

מבעל דף היומי בעיון

סיכום גפ"ת, רא"ש, רמב"ם, רי"ף, ר"ן, טור ב"י, שו"ע מ"א ט"ז ומשנ"ב על הדף



כולל ומכון ראש פינה:

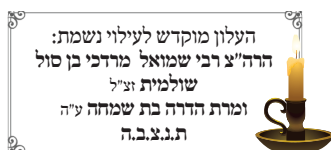
כולל יום שלם ללימוד כל הש"ס וד' חלקי השו"ע בעיון במשך 17 שנה | כולל יום שלם ללימוד דף היומי בעיון | כולל יום שלם ללימוד אבן

העזר בעיון | פרוייקט "אבן ברורה", והוא כעין משנה ברורה על אבן העזר | כולל ערב שלוש שעות ללימוד דף היומי בעיון | כולל ערב שעתיים ליבו חפץ | כולל שישי שבת | רשת שיעורי תורה ללימוד דף

היומי במלגה מכובדת למידי שיעורים | 30 ספרי עזר על שלחן ערוך אבן העזר | ספרי "השינון" על ד' חלקי השו"ע, לדיעת ד' חלקי השו"ע בלימוד עמוד יומי, בהמצאת גדולי ישראל מכל העדות וההוגים |

מבחינים ארציים לאברכים ובחורים במלגה על דף היומי בעיון | סיכומים יומיים של דף היומי בעיון בעברית, אנגלית, ספרדית וצרפתית | קמחא דפסחא | עזרה וסיוע לנוקדים ואברכים עמלי תורה

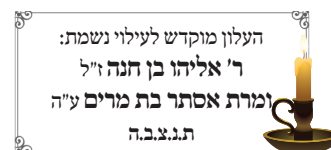
יום א' א' תמוז-שבת ז' תמוז תשפ"ד



העלון מוקדש לעילוי נשמות:
הרה"צ רבי שמואל מרדכי בן סול
שולמית זצ"ל
ומרת הדרה בת שמחה ע"ה
ת.נ.צ.ב.ה.

מסכת בבא בתרא י"ב-י"ה

שבוע פרשת חקת



העלון מוקדש לעילוי נשמות:
ר' אליהו בן חנה ז"ל
ומרת אסתר בת מרים ע"ה
ת.נ.צ.ב.ה.

דף י"ב ע"א

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מבואות המפולשות לעיר אחרת ובקשו בני העיר לסותמן בני אותה העיר מעכבין עליהן;

אמר רב ענן אמר שמואל מבואות המפולשין לרשות הרבים ובקשו בני מבואות להעמיד להן דלתות בני רשות הרבים מעכבין עליהן.

[חושן משפט סימן קס"ב] אם באו בני מבוי להעמיד דלתות למבוי אפילו אחד מהם יכול לעכב ולומר אני רוצה ליכנס במשא שלי במישור עד פתחי בלי עיכוב, וכשיהיו דלתות יהיה לי עיכוב לפותחם, ואפילו אם יסכימו כולם לזה יכולים בני רשות הרבים או בני סימטא לעכב עליהם מפני שמעכבים להם כניסתם לתוך המבוי, ואפילו אם ירצו להעמיד הדלתות בפנים במבוי הרבה, יכולים לעכב לפי שביום השוק כשהעם רב ובהמות רבות לפעמים דוחקים את עצמם ונכנסים לכל המבוי, ודרך שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו, ואין בזה חילוק בין מבוי מפולש משני רוחות לאינו מפולש [טור], ואפילו מכרו בני המבוי את המבוי להעמיד דלתות והכריזו שכל מי שלא יערער איבד זכותו ולא יערערו בני רשות הרבים, אפ"ה יכולין למחות, דרבים אינם כיחידים והם נחשבים תמיד כמוחזקים. מיהו המבואות הקטנות הפתוחים לאותן המבואות הפתוחים לרשות הרבים או לסימטא, רשאים לעשות להן דלתות אם בני אותו המבוי מסכימים כולם, ובני רשות הרבים אינם יכולים למחות, דכולי האי לא דחקי בני רשות הרבים עד שיכנסו להמבואות הקטנות. ויש אומרים דאפילו במבוי הפתוח לרשות הרבים, אם ניכר בראש המבוי כמין פתח שיש לו פצימין ואינו מפולש ע"פ כולו יכולין להעמיד לו דלתות, מפני שניכר דמתחלה נעשה כך ברצון בני העיר לעשות לו דלתות, דאם לא כן למה עשו לו פצימין, וגם מבני המבוי אין יכולים לעכב.

וכתב ערוך השלחן דנראה דבמקום שבני רשות הרבים יכולים לעכב, מ"מ כל זמן שאינם מעכבים יכולים לעשות, ואין לבית דין למונעם, ואף שהבית דין מחוייבים לעשות בעד הרבים, מ"מ כיון שהמקום הוא של בני המבוי, ובני רשות הרבים כשהחזיקו להכנס בו כשהעם דחוקים ביום השוק לא ברשות בעלי המבוי עשו, אלא שדרך העולם כן הוא, לכן די כשהם עצמם מונעים אותם, אבל לא שהבית דין יטענו בעדם [עיין שם שצ"ח לסוגיא ולרא"ש ונמוק"י שם]:

וכן מבואות המפולשות לדרך עיר אחרת שנוסעין דרך אלו המבואות להעיר האחרת, ובקשו בני המבואות בהסכמת בני עירם לסתום, בני אותה העיר שנוסעים לה דרך אלו המבואות מעכבים עליהם, ואפילו יש להם דרך אחרת, אם הדרך הזו טובה או קצרה מהשנייה ביכולתם לעכב מפני שכבר החזיקו בדרך זה ליסע לעירם ומעירים לעיר הזאת, ודרך שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו, אמנם הוא דווקא כשהחזיקו בדרך הזו ברשות [נמוק"י].

לעיל [י"א ע"ב] חמש חצרות פתוחות למבוי כולן משתמשות עם החיצונה וכו', היה סתום ובקש לפותחו אין בני מבוי מעכבין עליו. אמר רבא לא שנו אלא שלא פרץ את פצימיו, אבל פרץ את פצימיו בני מבוי מעכבין עליו.

חצר העומד בין שני מבואות ויש לו פתח למבוי אחד ובקש לפתוח פתח גם למבוי השני והוא אינו מפולש, בני המבוי השני מעכבים עליו מפני שמרבה עליהם את הדרך שיהיו רבים מבני המבוי הראשון יוצאים ונכנסים במבוי השני. ויש אומרים עוד, דאפילו אם בני המבוי השני יתנו לו רשות, בני המבוי הראשון יכולין לעכב עליו מפני שמרבה עליהם את דריסת הרגל של בני מבוי השני שיבואו להם דרך פתחו. ואם היה המבוי השני מפולש משני רוחות לרשות הרבים או לסימטא פותח כל פתח שירצה לכתחלה ואין בני המבוי השני מעכבין עליו,

כולל ומכון ראש פינה:

רק בני הראשון ביכולתם לעכב אם המבוי שלהם אינו מפולש, דבמפולש לא שייך טענת ריבוי הדרך דבלאו הכי רבים בוקעים בו. ואם יש דלתות לאחד מהמבואות שנועלים בלילה, אותו מבוי כסתום דמי, מפני שבליילה מרבה עליהם את הדרך.

היה לו פתח סתום אף באינו מפולש ה"ז פותחו בכל עת שירצה, כיון שלא נפרצו פצימיו עומד להפתח. ואם פרץ את פצימיו בני מבוי מעכבין עליו דבטל שם פתח מעליו. ויש אומרים דזהו כשיש עדים שהיה תחלה פתח להמבוי, אבל אם אין לו עדים, אף בלא פרץ פצימיו יכולין לעכב עליו דאמרין שמא כפוהו לסתום או מחל להם [סמ"ע] דבכל ספק נחשבים הרבים כמוחזקים ועל היחיד להביא ראיה:

אחד מבני מבוי שבקש לסתום פתחו ולהחזירו למבוי אחר ברצון בני אותו מבוי, בני מבוי שלו מעכבין עליו שמא יבא עליהם מס ומתמעט מחלקם מהמס הקצוב על בני המבוי לפיכך מקום שאין המס קצוב על בני המבוי ה"ז סותם פתחו בכל עת שירצה [סעיף ו']. ובלבד שיפרוץ פצימיו שיש לו למבוי זה, דאם לא כן שמא יחזור לפותחו כמ"ש וירבה עליהם את הדרך של בני המבוי האחר [ודבר זה יש לו נפקא מינה גם בזמנינו לאלו שרוצים לסתום פתחם הפתוח לחדר מדרגות משותף ולעשות לעצמם כניסה נפרדת, ובכך להפטר מתשלומי אחזקת חדר המדרגות וכו']:

נתבאר בשו"ע לעיל [סימן קנ"ו סעי' א' וז'] דבמבוי שאינו מפולש יש מחלוקת הפוסקים אם יש טענת ריבוי הדרך לבני אותו מבוי כבחצר או לא, דלדעת הרמב"ם יכול לטעון כנ"ל ולשאר פוסקים אין טענה זו במבוי, ולכן אם אחת מהחצרות רוצה לפתוח פתח חדש להמבוי, אם ביכולת בעלי המבוי למנוע אותה תלוי בפלוגתא זו, ומ"מ גם לשארי הפוסקים דאין במבוי טענת ריבוי הדרך, לענין תשמיש במבוי הכל מודים דאין לכל חצר להשתמש רק כנגדה בהמבוי ועד סוף המבוי שלצד רשות הרבים, לפי ששם הוא הילוכם ותשמישם של בני החצר תדיר, ולמעלה ממנה אל פנים המבוי עד הכותל האמצעי הסתום אין להם רשות להשתמש שם, דאין הילוכם שם כיון שאינו מפולש. ולפי זה בני החצר הפנימית משתמשים בכל המבוי ובני החיצונה אינם משתמשים אלא כנגדה, ושאר החצרות משתמשים כל אחת כנגדה ועד הקצה שלצד רשות הרבים, לפיכך חמש חצרות הפתוחות למבוי שאינו מפולש כולם משתמשות עם החיצונה והחיצונה משתמשת לעצמה ולא עם אחרת והשניה משתמשת לעצמה ועם החיצונה ואינה משתמשת עם השאר והפנימית משתמשת לעצמה ועם כולם ואין אחר משתמש עמה.

לפיכך אם בני האמצעית בנו איצטבא כנגד פתח חצרם וסתמוה אין החיצונה יכולה לעכב, אבל בני

הפנימית מעכבין עליה מפני שמרבה עליהן את הדרך שהרי יצטרכו להקיף את האיצטבא ובריבוי דרך כזה הכל מודים שיכולים לעכב [ט"ז], דמצר לו הדרך ומרבה לו את הדרך ע"י ההיקף של האיצטבא. וכן בעל החצר השנייה מהחיצונה שפתח מחצרו פתח שני להמבוי בינו ובין החיצונה, אין החיצונה מעכבת עליו, שהרי אין לה להשתמש אלא מפתחה ולחוץ, אבל אם פתח בינו ובין השלישית השלישית וכל הפנימיות מעכבין עליו, מפני שאין לו להשתמש בהמבוי רק מפתח חצרו הראשון ולחוץ, וכן הדין בכולם, כי ע"י פתח חדש יהיה התשמיש כנגד הפתח, וכיון שאין לו רשות להשתמש שם אין לו רשות לפתוח שם פתח, ואפילו חצירו נמשך לפנים מן הפתח, מ"מ אינו יכול לפתוח עוד פתח מפני שמרבה עליהם את הדרך בריבוי פתחים.

אמנם זהו רק להרמב"ם הנ"ל שיש טענת ריבוי דרך גם במבוי, וגם נראה מדבריו שאין בעל החצר יכול להשתמש מן הפתח ולפנים אף שחצירו נמשך להלאה מן הפתח וגם הרמב"ן סובר כן [ד"מ]. ולפי זה פשיטא שאינו יכול לפתוח עוד פתח. אבל הרא"ש והטור חולקים על זה וס"ל דרשאי לפתוח עוד פתח כנגד כל החצר בין כלפי חוץ בין כלפי פנים, שיכול להשתמש כנגד כל החצר אף להלאה מן הפתח הראשון, ואין טענת ריבוי הדרך במבוי. ויש בזה עוד נפקא מינה דיכול למחות גם כן על מי שבא לסתום כנגד חצירו, כגון שכינו הדר כנגדו בעבר השני ופתחו מושכת לפנים מפתחו של זה, אינו יכול לסתום אף שהסתימה תהיה לפנים מפתחו של זה, דכיון שיש לו רשות להשתמש שם אין השכנגדו יכול לעכב תשמישו, דהרי אם ירצה לפתוח עוד פתח הרשות בידו לדעה זו ואיך יסתמו, דשמא למחר ירצה לפתוח עוד פתח.

אין אלו אלא דברי נביאות.

כתב רש"י לסברא אחת וכן התוספות דלאו לשבח קאמר אלא כלומר בלא טעם, ולכאורה קשה דהא מהמשך הסוגיא דאתיא אגב גררא ממה שאמר אין אלו אלא דברי נביאות משמע דלשבח קאמר דהא איירי מעלות הנבואה והחכמה, וכתב התורת חיים דנראה דאין אלו אלא דברי נביאות לשבח קאמר, שאין כל אדם יכול לשער ולצמצם הא דבעינן דוקא שלשת קבין, ואין זה אלא בדמות נבואה ממש.

הכי קאמר אף על פי שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה. אמר אמימר וחכם עדיף מנביא.

פירש הרמב"ן, דהכי קאמר אע"פ שניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבתם.

וכתב התורת חיים דנראה דתרת גווי נבואה ניהו, נבואה ממש כמשה ושאר הנביאים ששמעו התורה והמצוה מפי הגבורה, ואיכא נבואה אחריתי שאין המתנבא שומע דבר מפי הגבורה, אלא שמרוב חכמתו מחדש ואומר דינים והלכות ומכין אל האמת כאילו נמסר מסיני, כמו חכמי המשנה והתלמוד.

ובספר בניהו בן יהוידע כתב לבאר, פירוש הנבואה העקרית לא ישיגנה הנביא אלא רק על ידי הכנות שעושה בייחודים וכוונות, אבל רוח הקודש תבא מאיליה בכל עת, אף על פי שאינו עושה הכנות להשראת רוח הקודש. והנה רז"ל לפעמים קורין את הנבואה בשם רוח הקודש, וכן נמי קורין את רוח הקודש בשם נבואה, כי הענין אחד, ורק הנבואה היא נמשכת ממקום גבוה ועליון יותר ממקום שנמשכת ממנו רוח הקודש, ולפעמים ישיגו הנביאים כמה דברים ברוח הקודש שנמשכת ממקום תחתון, אך בעלי רוח"ק שלא הגיעו למדרגת הנביאים לא ישיגו בנבואה שהיא ממקום עליון, אלא רק ברוח הקודש שהיא נמשכת ממקום למטה ממקום הנבואה, ולכן אמר כאן אף על פי שהנבואה העקרית ניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה, כלומר עוד יש רוח הקודש שהיא דומה אל הנבואה, שנמצאת אצל החכם, אך זה החכם שרואה ברוח"ק הוא עדיף מנביא, לאו עדיף במעלה, דודאי הנבואה מעלתה גדולה טפי, שהיא ממקום למעלה ממקום שנמשכת ממנו רוח הקודש, אלא לענין הא עדיף מפני שתבא לאדם גם אם לא יעשה הכנות על ידי יחודים וכוונות, אלא תבא מאיליה, ואין לה עת וזמן מוגבל. ע"כ.

אמנם מבואר בספרי הקבלה דבאמת השגת החכם באה ממקום גבוה ועליון יותר ממקום השגת הנבואה, והביאור הפשוט בזה הוא דנבואה משתלשלת ממקום עליון עד שהוא מגיעה לעולם הזה שהוא עולם נמוך, ולכן הנבואה תלויה בדיבור פה, ולכן מצאנו שיש מושג כזה של נביא הכובש נבואתו כדי שלא תתקיים, מה שאין כן השגת החכמה שהיא בשכל בלבד היא בעולמות המחשבה שהם גבוהים לאין ערוך, וכמו שכתב בספר ישמח משה [פרשת נציבים], כי חכם עדיף מנביא הנבואה היא מגזירת ניב שפתים, ואינו משיג רק מה שהוא בחינת דיבור. אבל חכם עדיף, שמשגי כביכול מחשבתו של יוצר בראשית מה דלבא לפומא לא גלי.

ועוד כתב בעל התניא [במאמרים הקצרים] לבאר את החילוק בין חכם לנביא, דהיות והחכם משיג בעולמות העליונים לכן יתכן שהדברים לא יתקיימו, כי הרבה מקטרגים יש עד שירדו לעולמנו הנמוך והמגושם... לעומת זאת הנביא משיג במקום נמוך יותר שהוא בעולם שלנו, והוא משיג בדברים שכבר ירדו לכאן ולכן הם יתקיימו בהכרח [אף שיכול להיות שהלנבואה יהיו שתי משמעויות, כמו גינוה נהפכת שיכול להיות שהכונה שתחרב ויכול להיות שנהפכת לטובה, שחוזרת בתשובה, וכפי מה שיעשו בני האדם כך תתהפך הנבואה. וד"ל.

וכתב הבן יהוידע דמ"ש חכם עדיף מנביא, שפירש בנו כה"ר יעקב, שהכונה כמו ענין הלכות שנשתכחו בימי אבולו של משה רבנו ע"ה, דאמרו לו ליהושע שאל בנבואה, ואמר להם אין נביא רשאי לחדש, אבל עתניאל בן קנז החזירן מחכמתו ופלפולו, נמצא חכם עדיף מנביא, להחזיר אבידה כזו וכיוצא בה, עד כאן דבריו נר"ו:

דף י"ב ע"ב

נטלה הנבואה מן הנביאים וכו'.

כתב החתם סופר לבאר מה שאמרו ניתנה נבואה לשוטים, כי לפעמים נשמת אדם רואה דברים ולבו אומר לו, אלא שנראה לו כדברים רחוקים ואין שכלו מניח לו להוציא דברי שטות כאלו מפיו, ובאמת הם דברים נגדרים למעלה ובעיניו הם כדברים רחוקים, אבל השוטה אשר יראה יגיד.

והמהר"ל הסביר יותר, כי הנבואה היא מן השמים ומפני כך השוטה שאין לו דעת ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן העליונים. ומטעם זה גם כן אמרו שנתנה רשות לבהמה לראות יותר ממה שנתן לאדם, וכל זה מצד נפש המדמה, כי ב"ח מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים, וכן התינוק גם כן שאינו פועל בשכלו מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו והוא תמים מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה כי הוא פועל בשכלו וזה מבטל הקבלה. ובודאי כאשר היה בית המקדש קיים, יותר היה החכם מוכן לנבואה ממה שהיה מוכן לנבואתו הבלתי חכם, כי היה הש"י קרוב אל העולם, והוא יתברך קרוב אל החכמים יותר מאשר הוא קרוב אל הבלתי חכם, אבל כאשר חרב בית המקדש, והנבואה באה לעולם מצד שכך גזר הש"י על העולם, והגזירה הזאת מסר אל העליונים הממונים על זה, לדבר הזה קרובים השוטים והתינוקות, מן הטעם הנ"ל.

פתח הוא ותני ודרש.

והנה כל הרואה ישתומם על המעשה הגדול הזה אשר נראה על פניו כמעשה פחות שבפחותים, שלאחר שנמנו להעמיד את רב אחא ברישא ובאו להוועץ בו ולקבל הסכמתו, לקח את הגדולה לעצמו, והלא הקל שבקלים אינו עושה כן, וביותר שהחכמים לא בחרו בו אף שידעו ממנו, שהרי באו לקבל הסכמתו, ואיך יתכן מעשה כזה במר בר רב אשי חותם התלמוד.

וכתב החתם סופר דנראה דמר בר רב אשי היה ממלא מקום אבותיו בחכמה ויראת חטא, וקיימא לן דבכל התמנות הבן קודם לכל אדם אף אם הוא גדול ממנו, אלא

שהמג"א [סי' נ"ג סוף ס"ק ל"ג] הביא מספר עשרה מאמרות [מאמר חיקור דין ח"ד ח"ב פ"ט] דכל המינויין שהם כתר תורה אין בניהם קודמין רק מהלל הנשיא ואילך נהגו שבניהם קודמין, אבל מדין כל הגדול בחכמה טפי קודם, וא"כ י"ל הם רצו למנות ר"א מדיפתי דהוה גדול טפי, ומשמיא הסכימו להקים בן תחת אביו הממלא מקומו, וע"כ כיון דעביד עובדא ועביד דינא לנפשיה ופתח בכלה שוב לא היה כח בידם להורידו. ע"כ. ועדיין צריך לזה תבלין ומלח דאם שורת הדין יש כאן מידות מתוקנות אין כאן, ועוד מה ענין זה למה ששמע מאותו שוטה שסופו למלוך, דאם שורת הדין יש כאן היה צריך להשתדל בזה אף בלא אותה נבואת שוטה.

וצריכים אנו לדברי הבן איש חי בספרו בניהו בן יהודע שכתב, נ"ל להליץ בעד מר בר רב אשי, דודאי לא היתה כונתו לרדוף אחר השררה והכבוד חס ושלום, אלא כונתו לשם שמים, דאמרו בגמרא המתמנה פרנס וראש ישיבה עונותיו נמחלים, ועל זאת היתה גם כן כונת רב אחא מדפתי, ובעבור זאת נצטער. ועוד נ"ל להליץ בעד מר בר רב אשי, דאחר ששמע מאותו שוטה אותם דברים, והבין דהנשיאות היא שלו מן השמים, חשש אם יתמנה אחר מוכרח שימות בלא עתו, כדי שיהיה נדחה מפניו של מר רב אשי, דשעתא קיימא ליה דוקא, דאז תחזור הנשיאות אליו, וכאשר מצינו דחש רבי חנינא בר חמא בכיוצא בזה, כשראה בחלום שיהיה רב ראש ישיבה, ולכך לא רצה להתפייס עמו כדי שילך לבבל, ושם יהיה ראש ישיבה, ולא יהיה הוא נדחה מפניו, אך התם לא ראה רבי חנינא שיהיה רב ראש ישיבה בארץ ישראל, ואפשר שיתקיים החלום בהיותו בבבל, מה שאין כן הכא, הגיד השוטה שיהיה מר רב אשי ראש ישיבה במתא מחסייא, ועל כן אם יהיה שם אחר במקומו, מוכרח שיהיה זה נדחה מפניו, לכן עשה השתדלות שיהיה הוא שם לטובת החכם ההוא. ואתי שפיר הכל.

א"ר אבדימי דמן חיפה קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד.

רש"י פירש דהוא לשבח, דלפני שאכל יש לו כמה לבבות, שאינו מסכים לדעת שלמה, משא"כ אחר שאכל. אבל המהר"ל כתב להיפך, דקודם שאכל ושתה הלב הוא בשלימות, ולכך כתיב לבב מלא ושלם [וזו הכונה שני לבבות]. ואחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם, ודבר זה ידוע כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר. וכתב דפירוש זה עיקר, שכך זמן ישיבת בית דין עד זמן סעודה ולא אחר כך מטעם הזה.

חלק בכור וחלק פשוט יחבינן ליה אחד מצרא, יבם מאי אמר אביי היא היא מ"ט בכור קרייה רחמנא. רבא אמר, אמר קרא והיה הבכור, הוייתו בכבור ואין חלוקתו בכבור.

[חושן משפט סימן קע"ד] הבכור נוטל שני חלקים שלו כאחד, וכמו שאין ביכולת ליתן לפשוט חלקו בשני מקומות כמו כן להבכור שני חלקיו, דכחלק אחד הוא, לפיכך בכור ופשוט שירשו שדה חולקין לשלשה חלקים והאמצעי הוא ממ"נ של הבכור, ואין הפשוט יכול לומר נטיל גורל על כל השלשה חלקים ושמא יגיע לי חלק האמצעי, אלא מטילין רק על החיצונות. ויש בזה שתי דעות, יש אומרים דהוא אפילו אם האמצעית היא יותר טובה, דאם לא כן גם בלא הפסוק נותנים לו חלקיו יחד דכזה כופין על מדת סדום, ויש אומרים דהוא דווקא כשהחלקים שווים, ואפילו בשווים אם יש להפשוט איזה טענה כגון שנפל להם שתי שדות והאחת פי שנים מחבירתה והפשוט הוא מצרן להגדולה יכול לומר אחלוק בו כדי שיפול לי חלקי קרוב לשדה שלי אף על פי שלא ישול הבכור כל חלקו ביחד:

וכל זה בבכור, אבל המייבם את אשת אחיו שנוטל חלקו של אחיו אינו נוטלן במקום אחד ונוטל חלקו וחלק אחיו בגורל ואם עלו במקום אחד עלו ואם עלו בשני מקומות עלו, דאין לו רק זכות אחיו המת, וכשם ששני אחים אין ביכולתם לבקש שני חלקים שלהם במקום אחד כמו כן היבם.

ההוא דזבן ארעא אמצרא דבי נשיה, כי קא פלגו, א"ל פליגו לי אמצראי; אמר רבה כגון זה כופין על מדת סדום. מתקיף לה רב יוסף, אמרי ליה אחי מעלינן ליה עלויא כי נכסי דבי בר מריון והלכתא כרב יוסף וכו'.

ונחלקו בזה רש"י ותוספות, דלרש"י הוא דוקא כשיש טענה דיתכן דשדה עדיפא מחבירתה, כגון שדה בית הבעל שלפעמים זו מתברכת יותר ולפעמים זו, אבל בשדות שוות הרי בזה אמרינן דכופין על מדת סדום. ולתוספות אף בשווים יכול לטעון דיש לו זכות גורל, ואינו מוכן לוותר על זכות זו כי אם בדמים יקרים.

ולהלכה בראשונים ובפוסקים, אחים או שותפים שבאו לחלוק ושמו החלקים זה כנגד זה ובאו להטיל גורלות ואמר אחד מהם אני חפץ בגורל ורצוני בחלק זה ומעלה את החלק הזה ואומר אני נותן בעדו יותר כך וכך על מה ששמאוהו, או אתם תקחו אותו במקח הזה, שומעין לו, שזוהו כעין טענת גוד או איגוד שמבואר לקמן דקיימא לן דאיתא לדינא דגוד או איגוד, ואם הם אינם רוצים באותו עילוי יטלנו הוא בלא גורל. אמנם זו דעת הראב"ד ורבינו יונה והרא"ש והטור, אבל ר"י החסיד ורמב"ן והרא"ה והריטב"א והנמק"י [בסוגיא] חולקים על זה, וס"ל דטענת עילוי אינה אלא בדבר שאין בו חלוקה ויכול לומר גוד או איגוד, אבל בדבר שיש בו חלוקה לא נתקנה טענת עילוי אלא גורל, דהגורל דין גמור הוא כמו שהיה בחלוקת א"י. ודעת הרמב"ם נראה כדיעה ראשונה מדלא הזכיר בהלכות שכנים בדיני חלוקה דין גורל כלל, וכיון דאין גורל בהכרח לעלות בעילוי דאם לא כן כל אחד יחפוז רק חלק זה ואין לדבר סוף.

תנו לי החצי שמצד זה שהוא בצד שדי שומעין לו, כללו של דבר כל דבר שטוב לזה ואין הפסד לחבירו כופין אותו לעשות, ע"ש:

דף י"ג ע"א

רב יהודה אמר אית דינא דגוד או אגוד, רב נחמן אמר לית דינא דגוד או אגוד.

[חושן משפט סימן קע"א] מהו דינא דגוד או אגוד, גוד הוא לשון המשכה, דהיינו או משוך אצלך או אמשוך אצלי, או שהוא מלשון גודו אילנא, כלומר או קוץ אתה דמי המקח וקנה או איקוץ דמים ואקנה. דהיינו, דבר שאין בו דין חלוקה או שא"א כלל לחלקו כגון עבד ושפחה וכלי ובהמה ובגד, יכול אחד מהשותפים לומר לחבירו או מכור לי חלקך בכך וכך או קנה ממני חלקי במקח זה. והתובע כופה את הנתבע בזה לקנות ממנו או למכור לו.

וכמה דמים יכול לקוץ, רוב הפוסקים הסכימו שאפילו קצין הרבה יותר משווי מוכרח השני לקנות או למכור במקח הזה כיון שנותן לו הברירה, ויש חולקים וס"ל דשמין את החפץ בבית דין והנתבע ביכולתו לקנות או למכור [הר"י והגאונים בטור], והרמ"א פסק כרוב הפוסקים. אבל אם התובע אינו רוצה לקנות או שאין ידו משגת לקנות אינו יכול לכופו לחבירו לקנות ממנו אפילו בשער הזול, והשני יכול לכופו אף על פי שאין לו לזה במה לקנות, דהכל תלוי בדעת התובע [רי"ף]. ואף שעי"ז יוכרח הנתבע למכור לו בזול, מ"מ הרי ביכולתו למכור חלקו לאחר כפי שויו, ואת האחר לא ידחוק זה למכור לו בזול כיון שידו משגת. אמנם אם אינו מוצא העני הזה מי שיקנה ממנו שמין את החפץ בבית דין והשני מעכבו במקח זה, דאינו מן היושר שהעשיר ידחוק את העני למכור לו בפחות משויו.

ואם העני אומר גוד או אגוד, כלומר או קנה ממני או אמכרנה כולה לאחר, נחלקו בזה הפוסקים, יש אומרים שיכול לכופו בכה"ג, דמה לו להעשיר אם זה בעצמו יקננה או יקנה אחר, ויש אומרים דתקנה זו לא נתקנה אלא כשאומר אקננה לתשמישי ולא למכור לאחרים, וכן פסק הרמ"א. ואם ביכולתו להשיג הלואה ולקנותה לעצמו פשיטא שיכול לומר כן [סמ"ע]. אמר כל אחד מהם אינו רוצה לקנות אלא למכור, מוכרים לאחר למי שנותן יותר, ואף אם אחד מהם רוצה למכור חלקו לאוהבו או לקרובו בפחות, אם ע"י זה תפחת חלק שותפו אין שומעין לו [נח"מ].

שני אחין אחד עני ואחד עשיר והניח להן אביהן מרחץ ובית הבד עשאו לשכר השכר לאמצע עשאו לעצמו הרי עשיר אומר לעני קח לך עבדים וירחצו במרחץ קח לך זיתים ובא ועשה בבית הבד התם נמי גוד איכא אגוד ליכא.

ואם אינו טוען טענת עילוי אלא שמבקש ליתן לו חלק אחד מאלו החלקים מפני שחלק זה הוא סמוך לשדהו ויגיע לו טובה שיהיו לו השני שדות ביחד, דעת הרמב"ם שיכול לומר כן שכתב [פ"ב ה"א משכנים], האחים או השותפים שבאו לחלוק השדה וליטול כל אחד חלקו, אם היתה כולה שוה לגמרי, שאין באחד יתרון מעלה על חבירו, חולקין לפי המדה בלבד. ואם אמר אחד תנו לי חלקי מצד זה כדי שיהיה סמוך לשדה אחר שלי ויהיה הכל שדה אחת שומעין לו, וכופה ע"ז, שהעיקוב בדבר זה מדת סדום היא. ע"כ. ויש חולקים בזה וס"ל דאין זה מדת סדום, והשני יכול לעכב עליו מפני שיכול לומר הלא אם יפול לי הגורל על חלק זה ואהיה בין שני שדותיך לא תוכל להכריחני להחליף עמך, ולכן גם עתה אין רצוני לבטל זכות זה דאולי יפול לי הגורל על חלק זה, ועוד הא דכופין על מדת סדום היינו לאחר המעשה, כמו בדר בחצר חבירו דלא קיימא לאגרא שלא מדעת בעלים, אבל לבתחלה למנוע מזה וודאי דיש ביכולתו. ויש אומרים דדין זה הוה ספיקא דדינא, ובתחלה ישילו גורל, ואם נפל חלקו של זה בצד שדהו הרי טוב, ואם לאו עדיין לא זכה השני בהחלק שאצל שדה של זה ופסקינן כל דאלים גבר [מרדכי].

וב"ז כשהחלקים שוים, אבל אם חלק ממנה טוב משארי החלקים או קרוב לנהר או לדרך ושמו את היפה כנגד הרע ואמר תנו לי חלקי מצד זה שיש לי שדה, אין שומעין לו אלא נוטל בגורל, ואפילו טענת עילוי אין ביכולתו לומר לכולי עלמא, דאם לא כן יבחר העשיר תמיד בהחלק הטוב, ודווקא בחלקים שוים לא איכפת לן בטענת עילוי דיעלה ויעלה, אבל ברעה וטובה אין סברא לומר כן [ערוך השלחן] ואם אמר תנו לי חלקי מצד הרע כדי שאהיה סמוך לשדי וטול אתה היפה וודאי דשומעין לו, דהא אפילו בחלקים שוים יכול לומר כן לדיעה ראשונה וכל שכן כשמשייר לחבירו את החלק הטוב גם דיעה אחרונה מודה בזה, דאין לך טענה מיושרת מזו וכן משמע מהטור שלא הביא שום חולק ע"ז וכן עיקר לדינא:

היו שני שדות האחד אומר לחלוק כל שדה ושדה והאחד אומר לחלוק שדה כנגד שדה שומעין לזה שאומר כדון וכיושר, דלמה לנו לחלוק כל שדה לחצאין. ודווקא כששניהן שוות אבל אם האחת טובה באיזה צד שהוא לאחד מהם, כגון שיש לו שדה אצל אחת מהן ויגיע לו טובה מזה שעל כל פנים יהיה לו בוודאי חצי שדה סמוך לשדהו יכול לומר שיחלוקו כל שדה לשנים.

ארץ מרובעת שהנהר מקיף לה מזרח וצפון והדרך דרום ומערב חולקין אותה באלכסון כדי שיגיע לזה נהר ודרך ולזה נהר ודרך, וכן אם יש לה בקצוותיה איזה מעלות מיוחדות חולקין באופן שיגיע לכולם מהטוב והרע, וכן אם יש שני שדות והאחת יש בקצתה איזה מעלה בהכרח לחלק כל שדה ושדה לחלקים. וכתב הרמב"ם אם אמר

שני אחים שירשו מרחץ או בית הבד וכה"ג דבר שאינו ראוי להתחלק, אם אביהם עשאן להשכיר, או אף אם לא עשאן להשכיר אלא שמוצאים מי שישכרם, משכירין והשכר לאמצע כל זמן שרוצים לעמוד בשותפות. ואם האב עשאן לעצמו וגם הם אינם מוצאים להשכיר, משתמשים בשותפות כדרך שאביהם נשתמש, וגם יכול האחד לטעון או שכור חלקי בכך וכך או אני אשכור ממך במקח זה. ויש אומרים דכשאביהם עשאן לעצמו ולא להשכיר אין ביכולת האחד לכופף להשכיר אף אם מוצאין להשכיר, וכן אינו יכול לכופף את השני לשכור חלקו או להשכיר לו, ורוב המפרשים הסכימו לדיעה ראשונה. ולכן אם אין ביכולתם להשכיר ואחד מהם עשיר והשני עני, אומר העשיר להעני, קח לך זיתים ועשה בבית הבד, וקנה לך עבדים וירחצו בהמרחץ, ואין העני כופה את העשיר לקנות חלקו אא"כ יכול גם הוא לקנות ויאמר לו גוד או איגוד. אבל העשיר יכול לטעון וישומו המקח בבית דין. ואין העשיר יכול לומר להעני אני אשתמש בחלקי ואתה השכר חלקך לאחר, דאין דרך לשכור דברים אלו לחצאין.

גוד או איגוד לא אמרינן אלא בכולו ולא במקצתו, כגון אם אין בו דין חלוקה ואמר האחד נעשה שני חלקים אחד כשיעור ואחד קטן ואני אטול הקטן ואתה טול הגדול ותן לי הדמים, שהגדול שוה יותר, אינו יכול לכופו ואף על גב דטענה טובה היא, והטעם מפני דתקנת גוד או איגוד לא תקנו אלא כשהתובע יכול לומר שני הצדדים, ובכאן גוד איכא ואיגוד ליכא, דכשיטעון איגוד הגדול וטול אתה הקטן אין זו טענה כלל [רא"ש]. ויש אומרים עוד דאפילו אם א"ל טול אתה הגדול במתנה יכול הלה לומר אין רצוני לקבל מתנה דשונא מתנות יחיה, ויש חולקין בזה דכיון דרצונו לתת לו במתנה אין לך טענה הוגנת מזה אף על גב דליכא איגוד. ואם א"ל טול אתה הגדול בשווי ואני הקטן או אני אקח הגדול בשווי ואתה טול הקטן ואם אין חפצך בחלק קטן אני אקח הכל, שומעין לו לכל הדיעות אף שאין מניח את חבירו ליקח כולו, מפני שיש כאן גוד ואיגוד, גוד בחלק הראוי ואני אטול הקטן, ומה לך לקנות הכל כיון שאני נותן לך חלק הראוי, ואיגוד בכולו או בחלק הראוי [שם]:

שאני התם דלמר מיבעי ליה תרוייהו ולמר מיבעי ליה תרוייהו כי קאמר ליה שקול את חדא ואנא חדא לאו גוד או איגוד הוא.

אף על פי שאמרנו שאין דין גוד או איגוד אלא בכולה מ"מ לפעמים יש דין זה גם בחלוקה, כיצד, שני אחים שירשו או שנים שקנו שני בתים גדולים שבכל אחד מהן יש גם כן כדי חלוקה, או שתי שדות שבכל אחת כדי חלוקה, או שתי שפחות או שני עבדים שעושים מלאכה אחת או שני כלים או חפצים שתשמישן שוה, יכול אחד לכופף את חבירו לגוד או איגוד בחלוקה, לומר לו טול

אתה בית זה ואני האחרת או אתה האחרת ואני אטול את זה. וכן בשדות ועבדים ושפחות וכלים וחפצים, דכיון דעיקר הטעם דגוד או איגוד מפני שאינו ראוי לשניהם, וכיון שבחלוקה יהיה ראוי לשניה כופין על זה. ואפילו האחד אומר נחלוק כל בית או כל שדה והרי יש בכל אחד דין חלוקה והשני אומר לא כי אלא נחלוק בית כנגד בית ושדה נגד שדה שומעין לזה שאמר נחלוק בית כנגד בית, ואפילו יש בכל אחד כדי חלוקה, כי למה יפסידו על עצמן לחלקן לשנים כיון שביכולת כל אחד להיות לו בשלימות:

במה דברים אמורים בדבר ששני התשמישים שוים, אבל בשני דברים שאין תשמישן שוה, כגון שירשו שדה וחרם ואין בכל אחד כדי חלוקה, או שיש להם שתי שפחות שהאחת יודעת לאפות ולבשל והאחת יודעת לטוות, או שני כלים שאין מלאכתן שוה אפילו אם שוים בדמיהם, אין האחד יכול לומר לחבירו טול אתה השדה ואני החרם או טול אתה השפחה שאופה ומבשלת ואני אקח היודעת לטוות או להיפך, לפי שכל אחד צריך לשני הדברים ואין זה חלוקה שוה. וכן א"ל לומר גוד או איגוד בשניהם כאחד, דבשלמא גוד או איגוד בדבר אחד שפיר הוי טענה, כיון דלחצאין אינו ראוי טול אתה כולו או אני אטול כולו ויהיה לאחד מאתנו תשמיש שלם, אבל בשני דברים שתשמישן שונה זה מזה איזה צירוף הוא האחד לשני, לפיכך מה תקנתם, שעל כל אחד בפ"ע יאמר גוד או איגוד, או על אחד יאמר והשני תשאר בשותפות.

ושני דברים שתשמישן שוה ואין דמיהם שוים, אם יכול לומר גוד או איגוד באופן זה שאחד יטול האחד והשני יטול האחר וליתן לו הברירה לברור מה שירצה ולמי שיגיע היותר טובה ישלם במעות להשני, נחלקו הפוסקים, דיש אומרים דיש בזה דין גוד או איגוד ובכל האופנים יכול לומר לחבירו או שאחד יתן להשני מה דביני ביני או שיאמר לו קח אחד מהם בלא תוספת דמים ואני אטול השני או להיפך, ויש אומרים דיפה ורעה הוי כשני מיני תשמישים ואין בהם דין גוד או איגוד בשניהם כאחד.

ממה שנתבאר דאין חולקין רק בדבר שתשמישן שוה יש אומרים דבבית נגד בית ברוב פעמים אין חולקין, דרוב בתים אין בהם דין חלוקה מפני שאין כל הבתים והחדרים שוים, וכל שכן שאין חולקין בית נגד עליה או נגד חדר שאין תשמישו שוה לו, וכל שכן במקום שיצטרך לסתור החלונות והפתחים ולחזור ולבנות שאין חולקין בזה. וכתב הרמ"א [סעיף י"ד] דמהרא"ש בתשובה נראה דחולקין בית נגד חנות או מרתף, ונ"ל דה"ה נגד חדר או עליה דזה מקרי תשמישו שוה, גם לענין הוצאות הבניין אם נראה לבית דין שאינו מזיק להם כל כך חולקים. עכ"ל. ויש מי שחולק בזה [סמ"ע], וכן עיקר לדינא [ט"ז והגר"א]. ואם יש להם שני בתים או שני שארי דברים שבאחד מהם יש בו כדי חלוקה ובהשני אין בו כדי חלוקה דנין דין חלוקה

בזה הבית שיש בו כדי חלוקה ובהשני דנין בו דינא דגוד או איגוד או ישתמשו בשותפות [ש"ך] ובכל דבר שבועולם יש בו דינא דגוד או איגוד:

כל זמן שלא עשו קניין על הגוד או איגוד יכול כל אחד מהם לחזור בו, כגון התובע שתבע לשותפו גוד או איגוד ובחר הנתבע באחד מהם, יכול התובע לחזור בו ולומר שאשאר בשותפות כבתחלה. וכן הנתבע יכול לחזור בו מגוד לאיגוד או מאיגוד לגוד כל זמן שלא עשו קניין ביניהם [טור]. אבל להיות בשותפות אין ביכולת ביד הנתבע כיון שהתובע טוען גוד או איגוד, וכן להעלות בדמים ממה שקצבו אין ביכולתם אף שיכולים לחזור מגוד לאיגוד, או התובע יכול לחזור ולהשאר בשותפות, מ"מ לשנות המקח אין ביכולתם אם לא כששניהם מתרצים לשנותו [סמ"ע], דלענין קציצת המקח הוה כגמר מקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו. ואף כשהתובע חזר בו ונשארו שותפים ובמשך זמן נתעוררו עוד בטענת גוד או איגוד, אין ביכולת אחד מהם לשנות המקח אם לא נתהוו שינוי בהדבר מאז ועד עתה [נה"מ].

וכתבי הקודש, אף על פי ששניהם רוצים לא יחלוקו; ואמר שמואל לא שנו אלא בכרך אחד, אבל בשני כריכות חולקין; תרגמא רב שלמן בששניהן רוצין.

[חושן משפט סימן קע"ג] השותפין שרצו לחלוק דבר שאין בו דין חלוקה אף על פי שהם מפסידים את שמו חולקין ואין בזה משום בל תשחית כיון שעושין זאת לצורך, ובכתבי הקודש דהיינו כ"ד ספרים כשהם כתובים בגליון כספר תורה שלנו, אם הם בכרך אחד אין חולקין מפני שזהו בזיון לספרים לחלקן מכרך אחד לצורך חלוקה, אף על פי שאם היו של אחד היה רשאי לחתכן כשצריך לכך, מ"מ לעשות כן לצורך חלוקה יש בזה בזיון כתבי הקודש. ואם הם בשתי כריכות, אם הם שני עניינים כמו תהילים ומשלי אין בזה דינא דגוד או איגוד, דכל שאין תשמישן שוה אין בו דין גוד או איגוד, ואם הם עניין אחד כמו תהילים ותהילים אומרים בו גוד או איגוד. אבל בספרים של דפוס או הכתובים בקונטרסים אין בזה בזיון לחלקם [ב"י] ותפילין של רש"י ושל ר"ת הוי כאין תשמישן שוה וכן שתי מסכתות שונות או שני חלקי רמב"ם ושני חלקי שו"ע א"ח ויו"ד וכל כיוצא באלו מקרי אין תשמישן שוה [ערוך השלחן]:

מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד, דברי ר"מ; ר' יהודה אומר תורה בפני עצמה, נביאים בפני עצמן, וכתובים בפני עצמן; והכ"א כל אחד ואחד בפני עצמו וכו'. אמר רבי מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד והכשרנום.

[יורה דעה סימן רפ"ג] וצריך להבין איזה איסור יש בזה, ורבינו גרשום מאור הגולה בפירושו כתב משום דבעסקו בנביאים וכתובים הוה התורה כמשמש להם, ובתוספות

כתבו היינו טעמא שלא יראה הכל כמו תורה או הכל נביאים כי היכי דאמרו חכמים שיהא כל נביא בפ"ע ובע"כ טעמא שלא יהא נראה הכל כנביא אחד כן נראה לרשב"א. ע"כ. וגם זה צריך להבין דמה בכך שיתראה הכל כמו תורה או כנביאים או כנביא אחד. וכתב ערוך השלחן דנראה לומר דכוונתם שלא יאמרו שהוסיפו על התורה או על הנביאים או על הנביא. ולהלכה הלכה כר"מ דרבי קאי כוותיה והורה כן הלכה למעשה, וברייטא השנייה סתמא כר"מ.

ולכאורה משמע מכאן להדיא דהתורה נשארה בקדושתה בדביקותה עם נביאים וכתובים, דאי אינה בקדושתה ואין לקרות בה בצבור, א"כ למה להו לחפש טעמים דחוקים באיסור לדבק כנ"ל, לימרו הטעם מפני שמוריד התורה מקדושתה, וכן לענין נביאים וכתובים הוי הורדה, דקדושת נביאים גדולה מקדושת כתובים דכתובים הם רק ברוח הקודש ולא בנבואה, וכ"כ הר"ן בשם הרמב"ן בפ"ד דר"ה דקדושת נביאים גדולה מכתובים, אלא וודאי דאין זה הורדה:

אבל הרמב"ם כתב [פ"ז הלכה ט"ז] וז"ל, מותר לדבק תורה נביאים וכתובים בכרך אחד וכו' כך זה שיש בו תורה נביאים וכתובים אין קדושתו כקדושת ספר תורה אלא כחומש מן החומשין דין היתר כדין החסר. עכ"ל. וכ"כ הטור והש"ע. ולהלכה פשיטא שיש לחוש לדעת הרמב"ם ולא לחבר התורה כשנגמרה לנביאים וכתובים.

דף י"ד ע"א

ת"ר אין עושין ספר תורה לא ארכו יתר על הקפו, ולא הקיפו יותר מעל ארכו וכו'.

[יורה דעה סימן ער"ב] כתב הרמב"ם [פ"ט ה"א], אין עושין ספר תורה לא ארכו יתר על הקיפו ולא הקיפו יתר על ארכו, וכמה הוא ארכו בגויל ששה טפחים שהם כ"ד אצבעות ברוחב אגודל של יד, ובקלף או פחות או יותר, והוא שיהא ארכו כהקיפו. וכן אם עשה בגויל פחות מו' טפחים ומיעט את הכתב או יותר מו' טפחים והרחיב את הכתב עד שיהא ארכו כהקיפו ה"ז כמצוה. עכ"ל. וכתב עוד דשיעור הגליון למטה ד' אצבעות ולמעלה ג' ובין דף לדף שני אצבעות וכו' וכל אלו השיעורים למצוה ואם חסר או הותיר לא פסל. עכ"ל.

והרמב"ם האריך שם איך לעשות שיהיה ארכו כהקיפו, אמנם כגבר כתב בהגמ"י שעשה כל אלה ולא איתרמי ליה שתהא ארכו כהקיפו. ע"ש:

ומבואר מדברי הרמב"ם דארכו כהקיפו הוא על היריעות בלבד ואין העמודים בכלל. אמנם הרא"ש והטור כתבו שהעמוד האחרון הוא בכלל הו' טפחים של ההיקף ולא העמוד הראשון, מפני שספר התורה שהיה בעזרה נגלל

הארון וכו', ע"ש. וכתב הבן יהוידע דמה שנתקשה ממה שכתוב עשה לו המלך שלמה, אין זו קושיא, דהא אמרו רז"ל כל שלמה דכתיב בשיר השירים קודש, דקאי על הקב"ה מלך שהשלום שלו, ואם כן נמצא בשיר השירים מפורש דהקב"ה צוה עליהם לעשותם.

דף י"ד ע"ב

פורענות דאית לה אחרית.

והקשו התוספות איוב נמי אית ביה אחרית, ע"ש. וכתב הבן יהוידע דנ"ל דרות שאני, דאמרו רז"ל על פסוק [תהלים פ"ט כ"א] מצאתי דוד עבדי, היכן מצאתי בסודם, נמצא שלא היה אפשר שיצא דוד אלא מרות שהיא ממזב, ואם לא היה הרעב והליכת אבימלך ובניו ומותם איך היתה רות באה לבועז ויצא ממנה דוד המלך ע"ה, נמצא הפורענות שהוא הרעב ומיתת מחלון וכליון, היא עצמה סיבת אחרית הטוב, מה שאין כן פורענות דאיוב לא היתה סיבה לאחרית טוב, כי אם היה נשאר בעשרו הקדום והצלחתו, לא היה נחשב הכפל שהוכפל עושר ליתרון. ועוד עיקר פורענות שלו שהיא הצרעת, מה היה סיבה ממנה לטובה. ובוזה נ"ל לתרץ קושית הרב חיד"א דהקשה למה הוצרך להביא דברי רבי יוחנן שאמר למה נקרא שמה רות שיצא ממנה דוד. ובוזה ניחא, דלא תימא אין אחרית הטוב תלוי בקודם, דהיה אפשר יצא דוד המלך ע"ה וזרעו מאשה אחרת בת ישראל, לזה הביא האי דרשה דרבי יוחנן שתלה דוד המלך ע"ה ברות, שנקראת כן בעבור שיצא ממנה דוד המלך ע"ה, דנמצא לא הוה אפשר שיצא דוד המלך ע"ה אלא רק ממנה, ואז ממילא תבין, כי הפורענות דרות היא היתה סיבה לאחרית הטוב:

ועוד נ"ל דהפורענות דספר איוב ואחרית הטוב שניהם היו באדם אחד הוא איוב, ולכן אין זו האחרית חשובה כל כך לטובה מאחר דקדמה לה הפרענות, והוי כמו אליה וקוץ בה. אבל הפורענות דספר רות היתה באל"מלך ובניו, ואחרית הטוב הוא בבועז ורות וזרעם, ואם כן לגבי בועז ורות הוא אחרית טוב גמור ושלם:

דף ט"ו ע"א

משה כותב בדמע.

כתב הבן יהוידע, הגאון מה"ר אליהו מוילנא ז"ל פירש לשון דמוע, רוצה לומר אותיות מעורבות זה בזה ואינם חלוקים לתיבות, ואחר שנפטר חלקום לתיבות ככתוב לפנינו. ויש מפרשים בדמעות שלו כתבם ולא בדיו, כי היה זה ביום שבת, ואסור לכתוב בדיו, ורק במשקים אסור לכתוב מדרבנן, ועדיין לא גזרו רבנן בזה, מפני שאין זה דבר המתקיים, ואתא יהושע אחר שבת ועשה עליהם העברת קולמוס בדיו, עד כאן דבריהם, ובוזה

מסופו לתחלתו, והיה צריך להיות עמוד בסופו שעליו יגלל, ובתחלתו א"צ לגלול העמוד. ואם תקשה דא"כ אין שום קושי לעשות ארכו כהיקפו, דנעשה מקודם מדת ארכה ומדת הקיפה נעשה כפי רצונינו אם עמוד עב אם דק כפי שישתווה מדת ההיקף עם האורך. אך באמת גם לעמוד יש מידה ידועה בהקיפו שצריך שיהיה בהיקף כך וכך לא פחות ולא יותר, כן כתבו הרא"ש והטור, ואין ידוע לנו שיעורו:

ומעין זה כתב בספר בן יהוידע, דיש לדקדק אמאי האריך התנא למנקט כהאי לישנא, והוה ליה למימר בקיצור ספר תורה צריך שיהיה ארכו והקיפו שוין. וכתב דמשמע מדברי הריטב"א שהביא דבריו ביד רמה, דאסור להשוות ההקף עם הגליון על ידי שיעשה את העמודים עבים ביותר, או דקים ביותר, אלא צריך שיהיו העמודים עשויים בדרך העולם, בשיעור בינוני, וכן אסור להרבות בשיעור אורך הגליונים למעלה ולמטה מעיקרא, באופן שבודאי יהיה האורך יותר על ההקף, ואחר שיתפור ויגלול יחתוך משיעור הגליונים עד שיהיו שוים האורך וההיקף יחד, אלא צריך לעשות הכל במידה הראויה, ויהיה האורך וההיקף שוה מאיליו ומעצמו, ע"ש. ובוזה מתורץ דקדוק הלשון הנ"ל, שאם היה אומר התנא ספר תורה צריך שיהיה ארכו והקפו בשוה, הייתי חושב שמותר לעשות על פי המצאות הללו הנזכרות לעיל, באופן כי סוף דבר יהיה שוה על ידי תיקון, ולכך האריך התנא לישנא, באומרו אין עושין ספר תורה לא ארכו יתר על רחבו, לומר לא יעשה לכתחילה אורך הרבה בהעדפת הגליונות, כדי שיוכל להשוות, וגם לא הקיפו יתר מעל ארכו, דהיינו שיעשה עמודים עבים יותר מן הנהוג, כדי שאם אחר כך ימצא ההיקף יותר, יגרור מעובי העמודים עד ששוה ההקף עם האורך:

רב אחא בר יעקב כתב חד אמשכא דעגלא ואתרמי ליה.

כתב הבן יהוידע, י"ל למאי אצטריך לאשמעין דכתבו על עור עגל, דמאי נפקא מינה בין עור עגל לבין עור שה או צבי ונ"ל בס"ד, דבא להודיע רבותא דזכותיה דאתרמי ליה הכי, אפילו בעור עגל שהוא קשה הרבה, ויזדמן בו עורות קשים ביותר, דאז לרוב קשותם עושים נפח, ואין שוכבים זה על גבי זה היטב בגלילה, דבהם לא יוכל האדם לשער כפי אומד הדעת, ועם כל זה אתרמי ליה.

נשתיר שם טפח ששם עמודים עומדים.

כתב בשיטה מקובצת בשם הראב"ד ז"ל, אותם העמודים שאמרו לא ידעתי מה היו משמשים, ואפשר כשמוציאין התורה בהקהל לקרותה אז היו גוללים עליהם וכו', ואף על פי שכתוב אפריון עשה לו המלך שלמה וגו' עמודיו עשה כסף, מימי משה היו, ואף על פי שלא מצינו אותם לא בצוואה ולא בעשיה, אפשר לא נעשו אלא לאחר שנשלמה התורה, ונצטווה משה רבנו ע"ה לתת מצד

פירשו שימה דמעת'י בנאדך הלא בספרתך [תהלים נ"ו ט]. פירוש אין אומרים במה נחשבים הדמעות, לכך אמר הלא בספרתך, ספר תורה שנכתב סופו בדמעות, עד כאן דבריהם, ולפי דבריהם צריך לומר נשאר רושם הכתיבה בדמעות עד אחר שבת בדרך נס, ועשה עליהם יהושע העברת קולמוס. ובזה נפרש בס"ד דקדוק גדול בכתוב [דברים ל"ד ז] שאמר ומשה בן מאה ועשרים שנה לא כהתה עינו ולא נס ליחה, וקשה כיון דאמר לא נס ליחה, למה פרט על העין בפני עצמה, ובזה ניחא כיון דכתב בדמעות אל תחשוב דכהו עיניו מרבוי הדמעות שירדו כנחל, הלכך כתב בהם לא כהתה עינו:

והמהר"ל כתב, כך הוא הגירסא עד כאן הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב מכאן ואילך הקדוש ברוך הוא אומר ומשה כותב בדמע, והיינו דבא לבאר איך כתב משה תיבת וימת והרי הוא עודנו חי, אלא שהיה בוכה וכותב בדמע, שהיה בוכה על מיתתו, וזו התחלת מיתתו, כי לכך אמר בדמע שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סלוק גוף, כי הם כליון כחו, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר וימת.

ומה הוצרך לומר הקדוש ברוך הוא אומר, שאם לא כן סוף סוף לא שייך לומר שיכתוב משה וימת משה כיון שהוא עצמון כותב, אבל כיון שהקב"ה אומר ומשה לא עשה רק מפי הקדוש ברוך הוא, ואצל הקדוש ברוך הוא שגזר על משה המיתה, וכבר התחיל המיתה, הם הדמעות שירדו, וזהו וימת.

רבא אמר איוב בימי מרגלים היה וכו'.

כתב המהר"ל, וקשה למה אמר בימי מרגלים, כי דבר זה שאמר היש בו עץ משה אמרו, וא"כ למה לא אמר בימי משה היה, והביאור בזה כי מה שאמר בימי משה היה וכן כל התנאים דפליגי בזה כל אחד נתן טעם למעשה איוב, דמצאנו שהיה בזמנו קטרוג השטן, וכל אחד הביא הסברא דראוי לומר דבאותו זמן היה קטרוג זה, כי למ"ד איוב בימי משה היה מפני כי ראוי שיהיה איוב בימי משה כי בימיו באה התורה לעולם והיה השטן מקטרג תמיד, וברעיא מהימנא [פנחס ר"ה א'] אמרו למה הדבר דומה לרועה שמעביר צאנו ובא זאב לטרוף, מה עשה נוטל תייש ומעמידו כנגדו, עד שהוא עושה מלחמה עם התייש והרועה מעביר צאנו מעבר הנהר, וכך דבר זה כאשר יצאו ישראל ממצרים בא השטן להתגרות בהם, מה עשה הקדוש ברוך הוא נתן לו איוב להתגרות בו ובין כך ובין כך הביאם לא"י, ופירוש זה כמו שאמרנו, כי ישראל יצאו ממצרים במדריגה עליונה מאוד ובשביל כך השטן היה מקטרג על מדריגתם שקנו ישראל באותה שעה, מה עשה הקדוש ברוך הוא נתן לשטן את איוב להתגרות, ולפיכך אמר בימי משה היה.

ולמ"ד בימי מרגלים היה הוא טעם אחר, מפני שהיה איוב צדיק באומות והיה מגין עליהם, ולפיכך השטן היה מתגרה בו שיחטא, והיה קורא תגר על היסורין שבאו עליו מן הש"י, לכך לא היה מגין על האומות. וכמו שאמר לקמן שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו דלא יסתלק אהבת אברהם, ולפיכך אמר בימי מרגלים היה שהם היו יראים מן הצדיק שיש באומות מי שיהיה מגין עליהם.

וכן זה שסבר איוב משעה שנכנסו למצרים עד שעה שיצאו, ר"ל, כי מאז היה מדת הדין שולט בעולם, כאשר היו ישראל בשעבוד והיה מדת הדין שולט בעולם, ולפיכך היה השטן שולט גם כן כי הוא מדת הדין לגמרי עד כאשר הוציא את ישראל ממצרים לא היה עוד.

ולמ"ד איוב מעולי גולה היה, כי כאשר נתן הש"י את ישראל בגלות והיו חוזרים מן הגלות היה שטן מקטרג יותר, כי כבר באו בגלות בשביל חטאם ועתה יחזרו כמו בראשונה, ולכך היה השטן מקטרג. ונתן אל השטן את איוב.

ולמ"ד בימי שפוט השופטים היה סובר כי ראוי היה אז שימשול השטן ביותר מפני שהיה דור שכולו הבל שלא היה לו חשיבת כלל באותו דור, ואז נתן רשות לשטן למשול. ולא היה בדורו של אחאב שאותו דור היה דור של חשוב במלכות, אבל דור של שופטים לא היה רק דור של הבל וכל איש הישר בעיניו יעשה, ולפיכך אז היה מושל השטן גם כן על הבריות לפחיתות הדור ולשפלות שלו כי היה דבק בהם ההעדר והחסרון שהיה דור של חסרון. כי למ"ד בימי שפוט השופטים היה לא היה מלך כלל באותו הדור, שלא היה דור שיש בו עיקר וממש, ולפיכך היה השטן מושל אז.

וכן למ"ד בזמן אחשורוש היה גם כן ענין זה, דכתיב שקר החן והבל היופי, והיו הדור נמשכים יותר אל דבר שהוא הבל שהוא היופי, שאף המלך שהוא עיקר הדור היה נמשך אחר הבל, ולפיכך היה השטן מושל כי הוא השטן הוא יצר הרע.

ולמ"ד בימי כשדים היה, גם כן בשביל זה בעצמו, מפני כי כשדיים עם לא היה כדאיתא בסוכה (נ"ב ב'), והשטן כחו יותר בשביל זה, כי לעולם כחו מתגדל ומתגבר כאשר הדור הוא בעל העדר וחסרון, כמו שהתבאר.

שנותיו ארוכות כעץ.

כתב הבן יהודע, נ"ל כתיב [דברים כ' י"ט] כי האדם עץ השדה, והיינו שנמשל לעץ השדה, שכל אילן שמוציא פירות שנותיו ארוכים, חדא כי מזבלים ומשקים אותו תמיד, ועוד אין קוצצים אילן שמוציא פירות, אבל אם אינו מוציא פירות שנותיו קצרים, שכורתים אותו להסקה ולבנין, ולכן איוב שהיה צדיק ועושה פירות, אמר שנותיו ארוכות כעץ, רוצה לומר דוגמת העץ דהוצאת פירותיו

גורמת שיאריכו שנותיו, אי נמי הוא חי מאתים ועשר שנים כמנין עצים, ולזה אמר שנותיו ארוכות כעץ:

ואמר מגין על דורו כעץ, כי בעת שהיה בטובה היו לוקחים מוסר ממנו לומר ראו מי שעובד אלקים כמה זכיה יש לו, ובעת שלקה ביסורין היו אומרים אם בארזים נפלה השלהבת מה יענו אזובי קיר, ובלמודים אלו היה מגין על דורו מן היצר הרע המפתה אותם לדבר עבירה, וזה היה כעץ אשר בעודו מחובר ומוציא פירות, יהיה ממנו הנאה לעולם מכח פירותיו, וכאשר נתלש דאינו מוציא פירות, יש הנאה לעולם מן כליון שלו, דעל ידי שהם מסיקין אותו נהנים מהיסק שלו, ונמצא יש שני לימודים הפכיים כעץ, וכן הוא באדם צדיק שלומדים ממנו שני לימודים הפכיים:

דף ט"ו ע"ב

אומר לו טול קיסם מבין שניך, אומר לו טול קורה מבין עיניך.

דקדק הבן יהודע דהן אמת קיסם וקורה הם משל על עון קטן ועון גדול, אבל איך יתכן דזה המוכיח ימצא בו עון גדול והוא מוכיח אחרים בעון קטן, דאם הוא רשע כל כך איך נעשה מוכיח. ועוד צ"ל למה תלה הקורה בין העיניים, ומה כונת המאמר שתפס בזה שינים ובזה העינים. וביאר דמעשה של עבירה ממש קורא אותה בשם קורה שהיא גדולה, כגון מעשה של זנות אשת איש וכיוצא, אך דבר מכוער שאין בו מעשה עבירה ממש, אלא הוא חשד של עבירה, שזה עשה דבר מכוער, דהרואה חושד אותו שיש בידו מעשה ממש של עבירה, וכגון שרואה אותו עושה שחוק וקלות ראש עם אשת איש, דודאי דבר זה מביאו לידי חשד, שבזה נחשד שהוא עושה עבירה במעשה ממש, ולכן כל דבר מכוער שהוא חשד דוקא נקרא קיסם. ובודאי עבירה במעשה ממש הנקראת בשם קורה, אין נראות לעיני בני אדם, כי אלו המנאפים במחשך מעשיהם, אך שחוק וקלות ראש שהוא דבר חשד של עבירה, יש עושין זה לפני בני אדם ולא אכפת להם. והנה ענין זה של חשד שנקרא בשם קיסם, ידמה לאדם שאכל בביתו ויצא לשוק ולא קנח ורחץ פיו, דנשאר רושם ניכר בין השינים, דהרואה יבין מדעתו מחמת הרושם שזה אכל אף על פי שלא ראהו שאכל, מה שאין כן האוכל ורוחץ פיו שלא ישאר רושם בין השינים זה לא נודע מאכילתו כלל ועיקר, וכמו שאמר הכתוב [משלי י"ב] אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און, ולכן דבר מכוער שהוא ענין חשד דוקא הנקרא בשם קיסם, וידמה לרושם הנמצא בן השינים, שהוא מורה ומוכיח על אדם זה שאכל, אף על פי שלא אכל בפני שום אדם, ועל כן זה המוכיח כשרואה אצל בני אדם דבר מכוער, שהוא אינו מעשה עבירה ממש, אלא הוא דבר חשד של עבירה הנקרא בשם קיסם, אומר להם טול קיסם

מבין שניך, רצה לומר לא תעשו דבר מכוער שמכונה בשם קיסם, שהוא מוכיח על האדם על מעשה עבירה ממש, כמו רושם הנשאר בין השינים שמוכיח על אכילה ממש שאכל אותו אדם, ואז ההמוני יאמר לזה המוכיח אתה מוכיח אותי על דבר קטן שהוא נחשב קיסם, שאינו מעשה עבירה ממש אלא הוא דבר שיהיה ממנו חשד של עבירה, הנה אני מוכיח אותך על אשר אתה רואה בעיניך קורה אצל העשירים, שאתה רואה שהם עושין מעשה ממש של עבירה, ואינו חשד בעלמא הנקרא קיסם, ואין אתה מוכיח אותם, כי חנוף תחניף להם, ולזה אמר טול קורה מאחרים אשר אתה רואה אותה אצלם מבין עיניך, וכן נמי זה המוכיח יוכיח להמונים כספך היה לסינים, הם ישיבו לו אתה רואה אצל אחרים סבאך מהול במים, ואתה שותק ואינך מוכיח אותם:

ובזה ניחא לתרץ דקדוק אחד, מאי דסמך תלמודא מאמר זה דטול קיסם וטול קורה, למאמר דורו של איוב שטוף בזימה, דילף ענין זה של דור איוב, ממה שנאמר כולכם חזיתם, שהוא מוכיח את דורו, על אשר מסתכלים בנשים, דענין זה אינו מעשה ממש של עבירה, אלא הוא דבר חשד של עבירה שזה הוא ענין טול קיסם, שהיא ענין דבר מכוער, שמביא האדם לידי חשד על מעשה עבירה:

מאי וסר מרע, אמר ר' אבא בר שמואל איוב ותרן בממונו היה, מנהגו של עולם אדם נותן חצי פרוטה לחנוני.

כתב הבן יהודע, פירוש אין דרך מצוי כל כך מטבע שהיא חצי פרוטה, ולכן אם קנה האדם דבר מחנוני שלפי המשקל והמנין של אותו דבר צריך לשלם לו חצי פרוטה, כגון שקנה מאה אגוזים וחצי, כל אגוז בפרוטה, דצריך לשלם לו אחרי זה מאה פרוטות וחצי, הנה זה אחר שלקח בידו המאה אגוזים וחצי לא ישלם לו אחרי זה אלא רק מאה פרוטות, כי יאמר לו מהיכן אביא לך חצי פרוטה, אין זה חשוב ממון, ואם תרצה תן לי חצי פרוט ואתן לך פרוטה, וזה החנוני אינו מצוי לו חצי פרוטה, על כן זה יאכל חצי פרוטה מן החנוני, אבל איוב אם חייב לחנוני חצי פרוטה ואין לו חצי פרוטה לשלם, יתן לו פרוטה שלימה, וימחול לו החצי, ולזה אמר מנהגו של עולם אדם נותן חצי פרוטה לחנוני, בלשון בתמיה קאמר, וכי אדם דרכו להיות קפיד למצוא חצי פרוטה כדי לתת אותה לחנוני, אלא הוא אוכל אותה על החנוני כי יאמר אין זה חשיב ממון ומהיכן אביא לך חצי פרוטה, אבל איוב אף על פי שלא היה מצוי חצי פרוטה אצלו, אינו אוכל אותה מן החנוני, אלא מוותר משלו, שיתן לו פרוטה שלימה ומוחל לו החצי. ובזה ניחא דנקיט חנוני ולא נקיט פועל, כי בפועל לא ימצא ששוכרו בכך וכך מעות וחצי פרוטה, אבל חנוני שמוכר פירות במנין, ימצא זה כמו אופן שכתבנו וכיוצא בו:

שאמרת לו קום התהלך בארץ.

כתב הבן יהוידע, קשה למה נקיט דבר זה טפי משאר דברים טובים הנמצאים באברהם אבינו ע"ה, ועוד איך יהיה השטן אשר מלאכתו לדבר רע וקטרוג, יהיה עתה מדבר טוב וסגוריא, ועוד קשה למה השיב לו הקב"ה השמת לבך, והוה ליה למימר הידעת את עבדי איוב. ותירץ כי דרכו של שטן להרע ולקטרג על אנשים שהם עודם חיים בעולם הזה, ולא על אשר נפטרו, כי הוא ממונה על עולם הזה דוקא, כמו שנאמר משוט בארץ ומהתהלך בה, והוא לא דבר טוב על אברהם אבינו ע"ה אלא אחר שנפטר, וגם בזה אין כוונתו להטיב לאברהם אבינו ע"ה, אלא כדי להרע לאיוב מכח דברים אלו, והוא כי הוא רואה מעשיו של איוב טובים, אך רוצה לקטרג עליו שאינו שלם מצד לבו, כי מטיב מעשיו בשביל שהקב"ה מטיב לו, ואם יראה רעה יבעוט, לכך בקש לדבר טוב על אברהם אבינו ע"ה בדבר אמונה וכשרון הלב, כדי שמתוך דברים אלו יבא לקטרג על איוב מצד כשרון הלב, ולכך זכר ענין זה דקום התהלך בארץ, לומר אף על פי שראה בעיניו דבר קשה שהוא היפך הבטחה שלך, לא הרחר כלום, ולכן מדבר זה יצא לדבר על איוב שאין לו אמונה וכשרון הלב כמו אברהם, ותנסהו בכך לעשות לו רעה היפך הטובה שאתה מטיב לו, ותראה כי יבעוט ויטה מדרך הישר שהולך בו בזמן זה שאתה מטיב לו, ואף על פי שאתה לא הבטחת בפירוש על הטובה הזאת שאתה מטיב, עם כל זה כשרואה רעה הפך הטובה בועט, ואילו אברהם ראה דבר קשה היפך ההבטחה שלך, עם כל זה לא הרחר ולא בעט, נמצא דהוא לא כיון לדבר סגוריא על אברהם אבינו בשביל להטיב לאברהם אבינו, אלא כיון בשביל להרע לאיוב, ולכן הקב"ה שידע את לב השטן בדברים אלו בעבור להרע לאיוב, לא אמר לו הידעת את עבדי איוב, אלא אמר לו השמת לבך אל עבדי איוב, רצה לומר יודע אני שמטרת לבך בדברים אלו שדברת בעד אברהם, הוא בשביל איוב, השמת לבך עליו לדבר בו דבר של קטרוג, ואז פתח פיו ודבר, והוא כונת לבו חוצה:

אמר דילמא מנשיא רחימותיה דאברהם.

הקשה בספר בניהו בן יהוידע, וכי השטן אוהב את אברהם אבינו, והלא הוא שונא כל צדיק וחסיד. תירץ כי רחימותיה דאברהם אבינו היתה מחמת שניסהו הקב"ה עשרה נסיונות ועמד בכולם, ועתה כשראה השטן שהקב"ה שיבח מאד את איוב, כי גדול הנאמר באיוב ממה שנאמר באברהם, ועם כל זה לא ניסהו אפילו פעם אחת, חשש שמא מעת שהקב"ה ניסה את אברהם ועמד בכולן, ביטל ענין הנסיונות שלא ינסה עוד שום צדיק, ולכן אף על פי ששבח את איוב מאד לא נסהו אפילו

פעם, וכאשר השטן לא נוח לו בכך ולא יחפוץ בכך, כי הוא רוצה שיעשה הקב"ה נסיון לצדיקים, מפני שחושב שבודאי יהיו נכשלים בנסיונות ולא יעמדו בהם, ובעבור זאת היה השטן מתאונן וצר לו בכך דאז תהיה מלאכתו בטילה מצדיקים גמורים אם לא יהיה להם נסיון, כי חושב אי אפשר לו ללכדם ולהכשילם אלא אם כן יבואו לידי נסיון, ועל זאת אומר דילמא מנשיא רחימותיה דאברהם, רוצה לומר דרך הנסיונות אשר מהם היתה אהבתו של הקב"ה באברהם תשתכח שלא יעשה הקב"ה נסיון לצדיק, לכך הזכיר אמונתו וצדקתו של אברהם אבינו ע"ה, כדי לעורר על איוב טענה, לומר שצריך לנסותו עד שתתאמת צדקתו:

עפרא לפומיה דאיוב.

הא דנקיט לשון זה, לגנות פיו בעפר, כתב הבן יהוידע כי איוב דבר דברים שאינם מהוגנים לכבודו יתברך, כמ"ש רש"י שדבר לפני השכינה כאדם המתוכח עם חבירו, שאמר בא ונשקול מי חייב למי, וכן באידך לזל באומרו לו יש בינינו מוכיח, כעבד שמוכיח את רבו, ועשה מעשה נחש שדבר בפיו דברים שאינם מהוגנים כנגד כבודו יתברך באומרו לא רצה שתאכלו מעץ הדעת כדי שלא תהיו בוראים עולמות כמוהו, דכל אומן שונא בעל אומנותו, ולכך נגזר עליו שיהיה עפר לחמו שיאכל בפיו עפר, תחת אשר דבר בפיו דברים שאינם מהוגנים, ולכן אמר, איוב שדבר בפיו דברים שאינם מהוגנים ראוי שיהא עפרא לפומיה, כאשר נגזר על הנחש שיהיה עפר לחמו:

מזמין לה דרקון ומכישא בבית הרחם ומתרפה.

קשה אם מכישה דנושכה הנחש כמו שפירש רש"י ז"ל, אם כן תמות מכח ארס הנחש. וכתב הבן יהוידע כי בכריעה אחרונה יצטנן בית הרחם שיסתלק ממנו חום הטבעי ויעלה למעלה ולא ישאר במקום ההיא חיות כלל, שיהיה כמו בשר מת ממש, ולכן הארס שנותן הנחש בנשיכתו אינו מתפשט והולך בשאר איברים של הגוף, יען כי המקום נצטנן הרבה והלך ממנו חום הטבעי שהיה בו, ורק מחמת ארס הנשיכה נעשה בו באותו רגע חום מחודש, שעל ידי חום זה של הארס יתרפה ויתפשט ויתפתח ויצא הולד:

ובזה יתורץ דקדוק אחר, דהכא מאי סכנה גדולה יש אם יקדים או יאחר, ועכשיו מובן שפיר, שאם יבא הנחש לנשוך קודם שיסתלק חום הטבעי מאותו מקום, אז תמות האם מחמת ארס נשיכת הנחש, וכן נמי אם יתאחר אחר סילוק חום הטבעי מאותו מקום גם כן תמות האם, כי סילוק חום הטבעי לגמרי עד שיהיה אותו מקום כמו בשר מת, לא יאריך בכך, אלא הוא חוזר ויורד ומתפשט באותו מקום, וכיון דירד חום הטבעי לאותו מקום נעשה בשר אותו מקום כשאר בשר של הגוף, ואז תמות האם מחמת ארס הנחש:

דף ט"ז ע"ב

או חבֵּרָא כחברי איוב, או מיתותא.

כתב הבן יהוידע, פירוש יש אוהב שמראה אהבתו לחבירו רק בעוד חבירו בשלוה וטובה שאינו חסר כלום, אך כשרואהו נופל בורח ממנו, וזה קשה ומר מאד, כי הוא חושב שיש לו אוהב שיעזרהו, וסוף דבר נעשה קרח מכאן ומכאן. ויש אוהב נאמן שעומד לימין חבירו בעת צרתו, וכמו שנאמר [משלי י"ז] אח לצרה יולד, אך באוהב זה שני סוגים, האחד הוא אחר שידע בצרת חבירו אז יקום לעזור לו, ואוהב כזה אינו שלם בתועלת, יען שאם לא ידע בצרת חבירו לא יגיע תועלת ממנו לחבירו לעזרו, והסוג השני הוא שתמיד משתדל לחקור ולדרוש בעד חבירו לידע אם יש לו איזה צרה או צער כדי לעזור לו, והוא עושה כמה אופנים של הכנה שבהם ידע ויכיר בכל עת את מצב חבירו, וזה אוהב שלם שיש מאהבתו תועלת בודאי בכל עת, וכמו הסוג השני הזה היו חברי דאיוב, שעשו הכנות בסימנים לידע בהם מצב כל אחד ואחד, איך הוא עומד, ולכך אף על פי שהיה מקום איוב רחוק מכל אחד ואחד ש' פרסה, תיכף ידעו בצערו, ובאו אליו לעזרו:

בזה נתרץ דקדוק גדול שדקדק הרב מורנו הרב יוסף צרפתי ביד יוסף פ' יתרו, וכי בשביל שאין לאדם חברים כחברי איוב ימות, זה לא יתכן, ועוד מה שייכות להא דאמרי אינשי למה שאמר כלילי הו' להו' או אילני הו' להו', ובג"ל יבא הענין הזה לנכון, בהקדם משל ודמיון לזה, לשנים שנכנסו אצל הממשלה בשביל דבר אחד, וחייבתם הממשלה מאסר בכבלי ברזל שלש שנים או יתן כל אחד אלף דינרי זהב לאוצר הממשלה ויפטר לשלום, והיה אחד מהם בוכה תמיד ימים ולילות על צרתו, כי לא היה לאל ידם לתת פדיון נפשם, והוכרחו שניהם לישוב במאסר בכבלי ברזל, והשני לא היה בוכה ומצער על עצמו אחד ממאה מזה, אמרו האנשים אשר בבית הסוהר לזה האיש שבוכה ומצטער ביותר, למה אתה בוכה ומצטער מאה ידות על חבירך, והלא גזירתכם שוה ונתפסתם ביחד, ויאמר הן אמת הגזירה שוה על שניהם, אך הוא יש לו צער שבוכה עליו מאד אשר צער זה אינו אצל חבירו, יען כי חבירו קודם שנתנו אותו במאסר לא היה יכול למצוא עזר לעצמו להמציא לו מעות לפדות עצמו בהם, כי הוא אין לו דינר זהב, וגם אין לו שום אוהב שיקח ממנו, ובעל כרחו נאסר כאן, אך אני יש לי אוהבים וריעים בעיר אחת, שאוכל ללוות מהם מזה מאה ומזה מאתים, ואשלים האלף ואפדה עצמי בה, אך אני לא הלכתי ולא בקשתי מהם עזר על דבר זה, כי בטחתי שיש לי אוהב נאמן בעיר זו, שבודאי יתן לי כל האלף זהובים כאשר אצטרך להם כי עשיר גדול הוא, אך כשיצאה הגזירה מן הממשלה הלכתי אצלו ועשה עצמו לאיש

נכרי שאינו מכיר אותי, ולא נתן לי אפילו עשרה דנרים, ואותה שעה לא אוכל לילך לעיר אחרת ולבקש לי עזר מן אוהבים אחרים שיש שם, ועל זאת גדל הכאב והצער מאד, שהייתי יכול לפדות עצמי, ובטחוני בזה גרם שהלך העזר, ויקשה עלי ביותר, שאפילו תנחומין בעלמא לא נחם אותי כשהלכתי אצלו, אלא עשה עצמו כאלו אינו מכירני, וצער זה אינו אצל חבירי כדי שיבכה עליו. נמצא חבר ואוהב אהבת נפש, כאשר יתהפך אוהבו בעת צרתו כאיש זר ונכרי, יקשה הצער הזה על אותו האיש יותר מעיקר הצרה אשר עומד בה. וז"ש או חבֵּרָא כחברי איוב, אשר הוא ישתדל לדעת אם חבירו עומד בצרה, כדי לעזור אותו, או מיתותא, דהיינו אדם שהוא חשוב כמת, שאין לו שום אוהב שיבטח בו, שזה אם יעמוד בצרה לא יוולד לו צער מחודש, כשרואה אין לו עזר משום אדם, כי מאחר שאין לו אוהב על מי יתרעם, ועל מי יחרה אפו, וכמו ענין אדם השני שזכרנו במשל, דאף על פי דאסור בכבלי ברזל, לא היה מצטער אחד ממאה מצער חבירו:

אבן טובה היתה תלוייה בצוארו של אברהם אבינו.

כתב הבן יהוידע דנ"ל דלשון מליצה הוא זה, וקאי על כח רוחני וקדוש הנמשך עליו מלמעלה, כמו החן הנמשך על האדם, דכל רואיו אף על פי שהם עובדי עבודה זרה נוטה לבם אליו להתגיייר ולעזוב דרכם, ולזה אמר כל חולי בחולי הנפש שרואה אותה ההארה אשר עליו, מתרפא רפואת הנפש, וכשנפטר אברהם אבינו קבע הקב"ה אותו הכח הרוחני הקדוש המרפא תחלואי הנפש, בגלגל חמה העליון הזורח לעתיד לבוא, כמו שנאמר [מלאכי ג' כ'] וזרח לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, והיינו מרפא בכנפיה לתחלואי הנפש, ואמר היינו דאמרי אינשי אידלי יומא אידלי קצירא, כלומר גם בגלגל חמה הזורח עתה לנו, יש בו כח רפואה אשר מרפא כנפים בתחלואים הגשמיים, אך לעתיד בשמש צדקה הזורחת תהיה רפואה לתחלואים הנפשיים:

דף י"ז ע"א

שלשה הטעמים הקב"ה מעיז עולם הבא.

כתב הבן יהוידע, אין הכונה לומר שלא חסרו טובה, דהא כמה צרות עברו עליהם, אלא הכונה על דרך מה שכתב הצ"ח במאמר עולמך תראה בחיך, רצה לומר תשיג שמחה גדולה ועצומה בעבודת הבורא כמו שמחה של עולם הבא, ששם מקורה של השמחה, וכן האבות נתן להם הקב"ה בעולם הזה שמחה גדולה בתורה ובמצות שהיא שמחה שבעולם הבא.

פרק שני

לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חבירו וכו'. [עמוד ב']
איתמר הבא לסמוך בצד המצר אביי אמר סומך, ורבא אמר אינו סומך.

אביי אמר סומך כיון שעדיין אין לו בור לחבירו, ומסקינן דבשדה בית הבעל שהיא קרקע לחה ואינה צריכה לבורות להשקותה אפילו רבא מודה שיכול לסמוך, דהא אינה עשויה לבורות, ובעשויה לבורות כתב הנמוקי יוסף דאסור לסמוך אף לרבי יוסי דהסומך בצד שדהו מזיק ליה מהשתא משום שהקרקע מתמסמס מחמת ההכאה, דכל מרא דקא מחי קא מרפא ארעא וגיריה נינהו.

וכתב הנמוקי יוסף דשמעינן מהסוגיא דלמאן דאית ליה לסלוקי בשעת הנזק, גם עתה קודם שיגיע אינו רשאי לסמוך כדי שלא יצטרך חברו להתעצם עמו בב"ד כשירצה שיסלקנו, ובאמת נחלקו בזה הראשונים לדין דקיימא לן כרבי יוסי אם יכול אדם לפתוח חלונותיו על חורבתו של חבירו כיון דהשתא לא מזיקו, דדעת הראב"ד והרשב"א ורבינו יונה, הביאם הנמוקי יוסף, שאף קודם שיזיקנו לא יפתח חלונותיו, דסתם חורבה עשויה ליבנות, הילכך כשיבנה שם יהיה מזיקו והוי גיריה, לפיכך גם עתה לא יפתח כדי שלא יצטרך להתרעם עמו בדין.

וכן כתב כתב ה"ר יונה וז"ל, הבא לעשות גג נגד תקרת בית חבירו חבירו יכול למחות ולומר שמא אבנה גם אני עליה בחלונות ותזיקני בראיה, הילכך עושה מעקה לחצי גגו מעתה שלא יחזיק עליו, וכן אם בא לפתוח חלון כנגד

כותל חבירו אומר לו חבירו שלא יפתח חלונות אלא בחצי הכותל כדי שיוכל חבירו לפתוח חלונות בחצי הכותל האחר, ועושה מעקה אצל סוף חלונותיו כדי שלא יוכל להציץ משם בחלונות שיפתח חבירו בחצי הכותל האחר שלא כנגדו. אמנם כתב הנמוקי יוסף דכל זה כסברת ר"ף ורש"י ז"ל, אבל הרא"ש ז"ל כתב שאין אחד יכול לעכב על חבירו ולומר היום או למחר אפתח ותעכב עלי, שרשות הרבים הוא והראשון שפתח הוי כזוכה מן ההפקר, וכן כתבו ר"ח ור"ת ז"ל שאין יכול למחות.

ולהלכה בסימן קנ"ה, מי שבא לחפור בור בסוף שדהו סמוך למיצר חבירו אם שדה חבירו אינו עשוי לבורות, שהיא שדה בית הבעל שא"צ להשקות אותה, סומך ואינו יכול למחות בידו, ואם ימלך חבירו לחפור בור בצדו צריך להרחיק מכותל הבור ששה טפחים עד שיהיה בין חלל שני הבורות עובי ששה טפחים, משום דמזיקו בידים דכל חפירה וחפירה מזקת קרקעו של השני. ואם היתה שדה חבירו עשויה לבורות שהיא בית השלחין שצריכין להשקותה ועושין בה בורות להמשיך המים לתוכן, אינו סומך עד שירחק מן המצר ג' טפחים כשיעור כותל בורו, וכשיבא חבירו לחפור ירחיק גם הוא ג' טפחים בתוך שדהו ויחפור.