

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

לקניית עמודים להקדשות, להזמנות ולכל עניני הספר ניתן לפנות
לרב ירחמיאל שלמה בסנר שליט"א

בטל: 08-974-1696

כתובת: מסילת יוסף ½, מודיעין עילית, ישראל, 71919
אי-מייל: orderseforim.afoykc@gmail.com



2011, 2014

מס' עמותה 58-048919-3

**For all correspondences with regard to this book; dedications,
ordering copies, sending comments, please contact the author
at the
following address:**

**Rechov Mesilat Yosef ½
Modiyin Ilite 71919
Israel
or
afoykc@gmail.com**

EIN: 050567962

**To order copies please contact
orderseforim.afoykc@gmail.com**

אני מבקש מחילה על הכיוון של הקריאה במשואות, שלפעמים, אפילו
במשואה אחת, צריך לקרוא את המספר לפני המילה. זה בגלל התוכנה
שאינה מתאימה כל כך לעברית. בע"ה במהדורה עתידית יהיה מתוקן.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

פתיחה

לפני כ-25 שנה, ראש הישיבה הרה"ג ר' א. חנוך לבוביץ, זצ"ל, דן עימי בנושא פתיחת ישיבה לבחורים רציניים. רק כעת, אחרי שהיתה לי הזכות לעמוד בראשות כולל אברכים במשך 20 שנה, אני מרגיש מוכן לקחת על עצמי אחריות זו בע"ה.

מטרת הישיבה תהיה לספק לבחורים רמה מאתגרת של לימוד הגמרא במסגרת המכוונת את התלמידים באופן סבלני, בשיטה המאפשרת לתלמידים להגיע בעצמם להבנה שעומדת מאחורי המילים, ולמשמעות הנסתר של הכתוב, כדי לנצל את הפוטנציאל הגלום בהם.

במקביל למטרות הלימודיות ישנה גם את המטרה להחדיר בכל תלמיד את החיפוש לאורך כל חייו אחר שלמות מידותיו והנהגותיו. מטרה זו תושג ע"י תוכנית מוסר, הכוללת שיחות וסדר לימוד מתוך ספרי מוסר הכוללים בתוכם גם את הפן השכלי וגם את הפן הרגשי, המפתחים את התלמיד בתחום זה.

מטרת חוברת זו היא להטעים את הנרשמים העתידיים לישבת כתר חיים, במעט מטעם שיטת לימוד זו. ראש הכולל, הרב בסנר מלמד בדרך לימוד זו במשך עשרים שנה בכולל, ותלמידיו מעריכים את השיטה ומפתחים על ידה את יכולת לימודם.

וכן מטרת החוברת לסייע בגיוס כספים לישיבה ולעזור בהוצאת הספר לאור.

נכון לעכשיו הספר כולל בערך 240 סימנים על 27 מסכתות ב 600 עמודים. הערות יתקבלו בברכה על חלק זה. אתייחס אליהם בכובר ראש ואם אסכים עם ההערות יתכן שאוסיפם במהדורה הבאה של הספר, בע"ה, בצרוף שמו של מוסר ההערה, כל עוד הוא לא מסרב. אם אדחה את ההערה יתכן שהיא תכלל בסוגיה אך ללא שם המגיש. בכל אופן, יש להגיש את ההערות באופן מוקלד או לשלוח באי-מייל בקובץ pdf.

Preface

More than twenty-five years ago the Rosh Hayeshiva, HaRav HaGaon Rabbi A. Henoch Leibowitz, zt"l, discussed with me that idea of opening a yeshiva for serious bochurim. Now, after having been a Rosh Kollel for twenty years, I feel ready to take on such a responsibility. The goal of Yeshiva Kesser Chaim will be to provide bochurim with a challenging level of learning Gemora in a framework where they are patiently guided, with a process of self-discovery, to achieve their maximum capability of understanding.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

Along with the scholastic goals is the desire to inculcate in each talmid a life-long pursuit of perfection of character traits and behavior. This is accomplished by a mussar program including shmuessim and a seder for learning mussar seforim which encompass both the intellectual and the emotional development of the student in this area.

The purpose of this brochure is to encourage enrollment in Yeshiva Kesser Chaim by showing the derech of limud which the Yeshiva encourages and trains its talmidim in and to solicit support both for the yeshiva and for the publication of this sefer.

Presently the sefer includes approximately 240 simonim on 27 mesechtas on over 600 pages.

Comments on this excerpt are encouraged. They must be submitted in typed form or emailed as a pdf attachment. Each one will be looked at seriously and if the comment is accepted it may be incorporated with the name of the submitter if he doesn't object. If his comment is refuted it may also be include along with the refutation, but in this case his name will not be mentioned.

עמוד שלם בתחילת הספר

Front page dedication

לרפואה / להקדשה /
לעילו נשמה להצלחה /
בסכום \$5000

עמוד שלם בסוף הספר

Back page dedication

לרפואה / להקדשה /
לעילו נשמה להצלחה /
בסכום \$1000

Quarter back page
dedication
\$250

רבע עמוד
בסוף הספר
להצלחה / לרפואה / להקדשה /
לעילוי נשמה
בסכום \$250

חצי עמוד בתחילת הספר
Half front page dedication
לעילוי נשמה להצלחה / לרפואה / להקדשה /
בסכום \$3000
חצי עמוד בסוף הספר
Half back page dedication
לעילוי נשמה להצלחה / לרפואה / להקדשה /
בסכום \$500

מוקדש

בהערכה רבה

לתלמיד חכם גדול מקרית ספר

החפץ בעילום שמו

על תרומתו להדפסת הספר

מוקדש

לרב מרדכי פרנקל ורעיתו

מקיו גראדנס הילס

על תרומתם הנדיבה

ותמיכתם בישיבת כתר חיים

במשך 20 שנה

לזכות

ברכה נחמה גאלדע בת מרים נענא

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

In
Honor
of our
Wonderful Parents

Dr. Rene and Beloria Levy
and
Rabbi Eyra and Shifra Kanan

From
Dr. Eliyahu and Miriam Levy
of
Seattle, Washington

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

אלתר חנוך הענאך בלאאמזיר הנרח"ד הכהן לייבאוויטש

RABBI A. HENACH LEIBOWITZ

67-18 GROTON STREET

FOREST HILLS, N. Y. 11375

Rabbinical Seminary of America
Dean

ראש הישיבה
ישיבת רכנו ישראל מאיר הכהן
בעל "הפז חיים" וצ"ל

כ"ב אלול תשנ"ט

הנני בזה להמליץ בעד תלמידי היקר הרב ירחמיאל בסנר שליט"א שלמד בישיבתנו בארץ וברא"ש.

ידוע ומפורסם שבדור האחרון זכינו לראות פעולות נשגבות עם בעלי תשובה שבאו להסתופף בצילה דהמנוסא מתוך אמונה ואהבה אמיתית לאביהם שבשמים.

ומה מאוד שמחתי לשמוע שתלמידי היקר רחש לבו דבר טוב לארגן וליסד ישיבה כזה לחוזרי בתשובה שבשם "ישמח לב" יכונה.

ישיבה זו מיועדת ללמוד תורה בדרך ישראל סבא כפי מסורתנו הקדושה מתוכננת להבנות כל יחיד ויחיד.

ועוד נוסף לזה להשריש בלבם עקרי הדת ע"י לימוד המוסר והשקפה ע"פ ביאורי חכמנו זכרונם לברכה.

הרב בסנר הוא בעל מדות נעלה וגדול כמו להשפיע ולהדריך דור חדש של תלמידים המבקשים והצמאים לשמוע דבר ה'.

מה מאוד נחוץ בדורנו אנו לחזק ידי אלו העוסקים בזה שהם באמת "שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן".

והנני לסיים בברכה ובתפילה לקל בורא עולם שיזכה להרבות כבוד שמים בפעולותיו ושנזכה כלנו יחד במהרה לביאת אליהו ולקיום של "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

הכו"ח לכבוד התורה ועמלי
מוקירו,

אלתר חנוך הענאך בלאאמזיר הנרח"ד הכהן לייבאוויטש

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

Translation of the letter from Maran A. Henoch Leibowitz, Shlita
Rosh HaYeshivah of Yeshivas Rabbenu Yisroel Meir HaCohen "Hofetz Haim" Ztl.

I am writing on behalf of my dear talmid Rabbi Yerachmiel Shlomo Basner, Shlita who has learned in our Yeshiva both in America and in Eretz Yisroel.

It is widely known that in this past generation we have merited to witness lofty activities with Baalai Teshuvah, those returning to Torah observance, who have come seeking shelter in our faith, driven by true faith and love for their Father in Heaven.

How great did I rejoice to hear that my dear student's heart moved him to this worthy cause to organize and establish such a Yeshiva, with the name Yismach Leiv, for those who have returned to the Torah.

This Yeshiva is dedicated to teaching the Torah according to our sacred traditions and our holy heritage geared to the understanding of each individual student.

Furthermore, its goal is to implant the principles of Judaism in their hearts through the study of ethics and fundamental philosophy according to the explanations of our Sages of Blessed Memory.

Rabbi Basner possesses exemplary traits and has great ability to influence and guide a new generation of students who are seeking and who are thirsting for the word of Hashem.

How vital is it, in our generation, to strengthen the hands of those who are engaged in this work for they are truthfully "the agents of G-d as well as our agents."

I would like to conclude with a blessing and prayer to the Creator that he should merit to increase the honor of Heaven with his endeavors and that all of us together should merit speedily the coming of Eliyahu, and the fulfillment of the verse, "And He will return the hearts of the fathers to the children and the hearts of the children to their father."

בית מדרש עליון לתורה "י"ד אהרן"

High Academy of Torah "YAD AHARON"

בס"ד

מיסוד המוסד התורני על שם אהרן ורחל חיות ירושלים.
Founded by the Aharon & Rachel Chajuss Torah Foundation, Jerusalem.

הוקם ע"י
מרן הגאון
רבי בצלאל זולטי זצ"ל
רבה של ירושלים

Established by
Hagaon Harav
Bezalel zolty זצ"ל
Chief Rabbi of Jerusalem

ישיבה גבוהה
Yeshiva

כולל אברכים
Kollel

ספריה תורנית
Talmudic Library

קרן גמילות חסדים
Free Loan Fund

תומכי תורה
Scholarship Fund

קרן עזרה לחתנים
Student Aid Fund

ל"ה אייר תשס"ז

לכבוד הרב הגאון רב ירחמיאל אליהו בענין שלט"א
הגאון ברוך יצחק בנעטקין
שמחתי לראות את הספר אומני חיל שצו
מזהיר שדורים אלהינו ברוך יצחק בנעטקין
ורואים את העל הרב וקשה להגיד לעומת הכסף
ולסדרת יסוד. ועדי כמלה ל השדורים הוא
להעמיד תלמידים שאלוהו דודק היסוד, ולמסור
הדק טעם מרומיו. ויחי רצון שיעזבו
העניינים חורף, ויחיד תלמידים הרב שאלוהים
מסדרת יסוד את יאמר כי היה יוצאנו.

העצמה להעמיד חתנים ואלו חתנים
היוצא הם איתנו.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

תוכן עניני החוברת

- פתיחה לחוברת
הסכמות
תוכן עניני הספר
- א. עירובין עו. : חלון עגול
 - ב. פסחים קט. : רביעית מן התורה
 - ג. סוכה ז. : כנגד היוצא
 - ד. סוכה ז. : סוכה ככבשן
 - ה. כתובות: (דף ב.) סיבת תקנת יום הרביעי, (דף ב:) טענת אונס בגיטין (ברכת שמואל), ועוד
 - ו. גיטין פב. : "אלא" "חוץ" או "ע"מ"
 - ז. מוסר: כי שם ד' אקרא
 - ח. אלגברה יסודית, גאומטריה יסודית, טריגונומטריה יסודית

תוכן עניני הספר

פתיחה

- א. הודיה להקב"ה, להורי ולרבותי
- ב. השגחות פרטיות
- ג. עידוד לתלמידים
- ד. השקפה בענין תורה ומקצוע
- ה. דרך הלימוד בישיבת חפץ חיים
- ו. אודות עריכת הספר
- ז. הדרך ללמידת הספר

דרכי לימוד מרבתינו

- א. ספר דרכי הגמרא לרבינו יצחק ב"ר קנפנטון
- ב. קצת דרכי עיון מהגאון מרן בעל "חזון איש"
- ג. תמצית מתוך הספר דרכי הגמרא

הדרך להצלחת בלימוד

- א. מידות
- ב. ההכנות ללימוד
- ג. בחירת החבורת המתאימה

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

- ד. רמות בהבנת הלימוד
- ה. זיהוי איזה כלל ההיגיון עליו מתבסס הכתוב
- ו. הנחת הנחות ובדיקת נכונותן בדרך להשגת האמת
- ז. יחס הלומד לשיעור
- ח. ההכנות לקראת ללימוד
- ט. תרגום הכתוב
- י. כתיבת השיעור
- יא. הקשבה בשיעורים
- יב. השתתפות בשיעור
- יג. חזרה השיעור
- יד. ניצול מרבית של הזמן
- טו. שימוש יעיל במורה פרטי בתועלת המירבית
- טז. ההאזנה בהרצאה
- יז. כתיבת חידושים
- יח. מסירת חבורה
- יט. זכירה בע"פ
- כ. ביבליוגרפיה יעילה
- 1. מוטיבציה
- 2. תרגום המינוחים
- 3. טכניקות

מתמטיקה יסודית

אלגברה יסודית
גאומטריה יסודית
טריגונומטריה יסודית

ברכות

- א. (דף לד:) הלכות תפילה
- ב. הערות על דף מח.

שבת

- ג. (שבת ב.) פירושו של "בפנים" ושל "בחוץ"
 - ד. בענין לומדים אבות מלאכות שבת מהמשכן
 - ה. (שבת ג.) העושה את כל המלאכה ולא רק מקצתה, ויחיד חייב, שנים פטורים מקצת
- מלאכה ולפתור סתירה בין הסוגיות
- ו. פרושים של רש"י ותוס' על "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת"
 - ז. עקירת גופו
 - ח. (שבת ג:) סוגיא של מי קנסוה רבנן לאהדורי לגביה
 - ט. (שבת ד.) רדיית הפת
 - י. (שבת ד.) קלוטה
 - יא. זורק ומושיט
 - יב. בענין אורחיה
 - יג. בענין הגדילו המידות

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

- יד. (שבת יח:) חתוי גחלים והגסה
- טו. (שבת כט,לא) מלאכה שאינו צריכה לגופה
- טז. (שבת לו:) המבשל בשבת
- יז. (שבת לז:) לסמוך
- יח. בענין איסור רחיצה בשבת וביום טוב
- יט. בענין מכבין גחלת של מתכת
- כ. בענין חזרה
- כא. מחלוקת בין מג"א ובין הגר"א ובאור הלכה
- כב. הקשה לפי רש"י על ההיתר של הכל בו
- כג. רותחת להתיר חזרה
- כד. פירוש של העולת שבת ברבינו ירוחם
- כה. פירוש הרמ"א ברבינו ירוחם
- כו. תרוץ שאין סתירה ברמ"א
- כז. (שבת מט,נא.) בסיס לדבר האסור
- כח. (שבת צב:) מסייע
- כט. (שבת מב.) מכבין גחלת של מתכת
- ל. (שבת קו:) צידה
- לא. פרק רביעי במה טומנין
- לב. בענין בורר
- לג. (כריתות פרק ד' משנה ג') מתעסק בכל התורה

עירובין

- לד. (דף יג:) העורה על קורה עגולה
- לה. (דף מה.) מחלוקת בין מג"א ובין הגר"א ובאור הלכה
- לו. הערה על דף נו:
- לז. (עירובין עו.) חלון עגול
- לח. (עירובין צה.) המציל תפילין בשבת

פסחים

- לט. (דף ב) פרושו של "אור"
- מ. (דף ה:) פני יהושע ד"ה פרש"י ש"מ
- מא. (דף ו:) טעם של בטול בלילה
- מב. חתם סופר דף ו: ד"ה וכי משכחת לי' לבטלי'
- מג. (פסחים ח.) בענין בדיקת חמץ
- מד. המהרש"א בדף ט' על המשנה
- מה. (דף יב.) זמן ביעור
- מו. חתם סופר או"ח סימן קנא
- מז. רב חיים הלוי, זצ"ל, סימן א' בחמץ ומצה
- מח. (דף נח) המנחת חינוך מצוה ט', מצות השבתת חמץ, אות א'
- מט. (דף קח:) בענין ארבע כוסות
- נ. (דף קח:) פטרתן מלומר מה נשתנה

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

- נא.** (דף קט.) תוס' ד"ה רביעית של תורה אצבעים
נב. (פסחים קיד.) מצות צריכות כוונה
נג. (דף קיד:) ביאר תוס' ד"ה זאת אומרת
נד. (דף קטז.) שאלות מה נשתנה
נה. הערות על הדפים

ראש השנה

- נו.** (דף כח.) הנאה במקום מתעסק

יומא

- נז.** (דף כב.) התינוקות

סוכה

- נח.** (סוכה ז:) סוכה ככבשן
נט. (ט.) מי שגזל סכך
ס. (סוכה יז:) לבוד

ביצה

- סא.** (דף ב:) מוקצה
סב. (ביצה ג.) אוכלא דאפרת
סג. (דף ג.) נולד
סד. (דף יד:) בורר ביום טוב
סה. (דף יד) טלטול מוקצה
סו. (דף כו.) ההבדל בין נולד ובין ניכור
סז. (דף כו:) מוקצה לחצי שבת

כתובות

- סח.** (דף ב.) סיבת תקנת יום הרביעי
סט. (דף ב:) טענת אונס בגיטין (ברכת שמואל)

יבמות

- ע.** הערה על דף ג.
עא. (דף ג:) עשה דוחה לא תעשה שבכרת
עב. בעלת תנאי
עג. צרת ערוה
עד. פטור ערוה מיבום
עה. (דף ח.) סוגיא דתרי איסורי
עו. בירורים על ברכת שמואל סימן ה' - בענין צרת איילונית
עז. (דף יז:) דרכי נועם
עת. (דף לב.) איסור מוסיף ואיסור כולל
עט. (דף לה:) יבמתו ונמצאת מעוברת
פ. (דף י.) הסברה בתוס' ד"ה לעולם

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

פא. הערה על דף מא :
פב. הערה על דף נא.
פג. הערה על דף סו.
פד. הערה על דף סז.
פה. הערה על דף עא.
פו. הערה על דף פב.
פז. הערה על דף פח:
פת. הערה על דף צב:
פט. הערה על דף צד:
צ. הערה על דף צה:
צא. הערה על דף צח:
צב. הערה על דף צט.
צג. הערה על דף קד:
צד. הערה על דף קה.
צה. הערה על דף קז.
צו. הערה על דף קז:
צז. הערה על דף קט.
צח. הערה על דף קט:
צט. הערה על דף קי:
ק. הערה על דף קיא:
קא. הערה על דף קיג.
קב. הערה על דף קטו.
קג. הערה על דף קכב:

קידושין

קד. הערות על דף ב.
קה. (דף ב.) שווה פרוטה
קו. (דף ב.) הערות על ברכת דוד קידושין סימן א', בענין שוה כסף ככסף
קז. (דף ג.) ביאור מחלוקת בין רש"י לתוס רי"ד בקידושין ע"י חליפין
קח. (דף ה.) חופה קונה
קט. (דף ו.) המקדש במלווה
קי. הערות על דף ז.
קיא. הערות על דף יז:

נדרים

קיב. (דף ב.) התפסה
קיג. (דף ב.) ההבדל בין נדרים ובין חרמים
קיד. (דף ב.) עיקר הנדר
קטו. (דף ב:) בענין גדר של חפצא
קטז. (דף ב:) בענין ההבדל בין נדרים ושבועות
קיו. (דף ב:) ההבדל בין איסור חפצא ואיסור גברא
קית. הערה על דף ד:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

קיט. (דף ז.) ברכת שמואל בענין יש יד לצדקה
 קכ. הערה על דף ט.
 קכא. (דף יא.) תנאי כפול
 קכב. הערה על דף יא:
 קכג. הערה על דף יב.
 קכד. עוד הערה על דף יב.
 קכה. הערה על דף יב:
 קכו. הערה על דף יג.
 קכז. עוד הערה על דף יג.
 קכח. הערה על דף יד.
 קכט. (דף יד.) התפסה לפי הר"ן
 קל. (דף טו.) בענין קונם עיני בשינה
 קלא. (דף טז.) נדרים ושבועות לעבור על המצות
 קלב. הערה על דף טז:
 קלג. (דף כא:) ההבדל בין פתח וחרטה
 קלד. (דף כב:) מתחרט על הנדר א"צ להתחרט על קיום המעשה
 קלה. (דף כה:) נדרי שגגות
 קלו. הערה על דף כה:
 קלז. (דף כו:) גמר בלבד צריך להוציא בשפתיו
 קלח. (דף כז.) אנוס רחמנא פטריה
 קלט. הערה על דף כז:
 קמ. (דף סד:) ההבדל בין נולד ושאר פתחין
 קמא. הערה על דף סח.
 קמב. (דף סח:) ההוא גינא
 קמג. (דף סח:) הערה על דף סח:
 קמד. (דף סח:) ביאר הר"ן ד"ה שמע בעלה וכו'
 קמה. (דף טט:) קיים ליכי ומופר ליכי
 קמו. (דף עא.) האב לחודיה מיפר או האב והבעל מפירים ביחד
 קמז. (דף עא:) "מיגז גיז"
 קמח. הערה על דף עה:
 קמט. (דף עט:) חזקה גבי סתם שתיקה
 קנ. הערה על דף פב:
 קנא. (דף פה:) "דאפקריה"
 קנב. הערה על דף פו:
 קנג. הערה על דף פז:
 קנד. קצות החשן סימן רע"ג אות א'

נזיר

קנה. אם נזירות בגדר נדרים או שבועות

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

גיטין

קנו. (דף ב:) הערה על תוס' ד"ה לפי שאין בקיאתן
קנו. הערה על דף כז.
קנח. (דף לב:) הערה על תוס' ד"ה ורב נחמן
קנט. (דף לג:) עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה
קס. הערה על דף נה:
קסא. הערה על דף סב:
קסב. הערה על דף סה.
קסג. הערה על דף עז.
קסד. (דף פב.) "אלא" "חוק" או "ע"מ"

בבא קמא

קסה. (דף ב.) לא הרי
קסו. בענין מזיקין הנלמדין בצד השוה דף ג,ו
קסז. תולדה דרגל דף ג.
קסח. הערה על לא ראי הקרן דף ג:
קסט. הערה על דף ו:
קע. (דף ז.) בענין מיטב
קעא. כולן נכנסו תחת הבעלים דף ח.
קעב. אחים שחלקו דף ט.
קעג. רש"י ד"ה בחצי נזק צרורות דף ג
קעד. ברכת שמואל ב"ק סימן יט' אות ב'
קעה. סוגיא של זה נהנה וזה לא חסר דף כ.
קעו. (לו.) הערה על "יחזיר"

בבא מציעא

קעז. (דף ב.) ביאור על תוס' ד"ה ויחלוקו
קעת. (דף ב:) ביאור על תוס' ד"ה ומה וכו'
קעט. (דף נז:) בענין אם יש לקרא העדר אחריות נגד אבידה וגניבה בשומר שוכר
 בשם פשיעה
קפ. (דף ע:) הערה על פרק ה. משנה ו'
קפא. (דף עח.) תירוץ פרק ו' משנה ג'
קפב. (דף עח.) ביאור על תוס' ד"ה הוחמה (חידושי רבי ראובן ב"מ סימן כא)
קפג. (דף צג.) תחילתו בפשיעה וסופו באונס
קפד. (דף צג:) ביאור על תוס' ד"ה אי הכי
קפה. (דף ק.) המחליף פרה בחמור (רבי שמעון זצ"ל)

בבא בתרא

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

קפו. (דף ב.) ביאור על המשנה
 קפו. (דף ב.) ביאור על תוס' ד"ה לפיכך
 קפח. (דף ה.) בחזקת שנתן
 קפט. הערה על דף כב:
 קצ. (דף כג:) חזקת הבתים
 קצא. (דף כט.) בענין חזקת שלש שנים
 קצב. הערה על דף לא.
 קצג. הערה על דף לא:
 קצד. (דף לג:) לא חציף איניש
 קצה. (דף לד:) ההוא ארבא
 קצו. (דף לה:) ביאור על תוס' ד"ה ואי לפירא
 קצז. הערה על דף פו:
 קצח. הערות על דף צה:
 קצט. הערה על דף צו:
 ר. הערה על דף קג:
 רא. (דף קיא:) פחות משתות, הגיעו; עד שתות, ינכה
 רב. הערה על דף קיב.
 רג. הערה על דף קעו:

סנהדרין

רד. (דף ד.) ביאור על רש"י ד"ה בחלב אמו
 רה. (דף ה.) ביאור על רש"י ד"ה יוסיפו הדיינין
 רו. (דף ה.) ביאור על רש"י ד"ה דן אפ' ביחיד
 רז. הערה על דף יח:
 רח. הערה על דף כג:
 רט. ביאור על רש"י ד"ה שבשאר מצות שגג
 רי. הערה על המשנה בדף עג.
 ריא. הערה על דף עז:
 ריב. הערה על דף עח.
 ריג. הערה על דף קיב.

מכות

ריד. (דף ב.) הסבר על לשון "הא כיצד העדים נעשים זוממין"
 רטו. (דף ב.) ביאור תוס' ד"ה מעידין
 רטז. (דף ב.) תקפתא של רבינא
 ריז. (דף ב:) הסבר על לשון "לאו בני כפרה נינהו"
 ריח. (דף ד.) ביאור על תוס' ד"ה לוקין
 ריט. (דף ד:) ביאור על תוס' ד"ה רבנן
 רכ. (דף ה.) הפטור מהעונש של "כאשר זמם"

שבועות

רכא. (דף ו.) בענין נגעין

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

רכב. (דף כ.) בענין של איסור
 רכג. הערה על דף כה.
 רכד. הערה על דף כו.
 רכה. (דף כו.) שגגתה בשבועה
 רכו. (דף כח.) ביאר רש"י ד"ה אין איסור השבועה חל עליו וכו'
 רכז. (דף ל:) כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב
 רכת. הערה על דף לא:
 רכט. (דף לב.) צמצם ותוך כדי דיבור בענין כפרים בעדות
 רל. (דף לז:) משביע עדי קרקע
 רלא. (דף לז:) קרבן שבועה וקרבן גזלה
 רלב. הערה על דף מ.
 רלג. הערה על דף מ:
 רלד. (דף מ.) ביאר תוס' ד"ה בטוענו
 רלה. (דף מג, מד:) מחלוקת ר"א ור"ע
 רלו. הערה על דף מד:
 רלז. עוד הערה על דף מד:

עבודה זרה

רלח. (דף סב.) איסור שכירות

משניות

רלט. דמאי פרק ו משנה ב
 רמ. דמאי פרק ו משנה ח
 רמא. חלה פרק ב משנה ו
 רמב. נגעים פרק ד משנה ח
 רמג. קנין פרק א משנה ג
 רמד. קנין פרק ב משנה א
 רמה. מנחות פרק ז משנה א

עניני בר מצוה

רמו. כוונת הלב במצות ספירת העומר
 רמז. קטן שנתגדל בימי הספירה
 רמח. בענין חיובים המוטלים על קטן ועל בחור בר מצוה
 רמט. המידה של עזות
 רנ. ברכת ברוך שפטרני
 רנא. קטן ובחור בר מצוה וד' פרשיות

עירובין

הערה על קורה עגולה

דף יג: משנה, רש"י ד"ה רואין וכו'. נראה שכוונתו שהלשון "מרובעת" לאו דוקא.

דף יד. גמ' עגולה, רואין אותה כאילו היא מרובעת: הא תו למה לי? איצטריכא וכו'. למה הגמ' לא הקשתה להפך ושאלה למה צריך "כ"ה מרובעת"? ! כאן לא צריך אלא הקו דהיינו הקוטר!

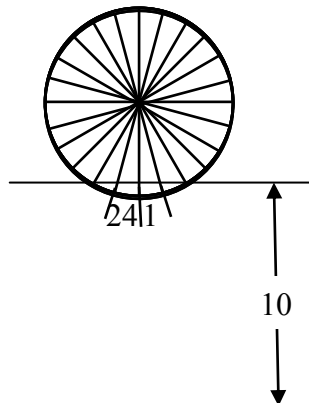
הערה על תוס' ד"ה כמה

דף נו: תוס' ד"ה כמה מרובע יתר וכו' ואור"י "דהא רביע בין בהיקף בין בגוף הקרקע וכו'". עיין בסימן על סוכה ככבשן ציורים א'-ד', ח', י"ז-ל ומשואות 9-6, 50-46, 54-59. מ"מ, ואין זה שייך לה דאמרי דייני דקיסרי "ריבועא מגו עיגולא פלגא". ועיין בסימן א' חלון עגול.

סימן א

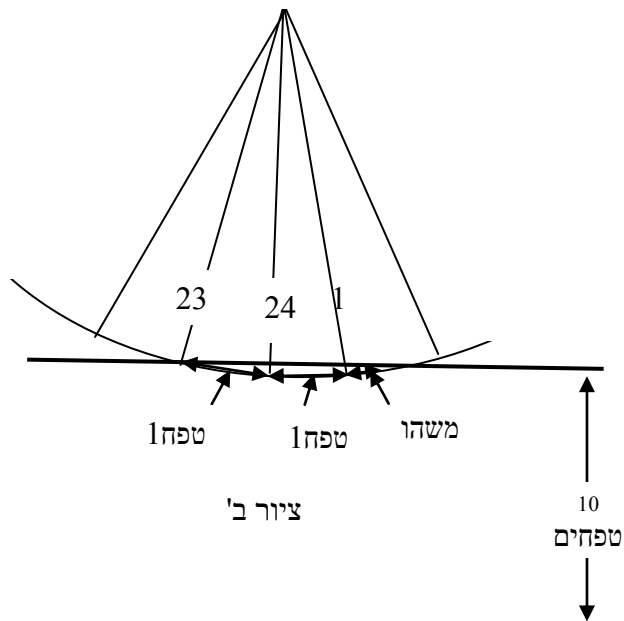
חלון עגול

דף עו. רש"י ד"ה "צריך שיהא בהיקפו עשרים וארבעה. המהלך של רש"י מדויק בלשון הגמ' שאומרת "מהן" שמשמע שנים ומשהו מהיקפה. דבלאו הכי לא מצית למינקט בגווייה חלון מרובע ארבעה על ארבעה [על פי תאוריה], [הסיבה היא שב] כל חלון עגול בתחתית אמצעיתו נמוך, ומאמצעיתו לכאן ולכאן הוה מגביה והולך (עיין ציור א') וצריך לזה שיהו שני טפחים ומשהו אורך מהקיפו [ר"ל בכיוון ההקף] בתוך עשרה מאמצעו לכאן טפח ומאמצעו לכאן טפח ועוד משהו (עיין ציור ב')

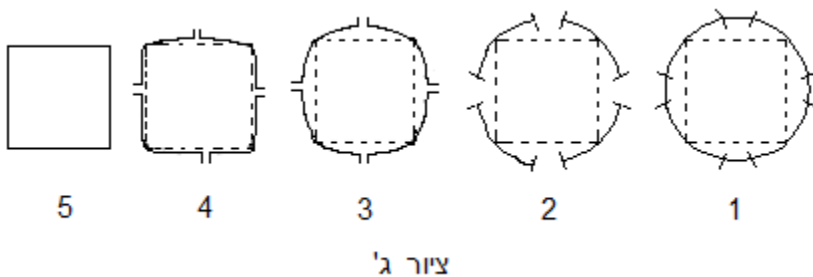


ציור א'

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

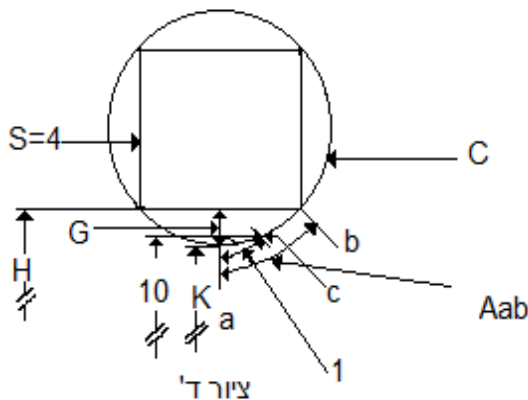


משום דכי מרבעינן ליה [בתאוריה] מדלינן ליה מיניה [ר"ל מפחיתים] שני טפחים מן ההיקף עגול שבין קרן [של הרבוע] לקרן לכל צד [ובסך הכל שמונה], דסתמינן להו [ר"ל בתאוריה לקרב את חוט ההיקף של העיגול אל ההיקף של הרבוע], ומוקמינן [ושמים] לה אריבועתא [ר"ל עד שיהיה רבוע] (עיינן ציור ג'). [ולפי זה יש היקף של הרבוע דהיינו ד' על ד' ששוה ט"ז ועל זה מוסיפים ד' כפול ב' ולכן סך הכל הוא כ"ד].



דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

ונמצא אותו משהו הנשאר בסוף עשרה [מן הקרקע] על פני רוחב החלון כדאמר לקמן רבועא מגו עגולא פלגא בעית לדלויי [להרים] (מילון ארמי עברי), דהיינו להפחית ממנו, כלומר, חצי מדה [של ההקיף] הנותרת [והנשאר] בריבוע [שביתוך העגול בתאורטי] ריבה העגול עליו [ר"ל] ההקיף של העיגול יותר גדול מהריבוע בחצי מההקיף של הרבוע, והיקף המרובע ששה עשר [מפני שצריך ד' על ד' ולכן ההקיף צריך להיות ט"ז]. נמצא [לפי הכלל "רבועא וכו'"] העגול רבה עליו שמונה [ר"ל הקיף של העיגול יהיה כ"ד], הרי שני טפחים [בעיגול] לכל צד [של הרבוע]. [מוסיפים על ההקיף של הריבוע. רש"י דייק לפרש לפי הגמ' לקמן שסבר "רבועא מגו עגולא פלגא בעית לדלויי" שלפי זה פינות הרבוע יגעו בהקיף העיגול של כ"ד והריבוע לא יצוף בתוך העיגול כמו בציור ה'. ומ"מ פירושו אינו מסביר דברי הגמרא "שאם ירבענו נמצא משהו בתוך י'". זה מפני שהרבוע של ד' על ד' צריך להיות למעלה מן הנקודה התחתונה של העיגול ב' טפחים בקו באורך הקיף העיגול. וזה בודאי למעלה מטפח ומשהו באורך הקיף העיגול שאינו ישר למעלה. וזה, לכאורה, הקושיא של תוס', וכן הקשו הרשב"א והריטב"א על רש"י. זה מפני שהקשת נוגעת ברבוע ב $2\frac{1}{10}$ טפחים באורך ההקיף, וזה למעלה מטפח ומשהו. עיין ציור ד'.



אם הגובה של העיגול מן הקרקע נקרא K והגובה של הריבוע נקרא H וההקיף של העיגול נקרא C והקשת A_{ab} הוא בין נקודה a ונקודה b אז צ"ל (1) $A_{ab} = \frac{C}{8}$.

(2) ונגיד שמהו ϵ , אז ניתן לומר (3) $K = 10 \text{ טפחים} - \epsilon$

. וגם אפשר לומר על הקשת A_{ac} :

$$A_{ac} = 1 \text{ טפח} + \epsilon \quad (4)$$

ואם כן, צ"ל (5) $A_{ab} > A_{ac}$. וגם (6) $H = K + G$.

וצ"ל (7) $10 \text{ טפחים} > H$. אם כן הרבוע

יהיה למעלה מן העשרה טפחים ולכן עדיין יש קושיא על פירושו. לפי ההוה אמינא שההקיף שוה 24, ואז $A_{ab} = 3$ (8) ואפילו ולפי

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

החשבון הנכון של הגמרא לקמן שסברה שההקיף של העיגול הוא $16\frac{4}{5}$ עדיין אינו מתרץ הקושיא. מכיון שלפי מסקנת הגמ'

$$(9) 16.8 \text{ טפחים} = 16\frac{4}{5} \text{ טפחים} = C, \text{ אם כן}$$

(10) $2.1 \text{ טפחים} = A_{ab}$. (ועיין לקמן שלפי המהלך של הגר"א אין עליו הקושיא הזו). מ"מ, ואולי י"ל שרש"י סבר שכוונת רבי יוחנן היא לחשוב כאילו הצד התחתון של הרבוע יושב מעט מתחת הקו של עשרה טפחים ואז יש חידוש גדול מפני שבמציאות אין שם חלל של ארבע טפחים. משא"כ לפי המהלך שלנו ושל הגר"א שאם הצד התחתון של הרבוע היה בתוך עשרה טפחים, פשיטא הוא שיכול להצטרף, שאפילו אם היה רק חלון רבוע בלי עגול יכול להצטרף. מ"מ, לפי רש"י, למה זה מספיק? נראה אולי בגלל שיש שם טפח מההקף בשני הצדדים ולכן החלל הוא מקום חשוב. ועוד, אולי מפני שהמקום בין השני צדדים של העיגול יותר מטפח. ולכן באחד מהסיבות האלו אפשר לומר שבגלל שיש כאן שטח שעל צידו לפחות טפח מההקף, המקום חשוב. ולכן הוא יד לעיקר מקום של ד' על ד' ולכן כאילו הרבוע התחיל מעט מתחת הקו של י' טפחים. מ"מ, אולי אין כאן ה"א ולכן הגמ' הקשה על זה עם "מכדי". ר"ל הקושיא של ה"מכדי" הוא שהרבוע של ד' על ד' אינו נכנס לתוך הקו של י' טפחים.

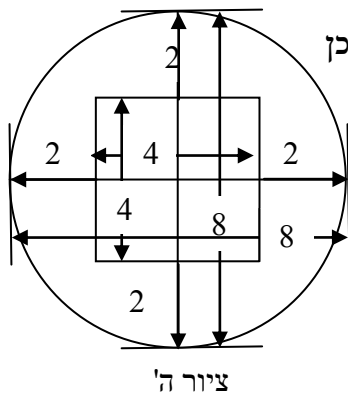
החתן שלי, הרב אלחנן יעקב הופמן, נ"י, הראה לי הר"ר נחמיה בריך, זצ"ל, (בדף כ"ז אחר המהרש"א). לפי דבריו הוא לא דבר על הרבוע אלא על תחתית העגול. ולכן אין ראייה או אפילו רמז שהרבוע של ד' על ד' יהיה בתוך י"ט. ואדרבה הוא הוכיח שהרבוע יהיה למעלה מפני שההקיף של העגול יגיע לקרנות. אולי הוא חושב שאין צורך שהרבוע יהיה בתוך י"ט בכלל. מ"מ, וא"כ למה הוא צריך לחדש "צלע התחתון וכו' נקרא וכו' "? וצ"ע עוד להבין למה הוא מתכוון ואיך זה עוזר לנו להבין רש"י.

תוס' ד"ה ושנים. לא כמו פה"ק וכו'. לכאורה הקושיא שלהם כמו שהקשו הרשב"א והריטב"א וזה לשון הרשב"א "ואינו מחזור דהא אסיקנא דר' יוחנן כדדייני דקיסרי דא' ריבועא מגו פלגא וכיון שכן ע"כ קודם שיגיע לצלע התחתון של המרובע יעלה מן ההיקף [דהיינו, של העגול] הרבוע [דהיינו ריבועא, או רביעית של כ"ד] שהוא ששה טפחים.

עיין הציור ד' שזה כפול A_{ab} . בלשון הריטב"א כ' שלש וזה A_{ab} . וצריך להבין אם רש"י בא לפרש הה"א של הגמ' מהיכי תיתי שכולם הקשו עליו מן מסקנת הגמ'?! אלא לכאורה אם היה להם קושיא עליו לפי הה"א לא היה כל כך קושיא מפני שהגמ' פרך "מכדי?!" אבל מכיון שאפילו למסקנה דבריו אינם מחוורים אז יש לדחות גם הפירוש שלו בה"א. וזה מפני שבדרך כלל אין שינוי גדול בין הה"א ובין המסקנה ובפרט כשהגמ' אינה מסבירה השנוי. וכאן השנוי הוא שבה"א הרבוע

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הפנימי אינו נוגע לעגול ובמסקנה. ז"א לפי ר"י הוא כן יגיע. ולכן יש להקשות על רש"י מכיון שאפילו למסקנה החשבנות שלו אינן מסתדרות. משא"כ לפי הריב"ן, שלפי הה"א וגם לפי המסקנה בר"י, השיעור של שנים ומשהו נכון. "אלא כ' פירש הריב"ן וכו'". צריך להבין שהריב"ן



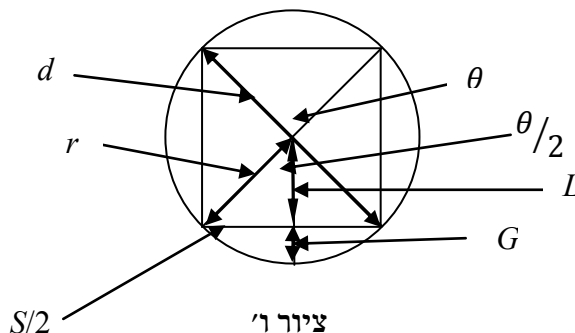
בא לפרש ר"י רק לפי הה"א (עיין הציור ה'). הקושיא של הגמ' ה"מכדי" הוא יכול, ולכן צריך, להקטין העגול. וכדי להראות שדברי הריב"ן נכונים עיין בציור ד', ותראה שיש משולש בצדדים האלו: חצי של G , S , $\overline{A_{ab}}$ ו $\overline{A_{ab}}$ = הקו (ולא הקשת) am עד ל b , וזה שווה קרוב ל 3. ולכן

$$G \approx \sqrt{(\overline{A_{ab}})^2 - \left(\frac{S}{2}\right)^2} \quad (11)$$

$$\sqrt{3^2 - 2^2} = \sqrt{9 - 4} \quad (12)$$

$$\sqrt{5} \approx 2.24 \quad (13)$$

ועל פי טריגונומטריה אפשר להוכיח כלהן (עיין בציור ו'):



$$\tan \theta = \frac{L}{\frac{S}{2}} \quad (14)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$\tan 45^\circ = 1 \quad (15)$$

$$1 = \frac{L}{2} \rightarrow 2 = L \quad (16)$$

$$G = r - L = 4 - 2 = 2 \quad (17)$$

ציור ה' תלוי בהנחה של הטעות שהאלכסון כפול הצד. אבל לפי המסקנה, הגמ' סיימת "בשיבסר נכי חומשא סגיא." לפי זה האלכסון יהיה:

$$16 \frac{4}{5} \div 3 = 5 \frac{3}{5} \quad (18)$$

$$\frac{5 \frac{3}{5}}{1 \frac{2}{5}} = \frac{S}{1} = \frac{\frac{28}{5}}{\frac{7}{5}} = \frac{28}{7} = 4 = S \quad (19)$$

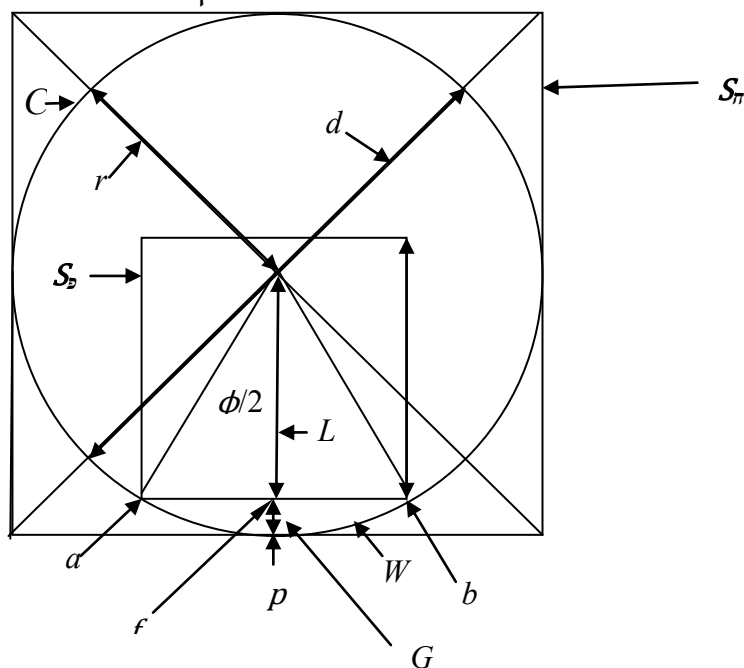
אם כן יש לנו רבוע של ד' על ד' בדיוק (לפי $\pi = 3$). לפי זה :

$$r = \frac{d}{2} = \frac{5 \frac{3}{5}}{2} = \frac{14}{5} \quad (20)$$

$$G = r - L = \frac{14}{5} - \frac{10}{5} = \frac{4}{5} \quad (21)$$

יוצא מזה לפי המסקנה גם המרחק מן הרבוע הפנימי לעגול אינו לפי דברי ר"י.

החתן שלנו, הרב אלחנן יעקב הופמן, נ"י, רצה לדעת אם החשבון של רש"י מסתדר אם הריבוע יגיע לעגול. לשם כך ציירנו ציור ז'.



ציור ז'

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$C = \pi d \quad (22)$$

$$\frac{\theta}{360^\circ} = \frac{W}{C} \rightarrow W = C \frac{\theta}{360^\circ} \quad (23)$$

$$W = \widehat{ab} \quad (24)$$

$$L = \sqrt{\left(r^2 - \left(\frac{s}{2}\right)^2\right)} \quad (25)$$

$$G = r - L \quad (26)$$

$$\begin{aligned} \tan \frac{\varphi}{2} &= \frac{\frac{s}{2}}{\sqrt{\left(r^2 - \left(\frac{s}{2}\right)^2\right)}} = \frac{2}{\sqrt{\left(\left(\frac{14}{5}\right)^2 - 4\right)}} \\ &= \frac{2}{\sqrt{\left(\frac{196}{25} - \frac{100}{25}\right)}} = \frac{2}{\sqrt{\frac{96}{25}}} = \frac{2}{\sqrt{3.84}} = \frac{2}{1.9596} = 1.02061 \end{aligned} \quad (27)$$

$$\frac{\varphi}{2} \approx 45.5^\circ \rightarrow \varphi \approx 91^\circ \quad (28)$$

$$W = \widehat{ab} = C \frac{\varphi}{360^\circ} = \pi d \frac{91^\circ}{360^\circ} \quad (29)$$

$$W = 16.80 \times \frac{91^\circ}{360^\circ} = 4.2467 \rightarrow \frac{W}{2} = 2.1234 \text{ טפחים} \quad (30)$$

ואפשר לומר שרש"י מתכוון שלזה ל1234. בלשון של "משהו".

דף עו: רש"י ד"ה ריבוע מגו עיגולא פלגא. פירוש שהאלכסון פי שנים מהצד. וע"י זה הוא מתרץ הקושיא מפני שאם הצד שווה לד' אז ההקיף שווה ט"ו ולכן האלכסון שווה ח'. א"כ ההקיף של העיגול שווה כ"ד.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

תוס' ד"ה ורבי יוחנן. הם למדו כמו רש"י וכ' לפי תמצית הדבר אבל לא לפי לשון הגמ' או של רש"י. ואחר כך כ' "ואע"ג דהתם מפרש שפיר מילתיה דר' יוחנן [דהיינו ע"י רב אסי לרב אשי שתרץ "מקום גברי לא קחשיב" ו"לא דק ולחומרא"] הכא לא מצי לאוקומי אלא כדייני רביסרי [מפני שהגמ' אומרת בפירוש כ"ד טפחים ולא תלה בדבר אחר]. וקשה היאך טעו דייני דקיסרי [דהיינו לפי הגמרא בסוכה שאומרת כן] ועוד דכי היכי וכו' [דהיינו דה"ל לתלות שניהם בציוור הגדול או להיפך]. וי"מ וכו'.

מ"מ יש לי תמיהה על הי"מ וגם על תוס' למה לא התקינו דברי הי"מ ולקיים דבריהם שכ' "והשתא אתי שפיר מה דנקט פלגא דהכל קאי אירבועא החיצון"?! במקום זה הם אומרים "חציו של פנימי"?! כדי לתרץ זה צריך להקדים ולומר שהדברים האלו באים רק בדרך אגב ותוס' רק מוספים שההבדל הזה שווה לחצי של הפנימי, ולכן כ' "והוא נמי". מ"מ אין זה עיקר כוונת "ריבועא מגו וכו' פלגא". אבל יותר מזה, הדברים האלו סותרים שאר דבריהם ונראה שיש כאן ט"ס והל"ל "של חיצון". וקודם שנוכיח זה, כדאי להסביר דבריהם העיקרים וממלא נראה הוכחות לזה. תוס' הביאו הלשון של הגמ' "עיגולא מגו ריבועא, ריבועא" [פירושו: עיגולא פחות מריבועא חיצונא על ידי רבע דריבועא חיצונא]. אבל צריך להבין פירושו של "ריבועא מגו עיגולא פלגא ממה שנשאר בריבוע החיצון על ריבוע הפנימי". א"ת שמוסב על הריבוע שבתוך העיגול ובא לומר שהוא חצי של ההפרש בין הריבוע החיצון ובין הריבוע הפנימי דהיינו:

$$\frac{A_n - A_p}{2} = A_p \rightarrow \frac{A_n}{2} = \frac{3}{2} A_p \rightarrow A_p = \frac{1}{3} A_n \quad (31)$$

מ"מ, זה אינו הגיוני ואינו מתאים לפי שאר דברי תוס' שכ' לעיל "בריבוע החיצון ארבע חתיכות וכו' ובריבוע הפנימי וכו' ב' ". ואי אפשר לומר גם כן "דהוא נמי חציו של פנימי"! וזה מפני שצ"ל:

$$\frac{A_n - A_p}{2} = A_p \rightarrow A_n - A_p = 2A_p \quad (32)$$

אבל אם נפרש "ריבועא מגו עיגולא, פלגא" פירוש: גבי רבוע בתוך עיגול, ריבועא פנימי פחות מריבועא החיצונא, פלגה של החיצונא; או יותר פשוט, פירוש: ריבועא פנימי פלגא דמריבועא החיצונא. אז צ"ל כך:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$A_n - A_p = \frac{A_n}{2} \rightarrow \frac{A_n}{2} = A_p \quad (33)$$

וזה מתאים למה שתוס' אמרו "דהכל קאי אריבוע החיצון". וגם למה שכ' "בריבוע החיצון ארבע חתיכות וכו' ובריבוע הפנימי וכו' ב'". וגם זה אינו נגד הגיון. מ"מ אין זה מסתדר עם הלשון "דהוא נמי חציו של פנימי" ! מפני :

$$\frac{A_n}{2} >> \frac{A_p}{2} \quad (34)$$

עכשיו נוכיח לפי מה שתוס' אמרו לעיל "וריבוע הפנימי וכו' שהרי וכו' תילתא פחות מן העיגול". (ואם יש צורך, עיין סימן על סוכה ככבשן משוואות (8),(9), וגם (73) עד (77)). ולכן יכול לומר:

$$A_p = \frac{2}{3} A_y \quad (35)$$

$$A_p = \frac{2}{3} \pi \left(\frac{s_n}{2} \right)^2 \approx \frac{s_n^2}{2} = \frac{A_n}{2} \quad (36)$$

ומה שכ' "תליתא" רק בערך. מ"מ, בגלל שאין הבדל כל כך בין 3 ובין 3.14 זה כמעט מדויק. ולכן יש לנו עוד הוכחה למה תוס' מתכוונים. עכשיו נוכיח לפי גיאמטריה. עיין ציור ח'.

שטח של ריבוע חיצון A_n שטח של העיגול A_y

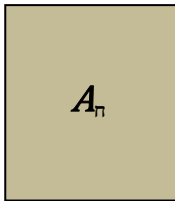
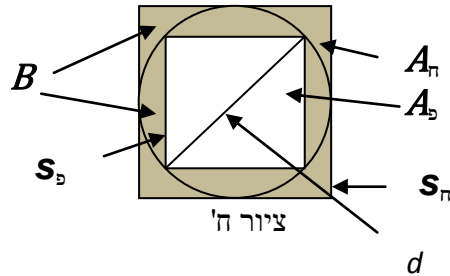
שטח של ריבוע פנימי A_p

$$A_n = s_n^2 \quad (37)$$

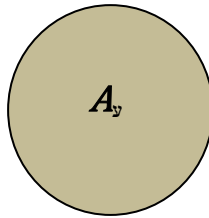
$$A_y = \pi \left(\frac{s_n}{2} \right)^2 = \frac{\pi}{4} s_n^2 = \frac{\pi}{4} A_n \quad (38)$$

לא

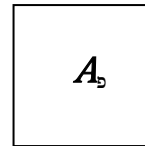
דוגמה מתוך ספר אמרי חיל



ציור ח'3



ציור ח'2



ציור ח'1

$$A_p = s_p^2 \quad (39)$$

עיינ סימן על סוכה ככבשן משוואות (21) עד (26) וגם (31).

$$A_y = \pi \left(\frac{d}{2}\right)^2 = \frac{\pi}{2} \times \frac{d^2}{2} \rightarrow A_y \frac{2}{\pi} = \frac{d^2}{2} \quad (40)$$

$$d^2 = 2s_p^2 \rightarrow s_p^2 = \frac{d^2}{2} \quad (41)$$

$$A_p = \frac{d^2}{2} = A_y \frac{2}{\pi} = \frac{\pi}{4} A_n \frac{2}{\pi} = \frac{1}{2} A_n = B \quad (42)$$

אם כן, יש לנו עוד ראייה למה תוס' מתכוונים. ותוס' דייקו וכ' "אלא הש"ס בסוכה [שהיבא דייני דקיסרי כדי להסביר דברי ר"י בסוכה ומכיון שהוא דבר על ההקיף, על כרחו הש"ס טעה. ולא הש"ס דהכא מפני שכאן הש"ס אמר שר"י סבר כמו דייני דקיסרי. ולכן

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הוא טעה בדבריהם ומכיון שזה אמת, הש"ס כאן לא טעה] ור"י דהכא [שאמר כ"ד טפחים ואין הסבר אלא לפי טעות בדברי דיני דקיסרי. אבל לא כר"י דסוכה כיון ששם יש הסברים אחרים שאינם תלויים בדיני דקיסרי.]

בהגהות הגר"א בעירובין עו: "תוס' ד"ה ור"י כו' דהכא טעו. נ"ב וח"ו [חס ושלום] שטעו אלא שר"י אמר [דבר בענין] בהיקיפו ר"ל בריבוע החיצון (כאן נמחק תיבה אחת מכי"ק) [אולי התיבה היא "מהעיגול"] ואורך האלכסון בעיגול הוא ה' טפחים וג' חומשין ורביע חומש נמצא היקף ריבוע החיצון כ"ב טפחים וג' חומשים." כתב שהקוטר הוא:

$$5 + \frac{3}{5} + \left(\frac{1}{4} \times \frac{1}{5}\right) = 5 + \frac{3}{5} + \frac{1}{20} = 5 + \frac{6}{10} + \frac{1/2}{10} = 5.65 \quad (43)$$

והגיע לזה מפני שהצד של הריבוע הפנימי הוא ד'. ואין הבדל כל כך בין החשבונות של הגר"א ובין החשבונות של המתמטיקאים המודרנים שסברים לפי החשבונות דלהלן:

$$\sqrt{2} = 1.414 \quad (44) \quad \text{(עיין בחשבונות על מה שכ' על רש"י סוכה דף ת. ד"ה אבל בריבוע וציור י' וגם המשואות 23 עד 27 שם) אם כן}$$

$$d^2 = 2s^2, d = \sqrt{2} s, d = 1.414 s \quad (45)$$

$$= 4(1.414) = 5.656 = 5 + \frac{6}{10} + \frac{5}{100} + \frac{6}{1000} = 5\frac{3}{5} + \frac{1}{20} + \frac{6}{1000} \quad (46)$$

(עיין שם במשואות 28 ו29 וציור י"א).
והיקף העיגול יהיה לפי הגמרא,

$$C = 3d \quad (47)$$

$$C = 3 \times \left(5\frac{3}{5} + \frac{1}{5}\right) = 15 + \frac{9}{5} + \frac{3}{5} \quad (48)$$

$$\left(\frac{9}{5} + \frac{3}{5}\right) \frac{4}{4} = \frac{36+3}{20} = \frac{39}{20} = 1\frac{19}{20} = 1\frac{19}{20} \times \frac{5}{5} = 1\frac{95}{100} \quad (49)$$

$$C = 15 + 1\frac{95}{100} = 16.95 \quad (50)$$

$$\frac{3}{4}P_n = C \quad (51)$$

$$P_n = \frac{4}{3}C \quad (52)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$= \frac{4}{3} \times 16.95 \quad (53)$$

$$P_n = 22.6 \quad (54)$$

$$4 \times 5.6568 = 22.6272 \quad \text{ואע"פ שאם נדייק} \quad (55)$$

$$4 \times 5.65 = 22.6 \quad \text{אבל אם נעגל} \quad (56)$$

והגר"א כתב את זה:

$$= 4 \times \left(5\frac{3}{5} + \frac{1}{5} \right) \quad (57)$$

$$= 4 \times 5 + 4 \times \frac{3}{5} + 4 \times \frac{1}{5} \quad (58)$$

$$= 20 + 2\frac{2}{5} + \frac{1}{5} \quad (59)$$

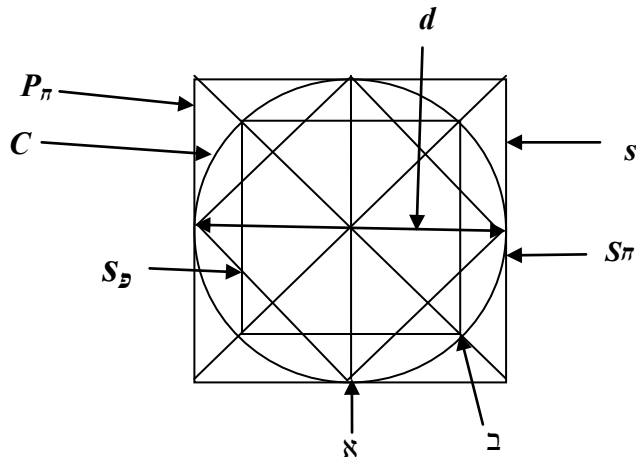
$$P_n = 22\frac{3}{5} = 22.6 \quad (60)$$

והמשך דברי הגר"א "ומ"ש [בגמ'] ושנים ומשהו ר"ל בהיקף העיגול כפירש"י אלא שפירושו [ר"ל הפירוש של דברי רבי יוחנן לפי דעת הגר"א אינו ממש כפרש"י] לצד אחד [ולא כמו פירש"י לשני צדדים] שהוא נקודת א"ב (מצוין בכי"ק בציור שבתוס') ואף שמעט יותר משנים הוא מעט קט שיעור גודל הקשת על היתר והוא חצי חומש. " וזה מפני שהריבוע הפנימי הנשאר, S_n , התחיל בשמינית ההקיף (א-ב על העיגול, עיין ציור ז'). וכיון

$$\frac{c}{8} = \frac{16.8 + \frac{3}{20}}{8} = 2.1 + \frac{3}{160} \quad (61)$$

כתב "יותר משנים" "והוא חצי חומש" שווה לעשרית.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

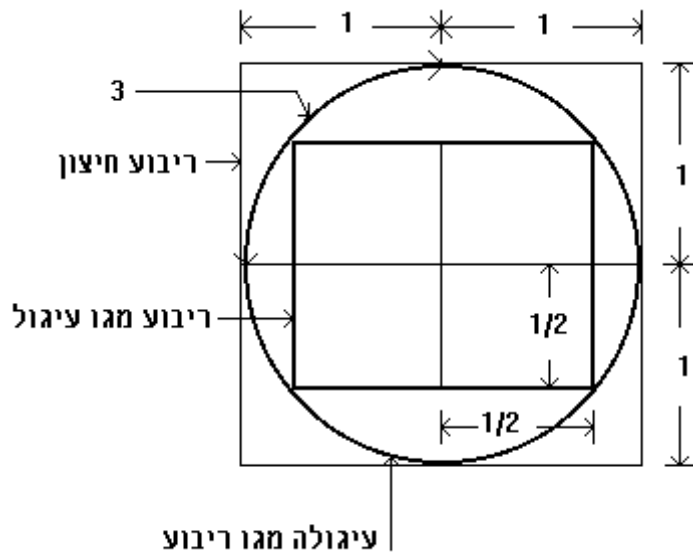


ציור ט'

מ"מ תימה ! ח"ו שתוס' טעו ! ? הם רק סמכו על הש"ס בסוכה שאומרת "ליתא" וכאן "רבי יוחנן אמר כי דייני דקיסרי". ויש לדייק בציון ובלשון של הגר"א שכ' רק על "ור"י דהכא טעו" מפני שהוא חולק רק על מה שתוס' אמרו שר"י טעה. וזה לא נאמר כאן אלא רק ש"ר"י אמר כדייני דקיסרי". ר"ל, הגר"א סבר שהש"ס כאן מבין המהלך של הי"מ והוא האמת וגם סבר שר"י מבין זאת והוא לא טעה. ואע"פ שתוס' דברו על השטח והגר"א דבר על ההקף, אין כאן שום סתירה מפני שתוס' באו להסביר דברי דייני דקיסרי והגר"א בא להסביר דברי ר"י, וכולם דברו על אותו ציור. ותדע שהגר"א לא ניסה להכניס הפירוש שלו בתוך הלשון של הדייני דקיסרי שאמרו "פלגא". הוא סמך על הפירוש של תוס'. וגם צ"ל שהגר"א אינו חולק על מה שתוס' אמרו שהש"ס בסוכה טעו. וצ"ל שכאן רש"י פירוש דברי דייני דקיסרי לפי הגמ' בסוכה שסברה שהם טעו. מ"מ, בסופו של דבר, יש להקשות על הגר"א ולהגן על רש"י ותוס'. הראשונים פירשו לפי המשך הגמ'. דהיינו הגמ' אומרת "מכדי כל אמתא וכו'" וזה החשבון המדויק לפי הגמ'. ואחר כך הגמ' מתרצת "רבי יוחנן וכו'", ר"ל שדבריו אינם מדויקים לפי האמת ורק לפי דייני דקיסרי. משא"כ פירוש הגר"א שהוא לקח החשבונות של מסקנת הגמ' שהם אמת אבל אינם מתאימים לדברי ר"י. ועוד תימה, הגר"א מסביר שר"י דבר על הרבוע החיצון, אבל, לפי הלשון של ר"י שאמר "חלון עגול צריך שיהא בהיקפו כ"ד טפחים", הוא מדבר על העגול. יש ראייה לזה חוץ מהלשון עצמה, ממה שאמר "שאם ירבענו" ולכן צ"ל שבתחילה לא היה רבוע. ועוד תימה, שאפילו אם הוא מדבר על הרבוע החיצון, מ"מ ההקף היה

המהרש"ל בעירובין כתב שיש הבדל בין הציור בתוס' בעירובין ובסוכה. בסוכה אע"פ שאינו משנה אם הריבוע יושב על קרן זוית שלו או על הצד, מ"מ להראות הרעיון של המחבר יש נ"מ. לכן בסוכה צריך לצייר הריבוע על הקרן זוית כדי להראות שהאלכסון של הריבוע שוה לצד של הריבוע הגדול החיצון. זה מה שהוא כתב "שאו נראה לעינים". אבל בעירובין המטרה היא להראות שיש ריבוע של ד' על ד' למעלה מעשרה טפחים. לכן צריך שהצד יהיה למטה שאז יהיה יותר קרוב לאדמה. ואע"פ שהציור הוא להראות הכלל ולכן הריבוע הפנימי הוא רק טפח, מ"מ לומדים מזה לחלוק, ולכן תוס' רצו שהריבוע יהיה על צדו. וראיה שציור זה של תוס', מפני שכתב על הדף "כזה" וגם המהרש"ל כתב בשם תוס' "כזה".

עכשיו נציג הציור של המהרש"ל באופן שיהיה ברור.



צפון י'

לפי כל מה שכ' על הסוגיא אפשר להבין למה דווקא המהלך הזה אתי שפיר ולא המהלך של ההיקף.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

נראה שבגלל הי"מ תוס' בסוכה הלכו במהלך של שטח.
לכאורה תוס' אמרו ש"הש"ס וכו' טעו בדבריהם והיו סבורים שעל ההיקף
אמרו" וקודם כ' "דלענין זה דבריהם אמת" הם חלקו על רש"י שסבר שגם
דייני דקיסרי דיברו על ההיקף. ונראה שתוס' חשבו שדייני דקיסרי קודם
ולכן עדיף מהש"ס משא"כ רש"י והגר"א שסוברים שהש"ס בתראי
ועדיף.

סימן ב

פסחים

רביעית של תורה

תוכן:

דף קט. גמ' רביעית של תורה אצבעים

דף קט: רש"י ד"ה אמה

תוס ד"ה רביעית של תורה

מהרש"א ד"ה תוס ד"ה רביעית

מהר"ם ד"ה רביעית

הסוגיא מתבססת על המשוואות הבאות:

$$1 \text{ אצבע} = 5 \text{ חומשים} \quad (1)$$

$$1 \text{ טפח} = 4 \text{ אצבעות} \quad (2)$$

$$1 \text{ אמה} = 6 \text{ טפחים} \quad (3)$$

$$40 \text{ סאין} = 3 \text{ אמות} \times 1 \text{ אמה} \times 1 \text{ אמה} \quad (4)$$

$$= 3 \text{ אמות} \times 1 \text{ אמה ריבוע} \quad (5)$$

ולכן

$$18 \text{ טפחים} = \frac{6 \text{ טפחים}}{1 \text{ אמה}} \times 3 \text{ אמות} = \text{הגובה של המקוה} \quad (6)$$

$$1 \text{ סאה} = 6 \text{ קבים} \quad (7)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$\text{קב } 1 = \text{רובע } 4 = \text{לוגים } 4 \quad (8)$$

$$\text{לוג } 1 = \text{רביעיות } 4 \quad (9)$$

את המהלך של רש"י אפשר לכתוב ע"י המשוואות האלו:

$$4.5 \text{ אצבעות} = \frac{9 \text{ אצבעות}}{2} = \frac{4 \text{ אצבעות}}{\text{טפח}} \times \frac{9 \text{ טפחים}}{8} = \quad (10)$$

$$(11) \text{ מפני: } \text{אצבע } 1/2 = \text{טפח } 1/8 \times \frac{4 \text{ אצבעות}}{\text{טפח}}$$

$$(12) \quad 2 \frac{1}{2} \text{ סאה} = \frac{40 \text{ סאה}}{16} = 1 \times (1 \text{ טפח} + \frac{1}{2} \text{ אצבע})$$

"הן עשרים ושנים וחצי חומש" מפני:

$$(13) \quad \text{חומשים } (20 + \frac{5}{2}) = \text{חומשים } (22 + \frac{1}{2})$$

$$= \frac{\text{חומשים } 5}{\text{אצבע}} \times \left(\frac{1}{2} \text{ אצבע} + \frac{4 \text{ אצבעות}}{\text{טפח}} \times 1 \text{ טפח} \right)$$

והוא חזר וכו' " [הב"ח הוסיף "כי" ר"ל מפני] הטפח [שווה] כ' חומשים; חצי אצבע [שווה] ב' חומשין וחצי [חומש] [שזה שווה] כ"ב חומשים]. " [ועכשיו יש לנו:

$$(14) \quad \text{אמה ריבוע } 1 \times \text{חומשים } 22.5 = \text{סאין } 2.5$$

[ואם] חלוק כ"ב חומשים וחצי לחמשה חלקים, תמצא בכל חלק ד' חומשין וחצי. [דהיינו:

$$(15) \quad \frac{22.5}{5} \text{ חומשים} = 4.5 \text{ חומשים}$$

חלוק ב' סאין וחצי סאה לחמשה חלקים, תמצא בכל חלק חצי סאה.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$[דהיינו: \frac{2.5 \text{ סאה}}{5} = .5 \text{ סאה} = \frac{1}{2} \text{ סאה}] \quad (16)$$

נמצא דארבע חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה .

$$\text{סאה } \frac{1}{2} = \text{חומשים } 4.5 \times 1 \text{ אמה ריבוע} \quad (17)$$

"נמצא כל אמה על אמה ברום י"ג חומשין וחצי חומש מחזיק סאה וחצי סאה." דהיינו 2 אצבעות וחצי אצבע וחומש אצבע מפני:

$$(18) \quad \text{אצבעות } 2 \times \frac{\text{חומשין אצבע}}{5} + \text{אצבע } \frac{1}{2} \times \frac{\text{חומשין אצבע}}{2} + 5 \times \frac{\text{חומשין אצבע}}{5} =$$

$$\text{חומשים } (13.5) = \text{חומשים } (10 + 2.5 + 1) \quad (19)$$

$$(20)$$

$$\frac{1}{2} \text{ סאין} \times \frac{6 \text{ קבין}}{\text{סאה}} \times \frac{4 \text{ לוגין}}{\text{קב}} = \text{לוגין } 36$$

ומפני (17) יש לומר:

$$\leftarrow 3 \times \frac{1 \text{ סאה}}{2} = 1 \frac{1}{2} \text{ סאה} = \text{לוגין } 36 \quad (21)$$

$$\text{חומשים } 13.5 = 3 \times 4.5 \text{ חומשין}$$

$$1 \text{ ריבוע אמה} = 36 \text{ ריבועים טפחים} \quad (22)$$

$$\frac{\text{לוגין } 36}{36} = \frac{13.5 \text{ חומשין} \times \text{טפחים ריבועים } 36}{36} \quad (23)$$

$$(24) \quad \text{חומשים } 13.5 \times 4 \text{ אצבעות} \times 4 \text{ אצבעות} = \frac{36 \text{ לוגין} \times \text{רביעית } 4}{36}$$

$$(25) \quad \text{חומשים } 13.5 \times 4 \text{ אצבעות} \times 4 \text{ אצבעות} \times \frac{1}{4} =$$

$$4 \text{ ריבעיות} = 1 \text{ לוג} \quad (26)$$

$$(27) \quad \frac{\text{לוג}}{4} = \text{רביעית } 1$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$(28) \quad \text{חומשים} 13.5 \times \text{אצבעות} 2 \times \text{אצבעות} 2 =$$

$$(29) \quad \text{אצבעות} \left(2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{5} \right) \times \text{אצבעות} 2 \times \text{אצבעות} 2 =$$

הרשב"ם ד"ה דהיינו אמה על אמה ברום שלש אמות. דבריו כמו דברי רש"י עד שכ' "השלך מהן שני חלקים שהן תשעה חומשין [9=4.5x2] ועכב בידך שלשה חלקים שהן שלשה עשר חומשין וחצי של רום הכלי [דהיינו 13.5=3x4.5] דהיינו רום אצבעים וחצי אצבע וחמש אצבע [13.5=5x2.7] וכאשר מיעטת רום הכלי שני חלקים מחמשה ונשארו שלשה חלקים כן תמעט את המשקין שנשארו בידיו מארבעים סאה שני סאין וחצי דהיינו חמשה חצאין [2.5=.5x5]. ומה שכ' "השלך ב' חלקים וכו' ועכב בידך השלשה חלקים" זה שווה לקחת $\frac{3}{5}$ ולכן שווה למה שכ' רש"י וזה לשונו "חלוק ב' סאין וחצי סאה לחמשה חלקים, תמצא בכל חלק חצי סאה נמצא דארבע חומשין וחצי חומש מחזיק חצי סאה ועוד וכו' [ועוד וכו']". רואים שבתחילה כ' "חלוק לחמשה" ובסוף כ' תמצא בכל חלק וכו' "ועוד" פעמיים, לפי הסרוגים, נמצא שיש שלש פעמים וזה שווה ל $\frac{3}{5}$.

תוס ד"ה רביעית של תורה אצבעים

פר"ת "רום המקוה ע"ב אצבעות". כזה:

$$(30) \quad \text{אצבעות} 72 = \frac{\text{אצבעות} 4}{\text{טפח}} \times \frac{\text{טפחים} 6}{\text{אמה}} \times \text{אמות} 3$$

"השלך רביעית [של המקוה]" זה ה $\frac{3}{4}$, דהיינו:

$$(31) \quad \text{אצבעות} 54 = \text{אצבעות} 72 \times \frac{3}{4}$$

$$(32) \quad \text{אצבעות} 2.7 = \text{אצבעות} 2 \frac{1}{2} + \frac{1}{5} = \text{אצבעות} \frac{4}{20} + 2 \frac{1}{2} = \text{אצבעות} \frac{54}{20}$$

וכו' השלך רביעית [של המקוה] וכו' קח מכל עשרים, אחד וכו' וכן תקח ברוחב אחד וכן באורך [אחד מי"ב] וכו'. "מאיפה נובע כל זה? אלא צ"ל כהלך. המטרה היא למצא הנפח של רביעית הלוג ביחס למקוה של ארבעים סאה מכיון שיש לנו ברייתא שיש ארבעים סאה בנפח של אמה על אמה על שלש אמות. ולכן מכיון שכבר יודעים היחס של הרביעית הלוג לארבעים סאה, אנחנו יכולים להגיע לנפח של רביעית. קודם כל, הם רוצים סאה לכן

$$(33) \quad \text{סאה} 1 = \frac{\text{סאה} 40}{40}$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$\text{סאה } 1 = \text{קבים } 6 \quad (34)$$

$$\text{קב } 1 = \text{רובע } 4 = \text{לוגים } 4 \quad (35)$$

$$\text{לוג } 1 = \text{רביעיות } 4 \quad (36)$$

$$(37) \quad \text{ולכן} \quad \frac{\text{רביעיות}}{\text{מקוה}} = \frac{\text{רביעיות } 4}{\text{לוג}} \times \frac{\text{לוגים } 4}{\text{קב}} \times \frac{\text{קבים } 6}{\text{סאה}} \times \frac{\text{סאה } 40}{\text{מקוה}}$$

$$= 3840 \frac{\text{רביעיות}}{\text{מקוה}}$$

ולכן כדי להשיג נפח של רביעית צריך לקחת אחד מ-3840 של המקוה.
ור"ת חלק בדרך הזה:

$$(38) \quad \frac{3}{4} \times \frac{1}{20} \times \frac{1}{12} \times \frac{1}{12} = \frac{1}{3840}$$

$$= 2.604$$

מה שכ' "השלך רביעית [של המקוה]" זה ה-3/4. "קח מכל עשרים אחד" זה ה-1/20. "וכן תקח ברוחב אחד מ"ב זה ה-1/12. "וכן באורך" זה עוד ה-1/12.

"וכן תעשה במים ויעלה רביעית [הב"ח הוסיף "לוג"]" ר"ל עכשיו צריך לחשבן הנפח של הכלי. [הב"ח הוסיף: כיצד] רביעית הנמצא [דהיינו של המקוה של ארבעים סאה] השלך החוצה [ונשאר 3/4 של המקוה] ומן הנותרים קח אחד מעשרים [1/20] ופעמיים [צ"ל זה וכן כ' הב"ח שתי פעמים] יוסר חלק שנים עשר [דהיינו תקח 1/12]. לפי זה יש לנו כזה:

$$(39) \quad \text{רביעית לוג} = \frac{\text{לוגין}}{\text{סאה}} = \left(\frac{3}{4} \times \frac{1}{20} \times \frac{1}{12} \times \frac{1}{12} \right) \times \text{סאה } 40$$

וצריך להבין מאיפה נובעים כל המספרים האלו.

$$(40) \quad \text{מכיון ש } 144 \text{ רביעיות לוג} = \frac{\text{רביעית לוג } 96}{\text{סאה}} \times \text{סאה } 1 \frac{1}{2}$$

נוכל לכתוב:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$(41) \quad \text{רביעית לוג} = \frac{1}{144} \times \frac{3}{2} \times \frac{1}{40} \times \text{סאה} = 40$$

וזה שווה למשוואה (39).

עיינ בהב"ח אות(ב), ונראה לי ש"צ לתקן מה שהודפס בלשון הב"ח "נ"ב" ולכתוב במקומו "י"ב" בגלל שנ"ב אינו מסתדר בכל החשבונות של תוס' גם לפי הב"ח. כשהב"ח מוסיף "שהוא סאה ומחצה" הוא מסבר ש $\frac{3}{4} \frac{1}{20}$ של 40 סאה שווה ל $1 \frac{1}{2}$ סאה. ו $1 \frac{1}{2}$ של זה שווה ג' לוגים. מ"מ נ"ל שאין זה מוכרח שזה היתה כוונת תוס' אלא להגיע לחשבון כמו שהצגתי ולכן הם לא כתבו בעצמם דברי הב"ח. ואם יש סיבה שצריך דווקא ג' לוגים ה"ל להב"ח להגיד לנו. למשל, שהיה להם כלי של ג' לוגים. בסיכום הנקודות העיקריות של הב"ח להסביר שה"רביעית" הראשונה מוסבת על לוג ולהכניס "כיצד" להגיה "פעמים" ל"פעמיים". ואם כן, אני יכול לומר שנ"ב ט"ס.

לחזור ללשון של תוס', "או תיקח אחד מכ"ד" הם חוזרים לחשבון של הצלעות. זאת אומרת שזה מוסבה על הגווה של ע"ב אצבעות ומזה תיקח "אחד מכ"ד". וזה שווה ג' אצבעות מפני שיש כ"ד אצבעות בכל אמה כיון שיש ששה טפחים בכל אמה וארבע אצבעות בכל טפח. מכיון שיש 96 רביעיות בסאה 401 סאה במקוה צריך לחלק ע"י:

$$(42) \quad \frac{\text{רביעית}}{\text{לוג}} = \frac{40 \text{ סאה}}{\text{מקוה}} \times \frac{24 \text{ לוגין}}{\text{סאה}} \times \frac{4 \text{ רביעית}}{\text{לוג}}$$

וכבר חולק ע"י 24.

"והשלך העשירית" משמע ישאר 9/10. (מכאן עד "כמו שהגמ' אומרת" אחר הרבה יגעה במשך הרבה שבועות, זכתי למתנה מין השמים הזאת בליל שבועות) אם כן, יש לנו

$$(43) \quad 40 \text{ סאה} \times \frac{9}{10} \times \frac{1}{24} = 40 \text{ סאה} \times \frac{1}{4 \times 3 \times 2} \times \frac{3 \times 3}{10} = \frac{40}{40} \times \frac{3}{2} = 1 \frac{1}{2} \text{ סאה}$$

ומכיון שיש לנו צלע אחד דהיינו של הקומה, נשאר לנו לחלק השטח של 24 אצבעות כפול 24 אצבעות. ומכיון שיש 144 רביעיות בתוך $11 \frac{1}{2}$ סאה, יש לחלק ע"י 144 כדי להשעיג רביעית אחת. אם כן צריך להבין כך:

$$(44) \quad \frac{24 \times 24 \text{ אצבעות מרובעות}}{144} = \frac{2 \times 2 \times 12 \times 12 \text{ אצבעות מרובעות}}{144} = 2 \times 2 \text{ אצבעות מרובעות}$$

זאת אומרת, הרוחב ואורך של הרביעית הם 2×2 כמו שהגמרה אומרת.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

"ישארו שלשה עשר חומשין וחצי [חומש] והם [שווים ל] אצבעים וחצי [אצבע] וחומש אצבע". דהיינו:

$$(45) \quad 2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{5} \text{ אצבעות} = 2\frac{5}{10} + \frac{2}{10} = 2\frac{7}{10} = 2\frac{3}{5} + \frac{1}{10} = 2\frac{13}{5} \text{ אצבעות}$$

וזה כמו מה שהגמ' אומרת.

"או קח רביעית [של הקומה של המקווה, דהיינו ע"ב אצבעות] והם י"ח אצבעות והשלך הרביעי [של י"ח] ישארו י"ג אצבעות וחצי וטול החמישית." דהיינו:

$$(46) \quad \frac{72 \text{ אצבעות}}{4} = 18 \text{ אצבעות}$$

$$(47) \quad \frac{18 \text{ אצבעות}}{4} = 4\frac{1}{2} \text{ אצבעות}$$

$$(48) \quad 18 - 4\frac{1}{2} \text{ אצבעות} = 13\frac{1}{2} \text{ אצבעות}$$

צ"ע מה פירושו של "טול" ומ"מ נראה כוונה "לקח". מ"מ, זה מהלך אחר להשיג לגבוה של הריביעת.

והב"ח אות ג' כ' וכן תעשה במים: קח הרובע וככה תשליך [דהיינו רבע מזה] וחלק החמישי קח ולך. כזה:

$$(49) \quad \frac{72}{4} = 18$$

$$(50) \quad 18 - \frac{18}{4} \text{ אצבעות} = 13\frac{1}{2} \text{ אצבעות}$$

$$(51) \quad \frac{13\frac{1}{2}}{5} = 2.7 \text{ אצבעות}$$

$$(52) \quad = 2\frac{1}{2} + \frac{1}{5} \text{ אצבעות}$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

ומכיון שהגענו לזה נמשיך כמו במהלך הראשון, דהיינו לחלק ע"י 144 ולקח שטח של 2×2 .
ומה שכ"ק הרובע וככה תשלך וחלק החמישי קח ולך" עדיין איני מבין.

"או השלך עשירית המים [דהיינו 4 סאה] ישארו ל"ו. [ויש בו שטח של 36 טפחים רבועים ולכן] יעלה ב' סאין לכל טפח [רבוע] ולג' אצבעות [שהם $\frac{3}{4}$ טפח] [תהיה] סאה וחצי." דהיינו:

$$\frac{\text{סאה } 2}{\text{טפח רבוע}} \times \text{טפח} \times \frac{3}{4} \text{ טפח} = 1 \frac{1}{2} \text{ סאה} \quad (53)$$

מ"מ צ"ע איך יגיע לב' הל"ל א' מפני שיש כאן 36 סאין בשטח 6 טפחים על 6 טפחים שהם 36 טפחים מרובעים? וא"כ צ"ל:

$$\frac{\text{סאה } 1}{\text{טפח רבוע}} \times \text{טפח} \times \frac{3}{4} \text{ טפח} = \frac{3}{4} \text{ סאה} \quad (54)$$

וצ"ע על זה.

"והשלך מג' אצבעות העשירית [של הג' אצבעות, דהיינו $3/10$] כאשר השלכנו מן המים." דהיינו:

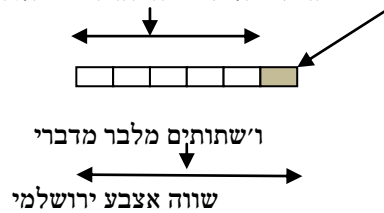
$$3 - \frac{3}{10} = 2.7 \quad (55)$$

"ולפי התלמוד שלנו החשבון מכוון, אבל על גירסת ירושלמי דקאמר אצבעים על אצבעים ברום אצבע ומחצה ושליש אצבע וכן עשה הפייט 'ועל גובה חסר שתות מאצבעים'. והכל א' [פירוש אחד, דהיינו הירושלמי והפייט] קשה כי לפי שיעור המקוה אינו מכוון."

קודם שנמשיך צריך הקדמה בענין של הגדולות המידות לירושלמי ולציפורי. בכל שלב, המידה מגדילה ע"י חומש מלגו או שתות מלבר. ולכן בכל שלב הנופח של אותו מידה, בלי התואר, דהיינו בלי השם מדברי, ירושלמי, או צפורי, הגדיל ע"י חומש מלגו. ולכן להציג המידה הגודל ביחס להקטן צריך לכפל ע"י $1 \frac{1}{5}$ ששווה $6/5$. ולציג המספר של המידות צריך לעשות להפוך ולחלק ע"י $5/6$. עיין בציורים.

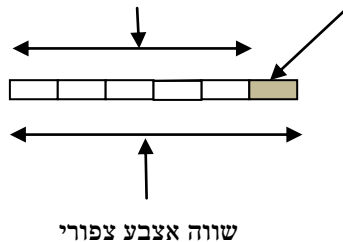
דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הוסיף א' חומש אצבע מדברי מלבר ה' חומשים מלגו אצבע מדברי



ו'שתותים מלבר מדברי
שווה אצבע ירושלמי

חומש אצבע ירושלמי מלבר ה' חומשים מלגו אצבע ירושלמי



שווה אצבע צפורי

וי"ל דבירושלמי איירי באצבעות צפוריית והכא במדברייית ואצבעים
וחצי וחומש והם י"ו שתותים וחומש שתות" [דהיינו:

$$(56) \quad 6 \frac{\text{שתותים}}{\text{אצבע}} \times \text{אצבעות מדבריות} = \left(2 + \frac{1}{2} + \frac{1}{5}\right)$$

(57)

$$\text{שתותים מדבריות} = \left(12 + 3 + 1 + \frac{1}{5}\right) = \left(12 + \frac{6}{2} + \frac{6}{5}\right)$$

$$(58) \quad \text{שתותים מדבריות} = \left(16 + \frac{1}{5}\right)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

"באו לירושלים, נכנס הכל בי"ג שתותים וחצי." דהיינו:

$$(59) \quad \text{שתותים מדבריות} = \frac{5 \text{ ירושלמי}}{6 \text{ מדברי}} \left(16 + \frac{1}{5}\right)$$

$$(60) \quad \left(\frac{80}{6} + \frac{1}{36}\right) \text{ שתותים ירושלמי} = \frac{78+2}{6} + \frac{1}{6}$$

$$= 13 + \frac{2}{6} + \frac{1}{6} = 13\frac{1}{2} \text{ ירושלמי}$$

"באו לצפורי, נכנס הכל בי"א שתותים ורביע שתות," דהיינו:

$$(61) \quad \text{שתותים ירושלמי} = \frac{5 \text{ צפורי}}{6 \text{ ירושלמי}} \left(13 + \frac{1}{2}\right)$$

$$(62) \quad \frac{65}{6} + \frac{5\left(\frac{1}{2}\right)}{6} = \frac{60}{6} + \frac{5}{6} + \frac{2\frac{1}{2}}{6} = \frac{60}{6} + \frac{5}{6} + \frac{2}{6} + \frac{\frac{1}{2}}{6} = \frac{66}{6} + \frac{1.5}{6}$$

11

"שהם אצבעים חסר שתות." וזה לשון של הפייט שכ' "ועל גובה חסר שתות מאצבעים". וזה לפי הירושלמי לפי החשבון הזה:

$$(63) \quad 1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{3} = 1 + \frac{3}{6} + \frac{2}{6} = 1\frac{5}{6} = 2 - \frac{1}{6}$$

"ונשאר רביע שתות בתלמוד שלנו יתר." דהיינו:

לפי הבבלי:

$$(64) \quad \text{שתותים צפורי} - \frac{3}{4} \text{ אצבעות צפורי} = 2 \text{ שתותים צפורי} - 11\frac{1}{4}$$

ולפי הירושלמי:

$$(65) \quad \text{שתותים צפורי} - \frac{1}{6} \text{ אצבעות צפורי} = 2$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$\left(2 - \frac{9}{12}\right) - \left(2 - \frac{6}{12}\right) = \frac{3}{12} = \frac{1}{4} \quad \text{שנותים צפורי} \quad (66)$$

"וכמו כן צריך למעט מרוחב [השטח] כי בתלמוד שלנו מיירי במרובעות וירושלמי בעגולות וכו' ואצבעים על אצבעים עגולות עולה לאצבעים על אצבע וחצי, דמרובע יתר על העיגול רביע. ואצבעים על אצבעים מרובעות מדבריות נכנסות באצבעים על אצבעים עגולות צפוריות." לכאורה צריך לחשבן כזה:

$$\frac{3}{4} \times \frac{5 \text{ צפורי}}{6 \text{ ירושלמי}} \times \frac{5 \text{ ירושלמי}}{6 \text{ מדברי}} \times 2 = \frac{25}{24} \text{ אצבעים צפורי} \quad (67)$$

$$= 1 \frac{1}{24} \text{ אצבעים צפורי} \times \frac{\text{שנותים צפורי}}{\text{אצבעים צפורי}}$$

$$= \text{שנותים צפורי} + \frac{1}{4}$$

אם כן, נכון שהם נכנסו, אבל יש הרבה רווח. ומה שכ' המהרש"א "פ' דאצבעים על אצבעים מרובעות מדברות הם י"ב שנותים באו לירושלמים נכנס הכל בעשרה שנותים מרובעות, באו לצפורי נכנס הכל בשמונה וב' שנותי שנות מרובעות." דהיינו:

$$\frac{5}{6} \times 12 = 10 \quad (68)$$

$$\frac{5}{6} \times 10 = \frac{50}{6} = 8 \frac{2}{6} \quad (69)$$

"ועגולות צפורית מאצבעיים על אצבעיים הם תשעה שנות' וכו' ". וזה לא הבנתי בגלל "דהמרובע יתר על העיגול רביע" מוסב על השטח. וא"כ אם יש י"ב שנותים על הצד של הרובע צריך לחשבן כזה:

$$12 \times 12 \text{ צפורי} = 144 \quad (70)$$

$$\frac{3}{4} 144 = 108 \text{ צפורי} \quad (71)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

(72) ואז הצד של השטח יהיה $\sqrt{108} = 10.39$ ולא 9. ולכן, עדיין לא הבנתי למה הוא מתכוין בזה ולמה שבא בהמשך שתלוי בו.

"ויש בעגולות יותר ד' שתותי שתות שהוא אחד מתשעה." דהיינו:

$$\frac{\frac{4}{6}}{6} = \frac{4}{36} = \frac{1}{9} \quad (73)$$

"שהרי יש בו [באצבע] ל"ו שתותי שתות" דהיינו:

$$\frac{\frac{1}{6}}{\frac{1}{6}} = \frac{1}{36} \quad (74)$$

ואם כן, באצבע יש ל"ו ש"ש. "והוא בקירוב אחד מבשלשה עשר או מארבעה עשר בכל הרביעית שהרי יש בו נ"ד שתותי שתות." לכאורה, זה בגלל שלפי תוס' השטח הוא אצבעים על אצבע וחצי ולכן יש לחשבין כזה:

$$1\frac{1}{2} \times 36 = 54 \quad (75)$$

מבין המהלך הזה.

"והרי האבע שתותי שתות הם מותר ברחב לברי הפייטן וירושלמי." "הסר ממנו רביע שתות הנשאר בגובה שהוא אחד מכ"ד ישאר שיעור הירושלמי יתר בדבר מועט ולחמרא לא דק."

"ועוד מפרש" צריך לדעות האם זה מהלך אחר ואם כן, מאיפה המהלך הזה התחיל. יש להקשות למה הזכיר "חומשין", מאן דכרא שמיא? ולמה שינה משתותין לחמושין? צריך לומר שהמהלך הזה לא סבר שהירושלמי מדברת במידת צפורי. חשובתי בגלל שר"ת לא הזכיר שום שם של מידה וההבדיל בין הבבלי וירושלמי אינו תלוי באיזה מידה, אולי ר"ת לא רוצה לחליט. מ"מ ומהרש"א למד שדוקה מידת מדברי. לכאורה הטעם הוא משום שהסוגיא מדברת על רביעית מן התורה והברייתא של המקוה שתומה אבל מ"מ צ"ע להוכיח זה.

"דבירושלמי איירי בעגולות שיוכל לרבע אצבעים על אצבעים מתוכם." [ר"ל, עגול שיוכל לשים ריבוע של אצבעים על אצבעים בתוך העגול.] "דהוי תילתא טפי כדאמר (סוכה דף ח:): "ריבועא [דנפיק] מגו עיגולא פלגא, פירוש פלגא של ריבוע הפנימי." [עיין תוס' שם. ור"ל שהשטח

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

של העיגול הוא $2/3$ של השטח של הריבוע שבתוכה. ומכיון הריבוע הזה הוא הריבוע של הבבלי, והציור של הירושלמי הוא העיגול שסביב הריבוע של הבבלי, כדי להיות רביעות, לא צריך הגובה של הבבלי אלא רק פחות $1/3$ או $2/3$ של הגובה של הבבלי. ור"ת כבר הוכיח הגובה של הבבלי וכ' "ושארו י"ג אצבעות וחצי וטול החמישית. וזה שוה לי"ג חומשין וחצי [חומשין] מפני:

(76)

$$\left(13 \frac{1}{2}\right)^{1/5} = \left(13 \frac{1}{2} \text{ אצבעות}\right)^{1/5}$$

"וכשחסיר שליש מגובה", וזה מפני:

$$V_C = \text{נפח של הצילינדר} \quad V_S = \text{נפח של התבה}$$

$$A_C = \text{שטח של העיגול}$$

$$A_{Sp} = \text{שטח של הריבוע הפנימי}$$

$$h_C = \text{גובה של הצילינדר} \quad h_S = \text{גובה של התבה}$$

$$V_C = A_C \times h_C \quad (77)$$

$$V_S = A_{Sp} \times h_S \quad (78)$$

$$V_C = V_S \quad (79)$$

$$A_C = \frac{3}{2} A_{Sp} \quad (80)$$

$$A_{Sp} \times h_S = \frac{3}{2} A_{Sp} \times h_C \quad (81)$$

$$\frac{2}{3} h_S = h_C \quad (82)$$

"הם י"ג חומשים וחצי, ישארו ט' חומשין". דהיינו:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$\text{חומשין } 9 = \frac{2}{3} \times \frac{27}{2} = \frac{2}{3} \times \left(13 + \frac{1}{2}\right) \quad (83)$$

"שהם אצבעים חסר חומש" מפני:

$$(84) \quad 1 \text{ חומש} - 2 \text{ אצבעים} = 1 \text{ חומש} - 10 \text{ חומשין } 9 \text{ חומשין}.$$

"והתם [בפיוט] [ש]נקט 'חסר שתות' נקט וכו' לא דק לחומרא." דהיינו, שהשתות יותר קטן מהחומש ולכן המידה יותר גדולה לפי הלשון של הירושלמי ולכן חומרא הוא.

מהר"ם ד"ה רביעית

המהר"ם כ' "ועוד" הרבה פעמים וצריך לדעות אם הם פתיחות למהלכים אחרים או לא.

הוא מביא לשון של ר"ת, "רביעית הנמצא, השלך ההוצה".
 "קח א' [סאה] מעשרים וחצי סאה מעשר. ר"ל מהשלושים סאים תקח
 1/20 דהיינו:

$$30 \text{ לוגין} = 20 \text{ לוגין} + 10 \text{ לוגין} \quad (85)$$

$$\frac{30 \text{ לוגין}}{20} = \frac{20 \text{ לוגין}}{20} + \frac{10 \text{ לוגין}}{20} \quad (86)$$

$$= \left(1 + \frac{1}{2}\right) \text{ לוגין} \quad (87)$$

דהיינו סאה וחצי. חלוק אותן ללוגין, נמצא שהן ל"ו לוגין. דהיינו,

$$36 \text{ לוגין} = \frac{24 \text{ לוגין}}{\text{סאה}} \times 1 \frac{1}{2} \text{ סאה} \quad (88)$$

"קח מכל י"ב לוגין אחד ("אחר" ט"ד), נמצא שהן ג' לוגין" מפני:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$.3 = \frac{36}{12}$$

"חלוק הג' לוגין לרבעיות" דהיינו:

$$(89) \quad \frac{\text{רביעית } 4}{\text{לוגין}} \times 3 = 12 \text{ רביעיות}$$

"נמצא שהן י"ב רביעיות. ואח"כ קח חלק הי"ב מהן ויעלה רביעיות ט"ד וצ"ל רביעית כמו לשון ר"ת קודם". [כאן נגמר המהלך הראשון להסביר איך החילוקים בצלעים של המקוה הגמרא שווה לרביעית]. לסיכום, הוא מסביר דברי ר"ת וחילק ע"י אלו

$$(90) \quad \text{רביעית לוג} = \frac{\text{לוגין}}{\text{סאה}} \left(\frac{3}{4} \times \frac{1}{20} \times \frac{1}{12} \times \frac{1}{12} \right) \times \text{סאה } 40$$

כמו משואה (39) על דברי ר"ת .

"או תקח אחד מכ"ד [ר"ת מדבר על הצלעות ולכן המהר"ם מוסיף איך מהליך זה מסתדר עם המידות של (91) המים] וכן תעשה במים, קח א' מכ"ד היינו סאה [דהיינו: $\frac{1 \text{ סאה}}{24 \text{ סאין}}$] ועוד קח חצי סאה מי"ב סאות (92)

[דהיינו: $\frac{1}{2} \frac{\text{סאה}}{\text{סאין}}$]. נמצא שיש בידך סאה וחצי. ועוד נשארו ד' סאות. [דהיינו, מה 40 סאין לקחנו 24 ואחר כך לקחנו עוד 12 ואם כן נארו 4 חלוק אותן לקבין, נמצא שהן כ"ד קבין. " דהיינו:

$$(93) \quad 24 \text{ קבין} = 4 \text{ סאות} \times \frac{6 \text{ קבין}}{\text{סאה}}$$

"קח א' מכ"ד [דהיינו, $24 \text{ קבין} \times \frac{1}{24} = \text{קב}]$ וחלוק ג"כ הסאה וחצי לקבין" דהיינו, מכל שלקחנו נחלוק לקבין:

$$(94) \quad 6 \text{ קבין} \times 1.5 = 9 \text{ קבין} .$$

$$(95) \quad \text{ועכשיו יש לנו: קבין } 10 = (1 + 9) \text{ קבין}$$

"ואם כן יש בידך י' קבין. השלך העשירות שהוא קב א' ישארו בידך ט' קבין שהן סאה ומחצה שהן ל"ו לוגין" דהיינו:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$(96) \quad \frac{4 \text{ לוגין}}{\text{קב}} \times 9 \text{ קבין} = 36 \text{ לוגין}.$$

"אח"כ חשוב כפרש"י שאין זה חשבון רק שיעלה לאצבעים וחצי וחמש אצבע וכן החשבון שאחריו מה ר"י קח רובע שהכל חשבון אחד ולעיל חשב רום המקוה. "ותימה! כ' "חשוב כפרש"י "ורש"י כ' "והן כ"ב וחצי חומש" אבל תוס' כ' "והם י"ח אצבעים וכו'" שאינן דומה זה לזה! ועוד, שכ' "חש וב"וכ" "שאיין זה חשבון" וא"כ כ' "וכן החשבון שאחריו" וכ' "שהכל חשבון אחד". האם יש כאן חשבון או אין כאן חשבון?! ועוד, למה כ' כן עכשיו ולא קודם בדברי תוס'?! אלא נראה שכוונתו ב"אין זה חשבון" פירושו שאין זה חשבון של מידות של נופח טו נוזל אלא רק סתם חילוקים. וכן כוונתו ב"כפירש"י" ושגם רש"י עשה חשבונות בלי קשר למידות הנופח או נוזל והמהר"ם לא מתכוין שעצם החשבונות של תוס' דומה לאלו של רש"י. ולא כתב זה קודם מפני שלעיל בתוס' החילוקים של המים היו בדיוק החילוקים בהצלעות של המקוה

ולכן הם מובנים. דהיינו, לעיל ר"ת חילוק ע"י $\frac{3}{4}$ ואחר כך ע"י $\frac{1}{20}$ וא"כ ע"י $\frac{1}{12}$ אעוד פעם ע"י $\frac{1}{12}$

וכ' "וכן תעשה במים" וחילוק ע"י $\frac{3}{4}$, $\frac{1}{20}$, $\frac{1}{12}$, וגם $\frac{1}{12}$. ולכן פשוטא, למה לקח הסמפרים האלו.

משא"כ למה שכ' רש"י, ותוס' ב"או קח", והר"י, שכולם סתם חילוקים בלי קשר להמידות. ומה שכ' "הכל חשבון אחד" ר"ל שכל הדרכים השונים יגיעים לתכלית אחת.

המהר"ם ממשיך, "ועתה [תוס'] בא לחשב המים "קח הרובע" של המקוה], הוא עשר סאות, והשלך הרביעית [זה כוונת תוס' שכ' "וככה [דהיינו כמו כן דהיינו 'קח הרובע' עוד פעם] [ועכשיו של העשר] 'תשלך' [ו]הם ב' סאות ומחצה, מפני $\frac{10}{4} = 2\frac{1}{2}$. [ואם כן] ישארו ז' סאות וחצי, [מפני

$$(97) \quad 7\frac{1}{2} = 10 - 2\frac{1}{2}.$$

$$(98) \quad \text{טול החמישית מהז' וחצי [דהיינו : } \frac{7.5}{5} = 1.5 \text{].}$$

המהר"ם דולג בדברי תוס' עד "והכל א' " דאצבעים הן י"ב שתותין ואצבע ומחצה הן ט' שתותין ושליש אצבע הוא ב' שתותין". דהיינו:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$(99) \quad \frac{\text{אצבע}}{6} = \text{שתות} \quad \text{ולכן } 2 \frac{1}{3} = \text{אצבע} =$$

2 שתותים; 2 אצבעים = 12 שתותים ; אצבע וחצי = 9 שתותים.]

"נמצא שהן י"א שתותין והוא אצבעיים חסר שתות אצבעות צפוריות".

מ"מ, אני לא מבין החשבון שלו מפני שנראה שצריך להיות כזה:

$$(100) \quad = \text{שתותים} \left(12 + 3 + 1 + \frac{1}{5} \right)$$

$$= \frac{\text{6 שתותים}}{\text{אצבע}} \times \left(2 \frac{1}{2} + \frac{1}{5} \right) \text{ אצבעים מדבריות}$$

$$(101) \quad \text{שתותים מדבריות } 16 \frac{1}{5}$$

$$(102) \quad \frac{\text{5 צפוריות}}{\text{6 ירושלמית}} \times \frac{\text{5 ירושלמית}}{\text{6 מדבריות}} \times 16 \frac{1}{5} \text{ שתותים מדבריות}$$

$$= 11.25 \text{ שתותים צפוריות}$$

$$(103) \quad 6 \text{ שתותים מדבריות} = \text{אצבע מדברית}$$

$$(104) \quad \frac{5}{6} \text{ אצבע מדברית} = \text{אצבע ירושלמית}$$

$$(105) \quad 5 \text{ חומשין ירושלמי} = \text{אצבע ירושלמית}$$

ולכן,

$$(106) \quad 5 \text{ חומשין ירושלמי} = 6 \text{ שתותים מדבריות} \times \frac{5}{6}.$$

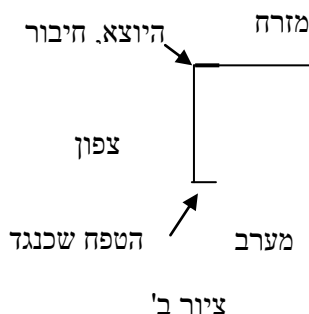
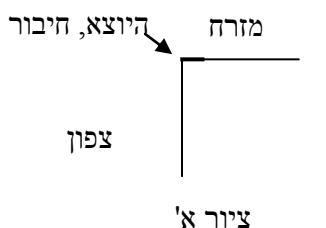
סימן ג

סוכה

בביאור נגד היוצא

סוכה דף ז.

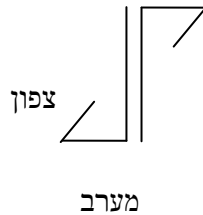
גמ' "נגד היוצא" הלשון קשה לי, פשיטא שצריך להיות נגד אחד מהצדדים מפני שאין כאן אלא שתי אפשרויות ובכל אחד מהם יכול לומר שהוא נגד אחד מהצדדים. ועוד אין הלשון הזאת מבררת איפה בקו הטפח נחה, האם צמוד לצד או רחוק? ! ולכן צ"ל שפירושו כנגד החלק של הצד שיצא דהיינו כנגד החיבור לצד הראשון. נניח, שיש דופן צפוני והדופן המזרחי יוצא מהצפוני (ציור א'), ואז ישימו את הטפח בצד המערבי של הדופן הצפוני ויוצא מול המזרחי (ציור ב').



רש"י ד"ה ויעמידנו כנגד

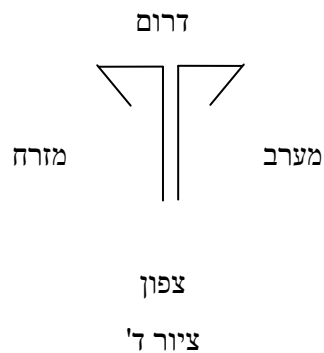
דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

במהרש"א כ' הכוונים למעלה, מזרח; והשמאל, צפון.
ונראה שיש כאן טעות דפוס בציור השמאלי וצריך להיות הלמעלה למטה
כדי שהטפח תצא מהפינה הצפונית מערבית (ציור ג') אבל הימני נכון.



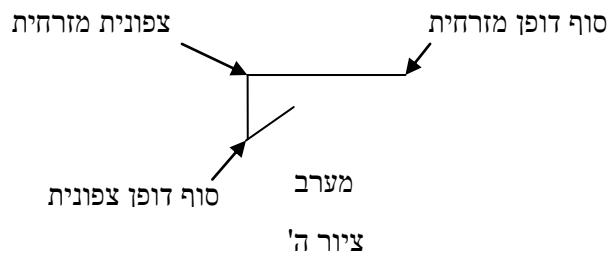
ציור ג'

והמהרש"א לא בא להסביר המהלך של היש גרסינן.
ולפי היש גרסינן אין צריך לשנות הציור אלא רק לקבוע את הכיוונים כמו
בציור ד'.



ציור ד'

וסוף דברי המהרש"א כ' ויעמידנו במערב שוה לסוף דופן צפונית
באלכסון נגד סוף דופן מזרחית (ציור ה')



דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

וצ"ע שעדיין אני מבין הציורים א' וב' בסוף המהרש"א. וגם צריך לפרש "במקצוע".

סימן ד

סוכה ככבשן

תוכן:

1. להסביר המחלוקת בין רש"י ותוס'
2. להסביר מחלוקת בין המהרש"א ובין המהר"ם והמהרש"ל על תוס' ד"ה ריבועא
3. מהרש"א ד"ה גמ' א"ל מר קשישא וכו'
4. להסביר מחלוקת בין תוס' ובין הגר"א
5. להבין ההבדל בין הש"ס בסוכה ובין הש"ס בעירובין
6. לתקן הציורים הנדפסים בש"ס, תוס', המהרש"ל
7. להסביר הרש"ש
8. ולתקן הטעות בהערות על תוס' רבינו פרץ

סוכה ז:

לפני שנכנס לסוגיא של סוכה העשויה ככבשן, צריך להזכיר כמובן שהסוכה הזאת כשרה, ונלמד מזה שהתורה אינה מקפדת על ד' או ג' דפנות עם ד' פינות, שאין לעיגול זווית, אלא ההקפדה היא על שתהיה מכוסה מן הד' או הג' רוחות.

כשניכנס לסוגיא לכאורה יש מחלוקת בין רש"י ותוס' אם רבי יוחנן דבר על הקיפה או על שטחה. ועוד נראה שיש גם אותו מחלוקת בין הבעלי תוס' בד"ה כמה וד"ה רבי יוחנן. וגם צריך לדעת אם יש מחלוקת בין התוס' בסוכה ובין התוס' בעירובין.

גמ' "אמר ר' יוחנן סוכה העשויה ככבשן אם יש בהקיפה כדי לישב בה כ"ד בני אדם כשרה וכו'. כמאן? כרבי דאמר כל סוכה שאין בה ד' אמות על ד"א פסולה? ! מכדי, גברא באמתא יתיב". פרש"י כל אחד, מקומו אמה. והביאה הגמרא הכלל "כל שיש בהקיפו שלשה טפחים, יש בו רוחב טפח". אם כן, לרבי "בתריסר סגי" ר"ל הקיפה של סוכה צריכה להיות רק י"ב אמות. משמע דקא סלקא דעתך שרבי צריך ד' על ד' אפילו בעגולה ולא צריך בריבוע. [תוס' השתמשו בלשון הזאת לתאר עיגול מדויק.] דאל"כ למה התחילה בהקיפה של עיגול? ה"ל להתחיל

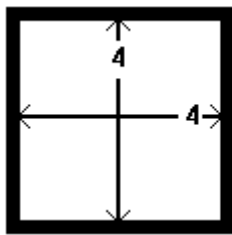
דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

בריבוע ! אלא מפני שריבוע גדול מעיגול, ה"ל לרבי לומר שצריך ריבוע, וכיון שאמר סתם, משמע שלא צריך להחמיר.
גמ' תלתא גברי בתרתי אמתא יתבי. זאת אומרת :

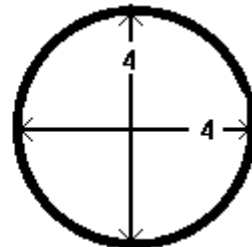
$$(1) \quad 24 \times \frac{2 \text{ אמות}}{3 \text{ גברי}} = 16 \text{ אמות}$$

דף ח.

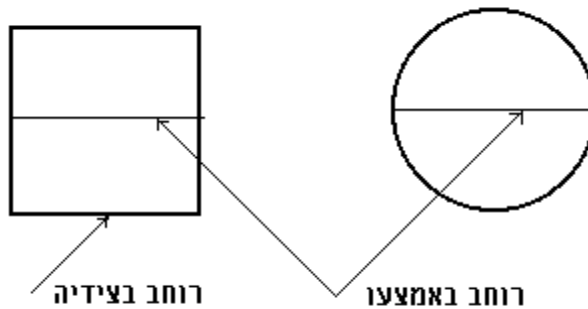
הציורים הנדפסים בש"ס (דף ח.) אינם מדויקים. בגמרא שלנו נדפס שני ציורים של המהרש"ל אבל לא כמו שהוא מתכוון דאם כן העגול בציור השני היה צריך להיות יותר גדול, מפני שהריבוע צריך להיות שווה במידה של הריבוע בציור הראשון. ואע"פ שהציורים הנדפסים בהמהרש"ל יותר טובים, אבל מ"מ גם הם אינם מדויקים לגמרי. ולכן יותר מדויק להדפיס הציורים הבאים.



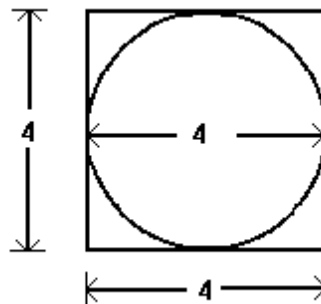
ציור ב'



ציור א'



ציור ג'

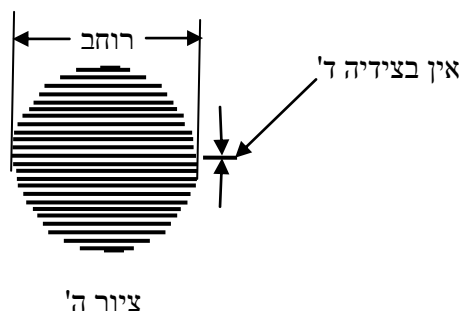


$$s=4 \quad C=12 \quad P=16$$

$$P > C$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

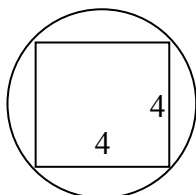
ברש"י ד"ה בעיגולא כתב "רוחב טפח יש בו והוא עיגול וכל עיגול אין רחבו אלא באמצעו" (עיין בציור ו') הוא מסביר איך יכול להיות שדברי רבי קאי על עיגול.



נ"ל שכל הדברים האלו פשוטים הם למי שידוע גאומטריה אלא רש"י מדבר ומלמד למי שאינו

יודע כל הענינים. לפיכך הוא מסביר את הענין באופן הזה. אבל למי שכבר יודע גאומטריה, על מה שהגמרא אומרת "אבל ריבועא דנפיק מגו עגלא וכו' היה מספיק להסביר כדברים הבאים. ההקף הפחות ביותר של סוכה עגולה שתוכל להחזיק שטח של ארבע אמות על ארבע אמות צריך להיות יותר מששה עשה אמות.

על זה הגמרא פריך "הני מילי בעגולא!" כשהגמרא אומרת "אבל ריבועא בעיא טפי" פירושו שרבי אמר ד' על ד' ריבוע. זה פירושו של רש"י שכתב בד"ה בעיגולא "ואנן בעינן ד' אמות מרובעות שיהא ארבע בצידיה כמו באמצעה וכו'" (כמו בציורים ב' ו'). מהלשון הזה משמע שרש"י סבר שדבר פשוט הוא להגמ' ואין כאן הוה אמינא שרבי סבר שמספיק שיהיה ד' על ד' של עיגולה דהיינו קטור של ד' על קטור של ד' (כמו בציור א').



ציור ו'

ועוד, אל תאמר שהלשון "הני מילי בעיגולא" משמע שיש ה"א שהכלל של "כל שיש בהקיפו וכו'" שייך לריבוע, שא"א לומר כן וגם בפרוש לפרש"י ד"ה באמתא יתיב בא"ה וקיימא לן כל עגול שיש וכו' "ולכן צ"ל שאין כאן הוה אמינא

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

אלא הגמרא רוצה לפתח את הענין, לפי השלבים שלב, שלב. ואגב אורחא, מה שכ' רש"י ד' אמות מרובעות אינו מדויק מפני שזה נכון לשטח של ב' אמות על ב' אמות והל"ל שש עשרה אמות מרובעות כמו שרש"י כ' מיד "שיהא ארבע בצידה כמו באמצעה". הגמ' מתרצת "הני מילי בעיגולא" ופרש"י "וכל עגול אין רחבו אלא באמצעו" (עיין ציור ה') וא"כ לא יהיה בחלל מספיק בשביל להכשיר סוכה של עגול ברוחב של ד' אמות מפני "[ש]אנן בעינן ד' אמות מרובעות". מהיכא יודעים זאת? מפני ההכרח להסביר האמירה של רבי שהקיפה של סוכה עגולה צריכה להיות כ"ד אמות. וא"כ רש"י מסביר החשבון איך זה משמע מדברי רבי, "שיהא ארבע בצידה כמו באמצעה". [שרבי צריך ד' על ד' ר"ל] שיהא ארבע בצידה כמו באמצעה [זאת אומרת ריבוע עם צדדים של ד"א (עיין ציור ב' וג') ולא רק רוחב של ד' כמו בעגול (עיין ציור ה')]. ובריבועא איכא הקיפא טפי" ע"כ פרש"י. גמ' "מכדי, כמה מרובע יותר על העיגול? רביע". קודם שנכנסו לגיאומטריה, אנחנו צריכים לדבר על החשבון. "הרביע" מוסב על הסך הכל. דהיינו:

$$\frac{16}{4} = 4 \quad (2)$$

$$12 + 4 = 16 \quad (3)$$

אבל

$$\frac{12}{4} = 3 \quad (4)$$

$$12 + 3 = 15 \neq 16 \quad (5)$$

על פי פשטות הגמ' מדברת בענין ההיקף וכן פרש"י ד"ה מכדי. רש"י בד"ה מכדי וכו' רביע, כ' "והדברים נראין לעינים" רש"י רוצה להוכיח הכלל ע"י מעשים בכל יום. זה מפני שהקפו של ריבוע הוא ארבע כפול צד אחד. גמ' אומרת "ה"מ בעיגול דנפיק מגו ריבועא". פירוש, עיגול שמופיע בתוך ריבוע שיהיה של הריבוע, רבע יותר מן העיגול. אבל קשה לי להבין למה הגמרא לא דוחה את זה מפני שאין זה שייך כאן בסוכה עגולה מפני שהריבוע של ששה עשרה אמות מרובעות יהיה מחוץ לסוכה. לכאורה, צ"ע אם יש קס"ד לומר שרבי יוחנן דבר על ההיקף של ריבוע מסביב לעיגול או גם כאן הגמ' רק באה לפתוח הענין. זה הכוונה של רש"י ד"ה בעיגולא דנפיק מיגו ריבוע בא"ה "אף כאן אם היתה מרובעת סוכה זו", דהיינו לעשות הסוכה בצורה רבועה, וגם לאסוף קרשים כדי לעשות זה, והאנשים יושבים על ההיקף הזה. מ"מ, עיקר הנקודה היא לעשות ריבוע סביב העיגול. אז רוחבה היתה ארבע אמות ולכן "דיה להיות כדי שישבו בהיקפה ששה עשר בני אדם" בצורה זה של ריבוע.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

וזה הקושיה של הגמרא "בשיתסר סגי?!" ר"ל שעדיין לא צריך תהיה כ"ד בהיקפה.

ולבאר שאר דברי פירוש רש"י הזה. "ואם היית צריך לעגלו [לעשות עגול] מבפנים [הריבוע] ולהוציא [ולמחוק] קרנות [של] ריבועו [הריבוע], אתה עוגלו [עשה עגול] בחוט [על הקיפון] י"ב ונמצא חיצון יתר על הפנימי רביע [מבחינת ההקפים].

גמ' "אבל ריבועא דנפיק מגו עיגולא בעי טפי". הגמרא רוצה לנסות עוד פעם וללמוד שרבי אמר שצריך ד' על ד' בצורת ריבוע בתוך הסוכה אפילו אם הסוכה עגולה. ולכן ההיקף של הסוכה העגולה הכשרה יהיה יותר גדול מן ההקף של הריבוע ברוחב ארבע. ומה שהגמ' אומרת "בעי טפי" פירושו הוא שהקפה של הסוכה העגולה הזאת תהיה יותר מהקפה של הסוכה העגולה שהוצגה ראשונה. [כדאי להזכיר עכשיו שהציורים הנדפסים בש"ס הרגיל (דף ח.) אינם מדויקים מפני שצריך לצייר העגול השני יותר גדול מהראשון]. וכן פירוש רש"י ד"ה אבל בריבוע מגו עיגולא וכו'. רש"י בא להוכיח שכוונת הגמ' היא שהעגולה תהיה יותר גדולה מהעגולה הראשונה. כ"אבל עכשיו כשעשה אותה עגולה [של ההוה אמינא] אם לא היה הקיפה אלא ששה עשר [ר"ל, מכיון שלא היתה הקיפה אלא ששה עשר] נמצא האמצע [דהיינו הקוטר של העגולה] רוחב הרבה [דהיינו חמש ומשהו (5.33)]. [וצידיה [של המלבנים] הולכים כלים עד לכלה (ציור ה')] [ר"ל, אע"פ שהרוחב יותר מארבע (ציור ב')], מ"מ מכיון שצידיה פחות אין כאן ארבע על ארבע. ואין אתה מוצא בצידיה ארבע [רק ריבוע של 3.7688 על 3.7688] שאין לה [לעיגול] זווית [כדי שיהיה מקום לשים ריבוע של ד' על ד']. וצריך אתה לעשות על כרחך היקף עיגולה גדול כדי שתוכל לרבע מתוכה ארבע מרובעות שיש להם זווית".

בהמשך, רש"י הסביר את הבעיה העיקרית, "וצידיה הולכים וכלים עד לכלה (ציור ה') ואין אתה מוצא בצידיה ארבע, שאין לה זווית [ר"ל מפני שאין לעיגול זווית, אין לו צד כל שהוא ואין שייך שתהיה רוחב עם צד של ארבע (או להיפך)], ולכן אין בתוכו שטח של ד' על ד' מרובעות. ורבי, ארבע מרובעות בעי [ולכן] (ו) צריך אתה לעשות על כרחך היקף עיגולה גדול [כל כך] כדי שתוכל לרבע מתוכה ארבע מרובעות שיש להם זווית" עכ"ל. משמע בהדיא שלפי רבי צריך ד' על ד' בציור של ריבוע ולא מספיק לצרף השטח שמחוץ הריבוע ובתוך העיגול. (עיין ציור ז')

$$A_s = \text{אם שטח של הריבוע} \quad (6)$$

אז:

$$A_s = s^2 \quad (7)$$

$$A_c = \text{אם שטח של העיגול} \quad (8)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

אז:

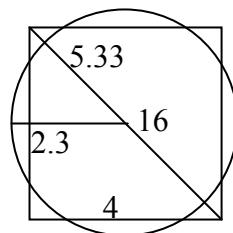
$$A_C = r^2 \pi \quad (9)$$

ואם

$$A_S = A_C = 16 \quad (10)$$

$$r = \sqrt{\frac{16}{\pi}} = \sqrt{5.33} = 2.3 \quad (11)$$

$$r = 2.3 < \frac{h}{2} = \frac{5.33}{2} = 2.665 \quad (12)$$



ציור ז'

והוא כתב "הרבה" בגלל החשבון הבא:
כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח.

נקרא להקף של העיגול: C ,

ולרוחב של העיגול: d .

$$C = \pi d \quad (13)$$

לפי דברי הגמ' בשיתרי סג' $C = C_1$

לפי דברי הגמ' בשיתרי סג' $d = d_1$

$$C_1 = \pi d_1 \quad (14)$$

$$C_1 = 3 d_1 \quad (15)$$

$$\frac{C_1}{3} = d_1 \quad (16)$$

$$C_1 = 16 \quad (17)$$

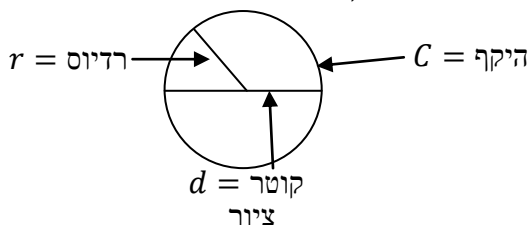
דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$d_1 = \frac{16}{3} = 5\frac{1}{3} \quad (18)$$

$$5\frac{1}{3} - 4 = 1\frac{1}{3} = \frac{4}{3} \quad (19)$$

$$\frac{\frac{4}{3}}{4} \times 100\% = 33.33\% \quad (20)$$

נמצא שהקוטר הוא 33.33% יותר מארבע.



גמ' "מכדי, כל אמתא בריבועא, אמתא ותרי חומשא; באלכסונא, בשיבסר נכי חומשי סגיא." דהיינו, אם יש לך ריבוע שבכל צד יש אמה, האלכסון יהיה אמה ושתי חמשיות. וזה יוצא על פי התאוריה של פיתגורס. דהיינו:

$$h = \text{יתר} \quad (21)$$

$$h^2 = \quad (22)$$

$$a^2 + b^2$$

ואם נגיד:

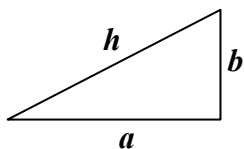
$$a = \quad (23)$$

$$b = s$$

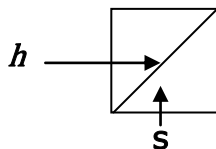
וגם

$$s = \quad (24)$$

$$1$$



ציור ט'



ציור י'

כמו בציור י'

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

זא:

$$h^2 = 2s^2 \quad (25)$$

$$h = \sqrt{2s^2} = s\sqrt{2} \quad (26)$$

$$h = \sqrt{2} \approx 1.414 \approx 1\frac{2}{5} \quad (27)$$

אם כן, כאן, שהצד של הריבוע הוא 4 (עיין ציור י"א), האלכסון יהיה:

$$h = 4\sqrt{2} \quad (28)$$

$$= \sqrt{2 \times 16} = \sqrt{32} \quad (29)$$

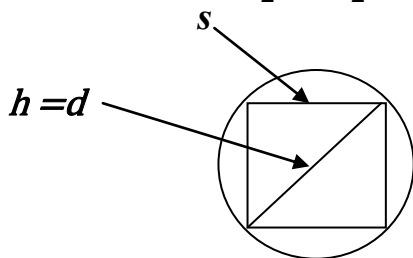
$$h \approx 5.656854249492$$

ועל זה פרש"י כשאתה מודד אלכסון שלהם וכו'.

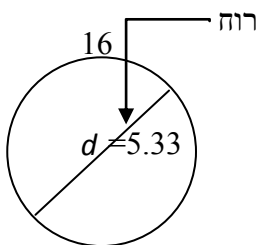
$$h = d \quad (30)$$

$$s=4$$

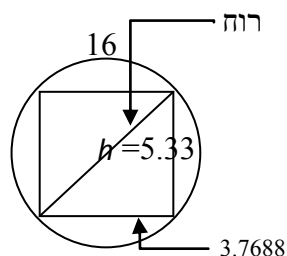
$$h_2 = d_2 \quad (31)$$



ציור י"א



ציור י"ג



ציור י"ב

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$C_2 = d_2 \pi \quad (32)$$

$$C_2 \approx 5.656854249492 \times 3 \quad (33)$$

$$C_2 \approx 16.970 \quad (34)$$

$$h = d = 5.33 \quad (35)$$

עיינ בצירור י"ג

$$h^2 = d^2 = 5.33^2 \quad (36)$$

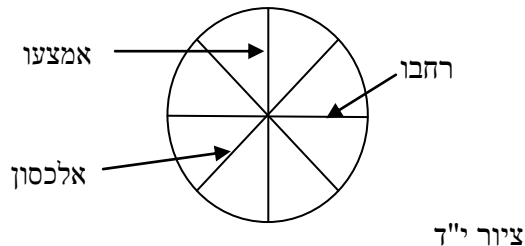
$$5.33^2 \approx 28.4089 \quad (37)$$

$$\sqrt{\frac{28.4089}{2}} \approx s \quad (38)$$

$$\sqrt{14.20445} \approx s \quad (39)$$

$$3.7688 \approx s \quad (40)$$

רש"י ד"ה בשיבסר נכי חומשא סגי. שהרי אינך צריך להרחיב עיגול זה [כל כך, להיות כ"ד אמות] אלא שתמצא בתוכו ד' מרובעות [כדי שיהיה בתוכו ארבע אמות על ארבע אמות] וכשאתה מושיב לתוכו טבלא מרובעת יהא חוט העיגול המקיפו נוגע בקרנות הריבוע (צירור י"א), נמצא עיגור



לזה

רחב מתוכו [הקוטר] כמזוית לזוית של הריבוע (h) (ציור י"ב) שהוא חמש אמות ושלושה חומשים [= 5.66]. ודבר עגול [דהיינו, ולפי התכונה של העיגול] כל רחבו שיה כאלכסונו כן אמצעו (ציור י"ד).

שהרי אין לו זויות [ולכן כולם שווים ולא כמו בריבוע] נמצא תוכו [של הריבוע] חמשה ושלושה חומשין על חמשה ושלושה חומשין וכל שיש ברחבו טפח, בעיגול צריך היקפו שלשה, נמצא לחמש אמות רחב, חמש עשרה אמה היקף ולשלושה חומשין, תשע [חומשין] היקף, שהן שתי אמות פחות חומש הרי שיבסר נכי חומשא". דהיינו:

$$C_2 = d_2 \pi = d_2 \times 3 \quad (41)$$

$$= \left(5 \frac{3}{5}\right) 3 = 5 \times 3 + \frac{3}{5} \times 3 = 15 + \frac{9}{5} = 15 + 2 - \frac{1}{5} \quad (42)$$

$$= 17 - \frac{1}{5}$$

$$= 17 - 0.20 = 16.80 \quad (43)$$

$$C_2 = 3 \times d_2 \quad (44)$$

$$\frac{C_2}{3} = d_2 = 5.6 \quad (45)$$

מ"מ צ"ל שהגמ' לא דייקה ב $\sqrt{32}$.

גמ' אומרת "לא דק" דהיינו שאז ההבדל רק $\frac{4}{5}$ אמות ולכן כעת יותר מדויק ממקודם. "אימור וכו' לחומרא, לקולא מי אמרינן לא דק".

תוס' (דף ת.) ד"ה כמה.

אפשר לפתוח התוס' בקושיות הבאות. הראשונה היא שנראה שיש סתירה בדבריהם מפני שמצד אחד הם חולקים על רש"י ומצד שני הם מסכימים לרש"י. ועוד שכל הסוגיא מדברת על ריבוע ועיגול של ארבע ומהיכתי תיתי שהם מדברים על ריבוע ועיגול של שלש?! ועוד, שנראה שההוכחה שהם רוצים לדחות, נכונה! ועוד, למה הם דחו ע"י עגול של ארבע?! ועוד, מה ה"א של הטועים?

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

כדי להקל על הקורא, קודם שנכנס לפרטים, נציג את תוס' באופן כללי. ההסבר לדבריהם הוא שאע"פ שתוס' חולקו על רש"י, הם לא באו לדחות רש"י אלא לדחות התאוריה של הטועים. "אין להוכיח דבר זה [דהיינו הכלל של הגמ']", מהא" [מזה שיש יחס של רביע לגבי ההקף של ריבוע ביחס לעיגול, גם יש לומר כן] אצל רוחב המקום [השטח]". ואחר כך תוס' יציגו הוכחה נכונה לכלל של הגמ'. עכשיו נוכל להכנס לפרטים. ברור שתוס' למדו שהכלל של הגמ' מדבר על השטח.

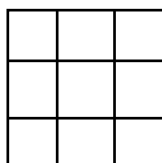
נקרא הקף של ריבוע שיש לו צד של 3 בשם P_3 .

נקרא הקף של עיגול שיש לו קוטר של 3 בשם C_3 .

$$P_3 = 4 \times s \quad (46)$$

$$= 4 \times 3 \quad (47)$$

$$P_3 = 12 \quad (48)$$



ציור ט"ו

$$C_3 = d\pi \quad (49) \text{ב}$$

$$C_3 = 3 \times 3 = 9 \quad (50)$$

התאוריה (כמו הגמ' לפי רש"י) משתמשת במשוואה הזאת להגיע לרביע:

$$\frac{P_3 - C_3}{P_3} = \frac{12 - 9}{12} = \frac{3}{12} = \frac{1}{4} \quad (51)$$

ולא במשוואה הזאת:

$$\frac{P_3 - C_3}{C_3} = \frac{12 - 9}{9} = \frac{3}{9} = \frac{1}{3} \quad (52)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

לפי זה רואים שחוט ההיקף של הריבוע גדול ברביע מחוט ההיקף של העיגול. דהיינו:

$$d = s \rightarrow \frac{P-C}{P} = \frac{1}{4} \quad (53)$$

ואע"פ שכאן בעיגול של שלש וריבוע של שלש היחסים נכונים, בדרך כלל אין זה המציאות. ולכן תוס' רצו לדחות התאוריה. מה שכ' "דאין מבאין ראה וכו' ". תוס' חזרו בקיצור על תחילת דבריהם. הם יכלו להקשות בפשטות "מהיכי תיתי?!" מ"מ, אפשר לומר שיש לטועים סיבה ורק לא אמרו כל השלבים שלהם אלא את המשפט הסופי ולכן תוס' באו לדחות אותם ע"י הוכחה שלילית. נראה שלפי דעת תוס' הכלל הוא, שהיחס של ההיקף שווה ליחס של השטח, מכיון שכאשר הרוחב שווה לקוטר, אז ההיקף של הריבוע רביע יותר מהעיגול, וכן לגבי השטחים, אם כן, יכול לומר להפך, דהיינו כאשר הרוחב פחות רביע מהקוטר, אז השטחים שלהם שווים. אפשר להוכיח שהיחס של ההקפים של העיגול והריבוע באופן כללי הוא כזה:

$$d = s \quad (54)$$

$$P_{s_3} = 4 \times s = 4d \quad (55)$$

$$C_3 = \pi d = 3 \times d = 3d \quad (56)$$

$$C_3 = 3d = \frac{3}{4} P_{s_3} \quad (57)$$

דהיינו, ההקף של העיגול פחות מההקף של הריבוע ברביע של ההקף של הריבוע. ניתן לומר אותו דבר שההקף של הריבוע יותר משל העיגול ברביע של ההקף של הריבוע. ובענין השטח:

$$A_s = s^2 = d^2 \quad (58)$$

$$A_c = \pi \left(\frac{d}{2}\right)^2 = 3 \frac{d^2}{4} = \frac{3}{4} A_s \quad (59)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

לפי זה, בדרך כלל גם היחס בין השטח של הריבוע יותר משל העיגול ברביע של הריבוע. עכשיו, עם העיגול של חז"ל ש π להיות 3, הוכחתי שהיחסים שלהם שווים! אם כן מאי קושיא של תוס' מ"מ צ"ל שאפילו אם היחסים של ההקף והשטח היו שווים בדרך כלל, בכל המקרים, אעפ"כ אין כאן שום הוכחה לטועים מפני שצריך קודם להוכיח את הקשר בין הענין של הקף ובין הענין של שטח. והם לא אמרו לנו את זה. ותוס' הוכיחו שמה שהם אמרו אינו נכון. וכ' "דאטו וכו'" "טבלא עוגלה של ד' על ד' אמות סלקא דעתך שאינה מחזקת אלא כטבלה [הלשון הזאת מוכיחה שהם מדברים על השטח] של ג' על ג' מרובעים [ר"ל מרובע של צד של ג'] לפי שהחוט המקיפו מידתו שוה."

דהיינו:

$$C_4 = P_3 \quad (60)$$

$$s = 3, d = 4 \quad (61)$$

$$s = (1 - \frac{1}{4})d \quad (62)$$

$$s = \frac{3}{4}d \quad (63)$$

$$d = 1\frac{1}{3}s \quad (64)$$

$$A_{s3} = A_{c4} \quad (65)$$

זאת אומרת, לפי הכלל של הטועים, צ"ל שמכיון שהיחס הוא של 1 בין ההקף של העיגול להקף של הריבוע כיון שהם שווים, אם כן צריך להיות יחס של 1 בין השטח של העיגול ובין השטח של הריבוע והם צריכים להיות שווים. ותוס' הקשו על זה והוכיחו על דרך השלילה שאינו כן. וכ' "והלא וכו'" וזה תחילת הדיחוי. "כשתחלוק טבלא של ג' על ג' מרובע וכו' לא תמצא בה כי אם ט' של אמה על אמה. וטבלא עגולה של ד' על ד' ע"כ יש בה י"ב רצועות של אמה על אמה, שהרי ריבוע של ד' על ד' כשנחלק לד' רצועות. וכו'". דהיינו השטח של ריבוע של ד' על ד' הוא שש עשרה אמות מרובעות, תוס' השתמשו בכלל של הגמ' לפי שיטתם "כמה מרובע יתר על העיגול? רביע! וכו' ומרובע אינו יתר על העיגול אלא רביע. נמצאת אתה אומר שהעגולה היא י"ב אמה על אמה [דהיינו 12 אמות מרובעות]."

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

והטועים יכולים לענות שהם מדברים רק כשהרוחב שווה לקוטר. ותוס' יכולים לענות "למה?" אם הכלל שלהם היה נכון, צריך להיות נכון בכל מקרה.

עגב, תוס' יכולו לדחות מכיוון השני ולומר נגיד השטחים שווים ואז נראה שההקפים אינם שווים. דהיינו

$$A_C = A_s \quad (66)$$

$$s^2 = \pi \frac{d^2}{4} \quad (67)$$

$$s = \frac{\sqrt{3}}{2} d \quad (68)$$

$$C = \frac{3 \times 2s}{\sqrt{3}} \quad (69)$$

$$P = 4s \quad (70)$$

$$\frac{C}{P} = \frac{1}{\sqrt{3}} \times \frac{3 \times 2s}{4s} \quad (71)$$

$$\frac{C}{P} = \frac{3}{2\sqrt{3}} \approx 0.866 \quad (72)$$

וזה אינו ולכן היכחנו כמו תוס'.

קושיא א', איך הם חלקו על רש"י אם הם מדברים על אותו יחס? תוס' עשו אותו חשבון שרש"י עשה, ורק הכפילו הרוחב פי שלשה. ואם כן, הל"ל "יכול להוכיח" שהקף העגול ט', והקף הריבוע י"ב. ולכן ההפרש ג'. וג' רבע של י"ב. ותסתיים ההוכחה. הם מדברים גם כן על ההקפים. אם כן, מה פירוש דבריהם? אלא מוכרח מאמצע הדיבור ממה שתוס' הביאו "כמה מרובע" להוכיח החשבונות של שטח שצריך לומר שתוס' חלקו על רש"י וסברו שהכלל "כמה מרובע יתר וכו'" מדבר בענין של שטח. לשון של תוס' הרא"ש מסייע לפירוש זה בתוס' מפני שכתוב שם בפרוש "אצל שטח דגוף המקום". ולכאורה מה שהם הביאו בתחילה החשבונות של היקף הטבלא הם הסכימו עם הסברה של רש"י שע"פ מה שנראין לעינים הוא. מ"מ, חלקו על רש"י רק על מה שהוא חשב שהגמ' מתכוונת בכלל "כמה" שמדברת על ההקף. יש להקשות על דבריהם מפני

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

שזע"פ שגמרא אמרה "כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה", מ"מ כל שאר דברי הגמ' מדברים על ההקף. י"ל שתוס' סברו שבגלל שהכלל של ההיקף נראין לעינים לא היה צריך לגמ' לומר הכלל. אם כן, צ"ל שהגמ' מתכוונת לשטח. מ"מ, יוצא מזה שתוס' סברו שהיחס בין ההקפים של הריבוע ושל העיגול שווה ליחס בין השטחים שלהם, כשיש להם רוחב וקוטר שווים.

דע, שבכל דברי תוס' לא אמרו שרבי יוחנן דבר בענין של שטח אע"פ שאפשר להכניס בדבריו ולפרש "אם יש בהקיפה כדי לישיב בה כ"ד ב"א" לומר "יש בהקיפה, דהיינו הדפנות כל כך רחוקות, אחת מהשניה, שהמקום מחזיק כ"ד ב"א בתוכו. וגם לפרש "גברא באמתא יתיב", דהיינו אומתא מרובע. ואע"פ שהלשון "כל שיש בהקיפו ג"ט יש בו רוחב טפח" משמע שהגמרא מדברת על הקיפה אין להביא ראיה מזה מפני שהגמרא צריכה להזכיר הכלל כדי לדעת הגודל של העיגול. אבל בגלל שתוס' לא הקשו על רש"י (דף ז:) ד"ה כדי לישיב בה וכו' שכתב "סביבות הקיפה מבפנים" נראה שתוס' אינם חולקים על רש"י על דברי רבי יוחנן שהוא דבר על היקף. ועיין לקמן משכ' בע"ה על תוס' ד"ה רבי יוחנן וד"ה ריבועא.

לפי תוס' הכלל של הגמ' הוא כזה:

$$d = s \quad (73)$$

$$A_s = s^2 \quad (74)$$

$$A_c = \pi r^2 \quad (75)$$

$$d = 2r \quad (76)$$

$$A_c = \pi \left(\frac{d}{2}\right)^2 = \pi \frac{s^2}{4} \quad (77)$$

$$A_s = \frac{4}{\pi} A_c \quad (78)$$

$$A_s \approx 1.33 A_c \quad (79)$$

לפי זה יש קושיא על תוס'.

אבל אם מדייקים ב π , אז:

$$A_s = 1.27 A_c \quad (80)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

וזה יותר קרוב לכלל של הגמ' ואפשר לומר כמו הגמ' בהמשך "שלא דק". וזה נכון לכל עובדה. נמצאת שרש"י מסביר דברי חז"ל לפי ההנחה שלהם $\pi = 3$. משא"כ, תוס' שמסברים דברי הגמ' לפי π יותר מדויק ולכן אמרו שהכלל שלהם מדבר על השטח. ולפי כל זה צ"ל ש"אין להוכיח דבר זה" אינו מוסב על דיבור המתחיל אלא על הדיבורים הבאים.

ואחרי כל זה נשאר השאלה "מה פירוש של 'אין להוכיח דבר זה וכו'?"

נראה שהתאוריה הנכונה צריכה להיות כזו: אם ההיקף של הריבוע שווה להקף של העיגול, הקוטר יתר על הצד פי רביע.

$$C_4 = P_3 \quad (81)$$

$$d = 2r \quad (82)$$

$$A_c = \pi r^2 \quad (83)$$

$$= \pi 2^2 \quad (84)$$

$$12 = 3 \times 4 \quad (85)$$

אבל לפי החשבונות צריך לומר

$$P_3 = C_4 \quad (86)$$

$$A_{c4} = \pi \left(\frac{d_4}{2} \right)^2 \quad (87)$$

$$A_{s3} = s^2 \quad (88)$$

$$C_4 = \pi d = 3 \times 4 \quad (89)$$

$$P_3 = 4 \times s = 4 \times 3 \quad (90)$$

$$\pi d_4 = 4s \quad (91)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$d_4 = \frac{4s}{\pi} \quad (92)$$

$$A_{c_4} = \pi \left(\frac{4s}{2\pi} \right)^2 = \frac{4s^2}{\pi} \quad (93)$$

$$A_{c_4} \neq A_{s_3} \quad (94)$$

$$A_{c_4} = \frac{4}{\pi} A_{s_3} \quad (95)$$

$$A_{c_4} \approx 1.33 A_{s_3} \quad (96)$$

$$= \pi \left(\frac{d_4}{2} \right)^2 = s^2_3 \quad (97)$$

$$P_3 = C_4 \rightarrow \frac{\pi \left(\frac{d_4}{2} \right)^2 - s^2_3}{\left(\frac{d_4}{2} \right)^2} = ? \frac{1}{4} \quad (98)$$

מ"מ, אם ננסה בדרך השנייה יהיה כך:

$$\rightarrow \frac{A_{c_4} - A_{p_3}}{A_{p_3}} \quad (99)$$

$$P_3 = C_4 \rightarrow \frac{A_{c_4} - A_{s_3}}{A_{c_4}} = \frac{1}{4} \quad (100)$$

$$\frac{A_{c_4} - A_{s_3}}{A_{c_4}} = ? \quad (101)$$

$$\frac{1.33 A_{s_3} - A_{s_3}}{1.33 A_{s_3}} = \frac{0.33}{1.33} = 0.28 \approx \frac{1}{4} \quad (102)$$

אם מדויקים ב π 0.21

$$\frac{A_{c_4} - A_{s_3}}{A_{s_3}} = ? \quad (103)$$

$$A_{p_3} \rightarrow A_{s_3} \quad (104)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

אם נכניס המספרים של תוס', אז המשוואות תהינה כאלה:

$$\frac{A_c - A_s}{A_c} = \frac{12-9}{12} = \frac{3}{12} = \frac{1}{4} \quad (105)$$

$$\frac{A_c - A_s}{A_s} = \frac{12-9}{9} = \frac{3}{9} = \frac{1}{3} \quad (106)$$

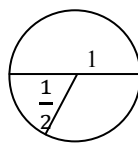
ואין כאן הבדל בין מה שכתבנו קודם.

לפי אחת מהאפשרויות, יש לומר שהגדול רביע אצל רוחב המקום? ! אלא לכאורה, הם מתכוונים לומר שהכלל של הגמ' לפי הריבוע ולא לפי העיגול. ה"ל" כן בפירוש, ובכל זאת כל זה רק מקרה בגלל השלש של π כפול 4 של הקוטר מתאים לארבע של הצדדים והשלש של אורך הצד. עכשיו נחזור להמשך דבריהם.

"ועוד תדע וכו' " דהיינו יש עוד קושיא עליהם. מ"מ, אני לא מבין למה הם התכונו מפני שאין זה ריבוע לכן מה הקשר אלינו? וכן אני לא מבין הפירוש של "מניחו בעגול" וגם "מרחיב והולך". אם פירושו לצייר עגול מסביב המלבן, פשוט שהעגול יהיה יותר רחב מאשר אם היה ריבוע באותו הקף בתוך העיגול. ואם כל זה, מאי נפקא מינה?

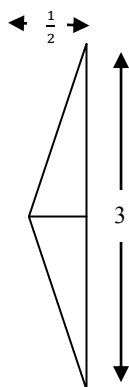
"ואם באנו לכוין החשבון דמרובע יתר על העגול נוכל להוכיח בענין זה: " כאן, תוס' באים להוכיח הכלל של הגמ', דהיינו, היחס של השטחים בין העיגול ובין הריבוע ע"י כמות השטח של כל אחד מהם. " וכו' עד שירחיבו ויגדלו רוחב בעוגל טפח על טפח " תוס' הדגימו בגודל של טפח אחד מפני שאז ההוכחה שייכת לכל המקרים, מפני שאפשר להכפיל את הטפח בכל מספר.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

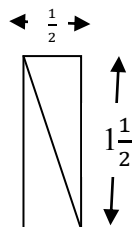


$$A = \pi r^2$$

ציור ט"ז

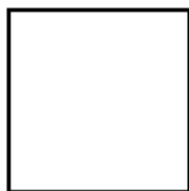


ציור י"ז



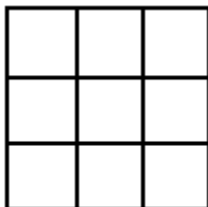
ציור י"ח

נקרא לשטח של העיגול, A_C , ושטח של רבוע, A_S .



ציור י"ט

כאן נדפס בתוס' ציור כ'. הציור הזה הוא ציור ג' של המהרש"ל.



ציור כ'

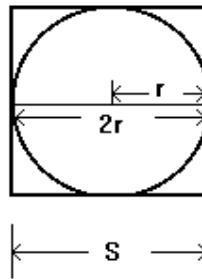
דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

מ"מ לפע"ד מי שהקשו על רש"י, בחינם הקשו עליו מפני שלפי רש"י וגם ולפי פשטות הסוגיא כאן וגם בעירובין הכוונה של "כמה מרובע יותר על העגול?" בענין הקף הוא. וגם רבינו חננאל (בסוף דף ז:) פרש כרש"י שרבי יוחנן מדבר על אורך הקיפה שכתב "בי"ב סגי כיון דאית בהיקפו י"ב נמצא חללו ד' על ד' ". ויש להקשות על תוס' מפני ששטח אינו הענין של הגמרא. ולפי כללי גאמטריה עם ההנחה של הגמרא שאומרים $\pi=3$, יכול להוכיח בדרך כללי כזה:

$$A_S = S^2 \quad \text{וגם} \quad (107.1)$$

$$A_C = \pi r^2 \quad (107.2)$$

$$2r = S \quad (107.3)$$



ציור כ"א

לפיכך

$$A_C = \pi \left(\frac{S}{2}\right)^2 \quad (107.4)$$

$$\frac{\pi S^2}{4} = \frac{3S^2}{4} \quad (108)$$

$$\frac{(A_S - A_C)}{A_S} = 1 - \frac{3}{4} = \frac{1}{4} \quad (109)$$

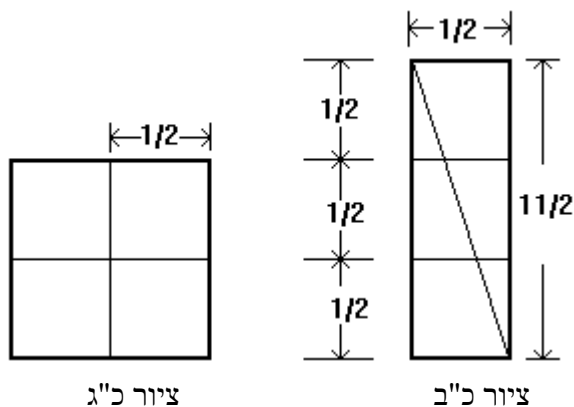
דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

ועל תקשה למה תוס' לא הוכיחו בדרך זו מפני שצריך לזכור שכללי הגאומטריה עצמם נובעים מהוכחות דומות למה שכתבו תוס' והכללים כמו $A_c = \pi r^2$ הם התוצאות של ההוכחות שלהם. כתבתי ההוכחה האחרונה רק על דרך בדיקה. מ"מ המתמטיקה האמתית נודעת רק לבורא העולם ית'.

בענין של הציורים שתוס', בגלל שהם לא כתבו "כזה" משא"כ האחרונים שכן כ' "כזה", נראה שמה שנדפסו שלשה ציורים, שניים הם של המהר"ם מציור א' שלו, ואחד מהמהרש"ל מציור ד' שלו. לכאורה הדפוס לא רצו להדפיס ציור א' שלו מפני שהקו בתוך העיגול אינו ישר, ולא רצו להדפיס ציור ב' וג' שלו מפני שיש טעות בב' ולכן גם בג' כמו שאסביר להלן. לעומת זאת, הפירוש והציורים של המהר"ם מדויקים בלשון התוס'. מ"מ מה שנדפס בתוס' על הדף אינו מיחס לדברי תוס'. תוס' כתבו "ואחר כך תחתך החוטין מן הנקודה [שבאמצע העיגול] ולמטה" כן הוא בציור של המהר"ם אבל על הדף תחתך הוא מן הנקודה שמולה. ועוד כתבו "יתפשטו כל החוטין מימין ומשמאל וכו' עד שאתה מגיע לחוט העליון דארכו ג' טפחים". כך ציור המהר"ם שהצד האורך למעלה והנקודה למטה, משא"כ על הדף שהצד האורך הודפס ימינה. מה שכתבו "ועתה תצטרף אלו שתי הרצועות ושים האורך כנגד הקצר תמצא רצועה ארכה טפח ומחצה על רוחב חצי טפח" זה ציור ד' של המהרש"ל. לכאורה המהרש"ל רצה לצייר ציור א' כמו המהר"ם, והחילוק הוא רק בגלל הדפוס. מ"מ ציור ב' של המהרש"ל אינו נכון. אין הכי נמי הציור יכול להראות "שכל חוט הולך ומאריך" מ"מ בנידון שלנו האורך צריך להיות שש כפול הגובה כיון שהאורך הוא ההקף והוא שלשה טפחים והגובה טפח וחצי הרוחב של העיגול והוא חצי טפח. לכן נ"ל שרק הציור של המהר"ם נכון ציור ג' של המהרש"ל הולך אחר הטעות של ב' ובא רק להראות תחתך.

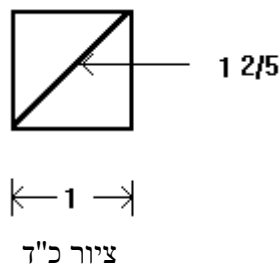
אפשר להסיף עוד ציורים. להראות מה שכתבו "תחלוק אותה לשלש רצועות תמצא בה שלש רצועות מחצי טפח על חצי טפח" (עיין ציור כ"ב). למה שכתבו "ואלו רצועה מרובעת של טפח כשתחלקנה שתי וערב תמצא בה ארבע רצועות של חצי טפח על חצי טפח" (עיין ציור כ"ג).

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל



תוס' (דף ח.). ד"ה כל אמתא. בחשבון הקושיא של תוס' כזה (עיינן ציור כ"ד):

$$1 \frac{2}{5} = 1.4$$



$$s = 5 \quad (110)$$

$$5 \times 1 \frac{2}{5} = 5 \times 1.4 = 7 \quad (111)$$

$$7^2 = 49 \quad (112)$$

תוס' אמרו שהגמ' לא דייקה, מ"מ הם לא הציגו פתרון. לכן הצגנו פתרון לפי גאמטריה.

$$h = \sqrt{1^2 + 1^2} = \sqrt{2} = 1.4142 \quad (113)$$

$$5 \times 1.4142 = 7.01 \quad (114)$$

ההבדל אינו נראה מספיק אבל תחשוב בדרך כללי:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$h = \sqrt{5^2 + 5^2} = \sqrt{2 \times 5^2} \quad (115)$$

$$h = 5\sqrt{2} \quad (116)$$

$$A_{s50} = h^2 = (5\sqrt{2})^2 = 25 \times 2 = 50 \quad (117)$$

ולפי דוגמא של תוס' הצד של הריבוע הפנימי צריך להיות

$$\sqrt{5^2 + 5^2} = \sqrt{2 \times 5^2} = 5\sqrt{2} \quad (118)$$

$$= 5 \times 1.4142 = 7.071 \quad (119)$$

וכיון שהצד של המשולש שווה ל-5, נמצא שהכלל הוא "כל אמתא בריבועא, באלכסונא". ולפי זה, ההקף של העגול שמחזיק בתוכו ריבוע

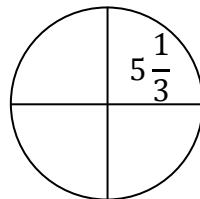
$$C = 3 \times 4\sqrt{2} = 16.970 \quad (120) \text{ ד' על ד' יהיה :}$$

וזה כמו שאמרנו בתחילת הסוגיא.

הציור שנדפס בתוס' בא מהמהרש"ל ציור ה' והמהר"ם ציור ב' וצ"ל שהציור במהרש"ל טעות הדפוס מפני שאינו ריבוע ואפילו כתוב על הציור "ריבוע". הדפוס הוסיף בציור על הדף השתי וערב.

רש"י ד"ה אלא ר"י מקום גברי לא קחשיב בתוך הסוכה אלא סיבותיה מבחוץ הוא אומר להושיבם. הרי פחתנו מן החשבון מרוחב העיגול שתי אמות על שתי אמות.

"א ד"ה גמ' א"ל מר קשישא וכו'. דהיינו:



ציור כ"ה

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$\frac{\text{אמות}}{\text{גברים}} 24 = 16 \text{ אמות} \quad (121)$$

$$C = \pi d \quad (122)$$

$$\frac{C}{\pi} = d \quad (123)$$

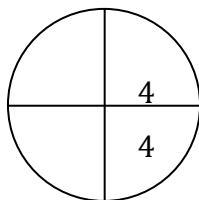
$$\frac{16}{3} = 5 \frac{1}{3} = d \quad (124)$$

(עיינן ציור כ"ה.)

ר"י מקום גברי לא קחשיב, הוציא לך ד"ט לכל צד, נמצא דאינו רחב אלא ד' על ד' דהוא תריסר בעיגול". דהיינו:

$$\text{אמה} = 6 \text{ טפחים, אמה} = \frac{1}{3} 2 \text{ טפחים.} \quad (125)$$

$$\frac{\text{גברא}}{\text{אמות}} \times \frac{\text{אמה}}{\text{טפחים}} = \frac{\text{גברא}}{\text{טפחים}} \quad (126)$$



ציור כ"ו

$$5 \frac{1}{3} \text{ אמות} = \frac{16}{3} \text{ אמות} \quad (127)$$

$$\frac{16}{3} \text{ אמות} \times \frac{\text{טפחים}}{\text{אמה}} = 32 \text{ טפחים} \quad (128)$$

$$32 \text{ טפחים} - (4 \text{ טפחים} \times 2) = 24 \text{ טפחים} \quad (129)$$

$$\frac{24 \text{ טפחים}}{\frac{\text{טפחים}}{\text{אמה}}} = 4 \text{ אמות} \quad (130)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$C = d \times 3 = 4 \text{ אמות} \times 3 = 12 \text{ אמות} \quad (131)$$

$$\frac{24'_{\text{גב}}}{\frac{3'_{\text{גב}}}{2 \text{ אמות}}} = 16 \text{ אמות} \quad (132)$$

$$\frac{24'_{\text{גב}}}{\frac{4'_{\text{גב}}}{3 \text{ אמות}}} \times 2 = 6'_{\text{גב}} \times 3 = 18 \text{ אמות} \quad (133)$$

"ונראה דקושיא זו ארכביה אתרי רכשי (רוכבים על שני סוסים) ר"ל "דמאן דאית ליה ג' גברי וכו' לית ליה מקום וכו' ר"ל שצ"ל כן מהכרח הקושיא. "ועוד וכו' דהיינו נכון שעיגול של ד' אמות על ד' אמות יש לו היקף של י"ב. מ"מ, העיגול הזה אינו כשר מפני שאינו מחזיק שטח של ריבוע של ד' על ד'. וזה מה שהוא מתכוון בלשון "ד' אמות על ד' אמות ודאי משמע בריבוע". דהיינו הלשון של רבי.

אך קשה [עכשיו הוא מקשה על הגמ' עצמה ולא על היש מקשינים] ר"ל הל"ל ד' גברי ובג' אמות. "יותר קרובה" ר"ל החשבון יותר קרוב לכ"ד.

"וי"ל וכו' שהוא חושב שגבי ד' חומשין יכול לומר "לא דק" אבל ו' חומשין צריך לדייק. דהיינו, לפי עיגול של ד' על ד' ההקף $16\frac{4}{5}$ ולכן

ההפרש בינו ובין 18 הוא $1\frac{1}{5}$ ששווה $\frac{6}{5}$. וזה יותר מדאי.

תוס' ד"ה רבי יוחנן. ומד"ה ריבועא (עמוד ב) רואים בתרוצים שאע"פ שסברו שבאמת הכלל השני דיבר על שטח, חשבו שרבי יוחנן טעה וחשב שהכלל מדבר על ההקף. מזה ברור לנו שתוס' לא אמרו שרבי יוחנן דיבר על השטח. ואם תאמר בתחילה כשהגמרא הביאה הכלל של "כמה מרובע יותר על העיגול? רביע" הש"ס סבר שרבי יוחנן דבר על השטח, מתי החליפה? ועוד אין זה במשמעות הש"ס אלא שהחליפה שהרובע בתוך העיגול. ולכאורה, כשהגמ' אומרת "כמה מרובע יותר על העיגול? רביע." תוס' סברו שהגמ' לקחה זאת מכללי דייני דקיסרי.

ולכן צריך לומר שמה שתוס' (בד"ה כמה) דברו על השטח, זה לפי האמת (כמו שכתבו בד"ה ריבועא) ולא לפי רבי יוחנן. אחר שסימתי כל הענין והסתכלתי בעירובין, בהשגחת ה' ית' ראיתי הציורים בדף נו.: שם תוס' ד"ה כמה כתבו בפרוש שהכלל יכול לדבר "בין בהיקף ובין בגוף הקרקע כדאמר הכא". ועוד שר"י אינו חולק על רש"י והסכים לפירוש שלו בענין הקיף אלא בא להוסיף לענין של שטח. מזה יש פתח גדול להבין כל דברי תוס' בכל המסכתות הנוגעים לענין.

בעירובין (עו:) תוס' ד"ה ורבי יוחנן תירצו "וי"מ [כמו תוס' בסוכה] דייני דקיסרי לא דברו אלא לענין קרקע שבתוך הריבוע והעיגול דלענין זה דבריהם אמת וכו' אלא שהש"ס בסוכה ור' יוחנן דהכא טעו בדבריהם

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

והיו סברים שעל ההיקף אמרו וכו' ". ר"ל שהש"ס בסוכה שסבר שרבי יוחנן דבר כדייני דקיסרי ובמסקנא אומר "ולא היא". "ורבי יוחנן דהכא" ר"ל שבעירובין הגמרא לא אומרת "ולא היא" ורק שרבי יוחנן סבר כדייני דקיסרי ולכן לא שייך לומר שהש"ס טעה, אלא שרבי יוחנן טעה כשהוא אמר "חלון עגול צריך שיהא בהיקפו כ"ד טפחים וכו'", וזה תלוי בכלל של דייני דקיסרי "ריבועא מגו עיגולא פלגא" וטעה שסבר שהם דברו על ההקף ולא כמו שבאמת הם דברו על השטח. לכאורה תוס' סברו ששני הכללים מדברים בענין אחד כמו שהקשו על רש"י "מה ענין זה אצל זה?" ולכן רצו לפרש שגם הכלל הראשון מדובר על ענין של שטח. המהלך הזה נראה בתוס' רבינו פרץ שכל הענין של שטח נמצא בד"ה רבנן דקיסרי עיגולא דנפיקמגו ריבועא רבעא ". אם כן, מה השייכות לדברי רבי יוחנן שדבר על ההקף? בגלל שהכלל אמת גם בענין שטח וגם בענין הקף, אפשר לומר, או שדייני דקיסרי התכוונו לשניהם, או שבכלל הראשון הם דיברו על ההקף, או שאפילו אם הם התכוונו לשטח, הגמ' השתמשה להקף.

והמשך הענין, וא"ת שאין כאן קושיה שאה"נ תוס' מסכימים שהכלל של "עיגולא דנפיק מגו ריבועא רבעא" מדבר גם על אורך ההקף וגם גודל השטחים כיון שיחסהם שווים, דהיינו אם

$$d = s \quad (134)$$

$$A_C = \frac{3}{4} A_S \quad \text{אז} \quad (135)$$

$$\text{וגם } C = \frac{3}{4} P \quad (136)$$

רש"י ד"ה דעיגולא מגו ריבועא ריבועא. "מפיק מן הריבוע" ר"ל נאבד מן ההקף של הריבוע.

דף ח: הגמרא הביאה דייני דקיסרי, הכוונה היא שהכלל השני יפרש דברי רבי יוחנן.

דף ח: רש"י ד"ה אבל ריבועא מגו עיגולא פלגא כ"כשאתה מרבע בתוך העיגול [כשמצייר ריבוע הגדול ביותר בתוך העיגול] אתה מוציא ממנו [אחר שמוריד מהאורך של ההיקף] חצי שיעור הנשאר בו [של היקף הריבוע] דהיינו תילתא דכוליה [של העיגול] $\frac{C-P}{2}$. לסיכום, כך:

$$C = P_s + \frac{P_s}{2} = \frac{3}{2} P_s \quad (137)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

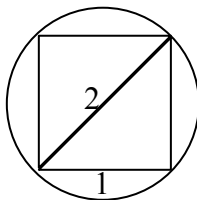
$$\frac{2}{3}C = P_s \quad (138)$$

$$= C - \frac{1}{3}C \quad (139)$$

הלכך לשש עשרה ריבוע צריך העיגול המקיפו סביב להיות עשרים וארבע. "מזה ראינו שרש"י למד שהכלל השני של דייני דקיסרי מדבר על ההקף. ולפי הפשט שלו שהגמרא רוצה להסביר דברי ר' יוחנן ולומר אם יש רבוע של ד' על ד' בתוך העיגול, וכל גברא יתיב באמתא, ההקף של העיגול יהיה כ"ד. מ"מ הגמרא אומרת "ולא היא" ר"ל לפי רש"י מפני החשבונות שכתבנו כפי ציור כ"ד.

תוס ד"ה ריבועא וכו' פלגא הקשו על רש"י ואמרו "ודבר תימה הוא זה מה ענין זה אצל זה". וא"ת שהקושיא הוא "למה צריך כלל הראשון, א"כ גם תוס' לא השתמשו בכלל הזה. וא"ת שהביע הוא שיש סיגנונים שונים בין הכללים, גם לפי תוס' יש, שבראשון המספר קאי על ההקף ובשני קאי על הרוחב. אלא לכאורה התימה שלהם הוא על פרש"י בכלל השני ש"פלגא" מוסב על חשבונות מסובכים. משא"כ לפי תוס' ש"פלגא" מיחס שני הרוחבים. וא"ת למה תוס' לא הקשו "הרי זה מסובך?!!" (עיין לקמן דברי המהר"ם והמהרש"ל). אלא, אפשר לומר שיש להם שני קושיות על רש"י. העיקר על הסיגנון וטפל על מה שהוא מסובך. ז"א, אם גם גבי הראשון היה הסביר מסובך אז יכול לומר כן גבי השני. אבל מכיון שאינו, אז הם לא רצו להסכים לפירוש מסובך ולכן תוס' ענו בפירוש בפשטות אע"פ שעדיין יש סוגנונים שונים. וכ' תוס' "אלא יש לפרש 'ריבוע דנפיק מגו עיגולא, פלגא' מרוחבו של עגול מחזיק [דהיינו, שיכול לקבל] רוחב הריבוע [הגדול ביותר שיכול להכניס בתוך העיגול הזה]. נמצא [ש]זויות [דהיינו האלכסון מזוית לזוית] של ריבוע [הזה] המגיעין עד העיגול כפליים [פי שנים] על רוחב הריבוע [הזה] דקא סבר כל אמתא בריבוע תרי אמות באלכסונה". (עיין בציור כ"ז). לפי זה תוס' תרצו באופן פשטות שדייני דקיסרי דברו ישר על הרוחב של הרבוע ביחס רוחב העגול.

לפי זה הם לא מדברים על ההקף ולא על השטח, כמו סוף דבריהם, אלא על הרוחב.



ציור כ"ז

ותדע שבתחילה "רביע" מוסב על התוספת בגלל שזה הלשון של הגמ' שאומרת "כמה מרובע יותר על העיגול?" וההכרח שדברי דייני דקיסרי שמדברים על ההתמעטות באים מהדיבור השני שאמרו "פלגא" ולא "כפול" וממילא אנחנו מבינים שגם הדיבור

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הראשון שלהם מדבר על התמעטות. נראה שרש"י מכוון על דיבור ראשון בד"ה דעיגולא מגו ריבועא ריבעא וכו' "מפיק מן הריבוע וכו'" דהיינו הוא בא לפרש באיזה כיוון יש ל"ריבעא" והוא מתכוון "ריבעא מפיק מן הריבוע" דהיינו ריבעא של הריבוע נאבד כדי לצייר עיגול בתוך הריבוע. ורש"י אמר זאת כשהוא פירש "אתה מוציא ממנו וכו'". וגם תוס' אמרו "שבתוך העיגול מתמעט חצי וכו'" ואחר כך כ' "לכך יש לפרש וכו' ואתא למימר שנתמעט העיגול וכו' וריבוע פנימי נתמעט".

התמצית של "קצת תימה" הוא שצריך להיות סגנונים זהים שהמספרים יחסים להציור הגדול. וכמו בכלל הראשון "ריבעא" היה ביחס להריבועא החיצון, כמו כן בכלל השני המספר היה צריך להיות ביחס להעגול. ולכן היה צ"ל "תילתא מכל העגול". וכדי לתרץ זה תוס' חידשו שהיה ציור אחד ולכן בשניהם המספר ביחס הריבועא החיצון.

המהר"ם כ', וכן המהרש"ל, "ר"ל דעיגולא מגו רבועא הוי פירושו דהעיגול מתמעט רבע מכל הריבוע; וריבוע דנפיק מגו עיגולא פלגא הוי פירושו דמתמעט פלגא ממה שנשאר". ר"ל זה הפירוש של רש"י ועל זה תוס' תמהו. נראה שהם פירושו "מה ענין זה אצל זה", "איך יכול להיות סוגנון זה גבי כלל הראשון וסוגנון אחר גבי כלל השני?" וכבר כ' על תירוץ של תוס'.

המהרש"א רוצה להסביר "מה ענין זה אצל זה" וכ"ר"ל דלפי האמת וכו' ודאי יתיישב שפיר רביע ופלגא בגוונא חדא דקיימא אריבוע חיצון כמבואר בתוס' לקמן אבל השתא לפי הטעות [של דייני דקיסרין] לענין אורך חוט המקיף לא יתיישב בכה"ג דקאי רביע ופלגא אריבוע חיצון. 'דמה ענין זה' דריבוע פנימי הוא פלג מריבוע חיצון [אצל זה] גבי הא דמיתנין ליה הכא לענין ריבוע דנפיק מגו עגולא מה הוא. בתחילה צריך להבין שהמהרש"א מפרש מיד המילים "בגוונא חדא" ר"ל "דקיימא אריבוע חיצון" דהיינו על דבר אחד. ועכשיו יש להבין פירושו של "לקמן". בתירוץ על רש"י, תוס' רק רמזו לזה. אבל בהסביר על הדייני דקיסרי כ' "דמקום הריבוע וכו' מתמעט חצי של ריבוע". ואע"פ שהם לא אמרו איזה ריבוע, מ"מ, על פי חשבון צ"ל שהם התכוונו לחיצון. וגם כן משמע מהתירוץ לקצת תימה על תירוץ הזה שכ"ו וריבוע פנימי נתמעט מריבוע חיצון, פלגא. ועכשיו יש לחקור אם "יתיישב" תלוי ב"שעושה עיגול בתוך ריבוע וחוזר". ממה שהוא לא הזכיר "שעושה וכו'" משמע שדוקה רק שקאי על דבר אחד, דהיינו אריבוע חיצון. מ"מ, יש על דבריו תימה? ! לפי דבריו, תוס' לא תירצו התימה ראשון עד אחר התימה שני? ! שאם לא תימא הכי, למה המהרש"א הביא התירוץ של תוס' להתימה שני שלהם ולומר "ודאי יתיישב שפיר"? ! זה משמע שלפי תירוץ של תוס' על התימה שלהם על רש"י לא יתיישב

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

שפיר? ! ואפילו את"ל שהמהרש"א סובר שתוס' שאלו על הגמ' ולא על רש"י, בכל זאת הם לא תירצו תימה הראשון עד שהם תירצו התימה של "איך טעו". וזה בפרוש בדבריו שכ"דלפי האמת" וגם "בתוס' לקמן". ויש עוד תימה שאין התירוצ' של תוס' תלוי דוקה כשהענין הוא המקום, זאת אומרת השטח, אלא אפילו בענין של ההקיף יכול לומר דברי תוס'! ? ! ונכנסו בזה לקמן בע"ה (עיין משוואות (140)-(144)). ואם אנחנו יכולים להציל המהרש"א יהיה רק ע"י סוף דבריו שכ' "דמה ענין זה' דריבוע פנימי הוא פלגא מרובע חיצון גבי הא דמייתנין ליה הכא לענין ריבוע דנפיק מגו עגולא מה הוא". מ"מ, יש להקשות מפני שבתירוצ' ראשון שלהם על התימה הזאת, אע"פ שיוכל להגיע לזה ע"י החשבונות, מ"מ, למה תוס' לא הגידו "פלגא דחיצונא" בפריש? וא"ת שאינו צריך לומר בפרוש מפני שסמכו על החשבונות, א"כ, תוס' יכלו לעשות כן לפי רש"י ולא היה להם לחדיש מהלך אחר אלא רק להסביר דברי רש"י ע"י החשבונות? ! דהיינו, לפי רש"י ולפי תירוצ' ראשון של תוס', גם גבי כלל השני יכול לומר שהמספר מוסב לרובע החיצון מכיון שהצד של רבוע החיצוני הוא האלכסון של הרבוע הפנימי, א"כ ההקף של הפנימי חצי של ההקיף של החיצון. אם כן שני הכוללים מוסבים על רבוע החיצון. מ"מ, יש לחלק מפני לפי תוס' לא צריך כלל אחר לחשבן בגלל שרואים, או אפילו אינו בציור אחד, מ"מ בקלות מבינים, שאורך האלכסון של רבוע הפנימי הוא אורך הצד של הרבוע החיצון משא"כ לפי רש"י שכן צריך כלל מוסוף. ואיזה כלל? "כל בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח". ולפי זה התימה דוקה על רש"י וזה נכון בלשון של תוס' אע"פ שאינו ברור בלשון המהרש"א. מ"מ, אפשר לומר שהוא סמך על לשון של תוס'. מה שכ' "לא יתיישב וכו' " ר"ל לא יתיישב" דריבוע פנימי הוא פלגא מרובע חיצון". אם נגיד שגבי חוט המקיף אינו אמת לומר פנימי פלגא דחיצון, אז נשמע מה שהוא אמר "לא יתיישב וכו' גבי הא וכו' "זה רק להגיד איזה ריבוע הוא מדבר עליו ואינו ענין מסובך של יחס בין השני כללים.

מ"מ, נראה שפירוש דבריו יותר פשוט. והוא: "לענין [לפי הנחה שמדברים על] אורך חוט המקיף, לא יתיישב וכו' דמה ענין [שיש יחס של חצי בין הפנימי והחיצון] זה [ר"ל, בתמיה, מה אמירה זה דריבוע וכו' פלגא ? ! אין זה נכון!] וכו' גבי הא וכו' [בציור של כלל השני, אבל גבי כלל הראשון היחס לרובע חיצון כן נכון]. ואם זה הפשט בהמהרש"א, יש תימה מפני בתירוצ' לתימה הזאת תוס' בנו על ההנחה שכן יכול לומר שיחס מהחיצון להפנימי הוא חצי? !

וכבר הזכרנו הקושיא על דברי המהרש"א והוא שכן אפשר לתרץ מהלך של רש"י שהכללים מדברים על ההקיף דומה למהלך של תוס' שאמרו בסוף הדיבור שהמספר של היחס מוסב על הריבוע החיצון בשני הכללים, וכל זה תלוי ביחס בין העיגול והריבוע הפנימי. זאת אומרת יכול לומר

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$P_s = \frac{P_n}{2} \quad \text{כאשר פנימי } P = \text{ וחיצון } = T. \text{ וזה מפני:} \quad (140)$$

$$P_s = 4S_s \quad (141)$$

$$S_s = \frac{S_n}{2} \quad (142)$$

$$P_n = 4S_n \quad (143)$$

$$P_s = 4\left(\frac{1}{2} \times \frac{P_n}{4}\right) = \frac{1}{2} P_n, \text{ ולכן,} \quad (144)$$

מ"מ, יש קשה על המהלך שלו תלוי במסקנת תוס' ואין זה הדרך של מפרשים לכ' כן. אבל אולי אפשר לומר שהפתיחה שלו אינו העיקר אלא העקר תימה שהוא לפי רש"י. וא"ת שהתימה היא למה הגמ' הזכירה הכלל שני בכלל. בשלמה דייני דקריסי אפשר לומר שהם אמרו שני כללים אפילו אין קשר בניהם בדרך סיכום. משא"כ הגמ' שרוצה להביא ראיה לר"י ולכן משמע ששני הכללים נוגעים לענין. מ"מ, אפשר לומר שהגמ' הביא כל הדיבור שלהם אע"פ שצריך רק כלל אחד כדי שיהיה ראיה לר"י. א"כ, למה יש תימה להם? ! ואה"נ לפי האמת שהקטור אינו כפול של הצד, אז ודאי אינו צריך שניהם. אבל יש קושיא על זה מפני שצריך כלל השני והמהרש"א אומר להפוך שהתימה על כלל השני ולא על הרשון.

וא"ת שהתימה היא בשביל מה הזכיר העיגול בכלל השני? מ"מ, אפשר להקשות גם כן על תוס' "למה צריך העיגול?!" וא"ת שדייני דקיסרי סתם רצו ליחס בין שלשת הצדדים, א"כ יכול לתרץ קושיא על רש"י באותו תירוץ.

תוס' הסבירו הכללים על פי האמת בענין של שטח. מ"מ יש להם תמיה שאין כאן דמיון שבכלל ראשון המספר מיחס על החיצון ובשני על הפנימי. וזאת אותה תמיהה שהיתה להם על רש"י לפי המהרש"ל והמהר"ם. [אולי מטעם זה המהרש"א לא רצה להסכים להם. ולכן תוס' תירצו ששני הכללים מדברים על שטחים של ריבוע חיצון ועיגול וריבוע פנימי והמספרים מוסבים על הריבוע החיצון. אם כן, העיגול יתר על הריבוע הפנימי חציו של פנימי דהיינו רביע של ריבוע חיצון. דהיינו:

$$A_c = A_s + A_{Ax} \quad (145)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$A_{Ax} = A_c - A_b = \frac{A_b}{2} \quad (146)$$

$$A_n = 2A_b \quad (147)$$

$$\frac{A_n}{2} = A_n \quad (148)$$

$$A_{Ax} = \frac{A_n}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{A_n}{4} \quad (149)$$

$$A_n = A_c + \frac{A_n}{4} \quad (150)$$

$$\frac{3A_n}{4} = A_c \quad (151)$$

$$\frac{3}{4} 2A_b = A_c \quad (152)$$

$$\frac{3}{4} A_b = 1 \frac{1}{2} A_b = A_c \quad (153)$$

$$A_c = 1 \frac{1}{2} A_b = \frac{3}{2} A_b = \frac{3}{2} \frac{A_n}{2} \quad (154)$$

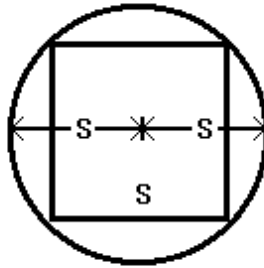
$$= A_b + \frac{A_b}{2} \quad (155)$$

$$A_c - A_b = \frac{A_b}{2} \quad (156)$$

וי"ל דקבלה בידם לשון זה של "ריבוע מגו עיגולא פלגא" והוא אמת לענין המקום ולא לענין אורך החוט המקיף [ועכשיו תוס' רצו להצדיק דברי רבנן דקיסרי אע"פ שהגמרא נשארת ואמרת "ולא היא."]. והרוחב במקום [השטח] הריבוע שבתוך העיגול מתמעט חצי של ריבוע [החיצון מן העיגול] שהוא [השטח של הא ריבוע החיצון שיתר מן השטח של העיגול] תילתא דכולי עיגול.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

"אלא י"ל וכו' פלגא מרוחבו של עגול [ר"ל חצי קוטר] מחזיק רוחב הריבוע [דהיינו הצד של הרבוע]" (עיין ציור כ"ח).



ציור כ"ח

"נמצע זווית של ריבוע המגיעין עד העיגול כפלים על רוחב הריבוע" (עיין ציור כ"ט).

"דקא סבר כל אמתא ברבוע, תרי אמות באלכסונה". לפי זה, תוס' סברו שהכלל השני אינו מדבר על השטח אלא מתרץ רבי יוחנן בענין היקף שלפי זה, אם הצד של הרבוע יהיה ד', אז הרוחב של העיגול יהיה ח', ואז היקף העיגול יהיה כ"ד. "וי"ל וכו' והוא אמת לענין המקום ולא לענין אורך החוט המקיף [כמו פרש"י] והרוחב [דהיינו ולא לענין הרוחב כמו שפירש תוס' קודם, אלא

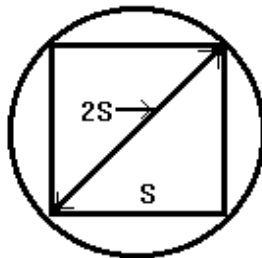
האמת היא] דמקום [דהיינו השטח] הריבוע שבתוך העיגול מתמעט [מן המקום העיגול] חצי של ריבוע,

$A = \frac{1}{2}$, עיין ד"ה כל אמתא, דהוא תילתא דכולו עיגול

$$A = \frac{2}{3} C \quad (157)$$

(עיין ציור ל'). ותדע וכו'

נמצא ריבוע פנימי A (בציור



ציור כ"ט

ל') חציו של חיצין] (B) הציור בתוס' שאין בו עיגול מוסב על זה, ואם תעשה עיגול (C) עשר על עשר בתוך ריבוע החיצון, יהא העגול וכו' " [ועכשיו ראוי לצייר העיגול כמו בציור ו' של המהרש"ל].

"וזה הוכחנו שמרובע B (בציור ל') יתר על העיגול (C) רביע [בד"ה כמה], דהיינו:

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$B = C + \frac{B}{4}, C = \frac{3}{4}B \quad (158)$$

”אם כן העיגול יתר על הריבוע הפנימי חציו של פנימי דהיינו רביע של ריבוע חיצון”, דהיינו:

$$A = \frac{B}{2}, B = \frac{4}{3}C, A = \frac{\frac{4}{3}}{2}C \quad (159)$$

$$A = \frac{\frac{4}{3}}{2} \times \frac{\frac{1}{2}}{\frac{1}{2}}C \quad (160)$$

$$A = \frac{2}{3}C \quad (161)$$

$$A = C - \frac{1}{3}C \quad (162)$$

$$C = 1\frac{1}{2}A, C = A + \frac{1}{2}A \quad (163)$$

$$B = \frac{4}{3}C \quad (164)$$

$$B = \frac{4}{3}\left(\frac{3}{2}A\right) \quad (165)$$

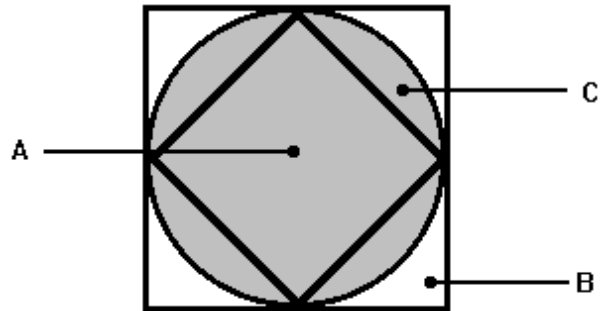
$$A = \frac{B}{2} \quad (166)$$

$$C = A + \frac{A}{2} \quad (167)$$

$$\frac{A}{2} = \frac{\frac{B}{2}}{2} = \frac{1}{4}B \quad (168)$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

ולפי זה נראה שבהוה אמינא שלהם הם למדו שהפרוש של "ריבועא (A) דנפיק מגו עיגולא (C) פלגא" דהיינו שהיתור של העיגול, דהיינו $C - A$, חציו של ריבוע פנימי $\left(\frac{A}{2}\right)$. זה מוכרח מהקצת תימה שלהם



ציור ל'

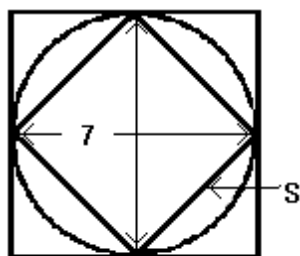
שהפלגא מיוחס לריבוע ולא לעיגול דא"כ הל"ל תילתא. (כדאי לעיין בסימן על חלון עגול ציור ח').

וקצת תימה [מפני שאע"פ שאין כאן קושיא מבחינת סתירה, מ"מ יש בעיה שהשימוש של המילה לא עיקבין] כן יש לפרש [באופן אחר] דהנך תרי מילי קיימי [שאמת אמת] דאיירי כעין שפירשתי [קודם ולא כוונתי לתרץ הגמ'] שעושה עיגול בתוך ריבוע וחוזר ועושה ריבוע אחר בתוך אותו עיגול ואתא למימר שנתמעט העיגול של ריבוע החיצון. וריבוע פנימי נתמעט מריבוע חיצון פלגא. ו"רובע" ו"פלגא" [של הכללים] קיימי אריבוע חיצון [ואז יש תמידיות הלשון]. ואם תאמר וכבר ביארנו זאת בתוס' ד"ה כל אמתא.

תימא מהיכי תיתי לומר שהם מדברים שני הכללים ביחד? ! אלא צ"ל שר"ל דבריהם לא היו תרי מילי אלא דבר אחד בעובדה אחת.

הציור השני בתוס', שהוא כמו ציור ל', בא להראות תרוץ של "לכך יש לפרש" וכן כתב המהרש"ל "ושם ציור זה שנית". כתבו תוס' "ואם תאמר והלא וכו' ". כדי להסביר זאת ציירנו ציור ל"א.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל



ציור ל"א

$$\text{Hyp} = S \times 1\frac{2}{5} \quad \text{מפני} \quad (169)$$

$$\text{Hyp} = S \times \frac{7}{5} \quad (170)$$

$$S = \frac{\text{Hyp}}{\frac{7}{5}} \quad (171)$$

$$\text{Hyp} = 7 \quad \text{אם} \quad (172)$$

$$S = \frac{7}{\frac{7}{5}} \quad \text{אז} \quad (173)$$

$$S = 5 \quad (174)$$

אלו החשבונות השייכים למה שכתבו בסוף הדיבור "ואם תאמר והלא וכו'":

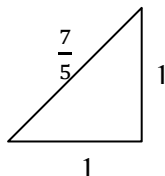
$$A_s = S_s^2 = 25, A_n = S_n^2 = 49, A_s > \frac{1}{2}A_n \quad (175)$$

$$S_s < 5 \quad \text{אז}, A_s < 25 \quad \text{אם}, \text{ולכן}, \quad (176)$$

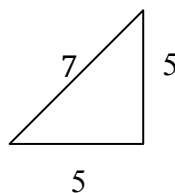
$$S_n > 7 \quad \text{וגם} A_n > 49 \quad \text{ואז} S_s = 5 \quad \text{או אם} \quad (177)$$

הסוגיא של חלון עגול בעירובין קשור לסוגיא בסוכה ובפרט בגלל שהגר"א חלק על דברי תוס'.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל



ציור ל"ב



ציור ל"ג

גמ' "רבנן דקיסרי וכו' "ר"ל שיש לומר על פי פשוטות בלי לתקן המספרים שר"י סבר כמו דייני דקיסרי והוא טעה כמותם.

מהרש"א

מהרש"א דף ח. גמ' "א"ל מר קשישא וכו' ג' גברי בתרתי אמתי יתבי' כו' יש משקים וכו' הוציא לך ד"ט לכל צד" דהיינו:

$$\frac{\text{גברי } 3}{\text{אמות } 2} \times \frac{\text{אמה } 1}{\text{טפחים } 6} = \frac{\text{גברא } 1}{\text{טפחים } 4} \quad (178)$$

הרש"ש

הרש"ש דף ח. ד"ה שם מי סברת גמ' מכדי כמה מרובע יתר על העיגול? רביע. בשיתסר סגי. לפי' התוס' דקושיית מכדי כו' קאי על השטח לא על ההיקף כפרש"י קשה דתהוי סגי

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

בהקף פחות מי"ד מעט כמבואר ליודע מעט בחכמת החשבון. [אבל לפי ע"ד אינו כן אלא כך :

$$A_S = 16 \quad (179)$$

$$A_C = \frac{3}{4} A_S = 12 \quad (180)$$

$$A_C = r^2 \pi \quad (181)$$

$$r = \sqrt{\frac{A_C}{\pi}} = \sqrt{\frac{12}{3}} = \sqrt{4} = 2 \quad (182)$$

$$C = d\pi = 2r\pi = 2 \times 2 \times 3 = 12 \quad (183)$$

וצ"ל דמאי דאמר בשיתסר סגי ר"ל השטח וההיקף באמת לא יהיה רק י"ד נ"ב לפי החשבון שלי] וכמש"כ אך לפ"ז לא יהיה דומה [היינו ששיתסר מדבר על השטח] לאינך פירכי [מספרים] דקאי [מוסב] אהיקף [ר"ל שבתחילה כשהגמ' אומרת "בתריסר סגי" וגם כשהגמ' אומרת "בשביסר" חזרה לדבר על ההיקף].

ד"ה שם "מי סברת כו' תלתא גברי בתרתי אמתי יתבי כו'. עי' מהרש"א מש"כ בשם יש מקשים כו' ל"י [לא ידעתי] מדוע לא מקשו דנימא דסגי ב"ו כמכדי השני וזה לא יתורץ בתירוצי הא' שלו [ר"ל, שמאן דאית ליה מקום גברי לא קחשיב לית ליה ג' וכו' מפני שלפי החשבון הזה לא צריך לומר מקום גברי לא קחשיב].

ואני, ל"י מדוע הרש"ש הזכיר "מכדי שני" פתח עצמו לקושיות מפני שעכשיו יש להקשות עליו בגלל ששם הגמ' מדברת על ההקף של הריבוע? הל"ל סתם, בלי קשר ל"מכדי שני", ואז הט"ז אמות יכולים להיות מוסבים על ההקף של העיגול!

$$\text{דהיינו: } (184) \quad \times \frac{\text{אמות } 2}{\text{גברים } 3} = \text{גברים } 24 = \text{אמות } 16.$$

"ומה שהקשה דנימא ד' גברי בג"א יתבי כו' נ"ל דלק"מ דלא קושיא מידן דל"ל יותר מב' שיעורים א' כשיושבים מורוחים כדרך הארץ אז יכיל מקום א' אמה ואם דחוקין מקומו ד"ע כדאשכחן האי שיעורא במת שלם בפ"ג דאהלות מ"ו ופ"ז מ"ג וכן בפ"כ דכלים מ"ז דכותב ד' ראוי לשכיבה ע"ש ומצינו עוד שיעור ג"ט בערובין ה' גבי מבוי שנפרץ מצידו ע"ש ובפרש"י אבל להרבות עוד בשיעורים אין לנו ונכון בס"ד".

תוס' רבינו פרץ

תוס' רבינו פרץ "ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא, פ"ה כשאתה מרבע בתוך העיגול אתה מוצא ממנו חצי שיעור הנשאר בו דהיינו תילתא דכוליה הילכך לשש עשרה ריבוע צריך לעיגול המקיפו [להיות כ"ד] הוי כי העיגול מחזיק יותר מן המרובע כנגד חצי בריבוע, והאי פי' לא נהירא דהא דבר ידוע הוא שכל דבר עגול באלכסין בו הוא עולה כל היקף אמצע, שהרי אין לו שום קרנים כזה, ובכאן מרובע מי"ו הכל יודעים באמצעיתו בהיקפו כשתעגלנו נמי יעלה ליותר מאלכסין והאיך טעו דייני קסרי בהכי דמאחר שלא מדדו הדבר האיך עשו כלל על דבר שאינו לכן נ"ל ולמיפשטיה בהכי דכמה מרובע יותר על העיגול רביע הרי קח לך טבלא של י' על י' מרובעת מכל צד י' ותחלקנה לרצועות הרי לך ק' רצועות מחזיק אמה על אמה וכשאתה רוצה לעגלה כזה העיגול לא יעלה קרן לי' רצועות שהרי מרובע יותר על העיגול ולכמה היה עולין חצי הריבוע טרם שנעגלנה חמישים רצועות הרי לך כי ריבועא דנפיק מגו עיגולא שהעיגול מחזיק יותר על הריבוע שבתוכו חציו וכמו כן נאמר כי לי"ו מרובע לעוגל חציו של ריבוע דהיינו כר', והרי לך כי אמת הוא לענין המקום ולא לענין אורך ורוחב, ואומ' כי כלל כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסין אינו אמת שהרי קח לך טבלא מרובע באלכסונא מי' על י' ועשה רצועות ממנה ק' רצועות וכל אחת היא מאמה על אמה, ועתה חילקה בשתי וערב כל חלק יש בו ה' על ה' אמות ואלכסין של ה' אמות שעולה לו' אמות דכל אמתא בריבועא וכו' ונותן אלכסונא כנגד חציה לרצועות רק ז' טפחים ז' רצועות א"כ לא יעלה מנין של חציה של טבלא לרצועות רק ז' ז' רצועות מאמה על אמה שהן מ"ט ובדיין שיעלה חמישים אחרי שהטבלא מי' על י' אלא ש"מ דר"ל כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי... אבל לא חשו חכמים לפרש משהו לפי שאינן עולה למנין.

בתוס' רבינו פרץ כתוב "כפ"ה" [ובהערות כתוב "רש"י ד"ה בעגולא"]. והוא אמר "ונראה דמהאי טעמא [מוסב על הגמ' שאומרת "ולא היא"] לא נוכל להוכיח שהרי כשיעורין מן המדות [השטח] אין הולכין אחר ההיקף כלל וכו'". ותימה על ההערה מפני שהגמ' וכן ולכן רש"י כתב ט"ז וי"ב אמות משא"כ תוס' שכ' י"ב וט' ואין כאן קשר זה לזה! אלא צריך לומר במקום ד"ה בעגולא, צ"ל ד"ה מכדי כמה מרובע יתר על העיגול רביע, ע"ש. ואולי תוס' רבינו פרץ גם כן מסכימים שרש"י דיבר רק על ההקף ואומרים אחר כך "דמהאי טעמא [שיש יחס בענין ההקף] לא נוכל להוכיח [בענין של שטח].

תוס' רבינו פרץ דף ח.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

"רבנן דקסרי וארי לה דייני דקסרי אמרי עיקולא דנפיק מיו ריבועא ריבועא, פ' כל דבר המרובע כשנסיר הקרנות ומעגלין אותם אנו מחסרין את הרובע שהרי מרובע יתר על העיגול רבוע שהרי כל דבר שיש בהיקפו ג' טפחים יש בו רוחב טפח ואם היה הטפח מרובע צריך להקיפו לד' רבעיו א"כ מוכח בהדיא דמרובע יתר על העיגול רבוע כפ"ה, ונראה דמהאי טעמא לא נוכל להוכיח שהרי השיעורין מן המדות אין הולכין אחר ההיקף כלל, שהרי בידך טבלא מה' טפחים אורך וטפח רוחב צריך חוט אורך י"ב טפחים להקיפה דכל שיש ברוחבו טפח יש בהיקפו ג' טפחים, ונראה (לענין/ לעינך) שמן טבלא ארוכה לא נוכל לעשות ריבועות רק ה' מטפח על טפח ומאותה של ד' טפחים נוכל לעשות ממנה י"ב ריביעית מטפח על טפח ובין במראה, הרי לך כי אע"פ שהיקפו שוה אין שיעור חוזקו שוה, אכן אם באתה לכיון החשבון של כמה מרובע יתר על העיגול וכו' נוכל... בהכי, קח דבר עגול רוחב טפח כעין פקיע ואחרי שאין ברחבו רק טפח אין בהיקפו רק ג' טפחים ועתה חתוך אותו כזה ופשוט החוטיין יתמצאן אורך למטה ג' טפחים ולמעלה מקצר עד שהוא כולה לכל כזה ועתה חלקהו לשנים לאמצע יתמצא כל חלק ארכו טפח וחצי ורוחבו חצי טפח ועתה תפרידם שתשים זה כנגד זה הרחב כנגד הקצר כזה וחלוק אותו לג' חלקים ותמצא אותן ג' חלקים של חצי טפח על חצי טפח ואלו"

"לא נוכל להוכיח שהרי השיעורין וכו' הולכין אחר ההיקף כלל". נראה שזה המהלך שגם תוס' דחו בד"ה כמה שכ' "אין להוכיח וכו'".
 "דכל שיש ברוחבו". למה הוא דיבר על עגולה? ! אלא לכאורה, יש ט"ס והל"ל אחר כך כשכ' "ומאותו וכו'".
 "ומאותו של ד'" מאותו היקף אם היה עגול, יהיה שטח של י"ב.
 נראה שרבינו פרץ הולך כמו תוס'.

סימן ה

כתובות

סיבת תקנת יום הרביעי

כיון שבהם שייך שתפייסנה אותם.

רש"י דף ב' משמע שצריך עדים והבעל לא יכול לאסור אותה על עצמו רק ע"י עדותו ולכן משמע שמדובר בישראל שיש בו ס"ס. רש"י בדף ט. שמשמע שהוא יוכל לאסור אותה עליו. ולכן צ"ל שהוא מדבר על אשת כהן או פחותה מג'.

כדאי להקדים שכבר כ' במקומות אחרים שהפירוש של נאמנות אינו שב"ד מקבל שהוא אומר את האמת, אלא רק שב"ד לא חושב שהוא אומר שקר ולכן הם מוכנים לטפל בטענתו. רש"י דף ט. ד"ה נאמן לאוסרה עליו כ' "לגבי נפשיה הוי מהימן לשוייה עליה חתיכה דאיסורא". ורש"י ד"ה אבל הכא כ' "אימא מתוך שפנוי היה ואינו בקי, מקים הוא דלא קים ליה כסבור שמצא פ"פ ואינו כן ולא תיאסר. ק"

לחלק בין בקי לברי. שברי אע"פ שהוא בחור ואינו בקי, אם הוא חושב על עצמו שהוא בקי עכשיו, הוא יוכל לאסור אותה

. גמ' מפני מה אמרו וכו'. למה שהבעל יבוא לבית דין? כדי לגרום לה להסקל ומפסידה מכתובתה. ולא צריך תקנה לזה. רש"י מסתמך על הגמ' בדף ט: וכ' שתיקון התקנה "שמא יתפייס ותתקורר דעתו וכו' ". לכאורה, בענין בקי יש חמישה סוגים. הבקי שהוא יודע בודאות, ולכן הוא שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ולא צריך בית דין או עדים. הסוג השני שהוא אינו בקי והוא בא לב"ד בחששו ואינו ברי בטענתו והם פוסקים,

או לקולה ע"י ס"ס, או ע"י חזקה, או לחומרה ע"י עדים. הסוג השלישי, הוא בא בגלל שמסתפק אם הוא בקי והוא רוצה החלטה של בי"ד. והרביעי של מי שאינו בקי וחושב שהוא כן בקי. והחמישי רשע שמשקר. החשש איקרורי דעתאנוגע לכל הקבוצות, חוץ מהראשון ואולי גם מהרביעי, ל". ועל דף י. בד"ה בחור כ' "לא מהימן". וכ' בשיטה מקובצת ד"ה אבל הכא מקים "ודע שרש"י וכו' פ' דאע"ג דלא קים ליה, אסורה עליו". ולמה הוא יוכל לאסור אותה? לכאורה, צ"ל שיש

שתוס' חולקים על זה וסוברים שהוא בקי ממש אבל אין להם קושיא על רש"י.

אבל בדף ב. כ' רש"י ד"ה בשני ובחמישי "ומתוך שיבא לב"ד יתברר הדבר וכו' יבואו עדים". ולכן תוס' הקשו ע"פ סברה על רש"י שסבר שהמטרה של התקנה היא כדי שיבואו עדים מפני דא"כ, התקנה אינה תלויה בנאמנות הבעל. דהיינו, אם צריך עדים, הפסק אינו תלוי בנאמנות שלו. ולכן איך אביי יכול להביא ראיה שהוא נאמן?

תוס' תירצו שאביי לא סבר שמיד הוא אוסרה עליו, אלא שהוא צריך להיות בקי כדי שיהיה קול והאיסור תלוי בעדות. ולפי מה שכ' על רש"י צ"ל שהלשון של תוס' לאו דווקא ור"ל שב"ד מחשיבים אותו כאילו הוא בקי, כמו שכ' על רש"י, או שהם חולקים על השיטה וסוברים שרש"י מפרש "ק"ל" שהוא בקי. מ"מ, יש לדייק בלשונם שכ' "דלא מייתי אביי ראיה אלא שהוא בקי" לאפוקי שאביי הביא ראיה גם שיש לו נאמנות. נמצא שלפי תירוצם הנאמנות תלויה בעדות. זאת אומרת שאפילו בהוה אמינא, תוס' סברו שרש"י לומד שהוא "בקי". ונמצא שלפי התירוצ הזה, רש"י בדף ב. דבר על עיקר הסיבה של התקנה.

לפי תירוצ הזה יש לי קושיא. ממ"נ, אם הנאמנות שלו תלויה בעדות, איך ר"א יכול לומר שהוא נאמן לאוסרה עליו בלי עדות?! ואם אין צריך עדות

עליו ע"י שאנחד"א. וכן משמע מדברי השיטה שכ' "דמ"מ, הא קאמר דקים ליה ושויה אנפשיה חתיכה דאיסורא".

יש לי קושיא על השיטה איך יכול לומר שרש"י על ר"א אינו כמו המהלך הראשון שהוא מביא שכ' ענין של שואחד"א?! מ"מ, רש"י דף ט: ד"ה אף אנן נמי תנינא כ' "ולא אמרינן לא קים ליה". מזה נראה שיש סתירה שכאן רש"י כ' שהוא כן בקי. אלא אפשר לדייק שלא כ' שהוא בקי אלא "ולא אמרינן לא קים ליה". ז"א, ב"ד לא טענו שהוא אינו בקי ולכן אינם מקבלים את הטענה שלו. אלא חושבים כאילו הוא בקי ולכן מקבלים טענתו. אחרי שאמרתי זאת בשיעור, רבי מארגענשטרן, מצא שכ' בחידושי הראנ"ח בדף יא שלפי רש"י יש דרגות בבקי פחות מנאמנות מושלמת ונותנים לו דין בקי וכ' "אינה אלא דקים ליה ולא משתקינן ליה". וגם הוא כ' מה שדחוק על מהלך הזה, "שהיאך יש לנו ללמוד מדלא משתקינן ליה דקים ליה לגמרי וכו' דלמה וכו' לא מהימנינן ליה היכא שנאסרת על פי דבורו".

נמצא שרש"י סבר שאביי סבר שכדי לאוסרה עליו הוא צריך נאמנות בטענה שלו ולכן מיד היא אסורה, או בלי ב"ד או ע"י פסק ב"ד, אבל מ"מ, הוא נאמן בלי עדים. ורש"י צריך לסבור זאת מפני שהגמ' אינה מזכירה שזה תלוי בעדים. ואפשר

לפי התירוצ הראשון, הראיה של אב"י ממקום שהבעל בא לב"ד והם סומכים על עדים קודם שהם אוסרים אותה עליו. והבקאות שלו מספיקה לעשות קול אע"פ שיש לו רק דין של בקי, מ"מ זה מספיק גם לשאחד"א. וגם לפי תירוצ שני, הראיה מכשהוא בא לב"ד, זה מספיק להכא שהוא בינו לבין עצמו.

למה שאחד"א נדחה ע"י ס"ס? ! אם הוא רוצה להחמיר על עצמו, מאי הבעיה של ס"ס? ! אלא צ"ל שסתם דעתו תלויה על ההלכה של הדין ולא על חומרות.

צריך לחשוב על שיטת ר"ת. לכאורה הוא לומד כמו דף ט: "משום איקרי דעתא וכו' לאוסרה עליו דקא טעין טענה וכו' פתח פתוח". ואב"י מצא ראייה לר"א לגבי ספק אחד שיש לו נאמנות לאוסרה עליו אע"פ שהוא בחור. ולכן יש צד לומר שהוא מסכים עם רש"י שיש לו רק דין של בקי ובפרט שתוס' לא הקשו על רש"י בזה. אפשר לומר שתוס' לומדים שר"א סבר שהוא נאמן לאוסרה עליו ע"י ב"ד אבל לא בצירוף עדים.

לפי התירוצ הראשון, מכיון שאפשר שצריך עדים אפילו לאשת כהן אין לנו ראייה ישר לר"א. רק אחר שמבינים שרק ע"י שיש לו דין של בקי, אז יכול לומר שאותה בקיאות יכולה

לאוסרה עליו מה התירוצ של תוס'?! אלא, לכאורה צ"ל שר"א מדבר סתם אם הוא יכול לאוסרה עליו בינו ובין עצמו. משא"כ אב"י שמדבר כשהוא יבוא לפני ב"ד שאז הוא סומך על ב"ד ולא רוצה לשאנחד"א בלי הפסק שלהם. הם מבקשים עדים כדי לאוסרה עליו.

התירוצ השני הוא, שאה"נ יש לו נאמנות לאוסרה עליו מיד, מ"מ זה שייך רק באשת כהן ופחותה מג' כיון שיש בהם רק ספק אחד. אבל באשת ישראל הבעל לא יכול לאוסרה עליו כיון שיש ס"ס. ובשבילם תיקנו את התקנה כדי שעדים יבואו. נמצא שיש שני חלקים לתקנה ואב"י מביא ראייה מחלק אחד ורש"י בדף ב. מדבר על החלק השני.

וכ' "גם לרש"י" בתירוצ השני מפני שלפי הפשטות ברש"י בדף ב. עיקר הסיבה לתקנה היא שיבואו עדים וכן לפי התירוצ הראשון נשאר שזה עיקר הסיבה. אבל לפי התירוצ השני אין זה עיקר הסיבה לתקון התקנה אלא כיון שהוא נאמן לאוסרה עליו היכא שיש רק ספק אחד וזה סיבה מספקת לתיקון התקנה. ורש"י בדף ב. בא רק להסביר מה הסיבה לכלול שאר נשים בתוך התקנה. ולפי התירוצ הזה, לא צריך לחלק בין אמירה של ר"א לשל אב"י. מ"מ, לפי זה רש"י לא הזכיר את הסיבה העיקרית לתיקון התקנה אלא דבר רק על מה שנוגע לרוב הנשים.

מספיק לקול גם מספיק לאוסרה עליו.

בדף ט. מה שהגמ' הזכירה ספק וס"ס, זה נוגע רק באופן של לו יצויר שהיה ספק אמיתי. מ"מ, ע"פ אמת מכיון שהוא בחור ואינו בקי אין כאן יותר מספק בעלמא וכן יש לדייק בלשון רש"י ד"ה אמאי שכ' "אפי' א' מהימנת ליה דנבעלה", ולכ' "אע"פ נאמן שנבעלה".

יש לי קושיא על המהרש"א. מה ההוה אמינא שלו? מי יכול לחשוב שבעל נאמן בענין שקר? אי אפשר לדעת מה קרה! אפשר שהוא כעס אחר ההכנות לסעודה והוא משקר למה אנחנו סומכים על הטענה שלו? אם כוונת "נאמן" כולל שב"ד יודעים שהוא אמר האמת, למה רש"י ותוס' חולקים בין האיסור לכתובה?!

מהלשון של רש"י מוכרח לומר כן שכ' בד"ה נאמן לאוסרה עליו, "ואע"פ שאין הדבר הזה יכול להתברר אלא על פיו, לגבי נפשיה הוי מהימן לשוייה עליו חתיכה דאיסורא, אבל להפסידה כתובה לא מהימן". ברור שסומכים על דבריו ואין זה ראייה ברורה. ולכן הוא מהימן רק נגד עצמו ולא נגד אשתו. אבל לכאורה, המהרש"א סובר שתוס' בהוה אמינא שלהם למדו שרש"י מבין שהעדות באה כדי לדחות את החשש שהבעל משקר. וכן כוונת תוס' בקושיא

לאוסרה עליו ע"י שאנחד"א. ואז יכול לומר אותו דבר לר"א או להוכיח מאשת כהן של המשנה.

ואע"פ שהבקיאות שלו מספיקה לב"ד להביא עדים אין זה ראייה שיש לנו ספק. אדרבא, אי אפשר לומר שיש לנו ספק, מפני שלפי המהלך הזה, ר"א סבר שיש נאמנות למי שאינו בקי. ואם הוא אינו בקי יש לנו רק ספק שהפ"פ. א"כ יש לנו ס"ס שיש כאן איסור. נמצא שעדיין יש לנו רק ספק בעלמא שאינו ספק ע"פ דין ורק נותנים לזה דין של ספק. לכן מכיון שיש ראייה שיש לו דין בקי, זה מספיק לתת לו דין ספק. וכל דברי הגמ' על ר"א ע"פ דין אמת אבל רק שייך לאינו בקי בגלל שנותנים לו דין בקי ואז נותנים לו דין ספק.

הראיה שתוס' מסכימים לרש"י שבחור אינו בקי ממש אלא רק יש לו דין בקי דאל"כ לא יהיה הבדל בין בקי לנאמן וא"כ מה התירוץ הראשון של תוס'? א"כ א"א לומר שיש כאן ספק במדרגה שע"פ דין אומרים ספק דאורייתא לחומרה דא"כ צ"ל שיש לו נאמנות, והחידוש של תוס' שאין לו נאמנות אלא רק לבקיאות, דהיינו לתת לו דין של בקי. ויש שרוצים לומר שתוס' בתירוץ הראשון סברו שאביי הביא ראייה רק שהוא בקי ולא הוכיח הדין של ר"א שהוא יכול לאוסרה. ולפי זה למה אביי הביא ראייה אם זה לא עוזר לר"א? אלא, צ"ל שאביי עצמו מסכים לר"א שאם הדין בקי

שלהם כשהם כותבים "אע"ג
 שאינו נאמן". המהרש"א סובר
 שכדי לאוסרה עליו מיד, הוא
 צריך להיות בקי ונאמן, ואין
 לחלוק בין בקי ונאמן, ולכן
 החידוש של תוס' הוא שפירושו
 של נאמן שהוא בקי.

המהר"ם שיף סובר שרש"י,
 ולכן גם תוס', אינם מדברים על
 שקר בגלל שאביי ור"א אינם
 מדברים על זה. ולכן מה שכ'
 קודם הולך לפי המהר"ם שיף.
 מה שתוס' הוסיפו "ברצון" אינו
 קושיא מפני שכן כוונת רש"י
 כיון שכל עדות צריך להעיד על
 רצון ע"י עדות התראה.

בגלל שתוס' לא כ' "תימא "
 אלא רק "א"ת", נראה שגם
 בה"א תוס' סברו שצריך לחשוב
 על האונסים אבל סברו שסתם
 דעתו גם על אונס שלא שייכא
 כלל.

שיטה מקובצת (דף מג: ד"ה
 ואמאי ס"ס היא, ר"א מדבר על
 מה שב"ד אוסרין לה מלבד ממה
 שהבעל אוסרה עליו.

סימן ב'

ברכות שמואל על מסכת כתובות סימן א' ביאור שני הלשונות
בענין חלה הוא אם מהני אונס רחמנא פטרי' לפטור מדין הגעת
זמן

משא"כ לגבי חלה ביום ד' שכן
הגיע זמן אבל אונס הוא. אבל
מ"מ, לומדים מאונס בתקנתא
לשאר אונסים. והב"ש לא בא
לתרץ הקושיא של האע"ג.
דהכי לא מקרי הגעת זמן [בגלל
טענת אונס], מוכח דהוא סובר
דתנאי ב"ד זה תלוי בשם עכבת
הבעל [מפני שאם לא כן, לא
יכול לטעון אונסא רחמנא
פטריא מפני שאינו תלוי ברצון
הבעל אלא במציאות. וכדי
לחזק מהלך זה צ"ל שהל"ק
לומד "שלא נשאו". והב"ש
הביא סמך לסברה הזו מהדיחוי
שנמצא בל"ב. כמו דתנן
[פ"כאילו תנא בלשון] הגיע
זמן ולא נשאו [ולא כמו תנן
"נישאו"] [שאז הדין תלוי ברצון
הבעל לעכב ולכן חייב במזונות
אבל פטור בכל אונסין]. וכדדחי
לה בגמ' לפשיטות דרב אחאי]
דהיינו כמו בלישנא בתרא
שהדחוי של רב אשי שדוחה
דברי רב אחאי [דלשון המשנה
זהו [דהיינו דלשון המשנה
הזאת, דהיינו "לא נשאו" מפני
שהבנה שלנו בתנאי בית דין
תלוי בלשון המשנה. אין
החידוש שלו שתנאי הב"ד תלוי
בלשון המשנה, אלא החידוש
של הב"ש הוא שהבנת הלשון
של המשנה השתנתה מהלישנא
קמא ללישנא בתרא. וזה כוונתו
כשכתב "דלשון המשנה זהו גוף

קושיא, איך יכול להביא ראיה
ממזונות שיש חיוב מן התורה
לחיוב של תקנת רבנן דאם הגיע
זמן ולא נישאו? וכן כ' בהערות
שלפי תוס' גם מזונות מדרבנן
אבל אלמנה שאין הנדר יכול
להפקיע משא"כ לגבי תקנות י"ב
חדשים שאין כל כך אלמנה ולכן
הנדר יכול להפקיעה.

איך הגמ' בכתובות דף ע: יכולה
להביא ראיה מהאשה? מהכי
תיתי הוא יכול להוכיח מה היא
חושבת?

למה הסברה של אישות כל כך
פשוטה לרשב"א? אדרבה
מכיון שיש העדר אישות יש כאן
חיוב מזונות. ועוד, כל זה רק
תקנת חז"ל להכריח אותו לגמור
קנין האישות, אבל עצם החיוב
אינו אלא הכשר לאישות.

הב"ש כ' "לישנא קמא [דהיינו
"] לפיכך חלה הוא וכו' אינו
מעלה לה מזונות" שמדמה
אונסין לאונס דדמתני' [דהיינו
"]בתולת נשאת ליום הרביעי"
שנגמרו שנים עשרה החדשים
קודם יום רביעי' ואע"ג [למה כ'
אע"ג? אדרבה הל"ל "משום".
דהיינו "משום דהכי לא מקרי
הגעת זמן" ולכן מדמה שאר
אונסין שאינם תלוי בזמן לאונס
דמתני'. אלא, לכאורה, מפני
שאחרי נגמרו שנים עשרה
החדשים ואעפ"כ מכיון שלא
הגיע יום ד' לא מקרי הגעת זמן.

התנאי ב"ד". וזאת הסיבה למה הגמ' מדברת על הלשון של המשנה.

"אבל מה שנסתפק רב יוסף [שמע בהדיא שב"ש לומד שהאיכא דדבעי לה הם בתוך דברי רב יוסף]. "שאינו בא לה "משמע מדובר עליו. "כמו חלתה" משמע שמדובר על האונס שבאירע לה. "דהוי כמו שהיא מוכנת" משמע שהיא אינה מוכנת בגלל שהיא חלתה ויש רק לה דין שהיא מוכנת.

"אונס בתקנתה" אפשר שפשט הוא שאין זה אונס ר"ל י"ב חדשים הוא ראשי הפרטים בדרך כלל, "ויום ד' " הוא בתוך פרטי הפרטים. ולכן אין כאן סתירה ולא שייך אונס. ולא

שייך ללמוד מזה לשאר אונסים. וזה פירוש של הגמ'.

יש לחשוב שחיוב מזונות חל בהגעת הזמן ולא תלוי אם הוא נושא אותה או לא. אם כן, למה הב"ש חושב שזה תלוי בהכנה שלה? לכאורה מוכרח ממה שהגמ' נכנסה לענין "אונס" שהחייב שלו אינו ממילא והחייב מזונות אינו המזונות שהוא חייב לאשתו. וצ"ע מה ההבדל.

ואח"כ קראתי להלן שכך כ' הב"ש בפירוש בהרשב"א שכ' "כי מהיום אני מוטלת עליך לזון כנשואה גמורה".

לכאורה טענת נסתחפה שדהו רק על דבר שיצא מן הכלל ולכן לא שייך לגבי פ"נ.

סימן ג' טענת אונס בגיטין א

ולכן מזה נשארת האפשרות שבהעדר מעשה, דהיינו כשהתנאי הוא העדר פעולה, שאז אם לא יעשה הדבר, אפילו באונס, יהיה קיום התנאי. ועכשיו, אפשר, בגלל חזקה, שיש יותר סברה לומר לגבי העדר מעשה, דהיינו שלא יהיה תוצאה בקיום התנאי, שאם התנאי הוא שלא יעשה דבר, דהיינו שגם התנאי הוא העדר פעולה, שאז אם הוא יקיים התנאי, אפילו באונס, המעשה לא יחול. אבל אם יעשה הדבר, דהיינו ההפוך של התנאי, אז יבטל התנאי ולכן המעשה יחול. לכאורה, זה תלוי בכח של הדין של התנאי. דהיינו, אם הכוח של התנאי אינו מגדר של ספק, אז לא משנה מה המעשה של האמירה הוא, בין במעשה בפועל או בהעדר מעשה, הכל תלוי בקיום התנאי.

תוס' ד"ה ודלמא מת דוקא מהרש"א תוס' ד"ה דילמא "לא הוי איצטריכו למימר השתא דא"א לה"ש כלל". לא שאין זה אמת אלא אין להם הכרח לומר כן. "אלא הוה כמו חלה ולא כמת בעלמה וכו'".

כתובות ב:

אונס פטרה רחמנא, הסברה היא שהרצון שלו הוא לעשות את רצון השם אלא שהוא באונס ולא יכול לעשות כן למעשה. זה שייך בין במעשה בפועל ובין בהעדר מעשה ולכן שייך בין מ"ע ובין מל"ת. מ"מ, לגבי תנאי לכאורה הענין תלוי בסתם דעתו של האומר אם הוא מתכוון רק לפי מעשיו שלו או אפילו לפי המציאות מכל סיבות העולם.

לגבי מיתה, לא ברור מה היה הרצון שלו אם לא היה מת. א"כ, אם אמרינן אונס, לאיזה צד נוטים? כאילו הוא קיים התנאי? למה? אולי הרצון שלו היה שלא יתקיים התנאי. לכאורה הרי זה כמו גט סתם, ואינו חל עד שהוא בא. כאשר הוא אמר "מעכשיו", הגט חל מיד על תנאי שהוא יבוא.

אפשר לחלק בין קום ועשה להעדר מעשה. דהיינו מ"ונערה" אפשר ללמוד שמעשה שלו בלי רצונו, בדין, אינו נחשב כמו מעשה שלו. מ"מ, מכיון שהתורה מדברת במקרה של מעשה של קום ועשה אולי אין לנו רשות לומר הדין הזה לגבי העדר מעשה.

לפי זה, צ"ל שהמהרש"א סבר שחלה פחות שכיח מסתם מיתה. ואם אנחנו מדייקים בלשונו נראה שהוא מסכים למהר"ם שיף שהכל תלוי במה "דמסיק אדעתיה" ולא על "אילו אסיק אדעתיה".

"דחלה נמי לא הוה אנוס [שהוא לא יכול לטעון אונס] ע"ג דלא שכיח" ולכן צ"ל שארי לא שכיח כלל.

כדאי לעיין במהר"ם שיף קודם שנחזור למהרש"א.

המהר"ם שיף בתוס' ד"ה ודלמא מת דוקא וכו' וא"ת בפרק מי שאחזו וכו'.

"לא תפסו בפשטא דמתני' [ארבא דס"ל אין אונס כמו שהקשו התוס' בסמוך באמת]". הרב סובר, שליט"א, פירש שהלשון של "תפס א-" הוא לשון של קושיא, ר"ל תוס' לא הקשו על רבא ממתני'. והלשון "כמו שהקשו וכו' " סמך לפירוש הזה.

למה כ' "בפשטא דמתני'" ? ולמה הוא מתכוון ב"מתני'" ? "דלמאי דס"ל וכו'" זה הטעם למה זה פשיטא.

יש לי קושיא, למה תוס' לא כ' קודם מיד שהגמ' הזכירה אין אונס לגבי מיתה שמיד ה"ל להקשות מאוכלו ארי ששם הגמ' סוברת שאינו גט. מ"מ אפשר שחשבו שזה כל כך פשיטא שאין צורך להזכיר את זה. אבל המהר"ם שיף מתרץ דהיינו שאפשר לחלק ע"י לא שכיח כלל.

"אבל למאי דקאמר עתה" דהיינו כאן יש קושיא שלפי הדיחוי שיש אונס ולרן לגבי מיתה שיש אנן סהדי שהוא היה רוצה שיהיה גט, אם כן גם באכלו ארי צ"ל שיש אנן סהדי שהוא היה רוצה שיהיה גט. ולכן יש קושיא.

נ"ל שה"אנן סהדי" נובע ממה שהמגרש אמר "מעכשיו" שמגלה שהוא רצה שהגט יחול אפילו אחר מיתתו.

"בפשטא דמתני'" הוא הפשטות של הברייתא בגיטין דף עג. שאנחנו צריכים לחלק בין אכל ארי לשאר אונסים כמו שתוס' הקשו ותירצו בסמוך דהיינו בכתובות דף ג. ד"ה איכא דאמרי. "דלמאי דס"ל אין אונס וכו' " כמו שהגמ' אומרת "דאיבעי ליה לאתנויי וכו'. וזה לפי רבא אבל לא לפי הדיחוי כאן. וצ"ל שהמהר"ם שיף סבר שהסברה הזאת פשוטה לגמ' אפילו קודם שהגמ' אומרת בפירוש לקמן.

הקושיא הראשונה של המהר"ם שיף היא "למה היה לתוס' ה"א שאין לחלק בין האונסים? מכיון שע"פ פשטות א"א להבין הברייתא בגיטין בלי החילוק הזה, לכאורה אין מקום לה"א של תוס'. "דלמאי" פי' "מפני שלפי מה שרבא סבר שאין אונס בגיטין הטעם הוא משום דאסיק אדעתיה [כמו שהגמ' כ' לקמן] שארע האונס ואפ"ה נתן גט [בלי תנאים נוספים] וא"כ צ"ל גם באכלו ארי שיהיה גט אלא]

דהיינו שיש כת אמצעי. א"כ איך יכול לומר שלפי הלישנא קמא שאין כאן מדרגה של לא שכיח כלל?!

"ל"ש כלל וכו' אלא דאי [אכלו ארי] שכיח כחלה ודאי היה גט משום דלא ניהא וכו' כמו במת [סתם] דהוי כשכיח דחלה [ולכן תוס' היו צריכים לומר שאכלו ארי בגדר של אונס שלא שכיח כלל ולכן לא הוי גט מטעם שכ' קודם]."

"ושניהם [מת וחלה] ל"ש כ"כ [לא שכיח כל כך כמו פסקיה מברא] [והראיה לזה] מדחלה אינו גט דלא [דהיינו מפני שלא] אסיק אדעתיה [ולכן הוא יכול לטעון שהוא לא התכוון לאונס כזה בתחילה] [ו]אפ"ה במת [סתם] הוי גט [משום דניחא ליה]."

ויש תמיהה על זה! איך הוא יכול לומר שלא אסיק אדעתיה אם הטעם דהוי גט הוא משום דניחא ליה ולכן צ"ל שאסיק אדעתיה. אלא נראה שהוא מתכוון ביחס לפסקיה מברא שאסיק אדעתיה ולכן "דאיבעי ליה לאתנו". משא"כ במיתה או חלה דלא אסיק אדעתיה עד דאיבעי ליה לאתנו. וזה כמו שהוא כ' קודם "דלא אסיק אדעתיה שיהיה". וא"כ למה לא צ"ל שיש ג' אונסים, אונס דשכיח, אונס דלא שכיח כמו חלה ומת ואונס דלא שכיח כלל כמו אכלו ארי. אלא צ"ל שכוונתו שכל זה לפי דעת המגרש כמשכ' לעיל.

[ודאי דאיכא לאיפלוגי בפשיטות דאונס דאכלו ארי לא אסיק אדעתיה]. אבל למאי דקאמר [הגמרא לפי הדיחוי] עתה דיש אונס משום דלא אסיק אדעתיה שיארע אונס ולהכי חלה [שהוא אונס שלא אסיק אדעתיה] אינה גט. ואפ"ה מת הוי גט משום טעמה דאנן סהדי אילו אסיק אדעתיה שימות, אפ"ה היה נותן גט. וא"כ באכלו ארי, אף דודאי לא אסיק אדעתיה, מ"מ אילו אסיק אדעתיה לא הוי ניהא ליה לבטולי גיטא, בהכי משום דלא ניהא ליה וכו'. [ולפי זה לכאורה אין לחלוק בין אונסים שהכל תלוי באילו אסיק אדעתיה, וזה שייך לומר אע"פ שלא שכיח כלל]. וזאת הקושיא של תוס' לפי המהר"ם שיף.

"ותי' וכו' "ר"ל אינו תלוי באנן סהדי אילו אסיק אדעתיה אלא באנן סהדי שכן אסיק אדעתיה. ולכן יש לחלק בין מה שאינו שכיח שהוא כן חשב עליו וסבר "שלא יארע אבל אם כן יארע שיהא גט". משא"כ במה שלא שכיח כלל שלא חשב עליו בכלל ולכן אינו בכלל סתם דעתו.

"ובזה [צריך להבין אם "ובזה" מוסבת על דבריו הקודמים או הבאים] א"ש מ"ש 'דל"ש כלל' דלא הול"ל 'כלל'." מפני "[ו]דוקא בסמוך היה צריך לחלק בין ג' אונסין".

מתוס' ד"ה איכה משמעות שכת הג' באונס שחידושו תוס' היה של אונס דשכיח ולא שכיח

לחלק ואומר שארי פחות שכיח.

בסוף קבלתי את המהלך של רבי מרגנשטרן ורבי סובר על הקטע האחרון. דהיינו בגלל הסיבה הנ"ל, לא שייך כאן מפני שלפי יש אונס, חלה לא הוי גט ולכן אין סיבה לחלק ולומר שאכלו ארי בכת אחר. א"כ צריך חשבון אחר למה תוס' כ' "כלל" לפי מ"ד "יש אונס". הוא אמר שזה תלוי בהנחה שמיתה הוי שכיח כמו חלה ומיתה הוי גט ולכן ואם אכלו ארי היתה שכיח כמו סתם מיתה, גם הוי גט ולכן צ"ל שאכלו ארי לא שכיח כלל.

מ"מ, יש קושיא, מכיון שיש לו חשבון בסוף דבריו, למה צריך את כל דבריו בראש הקטע? יש הנחה שאסיק אדעתו תלוי בשכיחות. מ"מ, אפשר שאפילו המדרגה של אינו שכיח כלל גם כן בתוך הגדר של אסיק אדעתו [ובאמת זאת היתה קושיא של תוס'] ואם כן, אין הסברה מחזיקה החשבון. ולכן כ' הסברה קודם וכו' "ובזה" ואחר כך כ' החשבון. דהיינו, בלי הסברה החשבון אינו מספיק מפני שיש לנו חשבון בלתי הגיוני. למה? מפני שאם הכל תלוי באנן סהדי דאילו אסיק אדעתיה מה שאכלו ארי אינו שכיח כלל לא משנה מפני שעדיין צ"ל "ניחה וכו'". ולכן רק אחר החידוש של אסיק אדעתיה יכול לומר "ובזה וכו'". ולפי זה "ובזה" מוסבת למעלה ולכן הלשון נכונה.

הסברה היא שבתת ההכרה שלו הוא חושב על כל סוגי המיתה ששכיחים. ולפי זה, אם הוא בתוך לימוד הסוגיא של אכלו ארי או הוא מטפל באריות כל יום אפשר גם אכלו ארי אסיק אדעתיה.

כ' "דלא הול"ל כלל" מפני כל הסיבה של הר"י לומר שיש כת ג' של אינו שכיח כלל הנפרד מאינו שכיח בגלל שחלה אינו שכיח והוי גט, ולכן צ"ל, כדי לתרץ שאכלו ארי אינו גט, שאכלו ארי אינו שכיח כלל. ולכן המהר"ם שיף אמר "ואף וכו'" פ' ואפילו אם אכלו ארי שכיח כל כך כמו חלה, גם חלה לא הוי גט ולכן לא צריך לחדש גדר של ל"ש כלל כדי שיהיה לו דין של לא הוי גט]. זאת אומרת שיש רק ב' סוגי אונסים, שכיח כמו פסקיה מברא שאין לו טענה ושאר אונסים שאינם שכיחים כל כך שיש לו טענת אונס. ולכן אין מקום לומר "כלל" מפני שמכיון שאינו שכיח, יש לו טענת אונס. "ודוקה וכו' היה צריך לחלק ג' אונסים וכו' ל"ש כלל וכו'. אלא [יש חשבון אחר דהיינו] דאי וכו'. "ואף ש[אכלו ארי] שכיח כחלה הא חלה נמי אינו גט ולכן אין לנו לחלק בין חלה לבין אכלו ארי ולכן אין לנו לומר שיש ג' חלקים ע"פ דין כיון שהדינים שלהם שווים] ודוקה בסמוך היה צריך לחלק בין ג' אונסים [כיון שרובא סבר שבחלה הוה גט ולכן צריך

"ושניהם [מת וחלה] ל"ש כ"כ
[ולכן אינם בכת של שכיח]
מדחלה אינו גט וכו'.
ולפי הרש"ש, אפילו ללישנא
קמא יש ג' סוגים וא"כ למה
תוס' לא הביאו התירוצ' של
הרא"י מיד שהגמ' הזכיר "אין
אונסין בגיטין?! וקשה על
הרש"ש שתאר סתם מיתה שכיח
ולא שכיח אבל תוס' לא הזכירו
לשון הזאת עד דף ג. ואם כן,
איך דבריו יותר טובים מדברי
המהרש"א. אלא צ"ל שהרש"ש
סבר שאע"פ שתוס' כ' החידוש
של ג' סוגים בדף ג., מ"מ,
באמת דבריהם מוסבים על דף
ב: מיד שהגמ' הזכירה "אין
אונס". מ"מ, המהרש"א מדייק
וכ' "לקמן שפסקו כלישנא קמא
וכו' " אבל אה"נ שלפי המ"ד
שאין אונס בדף ב: יש לו ג'
סוגים. מ"מ, למ"ד שיש אונס
לא צריך לסבור שיש ג' סוגים.
מ"מ הרש"ש הקשה לפי "כ"ע"
שאפי' למ"ד שיש אונס, אין
אונס במיתה. מ"מ, יש מי
שרוצה להוסיף שכוונת הרש"ש,
או חלק מכוונתו, היא "למה
המהרש"א לא מתרץ כמו
המהר"ם שיף?" ונ"ל שזאת
אינה קושיא מפני שהמהרש"א
כ' בפירוש "אלא [אכלו ארי]
הוה כמו חלה ולא כמת
בעלמא". ופירושו שלכן אינו
אסיק אדעתיה. משא"כ
המהר"ם שיף שלומד שמיתה
וחלה שווים ולכן שניהם אסיק
אדעתיה. יוצא מדברי
המהרש"א שהוא סבר מה
שפחות שכיח מחלה נקרא לא

הרש"ש ד"ה דלמא מת. "וי"ל
דבאונס דלא שכיח כלל לא
אסיק אדעתיה כו'. דברי
המהרש"א בזה מגומגמין דע"כ
צריך לחילוק ואומר דאכלו ארי
לא שכיח כלל הואיל דמת
מעצמו לכ"ע אין טענת אונס
ואף דהוא שכיח ולא שכיח."
ע"כ

"בזה" דהיינו מה שכ'
המהרש"א שלא איצטריכו
למימר השתא וכו' "כלל".
הקושיא של הרש"ש קאי גם על
המהר"ם שיף. והקושיא שלנו
גם על הרש"ש למה הוא לא
הקשה על תוס' למה לא הקשו
מיד כשהגמ' הזכירה שרבא סבר
אין אונס בגיטין.

מה שכ' הרש"ש "אף דהוא
[מיתה] שכיח ולא שכיח"
הקושיא של הרש"ש קאי גם על
המהר"ם שיף. והקושיא שלנו
גם על הרש"ש למה הוא לא
הקשה על תוס' למה לא הקשו
מיד כשהגמ' הזכירה שרבא סבר
אין אונס בגיטין.

לא הבנתי מה שהוא כ' מפני
שהכת של שכיח ואינו שכיח
הוא גופא החידוש הר"י בדף ג.
ולכן צ"ל שכאן עדיין הם חשבו
שמיתה בכת של שכיח. וכן
משמע במהרש"א שכ' "ולא
כמת בעלמא דאיכא למימר בזה
דמסיק אדעתיה דלא ניחא כו".
וכן כ' המהר"ם שיף "ותי' וכו'
משא"כ במת וכו' מ"מ אסיק אם
יארע וכו'".

המהרש"א לא מתרץ למה תוס' כ' "כלל" כמו המהר"ם שיף מפני שהמהרש"א לומד שמספיק לומר שחלה ואכלו ארי פחות שכיח ממיתה ולא צריך לומר שאינו שכיח כלל. ואין רמז מהגמ' שחלה יותר שכיח. המהרש"א סבר שאפשר לומר שחלה פחות שכיח מסתם מת והמהר"ם שיף בסוף סבר שחלה ומת שווים.

ב

פני יהושע דף ג. תוס' ד"ה איכא

לא היה לתוס' לחדש הכת של "כלל". ולכן כ' הפ"י בדרך האינדוקציה שתלוי בשני הלשונות שכדי שתהיה נפקא מיניה ביניהם, ולא מחלוקת במציאות, צ"ל שללישנא קמא אין אונס גם באינו שכיח ולכן יש קושיא מאכלו ארי. והפ"י סבר שזה הכרח של תוס' ללמוד חלה ומת בגדר של אינו שכיח ללישנא קמא. אולי זה פשט ב"כדמוכח הסוגיא". ומה שהגמ' אומרת "ודלמא אונסא דשכיח שאני וכו'" אינו ראייה שצ"ל כן מפני שזה רק דיחוי נגד הראיה. ובלישנא בתרא לא כ' "דלמא" אלא רק "אונסא דשכיח שאני". ודע שהגמ' לא משני "דלמא פסקיה מברא דשכיח" שהיה משמע שפשיטא שצריך לחלק בין שכיח לאינו שכיח. אלא הגמ' אומרת "דלמא שכיח שאני" משמע שהחילוק אינו בוודאות. נמצאת שאין קושיא

שכיח כלל אבל חלה לא במדרגה של לא שכיח כלל. ולכן לגבי יש אונס אפשר לתרץ שאכלו ארי כמו חלה ולא צריך לומר שהוא בגדר לא שכיח כלל. משא"כ לגבי אין אונס שסברו שחלה הוי גט ולכן א"א לומר שאכלו ארי שכיח כמו חלה כיון שחלה הוי גט. ולכן יש ג' סוגים.

אם נדייק בלשון הפ"י נראה שיש לו גירסה אחרת בתוס', כיון שלא הזכיר "כלל". ולפי דבריו צ"ל שהוא מתכוין ללא שכיח כלל מפני שהוא אמר שתוס' כבר אמרו לפי הלישנא ברתא צריך לחלוק בין שכיח ואינו שכיח אבל ולפי הלישנא קמא צריך לחדש שיש כת שלישית. אלא לכאורה הפ"י לומד כמו המהרש"א שלא צריך "כלל" בתוס' בדף ב:

לכאורה יש להקשות מפני שהחשבון של תוס' אינו תלוי בלישנא בתרא משא"כ לפי הפ"י. האם הוא חולק על תוס'??

נראה שהפ"י בא ע"י החשבון שלו לדחות ההוה אמינא שללישנא קמא אפשר לומר שמת וחלה הם בתוך הגדר של שכיח ולכן אין אונס לגביהם משא"כ לגבי אכלו ארי שאינו שכיח ולכן יש לו אונס. ולפי זה

מכל הני דמייתי סייעתא ללישנא
קמא ולא סמכינן אשינויי
דחיקי."

על המהלך הזה. וצ"ע לפי תוס'
דף ג. ד"ה איכא שכ' "וכן נראה
דאליבא דאיכא דאמרי הוּו פירכי

ג

סמ"ג עשין צ"ז בסוף

באות ג' הש"ך כ' "עיינ בב"ח
שדחק ליישב הירוש' דקידושין
להרמב"ם וכו' " אפשר לומר
שמשמע שהוא מבין, שהב"ח
הקשה על הרמב"ם שחלק על
הירושלמי והוא מתרץ
שהרמב"ם פסק כהבבלי. זה
לכאורה הבסיס למה שכתב
הת"ח בשם רבי חיים, וצ"ל.
אבל אחר כך כ' "גם על הב"י
והכ"מ קשה שמשמע ממנו
שהרמב"ם הוציא כן מהירוש' וכו'
וגם על הסמ"ג והגמ"י יש
לדקדק כן". משמע שגם הש"ך
הבין מכל אלו שהם סוברים
שיש ראייה מהירוש'. וע"פ זה
נכון להסביר שהוא הבין
הקושיא של הב"ח גם כן באופן
הזה ש"מה הראיה"? מ"מ,
אחר כך כ' "ועוד נ"ל ב' דגם
הירוש' סובר כש"ס דילן ואין ענין
דינו של הירוש' לכאן כלל וכו' ".
מזה נראה לי שיש קושיא על
הש"ך דנהי שיש לחלק ביניהם
אבל הוא לא מתרץ למה יש להם
לשון של "ראיה"? ! לכן נראה
שגם לת"ח, וצ"ל, וגם למחבר
של ההערה, היתה להם גירסה
אחרת בש"ך. ואת"ל שכוונתו
היא שכוונתו של הש"ך כשהוא
כתב "וגם על הסמ"ג והגמ"י יש
לדקדק כן" מוסבת על תחילת
דבריו והוא מחלק מכל השאר
המפרשים שכוונתיהם "לראיה".

עיינ ברמב"ם פרק ז' מה'
סנהדרין ה' י', הרדב"ז, הכסף
משנה, הלחם משנה, הגהות
מיימוניות אות ט', ונדרים דף
כו., וירושלמי קדושין פ"ג
ה"ב, דף לג., הר"ן על קידושין
(דף כה. בדפי הרי"ף) ד"ה גרסי
בא"ה ולענין מקדש על תנאי עד
לא חשש כלל, טור ש"ע ח"מ
סימן כ"א סע"א, וב"י אות
א', סמ"ג עשין צז בסוף, וב"ח
אות א' ד"ה כתב הרמב"ם וד"ה
ואם הביא ראייה, פרישה ד"ה
ואם הביא ראייה, וחדושי הגהות
אות א', ש"ע ח"מ סימן כ"א
סע"א, ש"ך ס"ק
ג', הט"ז, חידושי הח"ס, קצות
החושן, נתיבות המשפט. עיינ
באות ב' בהערות על הברכת
שמואל.

קודם שנכנס לב"ש כדאי לדייק
בלשונות הנ"ל. ז"ל הרדב"ז
"ולענין האונס איכא פלוגתא
בירושלמי דקדושין ופסק כר"י
וכו' ". וז"ל הכסף משנה "וכתב
הסמ"ג שכך הורו הגאונים
והביא הוא ז"ל ראייה מירושלמי
וכו' ". ז"ל הלחם משנה "והכי
איתא בירושלמי וכו' ". וכ'
הגמ"י "וכן כ' הסמ"ג שהורו
הגאונים וכן ראיתי בירושלמי
וכו' ". ומשמע מהלשונות האלו
שיש ראייה מהירושלמי. והב"ח
כ' "וראייה זו תמוה וכו' ". אבל

שהוא פטור לזה חיוב לזה. אם כן, מה השייכות לדון על חיובים ופטורים? משמע מדבריו שהמתנה פטור מהחיובים של הקנין, ואם כן, על הצד של ביטול הקנין לא ליכול לטעון ט"א. או מכון אחר, יש לומר שבכל קנין הכל תלוי ברצון של המתנה, אפילו כשהוא באונס. אם הוא רוצה שהקנין יתקיים, אז הקיום זכות בשבילו; ואם הוא לא רוצה, אז הקיום חוב בשבילו. ולפי זה אי אפשר לחלק לפי הענין כמו קידושין או גירושין. ונ"ל, ב"ה שכיוונתי למה שכ' בשו"ת החת"ס אי אפשר לדבר באופן כללי שאיזה ענין פטור או חייב בגלל שהקריאה של פטור או חייב תלויה על היחיד. זה לשונו "כגון שהיא רוצה להתגרש ממנו". מ"מ, גרושין אינם תלויים בה אלא בו שכ' "מ"מ, כיון שגירושין אינו תלוי ברצונה וכו'".

ומה הדין אם ע"י אונס הוא מבטל את הקידושין? ומה הדין של גירושין האם זה חיוב בגלל הכתובה או זכות בגלל המזונות? וגם לגבי קידושין יש לו חיובים האם הקידושין קיימים. למה הש"ך מחלק בין מי שצריך לעשות את מעשה התנאי? לפי דבריו היה צריך לחלק בין התנאי שמקוים הקנין ולכן מחייב המתנה, ובין התנאי שמבטל הקנין ולכן פטור את המתנה.

ואם כן, יש להקשות על דברי הת"ח, זצ"ל, "למה לא כתב 'והקשה הב"ח' שהש"ך התחיל בו או לפי שניהם? ! מ"מ, כל האות הזאת תלויה בהנחה שהגמ"י הקשו על הרמב"ם כמו שמשמע בתחילת הש"ך.

כדי לתרץ הקושיא כ' הב"ח שצריך לשנות הגרס' של הב"י שהביא הסמ"ג ולכתוב "אכן", ר"ל שנראה שיש קושיא מהירושלמי, מ"מ ע"י החילוק הזה של הב"ח לא תהיה קושיא. ור"ל שזה כוונת הסמ"ג. נמצא, שהב"ח הציל עצמו מהקושיא שהקשתי על הש"ך ועל כל שאר המפרשים הנ"ל. מ"מ זה אינו עוזר לנו בדברי הכסף משנה שכ' על הסמ"ג "והביא הוא ז"ל ראייה מירושלמי". אבל מ"מ אולי יש לתרץ במהלך אחר, אם נדייק בלשון של הכסף משנה וגם הב"י נראה דבר מעניין. כ' "דגרסינן התם המתנה אם לא אעשה לך כך וכך ביום פלוני יהא כך. ואירע לו אנס, ר' יוחנן אומר אונסא כמאן דלא עבד, ור"ל אמר אונסא כמאן דעבד. והלכתא כר"י לגבי ר"ל". והב"ח כ' "וכן פירש הר"ן" משמע שהוא מתכוון לר"ן. וצ"ע על זה מפני הגרסה בירושלמי שהר"ן הביא כמו שהגס' שלנו ולא כמו של הסמ"ג.

וגם הש"ך כ' "ונראה שלזה כוון הר"ן" אבל צ"ע על זה מפני שהלשון "אונס רחמנא פטריה" מוסבת על חיוב עונש. אבל בכל קנין יש שני בעלי קנין ומה

האשה הכי אינה מסכמת בקידושין אלא א"כ יקיים התנאי וכו'. וגם לפי דבריו אינו ברור שזה כמו הגרס' שלנו בירושלמי. המהלך הזה כמו שכ' הב"ח "אבל הכא לגבי שבועה וכו' שאם הוא אונס שיהיה פטור מקנין זה". וכן בלשון של הרמב"ם. וכן כדברי הרא"ה שהובאו בשיטה המקובצת על דף ב: שכ' "אבל בתולה בדעת עצמו, סבר הוא לקיים תנאי, וכשנאנס ולא קיימו, הרי הוא כאילו נאנס על עיקר המעשה למפרע והיינו דאמרינן יש אונס וכו'".

עיינ בבאור הגר"א שחלק על הש"ך וג' כמו בב"י "עבר". נראה שהוא דוחה הש"ך ולכאורה מפני שהש"ך לא ענה איך יש ראייה מהירושלמי. מ"מ, יש להקשות על הגר"א מפני שהלשון של הכסף משנה הוא "עבד". ולכאורה הוא סבר שיש שם ט"ס כמו בכל שאר המפרשים.

עיינ בשו"ת חתם סופר ח"ש א' שכ' שצריך לומר שהגרסה של הירושלמי אינה כמו של הש"ך. מ"מ הוא ניסה לחלק את הענין של הירושלמי מהענין של הרמב"ם וא"כ הדר קושיא לדוכתה "איך הוא ראייה?!" נראה כולם, הב"ח, הש"ך, והגר"א, והחת"ס, חושבים שהסמ"ג כ' רק סיכום על הירושלמי ולכן אין להקשות על ההבדל בין הלשונות.

ואחר כך הוא כ' שתלוי על מה שהמתנה קיבל על עצמו. וזה כמו הלשון של הר"ן והב"ח ולא תלוי במה שהש"ך כ' לא אמרינן אונס חייב רחמנא. אבל קשה לי. קודם כל, הלשון של הב"ח כמו הר"ן משא"כ הלשון של הש"ך. ועוד איך החילוק של הש"ך מופיע בלשון הר"ן?! וגם, איך הסברה שלו נובעת מהפסוק של "ונערה"?!

ואם אנחנו מפרשים "כמאן דלא עבד" שמוסבת על התנאי, אז תהיה ראייה. ומה שבהמשך הירושלמי שר"י אמר אינה מקודשת יכול להסביר כהב"ח או הש"ך. מ"מ אז צ"ע בשיטת ר"ל למה הוא סבר שאין ט"א לגבי אחד ויש ט"א בקידושין שיש בו שתי דעות, ואפשר שזה הסיבה למה הב"ח סבר שעדיף לתקן הגרס'. מ"מ, אולי יש אפשרות לתרץ בדרך אחרת שבגרס' של הסמ"ג שהיה לפני הב"י לא הזכיר קידושין כלל. וזה יותר ברור מדברי הכ"מ שלפי דבריו היתה המחלוקת בין ר"י ור"ל ונגמר בפסק ולא הזכיר העובדא של קידושין. והב"ח הביא הלשון הזה של הב"י והכ"מ ועל זה הוא הקשה "וראייה זו תמוה?!" וכ' רק "משמע דר"י סבר דאין חוששין לאונסו וכו' " ולא כ' "ברור בהדיא". אחר כך כ' "דבירושלמי לשם מדבר במקדש על תנאי ונאנס וס"ל לר"י דלא דמי קדושין לגרושין וכו' אבל בקידושין דבעינן נמי דעת

כמאן דלא עבד. רשב"ל אמר
אונסא כמאן דעבד. על דעתיה
דרשב"ל היך צריך למיעבד דאין
אתא יום פלן ולא הויתי כונסה
לי לא יהא עליך כלום. ר' יוחנן
דמיך פקיד לבנתיה דיהוון עבדן
כרשב"ל. אמר שמא יעמוד בית
דין אחר ויסבור דכוותיה ונמצאו
בניו באין לידי ממזרות.

אולי החילוק שלו הוא על מי
תלוי ההסכמה של קיום התנאי
באונס. אם זה נקרא קיום או
לא. בקידושין מכיון שעצם
הקידושין תלוי גם בדעת
האישה, לכן גם הדין של התנאי
תלוי בה. זה אינו לגבי גירושין.
אבל בממון בכל אופן תלוי
בדעת שניהם.

לפי הש"ך מה החילוק בין
קידושין ובין היכא שהתובע
שואל?!

הקצות

הקצות קודם כל, צ"ל "עביד
וכו' עביד" שכן מוכרח מלקמן
שכ' "א"כ ס"ל לר' יוחנן אונסא
כמה דלא עבר ונתקיים התנאי
ע"י אונס וכו'".

הקשה שתי קושיות על הש"ך,
לפי המהלך שלו שר"י סבר
כמאן דלא עביד ור"ל סבר כמאן
דעביד, ר"ל אינו לפי ת"ק ואינו
לפי רשב"ג במשנה בגיטין דף
ע"ה: זה מפני שהטעם של
רשב"ג לפי רש"י ותוס' הוא
משום דבעל, להרווחה קא
מכיון. ולכאורה צ"ל שזה נכון
גם לפי הה"א וגם לפי המסקנה
וכל זה נובע ממה שהגמ' אומרת

לפי הגרסה שלנו הירושלמי
קידושין לג: ר' אבהו בשם רבי
יוחנן סדר הסימפון כך הוא,
"אנא פלן בר פלן מקדש ליך
אנת פלנית ברת פלן על מנת
ליתן ליך מיקמת פלן ומכנסיניך
ליום פלן ואין אתא יום פלן ולא
כנסתיך לא יהוי לי כלום". אירע
לו אונס. רבי יוחנן אמר אונסא
הש"ך

דבריו צריך עיין מפני הקושיות
הלן. איך החילוק של הש"ך
מתאים ללשון של הר"ן?!
החילוק שלו תלוי על מי שצריך
לקיים את התנאי, המתנה או
האחרים. אבל איך זה נכנס
ללשון "אין אומרים אונס
רחמנא חייביה"? בשתי
המקראות יכול לומר א"א
רחמנא חייביה בגלל מה ההבדל
בין אומרים אר"פ ואין אומרים
אר"ח? הש"ך כ' עיקר סברה
"דהתם אין הדבר תלוי אלא בו,
אינו גומר לגרש אלא אם יעבור
על התנאי ברצון; אבל באונס,
לא. אבל וכו' אלא מדעתה הר'
אינה מסכמת בקידושין אא"כ
יקיים התנאי וכו'" מאיפה הש"ך
יודע שזה הדיעה שלה?! ועוד,
מה הסברה שלה?!

והר"ן מחלק בין תלוי בעצמו
ובין תלוי באחרים בלי הסברה
והלשון של הש"ך. ומה שהביא
מן הר"ן שלגבי קידושין "אינה
מתרצה בקידושין" הביא בלי
טעם. א"כ למה הוא הקשה על
הב"ח שמוסיף סברה לדברי
הר"ן?

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

התנאי תלוי בדעת הבעל ולכן
לא תלוי אם כמאן דעביד או לא.
ומפני הירושלמי על גיטין בדף
מד: אומרת שר"ל סבר כמו
רשב"ג ור"י סבר כמו הת"ק.

"רשב"ג הוא דמיקל בתנאי".
הת"ק הוא שאמר

הנקודה השניה היא, שהוא
מוכיח, בשם בנו, שצ"ל
שהגריסה של הש"ך בירושלמי
הוא עביד מפני שאז הגמ'
בגיטין דף יח: ודף סו:
מסתדרות.

"ע"מ שתשמשי את אבא שתי
שנים וכו' אינו גט". ר"ל, אינו
לפי רשב"ג מפני לפי ר"ל לא
צריך סברה. הוא מתרץ שהבבלי
לפי ר"י, שלפי ר"י אע"פ שהוא
סבר כמאן דלא עביד וזה שיטת
הת"ק אבל לפי רשב"ג כל

ד

ברכת שמואל כתובות סימן ג' אות א'
בענין ביטול התנאי באונס

השיעור עומדת עליה?! ובכל
זאת, כדאי לעיין באות הזאת
בגלל החשבנות החריפים של
הגאון.

פ' הכותרת: ביטול המעשה של
הצד של התנאי שע"י מקיים
הקנין ע"י טענת אונס.
הברכת שמואל כ' "והקשה
הגמ"י שם מדברי הירושלמי
(קידושין פרק ג' הלכה ב')".
והאברכים הקשו למה הגמ"י לא
הקשה מכתובות דף ב. ? ושם
בהלכות גירושין הפ"ט הל' ח'
הרמב"ם פסק כמו הלישנא קמא
שאין אונס בגיטין וגם ההגמ"י
כ' שהרמב"ם פסק כמו הלישנא
קמא ומכיון שכל הראיות נדחו
עד אמר רבא, לכאורה כוונתו
שהרמב"ם פסק כמו רבא שאין
אונס בגיטין בגלל גזרת רבנן.
וצ"ע.

נראה לי שאו שהיה לת"ח,
זצ"ל, גירסאות אחרות או שכתב
כשלא היה ספרים להסתכל
בהם. ואחר שראיתי אות ג' שכ'
וכשהצעתי ד"ז לפני מו"ר וכו'
לכאורה גם צריך לומר זה על
רבי חיים, זצ"ל. בגלל זה
החלטתי לכתוב את כל ההקדמה
כדי שהלומד יוכל להבין הסוגיא
ואיפה המקום של דברי הב"ש.
ועוד, שמה שהוא כתב, נראה
שהיה בתוך השיעור שרבי חיים,
זצ"ל, התכוון להדריך
התלמידים ולכן אמר ההוה
אמינאות שאין בהם כוח לעמוד.
לדוגמה, כ' "דהנה תנאי צריך
שיהי' וכו' וכפילא". היה לו
הוה אמינא אמתי שלא צריך?
והלן כ' "ושב חזר והקשה וכו'
מסוגיין גבי ההוא גברא וכו'".
אפילו אני כיוונתי לקושיא הזאת
בגלל שזה מני אוביא וכל

שלילת המעשה [העדר פעולה]
והוא הצד המקיים
[התוצאה(נראה לי שהלשון "
והוא הצד המקיים" מיותרת)]
כ"ש [שאם אומרים שאם עשה
מעשה באונס, אע"פ שבמצאות
היה מעשה, כאילו לא עשה,
כ"ש אם לא עשה מעשה אינו
כאילו עשה מעשה] שלא יהי
כמי שעשה [מעשה בפועל]
[עכשיו הוא מסביר ההוה
אמינא] כיון שע"י אונס לא בא,
הוי כאילו לא עשה צד קיום זה
[אע"פ שבמצאות הוא כן עשה
צד קיום, בגלל שהוא לא בא].
משו"כ הכא [באתפס זכוותא]
כיון דלא הוה כאילו לא בא,
ממילא אין כאן קיום. אבל
שנאמר כ"כ וכו' " [דהיינו לומר
שאם באונס הוא ולא עשה
מעשה בפועל שיהיה כאילו
עשה מעשה בפועל. ר"ל,
שאע"פ שלפי ההגיון שלילת
השלילי שוה
לחיובי, דהיינו, העדר של העדר
מעשה שווה למעשה בפועל,
מ"מ, אין לנו כוח לומר זה כיון
שמ"נערה" לומדים רק שמעשה
באונס אינו חשוב כמעשה.]

"ושוב קשה להבין קושית הגמ"י
" [מפני שעכשיו יש הבדל
בניהם שקדושין תלויים במעשה
בפועל ולכן טענת אונס לא
מספיקה לקיום התנאי, משא"כ
לגבי אתפס זכוותא תלוי בהעדר
מעשה.

זה מובן אם אמרינן שלא צריך
תנאי כפול. [ואם הוא בא לתרץ
הקושיא של הגמ"י ומצא הבדל

הברכת שמואל כ' "והש"ך תמה
על הגמ"י דהא דברי הרמב"ם
מפ' בגמ' דנדרים כז. וכו'".
ר"ל, אה"נ הרמב"ם חלק על
הירושלמי, מ"מ הרמב"ם פסק
כמו הבבלי ולכן אין להקשות
עליו. מ"מ עדיין נשארת
השאלה האם יש מחלקת בין
הבבלי ובין הירושלמי או האם
יש הבדל בין הענינים. "ות'
מורי שליט"א, דדברי הירושלמי
אינם שייכים לדברי הרמב"ם
וכו' עד הוי " ברור שרבי חיים,
זצ"ל, לא בא לדחות הש"ך אלא
לתרץ את הקושיא של ההגהות
מיימוני ע"י חילוק באונס בין
אתפס זכוותא ובין קידושין
שהתנה אם לא אכנסנה עד יום
פלן לא יהי קדושין. החילוק
הוא שלגבי אתפס זכוותא הקנין
תלוי על שלילת המעשה אם לא
יבוא ולכן טענת האונס שלא יכל
לבוא מהני לבטל את הקנין ולא
יאבד זכותו. משא"כ לגבי
קידושין ששם הקדושין תלוי
במעשה של הכניסה שלו ולכן
צריך מעשה בפועל של כניסה
ולגבי זה אין אומרים שע"י
טענת האונס, שאין כאן מצב
שלא בא, כאילו שהוא בא, ולכן
אין כאן מעשה ואין כאן קדושין.

רבי חיים, זצ"ל, אמר שלומדים
מ"נערה" שעשה מעשה בפועל
באונס כאילו לא עשה המעשה.
הוא ממשיך לומר שיכול ללמוד
מ"נערה" לעוד דרגה אחת אבל
לא לדרגה שניה. וכו' "וה"נ
[לגבי תנאים] אם הצד [של
התנאי] המקיים [התוצאה] הוא

כן, שאל"כ והצדדים שווים זה לזה, אז אע"פ שבדין העדר של העדר מעשה אינו שוה למעשה בפועל, מ"מ, מכיון שאין כאן העדר מעשה, הצד של העדר מעשה לא יקוים וממילא הצד חיובי יקוים! וא"כ, למשל בקדושין אע"פ שאינו כאילו הוא כנסה אבל מ"מ מכיון שאינו כמו שהוא לא כנסה, ממילא הקדושין יתקיימו! לפיכך צ"ל שצד אחד עיקר אבל יש לחקור איזה צד של הכפילא הוא העיקר ולפי דבריו לפי שני הצדדים של החקירה יהיה מקום להקשות. ועל זה כ' "ומודם היה רצה מו"ר לדון בזה דתפוס לשון אחרון [כמו בעדות ונדרים]" ובסוף כ' "ושוב חזר" בגלל הקושיות ולכן הוא עבר לצד השני כדי שתהיה קושיא בין הירושלמי ובין הרמב"ם. ואני מסופק האם התירוצי לקושיא של הגמ"י נשאר כמו שכ' בשם רבי חיים, צ"ל, בתחילה ותלוי על היסוד שלא צריך תנאי כפול או נשאר היסוד שצריך כפילא והתירוצי נדחה. והספק שלי הוא בגלל שהוא לא אמר לשון דיחוי אלא אדרבא אמר "קשה להבין קושית ההגהות מיימוני". וכ' "שאם לא יבוא יבטלו" ואע"פ ששמע שהוא מדבר על קדושין א"א לומר כן בגלל שבסוף כ' "אבל אם וכו' דהביאה יהיה דוקא המבטל". קושיא, איך אפשר לומר "ע"כ" ואחר כך לכתוב להיפך?! ולמה כ' "ע"כ הקדים שאם לא יבוא

למה הוא כ' "ושוב וכו' " וממשך וכ' "ותי"?! אלא, לכאורה, צ"ל, שהוא חושב שהתירוצי כל כך טוב ופשוט שאי אפשר שהגמ"י לא חשב עליו ולכן הוא מחפש חקירה עדינה].

"ותי" מו"ר הגאון האמתי שיחי', דהנה תנאי צריך שיהי' הן קודם ללאו, וכפילא, ". [שאע"פ שהעובדא של זכוותא אינה כתובה בפרוש שהוא בתנאי כפול, מ"מ, צ"ל שכן היתה בתנאי כפול, גם בנדרים וגם ברמב"ם. וגם מהלשון של הירושלמי אינו ברור שיש שני צדדים. וז"ה "ומכנסיתך ליום פלן ואין [ואם] אתא יום פלן ולא כנסיתך, לא יהוי לי כלום. אירע לו אונס." הקרבן העדה פ' "וזמן הנישואין יהיה ביום פלוני ואם יבוא היום הקבוע ולא אנשאך לא יהיה לי כלום עליך וקדושין בטלים למפרע] [אם נדבר על תנאי כפול הקושיא של ההגהות מיימוני מסתדרת כיון שהיא תלויה במה שבשניהם אומרים שבאונס כאילו לא היה מצב שהוא לא בא, וזה לא יהיה כאילו הוא כן בא. ולכן לגבי קדושין, אינה מקודשת; ולגבי זכוותא, לא מתבטל הקנין ולכן יש להקשות על הדין של הרמב"ם. ולכן, למה צריך לומר "הן קודם ללאו" ו"אם נתפוס עיקר כההן" ו"אבל אם נתפוס צד השני". לכאורה התירוצי הוא שצריך סברה שצד אחד של הכפול יהיה עיקר. צריך לומר

בקידושין. על זה רבי חיים, זצ"ל, אמר שצריך לומר שצד אחד עיקר. אחר כך הוא פושט את החקירה "איזה צד העיקר?" נראה לי כלהלן: שפירושו של "ההן" הוא הצד של התנאי הכפול שע"י יקוים המעשה או הקנין. וזה דבר פשוט ואם כל זה יש סמך לזה שבסוף הוא הזכיר בתואר "הלשון ראשון". ועיין בסמוך מה שהבאתי מדבריו על נדרים.

"העיקר" הוא צד של התנאי שהקנין או המעשה דוקא תלוי בו. וזה משמע כמו שכו' לקמן "דוקא המבטל". והצד הטפל לא יעלה ולא יוריד. ואלו נבועים מינה אוביה. וכן משמע מדבריו בסוף שכו' "העיקר הוא הלשון ראשון משום דהכפילא לא באה רק לחזק את התנאי". מ"מ, יש כאן קושיא מפני שממ"נ, אם התנאי השני אינו עיקר, איך יכול לחזק; ואם כן יכול, למה לא נקרא עיקר?! וכ' על מסכת נדרים סימן י"ד אות ג' בשם רבי חיים, זצ"ל, "דעיקר הדיבור הוי ההן דהיינו הקיום, והביטול הוא אינו אלא דין בתנאים הוא".

מה שכו' "ע"כ הקדים שאם לא יבוא, יבטלו; ואם לא, יבטלו" צריך עיון על מה מדובר. אם על אתפיס זכוותא, שם התנאי היה "אם לא יבוא יקיים הקנין". א"ת, א"כ מוסבת על קדושין אבל בסוף כו' "התנה אם אכנסנה ואם לא אכנסנה" להיפך ממה שכו' כאן, והוא גם משנה את הלשון מ"ביאה" ל"כניסה"

אם לפני זה כתב "צריך שיהי' הן קודם ללאו"? ! קושיא, מי אמר שמה שנזכיר ראשון הוא ההן? אולי הדין הוא שצריך להזכיר את המעשה בפועל ראשון? נראה שיש הרבה סתירות בלשון וצריך לתרץ אותם כדי להבין דבריו. כו' "ותי' וכו' " וא"כ כו' "ושוב קשה להבין קושית הגמ"י". כו' "צריך שיהי' הן קודם ללאו" וכו' "ע"כ הקדים שאם לא יבוא, יבטלו" ואחר כך כו' "דאם לא יבא יהי' צד המקיים". ומלבד הסתירה, איך יכול להיות ש"שאם לא יבוא, יבטלו" יהיה צד של ה"הן"? "ואם נתפוס עיקר כההן נמצא וכו' צד המקיים". כדי להבין את רבי חיים, זצ"ל, צריך להבין למה הוא מחדש את המושג של "עיקר של התנאי"?

אם יש כפילא, מה יהיה אם שני הצדדים שווים ויש ט"א? ממ"נ, בין אם צריך את שני הצדדים בפועל ובין אם לא, תהינה קושיות. למשל, אם הצד ביטול הוא מעשה בפועל ואם צריך בפועל, והוא היה באונס ולא עשה, אז ט"א אומרת שהיה כאילו לא היה "לא עשה" ולכן אין כאן קיום. אבל מכיון שלא עשה במציאות לא יכול להיות ביטול. א"כ יש כאן סתירה וגם הדין לא ברור. ואם אומרים שלא צריך בפועל ובדין מספיק, אז ט"א אומרת שכאילו הוא בא ויש ביטול. אבל הרא"ה אמר "הא לא בא!" והב"ש כו' יסוד זה מקודם. וגם יש קושיא מר"י

[הקנין], א"כ תלוי המעשה [הקנין] במה שלא יהיה ביאה [מה הבדיל בין צד הזה או בין צד הראשון?!], וא"כ ל"ש כאן טענת אונס למבטלי ולבטל המעשה משום אונס, דהא, נהי שלא חשוב כמי שלא בא, מ"מ הא גם ביאה אינה דהא לא בא [מזה משמע שצריך שהקיים יהיה במציאות]. [זו"א שלא יכול לטעון "רציתי לבוא לבטל הקנין אבל הייתי באונס" שלפי הצד הזה, סתם, הקנין יחול אא"כ יעשה הפעולה של הביטול. אבל למה?! וא"ת פשיטא, מפני שמכיון שצריך מעשה בפועל, לא יהיה מספיק כאילו עשה ע"י ט"א על העדר מעשה. מ"מ, א"כ, אם העיקר היה על הצד הראשון, שהוא תלוי בהעדר מעשה, איך עוזר לנו ט"א לבטל הקנין אע"פ שהביטול תלוי במעשה בפועל?! לכאורה, צ"ל הכוח של העיקר צד של התנאי הוא, שאם הוא מעשה בפועל, שצריך לקיים אותו בפועל ובדין, דהיינו לא באונס. אבל אם הוא רק היא שהקנין לא יקום אלא אם כן התנאי יקום. ואם העיקר הוא הצד של הלאו, אז הכוונה היא שהקנין יקום אלא אם כן יש ביטול ע"י קיום התנאי של ביטול. והיסוד שני, בנוי על מה שכבר נזכר קודם בדבריו, שקיום תנאי, כמובן, צריך להיות בדין, דהיינו שלא באונס שאז כאילו לא קרה. מ"מ, אם קיום התנאי תלוי במעשה בפועל, אז גם כן צריך להיות הקיום בפועל. אבל

שהוא הלשון של הירושלמי. לכן נ"ל שצ"ל ששניהם מדברים על זכוותא ו"בטל" לא מוסבת על הקנין אלא על הזכות שלו. ואע"פ שהלשון שלו משתנה אבל לפי המהלך הזה שיך לומר "אבל אם נתפוס וכו' " דאל"כ מה זה שיך "אם נתפוס" אם הוא מדבר על עובדא אחרת? ואז הסדר נכון וגם אין בו סתירה. לפי זה הפ' הוא, "ע"כ הקדים שאם לא יבוא, יבטלו [הזכות של] וכו'. וא"כ אם נתפוס [נקבע] עיקר כההן [הצד הקיום] נמצא דאם לא יבא יהי צד המקיים [את הקנין]. וא"כ הוי שפיר אונס מהני שלא יהי הך מה שלא בא ע"י אונס כמו שלא עשה אותה. "פ' "אותה" הביאה, וא"כ ט"א הוא שכאילו בא, ולכן הקנין שמבטל זכותו היה חל. וטענת אונס גורמת לדין שכאילו לא היה מצב שהוא לא בא. ולכן הקנין אינו מקום. אבל אם נתפוס צד השני [של התנאי] לעיקר דהביאה יהיה דוקא המבטל [של הקנין], אבל אם לא יהיה ביאה יתקיים העדר מעשה אז מספיק לקיים אותו רק בדין. ולמה?! ועוד צריך להבין מה ההבדל בין שני הצדדים האלו? ועוד, אם הצד של ביאה וביטול הוא העיקר, איך הוא יכול לומר "א"כ תלוי המעשה במה שלא יהיה ביאה"?!]

עכשיו נוכל להציג ההסבר של החידוש של רבי חיים, זצ"ל. היסוד הראשון הוא, אם העיקר הוא על צד של ההן, אז הכוונה

בפועל צריך מעשה בפועל. ואם התנאי תלוי בהעדר מעשה לא צריך ההעדר מעשה בפועל. ואם כן עדיין יהיה לנו הקושיות שכ' למעלה גבי הסיבה למה צריך החידוש של "עיקר". ולכן צריך שני החידושים. יוצא מזה באותה מציאות, שהוא לא יכל לבוא מחמת אונס, לפי הצד הראשון, ט"א מהני, אבל לפי צד השני, ט"א לא מהני.

"ומקודם היה רוצה מו"ר לרונ בזה דתפוס לשון אחרון וא"כ בההיא דירושלמי בע"כ התנא אם אכנסנה ואם לא אכנסנה וא"כ תפוס לשון אחרון [שכן תפוס לגבי ההוא גברא דאתפיס זכוותא, ולכן צריך לעשות כן לגבי הירושלמי] וא"כ מה שאינה חשובה כלא כנס [דהיינו מכיון שלא כנסה מחמת אונס] זהו סגי לקיים הקידושין." [דהיינו, מכיון שהצד השני העיקר, צריך במציאות שלא יכנס כדי לבטל הקדושין אבל לא צריך במציאות שיכנס כדי לקיים אותו, שסתם יקיים. ולכן ט"א מהני שהקדושין לא יבוטלו]. "ושפיר הקשה הגמ"י." [דהיינו, למה לא מהני ט"א לפי הפסק שהלכה כמו ר"י? ! מ"מ, לפי הצד הזה גם אתפיס זכוותא אינו מסתדר? ! וזה הקושיא של רבי חיים, זצ"ל, שהקשה על עצמו שכ' לקמן "ועוד ד"כ יקשה מסוגיין גבי ההוא גברא וכו'. לכן נראה שלא היה לו הוה אמינא שזה נכון אלא זה רק היה הנסיון הראשון.]

אם הוא תלוי בהעדר מעשה, אז לא צריך להיות בפועל, ובדין מספיק. זה מפני שבין אם במציאות הוא לא עשה המעשה ובין רק בדין כאילו לא עשה המעשה, בכל אופן לא יהיה חסר מעשה.

ועכשיו הלשון "תלוי המעשה במה שלא יהי' ביאה" מובן מפני שאין כוונתו שתלוי מטעם תנאי אלא מכוח האמירה. וגם הלשון "דהכפילא לא באה רק לחזק את התנאי" מובן כהלן. התנאי של הצד העיקר הוא עצם התנאי. התנאי של הצד השני אינו עצם התנאי אלא רק בא להגיד לנו התוצאה מה יהיה אם אין התנאי מקיום. וזה פירושו של "באה לחזק".

לפי זה, במקרה "אם לא באתי, יבטל", אז הוא סומך על כוח האמירה, ואם לא בא מחמת אונס, לא יבטל, והקנין יקיים. ואם בא באונס, אז בדין כאילו לא בא, יבטל הקנין. ובמקרה "אם באתי, יקיים", אז הוא סומך על החזקה, ואם לא בא מחמת אונס, וכאילו בא אבל מכיון שצריך בפועל, אין כאן קיום התנאי ואין קיום הקנין. ואם בא באונס, אז בדין כאילו לא בא, ולכן אין קיום התנאי וסומך על החזקה ואין כאן קנין.

ואין החידוש הזה בלי החידוש של "עיקר" מספיק. בהקדמה, ט"א מהני לבטל בין מעשה בפועל ובין העדר מעשה. מ"מ, למהני קיום תנאי של מעשה

הקושיא של הגמ"י. לפע"ד אפשר לומר שקושיא שלו הוא חולק על השני חידושים של רבי חיים, זצ"ל, או לפחות על אחד מהם. אם הוא לא מסכים להמושג של "עיקר" וסבר ששני הצדדים של התנאי

שווים זה לזה, ולכן אם אומרים ט"א וכאילו לא היה מצב שהוא לא בא ע"כ צ"ל שכאילו כן בא. א"כ צ"ל לגבי קדושין שיחולו, ולמה ר"י פסק שהקדושין בטלים? ולכן משמע מהירושלמי שאין אומרים ט"א בתנאי. מ"מ, נראה שיותר מסתבר שהוא לא מסכים להחילוק מפני ע"פ פשטות אומרים שצריך קיים התנאי בפועל בין במעשה בפועל בין בהעדר מעשה או מספיק ע"י דין וכיאלו בין במ"ב בין בה"מ. וא"כ צריך להיות ט"א בין באתפס זכוותא בין בקידושין או אין ט"א בשניהם.

ויש ועוד מהלך להסביר הבבלי והרמב"ם ע"י שמכיון שמכח ט"א אומרים כאילו לא היה מצב שהוא לא בא אבל מ"מ הוא לא בא ונשאר בסתירה, צ"ל שכל הקנין, שבא לבטל זכותו, יתבטל מחמת האונס. הסברה היא שהוא לא מתכוון לקיים התנאי מתוך אונס. ולגבי קדושין התנאי שלו יתבטל ואבל הקדושין ישארו, שכך היה כוונתו. או אפשר לחלק, שלגבי זכוותא היה זכות מקודם והוא בא בקנין חדש לבטל הזכות ע"י התנאי. משא"כ בקידושין שהזכות עצמה תלויה בתנאי.

"ושוב חזר והקשה חדא דע"כ לא שייך תפוס ל"א [לשון אחרון] אלא היכא דסתר ב' הלשונות [נמצא דין זה בנדרים ובעדות] משא"כ הכא ועוד וכו' יקשה מסוגיין גבי ההוא גברא דאתפס זכוותא."

"וע"כ מסיק דאדרבא הכא [לגבי תנאים] העיקר הוא הלשון ראשון וכו'." [ולפי זה מבינים הדין לגבי אתפס זכוותא וגם הפסק של ר"י בקדושין ולא מבינים את הקושיא של הגמ"י]. ולפי המסקנה שהלשון ראשון עיקר, הדין של ט"א לגבי אתפס זכוותא נכון, וגם הדין של ר"י בקדושין נכון מפני שצריך דוקא שהוא כנסה כיון שזה הצד הראשון של התנאי. ולכן יש לנו תירוץ לקושיא של הגמ"י אבל אין לנו הסביר לקושיא שלו.

אע"פ לא כ' בפירוש אבל לכאורה התירוץ של רבי חיים, זצ"ל, על הגמ"י הוא שלגבי אתפס זכוותא, העיקר תנאי היה אם לא באתי יקיים ולכן ט"א מהני מפני שיהיה כאילו לא היה המצב שהוא לא בא ולכן מכיון שהתנאי אינו מקיים, הסכמה אינו מקיים. אבל לגבי קידושין, רבי חיים, זצ"ל, אמר שהצד ראשון היה "אם אכנסנה יהי קידושין", ולכן כדי לקיים הקנין, צריך מעשה בפועל, וע"י ט"א אינו כאילו היה מב"פ ולכן אינה מקודשת.

אחר שגמרנו לעיין באות רואים שרבי חיים, זצ"ל, לא הסביר

קנין הפרישה כ' כן בד"ה ומ"ש
דפטור מקנין זה "ר"ל דה"ל כלא
קבל קנין כלל מעולם וכו' ".
ועיין במה שכ' לעיל על בדברי
הכסף משנה.

ולכן, לגבי זכוותא, אפשר לומר
בגלל שהוא היה באונס בקיום
התנאי כאילו לא אמר שום קנין
חדש עם התנאי וממילא נשאר
זכוותא כמו קודם. אבל לגבי
קידושין, אם אומרים כן, יוצא
שלא יהיו קדושין כלל. ולגבי

ה

ברכת שמואל כתובות סימן ג' אות ב' בענין ביטול התנאי באונס

הגט וכו' ". משמע שרק כשהוא
אומר "אם באתי" דאל"כ הל"ל
כל זה מקודם. א"כ, משמע
שהוא סובר שיש הבדל בין
מעשה בפועל של ביאה להעדר
מעשה של ביאה. ולפי זה, מה
שכ' כאן "דמ"מ הרי לא
נתקיים", לא שייך אלא לגבי
מעשה בפועל. ובסוף כ' ".
משמע יש ט"א גם במעשה
בפועל וגם בהעדר מעשה. א"כ
רק א"א לומר טענה שכאילו היה
ההפוך אם ההפוך הוא מעשה
בפועל.

קושיא, למה הרא"ה לא הקשה
על זה, ס"ס הוא לא בא וקיים
התנאי? ! אלא צ"ל שיש הבדל
בין העדר מעשה שאז יכול
לאמר "כאילו לא קרה" ולכן
התנאי קיים מ"ש מעשיהן
בפועל ושלא יכול לומר כאילו
קרה.

צריך לחקור פ' של דברי
הריב"ש במה שכ' "רק אם נעשה
מעשה קיום רק ע"י אונס". האם
פ' "אם נעשה קנין ע"י פעולה
במציאות שהיה באונס", או פ' "
אם נעשה ע"י אונס הפעולה של
צד התנאי שיקיים הקנין".

הרא"ה הובא בשיטה המקובצת
על דף ב:כ' באה"ד "ואילו
קאמר נמי אם באתי תהא
מקודשת ונאנס ולא בא, בזו
דברי הכל אין אונס ואפילו
בגיטין לכ"ע, בין לקיים הגט
[משום תקנת פו"צ], בין לבטל
הגט, וכו' כיון שנתבטל אע"פ
שנתבטל מתוך אונס, ליכא
למימר דחשבינן ליה כאילו לא
נתבטל דמכל מקום הרי לא
נתקיים". לכאורה, הוא סבר
שמפני שקיום התנאי תלוי
במעשה בפועל, טענת אונס לא
מהני ליצור המעשה אם
במציאות הוא לא עשה. בסוף
כ' "עיקר המעשה למפרע
[דהיינו הקנין עצמו] והיינו
דאמרינן, יש אונס".

הרא"ה בתחילה מדבר על "אם
לא באתי" לגבי קידושין ונאנס
שלא יכל לבא וכ' "שלא שייך
תקנת צנועות ופרוצות". זאת
אומרת, שהוא מדבר לפי שיש
טענת אונס. ואח"כ כ' "ואילו
קאמר נמי 'אם באתי תהא
מקודשת' ונאנס ולא בא דברי
הכל אין אונס ואפילו בגיטין
לכ"ע בין לקיים הגט בין לבטל

באונס". ועל זה הוא אמר "נבוא לדון בדברי הריב"ש והרא"ה וכ' "לא הוי קיום לדידהו".

יש לי קושיא על דבריו, למה הוא משתף הרא"ה עם הריב"ש? אדרבה משמע שהרא"ה כן סבר שיש ט"א אפילו בביטול הגט. כ' "אין אונס ואפי' בגיטין לכ"ע בין לקיים הגיטין לבטל הגט ואע"ג דבבטיל הגט לא שייך טעמא דצ"ופ וכו' הרי לא נתקיים". וזה מפני שאין כאן מעשה בפועל. ולא כ' מפני שאין ט"א בביטול הגט. ובסוף דבריו כ' "ולא אמרינן נמי יש אונס אלא בתולה בדעת עצמו כגון אם לא באתי וכו' או אם באתי". א"כ במקרה של הב"ש "אם לא באתי יהי קיום הגט, ונאנס ובא", לפי הרא"ה יש ט"א כיון שלא חסר מעשה בפועל.

"הכא" [היכא שהתנה שאם לא וכו']

"דאפילו היכה שהתנה שאם לא יהי' מעשה ביאה ממילא [צ"ע אם יש נ"מ אם לא אומר "ממילא", או אם התנאי היה כפול שאז לא שייך שיהיה קיום ממילא. וצ"ע מה כלול בדיבור של המתנה. ולכאורה ע"פ פשטות הציטוט של התנאי מסתיים לפני המילה "ממילא", והמילה "לדידהו" משמע שמ"מ המפרש מדבר] יהי' קיום [אם לא באתי אז הגט יחול] מ"מ אם נעשה מעשה הביטול [אם הוא בא] באונס לא הוי כקיום [התנאי, ואע"פ שנחשב כאילו לא בא, מ"מ לא אמרינן שנחשב כאילו קיים את התנאי של "אם

ונראה בברור שדברי הרא"ה מדברים על הצד השני של החקירה ועיין מה שציטטתי מדבריו שהזכיר לשון בטיל אע"פ שמדברים על תנאים של קיום גט. אע"פ שמסוף דברי הב"ש משמע שמדובר על התוצאות מפני ששם כ' "א"כ ממילא אם הביטול הי' ע"י אונס וכו'", אבל מ"מ מכיון שבאותו א' מדבר על הצדדים של התנאי וז"ל "אם עשה מעשה קיום התנאי" "וה"נ אם הצד המקיים הוא שלילת המעשה והוא הצד המקיים" "צד המקיים" "צד שני לעיקר צד ביאה יהי' דווקא המבטל", ברור שגם הוא מתכוין לצד השני.

עיין בריטב"א אם הוא הביא את הלשון של הרא"ה.

וא"כ מה שכו' "משא"כ אם נעשה מעשה הביטול ע"י אונס אין כאן טענת אונס, פ' "אם נעשה הפעולה של הצד של התנאי שביטל הקנין אין לו ט"א ולא משנה אם זה היה מעשה בפועל או העדר מעשה". והוא כ' בברור להלן "דאפילו היכא שהתנה שאם לא יהי' וכו'". ז"א אם לא בא מחמת אונס אפילו הכי אין כאן קיום התנאי. וכ' "אפילו" מפני שאפילו במקרה הזה שלא צריך לומר כאילו עשה מעשה בפועל כדי שיקיים הגט. הב"ש צייר עובדה שאינה מופיעה בדברי הריב"ש והרא"ה כדי לבדוק החקירה שלו שיאמור מיד בסמך. דהיינו "אם לא באתי, יהיה קיום והוא בא

ביטול גט, מ"מ על פי הגיוני של רבי חיים, זצ"ל, צ"ל שהוא סבר שט"א עוזר לעשות מעשה כאילו הוא לא עשה המעשה ולכן יש קיום התנאי אם הצד של קיום התנאי הוא הצד הראשון והוא העדר מעשה. לרבי חיים, זצ"ל, צריך לבוא בפועל כדי לבטל ולא צריך שלא באתי בפועל לקיים. ולכן, הכא אם אמר בתחילה "אם באתי, יבטל; אם לא באתי, יקיום. ובא באונס, יכול לומר ט"א וכאילו לא בא, ויקיים, כיון שלא צריך שלא יבוא במציאות. ולכן יש קושיא אם נאמר שרבי חיים, זצ"ל, לא חולק על דברי הריב"ש והרא"ה. [צ"ע אם זה "אפילו לדבריו" או "רק לדבריו". ולכאורה צ"ל "אפילו" מפני בלי החידוש של רבי חיים, זצ"ל, הייתי אומר שבט"א על ביאה באונס הוי כאילו לא בא, ולכן יקיים], נמי יש כאן [ר"ל יש כאן נמי] [אם צד הקיום הוא העדר המעשה והוא בא באונס] טענת אונס שלא יהיה מעשה חשובה כבא ואם כן [אם טענן טענת אונס] מימלא מחשב קיום [דהיינו, מכיון שבט"א כאילו לא קרה מה שהוא בא, ע"כ כאילו לא בא ולכן מחושב כקיום]. [אם היה נחשב כבא.]

"ואם כן ממילא מחשב קיום" "בכ"ז אהני לן [להדריך אותנו על דרך האמת] דעת הרא"ה והריב"ש דאין מעשה ביטול

לא באתי" [לדידהו] [לריב"ש והרא"ה] אפילו באופן זה [נ"ל] שהלשון הזה יתר בגלל כבר אמר "דאפילו היכא" והוא רק רצה לדגש דבריו בסוף] [מפני דהרא"ה דיבר כשצד קיום התנאי היה במעשה בפועל, ואמר שכשהוא באונס ועושה העדר מעשה, אע"פ שנחשב כאילו לא עשה העדר מעשה, מ"מ גם לא נחשב כאילו עשה את המעשה בפועל. ובמקרה הזה כמובן שצריך מעשה בפועל לקיום התנאי ובאמת הוא לא עשה מעשה בפועל ולכן לא קיים התנאי. אבל כאן הוא עשה מעשה בפועל באונס וזה נחשב כאילו לא עשה אותו מ"מ, צריך לבדוק אם יכול לומר שנחשב כאילו עשה העדר מעשה מפני שהוא ההיפך מהמעשה שלו מפני שאנחנו מחשיבים שכאילו לא עשה המעשה שלו. ונמצא שהוא קיים התנאי וקיים הגט. זאת אומרת, האם צריך העדר מעשה בפועל? ועל זה כ' הב"ש שאפילו באופן זה "לא הוי קיום". [ואם כן הכא [לכאורה צ"ל "כן", וכן אמרו מדברו עברית. ואת"ל "כו", המילון ארמי מתרגם אותו "אפוא". והתרגום אונקלוס על בראשית פרק מ"ג פסוק י"א על "אם כן אפוא" כ' אם כן הכא" נמצאת יהיה "אם אפוא אפוא". ולכן מסברה יש כאן ט"ס ולשונו כמו אונקלוס ממש ופ' "אם כן המצב (לפי) דברי הרא"ה והריב"ש, [מ"מ] לדברי מו"ר [ר"ל שאע"פ שלא דיבר על גיטין וכ"ש על

אינו קיים, דבעינן לרצונו גבי גט , והכא הוי גט מעושה [בעל כרחו]. "

[ולכן בבא באונס, מכיון שלא צריך רצונו אין חיסרון בביאה ולכן יש קיום לצד הביטול ולכן הגט מבוטל].

"א"כ גבי ביטול הגט הא לא מצינן דין לרצונו." הרא"ה סבר שאין אומרים את הצד ההפוך ממילא דא"כ לא היה לומר שחסר מעשה.

מכיון שרבי חיים, זצ"ל, לא דיבר על ביטול לגבי גט, צ"ע אם יש מחלוקת בינו ובין הרא"ה והריב"ש. וגם צ"ע אם הב"ש חולק על רבי חיים, זצ"ל, כאן באות ג' ובסימן י"ד אם הוא בא באונס, לפי צד הראשון, כאילו לא בא ולכן הגט קיים. אבל לפי צד השני מכיון שהוא בא אע"פ שבלי רצון, לא נחשב כאילו לא בא, ולפיכך לא קיים הגט. מ"מ, הרא"ה לא דיבר על העובדה הזאת, ולכן הב"ש היה צריך להביא ראיה ממה שהרא"ה דיבר על יתלה באחרים. דהיינו אם תלה באחרים והם קיימו התנאי באונס, לפי צד הראשון, נחשב כאילו לא עשו שום מעשה ולכן אינו מקוים. ולפי הצד השני עשו מעשה בלי רצון, וזה אינו פסול מפני שהגט אינו תלוי ברצון אחרים. וזה הפסק של הרא"ה שבאונס של אחרים קיים התנאי.

מ"מ יש לי קושיות על הב"ש. ולגבי תלה באחרים, מכיון ש רצון אחרים לא נוגע לגט או

באונס חשוב כקיום. [והב"ש תמה על זה].

"והנה לענ"ד צריך הבנה בביאור הרא"ה והריב"ש דמ"ש [דמה שכתבו] דמעשה ביטול באונס לא חשוב כקיום, דהא לא חשובא ביאה א"כ ממילא הוי הוא הצד המקיים, והנראה [שהתירוצן הוא] דתלוי בזה בעיקר ביאור דאונס, אם מעשה אונס אינה חשובה מעשה כלל משום דהתורה עשאה כאילו ואינה מעשה המחייבת [אם הוא מתכוון לההיפך משלילית אז היה לו לכ' חיובית לכן נראה שהכוונה היא שהמעשה יכול לגרום למשהו] כלל, או לא, דחשובה מעשה אלא דמשו"ה אות ג' על נדרים.

איני מבין מה שכ' לפי הרא"ה " דאם תלה בחברו אין כאן ט"א הרי דסובר דחשוב מעשה משו"ה לשיטתו כ' שפיר וכו' ". אפשר לומר מפני שלא שייך טענת אונס גבי אחרים לא שייך לומר שאינו חשוב מעשה. ולכן אין ראיה מזה. וגם לא שייך כל המושג של אונס כאילו לא עשה גבי ענין שאינו קשור למצוה או עבירה. על זה י"ל שהב"ש סבר מכיון שה גט תלוי על התנאי יש קשר.

הב"ש ממשיך ש"יש נ"מ" בין שני הצדדים. ב"אם לא באתי, הרי זה גט", לפי צד הראשון, אם לא בא, כאילו המצב שלא בא לא קרה ולכן אינו גט. ולפי הצד השני, הוא לא בא אבל בלי רצון ולכן גם כן אינו גט. אבל

במחלוקת בגיטין דף פב. (עיינ
בסימן ב' שכ' על זה). בגיטין דף
פב., מכיון שהתוצאה של הגט
נגרמת ע"י התנאי, יש לומר
שהתנאי של הגט מקבל דיני
גיטין. כמו כן כאן, לגבי אונס
מכיון שהגט תלוי בתנאי והתנאי
באונס, יש לומר שהוא באונס
בגט עצמו.

אני לא מבין מה שהוא מוכיח
שרש"י סבר "דאינה מעשה
קיום" מפני שיכול לומר את
החקירה שלו על הפסוק של
"ולנערה לא תעשה דבר" בגלל
שחסר רצונה.

לקידושין וכיו"ב כיון שזה לא
שלהם, לא שייכת טענת האונס
בהם. ולכן הרא"ה כ' "אע"פ
דנתקיים מתוך האונס, המעשה
קיים". וכ' הטעם "שאינ כוונתם
בזה אלא שתעשה המעשה והרי
נעשה". ולכאורה, זה מפני שעל
פי דין הרצון שלהם אינו חשוב
לענין הזה ולכן גם במחשבה של
המתנה אינו חשוב. לפיכך לשני
הצדדים של החקירה של הב"ש
בתלה באחרים אע"פ שהם
באונס יש קיום התנאי ואין בהם
טענת אונס.

צ"ע אם ההנחה שדיני גיטין
שייכים לתנאי הגט תלויים

ו

שכשאומרים טענת אונס לא
יהיה גט אע"פ שלפי המציאות
הוא לא בא מ"מ לא היה גט.
ואם כן למה באם באתי הרא"ה
אמר שלא קיים כיון שלא בא
במציאות, נראה שלפי קיום
התנאי צריך מציאות. אבל
בהעדר מעשה לא צריך מעשה
במציאות.

תקנת צו"פ שייכת רק כשהוא
לא בא בגלל שאנחנו לא יכולים
לשאול אותו מה הרצון שלו.
משא"כ אם בא אפילו באונס אז
אפשר לשאול אם הוא בא בע"כ,
אם הוא יכול להיות אנוס בדיבור
אבל אפשר שזה רק מיעוטא
דמיעוטא ולא גוזרים לזה. ולכן
אם אמרינן טענת אונס כשהוא
בא בגיטין באנסן זה תלוי
בתקנת צו"פ.

צריך לחשבן בלי תקנת צו"פ
דהיינו התקנה היה צריך מפני
שלפי טענת אונס אם אמר "אם
לא באתי תהיה גט" ואנוס ולא
בא אז אמרינן ע"פ דין שלא
יהיה גט ועל זה הפרוצות
אומרות שהיה ברצון, ובמקרה
שהיה ברצון הצנועות אומרות
שהיה באונס. ומ"מ רואים

אם היה תנאי כפול ואמר גם
 "אם אבא לא יהיה גט" אם לא
 בא מחמת אונס, אין זה קיום וזה
 ביטול.

צ"ע על דברי הרא"ה אם זה
 ראייה לקובץ כיון שהוא מדבר
 בעובדא של ההפוך.

ז

קובץ שיעורים על מסכת
 כתובות אותיות א' ב' ג'
 לומד דווקא התנאי היה לצד
 אחד "אם לא באתי יהי גט" ולכן
 כ' "מ"מ גם ביטול לא הוי. אבל

הערה על דף לב.

הוא שנדון בקלה שבשני
 חיובים" דהיינו החומרה
 שיש לו ה' דברים אינה כל
 כך חומרה שהותרה בב"ד
 מה שאין כן בשאר חיובי
 ממון שלא הותרו בב"ד.
 "תאמר וכו' " דהיינו
 ששאר חייבי ממון חמורים
 ויש לדון אותם במלקות
 דאם לא כן אין כאן פירכא
 אלא מה מצינו.

"שכן הותר מכללו בב"ד".
 לכאורה זה חומרה שניתן
 לו עונש של מלקות ולכן
 אין כאן פירכה אלא עדיין
 יש כ"ש לשאר ענינים ?
 השיטה מקובצת (דף
 קמה:) הביא שיטה ישנה
 שכ' "שכן הותר וכו' ואינן
 פורעין ה' דברים ומ"ה, דין

הערה על דף נח:

נמצא שכ"ע סוברים שאם היא
 מקבלת את המזונות, מעשה
 ידיה הם ברשות הבעל להקדיש.
 המחלוקת היא לסני שהיא
 מקבלת. רב סבר שהיא יכולה
 לסרב, ולכן אין מעשה ידיה
 ברשות הבעל להקדיש. ר"ל
 סבר שהיא לא יכולה לסרב ולכן
 הבעל יכול להקדיש.
 גמ' לעולם במעלה לה מזונות.
 תוס' ד"ה במעלה בא"ה אלא רב
 ושמואל לא מצי וכו'. ת"י כ'
 לרב ושמואל איכא וכו' היא
 אינה רוצה צ"ל שזה לפי רב דרב
 הונה אמר רב שסבר אפי'
 בניזונות הרשות בידיה ולפי

גמ': אמר רב הונה אמר רב וכו'
 וכי אמרה איני ניזונת ואיני
 עושה הרשות בידה.
 גמ' מאי לאו בניזונות? ! פ'
 רש"י ומבקש לזונה וא"ה תנן
 אין מעשה ידיה ברשותו
 להקדישן. ותוס' ד"ה מאי כ' לא
 כשהוא זן אותה ק' דא"כ יקדשו
 מעשה ידיה וכו' אלא שהוא
 חפץ לזונה והיא אינה רוצה
 ע"כ.
 גמ' לקמן אומרת דאמר ר"ל וכו'
 טעמא דרבי מאיר מתוך שיכול
 לכופה למעשה ידיה נעשה
 כאומר לה יקדשו ידיך לעשיהם.

וכו' ולא וכו', למה יש הבדל בין מעשה ידיה ומותר? אם הקדש יחול אחר מיתה, יחול על שניהם?!

מה קושיא? אלא צ"ל שאע"פ שיש ראייה לעובדה שתלוי בשניהם, אבל אין ראייה לעובדה שיש בו חידוש גדול שצריך ראייה שע"פ פשטות הוא איבד זכותו לפי הב"ח שכ' "אבד מיד".

ובסוף הוא מחלק קידושין מדעת שני כממון.

לפי הבנת הש"ך [מה שהקצות יכתוב הוא לפי המהלך של הש"ך] ר"ל [רוצה לומר] דס"ל לר"י אונס ר"פ אמרינן אבל לא חייבה רחמנא לזאת האשה להיותה מקושרת עם זה [ע"י טענת אונס שחושבים כאילו הוא קיים התנאי] שלא ברצונה כיון שלא נתקיים תנאה [דהיינו ההנחה של הש"ך היא שהתנאי שלה או לפחות בהסכמתה או ברצונה ולא בעל כורחה]

תוס' ד"ה מאי. ולכן צ"ע למה תוס' בעצמם לא כ' כן.

קושיא: לפי תוס' שסברו לרב ושמואל מוקמי מתני' בשאין

לכאורה אם חושבים שהדין תלוי בסברה של אונס פטרא רחמנא, צ"ל שתלוי ברצון של המתנה אם הוא רוצה שהקנין יחול אע"פ שהוא באונס ולא שייך לומר שיש כלל שיש דין אחד בכל קידושין או בכל גירושין.

הב"ח הקשה בברור "מה הראייה?". ואח"כ הוא מחלק את הענינים. נראה שהב"ח למד שיש ב' בבאות כאן ואחד מהם כמו קידושין. ואם כן י"ל שהראיה מוסבת רק על אחד מהם, וא"כ

הנקודה השניה היא, שהוא מוכיח, בשם בנו, שצ"ל שהגרסה של הש"ך בירושלמי הוא עביר מפני שאז הגמ' גיטין דף יח: ודף סו: מסתדרות.

החתם סופר בגלל שהמשנה אומרת "ה"ז" גט" כ' "הרי לפנינו דא"א לפרש הירושלמי דפליגן אי עשו תקנת צו"פ בקידושין או לא".

סימן ו גיטין "אלא", "חוץ" או "על מנת"?

תוכן הענינים

- א. קושיות על תוס' ד"ה לעולם
- ב. השאלה על הגמ'
- ג. ההבדל בין "ע"מ" ובין "חוץ"
- ד. חקירה על שני תנאים
- ה. חקירה בעיקר הגט
- ו. קידושין חוץ מפלוני
- ז. גמ' דף פג. - פג:
- ח. שיטת רבי יוסי הגלילי
- ט. משרא שרא
- י. פשט תוס' יבמות בדף י. ד"ה לעולם חקירה של שני תנאים
- יא. מהרש"א על תוס' ביבמות דף י ד"ה לעולם
- יב. תוס' ד"ה כגון
- יג. קושיא על חידושי רבי שמעון שקאפ, זצ"ל, על יבמות סימן ל"ט
- יד. דף פב. תוס' ד"ה אבל בעל מנת מודו ליה
- טו. המהרש"א בא"ד דאל"כ
- טז. תוס' ד"ה אפילו
- יז. פני יהושע ד"ה דף פג תנו רבנן לאחר פטירתו של ר"איז.

א

קושיות על תוס' ד"ה לעולם

- יש לי תמיהה על תוס' ביבמות דף י. ד"ה לעולם שכ' לר"א אם ע"מ של"ת ושל"ת "חשיב כשיר כמו חוץ מפלוני
- א"כ שריא ליה וכו' " כמו הבריתא בדף פג. בגיטין. התמיהה הראשונה היא שמכיון שיש כאן שני תנאים,

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

"חוקן" ובין "ע"מ", ממ"נ, א"ת שבשיוור, הקידושין השניים מנתקים את כל האישות הראשונה לגמרי, כמו שכ' רש"י ותוס' ב"חוקן", וגם יכולים להפקיע את שני התנאים לגמרי, א"כ גם יכול לומר שכל שכן בשיוור ועוד יש דבר פשוט ואין צריך להזכיר, אם תוס' רוצים להוסיף מחלוקת תנאים בתוך המשנה, למה הם לא הביאו את המשנה עצמה של פב:

וכדי להבין את דבריהם, בע"ה, צריך להכנס לסוגיא של "אלא".

כשהיא תתיבם, היא תבטל לפחות אחד מהם ולכן הגט יתבטל. א"כ, איך היא מותרת להתיבם שמכיון שלמפרע היא אש"א של המגרש, ולעולם לא היתה אשת המת וממילא לא היתה כאן נפילה כלל. ואת"ל שאין חילוק בין שהקידושין השניים ינתקו תנאי אחד לגמרי ואז הגמ' בגיטין פג. לא יכולה לומר שלפי ר"ט, ר"א דבר בע"מ? ! וא"ת שאינם יכולים לנתק תנאי אחד בגלל שהתנאי אינו חלק של עיקר האמירה, א"כ איך יכול לנתק שני תנאים? !

אנחנו צריכים, להבין מה ההבדל בין חוקן ובין תנאי בענין שיוור בגט. וגם צריכים להבין למה שני תנאים שווים לחוק? ומה ההבדל בין תנאי אחד לשני תנאים ששייך להתרוקן רק בשנים?

ב

השאלה של הגמ'

הבעיא בפירוש המילה "אלא" או רק בכוונת המגרש. דהיינו, אם "ע"מ" הוא אחד מהפירושים של "אלא" או רק השימוש של המגרש. לכאורה, אפשר לומר את הצד השני אם אומרים שהאמירה שלו היא רק על התוצאה הסופית. דהיינו, "את מותרת לכל אדם אלא לא מותרת לפלוני". זה הדין הסופי. אבל איך מגיעים לזה? מגיעים לזה ע"י תנאי. דהיינו, "את מותרת לכל אדם, ע"מ שאת לא תנשאי לפלוני". ונראה שצ"ל על זה "אין אדם מוציא דברים מפיו לבטלה". לפי זה הבעיא הוא על השימוש של המילה ולא רק על הפירוש שלה. דהיינו, אה"נ הצד הראשון של "חוקן" הוא פירוש המילה. מ"מ, הצד השני הוא השימוש. לכאורה, אה"נ, אין כאן שתי אפשרויות שקולות מהי כוונת המגרש. דהיינו, הצד של "ע"מ" דחוק מאוד מפני שהוא לא מסביר

גמ' דף פב. "איבעיא להו האי "אלא" וכו'. "קשה לי, איך יתכן שחז"ל לא ידעו את פירוש המילה "אלא"? ! למה לא היה פשיטא להם שפירושו הוא "חוקן"? ! ואם הם הסתפקו בפירושו, למה הם לא נכנסו לכל שאר הפירושים של "אלא"? ! ועוד, מכיון שלא שייך תנאי בענין זה וגם הוא לא אמר לשון של תנאי איך יתכן שפירושו הוא "ע"מ"? ! ולכן נראה שכל הבעיא נובעת מהברייטא דלקמן שהביא את שני הדינים, אחד של "חוקן" והשני של "ע"מ". מפני שכוונת האומר שבברייטא היא להגביל את דבריו ויש רק שני אופנים איך לעשות הגבלה, או בתוך עצם האמירה או מחוץ לאמירה ע"י תנאי. ואם כן, לכאורה האומר שבמשנה מתכוון לאחד משתי הכוונות האלו. וזאת גם הסיבה למה הגמ' חושבת בכלל על הצד של "ע"מ" שהוא דחוק משני הסיבות הנ"ל. ויש לחקור אם

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

ולפי מה שכ' למעלה, גם כן לגבי המשנה של נגעים ההוה אמינה היתה שהתנא אמר שהתוצאה של ההלכה היא שכל הבתים מטמאין ולא בתי עכו"ם. מ"מ, הדרך להגיע לזה הוא ע"י תנאי. מ"מ הרמח"ל כותב בדרך תבונות, פרק ו' "אם יהיו הענינים אמת ותליתם זה בזה שקר-יהיה המאמר כוזב". ואולי זה גופא הקושיא של הגמ'. ודברי הרמח"ל רק לפי מסקנת הגמ' ובהוה אמינא הגמ' סברה שמשפט כזה הוה אמת.

ואם נדייק בלשון הגמ', נראה שגם זה ענין של שימוש הלשון ולא רק פירוש המילים. הגמ' אומרת "ע"מ' הוא, ע"מ דלא מיטמו בתי עכו"ם וכו'" אם זה היה פירוש המילה, לא היו מסבירים ע"י הוספת מילים אלו "דלא וכו'" משמע שהנידון הוא על השימוש של המילה והאמירה היתה קיצור לשון.

יש לי עוד קושיא, איך יכול להביא ראיה לאמירה של המגרש מהלשון של המשנה בנגעים? אפילו אם "ע"מ" אינו מתאים למשנה, אעפ"כ אולי הוא כן שייך לכוונת המגרש!?

והראיה מנגעים באה לדחות את הצד של השימוש של המילה. אבל איך המשנה בנגעים יכולה להכריע את הספק? שם הגמ' מוכיחה שיש רק אפשרות אחת, אבל כאן, יש שתיים! "צ"ל שמכיון שיש נ"מ גדולה בשני השימושים, התנא לא היה משתמש במילה שיש בה שני פירושים. אה"נ, אם המשנה הביאה שיטת ר"א בלבד אז לא היתה נ"מ בגלל שאפשר שר"א סבר ששניהם, "חוק" ו"ע"מ", היו גט. אבל מכיון שיש מחלוקת כאן בין ר"א והחכמים א"א לפרש את המשנה לפי שני פירושים. ולכן חז"ל מחפשים איך התנא משתמש במילה "אלא" במשנה אחרת, או בתוך עיקר האמירה של התנא או בדרך כללית להשמעין שיש שם תנאי. ומכיון שבנגעים אי אפשר להסביר "אלא" אלא כמו "חוק" יש ראיה איך התנא משתמש ב"אלא".

בפירוש את כוונתו איך הגט יחול. על זה שייך לומר "דברים שבלב לא הוי דברים". מ"מ מהגמ' "ת"ש כל הבתים וכו'" משמע שהשאלה היא על פירוש המילה מפני שאין שם אמירת אדם שרוצה להגביל את האמירה שלו. אם כן, נראה שכל הענין הוא רק בפירוש המילה. וגם מתוס' ד"ה אמר שכ' "ואותו 'אלא' לא הוי אלא לשון 'רק' וכו'" משמע שהם עסקו בענין של פרוש המילה. לכאורה לפי זה צ"ל שהוא משתמש באחד מהפרושים של המילה. וכדי לענות איך יכול לפרש דבריו באופן של תנאי אם הוא לא אמר לשון של תנאי, י"ל שזה גופא הפירוש של "אלא" שכולל "ע"מ שלא וכו'".

ועדיין קשה לי איך אפשר להביא ראיה ממשפט של הלכה שאינו קשור לקנין, הנידון שלנו, שהוא אמירה של גרושין שכן שייך בהם תנאי. אולי הגמ' יכולה להביא ראיה מנגעים כיון ששייך שם לפרש "אלא" כמו תנאי אפילו בביטוי של דינים. חשבתי להביא דוגמה זאת: חייבים להניח תפילין כל יום ע"מ שהיום אינו שבת או יום טוב. זו דוגמה ששייך לומר "ע"מ" בענין של הלכה בלי קשר לקנין. מ"מ יש מי שרוצה לסרב לזאת וטוען שהדגמה שלי אינה כמו המשנה בנגעים שהגמ' אומרת שלא שייך לומר "ע"מ" בגלל ששם הדין הראשון תלוי בדין השני. הוא שינה את הדוגמה לזו: חייבים להניח תפילין כל יום ע"מ שאין חייבים להניח בשבת וביום טוב. ועל זו אפשר להקשות "ואם כן חייבים להניח בשבת וביום טוב, אינם חייבים להניח תפילין כל יום?!" ואם נדייק בדוגמה הזאת, יש בה סתירה בני אוביה. מצד אחד אמר שחייב כל יום ומצד שני אמר שאינו חייב כל יום בגלל אמר שאינו חייב בשו"ט. ועוד, שתלה זה בזה. משא"כ בדוגמה שלי שרק הדין של הפרט תלוי במציאות של הפרט ולא שעצם הדין תלוי בדין הראשון.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הקבוצה, אז יהיה שייך לומר "חוק". דהיינו, "הם כשרים בכל הענינים של זבחים חוק מן הענין של מעלים לבעליהם". ולכאורה, זה היה הה"א שלא היה מדויק בלשון כל כך ובאו תוס' לדחות אותו. אולי, גם אפשר לגמור "חוק מעלים לבעליהם". ואת"ל אם לגבי "ע"מ" כבר הסברנו שצריכים להוסיף מילים, ואם כן למה לא נוכל להוסיף מילים כאן? צ"ל ב"ע"מ" לא צריך להוסיף מילים לעצם האמירה משא"כ לגבי "רק" ו"אבל".

המהרש"א

יש לי שתי תמיהות עליו. לפי מה שכ' למעלה על תוס' אין שום מקום להקשות מפני שכיון שצרכים להוסיף מילים, לשון אחר הוא, לא שייך למשנתו. דהיינו, הלשון של "אין וכו' אלא " פירושו "רק". אבל במשנתו לא כ' "לא" או "אין". זה בגלל שהמשמעות השלילית נכללת ב"חוק". דהיינו, שהפירוש של "חוק מפלוני" הוא שהיחיד, פלוני, אינו בתוך הקבוצה. וכדי להכניס את המילה "רק" במשנתו, המהרש"א היה צריך להוסיף קטע חדש של "לפלוני אי אתה מותר". א"כ, "אלא", "רק", ו"אבל" אינם שייכים למשנתו. ואולי אה"נ, בגלל שיש לתרץ כמו שתמצית את הקושיא שלי על תוס', המהרש"א כ' רק "ק"ק".

ועוד תמיהה, אם המהרש"א אינו מקפיד על הוספת מילים, למה הוא לא הקשה על תוס' עצמם וביקש מהם לומר שיכול ללמוד מזבחים את הפירוש של "רק" ששייך למשנתו ע"י "רק לפלוני אי וכו'?"

בהתחלה חשבתי שמדברי המהרש"א משמע שהוא סבר שאה"נ "חוק" אינה יכולה להיות הפירוש דא"כ הל"ל "מקרובים". משא"כ ב"רק" שלא צריך להוסיף למשנה. ועל זה הוא הקשה על תוס' למה הם לא הקשו על הגמ', "למה לא הביאה ראייה מדף פא: שפירוש של 'אלא' 'רק'?!".

ר"ל, שהאפשרות שפירושו "ע"מ" אינה לפי הסגנון של התנא. ואפילו אם אינם אותם תנאים, מ"מ רבי סדר את כל המשניות באופן שלא יהיה ספק בכוונת המשניות.

לפי המהלך הזה, מי שאמר בלשון "אלא" יש לו דין של "חוק". ואם הוא מתכוון ל"ע"מ" אמרינן דשבללה"ד. וכן לפי הטור הדין של "אלא" כמו "חוק".

תוס' ד"ה אמר רבינא

תוס' אמרו שהלשונות "רק" ו"אבל" אינם שייכים למשנה שלנו. ולמה לא אמרו שאדרבה, פירוש של "אלא" הוא "רק" או "אבל"? ולכן צ"ל שיש הבדל גדול בין שני הענינים. לכאורה הטעם הוא מפני שהם לשונות של הגבלה שבאו לומר שיש פרט שאינו שייך לכל הקבוצה, משא"כ ב"חוק", כמו במשנה שלנו, שבא לומר שעצם היחיד אינו בכלל הקבוצה.

ואם כל זה משה בני נ"י, הקשה על תוס' שכ' "לא שייך לא ע"מ ולא חוק" ואמר שכן שייך לומר בלשון "חוק" אם אומרים "הם כשרים חוק שלא עלו לבעלים וכו'?! כדי לתרץ את הקושיא הזאת צ"ל שתוס' דייקו וסברו שכדי לומר כן, צריך להוסיף מילים, כמו שאסביר בע"ה עכשיו, ולכן א"א לומר שהאחת פירושה כמו השניה. כדי לומר "חוק" צריך לבנות את הקבוצה קודם כמו ע"י "כל הפרטים" או "הקבוצה של הפרטים". ואחר כך "חוק" תוכל לבוא לקחת את הפרט מן הכלל. ולכן במשנתו כ' "לכל אדם", ו"חוק" באה לקחת את פלוני מן הכלל או קבוצה של בני אדם. משא"כ ב"רק" או ב"אבל" שבאו להגביל את המשפט בלי להוציא את הפרט מן הכלל. דהיינו, כל הפרטים של הקבוצה יש להם את המעלה של כשרות. מ"מ, אין להם את המעלה של "עלו לבעליהם". מ"מ, אם אנחנו נוסיף את המילה "כל" כדי ליצור את

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

שכ' תוס' לגבי זבחים "רק" ו"אבל" ואין בזה קושיא. ולפי הקושיא שלו מוכרח שאין הקפדה להוסיף מילים לפירוש שכן מפרש "אלא" כמו "חוץ" אע"פ שצריך להוסיף "מ". רבי סובר גם רצה לומר שהמהרש"א סבר שהפרוש של "אין ... אלא" הוא "רק", ואין "אין" במשנתינו. ולכן הוא היה צריך להוסיף מילים כדי לפרש את משנתינו ע"י "רק". התירוץ לקושיא של המהרש"א הוא שכן יש הקפדה ואם כן, "חוץ" אינו נכנס לפא: ו"רק" אינו נכנס לפב: וגם אינו נכנס לפא: לפי רבי סובר.

ולכאורה יש שתי סיבות למה קושיא נקראת רק "קצת קשה". אחת מפני שהקושיא חזקה אבל היא הורסת ענין קטן של המהלך. השניה היא שהקושיא הורסת חלק גדול של המהלך או את כל המהלך אבל יכול לתרץ את הקושיא בקלות. וכאן יש לנו את השניה.

מ"מ, יש לתרץ את התמיהות שלי עליו ע"י שהוא בא רק לתת אפשרות אחרת בהוה אמינא של תוס'.

ואחר כך ראיתי מה שכ' הפני יהושע וז"ל, "אלא דלענ"ד יש ליישב גם כן קושיית התוס' נר"ל שאין שום ה"א לתוס' דהא דקתני התם 'כל הזבחים כשרין אלא שלא עלו' האי 'אלא' לא אתא למעט מריבויא ד'כל' דקתני ברישא. אדרבא בכל הזבחים הדין כן. ואדרבא, היכא דממעט מכללא ד'כל' קתני 'חוץ' וכו' משא"כ הכא דהאי 'אלא' לפלוני' אתא לאפוקי מכללא ד'כל' אדם ה"ל למתני 'חוץ' ומש"ה מספקא ליה וכו'". נמצא שהפ"י מחלק כמו שכתבנו בין אם "אלא" בא להוציא מן הקבוצה ובין אם בא לומר שיש פרט שאינו שייך לכל הקבוצה. מ"מ, עמלתי למצוא ה"א לתוס'.

ואם כן, אה"נ הפירוש של המשנה שלנו בפב. צריך להיות "רק" ולא "חוץ". זה עדיף מזבחים מפני שבמשנה שלדף פא: ה"רק" באה להוציא מן הכלל כמו משנתינו ולא כמו בזבחים ש"רק" באה לפרש את הפרט של הקבוצה. ואולי, מה שהמהרש"א לא מסביר בפשטות מפני שהוא בא לברר את הלשון ולא מפני שצריך להוסיף מילים כדי להכניס את הפירוש של "רק" בתוך המשנה של פא:.

מ"מ, הרב סובר, שליט"א, רצה לומר שכוונת המהרש"א לפרש בתחילה "חוץ" ואחר כך הוא אומר שאם תרצה, תוכל לומר שפירושו "רק" ואחר כך בא לדחות את זה. ואחרי שחשבתי על זה קיבלתי מפני שזה מסביר למה הוא כ' "אי איכא". מ"מ, נ"ל שהמהרש"א אחר כך לא בא לדחות את זה אלא לומר אם אתה ר"ל שפירושו "רק", אז תוכל לומר "רק" במשנתינו ואז נשאר הקושיא על תוס' למה תוס' לא הקשו על הגמ' למה לא הביא ראיה מדף פא: שפירושו "רק".

ועדיין נשאר קושיא למה המהרש"א צריך להוסיף מילים ל"רק"? לא צריך עוד מילים! מ"מ, אם נדייק, נראה שהוא לא הוסיף על דברי ר"ע, הוא רק מסביר את הכוונה של "אין משלימין עליו רק קרובים". מ"מ אם הוא בא לדחות הל"ל "מ"מ, הכא ליכא לפרושי הכי" ומה שהוא כ' "הכא נמי איכא לפרושי הכא" משמע שהוא סבר שזה נכון. ונמצא שלפי הקושיא שלו אין הקפדה על הוספת מילים. ותירוץ למה לא יכול ללמוד הפירוש של "חוץ" מדף פא: הוא כיון שצריך להוסיף "מ".

יש לומר שכוונתו הוא שמדף פא: יש שתי אפשרויות לפירוש "אלא", דהיינו "חוץ" ו"רק", כמו

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

ההבדל בין "ע"מ" ובין "חוק"

מסבירים שהקידושין השניים מפקיעים את הקידושין הראשונים מפני שהשניים יותר חזקים, בגלל שהיא אסורה על הכל, משא"כ מחמת הקידושין הראשונים שעכשיו היא רק אסורה על פלוני. אם אפשר לומר כן, זה תלוי בסברה של פלגין. ר"ל, אם הסברה היא שיש שני עולמות, אחד של כ"ע ואחד של פלוני, א"כ למה צריך לומר, וגם איך יכול לומר, שהקידושין השניים יפקיעו את האישות הראשונה מכיון שאין אחת נוגדת את השניה בעולם אחד? ועוד, א"כ, אם הוא אומר חוק מבית דין, עדים, ופלוני, פלוני יתחייב מיתה באותו בית דין. אבל בבית דין של כ"ע הוא יצא פטור ואדרבא היא מותרת לו?!

לכאורה ההסבר של רש"י ותוס' הוא שכשהמגרש אומר את מותרת לכל אדם הוא מבטל לגמרי את הפעולה העיקרית של הקידושין לפי מה שפירשו תוס', בקידושין בדף ב. ד"ה דאסר לה אכ"ע. (עיין שם משכ'). דהיינו, אע"פ שמדברים על הלשון של קידושין, מ"מ לכאורה מסבירים לנו גם מה קורה בשעת קידושין. לפי דברי תוס' יש שני ענינים בקידושין. אחד הוא קנין האישות שע"י יש חלות איסור כרת של אשת איש. השני, הוא ענין של נדר או חרם שאוסר אותה על שאר בני אדם ע"פ דברי המקדש. בתוך הנדר יש שני ענינים, אחד שכ"ע לא יכול לקדש אותה והשני שכ"ע לא יכול לבעול אותה. (הנ"מ יהיה בגרושין ע"מ שלא תבעל לפלוני) מ"מ, אין כח בדברי הנדר האלו בלי מעשה קנין קידושין. ולכן צריך לומר שכל הכח של הנדר הזה תלוי בקידושין האלו.

ועכשיו לגבי גרושין, כשהוא אומר "את מותרת לכל אדם" יש במשמעות אמירתו שהיא אינה מיוחדת לו,

לפי הגמ' אין לי קושיה להבין שיטת ר"א, למה מהני גרושין עם לשון "ע"מ" כיון שיש כאן גרושין גמורים ועל זה יש תנאי. זה אינו כל כך חשוב שכאן התנאי הוא שהאשה לא תינשא לפלוני. זה מפני שהטעם "מידי דהוי אכל תנאי דעלמא" שכ' הגמ' לטעמא דרבנן, ולכאורה ר"א אינו חולק על זה ובפרט שכן הגמ' אומרת בעמוד ב' לטעמא דר"א לפי הברייתא. אבל גרושין עם לשון "חוק" מפלוני צריך להבין מה פירוש מפני שלפי הפשטות צריך כריתות גמורים, ואין כאן. וא"כ, איך אדם אחר יכול לקדש אותה אם נשאר חלק של האיסור על משהו כיון שלכאורה זה סימן שנשאר הקידושין הראשונים?

יש הרוצים להסביר שגרושין בלשון "חוק" ע"י שיש צדדים לאשה שתוכל לתאר בלשון פלגין האשה. דהיינו, שכלפי כל ב"א, חוק מפלוני, היא מגורשת ואינה אשת איש וממילא היא מותרת למקדש השני. וכלפי פלוני היא עדיין מקודשת ולכן היא אסורה לפלוני. וכן משמע מכל דף פב: באופן שטחי. והם רוצים להסביר בדף פג. רש"י ד"ה אי בחוק ותוס' ד"ה אילימא בחוק שהקידושין השניים מנתקים את הראשונים בגלל שא"א שיהיו שני קידושין ביחד מפני שאין קידושין תופסין בחייבי כריתות ולכן כשהשניים מתחילים, הם ינתקו את הראשונים. אבל יש לי קושיא על זה דא"כ, אדרבא, הראשונים ימנעו את השניים?! ועוד למה רש"י, תוס', המהר"ם שיף, ותוס' הרא"ש לא הזכירו את היסוד עיקרי הזה שיש כאן פלגין האשה? וא"ת יופקעו משום התפשטות הקדושה, הברכות אברהם על קידושין דף ז. הביא תוס', בקידושין דף ס. ד"ה אפילו, שאין המיעוט של אשה ולא חצי אשה שייך אלא לגוף האשה ולא לקנין עליה. והם רוצים לומר, שרש"י ותוס'

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הראשונים. ולכן, אם היא נישאת לשני והקידושין השניים מנתקים את הקידושין הראשונים, אין זה נוגע וממעט את הכח של התנאי. ולכן אם יש ביטול התנאי אז יש ביטול הגט.

ומה שכ' שיש כאן איסור מטעם נדר, כ' תוס' קידושין דף ז. ד"ה ונפשט וכו' "שאדם עושה אותה כהקדש לפיכך יש להיות דינה כהקדש". וכן כ' הפני יהושע על קידושין דף ז., והחתם סופר על מס' גיטין דף פ"ג ע"א.; ורבי שמעון שקאפ, זצ"ל, על יבמות סימן ל"ט ד"ה וביאור הענין.

אחרי שאמרתי זאת בשיעור, רבי מארגענשטרן, מצא שהחתם סופר מסביר השקלא וטריא בין ריה"ג והרבנן. מיד עניתי שהוא לא ענה על הקושיא שלי. אחר כך, כשקראתי את דבריו בפנים בעיון, שמחתי מכיון ששתי הטענות שיש לי על המהלך שלי שייכים גם לו. הראשונה, שהוא לומד שיש איסור חוץ מאשת איש שריה"ג והרבנן סוברים שהאיסור אשת איש כבר הופקע ע"י אמירת "את מותרת". השניה, שגם לפי פירוש, אינו ברור כל כך מתוך דברי רש"י. בע"ה נחזור לפרטים האלה.

זה הלשון של החתם סופר על מס' גיטין דף פ"ג ע"א:

בבב"י ד' זקנים קאמר ריה"ג היכן מצינו אסור לזה וכו' ופריך רבא א"א נראה לבאר בעזה"י דהא הרי את מקודש' לא הקדש? ! והקדש או קונם כללי נאסר לכל, אם לא אותן שזכו משולחן גבוה, וה"נ קידושין. ולא נ"ל דקידושין הוה כקונם פרטי שמותר לזה ואסור לזה דזה אינו במשמע קידושין דהרי אין מעילה בקונם פרטי ודחי רבא, "הרי אשת איש?!" ואי ס"ד דהוה כהקדש גמור אם כן גם לבעליו אסור ואיך מותר לבעלה וע"כ כקונם פרטי א"כ לעלמא

וממילא מתבטל האיסור של אשת איש. ולכן איש אחר יכול לקדש אותה. יש סמך למהלך הזה ממה שהגמ' אומרת בשם רבי ינאי משום זקן אחד שאמר "אפילו לא התירה אלא לאיש אחד הרי זו מגורשת". דהיינו, ברגע שהוא מתיר אותה לפחות לאחד, כבר יש כריתות. הטעם מפני שהוא כבר מבטל את היחוד שלה וממילא אין כאן אשת איש. ולפי זה נכון לומר שהאיסור שעל פלוני הוא רק איסור של נדר. ומכיון שהאיסור הזה אינו עצם האיסור של קידושין, דהיינו אשת איש, אין האיסור על פלוני מכחיש את הקידושין השניים. ומכיון שהאיסור על פלוני בא מהכח של הקידושין הראשונים שאוסרים כל ב"א עליה, ועכשיו כשהוא אומר "חוץ" הוא משאיר חלק של אותו איסור, האיסור הזה תלוי באישות הראשונה. אבל כשיחולו הקידושין השניים תפקע האישות הראשונה וגם יפקע החרם על פלוני כלפיה.

ולפי זה יש חילוק גדול בין אמירת "חוץ" לאמירת "על מנת". ב"חוץ" ברגע שהוא אומר "חוץ", נשאר האיסור נדר שמשעת הקידושין הראשונים. משא"כ בתנאי שבפשוטות הוא אינו שם שום איסור עליה ולכן אינו תלוי בקידושין הראשונים. ועוד ב"ע"מ" אין איסור שקשור לקידושין הראשונים חל עד שפלוני יקדש אותה ואז הגט יבוטל ויחזרו איסור אשת איש הראשון מן התורה וגם איסור הנדר שלו שעל כל בני אדם. נמצא שלגבי תנאי אין פקיעת האישות הראשונה ע"י קידושין לשני, מבטלת את התנאי.

א"נ, מבחינת האמירה, וכשהאמירה של הגרושין מתירה אותה לכל אדם, אז יש כריתות מהאישות הראשונה, ואז האמירה של הגרושין עומדת בעצמה בלי קשר לקידושין הראשונים. והתנאי תלוי ושואב כח מעיקר האמירה של הגרושין בלי קשר לקידושין

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הגט. אבל הרבנן חולקים עליו וסוברים כשהוא אומר "חוי" יש שיעור בגט שפוסל את הגט. א"כ, צ"ל שהם חולקים על המהלך הזה. י"ל שהם סוברים שהאיסור על בני אדם הוא חלק של הקידושין מפני שהכח של הנדר נובע מהקידושין ולכן עדיין נקרא שיעור מהקידושין ולפיכך פוסל את הגט. ואפשר שהם סוברים שכוונתו שלא להתיר האיסור אשת איש מעל פלוני. ולפי זה, בגלל שצריך כוונה להכרית את כל הקידושין לכ"ע, ולכן יש שיעור שפוסל את הגט.

ולפי הבריייתא, ב"חוי" ר"א סבר כשיטת הרבנן לפי הגמ'. המחלוקת ב"ע"מ" שר"א סבר "מידי דהוה אכל תנאי דעלמא ורבנן וכו' הכא שיעור לה בגט". יש להסביר שר"א סבר ששיעור הוא ענין הנוגע לעיקר הגט, דהיינו עיקר האמירה, ולכן, אינו קשור לתנאים שהם חוץ מעיקר הגט. דהיינו, העיקר גט תלוי בתנאי. אם התנאי מקוים, הגט קיים, ואם התנאי בטל, הגט בטל. אבל, מ"מ, המהות של הגט עצמו מוגבל רק ע"י עיקר האמירה ולא ע"י התנאים. אם כן, אין לתנאים שייכות לענין של שיעור בגט. ולכן, שיעור בגט ע"י התנאים אינו פוסל את הגט.

והרבנן של הבריייתא סוברים "ע"מ" פוסל משום שיעור בגט, ומוכח מזה שהם סוברים שמסתכלים על התוצאות הסופיות של הגט עם התנאים שלו.

נמי יש להתיר לזה ולאסור לזה עי' תוס' קידושין ז' ע"א ד"ה ונפשט וכו'. ע"כ.

לפי הפירוש שלו צ"ל שכוונת רש"י שהוא מתיר לעצמו ואוסר לאחרים לפיכך אינו כהקדיש אלא קונם פרטי ולכן יש ביכולתו לבחור כל מי שיהיה עליו האיסור.

ואפשר, כמו שתוס' למדו את הסתם גמ' בקידושין דף ז. מדברת רק אם הוא אמר בלשון קידושין כך גם כאן, המשנה מדברת רק אם הוא מקדש בלשון של הקדש. וכמו תוס' בדף ז. לא תרצו לפי המהלך השני של תוס' בדף ב: בקידושין, כן המהלך שלי הולך לפי התוס' בדף ז. והמהלך הראשון בדף ב:.

לפני שנכנס לענין, אנחנו צריכים להבין את הפירוש של "שיעור בגט" שהוא, שאחרי חלות הגט, נשאר משהו מהאישות הראשונה. דהיינו, אע"פ שהוא מתיר אותה לכמעט כל ב"א, מכיון שלא מתיר שום אישות לאיש אחד, זה נקרא שיעור בגט. זה להיפך מכריתות, שכל האישות של המקדש הראשון נכרת לגמרי לכל בני אדם.

וכל זה לשיטת ר"א לפי הגמ'. והוא סבר ב"חוי" הגט כשר אע"פ שיש בו שיעור בגט מפני שמכיון שעיקר הקידושין הוא היחוד, מיד כשהוא אומר "את מותרת" כבר יש כריתות גמורה, והאיסור של נדר על ב"א אינו שיעור בעיקר הקידושין ולכן אינו פוסל

ד

חקירה על שני תנאים

וכו' אי לא חשיב". תוס' הזכירו שני צדדים והם שני הצדדים של המחלוקת בין הסתם בעל תוס' ובין הר"י שהזכיר בתוס' ד"ה אבל בדף פב.. שיטת הר"י יותר קלה להבין מפני שלכאורה אין הבדל בין תנאי

עד עכשיו הסברנו "חוי" ו"ע"מ" ולמה רק ב"חוי" מופקעת ההגבלה של הגרושין. עכשיו עלינו להכנס לעובדה של שני תנאים. תוס' כ' "ובע"מ שלא תנשאי ולא תבעלי נמי, אי חשיב שיעור כמו חוי מפלוני,

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

יש צד של בעלי התוס' החולקים על הר"י שר"א סבר שאם יש שני תנאים אז יש כאן שיור. ולכאורה הטעם הוא מפני שלפי התוצאה של הדיבור שלו, שכולל גם התנאים, עדיין יש שיור. ולכן שני התנאים האלו באים מכח האמירה של גרושין והכח של הגרושין בא מכח הקידושין הראשונים. נוכל לומר סברה, שזה מפני שאם אין קידושין לא שייך גרושין ואם אין גרושין לא שייך שום תנאי. ולכן הדין כמו בחוץ שע"י הקידושין השניים תופקע האישות הראשונה וכאן יופקעו שני התנאים.

מ"מ הם תנאים ולכן אם לא יקיים אותם, הגט יתבטל. ולכן צריך להסביר היטב איך יכול לומר ששני תנאים הם כמו "חוץ".

אחד ליותר תנאים. דהיינו, ההסבר שהסברנו בנוגע לתנאי אחד שייך לשני תנאים או אפילו יותר. אבל לפי שיטת בעלי התוס' צריך להבין איך שני תנאים, שהם חוץ מעיקר האמירה, יכולים להחשב כמו "חוץ". התירוץ תלוי בהבנת "שיור".

לכאורה, צ"ל שר"א, לפי המשנה וגמ' פג., סבר שאין חסרון של שיור בגט אם אומר "חוץ". ר"ל שהוא מודה שיש שיור אבל הוא לא מודה שיש פסול בזה. וא"כ כ"ש אם אומר "ע"מ" שבזה הגמ' אומרת שאין בו מחלוקת. נמשיך ונשתדל בע"ה להבין איך בשני תנאים יכול להיות כמו "חוץ".

ולכאורה, לפי זה צ"ל ששני תנאים הם כמו תנאי אחד. וזה שיטת הר"י בתוס' בדף פב. ד"ה אבל. מ"מ,

ה

חקירה בעיקר הגט

הן אותן תוצאות, שהיא אסורה על הכל ומותרת לשני.

החקירה בין ר"א והחכמים הוא האם הגט בא לבטל הקידושין או שבא לבטל היחוד של האשה למגרש. ר"א סבר שמספיק לבטל רק היחוד של האשה למגרש. וצ"ל שזה שיטתו מפני שהגמ' נותנת טעם לשיטת ר"א ע"י הזקן שאפילו שהמגרש מתיר אותה רק לאיש אחד, הגט כשר.

איך יתכן שגט שמתיר אותה רק לאיש אחד הוי גט?! אחרי קצת עיון, אין זה כל כך פלא שבין כך, בסתם גט, לפני נתינת הגט ואחרי נתינת הגט, היא אסורה לכל העולם. ואחרי נתינת הגט יש שינוי רק למי היא מותרת. ואפילו אם המגרש מתיר לכל העולם ע"י סתם גט ואחר כך רק השני מקדש אותה, התוצאות

ו

קידושין חוץ מפלוני

למקדש לבחור ולשים את האיסור על איזה מהם שהוא רוצה. מ"מ, אינו ברור על איזה איסור מדובר.

גמ' "קידושי דראובן אהנו, קידושי דשמעון לא אהנו". ופרש"י

בגיטין דף פב: "בעי רבי אבא בקידושין, היאך?" ופרש"י "התקדשי לי ליאסר לכל אדם חוץ מפלוני." "תיבעי לר"א וכו' הדר פשטה וכו' אמר אביי את"ל " ופרש"י "לר"א הוי קידושין". ולפי זה ברור שיש כח

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

קשה לי, איך הקידושין של שמעון יכולים לחול כיון שאין קידושין חלים על חייבי כריתות?! לכאורה, צ"ל שלגבי הענין הזה האיסור אשת איש אינו דומה לשאר חייבי כריתות. דהיינו, האיסור כרת עצמו אינו מונע חלות קידושין אלא רק האיסור נדר מונע החלות. ולכן שמעון יכול לקדש אותה. מ"מ, היא אסורה על שמעון לבעול אותה משום כרת של אשת איש. ואם שמעון מקדש אותה סתם אז יש איסור על ראובן לבעול אותה מטעם נדר של שמעון. וגם יש איסור לראובן לקדש אותה פעם שניה כדי לכלול את שמעון בתוך כ"ע. ויש סמך ליסוד הזה שיש הבדל בין שאר עריות לאשת איש מהגמ' בדף פג. שהפריך "עריות" ואחר כך הפריך "אשת איש".

וע"י זה שיש שני ענינים בקידושין אפשר גם להבין את הגמ' בגיטין דף פב: לפי רבי אבא ולפי האת"ל של אב"י שהמקדש יכול להגביל את האיסור על האשה. לכאורה זה קושיא מפני שאין יכול להיות שהמקדש יכול להגביל את איסור כרת של אשת איש? ויש עוד קושיא מפני שאין יכול להיות שאשה מקודשת לשני אנשים אם אין קידושין תופסין בחייבי כריתות של אשת איש?! אפשר לומר שמיד כשהקידושין הראשונים החדשים חלים, אע"פ שהוא אמר "חוק מהשני", יש מהלך אחד לומר שאיסור אשת איש מן התורה חל על כ"ע ואפילו על המקדש השני. מ"מ השני יכול להקדיש אותה כלפי הראשון, דהיינו לאסור אותה על המקדש החדש הראשון. לפי מהלך שני, אין איסור התורה של אשת איש חל על אף אחד עד שהיא אסורה, ע"י איש אחד, על כל העולם חוץ מהמקדיש. ולכן, כל זמן שהיא אינה אסורה על כל בני אדם, עדיין היא פנויה אפילו אם היא מקודשת לשני אנשים. מ"מ,

סוף ד"ה ואין אני שכ' "אבל קדושי שמעון לא מהני מידי דכיון דאמר חוק מראובן לא אסרה על שום אדם המותר וכו' ". וגמ' בסמוך אומרת "דקידושי ראובן אהנו למיסרא אעלמא, וקידושי דשמעון אהנו למיסרא אראובן". וממה שהגמ' אומרת "דקידושי דשמעון לא אהנו" רבי שמעון שקאפ, זצ"ל, כ' (יבמות סימן ל"ט) "דקידושין שאינם אוסרים על שום איש אינם חלים וכו' דמזה מוכח דעיקר קנין אישות הוא מה שנאסר על ידיו על העולם, וכו' ". משמע שהוא סבר שצריך לאסרה על כל העולם. מ"מ א"א לומר כן מפני שראובן כבר אסרה על כ"ע חוץ משמעון א"כ, צ"ל שכוונתו ב"על העולם" פירושו על חלק מהעולם וגם משמע כן ממה שכ' לקמן "ולכן אינם קידושין גמורים אם לפלוני היא כבר היתה אוסרה". מ"מ, לא צריך לאסור אותה על כ"ע כמו שכ' רבי שמעון, זצ"ל. ואולי, מה שהוא כתב "כ"ע" לאו דווקא. וכן משמע ממה שכ' הפני יהושע על קידושין דף ז. בד"ה ונפשטו שכ' "דעיקר ענין קידושין דאסר לה אכ"ע" "והתורה נתנה לו רשות לאסרה, ממילא ה"ל כהקדש ונדרים". בתחילה לא רציתי לקבל זאת שלפי זה אם הוא אומר הרי את אסורה על כ"ע, הרי היא מקודשת?! דהיינו אפילו אם היא אסורה על המקדש עצמו גם כן. וחשבתי שהעיקר הוא שהיא מיוחדת ומותרת למקדש ושלב שני הוא לאסור אותה על שאר בני אדם. מ"מ, מדף פב: שאפילו אם היא מותרת לשני בני אדם גם כן יש כח באמירת קידושין, דהיינו שהיא מיוחדת לשני ב"א. ולפי המהלך שלי צריך להסביר "קדושי שמעון לא מהני מידי דכיון דאמר חוק מראובן לא אסרה על שום אדם המותר וכו' " כיון ששמעון לא הוסיף על היחוד שלה. משא"כ אם שמעון מקדש אותה סתם שאז הוא אוסרה על ראובן ולכן הוסיף על היחוד שלה.

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

גם לפי הצד הזה ההגדרה של קידושין הוא שהמקדש אסר אחרים עליה.

וא"ת שיש ראייה שהאיסור הוא העיקר מהעובדה השניה של גיטין פב: אפשר להסביר את העובדה השניה לפי המהלך שלי שהיחוד הוא העיקר. דהיינו, קידושין ראובן אהני מפני שהוא מיחד אותה לראובן ושמעון ואוסר אותה על כ"ע. וקידושין שמעון אהני כיון שהוא אוסר אותה על ראובן נמצא שעשה פעולה מושלמת של יחוד, מכיון שקודם היא היתה מיוחדת לשניהם ועכשיו היא מותרת רק לשמעון.

על פי פשטות, תוס' חידשו לגבי גרושין איך הקידושין השניים הפקיעום, דהיינו, בה"א לא ידעו שנקרן בא ע"י הגרושין אלא חשבו שבא ע"י הקידושין.

ועדיין צ"ע איך המהלך השני של תוס' בקידושין דף ב: שכ' "ופשטא דמילתא" לומד את הסוגיא הזאת. ואע"פ שלפי העצמות יוסף אין שם אלא מהלך אחד, לא הבנתי דבריו, ועיין משכ' עליהם בקידושין דף ב:.

ז

גמ' דף פג.-פג:

כהן] חמורה [איסור כרת] לא כ"ש [ולכן קושיא על ר"א שסבר שהגט כשר]. ובמאי? אילימא ב"ע"מ", דף פג: הרי גרושה אצלו בזנות [הכהן, כל זמן שפלוגי הכהן אינו נושא אותה, היא גרושה ולכן בזנות, עדיין היא גרושה]". וכ' רש"י "אבל לזנות גרושה היא אצלו מיד [מפני שאינו תלוי במעשיו]". "הלכך אם ימות בעלה הראשון נמי שם גירושין עליה אצל זה [פלוגי] עולמית [אפילו אחר מיתתו, שאינו תלוי במעשיו] ומעתה אין כאן ק"ו דאיכא למפרך, דמה אם נאסרה עליו משום צד גירושין שבה, שהרי אף אצלו היה עליה צד גירושין [בזנות], תאמר [משא"כ] שתאסר על כל אדם [אע"פ שכלפי כל אדם יש לה גט] בשביל צד אישות שיש בה אצל זה [פלוגי] לבדו, שאין עליה [כלפי שאר אדם] שום צד אישות אצל שאר כל אדם [כיון שיש גט כלפי כל העולם]?! אלא ב"חוק"."

גמ' "ומ"ד ע"מ" הא פירכא. ומאי פירכא [של רבא]? אי נימא איסור כהונה שאני [אם אומרים "שאני", אז אין פירכא של ר"ע על

הגמ' סברה שע"פ הדין כשהוא נותן גט ואומר "אלא" היא אסורה על הכהן. ועל זה ר"ע פריך על ר"א דא"כ גם בחוץ היא אסורה על כל ב"א. ועל זה הגמ' ר"ל שיש פירכא על ר"ע מפני איסור כהונה שאני ומחמירים ולכן אין כאן קו"ח. ועל זה הגמ' עונה שלומדים את הדין של ר"א מן איסור כהונה. והגמ' מתרצת שר"ע לומד כמו רבי ינאי משום זקן אחד ולכן איסור כהונה הוא הפירכא על ר"ע. נמצא שהיא מותרת לכל אדם ולא אמרינן שהיא אשת איש. ואפשר לחקור אם זה מפני שאין כאן אשת איש בכלל או מפני שאין מסתכלים על הצדדים של פלגינן האשה. ולכן אין ראייה. ואע"פ שהלשון "צד" משמע פלגינן, אבל אפשר שזה רק משום חומרי כהונה.

גמ' "ר"ע וכו' אלמנה אצלו [לפלוגי מפני שכלפיו, היא אינה גרושה] וק"ו, מה גרושה [לכהן] שהיא קלה אסורה [של לאו] משום צד גירושין שבה [רק כלפי כל אדם ולא כלפי הכהן] אשת איש [לגבי סתם אשה, דהיינו כשפלוגי רק ישראל ולא

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

ולכן הגמ' מתרצת "הא ר"א נמי מאיסור כהונה קא מייתי ליה" ולכן יש לר"ע פירכא על ר"א הנ"ל וק"ו ומהגרשה שהיא קלה וכו' ורבא כרבי ינאי משום זקן אחד קא מתנינ[שלומד מקרא ויצאה מביתו וכו' אפילו לא התירה אלא לאיש אחד ולכן איכא למפרוך על ר"ע שכהנה שאני.]

ר"א משום שהפסול לגבי כהונה היא חומרה, ולכן לא שייך לעשות ק"ו. רש"י ד"ה ומאי פירכא? [כיון ד] איכא למיפרך אפירכיה דר"ע בתרייתא [שיש לו פירכא מן כהונה על ר"א ומכיון] דקאמר רבא לעיל ולכולהו אית להופרכא [וצריך להיות פירכא].

ח

שיטת רבי יוסי הגלילי

מה החידוש של המתרחץ. שריה"ג גם כן ידע את זה שהיא מותרת לבעל! וזה כמו עריות שיש איסור של קרובות לשאר ב"א ואין איסור של קרובות לבעל. בדוחק אפשר לומר שיש לחלק ע"י סיבות שונות. הסיבה של המקדש היא שהוא מקדש בשבילו להתיר אותה לו, ולאסור אותה על כ"ע. כמו כן, פה הסיבה שלו הוא הרצון לאסור על זה ולא על זה. אבל מאי החידוש של הרבנן?

ואת"ל שהקושיא של ריה"ג היה גופא "איך אמרינן פלגין האשה?!" התירושים של הרבנן לא משמע שהביאו דוגמאות של פלגין מפני שיש סיבות לגבי עריות ואשת איש ואין בהם סתירה כמו לגבי פלגין.

אלא, לכאורה צ"ל שהפשט הוא, שהמגרש מבטל לגמרי את היחוד של האשה אליו. מ"מ, הוא מבטל את האיסור רק לפי רצונו. ואז הקושיא היא "איך הוא יכול לאסור אותה מטעם אשת איש על אחד ולא על השני?!" היה נכון לומר שריה"ג עדיין לא ידע את המהלך של נדר. מ"מ, לפי זה כשהרבנן ענו "אשת איש" הם מתרצים רק בדרך רמז. כוונתם היא שבאשת איש הבעל בוחר להתיר את האשה על עצמו ולאוסרה על שאר בני אדם בלי קשר ליחוד של האשה לעצמו. וכדי לומר שיש לו

בדף פג. הגמ' אומרת "נענה רבי יוסי הגלילי ואמר 'היכן מצינו אסור לזה ומותר לזה? האסור, אסור לכל; והמותר, מותר לכל!'" קשה לי להבין את השקלא וטריא בשיטה של רבי יוסי הגלילי. מ"מ, אם הוא סבר פלגין האשה מה הטענה שלו? יש שני עולמות. באחד מהם היא אסורה לכל. בשני, היא מותרת לכל. ואם הוא סבר שהאיסור מטעם נדר וחרם, מה הקושיא שלו? פשיטא שהמגרש יכול לאסור אחד ולהתיר אחר! ועוד קושיא, למה רבי יוסי הגלילי לא הקשה על הענין בדרך דהיינו, אם היא מגורשת היא מ"מ, צריכה להיות מותרת לכל, ואם לאו, היא צריכה להיות אסורה על הכל. למה במקום זה הוא הקשה בדרך כללי?

וגם פירכתא אינן מובנות. לכאורה, הבנת פירכתא "עריות!" היא שהנידון שלנו הוא כמו עריות. דהיינו, שהיא אסורה על אחד ולא על השני, והכא נמי, יש כח למגרש לבחור על מי נשאר האיסור. אבל זה קשה מפני שאין זה דומה לזה? ! לגבי ערוה היא אסורה על מי שיש בניהם קירבה משפחתית, ומותרת על מי שאין בניהם קירבה. מה שאין כן כאן שהאיסור תלוי ברצון של המגרש. ואולי כוונת המתרחץ היא שכאן הסיבה היא הרצון של המקדיש. מ"מ מה החידוש שלו? ובסוף הגמ' אומרת פירכא שהיא אשת איש. וצריך להבין

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

"לא איגרשה", אינו מוכרח מפני שאפשר שהוא בא רק לאפוקי התנאים שאינם אוסרים את האשה עליו לגמרי. דהיינו, שלא תנשאי או שלא תבעלי. אבל כלפי פלוני, מכיון שנשארו שני האיסורים האלו, כאילו "לא איגרשה" אבל לא ממש ש"לא איגרשה".

ולפי המהלך הזה רבי יוסי הגלילי הקשה על איסור אשת איש איך יכול להיות שהיא מותרת אפילו לאחד מן העולם, חוץ מן הבעל, וגם אסורה על פלוני באיסור אשת איש, הלא איסור אשת איש צריך להיות על כל העולם?! הגמ' פרכא על הקושיא שלו, "אשת איש", דהיינו שהאיסור תלוי בבחירה של המקדש או המגרש. כמו שהוא מתיר אותה לעצמו ואסורה על שאר בני אדם, הוא יכול להתיר על כ"ע ולהשאיר את האיסור על פלוני. ורבי יוסי הגלילי סבר שהתיר והאיסור של אשת איש אינם תלויים בבחירה של המקדש אלא הכל ממילא, וע"כ היא מותרת למקדיש ואסורה על כ"ע. ולפי הרבנן, כדי שלא יהיה ענין בעל כרחו, צ"ל שהוא יכול לאסור אותה על עצמו, וגם כן להתיר אותה לאחרים.

בחירה צ"ל שיש כח ביד המקדש לאסור אותה על עצמו ולהתיר אותה לאיש אחר, ואז נוכל לומר כמו כן לגבי גירושין חוץ מפלוני שהוא יכול לאסרה על פלוני ולהתירה לשאר ב"א. דאל"כ, שעל כרחו היא מותרת לו ואסורה לשאר ב"א, ואז אין להם ראייה לכאן.

מ"מ, היה להם לענות בפשטות שיש כאן איסור נדר. קשה לומר שזוהי כוונת רש"י מפני שעיקר הסברה חסר מהלשון. מ"מ, יש לי קושיה, מה החידוש של הגמ' לפי פירושו?

לכאורה נוכל לומר שהמקדש יכול לקדש אשה, לא בשביל עצמו אלא בשביל איש אחר, אם דעתו אינו נגד הקידושין, כמו בשליחות, ואז היא תהיה אשת איש לאחר ואסורה על כל העולם וגם על המקדש. מ"מ, אין זה יכול לתרץ ב"חוץ" איך היא מותרת למקדש אם היא עדיין אסורה לפלוני.

רש"י בסוף דף פג. שכ' "הא שאסרה עליו לגמרי, דלגביה, לא איגרשה". ואת"ל שרש"י סבר פלגין האשה, ולכן כ' על הצד שאין גרושין

ט

משרא שרא

שמותרת לזה שנאסרה עליו". והגמ' אומרת "אלא, בעל מנת". נמצא שר"ט פסק כהבירייתא בדף פב. והבירייתא הזאת חולקת על הבירייתא בדף פג..

ופירש"י, ד"ה אי בחוץ, מאחר שנישאת לאחר ונתקה מהאישות הראשונה לגמרי. וכמו כן כ' תוס', ד"ה אילימא, נתרקן לו כל האישות והופקעה האישות של הראשון לגמרי. לכאורה פירושם הוא שכל הכח לאסור את פלוני בא מכח האישות הראשונה. דהיינו הכח של קידושין הוא לאסור את האשה על כל שאר בני אדם. וכמו שכבר הסברנו באות ג'

דף פג.

גמ' "ת"ר לאחר פטירתו של ר"א נכנסו וכו'. אמר מר נענה ר"ט ואמר הרי שהלכה זו ונשאת לאחיו של זה שנאסרה עליו וכו' ". הגמ' שואלת "ובמאי?" ופירש"י "במאי מוקי ר"ט פלוגתא דר"א ורבנן". דהיינו על מה ר"ט דבר, על המשנה שחולקין על "חוץ" או על הבירייתא שחולקין על "על מנת". "אילימא ב"חוץ", משרא שרא ר"א דתניא "מודה ר"א במגרש את אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני והלכה ונישאת לאחד מן השוק ונתארמלה או נתגרשה,

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הראשונים לגמרי, דהיינו השיור של האיסור על פלוני. וזה מפני שכך עיקר הכח של הקדושין כיון שלא שייך שני אישות על אשה אחת, כיון שכל קידושין אוסרה על כל שאר בני אדם. וזה הפירוש של "שיור" כאן, שרק האיסור על פלוני נשאר מכל הקדושין הראשונים ואפילו לגבי המגרש לא נשאר שום זכות יותר משאר בני אדם.

גמ' נענה ר"ע וכו' דבר אחר וכו' משום צד גרושין שבה וכו'. פג: רש"י ד"ה הרי וכו'. צ"ע אם יש שני צדדים דא"כ איך יכול לחבר אותם?

שיש שני איסורים אחד איסור אשת איש, והשני איסור נדר. וע"י הגרושין הוא שוב מתיר אותה לכל שאר אדם ואפילו הוא עצמו נשאר בהיתר. אבל מכיון שהוא אמר "חוץ", פלוני נשאר באיסור. וזה נקרא שיור בגט. וכל האיסור שנשאר לפלוני עומד רק מכח של הקידושין הראשונים. מ"מ, עיקר הגרושין פועל לבטל את היחוד של האשה לבעל ולהתיר את איסור אשת איש מכ"ע. ולכן אין שום דבר מהקידושין הראשונים שמעכב את הקידושין השניים. ולכן כשהשני בא לקדש אותה, הקדושין השניים תופסים. ואחר כך מנתק את הקדושין

,

פשט בתוס' יבמות בדף י. ד"ה לעולם
חקירה של שני תנאים

תנאים ואמרו "אי חשיב שיור כמו "חוץ" מפלוני א"כ שריא ליה וכו'" לפי הגמ' והביריתא, הנ"ל, שהביא את אותה העובדה. ולפי זה צ"ל שתוס' לא הקשו "ובפולוגתא קמיירי וכו' תנתי?!" לפי הביריתא בדף פב. מפני שלפי הביריתא ר"א סבר "חוץ" אינה מגורשת, ואם עמשל"ת ושל"ת כמו "חוץ", לא שייך בכלל "משרא שרא" מפני שהיא אינה מגורשת מתחילה! ואם יש להם דין של תנאי אחד ולכן ר"א סבר שהיא מגורשת, לא שייך לנתק את התנאים שכן הגמ' אומרת "אלא בע"מ". ולכן אין מקום להוה אמינא לפי הביריתא. ולשון הגמ' הוא, "נענה ר"ט וכו' ונשאת לאחיו של זה שנאסרה עליו וכו' בחוץ, משרא שרא ר"א וכו' ". והגמ' אומרת "אלא, בעל מנת". נמצא שר"ט פסק כהביריתא בדף פב. והביריתא הזאת חולקת על הביריתא בדף פג.. ודחוק לומר שתוס' התחילו במהלך של הביריתא, שיש בו מחלוקת ב"ע"מ" ובאמצע דבריהם

עכשיו נחזור ליבמות דף י תוס' ד"ה לעולם שכתבו אם לר"א ע"מ של"ת ושל"ת הוי כשיור כמו חוץ. הם לא הזכירו את הלשון "אלא" של המשנה בגיטין דף פב: או הלשון של "חוץ", אלא רק את הלשון "על מנת". ולמה? לכאורה זה מפני שהדין של "אלא" תלוי אם יש לו דין של "חוץ" או של "על מנת" ותוס' לא רצו להתעכב בספק של "אלא" אלא לדבר על עיקר הדינים של "חוץ" ו"ע"מ". וגם לא שייך לדבר על "חוץ", מפני שלפי הביריתא של פג. ר"א סבר שאחרי שהיא מקודשת לאחר היא מותרת לפלוני ולכן אין כאן איסור אשת איש. ולפי הרבנן, גם לפי הגמרא וגם לפי הביריתא, היא אינה מגורשת ולכן לא שייך נפילה בכלל. לכן, הם צריכים לדבר על "על מנת" שר"א סבר שהגט כשר, גם לפי המשנה וגם לפי הביריתא, מכיון שיש בו הוה אמינא של אשת איש בנפילה. ואחרי שתוס' דחו את האפשרות של תנאי אחד, הציגו את המקרה של שני

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

של המהרש"א אינן נכונות. אה"נ, בכל הש"ס תוס' לא אמרו שיו"ר אלא בגט פסול, מ"מ כאן הם כן אמרו שיו"ר בגט כשר. ועוד, מהיכי תיתי לומר שתוס' דברו בעובדא שאינו מופיע בדבריהם?! (עיי' לקמן באות י').

מפני שתוס' מדברים כשהוא אמר שני תנאים (כבר כתבתי את הקושיות הבאות בתחילת הסימן אבל כאן המקום היותר מתאים להן ולכן נשאל פעם נוספת) יש לי תמיהה על תוס' שכתבו את זה. מכיון שיש כאן שני תנאים, כשהיא תיובת, היא תבטל לפחות אחד מהם ולכן היא תבטל את הגט. א"כ, איך היא מותרת להתירם שמכיון שלמפרע היא אש"א של המגרש, לעולם לא היתה אשת המת וממילא לא היתה כאן נפילה כלל. ואת"ל שאין חילוק בין "חוק" ובין "ע"מ", ממ"נ, א"ת שבשיו"ר הקידושין השניים מנתקים את כל האישות הראשונה לגמרי, כמו שכ' רש"י ותוס' ב"חוק", וגם יכול לנתק את שני התנאים לגמרי. א"כ גם אפשר לומר שכל שכן בשיו"ר שהקידושין השניים ינתקו תנאי אחד לגמרי, ואז הגמ' בגיטין פג. לא יכולה לומר שלפי ר"ט, ר"א דבר בע"מ?! וא"ת שאינם יכולים לנתק תנאי אחד בגלל שהתנאי אינו חלק של עיקר האמירה, א"כ איך יכולים לנתק שני תנאים?

ויש לי עוד קושיא, מה הקשר לכאורה שיו"ר של שיו"ר ל"ע"מ"? הוא ענין הנוגע לעיקר הגט והיינו עיקר האמירה ולא קשור לתנאים שהם חוץ מעיקר הגט. דהיינו עיקר הגט תלוי בתנאי אם התנאי מקוים, הגט יתקיים, ואם התנאי מבטל, הגט יתבטל. אבל, מ"מ, המהות של הגט עצמו מוגבלת רק ע"י עיקר האמירה ולא ע"י התנאים. אם כן, אין שייכות של ענין שיו"ר בגט לתנאים. לתרוץ הקושיא הזאת, לכאורה, צ"ל ששיו"ר בגט תלוי בכל התוצאות של הגט,

קפצו למהלך של הגמ', שסוברת "משרא שרא", וכאשר תוס' אמרו "ואפי' אי לא חשיב שיו"ר", תוס' המשיכו לפי הברייטא שסוברת שלפי ר"א "ע"מ" מהני, וא"כ חזרו למהלך של הברייטא. ולכן יותר נראה שדבריהם לאו דווקא שרק ר"א סבר כן אלא כ"ע סוברים כן. ואדרבא! מכיון שכ"ע סוברים שהגט כשר, כ"ש ליתני? ! וא"ת לפי הגמ' אין מחלוקת בין ר"א והרבנן שהגט כשר, ולכן צ"ל שתוס' דברו לפי הברייטא שיש מחלוקת ביניהם. וכן כ' תוס' בגיטין דף פב: ד"ה אפילו שכ' לר"א דלא חשיב ב"ע"מ" שיו"ר ולתנא דמתני' דרבנן נמי מודו וכ' אמאי לא תנא ביבמות. דהיינו, אע"ג שאין בזה מחלוקת. וכמו כן כ' המהרש"ל שתוס' התכוונו למסקנה שהגמ' בדף פה. אומרת "ואוקימנא בחוץ אבל ע"מ לא פסיל". וכ' תוס' ד"ה דברי הכל כשר "לא גזרנן ביה ע"מ אטו חוץ" משמע "ע"מ" כשר לכ"ע.

כדי להבין איך "שריה ליה" נלמד את רש"י ותוס'. ורש"י שם בגיטין דף פג. ד"ה אי בחוץ מישרא שרי לה ותוס' ד"ה אילמא סברו שהקידושין השניים ינתקו את הקידושין הראשונים. נמצא שהם סברו שלפי הגמ' ר"א סבר, בתנאי, שאין הקידושין השניים מנתקים את התנאי. מזה שר"א סבר ב"חוק" הגט כשר, מוכרח שתוס' סברו שיש צד לומר ששייך שיו"ר בגט ואעפ"כ הגט מהני. ולאחר שקבלתי את המתנה הזאת בליל שבועות חיפשתי ומצאתי שכך כ' המהרש"ל ביבמות דף י. על תוס' בא"ד אי חשיב שיו"ר. וקראתי את המהרש"א (עיי' באות י') עליו ואז זכרתי שכבר למדתי אותם ואפילו כתבתי עליהם אבל שכחתי. אבל בפעם הזאת הבנתי את ההכרח של המהרש"ל. וחזרתי ללמוד באחר הצהריים של שבועות ואז בס"ד הגעתי למהלך איך להבין את המהרש"ל ולכן להבין את תוס'. באימה וביראה אני חושב שהטענות

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

הקידושין הראשונים וגם את השיוור בגט מפני שהשיוור בגט בא נגד הגט שתכליתו להכרית את הקדושין הראשונים.

א"ת שכח של שני תנאים בא מהקידושין הראשונים מפני שהוא נדר, גם צ"ל לגבי תנאי אחד. ולכן, צ"ל שבכל תנאי הכח בא מהגט עצמו. דהיינו, כמו שיש לו זכות לעשות את הגט, כך יש לו את הזכות לעשות תנאי על הגט. מ"מ, מכיון ששני התנאים יוצרים את השיוור, נמצא שהם מחזיקים את הקידושין הראשונים. מכיון שא"א שיהיו שני קידושין המייחדים אישה אחת לשניהם, לכן הקידושין השניים ינתקו את הראשונים וגם את השיוור שבא להחזיק אותו. לכן התנאים שעליהם השיוור נשען מתנתקים. משא"כ בתנאי אחד, שלא עשה שיוור כיון שיש לאיש אפשרות של אישות, ולכן הקידושין השניים אינם באים כנגד התנאי לנתק אותו.

מה שכ' ר"י בתוס' על פב: ד"ה אפילו, וגם ביבמות דף י. ד"ה לעולם, כגון דקידשה אחד חוץ מראובן וכו' אינה קושיא כלל על המהלך שלי מפני שהוא עסוק באיסור של קידושין, דהיינו האיסור של התורה שבא ממילא אחר קידושין. והאיסור שיש עליה, ובגללו היא פטורה מן החליצה ומן הייבום מלוי, הוא מפני איסור אשת האיש של הראשון. ולכן צריך לתאר את האיסור בשם "אשת איש" ואינו מטעם נדר.

לסיכום בסוגיא זו יש את החקירות האלו:
האם האיסור שעל כ"ע תלוי ביחוד האשה למקדש או לא?
האם האיסור שעל כ"ע הוא האיסור של כרת של אשת איש?
האם קידושין שאינם תופסים תלויים באיסור של המקדש או באיסור של התורה?

כולל התנאים שלו. ויש ראייה שאפשר לומר זאת מהגמ' לפי הרבנן של הברייתא שסוברים ש"ע"מ פוסל משום שיוור בגט. וזה לשון הגמ' "כל תנאי דעלמא לא שייר ליה בגט. הכא שייר לה בגט". מוכח שהם סוברים שמסתכלים על התוצאה הסופית. ור"א סבר ש"ע"מ הוא כשאר התנאים, וז"א התנאי חוץ מעיקר הגט ולא שייר שיוור. אבל אם כן, למה לא אומרים כך בתנאי אחד?! לזה צ"ל שר"א סבר אם יש איזה שהיא אפשרות של אישות לאיש הזה, אז אין זה נקרא שיוור בגט. אבל אם אין שום אפשרות של אישות לאיש הזה, אז נקרא שיוור בגט. ולכן, אם יש שני תנאים שבגללם אין שום אפשרות של אישות לפלוני אז זה נקרא שיוור בגט. לכאורה, יש להסביר שהחקירה של תוס' היא, האם דנים את הגט לפי התוצאה הסופית או רק לפי עיקר הגט. נמצא, בגט עם שני תנאים יש לחקור האם זה כמו "חוץ", שר"א סבר שיש שיוור בגט, אבל שיוור כזה אינו פוסל את הגט בגלל שהגט כבר מתיר אותה לאחרים; או אם זה כמו תנאי אחד שלא שייר בו ענין של שיוור בגט. בשני המקרים הגט כשר. אם כן, מאי נ"מ? אם זה כמו "חוץ" אז שייר לומר שהקידושין השניים ינתקו את שני התנאים שיצרו את השיוור. משא"כ אם מסתכלים רק על עיקר האמירה אז לא שייר לנתק את התנאים.

מ"מ, ישנה קושיא, אם הכל תלוי בתוצאה הסופית, למה לא אומרים בתנאי אחד גם כן?! אלא צ"ל שר"א סבר שלש נקודות. הראשונה, ששיוור בגט הוא כשאר שום אישות לאחד. השניה, שיוור כשר אם יש אישות לאחד. השלישית, שיוור בגט תלוי בתוצאה הסופית. ולכן, יש שיוור ע"י "חוץ" וגם ע"י שני תנאים. אבל בתנאי אחד כיון שיש אישות לו, אינו נקרא שיוור. על כן הקידושין השניים מנתקים את

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

יא

מהרש"א על תוס' ביבמות דף י ד"ה לעולם

חוץ מפלוני, א"כ שריא ליה כי נשאת לאחיו קודם" עיין מה שכ' על זה באות ח'. לפי פשטות הלשון, תוס' מתכוונים שהיא מותרת לאחיו ולא כמו שהמהרש"א כ' שהיא אסורה. וגם כ' הטעם שבגלל שהיא נישאה לאחיו קודם. ולפי המהרש"א למה צריך את הקטע הזה? יש מי שרוצה להסביר שתוס' דברו בלשון תמיהה, אבל נ"ל שדחוק לומר כן כיון שהקורא יכול לקרא בדרך נחותא. ובפרט שכן צריך לקרוא את הברייטא. ועוד, איך זה נכנס לדבריהם בדרך תמיהה? ולמה הם דברו בדרך זו?

"ואם נשאה בהיתר וכו' גם אליו [פלוני] שריא [ולכן] לא שייך לפטור עצמה והצרות". למה צריך את זה? תוס' כבר כ' "מ"מ ללוי דקתני נמי דאי". דהיינו, קודם שמת המגרש. ולפי המהרש"א שתוס' החליפו לעובדה של היתר, מה התועלת להציג עובדה כל כך פשוטה של היתר שאינה פטורה ואינה פוטרת הצרות שאין בה הוה אמינא? יוצא מזה שהוא רוצה להסביר שתוס' דברו על שני צדדים, אחד שפשוט שהיא אסורה אפילו לאחיו אפילו לכתחילה, והשני שפשוט שהיא מותרת אפילו לפלוני, ובשניהם לא שייך לפטור את הצרות?

ב"ה אחר כך קבלתי עוד מתנה משמים! המהרש"א סבר שהתנא של הברייטא בדף פב. לומד את הברייטא של דף פג. "מודה ר"א וכו' חוץ מפלוני והלכה ונישאת לאחר מן השוק ונתארמלה או נתגרשה שמוותרת לזה שנאסרה עליו". דהיינו לפי הברייטא של דף פב. הגט פסול והיא אסורה להינשא. אלא צ"ל שהיא נישאת שלא כדין, אפילו כדיעבד, "ונתארמלה" דהיינו, ואחר כך הבעל הראשון מת "או נתגרשה"

"תוס' בד"ה לעולם לית ליה לרבי כו' דפליגי בהמגרש ר"א ורבנן דלר' אליעזר הוי גט ואסורה כו' עכ"ל דברי התוס' הכא נמשכים כתנא דברייטא דהתם דפליגי בע"מ אבל בחוץ מודה ר"א דהוי שיור בגט ואינו גט אבל לתנא דמתני' דהתם דפליגי בחוץ אבל בע"מ רבנן דהוי גט ואסורה לפלוני תפול קושית התוס' דליתני א"א שפוטרת צרתה אף לרבנן ואפילו למ"ד דבפלוגתא לא קמיירי וכך הם דברי התוס' שם בד"ה אפי' לא נתגרשה כו' אלא דהכא לא הקשו אלא למ"ד דבפלוגתא קמיירי והיינו משום דאיכא לאוקמי מתני' דהכא כתנא דברייטא דהתם דבע"מ פליגי וק"ל:"

באות ח' כבר כתבתי למה קשה לי ללמוד את תוס' לפי המהלך הזה וגם דחיתי את הסמך שלו.

"תוס' בד"ה לעולם וכו' בא"ד אי וכו' דהא השתא אנו קיימינן דע"מ פליגי וכו'".

"דאי חשיב שיור, שכ' תוס', לא נאמר התם, ובשום מקום, אלא באינו גט כלל". כבר דברנו על זה. מ"מ, המהרש"ל סבר שכאן תוס' דיברו על זה. "אבל דברי תוס' מפורשים כך וכו' דאי חשיב שיורא בגט כמו חוץ ולא הוה גט כלל כדקיימינן השתא [לפי הברייטא] דמודה ר"א בחוץ, א"כ כי נשאת לאחיו המת [ר"ל שימות] קודם [לכן], ע"כ גם אליו שריא דבגט זה גם לאחיו המת [ר"ל שימות] היתה אסורה."

לפע"ד המהלך הזה דחוק מצד הלשון השלילית. וגם העובדה דחוקה, שהיא נישאת בגט פסול ולא רק גט שאינו כשר לכתחילה. ועוד, מה הפירוש של "גם אליו שריא"? והמהלך הזה אינו נכנס בלשון תוס' בקלות. תוס' כ' "אי חשיב שיור כמו

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

"אם כבר נישאת למת צ"ל שהיה ע"י גט כשר או ע"י מיתת הבעל, ולכן מותרת לאחיו המת. מ"מ קשה לי לקבל שתוס' התכוונו לזה דהל"ל בפשטות "א"כ הגט פסול וצריך גט כשר כדי להינשא למת ואז היא מותרת לאחיו לכ"ע".

דהיינו, מהבעל הראשון ע"י גט כשר ואז היא מותרת לפלוני. מ"מ זה דחוק מפני שאין שום חידוש בזה. וזה מה שהמהרש"א סבר שתוס' התכוונו. וכשכתבו תוס' "א"כ שריא ליה כי נישאת לאחיו קודם", פרושו של "כי" אינו "משום" אלא "כאשר". דהיינו

יב

תוס' ד"ה כגון

לכאורה כוונתו היא שמכיון שהשני בא לקרב אותה אליו, אז אין כח בשניים לנתקה ולהכריעה מהראשון ע"י הקידושין השניים. וצריך פסיק בין "אליו" ובין "ולא נתקה". ונתקה, נפעל. וכן משמע מלשון המהר"ם שיף שכ' "אבל הכא שבא לקדש שאין זה ניתוק רק, אדרבה הראשון מקדשה, לא אמרינן דמנתקה ע"י נתקדשה לאחר". יוצא מדבריהם שתוס' מתרצים שהכל תלוי במעשה הראשון והקידושין שלו נשארים. משמע שזה תלוי בכח הרצון לגרש אותה.

תוס' דף פב: ד"ה כגון לכאורה הקושיא של הר"י היא שרואים שאם הקידושין עדיפים ותופסים, אז הם מבטלים לגמרי את הקידושין שנשארו קצת. א"כ גם כאן, כיון שהקידושין של השני הם סתמיים, הם עדיפים על הראשונים ולכן הם מתגברים, דוחים ומבטלים את הראשונים.

"אבל הכא שבא לקדשה ע"י שנתקדשה לאחר לא נתקה". צ"ב. כ' תוס' הרא"ש "אבל בקידושין דלא אתי לנתקה אלא לקרבה אליו ולא נתקה ממנו ע"י קדושי אחר."

יג

קושיא על חידושי רבי שמעון שקאפ, זצ"ל, על יבמות סימן ל"ט

קידושין גמורים, במה שונים אלו מקידושין של ראובן ושמעון ששם ההסבר הוא שבכל מקרה שהמקדש אוסרה על מי שהוא, אפילו רק על איש אחד, הקידושין אהנו. וכן משמע ממה שכ' הר"י בתוס' ד"ה אפילו "כגון דקידשה אחד חוץ מראובן ושמעון ובא ראובן וקידשה חוץ משמעון דאהני קידושי ידיה למיסרא אקמא וכו'". נראה לי שיש סתירה כאן שכ' "צריך שיתירנה שתוכל להנשא נשואים גמורים" וכ' "דמה שמשיר חוץ היה רק עד שתנשא לאחר".

אלא צ"ל שהגירושין נגמרינן בבת אחת כשהיא מתקדשת או נישאת לאחר.

כ' רבי שמעון, זצ"ל, "ובזה יש לבאר מה שכ' תוס' בגיטין שם ד"ה כגון שבא ראובן לחלק בהא דלר"א דמהני בחוץ בגירושין אם נשאת לאחר בטל השיוור ומותרת למי שנאסרה, למה וכו'". "ונלעני"ד דהטעם בזה דהלא לר"א למי שיגרש צריך שיתירנה שתוכל להנשא נשואים גמורים, וכו' ומשור"ה מודה ר"א דמה שמשיר חוץ היה רק עד שתנשא לאחר ואז יהני הגט גם לההוא פלוני וכו'". לכאורה הוא בא להסביר את תוס' ולא משמע שהוא לומד שבדעת המגרש שיש תנאי על הגבול, דרש"י ותוס' לא כ' את עיקר הסברה הזאת, אלא ממילא מכח עצם המהות של הגט מנתק מה ששייר. יש קושיא לפע"ד, למה הוא חושב שאלו אינם

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

אבל בכל אופן הוא כ' "דהלא לר"א למי שיגרש, צריך שיתירנה שתוכל להנשא נשואים גמורים, והלא כיון ששיוור חוץ מפלוני אם יקדשנה אחר הלא אז גם קדושיו אינם גמורים". ואם ר"ל שרבי שמעון לומד לפי המהלך של פלגין האשה, למה אין אלו קידושין גמורין? כלפי כ"ע חוץ מפלוני אלו קידושין גמורין? ! אלא, נראה שצ"ל שרבי שמעון, זצ"ל, גם כן לא לומד פלגין האשה. ועוד, מה בכך "דאצל האיש שלא גירש לא תאסר ע"י המקדש דאסורה לו מחמת המגרש"? הוא כבר כ' "דקידושין שאינם אוסרים על שום איש אינם חלים" וכאן הקידושין כן אוסרים על הכל רק חוץ מפלוני. וא"א לומר שצריך לאסור על כ"ע דא"כ אינו מסתדר לפי דף פב.:

ולפי המהלך שלו, הוא רוצה לענות על התימהה של הגרע"א. אבל לפי המהלך שלי התימהה שלו מובנת מפני שהקידושין היו גמורים והשניים הפקיע את הראשונים. מכיון שהקידושין השניים יכולו להתחיל בגלל שהאשה פנויה ע"י הגרושין, אם נשאת לאחר יופקע איסור הנדר שעל העכו"ם.

ובכלל מי אמר שצריך לענות על התימהה? אפשר שאמת הוא מה שכ' הגרע"א ומ"מ הפוסקים לא כ' את הדין הזה.

יש לי קושיא שאם היה כמו שכ' רבי שמעון, זצ"ל, שצריך לאסור אותה על כ"ע כדי להיות קידושין גמורים, צ"ל, בעובדה השניה, שקידושי ראובן לא היו גמורים. ואם כן, למה הקידושין של שמעון לא הפקיעו את קידושי ראובן? !

יד

דף פב. תוס' ד"ה אבל בעל מנת מודו ליה

שייך בו דין של שיוור. אבל יש פה קושיא!!! אחרי שהגמ' עצמה מחלקת בין "חוץ" שהוא בעיקר הגט ולכן שייך להיות שיוור בגט ובין "על מנת" שהוא רק תנאי בגט, איך תוס' יכלו להסביר שבשני תנאים יש להם דין של כשיוור? !

אלא צריך לומר שתוס' למדו שפירושו של "על מנת" אינו סתם אלא בענין אחד וכן הביאו ראיה מהברייתא לקמן "על מנת שלא תנשאי לפלוני". יוצא מזה שצ"ל שתוס' למדו את הלשון של הגמ' לאו דווקא שהסתם לשון אינו כולל הכל אלא רק אחד של אישות, דהיינו נישואין או בעילה.

מ"מ עדיין אין התירוצ הזה מספיק להבין את דברי תוס', שמכיון שלשון "על מנת" היא לשון של תנאי, גם בשתי לשונות של "על מנת" צריכים

לכאורה ה"לכאורה" של תוס' (ולפי הד"ה תוס' דברו על התחלת הגמ' וסברו שאין מחלוקת על פירוש הדברים בין המשנה ובין הברייתא מכיון שתוס' הביאו ראיה מהברייתא) תמוה דה"ל בלשון ודאית מפני שלכאורה, מהסתם לשון של המשנה והגמרא משמע שפירושו של "את מותרת" היא לגמרי ו"חוץ" ו"על מנת" פירושו "שלפלוני את אינך מותרת לגמרי ואינך אסורה לגמרי". דהיינו כשהמגרש מתכוון "לא מותרת" משמע לגמרי, לאפוקי מ"על מנת שלא תנשאי" או "שלא תיבעלי". אם כן, שני הצדדים של הגמ', "חוץ" ו"ע"מ" צריכים להיות שיוור לרבנן? !

לכן, צריך לומר שההבדל בניהם ש"חוץ" הוא חלק של עצם הגט ויש לו דין של שיוור. משא"כ "על מנת" שחוץ מעצם הגט ולכן לא

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

מתכוון לאוסרה לגמרי, אז יהיה לו דין של שיור והגט אינו פועל. ולכן, צ"ל סתם דעתו שיהיה רק במקצת כדי שהגט יהיה כשר. ולפי זה הלשון של הגמ' מדויקת. אבל צ"ל שתלוי בפירוש של "מותרת". דהיינו, שפירושו "לגמרי" ואז יש כאן שיור אם פירוש של "אלא" "חוץ" שכן הגמ' אומרת "דפליגי רבנן עליה דר' אליעזר דהא שייר לה בגט". ואם פירוש של "מותרת" רק לקידושין או רק לבעילה, אז פירושו כמו "על מנת" ולא היה שייך לומר שיש כאן שיור. וזה לכאורה מפני הסתם לשון של "את מותרת" משמע לגמרי. אבל למא "חוץ" משמע לגמרי? למא לא אומרים שהמשמעות היא שהיא אינה מותרת לגמרי אלא רק במקצת? ואולי רבי אליעזר סבר שאה"נ אלא כל שכן הגט כשר מפני שאין כאן שיור. מ"מ, משמע מתוס' שלא הזכירו שני צדדים בפירושו של "חוץ", שכיון שעיקר הלשון מסתמא כן הלשון של "חוץ" שמוסכת עליו.

מיהו הר"י לומד לפי הפשטות של התחלת הגמ' שהחילוק תלוי אם המשמעות חלק של עיקר הגט או של תנאי חוץ מהעיקר.

כדי להבין שיטת רבי אליעזר במשנה צ"ל שיש צירוף של דברי המגרש עם מה שכתוב בגט. דהיינו, אפילו כ' "את מותרת לכל אדם", יש כח בדיבורו לשנות את עיקר הגט להיות רק לכל חוץ מפלוני. הצד של תנאי יותר מובן מפני שאין הדיבור מגיע לעיקר הגט. מ"מ, גם לצד הזה יש צירוף.

"לכאורה וכו' ע"מ שלא תינשאי וכו'". הנקודה הראשונה שלהם היא הפירוש של "ע"מ" מכיון שהגמ' אינה מפרשת איזה תנאי בדיק.

"דדוקא בעל מנת שלא ת" מודו [הרבנן] אבל ע"מ של"ת ושל"ת הוי שיור כמו חוץ [ואינה מגורשת לפי הרבנן] ולהכי נקטו בברייתא וכו' מודה ר"א דהוי שיור כמו חוץ [דהיינו

להיות שני תנאים. ומכיון שתנאי אחד, על כרחו, מחוץ לעצם הגט, ומכיון שאם מוסיפים כמה תנאים על איזה מעשה קנין, בכל זאת הם ישארו בגדר של תנאים, איך תוס' יכולים לומר ששני "על מנת" ביחד שווים דהיינו שהם ביחד כמו חלק ל"חוץ", של עצם הגט?!

לכאורה התשובה היא שצ"ל שדין של שיור אינו תלוי אם זה חלק של עיקר הגט או לא, אלא שיור הוא שנשאר לפחות איש אחד שעדיין יש איסור על הגרושה לקבל ממנו אישות ולא משנה אם זה ע"י עיקר הגט או רק ע"י התנאים בגלל שהתוצאה היא מה שחשוב. דהיינו יש שני סוגים של אישות. אחד מהם הוא הקנין דהיינו קידושין. השני הוא הבעילה דהיינו נשואין. וסברו שמספיק אם אחד מהם מותר שאז אינו שיור. ולכן מכיון שע"י שני התנאים הוא אסור לה לגמרי, יש כאן שיור אע"פ שזה ע"י תנאים. תדע שבתנאי אחד תוס' הוכיחו שאינו שיור בגלל שהוא מותר ע"י המעשה של התר. ולמה צריך את זה, הל"ל שלפי עיקר הגט כל בני אדם מותרים. אלא צ"ל שיש אפשרות של שיור אפילו ע"י תנאי.

אם כן, ישנה קושיא! דברי תוס' אינם מסודרים לפי הגמ' שאומרת "אבל בע"מ מודו ליה, מידי דהוה אבל תנאי דעלמא? ! לכאורה, התשובה היא שתוס' סברו שמלשון החקירה של הגמ' משמע שתלוי אם בתוך או בחוץ עצם הגט לאו דווקא אלא הכל תלוי אם האישות אסורה לגמרי או רק במקצת. וגם זה צריך ביאור מפני שאין שני צדדים ל"חוץ" דא"כ איך תוס' יכלו לומר כמו "חוץ"? אלא צ"ל ש"חוץ" מוסב על עיקר הענין ובא למנוע הדין לנושא של עיקר הדבר. משא"כ "על מנת" שתלוי על התנאי ולכן צריך החלטה על הפירוש של התנאי כדי לדעת את כחו. א"כ, איך נדע את פירושו של התנאי כשהוא אמר רק "אלא"? לכאורה לפי הרבנן, אם הוא היה

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

נראה שאפשר שתוס' היו מדייקים לומר שע"מ של"ת ושל"ת הוי שיוור כמו חוץ לפי הרבנן על המשנה ולר"א על הברייתא שסבורים שבשיוור בגט, הגט פסול.

אבל לא כ' דהוי שיוור כמו חוץ לפי ר"א לפי הגמ' שאז הם היו צ"ל שהוא סבר ששיוור בגט אינו פסול. ובגלל ששתקו, אפשר לומר שתוס' סברו שלפי ר"א אין שיוור בכלל ב"חוץ". ולכן אין כאן הכרח לומר את החידוש שתוס' סברו שיש שיוור שאינו פוסל כמו בתוס' ביבמות. (ברוך השם שכיוונתי לאחד מהקושיות של המהרש"א על המהרש"ל.)

"ומיהו נ' לר"י דאפי' בע"מ של"ת ושל"ת מודו רבנן דלא הוי שיוורא [וגם ר"א סבר דלא הוי שיוורא] וכו' בלשון תנאי הוי כאילו הותרה לכל. ולהכי לא מצי פריך מידי רבי יוסף הגלילי אדרבנן [זה דוחה את הראיה של "עוד וכו' אדמקשה וכו' ליפרוך להו לרבנן וכו' דכיון דאין וכו' כאו הותרה לכל] וכי קאמר וכו' [זה לאו דווקא אלא] הוי מצי למיפרך שאפי' לא הותרה וכו' דהרי הותרה לכל כיון וכו' גרידא הנזכר בברייתא. דאל"כ [אלא ע"מ של"ת ושל"ת שיוור הוי] אדמפליג בסמוך [על הברייתא] בין ע"מ לחוץ, לפלוג בע"מ גופיה[בין ע"מ של"ת ובין ע"מ של"ת ושל"ת]. ועוד דקאמר [על המשנה] או דלמא האי "אלא" "ע"מ" הוא וכו' אף על גב דב"אלא" אסיר נישואין ובעילה, אפ"ה לא הוי שיוור [רבי אליעזר מפני שהוא סבר ששיוור תלוי בעיקר הגט וכאן לא היה שיוור אלא ע"י תנאי] אע"ג דב"חוץ" מודה [רבי אליעזר] [ברוך שכוונתי להרש"ש] להו [לרבנן] [דפסול משום שיוור]. [דהיינו יש ראייה מיניה וביה לר"י לפי ר"א]. ובסמוך [פכ"י, ויש עוד ראייה] וכו' [דהיינו שהגמרא צריכה לחדש את הסברה לר"א משא"כ לרבנן שמסכים בע"מ מודו ליה מידי דהוה

לפי הברייתא שר"א סבר שיוור פסול]. "מ"מ יש קושיא איך יכול לומר שיש כאן [בברייתא] שיוור אם ההגבלות בתוך התנאים ולכן הם אינם מחלק של עיקר האמירה. וכבר כ' תירוץ לזה באות ד'.

"לקמן פריך ארבי יוסי הגלילי וכו' ואי בע"מ של"ת ושל"ת קאמר ר"א נמי לא הוי שיוורא [דהיינו, ר"א סבר כמו בע"מ לא הוי שיוורא, גם כן אם אמר ע"מ של"ת ושל"ת נמי לא הוי שיוורא]. [הקושיא שלו היא שהיא מותרת לאחרים אבל אסורה לפלוני. והגמ' עונה, "אם בע"מ"] "מאי קאמר [איך יכול לומר את זה], 'הרי הותרה אצלו בזנות'?! [הלא אדרבא, בגלל שני התנאים היא אינה מותרת?! אלא, צ"ל שכשהגמ' אומרת "ע"מ" היא מתכוונת דווקא לתנאי אחד, דהיינו שלא תינשאי. מ"מ אולי פירכא של רבי יוסי היה על לשון של הברייתא דווקא ולא על כל האפשרויות של הדין ולכן כ' תוס' "קצת משמע". ברוך שכוונתי שכך משמע מהר"י]. ולכן הגמ' מוכיחה "אלא, בחוץ". [לסיכום, המבנה הוא שתוס' אמרו אם ר"א מתכוון לכלול של"ת ושל"ת בדינו של ע"מ, הגמ' לא יכולה לומר "הרי הותרה בזנות?"]. וצ"ל שתוס' סברו בליכא למימר שלהם שבגלל שע"מ כולל את שניהם, הגמ' גם היקשתה על של"ת ושל"ת, ועל זה א"א לענות "הרי וכו'".

"ועוד למאי דמוקי לה בחוץ [דהיינו בגמ' שמוכיחה שלפי רבי יוסי הגלילי המחלוקת במשנה ב"חוץ"] וכ"ע מסכימים בעל מנת שהגט כשר דהוה אכל תנאי דעלמא, ואם הרבנן סברו שע"מ של"ת ושל"ת הוי כמו כל תנאי ואין בו פסול של שיוור] אדמקשה ר' יוסי הגלילי לרבי אליעזר מחוץ, ליפרוך להו לרבנן דמודו בע"מ של"ת ושל"ת דלא הותרה אצלו בזנות [היכן מצינו אסור לזה ומותר לזה?"]!

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

של"ת ושל"ת? אין הר"י הביא ראיה
אלא רק בא לדחות הראיה כנגדו
שהוא סבר שאי אפשר לומר ש"ע"מ
וע"מ שווה לחוץ"]

אכל תנאי] אפילו בע"מ של"ת ושל"ת
אתי שפיר מידי דהוה אכל תנאים
דעלמא" ולא צריך עוד סברה. [הוא
בא לדחות "למה הגמ' לא מסבירה
שיטת הרבנן ב"אלא" שהוי כמו ע"מ

טו

בא"ד דאל"כ המהרש"א

וכ' "ולישנא דאיתמר בברייתא וכו'.
[הר"ן ר"ל שאין לדיוק מין הברייתא
שדוקא ב"ע"מ" גרידא אין פסול של
שיור אלא ה"ה בשל"ת של"ת].
"ומיהו אה"נ [הר"ן חוזר לד"ה ולפי
הגמ' שאומרת "אבל ע"מ מודו ליה".
וצ"ל כן, שאם אתה רוצה לומר שהוא
עדיין נשאר לפי הברייתא, שם הרבנן
חולקים וסוברים בע"מ הגט פסול,
ולא היה שייך לומר שהם מודו ליה
שהגט כשר]. דאפילו וכו' ". [כ' אפי'
מפני שיש יותר צד לומר שיש כאן
שיור כיון שהכל אסור, מ"מ הם
סוברים שהגט כשר]. דמודו [רבנן]
ליה [ר"א. כ' הלשון של "מודו" מפני
שהם מודים ש"ע"מ", כשר, משא"כ
ב"חוץ" שהם חולקים על ר"א. א"נ,
אע"פ שהם חולקים בחוץ, ששם הכל
אסור, שסוברים שהגט פסול, מ"מ,
כאן, בע"מ של"ת ושל"ת, שגם הכל
אסור, מ"מ הם סוברים שהגט כשר].
ד"ע"מ דומיא ד"חוץ" [בענין שהכל
אסור. מ"מ אינו דומה בענין של
הדין, שהרבנן סוברים שב"חוץ",
פסול, ובע"מ של"ת ושל"ת, כשר].
קאמרינן [כשהגמ' אומרת "אבל
בע"מ מודו רבנן" הגמ' מתכוונת
לכלול של"ת ושל"ת בתוך ע"מ].
דאלת"ה וכו' כיון שהיה מחלוקת
בשל"ת ושל"ת. ומכיון שבאמת אין
כאן מחלוקת לא פלוג.

"ועוד [יש ראיה שלפי הגמ'
שהרבנן סוברים שבשל"ת ושל"ת
הגט כשר] מדאמרנן וכו' דסתמא
קאמר [ולא כמו הברייתא] וכו'.
ואפ"ה אמרי' דאע"ג דבחוץ מודה
להו ר"א לרבנן [דפסול לפי הצד
בע"מ פליגי], בהאי ע"מ [של"ת

המהרש"א בא"ד דאל"כ
"מהכא גופיה דמבעיא לן וכו' איכא
לאוכוחי הכי". בתחילה לא הבנתי
את הצד נגד ה"אפשר" בגלל
שפשיטה לי לפי מה שכו' קודם,
שהשאלה של הגמ' על הלשון "אלא"
של המשנה, האם זה חלק של עצם
האמירה או רק תנאי. ולכן לא שייך
לפלוג ב"ע"מ" קודם שיש החלטה
שכוונתו היא "ע"מ". ורק אז שייך
לפלוג ב"ע"מ".

מ"מ לכאורה אפשר
שהמהרש"א מתכוון שהיה להם
להוכיח, כיון שיש לגמ' לשאול
"ואת"ל "ע"מ", ע"מ של"ת ושל"ת,
או שאפשר לפלוג ישר בין "חוץ" ובין
ע"מ של"ת ושל"ת.

"בסמוך", איפה? אם היא
מוסבת על הברייתא, איך זה מסתדר
אם "הנזכר בברייתא" שהוזכר מיד
לפני זה. ואע"פ שדבר חדש הוא,
מ"מ אינו כל כך מסתדר. מ"מ, היה
לו לומר "בברייתא" או "שם" ולא
"בסמוך". אלא אולי הוא חוזר לראש
ומתכוון לברייתא. או שהוא מתכוון,
כמו שכ' המהרש"א, לדף פג. סמוך
לקטע של ריה"ג.

"כי אמרינן נמי [דהיינו גם
בצד א' שהמחלוקת ב"חוץ"] בע"מ
מודו [הרבנן] ליה [לר"א שהגט כשר]
אפי' בהאי ע"מ [של של"ת ושל"ת]
קאמר."

והמהרש"א ר"ל שמדברי הר"ן
ברור שהוא מדבר גם על איבעיא
הראשון שמוסב על המשנה.
[בדף מג. של הרי"ף] הר"ן כ'
על ד"ה וע"מ מודו וכו' ע"מ של"ת

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

בגט זה לכל ורבנן סברי דאפי' שיוור
דאיסור נישואין מיקרי שיוור.

מהר"ם ש"ף

וא"כ [אם יש דין לע"מ של"ת
ושל"ת כמו "חוק"] שפיר פריך ר"י
[ה"ג] אר"א היכן מצינו אסור לזה
ומותר לזה אפילו אי א"ר ר"א בע"מ
[בע"מ של"ת ושל"ת]

ולמה קאמר [הגמ'] "אלא בחוק"
מוקי לה ר"י [ה"ג] לפלוגתא דכ"א
[למה הגמ' מוכיחה שריה"ג מבין
שהמחלוקת בין ר"א והרבנן ב"חוק"].
ולכן [ריה"ג] השיב עליו [ר"א] "היכן
מצינו כו'?" "אף אי מוקי לה בע"מ
שפיר השיב!! [דהיינו המהר"ם ש"ף]
הקשה על תוס' לפי ההנחה שלו אין
הוכחה לומר "אלא בחוק" אלא
[התירוק לקושיא זו היא] וכו' ונכלל
ב"אלא בחוק".

קשה לי, א"כ הגמ' לא
הוכיחה אם הפלוגתא בחוק או ע"מ,
וא"כ למה קאמר "בחקוק"??!

בא"ד הומ"ל שאפילו לא
הותרה כו'. [כיון דלא אסרה אלא
דרך תנאי].

גרידא נמי הומ"ל הכי
הותרא וכו' מצד הגט וכו' רק הו"ל
למיפרך [וזה יותר טוב כיון שכולל
את שניהם] לזה [לתירוק זה] כי תקיט
הגמ' קושיא פשוטה כו'.

בא"ד דאל"כ כו' [ברוך שכוונתי]

בא"ד אדמפליג בסמוך [כמו
המהרש"א].

ושל"ת] פליג [ר"א] דאע"ג דאסור
נישואין ובעילה [כמו בחוק] לא דמי
לחוק [בדין, כיון שתלוי בתנאי אבל
לפי עצם הגט הותרה לכל], כי אמרינן
נמי [בצד הראשון שבחוק פליגי]
בע"מ מודו ליה, אפ' בהאי ע"מ
[בשל"ת ושל"ת] קאמר [שהם מודו
שהגט כשר. והסברה היא שכיון
שתלוי בתנאי אבל לפי עצם הגט
הותרה לכל, לכן הגט כשר]. ואע"ג
וכו' [הר"ן דוחה את הקושיא ואמר
שהגמ' שהזכירה רק ע"מ גרידא לאו
דווקא].

רא"ש

כ' משמע דע"מ דומיא
דחוק לא הוי שיורא אפי' אמר לה
ע"מ של"ת ושל"ת". משמע
שהמשמעות ישירה. דהיינו
שהעובדה של ע"מ צריכה להיות
דומה לעובדה של חוק. וזה לא כמו
שכ' הר"ן.

"כל זה דוחק". ומכיון שגם
הריצב"א מסכים לקטע הראשון, צ"ל
שאין הקטע הראשון בתוך הדוחק
אלא רק איך לומד דף פג..

המעלה של הריצב"א הוא
שהוא לומד את כל הגמ' דווקא.
מ"מ, צ"ע על מה שהוא כ' "והיינו
דווקא לא תינשאי משום דהותרה
אלצו בזנות ואיסור נישואין לא חשיב
שיוור מידי דהוה אכל תנאין דעלמא
אבל בע"מ שלא תבעלי דאסרה לו
לגמרי לא דמי לשאר תנאי שמתירה

טז

תוס' ד"ה אפילו

תינשא וכו' [ועדיין לא כ' שלא
תינשאי ולא תבעלי]
[ותוס' ביבמות שאלו על צד דחשוב
שיוור].

איך הר"י יכול לחלוק על מ"ד
לכאורה אחרי שכל הסברה תלויה

דף פב: תוס' ד"ה אפילו בא"ה
וא"ת לר"א דלא חשיב בעל מנת שיוור
[דהיינו לפי הברייתא] ולתנא דמתני'
דרבנן נמי מודו דלא הוי שיורא
[שאינם חולקים אלא בחוק ותוס'
למדו שהם סברים שבע"מ אינו שיוור
ולכן מגרשת] אמאי וכו' ע"מ שלא

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם" לכאורה הכוונה שהיא אינה מותרת לשום אדם. וא"כ, למה היא מגורשת? אלא, צ"ע שהיא עכשיו אינה מיוחדת לבעל אע"פ שהיא אינה מותרת לשום אדם. אבל תוס' ד"ה אפילו חלקו על זה וסברו שא"א לחלק הענינים שכ' "ולא הותרה לשום אדם פשיטא דאפילו.

לר"א לא הוי גט כלל בעלמא לכאורה רש"י חלק על תוס' מכיון שכ' "אלמא גט הוא" ולא כ' "יש כאן ריח הגט". צ"ע מפני שגם כ' ריח גט" אולי התוס' הזה חלקו על תוס' ביבמות ולפיכך כאן לא אמר שע"מ של"ת ושל"ת הוי בחוץ גם יבמות נב. משמע "הרי את וכו' ואי את מותרת וכו'" רק דרבנן.

לכאורה הקושיא שלי היא גם קושיא של רבי יוסי הגלילי ומה שפרש"י ד"ה אלא ב"חוי"ן" הא שאסרה עליו לגמרי דלגביה לא איגרשה. הוא הסברה של צד מ"מ רבי יוסף הפריך את הסברה הזאת. והלשון של הגמ' "אסורה משום צד גרושין שבה".

ואם באמת יש פלגינן האשה למה היא אסורה על הכהן. אלא "משום צד גרושין שבה" רק משום חומרי לכהונה.

בסברת הגמ' פג. "דהותרה אצלו בזנות"?!

יש לתרץ שהגמ' אומרת "הותרה אצלו בזנות" לא בענין שיור אלא בענין אינה מותרת לכל ומתרצת שהיא גם מותרת לפלוני ע"י זנות. מ"מ, הגמ' לא אומרת את הסברה הזאת בקשר לשיור אלא כאן בדף פב: הגמרא אומרת לגבי "על מנת" מודו ליה מידי דהוה אכל תנאי דעלמא. וא"כ ולפי הסברה של הגמ' לכאורה גם שני תנאים גם כן אינו שיור. ולכן, בהכרח תוס' מביא סברה אחרת לדחות את שני התנאים. אבל לפי זה יש קושיא על תוס' שהגמ' מביאה סברה שאינה דוחקת שני תנאים. אלא צ"ל שתוס' סוברים שהגמ' לאו דווקא אלא, אה"נ יש שני סברות כאן.

נראה לי שהמהרש"ל יותר מדייק בלשון של תוס'. ולכאורה הפני יהושע מתרץ את קושיות המהרש"א.

צ"ב אם המחלוקת בין המהרש"א והמהרש"ל תלויה במחלוקת בין הרמב"ן והרשב"א או אם המחלוקת בין הרמב"ן והרשב"א תלויה במחלוקת בין המהרש"א והמהרש"ל. ורש"י בדף פב: ד"ה אלא מאשה מחלק בין שני ענינים הרי את

יז

פני יהושע ד"ה דף פג תנו רבנן לאחר פטירתו של ר"א

סבר שב"ע"מ" הגט כשר, שלפי זה הם סוברים שהמחלוקת ב"ע"מ", ואז צ"ל שהרבנן סוברים שב"ע"מ" אינו כשר. ולכן צ"ל שהרבנן סוברים שב"ע"מ" לא הוי גט. ולכן צ"ל שיש מחלוקת גם ב"חוי"ן וגם ב"ע"מ" שדומה ל"חוי"ן.

הפני יהושע הביא את הרשב"א כדאי להסתכל בר"ן על הרי"ף כדי להבין את הרמב"ן. הקושיא של הרמב"ן היא, איך הרי"ף יכול לפסוק כמו רבינא שהמחלוקת ב"חוי"ן, ולכן הרבנן סברו שהגט כשר רק ב"ע"מ", אם בגמ' ר"ע ור"ט סוברים שר"א

אלגברה יסודית

יש תועלת מיוחדת ללמוד סוגיות התלויות במתמטיקה מפני שאי אפשר להטעות עצמו. אם החשבון עולה נכון או לא, זה מופיע בבהירות. משא"כ בשאר סוגיות שאפשר לדייק פחות ובכל זאת לחשוב שהכל נכון והלומד מבין הענין. ועוד נקודה חשובה היא שנראה לי שרוב הלומדים יכולים להבין עניני מתמטיקה ביתר בהירות וביתר קלות ע"י משוואות. ולכן השתדלתי לשים הסוגיות האלו במשוואות כדי לעזור ללומדים. כאן יש כללים ומשוואות שצריך לדעת כדי להבין הסוגיות שתלויות בחשבון בספר הזה מפני שעל ידם הסברתי דברי הגמרא, הראשונים, והאחרונים.

סימנים:

$$(1) = \text{שווה} \quad (2) \equiv \text{שווה בדיוק.} \quad (3) \cong, \approx \text{שווה בערך}$$

$$(4) \neq \text{אינו שווה} \quad (5) =? \text{צ"ע אם שווה או לא}$$

$$(6) > \text{שווה יותר מהשני} \quad (7) < \text{שווה פחות מהשני} \quad (8) \gg \text{שווה הרבה יותר מהשני}$$

$$(9) \ll \text{שווה הרבה פחות מהשני} \quad (10) \geq \text{יכול להיות שווה או יותר מהשני}$$

$$(11) \leq \text{יכול להיות שווה או פחות מהשני}$$

$$(12) + \text{חיבור} \quad (13) - \text{חיסור, } a - b \text{ א חיסור ב}$$

$$(14) \pm \text{חיבור או חיסור}$$

$$(15) \times, \cdot, *, () \text{ כפל} \quad a \times b = b \times a, a \cdot b = b \cdot a, a * b = b * a, (a \cdot b) = a \cdot b$$

$$(16) \div \text{חלוק, } b \div a, \frac{a}{b}, \frac{a}{c} \text{ חלוק א על ידי ב}$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

(17) % אחוז (18) : יחס (19) :: פרופרציה (20) a^2 ריבוע של א, א בחזקת 2

(21) $\sqrt{a}$ שרש מרבע, $\sqrt{a}$ שרש מרבע של א (22) a^3 א בחזקת 3

(23) $\sqrt[3]{a}$ שרש מעקב (שלישי) של א

(24) $\rightarrow$ גורם, $b \rightarrow a$, א גורם ב

כללים:

אם נגיד הנחה: $b =$ מספר שנעלם ממנו. וכן ג, ד, ה, ח, ל כולם $=$ מספרים נעלמים ממנו. ואפשר שהם יהיו שווים אחד לשני אבל אין הכרח לזה. ולכן אולי כן, ואולי לא. מ"מ, כל המשוואות הבאות תלויות בהנחה הזאת.

אף על פי שבחיבור וכפל לא משנה הכיוון של הקריאה, מ"מ בחיסור ובחלוק יש חילוק איך קוראים ולכן נקבל עלינו לדייק לקרא ולכתוב משמאל לימין כמו כל העולם בחיסור ובחילוק. לדוגמה, אי אפשר להבין הפירוש של 5-7. זאת אומרת, אם נקרא מימין לשמאל הפירוש הוא תקח 5 מ 7 וזה שווה 2. אבל אם נקרא משמאל לימין אז פירושו תקח 7 מ 5 וזה שווה -2. וכן יש בלבול בלחלק.

(1) $b = b + 0$ (2) $b = 0 + b$ (3) $0 - b = -b$ (4) $b + g = g + b$ (5) $b - b = 0$ (6) $0 \neq g - b$

(7) אם נגיד: $b + g = d$, אז צ"ל: $b - g = d$ מפני שיכול לומר: $-g + b = d - g$

(8) יכול להמשיך ב(7) ולומר $b - b = b - g + g = 0$ ואם כן $0 = b - g - d$

(9) $b + (g + d) = (b + g) + d$ (10) $-g - b + b = -g + (-b)$

(11) אם נגיד: $b + g = d + h$, אז צ"ל: $d - h = -b - g$, מפני

(11.3) $-b - g + b = -g + d - d + h = h - d$

ולכן (11.4) $0 = b - g - d + h$. אבל (11.5) $0 = b - g - d - h + d + h$

ואז (11.6) $0 = d - h - b - g$

(12) $b \times 1 = b$ (13) $b \times -1 = -b$ (14) $-1 \times 1 = -1$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$(15) \quad 1 = -1 \times -1 \quad (16) \quad 1 = -(-b) = b$$

$$(17) \quad -1 = \frac{-1}{1} \quad (18) \quad -1 = \frac{1}{-1} \quad (19) \quad b = \frac{b}{1} \quad (20) \quad -b = \frac{b}{-1} \quad (21) \quad b \times 0 = 0$$

$$(22) \quad 1 = \frac{b}{b} \quad (23) \quad \frac{b}{0} = \infty \text{ אינסופיות}$$

$$(24) \quad b \times g = b \cdot g = (b)g = bg \quad (25) \quad bg = bg \quad (26) \quad b + g + b \quad (27) \quad (b \times g) \times d = d \times (g \times b) \quad (28) \quad db + gb =$$

$$(29) \quad \text{אם נגיד } d = g \times b \text{ אז צ"ל } (29.1) \quad d = g \times b \quad (29.2) \quad b = \frac{d}{g} \text{ מפני שיכול לומר: } (29.3) \quad \frac{bg}{g} = \frac{d}{g}$$

$$(29.4) \quad 1 = \frac{d}{bg} \text{ מפני יכול לומר } (29.5) \quad \frac{b}{b} = \frac{d}{bg}$$

$$(30) \quad \text{אם נגיד } d = \frac{b}{g} \text{ אז צ"ל } (30.1) \quad d = \frac{b}{g} \quad (30.2) \quad g \times d = b \text{ מפני יכול לומר}$$

$$(30.3) \quad g \times d = \frac{b \times g}{g} \text{ וגם יכול להמשך ולומר } (30.4) \quad 1 = \frac{d \times g}{b} \text{ מפני יכול לומר}$$

$$(30.5) \quad \frac{b}{b} = \frac{d \times g}{b}$$

$$(31) \quad \text{אם נגיד } g^2 = b \times b = b^2 \text{ , אז אומרים } (31.1)$$

$$(31.2) \quad b = \sqrt{b^2} = \sqrt{b \times b} = \sqrt{g} \cdot \sqrt{g}$$

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

$$\left(\frac{\kappa}{\gamma}\right)^2 = \frac{\kappa^2}{\gamma^2} \quad (33) \quad (\kappa \times \gamma)^2 = \kappa^2 \times \gamma^2 \quad (32)$$

שברים

$$\frac{1}{2} \text{ שבר פשוטא : } \frac{\kappa}{\gamma} \text{ אם } \kappa < \gamma \text{ לדוגמה } \quad (34)$$

$$\frac{\frac{\kappa}{\gamma}}{\frac{\beta}{\delta}}, \frac{\frac{\kappa}{\gamma}}{\frac{\gamma}{\delta}}, \frac{\frac{\kappa}{\gamma}}{\frac{\gamma}{\delta}} \quad \text{שבר-שברים:} \quad (35)$$

$$\frac{2}{1} \text{ שבר מדומה: } \frac{\kappa}{\gamma} \text{ אם } \kappa > \gamma \text{ לדוגמה } \quad (36)$$

חיבור :

$$\left(\frac{(\kappa \times \delta) + (\gamma \times \beta)}{(\gamma \times \delta)}\right) = \frac{\kappa}{\gamma} + \frac{\beta}{\delta} \quad (37)$$

$$\frac{(3+4)}{12} \frac{1}{4} + \frac{1}{3} = \frac{7}{12} \quad \text{לדוגמה}$$

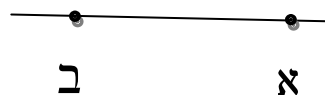
כפל וגם נקרא שבר מרכב :

$$\frac{2}{5} \times \frac{3}{7} = \frac{(2 \times 3)}{5 \times 7} = \frac{6}{35} \text{ לדוגמה} \quad \frac{\kappa}{\gamma} \times \frac{\beta}{\delta} = \frac{\kappa \times \beta}{\gamma \times \delta} \quad (38)$$

גאומטריה יסודית

סימנים

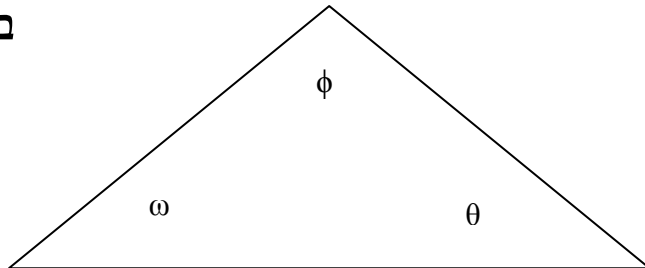
$$\overline{\quad} \text{ הקו מהנקודה א לנקודה ב } = \text{אב} \quad (25)$$



דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

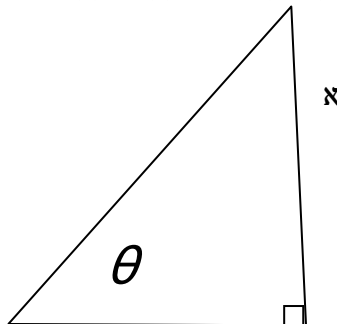
(26) הקשת מהנקודה א לנקודה ב = $\widehat{אב}$ 

ב



$$180^\circ = \phi + \theta + \omega \quad (39)$$

טריגונומטריה יסודית



ב

(40)

$$\tan \theta = \frac{\text{opposite side}}{\text{adjacent side}} = \frac{\text{הצד הנגדי לזווית}}{\text{הצד הסמוך לזווית}} = \frac{א}{ב}$$

סימן ז

כי שם ד' אקרא

בזמן הזה האם יתכן שיראי שמים, ושומרי תורה, ובני ישיבה ילבשו תפילין מסוג של בדיעבד? ח"ו! וזה למרות הוצאות הענק שיש במצווה יקרה זו! אם כן, איך יתכן שאולי כתשעים אחוזים של שומרי מצווה, בדרגה הזו, בתשעים אחוזים מההזדמנויות, נכשלים בענין של איך לבטא לכתחילה את שם השם?! כמה מאות פעמים והזדמנויות יש לנו כל יום. כמה זמנים חשובים כמו שמחת בר מצווה, שמחת נישואים, אפרוק,

דוגמה מתוך ספר אמרי חיל

ברית, יש שנכשלים ומפסידים, כמו בתפילות של אבל, ר"ל, שעולים למעלה לשמים ושם שומעים ביחד עם הנפטר שנכשלים בשם השם! איזה זכויות מפסידים! ולמה? ! כמה בעלי תפילה ובעלי קורא מפסידים לא רק לעצמם אלא גם לכל הציבור, יום אחרי יום, שבת אחרי שבת, ולמה? יש הרבה שמדקדקים בכל המילים - חוץ מאחד. השם של מי שהוא אחד. חבל!

לכאורה הסיבה היא רק הרגל והעדר שימת לב למה שיוצא מן הפה. הפתרון פשוט, לשים לב למה שמוציאים מהפה. ולא מספיק לבדוק מילה אחת או שתיים אלא צריך לבדוק כל ברכה וברכה וכל שם ושם בקריאת התורה. דאל"כ אותם מילים שלא בודק, חזקה שנכשל בו. ומי שמתספק אם הוא נכשל או לא, יש להגיד לו שיש חזקה שמי שלא שם לבו על הענין הזה, חזקה שהוא טעה בביטוי!

יש שאינם שמים לב שבשעת קריאת התורה עושים רעש ע"י תזוזה הכסאות ושולחנות. ויש שעושים רעש ע"י שעול או התעטשות שמונעים אחרים מלשמוע הקריאה וכל שכן הם עצמם לא יכולים לשמוע. ונראה שיותר טוב שהם יצאו החוצה כיון שממה נפשך הם לא שומעים את כל המילים ולכן מה שכר להם אם מפסידים אחרים. במנין שאין הקהל אומרים המילה אחרונה בקול, משהו כן אומר, איך הוא יכול להחזיר המילים שהוא מפסיד מכל השאר אנשים לכל הקריאות לכל השנים? יותר טוב לו לומר רק בשקט.

יש ש"קים שכל כך דואגים לזמן הקבוע של התפילה שכדי שתתחיל בזמן באותו רגע שהוא אומר "והוא רחום" או "ברכו" או "קדיש" הוא מתעטף עצמו בטלית. ויש שמקפיד שכדי שיהיה מנין של עשרה מתפללים ביחד בתחילת שמונה עשרה, שבעצמם יש להם כוונה טובה, אבל בתוך כדי אמירת קריאת שמע הוא הולך סביב בית הכנסת לבדוק היכן כל איש ואיש אוזן בו. מעשים כאלו מראים בפרהסיה תפילה חסרה בכוונה נכונה. ועוד ענין נראה ממה שכתוב בהלכה שקדיש צריך לשמוע בכוונה מי שכבר גמר ש"ע אבל עדיין לא פסע לאחור, שלא יפסע בשעה שהש"ץ אומר קדיש אפילו בפסוק אחרון שהוא שווה לשניהם.

בכל אלו ניתן לתקן בקלות ולהגדיל כבוד שמים בעזרת השם.

ברוך המלמד תורה לעמו ישראל