



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת שיבת - פרק יב

פרק הבונה

דף קב עמוד ב - דף קה עמוד א

הדגמת דרך לימוד התוספות

"ה"איך", וביאור העומק

משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית

טבת תשפ"ו פתח תקוה





לע"נ אבי מזרי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ אפ <ספריה> ספרים להורדה <ספרי הרב שגיב הלוי עמית> תוספתו מרובה על העיקר

סדר נזיקין

מסכת בבא קמא: פרק א-ארבע אבות; פרק ב-כיצד הרגל, פרק ו-הכונס; פרק ז-מרובה 1, 2; פרק ט-הגוזל עצים 1, 2; פרק י-הגוזל ומאכיל.

מסכת בבא מציעא: פרק ב-אלו מציאות; פרק ג-המפקיד; פרק ו-השוכר את האומנין; פרק ז-השוכר את הפועלים; פרק י-הבית והעליה.

מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים-א,ב,ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין.

מסכת מכות: פרק א, פרק ב, פרק ג.

סדר נשים

מסכת כתובות: פרק א1, א2-ב1, ב2, ג21; פרק ה.

מסכת גיטין: פרק א1, 2; פרק השולח 1.

מסכת קידושין: פרק ב-האיש מקדש.

סדר זרעים

מסכת ברכות: פרק א - ב; ג-ד-ה.

סדר מועד

מסכת שבת: פרק יב-הבונה.

מסכת פסחים: פרק א1.

מסכת תענית:

מסכת מגילה:

מסכת מועד קטן: פרק ג-ואלו מגלחין.

תוספתו מרובה על העיקר

מסכת שבת - פרק הבונה

הקדמה - הזכות לבאר את התוספות הוא בבחינת תורה של חסד - זיכוי הרבים
הצטברות הכרכים המתבארים - הרי זה כמפעל חיים



ביאור התוספות - תורת חסד

יש אירועים אשר האדם עובר, ויש לו ליקח מהם כוחות להמשך חייו. ולעתים יש כאן סגירת מעגל, וכפי שאני נהנה לומר, שהקב"ה נותן לי נשיקה. ולא בכדי אמרו חכמינו כי עד ארבעים שנים לא עומד אדם על דעת רבו. ולכן אירוע שהיה לפני ארבעים שנה - יש בו ברכה מיוחדת. בתחילת נישואי אדר תשמ"ו (1986) התגוררתי בקרית שמואל, אשר בתחום שיפוט חיפה, וזכיתי ללמוד עם מי שהיה אז ראש הישיבה פרחי אהרן בקרית שמואל יהודי זה הוא צאצא לבעל שו"ת מלמד להועיל, ונקרא על שמו, רבי דוד צבי הופמן. ואז זכינו ללמוד את פרק הבונה.

עד היום זוכר אני כיצד היה בינינו ויכוח כשהרדקים ביארו את האותיות, הרי בהיותו בקו הליטאי אומר לי נו .. אתה רואה, אלף בית - אלף בינה - לימוד התורה הוא בראש. ואני כחסידי עונה לו כדי להגיע לה"ו זה שמו של הקב"ה צריך לעבור דרך גמול דלים - גמול דלים, גמילות חסדים. ולבסוף סיכמנו ששניהם צריכים, אלא שניתן לעלות מדרגה, שגוף התורה תהיה באופן של גמילות חסדים. כי רבים מתקשים בלימוד התוספות, ולכן ספר כזה בהכרח מועיל גם למי שמתקשה. ומי כמוני שלא זכיתי ללמוד בצורה מסודרת אפילו זמן אחד בישיבה, מבין איזו קפיצה זו עבורי.

השילוב של יגיעה עם התמדה

נקודה אחרת היתה כשבאתי לבקר לפני מספר שנים על גיליון האלפיים של שבועון כפר חב"ד. מספר האלפיים נראה לי כל כך משמעותי. ובאותו זמן, למרות שרק התחלתי לכתוב תוספות, רציתי להגיע למספר זה, ואכן חציתי זאת מזמן. ואפילו שקבעתי לי כי בכל יום אשתדל לכל הפחות לסיים כתיבת ביאור על שני תוספות, הרי בקצב זה, להגיע לאלפיים, נדרשות קרוב לשלוש שנים.

מובטח לך שייגיעה לאורך זמן תעניק לך ברכה, שכלל לא ציפית אליה

וכאן אנו מגיעים לביאור הגמרא במגילה ו, ב יגעת ומצאת - תאמין. שאם יגעת - הרי התוצאה צריך להיות קיבלת, ולא מציאה, שהיא מגיעה בהיסח הדעת, וללא השוואה לרמת היגיעה. אלא שזאת

בדיוק הנקודה. אתה עמל על משהו לאורך זמן, והתוצאה המתקבלת אפילו בדמיון שלך כלל לא ציפית אליה. לא בכמות ולא באיכות. ומפעם לפעם אתה מצליח להפתיע את עצמך. והנה הקב"ה נותן לך נשיקה, התאמצת ללמוד אחר החתונה (הראשונה) פרק הבונה במסכת שבת, והנה כעת אתה זוכה לא רק לחזור, אלא ללמוד ולכתוב (אחרי החתונה השלישית) ולזכות את הרבים בלימוד התוספות ובהבנה.

ויש לציין כי כאשר הינך לומד נושא מסוים בעקשנות ובהתמדה, הרי זה עצמו מביא וסולל ברכה, ונותן לך כוחות להמשיך בכך לאורך זמן. ואפילו עבורי זה פלא, מאחר ובהיותו רב גווני זכיתי להוציא עשרות ספרים בנושאים שונים. ומה שהנני מוצא קורת נחת בלימוד התוספות מוכיח עד כמה לימודם הוא מרתק כל פעם מחדש. עד שהינך מתפעל מאופן לימוד זה, הן צורת הלימוד ודרך הלמוד שהנחילה, והן התכנים המתחדשים כל פעם מכיוון מקורי, הן בהלכה והן באגדה.

בכל תוספות יש לך אוצרות חדשים בדרך הלימוד

אחד היסודות החשובים שהוספנו הוא לראות על פי מילות המפתח בתוס' עניינים עמוקים, שלא רק שנותנים להבין את גוף מהלך התוס' המסוים, אלא שיש בהם כלי לכלל לימוד התוס'. לדוגמא, הנושא של סדר הפרקים והמסכתות, ששאלה זו אינה רק כאן, בתוס' הראשון של הפרק, אלא מופיעה בעוד מקומות רבים.

נקודה נוספת, הוא להבין את שורש מחלוקתם עם רש"י, שכל פעם נובע מסיבה אחרת. וכך בכל אחד מהתוס' יש הדגשה במילים מיולדות, מילות מפתח שונות, כגון "דוקא הכא איצטריך לפרושי", ואם כן עלינו להבין ולירד לעומק הסברא. כאשר התוס' באים לשלול גירסא, הרי הדבר נעשה מתוך עומק בסברא, שיש משהו שהפריע להם בגירסא המסוימת. וממילא חייבים לבאר מה היה הקושי בגירסא אותה הם באים לדחות.

וכן בשעה שהם מבארים סידרת פעולות המופיעות בגמרא, הרי גם כאן יש סדר במנייתן, ולכן כאשר אין בהם סדר, ממילא גורר הדבר קושי לשיטת אמורא הסובר שפעולה מסוימת הינה מאב אחד. כשבאים התוס' לבאר גדר של בניין בכלים, ממילא משתמשים בחילוק, כי בעצם יש סוג שונה במהות גדרו של בניין בכלים, ולכל סוד יש דין שונה. וכל

השילוב המיוחד של מלאכת מחשבת. מצד אחד צריך שיהיה שיעור במלאכה על מנת להיקרא מלאכה, ומצד שני חייבת להיות מטרה, המחשיבה את העניין. כי כתיבה של אות אחת אין לה משמעות ולכן נדרשות שתי אותיות על מנת ליצור מילה בעלת תוכן. ולכן אפילו כתיבת שתי אותיות זהות, מביאה לדיון האם עצם כתיבתן, הוא היוצר את גדר הכמות הנדרשת, או שיצרו מילה בעלת תוכן, ולא כל שתי אותיות יוצרות לכך מילה משמעותית. כי השיעור של הוצאה חייב שיהיה בו גדר כמותי בסיסי של כגורגרת, ולכן כל מלאכה שהשיעור שלה הוא כלשהו יש בה ייחודיות, הדורשת את ההבנה כיצד זכתה שבכמות כה קטנה, ואף על פי כן הינה בעלת גדר מוגדר, שמחייב בשבת. ולכן תיקון גומא או סתימת חור קטן - יש בהם משמעות.

לימוד זה מכריח אותנו להעמיק ולהבין מתי בניין בכלים אין לו בעיה, ומתי אף שהבניין הוא רק בכלים, הרי יש בו את הגדרים השווים לבניין רגיל בקרקע.

גם במהלך מבנה הסוגיות, נעמדים התוס' ומבארים כי הצריכותא אינה נדרשת רק לבאר כל אחת משלוש הסוגיות בהם היתה מחלוקת אמוראים, אלא גם להוכיח כי אפילו שילוב של שתי הסוגיות הראשונה והאחרונה לא היינו מצליחים להבין את האמצעית.

הנושאים הייחודיים בפרק הבונה

בפרק הבונה מלאכה בשיעור אפסי של כלשהו הרי גם היא נחשבת כמלאכת שבת, ואין פלא כי גם מלאכת מכה בפטיש וגם מלאכת בונה נכללות. וגם כאן בכל מלאכה יש את



תוספתו מרובה על העיקר - מסכת שבת - פרק הבונה

[דף קב עמוד ב]

אלא נראה לר"י,
דהאי מכה בפטיש,

**היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי,
בשעת גמר מלאכה.**

הבונה -

צריך ליתן טעם,

אמאי תני בונה אחר זריקה והוצאה?

הטעם שהמשנה במלאכת בונה הוצמדה לזריקה והוצאה

התוס' כאן נעמדו על סדר הפרקים. בתחילת המסכת כבר נשאלה שאלה דומה. כי יש לנו סדר אחד של ל"ט מלאכות השבת, ואילו בפרק הראשון החלו ביציאות השבת שהיא המלאכה שנשנתה בסוף. והתוס' התייחסו אליה.

כאן התוס' מציגים את השאלה כאן, לתחילת פרק הבונה. ואינם מעניקים לנו תשובה. התוספות יום טוב, התייחס לשאלתם. "דאחר שפירש דיני הוצאה דאיהי סיומא דאבות מלאכות רצה לשנות ולפרש מאי דסמין לה והוא מכה בפטיש ולפי שמכה בפטיש מעין מלאכת בנין הוא ומלאכת בנין שכיח טפי טובא הלכך נקט הבונה קודם מכה בפטיש." שאלה נוספת היא על סגנון המשנה, שהיא שאלה ותשובה, "כמה יבנה ויהא חייב", ולא תנא הבונה כלשהו - חייב. וכפי שתנא במקומות אחרים.

ומבאר על כך הרב וואזנר, כי רש"י פירש, שמהות מלאכת בניה היא על התוצאה, שנעשה בנין חדש, ולא על המעשה של פעולת הבניה. ובכך הוא שונה משאר המלאכות. ונמצא כי יש כאן חידוש שחייב על מלאכת בונה אף בכל שהוא, והוא רק חלק מבנין גדול. ובכך יש לדמות מלאכה זו להוצאה שהיא מלאכה גרושה. שהארי אינו עושה מעשה בגוף הדבר, אלא רק מעביר מרשות היחיד לרשות הרבים. ולכן בשאלה היתה מעין פליאה, והתשובה שאף על גמר בנין השיעור הוא כלשהו.

סדר בתורה - הוא סדר, והכל מדויק

[התוס' יורדים להבין את עומק הטעם, ואין פלא שמילות המפתח "ליתן טעם" מצויות בתוס' למעלה משבעים פעמים. וכאן יש נושא נוסף, לא רק תוכן מה שנאמר, אלא גם הסדר בו הדברים הובאו מכריח אותנו להבין ולתת בו טעם.]

מכה בפטיש -

פירש בקונטרס,

שמפוצץ בו את האבן מן הסלע,
לאחר שחצבה.

ואין נראה לר"י,

דבמשכן - לא הוה בנין אבנים,

ולא שביק תנא גמר מלאכה דכלים, דהוה במשכן,
ונקט מכה בפטיש דאבן, דלא הוה במשכן.

גדרו של המכה בפטיש, ששיעור איסור מלאכתו בכל
שהוא

המשנה ציינה מספר פעולות שאיסורם בשבת אף בכל שהוא מכיוון שהם מתקיימות. "הבונה כמה יבנה ויהא חייב? - הבונה כל שהוא. והמסתת, והמכה בפטיש ובמעצר, והקודח כל שהוא - חייב. זה הכלל: כל העושה מלאכה, ומלאכתו מתקיימת בשבת - חייב."

**יש להבין מהי המציאות של מכה בפטיש, והתוס'
מביאים את פירוש רש"י, וחולקים עליו**

רש"י מבאר כי המכה האחרונה לעקור את הסלע מההר. וזה לשונו. ד"ה המכה בפטיש - "גם הוא באבות מלאכות, והוא בלעז פיי"ק +פטיש גדול+, שמפוצץ בו את האבן מן הסלע, לאחר שחצב את האבן סביב, ומבדיל מן ההר קצת - הוא מכה בפטיש מכה גדולה, והיא מתפרקת ונופלת, וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, וכל הגומר בשבת מלאכה - תולדת מכה בפטיש היא."

**התוס' מקשים על כך, שכלל לא היתה מלאכה כזאת
במשכן**

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש אשר מוסיף הבהרה. "וקשה, דכי היכי דפריך תלמודא לעיל, שבק תנא בישול סממנין דהויא במשכן, ונקט אופה? הכי נמי הוה ליה למיפרך הכא, היכי שבק תנא גמר מלאכה דכלים דהויא במשכן, ונקט מכה בפטיש אאבן, דלא הוה במשכן? הילכך נראה, דהאי מכה בפטיש - היינו מכוש אחרון שמכין צורפי זהב וכסף על הכלי בשעת גמר מלאכה."

נמצא כי התוס' אינם חלוקים שפעולת, מה שרש"י הגדיר היא אכן מכה בפטיש, אלא שהתנא לא רק שבחר להביא דוגמא ממה שיש במשכן, אלא שיש כאן חידוש, שאף בזה הוא מחזק את הכלי. ושבדרך חוזק ואומנות, הבונה הוא אינו רק בקרקע, אלא ניתן לפרשו גם מכה על הכלי.

אופן המחלוקת של תוס' ורש"י כאן אינו על הדין

[מאחר והנושא שיש לנו חייב להיות קשור למשכן, הרי המלאכה המדוברת שהתנא מביא אינה יכולה להיות שלא מן המשכן, ומילות המפתח הן "ולא שביק תנא .. דהוה במשכן, ונקט .. דלא הוה במשכן". לכן הבנת המצאות אינה לא רק אופן הפעולה, אלא אנו מרחיבים את המושג, מהי אופן הפעולה כפי שהיתה במשכן. ומאחר והתוס' מכריחים לכלל זה, הרי בהכרח שיחלקו על רש"י.]

מדויקים התוס' שאין לגרוס טעם של מכה בפטיש

מביאים על כך התוס' שני טעמים. הטעם הראשון הוא קשור להבנת המציאות, מאחר והגמרא העמידה את דברי שמואל בתתאה, אבני היסוד, כלל אין שם מציאות של מכה בפטיש. וטעם שני הקשור בסדר המשנה והגמרא, שעדיין אנו דנים במלאכת בונה וכלל לא במכה בפטיש.

תיקון הגירסאות יש להוכיחו

[התוס' לא מסתפקים לבאר שלא גורסים גירסה מסויימת, אלא מביאים על כך הוכחות ממהלך הגמרא. ומעניין כי ההוכחה במילות המפתח "דלא שייך" מופיעות קרוב לארבע מאות פעמים בתוס'.]

ולטעמך אימא סיפא אפילו העלה ע"ג דימוס כו' -

ול"ג ר' יוסי אומר אפילו העלה.
דאי גרסינן ליה - מאי קאמר וליטעמך?
הא פליגי רבנן עליה, ובתוספתא נמי ל"ג ליה.

יש להבין את כל הדעות המובאות, וכן את מהלך הגמרא לגבי מצדד

בתחילה הביאה הגמרא את דברי שמואל, כי המצדד את האבן - חייב. נמצא כי דעתו שהבניה מתרחשת אף ללא נתינת טיט. לאחר מכן הביאה הגמרא קושיא מבריייתא. מיתבי: תניא: אדם אחד נותן את האבן, ואחד נותן את הטיט - רק הנותן את הטיט חייב ולא הנותן את האבן. וקשיא לשמואל, המחייב את הנותן את האבן אפילו בלי טיט! אלא שאז הגמרא מהפך למקשו ואומרת לו וליטעמך, כלומר לשיטתך אמור את סוף הבריייתא, ואפילו העלה אבן והניח על גבי דימוס של אבנים, שורת אבני חומה - חייב.

התוס' מדויקים בגירסאות, ויש הרחבות מעניינות ברמב"ן ובתוס' הרא"ש

התוס' מביאים כי סוף הבריייתא לא יכולה להיאמר על ידי רבי יוסי, והוכחתם היא על דרך השלילה, שאם תנסה לומר כך, אם כן שם חלוקים עליו רבנן, ואין להקשות משם על שמואל. ומחזקים התוס' את סברתם, שאף בתוספתא אין גורסים שאלו הם דברי רבי יוסי.

אמנם הרמב"ן מיישב הגירסא דהכי קאמר: ליטעמך שאתה משוה כל סוגי הבנין - תיקשי לך מרבי יוסי, שאפילו בהנחה בעלמא - מחייב, והא לאו כלום עביד. ועד שאתה תמה עלי, בא ותמה על רבי יוסי. ובתוס' הרא"ש מביא מהלך שלישי. "ולי נראה, דגרסינן שפיר רבי יוסי אומר, והכי פירוש, וליטעמך, הא דפרכת לי מדרבנן - סייע לי מרבי יוסי, דאפילו בהעלאה בעלמא מחייב, אלא ודאי תלתא בנייני הוו, ורבי יוסי ורבנן - לא פליגי אהדדי, ולא פליגי נמי עלי."

אחת ההוכחות שעומדות לתוס' היא ההשוואה לגירסת התוספתא

[כפי שביארנו, כי כאשר אין גורסים, יש להביא ראייה או סיוע לכך עם נתינת טעם. ויש כאן שני סוגי הוכחות. הוכחה אחת היא בדרגת הסברא, וכאן הוכחה

כל שהוא למאי חזי -

דוקא הכא - איצטרין לפרושי דהוה דכוותיה במשכן,

משום דלא חשיב בנין כל שהוא,

אבל - מוציא עיטרן ופלפלת כל שהוא,

סברא הוא דמחייב.

הגמרא תמה מה מועיל שיעור של כלשהו?

שנינו במשנה, כי הבונה - שיעור איסורו הוא בכל שהוא. ומיד הזדעקה הגמרא, והרי זה חסר תועלת, ולמה זה טוב? למאי חזיא. ומתרתא הגמרא תירוצן גם מציאות של תועלת בבנין, שכן, עני חופר גומא קטנה בשיעור כל שהוא כדי להצניע בה פרוטותיו [והחופר בבית - חייב משום בונה]. ובנוסף, מביאים דוגמא שכמו כן היתה במשכן. שכן תופרי יריעות היו חופרין גומא כדי להצניע בה מחטיהן. וכיון שבמשכן היתה מלאכת בנין בשיעור כל שהוא, וכן גם מצינו אצל עניים, הרי זו מלאכה חשובה להתחייב עליה.

התוס' עונים על שאלה שלא נשאלה, שבעניין אחר לא שאלה הגמרא היכן היה במשכן

לעיל (צ, א) שנינו במוציא פלפלת ועטרן, ששיעורן הוא בכל שהוא, ולא נחית הגמרא לפרש היכן היה במשכן הוצאה כל שהוא, דסברא הוא שכיון שהם חשובים - שיעורן הוא בכל שהוא, והדבר פשוט לתלמוד. אבל בנין כל שהוא - לא חשיב, ולכן צריך להוסיף ולפרש שיהא במשכן.

גם כאן התוס' מרחיבים לא רק על הפעולה, אלא על שיוכה למשכן

[כאן השאלה למאי חזי? מכריחה אותה לפרש, למאי במשכן פעולה זו חזי? ואכן מילות המפתח "איצטרין לפרושי" מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. אבל כאן מצמידים זאת גם כשייכות למשכן.]

הכי גרסינן המצדד את האבן חייב -

ול"ג משום מכה בפטיש,

דבמסקנא - מוקי לה בתתאה,

דלא שייך שם מכה בפטיש.

ועוד,

דאכתי - קאי בבונה.

הבנת דברי שמואל במצדד את האבן שהוא חייב

מביאה הגמרא אמר שמואל: המצדד את האבן מושיב את האבן ביסוד הבנין, שמזיזה מצד לצד, ובכך הוא מכין את הקרקע תחתיה כדי שתשב האבן יפה, הרי אפילו אם לא נתן טיט, הוא חייב משום בונה. דהוי בונה כל שהוא, שיש אנשים שמושיבים רק את האבן, בלי לתת טיט.

ומאחר והקשו על שמואל מרבי יוסי, העמידה הגמרא שיש שלושה סוגים של שורות אבנים. וביאר, כי שמואל דיבר בשורה התחתונה, שהם אבני היסוד של הבניין כי שם אכן נדרש גם צידודי, שתשב האבן ישר וכן לשים מסביבה עפר, על מנת לתומכה.

גבי מטה של שרסיים אם תקע - חייב חטאת,
ומחזיר קני מנורה - חייב חטאת, וקרן עגולה,
ואין חילוק בין כלים לקרקע,
אלא במקום שאין חיזוק ואומנות,
דבכלי - לא חשיב בנין, ובקרקע - חשיב בנין.

ובפרק בכל מערבין (עירובין דף לה.),
גבי נתנו במגדל,

דמוקי לה רבה ורב יוסף במגדל של עץ,
דמר סבר - כלי הוא, ואין בנין בכלים,
ומר סבר - אהל הוא,
התם מיירי במנעול דקטיר במיתנא,
כדמסיק אביי לבסוף,
ולא הוצרכו לפרש,
משום דפשיטא דבהכי איירי,

דבע"א יש סתירה ובנין בכלים,
וכן משמע,

מדמוקי אביי במנעול וקטיר במיתנא,
דהוי כמו חותמות שבכלים,
הא לאו הכי - אסור.

ובריש סוגיא דפריך ואמאי,
הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר הוא,
אף על גב דסתם מגדל של עץ הוא דהוי כלי,
כדמוכח בכמה דוכתי,
מעיקרא הוה סבר,
דאיירי שאי אפשר לקחת העירוב,
אלא על ידי סתירה גמורה.

מחלוקת רב ושמואל בבניין של כלים, האם יש כאן
בונה או מכה בפטיש

הגמרא הביאה מספר מחלוקות בין רב ושמואל בעניין האם
זה מלאכת בונה או מכה בפטיש. והעניין השלישי עליו דנו,
וכן נחלקו רב ושמואל, במי שעויל שופתא בקופינא דמרא,
שתקע יתד קטן בחור הברזל של המעדר כדי להדק בו את
ידית העץ של המעדר שנכנסת לחור הברזל. רב אמר: חייב
משום בונה, ויש בנין בכלים. ושמואל אמר: חייב משום מכה
בפטיש, ולא משום בונה כיון שהידית כבר תחובה בברזל,
ואין זה אלא גמר מלאכת עשיית המעדר, בהידוק שעושה.
ואכן הצורך להשמיע לנו גם מחלוקת זו, היה לנו מקום לסבור
כי רק כאן חלוק שמואל, שאין דרך בנין בכך, ואינו דומה
כלל לבנין.

התוס' מביאים חילוק יסודי בעניין בניין בכלים, האם
נדרשת לכך מחשבה ואומנות

התוס' באו לבאר מדוע חייב רב משום בונה, והרי כלל
נקוט אצלנו שאין בניין בכלים. אלא כאן התוס' מבצעים
אוקימתא, שכל מה שנאמר שאין בניין בכלים, הוא רק בבנין
עראי, שאין בו אומנות וחיזוק, אבל מקום שיש בו אומנות
ותיקון גמור, כדוגמת שופתא בקופינא, מחייב בכלים כמו

הראשונה והמשמעותית היא מסברא אנו רואים שלא
ניתן לומר כך, וזו הוכחה על דרך השלילה, שאם תנסה
כן לילך, תגיע למבוי סתום. והוכחה מהסוג השני היא
הסתמכות לשונית המשווה. ואכן קרוב לעשר פעמים
יש את מילות המפתח "ובתוספתא נמי" או "ל"ג ליה או
ליתא, או לא גרסינן ליה, בלא ראשי תיבות, או תניא
או מוכח דגרסינן].

העושה נקב בלול -

קשה לרב,

דאמר משום בונה,

אמאי הפסיק מכה בפטיש בין מסתת לקודת,

דהו תרווייהו משום בונה,

ולשמואל נמי - ליתני תרווייהו בהדי הדדי.

מחלוקת רב ושמואל בגדרי בונה ומכה בפטיש

הגמרא מביאה שני עניינים שחלקו בהם רב ושמואל, מסתת
ועושה נקב בלול של תרנגולים. במסתת רב למד שהוא תולדה
של אב בונה, ושמואל למד שזה משום מכה בפטיש. שהסיתות
הוא גמר תיקון האבן. ועוד, שכל חריץ שהוא עושה הוא "גמר
מלאכתו", שבאותו מקום לא יחרוץ עוד. וכן נחלקו רב
ושמואל לגבי חיובו של העושה נקב בלול של תרנגולים
[העשוי מעץ] ונוקבו כדי שיצא הריח המזיק לתרנגולים. רב
אמר: חייב משום בונה. ושמואל אמר: חייב משום מכה
בפטיש, שזה גמר מלאכת הלול, אבל אין חייב משום בונה
על עשיית "פתח" ללול, כיון שכל פתח שאינו עשוי להכניס
ולהוציא אינו פתח.

מקשים התוס' מסדר המשינה הן על רב והן על שמואל

המשינה מביאה ארבע פעולות, בונה, מסתת מכה בפטיש
וקודח. מאחר ורב לומד כי הן המסתת והן הקודח הוא מלאכת
בונה, מדוע הפסיק עם מכה בפטיש בין שניהם? וגם שמואל
הסובר שכולם הוא מכה בפטיש יכל לשנותם יחדיו. ולא היה
לו להפסיק עם מכה בפטיש שהוא האב בין שניהם.

התוס' מבארים כי יש משמעות לסדר ולתוכן

[מעניין לראות ניסוח אחר על הבעיה להפסיק בין
שני דברים עם תוכן שווה, שלכן היה לו לומר זאת
אחד אחר השני. ואכן במקום אחר עולה השאלה בתוס'
"אמאי הפסיק ביניהם ולא הסמיכם"].

האי מאן דעייל שופתא בקופינא רב אמר

חייב משום בונה -

ואף על גב דקי"ל אין בנין בכלים,

אומר ר"י,

דהיינו דווקא בהחזרת תריסין,

או במנורה של חוליות,

אבל בנין גמור - מיחייב בכלים כמו בקרקע,

כדאמרין בס"פ כירה (לעיל דף מז.).

מושג אחד יכול להיות עם כפל משמעות - וזה הבסיס לחילוק

[הבנת המציאות גורמת לנו שבמציאות אחת ההגדרה הלכתית היא אחת, ובמציאות שונה היא הפוכה. ולכן דין בניין בכלים, בדומה לבית הוא רק כאשר כן קיימת "חיזוק ואומנות". וזאת מעלת התוס', למצוא את החילוקים הדקים. כי במקום בו זו הרכבה פשוטה, לא מתייחסים לכך כבניין בכלים, שהרי הוא עתיד לפרקו לאחר מכן. ורק חיבור שיש בו טורח ודיוק, והוא מיועד להשאיר, למרות שזה רק כלי, ניתן להשתמש במושג בונה גם לגביו.]

לול של תרנגולים -

הא דלא חשיב ליה שמואל בונה.

אומר ר"י,

משום **דלא חשיב להאי פתח עשוי להכניס ולהוציא.**
[ועיין לקמן קמו.]

מחלוקת רב ושמואל בלול של תרנגולים

הובא בגמ' העושה נקב בלול של תרנגולים, רב אמר - משום בונה, ושמואל אמר - משום מכה בפטיש. וכתב התוס' דלשמואל לא הוי בונה, משום דהנקב אינו חשוב פתח העשוי להכניס ולהוציא. ועיין במהרש"ל בחכמת שלמה, שהקשה מדברי הגמ' בדף קמו ע"א, דקתני אמר רבה, דבר תורה כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא - אינו פתח, ורבנן הוא דגזור משום לול של תרנגולים, דעביד לעיולי אורא ולאפוקי הבלא. הרי מבואר, דגם בלול של תרנגולים - הפתח עשוי להכניס ולהוציא.

ותירץ דכוונת התוס', דבלול של תרנגולים אין הפתח עשוי להכניס ולהוציא בשיעור חשוב, להכניס ולהוציא דברים. ולכן ס"ל לשמואל, דאין בו חיוב בונה מדאורייתא. והא דקתני בדף קמו דגם בלול של תרנגולים הפתח עשוי להכניס ולהוציא אורא, הכוונה דמה"ט חייב מדרבנן, בפתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא כלל, גזירה משום לול תרנגולים.

ובלול של תרנגולים - חייב מדאורייתא לשמואל משום מכה בפטיש, ולרב חייב משום בונה, אף בפתח העשוי להכניס ולהוציא רק אורא. והנה בגמ' קתני דטעמא דשמואל דלא חייב משום בונה בנקב בלול של תרנגולים, משום דאין דרך בנין בכך, וטעמא דרב משום דכיון דעבדיה לאורא דמי לבנין. ולתוס' צריך לפרש בכוונת הגמ' דשמואל ס"ל דפתח לא דמי לבנין, אא"כ עשוי להכניס ולהוציא דברים, ורב ס"ל דסגי בזה דעשוי להכניס אורא.

התוס' מבארים כיצד יש להגדיר פתח

[פתח אינו סתם חור, אלא שיש לו תועלת, כמו להכניס ולהוציא. ומאחר ואין לו את התועלת המסויימת, הרי אין עליו גדר של פתח, אשר קשור במלאכת בונה.]

אבל בהנך תרתי אימא מודה כו' -

ומקמייתא ובתרייתא - נמי לא ידעינן מציעתא.

בקרקע, ורק בהחזרת מנורה של חוליות, שזה כעין הרכבה של ילד או בהחזרת תריסים, שאין בו אומנות וחיזוק היתיר, מכיוון שזה כבנין עראי.

התוס' תמנו את יסודם מגמרא במסכת שבת

אכן נשאלה שם שאלה שניתן מתשובתה להבין יסוד זה. לוי בר שמואל אשכחינהו לרבי אבא ולרב הונא בר חייא דהו קיימי אפיתחא דבי רב הונא. אמר להו: מהו להחזיר מטה העשויה להתפרק של טרסיים, צורפי נחושת העוברים ממקום למקום ונושאים עמם את המטה המתפרקת, בשבת?

אמרו ליה: שפיר דמי ואין בכך משום מלאכת מכה בפטיש, שמכוחה נאסר כל תיקון כלי. אתא לקמיה דרב יהודה, אמר: הא רב ושמואל, דאמרי תרוייהו: המחזיר מטה של טרסיים בשבת - חייב חטאת! כי הם סוברים שהרכבת המטה המפורקת נחשבת כתיקון כלי.

אלא שהגמרא הקשתה על כך. מיתיבי: המחזיר קנה מנורה העשויה להתפרק בשבת - חייב חטאת.

קנה סידין העשוי מכמה חלקים - לא יחזיר. ואם החזיר - פטור אבל אסור. כיון שבאופן תדיר הוא מרכיב ומפרק.

רבי סימאי אומר: קרן, כלי נגינה שהיא עגולה, ותקועים בה חלילים, וכדי לפרק ולהרכיב את החלילים שלה צריך מעשה אומן, הרי המרכיב אותה - חייב. אבל קרן פשוטה, שכל אדם יכול להרכיב את חליליה, ועושים כך תדיר - פטור על הרכבתה. והרי מטה של טרסיים דומה לקנה מנורה, שחייבים על הרכבתה חטאת, ואיך התירו רבי אבא ורב הונא בר חייא להרכיבה בשבת? ואכן משתמשים בכלל של רבן שמעון בן גמליאל שנאמר שם, שאם החיבור היה רפוי - מותר. ואכן מובא כי היתה מיטה גללניתא שדומה למיטת טרסיים, וכן הרכיבה ביום טוב, וגם שם ההיתר היה מאחר והיתה רפויה.

במסכת עירובין למדים אנו כלל נוסף, שגם המעמיד שהיה מדובר במגדל עץ ובניה בכלים, שיש לחלק מה היה שם סוג המנעול

המשנה בעירובין מבארת על מקרה של " נתנו במגדל ואבד המפתח - הרי זה עירוב". הגמרא משלימה שגם התבצעה שם נעילה. אלא שבסוף הסוגיה העמידו אביי ורבא "במנעול וקטיר במתנא עסקינן, ובעי סכינא למיפסקיה". ובחיתוך החבל אין כאן אלא רק איסור דרבנן שנראה כסתירת האזהרה. ומדייקים התוס' מהעמדתם שאם היה זה מנעול של עץ או ברזל והיה נדרש לשוברו - ודאיח היה אסור לדעת כולם לשברם מצד בנין בכלים. וחותמות בכלים זה דבר שהתירו במסכת ביצה. וכפי שדייקו שם התוס' (לשון תוס' הרא"ש) "מכאן משמע הא דאמרינן דחותמות שבכלים מתיר ומפקיע וחותר, היינו דוקא כעין קשר של מיתנא וכיוצא בו, אבל פותחת של עץ ושל מתכת אסור לשבר ולהפקיע דבכלי נמי שייך בנין גמור וסתירה גמורה כדפרישית לעיל."

התוס' מעירים שמה שבתחילה חששו למגדל של עץ שהוא במקום אחד ועירובו במקום אחד - הוא מאחר שחששו שלא היה ניתן להביא את העירוב אלא אם יבצע סתירה גמורה.

מ"מ מטעם בנין כל דהו - מיחייב,
 כמו מעייל שופתא בקופינא דמרא ומסתת,
 אלא לשמואל, דמשום בנין כל דהו לא מיחייב,
אמאי חייב?
הא אין כאן גמר מלאכה.

ביאור הגמרא בהרחבה

הקודח כל שהוא - חייב. ו"קודח" היינו שדעתו למלאות הנקב, ולתקוע בו יתד [ובאינו עומד למלאותו קרוי "נוקב"]. והגמרא עושה חשבון לשני האמוראים שנחלקו בלול של תרנגולים, מאיזה אב הוא חייב.

בשלמא לרב, המחייב על בנין כל דהו כמו נקב של תרנגולים, שמחשיב את המנקב כבונה, האי קודח - נמי נחשב לבונה כל שהוא. ואעפ"י שכאן הוא עתיד למלאות את הנקב, בכל זאת חייב, שהרי מיחזי כמאן דחר חורתא, שהוא נראה נמי שקדח חור לבניינא, שחייב לפי שהועיל החור לבנין.

אלא לשמואל, דנוקב חור בלול של תרנגולים - חייב משום מכה בפטיש ולא משום בונה. הרי בשלמא בלול של תרנגולים שפיר הוי נקיבת החור גמר מלאכתו. אבל בקודח בכותל - הרי לאו גמר מלאכה הוא, שהרי עתיד עדיין למלאותו, ואמאי חייב?

ומתרתא הגמרא בהעמדה: הכא במאי עסקינן: דבזעיה ברמצא דפרזלא, שקדח במסמר ארוך של ברזל, ושבקיה בגויה והשאירו למסמר שם כדי לתלות עליו, דהיינו גמר מלאכה. והיינו, שלא עשה את מלאכתו בשני שלבים, קדיחה ומילוי, אלא שבעת שקדח קבע את המסמר בכותל.

דברי התוס' התבארו ביתר בהירות בתוס' הרא"ש

"אף על גב דלא דמי לעושה נקב בלול של תרנגולים דעשוי להכניס אויר ולהוציא רוח, מיהו מטעם בנין כל דהו מחייב בהוא, [כמו] בשופתא בקופינא דמרא, אלא לשמואל דאמר משום גמר מלאכה לחייב הכא ליכא גמר מלאכה, והא דאמרין בפרק כל המנחות באות מצה דקודח כל שהוא - חזי לבבא דאקלידא היינו אליבא דרב, דמחייב ליה משום בנין, אבל לשמואל דאמר משום מכה בפטיש, ומוקי לה דברזיה ברמצא דפרזא ושבקיה בגויה - לא הוה צריך לטעמא דחזי לבבא דאקלידא, אי נמי אפי' לשמואל ניהא, דאע"ג דמשום גמר מלאכה מחייב ליה, צריך שיהא אותו גמר ראוי לשום דבר, והיינו דמסיק למאי חזי לבבא דאקלידא, לאחר שגמרו ברמצא דפרזא."

יש לבאר את סברתו של שמואל

הקודח לשמואל - אינו חייב משום בונה, דהוה ליה בנין כל דהו, כעין מסתת את האבן ונקב בלול התרנגול, דאינו בונה לשמואל. ויש לעיין, מאי שנא מבונה כל דהו דמתני' דמודה ביה שמואל? וי"ל דסתמימת נקב בבירתו - הוה מעצם הבנין מעצם הכותל המחובר, ובזה - אף שמואל מודה, וכן בחופר גומא בקרקע, דהגומא עצמה היא הבנין. מה שאין כן כשתוקע בכותל רמצא דפרזלא (מסמר ארוך לתלות בה) דאינו אלא תוספת דבר חדש (נפרד) על הבנין, וכן נקב חדש בלול, בהא סבירא ליה לשמואל דאין בו משום בונה.

הגמרא מציגה שלושה מקרים בהם נחלקו רב ושמואל

עצם זה שהגמרא בחרה להציג שלוש מחלוקות, הרי אין זו סתם רשימת מחלוקות, אלא יש לנו ללמוד מכך. המחלוקת הראשונה הינה לגבי המסתת, שרב לומד זאת מאב מלאכה בונה, בעוד שמואל לומד זאת מאב המלאכה מכה בפטיש. המחלוקת השניה הינה העושה נקב בלול של תרנגולים הבנוי מעץ. והמחלוקת השלישית הינה בעייל שופתא בקופינא דמרא, שתקע יתד קטן בחור הברזל של המעדר כדי להדק בו את ידית העץ של המעדר שנכנסת לחור הברזל. רב אמר: חייב משום בונה, ויש בנין בכלים. ושמואל אמר: חייב משום מכה בפטיש, ולא משום בונה כיון שהידיית כבר תחובה בברזל, ואין זה אלא גמר מלאכת עשיית המעדר, בהידוק שעושה. וצריכא לאשמועינן מחלוקתם בכל אחת מהצורות. וכאן אנו מגיעים ליסוד חשוב של הגמרא הנקרא צריכותא, שיש לנו צורך לידע את כל שלושת המחלוקות. במסתת עוד היינו יכולים להבין את רב כי דרך בניין בכך, בעוד בלול של תרנגולים הוא עוד סותרו. והחידוש של שופתא בקופינא דמרא, וודאי שאין דרך בניין בכך.

התוס' נעמדו לבאר כיצד יש צריכותא בלול של תרנגולים, שהיא המחלוקת האמצעית, ולא היינו יכולים ללומדו משתי הסוגיות האחרות של מסתת והמעדר

ושני פירושים עיקריים כתבו האחרונים. הפירוש הראשון הביאו החת"ם סופר. אשר פירש דהמחלוקת בדין לול הוא האם חשיב פתח העשוי להכניס ולהוציא, וע"כ אינו שייך לב' הפלוגתות דפליגי בדרך בנין, וכע"ז פירש חפץ ה'.

הפירוש השני הובא בספר שבת של מי, אשר פירש דהו"א דעושה נקב בלול לא היה בונה, כיון שאינו עושה דבר חדש רק מנקב, ואינו דומה לשופתא בקופינא דבתחילה היו נפרדים ועכשיו חיברם. וכן לשמואל, ההוה אמינא שהעושה נקב בלול אשר גומר מלאכת הלול, ועביד כלי - הוה בונה, ואינו דומה למסתת, שכבר גמר מלאכת האבן, ועל כן לא יוכל לשיטתו להיות בונה.

יסוד הצריכותא

[כאשר הגמרא מביאה שלוש מחלוקות, לא רק שנדרש להבין כל מחלוקת בפני עצמה, מה טעם נצרכה, אלא צריך להראות כי גם כאשר אנו מאחדים כוחות למשל כאן של הסוגיא הראשונה והאחרונה, עדיין בשילוב של שתיהם לא היינו מגיעים לאמצעית, ורק מאחר ויש לנו את מילות המפתח "נמי לא ידעינן" הרי זה בעצם גורם את הצריכותא, לבאר מה התחדש בסוגיה האמצעית, שאפילו בשילוב של שתי הסוגיות לא היינו מגיעים להבין זאת].

[דף קג עמוד א]

בשלמא לרב מיחזי כמאן דחר חורתא לבניינא -

אף על גב דלא דמי לעושה נקב בלול של תרנגולין, דהתם עשוי להכניס ולהוציא,

ותירצה בהעמדה, שיש לצמצם את הברייתא למקרה מיוחד: רבה ורב יוסף, דאמרי תרויהו: הכא באגם [מקום מרעה] שנו, שאין שם תועלת ביפוי הקרקע, אלא רק בקצירה. כלומר, תמיד אנו צריכים בהעמדה למצוא מקרה בו הדינים יתקיימו. ולכן התוס' אינם מסתפקים לאחר קושייתם בהעמדה אחרת, אלא גם מבארים את הטעם להעמדה זו.

התוס' מבארים מדוע לא ניתן להעמיד את המשנה באגם

המשנה דנה "המלקט עצים, אם לתקן - כל שהן, אם להיסק - כדי לבשל ביצה קלה." נראה משום דסתם אגם הוא קנים, כדתניא והמזרד זרדים, אבל מתניתין דקתני המלקט עצים - לא שכיחי באגם.

ומתוך כך מעמיד רבינו תם, באופן אחר, שהעץ הוא יבש, ואז אינו מתקן דבר כשתולש.

פירוש, דבמתניתין דקתני בה אם לתקן, ותיקון לא שייך רק באילן או בעשבים לחים, דאז אם מסיר מעט מן הענפים או מן העשבים - יתוקן האילן כמו שפירש רש"י במתניתין ד"ה מזרד, או יתוקן הקרקע שלא יכחישה יותר מדאי, דהא לחים הם ויונקים מן הקרקע, ועל כן ליכא להקשות על מתניתין אטו כולוהו לאו לתקן נינהו? משום דיש לומר דהא דקתני אם להיסק כדי לבשל כו' היינו באילן יבש דאינו מתקן בקצירתו כלום לא לעצם האילן ולא להקרקע, דהא אינו יונק מהקרקע וכנ"ל, מה שאין כן בהברייתא דקתני בה אם ליפות את הקרקע, ויפוי דקרקע, דהיינו לנקות את הקרקע - שייך הן אם מנקה אותה מעצים לחים והן מיבשים, ועל כן פריך שפיר, אטו כולוהו לא ליפות כו'.

לא צריכא דעביד בארעא דחבריה -

פירש בערוך (ערך סבר),
דבפסיק רישיה דלא ניחא ליה,
כגון דקעביד בארעא דחבריה,
וכגון באחר שאינו אוהבו,

והקוצץ בהרת בשעת מילה שאין לו הנאה,
מותר לכתחילה, ואפילו איסור דרבנן - ליכא.

והתיר רב,
חבית שפקקוהו בפשתן,

להסיר הפקק ולמשוך ממנו יין בשבת,
אף על פי שא"א שלא יסחוט כשמסיר הפקק,
והוי פסיק רישיה,
כיון דאינו נהנה בסחיטה זאת,

שהיין נופל לארץ - מותר.

ואינו נראה,

דהא מפסי מורסא להוציא ממנו ליחה,

היה אסור, אי לאו משום צערא דגופא,

אף על פי שאינו נהנה כלל בבנין הפתח,

ואינו מתכוין כלל לבנין הפתח אלא לנקיבה בעלמא,

אם לבהמה כמלא פי הגדי ואם להיסק -

פירוש,

שאינם ראויין לאכילה.

דאי לאו הכי - מיחייב אשיעורא זוטא,

כדאמר לעיל (דף עו.),

המוציא תבן כמלא פי פרה לגמל - חייב.

הברייתא מונה שיעורים שונים להוצאה

הברייתא מחלקת בשיעור ההוצאה לפי השימוש שלו. אכילת האדם חייב שיהיה בה לכל הפחות גרוגרת. אבל אם אינו ראוי לאכילת אדם, אלא לאכילת בהמה, הרי יש את השיעור הקטן של פי גדי. "תנו רבנן: התולש עולשין, והמזרד זרדים, אם לאכילה - כגרוגרת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי, אם להיסק - כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע - כל שהן."

התוס' מעירים מהמשנה בפרק כלל גדול, כי למשל עמיר שהוא קש של שיבולים, שאינו ראוי למאכל הגדי, השיעור הוא גדול יותר כמלוא פי טלה, אבל העשבים שהם רכים יותר, ולכן ראויים לכולם, מספיק הגודל המצומצם של מלוא פי גדי. ולכן התבן שהוא מאכל פרה, ולפיכך שיערו בה, שאינו חייב עד שיוציא תבן כשיעור שהפרה יכולה למלא את פיה. וכעת עוברים למה שאינו מתאים לבהמה, ולפיכך שיעורו גדול יותר. ואכן ממשיכה שם המשנה, כי המוציא עצה, שהוא תבן של מיני קיטניות, שיעורו הוא - כמלא פי גמל. שהוא גדול יותר מפי פרה. אבל המוציא עצה כמלא פי פרה אינו חייב, לפי שאינה ראויה למאכל פרה.

ונמצא, כי הכלל הוא, שתמיד באכילה - השיעור קטן יותר. ואכן להיסק הכמות הנדרשת על מנת להתחייב בהוצאה הינה גדלה יותר. כי מאחר ויבשו - אפילו לא מתאימים לאכילת הבהמה.

באגם שנו -

ומתניתין דלא שייך לאוקמי באגם,

אומר ר"ת,

דאיירי באילן יבש, שאינו מתקן כלום.

מיצד יש להעמיד את המשנה, שהרי לא ניתן להעמידה באגם

שנינו במשנתינו: המנכש והמקרסם והמזרד כל שהוא - חייב. אלא שמביאה הגמרא על כך ברייתא, תנו רבנן: התולש עולשין, מין עשב, והמזרד זרדים [מין קנים הם ובעודם רכים ראויים למאכל אדם. נתקשו מעט ראויים למאכל בהמה, התייבשו ראויים להיסק]. אם תלשם לאכילה - שיעורם כגרוגרת. אם לבהמה, כמלא פי הגדי, אם להיסק, כדי לבשל ביצה קלה, וכל אלו הם שיעורים במלאכת קצירה. אך אם לייפות את הקרקע, הרי הוא חייב משום חורש ולכן שיעורן הוא בכל שהן.

הקשתה על כך הגמרא: אטו כולוהו שתלשם לצורך אכילת אדם או בהמה לא ליפות את הקרקע נינהו?! והרי אפילו אם כוננו לאכילה או לבהמה הרי הקרקע מתייפת מאליה, ומדוע לא יתחייב בכל שהוא מדין חורש?!

עצם זה שתולש מקרקע שאינה שלו, מה הטעם אינו נחשב לייפוי הקרקע ושיעורו הוא בכל שהוא

שיעורי שבת הינם לפי התועלת, וכל גדר השיעורים הוא מדורג. ולכן השיעור החמור הוא בכל שהוא, ואם כוונתו לייפות את הקרקע, הרי חיובו הוא לפי שיעור זה החמור. ובתוספות זה הנושא הוא לגבי פסיק רישא דלא נחא ליה. ונקדים את מהלך הגמרא תחילה.

שנינו במשנתנו: המנכש והמקרסם והמזרז כל שהוא - חייב. והביאה הברייתא פירוט לכך. תנו רבנן: התולש עולשין, מין עשב, והמזרז זרדים [מין קנים הם ובעודם רכים ראויים למאכל אדם. נתקשו מעט ראויים למאכל בהמה, התייבשו ראויים להיסק]. אם תלשם לאכילה שיעורם כגורגרת. אם לבהמה, כמלא פי הגדי. אם להיסק, כדי לבשל ביצה קלה וכל אלו הם שיעורים במלאכת קצירה. אך אם לייפות את הקרקע, הרי הוא חייב משום חורש ולכן שיעורו הוא בכל שהן.

הגמרא התקשתה: אטו כולוהו שתלשם לצורך אכילת אדם או בהמה לא ליפות את הקרקע נינהו?! והרי אפילו אם כונתו לאכילה או לבהמה הרי הקרקע מתייפת מאליה, ומדוע לא יתחייב בכל שהוא מדין חורש?!

תירצה הגמרא והעמידה שמדובר במקרה מיוחד. רבה ורב יוסף, דאמרי תרוייהו: הכא באגם [מקום מרעה] שנו, שאין שם תועלת ביפוי הקרקע, אלא רק בקצירה. אלא שבאו תלמידיהם, והרחיבו את ההעמדה, שאין לצמצם זאת רק לאגם, אלא ניתן אף בשדה. אביי ורבא דאמרי תרוייהו: אפילו תימא בשדה דלאו אגם היא, נמי לא תקשי. וכגון דלא קמיכוין ליפוי הקרקע אלא רק לאכילה או לבהמה, ולכן אינו חייב בכל שהוא. אלא שעדיין חוזר ועולה הקושי. והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: מודה רבי שמעון דסבר דבר שאינו מתכוין מותר בפסיק רישיה ולא ימות דחייב. והכא נמי "פסיק רישיה" הוא, שעל כרחו מתייפת הקרקע? מתרצים זאת בהעמדה נוספת, רק מאחר ומדובר בשדה שאינו שלו אלא של חבירו: לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה, שלא איכפת ליה אם תתייפה הקרקע [שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה].

התוס' דנים בגדר פסיק רישא דלא נחא ליה

ראינו כי גדר השיעורים באכילה שונים, ומדוע אין כאן את השיעור החמור של ייפוי הקרקע, שהוא בכל שהוא. וכיצד יש בכוח זה שלא נוח לו, על מנת לבטל את הפסיק רישא, שהרי התוצאה מתרחשת בעל כורחו. ולפי"ז פטור הוא אבל אסור מדרבנן. אולם דעת הערוך דמאחר שאינו נהנה כלל ביפוי הקרקע של חבירו [שאינו אוהבו] מותר אף לכתחילה. דפסיק רישא דלא נחא ליה מותר לכתחילה. והתוס' כאן, חלקו עליו וסותרו ראיותיו, דהא בדלא נחא ליה - אסור עכ"פ מדרבנן. ונביא את מהלך הדברים.

שיטת הערוך בפסיק רישיה שאינו נהנה מכך להתיר מלכתחילה ואף אין זו איסור רבנן

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש: "פירש בערוך, דמאחר שאינו נהנה כלל ביפוי קרקע של חבירו - אפילו לכתחילה שרי, ואף על גב דהוי פסיק רישיה, והא דאמרין אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה שהוא אסור, היינו בדבר שהוא נהנה, כגון דעביד בארעא דידיה, וכגון אב

וכן הביא רשב"א,

ממחש של יד ליטול בה את הקוץ,

דמוקי לה בהנחנקין (סנהדרין דף פד: כר"ש,
דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה - פטור עליה,
ומשום צערא - שרי,

ואף על פי שאינו נהנה בחבורה,

היה אסור, אי לאו משום צערא דגופא.

והא דקאמר, לא צריכא דעביד בארעא דחבריה,

היינו דלא מיחייב חטאת,

אבל איסורא - איכא.

והא דקאמר בשילהי כל התדיר (זבחים דף צא:),
המתנדב יין מביאו ומזלפו על גבי האישים,

ופריך והא קא מכבה,

ומוקי לה כר"ש,

דאמר דבר שאין מתכוין - מותר,

מיירי דלא הוי פסיק רישיה,

שמזלפו בטיפות דקות.

א"נ,

על גבי האיברים, דאפשר שלא יכבה האש.

ובפרק לולב הגזול (סוכה דף לג:),

גבי אין ממעטין בי"ט,

משום ר"א בר"ש אמרו ממעטין,

ופריך **והא קא מתקן מנא,**

ומשני, **כגון שליטון לאכילה,**

ודבר שאין מתכוין - מותר,

ופריך,

והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו,

מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות,

ומשני,

לא צריכא דאית ליה הושענא אחריתי,

משמע כפירוש הערוך,

דכשאינו נהנה - מותר,

אף על גב דהוי פסיק רישיה,

וליכא למימר,

כיון דאית ליה הושענא יתירתא - אינו מתקן כלום,

דא"כ אמאי קאמר התם דסבר לה כאבוה,

דאמר דבר שאינו מתכוין מותר?

מיהו י"ל,

דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים,

דלא אסיר אלא מדרבנן,

לא גזרו חכמים כשאינו נהנה.

על גב דהוי פסיק רישיה, ויש לדחות, דמצוה שאני, א"נ איכא למימר כיון דר"ש סבר דבר שאין מתכוין מותר מן התורה, הכא אף על גב דהוי פסיק רישיה, הואיל ואית ליה אחריתי שרי לר' שמעון, דשמא לא יהא צריך לזו שתיקן, ולא הוי פסיק רישיה, ואגלאי מילתא דלא תיקן מנא, אבל לר' יהודה דדבר שאין מתכוין - אסור, ואי צריך ליה איכא איסורא דאורייתא - אסור."

ואילו התוס' תירצו באופן אחר, שמאחר והתיקון המדובר הוא תיקון מועט שנאסר רק על ידי רבנן ואינו אסור מהתורה, לכן חכמים עצמם לא גזרו כשאינו נהנה בהם.

בארעא דחבריה -

פירוש,

דהויא מלאכה שא"צ לגופה.

גדר החיוב של העושה פעולה לטובת הקרקע

שנינו במשנתנו: המנכש והמקרס והמזרז כל שהוא - חייב. והובאה ברייתא בגמרא המחלקת את הצורך של פעולתו, ולפי זה יהיה שיעור החיוב. תנו רבנן: התולש עולשין, מין עשב, והמזרז זרדים [מין קנים הם ובעודם רכים ראויים למאכל אדם. נתקשו מעט ראויים למאכל בהמה, התייבשו ראויים להיסק]. אם תלשם לאכילה שיעורם כגרוגרת. אם לבהמה, כמלא פי הגדי. אם להיסק, כדי לבשל ביצה קלה וכל אלו הם שיעורים במלאכת קצירה. אך אם ליפוט את הקרקע, הרי הוא חייב משום חורש ולכן שיעורו הוא בכל שהן.

אביי ורבא חייבים להעמיד שמדובר בקרקע של חבירו

הקשתה על כך הגמרא, והרי יש לנו כאן פסיק רישיה, שברור שיש כאן תוצאת יפוי הקרקע: אטו כולוהו שתלשם לצורך אכילת אדם או בהמה - לא ליפוט את הקרקע נינהו? והרי אפילו אם כונתו לאכילה או לבהמה הרי הקרקע מתייפת מאליה, ומדוע לא יתחייב בכל שהוא מדין חורש?

ממשיכה הגמרא בדברי אביי ורבא, כי הכל הולך אחר כוונתו, ואם אינו מתכוון ליפוי הקרקע, אלא רק לאכילה או לבהמה, אינו חייב בכל שהוא. אלא שהקשתה הגמרא על דבריהם, שאפילו רבי שמעון המיקל בדבר שאינו מתכוון ומתיר, כאשר הדבר ברור שיעשה מאליו - אף הוא מחמיר. ולכן מתרצת הגמרא, כי עשה זאת בקרקע של חבירו, ומה שהיה חשוב לו הוא ליקח את הדברים לעצמו ולא טובת הנאת הקרקע. ומוסיפים התוס', שיש כאן מלאכה שאינה צריכה לגופה.

החובה להגיע למלאכה שאינה צריכה לגופה ולא די לנו שאינו מתכוון

והרעיון הוא שעל מנת שיהיה איסור, נדרשת מלאכת מחשבת, ויש בזה שני גדרים, מלאכה ומחשבת, כלומר כוונה. ובאים התוס' ומגדירים שמאחר ואין לו כל כוונה בכך, הרי לא שאנו פוסלים את מחשבתו וכוונתו, כי הפסיק רישא מבטל את כוונתו, שהרי יש כאן מציאות, אלא עלינו לשלול את עצם היות הדבר נקרא מלאכה.

הקוצץ בהרת בנו בשעת מילה שהוא נהנה בדבר, אבל פסיק רישיה דעביד בארעא דחבריה, ואחר הקוצץ בהרת בשעת מילה, שאין להם הנאה - מותר לכתחילה, ואפילו איסורא דרבנן - ליכא.

הילכך חבית שפקוקה בפשתן - מותר להסיר הפקק ולמזוג ממנו יין בשבת, אף על פי שאי אפשר בשעה שנוטל הפקק של פשתן, שהוא במקום ברזא, שלא יסחוט, והוה ליה פסיק רישיה, מאחר שאינו נהנה מסחיטה זו שהיין נופל לארץ - מותר."

התוס' חולקים על דבריו

התוס' מביאים תחילה את המקרים, ורק לאחר מכן את הכלל, ואילו תוס' הרא"ש, פותח בגוף העניין תחילה. "ונראה דלאו ראייה היא, דהא דקאמר הכא, לא צריכא דקא עבד בארעא דחבריה - לא לענין איסור והיתר לכתחילה קא מפליג בין עביד בארעא ידיה לעביד בארעא דחבריה, אלא לענין חיוב חטאת ופטור קא מפליג דבהכי איירי, אבל לענין איסור - אפי' לרבי שמעון אסור לכתחילה מדרבנן, אף על פי שאינו נהנה."

ונביא את שני המקרים מהם מקשים התוס' על שיטת הערוך (ובתוס' הרא"ש מביאם בסופו)

"וקשה לפירוש הערוך, דהא מפסי מורסא כדי להוציא ממנה ליחה - פטור אבל אסור, אי לאו משום צערא דגופא, אף על פי שאינו נהנה כלל בבנין הפתח, וגם אינו מתכוין אלא לנקיבה בעלמא.

וגם קשה ממחט של יד ליטול בה את הקוץ, דמוקי לה בסנהדרין (פ"ה א') כר"ש דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, ודוקא משום צערא דגופא שרי, אף על פי שאינו מתכוין לעשות חבורה, כי אם להוציא את הקוץ."

מיצד במתנדב יין, אינו בהכרח מכבה

"ועוד הביא ראייה מהא דאמרין בזבחים שלהי כל התדיר המתנדב יין מביאו ומזלפו על גבי האישים ופריך והא קא מכבה ומוקי לה כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר ואף על גב דהוי פסיק רישיה דאי אפשר לולף על גבי האישים שלא יכבה מתיר ר' שמעון לכתחילה מאחר שאינו נהנה, ואיכא לדחויי דאפשר שיפול על גבי עצי המערכה או על האברים". שאז זה לא יכבה, ובתוס' הביאו זאת באופן אחר שמזלף טיפות קטנות, ולא מגיע לידי כיבוי. וממילא מלכתחילה אין כאן פסיק רישא.

הדיון בנושא שאין ממעטין ביום טוב

הנוסח הוא לפי תוס' הרא"ש שעדיין מביא את ראיות הערוך, ותמיד בסוף מתרצים כיצד בכל זאת הוא יכול. "ועוד הביא ראייה, מהא דאמרין בסוכה פרק לולב הגזול, אין ממעטין ביום טוב, משום ר' אלעזר בר שמעון אמרו ממעטין. פירוש, ענבי ההדס הפוסלים אותם, ופריך והא מתקן מנא? ומשני הכא במאי עסקינן, שלקטן לאכילה, ודבר שאין מתכוין - מותר, ופריך, והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר' שמעון בפסיק רישיה ולא ימות? ומשני, לא צריכא דאית ליה הושענא יתירה, אלמא מאחר שאינו נהנה בדבר - מותר, אף

[דף קג עמוד ב]

א"א דאזורך אינו בא לבאר את החילוק ביניהם, אלא רק לבאר חומרת שיטת רבי שמעון

אופן הכתיבה של שתי אותיות שוות, חלוק הדבר האם יש משמעות לכך, מה שהגמרא קוראת לכך שם אחד, כלומר, אין אלו שתי אותיות צמודות אלא זו יחידה אחת של שם. ויש לנו כאן שלוש דעות. דעה המחמירה היא שעל מנת להתחייב חייב לכתוב שם משמעון. כי המילה שם יש לה משמעות והיא משתי אותיות שונות, ולכן אף שהתכוון לכתוב את כל המילה שמעון, וכתב רק שם - הרי הוא חייב.

דעת ביניים היא דעת רבי יהודה מרבו רבן גמליאל. דתניא: רבי יהודה אומר משום רבן גמליאל: אפילו לא כתב אלא שתי אותיות והן שם אחד חייב. כגון "שש" "תת" "רר" "גג" "חח".

והדעה המחייבת ביותר היא של רבי שמעון, וכאן מביאים את הדוגמא כשכתב "אלף" "אלף" מתיבת "אזורך" איכא ביניהם. דתנא קמא סבר: "אלף" "אלף" ד"אזורך" לא מיחייב כי לא מצינו תיבה כזאת בכל המקרא, ודוקא על "שש" או "תת" שהיא תיבה בפני עצמה הוא חייב. ורבי שמעון סבר: כיון דאיתיה בגלטורי בעלמא, שכותבים כן בקמיעות, חייב.

וממילא מבארים התוס', כי דוגמא זו אינה באה לבאר מה איכא ביניהם, אלא רק לבאר עד כמה החמיר רבי שמעון, אף שאין זה חלק משם אחר, ואין כל משמעות לאותיות א"א יחדיו, ואעפ"כ הוא מחמיר לחייב.

המעבד כל שהוא -

לאו דוקא כל שהוא,

אלא כשיעור המפורש בהמוציא (לעיל דף עט:),

ולא נקט כל שהוא,

אלא לאפוקי מדר"ש,

דאמר עד שיעבד כל העור.

הגמרא רוצה להוכיח כי רבי שמעון הוא מקל ביחס לתנאים אחרים, ואף במעבד

המעבד את העור שיעורו הוא כל שהוא, ואילו רבי שמעון מקל שאינו מתחייב אלא עד שיעבד את כולו.

התוס' מבארים כי הכלשהו אינו באופן המילולי של המילה

באים התוס' לומר, מאחר ו"הכל שהוא" אינו שיעור עצמי אלא נאמר כהשוואה לרבי שמעון, מדייקים התוס' שהחידוש שבניגוד לרבי שמעון שדורש את הכל, המשמעות של כלשהו שיש שיעור קטן יותר

בתוס' הרא"ש הרחיב את הדברים "המעבד עור - כל שהוא, נראה דהאי כל שהוא - לאו דוקא, אלא לאפוקי מדרבי שמעון, דלא בעינן עד שיעבד את כל העור, ולעולם שיעורא בעינן, דאי לא תימא הכי, קשיא לרב נחמן, דאסיק לעיל בפרק המוציא, דהמעבד עור - שיעורו כדי לכתוב עליו פרשה קטנה, ואין לפרש, דהאי כל שהוא דקתני אעיבוד קאי, אף על פי שאינו מעובד כל הצורך אלא כל שהוא, דלישנא לא משמע הכי, דמסתבר דומיא דאידיך כל שהוא, נמי קתני להאי, ועוד, מדקאמר רבי שמעון עלה עד שיעבד כולו, משמע דכל שהוא דקאמר תנא קמא, אעור קאי".

בגלטורי בעלמא חייב -

פירוש,

א"א שכותבין בקמיע,

וכן פירש ר"ח.

ויש מפרשים,

א"א - היינו אמן אמן (סלה) שכותבין בקמיעין,

וליתא,

דהיינו נוטריקון וחייב אפילו באחד,

ורבנן דפסרי במתניתין - פסרי אפילו בב' וג'.

משמעות כתיבת שתי האותיות א"א

כל מה שחייבו כשכתב שתי אותיות שוות הוא רק בשעה שיש משמעות לתיבה בעלת שתי אותיות רצופות כמו שש או תת. אבל א"א, אין לתיבות הללו כלל משמעות. ורבי שמעון סבר: כיון דאיתיה בגלטורי בעלמא, שכותבים כן בקמיעות, חייב.

משמעות גלטורי הוא קמיע, וכאן השאלה היא עצם הכתיבה בקמיע יוצרת לשתי התיבות הללו חשיבות. או הגדרה של נוטריקון, כלומר ראשי תיבון. וכאילו הכוונה שכן יש משמעות לרצף א"א שמשמעו הוא אמן אמן. אלא שמקשים התוס', כי בנוטריקון מספיקה אות יחידה, מכיון שהיא עומדת במשמעות של מילה שלימה. ולכן אלמלא שיש כאן נוטריקון לא היתה כאן משמעות לתיבה. ונמצא כי אין לרבנן את הכוח לחייבו מצד הנוטריקון. והרעיון כי לרבנן מאחר ואין כוח בתיבה הבודדת להיחשב כמילה שלימה, הרי יש כאן רק חצי מעשה כתיבה, ולכן אף שיהיו שלושה חצאים, מעולם לא הגיעו לשלם. כי מאחר ואינם נקראות ביחד ושנוצרה מילה, הרי מעולם לא הגיע לכלל חיוב כתיבה. וכל אות הוא סימן העומד בפני עצמו ואינו חייב בו.

נראה לי כי לא הקמיע הוא היוצר את הפטור או את החיוב, אלא האם יש בכוח הנוטריקון להתייחס כאילו יש כאן מילה שלימה על מנת לחייבה. או שאם הנוטריקון נשאר ברמת האות הבודדת, הרי מעולם אינו מגיע לכלל מילה, ואפילו יכתוב יותר מנוטריקון בודד העומד בפני עצמו - יהיה לכך תועלת.

א"א דאזורך איכא ביניהו -

לאו דוקא,

דהא ת"ק פטר,

אפילו שתי אותיות משם אחד,

עד שיכתוב שם משמעון,

אלא משום ר"ש נקטיה,

דאפילו בהא - מיחייב.

תריץ הכי יכול עד שיכתוב כל הפסוק נו' -

וא"ת,

ומאי שנא אריגה מהני?

דהכא - לא מחייב ר"ש עד שיתקן את כולו.

וי"ל,

דבאריג שעושה דבר חדש שאינו בעולם,**מחייב שפיר בשני בתי נירין,**

אבל עיבוד שאינו אלא תיקון העור בעלמא,

וכן גורר וצר צורה,

בעי ר"ש עד שיתקן את כולו.**הבנת שיטתו של רבי שמעון**

לגבי אופן שיעור החטא יש ללמוד מהפסוק (ויקרא ד, כב) **אֲשֶׁר נָשִׂיא יִחָטֵא וְעָשָׂה אֶחָת מִכָּל-מִצְוֹת ה' אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא-תַעֲשֶׂינָהּ בְּשִׁגְגָה וְאִשָּׁם: וּבִפְרֹט מִהֲמִילָה וְעָשָׂה אֶחָת. וּמִצַּד שְׁנֵי יֵשׁ גַּם פֶּסוּק ב' הָאוֹמֵר מֵאֶחָת. "יִדְבֹּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נִפְשׁ כִּי-תִחָטֵא בְּשִׁגְגָה מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ וְעָשָׂה מֵאֶחָת מֵהֵנָּה."** וכך שנינו בברייתא את שיטתו "רבי שמעון אומר: ועשה אחת - יכול עד שיכתוב את כל השם, עד שיארוג כל הבגד, עד שיעשה את כל הנפה? - תלמוד לומר מאחת, אי מאחת - יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת, ואפילו לא ארג אלא חוט אחד, ואפילו לא עשה אלא בית אחד בנפה? - תלמוד לומר אחת, הא כיצד: אינו חייב עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת."

והמשיכו לדון בדבריו לגבי כתיבה, שבתחילה רצו ללמוד שבא להשמיענו שלא ניתן שם קטן משם גדול כמו שם משמעון, אלא עד שיכתוב את השם כולו, אלא הקשו והרי נאמר גם מאחת, ועל זה תירצה הגמרא, שהמילה מאחת באה להקטין מהפסוק כולו רק לתיבה אחת שלימה.

התוס' מתקשים בהבדל השיעורים בין המלאכות**בשיטת רבי שמעון**

מקשים התוס', והרי באריגה מסתפק רבי שמעון באופן חלקי, ומחייב אפילו שעשרה רק שני בתי נירים. ובעיבוד הוא מצריך תיקון של הדבר כולו. ומבארים כי קיים הבדל בין שהוא יוצא מציאות שמעולם לא היתה, שאז מחפשים את השיעור הקטן ביותר שמתקיים, ולבין תיקון בדבר קיים, בו הוא מצריך את העניין כולו. ובלשון תוס' הרא"ש: "דודאי, כשהוא עושה דבר חדש - מחייב ר' שמעון במלאכה, שכיוצא בה מתקיימת. אבל עיבוד, שאינו אלא תיקון העור בעלמא, וכן גירור וצר צורה בכלי חרס, התם - בעי רבי שמעון שיתקן את כלו."

שאינ אדם אורג בגד ביום א' ומתחיל היום וסגי ליה בב' חוטין שלא תתפרק. וכן אדם הרוצה לכתוב אגרת, יכול להתחיל לכתוב כמה תיבות, ולהמשיך למחר. אבל אין דרכו להפסיק באמצע תיבה שרצה לכתוב, והיינו דקאמר ר"ש עד שיעשה מלאכה שכיוצא בה מתקיימת, פירוש, שדרך לעשותה ולקיימה בלחודה, שלא יצטרכו להוסיף עליה ולגומרה לאלתר. וזה בניגוד לכך שבא לעבד עור ומעבד מקצתו - אין כאן מלאכה חשובה.

שיתין פיפין -

מכאן נראה לר"ת,

שצריך לכוף ראש הסית לתוכה,

דדמי כעין פ'.

טעויות העלולות להיות בכתיבת האותיות

הברייתא מבקשת לדייק בכתיבה, שלא יגיעו לכלל טעות. "תניא: נאמר בכתיבת מזוזה "וכתבתם". ודרשינן: שתהא כתיבה תמה, שלימה כהלכתה. שלא יכתוב במקום אלפין - עיינין, ובמקום עיינין - אלפין. שיש הטועים ביניהם בכתיבתן, משום שדומין בקריאתן. וכעת מונה הברייתא דמיון בצורת האות. ביתין - כפין, כפין - ביתין שגם הן דומין בכתיבתן. ובהמשך הברייתא מובא על הדמיון שקיים גם בין האות טית לאות פה.

מהברייתא על הדמיון מסיקים התוס' את אופן כתיבת האות טית

התוס' למדו מהברייתא, איך לכתוב את הטית, שהרי נאמר שהיא דומה לפה. ואף דרשו שכך יכתבו אותה. ובלשון תוס' הרא"ש "כדי שתהא נראה קצת כמו פ"א. וכל זה הוא גדר בכתיבה, ואין בכך על מנת שתינוק לא חכם ולא טיפש יתבלבל, ושם הדוגמא העיקרית היא יוד לעומת הואו. אלא כאן ההוראות הן לסופר, שיהיה לו חילוק מצידו, אף במקומות בהם התינוק לא יטעה.

וגם רמזו בכך על צורת האות. ובאלפא ביתא דרבי עקיבא אמרי מפני מה טי"ת טמון ידו וזקוף ראשו וקשור כתר, שכל מי שעושה צדקה וגמילות חסדים ונותן פרוטה לעני [צריך שלא יתן אלא] בסתר, ומשמע ידו טמון היינו הכפל שבתוך החלל.

בשביעי כמשפטם גרסינן -**כדמוכח** בפרק קמא דתענית (דף ב:),

וכן הוא במסורת הגדולה,

ודלא כרש"י,**דגרס בשמיני** בס"פ לולב וערבה (סוכה דף מז.).**דינו של רב חסדא, שניתן להחליף אות מם פתוחה וסתומה**

שנינו במשנה: אמר רבי יהודה: מצינו שם [תיבה] קטן משם גדול, שם משמעון. דנה על כך הגמרא: מי דמי מ"ם ד"שם" למ"ם ד"שמעון"? והרי מ"ם ד"שם" סתום, לפי שהוא סוף תיבה, ואילו מ"ם ד"שמעון" פתוח, בגלל שהוא באמצע התיבה? ואדם זה, שנתכוין לכתוב שמעון הרי כתב "שמ" במ"ם פתוחה, שאינה תיבה במקום אחר, ואמאי חייב? הא אינה מלאכה המתקיימת כיוצא בה?!

ומתריצין: אמר רב חסדא: זאת אומרת: אות שצריך לכתובה "סתום" כדין סוף תיבה, ועשאו פתוח - כשר בכתיבת ספר תורה ותפילין ומזוזות. הלכך כשכתב "שמ" הרי זה כאילו כתוב "שם", שאין הבדל ביניהם.

איזה אות חשיבה יותר הפתוחה או הסתומה? וסדר ידיעת האותיות הפתוחות והסתומות

הגמרא מביאה כי לגבי המם, יש אפשרות לכותבה פתוחה או סתומה, בסוף המילה. ונמצא כי האותיות הסתומות הם שהיו בתחילה, ורק לאחר מכן הגיעו האותיות הפתוחות, וסימן שזו ירידת מדריגה. ומביאה הגמרא על כך את הכלל כיצד היו אותיות הללו בלוחות. דאמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות - בנס היו עומדין, ועל כרחך הכונה למ"ם וסמ"ך סתומים שבהם היה נס, לפי שהכתב היה חקוק על הלוחות מעבר לעבר ונמצא שהיה חלל מסביב לאותיות מם סופית ולסמך, מבלי שיהיו מחוברות ללוחות. הרי שבלוחות היו אותיות סתומות ואילו אותיות פתוחות עדיין לא היו בהן, לפי שעדיין לא התחדשה כתיבתן, וכאן מביאה הגמרא את סדר השתלשלות הדברים. אלא סתום ועשאו פתוח דין הוא שיפסל, שהרי גרועי קא מגרע ליה.

דאמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: אותיות מנצפ"ך [שהם האותיות הכפולות שיש בהם פתוחות וסתומות] - צופים אמרו, נביאי הדורות חידשו, והיינו האותיות הפתוחות, שהרי הסתומות היו כבר בלוחות.

אלא שעדיין תקשי לרב חסדא שלא מצינו תנא האומר דסתום ועשאו פתוח - כשר? ועל כך הגמרא מתרצת: ותיסברא שלא נאמרו אותיות פתוחות בסיני? והכתיב "אלה המצות והמשפטים אשר צוה ה' ביד משה". ודרשין: שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, ודבר זה כולל צורת כתיבת האותיות שבספר תורה תפילין ומזוזות. אלא, על כרחך, מיהוה הואי היו שניהם מסיני, אלא לא הוה ידען, הי איזה מהן באמצע תיבה, הי איזה מהן בסוף תיבה. ואתו צופים, תקנינהו שהפתוחות תהיינה באמצע, והסתומות בסוף. וכיון ששניהם באותה דרגה של חשיבות יש לומר כדמקרא, דמדפתוח ועשאו סתום כשר אליבא דרבי יהודה בן בתירא, סתום ועשאו פתוח נמי כשר. ורב חסדא סבר כי האי תנא.

ואכתי תיקשי, האיך תיקנו צופים את מקומן של האותיות הפתוחות והסתומות? הא אמרינן "אלה המצוות" שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה? ומתרצינן: אלא, מעיקרא נמסר בסיני גם מיקומן של האותיות הפתוחות והסתומות. ושכחום, וחזרו הצופים ויסדום.

מהלך התוס' על פי תוספות הרא"ש

בתחילה הוא פותח בעניין צדדי. עצם הלימוד שצופים, כלומר הנביאים אמרו הוא מאחר והוא אינו שונה את חמשת האותיות הסופיות בסדר האלף בית, שהוא הסדר הטבעי, אלא משנה כדי שנבין מכך עובדה זו. "מנצפ"ך צופים אמרו, האי דלא נקט כסדר אלפא ביתא אומר ר"ת משום דהשתא משמע מנצפך מן צופיך". ומסקנה זו נאמרה אצלנו בסוף התוס'.

על איזה אותיות דיברו שחידשו את הסתומות או את הפתוחות?

קושיית התוס', שכאן משמע שמדובר על האותיות הסתומות. האותיות הסתומות שהיו עומדות בנס בלוחות, ובאו הנביאים וחידשו את הפתוחות. וזה הפוך ממה שנאמר במסכת מגילה, שנראה שחידשו את הסתומות. ורק על ידי הבנת כלל המהלך ניתן להבין כאן את דברי התוספות. "והא דקשה מכאן לפרק קמא דמגילה, י"ל דהכי קאמר התם, ועוד

הגמרא מביאה הוכחה מדברי רב חסדא בניסוח המים

ומתרצת הגמרא מהיכן למד זאת רב חסדא: רב חסדא הוא דאמר כי האי תנא. דתניא: רבי יהודה בן בתירא אומר: נאמר בקרבנות יום שני של חג הסוכות "ונסכיהם" ומיותרת האות מ"ם, שהיה יכול לכתוב "ונסכה", כבשאר ימים. וביום הששי נאמר "ונסכיהם", ומיותר היו"ד. ובשביעי נאמר "כמשפטם" ומיותר המ"ם שהיה יכול לכתוב "כמשפט". הרי מ"ם ויו"ד מ"ם - מים. מכאן, רמז לניסוח מים מן התורה! ומדרשין את המ"ם הראשון, שהוא סתום, כאילו הוא פתוח, דקרינן יחד עמו "מים", שמע מינה דפתוח ועשאו סתום - כשר.

התוס' מביאים את המקור למה שנאמר כאן את דינו של רבי יהודה בן בתירה, ממסכת תענית

אף הגמרא במסכת תענית מביאה ברייתא על הטעם ששינו ביום השמיני ממה שנאמר תחילה כמשפט ואילו בשמיני נאמר כמשפטם. "דתניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: נאמר בשני ונסכיהם ונאמר בששי ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם - הרי מ"ם ויו"ד מ"ם, הרי כאן מים. מכאן רמז לניסוח המים מן התורה."

שיטת רש"י בסוכה מז, א שבשמיני יש את הוספת המם הסופית. "רב אשי אמר - בשביעי כתיב במספרם כמשפטם, משמע כמשפט כל קרבנות שאר הימים, ובקרבנות שמיני כתיב במספרם כמשפט - עשאו משפט חלוק לעצמו."

[דף קד עמוד א]

גרועי קא מגרע ליה דאמר רבי חייא בר אבא מנצפך צופים אמרו -

וא"ת,

דהכא משמע,

דבפתוחה קאמר דצופים אמרו.

ובפ"ק דמגילה (דף ב:),

פריך עלה דר' חייא בר אבא,

מאלה המצות,

שאין נביא רשאי לחדש דבר.

ועוד,

האמר רב חסדא,

מם וסמך שבלוחות - בנס היו עומדים,

משמע דר' חייא בסתומה איירי.

ואומר ר"י,

דהכי קאמר התם,

ועוד האמר רב חסדא,

ועוד אי רבי חייא בר אבא בסתומה איירי,

תקשה נמי דרב חסדא,

אלא ודאי בפתוחה איירי,

והא דנקט מנצפך,

ולא נקט להו כסדר אלפא ביתא,

משום דמנצפך - משמע מן צופים.

התוס' מקשים על דברי רב חסדא

קושיית התוס' היא מדוע הביא רב חסדא דברים שכלל לא היו בלוחות?

במצפה איתן עונה על קושיית התוס'

"עייין בשו"ת לחמי תודה שתיקן, דרב חסדא מרמוז בזה, הא דאיתא בירושלמי דשקלים, שפרח הכתב מהלוחות, וזה שכתב "נבוב בהר סרו" - פירושו, נבוב - חקיקת הלוחות, סרו בהר סיני."

א"ל לר' יהושע בן לוי אתו דרדקי כו' -

בירושלמי ובבראשית רבה (פ' א),

קאמר דר' אליעזר ור' יהושע - הוּו מאותן דרדקי, וחולק על הש"ס שלנו.

והא דאמר בפרקי דר' אליעזר,

שלא למד ר' אליעזר תורה,

אלא עד שהיה גדול,

היינו שלא עסק עד שנעשה גדול.

הירושלמי מציין כיצד מהתינוקות הללו היו רבי אליעזר ורבי יהושע

במסכת מגילה פ"א הלכה ט' מובא "מַעֲשֵׂה בְּיוֹם סִגְרִין שְׁלֹא נִכְנְסוּ חֻכְמִים לְבֵית הַיְּעָד וְנִכְנְסוּ הַתִּינוּקוֹת. אֶמְרִין, אֵיתוֹן נַעֲבִיד בֵּית וְיַעֲרָא דְלֹא יִבְטֹל אִמְרוּ, נִלְמַד שֶׁלֹּא יִתְבַּטֵּל לִימּוּד תּוֹרָה. אֶמְרִין שֶׁאֵלּוּ הַתִּינוּקוֹת מֵהוּ דִּין דְּכֻתִּיב מֵהוּ זֶה שֶׁכָּתוּב מִ"ם מ"ם, נו"ן, נו"ן, צד"י צד"י, פ"ה פ"ה, כ"ף כ"ף? שֶׁהִיוּ מְקוּבָּלִים מִיָּמֹת הַנְּבִיאִים לְכַתּוּב אוֹתִיּוֹת אֵלּוּ, וְהַתִּינוּקוֹת רָצוּ לְדַעַת מֵה פֶּשֶׁר אוֹתִיּוֹת אֵלּוּ. וְהַתִּינוּקוֹת עֲצָמָם נִתְּנוּ טַעַם וְעָנוּ לָהֶם .. וְסִימָן אוֹתָן חֻכְמִים וְאַחֵר שְׁחֻכְמִים שֶׁמֶעוּ מֵה שֶׁאִמְרוּ אוֹתָם תִּינוּקוֹת, אִמְרוּ חֻכְמִים שֶׁהֵם יִגְדְּלוּ לְהִיּוֹת גְּדֻלִּים בְּתוֹרָה וְעִמְדוֹ כִּנְלָן וְעִמְדוֹ אוֹתָם תִּינוּקוֹת וְגִדְלוּ לְהִיּוֹת בְּנֵי אֲדָם גְּדֻלִּים. אֶמְרוּ, רַבִּי לִיעֲזָר וְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ הוּוּן מִיָּהוֹן שְׁנֵי תַנָּאִים אֵלֶּה מֵאוֹתָם תִּינוּקוֹת הִיוּ."

התוס' מעירים שלכאורה נראה שהירושלמי חלוק על הגמרא שלנו

אצלנו בגמרא מובא "אמרי ליה רבנן לרבי יהושע בן לוי: אתו דרדקי תינוקות של בית רבן האידנא עתה לבי מדרשא, ואמרו מילי, דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו" ואם כן מאחר ורבי יהושע בן לוי הוא מאחרוני התנאים והרי רבי אליעזר ורבי יהושע קדמו לו והיו בזמן הבית.

התוס' מתייחסים כיצד ניתן לומר שרבי אליעזר לא למד תורה, וכאלה סודות יצאו ממנו בהיותו תינוק

סיפורו של רבי אליעזר הגדול מובא גם באבות דרבי נתן פרק ו' "מה היה תחלתו של רבי אליעזר בן הורקנוס. בן עשרים ושתים שנה היה ולא למד תורה." וכן מובאים הדברים בפרקי דרבי אליעזר בתחילתו. והרד"ל בפירושו על פרקי דרבי אליעזר (אות טו) הקשה שמצד אחד רבי אליעזר היה לו טבע של זכרן, וכן שלא ידע אפילו קריאת שמע, ולכן ענה לרבן יוחנן בן זכאי שמימיו לא למד תורה. והעמיד את דברי התוס', שיש הבדל בין לימוד תורה לעסק בדברי תורה. ודוחק,

הא אמר רב חסדא וכו', כלומר, אם תמצוי לומר דר' ירמיה דבר בסתומים, קשיא לך הא דרב חסדא, אלא ודאי לא דבר אלא בפתוחה,

ורבינו אליהו פירש, דהתם ודאי ס"ד דתלמודא דר' ירמיה בסתומה מיירי, וכדמפרש רש"י בהך דשמעתין, והכא - הוה ידע תלמודא מסקנא דמגילה, דתרווייהו הוו בלוחות פתוחות וסתומות, וידע שפיר דצופים אמרום, ולא שאמרום מחדש, משום דאלה המצות כתיב, אלא דהוה ס"ד שתקנו צופים הי בתחלת תיבה והי בסוף תיבה,

וה"ק מדפתוח ועשאו סתום - כשר, סתום ועשאו פתוח - נמי כשר, דאע"ג שיש מעלה בסתומה, שבה נעשית הנס בלוחות, מיהו בפתוחה נמי יש מעלה אחרת, שהיא משמשת בין בתחילת תיבה (נ"א בין בסוף תיבה) בין באמצע תיבה, וסתומה אינה משמשת אלא בסוף תיבה,

ופריך, מי דמי? פתוח ועשאו סתום - עלויי עלייה, דאמר רב חסדא וכו' ואירע בהם נס בסיני, אף על גב דפתוחה נמי איכא עליוי כדפרישית, הא לאו עילויא היא, דהא תקנתא דצופים בעלמא הוא, ולא בסיני נאמר, דאמר ר' חייא בר אבא מנצפך צופים אמרום ותסברא וכו', פירושו, כמו והיונן בה ומסקנא דאתקפתא הוא, דבעי למימר דצופים תקנום, הי בתחלה הי בסוף, ומסיק דאף נביא אין רשאי לחדש דבר זה, אלא שכחום וחזרו ויסדום."

התוס' מחדשים את דיוק הלשון

[כאן התוס' משתמשים במילות המפתח "הא דנקט .. ולא נקט". כי בעצם היה לו לנקוט סדר אחר שהוא טבעי יותר, ומאחר ושינה ואמר סדר אחר, הרי זה עצמו בא לחדש לנו. והסדר הטבעי הוא סדר האלף בית, ושינוי הסדר הוא זה שחייב לגרום לנו להבין כי יש לנו ללמוד מה רצה לרמוז לנו בשינוי הלשון. ומעניין כי כלל זה של "דנקט .. ולא נקט" מופיע קרוב לשלושים פעמים בתוס', ונמצא כי דיוק הלשון בהכרח גורר לנו הבנה וחדוש גם בסברא.]

נבוב בובן בהר רהב -

תימה,

דאמאי נקט להו - כיון דלא הוה בלוחות?

דברי רב חסדא על האותיות שבלוחות

הגמרא מביאה גופא: אמר רב חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות - בנס היו עומדין. ואמר רב חסדא: כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ. שמעבר השני נראו האותיות הפוכות, וגם התיבות הפוכות, כגון "נבוב" היה נקרא מבחוץ "בובן". "בהר" - "רהב". "סרו" "ורס" [לא היו תיבות כאלו בלוחות, אלא לדוגמא בעלמא נקט], ואין בזה כל חידוש, אלא אתא להשמיענו כדלעיל, שהכתב היה מעבר לעבר, ולפיכך היה נס במ"ם וסמ"ך. [ומרש"י בחומש שמות לב טו משמע שהיה נס שהאותיות נקראו בצד השני בצורה ישרה. וצ"ע. ועייין חי' אגדות מהרש"א כאן].

וכלל זה של הסיוע הוא למדות הכלל שהכל בידי שמים פרט ליראת שמים

והובא במדרש הנעלם [פרשת נח] וז"ל ת"ר כשהאלם הולך בדרכי קונו - הרבה מסייעין אותו, נשמתו מסייעת אותו, מלאכי השרת מסייעין אותו, שכינתו של מקום מסייעת אותו, וכולם מכריזין לפניו ואומרים, בלכתך לא יצר צורך, ואם תרוץ לא תכשל, רבי נתן אומר נשמתן של צדיקים מסייעין אותו.

[דף קד עמוד ב]

נתכוין לכתוב ח' וכתב שני זיינין -

וא"ת, מאי איריא נתכוין לכתוב ח', דלא נעשית מחשבתו, אפילו נתכוין לכתוב ז' אחד, וכתב שני זיינין - פטור, כמו נתכוין לזרוק ב' וזרק ד' (לעיל דף עג). וכן קשה אברייא,

דמייתי בגמרא, נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים - חייב, אמאי חייב? מאי שנא מנתכוין לזרוק שתיים וזרק ד'?

וי"ל, דמיירי כגון שהיה צריך לכתוב שתי אותיות, איזה שתי אותיות שיהיו, דהשתא נתכוון לדבר איסור, וגם נעשית מחשבתו,

ואפילו הכי פטור, כדמפרש בגמרא משום דבעי זיוני.

וא"ת, מאי איריא נתכוין לכתוב חי"ת,

אפילו נתכוון לכתוב שני זיינין, וכתב בלא זיון - פטור?

וי"ל,

דנקט נתכוין לכתוב ח' לרבותא,

דדוקא כתב שני זיינין דבעי זיון - פטור,

אבל כתב שתי אותיות אחרות דלא בעי זיון - חייב, ואף על גב דהשתא,

מיהא לאחת הוא דמתכוין.

אופן הכתיבה המחייב והפוטר

אומרת המשנה, הכותב שתי אותיות בשוגג בהעלם אחד, שלא נזכר בין אות לאות ששבת היום או שלא נודע לו מאיסור הכתיבה - חייב קרבן חטאת. לעומת זאת בהמשך מביאה המשנה דין אחר, בה פוטרים. נתכוון לכתוב חי"ת וכתב ב'

שהכוונה היא שרק למד את צורת האותיות, שהרי בשלב הזה הוא פטור מקריאת שמע.

אית דגרסי בא ליטמא פותחין לו -

כלומר,

יש לו פתחים ליכנס,

בא ליטהר - מסייעין אותו,

שפותחין לו פתח ליכנס,

והיינו דומיא דלעיל, דשביק ליה פתח ליכנס,

ולהנהו דגרסי,

בא ליטמא - פותחין לו,

צריך לומר, דמסייעין אותו - הוי ספי מפותחין.

בצורת האות קוף נרמז כיצד מסייעים לבעל התשובה

הילדים שאמרו סודות על כל אותיות האלף בית רמזו גם מספר רמזים באות קוף. וכעת אנו עוברים לרמז השני באות קוף.

ומאי טעמא כרעיה דקוף תלויה? רגל הקוף תלויה באויר ואינה דבוקה לגג הקוף? דאי הדר ביה הרשע, אם ירצה לחזור בתשובה - ליעייל וליעול בהך, דרך הפתח העליון הזה, שבין הרגל השמאלית של הקוף, ומקבלין אותו בחזרה, שפתח זה נוצר עבורו.

ופרכינן: מדוע יש צורך בפתח העליון, והרי יש לקוף גם פתח תחתון, בחלל שבין רגלו הימנית לרגלו השמאלית. ואם כן, וליעול, שיקיף הרשע הבא לחזור בתשובה את הקוף, ויכנס בהך הפתח התחתון שבו הוא יצא, ומדוע נוצר עבורו פתח מיוחד כדי לחזור בו?

ומשנינן: יצירת פתח מיוחד זה לחזור בתשובה מסייע ליה לריש לקיש. דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב בספר משלי: "אם ללצים - הוא יליץ, ולענוים - יתן חן". לומר לך: הבא ליטמא, הוא יליץ מעצמו, ופותחין לו פתח שיצא ויכנס בו לטומאה, שלא מונעים ממנו אך גם לא מסייעים בידו.

אבל הבא ליטהר - מסייעים אותו, שמכינים לו פתח מיוחד, כמו כאן, שהורחקה רגל הקוף השמאלית מגגה, כדי ליצור פתח מידי וסמוך לרשע [הנרמז באות קוף] החוזר, שלא יצטרך להקיף ולהכנס מתחת לקוף אלא מיד שיחזור לאחוריו יהיה מוכן לו פתח לחזור בו. והיינו "ולענוים יתן חן" שאם נמשך למדה טובה ינתן לו חן מהשמים לסייעו.

התוס' דייקו באופן הגירסאות להבדל בין הרשע ובעל התשובה

התוס' הביאו גירסא "פתחין לו". דהיינו תיאור המצב, שיש לו פתחים ליכנס, ולא שמבצעים בעבורו פעולה, ופותחין לו. אבל הבא ליטהר - כאן ממש מבצעים עבורו פעולה. ופותחין לו פתח ליכנס.

מדויקים התוס', כי ניתן גם להשאיר את הגירסא של פותחים לו, ואז עדיין יהיה חילוק, באשר למיטהר ממש מסייעים לו, ושזה יותר מהגירסא שלטמא פותחים.

התוס' חלוקים על פירוש רש"י

ונביא את פירוש הריטב"א שהרחיב את הדברים. "ושחור ושיחור. פרש"י ז"ל שחור - פחם, ושיחור - ארימנט, ולפירושו קנקנתוס ושיחור - אחד הוא, כי הוא ז"ל פירש קנקנתוס ארימנט, ואינו מחזור. דהא כיון דבמתני' קתני קנקנתוס, ותני ר' חייא שיחור - ודאי מילתא אחריית היא, ועוד דבכל דוכתא השיחור הוא פחם כאותה שאמרו (יר' תרומות פ"ח ה"ג) אי קטא קטא שיחור, והנכון דשחור הוא שרושמי' בו כעין אבר, וחברו במסכת כלים (פי"ג מ"א), ובמסכת יום טוב (ביצה ל"ד ב'), והשיחור צבע של פחם."

והתוס' גם הם הביאו את התמיהה, שאם שניהם דבר אחד, היה לרבי חייא לבחור את לשון המשנה קנקנתוס שהוא גם כן אדרמנט.

התוס' בגיטין גם הקשו על הסתירה ברש"י

בהקדם יש לציין, כי הלכות כתיבת שבת כהלכות גיטין. המשנה בגיטין יט, א מבארת את סוגי הדיו המותרים בכתיבת הגט. וכשמציינת המשנה קנקנתוס מבארת הגמרא את צבעו השחור. אמר רבה בר בר חנה אמר שמואל: זה "חרתא דאושפכ"י, הצבע השחור, שמשתמשים בו הסנדלרים ["אושפכ"י" הם סנדלרים]. התוס' מראים כי יש סתירה, כי רש"י מפרש גם על השיחור המובא בברייתא ששניהם נקראים אדרמנט. ומתבאר כי רק השיחור הוא כך ואילו יש מקום בו נאמר שהוא כעין קרקע ירוקה, אלא שזה משחיר בשעה שנותנים אותו לתוך הדיו.

בן סטדא -

אומר ר"ת,

**דהא בן סטדא דאמרינן הכא,
דהוה בימי פפוס בן יהודה,**

דהוה בימי רבי עקיבא,
כדמוכח בפרק בתרא דברכות (דף סא:).

הגמרא מבארת מחלוקת רבי אליעזר וחכמים האם שריטה על גופו נקרא כתב

שנינו במשנה: המסרט על בשרו, רבי אליעזר מחייב וחכמים פוטרים. תניא: אמר להן רבי אליעזר לחכמים: והלא בן סטדא הוציא כתבים של כשפים ממצרים כשהם כתובים בסריטה שעל בשרו [להעלים מעיני החרטומים שהיו בודקים כל היוצאים ממצרים שלא יוציאו אתם כתבים של כשפים ללמדם לבני מדינה אחרת]. הרי שדרך כתיבה בכך, ולמה פוטרים עליהן בשבת?

אמרו לו חכמים: בן סטדא שוטה היה! במעשה זה שמסר נפשו על הדבר לעשות דבר שאין דרך בני אדם לעשותם, ואין מביאין ראיה מן השוטים!

בידור זהותו של בן סטדא

חכמינו דייקו במשמעות השמות. ובפרט כאשר יש שם מוזר. וכאן הצנזור נגע בגמרא זו, רש"י מפרש כאן "נקרא על שם בעל אמו אף על פי שהוא היה ממזר". והמשמעות היא "כדאמרי בפומבדיתא - סטית דא מבעלה". כי הבעל היה נקרא פנדירא, ואמו מרים מגדלת שיער הנשים, ובעל אשתו

זיינין שדילג הקולמוס על גג החי"ת, ונשארו שני זיינין - פטור.

מקשים התוס', אפילו התכוון לכתוב ז' בודדת היה פטור

מקשים התוס' וכי מה החידוש בהתכוון לכתוב חית, ושלא התקיימה מחשבתו, יתירה מזו, אם התכוון לכתוב זיין, ויצאה מחשבתו גם אז היה פטור מצד שכוונתו היתה רק לחצי שיעור. ודימו זאת התוס' לכלל בפרק כלל גדול - מתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע דאמרינן לעיל דפטור. התוס' מחזקים קושיה זאת מהברייתא מדוע בנתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים שהוא חייב, והרי כל כוונתו היתה לדבר פטור.

מתרצים התוס', שמדובר שאכן נתכוון לכתוב שתי אותיות כלשהן, ונמצא כי יש לו גם כוונה אסורה וגם עלה בידו מעשה אסור, ואעפ"כ הוא פטור, מכיוון שאין אנו מחשיבים את מעשה הכתיבה, כי בשעה שחסרים התגים על האות זיין, אין כאן כתיבה ראויה.

התוס' מחדשים שרק באות חית יש חידוש

[מילות המפתח כאן הן "דנקט .. לרבותא, דדוקא .. אבל". למשל אם רצה לכתוב עין, וכתב שני ואוים - חייב שהרי נשלמו האותיות, ועם היות והוא מתכוון לאות עיין ויצאו שתיים, ולכאורה היה כאן נתכוון לזרוק שת אמות ויצאה ארבע שהיה פטור. אלא כאן אנו אומרים שבכוונתו היה לכתוב שתי אותיות כל שהן, מה שיזדמן, ולמרות שבכתיבתו החל רק בעיין, הרי מאחר ואין כאן תגין, הרי יש כאן שתי אותיות שלימות ועל כן הוא חייב. ומילות המפתח "דנקט .. לרבותא" מופיעות בתוס' למעלה משלושים פעמים, וההמשך הוא בכמה אופנים, אבל, אע"ג, דאע"ג, דאע"פ, דאפילו.]

שיחור -

פירוש רש"י,

איידרמנט.

ואין נראה,

**דאמאי הוה קרי ליה רבי חייא בל"א,
ולא נקט ליה בלשון מתני'.**

הכתיבה בדבר היוצר רושם באופן תמידי הוא הבעיה

הרעיון להתחייב על כתיבה הוא בכל דבר המתקיים. כי בעצם יש לנו גדר כתיבה ויש לנו גדר של כתב שהוא התוצאה, ואם למשל היה כותב במי צבע שהכתב אינו נשמר, הרי ביצע את פעולת הכתיבה אלא שתוצאה לא היה קיום. והמשנה מונה את סוגי החומר גלם עימו יוצרים את הכתב המתקיים. בדיו, בסם, מין אדמה, בסיקרא, מין אבן שצובע אדום, בקומוס שרף אילן, בקנקנתוס מי נחושת, ובכל דבר שהוא רושם והרישום מתקיים. והגמרא מציינת את דברי רבי חייא הקשורים בגט, שבו נדרשת גם תכונת הקיום. תני רבי חייא: כתבו לגט באבר עופרת. בשחור פחם, ובשיחור קנקנתוס - כשר.

חסדא שלא כרבי יהודה, שלשיטתו הכתיבה החדשה יש לה גדר של כתב, שהרי היא יכולה לתקן גט שנכתב שלא לשמה. כלומר בכתיבה העליונה יש מעלה.

הסוגיא במסכת גיטין על האפשרות להעביר קולמוס

להבנת התוס' ראוי להציג את הגמרא בגיטין, אשר מביאה בעצם שתי מחלוקות נפרדות. האחת היא מחלוקת רבי יהודה וחכמים, והשניה היא מחלוקת רב חסדא ורב אחא בר יעקב. "אמר רב חסדא: גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן; דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם, ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת (ונמצא כי יש לו אכן תוצאה של כתיבה ראויה ורק חסרה כוונה, הרי הכתיבה העילית אינה מתקנת את מעשה הכתיבה הראשונה, אלא רק מוסיפה בה את הכוונה לקדשו), מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: אין השם מן המובחר. (שאין לנו להתייחס לכתב העליון, והרי הוא כאינו, ומכאן יש ללמוד לגבי כתיבת הגט, האם ניתן לתקנו, כי גם כאן רק חסירה הכוונה).

אמר רב אחא בר יעקב: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - דבעינא זה אלי ואנוהו וליכא, אבל הכא - לא. (כלומר, יש דין פרטי חיובי בכתיבת ספר תורה, בו כל אות ראויה להיכתב עם כוונה. אבל יתכן שאפילו בגט יודו.

התוס' מנתחים את שיטת רב אחא בר יעקב, מה יסבור לגבי שבת

[בנושא השוואת הסוגיות, יש לנו שלושה נושאים שונים, שמאחר ויש חילוק בין כתיבת ספר תורה ולבין כתיבת הגט, הרי יש לנתח בנפרד מהו הגדר לעניין חיוב שבת, האם זו כתיבה ממשית או לא. ואז אכן יש לצמצם כי הכתיבה בגט שלא לשמה היא שכתב היה לנו ורק כוונה לא היה לנו, ונמצא כי הכתיבה העליונה בגיטין באה לא רק ככתב ממשי, אלא לתקן את הכוונה. אבל לעניין שבת שאין בכתב העליון כל ערך מוסף, שהרי כתב כבר היה לנו וכוונה לכותבו גם היתה לנו, הרי מאחר ואינו מוסיף דבר אין עליו חיוב של כתב. ולכן כל הפיסול של כתיבה שאינה ראויה בבחינת זה א-לי ואנוהו, היא רק לגבי ספר תורה.]

הדברים נכתבו ביתר בירור בתוס' הרא"ש (ובתוספת ביאור)

"וא"ת דילמא עד כאן לא קאמר רבי יהודה, דחשיב כתב, אלא כשהאחרון מתקן לראשון (כמו לעניין הגט), אבל מתניתין, שאין האחרון מתקן כלל לראשון - מודה רבי יהודה דלא הוי כתב כלל (ולכן גם הוא יכול לפטור לעניין שבת), וכי האי גונא צריך לחלק בפ"ב דגיטין, דבעי התם כתב עליון כתב או אינו כתב. וקשה, מאי קא בעי? הא אמרינן התם, גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה - באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן. ומסיק רב אחא עלה, דאפילו רבנן מודו גבי גט דכשר, והא דאמרינן אין השם מן המובחר - היינו משום דבעינן זה אלי ואנוהו (כלומר יש לצמצם רק לעניין ספר תורה). אלמא לגבי גט - כולי עלמא מודו, דכתב עליון - כתב, אם כן מאי קא מבעיא ליה גבי גט אי כתב עליון כתב או אינו כתב? וצריך לחלק, דהיכא דאחרון מתקן הראשון -

היה פפוס בן יהודה, אלא שהצמידו לו את התואר שאמו סתה מבעלה. ובתוס' הרא"ש מתבאר מדוע אכן נגע כאן הצנזור. "בן סטרא, אומר ר"ת כל האומר בן סטרא יש"ו הנוצרי אינו אלא טועה דהא פפוס בן יהודה בימי ר' עקיבא היה כדמוכח בפרק בתרא דברכות ויש"ו היה בימי ר' יהושע בן פרחיה כדאיתא בפרק בתרא דסוטה (מ"ז א') ולא כר' יהושע בן פרחיה שדחאו ליש"ו בשתי ידיו ור' יהושע בן פרחיה קדים ל' טובא לר' עקיבא." כי רבי עקיבא האריך אחר חורבן ביתר, שהיה זמן רב לאחר לידת אותו האיש. וההוכחה שהביאו מברכות הוא רק שפפוס בן יהודה הוא בזמנו של רבי עקיבא.

אמר רב חסדא דלא כר' יהודה -

וא"ת, רב אחא ברבי יעקב דקאמר אהיא, דקאמר רב חסדא בפרק שני דגיטין (דף כ.), גט - שכתבו שלא לשמה, והעביר עליו קולמוס לשמה,

באנו למחלוקת ר' יהודה ורבנן,

דתניא נתכוין לכתוב כו',

ודחי רב אחא בר יעקב,

דלמא לא היא,

על כרחך לא קאמרי רבנן התם גבי תורה,

אלא משום זה אלי ואנוהו,

אבל גבי גט - מודו,

א"כ מתניתין דהכא כמאן אתיא?

וי"ל,

דדוקא בגט שהיה כתוב שלא לשמה,

הוי כתב עליון - כתב לכולי עלמא,

שהאחרון מתקן יותר מן הראשון, שעושהו לשמה;

אבל כשאין כתב העליון מתקן כלום,

לכולי עלמא - לא הוי כתב,

ובהכי מיירי מתניתין, ואתיא ככולי עלמא.

ורב חסדא דקאמר הכא,

דמתניתין אתיא דלא כר"י,

לטעמיה דקאמר התם גבי גט,

באנו למחלוקת ר"י ורבנן,

ומשמע ליה,

דמתניתין דהכא - בכל ענין איירי,

אפילו כשמתקן בכתב האחרון,

אבל לרב אחא בר יעקב,

על כרחך, מתניתין - לא איירי בכל ענין,

דבגט - לא מצי איירי.

רב חסדא מעמיד את המשנה בשבת, שכתב על גבי כתב הוא פטור - רק לשיטת רבי יהודה

המשנה כאן למדה כי כתב על גבי כתב הרי הוא פטור. ביררה הגמרא בשיטת מי נאמרה משנתנו, וענה על כך רב

ולא נקט ב' אותיות אחרות דלא בעי זיוני,
משמע דמשום זיון - פטר ליה,
אבל מברייטא דקתני סתמא - פריך שפיר.

אבל קשה,
דאי ברייתא היא הא דפריך מינה,

אמאי נקט נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים,
אפילו נתכוין לאותן שתיים שכתב,
וכתבן בלא זיון - פטור,

כיון דמוקמי לה בדבעי זיוני,
 דהא בברייטא לא קתני וכתב שני זיינין,
 דנוכל לומר דאתי לאשמעינן,
 הא כתב שתי אותיות אחרות דלא בעי זיון - חייב,
 כדפירש במתניתין.

לכך נראה,
דממתניתין פריך, וגרסינן והתנן.

מבנה האות חית, והפיכת האות חית לשתי אותיות זיין
 ניתן לכתוב את האות חית על ידי חיבור שתי אותיות של זיין. ובדף הקודם הראו כיצד אף שהגיה אות אחת הוא מתחייב, למרות ששיעור הכתיבה הוא שתי אותיות, והעמידו כגון שנטל את גגו של האות חית, ונרצרו שתי אותיות של זיין. עוד נתון שיש לידע הוא כי על האות זיין בהיותה אחת מאותיות שעטנו ג"ץ, יש לה שלושה תגים בראשה.

לאחר הקדמה זו, נוכל להבין את הגמרא "תנא: נתכוין לכתוב אות אחת בלבד, ועלו בידו שתיים, חייב. אלא שעל כך מקשה הגמרא: והתנן במתניתין: נתכוין לכתוב חית וכתב ב' זיינין פטור משום שנתכוין לכתוב אות אחת בלבד והוי ליה "מתעסק", שפטור מקרבן? מתרצת הגמרא בחילוק, שיש כאן שני מבים שונים, וכל אחד דן על ענין אחר. לא קשיא. הא דקתני פטור - הוא מטעם אחר, משום דבעי זיוני, שלא תייג את הזיינין בתגים, ולא נגמרה עדיין מלאכת הכתיבה. הא דקתני חייב, מיירי דלא בעי זיוני, שגמר בכך את כל הכתיבה.

התוס' מביאים האם יש כאן מקום להקשות מהמשנה או מהברייטא

התוס' נעמדים מה הנוסח והא תניא, כלומר ברייתא, וכפי שגורסים ברוב הספרים, ועל כך מתקשה ר"י, מדוע לא היה יכול להקשות מהמשנה, שנאמר בה "נתכוין לכתוב חית וכתב שני זיינין - פטור". ומתמצים על כך, שלא סתם בחרה המשנה לקחת את שני הזיינין, ולא ציינה שאר אותיות אחרות, ומשמע מכך שהקפידה על התגים בראש האות זיין. ולכן היה לו קל יותר להקשות מאחר ולא ציין שום אות, כלומר, הוא אינו בא להקשות גם על הזיונין.

בכל זאת מדייקים התוס' שיש לדייק מהמשנה ולא מהברייטא

נביא את הקושי ותירוצו מלשון תוס' הרא"ש "ומיהו קשה, ברייתא דפריך מינה, דקתני פטור, אמאי נקט נתכוין לכתוב

הוי כתב, וקא מבעיא ליה היכא דאין אחרון מתקן הראשון, וא"כ הכא נמי - אתיא מתניתין (הפוסרת בשבת) שפיר כרבי יהודה, וי"ל דמשמע ליה דמתניתין - איירי בכל ענין, אפילו כתב את השם שלא לשמו, והעביר עליו קולמוס בשבת לקדשו." (כלומר התוס' מחברים את שתי הסוגיות יחדיו, שיש כאן מקרה של שניהם.

התם מחוסר מעשה -

בפרק כל המנחות באות מצה (מנחות דף נז.),
בנהיך בשר על גבי גחלים,
ונצלה בו כגרוגרת בשני מקומות,

איכא מאן דמחייב, ואיכא מאן דפטר,
מאן דמחייב סבר,
דלא דמי לכתב על שני כותלי הבית,
שאין מזיק שם חסרון קריבה כמו כאן.

גדר מחוסר מעשה, שעל מנת לקרב שיהיה שתי
אותיות היוצרות מילה - נזקק עוד מעשה נוסף

אמר רבי אמי: כתב אות אחת בטבריא, ואות אחת בציפורי - חייב. מאי טעמא? משום דכתיבה של שתי אותיות היא, אלא שמחוסר קריבה זה לזה. ומקשה הגמרא ממקרה הנראה ממש דומה: והתנן במתניתין: כתב על שני כותלי הבית, ועל שני דפי פנקס, ואין נהגין זה עם זה - פטור. והכי נמי הרי אין נקראין יחד? ומתרצת הגמרא את החילוק בין שני המקרים. התם - מחוסר מעשה דקריבה, שאי אפשר לקרבן אלא ע"י מעשה, שיחתוך מה שמפסיק ביניהם. אבל הכא, לא מחוסר מעשה דקריבה, דרבי אמי מיירי שכתב כל אות על שפת הלוח, ואפשר לקרבן גם בלא מעשה חיתוך.

התוס' משווים זאת לסוגיה נוספת ממנחות

התוס' מחלקים מצליית בשר כגרוגרת אבל בשני מקומות. ושם במנחות יש מי שהשווה זאת לכאן. ולכאורה כוונתם, דבכתיבה - כל החפצא של המעשה כתיבה הוא לכתוב שתי אותיות שנהגין יחד, ולכן כל שמחוסר מעשה דקריבה - אין כאן מעשה כתיבה כלל. משא"כ במבשל, דבכל שהוא חשיב מבשל ורק איכא תנאי שיבשל כשיעור, משום הכי מצטרפין בשני מקומות, ואפילו מחוסרין מעשה דקריבה.

נראה שהתוס' התייחסו בעיקר רק למי שמחייב, כי שם הרי צלה גרוגרת שלימה. וחסרון קריבה כלל אינו רלוונטי. כי תכונת הקריבה אינה קשורה בצלייה.

[דף קה עמוד א]

והתניא פטור -

אין נראה לר"י לגרוס והתניא,
דאמאי לא הוה פריך ממתניתין.

ומיהו,

איכא למימר, **דממתניתין - לא קשיא ליה,**
מדקתני וכתב שני זיינין,

ואין נראה,
חדא,
דהוה ליה לפרש שיעור שהות.

ועוד,
דאמר לעיל,

כתב אות אחת בציפורי ואות אחת בטבריא - **חייב,**
אף על גב דמסתמא יש שהות כדי לידע.

ונראה,
דמיירי שידע בינתים.
ואחת שחרית ואחת ערבית - נקט לרבותא,

דאף על גב דיש עם הידיעה,
הפסק ושהות גדול בינתים,
מחייב רבן גמליאל.

המשנה מביאה את מחלוקת רבן גמליאל ורבנן בידיעה
באמצע כתיבת שתי אותיות

נצטט את המשנה "הכותב שתי אותיות בשתי העלמות, אחת שחרית ואחת בין הערבים - רבן גמליאל מחייב, וחכמים פוטרין." הגמרא מתייחסת לשורש מחלוקתם. "במאי קמיפלגי? רבן גמליאל סבר: אין ידיעה לחצי שיעור, ורבנן סברי: יש ידיעה לחצי שיעור."

ביאור דעת רבנן, והדיון על כתיבת שתי אותיות
בחילוק זמן

משמעות הידיעה לחצי שיעור לגבי רבנן, וכיון שהיא נחשבת "ידיעה" - הרי היא מחלקת בין האותיות שלא יצטרפו יחד לשגגה אחת, אלא שתי שגגות הן, שעל כל אחת אין חיוב של כשיעור, הלכך פטור מחטאת.

ונביא את לשון תוס' הרא"ש "פירש רש"י, דהא דנקט אות אחת שחרית ואות אחת ערבית, משום דכיון דהוה ליה שהות בינתיים כדי לידע, הוה ליה כשתי העלמות, וקשה, דאמרינן לעיל כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי - [חייב], והתם - הוי שהות כדי לידע, ונראה, דמתניתין מיירי שנודע לו בנתיים, ואות אחת שחרית ואות אחת ערבית, לרבותא נקטיה, אף על פי שיש עם הידיעה הפסק ושהות בינתיים כל כך - סבר רבן גמליאל דלא הויא ידיעה."

והרעיון הוא מכיוון שימים בינתיים נחשבים כאילו נודע לו הדבר. שאין זה דומה לכלל גדול בו מעולם לא הכיר כי המלאכות הללו אסורות. ואפילו שזה רק יום, מאחר ויש לו אפשרות לידע, הרי אנו מחשיבים כאילו נודע לו ממש, ולכן בעצם כל פעם הוא כותב רק חצי שיעור ולכן פטור אותו רבנן.

אות אחת ועלו בידו שתיים? אפילו נתכוון לכתוב שתיים וכתבן בלא זיון - פטור, הואיל ומוקמינן לה בדבעי זיוני, ובהך ברייתא - לא קתני בהדיא זיון, דנוכל לומר דמשום דיוקא נקטיה כמו במתניתין, הילכך נראה, דגרסינן והא אנן תנן פטור."

רבן גמליאל סבר אין ידיעה לחצי שיעור -

נראה דטעם דר"ג,
משום דכתיב **או הודע אליו חטאתו,**
ידיעת חטאת - הוא **דשמה ידיעה,**
אבל ידיעה דלאו חטאת - **לאו שמה ידיעה.**

מחלוקת רבן גמליאל וחכמים בכתיבת שתי אותיות אף
היתה שתי העלמות

המשנה מביאה שני מקרים עליהם חלקו רבן גמליאל וחכמים. המקרה הראשון הכותב שתי אותיות בשתי העלמות, שנודע לו בין אות לאות שחטא, ושוב שכח וחטא. והמקרה השני או אפילו היה בהעלם אחד, אלא שכתב אות אחת שחרית, ואחת בין הערבים, שכיון שהיה לו שהות הרבה בינתיים כדי להיוודע הרי זה כשתי העלמות חלוקות. רבן גמליאל מחייב חטאת, וחכמים פוטרין.

יסוד סברתו של רבן גמליאל

מביאה הגמרא את טעמיהם, ומה היסוד למחלוקתם. נכאן נביא רק את דברי רבן גמליאל, כי התוס' הבאים דנים בדעת רבנן. רבן גמליאל סבר: אין ידיעה לחצי שיעור. כי הידיעה שבין אות לאות לא נחשבת כ"ידיעה" הואיל ולא ידע אלא על חצי שיעור, שאינה ידיעת עבירה המחייבת קרבן. הלכך חשיב כאילו כתב שתי האותיות בהעלם אחד, וחייב חטאת.

התוס' תומכים את דברי רבן גמליאל מפסוק. משום דכתיב "או הודע אליו חטאתו". ומדייקים מכך, כי ידיעה הוא רק בדבר שיש בו חיוב חטאת, כי אפילו שנודע לו באמצע, הרי מבחינה דינית אין הדבר נחשב כידיעה, ובלשון התוס' "לאו שמה ידיעה". ידיעת חטא דמייתי עליה קרבן - שמה ידיעה, דחצי שיעור - לא שמה ידיעה. וממילא אין משהו שמחלק באמצע את כתיבת שתי האותיות, ולכן הוא עשה מעשה אחד רציף, עליו יש חיוב חטאת.

ורבנן סברי יש ידיעה לחצי כו' -

פירש בקונטרס,
הא דנקט,
אות אחת שחרית ואחת בין הערבים,
כיון דהוי שהות בינתיים כדי לידע,
חשיב כשתי העלמות.



