

רינת אהרן

מסכתות: ראש השנה

יומא סוכה וביצה

חידושים וביאורים הארות והערות

מאת הצב"י אהרן גבאי

בלאאמו"ר הר"ר אליהו מנשה גבאי שליט"א

אופקים תשפ"ב

תגובות הוספות תיקוני טעויות והערות יתקבלו בברכה

במייל : a0533171725@gmail.com

או בפלאפון : 0533-17-17-25

ויכנסו בל"נ למהדורה הבאה.

(הערות משמעותיות יובאו בשם אומרם בל"נ)

בקישור הבא (המאושר ע"י סינון נטפרי) ניתן לראות ולהוריד את כל

מאמרי וספרי המחבר :

<https://independent.academia.edu/AharonGabbai>

להלן מכתב ברכה שקיבלתי ממורינו הרב טשזנר שליט"א
על ספרי רינת אהרן זה, ואחר כך שאר ההסכמות ומכתבי
ברכה שקיבלתי על ספרי רינת אהרן הקודמים.

Yehudah Chesner,
Dayan in Khal Adas Charedim
Kiryat Hayeshivah 1508/4,
Ofakim,
Israel.

יודה טשזנר
דומ"ץ קהל עדת חרדים
קרית הישיבה 1508/4
אופקים
טל. - 9960891 - 08

בס"ד נר ג' דחנוכה תשפ"ב

מכתב ברכה

ידידי חו"ב הרה"ג ר' אהרן גבאי שליט"א הראה לי ספר שחיבר, נקוב בשם "רינת אהרן" - חידושים וביאורים, הארות והערות, על מסכתות ראש השנה, יומא, סוכה וביצה. לפעמים בא בקצרה ולפעמים בא בארוכה, ובמקומות רבים מיישב כמה קושיות ע"פ הגירסא בכת"י עתיקים שהוא בקי גדול בהם.

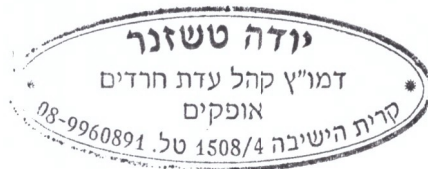
ונציין דוגמא. בתחילת מסכת ראש השנה האריך ידידנו לבאר טעם סדר המשניות המובאים במסכת ההיא, שלכאו' אינו מובן, וביאר הדבר בטו"ט. ואף שהחזו"א כותב על מה שמצוי בש"ס המשניות, שישנו משנה ואפילו כמה משניות שאין זה מקומם. ואף שבודאי היה לחז"ל טעם לזה אלא שהדבר נעלם מאיתנו, עכת"ד. מ"מ היכן שניתן להסביר הדבר, בודאי טוב לעשות כן.

ודבריו נעימים, ויש בהם תועלת ללומדים, ויה"ר שיתקבלו בבי מדרשא.

ויה"ר שחפץ ד' בידו יצלח, ויפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, בהפצת תורה ויר"ש בעם ישראל, כשאיפתו הטהורה. ובחיבור הרבה ספרים טובים ומועילים לטובת עם ישראל.

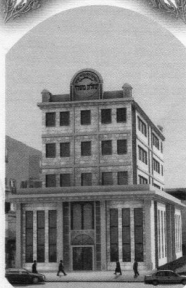
בברכת התורה,

יודה טשזנר.



**המרכז
ללימוד הש"ס
נחלת משה**

רח' הרב מלצר 36 בני ברק



כוללי אברכים
ללימוד הש"ס



מסעלי הדף היומי



סרוקט חברותא
"נחלת רסאלי"



כינוסים תורניים



מכון להוצאת ספרים



קופת הגמ"ח
המרכזית



קרנות סיוע לח"ח



קמחא דסחא



ישיבת בין הזמנים



קרן הבנין

ג"ר

נלאו משה

הן היילן יידי אדא ומיידא הא' בקו"ס
הרה"ק רבי אהרן זכאי שליט"א מברא"י הישיבה הקד'
ומחלקי האגודות דנחלת-משה קונטרס נכבד ויין
מפני דמאלו אלו חידושים אביוניים בלש' ונקדים
בשם "רשת אהרן".
אכן! מכיון משכר הימים בכל יום ויום הנעשים אהרן
דעמיון יתורה וצרכי אלה הריגים דמחמדים הנפלאים
והיינו.
ועתה בא קונטרס צב אהרן ענינים רבים בלש' נדומק
הפס' ודבריהם כי ה' הלאה אלו.
מאדני מצאנו המענינים בו דברי חכמי האחרונים
ומשפחה.
יין ל' אלו ארכי שפנה להמשין להקדמת נדומה
ולצבות אלה הרבים מאלו תורתו בלש' אלהים.

בכרוב

יוון דב ד'סין
נחלת-משה

משרד: גבורת יעקב, רח' באר מים חיים 10 בני ברק 51546 ת.ד. 58-021-788-3, 2748
בנק פארי (52) סניף 188 ח-ן 409-324795

Office: "GVURAT YAAKOV", 10 Beer Maim Haim st, Bnei Brak 51546 P.O.B. 2748

יצחק ריטזבי ♦ ITZCHAK RETZABI

ראש ביהמ"ד בית הוראה ומכון פעולת צדיק

וראש מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק

מת"ס

מסקי מהדיץ ו"ת, שו"ת עולת יצחק ג"ת, ועוד

לקיט' של' יום פ' נחמ' ושל' חג' סוכה

(6) האורח צריך להישאר, אחרת יחשב כמנוול.

מאי קל? דעת אהרן אהיננו נשי

[illegible]

הנהגות

$\frac{f_1(x) + f_2(x)}{f_1(x) - f_2(x)}$

ה'תרס"ח י"ב ח' / כלל וזמנא דתקנתא

וְהַיְתָּ לְךָ זֵכֶר וְהָיָה לְךָ חֵן בְּעֵינֵי הָעָם
בְּיָמֶיךָ וְהָיָה לְךָ חֵן בְּעֵינֵי הָעָם

$\frac{1}{\sqrt{2}} \begin{pmatrix} 1 & i \\ 0 & 1 \end{pmatrix}$

מבין כל המדינות אשר הן חסות בברית זו, לא אחת מהן תהיה חסות בברית זו.

מחנה בן צור וביטול אזור
במחנה בן צור וביטול אזור

במסלול זה נלמד את תורת המשחקים, ונראה כי היא תהיה שימושית במיוחד במסגרת של תכנון תוכנית.

הנהגתו של המנהל הכללי של המבחן, וזאת על פי המידע שהתקבל.

אשר יצאנו ממצרים ונעלה אל הרי סיני ונעלה אל הר סיני ונעלה אל הר סיני

2. 3K 1000 1000 1000 1000

רח' בירנבוים 13 בני ברק 51647, טלפון 03-6741445 13 BIRNBAUM ST. BNEI BRAK 51647 TEL. קבלת קהל ושאלות בטלפון בין השעות 2:00-2:30 בצהריים (כולל יום ששי) ו-10:00-10:30 בערב - בל"ג

הסכמת הגאון ר' יצחק רצאבי שליט"א

פוסק עדת תימן

עש"ק וירא כ"ד מרחשון התשע"ז [ליצירה] בשכ"ח [לשטרות]
נפל נהורא בבי מדרשא, הוא ניהו ספר אמרי שפר נקוב בשם
רנת אהרן על מסכתות נזיר סוטה גיטין ושבועות, אשר זכה
לעמול ולחבר ידידי חביבי הרה"ג **אהרן גבאי נר"ו** מפעיה"ק
בני ברק ת"ו, השוקד מנעוריו על דלתות תוה"ק בשיבות
הקדושות, וידיו רב לו בש"ס ובפוס' להעמיק ולעיין ולהוציא
דבר מתוך דבר, יגע ומתמיד בלימודו, בכל נפשו ובכל מאדו.
ועוד זאת מדה יתירה, דדייק וגריס מר כרחבה דפומבדיתא,
דבר אשר לא רבים יחכמו, בדעת ובהשכל לברר סולת מתוך
פסולת שגיאות המעתיקים ונוסחאות הקדמונים, דבר שזכה
דורינו באפשרויות רבות לעמוד על אמיתה של תורה מאוצרות
כת"י שבכל העולם.

תרב גדולתו, וחפץ יי' בידו יצלח כעתירת המוקירו כרו"ע

הצב"י יצחק בכמהרר"נ רצאבי יצ"ו.

ד'תשס"ג ניסן ה'תשס"ג

למחבר דברי

אלה"כ ידידי קימי הרה"ק המז"ן
רבי אהרן גמאי שליט"א

למחבר דברי"כ אבנ' גליונות חידושי תורה
פני תפארת פני מלאך ויג'טק בלג' ידלג
אלו דדעטק אמוקקט אל ספר "רע"ה אהרן"
למי נקרא ודודא יהי אהמלא מרובה
אלוהי תורה ומסקלה בלג' דמיק מרדים
ועי"גמ יליג ללגה אל דארכים וסדורים
דמחיו"ר פלאה ודליון דכ כיד הלג
האוסה טליק ונני דה רוד העל
והי"גה אהרי האג

והנני דנה דמרה לתגמ' אוד מרה
וכהנה אהנדי תורה ואבאדירה אהרי וללג
ולגלג פנינה ונפונתה באג פלג ופלג
אהדק החלל ולגה מרזחחב
דני יהודה אהמלא



בראשות
מנ"ח ראש הישיבה
הגרא"ל שטיינמן
שליט"א

Under the Direct
leadership of the
Rosh Hayeshiva,
Harav Aharon Leib
Steinman shlita

ישיבת
ארחות תורה
ישיבה גדולה
וכולל אברכים

רח"ש שלמה המלך 10 בני ברק

משרד:

ת.ד. 1922 בני ברק 51118
טל. 073-2245550
פקס. 03-6197130

YESHIVA
ORCHOT TORAH
YESHIVA GEDOLA
& KOLLEL AVRECHIM
10 Shlomo Hamelech St.
Bnei Brak

Office:

P.O.B. 1922 Bnei Brak 51118
Tel. 073-2245550
Fax. 03-6197130

E-mail:

archot@zahav.net.il

ע"ר מס' 580327310
למוסד אישור מ"ה לענין תרומות
לפי סעיף 46 לפקודה



ישיבת
ארחות תורה
ORCHOT TORAH
(נ"ר)

בראשות
מנחם ראש הישיבה
הגרא"ל שטיינמן
שליט"א

Under the Direct
leadership of the
Rosh Hayeshiva,
Harav Aharon Leib
Steinman shlita

ישיבת
ארחות תורה
ישיבה גדולה
וכולל אברכים

רח' שלמה המלך 10 בני ברק

משרד:

ת.ד. 1922 בני ברק 51118
טל. 073-2245550
פקס. 03-6197130

YESHIVA
ORCHOT TORAH
YESHIVA GEDOLA
& KOLLEL AVRECHIM
10 Shlomo Hamelech St.
Bnei Brak

Office:
P.O.B. 1922 Bnei Brak 51118
Tel. 073-2245550
Fax. 03-6197130

E-mail:
archot@zahav.net.il

ע"ר מס' 580327310
למוסד אישור מ"ה לענין תרומות
לפי סעיף 46 לפקודה

כֹּה אָזְרִי אֶת תְּשׁוּבָתִי

קֶסֶד

למחתי אלהים הקוננים הנאלא "נינת אזהרן"
למימי האזרן האופלן דמינה וילד וול מינה נבונה
הֵם הוּר הַגָּאֹן כִּי אֲהָרֹן לָקָחוּ אֶת־אֵשׁ
בְּתוֹמֵי כְּסוּאָדָּה דְּרֻמֵּי מַאֲהֵרִים וְלִמְחֵרִים
זִמְנֵי אֲנִי אֶת הַכֶּלֶל הַזֶּה לְהַיָּט מִסְּאָרִי
וְלִמְחֵרִי הַיָּשָׁרִים, מִיָּמֵינוּ דְּנִשְׁמָעֵינוּ הַמְּקוֹרְכִים
וְדִבְהֵמֵנוּ הַנֶּפְלָאָה, וְדִקְיָמָה זְבוּמָה זֶה וְיָקָז
לְנֶאֱמָר הַמֶּלֶךְ סִנְיָה מִמְּחֵמֶה כְּסוּאָדָּה כִּיזֵּה
הַטֵּרָה צִלְקָה

הַנֶּעֱי דְּדִיבָה מְקַבֵּר אֶל גִּישָׁן אֲהוּסִיל צוֹר
בְּנֵה וְנִהַר אֲחִיז הַמֶּלֶךְ הַיָּקָר לֹא מִיָּמֵינוּ אֶל תִּרְחָה
כֹּה מְקַבְּלָמָה לְהַמְכֵּה אֲהוּסִיל תִּנְיָה וְלֹא מִיָּמֵינוּ

הַכֶּלֶל אֲהוּסִיל תִּנְיָה

אֲהוּסִיל לְדִרְזָה

יהיו דברי התורה שבספר זה לע"נ זקני וזקנותי:

לע"נ סב אשתי ר' אנדרי פנחס בן פורטונה וחיים ויקטור חלימי ז"ל
ורעייתו אבלין רחל בת שמואל חלימי לבית נחמיאש ז"ל

לע"נ סבי ר' אהרן בן פרידה ומנשה גבאי ז"ל
ורעייתו שרה בת אורו דורט ואליהו גבאי לבית מודיאנו ז"ל
ואם סבתי אורו דורט בת פאני ושמואל מודיאנו לבית ארדיטי ז"ל
ולע"נ ארלין רינה בת אורו דורט יוסף לבית מודיאנו, אחות סבתי ז"ל

לע"נ אב סבתי מצד אמי נתן בן שרה ומשה סמואל ז"ל
ורעייתו מאדל הלן בת רייזל ואברהם סמואל לבית נעהער ז"ל

וכהודיה להשם יתברך על רפואתו של מו"ר הגר"י גרנדש בן רוזה רייזל
ובתפלה להמשך רפואתו השלימה של מו"ר הגאון רבי בנימין שלמה
המבורגר בן חוה

הקדמה

חידושים אלו למסכת ראש השנה יומא סוכה כתבתים ברובם בלימוד הדף היומי בשנת תשפ"א-תשפ"ב בכולל נחלת משה – סניף אופקים, בדיבוק חברים עם האברכים היקרים דשם, ובפרט עם הרב שלמה שוורץ. והוספתי עליהם הרבה חידושי משניות למסכת ר"ה, שכתבתים בשנים תש"פ תשפ"א תוך כדי שינון משניות מסכת ראש השנה, וכעת סידרתים על סדר דפי הגמ' והגהתים. וכן הוספתי מעט הגהות וחידושים קצרים, מתוך פנקסים ישנים שלי מזמן הבחרות, והגהתים כעת כמיטב יכולתי.

החידושים על מסכת ביצה, נתחדשו בדיבוק חברים עם הבחור החשוב אריאל חדר נ"י שעדיין לגדולות בס"ד, בשנת תשע"ט בכולל וישיבת תפארת יוסף חיים בתפרח (וע"ע בהקדמת ספרי למסכת ברכות וצדף לכאן).

תודתי נתונה בזאת לידידי ורעי הרב יוסף פרץ שליט"א מפנמה והרב שלמה שוורץ שליט"א מאופקים, שהואילו בטובם לעבור על רוב ככל קונטרס זו, ולנקותו משיבושים שונים הן בתוכן והן בלשון. תהא משכורתם שלימה מעם השם.

בהודיה לשעבר ובצדקה לעתיד

אהרן גבאי

ק"ק אופקים

חנוכה תשפ"ב

רינת אהרן מסכת ר"ה

פתיחה – המבנה של משניות מסכת ראש השנה

במשניות מסכת ר"ה יש כמה נושאים כלליים, דיני קידוש החודש, ודיני תקיעה ודיני תפלת ר"ה. ובמבט ראשון נדמה שהכל מעורבב מבלי סדר נאות, שחלק מדיני התקיעה הם באמצע פרק ג וחלקם באמצע פרק ד, ועוד מוזר שלכאורה ראוי להתחיל בדיני תקיעה שזה היותר עיקרי במסכתין ורק אחר כך בדיני קידוש החודש. ועוד כהנה קושיות. ואחר העיון נראה בס"ד שיש כאן סדר יפה ונאות, והוא על סדר היום של יום א' תשרי מהחל ועד כלה, וכמו שיתבאר בס"ד. ויש בזה תועלת עצומה למעיין הן לגבי זכירת דיני המסכת על סידרם והן על הבנת עצם דיני המסכת וכן יש בדברים דלהלן מעין סיכום משניות מסכת ר"ה עם כמה חידושים שזורים בהם.

מסכת ראש השנה עוסקת בדיני א' תשרי, וא' תשרי הוא גם ראש השנה וגם ראש חודש וגם יום טוב. והמסכת כולה מסודרת לפי סדר היום של א' תשרי וכמו שיתבאר [והראוני שממש כיוצא בכתבו תוס' ביזמא עג ע"ב שסדר משניות מסכת יומא מתחילה נקע ז' ימים קודם יום כיפור והדר נקט ליל יום כיפור והדר סדר היום וכו'. וכן בתוספות שבת ב ע"א ד"ה יציאות כתבו כעין זה לגבי סידור משניות מסכת שבת].

פרק ראשון עוסק בדיני ליל א' תשרי, ומתחיל בכך שמיד בשניה הראשונה של הלילה, הוא תחילת השנה החדשה¹, ובזה עוסקת משנה א': "ארבעה ראשי שנים הם". ומכיון שזה תחילת השנה החדשה, נגזר מזה שיום הדין לבאי עולם נקבע בתאריך זה, וכמו דיני התבואה הפירות והמים שנידונים בתחילת תקופתם ועונתם, וזוהי משנה ב': "בארבעה פרקים העולם נידון".

ואחר כך מבאר התנא שיום זה הוא גם תחילת חודש תשרי, ולכן מתחיל התנא להביא דיני ראש חודש, והיה מן הראוי להתחיל בדיני קידוש החודש המובאים במשנה ד': "על שני חודשים מחללין את השבת", אלא שהקדים התנא לזה, את משנה ג': "על ששה חודשים השלוחין יוצאים", משני טעמים, חדא שבמשנה ד' מזכיר "שבהם השלוחין יוצאים לסוריא", ויותר טוב שהלומד כבר ידע מזה הוא ענין השלוחים, ועוד שרצה התנא לסמוך את משנת "על ששה חודשים", שמונה כמה פרקים בשנה, לשני המשניות הראשונות שגם בהם יש רשימות מעין אלו "ארבעה ראשי שנים הם" "בארבעה פרקים העולם נידון".

והנה קידוש החודש על ידי בית דין הוא ביום דוקא, אבל הראיה שרואים העדים את הירח, היא כמובן בלילה, ומכיון שהלילה קודם ליום לכן פותח התנא בדיני הראייה. ומאחר והדין הוא שהרואה בליל ראש חודש שחל בשבת, את הלבנה בחידושה צריך לילך לחלל השבת, וללכת במשך כל הלילה לירושלים כדי שיגיע ביום לב"ד להעיד. לכן מתחיל התנא את הדין של "על אלו חודשים מותר לחלל השבת".

ואחר כך ממשיך האם מותר לחלל גם אם "נראה בעליל". ואחר כך אומר התנא שאם לא נראה בעליל מותר לחלל, ואין מעכבים אף אם יש הרבה זוגות שכבר הלכו. ואחר כך מוסיף התנא לחדש שאפילו "אב ובנו שראו" צריכים שניהם לילך ולחלל, ואף שאין שניהם כשרים, ויש תועלת רק באחד מהם, מ"מ ילכו שניהם, דחיישינן שמא יפסל אחד מהם, ורבי שמעון פליג על ת"ק, וקאמר שהטעם להלכה הקדומה של "אב ובנו שראו את החודש ילכו" אינו מחמת חשש שיפסל אחד מהם אלא הוא משום שקרובים אכן כשרים לעדות החודש. ואחר כך מבאר התנא מי הם הפסולים לגמרי אפילו כשהוא לבדו (ולא רק פסול לעידוץ עם אחר משום קורבה), ונפק"מ שלא

¹ והראוני בשו"ת דב"ז החדשות ח"ח סימן סט שכתב כן, ותיירץ על פי זה הלשון "עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים ע"ש".

יחלל שבת אחד כזה שראה את הירח בשבת. ואחר כך מבאר מי שראה ואינו יכול לילך לבד "מולכין אותו בחמור" ו"לוקחין עמם מזונות" אם היתה דרך רחוקה.

ואחר כך בפרק ב מוסיף התנא, שאם אחד מהם אינו מוכר לב"ד, מחללין את השבת, אף בשביל אדם נוסף שיבוא להעיד עליו לפני ב"ד שהוא נאמן. ומוסיף התנא שכל זה בזמן שיש מינים אבל כשאין מינים שכיחים אסור להוסיף אחד עמו, כי אינו מן הצורך, שהרי בראשונה היה מקבלין עדות החודש מכל אדם (ונפק"מ כשיכלו המינים מן העולם יחזור הדין כבראשונה).

ואחר זה הזכיר דיני המשואות, ואף שהיה ראוי לשנותם בסוף פרק זה. שהרי המשואות הם רק לאחר שקידשו ב"ד החודש, מ"מ סמכם הכא, משום שגם לפני דין זה וגם אחרי דין זה, נשנו במשנה דינים שנשתנה המציאות מ"בראשונה". ודרך התנא לסמוך דברים דומים להקל על השינון והזכירה.

ואחר שסיים ענין המשואות, חזר לפרש העדות, ופירש שהעדים מגיעים ל"בית יעזק" בירושלים, ונקרא בשם זה המורה על "הסגר", משום ש"בראשונה לא היו זזים משם כל היום", כי באו להעיד מחוץ לתחום ואסור להם מדרבנן לעבור התחום עד שהתיר איסור דרבנן זה רבן גמליאל הזקן.

ואחר מפרש סדר חקירת העדים, ואחר כך סדר הקידוש של ב"ד ש"ראש ב"ד אומר מקודש וכו'". וסמך לזה כמה מקרים שהיה פלוגתא בתוך הב"ד, אם לקדש החודש על סמך העדים או לפסול עדותם. ואז מסיים בפרק ג משנה א הדין שאם לא הספיקו לומר מקודש אינו מקודש, וסמך לזה מה יעשו ב"ד שהם עצמם העדים והשעה רחוקה לחפש עדים אחרים וחוששים שתחשך.

ובזה נסתיים דיני קידוש החודש (וצריך לי עיון טובא על חלוקת הפרקים, למה משנה א של פרק ג נמצאת שם, והיתה ראויה להיות המשנה אחרונה של פרק ב, והראוני שכבר העיר כן במלאכת שלמה על המשנה שם. ואחר העיון נראה שאם היה החלוקה כמו שהצעתי היה יוצא שפרק ב ארוך מדיי ופרק ג קצר מדיי, ועוד שיש עדיפות לסיים פרק בדברי אגדה ולכן סיימו את פרק ב במעשה של ר"ג והעבירו משנה שהיתה ראויה להיות שם אחרונה להיות ראשונה בפרק ג וכך שני הפרקים בגודל סביר וגם פרק ב מסיים בדבר אגדה).

וממשיך דיני השופר, ומתחיל בדינים הכלליים של סוג השופר הנצרך לר"ה (ודין זה קודם לשאר דיני התקיעה, שאינם אלא בזמן התקיעות באמצע יום ראש השנה, אבל סוג השופר נצרך לדעת דינו כבר קודם ר"ה, ועכ"פ בתחילת הבוקר של יום ר"ה, שצריך להכין השופר הנכון). ואגב קאמר סוג השופר של תעניות ויובל. ואחר מפרש פסולי "נסדק" ו"ניקב" השופר, שהוא המשך בירור סוג השופר. וסמך להם באגב אורחא "התוקע לתוך הבור וכו'" משום שדינו דומה ל"ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר" והכי נמי מי ששמע קול התקיעה בבור יצא. וסמך לזה התנא: "מי שהיה אחרי בית הכנסת" דדמי בדינו להתקוע לתוך הבור ששני אנשים שמעו אבל רק אחד יצא. וסמך לזה משנת: "והיה כאשר ידים משה ידו וגבר ישראל", שמורה על חשיבות כוונת הלב, והוא כביאור וחיזוק לדין הנזכר במשנה הקודמת "אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו", וסמך דין חש"ו שטעם פסולם הוא מדין כוונת הלב שאין להם דעת לעשות המצוה.

ובפרק ד מבואר כל דיני תקיעת שופר ותפילות היום הנלוות לתקיעות השופר.

ומתחיל התנא בדין היסודי ביותר באיזה מקום תוקעין בר"ה שחל בשבת ובאיזה מקום לא תוקעין, ודין זה קודם בחשיבותו לכל שאר דיני התקיעה, ולכן התחיל בו. ואגב שאמר במשנה הראשונה "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד" לכן אגב אורחא נשנים כל התקנות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש, ואחר שסיים למנותם, שב התנא לסדר דיני התקיעה, ומתחיל לפי סדר היום קודם מתחיל בדיני תפילת מוסף שבתוכה תוקעין את התקיעה העיקרית שהיא "על סדר הברכות", ולכן דינה קודם לדיני התקיעה גופא (וק"ו שניחא, לדעת כמה ראשונים, שבזמן חז"ל תקעו רק תקיעות על הסדר, ולא תקעו כלל

רינת אהרן מסכת ראש השנה

תקיעות דמיושב שקודם מוסף, כמבואר בבעל המאור ונושאי כליו). ומתחיל התנא "סדר ברכות אומר אבות וגבורות וכו'" ואחר כך "אין פוחתין מעשרה מלכיות וכו' מתחיל בתורה ומשלים בנביא". ואחר כך מבאר התנא שהתפלה הזאת של מלכיות זכרונות וכו' שבה תוקעין בשופר אינה תפילת שחרית אלא תפילת מוסף, ושונה מר"ח ששם ההלל נספח לשחרית דווקא, אבל "יו"ט של ר"ה השני מתקיע". ואחר כך מתחילים דיני התקיעה עצמה, וקאמר תנא שגם אם פתאום יש תקלה בבית הכנסת ואין שופר כשר כי השופר שהיה מוכן מאתמול נפסל כעת, ויש רק שופר אחר מחוץ לתחום או על גבי אילן, מ"מ "שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום ואין מפקחים עליו את הגל לא עולין באילן וכו'", וכן קאמר תנא שאם רואה התוקע שהתקיעות לא עולות כשורה, והקול לא יוצא צלול "אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן", ואין בזה חילול יו"ט. ומאחר ובכל המשנה כאן מדברים על נושא הקשורים לחילול יום טוב בשופר, סמך כאן התנא את הדין של "אין מעכבים את התינוקות מלתקוע", ושאין בזה חילול יו"ט.

וממשיך התנא "סדר תקיעות שלש שלש שלש שיעור תקיעה וכו'" וממשיך "תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת" ומסיים התנא הדין של "מי שנתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים" ואח"כ "כשם ששליח ציבור חייב כך כל יחיד חייב רשב"ג אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן" (ואם דין זה היה קאי על התקיעה עצמה, שפיר שייך דוקא הכא, אך בגמ' הביאה ברייתא מפורשת שזה קאי על התפלה, ולפי"ז צ"ע למה נשנה דוקא הכא, ויותר היה ראוי להיות ליד המשנה לעיל של "סדר ברכות". ונראה על פי המבואר שם בגמ', שהמחלוקת הזאת היא מחלוקת כללית בכל תפלה ולא רק בר"ה, אלא שלהלכה למעשה יש פשרה שבתפלות ר"ה שהם ארוכות ואושי ברכות מקילים בהם כרבן גמליאל, ולכן בדוקא לא נשנה לעיל להורות שאינו מחלוקת רק על ברכות של ר"ה, ומ"מ נשנית מחלוקת זו בסוף מסכת זו כעין "נספח" מחמת שלהלכה למעשה בתפלת ר"ה מקילים כדעת רבן גמליאל, ונכון בס"ד).

רינת אהרן מסכת ראש השנה

דף ב ע"א

מתני'. באחד בשבט ר"ה לאילן בדברי ב"ש ב"ה אומרים בחמשה עשר בו. לכאורה הול"ל "דברי ב"ש". אבל באמת כן דרך המשניות לגבי ב"ש וב"ה למיתני או "ב"ש/ב"ה אומרים ... או "ב"ש/ב"ה".² ובדקתי בכל הש"ס משניות וגליתי שאין במשנה "דברי ב"ש/ב"ה" אלא פעמים בודדות בלבד ובכולם בכתבי יד המדויקים הנוסח 'כדברי'.³

² הנה הדוגמאות של "כדברי" לפי נוסח המשנה בדפוסים המצויים (ולא טרחתי לבדוק בכתבי היד):

משנה מסכת פאה פרק ו משנה ה

שכחה שני גרגרים פרט ושלשה אינן פרט שני שבלים לקט ושלשה אינן לקט אלו כדברי ב"ה ועל כולן בש"א שלשה לעניים וארבעה לבעה"ב:

משנה מסכת עדויות פרק א משנה יד (2*)

כלי חרס מציל על הכל כדברי בית הלל ובית שמאי אומרים אינו מציל אלא על האוכלין ועל המשקין ועל כלי חרס אמרו להם בית הלל מפני מה אמרו להם בית שמאי מפני שהוא

משנה מסכת עדויות פרק ד משנה ז

האשה מתקדשת בדינר ובשוה דינר כדברי בית שמאי ובית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה וכמה היא פרוטה אחד משמנה באיסור האיטלקי בית שמאי אומרים פוטר הוא

משנה מסכת עדויות פרק ה משנה א (2*)

הלל מטמאין ביצת הנבלה אם יש כיוצא בה נמכרת בשוק מותרת ואם לאו אסורה כדברי בית שמאי בית הלל אוסרין ומודים בביצת טרפה שהיא אסורה מפני שגדילה באיסור

משנה מסכת עדויות פרק ה משנה ב (3*)

מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל כדברי בית שמאי ובית הלל אומרים אינו עולה ואינו נאכל תורמין זיתים על שמן וענבים על יין

משנה מסכת עדויות פרק ה משנה ג

אומר שלשה דברים מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל קהלת אינו מטמא את הידים כדברי בית שמאי ובית הלל אומרים מטמא את הידים מי חטאת שעשו מצותן בית שמאי

משנה מסכת כלים פרק כח משנה ד

מטפחות ספרים בין מצויירות בין שאינן מצויירות טמאות כדברי ב"ש בית הלל אומרים מצויירות טהורות ושאינן מצויירות טמאות רבן גמליאל אומר אלו ואלו טהורות:

משנה מסכת אהלות פרק יג משנה א

בפוחת טפח למאור שיעורו מלא מקדח הסריגות והרפפות מצטרפות כמלא מקדח כדברי בית שמאי בית הלל אומרים עד שיהא במקום אחד מלא מקדח להביא הטומאה

משנה מסכת אהלות פרק יג משנה ד

העושה מקום לקנה ולאספתי ולנר שעורו כל שהוא כדברי בית שמאי בית הלל אומרים בפוחת טפח לזון את עיניו ולדבר עם חברו ולתשמיש בפוחת טפח:

משנה מסכת אהלות פרק טו משנה ח

חצר הקבר העומד בתוכה טהור עד שיהא בה ארבע אמות כדברי בית שמאי בית הלל אומרים ארבעה טפחים קורה שעשאה גולל לקבר בין עומדת בין מוטת על צדה אין טמא

משנה מסכת אהלות פרק יח משנה א

חוץ לבית הפרס ואחרים מקבלים מהם ומולכים לגת אם נגעו אלו באלו טמאים כדברי בית הלל בית שמאי אומרים אוחד את המגל בסיב או בוצר בצור ונותן לתוך הכפישה

משנה מסכת טהרות פרק ט משנה א

זיתים מאימתי מקבלין טומאה משיזעו זיעת המעטן אבל לא זיעת הקופה כדברי ב"ש רש"א שיעור זיעה ג' ימים בה"א משיתחברו ג' זה לזה ר"ג אומר משתגמר מלאכתן וחב"א

משנה מסכת מקואות פרק ד משנה א

אפילו כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה פוסלין את המקוה אחד המניח ואחד השוכח כדברי בית שמאי ובית הלל מטהרין בשוכח אמר ר' מאיר נמנו ורבו בית שמאי על בית הלל

משנה מסכת נדה פרק י משנה ו

על דם טהור היתה מערה מים לפסח חזרו לומר הרי היא כמגע טמא מת לקדשים כדברי ב"ה בש"א אף כטמא מת:

³ בכל המקרים דלהלן בנוסח הדפוס כתוב "דברי בית" אבל בכתב יד הקדום של המשנה כתב יד קאופמן כתוב "כדברי בית": משנה מסכת סוכה פרק ג משנה ט: היו מנענעין בהודו לה' תחלה וסוף ובאנא השם הושיעה נא דברי בית הלל ובית שמאי אומרים אף באנא ה' הצליחה נא; משנה מסכת חגיגה פרק א משנה א: "לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית דברי בית שמאי ובית הלל

רינת אהרן מסכת ראש השנה

אמנם בשאר תנאים שתוארם אינו "בית", אלא "רבי" או רבן, בהם שונים תמיד "דברי" [יוצא מן הכלל נזיר פרק ט משנה ה: "נזיר היה שמואל כדברי רבי נהוראי", וכן הוא גם בכתב יד קאופמן].

ואולי ההסבר לחילוק בין ב"ש וב"ה לשאר תנאים, שב"ש וב"ה הם תנאים קדומים מאד, והכל הכירו דבריהם, ולא מחדש התנא פעם את דבריהם ללומדים אלא מוזכיר להם שכך הדין לדברי ב"ש וב"ה והבן. ועוד י"ל שבא לרמוז שהלכה כבית הלל, ואין נפקותא בדברי ב"ש אלא למה שהיה בעבר, וגם כאשר כתוב "כדברי ב"ה" היינו רק באותם המקומות שכתוב בסופם "וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש" וא"כ במקום אלו דברי ב"ה אינם להלכה. [והיה אפשר לומר שגם לגבי נזירות שמואל כתב התנא לשון כדברי כי זה רק סיפור דברים מה היה אצל שמואל, אך עיין ברמב"ם בפירוש המשניות שם שכתב שיש בזה נפק"מ למעשה, והרב יוסף פרץ כתב לי שאע"פ שיש נפק"מ, סוף סוף מה שכתבה המשנה מפורש הם סיפור דברים, ואפשר לכן אמר "כדברי". עכ"ד ונכון מאד].

אבל מה שמצינו מסכת מנחות פרק ה משנה ו: "אלו טעונין תנופה ואין טעונין הגשה לוג שמן של מצורע ואשמו והבכורים כדברי רבי אליעזר בן יעקב ואמורי שלמי יחיד וחזה ושוק שלהן", אינו ענין לנידון דין, לפי שזה באמצע רשימה וכאילו אמר התנא: "וגם ביכורים בכלל זה לפי ראב"י" ואילו אמר 'דברי', היה משמע שמתחילת המשנה עד כאן הוא דברי ראב"י ודוק⁴ (ויש כמה אחרונים שפירשו גם במשנה דין כך, שכונת התנא שיש ארבעה ראשי שנים שחלים בראש החודש ממש כדברי ב"ש ואילו לפי ב"ה יש רק שלש שחלים בראש, כמ"ש בגמ' לקמן דף ח ע"א. ועיין כאן בהשלמות להגהות וציונים. אך כאמור במשנה דין, זה בית שמאי, ושם בלאו הכי תמיד רגילות התנא לומר "כדברי", ולכן אין צריך לכך הסבר מקומי).

בגמ'. למלכים למאי הלכתא? – אמר רב חסדא: לשטרות. דתנן: שטרי חוב המוקדמין – פסולין, והמאוחרין – כשרין. ברש"י פירש דהקושיה היא, למה קבעו תאריך מסוים בשנה, ולא בתאריך שעמד בו וע"ש ביאור תירוץ הגמ' לפי"ז. ולולי פירוש רש"י עטרה לראשי, הייתי מפרש הגמ' בפשיטות, שהקושיה היא, מאי נפק"מ לדינא איך מחשבים תאריך המלך, ולמה צריך התנא ללמדנו דין זה. ומתרגינן שיש בזה נפק"מ גדולה לשטרות, ששטר מוקדם פסול, ומאחר והרגילות

אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של"; משנה מסכת גיטין פרק ד משנה ה: "וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל אמרו לו בית שמאי תקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם", ונכפל במשנה מסכת עדויות פרק א משנה יג: "וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל אמרו להם בית שמאי תקנתם את רבו וכו'"; מסכת חולין פרק ח משנה א: "דגים וחגבים העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל דברי בית שמאי ובית הלל אומרים לא עולה ולא נאכל"; משנה מסכת נדה פרק ה משנה ט: "שהוא בן עשרים שנה והוא סרים לא חולץ ולא מיבם אלו דברי בית הלל בית שמאי אומרים זה וזה בני שמונה עשרה".

שו"ר בדקדוקי סופרים השלם על מסכת גיטין ח"ג עמ' קפג על המשנה בגיטין דף מא ע"א הנ"ל, שאף שבהרבה ספרי המשנה שבמשניות (כתב יד קאופמן הנ"ל; כתב יד קיימברידג'; כתי"ק הרמב"ם; קטע גניזה ג4. שאר כתבי היד והדפוסים המובאים שם אין להם חשיבות כי הם משתלשלים מכתב יד הרמב"ם) אכן הנוסח "כדברי", וכ"ה בכל ספרי המשניות במסכת עדויות מלבד אחד, מ"מ כמעט בכל ספרי המשנה שבבלי שם הנוסח הוא "דברי" שכ"ה בדפוסים ובכתבי יד האשכנזיים מ' 2 וכן בכתב יד הביזנטי ח' וכ"ה גם בכתבי היד של הרי"ף. ואפילו בכתבי היד של המשנה שבמשניות יש שלשה מקורות טובים הגורסים "דברי" (בכתב יד פרמא "דברי" וכן בירושלמי לידן המשתלשל ממנו כנודע, וכן במשניות הקדומות כתב יד זולצברגר 138 המסומן בדק"ס שם כתב יד ד, וכן בקטע גניזה ג5) והרי למשנה שבמשניות יש כאן שבעה מקורות בלבד ובארבע מהם "כדברי" ובשלוש "דברי" כנוסח המשנה שבבלי. ומזה יש להסתפק שמא במשניות המקוריות בגיטין היה כתוב "דברי" כמו במשניות שבבלי וחלק מהמשנה שבמשניות שמקורם בא", אלא שבא"י חלק מהחכמים שינו לגרס "כדברי" כרגיל ברוב המשניות. ויתכן א"כ שגם בעוד מקומות יש חילוק זה וטעון בירור מקיף.⁴ וכעין זה י"ל במשניות דלהלן: משנה מסכת כתובות פרק יא משנה ד: "כדי שתשייר בשדה בת תשעה קבים ובגינה בת חצי קב וכדברי רבי עקיבא בית רובע היתה כתובתה ארבע מאות זוז"; משנה מסכת בבא בתרא פרק ז משנה ב: "שאם שייר בשדה בית תשעה קבין ובגינה בית חצי קב וכדברי רבי עקיבא בית רובע מחזיר לו את הקרקע ולא את"; משנה מסכת חולין פרק ה משנה ג: "יום טוב הראשון של פסח וערב עצרת וערב ראש השנה וכדברי רבי יוסי הגלילי אף ערב יום הכפורים בגליל".

רינת אהרן מסכת ראש השנה

היא לכתוב בשטר שנות המלך, לכך צריך הדיין לדעת ממתי מנין המלכים מתחיל, שאם יבואו עדים שיעידו שהשטר נעשה בחודש פלוני, ידע הדיין אם הוא מוקדם או לא. ושור' שכן פירש להדיא רבנו חננאל על אתר. ובאמת שפירוש רש"י דחוק מאד חדא שלשון הקושיה היה צריך להיות "אמאי ר"ה למלכים בא' בניסן ולא מנינן מיום שעמד בו", ולשון "למאי הילכתא" משמע כפירוש ר"ח. ועוד שתירוץ הגמ' אינו מובן כלל לפי פירוש רש"י, דהעיקר חסר מן הספר. ובאמת צריך להבין אמאי מיאן רש"י לפרש הגמ' בפירוש הפשוט, ואולי ס"ל שאין זה קושיה ותירוץ, כי דין פשוט הוא ששטר מוקדם פסול, ופשוט גם ששטרות כותבים לפי המלך. ועדיין צל"ע שאין דיי בקושיה מעין זו להוציא הגמ' מפשטה, וה' יאיר עיני להבין אמאי מיאן רש"י בפירוש ר"ח.

דף ג ע"א

תוד"ה תניא – דמקיש ליעציאת מצרים. צ"ב דלמסקנה ילפינן יציאת מצרים ממלכות שלמה דכמו דמלכות שלמה מונים מניסן כן יציאת מצרים, א"כ איך ילפינן לשאר מלכויות הא הם לא הוקשו ליעציאת מצרים. וי"ל דע"כ קרא מיותר הוא גבי שלמה, דהא ילפינן מקרא דויעל, וע"כ איצטרך קרא לשאר מלכויות דילפו משלמה ודוק.

דף ד ע"א

בגמ'. אלא מחזורתא "כדשניין" מעיקרא. צ"ל כדשנינן.

דף ו ע"א

בגמ'. חד דאמר ולא אפריש וחד אפריש ולא אקריב וצריכא דאי אשמעינן אמר ולא אפריש משום דלא קיימיה לדיבוריה אבל אפריש ולא אקריב אימא כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה צריכא ואי אשמעינן אפריש ולא אקריב דקא משהי ליה גביה אבל אמר ולא אפריש אימא דיבורא לא כלום הוא צריכא. לכאורה לא הוי צריך צריכותא כפולא, דהא קראי "לא מסיימי", ואי הוי כתיב רק חד קרא הוי מוקמינן ליה לדין הפחות מחודש. אמנם בחידושי ר"ש מדעסוי כתב דקרא ד'מוצא שפתיך' משמע דמיירי ב"אמר ולא אפריש", ועוד אפש"ל דלרבותא קאמר דיש צריכותא כפולא דאף אי הוי מפרש בקרא במאי מיירי לא הוי סגי. שור' בטורי אבן שעמד בזה ומסקנתו כתירוץ בתרא דידן ודוק.

בגמ'. אמר רב זביד משמיה דרבא כגון שהיה חולה בעצרת. לכאורה תיבת "כגון" מיותרת, ונראה שבאה לרבות אונס אחר כגון שאבדה בעצרת ונמצאה אחר עצרת, או שהיו הם חולים ולא יכלו להקריב וכדומה.

דף ח ע"א

רש"י ד"ה שלשה זכו' [אלא אב"ה קאי]. תיבות אלו לא הבנתים, ולענ"ד נוספו בחינם, ושור' במהדורת ארנד נוסח אחר לגמרי ע"ש.

דף יא ע"א

בגמ'. כדכתיב למועד אשוב אליך אימת קאי אילימא בפסח זכו' – תמוזה לי מנין דהוי קאי בחג כל שהוא הרי בתורה לשון "במועד" היינו זמן מסוים אבל לאו דוקא חג. ותירץ הגר"י גרנדש דקאמר "כעת" משמע כמו שעכשיו מועד.

דף יד ע"א

רש"י ד"ה באחד בשבט ר"ה לאילן – ואין תורמין מפירות אילן שחנטו פירותיו קודם לכן על פירות האילן שחנטו לאחר מכאן. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א בזה"ל: עיין במסורת

הש"ס (להגרי"ב ז"ל) שכתב שדיבור זה שייך להמשנה. אבל קשה לומר כן שהרי רש"י במשנה כבר פירש 'ראש השנה לאילף' ע"ש וא"כ דיבור זה שייך כאן. אולם יש להקשות מדוע חזר רש"י ופירש כאן מש"כ במשנה. וכעין זה יש להעיר על רש"י דף יב. ד"ה ולירקות – מעשר ירק לענין חדש וישן שאין תורמין מירק הנלקט ערב ר"ה על הנלקט אחר ר"ה. מדוע חזר ופירש מש"כ במשנה. (שם לא העיר הגרי"ב ז"ל שהדיבור שייך להמשנה). עכ"ל. והשבתי שכיון שהתארכו הסוגיות מאד, לכן רש"י טורח לחזור שוב על קיצור פירוש המשנה בפיסקה, כדי לרענן זיכרון הלומד, וכך יבין הלומד היטב את הסוגיא.

דף יד ע"ב

רש"י ד"ה והרוצה לעשות וכו' – בעלמא (עירובין ז:) פרכין סיפא ארישא ומשנינן כאן קודם בת קול כאן לאחר בת קול. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א בזה"ל: צ"ע מדוע כתב רש"י "בעלמא" ולא כתב להדיא "בעירובין" ועיין בדיבור הבא ד"ה מקולי ב"ש כו' – בעירובין מפרש לה כו'. ששם כתב רש"י להדיא: "בעירובין". עכ"ל. והשבתי דמה שכתב רש"י בד"ה והרוצה, נמצא לא רק בעירובין ו ע"ב אלא גם בחולין מג ע"ב, ולכן סתם רש"י וכתב "בעלמא", ולא רצה להאריך לכתוב: "בעירובין ובשחיטת חולין פרכין". אבל מה שכתב רש"י בד"ה מקולי, אינו אלא בעירובין, ולכן שם יכול רש"י לכתוב: "בעירובין מפרש".

דף טז ע"א

מתני'. בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון. כדאי לדעת שהיה קיים נוסח קדום במשנה זו: "כבנו מרון" בו' ובחולם, כמו שהאריך להוכיח נ' וידר בספר התגבשות התפלה במזרח ובמערב, עמ' 440-447, מתוך המשניות כתב יד קאופמן וכן כתבי יד של סידורים ומחזורים ישנים מאשכנז ואיטליה וגניזת מצרים בפיוטים קדומים מא"י לימים נוראים המזכירים את ביטוי זה. ויש להוסיף שכן הוא גם בשני כתבי היד האחרים של המשניות: פרמה וקיימברידג' (ובשלשתם בשתי תיבות, וכך ברוב המקורות שהביא וידר שם, ורק בקצת מקורות הוא בתיבה אחת "כבנומרון"). וע"ש ש"בנומרון" ביוניתי היינו "יחידה של חיילים", ורס"ג באגרון שלו מפרש תיבת "מרון" "תהלוכה", ויתכן שרס"ג רואה במילה מרון מר + ון כלומר המילה הערבית "מר" עם הסיומת "ון". המילה הערבית 'מר' מציינת "לצעוד על פני" או בשימוש צבאי "לעבור במסדר (לפני מישהו)", ומשמעות זו הולמת את ההקשר המשנה, ולפי"ז רס"ג לא סובר שכוונת הבבלי לומר שהמילה "מרון" גזורה מ"אמר" (צאן בארמית), אלא רס"ג מבין שהפירושים שבגמ' הם לא פירושים מילוליים אלא הם המחשה למונח הכללי "תהלוכה" בבבל ההמחשה נעשתה על ידי תיאור צאן עוברות לפני הרועה שמואל תיאר כחיילים במסדר "כחיילות של בית דוד" ריש לקיש בארץ ישראל הדגים את הרעיון בתהלוכה של נוסעים שעוברים אחד אחרי השני "במעלות בית חורון". עכת"ד וידר הנ"ל.

אך חשוב לציין, שכל המקורות הנ"ל לנוסח "כבנו-מרון" אינם אלא מקורות ארצי ישראליים במשניות ובפיוטים, אולם בעיטוטי הבבלי בכל כתבי היד – כולל כתבי יד תימן וספרד – הנוסח הוא "מאי כבני מרון"⁵, וכך הוא להדיא במשניות כתב יד קדשו של הרמב"ם (ומשנת הרמב"ם בכללות מבוססת ומושתת על נוסח א"י אך עם תיקונים רבים לפי נוסח משניות הבבלי, וגם כאן אין שום ספק שהכיר הרמב"ם את הנוסח "כבנו מרון" המצוי בכל כתבי היד של משניות א"י, ולמרות זאת העדיף את נוסח "כבני מרון" כמפורש בבבלי). ולכן יוצא שזה חילוף נוסח קדום בין משניות א"י למשניות בבלי. ומאחר ובכמה מקומות הראיתי שנוסח המשנה הבבלי הוא המקורי

⁵ וכן בפיסקה שבבבלי בכל כתבי היד מלבד כתב יד לונדון 400 שבפיסקה בלבד הוא גורס "כבנו מרון" ותוקן "כבני מרון", אבל בגמ' עצמה גם בכתב יד זה כתוב כבר מלכתחילה "מאי כבני מרון"

רינת אהרן מסכת ראש השנה

ונוסח משניות א"י הוא נוסח משני שנועד לבאר ולהרחיב הנוסח הקדום. מעתה אין לשלול את האפשרות ההפוכה, שגם כאן הנוסח המקורי היה "כבני מרון", וכנוסח משניות בבל, ובני א"י שינו לגרוס "כבנו-מרון" כדי לתת לזה משמעות היוזנית של תהלוכת חיילים.

דף טז ע"ב

בגמ'. הי תבואה? אילימא הא תבואה דקיימה - כל הני הרפתקי דעדו עלה אימת איתדון? - אלא: תבואה דמזדרעא. למימרא דחד דינא מתדנא? והתניא: תבואה שאירע בה קרי או אונס קודם הפסח - נידונית לשעבר, לאחר הפסח - נידונית להבא. אדם שאירע בו קרי או אונס קודם יום הכפורים - נידון לשעבר, לאחר יום הכפורים - נידון להבא! - אמר רבא: שמע מינה תרי דיני מתדנא. אמר אביי: הלכך, כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא - ליקדים ולזרע חרפא, דעד דמטי למדייניה - קדים סליק. מלשון "הלכך" משמע שזה דוקא ע"פ תירוץ רבא שאמר "ש"מ תרי דיני מתדיינא". וצ"ב דגם בלא זה יש לנהוג כן, מחמת מה שמפורש במשנה שבפסח נדונין על התבואה, ולכן אם ראה שתבואה ראשונה הצליחה ימהר לזרוע גם תבואה שניה קודם פסח. ונראה דעיקר חידוש אביי הוא על הקדמת זריעת השעורים מחודש אדר, בשביל שרוב התבואה תצמח ותגדל בפועל רוב גידולה קודם הפסח, ואי מחמת דין המשנה, היה דיי לזרוע השעורים שבועיים לפני פסח, וכך תהיה קליטה קודם פסח וממילא מתדנה בשנה שעברה. אבל אחר שחידש רבא שגם תבואה שכבר נזרעה קודם פסח נידונת דין שני בפסח, מעתה יש להקדים זריעת השעורים הרבה, כדי שיספיקו גם לגדול קודם הפסח וינצלו מן הדין השני. ומאחר ורגילות האנשים ממילא לזרוע שעורים קודם פסח כמ"ש רש"י, א"כ כל המקום לדברי אביי הם רק לאחר דברי רבא וק"ל.

דף יז ע"ב

רש"י ד"ה עתים לטובה כו' - פעמים שהעתים הנתונים לסוף השנה לטובה היא, להקל עליה מן הפורענות הנגזר עליה בראש השנה. הלשון "העתים הנתונים לסוף השנה" הוא תמוה, שהרי בפסוק כתוב "עיני השם אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", וא"כ אין עתים נתונים לסוף השנה אלא עינים נתונים לסוף השנה. ועוד צ"ב שכל לשון רש"י כאן ארוך מדיי ולא הוי ליה אלא לכתוב בקצרה: "עתים לטובה כו' - להקל עליה מן הפורענות הנגזר עליה בראש השנה". ושמעתי הגהה קולעת מידידי הרב בנימין שוורץ שליט"א שיש כאן טעות קטנה וצ"ל "פעמים שהעינים הנתונים לסוף השנה", וקאי על "עיני השם אלהיך בה", וזה גופא מדגיש רש"י ש"עתים לטובה" חוזר על "עיני השם אלהים בה שפעמים עינים אלו לטובה הם. והכל אתי שפיר. ושוב מצא הנ"ל שכן הגיה המלאך רבי רפאל בירדוגו בספרו "שרביט הזהב" (ושם "העינים" בלי ש', אך העיקר למעט בהגהה ולגרוס "שהעינים"). עכ"ד.

ובאמת שזו הגהה קולעת ומסתברת, כי ברוב סוגי הכתב כשכותבים אות י' ואחר כך אות נ', זה דומה עד מאד לאות ת, כלומר שההפרש בין "ינ" ל"ת" הוא כחוט השערה, ובדרך כלל במקרים כאלו הסופרים מנחשים מה כתוב לפי ההקשר ומכיון שבדיבור המתחיל כתוב "עתים לטובה" זה גורם לסופרים לפענח גם כאן "שהעתים" במקום "שהעינים".

ולא אכחד שבדקתי ברש"י ר"ה מהדורת ארנד ושם לא הביא כלל חילוף זה, ומוכח שבכל חמשת המקורות כלפנינו, דהיינו שלשת כתבי היד א' ב' ג' ודפוס ספרד ועין יעקב דפוס, ובדקתי גם בעצמי בדפוס ספרד ובעין יעקב דפוס ראשון, ובמבט ראשוני היה קצת קשה להבחין איך כתוב, אך אחר עיון ברור שכתוב שם "שהעתים". ובהשקפה ראשונה חשבתי שממצאים אלו הם פירכה גמורה להשערת ידידי הנ"ל, שלכאורה לא יתכן שיהיה טעות בכל המקורות. ומ"מ האמת יורה דרכו שההגהה הנ"ל היא אמיתית ונכונה, וא"א לזוז ממנה, וכאמור ההגהה כאן היא קטנה מאד, ואפילו לא הגהה של אות אחת, אלא רק להוריד טיפת דיו קטנה מן הת' ולהופכה ל"ינ", וכבר

רִינַת אַהֲרֹן מִסַּכַּת רֹאשׁ הַשָּׁנָה

ביארתי שהטעות הזאת יכולה לקרוא בקלות גמורה, ולכן היא יכולה לקרות לכמה סופרים שונים בלי קשר, ויכול שקרתה לשלשה סופרים שונים שהעתיקו מכתב ידו של רש"י, ואפילו אם היו לפנינו מאה ספרים שהועתקו כולם ישירות מכתב ידו של רש"י, עדיין אין זו פירכא להגהה הנ"ל, שהרי בהחלט שכבר בכתב ידו של רש"י נפלה טיפת דיו מקולמוס רש"י ונדבקה האות י' לאות נ' ונדמתה לסופרים כת', ומחמת שבמילה הקודמת היה כותב "עתים לטובה" לכן כולם העתיקו כך. ודוק היטב.

דף יח ע"א

מתני'. על ששה חדשים השלוחין יוצאין: על ניסן מפני הפסח, על אב מפני התענית, על אלול מפני ראש השנה, על תשרי מפני תקנת המועדות, על כסליו מפני חנוכה, ועל אדר מפני הפורים. וכשהיה בית המקדש קיים – יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן. הקשו המפרשים מאי "אף על אייר" הרי בזמן בית המקדש היו יוצאים על אייר אך לא היו יוצאים על אב שהרי בזמן בית המקדש השני לא צמו צום תשעה באב, ומחמת קושיה זו הגיהו כמה אחרונים למחוק תיבת "אף", ואכן בכתב יד קיימבריג', וכן בכתב יד קאופמן ליתא תיבה זו (ונוספה על יד המגיה בכתב יד קאופמן). אבל מאידך ישנה לתיבה זו במשנה בכת"ק הרמב"ם, ובכתב יד פרמה הקדום, וכן העתיקו הרבה ראשונים, וגם ב"הכי גרסינן" מצאתי שכן בכל כתבי היד של המשנה שבבבלי. ולכן נראה שאין לשבש הנוסח הרגיל, אלא התנא נקט לשון "אף" דומיא דסיפא לקמן בא ע"ב דקתני "ובזמן שהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולם מפני תקנת הקרבן", וסוף סוף גם לא יוצאים רק על אייר אלא על כולם בתוספת אייר ובהורדת אב. ולא חשש התנא שיטעו בזה כבר שכבר שנה ברישא מנין "על ששה חודשים השלוחין יוצאים" וממילא ישאל הלומד את עצמו "מנינא למה לי" ויבין שבא התנא לחדש שאף בזמן בית המקדש אינו אלא ששה חודשים. ודוק (ויתכן שהנוסח הנ"ל שלא גורס תיבת "אף" הוא הגהת חלק מגאוני א"י הקדמונים ולכן נמצא רק במקצת משניות נוסח א").

דף כא ע"ב

מתני'. על שני חדשים מחללין את השבת: על ניסן ועל תשרי, שבחן שלוחין יוצאין לסוריא, ובהן מתקנין את המועדות. וכשהיה בית המקדש קיים – מחללין אף על כולן, מפני תקנת הקרבן. גמרא. על שני חדשים ותו לא? ורמינהו: על ששה חדשים השלוחין יוצאין! – אמר אביי, הכי קאמר: על כולן השלוחין יוצאין מבערב, על ניסן ועל תשרי – עד שישמעו מפי בית דין מקודש. תניא נמי הכי: על כולן יוצאין מבערב, על ניסן ועל תשרי – עד שישמעו מפי בית דין מקודש. לפום ריהטא היה אפשר ליישב בקל קושיית הגמ', דאין כוונת המשנה לומר שרק בשני חודשים אלו השלוחין יוצאין, אלא כוונתה לומר שרק בשני חודשים אלו יש צירוף של שני דברים א' בחודשים אלו השלוחין יוצאים. ב' בחודשים אלו מתקנים את המועדות דאורייתא מה שאין כן בשאר החודש ששום מועד דאורייתא לא תלוי בהם כי שבועות זה חמישים יום אחר פסח ולא משנה התאריך בחודש ושאר כל המועדים דאורייתא הם רק בניסן ותשרי.

אבל באמת המעיין יראה שבלאו הכי המשנה כמות שהיא קשה ביותר, כי במשנה משמע שהעובדה "שבהם השלוחין יוצאים" הוי טעם לחילול שבת, ואין זה נכון שהרי עצם שליחת השלוחין לגולה אינו גורם שום היתר לחלל, וכל ההיתר לחלל שבת הוא רק לצורך קביעת המועדות בירושלים בזמנם. אלא שכיון שחודשים אלו חשובים לקביעת המועדות לכן השלוחין יוצאים. יוצא שהשלוחין יוצאים בגלל שמחללים על חודשים אלו שבת ולא ככתוב במשנה שמחללין שבת בגלל שהשלוחין יוצאים. ועוד מה צריך טעם נוסף מלבד הטעם "ובהם מתקנים את

רינת אהרן מסכת ראש השנה

המועדות", והרי תמיד חיללו שבת על חודשים אלו אפילו בזמן שלא היה שלוחין אלא רק משואות, הרי שמה שהשלוחין יוצאין אינו מעלה ואינו מוריד כלל.

ובהכרח שלשון המשנה לאו דוקא ועיקר כוונת המשנה ללמדנו שבחודשים אלו יש משהו מיוחד בשלוחין היוצאין בבחינת "בא ללמד ונמצא למד", וכאילו כתוב במשנה "על שני חדשים מחללין את השבת: על ניסן ועל תשרי, ובהן שלוחין יוצאין לסוריא, ובהן מתקנין את המועדות", וכבר מצינו כמה פעמים במשנה ש' שמתפרשת כמו ו' עיין בספרי ידיעות נכבדות ערך "ש' תמורת ו' במשניות". ומעתה מובן שפיר קושיית התלמוד שיש כאן סתירה במשנה דבמשנה לעיל מפורש שבכל ששה חדשים יוצאים ואילו במשנה כאן כתוב שרק בשני חודשים השלוחין יוצאים.

מתני'. מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועכבן רבי עקיבא בלוד. אע"פ שעיקר מקומו של ר"ע הוא בבני ברק, וכדאמרינן בסנהדרין לב ע"ב: ת"ר צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד יפה אחר רבי אליעזר ללוד אחר רבי יוחנן בן זכאי לברור חיל תניא אידך צדק צדק תרדוף הלך אחר חכמים לישיבה אחר ר"א ללוד אחר ר' יוחנן בן זכאי לברור חיל אחר רבי יהושע לפקיעין אחר רבי עקיבא לבני ברק וכו', מ"מ מצינו שהיה מצוי לעיתים בלוד⁶, וכנראה שהלך לעתים לבקר שם את רבו ר' אליעזר. אלא שצ"ע איך עכבן רבי עקיבא, והרי רבו רבי אליעזר הוא מרא דאתרא דלוד, ואיך הורה הלכה בפני רבו, ואולי שאל את רבו ורבו נמנע מלהורות, וכדרכו של רבי אליעזר שלא לומר מה שלא שמע מפי רבו. ועוד י"ל דלאפרושי מאיסור חילול שבת שרי אף במקום רבו, עיין סנהדרין פב ע"א.

ובעיקר מה שהפרישם רבי עקיבא, נראה דאף רבי עקיבא מודה שגם בנראה בעליל מחללין עליו שאם תאמר אין מחללין לא ילך אף אחד ולא רק ארבעים, ורק במקרה שעברו לעינינו כבר ארבעים זוגות בזה סבר רבי עקיבא שיש לעכבן והבן. וכן להיפך נראה שרבי יוסי הגלילי לא פליג על דברי רבן גמליאל ששלח לרבי עקיבא "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", דהכא מודה רבי יוסי הגלילי כיון שלא נראה בעליל ממילא לא איכפת לן בין זוג אחד לארבעים זוג, אך בנראה בעליל לדעת רבי יוסי הגלילי אפילו זוג אחד אין לו לחלל.

דף כב ע"א

מתני'. אב ובנו שראו את החדש ילכו. אין זה עצה טובה, אלא דינא קמ"ל שילכו אפילו בשבת וק"ל. והראוני שכן מבואר להדיא בתוספות כב ע"ב ד"ה וחד.

שם. אב ובנו שראו את החדש ילכו, לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר, רבי שמעון אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש. הלשון קצת ארוך ומסורבל דלכאורה היה אפשר לכתוב בלשון קצרה "אב ובנו שראו את החודש ילכו שאם יפסל אחד מהם יצטרף השני עם אחר", ולא הוי ליה לנסח המשנה בלשון שאלה ותשובה. ומזה נראה לי שהמשנה הלזו מורכבת משני "שכבות", התנא הקדום כתב רק "אב ובנו שראו את החדש ילכו" ואחר מכן

⁶ וכמו במקורות הבאים:

מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק כה ד"ה כשחלה רבי:

מיד קרע רבי אליעזר בן עזריה [את] בגדיו ובכה ויצא ואמר לחכמים רבותי באו וראו ברבי אליעזר שטהור הוא לעולם הבא לפי שיצתה נשמתו בטהרה. לאחר שבת בא רבי עקיבא ומצאו באריסרטיא שבא מקסרי ללוד מיד קרע את בגדיו ...

מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק יב ד"ה ד"א והוי:

ד"א והוי מתאבק בעפר רגליהם זה רבי עקיבא שבקש ללמוד תורה הלך וישב לו על באר אחת בלוד וראה חוליית הבור חקוקה ... (אמנם זה היה כשבא ללמוד מר"א שהיה בלוד).

ספרי דברים פרשת עקב פסיקא מא ד"ה ולמדתם אותם:

וכבר היו רבי טרפון ורבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי מסובים בבית עריס בלוד נשאלה שאלה זו לפניהם מי גדול תלמוד או מעשה אמר ר' טרפון גדול מעשה ר' עקיבא אומר גדול תלמוד ענו כולם ואמרו גדול.

באו ת"ק ורבי שמעון התנאים המאוחרים ונחלקו בהבנת דברי התנא הקדמון. ת"ק מבאר דברי התנא הקדום "לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר", אבל ר"ש מסביר כפשוטו שילכו שניהם להעיד כי "אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש". ומקור לביאור מעין זה הראוני כיוצ"ב בתוספות עירובין מח ע"א ד"ה רבי יהודה וע"ש במסורת הש"ס מה שציין. וקרוב לזה הוכחתי ברינת אהרן ריש תמורה, ד"ל לא שאדם רשאי להמיר" הוא הוספת ביאור מתנא מאוחר על דברי התנא הקדום.

מתני'. אלו הן הפסולין המשחק בקוביה ומלוה⁷ ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית ועבדים. וכ"ה הסדר במשנה סנהדרין כד ע"ב, לכאורה היה ראוי לסמוך משחק בקוביה למפריחי יונים, דהא חד טעמא נינהו דאסמכתא לא קניא.

ואולי הכניס ביניהם מלוי בריבית, כיון שטעם פסולו של מלוה ברבית הוא מטעם שהוא חשוד על ממון שאינו שלו, דהא התורה אוסרת לקחת ריבית וא"כ כשגובה ריבית מישראל הוא כעין גזלן שנוטל ממון שאינו שלו, ולכן הכניס התנא מלוה בריבית ביניהם להורות שגם משחק בקוביה ומפריחי יונים טעם פסולם הוא משום שנחשבים כגזלנים, כיון דאסמכתא לא קניא, וכוונת התנא לאפוקי מדברי יהודה דס"ל הוא רק משום שאין עוסקים בישובו של עולם עיין סנהדרין כד ע"ב (אמנם דעת רבי יוחנן שם, שגם תנא דידן לא פליג אר"י, ולדידיה הדרא קושיא לדוכתא וצ"ע).

שם. צ"ב דהכא משמע דאלו בלבד פסולין, וקשה הא קי"ל כת"ק במשנה הקודמת שאף קרובים פסולים. וי"ל דמ"מ אין הם פסולים לעדות כל אחד מהם לבדו, ורק צירוף של שני קרובים יחד הוא פסול, ובמשנה זו מונה התנא את אותם אנשים שהם פסולים אפילו בצירוף עם כשר. וז"פ.

מתני'. מי שראה את החדש ואינו יכול להלך מוליכין אותו על החמור אפילו במטה. צ"ע דעל החמור מה לי על גביו ממש ומה לי במטה, וע"כ דהאי במטה הוא ענין חדש, ור"ל שמותר אף לבני אדם עצמם לסוחבו במטה שהוא איסור חמור יותר (ואין לומר כאן "חי נושא את עצמו", דכיון שאינו יכול לילך הוי ככפות עיין שבת צד ע"א). ולפי"ז ראוי לגרוס "ואפילו במטה" בו, ושור"י שכן בכת"ק הרמב"ם וכן הוא גם במשניות ר"ה במחזור קטלוניה לימים נוראים כת"י ירושלים 6527, וכ"ה בשמונה כתבי היד של המשנה שבבבלי שהועתקו ב"הכי גרסינן", אבל במשניות כתבי יד פרמה וקאופמן כלפנינו. ולכאורה יש כאן דוגמא שהרמב"ם העדיף נוסח משופר המתועד בנוסח הבבלי, אף שאין כאן בבלי על משנה זו כלל.

מתני'. משקלקלו המינין התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירים. "המינין" כן הנוסח ברוב ככל הספרים (כולל כת"ק הרמב"ם ומשניות כתב יד פרמא וכל כתבי יד הבבלי), והנך מינים הכוונה לבייתוסים כמבואר בגמ', וקצת ראייה מכאן שגם הכופרים בתורה שבעל פה לבדה נחשבים מינים, ודלא כהרמב"ם בהלכות דעות, פרק ג' שכתב שכופרים בתורה שבעל פה הם נקראים כופרים בתורה, והכופרים בתורה שבכתב נקראים אפיקורסים, ורק הכופרים במציאות השם או שאומרים שהם שנים וכדומה נקראים מינים. וצ"ע.

שם. בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו השלוחין יוצאין. בביצה דף ד ע"ב מבואר שאילו יתבטלו כותים יחזרו לעשות משואות, וע"ש משנ"ת שהגמ' דייקה זו מגוף המשנה שטרחא לפרט דיני המשואות אף שבטלו וע"כ שעתידין לחזור ע"ש.

דף כב ע"ב

מתני'. ומבית בלתי לא זזו משם אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש. קצ"ע למה לא נקט הכל בלשון יחיד והול"ל "לא זז". ויש ליישב שהוא המשך

⁷ כצ"ל בלשון יחיד כמו "משחק בקוביה" וכן במדויקים. אבל הפרחת יונים אינם אלא בשני יונים ולכך נקט "מפריחי".

המשפט "ומאין היו משיאין...לא זז" ודוק. וכיוצא בזה ממש במשנה הקודמת "כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסאות... וכורך ... ועולה ..."

דף כג ע"ב

מתני'. הבא להציל מן הדליקה ומן הגייס ומן הנהר ומן המפולת הרי אלו כאנשי העיר. הסדר כאן אינו מובן כ"כ, וראיתי בכת"ק הרמב"ם ובמשנה כתבי יד קאופמן פרמה וקיימברידג', שגרסו הסדר: גייס, נהר, דליקה, מפולת. וכן הוא גם בכל כתבי היד של הבבלי⁸, וזה א"ש דנקט הרחוק רחוק קודם, שגייס מגיע מעיר אחרת, והנהר מגיע מחוץ לעיר, והדליקה מתפשטת מבתים אחרים, והמפולת רק בבית זה עצמו.

וכן הוא הסדר במשנה פסחים דף מט ע"א⁹ [ושם איתא ליסטים, רק ברוב עדי הנוסח האשכנזיים בלבד], ובקצתם גם השתבש 'גייס' ל'גויים'].

ובאמת הוא סדר נפלא ביותר, כי המציאות היא שהבא להציל מחוץ לתחום, כמה שהסכנה מגיע ממרחק יותר, כך מגיעים יותר אנשים רחוקים להציל, כי הם יודעים שיש כאן סכנה ודוק. וכן בהיא דפסחים ההולך להציל מן הגייס הולך למרחק יותר, ולכן יותר קשה לו לחזור למקומו וק"ל.

דף כה ע"א

מתני'. שלח לו רבן גמליאל גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונוך ... נטל מקלו ומעוטי בידו והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבונו. צ"ע למה שינה לשונו ולא כתב בשניהם "ביום הכיפורים שחל" או בשניהם "ביום שחל יום הכיפורים". והיה אפשר ליישב שמתחילה כשעדיין נחלק עליו רבי יהושע, א"כ היה יום זה ממש יום הכיפורים שלו, אבל אח"כ כשחזר בו, לא היה זה רק יום שחל לפני חשבונו יום הכיפורים אבל למעשה לא היה זה יום הכיפורים.

אבל בדקתיו¹⁰ בכת"ק הרמב"ם וקאופמן ופרמה, ובהם "ביום שחל יום הכיפורים" בשניהם. וכן הוא גם בכל קטעי הגניזה המזרחיים של המשנה שבבלי¹¹ ובכתב יד התימני אנאלו 270, אבל בשני כתבי היד הספרדיים של הבבלי (מינכן 140; ג"י 1608) "ביום הכיפורים שחל" בשניהם, וכן בכתב יד מינכן הצרפתי, ובכתב יד צרפתי אחד כבדפוסים שלנו¹² (Nurnberg, S: Fr. 51–68), צרפתי, מאה י"ד) ובכתב יד אחר (אשכנזי, מאה אחד עשרה – מאה שתיים עשרה, הספריה הבריטית 400) הפוך מהדפוס. נמצא שאין כמעט מי שמסכים עם חילוק הדפוס, והוא עירוב נוסחאות ותו לא. וכיון שבסיפא ודאי יותר מתקבל נוסח המזרחי "ביום שחל" וכמו שנתבאר, א"כ מסתמא העיקר בזה כנוסח המזרחי, מה גם שכן הוא נוסח המשנה שבמשניות ודוק.

⁸ ובקצתם נוסף ליסטים לפני דליקה, אבל רק בספרדיים ובגניזה, ולא בתימנים ואשכנז, וכנראה תוספת ליסטים הוא באשגרה ממשנת ב"ק דמירי ביאוש, ושם היה מקום לחלק בין גייס לליסטים, אבל לענין הבא להציל דהכא, פשיטא דליסטים הוא ממש כגייס ואין צריך לשנותו להדיא, ועכ"פ גם לגירסת ליסטים א"ש הסדר שליסטים אחר נהר וקודם דליקה, כי הליסטים לפעמים מחוץ לעיר, ולפעמים משכונה אחרת בתוך העיר, אבל לא מבתיים קרובים ממש כמו דליקה [ובעירובין מה ע"א בחמשת המקורות האשכנזים הסדר הוא: גייס נהר מפולת דליקה, ואין לפני כעת כתבי יד אוקספורד 366, וכנראה ט"ס בכולם, ועל כל פנים גם שם ליתא ליסטים].

⁹ וכן הסדר במשנה בב"ק המצוטט בע"ז דף מג ע"א בשני כתבי היד הספרדיים, אבל שם באשכנזיים חסר לגמרי דליקה ומפולת שם, וכן נכון כמו במשנה בב"ק שם בכל עדי הנוסח, הכוללים כתב יד אסקוריאלי הפרובנסאלי וקטע גניזה ספרדי, וע"כ שהנוסח הספרדי בע"ז שם, הוא ט"ס באשגרה מן המשנה בר"ה ופסחים, ובאמת שם אינו נכון למיתני, דאינו יאוש גמור בדליקה ומפולת, ועכ"פ יש ללמוד מכתבי היד הספרדיים, על גירסתם בר"ה ופסחים.

¹⁰ בעזרת ידידי הרב נועם קפלן.

¹¹ בשנים מהם יש גם הרישא וגם הסיפא, ובשנים רק הסיפא.

¹² החל מדפוס שונצינו פיזארו רס"ט.

רינת אהרן מסכת ראש השנה

ובכל משנה זה כדאי לעיין במאמר מעניין, מאת דוד הנשקה: "כיצד קיבל רבי יהושע את סמכותו של רבן גמליאל" תרביץ, 76, תשס"ז, עמ' 81 ואילך, אך מסתמא יש להסתייג מחלק ממסקנותיו. מתני'. הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי שנאמר (ויקרא כ"ג) אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו בא לו אצל רבי דוסא בן הרבינס אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר (שמות כ"ד) ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמונתן של זקנים אלא ללמוד שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה. יש לעיין למה לא נתנחם בדברי ר"ע לבדם, ועוד מה נתנחם בדברי רבי דוסא, הרי סוף סוף יש כאן לפניו טעות ברורה של ר"ג, ואיך יחלל את יום הכיפורים בידים ע"פ סברות, שאולי היה טעות כבר מקודם. ועל כרחק ששני הסברות אינם כל אחת לחודא, אלא אחד בא להשלים מה שחיסר השני, שעיקר הנחמה היא בדברי רבי עקיבא שלגבי קידוש החודש יש גזירת הכתוב אשר תקראו אתם אפילו מוטעים, ועדיין הסתפק רבי יהושע שזה פסוק שאמרו הקב"ה למשה ואהרן, ומניין לחדש כן על כל ב"ד, ועל זה נוסבו דברי רבי דוסא להוכיח שאין חילוק, וכל שלשה ושלשה שעמדו ב"ד ישראל הרי הם כבית דינו של משה ודוק.

ובאמת בלא זה הלשון "שנאמר ויעל משה" קשה דלכאורה הוא ענין חדש והול"ל "ונאמר ויעל משה". וע"כ ששיעור לשון דברי רבי דוסא כך הם: אם באים אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל ולחלק בינו לבין משה ואהרן, א"כ צריכים אנו לדון אחר כל בית דין מאז ועד עתה, ואיך נדע שאף אחד מהם לא טעה וממילא כיום אין טעות, ובהכרח לא ניתנה תורה למלאכי השרת, וע"כ שאין חילוק בין בית דין של משה לבית דינים אחרים, ואת יסוד זה ממשיך רבי דוסא להוכיח מן הפסוק.

דף כה ע"ב

מתני'. ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. לא קאמר "מקודש מקודש" כמו בסיפא, דאין זה מעכב בדיעבד, ולכן אם הספיקו לומר מקודש אפילו פעם אחת, כבר אין זה מעובר, ורק אם לא הספיקו לומר מקודש אפילו לא פעם אחת, אז הרי זה מעובר. ופשוט.

בגמ'. אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשח. הא דנקט "בישראל", אינו על דרך הכתוב "לא קם בישראל כמשה עוד" ומפרשינן "אבל בגויים קם ומנו בלעם". אלא הוא ביטוי בעלמא על פי הפסוק הנ"ל, וכן מצינו "ואין בישראל גדול ממנו" בסוטה ט ע"ב ע"ש.

בגמ'. עד דאיכא אהרן בהדיה. אף שמשח ואהרן הם אחים וקרובים, ולעיל כב ע"א איכא פלוגתא תנאים אם קרובים כשרים לעדות החודש. אפשר דהיינו דוקא לגבי העדים עצמם אבל בדיינים אף דבעלמא דיינים קרובים פסולים מ"מ לגבי קידוש החודש אפשר דלכו"ע קרובים כשרים לקדש החודש, ולכן שפיר מצו משה ואהרן לקדש החודש אף שהם אחים. והרב יוסף פרץ שליט"א העיר שזה חידוש, ועיין פני יהושע שכתב לתרץ, שכאן היה לפני מתן תורה ולכן הותר קרובים. ועיין שו"ת תשב"ץ ח"ג סימן רע"ז מה שתירץ. ועיין תרועת מלך סוף סימן ס"ד שהאריך בקושיא זו ונשאר בצ"ע. (כל זה מובא בעבודה ברורה, וע"ש עוד). עכ"ל.

דף כו ע"א

מתני'. כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן אמר רבי יוסי והלא כל השופרות נקראו קרן שנאמר במשור בקרן היוכל. רבי יוסי לא קאמר: "כל השופרות הן קרן" כמו בלשון ת"ק, כיון שכידוע אין מושג של מילים נרדפות בלשון"ק (מלבי"ם והגר"א), אלא שכל השופרות נקראו בעבר קרן, והיינו בעודם מחוברים לגוף הפרה, שלשון שופר הוא לעולם רק אחר תיקונו, וכמו שביאר

רינת אהרן מסכת ראש השנה

הרמב"ן בדרשתו לר"ה, וע"ש שגם חכמים ודאי מודים בזה, אלא שקרן הפרה אין עשויה זכרות ונקבות, ולכן גם אחר תיקונה נקראת קרן. וע"ש שביאר מה הראיה לזה מהפסוק.

דף כו ע"ב

מתני'. ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות. ראוי היה לומר "שופרות מקצרים" בלשון רבים, שהרי בתעניות יש שני שופרות, אלא שרצה להשוות הלשון למשנה הקודמת "שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר" וכדי להדגיש ההבדל העיקרי ביניהם השווה שאר הלשונות ודוק.

דף כז ע"א

רש"י ד"ה דחביבא עליה – חדשה היא לו. תמוה חדא למה לא פירש כפשוטו – שהיא חביבה ושמחה היא לשמוע, ועוד דבשלמא מגילה שבאה משנה לשנה הוי כ"חדשה", אבל בהלל מאי חדשה היא לו. וצ"ע. והרב יוסף פרץ שליט"א כתב לי: י"ל בב' אופנים, א' שאה"נ רק הלל שלם ולא הלל בדילוג, וראיה לזה הוא מהשו"ע שהביא דין זה בהלל דפסח וסוכות ולא בהלל דר"ה דקדים. וכן ראיתי בשונה הלכות להגר"ק סי' תכ"ב סכ"ג שהעיר בזה. ב' שכיון שהוא מל' לל' יום חשיב כחדש, וכמו שמצינו בסוף מסכת ר"ה של פרכים היינו ל' יום, וכן גבי ברכות הראיה בפרק הרואה. וכ"כ שפתי חכמים ברש"י כאן. ולענין אפשר שזה גופא בא רש"י לאפוקי ולומר כהפירוש הראשון ולא השני. עכ"ל.

דף כז ע"ב

מתני'. וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא. תימה מה חידוש טפי בביתו סמוך, ואטו תנא כרוכלא ליזיל ולימני. וי"ל דקמ"ל דאף שלא הזדמן במקרה אלא ידע שעתיד לשמוע, שהרי הוא בדרך קבע סמוך לבית כנסת, וא"כ הייתי חושב שמא סתם דעתו להתכון לצאת, ואין צריך כוונה מפורשת, וקמ"ל דאעפ"כ לא מהני. והרב יוסף פרץ שליט"א כתב לי בזה"ל: עוד י"ל שמחדש שלא רק מי שאחורי בית הכנסת כלול בכוונת הש"צ, אלא אפילו מי שבביתו דהו"א שעליו אין כוונת הש"ץ קמ"ל שיוצא. ושור"ר שכ"כ חזון יחזקאל (פ"ב ה"ה). וביאור זה אתי שפיר רק למ"ד שבעינן כוונת משמיע, וביאור שלכם לכו"ע. עכ"ל. אולם לענין קשה לומר שהחזון לא מכוון על מי שבביתו שהרי הוא מכוון בסתמא על כל מי ששומע וכלול בזה גם מי שביתו סמוך לבית הכנסת.

דף ל ע"א

בגמ'. איכא דמתני להא דרב הונא אהא דכתיב ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב הונא ועם בית דין מאי ועם בית דין בזמן בית דין לאפוקי שלא בזמן בית דין דלא. פ"י רש"י "איכא דמתני לה וכו' מאי ועם בית דין (בפני בית דין) דקאמר רב הונא בזמן בית דין, דהא ליכא לפרושי האי ועם בית דין בפני בית דין, דהא בכל ארצכם כתיב (ויקרא כה). עכ"ל. ויש להתבונן לשם מה האריך רש"י בדיבור המתחיל והעתיק תיבות "איכא דמתני לה וכו'". ונראה שלא תטעה והדיבור המתחיל קאי על לישנא קמא דרש"י והתם לא שייכי דברי רש"י וק"ל.

עוד יש להתבונן למה הוצרך רש"י לכתוב "מאי ועם בית דין" – דקאמר רב הונא, והלא ודאי שזהו הפירוש, ובהכרח לומר שלא תטעה לבאר שהכל מדברי רב הונא, שפירש דברי עצמו כעין "לא שמיע לי כלומר לא סבירא לי" שהאמורא מפרש דברי עצמו.

אלא שעדיין צ"ע למה יטעה הלומד לפרש כן, ואין דרך רש"י אלא לאפוקי מפירושים שיש סיבה לטעות בהם או שהלשון מטעה מאוד. ונראה דהנה בהמשך הדיבור מבאר רש"י ההכרח לפרש

דברי רב הונא דעם ב"ד היינו בזמן ב"ד, ודלא כלישנא קמא שנסתפקנו שמא הכוונה בפני ב"ד. ומפני קושייה זו יכל הלומד לתרץ שכלישנא בתרא הכל מדברי רב הונא, והוא עצמו פי' שכונתו בזמן ב"ד. אבל לרש"י לא ניהא בהכי דסתימות לשון הגמ' משמע שהוא מדברי התלמוד ולכך מתרץ רש"י בדרך אחרת. ונכון בס"ד.

רש"י ד"ה כי אעלה וגו' – רש"י לא גריס כגירסתנו ודוק.

דף ל ע"ב

גמרא. מה קלקול קלקלו הלויים בשיר? הכא תרגימו: שלא אמרו שירה כל עיקר. רבי זירא אמר: שאמרו שירה של חול עם תמיד של בין הערבים. כתב רש"י: "הכי גרסינן: מאי קלקול קלקלו הלויים כו' – ולא גרסינן תנו רבנן". ומבואר שהיה בספרים שלפנינו נוסח "תנו רבנן מה קלקול וכו'", ואכן כך הוא בחצי מכתבי היד האשכנזיים שבידינו (כתב יד לונדון 400 לפני התיקון¹³, וכתב יד פפנהיים, וכע"ז בכתב יד וטיקן וכדלהלן), ורש"י כותב שאין לגרוס תיבות אלו¹⁴, שהרי אין זה ציטוט מברייטא שהרי בהמשך התירוץ נמסר בשם האמוראים (ואכן בכחצי מהמקורות האשכנזיים¹⁵, אין תיבה זו, ככל הנראה בהשפעת הגהת רש"י וכדרכם, וכן אין תיבות אלו בשני כתבי היד הספרדים: מינכן 140; ניו יורק 1608 אך גם הם מושפעים מהגהות רש"י, וגם אפשר שחכם ספרדי קדום מחק תיבות אלו מסברא). ואפשר שסובר רש"י שנוסח זה נשתרשב משיגרת לשון הסוגיא דלעיל דף כב עמוד ב: "תנו רבנן: מה קלקול קלקלו הברייתוסין וכו'", בכתב יד האשכנזי וטיקן 134 יש נוסח שלישי "איתמר" וכנראה זו הגהה אחרת לנוסח "תנו רבנן" המוקשה. אמנם בפירוש רבנו חננאל מקירואן גריס תיבות תנו רבנן, וכ"ה בכתב יד התימני אנאלו 319 מהמאה הי"ד, וכ"ה בשני קטעי הגניזה בכתיבה מזרחית מגניזת מצרים. נמצא שנוסח זה מתועד בארבע ארצות שונות בעולם: אשכנז, תימן, מצרים, וקירואן (ורק בספרד אולי לא גרסו תיבה זו). וקשה עד מאד לומר שנפל ט"ס בכל אלו המקומות, אם לא שהטעות הזאת קרתה כבר בספרי התלמוד של ראשית תקופת הגאונים בבבל, וזה רחוק מאד. ורש"י שמחק תיבות אלו אין ראייה שהיה מוחכם אילו ידע שכך הוא גם בספרי רבינו חננאל וכידוע רש"י לא ראה פירוש ר"ה, ולכן בודאי מצוה ליישב הנוסח הישן.

והיה אפשר לומר ש"הכא תרגימו" היינו שהכא גרסו בהך ברייתא שהתשובה היא "שלא אמרו שירה כל עיקר" ורבי זירא גרס בברייטא אחרת, אך קשה להעמיס כן בלשון "הכא תרגימו" שבכל התלמוד מובא על תרגום ופירוש מילולי של מילה או פסק מסברא (כגון בזבחים ל,ב) ולא כנוסח בברייטא.

ועוד היה אפשר לומר שבאמת הברייטא רק שאלה שאלה ולא תירצה, אך אין זה סגנון ברייתות, ובדוחק אפשר לומר שהברייטא שבידי הבבלי היתה מקוטעת ולא שרד אלא השאלה בלי התשובה, ואף על פי כן הביאו מסדרי הבבלי מה שנותר ברשותם מתחילת הברייטא. ועוד אפשר היה לדחוק שכאן "תנו רבנן" מתפרש על האמוראים עצמם, אך זה מוזר ביותר שיאמרו לשון "תנו" על אמוראים.

¹³ אמנם ראיתי בספרי המחקר שכתב יד זה במסכת ראש השנה דומה לנוסחאות הספרדיות שבכתב יד ניו יורק 1608, וחיידוש הוא בעיניי ולא ראיתי כל דבריהם ולכן לא יכולתי לבדוק היעמדו דבריהם אם לאו.

¹⁴ בדרך כלל כשכותב רש"י "הכי גרסינן" היינו הגהה שלו או של רבותיו, נגד כל ספרי אשכנז, אמנם במקצת מקומות הוא הכרעה בין שני נוסחים שהיו נפוצים באשכנז. אולם במקרה דנן שאפילו במקורות האשכנזים המאוחרים במאות שנה מזמן רש"י שרד נוסח זה בבחי מהמקורות, וזאת למרות השפעתו הגדולה של רש"י, א"כ בזמן רש"י עצמו היה כך לכל הפחות ברוב ככל הספרים, כי אילו בזמן רש"י זה כבר היה רק בחצי ספרים אזי לא היה נותר כמעט מקור אחד כזה שהרי רוב גדול של ספרי אשכנז הוגה על פי הגהות רש"י. ודוק בכל זה.

¹⁵ כתב יד מינכן המפורסם; הדפוסים; כתב יד אוקספורד 366 שבמסכת זו הועתק מכתב יד אשכנזי.

באופן שאין שום ביאור מניח את הדעת על תיבות אלו, ועדיין צריך עיון טובא ליישב נוסח עתיק זה על נכון.

ולא אמנע מלכתוב השערה יפה ששמעתי מידידי הרב בנימין שוורץ שיתכן שבגירסת המשנה הקדומה לא היה תיבת "בשיר" אלא היה כתוב רק "ונתקלקלו הלויים"¹⁶, ועל זה שואלת הברייתא "מה קלקול נתקלקלו הלויים?" ומתרצת הברייתא "בשיר". וזו השערה נאה ויפה, אך טרחתי ולא מצאתי תיעוד לנוסח זה, כי במשניות כתב יד המייצגים את נוסח א"י כלפנינו (כתב יד קאופמן; פרמה; קיימברידג'; כתי"ק הרמב"ם; כתב יד לידן של הירושלמי), וכן בכל המשניות שבתוך הגמ' (שני כתבי יד תימניים; שני קטעי גניזה מזרחיים; שני כתבי יד ספרדיים; חמשה כתבי יד אשכנזיים והדפוסים).

אמנם עדיין לבי אומר לי שאין לבטל השערה זו, מאחר והאפשרות השניה, למחוק תיבת "תנו רבנן", בעיניי גם היא נחשבת הגהה מסברא נגד כל הספרים, ואדרבה זו הגהה קשה שלפיה צריך להניח שכל הספרים הוטעו בגלל איזה סופר קדום שהתבלבל עם סוגיא אחרת, וכולם הלכו אחריו כסומא בארובה. וא"כ אדרבה לענ"ד עדיף לומר שאכן היה נוסח קצר במשניות הבבליות, שהיה שונה מנוסח המשנה של בני א"י, וכמו שמצוי חילופי נוסח קדומים כאלה רבות במשניות, והיינו שבני א"י הוסיפו בזמן קדום תיבת "בשיר" במשנה כדרכם להוסיף תיבות לביאור הענין, ונוסח בני א"י בזה חדר למשניות של בני בבל כבר בתקופת הגאונים, ולכן זה נכנס גם למשניות הבבליות שבידינו¹⁷, ואין זה טעות אלא רק הימשכות להוסיף תיבה אחת על פי נוסח אחר. ודוק היטב.

שם. הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. צ"ב למה לא ניחא להו לפרש כרבי זירא וכדמשמע קצת לשון "קלקול" ובפרט שהוצרכו לדחוק לשון הברייתא דלהלן, ומה ראו על ככה? והיה אפשר לפרש שהם סוברים שנקלקלו היינו מלשון איתקיל מילוליה, ודייקו כן מאריכות הלשון "הלויים" ולא קאמר "ונתקלקל השיר". אך אין נראה כן בלשון הסוגיא, דמשמעות הסוגיא היא שהכל מודים שזה קלקול כפשוטו, וכל הנידון אינו אלא מה היה אותו הקלקול.

ולכן נראה דמדקתני "פעם אחת נשתהו מלבוא" ולא קתני "פעם אחת באו עדים סמוך לחשיכה", משמע שכל הקלקול כולו קרה רק משהיית העדים, ולא משנה כלל אם הם באו באמת לבסוף, וזה ניחא רק לשיטות שהבעיה היתה שלא אמרו שירה כלל ולכן גם אם לא באו העדים כלל והיו מעברים החודש לא היה פותר הבעיה, אבל לפירוש רבי זירא שהבעיה היתה שאמרו שירה של חול אילו לא באו העדים כלל היה עדיף דהיו מעברים והיה מתברר שבאמת הוא חול, ועיקר הבעיה נוצרה רק מחמת שבאמת באו העדים לבסוף וא"כ אף שאילו באו קודם מנחה גם לא היה בעיה, ומחמת שנשתהו ובאו רק לבסוף נוצר בעיה מ"מ עדיין העיקר חסר מן המשנה. ולכן העדיפו בני בבל שלא לפרש כפירוש רבי זירא.

דף לב ע"ב

בגמ'. מתחיל בתורה ומשלים בנביא, רבי יוסי אומר אם השלים בתורה יצא. אם השלים, דיעבד – אין, לכתחילה – לא. והתניא, רבי יוסי אומר: המשלים בתורה הרי זה זריז ומשובח!¹⁸ – אימא: משלים. – והא אם השלים קתני, דיעבד – אין, לכתחילה – לא! – הכי קאמר: מתחיל בתורה

¹⁶ ואכן לשון המשנה כפי שהוא לפנינו "ונקלקלו הלויים בשיר" הוא ארוך, דהיה ראוי לכתוב "ונתקלקל השיר", וכמו שהערתי בדיבור הסמוך, ולפי השערה זו ניחא שבמשנה הקדומה היה כתוב באמת נוסח קצר "ונתקלקלו הלויים".

¹⁷ ובלאו הכי גם המשניות שבתוך הבבלי, בהרבה כתבי יד הועתקו ישירות מספרי המשנה שבמשניות, ועכ"פ הושפעו מהם במקומות אחדים, אלא שאכן קשה לומר שזו השפעה מאוחרת כי זה מתועד בכל 12 ספרי הבבלי שבידינו, ולכן עדיף להניח שכך היה נוסח המשנה הבבלי של תקופת הגאונים.

¹⁸ **זריז ומשובח** – כך בכל כתבי היד ב"הכי גרסינן", וכן נכון, ורק בדפוסים בלבד הנוסח הוא "משובח".

ומשלים בנביא. רבי יוסי אומר: משלים בתורה, ואם השלים בנביא – יצא. תניא נמי הכי, אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: וזתיקין היו משלימין אותה בתורה. הלשון "תניא נמי הכי" תמוה שהרי מברייטא בתרא לא מוכח מידי יותר מברייטא קמא. וי"ל דמ"מ אי לאו דאיכא תרי ברייתות, לא היה דוחק המשנה להשוותה עם הברייטא, דקיי"ל סמי ברייתא מקמי מתני'. וק"ל.

שם. אימא: משלים. והא אם השלים קתני, דיעבד – אין, לכתחילה – לא! – הכי קאמר: מתחיל בתורה ומשלים בנביא. רבי יוסי אומר: משלים בתורה, ואם השלים בנביא – יצא. התירוץ הזה תמוה ביותר, הרי המשנה אמרה באופן ברור "אם השלים בתורה יצא", ואיך אפשר להעמיס בלשון זו את המשפט "משלים בתורה, ואם השלים בנביא – יצא". ולא נראה שכוונת הגמ' להגיה את המשנה, חדא שזה הגהה גדולה מאד, ועוד שלשון "הכי קאמר" אינו מורה על הגהה, ועוד שאם כן יוצא שהגמ' חוזרת בה ממה שתירצה "אימא משלים" והול"ל "אלא".

וראיתי שרבינו הרמב"ם בפירושו המשנה כאן הרגיש בזה, וכתב בקיצור את ביאור הסוגיא וזה לשונו: "וענין דברי ר' יוסי האמורים כאן כפי שידוע מסברתו כך, כשם שייצא ידי חובתו אם השלים בתורה כך אם השלים בנביא יצא". והיינו שרבי יוסי דיבר בסגנון המכונה "כשם קאמר"¹⁹, והיינו שאמר לחכמים בני פלוגתתו כשם שלדבריהם אם השלים בתורה יצא כך לשיטתי אם השלים בנביא יצא. ועוד אפשר לומר בנוסח אחר שרבי יוסי דיבר בסגנון "לדבריהם קאמר", דהיינו לדידי אפילו משלים בתורה לכתחילה אלא לדידכו אודו לי מיהת שאם השלים בתורה יצא בדיעבד. וגם לפי ביאור זה יוצא שרבי יוסי עצמו לשיטתו מכשיר בדיעבד באם השלים בנביא. ועדיין מוטל עלינו ליישב ביאורים אלו בלשון הסוגיא, דלכאורה הגמ' שאלה "והא אם השלים קתני דיעבד אין לכתחילה לא" ולא תירצה מידי.

אלא שצריך לידע ידיעה נכבדה שבעשרות סוגיות הגמ' מקצרת ונוקטת בדבריה רק את היוצא לדינא ובלשונינו "השורה התחתונה", ואין התלמוד טורח לבאר את הלשון עצמו איך זה בדיוק נכנס שם.

וגם כאן הגמ' בתחילה שאלה שבמשנה אומר רבי יוסי שאם השלים בתורה יצא ובברייטא אומר רבי יוסי מפורש שזה לכתחילה, והגמ' מתרצת בקצרה "אימא משלים" והיינו שאין לדייק כך את המשנה אלא באמת עיקר הכוונה שמשלים לכתחילה, ושוב שואל המקשן והרי במשנה יש תיבות "אם השלים" שלשונם מורה על דיעבד, ועל זה עונה התלמוד בקצרה שרבי יוסי נקט לשון זה כדי שהמעין היטב יוציא ממשפט זה את ההלכה "משלים בתורה ואם השלים בנביא יצא" והתלמוד עצמו לא טורח לבאר איך משפט זה יוצא מדברי רבי יוסי, אלא שזה יוצא כמה שכתב הרמב"ם שרבי יוסי נקט לשונו בסגנון של "כשם קאמר" או כמו שביארנו שזה בסגנון של "לדבריהם קאמר להו". ודוק היטב בכל זה.

רש"י ד"ה כנגד עשרת הדברות – דכתיב בהו נמי שופר "ולא שמעתיה אלא ראיתיה" ביסוד רבינו יצחק בן יהודה. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש "מה כוונת רש"י בזה?", והשבתי, כל פירוש רש"י סתמי הוא ממה ששמע מרבותיו בעל פה בשיעור בישיבה באשכנז, וכל מה שרש"י

¹⁹ המושג "כשם קאמר" נמצא בכמה מקומות בתלמוד, לדוגמא:

ב"מ דף ק ע"ב: דתניא: המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר ברשותי וזה שותק – זכה. זה אומר איני יודע וזה אומר איני יודע – יחלוקו. זה אומר ברשותי וזה אומר ברשותי – ישבע המוכר שברשותו ילדה, לפי שכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אין נשבעין לא על העבדים ולא על הקרקעות. לאו מכלל דרבי מאיר סבר נשבעין? – ממאי? דלמא כשם קאמרו ליה, כי היכי דאודית לן בקרקעות – אודי לן נמי בעבדים.

שבת דף טז ע"א: רבי יהודה אומר: של צמר ושל שער אין חוצצין מפני שהמים באין בהן. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בחוטי שער. אמר ליה אבוי: הלכה – מכלל דפליגי? וכי תימא – אי לאו דשמעינן מתנא קמא דאיירי בחוטי שער, איהו נמי לא הוה מיירי; ודילמא כשם קאמרו להו; כי היכי דמודיתו לי בחוטי שער – אודו לי נמי בחוטי צמר!

רינת אהרן מסכת ראש השנה

הוסיף לכתוב פירוש נוסף שלא שמעו מרבנותיו באותם השיעורים ציין מהיכן מקור פירוש זה אם מדעתו או ממקור אחר כמו כאן. וכיוצא בפירושי מגנצא המיוחסים לרגמ"ה יש לפעמים הביטוי "לא מפי המורה".

דף לג ע"א

בגמ' "תינוקות הוא דלא מעכבין" הא נשים מעכבין – כך היתה גירסת רש"י עיין עליו.

דף לג ע"ב

מתני'. כשם ששליח ציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב רשב"ג אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתו. לעיל בסוף הפתיחה למסכתין נתבאר שייכות משנה זו דייקא הכא ע"ש.

דף לה ע"א

בגמ'. משום דאוושי ברכות – מו"ר הגר"י רצאבי בשו"ת עולת יצחק ח"א סימן עא אות א, כתב וזה לשונו:

"זכ"ד הר"מ המאירי שכתב מתוך ההמיה אין הבקי שולט בעצמו לכוון ויוצא בתפילת ש"צ ע"כ. ומוכרח הוא לפרש כן לפי גירסתו בגמ' שהביא בספרו חיבור התשובה דף שע"ה משום דאוושי כולי עלמא א"נ משום דנפשי ברכות ע"ש. [והגר"א סוס"י תקפ"ב כתב שהעיקר כפירוש הרמב"ם ורש"י]. ולמדנו עוד מדברי הר"מ המאירי דגריס בגמרא שני תירושים על שאלה זו ולפנינו אין רק אחד וקרוב לגירסתו איתא ברבי' מנוח על הרמב"ם שם וז"ל לשון הגמ' באוושי צ"ל דאוושי ואיכא דאמרי דנפשי ברכות ע"כ רק שמתבאר מדברי רבי' מנוח שם שמפרש דאוושי היינו שנוסח הברכה ארוך ונפשי ברכות היינו שהן תשע משא"כ בשאר מועדים שבע. ושו"ר בפסקי התוספות לראש השנה אות ע"ה דמשמע נמי דגרסי בגמ' ב' תירושים וז"ל ברכות דר"ה מתוך שאין רגילין בהן משמיעין קולן וגם יש בהם ברכות ארוכות ומטעה אחד את חבריו וכו'. וכן בפסקי הר"א מלונדרי"ש למס' ברכות דף מ' כתב דאוושי ברכות משום שלפי שאינם רגילים אינם יכולים לכוון בלחש ומשמיעים קולם וכל א' מטעה את חבריו ועוד שהם ברכות ארוכות ואין הכל בקיין בהן עכ"ל".

והנה התוס' שהביא מו"ר מהגמ"י ופסקי תוספות, מובא באריכות בתוס' הרא"ש (ודיבור זה היה גם בתוס' שאנץ שנדפס ברובו על הדף, וכמובח מפסקי תוספות כאן, שבר"ה הם מיוסדים על התוס' שאנץ, אלא שבכתב הירד שהשתמשו בו המדפיסים היה חסר הדיבור האחרון). ושם מבואר שגרס בגמ' רק "דאוושי ברכות", אלא שהביא לזה שני פירושים תוס' ורש"י, ולפי"ז פסקי תוספות ור"א מלונדריש הביאו להלכה את שני הפירושים של רש"י ותוס', ולא שגרסו בגמ' עצמה את שני לשונות. ודלא כהשערת מו"ר. וכן הנוסח "דאוושי" ברש"י כאן בכל ארבעת כתבי היד והדפוסים. והנוסח הכפול שהביאו המאירי ורבינו מנוח (שניהם מפרובנס, ואין להם חבר גם לא בפסקי תוס' וכנ"ל), נראה שאין ראיה מלשונם שהיה בספריהם שני תירושים בגמ' עצמה אלא כוונתם רק לומר שיש בתירוץ הגמ' שני נוסחאות שונות.

שהרי עין רואה בעיטור (הלכות שופר) שגם הוא משכן כבודו בפורבנס, ואיהו כתב להדיא שהנוסח הפשוט והמקובל "דאוושי", אלא שכתב העיטור שר"ח ורבינו אפרים (כנראה ט"ס וצ"ל רבינו אלפס, ויש לבדוק בעיטור כתב יד) גרסי דנפשי. וגם בספר המכתם הביא שלשון הרי"ף דנפשי ברכות ובגמ' דילן "דאוושי ברכות" ע"ש, וגם בחידושי הריטב"א כתב להדיא שאית דגרסי דנפשי ברכות.

ולמשנ"ת שיש כאן שתי גירסאות שונות, לכאורה עדיף לן לפרש ששתי הגירסאות לדבר אחד נתכוונו, ולא לאפושי פלוגתא, וא"כ מוכרח כפירוש רש"י והרמב"ם שהם פירשו "אוושי" מלשון

רינת אהרן מסכת ראש השנה

אריכות, דפירוש זה א"ש גם לנוסח "דנפיש" אבל פירוש התוספות שפירש דאוושי מלשון המיית קול לא א"ש לנוסח "דנפיש" [ואגב גם ר"ח פירש בקצרה כעין לשון הרמב"ם בפיחמ"ש, שהביא מו"ר, והוא לשון הסובל את שני הפירושים הן של רש"י והן של הרמב"ם בחיבור].

אבל בדקתי את כל כתבי היד של הבבלי המצויים ב"הכי גרסינן" ובכולם פה אחד הנוסח הוא "דאוושי" ואין שם כלל נוסח "דנפיש". והנה הפירוט המלא: בכתב יד תימני אנלאו 319 "דאוישא"; בקטע גניזה T-S F 1(1).50 "משום דאוושה"; בקטע גניזה T-S NS 329.952 "דאושאן ..כ?ות.."; בכתב יד ספרדי מינכן 140 "דאוושי ברכות"; בכתב יד ספרדי ביהמ"ל 1608 "דאוושי קראי"²⁰; בכתב יד אשכנזי-איטלקי לונדון 400 שבמסכת ראש השנה נוסחו בפנים נוטה לנוסח ספרדי אבל הגליונות ודאי בנוסח אשכנזי, איתא בגליון: "אלא משום דאוושי ברכות", ובפנים שם חסר כל הקטע בטעות הדומות "שוב אינו צריך" – שוב אינו צריך"; בכתב יד אשכנזי מינכן 95 "דאוושי קראי"; בכתב יד אוקספורד 366 שבמסכת ר"ה נוסחו אשכנזי "דאוושי ברכות"; בכתב יד אשכנזי וטיקן 134 "דאוושי"; בכל הדפוסים "דאוושי ברכות".

וכ"ה נוסח "דאוושי" ברש"י ובתוספות הרא"ש ובמחז"ן, וכאמור. וכ"ה גם ברשב"א כתב יד וכדלהלן. וכ"ה גם בפירוש הר"ן בנדרים דף ג' כדאמרינן בר"ה דאוושי ברכות" וכ"ה באור זרוע סימן רסב ובספר הרוקח סימן ריח ובראבי"ה סימן תקמו, ובפירוש ר"י קרקושה מנרבונא שנדפס בישורון ו' עמ' מ.

ומה ששינה התלמוד לשונו שבתחילה כתב "דנפיש קראי" ושוב כתב "דאוושי ברכות", לפירוש תוספות ניחא שכאן היינו לשון המיית ולפירוש רש"י והרמב"ם נמי ניחא שלשון נפיש שייך על הרבה פסוקים אבל כאן אין הכוונה הרבה ברכות אלא ברכות ארוכות ולכן נקט לשון "דאוושי" ולא לשון "דנפיש".

ואגב המעיין יראה שבכמה ספרים מדויקים מהנ"ל אין תיבת "ברכות", וכן הגיה הגר"א בהגהותיו, וכנראה שסובר הגר"א שנוסח זה עדיף לפי פירוש תוספות שהכוונה דאוושי עלמא. אך לקושטא אף שכנראה זהו הנוסח המקורי יותר בתלמוד, מ"מ יתכן שאף לנוסח שלא גורסים תיבת ברכות מ"מ מדאמר בשאלה "מאי שנא הני אילימא משום דנפיש" [בהו]²¹ קראי וכו', אלא משום דאוושי" וא"כ השאלה היתה מה שונה ברכות אלו וכשעונים "דאוושי" ממילא מובן דקאי על הברכות עצמם. ולכן גם יש מן הגאונים שהוסיפו תיבת "ברכות" בגוף התלמוד, וכדרכם להוסיף

²⁰ הנוסח הזה הוא כמובן טעות, שהרי בשאלה אמרו "אילימא משום דאוושי קראי", אלא שזה טעות באשגרה מלשון השאלה, וטעות זו יש גם בכתב יד מינכן 95, הגר"נ בדק"ס כתב שנראה שהוא ט"ס אך גם בערוך ערך אווש העתיק כן עכ"ל. ואכן שם הלשון "כענין אוושי קראי בסוף ר"ה", אך למעשה אין לנוסח זה מובן, ואולי גם לפניו היה טעות זו בגמרתו, אך יתכן גם שהעתיק כן מן הזכרון והתחבר לו "נפיש קראי" שבשאלה עם "אוושי ברכות" שבתשובה, וכן י"ל לענ"ד על מה שכתוב בתשובת רבינו עזריאל המובאת בשני כתבי יד של מחז"ן מהדורת גולדשמידט ח"ג סימן כה עמ' תרצא (ובמהדורה הישנה הוא בעמ' 353) שכתב: "וסומכין על דברי רבן גמליאל שאמר שלוח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם שהרי קבעו רבותינו שהלכה כמותו בברכות של ראש השנה משום דאוושי קראי". וטעות כזאת מצאתי גם בספר של אחרונים עיין ספר חיי עולם נטע עמ' שס. וע"ע בדק"ס שטעות זו יש גם בכתב יד אחד של רש"י ר"ה, ושם בודאי הוא ט"ס כמוכח מגוף פירוש רש"י, עכ"ל. ואכן בדקתי במהדורת ארנד ושם מבואר שבכל שאר שלשת כתבי היד הנוסח "דאוושי ברכות" כמו בדפוסים, וע"כ שגם כאן נפל טעות בכתב יד אחד מחמת מה שהובא לעיל ברש"י לשון "דנפיש קראי".

וראיתי כמה חכמי דורינו שנדחקו ליישב נוסח "דאוושי קראי", שהכוונה אוושן הקוראים המתפללים, ועיין ספר עבודה ברורה ובהערות המהדיר לחידושי הרשב"א ועוד. ואין זה נכון חדא ש"קרא" בחז"ל הוא כינוי רק לקורא מקרא ולא למתפלל, ועוד שאין סתם הש"ס לשונו שבשאלה "נפיש קראי" קראי היינו פסוקים וכעת בתשובה "דאוושי קראי" היינו הקוראים, ועוד שאין לא מצאנו שום ראשון מפורש שיפרש כך את הגמ'. וע"כ כמשנ"ת שאין נוסח כזה ואינו אלא ט"ס במקצת ספרים וטעות זיכרון במקצת חכמים.

²¹ תיבת "בהו" נוסף בכתב יד התימני ובשני קטעי הגניזה ובכתב יד אוקספורד ובכתב יד וטיקן. וחסרה רק בשני כתבי היד הספרדיים ובכתב יד לונדון 400 ומינכן 95 ובדפוסים.

רינת אהרן מסכת ראש השנה

תיבות הבהרה ופירוש. וכן מצאתי בנוסח הרשב"א כת"י המובא במהדורת מוסד ה"ק: "ואסקינא דאווישי – כלומר דנפיש ברכות" הרי שלא גרס להדיא תיבת "ברכות" אך כתב כן בתורת פירוש. עלה בידינו שנוסח "דאווישי" מתועד בתלמוד באשכנז (רש"י, מחז"ל, ראבי"ה, אור זרוע, תוספות הרא"ש, ארבעת כתבי היד האשכנזים, והדפוסים) ספרד (רי"צ גיאנות, חידושי הרשב"א, הר"ן, וכן הנוסח הראשון המובא בריטב"א, ומשמע שהוא הנוסח הרגיל, שני כתבי היד הספרדיים) ותימן (כתב יד התימני) ומצרים (שני קטעי הגניזה), וגם בפרובנס העיד בעל העיטור שכן הנוסח הרגיל. וכן העתיק רבי יצחק קרקושה מנרבונא (ושינה מלשון הרי"ף!) וכן העיד להדיא בספר המכתם. ולמעשה הנוסח "דנפיש" אינו מתועד בשום מקום, אלא שכך כתב הרי"ף בתוך דבריו (ומשם הועתק בכמה ראשונים), אך אין ממנו ראיה שכך הרי"ף גרס להדיא בגמ', שהרי כל הקטע ברי"ף שם אינו העתקה מילולית מן הסוגיא אלא רק סיכום קצר של הסוגיא, ויש כאן רק ראיה שהרי"ף מפרש את המילים "דאווישי [ברכות]" שהכוונה "דנפיש ברכות", וכמו שהבאנו גם מחידושי הרשב"א. ונוסח דנפיש הובא כנוסח ש"ש גורסים אותו במעט ראשונים ובעיקר חכמי פרובנס, ומדברי העיטור למדנו שאין זה נוסח פרובנס הרגיל, אלא נוסח המתועד בספר רבנו חננאל ובריי"ף. ואמנם בר"ח שלפנינו שנדפס ע"פ כתב יד וטיקן הקדום והמדויק, הנוסח "דאווישי" (ואין זה טעות העתקה של מדפיסי ש"ס וילנא, וכמצוי בפירוש ר"ח הנדפס, שהרי כ"ה גם במהדורה החדשה המוגהת של מכון וגשל, ירושלים תשנ"ד עמ' קז). ונראה שנפל ט"ס בטופס פירוש רבנו חננאל שהגיע לפרובנס, דהיינו שטעה הסופר לכתוב בסיפא "דנפיש ברכות" באשגרה מן הרישא שכתוב שם "דנפיש קראי" (וכעין זה הראיתי בהע' 20 כאן, שבכמה מקורות טעו לגרוס בסיפא "דאווישי קראי" בהשפעת הרישא הגורסת "דנפיש קראי"), ולגבי הרי"ף בלאו הכי אין משם ראיה וכנ"ל, וגם העיטור עצמו עיקר סמיכתו היא על הר"ח, כלומר שרק לאחר שראה בר"ח לפניו שכך הוא מעתיק את הגמ' עצמה, ממילא באמת מסתבר לומר שגם הרי"ף שכתב כך בלשונו זוהי גירסתו, אבל כעת שגם בר"ח אין הכרח נמצא שנפל היסוד ובנפול היסוד נפל הבניין. לאור זאת נראה שהנוסח היחיד בתלמוד הוא "דאווישי", ומעתה חוזרני בי ואין להתחשב כלל בנוסח "דנפיש", ולכן אין כל הכרח מהגמ' נגד פירוש התוספות. ודע שבעיקר דברי מו"ר בתשובה הנ"ל, הארכתי במאמר מיוחד על בירור ענין תפילת מוסף ליחיד בר"ה, ויישבתי מנהג הספרדים והאשכנזים על נכון, וה' יעזורני לסדר מאמר זה ולהדפיסו.

רינת אהרן מסכת יומא

תוספות רבינו משה מלונדון למסכת יומא מכתב יד²²

מבוא

רבינו משה מלונדון בן הרב ר' יו"ט המכונה ע"י המהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות סמן פ"ט): "ר"י משה חסיד", חיבר תוספות על הרי"ף וכמו שכתב מהרי"ק בשורש נ"ב וז"ל כתב "ה"ר משה בתוס' רב אלפס של"ו וכן מובא בתרומת הדשן סימן צ"ה ובשו"ת מים עמוקים ח"א סימן ל"ז. גם בתוס' חכמי אנגליה על הש"ס מעתיקים הרבה מתוספותיו בחתימה "ר"מ".

"בתוספות רבינו כתב יד לקידושין דף נ' ע"א איתא "בשלי נשאל לר"י" ומוכח שרבינו משה מלונדון היה בן דורו של ר"י הזקן, ופוקס דלהלן עמ' 396 הע' 35 ועמ' 391 הע' 8 הביא שר"י הזקן השיב לו מכתב תשובה ע"ש (וכן בקצרה בספר שמות חכמים עמ' רע"ג). ומקור זה מחזק מסקנתו.

בכתב יד פריס המכיל את הרי"ף לסדר נשים²³ יש בגליונות פרוש ותוספות, הפירוש הוא כעין פירוש רש"י שעל הרי"ף אלא שמעתיק את רש"י בדייקנות ללא שינויים גדולים (ובמס' יבמות מעתיק תחתיו את פירוש הריב"ן²⁴, וכן בחלקים ממסכתות פסחים וסנהדרין הוא מעתיק במקום פירושי רש"י את פירושי הריב"ן, ובמסכת ע"ז מפרק ב' ואילך מעתיק את פירוש הרשב"ם²⁵). ואת התוספות שבכת"י זה זיהה חושף צפונות הראשונים הרב משה יהודה בלוי זצ"ל כתוספותיו של ר' משה מלונדון והדפיסם בסוף "שיטת הקדמונים" (קידושין, ניו יורק תש"ל) בשם "התוספות שעל האלפס לרבינו משה מלונדריש".

גם ברי"ף כת"י מנטובה הקהילה היהודית 30 המכיל את רוב הרי"ף יש בגליונות פירוש ותוספות. לפני כעשר שנים גילה ר' יעקב פוקס שליט"א שכתב מנטובה זה וכת"י פריס 314, הם העתקה של אותו חיבור, ובשניהם ישנו אותו פירוש ואותו תוספות, ומעתה יש בידינו את חיבורו של רבינו כמעט בשלימות²⁶. הנ"ל כתב על כך מאמר מקיף²⁷. ונסתפק כאן בציון העובדה שכל הציטוטים המובאים בספרי הראשונים בשם תוספות רבינו נמצאים במלואם בחיבור זה, וכן שאין ספק שתוספות אלו כתב רבינו במקורם על גליונות הרי"ף והרבה פעמים דן בדבריו וקורא לו "הפנים" או "בעל הספר הזה".

²² נדפס על ידי בספר הזכרון "מבית לפרוכת" שיצא לאור על ידי ישיבת אורחות תורה לפני כעשר שנים, וכאן בכמה תיקונים והוספות.

²³ דהיינו מסכתות יבמות כתובות גיטין וקידושין (עד סוף פ"א, ושאר מסכת קידושין חסרה).

²⁴ עיין רש"י פיק, עלי ספר, י"ט תשס"א, עמ' 43-48.

²⁵ בשאר מסכתות הוא בדרך כלל מעתיק את רש"י ללא שינוי ויש מסכתות שמוסיף הרבה (כגון מסכת מו"ק). יש לציין שבמסכת מכות וקידושין פ"ג ופ"ד אין כלל פירוש למרות שיש תוספות, ומכאן לכאורה עולה שהפירוש אינו מר' משה מלונדון, ויש לזה אסמכתאות נוספות.

²⁶ **מסכתות שלמות בכת"י זה:** ב"ב מ"ב סנהדרין מכות שבועות ע"ז מו"ק וקידושין. **חלקי מסכתות:** ברכות חולין שבת (מפרק ו') עירובין פסחים יומא ר"ה תענית יבמות גיטין. **קרעי דפים:** סוכה ביצה וכתובות, וחסר רק מסכת מגילה. התוספות לסנהדרין נדפסו כבר (בייחוס מוטעה) בסנהדרין גדולה כרך ח' ע"ש מתוך כת"י זה. רוב מסכת ב"ב נדפסה ע"י כותב השורות בספר זכרון "שירת אלעזר". הרב יצחק עמנואל כהן מירושלים הדפיס במהדורה מצומצמת את השלמת התוספות לקידושין פרקים ב' ו' החסרים במהדורת בלוי המבוססת רק על כת"י פריס שיש בו רק פרק א' (בפרק ד' אין תוספות כלל בכת"י מנטובה).

²⁷ יעקב פוקס, 'כתב יד מנטובה 30 ותרומתו', תרביץ, כרך עט חוברת ג (תשע"א), עמ' 389-412.

מתוך בדיקה מדוקדקת שערך כותב השורות לתוס' רבינו על מסכת כתובות מתברר שכל הקטעים הסתמיים שבתוספות רבינו הן העתקות לשוניות (בעיבוד קל) של תוספות שאנץ²⁸, וכן נתברר לי מבדיקה מסכתות נוספות.

כאן זוכים אנו להדפיס את תוספותיו למסכת יומא, הכוללים שני דיבורים (כיון שהרי"ף למסכתין קצר מאד), ובהם תשובות ר"י הזקן ור"ת.

ונסיים בהודאה למוזיאון הקהילה היהודית במנטובה, על הסכמתם להדפסת חיבור זה. וכן נודה לר' עזרא שבט שליט"א שטרם בהשגת האשור הנ"ל.

גוף החיבור של תוספות רבינו משה מלונדון ליומא

[עז]. תניא דבי ר' ישמעאל רשב"ג אומר מדיחה אשה ידה אחת ונותנת פת לתינוק.

שאל הר"ר משה מפו[נ]טאש"א לר"ת ילמדנו רבינו על אותן שאין רוצין להאכיל בניהם ביום הכיפורים. (ואע"ג) [ואומרים דעובר] בלאו דבכל [איסורים שבתורה אמרינן להזהיר גדולים על] קטנים היכא דקא ספי (בהו) [להו] בידים כדמוכח ביבמות [קיד.], וגם רש"י פירש כמו כן בפרק בתרא דיומא. והשיב ר"ת היתר גמור להאכיל דאמרינן מדיחה אשה במים ונותנת לבנה הקטן וגם על שמאי גזרו שיאכיל בשתי ידיו ואם יבאו לדחות במאי דאמרינן רחיצה וסיכה וכו' בשלהי שמעתין, ואינו מזכיר אכילה ושתייה דאורייתא. דחית קנה היא, ומתני' היא דאכילה ושתייה שריה להו דאי אפשר להו בלא אכילה ושתייה אבל לא בלא רחיצה וסיכה אפשר ואפשר. ול[ד]ברך נתנו חכמים דבריהם לשיעורים דמותר להניק (אפילו) [ואסור] ליתן פת משום דמסוכן הוא אצל חלב. אלא ודאי דתרווייהו שרו, דלא תאכילו להזהיר גדולים על הקטנים, לא שייך אלא בדברים האסורים, אבל הכא האכילה היתר והיום גורם האיסור. ויותר האריך²⁹.

[פד:] מפני שהוא ספק נפשות (שכל) [וכל] ספק נפשות דוחה את השבת.

השיב ר"י³⁰ על היולדת בשבת אשר אסר אוהבי הרב ר' ברוך לשחוט תרנגולת בשבת כי אמר (טוב) כי טוב להאכילה נבילה שהיא איסור לאו מלחלל שבת שהוא איסור סקילה. מתוך לשונו ניכר שביום הלידה ובשעתה (נר? דברי) [דיבר] הנראה בעיני דכיון שהוא בהול על מיתתה הוי כשאר פיקוח נפש ואין מדקדקין בדבר כדאמרינן בפרק בתרא [פד:] אין עושין דברים הללו על ידי גויים אלא בגדולי ישראל, ואמרינן נמי [שם] הזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואמרינן נמי בירושלמי [יומא ח.ה] הנשאל הרי זה מגונה והשואל הרי זה שופך דמים. והא דדייק במנחות [סד.] בין שני תאנים בין שני עוקצין לשלשה עוקצין [ב]אחד, מיידי בחולא שאין זמנו בהול. ועוד (ל"נ) [נראה לי] דאפילו אין זמנו בהול כגון ביום שני או שלישי [של לידה מותר] לשחוט אם יש צורך, קודם שיאכילו נבילה כיון שיש לחוש שמא (יבולע) [יוודע] הדבר ותמנע מלאכול ויבוא לידי סכנה. דלכל הני טעמא³¹ דהכא תמהני אם האכלת איסור קודמת לעניין פיקוח נפש באיסור שבת, אע"ג (כמה?) שזה איסור לאו וזה איסור סקילה. [ד]אע"ג דלעניין חולה שנינו שמאכילין אותו הקל, טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה. היינו דווקא כשבא לאכול איסור, הקל מאכילין אותו. אבל כשיכול לאכול היתר, יכול להיות שמותר לחלל שבת כיון שניתן לדחות מפני פיקוח נפש, ויאכלוהו היתר מלהאכילו איסור לאו, כיון שתקנה מגונה היא. דהא אין הקב"ה

²⁸ ראה מאמרי: 'ספרות התוספות למסכת כתובות', ירושתנו, י' (תשע"ט), עמ' תקעג-תרג.

²⁹ עיין השאלה והתשובה בשו"ת ספר הישר לר"ת סימן נ"ב אות ב'.

³⁰ תשובה זו העתיק גם האו"ז בהלכות יולדת סימן ק"ח. והתיקונים בסוגריים נעשו על פיו, וע"ש בהערות במהדורת מכון ירושלים שיש ראשונים נוספים שהביאו תשובה זו.

³¹ שם הנוסח "ועוד דלהני דהכא".

רינת אהרן מסכת יומא

מביא תקלה על ידם של צדיקים אכילת איסור. אבל איסור סקילה מביא, כדאשכחן בר' ישמעאל [שבת יב:] שקרא והטה, וביהודה בן טבאי [מכות ה:] שהרג עד זומם ואמרינן נמי בירושלמי [שבועות פ"ד ה"ב] ר' זעירא הוה מחייט גבי ההוא גוי א"ל איכול נבילה ואי לאו קטלינא לך, אמר ליה אי בעית קטיל, נבילה לא אכילנא. שאכילת איסור חמורה להם ביותר וראוי למסור עצמם על כך. אם לא שתאמר ששעת השמד היה וכל זה דוחק ונראה להתיר והשוחט לחולה מותר לבריא, ושלום. ע"כ תוספות רבינו משה.

רינת אהרן מסכת יומא

דף יד ע"ב

בגמ' בסוף העמוד. ורבנן "מאי" קאמר. נדע"ל "ורבנן הכי קאמר". וכן נראה דע"ל לקמן טו ע"ב "ונסכו "הכי" קאמר דחמנא". ולא בדקתי ב"הכי גרסינן".

דף כ ע"ב

בגמ'. וכבר אמר "אנא השם" ונשמע קולו בירחו. עיין תפא"י תמיד פ"ג שהאריך להוכיח דלא היה זה בנס אלא בדרך הטבע, וכן מוכח קצת להלן דקאמר: "הכא איכא חולשא והכא ליכא חולשא", ומי איכא חולשא כלפי שמיא? וק"ל. אבל הראוני בפירוש הראב"ד למסכת תמיד דף ל ע"ב שהאריך בזה וצידד דלעולם הוי בדרך נס וכתב דמאי דקאמר "ומי איכא חולשא כלפי שמיא" היינו רק לפי ראות בני אדם ע"ש.

דף כג ע"א

בגמ'. עמד ר' צדוק על מעלות האולם ואמר וכו' אנו על מי להביא עגלה ערופה וכו'. מסתמא היה זה בארבעים שנה לפני החורבן, שגלתה סנהדרין ממקומה, וכבר לא דנו דיני רציחה מרוב רוצחים, דאל"כ היה להם להכניס הרוצח לכיפה כדין רוצח במזיד בעדים בלא התראה (סנהדרין פא ע"א), וזה גופא הכפרה על הרצח וכדכתיב "ולא רץ לא יכופר כי אם בדם שופכו".

דף כח ע"א

בתוספות הרא"ש. מתיא בן שמואל אומר האיר וכו'. פרש"י במנחות פרק שתי הלחם שהוא היה ממונה על הפייסות והיה אומר כן בבית המקדש, ולדבריו נראה שהיה גורס בגמרא דהכא מתיא בן שמואל אומר הממונה על הפייסות אומר וכו', ולא נהירא דמסתמא אותו שהיה ממונה על הפייסות היה עומד למטה והוא אומר לאחרים לעלות ולראות וא"כ מאי קא מיבעיא ליה בגמרא מאן קאמר האיר כל פני המזרח הך דקאי אארעא או הך דקאי אאיגרא, הילכך נראה דלא גרסינן מתיא בן שמואל אומר הממונה על הפייסות אומר אלא גרסינן מתיא בן שמואל הממונה על הפייסות אומר כי הוא היה ממונה על הפייסות כדאיתא במסכת שקלים והוא היה אומר שהיה אומר במקדש האיר כל פני המזרח עד שהוא בחברון, השתא נחא דקאמר הממונה על הפייסות גבי מתיא בן שמואל, דאי גרסינן פעמיים אומר אמאי נקט בדברי מתיא בן שמואל הממונה על הפייסות אומר טפי מדברי שאר התנאים. נראה שהרא"ש סובר שבברייתא ודאי איכא מחלוקת, ורק אי גרסינן פעמיים תיבת "אומר" אז יש מקור לרש"י שהממונה אמר לשון זאת: "האיר כל המזרח" ואינו לשון הרואה, ולשיטתו צ"ל שהמשנה פסקה כהתנא מתיא שבברייתא. וגם בתוספות ישנים כאן נקט כהתוס' רא"ש, וזה לשונו:

"מתיא בן שמואל אומר האיר. פירש"י במנחות פרק שתי הלחם (דף ק א) שהוא היה ממונה על הפייסות והיה אומר כן בבית המקדש. ואמנם כן הוא שממונה עליהם היה כדמשמע במסכת שקלים (דף ז א) דקרי ליה ממונה על הפייסות והיה אומר כן בבית המקדש. וכן בגמרא דקאמר מתיא בן שמואל על הפייסות וז"ל ר' יב"ן ראיתי שפי' מתיא בן שמואל אומר הכי אומר הרואה ואין נראה לרבי דהא מסתמא אותו שהיה ממונה על הפייסות הוא שעומד אארעא ואומר להם צאו וראו כו' וא"כ תפשוט הא דמיבעיא לן בגמרא מי אומר האיר פני מזרח אי דקאי אארעא אי דקאי אאיגרא ותפשוט דהיינו דקאי אארעא ובגמרא בברייתא ה"ג מתיא בן שמואל (אומר) הממונה על הפייסות אומר כו' דהוא בעצמו היה ממונה על הפייסות כדפרי' ועוד למה הוזכר ממונה על הפייסות במילתיה דמתיא בן שמואל יותר מבשאר דברי התנאים אלא ש"מ כדפי' וגם רבינו מאיר כוונתיה גרס". עכ"ל תוספות ישנים.

הרי שהביא בשם "רבי" שגרסינן פעם אחת "אומר" ומשמע שלרש"י גרסינן פעמיים "אומר", וע"כ שיש ט"ס בתחילת דברי התוספות ישנים וצ"ל שם: "וכן בגמרא דקאמר מתיא בן שמואל אומר הממונה על הפייסות אומר וה"ר יב"ן, ועוד יש ט"ס בדבריו שבמקום "ואין נראה לרבי" צ"ל "וכן נראה לרבי" והיינו שלרבו גם נראה כפירוש ריב"ן, וזהו מה שסיים "וגם רבינו מאיר כוונתה גרס" היינו סיום דברי רבו שציין שגם רבינו מאיר גרס כוונתה דהריב"ן, וכמובא גם בתוספות מנחות. ודוק.

ע"כ ביארתי שיטת הרא"ש והתוספות ישנים. אמנם בתוספות מנחות כתבו איפכא, שאם גרסינן פעמיים "אומר" אז זה סותר לפירוש רש"י כי ברש"י מפורש שאין מחלוקת ואם יש תיבת אומר פעמיים אז מוכח שיש מחלוקת. אבל לפי הגירסה שיש רק פעם אחת "אומר" אז אפשר לפאש שאין מחלוקת וזה בבא נפרדת ודוק. אבל הרא"ש סובר שזה דוחק גדול דהול"ל "ואחר כך מתיא וכו'" וגם הו"ל להעתיק ראש הברייתא. ודוק כי קיצרתי מאד.

דף כח ע"ב

בגמ' מתיא בן שמואל אומר: האיר פני כל המזרח עד שבחברון? והוא אומר: הן. מאן אמר הן? אילימא הן דקאי איגרא – הוא חלים והוא מפשר? אלא, הן דקאי אארעא – מנא ידע? – איבעית אימא: הן דקאי אארעא, ואיבעית אימא הן דקאי איגרא. איבעית אימא הן דקאי איגרא; אמר איהו: האיר פני כל המזרח. ואמר ליה הן דקאי אארעא: עד שבחברון? ואמר ליה איהו: הן. ואיבעית אימא הן דקאי אארעא, אמר איהו: האיר פני כל המזרח? ואמר ליה [הן דקאי איגרא]³²: עד שבחברון, ואמר ליה: הן. לפום ריהטא היה נראה שיש כאן מחלוקת המקשן עם שני התרעננים בפסוק המשנה, שהמקשן הבין כפשוטו שיש כאן רק שאלה אחת "האיר פני כל המזרח עד שבחברון" ועל זה התשובה "והוא אומר הן". והמובן הפשוט של זה הוא, שזה שעומד בארץ שואל את הרואה שעל הגג "האיר פני כל המזרח עד שבחברון" ומי שעומד על הגג אומר "הן". אך המקשן לא ניחא ליה לפרש כן שהרי מתיא בן שמואל קאי אדברי ת"ק שאמר "אם הגיע הרואה אומר ברקאי" ומשמע שגם אמירת מתיא בן שמואל היא אמירת הרואה. ולכן הוקשה למקשן מאחר והרואה אומר "האיר פני כל המזרח עד שבחברון" מיהו שאומר "הן", דלא יתכן שאומר "הן" זה שעומד על הגג, שא"כ הוא גם השואל וגם המשיב, ואם זה שעומד בארץ מנין יודע לומר הן הרי אינו רואה כלום.

ומכח הקושיה הזאת חידשו שני התרעננים שיש לפסק המשנה באופן אחר, דיש כאן שתי חלקים, אמירת "האיר פני כל המזרח" ואחר כך שאלת "עד שבחברון" ואחר כך תשובת "הן". ורק נחלקו התרענן הראשון והשני מי אומר כל חלק שלפי תרענן ראשון החלק הראשון והשלישי אומר זה שעל הגג והחלק השני הוא שאלת זה שעומד בארץ. ולפי תרענן השני להיפך שהחלק הראשון והשלישי אומר זה שעל הארץ והחלק השני אומר זה שעל הגג.

אלא שמה שהנחנו, שכל קושיית המקשן נובעת מכך שלא רצה לפרש שהעומד בארץ אומר האיר פני כל המזרח וכו', וזאת מחמת שמתיא בן שמואל מסתמא קאי על הרואה כמו ת"ק, הוא טעון ביאור שהרי חזינן שהתרענן השני לא חש לזה, ותרענן זה באמת מבאר שאת החלק הראשון אמר זה שעומד בארץ ולא זה שעומד על הגג.

וא"כ הדרא קושייה לדוכתא, למה לא נפרש המשנה כפשוטה, שיש כאן רק שאלה אחת, שזה עומד בארץ שואל את זה שעל הגג "האיר פני כל המזרח עד שבחברון", ועל זה עונה מי שעל הגג "והוא אומר הן". ומצאתי שעמד בקושיה זו לכל פרטיה בספר שיח יצחק כאן, ותידיך שלא

³² כן נראה לי להגיה, וכן משמע קצת בפירוש רבינו אליקים, ושוב ראיתי שכ"ה בכל כתבי היד הגורסים נוסח תירוץ זה בנוסח הדפוסים ורש"י (כן בגליון כתב יד לונדון 400, וכע"ז בכתב יד אוקספורד 366. בשאר כתבי היד יש כאן נוסח אחר השונה לגמרי ובדלהלן).

יתכן לפרש המשנה שיש כאן רק שאלה אחת, כי בניסוח זה משמע, שכבר פשוט לזה שעומד בארץ שהאיר פני כל המזרח, וכל שאלתו היא אם גם האיר עד שבחברון, וזה יכול להטעות את זה שעל הגג שיענה שהאור שיש כאן הוא גם בחברון, ולא ישית לבו לבדוק אם איכות האור כאן נחשב האיר פני כל המזרח, ולכן ברור שיש כאן שתי שאלות נפרדות האם האיר המזרח והאם עד שבחברון. עכת"ד ודפח"ח. [ולפי דברי השיח יצחק היה אפשר לומר שכבר המקשן היה פשוט לו שזה מתחלק לשניים, אלא שהמקשן חשב שאת שני החלקים אומר זה שעל הגג, דהיינו שקודם אומר האיר פני כל המזרח, ושוב הוא שואל עד שבחברון, ולכן הקשה המקשן מי אמר 'הן'].

והרב יהודה עדס שליט"א הוסיף שיש עוד סברא לחלק את השאלה לשניים, שכיון שעיקר מטרת שאלת "עד שבחברון" הוא להוסיף במידת האור שלא דיי שהאיר כל המזרח אלא גם עד מרחקים גדולים³³. ממילא כששואלים זאת בשתי שלבים, הרבה יותר חד שיש כאן דרישה לבדיקה נוספת של עד שבחברון, מה שאין כן כששואל הכל בבת אחת (וזה מעין סברת שיח יצחק אך כאן אין צורך להוסיף שיש חשש שיטעה ולא יבדוק כלל אם האיר המזרח). עכ"ד.

ועוד אפשר להוסיף, שיתכן מאד שבשינון המשנה בעל פה בזמן חז"ל ידעו על פי פיסוק הניגון, שהמשפט הזה מתחלק לשניים, אמירת "האיר פני כל המזרח" ושאלת "עד שבחברון", ולכן גם המקשן וגם שני התרצנים לא העלו כלל אפשרות לפרש "כפשוטו" שיש כאן רק שאלה אחת. כי פירוש זה היה נסתר ממשורת הפיסוק שהיתה בידם.

ואכן רבנו הרמב"ם בודאי פסק כך המשנה בפשיטות, ויתירה מזאת משמע מפירושו למשנה שמתיא בן שמואל אמר רק "האיר פני כל המזרח", ואילו תיבות "עד שבחברון" הם המשך דברי סתם משנה ושייכים הן לת"ק שאמר ברקאי והן למתיא בן שמואל שאמר "האיר פני כל המזרח" שלפי שתי השיטות צריך שיהיה מידת אור זו (ברקאי או האיר פני כל המזרח) גם עד שבחברון. וזה לשון הרמב"ם בפירוש המשנה: היה להם מקום גבוה במקדש שהצופה עולה עליו, וכשרואה שהמזרח מתחיל להאיר אומר להם בורקי ענינו צץ ברק האור, ואומרים לו אלו שלמטה בעזרה עד שהוא בחברון, כלומר הגיע האור לפי ראות עיניך עד חברון, והוא אומר להם הין, ואז ניגשים לשחוט. וממה שאתה צריך לדעת שהזמן שהזכיר מתיה בן שמואל באמרו האיר פני כל המזרח אחרי הזמן שהזכיר תנא קמא. והלכה כמתיה בן שמואל. עכ"ל, הרי שהביא ענין עד שבחברון כהמשך תשובת הרואה בורקאי ומשמע שעד שבחברון הוא המשך ת"ק. והצעתי כל זה לפני מו"ר הגר"י גרנרש בחג השבועות תשפ"א והנאחו מאד וגם הסכים לראייתי מלשון הרמב"ם בפירוש המשנה.

כל האמור עד כה, הוא לפי נוסח הדפוסים בתירוץ השני "ואיבעית אימא הך דקאי אארעא, אמר איהו: האיר פני כל המזרח? ואמר ליה [הך דקאי אאיגרא]: עד שבחברון, ואמר ליה: הן" שהוא נוסח ספרי אשכנז מאז ומקדם שכ"ה גם נוסח רש"י וגם נוסח רבנו אליקים (רבנו אליקים הביא על תירוץ זה שני פירושים, הראשון שונה מרש"י, אך לא הזכיר כלל גירסה אחרת), וכ"ה בכתב יד אוקספורד 366 הידוע בזיקתו הגדולה לנוסח ספרי אשכנז, וכ"ה הנוסח בגליון כתב יד האשכנזי לונדון 400, והגליונות שבו אף בכתב יד אשכנזי ולפי נוסח ספרי אשכנז כמ"ש חוקרי כתב יד זה (בפנים כתב יד זה חסר התירוץ השני לגמרי בטעות הדומות). ויתכן שכן היה גם הנוסח במקור של כתב יד האשכנזי מינכן 95 אלא שגם שם בפנים חסר לגמרי התירוץ השני בטעות הדומות ובגליון שם הוא הושלם בנוסח הדומה לנוסח השני.

³³ ומה שכתבו בירושלמי שהוא לעורר זכות אבות, היינו שבא הירושלמי לבאר למה נקטו דוקא עיר חברון ולא עיר אחרת רחוקה, אבל עיקר הענין ודאי הוא להוסיף במידת האור.

אולם רבנו חננאל (קירואן) והריטב"א (קטלוניה) גורסים בתירוץ השני נוסח אחר: "ואיבעית אימא הך דקאי אארעא, אמר הך דקאי באיגרא: האיר פני כל המזרח עד שבחברון, ואמר ליה איהו: הן", וכן הוא – עם שינויים קלים – נוסח כל כתבי היד שאינם אשכנזיים (כן הוא בשני כתבי היד התימניים, ובכתב יד מיינכן 6 הספרדי, ובכתב יד פירקוביץ 293 שהוא ספרדי ואמנם החוקרים כתבו שאף שכתובתו ספרדית מ"מ נוסחו אשכנזי אך כאן על כל פנים נוסחו אינו אשכנזי), ויוצא שיש כאן מחלוקת בין ספרי אשכנז בצד אחד לספרי כל שאר הארצות מנגד, דהיינו קירואן ספרד קטלוניה ותימן, ובכל כיוצ"ב יש לן למינקט שקרה שיבוש בספרי ארץ אחת, ולא לתלות שיש שיבוש בכל הארצות כולם, וכבר כתבתי במק"א שבהרבה סוגיות השתבשו כל ספרי אשכנז בשיבוש שמקורו ממסירת התלמוד בעל פה, וגם כאן מי שמסר התלמוד בעל פה לאשכנז טעה וזכר כאילו תירוץ שני הוא בסגנון תירוץ ראשון ורק הפוך ממנו וכך נוצר נוסח זה.

ובביאור גירסה זו יש שני ביאורים בראשונים: רבנו חננאל פירש: "ואי בעית אימא הך דקאי אארעא, אמר הך דקאי באיגרא האיר פני כל המזרח עד שבחברון ואמר ליה הך דקאי בארעא הין כלומר בתימה כלומר הבט וראה בטוב שלא תטעה". והריטב"א פירש: "ואיבעית אימא מאן דקאי אארעא אמר איהו האיר פני מזרח עד שבחברון. (פרש"י)[פירוש]³⁴ אמר העומד בגג כבר האיר פני מזרח עד שבחברון, ואמר ליה אידך דקאי אארעא הן, כלומר די בכך וזה אני שואל" (וממה שלא הזכיר הריטב"א פירוש ר"ח, משמע שלא היה לריטב"א פירוש ר"ח, וכמו רוב הראשונים בזמן הריטב"א ואילך, שלא היה להם פירוש ר"ח במקורו).

ולפי גירסה עיקרית זו, גם התרצן השני מודה שאמירת האיר פני כל המזרח היא נאמרת על יד הרואה ולא על ידי מי שעומד בארץ, וממילא נפלה קושיית השיח יצחק (לעיל ד"ה מה שהנחנו), ואפשר לחזור למה שכתב השיח יצחק מתחילה, שהיה פשוט לבעל הסוגיא שמתא בן שמואל קאי אדברי ת"ק שאמר "אם הגיע הרואה אומר ברקאי" ומשמע שגם אמירת מתא בן שמואל היא אמירת הרואה ולכן לא פירשו בסוגיא כפירוש הפשוט שזה שעומד בארץ שואל את הרואה שעל הגג "האיר פני כל המזרח עד שבחברון" ומי שעומד על הגג אומר "הן".

וכמו כן לגירסה זו יוצא שיש מחלוקת בפיסוק בין התרצן הראשון לתרצן השני, דלפי התרצן הראשון עד שבחברון הוא קטע נפרד ואפשר לומר כפירוש הרמב"ם שזה חוזר אף לדברי ת"ק, אבל לפי תרצן השני הכל קטע אחד ומתא בן שמואל הוא זה שאמר עד שבחברון ואין לנו מקור שת"ק מודה בזה [וצ"ל שהרמב"ם בפירוש המשנה נקט כתירוץ קמא בתלמוד מפני שהוא פשוט יותר בלשון המשנה].

אמנם יש להעיר על גירסה זו, שהרי כבר המקשן אמר שיש אפשרות לומר שמי שעומד על הארץ אומר הן, אלא שהמקשן שאל על זה דאם זה שעומד על הארץ "מנא ידע", וא"כ התרצן בתירוץ השני היה צריך להסביר שזה שעל הארץ אומר הן בתמיה או הן בניחותא כך אני שואל, ובלא זאת עיקר התירוץ חסר מן הספר. וכן הקשה לי מו"ר הגר"י גרנדש שליט"א.

ושאלתי זאת את הרב יהודה עדס בהגר"י שליט"א, והשיב שיתכן שעיקר התירוץ הוא במילת "אמר הך דקאי באיגרא" דהיינו שבשאלה חשבנו שזה שעל הגג שואל ולכן שאלנו איך זה שעל הארץ משיב, ועכשיו מחדש התרצן שאין זה קושיה אלא אמירה, ועל זה שפיר שייך שזה שלמטה מגיב על אמירה זו הן או כפירוש ר"ח או כפירוש הריטב"א. עכ"ד ודפח"ח.

³⁴ הנוסח "פרש"י" הוא טעות גמורה חדא פרש"י פירש להדיא פירוש אחר באריכות, וקשה מאד להניח שלפני הריטב"א היה כאן שינוי גדול כל כך בפירוש רש"י, ועוד שאם רש"י פירש בן מאי קמ"ל הריטב"א, ואין דרך הריטב"א להעתיק רש"י אלא אם כן אחר כך מקשה על זה קושיה או מוסיף תוספת חשובה מדליה, וע"כ נראה לי דיש להגיה "פירוש" וכמו רוב דיבורי הריטב"א המתחילים בתיבת פירוש, והריטב"א התעלם במכוון מפירוש רש"י כיון שאינו תואם לנוסח ספרי התלמוד שבידו.

דף לב ע"א

בגמ' בסוף העמוד. אמר ר"י מנין וכו' – הוא כעין אמר מר. ואולי באמת צ"ל "אמר מר אמר ר"י" וצריך לבדוק בדק"ס וב"הכי גרסינן".

דף מג ע"ב

תוס' ולא פליג ר' יהודה – תימה הוא דבתוספתא דמסכת פרה תנינא בהדיא ר' יהודה מכשיר בקטן ושמו המקשה לא שמייע ליה הברייטא. מה שהעתיקו מהתוספתא "מכשיר", כ"ה גם בתוספתא לפנינו בדפוס (פרה פרק יב משנה ו) וכן בתוספתא כתב יד וינה, וכן הוא בהעתקת הר"ש פרה יב י, וזה לשון הר"ש: "טומטום ואנדרוגינוס – מיפסלי משום ספק אשה ובפ' טרף בקלפי (דף מג א) מוכיח דרבי יהודה דפוסל באשה לקדש ומכשיר בקטן כדתנן לעיל בפ"ה (מ"ד) לענין הזאה הוי איפכא דאשה כשרה להזות וקטן פסול ופריך התם ממתני' דלא פליג הכא רבי יהודה ומשני כיון דאמר מר כל הפרשה כולה משמע מוציא מידי משמע וממילא פליג וקצת תימה מה נצרך לדקדק מזה הא בהדיא תניא בתוספתא [פ"א] הכל כשרין להזות חוץ מחרש שוטה וקטן ורבי יהודה מכשיר בקטן רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר חרש שוטה וקטן שהזו ואחרים רואין אותן הזאתן כשירה" (וגם רב"א בהגהותיו על הר"ש שם, לא הגיה מיד).³⁵

אמנם הגר"א בתוספתא שם הגיה "דברי רבי יהודה שרבי יהודה מכשיר באשה ופוסל בקטן"³⁶ וכן הגיה הגר"א בלשון התוספתא שבדברי הר"ש שם. ועל פי זה הגיה הגר"א נמי בתוס' כאן "פוסל" במקום "מכשיר"³⁶.

והנה לכאורה הגהת הגר"א מוכרחת ולא ניתן לנטות ממנה, שמלבד שנוסח התוספתא כפי שהוא ביריננו, סותר להדיא למסקנת סוגיין דרבי יהודה מכשיר באשה ופוסל בקטן. עוד בה שגם לשון התוספות משמע לכאורה שגרסו כהגר"א, שהרי לא הקשו תוספות שהתוספתא סותרת לסוגיין אלא רק הקשו תוספות, שמה שכתב הבבלי כדיוק וחשבון, מפורש כן בתוספתא, וגם בר"ש הלשון כך להדיא: "וקצת תימה מה נצרך לדקדק מזה, הא בהדיא תניא בתוספתא", ולכן לפום ריהטא חייבים לשנות את לשון התוספתא שבר"ש ותוספות, וכך יהיה מובן דבריהם.

אמנם מה נעשה, ובלתי אפשרי שישתבש לשון התוספתא גם בדפוס של התוספתא וגם בכתב היד של התוספתא וגם בלשון התוספות וגם בלשון הר"ש. ואף שעיינינו הרואות שהגר"א הסכים להגיה בשלשת המקומות, מ"מ אפשר לומר שסבר הגר"א שנוסח התוספתא ראשית כל השתבש בדפוס, ורק לאחר מכן, המדפיסים הגיהו את לשונות הר"ש והתוספות על פי התוספתא הנדפסת, וזה באמת דבר שקורה הרבה בדפוסים החדשים, שטעות נודדת ממקור אחד למקור שני על פי "תיקונים" כאלו.

אך הסבר זה מיישב שפיר את הגהת הגר"א לפי הנתונים שהיו בזמנו, אולם בהגלות נגלות שנוסח התוספות והר"ש כאן, אינו חידוש של המדפיסים החדשים, אלא כן הוא בנוסח התוספות והר"ש כבר בדפוס ראשון, וגם בכתב יד שהיה לרבי בצלאל אשכנזי מפירוש הר"ש לא היה בזה שינוי,

³⁵ הגהה כזאת למד הגר"א מן התלמוד, שמצאנו שהתלמוד מגיה ברייתות בסגנון הגהה כזה, כגון בברכות טו ע"ב: "והא מדקתני סיפא: רבי יהודה מכשיר בקטן – מכלל דרישא לאו רבי יהודה היא! – ודילמא כולה רבי יהודה היא, ותרי גווי קטן, וחסורי מחסורא והכי קתני: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, במה דברים אמורים – בקטן שלא הגיע לחנוך, אבל קטן שהגיע לחנוך – אפילו לכתחלה כשר, דברי רבי יהודה, שרבי יהודה מכשיר בקטן". וכיצ"ב בעירובין צח ע"ב ועוד.

³⁶ לכאורה יש כאן שינוי בין הגהת הגר"א בתוספות לבין הגהת הגר"א גופיה בתוספתא ובר"ש. ויתכן שמתחילה הגיה הגר"א בתוספתא הגהה קטנה בלבד "פוסל" במקום "מכשיר", ורק בשלב מאוחר הגיה הגר"א ההגהה הגדולה להוסיף "דברי רבי יהודה שרבי יהודה מכשיר באשה ופוסל בקטן", וההגהה בתוספות שייכת למשנתו הראשונה. אך כל זה אינו מוכרח, דיתכן שלעולם הגר"א סובר שגם תוספות גרסו בתוספתא כגירסתו בהגהותיו לר"ש ובהגהותיו לתוספתא, אלא שהתוספות קיצרו והעתיקו הלשון בקצרה ולא טרחו להעתיק תיבות "מכשיר באשה", ורק בלשון הר"ש שהעתיק שם כל התוספתא, בו הגיה הגר"א ההגהה המושלמת, כי שם לא יתכן לומר שיש קיצור בלשון.

וכן הוא בתוספתא דפוס ראשון, וביותר שכן הוא גם בכתב היד של התוספתא. מעתה גם אם נקבל שבאמת התוספתא השתבשה, מ"מ חייבים להודות שהשיבוש הזה הוא קדום, דהיינו שכבר בזמן הראשונים בכל הארצות היה הנוסח בתוספתא "רבי יהודה מכשיר בקטן", ומעתה לא יתכן כלל להגיה את לשון התוספתא גם בתוספות וגם בר"ש, בשעה שהעתקתם תואמת לנוסח התוספתא שאכן היה בזמנם.

נמצא דהדרא קושיה לדוכתא, איך לא הקשו תוספות שהתוספתא סותרת לבבלי. ואין לומר שזה גופא קושיית תוספות, שהרי מלשונם "בהדיא" "לא שמיע", מוכח שכל הקושיה היא שאין צורך בדקדוק וזה דברים מפורשים, ולא שזה קושיה חמורה שהתוספתא סותרת לסוגיא.

ומכאן קושיה זו, יצא בשיח יצחק לפרש פירוש מחודש בתוספות, שאדרבה מאחר שגרסו התוספות בתוספתא מכשיר (כנוסח התוספות הנדפס ולא כהגהות הגר"א), וזה אכן סותר למסקנת התלמוד, ולכן לפי מסקנת התלמוד צריך באמת לומר שהתרגום סבר דברייתא משבשטא היא, וכל קושיית תוספות היא על המקשן שסבר שרבי יהודה באמת מכשיר בקטן ולכן לא פליג במשנה, ולפי שיטת המקשן אין הכרח שהברייתא משובשת, ולכן הקשו תוספות למה המקשן לא הוכיח בדבריו מתוספתא מפורשת שאכן רבי יהודה מכשיר בקטן וזה דלא כסברת הסוגיא שרבי יהודה אמור לפסול בקטן ומסייע לדעת המקשן שהקשה על הסוגיא וביקש לחלוק על זה.

ובשיח יצחק סיים שכן מבואר בר"ש בפרה. ונראה שהבין כן מלשון הר"ש, שכתב הקושיה בלשון: "וקצת תימה מה נצרך לדקדק מזה הא בהדיא תניא בתוספתא", והבין שדברי הר"ש חוזרים על דברי המקשן: "ולא פליג רבי יהודה [לפסול קטן ולהכשיר אשה]", ושעל זה כתב הר"ש למה הוצרך לדקדק המקשן דרבי יהודה מכשיר בקטן ופוסל באשה מדלא פליג, ולא הביא המקשן הוכחה מהתוספתא שמפורש שם דלא פליג רבי יהודה באשה ואדרבה פליג בקטן.

אבל אחר המחילה קשה מאד להעמיס את פירוש השיח יצחק בלשון הר"ש, חדא שהרי הר"ש לא הזכיר כלל שהתוספתא משובשת, ואיך שתק הר"ש מלהזכיר חידוש חשוב כזה, ועוד שלפי השיח יצחק יוצא שקושיית הר"ש היא קושייה צדדית ביותר, שאינה קושיה על עיקר הסוגיא ומסקנתה אלא רק קושיה לפי שלב שנדחה בגמ', ואילו בר"ש נראה שקושייתו על כללות הסוגיא, שהרי ספר הר"ש הוא על משניות טהרות, ולא על גמרא מסכת יומא, ולמה יבלבל הלומד המשנה בטהרות בקושייה צדדית כזאת, וע"כ שכוונת הר"ש לשאול על כל הסוגיא כולה. ולגבי דיוק הלשון של הר"ש המסייע לכאורה לפירוש השיח יצחק וכמשנ"ת, אחר העיון נ"ל שלשון "וקצת תימה מה נצרך לדקדק מזה הא בהדיא תניא בתוספתא", חוזר על עיקר דברי הר"ש שכתב לעיל מינה שבבבלי הוכיח שהכא פליג רבי יהודה: "ובפ' טרף בקלפי (דף מג א) מוכיח דרבי יהודה דפוסל באשה לקדש ומכשיר בקטן כדתנן לעיל בפ"ה (מ"ד) לענין הזאה הוי איפכא דאשה כשרה להזות וקטן פסול" ועל זה מקשה הר"ש למה צריך לדקדק מתוך דברי רבי יהודה לעיל בפ"ה ולא מוכיח מן התוספתא דהכא להדיא.

ואמנם לשון התוספות דידן שהוא קצר מאד, סובל בדוחק³⁷ פירוש השיח יצחק, אך על כל פנים בר"ש לענ"ד לא יכון פירושו, והתוספות דידן מסתמא מבוססים על הר"ש (וכמדומה שפירוש הר"ש למשניות נזכר להדיא בתוספות יומא), וא"כ מה שנפרש בר"ש, בהכרח יש לפרש בתוספות³⁸.

³⁷ דוחק שלא הזכירו התוספות שאל"בא דמסקנה התוספתא משובשת.

³⁸ אמנם לכאורה יש דיוק לשון בתוספות המסייע לשיח יצחק, והוא ממה שכתבו תוספות: "ושמא המקשה לא שמיע ליה הך ברייתא", ודייקו מזה העורך של הגהות הגר"א שעל התרגום לא קשיא להו מיד, וא"ש לפי הגהות הגר"א שנוסח התוספתא תואם למסקנת הסוגיא (ובן א"ש למשנ"ת בהמשך שתוספות סברו שנוסח התוספתא למסקנת הסוגיא). אלא שהקשה הר"ש על עורך הגהות הגר"א, שבאמת גם לפי הגהות הגר"א לא אתי שפיר לשון זה, מכיון דאכתי קשה על התרגום למה לא תירץ "פליג בברייתא דתניא רבי

ובר מן דין עיקר פירוש השיח יצחק תמוה, שאם סברו תוספות שלפי האמת למסקנה הברייטא משובשת, אם כן מנין לתוספות שברייטא זו בנוסחה המשובש היה כך כבר לפני האמוראים, ורק מתוך הסוגיא החליט התרצן שהברייטא משובשת, עד שמקשים תוספות למה המקשן גם סבר שהיא משובשת. ולמה לא סברו תוספות שבאמת הברייטא בדינו משובשת בשיבוש מאוחר, ובזמן הבבלי לא היה כלל שיבוש זה, ולכן הסוגיא לא דנה כלל בברייטא זו, ולפי הנחה הגיונית זו ממילא לא קשה כלום על המקשן. וקושיה זו הקשו על התוספות הגבורת ארי והשפת אמת ועמדו בצ"ע³⁹ (וזאת למרות שהשפת אמת מזכיר בדוכתין טובא את ספר שיח יצחק, כאן התעלם השפת אמת מדבריו, ונראה דכוונת השפת אמת להקשות ולדחות את פירוש השיח יצחק וכמשנ"ת).

עלה בדינו שהתוספות והר"ש העתיקו תוספתא, והקשו שמה שכתוב בבבלי בחשבון מפורש הוא בתוספתא, ולמה לא הביאו את זה בבלי שהברייטא מסייעת לסוגיין. וקשה שהיה לר"ש ותוספות להקשות הרבה יותר שהתוספתא סותרת לבבלי. והגר"א הגיה בתוספתא באופן שיתאים למסקנת סוגיין, והוסיף הגר"א להגיה כן בלשונות התוספתא שבר"ש והתוספות, אך כאמור זו הגהה מסברא נגד כל הספרים הישנים, ולא יתכן כלל שנפל טעות כזאת בתוספות ובר"ש. ובשיח יצחק נדחק שאין כוונת תוספות להקשות על התרצן, אלא רק על המקשן, ופירושו דחוק ביותר הן מצד לשונות הר"ש והתוספות, והן מצד הסברא שאם זה משובש ממילא אין קושיה גם על התרצן, וכקושיית השפת אמת. ונמצא שהקושיה החמורה על הר"ש והתוספות נותרה בעינה, ואין לה פיתרון מניח את הדעת.

ולולי דמסתפינא אמינא, שלפום חורפיה לא דק, וסבר שהדברים בתוספתא בשם רבי יהודה מתאימים במלואם לסוגיין, ולכן לא הקשה אלא למה לא הוזכרה ברייתא זו כסיוע. ואף שלכאורה קשה מאד איך יתכן לטעות בזה, והרי איהו גופיה בתחילת הדיבור הרחב וביאר היטב, שלפי רבי יהודה אומרים לפסול בקטן לגבי הזאה, ורק לגבי קידוש מכשיר רבי יהודה קטן. עדיין מגודל הקושיה צריך לומר כמשנ"ת, ולבאר איך קרה כזאת, י"ל שמתחילה לא ראה דברי התוספתא כלל, וכתב רק את הקטע על הסוגיא ביומא, ושוב אחר זמן רב ראה שיש בתוספתא גילוי ששייך לסוגיין, ולפ"ד סבר שהתוספתא מתאימה למסקנת הסוגיא, וכל הקושיה היא רק למה לא הביאו את זה כראיה לסוגיין. ודוק. ואחר שתירצנו דברי הר"ש, יש לומר שהתוספות שלנו שכתב את דבריו על פי דברי הר"ש, לא בדק אחריו, וגם עליו יש לומר שלא כתב דיבור זה

יהודה פוסל בקטן" וכמצוי בכמה סוגיות וא"כ גם על התרצן צריכים תוספות לומר דלא שמיע ליה הך ברייתא ולא רק על המקשה. ולכאורה יש מבאן סיוע לפירוש השיח יצחק שלפי שיטתו על התרצן אין קושיה כי התרצן סבר שהברייטא משובשת וכל הקושיה היא רק לפי המקשן.

אבל באמת יש ליישב קושיית הר"ש שדבכונו לא הקשו תוספות אלא על המקשן כי על המקשן יש קושיה חזקה שהתוספתא סותרת לדבריו שהוא רצה לדייק מדלא פליג רבי יהודה במשנה שבאמת אין בזה מחלוקת ואיך לא שת ליבו שבתוספתא מפורש דפליג אף בהזאה ומוכח שאין לדייק ממאי דלא פליג במשנה, ואילו על התרצן יש רק קושיה קטנה למה לא סייע דבריו מהתוספתא, ועל זה יש לדחות דהתרצן בא לתרץ אפילו לפי המקשן שלא שמע הברייטא, או שקיצר בתשובתו, ולכן אין הכרח שהתרצן לא שמע הברייטא אבל המקשן ודאי לא שמע הברייטא.

ועוד שעיקר סברת הר"ש ששעדיף היה לתרצן לומר "פליג בברייטא" והיינו שזה תירוצו מרווח יותר מהתירוצו "כיון דאמר מר משמע מוציא מיד משמע ומשמע ממילא – פליג", לענ"ד אדרבה תירוצו פליג בברייטא הוא תירוצו דחוק שהרי סוף במשנה מסכת פרה פליג רבי יהודה רק בקידוש בפרק ה ולא נחלק בהזאה בפרק יב, ולכן תירוצו אב"י כיון דאמר מר משמע וכו' הוא תירוצו מרווח יותר ובבחינת "עדיפא מינה משני" ולמשנ"ת אין שמץ ראיה שהתרצן לא ידע הברייטא.

³⁹ וזה לשון הגבורת ארי: "ולא פליג רבי יהודה. הקשו התוס' ובהר"ש שם במסכת פרה דבתוספתא דמסכת פרה תנינא בפרה ר' יהודה מכשיר בקטן ושמה המקשה לא שמיע ליה הא ונפלאיתי הא ודאי תוספתא דא משבשתא היא דכלפי לייא דהא לרבנן קטן כשר ולר' יהודה פסול".

וזה לשון השפת אמת: "בתוס' ד"ה ולא פליג ר"י תימה בו' ושמה המקשה לא שמיע ל' הברייטא, דבריהם צ"ע דהא למסקנא דגמ' קשה טפי דהו"ל למיתני ר"י מכשיר באשה ופוסל בקטן וע"כ משבשתא היא דהא ת"ק נמי מכשיר בקטן וצריכין לגרוס מכשיר באשה וע"ז י"ל דעיקר פירכת הגמ' היא דלמה לא פליג גם בקטן".

בתוך כדי בירור וליבון כל הסוגיא, אלא הוסיף דיבור זה, כשראה כן בדרך מקרה בפירוש הר"ש לטהרות ודוק. וידעתי בני ידעתי שכל אלו הם דברים קשים להולמן ולקבלן, אך מ"מ ההכרח לא יגונה, ותורת אמת נתן לנו, ואין לנו רשות לכפות על האמת פסכת, ולכן לא העלמתי אפשרות זו מן המעיין.

ופוק חזי שמהרש"א בחידושיו כאן, לא טרח כלל לבאר דברי התוספות, אף שכאמור קשה עד מאוד לבאר את פשט דבריהם, ואין דרך מהרש"א להתעלם מקושיות כאלו (ואילו סבר המהרש"א כפירוש המחודש של השיח יצחק, ודאי לא היה נמנע מלהעלותו על הכתב), והלומד הישר יאלץ להודות שמהרש"א לא חש כלל בקושיה זו. ובמילים אחרות, גם המהרש"א חשב שהתוספתא מסתדרת עם סוגיין, וכל הקושיה אינה אלא למה הוזכרה כאן כראיה, ולכן לא ראה שום קושי בדברי התוספות.

ובעיקר הקושיה שהקשו כל האחרונים הנ"ל שהתוספתא סותרת סוגיין, הנה באמת מוכח מזה שלפני הבבלי לא היה קטע זה בתוספתא שלהם, וכידוע אין בידינו התוספתא שהיתה אצל חכמי בבל, וכל כתבי היד והדפוסים של התוספתא שבידינו ובידי הראשונים, מקורם הוא מן התוספתא של בני ארץ ישראל, והם דרכם להוסיף מדעתם דברים (וכמשנ"ת בספרי ידיעות נכבדות ערך תוספתא), וגם כאן אחר שהם ראו במשנה פרה פרק ה' שרבי יהודה מכשיר בקטן לגבי הזאה, סברו שגם בקידוש רבי יהודה מכשיר בקטן, והוסיפו כן להדיא בתוספתא, ולא שמיע להך חכמי א"י מה שנתחדש כאן בבבלי דאדרבה קידוש הפוך הוא מהזאה בדינו.

דף נג ע"ב

בגמ'. אמרו לו אל תהי רגיל לעשות כן שהרי שנינו לא היה מאריך בתפילתו וכו'. ממה שאמרו לכהן גדול כשהיה המקדש על תילו הלשון "שהרי שנינו", ראייה נוספת למה שידוע שהמשניות היו הרבה לפני רבי, ורבי רק ערך וסידר אותם ואכמ"ל.

רש"י ד"ה מתני' נביאים הראשונים – דוד ושמואל מפרש במס' סוטה (מח ע"ב). שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש בזה"ל: "יש לעיין קצת מדוע הקדים דוד לשמואל. ועיין מסכת סוטה מח: ובהגהות הגר"פ שם במסורת הש"ס. גם יש להעיר מדוע השמיט 'שלמה'. ועיין גבורת ארי כאן". עד כאן לשונו.

והשבתי לו שרש"י העתיק בדיוק הגמ' בסוטה מח ע"ב, ושם ליתא תיבת שלמה בכל כתבי היד האשכנזיים ובילקוט שמעוני, וכן בכתב יד של ליקוט הגדות התלמוד מאיטליה ובקטע גניזה, וכמבואר בדק"ס השלם על אתר. ואמנם בספרי ספרד שם הנוסח הוא "דוד ושלמה" שכ"ה בעין יעקב דפוס ראשון וכן בכתב יד אוקספורד הספרדי של הבבלי סוטה. ונוסח הדפוסים "דוד ושמואל ושלמה" אין לו חבר בשום כתב יד וראשונים וכבר כתבו שם בדק"ס השלם שהוא צירוף הגירסה הרווחת דוד ושמואל אם הגירסה הספרדית המשובשת "דוד ושלמה". ומ"מ העיקר כנוסח ספרי רוב הארצות, שהרי גם בירושלמי סוטה שם הי"ג כתבו שנביאים הראשונים הם שמואל ודוד ולא הזכירו שם את שלמה.

וכן לגבי הסדר "דוד ושמואל" אף שאין זה כסדר הדורות מ"מ כ"ה בכל הכתבי יד והראשונים והדפוסים שבידינו הסדר דוד ושמואל, ואמנם הגר"פ שם כתב שצריך לגרוס "שמואל ודוד" על פי עין יעקב, אך בעין יעקב עצמו אין זה אלא הגהה מאוחרת של הדפוסים החדשים, ובעין יעקב דפוס הנוסח הוא "דוד ושלמה", וכנזכר (ואמנם בירושלמי הנ"ל הסדר באמת "שמואל ודוד", אך כאמור בבבלי בכל הספרים הסדר הוא "דוד ושמואל").

דף נד ע"א

בגמ'. ועתודותיהם שושתי תיובתא. קצת קשה דנקט תיובתא על תנא (עולא בשם רבי מתיא בן חרש), ועיין הליכות עולם שער שני פרק א אות א, שכתב "ומצינו לשון תיובתא על התנא מן

הפסוק במסכת ע"ז פרק אין מעמידין (דף כד ע"א) במחלוקת ר' אליעזר ורבנן מתיבי ויאמר משה גם אתה תתן בידינו וגו' וכן בהרבה מקומות אחרים תמצא כלשון הזה. וק"ו כאן שאין זה ממש תנא אלא רק אמורא שמסר שמועה בשם תנא קדמון, ויתכן שכוונת ה"תיובתא" לומר שע"כ שמועת עולא לאו דסמכא היא. ואמנם הודיעני ידין האברך כמדרשו פנחס מנחם שטיבל שליט"א בדק"ס הגירסה "קשיא", וניחא טפי. ולפי"ז י"ל גם את קושית הגליון הש"ס כאן, ע"פ מה שידוע דקשיא לא נדחו דבריו לגמרי ודוק. אך ליבי אומר לי שהנוסח הדפוסים הוא המקורי, ונוסח כתב יד מינכן הוא תוצאה של הגהה מסברא. ולאחר זמן בדקתי ב"הכי גרסינן" ומצאתי שאכן בכל שאר כתבי היד – כולל כתבי יד מתימן וספרד – הנוסח "תיובתא" כלפנינו.

בגמ'. הא כיצד דוחקין ובולטין ויוצאים בפרוכת. הכא אין שייך להקשות: "במאי עסקינן? אי נימא במקדש ראשון – מי הואי פרוכת? אלא במקדש שני – מי הוו כרובים?", וכדפריך בסמוך. משום דהכא איירי במשכן דהוו בדים ופרוכת, והתם איירי במקדש מדקתני עולי רגלים. שוב ראיתי מש"כ רש"י כאן בד"ה ויוצאים, והנראה לענ"ד כתבתי.

דף סו ע"ב

בגמ'. שאלו את רבי אליעזר: חלה, מהו שירכיבהו על כתפו? – אמר להם: יכול הוא להרכיב אני ואתם. חלה משלחו, מהו שישלחנו ביד אחר? – אמר להם: אהא בשלום אני ואתם. לפני המהרש"א היתה הגירסה "אהא בשלוח" בה"א וכתב להגיה בשלוח בחי"ת. ונראה לפרש לפי גירסתנו דאהא בשלום אני ואתם, ונוכל להיות שלוחים ליקח השעיר ולא נזדקק לחלל שבת ע"י שלוח חולה, וכפירוש מהרש"א ע"ש, וצריך לעיין בדק"ס וב"הכי גרסינן".

דף עב ע"ב

בגמ'. לא תירתון תרתי גיהנם. ופירש רש"י: "תרתי גיהנם – להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". ותמוה מאוד דהרי ידוע שאין הנאה כלימוד התורה, וכידוע שהיו "משכילים" שלמדו בשבת "קצות החושן" עם סגריה בפה רח"ל. וי"ל דודאי יש הנאה בלימוד יגיעת התורה, אבל רוב לומדי התורה היו מאד דחוקין בפרנסה (בפרט בזמנם שהעניות בלאו הכי היתה מרובה) ואין ההנאה מן לימוד שאין זוכרין אותו, מצדיקה מאמץ גדול זה, למי שלא יזכה לעולם הבא ופשוט.

דף עד ע"א

בגמ' ואי בעית אימא כי קתני אסור – אשאר. דתנו רבנן ורב יוסף בשאר סיפרי דבי רב: מניין ליום הכפורים שאסור ברחיצה בסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה – תלמוד לומר שבתון – שבות. לא הבנתי מה הוצרך להוסיף דברי רבנן ורב יוסף בתירוץ זה. ושוי"ר שעמדו בזה בתוספת יום הכיפורים ובשפת אמת ע"ש.

דף עה ע"ב

בגמ'. ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בשר וגו' מכאן למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה.

שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש בזה"ל: לכאורה מכאן סמך למנהגנו בארה"ב לאכול עיקר הסעודה בערב וקצת פירכא על בני ארץ ישראל ואנגליה וצ"ע. והשבתי לו: אין כאן סמך, כי בזמן הגמרא והתנ"ך אכלו רק בבוקר ובערב ולא בצהריים, ואותם שהזכרת אוכלים בשר בצהריים וכל קפידת הגמ' כאן לא לאכול בבוקר וזה גם היום מוסכם על כולם.

דף עז ע"א

בגמ'. דנין איש מאיש ואין דנין איש מוהאיש בו'. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש בזה"ל: צ"ע קצת מדוע לא המשיך הגמרא "ומאי נפקא מינה והתנא דבי רבי ישמעאל (ויקרא יד, לט) ושב הכהן ובא הכהן זו היא שיבה זו היא ביאה הני מילי היכא דליכא דדמי ליה אבל היכא דאיכא

רינת אהרן מסכת יומא

דדמי ליה מדדמי ליה ילפינן" כמו שמצינו בהרבה מקומות בש"ס (למשל יומא ב:). עכ"ל. והשבתי לו: יתכן שמשום שמילת "איש" נפוצה מאד במקרא, בכה"ג ודאי אין דנים אלא ממילה זהה ממש. וא"א ללמוד ממילה דומה. ורק במקומות שאפשר ללמוד ממילה דומה שם יש לשאול ללמוד ממילה עוד יותר לא דומה ובוה מתרצינן שעדיף הדומה יותר.

בגמ'. אף ישראל מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים היה דואג ואומר שמא לא ירד מן למחר ונמצאו כולן מתים ברעב. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש בזה"ל: עיין מהרש"א מדוע לא חושש לו ולאשתו ע"ש. אולם עדיין ק"ק מדוע נקט הגמרא ארבעה וחמשה בנים וצ"ב (וראיתי בספר הכי איתמר שהעיר דהול"ל ששה בנים כמו שמצינו שילדו ששה בכרס אחד). והשבתי לו: זה לשון מהרש"א: 'ר' וד' בנים היה דואג כו'. דלו ולאשתו אפשר דהוה מספיק ליה בדברים שתגרי עכו"ם מוכרין משא"כ במי שיש לו בנים הרבה". וכוונתו פשוטה שמשפחה קטנה עדיין יכולה להסתדר בקניית מאכלים מתגרי גויים בכסף מלא, אבל משפחה עם ארבעה חמשה ילדים קשה לקנות לכולם אוכל כי זה עולה הרבה מאוד כסף. ופוק חזי שגם היום בחלוקות השכונתיות של ארגוני הצדקה בא"י לפני החגים וכדומה, מצוי ביותר שמוצרים מסויימים או חלוקות מסוימות מייחדים רק לבעלי משפחות של ארבעה ילדים או של חמשה ילדים. ומניחים שהמשפחות הקטנות יותר יסתדרו גם בלי זה מחמת קוטנם.

בגמ'. דבר אחר שהיו אוכלין אותו כשהוא חם. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש בזה"ל: לא הבנתי כוונת הגמרא, הרי כל עצמה של המן היה בנס וא"כ אפשר לשמור החום כל השנה וצ"ע. והשבתי לו: לא עביר קוב"ה נס בכדי, והרי יכולים לאכול מיד, ובפרט שזה נס תמידי וגלוי, ובפרט שהוא נגד חוקי הטבע הבסיסיים בכל הבריאה כולה שחום מתפוגג עם הזמן. מה שאין כן עצם ירידת המן זה יורד בדרך כאילו טבעית בעזרה של גשם ויש פתחון פה לליצנים לנסות להסביר "תופעת טבע מרתקת" זו.

דף פ ע"ב

וא"ר פפא "מכאן שטומאת גויה מדאורייתא", מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. הנוסח תמוה מאוד, שאם אמר רב פפא להדיא שטומאת גויה הוא "מדאורייתא", לא שיך לומר שהוא באמת מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ובדקתי ב"הכי גרסינן", ומצאתי שבהרבה כתבי יד מדוייקים הנוסח: "מכאן שטומאת הגויה מן התורה", ולפי"ז רב פפא לא אמר להדיא שטומאת הגויה זה דאורייתא אלא רק אמר שיש מקור לטומאת הגויה מן התורה, ובהו"א הגמ' הבינה שכוונת רב פפא לומר שזה דין דאורייתא הנלמד מדרשא, ובמסקנא מתרץ תלמודא דלעולם דין זה הוא דרבנן, וקרא שהביא רב פפא אינו אלא אסמכתא בעלמא, וזו גופא כוונת רב פפא לומר שאף שהוא דין דרבנן מ"מ יש לזה אסמכתא מן התורה.

דף פה ע"א

בגמ'. נענה ר"ע ואמר וכי יזיד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי ולא מעל מזבחי ואמר רבב"ח אמר רבי יוחנן לא שנו אלא להמית אבל להחיות אפילו מעל מזבחי ומהי זה שספק וכו' – תמוה איך אמר כל זאת ר' עקיבה שקדם במאות שנים לרבב"ח אמר ר"י.

שוב ראיתי שבמכילתא פרשת כי תשא שמשם מקור הגמ', הנוסח "ר"ע אומר אם דוחה רציחה את העבודה שהיא דוחה שבת ק"ח לפיקוח נפש שדוחה שבת". הרי שבאמת ר"ע לא הזכיר כלל המקור שרציחה דוחה עבודה. וכל זאת היא רק הוספת התלמוד לבאר דברי ר"ע ע"פ מימרא דרבב"ח ולק"מ.

דף פו ע"ב

משה אמר יכתב סורחני וכו' דוד אמר אל יכתב סורחני, משל דמשה ודוד למה הדבר דומה לשתי נשים שלקו בב"ד אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית אמרה להן אותה שאכלה פגי שביעית

רינת אהרן מסכת יומא

בבקשה מכם הודיעו על מה אני לוקה שלא יאמרו על מה שזו לוקה זו לוקה. פירש רש"י כך דור המדבר מתו במדבר מפני שהאמינו למרגלים, ומשה מת במדבר על שאמר שמעו נא המורים. עכ"ד. ותמוה למה לא פירש כפשטה דגמ' דמשה לקה, רק על הא דאמר שמעו נא המורים, ודוד לקה על מעשה דבת שבע. ונראה דל"ש לפרש כן, דהא במשל שהביאה הגמ', איתא דהאשה ביקשה שיבדילו ויהיה היכר בינה לאשה שלקה על זנות, וזה לא שייך במשה ודוד, שהרי בזמן שחטא משה, עדיין לא חטא דוד, ונכון בס"ד.

דף פז ע"ב

בגמ'. אמר בר הדיא הוה קאימנא קמיה דשמואל וכשהגיע ש"צ לאנחנו חטאנו קם מיקם ע"ש – מכאן קשה לדברי הרמ"א סימן קכ"ד סעיף ד' שיש אומרים שצריך לעמוד בחזרת הש"ץ וצ"ע. שוב הראני מו"ר הגר"א גרבוז שליט"א שכן הקשה באור גדול סוף פ"ד דר"ה ע"ש. וכן הראוני שעמד בזה הרש"ש. והרב עמנואל מולקנדוב שלח לי מה שכתב בזה: בשו"ת הלק"ט ח"ב סי' פ' כתב להביא ראיה מהא דשמואל היה יושב בחזרת הש"צ ביוה"כ ועומד רק בוידוי כמבואר בסוף יומא ומשמע דשרי לשבת, וכתב שאפשר לדחות שהיה חולא או עיף מהתענית ע"ש, ובאמת שהסמ"ג כבר רצה להביא ראיה מזה שאין צורך לעמוד ביוה"כ כולו ודחה שאולי היה זקן או חולא ע"ש, וא"כ ה"ה לגבי חזרת הש"צ הדחיה כנ"ל. עכ"ל.

רינת אהרן מסכת סוכה

הערות בענין נוסח רש"י לסוכה

א' במאמרי "עוד על הכלל בלשון רש"י אימתי כותב "מפרש בגמרא" ואימתי "בגמרא מפרש", כתבתי על כמה מקומות בנוסח פירוש רש"י סוכה, ואקווה שיודפס בקרוב באחד מהקבצים התורניים (יתכן שיודפס בקובץ המעיין של חודש ניסן תשפ"ב, או בחודש אב תשפ"ב).

ב' בספר של ר' אהרן ארנד "פירוש רש"י למסכת סוכה" ירושלים תשפ"א, פרק חמישי דן בנוסח פירוש רש"י שבספרי הראשונים לאיזה כתב יד הוא קרוב, ובעמ' 64 הע' 200 דן בקצרה בנוסח רש"י שהיה לריבב"ן, והראה שיש מקום שהוא קרוב למקור ד, ויש מקום שהוא קרוב למקור מ, ויש למקורות בגד, ויש למקור ט, ולהגהת מקור ב.

ויש להעיר על כל זה, שנעלם ממנו שכתב יד ב של פירוש רש"י לסוכה נכתב על ידי הריבב"ן עצמו (ארנד עצמו כתב את מידע חשוב זה במבואו פרק ב עמ' 29, אך כנראה כשכתב את פרק ה של המבוא עדיין לא ידע את המידע הזה, והתברר לו תוך כדי בירור הפרטים הביבליוגרפיים של כתבי היד), וא"כ המצופה ביותר שנוסח רש"י של הריבב"ן יהיה דומה דווקא לכתב יד ב. ואכן בדקתי בכמה מקומות ויש לפירוש רש"י שבהעתקת הריבב"ן קירבה מיוחדת דוקא לכתב יד ב.

למשל בדף יז ע"א רש"י ד"ה הרחיק: "פסול מן הצד אמרינן דופן עקומה", רק בריבב"ן וכתב יד ב חסרה תיבת "אמרינן". וכן בהמשך: "תחת הסכך פסול ומגיע ... גבי אויר נמי נימא הכי" רק בריבב"ן וכתב יד ב חסר התיבה "פסול" והתיבה "נמי" (בריבב"ן כתב יד פריס: "דאם כן גבי אויר לימא הכי", במהדורת הרש"ל העתיק בט"ס "דאם כן באויר נימא הכי"). וגם בשניהם וגם בכתב יד ד: "בסכך פסול שמן הצד", במקום: "שבסכך פסול מן הצד" שבדפוסים וכתב יד א (בריבב"ן הנדפס כתוב בטעות "סכך פסול שמן הצד", אבל בכתב יד פריס שהוא מקור הנדפס, כתוב לנכון "בסכך פסול שמן הצד", וכן בהמשך שם בכתב היד "היינו דחשבינן" וכמו ברש"י, והמהדיר העתיק בטעות: "משום דחשבינן"). וכן בשניהם וגם כתב יד ד: "ובאויר", ולא "ובאוירא" כבכתב יד א והדפוסים. וכן הכתיב: "מיכן" שבריבב"ן כ"ה בכתב יד ב וכתב יד ד בלבד, ואילו בדפוסים וכתב יד א הכתיב: "מכאן". אבל לגבי גירסה המיוחדת לכתב יד ד "ומגיע עד סכך" בזה ריבב"ן גורס "ומגיע לסכך" כמו כתב יד ב ושאר מקורות.

לסיכום: הריבב"ן כאן העתיק קטע ארוך מרש"י, בלא לעבד ולשנות את לשונו (מלבד השמטת תיבת "אני אומר ומפרש"), ובכל הדיבור יש זהות מוחלטת בין העתקת הריבב"ן לכתב יד ב: שלש תיבות שחסירות רק בכתב יד ב ובריבב"ן, וכן יש זהות בעוד ארבעה שינויי נוסח, שבהם גם כתב יד ד מצטרף לכתב יד ב והריבב"ן נגד הדפוסים וכתב יד א, אך בכתב יד ד' לא חסירים שלשת התיבות הנ"ל, וגם יש שם שינוי אחד שאין בריבב"ן.

ואמנם למרות כל הזהות והחפיפה הנזכרים בין נוסח כתב יד ב לנוסח הריבב"ן, יש גם שני שינויים, הראשון הוא שבכתב יד ב כתוב בטעות: "ואינו מפרש" ובריבב"ן כתוב לנכון: "ואינו מפרש", אך כנראה הריבב"ן הגיה כן מסברא תוך כדי העתקתו (ואעפ"כ לא הגיה כן בכתב היד ב, וכנראה לא רצה לתקן בגוף כתב היד מסברא).

ויש עוד שינוי גדול בין כתב יד ב לריבב"ן, שברש"י בכתב יד א ב והדפוסים כתוב: "כאילו מן הדופן ונעקם ונכפף למעלה" ואילו בריבב"ן וכתב יד ד' כתוב: "כאילו מן הדופן נכפף ונעקם למעלה". וקשה להאמין שהריבב"ן שינה מסברתו את לשונו של רש"י, ובדיוק קלע לנוסח כתב יד אחר (ובפרט שכל ההעתקה בדיבור זה חפה מעיבודים, ועוד שאילו היה מעבד מסברא, לא היה

אלא מוחק הו' של ונעקם, אבל אין סיבה לשנות סדר המילים), וע"כ שהריבב"ן היה לפניו כתב יד ד (או מקור כתב יד ד וכי"צ), והגיה על פיו את הנוסחים הקשים בכתב יד ב, כלומר בסיס העתקתו הוא כתב יד ב אך הגיהו קצת על פי כתב יד ד. ואכן כתב יד ד הוא כתב יד איטלקי מסוף המאה הי"ג, ויכל בדוחק להיות לפני הריבב"ן שנפטר בסוף המאה הי"ג, ושווה לבדוק אולי הוא עצמו סופר כתב יד זה, שהרי שם הסופר הוא יהודה, ועכ"פ מקור כתב יד זה ודאי יכל להיות לפני ריבב"ן.

אך מה שציין ארנד שבדף יב ע"ב ריבב"ן גורס "והואנץ" כמו הדפוסים בלבד, ולא "והאונין" כמו כתבי היד, הנה בכתב יד פריס בצילום שלפניי לא ניכר איך כתוב, ואין לסמוך כלל על המהדיר בפרט דק כזה.

ומה שציין שבדף לז ע"א ד"ה מגדלי הושענא, בהגהת מקור ב: "אוגדי הלולבין עם ערבה והדס". וכע"ז בריבב"ן: "שאוגדין הלולב בהדס ובערבה", הנה לכאורה ההגהה שם אינה בכתב הסופר (כך נ"ל לפום ריהטא), ובאמת ריבב"ן בדיבור זה הוא כולו עצמאי, ואין ראיה כלל שהעתיק לשון רש"י, וא"כ אין כאן שום השוואה ודוק.

לסיכום: נוסח רש"י סוכה המשתקף בפירוש הריבב"ן יש לו זיקה רבה לנוסח ברש"י סוכה כתב יד ב, שהסופר שלו הוא הריבב"ן עצמו. אך כנראה שלפחות במקום אחד הבסיס להעתקת ריבב"ן הוא אכן כתב יד ב, ועם זאת הוא הוסיף להגיה בפירושו את נוסח דברי רש"י על פי הנוסח שבמקור כתב יד ד.

דף ב ע"ב

בגמ' רב הונא אמר רב: מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות, אבל יש בה יותר מארבע אמות על ארבע אמות – אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה ... רב חנן בר רבה אמר רב: מחלוקת בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו, אבל מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו – אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה. כתב רש"י: "הכי גרסינן – מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות אבל יש בה יותר כו'". "הכי גרסינן – מחלוקת בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו כו'". ויש להתבונן איזה נוסח שלל רש"י בשני דיבורים אלו, ור' אהרן ארנד בהערותיו לפירוש רש"י סוכה מהדורתו, פירש שבשניהם בא רש"י לשלול נוסח שבשניהם אינו גורס תיבת "אלא" וגם לא גורס "יותר מ'": "מחלוקת בשאין בה ארבע אמות על ארבע אמות, אבל יש בה ארבע אמות על ארבע אמות – אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה ... מחלוקת בשאינה מחזקת כדי ראשו ורובו ושולחנו, אבל מחזקת כדי ראשו ורובו ושולחנו – אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה". וכך היא גירסת קטע גניזה (T-S F 2(1).201) קודם התיקון, שהוא קטע מזרחי קדום מהמאה העשירית (ככתוב בתוכנת "הכי גרסינן"). עכת"ד הנ"ל בתוספת נופך.

ולכאורה היה נראה שרש"י רק בא לשלול נוסח שלא גרס תיבת "אלא" בשניהם, אבל יתכן שרש"י לא הכיר נוסח שלא גורס תיבות "יותר מ'", שהרי בדיבור השני לא העתיק רש"י כלל תיבות "אבל מחזקת יותר מכדי" ומשמע שבהם אין כלל הגהה, ואפילו בדיבור הראשון לפי נוסח הדפוס כתב רש"י "אבל יותר וכו'" ולפי דברי ארנד רש"י בא לגרוס "אבל יותר מארבע" במקום "אבל ארבע" ואיך דילג תיבה זו.

אמנם באמת בדיבור הראשון נוסח שני כתבי היד שם "אבל יותר מארבע וכו'", ולפי"ז לק"מ, ואדרבה מאריכות לשון רש"י בדיבור הראשון (גם לפי נוסח הדפוס) משמע שיש שינוי גירסה גם במילים "אבל יש בה יותר" דאל"כ היה כותב רש"י בקצרה "הכי גרסינן – מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות אבל כו'".

אמנם אכתי קשה איך בדיבור השני דילג רש"י כל זה, וצ"ל שרש"י סמך על מה שכתב בדיבור זה, וא"ת איך יסמוך רש"י על הקורא שיהיה הספרים מדעתו גם בחלק השני, וכולי האי היה

לרש"י לפדש בפשיטות. וי"ל לפי שכתבתי בסמוך, שגם לפני זמנו של רש"י היה הנוסח הרווח כנוסח "אלא", ולכן לא חשש רש"י שיטעה הלומד כי הגירסה הנכונה ידועה, ולא בא אלא לאפוקי מנוסח אחר שלא היה רווח, ולכן דיי לרש"י לכתוב את זה בקצרה בדיבור השני.

ונוסח רש"י כאן אינו הגהה מסברא נגד כל הספרים שלפניו, שהרי כ"ה כבר בפירוש רבנו חננאל כאן שכתב: "והא דאמר רב הונא משמיה דרב מחלוקת בשאין בה אלא ד' על ד' אמות כו'. והא דאמר רב חנן משמיה דרב מחלוקת כשאינה מחזקת אלא ראשו ורובו ושולחנו וכו' דבריהן פשוטין הן". וכ"ה בשני כתבי היד התימניים, ובכל כתבי היד הספרדיים, וכן בשרידי קטע הגניזה האחר (T-S NS 329.15), וכ"ה בכל כתבי היד האשכנזיים (= הדפוסים וכן בכתב יד מינכן 95 ובכתב יד לונדון 400, וגם בכתב יד וטיקן 134, אלא שבכתב יד וטיקן חסר בט"ס ברב הונא תיבת "אלא", אך גם הוא גורס "אבל יש בה יותר מארבע" וכן ברב חנן גורס הכל כלפניו), וגם בכל ספרי הראשונים על סוגיין, הן מפרובנס והן מקטלוגיה וכו' כולם העתיקו סוגיין כנוסח רש"י ואף אחד לא העיר שבספרים הישנים היה כתוב אחרת, וע"כ אינו אלא הברעה של רש"י בין שני הנוסחאות, ולפי כל האמור הנוסח הרווח והשליט בכל העולם היה אכן כנוסח שהכריע רש"י. ויתכן אף שברוב הספרים של צרפת קודם רש"י גם היה כנוסח רש"י ורק במקצת ממש היה כנוסח קטע הגניזה, ויתכן אף יותר שנוסח כל ספרי צרפת הישנים היו כנוסח רש"י, אלא שהגיעו גמרות מן המזרח עם נוסח קטע הגניזה, ויש חכמים שהגיהו על פיהם ורש"י החזיק בנוסח ספריו.

ודע שאף שלפום ריהטא נראה שיש הבדל גדול בין גירסת רש"י לגירסת קטע הגניזה, מ"מ אחר העיון נראה שהכל עולה לענין אחד, ונוסח הגניזה מתפרש כך "מחלוקת שאין בה ארבע על ארבע" כלומר אין בה ארבע על ארבע ברווח, אלא או בדיוק ארבע על ארבע או פחות מזה, "אבל יש בה ארבע על ארבע" כלומר שיש בה שיעור זה ברווח, וכן ברב חנן מחלוקת שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, כלומר שאינה מחזקת ברווח ראשו ורובו ושולחנו אלא בצמצום. והראיה לפירוש זה משום דבסמוך איתא בגמ' בכל הנוסחאות כולל קטע הגניזה הנ"ל: "בשלמא דרבי יאשיה פליגא אדרב הונא ורב חנן בר רבה, דאינהו קא יהבי שיעורא במשכא, ואיהו לא קא יהיב שיעורא במשכא. אלא רב הונא ורב חנן בר רבה, נימא בהכשר סוכה קמיפלגי; דמר סבר: הכשר סוכה בארבע אמות, ומר סבר: הכשר סוכה במחזקת ראשו ורובו ושולחנו? – לא, דכולי עלמא הכשר סוכה ראשו ורובו ושולחנו. והכא בהא קמיפלגי; דמר סבר: במחזקת ראשו ורובו ושולחנו פליגי, אבל יותר מראשו ורובו ושולחנו – דברי הכל כשרה. ומר סבר: מראשו ורובו ושולחנו עד ארבע אמות פליגי, אבל יותר מארבע אמות – דברי הכל כשרה". ודוק.

בגמ'. בשלמא דרבי יאשיה פליגא אדרב הונא ורב חנן בר רבה, דאינהו קא יהבי שיעורא במשכא, ואיהו לא קא יהיב שיעורא במשכא. אלא רב הונא ורב חנן בר רבה, נימא בהכשר סוכה קמיפלגי; דמר סבר: הכשר סוכה בארבע אמות, ומר סבר: הכשר סוכה במחזקת ראשו ורובו ושולחנו? – לא, דכולי עלמא הכשר סוכה ראשו ורובו ושולחנו. והכא בהא קמיפלגי; דמר סבר: במחזקת ראשו ורובו ושולחנו פליגי, אבל יותר מראשו ורובו ושולחנו – דברי הכל כשרה. ומר סבר: מראשו ורובו ושולחנו עד ארבע אמות פליגי, אבל יותר מארבע אמות – דברי הכל כשרה. עיין ברא"ה וריטב"א שביארו שהמקשן ניהא ליה לומר שלא נחלקו רב הונא ורב חנן, מה אמר רב, אלא שלעולם רב אמר "ביותר מהכשר סוכה לכולי עלמא כשרה", ונחלקו רב הונא ורב חנן בר רבה מהו שיעור הכשר סוכה. ומתרץ שנחלקו להדיא מה אמר רב גופיה ע"ש.

וצריך להבין א"כ למה האריכה הגמ' בתירוץ, והול"ל בקצרה "לא לעולם פליגי וכדאמרו מעיקרא"⁴⁰. ואחר העיון נראה שהגמ' באה להדגיש שיש הפרש לדינא בין ההו"א למסקנא, דלפי ההו"א שנחלקו בהכשר סוכה ולרב הונא הכשר סוכה הוא ד' אמות, ואף על פי כן רבי יהודה מכשיר, יוצא שלפי רבי יהודה אין שיעור לסוכה, וא"כ אפילו לא מחזקת ראשו ורובו כשרה לרבי יהודה, אבל לפי המסקנא שלא נחלקו בשיעור סוכה אם כן גם לפי רבי יהודה כשר רק "מראשו ורבו ושולחנו ועד ארבע אמות" ודוק.

דף ג ע"ב

רש"י ד"ה היתה גבוהה מעשרים – פיסקי שמועות הן של כל בני הישיבה שהיו במדרשו של רב אשי שסידרו הגמרא. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א בזה"ל: צ"ע בכוונתו. ואם כוונתו לפרש מי אמר שמועות אלו, מדוע האריך שהם של כל בני הישיבה במדרשו של רב אשי וכו'. והשבתי לו שהוקשה לרש"י היאך הובאו כאן שמועות אלו בסתמא, כאילו זה ברייתו או משניות ידועות, ואם אמורא אמרם למה לא הובאו בשמו. ותירץ שזה כתוב בסתמא וכדבר ידוע אף אין זה ברייתא, כי אלו הם דברים שהיו מוסמכים על כל בני הישיבה בזמן סידור הש"ס ולכן נחשבו אז לדברים מוסמכים והובאו בסתמא.

דף ד ע"א

רש"י ד"ה תבן וביטלו – בפיו לשבעה. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א בזה"ל: צ"ע מדוע לא כתב כן לעיל בד"ה ואע"ג דבטלינהו. והשבתי לו שידוע שדרך רש"י לפרש הסוגיא טיפין טיפין ולא להעמיס על הלומדים הכל בבת אחת, ולכן בתחילה הסביר את עיקר ענין הביטול ורק אחר כך בהמשך הוסיף עוד פרט שהביטול צריך להיות בפה דווקא. ובפרט שיש לצרף לכך שלמעלה נאמר בגמ' שהביטול לא מועיל וא"כ בעצם שם נאמר "לא לבטל", ורק כאן כתוב לראשונה שהביטול מועיל בפועל, וכאן נאות להוסיף הפרט שהביטול צריך להיות דוקא בפה, ובלא זה אינו מועיל.

דף ד ע"ב

בגמ'. תנו רבנן: נעץ ארבעה קונדיסין וסיבך על גבן, רבי יעקב מכשיר וחכמים פוסלין. אמר רב הונא: מחלוקת על שפת הגג, דרבי יעקב סבר: אמרינן גוד אסיק מחיצתא, ורבנן סברי: לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא. אבל באמצע הגג – דברי הכל פסולת. ורב נחמן אמר: באמצע הגג מחלוקת. איבעיא להו: באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג – דברי הכל כשרה. או דלמא: בין בזו ובין בזו מחלוקת? – תיקו. מיתבי: נעץ ארבעה קונדיסין בארץ וסיבך על גבן, רבי יעקב מכשיר וחכמים פוסלין. והא ארץ, דכאמצע הגג דמי, וקא מכשיר רבי יעקב! תיובתא דרב הונא תיובתא. ועוד: באמצע הוא דפליגי, אבל על שפת הגג – דברי הכל כשרה, לימא תיחוי תיובתיה דרב הונא בתרתיה? – אמר לך רב הונא: פליגי באמצע הגג, והוא הדין על שפת הגג. והאי דקמיפלגי באמצע הגג – להודיעך כחו דרבי יעקב, דאפילו באמצע הגג נמי מכשיר. בפסקי הרא"ש סי' ו דף ד ע"ב כתב על זה: "ת"ר נעץ ארבע קונדיסין על הגג וסבך על גבן... או דלמא בין בזו ובין בזו מחלוקת תיקו. וכיון דסלקא בתיקו עבדינן לחומרא כרבנן דפסלי בזו ובזו ואליבא דר"נ ולכך השמיטה הרב אלפס ז"ל. אבל רי"ץ גיא ז"ל כתב דרב שרירא גאון לא גריס לאיבעיא להו אלא הכי גרסי

⁴⁰ ולולי דבריהם היה מקום לדחוק ולומר שכל הסוגיא הזאת נשנתה קודם הסוגיא דלעיל, והוא כעין "גופא אמר רב הונא ורב חנן וכו' בשלמא דרבי יאשיה וכו'". ולפירוש זה ניחא אריכות לשון התירוץ.

ור"נ אמר באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשירה ופסקין כר"נ. וכן כתב (הרמב"ן)[הרמב"ם] ז"ל נעץ ד' קונדסין על ד' זוויות הגג וסיכך על גבן הואיל והסכך על שפת הגג כשירה ורואין את המחיצות התחתונות כאילו עולות למעלה על שפת הסיכוך ובכל הספרים שלנו ישנה הבעיית הלכך לא סמכין אגירסת רב שרירא להקל וכן פסקו רבינו ישעיה וה"ר אבי"ה ז"ל דבין באמצע ובין על שפת הגג פסולה. עד כאן לשון הרא"ש.

על דברי הרא"ש אלו כתב הרב יעקב שפיגל בספרו עמודים הגהות ומגיהים עמ' 103-110: "הרא"ש יודע שלפני הגאונים, וכנראה שגם לפני הרמב"ם, היה נוסח אחר. ברם, הואיל ובכל הספרים שלפניו לא היה נוסח זה, סבור הרא"ש שאין ללכת אחר נוסח הגאונים. נראה בעיני שהספרים אליהם התכוון הרא"ש הם ספרים אשכנזיים. שומע אתה מכאן שהרא"ש העדיף את המסורת האשכנזית אף בענייני נוסח על פני מסורת הגאונים, ועל פני מסורת הרמב"ם המייצגת מסורת ספרדית".

והנה במאמר מיוחד⁴¹ גם אנוכי הקטן כתבתי שאכן לרא"ש יש עדיפות מסוימת למסורה האשכנזית אף כלפי מסורות נוסח אחרות חשובות ונכבדות, והוכחתי כן מכמה מקומות בספרי הרא"ש. ולכאורה מדברי הרא"ש הללו אסמכתא נוספת לכל האמור עד כה, אבל בניגוד לרב שפיגל, אני סבור שבהקשר זה אין הכרח ש"כל הספרים שלנו" היינו ספרי האשכנזים, אלא "שלנו" כאן הכוונה למובן הרחב של כל ארצות אירופה לעומת ספרי כמה גאונים, שהרי כבר הרא"ש עצמו הוכיח שהרי"ף כאן גם גרס כמו הנוסח של הרא"ש וספרי אשכנז שם, וכן הוכיח הר"ן שעל הרי"ף. וגם בעל השמועה עצמו שהוא הרי"ף גיאות כתב בפירושו שגירסת ספריהם אינה כהגאונים, ושראו לחשוש לגירסת הספרים לחומרא, וכפסק הרא"ש⁴². וכל המקורות הללו בעצם כבר הובאו בדברי הרא"ש בקצרה, וא"כ כשכותב אחר כך כל הספרים שלנו, מובן מההקשר שהיינו כל ספרי אירופה אשכנז וספרד כאחד.

ולגופה של סוגיה, גם הראב"ד גרס כן כמבואר בהשגותיו לרמב"ם, וכן רבינו מנוח בפירושו לרמב"ם שם, וכן כתב הר"ן שהיא גירסה דילן, והרא"ש הביא כן גם בשם רבינו ישעיה האיטלקי, וכן הוא ברבינו אברהם מן ההר שם ובספר העיטור הלכות סוכה דף פ טור א, וכן הוא גם בכתבי חיד הספרדיים (מינכן 140; בהמ"ל 1608), וכן בקטע גניזה מזרחי מהמאה העשירית (CUL: T-S NS 170.39).

ומה שהוכיח הרא"ש מפסק הרמב"ם, שהרמב"ם לא גרס פיסקה זו, כבר נשאל בזה רבינו אברהם בן הרמב"ם, שו"ת ברכת אברהם סימן כו, ומפורש בדבריו שהיה בגירסתו בגמ' הקטע של איבעיא להו, אלא שעולה מדבריו שהוא גרס בגמ' כך:

ורב נחמן אמר: באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשירה. איבעיא להו: באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג – דברי הכל כשרה. או דלמא: בין בזו ובין בזו מחלוקת? – תיקו.

וכן הוא נוסח הגמ' בדפוס פיזארו, וכן הוא הנוסח בכתבי יד תימן (אלא שבכתבי יד תימן, מלבד זאת גם אין שם "האיבעיא להו" כלל), ולפי זה הבעיית אינה בדעת רב נחמן, אלא הוא ספק חדש בברייתא של סתמא דתלמודא, ומ"מ הוא נוסח זר וקשה, ואין כיוצ"ב בתלמוד, וגם השואל בתשובת רבינו אברהם שם ודאי גרס כלפנינו, ונראה שנוסח זה שהיה לפני רבנו אברהם הוא נוסח

⁴¹ , עיין 'יחס הרא"ש לנוסח התלמוד של ספרי ספרד', ירושתנו יא (תשפ"א), עמ' רפז-שג. וכל האמור כאן לקוח כבר נתפרסם במאמרי שם פרק ח, וכאן הוא בשינויים קלים.

⁴² וזה לשון הלכות ר"ף גיאת הלכות סוכה עמוד צה: הביא גרסא דילן, ורבנו שרירא לא גרס הדין ביעיית אלא ... ורב ישראל הכהן גרס נמי הכי ופסק לה כרב נחמן, ולמנקט במלתא דאסתפקו בה גרסי, לחומרי טפי עדיף.

מחודש שהגיהוהו בשביל לפתור הבעיה הלשונית מהמשך הסוגיא "לימא תהוי תיובתא דרב הונא בתרתי".

ולגבי הוכחת בעל העתים מפסק רב שרירא ורבי ישראל והעתקתם מן הגמ', באמת אין מהם ראיה לחדש שגאונים אלו לא גרסו כל האבעיא, כי גם אם נניח שיש להוכיח מפסקם שהיה להם גירסה אחרת בגמ', מ"מ מספיק לחדש ולומר שהגאונים גרסו כנוסח רבינו אברהם בן הרמב"ם, שרב נחמן אמר להדיא שעל שפת הגג דברי הכל כשירה, ולא הוצרכו הגאונים להעתיק האבעיא של סתמא דתלמודא, כי כבר התלמוד בסמוך הוכיח מן הברייתא כדעת רב נחמן, וממילא רק זה נשאר להלכה.

ועוד שאל"כ דאמת נראה לענ"ד שאין ראיה מוכרחת שהם לא גרסו כלפנינו, אלא לעולם אף אלו הגאונים גרסו כגירסה הרגילה והנפוצה, שהרי כאמור גירסת רבינו אברהם בן הרמב"ם דחוקה ביותר, ולא מסתבר שכבר הגאונים גרסו כן, ובפרט שרוב ככל הארצות לא גרסו כך. אלא דס"ל לאותם גאונים שאף שבתחילת הסוגיא היה ספק בדעת רב נחמן ונשאר בתיקו, מ"מ בהמשך הסוגיא נפשט ספק זה, דאמרינן התם:

"ועוד: באמצע הוא דפליגי, אבל על שפת הגג – דברי הכל כשירה, לימא תיהוי תיובתיה דרב הונא בתרתי? – אמר לך רב הונא: פליגי באמצע הגג, והוא הדין על שפת הגג. והאי דקמיפלגי באמצע הגג – להודיעך כחו דרבי יעקב, דאפילו באמצע הגג נמי מכשיר".

ומלשון "אמר לך רב הונא", משמע שזה דוחק שידחוק רב הונא כדי לתרץ את שיטתו, אבל סתמא דתלמודא לא מוכן לקבל דוחק זה, ומשמע לו דעל שפת הגג דברי הכל כשירה, וממילא נוח ליה לומר שכך סבר רב נחמן (ובזה א"ש הלשון "לימא תהוי תיובתא דרב הונא בתרתי" ולא דרב נחמן), ורק ברב הונא שלא שייך לומר בדעתו כך, אמר התלמוד מה הוא יתרץ, אבל התלמוד גופיה לא סבירא ליה הכי. ולפי זה מסקנת הסוגיא שעל שפת הגג כשר וכפסק הרמב"ם (וכבר צידד כן המגדל עוז בסוף דבריו ע"ש), ולכן הגאונים רב שרירא ורב ישראל שלא העתיקו את הגמ' כוללה ורק העתיקו את קטעי הגמרא שנשארו להלכה, השמיטו את הקטע של הספק כי הספק נדחה בהמשך הסוגיא, והעתיקו רק את מה שנשאר גם לפי המסקנה, אבל אין ראיה שבגמ' עצמה הם גרסו אחרת מכל העולם. ושור"ר שכ"כ רבינו אברהם מן ההר באורך ליישב פסק הרמב"ם ע"ש⁴³.

נמצא שהאבעיא שהביא הרא"ש, נמצאת בספרי אשכנז וצרפת (רש"י, תוס', ראב"ה, רא"ש, כל כתבי היד), קטלוגיה (רי"ץ גיאות, ר"ן, כתבי היד), פרובנס (ראב"ד, רבינו מנוח, ראמ"ה, עיטור) איטליה (הרי"ד) והמזרח (קטע גניזה קדום, רבינו אברהם בן הרמב"ם והשו"א שם).

ובכולם גם הלשון בר"נ "מחלוקת באמצע הגג", ורק בכתבי יד תימן ודפוס פיזארו נוסף ברב נחמן "אבל בסוף הגג דברי הכל כשירה", וכן היה הנוסח שלפני רבינו אברהם בן הרמב"ם, אבל הוא נוסח תמוה מאד.

ולמעשה מקור ודאי שאינו גורס כלל את האיבעיא להו, נמצא אך ורק בשני כתבי היד התימנים כאן (שיש להם מאות טעויות משותפות וכחדא חשיבי), והם חשודים אצלי זמן רב לתקן הגמ' ע"פ כתבי הגאונים, כמו שתיקנו בתחילת מגילה "מפני שמסתכנין בה" ואכמ"ל. ועוד אפשר שהאיבעיא נשמטה שם בטעות. ובאמת שלא יתכן כלל שכל הקטע הזה ברו אותו כל העולם

⁴³ לפי האמור פסק הרמב"ם שפיר יש לאומרו גם לנוסח דידן, ואין הכרח שפסק דוקא על פי הספרים שהיו לפני בנו, ואדרבה מסתמא הרמב"ם עצמו הכיר הגמ' כבר בספרד ומרוקו, וא"כ הכיר גם הנוסח המקורי.

מדעתם, ולכן בהכרח כאן הנוסח המורחב הוא המקורי (וזאת לפי ההנחה היותר פשוטה שהיה בסוגיה זו נוסח אחד מקורי, ולא נאלץ לחדש שהיו בגמ' כאן שני נוסחאות מקוריות).
 רש"י ד"ה מחלוקת על שפת הגג – דמחיצת הבית תחתיה כנגד הקונדסין ואיכא למימר גוד אסיק "והכא לא אמרינן דבעינן מחיצות ניכרות". שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א בזה"ל: לכאורה קשה, מדוע הכא לא בעינן מחיצות ניכרות וצ"ב. והשבתי לו: שאלה יפה שאלת, ובאמת אין מצוי ברש"י אמירות סתמיות כאלו ובדרך כלל רש"י מפרש החילוק באר היטב, אבל כאן משום מה לא ביאר ונראה שלדעתו החילוק פשוט לכל מתבונן. ובתוס' על אתר כתבו שיש חילוק שבעמוד המחיצות גם למטה אינם ניכרות ואינם משמשות מחיצה לחלל פנימי, מה שאין כן בבית המחיצות שלמטה ניכרות ומשמשות את היושב בבית למטה. אך לענ"ד קשה להעמיס חילוק למדני כזה ברש"י הכא דכל כה"ג הוי ליה לרש"י לפרשו להדיא. ולכן נראה שכוונת רש"י לאותו החילוק שכתב הערוך לנר על תוספות כאן, שלכאורה החילוק פשוט שבעמוד יש רק גוד אסיק ואין שום מחיצות ניכרות מעל העמוד, אבל כאן בבית מלבד הגוד אסיק יש התחלת מחיצות ניכרות על ידי הקונדסין, עכת"ד ערוך לנר ע"ש. ולענ"ד לחילוק הברור הזה, מסתמא כיוון רש"י, וגם הוא רמוז קצת במה שכתב רש"י "דמחיצת הבית תחתיה כנגד הקונדסין ואיכא למימר גוד אסיק".

אמנם מוטל עלינו חובת הביאור למה לא כתבו תוספות חילוק פשוט זה, ונראה שרש"י ותוספות נחלקו בהבנת ענין "בעינן מחיצות הניכרות" שרש"י הבין שזה קאי על מחיצות העליונות שגוד אסיק לבד לא מועיל כי אין כאן ניכר לעין אבל כשיש קונדסין מועיל גוד אסיק. אבל תוספות הבינו שזה קאי על מחיצות העמוד למטה שהם אינם ניכרות ואינם משמשות משהו ולכן במחיצות שכאלו לא אמרינן גוד אסיק, אבל אילו אמרינן גוד אסיק היה מועיל אף אם למעלה לא היה ניכר כלום ולשיטתם בבית שהמחיצות ניכרות בודאי אמרינן גוד אסיק ולא שייך כלל למימר "בעינן מחיצות הניכרות".

דף ה ע"ב

בגמ'. ואימא כאפי דבר יוכני, תפשת מרובה לא תפשת תפשת מועט תפשת. וכתב רש"י בד"ה בר יוכני – עוף גדול הוא מאד ובבכורות (דף נז:) אמרינן פעם אחת הטילה בר יוכני ביצה "במקומנו" וטבעה ששים כרכים ושיברה ש' ארזים. שאלני הרב שמואל דוד בערקאוויטש שליט"א בזה הלשון: יש לעיין מדוע האריך רש"י כ"כ להביא כל המעשה המוזכר שם. גם יש להעיר שבגמרא בכורות נז. לא הוזכר תיבת "במקומנו", ואולי לפני רש"י היה גירסא כנ"ל. ובאמת, עיין רש"י ביומא פ. ד"ה דבר יוכני – עוף גדול הוא כדאמרינן בבכורות שטבעה ביצתו ששים כרכים, עכ"ל. ויש לעיין מדוע כאן בסוכה האריך ושם ביומא קיצר. עוד יש להעיר, שכאן בסוכה ה. האריך רש"י בהאי כללא ד"תפסת מרובה" ע"ש ובדף ה: חוזר ומפרש האי כללא, וביומא פ. לא כתב כלום לפרשה, הלא דבר הוא, וצ"ע. עכ"ל ידידי.

והשבתי: רש"י בכל מסכת סוכה, מפרש יותר באריכות לשון, ובפרט ביאורי מושגים וכדומה, וכבר העיר על זה בקצרה הר"ן אפשטיין באחד ממאמריו.

הלשון במסכת בכורות: "העיד רבי ישמעאל בן סתריאל מערקת לבינה לפני רבי: במקומנו מפשיטין את המתה ומלבישין את החי, אמר רבי: נתגלה טעמא של משנתינו. חזירין שבמקומנו יש להם ששים רבוא קלפים בבית המסס שלו. פעם אחת נפל ארז אחד שבמקומנו, ועברו שש עשרה קרונות על חודו אחת. פעם אחת נפלה ביצת בר יוכני, וטבעה ששים כרכים, ושיברה שלש מאות ארזים". לפי מה שהבנתי מהערות במהדורת ארנד כאן, אין שם בבכורות חילופי נוסח בגמ', ואין מי שגורס שם בפעם השניה "במקומינו". אך מ"מ נראה פשוט שכל העדיות כאן הם על מקומו של רבי ישמעאל בן סתריאל, ובפעם האחרונה קיצר ולא הזכיר להדיא "במקומינו".

וע"ש במהדורת ארנד שיש שני כתבי יד (כתב יד ד וכתב יד ה) שלא גורסים תיבת "במקומינו" ברש"י כאן, וכתב שכן עיקר הנוסח "נראה שהובאה בטעות מהמשפט הקודם שם: "פעם אחת נפל ארז אחד במקומינו". ודבריו תמוהים וכי הסופרים של רש"י זוכרים את מסכת בכורות בעל פה, ומשתבשים להוסיף תיבה שלא כתובה ברש"י, על פי האמור בסוגיא בבכורות לפני כן. אין אלו אלא דברי תימה. והעיקר כנוסח הדפוסים המקויים גם בכתב יד ב וגליון כתב יד א (בכתב יד א בפנים חסר כאן קטע שלם שהושלם כולו בגליון), ויותר קל לתלות שנפלה תיבה אחת בכתב יד ד, ומכתב יד ה בלאו הכי אין ראיה כי הוא בלאו הכי 'תיקן' את כל הציטוט כאן והתאימו לכתוב בגמ' בבכורות, שכן הוא לא גורס "הטילה בת יוכני ביצה" כרוב עדי הנוסח של פירוש רש"י אלא גורס "נפלה ביצה בר יוכני" (עיין בהע' ארנד שם). ובכוונה הוסיף רש"י תיבת "במקומינו" שזו משמעות הסוגיא, שתיבת במקומינו שלפני כן חוזרת גם על שאחריו וכמשנ"ת.

דף ו ע"א

רש"י ד"ה גפן – מה שיערו בו. וד"ה תאנה – מה שיערו בה. שאלני הרב שמואל דוד בערקאזיטש שליט"א מדוע רק אצל גפן ותאנה כתב רש"י "מה שיערו בו". והשבתי שבגפן ותאנה ניתן לטעות שזה המשך הברייתא שם "דתנן עצם כשעורה וכו'" ולכן הוצרך רש"י לבאר שיש כאן קטע חדש שחוזר לבאר מה שיערו בגפן. אבל בזית כתוב בגמ' "ארץ זית שמן" ולכן שם ברור ללומד שזה קטע חדש ולא המשך ציטוט הברייתא.

רש"י ד"ה מי כתיבי – כלום כתיבי בתורה עצם "כשעורה" ובית המנוגע "בחטין" וכן כולם. שאלני הרב שמואל דוד בערקאזיטש שליט"א מדוע נקט שעורה קודם לחטה. והשבתי שרש"י נקט "עצם כשעורה" שהוא הדוגמא יותר טובה כהוכחה שהכל כאן אסמכתא בעלמא, כי לא רק שאין רמז בכתוב ששעורה הוא שיעור דוקא לטומאת עצם, אלא כאן בשעורה השיעור הוא גודל השעורה, ואילו בחיטה וגפן השיעור היה שיעור אכילת חטין ושתיית רביעית יין, וא"כ קשה מנין ששם זה שיעור אכילה וכאן שיעור גודל, וע"כ שכל זה אסמכתא, ולכן פתח רש"י בדוגמא זו דוקא.

דף לא ע"א

בגמ'. וליקנייה בשינוי השם, דמעיקרא הוה ליה אסא, והשתא הושענא! – מעיקרא נמי לאסא 'הושענא' קרו ליה. בפירוש רבנו חננאל כתב "דמעיקרא נמי אסא דהושענא קרו ליה", ולפום ריהטא נראה שלא גרס בגמרא "מעיקרא נמי לאסא הושענא קרו ליה" אלא גרס "מעיקרא נמי אסא דהושענא קרו ליה", ובאמת שגם בפסקי הרי"ד העתיק כך את הגמ', וכן הוא בהעתקת סוגיין בספר הלכות גדולות (כן בכל כתבי היד של הלכות גדולות, עיין הלכות פסוקות מהדורת מוסד הרב קוק עמ' רעב, ובהערות שם, וכן בכתב היד של החיבור הלכות פסוקות המבוסס על הלכות גדולות).

אולם לאחר חיפוש מקיף בספרי הראשונים וכתבי היד של הבבלי, ראיתי שרובם כולם גרסו להדיא כנוסח שלפנינו, שכ"ה נוסח חכמי צרפת ואשכנז (רש"י; אור זרוע הלכות סוכה סימן שו; כתב יד מינכן 95; כתב יד וטיקן 134; דפוסי הבבלי⁴⁴), וכן חכמי קטלוגניה (רי"צ גיאיות הלכות לולב; חידושי הרא"ה; חידושי הריטב"א), וכן חכמי פרובנס (מאירי; רבינו אברהם מן ההר; המאורות; ההשלמה; כתב יד אוקספורד 366), ספרד (כתב יד ניו יורק 1608; כתב יד מינכן 140)

⁴⁴ יוצא מן הכלל, כתב יד לונדון 400 האשכנזי, הגורס גירסה משובשת "מעיקרא נמי אסא והושענא קרו ליה". והיה מקום לשער שגירסה משובשת זו משתלשלת מנוסח "אסא דהושענא", אך כיון שלא מצאנו נוסח זה בספרי אשכנז, יותר נכון להציע שיש כאן סתם שיבוש במילים אלו, ובמקור גם שם היה "לאסא הושענא" כשאר ספרי אשכנז.

מצרים (שני קטעי הגניזה הקיימים לקטע זה, ושניהם בכתובה מזרחית: Heb. c. ; T-S F 1(1).3; 17/59).

ומאחר ולא יתכן שיהיה טעות בנוסח התלמוד של חמשה ארצות שונות זו מזו, לכן אין ספק שנוסח "לאסא הושענא" הוא נוסח מקורי בתלמוד. ומאחר וברוב מסכת סוכה אין שתי נוסחאות מקוריות בתלמוד, לכן נראה שגם כאן לא היה שתי נוסחאות מקוריות, כלומר שגם בה"ג ר"ח והרי"ד בגמרתם היה כתוב כלפנינו, ומה שכתבו "אסא הושענא" אינו אלא דרך פרשנות שמה שאמר התלמוד דמיעקרא נמי קרו לאסא הושענא, לא שקרו להדס מחובר הושענא סתם אלא הכוונה שקורים לו "אסא הושענא". והראשון שניסח פרשנות זו הוא ספר הלכות גדולות ומשם לקח ניסוח זה רבנו חננאל, ומר"ח לקח זאת רבינו הרי"ד.

ובאמת שכנוסח בה"ג ור"ח ורי"ד, לא מצאתי בכתבי היד של הבבלי, אלא בשני כתבי היד התימניים של סוגיין (כתב יד אנאלו 270; קטע הגניזה התימני אוקספורד 2677), וכבר כתבתי במקום אחר שכתבי יד התימניים חשודים אצלי לתקן נוסח התלמוד על פי ספרי הגאונים, וגם כאן יתכן שהגיהו כן חכמי תימן לפי מה שראו בפירוש רבנו חננאל, שהיה מצוי אצלם בכתב יד, אבל כאמור יותר נראה שלא היה כן בנוסח התלמוד של ר"ח ואינו אלא דרך פירוש.

ההיא סבתא דאתאי קמיה דרב נחמן וכו' צווח ולא אשגח בה וכו' אמר להו רב נחמן פעיתא היא דא וכו'. ופירש רש"י קולנית היא זו עכ"ל, ונראה דהיא היא ההיא איתתא דעבדה מחיצה ע"ג מחיצה (עירובין כה). אתא לקמיה דר"נ וכו' וקא צווחיה קמיה. וזהו שאמר ר"נ "פעיתא היא דא" והיינו שכבר צווח אליו במק"א אחד.

דף לג ע"א

רש"י ד"ה אסא מצראה – גדל על המיצר של שדה, ומתוך שיש לו מקום פנוי הוא משבח ומצליח, לישנא אחרינא: אסא מצראה – הדס מצרי. במהדורת עוז והדר כתבו שבכת"י הנוסח "לישנא אחרינא מיצראה" עם יו"ד והיינו שיש הבדל בין הלשונות האם לנקד מצראה המ' בעירי או בחיריק. אבל בדקתי במהדורת ארנד ולא הזכיר כלל חילוף כזה, ואף שאין דרכו להעתיקו חילופי כתיב מלא וחסר כמו שכתב במבואו עמ' 112, מ"מ להדיא שם העתיק מכתב יד ג "מצראה" וכן בעמ' 568 העתיק כתב יד "מצראה", וכן ראיתי להדיא בכתב יד ב, וכן הוא בדפו"י, ואולי בכתב יד א כתוב "מיצראה" וצריך לבדוק בפנים, אך א"א לבנות מגדלים ע"פ כתב יד אחד כאשר מנגד ישנם שלשה כתבי יד המסייעים לדפוס, וכנראה הסופר שם לא דייק בין כתיב מלא לחסר. וכן עיקר שאין הבדל ניקוד בין שתי הלשונות אלא רק הבדל בפירוש, ואכן כמדומה שכאשר שיש הבדל גירסא בין שתי הלשונות כותב רש"י להדיא "לישנא אחרינא גרסינן וכו'. ותו לא מדי.

דף לז ע"ב

בגמ'. נענוע מאן דכר שמייה? – התם קאי: כל לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו – כשר. וקאמר: היכן מנענעין. אין כוונת הגמ' לשאול שהיה התנא צריך להקדים הקדמה שצריך לנענע בלולב, דאדרבה דרך התנא לקצר בלשונו ולא להאריך בדבר שמוכן מתוך ההמשך. אלא כוונת הגמ' לשאול להיפך למה האריך התנא לכתוב כן בדרך שאלה ותשובה הרי לא הקדים התנא שצריך לנענע וכאן הוא המקום הראשון שמודיענו זו וא"כ יכתוב התנא כן בלשון "מנענעים בלולב בהודו וכו'" וכך גם הלשון יותר ברור וגם יותר קצר. וכיוצ"ב ביארתי בספרי רינת אהרן מסכת ברכות דף ב ע"א לגבי "תנא היכא קאי דקתני מאימתי" שגם שם הכוונה ליתני "קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים וכו'", ולא ליתני כלל תיבת מאימתי. ושור"ר כע"ז בתוספות הרא"ש שבת נב ע"ב, וזה לשונו: "וכי האי גוונא אשכחן בלולב הגזול (ל"ז ב') דתנן והיכן היו מנענעין בהודו לה' תחלה וסוף ומקשה בגמרא נענוע מאן דכר שמייה והיינו משום דקתני והיכן

היו מנענעים דמשמע דאיירי לעיל בנענוע ועלה קאי היכן היו מנענעים נענוע דאיירי ביה לעיל, אבל אי הוה תני מנענעים בהודו לד' תחלה וסוף דהוה משמע תחילת דבור לא הוה מקשי מידי.

דף מא ע"א

איתיביה רבינא לרב אשי וכו' אלא אמר רב אשי וכו'. צ"ב למה הוצרך לומר רב אשי מימרא אחרת ולא הספיק לו לחזור ממה שאמר. ורש"י הרגיש בזה וכתב "אלא אי איתמר דרב אשי" והיינו שלא רב אשי חזר בו אלא שהגמ' מגיחה את דבריו מכח קושיית רבינא. אלא דזה צריך ביאור דהא רבינא הקשה כן לרב אשי גופיה וא"כ שמע ממנו מה אמר. ונראה לענ"ד שצ"ל 'מיתיבי רבינא' ובלא 'לרב אשי' [ובכת"י מיינכן ודק"ס וכל הכת"י ב'הכי גרסינן' כולל כמה קטעי גניזה כלפנינו].

דף מג ע"ב

אמר רב יוסף מאן לימא לן דערבה בנטילה דלמא בזקיפה איתיביה אביי לולב וערבה ששה ושבעה מאי לאו כלולב מה לולב בנטילה אף ערבה בנטילה מידי אריא הא כדאיתיה והא כדאיתיה. נראה דדיוק אביי מדתני להו בחד בבא, ולא קתני 'לולב' ששה ושבעה ערבה ששה ושבעה, אמנם צ"ב דהא בסיפא דמתני' קתני 'סוכה וניסוך המים שמונה אף דעניינם שונה אלא שזמנם שווה, וצ"ל דלאביי באמת בסיפא היה ראוי לשנות בתריי בבי אלא שנקט בחד בבא אגב רישא ודוק.

דף נב ע"ב

אלא התם כבש ומרובע ולא זקיף. האי 'זמרובע' אין לו מובן. וברש"י שכן בספר מנחם משיב נפש פ' מלשון רובץ כתריום 'רובץ' תחת משאו' (שמות כג) 'רביע תחות טועניה', וכמו שפירש רבא בזבחים סב ע"ב את הפסוק 'רובע יהיה המזבח'. ואינו מובן דאדרבה התם בזבחים אמרינן, דפירוש זה יתכן רק משום דלא כתיב 'מרובע' אלא 'רובע'. והנכון דצ"ל הכא 'זמרובע' כמו ברש"י דפ"ד ובפסקי רי"ד, והיא תיבה בארמית ופירושה רביצה, והוא כפי' הרש"ש לגירסתנו. אלא דצריך ביאור דא"כ 'ולא זקיף' הוא יתור לשון, ובאמת בפסקי רי"ד ובכת"י ב' בדק"ס ליתא תיבות אלו, ובכת"י מיינכן דגריס להו, ליתא תיבת 'זמרובע', והם שני גירסאות ובדפוס עירבבו שניהם.

רינת אהרן ביצה

דף ב ע"א

לבקשת החזון החשוב אריאל חדר נ"י שעדיין לגדולות בס"ד, ערכתי שאלת סיכום הסוגיא. שאלה: ביצה שנולדה ביו"ט מותרת באכילה או אסורה ומדוע (יש לפרט הדין בתרנגולת העומדת לאכילה ובתרנגולת העומדת לגדל ביצים, ובכולם יש לפרט מה ההלכה לב"ש ולב"ה רבי יהודה ורבי שמעון רבה ורב נחמן).

תשובה: תרנגולת שעומדת לאכילה אינה מוקצה לכו"ע לא היא ולא ביצתה (אוכלא דאיפרת הוא, שכבר בעודה במעי אמה בערב יו"ט, ראויה היתה לאכילה ע"י שחיטת אמה ואכילת שליל הביצים), ויש לדון לאסור רק משום שהוכנה בשבת שלפני היו"ט, ולכן לפי רב נחמן דלית ליה אסור הכנה היא מותרת לכו"ע, אבל לרבה אסורה לפי ב"ה משום הכנה (ביו"ט כי הוכנה בשבת ובשבת כי הוכנה ביו"ט שלפניו ומשום הנך גזרינן כל שבת וכל יו"ט) ולפי ב"ש מותרת דלית להו הכנה.

תרנגולת שעומדת להטיל ביצים, מלבד בעיית הכנה יש בעיית של מוקצה (ונולד המסתעף ממנו), ולכן לפי ר"נ לב"ה ור"ש דלית להו מוקצה ונולד, מותרת היא וביצתה, ולב"ה ור"י דאית להו מוקצה ונולד אסורה היא וביצתה.

ולפי רבה בדין מוקצה לא נחלקו ב"ש וב"ה אלא רק ר"י ור"ש, ולכן לב"ה ודאי אסורה משום הכנה כמו תרנגולת לאכילה, ולב"ש דלית להו הכנה תלוי ולר"ש דלית ליה מוקצה מותרת ולר"י דאית ליה מוקצה אסורה.

דף ב ע"ב

בגמ'. ונפלוג בתרווייהו: תרנגולת העומדת לגדל ביצים, היא וביצתה, בית שמאי אומרים: תאכל, ובית הלל אומרים: לא תאכל. נראה דאף אי הוו פליגי בתרווייהו להדיא לא היתה המשנה מפרשת זאת להדיא, דאינו דרך המשנה, אלא היתה כותבת בנוסח קצר "תרנגולת וביצתה ב"ש תאכל וכו' או בנוסח דומה "ביצה שנולדה ביו"ט ב"ש אומרים תאכל היא וביצתה וב"ה אומרים לא יאכלו", ודרך הגמ' הוא בכל מקום שמנסחת המשנה בניסוח חדש, לכותבו בלשון תלמודית, וכמו שמצוי בהצעת המשנה בדרך של חסורי מחסרה שהגמ' כותבת בשם המשנה מילים בארמית, וה"נ הכא אין כוונת הגמ' להציע את לשון המשנה איך שרבי היה אמור לכתוב אלא כוונתה להביע את התוכן שהיה אמור להיות במשנה אבל הניסוח שהוצע כאן הוא למעשה ניסוח אמוראי שדרכו לפרש בדיוק המקרה.

ולמשנ"ת נחא נמי דברי התוס' שהוכיחו שדוקא כאן הקשו לפלוג בתרווייהו כי הוא הוספה קצרה, ותמוה שבניסוח הכתוב בגמ' הוא אריכות טובא, וע"כ כמשנ"ת.

בגמ'. כוחא דחתיירא עדיף. עיין בסוף המסכת מאמר שלם על ענין זה.

רש"י ואין יום טוב מכין לשבת – ויום טוב נמי קרוי שבת, ובעיא סעודתו הזמנה, והזמנתה בחול, אבל סעודת חול – לא חשיבא, ולא שייכא בה הזמנה, הלכך, באחד בשבת בעלמא לית לן למיסר ביצה שנולדה ביה משום דאתכן בידי שמים, דסעודת חול לא אצרכה רחמנא זמון מבעוד יום, דלא שייך בה מוקצה. הסברא כאן צריכה ביאור, שהרי קיי"ל שאסור לאדם להכין את סעודת החול שלו בשבת. וי"ל דלק"מ שהרי דברי רש"י מוסבים על סוג הכנה שאינה בידי אדם אלא הכנה בידי שמים, ורק שם יש חילוק בין סעודת חול לשבת. וביאור הדברים שבעצם דבר שהוכן בידי שמים לא היה ראוי לאסרו כלל, דכל איסור הכנה היינו שלא יכין האדם משבת לחול, וכל הטעם

שאסור לאכול ביו"ט דבר שהוכן בשבת בידי שמים הוא משום ששם בהכרח ההכנה בידי שמים מתייחסת לאדם דאל"כ איך אוכל ביו"ט הרי לא קיים בהם מצות הכנה של והכינו את אשר יביאו, ולכן אומרים לאדם זה שביצה זו שהוכנה בשבת, אסורה לך באכילה ביו"ט ממנ"פ כי אם לא אתה הכנתה אותה אסורה באכילה מדין כבוד יו"ט שאין לאכול בלי הכנה, ואם תאמר שהייתה שותף בהכנה זו בטיפול בתרנגולת שלך וגידולה והאכלתה, א"כ נמצא אתה מכין בשבת ואסור להכין בשבת לכל יום אחר בין יו"ט ובין יום רגיל. ולכן אסורה ביו"ט. אבל בחול ייאמר לך האדם לא אני הכנתי ואני אוכל ממה שהוכן מאיליו בידי שמים, ואין סעודת חול חשובה שיצטרכו להזמין לה. והבן כי עמוק הוא.

דף ד ע"א

תניא, אחרים אומרים משום רבי אליעזר: ביצה תאכל היא ואמה. במאי עסקינן? אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה – פשיטא דהיא ואמה שריא. אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים – היא ואמה אסורה! – אמר רבי זירא: תאכל אגב אמה. היכי דמי? אמר אביי: כגון שלקחה סתם, נשחטה – הובררה דלאכילה עומדת, לא נשחטה – הובררה דלגדל ביצים עומדת. רב מרי אמר: גוזמא קתני. דתניא, אחרים אומרים משום רבי אליעזר: ביצה תאכל היא ואמה, ואפרוח וקליפתו. מאי קליפתו? אילימא קליפה ממש – קליפה בת אכילה היא? אלא: אפרוח בקליפתו, – עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי אליעזר בן יעקב אלא היכא דיעא לאויר העולם, אבל היכא דלא יעא לאויר העולם – לא פליגי. – אלא: אפרוח וקליפתו – גוזמא, הכא נמי: תאכל היא ואמה – גוזמא. יש להבין למה נחלק אביי על רב מרי, ודוחק לתרץ ולומר דאביי לא שמיע ליה הך ברייתא דאפרוח, דא"כ הוי ליה לתלמודא למימר הכי בהדיא במסקנה "ואביי ברייתא דאפרוח לא שמיע ליה". וע"כ דאביי ידע אלא דס"ל שאינו דומה להכא.

ובאמת יש חילוק גדול בין קליפת אפרוח לאמו של אפרוח דעל קליפה שאין דרך לאוכלה שייך ענין גוזמא, שמגזם לומר שיאכל לא רק את האפרוח אלא גם יכול ללקט הקליפה שהאפרוח יצא ממנה לפני כמה ימים ולאוכלה, והוא ממש ככל גוזמאות חכמים⁴⁵, אבל הכא באמא אדרבה האמא לכו"ע מותרת באכילה, ואין בזה שום חידוש וממילא גם אין גוזמא. וזוהי דעת אביי שלא תירץ כדרב מרי.

ובדעת רב מרי צריכים לבאר שהנה מהות גוזמא הוא לומר דבר שאינו ע"מ לחדד את דבריו, כגון שאומר שהיה על המזבח ברגלים שלש מאות כור אפר מהקרבנות, ומטרת הגוזמא להשריש בלב השומעים את ענין ריבוי הקרבנות, ואם רק היה אומר שהיה שם הרבה, לא היה מצטייר ונחקק בלבות השומעים, ואילו כשאמר מספר שודאי הוא גוזמא הרוויח שכל השומעים הפנימו שהיה שם שיעור גדול לאין תכלית.

וכיון שכן סובר רב מרי שגם כאן שייך גוזמא, שאמרו אחרים דעו שביצה שנולדה היא היתר גמור, ואין בה כלל איסור, ולכן תאכל היא ואמה אפרוח וקליפתו, ומטרתו להשריש בליבם שההיתר הוא גמור ואין כאן צד איסור כלל ולכן מנה כל הדברים שיש בציור זה ואמר שכולם מותרים. והבן.

דף ד ע"ב

אמר אביי: כותיה דרב מסתברא. דתנן: בראשונה היו משיאין משואות, משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין. ואילו בטלו כותים עבדינן חד יומא. תימה איך משמע במשנה שאם בטלו

⁴⁵ כגון חולין צ ע"ב: "תנן התם: תפוח היה באמצע המזבח, פעמים היה עליו כשלש מאות כור. אמר רבא: גוזמא. השקו את התמיד בבוס של זהב, אמר רבא: גוזמא. אמר רבי אמי: דברה תורה לשון הואי, דברו נביאים לשון הואי, דברו חכמים לשון הואי. דברו חכמים לשון הואי - הא דאמרן, דברה תורה לשון הואי - ערים גדולות ובצורות בשמים, דברו נביאים לשון הואי - ותבקע הארץ לקולם."

כותים עבדין חד יומא, דילמא זה רק היה הסיבה לביטול המשואות, אבל מ"מ אחר שביטלו ביטלו, ולא יחזירו עוד הדבר ליושנו, כמו שבלאו הכי טען רב אסי בתחילת הסוגיא שלעולם לא מתבטל יום טוב שני אף שבטל הטעם, וא"כ איך מוכח מכאן דלא כרב אסי. ונראה שההוכחה היא דכל המשנה הזו מיותרת, דמאי נפק"מ מה היו עושים בראשונה, והרי ביטלו דבר זה לעולם ועד, וביותר קשה למה בהמשך שם מנתה המשנה כל ההרים בהם השיאו משואות ופירטה לפרטי פרטים באיזה חומרים הדליקו המשואות, וכל אריכות זו למה (ודוחק גדול לומר שהם משניות עתיקות ובבחינת משנה לא זזה ממקומה), וע"כ שיש בזה נפק"מ למעשה שברגע שלא יקלקלו הכותים בדבר זה יותר, שוב חובה עלינו להחזיר המשואות ליושנם, ושפיר דייק אביי.

דף ה ע"ב

בגמ' מאי ואומר? – הכי קאמר: מכדי כתיב היו נכנים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, לך אמר להם שובו לכם לאהליכם, למה לי? שמע מינה: כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. וכי תימא: למצות עונה הוא דאתא, תא שמע במשך היבל המה יעלו בהר, מכדי כתיב גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול החר ההוא, במשך היבל למה לי? שמע מינה: דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. וכי תימא: הני מילי – בדאורייתא, אבל בדרבנן לא, תא שמע: כרם רבעי. והא כרם רבעי דרבנן וקאמרי ליה: כבר נמנו עליך חבריך והתירוהו. הנה בכל ב-28 מקומות בתלמודין דמקשינן בלשון זו "מאי ואומר", כוונת המקשן אינה לשאול מה ואיך הלימוד בפסוק השני או הראשון, אלא כל הקושיה היא שמאחר שיש שני לימודים נכונים למה לא מספיק הראשון ומה צורך בשני. אבל רש"י הכא לא פירש כן אלא פירש שיש כאן שתי קושיות: קושיה א' מה הכוונה בלימודים איך נלמד זה מהפסוקים. וקושיה ב' למה צריך שני לימודים ולא מספיק הראשון לבדו. וזה לשון רש"י: "מאי ואומר – כלומר כיצד אנו למדין מן המקראות, ולמה נאמרו שנים".

ורש"י עצמו הרגיש שהוא פירוש דחוק ומחודש ולכן פתח דבריו בתיבת "כלומר" שכידוע היה מורה על כך שהפירוש הזה אינו הפירוש הפשוט של המילים "מאי ואומר" (וההבדל בין פירוש פשוט לפירוש מחודש, הוא כמו ההבדל בין "תרגום חופשי" ל"תרגום מילולי").

והכריחו לרש"י לפרש פירוש מחודש זה, משום שבתירוץ באמת הגמ' מרחיבה לבאר את שני הלימודים עצמם ולא מסבירה רק למה צריך את שניהם, ואילו היתה הקושיה רק למה צריך את שניהם הוי לגמ' למימור רק "מאי ואומר, וכי תימא למצות עונה הוא דאתא, תא שמע במשך היבל המה יעלו בהר, וכי תימא: הני מילי – בדאורייתא, אבל בדרבנן לא, תא שמע: כרם רבעי"⁴⁶.

ולולי פירוש רש"י עטרה לראשי, יש להציע דלעולם כל הקושיה אינה אלא למה צריך שניהם וכמו שכן הוא הכוונה במילות אלו בכל התלמוד באין יוצא מן הכלל, ועל הקושיה למה הגמ' לא קיצרה בלשונה, יש להשיב שאם היתה הגמ' כותבת הנוסח הקצר שהוצע לעיל, עלולה היתה ליפול כאן טעות גדולה.

ונקדים דהנה פשט הפסוק שבו לכם לאהליכם, היינו שלא צריכים כל בני ישראל להישאר למרגלות הר סיני לשמוע כל התרי"ג מצות, והסכים הקב"ה שכל ישראל ישבו לאהליהם ואתה

⁴⁶ ואמנם היה אפשר לומר שעיקר הקושיה רק למה צריך שני לימודים, אלא דאגב אורחא מבאר התלמוד את שני הלימודים עצמם, אך פירוש זה דחוק מעט, ועוד שאינו סותר לפירוש רש"י ואפשר אף להעמיס כן בכוונתו, ולומר שרש"י לא ביאר כן להדיא שלא להעמיס על הלומד.

משה עמוד עמודי וקבל ממני כל התורה, אלא שחז"ל דרשו שלא בחינם אמר "לאהליכם", ורמזם בזה שמותרים בתשמיש המטה שנאסרו בה בג' ימי ההגבלה.

ואם היה כתוב בגמ' בנוסח קצר "וכי תימא למצות עונה הוא דאתא" היה משתמע שזה גופא הויכוח בין המוכיח לדוחה, שדעת המוכיח היתה שאין הפסוק מדבר כלל בענין תשמיש, אלא רק בחזרה למחנה ישראל, וכפשטיה דקרא (ולפי זה כוונת המוכיח היתה, שבני ישראל נצטוו להתכנס ליד הר סיני והוי דבר שבמנין, ולכן היה אסור להם לשוב למחנה אף שראו שהסתיים המעמד ובטל הטעם, דמ"מ כל דבר שנאסר במנין צריך שיותר להם בפירוש), והדוחה אומר כמו הדרש שבא להתיר תשמיש המטה שהרי נאסרו "אל תגשו אל אשה" (ומשם גופא אין ראייה לכלל כל דבר שבמנין וכו', שהרי בפשטיה דקרא אין שום הוכחה גמורה שנאסרו רק לשלשת ימים דלשון הפסוק שמות פרק יט פסוק טו: "וַיֹּאמֶר אֶל־הָעָם הִנֵּה נִכְנָסִים לְשַׁלֶּשֶׁת יָמִים אֶל־תִּגְשׁוּ אֶל־אִשָּׁה", ויש אתנח המפסיק ביניהם, וא"כ היה צריך להתיר להם זה להדיא וא"כ אינו שייך לסוגיין).

ולכן הוכרחה הגמ' להאריך ולומר שבין המוכיח ובין הדוחה, מודים שקרא בענין תשמיש קמיירי, אלא שהמוכיח הוכיח ממה שהוצרך להתיר תשמיש וקשה שהרי מראש נסמך איסור זה לצווי "היו נכונים לשלשת ימים" ומשמע שהאיסור רק בג' ימים אלו⁴⁷, וע"כ דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, והדוחה מודה בכל זה אלא שסובר דשובו לכם אינו להיתר גרידא אלא לחובה שציוו לקיים מצות עונה בכל אותם הנשים שהפסידו עונתם מחמת ג' ימי הגבלה.

ולמשנ"ת נמצא שאף שהקושיה היתה רק למה צריך פסוק השני עדיין נצרך כל המשא ומתן כאן ואין כאן דבר מיותר (ועל אריכות ביאור הלימוד השני, יש לומר שאגב שביאר הלימוד הראשון ביאר גם הלימוד השני).

דף יח ע"ב

בגמ'. אמר רבא: מי איכא מידי דבשבת שרי וביום הכפורים אסור? אלא, הואיל ובשבת שרי ביום הכפורים נמי שרי. – ומי אית ליה לרבא הואיל? והתנן: החושש בשינוי לא יגמע בהן את החומץ, אבל מטבל הוא כדרכו, ואם נתרפא – נתרפא. ורמינן עלה: לא יגמע ופולט, אבל מגמע ובולע? ואמר אביי: כי תנן נמי מתניתין – מגמע ופולט תנן. ורבא אמר: אפילו תימא מגמע ובולע, ולא קשיא; כאן – קודם טבול, כאן – לאחר טבול. ואם איתא, נימא: הואיל וקודם טבול שרי – לאחר טבול נמי שרי? – הדר ביה רבא מההיא. לפ"ר אין מובן הדמיון, דדוקא לענין טבילה אין אפשרות לאסור ביוהכ"פ דבר שמותר בשבת, אבל לענין לגמע שפיר נאסור לאחר טבול ונתיר לפני טבול.

והנראה בזה דיסוד סברת הואיל לענין טבילה ביוהכ"פ היא, שכיון שבין בשבת ובין ביו"ט הוא עושה פעולת היתר, אלא שכלפי הרואים בשבת יכולת לתלות ביום להיקר וביום כיפור לא. ואעפ"כ מותר גם ביום כיפור הואיל ומותר בשבת, והיינו שאין כח ביד חכמים לומר על אותה פעולה עצמה (שמעיקר הדין מותרת) שכאן תהיה מותרת וכאן אסורה, אם מדובר בדברים שוים כמו שבת ויוהכ"פ ששוים לגמרי בענין איסור המלאכות. ולכן חייבים להתיר בשניהם.

ולכך שפיר פריך הגמ' דגם לענין לגמע חומץ, יתירו חכמים בשניהם שהרי עושה פעולת היתר, אלא שלפני הטיבול הרואים יכולים ליתלות בשותה לטיבול ואחר לא, אבל כבר אמרנו שאין כח ביד חכמים לומר על אותה הפעולה שבזמן מסוים מותרת, שתהיה אסורה בזמן אחר מפני הרואים. והבן.

⁴⁷ ודע שנראה לי שגם לפי המסקנה בדעת הגמ' וכו"ל, אין דעת הגמ' לומר שמלכתחילה פורש להם להדיא שהאיסור הוא רק לג' ימים ממש, דא"כ באמת לא היה צריך היתר, שהרי פשוט שאם התקין רבן יוחנן תקנה לג' שנים אין צריך מנין מפורש להתירה, וע"כ דלעולם בפשטיה דקרא אינו מפורש האיסור דוקא לג' ימים אבל סברא גדולה הוא שהטעם הפרישה מחמת קבלת פני שכינה, וממילא יש להתיר אחר קבלת התורה, וע"כ דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר מפורש להתירו דדוק.

רינת אהרן מסכת ביצה

ולפי"ז נמצא שאין כל קשר לשאר "הואיל" שבש"ס, ולא הביא התלמוד אלא שני מקרים שדומים מאוד מאוד בסברתם. ותל"מ.

דף כט ע"ב

רש"י ד"ה המביא ממקום למקום – בתוך התחום, או על ידי ערוב. צ"ב מאי קשיא ליה הרי מקום למקום אפשר לפרשו מבית אחד לחבירו ומה איסור יש בזה. וי"ל דלשון 'מקום' במשנה בהרבה מקומות היינו עיר או כפר וכדומה⁴⁸, וא"כ ממקום למקום נח טפי לפרשו מעיר לעיר⁴⁹, ולכן הוקשה לרש"י איך יכול לצאת ביו"ט מעיר לעיר הא איסור תחומים נהוג אף ביו"ט, ולכן תירץ, שמיידי שהעיר השניה בתוך התחום או שעשה עירוב תחומים בין שני הערים. ופשוט.

דף ל ע"א

תוד"ה זמנין דמטמיש בהו מיא ואתי לידי סחיטה – וא"ת והא אמר נפרוס סודרא עלויה ולא חיישינן לידי סחיטה וי"ל ... ועי"ל דהכא מיידי בסחיטת מים דאסורה משום לבון וא"כ כי נפל בגוויה מיא אתי לידי סחיטה אבל התם מיידי בין דסחיטה שלו אסורה משום דש וא"כ כי נפיל לארעא הולך לאבוד ולא חיישינן לסחיטה. הנה בעל המאור תירץ על קושיית התוספות שביין אין סחיטה, והקשה עליו הראב"ד בכתוב שם שביין יש סחיטה משום דש. אבל י"ל דהבעל המאור סובר כתירוץ בתרא דתוס' דבסוחט לאיבוד אין חייב אלא משום ליבון ולכן תירץ שהכא אין חייב משום סוחט שאין סחיטה ביין משום שאין ליבון ביין, וקיצר בלשונו.

⁴⁸ והרי כמה דוגמאות חלקם מקום מלשון עיר וחלקם מלשון שטח מסוים: משנה מסכת ברכות פרק ד משנה ז: בחבר עיר ושלא בחבר עיר רבי יהודה אומר משמו כל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין; מסכת ברכות פרק ט משנה א: הוראה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה מקום שנעקרה ממנו עבודת; מסכת פאה פרק ה משנה ד: בעל הבית שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני יטול וכשיחזור לביתו ישלם דברי ר'י; מסכת פאה פרק ה משנה ח: לו שכחה ממנו ולגורן אין לו שכחה זה הכלל כל המעמר למקום שהוא גמר מלאכה יש לו שכחה ממנו ולגורן אין לו שכחה; מסכת פאה פרק ח משנה ז: אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכבר בפונדיון מארבע סאין בסלע לן נותנין לו פרנסת לינה שבת נותנין לו מזון; מסכת דמאי פרק ב משנה א: ואלו דברים מתעשרין דמאי בכל מקום הדבילה והתמרים והחרובים האורז והכמון האורז שבחוצה לארץ כל המשתמש; מסכת דמאי פרק ו משנה ח: או שירשו או שנשתתפו יכול הוא לומר טול אתה חטים שבמקום פלוני ואני חטים שבמקום פלוני אתה יין שבמקום פלוני; מסכת כלאים פרק ג משנה ו: עוקר שתי שורות ונוטע שתי שורות ומניח קמת בצלים במקום שתי שורות ועוקר שתי שורות ונוטע שתי שורות וחכמים; מסכת כלאים פרק ד משנה ט: אחת וזורע את הניר ובשנה אחרת היה הופך את השער למקום אחר וזורע את הבור ובא מעשה לפני חכמים והתירו רבי; מסכת שביעית פרק ב משנה ה: שביעית לא סכין ולא מנקבין אותן רבי יהודה אומר מקום שנהגו לסוך אינן סכין מפני שהיא עבודה מקום שנהגו שלא לסוך; מסכת שביעית פרק ג משנה ט: אבני כתף באות מכל מקום והקבלן מביא מכל מקום ואלו הם אבני כתף כל שאינה יכולה להנטל באחת יד דברי ר"מ רבי; מסכת שביעית פרק י משנה ד: גופו של פרוזבול מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כ"ז שארצה והדיינים; מסכת תרומות פרק ב משנה ד: כל מין תאנים וגרוגרות ודבלה אחד ותורם מזה על זה כל מקום שיש כהן תורם מן היפה וכל מקום שאין כהן תורם מן; מסכת תרומות פרק ח משנה יא: מלטמאה אלא מלאכלה ובל תטמאה כיצד היה עובר ממקום למקום וכברות של תרומה בידו אמר לו עובד כוכבים תן אחת; מסכת מעשרות פרק ב משנה ג: הגליל ליהודה או עולה לירושלם אוכל מהם עד שהוא מגיע למקום שהוא הולך וכן ביהודה ר"מ אומר עד שהוא מגיע; מסכת מעשרות פרק ב משנה ג: למקום שהוא הולך וכן ביהודה ר"מ אומר עד שהוא מגיע למקום השביתה והורכלין המחזרין בעיירות אוכלים עד שמגיעים; מסכת מעשרות פרק ב משנה ג: השביתה והורכלין המחזרין בעיירות אוכלים עד שמגיעים למקום הלינה ר' יהודה אומר הבית הראשון הוא ביתו; משנה מסכת מעשר שני פרק א משנה ג: העור לחולין אע"פ שהעור מרובה על הבשר כדי יין סתומות מקום שדרכן למכור סתומות יצא קנקן לחולין.

⁴⁹ ויש גם מקומות שהכונה ממקום למקום באותו הבית כהיה דפסחים דף ט ע"א: "אין חוששין שמא גררה חולדה מבית לבית וממקום למקום דאם כן מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף". ובאמת כך פירש בסוגיא רבנו חננאל, אבל רש"י סובר שבאותו בית ודאי מותר (עניין ב"י ושו"ע ומשנ"ב סימן תק"י סעיף ח), ולכן הוא מוכרח לפרש דמקום למקום דהכא היינו מעיר לעיר

בענין כח דהיתרא עדיף בדרבנן (שייך לביצה דף ב)⁵⁰

א. דעת הצ"ח וסיעתו דבדרבנן אמרינן כח דאיסורא עדיף

ידוע ומפורסם הביטוי "כח דהיתרא עדיף". מקור הביטוי בבבלי במסכת ברכות ס ע"א ובעירובין עב ע"ב וביצה ב ע"ב וחולין נח ע"א ונדה נט ע"ב, בחמשת הסוגיות הללו, הגמ' שאלה: למה הבריייתא או המשנה העמידו מחלוקת תנאים במקרה חמור שבו יותר פשוט שיש לאסור, ולא העמידו את המחלוקת במקרה קל יותר וכך נדע שהאוסר דעתו לאסור אפילו במקרה הקל, ועל זה הגמ' מתרצת שבכונה העמידו את המחלוקת במקרה החמור כיון שממנו יש ללמוד שהמתיר מתיר אפילו במקרה החמור והמחודש ולא רק במקרה הקל, וכאן מגיע השאלה כיון שבכל צד יש חידוש, כי במקרה החמור יש חידוש שהמתיר מתיר אפילו בו, ובמקרה הקל יש חידוש שהאוסר אוסר אפילו בו, אם כן למה העדיף התנא להעמיד המחלוקת במקרה החמור ולהשמיע חידוש בדעת המתיר ולא העמיד במקרה הקל וישמיענו חידוש בדעת האוסר, וכאן מגיע התירוץ "כח דהיתרא עדיף ליה".

ההבנה של תירוץ זה היא, כמו שפירש רש"י בביצה דף ב ע"ב "דהיתרא עדיף ליה – טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר, שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרין אינה ראייה, שהכל יכולין להחמיר, ואפילו בדבר המותר". והיינו שלומר שדבר פלוני מותר הוא חידוש גדול הרבה יותר מאשר לומר שדבר זה אסור, וכיון שהתנא תמיד מעדיף לומר את החידוש היותר גדול (ולכן מקדים דברים שהם דרבנן או דרשה "כיון דאתי מדרשא חביבא ליה" והוא משום שזה חידוש טפי), לכן מעדיף התנא להשמיענו כח ההיתר ולא כח האיסור (והוא היפך הבנת המון העם, שכח היתרא עדיף הוא משום שעדיף להקל ולא להחמיר, אבל כאמור הביאור האמיתי הוא להיפך שכיון שמספק עדיף להחמיר ממילא חידוש גדול הוא להתיר).

⁵⁰ עיקרי הדברים כאן נאמרו בסיום קיץ תשס"ט במעמד הגר"י גרנדר ועוד כמה תלמידי חכמים. והעלתי על הכתב אז, והוספתי עליהם קצת מדי תקופה, ולבסוף נדפס בקובץ מנורה בדרום, גליון ד (חשון תש"פ), עמ' יט-כח, ובגליון ה (כסלו תש"פ) עמ' קנח-קנט נדפס על זה תגובה מהרה"ג רבי יחיאל הלר, ובגליון ו עמ' קכז-קל נדפס תגובתי על זה. והנני להדפיס שוב כל זה עם מעט תיקונים והוספות קלות. ודע שבמקומות רבים בספריי עסקתי בקצרה בסוגיה זו: ידיעות נכבדות בערכו; רינת אהרן שבת צד ע"ב, רינת אהרן עירובין לא ע"א, כתובות נו ע"ב ברינת אהרן על הש"ס מהפנקסים. ולא עת האסף המקנה, ועוד חזון למועד בעז"ה.

והנה כתב הצ"ח בריש ביצה (דף ב ע"ב רש"י ד"ה דהיתרא), שכל הכלל הזה של כח דהיתרא עדיף הוא דוקא לגבי דברים דאורייתא שספיקם לחומרא אבל בדרבנן שספיקו לקולא א"כ אדרבה דוקא האוסר הוא המחדש ולכן שם כח דאיסורא עדיף. וז"ל הצ"ח: "הנה אני רגיל לפרש כוחא דהיתרא עדיף, היינו משום דזה נחוץ להשמיענו, שאם לא נדע ההיתר בבירור צריכים אנו להחמיר מספק, דספק איסורא לחומרא. אבל האוסר לא עשה לנו תועלת בדבריו, שגם אם היינו מסופקים ג"כ היינו מחמירים מספק. ומתוך כך אני רגיל לומר דהא דכוחא דהיתרא עדיף, היינו אם הפלוגתא היא בשל תורה, אבל אם הפלוגתא היא בשל סופרים, נהפוך הוא דספק דרבנן הוא לקולא, וא"כ כוחא דאיסורא עדיף שאם לא הודעינו שהוא אסור היינו מקילים מספק". עכ"ל.

וכדבריו כתב ר' חיים בן עטר בספרו "חפץ השם" (שבת דף יט ע"ב תוד"ה ר"י) על מה שכתבו התוס' דנקט ריסקן משום רבותא דר"ע, והביא הרב חפץ השם קושית בני הישיבה דהא כוחא דהיתרא עדיף, ותירץ בזה"ל: "ול"נ לתרץ היכא אמרינן כוחא דהיתרא עדיף, בפלוגתא דהיתר ואיסור, כפי הדין אמרינן דמאן דאסר לית ליה כח ועדיפות דאיסורא דאורייתא לחומרא, ומאן דשרי כוחיה עדיף. משא"כ לגבי גזירות, כח המתיר לית ביה עדיפותא דלא גזר כיון דמותר הוא, ועדיפת כח הוא לחדש איסור ההיתר, דגוזר לאסור דבר המותר משום גזירה וזה ודאי יותר הוא כוחיה עדיף ודוק". עכ"ל. וכן מוכח מדברי המהרש"א פסחים עו ע"ב עיין לקמן פרק ג הוכחה ו. וכן כתב מודנפשיה ר' שלמה קוטלר בשו"ת כרם שלמה חלק יור"ד סימן נ"ב [הו"ד בעין יצחק ח"א עמוד ר"כ].

ותנא דמסייעא לכל סיעת אחרונים אלו, הוא רבינו האור זרוע (בסימן תשמ"ח) שכתב בזה"ל: "ונראה בעיני דריב"ל שרי לכתחילה, והאי דקתני (בירושלמי פסחים פ"ב ה"ב) הפקיר, בעבור ר"י דאסר אפילו בדיעבד, ואע"ג דכח דהיתרא עדיף, איסור בדרבנן ניחא ליה לאשמועינן". עכ"ל. [וספר אור זרוע נדפס רק לפני כמאה חמשים שנה, ולכן לא זכו לאורו רוב ככל רבותינו האחרונים]

ב. דעת החלוקים וסוברים שאין חילוק בין דרבנן לדאורייתא

ומאידך ישנם הרבה אחרונים שנחלקו בזה על הצל"ח, והקשו עליו מכמה דוכתין, ואלו הן: החת"ס בריש ביצה כתב וז"ל: "ודע דאפילו באיסור דרבנן אמרינן דהיתרא עדיף וכו'" ע"ש. והחריה החזיק אחריו בנו בשו"ת כתב סופר או"ח סימן ע"ג עש"ב. וכן הגאון מהרצ"ח (ביצה שם), והרב שפת אמת (עירובין מא ע"ב בהג"ה, ומועד קטן יא ע"ב ד"ה רב אשי) השיגו על הצל"ח מכמה דוכתין. ומלבד כל הנ"ל, רבים רבים מן האחרונים⁵¹ נושאים ונותנים בדברי הצל"ח, ומביאים ראיות לכאן ולכאן.

וגדולה מכולן ראיתי בשו"ת בית יצחק (או"ח סימן ע"ג), דציידד לומר ממש איפכא מדברי הצל"ח דרך בדרבנן אמרינן כוחא דהיתרא עדיף ולא בדאורייתא, אלא שאחר המחילה דבריו נסתרים מדוכתין טובא⁵² דאיירי בדאורייתא ואשמועינן בהו כוחא דהיתרא, או דאשמועינן בהו כוחא דאיסורא, והקשו הראשונים אמאי לא אשמועינן ביה כוחא דהיתרא, וא"כ מוכח מדבריהם דבעלמא אמרינן במילי דהוו דאורייתא כוחא דהיתרא עדיף.

ויש לסכם שמהאמור עד כה עולה, שהמהרש"א, הצל"ח, והגר"ח בן עטר בחפץ השם סוברים בדרבנן לא אמרינן כוחא דהיתרא עדיף, וכן כתב האור זרוע להדיא. ולעומתם החת"ס, והכת"ס, ומהרצ"ח, והמגיה לספר שפת אמת, והבית יצחק, סברי בדרבנן אמרינן כוחא דהיתרא עדיף, אלא שנעלם מהם דברי האור זרוע, ואילו ראו דבריו מסתמא היו חוזרים בהם. אלא דמ"מ מוטל עלינו ליישב הקושיות שהקשו על שיטה זו.

⁵¹ ולתועלת המעיין אציין שמותם (ונעזרתי בזה ב"אוצר החכמה") לפי סדר א"ב: ירחון אוצרות ירושלים חלק ק"ג עמוד ל"ה; אמרי סופר פסחים עמוד קע"ב, קידושין עמוד שמ"ב, ביצה דף ב ע"ב; שו"ת באר משה ח"ב סימן ע' ולא עיינתי בו היטב; בית היוצר חידושי סוגיות סימן ט'; בית לחם יהודה ביצה עמוד כ"ה; שו"ת בית שערים חלק או"ח סימן ל"ד; דעת תורה למהרש"ם סימן ל"ו ס"ק מ"ב; הליכות עולם ח"ז עמוד ע"ה; קובץ הר המלך עמוד קל"ו; טל חיים והברכה חידושי סוגיות עמוד ח"י; שו"ת יבי"א ח"ו חלק או"ח סימן י"ב אות ד'; שו"ת יד סופר סימן כ"ד; קובץ ישורון חלק י"ב עמוד ר"י; כתר תורה (חורב) ערך כח דהיתרא עדיף; שו"ת מהרש"ם ח"ב סימן רי"ד אות כ' ובהשמטות שבסוף הספר, שם; ירחון מוריה גליון קצ"ט-ר עמוד ל"ו; מאור ישראל ביצה ב ע"ב ע"ש ציונים נוספים; שו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן ס"ד; שו"ת מנחת יצחק בהקדמה ובח"א סימן ג' אות ג' וסימן ס"ג אות ה'; משנת משה קידושין עמוד רנ"ה, ביצה ב ע"ב ומו"ק ב ע"ב; מכתב לחזקיהו דף לג ע"ב; מעדני יו"ט לר"ש קלוגר ביצה ב ע"ב; ניצוצי אור להרב ראובן מרגליות ביצה ב ע"ב ולא עיינתי בו היטב; עמודי אש דף ט; עין יצחק חלק א' עמוד רי"ט - רכ"א ע"ש ציונים נוספים; פירות תאנה ביצה עמוד ד'; פתח הדביר ח"ג עמוד צ"ו; שדי חמד מערכת כ"ף כלל פ"א.

⁵² כגון הגמ' בגיטין עד ע"ב (וכמו שהקשה איהו גופיה שם) ומהגמ' חולין נח ע"א, ופב ע"ב, ושבת צד ע"א ועירובין צד ע"א, ויומא ל ע"ב, וסוכה ד ע"ב נא ע"א ובב"מ מד ע"ב, מה ע"א, ובבב"מ י ע"ב ע"ש ברש"י ד"ה אין הכא נמי, ושם יח ע"ב ע"ש, ומהגמ' דה לה ע"ב ע"ש בתוד"ה שופעת "נקט ולא טבלה משום ב"ש", וע"כ היינו דכח דהיתרא עדיף. ומהתוס' ברכות טו ע"א ד"ה להודיעך, ובבב"מ יא ע"ב ד"ה אי, ושם כה ע"א ד"ה והרי, ובחולין טו ע"ב ד"ה להודיעך, ושם קיט ע"ב ד"ה ור"י אמר כולה ביד. ומדברי הרשב"א ור"ן נדרים יט ע"ב, ומדברי הרא"ש נדרים כה ע"א בד"ה תנאי ומדברי הרמב"ן במלחמות גיטין סד ע"ב, ומדברי הר"ן והמאירי קידושין מג ע"ב, ומדברי הרא"ש בפירוש נדרים כה ע"ב.

ג. הוכחות לשיטת הצל"ח

ולפני שנבוא ליישב הקושיות, נביא בס"ד הרבה הוכחות לשיטת הצל"ח (ורובם ליקטתי מדברי האחרונים הנ"ל, ומעט ממה שחנני השי"ת).

הוכחה א) לכאורה תלמוד ערוך הוא כדברי הצל"ח וסייעתו, דהנה ביבמות ק"ח ע"ב: "תנא קידש להודיעך כחו דר"ע דאע"ג דאיסורא דרבנן עבד קניס, תנא גזל להודיעך כוחו דרבי טרפון דאע"ג דאיסורא דאורייתא לא קניס". הרי להדיא דברבנן כח דאיסורא עדיף, ואילו בדאורייתא כח דהיתרא עדיף.

הוכחה ב) בגמ' ברכות כא ע"ב איתא: "והאי דקמפליגי בוב שראה קרי להודיעך כוחא דרבנן" (דמחייבים טבילת בעל קרי). ולכאורה איפכא הוה ליה למתני דהא כוחא דהיתרא עדיף, אלא ודאי דברבנן כוחא דאיסורא עדיף. ושור"ר בשו"ת בית שערים שם דתירץ כן ע"פ הצל"ח, והוסיף דאף דמייתי קרא כבר כתבו תוס' דאסמכתא בעלמא היא, ועוד יישב באופן אחר ע"פ דברי הפנ"י בסוגיא שם, ע"ש. ועוד צידד שם לתרץ, דאף אי הוי מדאורייתא, מ"מ גם לחכמים יש קולא שמבטל ת"ת, ושפיר הוי כוחא דהיתרא. ולפי"ז אין מסוגיא זו ראיה מכרעת לדעת הצל"ח דהא אפשר לומר כשאר תירוצים

הוכחה ג) בגמ' ברכות נג ע"ב גבי מי שאכל ושכח ולא בירך, דלכ"ש יחזור ויברך, ולב"ה יברך במקומו. וקאמר רב זירא דבמזיד לכו"ע יחזור ויברך, ומקשה תלמודא פשיטא, ומתרץ דהו"א דה"ה במזיד והא דקתני שכח להודיעך כח דב"ש, ע"כ. וצ"ב דהא כוחא דהיתרא עדיף, אלא ודאי דמדאורייתא בכל מקום יכול לברך, והדין לברך במקום שאכל הוא רק דרבנן, וברבנן כח איסור עדיף.

הוכחה ד) בגמ' כתובות נו ע"ב איתא חמרים שנכנסו לעיר ואמר אחד מהן "שלי חדש ושל חברי ישן" שלי אינו מתוקן ושל חברי מתוקן, אין נאמנים, רבי יהודה אומר נאמנים. ע"כ. ופירש רש"י וז"ל שלי חדש – והישן טוב ממנו, שהחדש עדיין אינו יבש כל צורכו וכו' ורביתא אשמועינן דאע"ג דמשבח לה לדחבריה, נמי אינו נאמן על הדמאי דחיישנן לגומלין (שבעיר אחרת חבירו יגמול לו טובה ויעיד על תבואתו) עכ"ל. וקשה למה לא שנינו ציור שלא אמר שלי חדש אלא העיד ששל שניהם הוא ישן, והוי אשמועינן בזה דאפ"ה מתיר רבי יהודה. ומוכח דברבנן (דהכא איירי בדמאי) כח דאיסורא עדיף.

הוכחה ה) בגמ' בבא מציעא דף צ ע"א "איבעיא להו מהו שיאמר אדם לגוי חסום פרתי ודוש בה וכו', ת"ש גוי הדש בפרתו של ישראל אינו עובר משום כל תחסום, מעבר הוא דלא עבר, הא

איסורא (=מדרבנן) איכא, בדין הוא דאיסורא נמי ליכא, ואידי דתנא סיפא ישראל חדש בפרתו של נכרי עובר תנא רישא אינו עובר. ע"כ. והנה בפני התנא עמדו שני אפשרויות או שיכתוב שבגוי אין איסור דרבנן ובישראל יש, ואז ישמיע לנו כח דהיתרא בדרבנן, או כמו שכתב שגוי אינו עובר וישראל עובר והשמיע לנו כח איסור בדאורייתא, ולכאורה אי אמרינן בדרבנן כח דהיתרא עדיף, הוי ליה לאשמעינן כח דהיתרא בדרבנן, וע"כ בדרבנן לא אמרינן כח דהיתרא עדיף, ולכן העדיף התנא חידוש בדאורייתא מחידוש בדרבנן ודו"ק. וכע"ז יש להוכיח מהגמ' חולין קט ע"ב ע"ש, וכן מהגמ' פסחים נה ע"ב "הוא הדין דאפילו שלא לצורך נמי גמרינן, והא קא משמע לן דאפילו לצורך המועד, מיגמר אין, אתחולי לא". וכן מוכח בתוס' שבת לט ע"א ד"ה כל שבא, לתירוצם השני.

הוכחה ז) בגמ' שבועות דף מ ע"א: "טענו חטים והודה לו בשעורים פטור, ור"ג מחייב, טעמא דטענו חטים והודה לו בשעורים הא טענו חטים ושעורים והודה לו באחד מהם חייב?, לא, ה"ה דאפילו טענו חטים והודה לו בשעורים, והאי דקמפלגי בחטים להודיעך כוחו דר"ג". ע"כ. וצ"ב דלפלגו בחטים ושעורים להודיעך כח דרבנן, וכבר הרגישו בזה התוס' שם וכתבו בזה"ל: דכוחו דר"ג עדיף דמילתא דרבנן הוי כח הפטור. עכ"ל. וצ"ב תירוצם דהא קי"ל כח דהיתרא עדיף (ואי בממון ל"ש קולא וחומרא כיון שמקיל לזה ומחמיר לזה, א"כ לא תירצו התוס' מידי) אבל לפי סברת הצ"ח מיושב, דבממון שמספק לא מוציאים מהמוחזק, א"כ אדרבה מי שמוציא כוחו עדיף. אומנם עיין אלפי יהודה (נג'אר) שם שביאר דברי התוס' באופן אחר, וז"ל: "דכוחא דהיתרא עדיף לחייבו שבועה דאיכא דררא דאיסורא לחייב שבועה למי שאינו מחויב שבועה, וע"ע בחידושי הריטב"א הנד"מ". עכ"ל. אלא שלפי דבריו העיקר חסר מן הספר, ולכן נראה לענ"ד שהעיקר כמשנ"ת.

הוכחה ז) בגמ' בכורות לו ע"ב "מהו דתימא ה"ה וכו' להודיעם כוחו דרבי יוסי (פירוש דמצריך כ"ג ע"ש)" ולכאורה קשה איך ס"ד למימר הכי הא כוחא דהיתרא עדיף, ומוכח בדרבנן כח דאיסור עדיף, וכל הדין להראות מום בכור לחכם הוא דרבנן.

הוכחה ח) בירושלמי סוף פרק ה' דעירובין, בענין הישן חוץ לתחום ומצא עצמו בתוך ט"ו אמות הסמוכים לתחום, דלר"ש יכול להיכנס ולרבנן אסור, ואיתא בירושלמי דה"ה ביוצא במזיד דלר"ש בתוך ט"ו אמה יכול להיכנס ע"ש. וא"כ קשה למה לא נחלקו ביוצא, ולאשמועינן כח דהיתרא דר"ש דאפילו במזיד מתיר להכנס. אבל אי נימא כהצ"ח יש ליישב דסבר הירושלמי דתחומי

אלפים אמה דרבנן הם (דמדאורייתא רק י"ב מיל אסור), וא"כ אדרבה כח דאיסורא עדיף. [ול"ח עיקרו מן התורה כמ"ש להלן אות ח', דהבא הנידון על גוף שיעור אלפים, ובהא ודאי ספיקו לקולא, ובמאמרי 'תחום שבת לר"ש והקליר', נזר התורה תשס"ט, הארכת בזה בס"ד].

הוכחה ט התוס' בשבת יט ע"ב כתבו דריסקן נקט להודיעך כוחו דר"ע מחייב, וכבר הובא לעיל דברי הרב חפץ השם דהיינו משום דבדרבנן כוחא דאיסורא עדיף.

הוכחה י התוס' בפסחים עו ע"ב ד"ה מאי לאו, כתבו דלוי מכשיר אף לכתחילה, והקשה המהרש"א א"כ ליפלגו לכתחילה, ותירץ לאשמועינן כוחא דרב דאוסר אף בדיעבד. עכת"ד, והיינו משום דהתם איירי במילתא דרבנן וק"ל.

הוכחה י"א התוס' בסוכה מ ע"ב ד"ה על, וכן בב"ק צו ע"ב ד"ה דזבין, כתבו וז"ל "והא דנקט מתחללים משום רבותא דרבנן נקט לה דאפילו דיעבד אין מתחללין". וצ"ע דהא כוחא דהיתרא עדיף, ומוכח דסברי כהצל"ח, והתם דרבנן הוא (גזירה שמא יגדל עדרים עדרים). ועפ"ז יש לפרש מה שכתבו בהמשך דבריהם (בב"ק) דטעמא דאין מתחללין היינו משום שמא יגדל עדרים עדרים ודלא כפירוש הקונטרס ע"ש. ולכאורה צ"ב מאי נפק"מ התם, ולהנ"ל מיושב דאתו התוס' למימר דטעמא מדרבנן, אבל לפירוש הקונטרס דהוא משום כחש יתכן דמדאורייתא אין מתחללין.

הוכחה יב בב"י יו"ד סי' קצ סע' כת, הביא בשם הרא"ש דהגמ' אתא לאשמועינן רבותא בדעת המחמיר בדיני כתמים [שהם דרבנן], ע"ש [יישר כוח לידידי הרב און כהן סקלי על מקור חשוב זה].

וע"ע שו"ת מהרש"ם ח"ב סימן רי"ד אות כ', ושו"ת מנחת יצחק ח"א סימן א' אות ג' וסימן ס"ג אות ה' ו', והליכות עולם ח"ז עמוד ע"ה ועין יצחק ח"א עמוד רי"ט שיישבו כמה קושיות לפי שיטת הצל"ח.

ד. הסברא הפשוטה היא כהצל"ח

ועוד דהא הצל"ח מילתא בטעמא קאמר, דהסברא נותנת כדבריו דהיכא דמספק נקל, המחמיר הוא המחדש וכוחו עדיף, וגם החולקים על הצל"ח הסכימו שצודק בסברא, וכמו שבשו"ת כתב סופר הנ"ל אחר שהשיג על דברי הצל"ח כתב "אלא דטעמא דמילתא לא ידענא וכו' ועדיין אין מובן היטב למה בדרבנן כוחא דהיתרא עדיף וצ"ע". עכ"ל, ושמא תאמר דכוחא דהיתרא עדיף היינו משום "שהכל יכולים להחמיר ואפילו בדבר המותר" (לשון רש"י בביצה) והיינו דאין האוסר

רינת אהרן מסכת ביצה

צריך להביא ראיה לדבריו. זה אינו דהא בדרבנן על המחמיר להביא ראיה, וכדהעיר לנכון בשו"ת מנחת אלעזר (סימן ס"ד) ממתני' ידידים פ"ד מ"ג "שכל המחמיר עליו ראיה ללמד", ושם איירי בדינים דרבנן. [אך יתכן שכונת רש"י כפשוטו, שהכל יכולים להחמיר אפילו בדבר המותר. ואף דספק דרבנן לקולא מ"מ כל עוד שלא בירר היטב את הסוגיא ודאי שאסור מספק, ולכן אף בדרבנן המיקל כוחו גדול. וע"ע בגליוני הש"ס בביצה שם, שהאריך בביאור ענין כח דהיתרא עדיף ע"ש]

הרי לך שדברי הצ"ח נאמנו מאוד, שכן מוכח מדוכתין סגיאין בבבלי וירושלמי, וכן שיטת התוס' כדמוכח מארבעה דוכתין, וכ"כ האור זרוע להדיא, והוכחנו כן בשיטת המהרש"א.

ה. יישוב קושיות האחרונים מכמה דוכתין

וכעת נבוא ליישב קושיות האחרונים בס"ד:

תירוץ לקושיה א': לכאורה צ"ע מהגמ' בביצה ב ע"ב ע"ש דמוכח התם דאמרינן כח דהיתרא עדיף, לענין מוקצה דהוא מדרבנן, אבל באמת כבר עמד ע"ז הצ"ח, ותירץ בזה"ל "דמוקצה שאני דספיקו לחומרא, דהוי כעין דאוריתא, וכדכתבו התוס' ישנים להלן דף ג ע"ב [ג"ב עיין בהג"ה בשפת אמת עירובין מא ע"ב ודבריו צ"ע מדברי התוס' ישנים האלו. א.ג.]. ולמסקנה דמסיק רב אשי דיו"ט הוא דבר שיש לו מתירים וספיקו אסור, ג"כ ניחא דכוחא דאיסורא עדיף עכ"ל. ועוד ראיתי בספר בית היוצר חידושי סוגיות סימן ט' שתירץ קושיה זו באריכות ע"ש, ותמצית דבריו דלכ"ש מוקצה דאוריתא ולכ"ה מוקצה דרבנן, ולכן לכ"ש שייך לומר כח דהיתרא עדיף שמתירים איסור דאוריתא, אלא דמקשה הגמ' ליפלגו בתרויהו כיון דב"ה אוסרים ולכ"ה דמוקצה דרבנן כח דאיסורא עדיף ובזה יישוב קושית תוס' שם, ודפח"ח. ולפי דבריו אדרבה מהגמ' התם מוכח כדברי הצ"ח. [אלא דלכאורה בתוס' שבת דף קכ"ג ד"ה הכא, מוכח דאף במוקצה אמרינן כח דאיסורא עדיף, וא"כ נפלו לבירא עמיקתא כל שלושת התירוצים הנ"ל, אמנם לפי מה שכתב הרב חפץ השם בביאור דברי התוס' שם ע"ש, א"ש ודו"ק]. וכל תירוצים אלו צריך לומר נמי בגמ' ביצה יא ע"א להודיעך כוחן דב"ה וכו' ע"ש.

תירוץ לקושיה ב': ועל דבר הקושיה שהקשו כל האחרונים מהגמ' ברכות ס ע"א בדין בנה בית חדש וקנה כלים חדשים מברך שהחיינו, אמר רב יוחנן אפילו קנה וחזר וקנה צריך לברך, מיתיבי

רינת אהרן מסכת ביצה

בנה בית חדש וקנה כלים חדשים ויש לו כיוצא בהן (בירושה) א"צ לברך, דברי ר"מ, רבי יהודה אומר צריך לברך. עד כאן לא קמפליגי אלא ביש לו וקנה, אבל קנה וחזר וקנה לכו"ע אין צריך לברך, ומשני דלרבי יהודה ה"ה דאפילו קנה וחזר וקנה דצריך לברך והאי דקמפלגי ביש לו וקנה להודיעך כוחו דר"מ דאפילו ביש לו וקנה א"צ לברך, ולפליגו בקנה וחזר וקנה להודיעך כוחו דר"י דאפ"ה צריך לברך, כוחא דהיתרא עדיף ליה, עכת"ד הגמ'. והרי ברכת שהחיינו היא מדרבנן ואפ"ה אמרינן בזה כח דהיתרא עדיף, והיא קושיה אלימתא על הצל"ח וסייעתו.

והנראה בזה, דהנה בלאו הכי הקשו כל האחרונים (עיין שו"ת יבי"א ח"ו חלק או"ח סימן מ"ב אות ג' מה שקיבץ בזה כעמיר גורנה) דהיכי קרי לה כוחא דהיתרא להא דאין מברך, הא אדרבה הוי כח דאיסורא, דאוסר ר"מ לברך משום ברכה שאינה צריכה, ורבי יהודה מתיר לברך ואינו חושש לברכה שאינה צריכה. והב"ח והפרי חדש ועוד כתבו דמוכח מהכא דבספק ברכת שהחיינו מותר לברך, ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה, דברכת שהחיינו היא על שמחת הלב, וא"כ לכו"ע רשאי לברך, והפלוגתא אינה אלא אם חייב לברך, ולכן שפיר הוי ר"מ כוחא דהיתרא, אבל הגר"מ לוי זצ"ל העיר שתירוצו זה נסתר מדברי הרשב"א בתשובתיו ח"א סימן רמ"ה שכתב דלכו"ע אין חייב לברך, והפלוגתא בסוגיין היא אם מותר לברך או אסור, ולדבריו תגרל הקושיה היכי קרי לה כח דהיתרא. [וגם תירוצו מו"ר הרה"ג ר' יעקב גרננדש שליט"א בספר "שושנת יעקב" ברכות שם, דאף דלענין איסור שאינה צריכה הוי ר"מ כח דאיסור, מ"מ בגוף המחלקת האם מחויב ברכה הוי כח דהיתר עכת"ד. לא יועיל ליישב שיטת הרשב"א דהא לשיטת הרשב"א גם ר"י לא מחייב ברכה, וא"כ ר"מ לא הוי כח היתר, דגם לר"י אינו מחויב]. וע"כ צ"ל דהרשב"א גריס כגירסת כל הכת"י שהובאו בדקדוקי סופרים ברכות שם, דלא גרסו כלל דברי הגמ' "ולפליגו בקנה וחזר וכו' כוחא דהיתרא עדיף", [ובדקתי גם במאגר "הכי גרסינן" וליתא משפט זה גם בכל הכתבי יד הקיימים שם הכוללים ארבעה כתבי אשכנזים וכתב יד ביזנטי, וכן ליתא בדפוס ספרדי משנת רנז, ולמעשה נוסח זה מתועד אך ורק בדפוסים שכולם משתלשלים ובאים מדפוס שונצינו רמר, ובהכרח אינה אלא תוספת מאיזה מגיה שחדרה בטעות לפנים הגמרא].

ולפי גירסה זו שהיא הנכונה – וכדמוכח גם מדברי הרשב"א – ל"ק מידי, דכוונת הגמ' להודיעך כוחו דר"מ, לאו משום כוחא דהיתרא, אלא משום דאי הוה נקט פלוגתייהו בקנה וחזר וקנה הוה נפיק מינה חורבא, דהו"א דביש לו וקנה מודה ר"מ דמברך ואתי לידי ברכה שאינה צריכה (עכת"ד הגר"מ לוי ז"ל בספרו "ברכת השם" ח"ד פ"א סוף הערה 14 באריכות).

וכן פירש הגאון ר' עמנואל חי ריקי זצ"ל בעל משנת חסידים בספרו אדרת אליהו ברכות שם, לפי גירסת הדפוס!!! והובא בשו"ת יבי"א הנ"ל, וכתב דלפי"ז נחה שקטה כל הארץ. אלא דלישנא דגמ' דחוק לפ"ד, אבל לגירסת הכת"י א"ש וק"ל [וקצת ראייה לגירסה זו דרש"י רק במקום אחד, פירש את הענין של "כח דהיתרא עדיף", והוא בביצה דף ב ע"ב, וקשה למה לא פירש כן במקום הראשון בש"ס שהוא בברכות הנ"ל, ולמשנ"ת מיושב דרש"י לא גריס שם "כח דהיתרא עדיף", ולכן פירש זאת בביצה שהוא במקום הראשון בתלמוד שהוזכר ענין זה, והא דלא פירש רש"י כן בעירובין עב ע"ב, צ"ל שפירש ביצה לפני עירובין, ועיין בספר "דרש"י חיו ופירושו" חלק ג' שהוכיח שדרש"י פירש עירובין אחרי שבת סנהדרין בכורות תענית, אלא שלפי"ז אפשר שביצה קדם גם לברכות וטעון בירור]. וע"ע להלן ד"ה ולפי"ד.

תירוץ לקושיה ג': ועל דבר הקושיה מעירובין עב ע"ב, גבי חמשה חבורות ששבתו בטרקלין אחד, דב"ש אומרים עירוב לכל חבורה וחבורה וב"ה אומרים עירוב אחד לכולם וכו', וקאמר רב נחמן דנחלקו במחיצה וה"ה במסיפס, והאי דקמפלגי במחיצה להודיעך כוחן דב"ה, דשרו אפילו במחיצה, וכוחא דהיתרא עדיף עכת"ד הגמ'. וקשה דעירובי חצרות דרבנן נינהו, וספיקם לקולא, וכמו שכתב ברש"י עירובין סו ע"א ד"ה שניהם וז"ל: "משום דבין השמשות ספק הוא וספק דבריהם להקל ועירוב מדבריהם הוא". עכ"ל. ומוכח דאף בדרבנן אמרינן כח דהיתרא עדיף. הנה כבר תירץ קושיה זו בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סימן ס"ד, על פי דברי המוצל מאש (למהר"י אלפנדרי ז"ל) בתשובה י"ג, דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, במקום שיש לו תיקון להחמיר ולבדוק, כגון בבדיקת חמץ, דלמה ליה למשכונני נפשיה להקל בדבר משום איסור דרבנן, יטרח ויבדוק ולא יעבור אדרבנן. עכ"ד (וכן פסק בשו"ת יבי"א ח"ב חלק יו"ד סימן ט' אות ג' עש"ב). וא"כ כח דב"ה דמתירים שיערב בעירוב אחד הוי שפיר כח דהיתרא עדיף [ובמ"ש שם בהמשך דבריו ליישב הקושיה מברכות ע"פ דברי הב"ח ע"ש, במחכ"ת לא דק דהב"ח לא אמר דבספק שהחיינו "מחויב" לברך, אלא "רשאי" לברך, וא"כ הקושיה במקומה עומדת, דר"י דמחייבו לברך, הוי כח דאיסורא דעדיף בדרבנן והבן].

תירוץ נוסף לקושיה ב': ולפי"ד המנחת אלעזר, יש מקום ליישב הקושיה מברכות הנ"ל, דאף דיישבנו הקושיה בטוב טעם ודעת, מ"מ אכתי לא יתיישב בזה דברי הצ"ח גופייהו דודאי גריס

בגמ' בברכות כגירסת הדפוסים, והצל"ח גופייה בברכות ס ע"א להדיא הקשה שם את קושית האחרונים שהבאתי בד"ה והנראה, ותירץ כתירוץ דבברכת שהחיינו רשאי לברך מספק, ואכתי קשה דאף דהוי כח דהיתרא הא ספק ברכות להקל, וא"כ התם מספק אינו מחויב לברך, וכיצד לא הקשה שם הצל"ח קושיה זו, אומנם לפי"ד המנח"א מיושב דהתם אית ליה תקנה לברך, דהא בספק ברכת שהחיינו רשאי לברך, וא"כ בזה ספק דרבנן לחומרא.

תירוץ לקושיה ד': ועוד יש ליישב ע"פ זה, את קושית השדי חמד והמהרש"ם ח"ב סימן רי"ד, שהקשו על הצל"ח מדברי מרן הב"י או"ח סימן קנ"ט סעיף י"א, שהביא מח' ראשונים אי בעינן כונת נותן או נוטל לנטילת ידים, או לא בעינן כונה כלל, דלרשב"א בעינן ולשאר ראשונים לא בעינן, והקשה הב"י לשיטת רוב הראשונים דלא בעינן כונה כלל, היכי קתני בתוספתא "הנוטל מתכון והנותן אין מתכון הנותן מתכון והנוטל אין מתכון ידיו טהורות, רבי יוסי אומר ידיו טמאות", דאי איתא כדעת רוב הראשונים ליתני "לא נתכון לנטילת ידים כלל ידיו טהורות ר"י ידיו טמאות" והוי אשמועינן כוחא דרבנן דמטהרינן אפילו בלא נתכנו כלל, ותירץ הב"י דנקט נתכון אחד מהם, לאשמועינן כוחו דר"י דאפילו בהאי גוונא טמא, ובהמשך דבריו כתב דלרשב"א לא ניחא ליה בתירוץ זה דהא כוחא דהיתרא עדיף, ועוד דהלכה כרבנן, ועדיף לאשמועינן כח דרבנן דהלכה כמותן עכ"ד מרן הב"י. והנה נטילת ידים דרבנן היא, ואעפ"כ כתב על זה מרן הב"י דכוחא דהיתרא עדיף, ומשמע דחולק על הצל"ח. עד כאן ביאור קושית המהרש"ם והשדי חמד. ולענ"ד אדרבה מהתם מוכח דמרן סובר כהצל"ח, דאל"כ מה סברו שאר ראשונים הא כוחא דהיתרא עדיף, אלא ודאי דסבר הב"י דברבנן כח דאיסור עדיף.

ומה שכתב בדעת הרשב"א דלא ניחא ליה בתירוץ זה, משום כח דהיתרא, היינו משום דהתם תקנתא אית ליה ליטול ידיו שנית, ויצא מבית הספק, ובכהאי גוונא ספיקו לחומרא, וכמהמנח"א הנ"ל וק"ל. ובזה מיושב הא דהוצרך הב"י להוסיף "ועוד דהלכה כרבנן" דאי הך כוחא דהיתרא עדיף, היינו הכלל הידוע והברור בכולי תלמודא, ומאי הוצרך תו לצרף ולהוסיף דהלכה כרבנן ודו"ק. [ובגוף דבריו דעדיף לאשמועינן כוחן דרבנן דהלכה כמותן, נראה דזהו סניף בעלמא, דאל"כ מה הקשו התוס' בשבועות דף מ ע"ש. ועוד דבברכות נג ע"ב קאמרינן דניחא לאשמועינן כוחא דב"ש אף דאין הלכה כב"ש. וכן בביצה ב ע"ב קאמר כח דהיתרא דב"ש עדיף, ולכן נראה דרק הכא דהוא שקול, דמחד גיסא כח דהיתרא עדיף דאית ליה תקנתא, ומ"מ לא תמיד יש לו

מים אחרים וא"כ אדרבה כח דאיסור עדיף בדרבנן, ולכן עדיף לאשמועין כח דרבנן שהלכה כמותן והבן].

תירוץ לקושיה ה': הועל דבר קושית השדי חמד, מהתוס' עירובין מה ע"ב ד"ה להודיעך, שהקשו ליפלגו בכלים להודיעך כוחו דר"י בן נורי דכוחא דהיתרא עדיף, והתם מיירי בתחומי כלים דלכו"ע דרבנן נינהו, הנה הרב שדי חמד לטעמיה הוא דס"ל דתחומי כלים דרבנן נינהו, עיין שדי חמד כללים מערכת ת' כלל ס' ערך תחומין מד"ה וכתב, שהאריך בזה.

אומנם במחכ"ת נעלם מעינו הברולח דברי הרמב"ן בעירובין דף מג ע"ב ד"ה ועוד, שכתב בזה"ל "ובודאי כשתמצא לומר תחומין דאוריתא לאדם, אף לכלים תורה הם". עכ"ל (וע"ש בהגהת הגרא"ז מלצר זצ"ל, וע"ע דברי יחזקאל סימן ז' ענף ב'), וא"כ י"ל דס"ל להתוס' דתחומי י"ב מיל דאוריתא נינהו, ואף בכלים וכשיטת הרמב"ן, וא"כ ממילא חשיב דאית להו עיקר מן התורה וכמו שכתב הנודע ביהודה (קמא, אבן העזר סימן ב') בדבר שיש לו עיקר מן התורה ספיקו לחומרא, וכמ"ש בשער המלך מקואות פ"י ה"ו כלל א'. עכ"ד עש"ב. וע"ע שדי חמד כללים מערכת סמך כלל מ"ט, וא"כ ממילא שייך לומר בזה כח דהיתרא עדיף, ולא קשיא מידי וק"ל. [אבל אין לומר משום דהפלוגתא הנ"ל שייכא גם בתחומי י"ב מיל, ולהכי שייך ביה כח דהיתרא עדיף, דמ"מ מאי קשיא לתוס' נימא משום דהשתא נחלקו גבי אלפים אמה, להכי שפיר אשמועין כוחא דאיסורא, וע"כ כנ"ל דאף באלפים אמה עיקר מן התורה ודוק].

ונראה דבאמת נחלקו בזה שני התירוץ בגמ' שם סוף העמ', אי אמרינן בזה "הוי ספק דדבריהם וספק דדבריהם לקולא" עיי"ש ותוס' הקשו לתירוץ קמא.

תירוץ לקושיה ו': ובקובץ הר המלך עמוד קל"ו, הקשה מדברי "המגיד משנה" פכ"ז מהלכות שבת ה"ג, דכתב כוחא דהיתרא עדיף לגבי תחומין ע"ש, ול"ק דהרב המגיד נקיט בשיפוליה גלימת הרמב"ם, דסבר דתחומי י"ב מיל דאוריתא נינהו, והפלוגתא דהתם שייכא גם ב"ב מיל, ושפיר שייך לומר כח דהיתרא עדיף, ועוד דאפילו באלפים אמה עצמם, כיון דעיקרם מן התורה ספיקם לחומרא וכנ"ל.

תירוץ לקושיה ז': עוד יש להקשות מהא דאמר בבכורות כו ע"א "והאי דקמפלגי במת להודיעך כוחו דעקביא". והתם מיירי בדרבנן (אי גזרינן שמא ישהה) ועקביא הוא המתיר, ואפ"ה השמיע לנו

תנא דברייתא כוחא דהיתרא, ולא כח דאיסורא דרבנן דאוסרים אפילו בשחיטה. ויש ליישב דהתם כוחו דעקביא עדיף, דמתיר אפילו במת שכל שערו אסור, אבל במה שרבנן אוסרים אפילו בשחיטה, אין חידוש כ"כ, דהא טעמא דרבנן דאוסרים הוא משום דגזרינן שמא ישהה ויכשל בגיזה ועבודה, וא"כ מה לי מת מה לי נשחט, וכיוצא ב"תירץ הרשב"ם בפסחים קב ע"א ע"ש.

תירוצ' לקושיה ח': ויש להקשות מדברי רש"י בשבת קמג ע"ב ד"ה וחכ"א, שהקשה אמאי נקט ר"ז לישנא דמסתברא דלא פליגי אלא בתותים ורמונים, ולא קאמר בהדיא דנחלקו רק בתותים ורמונים, וכדמוכח מברייתא דמייתי פלוגתייהו אתותים ורמונים, ותירץ רש"י וז"ל "משום דאיכא למימר פליגי בתותים ורמונים וה"ה לשאר פירות ולהודיעך כוחו דרבי יהודה נקט להו". עכ"ל. ותימה אדרבה לימא פלוגתא בשאר פירות, לאשמועינן כוחא דחכמים דאסרי אף בשאר פירות, דהא התם איירי מדרבנן אי גזרינן אטו זיתים וענבים. ונראה דלא מצי ברייתא להעמיד המח' בשאר פירות דהוי אמינא דפירות היינו תותים ורמונים, וכמו דמפרשינן לפירות דמתני', ושוב לא הוי ידעינן כוחא דרבנן דאסרי אף בשאר פירי, ומאידך לא הוי ברירא לן במיירי אף בתותים ורמונים, וא"כ לא הוי ידענא כוחא דרבי יהודה, ולכך העדיפה הברייתא לוקמי פלוגתייהו בתותים ורמונים, לאשמועינן לכל הפחות כוחא דרבי יהודה.

תירוצ' לקושיה ט': ובשו"ת מהרש"ם ח"ב סימן רי"ד סעיף כ', הקשה מדברי התוס' מו"ק כב ע"א, דכתבו דהוה יכול למימר כלי חיצון איכא בינייהו, אלא דכח דהיתרא עדיף לאשמועינן היתר אפילו בכלי פנימי ע"ש. והתם איירי בטבילה דרבנן עכת"ד הקדושים. ובעניותי לא זכיתי להבין דבריו, דהתם אי הוה אמר כלי חיצון איכא בינייהו, לא היה משמיענו שום איסור, וא"כ ודאי עדיף לחדש שמותר אפילו בפנימי, ולשון התוס' "כח דהיתרא עדיף" הוא שיגרת לישנא בעלמא, וזה ברור למבין, וע"ע ספר כתר תורה (חורב) אות תת"ד.

תירוצ' לקושיה י': ומ"מ קשה מדברי רשב"ם פסחים קב ע"א שכתב "כח דהיתרא עדיף" לגבי ברכות שספיקם לקולא כידוע ע"ש. אלא דכבר כתב שם המהרש"א דגבי ברכות הנהנין יהיה אסור לאכול מספק, וא"כ חכמים שמתירין לו לאכול, שפיר הוי כח דהיתרא, שמתירים איסור דאורייתא של אכילה בלא ברכה

רינת אהרן מסכת ביצה

[ואגב דברי רשב"ם שם צ"ע, דהא מ"מ מאן דמצריך הברכה הוא מתיר איסור ברכה שאינה צריכה, דהרי מספק אסור לברך, וא"כ אדרבה רבי יהודה דהתם כוחו עדיף ומאי הוקשה לרשב"ם, וכבר תמה ע"ז המהרש"ל. ומש"כ שם המהרש"א ע"ש לא זכיתי להבין דבריו דאף אי נימא דמספק אסור לאכול, וא"כ ר"י חשיב אוסר מלאכול, אכתי מתיר האיסור ברכה שאינה צריכה ומאי אולמיה האי מהאי וא"כ מה הוקשה לרשב"ם ואולי י"ל שכיוון שיסוד השאלה אם מחויב בברכה או לא, ורק היכא שאין מחויב ממילא אסור. ולכן נחשבים כאן רבנן לכח האיסור בשורש הענין ודוק].

סיכום:

סוף דבר הכל נשמע: האי כללא "כח דהיתרא עדיף" אמרינן רק בדאורייתא משום דספק דאורייתא לחומרא, אבל בדרבנן אדרבה כח דאיסורא עדיף וכשיטת הצ"ח, והחפץ השם, ומהרש"א, ומרן הב"י, ולמעלה בקודש, האור זרוע, ובעלי התוספות. וכן מוכח מכמה דוכתין בתלמוד, ומה שהקשו האחרונים על שיטה זו ישבנו דבור דבור על אופנו. אומנם בדבר שיש לו תיקון כגון עירוב ונטילת ידים, בהא אמרינן כח דהיתרא עדיף אפילו בדרבנן, דמספק יעשה עירוב או יטול ידיו ולא יעבור אדרבנן, כיון שיש לו תקנה. ובברכת המצות דמספק לא יברך אמרינן כח המצריך ברכה עדיף, אבל בברכות הנהנין דמספק אסור לאכול, מאן דמתיר לאכול בלא ברכה כוחו עדיף.

תגובה מהרב הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הריני לכתוב כמה הערות על דבריו הנפלאים בכללא דכוחא דהיתרא, מה שהביא מדברי האו"ז ראייה לצ"ח, הנה אם היה כותב האו"ז בזה"ל – ואע"ג דכוחא דהיתרא עדיף, לא אמרינן הכי אלא בדא"ו אבל בדרבנן אדרבה כוחא דאיסורא עדיף – היתה זו ראייה אלימתא לצ"ח, אבל ל' האו"ז שכתב – איסור בדרבנן נוחא ליה לאשמועינן – איכא למידק איפכא, שהרי משמע מדבריו שלא בא לומר כלל לכל התורה אלא סברא פרטית כאן דהיה כאן איזה טעם לריב"ל לנקוט איסור דרבנן להשמיע לנו אבל אין זה כלל דוכתא, וא"כ אין שום ראייה מהאו"ז וכמעט ראייה להיפך.

גם מה שכתב להוכיח מהגמ' ביבמות דף קיח: אינו שייך לנידוד, דהתם איירי לגבי לקנוס אדם שעבר איסור, ולגבי קנס על מי שעובר איסור בודאי דבר פשוט הוא שהעובר על איסור דא"ו ראוי להחמיר עליו יותר מלקנוס על מי שעבר איסור דרבנן שהוא איסור קל יותר. וזה לא קשור לכללא דכוחא דהיתרא שנוגע כשיש מחלוקת בהלכה ויש ב' מקרים שנחלקו בהם והנידון הוא באיזה אופן להשמיע את המחלוקת ההלכתית, שבזה פלפלו האחרונים האם יש לומר דגם באיסורים דרבנן כשאין לנו ידיעה ברורה בדיני האיסור ובהלכותיו יש לומר שכוחא דהיתרא עדיף להשמיענו. אבל אין להביא ראייה לנידון זה מדיני קנסות, ופשוט.

והנה מעכ"ת כדי ליישב כמה מקומות בש"ס שאמרו לגבי דרבנן כוחא דהיתרא נזקק לחדש חידושים הלכתיים בדין ספק דרבנן לקולא, כגון שבמוקצה אמרינן ספיקו לחומרא, וכן חידש [בתירוץ לקושיא ג'] שלא אמרינן סד"ר לקולא כשיכול לתקן ע"י בדיקת חמץ או הנחת ע"ת, והוא חומרא גדולה מאוד בדינא דספק דרבנן שהרי על בדיקת חמץ כתב המ"ב שהוא דבר טירחא, ואם על דבר כזה שהוא לא עשייה קלה אלא טירחא לבדוק ביתו מחמץ אמרינן דלא מקילים בדרבנן א"כ נפלו הרבה דינים של סד"ר לקולא, ואף שהביא פוסקים הסוברים באמת להחמיר באופנים אלו, אבל כמדומה שהמ"ב בכמה דוכתי שהביא דין של ספק דרבנן לקולא לא חילק לומר שרק ספק כזה שיש טירחא גדולה לתקנו מקילינן, וצע"ג.

אבל באמת נראה המחזור בסוגיא זו היא כעין מה שכתב בתירוץ לקושיא ז' והוא דבאמת אין בזה כלל קבוע, אלא שהדבר נמסר לשיקול הדעת של החכמים מה יותר נצרך לאשמועינן, ולפעמים הסברא הקרובה יותר היא סברת המחמיר בב' אופני המחלוקת וממילא לא היה כ"כ חידוש בעיני החכמים להשמיע את האיסור משום שלפי הבנת הצד המחמיר לא הייתי מחלק בין המקרים, והסברא המחודשת יותר היא סברת המתיר שאולי הייתי טועה לומר שמיקל הוא רק באופן הקל יותר דאף שהוא דרבנן מ"מ מסברא היה מקום לטעות שמיקל רק באופן אחד ולכן הוצרך התנא להשמיענו כוחא דהיתרא, והכי מסתברא שבאמת אין כלל קבוע בכל מקום לומר שבדרבנן כוחא דאיסורא עדיף אלא לפעמים הסברא המחודשת יותר היא צד המתיר ולפעמים צד האוסר. ולפי"ז אין צריך לחדש חידושי דינים בהלכות ספק דרבנן לקולא, ודו"ק.

תגובתי לתגובת הנ"ל

בקובץ מנורה בדרום גליון ד (חשון תש"פ עמ' יט-כח) נדפס מאמרי 'כח דהיתרא עדיף בדרבנן', בנידון פלוגתת רבותינו האחרונים, אי בדרבנן נמי שייך הכלל 'כח דהיתרא עדיף', או דילמא אדרבה בדרבנן 'כח דאיסורא עדיף' משום דמספק הוא מותר וא"כ החידוש הוא האיסור, ורק בדאורייתא שמספק הוא אסור אז ההיתר הוא חידוש.

במאמר שם הבאתי הוכחות לשיטה שבדרבנן אומרים כח דאיסורא עדיף, מכמה מקומות בספרי הראשונים ומכמה סוגיות, ויישבנו קושיות כמה אחרונים באופנים שונים ובפרט בענין הקושיה העיקרית מברכות ס ע"א, הראנו שם שיש טעות סופר בבבלי הנדפס, ולפי נוסח כל הקדמונים שם קושיה מעיקרא ליתא.

והנה בגליון ה (כסלו תש"פ, עמ' קנח - קנט), נדפסה תגובה נפלאה של הרב אברהם יחיאל הלר הכהן שליט"א, ושם פלפל בדברינו כדרכה של תורה ותשואות חן חן לו, ולכבוד ולעונג הוא שהדברים נידונים בבית המדרש להגדיל תורה ויאדיר.

ועתה נפנית מטודותיי, לענות ולהשיב על השגותיו, וזה אחלי:

מה שכתב הרב הלר:

מה שהביא מדברי האו"ז ראייה לצל"ח, הנה אם היה כותב האו"ז בזה"ל - ואע"ג דכח דהיתרא עדיף, לא אמרינן הכי אלא בדאורייתא אבל בדרבנן אדרבה כח דאיסורא עדיף - היתה זו ראייה אלימתא לצל"ח, אבל ל' האו"ז שכתב - איסור בדרבנן נוחא ליה לאשמועינן - איכא למידק איפכא, שהרי משמע מדבריו שלא בא לומר כלל לכל התורה אלא סברא פרטית כאן דהיה כאן איזה טעם לריב"ל לנקוט איסור דרבנן להשמיע לנו אבל אין זה כלל דוכתא, וא"כ אין שום ראייה מהאו"ז וכמעט ראייה להיפך.

וקודם שאשיב על דבריו, הנני לבאר כוונת הרב המשיג (כפי מה שביאר לי כוונתו בעל פה). דהנה לשון האו"ז הוא "ואע"ג דכח דהיתרא עדיף, איסור בדרבנן ניהא ליה לאשמועינן" ולכן ודאי אין לפרש שכוונתו רק לסברא פרטית לסוגיא זו בלי כל קשר לכך שמדובר באיסור דרבנן, דאם כן התיבה "בדרבנן" מיותרת לגמרי. ועוד שאם נאמר כן נמצא שהאו"ז שאל מה אם הכלל של כח דהיתרא עדיף ולא ענה האו"ז תשובה ברורה ורק כתב שכאן ניהא ליה לאשמועינן איסורא, ולא ביאר למה כאן ניהא ליה לאשמועינן איסורא. ולכן גם הרב הלר מסכים ומודה שהאו"ז בא לחלק ולתרץ מטעם שכאן הוא איסור דרבנן, אלא שאנוכי למדתי מזה כלל כללי שבדרבנן לעולם כח דאיסורא עדיף, ועל זה חלוק עימי הרב הלר שלכלל זה אין ראיה מהאו"ז, כי יתכן שבדרבנן אין כלל מוחלט ותלוי לפי הענין לפעמים כח האיסור עדיף ולפעמים כח ההיתר. וכמו שגם כתב הרב הלר בסוף תגובתו:

אבל באמת נראה המחזור בסוגיא זו היא כעין מה שכתב בתירוץ לקושיא ז' והוא דבאמת אין בזה כלל קבוע, אלא שהדבר נמסר לשיקול הדעת של החכמים מה יותר נצרך לאשמועינן, ולפעמים הסברא הקרובה יותר היא סברת המחמיר בב' אופני המחלוקת וממילא לא היה כ"כ חידוש בעיני החכמים להשמיע את האיסור משום שלפי הבנת הצד המחמיר לא הייתי מחלק בין המקרים, והסברא המחודשת יותר היא סברת המתיר שאולי הייתי טועה לומר שמיקל הוא רק באופן הקל יותר דאף שהוא דרבנן מ"מ מסברא היה מקום לטעות שמיקל רק באופן אחד ולכן הוצרך התנא להשמיענו כוחא דהיתרא, והכי מסתברא שבאמת אין כלל קבוע בכל מקום לומר שבדרבנן כוחא דאיסורא עדיף אלא לפעמים הסברא המחודשת יותר היא צד המתיר ולפעמים צד האוסר. ולפי"ז אין צריך לחדש חידושי דינים בהלכות ספק דרבנן לקולא, ודו"ק.

ועל טענה זו, אען ואומר שבכל האחרונים שעסקו בבירור ענין זה, ישנם רק ב' צדדים בלבד: א' שבדרבנן גם שייך הכלל של כח דהיתרא עדיף כמו בדאורייתא. ב' שבדרבנן לעולם כח דאיסורא עדיף כי איסור בדרבנן שווה בסברתו ודרגתו להיתר בדאורייתא.

ולגבי כח דהיתרא עדיף בדאורייתא לית מאן דפליג שהוא כלל מוחלט, ולכן בכמה סוגיות מקשינן "והא כח דהיתרא עדיף", וספרי רבותינו הראשונים והאחרונים מלאים שאלות על סוגיות פרטיות למה לא אומרים בהם כח דהיתרא, ולא עלה על דעתם לומר שאין זה כלל ברזל. ואם כן גם בדרבנן קשה לחדש שלא יהיה בזה כלל ברור אלא יש רק שני הצדדים הנ"ל, וכן מוכח מכל משא ומתן האחרונים בזה.

והרב הלר הוא הראשון שמעלה אפשרות שלישית שרק בדאורייתא יש כלל מוחלט שתמיד כח ההיתר עדיף, אבל בדרבנן אין כלל מוחלט ולפעמים כח ההיתר עדיף ולפעמים כח האיסור עדיף. ואם כן דברי האו"ז הם סתירה גמורה לדעת אותם אחרונים הסבורים שדרבנן ודאורייתא שווים ושבשניהם יש הכלל המוחלט של כח דהיתרא עדיף, ועל זה מפורש באו"ז שיש חילוק בין דרבנן לדאורייתא. ואה"נ שמהאו"ז אין ראיה גם לשיטה השניה באחרונים, כיון שדברי האו"ז מתאימים גם לשיטה המחודשת שהעלה הרב הלר, אבל עכ"פ מתוך כל הדעות שיש בספרי האחרונים הדעה היחידה שמתאימה לאו"ז היא השיטה שבדרבנן לעולם כח האיסור עדיף. ולענין מה שהעיר:

והנה מעכ"ת כדי ליישב כמה מקומות בש"ס שאמרו לגבי דרבנן כוחא דהיתרא נזקק לחדש חידושים הלכתיים בדין ספק דרבנן לקולא, כגון שבמוקצה אמרינן ספיקו לחומרא, וכן חידש [בתירוץ לקושיא ג'] שלא אמרינן סד"ר לקולא כשיכול לתקן ע"י בדיקת חמץ או הנחת ע"ת, והוא חומרא גדולה מאוד בדינא דספק דרבנן שהרי על בדיקת חמץ כתב המ"ב שהוא דבר טירחא, ואם על דבר כזה שהוא לא עשייה קלה אלא טירחא לבדוק ביתו מחמץ

אמרינן דלא מקילים בדרבנן א"כ נפלו הרבה דינים של סד"ר לקולא, ואף שהביא פוסקים הסוברים באמת להחמיר באופנים אלו, אבל כמדומה שהמ"ב בכמה דוכתי שהביא דין של ספק דרבנן לקולא לא חילק לומר שרק ספק כזה שיש טירחא גדולה לתקנו מקילינן, וצע"ג.

הנה עיקר היסוד שבאופן שניתן בקל לתקן אף בדרבנן יש להחמיר, כבר ציינתי בזה לשו"ת יבי"א ח"ב חלק יו"ד סימן ט' אות ג', ואעתיק לשונו לתועלת הלומדים:

"לפמ"ש הגר"ח פלאגי ברוח חיים (סי' קכב סק"א), שאם נתערב כלי שלא הוטבל בכלים שהוטבלו, לא אמרינן דחד בתרי בטיל, דהכא ליכא פסידא כלל להטבילין כולם. וקי"ל דדבר שיש לו מתירים לא בטיל ברובא. וזה ברור. ע"כ. וכן פסק בשו"ת תשורת שי ח"ב (סי' קד). ע"ש. וא"כ י"ל דה"נ הואיל ומספקא לן אי משכנתא בעיא טבילה, אזלינן בהא לחומרא, הואיל והוי דשיל"מ = דבר שיש לו מתירין, וכדקי"ל בביצה (ד) שכל דשיל"מ אפילו בדרבנן לא בטיל, ואזלינן בספיקא לחומרא. וכ"פ באו"ח (סי' תקיג ס"ב). ע"ש. ואף על פי שבשו"ת דעק"א (סי' סה) ד"ה ואף, כתב, דבספקא דדינא באיסור דרבנן אזלינן לקולא אף בדשיל"מ. ושכ"מ בהר"ן נדרים (מז:). ע"כ. וכ"כ עוד בחי' דעק"א (ברכות ב). ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני מילואים (סי' יא) ד"ה אמנם יש. ע"ש. אולם בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאו"ח סי' לח אות ג) דחה ד' הגרע"א, והביא ראיה מפרש"י (עירובין לט:). דאף בספקא דדינא דרבנן בדשיל"מ אזלינן לחומרא. ושכ"מ עוד בפרש"י (סוכה כו סע"א). ע"ש. וע"ע בשו"ת אהל אברהם הכהן (ר"ס כב) שכן פשוט לו. וכ"כ בשו"ת הרב"ז (ס"ס קד). ול"ז מהנ"ל. ובע"ז (לז:). הא מיא בנהרא זילו טבילו. ע"ש. וה"נ י"ל גבי טבילת כלים, דאזלינן בספיקא דידהו לחומרא. עכ"ל יבי"א.

ולפום ריהטא נראה לי שרוב ככל הפוסקים מודו בעיקר היסוד שבמקום שניתן לתקן בקל יש להחמיר אף בדרבנן, ורק נחלקו על מקרים מסוימים האם חשיב תיקון בקל, וכגון בדיקת חמץ שהמ"ב נוקט שהוא דבר טירחא, וכמו שהביא הרב המשיג, ואילו המוצל מאש (למהר"י אלפנדרי ז"ל) בתשובה י"ג שהבאתי נוקט שהוא דבר קל (ומסתמא אין כאן מחלוקת במציאות אלא מר מדבר בדירה שיש בה חדר אחד בלבד ומר מדבר על דירה של כמה חדרים). ועל כל פנים נידון דיון בתשובה לשאלה ג' הוא על חמש חבורות בבית אחד האם צריך לעשות עירוב חצירות לכל אחד בנפרד או ביחד, וזה ודאי דבר קל לעשות עוד כמה עירובי חצירות, ונראה שבזה יודו רוב הפוסקים שיש להחמיר. וגם מה שהבאתי בתירוץ לקושיה א' את תירוץ הצ"ח שבמוקצה ספיקו לחומרא הוא רק תירוץ אחד מתוך ג' תירוצים שהבאתי מן המפרשים, ואם כן הרבה רווח לפנינו. ומה שהעיר הרב הלר:

גם מה שכתב להוכיח מהגמ' ביבמות דף קיח: אינו שייך לנידו"ד, דהתם איירי לגבי לקנוס אדם שעבר איסור, ולגבי קנס על מי שעובר איסור בודאי דבר פשוט הוא שהעובר על איסור דאו' ראוי להחמיר עליו יותר מלקנוס על מי שעבר איסור דרבנן שהוא איסור קל יותר. וזה לא קשור לכלל דכוחא דהיתרא שנוגע כשיש מחלוקת בהלכה ויש ב' מקרים שנחלקו בהם והנידון הוא באיזה אופן להשמיע את המחלוקת ההלכתית, שבזה פלפלו האחרונים האם יש לומר דגם באיסורים דרבנן כשאין לנו ידיעה ברורה בדיני האיסור ובהלכותיו יש לומר שכוחא דהיתרא עדיף להשמיענו. אבל אין להביא ראיה לנידון זה מדיני קנסות, ופשוט.

דברי טעם הם, ומ"מ חזינן מהך סוגיא שכללי כח דהיתרא עדיף אינם דוקא לכח ההיתר אלא אזלינן בתר הסברא ולכן לפעמים אדרבה כח האיסור עדיף, וזה ראיה לעיקר סברת הצ"ח וסיעתו שבדרבנן צריך להיות כח האיסור עדיף.

רינת אהרן מסכת ביצה

סוף דבר: שיטת הצל"ח וסיעתו שבדרבנן לעולם כח האיסור עדיף היא הדעה המחזורת ביותר, ואילו שיטת כמה אחרונים שגם בדרבנן כח ההיתר עדיף, נסתרת מדברי האו"ז ומשאר דוכתי, וכל הקושיות על שיטת הצל"ח תורצו היטב במאמרי מפי ספרים וסופרים. וגם הרב המשיג לא מצא שום קושייה על שיטה זו, רק שטען שחלק מן התירוצים תלויים בחידושי דינים שאינם מוסכמים, ולכן ביקש לחדש שיטה שלישית מחודשת שבדרבנן אין כלל ברור, ועל פי המצאה זו דחה חלק מהראיות וגם מסתדר עם רוב ככל הסוגיות. אך אין לו חבר בזה בכל האחרונים, וגם באמת זה מחודש שבדאורייתא יהיה כלל ברור ולא בדרבנן, ואין ראוי לחדש כן בלא הכרח ברור, וכאמור אין שום הכרח לזה, ובאמת שיטת הצל"ח מיושבת מכל הקושיות בכמה אופנים, גם בלי לחדש חידושי דינים שאינם מוסכמים.

רינת אהרן מסכת ביצה