

אשכולות

הצילון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה

פרשת פינחס
גליון 468 | כ"ד בתמוז תשע"ח
(שנה שתיים-עשרה)
כניסת שבת 19:29
צאת שבת 20:34
סוזק"ש מג"א 08:20



פינחס הוא אליהו

דבר שריד (ב')

במסכת בבא מציעא (קיד ע"ב) מובא: "אשכחיה רבה בר אבוח לאלהו דקאי בבית הקברות של נכרים... אמר ליה: לאו כהן הוא מר, מאי טעמא קאי מר בבית הקברות?...? "מבאר רש"י את המילים: "לאו כהן הוא מר?" ע"פ דברי המדרש ש"פינחס הוא אליהו", ופינחס היה כהן, ועל כן רבה תמה כיצד אליהו בבית הקברות.

ובאמת צריך להבין את ההקשר בין אליהו לפינחס, שמשם כך מדמה המדרש את שניהם. התשובה הפשוטה היא - בגלל קנאותם לה', קנאות המתבטאת בפינחס ע"י הריגת זמרי בן סלוא והמדיינית, ואצל אליהו בצורת שהביא על עם ישראל בתקופת אחאב, הריגת נביאי הבעל בהר הכרמל, ובאירועים נוספים.

הרב קוק זצ"ל בספרו שמונה קבצים (קובץ ו, פסקה קד, וכן באורות הקודש ג) מסביר את עניין הקנאות של פינחס בפרשתנו, ומסביר מהיכן היא נובעת.

"האהבה הא-להית, כשהיא באה למדרגתה העליונה, מתהפכת היא לתכונה של קנאת ד', במדתה הטהורה". מקורה של קנאת ה' היא מתוך אהבה גדולה לקב"ה.

"אז אינה עוד כח נפעל מהציון האלהי, אלא מתהפכת לכח פועל, וכל המהות העצמית מתהפכת לתכונת האהבה, ומתפשטת בכל הרוחב של החיים וכל הגיוניהם ופעולותיהם". כלומר, שכאשר אהבת ה' מגיעה למדרגה גבוהה מספיק, היא כבר אינה משהו מופשט אלא אז מוצגת האהבה במציאות, בדרך של קנאת ה' שפועלת בכל צדדי החיים.

ואומר הרב שמידת הקנאה היא דבר מובנה באישיות של עם ישראל: "מדת הקנאה הא-להית שרויה היא בכנסת ישראל [הרעיון, האידיאל, שהעם כולו חי לפיו] בכלל, 'אל קנא שמו' ואין עמו אל נכר". מכיון שחלק מהרעיון של עם ישראל זה קנאת ה', עם ישראל לעולם ימשיך להתקיים:

"ומתוך כך החיים הנצחיים הם טבועים בכנסת ישראל... וכל מאן דקני לקוב"ה לא יכיל סטרא דמותא לשלטאה ביה". מקור הדברים בזהר הקדוש (ויגש, רט ע"ב): "כל ההוא בר נש דמקני ליה לקודשא בריך הוא לא יכיל מלאכא דמותא לשלטאה ביה כשאר בני נשא... והוא אוקמוה כמה דאתמר בפינחס (במדבר כה) לכן אמור הנני נתון לו את בריתי שלום". ביאור הדברים בפשטות, שכמו שפינחס נאמר עליו שיהיה לו ברית כהונת עולם, ככה גם המידה נוהגת בכלל ישראל, מכיון שמידת הקנאה שמובטאת בפינחס נוהגת בכנסת ישראל, ישראל ישארו לעולם.

מוסיף הרב ומבאר, שהקנאות מתגלמת בצורתה הפרטית הגדולה באלהו, כלומר שככל שיש יותר אהבת ה', כך גם מתקרבים יותר למידה של אליהו. "באישיות הפרטית היא [הקנאה] מדת אליהו. ולפי אותה גבורת האהבה ועומק שכלה, עוצם חילה וקדושתה, כך היא מדת גילוי אליהו האיש".

וכאן מסביר הרב למה התכוון המדרש כשאמר ש"פינחס זה אליהו". "ופינחס זה אליהו", והסיבה היא מכיוון ששניהם הם "צביוני הקנאה", והם מייצגים את "ראש פסגת האהבה הפועלת", ועל כן זהו היחס שבין שניהם.

אחרי שהרב הסביר את העניין הפרטי, עכשיו מסביר הרב את היחס של אליהו ופינחס גם אל כלל ישראל: "ובכללות כנסת ישראל שרויה היא נפשו של אליהו ואומץ חילו דפינחס קנאה, שהיא השלילה הגדולה, שהאומה שוללת כל עירוב זר". באידיאל של עם ישראל, לא צריך לקבל שום רעיון זר מאחרים, אלא אנחנו צריכים לפעול ולינוק אך ורק מתוך המעיין של עם ישראל [ע"פ אורות ארץ ישראל פסקה ג. להסבר הפסקה אפשר לעיין באורות הקודש פסקה קיז] - כלומר, מתוך התורה. אנו צריכים להיות קנאים לדרכו של עם ישראל שהיא דרך התורה.

מסיים הרב עניין זה ואומר: "ואליהו הוא מלאך הברית". בפרקי דר"א (פרק כט, ומובא גם בילקו"ש) מובאר, שהסיבה לכך שקוראים לאלהו "מלאך הברית" היא בגלל שכאשר קינא לקב"ה, "קנא קנאתי לה' א-להי צבאות" (מתוך ההפסדה, מלכים א' יט, י) אמר לו הקב"ה: "לעולם אתה מקנא". ולכן אליהו תמיד יהיה בבריתות של עם ישראל - מפני שהברית חתומה בבשרנו ואינה מתנתקת, ותפקידה לחבר את ישראל עם קוב"ה, וע"י זה בעצם "שולל כל עירוב זר".

יה"ר שנזכה להגיע למדרגת אהבת ה' גדולה, שתשפיע על אישיותנו במידה גדולה ונידבק במידות אלו שמיצגות ע"י "פינחס הוא אליהו".



קוד באתר: 8112

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה

www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:

eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתאל סופר

יעקב אביעד דואני, יאיר משה אטינגר

השאלה*

שמעון ביקש מראובן הלוואה. ראובן אמר לשמעון כי הוא מוכן להלוות לו רק אם לוי יהיה ערב. כשמעון ביקש מלוי שיהיה ערב, הסכים בתנאי שמעון ידאג להחתיים בשטר שני ערבים עבורו, שבמידה ושמעון לא יחזיר את ההלוואה וראובן יבוא לגבות מלוי - יוכל לוי לגבות משני הערבים. וכך אכן היה, לוי היה הערב של שמעון, ויששכר וזבולון היו הערבים של לוי.

בהגיע יום הפירעון, התברר שאכן אין לשמעון מה להחזיר, ולכן הלך ראובן ותבע את החוב מלוי. לוי רצה לגבות משני הערבים שלו, יששכר וזבולון, אבל התברר שמעון זייף את החתימה של יששכר, ולא היה אלא ערב אחד - זבולון. עכשיו תובע ראובן מלוי להחזיר לו את כספו, ולוי טוען שחתם להיות ערב רק בתנאי שיש שני ערבים, וכאן התברר שאין שני ערבים - וממילא הוא אינו ערב של ראובן כלל.

שאלתנו היא, האם ראובן יוכל לתבוע מלוי את סכום ההלוואה, ואם כן, האם ומה יוכל לגבות לוי מהערב שלו, שהתברר שהוא הערב היחיד?

מחלוקת השו"ע והרמ"א

מצינו בשו"ע (ח"מ, קכב, ב) מקרה דומה למקרה ששאלנו, עם שוני מסוים:

העושה שליח בעדים להביא לו מה שיש לו אצל פלוני וביטל השליחות קודם שיתן זה לשליח, ולא ידע הנתבע בביטול ונתן לשליח ונאבדו - פטור הנתבע.

השו"ע עוסק במקרה שראובן רצה לגבות כסף שהלווה לשמעון. שמעון נמצא במרחק גדול מראובן, ולכן ראובן מינה את לוי בתור שליח להביא לו הכסף משמעון. תוך כדי שלוי התחיל ללכת לשמעון, ביטל ראובן השליחות מול שני עדים, ולוי (השליח) ושמעון לא ידעו בביטול שליחות, ולכן שמעון נתן את סכום הכסף שחייב לראובן ללוי.¹ בדרך חזור הכסף אבד ללוי והתעורר ויכוח בין ראובן לשמעון; שמעון טען שפרע את החוב ו"שלוחו של אדם כמותו", ועל כן ברגע שמסר לשליח יצא ידי חובתו. מנגד, ראובן טען, שלוי אינו השליח שלו כלל וכלל, שהרי ביטלו קודם שהגיע לשמעון לקחת הכסף.² השו"ע פוסק ששמעון פטור מלשלם.

ומדוע כשראובן ביטל השליחות פסק המחבר ששמעון פטור מלשלם, הרי סוף סוף התברר שלוי אינו שלוחו של ראובן?

מהרש"ל מבאר, ששמעון פטור משום שהוא אנוס, שלא יכול היה לדעת שראובן ביטל השליחות. ועוד ביאר, שאם נאפשר לבטל את השליחות, יש חשש שכל אחד יבוא לבטל שליחותו בפני שני עדים, ואח"כ יטיל את האחריות על הצד השני.

מנגד הרמ"א חלק על השו"ע, וז"ל: "וי"א דחייב, אלא א"כ כתב ליה זיל דון ואפיק לנפשך". הרמ"א פוסק ששמעון חייב, אלא אם כן כתב ראובן הרשאה ללוי לקבל זכויות בתביעה, כך שלא יכול היה לבטל את לוי. אבל אם לוי הוא שליח גרידא ללא זכויות בתביעה, לדעת הרמ"א שמעון חייב.

לכאורה, ניתן ללמוד מהמחלוקת שראינו בין השו"ע לרמ"א לנידון דידן: בשאלתנו, ראובן לא ידע שלוי עשה תנאי בערבות שלו עם שמעון, וכך גם במחלוקת השו"ע והרמ"א, הלווה לא ידע שהמלווה ביטל השליחות. ולכאורה, כשראובן רוצה להוציא מן לוי הערב כסף (וקיי"ל המוציא מחבירו עליו הראיה) - אם לוי פוסק כדעת השו"ע - כשם שפטור

במקרה של השליח את הלווה, מחמת שלא ידע בביטולה של השליחות, כך כאן ראובן יוכל לגבות מלוי הערב, כי ראובן לא ידע על התנאי שלוי עשה בערבות - והוא אנוס. אך אם לוי יוצא ביד רמ"א, כשם שפסק הרמ"א לגבי הדין של השליח, שהדבר תלוי אם הוא שליח בפועל או לא - כך לא יוכל ראובן לגבות מלוי, כי סוף סוף אינו ערב.

דברי הנתיבות

אבל באמת יש מקום לחלק בין המקרים:

בנתיבות המשפט (על השו"ע לעיל) כתב, שאם ראובן מבקש משמעון שילוה ללוי, וראובן מתחייב להיות ערב - הדין הוא שאפילו אם מת הערב לפני ההלוואה ולא ידע המלווה על כך - יכול לגבות המלווה מיורשי הערב. יסוד החיוב, הסביר הנתיבות, שהמלווה הוציא הוצאות על פיו של הערב, וכיוון שהוציא הוצאות רק בגלל שסמך עליו - א"כ גם אם מת הערב, כל שלא ידע המלווה שהערב נפטר, הירשים חייבים. וכל שכן אם הוא ביטל את הערבות והמלווה לא ידע, שסוף סוף הוא הוציא הוצאות על פי הערב ולא יעזור לו לבטל הערבות, שאי אפשר לבטל הערבות, אלא אם כן יבוא הערב אל המלווה לפני שתהיה הלוואה, ויגיד לו שהוא לא ערב. מה שאין כן בשליח, הלווה לא שומע שום דבר מהמלווה, שהרי אינו נמצא לידו, אלא סיבת הפטור קשורה לשאלה אם הוא שליח של המלווה או לא, ואם אינו שליח של המלווה - הרי הניח כספו על קרן הצבי. ואין זה דומה למקרה של הערבות שאדם שומע מפי הערב "תן לו ואני מתחייב", ששם נקרא "הוציא הוצאות על פיו", שחייב גם אם נפטר הערב והמלווה לא ידע.

וא"כ, ביטול שליחות יכול להיות שלא בפני שליח, ואילו בערבות חייב הביטול להיות לפני המלווה.

נדגים בעזרת משל: אדם שזרק רימון ומת לפני שהרימון התפוצץ - מה הדין? הדין הוא שחייב, כי סיבת החיוב התחילה כשזרק הרימון, למרות שברגע החיוב, כשהתפוצץ הרימון, כבר לא היה חי. כך גם לגבי ערב - למרות שכאשר נתן המלווה את הכסף הערב לא היה קיים, עדיין סיבת החיוב קיימת.

דינא דגרמי

יש כאן סיבה נוספת לחייב את יורשי הערב, גם אם נאמר שהערבות בטלה - וזאת משום דהוי 'גרמי', שאם גרם לחברו נזק וודאי - סמך על דבריו וכתוצאה מכך הפסיד את כספו, חייב.

ביחס לדינא דגרמי, הרמ"א (ח"מ, סימן קכט) נתן ציור לדבר: ראובן מבקש משמעון הלוואה, ושמעון, שסומך על לוי שואלו אם ראובן הוא אדם נאמן, ולוי עונה לו שהוא יכול להיות רגוע. רק תודות לעצתו של לוי לשמעון, מלווה שמעון לראובן. אח"כ התברר שראובן אין מה להחזיר. כתב על כך הרמ"א, שאפילו לא נעשה ערב בהדיא, רק שאמר לו לסמוך עליו - הרי זה כמו ערב וחייב. הנתיבות העיר, שמשמע מהרמ"א שאין כאן חיוב מדין ערבות, אבל עדיין חייב מדינא דגרמי. [נפק"מ לדעה שפוטרת מדיני גרמי את היורשים.]

בכל אופן, ברור שבמקרה ששאלנו לוי חייב לשלם משני טעמים: או מטעם שלא ניתן לבטל ערבות אלא בפני המלווה, או שאפילו אם נחשיב את ביטול הערבות כתקף, יהיה חייב מטעם גרמי, שגרם נזק באופן ישיר, שהרי המלווה סמך על לוי הערב ובגללו נתן הלוואה.

גביית לוי מן הערב שלו

ראינו א"כ, שראובן יוכל לגבות מלוי את החוב, ונותר לברר במקרה ששאלנו - שהתברר שיש רק ערב אחד (זבולון), האם לוי יוכל לגבות מהערב שלו את הסכום.

השו"ע (ח"מ, קלב, ג) הביא שתי שיטות באחד שהיו לו שני ערבים ורצה לגבות מהם. וזו לשונו:

שנים שערבו לאחד כשיבא המלווה ליפרע מהערב, יפרע מאיזה מהם שירצה, ואם לא היה לאחד מהם כדי החוב חוזר ותובע מהשני שאר החוב

* השיעור נכתב ע"י אחד התלמידים, ע"פ הבנתו ובאחריותו.

¹ אנו יודעים שאדם יכול לבטל שליח שלא בפניו, מאחר שהשליחות תלויה במשלח, ודיבור יכול לבטל דיבור כל עוד השליחות עוד לא התקיימה בפועל. אמנם בגט תוקנה תקנה מיוחדת שלא ניתן לבטל גט שלא בפני השליח, מחשש שמא האשה תחשוב שהיא מגורשת, כשלא תדע בביטול הגט, וזה יביא לידי ממונות. ולכן חז"ל הפקיעו הקידושין במקרה כזה, ויש בכוחם לעשות זאת, כי כל המקדש על דעת רבנן מקדש (עי' גיטין לג).

² דרך אגב, השו"ע בסעיף א' פסק, שבאמת הלווה אינו חייב לתת לשליח את הכסף, כי יש חשש שמא ימות המלווה ויבכה"ג השליח הוא אינו שליח של אף אחד, כי הרי היורשים של המלווה לא מינו אותו, ונמצא שהלווה יפסיד.

(הרמב"ם). ויש חולקים ואומרים, שאם יכול להפרע משניהם לא יפרע מאחד מהם הכל, אלא גובה מזה מחצה ומזה מחצה, אלא אם אין לאחד מהם שאז גובה מהשני הכל. ואם אמר ממי שארצה אפרע, יפרע מאיזה מהם שירצה (הראב"ד).

לדעת הרמב"ם, כשלמלווה יש שני ערבים, הוא יכול לבחור לתבוע את כל הכסף מאחד מהם ולא חייב לקחת מחצית מכל אחד. ואילו לראב"ד, אם יש לשני הערבים מה לשלם, ניתן לגבות רק מחצית מכל אחד, ורק אם לאחד אין ממה לשלם - יכול לפרוע הכל מאחד הערבים.

בנידון שלנו - לפי הרמב"ם, ברגע שערב חתם על ערבות הוא התחייב לפרוע הכל, ויכול לוי לגבות מאחד הערבים הכל. אבל לראב"ד יש משמעות שיש שני ערבים, שכן כל ערב התחייב לשלם חצי, ולא את כל

הסכום. לכן לדעת הראב"ד יוכל לוי לגבות רק חצי מהסכום, שאותו ערב התחייב לשלם, ואילו את החצי השני לא יוכל לגבות, שכן הערב של לוי כאילו עשה תנאי שישלם אותו רק אם לא יהיה לצד השני מה לשלם, וכיוון שאין עוד ערב נוסף, הוא פטור.

למעשה

ראובן יוכל לגבות מלוי הערב את חובו, מטעם שלא ניתן לבטל ערבות שלא בפני הערב, וגם אם נאמר שניתן - עדיין חייב לוי לשלם מדינת דגרמי.

לוי רשאי לגבות רק מחצית מהסכום מהערב זבולון, משום שהערב יכול לומר קים לי כשיטת הראב"ד.

פתח באסכתא

על מחלוקת סמויות בין רש"י לתוס' - חלק א' | סוכה לג ע"ב ר' תמיר רוצ'ס

ד. עוד קשה על רש"י בד"ה "אלא לבתר" המבאר כי החידוש במשנה ע"פ האופציה (שנזכרת כבר בדברי המקשן) שמיעטן לאחר שאגד (ובכ"ז כשר), הוא שאע"פ שולוב צריך אגד, אין כאן תולמ"ה **כיוון שלא ילפינן לולב מסוכה**. וקשה, מדוע ראה רש"י לבחור דווקא בפירוש זה, בעוד שאפ"ל באותה מידה שהתנא אתא לאשמועינן שאין כאן תולמ"ה **כיוון שולוב א"צ אגד!** (כלו', קמ"ל דאין הלכה כרבי יהודה באגד).

ע"מ לתרץ את כל זאת, עלינו לברר בתחילה את הסוגיא בעמ' הקודם (לג ע"א). הגמ' מביאה ברייתא ובה מחלוקת בין רבי אלעזר ברבי צדוק (להלן: ראב"צ) לחכמים באשר לנידון דידן - מיעוט ענבי ההדס. לראב"צ עבר ומיעטן פסול וחכמים מכשירים.

הקושיא המתעוררת מהמילה הראשונה של הברייתא (עבר) היא מדוע להציג את מחלוקתם באופן שהמעט עשה זאת באיסור, כלומר ביו"ט, בעוד שלכאורה ניתן לצייר את המח' גם אם המיעוט נעשה כפעולת היתר בעיו"ט. קושיא זו מופיעה הן ברש"י והן בתוס', אלא שתירוציהם שונים.

רש"י מחלק את תירוצו לשניים - **למ"ד לולב צריך אגד**, השמיע את מחלוקתם ביו"ט כי ביו"ט הלולב בודאי כבר אגוד, בעוד שאם ידבר על עיו"ט, יצטרך להאריך בלשונו ולהדגיש בפירוש שמחלוקתם בעיו"ט אחר שאגד. לכן העדיף לנקוט בקצרה 'עבר ומיעטן' - "דסתמא בתר דאגדיה הוא" (לשון רש"י).

ולמ"ד לולב א"צ אגד, יש צורך הרבה יותר בסיסי להשמיע את מחלוקתם דווקא במיעטן ביו"ט, כיוון שאם מיעט בטרם נכנס יו"ט - פשיטא דכשר לכ"ע! שהרי המדד לעניין דחיוי הוא כניסת יו"ט, ורק אז נוכל לבחון את ההדס האם בשעה זו שנעשה חפצא של מצווה, הוא ראוי לה או דחוי ממנה, וקודם לכן לא שייך לדון בזה כלל.

לעומתו, התוס' מתרצים שנקט מיעטן באיסור להשמיעך שאפ"ה חכמים מקילים להכשיר את ההדס (לא רק מחמת שחולקים על ראב"צ בלימוד לולב מסוכה לדעתם אין בלולב תולמ"ה, אלא) גם מצד דחיוי, דהיינו שאין דחיוי אצל מצוות. עד כאן תוכן דבריהם.

בהשקפה ראשונה עלול הלומד להבין כי אם לאותה קושיא ממש, ניתנים תירוצים שונים, ללא ספק מדובר במחלוקת רש"י ותוס'. אך חשוב **לשים לב לדיבור המתחיל** שבו הביא כל אחד מהם את הקושיא. רש"י הקשה זאת בד"ה הממוקם בשלב ההו"א של הסוגיא, כשעדיין סברו חכמי ביהמ"ד כי מח' ראב"צ וחכמים היא **לעניין דחיוי במצוות**. בעוד שתוס' הקשו זאת בד"ה "והכא במילף לולב מסוכה קמפלגי", היינו במהלך הראשון במסקנא (אח"כ יש גם אב"א), כשהגמ' מציעה **שלכ"ע אין דחיוי במצוות**, וכל מחלוקתם האם לומדים לולב מסוכה לעניין תולמ"ה.

ממילא רש"י מוכרח להתייחס בתירוצו הן למ"ד לולב צריך אגד והן למ"ד א"צ, דהא בהו"א הגמ' לא הכריעה מה דעתם של ראב"צ וחכמים

¹**תמצית הסוגיא:** הגמ' דנה בחידוש שבדברי המשנה "אם מיעטן כשר". נדחית אפשרות שמיעטן קודם שאגד את ההדס בלולב, דזה אצ"ל שכשר דאין כאן שום טעם לפסול [לא משום תעשה ולא מן העשוי (להלן: תולמ"ה)] ולא משום דחיוי, כיוון שתיקן את ההדס קודם שבא לכלל עשיית המצווה וזמן המצווה]. האפשרות שנותרה היא שמיעוט הענבים נעשה אחר שאגד את הלולב, כלומר ההדס היה דחוי וכעת מתקנו ונעשה כשר. אלא שא"כ ניתן להוכיח מכאן כי דחיוי מעיקרא לא היה דחיוי.

בסופו של דבר הגמ' מסיקה, כי אמנם מיעוט הענבים נעשה אחר פעולת האגידה, אך מכיוון שהתנא סבור כי האגד הינו רק הזמנה למצווה ואינו כלום, הרי שכלל לא היה שלב שבו ההדס הוגדר 'דחוי', לכן לא ניתן להוכיח מדין זה שאין דחיוי במצוות בכה"ג.

ובתוס' העירו שזו אכן גירסת רש"י בתירוץ הגמ' "אגד הזמנה בעלמא הוא וכו'". אך יש גירסא אחרת הגורסת בדברי התרצן: "לולב א"צ אגד. ואת"ל צריך אגד - אגד הזמנה בעלמא הוא וכו'". כלומר שדברי הגמ' שאגד הזמנה בעלמא הם למ"ד לולב צריך אגד. התוס' הקשו על גירסא זו, שלא יתכן שתירוץ הגמ' הוא למ"ד לולב צריך אגד, שהרי יש כאן בעיה אחרת והיא תולמ"ה, **בהנחה שנצרך** את מ"ד דילפינן לולב מסוכה, שהרי ממעט את הענבים אחרי שכבר עשה את האגד שהוא חלק מהותי במצוות לולב, והווי עשוי בפסול!

וכיוון שדחו התוס' את הגירסא הזו בשתי ידיים ("ולא יתכן כלל!"; כלשונם), נראה שמאמצים הם את גירסת רש"י. זו הצעת הסוגיא בקצרה. ואין לומד שיוכל להתעלם מהקושיות הבאות:

א. כוונת התרצן באמרו 'אגד הזמנה בעלמא', סתומה. ההבנה הרווחת והפשוטה היא שר"ל לולב א"צ אגד, אלא שאם רצונו לומר כן מדוע לא אמר כן בפירוש?

ב. גם רש"י לא פירש שכוונת התרצן היא שולוב א"צ אגד, ומשמע לכאן דקיימא התירוץ אף למ"ד לולב צריך אגד. מאידך, בתוס' דחו גירסא כזאת לפיה דברי התרצן הם למ"ד צריך אגד, וס"ל **כגירסת הקונטרס**. א"כ משמע מהתוס' שרש"י עצמו ס"ל שמשמעות התירוץ היא שולוב א"צ אגד! ולפי"ז גם על רש"י נשאל, אם לכך נתכוון, מדוע לא כתב כן בפירוש?

ג. בתוס' הזה גופא קשה לקושייתם על הגירסא הנ"ל (שלמ"ד צריך אגד, אגד לאו מילתא לעניין דחיוי), שלכאן קושייתם היא רק **א"י ילפינן לולב מסוכה** (כלשונם), אך מי יימר דילפינן? הא אפ"ל דאע"ג דצריך אגד לא ילפינן לולב מסוכה, ולכן גם אם ימעט את הענבים אחרי שאגד, אין כאן תולמ"ה וכשר! וכך הקשה מהר"ם על אתר. (ואולי ננסה גם להבין מדוע למהרש"א לא הוקשה כן בדבריהם).

¹ תודתי והערתי הרבה לחבר'ה שלי בבוקר, שבזכותם ובעזרתם נתלבנו הדברים.

שאגד (דבשלב זה בסוגיא לכ"ע לולב צריך אגד וכנ"ל), לא יכלת לשמוע דעת חכמים לעניין דיחוי במצוות.

ונראה א"כ שהתוס' תפסו **שגם למ"ד לולב צריך אגד**, פשוט וברור, כבר בשלב זה בסוגיא, שנקודת המבחן להיות ההדס ראוי או דחוי היא **ברגע כניסת יו"ט ולא משעת האגד בעיו"ט**. ממילא לא היינו שומעים את דעת חכמים לעניין דיחוי במצוות, שהרי "לא שייך כאן דיחוי כיוון שנתקן קודם יו"ט וחזי בתחילת יו"ט", לשון מהרש"א.

לא כן דעת רש"י, דס"ל דלמ"ד לולב צריך אגד, האגד הוא המגדיר את ההדס חפצא דמצווה, וא"כ מהווה שעת המבחן להיותו ראוי או דחוי לעניין דיחוי במצוות.² ולכן לא ניחא ליה בתירוץ התוס', דאפשר לשמוע דעת חכמים לעניין דיחוי גם במיעוט בעיו"ט אחר האגד, דאע"פ שולוב צריך אגד **והוא נקודת המבחן לעניין דיחוי**, בכ"ז חכמים אומרים דאין דיחוי אצל מצוות.

ולפי"ז, לו נדרשו תוס' לקושיית רש"י [כלומר מדוע בשלב ההו"א (סברוה) בסוגיא, שמחלוקת ראב"צ וחכמים היא האם יש דיחוי אצל מצוות או לא, שנינו מחלוקתם דווקא בעבר ומיעוט ביו"ט], הרי שהם לא היו עושים כרש"י לחלק את התירוץ לשניים (מ"ד צריך אגד ומ"ד א"צ), אלא לדעתם התירוץ גם למ"ד צריך אגד הוא התירוץ הבסיסי שרש"י הביא למ"ד א"צ אגד - דבעיו"ט לא שייך כלל לצייר מחלוקת בעניין דיחוי, דהא אכתי לא הגיעה שעת המבחן לעניין דיחוי, שהיא אחת לכל הדעות - כניסת יו"ט.³

סיכום ביניים: עלתה בידינו נקודת מחלוקתם הסמויה של רש"י ותוס' בדף לג ע"א - מהי נקודת המבחן לעניין דיחוי (הרגע בו נדון האם ההדס ראוי למצוה או דחוי) למ"ד לולב צריך אגד - שעת האגד בעיו"ט (רש"י), או כניסת יו"ט (תוס', כנק' המבחן למ"ד א"צ אגד). וא"כ נותר לנו לברר איך זה משפיע על הבנת דף לג ע"ב, וזאת בע"ה בשבוע הבא.

² כשכותב "יהאי דנקיט... ביו"ט, משום דסתמא בטר דאגדיה הוא", אפשר ממש לשמוע שלדעת רש"י, למ"ד צריך אגד, האגד הוא שקובע את הדיחוי ולא כניסת יו"ט.
³ ומה שהתוס' כלל לא טרחו לכתוב זאת בשלב ההו"א, נראה שהוא מפני רוב פשיטות הדברים. ועוד נ"ל שאף רש"י לא כתב קטע זה בדבריו (כלומר התירוץ למ"ד א"צ אגד) אלא רק אגב גררא שכתב תירוץ אחר למ"ד צריך אגד, שזהו עיקר מה שבא לחדש ולאפוקי מדעת התוס' וכנ"ל. אך למ"ד א"צ אגד בודאי "איצטריך למנקט ביו"ט", לשון רש"י, כלומר יש פה ממש צורך ואין שום אפשרות אחרת להשמיע המחלוקת כלל, וזוהי רש"י ותוס' אינם חלוקים.

בנידון זה. בעוד שתוס' הקשו זאת בשלב שהגמ' תופסת שלכ"ע לולב צריך אגד (דהויכוח אם לומדים לולב מסוכה שייך רק אם כולם יסכימו שהאגד בכלל נחשב עשייה, והיינו שצריך אגד), ולכן אין הם צריכים כלל להתייחס בתירוצם למ"ד א"צ אגד.

נמצינו למדים כי אותה קושיא ככתבה וכלשונה תקבל משמעויות שונות כשתישאל על שלבים שונים בסוגיא.

אלא שרבותינו לימדונו כי עלינו לשאול ולברר: מדוע רש"י ותוס' הקשו על שלבים שונים בסוגיא? מה היה רש"י מתרץ לו נדרש לקושיא על השלב השני בסוגיא? וכן מה תוס' היו מתרצים לו נדרשו לקושיא על השלב הראשון? האם רש"י מסכים לדברי התוס' ולהפך? אם לא, במה ומדוע? האם עובדת היותם מקשים על שלבים שונים בסוגיא אומרת בהכרח שאין ביניהם מחלוקת, או שמא השלמת המידע המבצבץ מבין מילותיהם המדוקדקות של רש"י ותוס' תחשוף בפנינו מחלוקת סמויה ביניהם?

כל אלו שאלות קלאסיות בלימוד העיון הישיבתי, הניתנות למיחזור ונדרשות לליבון כמעט בכל סוגיא. וכבר קדמני רבינו הגדול והנערץ מהרש"א בכמה מן העניינים שאזכיר להלן, ואעפ"כ אין בית מדרש בלא חידוש בס"ד.

ונראה לומר, דמה שרש"י לא הקשה כתוס' על השלב השני בסוגיא, הוא מפני שכבר הקשה ותירץ בשלב הראשון, ואותו תירוץ שכתב לעיל בהנחה שולוב צריך אגד (שנקט **עבר** ומיעוט כי מסתמא ביו"ט כבר אגוד), תקף גם בשלב השני (בו לכ"ע צריך אגד).

וא"כ, שתירוץ רש"י מתרץ גם את הקושיא על שלב השני, ובכ"ז תוס' חיפשו לקושייתם תירוץ אחר, **ע"כ שפליגי עליו גם לו היו נדרשים לקושיא על השלב הראשון**, ומתוך דברי התוס' אתה למד את **נקודת מחלוקתם עם רש"י**, כדלהלן:

הרי כתבו תוס' שכל מה שהשמיעה הברייתא מחלוקת ראב"צ וחכמים דווקא במיעוט ביו"ט, הוא כדי להשמיע קולת חכמים להכשיר ההדס גם מצד שאין דיחוי, אע"פ שמיעט אחר שנכנס יו"ט. ומכאן אתה למד, שאם הברייתא הייתה מציגה מחלוקתם של ראב"צ וחכמים בעיו"ט אחר

הסירה הצאת

מיד עמד פינחס ויפלל,
חבט בארץ את המחלל,
וטענתו: בגלל אלה המנאפים,
יפלו מישראל כ"ד אלפים!?

פנחס בן אלעזר בן אהרן,
על כבודו האישי לא חס.
השיב מעל ישראל את החרון,
ולכן אל אחיו הכהנים יוחס.

נפשי בעאלתי

- א. כה, יד: "קשה, ממה נפשך אם חפץ ה' לגלות המוכים היה לו להזכירם בשעת מעשה... וכשהזכיר גם כן המדינית היה לו להזכיר שמה, ואם תורה כסתה עליהם כדרך שכסתה על המקושש בשבת למה נמלך להזכיר שמם והוצרך גם כן להוסיף עוד תיבות בתורה שאם היה מזכיר שמם למעלה לא היה צריך לומר פ"ב ושם איש וגו' ושם האשה וגו'" (אור החיים)
- ב. כו, ה: רש"י - "משפחת החנכיי... הטיל הקב"ה שמו עליהם, ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר, מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וקשה, הרי גם גבי עכו"ם כתיב העמלקי, הכנעני. (שפתי חכמים)
- ג. כו, טו: רש"י - "ושם האשה המוכה וגו'. להודיעך שנאתן של מדינים, שהפקירו בת מלך לזנות, כדי להחטיא את ישראל". מקשים העולם, מנא ליה דמשום שנאתן דלמא דעתן היה להחטיא אותם כדי שתסור השכינה מישראל כי היו מתייראים מישראל (שם)
- ד. בתהילים קו, ל: "וַיַּעַמְד פִּינְחָס וַיַּפְלֵל וַיַּתְעַצֵּר הַמַּגִּיפָה" - מהפס' הזה הגמ' בברכות (ו ע"ב) לומדת, שעמידה זו תפילה. וקשה, הרי המגיפה לא נעצרה ע"י כך שפנחס התפלל, אלא ע"י כך שהוא דקר את הרשעים אל קבתם, וזהו פסוק מפורש בסוף הפרשה הקודמת "וידקור את שניהם... ותעצר המגפה מעל בני ישראל".

ויעמוד פינחס ויפלל

יעקב אליאס (ב')

ראה בלעם שלא הצליח לקלל
ורצה את כבוד ישראל לחלל
הציע להחטיאם בעבירה
ועל כן אף ה' חרה

כשראה פינחס אשר מתחולל
נזכר בהלכה, שעליו לקנא.
נכנס לאהל, ודקר המתבולל
כי א-להי ישראל - זימה שונא.

שאלות על הפרשה

ר' דניאל בוחבוב