

# תורת החיים

חידושי תורה  
בסוגיות המזיקות ידע מתמטי

מאת נתנאל חיים טאוב ז"ל  
יוצא לאור לזכרו של המחבר

חודש סיון תשע"ט  
קרית אתא



כל הזכויות שמורות  
למשפחת המחבר

הציונות 37 קרית אתא  
050-8805120





**וְנִתַּתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחֹמֹתַי  
יָד וְנֶשֶׁם טוֹב מִבְּנִים וּמִבְּנוֹת, שֵׁם עוֹלָם**

ספר זה

הוקדש לעילוי נשמת

בננו, אחינו, יקירנו, אבינו ובעלי

**נתנאל חיים ז"ל**

שהתבקש בדמי ימיו  
לישיבה של מעלה  
בה' מרחשוון תשע"ט  
לאחר שנזדכך ביסורים קשים ומרים  
וקיבלם באהבה

יהי נא מליץ יושר בעד כל יקיריו  
שזכרו יהיה חרוט בליבם לעולמים

**ת.נ.צ.ב.ה**



מכתב ברכה והסכמה  
הגאון רבי **זלמן נחמיה גולדברג** שליט"א  
חבר בבית הדין הגדול - ירושלים

**RABBI ZALMAN NEHEMIA GOLDBERG**

MEMBER OF THE JERUSALEM BETH-DIN  
ROSH KOLEL "DAAT MOSHE" SADIGORA  
12 A ELKANA ST. TEL. 383162  
JERUSALEM

**הרב זלמן נחמיה גולדברג**

חבר בית הדין הרבני  
ראש כולל "דעת משה" - סדיגורה  
383162 א.טל. סל.  
ירושלים

הנני בזה לשבח חיבור הנקרא "תורת חיים"  
שבו נתבאר בידיעות ובקיאות בשו"ע ומפרשים.  
ולענ"ד יש מצווה ועניין גדול להדפיסו ולהפיצו ברבים  
לתועלת הלומדים והדינים.  
וכל זה חיבר ר' **נתנאל חיים טאוב** זצוק"ל

ולסיום בברכה  
שהקב"ה יזכהו שיוצאו עוד ספרים שחיבר  
יחד עם תלמידי חכמים גדולים

*זלמן נחמיה גולדברג*

מכתב ברכה והסכמה  
הגאון רבי חיים שלמה דסקין שליט"א  
רב העיר קרית אתא

רח' העצמאות 8 קרית אתא  
טל: 04-8440441



היבנות תיאשות והמועצה חרות  
קרית אתא

חיים שלמה דיסקין  
רב העיר קרית אתא

יה א"ר הל"ה

תאריך:

כבוד ידידי היקר ה' יתקן לה טוה ושלח ליטו,

שלום וברכה

שמחתי בהואני את הספר היקר „תורת חיים“ פרי גאו של  
כנבא הנצלה הנפלא חיים זל, תואלי תורה בסוגיית קלטה שלם,  
הואש המעמיק את מעמדת אבות אבות כי „טא מה לפיה הקב"ה נצוא  
זאז טראו זאזו אכבולו“, באומי, טא מה לקיים קעזאז טעם אסייע אען עקום  
הכניאה של ה' ולכבולו,  
רבנו טעוי באתי „דבר יושע כי לפע החכמות כולן כן סולח אצולת לכמאי האולוקת“  
ביחוד להיחזקם והואילין אמא חכמות באליות והלאמש נכח אפתי קלטה הזכמים,  
נתקח אדם זל הספין קיאו חיוו הקצבים אפי, אבסמיי במה סוגיות עמקת  
וקלטה המעקיקת הבע ויצע כמאמשקה, כחילוניים אסוכבים וצחי,  
אל שיוע עקי מוכמה זא, היחזי קיחלו רבנים לפאיים חזי,  
הנני זקקו את כיומו הנפלא ב„מחול של חצות היורה“ כו הוא עמק כמסיו  
של הייה שמעון זלע דיסקין זל (קרבני) אל הספיק „כחצות היורה זאז יוצא כחך מצניב  
הוא קיים ציין להוא חצות והאג, הוא נאן אמניב, וצטי.  
דבר נבול הוא אהבפיס את תיחולו, ליהיה אעזאת אמניב מוכמה זא  
ואמניב סוגיות טלו ויהיה הילומא אעזאי שלמו,  
בברכה שמחן ואלהא נצבו אהפוש כואב הנאה והנעה, זאזיק יאם שמוטא  
ככבא ובכמה תיאלצה דיסקין

נייד: 052-4722711, פקס: 04-8456681, ת.ד. 429, מיקוד 2807108

מכתב ברכה והסכמה  
הגאון רבי **חיים שלמה דסקין** שליט"א  
רב העיר קרית אתא

ב"ה אייר תשע"ט

**כבוד ידידי היקר ר' יחזקאל שיחי' טאוב ומשפחתו שיחי'**

**שלום וברכה**

שמחתי בראותי את הספר היו"ל "תורת חיים" פרי עטו של בנכם הנעלה נתנאל חיים ז"ל, חידושי תורה בסוגיות קשות בש"ס.

במשנה המסימת את מסכת אבות מובא כי "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו", כלומר, כל מה שקיים בעולם נועד לסייע לנו בקיום הבריאה של ה' ולכבודו.

רבינו בחיי כותב "דבר ידוע כי שבע החכמות כולם הן סולם לעלות לחכמת האלוקות" כידוע שהרמב"ם והרמב"ן למדו חכמות כלליות והשתמשו בהן לפתור קשיים הלכתיים, נתנאל חיים ז"ל הספיק בימי חייו הקצרים ל"ע, להסביר כמה סוגיות עמוקות וקשות המזיקות הבנה וידע במתמטיקה, בחישובים מסובכים ועוד.

אף שאינני בקיא בחכמה זו, ראיתי בחיבורו דברים נפלאים מאוד, נהנתי לקרוא את ביאורו הנפלא ב"מהותו של חצות הלילה" בו הוא עוסק בהסברו של הר"ר שמעון משה דיסקין ז"ל (בן דודי) על הפסוק "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" באם קיים זמן שהוא חצות והאם הוא ניתן למדידה, ועי"ש.

דבר גדול הוא להדפיס את חיבורו, שיהיה לתועלת למבינים בחכמה זו ולומדים סוגיות אלו, ויהיה הלימוד לעילוי נשמתו.

בברכה שמכאן ולהבא תזכו לבשו"ט כטוב הנראה והנגלה, לאורך ימים ושנים טובות.

בכבוד ובברכה

**חיים שלמה דיסקין**





## תוכן העניינים

11 ..... בפתח הספר

13 ..... זכרון להולכים

### פרק א

17 ..... מי שהיה נשוי שלוש נשים

18 ..... החלוקה שמציעה המשנה

19 ..... הנחת היסוד של רש"י - גובה השעבוד קובע

21 ..... הפתרון של התלמוד הבבלי

23 ..... שתי תפיסות

25 ..... שיטת השעבודים - העיקרון

26 ..... שיטת אומן ומשלר

27 ..... שנים אוחזין בטלית

28 ..... ספק ובני יבם

28 ..... דוגמאות נוספות

30 ..... שלוש הכתובות

33 ..... סברא וטעם

34 ..... דין קדימה

36 ..... העיקרון

38 ..... המחשת שיטת החלוקה והוכחת תכונותיה:

43 ..... ההתנגדות לשיטת אומן ומשלר

47 ..... פירוש הבבלי במשנתנו

### נספה א

51 ..... דברי ראב"ע ב'ספר המספר'

52 ..... שיטת חכמי ישראל

### נספה ב'

55 ..... הוכחה מתמטית לשיטת חלוקה 'תואמת שנים אוחזין'

### נספה ג'

61 ..... שיטת רס"ג, ואפשרויות נוספות לביאור המשנה

- 62 ..... שיטת הירושלמי
- 64 ..... הסבר נוסף - צמצום הספק

### נספח ד'

- 69 ..... כשהעזבון גבוה מסכום הכתובה הגדולה

### פרק ב

- 73 ..... מגו לאפטורי משבועה
- 75 ..... מודה במקצת
- 76 ..... ביאור העילוי ממייצ'ט
- 77 ..... הסבר
- 81 ..... שאלה על ביאורו של העילוי ממייצ'ט:
- 82 ..... חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו
- 83 ..... בניית פונקציה כאלגוריתם פתרון (מושגים מתורת הקבוצות):

### פרק ג

- 89 ..... חלוקת שנים אוחזין והסיכוי להשגת דין אמת
- 92 ..... הנדסת משחק

### פרק ד

- 95 ..... מהותו של חצות הלילה
- 95 ..... מספרים רציונאליים ואירציונאליים, האם הכל בר מדידה?
- 98 ..... שיטות ה'נודע ביהודה' והגאון מרוגאצ'וב
- 100 ..... חצי = אמצע
- 103 ..... בחזרה לחצות הלילה
- 106 ..... קירובים
- 109 ..... האם גדלים של מספרים רציונאליים הם אכן מדידים?

### פרק ה

- 113 ..... גאונותו של רבי אברהם אבן עזרא
- 114 ..... שבעה עשר גמלים

### מעלת היסורים

- 117 ..... להודות על המרור

## ➡ **בפתח הספר** ⬅

בספר זה כונסו מאמרים, פרי עבודתו של יקירנו, נתנאל טאוב ז"ל, שנבתקש לישיבה של מעלה בשנת הארבעים לחייו, לאחר יסורים קשים ומרים.

תוכניתו של נתי היתה להוציא לאור ספר שיחשוף את הקורא לסוגיות נבחרות בתלמוד - מחד גיסא, ויעזור לו להכיר את העולם העמוק והמדהים של המתמטיקה, מאידך גיסא. מטרתו העיקרית של נתי היתה להראות לכל עולם הלומדים, ולאלה העוסקים בתורות חיצוניות - של 'שבע החכמות', במיוחד חכמת המתמטיקה, שכל החוכמות נעוצות בתוך התורה הקדושה. לשם כך הוא בחר סוגיות נבחרות מן התלמוד והספרות הרבנית, העוסקות בשאלות הנוגעות במישרין או נשקות למתמטיקה, ופיתח אותן בעבודתו.

לצערנו עבודה זו נקטעה באמצעה, כמו כל מפעל חייו של נתי. השתדלנו לכנס מתוך כתביו כמה סוגיות שהחומר הכתוב היה מספיק כדי ליצור מסכת שלמה, ואנו מקוים שהצלחנו לכוון לדעתו, אף שסביר להניח שאילו היה עימנו - היתה המלאכה מגיעה לידי שלמות גדולה הרבה יותר.

### **יהי זכרו ברוך, ונשמתו צרורה בצרור החיים**

משפחת טאוב

ההורים, יחזקאל צבי ושושנה טאוב

הרעיה, אסתר טאוב

הילדים, יאיר אברהם, נעה ונטע

האח, אריה טאוב

האחות, אביה אודס



## זכרון להולכים

מעט אחרי החגים, בחודש מר חשון, נתי נלקח מאיתנו. הוא היה בן כארבעים בלכתו (כ"א מרחשוון תשל"ט - ה' מרחשוון תשע"ט; 21 נובמבר 1978 - 14 אוקטובר 2018), והשאיר פה רעה, שלושה ילדים ומשפחה שלמה מתגעגעת.

נתי היה בקטנותו ילד רזה וחולני, אך ערני ופקח. הוא למד בבית ספר 'יבנה' בקרית אתא, ובהמשך (בשנים 1996-2000) - בישיבה תיכונית:מדרשית 'נועם' בפרדס חנה, שם רכש חברים שהיו בקשר עמוק עמו וליוו אותו עד יום מותו. לאחר מכן (בשנים 2001-2004) שירת שלוש שנים בחיל הים בחיפה, למד במקביל כלכלה ומנהל עסקים באוניברסיטה פתוחה, ומשפטים ב'שערי משפט' וסיים בהצטיינות. משנת 2006 עבד נתי כעורך דין במשרדו של עו"ד אורי שרם, שהפך להיות ידידו הקרוב ביותר. שם היה נערץ ואהוב על חבריו לעבודה.

נתי נישא לבחירת ליבו, אסתר לבית שביט, בתאריך י"ח אב תשס"ד (5 באוגוסט 2004), הם חיו כזוג אוהב ומפרגן והביאו שלושה ילדים לעולם, תחילה נולדו להם זוג תאומים, בן בשם יאיר אברהם ובת בשם נעה, בהמשך בת נוספת בשם נטע.



את העולם עזב נתי אחרי מאבק קשה בגידול במעי הגס שהלך והתפשט. במשך שלושה השנים האחרונות הוא נלחם במחלה, והאריך ימים הרבה מעבר לצפוי. לעיתים נראה היה שנתי סובל ונשאר כאן רק בשבילנו. הייסורים שלו היו נוראים, משברי גוף.

נתי היה איש של משפחה. איש שאהב את המשפחה שלו וחי אותה והתמסר לכל התפקידים שהיא העניקה לו: בעל, אבא, בן, אח, דוד... הוא היה מאוהב בתא המשפחתי שלו. נתי זכור בכיבוד ההורים הנדיר שלו. הוא מעולם לא ישב על הכיסא של אביו, גם שלא בפניו, וחינך גם את ילדיו שלא לשבת על הכיסא של סבא. דיבר עם ההורים בנחת ובדרך ארץ, מעולם לא חלק עליהם ותמיד היה רגיש וערני לצרכים שלהם. גם בימי מחלתו, כשהתענה ממש, השתדל שלא להראות זאת לאמא כדי שלא לצער אותה. כיבוד ההורים הזה לא נבע מאיזו הנהגה שקיבל וחינך את עצמו אליה; הוא הגיע מההערצה והאהבה האמיתית שרחש להורים שלו, בדיוק כשם שהיה בעל ואבא מסור שאהב את אשתו וילדיו אהבת נפש.

כולם זוכרים איך בשבת בבוקר, עוד לפני שנגמרה הסעודה, נתי היה מזנק למטבח ומתחיל לשטוף כלים. למרות שגם שאר בני המשפחה הצעירים ממנו נכחו במקום ויכלו לשטוף כלים, הוא התעקש לקום ראשון. כשנשאל פעם "מדוע אתה ראשון?" ענה בחיוך "אם אחכה עוד רגע, אמא כבר תקום לשטוף את הכלים". הוא לא היה מוכן בשום אופן שאמא תצטרך גם לנקות אחרי שטרחה בהכנות לשבת.

נתי ורעייתו, אתי, שמרו בכל מחיר על הארוחות המשותפות שלהם. הם היו ידידי נפש, והיו חייבים את הזמן הזה כדי לדבר ולשתף. השיחות האלו היו העוגן, החמצן שלהם, הם היו אוזן קשבת איש לרעותו.

הקשר עם הילדים היה גם 'עולם ומלואו' אצל נתי. עם כל אחד מהם היה לו קשר מיוחד ושונה, ועם כל אחד הוא חלק תכונות וצדדים אחרים. יאיר דמה לו בחשיבה האנליטית והחדה; הם אהבו מאוד ללמוד ביחד והייתה להם חברותא קבועה שנמשכה גם בימי המחלה. נעה, לעומתו, לקחה את הצד הרגיש והאהב של נתי, מה שתמיד נגע בו במיוחד. ויותר מכל אהבנו לראות איך נטע הקטנה מוציאה ממנו את הצד השטותי והשובב. בזכותה קיבלנו ממנו המון חוש הומור ושמחת חיים.

על האהבה שלו למשפחתו דיברו כל חבריו, "לא קרה שפגשתי אותו והוא לא התחיל לספר על המשפחה שלו, על כל אחד ואחד מהם... לא היה מצב כזה", סיפר חבר ועמית לעבודה. אנחנו, שנעטפנו באהבה שלו, לא היינו צריכים שיספרו לנו.

נתי היה אדם אוהב באופן כללי. היה קשה מאוד להרגיז אותו ולערער את האמפתיה שלו לכל אחד. הייתה לו עין טובה טבעית, והוא אהב לאהוב את כולם. כשישבנו עליו שבעה נכנס הספר הקבוע שלו לנחם אותנו; "אני צריך בעצמי ניחומים" הוא אמר לנו. הוא סיפר שנתו, כשהיה נכנס להסתפר, היה זוכר תמיד להתעניין בפרטים קטנים, תמיד מעודד ומביא איתו אור, ונותן טעם וחשק להמשיך בעבודה, "אני פשוט מרגיש שחלק מהכוח שהיה לי נלקח ממני", אמר הספר.

חלומו של נתי היה שכשיבריא ייתן יעוץ משפטי חינוך למי שאין לו כסף לשלם, וכן הוא רצה מאוד להקים קרן שתממן לנזקקים תרופות שאינן בסל הבריאות. הוא השתוקק לעזור ולהיטיב; זה היה דחף מובנה שלו.

מעבר לאהבת האדם ששפעה ממנו הייתה לנתי עוד אהבה עמוקה - אהבת הבורא. הוא היה קשור מאוד לאמונה וליהדות. אחד מעמיתיו שאל אותו פעם ישירות אם המחלה חשוכה המרפא והקשה בה הוא חולה לא מעוררת בו ספקות ותהיות על טבעו של העולם. נתי, במתינות אופיינית, ענה שלכולם יש שאלות - גם לו; אבל הוא פשוט "מאמין גדול", כלשונו.

לכל הנושא התייחס בצטטו את הגמרא הידועה "מי שאמר לשמן וידלק הוא יאמר לחומץ וידלק". הוא האמין בבהירות שמי שאמר לתרופה זאת שתפא, יאמר לתרופה אחרת שתפא; הקב"ה הוא המרפא חולים ולקיחת התרופות היא בגדר השתדלות. נתי אהב מאוד לשיר את השיר "וכי נחש ממית או נחש מחיה... אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה... היו מתרפאים", הוא האמין לחלוטין שרפואתו תבוא ממבט כלפי מעלה.

לא סתם נתי היה קשור כל כך לאמונה ולתורה. מגיל צעיר הוא אהב מאוד ללמוד. הייתה לו תשוקה אמיתית לניתוח, התדיינות וחקירה. כולנו הכרנו את הסיפוק הכמעט-יחשוי שְנתי שאב מירידה לעומק הסוגיה, וכשבחר ללמוד עריכת דין - אף אחד לא התפלא.

בשנות מחלתו הוא שמר על חברותא קבועה שהייתה לו עם בן דודו. בן הדוד סיפר שהיה מגיע ומתחיל ללמוד עם נתי, וככל שהיה מעמיק ונכנס יותר לסוגיה, נתי נעשה ערני יותר והרבה לשאול, להקשות ולתרוץ. הוא אפילו לא שם לב כמה התאמץ, ובסוף הלימוד היה תשוש לגמרי.

הלימוד היה אחת מאהבותיו הגדולות של נתי, שהתמזגה באהבתו הכללית ללמידה ולחכמה, ולמתמטיקה במיוחד. היה לו חזון ללמד את סוגיות הגמרא באמצעות החשיבה המתמטית. הוא סבר שבצורה כזאת התלמיד יוכל לפתח חשיבה שיטתית ולהבין לעומק את הסוגיה, חוץ מהגירוי המחשבתי והעניין שדרך הלימוד הזו תעורר בו. בהקדמה לספר שהתחיל לכתוב בנושא, פירט נתי את החלום הזה שלו בתשוקה מרשימה. הוא הוסיף כמה ציטוטים ומאמרי חז"ל שתמציתם הייתה שהתורה היא המבדילה את האדם משאר בעלי החיים, היא שנותנת לו משמעות. הרעיון הזה היה יצוק בבסיס חשיבתו של נתי, שעסק כל הזמן בלימוד כזה או אחר. הוא לא הפסיק לשרבט משוואות בכל מקום או לכתוב חידושי תורה שעלו בדעתו, ולכל ספר קודש נמשך כמו במגנט. אחד הדברים שהיו הכי קשים לו בשנות המחלה הוא שהטיפוליים הכימותרפיים הקשו עליו לכתוב ולחדש בצלילות הדעת. הוא היה רגיל להיות פורה ושופע, והחסר הזה כאב לו מאוד.

כפי שסיפרנו, נתי למד כלכלה ומנהל עסקים באוניברסיטה הפתוחה, ובמקביל עשה תואר במשפטים. כאמור, בחירתו במקצוע עריכת הדין הייתה ברורה. נתי היה בדיוק האיש המתאים להעמיק בטקסטים סבוכים ולנתח בעיות באופן שיטתי. הוא היה ידוע ביכולת שלו להפיק כתבי הגנה חדים ומהוקצעים שכיסו את כל זוויות הבעיה המשפטית. כשאבא התעניין איך הוא עושה את זה, הוא ענה לו בצניעות אופיינית: "אני פשוט מנסה לחשוב על כל השאלות שהם יכולים לשאול ולענות עליהן מראש".

נתי תמיד היה ידוע בחריפותו ובחשיבה המהירה והבהירה שלו, אבל עריכת הדין הבלטיה בו דווקא צד אחר - הענווה והיושר הבלתי מתפשרים שלו. על רקע המקצוע שדבקו בו סטיגמות של יוהרה וערמומיות, נתי בלט בפשטות הידידותית ובכנות שלו. הוא לא אהב לעשות עניין מעצמו. עמיתיו ציינו שהוא מעולם לא נלחם לתבוע קרדיט על רעיונות, גאוניים לפעמים, שהיו לו. היה לו רוגע של אדם מאמין שבוטח בבוראו, והוא לא הרגיש צורך לקדם את עצמו באגרסיביות כדי להצליח.

נתי היה איש הסוד האולטימטיבי; כולם בטחו בו והכירו את היושר הפנימי החזק שלו. הוא מעולם לא קיבל תשלום בלי לדווח עליו למס הכנסה וסירב "לסגור פינות" בנושאים כספיים. גם כשהגיעו עמיתיו לעבודה לבקר אותו בימי מחלתו, ומפעם לפעם התייעצו איתו בנוגע לתיקים שהיו אז במשרד, הוא סרב בתוקף לקחת כסף על העזרה המשפטית שהעניק

להם. "אני מקבל מאה אחוזי קצבת נכות מהביטוח הלאומי", הוא הסביר. "אם אקח שכר נוסף זה גזל הביטוח הלאומי, ואני לא גזלן."

המחלה שברה את גופו של נתי, אבל אישיותו החזקה לא נכנעה לה. הערכים, האהבות והאמונות שלו היו טבועים בו לכל העומק, ועמדו במשברים שפקדו אותו. נתי סירב לתת לחולי להשתלט עליו ולא היה מוכן לצמצם את עצמו לתוך הכאב והקושי. המשפחה תמיד קדמה אצלו לכל דבר, גם כשהיה חולה. הוא נשאר ענו וישר ומאמין. אהבתו ללימוד, למוזיקה ולמתטיקה נותרה בעינה, אף על פי שהכאבים והטיפולים הקשו עליו לחשוב בצלילות.

בתקופה הזאת כמו בלטו כל האיכויות של נתי עוד יותר. על רקע המחלה והקושי כולנו נדהמנו לראות איך נתי שומר על אמונה ואהבה אלינו ולא נותן לעצמו להתפרק. בתקופת המחלה הוא גם התחיל לכתוב את הספר שלו, "סוגיות בגמרא בשילוב תורות חיצוניות", ששילב סוגיות בגמרא עם מתמטיקה ותורת המשחקים. הטיפולים הכימותרפיים הקשו עליו מאוד את החשיבה והכתיבה, ולמרות זאת הוא היה נחוש להמשיך לכתוב ולחדש - ובנושא מסובך להפליא, יש לומר.



בלילה השני של ראש השנה לפני לכתו של נתי הגיעו כל בני המשפחה להתארח אצלנו. נתי היה תשוש לחלוטין. המחלה הלכה והחריפה והוא היה נתון בכאבים עזים. אף אחד לא חשב שיקום מהמיטה לסעודה, ולמרות שישבנו ואכלנו וניסינו לשמוח, ליבנו היה עם נתי ששכב לבד בחדר.

נראה היה שנתי קורא את המחשבות שלנו, כי לפתע הוא הופיע בפתח החדר. בלי לומר מילה הוא פשוט התיישב איתנו לשולחן והתחיל לשיר. לנתי היה, בימיו הטובים, קול צלול וחזק, שכאילו חזר אליו לשעות ספורות. הוא שר במשך זמן ארוך שירי ראש השנה ופרקי חזנות מראש השנה. הזיכרון שלו, יושב ושר בדבקות קטעים מ'ונתנה תוקף' - "מי יחיה ומי ימות..." חקוק בליבות כולנו.

קשה לומר דברים כאלו במבט לאחור, אבל הייתה לנו מין הרגשה שנשמתו של נתי כבר יודעת שהיא שייכת לעולם אחר, ומקבלת מעין פרץ כוחות לא טבעי. בה' בחשוון נתי עזב אותנו.

נתי נפטר במוצאי שבת פרשת נוח. הוא היה התגלמות האיש התמים והנוח שהתהלך את האלוקים באמונה. במוצאי אותה שבת הוא נענה לקריאה האלוקית של הפרשה הבאה - לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, ועבר לשמור עלינו מלמעלה. תהא נשמתו צרורה בצרור החיים.



## פרק א

### מי שהיה נשוי שלוש נשים

אחת הסוגיות הקשות ביותר להבנה במרחבי התלמוד נמצאת במסכת כתובות (פרק י, משנה ד), מופיעה שם משנה תמוהה שגירתה את דמיונם של מוחות חריפים לאורך הדורות, בדורנו הכריז פרופ' ישראל אומן כי הצליח למצוא למשנה פתרון שאף אחד לא מצא קודם לכן - פתרון לפי תורת המשחקים.

זה לשונה של המשנה: מי שהיה נשוי שלש נשים ומת, כתובתה של זו מְנָה [מאה זוז, או ארבעה דינרי זהב] ושל זו מאתים ושל זו שלש מאות, ואין שם אלא מנה - חולקות בשוה. היו שם מאתים: של מנה נוטלת חמשים, של מאתים ושל שלש מאות - שלשה שלשה של זהב [דינר זהב שוה 25 זוז, שלשה דינרים שוים 75 זוז]. היו שם שלש מאות: של מנה נוטלת חמשים, ושל מאתים - מנה, ושל שלש מאות - ששה של זהב [דהיינו 150 זוז, כי כל דינר שוה 25].

פירוש הדברים: אדם שמת והשאיר אחריו שלש נשים עם כתובות בגודל שונה: מאה, מאתיים, ושלוש מאות. כל אחת תובעת את כתובתה, אבל האיש לא השאיר נכסים מספיק בשביל סך כל שלוש הכתובות שהוא 600 זוז. שלוש הכתובות נכתבו ביום אחד, כך שאף אחת מהן אינה קודמת לרעותה (ראה רש"י). כיצד מחלקים את הנכסים במקרה כזה? ובכן המשנה מביאה שלשה מקרים שונים ופוסקת כיצד תהיה החלוקה באותם מקרים: אם העזבון הוא בגובה מנה - תחלוקנה שלוש הנשים בשוה, וכל אחת תקבל שלישי מנה. אם נשארו מאתיים - תקבל הכתובה הקטנה חמישים זוז, ושתי הנותרות תקבלנה כל אחת שלשה דינרי זהב, שהם 75 זוז. ואם נשארו שלוש מאות שהם חצי מסכום הכתובות הכולל - אז תקבל כל אשה חצי מכתובתה. והסכומים יהיו בהתאם: חמישים, מאה, ומאה חמישים (ראה טבלה).

		סכום הכתובה		
		100	200	300
גודל העיזבון	100	$33\frac{1}{3}$	$33\frac{1}{3}$	$33\frac{1}{3}$
	200	50	75	75
	300	50	100	150

הבה נעצור רגע ונחשוב כיצד אנחנו היינו מחלקים את הכתובות במקרה כזה. לכאורה יש כאן שני מסלולים הגיוניים: הפשוט ביותר הוא חלוקת הכתובות באופן יחסי, כל אשה תקבל

לפי גודל הכתובה שלה. מכיון שאם היו שש מאות היתה בעלת המנה מקבלת שישיית מן הנכסים, ובעלת המאתיים היתה מקבלת שלישי והכתובה הגדולה היתה חצי מהסכום - כך נעשה כעת: נחלק את המנה לשישה חלקים, בעלת המנה תקבל שישיית, בעלת המאתיים תקבל שלישי, ובעלת השלש מאות תקבל חמישים זוז שהם חצי מהעזבון שהותיר הבעל. לפי זה הגענו לחלוקה הנראית הוגנת: כל אשה קיבלה שישיית מכתובתה, נמצא שכולן הפסידו באותו יחס. חלוקה זאת נקראת בפי הראשונים 'לפי מעות'.

אפשרות נוספת שנקרא לה 'החלוקה השווה': אין סיבה לעשות חלוקה לפי גודל ההפסד. דבר זה היה מתאים אם היה מדובר במשקיעים שהשקיעו באותה קופה סכומים שונים, וערך המטבע עלה או ירד. אז בודאי הפסיד כל אחד לפי סכום הכסף שהיה לו, מי שהיו לו מאה וערך המטבע ירד, הרי שמאה מטבעות שלו הוזלו מערכם, וכך מי שהיו לו מאתיים. אבל כאן מדובר בנשים שאין להם נכסים קיימים אלא זכות תביעה: כל אחת קיבלה זכות לתבוע מעזבונו של בעלה סכום מסויים, לפיכך אפשר לומר שזכותה של בעלת המנה במאה זוז שווה לזכותה של בעלת השלוש מאות - ואין שום סיבה שבעלת השלוש מאות תקבל יותר משום שהובטח לה יותר. סוף סוף - בגובה של מנה היא ובעלת המנה שוות בזכותן! שעבוד של מנה אינו חזק פחות משעבוד של מאתיים או שלוש מאות. ולכן לכולן זכות שווה והן תחלוקנה בשווה! כך יצא שאם יש שלוש מאות זוז תקבל כל אחת מהן מנה, ונמצא שבעלת המנה קיבלה את כל הסכום שתבעה, בעוד בעלת המאתיים קיבלה רק חצי ובעלת שלוש מאות קיבלה שלישי. זוהי לכאורה שיטת רבי המובאת בברייתא בגמרא, האומר "אין אני רואה דבריו של רבי נתן באלו, אלא חולקות בשווה", דווקא דעה זו נפסקה להלכה, כך פוסקים הרי"ף הרמב"ם ורוב הפוסקים<sup>2</sup>.

בתלמוד הבבלי (כתובות דף צג, א) מובאת שיטת חלוקה נוספת שתתבאר להלן תחת השם 'שיטת השעבודים'.

## החלוקה שמציעה המשנה

משנתנו - כפי שניתן להבין מתוך דברי רבי - היא שיטת רבי נתן, שהאמורא רבא אמר עליו "רבי נתן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא" (בבא קמא נג, א). אך אם נתבונן בחלוקה שהציעה המשנה - נמצא שהמשנה מציעה בכל מקרה ומקרה שיטת חלוקה אחרת! דבר שנראה בלתי הגיוני בעליל.

---

1. ראה רש"י שם.

2. פירשנו את דעת רבי לפי רש"י רי"ף והרמב"ם, זו ההבנה הפשוטה יותר, אבל רבינו חננאל סובר ש'חולקות בשווה היינו האופציה הראשונה, החלוקה היחסית 'לפי מעות'. לדעת הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף (נא, מדפי הרי"ף) סובר רבי בעקרון כרבי נתן [שיטת השעבודים, ראה להלן], ולא נחלק עליו אלא באוקימתות מסויימות. להלן (סעיף 'פירוש הבבלי במשנתנו') תובא שיטתו.

במקרה שנשארו רק מאה זוז - נוקטת המשנה בשיטת החלוקה השווה, כל אחת מקבלת אותו סכום, שליש מנה, מבלי להתחשב בגובה הכתובה שלה. זו האופציה השנייה שהצענו.

במקרה שנשארו שלוש מאות זוז - נוקטת המשנה בשיטת החלוקה לפי יחס: כל אחת מקבלת אותו סכום באופן יחסי, דהיינו חצי מגובה הכתובה של כל אחת ואחת; בעלת המנה מקבלת חמישים, בעלת המאתיים - מאה, ובעלת ה-300 מקבלת מאה וחמישים. זו האופציה הראשונה שהצענו.

במקרה ונשארו מאתיים זוז - תופסת המשנה שיטה שלישית שלכאורה אין בה שום הגיון! בעלת המנה מקבלת חמישים, אותו סכום שקיבלה במקרה של שלוש מאות, ואילו בעלות המנה והמאתיים מקבלות סכום שווה - כל אחת 75 זוז. זה כבר אינו מתאים לא עם החלוקה לפי יחס, ולא עם חלוקה שווה.

המוזרות שבמשנה בולטת לעין: בעלת המנה מקבלת אותו סכום הן במקרה של מאתיים זוז והן במקרה של 300 זוז, מדוע שינוי הסכומים אינו משפיע עליה? ומדוע בעלת המאתיים היתה שווה עם בעלת השלוש-מאות כשהעזבון היה מאה ומאתיים, אבל נופלת ממנה כשהעזבון הוא שלוש-מאות?

ויש להוסיף ולשאול גם זאת: מכיון שהמשנה נתנה לנו שלש שיטות שונות - היא בעצם לא גילתה לנו מה דעתה במקרים של סכומים שונים: מה נעשה אם יהיו מאתיים וחמישים זוז? מה נעשה אם יהיו ארבע מאות זוז? באיזו שיטת חלוקה ננקוט? ויתירה מזו - מה נעשה במקרה שמספר הנשים יהיה שונה, ארבע נשים? חמש נשים? הרי אין לנו בעצם שום כלל קבוע.

### **הנחת היסוד של רש"י - גובה השעבוד קובע**

רש"י בפירושו למשנה קובע עקרון חשוב, ולפיו המשתנה הבסיסי הקובע גובה הסכום שכל אשה תקבל מן העזבון הוא סכום השעבוד שלה. וכך הוא מתאר זאת:

[ואין שם אלא מנה] חולקות בשוה - שהרי כח שלשתן שוה בשעבוד מנה, דבכולהו איכא מנה:

היו שם מאתים - אין לבעלת מנה שעבוד אלא במנה ראשון אבל במנה שני אין שעבוד לשטרה של מנה.

...היו שם שלש-מאות - מנה ראשון משועבד לכולן, והשני לבעלת מאתים ולבעלת שלש מאות, והשלישי לבעלת שלש מאות לבדה.

רש"י לא המציא בעצמו רעיון זה, הוא עולה מקושיית הגמרא על הבבא האמצעית [במקרה שהעזבון היה מאתיים]; לצורך נוחות הדיון נגדיר כי האישה בעלת כתובת המאה היא קטורה, כתובת המאתיים היא הגר, וכתובת השלוש מאות היא שרה. המשנה פוסקת שבמקרה שהעזבון הוא 200 - קטורה מקבלת 50, ועל כך שואלת הגמרא "של מנה נוטלת

חמשים? תלתין ותלתא ותילתא הוא דאית לה!" נשמע שהגמרא סבורה שאף שגודל העזבון הוא מאתיים, עדיין לא תקבל קטורה יותר משליש המנה. וזאת למה? משום שכוחה של תביעת קטורה הוא בגובה מנה, על כל סכום שמעבר לכך אין לה זכות תביעה, לפיכך התוצאה היא שבמנה הראשון היא מקבלת שליש [שכן גם כוח חברותיה, הגר ושרה, יפה בתביעה זו ואין לאף אחת עדיפות], ומכאן ואילך אין כוחה של קטורה עומד מול הגר ושרה, שהרי שעבודן מכסה גם את המנה השני, ואילו לקטורה אין בו שעבוד<sup>3</sup>. הדברים מבוארים בהרחבה אף ברי"ף<sup>4</sup>.

הבעיה היא כמובן שפסיקת המשנה אינה מתאימה לעקרון זה, כפי ששואלת הגמרא, וכפי שרש"י עצמו מציין. הבה נציג בטבלה את מה שהיה ראוי להיות לפי העקרון שבדברי רש"י, שנקרא לו 'שיטת השעבודים'.

### טבלת תקבולים לפי שיטת השיעבודים:

		קטורה	הגר	שרה
גובה ↓ העזבון	→ גובה הכתובה	100	200	300
100		$33\frac{1}{3}$	$33\frac{1}{3}$	$33\frac{1}{3}$
200		$33\frac{1}{3}$	$83\frac{1}{3}$	$83\frac{1}{3}$
300		$33\frac{1}{3}$	$83\frac{1}{3}$	$183\frac{1}{3}$

### הסבר:

#### א. החלוקה כאשר גודל העיזבון הוא מנה בלבד:

על המנה הראשון בעזבון קיים לשלושת הנשים שעבוד. שהרי לכל אישה יש חוב של מנה (100) לפחות, כאשר גודל העזבון הוא מנה בלבד. לכן יתחלק השעבוד בין שלוש הנשים באופן שווה. כל אישה תקבל איפוא שליש מהעזבון.

#### ב. החלוקה כאשר גודל העיזבון הוא מאתיים בלבד (אינה מתיישבת עם המשנה):

על המנה הראשון מתוך המאתיים של העזבון, תתקיים החלוקה כאמור בסעיף א. ביחס למנה השני מהעזבון, אין לראשונה כל חלק ונחלה בו היות והשעבוד שלה הוא בגובה

3. כמובן שהנחת יסוד זו טעונה לימוד ובירור, שכן אליבא דאמת אין כלל כזה ששעבוד של מנה 'תופס' רק מנה מן העזבון. השעבוד בעקרון חל על כל נכסי החייב, אפילו אם הם שוים הרבה יותר מן השעבוד, והוא אינו מסתלק אלא כאשר נפרע החוב. לפיכך אם קיבלה הגר רק שליש מנה, עדיין תביעתה ושיעבודה עומדים על שאר הנכסים עד שיפרע חובה במלואו. להלן (סעיף 'שתי תפיסות') נראה שלדעת רבינא באמת זו ההלכה בתנאים מסויימים.

4. כתובות דף נאב, מדפי הרי"ף בסוף העמוד, להלן (בהערה 15) הובא לשונו.

מנה בלבד. לעומת זאת לאישה השנייה והשלישית יש שעבוד על המנה השני בעזבון, והן חולקות בו בין שתיהן בלבד. לכן לפי שיטה זו אמורות השנייה והשלישית לחלוק במנה השני ולזכות כל אחת ב-50 נוספים, וביחד  $\frac{83}{3}$  לכל אחת, כפי שנתבאר בטבלה, אלא שהחלוקה המופיעה במשנה היא שונה בתכלית: 50 לראשונה, 75 לשנייה ו-75 לשלישית, ואינה תואמת את החלוקה לפי שעבודים.

### ג. החלוקה כאשר גודל העיזבון הוא שלוש מאות בלבד (אינה מתיישבת עם המשנה):

על המנה הראשון מתוך המאתיים של השעבוד, תתקיים החלוקה כאמור בסעיף א. לגבי המנה השני מבין השלוש מאות חולקות השנייה והשלישית, וכל אחת זכאית ממנו ל-50 נוספים, כאמור בסעיף ב'. לגבי המנה השלישי קורה לאישה השנייה מה שקרה לראשונה ביחס למנה השני, שעבודה 'תופס' רק עד לגובה כתובתה, ולכן אין לה תביעה על המנה השלישי. מכאן שהאישה השלישית, בעלת הכתובה בגובה 300 זכאית למלוא המנה האחרון בעיזבון. מכאן שהחלוקה במקרה זה אמורה להראות כך:

$\frac{33}{3}$  לראשונה,  $\frac{83}{3}$  לשנייה (מנותיהן אינן משתנות ביחס לחלוקה הקודמת במקרה של מאתיים), ו- $\frac{183}{3}$  לשלישית.

אותו עקרון מבואר בדברי רבי אברהם אבן עזרא ב'ספר המספר'<sup>5</sup>, בסיטואציה של ארבעה תובעים על עזבון, כשאחד מהם תובע את כולו, השני את מחציתו, השלישי שלישי והרביעי רבע (ראה נספח א - דברי ראב"ע ב'ספר המספר').

אלא שהחלוקה המופיעה במשנה היא שונה בתכלית: 50 - לראשונה, 100 - לשנייה ו-150 לשלישית, ואינה תואמת את החלוקה לפי שעבודים. אם כן מה קורה כאן?

## הפתרון של התלמוד הבבלי

התלמוד הבבלי (כתובות דף צג, א) תמה על המשנה, ומגיע למסקנה שלא יתכן להסביר את שלושת הבבות של המשנה לפי עקרון אחד ובאותם תנאים. מוכרחים להוסיף כאן משתנים סמויים שאינם מוזכרים במשנה; האמורא שמואל מסביר שהבבות השנייה והשלישית אינן מדברות במקרה רגיל, אלא במקרה שאחת הנשים ויתרה על תביעתה בחלק מהסכום, כך:

במקרה האמצעי [עזבון של 200] יש להוסיף הנחה כי הגר, בעלת המאתיים, הודיעה לקטורה שלא תריב עמה בכל הנוגע למנה הראשון, ולפיכך קטורה ושרה מתחלקות בו בשווה, וכל אחת מקבלת חמישים. הגמרא ממחרת להבהיר שאין הכוונה שהגר הסתלקה לגמרי מן המנה הראשון והניחה לשתים האחרות לחלוק בו, שכן במקרה שכזה היה הדין שקטורה תקבל חמישים, הגר חמישים ושרה מאה, שהרי במנה הראשון חלקו קטורה ושרה, ובמנה השני חולקות הגר ושרה, אלא כך אומרת הגר לשרה "מדין ודברים הוא דסליקי

5. מהד' פפד"מ תרנ"ה, עמ' 57.

נפשאי", כלומר: סילקתי את עצמי רק מדין ודברים עם קטורה, אבל לא ויתרתי ויתור גמור, לפיכך אני עדיין חולקת איתך כל זוז שאת מקבלת מן העזבון.

הראשונים נתחבטו כיצד לפרש משפט סתום זה, מרש"י עולה כי הויתור של הגר היה רק כלפי קטורה, ולא כלפי שרה, לפיכך מיישבים קודם את תביעת קטורה - כאילו הגר אינה בתמונה כלל, ומכיון שהיא מתמודדת על המנה הראשון רק עם שרה [הגר כאמור ממתינה ברקע] היא מקבלת חמישים ומסתלקת לה. לאחר מכן נכנסת הגר לתמונה ותובעת את חלקה מכל אותם 150 זוז שעלו בחלקה של שרה, ומקבלת חצי מהם, שהרי תביעתה בגודל מאתיים, ומכסה את כל העזבון הנותר.

זה אכן נראה הפירוש הפשוט ביותר בדברי הגמרא, אבל הוא מוקשה נוראות, כפי שהעירו הראשונים<sup>6</sup>. אפשר לתמצת את הקושי כך: איך שלא נסובב את הויתור של הגר, ברור שהיא אינה יכולה למעט את חלקה המקורי של שרה על ידי ויתורה וסילוקה! ומכיון שבמצב המקורי היתה שרה אמורה לקבל  $\frac{83}{100}$  [שליש מן המנה הראשון וחצי מן המנה השני], כיצד קרה שעל ידי ויתורה של הגר לקטורה נתמעט חלקה של שרה ועומד על 75?

לפיכך מסביר הריטב"א שבמשפט "מדין ודברים הוא דסליקית נפשאי" מוכנסת בעצם הנחה נוספת, שהגמרא לא ציינה אותה בפירוש: למעשה לא רק הגר ויתרה לקטורה אלא גם שרה השתתפה בויתור זה, וכיצד? שתיהן הסכימו שיתנהגו כלפי קטורה כאילו אחת מהן יצאה מהתמונה ואין כנגדה אלא בעלת דין אחת [הגר או שרה], ולכן קטורה מקבלת חצי מהמנה הראשון, ובנותר חולקות הגר ושרה?<sup>7</sup>

פירוש זה מיישב את הענין מצד הסברא, אבל קשה מאוד להבין כיצד הוא נכנס בדברי שמואל המתאר ויתור וסילוק מצד הגר בלבד, לא ויתור משותף של הגר ושרה. יש כאן שתי העמסות: הגמרא מעמיסה במשנה 'ויתור' של הגר שאינו מפורש בה, ואנו נאלצים להעמיס בדברי הגמרא ויתור נוסף של שרה, שאינו מפורש בגמרא.

ובעיקר קשה, לפי כל ההסברים - איזה מין פסק הלכה הוא זה, הבנוי בעצם על ויתור? הרי באותו אופן יכלה הגר [או שרה] לתת לקטורה מתנה באיזה סכום שיעלה בדעתה. וכי צריכה המשנה לומר לנו שאם אדם מעניק לחברו מתנה, או מוותר לו על זכות כל שהיא, שמחילתו מחילה?

וכמובן שנותר לנו להסביר גם את הבבא השלישית, דהיינו כשהעזבון בגודל 300 זוז, שם פוסקת המשנה שקטורה מקבלת 50, הגר מקבלת 100, ושרה 150. כאן מסביר שמואל

6. ראה ריטב"א, תוספות ר"ד, ואת בעל ההגהה בתשובת הרי"ף המתורגמת מהלשון הערבית, נוסח הרמ"ע מפאנו. נדפסה בדפוס וילנא דף נב. מדפי הרי"ף, טור 2, ובמהדורת 'עוז והדר' עמוד קנד טור 1.

7. דברים דומים כתובים בהגהה לתשובת הרי"ף המזכרת בהערה הקודמת. הסבר נוסף מובא בשיטה מקובצת בשם ר"מ הלוי, אולם הדברים אינם מובנים.

שרה ויתרה להגר ולקטורה על תביעתה במנה הראשון, לפיכך חולקות בו הגר וקטורה בלבד, במנה השני חולקות הגר ושרה, והמנה השלישי שייך כולו לשרה, כיון שגם להגר אין כוח תביעה בו, כי הוא מעבר לשעבודה.

לסיכום: הבבא השניה מוסברת<sup>8</sup> בויתור משותף של הגר ושרה לקטורה במנה הראשון, והבבא השלישית - בויתור של שרה לקטורה והגר במנה הראשון<sup>9</sup>.

## שתי תפיסות

האמורא רבי יעקב מנהר פקוד מביא תירוץ אחר בשמו של רבינא: הבבות השניה והשלישית מדברות במקרה שסכום העזבון לא הגיע לנשים בבת אחת, אלא בפעמיים (שתי תפיסות). כלומר, תחילה התגלו נכסים בסכום מסויים, הנשים חלקו בהן, ולאחר מכן התגלו נכסים נוספים והנשים חולקות בהן שוב. במקרה כזה תנאי החלוקה משתנים, שכן 'המשחק מתחיל מחדש' לאחר החלוקה הראשונה. מי שמרויח מזה הוא כמוכן בעלת הכתובה הקטנה, כפי שיתבאר.

## במקרה של מאתיים:

מדובר במקרה שבתפיסה הראשונה הגיע אל העזבון סכום של 75 זוז; הדין בזה פשוט, כל אחת זכאית ל-25, בדיוק כמו ברישא של המשנה, שהרי גובה שלוש הכתובות עדיין עולה על כל העזבון. לאחר מכן התגלו 125 נוספים, וכאן מחדש רבינא חידוש מעניין: אנו לא מצרפים את שני הסכומים ודנים עליהם ביחד אלא מה שהיה היה, ומכאן יש כאילו תביעה חדשה.

מפתח החלוקה מעתה הוא כך: לקטורה יש שעבוד בגובה 75 בלבד, לפיכך היא זכאית רק לשליש מהסכום הזה, כמו ברישא של המשנה. במאה הנוותרים חולקות כמוכן הגר ושרה שגובה כתובתן עדיין 'מכסה' את כל סכום העזבון. לפיכך, סך כל מה שקיבלו הנשים בצירוף החלוקה הראשונה והשניה הוא אכן 50,75,75.

נמצא שקטורה הרויחה במה שהחלוקה התבצעה פעמיים; אם כל המאתיים היו עומדים לחלוקה בבת אחת, היתה תביעת קטורה 'מתבזזת' על מאה זוז בלבד, שכן שעבודה מגיע עד סכום זה, והיא היתה מקבלת שלישי מתביעתה, דהיינו  $\frac{33}{100}$ . אך כאן היא מגיעה לחלוקה

8. לפי שיטת הריטב"א, שהיא קלה יותר להבנה מצד הסברא.

9. ויש בזה קצת מן הסברא, שכן בכל פעם מוותר השבע יותר לרעב יותר. במקרה הראשון כוחן של הגר ושרה שוה [עזבון 200], לפיכך שתיהן מוותרות לקטורה כדי שתרויח קצת יותר. ובמקרה השני כוחה של שרה הוא הרב ביותר [היא אמורה לקבל 183.3 מצד הדין], לפיכך היא מוותרת מעט לשתי צרותיה, וכל אחת מהן מרויחה עוד 17.6 זוז.

השניה כשבכוחה לתבוע עוד 75 זוז שלא נפרעו, והיא תקבל שליש מתביעתה, שזה עוד 25 זוז, וביחד 50 זוז<sup>10</sup>.

### במקרה של שלוש מאות:

בתפיסה הראשונה הגיע אל העיזבון סכום של 75, והנשים חלקו בו באופן שווה, כמבואר. בתפיסה השניה הגיע סכום של 225. לכן בגין התפיסה הראשונה כל אחת זכאית ל-25, שהרי שעבודן מכסה את כל הנכסים, החלוקה כמתואר בטבלה:

	קטורה	הגר	שרה
גובה כתובה	100	200	300
גובה עיזבון (תפיסה ראשונה)	75		
תשלום חלוקה ראשונה	25	25	25

לאחר החלוקה הזאת קטנו סכומי התביעה של שלוש הנשים ב-25 זוז לכל אחת, כמובן.

בתפיסה השניה התגלו 225 זוז נוספים. וכדי להבין את מפתח החלוקה נתחיל משרה דווקא, שכן היא היחידה שסכום תביעתה עדיין גבוה מכל העיזבון [היא תובעת עדיין 275], נמצא שלגבי חמישים זוז היא התובעת היחידה [הגר תובעת רק 175], והיא מקבלת אותן לעצמה, לפי 'שיטת השעבודים'. נשארנו עם 175.

ב-75 חולקות שלשתן בשווה, כי תביעת קטורה עתה היא רק על 75, כפי שנתבאר במקרה הקודם, והיא זכאית אפוא רק לשליש מגובה תביעתה, כמבואר ברישא של המשנה. ובמאה הנותרים חולקות הגר ושרה, שכוח תביעתן שווה במאה האלו.

להלן טבלת גובה העיזבון לעומת יתרת הכתובה:

10. דברי רבינא מחדדים לנו את הקושי ב'שיטת השעבודים' שהערנו עליו לעיל (ראה הערה 3), שהרי שיטה זו בנויה על כך שכוח השעבוד של בעלות הכתובה הקטנה יותר 'אינו תופס' מעבר לגובה הכתובה. ולכן, כדי לקבל שליש מנה, נאלצת קטורה 'לבזבז' את כל כוח תביעתה. ואילו כאן אומר רבינא שבתפיסה השניה נחשבת קטורה כבעלת כוח תביעה של 75 זוז, אף שהיא כבר השתמשה בו בתפיסה הראשונה! לפי הגיון זה היינו צריכים לומר שגם אם כל הסכום נפל בתפיסה אחת, תטען קטורה שלאחר שליש המנה שקיבלה עדיין נותרה לה תביעה בגובה שני שליש, והיא רוצה לחלוק במנה השני. קצרן של דברים: קשה להבין מדוע בתפיסה אחת 'מתבזבז' כוח השעבוד של מנה שלם לאחר שקטורה קיבלה רק שליש, והרי אליבא דאמת חובה עומד וקיים והיא תוכל לגבות איתו מנכסי הבעל בכל מקום שתמצא מהם.



	קטורה	הגר	שרה
גובה יתרת כתובה	75	175	275
גובה עיזבון (תפיסה שניה)	225		
תשלום חלוקה שניה	25	50+25=75	50+50+25=125

אם נסכם את תקבולי הנשים משתי הטבלאות, נקבל שהראשונה זכאית ל-50, השניה זכאית ל-100 והשלישית זכאית ל-150, כפי שאכן מופיע במשנה.

גם ההסבר של רבינא סובל כמובן מהדוחק של 'אוקימתא'; לא מובן מדוע התנא העדיף לכתוב את פסיקתו בצורה משונה כזאת, מבלי לציין גם שמדובר ב'שתי תפיסות' [וסכומן המדויק של התפיסות, שהוא זה שקובע]. בעוד שהוא יכל לכתוב לנו את העקרון הפשוט, ולכל היותר להוסיף שבשתי תפיסות הדין שונה. וראה ריטב"א (ד"ה והאי דנקטה) שעמד על קושי זה.

### שיטת השעבודים - העיקרון

העקרון של 'שיטת השעבודים' כפי שנתבאר, נותן לנו דרך לדעת את הדין גם בסכומים שונים מאלו המובאים במשנה. נניח שלפינו ארבע נשים שכתובותיהן הן כדלהלן: דינה - 100, רבקה - 200, רחל - 300, יעל - 380.

גובה העיזבון הוא 350.

נסדר בטבלה את סכומי הכתובות בסדר עולה, כאשר כל סכום כתובה מורכב מסכום הכתובה שלפניה, בתוספת הפרש שמשלים לסכום כתובתה שלה, באופן הבא.

סה"כ							
100				100	<b>דינה</b>	<b>1</b>	
200			100	100	<b>רבקה</b>	<b>2</b>	
300			100	100	<b>רחל</b>	<b>3</b>	
380	30	50	100	100	<b>יעל</b>	<b>4</b>	
350		50	100	100	<b>סכום עיזבון</b>		
		1	2	3	<b>מספר משתתפים</b>		
		50	50	33 $\frac{1}{3}$	<b>סכום לו זכאית כל אישה מהמושעבד לה</b> <small>(סכום עיזבון / מספר משתתפים)</small>		

לכן יוצא שכל אישה מקבלת כדלקמן (הסכום של כל אשה מורכב מהסכום שקיבלה זו שלפניה, יחד עם התוספת שלה):

**דינה: 25**      **רחל:  $108\frac{1}{3}$  ( $50 + 58\frac{1}{3}$ )**

**רבקה:  $58\frac{1}{3}$  ( $25 + 33\frac{1}{3}$ )**      **יעל:  $158\frac{1}{3}$  ( $50 + 108\frac{1}{3}$ )**

אולם יש להבהיר שכל זה נכון רק כל עוד שסכום העזבון אינו עולה על תביעתה של בעלת הכתובה הגדולה ביותר. אם הוא עובר אותו נוצר מצב מעניין, יש כאן חלק ששום שעבוד אינו 'תופס' אותו, ולכאורה בחלק זה אין לאף אחת מהן עדיפות על השניה, מה עושים במקרה כזה? נחלקו הראשונים ויש בזה לפחות שלוש שיטות, יעויין בנספח ד'.

## שיטת אומן ומשלר

בשנת תשמ"ב פירסם פרופסור בשם בארי אוניל מאוניברסיטת קליפורניה מאמר שבו הראה שיש סוגיות בתלמוד הקשורות לתורת המשחקים. פרופ' ישראל אומן קרא את המאמר והתלהב ממנו, וסיפר עליו לבנו שלמה הי"ד<sup>11</sup> שלמד אותה שעה בישיבת מיר. בתגובה הראה לו בנו את המשנה שלנו. אומן התלהב וביחד עם פרופסור מיכאל משלר - גם הוא מומחה לתורת המשחקים - ישבו וגילו להפתעתם שהחלוקה המוצגת במשנה תואמת את אחת משיטות הפתרון שבהן עוסקת תורת המשחקים, שיטה המבוססת על שיטת חלוקה הנקראת 'הגרעינון של המשחק' שמטרתה היא לחלק 'עוגה' באופן המיטבי בין כמה תובעים עם רמות תביעה שונות באופן שכל אחד מהם יצא מרוצה עד כמה שאפשר. לפי שיטה זו יש קשר הגיוני בין כל שלשת הדינים המובאים במשנה, ואין צורך - לכאורה - לעשות אוקימתות.

אומן ומשלר הסכימו כי לא מסתבר שהמשנה התכוונה לתיאוריה זאת, אולם ישבו וניסו לראות שמא יש כאן עדיין עיקרון משותף שיכול להיות מוסבר לפי כללים שאינם קשורים בדווקא לתורת המשחקים. והם אכן גילו עיקרון שאפשר להסביר לפיו את כל שלוש בבות המשנה בכתובות מבלי להזדקק לאוקימתות. הם פירסמו בשנת תשמ"ה מאמר באנגלית בכתב העת, "Journal of Economic Theory" ובו הראו כיצד אפשר לפענח לפי אותו עיקרון את שלושת הדינים במשנה שלכאורה אינם קשורים, ואף סותרים, זה לזה.

המאמר הוא כתוב באנגלית ובשפת המתמטיקה, שני מחסומים קשים בשביל מי שאינו מבין אותם. אולם ישראל אומן והסיף ופירסם בשנת תשנ"ט מאמר ב'מוריה'<sup>12</sup> בו מבואר ענין

11. נהרג במלחמת שלום הגליל.

12. שנה כ"ב, גליון ג-ד (רנה-רנו), טבת תשנ"ט, עמ' צח.

בשפה פשוטה ובלי נוסחאות מתמטיות. פרופ' אומן חזר וביאר את השיטה וצדדים נוספים בשני מאמרי תגובה שפורסמו ב'המעייין'<sup>13</sup>.

## שנים אוהזין בטלית

אומן ומשלה טוענים כי אפשר להוכיח שכל שלושת הבבות של המשנה בכתובות מצייתות לעקרון אחד, שהם הגדירו אותו במילים 'תואם שנים אוהזין'. כוונתם למשנה המפורסמת שבתחילת מסכת בבא מציעא, העוסקת במקרה של שנים אוהזין בטלית וכל אחד טוען כולה שלי - והדין הוא 'חלוקו'. ומה קורה אם אחד טוען 'כולה שלי' ורעהו טוען 'חציה שלי'? פוסקת המשנה שהטוען 'כולה שלי' מקבל שלשה חלקים, והטוען 'חציה שלי' מקבל רבע. מה הרעיון העומד מאחורי חלוקה זו? הלא תביעת בעל 'כולה שלי' גבוהה פי שנים מתביעת בעל 'חציה שלי', ולפי היחס הזה היה מתאים שיקבל רק פי שנים מבעל חציה שלי, ולא פי שלושה. כלומר, היינו צריכים לחלק את הטלית לשלושה חלקים ששנים מהם יהיו לבעל 'כולה שלי' ואחד יהיה לבעל 'חציה שלי' וכך תהיה החלוקה בדיוק לפי יחס הטענות. שהרי אם היינו מוצאים דרך להגדיל את הטלית כך שתהיה בגודל טלית ומחצה לא היתה לנו שום בעיה, וכל אחד היה נוטל לפי טענתו כשהכמות הכללית [טלית וחצי] היתה נחלקת ביניהם ביחס של 2:1, וכך אנו צריכים לעשות גם כאן, לחלוק את שוי הטלית לשלושה חלקים, ולתת שנים מהם לראובן ואחד לשמעון<sup>14</sup>.

ההסבר לכך ידוע ומפורסם; עקרון חלוקת המשנה הוא שהואיל ובעל 'חציה שלי' מודה שחצי הטלית אינה שייכת לו ואין על כך ויכוח בכלל - אנו מוציאים את החצי הזה מחוץ לויכוח, נמצא איפוא שכל הדין והדברים אינם אלא בנוגע לחצי מן הטלית. ומכיון שהדין במקרה של ספק כזה הוא 'חלוקו', הרי שכל אחד מהם נוטל רבע. וכפי שמבאר רש"י על אתר (ב"מ ב. ד"ה זזה אומר): "זזה אומר חציה שלי - מודה הוא שהחצי של חברו, ואין דנין אלא על חציה, הלכך זה האומר כולה שלי ישבע כו' כמשפט הראשון, מה שהן דנין - עליו נשבעין שניהם שאין לכל אחד בו פחות מחציו, ונוטל כל אחד חציו.

העקרון הזה כמובן תקף לגבי כל גובה של תביעה, כמו שמובא למשל בתוספתא בתחילת בבא מציעא "זה אומר כולה שלי וזה אומר שְׁלִישָׁה שלי, האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות מחמשה חלקין, האומר שלישה שלי ישבע שאין לו בה פחות משתות, כללו של דבר אין נשבע [השני] אלא על חצי מה שטוען". אף כאן העיקרון אחד: מכיון שהסכום השנוי

13. גליון גליון נ' (ב) טבת תש"ע, עמ' 12-3; גליון נ (ד) תמוז תש"ע עמ' 68-49.

14. זו בעצם שיטת החלוקה 'לפי מעות', ראה לעיל (עמ' 1), וכן 'שיטת חכמי הגויים' שמביא ראב"ע ב'ספר המספר' שלו, ראה להלן בנספח א' (עמ' 9).

במחלוקת הוא רק שלישי, חולקים אותו לשתי שיטות בין שני בעלי הדין. והשאר הולך לטוען 'כולה שלי', נמצא שהוא מקבל חמש שיטות, או 'חמשה חלקין' בלשון התוספתא.

## ספק ובני יבם

אותו עיקרון מופיע במקרה אחר שהגמרא דנה בו במסכת יבמות (דף לח.) על "ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי סבא"; מדובר באדם שמת ללא בנים, ואחיו יבם את אשתו מיד לאחר מותו. כעבור שבעה חדשים ילדה היבמה בן, ונוצר ספק אם הוא תינוק שנולד לתשעה חודשים ובנו של המת הוא, או שמא הוא בן שבעה חודשים ובנו של היבם הוא. ספק זה נוגע לכמה וכמה הלכות.

אחת השאלות היא, מה קורה במקרה שהסבא [אביהם של האח המת והיבם] האריך ימים, ומת לאחר ששני הבנים - גם המת וגם היבם - כבר אינם בחיים. לפי דיני הירושה אנו מסתכלים כאילו הבנים המתים יורשים את אביהם בקבר, ומעבירים את חלקם לבניהם דהיינו הנכדים. כעת המצב הוא כך: אם הספק הוא בן המת - נמצא שחצי מנכסי הסבא מגיע לו, שהרי הוא נוטל את חלק אביו. אבל אם הוא בנו של היבם, נמצא שאין בנים לאח הראשון, והיבם יורש את כל הנכסים ומורישם לבניו, והספק יטול בנכסים כפי שנוטל כל אחד מבני היבם.

אם נתפוס מקרה שליבם היו שני בנים חוץ מן הספק, הרי שמתעורר ויכוח כזה: הספק טוען שהוא בן האח שמת ראשון - ואיננו בנו של היבם, חצי מהנכסים שייך אפוא לו שכן הוא יורש את אביו. ואילו בני היבם טוענים שהספק הוא אחיהם, בן היבם, ומגיע לו רק שלישי מן הנכסים. אומרת הגמרא שהחלוקה תהיה כך: חצי מגיע לשני בני היבם בכל מקרה - שכן גם לפי טענת הספק שהוא בן המת, מגיע להם חצי. כמו כן: שלישי מגיע לספק בכל מקרה - שכן גם לפי טענת בני היבם שהוא אחיהם, מגיע לו שלישי. הסכום שנותר אחרי שניכינו מן העזבון חצי ועוד שלישי - הוא שיטית אחת<sup>15</sup>, השיטית הזאת תתחלק בין הספק שיקח חצי ממנה ובין בני היבם שיטלו את החצי השני. שכן ממון המוטל בספק - חולקין. ובלשון הגמרא שם "פלגא דקמודי להו שקלי, תילתא דקא מודו ליה שקל, פש להו דנקא [שיטית], הוי ממון המוטל בספק וחולקין".

אנו רואים שוב אותו עקרון שעמד בבסיסה של משנת שנים אוחזין: הסכומים שאין עליהם ויכוח מוצאים מחוץ לתמונה, ואת החלק שמתעצמים עליו בעלי הדין - חולקים.

## דוגמאות נוספות

במסכת בבא קמא (דף נג, א) מובאת ברייתא הדנה בשור שדחף את חבירו לבור והמיתו, כיצד [והאם] מתחלקים תשלומי הנזק בין בעל השור ובעל הבור. מובאים שם שני פסקי

15. חצי הוא שלוש שיטות, שלישי הוא שתי שיטות, סה"כ 5/6, נשארה שיטית אחת.

דין של רבי נתן בענין. הראשון: "רבי נתן אומר: בעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה". ובברייתא אחרת שנו "רבי נתן אומר: בעל הבור משלם ג' חלקים ובעל השור רביע". הגמרא מצביעה על הסתירה בין הברייתות, ומסבירה שהברייתא הראשונה מדברת בשור מועד, החייב נזק שלם, לפיכך בעל הבור ובעל השור נושאים באחריות שוה, והברייתא השניה מדברת בשור תם, המשלם חצי נזק. והסיבה לתשלומיהם השונים של השור והבור מבוארת שם על ידי האמורא רבא כך: "רבי נתן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא... האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד<sup>16</sup>, ודקא קשיא לך: לשלם האי פלגא והאי פלגא! משום דאמר ליה בעל השור לבעל הבור: שותפותאי מאי אהניא לי".

כלומר: בעל הבור ישלם בכל מקרה חצי, שכן שור תם אינו משלם יותר מחצי, סכום זה יוצא מן הדיון, ובשאר הסכום חולקים בעל השור ובעל הבור, כדברי רבא "שותפותאי מאי אהניא לי".

במסכת ערכין (כז, א) עוסקת המשנה בשדה שהקדש העמיד למכירה פומבית, ואנשים הציעו הצעות מחיר שונות. מכיון שאמירה לגבוה כמסירה להדיוט' (קידושין פ"א משנה ו) ההצעות מחייבות את המציעים שאינם יכולים לחזור בהם, אולם הקדש מוכר את השדה כמובן למרבה במחיר. הדיון במשנה הוא מה קורה כשבעל ההצעה הגבוהה חזר בו מהצעתו; אם הוא היה המציע היחיד - לא היה יכול לחזור בו כמובן, והקדש היה גובה ממנו את מלוא הצעתו מדין 'אמירתו לגבוה', אולם כאן לא אכפת להקדש למכור את השדה לאחד המציעים האחרים, ובלבד שיושלם ההפרש בין הצעתו להצעה הנמוכה ממנה, וכך אומרת המשנה:

אמר אחד הרי היא שלי בעשר סלעים ואחד אומר בעשרים ואחד אומר בשלשים ואחד אומר בארבעים ואחד אומר בחמשים, חזר בו של חמשים - ממשכנין מנכסיו עד עשר<sup>17</sup>. חזר בו של ארבעים - ממשכנין מנכסיו עד עשר. חזר בו של שלשים - ממשכנין מנכסיו עד עשר, חזר בו של עשרים - ממשכנין מנכסיו עד עשר, חזר בו של עשר - מוכרין אותו בשוויו, ונפרעין משל עשר את המותר.

ובגמרא מובאת מימרת רב חסדא על המשנה: "לא שנו אלא שבן ארבעים עומד במקומו, אבל אין בן ארבעים עומד במקומו - משלשין ביניהן". ומבאר רש"י על אתר:

לא שנו דאין ממשכנין מנכסיו בן חמשים אלא עשר סלעים, אלא שבן ארבעים במקומו עומד ואינו חוזר בו, אבל חזר בו בן ארבעים - משלשין העשרים סלעים הפחותין מחמישים ועד שלשים ביניהם, דבן חמישים יתן ט"ו ובן ארבעים יתן חמשה, דהא באותן עשר שאמר בן חמישים יותר על בן ארבעים לא שייך בר ארבעים בהזיה בפסידא, והנך עשרה שהוסיף בן ארבעים על בר תלתין - בר חמשין נמי אירצי בארבעים, דיש בכלל חמשים ארבעים<sup>18</sup>.

16. ולכן בעצם כל אחד מהם ראוי לשלם את כל הנזק.

17. ובעל הארבעים יקח את השדה, כך שהקדש קיבל חמישים ולא הפסיד.

18. וכן פוסק הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם בהלכות ערכין וחרמין (ד, ח). אולם הרמב"ם שם מפרש שמשלשין ביניהם היינו שחולקים בשוה ההפרש. והרמב"ם והראב"ד חולקים לשיטתם בסוגייתנו!

שוב אנו רואים אותו העקרון: הסכום שממילא היה בן החמישים צריך לשלם - יוצא מן הדיון, ובעשרה שבין ארבעים לשלושים חולקים שני המציעים, כיון ששניהם הציעו את הסכום הזה. שתי הדוגמאות האחרונות מעניינות במיוחד משום שמדובר כאן על תשלומי נזקים, ולא על תקבולים. כמו כן לא מדובר כאן על דיני ספקות, ועדיין שיטת החלוקה היא של 'שנים אוחזין'<sup>19</sup>.

### שלוש הכתובות

והנה, אומרים אומן ומשלה, אם נבדוק את המקרים של המשנה בכתובות - נראה שאם נצרף את הסכומים שמקבלות כל שתיים מתוך שלוש הנשים - ולא משנה מי! - אנו נראה שהסכום מתחלק ביניהן בדיוק לפי אותו כלל של 'זה טוען חציה שלי וזה טוען כולה שלי'.

נתפוס את המקרה שבו גובה העיזבון הוא 300 זוז. במקרה כזה אומרת המשנה שבעלת המנה, קטורה, מקבלת חמישים, הגר מקבלת מאה, ושרה מקבלת 150. נצרף את הסכומים שקיבלו קטורה והגר ונקבל 150, ובכך: קטורה אינה טוענת ליותר ממאה, ואפשר להוציא חמישים מחוץ לתמונה ולתיתם להגר. במאה הנותרים מתחלקות קטורה והגר וכל אחת מקבלת חמישים; התוצאה היא איפוא בדיוק מה שכתוב במשנה: קטורה מקבלת חמישים והגר מקבלת מאה.

או כלך לדרך זו: נצרף את סכומיהן של קטורה בעלת המאה, ושרה בעלת השלוש-מאות, ביחד הן מקבלות מאתיים, שמתוכם אין לקטורה תביעה על מאה. מאה אלו מועברים איפוא מיד לחשבונה של שרה. במאה שנותרות הן מתחלקות, והתוצאה: 150 לזו וחמישים לזו. אותו הדבר יהיה אם נצרף את סכומיהן של הגר ושרה: ביחד הן מקבלות 250 שמתוכם אין להגר תביעה על החמישים האחרונים. סכום זה מועבר מיד לשרה, ונשארו מאתיים לחלוקה - הן מתחלקות בהן שווה בשווה, והתוצאה: 150 לזו, ומאה לזו.

כך גם בשתי הבבות האחרות של המשנה: במקרה שנותר רק מנה - החשבון פשוט: כולן תובעות את כל הסכום, והרי שכולן טוענות 'כולה שלי' ולכן כולן תקבלנה בשווה. במקרה שנותרו מאתיים - הגר ושרה עדיין טוענות 'כולה שלי' - ולכן הן תקבלנה בכל מקרה אותו סכום, רק קטורה כבר אינה טוענת 'כולה שלי', ולכן לפי כללי 'שנים אוחזין' היא אמורה לקבל פחות. כעת שוב: אם נחבר את הסכום שלה (50) עם הסכום של כל אחת מן

הרמב"ם פוסק כשיטת החלוקה השווה, למרות שגובה הכתובות שונה [כמו שאכן בעל הארבעים ובעל החמישים חולקים ההפסד בשווה], ואילו הראב"ד אמנם אינו אומר זאת במפורש בהשגותיו על הרמב"ם, אך בהשגותיו על הרי"ף (ראה להלן ליד הערה 53) הוא מסביר שגם 'חולקות בשווה' של רבי היינו כשיטת השעבודים, ובעיקר הסברא לדעתו אין רבי ורבי נתן חולקים, לפיכך מסתבר שהוא פוסק כך להלכה. זה מראה שוב שהעקרון בשתי הסוגיות הוא אותו העקרון.

19. את שתי הדוגמאות האלו הוסיף פרופ' אומן במאמר מאוחר יותר שפירסם ב'המעייין' גליון נ' (ב) טבת תש"ע, עמ' 8.

האחרות (75), נמצא שיש כאן 125. מתוכם היא מודה שעשרים וחמישה אינם שלה, ועל כן הם מועברים מיד לזו שכנגדה, במאה שנותרו הן חולקות בשווה וכל אחת מקבלת חמישים. וזהו בדיוק הדין הכתוב בבבא האמצעית של המשנה: בעלת המנה נוטלת חמישים, ושתי האחרות נוטלות כל אחת 75.

הכלל הוא אפוא כך: חלוקת העזבון בין כל הנשים היא כך, שכל שתיים מהנשים יחלקו את הסכום שאותו הן מקבלות ביחד לפי העקרון של 'שנים אוחזין', לפיו חולקים את הסכום השנוי במחלוקת, והיתרה שייכת לבעל הטענה הגבוהה יותר. חלוקה שתואמת את התנאי הזה תיקרא 'תואמת שנים אוחזין'.

אומן ומשלה חיפשו שיטת חישוב שתעניק תוצאות כאלו בכל סכום עזבון וכל מספר של נשים וכל גובה כתובה נתון, ומצאו כך: כל עוד שהעזבון אינו מגיע לחצי מסך כל הכתובות [במשנתנו חצי סכום הכתובות הוא 300 זוז], אז כל אחת מהנשים תקבל אותו הסכום, ובלבד שלא תקבל יותר מחצי כתובתה. לכן, בעזבון של 200 מקבלות שרה והגר אותו הסכום, חוץ מקטורה שחצי כתובתה עומד על 50, ולפיכך היא מפסיקה לקבל כל עוד שרה והגר עדיין לא הגיעו לחצי כתובתן, זה מה שימשיך לקרות עד שגובה העזבון יגיע ל-250, או אז תגיע גם הגר למחצית כתובתה [50 לקטורה, ומאה לשרה והגר], ומשם ואילך תקבל רק שרה שעדיין לא הגיע למחצית כתובתה. זה בעצם הדין המפורש בבבא השלישית של המשנה!

במקרה שהעזבון גבוה יותר מחצי סך כל הכתובות [ובנדון דנן, כשהעזבון גבוה מעל 300 זוז] מתהפכת הנוסחה ל'תמונת ראי' של המצב הקודם: מעתה מחשבים את ההפסד של כל אשה, והכלל הוא כך: כל הנשים מפסידות באופן שווה - ובלבד שאחת מהן לא תפסיד יותר מחצי כתובתה! במשנתנו, למשל, אם העזבון יהיה 330 זוז, וחסרים לסכום הכולל 270 זוז, אי אפשר לחלק את ההפסד באופן שווה, 90 לכל אחת, שכן אז קטורה תפסיד יותר מחצי כתובתה, לפיכך היא מפסידה רק 50 זוז, ונשארים 220 זוז הפסד, גם את הסכום הזה אי אפשר לחלק בשווה בין הגר ושרה, שכן חצי הסכום הזה הוא עולה על חצי כתובתה שהוא מאה זוז, לפיכך היא תישא בנטל של מאה זוז, ושרה מפסידה 120 זוז, ומקבלת 180.

(ראה עמוד הבא - טבלה)



הנה טבלה המדגימה מקרים שונים של שיטת החלוקה לפי הסבר אומן ומשלה:

העזבון	הכתובות		
	100	200	300
50	$16\frac{2}{3}$	$16\frac{2}{3}$	$16\frac{2}{3}$
100	$33\frac{1}{3}$	$33\frac{1}{3}$	$33\frac{1}{3}$
150	50	50	50
200	50	75	75
250	50	100	100
300	50	100	150
350	50	100	200
400	50	125	225
450	50	150	250
500	$66\frac{2}{3}$	$166\frac{2}{3}$	$266\frac{2}{3}$
550	$83\frac{1}{3}$	$183\frac{1}{3}$	$283\frac{1}{3}$

ניתן לראות ששלוש השורות הראשונות בטבלה, וכן שלוש האחרונות הן 'תמונת ראי' זו של זו: בראשונות מקבלות כל הנשים באופן שווה, שכן קטורה עדיין לא הגיעה למחצית כתובתה עד השלב שבו היא מקבלת חמישים זוז [כשהעזבון הוא 150], ובשלוש האחרונות הן מפסידות סכום שווה, שכן קטורה כבר אינה מפסידה חצי מכתובתה ברגע שהעזבון עבר את קו 450 זוז.

גם חלקן של הגר ושרה בשורות הרביעית והחמישית, ובשורות השביעית והשמינית הן תמונות ראי, שכן בראשונות מקבלות הגר ושרה אותו הדבר כשקטורה מקבלת כבר פחות מהן [הגר לא מגיעה לחצי כתובתה עד קו ה-250], ובאחרונות הן מפסידות אותו הדבר כשקטורה מפסידה פחות מהן.

ניתן להוכיח באופן לוגי שעבור כל מספר נשים וכל גודל עזבון וכתובות נתונים, קיימת תמיד רק חלוקה אחת של העזבון התואמת 'שנים אוהזין'<sup>20</sup>.

<sup>20</sup>. ראה בנספח ב'.



## סברא וטעם

לפני שנמשיך הלאה יש לעצור ולשאול: אמנם מצאנו דמיון בין משנתנו ובין משנת שנים אוחזין, אבל הסיבה והטעם לחלוקה זאת של שנים אוחזין לא שייכת כאן כלל. שהרי במשנת שנים אוחזין הטעם הוא שבעל 'חציה שלי' מודה לבעל 'כולה שלי' על חצי מהטלית, ולפיכך אותו החצי 'יוצא מן המשחק', ולגבי החצי השני נותר העקרון של 'ממון המוטל בספק חולקין', כדברי רש"י על אתר שציטטנו קודם "וזה אומר חציה שלי - מודה הוא שהחצי של חבירו, ואין דנין אלא על חציה". טעם זה לא שייך כמובן כאן, שהרי לא מדובר בממון המוטל בספק, וכל אחת מהן מודה לחברתה בכל תביעתה, הבעיה היא רק שאין מספיק בעזבון בשביל כל הכתובות, והדיון כאן הוא כמה כל אשה תפסיד מתביעתה. לפיכך לא שייך לומר שקטורה 'מודה' להגר או לשרה שהסכום הגבוה ממאה זוז שייך להן ולא לה.

אולם מדברי הגמרא אנו רואים עקרון אחר שיכול לסייע לנו; הגמרא מבינה שכוחה של קטורה אינו עומד לה אלא במנה הראשון, וגם אם יש מאתיים או שלוש מאות - עדיין לא תקבל אלא שליש מנה, זוהי 'שיטת השעבודים' שהבאנו לעיל. בבסיסה עומדת הנחה לכאורה הנחה שכתובת קטורה אינה משעבדת אלא מנה, ולכן בחלק העזבון שגבוה ממאה זוז אין לה תביעה. אולם הנחה זו מוקשה<sup>21</sup>, שכן כל בר בי רב יודע כי המושג 'שעבוד' המוטל על נכסי הלוה [או הבעל המחוייב בכתובת אשתו] חל על כל נכסי החייב, למרות שהם שוים הרבה יותר מסכום החוב. ולכן אם נשתדפה שדה פלונית - הולך בעל החוב וגובה משדה אחרת (כתובות צה): ואין הלווה יכול לומר לו "שדה זו היתה כבר מעבר לתחום שיעבודך". דינים אלו ידועים לכל העוסק בדיני שעבוד: כל נכס של הלוה ערב לתשלום החוב. מדוע סוברת הגמרא שכתובתה של בעלת המנה אינה משעבדת יותר ממנה? נחשיב את החלקים שתפסו הכתובות האחרות כ'אִישֵׁי־דוֹף' [נשתדפון] ובעלת המנה תתבע את השאר?

היה אולי מקום לומר שאולי הנחתנו אינה נכונה, ולדעת רבי נתן באמת אין השעבוד חל אלא בגובה החוב, כך משמע לכאורה מלשון הרי"ף (בתרגום לעברית): "וכשלוקחת זו שיש לה מְנָה את חלקה - הסתלקה לה, ואין לה במנה השני והשלישי כלום, משום שאין לה בהם שעבוד... וכשלוקחת זו שיש לה מאתים את חלקה מן המנה השני, הסתלקה לה מהמנה השלישי לגמרי, שאין לה בו שעבוד, ולוקחת אותו בעלת השלוש-מאות, כי לה הוא משועבד, זו סברת רבי נתן"<sup>22</sup>.

21. ראה לעיל הערות 3, 8, שעמדנו על קושי זה, כאן יובאו הדברים בהרחבה.

22. רי"ף כתובות שם (נאב מדפי הרי"ף בסוף העמוד). לשון המקור: וכד שקלה האי דאית לה מנה מנתה דילה מהאי מנה איסתלקא לה, ולית לה במנה תנינא ותליתאה ולא מידי משום דלית לה בהון שעבודא. והאי מנה תנינא פלגי ליה דאית לה מאתים ודאית לה תלת מאה בשוה, דמשעבד לתרוייהו. וכד שקלה הך דאית לה מאתים מְנָה תנינא פלגא דידה, איסתלקא לה מהאי מנה תליתאה לגמרי, דלית לה בגויה שעבודא, ושקלא ליה דאית לה תלת מאה לחודה, דלדידה משתעבד. הדין הוא סברא דרבי נתן.

אולם מתוך דברי הגמרא עצמה בסוגייתנו מוכח ששעבודה של בעלת המנה יכול 'לתפוס' נכסים ששוים יותר ממאה זוז; הבאנו לעיל את תירוצו של רבינא המעמיד את המשנה במקרה שהנשים לא תפסו את הנכסים בבת אחת בלשתי פעמים: בפעם הראשונה הן מצאו מנכסי המת רק 75 זוז והתחלקו בהן בשוה, 25 זוז לכל אחת, ובפעם השניה הן תפסו את יתרת הנכסים.

במקרה כזה, אומר רבינא, יש עדיין לבעלת המנה זכות תביעה על 75 זוז שחסרים לה, ולכן 75 הזוז הראשונים שבתפיסה השניה היא תתחלק שוה בשוה עם חברותיה ותקבל עוד 25 זוז. רואים אנו איפוא ששעבודה של בעלת המנה 'תפס' מאה וחמישים זוז: 75 בתפיסה הראשונה של הנכסים, ו-75 בפעם השניה. כיצד יתכן הדבר אם הכלל הוא שאין הכתובה משעבדת נכסים מעבר לשוויה? רואים אנו איפוא שרבינא סבור כפי שאנו רואים בכל הש"ס: גם חוב של זוז אחד משעבד נכסים בשווי אלף זוז - עד שבעל החוב מצליח לפרוע את חובו מן הנכסים.

מכיון שכך אנו חוזרים לתמיהתנו: מדוע אם נתפסו כל הנכסים בפעם אחת מבינה הגמרא שאז לא תצליח בעלת המנה לקבל אלא 33 ושליש זוז? מדוע שלא תאמר בעלת המנה לחברותיה כמו במקרה של רבינא: מתוך המאה הראשונים לא הצלחתי לגבות אלא שלישי המנה, נשאר לי שני שלישים בחובי - אותם אגבה מן המנה השני והשלישי עד שאפרע מלוא סכום כתובתי? איזו סברא יש להבדיל בין מקרה שהנכסים נתפסו בפעם אחת לבין מקרה שהנכסים נתפסו בשתיים או שלוש פעמים, סוף סוף השעבוד הוא אותו שעבוד!

## דין קדימה

יתכן לבאר שהעקרון של הגמרא אינו משום שחוב אינו משעבד נכסים מעבר לשוויו, אלא יש כאן סיבה אחרת: דין קדימה.

כשישנם כמה בעלי חוב שזכותם על הנכסים שוה [כגון במקרה שלנו ששלוש הכתובות נכתבו באותו יום ושעבודם חל באותו רגע] יש לפעמים שסיבה כל שהיא נותנת לאחד מהן עדיפות וקדימה על פני חבריו, דוגמא כזאת נמצאת במשנה בפרק הקודם במסכת כתובות (דף פד,א): "מי שמת והניח אשה ובעל חוב ויורשין, והיה לו פקדון או מלוה ביד אחרים, רבי טרפון אומר: ינתנו לכושל שבהן, רבי עקיבא אומר: אין מרחמין בדין, אלא ינתנו ליורשין, שכולן צריכין שבועה ואין היורשין צריכין שבועה". הן לדעת רבי טרפון והן לדעת רבי עקיבא יש כאן מישהו שקודם לאחרים ולוקח את כל הקופה, אין חולקים בשוה<sup>23</sup>.

אפשר אפוא שגם בסוגייתנו יש דין קדימה: הבה נתבונן במצב של שתי כתובות בסכומים שונים, מאה ומאתיים, במקרה שהעזבון הוא בגובה של מאתיים זוז. מה הן הטענות של שתי

<sup>23</sup> כאן מדובר בתפיסת מטלטלים ולא בגביה מכוה שעבוד על הקרקע, אבל העקרון של העדפות אחד התובעים על חבריו נמצא כאן.

הצדדים? בעלת המנה טוענת: אני רוצה להיות קודמת, קודם איפרע אני מן הנכסים את מלוא חובי - והשאר ילך לבעלת המאיתיים. לאידך, בעלת המאיתיים טוענת: אני רוצה להיות קודמת, ואני איפרע את כל חובי ולבעלת המנה לא ישאר כלום.

אפשר להוכיח מיד כי יש הבדל בין שתי הטענות: **גם אם נקדים לפרוע לבעלת המאה** עדיין מגיעים מאה זוז לבעלת המאיתיים, ואילו לפי טענתה של בעלת המאיתיים לא ישאר שום דבר לבעלת המאה. דבר זה גורם שתביעתה של בעלת המאיתיים חזקה יותר במאה זוז מתוך המאיתיים, שכן התביעה הנגדית של בעלת המנה אינה מכסה אלא סכום של מאה זוז. וגם אם נקבל את תביעתה והיא תהיה הראשונה לגבות - עדיין ישארו מאה זוז שאין לה תביעה עליהם. המצב הוא איפוא כך: כשיש שני תובעים שכוחם שווה - בודקים אם יש סכום כלשהו שמגיע לאחד מהם **גם אם נקדים את חברו**. סכום זה יועבר בשלמותו אל בעל החוב הגדול יותר, שכן יש לו על סכום זה תביעה חזקה יותר מאשר לחברו<sup>24</sup>.

לא קשה לראות שהגענו בעצם למצב של 'שנים אוחזין בטלית' כשאחד מן הצדדים טוען 'כולה שלי' והשני טוען 'חציה שלי'. אלא ששם הסיבה נובעת מדיני הספיקות: על חצי אין יכוח ולכן הוא הולך לבעל ה'כולה שלי' ובשאר הם מתחלקים שווה בשווה. ואילו בנדון דנן הסיבה איננה 'דיני הספיקות' אלא 'דיני הטענות', והכלל הוא שבעל התביעה הגבוהה יותר זוכה בסכום שעליו טענתו חזקה יותר, וסכום זה הוא מה שנותר אחרי שמנכים את סכום החוב של בעל התביעה הקטנה. לאחר מכן הם חוזרים ומתחלקים בסכום שטענותיהם שוות עליו. ובמקרה שצייירו [כתובה של מאה ושל מאיתיים, והעזבון שווה מאיתיים זוז] החלוקה תהיה 150 לבעלת המאיתיים, ו-50 לבעלת המנה. בדיוק כמו במשנת שנים אוחזין.

ניתן כמובן לחלוק על הסברא שהצענו, אולם מסוגיית הגמרא עולה באופן ברור, שבמנה השני והשלישי קודמות הגר ושרה לקטורה, ובמנה השלישי קודמת שרה להגר. יהיה הטעם איך שיהיה, לפיכך בעצם יש כאן עקרון 'שנים אוחזין'.

למעשה הדימוי למשנת 'שנים אוחזין' הוא קדום; הרי"ף בסוגיית כתובות<sup>25</sup> כותב שרבי האי גאון סבר בתחילה שלא לפרש את המשנה כפי שפורשה בגמרא, "ומסתברא ליה על דרך שנים אוחזין בטלית, והוה סבירא ליה הכי כמה שני", הרי"ף אומר שרב האי גאון חזר בו לבסוף מסברא זו, ותפס את השיטה של 'לפי מעות', דהיינו חלוקה יחסית (ראה לעיל עמוד 1), אבל 'הוה אמינא' של רב האי גאון היא דבר שאין לבטל אותו.

24. כעין זה כתב פרופ' אומן עצמו במאמרו הנוסף שהתפרסם ב'המעין' טבת תש"ע (ג, ב) עמ' עמ' 9 סעיף ט, 2.

25. נא, ב מדפי הרי"ף

לא רק רב האי גאון דימה את המשנה לשנים אוחזין. ב'שיטה מקובצת' לכתובות שם מובאים דברי רש"י ב'מהדורא קמא' המדמה במפורש את משנתנו לדין שנים אוחזין בטלית<sup>26</sup>. וכן מובא דימוי זה בשם 'יש שהיו סוברין' בשיטמ"ק שם, אם כי הוא דוחה אותו<sup>27</sup>.

## העיקרון

התוצאות עד עתה מרשימות למדי; מתברר שאם מצרפים את סכום כתובותיהן של כל שתים משלוש הנשים - מתגלה חלוקה 'תואמת שנים אוחזין', אבל השאלה היא כמובן מהי הסברא המתחבאת מאחרי חלוקה זו, שהרי מדובר כאן אליבא דאמת בשלוש נשים, ואם ננסה להחיל את הכלל על שלוש נשים בבת אחת, לכאורה לא יהיה זה הדין הכתוב במשנה אלא כקושיית הגמרא "של מנה נוטלת חמשים? תלתין ותלתא ותילתא הוא דאית לה!"<sup>28</sup>, שהרי קטורה אינה תובעת אלא מאה, ובאותן מאה אין לה רק בעלת דין אחת אלא שתי בעלות דין הטוענות נגדה, והדין נותן שכל אחת תקבל שלישי, ובשאר הסכום שמעבר למאה לא תקבל קטורה כלום, כי הגר ושרה קודמות לה באותו המנה<sup>28</sup>. זוהי בעצם 'שיטת השעבודים' המבוארת בגמרא. אבל התנא דמתניתין - בהנחה שאינו סובר כ'שיטת השעבודים' אלא כל בבות המשנה הן דין עקרוני ולא אוקימתות - ודאי אינו סובר כך.

אלא שבאמת 'עקרון שנים אוחזין' - כשמו - מתאים לכאורה רק למקרה של שנים; הבה נשאל את עצמנו מה קורה כששלושה אוחזין בטלית, ראובן טוען כולה שלי שמעון ולוי טוענים חציה שלי<sup>29</sup>, כאן העסק נעשה מסובך, שכן אי אפשר לומר ששמעון ולוי ביחד מודים שלראובן מגיע חציה, כי כל אחד מהם אינו יודע אם החצי השני שייך לראובן או לחברו. שאלה זו כבר נידונה אצל האחרונים, והראשון שבהם היה רבי בנימין דיסקין זצ"ל, אביו של מהרי"ל דיסקין<sup>30</sup>, והוא מעלה שתי צורות חלוקה אפשריות ודוחה אותן:

26. זה הלשון שם: ומתני' דשנים אוחזין בטלית מסייעה, דקתני התם זה אומר כולה שלי ישבע וכו' בזמן ששניהם מודים או שיש להם עדים חולקין בשוה, והני ג' נשים נמי דכתובתן יוצאות ביום אחד ועל מנה אחד מריבות זו עם זו, וכל אחת ואחת אומרת שלי הוא, אנן סהדי דחד מנה משועבד לכולן, דבכולהו כתובות פחות מ'מנה ליכא, הילכך חולקות בשוה לחד מנה.

27. ראה להלן הערה 49.

28. במקרה כזה, אם נצרף את הסכומים של שתים מתוך שלוש הנשים כבר לא נקבל 'תואם שנים אוחזין'. לדוגמא: קטורה מקבלת שלישי, והגר מקבלת שלישי ועוד חצי (83.33), וביחד 116.66. אם נחלוק את הסכום הזה בין קטורה להגר לפי הכלל של 'שנים אוחזין, צריכה קטורה לקבל 50, והגר את השאר. אבל זה לא מה שהיא מקבלת.

29. אין ביניהם שיתוף פעולה, כלומר: אין הם טוענים שהם הגביהו ביחד את הטלית ודברי 'כולה שלי' הם שקר, שכן אז הם יחשבו כאדם אחד הטוען כולה שלי. אלא כל אחד מהם טוען שחציה שלו ואין לו מושג למי שייך החצי השני.

30. ראה קונטרס 'תורת האהל' (דף ב, עמוד ב) על המשנה בתחילת בבא מציעא, נדפס בתוך ספר 'תורת אהל משה' ירושלים תרס"ב. כמו כן נדפס בקובץ 'תורה מציון' שנה א' (תרמ"ז), סימן לב, דף לה, א. הדברים הובאו גם באוצר מפרשי התלמוד לבבא מציעא, עמוד ט הערה סב. עוד בנושא זה ראה מאמרו של אליעזר צבי רבל שנדפס בספר היובל 'ה'דגני', ניו יורק תרצ"ו, עמ' 158-163.

אם נאמר שראובן יקח חצי, ושמעון ולוי יקחו כל אחד רבע - זה ודאי לא נכון, שהרי אם היה מול ראובן רק אחד שטוען חציה שלי, היה ראובן נוטל 3/4, והשני נוטל רבע, כדין המפורש במשנה, וכיצד יתכן שהוספת בעל דין נוסף הטוען 'חציה שלי' תיפול כולה על חלקו של ראובן והשנים האחרים לא יפסידו כלום?

אם נאמר שראובן יקח קודם כל חצי, ובחצי הנותר יחלקו שלושתם, זה גם אינו צודק. שהרי באמת אין לראובן שום הודאה מאף אחד על חצי הטלית, שהרי כל אחד מהטוענים 'חציה שלי' אינו מודה על החצי הנשאר לראובן בדווקא, אלא משאיר אותו בספק של ראובן או הנוסף<sup>31</sup>.

לפיכך מציע ר"ב דיסקין שיטת חלוקה שלישית, ואנו נביא אותה להלן<sup>32</sup>. כרגע די לנו בטענתו, ששתי שיטות החלוקה שהוצעו כאן אינן צודקות.

אם נעתיק את הנדון לסוגייתנו, לכאורה הגמרא נוקטת כאפשרות השניה, שהרי במנה הראשון חולקות שלושתן, ובמנה השני חולקות רק שרה והגר. אם נניח שגם הגר היתה רק בעלת מאה, היה המנה השני כולו שייך לשרה, זו בדיוק האפשרות השניה בנייתוחו של ר' בנימין דיסקין. אולם דברי הגמרא הם לפי 'שיטת השעבדים', הסוברת שלקטורה אין שעבוד במנה השני והשלישי<sup>33</sup>, אנו 'העתקנו' את הרעיון של שנים אוחזין לכאן על ידי סברת דין קדימה, האומרת שבאמת כל הנכסים משועבדים לקטורה כשם שהם משועבדים לצרותיה, רק שלבעלות הכתובות הגדולות יותר יש דין קדימה המבוסס על כך שגם לפי **תביעת קטורה** עדיין מגיע להן חלק. אמנם קדימה זו מתבטלת גם כן כשיש שלוש נשים, בדיוק כמו שטען ר"ב דיסקין לגבי שלשה אוחזין בטלית. ניקח למשל את הבבא השניה במשנתנו, כשהעזבון בגודל 200 זוז; אם היו קטורה והגר לבד, או קטורה ושרה לבד, היה פועל כאן עקרון 'שנים אוחזין' כפי שנתבאר, שהרי גם אם נקדים את קטורה וניתן לה את כל תביעתה, עדיין ישארו מאה זוזים לשרה, לפיכך היא קודמת בהן. אבל ברגע שנכנס כאן 'שחקן' נוסף לתמונה, דהיינו הגר, אין זה נכון ששרה תקבל מאה זוז בכל מקרה, שהרי קטורה צריכה להתמודד עם הגר גם כן, וזו תובעת את כל הסכום. אם תמתין שרה גם לקדימתה של הגר, היא כמובן לא תישאר עם כלום. הדברים נכונים כמובן גם לגבי הגר, וגם לגבי כל סכום שהוא עד שגובה העזבון יהיה שלוש מאות זוז [רק משם ואילך ניתן לומר - ורק לגבי שרה - שיש לה דין קדימה בסכומים העולים על שלוש מאות זוז, שכן במקרה זה גם אם שרה והגר גם יחד יקדמו לה ויקבלו את תביעתן, עדיין היא תקבל את הנותן].

ובמאמריהם של הרב סגל והרב פערלמאן שיצויינו להלן, סעיף 'ההתנגדות לשיטת אומן ומשלה' (עמוד 8).

31. אמנם ראה להלן בנספח א', שראב"ע ב'ספר המספר' נוקט כשיטה זו.  
32. בסעיף 'ההתנגדות לשיטת אומן ומשלה'.  
33. וכבר הערנו לעיל (סברא וטעם' עמ' 5, וכן בהערה 3 והערה 10) שגם לפי שיטה זו עדיין צ"ע.

אפשר אפוא לומר שעקרון 'שנים אוחזין' כצורתו אינו יכול להתרחב למקרה שיש שלושה או יותר שחקנים, שכן צירוף התביעות פוגע ב'הודאת' בעלי הדין במקרה של שנים אוחזין, או בקדימת בעלות הכתובות הגדולות במקרה של משנתנו.

וכאן מגיע הדין הגאוני המונח במשנתנו לפי שיטת רבי נתן: אם נמצא שיטת חלוקה הגורמת שכל אימת שנצרך את סכומי התקבולים של שנים מכל שלוש (או יותר) הנשים, נקבל חלוקה 'תואמת שנים אוחזין', נמצא שהצלחנו לפתור את הבעיה של צירוף 'שחקנים' נוספים לתביעה. שהרי הקושי שלנו היה שההודאה [במקרה של שנים אוחזין] או דין הקדימה [בסוגייתנו] מתבטלים על ידי כניסת תובע נוסף לתמונה. ובכן, כאן יש לנו שיטה המאפשרת להתייחס לכל שנים מכלל הנשים בנפרד ולהתעלם באופן זמני מתביעת האחרות, ואז חוזר דין הקדימה לתמונה! שהרי כשאנו דנים על הגר וקטורה בפני עצמן נכון הוא לומר שכל שהסכום הנחלק ביניהן גדול ממאה זוז, יש להגר דין קדימה על פני קטורה. וכן כשאנו דנים על שרה וקטורה. וכשאנו דנים על שרה והגר בפני עצמן אנו יכולים לומר שכל שהסכום הנחלק ביניהן גדול ממאתיים זוז יהיה לשרה דין קדימה ממאתיים זוז ואילך. וזה בדיוק העקרון שמצאו אומן ומשלה!

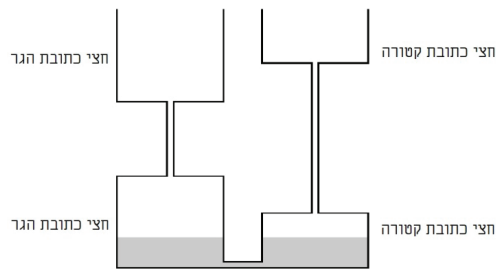
### המהשת שיטת החלוקה והוכחת תכונותיה:

ניתן להמחיש בצורה ויזואלית את שיטת החלוקה, כמו גם להוכיח את תכונותיה, באמצעות דימוי מחוק הכלים השלובים, שלפיו גובה מפלס המים יהיה תמיד שווה בשני כלים המחוברים ביניהם, לא משנה רוחב הכלי.

נניח שהעזבון הוא נוזל יקר, יין עתיק מאוד, או בושם האפרסמון, ואנו חולקים אותו כך: לכל אישה יש כלי משלה, אשר הקיבולת שלו שקולה לגודל כתובתה. הכלים בנויים בצורת שעון חול, גליל הנפסק בדיוק באמצעו על ידי צוואר, צינורית דקה המאפשרת לנוזל לעבור, אך היא בעלת קיבולת זניחה שאנו נתעלם ממנה לצורך הדיון. לכלים אותו הקוטר ואותו הגובה, ולכן בהכרח הצוואר בכלי של קטורה ארוך יותר [על חשבון הכלי] מאשר בכלי של הגר, ובשל שרה הוא הקצר ביותר (ראה אזור). הכלים גם מחוברים זה לזה בתחתיתם בצינורית דקה בעלת קיבולת זניחה כנ"ל, כך שנוזל המוכנס אליהם יתחלק לפי עקרון הכלים השלובים. כמות הנוזל שמוכנס לכלים שקול לגודל העיזבון.

כעת שופכים את הנוזל לתוך אחד הכלים, חוק הכלים השלובים יגרום כמובן שמפלס הנוזל יהיה שווה בשני הכלים. טענתם של אומן ומשלה היא שכמות הנוזל בתוך כל אחד משני הכלים תהיה בדיוק מה שמגיע לבעלת אותו הכלי לפי חלוקת 'שנים אוחזין'. נדון קודם במקרה בו ישנן שתי נשים בלבד, מכיוון שבעזרתו ניתן להוכיח את המקרה הכללי, ונפריד בין שלושה אופנים אפשריים:

### מקרה א': חלוקת העיזבון בין שתי נשים כשהעזבון קטן מסך מחצית הכתובות:



במקרה א', העיזבון קטן יותר מסכום הכתובה הקטנה ביותר. באיור הדבר מתבטא בכך שגובה פני הנוזל לא מגיע אף למחצית הכלי הקטן יותר, ועל כן הוא מתחלק באופן שווה בין הכלים, זה מתאים למקרה של "זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי", שכן שני הכלים (=סכומי התביעה) עדיין גדולים מסכום העזבון.

קל להבין שהחלוקה השווה של הנוזל בין הכלים תיפסק כאשר הכמות הכוללת של הנוזל תהיה גדולה מהקיבול של הכלי הקטן כולו - כלומר, כאשר גודל העיזבון גדול מהכתובה הקטנה יותר.

### מקרה ב': חלוקת העיזבון בין שתי נשים כשהעזבון גדול מסך מחצית הכתובות; שני המקרים האפשריים מוצגים:



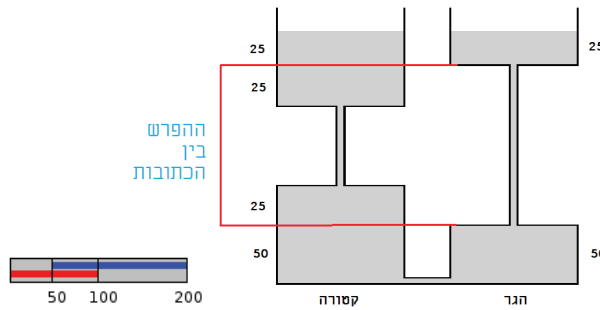
במקרה ב', העיזבון גדול מהכתובה של קטורה, אך קטן מהכתובה של הגר. כאן ניתן להבחין בשני מצבים שונים בכלים השלובים:

4. בכלי הגדול יותר, הנוזל לא ממלא את כל חציו התחתון וגם לא נוגע כלל בחציו העליון. אבל בכלי הקטן הוא ממלא לחלוטין את החצי הראשון - אך עדיין לא מתחיל להיכנס לחצי השני. (צד שמאל בתרשים)

5. הכלי הגדול מתחיל להתמלא גם בחציו העליון, בעוד הכלי הקטן מלא רק עד חציו הראשון. (צד ימין בתרשים)

בכל המקרים הללו העיקרון דומה: כל הנוזל שמתווסף בשלב זה מתווסף רק לכלי הגדול יותר (שכן בכלי הקטן יותר הדבר היחיד שמתמלא הוא הצינורית, המכילה כמות זניחה של נוזל שאינה נחשבת לצורך הדיון). הדבר מתאים לחלוקה שאמורה להתקיים בשלב זה: העיזבון גדול מהכתובה של קטורה, ולעומת זאת הגר תובעת גם אותו, ולכן כולו הולך אל הגר מחמת דין קדימה.

**מקרה ג': חלוקת העיזבון בין שתי נשים, כשהעזבון גדול יותר גם מן הכתובה הגדולה:**



המקרה השלישי הוא המורכב מבין השלושה. כאן העיזבון הכולל גדול הן מהדרישה של קטורה והן מהדרישה של האישה השנייה, אך עדיין אינו גדול מספיק כדי לכסות את הדרישות של שתי הנשים גם יחד. בתור דוגמה ניתן להתבונן במצב בו שתי הכתובות הן בסך מאה ו-150, ואילו העיזבון הוא מאתיים זוז. במקרה זה קטורה (הקו האדום באיור התחתון) דורשת מאה זוזים בלבד ו'מודה' לרעותה על המאה הנוותרים, והגר (הקו הכחול באיור) דורשת 150 בלבד ו'מודה' לרעותה על החמישים הנוותרים. נותרו 50 זוזים בלבד השנויים במחלוקת (באיור - שטח החפיפה בין שתי הדרישות), שמחולקים שווה בשווה, התוצאה המתקבלת היא 75 לראשונה, 125 לשנייה).

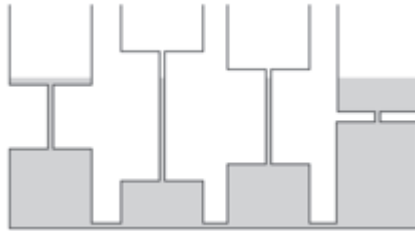
בדוגמה ניתן לראות כי הפרש בין הגודל המקורי של הכתובות, שהוא 50 זוז [לקטורה יש מאה ולהגר 150], הוא גם הפרש בין החלוקה שבוצעה (50 = 125-75). זוהי תכונה כללית המאפיינת את מקרה ג': הסכום אותו 'מודה' קטורה להגר הוא הפרש בין הכתובות של שתיהן, ואילו שאר הסכום (השנוי במחלוקת) מתחלק ביניהן שווה בשווה. כלומר, גודל הפרש בין מנת החלוקה שתקבל קטורה (75) והמנה שתקבל הגר (125) שווה בגודלו לסכום אותו 'הודתה' קטורה שהוא מגיע להגר בכל מקרה, שכן הוא מעבר לסכום כתובתה שלה.



קל לראות כי תכונה כללית זו - ההפרש בין הכתובות הוא ההפרש בין המנות - מתקיימת גם עבור הכלים: ההפרש בין כמות הנוזלים שבשני הכלים הוא בדיוק ההפרש המקורי בנפח שלהם, שבא לידי ביטוי בחלק האמצעי של הכלים (שבו יש צינורית בלבד עבור הכלי הקטן יותר, אך חלק מכלי הקיבול עבור הכלי הגדול יותר). הסיבה לכך היא שהחלק העליון של שני הכלים זהה ברוחבו, ולכן מרגע שחלק זה התחיל להתמלא בשני הכלים, כל תוספת נוזל תתחלק שווה בשווה בין שניהם.

ולבסוף - נקודה חשובה: אם ננתק את החיבור בין שני הכלים, ונשפוך לתוך כל כלי בנפרד את הכמות המגיעה לו לפי חלוקת ש"א - יגיעו פני הנוזל לאותו גובה בשני הכלים, כפי שהיה קורה לו היה חיבור ביניהם. זה דבר פשוט. הוי אומר: חלוקת שנים אוחזין תואמת את חוק הכלים השלובים.

### **מקרה ד': דוגמה לחלוקת העיזבון כאשר יש ארבע נשים, ולכל אחת כתובה בגודל שונה:**



עתה נעבור למקרה בו יש יותר משתי נשים, כמודגם באיור עם ארבעה כלים שמחציותיהם בגבהים שונים [והוא הדין למספר בלתי מוגבל של כלים]. קל להבין שכשהכלים מחוברים ביניהם, כל נוזל שנשפוך לאחד הכלים יגיע בדיוק לאותו גובה בכולם, לפי חוק הכלים השלובים. ואם נתפוס שני כלים כלשהם מתוך הארבעה, הנוזל יגיע כמוכך לאותו גובה אצל שניהם. וזה אומר שאותם שתי נשים מחלקות ביניהם את התקבול שלהן לפי כלל 'שנים אוחזין'.

[יתר על כן, ניתן להוכיח כי חלוקה זו היא היחידה התואמת את חלוקת שנים אוחזין. כדי להוכיח את זה נניח שנתונה לנו איזו חלוקה התואמת שנים אוחזין. ננתק את החיבור בין הכלים ונשפוך לתוך כל כלי את מה שמגיע לבעלת אותו הכלי לפי אותה חלוקה נתונה. עתה נקח באופן אקראי כלים של שתי נשים, המחלקות ביחד את סך הנוזל שברשות שתיהן לפי חלוקת שנים אוחזין. ממה שהתבאר לפני כן נובע כי פני הנוזל יהיו שווים בגובהם אצל שתי הנשים האלו. מכיון שאנו יכולים לבחור כל זוג אקראי של נשים, ברור הוא שהנוזל מגיע אצל כל הנשים לאותו הגובה. עתה, אם נחבר את הצינורית חזרה בין כל הכלים, האם ישתנה גובה הנוזל? ברור שלא. הוי אומר: החלוקה הנתונה זהה לחלוקה שמקבלים על ידי הפעלת חוק הכלים השלובים, ואם היא זהה לגמרי - פירושו הדבר שאין כאן שני סוגים של חלוקה, מכאן שאין יותר מחלוקה אחת התואמת את חלוקת שנים אוחזין.]

### תיאור פורמלי של שיטת החלוקה:

אף שההמחשה באמצעות חוק הכלים השלובים שהוצגה קודם מסייעת רבות להבנת הפתרון, היא אינה מאפשרת ישירות את ביצוע החישוב שמוצא, בהינתן אוסף כתובות וגודל עיזבון, את החלוקה המבוקשת. להלן אלגוריתם [סדרת פעולות] שעושה זאת:

### האלגוריתם מפריד בין שני מקרים:

במקרה הראשון, העיזבון קטן יותר ממחצית סכום כל הכתובות, ובשני הוא גדול יותר. במקרה הראשון מתחילים ממצב בו "הכלים ריקים" - אף אישה לא קיבלה דבר. בכל סיבוב של האלגוריתם, מחולק זוז נוסף מהעיזבון שווה בשווה בין כל הנשים, עד אשר חולק להן סכום השווה למחצית הכתובה של האישה בעלת הכתובה הקטנה ביותר (כלומר, החצי התחתון של הכלי שלה התמלא). לאחר מכן ממשיכים את החלוקה שווה בשווה בין שאר הנשים עד אשר מחולק להן סכום השווה למחצית הכתובה השנייה בקוטנה, ואז מוציאים גם את בעלת הכתובה הזאת מהחלוקה, וכן הלאה.

**טבלה המדגימה אופנים שונים למקרה של ארבע נשים, והעזבון הוא פחות או שווה למחצית סך כל הכתובות (השלב בו הגיעה אשה למחצית כתובתה מודגש באפור):**

		קטורה	הגר	שרה	רבקה	סך הכתובות
גובה ↓ העזבון	→ גובה הכתובה	100	140	170	190	600
100 (1/6 מהעזבון)		25	25	25	25	
200 (1/3 מהעזבון)		50	50	50	50	
250 (41% מהעזבון)		50	66 <sup>2</sup> / <sub>3</sub>	66 <sup>2</sup> / <sub>3</sub>	66 <sup>2</sup> / <sub>3</sub>	
280 (46% מהעזבון)		50	70	80	80	
300 (1/2 מהעזבון)		50	70	85	95	

הטיפול במקרה השני דומה, אלא שבמקרה זה מתחילים ממצב בו "הכלים מלאים" - כל הנשים קיבלו את כל כתובתן, ומתחילים לחסר מהן שווה בשווה, כאשר מפסיקים לחסר מאישה שכבר הפסידה את מחצית כתובתה.

להלן טבלה המדגימה אופנים שונים למקרה של ארבע נשים, והעזבון גדול ממחצית סך כל הכתובות. בשונה מהטבלאות דלעיל, **בטבלה הזאת הסכומים הם אלו שהנשים תפסדנה!**

לא הסכומים שהן תקבלנה (השלב בו הפסידה אשה מחצית כתובתה ולכן לא תפסיד יותר - מודגש באפור):

		קטורה	הגר	שרה	רבקה	סך הכתובות	
גובה ↓ העזבון	→גובה הכתובה	100	140	170	190	600	
מסך	330 (חסרים 270 מסך הכתובות)	50	70	75	75		ההפסד שכל אשה תסבול
מסך	350 (חסרים 250 מסך הכתובות)	50	$66\frac{2}{3}$	$66\frac{2}{3}$	$66\frac{2}{3}$		
מסך	400 (חסרים 200 מסך הכתובות)	50	50	50	50		
מסך	420 (חסרים 180 מסך הכתובות)	45	45	45	45		

## ההתנגדות לשיטת אומן ומשלה

בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון קכז<sup>34</sup> פורסם מאמרו של הרב שלום מרדכי סגל שדחה את הסברם של אומן ומשלה בהבנת המשנה. עיקר טענותיו היו שתיים:

1. התלמוד הבבלי אינו מוצא הסבר המבאר את כל שלוש הבבות של המשנה מבלי לעשות 'אוקימתא'<sup>35</sup>, בעוד שלפי שיטת אומן ומשלה יש הסבר כזה, המתאים לחלוקת 'שנים אוחזין'. מה שמוכיח כי התלמוד הבבלי הבין שאין נכון לדמות את חלוקת החובות לחלוקת שנים אוחזין.

2. גם במקרה של שנים אוחזין עצמו, אם יהיו שלושה אוחזין בטלית, ראובן טוען כולה שלי ושמעון ולוי טוענים כל אחד חציה שלי תהיה החלוקה שונה מזו היוצאת לפי שיטת אומן ומשלה, כפי שכותב רבי בנימין דיסקין<sup>36</sup>. הרב סגל מסביר רציונל מתוחכם העומד לדעתו מאחורי שיטת החלוקה של אומן ומשלה, ולבסוף מוכיח כי הוא רעיון דחוי ולכן החלוקה שלהם אינה צודקת אלא זו של ר"ב דיסקין. מכיון שאומן ומשלה עצמם קבעו כי שייכת רק חלוקה אחת 'תואמת שנים אוחזין', ברור שהחלוקה של ר"ב דיסקין בשלושה אוחזים בטלית אינה יכולה להתיישב עם שיטתם. ולדעתו של

34. שנה כב, גליון א, תשרי חשוון תשס"ז, עמ' מח.

35. ראה לעיל "הפתרון של התלמוד הבבלי".

36. ראה לעיל ליד הערה 18.

רב סגל חלוקה זו צודקת יותר וממילא מפריכה את שיטת אומן ומשלה אף בנוגע לחלוקת שנים אוחזין בטלית.

בגליון קכט<sup>37</sup> של הקובץ הנ"ל התפרסם מאמר נוסף של הרב נתן פערלמאן, שעסק גם הוא בביקורת על שיטת אומן-משלה, וחיידד את הטענה הראשונה של הרב סגל. כנ"ל במאמרו של הרב ישעיה פלאם, שהתפרסם ב'אור ישראל' ב'אור ישראל'<sup>38</sup>. לדבריהם אין מקום כלל לדמות מסבא את חלוקת הכתובות לחלוקת שנים אוחזין, שכן כל היסוד לחלוקת שנים אוחזין בנוי על כך שהטוען חציה שלי מודה לבעל 'כולה שלי' על חצי הטלית, ובשאר חולקים. אבל בתביעת בעלי חוב אין שום סתירה בין התביעות, וכולן אמת, רק משום שהעזבון אינו מכסה את כל התביעות צריך לדון כיצד לחלק אותן בין התובעים. אבל כשם שאין בתביעת הנושה שום הכחשה לנושים האחרים, כך גם אין בה הודאה בחלק שאינו תובע<sup>39</sup>.

נתמודד עם הטענות אחת לאחת, מן הסוף להתחלה:

לגבי קושיית הרבנים פערלמאן ופלאם כבר הארכנו לעיל<sup>40</sup>, ומשם תדרשנו. נציין רק שוב בקצרה שלמעשה דווקא מ'שיטת השעבודים' המובאת בגמרא עולה במפורש סוג החלוקה של שנים אוחזין, שהרי לשיטת השעבודים אין קטורה חולקת לעולם במנה השני והשלישי, וכולו הולך לצרותיה בעלות הכתובות הגדולות יותר. לפיכך יש כאן בדיוק אותו המנגנון של 'שנים אוחזין בטלית': הסכום שמעבר לתביעת הקטנה יוצא מהדיון וניתן בשלמותו לתובעות הגדולות, והשאר חולקות בשוה. הרב פערלמאן עצמו מציין זאת במאמרו הנ"ל<sup>41</sup>. לפיכך אם נמצא נוסחה המחשבת בדיוק את חלוקת שנים אוחזין למקרה של שלושה או יותר תובעים, נוכל להשתמש בה גם לענין חלוקת הכתובות. מכאן נעבור לקושייתו השניה של הרב סגל, לפיה גם בשלושה אוחזין בטלית אין החלוקה כפי שהציעו אומן ומשלה.

37. שנה כב גליון ג', שבט-אדר תשס"ז, עמ' קכא ואילך.

38. עמ' רח"צ ואילך, ראה שם במיוחד סעיף 'השוני הבסיסי בין שנים אוחזין לשלוש נשים', עמ' רצט.

39. טענה זאת אכן כתובה ב'שיטה מקובצת' על אתר, כשהוא דוחה את דברי 'יש שהיו סוברין', ראה להלן הערה 51.

40. ראה סעיף 'סברא וטעם'.

41. אות ב'. וכדי לדחות ראייה זו הוא מעלה את הטענה דלהלן: אם באמת משנתנו דומה ל'שנים אוחזין' כיצד יתכן שרבי חלק על רבי נתן, הרי רבי מודה בדיון של שנים אוחזין בטלית! בהכרח שזה אינו דומה. טיעון זה אכן מובא על ידי הרי"ף בתשובתו המועתקת מלשון ערבי, כנגד שיטת רב היא גאון שדימה את משנתנו לחלוקת שנים אוחזין. קשה לדעת מה מתכוון הרי"ף, משום שהוא לא מספר לנו בדיוק כיצד פירש רה"ג את המשנה. אבל לענייננו אי אפשר להשתמש בה, שהרי דעת רבי היא שחולקות בשוה, הרי אומר שלדעתו אין כוח שעבוד הקטנה נופל משעבודן של הגדולות, ותביעתה יפה לכל העזבון עד שנפרע חובה. והרי זה כשלושה הטוענים 'כולה שלי' ואין כאן כמובן מקום לחשבונות של זה טוען כולה שלי וזה טוען חציה שלי. אבל יתכן בהחלט שגם רבי מודה כי אם כוחה של התובעת הקטנה אינו שווה לשל הגדולות, ניתן להפעיל את מנגנון חלוקת 'שנים אוחזין'.

## שלושה אוהזין בטלית, שיטת ר' בנימין דיסקין

כפי שנתבאר לעיל<sup>42</sup>, במקרה של שלושה אוהזין בטלית נוצרת בעיה לראובן הטוען 'כולה שלי': אין לו הודאה מאף אחד מבעלי הדין שכנגדו, שכן שמעון אומר שיתכן כי המחצית השנייה שייך ללוי ולא לראובן, כנ"ל טוען לוי. והרי הבסיס של חלוקת ש"א הוא שיש כאן חלק ששני בעלי הדין מודים עליו, ולכן הוא 'מחוץ לתמונה'.

ר"ב דיסקין מחדש שאמנם שמעון ולוי אינם מודים לראובן על כך שכל המחצית הנותרת היא שלו, אבל **כל אחד מהם מודה** שיש לו לפחות ספק של 50% באותה מחצית, כלומר: גם שמעון מודה שראובן אמור לקבל חצי מתוך המחצית הנותרת, מדין "ממון המוטל בספק חולקין", וכנ"ל מודה לוי. לפיכך אפשר להוציא רבע טלית מהתמונה ולתת אותו לראובן, כי על הרבע הזה אין ויכוח, שלושת בעלי הדינים מסכימים שהוא שייך לראובן<sup>43</sup>. נשארנו עם שלושה רבעים שדינם עדיין לא הוכרע.

בשלב השני, לאחר שקבענו עקרון זה, ניתן לראות לא רק ראובן נהנה מ'הודאה', אלא גם בין שמעון ולוי יש הודאה פנימית מאותו הסוג, שהרי שמעון מודה שהמחצית השנייה נתונה בספק בין ראובן ולוי, וכשם שהוא מודה לראובן מגיע חצי מהמחצית השנייה מדין ממון המוטל בספק חולקין, כך גם ללוי מגיע.

אך שכשלוני מגיע ליטול את רביע הטלית ששמעון מודה לו עליו, הוא מגלה שהודאת שמעון לא מספיקה, שהרי ראובן טוען 'כולה שלי' ואינו מאפשר לו לקבל את הרביע לעצמו, והוא יאלץ לחלוק אותו עם ראובן מדין ממון המוטל בספק חולקין, כך יזכה ראובן בשמינית נוספת. אותו הסיפור עם שמעון שזכה ברביע מצד הודאת לוי, אבל נאלץ לחלוק אותו עם ראובן הטוען כולה שלי.

לסיכום: בשלב זה ראובן קיבל רבע מחמת הודאת שמעון ולוי המשותפת, ועוד שתי שמיניות מדין ממון המוטל בספק חולקין. בסך הכל יש לו חצי. ואילו שמעון ולוי קיבלו כל אחד שמינית, כיון שהם הודו כל אחד לחברו על רבע, אך נאלצו להסתפק בחצי מהרבע מחמת תביעת ראובן. נותר לנו רק רבע מהטלית שלא נחלק, ועליו אין שום הודאה, שהרי כל אחד מבעלי הדין סבור שמגיע לו יותר מרבע. את הרבע הזה הם חולקים בשווה, ונמצא שכל אחד יקבל שלישי של רבע, דהיינו 1/12. אם נרצה לאחד את הפיסות האלו לשבר בעל

42. ראה סעיף 'ומהו העקרון', עמ' 8

43. כמובן שזהו חידוש; ראובן אמור לקבל רבע מדין 'ממון המוטל בספק חולקין', לא בגלל שמישהו מבעלי דינו הודה לו על איזה חלק, ר"ב דיסקין לוקח את התוצאה [רבע שיגיע לראובן מדין ממון המוטל בספק], ומכניס אותה לתוך חישוב הסיבות [יש כאן הודאה], ניתן כמובן להתווכח ולטעון שדבר זה אינו נחשב הודאה. וראה במאמרו הנ"ל של ר"נ פערלמאן (סעיף 1) שהרגיש בזה.

מכנה משותף אחד נצטרך לחלק את הטלית ל-24 חלקים<sup>44</sup>, ראובן הטוען כולה שלי מקבל 14/24<sup>45</sup>, ואילו שמעון ולוי מקבלים כל אחד 5/24<sup>46</sup>.

עתה נתבונן מה אמורים לקבל בעלי הדין לפי שיטת אומן ומשלה; להקלת ההבנה נקבע שהטלית שווה 200 זוז, כמו המקרה בבבא האמצעית במשנת שלוש הנשים, אלא שכאן שני מבעלי הדינים שוים בטענותיהם, וכל אחד טוען שיש לו 100 זוז מן הטלית. כאמור, העקרון הוא שכל אחד מבעלי הדינים מקבל באופן שווה, אבל לא יותר ממחצית תביעתו - אלא אם כן קיבלו גם שאר בעלי הדינים לפחות מחצית תביעתם. לפיכך שמעון ולוי מקבלים 50 זוז כל אחד, וראובן מקבל 100 זוז, כל אחד בדיוק מחצית תביעתו!

ניתן גם לבדוק את התוצאה: כזכור החלוקה של אומן ומשלה היא כזאת, שאם נצרף את הסכומים של כל שנים מתוך שלושת [או יותר] התובעים נקבל חלוקה תואמת שנים אוחזין. ובכן: אם נצרף את שמעון (או לוי) עם ראובן, הם מקבלים ביחד 150, שמתוכם שמעון מודה לראובן על חמישים, ולכן ראובן מקבל אותם בלי חלוקה, ובמאה הנותרים הם חולקים, כך שראובן יוצא עם מאה ושמעון עם חמישים. שמעון ולוי ביחד מקבלים מאה, ומכיון שטענותיהם שוות הם חולקים. לכן חלוקת אומן-משלה כאן 'תואמת שנים אוחזין'.

לעומת זאת שיטת ר"ב דיסקין לא תניב את התוצאות האלו, שכן אם נצרף את חלקיהם של ראובן (14/24) ושמעון (5/24) נקבל ביחד 19/24, שמעון מודה לראובן רק על 7/24 [שכן שמעון טוען חציה שלי (12/24) נמצא שמתוך 19/24 הוא מודה רק על 7/24], בשאר הם אמורים להתחלק, ושמעון אמור לקבל 6/24 שזה בדיוק רבע. כנ"ל לגבי לוי. נמצא ששיטת ר"ב דיסקין אינה 'תואמת שנים אוחזין'. אבל לדעת הרב סגל הצדק הוא עם ר"ב דיסקין, ושיטת אומן-משלה נדחית.

אמנם, כפי שנתבאר לעיל, ר"ב דיסקין דחה את החלוקה היוצאת לפי שיטת אומן-משלה [שראובן יקבל חצי, ושמעון ולוי יקבלו כל אחד רבע] מחמת הטענה שלא יתכן כי אם היה רק אחד הטוען 'חציה שלי', היה מקבל רבע, וכשנוסף בעל דין שלישי הטוען 'חציה שלי', יפול כל ההפסד על חלקו של ראובן. וזו אכן נראית על פניה טענה נכונה, אבל גם לפי שיטת הרב דיסקין יש מקום לקושיה זו, אם כי בצורה מצומצמת יותר. שהרי אם היה רק שמעון חלוק עם ראובן, היה ראובן מקבל 3/4 טלית ושמעון רבע. כשנכנס 'שחקן' חדש לתמונה ראוי שהנתח שלו יקוזז באופן יחסי מחלקיהם של ראובן ושמעון, כדין המפורש בסוף משנתנו בכתובות "וכן שלושה שהטילו לכיס, פיחתו או הותירו כך הן חולקין" [כל אחד ואחד נוטל בשכר וההפסד לפי מעותיו - רש"י]. לפי ר"ב דיסקין מקבלים שמעון ולוי כל אחד 5/24. עתה נתבונן: אם היה רק שמעון כנגד ראובן, היה ראובן מקבל 3/4 שהם 18/24, ושמעון היה מקבל רבע שהוא 6/24, משנכנס גם לוי לתמונה מפסיד שמעון רק 1/24, ואילו ראובן מפסיד

44. הוא כפולה של שמונה, שלוש וארבע, כך שהוא מתאים לכל סוגי השברים שיש לנו כאן.

45. שהרי יש לו חצי, ועוד שלישי של רבע, שהוא 2/24.

46. שמינית הטלית שהיא 3/24, ועוד שלישי של רבע, שהוא 2/24.

4/24 - פי ארבעה משמעון, בעוד שהחלק שלו בטלית הוא רק פי שלושה משמעון. נמצאת מדת הדין לוקה!

אך באמת קושייתו של ר"ב דיסקין אינה מוכרחת כלל, שכן היא מסתכלת על ראובן ושמעון באופן שוה, בעוד שיש ביניהם הבדל גדול! ראובן מקבל חלק מוגדל בגלל הודאת שמעון, ואילו שמעון מקבל את חלקו מדין **ממון המוטל בספק חולקין**, שהרי ראובן לא הודה לו בכלום; בנוגע לחלקו של שמעון אין התווספותו של לוי מגרעת כלום, שכן שמעון ממילא מקבל רק **רבע**, למעשה גם אם היו מתווספים **שני** בעלי דינים הטוענים 'חציה שלי', עדיין לא היתה זו סיבה להקטין את חלקו של שמעון.

לעומת זאת ראובן מקבל את חלקו המוגדל [רבע נוסף] בגלל הודאת בעל הדין שכנגדו, והודאה זו היא שנפגמה בגלל כניסתו של לוי לתמונה. לפיכך ראובן נושא בכל הנטל! פשוט מאוד.<sup>47</sup>

## פירוש הבבלי במשנתנו

ענה נפנה לטענה הראשונה של הרב סגל, שמן הבבלי עולה כי לא הבין את המשנה כפי שאומן-משלר פירשו אותה. לקושיא זו התייחס פרופ' אומן עצמו, הן במאמרו המקורי שב'מוריה' (שערים ח-ט), והן בתגובתו שהתפרסמה ב'המעין'<sup>48</sup>. ראשית, מציין אומן את פירושו של רס"ג למשנה<sup>49</sup>, הכותב שאף על פי ששמואל ורבינא מעמידים את המשנה באוקימתות, "אף על פי כן מקום הניחו לנו גם אנו" והוא מפרש את המשנה באופן עקבי וללא אוקימתות<sup>50</sup>, ויש לציין שלכאורה מוכרח מדבריו עקרון הזהה לשיטת אומן-משלר, כל אשה אינה מקבלת יותר מחצי כתובתה בטרם קיבלו גם חברותיה חצי מכתובתן!

הרי לנו תקדים, שרס"ג מפרש את המשנה שלא כהסבר הגמרא. אולם פרופ' אומן מוסיף ואומר שאפשר לפרש את המשנה באופן עקבי גם מבלי לסתור את הבבלי!

תמצית דבריו היא שלאחר תירוצי שמואל ורבינא מובאת ברייתא "תניא, זו משנת רבי נתן; רבי אומר: אין אני רואה דבריו של רבי נתן באלו אלא חולקות בשוה". מה פירוש 'חולקות בשוה'? לדעת רוב המפרשים הכוונה שהן חולקות בשוה ממש, ואין גובה הכתובות משנה. קטורה מקבלת בדיוק כמו שרה עד שתיפרע מלוא חובה, כלומר: עד שסכום העזבון יגיע

47. למעשה ראובן עוד לא הפסיד את כל מה שהיה לו להפסיד בגלל ביטול ההודאה, שהרי מצד 'ממון המוטל בספק חולקין' היה ראוי לו לקבל עתה רק שלישי ולא חצי. ובאמת אם יכנס לתמונה שחקן נוסף הטוען 'חציה שלי', הוא יקבל רבע נוסף על חשבונו של ראובן לפי שיטת אומן-משלר, בעוד שחלקיהם של שמעון ולוי לא יצטמצמו, זהו בדיוק העקרון שהוסבר לעיל, ולפיו כל תובע מקבל חצי תביעתו ולא יותר - כל עוד שחבריו לא קיבלו מחצית תביעתם.

48. טבת תש"ע (נ, ב) עמ' 5 סעיף 3.

49. הובא בתשובות הגאונים 'שערי צדק', חלק ד', שער ד' סימן נב.

50. הרוצה לראות את שיטת רס"ג יעיין בנספח ג'.

ל-300. לדעת רבינו חננאל<sup>51</sup> הכוונה שהן חולקות באופן יחסי (ראה בתחילת הפרק), אבל הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף<sup>52</sup> מסביר ש'חולקות בשוה' היינו "עד מקום ששיעבודן שוה", זו בעצם 'שיטת השעבודים' המובאת בגמרא, שלפיה מקבלת קטורה שלישי מהמנה הראשון ולא יותר, הגר חולקת גם במנה השני, והמנה השלישי שייך כולו לשרה<sup>53</sup>. פירוש זה מעורר שאלה: מה ההבדל אם כן בין רבי לרבי נתן? הרי גם רבי נתן אליבא דהבבלי סובר כשיטת השעבודים, ורק בגלל האוקימתות משתנה הדין במשנה. על כך עונה הראב"ד שהאוקימתות הן נקודת המחלוקת בין רבי לר"נ, לדעת רבי האוקימתות אינן משנות את דין החלוקה<sup>54</sup>.

פרופ' אומן אימץ את שיטת הראב"ד והוסיף עליה נדבך: מכיון שמתברר ש'שיטת השעבודים' היא בעצם שיטתו של רבי, שנפסקה להלכה לדעת הראב"ד, אפשר לומר שקושיית הגמרא לא היתה כפי שאנו דימינו לראות בה, היינו שאין כאן עקרון עקבי, אלא משום ששיטת רבי המחלקת לפי שעבודים, היתה ידועה ומקובלת להלכה, והגמרא הבינה שהמשנה השנויה בסתם אמורה להתאים עם דעת רבי. אומן הסתייע משאלת הגמרא "של מנה נוטלת חמישים, תלתין ותלתא ותילתא הוא דאית לה!"; אם קושיית הגמרא היא על חוסר העקביות במשנה, היתה השאלה צריכה להיות מנוסחת בסגנון השכיח במקרים כאלו: "תנן ברישא כולן חולקות בשוה, אימא מציעתא: של מנה נוטלת חמישים, ואי כולן חולקות בשוה - אמאי ליפלגו בשוה". סגנון השאלה כפי שהוא לפנינו מראה שהגמרא הגיעה מתוך הנחה מוקדמת שהחלוקה הנכונה היא כשיטת השעבודים, ומתוך זה הוקשתה לה המשנה.

לפי זה אפשר לומר שהגמרא ידעה שאפשר לפרש את המשנה באופן אחר, אבל תחילה רצתה לפרש אותה בהתאם להלכה, כדעת רבי הסובר כשיטת השעבודים, ולפיכך נדחקו שמואל ורבינא לפרש את המשנה על ידי אוקימתות. אבל משהובאו דברי רבי המפורשים בברייתא שהמשנה היא דברי רבי נתן ואינה לפי דעתו, שוב אין צורך להדחק באוקימתות, ואפשר לפרש את המשנה כפשוטה לפי הסבר עקבי ובלי אוקימתות.

51. הובאה בתוספות שם ד"ה רבי.

52. נא,א מדפי הרי"ף.

53. פירוש זה מובא גם בשיטה מקובצת שם על דברי רבי שבברייתא: ויש שהיו סוברין לומר ד'חולקות בשוה' רוצה לומר כעין שנים אוחזין בטלית, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, דקיימא לן זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו, וכי היכי דהתם בחצי המסופק זוכה בו מי שאומר כולה שלי והשאר חולקים הכי נמי הכא המנה האחת של בעלת הש' יניחו אותו, והשאר יחלוקו בשוה. וזה אינו מתקבל כלל ולא דמיון אהדדי דהתם בשנים אוחזין בטלית כל אחת ואחת מכחשת את חברתה ולפיכך באותו הדרך אבל הכא כל אחת ואחת מודה שיש לחברתה זכות.

54. לשון של הראב"ד בענין זה עמומה, ויתכן שנפלו בה שיבושים. קל יותר להבין את הסברו זה אליבא דרבינא שהעמיד את המשנה בשתי תפיסות. שכן אפשר לומר ששתי תפיסות אינן משנות את התמונה, ולאחר שהתגלו נכסים נוספים חוזרים ומחשבים הכל מחדש. אולם האוקימתא של שמואל המעמידה את המשנה בויתורים מסויימים שויתרו הגר ושרה לקטורה - מה שייך לומר שהם אינם משנים את הדין? וכי אין אדם רשאי למחול על ממונו? נראה שהראב"ד סובר שאלו אינם ויתורים ממש, אבל אם כן קשה להבין מה הם כן, וצ"ע.



ולבסוף, אם יורשה לי להביע נקודה נוספת: אמנם ידוע כי דעת בעלי בתים הפך דעת תורה (הסמ"ע, חו"מ ג'יג) אך מה אעשה וכבר מובא בשם הגר"א כי:

"כפי מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות - לעומת זה יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה... וציוה לי (=הגאון) להעתיק מה שאפשר ללשונו הקדוש מחכמות כדי להוציא בולעם מפיהם וישוטטו רבים ותרבה הדעת בין עמינו ישראל". (ראה הקדמה לספר "אוקלידס" בתרגומו לעברית ובהקדמה לספר "פאת השולחן"). הרי לנו כי בצד הסתייגותו הרבה של הגר"א מלימודי הפילוסופיה והרוח באופן ספציפי, לא די שאמר - אלא אף פעל וכתב בעצמו את הספר "איל משולש" וכן התייר, כך כפי עדות תלמידו, לתרגם את ספר "אוקלידס" לשפת הקודש. המתרגם הוא תלמידו הרב ברוך בן יעקב שיק משקלוב. שני ספרים אלה עוסקים בתמתמטיקה, לה בזים המתנגדים לדברי פרופ' אומן.

שלא לדבר על דעת הרמב"ם הידועה בנוגע לחשיבותן לימוד חוכמות החולין, דעה שלא רק הובעה על ידו באופן עקרוני, אלא הוא עצמו אף למד ועסק לא רק בלימודי חול סתם כגון אסטרונומיה, מתמטיקה ורפואה, אלא בפילוסופיה ממש.

הגאון הרגוצ'ובי פירש התורה בספריו הידועים "צפנת פענח", בהסתמך על ספר "מורה נבוכים" הנחשב כספר פילוסופי (ראה למשל בספר "מפענח צפונות" לרב מנחם מנדל כשר). ואפילו המשנה ברורה לא נרתע לצטט ממנו (ראה למשל פתיחת ה"שולחן ערוך"). כך שאינני מבין מה הפסול בביאור המשנה לפי נוסחה מתימטית, באם הדברים נכונים כשלעצמם. זו דוגמא מובהקת לשימוש בשאר החכמות כ"רקחות וטבחות"<sup>55</sup>.

אמנם רשאים המתנגדים לאחוז בדעה אחרת בהסתמך על רבותיהם דהיום, האוסרים לימודים שאינם קודש, אולם יש לתמוה על שמתירים לעצמם לזלזל בעמדת גדולי עולם.

55. ראה תפארת ישראל (יכין) אבות סוף פרק ג' אות קמה.



## נספח א

### דברי ראב"ע ב'ספר המספר'

רבי אברהם אבן עזרא עוסק ב'ספר המספר' שלו במקרה דומה מאוד לסוגיית שלוש הכתובות, להלן דבריו<sup>56</sup>:

#### שאלה:

יעקב מת והוציא ראובן בנו שטר בשני עדים כשרים שנתן לו לבדו יעקב אביו כל הממון שהיה לו וצוה כן מחמת מיתה ביום מותו. גם הוציא שמעון בנו שטר שאביו צוה מחמת מיתה שניתן לו חצי ממנו. גם לוי הוציא שטר שאביו צוה שניתן לו שלישי ממנו. ג"כ הוציא יהודה שטר שניתן לו רביעית ממנו. ולכולם יום אחד וזמן אחד, ושעה אחת בירושלם שכותבין בו שעות [כלומר, אין שטרו של אחד מהם קודם, בדיוק כמו בסיפור הכתובות שבמשנתנו].

הסיפור שראב"ע מציג דומה מאוד לבבא השלישית של משנתנו, רק שהוא מוסיף תובע רביעי.

הנה חכמי ישראל מחלקים אותו על דרך בקשת כל אחד [החלוקה נקבעת בהתאם לגודל תביעתו של כל אחד, ומה שאינו תובע אינו בכלל החלוקה, וכלשון רש"י בתחילת ב"מ (ד"ה וזה אומר): "מודה הוא שהחצי של חברו, ואין דנין אלא על חציה"] וחכמי הגוים על דרך ערך הממון של כל אחד.

בתחילה מביא ראב"ע את שיטת 'חכמי הגוים', והיא בדיוק כמו שיטת החלוקה לפי מעות<sup>57</sup> המתאימה לצורת החלוקה המובאת בבבא השלישית של משנתנו, ולפיה כל אחת מהנשים מקבלת חצי כתובתה. נוסחת החישוב היא צירוף כל התביעות יחד, כשגודל הירושה הוא  $x$ , לאמור:  $x + \frac{x}{2} + \frac{x}{3} + \frac{x}{4}$ . כדי לאחד את הסכומים יש להעניק לכולם מכנה משותף מינימלי, שהוא 12 במקרה דנן<sup>58</sup>, ולכן:  $12 = 3 + 4 + 6 + 12$ . לכן, כל עזבון של ירושה עלינו לחלוק 25 חלקים, ראובן יקבל 12 מהם, שמעון יקבל 6 מהם, לוי 4 ויהודה 3.

כדי לראות שזו בדיוק שיטת החלוקה בבבא השלישית של משנתנו, נפעיל עליה את החישוב שמביא ראב"ע, אלא שכאן יש רק שלוש תובעות, ולכן סך הכל של התביעות הוא  $x + \frac{2x}{3} + \frac{3x}{3}$  נעשה גם כאן מכנה משותף של 12<sup>59</sup>, ולכן  $\frac{12x}{12} + \frac{8x}{12} + \frac{4x}{12} = \frac{24x}{12}$ . הוי אומר: יש

56. מהדורת פפד"מ תרנ"ה, עמודים 57-58.

57. ראה לעיל עמוד 1.

58. ראב"ע מציג שם גם מכנה משותף של 60, שהוא נוח יותר לחישוב, אבל העקרון אחד.

59. אף שכאן מספיק מכנה משותף של 3.

לחלוק את הממון 24ל חלקים, שרה תקבל 12 מהם, הגר תקבל 8 מהם, וקטורה תקבל 4 מהם<sup>60</sup>. התוצאה תהיה כך:

$$\frac{300}{12} = 12.5$$

$$\text{שרה: } 12 * 12.5 = 150$$

$$\text{הגר: } 8 * 12.5 = 100$$

$$\text{קטורה: } 4 * 12.5 = 50$$

### שיטת הכמי ישראל

כאן נביא את לשונו של ראב"ע כצורתה, עם ביאורים בסוגריים מרובעים.

**ונאמר כי הממון עשרה דינרים שהם ק"כ פשוטים** [סוג מטבע, כל דינר מכיל 12 פשוטים].

**יאמרו השלשה אחים הגדולים ליהודה אחיהם: אין אתה מערער רק על שלושים פשוטים, וערער כל אחד ממנו שוה בהם, קח שבעה וחצי שהוא הרביעית, ולך מעמנו. וכמו כן יקח כל אחד מהשלשה אחים.** [יהודה הוא בעל התביעה הקטנה ביותר, לכן הוא זכאי לחלוק רק בגובה תביעתו, דהיינו 30 פשוטים, ומכיון שיש עוד שלושה אחים התובעים גם הם לעצמם 30 פשוטים אלו, הוא נאלץ לחלוק עמם ולקבל 7.5 פשוטים].

**ועוד יאמר ראובן ללוי: אין אתה מערער רק על ארבעים פשוטים, וכבר לקחת חלקך מהשלושים שארבעתנו ערערנו עליהם, קח אתה שלישית עשר שהוא [העשר] רביעית ארבעים<sup>61</sup>, ולך מעמנו.** [השלושים הראשונים התחלקו בין ארבעת האחים ויהודה הסתלק, נותרו כעת שלושה אחים שלוי הוא בעל התביעה הקטנה שביניהם, תביעתו היא שליש העזבון, דהיינו 40 פשוטים, בשלושים מהם הוא כבר לקח את חלקו, נותרו עשרה שבהם יש לו שני מתחרים, לפיכך הוא נוטל שליש ומסתלק לו] **והנה חלק לוי עשרה וחמש ששיות. פירוש: כי החצי מן השבע וחצי שלקח כבר הם שלוש ששיות, ושליש אחד מן העשר הם שתי ששיות, הרי חמש ששיות תוספת.** [ללוי היו 7.5 מהחלוקה הקודמת עם יהודה, ובנוסף לזה עוד שליש של עשר. ראב"ע מחשב תחילה את השלמים, דהיינו 3+7=10. לאחר מכן הוא ממיר את השברים לשישיות: נותר חצי פשוט מהחלוקה הקודמת, שהוא 3/6, ושליש מהחלוקה הזאת שהוא 2/6, ביחד 5/6 תוספת על העשרה השלמים].

60. כמובן שכאן, מכיון שהמספר 24 ניתן לחלוקה נוספת, אנו יכולים לצמצם את השבר על ידי חלוקה לארבע, ולהגיע ל6, כששרה מקבלת 3, הגר 2 וקטורה 1.

61. המשפט 'שהוא רביעית ארבעים' נראה מיותר, אבל ראב"ע כנראה רוצה לסכם את מה שקרה בתביעת שמעון: מתוך הארבעים שתביעתו מקיפה, - בשלושה רבעים מהם [דהיינו 30] הוא נאלץ לחלוק עם עוד שלושה אחים, וברבע אחד הוא חולק רק עם עוד שני אחים.

**גם יאמר ראובן לשמעון אין אתה מערער אלא על חצי הממון שהוא שישים, והחצי האחר הוא כולו שלי, וכבר לקחת חלקך מהארבעים** [בשתי החלוקות הקודמות] **והנה נשאר ביני ובינך הערעור בעשרים, קח חציים ולך מעלי. והנה חלק שמעון עשרים, וחמש-ששיות-פשוט.** [תביעת שמעון מגיעה לחצי העזבון, שהוא שישים פשוטים, ארבעים מתוכם כבר נחלקו, נשארו רק עשרים שבהם הוא וראובן חולקים, והוא לוקח עשרה. מהחלוקות הקודמות נותרו לו עשרה ועוד 5/6, בדיוק כמו ללוי, עליהם הוא מוסיף עוד עשרה שקיבל כעת. סך הכל עשרים פשוטים ועוד 5/6.]

**וחלק ראובן שמונים, גם חמש-ששיות-פשוט אחד.** [לראובן יש אותו חלק של שמעון, בתוספת שישים הפשוטים הנותרים, סה"כ 80 פשוטים ועוד 5/6.]

### וכאשר תחבר אלו החלקים יהיו עשרה דינרים.

#### חישוב:

יהודה 7 + 3/6 פשוטים

לוי 10 + 5/6 פשוטים

שמעון 20 + 5/6 פשוטים

ראובן 80 + 5/6 פשוטים

סה"כ השלמים: 117 = 7+10+20+80

סה"כ השישיות: 3 = 18/6

וביחד - 120.

אין ספק שראב"ע העתיק את הדין הזה ממשנתנו, לפי ביאור הגמרא שהחלוקה היא בשיטת השעבודים, והסכומים המוצגים במציעתא ובסיפא אינם מעיקר הדין אלא תוצאות של אוקימתות כתירוצי שמואל או רבינא. אפשר גם שראב"ע סבר כי המשנה היא דעת רבי נתן, והלכה כרבי שבביריתא - וכהבנת הראב"ד ש'חולקות בשוה' היינו עד היכן ששעבודן מגיע.

אך מה שמעניין כאן במיוחד הוא שהדוגמא של ראב"ע אינה עוסקת בנשים התובעות קרקע מחמת שעבודן, ושעבודיהן אינם מבטלים זה את זה אלא מצטרפים זה עם זה. כאן מדובר במקבלי מתנה המציגים שטרות **הסותרים** זה את זה! כלומר, זה לכאורה ממש דין ארבעה אוחזין בטלית, שכל אחד מהתובעים שולל את בעלות חבריו לפי טענתו. החלוקה שראב"ע מציג כאן סותרת לגמרי את שיטת ר"ב דיסקין וכל אלו שהלכו בעקבותיו בשינויים

קלים<sup>62</sup>. והוא נוקט כאפשרות השניה שדחה ר"ב דיסקין<sup>63</sup>: ראובן הטוען כולה שלי מקבל חצי מהטלית, ובמחצית הנותרת חולקים שלושתם.

וכמובן שמדברי ראב"ע עולה כי משנתנו ו'שנים אוחזין' דין אחד להם. אלא שאולי יש לדחות שדין מתנות שכיב מרע כמוהו כשעבודים: הן חלות זו יחד עם זו, ואינן מבטלות זו את זו, רק שאין מקום בעזבון כדי להגבות את כולן, ועל כן חולקים ביניהן. ואם כן אולי בשנים אוחזין בטלית יסבור ראב"ע שהחלוקה אינה כפי שהציע.

62. ראה לעיל הערה 19.

63. ראה לעיל ליד הערה 31.

## נספח ב'

### הוכחה מתמטית לשיטת חלוקה 'תואמת שנים אוחזין'

#### שיטת רבי נתן לחלוקת הכתובות - תואמת שנים אוחזין (=תש"א):

חלוקה תקרא 'תואמת שנים אוחזין' אם היא מקיימת את התנאי, לפיו:  
חלוקת העיזבון בין כל הנשים היא כך, שכל שתיים מהנשים חולקות את הסכום שאותו השתיים מקבלות יחדיו, לפי עיקרון של חלוקה שווה של הסכום השנוי במחלוקת.  
במקרה של עיזבון בגודל מאתיים, הרי שקטורה נוטלת חמישים והגר נוטלת 75, ולכן יחדיו הן נוטלות 125. כעת נחלק את 125 בין הגר וקטורה לפי עיקרון תש"א; כאשר הטענה של קטורה היא מאה והגר מאתיים, הרי שמוסכם על שתיהן ש-25 שייכים להגר בלבד (שהרי קטורה טוענת ל-100 בלבד) ובמאה הנוותרים הן תתחלקנה, וכל אחת זכאית ל-50. לכן בחלוקה של תש"א אכן קטורה תיטול 50 והגר 75. אותו תרגיל ניתן לעשות בין שרה וקטורה שיחדיו מקבלות 125 ולכן יחולק העזבון 50-75 בהתאמה. אותו הדין בחלוקה בין שרה והגר שסה"כ מקבלות 150, ותתחלקנה בו 75-75.

#### משפט:

עבור כל מספר נשים וכל גודל עיזבון וכתובות נתונים, קיימת תמיד חלוקה אחת של העיזבון תש"א.

#### הוכחה:

נקדים הערה: אם שתי נשים מחלקות עיזבון לפי שנים אוחזין, והעיזבון גדל, אף אחת משתייהן לא תפסיד מכך; זה ברור.

כעת, אם יש שתי חלוקות שונות תואמות ש"א, א' וב', אז צריכה להיות אשה אחת - נניח שרה - המקבלת יותר בחלוקה א' מבחלוקה ב', ואחרת - נניח קטורה - המקבלת פחות, שהרי אם שתיהן מקבלות אותו הדבר בשתי החלוקות אין כאן חלוקות שונות. כמו כן: לא יתכן שסכום [התקבולים של שרה וקטורה] גדול בחלוקה א' מבחלוקה ב', מפני שאז - לפי ההערה המקדימה - קטורה לא היתה מקבלת פחות בחלוקה א' מבחלוקה ב'. מסיבה דומה לא יתכן שהסכום בחלוקה א' קטן מבחלוקה ב'<sup>64</sup>. לכן לא יתכן שיש שתי חלוקות שונות תש"א.

64. שכן אז יוצא שבחלוקה ב' הסכום גדל מזה שבחלוקה א', ושתי הנשים היו אמורות להרויח מכך, או לפחות לא להפסיד, וכיצד יתכן שחלקה של אחת מהן התקטן?

עד כאן דברי פרופ' אומן<sup>65</sup>. ננסה להסביר את דבריו באופן שאולי יהיה מובן יותר:

1. סכום לו זכאית קטורה - d

2. סכום לו זכאית שרה - e

3. סכום לו זכאית הגר - f

4. סכום של קטורה + הגר = סכום קבוע -  $A = d + f$

5. סכום של קטורה + שרה = סכום קבוע. -  $B = d + e$

6. סכום של שרה + הגר = סכום קבוע. -  $C = e + f$

7. סכום העיזבון הכללי -  $sum = d + e + f$

$$a + b + c = 2d + 2e + 2f = 2(d + e + f) = 2 * sum$$

חלוקה תש"א ידועה מיוצגת בהתאם לנתונים:

$$.A = d + f ; B = d + e ; C = e + f$$

כעת ננסה ליצור תש"א אחרת עבור הקבועים (נתונים) A,B,C. [המשמעות שיש יותר מתש"א אחת היא כי עבור אותם סכומים של כל שתיים, וסכום כתובות נתון, ניתן לשנות סכום לו זכאית אחת הנשים]. אם נשנה את אחד הסכומים לו זכאית אחת הנשים, הדבר יגרור מעגל שיוביל בסופו להקטנת אותו הסכום. נניח לשם הדוגמא שנקטין את הסכום של קטורה, אזי הדינמיקה שתפתח היא:

$$d \downarrow \leftarrow e \downarrow \leftarrow f \leftarrow (e+f) \Delta \uparrow \leftarrow d \downarrow$$

ובמילים: אם הסכום של קטורה (d) קטן, יגדלו הסכומים של הגר (f) (לפי 1) ושל שרה (e) (לפי 2), אך כיצד יתכן ששני הסכומים האלו גדלו והסכום הקבוע של הגר ושרה יחד (C) נשאר קבוע? בהכרח הוא שאם אחד מהם - נניח של הגר (f) - גדל, אזי זה של שרה (e) יקטן. אם הסכום של שרה (e) קטן, אזי הסכום של קטורה (d) חייב לגדול שהרי הסכום B נשאר קבוע. הוי אומר: מאחר ו-d משפיע על גודל הסכומים להן זכאיות נשים אחרות, אנו נמצאים במעגל שוטה בו d לאחר שהוא קטן הוא גדל וחוזר חלילה. d אם כן אינו יכול להשתנות, אלא חייב להשאר בגודלו כפי שנקבע לו בחלוקה המקורית. הוא הדין לגבי כל סכום לו זכאית אחת הנשים ומבקשים לשנותו.

אך לענ"ד נראה, כי ההוכחה שמובאת שם היא כי **לכל היותר** קיימת חלוקה אחת, אך עדיין לא הוכח שבכלל קיימת חלוקה אחת בדיוק (או לפחות). ב"ז בתמוז תשע"ז (11 יולי 2017) שלחתי מכתב לפרופ' אומן עם הערה זו, והשיבני כדלהלן:

65. במאמרו השני ב'המעין' (ראה לעיל הערה 13), בין הערה 40 ו-41



כבודו צודק: ההוכחה האמורה מוכיחה שיש לכל היותר חלוקה אחת תואמת שניים אוחזין. להוכיח שקיימת חלוקה כזאת, מספיק להצביע על אחת; וזאת עשינו בשער ב' של המאמר המדובר. לא קשה להיווכח שהחלוקה המתוארת שם אמנם תואמת שניים אוחזין; הוכחה מפורשת של עובדה זאת נמצאת במאמרי "בעניין מי שהיה נשוי לשלוש נשים", מוריה, טבת תשנ"ט, שערים ד' - ה', עמ' קב' - קג'.

להלן הוכחה נוספת שהגעתי אליה באמצעות מערכת משוואות, אולם גם הוכחה זו עדיין אינה אומרת אלא שיש חלוקה אחת **לכל היותר**, ולא שיש בכלל איזו חלוקה.

### מהו מרחב הפתרונות האפשריים? (הנדסה לאחור):

- א. סכומי כתובות (קבועים): שרה (x), הגר (y), קטורה (z).
- ב. בחלוקת סכומי זכאות לפי תש"א ידוע: שרה (X<sub>0</sub>), הגר (Y<sub>0</sub>), קטורה (Z<sub>0</sub>).
- ג. גודל העיזבון הכללי (קבוע):  $S = X_0 + Y_0 + Z_0$
- ד. סכום עיזבון כל שתי נשים נתונות: (סכום שתקבל אישה ב', סכום שתקבל אישה א') L.
- ה. סך סכומי הזכאות של כל שתי נשים (קבוע):  $E = z_0 + y_0 + y_0 + x_0 + z_0 + x_0 = 2(z_0 + y_0 + x_0) = 2S$
- ו. מינימום בין שתי כתובות נתונות:  $K = \min \{ \text{כתובה ב'}, \text{כתובה א'} \}$
- ז. אישה אינה יכולה לקבל יותר מכתובתה:  $x_0 \leq x; y_0 \leq y; z_0 \leq z$

### אלגוריתם למציאת זכאות אישה בין שרה להגר:

1. אם  $K \geq x_0 + y_0$  אזי:  
 $x_0 = y_0 = L(x_0, y_0)/2$
2. אם  $K < x_0 + y_0$  אזי:  
**א.** אם  $x \geq y$ :  
 $y_0 = y/2; x_0 = L(x_0, y_0) - y + y/2$
- ב. אם  $y \geq x$  אזי:  
 $x_0 = x/2; y_0 = L(x_0, y_0) - x + x/2$

### אלגוריתם למציאת זכאות אישה בין שרה לקטורה:

3. אם  $K \geq x_0 + z_0$  אזי:  
 $x_0 = z_0 = L(x_0, z_0)/2$
4. אם  $K < x_0 + z_0$  אזי:  
**א.** אם  $x \geq z$ :  
 $z_0 = z/2; x_0 = L(x_0, z_0) - z + z/2$

ד. אם  $z \geq x$  אזי :

$$x_0 = x/2 ; z_0 = L(x_0, z_0) - x + x/2$$

**אלגוריתם למציאת זכאות אישה בין הגר לקטורה:**

5. אם  $K \geq y_0 + z_0$  אזי:

$$y_0 = z_0 = L(y_0, z_0)/2$$

6. אם  $K < y_0 + z_0$  אזי :

ה. אם  $y \geq z$  :

$$z_0 = z/2 ; y_0 = L(y_0, z_0) - z + z/2$$

ו. אם  $z \geq y$  אזי :

$$y_0 = y/2 ; z_0 = L(y_0, z_0) - y + y/2$$

**נראה שיש לכל היותר פיתרון יחיד, בתש"א לגבי שלוש נשים:**

נניח שסעיף 1 מתקיים - אזי יוצא ש  $x_0 = y_0$ .

1. אם סעיף 3 מתקיים אזי  $x_0 = y_0 = z_0$  ומאחר ו-1 קבוע  $S/3$   $x_0 = y_0 = z_0$ .

2. אם סעיף 4-ג מתקיים, אזי יוצא ש  $z_0 = z/2$ , ולכן:  $x_0 = y_0 = (S - z/2)/2$ .

3. אם סעיף 4-ד מתקיים, אזי יוצא ש  $x_0 = x/2$ , ולכן  $x_0 = x/2$ ,  $z_0 = S - x$ .

נניח שסעיף 2-א מתקיים - אזי:  $y_0 = y/2$ ,  $x_0 = L(x_0, y_0) - y + y/2$ .

4. אם סעיף 3 מתקיים, אזי גם  $x_0 = z_0 = L(x_0, z_0)/2$ . מאחר ו-1 קבוע  $y_0 = y/2$   $x_0 = z_0 = y_0 = 1 - x_0$  אזי באם שניהם משתנים באותו גודל ולאותו כיוון + (או) - הרי שלא מתקיים שסכום החלוקה החדשה שווה ל-S.

5. אם סעיף 4-ג מתקיים, אזי יוצא שמתקיים ש:  $z_0 = z/2$ ;  $x_0 = L(x_0, z_0) - z + z/2$ ;  $x_0 > z_0$ . מאחר ולפי סעיף 2' מתקיים ש  $y_0$  שווה לקבוע  $(y/2)$ , ולפי 4ג.  $z_0$  שווה גם הוא לקבוע  $(z/2)$ , אזי נוכח סעיף ג. לעיל, גם  $x_0$  לא יכול להשתנות ביחס לחלוקה תש"א ידועה.

6. אם סעיף 4-ד מתקיים, אזי  $x_0$  שווה לקבוע, לפי סעיף 2' גם  $y_0$  שווה לקבוע אזי נוכח סעיף ג. לעיל, גם  $z_0$  לא יכול להשתנות ביחס לחלוקה תש"א ידועה.

מ.ש.ל. סעיף 2 - אם הוא מתקיים יש רק חלוקה תואמת תש"א אחת.

נניח שסעיף 2-ב מתקיים - אזי  $x_0 = x/2$ .

7. אם סעיף 3 מתקיים, אזי מתקיים  $x_0 = z_0 = x/2$ , דהיינו הם שווים לקבוע ולא יכולים להשתנות. ממילא לאור סעיף ג', גם  $y_0$  לא יכול להשתנות.

8. אם סעיף 4-ג. מתקיים, אזי  $z_0 = z/2$ , ולפי סעיף 2-ב.  $x_0 = x/2$ . מאחר ש  $z_0$  ו-  $x_0$  קבועים, ולנוכח סעיף ג', גם  $y_0$  אינו יכול להשתנות.

9. אם סעיף 4-ד. מתקיים, אזי  $x_0 = x/2$  שווה לקבוע. סעיף 5, 6 ה', ו' כל אחד בתורו, בצירוף סעיף 4-ד, מביאים לכך שלפחות 2 משלושת המשתנים קבוע, ומכאן סעיף ג', הרי שגם המשתנה השלישי, יהיה קבוע.

הערה: ב-8 מ-9 הסעיפים לא השתמשנו בתנאים/משוואות באלגוריתם שבין הגר לקטורה, מאחר והספיקו לנו המשוואות באלגוריתמים שבין שרה לקטורה ובין שרה להגר כדי להגיע למסקנה ש-  $z_0, y_0, x_0$  אינם יכולים להשתנות, וממילא הפתרון היחיד של תש"א הוא פיתרון המוצא. נדרשנו למשוואות נוספות שיגבילו אותנו רק בסעיף 9.

תחום הגדרה הנובע ישירות מניתוח הנתונים המספריים של המשנה הוא:

$$S = X_0 + Y_0 + Z_0 \ll X + Y + Z$$



## נספח ג'

### שיטת רס"ג, ואפשרויות נוספות לביאור המשנה

שיטת אומן-משלר אינה ההסבר היחיד שניתן להסביר באמצעותו את המשנה באופן עקבי, מבלי להזדקק לאוקייממות. רס"ג בתשובה<sup>66</sup> מציע אף הוא הסבר שיטתי למשנה, זה לשונו:

וששאלתם: מי שהיה נשוי שלש נשים כתובתה של זו מנה ושל זו מאתים ושל זו שלש מאות כו'. אף על פי שיודעין אנו שהלכה כרבי ולא כרבי נתן, ואף על פי ששמואל מעמידה בכותבת זו לזו ולפצותה מדין ודברים, וכי רב יעקב משמיה דרבינא מעמידה בשתי תפישות, אעפ"כ מקום הניחו לנו גם אנו. ויכולנו להעמידה בתנאי בית דין על הממון הנמצא למת; כל אשה שהוא פחות מכתובתה לא תעדיף על שלפניה, ושהוא יתר על כתובתה תטול כאשר הוא עד כדי כתובתה בשוה, והנשאר לפי חשבון. לפיכך: בהיות שם מנה, שהוא פחות מכתובת השנית והשלישית, לא יעדפו על כתובת הראשונה, ולכן יחלקו שלשתן בשוה.

ובהיות שם מאתים, הראשונה (נוטלת מאתים<sup>67</sup>) - לפי שהוא יתר על כתובתה - נוטלת שלשים ושלשה ושליש שהוא בשוה מן המנה האחד, ומן המנה השני ששה עשר ושני שלישים שהוא שתותו לפי חשבון, ושלישית לא תעדיף על השנית אלא תטול כל אחת שבעים וחמשה.

ובהיות שם שלש מאות, הרי אין פחות מהגדולה שבכתובות ולפיכך יטלו לפי חשבון, ראשונה חמשים ושניה מאה ושלישית מאה וחמשים.

ההסבר של רס"ג הוא שילוב מתוחכם בין 'שיטת השעבודים', ובין החלוקה היחסית (לפי ממון); נזכיר שוב בקצרה את עקרונות שתי השיטות: שיטת השעבודים גורסת שקטורה מתחלקת רק במנה הראשון, המשועבד לכתובתה, ובמנה זה היא חולקת עם חברותיה שהמנה הזו משועבד גם להן. במנה השני והשלישי אין לקטורה שעבוד, לפיכך לא תקבל שם כלום, והגר תחלוק בשני המנים הראשונים אבל לא במנה השלישי המשועבד רק לשרה. ואילו שיטת החלוקה היחסית אומרת שכל אחת מהנשים מפסידה אותו חלק ביחס לגודל כתובתה, לפיכך מחשבים את סכום הכתובות הכולל, שבמקרה דנן הוא 600; גובה כתובתה של קטורה הוא שישית מן הסכום הזה, לפיכך מכל זוז שימצא היא תקבל שישית. גובה כתובתה של הגר (200) הוא שלישי מן הסכום הכולל, לפיכך היא תקבל שלישי מכל זוז, ושרה (300) שגובה כתובתה הוא חצי מהסכום תקבל חצי מכל זוז.

66. נדפסה בשו"ת הגאונים 'שערי צדק', שער ד' סימן נ"ב.

67. תיבות אלו כנראה נוספו כאן בטעות סופר, ויש לקרוא את הטקסט בלעדיו.

רס"ג יוצר שילוב של שתי השיטות: בסכום המשועבד לכתובתה זכאית כל אשה לחלוקה שווה בלי להתחשב בגובה כתובתה, לפיכך במנה הראשון תחלוקנה כולן בשווה, אבל גם מעבר לסכום המשועבד יש לכל אשה זכות לגבות - אלא שאז החלוקה היא לפי היחס. נמצא אם כן שבמנה הראשון זכאית קטורה לשליש ( $\frac{1}{3}$ ), ובמנה השני היא זכאית לעוד שישית ( $\frac{2}{3}$ ), שהרי זהו היחס של כתובתה, וביחד 50, קל להבין ששרה והגר חולקות את השאר, שהרי מבחינתן עדיין אנו אוחזים בשלב החלוקה השווה, שהרי גם כתובת הגר עדיין בגובה 200 ושעבודה מכסה את כל העזבון.

אף שרס"ג אינו מציין זאת, צריך להוסיף תנאי אחד נוסף, היתה לשיטת אומן-משלר: אשה אינה מקבלת יותר ממחצית כתובתה כל עוד שגם האחרות לא קיבלו סכום זה. לפיכך משהגיעה קטורה לחמישים זוז שוב אינה משתתפת בחלוקת המנה השלישי, לעומת זאת הגר עדיין תוסיף ותקבל שלישי מכל זוז עד שתגיע גם היא למאה<sup>68</sup>, ומשם ואילך תקבל רק שרה עד שגם היא תגיע למחצית כתובתה, זו הנקודה של 300 זוז. מכאן ואילך החלוקה תהיה רק לפי יחס.

אם לא נוסף תנאי זה, לא יובן מדוע קטורה אינה חולקת במנה השלישי ומקבלת גם ממנו שתות.

## שיטת הירושלמי

הירושלמי על משנתנו (כתובות פ"י ה"ד), כדרכו, קצר וסתום למדי. הוא אינו מקשה על המשנה כלום, ובלי הודעה מוקדמת מופיעה המימרא הזו: "שמואל אמר: במרשות זו את זו; כשהרשת השלישית את השנייה לדון עם הראשונה, אמרה לה: לא מנה אית לך? סב חמשין ואיזל לך". מתוך דבריו נראה כי בא לפרש את המציעתא או אולי גם את הסיפא שכתוב בהן שהראשונה מקבלת חמישים; אך הדברים סתומים למדי. וראה מה שניסו מפרשי הירושלמי לפרש בכוונתו, בעיקר נסיונות להטות את דבריו לכיוון הבבלי. אולם ניתן לפרש את הירושלמי באופן פשוט לפי העקרון שנתבאר כמה פעמים בתוך המאמר: עקרון 'שנים אוחזין' מתאים רק לשני תובעים, כניסתו של תובע שלישי לתמונה מבטלת את היתרון שיש לתובע הגדול - אם שני התובעים האחרים ביחד מגיעים לאותו סכום, שכן אין סכום מוסכם שיגיע אליו לפי כל התובעים האחרים. במקרה זה אין לנו ברירה אלא לחזור לשיטת החלוקה השווה<sup>69</sup>, וכל הנשים תתחלקנה בעזבון בשווה, מבלי להתייחס לגודל כתובתן.

אולם אם אחת משתי התובעות תעשה 'יד אחת' עם השניה והן תתבענה את כתובתן כאיש אחד, הן יכולות להחזיר את המצב לחלוקת שנים אוחזין. הדרך היחידה של הגדולות להשיג דין קדימה הוא אם תכתובנה הרשאה זו לזו ותעשינה יד אחת כשאחת תובעת בשם

68. זה יקרה בסכום של 275 זוז.

69. ראה לעיל עמ' 1.

שתיהן את הסכום המשותף. אז תוכלנה שתיהן להגיע כבעל דין אחד התובע 500 זוז, ודין הקדימה שלהן יחזור על מכונן בהתאם לכללי חלוקת שנים אוחזין.

אלא שבמקרה כזה כמובן תרוויח הקטנה במנה הראשון, כי אם עומד כנגדה רק בעל דין אחד, ולא שתי תביעות נפרדות, היא נוטלת במנה הראשון חמישים לפי עקרון 'שנים אוחזין'. נמצא שעשיית 'יד אחת' היא חרב פיפיות, היא אמנם מנשלת את הקטנה מהמנה השני והשלישי, אבל נותנת לה חצי מהמנה הראשון. לפיכך תלוי כמה הוא גודל העזבון: כל זמן שאינו עובר את הסכום של 150 זוז לא כדאי לגדולות לעשות יד אחת, כי הקטנה תקבל חמישים וזה יותר מהשליש שתקבל לפי עקרון החלוקה השווה. אבל מ-150 והלאה עדיף להן לעשות זאת, כי חמישים תקבל הקטנה בכל מקרה, ואין להן מה להפסיד מיצירת קואליציה.

לפי זה מבוארת כל המשנה כמין חומר: במאה זוז כולן חולקות בשווה, וכך עד מאה וחמישים. משם ואילך משתנה התמונה, ונכנס עקרון 'יד אחת'. עם מי כדאי לעשות עסקה? כמובן שרק לשתי הגדולות כדאי לצרף את תביעתן. לדוגמא: בעזבון של 200 זוז - אם תעשנה שרה וקטורה יד אחת הן תצטרכנה לתת להגר חצי מתביעתה, שהיא מאתיים זוז, והיא תקבל מאה והן תצטרכנה להתחלק בנותר, כך ששתיהן תקבל פחות ממה שהיו מקבלות לפי עקרון החלוקה השווה<sup>70</sup>. כך גם יקרה להיפך אם הגר וקטורה יעשו יד אחת, שרה תקבל 100 והן תאלצנה להתחלק בנותר. היחידה שהוצאתה מחוץ למעגל תקטין את חלקה היא קטורה, לפיכך אלו שכדאי להן לשנות את המצב ולהרשות זו את זו הן רק שרה והגר.

בבבא השלישית, דהיינו ב-300 זוז אפשר עקרונית לעשות עסקאות אחרות: קטורה והגר יעשו יד אחת כנגד שרה, ואז יש כאן שני בעלי דינים שווים הטוענים 'כולה שלי' על שלוש מאות הזוז, והם חולקים בשווה. לאחר מכן חולקות הקטנה והבינונית יחד לפי העקרון של שנים אוחזין את מאה וחמישים הזוז שהן קבלו. מתוך אותם 150 קטורה 'מודה' להגר על חמישים שהולכים ישירות אליה, ובמאה הנותרים הן מתחלקות; הגר קיבלה בסך הכל מאה, וקטורה חמישים, בדיוק הדין שכתוב במשנה.

אפשר גם ששרה וקטורה יעשו יד אחת ויתנו להגר את חצי תביעתה, מאה זוז, וייוותרו עם מאתיים זוז, שאותם יחלקו שוב לפי עקרון שנים אוחזין, שוב: קטורה 'מודה' לשרה על מאת הזוז השניים, ובמאה הראשונים הן חולקות, הן אומר: שרה מקבלת בסך הכל 150 וקטורה 50, בדיוק כפי שכתוב במשנה. נמצא שאיך שלא נסובב את הסיפא תהיה התוצאה זהה<sup>71</sup>.

70. אז היתה מקבלת כל אחת  $66\frac{2}{3}$ , ואילו עתה תקבל כל אחת רק חמישים.

71. ובאמת יש כאן קושיא על שיטת הבבלי וכל הראשונים הסוברים שההלכה האמיתית לפי דעת רבי נתן בסיפא היא שהקטנה נוטלת שליש ממאה, האמצעית מקבלת 86 ושליש, והגדולה את השאר. ולכאורה מה ימנע מהקטנה והבינונית לעשות הרשאה זו לזו ולתבוע ביחד שלוש מאות כאיש אחד? במקרה כזה יהיה הדין יחלוקו, והן תתחלקנה במאה וחמישים הנותרים לפי עקרון שנים אוחזין (שהרי שתיהן תרווחנה מכך) או לפי יחס אחר שיחליטו ביניהן? וצע"ג.

מ-300 ומעלה, כל אחת מהגדולות שתצליח לשכנע את הקטנה לעשות איתה 'יד אחת' - תרויח, ואילו אם שתיהן יעשו 'יד אחת' כנגד הקטנה, הגר תפסיד<sup>72</sup>. הקטנה מצידה תוכל לנצל יתרון זה כדי לדרוש מאחת הגדולות שתיתן לה יתר על חלקה, לכן ההלכה כאן לא יכולה להיות קבועה. אולי זו הסיבה שהתנא של המשנה לא הרחיב את הדוגמאות מעבר לנקודת ה-300.

להרחבה בשיטת הירושלמי ראה במאמרו של הרב יעקב לויפר שהתפרסם ב'המעייין'<sup>73</sup>.

### הסבר נוסף - צמצום הספק

לאחר שחידש לנו הירושלמי את הרעיון של 'מרשות זו את זו', ובכך הופכות שתיים מן התובעות לתביעה גדולה אחת. ניתן למצוא הסבר חדש לחלוקה המוצגת במשנתנו.

כאמור שוב ושוב בפרק זה: היתרון של התובע הגדול בחלוקת 'שנים אוחזין' מתפוגג כשנכנס תובע נוסף לתמונה, שכן הסכום שהוא מקבל 'אליבא דכולי עלמא' נעלם כל עוד סך התביעות של האחרים מגיע לפחות לגובה תביעתו, וכגון במקרה של משנתנו שסך כתובות הגר וקטורה משתווה לזה של שרה. אין לנו גם דרך להפריד בין התביעות ולדון על כל זוג נשים בפני עצמן, כי כדי לעשות זאת אנו צריכים לקבוע קודם לכן כמה תקבל השלישית, ועל השלישית עצמה עדיין אין לנו הכרעה לפני שנקבע כמה תקבל אחת מתוך השתיים האחרות, זהו מעגל קסמים שאי אפשר להתירו<sup>74</sup>. לפיכך אין לנו ברירה אלא לחזור לשיטת החלוקה השווה. אך באמת אפשר לצמצם את גבולות הספק בשני מימדים, מינימום ומקסימום.

יש סכום מינימום שהיה כל אחד מהתובעים מקבל לפי חלוקת 'שנים אוחזין' גם אם היו התובעים האחרים עושים כנגדו 'יד אחת' ונותנים הרשאה זה לזה. הסכום הזה הוא כמובן חצי מתביעתו. לדוגמא: קטורה תקבל לעולם 50 זוז לפי חלוקת ש"א, בכל סכום עזבון ממאה זוז ואילך, לא משנה כמה כתובת המתחרה שלה תגדל ממנה. לפיכך אפשר להפעיל

72. אם שתי הקטנות עושות יד אחת כנגד הגדולה - הרי שנוצר כאן מצב של שני הטוענים 'כולה שלי', וכל זוז מעבר לשלוש מאות יחולק ביניהן שווה בשווה, מה שיבטל את יתרון הגדולה לגמרי. אחר כך יתחלקו הקטנה והבינונית ביניהן לפי ש"א או לפי הסכם פנימי [שהקטנה תצליח לכפות על הבינונית כיון שזו זקוקה לשיתוף הפעולה]. לעומת זאת אם עושות שתי הגדולות 'יד אחת' כנגד הקטנה, אמנם הקטנה לא תקבל יותר מחמישים, אבל לגדולה יהיה יתרון של 100 זוז על הבינונית, שכן זה ההפרש בין כתובותיהן, ויתרון זה יעמוד לה מ-300 עד 350. לדוגמא: בעזבון של 330 תקבל קטורה חמישים ותסולק. נשאר 280, ששמונים מהם הולכים מיד לשרה לפי כלל ש"א, והגר חולקת עם שרה את המאתיים שנותרו, נמצא שכל 30 הזוז הנוספים הלכו לשרה. וגם מ-350 ואילך, עדיין יהיה ביניהן פער של 100 זוז לטובת שרה.

73. גליון נ' (ד) תמוז תש"ע, עמ' 42 ואילך.

74. זה היה בעצם הרעיון הגאוני של אומן ומשלה: הם הצליחו למצוא שיטה שתאפשר לנו לחלוק את הסכום בין כל השלוש או יותר נשים, ולגלות אחר כך שתמיד הצלחנו לקלוע לחלוקת ש"א בין כל זוג נשים. אבל אנחנו מנסים להציע כעת הסבר אחר.



את חלוקת ש"א לגבי קטורה גם אם לא ברור לנו עדיין חלקן היחסי של מתחרותיה, שכן כל עוד שאנו נותנים לקטורה מחצית מתביעתה, ברי לנו שלא קיפחנו אותה. [כמובן שלא כדאי להפעיל עקרון זה כל עוד העזבון אינו מגיע ל-150 זוז, שהרי עד אז עדיף למתחרות של קטורה לפעול לפי עקרון החלוקה השווה].

תובע שסך תביעות כל התובעים האחרים נופל מגובה תביעתו, יזכה כמובן בהפרש לפי חלוקת ש"א. לדוגמא: אם להגר היתה כתובה בת מאה זוז, כמו קטורה. והעזבון היה גבוה יותר ממאתיים, תקבל שרה כל זוז נוסף על מאתיים, שכן ממאתיים ואילך היא התובעת היחידה גם אליבא דהגר וקטורה ביחד!

שתי הנחות אלו מבארות לנו בשופי את שלוש המקרים המובאים במשנה: מזוז אחד עד 150 חולקות בשוה. מכאן ואילך פועל כנגד קטורה העקרון הראשון, יותר מחמישים היא לא היתה מקבלת לפי עקרון שנים אוחזין אם מתחרותיה היו עושות 'יד אחת', לפיכך שרה והגר נהנות כאן מהיתרון שמעניקה שיטת חלוקת ש"א לבעלי התביעות הגדולות<sup>75</sup>, הן מפרישות לקטורה 50 ומתחלקות בשאר לפי כלל ש"א. יתרון זה יעמוד להן עד סכום עזבון של 500 זוז, מכאן ואילך יכנס לפעולה עקרון 2 ביחס לקטורה, שכן אפילו אליבא דשרה והגר ביחד היא כבר זכאית לכלל זוז שמעבר ל-500 זוז, והיא תחלוק בו אפוא איתן בשוה. [ליתר דיוק: תחלוק עם הגר בשוה, כי ב-500 זוז שרה כבר תקבל את מלוא סכום כתובתה לפי החישוב שיבואר להלן].

הגר תחלוק בשוה עם שרה עד 200 זוז, מכאן ואילך יפעל נגדה עקרון 1 שכן היא קיבלה מחצית תביעתה, והיא לא תקבל יותר עד שהעזבון יגיע ל-400 זוז, אז נכנס לפעולה עקרון 2 ביחס לגביה, שכן גם אליבא דשרה וקטורה יחד היא זכאית לכלל זוז שמעבר ל-400, והיא תחלוק בו יחד עם שרה [קטורה כאמור אינה יכולה להנות מעקרון 2 עד קו ה-500].

שרה היא המרויחה הגדולה בסיפור, שכן עקרון 1 אינו פועל לגביה עד שתקבל מחצית תביעתה, 150. דבר זה יקרה רק כשהעזבון יגיע לקו 300 הזוז, ומשם ואילך כבר פועל לטובתה עקרון 2, שכן גם אליבא דקטורה והגר ביחד היא זכאית לכלל זוז שמעבר ל-300, לאידך גיסא - הגר בפני עצמה וקטורה בפני עצמה עדיין אינן יכולות להנות מעקרון 2, אלא אם כן תעשינה באמת יד אחת כמתואר בירושלמי<sup>76</sup>. לפיכך כל מאת הזוז שבין 300 ל-400 שייכים לשרה, ורק מ-400 ואילך תחזור הגר לחלוק איתה.

75. במקרה של משנתנו זה פשוט אפילו יותר, שכן אפילו אם שרה או הגר לחוד היו עומדות כנגד קטורה היתה זו מקבלת רק חצי מתביעתה. אולם כמובן שאפשר לצייר מקרה אחר שבו כתובות שרה והגר לחוד אינן תופסות את כל העזבון, כגון מעל קו ה-300, שאז אפילו כתובת שרה אינה מכסה אותו. אך צירוף כתובותיהן של שתי האחרות ימנע מקטורה לקבל יותר ממחצית תביעתה עד שהעזבון יעלה מעל 500 זוז, כפי שיתבאר בפנים.

76. ויתכן שבאמת לכן לא פירט התנא מקרה של יותר מ-300 זוז, כי משם ואילך סביר להניח ששתיים מן הנשים תשתפנה פעולה זו עם זו.

הנה טבלה המדגימה מקרים שונים של שיטת החלוקה לפי ההסבר הזה, ניתן לראות ש-350 ואילך הסכומים אינם זהים לשיטת אומן-משלר, השינויים מודגשים באפור:

העזבון	הכתובות		
	100	200	300
50	16 $\frac{2}{3}$	16 $\frac{2}{3}$	16 $\frac{2}{3}$
100	33 $\frac{1}{3}$	33 $\frac{1}{3}$	33 $\frac{1}{3}$
150	50	50	50
200	50	75	75
250	50	100	100
300	50	100	150
350	50	100	200
400	50	100	250
450	50	125	275
500	50	150	300
550	75	175	300

לסיכום: אפילו אם אנו מפרשים את המשנה באופן עקבי, מבלי אוקימתות, אי אפשר כמובן להוכיח ממנה את שיטת אומן-משלר. שכן בנספח זה הבאנו שלוש שיטות אפשריות נוספות: שיטת הירושלמי, שיטת רס"ג, וההסבר השלישי.

כמדומה שלשני ההסברים האחרונים יש אפילו יתרון מסויים על פני הצעת אומן-משלר. שכן עלינו לשאול את עצמנו מה הביא את התנא לתפוס שיטה כזאת. הנראית על פניה מוזרה למדי: כל עוד סכום העזבון אינו עולה על מחצית סך כל הכתובות - חולקים בשוה ובלבד שאף אחת לא תקבל יותר מחצי כתובתה, כל עוד האחרות לא קיבלו. ואם העזבון עולה על חצי סכום הכתובות מחשבים את הפסד כולן בשוה, ובלבד שאף אחת לא תפסיד יותר מחצי כתובתה.

מדוע כאן מחשבים לפי רווח וכאן לפי הפסד? ובכלל: מדוע קו הגבול של 'חצי כתובה'??  
אבל לפי שני ההסברים האחרונים היתה לו סיבה טובה.

77. פרופ' אומן התייחס במאמרו השני ב'המעייין' (ראה לעיל הערה 13) לקושי זה. וניסה ליישבו בשני אופנים. האחד (סעיף ג, 2-3): עצם העובדה שתוצאות שיטת חלוקה זאת יתנו לנו 'תואם שנים אוחזין' בין כל שתי נשים הוא סיבה מספיקה. שכן חלוקת 'שנים אוחזין' היא חלוקה הגיונית. הסבר שני (סעיף ד): כל עוד שהעזבון אינו עולה על חצי סך הכתובות, מרגישות הנשים שאין להם מהיכן לגבות כתובתן, וכל זוז שהן מוצאות הוא רווח, לכן ראוי לחשב את הסכום הנכנס. לעומת זאת כשהעזבון גבוה ממחצית סכום הכתובות, תחושת הנשים היא שיש להן מהיכן לגבות את כתובתן, אלא שהן מפסידות חלק ממנה, לכן מחשבים את הפסד.



## נספח ד'

### כשהעזבון גבוה מסכום הכתובה הגדולה

משנתנו מתארת שלושה מצבים כשבשלושתם סכום העזבון אינו גבוה יותר מסכום הכתובה הגדולה. יש לשאול כמובן מה קורה אם סכום העזבון גבוה יותר משלוש מאות, לפי כל שיטה משיטות החלוקה שנתבארו בפרק הזה.

נפרט את שיטות החלוקה, ונלך מן הפשוט אל המורכב, ומן הודאי אל המסופק:

1. החלוקה השווה [כל אחת מהנשים מקבלת אותו הסכום בלי קשר לגודל כתובתה]. זוהי שיטת רבי האומר 'חולקות בשוה', לפי דעת רש"י, ר"ף רמב"ם ורוב המפרשים. לפי שיטה זו כמובן אין שום הבדל בין סכומי העזבון, למעט העובדה שמשלוש מאות ואילך כבר קיבלה בעלת הכתובה הקטנה (קטורה) את כל כתובתה, ויוצאת מן התמונה.
2. החלוקה 'לפי מעות', היינו שכל אשה מקבלת חלק יחסי לפי גודל כתובתה<sup>78</sup>, בציוור של משנתנו מקבלת בעלת הכתובה הקטנה תמיד שישית מן העזבון, האמצעית (הגר) שליש, והגדולה (שרה) חצי. גם לפי שיטה זו החלוקה פשוטה בכל סכום של עזבון שיהיה<sup>79</sup>.
3. שיטת רס"ג (ראה נספח ג), לשיטתו החלוקה מקו ה-300 ואילך היא לפי יחס, ונמצא שהחלוקה תהיה כמו לפי השיטה הקודמת.
4. שיטת אומן-משלר, לפי שיטה זו גם כן כללי החלוקה ברורים, ונתבארו בארוכה לעיל.
5. שיטת הירושלמי המסביר את הבבא השניה והשלישית בכך שהחל מסכום מסויים משתלם לשתיים מתוך שלוש הנשים לעשות יד אחת נגד השלישית, וכך הן כופות עליה לקבל סכום נמוך יותר מאשר היתה מקבלת אילו כולן היו תובעות בנפרד. לפי שיטה זו אי אפשר לקבוע כלל משלוש מאות ואילך, מכיון שהחדבר תלוי איזו שתיים מתוך השלוש תגבשנה שותפות ביניהן<sup>80</sup>.
6. שיטת 'צמצום הספק', שהבאנו בנספח ג'<sup>81</sup>, לפי שיטה זו גם ברור מה קורה בסכומים הגבוהים מ-300, כפי שנתבאר שם ופורט בטבלה.

78. ראה לעיל עמ' 2.

79. במשנתנו קל לחשב את החלק היחסי של כל אחת, למקרים מסובכים יותר ראה את שיטת 'חכמי הגויים' שמביא ראב"ע (נספח א), שהיא שיטת החלוקה לפי מעות.

80. מה שאין כן עד 300, שאז ברור למי מן השתיים כדאי לשתף פעולה, ואלו הן תמיד השתיים הגדולות, ראה בנספח ג' 'שיטת הירושלמי' (עמ' 14).

81. ראה לעיל עמ' 15.

7. השיטה שכינינו 'שיטת השעבודים'<sup>82</sup>, לפי שיטה זו, שלדעת הגמרא היא שיטת רבי נתן, זכאית כל אשה לקבל מן העזבון רק בסכום המשועבד לה - כל עוד שאין מספיק לכולם. כלומר, בעלת המנה חולקת בשווה רק במנה הראשון, המשועבד לה, ואילו במנה השני חולקות רק בעלות המאתיים והשלוש-מאות, המנה השלישי הולך כולו לבעלת הכתובה הגדולה. כאן מתעוררת שאלה גדולה: מה קורה אם העזבון גבוה גם משיעור הכתובה הגדולה, כגון שיש בו 400 זוז? יש כאן מאה זוז ששום שעבוד לא 'תפס' אותם, שהרי גם כתובת שרה, הגדולה, אינה אלא 300 זוז. ומצינו בזה שלוש שיטות המובאות בדברי הראשונים:

**א.** השיטה הפשוטה ביותר מבוארת בר"ן על הרי"ף<sup>83</sup>, הוא קובע שאת המנה הזו חזולקות שלוש הנשים בשווה, שהרי משלוש מאות ואילך שעבוד כולן שווה, כלומר: לאף אחת אין שעבוד על המנה הרביעי. והרי לפי שיטת השעבודים ראינו כי במקרה שאין לאחת עדיפות על השניה מצד השעבוד, הן חולקות בשווה<sup>84</sup>.

**ב.** שיטת הרי"ף<sup>85</sup>, שמן המנה הרביעי ואילך מתחיל החשבון מחדש. הסכום המשועבד לכולן מתחלק בשווה בין כולן [במקרה דנן הוא  $\frac{2}{3}$ 66], שהרי שלישי כבר קיבלה קטורה מן המנה הראשון], והשאר מתחלק לפי גובה השעבוד, בדיוק כפי שמחשבים ב-300 הראשונים.

ההגיון שעומד מאחורי שיטת חלוקה זו טעון הסבר; למעשה אותו עקרון חלוקה מוצג בתירוצו של רבינא ב'שתי תפיסות', היינו שחלקו את העזבון ביניהן לפי שיטת השעבודים, ולאחר מכן נתגלה נכס נוסף, ואז מחשבים מחדש כמה נותר לכל אחת מן הנשים, ומחלקים בהתאם לאותה שיטה (ראה לעיל עמ' 4), אבל מתוך תירוץ זה אתה למד שבמקרה שהיתה כאן תפיסה אחת אי אפשר לחלק את העזבון למנות מנות, ולחשב כל חלק בנפרד. אם נעשה כך - ברור שקטורה תרויח, שהרי בכל חלק שיחושב מחדש יש לה זכות לתבוע מחדש כפי שיעור החוב הנשאר לה. לדוגמא: אם נחשב את המנה הראשון בנפרד, תקבל ממנו קטורה שלישי, ובמנה הבא היא תקבל עוד  $22\frac{2}{9}$  [שלישי משיעור תביעתה שהוא עתה  $\frac{2}{3}$ 66], בעוד שאם אנו מחשבים אותם ביחד היא לא זוכה לקבל כלום מן המנה השני, כמבואר בגמרא. אם כן מדוע משלוש-מאות ואילך מתחילים 'חישוב מחדש'?

82. ראה לעיל עמ' 1.

83. דף נא,א מדפי הרי"ף, סוף ד"ה 'של מנה'.

84. כלומר, לשיטה זו אין כלל סיבה לחלוק 'לפי מעות' כפי שאנו רואים שבמנה הראשון חולקות בשווה אף שסכומי הכתובות אינם שווים. לפיכך אף כאן צריכות לחלוק בשווה, כיוון שמרכיב השעבוד מנוטרל במנה הרביעי.

85. נבא מדפי הרי"ף, בסוף הענין.

הרי לא מדובר כאן בשתי תפיסות! לכאורה צריך לחשב את כל הסכום ביחד, ומכיון שבמנה השלישי אין לאף אחת שעבוד, יד כולן שוה בו, כמו שסובר הר"ן.

ג. שיטת הריטב"א<sup>86</sup>, שאת המנה הרביעי חולקות רק הגר ושרה, לאחר מכן נוצר מצב שלכל אחת מהן חסרים שני שלישי מנה להשלמת כתובתה<sup>87</sup>, ולכן מכאן ואילך יד כולן שוה. נראה שלשיטתו מקו ה-300 ואילך מחשבים בשוה - לפי הפסד, כלומר: כל עוד שאחת מהנשים מופסדת יותר מן השאר, היא תקבל את כל העזבון עד שהפסדה ישתווה לשאר הנשים. מכיון שלאחר שנתחלקו 300 הזוז הראשונים - המצב הוא ששתי הגדולות עדיין מופסדות בחמישים זוז יתר על הקטנה<sup>88</sup>, לכן היא לא תקבל כלום עד שהפסדיהן יקטנו ישתוו לשלה.

נראה שלפי הריטב"א יש שני כללים: חלק העזבון המשועבד, מתחלק לפי כללי 'שיטת השעבודים', אבל מן המנה הרביעי ואילך, שאינו משועבד לאף אחת מהן, חולקים בשוה לפי גובה ההפסד, בדיוק כמו לפי שיטת אומן ומשלה, אך מבלי ההגבלה של 'אין מפסידים יותר מחצי כתובה', שכן רואים אנו כי קטורה מפסידה יותר מחצי כתובה, ועדיין אינה מקבלת כלום עד שהפסדי שתי הגדולות ישתוו לשלה. אך עצם הסברא של 'חולקים ההפסד בשוה' טעונה ביאור רב<sup>89</sup>, מה הטעם בזה? מדוע שהקטנה תפסיד יותר מאשר חלקה היחסי<sup>90</sup>? וצריך עיון.

86. על המשנה בדף צג.

87. בעלת המנה קיבלה רק שלישי מן המנה הראשון, ולכן חסרים לה שני שלישי מנה. בעלת המאיתיים קיבלה שלישי מן המנה הראשון ועוד חצי מן המנה השני, כמבואר בגמרא, ביחד  $\frac{3}{8}$ , חסרים לה אפוא מנה ושישית. במנה הרביעי היא תקבל שוב חצי, וביחד  $\frac{133}{100}$ , נמצא חסר לה  $\frac{1}{2}$  מנה. בעלת השלוש-מאות כנ"ל, אלא שהיה לה את כל המנה השלישי, ולכן חסר לה בדיוק אותו הסכום.

88. ראה החישוב בהערה הקודמת.

89. בשונה משיטת אומן-משלה, שם ניתן לומר שהעקרון שהנחה את התנא הוא למצוא חלוקה 'תואמת שנים אוחזין', כזו שתגרום שכל שתי נשים יחלקו ביניהן את הסכום שקיבלו לפי עקרון שנים אוחזין. אך לפי שיטת השעבודים ודאי אין הדבר כן.

90. בשלמא שיטת 'חולקות בשוה' סוברת ששעבוד כולן שוה, ואין עדיפות לאחת מהן על חברתה, לפיכך חולקות בשוה, אבל אין שום טעם לחלוקת ההפסד בשוה, לכל היותר ניתן לומר שיש לחלק את ההפסד באופן יחסי, כשיטת 'לפי מעות', אבל מדוע שהקטנה לא תקבל כלום?





## פרק ב

### מגו לאַפְטוֹרִי משבועה

מגו היא טענה משפטית נפוצה בתלמוד, אשר תרגומה המילולי מארמית הוא "מתוך". כלל המיגו חל במקרה של אדם הטוען לזכותו, בלא להביא כל הוכחה לנכונות הטענה, אלא שהוא היה יכול לטעון טענה אחרת טובה ממנה ולזכות בדין, במידה שווה או פחותה של סיכון. לפי העולה מן הגמרא - עובדה זו כשלעצמה מעניקה תוקף לטענתו העכשווית, **מתוך** שהיה יכול לטעון טענה אחרת. סביב דין 'מיגו' נכתבה על ידי האחרונים ספרות ענפה, במיוחד בדור האחרון<sup>1</sup>.

יש שתי הגדרות משפטיות שונות לטענת ה'מיגו'; האחת מכונה "מה לי לשקר", והאחרת - שהיא חדשה יותר - מכונה בעגה הישיבתית "כוח הטענה".

הגדרת 'מה לי לשקר' היא טענה המופיעה בתלמוד פעמים רבות<sup>2</sup>, בבסיסה עומדת האקסיומה כי שקרן לא ישתמש בטענה פחותת-ערך כאשר הוא יכול להשתמש בטענה חזקה יותר. כלומר: אם אדם היה יכול לטעון טענה חזקה והיו מאמינים לו ואף על פי כן טען במקומה טענה חלשה יותר, יש להאמין לו בטענתו זו גם אם אין ראיות מהותיות לנכונותה, שכן קיימת אומדנה וסברה שאם היה רוצה לשקר, הרי היה יכול לשקר בטענה טובה יותר, ומכיוון שלא עשה כך, נראה כי הוא דובר אמת. לפי הגדרה זו מתפרשת טענת ה'מיגו' כך: מתוך שיכול היה האדם לטעון את הטענה החזקה ולא טען אותה, יש לקבל את הטענה שטען.

הגדרת "כוח הטענה" היא טענה מסובכת ומאוחרת יותר, והיא אחד החידושים האופייניים לשיטת הלמדנות שהתחדשה בעולם הישיבות מיסודם של רבי חיים מבריסק, רבי שמעון שקופ ורבי אלחנן ווסרמן<sup>3</sup>. לפי הגדרה זו אין 'מיגו' הוכחה לאמיתות טענתו של הטוען, אלא מדובר בסטטוס המשפטי של טוען הטענה, כלומר: העובדה שבעל הדין יכול היה מבחינת מעמדו לטעון טענה חזקה מזו שטען בפועל, מהווה סיבה לכך שיש לו סטטוס מספיק כדי

1. כמה ממפרשי השולחן-ערוך המפורסמים כתבו 'קונטרס כללי מיגו', כגון רבי שבתי כהן בעל הש"ך (שפתי כהן), רבי אריה ליב בעל 'קצות החושן', רבי יעקב מליסא בעל 'נתיבות המשפט', ורבי יהונתן אייבשיץ בעל 'אורים ותומים'. זולת זאת, נתחברו ספרים רבים שהוקדשו בשלמותם לסוגיית מיגו. כגון 'משפטי המיגו' של הרב עודד לויפר, 'משנת המיגו' של הרב יואל מושקוביץ, 'קונטרס מיגו והפה שאסר' של הרב חיים משולם וידר, 'תורת המיגו' של אברכי כולל 'פרי הארץ', ועוד.

2. ראה יבמות קטו, ב; כתובות כז, ב; קידושין סד, ב; בבא מציעא פא, ב; בבא בתרא ה, ב, ו, א, לא, א, לג, ב.

3. הוא מזוהה במיוחד עם החידוש הזה, והוכחותיו בספרו 'קובץ שיעורים' (חלק ב' סימן ג) התפרסמו מאוד בעולם הישיבות.

לטעון את הטענה הנוכחית. ובמילים אחרות: היכולת של בעל הדין לטעון טענה שהיתה מזכה אותו בדין - גורמת להעברת נטל הראיה על הצד הנגדי, ומעתה הוא זה שצריך להוכיח ששקר הלה דובר.

נדגים את שתי הסברות באחת הדוגמאות המפורסמות של 'מיגו': ראובן תובע את שמעון לדין בטענה שהוא חייב לו כסף, ומציג לראיה שטר חוב שבו רשום כי שמעון אכן חייב לו את הכסף המדובר, אך שמעון טוען "פרעתי כבר את החוב". בעיקרון, טענת 'פרעתי' היא טענה כושלת, משום שלוזה אינו מסכים בדרך כלל לפרוע את חובו מבלי שהמלוה יחזיר לו את השטר, ולכן העובדה שהשטר עדיין נמצא ביד ראובן המלווה, מוכיחה שהחוב אכן לא נפרע<sup>4</sup>. אולם שמעון היה יכול לטעון טענת "מזוייף" ולהכחיש את כל ענין ההלוואה, ואז ראובן לא היה יכול להשתמש בשטר בלי להוכיח את אמיתותו<sup>5</sup>, לפיכך יש לשמעון 'מיגו' שיכל לטעון שהשטר מזוייף<sup>6</sup>.

לפי הגדרת 'מה לי לשקר', אנו מאמינים לשמעון בטענת 'פרוע', משום שהיה יכול לטעון טענה טובה יותר, טענת 'מזוייף'. ולפי הגדרת 'כוח הטענה', עצם העובדה ששמעון יכול לבטל את התביעה על ידי טענת מזוייף, מגדירה את מעמדו כך שראובן אינו יכול להוציא ממנו ממון בלי ראיה מוכחת שלא פרע - אף שברגיל, בהלוואה שיש עליה שטר דווקא הלווה הוא זה שפרע, ולא מספיקה לו טענת 'פרעתי' גרידא מבלי שיוכיח זאת.

לאחר שהבהרנו את ענין 'מיגו' הכללי, נעבור למקרה הפרטי שאנו רוצים לדון בו, והוא "מיגו לאיפטורי משבועה", כלומר: מקרה שהנתבע אינו מחוייב בו ממון, אלא שבועה, והיה יכול לטעון טענה שהיתה פוטרתו משבועה. השאלה היא האם 'מיגו' יכול לפטור גם מחיוב שבועה.

מסוגיית הגמרא במסכת שבועות (דף מהב) עולה כי מיגו אכן פוטר משבועה; האמורא רבא אומר שם, כי דין שבועת השומרים, דהיינו ששומר מתחייב שבועה אם נתבע להשיב את החפץ המופקד אצלו, ואמר שהחפץ נאנס, כלומר אבד שלא באשמתו<sup>7</sup>, דין זה אינו שייך

4. הוכחה זאת נקראת בטרמינולוגיה התלמודית "שטרך בידי מאי בעי". ובעברית: מה עושה השטר שלך בידי [אם אכן פרעת כדברין את החוב]. ראה בבא בתרא דף עב. והיא נחשבת 'חזקה', לאמור: ראיה אלימה שבכוחה להוציא ממון מיד הנתבע, אף שבאופן כללי "המוציא מחברו עליו הראיה".

5. כגון שיביא זוג עדים המכירים את חתימות העדים החתומים בשטר. אנו מדברים על מקרה שראובן לא הצליח להוכיח את אמיתות השטר. אם יצליח - בטלה כמובן טענת ה'מיגו'.

6. למעשה יש דווקא מחלוקת תנאים ואמוראים אם מיגו מועיל במקרה זה, מחלוקת הידועה בשם "מודה בשטר שכתבו צריך [או אין צריך] לקיימו". וראה תוספות במסכת כתובות (יטא ד"ה מודה בשטר שכתבו) שדנים בשאלה מדוע המיגו אינו מוסכם כאן. אולם נקטנו בדוגמא זו משום שהיא נפוצה ופשוטה. אפשר למעשה להחליף אותה בדוגמא מעט שונה: ראובן תובע משמעון חפץ שהפקיד אצלו ומציג שטר, ושמעון טוען 'החזרת'. גם כאן אין טענת 'החזרת' עומדת בפני עצמה משום שהשטר הנמצא ביד המפקיד מוכיח אחרת, אולם הנפקד יכול לטעון טענת 'נאנסו', שכן שומר פטור מאונסים, ולפיכך יש לו מיגו שמועיל גם לטענת 'החזרת'.

7. אלא ב[גניבה] [אם הוא שומר חנם], או באונס [אם הוא שומר שכר].

אלא אם המפקיד מסר לשומר את הפקדון בפני שני עדים, אבל אם הפקיד אצלו שלא בעדים יכול הוא להכחיש את עצם ההפקדה, ולפיכך הוא נאמן גם בטענת 'נאנס'.<sup>8</sup> הוא אומר: מיגו פוטר את השומר משבועת השומרים.

אולם הראשונים חלוקים אם הסוגייה של מסכת שבועות נפסקה להלכה. ר"י מיגאש למשל, בהסתמכו על סוגייה אחרת (בבא בתרא דף ע) סובר שמיגו אינו יכול לפטור משבועה,<sup>9</sup> וכמוהו סובר הרמב"ם<sup>10</sup> וראשונים נוספים. לעומת זאת הרא"ש<sup>11</sup> סובר שדין שבועה אינו שונה מתביעת ממון, וכשם ש'מיגו' יכול לפטור מתביעה ממונית, כך הוא יכול לפטור מדין שבועה.

## מודה במקצת

שיטת ר"י מיגאש והרמב"ם נסתרת לכאורה מסוגייה בתחילת מסכת בבא מציעא (דף ג, א). בסוגייה זו מובאים דברי האמורא רבה, המסביר מדוע 'מודה במקצת' חייב להשבע. 'מודה במקצת' הוא מישהו שנתבע על סכום מסויים והודה בחלק מן התביעה; הדין הוא שהוא אינו פטור מלשלם את מה שהכחיש אלא אם כן ישבע שהאמת כדבריו [אך אילו היה מכחיש את כל התביעה לא היה חייב שבועה בכלל]. על כך אומר רבה כדלהלן:

אמר רבה: מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע? חזקה, אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, והאי בכוליה בעי דנכפריה, והא דלא כפריה - משום דאין אדם מעיז פניו, והאי בכוליה בעי דלודי ליה, והאי דלא אודי - אשתמוטי הוא דקא מישתמט מיניה, סבר עד דהווי לי זוזי ופרענא ליה. ואמר רחמנא: רמי שבועה עליה כי היכי דלודי ליה בכוליה<sup>12</sup>.

התוספות על אתר (ד"ה מפני מה) מבארים ששאלת רבה "מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע" היא מחמת דין מיגו, שהרי כל 'מודה במקצת' יש לו מיגו שיכל לכפור [=להכחיש] הכל, ועל כך תירץ "דאין זה מיגו, דאין אדם מעיז פניו לכפור הכל הואיל וחבירו מכיר בשקר". והרי הרעיון של מיגו הוא שהטענות שוות, והנתבע יכול היה לתפוס את הטענה התועלתית יותר ובכל אופן לא עשה זאת. אבל כאן שכפירת הכל דורשת ממנו העזה גדולה יותר מאשר כפירת מן החוב - אין זה מיגו.

8. שבועות שם, ד"ה איתמר: דכי מהני מיגו לאפטורי מממון אבל לאפטורי משבועה משתבע ולא מהני ליה מיגו.

9. הלכות שבועות ב, ח; מלוה ולוה יג, ג.

10. שבועות פרק ז' סימן ג'.

11. ביאור: אדם אינו מסוגל להעיז פניו ולהכחיש את המלוה שעשה לו טובה והלוה לו; מודה במקצת זה באמת היה רוצה להכחיש את הכל, אך אינו מסוגל כי אינו מעיז פניו. ובאמת היה מודה בהכל, אלא שאין לו כסף עתה, ורוצה להשתמט מהמלוה עד שימצא כסף להחזיר, לפיכך הוא מודה במקצת, וחייבתו תורה להשבע כדי שמורא השבועה יכריחנו להודות בכל החוב.

ומוסיפים בעלי התוספות "אבל במקום שיכול להעז, כגון בבנו [של המלוה, שאינו יודע כלל מן ההלוואה], ואמר [הלוה לבן המלוה] 'מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס' [כלומר: פרעתי חצי] נאמן, במיגו דאי בעי כפר הכל".

לפי פירוש התוספות מוכח מדברי רבה שמיגו יכול לפטור את הנתבע מחיוב שבועה, ורק הבעיה של "אין אדם מעיז פניו" היא זו שמבטלת את כוח המיגו, ומחייבת את הנתבע שבועה. דבר זה סותר את שיטת ר"י מיגאש והרמב"ם.

### ביאור העילוי ממייצ'ט

הרב שלמה פוליאצ'ק, המכונה "העילוי ממייצ'ט" עוסק בספרו<sup>12</sup> בקושיא זו, וכדי ליישבה הוא מעלה נקודה מעניינת המעמידה בספק את כל המושג 'מיגו'. נעתיק קודם את לשונו, ואחר כך נבאר:

**א.** "בבא מציעא דף ג' ע"א, דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע. ופירשו התוס', "פירוש: יהא נאמן במיגו דאי בעי כופר הכל". ומקשים: היכי בעי למיפטר מודה מקצת במיגו דאי בעי כופר הכל, והא הוי מיגו לאפטורי משבועה!

יש לתרץ, דהנה לכאורה הדין מיגו הוא דהיכא דיש לו טענה המחייבת וטענה הפוטרת והוא טעין הטענה המחייבת, אז אמרינן דמהימן ופטור משום דאי בעי היה טעין טענה הפוטרת. נמצא דהשתא שתי הטענות הם פוטרות, וא"כ נמצא דשוב ליכא ראייה, דאיכא למימר לעולם הא דטען עכשיו הוא שקר, ומאי אמרת דהא אי הוי שקר היה לו לטעון שקר אחר? מה לו האי שקר ומה לו האי שקר, כיון דאין לו נפקא מינה. דמאי איכפת ליה דטעין האי שקר, כיון דגם היא נעשית טענה פוטרת.

אלא דאם אמרת דחייב, נשאר הכא טענה אחת המחייבת ואחת הפוטרת, ואז שפיר יש לו האי מיגו! הלכך לחייבו אין אתה יכול משום דאם נחייבו יש לו מיגו, והא דפטרינן ליה, זה לאו משום שיש לנו ראייה דטוען אמת, דהא כיון שאין אתה יכול לחייבו נמצא דשוב אין לו מיגו כמו שפירשנו, אלא אמרינן דמספק אין אנו יכולים להוציא ממון מידו, דדילמא טוען אמת. נמצא דהמיגו עושה שיהיה ספק אם טוען אמת, אבל לא בודאי, וזו היא סברת מיגו.

**ב.** והשתא ניחא ההסבר דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. דהיכא אמרינן מיגו? היכא שאין אנו יכולים לברר, אבל אם ע"י שבועה אנו יכולים לברר אם טוען אמת או לא, אז לא אמרינן מיגו. ולכאורה קשה, כיון דאמרינן דפטור במיגו א"כ מה יש לו לישבע כיון דאמרינן דפטור, א"כ בכל הטענות הפטורות נמי נימא שישבע, כיון דאמרינן דהאי מיגו הוי בירור. אבל אם נאמר כסברתנו ניחא, שזה שאנו מאמינים לו במיגו, היינו משום

12. חידושי העילוי ממייצ'ט, המכון לחקר כתבי הרמב"ם, חיפה, סימן נא (עמ' קיא).

דמספק אין אנו יכולים לחייבו, דלמא הוא פטור ונמצא דמחייבין ליה שלא כדין. אבל היכא דבהאי מיגו הוא פטור משבועה, אז לא שייך לומר דאם נחייבו הוי שלא כדין, דמאי איכפת לן אם ישבע כיון דאם אמת אין לו שום הפסד, ואם הוי שקר יפרוש את עצמו. ובשלמא בעלמא כיון דהטענה שהוא טוען אין אנו פוטרין אותו בודאי אלא מספק, חיישין דלמא הוא פטור וישלם שלא כדין אם נחייבו, אבל הכא אם פטור נמי יכול לישבע כיון דאמת הוא דפטור, וא"כ אין לו שום הפסד.

**ג.** וזה לא שייך אלא בכל הטענות, שאם נפטור אותו א"כ אינו ראייה דטוען אמת, דמה לו האי שקר ומה לו האי שקר כיוון דשתיהן פוטרות, הלכך אינו ראייה אלא מספק. אבל באופן דאפילו אם נאמר דשתי הטענות פוטרות נמי טוב לו לטעון הטענה שהיה יכול לטעון מהטענה שטוען עכשיו, אז יהיה המיגו ראייה גמורה דטוען אמת, דאי טוען שקר א"כ יש לו שקר טוב ממנה, ומאי אמרת כיון דפטרתי ליה אז נמצא דשתי הטענות פוטרות, אבל הא אפילו אי הוי פוטרות נמי יש לו מיגו, והכא נמי הא מלבד שהיא טענה פוטרת טוב לו יותר לטעון כופר הכל מלטעון מודה מקצת, דלפי טענתו הוא צריך לשלם מקצת, ונשאר הכא מיגו טוב, וצריך לומר גם מיגו לאפטורי משבועה כמו שפירשנו.

**ד.** ועל זה משני, דהטענה שהיה יכול לטעון אינה טובה מהטענה שטוען עכשיו, משום דאין יכול להעיז פניו בפני בעל חוב".

## הסבר

העילוי ממייצ'ט מתייחס לקושיא שהבאנו לעיל על שיטת הר"י מיגאש והרמב"ם מדברי רבה בדין חיוב שבועת מודה במקצת [לפי ביאור התוספות], שלכאורה מוכח מהם כי מיגו יכול לפטור משבועה.

תחילה מנתח העילוי את המושג 'מיגו' ככלל, ובפרט למקרה דנן:

**א.** דין מיגו (באופן כללי) תקף היכן שקיימות שתי טענות, אחת פוטרת את הנתבע והשניה אינה פוטרתו [נקרא לה "טענה מחייבת" לשם הנוחות], אז ניתן לומר שהטוען הטענה המחייבת נאמן בטענתו, מאחר ולא טען את הטענה הפוטרת.

אולם דבר זה יוצר מעגל קסמים, שכן כתוצאה מנאמנותו במיגו נמצא שהוא פטור עתה מלשלם בגין הטענה שהיתה אמורה להיות מחייבת, וכך בפועל שתי הטענות כעת פוטרות. במצב זה, שוב אין ראייה לנאמנותו של הטוען, שכן מדובר בשתי טענות פוטרות, וייתכן שבחר בהן באופן אקראי, שכן גם אם הוא דובר שקר אין לו שום הצדקה לבחור טענה אחת יותר מהאחרת.

אך אם נעשה כך ונחייב אותו בגין הטענה המחייבת, הרי ששוב קמה לטוען טענת מיגו, שטען טענה מחייבת ולא העדיף טענה הפוטרת אותו. ולכן אנו במצב של ספק: אם נחייבנו יש ראייה שהוא דיבר אמת, ואם נפטרנו תתפוגג הראיה.

מהאמור יוצא שמשמעותה של סברת מיגו היא **שעולה ספק אם הטוען מיגו אמת הוא טוען, אך אין כאן אמת ודאית**. לכן מובן מדוע אין אנו מוציאים ממון מן המסתייע ב'מיגו', שכן ייתכן שהוא דובר אמת, ומספק אין מוציאים ממון מיד המוחזק בו.

**טבלה א':**

אסטרטגיה B	אסטרטגיה A		
פטור	חייב	יתרון לאסטרטגיה B	←
↓	↓	אין יתרון לאף אסטרטגיה	↑
נוצר מיגו			
פטור	פטור		
	↓	↓	→
	בטל המיגו		

**הגדרות:**

1. אסטרטגיה שנבחרה: תסומן "A".
2. אסטרטגיה אלטרנטיבית: תסומן "B".
3. קבוצת האסטרטגיות אותן יכול הטוען לבחור היא "K".
4.  $A, B \in K$ . היינו אסטרטגיות A, B הן אברים בקבוצה K.
5. בקבוצה K, מתקיים יחס בין כל שני אברים כמפורט בסעיפים 6,7.
6.  $A > B$  משמעו שאסטרטגיה A עדיפה על אסטרטגיה B.
7.  $A \geq B$  משמע שאסטרטגיה A אינה עדיפה על אסטרטגיה B.
8. נגדיר טענת מיגו באופן הבא:  
מאחר ולא בחרתי באסטרטגיה אלטרנטיבית עדיפה, האמן לי בדברי.

טענת המיגו במקרה של טבלה א' אינה יציבה, שכן:

**תנאי האלגוריתם של הטבלה:**

X יכול לקבל אחד משני ערכים: "יש מיגו" / "אין מיגו" בהינתן היחס בין B ל-A :

$$f(x) \text{ שלב ראשון} \begin{cases} \text{א. } B > A, \text{ יש מיגו } = X \\ \text{ב. } B \leq A, \text{ אין מיגו } = X \end{cases}$$

היחס בין A ל-B מקיים אחד משני הביטויים:  $B > A$ ,  $B \leq A$  "בהינתן X:

$$g(A,B) \text{ שלב שני} \begin{cases} \text{ג. } B > A, X = \text{יש מיגו} \\ \text{ד. } B > A, X = \text{אין מיגו} \end{cases}$$

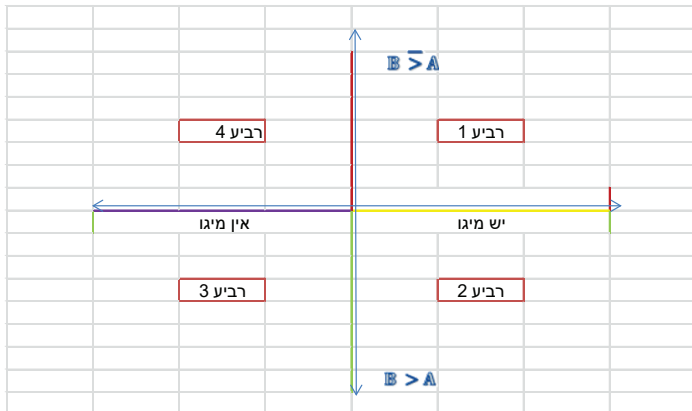


ניתן לראות שכאשר אנו במצב ש"אין מיגו", אזי קיימת אסטרטגיה עדיפה של טענה פוטרת. מכח זאת נוצר מיגו אשר בתורו גורם לכך שאין אסטרטגיה עדיפה וממילא מתבטל המיגו. לכן מדובר בסיטואציה לא יציבה ביחס לטענת המיגו.

הערה: היווצרותו וביטולו לסירוגין של המיגו, הוא תוצאה של המכניזם שלו עצמו. מכאן, שלא ניתן לראות בו חזקה המייצרת אמינות של הטוען.

את חוסר ההתאמה בין 4 השורות בשתי הפונקציות, ניתן לראות בקלות בכך שאין חפיפה מלאה בין כל זוג צירים, כשכל זוג כזה מצביע למעשה על שורה בפונקציות ומתאים לרביע שונה:

- שורה א' - מתאימה לצירים ברביע 2.
- שורה ב' - מתאימה לצירים ברביע 4.
- שורה ג' - מתאימה לצירים ברביע 1.
- שורה ד' - מתאימה לצירים ברביע 3.



**ב.** כעת מתייחס העילוי ממיצ'ט לשאלה שעסקנו בה לעיל, דברי רבה בענין שבועת מודה במקצת סותרים לכאורה את שיטת ר"י מיגאש ורמב"ם שמיגו אינו יכול לפטור משבועה. קודם כל מסביר העילוי מהי בכלל הסברה שמיגו אינו פוטר משבועה לדעתם:

מאחר וכל הדין של מיגו הפוטר מלשלם הוא משום שטענת המיגו **מעלה לנו ספק אם הטוען דובר אמת או שקר**, הרי שאין כל מניעה לחייבו בשבועה שתברר לנו את הספק, כך שאם הטוען דובר שקר יפרוש ולא יישבע, ואם טוען אמת - ישבע. מאחר והמיגו יוצר ספק בלבד, הרי **שביורו הספק באמצעות שבועה הוא דבר שאין אנו נמנעים ממנו**, שכן כל הסיבה שאין מחייבים נתבע המשתמש בטענת מיגו, היא משום שהוא מוחזק בממון, ומספק אי אפשר להוציא ממון, שמא הוא דובר אמת. אבל כשאנו מדברים על שבועה אין אנו מוציאים מידו דבר גם אם ישבע, לפיכך עדיף שיתחייב להשבע, וכך נברר: אם דובר אמת יישבע ויפטר ואם דובר שקר יפרוש וישלם. **זהו ההסבר בשיטת הר"י מיגאש והרמב"ם כי "מיגו לאיפטורי משבועה לא אמרינן"**.

**ג.** אולם כל מה שאמרנו לעיל שייך רק במקום שהתוצאה של שתי הטענות הפוטרות שווה, אז ניתן לומר שאין לנתבע כל יתרון או אינטרס לטעון טענה מסוג זה או אחר, שהרי בשתייהן הוא נפטר ומקבל תוצאה שווה. אבל כאשר קיימת עדיפות לאחת הטענות **גם לאחר קבלת המיגו**, ועם כל זה בחר הנתבע טענה **פחות טובה מזו שיכול היה לטעון**, אזי ראייה היא **שהוא דובר אמת, ואין כאן פטור רק מתוך ספק, אלא כי מאמינים לו וודאי שאין הוא משקר**. זהו בדיוק המקרה של מודה במקצת, שעל אף המיגו **חייב הוא לשלם את החלק בחוב שבו הוא מודה**. נמצא כי למרות ששתי הטענות פוטרות אותו, עדיין טענת 'כופר הכל' עדיפה כי היא תפטור אותו מכל החוב, שלא כטענת מודה במקצת המחייבתו בחלק שהודה. המיגו במקרה כזה הוא מיגו יציב שאינו מתבטל לאחר קבלתו. לכן חוזרת השאלה למה יהא חייב בשבועה? הרי פה אין מדובר בספק נאמנות אלא בוודאי שדובר אמת.

1. אם טענה אלטרנטיבית, **עדיפה** על טענה שנבחרה לאחר קבלת טענת מיגו ← הטוען דובר אמת בוודאות ← פטור משבועה.

קרי: אם  $B > A$  **בכל מצב נתון**, אזי הטוען פטור משבועה.

2. אם טענה אלטרנטיבית, אינה עדיפה על טענה שנבחרה לאחר קבלת טענת מיגו ← ספק אם הטוען דובר אמת ← חייב שבועה.

קרי: אם  $B > A$  **בכל מצב נתון**, אזי הטוען חייב שבועה.

**לכאורה המקרה של מודה במקצת מתאים למקרה 1, אז למה הוא חייב שבועה?**

**ד.** על זה עונה הגמרא שלטוען אין טענה טובה יותר לטעון מטענת מודה במקצת, מאחר



**חזקה**<sup>13</sup> היא, שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, זה גורם שטענת 'כופר בהכל' אינה טובה יותר מטענת מודה במקצת שאינה כרוכה בהעזה גדולה כל כך. לכן אין בכלל מיגו וחייב בשבועה.

← **מקרה מודה במקצת מתאים דווקא למקרה 2, מאחר והטענה האלטרנטיבית של 'כופר הכל' אינה עדיפה, וזאת מכח החזקה שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו.**

עם זאת, במקרה בו לא מתקיימת החזקה של אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, אזי נמצא שמודה במקצת אכן ייפטר מהשבועה דאורייתא בגלל מיגו. כדברי התוספות בבבא מציעא דף ג. שהבאנו לעיל<sup>14</sup>.

### **שאלה על ביאורו של העילוי ממיצ'ט:**

במשנה הראשונה של פרק המפקיד (בבא מציעא דף לגב) שנינו כדלקמן:

"המפקיד אצל חברו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו, שילם - ולא רצה לישבע, שהרי אמרו 'שומר חנם נשבע ויוצא'; נמצא הגנב - משלם תשלומי כפל, טבח ומכר - משלם תשלומי ארבעה וחמשה. למי משלם? למי שהפקדון אצלו.

נשבע ולא רצה לשלם, נמצא הגנב - משלם תשלומי כפל, טבח ומכר - משלם תשלומי ארבעה וחמשה; למי משלם? לבעל הפקדון".

משנה זו עולה כי קיימת אפשרות ששומר חנם רוצה לשלם בגין הפקדון ולא להשבע. הסיבה לכך היא משום שיש אנשים החוששים להשבע אף שמדובר בשבועת אמת, מחמת חומר השבועה. אם כן יש להקשות על דברי העילוי ממיצ'ט לעיל (סעיף ב), שביאר את שיטת הר"י מיגאש והרמב"ם שאין אומרים "מיגו לאיפטורי משבועה"; העילוי הסביר שמיגוי מועיל לעורר ספק שמא טענת הנתבע היא אמת, ומספק אין מוציאים ממון, ואבל כשאנו מדברים על שבועה אין אנו מוציאים מידו דבר גם אם ישבע, לפיכך עדיף שיתחייב להשבע, וכך נברר: אם דובר אמת יישבע ויפטר ואם דובר שקר יפרוש וישלם. אמנם אם אנו רואים במשנתנו שיש אפשרות כי אדם מעדיף להשבע ולהפסיד ממון אף שהוא פטור אליבא דאמת, אם כן יוצא שבהשביענו את הנתבע אנו עלולים להפסידו, כי אולי הוא מהאנשים שמעדיפים לשלם ולא להשבע אפילו שבועת אמת?

התשובה היא שמצב בו אדם מעדיף לוותר על חלקו ולא להשבע על דבר אמת, אינו שכיח, ולכן אין צורך לחשוש לו. תשובה אפשרית אחרת היא, שבמשנה מעדיף השומר לוותר על השבועה, מאחר שהוא מרויח את הסיכוי לקבל את הקנס [כפל] של הגנב באם ייתפס, ולכן הפיצוי הזה מניח את דעתו. אבל במקרה הרגיל של מיגו לאיפטורי משבועה

13. פירוש המינוח 'חזקה' במקרה דנן פירושו ראייה ואומדנה אלימה [על פי רוב גם בכוחה להוציא ממון].

14. ראה בעמוד 76.

לא ירויח הנתבע שום ממון אם ישבע, ובמקרה כזה אין חוששים שהוא יעדיף להפסיד ולא להשבע - אם הוא דובר אמת.

### חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו

עד עתה עסקנו במצב כפי שהוא מדאורייתא, אולם במסכת שבועות (מ, ב) מבואר כי רב נחמן התקין שגם "כופר הכל", היינו כאשר הנתבע מכחיש לחלוטין את התביעה ואין כל ראייה לתובע - ישבע שבועה מדרבנן. הטעם לתקנה הוא ש"חזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו". כלומר, יש אומדנא וראיה חזקה שאין אדם נטפל לחברו סתם כך ומעליל עליו שהוא חייב לו כסף, לפיכך יש להתייחס ברצינות לתביעתו, והנתבע חייב להשבע כדי לאמת את טענתו.

התלמוד שם מקשה כיצד אפשר ליישב חזקה זו עם החזקה הידועה לנו כי "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו"? ומתרץ, שיייתכן שהנתבע אכן מתכוון לשלם את חובו כשיתאפשר לו הדבר, ובינתיים הוא משתמט על ידי הכחשתו עד שישגיג את הסכום הדרוש<sup>15</sup>. השבועה שאנו מטילים עליו תגרום לו להודות בחובו ולשלם מיד.

ואף שבמסכת בבא מציעא (ג) מבואר כי רק מודה במקצת חייב שבועה, אבל כופר הכל פטור כי אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. מסביר הרמב"ן<sup>16</sup>, כי בימי רב נחמן "רבו עזי פנים", והחלו לכפור בבעלי חובותיהם לגמרי ואף לא להודות במקצת.

אלא שתקנה זו מעוררת שאלה חדשה: אם, בסופו של דבר, המציאות לאחר תקנת רב נחמן היא שחוששים גם לכופר הכל שהוא משקר, ומשתמט כדי להתחמק מתשלום חובו, ואי אפשר לסמוך על "חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו" אם כן חזר למודה במקצת דין המיגו! שהרי הנימוק של רבה לכך שאין למודה במקצת דין מיגו היה משום שאינו מסוגל להעיז פניו ולכפור הכל, ולכן הוא בוחר בכפירת מקצת כדי להשתמט. אבל אם גם כופר הכל מסוגל להשתמט, חזר דין המיגו למקומו!

וראה בתוספות (שבועות מ, ב ד"ה אדרבה) שתירצו שאף שגם כופר הכל משתמט, עדיין ההעזה בכפירת הכל גדולה מההעזה שבהודאה במקצת, ולכן אין למודה במקצת מיגו, מכיון שהטענות אינן שוות [אם יודה במקצת, תהיה העזתו קטנה יותר]. ובמקרה שאין הטענות שוות נופל כל הבסיס של המיגו, כי יתכן שהנתבע לא בחר בטענה העדיפה משום שלא אזר כוח להעיז.

15. ואם יצא מבית דין זכאי, בסופו של דבר יפשע ולא ישלם כלל, כדרך המשתמטים (רמב"ן וריטב"א ב"מ ג, ב).

16. ראה רמב"ן בבא מציעא דף ג, א, ד"ה והא דאמר רב נחמן. וראה ריטב"א שבועות מ, ב ד"ה אישתמוטי: "ואף על גב דבבבא מציעא (ה' ב') אמרינן להדיא דלא תלינן בהשמטה בכופר בכל אלא במודה במקצת, זהו לדין תורה, אבל אחרונים סמכו לומר דאף בכופר בכל תלינן דעביד לאשתמוטי".

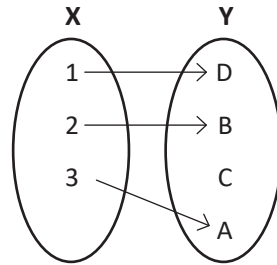
ואפשר עוד לומר, ש'חזקה' היא כלל שאנו פועלים על פיו מתוך הסבירות של ההתנהגות האנושית כפי שאנו מכירים אותה. אין זאת אומרת שבכל מקרה היא מתקיימת, אלא שקיימת הסתברות להתקיימותה ברמה מספקת, כדי שתקום חזקה. לכן שתי החזקות הסותרות [אין אדם טובע אא"כ יש לו, ואין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו] ממשיכות להתקיים בו זמנית, ומספק אין למודה במקצת מיגו שיכל לכפור הכל.

### בניית פונקציה כאלגוריתם פתרון (מושגים מתורת הקבוצות):

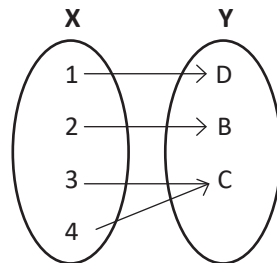
#### פונקציה חד חד ערכית:

במתמטיקה, פונקציה היא חד-חד-ערכית (חח"ע) אם היא מקבלת כל ערך פעם אחת לכל היותר, כלומר אין שני איברים שונים בתחום של הפונקציה שלשניהם מתאימה הפונקציה אותו ערך בטווח.

#### דוגמא לחח"ע - לכל ערך X קיים ערך Y יחידי:



#### דוגמא ללא חח"ע - לשני ערכי X אותו ערך Y:



הפונקציה  $y = x$  היא פונקציה חד-חד-ערכית בכל הישר הממשי.  
 הפונקציה  $y = x^2$  היא פונקציה חד-חד-ערכית בתחום  $[0, \infty)$  אך אינה חד-חד-ערכית בכל הישר הממשי, מפני שלכל  $x$  מתקיים:  $X^2 = (-X)^2$

בניסוח פורמלי: פונקציה  $f : X \rightarrow Y$  היא חד-חד-ערכית, אם שוויון  $f(a) = f(b)$  עבור  $a, b \in X$ , מחייב  $a = b$  או בניסוח מקביל  $a \neq b$  גורר  $f(a) \neq f(b)$ .

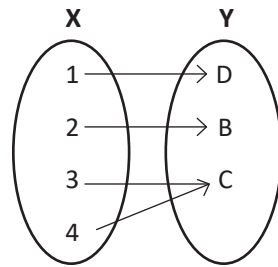
### פונקציה על:

במתמטיקה, פונקציה מקבוצה A לקבוצה B היא על - אם כל איבר בקבוצה B מתקבל כערך של הפונקציה. לדוגמה, הפונקציה המתאימה לכל עלה את העץ שעליו הוא צומח היא "על", אם על כל עץ צומח עלה אחד לפחות.

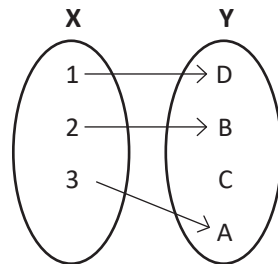
באופן פורמלי: פונקציה  $f : X \rightarrow Y$  היא על אם לכל איבר בטווח (Y) של הפונקציה מתאים לפחות איבר אחד בתחום (X) שלה (ובמילים אחרות: התמונה של  $f$  שווה לטווח שלה). בסימון מתמטי: לכל  $y \in Y$  קיים  $x \in X$  כך ש- $f(x) = y$ . במקרה זה לעתים מסמנים:  $f : X \twoheadrightarrow Y$  כדי לציין ש- $f$  היא על.

קיומה של התכונה תלוי בטווח עליו מוגדרת הפונקציה: כך למשל, הפונקציה המתאימה לכל אדם את אמו היא על - אם הטווח הוא קבוצת הנשים שיש להן ילדים, אבל לא על - אם הטווח שלה מוגדר כקבוצת כל הנשים (כי יש נשים שאין להן ילדים). מסיבה זו, מקובל לציין שפונקציה היא על קבוצה מסוימת (שפירושו: אם קבוצה זו תילקח כטווח הפונקציה, יתקיימו הדרישות לפונקציה על.

### דוגמה לפונקציה על - לכל ערך $y$ קיים ערך $x$ :



### דוגמה לפונקציה שאינה על - לא לכל ערך $y$ קיים ערך $x$ :

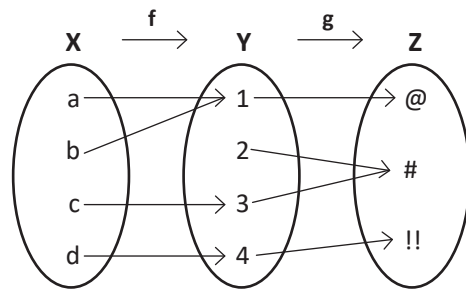


### הרכבת פונקציות:

במתמטיקה, ההרכבה של פונקציות היא פונקציה המתקבלת מהפעלת פונקציות בזו אחר זו.

ובאופן פורמלי: אם  $f$  פונקציה מ- $X$  ל- $Y$  ו- $g$  פונקציה מ- $Y$  ל- $Z$ , אז ההרכבה  $g \circ f$  (בסדר זה) היא הפונקציה מ- $X$  ל- $Z$  המוגדרת לפי  $(g \circ f)(x) = g(f(x))$ . ההרכבה מוגדרת בתנאי שהתמונה של הפונקציה הראשונה ( $f$ ) מוכלת או שווה לתחום של הפונקציה השנייה ( $g$ ).

התכונה החשובה ביותר של הרכבת פונקציות היא האסוציאטיביות של הפעולה: אם אפשר להרכיב את  $h$  על  $g$  ואת  $g$  על  $f$ , אז  $h \circ (g \circ f) = (h \circ g) \circ f$ . בזכות תכונה זו, והעובדה שלמערכות של פונקציות יש תפקיד מרכזי כל-כך במתמטיקה, מרבית הפעולות במבנים אלגבריים, ובראשם החבורות, הם אסוציאטיביים. לדוגמה, אוסף כל הפונקציות מקבוצה  $X$  לעצמה הוא מונואיד. פונקציה שהיא חד-חד-ערכית ו'על' - היא ה**פיכה**: קיימת  $g$ , כך שההרכבות  $f \circ g$  ו- $g \circ f$  הן פונקציית הזהות על  $X$ .



### פונקציה הפיכה:

פונקציה הפיכה היא פונקציה אשר קיימת פונקציה נוספת שפעולתה הפוכה לזו של הראשונה, כך שכאשר שתי הפונקציות מופעלות בזו אחר זו על ערך כלשהו, מוחזר הערך שעליו הן הופעלו. בלשון מעט יותר פורמלית: הרכבתן של הפונקציות נותנת את פונקציית הזהות.

בקבוצה עליה לא מוגדר כל מבנה מתמטי נוסף, על מנת שניתן יהיה להפוך את פעולתה של פונקציה על ידי פונקציה אחרת, צריכים להתקיים שני תנאים: ראשית, הפונקציה שמבקשים להפוך צריכה להיות חד-חד-ערכית. זאת כי אם שני ערכים שונים מועתקים לערך יחיד, לא ברור לאן הפונקציה ההפוכה תעתיק ערך זה, וכל ניסיון לבחור ערך שרירותי יוביל לכך שהרכבת הפונקציה וההופכית שלה לא יתנו את פונקציית הזהות. ניתן לחשוב על כך בצורה זו: אם הפונקציה אינה חד-חד-ערכית, קיים איבוד של מידע בזמן הפעלת הפונקציה, ולכן לא ניתן לשחזר את פעולתה.

שנית, הפונקציה שאותה מבקשים להפוך צריכה להיות על הטווח שלה. זאת כי אנחנו רוצים להגדיר את הפונקציה ההופכית על טווח זה, מה שמחייב אותנו להגדיר אותה עבור כל ערך בטווח. אם הפונקציה שלנו אינה 'על', הרי שקיים איבר בטווח שלא מתקבל על ידה, ואז שוב לא ניתן להגדיר את ההופכית על ערך זה מבלי להגיע למצב שבו הרכבת הפונקציות אינה פונקציית הזהות. ניתן לחשוב על כך בצורה זו: אם הפונקציה אינה 'על', היא אינה מספקת מספיק מידע מלכתחילה כדי שניתן יהיה להגדיר לה הופכית על הטווח כולו. עם זאת, בעיה זו "חמורה פחות" מאשר מחסור בחד חד ערכיות, שכן תמיד ניתן לצמצם את תחום הגדרת ההופכית לקבוצת הערכים שמתקבלת על ידי הפונקציה (התמונה שלה) ובתחום זה הפונקציה הפיכה.

### הגדרה פורמלית:

תהי  $f: A \rightarrow B$  פונקציה חד-חד-ערכית ועל. אז קיימת פונקציה  $f^{-1}: B \rightarrow A$  שנקראת ההופכית שלה, כך שמתקיים:

$$\forall a \in A: f^{-1}(f(a)) = a, \forall b \in B: f(f^{-1}(b)) = b$$

לכל פונקציה הפיכה קיימת פונקציה הופכית יחידה, מה שמצדיק את השימוש בביטוי "ההופכית". כמו כן, כל פונקציה הפוכה גם היא פונקציה חד חד ערכית ועל.

### דוגמאות:

- עבור הפונקציה המתאימה לכל אדם את מספר תעודת הזהות שלו הפונקציה ההופכית היא הפונקציה המתאימה לכל מספר תעודת זהות את האדם שזה מספרו.
- עבור הפונקציה הממשית  $f(x) = x+1$  הפונקציה ההופכית היא  $f^{-1}(x) = x-1$ . הפונקציה הראשונה "מזיזה" את הנקודה שהיא מקבלת ימינה, והפונקציה השנייה "מזיזה" אותה שמאלה בשיעור זהה.

### פונקציית הזהות

פונקציית הזהות או טרנספורמצית הזהות, היא פונקציה שמחזירה תמיד את אותו הערך שעליו היא פעלה, פונקציה  $f$  היא פונקציית הזהות אם לכל איבר  $x$  עליה היא פועלת מתקיים  $x = f(x)$ .

נשוב עתה ונשאל - מהו התנאי בו מתקיים מיגו יציב, המייצר נאמנות ולא ספק בלבד?

### תשובה:

(ראה טבלה בעמוד הבא)



**טבלה ב':**

<b>אסטרטגיה B</b>	<b>אסטרטגיה A</b>	<b>יתרון לאסטרטגיה B</b>
פטור	חייב	
↓	↓	
נוצר מיגו		
↓	↓	
פטור	חייב	
↓	↓	
מיגו		

**אלגוריתם:**

X יכול לקבל אחד משני ערכים: "יש מיגו" / "אין מיגו" בהינתן היחס בין B ל-A (היחס בין A ל-B יכול להיות אחת משתי האפשרויות:  $B > A$ ,  $B > A$ ):

$$f(x) \text{ שלב ראשון} \begin{cases} \text{א. } B > A, X = \text{יש מיגו} \\ \text{ב. } B > A, X = \text{אין מיגו} \end{cases}$$

היחס בין A ל-B מקיים אחד משני הביטויים:  $B > A$ ,  $B > A$  בהינתן X:

$$g(A,B) \text{ שלב שני} \begin{cases} \text{ג. } B > A, X = \text{יש מיגו} \\ \text{ד. } B > A, X = \text{אין מיגו} \end{cases}$$

**הדינמיקה תראה כעת כך:**

א ← ג דהיינו, המיגו אינו מתבטל בשום שלב והוא יציב. ↷

- כפי שניתן להיווכח בקלות, כעת, הפונקציה  $f(x)$  היא פונקציה הפיכה, כאשר פונקציית  $g(A,B)$  היא הפונקציה ההופכית שלה. כמו"כ הרכבה של פונקציה אחת על השניה תתן את פונקציות הזהות הבאה:

$$g(A,B) * f(x) \begin{cases} \text{א. } B > A, B > A \\ \text{ב. } B > A, B > A \end{cases}$$

• לעומת זאת אם נתייחס לפונקציות הקודמות כאשר המיגו אינו יציב, נוכל לראות שפונקציה הפיכה של כל אחת מהפונקציות, סותרת את הפונקציה הנותרת. ברור מכאן שלא ניתן לבצע הרכבה של הפונקציה שתביא למצב של קבוצה ריקה, קרי חוסר היתכנות. ובמילים אחרות, התנאים כפי שהם מופיעים בפונקציות אינם יכולים לחול בעת ובעונה אחת.

**פונקציה שהרכבה משתי הפונקציות, והמהווה 'קבוצה ריקה':**

$$g(A,B) * f(x) \begin{cases} \text{א. } B > A, B \geq A \\ \text{ב. } B \geq A, B > A \end{cases}$$



## פרק ג

### חלוקת שנים אוחזין והסיכוי להשגת דין אמת

#### שאלה:

המשנה פוסקת כי במקרה של שנים אוחזין בטלית, הדין הוא שהצדדים חולקים בשבועה, כלומר: עליהם להשבע כי חלוקה זו היא אמת, במובן זה שלכל אחד מהצדדים מגיע לפחות את החלק אותו הוא מקבל.

עם זאת, איש מבעלי הדין לא טען בפני הדיינים כי החלוקה שנפסקה (חולקין בשבועה), היא חלוקה שהיא אמת. ההיפך! כל אחד מהצדדים מחזיק בטענה שונה מהחלוקה בפועל.

אם כן, האם נכון להניח, שחלוקה בשבועה **זהה** לכל חלוקה מקרית אחרת שהיתה נבחרת, וממילא הסיכוי לחלוקת אמת עפ"י מנגנון שניים אוחזין בשבועה הוא נמוך ביותר ושווה לכל חלוקה מקרית אחרת שלא עפ"י טענת מי מהצדדים? (נזכיר כי למעשה יש אינסוף חלוקות אפשריות בין הצדדים, ממצב בו צד מקבל שברירי אחוז והצד שכנגד מקבל את שאר חלקי הטלית, עד למצב שבו החלוקה יותר נוטה לשוויון - נניח חלוקה של  $(1/2; 1/2)$ ,  $(2/3; 1/3)$  וכו'.

כדי לפתור שאלה זו עלינו לנתח את ההסתברות לכל המאורעות האפשריים:

X - מספר המאורעות הנתונים (מספר האפשרויות לטענות הצדדים שיביאו לחלוקת אמת).

Y - כלל המאורעות האפשריים (סך האפשרויות לטענות הצדדים שיביאו לחלוקת אמת + סך האפשרויות לטענות הצדדים שיביאו לחלוקת שקר).

Z - ההסתברות לקרות המאורעות הנתונים (ההסתברות לחלוקת אמת).

ההסתברות שטענות הצדדים יביאו לחלוקת אמת:  $Z = \frac{X}{Y}$ .

#### אקסיומות / הנחות:

א. X קבוע בין אם מחייבים בשבועה ובין אם לאו (למעשה מדובר בשתי אפשרויות בלבד, במקרה של חלוקת שניים אוחזין כמתואר בטבלה).

ב. הצדדים חולקים בשבועה עפ"י מנגנון שניים אוחזין.

ג. בני האדם המוחזקים ככשרים לשבועה, חוששים להשבע לשקר וימנעו מכך תמיד.

ד. לצדדים אפשרות לחזור בהם מטענתם לפני שהם נשבעים<sup>1</sup>.

ה. הצדדים יודעים בודאות מהי חלוקת האמת.

משפט: בהנתן ההנחות דלעיל, הסיכוי שחלוקת שניים אוחזין תהא אמת, גבוה מכל חלוקה מקרית אחרת.

הוכחה: בהנתן הנחה ג, הרי כלל האפשרויות מצטמצם לטענות הצדדים שביאו לחלוקת אמת. במקרה כזה ההסתברות לחלוקת אמת תעמוד על 100%.

### הכיצד?

אפשר לחשוב על מספר אפשרויות:

כאשר שמעון חושש להשבע לשקר, מבקש חלוקת אמת עפ"י השבועה שמשביעים אותו, וראובן כבר טען טענת שקר.

נניח, כי ראובן הוא הבעלים של  $\frac{3}{4}$  מהטלית ושמעון של  $\frac{1}{4}$  בלבד.

כעת נניח שראובן טוען כלפי שמעון בבי"ד 'כולה שלי' (מכל סיבה שהיא, כגון: הערכה לא נכונה של טענת שמעון, ראובן טען את עמדתו מתוך פזיזות וללא מחשבה וכעת אינו מוכן לסגת מעמדתו, או שראובן אכן מנסה לקבל חלק יותר גדול מזה שמגיע לו). כעת, בהנחה ששמעון חושש להשבע לשקר, והוא מכיר את הדין של שנים אוחזין ושיטת חלוקה זו, הרי שעליו לטעון 'חציה שלי' כדי לקבל חלקו האמיתי! שאז החלוקה אכן תהיה  $\frac{1}{4}; \frac{3}{4}$ . שכן אם שמעון יגיד את האמת שרק  $\frac{1}{4}$  שלו, הוא יקבל  $\frac{1}{8}$  בלבד מהטלית וראובן  $\frac{7}{8}$ .

הוי אומר: כדי לקבל את החלוקה האמיתית, שמעון צריך להציג טענה שאינה נכונה, כדי שיקבל - וישבע - על חלוקה נכונה, זאת בהכירו את המנגנון של חולקין בשבועה, במקרה של שנים אוחזין.

כאשר שני הצדדים חוששים מלהשבע לשקר, ואולם אינם נרתעים להציג עמדה לא נכונה כשהם טוענים את טענתם ללא שבועה.

הצדדים שטענו טענות שקר טרם הגיעם לבית הדין, יכלכלו את צעדיהם במהלך הוויכוח כשיתברר להם שהם צריכים להשבע, כך שבסופו של דבר טענות הצדדים יביאו לחלוקה התואמת את האמת. במקרה כזה, אחד הצדדים לפחות יהא חייב לסגת מעמדתו על מנת שבסופו של דבר שבועת הצדדים תהא תואמת את האמת.

הצד שאינו חושש לשקר בשבועה העמיד את טענתו על המקסימום האפשרי (למשל: כולה שלי), והצד שאינו מוכן להשבע לשקר, זכאי לכל היותר למחצית הטלית, ולכן אם יטען

1. ולכן ההנחה הקודמת אפשרית, שכן המשקר יפרוש מחמת מורא השבועה, כמו שכותבים התוספות (ב"מ דף ב, ב, סוד"ה אי תנא מציאה) "דעל ידי שבועה ודאי יפרוש, דמיגו דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא".

פרק ג - חלוקת שנים אוחזין והסיכוי להשגת דין אמת

גם הוא את המקסימום מבחינתו, דהיינו כולה שלי, כדי שיהיה זכאי לחצי טלית. [כמובן שאם הוא זכאי לפחות מחצי טלית, שמעון לא יטען 'כולה שלי' אלא יעלה טענה, אשר תביא אותו לחלוקה האמיתית].

**נבחר כי אפשרויות אלה, אפשר שאינן מותרות עפ"י ההלכה; יתכן שאסור לטעון בבית דין טענה שקרית על מנת לקבל חלוקת אמת גם אם אין שבועה בצידה<sup>2</sup>, ואולם אין זה אומר שהדבר לא נעשה בפועל.**

**להלן טבלת האפשרויות להדגמה (חלקית ביותר) כאשר חלוקת האמת היא רבע לשמעון, ושלושה רבעים לראובן:**

ראובן				טענות הצדדים	
1	3/4	5/6	4/5		
(7/8, 1/8)	חלוקה בהסכמה (3/4, 1/4)	(0.79, 0.21)	(0.7, 0.3)	1/4	שמעון
חלוקה ללא הסכמה (3/4, 1/4)	(5/8, 3/8)	(2/3, 1/3)	(0.65, 0.35)	1/2	

**להלן האלגוריתם ליחלוקו בשבועה' במקרה של שנים אוחזין:**

$$0 \leq x, y, z, k \leq 1$$

x - החלק לו טוען ראובן.

y - החלק לו טוען שמעון.

z - החלק האמיתי של ראובן.

k = 1 - z - החלק האמיתי של שמעון.

אם הצדדים מסכימים ביניהם על צורת החלוקה, אזי החלוקה בהסכמה, ובית הדין כמובן לא צריך להתערב.  $x+y \leq 1$

אם לא מסכימים, היינו  $x+y > 1$ :

2. בנושא זה ראה בקובץ 'תורה שבעל פה' גליון כא, מאמרו של הרב ישראל מאיר לאו (מתחיל בעמ' פח), המביא צדדים לכאן ולכאן. לעניינינו חשובים במיוחד מראי המקומות המובאים שם בסעיף 'הרחבת ההיתר לשנות מן האמת' בעמ' פט', משם עולה שיתכן שאף מותר לעשות זאת!

ראובן יקבל:

$$1 - y + \frac{\{1 - (1 - x + 1 - y)\}}{2} \rightarrow \frac{1}{2} + \frac{x}{2} - \frac{y}{2}$$

כדי שהחלוקה תהיה אמת יש לקיים:

$$\frac{x}{2} - \frac{y}{2} + \frac{1}{2} = z$$

שמעון יקבל:

$$1 - x + \frac{\{1 - (1 - y + 1 - x)\}}{2} \rightarrow \frac{1}{2} + \frac{y}{2} - \frac{x}{2}$$

כדי שהחלוקה תהיה אמת יש לקיים:

$$\frac{y}{2} + \frac{1}{2} - \frac{x}{2} = 1 - z$$

לפי אפשרות א' שהראינו: מאחר וחלוקת האמת ידועה לצדדים הרי ש:  $z, k$  ידועים. לכן על הטוען האחרון בפני ב"ד (יהיה זה ראובן או שמעון), להעלות טענה שתביא לחלוקת אמת.

בהנחה שהטוען הראשון לא דיבר אמת ותבע יותר מחלקו האמיתי, הרי שהטוען האחרון גם יתבע יותר מחלקו האמיתי, דווקא כדי להביא לחלוקת אמת.

לכן ייתכן ששני הצדדים לא יטענו את החלוקה האמיתית, ואולם חלוקת שניים אוחזין אכן תביא למצב החלוקה האמיתית בין הצדדים, ובתנאי שהטוען האחרון מבקש כי תהיה חלוקת אמת.

לפי אפשרות ב' שהראינו תתפתח בין הצדדים דינמיקה שתביא לחלוקת אמת בשבועה, ואולם טענותיהם של הצדדים כפי שתוצגנה בפני ב"ד לא תהיינה אמת.

**חשוב להבין כי ההתכנסות לחלוקת אמת בשבועה, הינה תולדה של הידיעה לגבי מנגנון המחלוקה של שניים אוחזין, כלומר: הצדדים יודעים שהם לא יקבלו את כל טענתם ויצטרכו להשבע על הסכום שיקבלו, לא על הסכום שתבעו, וכמוכן - סרובו של לפחות אחד מהצדדים להשבע לשקר.**

## הנדסת משחק

הנדסת המשחק ע"י מתכנן מתחשב בתנאים שאינם ניתנים לשינוי מחד, ומהכנסת כללים הניתנים לשינוי מאידך, כאשר פונקציית המטרה היא הכרעה צודקת.

תנאים חיצוניים: אין ראיות שיכולות להכריע.

כללים קשיחים מוחלטים: שבועה דאורייתא במודה במקצת, המוציא מחברו עליו הראיה. במקרה שלנו יש כללים יחסיים לקבוצת החלטה: תנאים / אמוראים, מיגו, חזקות ותקנות שנקבעו ע"י כל אחד מהם. - חזקה אין אדם מעיז פניו/אין אדם תובע אלא אם כן יש לו עליו.

החלטה אסטרטגית של המערכת: מתן משקל באופן מרוסן לטענות הצדדים.

**תכנון משחק:**

לא יודעים מי דובר אמת ומי דובר שקר	
דובר אמת	מצאתיה, כולה שלי
דובר שקר	מצאתיה, כולה שלי
המציאות בפני בית דין	שניהם אוחזים באופן שווה, אין עדים או ראיות
דין דאורייתא (אינו נתון לשינוי)	חלוקה שווה (בגלל דין 'המוציא מחברו עליו הראיה')
אסטרטגיית חכמים	החלוקה תהיה תחת שבועה

ערך שניתן עבור בחירת דובר שקר / דובר אמת	
ערך עבור טענת אמת או המנעות משבועה של דובר השקר	2
ערך עבור טענת שקר	1
ערך עבור המנעות משבועה מצד דובר האמת	0.5
<b>הנחה</b>	השערה בתנאי חוסר ודאות, על בסיסה פועל בוחר האסטרטגיה, ואשר עשויה להתברר כשגויה על סמך אינפורמציה נוספת, וכתוצאה מכך להביא לשינוי כלל גמיש או אסטרטגיה

אופן הצבעה		
דובר שקר	דובר אמת	
1	2	חלוקה ללא שבועה - ללא כללי דרבנן
$2\beta+1(1-\beta)$	$0.5\alpha+2(1-\alpha)$	תוחלת הבחירה של חלוקה עם שבועה

תועלת שנובעת מכל אסטרטגיה תסומן כ- [תוחלת (סיכוי בחירת הערך \* ערך בחירת ד"ש), תוחלת (סיכוי בחירת הערך \* ערך בחירת ד"א)]  $u$ , כאשר אסטרטגיית דרבנן מביאה לערך  $u$  גבוה יותר, כל עוד היא עומדת בסייג לשבועה.

הסיכוי ששבועה תשנה את הצבעת דובר האמת ולכן ימנע משבועה (חושש ונמנע משבועה בכל מקרה, ולכן יפסיד חלקו).	$\alpha$
הסיכוי ששבועה תשנה את הצבעת דובר השקר ולכן לא ישבע או יחזור בו (חושש משבועת שקר).	$\beta$

הנחה (עשויה להשתנות עם אינפורמציה נוספת)	שבועה יכולה לשנות הן את הצבעת דובר השקר (חושש משבועת שקר) והן הצבעת דובר האמת (נמנע אפילו משבועת אמת)
--	---

רציונאל השבועה	שבועה כתנאי לנטילת חלקו של צד, נובעת מההנחה ששבועה עשויה למנוע מצב שיהא כל אחד תופס בטלית חברו.
סייג להטלת שבועה:	כאשר תתקיים שבועה שהיא בוודאות שקר, לא יטילו שבועה על אחד הצדדים.

נוכח האסטרטגיה בה בחרו רבנן מובן שלשיטתם:	
$U(2,1) < u(0.5\alpha+2(1-\alpha), 2\beta+1(1-\beta)) =$ $u(0.5\alpha+2-2\alpha, 2\beta+1-\beta) = u(2+1.5\alpha, 1+\beta)$	תועלת חלוקה בשבועה גבוהה מתועלת חלוקה ללא שבועה:
$B > 0, \beta \leq 1; \alpha \geq 0, \alpha \leq 1$	בהנתן ש (נובע מהרציונאל והסייג לשבועה):

**בהנחה שלרבנן מתברר כי דובר השקר הוא נוכל, ושבועה לא תשפיע על בחירתו**

- א. האם וכיצד תשתנה אסטרגיית רבנן?
- ב. האם, ואיזה תנאי בפונקציית המטרה הופר?
- ג. האם תוכל למצוא היגיון בהנחה שפונקציית התועלת עולה עם עליית  $\beta$  ויורדת עם עליית  $\alpha$ . כמה הוא הערך המינימלי של  $\beta$ , בהתקיים ההנחה?
- ד. ומה הערך המקסימלי של  $\alpha$ ?
- ה. האם יחס של כפל אפשרי בין המשתנים של פונקציית התועלת?
- ו. במשחק בין דובר שקר ודובר אמת, כאשר אין חובת שבועה, ובהנחה שהצדדים מכירים את דין 'יחלוקו', הראה שקיימת אסטרטגיה שלטת ושיווי משקל נאש, מה הם?

## פרק ד

### מהותו של הצות הלילה

#### מספרים רציונאליים ואירציונאליים, האם הכל בר מדידה?

בפרק זה נעסוק במעמד של מספרים רציונאליים ואירציונאליים במשנת חז"ל. נפתח במימרת חז"ל על הפסוק "כחצת הלילה אני יוצא בתוך מצרים" ונראה כיצד התמודדו חכמי המשנה והגמרא עם בעיית קיומם של מספרים אירציונאליים.

**וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה, כֹּה אָמַר ה', כַּחצַת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם (שמות יא, ד). וַיְהִי בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה וְהָ הָפָה כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם (שם יב, ט).**

כאן נוהגין העולם לשאול קושיה מפורסמת: הרי אין זמן הנקרא צות, וכשתחלוק דבר לשני חצאים לא יסאר משהו שלישי באמצע ואם כן מתי בדיוק מתו הבכורות?

'ומתרצין העולם': אכן, הבכורים לא מתו ב'רגע הצות', אלא עד סוף החצי הראשון היו חיים ומתחילת החצי השני לא היתה בהם רוח חיים, ואין רגע כזה שבו מתרחש המוות, כי מוות הוא פשוט מצב של העדר החיים [כמו שהחושך הוא העדר האור], אחרי שנסתיימו החיים - אז מתחיל המוות.

יש הרבה קושיות שנובעות מתוך הבנה לשונית מוקדמת, יתכן שהיא מוטעית, ויתכן שלא, אבל מכל מקום צריך לשים לב להנחה הלשונית שעליה מתבססת השאלה, כי בלעדיה אין שום שאלה. אף כאן, הקושיא המפורסמת הזאת מתבססת על מספר הנחות סמויות שנראות לנו פשוטות, אך באמת אינן כאלה. רש"י בביאורו (יא, ד) מסלק כבר חצי מהקושיא, וכך הוא אומר: "כחצות הלילה - פְּחָלְק הַלַּיְלָה; פְּחָצוֹת - כמו 'פְּעֻלוֹת', פְּחָרוֹת אפם בנו'. זהו פשוטו ליישבו על אופניו, שאין 'חָצוֹת' שם דבר של חצי". (עיין גם ברשב"ם, המפרט יותר).

כלומר, הכ"ף של כחצות אינה כ"ף הדמיון אלא כ"ף הזמן (פְּשָׁ), דוגמת "פְּרָאוֹתוֹ כִּי אֵין הַנְּעֵר, וְנָמוֹת" (בראשית מה, לא), ושיעור הכתוב הוא: כשיחלק הלילה אני יוצא בתוך מצרים. לפי פירוש זה הקושיא מעיקרא ליתה! שכן לא כתוב כאן כלל שבכורי מצרים מתו ב'רגע הצות', אלא כשהלילה נחלק, ודבר זה אכן קורה בתחילת החצי השני שהרי כל שנשאר עדיין ולו חלקיק שניה מהחצי הראשון - עדיין לא נחלק הלילה.

אמנם דברים אלו מועילים ליישב את הפסוק הראשון, אך עדיין יקשה עלינו הפסוק השני (יב, ט) "וַיְהִי בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה"; כאן כבר מדובר ב'שם דבר של חצי ולא ב'חצות' שהוא שם הפעולה. זאת ועוד, חז"ל פירשו גם את 'כחצות' בהוראת 'שם דבר של חצי', כמו שממשיך רש"י וכותב שם:

ורבותינו דרשוהו כמו 'בחצי הלילה', ואמרו שאמר משה 'כחצות', דמשמע סמוך לו או לפניו או לאחוריו, ולא אמר 'בחצות', שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו: משה בדאי הוא.

מקור דברי רש"י הם בתלמוד הבבלי (ברכות דף ג, ב):

...רבי זירא אמר: משה לעולם הוה ידע [את הרגע המדוייק של חצות]... וכיון דמשה הוה ידע למה ליה למימר 'כחצות?' משה, קסבר שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא...<sup>1</sup>

נחזור אפוא לקושיית 'העולם', שמקובל לאומרה בשם הגרי"ז מבריסק, אבל המקור שכותב אותה במפורש הוא הספר 'אהל יהושע' - משאת המלך' בפרשת בא, דף קלג<sup>2</sup>, נצטט את לשונו עם תוספות ביאור בסוגריים:

ויהי בחצי הלילה - יש להעיר דלא משכחת ליה [אין אתה מוצא] זמן זה של חצות, שהרי כשחולקים הלילה לשנים, נמצא דהחצי הראשון הוא לפני חצות והחצי השני הוא אחר חצות, אבל חצות גופא אינו תופס זמן כלל ואינו מצב כלל, דאינו אלא שם חלוקת הלילה, וכל זמן שבאמצע אף הוא נחלק לשנים חציו לכאן וחציו לכאן, ואם כן היאך משכחת ליה [אין אתה מוצא] חצות לילה?

הרב דיסקין מתרץ את קושייתו בתירוץ מפתיע:

ונראה פשוט, דהרי כמו כן יש להעיר דמיתה אינה גם כן ענין של זמן, דהא מקודם הוא חי ועתה הוא מת, ונמצא דאין שעת מיתה כלל, דכל זמן דעדיין לא מת הוא כחי וכשהפסיק לחיות הרי הוא מת, נמצא דאין זמן מיתה כלל. ופשוט דאמנם נכון הדבר, ואשר על כן מיושב קושיא קמייתא, דאף כן היה במכת בכורות, שהיו חיים בחצי הראשון, ואילו בחצי השני כבר פסקו לחיות והיו מתים, ואין-הכי-נמי [ואכן] דלא חצות הוי זמן ולא שעת מיתה הוי ענין זמן, אלא דזה גופא - המעבר ממות לחיים - היה שוה בזמן למעבר מחצות הראשון לחצות השני. והביאור 'ויהי בחצי הלילה' אין הכוונה לזמן חצות, אלא כמו שחצה [ה' את] הלילה, חצה בין מות לחיים של בכורי מצרים".

יש עדיין להסתפק אם הרב דיסקין תירץ את הבעיה; בדברי משה אכן כתוב "ומת כל בכור בארץ מצרים", ואפשר לבאר זאת עם הרעיון שהמיתה היא שלילת החיים, אבל בפסוק

1. תרגום חופשי: רבי זירא אומר שמשה ודאי ידע את הרגע המדוייק של חצות, וכיון שידע - מדוע אמר 'כחצות' באופן לא מדוייק? שכן חשש שחרטומי מצרים יטעו בנסותם לכוון את רגע החצות, ויתלו את הטעות במשה ויאמרו שהוא בדאי.

2. מחבר הספר הרב שמעון משה ב"ר יהושע זליג דיסקין, שכונה בעולם הישיבות בשם החיבה 'סימוניק'. נולד ברוסיה בשנת תרצ"ב (1932) לאביו הרב יהושע זליג דיסקין. בילדותו עלה עם הוריו ארצה והתגורר בפרדס חנה, לאחר שאביו מונה לרב העיירה. הרב שמעון משה למד בבגרותו בישיבת פוניבז', ונחשב לאחד מבכירי תלמידיה. לאחר שנים מונה כר"מ בישיבת קול תורה בירושלים, והעמיד תלמידים הרבה. עסק רבות גם בצרכי ציבור. נפטר ממחלה בשנת תשנ"ט (1999). נתפרסמו ממנו כרכים רבים של חידושים על התלמוד, הרמב"ם, התנ"ך ועוד, כולם בשם 'משאת המלך'.



השני כתוב "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור", כאן כבר מדובר על פעולת ההכאה, ושוב נשאל מתי הכה ה' לפי התירוץ הזה ההכאה היתה אחרי הצות, שהרי בכל החצי הראשון היו הבכורים עדיין בחיים.

וגם אם נאמר ש'הכה' הוא לשון מושאל המתייחס אל מות הבכורים, ולא שהיתה כאן איזו 'פעולת הכאה', עדיין מה נעשה עם שמשון שנאמר עליו "ויקם בחצי הלילה" (שופטים טז, ג) או בועז שכתוב בו "ויהי בחצי הלילה ויחרד האיש" (רות ג, ה)? וכאן ודאי מדובר בפעולה שלוקחת זמן כלשהו.<sup>3</sup>

זאת ועוד, מה יתרץ ר' יוחנן שאומר (בתחילת מסכת שמחות): "אע"פ שהכה אותם מכת מוות מחצי הלילה, היתה נפשם מפרפרת בהם עד הבוקר", ולשיטתו לא מתו הבכורים כלל בחצות, אלא נפגעו אז באופן אנוש, כלומר: לא מדובר כאן בשלילת החיים אלא בפעולה חיובית, שאנו צריכים להגדיר אותה בפסק זמן כל שהוא!

למעשה אפשר לתרץ את קושיית הרב דיסקין בתירוץ פשוט הרבה יותר! כל הקושיא התבססה על הנחה שיש איזה רגע של 'חצות' הנמצא בדיוק בין שני החצאים, וזה כמוכן מוקשה. אך מי אמר לנו זאת? אנחנו הנחנו שהמכה קרתה **בגבול** שבין שני חצאי הלילה, אך המילה 'חצי' פירושה **אחד** מהחצאים! או החצי הראשון המשתרע מצאת הכוכבים ועד אמצע הלילה, או החצי השני המשתרע משם והלאה עד עלות השחר, גם הרגע האחרון לפני עלות השחר נמצא עדיין **בתוך** חצי הלילה השני.

ובאמת רבי אברהם אבן עזרא, למשל, מפרש: "**בְּחֻצֵי הַלַּיְלָה** - השנייה" (שמות יב, כט), וכדבריו מפורש בזוהר (פרשת בוא, דף לזב) "מאי בחצי? **בְּפִלְגוֹת בְּתָרְאָה**". וכן מפורש במדרש רבה (פרשה יח, א) שדורש מהפסוק 'וַיַּחַלֵּק עֲלֵיהֶם לַיְלָה' (בראשית יד, טו) שכשרדף אברהם את חמשת המלכים אמר לו הקב"ה: "דייך עד חצי הלילה, בוא ונחלוק הלילה אני ואתה". כלומר: אתה החצי הראשון, ואני בחצי השני. וכמו שמפורש בפסיקתא רבתי (סימן יז, ד) "אמר הקב"ה: אביכם יצא עמי מאמש ועד חצות, ואני יוצא עם בניו **מחצות ועד הבוקר**". מכאן משמע, אגב, שהמכה נמשכה מחצות עד הבוקר, וכן מפורש בתנחומא (לך לך, ט) "תִּיָּדָה, אני אהרוג בשונאי בניך מחצות הלילה עד הבוקר". רש"י (בראשית יד, טו) מביא אף הוא מדרש זה: "ומדרש אגדה שנחלק הלילה ובחציו הראשון נעשה לו נס, וחציו השני נשמר ובא לו לחצות לילה של מצרים".

ולכאורה הדברים מוכחים מן הכתוב (שמות יב, כב-כג) "**וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִמִּפְתַּח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֵר**, וְעֵבֶר ה' לְנֶגְף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וַפָּסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יָתַן הַמִּשְׁחָת לָבֵא אֶל בְּתֵיכֶם לְנֶגְף". ומשמע שהסיבה לאיסור היציאה מפתח הבית היא כדי שלא יפגעו על ידי המשחית, ואם כן רואים שהמכה היתה מחצות עד הבוקר.

3. ראו עוד על כך בתגובתו של הרב מרדכי הלוי פטרפרוינד, "בעניין לא בשמים היא בשעת יציאת נשמה", **נזר התורה**, אב תשע"א, עמ' שסה.

אם כן הקושיה של הרב דיסקין מתורצת בשופי: אכן אין 'רגע' של חצות, ומכת בכורות התחילה מהרגע הראשון של חצי הלילה השני! [ולפי הפסיקתא והתנחומא הנ"ל המכה נמשכה מחצות עד הבוקר].

נשאר רק לשאול: אם כן מה היה החשש שהאיצטגנינים לא יוכלו לשער את הרגע? הרי חלקיק השניה הראשון של החצי השני הוא לא איזה 'זמן חמקמק' שלא בטוח בכלל אם הוא קיים.

התשובה הפשוטה היא שאכן לא היה זה בלתי נמנע לחשב את רגע החצות, אלא שמשא רכ חשש שהאיצטגנינים יטעו, כפי שבאמת כתוב בגמרא "שמה יטעו איצטגניני פרהה". אך להלן נראה שיתכן הסבר נוסף.

### שיטות ה'נודע ביהודה' והגאון מרוגאצ'וב

עד כאן התבססנו על הנחתו - הנראית פשוטה - של הרב דיסקין שאין באמת רגע מסוים ושמו חצות, שכן כל רגע שנמצא באמצע הלילה - ולו הקטן ביותר - יתחלק לשנים, חציו יהיה בחצי הראשון וחציו בחצי השני. ההסברים שהבאנו לפתרון הקושיה היו בהתאם. אולם מתברר שיש אחרונים הסוברים שקיים איזה 'רגע חמקמק' ששמו חצות, והוא נמצא בדיוק בגבול שני חצאי הלילה! רבי יחזקאל לנדא, בעל השו"ת המפורסם 'נודע ביהודה', כותב בחידושו על הש"ס, המכונים 'ציון לנפש חיה' כדברים האלו (ברכות דף ט,א ד"ה שם נאמר כאן בלילה הזה): **"הנה זה פשוט שמכת בכורות היה רק ברגע חצות ממש, ולא קודם ולא אחר חצות... דרגע חצות אין לו משך כלל..."**<sup>4</sup>. כלומר, יש איזה רגע קטן כל כך 'שאין לו משך כלל', והרגע הזה הוא רגע החצות, באותו רגע בדיוק מתו הבכורים.

גם רבי יוסף רוזין, המכונה 'העילוי מרוגאצ'וב' נוקט בדרך זו, ובהערותיו שנמצאו בכתב ידו על שולי החומש שלו, הוא כותב בפרשת בוא<sup>5</sup> כי **"בין השמשות, אותו רגע קטנה בחלק שאינו מתחלק שהיא יש בה הרכבה מזגית<sup>6</sup> מן יום ולילה"**, כלומר: הגבול שבין היום והלילה, הנמצא בבין השמשות<sup>7</sup>, הוא חלקיק זמן קטן שכבר אינו מתחלק, מין 'אטום' של זמן כזה, והוא מורכב מיום ולילה ביחד. כמו כן הוא ממשיך וכותב שם שגם רגע החצות הוא כזה המורכב משני החצאים של הלילה, ואינו יכול להתחלק, ורק הבורא יכול לחלק אותו, יעוין

4. וכן משמע קצת בספר 'פני יהושע' על מסכת ברכות (תחילת דף ד, א), שיש זמן של חצות הלילה.
5. נדפסו על ידי הרב מנחם מנדל כשר בספר 'צפנת פענח' על התורה, כרך שמות, עמ' לד-לה.
6. בשונה מ'הרכבה שכנית', מונח שהרוגאצ'ובי מרבה גם כן להשתמש בו. צמד מושגים זה, 'הרכבה מזגית' ו'הרכבה שכנית', הוא מעין האבחנה בין תערובת לתרכובת בכימיה ואין כאן המקום להאריך. הרוגאצ'ובר עושה בו שימוש נרחב בהקשרים שונים; ראו 'מפענח צפונות', פרק ח. הראשון שהשתמש במונח זה בהקשרים הלכתיים הוא הרשב"ץ; ראו שו"ת התשב"ץ, חלק ב, סימן ד.
7. הן של השקיעה והן של עלות השחר.

שם<sup>8</sup>. וכן משמע קצת משו"ת הרדב"ז<sup>9</sup> המדבר על כך שרגע ה'חצות' הוא חמקמק ואי אפשר 'לתפוס' אותו אלא רק הבורא יכול לכוון אותו, או ל'הקפיא' לרגע את מהלך סיבוב הגלגל היומי, ובכך לאפשר גם לאנשים להבחין בו<sup>10</sup>. כך או כך, נראה שהוא סבור שיש רגע כזה<sup>11</sup>.

ומעניין לציין את דברי הרמב"ן בפירושו לבראשית (ב, ט) המדבר על נקודת האמצע לענין המקום [בשונה מדיונו העוסק בנקודת האמצע לענין הזמן], ואומר גם הוא שיש איזו נקודת 'אמצע' שאי אפשר לבן אנוש להשיגה. רמב"ן מסביר שם שפירוש המילה 'וְעַץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֵּן' היינו באמצע הגן, וגם עץ הדעת עמד ב'תוך-אמצע' הגן, ומבאר הרמב"ן כדלהלן:

"והנה לדבריו<sup>12</sup> עץ החיים ועץ הדעת שניהם היו באמצע, ואם כן נאמר שהוא כאלו תַּעֲשֶׂה באמצע הגן ערוגה אחת סוגה<sup>13</sup> ובה שני האילנות האלה, ויהיה האמצע הזה אמצע רחב, כי אמצע הדק כבר אמרו שאין יודע בו אמתת הנקודה בלתי השם לבדו".

נסכם שוב את שתי השיטות כדי לחדד היטב את הדברים:

לדעת הרב דיסקין הלילה נחצה לשנים, ואין מועד ספציפי שהוא חצי הלילה, שכן כל פרק זמן שנבודד יהיה תמיד שייך או לחלק הראשון או לשני, ואם לא כן - תמיד אפשר לחצות אותו עד אין סוף, כך שלאחר מספר חלוקות גדול מספיק יוצרו שני חלקים שהאחד יהיה בחצי הלילה הראשון והשני בחצי הלילה השני<sup>14</sup>.

לדעת ר"י לנדא ורבי יוסף רוזין קיים זמן קצר מאוד שהוא חצי הלילה, שלא ניתן לאמוד ולחשב אותו.

8. וכן ב'מכתבי תורה' שלו, מכתב סא.
9. חלק ב' סימן תתיד.
10. יעויין שם שבזה הסביר את ההבדל בין שני תירוצי התנאים המובאים במכילתא (בוא, מס' דפסחא פרשה ג) "שאי אפשר לבשר ודם לעמוד על חציו של לילה, אבל כאן יוצרו חלקו. רבי יהודה בן בתירה אומר היודע שעותיו ועונותיו הוא חלקו"; לא ברור ההבדל בין שני התירוצים, ולדעת הרדב"ז תנא קמא סבר שה' הקפיא את המהלך היומי לזמן מה בדיוק ברגע החצות, ולדעת ריב"ב לא הקפיא, אלא הוא היחיד שמסוגל לכוון אותו.
11. אך אין הדברים מוכרחים, יתכן שהרדב"ז מתכוון רק שהחלקיק הזה הוא זמן קצר מאוד, ולאנשים אין אפשרות להרגיש בו מחמת מהירות, אבל מכשיר משוכלל מעבר לחושים האנושיים [כמו בימינו] יוכל למדוד אותו.
12. של אונקלוס, שתרגם 'בתוך הגן - במציעות גינתא', והיינו באמצע הגן.
13. מוקפת גדר.
14. כדי להמחיש את העניין, ניקח תפוח, נחשב את נפחו ונסמן על גבי התפוח בקו את מחצית נפחו. כעת, עפ"י סימון הקו, נחצה את התפוח לשניים. במקרה כזה, כל חלק בתפוח נמצא בחציו האחד או בחציו השני, ואולם אף אחד מהחצאים אינו נמצא במקום שנמצא "מחצית התפוח" כי אין מקום כזה.

## חצי = אמצע

לכאורה יש להקשות על ר"י לנדא והרוגאצ'ובי ש'חצי הלילה' הוא או החצי הראשון או החצי השני, כפי שביארנו בארוכה, ולא איזה רגע שמתחבא בין החצאים. אך באמת תפיסתם מעוגנת היטב בלשון, שכן למילה 'חצי' יש במקרא שתי הוראות, האחת - כמות של חצי, כמו "חצי ההין" וזו המשמעות המקובלת בעברית המדוברת היום, המשמעות השניה היא **אמצע**, אמצע הדבר קרוי חצי הדבר, כמו "וְהַיְתָה הַרְשֵׁת עַד חֲצֵי הַמִּזְבֵּחַ" (שמות כו, יב) - אמצע המזבח. וכן "וַיַּעֲמֹד הַשָּׁמַשׁ בְּחֲצֵי הַשָּׁמַיִם" (יהושע י, יג), "וַיִּבְכְּקַע הַר הַזֵּיתִים מִחֲצִיּוֹ מִזְרְחָהּ וְיָמָּה" (זכריה יד, ד), ופירש רש"י שם: 'מחציו - מאמצעיתו'.

אנו איננו רגילים כיום להוראה זו של 'חצי', כי שאלנו עבודה את המילה 'אמצע' מן הארמית, כמו שם המסכת 'בבא מציעא', שפירושו השער האמצעי. אך בלשון המקרא שאינה מושפעת מארמית אין מילה כזו, והמילה המקבילה לאמצע היא חצי, או תָּוֶן<sup>15</sup>.

גם בלשון חז"ל משמשת המילה חצי או פלגא בשני המשמעים. כגון "מהו איש האלקים? אמר ר' אבין: מחציו ולמטה איש, מחציו ולמעלה האלקים" (דברים רבה יא, ד). כלומר: מאמצעו ולמטה איש, מאמצעו ולמעלה אלקים. ובאופן דומה - להבדיל - "מִפְּלֶגֶךָ לְעֵלְאֵי - דְּהוֹרְמִיז, מִפְּלֶגֶךָ לְתַתְּאֵי - דְּאַהוֹרְמִיז" (סנהדרין לט, א). כלומר - מאמצעך ולמעלה של הורמיז, מאמצעך ולמטה - של אהורמיז. וכן "נִקְטִיָּה לְדַקְלָא וְקֶסְלִיק וְאַזִּיל, כִּי מְטָא לְפַלְגֵיהּ דְּדַקְלָא שְׁבִקִיָּה" (קידושין פא, א), כלומר - כשהגיע לאמצע הדקל עזב אותו.

למעשה, לאחר שנתבאר לנו ש'חצי' מתפרש 'אמצע הלילה', שוב אין שום קושי, שכן לא משנה כמה היה אורך זמן המיתה, זה היה בדיוק באמצע הלילה, אם אורך המוות היה דקה למשל, אזי חצי ממנו היה לפני חצות וחצי אחרי חצות. כי כשמדברים על אמצע הדבר, הוא יכול כמובן לתפוס כל רוחב שנרצה ובלבד שיהיה ממוקם בדיוק באמצע. כאומרו: השולחן עומד באמצע החדר, אף שהוא ודאי תופס מקום יותר גדול מנקודת האמצע. וגם "כחצות הלילה" יתפרש כנ"ל - כשיגיע אמצע הלילה. אולם ר"י לנדא והרוגאצ'ובי מצמצמים מאוד את נקודת האמצע הזאת, וטוענים שהיא רגע בלתי נתפס שנמצא בין שני החצאים, ואינו שייך לאף אחד מהם!

לפי הנחתם הרגע הזה באמת בלתי נתפס, ולכן לא רק שאיצטגניני פרעה עשויים לטעות, אלא פשוט לא מסוגלים לחשב את הרגע הזה.

15. כמו "וַיִּבְתֵּר אֹתָם בְּתוֹךְ" (בראשית טו, י) שתרגמו במיוחס ליונתן וברס"ג 'במציעא'. ומעניין שהפועל 'תָּוֶן' נתפרש בלשון הפייטנים חילק [לשנים או יותר חלקים]. רבי משה ב"ר קלונימוס בקרובה 'אצולים מפרך סונים' לאחרון של פסח, אומר: "שאוּבִים - אף שהיו בכל מקומות, תָּוֶןכוּ יחד בגזירת לובש נקמות", כלומר: שכל מימות שבעולם נחלקו בשעת קריעת ים סוף, אף מים שאובים. ואף הקליר אומר בסוף פיוט 'אקשטה כסל' שבתפילת הגשם שלו: "תָּוֶןגַל מְעַדָן נֶקֶר יוֹבֵל מִיָּם, תָּוֶןכוּ לְהַפְרֵד לְרַבּוּעַ רְאִשֵׁי מַיִם", והיינו הנהר היוצא מעדן ונפרד לארבעה ראשים, ומילת 'תָּוֶןכוּ' פירושה חִלְקוּ, כמו שכתבו מפרשי הפיוט שם. מכל מקום זה מראה לנו שוב את הקשר הלשוני בין אמצע לחלוקה, אף שמדובר בשני מושגים נפרדים.

**אנו נרצה להוכיח כי באמת אין אפשרות לחישוב מדויק לחלוטין של מועד מחצית הלילה, שזמנו קצר עד אינסוף:**

נניח ש- $x$  הוא אורכו של הלילה במושגי שעות זמניות.

השעות בהלכה היהודית, הן שעות זמניות. קרי: לוקחים את שעות היום/לילה ומחלקים אותם ל-12 חלקים שווים, כל חלק הוא שעה זמנית (שעה זמנית יכולה להיות שווה לשבעים דקות או חמישים דקות בלבד, תלוי בעונות השנה, שכן בקיץ שעות היום ארוכות יותר משעות הלילה).

לכן יוצא שאורך הלילה הוא 12 שעות זמניות. לצורך דיונינו, נמיר שעה זמנית לשעה/חלק משעה בת ימינו, אותה נסמן כ- $h$ .

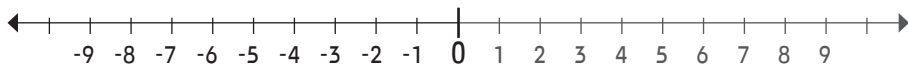
הוי אומר: אורך חצי הלילה במונחי שעות בנות ימינו הוא:  $x = \frac{12h}{2}$  (נזכור! שעה זמנית יכולה להיות קצרה או ארוכה יותר מיחידת השעה המקובלת בימינו).

לכן הגודל  $\frac{12h}{2}$  או  $6h$  הוא שש שעות, המהוות את משך חצי הלילה הראשון ששווה כמוכן לאורכו של חצי הלילה השני.

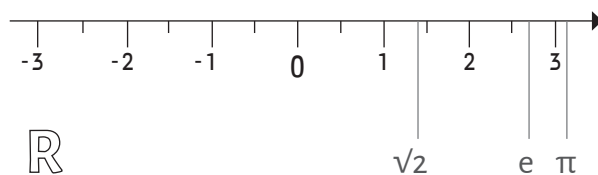
נזכיר שוב: לטענת הרב שמעון משה דיסקין אין רגע שהוא חצות, כי כל רגע משתייך או לחצי הראשון של הלילה או לחצי השני של הלילה, שכל אחד מהם נמשך  $6h$  שעות. ואילו לדעת ר"י לנדא והגאון מרוגאצ'וב יש איזו נקודת אמצע בלתי מתחלקת.

עתה נבקש להעמיק בתירוץ זה בעקבות דיון במושגי המספרים הרציונאליים והמספרים האירציונאליים.

בעולמה של המתמטיקה אנו מגדירים שתי 'משפחות' מספרים הנבדלות זו מזו בצורה מהותית: משפחה אחת היא משפחת המספרים הרציונאליים; משפחה שנייה היא משפחת המספרים האירציונאליים. שתי משפחות המספרים הללו משתייכות לשדה המספרים הממשיים (שנהוג לסמנו באות  $\mathbb{R}$ ) והוא מייצג אורכים של קטעים על ישר אינסופי, כפי שמדגים השרטוט הזה.



גם מספרים אירציונאליים מיוצגים כנקודות על הישר הממשי, כמו שמודגם בתרשים הבא:



שדה המספרים הממשיים מוגדר על ידי כמה תכונות ופעולות (כגון: כפל וחיבור, רפלקסיביות, סימטריות וטרנזיטיביות) שאינן מענייננו כאן<sup>16</sup>.

לשתי המשפחות הללו חשיבות רבה במסגרת המתמטיקה התיאורטית. משפחת המספרים הרציונאליים (או כפי שהיא מכונה בשפה המקצועית 'שדה המספרים הרציונאליים') כוללת את כל המספרים השלמים וכן מספרים שניתן להציגם כמנה של מספרים שלמים. נהוג לסמנה באות  $\mathbb{Q}$ <sup>17</sup>.

לעומת זאת, משפחת המספרים האירציונאליים כוללת מספרים שלא ניתן להציגם כמנה של מספרים שלמים<sup>18</sup>. לדוגמה, בעוד את המספר 0.5 ניתן להציג כ- $\frac{1}{2}$ , הרי שאת המספר  $\sqrt{2}$  או המספר  $\sqrt{2}$  לא ניתן להציג כמנה של מספרים שלמים.

לשם הדגמה נציג כאן את ההוכחה הסטנדרטית בדבר אי-הרציונאליות של המספר  $\sqrt{2}$  - הנעשית על דרך השלילה. נניח ש- $\sqrt{2}$  רציונאלי. המשמעות היא כי קיימים שני מספרים A, B שלמים המקיימים  $\sqrt{2} = \frac{a}{b}$ . נצמצם את המספרים עד למקסימום האפשרי (אם שניהם מתחלקים ב-4 נחלק ב-4; אם ב-3 נחלק ב-3 וכן הלאה) עד שנגיע למנה של שני מספרים זרים (מספרים שלמים שהמחלק המשותף המקסימלי שלהם הוא 1, כלומר, אין אף מספר גדול מ-1 שמחלק את שניהם),  $\frac{k}{z}$ , המקיימים  $\sqrt{2} = \frac{a}{b} = \frac{k}{z}$ . כעת נעלה את המשוואה  $\sqrt{2} = \frac{k}{z}$ , בריבוע ונקבל:  $2 = \frac{k^2}{z^2}$ , כלומר  $2z^2 = k^2$  מאחר ש- $2z^2$  הוא מספר זוגי (הוא מוכפל ב-2) אזי גם  $k^2$  חייב להיות זוגי. כדי ש- $k^2$  יהיה זוגי, מן ההכרח ש- $k$  יהיה זוגי (משום שרק מספר זוגי המוכפל בעצמו הוא זוגי, בעוד מספר אי-זוגי המוכפל בעצמו הוא אי-זוגי). לכן ניתן לרשום  $2l = k^2$  (כאשר  $l$  הוא מספר שלם כלשהו). מכאן נובע ש- $2z^2 = 4l^2$  מכאן ש- $z^2 = 2l^2$  כלומר  $z$  הוא מספר זוגי. אולם אם  $z, k$  זוגיים, הם אינם זרים זה לזה (שכן שניהם מתחלקים ב-2 לפחות) - בניגוד למה שהנחנו בתחילה. מאחר שהגענו לסתירה, על כורחנו לומר שבעבור  $\sqrt{2}$  לא קיים היחס  $\frac{k}{z}$  וממילא לא קיים יחס  $\frac{a}{b}$ , כלומר המספר  $\sqrt{2}$  הוא אירציונאלי. למספרים אירציונאליים שתי תכונות חשובות: א. הם מספרים בעלי אינסוף ספרות מימין לנקודה שאינן 0 ממקום מסוים ואילך (אך תכונה זו אינה ייחודית דווקא להם, כפי שנבין במסקנת

16. תת-הקבוצה הנמצאת בתוך קבוצת המספרים הרציונאליים היא קבוצת המספרים השלמים (החיוביים והשליליים וכן 0). נהוג לסמן קבוצת מספרים זו באות  $\mathbb{Z}$ . בתוך תת-קבוצה זו מצויה תת-תת-קבוצה: המספרים הטבעיים, קרי המספרים החיוביים השלמים (הכללת המספר 0 בקבוצת מספרים זו אינו מוחלט ותלוי בהגדרות שונות). נהוג לסמן אותה באות  $\mathbb{N}$ .

17. תכונה מעניינת נוספת של מספרים אלו היא תכונת ה'צפיפות' הקובעת כי בין כל שני מספרים ממשיים קיים מספר רציונאלי, וכן בין כל שני מספרים ממשיים קיים מספר אירציונאלי. מתכונת הצפיפות נובעת למשל העובדה שהמספר  $1 = 0.9999999... = 0.9999999... + 0.0000001$  מאחר ולא קיים מספר ממשי (רציונאלי או אירציונאלי) בין שני מספרים אלה, ולפיכך מספרים אלה זהים והם למעשה רישום שונה של אותו מספר. יורחב על כך להלן. כמו כן מתכונת הצפיפות נובע שמספר המתנהג בצורה מחזורית מימין לנקודה (כגון המספר  $0.23232323...0.23232323...$  הוא מספר רציונאלי. לא נוכיח כאן טענה זו.

18. המילה 'רציו' (Ratio) בהקשר זה משמעה יחס (ולא היגיון כפי שסבורים לעיתים).

הדברים); ב. הספרות שמימין לנקודה העשרונית אינן מתנהגות בצורה מחזורית. במסגרת זו לא נוכיח טענות אלו.

מן הראוי לציין כי גיליון של המספרים האירציונאליים על ידי פיתגורס ותלמידיו הכה אותם בתדהמה (שלוותה בתחילה בהכחשה). הפיתגוראים השתיתו את תפיסת עולמם על היכולת להביע כל מספר באמצעות יחס בין מספרים שלמים במעין הרמוניה; והעובדה שישנם מספרים שאין לייצגם באמצעות מספרים שלמים - כפי שניכר לדוגמה ממשפט פיתגורס - הפתיעה אותם וסתרה את תפיסת עולמם<sup>19</sup>.

## בחזרה להצות הלילה

נשוב לעניין מחצית הלילה, ועתה נניח שאורך מחצית הלילה, במונחי שעות בנות ימיו, הוא המספר הלארציונאלי  $\pi$ . מובן שעל מנת לחשב באופן מדויק את מועד 'חצי הלילה', עלינו לדעת את גודלו המדויק של  $\pi$ , אלא שבמקרה כזה עומדות לפנינו כמה בעיות (שלמעשה אינן אלא ייצוג של בעיה אחת).

הבעיה הראשונה היא שאין בידינו כלי חישוב המסוגלים לבצע חישוב סופי ומדויק של המספר  $\pi$ , משום שכפי שראינו ל- $\pi$  ישנו מספר בלתי-נגמר של ספרות מימין לנקודה העשרונית, ואין מחשב בעל כוח חישוב בלתי-מוגבל.

הבעיה השנייה היא שאין אפשרות לבצע חישוב סופי למספר  $\pi$ , שכן כל ספרה שנוסיף מימין לנקודה לא תהיה אלא קירוב ל- $\pi$ . ככל שנמשיך לבצע חישובים ולהציב ספרות מימין לנקודה, הן לא תיתנה אלא קירוב.

הבעיה השלישית היא שאין בידינו מכשיר המסוגל למדוד זמן בצורה מדויקת עד לגודל קטן באופן אינסופי; ומכאן שגם סופה המדויק של מחצית הלילה הראשונה אינו ניתנת לחישוב מדויק, מאחר שהוא שווה לשעת השקיעה, בתוספת 'מחצית הלילה' שהיא גודל לארציונאלי.

יתכן שזו בדיוק כוונת הרוגאצ'ובי באומרו שרגע החצות הוא הרכבה של שני החלקים, ואי אפשר לתפוס אותו. שכן כאמור, כל נסיון לחלק את הלילה לשני חצאים שווים בדיוק הוא נסיון הנדון לכישלון, שכן הגודל האמצעי הנקרא 'אמצע הלילה' אינו ניתן בשום אופן לחלוקה שווה.

נחזור לרגע למשל התפוח: בהנחה שגודל התפוח אינו גודל המבוטא כמספר רציונאלי, הרי שלא ניתן לחתוך את התפוח באופן מדויק לשני חצאים, ולכן גם אם ננסה לחתוך את

19. עוד על התפיסה הפיתגוראית בדבר המספרים השלמים וכן סקירה מועילה על כל סוגיית המספרים האירציונאליים ראו בספרו של ארנון אברון, **משפטי גדל ובעיית היסודות של המתמטיקה**, תל-אביב 1998, עמ' 9-17.

התפוח לשני חלקים, לפחות אחד מהם יכיל חלק מהגודל האמצעי שנקרא "מחצית התפוח" ושאינו ניתן להפרדה מהם.

גם חוסר היכולת למדוד גודל אירציונאלי בדיוק סופי עשוי להיות מומחש יפה באמצעות משל התפוח המאפשר לנו לראות כיצד מספר אירציונאלי אינו מדיד על פי מהותו. שוב ניטול תפוח שנפחו הוא מספר אי-רציונאלי (המספר  $e$  למשל שיימדד בממ"ק) ונשרטט על גביו קו המחלק את נפחו לשניים. את מיקומו של הקו נעשה באמצעות מודד נפח שהיחידה הקטנה ביותר שלו היא סמ"ק (כלומר נתייחס רק לשתי ספרות מימין לנקודה במקרה של ממ"ק). עתה ניטול זכוכית מגדלת ומבעדה נבקש לשרטט את הקו האמצעי של הקו הקודם שיצרנו בשלב הקודם. נחזור על תהליך זה אינסוף פעמים, ובכל שלב נגדיל את הרזולוציה של מכשיר המדידה. מובן שתהליך זה לא יסתיים באופן עקרוני לעולם ומשמעותו היא שלא ניתן למצוא את קו האמצע האמיתי. מה היה קורה לו היינו נוטלים תפוח שנפחו רציונאלי? לשאלה זו נשוב בהמשך.

הבעיות הכרוכות במספרים אירציונאליים אינן קשורות רק לעניין חצות הלילה המשמש כאן בעיקר בהקשר אגדתי. ההשלכה המשמעותית ביותר של בעיה זו היא היחס בין קוטר עיגול והיקפו המיוצג כידוע על ידי המספר  $\pi$ . חז"ל עסקו בעניין זה בכמה מקומות<sup>20</sup>, ובהקשר זה ראוי לצטט את לשונו של הרמב"ם בפירושו המשנה (עירובין א, ה) בעקבות המשנה (שם) שקבעה כי "כל שיש בהיקפו שלושה טפחים יש בו רוחב טפח".

צריך אתה לדעת שיחס קוטר העיגול להיקפו בלתי ידוע, ואי אפשר לדבר עליו לעולם בדיוק, ואין זה חסרון ידיעה מצדנו כמו שחושבים הסכלים, אלא שדבר זה מצד טבעו בלתי נודע ואין במציאותו שידוע. אבל אפשר לשער בקירוב.

וכבר עשו מומחי המהנדסים בזה חבורים, כלומר לידיעת יחס הקוטר להיקפו בקירוב ואופני ההוכחה עליו. והקירוב שמשמשים בו אנשי המדע הוא יחס אחד לשלושה ושביעית, שכל עיגול שקוטרו אמה אחת הרי יש בהיקפו שלש אמות ושביעית אמה בקירוב.

וכיון שזה לא יושג לגמרי אלא בקירוב תפשו הם בחשבון גדול ואמרו כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח, והסתפקו בזה בכל המדידות שהוצרכו להן בכל התורה.

הרמב"ם קובע אפוא כי היחס בין קוטר העיגול והיקפו אינו ידוע באופן מהותי וכי זהו אינו חיסרון זמני: מגבלה זו מונחת בטבעו של יחס זה ועל כן אין לדעת אותו אלא בקירוב, וחכמים תפסו "חשבון גדול ואמרו כל שיש בהיקפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח, והסתפקו בזה בכל המדידות שהוצרכו להן בכל התורה". לפי הרמב"ם, המשנה הסתפקה

20. סקירה מקיפה על נושא זה (כולל הטענה שהגם שבהקשרים מסוימים נקטו חז"ל יחס של 3:1 הרי שבהקשרים אחרים, מורכבים יותר - כגון חישוב נפח של חרוט וגופים תלת-ממדיים אחרים - הם דייקו יותר), ראו במאמרו של צבי שפלט, "היחז החז"לי", תחומין, יט (תשנ"ט), עמ' 456-466.



בקירוב 1:3 משום שאין שום חשיבות לקירוב מדויק יותר. את הקירוב למספר אירציונאלי קובעים אפוא לפי הצורך הפרקטי.

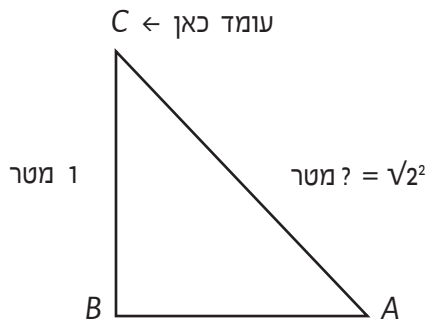
השימוש בקירובים במסגרת המתמטיקה ומדעי הטבע הוא עניין נפוץ מאוד. גדלים רבים מאוד בטבע אינם מדידים או אינם ניתנים להצגה מדויקת, והוא הדין גם ליצורים מתמטיים שונים כגון סדרות ופונקציות. בכל המקרים הללו אין למדען או המתמטיקאי ברירה אלא להסתפק בקירוב - שאת מידת דיוקו הוא יכול לבחור (מה שמכונה במתמטיקה ופיזיקה, 'קירוב מסדר ראשון', 'קירוב מסדר שני' וכן הלאה; מובן שלכל דיוק יש מחיר של סרבול ועוד).

במצבים מעין אלו, אנו מוצאים קירוב של המספר ומתייחסים אליו כאל המספר עצמו, תחת הבדיקה שהקירוב שבחרנו יעיל לשם העניין שבו אנו עוסקים, היינו שהוא מאפשר לנו פתרון פרקטי של הבעיה הניצבת לפנינו.

### דוגמה לחוסר היכולת לבצע מדידה מדויקת:

נניח שבפנינו משולש שווה שוקיים ישר זווית, שאורך שוקיו הוא 1, ומכאן שלפי משפט פיתגורס היֵתֶר יהיה שווה ל-  $\sqrt{2}$  (שהרי  $1^2 + 1^2 = 2 = \sqrt{2}^2$ ).

מאחר ו-  $\sqrt{2}$  הוא מספר לא רציונאלי ולכן לא סופי מימין לנקודה ואינו ניתן למדידה, נשאלת השאלה הפשוטה: מה גודל היֵתֶר שאני רואה מול עיני? נניח שאני עומד על נקודה C שהיא נקודת מפגש של צלע ויתר במשולש ישר זווית ושוה שוקיים שאורך צלעותיו הן 1 מטר. כעת אקח לידי סרגל ואבקש למדוד בדיוק את אורך היתר במונחי מטרים (דהיינו את אורך הישר AC). האם אוכל לעשות זאת?



תשובה: לא. אנחנו אמנם אנו יכולים לבצע חישוב עפ"י משפט פיתגורס ולקבל שהיתר שווה ל-  $\sqrt{2}$ , ואולם מדובר על סימון/פעולה על הספרה 2 (בדיוק כמו כפל/חילוק/חזקה וכו') אשר תביא אותנו למספר עם אינסוף ספרות מימין לנקודה ולא למספר סופי ומדיד. כאשר ננסה להיעזר במכשיר מדידה, נגלה שהיתר הוא מספר שלא ניתן למדידה מדויקת **למרות שבאופן פיזי הוא קיים לחלוטין.**

הכוונה באומרנו שהיתר אינו ניתן למדידה מדויקת היא, שכל שכלי המדידה שבידך יהיה יותר מדויק וברזולוציה יותר גבוהה, כך ניתן יהיה לקבל **קירוב** גדול יותר של המספר שאינו רציונאלי המהווה את היתר. אבל לעולם לא תהיה אפשרות למדוד את גודלו המדויק והסופי באמצעות מכשיר מדידה. **ושוב, הבעיה אינה בעיית מדידה טכנית אלא מדובר במספר אמיתי שאינו ניתן למדידה!**

### מסקנת ביניים:

כשאנו מבקשים לחצות את הלילה, ומשך מחצית הלילה הוא מספר אירציונאלי, לעולם לא נוכל למדוד בדיוק את גודלו של כל חצי, וממילא תמיד תיוותר שארית שתהווה את חצות הלילה כדברי ר"י לנדא ור"י רוזין. זה מבהיר את תשובת חז"ל לשאלה מדוע לא נקט משה בלשון "בחצי הלילה" אלא "כחצי הלילה", שכן לעולם לא יוכלו איצטגניני פרעה להגיע לחישוב מחצית הלילה, וממילא יטעו בכל מספר שיציגו. לעומת זאת כאשר הקב"ה אומר למשה "בחצי הלילה", הוא מדבר על קירוב למועד "כחצי הלילה", עד כדי מספר כה זעיר שאנשים אינם יכולים להשיגו באמצעות חושיהם. (כלומר: הביטוי π, יקורב באמצעות הוספת די מספרים מימין לנקודה כך שקירוב נוסף ביחס לחושיהם של בני אדם יהיה חסר משמעות).

הוי אומר: בהנחה שאורך הלילה בט"ו בניסן בשנת יציאת מצרים היה מספר לא רציונאלי, יש לנו הסבר נפלא לדברי חז"ל שאיצטגניני פרעה לא יוכלו לחשבו בשום אופן. וזאת כשיטת ר"י לנדא והרואצובי שיש רגע של 'חצות' שאינו ניתן למדידה.

### קירובים

לאור העובדה שגודל של מספר אירציונאלי **אינו ניתן למדידה**, נשאלת השאלה: מה עושים במקרים בהם **צריך** לבצע מדידה, אלא שהמספר עליו יש לבצע מדידה אינו רציונאלי? קובעים קירוב של המספר, ומתייחסים אליו כאל המספר עצמו, תחת ההגבלה שהקירוב הוא מספק לצורך הקונקרטי לעניין בו אנו עוסקים. דהיינו, נותנים פתרון במונח הפרקטי לצורך הבעיה הניצבת לפנינו. כך למשל בחישוב שעושים חז"ל לגודל π, היינו היחס שבין קוטר העיגול להקיפו, אין כל טעם בתשובה מדויקת לגודל זה, כי אין כזו. המשנה (עירובין א, ה) מביאה רק את הקירוב למספר הלא רציונאלי π, ואומרת "כל שיש בהקיפו שלשה טפחים יש בו רוחב טפח", מכיוון שאין שום חשיבות לקירוב שמדויק יותר מ-3. את הקירוב למספר לא רציונאלי **קובעים לפי הצורך הפרקטי** ולא מתחרים בדיוקים שאינם משמעותיים לסיטואציה הנתונה. המשנה לא מתייחסת לרמת דיוק גבוהה יותר לפאי, למשל 3.1 או 3.14 וכן הלאה, כי זה לא היה לה רלוונטי.

על זו הדרך יש להשתמש לפי ההלכה בכל מקום שבו אנו צריכים לחשב גודל מסויים. לדוגמא: סוף זמן תפילת השחר לפי ההלכה הוא עד שמסתיימות ארבע שעות [זמניות] מתחילת היום<sup>21</sup>. מה נעשה אם ארבע שעות זמניות מתחילת היום הן מספר לא רציונאלי?

ובכן: השעה שנקבע היא שעה שבוודאות יותר קטנה מהמספר הלא רציונאלי של ארבע שעות זמניות, ומהווה קירוב למשך הזמן האירציונאלי. בכך תיפתר הבעיה ההלכתית באופן פרקטי, ואיש לא יחשוש שהוא נמצא ב"איזור דמדומים" שספק אם הוא ארבע שעות זמניות.

### האם אנו עושים שימוש בקירוב גם בתאוריה המתמטית הבסיסית?

כן. הרבה יותר מכפי שהיינו מוכנים להודות, ונשתמש בדוגמה:

#### הישר הממשי מקיים את התכונות הבאות:

א. תכונת הצפיפות של הישר, הקובעת ש:

1. בין כל שני מספרים ממשיים קיים מספר רציונאלי.

2. בין כל שני מספרים ממשיים קיים מספר אירציונאלי.

ב. תכונת ארכימדס קובעת ש:

לכל מספר ממשי קיים מספר טבעי גדול ממנו.

מתכונת הצפיפות נובע למשל, שהמספר  $0.99999999... = 1$ . זאת מאחר ולא קיים מספר בין 1 ל- $0.99999999...$  (שהוא מספר ממשי), רציונאלי או אירציונאלי, **אזי בהכרח שמספרים אלה זהים, והם למעשה רישום שונה של אותו מספר** (אחד עשירוני והאחר כשבר). נבהיר כי לאור האמור, לא נכון לטעון ש-1 ו- $0.999999... = 1$  הם מספרים מאוד קרובים אלא שווים ממש. יתרה מכך! בהגדרה -  $0.999999 = 1$ .

כעת, נחזור לרגע לתכונה השנייה של מספרים לא רציונאליים, לפיה, הספרות שמימין לנקודה העשרונית אינן מתנהגות בצורה מחזורית. יוצא, שאם הספרות מימין לנקודה העשרונית, מתנהגות בצורה מחזורית, **לפינו שבר רציונאלי**.

כיצד נרשום שבר רציונאלי עם חזרה של ספרות בצורה אינסופית מימין לנקודה?

המונה יכול את סדרת הספרות בעלות המחזוריות, והמכנה יכול את הספרה 9, כמספר הספרות בסדרת הספרות בעלות המחזוריות.

#### דוגמה:

המספר  $0.2323232323232323...$  המתנהג בצורה מחזורית מימין לנקודה (המספר 23), הוא לפי ההגדרות מספר רציונאלי, השווה לפי הכלל שראינו למספר  $\frac{23}{99}$ .

21. ראה משנה במסכת ברכות, דף כו,א; רמב"ם הלכות תפילה ג,א; שולחן ערוך אורח חיים סימן פט,א.

ובצורה פורמאלית :  $\frac{23}{99} = 0.23232323232323\dots$

**הוכחה:**

המספר שווה לסכום הסדרה הבאה:

$$= \dots + \frac{23}{10000000000} + \frac{23}{100000000} + \frac{23}{1000000} + \frac{23}{100000} + \frac{23}{100}$$

כי מדובר בסדרה מתכנסת לא נתייחס כעת).

מכאן ש:  $q = \frac{1}{100}$

מאחר וסכומו של הטור ההנדסי הוא:

$$S_{\infty} = \frac{23/100}{1-1/100} = \frac{23}{99} \leftarrow S_{\infty} = a_1 \cdot \frac{q^0 - 1}{q - 1} = \frac{a_1}{1 - q}$$

הוכחנו אם כן, שהמספר  $0.232323232323232$  הוא אכן רציונאלי.

שימו לב כי ההוכחה מתקיימת רק תחת ההנחה ש-  $\frac{1}{100^{\infty}}$  שווה ל-0. הנחה זו אכן תואמת את הכלל המוכר לפיו מספר חלקי אינסוף שווה ל-0.

אך האמנם הדבר נכון?

נבקש להראות שלולא הגדרת **תכונת הצפיפות** המחייבת אותנו, לא היינו מחויבים לכך שהשבר  $\frac{23}{99} = 0.23232323232323\dots$  אלא מדובר במספרים מקורבים בלבד. מכך גם לא היינו מחויבים לכלל ש:

$$\frac{1}{100^{\infty}} = 0$$

**הוכחה על דרך החיוב:**<sup>22</sup>

נחזור צעד אחד לאחור לנוסחה של טור ונראה ש"החלטנו" ש:  $q^n = 0$ .

החלטה זו נבעה מכך ש  $q$ - הוא שבר ו  $n$ - שואף לאינסוף.

פעלנו לפי הכלל המוכר שמספר המחולק ל-  $\infty$  שווה ל-0 ולכן:  $q^n = \frac{1^{\infty}}{100^{\infty}} = \frac{1}{100^{\infty}} = 0$

<sup>22</sup> הוכחה על דרך השלילה כי  $\frac{23}{99} \neq 0.23232323232323\dots$

נניח שהמספר  $0.23232323232323\dots$  הוא אכן רציונאלי ומקיים:

$$\frac{23}{99} = 0.23232323232323\dots$$

$$\rightarrow 23 = 99 * 0.23232323232323\dots$$

[הערה: מאחר והמספר הוא בשדה המספרים הרציונאלי, מותר לי לבצע בו פעולת כפל].

אלא שתוצאת התרגיל  $0.23232323232323\dots * 99$  לעולם לא תאפשר שיתקבל המספר 23 בספרות המסיימות של התוצאה, אלא דווקא את הספרות .77. מכאן ש:

$$\frac{23}{99} \neq 0.23232323232323\dots$$

אך למען האמת,  $\frac{1}{100^\infty}$  אינו שווה דווקא ל-0 אלא סביר יותר לומר שהוא מהווה קירוב שלו בלבד.

הוא מספר קטן ביותר שלכל היותר שואף ל-0, שכן אם נחלק 1 בכל מספר, גדול ככל שיהיה, עדיין נקבל שבר שגדול מ-0, ולא שווה ל-0. ממילא, עפ"י הנחה זו, סכום הטור ההנדסי הוא רק מקורב (ביותר) למספר  $\frac{23}{99}$  ולא שווה לו.

המשמעות היא, כי למעשה הקביעה ש  $0.2323232323232323\dots = \frac{23}{99}$ , מתקיימת תחת הנחת הקירוב כי מספר ממשי המתחלק באינסוף, שווה ל-0. אם לא כן עשויה להתמוטט המערכת המתמטית הבנויה על הנחות ואקסיומות המקיימות בין השאר את תכונת הצפיפות.

ואולם אם נבקש לדייק ולהתעלם לרגע ממחויבותנו להנחות ולאקסיומות העומדות בבסיס המתמטיקה העשרונית, היינו יכולים תאורטית לבטא את המספר  $0.2323232323232323\dots$  כשבר, אשר יש לכתוב אותו כך:

$$0.2323232323232323\dots = \frac{\left(\frac{1}{100}\right)^\infty}{\frac{99}{100}} + \frac{23}{99} = \frac{\varepsilon}{99} + \frac{23}{99}$$

(גדול במובן החזק, כלומר אינו שווה ל-0).

מ.ש.ל.

ואולם מאחר שאנו מחויבים לתכונת הצפיפות, וכיוון שאין כל מספר בין  $0.2323232323232323\dots$  ו- $\frac{23}{99}$  ←  $0.2323232323232323\dots$ , ולא רק מקורב לו.

אם כן, גם מספרים רציונאליים בעלי תכונה של מחזוריות של מספרים מימין לנקודה, מחייבים הנחה ש-  $\frac{\text{מספר}}{\infty} = 0$  למרות שגם אם ניקח את המספר הגדול ביותר, ונציב אותו במקום  $\infty$  בשבר, לא יתקבל המספר "0" אלא רק קירוב שלו.

ראינו אם כן שאין מנוס מלעשות שימוש בטכניקת הקירוב, גם במקרה זה, על מנת לעמוד בתכונת הצפיפות המחייבת.

מעבר לכך, ברור שכאשר בפנינו מספר רציונאלי בעל תכונה של מחזוריות של מספרים מימין לנקודה (שאינם "0" בלבד), אין אפשרות לבצע מדידה מדויקת, בהנחה שמכשיר המדידה איננו אינסופי.

## האם גדלים של מספרים רציונאליים הם אכן מדידים?

עד עתה הנחנו כי כאשר מדובר במספרים רציונאליים הרי שאלו הם גדלים שניתן למדוד; אולם למעשה הנחה זו אינה פשוטה כל עיקר - אך הפעם מסיבות פרקטיות.

לצורך הדוגמא, ניקח את המספר 3. הצגתו העשרונית של מספר זה היא  $3.000000\dots$  וניתן להציגו גם כך:  $3 + \frac{0}{10} + \frac{0}{100} + \frac{0}{1000} + \dots$

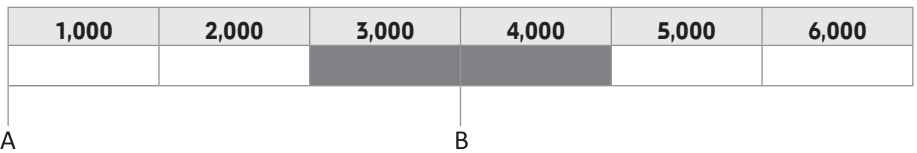
**השערות:**

1. על מנת להצביע על הנקודה המדויקת והסופית, יש צורך במכשיר מדידה בלתי סופי, ולכן לא ניתן לבצע מדידה אלא ברמת קירוב נתונה עפ"י רצוננו במגבלות מכשיר המדידה הנתון.

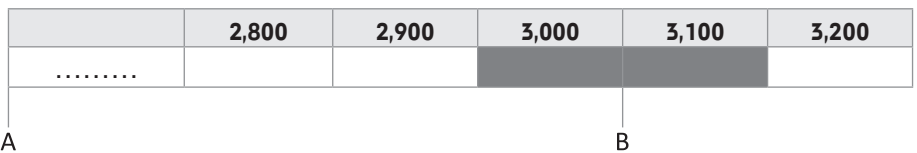
2. יכולת הדיוק האפשרית של מכשיר המדידה נקבעת עפ"י היחידה המינימאלית אותה מכשיר המדידה מסוגל למדוד.

נבחר זאת בדוגמא: נניח שבידי מכשיר מדידת מרחק שהיחידה המינימלית שלו היא קילומטר (מידת אורך). נניח שאני רוצה למדוד 3 קילומטרים **בדיוק**. משמעו של גודל זה הוא בעצם: 3 ק"מ, ועוד 0 יחידות של 100 מטרים, ועוד 0 יחידות של 10 מטרים וכן הלאה, ובכתיב פורמלי...3.0000.

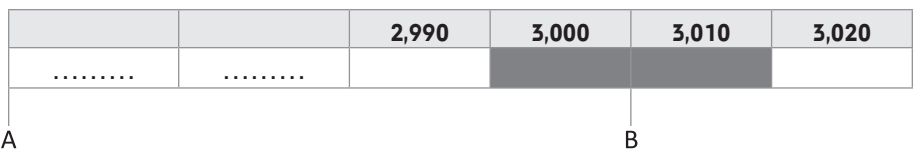
מאחר והיחידה המינימאלית של מכשיר המדידה היא קילומטר הרי שהמכשיר לא יוכל להצביע על הנקודה המדויקת כפי שמתבקש, אלא יסמן לי נקודה על קטע שהוא בין 2 ק"מ מנקודה A ל-4 ק"מ מנקודה A.



כעת נניח שבידי מכשיר מדידה היכול למדוד ברמה של עשירית הקילומטר (100 מטר). כעת יוכל המכשיר לסמן לי נקודה על הקטע שבין 2,900 מטר מנקודה A, לבין 3,100 מטר מנקודה A.



עתה נעבור למכשיר מדידה היכול למדוד ברמה של מאית הקילומטר (10 מטר). כעת יוכל המכשיר לסמן לי נקודה על הקטע שבין 2,990 מטר מנקודה A, לבין 3,010 מטר מנקודה A.



נמצא, שבמובן הפרקטי, ובהנחה שאין מכשיר מדידה היכול למדוד יחידות קטנות עד אין סוף, הרי שאפילו מספרים שלמים לא ניתן למדוד במדויק, הוי אומר: כל מספר המציין גודל לא ניתן למדידה אלא במגבלות מכשיר המדידה הקיים. ככל שאגדיל את הרזולוציה

של המכשיר אקבל תוצאה מדויקת יותר, ובכל זאת לעולם לא אגיע לנקודה בעצמה אלא רק למיקום מקורב שלה<sup>23</sup>.

**העניין המפתיע הוא, שהעובדה שמדובר במספרים שלמים, שמימין לנקודה יש בהם רק ספרות 0, אינה מסייעת לנו במלאכת המדידה המעשית. זאת מאחר ויש צורך גם בספרה 0 כדי להגיע לדיוק של מיקום וגודל על הישר הממשי.**

מכאן יוצא שגם אם חצי הלילה הוא מספר רציונאלי, עדיין לא יכול להיות לנו מכשיר שיוכל למדוד אותו בדיוק, כך גם לא את חציו, ולכן שוב - איצטגניני פרעה לא יוכלו לחשב באופן מדויק כחוט השערה את הרגע בו מסתיים החצי הראשון ו/או מתחיל החצי השני.

---

23. עובדה זו מזכירה את הפרדוקס המפורסם של אכילס והצב. פרדוקס זה מתאר תחרות ריצה בין אצן לבין צב ומעוררת קושי תפיסתי העומד בבסיס פיתוח החשבון האינפיניטסימלי. נניח שהאצן אכילס רץ במהירות של 10 מטר לשנייה - פי 10 מהר יותר מן הצב. בפתיחת התחרות מחליט אכילס להתחשב בצב ונותן לו יתרון של 100 מטרים בתחילת התחרות. ברור שאכילס ישיג את הצב למרות היתרון שהעניק לו, אולם ניתוח מתמטי של הבעיה מורה כי הוא לא יעקוף אותו: בזמן שאכילס יעבור את מאת המטרים הראשונים ויגיע אל נקודת ההתחלה של הצב, הצב יתקדם 10 מטרים, ולכן עדיין יקדים את אכילס; כאשר אכילס ימשיך ויעבור 10 מטרים נוספים, הצב יעבור מטר נוסף וישמור על יתרון; וכך הלאה, בכל שלב שבו אכילס מגיע לנקודה שבה היה הצב קודם, הצב מתקדם לנקודה רחוקה יותר. לכן, אכילס ילך ויתקרב אל הצב, אך לעולם לא יוכל להשיג אותו. ניתוח זה עומד, כאמור, בסתירה לידוע לנו: אכילס ישיג את הצב תוך זמן קצר. לא נדון כאן בפירוט שהוצעו ליישובו של פרדוקס זה.





## פרק ה

### גאונותו של רבי אברהם אבן עזרא

מן הסוגיות השכיחות ביותר, הממלאות את סדר יומם של בתי דין, ולהבדיל - בתי משפט, היא חלוקת 'עוגה' בין שני שותפים או יותר. כמוכן שאיננו מדברים על המקרים הפשוטים שבהם ניתן לחלוק את הנכס לחלקים שווים כמספר המשתתפים, אלא למקרים מסובכים יותר. להלן נתאר שני מקרי חלוקה שהונחו - כך מסופר - אל פתחו של רבי אברהם אבן עזרא, מחכמי ישראל הנודעים בחריפותם, ששלט בכל 'שבע החכמות' ובכללן המתמטיקה של ימי הביניים. ומעשה שהיה כך היה:

לשני ידידים, ראובן ושמעון, היו יחד חמש לחמניות, שלוש היו של ראובן ושתיים של שמעון. הם ביקשו לשבת ולסעוד את ליבם בלחמניות, והנה הגיע לוי והציע להם הצעה: תמורת חמשה דינרים יצטרף אליהם לסעודה; ראובן ושמעון הסכימו, שכן חמש לחמניות היו מספיקות ברווח לשלושה אנשים, אך נבוכו כיצד יחלקו ביניהם את חמשת הדינרים.

מה היינו אנחנו עושים?

לכאורה יש כאן שתי שיטות חלוקה אפשריות:

1. הם יתחלקו בכסף שוה בשוה

2. ראובן יקבל שלושה דינרים ושמעון יקבל שניים - בדיוק כחלקם ב'סל' הלחמניות.

מסתבר שרוב האנשים היו פוסלים את האפשרות הראשונה, ורואים כצודקת את האפשרות השנייה. אך לראב"ע היתה תשובה מפתיעה! לדעתו ראובן יקבל ארבעה דינרים ושמעון רק אחד!

הא כיצד?!

ראב"ע לא איחר להסביר את תפיסתו: בחמש לחמניות התחלקו שלושה סועדים, בהנחה שכל אחד אכל [או בכל אופן יכל לאכול] כמות שוה מכל הלחמניות, נמצא שכל סועד אכל  $5/3$  לחמניות. ובמילים: לחמניה ושני שלישי. ראובן הכניס ל'סל' שלושה לחמניות, אכל מתוכן לחמניה ו- $2/3$ , והשאיר ללוי לחמניה ושלישי.

שמעון הכניס ל'סל' שתי לחמניות, אכל  $1+2/3$ , והשאיר ללוי שלישי לחמניה.

לכן היחס בין תרומתו של ראובן ללוי, ובין זו של שמעון הוא  $1:4$  ( $4/3:1/3$ ) בין ראובן (ארבעה חלקים) לבין שמעון (חלק אחד). והתשובה הנכונה אפוא היא שראובן יקבל ארבעה דינרים.

## שבעה עשר גמלים

מקרה נוסף, המיוחס לחכמתו של ראב"ע הוא צוואה מסובכת שהשאיר יחזקאל הבגדדי ליורשיו. יחזקאל זה עבד קשה כל ימי חייו, והצליח לצבור הון קטן, היו לו שבעה עשר גמלים. לאחר מותו, כשהתיישבו בניו לקרוא את הצוואה, גילו למבוכתם שיחזקאל - שהיה כנראה עם חוש הומור מסויים - חילק ביניהם את רכושו באופן הבא: הבכור יקבל מחצית מהגמלים, האמצעי יקבל שלישי, והקטן יקבל תשיעית.

הבנים היו נבוכים מאוד, שבעה עשר גמלים אינם מתחלקים בשלמות לא לחצי, לא לשליש ואף לא לתשיעית. למעשה, אף אם נחפש מספרים קלים יותר לחלוקה, יהיה לנו קשה מאוד - ואולי בלתי אפשרי - למצוא מספר שמתחלק למנות האלו בשלמות מבלי להשאיר גמל יתום, או גרוע מזה - חלקי גמל.

לאחר שניסו את כוחם ללא הועיל, הלכו היורשים לחפש עזרה, והנה שמעו שחכם גדול, רבי אברהם אבן עזרא, בא לעיר וכוחו רב לו בפתרון בעיות. הם מיהרו ושטחו את בעייתם בפני ראב"ע, ולאחר מחשבה קצרה הודיעם שהוא מבקש מאחד מהם שילווח לו גמל מרכושו האישי, הוא ישתמש בו לצורך החלוקה ואחר כך יחזיר אותו לבעליו. הבנים לא הבינו כיצד זה יעזור, אבל עשו כדבריו.

ראב"ע צירף את הגמל הנוסף לשבעת עשר הגמלים של יחזקאל המנוח, ואז פתאום הסתדרו המספרים כבמטה קסם! הבכור קיבל מחצית מהגמלים, דהיינו תשעה גמלים, האמצעי קיבל שלישי - שישה גמלים, והקטן קיבל תשיעית - שני גמלים. סך הכל שבעה עשר גמלים! (2+6+9=17). עתה החזיר ראב"ע את הגמל הנוסף לבעליו, וליורשי יחזקאל היתה אורה ושמחה!

הפתרון של ראב"ע היה מבריק, ונראה כמעשה קסמים, אבל אנחנו ננסה להתבונן מה הרציונל שעמד מאחוריו:

הירושה עפ"י הוראת יחזקאל אמורה להתחלק בצורה הבאה:  $\frac{17}{2}$ ;  $\frac{17}{3}$ ;  $\frac{17}{9}$  בהתאמה. לצורך הנוחות, נכתוב את החלקים כשבר מעורב ואז המספרים יהיו ברורים יותר:

$$8\frac{1}{2}; 5\frac{2}{3}; 1\frac{8}{9}$$

כעת, כדי שהיורשים לא יצטרכו להתמודד עם חלקי גמלים, דבר שלכל הדעות אינו יעיל ואף לא נעים, יש להוסיף לעיזבון מעט 'חלקי גמלים', כדי שהחלקים יושלמו, והיורשים יזכו ב- 9; 6; 2 גמלים בהתאמה. כמה אנו צריכים להוסיף? ובכן: לחלקו של הגדול - שיש לו כזכור שמונה וחצי גמלים יש להוסיף חצי גמל, לאמצעי אנו צריכים להוסיף שלישי גמל, ולקטן צריכים להוסיף תשיעית גמל. במספרים זה נראה כך:  $\frac{1}{9}$ ;  $\frac{1}{3}$ ;  $\frac{1}{2}$ . חלקי גמל בהתאמה. עתה נמיר את כל השברים האלו למכנה משותף אחד, שהוא 81, החצי יהפוך ל  $\frac{81}{9}$ , השלישי יהפוך ל  $\frac{81}{6}$  והתשיעית תהפוך ל  $\frac{81}{2}$ , סך הכל =  $\frac{17}{18}$  חלקי גמל.

חשוב לשים לב גם כן שסכום החלקים אותם הורה המוריש לחלק בין יורשיו קטן מ-1 ושווה ל-  $\frac{17}{18}$  מסך הירושה. שכן חצי, שלישי, ותשיעית אינם מצטרפים לשלם, יקל עלינו להבחין בכך אם נחזור שוב על אותו תהליך המרת החלקים למכנה משותף כפי שעשינו קודם לכן: החצי יהפוך ל  $\frac{81}{9}$ , השלישי יהפוך ל  $\frac{81}{6}$  והתשיעית תהפוך ל  $\frac{81}{2}$ , סך הכל =  $\frac{17}{18}$  חלקי הירושה.

נמצא אם כן שנותר לנו  $\frac{1}{18}$  מהירושה שלא מחולק לאף אחד מהיורשים ( $1 - \frac{17}{18}$ ).  $\frac{1}{18}$  מתוך כלל הירושה הכוללת 71 גמלים הם  $\frac{17}{18}$  חלקי גמל שאינם מחולקים לאף אחד, ואנחנו יכולים לעשות בהם כרצוננו.

מאחר והחלק שלא מחולק לאיש מהיורשים שווה בדיוק לחלק שלו הם זקוקים ( $\frac{17}{18}$ ) במצטבר כדי להגיע למספרי גמלים שלמים לכל אחד, הרי שניתן אכן להגיע למספר גמלים שלם שכל אחד יקבל. **החלק הנותר שווה בדיוק לסך התוספות שאנו צריכים להוסיף כדי להפוך את חלקי הגמלים לגמלים שלמים!** דא עקא, כיצד נעשה זאת מבלי לחתוך את אחד הגמלים לחתיכות קטנות?

חישב האבן עזרא ומצא, שבמקרה שנגדיל את העזבון **בגמל אחד**, ונחלק אותו בפרופורציה זהה של  $\frac{1}{9}$ ;  $\frac{1}{3}$ ;  $\frac{1}{2}$ , יהיה **החלק הנותר בדיוק גמל אחד שאינו מגיע לאיש מן היורשים**, שהרי  $\frac{81}{1}$  מתוך 81 הוא בדיוק 1! במקרה כזה כל יורש יקבל בדיוק מספר גמלים שלם באותה פרופורציה שקבע יחזקאל בצוואתו. לכן הציע ראב"ע להגדיל את העזבון באופן זמני על ידי הוספת גמל, לחלק את הירושה כפי הוראת המוריש ( $\frac{17}{18}$  חלקים מהירושה) ולקבל חלוקה במספרים שלמים של 71 גמלים, בסופו של דבר נותרנו עם גמל אחד שאינו שייך לשום יורש - אותו יכל ראב"ע להחזיר כעת לבעליו.

ובקיצור: **את החלק הנותר מן העיזבון - שלפי צוואת יחזקאל המקורית לא היה אמור להגיע לאף אחד - חילק ראב"ע בין היורשים בדיוק באותו יחס (חצי, שלישי ותשיעית), וכך הצליח להשיג עבור היורשים חלוקה הגיונית, וכל הגמלים ישארו בחיים.**



⇒ **קונטרס** ⇐

# הברכה על המרור

יבואר בו בעז"ה  
כיצד צריכים להודות על היסורים  
שזוכים לקבל בחיים

עם סיפורים ועובדות נפלאות  
מגדולי ישראל

חובר בעזרת ד' יתברך  
על ידי יהודה טאוב

©

כל הזכויות שמורות

יהודה טאוב

yudataub@gmail.com

# תוכן עניינים

ג. פתיחה.....

## הקדמה

ה. להודות על המרור.....

## פרק א

ט. מצוות קבלת היסורין.....

ט. א. מקורות הסוגיה.....

ט. ב. מצוות עשה מהתורה להצדיק הדין.....

י. ג. מצוות אהבת ה'.....

י. ד. סיפור השמחה בייסורים.....

יא. ה. מהיכן לומדים.....

יא. ו. הדרגה הגבוהה ביותר.....

## פרק ב

יג. שתי דרגות בהודאה.....

יג. א. איזה סוג הודאה.....

יג. ב. שני פירושים למילה הודיה, התלויים בפירוש 'מאודך'.....

יד. ג. חילוק הגרסאות בין המשנה לגמרא.....

יד. ד. פירוש הרמב"ם במילה 'מאודך'.....

## פרק ג

יז. לקבל בשמחה.....

יז. א. מחלוקת בגדר השמחה.....

יח. ב. סיכום.....

יח. ג. מאי קרא.....

יט. ד. ההודיה שמבריחה את היסורין.....

כא. ה. הנהגת נחום איש גם זו לעומת הנהגת רבי עקיבא.....

כב. ו. וידום אהרון.....

כב. ז. דוד המלך לעומת אהרון הכהן.....

כג. דוד ונבוכדנצר.....

כד	בטעם שכר השירה וההודיה.....
כד	<b>ח.</b> אם כבנים אם כעבדים.....
כה	<b>ט.</b> ההלכה שנפסקה ב'שלחן ערוך'.....
כה	<b>י.</b> לשמוח בעבודת ה'.....
כז	<b>יא.</b> השבח בגדול ביותר.....
כט	<b>יב.</b> מנין המצוות.....
לא	<b>יג.</b> לומר בפיו - הצדקת הדין על כל צרה והפסד.....
לג	<b>יד.</b> לסיכום.....
לד	<b>טו.</b> שמחה ביסורין.....
לו	<b>טז.</b> הקמע להינצל מהיסורין.....
לז	<b>יז.</b> מודה בקנס פטור.....
לט	<b>יח.</b> אראנו בישע אלוקים.....
מ	<b>יט.</b> לקט ספרים.....
מא	<b>כ.</b> עיון בשיטת הרמב"ם.....
מב	<b>כא.</b> סיכום הקונטרס.....
מד	<b>כב.</b> מגדלות נפש השמח ביסורים.....
מד	למה באו העכברים?.....
מה	"עיניך יונים".....
מה	כמצות תפילין.....





## פתיחה

זיכני ה' יתברך במשך שנים רבות ללמוד כפעם בשבוע עם בן דודי נתנאל חיים ז"ל. נתנאל היה מחבב מאוד את שעת הלימוד השבועית שלנו, פעם בעת רצון הוא אמר לי - "דע לך, השעה הנפלאה ביותר שיש לי במשך השבוע, היא הזמן בו אני לומד איתך, אין עונג בעולם כמו ללמוד תורה בעיון".

נתנאל אהב מאוד ללמוד דברים בעיון ובעמקות, תמיד שמח שהיינו מתאמצים ומנסים לגלות את הרובד העמוק של הדברים.

בשנת תשע"ו מיד לאחר חנוכה, כשגילו אצלו את המחלה, הוא ביקש ממני להתחיל ללמוד יותר מאשר פעם בשבוע, שכן הוא לקח חופשה מעבודתו, כך שיש לו ב"ה הרבה זמן ללמוד את תורתנו הקדושה.

במקביל קיבלתי באותה תקופה תפקיד חדש, להכין מאמרים מידי חודש בחודשו בנושא ההודיה. גליתי באותו זמן עולם חדש, נשים צדקניות המנסות בכל כוחן להודות לה' לא רק על הטוב, אלא גם על הרע, להאמין שהרע הוא רק קליפה ומתחתיו יש טוב עצום, ויש להודות עליו כמו על הטובה, וכך הן נהגו לומר מזמור לתודה גם על הרע.

מיד כשביקש ממני בן דודי להתחיל ללמוד באופן קבוע, חשבתי ללמוד אתו סוגיה זו שהזמן גָּרָמָה, שהיא נוגעת לו למעשה, כיצד צריכים להודות לה' על היסורים, האם מספיק לקבלם בשתיקה ובהבה, או שבאמת צריכים להודות עליהם כמו על הטובה, כמשמעות לשון חז"ל "חייב אדם לברך על הטובה כשם שהוא מברך על הרעה".

נתי ז"ל אהב ללמוד כל דבר לעומק, לא לתת לדברים להישאר ברובד של הפשט בלבד. ידעתי אפוא שלא נוכל סתם ללמוד את מאמרי המוסר שיש בספרים לרוב בענין זה, זה לא סגנון הלימוד שהוא אוהב, הוא גם לא יתחבר לנושא בכלל. חשבתי: האם יש אפשרות ללמוד את הנושא כמו שלומדים סוגיה במסכת בבא מציעא?

התחלתי לפתוח את הסוגיה מהמקורות, ללמוד את הגמרא, ראשונים ואחרונים, ותוך כדי הלימוד גילינו עולמות שלמים של עיון עצום בסוגיה זו, היינו מתחילים את הלימוד עם חצי עמוד - ותוך כדי הלימוד היה הדברים פרים ורבים; מחצי העמוד נהיה דף, תוך שבוע נהיו עשרה דפים, כך שזכינו תוך כמה חודשים לגלות אוצרות נפלאים של עיון בסוגיה זו של הברכה על המרור.

חידושים נפלאים התגלו לנו; סתירה בגירסה בין המשנה שבמשניות למשנה שבגמרא, סתירה בין רמב"ם לרמב"ם, מחלוקת רש"י וברטנורא, גם זו והכול לטובה של נחום איש גם זו ור' עקיבא, שיטת הטור ושיטת ה'משנה ברורה', מדוע אוכלים מרור בליל הסדר - כשהוא בכלל לא מר?

בעת הקשה הזאת, ה' זיכה את נתי ז"ל בתקופות נפלאות של לימוד תורה הקדושה בשמחה, שבוע לאחר הטיפול הוא היה מרגיש נפלא, וכך היה מגיע אלי לכולל ושם היינו לומדים בחדר צדדי, כמובן שהוא לקח את הדברים למעשה, והיה חוזר לפעמים עם שאלות - 'וכי תאמרו' כיצד מקיימים זאת למעשה?

בהמשך, המחלה החמירה מאוד, והוא סבל יסורים עצומים שלא ניתן לתארם, ותמיד היה עוסק בסוגיה זו, כיצד ניתן לקבל יסורים כאלו באהבה, הוא ביקש ממני למצוא לו נוסח שאדם מבטל מחשבות רעות שבאות לו בזמן שהיסורים מוציאים אותו מדעתו ממש. שכן תמיד רצה לחיות את האמת שה' עושה רק לטובה, למרות כל הקשיים<sup>1</sup>.

בהמשך הגיעו אלינו שאלות מאנשים שונים - כיצד מקיימים את הדברים למעשה, וניסינו לענות להם כפי שיצא לנו מהסוגיה.

מוגש לפניכם חומר, מיוחד, לימוד עיוני בסוגיית קבלת היסורים, כמדומני שלא נערך כזה דבר עד היום, ובזכות אהבתו של נתי ללמוד העיון, והסכמתו (מחמת טוב ליבו) ללמוד גם את החומר שעניין אותי, זכינו להוציא דבר חדש ונפלא.

ויהי רצון שיהיה זה לעילוי נשמתו

**יהודה טאוב, ח' אדר א' תשע"ט**

1. מובא בספרו של ר' שלמה קלוגר זצ"ל (חכמת התורה פ' יוחי עמוד כ"ה) חידוש שחידש זה לשונו: "באמת לא כל אדם סביל דא להיות בידו לקבל הרעה בשמחה, אך העצה לזה, דבזמן שעדין לא הגיע לאדם הרעה, אז כיון דאמרו חז"ל באבות אל תתייאש מן הפורענות, ויש לו לחוש בכל יום אולי יבאו עליו ייסורין, לכן אז בעת הרווחה, יתן לו הודאה שאם ח"ו יבואו עליו יסורין, מודה שהם לטובה ומקבלם מעתה בשמחה, וזה בידו לעשות, כיון דעתה עדין אינו ברעה נקל לו לעשותו, ואז אף אם אח"כ אינו מקבלם בשמחה, מהני לו קבלה זו שמתחילה כאילו עתה קיבלם בשמחה".

## הקדמה

### להודות על המרור

בליל הסדר אוכלים מצה ואח"כ אוכלים מרור. אפילו בזמן הבית, כשאכילת מרור היתה מצוה מן התורה, היו אוכלים מצה ואח"כ מרור, שכן כתוב (במדבר ט): "עַל מִצּוֹת וּמִרְרִים יֵאָכְלֶהוּ" - מצה לפני מרור. הביאור המקובל לאכילת מרור הוא שבאכילתו אנו מזכירים לעצמנו את שיעבוד אבותינו על ידי המצרים שמררו את חייהם, שעבוד שממנו גאל ה' אותנו לחרות עולם.

שואל הצ"ח (פסחים קטז, ב): כיון שמצה רומזת לגאולה ומרור רומז לשעבוד, היה לנו להקדים מרור למצה, שהרי השעבוד קדם לגאולה? ומתוך שבאמת **המרור הוא הגאולה האמיתית**, כי ע"י שמררו המצרים את חיי ישראל תם זמן השעבוד לפני השנים הקצובות.

הוי אומר: אכילת המרור אינה רק בשביל לזכור את השעבוד, על דרך "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", שאם כן היה באמת צריך לאכול קודם את המרור ואח"כ את הפסח, אלא טעם אכילת המרור היא **להודות על המרירות**. שלולא המרירות לא היה נשלם הזמן במהרה. לכן אוכלים את מרור בסוף, כדי לומר: כל הפסח והמצה הם בזכות המרור?<sup>2</sup>

לפי זה נוכל לבאר את השאלה כיצד אוכלים למרור חסה, אף שאינה מרה? אלא כיון שכל המטרה היא להודות על המרירות, מספיק לקחת דבר שמזכיר מרירות (היות והחסה סופה מר אם משאירים אותה בקרקע), ובזה נזכרים להודות על המרירות?<sup>3</sup>

2. בהגדת מהרי"ל צינץ כתב בנוסח דומה: המרור הוא זכר לעבדות, ולכאורה היה לו להקדים המרור למצה! נראה על פי פשוטו שלא ישובח האדם שהביא חברו בצרה ופדאו ממנה, וכמשל הרופא שאמר אשבור רגליך וארפאך כדי שתדע שסממנים שלי יפין, אבל באמת השעבוד והמירור תכליתו לטוב, שנזדככו בכור הברזל, ונצטרפו בשעבוד **עד שהוכנו לקבל התורה**, אשר היא חיינו ואורך ימינו, ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו; הגם שבתחילה היה קשה עליהם לסבול עול העבדות והצירוף בכור הברזל, היה תכליתו לטוב, אלא שלא השיגו זאת בעת ענים ומרודם, אבל חסדו גבר עלינו להצטרף בשעבוד, לטהרנו מטומאתנו. ואילו היה המירור רק לענות נפשם, לא היה צריכים זכר למרירות ושיהיה בו מצוה, אבל לפי שתכלית המרירות לנועם נחמי, ראוי לעשות בו זכר, **ולהיות שלא נדע טובת המרירות עד אחר החירות**, לכן נזכר להודות ולהלל לשמו יתברך בעת שהשיגנו טובתו. (כלומר, מה שתקנו אכילת המרור באחרונה, אחרי הפסח והמצה המרמזים לחרות, הוא משום שרק אז אנו משיגים את טובת השעבוד)

כעין זה בשפת אמת (פסח - שנת רל"ב): יש לבאר טעם המרור כמו שנכתב לעיל, להראות שגם הגלות וימי העיני רואין עתה ומאמינים שהיה לטובה ומשבחין על זה, כי על ידי זה נכנסנו לבריתו של הקב"ה, כמו שכתוב "וַיֵּצֵא אֶתְכֶם מִפּוּר הַבְּרָזֶל מִמִּצְרַיִם לְהִיּוֹת לּוֹ לְעֵם נִחְלָה" (דברים ד, כ). כי לא היינו במקרה במצרים, רק שהכל היה הכנה לקנות השלימות, כמו שאמר "מכור הברזל", כמו שמכניסין הכסף בכוונה לאור לבררו.

3. ואם תאמר, הרי אמרו בגמרא (פסחים קטו, ב) בלע מרור לא יצא, ומסביר שם הרשב"ם "דבעינן

בפרשת שמות כתוב שמושה רבינו שואל את ה' "וַיִּמְאֹז בְּאֵתֵי אֵל פְּרַעֲוֹה לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ הָרַע לְעַם הַזֶּה וְהֵצִיל לֹא הֵצִילְתָּ אֶת עַמֶּךָ" (שמות ה,כג); משה רבינו לא מבין מדוע מאז שהגיע - השעבוד לא פסק אלא אף התגבר! והקב"ה עונה לו: "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה'"; לכאורה לא מובן מה השיב להקב"ה לתמיהת משה? מסביר הגר"א: אף שהמעשה הוא במידת הדין המכונה 'אלוקים', המחשבה היא במידת הרחמים הרמוזה בשם הוויה, והכול אחד; בכל שלב שאתה רואה את המידה של אלוקים (דין), תדע לך שבאמת הכל רחמים.

כיצד היתה כאן מידת הרחמים? התשובה היא: רק על ידי המרירות יכלה להגיע הגאולה מהר, משום שעם ישראל היה צריך להיות במצרים ארבע מאות שנה, וכיצד זה יצאו קודם? אנחנו אומרים בהגדה של פסח "שֶׁהַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא הִשִּׁב אֶת הַקֶּץ" מה עשה הקב"ה? לקח כל צער של יהודי, כל גוף של יהודי ששקע באמת הבנין, לקח כל ילד יהודי שנשחט, וצירף הכל על כף המאזניים, צירף גם את "וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעַבְדָּה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבְלִבָּנִים וּבְכָל

טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל, זכר ל'וימררו את חייהם' ". משמע שצריך להרגיש מרירות?

וצריך לומר חידוש נפלא (בשם ישראל פולק נ"ו) לפי ההסבר שחסה נקראת מרור היות ובסוף טעמה מר, ועל ידי זה אדם נזכר במרירות ומודה על המרירות. והיות ועיקר ענינו של המרור זה טעמו - לכן חיבים להרגיש את טעמו, אבל אין צריך להרגיש את טעם המרירות, העיקר להרגיש טעם. שכן מהותו של מרור אינה אכילתו **אלא טעמו**, שמזכיר טעם מרירות.

קושיה זו כבר מצאתי ב'ערוך השולחן' לרבי יחיאל מיכל רבינוביץ (אורח חיים סימן תעה סעיף טו), ושם תירץ באופן אחר: בלע מרור לא יצא משום שצריך שיטעום טעם מרור בפיו, וכשבלע אינו טועם טעם מרירות (גמ' שם), ואין לשאול: הא מובחר שבמרור הוי תַּזְרָת [= חסה] והרי אין בו טעם מרירות כלל? דיש לומר דבחזרת חל שם מרור מפני הקושי [ראה בקטע הבא], אבל בשארי מינים - שם מרור הוא מפני המרירות, וכיון שאינו טועם טעם מרירות לא יצא, וממילא דגם בחזרת צריך שיטעום טעם חזרת, דאי אפשר לחלק בין מין מרור זה למין מרור אחר, ונאמר דהתורה צותה לטעום טעם המרור בפיו; כל מין מרור שאוכל ירגיש בפיו מה שאוכל ולא ע"י בליעה.

ובסימן תעג סעיף טז כתב: ואין לתמוה על מה שעיקר מצוה בחזרת, והא אין בו מרירות, והתורה אמרה מרור! אך באמת שם מרור כולל שני דברים, מרירות הטעם, וקישוי, שסופו להקשות, ועבודת פרך שבמצרים היתה תחלתה רך וסופה קשה (ראה פסחים לט, א), וחזרת היא תחלתה רך וסופה קשה, לפיכך היא עיקר של מרור, וזהו כוונת הש"ס שם.

ותירצו שיש שני דינים במרור הוא מחודש מאוד, אבל אנו מתרצים אחרת, שנקודת המרור היא טעמו. ולפי זה הוסיף ישראל פולק שיש לומר שמה שאנו מטבילים בחרוסת הוא לומר שכל המרור הוא מתוק, לכן מטבילים אותו במתוק.

וחשבתי לומר מעין דברי הערוך השולחן דבר נפלא: יש שני סוגים כיצד לקבל את יסורי החיים; א. לאכול תְּרִיין (המכונה בימינו חזרת), כלומר: לעבור את כל מנת הסבל מתוך כור הברזל, עד שיתכפר לאדם. ב. לאכול חסה - ולהודות לה' על היסורין, באופן כזה מספיק לאדם אפילו מעט מאוד יסורים וכבר הוא נפטר מכל יסוריו.

הנה ראה זה פלא: בעבר נהגו האשכנזים לאכול 'חריין' לביל הסדר, ורק כאן בארץ, במיוחד בשנים האחרונות, נכנסה החסה לשולחן הסדר; נראה לומר בזה דבר נפלא בהנהגת הקב"ה את עם ישראל: עד היום היתה ההנהגה לסבול יסורים באהבה, והיום הקב"ה מנהיג את עם ישראל בדרך של מודים על היסורים, ובזה נפטרים מכל היסורים.

כאשר חושבים שהמרירות בחיים היא 'חריין' מלשון מרור, אז באמת צריכים לעבור יסורים נוראים עד דמעות, אבל כאשר האדם מאמין שכל המרירות היא רק חסה (מלשון חסה התורה על ממונן של ישראל) אז מספיק בדבר שמזכיר טעם מרירות ובזה יוצאים ידי חובה. והוא נפלא מאוד.

עבְדָהּ בְּשֹׁדֶהּ". לוקחים את זה מול זה, שמים על כף המאזנים, ואז אמר הקב"ה - הנה, יש לנו כבר (לדוגמא) 185 שנה להוריד! מה שהיה עד שמשה רבינו הגיע, חסר לנו חמש שנים, מה עושים בשביל להשיג אותם במהירות? מוסיפים עוד קושי - נותנים להם לקושש קש לתבן, בתוספת הזאת חישוב הקב"ה את הקץ, ויצאו ממצרים! נמצא שדווקא "וַיִּמְרְרוּ אֶת תַּיִיהֶם" הוא הדבר שגרם להוציא אותם יותר מוקדם. אם כך, אומר הקב"ה, (שמות פרק ג, ז) "יִדְעֹתִי אֶת מְכַאֲבֹי", אני ידעתי את מכאובם, אני ידעתי מה עם ישראל סובל, אבל אדרבא ואדרבא, הסבל הזה יביא להם את הגאולה לפני הזמן! (עיין הערות<sup>4</sup> ו<sup>5</sup>)

אילו ח"ו לא היתה הגאולה מגיעה מהר לא היה את מי להציל, כמו שכתב האור החיים (שמות יב): "**וסגולת הוצאתם הוא המרור** אשר מררו את חייהם, ואילולא המהירות שהוציאם ה' היו חוזרים ומשתקעים, והוא מאמר בעל ההגדה "וְאֵלֹהֵי לֹא הוֹצִיא הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם, הָרִי אָנוּ וּבְנֵינוּ וּבְנֵי בְנֵינוּ מִשְׁעֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם".

לכן ציוו חז"ל להטביל את המרור בחרוסת עבה, זכר לטיט. כדי להודות על השעבוד בטיט, שאין לך קשה ממלאכת הטיט (שמו"ר א). ושמים בה תבלין (זנגביל או קינמון) זכר לקש שקוששו לעשות תבן, להודות על הגזירה שגזר פרעה (שמות פרק ה, יח) "וְתָבֵן לֹא יִתֵּן לָכֶם", שעל ידי זה יצאו יותר מהר. ולא שקעו בטומאת מצרים. ומוסיף הרמ"א (או"ח

4. וראה מה שכתב בענין זה בחידושי הגרי"ז (סימן צב):

הנה במדרש (למקורו של המדרש ראה בקובץ 'עץ חיים' באבוב, ניסן תש"ע עמ' שכא) איתא שמן הארבע מאות שנה שהיו צריכים להיות במצרים, היו בסופו של דבר רק מאתים ועשר, והיינו משום שמעת שנולד יצחק התחיל המנין, ובמקום אחר יש במדרש שקושי השעבוד השלים המנין, ונראה **דנאמר כאן שני דברים**: א', גלות של ארבע מאות שנה, וב' - עבדות של ארבע מאות שנה, והנה לזה שנגזר ת' שנה גלות, השלים מה שקמנו כבר מעת לידת יצחק. שנחשבו שנים אלה לגלות, אכן עבדות לא היה בשנים אלו, ולזה דשיעור עבדות דת' שנה השלים קושי השעבוד, והיה כמו בת' שנה.

והנה אם היו משועבדים ועובדים כבר בשיעור של ת' שנים, אך בגלות לא היו עדיין ת' שנה, היו צריכים עוד להשאר במצרים. וכן להיפך, אם גלותם כבר נמשך ת' שנה, אך לא ענו אותם בשיעור עבדות של ת' שנים היו צריכים להשאר עוד במצרים. ולזה היו רחמיו של הקדוש ברוך הוא לחשוב ולכוון בדיוק נמרץ שיהיו שתי גזרות אלה נגמרים ביחד ברגע אחד, כדי שלא יצטרכו להשאר אף רגע אחד מיותר במצרים, וזהו שאמר כאן ברוך וכו' שהקב"ה חשב את הקץ, וכמוש"כ.

וזהו שאמר (שמות ג, ז) "כי ידעתי את מכאוביו" דהיינו כיון שנצטרכו לשער קושי השעבוד שיהא שיעור עבדות ועינוי בקושי בזמן הקטן דומה לשיעור עבדות ועינוי של ת' שנה, ולשער זאת אין בשר ודם יכול לעשות, ורק הקדוש ברוך הוא בעצמו - רק הוא יכול לעשות זאת. וזהו שאמר "כי ידעתי את מכאוביו", דמכאוביו, דהיינו הקושי "ידעתי" בידי לשערנו בחשבוננו הנכון, וידעתי כי הגיע הזמן.

וזהו דאמר (שם ו' א') "ויאמר ה' אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה" ומבוארים הדברים, דהנה משה טען לפני ה' דמאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה, ע"ז ענהו ה' עתה תראה וגו', דהיינו דעתה שהרע והוכבד השעבוד, אדרבה על ידי זה יוכשר להיות גאולתם ופדותם נפשם, כך גם נשלם גם ה"ועבדום וענו" של הת' שנה.

5. מובא בשם הגאון מוילנא (וכן מובא בשם החכם צבי): הטעמים תחת המילים "וימררו את חייהם" - קדמא ואזלא [אזלא = הליכה בארמית]; למה הקדימו לצאת (קדמא ואזלא)? משום "וימררו את חייהם" - קושי השעבוד. לכן נגאלו לאחר 210 שנה ולא לאחר 400.



## פרק א

### מצוות קבלת היסורין

#### א. מקורות הסוגיה

מסכת ברכות פרק ט משנה ה: חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה, שנאמר (דברים ו) וְאֶהְבֶּתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ; בְּכָל לִבְבְּךָ - בְּשֵׁנֵי יִצְרֶיךָ, בְּיָצֵר טוֹב וּבְיָצֵר רָע. וּבְכָל נַפְשְׁךָ - אֶפְלוּ הוּא נוֹטֵל אֶת נַפְשְׁךָ. וּבְכָל מְאֹדְךָ - בְּכָל מְמוֹנְךָ. דָּבָר אַחֵר: בְּכָל מְאֹדְךָ - בְּכָל מְדָה וּמְדָה שֶׁהוּא מוֹדֵד לָךְ הוּי מוֹדָה לוֹ בְּמֵאֵד מְאֵד (מדה - הנהגה).

ובתלמוד הבבלי (ברכות סב) אמרו על משנה זו: מאי חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה? - אילימא כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב, כך מברך על הרעה הטוב והמטיב - והתנן: "על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב, על בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת!" - אמר רבא: לא נצרכה אלא לקבלינהו בשמחה.

אמר רב אחא משום רבי לוי: מאי קרא - חסד ומשפט אשירה לך ה' אזמרה, אם חסד - אשירה, ואם משפט - אשירה. רבי שמואל בר נחמני אמר: מהכא - בה' אהלל דבר באלהים אהלל דבר; בה' אהלל דבר - זו מדה טובה, באלהים אהלל דבר - זו מדת פורענות. רבי תנחום אמר, מהכא: כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא. ורבנן אמרי, מהכא: ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך.

#### ב. מצוות עשה מהתורה להצדיק הדין

הסמ"ק במצוה ה (וכן סמ"ג מצוות עשה י"ז) כותב:

לצדק את הדין על כל המאורע, כדכתיב (דברים ח') וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מייסרך. יהיה שמח ביסורין כשבאין עליו, ואם אינו יכול לסובלן - מכל מקום לאחר שיעברו ישמח בהם וישתוק, ואל יתפאר בהם, כדאמרין (ברכות דף ו') "אגרא דיסורין שתיקותא". ומצוה זו נוטה מאד אל האהבה, כאשר דרשו רבותינו (ברכות דף נ"ד; סנהדרין דף ק"א) "בכל מאודך - בכל מדה ומדה שהוא מודד לך" גם מצינו דורות הראשונים שהיו מחבבין היסורין, וגם דרש רבי עקיבא (ברכות ט - א) "חביבין יסורין".

במדה זו של הצדקת הדין מובדלים עם ישראל משאר האומות, כמו שאמרו (ר"ה ד, א) "כאן בישראל, כאן בגוי" מפרש רש"י: כאן בישראל - שלבו לשמים, ואם מריעין לו בחייו - אינו קורא לו תגר, אלא תולה היסורין בעונו, אבל נכרי - אם אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר.

## ג. מצוות אהבת ה'

בספר חרדים (מצוות עשה פרק א לא) מנה בקבלת היסורין שתי מצוות עשה.

**להצדיק הדין** על המאורע בין בגופו בין בבניו בין בממונו, שנאמר "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך". ויקבע זה בלבו ויכוף ראשו וישתוק, שנאמר "וידום אהרן", ולא יצדיק נפשו מאלהים, גם לא יאמר מקרה הוא, כי אז ילך עמו השי"ת בחמת קרי, אלא יפשפש במעשיו וישוב בתשובה, **וזה חלק עיקרי ממצות "ואהבת את ה' "**, דכתיב "בכל מאדך" ודרשו ז"ל "בכל מדה ומדה שהוא מודד לך", בין טוב ובין יסורין, **לקבל בשמחה**, דכתיב "חסד ומשפט אשירה", אם חסד אשירה, אם משפט אשירה (ברכות ס, ב), ואמרו רז"ל (שבת פח: ועוד): הנעלבים ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינם משיבין עושין מאהבה **ושמחים ביסורין**, עליהם הכתוב אומר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", שהרי הוא יתברך אוהב אותנו, דכתיב "אהבתי אתכם אמר ה' ", וחביבים עלינו יסורים שמביא עלינו, שהכל לטובתינו, וכתוב "נאמנים פעעי אוהב", וכתוב "שבטך ומשענתך המה ינחמוני".

רואים מדבריו שיש שלוש דרגות בקבלת היסורים: א) להצדיק הדין. ב) לקבל באהבה. ג) לשמוח ביסורין.

## ד. סיפור השמחה ביסורים

מסופר על ר' שמואל הומינר זצ"ל, שלא רק שהצדיק את הדין ולא הרהר אחריו ח"ו, אלא אף היה שמח ביסוריו, כמאמר חז"ל: השמחים ביסורים, עליהם הכתוב אומר: "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו".

ביותר ניכרו גודל נפשו וצדקותו בעת חוליו האחרון, ממנו לא קם. כאשר לא היה יכול ללמוד ולהתפלל, אמר שבימים אלו הוא עובד את השם יתברך בקבלת היסורין, לפי המבואר בשו"ע (או"ח רכבג) "חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה".

ר' שמואל היה מוסיף שבכל רגע הוא מקיים שלש מצוות: א) מצות קבלת יסורים באהבה, שבה נכללות כמה מצוות כמו: "וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלוקיך מיסרך", "מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו" ועוד. ב) מצות הביטחון. ג) מצות התפילה.

לפעמים מתוך התקפה נוראה של כאבים (כאילו סכין חד חותך את בשרו - כך הגדיר את הרגשתו) היה נאנח וצועק: "ס'איז גוט, ס'איז גישמאק" (זה טוב, זה נעים), והיה יוצא בזמר "השמחים ביסורים". אח"כ הפטיר: "רבנו של עולם, איני נאנח, חלילה, מפני שאיני חפץ ביסורים; שכן אם אתה נותן לי אותם - אני מקבלם באהבה, אלא פשוט כשכואב צועקים!"

בספר 'בית אבות' מובא שבעת האחרונה שלפני פטירתו של ר' אברהם אחי רבינו הגר"א. כאשר חלה בחולי אשר נפטר בו, והיה בעל יסורים גדול מאוד, עד שהיו נקבים חלולים



בצד גופו מחמת משכבו, ובכל זאת לא נשמעה ממנו שום גניחה. ראהו בנו ר' אליהו והתחיל לבכות ואמר 'אוי לי שראיתך בכך'. מיד כעס עליו ר' אברהם ואמר לו: "מה אתה בוכה על גודל המתנה שזיכה אותי השי"ת, ואם היה בי כח הייתי מפזז ומרקד בכל כלי שיר, על רוב הטובה שהטיב עמדי ביסורים, ואתה קץ וכך ורע לך על גודל מתנותי?!", ולא זז משמחתו בגודל התלהבותו עד צאת נפשו הקדושה.

## ה. מהיכן לומדים

מהיכן לומדים את החיוב להודות על הרע? אומרת המשנה: בכל מאודך - בכל מידה ומידה שמוודך לך הוי מודה לו במאוד מאוד.

לחז"ל קשה, מדוע כתוב בכל מאדך ולא כתוב בכל נכסיך? עוד קשה: אחרי שציוה "בכל נפשך" - אפילו נוטל נפשך לשם מה ציוה "בכל מאודך" שזה קל יותר? מכאן דרשו: בכל מאדך - לשון מדידה, בכל מידה ומידה שה' נוהג איתך יש חיוב להודות לו.

## ו. הדרגה הגבוהה ביותר

מובא בשם ה'נתיבות שלום': מצות אהבת ה' שנצטוינו בה ציוי משולש, בכל לבבך, ובכל נפשך, ובכל מאדך, ערוכה היא מן הקל אל הכבד. כי נקל יחסית לאהוב את ה' בשני יצריך, קשה ממנו לחרף נפשו למוות, למסור את החיים וליהרג על קידוש ה', אך הקשה מכל הוא לקבל ברצון את הנהגת ה' עמך כמוות שהיא ובשמחה, דבר זה קשה אפילו מן המוות עצמו, והיא המדרגה המעולה שבמסירות נפש. וכתב בעל יסוד העבודה: צריך לדעת שהמקבל גזירת עליון בשמחה - כאילו מסר נפשו ונפש זרעו על קידוש השם בשעת גזירה (כי אתה עמדי, חלק אי עמוד כ"ו).

### סיפורים קטנים על קבלת יסורים באהבה

מסופר שאחד שאל את הרב שטינמן שליט"א: מי שיש לו יסורים, כיצד יוכל לקיים מצוות ושמחת בחגך?

השיבו: הנה באם אחד נותן לשני מכה, ואח"כ נותן לו 200 דולר, אף שהמכה כואבת, אבל בכל זאת ירגיש שקיבל על כך איזה שהוא פיצוי, ואם יתן לו אלף דולר - אפילו יבקש עוד מכה. ואם יתן לו מאה אלף דולר, יתחנן שיתן לו עוד מכה. ואם יתן לו מליון דולר הוא לא ידע נפשו מרוב תחנונים לקבל עוד מכה.

אם אדם היה היה יודע גודל השכר שמצפה לו על יסוריו היה כל כך שמח בהם, והיה פשוט מתחנן ומבקש שיתנו לו עוד ועוד (צדיק כתמר יפרח, עמוד שנ"ב).

ר' יצחק לוינשטיין ז"ל, בזמן שהיה חולה על ערש דוי, סיפר שאמר לרב שטיינמן זצ"ל: מה לעשות שאין לו כוח להתפלל וכדומה? אמר לו רבינו: ברגע שיהיו לך דקה או שתיים

עם זמן וכוח, תאמר: כל מה שה' עושה זה טוב, זה טוב. הוסיף הרב ואמר: רגעים אלו שכך אדם אומר, עושים שמחה גדולה לפני הקב"ה ואפשר לזכות על ידי זה. (צדיק כתמר יפרח עמוד שמ"ז)

פעם אמר הסטייפלר לרבי יעקב גלינסקי: ר' יעקב, הן יודע אתה שיסורים אינם נמכרים בכסף, זהו אושר! איך יודע כלל מה רוב טובם של היסורים! מה שאנו מבקשים שלא יבואו יסורים - זה על העתיד, אבל על העבר - גם במליונים הם אינם נמכרים.

### בכל מידה ומידה

כתב הרב גולדווסר שליט"א (בספר לששון ולשמחה): יש להתבונן, המשנה אומרת "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, שנאמר ואהבת את ה' אלקיך וגו', ובכל מאדך - בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו (מדות מדודות לך, בין מדה טובה בין מדת פורענות, רש"י). וכי החילוק בין בשורה טובה לבין בשורה רעה הוא חילוק של מדה?! בין טובה מרובה לבין טובה מעוטה החילוק הוא במדה, אבל בין "לטיפה" לבין "סטירה" החילוק הוא במהות ולא בכמות! והיא הערה עצומה.

אכן אדרבא, כאן טמון המטמון! באמת אין מציאות של רעה, כל רעה אינה אלא הגבלה בטובה. העדר הטובה לגמרי הוא שיא הרעה, וכמו שכותב הרמב"ם בהל' תשובה (ח, ה): "הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה, שתכרת הנפש ולא תזכה לאותם החיים (חיי עוה"ב). עכ"ל. כל שאנו קוראים "רעה" אינו אלא הגבלה, צמצום ומיעוט של "טובה". הוא אשר כוונתו חז"ל באומרם: "מה יתאונן אדם חי, דיו שהוא חי". כי אין גרוע מהעדר חיים, וכל חיים, גרועים ככל שיהיו, טובה הם לאדם. נמצא איפוא, שבשורה רעה אינה כי אם מיעוט וצמצום במידתה של הטובה. וכאשר נדרשנו לשמוח ולברך על מדת פורענות, פירוש הדבר הוא שעלינו לשמוח בטובה שהקב"ה מיטיב אתנו גם בשעה שרע לנו, כי אע"פ שצמצם ומיעט את טובתו אלינו עדיין רבה ועצומה היא הטובה שהוא מיטיב לנו גם במודדו לנו אותה במדת פורענות.

## פרק ב

### שתי דרגות בהודאה

#### א. איזה סוג הודאה

יש לחקור מה הכוונה שצריך להודות על הרע, האם די בכך שמקבל את הפורענות בדעת שלמה בלי לבעוט כלל, ומודה שמגיעים לו היסורין כעין הודאה באשמה (כמו צידוק הדין),<sup>6</sup> או שצריך הודיה של הכרת הטוב כמו מזמור לתודה וצריך גם לשמוח בהם. בלשונו האם צריך הודאה או הודיה?

#### ב. שני פירושים למילה הודיה, התלויים בפירוש 'מאודך'

נסביר את הדברים על פי יסודו של הגר"י הוטנר זצ"ל:

א. מאודך לשון מדה. ב. מאודך נשמע כמו 'מודיך' - לשון הודאה (עוד אפשר שדורשים שניהם, מדה ומאוד) ג. ואהבת בכל מאודך - לאהוב מאוד מאוד.

בתורה תמימה מסביר: לא נתבאר איך דריש מלשון 'מאודך' בכל מדה ומדה? ואולי סמך על מה שידוע בתכונת לשון הקודש שאות אל"ף בא במקום אות הכפולה, כמו "אָשֶׁר בְּזָאוּ" (ישעיה יח, ב) - במקום אשר בזזו, "יִמָּאֶסּוּ כְּמוֹ מַיִם" (תהלים נח, ח) במקום ימססו, וגם כאן דריש האל"ף מן מאדך במקום ד' כפול, מדד, ורוצה לומר: איך שימדוד לך, ודריש כן משום דהלשון מאודך אינו פשוט.

האלשיך (תהלים פרק קיט, קלז) מפרש: מה שאיני חושש על שאין לצדיק פת בסלו והרשע שש על כל הון, הלא הוא, כי צרופה אמרתך **מאד**, שהוא שאמרת ובכל מאדך (דברים ו) שהוא בכל ממונך, או בכל מדה ומדה שהוא מודד לך - בְּכֹל הוּי מוּדָה לוּ בְּמֵאד מֵאד (ברכות נדא), שהתנא מפרש "מאדך" **לשון מאד**. וזהו "צרופה אמרתך שהיא מאד", שלכל פירוש, שבין הוא בכל ממונך, בין הוא להודות מאד על היסורין. (עיין הערה 7)

6. ומצאנו לשון הודאה על צידוק הדין: כמו שכותב הרא"ש (מו"ק פרק ג, סימן פז) בטעם תלמידו רש"י שכתבו שאומרים צידוק הדין וקדיש אפילו בחול המועד, **לפי שצידוק הדין וקדיש אינו הספד אלא הודאה** וקבלת דין שמים.

7. צ"ע היכן כתוב להודות על היסורין, אולי צריך להודות מאוד על הדברים הטובים בלבד? וצ"ל שגם לפי האלשיך דורשים 'מאודך' לשון מדה, וגם לשון מאוד. ומכאן למדו להודות מאוד על כל הנהגה. והיכן כתוב להודות? אולי מספיק לאהוב בכל מצב, מנין שצריך להודות? כותב רש"י הירש (דברים ו,ה): פירוש "ובכל מאדך" על ידי "בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוּי מוּדָה לוּ" נסמך על דמיון הצלילים של "מדד" ו"מודה" ל"מאד".

לפי פירוש א: בכל מידה תמשיך לאהוב את ה' - ולפ"ז פירוש 'להודות' הוא כמו מודה שאתה צודק בדיןך (צידוק הדין). לפי פירוש ב: יש חיוב להודות מאוד, וודאי הכוונה לענין תודה.

### ג. חילוק הגרסאות בין המשנה לגמרא

הלשון "הוי מודה לו במאד מאד" מופיע בגרסת המשנה שבמשניות (ולפ"ז המילה 'מאודך' נדרשת לשני פנים: א. לשון מדידה. ב. לשון מאוד). אבל במשנה שמופיעה בגמרא (ברכות נד,א), הגירסה "דבר אחר: בכל מאדך - בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו" בלי המילים "מאד מאד", (ואם כן המילה 'מאודך' נדרשת רק לדבר אחד - בכל מידה). ועיין לקמן שמשאלת הגמרא "מאי קרא" גם משמע שהגמרא גורסת "מאוד מאוד".

לפי מה שלמדנו, יתכן שתהיה "נפקא מינה" בחילוק הגרסאות בסוג ההודאה.

### ד. פירוש הרמב"ם במילה 'מאודך'

פירוש נוסף הובא בספר אהל אברהם, וז"ל: לכאורה הדרש הזה "בכל מידה ומידה שהוא מודד לך" אינו משתלב עם הפשט, כי פשוטו של מקרא הוא: ואהבת את ה' אלקיך **מאד מאד**, ולא איירי כלל בבשורות רעות. אכן מדברי הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות) מתבאר שהדרש הוא עומקו של הפשט, זה לשונו: "וחייב אדם לברך על הרעה בטוב נפש כדרך שמברך על הטובה בשמחה, שנאמר ואהבת את ה' אלקיך וגו' ובכל מאדך, ובכלל **האהבה היתירה** שנצטוינו בה - שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה". עכ"ל.

הנה יש להקשות בדברי הרמב"ם שני דברים: א) מדוע לא כתב הרמב"ם מה הפירוש של בכל מאודך? ב) היכן נצטוינו לאהוב את ה' אהבה יתירה - גדולה יותר מהאהבה הרגילה?

נראה להסביר בדעת הרמב"ם, שמשמעות הפסוק "ואהבת את ה' אלקיך וגו' ובכל מאדך" היא אכן שתאהב אותו **אהבה גדולה (מאד)**. והמבחן אם אכן אהבתך אליו היא אהבה יתירה, הוא בעת שח"ו אהובך מיצר לך; מי שאהבתו את הקב"ה תלויה בדבר, בטל דבר בטלה האהבה. ומי שאהבתו לקב"ה היא **אהבה יתירה** יאהב את הקב"ה גם בעת שהקב"ה מיצר לו, יודה לו וישבח בשמחה [דוגמא לדבר: אהבת הורים לילדם המיצר להם].

וכן כתב בספר אמת ליעקב: הראב"ע כתב: מאודך - מטעם "מאד מאד". והטעם, לרוב (הרבה) אהוב אותו בכל מה שתוכל, ותהיה אהבה גמורה בלב, עכ"ל. וכן נראה שפירש הרמב"ם הנ"ל, ודו"ק בזה אף שלכאורה הוא פשוט.

וכעין זה במהר"ל (נתיבות עולם ב, נתיב אהבת השם פרק א): במשנה (ברכות נד, א) "חייב האדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה", וכדאמר שם: "שנאמר ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך". וזה כי כאשר הביא השם יתברך עליו צרה ועם כל זה מברך הש"י, **מורה זה על אהבה גמורה מאוד.**

לסיכום: שלושה פירושים כיצד לומדים: א) מאודך - לשון מידה, לאהוב בכל מידה. ב) מאודך - לשון מידה ולשון מאוד, להודות מאוד בכל מצב. ג) מאודך - לשון מאוד מאוד, שצריך האדם לאהוב את ה' מאוד מאוד, עד כדי שגם בצרה ימשיך לאהוב.

לפי פירוש א' ההודאה הנצרכת היא גדר של צידוק הדין, ולפי פירוש ב' צריך הודיה של הכרת הטוב.



## פרק ג

### לקבל בשמחה

#### א. מחלוקת בגדר השמחה

במסכת ברכות (דף ס, ב) מובא שחייב אדם לברך על הרעה **כשם** שהוא מברך על הטובה. שואלת הגמרא: "מאי חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה? - אילימא: כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב, כך מברך על הרעה הטוב והמטיב - והתנן: על בשורות טובות אומר הטוב והמטיב, על בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת!"

אמר רבא: לא נצרכה אלא **לקבולינהו בשמחה**."

הסבר: הגמרא רוצה להבין את דברי המשנה שאמרה שצריך לברך על הרעה **כשם** שמברכים על הטובה, מה הצד השווה בין שני הדברים, אם הכוונה שמברכים על הרעה והטובה אותה הברכה ואותו הלשון, הרי מצינו במשנה מפורש שיש חילוק בין טובה לרעה בנוסח הברכה (לטובה - הטוב והמטיב, לרעה - דיין האמת)

מתרץ רבא: שהצד השווה בין בשורות טובות לרעות הוא לא בנוסח, אלא שבשניהם יש לקבלם בשמחה.

בדבריו של רבא נחלקו הראשונים: האם ההשוואה בשמחה על הטוב ורע היא מוחלטת, ממש אותה שמחה שיש על הטוב אנו מצווים לשמוח ברע, או שאין זו השוואה מוחלטת כי אם רק שבשניהם צריך בלהיות שמחה, אבל השמחה שונה בין הטוב לרע.

ר' עובדיה מברטנורא כותב: "חייב אדם לברך על הרעה - כשמברך דיין האמת על הרעה, חייב לברך **בשמחה ובלב טוב** כשם שמברך בשמחה הטוב והמטיב על הטובה". וכן כתב הרא"ש (ברכות ט, כה): חייב לברך על הרעה ברוך דיין האמת, **ויקבלה עליו בשמחה** כעין שהוא מקבל את הטובה.

מדבריהם משמע בהדיא שהשמחה על הטוב והרע זהה.

מאיך רש"י כתב: "לקבולינהו בשמחה - לברך על מדת פורענות **בלבב שלם**". וכן כתב המאירי: חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, כלומר שלא יבעט למה שאירע לו אבל יודה לשם ויצדיק את דינו. וכן כתב הטור (או"ח רכב) "חייב אדם לברך על הרעה **בדעת שלימה ונפש חפצה** כדרך שמברך בשמחה על הטובה".

רש"י מפרש "בלבב שלם", שאין הכוונה שהאדם שמח באותו האופן כפי ששמח על הטובה, אלא משמעות השמחה כאן היא בלב שלם, להצדיק את הדין.

ואף שהגמרא אמרה 'שמחה', צ"ל שיש כמה סוגי שמחה: שמחה גדולה (כמו על הטובה) ושמחה של לב שלם (שמצדיק את הדין), ומה שכתבה הגמרא לקבל בשמחה הינו לב שלם (דרגה בשמחה), נמצא שהשוואה בין הטוב והרע היא שאת שניהם יש לקבל בשמחה, אמנם לא באותו אופן של שמחה.

## ב. סיכום

שאלנו האם החיוב להודות על הרעה הוא הודאה (צידוק הדין) או הודיה (מזמור לתודה)? תשובה: נחלקו בזה רש"י והרע"ב.

ניתן לתלות את מחלוקתם במחלוקת הגירסאות במשנה, האם גורסים "מאוד מאוד", וזה תלוי בפירוש המילה 'מאודך' האם הכוונה מאוד מאוד, או בכל מידה.

(יתכן כי רש"י מסביר את הגמרא לפי גירסת המשנה שבגמרא, והרע"ב מסביר את המשנה לפי הגירסה שבמשניות)

בספר 'במחיצתם' מסופר אודות האדמו"ר מקלויזנבורג צ"ל, שכאשר השיא אחד מבניו, לאחר שזכה להקים משפחה מחדש (כי כל בני משפחתו שלפניו כן נהרגו ע"י הנאצים ימ"ש), דיבר בפני רבים ואמר בהתרגשות:

"הרבה פעמים התבוננתי, הנה עזרני השי"ת ואחרי כל התלאות, היסורים והצרות שעברו עלי, זכיתי להבנות מחדש, זכיתי לזרע ברך ה', בנין וחתנין דרבנן, זכיתי להקים ישיבה מפוארת שצומחים ממנה גדולי תורה ויראה, וזכיתי לעוד ועוד. והני עומד ומשתאה, איזה דבר טוב עשיתי אי פעם נחת רוח לפניו ית"ש, שגמלני כל זה? הגעתי למסקנה, שהדבר הטוב היחיד שיכול אני לזקוף לזכותי הוא, שגם בזמנים הקשים ביותר שעברו עלי לא באתי אף פעם בטרוניא כלפי שמיא, כל גל וגל שעבר עלי קיבלתי באהבה..."

## ג. מאי קרא

הזכרנו לעיל את דברי רבא במסכת ברכות (דף ס, ב): "לא נצרכה אלא לקבלינהו בשמחה", ושואלת הגמרא על כך "מאי קרא", כלומר: מה המקור המקראי שצריך לברך בשמחה על הרעה כמו על הטובה, בתירוץ מביאה הגמרא ארבעה פסוקים. ויש להבין מה הוקשה לגמרא, הרי אמרנו בפירוש במשנה שלומדים זאת מהתורה, מפסוק "בכל מאודך"?

את הקושי הזה יש ליישב במספר דרכים:

מהתורה עדיין אין ראייה שצריך להודות על הרע בשמחה **כמו על הטוב**, לכן צריך את הפסוקים הנוספים (תוספות אנשי שם, וכעין זה בספר 'יצפני בסכה' עמ' רנז).



מהתורה אין חיוב לברך על הרע רק **לקבל באהבה**, ועל זה שואלת הגמרא מהיכן המקור שצריך להודות **ולברך** על כך, ואת זה לומדים מהפסוקים הנוספים.

נסביר את הדברים: בתורה כתוב ואהבת את ה' בכל מאודך - דהיינו שיש מצווה לאהוב את ה' בכל מצב בחיים, זוהי מצווה שבלב, ברור שמהתורה אין מצווה להודות על הרע, כמו שאין מצווה מהתורה להודות על הטוב. ומה שדרשו "הוי מודה לו" היא אסמכתא בעלמא, ועל כך שואלת הגמרא מנין לקחו חז"ל מקור לברך על הרע, והביאו מהפסוק ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך.

[לפי זה נוכל להסביר מה שראיתי שיש מתקשים, כיצד יתכן שאהרון הכהן לא הודה שמתו בניו, רק שתק? לפי הנ"ל מובן, שכן מהתורה אין מצווה להודות ולברך כשקורה דבר רע, זהו חידושו של דוד המלך, ובימי אהרון הכהן עדיין לא היה חידוש זה.

אמנם תירוצים אלו עדיין אינם מועילים לפי הגירסה במשנה הדורשת מ"בכל מאודך" שצריך להודות מאוד מאוד, שכן מדרשה זו משמע כבר מהתורה עצמה שההודאה צריכה להיות בשמחה, וכן לפי הרמב"ם בפ"י מהלכות ברכות (ראה לעיל פרק ב' סעיף י'), שאומר כי בכלל האהבה היתירה שנצטוינו בה - שאפילו בעת שיצר לו יודה וישבח בשמחה, מדוע הגמרא צריכה פסוק? ובספר "יד דוד" מתרץ שלהבנת הגמרא דרשת 'בכל מאודך' עיקר פירושה הוא בכל ממונך, ורק בתור אסמכתא בעלמא דרשו להודות בכל מידה, ולכן מקשה הגמרא מה המקור המפורש לכך.

נְצַטְוִינוּ מִהַבּוֹרָא - שֶׁהוּא הַמַּעֲנִישׁ - לְבַטֵּחַ בּוֹ, לְחַיּוֹת בְּתַקְוָה וּבְשִׂמְחָה בְּצַרְתָּנוּ. וּבְכֵן, הִישׁ עֲבָד שְׂמֵלְכוּ מַעֲנִישׁוֹ וּמְיַסְרוֹ, וְקָם זֶה וְרוֹקֵד וְשִׁמַּח מוֹל מַלְכוֹ! בְּהִכָּרַח לּוֹמַר שְׂזֵה רָצוֹן ה' שְׂנַדַּע שֶׁהוּא עֲמָנוּ בְּצָרָה וְהוּא יַפְדָּנוּ מִמָּנָה, וְכִינּוּן שְׂכּוֹנָתוֹ לְהִיטִיב וְלֹא לְהֵאכִיב - הוּא זֶה שְׂזֵה כְּמוֹ כֵן שְׂנִבְטַח בּוֹ וְנִקְוִים וְנִתְעוֹדַד בְּצַרְתָּנוּ, שְׂבּוֹדָאֵי הוּא יוֹשִׁיעֵנו מִמָּנָה.

וּבְזֵה בְּאוֹר נּוֹסֵף לְמָה שְׂאוֹמַר דָּוִד הַמֶּלֶךְ (תהלים כד, ד) "גַּם כִּי אֶלֶף בְּגִיָּא צִלְמוֹת לֹא אֵירַע רַע כִּי אֶתָּה עֲמָדִי". אוֹמַר דָּוִד הַמֶּלֶךְ, כְּשִׁאֲנִי רוֹאֶה אֶת הַשְּׂתַתְּפוֹת הַבּוֹרָא בְּצַעֲרֵי - זֶה עֲצָמוּ מִנְחָם אוֹתִי וּכְבָר אֵינִי חֵשׁ אֶת צַעֲרֵי וּכְאֲבִי, שְׂכֵן מֵה יֵשׁ יוֹתֵר מִכֶּךָ שֶׁהַבּוֹרָא הַמֶּלֶךְ כּוֹאֵב אֶת כְּאֵבוֹ שֶׁל עֲבָדוֹ...

הִישׁ נַחוּמִים גְּדוֹלִים מְזָה שֶׁהַמֶּלֶךְ הַמַּעֲנִישׁ בָּא לְבֵית הַסֵּהֵר שֶׁבּוֹ יוֹשֵׁב זֶה הַמְרַצֵּה עַנְשׁוֹ, וּלְבֵית הַכֹּלָא נִכְנָס הַמֶּלֶךְ בְּעֲצָמוֹ כּוֹאֵב וְדוֹאֵב יַחַד עִם הַנְּעַנְשׁ, מִצְטַעֵר עִמוֹ, וּמַעוֹדֵד וּמְחַזֵּק אֶת אֲסִירוֹ וּמַפְיֵחַ בּוֹ תַקְוָה וְשִׂמְחָה?! וְכֵן הִיָּה חֵשׁ דָּוִד הַמֶּלֶךְ בְּיִשְׁבוֹ בְּמַצַּר - "כִּי אֶתָּה עֲמָדִי!" (אהבתי אתכם)

## ד. ההודיה שמבריתה את היסורין

ישנה סגולה למתק את היסורין ואת הצרות והיא להודות על היסורין, וגם כאן יש לדון האם צריך בשביל כך הודאה של צידוק הדין, או הודיה של מזמור לתודה.

בספר 'שערי תשובה' לרבינו יונה (שער ד) כתוב: אם תמצא את החוטא תלאה ותקרה אותו צרה ויצדיק עליו את הדין ויקבל המוסר באהבה, יהיה זה לו למגן מן היסורים הרבים הראויים לבא עליו, כמו שנאמר (תהלים עו, יא) "כי חמת אדם תודך שארית חמות תחגור", פירוש: כאשר צער האדם יודה אותך, כלומר שיודה אותך האדם בעת צערו, "שארית חמות" - שהיו מפותחות לבא על האדם כענין שנאמר (מ"א כ, יא) "אל יתהלל חוגר כמפתח", תחגור ותעכב אותם ולא תביאם עליו, וזה הדרך משל למפתח החרב ומשיב אותה אל נדנה.

ונאמר (ישעיה יב, א): "אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני", פירוש: **אודך על מוסרך וקיבלתיו באהבה**, ובעבור זה שאודך על שאנפת בי - ישוב אפך ותנחמני. וכן בענין ההודאה על הטובה נאמר (תהלים נב, יא) "אודך לעולם כי עשית ואקוה שמך כי טוב נגד חסידיך", פירוש: אודך על הטובה שעשית עמדי, ובעבור זה אקוה להתמדת טובותיך.

ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (מדרש תהלים עט) בענין מה שכתוב "מזמור לדוד בברחו" (תהלים ג, א), "שמחה לצדיק עשות משפט" (משלי כא, טו) - מדתם של צדיקים פורעים חובם ומזמרים להקדוש ברוך הוא. משל לבעל הבית שהיה לו אריס והיה אותו אריס חייב לו, עשה אותו אריס את הגורן וצברה ועשאה כרי, נטל בעל הבית את הכרי ונכנס האריס ריקן לביתו, והיה שמח שהיה נכנס ריקם, אמרו לו: יצאת מגרנך וידיך על ראשך ואתה שמח? אמר להם: אף על פי כן השטר ממורק! פרעתי את חובי! עכ"ל.

האם כוונת רבינו יונה שצריך להודות ולזמר על היסורין? או מספיק שמקבל בשתיקה.

יתכן לבאר את הכוונה מתוך דבריו בשער השני (אות ד). וכאשר יקבל האדם את מוסר השם ויטיב דרכיו ומעלליו, ראוי לו שישמח ביסוריו, לפי שהועילוהו ותועלות נשגבות, **ויש לו להודות לשם יתברך עליהם כמו על שאר ההצלחות**, שנאמר (תהלים קטז, יג) "כוס ישועות אשא ובשם י"י אקרא", ונאמר (שם שם, ג - ד) "צרה ויגון אמצא ובשם י"י אקרא".

ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (ספרי דברים ואתחנן): רבי אליעזר בן יעקב אומר, כל זמן שהאדם שרוי בשלוה, אין מתכפר לו מעונותיו כלום, ועל ידי היסורים הוא מתרצה למקום, שנאמר (משלי יג, יב) "כי את אשר יאהב י"י יוכיח וכאב את בן ירצה". פירוש: כאב את בן כן ירצה השם - את אשר הוכיח וקיבל מוסרו. וכדרך שהאב ירצה את בנו אחרי התוכחות.<sup>8</sup>

נראה שיש כאן שני דרגות: א. מצדיק הדין ומקבל המוסר באהבה. ב. דרגה גבוהה שבה האדם מרגיש שזה דבר טוב ומודה על יסוריו.

8. אמנם ניתן לדחות את הראיה מרבינו יונה הנ"ל ולומר שהוא דיבר רק אחרי שכבר נגמרו היסורים, והוא רואה בחוש שהם הועילו לו לתקן את דרכיו, אז צריך להודות להשם יתברך עליהם, אבל בזמן היסורים מספיק לשתוק ולקבל באהבה.

### לא להיות מנהל חשבונות של הקב"ה

בנוכחותו של ה'חפץ חיים' שאל אדם אחד את חברו, איך אתה מרגיש? הנשאל שהיה מעט בעל יסורים השיב - לא היה מזיק אם הייתי קצת יותר בריא.

אמר על כך ה'חפץ חיים': "מי אומר? אולי זה כן היה מזיק לך, אולי טוב יותר שיש לך קצת חולשה בבריאות ועתה מתגבר על כך, האם הינך מבין כבר את חשבונותיו של הקב"ה? יודע מה טוב עבורך? כיצד אתה מחליט? קובע שטוב יותר אילו לא היית מתייסר?"

אם לא היה חושך, לא הינו מרגישים בכלל שאור זה דבר טוב ולא הינו יודעים ומרגישים צורך להודות על כך. רבינו יונה אומר שהחושך סיבת האורה, אין הכוונה שהחושך הוא רע כל כך ולכן נעשה האור כדי לגרשו, אלא שהחושך גורם שהאור יהיה מורגש, ואז אנו נהנה ממנו ונוכל להודות עליו.

## ה. הנהגת נחום איש גם אז לעומת הנהגת רבי עקיבא

מצאנו בגמרא חילוק בין הנהגת רבי עקיבא להנהגת התנא נחום איש גמזו; ר"ע אומר בכל דבר שקורה לו כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד (ברכות דף ס, ב), ואילו נחום איש גמזו אומר "גם זו לטובה" (תענית דף כא, א). עוד מצאנו חילוק בין הסיפורים: לר"ע קורה נזק ומתברר שהוא לטובתו. ואילו לנחום לא נגרם שום נזק, אדרבה הצרה הביאה את ההצלה. מה החילוק ביניהם? [יש לדעת כי הרב של רבי עקיבא בקבלת היסורים היה נחום איש גם זו].

אפשר לומר ששתי הנהגות הן: רבי עקיבא אמר גם זו לטובה - כשיטת רש"י שצריך לקבל בלב שלם, וזהו גם זו לטובה דהיינו יצמח מזה בסוף טוב, (ועל דבר רע שיצמח ממנו טוב א"צ להודות - שו"ע או"ח רכב, ד) ונחום סבר כשיטת הרע"ב שצריך לשמוח מאוד, כי זה טוב בעצם, וממילא חייבים להודות.

לכל אחד הראו מהשמים כשיטתו: רבי עקיבא סבר שזה מוביל לטובה - היו לו יסורים ונזקים, לא ישן בבית אלא בחוץ, כבה נרו והיה שרוי בחושך ואיבד את חמורו ותרנגולו - אלא שצמחה מזה תועלת. לעומת זאת לנחום איש גמזו לא היו כלל הפסדים, אדרבה בזכות העפר הצליח, וכלל לא בטוח שהיה מצליח אם היה מביא זהב.

למדנו מכאן שכפי שהאדם מאמין כך מתנהגים עימו, וכמו שכתב המהר"ל (נתיב אהבת השם פרק א) שהסיפור עם ר"ע בא ללמדנו כי "כאשר יאמר על הדבר שנראה רע והוא בוטח בו יתברך שהוא לטובה, אז יתן השם יתברך אותו רע לטובה"<sup>9</sup>.

9. וכן כתב ב'בן יהוידע' שם (מובא לקמן פרק ג)

מכאן: גם אם על פי ההלכה מספיק לקבל את הדין באהבה ואין צריך להודות, אם זוכה האדם ומתגבר ומודה לה' על היסורים בשמחה ומכיר שהם זכיה גדולה, יזכה לראות פי כמה וכמה ניסים גלויים.

## 1. וידום אהרון

יש הדורשים שזה הבדל בין מידת אהרון הכהן למידת דוד המלך: על אהרון הכהן שמתו שני ילדיו נאמר "וידום אהרון", ובמשנתו של הגה"ק מאוסטרובצא זי"ע יש ביאור נפלא ללשון 'וידום', על פי הנודע שהבריאה נחלקת לארבעה חלקים, הלא המה דומם, צומח, חי ומדבר. והנה המדבר, כשמצערים אותו, הוא מתקומם נגד המצער לו לשלם לו כגמולו. כמו כן החי, כשמצערים אותו, על פי רוב הוא צועק מרוב צער ומנסה לברוח מהדבר שגורם לו לצער וכאב. הצומח גם בו ניכר רושם הצער, שהרי כאשר לוחצים אותו או חותכים אותו, אף שאין בידו לצעוק או לברוח, מ"מ צורתו משתנה ורואים שהפעולה שעשו בו גרמה לו להתקלקל ולשנות צורתו. הדבר היחיד שלא ניכר עליו במאומה שעשו בו פעולה לרעה הוא הדומם שהרי אף אם יחתכו אותו וישסעוהו לגזרי גזרים, יוותר כשהיה ללא שום שינוי צורה וכדו'.

בא הפסוק ומשבח את אהרון הכהן ואומר 'וידום' אהרן היינו שאהרן הכהן בגודל אמונתו, אף אחר ששמע על פטירת בניו, מ"מ התגבר על כאבו ונעשה כדומם ללא שום תרעומות וטענות על הבורא, כי קבע בלבו הכתוב (תהלים קמה) צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו.

וראה לשון הזהב בספר חובות הלבבות (שער ו פרק ז): אבל הסימנים שבהם תתברר הכניעה מן הנכנע, כשיראו בו, הם חמשה... השני, כשיפגעהו פגע בממונו או יקרהו מקרה בקרוביו, אם יגביר הסבל<sup>10</sup> על החרדה, וירצה בגזרת הבורא ויצדיק את דינו, יורה על כניעתו הטובה ושפלותו לאלהים, כמו שאמר הכתוב על אהרן במה שאירעו במות נדב ואביהוא "וידום אהרן", ואמר דוד "דום לה' והתחולל לו", ונאמר: "לכן המשכיל בעת ההיא ידום".

## 2. דוד המלך לעומת אהרון הכהן

הרב החסיד ר' ליפמן מרדומסק חתנו של הגאון הקדוש ר' שלמה מרדומסק בעל "תפארת שלמה" הגיע לרבו הקדוש מקוצק. שאלו הרבי אם יודע הוא לומר איזה דברי תורה מחמיו, השיב החסיד: חותני הצדיק אמר שאצל אהרן הכהן כתוב "וידום אהרן" וזוהי מדרגה גדולה, אבל דוד המלך עליו השלום אמר "למען יזמרך כבוד ולא ידום" (תהלים ל, יג), שאפילו בעת

10. הסבלנות בלשון ימינו.

צרה עוד היה מנגן ומזמר (עיין הערה<sup>11</sup>), כששמע הרבי דבר זה הפליגו מאוד ואמר כי היטיב אשר דיבר.

למדנו מדבריו שדוד המלך חידש דרגה נפלאה, שאפילו בעת צרה ויסורים - לא רק שקיבלם באהבה אלא גם הודה וזימר לה' עליהם.

## דוד ונבוכדנצר

הוסיף הרבי מקוצק ואמר, לפי זה מובנים דברי הגמרא במסכת סנהדרין (דף צב, ב).

תנו רבנן: בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש, אמר לו הקדוש ברוך הוא ליחזקאל: לך והחייה מתים בבקעת דורא. כיון שהחייה אותן, באו עצמות וטפחו לו לאותו רשע על פניו. אמר: מה טיבן של אלו? אמרו לו: חבריהן של אלו מחייה מתים בבקעת דורא. פתח ואמר: "אַתוּהִי כְּמָה רַבְרַבִּין וְתַמְהוּהִי כְּמָה תְּקִיפִין מְלֻכּוֹתָהּ מְלֻכּוֹת עֲלֵם וְשְׁלֻטְנָהּ עִם דָּר וְדָר" וגו' (דניאל ג, לג). [אותותיו כמה גדולים, ונפלאותיו כמה חזקים! מלכותו מלכות עולם, ושלטונו עם כל דור ודור. דהיינו, בכל הדורות]. אמר רבי יצחק: יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע, שאילמלא בא מלאך וסטרטו על פיו ביקש לגנות כל שירות ותשבחות שאמר דוד בספר תהלים (משום שנבוכדנצר התחיל לומר שבחות נאות יותר משל דוד, ואילו היה מסיים דבריו, היה הקדוש ברוך הוא נוטה אחריהן יותר מאחרי השירות שאמר דוד).

הוסיף הרבי מקוצק ואמר, לפי זה מובן הפירוש בדברי הגמרא: אין הכונה לומר שסירבו לשמוע את שירת נבוכדנצר, אלא כונת חז"ל היא, שאמרו לו אתה מבקש לומר שירה בעוד כתרך על ראשך, בזמן שדוד המלך אמר שירה בהיותו נרדף על חייו, ומתוך סכנות נפש היה משורר. ברצוני לשמוע כיצד אתה אומר שירה לאחר שסטרו על לחיך, "בא גבריאל וסטרו על פיו", ספוג סטירה ועכשיו אומר שירה (שארית מנחם).

---

11. לפי דבריו יהיה ניתן להבין את דברי רש"י במסכת מגילה. במסכת מגילה (דף ד, א) אמר רבי חלבו בשם עולא ביראה: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלהי לעולם אודך. היכן כתוב בפסוק זה לקרוא את המגילה ביום ובלילה? מפרש רש"י: יזמרך כבוד - ביום, ולא ידום בלילה. לכאורה לא מובן כיצד לומר רש"י מהמילה 'כבוד' - יום, ומהמילים 'ולא ידום' - לילה, ונראה לפרש: כידוע יום מסמל חסד, ולילה מסמל דין, ככתוב (תהלים צב) "להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות". מכאן הסביר רש"י את הפסוק; "למען יזמרך כבוד" - כאשר ניכר כבודך דהיינו גילוי החסד, וזה בחינת יום טוב, ומאידך "ולא ידום" היינו בשעה שהיה ראוי להיות דומם דהיינו לילה רע, ועם כל זה אומר דוד: אני אזמר. וזהו סיוע הפסוק "ה' אלוקי לעולם אודך", בין כשהנהגה היא במידת הרחמים ובין במידת הדין (ה' ואלוקים) לעולם אודך - תמיד אני מודה.

## בטעם שכר השירה וההודיה

במסכת יומא (דף כב, ב) מובאים דברי רב הונא: "כמה לא חלי [אינו חש] ולא מרגיש גברא דמריה סייעיה; שאול באחת - ועלתה לו, דוד בשתים - ולא עלתה לו" [שאול חטא פעם אחת ולא נתנו לו משמים הזדמנות שניה, ואילו דוד חטא פעמיים וסלחו לו]. ומבאר הגבורת ארי' שם: המאמר הזה מבהיל להניא לב חסר האמונה, לומר ח"ו "לית דין ולית דיין, אלא במזלא תליא" [אין השגחה על מעשי האדם, וגורלו נקבע לפי המזל] וחלילה חלילה לחשוב כן, והחושב כן אין לו חלק באלקי ישראל ובתורתו. וכוונת המאמר דמריה סייעיה מחמת רוב מעשים טובים, ודוד היה מדוכה במעשים טובים ביותר, ושירותיו וזמירותיו יוכיחו, ובכל צרותיו היה מזמר ומשבח כמבואר בספר תהלים, והיה דבוק בה' ומקבל הרעה באהבה ומברך עליה כדרך שמברך על הטובה, כדכתיב "חסד ומשפט אשירה לך, אם חסד - אשירה, ואם משפט - אשירה".

למדנו מדבריו שאדם שמודה ומזמר על הרעה זוכה ומוחלין לו על עוונתיו.

**בטעם הדבר מובא בנתיבות שלום: כשם שהוא שבע רצון מהנהגת ה' עמו, ואף שהיה אולי חפץ במצב יותר טוב ממצבו עתה, מכל מקום שמח הוא בחלקו אשר חננו ה', כן יהא ה' שבע רצון ממנו, ואף שהיה הקב"ה מצפה ממנו ליותר מכפי שהשיג - מידה כנגד מידה יהא הבורא שבע רצון ממנו באשר הוא.**

## ח. אם כבנים אם כעבדים

למדנו לעיל על שתי שיטות בקבלת היסורים: אחת הצדקת הדין, השניה הודיה על היסורין מתוך הכרה מלאה שהם דבר טוב.

כשנתבונן בעומק נראה שיש בזה שתי הסתכלויות על המצב, ונבין גם מדוע ההודיה לה' יש בכוחה להביא על האדם חסדים מרובים.

אנו אומרים בתפילת ר"ה "אם כבנים אם כעבדים", יש אפשרות להתייחס לבורא עולם כאדון ואנו עבדיו, ויש אפשרות להסתכל על בורא עולם כאבינו, אב הרחמן, ואנו בניו אהוביו.

כאשר האדם רק מצדיק את הדין הרי הוא מרגיש שהקב"ה אדון, שופט צדק, ודן אותו בצדק ויושר.

לעומת זאת שהאדם מצליח להתעלות ולהודות על היסורין הוא חי בליבו שזה לא רק דין אמת, אלא יש לו אב רחמן שרוצה מאוד בטובתו והצלחתו, וכל מה שעשה היה רק בשביל להטיב לו בתכלית ההטבה, ולכן הוא מודה לו על שדואג לטובתו, וכדרך שאדם מודה לרופא שינים בסוף הטיפול.

הקב"ה מתנהג עם האדם כשם שהוא מתנהג, בבחינת "ה' צילך"

לכן כאשר האדם חי בליבו שהקב"ה הוא מושל ודיין, גם כך משמים מתנהגים עימו ולכן בודקים אם מגיע לו לזכות בדין או שלא מגיע לו.

לעומת זאת כאשר האדם מודה ושמח ומרגיש שיש לו אב רחמן שעושה עימו רק טוב, אז אין בודקים האם חייב או זכאי אלא הכול עובד בצורה של אבינו אב הרחמן.

ועל זה הדרך מבואר ב'ספר העיקרים' (מאמר ד פרק מו): **קומה עזרתה לנו ופדנו**, לא בעבורנו אלא **למען חסדך**, כי מדרך החסד להמשך על הבוטחים בַּשָּׁם, אמר הכתוב (תהלים לב,י): והבוטח בה' חסד יסובבנהו, כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו, מדרך הבטחון להמשך חסד חנם על הבוטחים בשם.

ובזה נבין מה שאמרו חז"ל במדרש תהלים (מזמור לב): והבוטח בה' חסד יסובבנו. אפי' רשע הבוטח בה' חסד יסובבנהו. למרות שאין מגיע לו, היות והוא בטוח שה' אב רחמן בכל מצב, כך מתנהגים עמו.

## ט. ההלכה שנפסקה ב'שלחן ערוך'

בשלחן ערוך (או"ח רכב, ג) נפסק "חייב אדם לברך על הרעה **בדעת שלמה ובנפש חפצה**, כדרך שמברך **בשמחה** על הטובה".

פתח השו"ע "בדעת שלימה" וסיים "בשמחה", ללמדך שעל הטובה מברך בשמחה, ועל הרעה מספיק בלב שלם, כדעת רש"י.

וכן כתב הב"ח שם: ורבינו (הטור) דקדק ואמר "בדעת שלמה ובנפש חפצה כדרך שמברך בשמחה על הטובה" וכו', והוא לפי שאי אפשר לאדם שיהא שמח ברעה. וצריך לפרש דהכי קאמר, כשם שהוא מברך על הטובה בשמחה, שאז מברך בדעת שלמה ובנפש חפצה, כך יברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה.

## י. לשמוח בעבודת ה'

למרות שלפי השו"ע אין חיוב לשמוח, אלא מספיק לקבל בלב שלם, מביא השו"ע הוספה נפלאה מהטור, כיצד ניתן לשמוח בזמן היסורין: לא מחמת הרע אלא מחמת שעכשיו זוכה לעבוד את ה'.

נסביר זאת בהקדמת סיפור מחיי הרבי ר' אלימלך מליז'נסק:

באותן השנים שהלכו יחדיו בגלות האחים הקדושים הרה"ק רבי אלימלך זי"ע והרה"ק רבי זושא זי"ע, תפסו אותם פעם כמה רשעים וכלאו אותם בתוככי חדר קטן בו היה מונח עביט של שופכין. הרבי רבי אלימלך הצטער מאד על כך שאינם יכולים לומר שם שום דבר שבקדושה, פנה אליו הרבי רבי זושא ואמר לו: אחי היקר, מה לך עצב, הלא הקב"ה הוא הכניסנו למקום זה, והוא הזמין עתה בפנינו מצווה נדירה, מצווה שלא לעסוק בתורה,

מצווה שלא להתפלל, מה טוב ומה נעים שנצא בריקוד ומחול לכבודה של מצווה נדירה זו... ויצאו במחול סביבות העביט. שומר הפתח שהקשיב לקול רינתם נכנס מהר לשאלם לשמחה מה זו עושה, אך הם לא ענוהו אלא המשיכו בריקודם. בראות השומר שהם מרקדים סביבות העביט, אמר להם: וכי דבר זה הוא הגורם לכם שמחה? אקחנו וארחיקנו ממכם, לקחו השומר לעביט וזרקו אל מחוץ לחדרם, ושוב יכלו האחים הקדושים להתפלל ולעסוק בדברים שבקדושה...

סיפור זה מאיר לנו באור חדש את מאמר התנא "חייב אדם לברך על הרעה כדרך שמברך בשמחה על הטובה", לא רק כי ה' עושה רק טוב, אלא גם מטעם נוסף ונפלא **שחובה לכל יהודי לדעת אותו**, כמו שחידש רבינו הטור בעומק דעתו ואהבתו את ה', וכן נפסק בשו"ע, פירוש חדש בטעם השמחה וההודאה, והוא: היות וכשקורה לאדם רעה הוא זוכה לקיים מצוות רבות, ממילא האדם שמח - לא ביסורים - אלא בזה שזיכה אותו ה' יתברך בהרבה מצוות, וזה לשונו: "כי הרעה לעובדי השם היא שמחתם וטובתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו השם, נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד את השם, שהיא (עבודת ה') שמחה לו".

יהודי בן עליה מפנים לעצמו שהמצווה הגדולה ביותר היא לחשוב שאני אוהב את ה', וה' אוהב אותי. ומכיון שכאשר רע לאדם קשה לו יותר לחשוב כך, שכן לעינינו זה נראה הפוך, נמצא שאם למרות הקושי האמנתי שה' אוהב אותי ועושה איתי רק טוב, קיימתי מצווה גדולה, ולכן אני שמח מאוד, **נמצא שיש ונהפוך הוא כל השנה כשרע לך זה הכי טוב לך**. (וכ"כ במכתב מאליהו ח"ה עמוד 284)

וכך כתב במסילת ישרים - פרק יט: אמנם כדי שלא תהיה הצרות והדחקים קושי ומניעה אל האהבה, יש לאדם להשיב אל עצמו שתי תשובות, האחת מהן שוה לכל נפש. והשניה - לחכמים בעלי הדעה העמוקה. האחת היא, "כל מאי דעבדין מן שמיא לטב", כשיחשב האדם שכל מה שהקדוש ברוך הוא עושה עמו - לטובתו הוא עושה, בין שיהיה בגופו, בין שיהיה בממונו, ואף על פי שהוא אינו רואה ואינו מבין איך זה הוא טובתו, ודאי טובתו הוא, הנה לא תחלש אהבתו מפני כל דחק או כל צער, אלא אדרבא תגבר ונוספה בו תמיד.

אך בעלי הדעה האמתית אינם צריכים אפילו לטעם הזה, כי הרי אין להם לכוון עצמם כלל, אלא כל תפלתם להגדיל כבוד השם יתברך, ולעשות נחת רוח לפניו, וכל מה שיתגברו עכובים נגדם עד שיצטרכו הם יותר כח להעבירם, הנה יאמץ לבם וישמחו להראות תוקף אמונתם, כשר צבא הרשום בגבורה, אשר יבחר לו תמיד במלחמה החזקה יותר להראות תקפו בנצחונה. וכבר מורגל זה הענין בכל אוהב בשרודם, שישמח כשיזדמן לו מה שיוכל להראות בו אל אשר הוא אוהב עד היכן מגיע עצם אהבתו.



כשם שחייילים שאוהבים את מדינתם רוצים ללכת לחיל קרבי ולא רוצים להיות ג'ובניקים, כך ממש אנשים שאוהבים את בוראם מחפשים מצב קרבי - לאהוב את ה' גם במצבים קשים, גם כשלא רואים את הטוב, לגלות לבורא את אהבתם אליו.

### מפנקסו של עבד המלך

שלושת רבעי שנה התייסר ר' שמואל הומינר זצוק"ל (בעל מחבר ספר עבד המלך) במחלה האיזומה, המצב מתדרדר והייסורים כותשים את הגוף, בני המשפחה ומקורביו סובבים את המיטה, פניהם מכורכמות, רק על פני החולה שפוכה נהרה: "אח כמה טוב, איזה אושר..." הסובבים התקשו להבין: טוב? אושר?

אמר להם ר' שמואל: הרי לא אני אומר זאת, השו"ע אומר זאת, "הרעה לעובדי ה' - היא שמחתם וטובתם! כיון שמקבל עליו באהבה מה שגזר עליו ה', נמצא שבקבלת רעה זו, עובד את ה'".

השו"ע הרי זו הלכה, אך לגבי ר' שמואל הגדרה זו כוללת מדי - ולכן הוא פרט אותה לפרטיה, כמה מצוות מקיים האדם בקבלת היסורים באהבה? (א) וידעת עם לבבך, כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלוקיך מיסרך. (ב) מוסר ה' בני אל תמאס. (ג) ואל תקוץ בתוכחתו. (ד) מצוות הביטחון - בטחו בה' עדי עד, הנה אל ישועתי, אבטח ולא אפחד, בטחו בו בכל עת; היש טובה גדולה מזו?!

### יא. השבה בגדול ביותר

כאשר רצה הקב"ה לכלות את בני ישראל בעדת קורח, נפלו משה ואהרן על פניהם, ואמרו "אֵל אֱלֹהֵי הַרוּחֹת לְכָל בֶּשָׂר, הָאִישׁ אֶחָד יִחָטֵא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצָץ?"; מה פירוש המילים "אל אלהי הרוחות לכל בשר"?

מסביר האור החיים דבר נפלא, שלוש דרגות יש בשבח והלל לה:

**א.** הדרגה הנמוכה ביותר היא השבח אשר יתנו לו צבא מעלה.

**ב.** למעלה ממנו שבח והלל אשר יתנו לו נשמות הצדיקים משני אוצרות החיים, אוצר אחד של נשמות שעדיין לא באו לעולם הזה, שעליהם אמרו חז"ל (יבמות סב,א) "עד שיכלו נשמות שבגוף", ואוצר שני של נשמות שכבר באו לעולם הזה וחזרו וניתנו באוצר החיים, וכולן נותנים שיר ושבח והודאה לבורא יתעלה שמו, בסוד "כל פעל ה' למענהו" (משלי טז, ד)

**ג.** למעלה מהם השיר והשבח העולה מהנשמות אשר הם בעולם הזה, בתוך כל הדברים המונעים מהן להכיר את ה', והן מתעצמות לאהוב את ה' ולשבחו ולהודות לו, שבח זה

רצוי ונחשק אצל הבורא למעלה מן הכל!

ולזה - אומר האוה"ח - נתחכם משה וריצה ה' בדבר שהוא חפץ בו, ואמר "אלהי הרוחות לכל בשר", שאתה חפץ שאלהותך תהיה לרוחות בזמן שהם בבשר, ואם אתה ממיתם אתה חסר רצון זה, ואין נכון להגביר הדינים שיסובבו הפסד קבלת אלהותך לרוחות שבבשר, **שהוא רום תכלית חשקך.**

משה רבינו אומר להקב"ה: לא כדאי לך להרוג את עם ישראל, שכן תכלית חשקך היא לשמוע שבח ותהילה מהנשמות הנמצאות בעולם הזה, שיש להן מניעות מלהכיר את טוב ה', והן מתאמצות לאהוב את ה' ולשבחו ולהודות לו, על אף כל הצרות, הדחקים והקשיים.

### שמחתו של רבי עקיבא בסריקת בשרו במסרקות של ברזל

מוֹבָא בְּגִמְרָא (ברכות סא ע"ב): בְּשִׁעָה שֶׁהוֹצִיאוּ אֶת רַבִּי עֲקִיבָא לְהַרְיָגָהּ, זָמַן קְרִיאַת שְׁמַע הֵיחָ, וְהָיוּ סוֹרְקִים אֶת בְּשָׂרוֹ בְּמַסְרָקוֹת שֶׁל בְּרָזֶל, וְהָיָה מְקַבֵּל עָלָיו עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם. אָמְרוּ לוֹ תַלְמִידָיו: רַבֵּנוּ! עַד כָּאן? אָמַר לָהֶם: כֹּל יְמֵי הַיִּיְתִי מִצְטָעֵר עַל פְּסוּקֵי זֶה "בְּכָל נַפְשֶׁךָ" - אֲפֹלוּ נוֹטֵל אֶת נַשְׁמָתְךָ, אֲמַרְתִּי מִתִּי יָבֵא לִידֵי וְאֲקִימְנוּ, וְעַכְשָׁו שׁוֹבָא לִידֵי לֹא אֲקִימְנוּ! הֵיךָ מֵאָרִיךְ בְּ"אַחַד" עַד שִׁיִּצְאָה נַשְׁמָתוֹ בְּ"אַחַד". יִצְתָה בַּת קוֹל וְאָמְרָה: אֲשֶׁרִיךְ רַבִּי עֲקִיבָא שִׁיִּצְאָה נַשְׁמָתוֹ בְּ"אַחַד".

רבי עקיבא השתוקק כל ימיו מתי תבא לידו מצות אהבת ה', שיקיימנה עד כדי יציאת נשמתו. ולכאורה תמוה, למה חפץ רבי עקיבא את המוות ואפילו באפן שהוא על קדוש ה', וכי לא היה עדיף שיחיה ויקדש שם שמיים בחיים חיותו, וכמו שכתבנו בפעם האחרונה? הלא במשך חייו אלו שחי העמיד עשרים וארבעה אלף תלמידים, דרש כתרי אותיות וקדש שם שמיים, ומה היה מרויח לו היה נעשה רצונו זה למות על קדוש ה' לפני כמה עשרות שנים - שכן הלא כל ימיו חפץ בזה, וזה שנים רבות עוד קדם לכן חפץ למות על קדוש ה' - ואם כך היה נעשה לו, היאך היתה מתקיימת תורתו בקרב ובקרב תלמידיו?

אולם התשובה היא:

רבי עקיבא ידע שהתכלית בבריאה היא לידע את ה', וכאמור, לידע את ה' אי אפשר אלא בדרך שנדע את מדותיו והנהגותיו, ומדותיו הלא המה רחמים גמורים. אם כן, לדעתו ולהפירו זהו רק בכך שנדע שאין שום דין לשם דין בעולם, וכל הדין מטרתו להוביל לחסד ולרחמים, שכן זהו מהות מדותיו - רחמים גמורים ללא שיהא דין מערב בהם כלל. לרבי עקיבא היה ברור זאת, מאחר שזו התכלית - לידע את ה' בכך שהוא רחמן בעקר כאשר נוהג במדת הדין, שרק אז יבא האדם על תכליתו במלואה, והוא בכך שאף שיעל פניו תראה מדת הדין - יאמין שהמטרה להוביל לחסד ולרחמים כי הבורא הוא רחמן בלבד ללא דין כלל, שכן וכי מה החכמה לידע שהבורא רחמן כאשר יושב הוא ולומד תורה ומלמדה לעשרות אלפי תלמידים? היש ענג ורחמים בפעל גדולים מזה?

היש רחמים גדולים מכך שיושב הוא ודורש כתרי אותיות?! הלא התורה היא ענג גדול ללומדיה, וחייהם של בעלי החכמה מבלעדי התורה אינם חיים כלשון הרמב"ם.

ובכן, החכמה באמת היא לדעת את הבורא במדת רחמיו כפי שהוא באמתות הוא רק כאשר נוהג הוא במדת הדין והאכזריות ועם כל זה לדעת שהוא רחמן ולא זז מנאמנותו לעמו, שכן מעקרי האמונה הוא להאמין שבבורא אין שנויים חלים בו, והוא אחד ושמו אחד, הוא אחד ומדותיו אחד - רחמים בלבד. ולזה נתאנה רבי עקיבא - מתי יגיע מצב שיענוהו, יסרקו את בשרו במסרקות ברזל, ועם כל זה לא תזוז אמונתו בבוראו לראותו "אחד" - טוב בלבד. ידע רבי עקיבא שרק בכך מגיע האדם לשיא פסגת הדרושה הנדרשת ממנו, ורק בכך עושה נחת ליוצרו באופן המשלם ביותר. (אהבתי אתכם)

## יב. מנין המצוות

נמנה כאן שש מצוות עשה שמקיים האדם כאשר הוא מאמין שה' עושה עימו רק טוב.

א. שמע ישראל ה' אלוהינו - לקבל ולהאמין כי הוא ית' נמצא, וכן הוא משגיח על פרטי מעשינו. והוא אומרו 'אלהינו', שלטון אלהות מנהיג ודיין.

ב. אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים - כותב ה'ביאור הלכה' (סימן א ד"ה הוא) שמצווה זו כוללת: להאמין שיש אלוה אחד בעולם, שהמציא כל הנמצאות, ומחפצו ורצונו הוא כל מה שהוא עכשיו ושהיה ושהיה לעדי עד, ושהוא הוציאנו ממצרים ונתן לנו התורה, וזהו מצוות עשה, דכתיב אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך וגו', ופירושו: תדעו ותאמינו שיש לעולם אלוה המשגיח שהרי הוצאתיך מארץ מצרים (ואז ראיתם שאני שולט בכל הבריאה). וכן כתב הרמב"ם באני מאמין הראשון "והוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים". גדולה עד מאוד מצוות האמונה, כדברי הריטב"א בחידושי למסכת מכות (דף כד,א): "בא חבקוק והעמידה על אחת. שהמקיים אותה מקיים כל התורה, והיא האמונה בישם כראוי בקבלת אלהותו ויחודו ועול מלכותו, כדרך שנצטוינו בפרשת קריאת שמע שכוללת כל התורה, והיינו דכתיב "וצדיק באמונתו יחיה" כדרך שנאמר בכל המצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

ג. יש לנו מצוות עשה הכתובה שלוש עשרה פעמים בתורה הקדושה, קוראים אותה בקריאת שמע מיד אחרי מצוות האמונה (בפסוק שמע ישראל), גדולה מצוות אהבת ה' שהיא תחילת קיום המצוות, והיא גם תכלית קיום כל המצוות. כלשון הפסוק: והיה אם שמעו תשמעו אל מצוותי (שנועדו בשביל) לאהבה את ה' אלוהיכם. וכדברי ספר חובות הלבבות (בפתיחה לשער אהבת ה'): "ראוי לך, אחי, שתבין ותדע, כי כל מה שקדם לנו זכרו בספר הזה מחובות הלבבות והמידות ונדבת הנפשות - הן מעלות ומדרגות אל הענין העליון הזה (אהבת ה'), אשר התכווננו לבארו בשער הזה. כאשר אדם מאמין שה' אוהב אותו ועשה הכול לטובתו, הרי קיים

מצוות אהבת ה' מתוך יסורין.

**ד.** מצווה נוספת שניתן לקיים כאשר מאמין שהכול מה' לטובתו, היא מצוות "וּבּוּ תִּדְבְּקוּ" (דברים י, כ), כפי שביאר אותה ב'משך חכמה' שם בטוב טעם, וז"ל: לדעתי היא מצווה פרטית כוללת כל אנשי האומה, כל אחד לפי ערכו, וזה מה שלא מצאנו בתורה רק רמזים עליה. וזהו ענין הבטחון. ודוד בכל תהלותיו אחז בה "בה' בטחתי לא אמעד" (תהלים כו, א), "ישראל בטח בה'" (שם קטו, ט). וישעיהו אמר "בטחו בה' עדי עד" (כו, ד). ומסיבת האמונה כי השם דבוק לנבראיו להכין להם טרפם וצרכם, ולהגן עליהם מהמזדה והחולי, ומרגיש עליהם יותר ממה שמרגיש האדם, וכביכול "בכל צרתם לו צר" (שם סג, ט). והוא בעל היכולת האחד האמיתי הנצחי, ויודע כל מקריו ומצפוניו ועלילות בני אדם, אם כן הוא חושש לטובתם, יותר מהם על עצמם. אם כן הלא יהיה האדם יושב בטח ושליו ושקט, ולא יעשה הסיבות המוכרחות - רק למה שהטילה על הנבראים גזירת הבורא יתברך, כמו שדבר בארוכה החסיד בשער הבטחון.

**וזה הענין נקרא "ובו תדבק", שכיון שיצייר האדם שהוא דבוק להשגחה העליונה מהשי"ת, ומרגיש השי"ת בעניניו יותר ממה שמרגיש האדם בעצמו, וכמו שדרשו על "כי ידעתי את מכאוביו" (שמות ג, ז), אז האדם בטוח ונח, ואינו דואג מאומה לעניניו, כי מה יועיל יכולתו נגד יכולת הבורא הדבוק עמו, ומרגיש בהעדריו כביכול?! וזה נקרא דביקות, והיא מצווה כוללת בבחינות שונות לכל אנשי האומה בלא הבדל. וכמו שאמרו על קרא (תהלים לב, י) "רבים מכאובים לרשע והבוטח בה' חסד יסובבנהו" - אפילו רשע ובוטח בה', חסד יסובבנהו, שבענין שהוא בוטח יושיענו ה' מצד החסד.**

מצווה עשה מתרי"ג מצוות לדעת הסמ"ג והסמ"ק - להצדיק דינו של ה', וזה נלמד מהכתוב "ידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלוקיך מיסרך". (הבאנו לשונם בתחילת פרק א).

מצוות עשה מדברי קבלה, "חסד ומשפט אשירה", ודרשו חז"ל (ברכות ס, ב) אם חסד אשירה ואם משפט אשירה.

כיצד יהודי לא ישמח שהוא זוכה לקיים מצווה מעשרת הדיברות אותם שמענו מפי ה' בעצמו! את מצוות שמע ישראל ויחוד ה' ואת מצוות 'אַהֲבָתָּה', תכלית כל המצוות. ומדברי הר"ן בדרוש השישי משמע, שמה שאומרת הגמרא (מכות כד, א) "בא חבקוק **והעמידן על אחת** שנאמר וצדיק באמונתו יחיה" הכוונה שהשכר על מצוות האמונה הוא גדול יותר מכל המצוות, וזו המצווה שהכי כדאי לאדם להתחזק בה מכל המצוות שבתורה - מצוות האמונה. נמצא שהזוכה להאמין שהכול מאת ה' ולטובה, זכה למצווה הגדולה ביותר, וכיצד לא ישמח.

## יג. לומר בפיו - הצדקת הדין על כל צרה והפסד

בשלחן ערוך מובאת הלכה נוספת "לעולם יהא אדם רגיל לומר: כל מה דעביד רחמנא, לטב עביד" (או"ח רל, ה), ולכאורה לאחר שפסק שצריך לקבל את הרעה בשמחה, מפני שהכול ה' עושה לטובה, מה הוסיף בהלכה זו?

ומדוע הלכה זו נמצאת בנפרד מהלכה הקודמת שמופיעה בסימן רכ"ב? ועוד: מדוע בסימן רכ"ב כתוב שחייב אדם לברך על הרעה בשמחה, ואילו כאן הלשון "יהא אדם רגיל לומר" - משמע שזו רק הנהגה טובה?

אלא ללמדנו שכאשר קורה לאדם דבר מצער, לא מספיק לחשוב ולהרגיש שהכול לטובה אלא יש לומר בפיו כל מה שעושה ה' הכול לטובה. (עיין הערה<sup>12</sup>)

ויש בכוח אמירה זו להפוך את הדבר לטובה, כמו שכתב המהר"ל:

מפני כי אפשר לפעמים יבא רע על האדם והוא לטובתו, כדי לסלק מאתו דבר שהוא רע, כמו שהיה במעשה הנזכר (הסיפור על ר"ע והחמור), ולפעמים גם הרע הוא לטוב אל המקבל, כאשר בא עליו הרע לכפר חטאו, ולכן **יהא אדם רגיל לומר** כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, וכאשר יאמר על הדבר שנראה רע והוא בוטח בו יתברך שהוא לטובה, אז יתן השם יתברך אותו רע לטובה. (נתיבות עולם ב, נתיב אהבת השם, פרק א)

**כשאתה משנה את הצורה שבה אתה מסתכל על הדברים - הדברים שאתה מסתכל עליהם משתנים.**

וכן כתב בספר בניהו בן יהוידע למסכת ברכות (דף ס, ב):

אמר להו, **היינו דאמרי לכו** דעבדין משמיא לטב. יש להקשות מה חידוש קאמר להו עתה, והלא כבר אמר כן מתחלה על כל דבר ודבר שאירע לו ושמעו זאת ממנו?

ונראה לי בס"ד כוונתו לומר כי האדם שפותח פיו לטובה - אפילו אם נגזרה עליו גזירה לרעה אפשר שתתבטל, ולכן אמר, מה שאתם רואין עתה שהכל נעשה לטובה היינו **בשביל דאמרי לכו מעיקרא** על כל דבר שנעשה דעבדי משמיא לטב, ועל כן **פתחון פי שפתחתי לטובה גרם שיהיה הדבר ההוא לטובה באמת**, ורצה ללמדם בזה שיהיו מורגלים לפתוח פיהם לטובה על כל דבר, אף על פי שנראה שהוא רעה.

12. לפי שיטת רש"י שכמותה נפסקה בהלכה בשו"ע, לכאורה יש לתרץ באופן פשוט יותר: החיוב לברך על הרע הוא רק צידוק הדין, וגם השמחה המוזכרת היינו רק לב שלם, אבל בהלכה הזאת שצריך לומר "לטב עביד" יש הנהגה גבוהה לא רק להצדיק את הדין אלא להודות עליו שכן ה' עשה לטובה, וזה בחינת עולם הבא שכולו הטוב והמטיב, דרגה זו הנהגה טובה היא ואינה חובה.

כתב היסוד ושורש העבודה:

הייתי נזהר מאד ליתן הודאה ושבח להשם יתעלה ית"ש על כל מה שהגיעה עלי, הן איזה רעה, ר"ל קטנה או גדולה מכל מה שהפה יוכל לדבר והלב לחשוב, הייתי מצדיק עלי את הדין בשמחה, ונתתי להש"י ג"כ הודאה ע"ז בשמחה עצומה בזה הלשון: "יוצרי ובוראי אתה צדיק על כל הבא עלי כי אמת עשית ואני הרשעתי ואני נותן לך שבח והודאה על זה, יוצרי ובוראי, כי בוודאי לטובתי עשית לי סיבה זו"<sup>13</sup>.

הן על איזה טובה קטנה או גדולה מכל מה שהפה יוכל וכו', נתתי לו ית"ש הודאה ושבח על הטובה שגמלני, הן על דבר מצווה שזימן לי הש"י, הן על דבר הרשות, כפי שאבאר כמה עניינים בעז"ה, ובודאי כל אדם מוזהר על זה.

והיא משנה מפורשת בפ"ט דברכות: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה", לבד פירוש הברטנורא שקאי גם על השמחה, כפשטיות המשנה שחייב האדם ליתן שבח והודאה להש"י על כל הבא עליו גם על הרעה, ופשיטא על הטובה, כלשון המשנה "כשם שהוא מברך על הטובה", משמעותו שהוא דבר פשוט שחייב לברך על הטובה, אלא אשמעין שחייב לברך גם על הרעה.

והיודע תעלומות יעיד עלי בניי אהוביי שמלבד החיוב מהמשנה הקדושה שהיא הלכה למשה מסיני עבדתי עבודה זו בתמידות **מגודל אהבת הש"י שהייתה תקועה בלבי בתמידות** נתתי לו ית"ש ויתעלה הודאות ושבחים בתמידות, הן על הרעות והן על הטובות שעשה עמי.

עוד כתב: על כל צער וייסורין שאירע לי, צידקתי עלי הדין ואמרתי בזה"ל בשמחה: "יוצרי ובוראי אתה צדיק על כל הבא עלי, כי אמת עשית ואני הרשעתי" וכו'.

הן בצער הפסד ממון, הן על ייסורי הגוף, היינו שהיה לי כמעט בכל יום כאב השיניים ר"ל, אף בעת שהיה הכאב גדול מאד, שלא היה ביכולתי ללמוד באותו שעה מחמת גודל הייסורין - הייתי מצדיק עלי את הדין כמעט בכל רגע בזה"ל: "ואתה צדיק" וכו', ובעת התפילה, במקום שאין להפסיק, הייתי מצדיק עלי את הדין במחשבתי ולבי בלשון הנ"ל, וכיוצא בכל הייסורין הן גדול הן קטן. היינו באיזה הליכה יתירה, ששכחתי ליטול דבר מה בהליכה ראשונה, והוצרכתי לחזור בשבילה וליטלה, אף דרך מועט, צידקתי עלי הדין על זה בלשון הנ"ל. וכיוצא ביסורי הגוף, הן בהפסד ממון אף הפסד מועט, היינו שנפל מחיקי לארץ הכלי של השנו"ף טאב"ק ונתפזר על הארץ השנו"ף טאב"ק אף פחות משהו פרוטה - הייתי מצדיק עלי את הדין בלשון הנ"ל וכיוצא.

וקטן הניר מהכיל להציג כל מה שאירע לי - הן בייסורי ממון כיוצא כנ"ל, והדומה לדומה על כולם צידקתי עלי הדין כנ"ל.

13. שיטתו היא שיש להודות על הרע, גם הודאה של צידוק הדין, וגם הודיה ממש כעל דבר טוב.

## י.ד. לסיכום

ראוי לאדם לומר בפיו בכל פעם שקורה לו דבר המצער: אני מאמין שיש לי אבא שהוא בעלהבית על כל הבריאה, וכל מה שקורה בעולם זה רק ממנו יתברך, הוא אוהב אותי מאוד וחושב רק להטיב לי, ואם קרה לי כך - ודאי שזה טוב, מודה אני לך אבא אוהב:

**א.** על שזיכית אותי עכשיו לקיים מצוות אמונה (שמע ישראל, ואנכי), מצוות אהבת ה' ומצוות הדבקות, שמצוות אלו הם תכלית כל האדם בעוה"ז. הן המצוות היקרות ביותר, ומודה אני לך שזיכית אותי לקיימן מתוך צער, שאז שכרי פי מאה.

**ב.** על שעשית עמדי דבר שנראה לעיני כמצער, שהוא באמת דבר טוב.

מהות דרכיו של הבורא הוא רק טוב, וכמו שגלה הבורא למשה רבנו עבדו הנאמן בעת רצון את י"ג מדותיו של רחמים. תפקידנו בעולמנו להכיר ולדעת את הבורא, ואם כן - תפקידנו הוא להכירו דרך מדותיו של הרחמים, שכן זו הדרך היחידה להכיר את הבורא, דרך מדותיו בלבד. אין לנו אפשרות להכירו ולדעתו מעבר לכך. אין מי שיכול להכירו מצד עצמו. ובכן, ככל שידע ונכיר שהבורא רחמן, שכל מטרתו בעולמו להובילו לטוב ולחסד, כך נחשב ליותר יודעים אותו, ובכל מצב של מדת הדין הנוהגת בנו כשנשפיל לראות בו את רחמי ה' - כן ביותר נצטין בידיעת ה'.

ובכן נתבונן, מאחר וזה תפקידנו להכירו דרך מדותיו שהן רחמים גמורים, אימתי החכמה לידע זאת - כאשר ההנהגה אתנו הנהגת חסד בפעל?! הפרנסה, הבריאות, הזוגיות, הפנים וכיוצא, הכל טוב, הכל "הולך" כרצוננו, אז זו חכמה להכיר שהבורא הוא טוב?! ברור הוא שאין בך כל כך חכמה, שכן רואים את הטוב בפעל.

אכן יש בך עדין חכמה לידע שהטוב הוא מהבורא ולהודות לו ולברכו, ולא ליחס את ההצלחה לכח או למקרים, אולם אין בזה עקר החכמה. עקר החכמה המשעשעת את הבורא מאתנו ועקר רצונו שידע ונכיר אותו דרך מדותיו שהמה רחמים, הוא כאשר מתנהג עמנו במדת הדין ועל פניו נראה שהנהגה הנה הנהגה של דין ונקמה מהחוטאים, ואם אז נהיה חכמים לידע שהאמת שהבורא מדותיו רק של רחמים, וכונתו במדת הדין רק על מנת להוביל לטוב ולחסד, כמשל הבן החכם שמשפיל להבין את כונת אביו וכשמענישו משפיל להבין שכונתו להיטיב לו - רק אז נשעשעו בנחת גדול, ורק אז נבא ליעודנו במלאו. (אהבתי אתכם)

## טו. שמחה ביסורין

כולם מודים שיש מעלה לשיר גם על הרע, ככתוב בתהלים (קא, א) "חסד ומשפט אשירה", ופירש רש"י: כשאתה עושה עמי חסד אקלסך "ברוך הטוב והמטיב", וכשאתה עושה בי משפט אני אשיר "ברוך דיין האמת", בין כך ובין כך "לך ה' אזמרה".

לכאורה כך מבואר בגמרא (שבת פח, ב), תנו רבנן: עלובין ואינן עלובין, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין - עליהן הכתוב אומר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". (עיין הערה<sup>14</sup>)

וכך כתב בספר ה'תניא' (ליקוטי אמרים פרק כו):

הנה עצה היעוצה לטהר לבו מכל עצב ונדנוד דאגה ממילי דעלמא ואפי' בני חיי ומזוני, מודעת זאת לכל מאמר רז"ל "כשם שמברך על הטובה" כו', ופירשו בגמרא "לקבולי בשמחה כמו שמחת הטובה הנגלית ונראית, כי גם זו לטובה, רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר, כי היא מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגלייא<sup>15</sup>, שהוא ר"ה משם הוי"ב ב"ה, ועלמא דאתכסיא הוא י"ה, וזהו שכתוב אשרי הגבר אשר תיסרנו י"ה וגו', ולכן אמרו רז"ל כי השמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", כי השמחה היא מאהבתו קרבת ה' יותר מכל חיי העוה"ז, כדכתיב "כי טוב

14. ספר שמירת הלשון (ח"א, שער התבונה, פרק ח): יזְהַר מֵאֵד לְהַרְגִיל אֶת עַצְמוֹ בְּמִדַּת הַסְבָּלָנוּת, שְׂיֵהֶיּה מְתַרְצָה לְכָל מָה שְׂיֵאָרַע לוֹ. כְּדֹאִיתָא בְּאַבּוֹת דְּרַבִּי נֶתָן (פְּרָק מ"א מִשְׁנֵה י"א), וְזֶה לְשׁוֹנוֹ, הוּי לְמוֹד לְקַבֵּל אֶת הַצָּעַר וְהוּי מוֹחֵל עַל עֲלֻבוֹנָךְ.

וּכְשֵׁיִיָּה מְקַבֵּל אֶת הַדִּין עַל עַצְמוֹ בְּאַמְת, בְּוֵדָאֵי הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא יְרוּמָם קִרְנוֹ לְמַעְלָה עֲבוּר זֶה בְּעוֹלָם הַזֶּה וּבְעוֹלָם הַבָּא, כְּמוֹ שְׂמַצִּינוּ (שְׂמוּאֵל ב' ט"ז) אֶצֶל דָּוִד הַמֶּלֶךְ עֲלָיו הַשְּׁלוֹם, בְּשָׁעָה שֶׁקָּלַל אוֹתוֹ שְׂמַעִי בֶן גֵּרָא וְעַפְרֹאֹתוֹ בְּעַפְרָא, וְרַצִּי עֲבָדִי דָּוִד לְקִנְאוֹת לְכַבּוֹדוֹ עֲבוּר זֶה, לֹא הֵנִיחַ לָהֶם וְקַבֵּל עַל עַצְמוֹ הַדִּין בְּאַמְרוֹ (שָׁם י'), "ה' אָמַר לוֹ קַלְלִי, וְאָמְרוּ רַז"ל, שֶׁבְּאוֹתוֹ שָׁעָה זָכָה דָּוִד לְהִיּוֹת הַרְבִּיעִי לְרַגְלֵי מֶרְקָבָה.

וּכְהֵאֵי גֻנָּא בְּכָל אָדָם וְאָדָם, אִם יִזְכֶּה לְמִדָּה זוֹ בְּשִׁלְמוֹת יֵהִי נְחֻשֵׁב לְעֵתִיד מְאוּהָבֵי ה' יִתְבָּרַךְ וְיֵאִיר כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בְּגִבּוֹרָתוֹ, כְּמוֹ שְׂאֵמְרוּ חֲז"ל (שְׁבֵת פַּח, ב), הַנְּעֻלְבִין וְאֵינָן עוֹלְבִין, שׁוֹמְעִין חֲרַפְתָּן וְאֵינָן מְשִׁיבִין, עוֹשִׂין מְאֵהָבָה וְשִׂמְחִין בְּיִסּוּרֵיהֶן, עֲלֵיהֶם הַכְּתוּב אוֹמֵר (שׁוֹפְטִים ה, לא), "וְאֵהָבִיו כְּצֵאת הַשֶּׁמֶשׁ בְּגִבּוֹרָתוֹ".

וּפְרָשֵׁי הַמְּפָרְשִׁים, דְּקַחְשִׁיב כָּאֵן ג' מְדַרְגוֹת, א' שְׂאֵינוֹ עוֹלֵב לְחַבְרוֹ כְּשֶׁחִבְרוֹ מִחֲרָפוֹ, אֲבָל יְכוֹל לְהִיּוֹת שְׂשִׁיב. ב' שְׂמַעֲמִיד עַל עַצְמוֹ שֶׁלֹּא לְהִשְׁיב, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִשְׁיג יוֹתֵר בְּזֵיוֹן עַל יְדֵי זֶה מִחֲבָרוֹ. ג' עוֹשִׂין מְאֵהָבָה וְשִׂמְחִין בְּיִסּוּרֵיהֶן, פְּרוּשׁ, מֵה שְׂאֵינוֹ מְשִׁיב הוּא מְצַד הָאֵהָבָה לְה' וּמְקַבֵּל יִסּוּרֵיהֶן אֵלּוֹ בְּשִׁמְחָה, וּכְשֶׁמַּגִּיעַ לְמַדְרַגַּה הַשְּׁלִישִׁית, זוֹכֵה לְכָל הַכְּבוֹד הַזֶּה, כִּי מִדָּה זוֹ בָּאָה לְאָדָם מְצַד קְדוּשַׁת הַנְּפִשׁ וּמְאֻמּוּנַתָּה הַסְּוֵרָה בְּה', שֶׁהוּא מְשִׁיב עַל כָּל דְּרָכָיו, כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב (אִיוֹב ל"ד כ"א), "כִּי עֵינָיו עַל דְּרָכֵי אִישׁ" וגו', וְעוֹשֶׂה הַכֹּל לְטוֹבָתוֹ, כְּדֹאִיתָא בְּמִדְרַשׁ תַּנְחוּמָא וְזֶה לְשׁוֹנוֹ, צְרִיךְ הָאָדָם לְהִיּוֹת שְׂמִיחַ בְּיִסּוּרֵיהֶן יוֹתֵר מִן הַטוֹבָה, שְׂאֵפְלוֹ הָאָדָם בְּטוֹבָה כָּל יְמָיו - לֹא נִמְחָלוֹ לוֹ הַעֲוֹנוֹת שֶׁבִּידוֹ, וּבְכֵּה נִמְחָל לוֹ? בְּיִסּוּרֵיהֶן. אָמַר ר' אֶלְעָזָר, צְרִיךְ אָדָם לְהַחֲזִיק טוֹבָה לְהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, בְּזִמְן שֶׁיִּסּוּרֵיהֶן בָּאִין עֲלָיו, לְמַה? שֶׁיִּסּוּרֵיהֶן מוֹשְׁכִין אֶת הָאָדָם לְהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, שְׂנֵאָמַר (משלי ג, יב), "כִּי אֶת אֲשֶׁר יֵאָהֵב ה' יוֹכִיחַ", אִם יִסּוּרֵיהֶן בָּאִין עַל הָאָדָם, יַעֲמִד בָּהֶם וְיִקְבְּלֵם, לְמַה? שְׂאֵין סוֹף לְמַתָּן שְׂכָרָן. "דוּם לְה' וְהִתְחוֹלַל לוֹ" (תהלים לז, ז), צַפֵּה לְהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא. אִם הִבִּיא עֲלֵיךְ יִסּוּרִים, אֵל תְּהִי מְבִיעֵט בָּהֶם, אֶלָּא הוּי מְקַבֵּל פְּחִלְיִין (פְּרוּשׁ, כְּלִי זֶמֶר). עַד כָּאֵן לְשׁוֹנוֹ.

[הגה"ה - וְכַתּוּב בְּסִפְרֵי "יְתוּלְדוֹת אָדָם", שֶׁפְּעַם אַחַת נִסְעָה הַצַּדִּיק ר' זְלָמָן, תַּלְמִידוֹ שֶׁל הַגֵּר"א ז"ל, עִם אַחֵיו הַגָּאוֹן ר' חַיִּים מְהוּלְאִין זְלֵה"ה בְּדֶרֶךְ, וַיְהִי בְּבוֹאֵם לְמַלּוֹן, דְּבַר אֲתָם בְּעַל הַמַּלּוֹן קוֹשׁוֹת וְלֹא נִתְּן לָהֶם מְקוֹם לָלוֹ. וְכֹאֲשֶׁר נִסְעוּ מִשָּׁם, נִירָא ר' חַיִּים אֶת אַחֵיו ר' זְלָמָן וְהִנֵּה הוּא בּוֹכֵה, וַיֵּאמֶר לוֹ: לְמָה אַתָּה בּוֹכֵה? הַשְּׂמֵת לְבָבְךָ אֶל דְּבָרֵי הָאִישׁ, וְאַנִּי לֹא נִתְּתִי לְבִי לְכָל הַדְּבָרִים. עֲנֵה ר' זְלָמָן, אֵין אֲנִי בּוֹכֵה חֲלִילָה עַל גְּנוּת, שֶׁדְּבַר אֲלֵינוּ הָאִישׁ, אֶךְ הַרְגָּשְׁתִּי מֵעַט כָּאֵב לֵב מִדְּבָרֵי הָאִישׁ, וּבּוֹכָה אֲנִי עַל שֶׁלֹּא הִעֲתִי עֲדוּן לְמַעַלַת הַנְּעֻלְבִין וְאֵינָן עוֹלְבִין וְכִי שְׂמִיחִין! וכי']

15. מעולם הכיסוי, שהוא למעלה מעולם הגלוי.



חסדך מחיים" וגו', וקרבת ה' היא ביתר שאת ומעלה לאין קץ בעלמא דאתכסיא, כי שם חביון עוזו ויושב בסתר עליון.

ואם תאמר: אם היסורין הם כל כך טובים (עוד יותר מהטובות הבאות על האדם) מדוע לא מברכים עליהם הטוב והמטיב?

יש לומר על פי דברי הגר"א על הפסוק "וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החושך" (בראשית א, ד), הגר"א מציין כי 'טוב' נאמר בפסוק רק על האור ולא על החושך, למרות שגם החושך הוא טוב, שלולא זה לא היו בני אדם נחים מיגיעתם, ועוד טובות כמו שמונה בעל 'חובות הלבבות' (עיין הערה<sup>16</sup>) אבל היות ותועלת האור נגלית ניתן לומר עליו כי טוב, משא"כ תועלת החושך אינה נגלית. והוא הדין לעניננו, היות ותועלת היסורים אינה נגלית לעין לא ניתן לברך על כך 'הטוב והמטיב', ולכן מברך 'דיין האמת'. רק לעתיד לבוא, כשתהיה ניכרת ונגלית טובת היסורים, יוכלו לברך גם על היסורים 'הטוב והמטיב', כמו שאמרו בגמרא (פסחים נ, א).

### הטפיחה הידידותית שקיבל הרבי מצאנז

היה זה יום קשה עבור חסידי צאנז. האדמו"ר, בעל ה"דברי חיים", שיכל את בנו הקטן, בן השמונה, אותו קרא על שם אביו. בשעת בוקר מוקדמת התקיימה ההלוויה קורעת הלב, והמלווים הרבים הזילו דמעות כמים על השבר בו הושברו. נסתם הגולל, והגיעה העת להתפלל שחרית. המלווים, ובראשם האדמו"ר, האב השכול, גדשו את בית המדרש, באווירת עצבות ודכדוך. אך אז, קודם שהחלה התפילה, נעמד האדמו"ר וביקש לומר כמה מילים. הס הושלך בקהל, וה"דברי חיים" פתח ואמר: "אילו הייתי צועד לתפילת שחרית, והייתי חש מכה חזקה, טפיחה הגונה של ממש, על גבי, הלא הייתי מדמה בנפשי, כי יכולות להיות לכך שתי סיבות. יתכן שהמכה הוא ידידי הטוב, המבקש לכבדני בברכת בוקר טוב חברית, ויתכן כי המכה מבקש להכאיב לי ולצערני". איש לא הבין להיכן חותר האדמו"ר, והוא המשיך והסביר: "כדי לברר זאת, הייתי מסיט את מבטי לאחור ומתבונן מיהו המכה. אם הייתי מזהה את פניו המוכרות של אחד מידידי, או של מי מבני משפחתי, הייתי מגיב בחיוך רחב. ואם הייתי רואה מולי אדם בלתי מוכר, וקל וחומר אילו היו פניו זועפות, כי אז הייתי מבין, שהטפיחה נועדה לצערני. "היום בבוקר", זלגו עיניו של האדמו"ר דמעות, אך קולו לא נסדק, "היום בבוקר קיבלתי מכה הגונה,

16...ומהם האור והחושך, כי תועלות האור נגלות ונראות, אינן נעלמות, אך החושך תועלותיו נעלמות, מפני שבני אדם משתוממים בו, ונפסקים מעשיהם ותנועותם בבואו, ולולא חשכת הלילה היו גופי רוב בעלי חיים כלים בהתמדת יגיעתם ועמלם ואורך תנועתם. ובלילה יבדל קצת הזמן מקצתו, ובו יִדְעו הזמנים שאינם ידועים, ואורך ימי החיים וקצרותם. ואילו היה הענין הולם תמיד על צורה אחת, לא היתה מצוה תלויה בזמן כשבתות וכמועדים, וכצומות, ולא היה בין בני אדם מועד לעת קצוב, ולא היו יודעין רוב הידיעות התלויות בזמן, ולא היה נגמר בשול המאכל בבטן אחד מבעלי חיים כראוי (חובות הלבבות שער ב פרק ה),

איבדתי עצם מעצמי ובשר מבשרי. אבל מיהו זה המכני? הלא הוא אבא, אבא שבשמים, אבא הרחום והאוהב... "לא, אין זו מכה כואבת", עצם הרבי את עיני הדומעות, "זו מכה של אבא, שאוהב אותי יותר ממה שאני מסוגל לחשוב. אמנם איבדתי היום את בני, אבל איני חושב אפילו לרגע, שהדבר נועד לצערני. אבא שבשמיים עושה הכל רק לטובתי!" "מורי ורבותי, הלא חייבים אנו להודות לרבנו של עולם על מאורע זה, כמו על כל מאורע משמח אחר, שהרי כאשר ייסר איש את בנו ה' מייסרנו. ובכן, הבה ונודה לה!" והרבי מצאנז הרעים בקולו, קול עוז, כאילו לא קבר אך לפני שעה קלה את בנו הקט: "הודו לה' קראו בשמו, הודיעו בעמים עלילותיו..." (תהילים קה, א). והמוני החסידים, בפנים שטופות דמע, החרו החזיקו אחריו, כשבמוחם מפציעה לאיטה ההבנה, מדוע הזרז הרבי לקיים את ההלוויה עוד קודם תפילת שחרית...

הכח הזה - לברך על הרעה כשם שמברכים על הטובה, שורשיו במעמד הר סיני. בזעקתם של ישראל יחדיו "נעשה ונשמע". את היכולת הזו, לקיים רצון שמיים באהבה ובשמחה גם אם איננו מבינים, קיבלנו במתן תורה. וביתר עומק: הקדמת נעשה לנשמע פירושה להודות להלל ולשמוח בקבלת התורה, בלי לדעת עדיין מה כתוב בה, מתוך בטחון מוחלט בטובו של ה', מתוך אמונה צרופה שכל מה שעתיד הוא יתברך לצוותנו בתורתו הוא לטובתנו ומוותאם לכוחנו ויכולתנו לקיימו. להבין כי כל מה שעושה עימנו הוא טוב מוחלט ועלינו להודות עליו כי 'כל מה דעביד רחמנא לטב עביד'. יהי רצון שנזכה.

(גליון קול תודה, 24)

## טז. הקמע להינצל מהיסורין

מלבד מצוות העשה שיש להודות על היסורים, יש בזה גם סגולה עצומה להנצל מהם, ולכן אע"פ שמעיקר הדין אין חיוב לאדם להודות בשמחה על היסורין, כדאי מאוד לאדם להתאמץ בכך ובזה יזכה להנצל מיסוריו.

כך מסביר הערוך את דברי הגמרא (ברכות סב, א) "קְבֹלָה דְּיִסּוּרֵי - שְׂתִיקוּתָא וּמְבֻעֵי רַחֲמֵי", קבלה מלשון קמיע, הקמיע להנצל מהיסורים הוא לשתוק ולקבלם באהבה.

וראה דברי רבינו יונה שהובאו לעיל בסעיף ד', ודברי המהר"ל שהובאו לעיל בסעיף יג.

וכן כותב ה'אור החיים' בפרשת ויגש (בראשית מו, ז): וראיתי לתת לב לדבריהם ז"ל (שמו"ר פ"א) שאמרו שכל זמן שאחד מיורדי מצרים קיים לא התחיל השעבוד, דכתיב "וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא", פירוש, שירדו מצרים, אז התחיל השעבוד, כי אולי שזה היה להם לתשלום קבלת גזירת מלך ברצון פקע מהם השעבוד, כי **סמא דיסורי קבולי**. והעד הנאמן לזה גם כן, כי יזכב וסרח בת אשר היו מיורדי מצרים (ב"ר פ' צד) ובימיהם היה השעבוד, והטעם הוא לצד שהביאם יעקב ולא מרצונם.

וכך מסביר החפץ חיים בספרו שמירת הלשון (ח"ב פרק יג) את מעשה משה והנחש (שמות ד, א-ד): מסופר בתורה שמשה פחד מהמטה שהפך לנחש, וה' אמר לו "שִׁלַח יְדָךְ וְאַחַז בְּזַנְבוֹ"; מה רצה לרמוז לו בזה? מבאר ה'חפץ חיים':

רמז לו, שבזה שינוס מפניו עדיין אין ניצול ממנו, עד שיקבל עליו העונש, "וישלח ידו ויחזק בו", לא נאמר 'ויאחז בו', רק 'ויחזק בו', רמז שעשה משה רבינו עליו השלום כרצון ה' ועוד יותר, שהחזיק בו, שבזה הוא מסוכן יותר, אבל תכף שנתרצה לזה נסתלק ממנו העונש. "ויהי למטה בכפו" - בכפו דייקא. רמז בזה שבכך שהאדם **מקבל על עצמו היסורים שהובאו עליו, תכף מסתלק ממנו הדין שלמעלה:**

ובזה יבואר מה דאיתא בעבודה זרה (דף טז, ב): "כשנתפס ר' אליעזר למינות (מינים) תפסוהו לכופו לעבודה זרה), העלוהו לגרדום לידון. אמר לו אותו הגמון: זקן שכמותך יעסק בדברים הבטלים הללו? אמר לו, נאמן עלי הדיין. כסבור אותו הגמון עליו הוא אומר, והוא לא אמר אלא כנגד אביו שבשמים. אמר לו, הואיל והאמנתני עליך, דימוס, פטור אתה" עד כאן לשון הגמרא. והענין הוא, דכיון שר' אליעזר קיבל עליו דין שמים, תכף נסתלק ממנו הדין, ועלה בלב ההגמון שעליו הוא אומר ופטרו.

אפשר לומר בדרך רמז שזהו מה שאמר דוד המלך בתהילים (קיה, כא) "אוֹדֶךָ כִּי עֲנִיתָנִי וַתְּהִי לִי לִישׁוּעָה"; כאשר אדם מודה על היסורים שהוא עובר הוא זוכה לראות איך אותו עינוי בעצמו הופך להיות לו לישועה, לא רק שהיסורין נעלמים אלא הם גם נהפכים להיות לו לישועה גדולה.

וכן פירש המלבי"ם: אודך, אני נותן הודאה על שעניתני ביסורים, כי ע"י כן - ותהי לי לישועה, כמו שכתוב (ישעיה יב, א) אודך ה' כי אנפת בי ישוב אפך ותנחמני.

## יז. מודה בקנס פטור

יש להסביר באופן נוסף מדוע כאשר אדם מודה לה' על יסוריו הוא נפטור מהיסורין. מובא במדרש איכה רבה (פרשה א, מט). מעשה במרים בת בייתוס נחתום שנשבת ופדאזה בעכו, זבין לה חלוק אחד, אזלת למישטפיה בימא, אתא גלא ונסביה, זבנין לה אוחרן, אזלת למישטפיה בימא ואתא גלא ונסביה, בעון עוד למיזבן לה אוחרין, אמרה להון הניחו לו לגבאי שיגבה את חובו. כיון שצידקה עליה את הדין רמז הקדוש ברוך הוא לים והוציא לה כליה.

(תרגום לעברית: מעשה במרים בת בייתוס נחתום שנשבת ופדו אותה בעיר עכו, קנו לה אנשים חלוק אחד, הלכה לכבס אותו בים, בא גל ולקח את הבגד, קנו לה האנשים חלוק אחר שהלכה לכבס אותו שוב, ושוב בא גל ולקח את הבגד; רצו לקנות לה עוד חלוק, אמרה להם הניחו לגבאי (הקב"ה) שיגבה את חובו (עוונותי) כיון שצידקה עליה את הדין רמז הקדוש ברוך הוא לים והוציא לה את בגדיה).

לכאורה אם מגיע לאדם יסורין על עוונותיו, מדוע הודאה עליהם פוטרת אותו מהיסורין?

הסביר הגרש"ז אויערבך זצ"ל הסבר נפלא: קיימא לן מודה בקנס פטור, פירוש: אדם שגנב ובאו ותבעו אותו על גניבתו, והודה שגנב - לפני שבאו עדים על כך, משלם רק את הקרן ופטור מהכפל, כי מודה בקנס פטור, ואפילו אח"כ באו עדים והעידו שהוא גנב אינו משלם את הקנס, כמו שפסק הרמב"ם (הלכות גניבה פרק ג) מי שהודה בקנס ואחר כך באו עדים, אם הודה בתחילה בפני ב"ד ובבית דין פטור.

בטעם הדבר מבאר האור שמח (הלכות נזקי ממון י, יד): **דהודאתו במקום תשלומין קאי...** דלגבי קנס חשבה התורה כתשלומין מה שמרשיע את עצמו.

אף כאן האדם חטא ומחמת זה מגיע לו יסורין, היסורין הם כתשלומי קנס על עונותיו, וכיון שהודה האדם שכל מה שעושה ה' עושה כדין והצדיק עליו את הדין, הרי הוא כמודה בקנס ונחשב לו הדבר כתשלומים גמורים, וכמי שבאו עליו כל היסורין ונתמרקו בהם כל עונותיו, ושוב ניתן להסיר ממנו את היסורין (מזמור לתודה עמ' 118).

### השיר 'גדל' לזכר ההצלה.

כיצד ניצל הרב א.ל. שטיינמן שליט"א מגיא צלמוות בשואה? הרב שטיינמן היה בישיבה בקמניץ, והיה אז כבן 23, גיל המחייב בצבא, הישיבה במונטריי בשוויץ דאגה לו ושלחו לו מכתב בו הם מזמינים אותו לכהן בישיבה כדמות הנצרכת לפעולתה, ובזה התאפשר לו לצאת מפולין לשוויץ.

כשהגיע הרב שטיינמן לשוויץ היה ממש בודד, שכן הישיבה לא תאמה את אופי הישיבות שהכיר מנעוריו, ולא היה לו כל מכר או גואל, והוא חש בבדידות נוראה. כמו כן לא ידע מה קורה עם הוריו ובני משפחתו ולא היה לו איש בעולמו.

שאלו אותו מה חיזק אותו במצב כה נורא? סיפר שנכנס פעם בליל שבת לבית מדרש של ייקים להתפלל עמם, ואז הבחין שאחרי התפילה שרו השיר 'גדל' אלוקים הי' במנגינה עריבה, הוא החל לחשוב על מילות השיר - אחד ואין יחיד כיחודו... לפדות מחכי קץ ישועתו...! ואז נכנסה לליבו אמונה יוקדת, באומרו שהוא אכן נמצא עם הקב"ה והוא יפדה אותו מצרתו אם ידבק בו ובתורתו, וזה חיזק אותו מאוד.

מידי מוצ"ש קודם תפילת ערבית, שרים מקורביו ובני ביתו את השיר במנגינה זו, כי זה מזכיר לו את כל חסדי השי"ת שהיו לו באותם ימים קשים בהיותו בדד בארץ נכר.

### אור חדש על ציון תאיר

פעם אמר הרב קובלסקי לאחד ממכריו, שעבר תקופה קשה בחייו: יהודי אינו יכול להיות שרוי במרה שחורה, אינו יכול להיות במצב רוח קודר. יהודי חייב להיות אופטימי, נאזר בשמחה. אני אומר "חייב להיות", אין זה מדוייק. הנכון הוא, שיהודי מעצם טיבו הוא אופטימי. שהרי הוא מאמין בן מאמינים, ולא יתכן שאדם יאמין שיש לו אב טוב המנחה אותו בכל דרכיו, ולא יהיה רגוע ושליוו! עצם המחשבה, שכלו כל הקיצין, שהכל אבוד, כביכול, ושנקלעת לתסבוכת ללא מוצא, היא פגם באמונה. ובכח פגם זה גופא לגרום הסתר פנים חלילה, להכביד את המצוקה. בדברי המדרש על הילד, שהיה רכוב על כתפי אביו, אשר דאג לכל מחסורו, וכשראה את מכרו שאלו: כלום ראית את אבא? נטלו האב, וחבטו בקרקע...

"ובכל זאת" טען הלה, "הרי המצב רע, גרוע, ללא נשוא!" והרב קובלסקי ענה: אדרבה, בשמים מעמיסים את כל הרע בפרק זמן זה, כדי להזריח אור חדש, תקופה של טובה וברכה. לאחר ההליכה בגיא צלמוות, באה תקופת "אך טוב וחסד" לאורך ימים!

### י.ה. אראנו בישע אלוקים

כתב סופר על ויקרא פרק ז פסוק יא:

במדרש (רבה ט, ב) הדא הוא דכתיב "זובח תודה יִכְבְּדֵנִי", יִכְבְּדֵנִי אין כתיב אלא יכבדנני, כבוד אחר כבוד. ונראה לי כי מי שהיה בסכנה וניצל מודה לה' על הטוב שגמלהו, כדאמרו ז"ל (ברכות נד, ב) "ארבעה צריכין להודות" וכו', והנה הוא מודה רק על ההצלה, אבל באמת צריך שיודה לה' גם על שהיה בסכנה, כי כל מה שעביד רחמנא לטב עביד כדי שישוב מדרכו הרעה או שיבא לו טובה לבסוף. ואמרו ז"ל (שם מח, ב) כשם שמברך על הטובה בשמחה כך מברך על הרעה. ועל זה - נראה לי - אמר דוד המלך ע"ה (תהלים לד, ב) אברכה ה' בכל עת, הכוונה גם בעת צרה. ולכן המקריב תודה לא יקריב רק על ההצלה, אלא גם על הצרה שהיה בה, שהיה חולה או שהיה בשביה וכיוצא בו. וזהו שכתוב "זובח תודה יכבדנני" בנו"ן כפול, להורות שיכבד ה' בכפלים, כבוד אחר כבוד, על הרע ועל הטוב, כי הכל לטב עביד רחמנא.

ויש לפרש בזה סיפא דקרא "וְשֵׁם דְּרֶךְ אֲרָאָנוּ בְּיִשְׁע אֱלֹקִים" שאין לו מובן לכאורה, ומפרשים נדחקים בפרושו. ולהנ"ל נראה לי כי על הרוב אין אדם יודע מה טובה יש בזה שבא לידי סכנה, רק שמאמין בה' שמאתו לא תצא הרעות, והכל לטוב לו, וצריך להאמין דבר זה ולהודות לה' ולברכו, ומי שעושה ככה מגלה ה' עיניו שבעיניו יראה ובלבבו יבין איך נצמח מהרעה המדומה טובה אמיתית, ולזה שמכבד ה' על הרע לפום ראות עיניו שהוא רע, בזה עושה דרך כי יראה ה' בישועתו כי הרעה זו הטבה היא. וזהו שאמר "וְשֵׁם דְּרֶךְ", בזה שכבדנני בכפלים שם לו דרך המוליכו שֶׁאֲרָאָנוּ ע"י כך בְּיִשְׁע אֱלֹקִים, שיראה שאלקים - מדת הדין - היא ישועתו.

## יט. לקט ספרים

בדוד המלך מצאנו בחינה נוספת שגם כאשר היו לו צרות, היה מחפש נקודות טובות ומודה לה' עליהן כמו שמובא בליקוטי הלכות של רבי נתן שטיינהארץ, תלמידו של רבי נחמן מברסלב<sup>17</sup>:

על דוד המלך נאמר כשהיה בעת צרה גדולה שנתגרש מירושלים מחמת בנו אבשלום, בעוצם צדקתו האיר ה' עיניו ושלח בלבו עצה שהתחיל להסתכל על הטובות שהש"י גמל עמו מעודו, עד שחפש ומצא שגם בעוצם הצרה הגדולה הזאת נמצא בה גם כן כמה הרחבות, כי הפך הדבר בדעתו לטובה מה שבנו רודף אחריו, מה שלכאורה היא צרה כפולה ומכופלת מה שהרודף הוא בנו, רחמנא ליצלן, אך הוא הפך הדבר לטובה ואמר "סתם ברא מרחם על אבא" וגם מצא הרחבה בתוך צרתו מה שראה תכסיסו קיימת, שהסנהדרין וכו' אוחזים עמו וכו', ועל כל אלו הטובות שחפש ומצא מה שהשם יתברך גומל עמו אפילו בתוך הצרה, בבחינת "בצר הרחבת לי" וכו', מלבד מה שהש"י גמל עמו טובות מעודו, על כל אלה התחיל לומר "מזמור לזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו", ורצה לזמר ולהודות להשם יתברך על כל הטובות האלה. וע"כ נקרא ספרו בשם תהלים שהוא לשון תהלה והודאה, אע"פ שרוב דבריו הם צעקות גדולות ותחינות ובקשות, ואך כל צעקותיו ותחינותיו היו דייקא בדרך מזמור והודאה ותהלה ושיר וניגון וכו' בכל העשר לשונות של זמרה, היינו כנ"ל שבכל הצרות נתן לבו להודות על העבר. ואז היה יכול לצעוק להבא, בבחינת מודה על העבר וצועק לעתיד לבא, כמו שאמרו ז"ל.

### ספר פלא יועץ - ערך יסורין

והנה יש יסורין בידי שמים, מינים ממינים שונים, קשים ורכים, שנפרעים מן האדם לדעתו ושלח לדעתו. ומאחר שעל כל פנים הוא צריך לסבול - אפילו על כרחו שלא בטובתו, טוב לגבר כי ישא עול ולא יבול, ולא יקוץ בתוכחות ויקבלם באהבה ובשמחה ובטוב לבב, כי גדלה מעלת השמחה ביסורין ומקבלם מאהבה, כמבואר בדברי רז"ל (ברכות ה, א) שאמרו "יכול אפי' לא קבלם מאהבה" שמכפר, "תלמוד לומר "אם תשים אשם נפשו, מה אשם לדעת אף יסורין לדעת". ועוד אמרו (שם): "ואם קבלם מאהבה מה שכרו? יראה זרע יאריך ימים... וחפץ ה' בידו יצלח". ועל כל פנים, על כל מין צער שאירע לו יהא רגיל לומר גם זו לטובה וכל דעביד רחמנא לטב עביד, ולא יהא ככסילים שבועטים וכועסים, ואם נופלים או נכשלים אומרים דברי חירופין וגידופין, או להם שיורשים תרתי גיהנם, שיגיעים ביסורין לריק ומוסיפין על חטאתם פשע. אבל המקבלים הכל בטוב לב, אחריתם יהיה טוב, כי כל מה שנראה לאדם רעה אלקי"ם חשבה לטובה, אלא לפעמים הם נסותרות לה', ופעמים שסוף שהן נגלות לנו. ועל דרך שפירשו רז"ל באחד שנקטעה רגלו ולא היה יכול לירד בספינה והתחיל לקלל את יומו, וסוף שנשברה הספינה והתחיל לשורר "אודך ה' כי אנפת בי". וידוע שמעט יסורין שסובל ומקבל באהבה בעוה"ז, מנכה הרבה מן העוה"ב.

<sup>17</sup>. יורה דעה, הלכות כלאי בהמה, הלכה ד'.

### חפץ חיים ספר שם עולם חלק א - פרק כג

וזכות המקבל יסורים באהבה גדול מאד, כמו שמצינו (ב"מ פה, א) דכל שני יסורי דרבי אלעזר ברבי שמעון לא שכיב אינש בלא זימניה, והיינו שזכותו הגדולה הגנה אז על כל העולם כולו. ואף שאין אנו במדרגה זו לבקש מעצמנו יסורים, עם כל זה אחרי שראינו שגדול כחם כל כך - על כל פנים שלא לבעוט בהם כששולחו מאת ה', כי הכל לטובה.

### ספר שם עולם חלק א - פרק כג

יתבונן האדם שאף אם לא ימצא בנפשו חֶטָא אשר חֶטָא, פעמים רבות יסוריו הם לנסיון אצלו, שמנסה אותו הקב"ה אם יעמוד בנסיון לקבלם באהבה ושלא לבטל מעבודתו עבורם, שכן דרך הקב"ה שמנסה לצדיקים בנסיונות כדי להגדיל שכרם, וכמו שניסה לאברהם אבינו ודוד המלך ע"ה, וכן הנהגתו יתברך בכל דור ודור [וצדיקי הדור נקראים לפי ערך הדור].

ואם אמנם יהיה לבן חיל ויעמוד בנסיון ותגבר אצלו אהבתו לבוראו ולתורתו על אף כל מצוקותיו ומכאוביו המפריעים אותו מעבודת הקב"ה, אשריו ואשרי חלקו. וכבר הפליגו חז"ל במעלות האנשים האלה הסובלים יסורים ומקבלים אותם בלב שלם ומתחזקים שלא לבטל אף אז מעבודת הקב"ה, וכמו שאמרו חז"ל בכעין זה "הנעלבין ואינן עולבין וכו' עושים מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", רוצה לומר שהנהגתם הטובה היא מאהבה שלימה להקב"ה ועל כן אינם מניחים דרכיהם הטובים אף בעת צרתם, ואדרבה שמחים ביסורים בידעם כי גם זה מטובו של הקב"ה וכו"ל, ועל כן אמר עליהם הכתוב 'אוהביו וגו', והיינו אף דבעולם הזה אינם חשובים כל כך אצל בני אדם כפי ערכם הגדול, אבל לעתיד לבא יהיה כבודם ניכר וגלוי לעיני הכל שהם מהכת של אוהבי ה' באמת, שיביהק הקב"ה את פניהם כאור השמש בעצם תוקפו, וכמו שאמרו חז"ל במקום אחר (סנהדרין ק, א): "כל המשחיר עצמו על דברי תורה הקב"ה מביהק זיוו לעולם הבא".

ושכר אוהבי ה' הנאמנים האלו, שאף בעת שייסרם ה' במשפטיו אף על פי כן הם עומדים ומתחזקים בעבודתו בכל לבבם ובכל נפשם, אין לשער ואין להעריך.

### תנא דבי אליהו רבה פרשה ג

כל המודה ביסורין ושמח בהן נותנין לו חיים בעולם הזה ולעולם הבא שאין להם סוף, שנאמר כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר (משלי ו, כג).

## כ. עיון בשיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות ברכות י, ג) כותב: שמע שמועה טובה מברך ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם הטוב והמטיב, שמע שמועה רעה מברך ברוך דיין האמת, וחייב אדם לברך על הרעה **בטוב נפש** כדרך שמברך על הטובה **בשמחה**, שנאמר ואהבת את יי' אלהיך וגו' ובכל מאדך, ובכלל אהבה היתירה שצטוינו בה שאפילו בעת שייצר לו **יודה וישבח בשמחה**.

ויש להבין: פתח הרמב"ם שמברך על הרע בטוב נפש, וסיים שצריך להודות ולשבח בשמחה על הרע?

ונראה לענ"ד לתרץ את דברי הרמב"ם על פי קושיה שמביא בספר נתיב במים עזים; בתהילים מבואר שהשמחה שייכת לצדיקים, ככתוב "שמחו צדיקים בה", וכן האריז"ל העיד שכל מעלתו באה לו בזכות שהיה שמה במצוות עד מאוד, משמע ששמחה במצוות היא מעלה גדולה, וכן משמע מהעובדה שבספר מסילת ישרים מופיעה השמחה במצוות בפרק החסידות, משמע שזו מעלה גדולה. ואילו בתורה (ראה דברים כח מז) אנו רואים שהשמחה במצוות היא חובה גמורה, ומי שלא עובד ה' בשמחה - הקב"ה כביכול אומר: אינני רוצה את מצוותיך, לך עבוד כך את אויבך. וקשה: האם השמחה היא חסידות או שהיא חובה?

ומתרץ: יש לחלק בין שני סוגי שמחה - הרגשת סיפוק במצוות כמו אדם שעשה דבר טוב, זו חובה המוטלת כל אדם, אבל הרגשת תענוג במצווה היא מעלה גדולה ומידת חסידות.

לפי זה נוכל לתרץ את הרמב"ם: יש שני סוגי שמחה, ונדגים זאת על ידי משל: אדם היושב בשמחה וכולם מסביבו עצובים ודאי שנאמר שהוא בשמחה, לעומת זאת אדם שיושב בשמחה כאשר כולם מסביבו רוקדים ושמחים, כגון בפורים, לא נקרא לו אדם שמח, אלא יושב בשקט. אף כאן, כאשר הרמב"ם מדבר על השמחה ברעה יחסית לשמחה בטובה, נקרא האדם 'טוב נפש', וכאשר הרמב"ם מדבר על האדם עצמו, הוא קורא לו שהוא מברך בשמחה.

ניתן לתרץ באופן אחר את הרמב"ם: בתחילה דיבר הרמב"ם אודות המברך על הרעה, וזה רק בטוב נפש, לאחר מכן דיבר שמודה ומשבח לא על הרעה אלא על שאר דברים (כגון ברוך שאמר וכד') וזה בשמחה, כי נשאר אוהב את ה'.

יש שבארו שרצה הרמב"ם לרמוז שיש שתי דרגות: החיוב הוא בטוב נפש, ודרגת אוהבי ה' היא לשבח בשמחה.

## כא. סיכום הקונטרס

לסיכום הדברים: שלוש דרגות הן בקבלת הרעה בחיים.

הראשונה היא הדרישה המינימלית מכל יהודי שלא יהא לבו חלוק וכועס על המקום, אם אמנם קשה לשמוח בצרה עצמה, לפחות יהא בעל דעת שלמה ונפש חפצה.

דרגה נוספת, זה ששמח מהעובדה שזכה להחזיק באמונה שה' אוהב אותו ועושה לטובתו. וזוכה לקיים את מצוותו להודות לו גם על הרע.

הדרגה הגבוהה ביותר - זו של דוד מלך עליו השלום, הדרגה שמעלה את כל החיים כולם לרובד נעלה ומרומם יותר. לשמוח ברע, להודות לקב"ה כמו שמוזים על טובה ממש. הדרגה



הזאת אינה חיוב, ואינה לפי כוחו של כל אחד ואחד. אך עצה טובה ויעוצה בודאי שומעים אנו מכאן, כי הרי בפנימיות הענינים, על כל דבר ודבר נאמר "גם זו לטובה"!!

אנשי פנסת הגדולה צונו להודות לה' ולברך לו יום יום על כל אשר נאכל ונשתה, ברכה לפני וברכה לאחרי. הבה נתבונן, האם יש בזה סבירות? הנה להמחשה, בן החי אצל אביו, נוטל כוס מים לשתות, פונה לאביו: אבא, הריני מברך על המים שהנני נוטל ברוחך... וכשמים לשתות פונה שוב לאביו: אבא, תודה רבה על המים... לאחר דקות מספר שוב נוטל הבן פרי מהפית, ושוב פונה לאביו: אבא, הריני מברך על הפרי שהנני נוטל ברוחך... וכשמים לאכל פונה שוב לאביו: אבא, תודה על הפרי... וכן חוזר חלילה כעשר או עשרים פעם ביום... הלנורמלי יחשב בן זה?!

והנה לגבי הקדושי ברוך הוא צונו חכמינו לברך על כל הנאה שנהנים אנו מעולמו של הבורא - ברכה לפני ולאחרי. מאה ברכות לפחות חייב אדם לברך בכל יום, על כל פעולה ופעולה הנעשית עמו, על כל אכילה ושתיה וכיוצא, והברכות המה בכל פרטי חיינו, כמו: פוקח עורים, מתיר אסורים, זוקף כפופים, וכיוצא ביתר ברכות השחר שפרטנו לנו חכמינו להודות לה' ועד לפרטי פרטים, כמו על נעילת המנעלים, לבישת הבגדים, חגירת חגורה וכיוצא. היאך לא חשבנו שמה יקוץ הבורא בטורדנות זו הבאה מצדנו להטרידו בכל רגע ועל כל פרט ופרט?

התשובה לכך, כי אין לנו משג בגדל האהבה שאוהב הבורא לעמו ישאגל בכלל, ולכל יהודי בפרט, ושמח ומתענג בו על כל מלה ומלה שמוציא מפיו המורה על אמונת ה', וכמו שאמרו חז"ל בגמרא (ברכות כ): "והלואי שיתפיל האדם כל היום פלו". ולא עוד, אלא שעל ברכות והודאות הללו שכביכול חוזר האדם ושונה עליהם, ירבה הקדושי ברוך הוא שכרו של זה לאין קץ, וכל המברך לה' מתברך בכל טוב. ולא עוד, אלא זה האוכל והנהנה מהעולם בלא ברכה נחשב לגוזל להקדושי ברוך הוא. אם כן, עד כמה יש לנו לראות בכך את טובו ואהבתו של הבורא לאדם, שכן זו כל תכליתו בבריאת האדם - להיטיב לו. (אהבתי אתכם)

### כמה חביבין יסורין

אמר רבי שמעון בן יוחאי: בוא וראה כמה חביבין יסורין, שאין הב"ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהם אלא לאחר מיתתן, שנאמר (תהלים טז, ג) "לקדושים אשר בארץ המה", אימתי הם קדושים? בזמן שהם נתונים בארץ, שכל הימים שהם חיים אין הב"ה מייחד שמו עליהם, שאינו מאמין בהם שלא יטעה אותם יצר הרע, שכן אמר הב"ה ליעקב אבינו "אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק", והרי יצחק בחיים היה, אלא שחביבין יסורין.

(בראשית רבתי פרשת ויצא, כח, ג)

### צדיקים תחילתן יסורים וסופן שלווה

על כן אמרו (בראשית רבה ס"ו) צדיקים תחילתן יסורים וסופן שלווה. כי בעת בוא היסורין עליהם, מרוב אהבתם לה' יתברך ושכלם הזך והנקי מבחינים ומכירין בזה **טובת הבורא יתברך יותר מבחינת החסדים**, כי הלא בצרתם לו צר, וכשהאדם מצטער שכינה מה הלשון אומרת? קלני מראשי קלני מזרועי, כמאמר חז"ל (סנהדרין מו, א).

כי הנה מדרך הטוב להיטיב בכל היכולת, ואם הוא כובש רחמיו וחסדיו ושולח לאיש הזה צער ויסורין מבחינת הגבורות, ודאי צער לפניו יתברך שמו, והנה ברוב רחמיו וחסדיו לפי שידוע אשר טוב וחסד לפני האיש הזה שיקבל היסורים האלה, ואז למען טובתו לוקח כביכול צער לפניו יתברך שמו בכדי להיטיב לאדם, היש חסדים וטובות גדולות מאלו? בינה זאת.

ונמצא הצדיק **מכיר טובות וחסדי הבורא מהגבורות (יותר) ממה שמכיר טובתו מבחינת החסדים**, ובזו הכוונה הטובה ממילא נמתק הדין ונכלל ברחמים, והקב"ה משפיע להם כיזו הגדולה רוב ברכות וישועות מבחינת החסדים, והיה ראשיתם מצער ואחריתם ישגה מאוד ועל כן סופן שלווה.

על כן לפעמים נקראים הגבורות בשם גדולות כמו שאמרו חז"ל (תענית ב, א) בפסוק "עושה גדולות ואין חקר" (איוב ט, י), "ואתיא חקר חקר מבריייתו של עולם, דכתיב הלא ידעת אם לא שמעת וגו' אין חקר לתבונתו" וגו', כי באמת כל הגבורות הם חסדים אמיתיים ממש, כאשר ביארנו.

על כן שלוש מתנות טובות נתן הקב"ה לעמו וכולן על ידי יסורים, כי הכל מוכרח להיות בבחינת תחילתן יסורין וסופן שלווה והוא כעין נסיון שהקב"ה מנסה את האדם לראות אם באמת אוהבו בכל נפשו - אפילו הוא נוטל את נפשך, ואחר כך מברכו ומגדלו כאמור. (באר מים חיים פרשת לך לך)

## כב. מגדלות נפש השמה ביסורים - סיפורים

### למה באו העכברים?

בפנקס של ר' שמואל הומינר זצ"ל נמצא כתוב:

תש"ט חודש הששי: נענשנו בשרצים במטבח ובבית, ואחר כך נכנסו גם לארון הספרים, ונצטערתי מאוד לדעת על איזה דבר נענשנו, עד שהאיר השם יתברך את עיני וראיתי בפרק שירה כתוב: "עכבר מה הוא אומר: "ואתה צדיק על כל הבא עלי, כי אמת עשית ואני הרשעתי" ולכן נראה בס"ד פשוט שהוא לעורר אותנו שנרגיש מאוד להתבונן בכל דבר, יסורין הבאים עלינו, הן קטן הן גדול, ולהצדיק דינו יתעלה בלב שלם והבן מאוד".

## “עיניך יונים”

במחלתו האחרונה של ר' שמואל הומינר זצ"ל רצו להוסיף לו שם, כשנשאל איזה שם חפץ שיוסיפו לו, השיב: את השם 'יונה', זאת על פי מדרש שיר השירים (ד,א) על הפסוק "עיניך יונים" והובא ברש"י שם: עיניך יונים - גווייך ומראיתך ודוגמתך כיונה הזאת הדבקה בבן זוגה, וכששוחטין אותה אינה מפרכסת אלא פושטת צואר, כך את נתת שכם לסבול עולי ומוראי, ע"כ. זאת כדי לזכור את היסורים באהבה ולא להרהר אחר מידת הדין!

(מפנקסיו של עבד המלך, עמוד קפה)

## כמצות תפילין

סח הגה"צ ר' נחמן דובינקי זצ"ל שבא לבקרו ימים מספר לפני פטירתו, ור' שמואל אומר לו בקול חלוש: תפילין, תפילין, והוא משיבו כי הלילה ירד ולא מניחים תפילין, אך הוא אינו מרפה... תפילין, ושוב משיבו ר' נחמן: לילה לאו זמן תפילין, אך הוא בשלו.

ר' נחמן חשש שמא נשתבשה דעתו מחמת יסוריו, אך ר' שמואל מתאמץ בשארית כוחותיו והוגה מפיו: השמחה בייסורים לידי היא כמצות הנחת תפילין!

בפסח האחרון לימי חייו, בגבור עליו יסוריו בגלל מחלתו הקשה, הפטיר לאחד מגדולי תורה שבא לבקרו והלה בקש להזכירו שצריך להיות בשמחה לקיים "ושמחת בחגך", השיב לעומתו שיש לו שתי מצוות שמחה, שמלבד מצות השמחה בחג יש לו גם את המצוה להיות שמח ביסורין...