



Published on www.bilvavi.net

[Home](#) > סוגיות בפרשה 045 דברים פשרה

סוגיות בפרשה 045 דברים פשרה

אזהרה כפולה שאסור לשמוע בעל דין אחד קודם לחבירו

[א] פרשת השבוע פרשת דברים, נלמד בע"ה כמה ענינים בדיני משפט. בפסוק ט"ז כתוב "ואצוה את שופטיכם בעת ההיא לאמר, שמוע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו". הרי שיש כאן ציווי לשפוט בין איש לרעהו, בין אם רעהו ישראל בין אם הוא גר. הגמרא בסנהדרין (ז' ב') מביאה דרשה, "שמוע בין אחיכם ושפטתם, אמר רבי חנינא אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חבירו, ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבוא בעל דין חבירו, קרי ביה נמי שמוע בין אחיכם". ישנה כאן אזהרה המוטלת על הבית דין שלא לדון כל זמן ששני הבעלי דינים אינם נמצאים בפניהם, כלומר, אסור לשמוע בעל דין אחד קודם שיבוא הבעל דין השני, וזו אזהרה לבית דין. אזהרה שניה היא לבעל דין שלא ישמיע דבריו קודם שיבוא בעל דין חבירו. וזו אזהרה לבעלי הדין. ע"כ דרשה אחת. ממשיכה הגמרא "רב כהנא אמר מהכא, מלא תשא לא תשיא". רב כהנא לומד את האזהרה הכפולה מפסוק אחר, "לא תשא שמע שוא" (משפטים כ"ג א'). מפרש רש"י "לא תשא - לא תקבל שמע שוא, אזהרה לדיין. וקרי ביה נמי לא תשיא, אזהרה לבעל דין". א"כ השמעת טענות אחד מהצדדים שלא בפני הצד השני נקרא שמע שוא, שמיעת שוא, שוא מלשון שקר, כי יש בה שקר, שהרי הוא גורם על ידי דבריו להטייה לצד שלו. והנה הגמרא בשבועות (ל"א א'), דורשת את שתי האזהרות הנ"ל מפסוק שלישי, "מדבר שקר תרחק" (משפטים כ"ג ז').

ב' טעמים לאזהרה, אי-צדק ושקר בפסק

[ב] אם כן, הגמרא דורשת את האזהרות שלא לשמוע בעל דין אחד קודם לחבירו משלושה פסוקים, ומכל פסוק הגמרא דורשת אזהרה בין לב"ד ובין לבעל דין. ויש להבין את גדרי שלשת הדרשות הללו. מהי הסברא שאסור לשמוע בעל דין אחד לפני הבעל דין השני. רש"י בסנהדרין (ז' ב' ד"ה שמוע), מפרש "כשהיו שניהם יחד שמעו דבריהם, ולא תשמעו דברי זה בלא זה, שמסדר דברי שקר כדברי אמת לפי שאין מכחישו, ומכיוון שלב הדיין נוטה לו לזכות, שוב אין לבו מהפך בזכות השני כל כך". כלומר, בשעה שאחד שוטח טענותיו שלא בפני השני, הדבר גורם לכך שלב הדיין יהיה נוטה לצדו, ויתקשה אחר כך להבין ולהפך בזכותו של השני. ואם נשאל היא גופא, איזה קלקול יצא מכך שלא יוכל הדיין להפך כ"כ בזכות השני. ויש לומר שיש בכך ב' קלקולים. האחד הוא החשש שהדין שייפסק לא יהיה נכון, לא מצד העוול הממוני שבכך, אלא עצם השקר שבדין. ושורשו הוא האזהרה מהפסוק בשבועות, מדבר שקר תרחק. הקלקול השני הוא שישנה גם דרישה שהדין יהיה דין צדק כמו שדורשת הגמרא (עי' סנהדרין ל"ב ב') "צדק צדק תרדוף" (ראה ט"ז כ'). א"כ כאן הקלקול הוא מצד התולדה הממונית, שזוכה החייב וחוייב הזכאי, עצם העיוות דין, האי-צדק הממוני שנוולד.

טעם שלישי, שקר בעצם השמע

[ג] קלקול שלישי טמון בדברי רש"י שהבאנו לעיל. "ולא תשמעו דברי זה בלא זה שמסדר דברי שקר כדברי אמת". כלומר, כאשר שני בעלי דינים מתדיינים זה מול זה, הרי כנגד כל טענה שהאחד טוען, חבירו מעמיד טענה כנגדו. וא"כ אפילו אם צד

אחד אומר דברי שקר, מ"מ מכיוון שהשני מעמיד את האמת כנגדו, אזי אין כאן שקר מוחלט בעצם השמע, מפני שלפחות צורת הדין היא אמיתית. משא"כ כאשר בעל דין אחד משמיע את דבריו שלא בפני חברו, הרי שעצם השמעת הדברים יש בה שקר, אפילו דבריו נכונים. א"כ הקלקול השלישי הוא השקר בדיון עצמו, קודם הפסק דין, בעוד שהשקר בקלקול הראשון הוא בפסק דין. אבל פשוט שגם כאשר צורת הדין היא אמיתית, ושני הבעלי דין מתדיינים זה מול זה, יכולים לעלות דברי שקר, וכמעט ולא מצוי ששני הצדדים יאמרו רק דברי אמת. ואפילו אם שניהם אומרים דברי אמת, מ"מ אפשר שהאחד אינו צודק. דהרי כל אחד נגיעת לבו מטה את שכלו לסברא שמצדיקה אותו, והדברים ידועים.

טעם רביעי, חסרון בנקודת האמצע

[ד] נבאר עתה קלקול רביעי. הנה כאשר הבאנו את דברי רבי חנינא לעיל, הקדימה הגמרא את לשון הפסוק "שמוע בין אחיכם ושפטתם". אבל בפסוק ישנה עוד מילה, "צדק", והגמרא השמיטה זאת. הלא דבר הוא. אלא נראה שיטנו כאן יסוד של קלקול נוסף מעבר לקלקול של האי צדק שבהקדמת שמיעת האחד לחברו. עצם זה שהדין מעמיד את עצמו לשמוע צד אחד לפני הצד השני, יש בכך קלקול בהגדרת ה"ושפטתם". דהרי משפט עניינו שנקודת המוצא שלו היא נקודת האמצע, ולא קרוב לזה ורחוק מזה. ההכרעה כמובן אינה צריכה להיות באמצע בשווה בין שני הצדדים, אבל נקודת המוצא של הדין חייבת לבוא מנקודת אמצע, שמוע בין אחיכם, דייקא בין אחיכם, כלומר אח מצד אחד ואח מהצד השני והדין ביניהם. ודוקא אם הדין ביניהם, אזי ושפטתם. משא"כ, כאשר הוא שומע צד אחד קודם, אזי אפילו אותו צד אומר דברי אמת לאמיתם, ואפילו הדין לא יצא מעוות אלא דין אמת, אפילו הכי יש כאן קלקול שלא היה הדין ביניהם, והיה פגם בתנאי לושפטתם.

אובדן נקודת האמצע בערכאות ובשוחד

[ה] דומה הדבר לאיסור ללכת לערכאות אפילו שדיניהם כדיני ישראל (גיטין פ"ח ב'). דאמנם הגמרא שם דורשת זאת מפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", לפנייהם ולא לפני עכו"ם, אבל בעומק טעם האיסור הוא מחמת שגדר המשפט היא נקודת האמצע, ורק כנסת ישראל הם נקודת האמצע, בעוד שעכו"ם מצד עצמם תולדתם אינם מנקודת האמצע, שהרי ישמעאל ועשו יצאו מאברהם ומיצחק, ורק כנסת ישראל יצאה מיעקב שהוא קו האמצע. ולכאורה איבוד נקודת האמצע הוא גם העומק בסוגית הגמרא בכתובות (ק"ה א') בענין איסור שוחד. שם בגמרא משמע שהאיסור לקחת שוחד אינו רק בגוונא שלוקח מבעל דין אחד, אלא אפילו באופן שלוקח משניהם, רק הם נותנים לו בתורת שוחד, כלומר שכל נותן אומר לו שלא תחייבני אם זכאי אני (רש"י שם ד"ה שוחדא). ובמבט ראשון לא מובנת סברת האיסור. והנה לפי פשוטם של דברים י"ל שסוף סוף הרי הוא דן כי הוא מחויב להם ולא לצדק ולא לאמת, ולכן יתכן שיבוא להטות את הדין. וביתר עומק, הגמרא בכתובות בהמשך הסוגיה (ק"ה ב') דורשת "מאי שוחד, שהוא חד", ורש"י מפרש "הנותן והמקבל נעשים לב אחד". א"כ שוב אין כאן דיין בין שני בעלי הדינים, אלא הוא נעשה חד עמהם (וכ"ש אם לוקח רק מאחד שנעשה חד עמו). וא"כ אין כאן נקודת האמצע, וחסר בעצם הגדרת המשפט, אפילו התולדה תהיה תולדה נכונה, וזה גופא האיסור ד"שמוע בין אחיכם ושפטתם".

פשרה היא נקודת האמצע בפסק דין

[ו] והנה כל מה שבארנו בענין נקודת האמצע הוא לכאורה רק בתחילת הדין. אבל בפסק הדין בודאי שאין דין של אמצע. דהרי יש דין לזכות את הזכאי ולחייב את החייב, ולכן יכול להיות שהוא יפסוק לטובת אחד באופן מוחלט ולרעת השני באופן מוחלט. אמנם פעמים שגם בפסק הדין שייכת נקודת האמצע. דהנה הגמרא בסנהדרין (ו' ב') מביאה שרב הונא כאשר באו לדון בפניו היה אומר לבעלי הדין "אי דינא בעיתו אי פשרה בעיתו", כלומר, האם רצונכם בדין או שרצונכם בפשרה. ולדעת ר' יהושע בן קרחה שם יש מצוה לבצוע, היינו לעשות פשרה, וכן פסק הרמב"ם (סנהדרין פכ"ב ה"ד). פשרה פירושה שגם הפסק דין הוא בנקודת האמצע, ולא רק תחילת הדין. אמנם אין זה מוכרח, דהרי אי דינא בעו בעלי הדין, אזי למרות שיצאו מנקודת האמצע, אינם מסיימים בנקודת האמצע. לסיכום, ישנה אפשרות לצאת מנקודת האמצע ולסיים בנקודת האמצע, וישנה אפשרות לצאת מנקודת האמצע ולסיים שלא בנקודת האמצע.

למאי בעינן ג' דינים ולמאי סגי בדין אחד

[ז] נתבונן עתה בשרשי הדברים ואת הרחבתם בגמרא. ישנה מחלוקת בסנהדרין (ו' א'), "ביצוע בשלשה - דברי ר"מ, וחכ"א - פשרה ביחיד". והנה פשרה ובצוע הם היינו הך (רש"י שם ד"ה ביצוע). אבל מ"מ יש לשאול למה ר"מ נקט לשון ביצוע, בעוד שחכמים נקטו לשון פשרה (אמנם ישנו נ"א שגרס ביצוע גם בדברי חכמים). והנה היד רמ"ה על המקום כבר מעיר על שינוי לשון זה, ונדון בתירוץ לקמן. בהקדם נתבונן בסוגיא לאיזה דין צריך שלושה דיינים ולאיזה דין סגי באחד. כתוב במשנה בריש סנהדרין, "דיני ממונות בשלשה, גזלות וחבלות בשלשה". בהמשך הסוגיא (ב' ב' וג' א') ישנה מחלוקת אמוראים כיצד לפרש מה שכתוב במשנה דיני ממונות בשלשה. והנה גזילות וחבלות לכולי עלמא דינם בשלשה, ועי' רש"י (דף ב' ב' ד"ה ונקרב בעל הבית אל האלהים (משפטים כ"ב ז')) שמפרש "מדכתב בפרשה אלהים ג' זימני נפקא לן דבעיני שלשה" דיינים בגזילה, וה"ה בחבל בגופו. הודאות והלואות פירש רש"י (שם ד"ה הודאות והלואות), "שניהן על עסקי מלוה הן, הודאות - שבא לדון בעדי הודאה שמביא עדים שאומרים בפנינו הודה לו, בהלואות - שבא לדון בעדי הלואה שמעידין בפנינו הלוהו, והלה כופר בשתייהן". ישנה מחלוקת בגמרא אם עירוב פרשיות שנו כאן והן הודאות והלואות והן גזילות וחבלות הם בשלשה, או שדוקא גזילות וחבלות בשלשה אבל הודאות והלואות מדאורייתא גם ביחיד מומחה סגי, ורבנן הם שהצריכו שלשה.

חילוק בין הודאות והלואות לבין גזילות וחבלות

[ח] יש להבין מהו עומק החילוק בין שלשה דיינים לדיין אחד. ונראה שהסברא היא ברורה ופשוטה. כל דין הרי חייב שיהיו לו שני צדדים. אם אין שני צדדים אז מה הנידון. אלא בודאי צד אחד טוען בכך, וצד שני טוען בכך, והדיינים או דיין אחד מומחה הם נקודת האמצע, "שמוע בין אחיכם ושפטתם". אם כן כאשר ישנה אחדות אז בעצם אין שלשה, יש רק אחד. אמנם כאשר ישנה מחלוקת ביניהם, אז מגיעים לידי שלשה, שני בעלי דינים והדיינים או דיין אחד מומחה ביניהם. והנה בהודאות והלואות בודאי שמעיקרא לא היתה מחלוקת. אדרבא, הרי היתה כאן גמילות חסדים (רש"י שם ד"ה מה הן), דפשוט שלא מדובר במשנה בהלואה ברבית. א"כ שורש תחילת הדין בהלואות והודאות בא מנקודה של אחדות. מאידך, גזילות וחבלות בודאי לא היה שורשם בנקודה של אחדות, אלא מנקודה של פירוד. ואפילו היתה החבלה בשוגג, אבל כל חבלה מ"מ היא פירוד. ולכן תחילת נקודת דינם בשלשה דיינים לכולי עלמא. הודאות והלואות כאמור התחילו מאחדות אבל לא נשאר באחדות. שם התחילו מנקודה של גמילות חסדים אבל בשלב מסוים נתפרדה החבילה ויש כאן פירוד לבבות ופירוד טענות. התחילו באחד וסיימו בשניים, וממילא צריך נקודת אמצע שהוא שלישי. מצד כך ישנה מחלוקת בגמרא האם הודאות והלואות הם באחד או בשלשה. מצד השורש הודאות והלואות נידונים באחד, מצד הענף הודאות והלואות נידונים בשלשה.

חילוק בין לשון ביצוע ללשון פשרה

[ט] נחזור עכשיו לסוגיא דידן דביצוע ופשרה (סנהדרין ו' א'), מחלוקת ר"מ וחכמים אי פשרה בג' או באחד. הגמרא מעלה צד דר"מ וחכמים פליגי האם מקשינן פשרה לדין. אי מקשינן, אזי כמו שדין הוא בשלשה כך גם הפשרה בשלשה, וזו דעת ר"מ. אי לא מקשינן, אזי הדין בשלשה ופשרה באחד, וזו דעת חכמים. כפי שבררנו כבר, בגזילות וחבלות דינם בשלשה כי התחילו בפירוד והסתיימו בפירוד, בעוד שבהודאות והלואות תחילת עניינם היה באחדות ורק סופם בפירוד. והנה בסוגיא שנקראת פשרה, מתגלה גילוי חדש, דהיינו, שגם הסוף יכול להיות נעוץ בנקודה של אחדות. הפשרה הרי אינה תחילת דבר אלא סוף דבר. איך יכול להיות שבסוף תהיה נקודה של אחדות. מפני שהענף יונק משורשו, מה שיש בשורש יש גם בענף, ומה שאין בשורש גם אינו בענף. א"כ בדיני הלואות והודאות שייכת פשרה, כי ההתחלה היתה באחדות. הזכרנו לעיל שהיד רמ"ה מקשה מדוע רבי מאיר מכנה את ההסדר בשם ביצוע וחכמים מכנים את ההסדר בשם פשרה. משיב היד רמ"ה שרבי מאיר סובר שכל ביצוע הוא גזל, דהרי הדין אינו אמיתי. באמת לדעת ר"א בנו של ריה"ג (ו' ב'), אסור לבצוע, וע"ז נאמר "בוצע ברך נאץ ה'" (תהלים י' ג'), אלא יקוב הדין את ההר. אבל ר' יהושע בן קרחה כבר הזכרנו לעיל שסובר שמצוה לבצוע. א"כ ר"מ למרות שאינו אוסר פשרה, מ"מ הוא סובר שפשרה היא גזל כר"א, דהרי לבסוף אינו מביא את הדין האמיתי ולכן מכנה אותה בשם ביצוע, ומצריך שלושה לעשייתה כמו כל דיני גזילות. וחכמים שסוברים כריב"ק שאינה גזל, אלא סוברים שפשרה היא עיקר הדין, ולכן דינה באחד, ומכנים אותה פשרה ולא ביצוע, כך עולה לפי ביאור היד רמ"ה.

האם פשרה צריכה הכרע דעת או לא

[י] עומק נקודת הדבר מובא בתוס' (סנהדרין ו' א' ד"ה תיסגי) בשם הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א, דף ב' ב') שפשרה צריכה גם כן הכרע דעת. בהקדם, יש לדעת שאפשר לפעול פשרה בשני אופנים. למשל, ראובן תובע משמעון מאה שקלים ושמעון

טוען שאינו חייב לו מאומה. בית דין יכולים לעשות פשרה חמישים חמישים. זה אופן אחד של פשרה. אופן שני של פשרה, הדיין מפעיל שיקול דעת, מה יותר מסתבר, האם יותר מסתבר שראובן באמת מגיע לו את המאה שקלים או יותר מסתבר שלא מגיע לו את המאה שקלים. כמובן כל מקרה לגופו לפי ראיות עיני הדיין להיכן נוטה הדין. אם נראה לדיין ששבעים וחמש אחוז מסתבר שמגיע לראובן כל המאה, ועשרים וחמש אחוז מסתבר שלא מגיע לו מאומה, אז הוא יפסוק שבעים וחמש ועשרים וחמש, על אף שההכרעה הממונית בעצם אינה קשורה כלל לאחוזי ההסתברות. כי הרי הפסק ממה נפשך הוא לא נכון, או שמגיע לראובן כל המאה או שלא מגיע לו כלום. אבל זו טבעה של פשרה. מ"מ בפשרה גופא השאלה היא אם היא צריכה הכרע דעת או לא. האם פשרה צריכה הכרע דעת כלומר להיכן הדעת נוטה יותר, ולפי זה הדיין מחלק את הממון. או נימא שפשרה אינה צריכה הכרע דעת, אלא חולקין חצי חצי. לפי שיטת התוספות דברי הירושלמי נאמרו לפי ר"מ, אמנם לפי הירושלמי שלפנינו לא משמע כך (עי' במראה פנים), ואו שמ"מ התוספות למדו כך בירושלמי, או שהיתה להם גירסא שונה. בכל אופן, לפי דברי התוספות עומק נקודת המחלוקת בין רבי מאיר לחכמים היא כך: רבי מאיר למד שפשרה צריכה שיקול דעת, הכרע הדעת. לכן כאשר הדיין פועל פשרה, הוא נוטה לצד אחד, וסובר רבי מאיר שאם הדיין נוטה לצד אחד, אזי את נקודת האמצע הוא עזב, ולנקודת הדין האמיתית הרי לא הגיע, לכן זה גזל ונקרא ביצוע, כמו שביאר היד רמ"ה. משא"כ לדעת חכמים, פשרה אינה צריכה הכרע דעת, אלא הדיין פועל את הפשרה מחצה על מחצה, וא"כ הוא נשאר בנקודת האמצע, ולכן כך ראוי לנהוג לדינא, ואין כאן גזל ולכן נקרא פשרה.

ביצוע הוא סטייה מנקודת האמצע

[יא] הרי שעומק המחלוקת בין רבי מאיר לחכמים האם קוראים לזה ביצוע או קוראים לזה פשרה - עניינה כך. לשון ביצוע משמעותה חיתוך, וחיתוך יכול להיות באמצע ויכול להיות בצדדים. להלן בעזרת ה' נקשר זאת לסוגית בציעת הפת. כאשר החיתוך נק' ביצוע, פירושו שהחיתוך אינו מכוון להיות באמצע, אלא בד"כ בצדדים. כלומר לא הכל לצד אחד וכן לא הכל לצד השני, הדיין אינו מחייב לגמרי וגם אינו מזכה לגמרי, אבל גם אינו חותר לנקודת האמצע. ולכן ביצוע בשלשה דיינים, כי בסיום הדין לא יצאו בעלי הדין באחד, כי הדיינים הפעילו הכרע דעת והכריעו יותר לצד אחד מאשר לצד השני. לכן לפי שיטת רבי מאיר - כמו שאומר היד רמה - זה נקרא גזל, ודין גזל הוא בשלשה ושמו ביצוע ולא פשרה. מה שאין כן חכמים קוראים לזה פשרה, כי הדיינים אינם מפעילים הכרע דעת, אלא חותכים באמצע. ולכן סגי בדין אחד, כמו שהודאות והלוואות יש להם שרש של אחד. לא שהפשרה היא אחד מחמת שבשורש היתה אחד, אלא מחמת שהאחרית שלה היא אחד. ומחמת האחרית שלה שאנחנו מעמידים את הדבר על נקודת אמצע, כי אין הכרע דעת, לכן סבירא להו לחכמים שקוראים לזה פשרה, ולכן זה נידון באחד.

פנימיות הנפש היא ללכת בקו האמצע והנטיה מסיטה אותה

[יב] והנה יש להבין, דלפי מה שביארנו לפי היד רמ"ה, הרי ר"מ ס"ל כר"א בנו של ריה"ג, ור"א הרי אוסר לבצוע, א"כ כיצד אמר ר"מ שביצוע בשלושה. מותר לבצוע או אסור לבצוע. וי"ל שאפשר שאסור לב"ד להזדקק לזה, אבל משנעשה המעשה, הפסק חל, למרות שאין זה רצון התורה שיעשו ביצוע. כך יוצא לפי היד רמ"ה. אבל אין זה פשטות הסוגיא, דלולא היד הרמ"ה אפשר היה לומר שלפי ר"א באמת אסור לעשות ביצוע, ואפילו בדיעבד אינו חל, אבל לפי ר"מ מותר, ור"מ אינו סובר כר"א. או אפשר לומר שר"מ סובר שביצוע הוא דומיא דגזל לענין שצריך שלושה דיינים, כי הכרע הדעת מצריך ג' דיינים, אבל אינו גזל ממש כדעת ר"א. על הצד שר"מ סובר לגמרי דר"א, צריך לומר שהדיינים אומרים לבעלי הדין שאסור לעשות ביצוע, אבל אם בכל זאת כך רצונם, מקיימים את רצונם. עצם הרצון וההסכמה של שני הצדדים לביצוע הוא שיוצר את האפשרות לפשרה. לכאורה אפשר לשאול, וכי באמת רצון בעלי הדין בפשרה, הרי בפשרה אף אחד לא יוצא מרוצה. ויש לומר, שזה כמו כל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ואחרי שיתגלה הנקודה הפנימית והוא אומר רוצה אני, אז בעצם זה מה שהוא רוצה. רק מה שהכריח אותו להגיע לרוצה אני זו הכפיה. בעומק כל אדם רוצה פשרה, אלא שהנטיה שלו מונעת ממנו מלרצות את הפשרה. אחרי שיש לו דבר שמכריח אותו לבוא לפשרה, אזי עשיית הפשרה זה גופא רצונו. בעומק פשרה היא עצם נקודת הנפש, רק שהנגיעות גורמות שיש ממנה נטיה. הגדרת הפשרה היא הגדרה שרשית של הדין מחמת נקודת הפנימיות של הנפש, שבכל נקודה אדם צריך ללכת בקו האמצע שהוא הפשרה, וכל מה שהוא נוטה היצידה מהאמצע, זו הסטייה מנקודת הנפש.

תשובה פועלת פשרה

[ג] לפי מה שבארנו עד כה לכאורה פשרה שייכת רק בהודאות והלוואות, ולא בגזילות וחבלות, כי רק במקום שבשורש יש אחדות שייך לחתור לאחדות ולנקודת האמצע גם בפסק דין. נתבונן להבין את שרש מושג הפשרה ביתר עומק. שורש המילה פשרה אינו נמצא בתורה (אמנם בנ"ך היא נמצאת פעם אחת, וכדלקמן), ונראה דזו מילה שמקורה ארמי. אמנם את המושג פשרה אפשר למוצאו בתורה. לאחר שקין רצח את הבל, מסופר במדרש (בר"ר פרשה כ"ב פיסקא י"ג) שאדם הראשון פגש את קין ושאל אותו מה נעשה בדיןך. אמר לו עשיתי תשובה ונתפשרתי. על זה אומרים חז"ל (ויק"ר פרשה י' פיסקא ה'), בתחילה נאמר בקין והיית נע ונד בארץ, לאחר מכן נאמר בו וישב בארץ נוד. הרי שחצי מן הגזר דין שלו נמחק. זו הפשרה שנעשתה בדינו. אם כן כבר בדין הראשון שאנו מוצאים בתורה, עולה היסוד של פשרה. אמנם מה שהביא לפשרה הוא תשובתו של קין. הרי שחז"ל גילו לנו כאן כח חדש כיצד מגיעים לפשרה. הפשרה שאנו מכירים בדין, זו פשרה שנעשית על ידי הדיינים. אבל הפשרה הראשונה שאנחנו לכאורה מוצאים בתורה היא פשרה מכח אחר, עשיתי תשובה ונתפשרתי. בשלמא שייכת פשרה בין שני בעלי דינים דהרי שניהם מסכימים לכך. אבל בתשובה, הרי הפשרה היא בין האדם לבוראו. ויש כאן הבדל רב. כי בין בני אדם שהם נפרדים, עצם זה שהם נפרדים עושה את הפשרה אפשרית. אבל בין אדם לבוראו הרי הפירוד הוא רק מצד האדם. וברור שלא מדובר כאן בפשרה בין קין להבל, כי תשובה אינה מועילה כלפי הבל, כמו אדם שחייב לחבירו ממון, הרי לא תועיל לו תשובה קודם שיחזיר לו את הממון.

פשרה ענינה ליגע בנקודת הראשית ששם אחד

[יד] אלא תשובה בשורשה היא תשובה מול הקב"ה. דהנה כתוב בברייתא (פסחים נ"ד א', נדרים ל"ט ב'), שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, תורה ותשובה וכו'. א"כ הפשרה של קין הגיעה מנקודה של אחד שלמעלה מהפירוד, שהשתלשלה למקום של פירוד. וכן כל פשרה בעומק באה מאותו מקום עליון שלמעלה מנקודת ההתפרטות, אלא שאנחנו משלשלים אותה למקום ההתפרטות. ולכן הפשרה הראשונה שנעשתה בעולם היא נעשתה כביכול מול הבורא יתברך שמו שהוא אחד, והיא נעשתה מכח שהתשובה קדמה לעולם, כלומר שקדמה להתפרטות, ומכח כך משתלשלת להתפרטות. א"כ במקום והיית נע ונד בארץ נשאר רק וישב בארץ נוד. נבאר לפ"ז מהי הסברא שפשרה באחד ומהי הסברא שפשרה בשלשה. מצד השרש של הפשרה הוא בודאי באחד, שהרי התחילה מגמילות חסדים. אמנם מצד האחרית של הפשרה, היא באחד מצד נקודת האמצע. אבל מצד שמקשינן פשרה לדין, מחמת שכל פשרה באה על גבי פירוד, לכן ר"מ סבירא ליה שפשרה בשלשה. אבל עומק נקודת הפשרה היא באחד, ולא רק משורשה אלא אפילו באחריתה, כמו שאמרנו במכילתא (יתרו פרשה ב' על פרק י"ח פסוק ט"ז) שכאשר הם יוצאים מדין שיש בו פשרה, נפטרינן זה מזה כרעים. "ושפטתם בין אחיכם", כלומר בפשרה השפיטה היא בין האחווה שבהם שמכח כך הם נעשים אחד. אם כן הראשית היא אחד, והאחרית היא אחד, ונקודת האמצע היא השלשה דיינים. אם כן לפי זה, פשרה עניינה לגעת בנקודת הראשית של הדבר, שהרי הראשית של הדבר הוא אחד, ולאחר מכן הוא מתפרט. כלומר, הפשרה אין עניינה רק לעשות פשרה בין שני הצדדים, אלא עניינה לגעת בראשית של הדבר שלפני התפרטותו, ולאחר מכן לגלות אותה במקום ההתפרטות. אולם אם אין נגיעה בנקודת הראשית שלפני ההתפרטות, גם לא תהיה פשרה.

משה ידע לפשר בין ישראל לאביהם שבשמים, ומשם המשיך פשרה בדין

[טו] כתוב בקהלת (ח' א') "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר". הגמרא בסוטה (י"ג ב') אומרת שהפסוק נאמר על משה, ורש"י פירש שם "שהיה יודע לעשות פשרה ביני ובין בני". הרי שמבואר כאן בגמרא יסוד, שפשרה היא שרש הדין שבין ישראל לאבינו שבשמים. משה רבינו שהיה הדיין הראשון (והיחיד עד שבא יתרו ואמר שראוי להוסיף דיינים), ידע לעשות פשרה בין בני ישראל, אמנם כחו לפשר בין בני ישראל בא מכח מה שידע לפשר בין ישראל לאביהם שבשמים. ולמרות שהגמרא בסנהדרין (ו' ב') דורשת שמשה היה אומר יקוב הדין את ההר, בעוד שאהרן היה אוהב שלום ורודף שלום. אבל בעומק בודאי שהכח של אהרן לעשות שלום היה מכח הפשרה של משה (כמו ביציאת מצרים שמשה דיבר עם הקב"ה ואהרן היה לו לפה אל פרעה ובנ"י), אלא שבהתגלות היו כאן שלשה שלבים, ישנה פשרה בשרש, ישנה פשרה באחרית, ויש נקודת דין באמצע. משה היה הפשרה בשרש התפשטות של נקודת דין, ומכח כך זה הוליד אצל אהרן פשרה באחרית. עומק נקודת הדבר כמו שנתבאר, כי הפשרה עניינה לגלות את האחדות במקום שנתפרט, ובמקום שהשרש הוא שני בעלי דינים, הרי לא נגלה האחדות מחמת שיש ביניהם פירוד. משא"כ כאשר השרש של הפשרה הוא בין ישראל לאביהם שבשמים הרי שיש שרש של נקודת אחדות, ומשם אפשר להמשיך פשרה שהיא נקודת אחדות לשני בעלי דינים, שהם בני אדם.

קריאת השמות ע"י אדה"ר היא פשרה

[טז] על הפסוק הנ"ל בקהלת, ישנן עוד דרשות. בילקוט (קהלת, פ"ח המשך רמז תתקע"ז) חז"ל דורשים פשר על שם שהקב"ה פירש התורה למשה. יוצא שכאן הדרשן פירש מלת פשר במובן פרש (עי' בתורה תמימה בקהלת כאן אות ב' שיש הרבה כעין זה, כבש כשב, שמלה שלמה, ועוד). ובילקוט אחר (במדבר, חקת, פי"ט, המשך רמז תשנ"ט) דורשים חז"ל פשר על שם שמשה פירש התורה לישראל. אם מחברים את שתי הדרשות, עולה שהתורה מפשרת בין הקב"ה לישראל, כמו שידוע שקודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא. והחד הוא מכח התורה שמחברת בין הקב"ה לישראל, וכן משה עומד בין ה' לבין ישראל. ועוד דרשה מובאת בילקוט (קהלת שם) שחז"ל דורשים "מי כהחכם - זה אדם הראשון דכתיב ביה אתה חותם תכנית מלא חכמה (יחזקאל כ"ח י"ב), ומי יודע פשר דבר - שפרש שמות לכל ויקרא האדם שמות". כלומר, אדה"ר קרא שמות לכל הנבראים, שידע לפרש שמותם של כולם. עומק קריאת השמות ע"י אדה"ר הוא הענין שהמשיך להם את חיותם משרשם. הוא לקח כח אחד של חיות, וחילק אותו לכל הבעלי החיים. השם של דבר הוא הגדרת מהות החיות שהוא מקבל. זוהי בדיוק נקודת הפשרה. לקיחת דבר אחד וחלוקתו לכל אחד לפי חלקו, היא היא הפשרה שבקריאת השמות. כל פשרה כפי שבארנו עניינה, היא לקיחת נקודת האחדות וגילוייה בין הבעלי דינים. וזה בדיוק קריאת השמות דאדה"ר - לקיחת כח האחד של החיות וחלוקתו, ואפשר לכנות זאת או פשרה או פירוש או הפרשה. ואדה"ר יכול היה לתת לכל אחד את חלקו מכח שהיתה לו נגיעה בנקודת הראשית, בנקודת ההתחלה, שמשם הוא המשיך את החיות. וקודם בריאת אדה"ר לא היתה בבריאה הגדרת חיות פרטית לכל נברא, אלא הגדרת החיות של כל הנבראים היתה כמקשת חיות אחת, דאם אין דעת הבדלה מנין. כמו שאדם נולד עם חמישה אצבעות אבל הם בעצם מחוברים, כך הבעלי חיים צביונם והגדרתם כמחולקים נעשו על ידי אדם הראשון. אמנם קריאת השמות היתה לכאורה לפני חטא עץ הדעת, לפני התנתקותו מעץ החיים. החלוקה האמיתית היא כאשר היא באה בחלוקה של אחדות, כאשר הוא מאוחד עם עץ החיים, אבל לאחר ההתנתקות מעץ החיים, הפכה החלוקה להיות מוחלטת וזה דבר שלילי.

המברך על בציעה הרי זה מנאץ

[יז] הזכרנו כבר לעיל את שיטת ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי (סנהדרין ו' ב') שאסור לבצוע, וכל הבוצע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר בוצע ברך נאץ ה', אלא יקוב הדין את ההר. והטעם שהוא אוסר ביארנו לעיל מחמת שהוא לומד שהבציעה זה נטיה לצד אחד, וזה שלא כדון, ולכן המברך את הבוצע הרי זה מנאץ. והנה יש להבין למה הגמרא מזכירה דוקא מי שמברך את הבוצע נקרא מנאץ. למה לא נאמר שהבוצע עצמו מנאץ. ועוד, למה נאמר זה דוקא בהקשר לביצוע, והלא לכאורה זה שייך בכל עבירה. עומק הדברים לפי מה שנתבאר הוא שכל ביצוע הוא בעצם נגיעה בנקודת הראשית. לשיטת ר"א שביצוע זה לא נקודת אמצע, אז ממילא אין כאן נקודה של ראשית, כי הרי הראשית היא אחדות, וכאשר הוא מגלה את זה באופן שזה לא מביא בסוף לידי אחדות, אלא בנטיה לצד אחד, אז חסר בנגיעה בנקודת הראשית. והמברך את הבוצע נק' מנאץ, כי כל ברכה זו המשכה מנקודת השרש. כלומר לברך את הנואץ זו בעצם הגדרה שהוא מושך מנקודת השרש, וזו נקודת הניאוף. בהמשך שם הגמרא מביאה עוד דרשה משום רבי אליעזר, "הרי שגזל סאה של חיטים וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר בוצע ברך נאץ ה'". ביאור הדברים, חלה נק' ראשית עריסותיכם, וכאשר הוא גוזל דבר, הוא מנתק אותו ממקור שרשו ממקור חיותו, שהרי ממונו של אדם הוא מחלקי נפשו, כמו שהגמרא (ב"ק קי"ט א') אומרת "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו, שנאמר כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח (משלי א' י"ט)". הגזלה היא בחינה של רציחה מפני שחלקי נפש הבעלים נמצאים בממון, וגזלתם הם גזילת חלקי נפשו, שזה רציחה. וא"כ כאשר האדם גוזל חטים מחברו והוא מפריש מזה חלה שהיא ראשית, והוא מברך להמשיך את אותה נקודת ראשית, אין לך ניאוף גדול מזה. תינח לו ירצה לעשות בזה מצוה אחרת שהיא איננה ראשית, אבל כשהוא בא לגלות את הראשית בגזילה, אין לך תרתי דסתרי גדול מזה.

מה בצע כי נהרג את אחינו

[יח] הגמרא שם מביאה עוד דרשה. "רב מאיר אומר לא נאמר בוצע אלא כנגד יהודה שנאמר (וישב ל"ז כ"ו) ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו, וכל המברך את יהודה הרי זה מנאץ ועל זה נאמר ובוצע ברך נאץ ה'". הנה המושג בציעה מוזכר לראשונה בתורה אצל יהודה והאחים. אונקלוס תרגם את המילה בצע - "מה ממון נתהני לנא", ורש"י הלך בעקבותיו. אבל הספורנו שם מפרש "מה בצע - מה תועלת". כלומר, מה התכלית של הדבר, להיכן זה יוליך. זאת בדיוק הנקודה שאנו מבארים. ראשית הבריאה הרי היא אחדות, וכן אחרית הבריאה היא אחדות. ביני לביני אנו מוצאים פירוד ומחלוקת. כל בציעה כאשר היא נעשית באמת באופן הנכון שלה, שהיא בבחינת פשרה, אזי היא גילוי של אחדות לבסוף. לכן

בצע פירושו גם תכלית. התכלית היא בעצם לבצוע באופן של פשרה, ולא לבצוע באופן שיש בו נטיה לצד אחד. זו תכלית הבריאה. ידועים דברי חז"ל (תנחומא ויגש פ"ט), "מהו כי ארד אל בני אבל שאולה (וישב ל"ז ל"ה), אמר, אני מת עם מיתת הרשעים לעולם הבא, שהבטיחני הקב"ה על שנים עשר שבטים והרי נטרף אחד מהן, שמא לא זכיתי בהן, ואני מת בשני עולמות". כלומר, יעקב היתה קבלה בידו שאם אין אחד מבניו מת בחייו, הרי שהוא בן העולם הבא, ואם ימות אחד מבניו בחייו, אינו בן עולם הבא. ובאמת, לו יצויר שהאחים היו הורגים את יוסף (וזה לא יצויר), אז יעקב באמת לא היה מגיע לעולם הבא. דעולם הבא הוא עולם האחדות, עולם הזה הוא עולם הפירוד, והריגת יוסף היתה מונעת התכלית של גילוי האחדות. כלומר היא היתה קובעת את הפירוד בנפרדים לעולם. הפירוד שיש בתוך הכנסת ישראל שרשו במחלוקת של האחים ויוסף. אמנם הפירוד בין כנסת ישראל לאומות החל כבר באברהם, ישמעאל נפרד מיצחק, ואח"כ עשיו שטם את יעקב. אבל הפירוד בתוך הכנסת ישראל שרשו בין יוסף לאחים. נקודת האחדות "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד ט'), היא מכח הגילוי בישראל של "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (מנחה בשבת). מכח האחדות של ישראל תתגלה לעתיד לבוא האחדות. וא"כ דברי יהודה מתפרשים כך: "מה בצע כי נהרוג את אחינו וכיסינו את דמו", אם נהרגנו תתגלה כאן בחינה של דם מכוסה בדם, מה הנאת דמים (דמים במובן ממון) תהיה לנו שתכסה את הדמים של יוסף, הרי בכיסוי זה נאבד את תכלית הבריאה כולה. בפרשה זו מוזכר לראשונה שנקודת התכלית היא בעצם פשרה ולא בצע. הרי מחד הם רצו להורגו ומאידך רצה יהודה להחזירו ליעקב, אלא שהוא ידע שהם לא ישמעו, זו היתה נקודת הפשרה. לא הריגה בפועל אלא הורדת מדרגה, שגם זה סוג מסוים של מיתה (אד"ר דף קל"ה ב'). והנה אור החיים (וישב ל"ז כ"א) פירש כידוע שעצת יהודה היתה להצילו מיד בני בחירה, כלומר מיד האחים, ולהשאיר גורלו ביד חיות הרעות שבבור שאינם בעלי בחירה, ועומק כוונתו שבכך לא תעקר תכלית הבריאה. כלומר יוסף כפרט תלוי בבחירה, אבל יוסף ככלל אינו תלוי בבחירה, ומכיון שתכלית הבריאה היתה תלויה ביוסף, לכן הועתק מנקודת הבחירה והועבר לנקודה שאינה תלויה בבחירה.

בעל הבית בוצע את הפת

[ט] הנה גם בפת מצינו סוגיה של בציעה. הגמרא בברכות (מ"ו א') אומרת "בעל הבית בוצע והאורח מברך, בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך כדי שיברך לבעל הבית. מאי מברך, יהי רצון וכו'". דהנה כאשר האדם בוצע לעצמו מנה יפה אזי זה מיחזי כרעבתנותא (שבת קי"ז ב'), אבל כאשר הוא בעל הבית וישנם אורחים, והוא בוצע חתיכה גדולה מחמת האורחים, אין זה מיחזי כרעבתנותא (עי' שו"ע או"ח קס"ז א') [1]. כל בציעה היא בציעה על ידי הבעל בית. בעל הבית הוא כמו שכתוב בזוהר הקדוש (עי' פנחס רמ"ה א', עקב רע"ב א', תק"ז תיקון מ"ז דף פ"ד ב'), מי שבצעם הוא שולט על הנטיה לכל הצדדים. בעל הבית עניינו שהוא יכול להחליט לאיזה צד לתת. מה שבעל הבית בוצע, הוא בוצע בנקודת האמצע, הוא בוצע כדי ליתן מנה יפה. זה היסוד להפקיע את הבציעה שבצד, ולגלות את הבציעה שהיא באמצע. יוצא שכח בעל הבית לבצוע את הפת וכח הדין לבצוע את הדין, בעומק זה אותו נידון, לבצוע בנקודת האמצע ולא בנקודת הצד. וזה כל תכלית הבריאה, שישנה נקודת חידוש שבכל מקום שצריך לעשות חלוקה, כמות שקודם החלוקה היתה אחדות בנקודת האמצע, כך גם אחר החלוקה נשארים בנקודת אמצע.

מנשה מלמד את רב אשי היכן בוצעין את הפת

[כ] בענין בציעת הפת ישנה הגמרא הידועה בסנהדרין (ק"ב ב'), ברב אשי שכינה את המלך מנשה חבר, שהיה סבור שהוא ת"ח כמותו (רש"י). התגלה לו מנשה בחלום והוכיח אותו, וכי אתה סובר שאנו באותה מדרגה, א"כ האם אתה יודע מהיכן בוצעים את הפת. רב אשי ענה לו שאינו יודע (לכאורה תימא א"כ כיצד בצע עד היום, ואפשר שלא ידע שיש בזה הלכה). אמר לו מנשה, זאת אינך יודע ואתה קורא לי חבר. אמר לו רב אשי, א"כ אנא למדני, ומחר אלמד זאת בישיבה בשמך. אמר לו מנשה, בוצעים במקום שנקרם בישולו. רש"י מביא על כך שלשה פירושים שהם שנים. הפירוש הראשון והשני - במקום שמקדים לאפות, דהיינו בקצה ולא באמצע, אבל לא חשוב אם מלמעלה או מלמטה או ביניהם. הפירוש השלישי - במקום שהלחם אפוי יפה. עומק הדבר. לפי הפירוש הראשון והשני, רב אשי קרא למנשה חברין מלשון חיבור. בא מנשה בחלום ואמר לו, יודע אתה מדוע אין בוצעים מהאמצע, כי איננו נמצאים במדרגה של חיבור, אנחנו נמצאים בנקודה של נטיה. הרי שמנשה דיבר על החטא שלו, כי כל חטא הוא נטיה מנקודת האמצע, כמו שהמהר"ל מאריך הרבה כידוע (עי' למשל גור אריה על בראשית ב' ז'). לפ"ז מובן מדוע הוא לימד אותו דוקא את הדין הזה. אבל לפי הפירוש השלישי של רש"י, למעשה ישנה מחלוקת כבר בראשונים מובאת בהגהות מיימוניות (אהבה ברכות פ"ז ה"ג אות ד'), והביאו הרמ"א בשו"ע (או"ח סימן קס"ז סעיף א'), האם זה מלמעלה או מלמטה. לכן אנו נוהגים לבצוע בצד ביניהם לחבר את העליון והתחתון. א"כ למרות שגם לפי פירוש זה אין בוצעים מאמצע הפת אלא בקצה, אבל מ"מ בוצעים מהאמצע שמחבר את העליון ואת התחתון, הרי

שבעומק מתגלה כאן פשרה בבציעת הפת. ובעומק יותר, הרי בשבת קדש ישנו דין שבוצעים פרוסה גדולה, ומנהג ישראל לבצוע את הפת באמצע. וזה האור של שבת קדש שהיא אור האחדות, לגלות גם באחרית את נקודת הראשית, שזו נקודת הפשרה.

פשר מלשון נמס, ופשר מלשון פתר

[כא] הנה במן כתוב "וחם השמש ונמס" (בשלח ט"ז כ"א). ות"א "כד חמא עלוהי שמשא פשר". ויש להבין מה ענין פשרה להמסת המן. אמנם הנה ידוע שישנם ארבעה יסודות בחומר, אש רוח מים עפר. כל חומר שאנו מכירים גילוי בעיקר הוא מצד יסוד העפר שבו. אבל שאר היסודות שבו הם יותר נעלמים. למשל כל חומר מוצק כאשר הוא נמס חוזר להיות נוזל שהוא יסוד המים, שהוא עליון מיסוד העפר. א"כ גילוי המוצק הוא בעיקר ביסוד העפר, וגילוי הנוזל הוא בעיקר ביסוד המים. וזו בחינת שתיה שהיא למעלה מאכילה, כפי שהזכרנו בשיעור על פרשת בלק. עכ"פ ע"י חום, חוזר המוצק להיות נוזל, כלומר חוזר יסוד העפר לשורשו שהוא יסוד המים. וזה גופא פשרה, פשרה שהיא בחינת חזרה לראשית. עוד הבנה בלשון פשרה הוא פתרון, שהרי פתרון חלומות בארמית הוא פשר חלמא (וישב מ' ה', מקץ מ"א ח'). ויש להבין מה ענין פשרה לחלום. והנה בעצם חלום הוא גילוי של השרש, איך הדבר הקיים בשרש עתיד לצאת ולהתגלות בענף. חלום בלי פתרון פירושו שנקודת ראשית ישנה, אבל נעלמת התפשטותו לענף. וכיצד פותרים את החלום. הנה הגמרא בברכות (נ"ו א') מביאה המעשה הידוע בבר הדיא שהיה פותר את החלום לטובה למי שנתן לו ממון, ולרעה למי שלא נתן לו ממון. זה נקרא פשרה בבחינת ביצוע, בבחינת דמים, שהוא מטה את הדבר לצורכו. משא"כ האבחנה השרשית של הדבר כמו שהזוהר הקדוש (עי' מקץ קצ"ב א' וקצ"ו א'), אומר על יוסף שהוא פותר את הדבר בענף כמו שהוא קיים בשרש בלי נטיה. זה בבחינת פתר שהוא פשר, שהוא גילוי פשרה של נקודת השרש באחרית, כמו שהיא בשרש כך היא גם באחרית.

[כב] הגמרא (סנהדרין ח' א') אומרת כאשר ממון עובר מאדם לחבירו שלא כדין, אז מטריחים כביכול את הקב"ה להחזיר את הממון. זה שאמר הבעל שם טוב (דגל מחנה אפרים ריש פר' משפטים), על פי הזוהר דואלה המשפטים (זח"ב צ"ד א'), "אשר תשים לפניהם, אליו אינון סדורין דגלגולא". מבאר שם הבעש"ט בענין דין הדן שניים ויודע שאחד זכאי, ומ"מ ע"פ דין תורה הוא יוצא חייב והשני זוכה בממונו במרמה. הכיצד יתכן הדבר. ומתוך שמסתמא היה חייב לחבירו בגלגול קודם, וכעת חייבתו התורה לשלם לו, ואמנם זה שלוקח עתה הממון במרמה, עתיד ליתן את הדין. ועל דרך זה אפשר לבאר ענין הפשרה. כל פשרה למעשה זו החזרת הממון כמו שבאמת מגיע לשני. ואם אדם יתעקש לא לעשות את הפשרה, אז הוא מקבל את הממון שבעצם צריך להגיע לשני מדין פשרה, ויצטרך להתגלגל פעם נוספת כדי לתקן זאת. והנה תכלית הכל הוא אחדות הדין והפשרה, שגם הדין יהיה פשרה והיא כמ"ש הרשב"ם בב"ב (קל"ג ע"ב ד"ה דיני דחצצתא), שדין ממון המוטל בספק חולקין, הוא מדין פשרה^[2], וא"כ נגלה הפשרה בגדר דין ולא רק בגדר פשרה.

[1] לכאורה לעצמו אסור יותר מכביצה דנראה כרעבתן, אולם לאחרים כתב הרמ"א לכל אחד כזית, ולכאורה גם כביצה, יותר על כן, אפילו יותר מכביצה לכל אחד שאינו מיחזי כרעבתנותא, שאינו לוקח לעצמו אלא קיבל מבעה"ב. ואולי איכא רעבתנותא אפילו בקיבל מאחר, אולם מ"מ פשוט שמה שכתב הרמ"א כזית, ה"ה שמותר כביצה.

[2] כלומר, הנה יש דין יחלוקו ויש דין פשרה. ושורש כל יחלוקו הוא בפשרה. אלא שדיני דחצצתא טועים לעשות פשרה בכל מקרה, ושלא כפי הדין מתי לעשות פשרה.

• [סוגיות בפרשה 1]

[1] <http://bilvavi.net/sugios>