

בית יצחק

קובץ תרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ה'תשי"ג

ניו-יורק

תוכן הענינים :

- 1 הקדמה הנהלת הסתדרות תלמידי הישיבה
 3 פתח דבר ועד הקוראים
 6 גדלות האדם ופעולותיו הרב יעקב משה הכהן לעמין
 משגיח הרוחני

הרושי תורה מאת ראשי ורבני הישיבה*

- 13 בענין שבועה על שבועה הרב יוסף ליב ארנסט
 17 אי אפשר לצמצם הרב אהרן דוד בוראק
 21 הערות בהלכה הרב שמואל גערשמן פלד
 23 בענין חמין ומצת של-גמזה הרב אברהם יוסף ווייס
 28 בענין מחילת כקבלת הרב אפרים מרדכי פטינבערג
 בענין נכרי שהביא דורון
 31 לישראל ביו"ט הרב משה אהרן פאלינעו
 בענין המחלוקת אם טתנה כמכר
 35 או לא הרב מרדכי קרפנישפרונג
 39 בדין כסף קידושין הרב אברהם אהרן שאצקעס

הרושי תורה מאת מורי ומחנכי הישיבה*

- שאלות שנתחדשו בשמוש
 43 המקליטון (ריקורדינג מאשין) הרב מנחם מנ. בדויער
 47 בענין חלוקת החצר הרב יחיאל גרוסמן
 51 עיונים בתוספות בענין מצת סתדש הרב שלמה זוינר
 53 בענין „ולא יסוד לבבו“ דה אריה ליבא פרייס
 55 הרצאת תקנה בענין עיגון דבעל הרב מלך שעכטער
 (המשך מעבר לדף)

תוכן הענינים

(המשך)

חדשי תורה מאת מוזמכי וחניכי הישיבה*

- 59 בענין טעם בעיקר הרב מנחם בונים
 62 בענין טומטום ואנדרונינים הרב חיים העניך וויטקין
 66 בענין ברכה על הטפל הרב שמואל אלומלך זוירק
 69 ציפוי כלים וחיפוייהן אהרן י'עקבס
 בענין שאובין וזחלין,
 73 אם פוסלין במקוה מדאורייתא הרב ישעיה ריעדער

חדשי תורה מאת תלמידי הישיבה*

- 77 בענין הזקת וקביע יצחק סאיר גידמאן
 בענין ראש השנה אם יש בה
 84 דין שמחת יו"ט משה אהרן גורדון
 88 בעניני עגלה ערופה דב גמחיבסקי
 בענין הלכתא דגוד אסיק
 92 אהרן שמואל בעלמאן שלום זרח הירשמאן
 95 בדין שינוי מראה במקוה, ומקוה של שלג דוד הארטמאן
 בענין חוסה הדעת יעקב הייברמן
 99 בענין „טופלא סמוך לאיש“ חיים הענאך
 102 בדין „וכל זר לא יאכל קדש“ יהושע בצלאל וובטסויגל
 106 בדין עדות כתרפה משה טאלאנסקי
 107 בענין פסול „טמא“ בקדשים אהרן ליכטנשטיין
 110 כסוליא דגיטת וידת באין כאחד מרדכי סמר
 114 בענין כריתות בגורשין דב ב. פיקלני
 118 בענין שגי סבכין וחבוט רמי אליהו ראטהשילר
 119 בענין תערוכת מין במינו גדליה שהם
 122 בענין עדות וחומה אליהו שפינדא
 124

(*) על פי סדר הא"ב

בית יצחק

קובץ חרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ה'תשי"ג

ניו-יורק

הקדמה

יתברך הבורא שאנו, תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן, זכינו גם השנה להוציא לאור קובץ הלכתי זה, בשם "בית יצחק", המכיל חרושי תורה מפרי עטם של ראשי הישיבה וגם משל תלמידיה, כן ירבו. הופעת קובץ תורני זה בימינו אלה סמליית היא. עדות נאמנה היא לרוח ישראל סבא השולטת בישיבתנו הקדושה ולהגשמת דברי חכמינו ז"ל בהביעם המגמה העיקרית של בני תורה: "ובתורה אתה עמל". לבנו מתרגש לכן משמחת מצוה זו בעת שמוציאים אנו לאור באורים וחרושים מענינים שונים בים התלמוד, וביחוד אלו שנתחדשו ע"י תלמידי ישיבתנו. מבלי ספק שחרושים אלו מעידים ביתר שאת ועוז על הצלחתם של ראשי הישיבה ומנהליה בעבודתם — עבודת הקודש להשריש ולנטוע אהבת התורה והבנתה בלבות התלמידים.

ענין זה חשוב הוא עד מאד בימינו אנו. חיים אנו היום באוירה החילונית של העולם המודרני, בו נושבות רוחות זרות הזורעות כל מיני השקפות חדשות בלתי-תורניות העלולות ח"ו לעקור אותנו ממקור מחצבתנו ומשורש הויתנו הדתית. במצב נורא כזה מוטלת אחריות גדולה על כל מרכזי התורה להעמיד מבצרים חזקים — חומות אש — נגד השקפות אלו הזרות לנו, לבנות וליצור בנים — בונים, תלמידי חכמים שיהיו מורי דרך לכל בני עמנו להדריכם ולהחזירם לקדוש ישראל, לתורה ולמסורה. ביחוד מוטל חוב קדוש זה על כל אלו שזכו לינוק תורה מרבותיהם לחיות חייהם בד' אמות של הלכה בין כתלי הישיבה שימשיכו לחזק את לימוד התורה ושמירתה בכלל ישראל. בטוחים אנו שבזכות זו נחיה לראות העת, בה יקשיבו אחינו בנ"י לקול אלה המנהיגים הקוראים לעם: "שובה ישראל עד ה' אלקיך".

אנו מקדישים קובץ "בית יצחק" זה לנשמתו הקדושה של מו"ר הגאון ר' חיים ברקוביץ זכרונו לברכה, אשר כיהן בתור ראש ישיבה בשיבתנו והצליח להעמיד תלמידים הרבה ההולכים בדרך התורה והמתעסקים בלמודה מתוך התמדה רבה. אוי לנו, כי נקטף בחצי ימיו מתוכנו, חבל על דאבדין ולא משתכחין. ואנו תפלה ש"בית יצחק" זה ישמש למוכרת נצח לזכרון נשמתו הטהורה. תהי נשמתו צרורה בצרור החיים הנצחיים.

בשם הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן רוצים אנו להביע רגשי תודתנו לעורך הראשי, שאזר כל מאמציו בכדי לאפשר הופעת הקובץ הזה, וגם לחברי המערכת שעזרו לו במלאכת הקודש.

אנו תקוה שקובץ זה יעורר בלבות תלמידי ישיבתנו חבה לתורה ולקניניה הרוחניים, שתלך ותתחזק יותר ויותר בתוכנו, מתוך ההכרה היהודית האמתית — שתלמוד תורה כנגד כולם. הכרה זו מיוסדת בדברי חז"ל: "תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה". יזכנו אבינו שבשמים שנוכה להגדיל תורה ולהאדירה, ולראות עין בעין בביאת משיח צדקנו ולחזות בגאולת ישראל השלמה. אמן.

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ישראל צבי גודמאן, נשיא

שמואל פעדער, סגן-נשיא

דב ב. פיקלני, מזכיר-גזבר

פ ת ח ד ב ר

בוזה הוא לנו להמשיך במלאכת הקדש, שהותחלה אשתקד על ידי מאיר פולדא, הנודע עבור הצטיינותו בלימודיו בין בישיבה ובין במכללה, והמפורסם עבור השתדלותו לטובת בחורי הישיבה, ביחוד משך הזמן שהיה נשיא הסתדרות התלמידים. באנו אנו למלאות את מקומו בתור עורכים לחוברת הזאת של "בית יצחק", שהיא קובץ המוקדש להדפסת חידושים וביאורים בהלכה מאת ראשי הישיבה, רבניה ומוריה, מוסמכיה, חניכיה ותלמידיה.

אמנם רצינו להעיר על מקצת שינויים שימצא הקורא בזאת החוברת, ממה שהיה באותה הראשונה שנדפסה לפני שנה. ראשית כל, נתקטנה מדתה קצת — מקמ"ח עמודים עד קכ"ח. זה היה משום דוחק ממוני, כמובן. אך מכיון דכן, ראו המדפיסים (כלומר, הנהלת הסתדרות התלמידים) והעורכים לגזור שגודל המאמרים לא יעבור על קצבה ידועה. מזה עלתה גם תועלת אחרת גדולה, דהיינו שאף שמספר מאמרי הרבנים והמורים בכאן נתמעט רק א' ממה שהיה בראשונה (מי"ד ל"ג), הרי מספר מאמרי התלמידים והחניכים כמעט שנכפל (מי"א עד כ'). סך הכל, כנגד כ"ה מאמרים שהיו בחוברת הראשונה, יש לנו עתה (מלבד הקדמות, הערות וכו') ל"ג מאמרים.

תוספת זאת במספר מאמרי התלמידים נסעדה ע"י יסוד אחר שהנחנו לענין קבלת החומר ל"בית יצחק". לא הקפדנו לעיין בסקירת-בקורת על צורת המאמרים שנתנו לנו התלמידים; רק על תוכן הענין הקפדנו, לשער לפי דעתנו אם יש בו מן הראוי להדפסה או לא, ואם מצאנו שכן הוא, אז פעלנו והשתדלנו ליצר את אותו החומר עד ששמנוהו בצורה הראוייה לצאת לאור הדפוס, בין מצד הסגנון, בין מצד כללי הדקדוק וכללי סימני הקריאה. כל זה עשינו כדי לסייע בידי התלמידים הרוצים לכתוב ולפרסם דברי תורה שנתחדשו להם — כי הלא זה הקובץ נדפס הוא על ידי הסתדרות תלמידי הישיבה הזאת, ומן הראוי הוא שעיקרו ורובו יוקדש למאמרי התלמידים! וכן הוא באמת. לפניך, קורא נכבד, כי מתוך קט"ו עמודים בזאת החוברת המלאים מאמרי-הלכה, ס"ט מהם — בדיוק ששים אחוז ממאה — הם למאמרי התלמידים.

כמובן שלא יכלנו, מחמת קוצר השגתנו בענינים תורניים, לבדוק אחר כל מאמר ממאמריהם אם באמת הסברות שבו מחודשות הן או לא, ואפילו לחפש שלא תהא סתירה להן בשום מקום לא יכלנו. אכן רק זאת עשינו, שעיינו בכל המקומות שנצטיינו על ידי המחברים במאמריהם (אם מקורותיהם היו מצויים בידינו), ודקדקנו על מה שציטטו מהם שיהא מדויק ומוגה על נכון. בענין תוכן המאמרים ראינו עוד להעיר שאפשר להכיר בו מה הם

נושאי הלימודים בשיעורי הישיבה. במשך השנים שעברו, הואילו ראשי הישיבה ללמד את תלמידיהם במסכתות הבאות מחוץ לסדרי נשים ונזיקין שהורגלו רוב הישיבות בלימודן. עד כמה הושפעו מזה התלמידים שכתבו בכאן, יראה הקורא אם יעיין בתוכן הענינים. מתוך י"ג מאמרי הרבנים והמורים, רק כשליש אינם על עניני סדרי נשים ונזיקין; מט"ו מאמרי התלמידים, שני שלישים אינם על ענינים אלה; וה' מאמרי המוסמכים והחניכים, אף אחד מהם אינו עוסק בענין מאלה!

ובפרטן גמצא, למשל, מספר המאמרים על עניני טומאה וטהרה שוה למספר המאמרים על עניני קניין; ומספר המאמרים על עניני סדר מועד עודף על מספר המאמרים על עניני ספרי הפלאה, נזיקין ומשפטים ביחד! נסיים בברכת-תודה לכל אותם שסייעו על ידינו בעבודתנו, ובייחוד לחברי הנהלת הסתדרות תלמידי הישיבה, שהם הם מיסדי ומדפיסי זה הקובץ. נקוה שלשנה הבאה תצא לאור חוברת שלישית, גדולה ומעולה, בהמשכת המלאכה על ידי הפועלים הנאמנים שיתמנו למלאות את מקומותינו.

בכבוד ויוקר גמור,

ועד העורכים:

הרב עזריאל יצחק רוזנפלד, עורך-ראשי
 יצחק מאיר גודמאן
 יוסף משה זינגער
 יעקב זאב קראקאווער } חברי הועד.

מצבת זכרון

לנשמת

מו"ר הרב הגאון המובהק בתורתו יראתו וחכמתו,
אשר עוד מטל ילדותו מפורסם היה לעילוי בכל
הישיבות; מוכתר ומחונן במגולות יקרות,
הוצק חן בשפתותיו, בעל נפש עדינה,
הרביץ וחידש משך ימי חייו הקצרים
הרבה חידושי תורה

הרב ר' חיים ברקוביץ ז"ל

אשר נקטף בדמי ימיו
זמן קצר אחר התמנותו
לראש מתיבתא בישיבתנו

נולד לאביו המופלג וי"א ר' אלחנן ע"ה
ולאמו היקרה בנשים מרת חיענע ע"ה
בעיר ווישניעווע, פלך ווילנא במדינת פולין

נפטר באסרו חג הסוכות, שנת תשי"ג, ניו-יורק

תנצב"ה

גדלות האדם ופעולותיו

אחד היסודות היותר חשובים בשאיפתנו להשגת השלמות האנושית, הוא ההכרה והידיעה הברורה והמוצקה, שכל תופעות החיים, שאנו רגילים לכנותן ולהבחינן לכאורה בתור גשמיות או רוחניות, מהוות בעצמן אחדות יסודית וממוזגת, והפירוד שאנו מדמים בהן לעצמנו בכדי לשבר את האוּזן — אינו שולט בהן כלל וכלל. כי הלא כל הפעולות החוויות והתופעות מוצאן מן האדם; והאדם בעצמו, בתור יציר כפיו של הקב"ה, לא רק בצלמו כי אם גם בגופו ובחיצוניותו בכל מהותו ופרטיו, אינו אלא בכואתו של הבורא ית' כביכל שבודאי אין הפירוד שולט בו כלל וכלל.

וכמו שמצינו כשברא הבורא את האדם ראוהו המלאכים ובקשו לומר לפניו קדוש, בחשבם כי הוא הוא הבורא כביכל. וראיית המלאכים את האדם היתה הלא הסתכלות בכל מהותו גם בגופו לכל פרטיו וחלקיו ואף בזה טעו בחשבם שהוא הוא האלקות, מפני שגם ההגשמה הגופנית של האדם היתה במהותה זיו-החכמה העליונה שהיא למעלה מהשגת המלאכים. נמצא שלמעשה זיו החכמה והצלם האלקים שלובים וממוזגים אף בגופו וחושיו של האדם. ואף התנועות הגופניות, לכאורה, ההרגשים וכל תנועות השכל עד צחות המחשבה העילאית ביותר — הכל כלול ומאוחד לאחדים בכל מהותו של האדם. ובמערכת כל הכחות האלה ואפני התבטאותם וגילוייהם בחיים המעשיים תלוי כל צביונו וטיבו של האדם לשבט או לחסד.

וכפי שאנו רואים שהתורה מדגשת ומתארת את כל פעולותיו ותנועותיו הגופניות, לכאורה, של אברהם אבינו בשעת נסיון העקדה, כעובדות נכבדות ונשגבות, מה שלא יצוייר וייחשב בדבור הרגיל של בני-האדם, כגון: «וישא אברהם את עיניו» «וירא את המקום מרחוק» וכדומה, האם ירגיש האדם ויחשיב את נשיאת העין, כשצריך לראות ולהסתכל באיזה דבר, בתור פעולה רבת-ערך שכדאי להזכירה ולרשמה? ותוה"ק, התורה הנצחית, שכל אות ותג שבה אוצר בלום של תילי תילי הלכות, לא מונעת מלספור ולמנות כל זיו, כל תנועה וכל הגה שבמעשה הגדול הנ"ל, כמו: ויקם, וילך, וישא את עיניו, וזוהי מפני שתורתנו יודעת איכותו וטיבו של האדם השלם, וכל פעולותיו ופניותיו וכל רחשיו מאיזה מקור יהלכו, ואף תנועת העין למעלה, לכאורה עיפוף טבעי ובלתי ניכר וחשוב, הוא ענין נשגב וחשוב ומאד נעלה, ומהגם שרישומו של מעשה זה צריך להיות לדורות, ותכלית נצחית, כמו ענין העקדה המשמש יסוד נצחי לרחמי ה' על כלל ישראל לדורי דורות

כפי שאמרו "תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכר לכם עקדת יצחק בן אברהם" (ר"ה ט"ז).

וכן להפך מדגישה התורה לנו את ראייתו של לוט "וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן" (לך). ומה שהיה חבוי ומזומם בראייה זו, מגלה לנו תוה"ק סמוך לזה בפסוק "ויסע לוט מקדם" — מקדמונו של עולם, ואמר אי-אפשי באברהם ואי-אפשי באלוקיו, ונתיישב בסדום מקור הרע וההשחתה.

הרי לפנינו שתי ראיות, לכאורה תנודות-עין קלות בלתי חשובות, אבל מה רבים ועמוקים הם הכיוון וההלך-נפש המונחים בתור יסודות ומניעים לאותה התנועה הגופנית, שהיא לכאורה, בלתי חשובה וקלילה. כי כל תנועה, אף הקלה ביותר, שבאברי הגוף, משתקפת ונמדדת במרום בממדים עצומים ונוראים, ומשפעת לטוב או לרע על כל מהלך חייו של האדם הפרטי, על כל החברה בה הוא, ועל כל הבריאה. כי האדם הוא תכלית וכותרת הבריאה וכפי הנהגתו ייחתך גורל העולם בישר ובעקיפין.

וכפי דברי הרמב"ן ז"ל בפ' בא וז"ל: "וכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי כנסיות וזכות תפלת הרבים זהו שיהי' לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו, בריותיך אנחנו, וזו כוונתם במה שאמרו ז"ל: ויקראו אל האלקים בחוקה' (יונה ג'), מכאן אתה למד שתפילה צריכה קול" עכ"ל. למדים אנו מזה שגם בענינים חיצוניים, לעתים קרובות יש הבדל ניכר בין המחשבה של "בריותיך אנחנו" כשהיא מבוטאת ביחידות ובהתבדלות, אף כשהאדם בינו לבין עצמו מתאמץ להתקרב לאלוקות — ובין התפלה בצבור בחבורה וברוב עם, שרגשי ההתקרבות לאלוקות מחמת הקשר שבין "בית הכנסת", "קול רם" ו"בצבור", ובין ההנחה וההצהרה של "אנחנו עמך ונחלתך" הוא אמיץ ביותר ואמיתי ביותר. ואך מקוצר שכלנו אין אנו תופסים האידך פעולתנו הרגילות והגשמיות, לכאורה, הן שזורות ארוגות ומהודקות עם כל עולם האצילות המתקפל והמשתרע לרווחה — הכל בהתאם לתנועותינו ותדונותינו הנראות באופן גשמי, והדואג לנפשו ורוצה בתומה ובטהרתה יזהר מאד שכל מעשיו יהיו תמיד שקולים ומדודים כדי שהקשר בינם לבין מקור הקדושה לא ייפגם ולא ינתק כל ימי חייו.

וכדאי לעיין ברמב"ן (פ' ויקרא) שמרחיב שם את הדיבור על מחשבת האדם הראויה בשעת הקרבת הקרבן והשפעתה החוזרת של הקרבן על האדם בהתאם למחשבתו, והתוצאות של מעשה הקרבן על רוחניותו של המקריב בפרט ועל ישראל בכלל, וז"ל: "ויותר ראוי לשמוע הטעם שאומרים בהם, כי בעבור שמעשה בני אדם נגמרים במחשבה ובדיבור ובמעשה, צוה ה'

כי כאשר יחטא ויביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדיבור" וכו'. הרי לפנינו הדוגמה שאף מעשה הקרבנות שהם יסודות התורה ותכלית בנין בית הבחירה, עיקר תפקידם להביא לידי תיקון ושיווי משקל את ההשפעה ההדדית של המעשים החיצונים על פנימיות רוחנו באופן דק מן הדק.

וכגון מה שאנו רואים מהחשבון של הדין שצריך לסלק את התפלין בידו השמאלית ולא בהימנית, וזה בכדי להראות ולהבליט עד כמה קשה עלינו להיפרד מהתפלין, וביד השמאלית הפעולה נעשית באטיות וברפיון המורה געגועים עזים על הקשר המסמל את התקשרותנו והשתעבדותנו לבוית"ש ע"י התפלין.

וכן בנידון של פסיעות הנסיגה אחרי "שמונה עשרה" שצריך להתחיל ברגל השמאלית החלושה להראות כי קשה לנו הפרידה מהדבקות בה"ית, ואף שהאדם אינו מרגיש כן בצעד זה, אבל היות והמציאות היא כזו הרי מעשה כזה הולך ומתרשם בלב המתפלל והרגל זה נעשה לו כטבע להמשיך ולהאריך בדבקות בה' ע"י תפלתו.

והחז"ל בידעם את סוד זה של השפעת הפעולות והתנועות החיצוניות אף הקלות שבקלות על עיצוב מהותו הרוחנית של האדם קבעו מעין זה לדין ואמרו: "היוצא מביהכ"נס אל יפסע פסיעה גסה וכשהולך ירוץ". תירגול החושים והאברים ואימונם בכיוון תנועות ידועות משפיע על ההרגשים הפנימיים ועל זירו הרוחנית עד כדי מעלה גבוהה מאד.

ובאמת רואים אנו אמיתת ענין זה מהתורה, כשברך יעקב אבינו את בני יוסף, כתיב: "וירא יוסף כי ישית אביו יד ימינו על ראש אפרים וירע בעיניו ויתמך יד אביו להסיר אותה מעל ראש אפרים על ראש מנשה, ויאמר יוסף אל אביו לא כן אבי כי זה הבכור שים ימינך על ראשו" (ויחי), וז"ל הספורנו: "כי אמנם הסמיכה ביד תכוין הנפש אל מה שנסמך עליו כענין, ויסמוך את ידיו עליו, וכח הימין חזק מכח השמאל ותכוין יותר סמיכת הימין אל הימין ממה שתכוין אותה סמיכת השמאל אל השמאל".

ולפי כל הסברנו הנ"ל יובנו ויתלבנו לנו כמה וכמה מדברי חז"ל בענין תפלה: "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת" (ברכות ו'), אף שנאמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך" ברם רצו להראות לנו ששלמות התפלה האמתית נקבעת רק בביהכ"נס היות וכמה גורמים חיצוניים משפיעים ומסייעים לשלמותה. כי לכאורה מה היא השייכות של איזה מקום מצומצם לרוחניות ודבקות בה'? אבל, היא הנותנת! אותה מסגרת מוחשית מוגבלת שהאדם מכניס עצמו לתוכה בכדי לשפך רוחו ע"י תפלתו להי"ת היא המתחזקת והמעמקת את טיב התפלה, ההרגשה המוחשית

מתאחדת ומתמוזגת כליל עם מעוף השכל ולהט הנשמה והכל מתגבר ומתבהר לתכלית הרצויה של דבקות בה.

ועוד אמרו: "כל הרגיל לבא לביהכ"נס ולא בא יום אחד הקב"ה משאיל בו שנאמר: מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו אשר הלך חשכים ואין נוגה לו יבטח בשם ה' (ישעי' נ') אם לדבר מצוה הלך נוגה לו ואם לדבר הרשות הלך אין נוגה לו, יבטח בשם ה' מ"ט משום דהוה לי' לבטח בשם ה' ולא בטח" (ברכות ו'). מוזרה היא מעט הלשון "משאיל" (הפעיל) ולא אמרו "שואל" בו (בקל), ברם הכוונה שהקב"ה משאילו מעורר בו את צורך השאלה והעיון והחיפוש בנפשו — אף שהתפלל — למה זה לא בא לביהכ"נס אף שבגלל סיבה לא בא, אבל בהיעדרו מביהכ"נס הלא החסיר מעצמו את אותן הנסיבות החיצוניות המשלימות והקובעות את ערך וטיב התפלה האמיתית.

ויובנו לנו לענין זה גם דברי חז"ל (ברכות ז'): "כל הקובע מקום לתפלתו אויביו נופלים תחתיו, שנאמר, ושמתי מקום לעמי לישראל" (ש"ב ז'). רואים אנו מזה עוד גודל מעלת קביעת המקום, בתוך ביהכ"נס לשם תפלה, בדיוק נמרץ, צמצום בתוך צמצום, אף כשבא לביהכ"נס עדיין אין תפלתו בתכלית ההידור, הקביעות והתרכוזת הכוונה אלא אם כן שבבית הכנסת גופה הוא מתרכז במקום קבוע, והכל למה? בכדי שלא ירגיש את ענין התפלה כענין מקרי ועראי אלא כמסודר ומרוכז, הקביעות וההסתדרות החיצונית משפיעה להכרת ערך הדבקות בה' על ידי התפלה וההתאחדות עם כל ישראל, וערכה רם ונעלה כמו קביעות המקום של הכלל ישראל, וכפי הפסוק "ושמתי מקום לעמי ישראל" כו' המורה בזה שאיש אחד מישראל חשיבותו ואיכותו כערך כל עם ישראל, וכפי שאמרו שחייב אדם לומר "בשבילי נברא העולם", דלפיכך נברא האדם יחידי (סנהדרין ל"ז) בכדי לנטוע בו את הכרת האחריות שבכל נטיה ותנועה שלו, כי באיכותו הוא שקול כאיכות כל הבריאה, וכל פעולה הקטנה ביותר משפיעה על כל מהלך חייו וחיי האנושיים בכלל.

ובהתאם להנ"ל יבואר לנו גם הגמרא (ברכות ח') "לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל". החז"ל בידעם את נפשות בני-האדם שטופי-החילוניות היום-יומית, המתנתקים לרגע קט לרוץ להתפלל לביהכ"נס לצאת ידי חובת התפלה — שאפו בהוראת דין זה לרומם לרכז את בני-האדם ולהכניסם בנסיבות כאלה שיוכל להתפלל כהוגן, בהשראה פנימית, שתחול עליהם עם כניסתם לביהכ"נס בשיעור שני פתחים, כי פחות מזה עודם בעולם החילוניות. הרי שוב דוגמה עד כמה חיצוניות גשמית עלולה לקרב ולהעלות את האדם לרוחניות משופרת.

והרי עוד ענין נפלא עד כמה היתה נחשבת פעולה חצונית להחז"ל לעצמם ולקניית שלמותם: "מר ברי' דרבינא עבד הילולא לברי', חזינהו לרבנן דקא בדחי טובא אייתי כסא דמוקרא בת ת' זוזי ותבר קמייהו ואיעציבו, רב אשי עביד הילולא לברי' חזינהו לרבנן דהוה קא בדחי טובא אייתי כסא דזוגיתא חיורתא ותבר קמייהו ואיעציבו" (ברכות ל"א). ומפליאה אותנו דעת חז"ל שהבאנו איך שהצליחו לחדור לעמקי מכמני הנפש של האדם ודאגו לתקנתו במלחמתו הקשה נגד היצר, והיו חוששים לכל מעשה קל העלול לגרום הפסד במהותו הרוחנית של האדם, ובה בשעה לא נרתעו מלהשתמש בכל מעשה ואמצעי שבכחם לתקן ולמנוע ממנו את סכנת ההפסדים הרוחניים הצפויים לו, וידעו עד כמה ביצועם של מעשים משפיעים על הלך נפשו של האדם. וכדאי הי' להם לפעמים לקלקל ולשבר כמה עצמים של רכוש כספי בכדי להציל את שלמותו של האדם.

והנה המהרש"א ז"ל מפרש את הענין הנ"ל שרמזו להם לרבנן מר ברי' דרבינא בזה שתבר את הכסא דמוקרא בת ד' מאות זוזי, שעיקר יצירתו והרכבו הוא מעפר, ושבירתו זו מיתתו, וכן הוא האדם נוצר מן העפר ועומד למיתה ושוב לעפר ע"כ. והלא דבר הוא, שאלה גדולי-העולם ענקי-הרוח החז"ל שכל אחד מהם יכל הי' להחיות מתים, זאנו הלומדים דבריהם, מברכים ברכת התורה על דבריהם כי המה הלא היו תורה חיה ממש, וכשבדחי טובא, יש לנו להבין שלא היה שום חשש של ליצנות וכדומה, רק לפי עוצם גדלותם חשש מר ברי' דרבינא לאיזה צל-צלו של היסח הדעת העלול לגרום כחם כל-דהו בצחות וטהרת כל מהותם אפילו לרגע קל וחולף, וכדאי הי' אפילו הפסד של ד' מאה זוזי למניעת ההפסד הקלוש הנ"ל, ובכדי להעמיד את הרבנן על סכנת הירידה הרוחנית אף הרגעית השתמש באופן ציורי ע"י פעולה ממשית, שהאדם כאותו כסא דמוקרא סופו לעפר. ואף שלכאורה עוברים בשבירת כלי על לאו בל-תשחית, ועוד, הלא יכל הי' להטיף להם איזו דברים כבושים היוצאים מן הלב על סופו של האדם וכו' ולהעציבם ולהחזיר להם בדרך זו את עטרת שכלם שהסיחו דעתם לרגע, ברם הוא מר ברי' דרבינא לא כן עשה אלא ששיבר את הכלי, ואין עוברים על בל-תשחית כשעושים פעולה לשם תועלת מוסרית גבוהה, והעיקר שמעשה ממשי חיצוני יורד ונוקב ורושם בתוככי הנפש הרבה יותר מדיבור גרידא.

וכעין אותו הספור של החז"ל: "מעשה במקום אחד שהי' ערוז והי' מניק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן-דוסא, אמר להם, הראוני את חורו; הראוהו את חורו. נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוז. נטלו על כתפו והביאו לבית-המדרש; אמר להם, ראו בני, אין ערוז ממית אלא החטא ממית'. באותה שעה אמרו, אוי לו לאדם שפגע בו ערוז

וואוי לו לערוד שפגע בו ר' חנינא בן דוסא" (ברכות ל"ג). והנה לכאורה מוזר הדבר שצריך הי' ר' חנינא בן דוסא עוד לטרוח ולסחוב את הערוד על כתפו אל תוך ביהמ"ד, הלא מוטב הי' שירצה לפנייהם סדר הדברים בהתאם למה שכתוב בתורה: "והי' אם בחוקותי תלכו... והשבתי חיה רעה מן הארץ", וכדאי אמנם לעיין ברמב"ן וז"ל: "ועל דעת ר' שמעון שאמר משיבתן שלא יזיקו אמר, והשבתי חיה רעה מן הארץ כי תהי' ארץ ישראל בעת קיום המצוות כאשר הי' העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם, אין חיה ורמש ממית האדם, כמו שאמרו, אין ערוד ממית אלא חטא ממית". ולפי דעתנו גם כן, אפילו לדבר לפני חז"ל בביהמ"ד נראה כאן למותר, כי מי לא ידע את הכתוב בפירוש בתורה כפי הנ"ל ובכל זאת לא הסתפק ר"ח בן דוסא בדבור ובהסברה אלא שהביא את הערוד לביהמ"ד להציגו לפנייהם ולהצביע: מזה למדו, התקדשו והטהרו! כי נוסף על ההסברה והבהרת הדברים באופן רוחני הכרחית היא גם הדגמה ממשית חושית. ומתוך שיתוף שני הגורמים והם ההארה הרוחנית בדיבור וההצגה המעשית בפועל תתעורר ההשפעה ותישאר ההתרשמות העמוקה מכל מאורע ומאורע.

ואין לתאר את גודל הטוב הצפון בהעשייה, הממשית החושית, ולכן כל כך מזהירה אותנו התורה ומעודדת אותנו לקיום המצוות בפועל ממש ומבלעדי המצוות המעשיות לא תכון שם השפעה והתעוררות רוחנית אמיתית לבא לידי שלמות הנפש ולהתדבק בה. לדוגמה מענין נרות חנוכה, הלא התכלית המבוקשת היא שנגיע להבנת הצורך "להודות ולהלל לשמך הגדול" ולכאורה ענין רוחני של התלהבות הנשמה המתנשמת בשירת הודיה לאלקים, ובכל זאת אין קיום מצוה זו מוצאת לפועל אלא ע"י הדלקת הנרות, הדלקה מעשית ממש, והיא היא העושה המצווה והיא היא המדגימה בפועל ממש את האופן ותוכן ענין הנס.

ועוד דוגמה במובן השלילי, חז"ל "ששה דברים גנאי לו לת"ח" ואחד מהדברים: "אל יכנס באחרונה לביהמ"ד — דקרו לי' פושע" פירש"י "דקרו לי' פושע—מתעצל" (ברכות מ"ג). והנה כידוע העצלות היא אחת מהתכונות השליליות הרעות מאד שבנפש האדם ובטיבה היא היותר מכוערת והיותר מגושמת, אף שלכאורה אינה פוגעת בזולת כגון המדות הרעות האחרות כעס, אכזריות, קנאה, גאווה וכו' ורק שהאדם בכל מהותו מתנהג בכבודות ובעצלותים, ומעולם לא עלתה על דעתנו לציין איש כזה כ"פושע" שהיא הדרגה הגרועה ביותר וגרועה מחטא ועוון כי "פשע" המכוון להכעיס. אלא שחז"ל בעלי העינים הזכות והקדושות צפו ומדדו ושקלו את מדותיו של האדם לא באנך ולא באמת המדה שלנו אלא עפ"י השפעתן ותוצאותיהן למרחקים במקום ובזמן, ונתברר להם שהמתעצל הוא גם ומסוכן, ואם לנו

נראית מדה זו כקלה ולא מסוכנת הם החז"ל הכירו את מקור ושורש הענין ותוצאותיו והשפעתו לעתיד, ולא בכדי ציינוהו כפושע, והבן. וכן ההפך, בצד החיובי אנו רואים בסוג של "מדה טובה מרובה". חז"ל: "אמר ר' יהושע בן לוי לעולם ישכים אדם לביהכ"נס כדי שיזכה ויימנה עם עשרה הראשונים שאפילו מאה באים אחריו קבל שכר כולם. שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא שכר כנגד כולם" (ברכות מ"ז). הרי לפנינו דוגמה של זריזות האדם ותנועות גופו המהירים לקיום המצות. בהתלהבות, מעידים על פנימיותו הזכה השואפת להתדבק בהשית"ש באופן הכי נעלה ושקול הוא בדרגתו אפילו כנגד מאה.

היוצא לנו מכל הנ"ל שמחובתנו לפתח בנו את מדת הזהירות בכל תנועותינו החזוניות והגופניות שהן כמאה עדים על ערכנו המוסרי-רוחני. ומחובתנו גם לפתח בנו את ההכרה והידיעה המוצקה שע"י תרגילינו ואימונינו הגופניים בקיום מצוות מעשיות בנסיבות מדויקות ומפורטות בתכלית הפירוט והדיוק אנו מרוממים ומזככים את רוחנו ואנו מקרבים את כל הווייתנו ומהותנו בגוף ונפש גם יחד להבוית"ש שבראנו בצלמו והכל מזיו חכמתו הנצחית והאיין-סופית. והבן!

חדושי תורה מאת ראשי זרבני הישיבה

הרב יוסף ליב ארנסט

בענין שבועה על שבועה

בשבועות (כח:) אתמר: "עיפא תני שבועות בי רבה; פגע ביה אבימי אחוה, א"ל... שבועה שלא אוכל ט' וי' מהו? א"ל, חייב על כל א' וא'. א"ל, אישתבשת! אי ט' לא אכיל, י' לא אכיל! שבועה שלא אוכל י' וט' מהו? א"ל, אינו חייב אלא א'. א"ל, אישתבשת! י' הוא דלא אכיל, הא ט' מיהו אכיל!" ובירושלמי שבועות פ"ג ה"ז, ונדריים פ"ב ה"ג, מובאת פלוגתא זו, ושם מוחלפת השיטה בדעות עיפא ואבימי ממה שהיא בבבלי; וקשה לשבש גירסת הספרים בירושלמי.

הנה בבבלי להלן שם בסוגיא: "אמר אביי, זימנין דמשכחת לה להא דעיפא כדמר, דאמר רבה, שבועה שלא אוכל תאנים וענבים וחזר ואמר, שבועה שלא אוכל תאנים, ואכל תאנים והפריש קרבן, ואח"כ אכל ענבים לחודייהו, הו"ל ענבים חצי שיעור, ואח"ש לא מיחייב קרבן; ה"נ כגון דאמר, שבועה שלא אוכל י' וחזר ואמר, שבועה שלא אוכל ט', ואכל ט' והפריש קרבן ואח"כ אכל עשירית, הו"ל עשירית ח"ש, ואח"ש לא מיחייב." ובתוס' ד"ה שבועה: "זוהי גי' הקונטרס; ובספרים היה כתוב איפכא, שלא אוכל תאנים וחזר ואמר, שבועה שלא אוכל תאנים וענבים. ונראה דמחקה בקונטרס משום דק"ל, דאי תאנים וענבים כל חד וחד לחודיה קאמר, לא הוו ענבים ח"ש; ואי בשניהם בבת א', אין השבועה שניה חלה כלל, מידי דהוה אט' וי', דאי תאנים לא אכיל, תאנים וענבים נמי לא אכיל... אבל א"א לומר כן, דהך מילתא דרבה איתא בפ"ב דנדריים (יז:), ומוכח כולה סוגיא כמ"ש בספרים, ולא כגי' הקונטרס... וצריך לחלק ע"כ בין הך לההיא מילתא דט' וי'. דהתם איכא איסור שבועה בכל י', וכל ט' שיאכל מהנך י' קאי באיסור שבועה; אבל הכא, לא היה איסור שבועה בתחלה כלל על ענבים, ושייך כאן מגו — וה"ה נמי אי אמר, שבועה שלא אוכל ט' אלו וחזר ואמר, שבועה שלא אוכל י', דחיילא שבועה שניה ע"י מגו."

והרמב"ם בפ"ד משבועות הי"ב"ג פסק כאבימי, ובהי"ד הביא ההיא דרבה כגי' הספרים, ומבואר בדבריו שהשבועה השניה היא שלא יאכל תאנים וענבים כאחת, וא"כ קשה עליו כקושית רש"י, דהא אין השבועה הב' חלה כלל, מידי דהוי אט' וי' — ולהרמב"ם א"א לחלק כהתוס', דאין חילוק

זה מספיק בהט"ו: "וכן הנשבע שלא יאכל י', וחזר ונשבע שלא יאכל י' וט', ואכל י' והפריש קרבן וחזר ושגג ואכל ט', ה"ז כח"ש" (וזה הוציא מסוגית הגמ' כמו שנביא להלן) — דהכא ג"כ לא אמר "י' אלו", רק י' סתם, ואח"כ י' וט', שהם י"ט, וא"כ הוי כמו ט' וי', דמה לי "ט' וי'" או "י' וי"ט"? וכדאמרינן התם "אי ט' לא אכיל, י' לא אכיל", נימא הכא "אי י' לא אכיל, י"ט לא אכיל", וא"כ אין השבועה השניה חלה כלל! ועי"ש בלח"מ שנדחק בזה. ונראה דלא סבר הרמב"ם כחילוקם של תוס', אלא היתה לו שיטה אחרת בזה ליישב קושית רש"י לפי גי' הספרים: דהנה בנדריים (יז:) איתא דר"ה לא ס"ל כרבה, אלא סבר דאין שבועה חלה על שבועה בכולל אלא כשהשבועה השניה על האיסור וההיתר היא על כל א' לחוד [וכי הא דרבא בשבועות (כד:)], דבכה"ג אף אם לא תחול השבועה השניה על האיסור, מ"מ תחול על ההיתר, הלכך אמרינן דמגו דחלה על ההיתר, חלה נמי על האיסור — משא"כ בהך דרבה, שהשבועה השניה היא על שניהם כאחת, ולכן לא שייך לומר "כולל" (ועי"ש בר"ן). מיהו אנן קי"ל כרבה, דאף שבשבועה השניה צירף ענבים ותאנים יחד, מ"מ כיון שקודם שבועה זו היו ענבים מותרים לו, שפיר חלה עליהם השבועה, ומגו דכן, חלה אף על התאנים. אבל בט' וי' קי"ל כאבימי, דאי ט' לא אכיל י' לא אכיל, ולא אמרינן דכיון שקודם שנשבע על י' היה העשירי מותר לו, ומגו דחלה השבועה השניה על העשירי, חלה נמי על ט' הראשונים. ונראה דסבר הרמב"ם דהטעם בזה הוא משום דתאנים וענבים הם בעצם ב' ענינים נפרדים, אלא שהוא בשבועתו צירפם כאחת, ובוה אמרינן "כולל"; אבל כשנשבע על ט' וחזר ונשבע על י', והט' הם כלולים בהי', אין זה צירוף של ב' ענינים נפרדים, אלא איחוד של ענין אחד הכלול ומאוחד כאחת, שהרי לא נשבע על י' מפורדים אלא על י' כאחת, ומנין י' הוא ענין אחד, וכשנשבע על ט' וי', ט' האסורים הם כלולים בתוך הי' — ובענין א' שכלול בתוכו חלק שהוא אסור, לא אמרינן "כולל" גם לדידן, כמו לר"ה בצירוף של ב' ענינים, אלא אדרבה אמרינן דכיון שבאותו הענין יש חלק האסור, אינו מניח את השבועה לחול גם על החלק המותר, דאי ט' לא אכיל, י' לא אכיל. [דומה לזה כתב הרמב"ם בפיה"מ לכריתות פ"ג מ"ד, הידוע בשם "נקודה נפלאה", דאם איסור בב"ח אינו חל לענין אכילה, תו לא חל גם לענין הנאה, משום דבבב"ח ההנאה והאכילה הם ענין א', עי"ש בדבריו, ובענין א' לא אמרינן לא "כולל" ולא "מוסיף".]

ולפי חילוק זה בין נשבע על ט' וי' לבין נשבע על תאנים ותאנים וענבים כאחת, תתישב היטב שיטת הרמב"ם שם בהט"ו, בנשבע על י' וחזר ונשבע על י"ט, שהשבועה השניה חלה, ולא אמרינן "אי י' לא אכיל, י"ט לא אכיל". כי לא לחנם דייק הרמב"ם בלשונו: "הנשבע שלא יאכל י', וחזר

ונשבע שלא יאכל י' וט' , ולא אמר "וחזר ונשבע שלא יאכל י"ט" — דאילו אמר בשבועה השניה "י"ט", שהוא מנין מאוחד, והי' האסורים נכללים במנין י"ט, לא היתה השבועה על י"ט חלה כלל, כמו בט' וי', וכמ"ש. אבל השתא שושבע במנין מפורד "י' וט'", אף שצירפן כאחת, מ"מ אין זה כנשבע על ענין א' אלא על ב' ענינים מצורפים, כמו בתאנים וענבים כא', שאין הא' מעכב את חבירו מלחול עליו השבועה, ומגו דחלה על ט' המותרים, חלה גם על י' האסורים, בדין "כולל".

דין זה יצא לו להרמב"ם מהגני' שהיתה לו במימרא דאביי, דבסיום דבריו לא גרס "ה"נ כגון דאמר, שבועה שלא אוכל י' וחזר ואמר, שבועה שלא אוכל ט' כגי' רש"י, אלא גרס: "ה"נ כגון דאמר, שבועה שלא אוכל י' וחזר ואמר, שבועה שלא אוכל י' וט'". [וגי' זו מפורשת היא בפ"י הר"ח, אלא שהר"ח לא פ"י "י' וט'" דהיינו י"ט, כפ"י הרמב"ם, אלא שנשבע שנית על י', ועל ט' מתוך אותם י', כדין הב' דעיפא ואבימי, וגרס עוד: "ואכל ט' והפריש קרבן וחזר ואכל העשירית, הו"ל עשירית ח"ש". ופירושו קשה, דאיך היה יכול להפריש קרבן על הט' מהשבועה הב', הא נשבע בה על י' וט' כאחת, וא"כ הט' הם ח"ש כמו העשירית! וצ"ע] — ואכל י' והפריש קרבן וחזר ואכל ט', הו"ל ט' ח"ש". עיי' בלח"מ שכתב שכן היא גי' הרמב"ם; ותלוי זה בחילופי הגירסאות של רש"י והספרים בדברי רבה. ועיי' בהשגת הראב"ד ובמפרשי הרמב"ם שם. לפי הגי' ופ"י הרמב"ם בדברי הגמ', מתפרשים דברי אביי: "זימנין דמשכחת לה להא דעיפא", יותר היטב מאשר הם מתפרשים לפי רש"י והר"ח; דלפ"י רש"י ור"ח משכחת לה רק ההלכה השניה של עיפא, דעל י' וט' אינו חייב אלא א', אבל לגי' הרמב"ם ופירושו משכחת להו ב' ההלכות של עיפא, הא' של ט' וי' שחייב על כל א' וא', והב' של י' וט' שאינו חייב אלא א' — דמה שחלה השבועה הב' של י"ט על השבועה של י', דומה לדין ט' וי' שחייב ב' לעיפא; ובמה שאם אכל י' והפריש קרבן, שוב הו"ל ח"ש, דומה לדין י' וט' שלעיפא אינו חייב אלא א', ופטור על הט'. ובשיעורי לפני תלמידי המקשיבים בישיבה הארכתי בזה, ואכ"מ.

והנה הרמב"ם שם פ"ד ה"י כתב: "וכן אם אמר, שבועה שלא אוכל היום, וחזר ונשבע על הככר שלא יאכלנה, ואכלה... אינו חייב אלא א'". והשיג ע"ז הראב"ד: "זה שיבוש, שבתחלה לא נשבע אלא ליומו, ולבסוף נשבע על אותו ככר לעולם". וכתב הכ"מ: "איני רואה כאן שיבוש, דמה לנו אם לבסוף נשבע... לעולם? גבי אותו היום אין כאן תוספת!" והשעה"מ בפ"ז מאיסורי ביאה ה"ח ביאר דברי הכ"מ ע"פ תשו' הרדב"ז, דלא אמרי' איסור מוסיף אלא היכא שהאיסור נוסף בזמן האיסור הראשון, אבל הכא בזמן המגו (דהיינו שאר הימים) היה מותר לאכול, הלכך לא אמרי' ביה מגו

לאכלה ביום עצמו, ועי"ש שהאריך בזה. והאבני מלואים בשו"ת סי' ט"ז
הקשה על תי' זה ממ"ש במכות (כב.), דהנשבע שלא יחרוש בין בחול בין
ביו"ט, מגו דחלה עליו השבועה בחול, חלה גם ביו"ט — אף דלגבי יו"ט
אין כאן תוספת!

ולפמ"ש בשיטת הרמב"ם, מתישבים היטב דבריו שם — דלעולם
גם הוספת זמן חשובה "כולל", כראית הא"מ; אבל בההיא דהרמב"ם לא הוי
"כולל" משום דבכה"ג אף בחפצים אין כאן "כולל", דהא זמן "היום" היה
כלול בזמן "לעולם", והוא חלק ממנו, ו"היום" ו"לעולם" הם ענין א', וכיון
דעל היום כבר מושבע ועומד הוא, לכן אין החלק האסור ("היום") מניח
את השבועה לחול על החלק המותר ("לעולם"), כמ"ש גבי "כולל" של חפצים
בשבועה על ענין א' שקצתו מותר וקצתו אסור, דמה"ט אמרי' גבי הנשבע על
ט' וי', "אי ט' לא אכיל, י' לא אכיל". ועל תי' זה לא תחול קושית הא"מ
מההיא דמכות, דהתם יו"ט וחול הם זמנים מפורדים, שאין יו"ט כלול בחול.
והנה לפי חילוקם של תוס' בין הך דט' וי' להך דרבה לפי גי' הספרים,
הוכרתו לומר דבנשבע על ט' אלו וחזר ונשבע על י', חיילא שבועה שניה
ע"י מגו; וכ"כ הר"ן לעיל (כז:); וקשה ע"ז, דבירושלמי הנ"ל מובאת המחלוקת
של עיפא ואבימי גבי נשבע על אלו, עי"ש; ולדעתם צ"ל דהבבלי וירושלמי
נחלקו בזה. אכן הר"ח הביא דברי הירושלמי בסוגין, וע"כ סבר דלא פליגי.
ולפמ"ש לשיטת הרמב"ם לחלק בין ט' וי' להא דרבה, גם בנשבע על ט' אלו
ועל י' אלו לא תחול השבועה הב', כיון שהט' אלו כלולים בהי', והם ענין א'
שקצתו מותר וקצתו אסור, וכמ"ש.

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשינו בראש דברינו, דבירושלמי נתחלפו
שיטות עיפא ואבימי ממה שהן בבבלי. די"ל דבעיקר הדין גם עיפא מודה
דבענין א' שקצתו מותר וקצתו אסור לא אמרי' "כולל"; אלא דבנשבע על
ט' וי' סבר דחייב על כל א' וא' משום דעתו בהלכה השניה די' וט' דאינו
חייב אלא א', משום דאי י' לא אכיל גם ט' לא אכיל — א"כ סבר עיפא
דבשבועה על י' כוונתו על י' נפרדים מא' עד י', ולא על י' כאחת, ומש"ה
סבר לשיטתו גם בהלכה הראשונה דבט' וי' חייב על כל א' וא', דכיון שהם
דברים נפרדים, אמרי' בהן "כולל". מעתה י"ל דבבבלי וירושלמי נחלקו
עיפא ואבימי בב' מחלוקת שונות, ב"עשר סתם" וב"עשר אלו", ודעותיהם
מוחלפות בהן, באיזה לשון אמרי' דכוונתו לישבע עליהן כא' — עיפא סבר
דבלשון "אלו" כוונתו לכללם יחד, ולא בסתם; ואבימי סבר להיפך. ובירושלמי
נחלקו בנשבע בלשון "אלו", ובבבלי בלשון סתם, ולפיכך מוחלפת השיטה
בירושלמי מאשר היא בבבלי בב' ההלכות, של ט' וי' ושל י' וט', דב' מחלוקות
הן בב' ההלכות, והן "שתים שהן ארבע".

אי אפשר לצמצם

— א —

אִתָּא בחולין כח: „אתמר, רב אמר מחצה על מחצה כרוב; רב כהנא אמר מע"מ אינו כרוב. רב אמר מע"מ כרוב, הכי א"ל רחמנא למשה לא תשייר רובא. ר"כ אמר מע"מ אינו כרוב, הכי א"ל רחמנא למשה שחוט רובא". וברש"י, מע"מ, „קס"ד לענין שחיטה קאמר"; וכבאור רש"י נראה לכאורה, דודאי כל היכא דצריכין רובא, רוב ממש בעינן, אלא שחיטה שאני, דכבר נחלקו בה אי בעינן רוב הנראה לעינים או דילמא ברוב כל דהו סגי, וכדאיתא בספרא ס"פ שמיני, „ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור", דאצ"ל בין מין טמא למין טהור, אלא בין מחצה ורוב, שההבדל הוא כחוט השערה — וא"כ השאלה כאן היא בשחיטה, אם גם בחציו נפיק חיותא או לא.

אבל בחידושי הרשב"א איתא, „מע"מ רוב, פי' בכל רובי דעלמא נמי, דקאמר הכי אגמריה רחמנא למשה בכל רובי לא תשייר רובא, ותדע לך מדאקשיה עליה מתנור שנחלק לשנים".

מיהו בין לדעת רש"י, בין לדעת רשב"א, מחצה נחשב כרוב ממש לרב, ואף לקולא; אבל במאירי איתא, „ואם חלקו לתנור קטן זה לשנים טמא, שא"א לצמצם ושמא יש כאן רובו", משמע דהשאלה היא רק לחומרא ומטעם ספק.

ובתוס' שם כט. ד"ה זיל הכא איכא רובא, „וא"ת מאי קשיא ליה, דכי אמר נמי הכא הכי אגמריה רחמנא למשה לא תשייר רובא כדלעיל, הרי אין כאן רוב וטהורין"; והבאור, דאמאי נימא לגבי תנור אם אפשר לצמצם דבכל צד יש רוב מטעם דמע"מ כרוב, נימא על כל צד של התנור שהוא החלק דאגמריה רחמנא למשה לא תשייר רובא? „וי"ל דתלו הדבר בחשיבות, דמשום דחשיב ליה מחצה כרוב שרי לעיל דיש כאן שיעור הכשר שחיטה, וכאן נמי יש חשיבות מחצה דינו כרוב". וכוונתם, דבשחיטה השאלה היא על המחצה הנשחטה, אם נתכשרה בזה; ואם המחצה היא כרוב, לא איכפת לן במחצה השניה, דכשרות הבהמה תלויה רק במחצה השחטה. אבל בתנור, דיני מע"מ חלין על שני חלקיו, וחלות דין דמע"מ כרוב נותן לשני החלקים חשיבות לענין טומאה, וא"כ (אם אפשר לצמצם) הוו תרי רובי דסתרי אהדדי, ויהיו טהורין.

— ב —

איתא בעירובין ה., „אר"ה, לחי הבולט מדפנו של מבוי, פחות מד'

אמות נידון משום לחי וא"צ לחי אחר להתירו; ד' אמות, נידון משום מבוי, וצריך לחי אחר להתירו... ולא אמרן אלא במבוי שמונה, אבל במבוי שבעה ניתר בעומד מרובה על הפרוץ... רב אשי אמר, אפילו תימא במבוי שמונה נמי לא צריך לחי; מה נפשך, אי עומד נפיש ניתר בעומד מרובה על הפרוץ, ואי פרוץ נפיש, נידון משום לחי; מאי אמרת, דשוו תרווייהו כי הדדי, הו"ל ספק דבריהן, וספק דבריהן להקל".

והנה לדעת הרשב"א שם, כל שאין עומד כפרוץ, ויש בעומד ד' אמות, אינו נידון משום לחי וצריך לחי אחר להתירו; ולדעת רש"י, זהו דוקא בלחי הבולט, דלא נעשה לשם לחי, אבל העשוי לשם לחי מהני אף בד' אמות.

אבל הרמב"ם פסק בהלכות שבת פי"ז הכ"ב, "לחי שהיה רחב הרבה, בין שהיה רחבו פחות-מחצי רוחב המבוי, בין שהיה רחבו כחצי רוחב המבוי, כשר, ונידון משום לחי; אבל אם היה יתר על חצי רוחב המבוי, נידון משום עומד מרובה על הפרוץ". וקשה, דהא לכל הדעות בגמרא הנ"ל אם המבוי רחב ט' אמות אין לחי של ד' אמות כשר בו, דכל שיש בו ד' אמות אינו נידון משום לחי, וגם אינו מכשיר משום עומד שהרי הוא מועט מן הפרוץ, ואיך הכשיר הרמב"ם לחי הרחב הרבה, ולא רק במבוי רחב ח' אלא בכל מבוי? וצ"ל דדעת הרמב"ם היא דאף בלחי הבולט מדפנו של מבוי, כיון דצריכין לסמוך עליו קודם השבת, נידון כאילו עשאו לשם לחי, דקי"ל כאביי דהיכא דסמכו לשם לחי נידון כאילו נעשה מתחילה לשם לחי.

והנה בתוס' חולין כח: ד"ה לפי שא"א לצמצם, איתא "דבידי אדם אפשר לצמצם, מדאפליגו אמוראי במחצה על מחצה, ובפ"ק דעירובין בפרוץ כעומד, ואם א"א לצמצם היכי שריא מספק? ואפילו למאן דאסר, לא אסר אלא משום דהכי אגמריה למשה, שחוט רובא, גזור רובא, ומיהו בידי שמים נראה דהלכה דא"א לצמצם". ובא"ד הוכיחו מדברי רב אשי הנ"ל, שאמר דהו"ל סד"ר, משמע דא"א לצמצם ולברר הדבר, אע"ג דהוי בידי אדם; ותירצו מה שתירצו. אמנם הרמב"ם פסק דאה"נ, א"א לצמצם אפילו בידי אדם, כמו שנראה בסמוך.

מיהו לפ"ז אכתי קשים דברי הרמב"ם הנ"ל, דהא הוא פסק דא"א לצמצם וא"כ יש ספק בדבר אם צריכין כאן להיתר לחי או לא, וא"כ הרי חסרה לנו סמיכות הדעת מערב שבת לשם לחי, דאינו יודע אם צריך לסמוך דעתו או לא!

ונראה לי שבדעת הרמב"ם, דכיון דבחפצו ובלבו שתהא ההוצאה למבוי זה מותרת לו, ויודע הוא שא"א לצמצם, א"כ בע"כ דעתו ורצונו שאם אין העומד מרובה, אז תועיל הלחי מדין לחי; כלומר, דעתו היא שתותר לו כאן הוצאה בכל אופן שיהא, אם מדין לחי, אם מדין עומד מרובה, כיון שיודע

הוא שא"א לברר איזה היתר הוא המוצרך כאן, מכיון שא"א לצמצם אפילו בידי אדם. והלכך נחשב כאילו עשה את הלחי לשם לחי, אף שהוא יוצא מדפנו של מבו.

— ג —

פסק הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש פ"ט ה"ח, «נמצא הנהרג מכוון בין שתי עיירות, ואנשי זו כאנשי זו בשוה, יביאו עגלה אחת בשותפות ויאמרו, אם זו היא הקרובה הרי היא שלהן ואלו יתנו להם חלקם מתנה, ואם אלו הם הקרובים הרי היא שלהן ואלו יתנו להם חלקם במתנה, לפי שא"א לצמצם ואפילו בידי אדם». הרי פסק הרמב"ם כרבנן בבכורות יח. ד"אי קרובה ולא קרובות אפילו חדא לא לית, אלא לאו ש"מ קסברי רבנן א"א לצמצם ואפילו בידי אדם». ומשמע מזה ששיטת הרמב"ם היא ש"אי אפשר לצמצם" פועלת כאילו נתברר לנו שהעיר המחויבת היא המביאה, אע"פ שאין אנו בטוחים איזו היא העיר המביאה.

והנה יש לחקור בכוונת התורה בדין הבאת עגלה ערופה, אם הכוונה היא משום דמוכח שמשם בא הרוצח, וא"כ אם אין מוכח אין מביאין כלל, או דילמא הכוונה היא דאם נמצא חלל ולא נודע מי הכהו מחויבין להביא עגלה ערופה, וגזה"כ היא שהעיר הקרובה אל החלל תביא, וישנם תנאים אחרים בדין זה, למשל שעיר מביאה ע"ע דוקא אם יש בה בית דין, ואל"כ מביאה עיר אחרת שיש בה ב"ד אע"פ שאינה הקרובה וא"כ אינו מוכח שממנה בא הרוצח.

ובזה מיושבת קושית התוס' בב"ב כג: ד"ה בדליכא, «תימא, דהכא משמע דטעמא דהעיר הקרובה מביאה ע"ע משום דמתוך הקרובה מוכח שמשם בא ההורג, ובסוטה מה: תניא, מנין שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמניחין אותה שאין בה ב"ד והולכין לעיר אחרת שיש בה ב"ד, ואמאי, והלא מתוך הקרובה נראה שמאותה שאין בה ב"ד היה? ולפמ"ש נתבארה סברת קושיתם על נכון.

עוד פסק הרמב"ם שם (ה"ו), «אין העיר הקרובה מביאה אלא בזמן שמנין הרוב שבה כמו מנין העיר הרחוקה ממנה, אבל אם היו אלה שברחוקה מרובין על אנשי הקרובה ממנה, הולכין אחר הרוב והמרובין מביאין העגלה». אך התוס' רי"ד בב"ב כג: ד"ה מתיב ר' זירא, חולק על הרמב"ם וסובר שאם יש עיר גדולה מן הקרובה, לא היו מביאים ע"ע כלל, הקרובה אינה מביאה מפני רוב המכחישה, והגדולה נמי אינה מביאה משום שהמצוה של ע"ע לא נצטוה אלא על הקרובה.

והנה לפי הרמב"ם, דעכ"פ אחת מחויבת להביא ע"ע, אפשר לבאר קושית הגמרא «וליוזיל בתר רובא דעלמא», דעלינו לבקש עיר גדולה שהיא

תביא ע"ע. אבל בתוס' רי"ד פירש קושיא זו בע"א, וכתב "אינו נכון בעיני לפרש שאם יש עיר גדולה ממנה בעולם ליזל בתרה, אלא שבאותן עיירות שסביבותיה קאמר שאע"פ שזו גדולה מכל אחת מחברותיה, אם היו עשר עיירות וזו קרובה מכולן, ואין באחת מתשע גדולה ממנה, מ"מ יותר בני אדם יש באותן התשע ממה שיש בזו הקרובה, ונתלה באחר שפירש ובא מהם, ואל תביא הקרובה ע"ע, מפני שהרוב מכחיש את הקרוב." והבאור, וליזל בתר רובא דעלמא פי' דנצטרף עשר עיירות יחד, ובני אדם מרובין יש בכולן יחד יותר מן הקרובה, ולא יביאו כלל, הקרובה לא תביא משום רוב של עשר עיירות יחד שמכחישין כח הקרובה, ושאר העיירות אין בכל אחת רוב; ואף אם יש עיר אחת גדולה מכולם יחד, הלא התורה לא צותה על הגדולה להביא כ"א על הקרובה, וא"כ אכתי לא יביאו כלל.

וכפי הנראה, שיטת רש"י היא כשיטת הרמב"ם דעיר אחת מחויבת להביא עכ"פ. דהנה על הגמרא שם, "מתיב ר' זירא, וזהו העיר הקרובה אל החלל, ואע"ג דאיכא אחרייתא דנפישא מינה? בדליכא". פי' רש"י בלשונו הזהב, "בדליכא רחוקה מזו שגדולה ממנה, אלא כולן שוות". ולכאורה צ"ע ל"ל כולן שוות, נימא ששאר העיירות או שוות לקרובה או קטנות ממנה, ורק שאינן גדולות ממנה? אלא ודאי ה"ק רש"י, דאם שאר העיירות היו קטנות מהקרובה, אז החוב על הקרובה להביא ע"ע לא תהיה מטעם קרובה אלא מטעם רוב — והיינו כשיטת הרמב"ם, דאין העיר הקרובה מביאה דוקא, דה"ה אם יש עיר הגדולה ממנה, הגדולה מביאה, ודלא כתוס' רי"ד הסובר שהחוב הוא לעולם על הקרובה דוקא, ואם יש סיבה כמו רוב המכחשת את כח הקרובה, אינן מביאות כלל — וזהו הביאור בדברי רש"י כאן, דדין הבאת ע"ע מטעם קרוב משכחת לה רק באופן שכולן שוות, ואע"ג דאם נצטרף כל העיירות יחד תהיינה מרובין מהקרובה, אין רוב כזה מועיל, כיון דכוונת התורה היתה שאחת מחוייבת להביא מ"מ, ואינו מהן תביא אם אין אחת מהן גדולה במנין מצירוף כל השאר ביחד?

ולפ"ז מתבאר שיטת הרמב"ם במ"ש דאם נמצא מכוון בין שתי עיירות שוות, שמביאות עגלה אחת על תנאי; דע"פ שיטתו שביארנו למעלה, אע"ג שהן שוות, אחת מהן מחוייבת להביא מ"מ, ולא איכפת לן לדעת בבירור איזו מהן היא העיר המביאה, והלכך אע"ג דא"א לצמצם, אין זה מעכב הבאת העגלה — וכדאשכחן בשיטת הרמב"ם במבוי, דלא איכפת לן לדעת אם הוא ניתר משום לחי או משום מחיצה, וניתר ממה נפשך, מכיון דא"א לצמצם.

הערות בהלכה

— א —

הרמב"ם בפ"ב מאיסורי ביאה הכ"ב כ"ג פוסק דהא דז' עממין אסורין בחיתון היינו דוקא בגיותן, אבל כשנתגיירו, אסורין רק משום גזרת יהושע ודוד. וכן היא שיטת רש"י בכתובות כ"ט. ותמהו עליו המפרשים, דאע"ג דכן היתה דעת רבא מעיקרא, בגמרא יבמות ע"ו, מ"מ הרי לאח"ז חזר בו רבא ואמר "לאו מילתא היא דאמרי", וא"כ איך פוסק הרמב"ם כדעתו דמעיקרא ולא כחזרתו? והמפרשים חתרו למצוא מקור לשיטת הרמב"ם מסוגיא אחרת, דמשם משמע כשיטה הראשונה של רבא; אבל זה דחוק.

ואענה גם אני בס"ד; והנה יש להקדים, דבתוס' חד מקמאי הנדפס בש"ס דווילנא, הגירסא היא "רבה" במקום "רבא", וכן נראה קצת מהא ד"מתיב ר' יוסף", שהיה בן דורו של רבה ולא של רבא.

והנה בספר המצות להרמב"ם, בשורש השמיני, מגיח ליסוד שאין למנות ללאו אע"פ שנכתב בתורה "לא", אם פירושו אינו אזהרה כי אם שלילת החיוב; למשל, "לא יבדיל" דהיינו "א"צ להבדיל"; "מן המקדש לא יצא", "א"צ לצאת"; עי"ש בדבריו המתוקים. ויש להסתפק איך יהיה אם יהא מקובל לנו דפירושא דקרא הוא שלילת היכולת, אם נחשוב אותו ל"לאו" או לא? ונראה לענ"ד דזה תלוי במחלוקת דאביי ורבא בתמורה ד: דמלבד המחלוקת העיקרי דאביי ס"ל ד"כל מילתא דאמר רחמנא, לא תעביד, אי עביד, מהני", ורבא ס"ל ד"אי עביד, לא מהני", יש ג"כ עוד מחלוקת אחרת שם, דאביי ס"ל ד"אי לא מהני, אמאי לקי?", ורבא ס"ל ד"לעולם לא מהני, והא דלקי, משום דעבר אמימרא דרחמנא". חזינן דלאביי, היכא דאיכא גלוי דעת בתורה דפירושא ד"לא" הוא שלילת היכולת, אין מקום לאזהרה ולחיוב מלקות; משא"כ לרבא, דס"ל דאע"ג דלא מהני, ויש שלילת היכולת, מ"מ יש מקום לאזהרה ולמלקות.

ואם כנים דברינו אלה, יש מקום לתרץ קושית התוס' על רש"י, ביבמות מ"ט: ד"ה אי כרב, דמרש"י משמע דלרב דס"ל "לא תהיה... התוצה", "לא תהא בה הווייה", א"כ ליכא לאו ביבמה לשוק בלי חליצה; ובגמרא קידושין סח. איתא "יבמה שהיא בלאו, ולא תפסי בה קידושין!" ולפמ"ש נ"חא, דרש"י ביבמות פירש כן לפי בעל המימרא, דהוא אביי, דאם יש שלילת היכולת, אין מקום ל"לאו"; אבל הגמרא בקידושין קאי אליבא דרבא, דהלכתא כוותיה

לבר מייע"ל קג"ם, ודס"ל דגם בשלילת היכולת יש מקום ל"לאו" ולמלקות, ולכן אף יבמה לשוק היא בלאו ולא תפסי בה קידושין. וכמו כן יש מקום לתרץ שיטת הרמב"ם ורש"י בשמעתא דידן. דז"ל הגמרא, "לאו מילתא היא דאמרי, בגיותן לית להו חתנות", ורש"י שם במתק לשונו מסביר שזה נתינת טעם והוכחה, דז"ל שם: "דבהיותן נכרים לית להו חתנות, אלא ודאי קרא בגרים כתיב". וההוכחה היא בדרך זה: דאיך אפשר לומר דקרא מיירי בגיותן, כיון דאין בהם חלות קידושין? ובע"כ יש לנו להוציא הקרא מפשרו ולפרש דאיסור חיתון קאי בגירותן. והגיון זה הוא ממש כהגיונו של אביי בתמורה, "דאי לא מהני אמאי לקי", ד"לאו" ואזהרה עם שלילת היכולת הם שני הפכיים בנושא אחד. ולכן הוכרח רבה להזיז הלאו דחיתון מגיותן לגירותן. אבל לרבא, דהלכתא כוותיה, ס"ל ד"לא מהני, והא דלקי, משום דעבר אמימרא דרחמנא", ושפיר אפשר שיהיו "לאו" ואזהרה ביחד עם שלילת היכולת, לכן יותר מסתבר לאוקמי הלאו ד"לא תחתן" בגיותן כמו הלאו ד"לא תקח" הסמוך לו. ולכן פסקו הרמב"ם ורש"י כלישנא קמא דרבה. והכל ניחא בס"ד.

— ב —

ב"ו"ד סי' י"ג בהגהות רבנו עקיבא איגר מביא קושית הש"ס בפסחים כב., דהרי דם כתיב ביה "לא תאכל" וכו' ומותר בהנאה, והקשו שם בתוס', דילמא כי היכי דאמרינן לענין חלב וגיד, "כשהותרה נבילה, חלבה וגידה גמי הותרו", כן נאמר בדם שניתר ביחד עם נבילה! וע"ז מתרץ רבנו רעק"א, כיון דקי"ל דדם שבישלו אינו עובר עליו, א"כ אין כאן ראייה מדהותרה נבילה בהנאה דגם דמה הותר, די"ל דלעולם דם אסור בהנאה, והא דדם מותר בהנאה נתינה היינו כשבישלו קודם.

ודבריו צ"ע, דאי נימא דדם אסור בהנאה, ע"כ לא יהיה מהנשרפין, דנימא שכבר נעשתה מצוותן ומש"ה אפרן מותר — דהא לית לן קרא להכי; אלא יהיה מהנקברין, שאפרן, וכל מה שאתה מהוה מהן, אסור. וא"כ ק"ו דלא יועיל בישול לסלק איסור הנאה מהדם, דמי גרע מאפר? ועיין במל"מ פי"ד מהלכות אבל וצ"ע.

בענין חמץ ומצה של גבוה

בפסחים מו. תנן, "כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט, דא"א לא תקרא לה שם עד שתאפה; בן בתירא אומר תטיל בצונן; א"ר יהושע, לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובל ימצא, אלא מפרישתה ומניחתה עד הערב, ואם החמיצה החמיצה." ובגמ' פי' דבהואיל קמיפלגי, דר"א סבר אמרינן "הואיל ואי בעי איתשל עלה, ממוניה היא", ואם יניחנה להחמיץ, יעבור עליה בב"י ובב"י, ור"י סבר דלא אמרינן "הואיל", הלכך יניחנה עד הערב, ואם החמיצה אין בכך כלום, כיון דלאו דידיה היא.

ובתוס' שם: ד"ה הואיל (שני), "תימה לרשב"א, אמאי אמר בפכ"ש דמצת מע"ש אין יוצא בה בפסח לר"מ דסבר מע"ש ממון גבוה הוא ולא חשיב, מצתכס', הא הואיל אי בעי מיתשל עלה מחשבינן לה כשלו? ועוד, דאמר לעיל, אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, והא של גבוה נמי חשיב כשלו הואיל אי בעי מיתשל עליה? ותי' ר"י, דשאני הני דכתיב בהו, קדש לה', (הלכך) אע"ג דאי בעי מיתשל עלה, חשבם הכתוב של גבוה."

ולכאורה קשה להבין תירוצו, דמה חידש לנו בזה, הא האי קרא ד"קדש לה" זהו הפסוק דיליף ר"מ מיניה (בקידושין נג), דמע"ש ממון גבוה הוא, והקושיא עוד לא סרה בכך! ואם כוונתו לומר דהאי קרא ד"קדש לה" הויא כמו גזה"כ שלא לומר "הואיל" במע"ש, צ"ע, דמנ"ל הא? ועוד, א"כ אכתי לא תירצו הקושיא מהקדש! וכ"ת דה"ק ר"י, דשם הקדש מפקיע מאמירת "הואיל", וכמו מע"ש שהוא ממון גבוה משום דכתיב ביה "קדש" — מ"מ אכתי חסר עיקר הביאור, איך מעכב זה בעד חלות דין הואיל? ועוד, הא גם חלה איקריא "קדש", שהיא בכלל "וכל זר לא יאכל קדש!"

ונראה לבאר: לעיל לח. יליף להא דלר"מ אין יוצאין י"ח מצה במע"ש, מגז"ש "לחם לחם" מחלה, דכמו דבחלה בעינן "עריסותיכם" משלכם, אף במע"ש כן, הלכך לר"מ אין יוצאין בו כיון דממון גבוה הוא; ועי' ברא"ש שם, דגז"ש זו אתיא אף לרבנן דר"מ דס"ל דמע"ש ממון בעלים הוא, ונ"מ לענין מצה גזולה.

ונראה דלא דמי דין מצת מע"ש לר"מ לדין מצה גזולה לרבנן, דבמצה גזולה אין שום חסרון בחפצא דמצה, רק שהגזולן אינו יוצא בה י"ח משום דלגבי דידיה לא הויא "משלכם", אבל במצת מע"ש לר"מ יש חסרון בעצם חפצת המצה כיון שמע"ש ממון גבוה הוא, ומופקע הוא לגמרי מבעלות, הדרושה לקיום מצות אכילת מצה, וממילא מופקעת מצה זו של מע"ש

מחלות שם מצת מצוה. (עיי' בחי' ר' חיים הלוי, סוף הל' חו"מ, שהוכיח דאף דין "שמורה" חל על החפץ עצמו, ולפי דבריו מוכח שיש חלות שם "מצה של מצוה" על החפצא, שבלעדה א"א לצאת בה; וה"נ הכא במע"ש), נמצא דבמע"ש אין העיכוב רק בקיום המצוה, אלא הוי הפקעה גם בעצם החפץ, שאין שם מצת מצוה חל עליו כלל; ודמי לשארי דינים המעכבים במצה, וכדאשכחן במצת ביכורים, שאין יוצאין בה משום שאינה נאכלת בכל מושבות, וזהו ודאי ג"כ דין בעצם החפצא.

וראיה לזה, דלעיל לח. גבי הא דתנן דאין יוצאין בחלות תודה ורקיקי נזיר, איתא: "מנה"מ, א"ר דא"ק, ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח; ר' יוסף אמר, א"ק, שבעת ימים מצות תאכלו, מצה הנאכלת לז' ימים, יצתה זו שאינה נאכלת לז' ימים אלא ליום ולילה... ותיפוק ליה מלחם עוני, מי שנאכל באנינות, יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה? ס"ל כר"ע דאמר, עני' כתיב... ותיפוק ליה דאין נאכלות בכל מושבות? אר"ל, ז"א... נאכלין בנוב וגבעון." ובתוס' ד"ה חלות: "נראה לר"י כפ"ה דמיירי שלא נשהט עליהם הזבח ולא הוקדשו, דאי הוקדשו, תיפוק ליה דבעינן, מצתכם, דגמרינן לעיל, לחם לחם... וה"פ, מצה המשתמרת לשם מצה, יצאה זו שמשתמרת לשם זבח כשיקדישנה... והא דפריך, ותיפוק ליה שאין נאכלין באנינות וש"א"נ בכל מושבות, ה"פ, שאין נעשה לאכול בכ"מ ולאכול באנינות... והא דלא פריך שאין נעשה להיות מצתכם אלא לגבוה — כיון דלא כתיב בהדיא פסול דמצתכם, לא שייך למיפרך הכי."

והשתא מוכח דלתוס', הפסול ד"מצתכם ולא של גבוה" הוא בגוף המצה, דאי רק בקיום המצוה, איך רצו בתוס' לפסול מצה שנשתמרה לשם מצת גבוה מטעם זה שלא נעשית להיות "מצתכם"? אלא ודאי דלתוס', זהו חסרון ופסול בעצם המצה, ולכן אם חשב לשם מצה כזו, שחסר לה שם מצה, הו"ל חסרון בשמירתה; וכמו בדיני "מושבות" ואנינות, שהם נמי פסולים בגוף החפצא. ממילא ה"נ במצת מע"ש, יש בה חסרון בעצם החפצא כיון שהיא של גבוה ומופקעת מבעלות, והלכך אין שם "מצת מצוה" חל עליה.

מיהו אכתי יש לומר בשני פנים בהא דהוכחנו דהחסרון במצת גבוה הוא לא רק בקיום המצוה אלא גם בעצם החפצא, אי היינו שבחפצת המצה צריך לחול שם "מצתכם" ובמצת גבוה חסר זה; או דילמא (וכן מסתבר) אין צורך לחלות שם ד"מצתכם" כלל, אלא דאם אינו של בעלים, אין שם "מצת מצוה" יכול לחול בו. ומתוס' הנ"ל, דבחדא מחתא מחתינהו עם פסולי "מושבות" ואנינות, שבהם ודאי אין צורך לחלות שם מיוחד של "מצה הנאכלת באנינות" וכו', אלא דאם אין אלה הדינים נוהגים במצה זו אין שם "מצת מצוה" חל

עליה, משמע דה"נ גבי מצת גבוה, אינו אלא חסרון ופסול בשם מצה. ולפ"ז אם תצוייר מצת גבוה שיש בה גם דין ממון בעלים, או אילו היה הפסול במצת גבוה משום שאין שם "מצתכם" חל עליה, היה אפשר לומר דמצה כזו תיכשר, דהא אף שהיא של גבוה מ"מ יש עליה גם דין בעלות; אבל השתא שהוכחנו דזה שהמצה היא של גבוה מפקיע מ"שם מצה" שלה. א"כ אף אם יש עליה גם בעלות, אין זה די לעכב בעד חלות הפסול של ממון גבוה, כל עוד שיש עליה דין פסול של מצת גבוה ומופקעת היא מכל מקום. והשתא נחזי אנן, דיש להתבונן בדין "הואיל" הנ"ל, אי היינו שאנו רואים את הדבר כאילו כבר נשאל עליו וכאילו אין עליו כלל דין תרומה והקדש, והוי "שלו" לגמרי לענין ב"י וב"י, או דילמא דהיינו שכיון שיש לו הזכות לשאול עליו, א"כ זכות זו עצמה היא כבעלות לענין "שלך" דחמץ לעבור בב"י ובב"י. והנ"מ הוא, דאי "הואיל" בא לומר שאנו רואים את הדבר כאילו כבר נשאל עליו, או יועיל גם להפקיע מידי פסול "מצת גבוה", כיון דאם נשאל עליו לא היה עליו שום פסול, כן עתה אף שלא נשאל עליו ממש, ע"י דין הואיל רואין אותו כאילו נשאל עליו. אבל אם "הואיל" פירושו זכות ממון, אז הוא מועיל רק לתת לבעלים דין ממון על החפץ, ואינו מועיל לגבי שארי דינים היוצאים מזה שהחפץ הוא של גבוה, וכמו שם "מצת גבוה", שפסול זה נשאר בתוקפו אף אם נאמר "הואיל", כי כבר נתבאר ד"מצת גבוה" הוי כמו שאר פסולים שלא יועיל גביה דין זכות ממון.

ונראה דעפ"ז יש לבאר את דברי התוס' שהתחלנו בהן, דבקושייתן סברו ד"הואיל" מועיל כאילו כבר נשאל על החפץ, ולכן הקשו, דאף במצת מע"ש לר"מ יועיל להפקיעה לגמרי מדין "מצת גבוה" אבל בתירוצו סבר הר"י ד"הואיל" רק זכות ממון הוא, ולכן שייך רק גבי חלה (לענין ב"י וב"י), שאינה ממון גבוה, רק שאינה של המפריש אלא של כהנים, והשתא ע"י דין "הואיל" יש למפריש זכות בה ועובר עליה בב"י וב"י. אבל מצת מע"ש, ממון גבוה היא, דכתיב בה "קדש לה'", וזהו פסול בעצם שם מצה שלה, ולהכי אף שיש לו בה זכות ממון זו הבאה ע"י "הואיל", לא יועיל, וכמ"ש. ועתה אביא לבאר איך מתורצת בתירוצו של הר"י קושייתן השניה של התוס', דאמאי לא מהני "הואיל" בחמץ של הקדש?

ונראה לי שב, דהנה לעיל ה: ממעטינן חמץ דהקדש ואחרים מ"לך", "שלך אתה רואה" וכו', ופי' רש"י "אבל אתה רואה של אחרים, כגון נכרים", משמע שאם הופקד אצלו חמץ של ישראל אחר אף בלא אחריות, עובר בב"י ובב"י. וכן נתבארה שיטתו בביאור הגר"א או"ח סי' תמ"ג ס"ב, ובפנ"י, וכן במשנה ברורה שם בשער הציון סק"ב מבואר שכן היא דעת בה"ג וזהר"י גיאות גדולי הראשונים ז"ל. (אבל בלא דין פקדון ושמירה ודאי אינו

עובר עליו, וכדמוכח מכמה מקומות.) ולפי"ז נראה דזה שנתמעט חמץ של עכו"ם אינו משום שחסר ה"לך" במעשה העבירה, דהא על חמץ של ישראל אף שלא קיבל עליו אחריות, עובר, אף שאינו שלו. אלא ודאי בחמץ של עכו"ם חל דין פטור בעצם החפץ, שלא נאסר כלל בב"י ובב"י.

ואל תקשי לך, לפי"ז למה עובר על חמץ של עכו"ם בקיבל עליו אחריות? זה לק"מ, דדין עכו"ם תלוי בבעלות, ואם יש לישראל אחריות עליו, אז יש לו בו דין ממון, נמצא שיש גם בעלות של ישראל על החפץ, ומפני זה הוא שעובר עליו בב"י ובב"י.

ונראה דאף לאלו פוסקים הסוברים דגם בפקדון של ישראל אין בב"י וב"י אם לא קיבל עליו הנפקד אחריות (עי' במג"א שם סק"ה), מ"מ צ"ל שהם מודים לחילוק זה בין חמצו של נכרי ושל ישראל אחר, דבמפקיד ישראל החסרון הוא במעשה העבירה, שחסר ה"שלך", אבל במפקיד עכו"ם איכא פטור בעצם חפצת החמץ.

וראיה לזה מדברי הגמ' כט. במה שרצו להתיר חמץ של נכרי אף באכילה בפסח מכח ילפותא דשאור דאכילה משאור דראייה, אלא דלמסקנה שם לא קאי הגז"ש אהכי, והנה אי נימא דהפטור של עכו"ם גבי בב"י וב"י הוי רק משום דחסר ה"שלך" במעשה העבירה, אבל איסור בב"י דחמץ שפיר חל עליו, א"כ איך אפשר למילף מיניה שאור דאכילה, הרי התם ודאי האכילה היא העבירה ולא ה"שלך"! ועוד, דא"כ לשיטה זו אף חמצו של ישראל אחר היה צריך להיות בכלל היתר האכילה מכח הלימוד דשאור דאכילה משאור דראייה, ובודאי לא ס"ד דהגמרא הכי! אלא מוכח דבעכו"ם והקדש איכא הפקעה בעצם החפצא לענין איסור בב"י וב"י, ולהכי שפיר אפשר למילף מזה דגם מאיסורי אכילה והנאה יהא מופקע — אלא דבמסקנה, דלא קאי הכי, ע"כ חלוק איסור בב"י מאיסורי אכילה והנאה.

והשתא מה שהוכחנו דבחמץ של נכרי יש הפקעה בעצם החפץ לענין בב"י וב"י, בטח דה"ה בחמץ של הקדש, דהא שניהם מחד קרא נתמעטו. ולפי"ז א"ש מאי דלא מהני "הואיל" בחמץ של הקדש להחשיבו כ"שלו" לענין בב"י וב"י, דלפמ"ש אין טעם הפטור מב"י וב"י בהקדש משום שאינו "שלו", אלא משום חלות שם "הקדש" בגוף החמץ, והלכך אף שיש לישראל זכויות עליו (כגון משום "הואיל"), אין זה מועיל שיעבור עליו כ"ז ששם הקדש, המפקיע מאיסור חמץ דב"י, ושאר עליו — וע"פ הדרך שנתבאר לעיל גבי מצת מע"ש.

ואע"ג דגבי חמץ של נכרי אמרנו דאחריות הישראל מועלת לתת עליו גם דין בעלות ישראל, ולכן עובר עליו, מ"מ חמץ של הקדש שאני, דאין דין "של הקדש" תלוי בבעלות של הקדש (כמו שדין "של נכרי" תלוי

בבעלות של נכרי, ולהכי אף שיש לישראל בו דין ממון, הלא פשוט שאין דין חולין חל עליו עי"ו, ואכתי הקדש גמור הוא ומופקע מדין ב"י וב"י מכל וכל. והשתא ניתא קושית התוס' מחלת חמץ של הקדש, דבחלה שאינה של הקדש כלל (ודברי המג"א ס"י תנ"ז סק"ה, דהויא הקדש, תמוהים), רק שהיא ממון כהן, והא דאין המפריש עובר עליה (אי לא אמרינן "הואיל") הוא משום דאכתי לא מטיא ליד בעליה הכהן (עי"ש ברש"י), והלכך אי אמרינן "הואיל", כבר יש לישראל זכות בה ועי"כ הוא עובר עליה שפיר בב"י ובב"י, דאין שום הפקעה מזה בגוף החמץ! אבל גבי הקדש כבר נתבאר שמופקע הוא בעצם מאיסור ב"י, ולכן לא מהני בו "הואיל". נמצא שאותו התירוץ של הר"י על הקושיא ממע"ש, קאי שפיר גם לקושיא השניה מהקדש.

ה ע ר ה

לכאורה יש להקשות על יסוד זה שכתבנו דעל חמץ של הקדש אינו עובר אף כשיש לו עליו דין ממון ע"י הואיל, מהא דאיתא בירושלמי פ"ב ה"ב, דאית תנא תני "אתה רואה של גבוה", ואית תנא תני "אפילו לגבוה אין אתה רואה", ומתרצי לה אמוראי שם בדרכים שונים, ור' בון בר חייא מתרץ "תיפתר בקדשים שהוא חייב באחריותן כר"ש". וא"כ הא חזינן דאף בשל גבוה אם אך יש לו בו דין ממון, עובר עליו, ודלא כדברינו. ונראה דנוכל לומר דבאמת בזה פליגי אמוראי אחריני דלא מוקו לה הכי. ומתלמודנו ודאי לא משמע כן, דהא בדף ה' שקלו וטרו בדין חמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות, ושבקו לשל גבוה, משמע דעל של גבוה לא מיחייב כלל. ובחמץ הא גם חכמים ס"ל דעובר עליו בקע"א אף דסברי בעלמא דדהגל"מ לאו כממון דמי! אלא ודאי דהבבלי פליג אר' בון בר חייא. ועוד נראה ע"כ דהירושלמי פליג אתלמודא דידן בהא מילתא, דהא לדידן אף לחכמים הו"ל לעבור בב"י על קדשים שחייב באחריותן, ולירושלמי רק לר"ש הוא כן, משמע דלא ס"ל לדרשה דידן דמרבין מ"לא ימצא" דבחמץ לכ"ע דהגל"מ כממון דמי. ולפי תלמודנו ע"כ צריכין לתרץ את שתי הברייתות בשארי אוקימתות דאיתנהו התם. ועי"ל דבאמת מצאנו לר' בון בר חייא בירושלמי ספ"ק דפסחים שמתיר להטיל מום בכוונה בקדשים שחייב באחריותן לר"ש, וא"כ נראה ששיטתו היא דלר"ש יש כמו חסרון בעצם ההקדש. ושיטתי בודאי צריכה ביאור רב, אבל עכ"פ אין זה נוגע לנו לפי הנחתנו דההקדש גשאר בעוצם תקפו אף לר"ש. ואכמ"ל.

בענין מחילה כקבלה

במתני' גיטין ע"ד. נחלקו רשב"ג ורבנן, אם אמר הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי איצטלתי, ואבדה איצטלתו, אם בנתינת דמיה הוי קיום התנאי, דרשב"ג סבר דבנתינת דמים סגי, ות"ק סבר דאיצטלתא דוקא קאמר ולא דמים. וחקרו בגמרא שם את"כ, אם אמר ה"ז גיטך ע"מ שתתני לי ר' זוז, וחזר ואמר לה "מחולים לך", אם מחילתו חשובה כקיום התנאי; ואיבעיא להו בין לרשב"ג בין לרבנן, דשמא מחילה עדיפא מקבלת מעות דמתני', ושמא גרע. ומסקו שם בגמרא לחלק, דאם כוונת התנאי היתה לצעורה, אז ודאי לא סגי במחילה, דהא לא ציערה! — אבל אם התנאי היה להרווחה, ודאי יכול למחול ולומר "הריני כאילו התקבלתי"; עי"ש ע"ד: וברש"י שם. אבל עי' ברשב"א שם שהקשה בשם תוס', דבמאי עסקינן במתני'? אי בשרוצה לקבל את הדמים ומחיל לה האיצטלתא, תפשוט בעיין דבסמוך גבי מחילה, דפלוגתא דרשב"ג ורבנן היא; ואי בשאינו רוצה לקבל הדמים, תפשוט בעיין דאי נתינה בע"כ הוי נתינה, דהכא לא פליגי רבנן ארשב"ג אלא משום דאיצטלתא דוקא קאמר, הא לאו הכי, נתינתה נתינה לכ"ע! ומתקן, דמסתברא דלא דמי, דבמתני' הוא מתכוון בקבלת הדמים לקיום תנאו, ופליגי רשב"ג ורבנן אי חשיב קיום בהכי, דלרבנן לא נתקיים, דאיצטלתא דוקא קאמר, ולרשב"ג נתקיים, דלאו דוקא קאמר; אבל בבעיין דמחילה, אינו מתכוון לקיום התנאי אלא לביטולו, ואין זה שייך לפלוגתא במתני'. ולפ"ז מתבאר, מסקנת הגמרא, דהיכא דהוי התנאי להרווחה, יכול לבטלו גם ע"י מחילה, דאז המחילה עצמה היא כקיום התנאי! עי"ש ברשב"א, (בד"ה איצטליתא).

אמנם כתב הר"ן בקידושין כ"ז. סד"ה מנה"מ, בשם הרמב"ן, (וכן הוא בחי' הרמב"ן שם בלשון מקוצר הרבה) גבי ענין "ע"מ שתכתבו לו את השטר, חזר, בין בשטר בין בשדה", וז"ל: "דמהא שמעינן שאע"פ שהתנאי לתועלת המקבל, תנאה הוי; ואע"ג דבעלמא גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן, והתם תנאה להנאת נותן הוה, אפ"ה תנאה דהוי להנאת מקבל, כי הכא, מהני, ואין הלה יכול לומר, הריני כאילו התקבלתי, שהמוכר ג"כ לפיכך תלה הדבר בתנאי כדי שיוכל לחזור בו בכל שעה קודם שיתקיים התנאי, ולפיכך האומר לחבירו, שדי מכורה לך ע"מ שאתן לך ר' זוז, חזר בזה ובוזה". עי"ש. ולכאורה נראה שדין זה הוא כנגד הגמרא בגיטין הנ"ל, דהתם איתא דהיכא דהוי התנאי להרווחה, יכול למחלו ולומר "הריני כאילו התקבלתי", דמחילה הויא כקבלה; והכא הוי התנאי להרווחת הלוקח או המקבל את המתנה, ומדוע

לא יוכל לומר "הריני כאילו התקבלתי" כדי שלא יוכל הנותן או המוכר לחזור בו.

אבל באמת אין זו קושיא, דהתם (בקידושין) שאני, דהתנאי לא געשה ע"י הלוקח כ"א ע"י המוכר, ואף שהוא לטובת הלוקח, מ"מ ברור הוא שהמוכר עשה אותו לטובת עצמו כדי שיוכל לחזור בו מן המכירה אם ירצה, ויוכל לומר דפטומי מילי בעלמא גינהו, ולא התנה המוכר לטובת הלוקח, והלכך אין זה תנאי כלל לגבי הלוקח, ואין מחילתו חשובה כקיום, וכן מוכח מדברי הגמרא בב"מ ס"ו, דכיון דלוקח בעי לאתנויי, והכא מוכר קא מתני, אין זה תנאי אמיתי אלא לפטומי מילי בעלמא. משא"כ היכא דהתנאי היה באמת להרווחת הלוקח או המקבל, כבההיא דגיטין, אז ודאי גם הרמב"ן יודה שהבעל יכול למחול ולומר "הריני כאילו התקבלתי" וכמש"ל.

אח"ז מצאתי שהרא"ש בב"ב ע"ז, נתעסק בזה הענין, וכתב שם ג"כ כדברינו, עי"ש היטב בזה הענין.

מיהו איתא בתוס' בב"מ ס"ו, ד"ה פטומי, דדוקא היכא דכבר עמדו על סוף לקנות שלא באחריות, והיה מצטער הלוקח וכו', אז אמרינן דהוי פטומי מילי בעלמא, אבל אם בתחילת הדברים פתח המוכר והבטיח לו באחריות, אז לא אמרינן דהוי פטומי מילי בעלמא, אלא תנאי גמור הוי, כי בודאי לא נתכוון הלוקח לקחתו אלא באחריות כמו שפתח לו המוכר, ולפ"ז צ"ל דהתם (בההיא דקידושין) נמי מיירי בשכבר עמדו לקנות סתם שלא בשטר, דרק אז אמרינן דהוי פטומי מילי, דאילו בתחילת הדברים פתח המוכר ואמר "ע"מ שתכתבו לו את השטר", א"כ הוי תנאי גמור לטובת הלוקח, ובודאי יוכל הלוקח למחלו אם רוצה ליקח את השדה בלי שטר, ושוב אין המוכר יכול לחזור בו, ומוכרחים אנו לומר שהרא"ש אינו חולק בזה על התוס', מדלא השיג עליהם שם בב"מ; אלא ודאי שהרא"ש מיירי באופן שלא התנה המוכר לטובת הלוקח בתחילת המקח.

ואם נכוונים הם דברינו, נוכל לישוב גם את קושית האבני מלואים שהביא בשם אחיו, באה"ע סי' כ"ט ס"ק י"ד, גבי הא דמקשים בגמרא קידושין ה. אהא דאמר ר"א, "התקדשי לי במנה, ונתן לה דינר, הרי זו מקודשת וישלים", מהא דתניא "התקדשי לי במנה והיה מונה והולך, רצה אחד מהם לחזור אפילו בדינר אחרון, הרשות בידו" — ופריך, דמאי קושיא, דהא דהמקדש יכול לחזור בו הוא משום דאין כופין בקיום התנאי, והא דהאשה נמי יכולה לחזור בה הוא לפי מאי דאמרינן בגיטין ע"ד: דנתינה בע"כ לא שמה נתינה, וא"כ דילמא סבר ר"א דנתינה בע"כ לאו שמה נתינה? ועי"ש במה שתירץ, דאין בכ"ז משום תנאי, אלא הוי כעין חוב, ולכך שניהם אינם יכולים לחזור בהם; ותירוצו דחוק, שהוא נגד דעות הראשונים, אבל לפי דברינו דלעיל

נ"ל לתרץ בפשיטות, דהתם בקידושין, התנאי שישלים לה המנה הוי לטובתה, ולא שייך לומר דפטומי מילי בעלמא נינהו, דאע"ג דהיא לא התנתה אלא הוא התנה, מ"מ בקידושין הלא בעינן עיקר הנתינה והאמירה מצד האיש ולא מצד האשה, ולא עליה היה להתנות אלא עליו, וא"כ ודאי לטובתה קאמר. וא"כ בטח שיכולה היא לומר אח"כ "הריני כאילו התקבלתי", והוי זה כקיום התנאי, וממילא נתקיימו הקידושין אף שלא נתן לה את השאר, ושוב אינו יכול לחזור בו. וא"כ בהיא דהתקדשי לי במנה ורצה א' מהן לחזור בו אפילו בדינר אחרון, הרשות בידו, קשה, דהתם נמי לטובתה התנה, ואמאי לא תוכל לומר "הריני כאילו התקבלתי" לקיים התנאי, ומיד יתקיימו הקידושין. דהא כל האומר ע"מ כאומר מעכשיו דמי, ואם היא תאמר שמוחלת לו, הרי היא מקודשת מעיקרא, ואיך יכול הוא לחזור בו אפילו בדינר האחרון? ואף כאן ודאי ליכא למימר דדין זה שוה להך דע"מ שתכתבו לו השטר, דאמרנו התם דכיון דהיה ללוקח להתנות ולא התנה, אלא המוכר התנה, דאינו תנאי לגבי הלוקח, אלא פטומי מילי בעלמא, ואין מחילת הלוקח חשובה כקיום התנאי כלל — דכבר ביארנו דהכא ודאי אין לומר שהיה על האשה להתנות, דהא אדרבה, בקידושין בעינן עיקר הנתינה והאמירה מצד האיש ולא מצד האשה, הלכך ע"כ מה שאמר האיש בתחילה "התקדשי לי במנה", לטובתה הוא דקאמר, וגם ליכא למימר כחילוק התוס' בב"מ הנ"ל, דהא הכא בתחילת דבריו כבר הזכיר לה המנה, ולכן ברור הוא מכל הצדדים דא"א לומר דהתנאי דהכא פטומי מילי בעלמא הוא. וא"כ נכונה היא קושית הגמרא, דודאי סותרת ברייתא זו את מימרא דר"א. עד שמתרצים שם בגמרא, הב"ע דאמר "במנה זו", ונמצאת המנה חסירה, וכדמתפרש בסיפא דברייתא שם, ולהכי ממילא לא תהני מחילתה, דכבר נתבטל התנאי מעיקרא, דהא פשיטא דאם לא מחלה, אלא הוא השלים לה את המנה אח"כ, דאין זה חשוב כקיום התנאי כיון שהמנה כבר נמצאה חסירה, וא"כ כ"ש דמחילתה לא תהני מכיון שהמנה נמצאה חסירה, דלא עדיפא מחילה מקבלה ממשית! כנלענ"ד.

בענין נכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט

איתא בביצה כד: „אר"פ, הלכתא נכרי שהביא דורון לישראל ביו"ט, אם יש מאותו המין במחובר אסור, ולערב נמי אסורין בכדי שיעשו, ואם אין מאותו המין במחובר, תוך התחום מותר, חוץ לתחום אסור, והבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר." ופרש"י, „ולערב אסורין בכש"י, כדי שלא יהנה ממלאכת יו"ט, והא דקאמר ולערב אסורין בכש"י, הא לאח"כ מותרין, אפילו לערב ראשון נמי, אע"ג דליל יו"ט שני הוא, ממתין בכש"י ומותרין ממ"ג, אם הלילה חול הוא הרי המתין בכש"י, ואם קדש הוא נמצא שנלקטו בחול." ובתוס' הקשו על רש"י „דפי' דלכך בעינן כש"י כדי שלא יהנה ממלאכת יו"ט, א"כ המבשל בשבת בשוגג אמאי יאכל, הא נהנה ממלאכת שבת? אלא ודאי... הטעם שמא יאמר לנכרי לך ולקט. ומזה הטעם אסורים עד מוצאי יו"ט האחרון בכש"י, דאי אמרת דמותרין במוצאי יו"ט ראשון, חיישינן שמא יאמר לנכרי ביו"ט ראשון לך והביא כדי לאכול מהן בשני."

וכתב הרא"ש שם, „ויש לישב פרש"י, דיותר החמירו בעכו"ם שעשה לצורך ישראל ממה שעשה ישראל בשוגג, דמילתא דלא שכיחא לא גזרו. ופי' הקרבן נתנאל שם סק"מ, „אע"ג דלפרש"י הכא לא אסרו משום גזרה שמא יאמר, מ"מ הא דאסור בכש"י גזרת חכמים היא שלא יהנה ממלאכת יו"ט, ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו."

והנה לענ"ד יש להקשות עוד על רש"י, דאי נימא דהטעם הוא שלא יהנה ממלאכת יו"ט, א"כ אפילו כשתלש העכו"ם לצורך עצמו נמי יהא צריך להמתין בכש"י, דאל"כ סוף סוף נהנה הישראל ממה שעשה העכו"ם מלאכה ביו"ט — והרי בגמרא רק אסרו דורון שהביא הנכרי לישראל, הא הביא לצורך עצמו מותר, וכן הוכיחו בתוס' מגמרא שבת קכג. דאם ליקט לצורך עצמו מותר; וכ"כ הט"ז סי' תקט"ו סק"א, שאם עשה הנכרי לצורך עצמו, דהרבה ראשונים התירו בזה אף לרש"י, אבל אין זה כמשמעות הרא"ש והטור, דלרש"י אין חילוק; עי"ש. וא"כ קשה, איך נתיר בזה לרש"י, הרי נהנה ממלאכת יו"ט? והכא לא שייך תירוץ הרא"ש דמילתא דלא שכיחא היא, דודאי יותר שכיח שילקוט לצורך עצמו משילקוט לצורך ישראל! וצ"ע. ובקרבן נתנאל שם סק"ג כתב דלרש"י פשיטא שכשעושה הנכרי לעצמו לא שייך טעמא דשלא יהנה ממלאכת יו"ט — ולא ידענא מאי פשיטותא, דהא עכ"פ העכו"ם עשה מלאכה ביו"ט, והישראל נהנה מאותה מלאכה! וצ"ע. והט"ז שם הביא קושית הר"ן על רש"י, שכתב דביו"ט עצמו אסור

הדורון משום מוקצה, ואחר יו"ט בכש"י אסור כדי שלא יהנה ממלאכת יו"ט, ואמאי אין זה מספיק גם ביו"ט עצמו, ול"ל טעם דמוקצה? ורש"ל תירץ דטעם דמוקצה איצטריך לאסור אפילו בטלטול, עי"ש. והט"ז שם רצה לתרץ שתי הקושיות על רש"י, דהיינו קושית התוס' מישראל שעשה מלאכה בשוגג, אמאי מותר, הא נהנה ממלאכת איסור; וקושית הר"ן, דל"ל טעמא דמוקצה — וז"ל: "דרש"י שכתב שלא יהנה ממלאכת יו"ט, הוא עצמו שייך לטעם מוקצה, דודאי כל מלאכה שעושה העכו"ם בשביל עצמו או ישראל בשוגג, אין שייך על זה מלאכת יו"ט, כיון שאין איסור בשעת עשיית המלאכה, אלא משום מוקצה נגעו בה ביו"ט, וכל מוקצה ביום, צריך הישראל להמתין קצת בערב ולהכין לו שיוכל לאכול הדבר ההוא, וכאן שהעכו"ם הכין בשביל ישראל כשיאכלנו ישראל תיכף בערב בלי שום הכנה ותלישת המחובר, ירויח בזה ע"י העכו"ם שהכין בשבילו ביו"ט... וזה אסור גם בנר שהדליק עכו"ם בשביל ישראל אפילו אחר השבת עד כדי שיוכל הישראל להדליק הנר, כיון שהעכו"ם מכוין להנאת ישראל שיהיה מוכן לפניו, אין ליהנות מאותה הכנה כלל, דהא מכוין העכו"ם שיהא היתר לישראל על ידו במקום שאסור לו, וכן נמי בעכו"ם המבשל בשבת להנאת ישראל אסור לכל בכש"י, וזה אין שייך בישראל המבשל בשוגג, דהא אין מכוין להתיר שום איסור עי"ז." פי' לדבריו, דאם לא היה כלל דין מוקצה, היה מותר אם עשה העכו"ם מלאכה בשביל ישראל אפילו ביו"ט עצמו, ורק משום דאיכא דין מוקצה אסור ביומו; וכל מוקצה ביו"ט צריך שימתין קצת לאחר יו"ט כדי שיעזר שיוכל להכין לאחר יו"ט. וכ"ז אם העכו"ם מתכוין להתיר לישראל, דהיינו שעשה בשבילו, אבל אם עשה לעצמו ולא נתכוין להתיר לישראל, מותר. ומש"ה המבשל בשבת בשוגג מותר, דלא נתכוין להתיר שום איסור. זהו כוונתו.

אבל לענ"ד קשה להבין תירוצו. חדא, דמה שהניח ליסוד, דכל מוקצה צריך להמתין קצת בערב כדי שיעזר שיוכל להכין, צ"ע מנ"ל הא, דמסברא אינו כן, דכיון דעבר יו"ט הותר המוקצה תיכף! (ומיו"ט לחול לא שייך איסור הכנה כמובן.) ועוד קשה להבין מ"ש בס"ד דאם לקט בשביל עצמו מותר משום דלא נתכוין להתיר שום איסור — דמה לי אם נתכוין להתיר או לא, סוף סוף מוקצה הוא ואסור עד בכש"י! וצ"ע. וממילא קמה גם קושית התוס' על רש"י מהמבשל בשבת, וגם קושיתנו דאמאי מותר כשעשה העכו"ם לעצמו. ולענ"ד נראה לי שב שיטת רש"י מקושית תוס', והוא דרש"י באמת סובר כתוס', דטעם האיסור הוא שמא יאמר לו לעשות מלאכה עבורו כדי שיאכל ביו"ט; אלא דהחילוק בין רש"י ותוס' הוא, דלרש"י אף דטעם האיסור הוא שלא יאמר לו "לך ולקט עבורי", מ"מ אסרו רק היכא שנהנה הוא ממלאכת האיסור שנעשה ביו"ט, אבל לא היכא שלא נהנה, ומש"ה ס"ל לרש"י דלערב

ראשון מותרים בכש"י, דהא בערב ראשון לאחר כש"י אינו נהנה ממלאכת איסור שנעשה ביו"ט, דהא אם יום ראשון חול היה, הרי לא נעשה שום מלאכה ביו"ט, ואם יום ראשון יו"ט הוא, הרי יום שני חול הוא, ולאחר כש"י כבר אינו נהנה מאותה מלאכה שנעשתה ביו"ט. ואף שעכ"פ יש לחוש שמא יאמר לו ביו"ט ראשון ללקוט כדי שיהיה מותר לו ביו"ט שני, והיה לנו לאסור בשביל זה עד לאחר יו"ט שני בכש"י, מ"מ ס"ל לרש"י דאסרו היכא דנהנה ממלאכת איסור שנעשה ביו"ט ע"פ צוויו, ואיל"ה לא.

ותוס' סברי דאף אם אינו נהנה מהמלאכה שנעשית ביו"ט, מ"מ כיון שיש לחוש שיאמר לעכו"ם ללקוט בשבילו כדי שיהא מותר לו ביו"ט שני, ויעשה איסור ע"פ צוויו, א"כ אסרוהו גם ביו"ט שני. כנ"ל לומר בשיטת רש"י ותוס'. ולפ"ז מתיישבת שפיר קושית תוס' על רש"י, אמאי המבשל בשבת בשוגג יאכל הרי נהנה ממלאכת שבת, דלק"מ, דהתם לא שייך שמא יאמר לו, וכתירוצ' תוס'! ואתי שפיר נמי מה שהקשינו על רש"י דהו"ל לאסור אפילו כשליקט העכו"ם לצורך עצמו, דלפמ"ש אף לרש"י הטעם הוא שמא יאמר לו ללקט עבורו, ואין חשש זה שייך היכא שהעכו"ם עשה לצורך עצמו, ומש"ה מותר גם לרש"י אף שנהנה ממלאכת יו"ט. כנ"ל ישוב בשיטת רש"י, ולכאורה נראה דמוכרחים אנו לומר כן, דאין שום סברא לומר שגזרו שלא יהנה ממלאכת יו"ט, דמהיכי תיתי שיגזרו כיון דמדינא אין שום איסור בזה ואין משום מה לגזור! אע"כ גזרו דוקא היכא דאיכא למיחוש לאיזה איסור, דהיינו שמא יאמר לעכו"ם לעשות עבורו; ואף שלא הזכיר רש"י טעם זה בהדיא, נראה ברור שהוא סומך עליו.

עוד כתב הרא"ש שם דלרש"י אסרינן לכל ישראל בכש"י, ואין שום חילוק בין ישראל שהביא העכו"ם עבורו או ישראל אחר, דהא נהנה ממלאכת איסור, ולפיר"ת מותר לישראל אחר, דלא חיישינן שמא יאמר לנכרי להביא בשביל ישראל אחר, דאין אדם חוטא ולא לו, עי"ש. ובזה הולך הרא"ש לשיטתו, במה שפירש דרש"י לא ס"ל לטעם התוס' דגזירה שמא יאמר לנכרי לעשות עבורו, אלא הטעם הוא משום הנאה ממלאכת איסור לחוד, ולכן הוכרח לתרץ קושית תוס' על רש"י מהמבשל בשבת בשוגג, דיאכל, משום דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו על הנאתו ממלאכת איסור; ולכן גם משמע מדברי הרא"ש דרש"י יאסור אף כשעשה העכו"ם לצורך עצמו. אבל לפמ"ש אינו כן, דלרש"י נמי עיקר הטעם הוא שלא יאמר לו לך ולקוט, כמו לתוס', וא"כ אם לתוס' מותר לישראל אחר מהטעם שכתב הרא"ש, דאין אדם חוטא ולא לו, אז גם לרש"י כן הוא, כנ"ל.

והנה מדברי הרא"ש אלו, שכתב דלרש"י אם הובא בשביל ישראל זה אסור לכל ישראל בכש"י, מוכח כדברי הראשונים שהביא הט"ז דסברי

דלרא"ש אין חילוק לרש"י בין היכא שלקטן העכו"ם לצורך ישראל או לצורך עצמו, דבשני האופנים אסור משום שהוא נהנה ממלאכת יו"ט, ודלא כקרובן נתנאל שהזכרנו שכתב דגם לרא"ש יש חילוק בין היכא שלקטן לצורך ישראל או לצורך עצמו, דכשלקטן לצורך עצמו מותר — דאי נימא כדבריו, דלרא"ש לרש"י אם לקטן לצורך עצמו מותר, א"כ איך כתב הרא"ש דלרש"י אם לקטן לצורך ישראל זה אסורין אפילו לישראל אחר, דהא הישראל האחר נהנה ממלאכת יו"ט — מנליה לומר כן? — דילמא גם לרש"י מותר לישראל אחר, והיינו משום דלגבי ישראל אחר הוה כאילו נתלשו או ניצודו מאליהן, או תלשן העכו"ם לצורך עצמו, כיון דלא נלקטו בשביל ישראל זה, ובנתלשו ממילא או לצורך עכו"ם הרי לקרבן נתנאל גם לרא"ש אליבא דרש"י א"צ בכש"י. וע"כ צ"ל דלא כקרובן נתנאל, אלא דלרא"ש אליבא דרש"י אסרינן אף אם תלשן העכו"ם לצורך עצמו, וממילא שפיר כתב הרא"ש דלרש"י, אם תלשן לישראל זה, אסורין גם לישראל אחר. כנ"ל.

ועיין באו"ח סי' תקי"ז ס"ב: "ישראל שאמר לעכו"ם מבע"י, תקנה לי יונים למחר, לא יפה עשה, אבל אם עשה כבר, מותר לאכול מהם ביו"ט." וכתב ע"ז הגר"ע איגרי, "ק"ל הא מ"מ העכו"ם עשה איסור קנייה בשביל ישראל, ויהיה אסור עכ"פ לישראל שעשה העכו"ם [בשבילון], כמו בתחומין דהוה ג"כ מדרבנן? וראיתי אח"כ שהגר"א מוויילנא זצ"ל עמד בזה, ותירץ דבתוספתא קתני עלה, וכולן שעשו וכו', ואין מובן לי, דהתם קתני בעשו קיים הדין והקידושין וכדומה, אבל ליתסר לישראל ליהנות ממנו בו ביום? וצ"ע."

והנה קושיתו זאת גדולה ועצומה היא, ולא רק על רש"י יקשה דהרי הוא נהנה ממלאכת איסור שנעשית ביו"ט, אלא גם לתוס' יקשה, דהרי באמת אמר לעכו"ם לקנות בשבילון! וא"כ לכ"ע הו"ל לאסור ליהנות מהן היום. אך לפמ"ש לשיטת רש"י לק"מ, דהכא אינו נהנה כלל מהמלאכה, דהא המלאכה היא מעשה הקנייה, והרי הוא יכול לאכול את היונים אף בלי קנייה, והיינו שהעכו"ם ירשה לו ליטול ולאכול, וא"כ הקנין אינו מועיל כלל גבי האכילה. ואף שהעכו"ם אינו מרשה לו לאכול, וע"כ הוצרך לקנות ממנו כיון דבלא"ה אינו יכול לאכול, וא"כ הוא נהנה מן הקנין, מ"מ הקנין הוא רק מסיר מניעת העכו"ם, דהיינו שלא ימנעו העכו"ם מלאכול, אבל אינו מועיל כלל גבי עצם האכילה. ולא דמי לדבר שהובא מחוץ לתחום שאסור, דהתם אם לא היה מובא מחוץ לתחום לא היה יכול לאכול כלל, נמצאת ההבאה גורמת האכילה, ואסור. אך זהו רק לשיטת רש"י, אבל לשיטת תוס' באמת נשארת קושית הגרע"א, דהא לתוס' אסרוהו משום שמא יאמר לו ללקוט עבורו, והכא הרי באמת אמר לו לעשות איסור ולקנות עבורו, והיה לנו באמת לאסור. וצ"ע.

בענין המחלוקת אם מתנה כמכר או לא

ב"ב טז. פליגי רב אחא ורבינא, אם מתנה היא כמכר או לא. בענין גזלן שמכר שדה גזולה, וחזר הגזלן ולקחה מבעלים הראשונים, דאמרינן "מה מכר לו ראשון לשני, כל זכות שתבוא לידו", והגזלן אינו יכול להוציאה מן הלוקח, מפני שכשמכרה לו, מכר כל זכות שתבוא לידו, ולא קנה הגזלן את השדה אלא כדי שתתקיים ביד הלוקח, והטעם הוא כדאמר רב אשי, דניחא ליה לגזלן דליקו בהימנותיה. זהו הדין היכא שהגזלן קנה מן הנגזל, אבל היכא שהשדה נפלה לגזלן בירושה, כגון שגזל מאחד ממורישיו ומת הנגזל, אז הדין הוא דירושה ממילא היא, ולא איהו קטרח אבתרה, כלומר שבאופן זה אם נפלה לו השדה בלי טירחא, ליכא למימר "ניחא ליה דליקו בהימנותיה", מפני שלא טרח אבתרה ולא גלי דעתיה לזה; הלכך הגזלן הוא כיורש דעלמא ומוציא השדה מן הלוקח ונותן לו מעות. ובמתנה, כלומר אם הנגזל נתן את השדה לגזלן במתנה, "פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר מתנה כירושה דהא ממילא, וחד אמר מתנה כמכר, דאי לאו דטרח וארצי קמיה לא הוה יהיב ליה מתנה, להכי טרח וארצי קמיה כי היכי דליקום בהימנותיה."

עוד מצאנו מחלוקת רב אחא ורבינא אם מתנה היא כמכר או לא, במגילה כו: בענין מכירת ביהכנ"ס ע"י טובי העיר, דאז יצא מקדושתו ושרי להשתמש בו, ופליגי רב אחא ורבינא אם נתנו טובי העיר את ביהכנ"ס במתנה, "חד אסר וחד שרי; מאן דאסר, במאי (לגירסת הרי"ף, או לגירסת הרא"ש, אמאי) תפקע קדושתה, ומאן דשרי, אי לאו דהוה ליה הנאה מיניה לא הוה יהיב ליה, הדר הוה ליה מתנה כזביני."

ובפ"ב דמעשרות מ"א איתא, "היה עובר בשוק ואמר, טלו לכם תאנים, אוכלים ופטורים", וכתב הר"ש "אע"ג דבהשוכר את הפועלים (ב"מ פח.) משמע דמקח קובע למעשר, הכא אין מתנה כמכר; ובירושלמי שם במעשרות פליגי, דשמואל אמר ר' מאיר היא דאמר אין מתנה כמכר, זר' יוסי אמר דברי הכל היא, כמ"ד מאליהן קבלו עליהם את המעשר, כלומר בכה"ג לא החמירו." עי"ש.

הנה מחלוקת זו של ר"מ וחכמים אם מתנה היא כמכר או לא, היא שנויה בבכורות נב: דבמתני' שם סובר ר"מ שמתנה אינה חוזרת ביובל, וחכ"א המתנה כמכר, ויש להתבונן, אם כבר נחלקו התנאים, ר"מ ורבנן, בדבר זה, איך שוב נחלקו בו האמוראים, רב אחא ורבינא, ובגמרא לא אמרינן עלה "כתנאי"?

ונ"ל לומר דלא דמיא מחלוקת רב אחא ורבינא למחלוקת ר"מ וחכמים. ורב אחא ורבינא יוכלו שניהם לסבור או כר"מ או כחכמים. וההסבר הוא כך: המחלוקת של רב אחא ורבינא מצאנו רק בענינים שאינם דין תורה, אלא שתלויים בדעת האדם. וכן מבואר במחלוקת שלהם גבי מכירת ביהכנ"ס, שהדין הוא שז' טובי העיר יכולים למכרו ויש להם כח להפקיע קדושתו במכירה זו, והטעם בזה מבאר הרמב"ן (שם כה:), "דביהכנ"ס עשו אותו כתשמישי מצוה, לולב וסוכה, והן עצמן אע"פ שנזרקין לאחר זמן, בזמן מצוה יש בהן קדושה של כבוד"; ולפיכך ביהכנ"ס, כ"ז שבני העיר רוצים בו, נוהגין בו קדושה, אבל אם מכרוהו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, אז נפקעת הקדושה לגמרי, ואפילו על הדמים אין שום קדושה נתפסת, לפי שאז עבר זמן מצותו; אבל אם מכרוהו ז' טובי העיר שלא במעמד אנשי העיר, אומרים אנו שאין בני העיר רוצים מן הסתם שתכחש מצותם לגמרי, אלא שתחול קדושת ביהכנ"ס על הדמים, אבל אין זו קדושה ממשית, אלא שלא להוציאם על תשמישי חול, רק לתשמישי מצוה. ומבאר הטעם של המחלוקת במתנה, דמאן דאסר סבר שאין אנשי העיר רוצים שיפקיעו ז' טובי העיר את מצותם א"כ יפקיעו אותה על מצוה אחרת; ומאן דשרי סבר דאי לאו דיהיב להו מידי דדבר מצוה, לא היו נמלכים טובי העיר לתת לו ביהכנ"ס, הלכך כזביני הוא ושרי; עיי"ש ובר"ן שמביא את דבריו. מ"מ חזינן שכל דין הפקעת קדושת ביהכנ"ס ע"י מכירת טובי העיר היא מפני שאנו אומדים דעתם של בני העיר שמסכימים לזה אם רק יקנו בדמים מצוה אחרת, והמחלוקת במתנה היא, אם אף אז יש בדעתם ורצונם של בני העיר להפקיע הקדושה או לא. וא"כ כל דין זה שבמכירה נפקעת הקדושה אינו דין תורה, אלא מצד אומדנא, שאנו אומדים דעתם כן. וכן המחלוקת במתנה אינה בדין תורה, אלא בהשערת דעתם של בני העיר.

וכמו כן בב"מ שם, שאם הגזלן לאחר שמכר שדה גזולה, קנה לאותה שדה מן הנגזל, אמרינן שברצונו היה לחזק זכותו של הלוקח — אין זה דין תורה אלא אומדנא שאנו אומדים בדעתו של הגזלן שהוא רוצה שהשדה תשאר ביד הלוקח "כי היכי דליקו בהימנותיה"; ולכן אם נפלה לו השדה בירושה, דאז ליכא גילוי דעת ממנו על זה (וכדמתפרש התם), יכול הוא להוציא את השדה מן הלוקח כיוורש דעלמא; ובמתנה פליגי אם היא כמכר או כירושה, וחד אמר "מתנה כמכר" מפני שאומדנא זו שיש במכר (דלכן קנה השדה מפני שרוצה שתשאר ביד הלוקח וליקו בהימנותיה) יש ג"כ במתנה, וחד אמר דכיון דסוף כל סוף השדה ממילא קאתי ליה, א"כ בהשתדלות לבד בלי תשלומי כסף אין ראייה וגילוי דעת ממנו שעשה כן כדי דליקו בהימנותיה.

וא"כ כל הענינים שנחלקו בהם רב אחא ורבינא בזה הם רק באופנים שהדינים במכר תלויים בדעת האדם, דאז פליגי אם גם במתנה אומדים את דעתו של האדם כמו במכר או לא.

אבל המחלוקת של ר"מ וחכמים בבכורות נב: היא באופן אחר, דמה ששדה מכורה יוצאת ביובל זהו דין תורה, ומחלוקתם אם מתנה היא כמכר או לא, היא שר"מ סובר דמתנה אינה כמכר מפני שדין יציאה ביובל כתוב בתורה רק גבי מכירה, ובמתנה ליכא דין זה; וחכ"א שיש ריבוי מ"תשובו איש אל אחוזתו", דקרא יתירא היא (דהא כבר נאמר "ושבתם איש אל אחוזתו"), וזה בא לרבות את המתנה. וא"כ מחלוקת זו אינה דומה כלל למחלוקת רב אחא ורבינא, כדביארנו; ולכן מובנים דברי הירושלמי שתלו שם את הדין שאין מתנה קובעת למעשר, אע"פ שמכר קובע, בפלוגתא דר"מ ורבנן, דדין זה אתי כר"מ דסבר דמתנה אינה כמכר, א"נ אפילו כרבנן, דבמעשר הקילו — דדין זה דומה שפיר לפלוגתא דר"מ ורבנן אם מתנה היא כמכר לענין יובל, דמה שהמקח קובע למעשר זהו ג"כ דין תורה כמו דין יובל, וא"כ ר"מ שסובר גבי יובל שמתנה אינה כמכר ולית ליה הריבוי הנ"ל, סובר כן בכ"מ, דהיכא שהדין גבי מכר הוא מדין תורה אז מתנה אינה כמכר, וכמו כן החכמים שסוברים שבדין יובל יש ריבוי שמתנה היא כמכר, סוברים שריבוי זה בא ללמד שבכל הדינים שהם דין תורה גבי מכר, אמרינן שמתנה היא כמכר, ורק אפשר דבמעשר הקילו, וכמבואר בירושלמי שם. וניחא ג"כ מה שבגמרא לא העמידו את מחלוקת רב אחא ורבינא כתנאי, דודאי מחלוקת שונות הן, ואין דמיון בין זו לזו.

ועוד נראה לומר שאפילו בשתי המחלוקות דפליגי בהו רב אחא ורבינא אין הכרח לומר שמי שסובר גבי הפקעת קדושת ביהכנ"ס שמתנה היא כמכר, יסבור גם גבי גולן שהיא כמכר; או להיפך, מי שסובר גבי הפקעת קדושת ביהכנ"ס שמתנה אינה כמכר, שיסבור ג"כ גבי גולן שמתנה אינה כמכר — דכיון ששתי המחלוקות הנ"ל הן באומדנות מיוחדות, יש לומר שמי שסובר בהפקעת קדושת ביהכנ"ס שמתנה היא כמכר, סובר שרק באופן זה תהא מתנה כמכר, מפני שאז אומדין אנו בדעתם של בני העיר שרצונם להפקיע את הקדושה, משום דאי לא דיהיב להו מידי לא היו טובי העיר נותנים לו במתנה, ובשביל זה אומדין אנו דעתם של בני העיר שהם מסכימים לטובי העיר לתת לו במתנה והקדושה תסתלק, אבל גבי גולן אפשר שסובר שבמתנה אינה כמכר, מפני ששם אומדנא אחרת היא, וסובר דדוקא באופן שהגולן קונה את השדה מן הנגזל ומשלם לו דמים, בזה הוא מגלה דעתו שהוא רוצה דליקו בהימנותיה, אבל במתנה, אפילו כשהוא משתדל הרבה להשיגה, מ"מ כיון שסוף כל סוף המתנה ממילא קאתיא, לית לן גילוי דעת

ממנו שעשה כן כדי דליקו בהימנותיה. וכן מי שסובר גבי הפקעת קדושת ביהכנ"ס שמתנה אינה כמכר, אפשר שהוא סובר כן רק התם, מפני שאנו אומדים דעתם של בני העיר שרוצים הם בהפקעת הקדושה רק באופן שתחול על מצוה אחרת, אבל במתנה, דליכא על מה שתחול הקדושה, אינם מסכימים שהקדושה תתבטל בשביל ההנאה שהגיעים ממנו מכבר; אבל גבי גזלן, אפשר שסובר הוא שמתנה תהא כמכר, דבאומדנא זו שיש לנו גבי גזלן ס"ל שאפילו באופן דליכא תשלומי ממון, רק השתדלות לבד, ג"כ דעתו ורצונו של הגזלן היא שתתקיים השדה ביד הלוקח כי היכי דליקו בהימנותיה.

ובזה תתישב קושית הטורי אבן שם במגילה, שהקשה, הלא כלל הוא בכל מחלוקת רב אחא ורבינא, דהוי רבינא לקולא ורב אחא לחומרא (בר מתלת, דאיתנהו בחולין צג:), וא"כ בע"כ שרבינא, סובר גבי ביהכנ"ס שמתנה היא כמכר, שזהו לקולא, והקדושה נפקעת; והתם גבי גזלן, אם הוא סובר לקולא, צ"ל שהוא סובר שמתנה אינה כמכר, שזהו לקולא גבי הגזלן שיוכל להוציא את השדה מן הלוקח. וכן רב אחא, שהוא תמיד לחומרא, בע"כ שהוא סובר גבי גזלן שמתנה היא כמכר, שזהו לחומרא אצל הגזלן, שהלוקח קונה, וגבי ביהכנ"ס צ"ל שהוא סובר שמתנה אינה כמכר, והקדושה אינה נפקעת — וא"כ קשיא דרב אחא אדרב אחא ודרבינא אדרבינא; עיי"ש שנשאר בקושיא.

אבל לפי דברינו הנ"ל מיושבת קושיתו שפיר, שאין הפלוגתות האלו דומות להדדי, כי באומדנות מיוחדות הן, ואז אפשר שפיר לומר דרב אחא שסובר גבי ביהכנ"ס שמתנה אינה כמכר (שזהו לחומרא) יכול לסבור גבי גזלן שמתנה היא כמכר (שזהו ג"כ לחומרא), וכן רבינא שסובר גבי ביהכנ"ס שמתנה היא כמכר (שזהו לקולא) יכול לסבור גבי גזלן שמתנה אינה כמכר (שזהו ג"כ לקולא), וכדביארנו.

ברין כסף קידושין

ה"ר"ן בפ"ק דקידושין בסוגיא דף ז: נסתפק בדבר שאינו שוה פרוטה, אי מצית האשה אמרה "לדידי שוה", דאפשר לאו כל הימנה לתת עליו תורת כסף.

וקשה לי, דהא בב"ק ע: אהא דתנן, דגנב ומכר בשבת פטור משום דקלב"מ, מוקי רמב"ח באומר לו "עקוץ תאינה מתאנתי ותקני לי גניבתך"; ופריך, כיון דאי תבע ליה קמן בדינא, לא אמרינן ליה "זיל שלים", דקלב"מ, השתא נמי לאו מכירה היא! מוכח מזה דכלל הוא בקנין כסף, דקונה דוקא היכא שאם לא היה המוכר נותן את החפץ ללוקח יתחייב לחזור לו את דמיו. וא"כ תיפשט בעית הר"ן, בהמקדש בדבר שהוא פחות מש"פ, ואמרה האשה "לדידי שוה לי", אף אי נימא דיכולה היא בזה לתת על הדבר תורת כסף, מ"מ הרי זהו רק לגבי דידה, אבל לגבי הבעל עודנו דבר שאינו ש"פ, וממילא אי לא רצתה להתקדש בו, ותבע אותה הבעל בדינא שתחזיר לו את הדבר, לא היינו מחייבין אותה להחזיר, דהא אין ב"ד נזקקין לפחות מש"פ; וא"כ לפי הכלל שביארנו, אין כאן קנין, ואינה מקודשת בכה"ג.

(ואף לפי הר"י בתוס' שם בב"ק ד"ה באומר, דקושית הגמרא היתה מטעם דאין כאן מכירה אלא מתנה, מ"מ היינו רק משום דקנה הלוקח את התאנים מדין חצר, אבל לא מדין כסף, דאף הר"י מודה דדבר שאינו נגבה בב"ד אינו מועיל לענין קנין כסף כמ"ש.)

והנה הגרע"א בגליון הש"ס לב"ק שם ציין, "עיין סנהדרין עב. וצ"ע." וכוונתו, דהתם איתא גבי הבא במחתרת ונטל כלים, שאם עודם בעין, חייב להחזירם, ולא אמרינן ד"בדמים קנינהו" — וא"כ ה"נ הול"ל גבי הך דגנב ומכר בשבת, דאף דקלב"מ, מ"מ אם התאנים עודם בעין, מחויב הוא להחזירם, וא"כ הרי הדרי בדינא!

וצ"ל דקלב"מ שאני, דאף דלא אמרינן ביה ד"בדמים קנינהו", אפ"ה אין עליו חיוב השבה, מכיון דקלב"מ, וכ"כ בקצ"ה סי' שנ"א סק"ג.

ובהמשך הסוגיא שם בב"ק, משני רבא "אתנן אסרה תורה, ואפילו בא על אמו." ופירשו בתוס' שם בד"ה אילו, דמזה אנו רואים דלא בעינן בקנין כסף שיתחייב הלוקח דוקא בדינא להחזיר המעות אם לא יתן לו המוכר את החפץ, אלא דה"ה אם יצטרך להחזיר כדי לצאת ידי שמים — דכן הוא היכא דקלב"מ, דנהי דפטור מדינא, מ"מ חייב להחזיר כדי לצאת ידי שמים, ובזה סגי להחשיב את הקנין כקנין כסף גמור, ולפ"ז י"ל דה"ה בהמקדש

בפחות מש"פ, דאף דאין ב"ד נזקקין לו, מ"מ ודאי תיחייב האשה בדיני שמים להחזירו, וא"כ קנין גמור הוא, והוה קידושין.

אמנם רש"י בב"מ צא. בד"ה רבא, הוסיף לפרש בהא ד"אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו", דהיינו דאע"ג דקלב"מ, מ"מ "תשלומין רמו עליה, אלא שאין כח בב"ד לענשו בשתים, וכיון דרמו תשלומין עליה לא יצא י"ח עד שישלם, א"נ אי תפס לא-מפקינן מיניה." וכ"כ הר"ן שם בחי'.

אך הש"ך בחו"מ סי' כ"ח סק"ב כתב בשם מהרש"ל דהא דתפיסה מועלת לשיטת רש"י (שהיא שיטת הר"ן), היינו רק בקלב"מ, אבל לא בכל חיובין בדיני שמים; דשאני קלב"מ לרש"י, שאינו פטור על הממון, דרק אין ב"ד עונשין אותו בתרתי, אבל מן הדין חייב הוא, ולכן מועלת תפיסה. וא"כ נמצא דשיטת הר"ן היא דדוקא גבי קלב"מ, דיש בו חיוב ע"פ דין ממון אף שא"א לחייבו בב"ד, אמרינן דחיוב זה מועיל להחשיב הקנין כקנין גמור; משא"כ בהך דהמקדש בפחות מש"פ, דאית ביה רק חיוב בידי שמים להחזיר הכסף, ואין חיוב כזה מהני להחשיב הקנין, וממילא לא הוה קידושין, ולמה נסתפק הר"ן בזה?

ונ"ל לפרש דעת הר"ן, דס"ל דדוקא בקניני ממון מוצרכים אנו לתנאי זה שיהא חיוב להחזיר הכסף אם לא נגמר הקנין, משום דבעינן שהכסף יהא מכריח את המקנה להקנות, ואם לא יקנה, מוכרח הוא להחזיר את הכסף. אבל בקדושי אשה א"א לומר כן, וכמ"ש הר"ן בנדרים ל. בד"ה ואשה, דלאו כל הימנה להכניס א"ע לרשות הבעל, דמקרי "כי תלקח", אלא צריכה לבטל דעתה ורצונה ולהשוות א"ע לגבי הבעל כהפקר; וא"כ מכיון דכל קנין הקידושין הוא מצד הבעל (הקונה), אין שום חסרון במה שלא תצטרך להחזיר לו הכסף אם לא תרצה להתקדש, והלכך ה"ה בפחות מש"פ שפיר אפשר דתהא מקודשת אם נאמר שהיא יכולה לתת עליו תורת כסף, ושפיר מסתפק הר"ן. (ולפ"ז נסתפק הר"ן רק בקידושין, אבל בקניני ממון ודאי לא תועיל פחות מש"פ אף אם יאמר המוכר "לדידי שוה לי").

מיהו לפ"ז קשה אהא דקי"ל בעירובין סב. דשוכרין מן העכו"ם אפי' בפחות מש"פ, והרי קי"ל גמי דאף דעכו"ם נהרג על פחות מש"פ, מ"מ לא ניתן להשבון, וא"כ הלא ביארנו דקנין ממון שלא ניתן להשבון אינו קנין, וא"כ איך מועלת פחות מש"פ לקנין שכירות מעכו"ם?

אבל באמת מבואר ברמב"ם פ"ב מעירובין הי"ב ד"שוכרין מן העכו"ם אפילו בשבת, שהשכירות כביטול רשות היא, שאינה שכירות ודאית, לפיכך שוכרין מן העכו"ם אפילו בפחות מש"פ — הרי מבואר דשכירות זו דעירובי חצירות אינה שכירות גמורה אלא היכר בעלמא, אבל בשכירות גמורה גבעי ש"פ אף מעכו"ם, וכדבריננו. (ודלא כהוכחת האבני מלואים סי' ל"א סקכ"ד

מדברי הרמב"ם אלו דאזלינן בתר המקנה.) ואין לומר בדעת הרמב"ם שהוכרח לכתוב דבעירובין אינה שכירות גמורה משום שכבר פסק בפ"א דזכייה ומתנה הי"ד דאין עכו"ם מקנה קרקע לישראל אלא בשטר — דא"כ, למה הזכיר "פחות מש"פ" בפרט? אלא דהאמת היא דבשכירות קונה העכו"ם קרקע בכסף לחוד, וכמו שפסק הרמ"א בחו"מ סי' קצ"ד ס"א, ולפיכך הוצרך הרמב"ם ל"פחות מש"פ" דוקא וכמו שביארנו.

ונחזור לעניננו, דהנה נראה דסברת הר"ן בנדורים הנ"ל לאו דכ"ע היא, דהתוס' רי"ד בספר המכריע סי' ג"ד פסק דהא דקטן לית ליה זכיה הוא לאו דוקא במציאה, אלא גם במתנה, ואף דאיכא דעת אחרת מקנה (ודלא כשיטת התוס' בקידושין יט. ד"ה אומר, ושאר הראשונים), והביא ראייה מהא דאין קידושי קטן קידושין אף דאיכא דעת האשה מקנה לו — וא"כ מבואר דסבר התוס' רי"ד דאף בקידושין, כבכל קניני ממון, יש הקנאה מצד האשה, ולא ממעטינן מדין "כי תלקח" אלא היכא דהאשה עושה מעשה הקידושין, וכמ"ש בתוס' רי"ד בקידושין ה: ד"ה ואב"א, "שכל הלקיחה יעשה האיש, בין הנתינה, בין האמירה", עי"ש, אבל במה שרצון האשה והקנאתה פועלים לגרום קנין הקידושין, לא מקרי בהכי "כי תלקח", וא"כ לשיטת התוס' רי"ד דומה קידושין לכל קניני ממון, ולפיכך לדידיה תיפשט בעית הר"ן, דודאי לא תועיל פחות מש"פ לקידושין, אף שאומרת האשה "לדידי שוה לי", כיון דלא ניתן להשבון כלל בדיני אדם, וכמו שביארנו לעיל.

והנה הר"ן בקידושין ה: מפרש הספק ד"נתן הוא ואמרה היא" משום דאפשר ד"כיון דבשעת נתינה אמרה היא, והוא שתק, הרי הוא כמסכים לדבריה" עי"ש, וכ"כ הריטב"א שם, ד"שמא היה דעתו בנתינתו על סתם שלה"; וזהו דלא כפי' התוס' רי"ד הנ"ל, דהספק אינו במציאות (מה היתה דעתו) אלא בדין (אי מקרי בהכי "כי תלקח", פי', אם האיש צריך לעשות רק מעשה הקידושין, או אף האמירה). ולפי"ז, מה שהוכיח הגרע"א בתשובה ל"ז ממ"ש הר"ן שם דאפשר דבהאי ספיקא דנתן הוא ואמרה היא מוקמינן לה מדאורייתא על חזקת פנויה, דגם בספיקא דדינא מוקמינן על חזקה, כבר אינה הוכחה, דלפי' הר"ן אין הספק ההוא בדינא אלא במציאות; ולכן נמי כתב הר"ן על מ"ש הרי"ף גבי האיבעיות דכלב רץ אחריה וכו' דספיקא דאורייתא לחומרא (שם ה:), דצ"ע, אמאי לא מוקמינן לה אחזקה — דאף ששם הן איבעיות שלא נפשטו, מ"מ עצם הספק בהן, אי גמרה ומקניא נפשה, הוא ספק במציאות, ולהכי הו"ל ליהני בהו חזקה, אבל לשיטת התוס' רי"ד, דהך ד"נתן הוא ואמרה היא" הוי באמת ספיקא דדינא, אפשר דבאמת לא תהני חזקה, וישאר ספיקא דאורייתא! ושמא יש לפרש כן גם בדעת הרמב"ם בפ"ג מאישות ה"ב, שכתב גבי נתן הוא ואמרה היא "הרי זו מקודשת מספק".

ולא כתב דספיקא דרבנן הוא, ואפשר שהוא באמת סובר דספיקא דאורייתא הוא, משום דבספיקא דדינא אין חזקה מועלת, וכדעת התוס' רי"ד, ודלא כר"ן שתמה על הרמב"ם שם.

ועוד יש להוסיף כאן דעת הרשב"א בקידושין ז., גבי הא דמתרצת. הגמרא «התם בהמה, הכא איכא דעת אחרת», שכתב, «תמיהא לי, ה"נ... כיון דאיהי מקבלת קידושי, דעתה שיפשטו קידושין בכולה, ומי מעכב? וניחא לי, דכיון דאילו בעיא איהי לעכובי, מעכבה, ואינה מקודשת מכח דבריו בלבד, השתא דבעיא דליפשטו בכולה הו"ל כמקחת את עצמה.» ולכאורה נראה דכוונתו היא כסברת הר"ן בנדרים הנ"ל, דבקידושין מבטלת האשה את דעתה ורצונה ומשוית א"ע כהפקר, וממילא לא שייך לומר דמצד רצונה בכך יפשטו הקידושין בכולה, דהא היא אינה פועלת בקידושין כלום, ואם תתלה התפשטות הקידושין בכולה ברצונה, הרי היא כמקחת את עצמה! אבל באמת אפשר לומר דאין דעת הרשב"א כשיטת הר"ן, אלא זוהי כוונתו: דהא א"א לפרש גבי בהמה, דהקדושה חלה על חציה ואח"כ מתפשטת בכולה, דא"כ ודאי לא דמי לקדושי אשה, דא"א שיחולו קידושין על חצי אשה כלל, ומאי מקשי בגמרא «ותפשטו קדושי בכולה?» אע"כ ה"פ דהאי דינא ד«פשטה בכולה», דבבהמה המקדיש חציה הרי הוא כאילו הקדיש כולה, וסברה זו אפשר לאמרה אף לענין קדושי אשה, וכן יש לפרש בדעת הרשב"א בתירוצו, דא"א לומר שדין התפשטות הקידושין בכל האשה יהא משום דעתה, שיתפשטו בכולה, דא"כ על ידה מתחשב מעשה הקידושין על חציה למעשה. קידושין על כולה, ונמצא שהיא עושה את מעשה הקידושין ומקחת את עצמה, והתורה אמרה «כי יקח» ולא «כי תלקח!» עיי"ש בדבריו.

ומ"מ שיטת התוס' רי"ד היא דלא כשיטת הר"ן, וכמו שביארנו, דלדידיה כבכל קניני ממון, רצון האשה והקנאתה פועלים בקנין הקידושין, והלכך לדידיה ודאי לא תועיל פחות מש"פ לקידושין אף כשאומרת האשה, «לדידי שוה לי», וכמש"ל. ואכמ"ל.

חדושי תורה מאת מורי ומחנכי הישיבה

הרב מנחם מ. ברייער

שאלות שנתחדשו בשמוש המקליטון (ריקורדינג מאשין)

ח'יבה יתרה נודעת לו לאדם, יציר כפיו של הקב"ה, שע"כ «ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה»⁽¹⁾. ותרגם אונקלוס — לרוח ממללא. ואין זה מכוון למלולו ודבורו של אדם הנחתך ממוצאות הפה שגם עוף התוכי ייחקהו; ומותר האדם המדבר מן החי מתבטא בנפשו המשכלת והיא הדעה (והדבור) הנקראת גם «רוח» בפי הרמב"ם⁽²⁾. וזוהי כוונת הת"א, דאל"כ במה ייפה כחו של אדם משאר הנבראים אשר גם המה «נפש חיה» ייקראו⁽³⁾. ובכן נפשם איפוא היא נפש המתאוה בלבד, יתר עליהם האדם במעלתו בנפש המדברת שנתנה לו מאת אדון כל הנשמות, שנאמר «נר ה' נשמת אדם»⁽⁴⁾ שהוא חלק האלקי ממעל שהופח באפיו.

וכמו שמצינו במעמד הר סיני «וכל העם רואים את הקולות»⁽⁵⁾, ואמר רבי עקיבא: «רואין ושומעין הנראה והנשמע», ואין דבר שלא יצא מפי הגבורה שלא נחצב על הלוחות שנאמר «קול ה' חוצב להבות אש»⁽⁶⁾; כן גם בנשמת חיים שנפח באדם, «ומאן דנפח מניה נפח»⁽⁷⁾, יש בכח קולו ליצור גלים החודרים לתחומי האויר והקול נחצב ונקלט במקום מקלט. וכן מצינו בזוהר, «כל אינון מלין דאפיק ב"נ מפומיה, בקעין אוירין ורקיעין» וכו'⁽⁸⁾ ובכוחן להשמיע בבת קול «להגיד לאדם מה שחו»⁽⁹⁾.

כן ראינו היום ובאזנינו שמענו כח הקול הנקלט במכשיר המקליטון (רעקורדער) של תיל או של גימונית אשר על ידי סבוב הכפתור סובב הגלגל, חוזר וניעור הקול שנית ומשמיע ואף משפר בדיוק כל הקולות הנקלטים בו בקול רם או גמור, הכל כפי הצורך. בכח המנגנון הזה גם להסיר (מתוך

(7) מכילתא יתרו פ"ט. תהלים כ"ט, ז.
(8) עיין בס' נשמת כל חי, חזן תרפ"ז
שהביא בשם הזוהר, ע' 15, ובס' הקנה.
(9) ע' כן בזוהר ריש ואתחנן.
(10) עמוס ד, יג.

(1) בראשית ב, ז.
(2) פירש"י שם.
(3) רמב"ם היסו"ה פ"ד הל"ח.
(4) בראשית א, כ"ד.
(5) משלי כ, כז.
(6) שמות כ, יח.

סבוב חוזר) את הקול הנקלט — הסרה מגניטית — כעין מחיקה כביכול, ובידינו לחזור ולהקליט שנית על אותו התיל או הגימונית ממש, כלומר על מקום המחיקה הקלטה חדשה שתשאר לעד מבלי להכיר אף שריד כלשהוא מההקלטה הראשונה.

במכשיר חשמלי חדיש זה כרוכות השאלות דלקמן:

א. אם נקלטו במקליטון זה אילו רנות ותפלות ובהן שמות שאינם נמחקים, למאן דאמר "קלוטה כמי שהונחה דמיא"¹¹), אם יש בתיל או בגימונית שעליהם הוקלט, איזה צד של תשמישי קדושה לענין שלא לנהוג בהם מנהג בזיון.
 ב. אם מותר להסיר הקליטה הזאת ולהקליט במקומה ממש קליטה חדשה של דברי חול, אם אין בזה שום צד חלול והורדת קדושה.
 ג. אף כשנקליט במקומה קליטה חדשה של דברי תפלה, עדיין האם אין בזה צד איסור של מחיקת השם ובפרט בשם המיוחד דיש להחמיר ביותר.
 ד. אם מקליטון (ריקורדר) זה פתוח מערב שבת אם מותר להקליט לתוכו בשבת משתחשך שום דבר ואין בזה שום צד איסור כתיבה או רישום; וגם אם יש בזה משום משמיע קול בשבת.

השאלות הנ"ל הצעתי לפני אאמו"ר הרה"ג ר' יוסף שליט"א ומתוך הדיון הוברר הענין כדלקמן.

הנה בכדי לתת מקום לשאלות דלמעלה עלינו לקבוע מעיקרא אם יש בכלל כח בהקליטה הזאת בהמכשיר ליצור איזה חקיקה. ואף דחקיקה לא מקריא כתיבה¹²), לענין מחיקת השם אסור אף בחקוק¹³). ואעפ"י שאין רואים שום חקיקה על התיל (החוט) או על הגימונית (פס פלסטי) כאן, אולם בשם המיוחד שנאמר בו "זה שמי לעלם"¹⁴) — לעלם כתיב¹⁵) אולי שאף בהעלמה כשאין רואים סימן מכתבת השם ג"כ "שמי" נקרא לנהוג בו קדושה. וכן בחידושי מהר"ם פדווה על הרמב"ם שם, דבשם המיוחד יש להחמיר יותר משאר שמות אף שאין שם בפ"ע.

ובגמ'¹⁶) גרסינן: שיבר את הלוחות מאי דרש וכו', ומגלן דהסכים הקב"ה על ידו וכו', הרי שהגם שעשרת הדברות היו חרותות ושקופות מעבר לעבר וצורת האותיות באויר היו, אעפ"י כן נקרא כתב. והגם שחקיקה לא מקריא כתיבה כנזכר, אבל חריתה נקראה כתב, כמ"ש "וכתבתי על הלוחות"¹⁷). ואולי יש לתרץ בזה קושית התוספות שם בגטין ד"ה למימרא, עיי"ש. דהן אמנם חקיקה אינה כתב, אבל בלוחות, חריתה מעבר לעבר הויה כתב. —

(15) פסחים נ.
 (16) שבת פו.
 (17) שמות לה, א.

(11) שבת צז.
 (12) גטין כ.
 (13) רמב"ם ה"ל יסוה"ת פ"ו, הל"ו.
 (14) שמות ג, טו.

הרי חזיגן שלולא דרש משה ק"ו מפסח כבגמרא שם, לא היה משבר את הלוחות, משום "לא תעשון כן לה' אלקיכם" (18). הרי שהגם שלא נראה בהלוחות רק החלל אעפ"י כן קדושה היתה באותיות החלולות, דזה שמי לעלם — הגם שנעלם מן העין כל רושם של כתב רק החלל בלבד, אעפ"י כן כתב הוא. ואם שהלוחות מעשה ה', כמ"ש "והמכתב מכתב אלקים" (19) ע"י הקולות כבמכילתא הנ"ל, ולא כן הוא קול בשר ודם המתהווה מדבור, אבל לחוש מיבעי לאיסור מחיקת השם ובפרט בשם המיוחד.

ולכאורה יש לצדד היתר עפ"י הגהמ"י (20) דאף בכתיבת השם ממש אם לא נתכוין לקדש בכתיבתו אין בו קדושה. בפרט בנידן דידן אין שום כתיבה כדרכה כלל, וממילא לא שייכא בזה קדושה. אבל במשנה ברורה בשם הפמ"ג (21) איתא דאפילו זרק זהב שלא בקדושת השם אסור למחוק.

ואולם ביותר יש לפשוט עפ"י מסקנת הגמ' שבת (22): דלרבנן עשייה היא דאסור הא גרמא שרי, וטעמא מדלא כתיב "והאבדתם" (בהא ההפעיל) (23). ובנידן דידן מכל צד אין שום עשייה רק גרמא בעלמא, כפי תאור מהות ואיכות המנגנון הזה עפ"י מדע האלקטרומגניטיקה, והוא: שיסודה של חכמה זו — בהפוך כח חשמלי לכח מגניטי מתוך הטבעת כח מגניטי זה על אמצע (חומר) ממוגנט מופעל (סובב) ואח"כ להפך חזרה כח מגניטי הנקלט לכח חשמלי. ותהליך מקליט הגימונית (טייפ ריקורדער).

גלי קול הנקלטים ע"י המיקרופון נהפכים לכח חשמלי מתאים שע"י כח האלקטרונים אף הוא מגביר קולו, מתרחב ומספיק כחו למכסה (צמיד) מיוחד של מקליט גימונית המהפך כח חשמלי לשדות מגניטיים מתאימים בעלי עצומה שונה. גימונית מגניטית זו המסתובבת במהירות מתמדת באה במגע ישר עם מכסה המקליט. תבניות מגניטיות נוצרות ע"ג הגימונית המתאימות באורך הגל (גל הקול) שלהם, בעצמתם ובקטביותם לתבנית השמעית (אקוסטיית) של גלי הקול המקוריים. כשחוזרים ומנגנים שנית את הנקלט, הגימונית המגניטית עוברת במהירות מתמדת ובמגע ישר עם מכסה מגניטי קולט.

זרם המגניטי שע"ג הגימונית עובר דרך מכסה קולט זה ויוצר דחיפות חשמליות המגבירות קול ומסופקות לתוך רמקול המהפך חזרה את כח החשמלי לגלי קול המתאימים לקול שנקלט לכתחילה ע"י המיקרופון. תבניות מגניטיות אלו יכולות להמחק מחיקה אלקטרונית באופן אוטומטי ע"י הוצאת החשמל

(18) דברים יב, ד.

(19) שמות לב, טז.

(20) ס"י לב, סעיף ג.

(21) משנה ברורה בשם הפמ"ג, או"ח

(22) שבת קכ:.

(23) הגהמ"י בפ"ו מהיסור"ה בשם רא"ם.

(23) עיין הכתב והקבלה דברים יב, ג.

מן הגימונית מבלי להשפיע עליה באיזה פעולה שהיא. אותה הגימונית (או תיל) יכולה לשמש חזרה מאות פעמים. החומר הנקלט שאיננו נמחק יכול להתקיים עד אין סוף ויכול לנגן שוב אלף פעם מבלי שחיקה ניכרת ומבלי תוספת רעש שטחי או גרעון רמתי ניכר²⁴).

תהליך המחיקה.

הסרה זו דומה למחיקה של כתיבת חול ע"י החלקת השטח מבלי לעקור (לסלק) באמת את החומר. תהליך המחיקה המגניטית (או המחיקה האלקטרונית) באמת הוא רק פעולה של הוצאת החשמל (דימגניטיזציה). בתנאים של הקלטה טבעיית הגימונית נמחקת באופן אוטומטי לפני ההקלטה, היות ומצב מכסה המחיקה (בצורת פקעת הלולה באמצע) קודם מיד למכסה ההקלטה במסלול הגימונית או של התיל.

דימגניטיזציה זו נעשית ע"י שעבוד הגימונית או התיל לתבנית מגניטית סופרסונית (בעלת מהירות יותר פזיזה מהקול ומהלכה 700 מיל לשעה) עצומה, ובעצמה המתמעטת בהדרגה באופן שכל פרודה מגניטית מקודם לכן עוזבת את התבנית-מוצאת-החשמל וחוזרת למצבה הראשון.

ועתה, אפילו אם נחוש שגלי האויר הנדחקים מהקול יעשו בדפיקתם על הגימונית או התיל שום רשימה של קוים או נקודות (כ"כ בלתי נראים לעין) אין בהם שום צורה של כתב כלל שיחול עליו שום קדושה. דהא אף שם שנכתב בשום לשון חול אינו שם ומותר למחות²⁵). ועיין בשו"ת מהרש"ב בענין מכונת-דפוס סטיריוטיפ באותיות של עופרת בולטות שיש בטסים משמות שאינם נמחקים שהראה להתיר להתיכן מחדש שנית בה"מ; ע"ש²⁶).

ובכן אין לחוש לשום צד איסור של מחיקת השם. וגם אין מקום לחול עליו שום קדושה.

ועתה תעמד לפנינו רק השאלה: אם מותר להקליט לתוך מקליטון זה שום דבר בשבת כשהוא פתוח מבעוד יום מחשש משמיע קול בשבת. בזאת יש לנו לדון כנידון השאלה הכרוכה בראדיו, פונוגראף וטילפון לענין השמעת קול בשבת שיש בה דעות שונות מתירין ואוסרין²⁷).

סוף דבר הקול נשמע! ז"א להקליט בשבת במקליטון הפתוח מבעוד יום רבו המחמירין משום השמעת קול וגם משום נולד. ובזמננו עכשיו שהדור פרוץ בחלול ש"ק ומשובש בגסות ביותר צריך להחמיר אף לדעת המקילין. משום מראית עין ואוושא מילתא.

A. C. Shaney, Elements of Magnetic Recording. N. Y., 1947 (24)

(25) ש"ך ביו"ד קע"ט ס"ק יא. (27) כמובא בס' שערים מצויינים בהלכה ח"ב. וע'

(26) שו"ת מהרש"ם ח"ג ס"י לט. בארחות חיים, ס"י של"ח, סעיף א, ב, ג וה. ע"ש.

בענין חלוקת החצר

פסק הרמב"ם בפ"ב משכנים ה"ב: "בית שיש לו פתחים רבים מכל רוחותיו, יש לו ד' אמות לכל רוח; ואם ייחד לו פתח, אין לו אלא ד' אמות כנגד פתחו." ובהשגות הראב"ד: "א"א, לא אמרו בגמ' יחוד מפקיע שאר הרוחות אלא בחפירה דסופלי, והיחוד הוא תיקון כניסה ויציאה, אבל בית שיש לו פתחים הרבה מד' רוחות, מה תיקון הם צריכין?" וכתב המגדל עוז: "ואני אומר, אין הטעם משום תיקון אלא משום גלויי דעתא, דכיון שנפתח הפתח האחד מגלה דעתיה דבהיא ניחא ליה."

ומקור הלכה זו הוא בב"ב י"א, "אמר אמימר, האי פירא דסופלי יש לו ד' אמות לכל רוח ורוח; ולא אמרן אלא דלא מייחד ליה פיתחא, אבל מייחד ליה פיתחא, אין לו אלא ד' אמות לפני פתחו." והרמב"ם דימה דין פתחים לדין פירא דסופלי, דכמו דהתם מפקיע יחוד, ה"נ בפתחים; אבל הראב"ד אינו מסכים לדעת הרמב"ם שדין זה הוא מטעם גילוי דעתיה, דגילוי דעתיה לחוד אינו מועיל להפקיע, ובהכרח הוא מפרש דינו של אמימר משום תיקון כניסה ויציאה, וצריכים להבין סיבת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין גילוי דעת.

הנה שם בב"ב איתא, "אר"ה, חצר מתחלקת לפי פתחיה, ורח"א, נותנין ד' אמות לכל פתח ופתח, והשאר חולקין בשוה." ופי' רש"י בד"ה חצר: "היתה לו חצר, ובה שני בתים, ואחד מהן פתוחין לו שני פתחים לחצר, ולבית השני אין פתוח לחצר אלא פתח אחד, וחולק נכסיו על פיו ונותן האחד לראובן בנו והשני לשמעון, וחצר לא חילק — אם באו לחלוק את החצר, זה שיש לו שני פתחים נוטל שני חלקים, ואחיו נוטל חלק א'."

וברא"ש שם הביא דברי הריב"א בשם הגאונים, דכ"ז מיירי דוקא בענין שמחלק נכסיו על פיו, כפי' רש"י, אבל שנים שירשו או קנו בשותפות חולקים את החצר בשוה, ואפילו כבר חלקו את הבתים ובאים עכשיו לחלק את החצר, אין בעל הפתחים היתירים נוטל כנגדם חלק עודף בחצר, ודימה דין זה לדין האחים שחלקו, דקי"ל דאין להם דרך וחלונות וסולמות זע"ז, "וכדאסקינן נמי בשני אחין שחלקו, אחד נוטל כרם ואחד נוטל שדה לבן, דאין לו לבעל הכרם ד' אמות בשדה לבן אלא היכא דעלו אהדדי, אע"פ שצריכות לו לבעל הכרם ד' אמות, כמו שצריכות לו לכל פתח ד' אמות." אבל הרמ"ה לא חילק בין המחלק נכסיו על פיו ובין ירושה ושותפות, דלעולם נשנית הלכה זו שיש לכל פתח ופתח ד' אמות.

והפרישה הקשה על פי הרמ"ה, מ"ש מהך דהאחים שחלקו? ותירץ, דהרמ"ה דקדק בלשונו וכתב דאיירי דוקא בשחילקו את הבתים תחילה ואח"כ באים לחלק את החצר — משא"כ בההיא דהאחים שחלקו, דאיירי בשנפל הכל לפנייהם ביחד ובאים לחלק את כולו. ובאמת זהו חידוש גדול שהשמיע לנו הפרישה, דאפילו גבי אחים, אם חילקו את הבתים לפני שחילקו את הדרך והסולמות, אז יש להם דרך וכו' זה על זה, דומיא דד' אמות דנידון דידן — ואף דאין חילוק זה משמע כלל מפשטות הסוגיא דהאחים שחלקו.

והנה הרשב"א בתשובותיו סי' תתק"ט הביא שאלה להלכה בשני שותפין שבאו לחלוק, אם מן הדין הוא שיניחו ד' אמות לכל פתח ופתח, או חולקין את החצר בשוה. והביא הרשב"א את המחלוקת הנ"ל, אם הלכתו של רב חסדא בכל ענין נשנתה, או רק במחלק נכסיו על פיו ולא ביורשים או שותפים שחלקו. ובא"ד הביא ראייה לשיטה זו, דלא בכל ענין נשנה דינו של ר"ח, מההיא דב"ב ז., "הנהו בי תרי אחי דפלגי בהדי הדדי, חד מטייה אספלידא וחד מטייה תרביצא, אזל ההוא דמטייה תרביצא וקא בני אשיתא אפומא דאספלידא, א"ל קא מאפלת עלי, א"ל בדידי קא בנינא", ומסיק בגמ' שאינו יכול לעכבו מלבנות, אא"כ עלו אהדדי.

ולדעת האומר דדין ר"ח נשנה בכל ענין, ביאר הרשב"א הטעם, לפי שאינם קונים את החצר קנין גמור, אלא להשתמשות בלבד. וראיה לזה מדברי הירושלמי בב"ב פ"א ה"ה, דאיתא התם, "אר"י, ד' אמות שאמרו, לא שהן לו לקנין, אלא שיהא מעמיד בהמתו לשעה ופורק חבילתו." וא"כ הרשב"א תולה את מחלוקת הראשונים הנ"ל בדין אם ד' אמות שאמרו קנויות לו קנין גמור או רק לצורך השתמשות לשעה — דלדעת הסוברים דהך דר"ח נשנתה בכל ענין, אינו קונה את ד' האמות אלא לצורך השתמשות בלבד, וראייתם היא מדברי ר"י בירושלמי הנ"ל (ועיי"ש במראה הפנים שמאריך בזה). אלא דאכתי צריכים להבין איך תלוי הדין האחד בשני.

והנה מדברי הרא"ש מוכח שהוא מפרש להיפך מפירוש הרשב"א, דכתב שם "אמנם מטעם אחר היה נראה שאין נוטל ד' אמות לכל פתח, דגרסי' בירושלמי, אר"י (וכו')... ובתוספתא, נותנין לו מכניס ומוציא ד' אמות בחצר — אלמא אינם שלו לגמרי, וחבירו משתמש שם כשהוא אינו פורק שם משאו ואין בהמתו עומדת שם; וא"כ למה יהיו שלו אחר חלוקה לגמרי, נמצא מפסיד האחד מה שהיה משתמש בהן מתחילה, וכיון שהחצר חציה שלו ומשתמש בכולה, למה יפסיד כשיחלוקו?" ועיי"ש מה שתירץ הרא"ש דכיון דעלו בדמים, כל צרכי הבית הם בכלל העילוי, ודוקא קודם שחילקו לא היה מקפיד השני אם ישתמש בהן. ומ"מ מבואר מדבריו דלמ"ד דאין לו ד' אמות אלא להשתמשות בלבד, דינו של ר"ח הוא רק במחלק נכסיו על פיו

(כרש"י), אבל למ"ד דהלכתו של ר"ח בכל ענין נשנתה, אז הוא קונה את ד' האמות בקנין גמור.

והרמב"ם בפ"ב משכנים ה"א פסק להך דינא דד' אמות לכל פתח גבי בני הכפרים, כלומר, היכא דזכיית בעלי הבתים בחצר היא מן ההפקר, והטור סי' קע"ב הביא בשמו דדוקא בכה"ג נוהג דין זה, אבל הדרישה שם נחלק על הטור וכתב דהרמב"ם כתב כן בהפקר וה"ה בשותפין שקנו או ירשו — וזה דוחק לומר, שהרמב"ם לא כתב כן, וודאי היה צריך לפרש דבריו יותר אם סברתו היתה כפי' הפרישה. והלח"מ שם בפ"ב ה"ג כתב דאין הדבר מוכרע אם סברת הרמב"ם היתה שהקנין בד' האמות הוא קנין גמור או רק להשתמשות. ומ"מ יש לעיין, מדוע ייתלו אלה הדינים זה בזה.

והנה מקור חקירה זו בבבלי הוא בב"ב י"א: "אר"ה אכסדרה אין לה ד' אמות; טעמא מאי, משום פירוק משאו, הכא אפשר דעייל לגואי ומפרק." וי"מ דכיון דרק לפרק משאו נתנו לו ד' אמות, א"כ אינן קנויות לו קנין גמור, אלא מיוחדות הן לכל אחד לפירוק משאו, ובעת שהוא אינו מפרק, חבירו יכול להשתמש בהן. אבל י"מ דאף דמגמרא זו מוכח דהיכא דאין לו צורך לד' האמות לפירוק וכו', אינו קונה אותן כלל, מ"מ במקום שצריך הוא להן, הן קנויות לו קנין גמור.

ויש לחקור בדינו של ר"ח, שאמר שנותנין לו ד' אמות לכל פתח ופתח, אם נתינת ד' האמות היא מדין פתח או מדין חצר. וביאור הדבר, דאם נאמר שהיא מדין פתח, היינו דד' אמות שכנגד פתחו הן כחלק מן הפתח; או אפשר לומר שהיא מדין חצר, וה"ק ר"ח, שחלוקת החצר צריכה להיות ע"פ הפתחים והבתים, וכל אחד מקבל לפי הפתחים שיש לו, אבל מדין חלוקת החצר הוא מקבל, לא מדין חלקי פתחים שלו.

ונראה שבזה תלויה גם הפלוגתא אם ד' האמות קנויות לו קנין גמור, או רק להשתמשות בלבד. דאם הן ניתנות לו מדין פתח, ונחשבות כחלק מן הפתח, א"כ קנויות הן לו לגמרי כחלק מן הפתח עצמו! אבל אם הוא מקבלן מדין חלוקת החצר, והיינו כדי שיוכל להשתמש בהן לפרק משאו ולהעמיד בהמתו, אז הדין נותן דרק למה שהוא זקוק להן, לזה הוא קונה אותן, ולכן אינו קונה אותן אלא להשתמשות בלבד.

ולפ"ז נוכל להבין את דעת הרא"ש, דלדעתו, גם השאלה אי נשנתה הלכתו של ר"ח בכל ענין או רק במחלק נכסיו על פיו, תלויה בחקירה זו. דלפמ"ש, אם מה שהוא קונה את ד' האמות בקנין גמור הוא משום שהן נחשבות כחלק מן הפתח, א"כ א"צ לחלק בין המחלק נכסיו על פיו ובין שאר ענינים, דכל המקבל פתחים יותר, ע"כ הוא מקבל גם ד' אמות לכל א' מהן, כי ד' האמות באות לו בתור חלק של הפתח. אבל אם הוא מקבל ד'

האמות מדין חצר, לשם השתמשות בלבד, א"כ היינו דוקא במחלק נכסיו על פיו, אבל בירושה וכדומה, זוכין היורשים בחצר שוה בשוה, וכגבי חלונות וסולמות ודרך שאין להם זכויות זה על זה כלל.

ובזה מתישבת קושית הדרישה בפשיטות, דלפמ"ש שהוא מקבל ד' האמות מדין פתח, והן נחשבות כחלק מן הפתח, אין דין ד' האמות דומה לדין האחים שחלקו שאין להם חלונות וסולמות ודרך זע"ז — דהתם הדבר תלוי בזכויות, ואין ליורשים זכויות זע"ז כדין לקוחות; אבל כאן הוא מקבל לא מדין זכות תשמיש אלא מדין חלק מפתחו, דכשם שהוא מקבל את הפתח כך ממילא הוא מקבל את ד' האמות שהן נחשבות כחלק ממנו.

וגם בדעת הרמב"ם מוכח דסבר שד' האמות הן קנויות לו להשתמשות בלבד, ולא קנין גמור, ולכן שפיר יש לחלק בין חלוקת בני הכפרים לשאר גוונים. ובה מובנת גם מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהא דיחוד פתח אחד מפקיע זכות ד' אמות משאר הפתחים, דלרמב"ם ודאי יש לדמות את דין ד' האמות דפתחים לדין פירא דסופלי, דתרווייהו מדין חצר הוו, וא"כ כמו דהתם מפקיע יחוד, ה"נ בפתחים — דכיון שכל דין קבלת ד' האמות הוא רק לצורך השתמשות, לכן כשהוא מגלה דעתו שאינו צריך להשתמשות זו, סגי בהכי להפקיע את זכותו להשתמשות! אבל סברת הראב"ד היתה כמ"ד דבכל ענין נשנה דין ר"ח, משום שד' האמות הן קנויות לו קנין גמור כחלק מן הפתח — ולכן ודאי אין יחוד מפקיע מהן את זכות ד' האמות, דעל חלק מן הפתח לא שייך למימר שיופקע ממנו ע"י גילוי דעת לחוד; ודוקא בהך דפירא דסופלי מועלת הפקעה זו, מפני תיקון כניסה ויציאה.

אבל לשיטת הרשב"א שפירש דלמ"ד דהך דר"ח נשנתה בכל ענין, אין ד' האמות קנויות לו אלא להשתמשות בלבד — אכתי צ"ע מ"ש מיורשים שחילקו, הא התם נמי יש להם זע"ז עכ"פ זכות השתמשות, וא"כ אמאי אין להם דרך וסולמות וחלונות זע"ז? (וכקושית הפרישה!)

אולם בעצם דין יורשים שחילקו, שאין להם סולמות וכו' זע"ז, נחלקו הראשונים, והובאו דעותיהם בחי' הרמב"ן שם ז. "ר' שלמה מפרש שאין לו לקבוע סולם בשל זה לעלות בעלייה... משמע שאם היה שם סולם קבוע... וחלקו, שאינו יכול לומר... סלק סולמך... אבל הר"ר משה הספרדי ז"ל כתב בחבורו שיש לו להסיר...". עיי"ש שפסק כר' שלמה.

ולפ"ז נוכל לבאר את דעת הרשב"א, דאף שאין ד' האמות קנויות לו אלא להשתמשות בלבד, מ"מ אין זה מדין השתמשות בחלוקת החצר כ"א מדין השתמשות מהשתמשויות הפתח, וא"כ זה דומה לדבר שכבר נקבע השתמשותו, וכה"ג יש להם זע"ז אפי' ביורשים וכדומה, ולא דמי לסולמות וכו' שלא נקבעו מקודם לכן, וכמ"ש ע"פ דעת ר' שלמה והרמב"ן הנ"ל.

עיונים בתוספות בענין מצה דחדש

אִתָּא בקידושין לו: „כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, חוץ מן הערלה והכלאים; ר"א אומר אף החדש." מסקנת הגמרא היא שר"א מחמיר בחדש ואומר שנוהג גם בח"ל, כי „מושב" כל מקום שאתם יושבים משמע. ובתוס' ד"ה אקריב עומר (שם לח.) הביאו דבירושלמי מקשה, למה לא אכלו מצת חדש, יבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש? ומתריך, דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת דאחר הדיבור.

הפני יהושע מעיר: הלא דברי הירושלמי הם נגד מסקנת הבבלי (יבמות ה:): דמסיק שם דלא מצינו למילף עשה דוחה ל"ת מפסח ומילה שדוחים שבת, דמה להנך שכן ישנו לפני הדיבור; משמע דעשה דלפני הדיבור חמיר טפי לדחות ל"ת. והוא משיב: אמנם פסח ומילה נאמרו לפני הדיבור, אך עיקר מצותן וטיבן לדחות ל"ת נשנו לאחר הדיבור; ובכ"ז לא מצינו למילף מהן, דמה להנך שעכ"פ היו גהוגים גם לפני הדיבור. אבל העשה ד"בערב תאכלו מצות", שלא נשנתה לאחר הדיבור, היא קלושה, ואין ביכלתה לדחות ל"ת דחדש. עי"ש היטב.

ובמובן זה, שהעשה דמצה היא קלושה, יש להעיר עוד הערה אחת בישוב קושית התוס', ולומר דהירושלמי והבבלי באמת מסכימים שניהם בכל ענין עדל"ת, אלא הא דאיתא בירושלמי שהעשה דמצה לא תדחה את הל"ת דחדש, הטעם הוא מפני שמצת חדש אינה חשובה מצה שאפשר לקיים בה את המצוה של „בערב תאכלו מצות" — וכדאיתא בפסחים לה: שאין יוצאין במצת טבל, שנאמר „לא תאכלו עליו חמץ", מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל. ואיסורא דחמץ להיכן אזלא? הא מני ר"ש היא דאמר אין איסור חל על איסור. — כן יש לומר שגם מצת חדש אין אדם יוצא בה ידי חובתו, יען שאין איסורה משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל חדש, ולכן אין ביכלתה לדחות ל"ת דחדש.

אך קושית הירושלמי הנ"ל (המובאת בתוס') בלאו הכי מתישבת בדיוק לשון הגמרא. דשם בקידושין לו: איתא „בשלמא למ"ד, מושב' כל מקום שאתם יושבים משמע, היינו דכתיב, ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול, אלמא אקרוב עומר והדר אכול." לכאורה יש להעיר: למה שפת יתר, „אלמא אקרוב עומר והדר אכול", הלא

עיקר כוונת הגמרא היא להוכיח שחדש אסור בכ"מ, ומה יוסיף לנו המבטא "אקרוב עומר והדר אכול"? ואולי יש כאן הוכחה דתנא דשמעתין הולך בשיטת התנא במנחות סה. שהעומר מתיר את החדש ולא האיר מזרח מתיר. ולפ"ז, איסור חדש הוא בגדר ל"ת ועשה, ד"עד הביאכם" הוא לעיכובא, ומובן שאין עשה דוחה ל"ת ועשה.

ונוסיף עוד הערה אחת בקושית התוס' הנ"ל להשתעשע במילי דאורייתא. דהנה רבי יהונתן אייבשיץ מעיר על קושית התוס', דהאיך נימא עדל"ת, הלא קיימא לן שנשתכחו השיעורין בימי אבלו של משה, ואינו ידוע אם שיעור אכילת מצה הוא כזית או כשני זיתים, וא"כ איך יאכל מצת חדש? אם יאכל כזית אחד — שמא השיעור הוא כשני זיתים, ואז לא קים את המצוה, אבל עבר על איסור חדש מכיון דחצי שיעור אסור מן התורה; ואם יאכל כשני זיתים — שמא השיעור הוא כזית אחד, ועל הזית השני הוא עובר משום איסור חדש?

ולכאורה הקושיא הזאת מופרכת מיסודה, כי איך אפשר להניח שנשתכחו השיעורין, הלא ידוע שהלל היה כורך מצה ומרור ואוכלם ביחד לקיים מה שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו", וא"כ על כרחך שהשיעור דאכילת מצה הוא כזית אחד, כי אין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים! (כריתות יד.) ואולי קים הלל את המצוה שלא כדרך אכילה, דאז שפיר מחזיק בית הבליעה יותר משני זיתים.

והנה המשנה למלך (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ח) מניח שכ"מ שאמרה תורה "לא תאכל", איסורו הוא רק בדרך אכילה; אך הוא מסתפק אם במקום שנאמר "תאכל", אם מקיימין את המצוה רק כדרך אכילה או גם שלא כד"א. אך מקושית התוס' הנ"ל, דנימא עשה דוחה ל"ת, משמע ש"תאכל" פירושו כדרך אכילה דוקא, דאי פירושו גם שלא כד"א, ודאי אין להקשות "נימא עדל"ת", דהא אפשר לקיים שניהם, דהיינו שיאכל מצת חדש שלכד"א ויקיים מצות מצה ולא יעבור על איסור חדש! וא"כ מובן ממילא שודאי לא נשתכחו השיעורין, דכן מוכח השתא מהלל שאכל מצה ומרור ביחד, דבודאי אכל רק כשני זיתים כדרך אכילה, לפי הכלל שאין בית הבליעה מחזיק יותר משני זיתים. וא"כ שוב נתיישבה קושית רבי יהונתן.

בענין „ולא יסור לבבו“

אִתָּא ביומא עב. „אר“י, המקרע בגדי כהונה לוקה, שנאמר (שמות כ"ח) „לא יקרע“. מתקיף לה רב אחא בר יעקב, ודילמא הכי קאמר רחמנא, נעביד ליה שפה. כי היכי דלא ניקרע? — מי כתיב, שלא יקרע? „אר“י, המזיח חשן מעל האפוד והמסיר בדי ארון לוקה, שנאמר (שם כ"ח) „ולא יזח“; (שם כ"ה) „לא יסורו“. מתקיף לה רב אחא בר יעקב, ודילמא כי קאמר רחמנא הדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסורו? — מי כתיב, שלא יזח, ו„שלא יסורו“?!

ועל זה הקשה בס' קרבן חגיגה (הובא בגליון הש"ס שם), הא אמרינן בסנהדרין כא. אקרא ד"לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" דה"ק, לא ירבה לו נשים משום שלא יסור לבבו, ולא מקשינן „מי כתיב, משום שלא יסור“? ובי' תורה תמימה על הפסוק „לא יסורו ממנו“ מתרץ: „ולי גראה דשאני התם דכתיב, ולא יסור' בו' החיבור, אפשר לפרש דהוא טעם מוסב על המאמר הקודם; משא"כ כאן דכתיב, לא יסורו, משמע דהוא ציווי מיוחד ואינו מוסב על הקודם.“ אמנם אין זה מספיק, דהלא כתיב „ולא יזח החשן“ בו' החיבור, דומיא ד„ולא יסור לבבו“!

אמנם יש לחלק, כי „לא יסור“ הוא טעם הדבר, דמ"ט לא ירבה לו נשים, משום שלא יסור; אבל „לא יקרע“ ו„לא יזח“ ו„לא יסורו“ הם תכליות, ומורים הם על מטרת הכתוב, כלומר, „והיה פי ראשו“ וכו' כדי שלא יקרע, וכן כולם. (ולכן דקדק רב אחא בר יעקב להשתמש בקושייתו בלשון „כדי“ ולא בלשון „משום“.) ועל חילוק זה נכתוב עוד לקמן.

מיהו אכתי צריך הדבר ביאור, דלמה עדיפי הני קראי דמעיל וחשן ובדים, שפירושם „מטרה“, מהאי קרא ד„לא יסור לבבו“ שפירושו „טעם“, שלוקה על אלה ולא על זה? דודאי ידע רע"א מזה החילוק שבין טעם ותכלית, ובכל זאת הקשה מזה לזה, ובטח שסברת קושייתו היתה, דהא גבי מעיל וכו' לקי אף שהמובן הוא תכלית, משום שלא כתוב „כדי“ בלשון תכלית, וא"כ ה"נ גבי „לא יסור לבבו“, אף שהמובן הוא טעם, מ"מ ילקי, דהא לא כתיב „משום“ בלשון טעם!

אבל לענ"ד י"ל דאף ר"י שחייב מלקות על המקרע בגדי כהונה וכו', מודה לרב אחא בר יעקב שכוונת הפסוק היא לומר „כדי שלא יקרע“ וכו', ואעפ"כ לוקה. ועל זה מתקיף רב אחא בר יעקב, דכיון שכוונת הפסוק היא על תכלית הדבר ומטרתו, א"כ אין הפסוק ראוי להיחשב כ"לא תעשה“!

ומשני, מי כתיב "שלא יקרע" — כלומר, בזה שהתורה הוציאה את הביטוי הזה (המורה על המטרה) בלשון "לא" ולא בלשון "שלא", בזה גילתה התורה דעתה כי "לא יקרע" הוא לאו ממנין הלאוין שבתורה, ולוקין עליו.

וראיה לדברינו, מה שכתב רש"י בחומש על הפסוק "לא יקרע": "לא יקרע" — כדי שלא יקרע, והקורעו עובר בלאו, שזה ממנין לאוין שבתורה; וכן, לא יזח החשן וכן, לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון. הרי בהדיא לפי דברי רש"י דאף למ"ד ד"לא יקרע" לאו הוא, אעפ"כ כוונת המקרא היא "כדי שלא יקרע" — דאל"כ נמצא רש"י סותר את דברי עצמו בכתבו תחילה "כדי שלא יקרע", כרב אחא, ואח"כ "הקורעו לוקה" כר"י.

ובזה נתישבו גם דברי הגמרא בסנהדרין לשיטת ר"י, במש"ש דמה טעם לא ירבה לו נשים, משום שלא יסור לבבו — דאין להקשות, "מי כתיב, שלא יסור?" (כלומר, אם התורה באה לגלות טעמו של דבר, היה ראוי להיות "שלא יסור!") — דגם הלשון "ולא יסור" מורה על הטעם; וכמו שאין חילוק בין "שלא יקרע" ובין "לא יקרע", כי שניהם מורים על המטרה לכ"ע, כך אין חילוק בין "שלא יסור לבבו" ובין "ולא יסור לבבו", כי שתי הלשונות האלו מורות על טעם הדבר. וכ"ת הא עכ"פ יש מקום להקשות "מי כתיב, שלא יסור?", כלומר דכיון שהתורה מוציאה את הטעם בלשון "לא" ולא בלשון "שלא" היה ראוי "לא יסור" להיחשב לא תעשה (כמו "לא יקרע" לר"י) — זה אינו, כי "לא יסור לבבו" בא רק לתת טעם ופשט ופירוש למצות "לא ירבה לו נשים", וא"כ "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" הכל לא תעשה אחת היא. משא"כ במקומות שהלאו מורה על המטרה ותכלית הדבר, כמו "לא יקרע", דהתם ודאי נוכל לומר כי "והיה פי ראשו" הוא ציווי אחד, ו"לא יקרע" היא אזהרה בפני עצמה, וא"כ בזה נתיישבה קושית רע"א.

וכעין חילוק זה בין "לא יסור" ל"לא יקרע" כבר חילק הקנאת סופרים בפירושו לספר המצוות לרמב"ם ריש שרש ה', דהתם כתב הרמב"ם שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה, וכתב הקנאת סופרים: "אמנם כשהלאו השני יורה חידוש פעולה שאינו בכלל הלאו הראשון, אפשר שיתמנה גם הוא בפני עצמו, כגון ההיא דיומא, המקרע בגדי כהונה ומזיח החושן מעל האפוד ומסיר בדי הארון מן הטבעות, שכל אלו וכיוצא בהן יובנו למניעות מתחלפות מהלאוין הקודמין כיון שיש בהן חילוף פעולות."

הרצאת תקנה בענין עיגון דבעל

בעיתנו היא בענין עיגון דבעל אחר שכבר נפרד מאשתו בערכאות הממשלה והוא רוצה לתת לה גט פטורין, והיא ממאנת ואומרת שרוצה לשוב לדור עמו, ואינה מסכמת להתגרש אם לא שיתן לה סכום הגון נוסף על מה שהוסכם בערכאות. או לפעמים היא טוענת שבכל אופן לא תקח הגט, כי עליה עדיין להמתין על בעל שני, ולכן ימתין גם הוא; ואין זה רק קפריזה מבוססת על רגשות נקימה ונטירה. האם עי"ז יתעגן הבעל מטעם חרם דרגמ"ה? ונראה ברור שאם הקילו משום עיגונא דאשה, כ"ש שיש להקל משום עיגון דבעל: חדא, דצערא דגברא קשה מדאתתא (עי' כתובות סד.י). ועוד, אם בהתרת עגונה שאיננה מצווה בפו"ר, וגם על "שבת" לא מיפקדא לכמה פוסקים, כתב הב"ח דנחשב כאילו בנה חורבה אחת מחורבות ירושלים, ק"ו לאיש. (עי' באר חיים מרדכי סי' מ"ח). ועוד, דבאשה עגונה יש חשש איסור ערוה, ובאיש אין אלא חרם דר"ג. ובכלל יש לנו לעשות כל מה שאפשר להצילו מהרהורי עבירה, דהרי בסוטה ז. וח. חייש ר"י להרהורא גבי סוטה, אף דכתיב בה בהדיא "ופרע את ראש האשה", ואמר שאם היה שעה נאה לא היה סותרו וכו'; וכ"ש שיש לעשות בנ"ד להתירו מחרם דר"ג. (עי' הליכות אליהו, אה"ע סי' כ"ד). וגם הגיעו הדברים לידי חילול השם, שהבעלים נושאים להם נשים בלא"ה ונעשים שונאים ליהדות המסורתית ולמנהיגיה, והנשים מתירות א"ע לעשות ג"כ ככה ומתרבים ממזרים בישראל. מכל אלה הטעמים, יש חוב מוסרי מוטל על הרבנים לבא לעזרת האנשים הנאחזים בכבלי העיגון ולהפך מזלם מ"עגן" ל"ענג". ועל כגון דא י"ל "כל המיקל תבא עליו ברכה". הנה יש לחקור בעיקר דין חדר"ג ולברר אם להתירו בנ"ד. טעם חדר"ג פי' המרדכי בכתובות סי' רצ"א בשם ר' אביגדור (מובא בבית שמואל, אה"ע סי' א' ס"ק כ"א) "שלא גזר הגאון אלא משום קטטה, ולא משום דרא דאורייתא כלל" — כלומר, שנשים רבות מביאות ריב וקטטה בחיי המשפחה אם הן בבית אחד. וא"כ בנ"ד, שהאשה הראשונה כבר נתגרשה "מטעם הממשלה", ואינה דרה עם בעלה, אין טעם זה שייך! ברם ניתנו עוד טעמים בחדר"ג: לרשב"א (והובא במהרי"ק ובד"מ), גזר כדי לגדור בפני הפריצים וההוללים המתעללים בנשותיהם שלא כראוי. לר"ן (עי' באר היטב סק"כ), חשש ר"ג גם לתקנת האנשים שלא יכניסו

מריבה לבתיהם. לשאילת יעב"ץ (ח"ב סי' ט"ו), ר"ג תיקן "מחמת הסכנה ליהודים השוכנים בין הגוים, ובמקום שאין האומות מקפידים לא גזר." ואף אלה הטעמים אינם שייכים בנ"ד!

וגם ידועה שיטת המהרי"ק וש"פ (הובאה באה"ע סי' א' ס"י) שר"ג לא גזר אלא עד סוף האלף החמישי, "ואחר זמן זה יש בזה רק מנהגא בעלמא" (רמ"א וב"ש שם). ולפ"ז בימינו יש בידינו לבטל מה שלא הותקן אלא לזמן קצוב ועכשיו יש בו רק משום מנהג, וכדאשכחן בגיטין לו: גבי פרוזבול, דבכה"ג לא שייך לומר "אין ב"ד יכול לבטל" וכו'.

אמנם הרש"ל ביש"ש ביבמות פ"ו דחה שיטה זו, דהא טעם קטטה עדיין נוהג, וגם גדולי הפוסקים כא"ז וסמ"ק פסקו שיבם נשוי אינו מייבם משום חדר"ג, והם היו באלף הששי! אמנם כבר ביארנו שטעם קטטה אינו שייך בזמננו בנ"ד; וקושיתו מיבום נמי ל"ק, דאף שהיו באלף הששי, מ"מ טעם קטטה עדיין היה אז בתוקפו. [והא דטעם קטטה מועיל לדחות עשה דיבום דאורייתא, הוא מפני שאפשר בחליצה; עיי' יבמות מד., "כלך אצל שכמותך ואל תשים קטטה בביתך", ועיי' שו"ת אור המאיר סי' ח'.]

אך עוד הקשה הרש"ל שם, דסוף סוף צריכין ב"ד אחר להתירו! והנה יסוד דין חרם ב"ד מבואר בדברי הרמב"ן סוף בחקותי, שמבוסס הוא על הכתוב "כל חרם" וכו', ומזה שאף מיתה חייבין על חרם המלך והסנהדרין, ואנשי יבש גלעד ויונתן יוכיחו, עיי"ש. ופ"י הרש"ל ביש"ש בחולין פ"א סל"ו (מובא בט"ז וש"ך ביו"ד סי' רי"ח ס"ב) דלא דמי לתקנה דרבנן דעלמא, דאם גזרו ב"ד במקומם בחרם ובארור, הוי כדאורייתא — ולפ"ז ודאי לא נוכל לבטל חדר"ג בלי ב"ד הגדול מהם בתכמה ובמנין! (עיי' ברית יעקב סי' ב', וחת"ס אה"ע סי' ג').

אמנם כבר העלה הנו"ב במהד"ת חיו"ד סי' קמ"ו שאין בכח שום אדם לאסור על כל העולם אא"כ הוא מוסמך מימות משה רבינו ע"ה או שנתמנה מכל ישראל; ובתענית יא: איתא דאין ת"צ בבבל, ופ"י הר"ן משום דלית נשיא — הרי שכבר בזמן הגמרא לא היה להם הכח לגזור על כל ישראל! מלבד זה שיטת הראב"ד בפ"ב דממרים ה"ב היא דהיכא דבטל הטעם, אף שהתקנה לא בטלה, א"צ ב"ד גדול ממנו בחו"מ לבטלו; ולשיטת הרמב"ם שם, דמצריך ב"ד הגדול בחו"מ, זה רק כשהאיסור נתפשט בכל ישראל, אבל חדר"ג לא נתפשט עד היום בארצות המזרח וכו'. (עיי' מהר"ם שי"ק סי' ד'). כ"ז כתבנו לדעת הרש"ל דעדיין נוהג חדר"ג בזמננו; אבל לפמש"ל דאחר האלף החמישי אינו אלא מטעם מנהג וקבלה (ואינו דומה לחדר"ג גבי גירושין בע"כ, שלא ניתן שום זמן לזה), לק"מ, דודאי א"צ ב"ד הגדול בחו"מ לבטלו

עוד יש לעיין, באופן התרת חדר"ג ע"י מאה רבנים כשאשתו הראשונה נשתתית — מה מהות היתר זה, ומדוע דוקא מאה? ואם כבר הסכימו שחדר"ג אינו שייך בנשתתית, ל"ל היתר מיוחד לכל מקרה בפ"ע?

לדעת מהר"ם שי"ק בסי' ד', ר"ג עצמו התנה שיהא היתר בנשתתית ע"י ק' רבנים, דאל"כ אין ב"ד יכול לבטל וכו'. וכה"ג אשכחן במע"ש פ"ה מ"ב, "ותנאי היה הדבר שאימתי שירצו יחזור הדבר לכמות שהיה", שחששי שהאחרונים לא יהיו גדולים מהם בחו"מ, ולכן גזרו רק על תנאי כדי שתוכל התקנה ליבטל בהתבטל טעמה.

ולפ"ז יש לשער בדוחק דבחדר"ג נשתתפו רק צ"ט רבנים, ולפיכך הצריכו מאה לבטל החרם, ובענוותנותם של ר"ג וסייעתו לא חששו שהבאים אחריהם יהיו קטנים מהם בחכמה.

ועוד נראה לומר ד"שוטה" לענין זה אינו כבכל הש"ס, דא"צ בה כל התנאים שנתבארו בחגיגה ג', אלא כל שא"א לדור עמה מחמת שטותה (ע"י יבמות קיב, ובתשובות הרא"ש כלל מ"ב) — ולפ"ז שמא הא דבעיגן ק' רבנים מג' ארצות בכל מקרה בפ"ע, הוא כדי לברר את שטותה, ושמחמתה אינה ראויה לדור עם בעלה; דהבעל עצמו ודאי אינו נאמן ע"ז! (ע"י עולת יצחק סי' קצ"א).

ומ"מ בנ"ד אין שום סברה להצריך ק' רבנים להתיר בכל מקרה! ולדעתי, הרבנים הגדולים שבמ"ח ארצות הברית ודאי כוחם גדול מק' רבנים מג' ארצות לבטל חדר"ג היכא דכבר נתגרשו בערכאות הממשלה, ולא נצטרך להיתר מיוחד בכל מקרה ומקרה כבנשתתית. [ומיהו כדאי לחוש לתקנתה, למרות אי-רצונה לקבל הגט; ולכן נראה שכמו בנשתתית, ככה בנ"ד, ישליש גט בידי שליח. להולכה, כדי שלא יסרב אח"כ כשתתמצה].

כ"ז נ"ל להלכה אם יסכימו הרבנים הגדולים.

אמנם יש עוד טעמים שניתנו לחדר"ג, ואלו הם:

- א. במהר"ם פאדוא סי"ד: אולי לא יוכל להספיקו. (ע"י יבמות סה.)
- ב. במשכנות יעקב: אחר שתיקן ר"ג שלא לגרש בע"כ, חשש מהוספת אשה וקטטה שתהא א' מהן מוכרחת לקבל גט.
- ג. בשמן ששון סל"ד בשם מהר"ם פאדוא: ע"פ מה דאיתא בב"ב ס: דמכיון שחרב בית המקדש, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא, אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין וכו'; וגזר ר"ג, כי רובן יוכלו לעמוד באשה א', ואף שיש לדון ולומר שגם טעמים אלה אינם שייכים בנ"ד, מ"מ אם יש לחוש לדברי הרש"ל דחדר"ג היה תקנת עולם כחרמו שלא לגרש בע"כ, ויש בזה משום איסור דאורי"י וכמש"ל, אפשר שאין לסמוך ולהתיר בנ"ד כבנשתתית. לכן נראה להציע תקנה חדשה:

באה"ע סי' א' ס"י נשנה במחלוקת אם חדר"ג נוהג אף במקום חיוב יבום, ומסיים שם הרמ"א שאם נשתטית, או שהיה מן הדין לגרשה אלא שאינה רוצה לקבל גט, יש להתיר לו לישא אחרת. וכבר פסק רעק"א בתשובה, סי' פ"ב במהד"ת, דהיכא שהיא מורדת אחר י"ב חדש יש להתירו לישא אחרת בלי ק' רבנים, כמשמעות סתימת לשון הרמ"א בסי' ע"ז ס"ב, דהיכא דמן הדין הוא לגרשה לא גזר ר"ג כלל. וכ"כ בתשובת שב יעקב (מובאת בנו"ב מהד"ק אה"ע סי' א' ובפ"ת שם ס"ק ט"ז) שאם פשעה כנגד בעלה, יש להתיר חדר"ג אף בלי ק' רבנים.

וא"כ בג"ד נ"ל להציע שיש לו לקנא אותה בפני עדים שלא תיסתר עם אביה או אחיה, ואח"כ להעמיד עדים על הסתירה, דמכיון שנסתרה עמהם כבר פשעה כנגדו! (והראיה, שכן מפסדת כתובתה). והכא לא שייך מ"ש באה"ע סי' קע"ח ס"ז דאסור לקנא באשתו שמא תיסתר ותיאסר על שניהם (סוטה ב:), דהא בג"ד כבר מגורשת היא ומפורדת מבעלה, ואינו רוצה בה! ולכן ראיתי להצריך שיקנא לה מאביה או אחיה, שהיא בלא"ה אסורה להם! ובאופן זה ודאי מן הדין הוא לגרשה, וכבר כתבו התוס' בזבחים ב: בד"ה סתם אשה לאו לגירושין עומדת, «ואפילו זינתה תחת בעלה, מ"מ... אם לא ירצה הבעל לא יגרשנה, אלא שלא תשמשנו» — זה רק בודאי זינתה, שנמאסת היא בעיניו ולא חיישינן שיבא עליה, אבל בספק זינתה ע"כ מחוייב הוא לגרשה!

ומטעם תקנתא דידה, שהיא עוברת בכל פעם שמסתתרת עם אביה או אחיה, נראה להציע שיוכה לה גט; דבכה"ג אפשר שזיכוי הגט מהני אע"ג שהיא אינה רוצה בו, וכדאשכחן במומרת הצווחת (עי' עין יצחק אה"ע ס"א), וכן משמע מדברי הראשונים דבזכות גמורה זכין לו בע"כ, דבטלה דעתו אצל דעת כל אדם. עי' רשב"ם בב"ב ריש קלח, ורשב"א בקידושין כג: ור"ן שם מה. ואף שהשבויי ח"א סי' ק"כ, והנו"ב מהד"ק אה"ע ס"ע לא סברו כן, מ"מ יוכל לעשות ע"י השלשת גט ביד שליח להלכה וכמש"ל.

וכדי לצאת י"ח גם לדעת החת"ס, המצריך ק' רבנים להתיר לו חדר"ג אף כשהיא אסורה עליו מה"ת (ועי' כזה בחבצלת השרון ס"ת, ובמהר"י רפפורט אה"ע סכ"ח חולק ע"ז), נוכל לסדר ולקבוע תקנה זו ע"י גדולי הרבנים שבארצנו כמש"ל, ובוזה כבר יש לסמוך כמעט לכל הדעות. וכזה ודאי ראוי לעשות משום «ענת לעושת לה'» ומשום כל שאר הסיבות המוכיחות שהזכרנו.

חדושי תורה מאת מוסמכי וחניכי הישיבה

הרב מנוס בונים

בענין טעם כעיקר

אִתָּא בע"ז סז, "אר"י, כל שטעמו וממשו, אסור, ולוקין עליו, וזהו כזית בכדי אכילת פרס; טעמו ולא ממשו, אסור, ואין לוקין עליו." ובתוס' שם פי' הר"ד יוסף (מאורליינש) דאע"ג דטעם כעיקר מדאורייתא, מ"מ לא לקי על הטעם (בפחות מכוזית בכא"פ), דילפינן לה מגיעולי נכרים [פי', ממה שצותה התורה להגעיל כלי מדין (במדבר ל"א, כג) משום טעם איסור הבלוע בהם], ואין זה אלא מצות עשה.

והנה בזבחים עח, "אר"ל, הפיגול והנוטר והטמא שבללן זה בזה ואכלן, פטור; א"א שלא ירבה מין על חברו ויבטלנו. ש"מ תלת: ש"מ איסורין מבטלין זא"ז, וש"מ גותן טעם ברוב לאו דאורייתא, וש"מ התראת ספק לא שמה התראה, מתיב רבא, עשה עיסה מן חטין ומן אורז, אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה; ואע"ג דרובא אורז! — מדרבנן. אי הכי אימא סיפא, אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח!" (ומסיק, דמזה מוכח דטכ"ע מדאורייתא הוא.) אמנם לשיטת הר"י מאורליינש אכתי קשה, דאף אם טכ"ע מדאורייתא הוא, מ"מ איסור לאו אין בו, והאוכל תערובת שיש בה טעם חמץ אינו לוקה, וא"כ איך יוצאין י"ח מצת מצוה באכילת תערובת כזו שרק טעם דגן יש בה, הא כלל הוא דכל שאינו ב"בל תאכל חמץ" אינו ב"קום אכול מצה"!

ולכאורה יש לישב ע"פ מ"ש הרמב"ן בהלכות חלה על משנה זו, שהיא מ"ז בפ"ג: "ואשכתן בתלמוד ארץ ישראל פירושא דמילתא ופירוקא, דקאפרישו טעמא דמתני' משום גרירה... דאע"ג דעיסת האורז פטורה, דלאו לחם היא, הדגן גוררו לעשות הכל לחם להתחייב בחלה". ומזה נראה דמלבד דין טכ"ע יש גם דין חדש ד"גרירה". וא"כ אפשר לתרץ את קושיתנו, דאע"ג דבדין טכ"ע ליכא אלא איסור עשה, מ"מ ע"י דין "גרירה" הנוהג כאן, שפיר יש בתערובת זו איסור לאו, ולכן יוצאין בה י"ח מצה בפסח.

אבל באמת מדברי הרמב"ן שם מוכח דא"א לומר כן, אלא דגרירה זו תולדה דדין טכ"ע היא, דעוד כתב שם, "דאע"ג דחטים גוררין את האורז, אי טעמא בטל, דבר שנתבטל מעצמו היאך גורר את האחרים?" — וא"כ ה"נ

אי בטכ"ע ליכא אלא איסור עשה, איך יהא טעם האיסור (שיש בו רק מצות עשה) גורר את התערובת ליחייב עליה בלאו? ולא תימא דדין גרירה תלוי לא בדין טכ"ע אלא במציאות הטעם (וא"כ אף שבטכ"ע ליכא אלא עשה. מ"מ היה אפשר שבגרירה איכא לאו) — דהא ההוכחה התם, דדבר שטעמו בטל איך הוא גורר את האחרים, הוא מדין טכ"ע, דאף שיש במציאות לטעם האיסור בתערובת זו, מ"מ אם אין הטעם אוסרה, לא שייך למימר בה גרירה! (וכ"כ הגרש"ז מליאדי בסי' תנ"ג, דבדין טכ"ע תליא מילתא, וכדביארנו.) וא"כ לשיטת הר"י מאורליינש נמי, אם בדין טכ"ע ליכא אלא עשה, א"א שמחמת דין גרירה יהא איסור לאו בתערובת זו, והדרה קושיין לדוכתה!

והנה איתא בתוס' בקידושין לח. ד"ה אקרוב עומר והדר אכול, "בירושלמי מקשה, למה לא אכלו מצה מחדש, ויבא עשה דבערב תאכלו מצות' וידחה לא תעשה דחדש!" והקשה המקנה, כיון שהמצה אסורה היא משום חדש, א"כ אין איסור חמץ יכול לחול עליו, דאין איסור חל על איסור (ואין נראה שיש כאן איסור כולל או מוסיף!), וא"כ איך יוצאין בה י"ח מצה, הא בכלל "כל שאינו בבל תאכל חמץ" היא?

ויש לישב, דאפשר שכלל זה ד"כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה" וכו' אינו תנאי בכל חמץ וחפץ לחוד, כי אם בכל מין, כלומר דכדי שנוכל לצאת י"ח מצה במין זה, בעינן שיהא איסור חמץ נוהג באותו המין. וא"כ ה"נ במצת חדש, דאף שבאותה חתיכת מצה עצמה אין איסור חמץ יכול לחול משום שכבר יש בה איסור חדש, מ"מ מין דגן גמור היא, ואיסור חמץ חל שפיר במינה, ולכן אפשר שאף י"ח מצה יוצאין בה.

וראיה לזה מדברי המג"א באו"ח סי' תנ"ד סק"א, גבי מצה שמעורבין בה סובין (קליפות וכו'), שיוצאין בה, שכתב המג"א דאין להוכיח מזה שסובין יכולין לבא לידי חימוץ, דשמא יוצאין במצה כזו מפני שהיא ממין הבא לידי חימוץ. אמנם מדברי המג"א בסי' תע"א סק"ה, שכתב דאין יוצאין י"ח מצה בעיסה שנילושה במי פירות בלבד, כיון שעיסה כזו אינה יכולה לבא לידי חימוץ — מוכח שחזר בו מיסוד זה, דהא אע"ג שנילושה העיסה במי פירות, מ"מ ממין דגן היא! (ועי' בדגמ"ר ובמחצית השקל שם) וא"כ חזרה קושית המקנה למקומה, איך אפשר לצאת י"ח מצה במצת חדש, הא על חתיכת מצה זו א"א לאיסור חמץ לחול!

אך תירוץ לקושיתו נמצא בס' זכר יצחק סי' פ': "נראה דבמצה איכא שתי מצוות: מצות, בערב תאכלו מצות', שהיא עצם חובת אכילת מצה, ומצות, על מצות ומרורים יאכלוהו, שזה בכלל חיובא דאכילת פסחים. וא"כ י"ל דזה שפריך בירושלמי, אמאי לא אכלו מצה כלל, הרי משום מצות מצות ומרורים היו יכולים לאכול מצה בחדש משום דעשה דוחה לאתעשה!"

וביאור דבריו, דגבי קרא ד"מצות ומרורים יאכלוהו" לא כתיב לאו דחמץ, ולפיכך בדין זה אין התנאי נוהג ד"כל שאינו בבל תאכל חמץ אינו בקום אכול מצה"; וקושית הירושלמי המובאת בתוס' בקידושין היא באמת מכח הפסוק ד"מצות ומרורים" — ובוזה נתישבה קושית המקנה. [ואפשר שזו היתה גם כוונת הצפנת פענח שחילק בין ב' מיני מצה ומרור: "דבזמן המקדש הוה המצה (גם) בגדר מכשירי פסת."]

ולפ"ז יש מקום לתרץ גם את קושיתנו על הר"י מאורליינש, דאף שבתערובת דגן זו לדעתו אין לאו דחמץ נוהג, מ"מ יוצאין בו י"ח מצה משום דאיך מצוה דמצה אכתי שייכת בו, ולזה נתכוונו בגמרא שם בזבחים, דמכיון דטכ"ע מדאורייתא הוא, יוצאין י"ח מצה בעיסה שיש בה טעם דגן אף שלענין איסורין אין בטכ"ע אלא איסור עשה.

מיהו האחיעזר בסי' י' הקשה על שיטת הר"י מאורליינש מהך דעיסה שיש בה טעם דגן בלשון אחר, וכתב "כיון דאין מלקות על טכ"ע, ממילא לא הוי" — כלומר דאין זו מצה — ואפשר שכוונתו היא ד"עשה דטכ"ע שייך רק באיסורין, משא"כ גבי דגן לענין מצה, דהיתירא הוא, ומ"מ לפי שיטה זו אין מקום לכל התירוצים שהבאנו, דעצם הדין שיוצאין י"ח מצה בעיסה שיש בה טעם דגן הוא דלא כשיטת הר"י מאורליינש; וצ"ע.

וביותר קשה דין זה לשיטת הרמב"ם, שפסק בפ"ו מחמץ ומצה ה"ה, "העושה עיסה מן החטים ומן האורז, אם יש בה טעם דגן, יוצא בה ידי חובתו" — דהא כבר פסק בפט"ו ממאכלות אסורות ה"ב דטכ"ע מדרבנן הוא, וא"כ איך מועיל טעם דגן שבתערובת להחשיבו כדגן מדאורייתא עד שאדם יוצא בו י"ח מצה? וכן השיג הראב"ד שם בהל' חו"מ, וכתב "זהו שיש בה דגן כזית בכדי אכילת פרס, ויאכלנו" — כלומר, לדעת הרמב"ם אין איסור אוסר תערובתו מן התורה אא"כ יש בתערובת מן האיסור כזית בפרס, ואכל פרס ממנה; וה"נ נבעי הכא באכילת תערובת דגן לענין חובת מצה; והרב המגיד תירץ שם דאף דלית בתערובת זו כזית דגן בפרס, מ"מ דעת הרמב"ם היא שיוצאין בה י"ח מצה מטעם גרירה; אבל לפמ"ש בדברי הרמב"ן והירושלמי גבי גרירה, מוכח דאין דין גרירה תלוי במציאות הטעם שבתערובת, כ"א בדין טכ"ע, וא"כ לרמב"ם דס"ל דטכ"ע אינו מדאורייתא, אף גרירה לא תועיל! וגם תירוץ הזכר יצחק אינו מועיל לשיטת הרמב"ם, דהא לדעת הרמב"ם אין דין דגן על תערובת זו מדאורייתא כלל, ואין שום מצות עשה דאכילת מצה יכולה לנהוג בה! וצ"ע.

בענין טומטום ואנדרוגיניוס

איתא בנדה כח. "אר"נ אמר רב, טומטום ואנדרוגיניוס שראו לובן או אודם, אין חייבין על ביאת מקדש ואין שורפין עליהם את התרומה" — דכשראו לובן, הלא אפשר שנקבות הן, ואין לובן מטמאן; וכן כשראו אודם, אפשר שזכרים הם, ואין אודם מטמאם. אבל "ראו לובן ואודם כאחד, אין חייבין על ביאת מקדש, אבל שורפין עליהם את התרומה" — דאע"ג דממ"נ ודאי נטמאו בזה או בזה, ולכן שורפין תרומה על טומאתם, מ"מ חיוב על ביאת מקדש אכתי אי אפשר בהם, שנאמר, מזכר עד נקבה תשלחו, זכר ודאי, נקבה ודאית, ולא טומטום ואנדרוגיניוס.

פסק הרמב"ם בפ"א ממטמאי משכב ומושב ה"ז: "טומטום ואנדרוגיניוס נותנין עליהם חומרי האיש וחומרי האשה, מטמאין בלובן כאיש ובאודם כאשה, וטומאתן בספק, לפיכך אין שורפין עליהם תרומה וקדשים ואין חייבין עליהן על טומאת מקדש וקדשיו... ראה לובן ואודם כאחד, שורפין עליהן את התרומה ואת הקדשים, אבל אין חייבין עליהן על ביאת מקדש, שנאמר, מזכר עד נקבה תשלחו, עד שיהיה הטומאה טומאת זכר ודאי או טומאת נקבה ודאית." ובזה פסק הרמב"ם ככל המימרא דר"נ שהזכרנו. אבל עוד פסק הרמב"ם שם, "וכן הנוגע בלובן ואודם שלו כאחת אינו חייב על טומאת מקדש וקדשיו; נגע הוא בעצמו בלובן ואודם שראה, ה"ז חייב על ביאת מקדש." והלכה זו מיוסדת היא על גירסת הרמב"ם בתוספתא בפ"ב דזבים; והראב"ד השיג על הרמב"ם כאן וכתב דברור הוא שאם נגעו בין אחרים ובין הם עצמם, בלובן ואודם שראו, שאין כאן חיוב על ביאת מקדש, וכן היא גירסתו וגירסת הר"ש (בזבים פ"ב מ"א) בתוספתא שם.

וחידוש התוספתא לדעת הראב"ד הוא, דדוקא בכה"ג פטורים על ביאת מקדש, אבל אם טומטום ואנדרוגיניוס נגעו בלובן או אודם של זכר ודאי או נקבה ודאית, יתחייבו שפיר על ביאת מקדש, שהתורה לא הפקיעה גברא כטומטום ואנדרוגיניוס מחיוב על ביאת מקדש, רק הפקיעה טומאתן של טו"א מליחייב עליו לענין טומאת מקדש וקדשיו.

אבל סברת הרמב"ם קשה היא להבין, למה עדיפי טו"א מאדם דעלמא לענין חיוב על ביאת מקדש מחמת טומאת לובן ואודם שלהם, דאילו אחרים שנגעו בלובן ואודם של טו"א אינם חייבים על ביאת מקדש, והם עצמם שנגעו בהם חייבים — דאמאי יחייבו, הא בכ"ז לא נטמאו ע"י טומאת זכר ודאי או נקבה ודאית!

ולכאורה היה אפשר לתרץ ע"פ היסוד שהסביר לנו מוהר"ר יוסף דוב סלוביצי'ק שליט"א כמה פעמים בשיעוריו בישיבה. דהיינו שהספק באנדרוגינוס הוא מפני שיש בו גם חלות שם זכר וגם חלות שם נקבה, ותרתי דסתרי הוה, ולכך נשאר מצבו בספק; מיהו באמת אין בכך סתירה אלא אם נבא לתת עליו דיני זכר ונקבה הנוהגים בגברא, דודאי א"א לומר בחד גברא שיהא גם זכר וגם נקבה — משא"כ בדינים התלויים רק בחפצא דזכרות או דנקבות, דהא תרווייהו איתנהו ביה במציאות, ואין שום סתירה בכך! ולפ"ז יש לפרש את דברי הרמב"ם, דכשהאנדרוגינוס ראה לובן ואודם כאחד, א"א לחייבו על ביאת מקדש, כי לזה נצטרך שהגברא הרואה יהא זכר ודאי או נקבה ודאית, וכבר ביארנו דלענין חלות השם על הגברא נידון האנדרוגינוס כספק; אבל לענין טומאת מגע שמחמת הלובן והאודם שראה האנדרוגינוס, צריכין לדון רק על חפצת הטומאה — וא"כ דוקא כשנגעו בו אחרים, נשאר טומאתם רק ספק, דביחס להם צריכין לחקור על מהות הגברא שממנו באה טומאה זו, ואין כאן ודאות; אבל כשנגע בהם הוא עצמו, הרי לגבו שניהם ודאים הם, דגם זכרות וגם נקבות ישנם בו בבירור, ורק כשהוא מיטמא בהם בתורת רואה מוצרכים אנו לחקור על דינו בתור גברא, אבל השתא שנוגע הוא, אין צורך לחקור בזה, ושפיר נוכל לומר דטמא ודאי הוא, ואולי לפ"ז ייטמא האנדרוגינוס אף אם נגע בלובן שלו לחוד או באודם שלו לחוד, ושמא לזה נתכוון הרמב"ם במה שלא כתב "כאחת" גבי דין זה!

מיהו בכל זה יישבנו רק את פסק הרמב"ם דלגבי אנדרוגינוס, אבל הלא גם לגבי טומטום פסק הרמב"ם כן, ובטומטום אין הסברה הניתנת למעלה שייכת, וא"כ צריכין אנו לחפש ישוב לדברי הרמב"ם בע"א. הנה בגמרא בנדה כח: רצו להביא ראיה לדינו של ר"נ מברייתא "דאם ראו לובן ואודם כאחת, אין חייבין על ביאת מקדש אבל שורפין עליהם את התרומה", ולכאורה משמע דהטעם הוא משום דבעינן "זכר ודאי ונקבה ודאית" וליכא, והיינו כר"נ. אבל מתרצים בגמרא, דלברייתא זו יש טעם אחר לפטור על ביאת מקדש, שהיא בשיטת ר"א המצריך גבי חיוב על ביאת מקדש ידיעת הטומאה גם בתחילה, כלומר דבעינן שידע בתחילה באיזה מין טומאה נטמא (אי בנבילה, אי בשרץ, וכו'), וה"נ הכא אינו יודע אם נטמא בלובן או באודם, משא"כ לר"ע שנחלק על ר"א וסבר דדי לנו בידיעה שנטמא וא"צ ידיעה במה נטמא.

ומקור מחלוקת זו של ר"א ור"ע הוא בשבועות יח: ושם שאלו בגמרא, הלא בכריתות יט. מחייב ר"א אחד שאכל חלב או נותר ואינו יודע איזה מהם אכל! ומשני, דדוקא גבי ידיעת הטומאה בתחילה מצריך ר"א שידע הנטמא במה נטמא, ולא גבי ידיעת החטא בעלמא; ור"י נחלק עליו שם

בכריתות וסבר דאף לענין ידיעת החטא בעלמא בעינן לדעת «אשר חטא בה», כלומר באיזה חטא חטא. ומהסוגיא דהתם משמע דר"ע ג"כ סבר לה להך דר"י דבעינן ידיעת מין החטא, וא"כ רק גבי ידיעת הטומאה נחלק ר"ע על ר"א ולא הצריך ידיעת מין הטומאה.

והרמב"ם בפ"א משגגות ה"ב פסק כר"ע, «נטמא ויודע שנטמא, אבל לא ידע באי זה אב נטמא, ושכח שנטמא ואח"כ נכנס למקדש, ונודע לו לאחר שנכנס באי זה אב נטמא, ה"ז חייב קרבן, אע"פ שלא ידע בתחילה באי זה אב נטמא, הואיל וידע שהוא טמא, הרי היתה שם ידיעת טומאה בתחילה». ומוכח שהרמב"ם פירש בדעת ר"ע שהוא סבר דדוקא בתחילה לא בעינן ידיעת מין הטומאה, אבל בסוף בעינן הכי, דזהו בכלל ידיעת החטא, וצריכין לדעת את מין החטא לר"ע (וכר"י, כמ"ש). והשתא קשה, הא בגמרא שם בנדה אמרו דלדעת ר"ע היו הטומטום והאנדרוגינוס מחוייבים על ביאת מקדש כשראו לובן ואודם כאחד, דאין ר"ע מצריך ידיעת מין הטומאה — והא לדעת הרמב"ם, ידיעת מין הטומאה בסוף מצריך אף ר"ע, שזהו בכלל ידיעת החטא! (וכן הקשה הלח"מ על הרמב"ם, והניח בצ"ע).

והנה בירושלמי בשבועות פ"ב ה"א איתא, «אנדרוגינוס ראה לובן ונכנס למקדש פטור, ראה אודם ולובן כאחד ונכנס למקדש חייב, אית תני תני, פטור», ורצו לפרש דמאן דפטור סבר כר"א, ותירצו «ברם הכא מכיון דחזא לובן ואודם כאחד, ידיעה ודאי היא». ומשמע בדעת הירושלמי דלר"א נמי, אם נגע אחד בשרץ ובנבילה כאחד, נחשב הוא כאילו ידע במה נטמא, כיון דנטמא משניהם, ולכן ה"נ כשראה לובן ואודם כאחד, הרי נטמא מביניהם! והשתא מדר"א נשמע לדר"ע, דלדעת הירושלמי תיחשב כה"ג לידיעת החטא, אבל גראה דדוקא גבי טו"א עצמן יש להשוות טומאת לובן ואודם שלהן כאחד לטומאת הנוגע בשרץ ונבילה כאחד, דבשרץ ונבילה הרי יש בכח כל א' מהם לטמא, ולא איכפת לנו איזה מהם טימאו, וכן בלובן ואודם של טו"א לגבי עצמו, לא איכפת לן איזה מהם טימאו כיון דהוא עצמו ספק הוא (והספק שבו הוא אותו ספק שעל הלובן והאודם) וא"א בו לידיעת החטא יותר ברורה מזו! משא"כ גבי אתרים, דמשכחת לה בהו טומאת לובן ואודם בתורת ודאי, והכא נמי רק אחד מהם (הלובן והאודם) יכול לטמאו, ולא דמי לנוגע בשרץ ונבילה כאחד שבכל אחד מהם יש הכח לטמא, אלא מוכרחים אנו לתקור איזה מהם טימאו באמת, ואין לנו ידיעת החטא או הטומאה עד שיתברר לנו ספק זה.

ולפ"ז מתבאר שיש הרמב"ם שפסק כר"ע, דודאי טו"א שראו לובן ואודם כאחד, יחייבו על ביאת מקדש לדעת ר"ע (וכדברי הגמרא בנדה), דגבי הם עצמם חשובה זו כידיעת החטא, ולכן לא פטרם הרמב"ם אלא משום

גזה"כ ד"זכר ודאי, נקבה ודאית" וזכר"ג. אבל גזה"כ זו שייכת רק לענין טומאת ראייה, לא לענין טומאת מגע, ולא נפטרו הנוגעין בלובן ואודם של טו"א אלא משום חסרון ידיעת החטא (וכן פי' הגר"א שם בתוספתא), וא"כ לפמ"ש בדעת הרמב"ם שהיא כדעת ר"ע, הטו"א עצמם שנגעו בלובן ואודם שראו יחייבו על ביאת מקדש, דלגבי דידהו הנגיעה בלובן ואודם של עצמם כאחד חשובה היא כידיעת החטא, משא"כ לגבי אחרים, וכמו שביארנו.

בענין ברכה על הטפל

תנן בברכות מד. "הביאו לפניו מליח תחלה ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת, שהפת טפלה לו; זה הכלל, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה." ובגמרא פריך, "ומי איכא מידי דהוה מליח עיקר ופת טפלה?... באוכלי פירות גנוסר שנו." ובתוס' פירשו ע"ז, "שהמליח עיקר, שהוא בא להשיב הלב שנחלש מפני מתיקות הפירות, והפת שלאחריו טפל, ואינו בא אלא בשביל המליח." ביאור לדבריהם, דכיון שהמליח מוצרך לו הרבה להפיג טעם הפירות, והפת אינה באה אלא עם המליח (שא"א לאכלו לבדו מחמת חוזקו), שפיר הויא הפת טפלה לגבי המליח — משמע דבלא"ה, אף שבאמת עיקר הוא המליח לגבי הפת, והפת אינה באה אלא בתור נטפל עם המליח, מ"מ א"א שהפת תהא טפלה לו. (עי' במשנה ברורה, סי' רי"ב, בשער הציון ס"ט, שהסביר כן.) אמנם בירושלמי על משנה זו (שהיא מ"ז בפ"ו) איתא דמכאן מוכח שיש באמת סעודה שהמליח בה עיקר לגבי הפת, וכזה פסק המחבר בסי' רי"ב ס"א; וכבר הקשה בפ"י החרדים על הירושלמי שם, איך פסקו בזה כירושלמי כנגד הבבלי.

ונראה שהפוסקים הוכיחו כן מדברי הרמב"ם (בפ"ג מברכות ה"ז), אבל כבר העיר הב"ח דאדרבה, מדברי הרמב"ם מוכח להיפך כדעת התוס', שכתב "הרי שצריך לאכול דג מליח, ואכל הפת עמו...". דמוכח דדוקא כשצריך היה לאכול את המליח, דומיא דהך דפירות גנוסר, אבל בענין אחר אין הפת נעשית טפלה כלל. (וכ"כ הדברי חמודות י"ס קכ"ו.)

והנה בסוגית הבבלי קצר רש"י מאד בפירושו, וכתב בד"ה פירות גנוסר שהם "חשובים מן הפת", ומשמע דכוונתו היא דהפת היא כטפלה כאן משום שהיא באה עם המליח הבא עם הפירות, ולגבי הפירות החשובים הוי הכל טפל — ומ"מ כ"ש דלדעתו אין לפת ליבטל לגבי המליח בעלמא, דידאי אין המליח חשוב יותר מן הפת, וצ"ע איך פסקו להפך!

אבל רבנו יונה על הרי"ף כאן פירש ג"כ בדרך זה, דהפת בטלה אצל הפירות, אבל לא כתב (כרש"י) שזהו מפני חשיבות הפירות, אלא משום שהפת אינה באה אלא כדי שלא תזיק לו מתיקות הפירות — וא"כ לדעתו לא פליגי הבבלי והירושלמי כלל, דלמסקנת הבבלי אין סיבת ביטול הפת משום המליח המתחשב מחמת שהוא מוצרך אצל הפירות (כמו שפירשו בתוס'), אלא משום שהפת עצמה המוצרכת מחמת הפירות (והמליח) נעשית כטפל אצלם. וכן באמת פי' הט"ז (בסי' רי"ב סק"א) בדברי ר' יונה, דלמסקנת הגמרא

הפת היא טפלה לגבי הפירות המלוחים; ולפ"ז אפשר שפי' זה הוא המקור לפסק השו"ע בסוגיא זו, דשפיר משכחת לה שהפת תהא טפלה לשאר מאכלים. אבל הנה הב"ח (שם) פי' בדברי ר' יונה שהוא הולך בשיטת רש"י, שהפת בטלה אצל הפירות משום חשיבות הפירות, וא"כ דוקא אצל כה"ג תיבטל הפת, לא אצל מליח וכדומה, ואכתי אין סמך לדברי הפוסקים לפ"ז.

אמנם כפי' הט"ז מוכח לפי הסוגיא בברכות לה: דאיתא התם, "שמן זית מברכין עליו ב"פ העץ; היכי דמי? אילימא דקא שתי ליה, אוזוקי מזיק ליה!... אלא דקא אכיל ליה ע"י פת, א"ה הו"ל פת עיקר והוא טפל!" ופי' רש"י, שהשמן הוא כלפתן אצל הפת, ולהכי פשיטא להו שהפת היא עיקר לגבי השמן — אבל אי כפי' הט"ז בדברי ר' יונה, דאף לדעת הבבלי משכחת לה פת שהיא טפלה, מאי פשיטותא? וכן באמת ר' יונה על הרי"ף שם הניח בצ"ע למה הביא הרי"ף הא דהפת היא עיקר לגבי השמן להלכה, ומדאקשי ליה הכי, מוכח שהוא סובר כפי' הט"ז בדבריו; דאי כפי' הב"ח, הרי ר' יונה הסכים עם פי' רש"י, דבאמת לעולם היא הפת עיקר חוץ מלגבי פירות גנוסר, ושאר דברים החשובים הרבה, ולא יתקשה לו כלום על דברי הרי"ף! אבל מ"מ יצא מדברינו דמהסוגיא בבבלי לה: (שר' יונה הניחה בצ"ע) יש ראייה ברורה לשיטות רוב הראשונים החולקים על ר' יונה — ולכן באמת בירושלמי על מימרא זו דשמן לא הוצרכו לשקלא וטריא (דגבי פת) כבבבלי, והרמ"א שם הביא שיטה אחרת בזה, והוסיף שאם הטפל חביב עליו יותר מן העיקר, מברך על הטפל, וא"כ על העיקר — והדבר צריך בירור, דכבר הוכחנו דלדעת הפוסקים משכחת לה דאף פת תיעשה טפלה למאכלים אחרים, ואמאי עדיפא "חביבות" זו יותר מפת, שאין דבר החביב עליו געשה טפל? וצ"ע.

וע"פ השיטות שהזכרנו מתבארת גם הסוגיא דברכות מב, דתנן "ברך על הפת, פטר את הפרפרת; על הפרפרת, לא פטר את הפת" — דרש"י שם פי' דפרפרת היינו מיני דגים וכו' הבאים להמשיך את האכילה, וא"כ אין להם שום חשיבות אצל הפת; אבל בתוס' לא רצו לפרש כן, דאפילו היו הפרפראות חשובות הרבה, הרי לדעתם לא היתה הפת כטפלה לגבן, ומאי קמ"ל דאינן פוטרות אותה? ולכן הוכרחו לפרש דפרפרת דהכא היא ג"כ ממין פת, אלא שהיא צנומה וכו', וחידוש המשנה הוא דאין ברכת הפת הצנומה פוטרת את מינה, ואינו דומה לכלל הג"ל דאיירי בתרי מינים, ומיהו לבי' הפי' ל"ק ממשנה זו לשיטת ר' יונה והירושלמי!

רק יש לחקור, בהא דברכת העיקר סגיא לגבי הטפל, אי היינו דהטפל לא בעי ברכה כלל, או דבעי ברכה אלא שברכת העיקר פוטרתו, ולכאורה, מדאשכחן שהטפל נפטר מברכה אף ע"י ברכת העיקר ממין אחר, מוכח

דהטפל לא בעי שום ברכה, דאיך נפטר מין א' בברכתו המשונה של מין אחר? אמנם לפ"ז יש להעיר, איך פסק הרמ"א שם שאם אכל את הטפל תחילה, צריך לברך גם על הטפל, הא הטפל לא בעי ברכה מכיון שהוא בא עם העיקר? אמנם יש לחלק, דכשאכל את הטפל תחילה, אף שבדעתו לאכול גם את העיקר מיד, מ"מ אפשר דלא סמכינן על דעתו לחוד, וא"כ אכתי אין כאן עיקר שיפטור את הטפל מברכה! ודוק.

ועוד יש להוסיף בביאור הענין, דהנה בברכות מא: איתא לענין פירות הנאכלים תוך הסעודה, דלר"ה ור"נ מברך רק לפנייהם; לר"ש, גם אחרייהם; לר' חייא, א"צ לברך עליהם כלל, דהפת פוטרת את הכל; ולר' פפא, אין הפת פוטרת אלא דברים הבאים מחמת הסעודה, ושאר דברים טעונים ברכה לפנייהם, וכן פסקו (בסי' קע"ז ס"א); ולפ"ז צ"ע עוד בהיא סוגיא דשמן זית, דאף אם אין הפת נעשית כטפל לגביה (כבגמרא), מ"מ הוא אינו טפל לגבי הפת, דלמה יגרע השמן מפירות הבאים שלא מחמת הסעודה, ויהא טעון ברכה לפניו, והיינו מ"ש בגמ' שם דמברך עליו ב"פ העץ, ואף שהוא בא עם הפת (שהפת באה שלא יזיק לו השמן), וצריך לברך גם על הפת, מ"מ אף על השמן מברך! [ואף שרש"י פי' שם שהשמן הוא באמת טפל לגבי הפת, אין זה כפשטות דברי הגמרא].

עוד נוסיף כאן הערה אחת, דהנה המג"א שם סק"א כתב דלפ"ז האוכל רק מעט פת בתחילת הסעודה, מגלה דעתו בכך שאין זו העיקר, ולא פטר שאר מאכלי הסעודה בזה! וכן פסק המחצית השקל שם; אמנם הערוך השלחן שם סק"ב נחלק על המג"א וכתב דכיון שקובע סעודתו על הפת ואוכל אותה בתחילה בכוונה לפטור את שאר מאכלי הסעודה, אף שהיא רק מועטת, סגי בהכי לפטור כל הדברים הבאים מחמת הסעודה. — ומיהו אף לדעתו, אם אינו קובע סעודתו על הפת, אין הפת פוטרת שאר דברים (שאינם טפלים אצלה) מברכה, וא"כ מסכימות גם אלו השיטות לדברינו דלעיל.

ציפוי כלים וחיפוייהן

הרמב"ם כתב בפ"ד מכלים ה"ד: "כל החפויין, בין שהיו של עץ או של עצם או של עור או של מתכת, טהורין, שנאמר, אשר יעשה מלאכה בהן, פרט לחפויי כלים (ת"כ, פרשת שמיני, פ"ח—כ"מ). וכן כלי עץ או עצם שיש בהן בית קיבול שציפם במתכת, טהורין ואין מקבלין טומאה, מאחר שציפם ביטלן, והציפוי עצמו טהור, כמו שביארנו." מקורו של הרמב"ם לדין הראשון של חפויי כלים הוא בכלים פט"ז מ"ח, ובפי"ח שם מ"ג, ובפכ"ו שם מ"ו. בזה לא נמצא מחלוקת בין הפוסקים. אולם מה שפסק בענין ציפויי כלים הוציא (לדעת הכ"מ שם) מכלים פכ"ב מ"א, כמו שמדייקין בגמרא (בחגיגה כו:); בסוגיא דשלחן, ומסיק שם שהכלים המצופים בטלים הם, ואינם משפיעים לטמא או לטהר, אבל הרבה ראשונים חולקים עליו בזה, וסוברים שציפויי כלים אינם טהורים בדרך כלל, ולכן כשהם ממין שמקבל טומאה מיטמאים הם וגם מטמאים כליהם. ולדעתם אין דין ציפויי כלים דומה לדין חפויי כלים, שחפוי כלי אינו מקבל טומאה, כמבואר בספרא, וציפוי כלי לעולם ראוי הוא לקבל טומאה אם הוא ממתכת וכדומה. בעלי שיטה זו הם: הראב"ד כאן בהשגותיו; רש"י, ר"ח ותוספות שם בחגיגה; ר"ג מ"ה (במנחות צו:); הר"ש (בכלים, פכ"ב מ"א); והרא"ש (בכלים פי"א מ"ד). לכולם היתה הבנה אחרת בסוגיא דשלחן בחגיגה, וכדאיתא בכ"מ. (וע"ש במ"ש שדרך הרמב"ם באותה סוגיא מתבאר יותר מדרכיהם.)

כבר הוקשו שתי קושיות חמורות על שיטת הרמב"ם:

(א) לכאורה סותר הוא לשיטת עצמו (שציפויי כלים מצילים כליהם מלקבל טומאה), דהא פסק בפי"א ממשכב ומושב הי"ב, "כל הכלים (שבמקדש) היו טעונים טבילה והערב שמש, חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחשת מפני שציפוייהן כבטלין לגביהן." והדבר תמוה, דאיך עלולים הצפויים ליבטל כדי שישארו המזבחות בטהרת כלי עץ העשוי לנחת? הלא לפי מה שכתב בהל' כלים, "מאחר שציפן ביטלן, והציפוי עצמו טהור!" (וכעין זה הקשה התוס' יו"ט בסוף חגיגה, ועי' בכ"מ שם בהל' מו"מ, ובמל"מ שם בהל' כלים).

(ב) בחגיגה שם במשנה, הופקעו המזבחות מלקבל טומאה. הסיבה לר' אליעזר היא מפני שהן כקרקע, ולרבנן מפני שהן מצופין. ושם הקשו בגמרא: "אדרבא! כיון דמצופין נינהו, מיטמאון?" ותירצו: "אימא, וחכמים מטמאין מפני שהן מצופין; ואב"א... " אלמא מוכח מהאי שקלא וטריא שהציפוי הוא הסיבה המטמאה אם הוא ממתכת — ואיך פסק הרמב"ם "ציפם במתכת... הציפוי

עצמו טהור"? (כך הקשה הכ"מ כאן, והוצרך לדחוק בתירוצו, ע"ש.)
 ולישב שיטת הרמב"ם מהקושיא הראשונה, נראה לענ"ד שנשתמט
 מהמקשים מה שפירש הרמב"ם על מ"ד, פי"א דכלים. מסקנת הגמרא בחגיגה
 שם היא: "ואב"א, רבנן לר"א קאמרי, מאי דעתך משום דמצופין (היה ראוי
 לטמאן, ורק מפני שקראתן התורה בשם "מזבח אדמה" הן כקרקע וטהורין)? —
 מבטל בטיל צפויין גבייהו." וזה פירושו על המשנה: "קלוסטר... אם היה
 מעץ והיא מחופה מברזל... לא יקבל טומאה, ואפילו היה לו בית קיבול...
 ושרש זה אמרו... בהם פרט לחפוי הכלים, ר"ל שזה הכלי לא יגיע השמוש
 בו בעצמו אבל באמצעות הכסוי אשר עליו, אמנם טמא מהכלים אשר יעשה
 מלאכה בהן בעצמן, וזהו ענין אמרם בחגיגה שהוא כאשר חפה אותן ביטל
 אותן." משמע מזה שהבין הרמב"ם בדברי הגמרא דמבטל בטילי כליס צפויין
 גבי צפוייהן, והצפוי עצמו לעולם טהור הוא, כעין מה שביארו בגמרא לעיל
 מיניה (כו:). בסוגיא דשלחן. זאת היתה דעתו בפירוש המשניות, אבל ביד
 החזקה חזר מפירוש זה שהכלי נתבטל לעומת הצפוי וכתב "שצפוייהן כבטלין
 לגביהן."

כוונת דבריו נראה שהיא כך. בפיה"מ סבר דהמזבחות הם כשאר
 הכלים שצפוייהן מטהרין, ובהלכותיו חזר בו וס"ל דציפויי המזבחות שאנו
 וראויין הן לקבל טומאה. ובביאור סברתו נראה, דהנה בחגיגה בסוגיא
 דשלחן הקשו: "ותיפוק לי משום ציפוי (שהשלחן טהור, ואע"ג שהוא כלי
 עץ העשוי לטלטל)? ... שאני שלחן דרחמנא קרייה, עץ, דכתיב, המזבח עץ..
 זה השלחן אשר לפני ה'..." (יחזקאל מ"א). והשתא בפיה"מ סבר הרמב"ם
 שאין זה הפסוק עוסק במזבח כלל, וכמו שתרגם יהונתן "פתורא דסמוך למזבח
 דדהבא", אבל מזבח לא מיקרי "עץ" (הובא בתוס' שם בד"ה שאני). אבל
 בהלכות חזר לפרש כרש"י (שם כז. בד"ה מיבטל) "דרחמנא קרא עץ לכולהו"
 (וגם למזבחות), וכפשטות לשון הכתוב. ומ"מ הרמב"ם תמה על זה דבשלמא
 בשלחן רצתה התורה לטמאו וקראתו "עץ", משמע שציפוי אינו חשוב להצילו
 מלהיות כלי עץ העשוי לטלטל; אבל לגבי מזבחות, שהם כלי עץ העשויים
 לנחת, מה תוסיף לשון זה ד"המזבח עץ", הא בלא"ה הם טהורים מפני ציפוייהן,
 ומאי נ"מ לטהרן עוד מטעם שני? אלא ודאי מדטרח קרא וקרי להו "עץ".
 ש"מ דשאנו הני מזבחות, שציפוייהן באמת אינן מטהרן אלא מטמאן, ונהפוך
 הוא משאר כלים שציפוייהן מצילן מטומאה.

וכאשר נבא להבין חילוק זה נצטרך לברר במה נחלקו הרמב"ם ושאר
 הראשונים, שהוא מדמה ציפויי כלים לחפויי כלים והם מחשבים אותם לשני
 גדרים נפרדים. הנה הראב"ד בפירושו על ספרא (שם) כתב: "חפוי אינו...
 אלא לנוי בעלמא"; וגם הר"ש (בכלים פט"ז מ"ח) כתב: "חפוי תשמיש עראי..."

מכסה בעלמא. מזה נראה שחפוי אין לו תפקיד קבוע בתשמיש הכלי, ולכן אינו בכוונת הכתוב ד"אשר יעשה מלאכה בהם". כל זה הוא לפי המתנגדים להרמב"ם; אבל הבנת הרמב"ם בזה כבר כתבנו לעיל: "חפוי כלים, ר"ל שזה הכלי לא יגיע השמוש בו בעצמו אבל באמצעות הכסוי אשר עליו, אמנם טמא מהכלים אשר יעשה מלאכה בהם בעצמן." דלפי דברים אלה, אם "יעשה מלאכה בהם" בעצמם, מקבלים טומאה, ואם לאו (שאינן "המלאכה יעשה בהם" לבד אלא באמצעות דבר אחר ובשותפות עמו) אינם מקבלים טומאה כלל; לא שנא אם האמצעי הוא מובדל ממנו (כחפוי) או קבוע בו (כציפוי), אם לא יעשה כל התשמיש כולו בכלי אחד (שאינו מתחלק לשני דברים), כגון כלי וציפוי, אין כאן מקום לקבלת טומאה בשום אופן.

וזה כבר מצינו, שהמזבחות לא עמדו לתשמיש כשאר כלים, דבתוס' (חגיגה כז., ד"ה ושאינן) הביאו מתנחומא שהאש על מזבח הזהב תוקד בו בדרך נס, שבדרך הטבע אי אפשר שלא ישרף העץ מתחת הציפוי ושלא ייתך זהב הציפוי מחומו; (ומסתמא מזבח הנחשת לא שנא). יוצא מזה שאין ציפויי המזבחות עומדין לתשמיש כלל, ולכן לא היו בכלל המיעוט "פרט לחפויי כלים", אלא היו כשאר כלי מתכת. ועתה נבין למה הוצרכה התורה למקרינהו לכולהו מזבחות "עץ", ולהוציאן מקבלת טומאה — דבלאו הכי לא היו ציפוייהם טהורים כלל! ובוזה נפרקה התמיהה הראשונה על הרמב"ם, ומובן מש"כ הרמב"ם בהלכות מו"מ "ציפוייהן כבטלין לגביהן." וראה זה חידוש, דכלי שאינן עומד לתשמיש דומה לכלי שמלאכה יעשה בו בעצמו, ודין אחד לשניהם ומיטמאים. ואעפ"כ, כלי שמלאכתו נעשית בו באמצעות דבר אחר, כחפוי או ציפוי, אינו בכלל זה ואינו מקבל טומאה!

ועכשיו ממילא מתורצת גם הקושיא השניה בצדה של הראשונה, ומובן איך חשבו בלשון הראשון שם בחגיגה שהציפוי הוא סיבה לטומאת המזבח — דלפי דברינו יש מקום לומר כן, אף שבשאר כלים הציפוי מצילן מן הטומאה! ומחלוקת הלשון הראשון עם השני בגמרא היא רק דלפי הלשון הראשון, קרא ד"המזבח עץ" לא קאי אמזבח כלל, ונשארין המזבחות בטומאתן הבאה מציפוייהן; ולפי הלשון האחרון (שהרמב"ם פסק כוותה) כולל האי קרא גם המזבח כמו שכתבנו, ומעמידו על עיקרו שהוא כלי עץ העשוי לנחת וטהור. ולענ"ד נראה שיש ראיה לדברי בירושלמי שילהי חגיגה, דשם משמע שהציפוי מטמא את המזבחות, כבלשון הראשון שבבבלי; והקשו שם, "לא ציפוי שהוא עומד מחמתו הוא? (פי' הפנ"מ: אינו עומד אלא מחמת המזבח, וליבטל ציפוי זה לגבי המזבח?) ... אמר רבי לא (שם אמורא), למלאכתו אינו עומד! (פנ"מ: הקטרת מאליו היה נקטר דרך נס; ע"ש שדרשוהו מקרא) — מחמתו הוא!?" (והיאך אתה אומר דמחמת המזבח הוא!). ועתה שמע מינה

תרתני, מהקושיא מוכח שציפוי העומד למלאכה אינו מקבל טומאה, וכדברי הרמב"ם בהל' כלים; ומהתירוץ נראה דאם הציפוי אינו עומד למלאכה ודאי מקבל הוא טומאה, וכמדויק ממ"ש הרמב"ם בהל' מו"מ, דהתם פסק כלישנא בתרא דבבבלי דמקרו המזבחות "עץ", ובע"כ טעם טהרתן הוא "מפני שציפוייהן כבטלין לגביהן".

ואפשר שמה שהרמב"ם בפיה"מ ס"ל שהמזבחות הם כשאר כלים וציפויין מצילן מלק"ט, היינו משום שרצה לפרש את דברי הבבלי כפשוטן בלי לערב בדבריו דעות התנחומא והירושלמי; אבל בהלכותיו רצה להתחשב אף עם המדרש ותלמוד המערב.

בענין שאובין זוחלין אם פוסלין במקוה מדאורייתא

איתא בחגיגה יא. „ורחץ במים, במי מקוה.“ וכתבו בתוס' ד"ה במי מקוה, „פרש"י, נקודתו בפתח לאשמועינן, מים המיוחדים, לאפוקי מים שאובים; ולא יתכן, דהא מים שאובים לאו מהכא נפקא, אלא מאך מעין ובור מקוה מים וכו' (ויקרא י"א), ודרשינן בת"כ, מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים... ונראה לפרש מי מקוה היינו אשבורן, כדאמרינן מעין מטהר בזוחלין מקוה באשבורן. ולכאורה יש לתמוה, מה מתרצים בתוס' ד"במים" אתי למעוטי זוחלין, הלא גם זה ילפינן בת"כ שם, דהכי איתא התם: „אילו אמר, מקוה מים יהיה טהור, יכול אפילו מילא בכתיפו ועשה מקוה בתחילה יהיה טהור, ת"ל מעין, מה מעין בידי שמים אף מקוה בידי שמים... אי מה מעין מטהר בכל שהוא אף מקוה מטהר בכ"ש, ת"ל, אך מעין, המעין מטהר בכ"ש והמקוה בארבעים סאה... אי מה מעין מטהר בזוחלים אף מקוה מטהר בזוחלין, ת"ל, אך המעין מטהר בזוחלים והמקוה באשבורן.“

והנה החת"ס בתשובה סי' ר"ב מקשה, דאיך ממעטין מקוה מלטהר בזוחלין, הא מוצרך המיעוט ד"אך" למעטו מלטהר בכ"ש; ובפרט כיון שכבר הוקשו מקוה ומעין לענין „בידי שמים“, וא"כ מסתבר שיהיו שוים לכל דבר, גם לענין כ"ש וגם לענין זוחלין, וממיעוטא ד"אך" אי אפשר למעט אלא אחד מאלו!

ונראה לי שב ע"פ פי' המלבי"ם שם, „מעין לפעמים ע"ג קרקע, ויש בה מעט, וז"ש פה מי מעין מטהר בכ"ש... והנה הרשב"א למד מכאן דמה"ת גם לטבילת אדם א"צ מ' סאה במעין, דדוחק לאוקמי בכלים דוקא; אולם לתוס' ורא"ש דסברי דאף במעין צריך מ' סאה, יפרשו שר"ל שאם יש כ"ש מותר להוסיף עליו שאובים, דהשאובים דאורייתא לדידהו, ולהרמב"ן דסובר שאובים דרבנן, הוא ס"ל באמת דמעין מטהר האדם בכ"ש. מוכח מדבריו דלמ"ד שאובין פסולין מה"ת, דמקיש מקוה למעין, מה מעין בידי שמים וכו', מוצרכים אנו למיעוט ד"אך", דמצד הסברה היה מקוה מטהר בכ"ש ובזוחלין כמעין, אלא אתי „אך“ למעוטי כ"ש מלטהר השאובין שנשפכו לתוכו, ולפ"ז אין לנו מיעוט לזוחלין. אבל למ"ד שאובין מדרבנן, והיקשא דמקוה למעין אסמכתא בעלמא היא, א"כ אין צורך למיעוט מיוחד למעט מקוה מלטהר בזוחלין, דהא לא הוקש למעין! ולפ"ז הא בהא תליא, דלמ"ד שאובין מה"ת, ס"ל דגם מעין צריך מ"ס לאדם, וא"כ מוצרך „אך“ למעט כ"ש במקוה מלטהר

השאובין שנפלו לתוכו וממילא אינו יכול למעט זוחלין; ולמ"ד שאובין דרבנן. דסבר דהיקשא דמקוה למעין אסמכתא בעלמא היא. שפיר ממעטינן מקוה מ"אך" מלטהר אדם בכ"ש, וגם מלטהר בזוחלין — ולפ"ז לדידיה, זוחלין פוסלין במקוה מה"ת.

ובזה מתישבים דברי רש"י ותוס' הנ"ל, דרש"י אזיל לשיטתו (בחגיגה יט. ד"ה חרדלית, ובשבת קט. ד"ה כל הימים) דס"ל דילפינן זוחלין מת"כ הנ"ל, והלכך לפמ"ש א"א למילף פסול שאובין משם, ולכן פירש ד"במים" קאי אשאובין. ולשיטתו, ההיקש דמעין ומקוה אסמכתא בעלמא היא, ואפשר שזה כונת רש"י בחגיגה יט. ד"ה שאין מטבילין באויר, שכתב "שלא אמרה תורה מקוה של אויר לטבילה", ולא הביא את דברי הת"כ שם, "מה מעין שעיקרו בקרקע, אף מקוה שעיקרו בקרקע".

אבל לתוס', ס"ל דילפינן שאובין מהיקשא הנ"ל, כדאיתא מפורש בדבריהם, הלכך לפמ"ש לא מצו למילף פסול זוחלין מ"אך" דבת"כ, ולכן פירשו ד"במים" איירי ביה. ובזה מתישבת קושית התוס' בשבת סה: ד"ה שמא, שהקשו, למה לא בטלי נוטפין בזוחלין, כדאשכחן גבי יין נסך דקמא קמא בטיל? ותירצו, דביי"נ נמי אמרינן דקמא קמא בטיל רק כ"ז שלא נתרבה האיסור עד כדי נתינת טעם בהיתר — פי', רק כ"ז שאיסור התערובת אינו אלא מדרבנן, משא"כ בזוחלין, דהא דאין הנוטפין מטהרין בזחילה הוא מה"ת כפמ"ש לשיטת תוס'. ולכן הרא"ש, דס"ל דזוחלין מדרבנן, לא ניחא ליה בתירוץ התוס', ופי' דלא אמרינן "קמא קמא בטיל" בדבר שדרכו ליגדל בלא הפסק. (בפירושו למקואות פ"ה מ"ה). וכ"כ ר"ת בב"ק ק: בתוס' ד"ה אומר לו גדור: "שמא ירבו הנוטפין על הזוחלין היינו שמא ירבה בלא הפסק." והנה הפנ"י כתב בשבת סה: דקושית התוס' היא לפי שיטת ר"י וסייעתו דסברי דפסול שאובין אינו אלא מדרבנן, והך ברייתא דת"כ אסמכתא בעלמא היא, "וא"כ משמע דלענין זוחלין ונוטפין נמי מדרבנן, ומש"ה קשיא: להו דנימא קמא קמא בטיל; משא"כ לפי ר"ת וסייעתו, דהאי ברייתא דת"כ דאורייתא היא, א"כ אין מקום להיקישא זו, דשפיר מצינן לחלק בין פסול מקוה דאורייתא ובין יי"נ שהוא מדרבנן." ואני הצעיר לא זכיתי להבין דבריו, חדא, דהר"י עצמו יליף פסול זוחלין מת"כ שם, כדאיתא בתוס' חגיגה יט. ד"ה נגזר, ועוד, דלר"ת אדרבה לא ניחא ליה בתירוץ זה, ולהכי מתרץ הוא דחיישינן "שמא ירבה בלי הפסק" כמ"ש.

ולשיטה זו גם מתישבת קושית הר"ן בנדרים מא. על המשנה דמקואות פ"ה מ"ג, גבי "שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעין להטביל בו בכ"ש". שהר"ן סובר דודאי תרתי דסתרי נינהו, הלכך הוצרך לדחוק ולפרש דבתרי מילי איירי מתניתין, והיכא דמטהר בכ"ש ע"כ מטהר גם בזחילה, והיכא

דמטהר רק באשבורן ע"כ צריך מ' סאה; והדוחק מובן, וגם רוב הראשונים לא פירשו כן. והשתא לשיטת תוס' הנ"ל אין קשה כלל לומר שמעין עומד יהא לו דין מקוה לענין זוחלין ולא לענין כ"ש, דהא לדידהו פסול זוחלין יהוי מה"ת, אבל דין כ"ש אפשר שאינו אלא מדרבנן!

ובשיטה זו נמי אתיא תירוץ הב"ח, המובא בט"ז ביו"ד סי' ר"א סק"ג, על קושית התה"ד דאמאי מתבטלי זוחלין בנוטפין ברוב, הא מקוה של מ"ס אינה נפסלת אפילו ברוב שאובין? שהב"ח תירץ, דשאני שאובין שאין פסולן אלא מדרבנן, משא"כ בזוחלין שהן פוסלין מה"ת לפמ"ש.

אחר העיון מצאתי בספר שיח יצחק על מס' חגיגה, שהקשה כן על תוס', ותירץ בענין אחר לגמרי, דאין כוונת התוס' לומר ד"במים" בא למעט זוחלין, אלא שהוא בא להכשיר מי מקוה אף שאינם מים חיים. אבל נראה בהדיא שאין לשון התוס' משמע כפירושו.

ואגב נוסף כאן קצת ביאור על הסוגיא דשבת סה: גבי ביטול זוחלין בנוטפין, דהתם איתא דפליגא דשמואל אדשמואל, דאמר דנהרא מכיפיה מיברך, והדר אמר דאין הנהרות כשרות לטבילה אלא בימי תשרי; אבל בשאר ימות השנה אין הנהר מטהר, והטעם הוא שמא ירבו נוטפין (מי גשמים) על הזוחלין (מי מעין הנהר). ועי"ש בתוס' ד"ה דאמר, דאע"ג דחזינן שהנהרות מתגדלות בימות הגשמים, מ"מ סברה אידך מימרא דשמואל דכל טפח היורד מלמעלה, טפחיים עולים לקראתו מלמטה, הלכך אכתי הווי מי מעין הנהר רוב, ואין לחוש לרובי נוטפין. ובאמת לפ"ז יש לפרש דלא קשיא דידיה אדידיה, דע"כ לא שייך האי סברה דטפחיים עולים וכו' אלא בשעת ירידת הגשמים, לא בשעת הפשרת שלגים וכדומה, דאיך אפשר ששיפכת מים במשך הנהר ישפיע כלל על המים העולים מן הקרקע בעיקר גומת הנהר? ולפיכך אפשר דאפילו לדעת שמואל, דנהרא מכיפיה מיברך, אכתי ניחוש לרובי נוטפין על הזוחלין ולא נכשיר את הנהרות לטבילה אלא בתקופה שכבר הופשרו כל השלגים, דהיינו בתקופת תשרי — ובפרט שיש לחוש טפי לפמ"ש דפסול זחילה בנוטפין הוא מדאורייתא. [ואף שבימי החורף שמא אין לחוש להפשרת שלגים, מ"מ ודאי ניחוש בטבילת אדם שלא יטבלו יפה מחמת הצינה, כמו שחששו מחמת פחד או בושא, כידוע.] (סברה זו נמצאת גם בתשובת החת"ס הנ"ל).

ואפשר שזוהי כוונת הר"ן במה שפירש שם בנדורים בדעת הרמב"ם, גבי מעין שנתוספו עליו מים שאובים, שיש לחלק בין שנשפכו המים לתוך "גומת המעין", דהיינו מקום נביעתו, ובין שנשפכו בשום מקום אחר במשך זחילתו — די"ל שכששופך מים לתוך גומת המעין, או שייך לומר דטפחיים עולים לקראתו מלמטה וכו', והמים הנשפכים מתבטלים ברוב מים הנובעים,

משא"כ כששופך במשך המעין, דאז אם ריבה על הזוחלין, שפיר מתבטלים
הם בנוטפים, דבשפיכה זו לא השפיע כלל על נביעת המים שבעיקר המעין.
זבזה נופלת קושית הכסף משנה על הרמב"ם בהלכות מקואות, פ"ט הי"ג
על פירוש הר"ן בדבריו.

חידושי תורה מאת תלמידי הישיבה

יצחק מאיר גודמאן

בענין חזקה וקבוע

א"תא בפסחים ט: שאם היו ט' ציבורין של מצה וא' של חמץ, ונטל עכבר מא' מהן (בפנינו: תוס') ונכנס לבית, היינו ט' חנויות (דגבי דין קבוע). ופי' רש"י, לענין שצריך לבדוק הבית עוד פעם. ותוס' באד"ה היינו הקשו על פירושו, דא"כ מה ענין זה לקבוע דט' חנויות, הא התם ליכא חזקת היתר, אבל הכא איכא חזקת בדוק! לפיכך פירשו תוס' דהגמ' איירי לענין אם מותר לאכול את העכבר שנטלו העכבר אם מוצאין אותו אח"כ.

וכתב רבי מורי הרב משה אהרן פאלייט'א שליט"א בספרו אורח מישור בהערות: הלא דאינו מחלוקת ביבמות לא. אם בתרי נגד תרי אוקמינן מדאורייתא על החזקה או לא. ומסבירין מחלוקת זו ע"פ החקירה אם חזקה היא רק דין לנהוג כמקודם, או אם היא כעין הכרעה המכררת איך היה המעשה המסופק לנו; למשל, אם אחד זרק גט לאשתו, ומסופקים אנו אם נפל קרוב לו או לה, אך יש לה חזקת אשת איש, או יש לחקור אם החזקה היא רק גזה"כ המכרחת אותנו שלא לשנות דין האשה אף שעצם מעשה הגירושין מסופק אצלנו, או דילמא החזקה מגדת לנו שאין כאן ספק, דודאי נפל הגט קרוב לו ואינה מגורשת, דמכיון שהיא מחוזקת באשת איש, אל תגרשנה מספק. (עי' תשובות רע"א סי' קל"ו, קל"ז). וא"כ התם בהא פליגי, דאם החזקה הכרעה היא, אינה מועלת, דהא אין שום הכרעה עודפת מב' עדים, והתם כבר יש ב' עדים כנגד, ותרי כמאה; אבל אם החזקה היא רק דין כמ"ש, שפיר אפשר לוקמי על החזקה אפי' בספיקא דתרי ותרי. ובוה אפשר לבאר מחלוקת רש"י ותוס' כאן, דרש"י יסבור שחזקה היא הכרעה, וא"כ הרי קבוע חידוש הוא ואין הכרעות מועילות בו לבד מעדות, דהא גזרה התורה שתפקיע קבוע מדין רוב, וה"נ תפקיע מדין חזקה; ולתוס', אין חזקה כהכרעה אלא כהנהגה, ושפיר תועיל אף במקום קבוע. (חקירה זו, אם חזקה מועלת במקום קבוע, נמצאת בפמ"ג על יו"ד סי' ק"י, בשפ"ד סקי"ד.)

והנה בש"ש ש"ד פ"ג מובאת שאלה ב' בהמות שחוטות, ונמכר חצי

בהמה, ואח"כ נמצא שאחת מהן היתה טריפה, ואינה ניכרת; אם נאמר דכיון שהחצי הנמכר מותר מטעם "כל דפריש מרובא פריש", א"כ גם החצי הנשאר מאותה בהמה מותר, דאיך נאסור חציה ונתיר חציה — או לא. והפר"ח צות על המתירין את הכל וגם על האוסרין את הכל, וכתב שודאי כן הוא שחציה מותר וחציה אסור; אבל הש"ש נחלק עליו והסכים עם המתירין הכל, והביא ראייה (שם בפ"ד) מהא דאיתא בכתובות יג. גבי ראוה מדברת עם א', דלהלכה, מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, אע"פ שאין לבתה חזקת כשרות, כיון שדיני האם והבת תלויים במעשה א' — וא"כ גם הכא צריכין להתיר הכל, כיון שהיא בהמה א'.

אבל לפמש"ל יש לחלק, דדוקא בהך דכתובות שפיר אמרינן דחזקת האם תועיל לבתה, דכיון דמחזיקין אותה שנבעלה לכשר לה, הרי זה מוחזק לנו לגמרי, וזה מועיל אף להכשיר בתה; אבל בהך דז' בהמות, הסבה להתיר את החצי שנשאר בקביעותו הוא רק הרוב שעל החצי שפירש, והרי גזרה התורה שאין רוב מועיל במקום קבוע!

אמנם מדברי רע"א עצמו שם, יש לפקפק על הסברה שהנחנו ליסוד גבי ספיקא דתרי ותרי וחזקה; שכתב רע"א שם, דהא דאין חזקת "שטרך בידי מאי בעי" מועלת גבי תרי ותרי, אינו ראייה לרוב אם יועיל במקום ב' וב' או לא, דאפשר דדוקא חזקה כזו לא תועיל מפני שהיא כמו "אנן סהדי", והרי כבר יש כאן עדים המתנגדים לה, ותרי כמאה; משא"כ בבירור כמו רוב, דגזה"כ הוא — ולפ"ז מוכח דאף אם נאמר דחזקה הכרעה היא, מ"מ לא גרעה מרוב לכאורה, דאף דרובא עדיפא מחזקה מ"מ הרי שניהם הכרעות הם, ואם אפשר כדברי רע"א שאף רוב יועיל במקום ב' וב', א"כ ה"נ תועיל חזקה!

אלא צ"ל דבין אם נאמר דחזקה הכרעה היא או הנהגה, מ"מ אפשר לסמוך עליה אף במקום ב' וב', דהא גזה"כ היא; אך טעם הפלוגתא הנ"ל אי יש לסמוך על חזקה במקום ב' וב', היא אם דומה ספיקא דב' וב' לשאר מיני הספיקות, דהא מכל צד יש לנו ב' עדים שהם כודאי ממש מה"ת, ולכן איכא למ"ד דלא יועילו שום בירורים במקום סתירה כזו, דלא דמיא לשאר אופני ספק, והחולק עליו סובר דכיון דעכ"פ נשאר לנו מצב ספק מחמת סתירה זו, למה לא יועילו כל מיני הבירורים המועילים גבי שאר מיני הספיקות? ורק בירור שהוא מטעם עדות, כגון "אנן סהדי" לא יועיל, אבל בירור כמו רוב, או חזקה (בין שהיא מטעם הכרעה או הנהגה) שפיר אפשר שיועיל.

ולפ"ז אין לדמות ספיקא דב' וב' לדין קבוע כלל, דדוקא לגבי תרי ותרי י"ל דלא יועילו בירורי חזקה וכו', משום שיש בו סתירת ודאים, משא"כ

גבי קבוע, וא"כ אף דקבוע חידוש הוא, לכ"ע הו"ל לחזקה ליהני גביה, וכקושית התוס' על רש"י הנ"ל.

ולישב שיטת רש"י יש להעיר, דהנה הרמב"ם בפ"ב דחמץ ומצה ה"י פסק כרש"י דלענין בדיקה איירי הבעיא בגמרא, והראב"ד השיג עליו, דודאי לענין ביטול איירי, דאי כבר ביטל, אין כאן אלא ספיקא דרבנן, ותהא לקולא שלא יצטרך לבדוק? וה"ה הביא תירוץ הרא"ה ע"ה דכיון דעצם דין בדיקת חמץ נתקנה על הספק, החמירו בה יותר מבשאר ספיקות דרבנן; ועי"ש עוד בלח"מ ובמל"מ, ביאור רחב בזה. והשתא שמא ה"נ י"ל בדעת רש"י, דכיון דבדיקת חמץ נתקנה משום ספק, והכא הרי נולד ספק, א"כ שוב לא נסמוך על החזקה, אלא נבעי בדיקה — כלומר, דהיכא דנולד הספק לפנינו, אין "חזקת בדוק" שייכת כלל וכלל, דהא היינו נמי טעם עיקר תקנת הבדיקה במקום שמכניסין בו חמץ, דכיון שידוע לנו שהוכנס שם חמץ, וספק אם נשאר ממנו שם, הכריחו חז"ל לבדוק שם ולא סמכו על החזקה שמתחילה לא היה חמץ שם כשנבנה הבית, או כשבדקוהו בפסח שעבר!

אבל אכתי יש לחקור אם אמת הוא שחזקה מועלת במקום קבוע או לא. דהנה יש לחקור, בהא דקבוע מפקיע מרוב, דשמא הוא מפקיע רק מאותו רוב הנמצא במקום הקביעות, דהיינו מרוב החנויות, אבל אי איכא איזה רוב אחר, כגון שרוב בשר אדום כשר ומיעוט אינו כשר, והבשר הנמצא הוא אדום, ודאי אפשר דניזיל בתר רוב זה אע"ג דאיכא קבוע! וא"כ כ"ש שתועיל חזקה אף במקום קבוע.

מיהו אף בזה אין הוכחת הפר"ח מתישבת, דאכתי יש רק רוב א' בהך דו' בהמות, דהיינו רוב הכשרות שבמקום הקביעות, וא"כ הקבוע ודאי מפקיע מידי רוב זה, ושפיר אסרינן החצי שנשאר בקביעותו, ולא דמי כלל להך דכתובות שהביא ממנה הש"ש ראיתו, וכמש"ל.

הערת העורך

על מה שהזכיר מחבר המאמר הקודם, שמכיון שנולד הספק לפנינו, שוב אין "חזקת בדוק" מועלת, נראה להעיר, דלכאורה אין סברה זו מיוחדת לענין בדיקת חמץ (ומטעם שעיקר הבדיקה נתקנה על הספק), אלא סברה כללית היא בענין חזקה, ודוגמאות לה נמצאות בהרבה מקומות. ועי" חקירה במקורות סברה זו אולי נוכל להוסיף קצת בביאור הענין בנידון דידן.

הנה הרמב"ם בפ"ה מגירושין הי"ג פסק שאם א' זרק גט לאשתו בר"ה,

ספק קרוב לו או לה, "הרי זו ספק מגורשת"; וספיקא דאורייתא היא, כמו שביאר הרמב"ם עצמו שם בפ"י ה"ג, ובפט"ו מאיסורי ביאה ה"י, וכן פסק גבי קידושין כה"ג, בפ"ד מאישות הכ"ה. אבל ביבמות ל:לא: (לפי המסקנה שם) למדנו שאם האשה שנולד בה ספק זה בגירושין (או בקידושין) היתה ערוה ליבם שלה, צרתה אסורה לשוק (או ליבם) רק מדרבנן (כדאיתא התם: "לחומר"), דמדאורייתא מוקמינן לאותה ערות היבם בחזקת אשת-איש (או פנויה), והלכך עומדת צרתה בחזקת היתר לשוק (או ליבם). וא"כ יש לחקור, אם מדאורייתא מועלת חזקת-אשת-איש (וכו') שלה לגבי צרתה, למה לא תועיל אותה חזקה אצל האשה עצמה שספק נתגרשה? ובאמת כבר עמדו בזה בתוס' בכתובות כג. בד"ה תרווייהו, ותירצו, "דכיון דודאי זרק לה הקידושין, לית לן למימר, אוקמה אחזקה' להתירה לכתחילה". [ואף שממ"ש התוס' "לכתחילה" משמע ששיטתם היא שאף לגבי האשה עצמה, הא דלא מוקמינן לה אחזקת פנויה וכו' הוא רק מדרבנן, וכ"כ הרשב"א בהדיא בחי' לקידושין סו., וזהו כנגד דעת הרמב"ם; מ"מ התוס' והרשב"א איירי בספק שהיא מחמת הכחשת ב' כתי עדים, כמבואר בהדיא בדבריהם, והרמב"ם לא איירי בכה"ג כי אם בספק במציאות, וכמבואר מדבריו בפ"ד מאישות הכ"ב, ובודאי כצ"ל דבספק במציאות אף מדאורייתא אין החזקה מועלת, כדעת הרמב"ם, וכן הוכיח הפנ"י בגיטין כח. מדין אשת ספק חרש (שהיא רק ספק מקודשת), דאיתא ביבמות קיג. דלמ"ד דא"צ חתיכה מב' חתיכות, חייבין עליה אשם תלוי — אלמא מדאורייתא הוי מה שהיא ספק מקודשת, ואע"ג שיש לה חזקת פנויה.]

יצא מדברינו, דהיכא דנולד הספק לפנינו, נסתרה החזקה לגמרי, דהא תועלת החזקה היא להעיד שהמצב הראשון לא נשתנה מעולם, וא"כ "חזקה" ו"לידת הספק" הם לכאורה תרתי דסתרי, הלכך מכיון שלידת הספק ברורה לנו, שוב אין כאן חזקה! אבל כ"ז הוא רק באותו חפץ שנולד בו הספק בגופו, משא"כ בחפצים אחרים, דלכאורה אף שדיניהם תלויים ממש בדינו, מ"מ כבר י"ל דלגביהם אין לידת הספק "לפנינו" ממש, והלכך אכתי מועלת בהם החזקה לברר את הספק עכ"פ מדאורייתא — וזהו טעם הדין הנ"ל גבי צרת ערוה. (אמנם בסמוך נצטרך לשנות סברה זו קצת.)

ותילוק זה בין היכא דנולד הספק ממש לפנינו או לא, מצאנו כבר בהרבה ענינים. דהנה ידוע שהרמב"ם בפ"ג משחיטה הי"ח פסק שכל ספק בשחיטה, הריהו ספק נבילה; ובפ"א הי"ב פסק שאם לא בדקו את הסימנים לאחר השחיטה, ה"ז נבילה (ודאית). והקשו פסקיו אלה אהדדי, ותירצו בכמה אופנים, וביחוד יש מתרצים דגבי ספק בשחיטה ידוע לנו שנעשה כאן מעשה שחיטה המתיר, ורק שאיזה ספק נולד לנו בתוכו; משא"כ כשלא בדק הסימנים,

דאז לא גודע לנו כלל שנעשה מעשה השחיטה, דזה עצמו מסופק הוא אצלנו. והשתא הרי סברה זו היא דומה ממש לסברתנו דלעיל, דהיכא דודאי נעשתה השחיטה אלא שהיא שחיטה מסופקת, הלא «נולד הספק לפנינו» בעשיית השחיטה (המסופקת), ובזה נסתרה חזקת האיסור שהיתה לנשחט, ונשאר דין הנשחט במצב ספק; משא"כ כשעצם עשיית מעשה השחיטה מסופקת לנו, דאז אין לפנינו שום לידת ספק על הנשחט, ולכן מועלת חזקת איסור שלו לאסרו כודאי. ובזה יש לפרש גם את דברי הרשב"א במשמרת הבית (דף ה.) בטעם הא דלא סמכינן מיעוטא דאינם מומחין לחזקת איסור של הנשחט כדי לפסול כל שחיטה כשאין השוחט ידוע לנו — דלא יהא רוב (דמומחין) גרוע מספק השקול, והרי הכא ידוע לנו שנעשתה השחיטה (דרך אין ידוע אם השוחט היה מומחה), וא"כ נולד הספק לפנינו ונסתרה החזקה!

ובסברה זו גם חילקו בין הא דחזקת האם מועלת לבנה או לבתה, בכתובות יג. וקידושין סו., דהתם לא נולד הספק לפנינו כיון שאין האב ידוע לנו; ובין אלמנת עיסה, בכתובות יד., דהתם ידוע שהאב הוא ספק חלל, וא"כ נולד הספק לפנינו ושוב אין חזקת האם מועלת — וכן חילקו בס' בית יעקב, ובחי' רע"א, שם בכתובות; ודוק שם ברש"י ותוס'.

וכן מצאנו גבי ספק טומאה, דבספק נגע ספק לא נגע — דאז אין «לידת הספק לפנינו» — כידוע דאי לאו גזה"כ בס"ט ברה"י ובר"ה, הוה מוקמינן לנוגע על חזקת טהרה שלו; וכן מתבאר בתוס' ריש גדה, ובתוס' חולין ט: ד"ה התם (עיי"ש במהר"ם, דמסוטה ילפינן בתחילה להפקיע מידי העמדה על החזקה, ונשאר הדין בספק, ואח"כ עוד ילפינן מסוטה לטמא או לטהר כודאי); ומתוס' בסוטה כח: ד"ה מכאן, משמע דהא דמטהרינן ס"ט בר"ה הוא דוקא משום דאיכא חזקת טהרה, ואין זו גזה"כ כלל! אבל «בכ"מ דאיכא ודאי מגע, לא אזלינן בתר חזקת טהרות — דכיון דודאי נגעה, נפקו טהרות מחזקתן» (לשון הריטב"א בחי' לקידושין עט.); וכן פי' הרמב"ן בחי' לנדה יח: בעובדא דתינוק ועיסה (ואף שהתוס' בנדה ג. ד"ה גמר, לא למדו כן, ודוק שם).

[מיהו השתא צריכין לשנות קצת את הסברה שביארנו גבי צרת ערוה, דכמו שחזקת הטהרות נסתרת ע"י לידת הספק דמגע, ה"נ חזקת הצרה תיסתר בלידת הספק בקידושי או גירושי צרתה, דהא דיניהם תלויים הא בהא כמו שדין הטהרות תלוי בדין המטמא! מיהו יש לחלק, דהא בגמ' גבי צרת הערוה לא אמרו «צרת אשה זו בחזקת אשת-איש עומדת», כי אם «אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת», כלומר דאף דחזקת היתר לשוק של זו באה מחמת חזקת אשת-איש של זו (וא"כ כיון שבחזקת אשת-איש נולד ספק דגירושי לפנינו, והחזקה נסתרה, הו"ל גם לחזקת צרתה ליסתר), מ"מ שמא כיון דהוה החזקות

האלו בתרי גברי, יש לחלקן ולומר דרק בעצם חזקת הערוה נולד לנו ספק, ואין זה חשוב כלידת ספק "לפנינו" בעצם חזקת צרתה, כיון דב' גברי נינהו; וצ"ע, ודוק בסוגיא דעירובין לו, בכעין זה ד"תרי חזקות".]

ועוד מצאנו סוגיא כאלו גבי טבילה, במקואות פ"ב מ"ב, שאם הדבר ספק אם טבל או לא, בטומאה דאורייתא, "ספיקו טמא", כלומר דכיון דלא נולד ספק טהרה לפנינו, מעמידין אותו על חזקת טומאה שלו (כ"כ הרמב"ם בפ"י דמקואות ה"ו). וגם התם איתא לדין זה אף היכא דודאי טבל, רק שהדבר מסופק אם במקוה כשר טבל — דלא תימא דכיון שודאי טבל, הרי נעשה מעשה המטהר לפנינו, ורק יש בו ספק צדדי, והו"ל לחזקתו ליסתר וישאר במצב ספק; דכבר רמזו ע"ז התוס' בחולין ט. בד"ה סכין, וכתבו "מה שייך למימר, ודאי טבל, הרי במקוה חסר טבל!", וא"כ לא דמי לספק בשחיטה, דטבילה במקוה פסול אינה נקראת "טבילה פסולה", אלא אינה טבילה כלל! [וכסברה זו מצאנו כבר גבי אשת ספק חרש, דהספק בעצם המקדש (החרש) הוא כספק בגוף הקידושין, ולהכי הוי התם כלידת הספק לפנינו ונסתרת חזקת פנויה של אשתו; וכן אשכחן גבי קידושי ספק בוגרת, ובעוד מקומות רבות.] משא"כ אילו באמת היה הספק שבטבילה רק ספק צדדי, וכגון ספק אם היתה עליו חציצה או לא, דבהא מודינן דטבילתו היא כלידת הספק לפנינו, וחזקת טומאה שלו נסתרת; דוק בתוס' שם בחולין ותשכח כמ"ש.

מיהו אכתי צריכין לבאר מה שנחלקו שם במקואות בטומאה דרבנן בכה"ג, דלת"ק "ספיקו טהור", ולר' יוסי מ"מ הוא בחזקת טומאה, ונראה דדעת ר' יוסי היא כמש"ל, דהיכא דלא נולד הספק לפנינו (וכגון בספק טבילה), ואין החזקה נסתרת, אז משפעת החזקה כאילו לא נולד הספק כלל — וא"כ ל"ש דרבנן מדאורייתא, מוקמינן על חזקה, אבל דעת ת"ק היא דאף שאין ספק בטבילה חשובה כ"נולד ספק לפנינו", וכמ"ש, וא"כ החזקה לא נסתרה, מ"מ אין השפעת החזקה למנוע לידת הספק לגמרי, אלא הספק נולד, ואם אין מה לבררו, מוקמינן על החזקה ואמרינן שהמצב דמעיקרא לא נשתנה, דכך היא הנהגת החזקה; וא"כ בדרבנן, דהספק מתברר מאליו מדין "סד"ר לקולא", אין מקום להנהגת החזקה, דכבר נתברר הספק לקולא!

[ואין להקשות, א"כ בתחילת טומאה גמי, ספק נגע ספק לא נגע, והיא טומאה דאורייתא, נימא דאין לאוקמי על חזקת טהרה מכיון שכבר נתברר הספק לחומרא? דזה אינו — דלא דמי "ספק לחומרא" ל"ספק לקולא", דבספק (דרבנן) לקולא מתירין היתר ודאי כאילו לא היה כאן שום ספק, וא"כ שוב אין מקום להנהגת החזקה; אבל בספק לחומרא, אין האיסור שבו איסור ודאי, אלא ספק איסור הוא (ונ"מ לענין קרבן ועונש וכו'), ומכיון שאינו אלא ספק איסור, אכתי יש מקום לחזקת טהרה להנהיג בו לקולא.]

היוצא מדברינו: א. כשנולד הספק לפנינו, בעצם הדבר שאנו רוצים להחזיקו במצבו דמעיקרא — אז לרוב הדעות, נסתרת החזקה לגמרי והדין נשאר במצב ספק. [ורק לתוס' (בכתובות כג.) אפשר שזהו רק מדרבנן.] ב. כשלא נולד הספק לפנינו בעצם המוחזק — פליגי בה ת"ק ור' יוסי, אם החזקה מונעת לידת הספק לגמרי, או שהספק נולד ואח"כ מוקמינן אחזקה; ומ"מ לכ"ע מועלת החזקה בכה"ג היכא דאין מה לברר את הספק, דאף לת"ק אין החזקה נסתרת, רק שאין מקום לה מכיון שהספק מתברר מאליו, וכמ"ש. והשתא בענין בדיקת חמץ י"ל בפשיטות דאף שיש "חזקת בדוק" על כל המקומות שלא הושאר בהם חמץ בודאי, מ"מ אם הם מקומות שמכניסין בהם חמץ, הרי נולד עליהם הספק לפנינו, ולכן הם צריכים בדיקה — ולפמ"ש, לרוב הדעות היכא דלא ביטל, יצטרכו בדיקה מדאורייתא, ורק לתוס' אפשר שבדיקתן היא רק מדרבנן; וכן באמת הוכיח הפנ"י בריש פסחים, דלרמב"ם ור"ן בעינן בהו בדיקה מדאורייתא, אבל מתוס' בפסחים כא. ד"ה ואי הוכיח הפר"ח דבעו בדיקה רק מדרבנן (עי' בפנ"י שם).

ומיהו כ"ז יהא רק במקום שודאי מכניסין בו חמץ, או עכ"פ שיש רוב בזה; אבל באמת הצריכו בדיקה אף במקום ספק הכנסת חמץ, כגון במרתף, וא"כ אפשר שזוהי כוונת מפרשי הרמב"ם במ"ש דבדיקת חמץ חידוש היא, שנתקנה על הספק, כלומר, שנתקנה במקום "חזקת בדוק" אף היכא דלא נולד ספק ע"י הכנסת חמץ לפנינו! ולפ"ז שמא הא דאמרינן דלרוב הדעות, בדיקת חמץ כשלא ביטל היא חובה דאורייתא, היינו דוקא במקום שודאי הוכנס בו חמץ, ולא במרתף וכדומה; ועדיין צריך הדבר בירור.

אמנם בנידון דידן שפיר י"ל בדעת רש"י דכיון שהעכבר ודאי נכנס, והוליד את הספק לפנינו, לכך אין "חזקת בדוק" מועלת ובעינן בדיקה, וכמ"ש במאמר הקודם. ואפשר דתוס' לשיטתייהו אולי גם בהא, וסברי דכי היכי דבדאורייתא אין לידת הספק לפנינו סותרת את החזקה כי אם מדרבנן, ה"נ הכא בבדיקת חמץ דרבנן (דהא הך עובדא דעכבר בשביטלו איירי, כמו שהוכיחו בתוס' שם בתחילת דבריהם), אפשר דתרי דרבנן לא גזרו, ותועיל החזקה לגמרי לפטור מבדיקה! ודוק היטב.

בענין ראש השנה אם יש בה דין שמחת יו"ט

אִתָּא בביצה טו: דלמה תיקנו ערוב תבשילין, "אמר רבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט, רב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת, ק"ו מיו"ט לחול." נראה מהכא דרבא חייש לכבוד שבת, שמא יאכל הכל ביו"ט ולא ישייר לשבת, ורב אשי חייש לכבוד יו"ט שמא יאפה מיו"ט לחול. עוד שם, "תנו, עושה תבשיל מערב יו"ט וסומך עליו לשבת, בשלמא לרב אשי דאמר, כדי שיאמרו אין אופין מיו"ט לשבת, היינו דמעיו"ט אין, ביו"ט לא; אלא לרבא, מאי איריא מערב יו"ט, אפילו ביו"ט נמי? ומתריך, דלרבא "אין הכי נמי (דביו"ט גופא מותר) אלא גזרה שמא יפשע."

שם, "מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ודורש וכו' יצתה כת ראשונה אמר, הללו בעלי פטמין; התחילו פניהם משתנין, אמר להם, בני, לא לכם אני אומר אלא להללו שיצאו שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה." והקשו בגמ', "והא שמחת יו"ט מצוה היא? ר"א לטעמיה דאמר שמחת יו"ט רשות דתניא ר"א, אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, ור' יהושע אומר, חלקה, חציו לה' וחציו לכם, ואמר ר' יוחנן, ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר "עצרת לה' אלקיך", וכתוב אחד אומר "עצרת תהיה לכם".

והרמב"ם בפ"ו מיו"ט הי"ט פסק כר"י "דבעינן לחלק היו"ט חציו לה' וחציו לכם, ומצוה להרבות באכילה ושתייה", וכ"פ בטור ובשו"ע באו"ח סי' תקכ"ט ס"א; והיינו כר' יהושע.

ויש לחקור מהו הדין בר"ה, אם יש עליו דין שמחת יו"ט או לא, דקראי ד"ושמחת בחגך" ו"עצרת לה' אלקיך" ו"עצרת תהיה לכם" כתובים רק אצל שלש רגלים, וממילא יש להסתפק אם מחוייבים בשמחת יו"ט בר"ה. והשאגת אריה (סימן ק"א-ק"ב) דן בשאלה זאת בנוגע לענין אחר, והיינו אם מותר להתענות בר"ה, ומסיק התם (בסי' ק"א) דאסור מ"מ משום ראש חודש שבו, אבל מספקא ליה אם גם משום שמחת יו"ט תיאסר לו להתענות ואם שייך בכלל שמחת יו"ט לגבי ר"ה. ורצה להביא ראיה מהגמ' דלעיל דבר"ה שייך שמחת יו"ט כמו בשלש רגלים, דזה ידוע שר"ה צריך עירוב תבשילין מדשקלו וטרו בגמרא אם מותר לערב ולהתנות מיו"ט לחבירו בשני ימים טובים של ר"ה; וקאמרי' התם דבשלמא לר' אשי דאמר שהעירוב הוא משום יו"ט אתי שפיר, מדכתיב גבי ר"ה, כל מלאכת עבודה לא תעשו

ודרשינן, מלאכת עבודה למעוטי אוכל נפש, אבל אסור לבשל ולאפות מיו"ט לחול, א"כ שייך לחייב עירוב תבשילין אפילו בלא שמחת יו"ט משום דק"ו שלו שייך גם בר"ה; אבל לרבא קשה, דלשיטתו לא בעינן עירוב תבשילין אלא לכבוד שבת שמא ישכח, ואם איתא דבר"ה אין דין שמחת יו"ט, איזה צורך יש לעירוב תבשילין? מאי אלמיה דר"ה משאר ר"ח דהל בערב שבת, דאין מערבין? ומדבעינן ע"ת בר"ה מוכח שיש בר"ה חיוב שמחת יו"ט.

ועוד הביא השג"א ראייה דיש בר"ה משום שמחת יו"ט, מזה שמצאנו כמה דברים האסורים מדרבנן ביו"ט והתירום משום שמחת יו"ט כגון (ביצה יא) לסלק את התריסין ולהגביה עור מלפני הדורסן, ולר' יהודה מותר לחפור ולשחוט ולכסות, ולא חייש לדילמא ממליך, משום דאתי לאמנועי משמחת יו"ט, ולא מצינו שהחמירו בר"ה יותר מבשאר יו"ט, ואם איתא דבר"ה ליכא שמחת יו"ט, למה לא החמירו בר"ה?

אבל השג"א בעצמו דחה ראייה זו, דבאמת אפשר לומר שאין בר"ה משום שמחת יו"ט, ומ"מ לא החמירו בר"ה כדי שלא לחלק בין יו"ט ליו"ט, זאת אומרת בין שלש רגלים דשייך בהו שמחת יו"ט לר"ה דלא שייך ביה שמחת יו"ט, והביא ראייה לסברא זו מהא דאיתא בביצה יח: גבי טבילת אדם דשריא אף ביוה"כ, דמכיון דבשבת שריא, ביוה"כ נמי שריא, כדי שלא תהא שבת חמורה מיו"כ, ואע"ג דבשבת איכא טעמא ד"נראה כמיקר" משא"כ ביו"כ, מ"מ לא גזרו לאסור ביו"כ כיון דבשבת שרי.

מיהו יש לדחות את דחייתו, דדוקא גבי שבת ויו"כ שייך למימר שאין להתיר בשבת דחמור ולאסור ביו"כ דקיל, אבל גבי ר"ה ויו"ט לא שייך קולא וחומרא, דקדושת שניהם שוה, וא"כ שפיר היה אפשר לחלק ביניהם אם שמחת יו"ט לא היתה נוהגת בר"ה, וא"כ מוכח שנוהגת, וכראייתו של השג"א. אבל באמת יש ראייה שאין מחלקין בין יו"ט ליו"ט מדתנן בביצה יד: "כל שנאותין בו ביו"ט משלחין אותו, ובגמ', "רב ששת שרא להו לרבנן לשדורי תפילין ביזמא טבא; א"ל אביי, "והא אנן תנן, כל שנאותין בו ביו"ט משלחין אותו; ה"ק, כל שנאותין בו בחול משלחין אותו ביו"ט, ובהגהת אשר"י שם פי' ד"בחול" היינו בחולו של מועד, דהוי נמי לצורך המועד, ומכאן ראייה שחייבין להניח תפילין בחוה"מ, והצל"ח תמה על זה, וכתב דלא יתכן, דאם איתא דעיקר ההיתר לשלח אותן ביו"ט הוא משום דתפילין צורך המועד נינהו, א"כ נצטרך לחלק במתני' בין יו"ט שיש לה חוה"מ ליו"ט שאין לה חוה"מ כגון שבועות או ר"ה, ובין ימים הראשונים של פסח וחג לימים האחרונים, ולא מצאנו כן בשום מקום, מוכח מדברי הצ"ח דאין לחלק בין יו"ט ליו"ט, וא"כ ר"ה בכללן, וממילא שוב נדחתה ראיית השג"א.

אבל ראייה ברורה הביא השג"א שם בס"ד דאיכא שמחת יו"ט גבי ר"ה, דהא בביצה טו: הביאו לענין שמחת יו"ט מהא דכתיב "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות... כי חדות ה' היא מעוזכם", (נחמיה ח' י', עי"ש), והאי קרא בר"ה איירי, אלמא שמחתו מצוה היא כשאר יו"ט! ובנוגע לשאלה שהזכרנו אם מותר להתענות בר"ה נ"ל דלשיטת ר"א דאמר "או כולו לה" וכו' ודאי מותר להתענות, דהוי שפיר "כולו לה" דאע"ג דמותר לו לאכול, האכילה ביו"ט אינה מצוה. ואף לר"י, לכאורה נראה שאם רוצה להתענות בר"ה מותר לו משום דזוהי שמחתו, דמה לי אם הוא שמח באכילתו, מה לי אם הוא שמח בתעניתו? וראיה לדבר שיש שמחה בלי אכילה, מיוה"כ, דיו"ט גמור הוא כשאר ימים טובים ואסור בעצבון, ואדרבה שמחו בו שמחה יתרה, כדאיתא במשנה בסוף מס' תענית, "לא היו ימים טובים לישראל כט"ו באב ויוה"כ". והאי דמתענין ביוה"כ גזה"כ היא ולא משום עצבות, ויש נוהגין להדליק נרות הרבה וללבוש כסות נקייה ביוה"כ משום שמחת יו"ט, וכן איתא בש"ע או"ח סימן תר"י ס"ד ובט"ז שם סק"ב. ולכן אפשר דמותר להתענות בר"ה אע"ג שיש בו מצות שמחה, מכיון דתעניתו זהו שמחתו, וכגון שהוא מתענה משום תענית חלום, או משום אימת הדין, או משום אינו סיבה שתהיה.

וכעין זה כתב הרמ"א בדרכי משה, (או"ח סי' תקכ"ט): "כתב מהרי"ו, מי שמתענה ביו"ט צריך ללמוד כל היום... כיון דהאי גברא לא מקיים, חציו לה' וחציו לכם דבהא מודה ר"י לר"א דבעי' כולו לה"; והרמ"א נחלק עליו, חדא דהא מתענה לה' והרי כולו לה', ועוד כדאיתא בסי' רפ"ח דהא דמותר ליה להתענות היינו משום דהו"ל עונג, א"כ זהו תענוג, וא"כ מיקרי כולו לכם, דמה לי עונג זה ומה לי עונג אכילה ושתייה? וכן משמע מדברי המג"א (סי' תקצ"ז סק"א), "המתענה אינו צריך ללמוד כל היום, דכיון שמתענה, מקרי כולו לה', ועוד, דהטעם דמותר להתענות תענית חלום, הוא דהתענית עונג הוא לו, וא"כ מקרי, לכם". אלמא אע"ג דבר"ה יש שמחת יו"ט, מותר להתענות, דעונג הוא לו, ודלא כדברי השג"א בסוף דבורו, דכיון דשמחתו מצוה כשאר יו"ט לחייב בקידוש וסעודה, כ"ש דאסור להתענות בו.

אבל השתא קשה, דאי נימא דתענית נמי שמחה קרינן לה כיון שזה הוא רצון המתענה, א"כ בשלש רגלים נמי יהא מותר להתענות? וזה ודאי אינו — חדא, מדכתיב, ושמחת בחגך' (דברים ט"ז יד), ואריב"ב שאין שמחה אלא בבשר, וגם שהיה צריך לאכול שלמי שמחה ושלמי חגיגה; ועכשיו שנחרב ביהמ"ק אין שמחה אלא ביין (פסחים קט.). וכולהו קמאי פסקו דביו"ט חייב לאכול בשר ויין, הרי דביו"ט אסור להתענות, ואע"ג דבתענית חלום איכא

מאן דמתיר, בתענית הרשות לא מצאנו שום מתיר — וא"כ מנא לן לחלק בין יו"ט לר"ה לענין זה?

אלא מוכח דאין שמחת ר"ה משונה כלל משל שאר יו"ט, ואסור להתענות בו לגמרי, ודלא כפי' הדרכי משה. וכ"כ הרא"ש בהדיא בסוף מס' ר"ה בשם מר שר שלום, "בר"ה היו אומרים בשני ישיבות דבבל בין בתפלה בין בקידושא, מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה, שהרי כתוב, אלה מועדי ה' בריש ענינא, ובסוף ענינא, וידבר משה את מועדי ה', וקאי אכל ענינא, פסח ועצרת ור"ה ויו"כ וסוכות ושמ"ע, וכולהו איתקוש להדדי לקרותם מועדי ה', ... ומניין שנקראו שמחה, שנאמר, וביום שמתתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם, ואמר מר (סוכה נה.) חדשיכם כיצד, זה ר"ה ... וגם בספר עזרא מצינו ... ושלתו מנות לאין נכון לו, ודרשו רבותינו ז"ל (ביצה טו:) למי שלא הניח עירוב תבשילין, ופשוטו של מקרא, למי שהיה בדעתו להתענות מאתמול ולא הכין לו מאכל ... ולהתענות בב' יו"ט של ר"ה ובשבת שבין ר"ה ליו"כ, הכי אמר מר רב נטרונאי גאון, ביו"ט ראשון של ר"ה א"א לישב בתענית משום דמדאורייתא הוא, אבל ביו"ט שני ובשבת, לית בהו קושיא, משום דעשרה יומי אינון ... לפיכך נוהגין רבותינו לישב בהן בתעניות בין בחול בין בשבת — ודבריו תמוהין, שאסר להתענות ביו"ט ראשון של ר"ה והתיר להתענות בשבת! ומצאתי במחצית השקל (או"ח סימן תקצ"ז) שהוא רוצה ליישב דעת הגאונים, דאסרו להתענות בר"ה והתירו להתענות בשבת שובה, דדוקא בר"ה שהוא בכלל חג ושייך ביה שמחה, אסור להתענות מן התורה; אבל שבת, דלא כתיב גבה שמחה, אע"ג דכתיב "וקראת לשבת עונג", מ"מ מה"ת מותר להתענות, דכה"ג זהו עונגו, משא"כ בר"ה דאית ביה משום שמחה. וא"כ גם מזה מוכח דלא כדעת הדרכי משה שמתיר להתענות בר"ה אם רוצה משום דזהו שמחתו, וגם נופלת ראיתו מסימן רפ"ה, דהתם בשבת מיירי, וכן מוכח ממה שכתב "וזהו עונגו" ולא "שמחתו".

וכן סיים הרא"ש שם: "ונראה דברי ר' האי גאון, שכתב — ולהתענות בב' יו"ט של ר"ה אנו רואים שיפה הוא שלא להתענות וכן בשבת שובה אין אנו רואין שיתענה אדם, שהרי ט' באב שהוא תענית חמור, לא רצו לקבוע אותו בשבת אלא דחו אותו, וכן דעת הרי"צ גיאנות ז"ל וכתב דעשיית מיקרי, יום צום לא מיקרי." ועוד כתב הרא"ש שהביא הראב"ה ראייה מהירושלמי בפ"ק דר"ה ה"ג, ובויקרא רבה, "אוכלין ושותין ושמחיין בר"ה לפי שיודעין שהקב"ה עושה להם נסים, ומטה את דינם לכף זכות וקורע להם גזר דינם."

בעניני עגלה ערופה

— א —

אִתָּא בסוטה פ"ט מ"ב: «נמצא מכוון בין שתי עיירות, מביאות שתי עגלות, דר"א, וחכ"א עיר אחת מביאה עגלה ערופה ואין שתי עיירות מביאות ע"ע.» והירושלמי שם מבאר טעמיהם של ר"א ורבנן, שטעמם של רבנן הוא דדרשינן «והיה העיר הקרובה אל החלל» — «קרובה» ולא קרובות, משמע דוקא עיר אחת ולא שתיים; וטעמו של ר"א הוא מדכתיב «ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל» — «ערים», אפילו יותר מאחת.

וקשה, דהא ראייתו של ר"א היא מפסוק שאינו עוסק בהבאת העגלה אלא בחיוב מדידה, והמדידה הלא מוכרחת היא להיות להרבה ערים, דאל"כ איך נדע איזו מהן היא הקרובה ביותר? אבל גבי הבאת העגלה הלא כתוב «קרובה» בלשון יחיד, והיינו כרבנן דר"א!

והנה יש לשאול, למה כתוב כלל «ומדדו» וכו', הלא מעצם הדין שהעיר הקרובה אל החלל צריכה להביא את העגלה, נוכל ללמוד שצריכים למדוד, דאל"כ איך נדע איזו עיר היא הקרובה ביותר? ושאלה זו מתישבת ע"פ דברי הגמרא בבבלי, סוטה מה, ד"מדדו" בא להבות שיש מצוה בעצם המדידה אף כשאין צורך לה לברר איזו עיר היא הקרובה ביותר; כלומר, שאפילו אם מצאו את ההרוג בעליל (בסמוך) לעיר, ואין כל ספק שלשם הוא קרוב, בכל זאת חייבים למדוד, שיש מצות מדידה בפני עצמה.

וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מרוצח ה"א: «אפילו נמצא בצד עיר זו, שהדבר ידוע בודאי שהיא הקרובה, מצוה למדוד.» והמל"מ שם הביא את דברי הרא"ם בזה, ומדייק מלשונו שבכה"ג אין צורך למדוד אל כל הערים שבסביבה, דהכא אין המדידה באה לקבוע איזו עיר היא הקרובה ביותר, אלא לקיום מצות מדידה עצמה, ולכן מספיק שימדדו אל עיר אחת, שהיא הקרובה בעליל. אבל לפ"ז קשה, דכיון שעיקר הפסוק «ומדדו» איירי בנמצא בעליל, א"כ למה כתוב אצל מדידה «הערים», הול"ל «העיר»?

ומזה שכתוב «הערים» משמע דמשכחת לה מצות מדידה לשתי ערים — וזה לא יתכן אלא בנמצא מכוון בין שתיהן דאז ע"כ המדידה לשתיהן היא מדידת מצוה! וא"כ זוהי דאייתו של ר"א המובאת בירושלמי, דבנמצא מכוון בין שתי עיירות שתיהן מביאות שתי עגלות, דאם נאמר כרבנן דאינן מביאות כלל, א"כ חוזרת קושיתנו למקומה, למה כתוב «הערים», הול"ל «העיר»,

דהא לדידהו לא משכחת לה מדידה המוצרכת מתורת עצמה שתהא ליותר מעיר אחת!

— ב —

איתא בכריתות כד: „אתמר, עגלה ערופה מאימתי נאסרת, רב המנונא אמר מחיים, רבא אמר לאחר עריפה.“ ומבארים בגמרא שם ד„מחיים“ היינו משעת הורדתה לנחל איתן, עוד שם (כה), „אמר רבא, מנא אמינא ליה, מדתנן, עגלה ערופה אינה כן, עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר; ואי אמרת מחיים, אמאי תצא ותרעה בעדר, הא אתסרא ליה מחיים? — תני, עד שלא נראית לעריפה.“

מבואר מזה דלרב המנונא שאמר שעגלה ערופה נאסרת משעת ירידתה לנחל איתן, אפילו אם נמצא הרוצח בין הירידה לנחל והעריפה, נשאר העגלה באיסורה, כיון שכבר נאסרה מקודם לכן.

והנה הרמב"ם בפ"י מרוצח ה"ו פסק כרב המנונא: „עגלה ערופה אסורה בהנאה ונקברת במקום עריפתה, ומשתרד לנחל איתן תיאסר בהנאה אע"פ שעדיין לא נערפה.“ אולם שם בהלכה ה' פסק הרמב"ם: „נמצא ההורג עד שלא תערף העגלה, תצא ותרעה בעדר; והדבר קשה, דהרמב"ם גראה כסותר את עצמו, דכיון שפסק שהעגלה נאסרת בהנאה משעת ירידתה לנחל, איך פסק שהיא חוזרת וניתרת בהנאה אם שוב נמצא הרוצח עד שלא נערפה, הלא זהו כנגד משמעות דברי הגמרא?

והנה בקידושין נו: לומדים דין איסור הנאת עגלה ערופה מזה שכתוב בה „כפרה“ כקדשים, ומה קדשים אסורים בהנאה, אף עגלה ערופה כן. והקשו בתוס' שם בד"ה כפרה, דלמה לנו טעם זה, הלא בכריתות כבר למדו איסור הנאתה מדכתיב בה „וערפו שם“ — שם תהא קבורתה? ותירצו בתוס', שאילו היה לנו רק הלימוד מקדשים, הו"א שכל האיסור בע"ע הוא דוקא מחיים, ואחר מיתה תשתרי בהנאה, דומיא דקדשים שניתרים בהנאה לאחר שגעשית מצותן, ולכן הוצרך „וערפו שם“ לאסרה בהנאה גם לאחר עריפה; ואילו היה לנו רק הלימוד מ"שם", הו"א דדוקא לאחר מיתה אסורה העגלה בהנאה, אבל בחייה מותרת היא, ולכן הוצרך הלימוד מקדשים, ועוד תירצו בתוס', דהלימוד מקדשים אין עיקרו לענין זה אלא לדבר אחר הוא בא, ולפ"ז אנו למדים מהא דכתיב „וערפו שם“ גם את איסור ההנאה דלאחר מיתה, כפשטה דקרא, וגם את האיסור דמחיים. — ואף שהאיסור מחיים אינו במשמעות הפסוק „וערפו שם“ דלאחר עריפה קאי, מ"מ י"ל דהאיסור מחיים הוא מדין הזמנה, וכמבואר בסנהדרין מז: ד„עגלה ערופה בהזמנה מיתסרא“, דמחיים היא כבר מזומנת לעריפה כיון שכבר הורידה לנחל איתן. נמצא שיש חילוק בין שני תירוצי התוס', דלפי התירוצ הראשון

יש בעגלה ערופה איסור מיוחד מחיים (דהיינו איסור הנאה כבקדשים) ואיסור מיוחד לאחר עריפה (דהיינו מטעם העריפה עצמה); אבל לפי התירוץ השני, האיסור דמחיים הוא תוצאת האיסור דלאחר עריפה, משום "הזמנה". ויש להוכיח דסברת הרמב"ם היתה כתירוץ השני שבתוס', דהרי שם בהלכה ב', גבי הא דאם היתה העגלה הערופה טריפה, שהיא פסולה, הוסיף הרמב"ם טעם לזה: "כפרה נאמר בה כקדשים"; וכן שם בהלכה ה', גבי הא דאינה נערפת אלא ביום, הוסיף: "לפי שנאמר בה כפרה כקדשים." אבל שם בהלכה ו', גבי דין איסור הנאה של העגלה, אין הרמב"ם נותן טעם זה; וא"כ מוכח דלדעת הרמב"ם אין טעם איסור הנאת העגלה מחיים משום שכתוב בה לשון "כפרה" כבקדשים, אלא שהטעם הוא מדכתיב "וערפו שם" (ומכח הזמנה כמו שביארנו). ולפ"ז מדויק גם מה שצירף הרמב"ם דין איסור הנאתה לדין שהעגלה נקברת במקום עריפתה, דהיינו מאי דדרשינן "שם תהא קבורתה", והיינו נמי מקור דין איסור הנאתה, בין מחיים בין לאחר עריפה, לפמ"ש בשיטתו, וא"כ שניהם דין אחד הם.

והשתא הא דאמרינן בכריתות (שם) שאם עגלה ערופה נאסרת בהנאה מחיים, אז גם אם נמצא הרוצח עד שלא נערפה, היא נשארת באיסורה — נראה דהיינו רק אם האיסור שלה מחיים הוא איסור עצמי מטעם שהיא כקדשים, דאז אין האיסור נפקע אף אם נמצא ההורג ואין צורך לעריפה; אבל אם האיסור מחיים הוא רק בגלל היותה מזומנת לעריפה, אז כיון שנמצא הרוצח ונתבטל צורך העריפה, ודאי נפקע גם איסור הנאתה התלוי בעריפה! ולפ"ז י"ל בסוגית הגמרא בכריתות, דהתם סברו כר' ינאי בקידושין, דס"ל דאיסור הנאת העגלה מחיים הוא מטעם "כפרה כתיב בה כקדשים", ומש"ה אמרו שם דאפילו נמצא ההורג קודם שנערפה, לא פקע איסורה. אבל הרמב"ם הלא פסק דאיסור הנאתה מחיים הוא מטעם הזמנתה לעריפה, וכסוגית הגמרא בסנהדרין, כמו שהוכחנו לעיל; וא"כ שפיר פסק הוא שאם נמצא ההורג עד שלא נערפה, תצא ותרעה בעדר, אע"ג שכבר נאסרה בהנאה מחיים, דהשתא שאינה עומדת לעריפה, איסורה נפקע.

ובזה סרה קושית הכ"מ על הרמב"ם, וכמו שהביא הכ"מ שם בשם הרשב"א, שאע"פ שאינו יכל לישב את דברי הרמב"ם, מ"מ כיון שהראב"ד לא השיג עליו בזה, ודאי לאו כלום היא.

— ג —

איתא בב"ב כג', "אמר רב חנינא, רוב וקרוב הולכין אחר הרוב, ואע"פ דרובא דאורייתא וקורבא דאורייתא, אפ"ה רובא עדיף." ומקשים ע"ז בגמרא מדין הבאת עגלה ערופה ע"י העיר הקרובה, "וליזיל בתר רובא

דעלמא", כלומר, למה תביא העיר הקרובה את העגלה, אולי בא הרוצח ממקום אחר בעולם, דנלך אחר הרוב, וא"כ לא יביאו כלל עגלה ערופה? ומתמצים שם, דעסקינן בעיר היושבת בין ההרים, דאין דרך אנשים מעלמא לעבור שם, וא"כ מסתמא הרוצח הוא מאותה העיר.

והקשו בתוס' שם בד"ה ביושבת, א"כ למה לנו (בב"ק פב:) הלימוד מ"אשר ה' אלקיך נותן לך לרשתה" למעט את ירושלים (שלא נתחלקה לשבטים) מהבאת עגלה ערופה; תיפוק ליה למעט את ירושלים מזה שלמרות שהיא יושבת בין ההרים, בכל זאת באים לה הרבה עולי רגל מעלמא, ומקריבי קרבנות וסוחרים בשאר ימות השנה? ותירצו בתוס', דאצטריך הלימוד הנ"ל למעט את ירושלים דבימי חזקיהו, שאז לא באו כ"כ.

והנה הרמב"ם בפ"ט מרוצח ה"ה פסק: "נמצא קרוב לירושלים או לעיר שאין בה ב"ד, מניחין אותה ומודדים אל שאר עיירות הסמוכות לו; נמצא סמוך לספר או לעיר שיש בה עכו"ם, אין מודדין כל עיקר, שהרי זה בחזקת שהרגוהו עכו"ם." ובוה חילק הרמב"ם בין ירושלים ועיר שאין בה ב"ד מצד אחד, ובין עיר שרובה עכו"ם והסמוכה לספר מצד השני; דבירושלים מודדין, אלא שאין מתחשבין בירושלים כלל, ומודדין אל העיר הקרובה ביותר מלבד ירושלים; ואילו בעיר שרובה עכו"ם אין מודדין כלל. ונראה שטעם החילוק הוא שבירושלים, המיעוט מהבאת עגלה ערופה הוא מקרא ד"אשר תירש", דבוה גוזר הכתוב לקיים מצות ע"ע אלא לחשוב את ירושלים כאילו איננה קיימת לענין זה, ולמדוד אל העיר הקרובה ביותר מלבד ירושלים; וכן יש להסביר גבי עיר שאין בה ב"ד, אבל הפטור מהבאת ע"ע דגבי עיר שרובה עכו"ם אינו מגזה"כ, אלא סברה הוא, דחזקה היא שההורג היה עכו"ם, וא"כ אין לנו למדוד לגמרי.

ובוה יש לתרץ את קושית התוס' ברווחה, דאילו היינו אומרים שהפטור של ירושלים מהבאת ע"ע הוא מטעם שבאים לה הרבה בני אדם מעלמא, א"כ היה הפטור דירושלים מע"ע כמו הפטור דעיר שרובה עכו"ם, דהרוב מעיד שמעלמא בא ההורג, ולא היו מביאין ע"ע כלל; לכן הוצרך הפסוק למעט את ירושלים, דמכיון שהפטור שלה הוא מטעם גזה"כ, ממילא חייבים מ"מ למדוד אל העיר הקרובה ביותר מלבד ירושלים, וכמש"ל.

בענין הלכתא דגוד אסיק

איתא בסוכה ב. "סוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמה פסולה. ור"י מכשיר... מנה"מ? אמר רבה, דאמר קרא, למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, עד כ' אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה; למעלה מכ' אמה אין אדם יודע שהוא דר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא... (ב:) כמאן אזלא הא דא"ר יאשיה אמר רב, מחלוקת בשאין דפנות מגיעות לסכך, אבל דפנות מגיעות לסכך, אפילו למעלה מכ' אמה כשרה? כמאן — כרבה, דאמר, משום דלא שלטא בה עינא, וכיון דדפנות מגיעות לסכך משלט שלטא בה עינא."

ושם ד. איתא, "היתה גבוהה מכ' אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה, כשרה. ומן הצד, אם יש משפת האיצטבא לכותל ד' אמות, פסולה; פחות מד"א, כשרה. מאי קמ"ל, דאמרינן דופן עקומה." וכתב הר"ן "ע"כ בשהדפנות מגיעות לסכך עסקינן, אבל אם אין דפנות מגיעות לסכך ליכא למימר, דופן עקומה." ומזה הוכיח הר"ן דסוגיא זו היא כנגד דעת רבה הנ"ל, דאי כרבה, ממ"נ, אי עסקינן בשדפנות מגיעות לסכך, או ל"ל כלל האיצטבא, הא רבה מכשיר בכה"ג! ואי אין הדפנות מגיעות לסכך, מה מועלת האיצטבא אפי' כשהיא רחוקה פחות מד"א מן הדופן, דהא בשאין דפנות מגיעות לסכך א"א לומר "דופן עקומה" כלל! ומזה הביא הר"ן ראיה לשיטת הרי"ף שלא פסק כרבה.

וממ"ש הר"ן דכשאין דפנות מגיעות לסכך, א"א לומר "דופן עקומה", מתבאר דלדעתו לא אמרינן דין "גוד אסיק מחיצתא" גבי סוכה, דאל"כ, אף שבמציאות אין הדפנות מגיעות לסכך, הא אמרינן בהו "גוד אסיק" ועי"כ הן כאילו מגיעות לסכך! והביא הר"ן ראיה לזה מדברי הגמרא ד: "ת"ר, נעץ ד' קונדיסין וסיכך על גבן, ר' יעקב מכשיר וחכמים פוסלין... רב נחמן אמר, באמצע הגג מחלוקת, איבעיא להו, באמצע הגג מחלוקת אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה, או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת? תיקו." וכתב הר"ן על זה, "הלכך קי"ל כרבנן, ואפילו על שפת הגג לא מתכשרא אלא ב' כהלכתן ושלישית אפילו טפה, דלא אמרינן, גוד אסיק, דכיון דבעיין לא אפשרטא נקטינן לחומרא"; וסיים הר"ן את דבריו, ד"זה הוא דעת הרי"ף שהשמיטה מן ההלכות וסמך לו על מה שהביא ההיא, דלקמן, שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפה" ... וכי אמרינן בגמרא (ו:), כי אצטריך הלכתא לגוד וללבוד ולדופן עקומה, מאן דמתני, גוד אסיק' בהדיהו לענין שבת

אתמר, דלגבי סוכה ליכא מאן דנימא בה גוד אסיק, דהא מסקינן דאפילו על שפת הגג פסולה.

ונראה לנו דמה שהביא הר"ן ראייה דלא אמרינן "גוד אסיק" בסוכה מהא דפסלינן על שפת הגג, אין זו ראייה — דאפשר דלעולם אמרינן "גוד אסיק", רק על שפת הגג שאני, דבעינן מחיצות הניכרות וליכא. וא"כ גם הרי"ף אפשר שפיר סבר דאמרינן "גוד אסיק" בסוכה היכא דאיכא מחיצות ניכרות של י' טפחים ורק אינן מגיעות לסכך — ודלא כמו שהוכיח הר"ן בדעת הרי"ף! והשתא נדחתה גם ראית הר"ן כנגד רבה מהך דאיצטבא, דלעולם בשאין דפנות מגיעות לסכך איירי, ומ"מ שפיר אמרינן "דופן עקומה" כיון דע"י אמירת "גוד אסיק" חשיבי כאילו מגיעות הן לסכך, ולכן מכשירין התם בפחות מד' אמות, ומיהו י"ל דהרי"ף ס"ל דאף דאמרינן "גוד אסיק" בסוכה, מ"מ תרי הלכתי לא אמרינן, כגון "גוד אסיק" וגם "דופן עקומה", ולכן אכתי לא קאי הך דאיצטבא לדעת רבה, דהתם נבעי לומר תרווייהו כדי להכשיר, וא"כ אכתי מוכח משם דלא כרבה.

והב"ח כתב דאפילו אי נימא כדעת הר"ן דבסוכה לא אמרינן "גוד אסיק", אכתי אין ראייה מהך דאיצטבא דאין הלכה כרבה — דאפשר דהתם מיירי בשאין הדפנות מגיעות לסכך (ולחכי בעינן האיצטבא אף לרבה), אבל אין בין הדופן והסכך ג' טפחים, ואמרינן "לבוד" ורואין את הדופן כאילו היא מגיעה לסכך, ושוב אמרינן "דופן עקומה" בפחות מד"א כמ"ש. מיהו יש לדחות, דאף ד"לבוד" הוי טפי כמחיצה ממשית מ"גוד אסיק", דהא לומר "גוד אסיק" בעינן שתהא כבר מחיצת י' טפחים, ו"לבוד" אמרינן גם להשלים המחיצה ליי' טפחים, מ"מ אכתי תרי הלכתי הוה, "לבוד" ו"דופן עקומה" בבת אחת, ואפשר דסבר הרי"ף דלא אמרינן תרי הלכתי וכמו שתירצנו לעיל, ולכן אכתי לא מיתוקמא ההיא דאיצטבא כרבה.

אבל נ"ל לומר דאף אם סבר הרי"ף דלא אמרינן תרי הלכתי, מ"מ יש להעמיד את הסוגיא דאיצטבא כדעת רבה, ודלא כראית הר"ן מהתם כנגד רבה, דאפשר דהתם מיירי באופן שיש דפנות י' למטה, ונפסקות הדפנות משם עד למעלה מכ' אמה, ולמעלה מזה יש עוד דפנות קטנות המגיעות עד הסכך, דהשתא לרבה בלי האיצטבא לא מיתכשרא סוכה כזו, דהא אין העין שולטת בסככה כיון שיש הפסק בדפנותיה עד למעלה מכ' אמה; אבל ע"י האיצטבא יש להכשירה, דאמרינן "גוד אסיק" מחלק הדופן התחתון עד החלק העליון, ובוה איכא כבר דפנות המגיעות לסכך, ושוב מצינן למימר בהו "דופן עקומה" — והשתא לא הוה תרי הלכתי, כיון דלא הוצרכנו כאן לומר "גוד אסיק" ו"דופן עקומה" זה ע"ג זה, אלא זה לחוד וזה לחוד.

ואפילו לשיטת הר"ן דלית ליה "גוד אסיק" בסוכה, מ"מ יש להעמיד

את הסוגיא דאיצטבא כרבה בכעין פירוש הב"ח, דהיינו שאותו הפסק שבדפנות למעלה מכ' אמה הוא הפסק פחות מג' טפחים, וא"כ אף דלא שלטא בה עינא מחמת ההפסק הזה, מ"מ ע"י האיצטבא מתכשרת הסוכה, דאמרינן "לבוד" לחבר את הדופן לאחת, ושוב אמרינן "דופן עקומה" כיון דהשתא מגיעות הדפנות עד הסכך, ולא הוו תרי הלכתי כיון שאינן זו ע"ג זו, וכמו שביארנו.

עוד יש להעיר, דהנה הפנ"י בסוכה ד: נטה לומר דהא דמכשירין סוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך, אם יש בדפנות י' טפחים, הוא מטעם "גוד אסיק", ודלא כשיטת הר"ן; והר"ן יצטרך לפרש בדין זה דאין שום צורך בסוכה שתגיענה הדפנות עד הסכך היכא דהסכך כשר הוא, וא"צ לאמירת "דופן עקומה". ומרן הרב משה אהרן פאלייעוו שליט"א בספרו "אורח מישור" סי' ב' הביא ראיה כנגד דעת הר"ן מדברי הגמרא ה: דילפינן התם הא דסוכה הנמוכה מי' טפחים פסולה, מבית עולמים ומארון — ואם אין שום צורך בסוכה כשירה שתגיענה הדפנות עד הסכך, כמו שמוכרחים אנו לומר בדעת הר"ן, א"כ אכתי מנא לן מהתם דבעינן דפנות י', דילמא דוקא חלל י' בעינן, כלומר שהסכך יהא למעלה מי', ואפילו אם הדפנות קטנות הן ואינן מגיעות לסכך, כשירה? אלא מוכח בפירוש הסוגיא דהתם, דודאי סברו דבעינן בסוכה דפנות מגיעות לסכך, והא דמכשירין סוכה שיש לה דפנות י' ואינן מגיעות לסכך הוא ע"כ משום דאמרינן בהו "גוד אסיק", ודלא כדעת הר"ן!

ברין שינוי מראה במקוה, ומקוה של שלג

תנן ברפ"ז דמקואות, «אלו מעלין (את המקוה) ולא פוסלין: השלג והברד והכפור והגליד והמלח והטיט הנרוק. אר"ע, היה ר' ישמעאל דן כנגדי לומר, השלג אינו מעלה את המקוה; והעידו אנשי מידבא משמו שאמר להם, צאו והביאו שלג ועשו מקוה בתחילה.»

כתב הראב"ד בבעל הנפש, בשער המים, «ולדברי ר' ישמעאל דאמר השלג אינו מעלה את המקוה, אפילו לכשיתפשר נמי אמר אינו מעלה, מ"ט בשעת נפילה אוכל קחשיב ליה.» וכוונתו, דלדעת ר"י לא רק דשלג עצמו אינו מים, אלא דאע"ג דכשיתפשר אח"כ ייעשה למים, אין זה מועיל, דאין כשר למקוה אלא דבר שהיה «מים» בשעת נפילתו למקוה. ולפ"ז בהך דמשנה ג' שם, גבי מי פירות שנפלו למקוה ושינו את מראיו, ואח"כ ירדו גשמים והחזירו מראיו כמים, לר"י לא יצטרפו אותם מ"פ למ' סאה, כיון שבשעת נפילתם היו אוכל ולא מים. אבל צ"ע לענין יתר המים שהיו באותו מקוה בתחילה, ונשתנו מראיהם ע"י מ"פ ואח"כ חזרו למראה מים, אם לר"י יצטרפו השתא למ"ס או לא, דשמא כיון שבינתים נתהפכו להיות כמ"פ, אז אע"ג דאח"כ חזרו כמים, הרי כבר היו כאוכל, ולר"י דבר שהיה אוכל אינו כשר למקוה אע"ג שנתהפך למים אח"כ.

ובבאור ענין זה יש להקדים ולחקור בעיקר דין שינוי מראה הפוסל במקוה, אם הוא שהמראה עצמו, שאינו כמראה הטבעי של מים, פוסל; או שמי המקוה נפסלים משום שהם נעשים כמשקה אחר. ומיד יש לפשוט, דאין שינוי מראה לחוד פוסל, מרישא דמשנה ג' שם, וכן הוכיח הרמב"ם בפ"ז דמקואות הי"ב, דמקוה שנשתנה מראה מימיו מחמת עצמו, ולא נפל לו שום דבר, ה"ז כשר, לא אמרו אלא שנשתנה מחמת משקה אחר. הרי בהדיא שאין המראה המשונה בעצמו פוסל, אלא שהמקוה נפסל בשינוי מראה ע"י שהוא נעשה כמשקה אחר. אבל אכתי יש לחקור, אם מי המקוה נעשים עי"כ כמשקה ממש, כשמראיהם משתנה, או שרק חל עליהם דין «פסול מחמת משקה» אע"פ שבעצמם עודם כמים. ואם נדייק שם במשנה ג', נפשוט גם את זה, דאיתם התם «נפל לתוכו יין או מוהל ושינו את מראיו, פוסל; כיצד יעשה, ימתין לו עד שירדו גשמים ויחזרו מראיהם למראה המים; היו בו מ"ס, ממלא בכתף ונותן לתוכו עד שיחזרו מראיהן למראה המים.» ולכאורה קשה, למה לא יוכל למלאות בכתף וכו' אפי' אם היו בו מעט פחות מ"ס, דהרי כשמתחיל לשפוך לתוכו מים שאובים, משתנה מראיהם של אותם שאובים,

ועי"כ סר פסול שאיבה שלהם, כדמוכח שם במשנה ה', וא"כ יצטרפו אותם שאובים למ"ס, וכשנותן עוד מים שאובים אחרים עד שחוזר המראה כמים, הרי כבר יש במקוה זה מ"ס ואינו נפסל ע"י השאובים האחרים. וכ"ת דהא דאינו יכול למלאות בכתף וכו' במקוה פחות ממ"ס שנשתנו מראיו, הוא משום דעכ"פ ההכשר שרצינו להכשירו לא בא לו אלא ע"י אותם שאובים, וא"כ הריהו פסול משום שהיתה הוויתו ע"י שאיבה — א"כ מוכח דא"א לומר דמקוה שנשתנו מראיו, נעשים מימיו כמ"פ ממש, דא"כ מה לי שלם מה לי חסר, הרי ע"י שינוי המראה סר ממנו שם מקוה לגמרי, ואיך אתה בא להחזירו ולהכשירו ע"י רבוי שאובין, הא בזה אתה גורם הוויתו ע"י שאיבה? אבל אי אמרת דכשנפסל המקוה בשינוי מראה, אינו נעשה כמ"פ ממש, ונשאר עליו שם מקוה, א"כ כשהיה מעיקרא חסר, ואנו באים להשלימו ע"י אותם שאובים, שפיר שייך לפסלו משום שבאה לו שלימותו ע"י שאיבה, משא"כ כשהיה שלם מעיקרא, דאז לעולם לא סר ממנו שם מקוה שלם, והשאיבה פעלה רק להסיר פסול מראה-משונה שהיה עליו.

[וכ"מ ממ"ש הר"ש מכאן דאין מקוה דמ"ס נפסל בשאובין — אלמא יש עליו שם מקוה אף שנשתנו מראיו, דאי נימא שנתהפכו מים אלה להיות כמ"פ ממש, איזו הוכחה יש לזה מכאן, דהא כיון שנשתנו מראיהם, שוב אינם מים כלל, ופשיטא דאין שאיבה פוסלת בהם, בלי הטעם שיש בהם מ"ס!] ולפ"ז מוכח דאף לר"י, ודאי יצטרפו אותם מים (שהיו במקוה בתחילה, ונשתנו מראיהם, ואח"כ חזרו כמים) למ"ס, דהא אע"פ שנשתנו במראה, מ"מ לעולם לא פקע מהם שם מים, ובשום פעם לא הוחשבו כ"אוכל", וא"כ אין סברה כלל לפסולם. כנ"ל ברור.

ושמא לפ"ז יש לבאר הא דפסקינן דאין שינוי מראה פוסל במעין, דהניחא אם על המים שמשתנים מראיהם רק חל פסול מטעם מ"פ, אז י"ל דפסול זה נגזר רק במקוה, לא במעין; אבל אי נהפכים אותם מים להיות כמ"פ ממש, ודאי אף במעין יפסלו, דהא אינם מים כלל!

אמנם בתו' דמק' פ"ח איתא, "מקוה שאין בו מ"ס, ונפלו לתוכו יין ונשתנו מראיו, אינו נפסל בג' לוגין; ולא עוד, אלא אפילו חזרו מראיו לכמות שהיו, כשר". ופ"י הר"ש, דכשר להקוות עליו, פ"י להוסיף עליו מים כשרים עד מ"ס — ומוכח מזה שאין היין שנפל בו מצטרף למ"ס אע"ג שאח"כ נעשה כמים; ואף אי לא אתיא ברייתא זו כר"י, מ"מ י"ל דרק המים שהיו בו מעיקרא עולים למ"ס, משום דגם כשנשתנו מראיהם אכתי נשאר עליהם שם מים, אבל היין שנפל בו, אדרבה, אע"ג שעכשיו נשתנו מראיו כמים, אכתי נשאר עליו שם יין ואינו מצטרף לשיעור מקוה. אבל הראב"ד, בהשגות בפ"ז דמק' הי"ב, הביא תו' זו ופ"י בה: "כשר, ולא עוד אלא שהיין עולה לו למ"ס.

מתוך שהמים שחזרו יין מטהר, אף היין שנפל בהם מיטהר עמהם, שזה מושך את זה וז"מ א"ז. וצ"ל בטעמו דאע"ג שיין שנפל למקוה ולא שינה את מראיו אינו עולה עמו למ"ס, כדאיתא בהדיא שם במשנה ב', מ"מ אם שינה היין בתחילה את מראי המים, ואח"כ חזר מראה הכל כמים, שפיר מצטרף אף היין עם המים למ"ס — דכיון שכולו נעשה ליין, ואח"כ חזר ונעשה למים, א"א לחלקו ולומר דרק החלק ממנו שהיה מים בתחילה עולה למ"ס; וע"כ כולו עולה. והשתא הרי בהדיא דהראב"ד לא ס"ל למש"ל דאין שם מים נפקע ממים שנשתנו מראיהם, וא"כ לדעתו נשארה קושיתנו בהבנת משנה ג' שם, דאפי' היו בו מ"ס מעיקרא, אמאי שרי למלאות בכתף וכו', הרי עי"ז באה לו שם מים ושם מקוה ע"י שאיבה? וצ"ע; אבל לפי הר"ש ניחא כמ"ש.

עו"כ הראב"ד שם, בדעת ת"ק במשנה א' שם: "וא"ת לרבנן כיון דקחשבי להו משקה לענין השלמה, אמאי אין פוסלין?" (כלומר, כיון דשלג וכו' מצטרפים עם המים למ"ס, אמאי אינם נפסלים בשאיבה?) "וג"ל משום דהו דבר שאין עושין מקוה לכתחלה, דאינהו מעלין את המקוה קאמרי', דמיעוטא מצטרף לרובא, אבל לא כל המקוה ... (ו) כיון דלאו מים גמורים נינהו לעשות מהן מקוה בתחילה, ושינוי מראה לית בהו, אין פוסלין." וע"כ אין כוונתו דלרבנן יש לשלג וכו' דין אוכל גבי מקוה, דהא מ"פ אינם מעלין את המקוה כלל, ואפי' לא שינו מראיו: [וא"א לומר דמ"מ "המיעוט מצטרף לרוב" משום ביטול, דע"כ אין ביטול שייך במ"פ, ואף הראב"ד עצמו הכשיר מ"פ ששינו מראה המים ואח"כ חזרו כמים, רק ע"י שזה מושך א"ז וכו', ולא מטעם ביטול!] אלא צ"ל דאין הפסול במקוה של שלג משום איזה חסרון בגוף ה"מים", כ"א משום שאינו ראוי לטבילה. [וכה"ג אשכחן שם במשנה ז' במקוה שמימיו מרודדין, ולכן כתב הרא"ה בב"ה (ב"ז ריש ש"ז) שמקוה כזה נפסל בשאובין גם כשיש בו מ"ס — דאף שמימיו כשרים הם לגמרי, מ"מ חסרון אפשרות הטבילה בו מונע לשם "מקוה כשר" מלחול עליו.] וזוהי נמי סברת הראב"ד אליבא דרבנן, דאע"ג ששלג ודאי מים הוא, מ"מ "לאו מים גמורים הוא", פי' שאינו כשאר מים כיון שאינו ראוי לטבילה; ומ"מ מצטרף מיעוט שלג עם המים, דהוא עצמו נמי הוי מים, ורק אם יש רוב שלג, חל על המקוה שם "מקוה שא"א לטבול בו", ונפסל בכך. (הערה: הפלוגתא אם ראוי שלג לטבילה או לא, מובאת במרדכי ספ"ד דשבת.)

עו"כ הראב"ד שם, "למדנו מכאן כי השלג, אע"פ שמדדו במדה ונתנו לתוך המקוה, לא דין שאינו פוסל משום שאובה, אלא שהוא משלים למ"ס... וא"ת לאנשי מידבא משום ר"י, הרי עושין מן השלג מקוה לכתחילה, ואפ"ה כי נותנו בידיים כשרי! — התם לכשיתפשר קאמר, וכשנפשר מילתא אחרינא הוא." [ובאמת ההו"ה נחלק עליו שם בביאור עובדא דאנשי מידבא, ופי'

דלא מיירי התם בשאיבה כלל. ואין לפרש דסברו אנשי מידבא דשלג אוכל הוא, ולכן אין פסול שאיבה חל עליו בשעת נפילתו למקוה, וכשנתפשר אח"כ מים גמורים הוא ואין לפסלו משום תחילתו — דא"כ במ"פ נמי נימא הכי, וזה ודאי אינו, דאפי' לשיטת הראב"ד אין מ"פ עולין למ"ס אלא ע"י "זה מושך א"ז" וכו'. ועוד, דכתב הראב"ד שם שכשמסעדין שלג למקוה, א"צ לשערו כפי חשבון המים שיצאו ממנו לכשיתפשר, אלא כמו שהוא, אלמא קסבר דלשלג עצמו יש דין מים אף קודם שמתפשר, וא"כ צ"ע למה לא ינהוג בו פסול שאיבה. ומיהו י"ל כמ"ש בשיטת רבנו, דאף שהשלג מים הוא, מ"מ אינו ראוי לטבילה, ולכן אינו נפסל בשאיבה; והא דעשו אנשי מידבא ממנו מקוה, היינו רק כשנתפשר, דאז שוב אין לפסלו מחמת תחילתו.

א"נ יש לבאר הענין ע"פ הא דאיתא בתו' פ"ב דטהרות, "מקוה שאוב שהגליד... נמוחו, כשר להקות עליו." דיש לחקור, אי הא דהגלדה מפקעת פסול שאיבה הוי משום דאין פסול שאיבה יכול לחוז על קרת, ולכן גם נפקע פסול שאיבה מן המים ע"י היותם לפי שעה במצב (קרח) שאין פסול שאיבה חל עליו; או דילמא אפי' תימא שאין קרח מופקע מדין שאיבה, אפ"ה שינוי המצב לחוד מסיר פסול שאובין מן המים, דכשהוגלדו, "מילתא אחרינא נינהו." ומדברי הראב"ד מוכח דפסול שאיבה ודאי חל על השלג וכו', אלא ששינוי המצב משלג למים (או ממים לקרח) מסיר ממנו פסול השאיבה, דכן פי' בעובדא דאנשי מידבא, שהשלג ששאבו נפסל בשאיבה, אלא שהפשרו חוזר ומכשירו, וזוהי כוונתו במ"ש ד"כשנתפשר, מילתא אחרינא הוא", כנ"ל.

והרמב"ם בפ"ז דמקואות ה"ג פסק: "אפילו הביא מ"ס שלג בתחילה והניחז בעוקה וריסקן שם, ה"ז מקוה שלם וכשר." ופי' ב"י, דקסבר דעובדא דאנשי מידבא היתה ע"י שאיבה, וגם סבר דאף בשלג עצמו טובלין — ולפ"ז צ"ע, דאם השלג מים גמורים הוא, דאף טובלין בו, אמאי אינו נפסל בשאיבה? אלא צ"ל כפי' הש"ך ביו"ד סי' ר"א ס"ק ע"א, דאף לדעת הרמב"ם מיהו אין טובלין בשלג עצמו, ולהכי אין פסול שאיבה חל על השלג, וא"כ י"ל בדעת הרמב"ם דהא דהגלדה מסירה פסול שאובין מן המים, הוא משום שהם משתנים לצורה שאין פסול שאיבה נוהג בה! וע"פ סברה זו נמי מתבאר דמש"ל דפסול שאיבה נפקע מן המים בהשתנות מראיהם כמראה מי פירות — דמה שלג, שמים גמורים הוא אלא שהוא מחוסר האפשרות דטבילה, אמרנו כאן שאין פסול שאיבה חל עליו (דפסול שאיבה, ומצב קרוש כגון שלג, הם "תרתי דסתרין"); כ"ש מים שנשתנו מראיהם, וחל פסול מ"פ בגופם, דאין פסול שאיבה חל עליהם (דפסול שאיבה ופסול מראה משונה הם ג"כ "תרתי דסתרין"), וא"כ שפיר גם מסתלק פסול שאיבה מן המים מכיון שחל עליהם פסול מראה משונה.

בענין היסח הדעת

איתא ביומא ז'. דתניא, ציץ בין שישנו על מצחו בין שאינו על מצחו מרצה, דר"ש, רי"א עודהו על מצחו מרצה... ור"ש סבר, תמיד לרצון לפני ה', מאי, תמיד? אילימא תמיד על מצחו, מי משכחת לה — מי לא בעי מיעל לבית הכסא ומי לא בעי מינס? אלא תמיד מרצה הוא. ולר"י... ההיא, תמיד' שלא יסיח דעתו ממנו, כדרבה בר"ה, דא"ר בר"ה, חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ושעה, ק"ו מציץ, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה, על מצחו תמיד' שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה! יעו"ש היטב, דמסוגית הש"ס מבואר דר"ש דס"ל טומאה דחוייה בציבור, לדידיה הציץ מרצה אע"פ שאינו על מצחו, ולמד את זה מדכתיב בציץ, תמיד לרצון, לומר שמרצה תמיד אף שאינו על מצחו; ולר"י דס"ל טומאה הותרה בציבור, הציץ מרצה רק בשעה שעודהו על מצחו, וקרא דתמיד' דריש לאיסור היסח הדעת.

והשאגת אריה ריש סי' ל"ח הקשה על הרמב"ם, שפסק בפ"ד מביאת מקדש הי"ב שטומאה דחוייה היא בציבור, וא"כ קרא ד"תמיד" לדידיה אתיא למימר דציץ מרצה אע"ג שאינו על מצחו, וא"כ ליכא לדידיה לימוד לאיסור היסח הדעת בציץ — וא"כ איך פסק בפ"ד מתפילין הי"ד כרבה בר"ה שאסור להסיח דעת מן התפילין ק"ו מציץ?

ולישב, נקדים הא דלכאורה קשה להבין דיוק ר"א דא"א לפרש "תמיד" כפשוטו (שהציץ יהיה על מצחו תמיד) כיון דצריך הוא לישון ולילך לביה"כ — דהרי קי"ל בשו"ע א"ח סי' מ"ג ס"ו דשרי להכניס תפילין לביה"כ כשהן מכוסין בכלי שאינו כליין, ובמג"א שם ס"ק י"ג הביא שהרשב"א הוכיח בן מדברי הגמרא בשבת סב. דמשמע מהתם דאי לאו השי"ן דל"ת יו"ד שבתפילין היה מותר ליכנס בהן לביה"כ כיון שהן מחופין בבתיים, והו"ו כקמיע שיש בו שמות, שאם הוא מחופה בעור מותר להכניס אותו לביה"כ; וא"כ בציץ גמי, בשעה שהוא נכנס לביה"כ או ישן יוכל לכסותו ואינו צריך לחלצו, ושפיר אפשר לקיים בו "תמיד על מצחו" כמשמעו!

אמנם זה אינו, דהא מבואר בשו"ע שם דלא מהני כיסוי אלא כשאוחזן בידו, לא כשהוא לבוש בהן כמצוותן, וא"כ ה"ה בציץ כשהוא על מצחו לא מהני בו שום כיסוי כדי לישן או ליכנס לביה"כ; וראיתו של ר"ש למקומה חוזרת, אבל הא גופא טעמא בעי, דמה חילוק יש בין כשהן בראשו או בידו, הא עיקר האיסור הוא מפני קדושתן, ואין קדושתן כשהן בידו גרועה מקדושתן

כשהן על ראשו! ואין לומר דסיבת הא דלא מהני כיסוי כשהן על ראשו היא משום דאז הוא מקיים בהן מצות תפילין — דא"כ יהא אסור ליכנס לביה"כ בטלית מצוייצת אף שהציצית מכוסין, משום שאז הוא מקיים מצות ציצית, וודאי קיום מצות ציצית לא גרע מקיום מצות תפילין, דהא מצות ציצית שקולה היא כתר"ג מצוות! (עי' פרש"י עה"ת סו"פ שלח).

ונראה דצ"ל דהאיסור ליכנס לביה"כ עם תפילין שבראשו, אפילו כשהן מכוסין, הוא משום היסח הדעת דאסור בתפילין כל זמן שהן עליו; דכשהוא ישן, מסיח דעתו, וכן כשהוא בביה"כ אסור לו להרהר באזכרות שבתפילין ומוכרח הוא להסיח דעתו מהן, וה"נ בציץ, שזהו עיקר הזכרון "כי שם ה' נקרא עליך". וכן מבואר באו"ח סי' כ"ה ס"ה, שיכוון בהגחתם על ארבע הפרשיות שיש בהן יחוד שמו וכו'; והב"ח בסי' ח' כתב דבתפילין עיקר המצוה וקיומה תליא בכוונה, ובלא"ה אינו יוצא י"ח המצוה, עי"ש, וא"כ כשאנו אומרים שהיסה"ד בתפילין אסור, היינו ע"כ משום שצריך המניח לכוון בהן ובאזכרותיהן, שזהו עיקר מצוותן, וא"כ היינו טעמא דלא מהני כיסוי בשעה שהן על ראשו, דהא מוכרח הוא להסיח דעתו מהן כיון דאסור להרהר בביה"כ, משא"כ כשהן בידו, דאז ליכא איסור היסח הדעת (כמבואר במג"א באו"ח סי' רנ"ב ס"ק כ"ד, ועי' בישועת יעקב סי' ל"א בזה). וה"נ בציץ, לא מהני כיסוי אם הוא לבוש בו ורוצה לישן או לעייל לביה"כ, משום דע"כ אז איכא היסח הדעת.

מיהו אכתי לא נתיישבה דאית ר"ש, דמנא ליה איסור היסח הדעת בציץ ותפילין כלל? (דהא לפמ"ש, אין לו לימוד לזה!)

ונראה לפרש דעת ר"ש דאכתי אית ליה איסור היסח"ד וחיוב משמוש בתפילין משום הטעם המתבאר ביראים (קרוב לסוף מצוה ט"ז), דהיינו שלא יפלו מראשו ויבא לדרוס עליהם, עי"ש — דלפ"ז באמת א"צ קרא לזה, דסברה הוא דאסור לבנות שום דבר שבקדושה. [עי' בשמ"ק בזבחים עה: אות א', שכתב דא"צ קרא לאיסור בזיון דקדשים, דסברה הוא; וע"ע חולין יז: כה"ג, וכעין זה בכתובות כב., דל"ל קרא, הא סברה הוא — וכן בכמה דוכתי.]

ונראה לומר דזהו באמת טעם מחלוקת ר"ש ור"י, דלר"י איסור היסח הדעת הוא איסור בפני עצמו, דכן גזרה התורה דמפני קדושתן אסורין בהיסה"ד; אבל לר"ש, טעם האיסור הוא כמ"ש היראים, וסברה הוא, וא"צ קרא לזה — ונ"מ, אם אדם אחר שומר שלא יפלו מראשו, לר"ש סגי בהכי, ולר"י אכתי אסור להסית מהן דעת הלובשן, וכעין זה נחלקו ר' יוחנן ור"ל בפסחים לד., גבי היסה"ד דתרומה — דלר"י הוא פסול טומאה, דחיישי' שמא נטמאה כשהסיח דעתו ממנה, וא"כ אם יבא אליהו ויאמר שלא נטמאה,

תחזור להכשירה; ולר"ל פסול הגוף הוא, ואפילו אם ידענו בבירור שלא נטמאה, אכתי תיפסל. (עי"ש ובתוס' ישנים בסוגיין דיומא בד"ה תפי'). ומעתה מיושבת שפיר גם קושית השג"א על הרמב"ם, דשפיר קי"ל כר"ש דטומאה דחוויה היא בציבור, ומ"מ אסורין תפילין בהיסח הדעת מטעם שלא יבואו לידי בזיון, כשיטת היראים — וכמו דקי"ל כר' יוחנן גבי היסח הדעת בתרומה, ולא בעינן קרא לזה.

ובדברינו יש ליישב גם את קושית התוס' שם ביומא בד"ה מה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת וכו', הא איכא למיפרך, מה לציץ שהשם הוא בגלוי, תאמר בתפילין שהן מחופין עור — ולפמ"ש א"ש, דענין כיסוי לא מהני אלא לגבי חשש בזיון, אבל אם היסה"ד פסול עצמי הוא ולא הוי רק משום בזיון, אז פשיטא דאין כיסוי מועיל לזה — וא"כ שפיר למד רבה בר"ה ק"ו זה מציץ אליבא דר"י דס"ל דהיסה"ד פסול עצמי הוא. ודו"ק.

בענין „מופלא סמוך לאיש“

איתא בנדה מה: „איבעיא להו תוך זמן כלפני זמן או כלאחר זמן? — למאי הלכתא? אי לנדריים, לאו כלפני זמן דמיא ולא כלאחר זמן דמיא; אלא לעונשים, מאי? רב זר' חנינא דאמרי תרווייהו תוך זמן כלפני זמן; ר' יוחנן זר' יהושע בן לוי דאמרי תרווייהו תוך זמן כלאחר זמן.“ ומ”ד דכלאחר זמן דמי איתותב התם. ופשטות השאלה ב”תוך זמן” (דהיינו במשך השנה הסמוכה לגדלות, „סמוך לאיש“) היא דמיירי בשהביא הקטן ב' שערות, אם בכך הוא נחשב כגדול או לא. (וכן איתא ברש”י ותוס' שם).

אבל לכאורה קשה, איזו שייכות יש בין דין גדלות של כל התורה כולה ובין דין „מופלא סמוך לאיש“ שהיא הלכה רק לגבי נדרים? ובמאירי שם מובאת שיטה אחת (בשם רש”י) שהחקירה כאן היא אם הקטן הזה שהוא בן י”ב שנים ויום א' נענש על אכילת חלב ודם — דלשיטה זו, מסתפקים בגמ' שמא הוא כגדול ממש; אבל לדעת השיטה האחרת המובאת במאירי בשם „יש מפרשין“, איירי החקירה קודם הבאת ב' שערות, וגבי עונש נדרים ד”בל יחל“ נסתפקו אם הוא נוהג בקטן כזה או לא.

וא”כ יש לפרש בדרך השיטה הנ”ל (בשם רש”י) דחקירת הגמרא היא אם דין „מופלא“ הוא רק חידוש המסוים בנדריים, דקטן כזה נתרבה להיות כגדול לענין נדרים, או דילמא הלכה היא בדין גדלות של כל התורה, דבשנת י”ג בקטן או י”ב בקטנה כבר איכא התחלת גדלות, ולכן יכולים כבר אז הסימנים להשלים הדבר ולעשותו כגדול גמור אף לענין שאר עונשין.

ולפ”ז דברי תוס' שם בד”ה אלא לענין עונשין הם מדויקים הרבה, דכתבו שם „וכגון שהביא ב' שערות תוך זמן, מי חשיב גדול כמו לאחר זמן לענין חליצה וקידושין ונדריים לקיים נדרו אפילו אינו יודע למי נדר, כיון שהביא ב' שערות; ומיבעיא אי הוה שומא אי לאו.“ — דלכאורה, ב' שערות המובאות לפני שנת י”ג ודאי הוה שומא, דהא עדיין לא הגיע לשנות גדלות; אע”כ השאלה היא אם „מופלא סמוך לאיש“ הוא כבר התחלת גדלות, ונ”מ אם שתי השערות יכולות לעשות אותו לגדול ממש.

והאחרים שהזכרנו למעלה חולקים הם בזה על תוס' ורש”י, וסוברים שחידוש דין „מופלא סל”א“ אינו שייך כלל גבי גדלות של כל התורה; ולכן הם למדו את שאלת הגמרא לגבי עונש נדרים דוקא. אבל יש לעיין בביאור שני צדדי חקירת הגמרא לפי שיטתם.

והנה באמת אפשר לחקור בעצם דין מסל”א, אם בן י”ב ויום א'

נתרבה מקרא לגבי דיני התפסת קדושה ע"י הפלאה, אבל ביחס לעונש נדר עודנו קטן; או שהתורה השוותה אותו לגדול ממש ביחס לנדרים, וממילא שהוא מקבל אף את עונש הנדר. ואולי זוהי סברת האחרים הנ"ל.

ובזה מובנת ביותר המחלוקת (שם מו. ומו:) בין רב הונא ואחרים, אם קטן שהגיע לידי מסל"א לוקה על נדריו או לא; דמחולקים הם אם השוותה התורה את קטן זה של מסל"א לגדול ממש לענין נדרים, או רק נתרבה לענין ההפלאה עצמה. ובה מובן גם לשון המאירי בסוף הסוגיא שם: „וכמו שאמרו שהשווה הכתוב את הקטן לגדול, כלומר גופו של קטן לגופו של גדול, אלא שהרגיש אח"כ שלא השווה לו גופו ליענש עליו כמוהו אלא להיות הקדשו כהקדשו של גדול לכל ענין שאצל אחרים.“

וכן מדויק מאד לשון הגמרא כעת: „לפי שהשווה הכתוב הקטן כגדול לזדון שבועה ולאיסור בל יחל, יכול יהא חייב על הקדשו קרבן, ת"ל, זה הדבר“ — דלכאורה אינו מובן, איך קס"ד שקטן כזה יחייב בקרבן? אלא ודאי סברתם היתה שתהא השוואה גמורה בין קטן כזה וגדול לגבי נדרים, ולכן צריכין למעטו מחיוב קרבן.

ובזה מבוארת דעת התוס' מו: בד"ה אי מסל"א דאורייתא: „וא"ת ואמאי פריך בפשיטות דלילקי, הא איכא אמוראי דאמרי דנדרו נדר לענין שאם אכלו אחרים שלוקין, אבל הוא לא לקי, דקטן הוא לעונשין? וי"ל דהכי פריך, אי מסל"א מדאורייתא, ואית ליה איסורא לקטן, מלקי נמי לילקי!“ דלכאורה מה תיקנו תוס' בתירוצם, הלא זאת היתה קושיתם, דאפי' על מסל"א מה"ת אין לקטן איסור ומלקות; אבל אולי כך מסבירים בתוס' את השקלא-וטריא בין האמוראים כאן, שכת אחת סוברת דמסל"א הוא רק ריבוי בהפלאה, וכת שניה סוברת שיש בו השוואה גמורה לגבי כל עניני נדרים.

ובזה אולי מתישבת קושית הלח"מ על הרמב"ם בענין שהאב מדיר את בנו הקטן, שפסק הרמב"ם בפ"ב מנזירות הי"ג והט"ז שהאב יכול להדיר את בנו „עד שיגדל ויעשה איש“; וזהו כדעת רבי בנזיר כ"ט, ובגמרא שם פירשו שהוא סובר דמסל"א מדרבנן, וא"כ קשה על הרמב"ם שכבר פסק דהוי מדאורייתא, דלפ"ז כיון שהגיע הבן לכלל מסל"א, הרי יצא הוא מרשות אביו לענין נדרים, דכגדול הוא לענין זה! ואין לומר שהרמב"ם פסק כר' יוחנן שסבר דהא דהאיש מדיר את בנו בנזיר הלכה היא, ולכן אף דמסל"א מה"ת, אכתי יש לאב זכות להדיר את בנו בנזיר אף שהגיע לעונת נדרים — דהא בלשון האחרון בגמ' שם בנזיר נחלקו על ר' יוחנן, והרמב"ם הלא תמיד פוסק כלישנא בתרא!

אלא נראה לי בזה דדעת הרמב"ם היא שקטן בן י"ב שנים ויום א', היות שהוא בעל הפלאה רק משום ריבוי דמסל"א, ואף לגבי נדרים עודנו

קטן בשאר דינים, על כן נשאר הוא ברשות אביו גם לגבי דין זה שהאב מדיר את בנו — שהתורה רק אמרה שקטן כזה גם יכול לעשות נדרים לעצמו, אבל לא הפקיעתו מרשות אביו!

רק צ"ע בלשון הרמב"ם במ"ש "עד שיגדל ויעשה איש", דמשמע לכאורה עד שיביא שתי שערות, אפילו אם הוא כבר בן י"ג — והלא בהלכות נדרים פי"א ה"ד כבר פסק הרמב"ם שקטן כזה גדול ממש הוא לגבי נדרים, ואפי' ידיעה לשם מי נדר אינו צריך! ואולי סבר הרמב"ם ד"עד שיעשה איש" היינו איש בנדרים; אבל אי סבר דהיינו איש ממש, אכתי צריכה שיטתו ביאור בזה הענין.

ובאמת צריכין לבאר את המחלוקת שם בגזיר (כה:כט:) בדין אב מדיר את בנו, שר' יוחנן סבר שזוהי הלכה למשה מסיני, וריש לקיש סבר שהוא רק דין חינוך מדרבנן — דלכאורה היא פלוגתא רחוקה הרבה! ואפשר דלכן למד הרמב"ם דגם ר"י סבר שיסוד הדין שהאיש מדיר את בנו הוא משום חינוך, וקבלת ההל"מ היתה דדוקא איש ולא אשה. [ואולי גם התוס' שם בד"ה בנו אין, בתו לא, רצו לעורר בזה במ"ש "דכך הלכה היא: בנו, דשייך במצוות לכשיגדל, מוטל על האב לחנכו, אבל בתו לא"; אע"ג שהתוס' שם בד"ה אע"ג לא סברי כרמב"ם, עי"ש] — ומכיון דכן, שפיר נשאר הבן ברשות אביו כ"ז שלא הביא ב' שערות, דעדיין קטן הוא לענין שאר דיני תורה ולענין עונש נדרים, אף דלענין הפלאה הוא כגדול ממש אם הוא בן י"ג. וראיה לזה מדברי הלשון האחרון בגמרא שם, דדעת רבי שאמר שהאיש מדיר את בנו עד שיביא ב' שערות היא דחינוך דרבנן דוחה מסל"א דרבנן — ומזה למד הרמב"ם דה"ה בדאורייתא, כלומר דחינוך דאורייתא (שהוא הל"מ) דוחה למסל"א דאורייתא.

ובזה נתישבה קושית הלח"מ, דבאמת פסק הרמב"ם כלשון האחרון שם, דחינוך דוחה למסל"א, ורק בעיקר הדין פסק הוא דתרווייהו דאורייתא נינהו, משא"כ לדברי הגמרא עצמה דתרווייהו דרבנן.

ויוצא מזה דלדעת הרמב"ם יש ג' תקופות בדין דהאיש מדיר את בנו: א. עד זמן מסל"א, האיש מדיר את בנו הקטן, והבן עצמו א"י לנדור; ב. מזמן מסל"א עד שיביא ב' שערות, גם אביו מדירו וגם הוא נודר — דיש חיוב על האב לחנך את בנו עד שיהיה גדול ממש; ג. כשהביא ב' שערות, שוב אין לאביו רשות להדירו.

ולשיטת הרמב"ם הסכים רש"י בלשון האחרון (שם ל.), "דאפילו רבי מודה דלכשהגיע לעונת נדרים מצי מדיר עצמו" אבל הראשונים שנחלקו עליהם סברו שיש רק ב' תקופות בדין איש מדיר את בנו, דדין מסל"א מפקיע את הבן לגמרי מרשות אביו לגבי נדרים.

עוד פסק הרמב"ם בפ"ד מתרומות ה"ה שקטן שהגיע לעונת נדרים יכול להפריש תרומה; ודין זה תלוי במחלוקת תנאים המובאת בנדה מו: "קטן שלא הביא ב' שערות, ר"א אין תרומתו תרומה, ר' יוסי אומר עד שלא בא לעונת נדרים אין תרומתו תרומה, משבא לעונת נדרים תרומתו תרומה." (ובמסכת תרומות הגירסא אחרת, ע"ש). ובתוס' שם ד"ה אי אמרת כתבו ששניהם סברו דדין מסל"א הוא מה"ת, רק נחלקו אם אמרו מסל"א גם להקל; ויש להסביר שאלה זו ע"פ מש"ל אם מסל"א הוא רק ריבוי, או השוואה גמורה. אמנם הרי הרמב"ם פסק בזה כר' יוסי, דתרומתו תרומה, וזה עתה הסברנו בדעת ר' יוסי דמסל"א השוואה גמורה היא, וא"כ קשה, הלא ביארנו לעיל דדעת הרמב"ם היא דמסל"א אינו אלא ריבוי.

ונראה לומר דבין לר"י, בין לר' יוסי, דין מסל"א הוא רק ריבוי; ורק נחלקו בעיקר דין הפרשת תרומה, אם המפריש הוא גם מתפיס קדושת התרומה וגם מבטל איסור הטבל, או שהוא מתפיס קדושת התרומה ואיסור הטבל נפקע ממילא. [חקירה זו תלויה היא בחקירה אחרת, דמה הוא איסור טבל, האם הוא רק משום התרומה המעורבת, או דילמא איסור בפני עצמו הוא; ע"י בנדרים יב. דלכאורה נחלקו בזה הר"ן והרא"ש בד"ה "כחלת אהרן וכתרומתו."] וא"כ ר' יוסי סבר דאף קטן שהגיע לכלל מסל"א יכול להפריש תרומה, שהוא רק מתפיס בזה את קדושתה, ודומיא דנדרים הקדש, אבל אינו צריך לבטל שום איסור ע"י הפרשתו, דאיסור הטבל מתבטל ממילא — ולכן שפיר פסק הרמב"ם כר' יוסי, ואין סתירה בכך.

וכעת נשאר לנו לבאר את חקירת המל"מ בפ"ב מנזירות הי"ג: "עדיין יש להסתפק בהגיע לעונת נדרים אי מצי למשאל על נדריה, מי אמרינן דכיון דאיתא בתורת נדרים איתא נמי בתורת שאלה, או שאני נדרים דבפירוש רבייה קרא למופלא." ולכאורה חקירתו צ"ע, דלמה לא תועיל שאלת נדרים בקטן שהגיע למסל"א, הלא אין הקטן עושה שום חלות היתר בהתרת החכם! וצ"ל דהתרת נדרים, כיון שהיא תלויה ב"חרטה דמעיקרא", דורשת דעת מסוימת — ולכן שפיר יש להסתפק אם קטן שהוא מסל"א הושווה לגדול אף לענין שיש לו דעת להתרה, או דילמא רק נתרבה לענין פרטים מסוימים בנדרים, ואכתי בעצם אינו אלא קטן, וחסירה ממנו הדעת המוצרכת לענין התרתן.

ברין „וכל זר לא יאכל קדש“

אִתָּא בירושלמי סוף תרומות, „מניין לכהן שקנה עבד, ולישראל בו שותפות אפילו אחד ממאה בו, שאינו מאכילו בתרומה; ת”ל, וכהן כי יקנה“; וכן פסק הרמב”ם בפ”ז דתרומות הי”ז.

אבל בבבלי, גיטין מב: איתא: „איבעיא להו, מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או אינו אוכל; קנין כספו אמר רחמנא והאי לאו קנין כספו הוא, או דילמא כיון דמחוסר גט שחרור, קנין כספו קרינן ביה.“ וכתבו בתוס” שם ד”ה מעוכב, „הך בעיא לא אתיא אליבא דר”ל דרפ”ב דכריתות (כד:), כדמסיק אליבא דת”ק דרשב”ג דמעוכב גט שחרור אוכל בתרומה; א”נ יש לחלק דהתם במעוכב גט שחרור ע”י הפקר אוכל בתרומה, כמו שמותר בשפחה, כדפרישית לעיל, והכא איירי בחציו עבד וחציו בן חורין.“ וכתב הרש”ש: ע”ז, „בחציו עבד וחציו בן חורין, נ”ל דהיינו טעמא דהוא גרע, מפני דכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור, והנה כאן לא מצאו א”ח את ידיהם לישוב דבריהם, דאיך יאכל בתרומה, הרי חציו הוא בן חורין גמור, ולעד”נ דכמו דדרשינן בפסחים סא, „וכל ערל“, כולה ערלה פסלה, מקצתה לא, ה”נ דרשינן, וכל זר לא יאכל קדש“, כולה זרות דוקא.“

אך מדברי הבבלי בגיטין מג. נראה שלא כדברי הרש”ש, דהתם איתא: „ת”ל, קנין כספו ויליד ביתו, מה יליד בית אע”פ שאינו שוה כלום, אוכל, אף קנין כספו, אע”פ שאינו שוה כלום, אוכל; ואי ס”ד עבד שמכרו רבו לקנס מכור, מי איכא עבדא דלא מזדבן לקנסא?“ ולפי דברי הרש”ש שפיר משכחת לה כה”ג, והיינו עבד שכבר מכרו רבו לקנסו לישראל, דלגבי תרומה אינו שוה כלום. אלא מוכח שעבד הנמכר לקנסו אסור להאכילו בתרומה מצד חלקו של קנס שנמכר לישראל, שהוא בכלל „וכל זר לא יאכל“, ולהכי לא מיתוקמא חידוש הכתוב לפי הס”ד דבגמרא שם. עי”ש היטב.

מיהו לפ”ז לפי דברי התוס’ הנ”ל איכא סתירה בין הגמרא מב: ובין הגמרא מג., דבתחילה חוקרת הגמרא אם יש להתיר עבד בתרומה אע”פ שאין לרבו בעלות בשום חלק ממנו ורק חצי בעלות באיסוריו, דמעוכב גט שחרור הוא; ואח”כ מיירי הגמרא באופן שהוא רבו לכולו חוץ מבחלק קנסו שנמכר לישראל, ובזה נראה לגמרא פשוט שאינו מאכילו!

ואולי זכות הקנס היא כזכות על כל דיני איסור שלו, וא”כ לענין איסור הוא כולו זר ואינו אוכל בתרומה, משא”כ במעוכב גט שחרור! וצ”ע.

ברין עדות בטרפה

ב"ח"י הריטב"א ריש מכות, גבי הך (דסנהדרין עח.) דהמעידין על הטרפה שהרג (עי"ש ודוק בלשונה שכתב «נהרג», ואין דבריו מתפרשים אלא לענין «הרג!»), דהויא עדות שא"י להזימה, פי' הריטב"א ב' טעמים לזה: הא', דכיון שהנידון טרפה הוא, והם שלמים, לא הוי דומיא ד«לעשות לאחיו», שהם באו לחייב את הטרפה, ואנו באים מכח ההזמה לחייב אותם, שהם שלמים. והטעם הב', דכיון שהנידון טרפה הוא, א"כ גברא קטילא בעו למיקטל, ולא היה בעדותם כלום! ולכאורה נ"מ בין אלה הטעמים היכא דגם העדים הם טרפות, דאז לפי הטעם הא', שפיר הוי דומיא ד«לעשות לאחיו», ומתקיים בהם דין הזמה (אי לא נימא דא"א לחייבם משום שאינם בזוממי זוממין, ובהא פליגי רבא ורב אשי, עי"ש ובסמוך); אבל לפי הטעם הב', אכתי אין בעדותם כלום, ומצד עצם הגדתם א"א בהם הזמה!

מיהו יש להקשות, דהנה בסנהדרין שם איתא עוד, «אמר רבא, עדים שהעידו בטרפה והוזמו, אין נהרגין; עידי טרפה (כלומר, שהם עצמם טרפות) שהוזמו, נהרגין»; ורב אשי נחלק עליו ופטר אף עדים טרפות, משום דליתנהו בזוממי זוממין וכמ"ש. וע"כ דעת רבא היא דהא דעדים שלמים שהעידו על הטרפה אינם נהרגים כשהוזמו, הוא משום דגברא קטילא בעו למיקטל, משא"כ בעדים טרפות שהעידו על השלם, שיש בהם דין הזמה — דאי נימא (כפי' הא' של הריטב"א) דכיון שהוא טרפה והם שלמים, לא הוי דומיא ד«לעשות לאחיו», א"כ ה"ה כשהוא שלם והם טרפות! ומיהו אפשר לומר דכיון שהוא שלם והם טרפות, ויש בכלל חיותו של השלם חיותו של הטרפה, א"כ אם מקיימין בהם דין הזמה, הוי שפיר דומיא ד«לעשות לאחיו» כיון דחיותו של הטרפה נכללת בחיותו של השלם; משא"כ היכא שהוא טרפה והם שלמים, שאם נקיים בהם דין הזמה יהא בזה יותר ממה שרצו הם לעשות לו, דהם חייבוהו רק חיותו של טרפה, ואותם רוצים אנו לחייב חיותם של השלמים, ואין זה דומיא ד«לעשות לאחיו».

והנה בגמרא שם איתא עוד דטרפה שהרג בפני ב"ד, חייב, משום דכתיב «ובערת הרע מקרבך»; וכן פי' רש"י (שם בד"ה שהוזמו) גבי עדים טרפות שהוזמו, וצ"ע למה להו טעם זה, הלא עיקר הטעם דטרפה שהרג פטור הוא משום שא"א לקבל עדות על זה, שהוא עדות שא"י להזימה — והכא, כיון דב"ד עצמם ראו את המעשה, לכאורה אין טעם זה שייך, דאין צורך לשום עדות כדי לחייב את ההורג הזה, ועל פי ראיית הב"ד עצמה הוא

מתחייב, ד"לא תהא שמיעת גדולה מראייה". (כלומר, אם יכולים ב"ד לפסוק ע"פ מה ששומעים הגדת עדים אודות המעשה, כ"ש שהם יכולים לפסוק ע"פ מה שהם עצמם ראו את המעשה). ובפרט, כבר יש שהקשו, למה ליה לרש"י לפרש הטעם דעדים טרפות שהוזמו נהרגים, משום «ובערת הרע», למה לא יתחייבו מדין הזמה (כיון דרבא לא חייש להא דליתנהו בזוממי זוממין)? והנ"ל בזה, דהנה הרמב"ם כתב בפ"ה מעדות ה"ח, «כל עד שהעיד בדיני נפשות, אינו מורה בדין זה הנהרג... שאין עד נעשה דיין אפילו בדיני ממונות». ובכסף משנה דייק בדעתו דדוקא עד המעיד אינו נעשה דיין, אבל עד הרואה נעשה דיין; וכתב שהרמב"ם פסק בזה כר' טרפון (בב"ק צ:): בהא דסנהדרין שראו שהרג אחד את הנפש, דמקצתן נעשים עדים ומקצתן נעשים דיינים, אלמא עד הרואה נעשה דיין ודלא כר"ע.

והלחם משנה הקשה שם, דבב"ק שם איתא, «ההוא גברא דתקע ליה לחבריה, אתא לקמיה דר"י נשיאה, א"ל, הא אנא, הא ריה"ג... אילימא ה"ק ליה, הא אנא דחזיתך, והא ריה"ג דאמר, מנה צורי... למימרא דעד נעשה דיין, והתניא, סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש, מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים, דר"ט, רע"א כולם עדים הם, ואין עד נעשה דיין; ע"כ לא קאמר ר"ט אלא דמקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים, אבל עד נעשה דיין לא קאמר? כי תניא ההיא, כגון שראו בלילה, דלא למעבד דינא נינהו. ואבע"א ה"ק ליה, הא אנא דס"ל כריה"ג דאמר מנה צורי, והא סהדי דמסהדי בק'. ולפ"ז דוקא בלישנא קמא סברו בגמרא דאילו ראו ביום, שפיר נעשים דיינים, וכמ"ש שלא תהא שגמ"ר, אבל בלישנא בתרא סברו דלא אמרינן «לא תהא שגמ"ר» אפילו לר"ט, ואיך פסק הרמב"ם בפ"ג מסנהדרין ה"ו דג' שנכנסו לבקר את החולה, רצו כותבין, רצו עושין דיין? ועוד קשה, מהא דאיתא במכות יא: יב, דרוצח שיצא חוץ לתחום עיר מקלטו, ומצאו גואל הדם והרגו, לר' יוסי ור"ע אינו נהרג עליו, ולר"א נהרג עליו, ודריש ליה מקרא ד"עד עמדו... למשפט"; ור' יוסי ור"ע דרשי להאי קרא לההיא דר"ע בסנהדרין שראו א' שהרג וכו' שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בב"ד אחר, והרמב"ם פסק בזה כר"ע ולא כר"א, ואיך פסק כאן כר"ט?

ועי"ש בלח"מ שפי' דגם ר"ט אית ליה הך דרשה, דלא סגי במה שהדיינים עצמם ראו את הרציחה, ומוצרכים הם לפסוק ע"פ עדים, ולא אמרינן «לא תהא שגמ"ר» — אבל מ"מ מקצתן נעשים עדים והשאר דיינים. ולפ"ז יהא חילוק בין ממונות לנפשות, דבנפשות לא אמרינן «לא תהא שגמ"ר». וצ"ע, דהא הך דב"ק בענין ממון איירי, ומ"מ דימוהו התם לההיא דנפשות! ועוד, הא פסק הרמב"ם שהורגין את הטרפה שהרג בפני ב"ד, ואמאי, הא סבר דבנפשות אין הדיינים יכולים לדון ע"פ ראיית עצמם! (עי' במנחת

חינוך, מצוה ת"ט, שהעיר כן על הלח"מ.) ועוד, דהנה הרמב"ם בפ"א מרוצה ה"ה הביא האי קרא ד"עד עמדו... למשפט" לענין שאין להרוג את הרוצה עד שיגמר דינו בב"ד, וא"כ איך יליף מינה דלא אמרינן בנפשות "לא תהא שגמ"ר"?

והנ"ל לפרש סברת הלח"מ, דהנה בחי' הרשב"א שם בב"ק מבואר דביחיד מומחה לא אמרינן "לא תהא שגמ"ר", משום ד"ע"פ ב' עדים יקום דבר" — חזינן דאין הפי' בזה דב"ד שראו את המעשה שוב אינם צריכים לעדות על המעשה, אלא הטעם הוא דבראיית הב"ד עצמה יש דין עדות, הנחקרת תיכף בשעת ראייתן. וא"כ אפשר לומר דבממון, שהעדים אינם עושים שום "חלות דין", רק מבררים הדבר, שפיר שייך לתת דין עדות נחקרת על ראיית הב"ד; אבל בנפשות, דעיקר החיוב נעשה ע"י פסק הדין (כדדרשינן מ"עד עמדו... למשפט"), אפשר דאין ראיית הב"ד מועלת כעדות נחקרת, דהא לא ראו גברא בר חיובא, ומש"ה אין עד נעשה דיין בנפשות. [וכזה אשכחן במכות ה., דאם העידו על א' שהרג בא' בשבת, ובאו עדים והזימום ואמרו דבערב שבת הרג, נהרגין הזוממין, דבעידנא דמסהדי, גברא לאו בר חיובא הוא; וכן לענין קנס, עיי"ש ברש"י ד"ה ה"ג.] — ולא דמי לעניני ממון, דהתם עיקר החיוב נעשה ע"י המעשה עצמו, והעדים רק מבררים את המעשה.

ובזה מתישבת הסוגיא דטרפה שהרג בפני ב"ד, דבטרפה ודאי לא שייך להצריך גמר דין לחייבו ולעשותו ל"גברא קטילא", דכבר טרפה הוא, וכל חיוב מיתה שלו הוא משום דהוי כבעל חי שהרג את האדם, דאמרינן ביה "ובערת הרע מקרבך", ועצם מעשה הרציחה הוא המחייבו תיכף, וא"כ שפיר שייך בו דין עדות על ראיית הב"ד, כגבי ממון, ואמרינן ביה "לא תהא שגמ"ר" כבממון. — ומסולקת בזה גם תמיהת המנ"ח על הלח"מ, וגם מה שהקשו על רש"י, די"ל דכיון דטרפות הם העדים, וגברי קטילי נינהו, לא שייך לחייבם מדין הזמה, ולכן הוצרך רש"י לטעם "ובערת הרע מקרבך". ולפ"ז בטח דגם בקנס אין דין "לא תהא שגמ"ר", דהוי כנפשות כמ"ש, דהב"ד עושים את החיוב — וא"כ לא תקשי לך מה שהשוו (בגמ' שם בב"ק) דיני נפשות וממונות, דהתם מיירי בהך דתקע ליה לחבריה וכו', שאין זה חיוב ממון אלא חיוב קנס! ודוק.

בענין פסול „טמא“ בקדשים

מתני' (פסחים יד.), „ר' חנינא סגן הכהנים אומר, מימיהם של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שנטמא בוולד הטומאה עם הבשר שנטמא באב הטומאה, אע"פ שמוסיפין טומאה על טומאתו.“ וצ"ע, דכיון דאסור לטמא קדשים משום „משמרת תרומותי“, איך מותר להוסיף עליהם טומאה (כלומר, לטמאם יותר מכיון שכבר נטמאו), מאי שנא מנזיר שנטמא וחזר ונטמא דלוקה שתיים (מתני' נזיר מב.), וכן גבי כהן תניא במס' שמחות (פ"ד הט"ז) „נטמא בו ביום, ר"ט מחייב ור"ע פוטר“, ואף ר"ע פוטר רק משום דכיון שבאותו יום כבר נטמא, אינו מוסיף על עצמו ימי טומאה במה שהוא חוזר ונטמא, וכן מוכח מדקתני שם בסיפא „נטמא לאחר אותו יום, הכל מודים שהוא חייב מפני שהוא סותר יום א'“ (וכ"כ הר"ן בחי' לגדה נז.).

והנ"ל בזה, דבקדשים שנטמאו, חוץ ממה שיש בהם דין טומאה דכהת"כ, יש בהם עוד דין טומאה המיוחד לקדשים, דכיון שירדה להם טומאה, חל עליהם פסול „טמא“, וזהו פסול מסויים בקדשים, דכמו דאית בהו פסולי פגול ונותר, אית בהו נמי פסול „טמא“ — ואף דפסול זה חל ע"י טומאת הקדשים, אינו תלוי בה. והראיה, דבפסחים לד., תנן, שתילי תרומה שנטמאו ושתלן, טהורין מלטמא ואסורין מלאכול; ואקשינן, „וכי מאחר דטהורין מלטמא, אמאי אסורין מלאכול?“ ושקלינן וטרינן בה טובא, עד דמסקינן (שם:) „מי החג שנטמאו, השיקן ואח"כ הקדישן, טהורין; הקדישן ואח"כ השיקן, טמאין... אלמא אין זריעה להקדש, ה"נ אין זריעה לתרומה.“ ופי' רש"י (בד"ה לא שמיע לכו), דלהא (איסור אכילה) עבוד מעלה, ולהא (לטמא אחרים) לא עבוד מעלה. והדברים סתומים, דמ"ש? ונ"ל דכיון שנטמאו השתילים, הרי חל עליהם פסול „טמא“, דלהא אית להו דין הקדש [דתרומה איקריא „קדש“, וכמ"ש התוס' (בשבת כה. ד"ה הא); וכן מוכח מהא דאיכא פסול היסח הדעת גבי תרומה, ואף דהוי פסול טומאה לר' יוחנן] — וא"כ נראה דזריעת תרומה וקדשים באמת מפקיעה טומאתם דכהת"כ, ולהכי טהרו מלטמא; אבל פסול „טמא“ שלהם לא נפקע ע"י הזריעה, ואיסור אכילת תרומה טמאה תלוי בפסול זה.

וכן צ"ל לדעת האור זרוע (הל' מקוואות סי' של"ה), דסבר דהשקה היא מדין טבילה — דלכאורה קשה ע"ז, א"כ למה אין השקה מועלת להקדש, הא טבילה מועלת להקדש, ואפילו לקדושת הגוף, דהא מטבלינן כלי שרת שנטמאו! ועוד, היכי מדמינן כלל טבילה לזריעה? ולפמ"ש ניחא, דלענין

טומאתן באמת מועלת טבילה גם למי החג, ונראה דהיינו כדי שלא יטמאו אחרים, אבל פסול טומאה עדיין נשאר עליהם; וכמו שאין טבילה מסלקת דין זה, גם זריעה אינה מסלקתו. וכן מדויק לשון הרמב"ם (פי"א מתרומות הכ"ג), „הואיל והתרומה שנזרעה אסורה באכילה היתה, כבר נדחו.“ אבל בכלי שרת הרי לא שייך פסול „טמא“, ד„והבשר אשר יגע בכל טמא“ כתיב.

זו"ל עוד יותר, דלא בעינן שייטמאו הקדשים כבהלכות טומאה וטהרה כדי שיחול עליהו האי פסולא; דהא לא כתיב „והבשר אשר ייטמא“, דהוי משמע דשוה טומאתו לטומאה דכהת"כ, אלא „והבשר אשר יגע בכל טמא, לא יאכל“ כתיב — ומגע הטמא פוסלו, אף אם אינו נטמא בכך ואינו יורד לדין טומאה דכהת"כ. וכן מוכח מדברי הגמ' בפסחים טז, דהתם איכא למ"ד שיש למשקין טומאת עצמן מדאורייתא אך אינן מטמאין אחרים, והקשו „קרי כאן, והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל!“ ולכאורה קושיא זו משוללת הבנה, דאיך יפסל הבשר שנגע במשקה טמא, הא בהדיא אמרו שאין משקין מטמאין אחרים מה"ת! אלא צ"ל כדברינו, דלענין פסול „טמא“ לא בעינן כלל שתחול הטומאה על הקדשים, אלא מגע בטמא לחוד פוסלם, אף אם אין כאן דבר שיכול לטמאם.

ונראה שזהו גם דין טבול יום, שפוסל את התרומה, דאית ליה דין שני לפסול ולא לטמא — וכיון דאית ליה דין שני, לכאורה היה צריך לטמא אחד ולפסול אחד בקדשים, אבל זה אינו, דרק פוסל הוא בקדשים, לדעת חכמים בתוספתא דטהרות (פ"א מ"ב), וכ"פ הרמב"ם (בפ"י מאה"ט ה"ג)! וא"כ צ"ל דטבול יום אינו כשני דעלמא, דא"כ היה מטמא בקדשים, אלא אינו כלל בגדר „מטמא“, רק שהגברא עצמו הוי טמא (וכדאיתא במכות ח: „טמא יהיה, לרבות טבול יום“). הלכך לגבי חולין, כיון שאין כאן מטמא, טהורים הם לגמרי; אבל קדשים, כיון שנגעו בטמא, ואף שאינו מטמא, כבר נפסלו. (וזהו פסול החל על החפצא, ולא רק איסור אכילה על הגברא האוכל.) וכמובן שפסול זה, כיון שאינו מדין טומאה דכהת"כ, אינו נמסר לאחרים הנוגעים בו, דאטו אם תגע חתיכת נותר בחתיכה כשרה תפסלנה?! ועפ"ז מובן מ"ש רש"י (פסחים יט. ד"ה א"ל) דאפי' לר"ע דס"ל דשני עושה שלישי בחולין, מ"מ טבול יום לא יטמא חולין. וכן מובן הא דאין טבו"י מטמא את המשקין להיות תחילה ככל שני (פרה פ"ח מ"ז); וכן הא דאין טבו"י מטמא חולין הטבולין לחלה, משא"כ בשני דלעלמא (נדה ז.) — דאין קדושת חלה על הטבל ליפסל בטבו"י!

וכה"ג אשכחן עוד גבי צריד של מנחות (חולין לו.) דבעי ר"ל אי מונין בו ראשון ושני או לא, וההסבר הוא דמיבעיא ליה אי חיבת הקדש גורמת לצריד דין טומאה ככהת"כ, או רק פסול „טמא“.

ובזה מוסברת היטב גם דעת אב"י (פסחים יד.), דאף דבחולין אין אוכל מטמא אוכל, מ"מ בקדשים, טומאה עושה כיוצא בה; ולק"מ מהא דלרבינא אף בקדשים אין טומאה עושה כיוצא בה, דהתם גוה"כ היא.

אך לכאורה קשה על יסוד דברינו ממ"ש (פסחים כד.), דילפינן מהאי קרא ד"והבשר אשר יגע" לאסור בהנאה בכ"מ דכתיב "לא יאכל", דלגופיה לא איצטריך, האתיא בק"ו ממעשר דכתיב ביה "לא בערתי ממנו בטמא" — וקשה טובא, דאי הוה ילפינן ממעשר, הוה ידעינן איסור אכילת קדשים רק כשחל עליהם טומאה דכהת"כ, אבל דין פסול בלי טומאה לא אשכחן במע"ש, דהא טבו"י מותר בו (יבמות עב.; ות"כ ר"פ תזריע), ואפי' שני דעלמא אינו מטמא מע"ש! (רמב"ם פי"א מאה"ט ה"ט"ו); וא"כ ודאי מוצרכת האי קרא ד"והבשר אשר יגע" לגופיה! מיהו התוס' (שם כד. ד"ה אע"ע) כבר הקשו, "וא"ת והא איצטריך לרביעי בקדש? ... י"ל דלא ליכתב, לא יאכלי אלא ישרף"; ותירוצם יועיל גם לקושיתנו! [וגם י"ל דאף קושיתם היא כקושיתנו, דהא איתא (שם טז.) דרביעי בקדש לא איקרי "טמא", אלא פסול הוא משום שנגע בשלישי, שנקרא "טמא" (שם יח.), וא"כ קושית התוס' היא דאי לאי האי קרא, לא נדע שיש פסול בלא טומאה בקדשים].

ועפ"ז נתישבה ההיא דר"ח סגה"כ; דודאי שאני איסור טומאה דקדשים מדנזיר וכהן — דבדידהו עצם הטומאה אסור, ואין האיסור משום שע"כ נפסל הכהן מעבודה והנזיר סותר מנינו; וכדכתיב בתרווייהו "לא ייטמא". אבל בקדשים אין האיסור לטמאם, אלא לגרום להם פסול טומאה (וכמו שאסור לפגלם או להטיל בהם מום), וכדדרשינן מ"משמרת תרומותי" (ועי' רש"י חולין ב: ד"ה ובמוקדשין), דבעו שמירה כדי לקיים בהם מצותם, דהיינו אכילה בתרומה והקרבה בהקדש; וכן מדויק לשון הרמב"ם (פי"ה מפסוה"מ הי"ב), "אסור לטמא את הקדשים... שהרי פוסלן". ולפ"ז ניחא הא דר"ח סגה"כ, דכיון שכבר נפסלו הקדשים, כבר אין איסור לטמאם עוד, דאינם נפסלים שנית בכך! — ואף דמוסיפין עליהם טומאה, לא איכפת לן, דלענין פסול הא לא מנינו, ואין חילוק בין פסול דראשון לדרביעי.

אמנם לכאורה יש להקשות, דבזבחים לג: דרשינן מ"בכל קדש לא תגע" איסור טומאה בתו"ק, ואפשר דדין זה הוא איסור לטמאן אף אם כבר נפסלו. אבל נראה דאף איסור זה קאי רק בתו"ק דאית בהו קיום "משמרת", ואל"כ אין אף איסור נגיעה זה. וכעין זה אשכחן בהטלת מום בבעל מום (בכורות לג:), דחכמים מתירים, ואף ר"מ לא אסר אלא משום ריבוי ד"כל מום" — אף דהתם נמי איכא עשה ד"תמים יהיה"; אלא צ"ל ד"עשה" זה מצריך רק שיהא תמים להקרבה, וכל האיסור להטיל בו מום הוא לפסלו מהקרבה (עי' תמורה כא.). [ואין לומר דשאני בכור דכשנעשה בע"מ נפקעה ממנו קדושת

הגוף, ולכן שרי להטיל בו מום, משא"כ הכא דאף כשנטמא, בקדושתו עומד — דהא הרא"ש (שם בבכורות) פסק דאף בבעל מום עובר מותר להטיל מום. אף דעדיין אית ליה קדושת הגוף; ואף דמדברי הרמב"ם (בפ"ב מאיסורי מזבח הט"ו) משמע דבבע"מ עובר אסור להטיל מום (וכמו שהעיר באור שמח שם), י"ל דהיינו נמי משום שיהא ראוי להקרבה לאחר שיעבור מומו (וכ"כ האחיעזר בחיו"ד סי' ל"ג). וגם שם בבכורות דימו בכור ותרומה, עי"ש, ואכמ"ל.]

והנה מדברינו יוצא דאיתא להאי פסולא בין בקדשים בין בתרומה; אמנם לא אכחד דיש להביא שתי ראיות דדין זה ד"והבשר" נהג רק בקדשים ולא בתרומה. חדא, דכ"כ ר"ת בהדיא (בתוס' פסחים יד. ד"ה אבל) — אבל זה יש לדחות, דאפשר דסבר ר"ת כדעה ב' בתוס' בשבת כה, דתרומה לא איקריא "קדש". אבל גדולה מזו יש להקשות ממימרא מפורשת דרבא (יבמות עד:): שאמר דמחוסר כפורים נתמעט מלפסול תרומה ולא קדשים, דקדשים ע"כ מטמא משום קרא ד"והבשר". וכבר הזכרנו הפלוגתא בפסחים יד.. דלאביי בתו"ק טומאה עושה כיוצא בה, ולר' אדא משמיה דרבא היינו רק בקדשים, לא בתרומה — ולכאורה פליגי אי האי קרא ד"והבשר" קאי רק בקדשים או אף בתרומה, ולשיטתייהו אולי כדפליגי שם ביבמות (עי"ש). מיהו לפ"ז יצא דלרבא, דהלכתא כוותיה, אין דין "והבשר" נהג בתרומה!

ואולי י"ל דה"ק רבא, דכיון דצריכין למעט חדא מינייהו, יותר מסתבר למעט תרומה, ולאוקמי קרא ד"והבשר" בקדשים, ולא איפכא — דאף דעיקר האי קרא ד"והבשר" נהג בשניהם, מ"מ הכא ע"כ מיעט רחמנא חדא מינייהו; ויש עוד לעיין בזה. ומ"מ אין זה נוגע ליסוד דברינו לענין קדשים, וזה ברור.

בסוגיא דגיטה וידה באין כאחד

תנן בגיטין ע"ז. "הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצירה, ה"ז מגורשת." והקשו בגמרא, "חצירה?! מה שקנתה אשה קנה בעלה!" ואחרי משא ומתן, מסקינן התם "א"ל רבא, יד עבד קא קשיא ליה? למ"ד בשטר ע"י עצמו", יד עבד כיד רבו דמיא, אלא גיטו וידו באין כאחד; הכא נמי, גיטה וחצירה באין כאחד."

פסקו בחו"מ סי' ר' ס"ב, "היו ברשות המוכר או ברשות אדם אחר שהם מופקדים אצלו, לא קנה הלוקח עד שיגביה המטלטלין או עד שימשכם... אבל אם מונח ברשות המוכר ואמר, יזכה חצרי ללוקח במקח שקנה ממני, לא קנה עד שישכיר לו מקומו ויקנה לו בא' מדרכי הקנייה."

וכתב הקצה"ח שם: "ונסתפקתי בראובן שנתן שטר מתנה לשמעון על ביתו (כלומר, ביתו של ראובן) ונתן השטר תוך ביתו ואמר לו, הנני נותן לך הבית עם השטר מתנה שבתוכו, מי נימא כה"ג, חצירו ומתנתו באין כאחד, דכה"ג אמרו ר"פ הזורק... חצירה וגיטה באין כאחד, והרי בשעה שזרק לה הגט תוך חצירה ועדיין אינו חצירה אלא ע"י הגט נעשה חצירה, וכמו גבי עבד דנעשה ידו ע"י הגט שחרור, וה"נ נעשה חצר דשמעון ע"י השטר מתנה שבחצר. ולאחר העיון נראה פשיטא דכה"ג אינו זוכה, דכיון דהחצר והשטר עדיין לא יצא מרשותו איך יזכה בו המקבל ומאין יהיה לו למקבל זכייה בביתו ובשטריו? והא דאמרינן גבי גט, חצירה וגיטה באין לה כאחד, נראה דגט שאני, דגט אשה ודעבד לא בעי זכייה שיזכה דרך זכייה, כיון דאשה ועבד (איתנהו) בע"כ ואין זכייה בע"כ; אלא ודאי דגבי אשה לא בעי רק, ונתן בידה, וכן בעבד, וליכא תורת זכייה והקנאה בע"כ... ומה"ט נמי נראה בהא דקי"ל כתבו על איסורי הנאה כשר, ואע"ג דליכא תורת זכייה כלל באיסורי הנאה... אלא ודאי משום דגירושין בע"כ לא בעי זכייה כלל אלא, ונתן בידה. ולפ"ז נראה בשטר מתנה שכתבו על איסורי הנאה דלא מהני, ומשום דגבי שטר מתנה כתיב, ואקח את ספר המקנה, ובעינן שיזכה בו המקבל, ובאיסורי הנאה לא שייך תורת זכייה לפמ"ש הרשב"א בתשובה (סי' תר"ב). ואפ"ה גבי קידושין מהני כתבו באיסורי הנאה, וכמ"ש בחלקת מחוקק באה"ע סי' ל', משום דאיתקש, ויצאה והיתה, וכיון דלא בעינן בגט אשה ועבד תורת זכייה בשטר אלא, ונתן בידה או בחצירה, ומש"ה כל שידה וגיטה באין כאחד סגי לה והוי, ונתן בידה כיון דהחצר והיד באין עם נתינת הגט כאחד, אבל במתנה דבעינן

שיזכה המקבל בשטר מתנה דרך זכייה, וכ"ז שלא בא החצר לידו לא זכה בשטר מתנה. ועיי' לשון רש"י ר"פ הזורק; גיטה וידה באין כאחד — ע"י הגט באה ידה לה ע"י נתינתו, והיינו משום דלא בעינן התם זכייה, רק נתינה. מוכח דשיטת הקצה"ח היא דבכל מקום דבעינן זכייה או קנין, לא אמרינן ד"באין כאחד", אלא בעינן שיהא שלו מקודם ואח"כ יעשה בו הקנין; ולכן גבי נתינת מתנה לא מהני כה"ג.

והנה איתא בב"ק סו., "מיתבי, הגנב והגולן והאנס הקדישן הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותן מעשר (אלמא יאוש כדי קנין!) — אמרי, התם איכא שינוי השם; מעיקרא טבלא והשתא תרומה, הקדש מעיקרא חולין והשתא הקדש". ובקידושין יג. איתא, "קידשה בגזל ובחמס ובגניבה... מקודשת".

ובנוגע לאלו הסוגיות איתא בקצה"ח בסי' שנ"ג ס"ב: "וכ"כ הרמב"ם פ"ה מאישות, המקדש את האשה בגזל... אם נתיאשו הבעלים ה"ז מקודשת; וכתב ה"ה שם, והטעם דמקודשת, אע"ג דבעלמא יאוש כדי אינו קונה, הכא שהוא ביד האשה הרי יש כאן יאוש ושינוי רשות כשהיא בידה, וכיון דקנאתו היא, אף הוא קונה אותה... ונלענ"ד דודאי בקידושי אשה בעינן גתן הוא' מכספו, וכיון דיאוש אינו קונה אלא מחמת שינוי רשות דידה, הרי לא נתן הוא, והיכי כתב ה"ה דמקודשת מה"ט? אלא דטעמא דה"ה, כיון דהיא קנאה גם הוא קנה אותה, וכמ"ש הרשב"א בחי' כהא דאמרינן (שם בב"ק), הקדשן הקדש... מעיקרא חולין והשתא הקדש, שהקשה, דאכתי היכי חייל הקדש כיון דהקדיש דבר שאינו שלו? וכתב, משום דאיכא שינוי השם קנאה הגולן בזה השינוי, וקנייתו והקדשו באין כאחד. מיהו נראה דהיינו דוקא בשינוי השם, דגולן גופיה קונה ביאוש ושינוי השם, שייך לומר כן דהקדשו וקנייתו באין כאחד, אבל ביאוש ושינוי רשות, דאינן קנין אלא משום דלידא דלוקח בהיתירא אתי... וא"כ לא שייך לומר, כשהיא קנאתו אף הוא קונה אותה, כיון דבעינן כסף קידושין משלו, וזה אינו שלו, ובבת אחת לא שייך למימר הכא דקידושין וקנין באין כאחד, דלדידיה שינוי רשות לא מהני... דבאיסורא אתי לידיה... אמנם הרמב"ם לטעמיה דס"ל דאפילו שינוי רשות ואח"כ יאוש נמי קונה, ואע"ג דבאיסורא אתי לידיה; וא"כ בקידושין נמי שייך למימר כיון דהיא קנאתו ה"ל קידושין וקנין שלו באין כאחד, דגולן נמי קונה ע"י שינוי רשות".

ומדברי הקצה"ח אלו נראה שהוא מסכים עם הרשב"א והרמב"ם שבקנינו של גולן מהני "באין כאחד"; וא"כ זה סותר למ"ש הוא עצמו בסי' ר', דגבי קנין זכייה לא אמרינן כן כלל — דהא גנב וגולן נמי אינם חייבים אא"כ בא החפץ לרשותם בדיעתם, כלומר, עד שיזכו ויקנו אותו — דאין

גניבה בע"כ של גונב! (עי' בקצה"ח בסי' שמ"ח על זה) — ועוד יש כמה ראייות שגניבה וגזילה תלויות בזכייה.

ולכאורה י"ל דלא לכל כתב הקצה"ח דאמרינן "באין כאחד" גבי גנב וגזלן, דרק גבי המקדש בגניבה וגזילה כתב כן, ואפשר דקידושין בכה"ג תפסי משום שהוקשו הווייה ויציאה, וכמו שכתב הקצה"ח עצמו בסי' ר' דשטר קידושין שכתבו על איסורי הנאה כשר מטעם זה — אבל אחר העיון נ"ל שהיקש זה שייך רק בדיני הווייה ויציאה הנוגעים באשה עצמה, משא"כ כאן, שהגזלן הוא שצריך לזכות באותו גזל כדי לקדשה בו!

ועוד קשה על דברי הקצה"ח הנ"ל בסי' ר', מהא דאיתא בכתובות לד: "אמר רבה, היה גדי גנוב לו וטבחו בשבת, חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור שבת; גנב וטבח בשבת, פטור, שאם אין גניבה אין טביחה ואין מכירה." והקשה הריטב"א בחי' שם, "וא"ת גנב וטבח בשבת, אפילו גנב בשבת וטבח בחול נמי! כבר תירצו שאם טבח בחול הרי הוא כאילו חזרו וגנבו בחול, ומחייב אקרון נמי." ועיי"ש בחי' רע"א, עוד בזה, ומוכח דלדעת הריטב"א ורע"א, אמרינן "באין כאחד" בגנב, ולכן הוא מתחייב גם בד' וה' כשטובח בחול, אף שגנב בשבת, דהגניבה החדשה והטביחה נעשים כאחד — והיינו כדעת הקצה"ח בסי' שנ"ג, ודלא כדעתו בסי' ר'!

אבל נ"ל דאף דמדאורייתא לא אמרינן "באין כאחד" בקנין הצריך לזכייה, וה"ה בגניבה וגזילה, מ"מ רבנן תיקנו שהגזלן קונה בזה הענין, ובוה יפלו כל קושיותינו על הקצה"ח, דהא כל הסוגיות שנראו כסותרות את דבריו בסי' ר', בגניבה וגזילה איירי.

אבל עדיין צריך הדבר ביאור, דהיכא אשכחן שחכמים תיקנו איזה קנין, ובכל זאת מועיל הקנין כאילו היה מדאורייתא? — דהא בגזלן כבר כתבנו דתרומתו תרומה וכו', מכח דקנין דידיה וקנין דהקדש וכו', באין כאחד, וא"כ מהני הא ד"באין כאחד" אף מדאורייתא!

ובאמת כבר מצאנו כה"ג בגיטין נה: דהתם נמי איירי בחיובי גנב, ואיתא התם, "א"ר שיזובי, כרת מדבריהם; אחיכו עליה... (אלא) כרת שעל ידי דבריהם באתה לו; אוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי דליחייב עלה." הרי מוכח משם שיכולים החכמים להעמיד דבר ברשותו של אדם עד כדי שאע"פ שהוא שלו רק מדרבנן, מתחייב הוא עליו מדאורייתא, וא"כ בנידון דידן נמי נוכל לומר דמדרבנן מועיל "באין כאחד" להעמיד את הגניבה או הגזילה ברשות הגנב או הגזלן, ונעשית "שלו" מדאורייתא, עד שיכול לקדש בו אשה או לתרום עליו או להקדיש אותו.

וטעם תקנה זו מתבאר מן הסוגיא בב"ק סה, וב"מ מג., "אמר רבה, האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה, מעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד'

זוזי, תבריה או שתייה, משלם ד'... כיון דאי איתה, הדרה למרה בעינא, ההיא שעתא דקא שתי ליה או דקא תבר לה קא גזל מיניה"; אבל עוד מוכח שם שאם אדרבה, הוזלה הגניבה, דמעיקרא שויא ד' זוזי ולבסוף חד זוזא, משלם (הקרן) כשעת הגניבה. וא"כ ע"י קנין גמור זה שקנה הגנב את הגניבה לבסוף, יכול לבוא לו חיוב יותר, כגון אם הוקרה הגניבה בינתיים, אבל א"א שירויה הגנב בזה, כגון אם הוזלה בינתיים, דאז מ"מ הוא משלם כשעת הגניבה. והרי מכאן מתבאר לנו טעם מספיק, למה רצו חז"ל לתקן אופנים יתירים שיקנה בהם הגולן או הגנב את הגזילה או הגניבה בקנין גמור, דע"כ הוסיפו עליו חיובים יותר גדולים.

בענין כריתות בגירושין

(מזקדש לזכר אמי, הרבנית חיה ליבע בת ר' בנימין אליהו ע"ה)

אִתָּא בגיטין פג: „ה"ז גיטך ע"מ שלא תשתי יין, ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם, אין זה כריתות." וכתב הרשב"א בחי' שם, „והרמב"ם ז"ל כתב דכיון שאינה מותרת בו כ"ז שהוא של אביה, אין זה כריתות, דמה שנאסר לה לא הותר לה, דאם מכרו האב או שמת, אע"פ שהיא מותרת ליכנס בו, אין זה בית אביה שנאסר(ה) בו, ואנן כל שלא הותרה במה שנאסרה, לא קרינן ביה כריתות." והקשה הרשב"א ע"ז, „דבתוספתא קתני, ע"מ שלא תעלי באילן זה, וע"מ שלא תעלי בכותל זה, נקצץ האילן ונסתר הכותל ה"ז גט' — וזה הפך מה שכתב הרב ז"ל."

ולענ"ד אין שום קושיא על הרמב"ם מתוספתא זו. דהנה ברישא דההיא תוספתא (שהיא בספ"ה דגיטין) גרסינן, „ה"ז גיטך ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם, ע"מ שלא תשתי יין לעולם, אינו גט, שמא תלך ושמא תשתה; ע"מ שלא תלכי לבית אביך מכאן ועד ל' יום, ע"מ שלא תשתי יין מכאן ועד ל' יום, ה"ז גט, ואינו חושש שמא תלך ושמא תשתה." חזינן בתוספתא זו דבר חדש, והיינו שתנאי עולמי אינו חסרון בגוף הכריתות, דמן הדין כריתות גמורה היא, אלא דאינו גט מטעם אחר, דחיישינן שמא תעבור על התנאי — וזה דלא כדברי הברייתא המובאת בגמרא דידן, דגרסינן בה דתנאי עולמי גורם שאין כאן כריתות. ולפ"ז מתבאר סיפא דההיא תוספתא, שהביאה הרשב"א, דלדעת התוספתא אין כאן חסרון בכריתות, ורק דפסלינן גט כזה משום החשש שמא תעבור על התנאי, וא"כ כיון דנקצץ האילן וכו' אין שום חשש עוד שמא תעבור על התנאי, ומש"ה ה"ז גט משעה שנקצץ האילן.

ולפ"ז אין שום קושיא על הרמב"ם מתוספתא זו, דהרי הוכחנו דשיטת תוספתא זו בענין תנאי עולמי אינה כשיטת הברייתא המובאת בגמרא, והרי הרמב"ם פסק כשיטת אותה ברייתא, החולקת על תוספתא זו, דכשיש תנאי עולמי אין זה כריתות כלל.

בענין שני סככין וחבוט רמי

איתא בסוכה כב., "סוכה המדובללת ושצילתה מרובה מחמתה כשרה... מאי מדובללת? אמר רב, סוכה ענייה; ושמואל אמר, קנה עולה וקנה יורד... רב תני חדא: סוכה מדובללת, מאי מדובללת, מדולדלת, שצילתה מרובה מחמתה, כשרה; ושמואל תני תרתי, מאי מדובללת, מבולבלת, ותרתי קתני, סוכה מבולבלת כשרה, וצילתה מרובה מחמתה כשרה. אמר אביי, לא שנו אלא שאין בין זה לזה שלשה טפחים (דכל פחות משלשה חדא היא, דאמרינן, לבוד), אבל יש בין זה לזה ג' טפחים, פסולה; אמר רבא, אפילו יש בין זה לזה ג' טפחים נמי... (אם) יש בגגו טפח כשרה, דאמרינן, חבוט רמי (שרואין את הסככין כאילו הן מושכבין בשוה).

ופי' רש"י, "קנה עולה וקנה יורד, שלא השווה את הסכך להשכיב הקנים זה אצל זה אלא אחד למעלה ואחד למטה, ומתוך כך חמתה מרובה מצילתה; ואשמעינן מתני' דאמרינן רואין כל שאילו הן מושכבין בשוה היתה צילתה מרובה מחמתה, כשירה." והקשו בתוס', ד"משמע לפירושו דכשיש בין זה לזה ג' דפסולה לאביי היינו מטעם, חמתה מרובה מצילתה; ולא יתכן, דכיון דאי קיימה החמה בראש כל אדם היתה צילתה מרובה, אין לפסול בשביל חמה הבא מן הצד באלכסון ועושה אותה חמתה מרובה." ועוד יש להקשות על פי' רש"י, דכיון שעכשיו מרובה חמתה מצילתה, ודאי תיפסל משום זה, דהא צילתה מרובה מחמתה ממש בעינן, ודבר זה ע"כ במציאות הוא תלוי, דאל"כ נכשיר סוכה שסככה בקנים דקים ואין ביניהם ג' טפחים, משום "לבוד"? וע"כ צ"ל דאין "לבוד" מועיל, כיון דבמציאות מרובה חמתה מצילתה, וא"כ ה"נ הכא!

ופירשו בתוס', "אלא היינו טעמא, משום דלא חשיב סכך להצטרף כה"ג כשיש בין זה לזה ג', אבל כי ליכא ג', כלבוד דמי והכל אחד" — פי', דלפי דעת התוס' אין האיסור כאן משום שהחמה באה מן הצד, אלא מפני שאין חיבור בין הקנים העליונים והתחתונים, ויש כאן רק ב' חצאי סכך, ואין צילתה של כל חצי מרובה מחמתו אפילו בזמן שהחמה עומדת בראש כל אדם. אבל השתא דאמרינן "לבוד" או "חבוט רמי", שני החצאים נעשים כאחד, ובזמן שהחמה עומדת בראש כל אדם כבר איכא "צילתה מרובה מחמתה"; ואין סברה לפסלה בשביל חמה הבאה מן הצד כפי' רש"י. וא"כ לדברי התוס' מתורצות שתי הקושיות שהקשינו על רש"י; חדא, דאין האיסור משום חמה הבאה מן הצד, אלא משום שיש שני חצאי סככין וכל אחד אין צילתו

מרובה; ועוד, שאין "לבוד" עושה את הסוכה כאילו צילתה מרובה מחמתה. אלא רק עושה שני חצאי הסכך לאחד, ואז אין צריכין בכל חצי שיהא צילתו מרובה, רק בשניהם יחד בעינינו כן.

והר"ן הביא פירוש אחר בסוגיין: "אחרים אומרים דלא מכשרינן בקנה עולה וקנה יורד אלא היכא דהשתא נמי הויא צילתה מרובה מחמתה; והא קמ"ל, שאין ריחוק הקנים פוסל משום שני סככין." פי', דהסכך התחתון צילתו מרובה מחמתו, והעליון נמי צילתו מרובה, דאל"כ אין כאן שני סככין; ומ"מ אי לאו "לבוד" לאביי, או "חבוט רמי" לרבא, היתה הסוכה פסולה משום שני סככין.

וקשה לי על הר"ן שתולה האיסור כאן בשני סככין, דהלא כל זה הלוי במחלוקת המובאת בגמרא י., "כמה יהא בין סוכה לסוכה ותהא התחתונה פסולה, אר"ה טפח... ור"ח ורבר"ה אמרי ארבעה... ושמואל אמר עשרה — והשתא קשה, דבגמרא דידן איתא דאמרינן לרבא "חבוט רמי" אם יש בגגה טפח, ואין הגמרא נותנת שום שיעור עד כמה אמרינן כן, ומשמע דאפילו ביותר מעשרה טפחים לא פסלינן משום שני סככין; ובגמרא שם אמרו שהשיעור הוא לכ"ע לא יותר מעשרה טפחים!

ואפשר לי שב את שיטת הר"ן בשם אחרים על פי אלה הכללים: חדא, דהא דמכשיר שמואל בפחות מעשרה טפחים הוא משום "חבוט רמי"; והא דפוסל שמואל בעשרה טפחים הוא משום שיש כאן שתי סוכות, דהיינו שיש בכל אחת מהן שיעור י' טפחים, ולכן לא אמרינן "חבוט רמי" לעשותה כסוכה אחת, דרק בסוכה אחת שיש לה ב' סככים אמרו "חבוט רמי" לעשותה כסכך אחד, אבל לא בשתי סוכות. הלכך אם ההפסק הוא פחות מי' אלא שא"א לומר "חבוט רמי", כגון שאין בגגה טפח, הפסול הוא משום ב' סככין; ואם ההפסק הוא יותר מי' טפחים, ובאופן שאפשר לומר "חבוט רמי", כגון שיש בגגה טפח, הפסול הוא רק משום ב' סוכות — ואם עשה את הסוכה באופן שאנו רואים שאין בוונתו לעשות שתי סוכות אלא סוכה אחת, לא יהא פסול זה שייך, והסוכה תיכשר!

ועפ"ז יתורצו דברי הר"ן, דבגמרא ד"כב., כשאין בגגה טפח, א"א לומר "חבוט רמי", ולכן פסלינן אפילו בפחות מי' טפחים; וכשיש בגגה טפח, ואפשר לומר "חבוט רמי", כשירה אפילו ביותר מי' טפחים, דהא בקנה עולה וקנה יורד עסקינן, כלומר שיש אויר בין הקנים, אבל הקנה העליונה מונחת כנגד האויר התחתון, וזוהי הוכחה גמורה שדעת העושה היתה רק לעשות סוכה אחת, אלא שלא הניח את הקנים בשוה, ולכן א"א לפסול מחמת דמי לב' סוכות, אלא אמרינן "חבוט רמי" ומכשרינן אע"ג דאיכא הפסק יותר מעשרה טפחים. אבל בגמרא ד"י, איירי בשיש בגגה

טפח, הלכך בהפסק פחות מי' טפחים מכשרינן משום "חבוט רמי", אבל ביותר מי' טפחים פסלינן משום ב' סוכות, דהא לאו בקנה עולה וקנה יורד עסקינן, ואין שום הוכחה בדעת העושה שסוכה אחת היא.

מיהו כ"ז כתבנו רק לשיטת הר"ן בשם אחרים, אבל לדעת רוב הראשונים הא דסוכה תחת סוכה כשירה כשהפסק הוא פחות מי' טפחים, אינו משום "חבוט רמי", דלא אמרינן כלל "חבוט רמי" בגג שלם, עיין בתוס' י. בד"ה אמר ובמהר"ם שם — ולדעתם, גמרא דידן ד"כב. אין ענינו כלל סוכה תחת סוכה, ולא מיירי בששניהם צילתן מרובה מחמתן וכמו שביארנו. ועיי' בחידושי אנשי שם, סק"ב, שפי' ששיטת האחרים היא כשיטת התוס' שלנו, והיינו דבהפסק יותר מג' טפחים הפסול הוא משום ב' סכנין, והביא את לשון התוס'; אבל לי נראה דלא משמע כלל מדברי התוס' שהפסול הוא משום שני סכנין, אלא כמו שפירשתי לעיל ששיטת התוס' היא שהפסול הוא משום שני חצאי סכך ואין צילתו של כל אחד מרובה מחמתו. וצ"ע.

בענין תערובת מין במינו

ידועה המחלוקת בין ר' יהודה ורבנן גבי תערובת מין במינו לח בלח (עי' מנחות כב.ז: ובתוס' שם ד"ה ור"י), דלרבנן האיסור מתבטל ברוב היתר, ולר"י אינו בטל אפילו באלף.

ויש לתלות טעם זאת הפלוגתא במה שנוכל לחקור בתערובת איסור בהיתר שאינו מינו לח בלח, דבטל אי ברור לנו שאין האיסור נותן טעם בהיתר, או בסתם אם יש בהיתר ששים כנגד האיסור — דמהו סיבת ביטול זה? א. דאי סיבת הביטול במין בשא"מ היא משום שיש טעם אחר של היתר המבטל את טעם האיסור, פי' דהיכא דטעם התערובת אינו כטעם האיסור אלא טעם אחר, או מבטל הטעם האחר את האיסור שבתערובת — א"כ היכא שאין למבטל טעם אחר מלמתבטל, דהיינו בתערובת מין במינו, שאז טעם התערובת הוא כטעם האיסור, כבר אין האיסור בטל בהיתר כלל, וזהו סברת ר' יהודה.

ב. אבל אי סיבת הביטול במין בשא"מ היא משום שאין האיסור משנה את טעם ההיתר שנתערב בו, א"כ אף במין במינו שייך ביטול, דהא לעולם אין נפילת האיסור משנה את טעם ההיתר שהוא מאותו מין — וזהו סברת רבנן דר"י, אלא דאכתי לא נתבאר למה מצריכים רבנן רוב בהיתר לבטל את האיסור שהוא מינו, דלפמ"ש מין במינו לא יבעי ביטול כלל בלח! וגם דין זה, דרבנן דר"י מצריכים רוב לביטול מין במינו, יש להסביר בב' אופנים:

א. דרוב ההיתר מבטל את ממשות האיסור המועט ונעשה כמי שאינו, וכדאשכחן בנדה כז: במה שפירשו שם בטעם מאן דמטהר בית שיש בו שליא משום טומאת מת, שטעמו הוא משום ביטול ברוב, כלומר דגוף הולד מתבטל בדם הלידה ושוב אינו מטמא, וה"נ הכא, רוב ההיתר מבטל את גוף האיסור. ב. דאין כאן דין ביטול ממשות האיסור ברוב היתר כלל, דהא בתערובת בלח אין האיסור אוסר מחמת גופו אלא מחמת טעמו; אלא הכא, בעינן רוב בהיתר כדי לברר שטעם התערובת הזו אינו טעם של איסור כי אם טעם של היתר.

וכהסבר השני מוכח מהא דאיתא ביו"ד סי' ק"ג ס"ב: "ואם אין שם (בתערובת לח בלח) ממשו של איסור אלא טעמו בלבד, אפילו איסור מרובה, והיתר מועט, מותר אם פוגם קצת." ופי' הש"ך סק"ה בשם הרשב"א "אין משערין בכולו אלא בטעמו, וטעמו כמי שאינו, שהרי פוגם הוא." והביאור,

דאם נאמר שאנו מוכרחים לביטול ממשות האיסור, ודאי לא היה הדין הזה מובן, ועוד דאדרבה נימא שכיון שההיתר המועט פוגם את טעם האיסור המרובה, יהא ההיתר כמי שאינו! אלא מוכח דאין האיסור אוסר מחמת ממשו כי אם מחמת טעמו, הלכך הכא כיון דטעם פוגם הוא, אף שמרובה הוא מן ההיתר, הוי כמי שאינו ואינו יכול לבטל את ההיתר, והתערובת מותרת.

ועוד מוכח כהסבר זה מהא דאיתא ביו"ד סי' צ"ח ס"ב, דאם נפל איסור בהיתר ממינו ומשא"מ, ויש רוב כנגדו במינו ההיתר, אבל אין בכל ההיתר ששים כנגדו, אז מ"מ מתבטל האיסור מדאורייתא ברוב מינו דהיתר, ד"רואין את שא"מ כאילו אינו, והשאר מינו רבה עליו ומבטלו" (דהא פסקינן כרבנן דר"י דמין במינו בלח בטל ברוב מה"ת.) ועיי' בט"ז שם סק"ה, דדין זה הוא כשיטת הרשב"א, ויליף לה ממאי דאמרינן בחולין ק: ומנחות כג., דלר"י דס"ל דמין במינו לא בטיל, מ"מ אם נתערב איסור במינו ובשא"מ, "סלק את מינו כמי שאינו, ושאין מינו רבה עליו (בששים) ומבטלו" — וה"נ לרבנן דר"י בהיפך, דלדידהו מן התורה קיל מין במינו ממין בשא"מ, אמרינן "סלק... " כמו שפסק המחבר כאן. אבל עוד מביא הט"ז שמהרש"ל הקשה על הרשב"א, דבאמת לא דמו זה לזה, דהתם בגמרא קאי אליבא דר"י, הסובר דאין מין מבטל מינו משום דאין כאן שום דבר שיבטל את טעם האיסור, אבל השתא שיש בתערובת גם מינו וגם שא"מ, הרי הטעם של שאינו מינו שפיר מבטל את טעם האיסור; אבל לרבנן, אי סיבת הביטול דמין במינו היא דאין מין האיסור נותן טעם חדש בהיתר מינו, וממשות האיסור בטלה ברוב, א"כ כי איכא גם שאינו מינו דהיתר בתערובת זה, או נותן האיסור את טעמו בשאינו מינו, ואמאי לא יאסרנו מן התורה? וזוהי באמת סברת הרש"ל — אבל מוכח שהרשב"א והמחבר סוברים כמו שהוכחנו לעיל, דלרבנן הסיבה המצרכת רוב היתר כדי לבטל האיסור מינו, היא לא כדי לבטל את ממשו של האיסור, אלא דרוב ההיתר רק מברר שטעם התערובת אינו טעם איסור אלא טעם היתר — וכמו כן אמרינן הכא, דאף שהאיסור וההיתר מינו נותנים טעם בהיתר שאינו מינו, מ"מ הרוב שבהיתר כנגד האיסור מינו כבר בירר על אותו טעם שטעם היתר הוא ולא טעם איסור, ובוה מובנים דברי הרשב"א.

בענין עדות והזמה

פסוק הרמב"ם בפ"ו מרוצח ושמירת נפש ה"ה: "וכן כל הרצחנים שהרגו בעד אחד... אם הרגן גואל הדם אין להם דמים, לא יהיו אלו חמורים מההורג בלא כוונה." והראב"ד השיג על זה: "תימה הוא, ואיך נאמין בעד אחד... להתיר דמו של זה לגואל הדם?"

והנראה לומר בביאור שיטותיהם, דהנה יש להסתפק בעיקר דין "על פי שנים עדים יקום דבר", אם נתכוונה התורה בזה שאין לסמוך על עד א' בבירור עניני ממונות ועריות ונפשות, דרק באיסורין יש לסמוך על בירורו של עד אחד אבל באלה צריכין בירור של שנים; או דההלכה של "שנים" היא רק בנוגע לפסק ב"ד, דבאמת במה שנוגע לבירור הענין סגי עד אחד בכל מקום, אלא דגזזה"כ היא דבממונות ונפשות וכו' אין כח ביד ב"ד להוציא פסק-דין אא"כ שמעו הגדת שני עדים. וגם בהא דניתר דמו של ההורג בשוגג לגואל הדם יש להסתפק אם זהו פסק של ב"ד שדמו ניתר לו ואין על גואל הדם חיוב רציחה בו, או שהוא היתר התורה לגואל הדם להרוג את רוצחו של קרובו ואין זה משום פסק ב"ד.

וצ"ל דשיטת הרמב"ם היא דדין "שנים" דבעינן בנפשות הוא לא לשם בירור, דלזה סגי בעדותו של אחד נמי, אלא שהוא דין בפסק ב"ד, דאין כח לב"ד לפסוק אלא על סמך הגדת שני עדים. וגם בהא דניתר דמו של ההורג לגואל הדם יסבור הרמב"ם שאינו פסק ב"ד אלא היתר התורה. ולפ"ז שפיר פסק הרמב"ם דגם ע"פ עד אחד ניתר דמו של זה לגואל הדם, דהא לבירור המעשה בעדותו של חד סגי, וכאן אין צורך לפסק ב"ד, דהתורה כבר התירה את דמו של זה לגואל הדם. ומסברא דנפשיה דימה הרמב"ם דה"ה בכל הרצחנים שהרגו בעד א' או בלי התראה, התורה התירה את דמם לגואל הדם כמו בהורג בלי כוונה, דכל היכא דנעשה מעשה רציחה אלא שאין כח לב"ד להוציא עליו פסק חיובי, ישנו לדין גודל הדם; וזהו שכתב הרמב"ם "לא יהיו אלה חמורים מההורג בלא כוונה." אבל שיטת הראב"ד היא דדין "שנים" דבעינן בנפשות אינו רק משום פסק ב"ד אלא גם לברר המעשה, וא"כ שפיר השיג, דאיך נתיר דמו של זה לגואל הדם בעד אחד!

והנה זה שבקארנו בשיטת הרמב"ם דדין גואל הדם הוא היתר התורה ולא פסק ב"ד, צ"ל דמ"מ החלק השני של דין ההורג בשוגג, דהיינו חיוב גלות, ודאי פסק ב"ד הוא — דהנה פסק הרמב"ם בפכ"א מעדות ה"ה, שאם העידו עדים שאחד הפיל את שן עבדו ואח"כ סימא את עינו, והזמה משלמין

לאדון דמי העבד ודמי עינו. והשיג הראב"ד ע"ז, דהרי הרמב"ם עצמו פסק בפ"ד מחובל ומוזיק הי"א שיש לעבד רק זכות תפיסה, ולמה יתחייבו העדים חיוב גמור כשהוזמו? ובביאור שיטותיהם צ"ל שהם מחולקים בהבנת דין תפיסה, אם זהו פסק ב"ד שיכול לתפוס, או דב"ד מסתלק מן הענין ובעל הדין תופס מעצמו כיון שאין ב"ד יכול להוציא פסק-דין. ונראה דשיטת הרמב"ם היא דדין תפיסה הוא פסק ב"ד; וא"כ כיון דבהיא דעבד, גרמו העדים פסק ב"ד בעדותם, שפיר יכול דין הזמה להתקיים בהם. אבל הראב"ד סבר דדין תפיסה אינו מחמת פסק ב"ד, אלא מעצמו הוא תופס, וא"כ בעדותם לא פעלו העדים כלום באופן חיובי, וא"א בהם דין הזמה. ומזה מוכח דדין גלות הוא פסק ב"ד, דהא לפמ"ש, לכ"ע אין הזמה שייכת אלא היכא דהעדים פעלו פסק ב"ד, וא"כ אי גלות לא היתה פסק ב"ד, לא היה צורך למה שדרשו "הוא ינוס אל אחד הערים — הוא ולא זוממין", דהא בלא"ה לא היה מתקיים בהם דין הזמה לפמ"ש.

והנה בעיקר דין הזמה יש לחקור מה היא הסיבה שעל פיה אנו עונשים את העדים שהוזמו; למשל, אם העידו שפלוגי הרג את הנפש, והוזמו, שאז הם נהרגים — האם נהרגים הם משום ששם "רוצח" שהיה על אותו פלוגי מחמת עדותם, חוזר עליהם ומחייבם מיתה כדין רוצח דעלמא, או דילמא חידוש הוא חיובם ואינו כחיוב שאר הרוצחים. כלומר: האם דין הזמה נותן על העדים את הסיבה המחייבתם, ובכך ממילא מחוייבים הם, או דילמא מדין הזמה ניתן עליהם החיוב עצמו.

וע"פ החקירה הזאת יש להסביר את דברי הגמרא במכות ב., על הא דאמרינן התם דאין דין הזמה בבן גרושה וחלוצה משום דכתיב "ועשיתם לו" ודרשינן "לו ולא לזרעו", עי"ש; והקשו שם בגמרא, "נפסליה לדידיה ולא נפסליה לזרעיה?" ותירצו, "בעינן, כאשר זמם' וליכא." ולפמ"ש יש להבין דבזה נסתפקו בגמרא, אם הסיבה המחייבת את המוזמים היא שהחיוב שהעידו על הנידון חוזר עליהם, או שהוא חיוב עצמי מחודש גבי הזמה. דבקושייתם חשבו שחיוב המוזמים חידוש הוא, וא"כ שפיר יצוייר לתת עליהם רק הפסול שרצו לפסול את הנידון עצמו, דהיינו הפסול בגופו, בלי לתת גם תוצאות הפסול (שבזרעו של הנידון) על זרעם. אבל תירצו, "דבעינן, כאשר זמם' וליכא", כלומר דחיוב המוזמים הוא שחוזר עליהם אותו חיוב שרצו לחייב את הנידון, וא"כ א"א לפסלם לחצאין, שיהיו הם פסולים וזרעם כשר; וכיון דכן, שוב א"א לענשם כלל, דהא בהזמה דרשינן "ועשיתם לו — ולא לזרעו", והיכא דעונש ההזמה צריך לכלול גם את זרעם של העדים, א"א לקיימו כלל, והם פטורים לגמרי.

או י"ל באופן אחר, דבגמרא נסתפקו אם יש בהגדתם על בן גרושה

גם עדות על בניו או לא. ובקושייתם סברו בגמרא שהגדתם היא רק עליו ולא על זרעו, וא"כ שפיר יכול דין הזמה להתקיים בהם, והם נפסלים, ולא איכפת לן במאי דגם זרעם נפסל בכך, מכיון דממילא הוא נפסל, דהמיעוט ד"לו ולא לזרעו" קאי רק היכא דמדין הזמה נפסל הזרע, משא"כ כאן שהזרע נפסל רק מכח מה שהאב נפסל, אבל לא מדין הזמת האב, דהגדת העדים כאן היתה רק על האב הנידון ולא על זרעו; הלכך אין דין הזמה מתבטלת מהם בכך, דלא מכח הזמה נפסלים זרעיהם, ודין הזמה עצמו מתקיים בשלימות במאי דפסלינן את העדים עצמם, כעדותם שהיתה רק על האב הנידון עצמו. אבל במסקנא סברו בגמרא שבהגדת העדים על בן גרושה יש גם עדות על בניו שהם פסולים, וא"כ כדי לקיים דין הזמה בשלימות נצטרך לפסול גם את זרעם של העדים — ועל זה יש לנו מיעוט ד"לו ולא לזרעו", דא"א לפסול לבני העדים מדין הזמה, וא"כ עי"כ מתבטל לגמרי דין הזמה בזה מכיון דא"א לקיימו בשלימות.

א"נ י"ל בסברת המתרצים בגמרא, דהמיעוט ד"לו ולא לזרעו" נוהג בכל אופן, וגם היכא דאין הפסול שאנו באים לפסול את זרעם של העדים מכח עצם ההזמה — כלומר, גם היכא שבגוף הגדת העדים לא היתה עדות על זרעו של הנידון, רק על גופו, וא"כ מדין הזמה נפסלים רק העדים עצמם ולא בניהם; אולם מכיון שבכל זאת (אף שהוא ממילא, ולא מכח דין הזמה) נפסלים גם זרעיהם של העדים, א"כ שפיר שייך לומר דא"א לדין הזמה לנהוג בהם כלל, כיון דגזוה"כ היא דדין הזמה נוהג רק היכא דמתקיימת ההזמה בעדים לבר, ולא בבניהם.

ולענין עיקר חקירתנו בדין הזמה, נראה שהדבר תלוי במחלוקת דרש"י ותוס' גבי הא דאמרינן במכות ה', "באו ב' ואמרו, בחד בשבתא הרג פלוני את הנפש", ובאו ב' ואמרו, עמנו הייתם בחד בשבתא, אלא בב' בשבתא הרג פלוני את הנפש" ... נהרגין, דבעידנא דקא מסהדי, גברא לאו בר קטלא הוא." ופי' רש"י דמשום הכי לא הוי בר קטלא, דאי בעי מודה ומיפטר; ובתוס' פירשו, משום דאינו מבורר עוד, דאפשר שלא יבואו עדים, ועוד, דאסור להורגו קודם שיבואו עדים; עי"ש. ומוכח מדבריהם דבזה הם מחולקים, דשיטת רש"י היא דדין הזמה הוא שהסיבה המחייבת ניתנת על המוזמים, ולכן הסביר רש"י "דאינו בר קטלא", משום דעד שלא באו העדים האחרים לא היה בר חיובא כלל (דהא אי בעי מודה ומיפטר) — דאילו היה עליו כבר שם רוצח מזמן רציחתו, והעדים היו גורמים רק את החיוב בפועל, לא היה מתקיים בזה דין הזמה כלל; אבל השתא דהעדים הם שנתנו עליו שם רוצח, שפיר שייך כאן דין הזמה. אבל שיטת התוס' היא דאין הזמה גותנת את הסיבה המחייבת על העדים, אלא החיוב בפועל, ולכן ביארו "דאינו

בר קטלא" דהיינו שאסור להורגו קודם שיבואו עדים, דאף אי נימא דמשעת הרציחה כבר חל שם רוצח על ההורג, מ"מ חיוב לא היה עליו עדיין, והעדים גרמו לו את החיוב בפועל, וא"כ שפיר שייך בהם דין הזמה לשיטת התוס'.

BETH YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Halacha

by the

FACULTY AND STUDENTS OF YESHIVA UNIVERSITY

Published by the

**STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA
RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY**

YESHIVA UNIVERSITY

Amsterdam Avenue and 186th Street

New York 33, N. Y.

1 9 5 3

**PRINTED BY:
TWERSKY BROS.
NEW YORK 52, N. Y.**