

בית יצחק

קובץ חרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ישיבה-אוניברסיטה

שדרת אמסטרדם ורחוב 186

ניו יורק 33, נ. י.

ה'תשט"ו

בית יצחק

הוצאת הסתדרות תלמידי
ישיבת רבנו יצחק אלחנן

תשט"ו

בית יצחק

קובץ חרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ה'תשמ"ו

ניו-יורק

תוכן הענינים:

- הקדמה הנהלת הסתדרות תלמידי הישיבה 3
- פתח דבר המערכת 4
- לא המושכלות עיקר אלא המעשה
- וערך התפלה הרב יעקב משה הכהן לעסין 5
- משגיח-רוחני

חרו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומחנכיה *

- חידושים ובאורים לשנות אליהו הרב יוסף ליב ארנסט 13
- תלזהו לקדש ותלזה להתקדש הרב אהרן דוד בוראק 36
- בדיני יו"ד הרב שמואל גערשטנפעלד 43
- בענין מנוקה מעוון — בסוטה הרב יחיאל גרוסמן 46
- בענין דבר שיש לו מתירין הרב אברהם יוסף זוייס 50
- בענין האחין שחלקו שאין להם חלונות
- זה על זה הרב אפרים מרדכי פטיינבערג 53

(המשך מעבר לדף)

תוכן הענינים

(המשך)

- 56 בענין חזקת שנים הרב משה אהרן פאלייעוו
- 62 בענין עלייה בכלל בית הרב מרדכי קרפנשפרונג
- 66 בדין קדושין בדמי איסורי הנאה הרב אברהם אהרן שאצקעס
- חדו"ת מאת מוסמכי הניכי ותלמידי הישיבה ***
- 70 בענין דבתר מעיקרא או בתר תבר מנא ישעיהו ביילין
- 73 בדין נאמנות על עכו"ם כשנים ישראל בייליס
- 76 בסוגיא דר' חנינא סגן הכהנים יצחק מאיר גודמן
- 79 בסוגיא דמיתת שריפה דב גנחופסקי
- 84 ביאור בענין חמץ שנפסל מאכילת אדם מרדכי גרין
- בענין אי נשים מחוייבות בעשה דתשבתו
- 86 לייבעל דוליטץ, יהושע חפץ, יהודה ברמן
- 89 המקדש משש שעות ולמעלה יצחק האוט
- 94 בענין מצות ארבע כוסות דוד הארטמאן
- 97 בענין שש שעות ולמעלה שלמה זוינשטאק
- בענין אפשר לעשותה מערב יו"ט אלא ע"י
- 102 הפסד ממון יהושע בצלאל זכטפוגל
- 104 ביאור בענין תנאי כפול ישעיה זיו
- 110 בענין דבר שלא בא לעולם מרדכי פמר
- 115 בענין בדיקת חמץ י. פרוזנסקי, ש. בערגער
- 117 בענין תמורת בכור הרב שמריהו שולמן
- 120 מהות מלאכות בישול והבערה הרב עזריאל יצחק רוזנפלד
- 123 בענין חוששין לסבלונות ישעי' ריעדער

הקדמה

המאמר הידוע "אין בית מדרש בלי חידוש" אינו סתם מליצה יפה המזרזת את התלמידים לחדש. אלא הוא הוא המהווה כל תכנו ועצמיותו של לימוד התורה בבתי מדרש שלנו. לימוד התורה לא נתפס בחלות הגמור של תלמוד תורה א"כ מוציא לעולם סברות חדשות וביאורים מחודשים כדי לברר ולהוסיף ביאור על דברי חז"ל. ורק ע"י החידוש אנו נכנסים בשלשלת המסורה של גאוני התורה, ובו אנו ממשיכים את כח היצירה בתורה שבעבודה הצטיינו בעלי תריסין האמתיים שעל ידם התפתחה מסורת ההלכה.

ובפרט אנו בני תורה הדרים בגלות העומדים בבחינת אנשי צבאו של נחמיה "ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים", עמלים בתורה ונלחמים נגד דעות ושיטות אשר לא שערום אבותינו, כמה נחוץ לנו להתעמק בתהומי ים התלמוד ולקפץ על הרי סברות ומחשבות נשגבות כדי לברר ולצרף ללמוד וללמד וכו'. נשארנו יחידים ומיוחדים ללימוד התורה, בלעדנו בני תורה המועטים, אין בהמון עם ישראל לא מקרא ולא משנה לא מדרש ולא תלמוד. אנו ולא אחרים נושאים דגל התורה ובכח החידוש והיצירה מציצים מחרכי מחשבותינו ניצוצות מסורת תורת חיים.

יתברך הבורא ויתפאר היוצר אשר זכינו להוציא לאור קובץ תורני זה. ובאמת אנו מתגאים בהוצאה זו כי לסמל נפלא הוא עומד בענינו. כי הרי קיימנו שלש מאות שנה של "עם לבן גרתי" וכמו יעקב אבינו עודנו יכולים לומר "תרי"ג מצוות שמרתי". לא הצליחו כוחות סביבותינו במשך כל אלו השנים להפסיק קול התורה ולהוציאנו מכלל מושג העתיק של בני תורה עמלים בתורה. עדיין קיים רוח התורה ובכח היצירה והחידוש תתקיים לעד ולנצח נצחים.

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

מרדכי סמר, נשיא

יצחק סאדובסקי, סגן-נשיא

צדק האוט, מזכיר-גזבר

פתח דבר

יתברך השם, שאנו תלמידי וחניכי "ישיבת רבינו יצחק אלחנן" זכינו לפעם הרביעית להוציא לפני קהל התורני קובץ מוקדש לחידושי תורה, החוברת שלנו — "בית יצחק".

השתדלנו בהדפסת קובץ זה לעורר בין תלמידי ישיבתנו הקדושה, הרעיון העיקרי של חז"ל ברכות דף ח. "א"ר חסדא מאי דכתיב אוהב ד' שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב ד' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, והיינו דאמר ר' חייא בר אבא משמי' דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד".

ובפרט בזמן שאנו חיים, ובמדינה זו, שנושבות רוחות זרות מבית ומבחוץ כלפי תורה ולומדיה, צריכים אנו לחזק ידיהם של אלו היושבים בשערים המצויינים בהלכה — תלמידי הישיבה, ולנטוע בלבות התלמידים אהבת תורה וחידוש התורה.

נסיים בברכת תודה לכל אותם שהשתתפו במלאכת הקודש, לסדר ולהגיה את המאמרים שיצא לאור הדפוס כראוי, ותקותנו שהופעת הקובץ תתקבל בחיבה יתירה בין כל אוהבי תורה, וידעו להכיר מפעלנו להגדיל תורה ולהאדירה. ואנו תפילה שנוכה לרומם קרן התורה ודבר ד' בישראל.

בכבוד ויקר,

ועד העורכים:

הרב משה ארי' שווארץ, עורך-ראשי מרדכי פמר, עורך-מנהל

המערכת:

יצחק מאיר גודמן

אהרן באט

יוסף יוריבטצקי

דוב גנחובסקי

המועצה:

אליעזר דוד ריבטמן

שלמה כהנא

מועצה טכנית:

חיים מאיר האלון

מנחם ארונובסקי אלתר בן ציון מצגר

הרב יעקב משה הכהן לעפין

לא המושכלות עיקר אלא המעשה וערך התפלה

ר' יוסי ב"ר חנינא אמר: תפילות אבות תקנום. ר' יהושע

בן לוי אמר: תפילות כנגד תמידים תיקנום. (ברכות כו)

הבדל גדול יש בין דברי ר' יוסי ב"ר חנינא לדברי ר' יהושע בן לוי במובן עניני; כי לפי דברי ר' יהושע בן לוי שאמר "תפלות כנגד תמידים תקנום", היינו שאנשי כנסת הגדולה תקנו את התפלות במקום קרבנות התמיד שהיו ישראל מקריבים בבית המקדש, כי מצוות הקרבנות היתה להודיע כי לא נברא העולם לצורך האדם עצמו אלא על מנת שיתקרב אל השי"ת ויתקשר אליו ע"י הקרבנות, וקרוב התמיד היה מאחד את התחלת היום עם סופו ע"י התקרבות לה; ובמקומם נתקנו התפלות, כי ע"י התפלות מתאחד האדם עם השי"ת ומתדבק בו, ומשעבד את גופו ונפשו וכל מאודו בעבודתו את ה', וזה במקום הקרבת התמידים.

אבל לפי דברי ר' יוסי ב"ר חנינא האומר "תפלות אבות תקנום", היינו: שהאבות היו נוהגים להתפלל ומהם אנחנו למדים שצריכים להתפלל אל ה' שלש פעמים ביום כפי שעשו אבותינו. ובתלמוד ירושלמי הלשון מדוייקת יותר, ששם נאמר: רשב"ל אמר "תפלה מאבות לימדום", היינו מצד עצם התפלה ולא במקום הקרבנות.

וכשמעיינים בזה יוצא לנו חידוש רב: כי הרי אין בידינו קנה מדה לשער את עצם התדבקותם של האבות בה' כל ימי חייהם ובכל מעשיהם עד לאין תכלית, כי הרי הקב"ה מייחד שמו על האבות במיוחד, שלא נאמר אלקי ישראל רק אלקי אברהם וכו', ו"אין קורין לאבות אלא לשלשה" (ברכות טז), ומצינו לדוד המלך שאמר "ואני תפלה" (תהלים קט) ולא אמר ואני מתפלל שמובנו שיש אדם המתפלל, אלא ואני תפלה, כלומר: שכל עצמיותו הוא תפלה, עד שאיננו עוד איש (ההרגשה של אדמו"ר הסבא זצ"ל מסלבודקה). ואם האבות מצאו בכל זאת צורך להתייחד עם ה' באופן מיוחד, במקום מיוחד ובזמן מיוחד, כדי להתפלל לפני ה', להיות דבוקים בה' ביחוד ובכדי שע"י התפלה ישארו דבוקים בה' כל היום ובכל עניניהם, שזהו התכלית האמתי של

התפלה ישארו דבוקים בה' כל היום ובכל עניניהם, שזהו התכלית האמתי של באופן מיוחד וביגיעה רבה כדי לבא לידי התקרבות לה' והתדבקות בו. גורא הענין מאד!

ולהבנת הענין יש להביא את ביאור התרגום יונתן על הפסוק "כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעולות" (הושע ו) שמתרגם "ודעת אלהים" — "ועבדי אורייתא דה'", שלכאורה איך היינו מפרשים לפי מושגנו את המלים "ודעת אלהים", ודאי היינו אומרים שהכוונה היא לתוכן פילוסופי ולתפיסה מחשבתית עמוקה בהבנת האלוהות, כדוגמת הכתוב בתורה: "וידעת היום והשיבות אל לבבך כי ה' הוא האלוהים" (דברים ד). ואילו לפי התרגום יונתן רואים אנו בהגדרת המושג של דעת ה' שהיא רק "לעשות משפט וצדקה", כפי שמפרש הרד"ק ז"ל על פסוק זה וז"ל: "ודעת אלוהים, שהיא לעשות משפט וצדקה", כלומר מימושה והגשמתה של חכמת התורה — שהיא חכמת ה' — בחיים ובכל הליכות האדם עם הבריות, והמלה "ודעת" כוונתה התדבקות והתחברות האדם ושכלו על כל חושיו הרגשיו ביחד עם תכונתו התוכנית למען תוצאות מעשיות. ויוצא איפוא שלפי נקודת ההשקפה התוכנית יש ערך רב מאד לכל המעשים המתאימים ואפילו הם פעוטים בחשיבותם מצד עצמם, כי הרי אבות העולם שהיו דבוקים בה' מאד מצד היותם נביאיו רכשו את הכשרתם וחינוכם לכך בעיקר ע"י פעולות החסד והגשמת המצוות במעשה ממש, כמו אברהם אבינו שהצטיין במדת החסד ובמדת הכנסת אורחים עד שהתורה מתארת את מעשיו בצבעים בהירים "ואקחה פת לחם", "יוקח נא מעט מים", והוא היה הסמל של הנאמנות לה' בקיום "והלכת בדרכיו" — "מה הוא רחום אף אתה רחום" (שבת קלג), וכן רואים אנו במשה ודוד המלך שהתאמנו בתחילתם כרועי צאן ונשאו בעול עם חבריהם במעשה ממש.

ולפי זה ברור לנו שמעשים ממשיים בעבודת ה' הם הם התכלית והעיקר של מושכלות התורה לפי האמת, בניגוד גמור לדעת הפילוסופים והוגי הדעות החילוניים אשר לפי הנחתם והכרתם, המושכלות הללו הם רק חכמה רעיונית מופשטת שמקומה רק בעולם הרוחני והנצחי ואין לה כל קשר ממשי עם המעשים כלל וכלל, ודבר זה שתכלית רוחנית עלולה להיעשות תכלית גשמית מובן וברור רק לנו מקבלי התורה היודעים ומכירים שקיום התורה תלוי בעיקר בעולם המעשה, וכי המדייק בקיום המצוה למעשה באופן נעלה על כל פרטיה ודקדוקיה — קדוש יאמר לו בעולם הרוחני, ודוגמא בולטת לכך היא מצות התפילין שידוע עד כמה אנו מקפידים על אופן עשית התפילין, וכן כתיבת ספר תורה ומזוזות, שאמנם כל אלה נעשים מעורות

בעלי חיים וגידיהם, אבל הם נתכשרו ע"י מחשבת האדם הטהורה לשם עיבוד לשמה וכתובה לשמה של המצוה, וע"י זה נעשה העור הפשוט והגשמי ראוי והגון להתלבש בקדושת ספר התורה התפילין והמזוזות, כפי שיצאו מפי הגבורה. וראה מה גדולה חשיבות מצות תפילין בעיני חז"ל עד שאמרו "מלמד שהראה לו הקב"ה קשר של תפילין", שזה מוכיח הערצתם הגדולה למעשה זה וחשיבותה העצומה של מצות התפילין כאות וזכרון שאנו כולנו עובדי ה' בכל ימי חיינו, ומשמשת לנו לדוגמא על כל מצוות התורה כיצד יכול האדם להגיע לתכלית הרוחנית רק באמצעות דברים ממשיים-גשמיים, וזאת היא חובתו בעולמו. רואים אנו איפוא שע"י ענינים גשמיים עלול כל אדם להגיע לתוכן רוחני נשגב כפי שיצאו מפי הגבורה, וברור איפוא שאף התהליך המעשי של קיום מצות התורה נובע ממקור החכמה כביכול באופן רוחני ונצחי לאין שיעור, וכל זה נעשה בדרך השתלשלות מלמעלה למטה, ממרום לעולם השפל והמעשה כפי שגזרה חכמתו ית', ורק כך מסוגל האדם להגיע לתכליתו הרוממה שהיא גם תכלית הבריאה כולה, כי ע"י קיום התורה והמצוות ביגיעתו הגשמית והרוחנית יכול האדם להטהר ולהזדכך ולבא לעומק החכמה של כל מצוה כפי שנתנה מאת ה', ודוקא ע"י המעשה הריהו נעשה איש השלם בתכלית השלמות מוכשר לחזות בנועם ה' ולהתאחד ולהתמוג עם מקור הנצח.

ובזה יבואר לנו חז"ל זה: אמר ר' אבין בר אדא אמר ר' יצחק מנין שהקב"ה מניח תפילין שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עונו (ישעיה סב) ואין ימינו אלא תורה שנאמר מימינו אש דת למו (ברכה) ואין עונו אלא תפילין שנאמר ה' עוז לעמו יתן (תהלים כט), ומנין שהתפילין עוז לישראל דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך (דברים כח) ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש (ברכות ז).

והסירותי את כפי וראית את אחורי (תשא) אמר ר' חמא בר ביזנא אמר ר' שמעון מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין (ברכות ז). הענין הזה טעון הבנה, כי מה בא ללמד בזה שהקב"ה מניח תפילין, ותו צריך להבין שמתחיל בתפילין ומדבר בתורה, ומה היא הכוונה בהשוואת מצות תפילין שאינה אלא פרט מן התורה לכל התורה כולה.

אבל אחרי שבארנו כי תכלית בריאת שמים וארץ ותולדותיהם התורה והאדם, וקיום התורה בידי האדם יכול להיות רק ע"י מצבו בעוה"ז היינו העולם הגשמי, ורק ע"י זה שהאדם מגשים ומממש קיום התורה באופנים גשמיים כפי רצון הי"ת שע"י זה יבא האדם לרוחניות, ולכל זה מצות תפילין

היא הוכחה חשובה ביותר. כי מהי מצות תפילין? מטרת מצות תפילין היא לרומם את האדם שיהיה דבוק בה' בקשר של "ישראל וקודשא בריך הוא חד" כפי שאנו רואים שבתפילין שלנו כתוב "ואהבת את ה' אלהיך" ובתפילין דמרי עלמא כתוב "ומי כעמך ישראל", ולכאורה למה לנו הבתים הפרשיות והרצועות שהמה דברים גשמיים, הלא יוכל האדם להעמיק את שכלו כוונתו ורגשותיו למובן זה ויהיה דבוק בה', ומי כמשה רבנו שיכול להשיג דבקותו בה' במחשבה גרידתא, בכ"ז אנו רואים שה' רצה שהאדם יגיע לתכלית הרוחנית רק באמצעות הנחת תפילין ע"י ענינים ממשיים, נמצא שהתפילין הם דוגמא והוכחה לכל התורה כולה שהיא בתור אצילות ממקור החכמה יורדת בדרך השתלשלות מלמעלה למטה, וע"י כך עולה מעלה מעלה ע"י קיום המצוות ופושטת צורה ולובשת צורה עד הגיעה לצורה היותר רוממה באופן נצחי. ולכן התחילו חז"ל בתפילין והמשיכו בתורה כי רצו להביע את הרעיון הזה שהתפילין משמשים דוגמא וסמל לכל התורה: "מנין שהקב"ה מניח תפילין", היינו חכמת התפילין שמקורם מחכמת ה' שהוא מקור החכמה, וממשיכים בתורה: "נשבע ה' בימינו ואין ימינו אלא תורה", מפני שהיינו הק בכללות כי התורה היא מקור החכמה, "ובזרוע עוזו אלו תפילין" המשמשים לדוגמא לכל מצוות התורה שנתגשמו משבאו ממקורם מקור החכמה והתורה הנצחית, עד כדי כך שיוכלו לראות כל עמי הארץ את התפילין, "וידאו ממך" אלו תפילין שבראש. וזהו המובן במלים "וראית את אחורי" היינו התורה והמצוות באופן התגשמותם והשתלשלותם, וזהו "קשר של תפילין" המשמש דוגמא לכל מצוות התורה כנ"ל.

ובזה יבואר לנו החז"ל: אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו; ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים (ברכות יד).

ביאורים שונים למאמר חז"ל. רבנו יונה כתב דעולא סבירא ליה דכיון שהוא קורא "והיו לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך" ואינו מניחן, נמצא שמעיד עדות שקר על עצמו שמה שאומר אינו אמת, ואע"פ שעשה המצוה ויצא ידי חובת קריאת שמע אפ"ה עבר עבירה מצד אחר שהעיד שקר על עצמו; ור' יוחנן הוסיף שאפילו מצות קריאת שמע עצמה לא קיים בשלמות, דהוה ליה כמי שמקריב תודה בלא מנחה וזבח בלא נסכים. כן מצינו בזהר (שלח) "הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו".

ויש מקום לדקדק מה ענין קיום מצות תפילין וציצית למצות קריאת שמע? הרי אלו הן מצוות נפרדות, כל אחת מצות עשה בפני עצמה ואין

שייכות בין האחת לשניה, אלא שבמהותם ומובנם הפנימי יש קשר ביניהן אבל עיקר מצותם היא כל אחת לחוד, ומדוע אם קיים מצות קריאת שמע בלי המצוה של הנחת תפילין נחשב כאילו הוציד עדות שקר, ולפי דעת ר' יוחנן יש חסרון גם במצות קריאת שמע עצמה?

אבל אחרי שביארנו שהתכלית והעיקר במושכלות התורה הם באמת רק המעשים הממשיים, בהיפוך מדעת הוגי הדעות החילוניים המניחים כי המושכלות הן רק חכמה רעיונית מופשטת שמקומה בעולם הרוחני ודבר אין לה עם המעשים של האדם. ובוה יובן מדוע החמירו חז"ל במצות ק"ש שיהיה יחד עם קיום מצות תפילין וציצית, יען כי בשעת קיום מצות ק"ש האדם עוסק רק בענין שכלי-רוחני, שהוא מקבל עול מלכות שמים בלבו, בנפשו ומחשבתו, והוא עלול לבא לידי טעות בנידון תכלית מצוות התורה ולחשוב שדי לו בעניני מושכלות בלבד, כמו מצות קריאת שמע, לזאת החמירו חז"ל וחיבוהו לצרף למצות ק"ש את מצות הנחת תפילין, על היד כנגד הלב ועל הראש כנגד השכל, שיתאמת אצלו כי מצוות התורה הם דוקא על ידי מעשים ורק על ידם יבא לידי השגת הרוחניות בהשתלשלות מלמטה למעלה, כמו שנתינת המצוות באה בהשתלשלות מלמעלה למטה, ובוה נבא לתכלית האמתי ולשלמות והתדבקות בה'.

וחז"ל הדגישו לנו את חומר הענין בדברים בוטים, כמו עדות שקר וכדו', בכדי שלא נבא לידי טעות בהבנת מהות המצוות כדעת הפילוסופים, אחרי שתכלית האדם בתור יציר כפיו של הקב"ה היא להגיע למדרגות רוחניות והאדם עלול לחשוב שגם קיום התורה יכולה להיעשות בדרך זו ועל כן הדגישו את חומר הענין.

וכשנתבונן במהות התפלה, סידורה ומהלכה אנו רואים גם בזה ההיקף שביארנו כי התכלית והעיקר במושכלות החכמה ודבקות בה' הם באמת רק המעשים הממשיים, ואף שמובן התכליתי בתפלה היות האדם מתדבק בה', אבל מאופן התפלה וסידורה באמירה בסוגים שונים כמו סדור שבחי וגבורות ה' בכל הפרטים בהברכות הראשונות, ואח"כ הנקשות והברכות כפי שנסדרו בנוסח התפלה, ובזמן ובמקום התפלה, מכל זה אנו רואים כי גם התפלה זכללת ומתבארת בנדון שלנו ככל מצוות התורה.

ומעניין לנו עד כמה עניני החצוניות של האדם משפיעים על הפנימיות, ביחוד בעניני תפלה, כגון קביעת מקום לתפלה (ברכות ו) כדי שתפלתו לא תהא באופן מקרי, אחרי שמהותה של תפלה היא דבקות בה' ומקריות היא בניגוד לדבקות, ומשום כך כשאין לו מקום קבוע להתפלל משפיע הדבר עליו

ועל התפלה בחסרון הדבקות, מה שאין כן אם האדם קובע לו מקום לתפלתו נעשית הקביעות גם בפנימיות וזה מסייע לו להתדבק בה'. בדומה לזה ענין "שיכנס אדם שיעור שני פתחים בבית הכנסת ואחר כך יתפלל" (ברכות ח). שכשהאדם עומד קרוב לפתח מראה הוא בזה חסרון בהתייחסותו עם קונו, כי הפעולה החיצונית משפיע על הפנימיות, ובוה שאיננו בא על מקום הנכון המתאים לתפלה, היינו שיעור שני פתחים בתוך ביהכ"ג, יש כאן ערבוב המחשבה שהיתה לו בחוץ, וע"י כך הוא מעכב את הדבקות בה'.

כמו כן מצינו בחז"ל "אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל, שנאמר ממעמקים קראתיך ה'" (תהלים ל), (ברכות י). אף על פי שכוונת הפסוק היא על עומק הלב שישפיל דעתו ומחשבתו לפני השי"ת ולא על עומק המקום, מ"מ הבינו חז"ל שגם מצד גובה המקום יש מגרעת להגיע לגובה השכל והדעת את ה', וזה בגלל השפעת חיצוניותו של האדם בענין המקום על פנימיותו. אגב: בענין המקום לתפלה יש חידוש גדול שלפעמים משפיע המום מצד עצמו לא מצד השפעת האדם, כפי דברי הגר"א זצ"ל מווילנא וז"ל: הראשונים בכל מקום קיבוצם להשראת שכינה לא רצו בבית שהוא מעשה ידי אדם, שמא היה בו מעשה אחד שלא בכוונה קדושה ועל כן הסתופפו בין האילנות, תחת מעשה ה', משום דאין השכינה שורה אלא על פועל צדק וכמ"ש (ב"מ פה) בר' חייא דשדינא כותנא וגדילנא נשבי וציידנא טבי וכו' ואריכנא מגילתא וכתבנא חמשה חומשי תורה ומקרינא ינוקי בה' חומשי תורה וכו', על כן ראה שיהיה מתחילה ועד סוף בפועל צדק, עכ"ל בספר "אבן שלמה".

איום ונורא עד היכן מגיע גודל השפעת המקום מצד עצמו על רוחניות האדם, עד שיש הבדל בהשראת השכינה אם המקום נבנה ע"י כוונה קדושה, ואמנם בשם הגאון ר' חיים מואלאזין זצ"ל מובא על דברי הגר"א הנ"ל: שהלומדים בספרים שנדפסו בדפוס של אדם שאינו הגון אין להם הצלחה בלמודם.

ובזה יובן לנו החז"ל: אמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. ואמר אביי כו' מריש מצלינא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דאמר ר' חייא בר אמי מיום שחרב ביה"מ אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד לא הוי מצלינא אלא היכא דגריסנא (ברכות ה). ולכאורה: מה ענין תפלה למקום הלמוד? וביחוד כשהתפלל תמיד בבית הכנסת שהוא המקום המיוחד לתפלה, וכמו שזמן תפלה לחוד, וזמן תורה לחוד (שבת י), כן מקום:

תורה לחוד ומקום תפלה לחוד. ועל פי הנ"ל נוכל לומר כי גם כוונת אביי שכיזון ששמע כי אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה, הבין מזה שהמקום שבו לומדים תורה מתעלה מצד עצמו ויש בו כדי להשפיע גם על דוממות נפש האדם ודבקותו בה' ולכן החליף מקום תפלתו ועבר להתפלל במקום דגריס, משום השפעת המקום הפועלת להשראת השכינה כנ"ל.

ואחרי שביארנו שעניני החצונות של האדם משפיעים על הפנימיות מעניין לנו מאד החז"ל על הפסוק «ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה ויפגע במקום» וז"ל: כי מטא לחרן אמר אפשר שעברתי על מקום שהתפללו אבותי ואני לא התפללתי, כי יהיב דעתיה למיהדר קפצה לו ארעא מיד ויפגע במקום (חולין צו). רואים אנו מזה ענין נפלא עד כמה תלוי סגולת המקום לתפלה אף ליעקב אבינו הבחיר של האבות, שאין לשער דבקותו בה' התמידית בכל זמן ובכל מקום להיותו בתור מרכבה לשכינה, ואחר כל זה אחר שעבר המקום מקום המקדש ששם התפללו אבותיו, כדאי היה להיעשות לפניו שינוי הטבע ונס נגלה ע"י קפיצת הדרך בכדי שיתפלל גם הוא רק במקום הזה. וכדאי להעיר איך שלכל אחד מהאבות הק' היתה השפעה מסוימה ברוחניות לפי גודל מעלתם הרוממה, ע"י המקום וזוה שהתפללו שם מקום הר המוריה ומקום המקדש, כפי שאנו רואים מהחז"ל: אברהם קרא לו הר שנאמר: אשר יאמר היום בהר ה' יראה (בראשית כב), יצחק קרא לו שדה שנאמר: ויצא יצחק לשוח בשדה (שם כד), יעקב קרא לו בית שנאמר: ויקרא את שם המקום ההוא בית אל (שם כח).

והרי אנו רואים לפנינו ענין גדול בנוגע גם להכנה לתפילה, אמרו חז"ל במשנה: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפלה כדי שיכוזנו לבם לאביהם שבשמים (ברכות ל'). הגע עצמך: הדברים נאמרו על ידי התנאים, חכמי המשנה, שאין לנו כל קנה מדה להעריך ולשער את גדלותם ויראתם, והם מספרים בשבחם של החסידים הראשונים שלפניהם. שכל חייהם היו אך ורק דבקות בה' בתכלית הדבקות והתפלה היתה חלק ממציאיותם, ובכל זאת היו גם החסידים הללו צריכים לשהות שעה אחת קודם תפלתם, על מנת להכין לבם וכוונתם, וכדי לצאת מהחסרון של «מצות אנשים מלומדה», כלומר: מתוך ההרגל. ובדומה לזה היו שוהים שעה אחת אחרי התפלה, בכדי שהרושם של התפלה לא יתבטל בחיי יום יום ושתשאר חרותה במעמקי נפשו, כמאמר חז"ל «המתפלל צריך שישהה שעה אחת קודם תפלתו ושעה אחת אחר תפלתו (ברכות לב), והטעם כנ"ל.

ומצינו עוד על הפסוק «ויאמר אלקים אל יעקב עלה בית אל ושב

שם, ועשה שם מזבח" וגו' (וישלח), אומר הספורנו: "ושב שם" לכוון דעתך קודם שתבנה המזבח, כענין אמרם ז"ל: חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת וכו' ע"כ. הרי שאפילו יעקב אבינו, בחיר שבאבות, שזכה לראות בגילוי השכינה — "והנה ה' נצב עליו", — ובאותו זמן נדר לבנות מזבח לה', הרי בודאי שהרגשתו היתה גבוה מאד וכל מעשיו ודבורו היו לשם שמים, ובכל זאת נאמר לו "ושב שם", כלומר: שב וצמצם מחשבותיך כדי לכוון לבך לבנין המזבח, כי אף שיעקב אבינו לא הסיז דעתו מחובתו הרוחנית בכל זאת נצטווה להכשיר עצמו עוד יותר לכוונה נעלה ומרוממת יותר על ידי פעולה חצונית זו של ישיבה ושהייה, כיון שהפעולה החיצונית משפיעה על הפנימיות, ומזה עלינו ללמוד על ערך ההכנה והכשרת המחשבה כלפי מעשה האדם והפעלתו לקראת התדבקות בה' והתקרבות אליו.

חידו'ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומהנכיה

הרב יוסף ליב ארנסט

חידושים ובאורים ל"שנות אליהו"¹

(בענין קריאת שמע וברכותיה)

א

ברכות פ"ג מ"ד. בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ר' יהודה אומר מברך לפנייהם ולאחריהם. ובשנות אליהו: בעל קרי מהרהר בלבו ואינו כו' פי' מהרהר את הברכה ואינו מברך אותן בפה לא לפנייה ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו בפה ר"י אומר מברך כו' בפה אבל בק"ש וודאי קורא בפה דבהדיא אמרינן בגמרא לקמן בעל קרי שאין לו מים קורא ק"ש ואינו מברך כו' אבל מהרהר כו' והס דברי ר"מ שהוא סתם מתני' דהכא ולהכי לא פריך הגמ' אלא מר"י אר"י ולא מר"מ אר"מ. והא דאמרינן שם בגמרא ור"ח אמר כו' למה מהרהר כו' ונגרוס כו' הוא הכל בברכות וע"פ זה מתורץ מה שהקשו התוס' שם בד"ה והרי תפלה אמאי שביק בבא דק"ש וכו' וק"ש ודאי יכול לקרות אפי' בפה ומה שאמר בדבר שהציבור עסוקין היינו ברכות ומה שפריך שם והרי בהמ"ז כו' יש שם נוסחאות שונות והנוסחא האמיתית נראה הוא כך והרי בהמ"ז דאית ביה מ"ש ותנן על המזון כו' ומשני ק"ש ובהמ"ז דאורייתא

(1) ראה מאמרנו "חידושים ובאורים ל"שנות אליהו" "תלפיות" שנה ד', חוב' א-ב, תש"ט.

ותפלה דרבנן ולא גרסינן אלא והכי פירושן מלכות שמים
 הוא מלך העולם כמ"ש רש"י ע"ש בד"ה דלית ביה כו'
 ופריך והרי ברכת המזון פירוש בין לפניו בין לאחריה
 דאית ביה מלכות שמים שנשניהם יש מלך העולם ואעפ"כ
 תנן שלאחריו מברך ולפניו אינו מברך ומשני ק"ש כו'
 פירוש דלא חזר מתירוצא קמא שיש חילוק בין דאית בו
 מלך העולם לשאין בו מלך העולם. ושלשה חלוקים בדבר.
 דבר שהוא מן התורה יכול לברך בפה כמו קריאת שמע
 ובהמ"ז ודבר שהוא מדרבנן אך שיש בו מלך העולם
 מהרהר ודבר שהוא מדרבנן ואין בו מלכות שמים כמו
 תפלה אינו רשאי לברך אפי' (בתפלה) בהרהור, וכן הוא
 בהדיא בירושלמי מדמפרש מאי מהרהר הברכה מתניתין
 במקום שאין בו מים וכרבי מאיר דתנא כו' אבל אם יש
 לו מים צריך לטבול דאינו רשאי אפילו להרהר ור"י
 דסבר מברך אם אין לו מים דווקא.

בירושלמי על משנה זו איתא: מהו מהרהר ברכות מתניתא במקום

שאין בו מים וכו' מאיר דתני בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא
 את שמע ואינו משמיע לאזנו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה דברי ר'
 מאיר וחכמים אומרים קורא את שמע ומשמיע לאזנו ומברך לפניו ולאחריה.
 ובמשנתנו פרש"י: מהרהר, ק"ש בלבו כו'. ואינו מברך, אפילו בהרהור. לא
 לפניו ולא לאחריה, כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב לא אצרכוהו רבנן.
 ועל המזון מברך לאחריו, דחיובא דאורייתא הוא. ואינו מברך לפניו, דלאו
 דאורייתא הוא. וכן פירשו רוב הראשונים. ובתר"י הביאו פרש"י, וכתבו:
 ובירושלמי מפרש בענין אחר דפלוגתא דרבנן ור"י לא הוי בק"ש דבק"ש
 מודו כו"ע שמוציא בשפתיו כיון שהוא מן התורה אבל נחלקו בברכות כו'
 וזה הפירוש היה נראה אלא שהגמרא שלנו אינה הולכת על דרך זה כלל
 דבגמ' בהדיא משמע שנחלקו בק"ש עצמה דאמרי' התם ולמה התירו להרהר
 לכתחלה והרי תפלה שלא התירו להרהר ומשני כו' אלא ק"ש ובהמ"ז דאורייתא
 ותפלה דרבנן הנה למדנו בפ"י דבק"ש שהיא מדאורייתא נחלקו כדכתבינן לעיל.
 אכן רבינו השווה דעות הבבלי והירושלמי, ופי' דברי המשנה, מהרהר,
 על הברכות. ועל המזון מברך לאחריו, בפה. וכן גוף הק"ש. וחיליה מהא דתניא
 לקמן כב, א: בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריאת שמע ואינו מברך

לא לפנייה ולא לאחריה, ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפנייה, אבל מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר בין כך ובין כך מוציא בשפתיו. ומפשטות לשון הברייתא מוכח שסוף דברי ר"מ, אבל מהרהר כו', הם מוסבים על דין הברכות השנוי בסיפא. ומכיון שגם הברכות מהרהר, ומה שאמור בהם, ואינו מברך, הוא בפה, א"כ מה שאמר ברישא, קורא ק"ש, הוא בפה. כך הוא פי' דברי ר"מ בברייתא. ומאחר שסתם מתני' ר"מ היא, אם נפרש משנתנו כרש"י, למה לא פריך הגמ' להלן כא, ב מר"מ אר"מ כמו שפריך שם מר"י אר"י², מזה הוכיח רבינו שפי' משנתנו הוא גם להבבלי כמו להירושלמי, ואז סתם מתני' דהכא שר"מ היא אתיא כהברייתא דלקמן שמפורש בה דברי ר"מ כן. אמנם הראשונים הוכיחו מאותה הברייתא עצמה כרש"י, עי' ב"ברכה משולשת", בתוס' רי"ח במתני', שכתב: ב"ק כו' ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה, נראה לרבי דאפילו בהרהור כפרש"י וכן משמע לקמן בגמרא דקאמר ב"ק שאין לו מים כו' ואינו מברך לפנייה מהרהר בלבו כו' דברי ר"מ. וכ"כ שם בתוס' הרא"ש. והוא משום שאינם גורסים בברייתא "אבל מהרהר", כמו שהוא לפנינו, שאז מתפרש שהוא מוסב על הסיפא השנוי בה דין הברכות שאינו מברך, ומפרש שהוא רק בפה אבל מהרהר, כמו שהוכיח רבינו, אלא גורסים "מהרהר" בלי "אבל", ואז מתפרש שהוא מוסב על הרישא, ומפרש מה ששנוי ברישא קורא קריאת שמע, שהוא מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, אבל הברכות אינו מברך אפילו בהרהור. וכן בשטמ"ק שם כב, א מביא הגי' כדבריהם³.

והנה כפי נוסח הברייתא בבבלי במחלוקת ר"מ ור"י שפיר יישבוה הראשונים כשיטת רש"י, לפי גירסתם. אבל בירושלמי מובאה ברייתא בנוסח אחר, וכנוסח זה שבירושלמי איתא בתוספתא, פ"ב הי"ב: בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו ואינו מברך לא

(2) ועי' בפ"י וצל"ח שעמדו בזה.

(3) ועי' בד"ס, ושם הביא שמלח "אבל" ליתא לא בכי"מ ולא בכי"פ, וכן באו"ז, הי' ש"ץ סי' קי"ז, שדעתו כדעת רש"י, אינו גורס "אבל" בברייתא. והצל"ח בסוגין פי' כן הברייתא אף לפי גירסתנו, עי"ש. אכן רבינו לפי גירסתנו "אבל" הוכיח מהברייתא שמהרהר הברכות. ובספר אמרי נועם, ווארשא תרנ"ט, חידושים מרבינו מ"ש אחד מתלמידיו ששמע מפה קדשו, מוכיח מהברייתא: דעל מה קאי מ"ש אבל מהרהר כו' הא — לרש"י — הברכות אסור אפילו בהרהור וע"כ קאי אק"ש וק"ש אמר לעיל דקורא ופי' מהרהר. והיינו שהלשון קורא האמור ברישא על ק"ש קשה לפרשו מהרהר, ויותר משמע שהוא בפה ומהרהר קאי אברכות. ובמהרש"ס כתב שם בירושלמי על דברי הברייתא: ואינו מברך לפנייה ולאחריה, אלא בהרהור והכי אית ליה לר"מ בגמ' דילן. מדבריו מוכח שמפרש הברייתא בבבלי כרבינו.

לפניה ולא לאחריה דברי רבי מאיר וחכ"א קורא את שמע ומשמיע לאזנו ומברך לפניה ולאחריה. לפי נוסח זה נחלקו ר"מ ור"י בברייתא אם מותר לב"ק להשמיע הק"ש לאזנו, שמזה מוכח שלר"מ הוא מוציא את הק"ש בשפתיו רק אינו משמיע לאזנו, ובסתם מתני' שהיא כר"מ תנן ב"ק מהרהר, ואם זה קאי אק"ש אז מוכח שלר"מ רק מהרהר הק"ש אבל אינו מוציא בשפתיו. וכדי שלא יקשה דר"מ אר"מ בעל כרחנו לומר שמתני' קאי אברכות, אבל גוף הק"ש קורא לר"מ בשפתיו רק אינו משמיע לאזנו, כדאיתא בברייתא ובתוספתא. וזהו דאמר בירושלמי: מאי מהרהר ברכות מתניתא כו' וכו' דתני כו', פירוש, דממה דתני בברייתא מוכח שלר"מ קורא הק"ש בשפתיו, א"כ מתני' שהיא כר"מ וקתני רק מהרהר, ומוכח שאינו קורא בשפתיו, בהכרח שקאי אברכות.

ונראה דבשינוי נוסח הברייתות בבבלי וירושלמי במחלוקת ר"מ ור"י תלויה מחלוקת הבבלי והירושלמי בפירוש משנתנו, לשיטת רש"י. הירושלמי שהביא הברייתא בנוסח התוספתא היה מוכרח לפרש משנתנו מהו מהרהר ברכות וכמ"ש, ועי' בהערה ה'. אבל לפי נוסח הברייתא בבבלי, מהרהר דמתני', דר"מ היא, קאי אק"ש, וכמו שאומר בברייתא קורא ק"ש כו' מהרהר כו' וכמו שהוכיחו הראשונים מזו הברייתא כרש"י. דכיון שלא נאמר בה בדברי ר"מ ואינו משמיע לאזנו, רק קורא קריאת שמע, אנו אומרים שמה שאמור בסיפא, מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו, הוא מוסב על הרישא, ומפרש בסיפא שמה שאמר ר"מ ברישא, קורא קריאת שמע, הוא מהרהר בלבו ואינו מוציא בשפתיו. אכן רבינו השווה דעות הבבלי והירושלמי, משום דגורס בסיפא "אבל מהרהר", ואז זה לא קאי לפרש דברי ר"מ שברישא, אלא הוא מוסב על דברי הסיפא, ואינו מברך, ומפרש שהוא רק בפה אבל מהרהר, א"כ מה שאמר ברישא, קורא ק"ש, הוא בפה, ואינו מברך, בפה, אבל מהרהר, גם הברכות, כדמפרש בסיפא. ומכיון דסתם מתני' ר"מ היא, בהכרח דמהרהר דמתני' קאי אברכות. לפיכך פירש כל הסוגיא בבבלי אברכות, כי לפי פירושו בדברי הברייתא המובאה בבבלי יש גם להבבלי אותו ההכרח מזו הברייתא לפרש מהרהר דמתני' אברכות, אף לפי הנוסח המובא בבבלי, כמו שיש להירושלמי לפי הנוסח המובא שם.

והנה רבינו שהשוה דעות הבבלי והירושלמי יש לו חבר בראשונים, והוא רבינו חננאל, שכתב בפירושו לפרש דברי הבבלי כדעת הירושלמי⁴.

(4) מובא באוצר הגאונים לברכות, נספחים — פיר"ת עמוד 18. ב"פ קדמון, עי' להלן בסי' ג'. ובראבי"ה, ברכות סי' ס"ג.

וז"ל: פירש בתלמוד ירושלמי מהו מהרהר⁶) בברכות ש"מ ק"ש מוציא בשפתיו כו' ורב חסדא אמר כו' מפני מה מהרהר כדי שלא יהא כל העולם עוסקין בברכות והוא יושב ובטל. וכן ברוקח, סי' שכ"א כתב: ירושלמי מהרהר בברכות אבל ק"ש ובהמ"ז יוציא בשפתיו. וכן נראה להוכיח גם מעוד ראשונים שמוכרחים לפרש כרבינו, שדעת הבבלי הוא כהירושלמי, שבהרהור מברך גם הברכות ומהרהר דמתני' אברכות קאי.

ב

שיטת רב האי גאון היא שלדעת הבבלי ברכות מעכבות לק"ש⁷). ואם יפרש משנתנו כרש"י, שמהרהר קאי אק"ש, ואינו מברך אפילו בהרהור, יקשה לשיטתו כיון שאינו מברך הלא גם הק"ש אינו יוצא. ובהכרח שמפרש כמו שפירש רבינו שגם לדעת הבבלי מהרהר דמתני' אברכות קאי⁸). וכן

(5) באוצה"ג שם מביא לשון הר"ח, מכ"י בריטיש מוזעאום העתקת הרב אסף, "מהו להרהר בברכות" אך הבאתי לשון הר"ח המובא ב"פי' קדמון" ובראבי"ה, "מהו מהרהר בברכות" שהוא מתאים עם נוסח הירושלמי אשר לפנינו. לפי הנוסח "מהו מהרהר" הירושלמי מפרש כן המשנה בפשיטות, ובאז"ז, סי' קי"ז, הכניס בגמ' בירוש' לשון המשנה, ז"ל: ירושלמי בעל קרי מהרהר בלכו מהו מהרהר ברכות. אבל לפי הנוסח שמביא באוצה"ג הירושלמי בעי, מהו להרהר בברכות, ופושט, מתניתא כו' דתני כו'. וזהו ראיה למה שכתבנו שהירושלמי מכריח מהברייתא שמהרהר דמתני' בברכות, כיון דמתני' מיירי ג"כ במקום שאין בו מים. ורבינו כתב: וכן הוא בהדיא בירושלמי מדמפרש מאי מהרהר הברכה, וגורס: מתניתין (לא כמו שהוא לפנינו מתניתא) במקום שאין בו מים וכרבי מאיר דתנא כו', פי' כיון שגם משנתנו במקום שאין בו מים וכר"מ א"כ ראיה ממה דתנא כו' שמהו מהרהר דמשנתנו ברכות. ובפ"י ובס' עטרת ראש פי' לשי' רש"י דמשנתנו מיירי במקום שיש לו מים ליישב בזה הקושיא מר"מ דברייתא, ורבינו מכריח מהירושלמי דמשנתנו במקום שאין בו מים מיירי, ומפרש גם להבבלי כמו שמפרש הירושלמי, שמהרהר דמתני' אברכות קאי.

(6) וכפי מה שהבין רבינו דעתו היא שאף בקורא ביחיד הברכות מעכבות, עי' בזה במאמרנו הנ"ל ב"תלפיות", פ"א מ"א ס"א, א"כ אף אם נוקי משנתנו שמיירי בקורא ביחיד קשה. ועי' בהערה שאחר זו.

(7) שוב ראיתי בשאג"א, סי' כ"ו, שכתב: דמהא דתנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה ליכ'. למידק מידי דאין ברכו מעכבות לק"ש זהא התם בלאו הכי ידי ק"ש לא יצא למ"ד הרהר' לאו כד"ד כדאמרי' התם בפר' מי שמתו (דף כא) והא דמהרהר בק"ש טעמא מפרש התם. ודבריו תמוהים דאף שלמ"ד הרהור לאו כד"ד מפרש בגמ' שמהרהר שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל הרי למ"ד הרהור כד"ד הרהור הוא לצאת ידי חובת ק"ש ואכתי איכא למידק לדידיה מזה שאינו מברך שאין ברכות מעכבות, ובזה הלא לא מצינו שנחלקו, ואף מ"ד הרהור לאו כד"ד יודה לזה.

ואין לדחות ולומר דבב"ק אין הברכות מעכבות משום שבמקום שיכול לומר הברכה אח"כ לא מעכבה, כמו שאמרו לעיל יב, א על יוצר אור, ועי' רש"י טו, א ד"ה ברכה ובחי' רעק"א שם, וב"ק יכול לברכן אח"כ כשיטבול, דכיון דגברא לא חזי לא

נראה להוכיח משיטת הרמב"ם בענין ק"ש וברכותיה שגם הוא בהכרח מפרש הסוגיא כמו שפירש רבינו. הנה לעיל טו, א איתא: ת"ר הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה ומתפללין תפלה של שמונה עשרה כו', והתניא מעין י"ח כו', ולא קשיא כאן בעושין בשכרן כאן בעושין בסעודתן, והתניא הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל הבית קורין ק"ש ומתפללין ואוכלין פתן ואין מברכין לפניה אבל מברכין לאחריה שתיים כו' במה דברים אמורים בעושין בשכרן אבל בעושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתקונה. בברייתא הראשונה שמיירי בעושין בסעודתן קורין ק"ש ומברכין לפניה ולאחריה ואוכלין פתן ומברכין לפניה ולאחריה כתקונה ומתפללין תפלה של י"ח. אבל בברייתא השניה שמיירי בעושין גם בשכרן, וצריכין למהר המלאכה ולעבוד יותר, לענין תפלה מתפללין רק מעין י"ח, כמו דמוקי לעיל הא דתניא מעין י"ח בעושין בשכרן, וכן כל הברכות שהן מדרבנן אין מברכין, ולפיכך מברכין לאחריה שתיים ועוקרים הטוב והמטיב, וכדאיתא לקמן מו, א: אמר רב יוסף תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי פועלים עוקרים אותה, ואין מברכין לפניה, מפני שאינה מן התורה, וכן לענין ק"ש תני רק קורין ק"ש, ולא תני ומברכין לפניה ולאחריה, כמו דתני בברייתא הראשונה, משום שהברכות אינן מן התורה והפועלים עוקרים אותן, והרמב"ם בה'

בעינן שיברך עובר לעשייתן כמבואר בפסחים ז, ב, שהרי מתני' במקום שאין בו מים מיירי כמבואר בירושלמי וא"כ לא יבא לידי טבילה ולידי ברכה אח"כ, לולא שנחלק שלהבבלי מיירי במקום שיש בו מים וזה דוחק ע"י לעיל בהערה ה'.
ומה שיש לדון בזה הוא שכל ההוכחה אינה אלא לפי הבנת רבינו בדעת רב האי גאון שגם ביחיד הברכות מעכבות אבל לפי הבנת הראשונים שהוא רק בציבור, עיי"ש במאמרנו הנ"ל, יש להעמיד משנתנו בקורא ביחיד, ואף שמדברי הגמ' בדבר שהצבור עוסקין בו מוכח שמיירי כאן בצבור זהו רק למ"ד הרהור לאו כד"ד אבל למ"ד הרהור כד"ד שמהרהר לצאת הק"ש י"ל שמיירי כאן ביחיד ואין הברכות מעכבות, ולמ"ד הרהור לאו כד"ד שמיירי בצבור ליכא למידק מיד, ולדידיה בלא"ה לא יצא ידי ק"ש וקורא רק כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, כמש"כ השאג"א, אך לפי הבנת רבינו בדעת רב האי שגם ביחיד הברכות מעכבות, ועיי"ש במאמרנו הנ"ל שלהב"ח והפרישה דעת הטור היא ג"כ שרב האי גאון לא חילק בין יחיד לצבור, שפיר יש להוכיח כדברינו. בר מן דין כבר כתב הפ"י שברור לה להגמ' לאוקמי משנתנו דוקא בקורא בצבור ממה שבירושלמי מוקי סיפא דמתני' דקתני היה עומד ומתפלל ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק כו' דוקא בצבור אבל ביחיד מפסיק ומוקי לרישא נמי בצבור כמו בסיפא, ואתי שפיר נמי הא דמקשה והרי תפלה כו"ל. א"כ משנתנו מיירי בצבור לכו"ע, ושוב ראייה ממ"ד הרהור כד"ד שברכות אין מעכבות לכו"ע, וקשה לר"ה גאון אף לפי הבנת הראשונים בשיטתו, ובהכרח לומר שפירש משנתנו כמו שפ"י רבינו, שגם לדעת הבבלי מהרהר אברכות קאי.

ברכות, פ"ב ה"ב, כתב: הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית ואכלו פתן אין מברכין לפניו כו'. ובה' ק"ש, פ"ב ה"ד, כתב: מי שהיה עוסק במלאכה מפסיק עד שיקרא פרשה ראשונה כולה וכן האומנין בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה כו' והשאר קורא הוא כדרכו ועוסק במלאכתו כו' ומברך לפניו ולאחריה. והקשה בלח"מ שם, ז"ל: פרק היה קורא (דף יו.) וקשה דשם אמרו כו' בד"א כשעושין בשכרן אבל עושין בסעודתן וכו' ורבינו ודאי נראה מדלא חילק כאן בין עושין בשכרן לעושין בסעודתן כמו שתילק בהלכות תפלה משמע דסתם אומנין עושין בשכרן מיירי⁹ וא"כ אמאי מברכין ברכות ק"ש שהם מדרבנן היה ראוי שלא יברכו כמו שאין מברכין ברכת המוציא מפני שהיא מדרבנן⁸. ויש עוד לאלם קושיתו. מה דתני בברייתא שניה, ואין מברכין לפניו, היא גירסת רש"י, וכן היא גם גירסת התוס'. אבל גירסת הרי"ף והגאונים היא, ומברכין לפניו. וכ"כ הרשב"א, וכתב שכן הוא בתוספתא. וכ"כ המאירי: וכן יש מי שאומר שאין מברכין המוציא הואיל ואינה אלא מדברי סופרים ואין זה כלום שהרי אין כאן בטול ואף בקצת ספרים גורסים

8) וכן יש להוכיח מלשון הרמב"ם בה' ברכות, פ"ב ה"ב, שכתב: הפועלים כו', סתם, ולא הזכיר שהם עושין בשכרן, ומסיק אחר זה: ואם היו עושין בסעודתו, ומוכח שסתם פועלים הם עושין בשכרן כדרך הפועלים.

9) אף שיש לדון על דיקדוקו של הלח"מ שהרי הרמב"ם מיירי כאן בבעה"ב העוסק במלאכתו ולא בפועלים וכמו שהתחיל: מי שהיה עוסק במלאכה כו', בלי יחיד, ואח"כ כתב: וכן האומנין כו', בלי רבים, שהם העוסקים במלאכת אחרים, והכניס זה לרבותא שאף הם בטלים ממלאכתן בפרשה ראשונה, אבל בסוף סיים: והשאר קורא כו' ומברך לפניו ולאחריה, בלי יחיד, וקאי על ראש דבריו: מי שהיה עוסק כו', היינו בעה"ב העוסק בתוך שלו, וכן הבין שם מרן הכ"מ בדברי הרמב"ם ז"ל, וז"ל: ומה שכתב וכן האומנין בטלין וכו' כלומר אפילו האומנין שהקלו בהם בענין תפלה כמבואר בפ"ה מה' תפלה אפילו הכי בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה ומ"ש והשאר קורא כדרכו וכו' קאי למי שהיה עוסק במלאכה וכו' וכ"ש לאומנין והיינו דקתני והשאר קורא כדרכו ועוסק במלאכתו ולא קתני קוראין. ומכיון דמיירי בבעה"ב העוסק בתוך שלו אין להוכיח מזה שלא חילק הרמב"ם בין עושין בסעודתן לעושין בשכרן שסובר גם באומנים העושין במלאכת אחרים בשכרן שמברכין לפניו ולאחריה, שהרי לא מיירי כלל מפועלים בדין זה לענין ברכה שיחלק ביניהם. אמנם על עיקר הוכחת הלח"מ אין לדון, ואף שאין להוכיח ממה שלא חילק בין עושין בשכרן לעושין בסעודתו, יש להוכיח ממה שסתם הרמב"ם ולא הזכיר כלל דין זה לענין אומנים רק העמיד דין זה בבעה"ב העושה בתוך שלו, מסתימת דבריו מוכח שאינו מחלק בזה באומנים העושין במלאכת אחרים בין עושין בסעודתן לעושין בשכרן, וגם העושין בשכרן קוראים לפניו ולאחריה, דאלי"כ היה לו להעמיד דין זה גם לענין אומנים שהזכירם בהלכה זו לדין אחר, ולחלק ביניהם, כמו שהזכיר בהלכות תפלה החילוק לענין דין תפלה. ומעתה קשה קושית הלח"מ הלא פועלים העושין בשכרן עוקרים ואין מברכין ברכות שהן מדרבנן, וקשה מה שבברכות ק"ש שהן מדרבנן סובר הרמב"ם שאף פועלים העושין בשכרן מברכין לפניו ולאחריה.

כן בהדיא ומברכין אחת לפנייה וכן הוא בתוספתא. ומעתה קשה ומה בברכת המוציא, שהרבה ראשונים סוברים שהפועלים מברכין אותה, מפני שהיא ברכה קצרה ואין כאן בטול כמו שביאר המאירי¹⁰, סובר הרמב"ם שאין

(10) עוד י"ל בביאור שיטת הרי"ף שהפועלים מברכין לפנייה, דלקמן לה, א איתא כיצד מברכין כו' מגא ה"מ דת"ר קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם מכאן אמר ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך כו' התינוח לאחריו לפניו מנין הא לא קשיא דאחי בק"ו כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לכ"ש כו' אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה. ובתוס' ד"ה לפניו כו' כתבו: לאו ק"ו הוא דא"כ תהא ברכה לפניו דאורייתא ולעיל פרק מי שמתו כא, א משמע גבי ב"ק דלאו דאורייתא הוא כו'. ובד"ה אלא סברא כו' כתבו: וקרא דגסיב לעיל אסמכתא בעלמא והגמרא היה סבור מתחלה דלמוד גמור הוא. והרמב"ם, ה' ברכות פ"ד ה"ב, כתב: מי שנסתפק לו אם בירך המוציא או לא בירך המוציא אינו חוזר ומברך מפני שאינו מן התורה. ובכ"מ שם: כך היא הגירסא הנכונה לאפוקי מהטור שכתב בסימן קס"ז בשם רבינו שחזור ומברך ונחלק עליו. וז"ל הטור שם: ואם שכח ואכל ולא בירך לפניו המוציא כו' ואם הוא מסופק אם בירך אם לאו כתב הרמב"ם ז"ל יברך מספק ונראה שאינו אלא מדרבנן ולא יברך מספק וכ"כ בספר המצות כו'. ובב"י שם כתב: נוסחא משובששת נזדמנה לרבינו בדברי הרמב"ם שבנוסחאות שלנו כתוב בפ"ד מה' ברכות מי שנסתפק לו אם בירך המוציא או לא בירך אינו חוזר ומברך מפני שאינה מן התורה. ועי"ש בנו"כ שהטור סבר בדעת הרמב"ם שברכת המוציא דאורייתא משום דס"ל דק"ו גמור הוא דלא כדברי התוס' שם. ואף לפי נוסחאות שלנו הקשה שם הב"ח: אלא דקשיא לי לפי גירסא זו לאיזה צורך כתב הרמב"ם דין זה אצל ברכת המוציא הלא כבר כתב בפ"ח דבכל הברכות א"צ לברך בנסתפק חוץ מברכת המזון וי"ל דכיון דברכת המזון מייתי לה בק"ו הוצרך לפרש דאינה מן התורה. מהנוסחא שהיתה לו להטור בדברי הרמב"ם, ולנוסחא שלנו הוצרך לו להרמב"ם לפרש בהלכה מיוחדת שברכת המוציא אינה מן התורה, מוכח שהיתה דעה כזו שברכת המוציא היא מן התורה משום דמייתי לה בק"ו, וגם איכא כמה תנאי לקמן מה, ב הסוברים שבהמ"ז לפניו הוי דאורייתא, עי"ש, ויש מקום לומר שגם דעת הרי"ף היא כן, ולפיכך סובר שהפועלים מברכין לפנייה מפני שהיא מן התורה. — אבל בדעת הרשב"א שהיא כדעת הרי"ף אין לומר טעם זה משום שהוא כתב בכיצד מברכין כהתוס' עי"ש, וצ"ל בדעתו כביאור המאירי, משום שאין כאן ביטול מפני שהיא ברכה קצרה. —

וגדולה מזו כתב הפ"י שלא רק ברכת המוציא אלא כל ברכות הנהנין הן דאורייתא. וז"ל, שם לה, א: אלא סברא אסור לו לאדם כו' משמע מלשון כל הפוסקים דלפום הך מסקנא דהכא כל ברכות הנהנין הן מדרבנן כו' ולענ"ד לכאורה יש לתמוה דהא בכל הש"ס משמע דמידי דאתיא מסברא הוי מדאורייתא כו' מיהו גראה לענ"ד דאפילו את"ל דסברא זו הוי נמי מדאורייתא אפ"ה אתי שפיר כו' דבעל קרי על המזון אינו מברך לפניו דכיון דלא מחייב אלא מסברא והוא מונע עצמו משום כבוד השם אינה שייך הך סברא ועוד דעל המזון מברך מיהא לאחריו א"כ אינו נהנה מן העולם הזה בלא ברכה כנ"ל ועדיין צ"ע. וכן בספר עטרת ראש שם האריך להוכיח דברכה לפנייה היא דאורייתא וכתב: והנה מצאתי און לי וראיה מדברי רבינו הגדול הרי"ף ז"ל שדבריו ברוח הקודש שהביא כאן בהלכותיו להלכה את הברייתא דקודש הלולים מלמד שטעון ברכה וכו' משמע דס"ל דברכה שלפני פירות שנוהג בו קודש הלולים הם דאורייתא ואין לומר דגם הוא לאסמכתא בעלמא הביא את הברייתא דבוודאי לא היה לו לסתום דבר זה אלא לפרש. ואם נאמר כדבריו הרי"ף לשיטתו שפיר גורס כאן מברכין

מברכין אותה משום שהיא מדרבנן, ברכות ק"ש שהם ברכות ארוכות ויש כאן בטול, כ"ש שלא היה להם לפועלים העושין בשכרן לברך אותן, ולמה פסק הרמב"ם שמברכין לפנייה ולאחריה. כשיטת הרמב"ם, שדקדק הלח"מ מדבריו, הוא מפורש במאירי, שכתב: ויש אומ' שאין קורין בק"ש ברכות שלפניה ולאחריה ואין נראה כן ולא עוד אלא שאנו גורסין בהדיא ומברכין לפנייה ולאחריה. וכן גורסי' התוס' בסוטה לב, ב ד"ה ורבי, עיין שם. ובטח היתה גירסא זו של התוס' והמאירי בברייתא השניה ומברכין לפנייה ולאחריה גם להרמב"ם, וזהו המקור לדעת הרמב"ם. אבל המאירי לא פירש הטעם למה מברכין ברכות ק"ש שהם דרבנן ויש בטול בברכתן, ומה נשתנו משאר ברכות דרבנן שהפועלים עוקרין אותן. ובלח"מ שם תירץ: וי"ל דשאני הכא דעיקר ק"ש הוא מדאורייתא שאע"פ שהברכות מדרבנן ראוי לעשות המצוה שהיא מדאורייתא כתיקונה ולקרות ברכת — צ"ל קריאת — שמע עם ברכותיה אבל ברכת המוציא אינה באה על מצוה מן התורה כו' ולהכי אינו מברך בתחלה, ובהכי מתיישב שפיר מ"ש רבינו ז"ל ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפנייה ולאחריה ואמאי מברך כיון שיש לו ספק בברכות

לפניה משום דלדידיה ברכה לפנייה דאורייתא. אלא שקשה להסיק בשיטת הר"ף נגד מסקנת כל הפוסקים שברכה לפנייה דרבנן. ומה שהביא הברייתא דקודש הלולים מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם מכאן אמר ר"ע אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך, כתבו בתר"י ע"ז: ואין זה אלא אסמכתא דודאי מן התורה אפי' ז' המינין אינם טעונים ברכה מן התורה לפנייהם אלא מדרבנן. וכן בהלכות גדולות הביא הברייתא דקודש הלולים כצורתה, וקשה לומר שכל הפוסקים, הסוברים שברכה לפנייה דרבנן, הם נגד הר"ף והלכות גדולות, שכל דבריהם דברי קבלה. אך נראה לומר בדעת הר"ף שם דרך אחר שג"כ נוכל לומר שהר"ף כאן הולך לשיטתו. והנה בשיטת ריב"ב שם על הר"ף כתב: קדש הלולים כו' וקשיא לי הכותב דהא במסקנא בסברא אתינן לה דהכי אסקינן בגמ' אלא סברא היא אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך ויש לפרש אלא סברא היא ואסמכוה אקרא. ובמאירי שם כתב: אלא סברא היא ר"ל ברכה לפניו כו', ואין חיוב ברכה מן התורה אלא לז' המיני' ולאחריהן הא לפניו בכלן כו' מדרבנן כו' ומכל מקום בתוספו' כתבו שאחר שסמכוה מן המקרא כו' אם שכח ולא ברך או אפי' ספק ברך ספק לא ברך ועדיין הוא אוכל חוזר ומברך. ובזה מבואר מש"כ בשיטת ריב"ב בדעת הר"ף: ויש לפרש אלא סברא היא ואסמכוה אקרא, ונראה שאין בכונתו בזה לומר שאין זה אלא אסמכתא בעלמא כלשון התוס' והתר"י, דלשון אסמכתא בעלמא הוא למעט החיזוק של דבריהם כשל תורה שנלמד מקרא. ולשון אסמכוה אקרא הוא לחזק דבריהם כשל תורה בהסמך אקרא, וכמש"כ המאירי: ומכ"מ כו' שאחר שסמכוה מן המקרא כו' ספק ברך ספק לא ברך כו' חוזר ומברך.

ומעתה עדיין י"ל ששיטת הר"ף לענין פועלים שמברכים לפנייה הוא לשיטתו לענין ברכה לפנייה, אף אם סובר ככל הפוסקים שברכה לפנייה דרבנן, דכיון שהביא הקרא ללמד שסברא היא ואסמכוה אקרא, ויש לה לברכה לפנייה משום זה חומר דאורייתא, סובר לשיטתו שיש לה החומר דאורייתא גם לענין פועלים שמברכים לפנייה, ולא דמי לברכת הטוב והמטיב שהפועלים עוקרים אותה משום שהיא לאו דאורייתא.

שהם מדרבנן לא היה לו לברך אלא יש לתרץ בכה"ג דיש לו ספק בקריאת שמע שהיא מן התורה אם כן ראוי לו לברך ברכות ולקרות קריאת שמע שהיא מן התורה כתיקונה.

אמנם תירוצו של הלח"מ עדין אינו מספיק. דאף שלענין ספק קרא ק"ש, שם פ"ב הי"ג, כתב גם מרן הכ"מ בדרך זה, וז"ל: ומ"ש חוזר וקורא ומברך לפנייה ולאחריה כ"כ ה"ר יונה שם שכל ספק שהוא של תורה מברכין עליו והביא ראיה לדבר, וכ"כ בב"י בטור או"ח, סי' ס"ז. כבר כתב ע"ז רבינו בביאורו לאו"ח, סי' ס"ז ס"ק א': צ"ע דהא הרמב"ם פסק בכ"מ דעל ספק לא יברך כו' ומ"ש הרב"י וכ"ד ה"ר יונה שגגה היא דהרמב"ם חולק על הר"י כו' וכן טעה בזה הט"ז כו' ועי' רשב"א סי' ש"כ והביאו כ"מ. והוא שגם הרשב"א בתשו' שם הקשה על הרמב"ם משיטתו לענין שאר מצות. והיא שיטת הרמב"ם בה' מילה, פ"ג ה"ו, ובה' סוכה, פ"ו הי"ג, דעל ספק לא יברך, ובזה נדחו גם דברי הלח"מ. אך אף שנדחה טעמו של הלח"מ בזה לא נדחה הסמוכין שעשה משיטת הרמב"ם לענין ספק קרא ק"ש שקורא בברכותיה לכאן, וטעמו של הרמב"ם שם כבר פירש הרשב"א בתשו', שם, וביארנו דבריו במאמרנו "חידושים ובאורים ל"שנות אליהו", שהופיע ב"תלפיות". חוב' א—ב שנת תש"ט, פ"ב מ"א ס"ב עמוד קצ"ז, עפ"י מה שחידשנו, שם בעמוד קצ"ה, שברכות ק"ש שייכות הן לגוף הק"ש יותר מאשר שאר ברכות המצות שייכות לגוף המצות. שבשאר ברכות המצות הברכות הן על המצוה ולא כחלק וקיום של גוף המצוה, אבל ברכות ק"ש הן כחלק וקיום של גוף הק"ש, והוא מהטעם שכתבו הגאונים שהברכות של ק"ש אינן כברכות המצות, כמבואר בתשובות הרשב"א, סי' מ"ז, ס"ט, שי"ט, א"כ מה שתקנו לאמרן לפני ק"ש הוא לא ככל ברכות המצות אלא משום שענינן וענין ק"ש אחד הוא, ומה שנאמר בזה נאמר בזה, שהברכות כוללות כל מה שנאמר בק"ש, ומטעם זה הן כגופה של שמע וכקיום מצוה אחת, אבל בשאר ברכות המצות, שהברכה היא רק על קיום המצוה וגוף הברכה אינו ענין אחד עם המצוה, הברכה מילתא אחרייתא היא ולא כחלק וקיום מגוף המצוה. ובזה ביארנו דברי הרשב"א: ואני אומר באולי לדעת הרב ז"ל שהוא סובר דמעיקרא כך היתה תקנה דכל שהוא חייב לקרות כו' כשהוא קורא צריך הוא לקרות לכתחלה בברכותיה כו'. ולפי דברינו זהו הביאור, שבשאר ברכות, שהן ענין בפני עצמו, אף שגוף המצוה חייב לקיים מספק, משום שהוא ספיקא דאורייתא, בכ"ז הברכה שהיא דרבנן לא מברכין, שהלא איננה כחלק מקיום גוף המצוה, שמחויב לקיים אף מספק, אבל ברכות של ק"ש

מעיקרא כך היתה תקנה, שכל שהוא חייב לקרות, כשהוא קורא צריך הוא לקרות לכתחילה בברכותיה, משום שהן כחלק מק"ש וחד קיום הוא הברכות עם הק"ש. עוד כתב הרשב"א שם: ואולי למדה עוד הרב ממה שאמר ר' אלעזר ספק קרא קרית שמע ספק לא קרא חוזר וקורא ומדקאמר סתם חוזר וקורא משמע דכל פרשיותיה הוא קורא ואף על פי שאין דאורייתא אלא פסוק ראשון כו' דכל שהוא חייב לקרות הוא כעיקר תקנתו כו' ואולי מהסכמה זו כתב הרב ז"ל כן אפי' בברכות. ולפי מה שביארנו זהו שדימה הרשב"א הברכות לג' פרשיות, דאף על פי שאין דאורייתא אלא פסוק ראשון בספק לא אמרו שיחזור ויקרא פסוק ראשון לבד, משום שכל שהוא חייב לקרות קורא כעיקר תקנתו, שהתקנה היא על כל הפרשיות כקיום אחד ומצוה אחת של ק"ש וכשהוא חייב לקיים חלק חייב לקיים כולו, כמו כן הוא דעת הרמב"ם לענין הברכות שאף שהן דרבנן הן כחלק מגוף קיום מצות ק"ש, ומכיון שחייב בה מספק ממילא הוא חייב אף בברכות. ומעתה מבואר גם מה שסובר הרמב"ם שאף פועלים העושין בשכרן קורין ק"ש ומברכין לפנייה ולאחריה, אף שהברכות הן מדרבנן, וכל ברכה שהיא לאו דאורייתא הפועלים עוקרים אותה, דברכות ק"ש הן כחלק מגוף הק"ש, ומכיון שגוף הק"ש דאורייתא היא ומחויבים בה מברכים גם הברכות שהן כחלק ממנה⁽¹¹⁾.

והנה הרמב"ם, ה' ברכות פ"ב הי"ד, כתב: וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך או לא בירך חוזר ומברך. משום דבהמ"ז דאורייתא. וכתב בלח"מ, שם ה"ב: ומ"מ ברכת הטוב והמטיב נראה לי לכאורה דאינו חוזר ומברך כיון שהיא מדרבנן אבל צ"ע... מה שנתבאר ששיטת הרמב"ם גבי פועלים שקוראין ק"ש עם ברכותיה היא עפ"י שיטתו לענין ספק קרא ק"ש שחוזר וקורא עם ברכותיה, כי טעם אחד הוא בשני אלו הדינים, א"כ מאחר שברכת הטוב והמטיב הפועלים עוקרים אותה, מוכח שגם בספק בירך אינו חוזר ומברכה, אף שחוזר ומברך שאר הברכות, ואין הטוב והמטיב ושאר ברכות דומה לג' פרשיות של ק"ש שבספק קרא חוזר וקורא כל הפרשיות אף אלו

(11) ובסוגין בתוס', ד"ה והרי תפלה דדבר שהצבור כו', הקשו: וא"ת אמאי שבק בבא דק"ש דקאי בגוזה דדבר שהצבור עסוקין בו וקחני אינו מברך לפנייה כו'. וב"ברכה משולשת" בתוס' ר"ח כתב ע"ז: משום דאינו דומה יושב ובטל כיון שהוא עסוק בק"ש שהוא העיקר שהברכות שלפניה ושל אחריה אינו אלא לצורך ק"ש. וכ"כ שם בתוס' הרא"ש. ולפי מה שנתבאר דברכות ק"ש הן כחלק מגוף הק"ש ניחא יותר מה שאינו חשוב יושב ובטל על הברכות כיון שהן חלק מק"ש שאומרה. ורבינו עפ"י דרכו בסוגית הגמ' כתב: והא דאמרינן שם בגמ' ור"ח אמר כו' הוא הכל בברכות וע"פ זה מתורץ מה שהקשו התוס' שם בד"ה והרי תפלה כו'.

שהם מדרבנן, וכן הברכות שהם מדרבנן, כי הג' פרשיות של ק"ש וברכותיה הוא קיום אחד, אבל ברכת הטוב והמטיב אינו קיום אחד עם שאר הברכות. והטעם הוא מפני שהפרשיות של ק"ש וברכותיה הוא ענין אחד, ולפיכך הוא קיום אחד שאינו נחלק, אבל הטוב והמטיב ושאר הברכות של בהמ"ז אינו ענין אחד, ומשום הכי כיון שהטוב והמטיב היא מדרבנן הם קיומים מיוחדים שנחלקים. עוד יש להוכיח שברכת הטוב והמטיב אינו קיום אחד עם שאר הברכות של בהמ"ז כמו שכל הפרשיות של ק"ש וברכותיה הוא קיום אחד, משיטת הרי"ף בסוגית הגמ' להלן מו, א: ברכת המזון שנים ושלושה. ולפירושו הסכימו שם התוס', התר"י, והרא"ש, עיי"ש, וזה הוא המקור לפסק השו"ע או"ח, סי' קצ"ד סעי' ג': שלשה שאכלו כאחד ואין אחד מהם יודע כל ברכת המזון אלא אחד יודע ברכה ראשונה ואחד השנייה ואחד השלישית חייבים בזימון וכל אחד יברך הברכה שיודע ואף ע"פ שאין בהם מי שיודע ברכה רביעית אין בכך כלום. ומשמע דבשאר הברכות אם אין יודעין אחת מהן אין יכולים לברך ומעכבות זא"ז, אבל ברכה רביעית שהיא דרבנן לית לן בה אם אין אחד מהם יודע אותה ואינה מעכבת שאר הברכות, ועיי"ש במג"א ס"ק ג', ובסוגית הגמ' זברי"ף, מזה מוכח דהטוב והמטיב אינו קיום אחד עם שאר הברכות של בהמ"ז ולפיכך אינה מעכבת בהן¹²). ומטעם זה היא שונה גם

(12) ולענין ק"ש כבר הבאנו דעת רב האי גאון שתלמוד דידן סובר שברכות מעכבות הק"ש, וכפי מה שביארנו במאמרנו הנ"ל ב"תלפיות", פ"ב מ"א ס"ב, סברתו הוא מטעם שהברכות והק"ש שענינם אחד הוא קיום אחד, א"כ לפי מה שנתבאר מדעת הרמב"ם שגם הוא סובר שק"ש וברכותיה הוא קיום אחד צריך גם הוא לסבור דברכות מעכבות הק"ש. ונראה להוכיח שכן היא דעתו ואפילו בקורא ביחיד, כסברת רבינו בדעת ר"ה גאון. עיקר הראיה של ר"ה גאון שתלמוד דידן סובר שברכות מעכבות היא מדברי הגמ' יב, א: ומאי ברכות אין מעכבות זו את זו סדר ברכות. ודייק מזה רב האי גאון דסדרן אינו מעכב אבל אם לא אמר כלל מעכב. והנה הרמב"ם, ה' ק"ש פ"א ה"ת, כתב: הקדים ברכה שנייה לברכה ראשונה כו' יצא לפי שאין סדר בברכות. וא"כ יש לדייק מדבריו כמו שדייקו הר"ה גאון והראשונים מדברי הגמ' דרק סדרן אינו מעכב אבל אם לא אמר כלל מעכבות זו את זו, וא"כ גם מעכבות לק"ש דהא בהא תלוי, וכדברי ר"ה גאון והראשונים וכמו שנתבאר בדברינו שם. והנה ר"ה גאון והראשונים חלקו בין יחיד לצבור כדי ליישב הסתירה מדברי הירושלמי, ר"פ היה קורא: זאת אומרת שאין הברכות מעכבות. וחלקו דהירושלמי מיירי בהיה קורא ביחיד, ובזה אין ברכות מעכבות, אבל דברי הגמ' בבבלי איירי בקורא בצבור דקתני אמר להם הממונה, ובזה ברכות מעכבות. אמנם הרמב"ם הלא מיירי בקורא ביחיד א"כ יש להוכיח שסובר שאף ביחיד ברכות מעכבות, כהבנת רבינו בדעת ר"ה גאון, וכדברי הב"ח והפרישה בסברת הטור בדעתו. ומרן הכ"מ כאן כתב: משמע מהכא דכיון דק"ל דברכות אין מעכבות זו את זו מכ"ש שאין סדר לברכות. מדבריו משמע שגם להרמב"ם ק"ל דברכות אין מעכבות, וקשה שהרי מדבריו יש לדייק להיפך וכמ"ש. ומצאתי שכבר קדמוני בזה, ע"י במרכבת המשנה, מהרב אלפאנדארי, שכתב על דברי הכ"מ: ג"ב דברי רבינו המחבר

מברכות ק"ש שלהרמב"ם הפועלים מברכים אותן משום הק"ש שהיא דאורייתא ואינם מברכים הטוב והמטיב משום שאר בהמ"ז שהן דאורייתא. וכמו כן י"ל לענין ספק בירך, שאף שבק"ש בספק קרא חוזר וקורא הברכות והפרשיות שהן דרבנן משום הק"ש שהיא דאורייתא, הטוב והמטיב אין לו לברך משום שאר הברכות. ועי' בלשון השו"ע או"ח, סי' קפ"ד ס"ד: אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו צריך לברך מספק מפני שהיא מן התורה. וכתב שם בבאר היטב, ס"ק ז': משמע מלשון המחבר דברכת הטוב והמטיב דאינו

ז"ל מן המתמיהין דמשמע דס"ל דרבינו ז"ל פוסק כמ"ד דברכות אינן מעכבות כו' ותמהני עליו דמנ"ל הא דהא לפי המסקנא ברכות מעכבות וסדר ברכות אינן מעכבות וכן כתבו התוס' ז"ל בפ' היה קורא ד"ה. אם כו' [קושייתו מדברי הגמ' לא קשה שהרי באותו הדיבור התוס' מחלקים דשם מיירי בציבור, א"כ בדעת הרמב"ם שמיירי ביחיד י"ל כהכ"מ שסובר שבזה אין ברכות מעכבות כמו שהלקו התוס' והראשונים אליבא דר"ה גאון, אך קשה כפי מה שהקשינו שיש לדייק מגוף דברי הרמב"ם שסובר שבברכות מעכבות אף באופן שמיירי בקורא ביחיד וכמ"ש. וכן הרב מהר"י הכהן ז"ל שמביא מדייק מגוף דברי הרמב"ם נגד הכ"מ. ועוד דרבינו ז"ל בפ"י המשנה פ"ה דתמיד כתב כו' נתבאר בגמ' ברכות כו' וזהו כפי מסקנת הגמ' דברכות מעכבות וסדר אינו מעכב כו' וזה אשר מ"כ להרב מהר"י הכהן ז"ל צ"ע אמאי השמיט רבינו ז"ל הא דברכות אין מעכבות זו את זו ואולי ס"ל דמאי דדחי התם דמאי ברכות אין מעכבות זו את זו סדר ברכות אבל ברכות גופיהו מעכבות זו את זו ודברי מרן כ"מ ז"ל כיון דק"ל דברכות אין מעכבות זו את זו הם שלא בדקדוק וצ"ע. [והנה בשו"ע או"ח, סי' ס' ס"ג, כתב: סדר הברכות אינו מעכב שאם הקדים שנייה לראשונה יצא ידי חובת ברכות. וכתב שם הפר"ח: ואע"ג דדחינן דמאי ברכות סדר ברכות דחיייתא הוא אך לפום קושטא דמלתא ק"ל כו' זריקא דאם איתא דעל סדר ברכות קאמר הו"ל לפרושי, וא"כ מ"ש המחבר סדר ברכות אינו מעכב מכלל דהברכות מעכבות לא ק"ל הכי אלא דברכות אינן מעכבות וכפשטה דשמעתתא בספ"ק דברכות. והנה מדברי הרמב"ם בפיה"מ דתמיד הו"ל, עי"ש, מבואר דדברי הגמ' מאי ברכות סדר ברכות אין זה דיחוי אלא מסקנא לקושטא דמילתא. גם מה שדייק הפר"ח מדברי המחבר שאמר סדר ברכות אינו מעכב מכלל דהברכות מעכבות אין זה מוכרח, שהרי דברי המחבר הוא מלשון הרמב"ם וכיון שהמחבר בעצמו לא דייק כן בלשון הרמב"ם, כמ"ש בכ"מ, א"כ אין לדייק כן בלשונו, ושפיר כתב בלשון זה אף שדעתו היא שהברכות אין מעכבות כמ"ש בכ"מ וכמו שפסק שם בס"ב: קרא ק"ש בלא ברכה יצא י"ח ק"ש.]

ומאחר שנתבאר שדעת הרמב"ם היא דברכות מעכבות בק"ש, ובבהמ"ז שג"כ ברכות מעכבות זו את זו, כמו שנתבאר מזו הסוגיא, דבהמ"ז שנים ושלושה לפי הרי"ף והראשונים, וכן מבואר ממה דבעי לעיל נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן משום דנשים לא נטלו חלק בארץ וא"י לומר על הארץ כו' וסד"א דלא מחייבי מדאורייתא בכל הברכות ומוכח דמעכבות זו את זו, ובכ"ז אין ברכת הטוב והמטיב מעכבת שאר הברכות כמ"ש כאן, רואים אנו שבק"ש הברכות והק"ש הוא קיום אחד, וכן הברכות שבבהמ"ז שהן דאורייתא, אבל ברכת הטוב והמטיב אינו קיום אחד עם שאר הברכות ולפיכך אינה מעכבת בהן. [ועי' בתוס' להלן ל, ב ד"ה מסתברא, מש"כ על דברי הגמ' מט, א: בבהמ"ז שכבר בירך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב לאו דאורייתא היא ע"כ אין מחזירין אותו לגמרי כי אין דומה שם הפסק כ"כ, עי"ש. והוא משום שברכת הטיב והמטיב אינו קיום אחד עם שאר הברכות ולפיכך אין דומה שם הפסק כל כו'.]

אלא מדרבנן דביבנה תקנוה א"צ לחזור ולברך. ובמג"א, שם ס"ק ז', כתב: וצ"ל גם ברכה ד' דלא לזלזולי בה (הר"ש חיון מ"ב הלוי מ"ד). וכן בספר האשכול, ה' נטילת ידים וה' סעודה, סי' י"ח עמוד מ"ג, הוצאת הרב אויערבאך, כתב: מספקא הדר ומברך כו' וחזי לן אי הדר הדר אכולהו דאי לא הדר אהטוב ומטיב כיון שהוא דרבנן אתי לזלזולי ביה. (עי' בגמ' לקמן מה, ב). מדבריהם מוכח ג"כ דברכת הטוב והמטיב אינו קיום אחד עם שאר הברכות, ומה שסוברים שחייבים בה הוא רק מטעם דלא לזלזולי בה. אמנם הפר"ח בלקוטים סי' ר"ט, כתב: ומעתה נשאר לנו לברר כשנסתפק אם בירך ברכת המזון שצריך לחזור ולברך אם צריך לחזור ברכה רביעית אי לא ומסתברא שצריך אף על גב דהיא מדרבנן וכן משמע לי מהא דתנן גבי בעל קרי ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ואם איתא ליפלוג בבה"מ גופיה וליתני ועל המזון מברך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב אינו מברך אלא משמע דגם ברכה רביעית בעי לברך ולכאורא אפשר דהיינו טעמא כמ"ש מוהרש"א ז"ל כי היכי דלא לית לזלזולי ביה אכן אין צורך לזה אלא כיון שצריך לברך הג' ברכות מן התורה ראוי שיברכו ג"כ ברכה רביעית וכהיא דכתב הרמב"ם ז"ל בה' ק"ש פ"ב דין י"ג וע"ש בכ"מ וגבי פועלים שאני התם שהם טרודים במלאכת בע"ה ולא אטרחהו רבנן כנ"ל ודו"ק. וכ"כ בסי' ס"ז¹³). ולטעמו ברכת הטוב והמטיב הוא קיום אחד עם שאר הברכות. ולדעת הפר"ח צ"ל שברכת הטוב והמטיב הוא קיום אחד עם בהמ"ז יותר ממה שברכות ק"ש הוא קיום אחד עם הק"ש, שהרי ב"ק מברך הטוב והמטיב משום הברכות דאורייתא ואינו מברך הברכות משום הק"ש. ובטעם הדבר י"ל משום דברכת

(13) שם הוא מאריך בביאור דברי הרמב"ם גבי ספק קרא ק"ש שחזור וקורא ומברך לפנייה ולאחריה, וכתב: ועוד אני מביא כדמ' ראה לזה מהא דתנן גבי בעל קרי ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו וכן בברייתא קתני ואוכל פתו ומברך לאחריה ואינו מברך לפנייה ואיכא למידק דהא אסיקנא בפ' שלשה שאכלו דברכת הטוב והמטיב דרבנן וכיון דכן ליפלוג בברכת המזון לאחריה וליתני מברך לאחריה ג' ברכות ואינו מברך ברכת הטוב והמטיב אלא ודאי דכיון דתקון רבנן לברך ברכה רביעית כיון דמברך מאי דהוי מן התורה ראוי לברך עמו מאי דתקינן רבנן הג"מ כיון דצריך לחזור קריאת שמע צריך לקרותה עם מה דתקון רבנן עמה [לפי דוגמתו למה ב"ק אינו מהרהר הברכות כמו שמהרהר גוף הק"ש. ועי' בדברינו בפנים מש"כ בדעת הרמב"ם, אבל לדברי הפר"ח קשה הראיה מהטוב והמטיב על ברכות ק"ש]. ואע"ג דפועלים עוקרין ברכת הטוב והמטיב שאני התם דכיון שהם טרודים במלאכתם לא אטרחום רבנן. וכדבריו וטעמו כתב בעה"ש, סי' קפ"ד ס"ד: וכשהוא חוזר מספק חוזר גם ברכת הטוב והמטיב אף שהוא דרבנן דכיון דנתחייב נתחייב בכלה שכן היתה התקנה שבכל פעם שיברך ברהמ"ז יברך גם הטוב והמטיב. וכן הביא באור שמה, ה' ברכות פ"ב הי"ד, הכרעת הפר"ח וטעמו.

הטוב והמטיב אף שהיא מדרבנן בכ"ז הם הוסיפוה לגוף בהמ"ז, והיא כחלק מגוף המצוה, אבל ברכות ק"ש כיון שאינן מגוף מצות ק"ש אף שגם הן קיום אחד עם הק"ש בכ"ז כיון דלא הוּוּ מגוף ומעצם המצוה לא הקילו בהן בב"ק, ולענין פועלים אף הטוב והמטיב שהיא מגוף בהמ"ז בכ"ז כיון שהיא רק מדרבנן והם טרודים במלאכת בע"ה לא אטרחום רבנן ועוקרים אותה. א"כ לדידיה שברכות ק"ש אינו קיום אחד כ"כ עם הק"ש כמו שברכת הטוב והמטיב היא עם בהמ"ז מכש"כ שהפועלים עוקרים אותן ואינם מברכים הברכות. אבל להרמב"ם שכתב גבי פועלים שקורים ק"ש עם ברכותיה אף שהם עוקרים הטוב והמטיב צ"ל שברכות ק"ש הוא קיום אחד עם הק"ש יותר ממה שברכת הטוב והמטיב היא עם בהמ"ז וכמ"ש לעיל. ולענין ב"ק כפי מה שהוכיח הפר"ח כשמברך לאחריה מברך גם הטוב והמטיב, ובק"ש לשיטת רש"י מהרהר רק הק"ש בלבד אבל הברכות אינו מברך אפילו בהרהור.

ומעתה אם הרמב"ם יפרש משנתנו כרש"י יקשה, ומה ברכת הטוב והמטיב שהפועלים עוקרים אותה הב"ק מברך אותה משום הברכות דאורייתא שבבהמ"ז, ואנו מחייבים להב"ק יותר מהפועלים, ברכות ק"ש שאף הפועלים אינם עוקרים אותן לשיטתו כש"כ שצריך היה הב"ק לברכם משום הק"ש דאורייתא, ולמה אינו מברך הברכות אפילו בהרהור (ועי' להלן בהערה י"ט). ובהכרח שמפרש כרבינו שגם לדעת הבבלי מהרהר דמתני' אברכות קאי, זשפיר מתקיים בזה הקיום של ק"ש עם ברכותיה.

ג

פירשנו משנתנו לשיטת הרמב"ם, ועדין עלינו לפרש סוגית הגמ' לשיטתו. איתא בגמ' כ, ב: אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי סלקא דעתך לאו כדבור דמי למה מהרהר כו', ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי דאי סלקא דעתך הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו, אלא מאי הרהור לאו כדבור דמי למה מהרהר אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, ונגרוס בפרקא אחרינא אמר רב אדא בר אבהו בדבר שהצבור עוסקין בו, והנה אף לשיטת הרמב"ם שק"ש וברכותיה הוא קיום אחד, וכשקורא ק"ש צריך לקרות עם ברכותיה, ומהרהר דמתני' אברכות קאי, ניחא מה שלא התירו לו לברך הברכות בפה, דכיון שכל עיקר ההיתר לברך הברכות הוא רק משום הק"ש שיקראנה עם ברכותיה, אם מברכן בהרהור ויוצא בהן שפיר מתקיים בזה הקיום של ק"ש וברכותיה, אף שקורא הברכות

רק בהרהור. אלא שזה ניחא רק למ"ד הרהור כדבור דמי, שיוצא הברכות בהרהור, אבל למ"ד הרהור לאו כדבור דמי, ואינו יוצא הברכות בהרהור. ולפי דברי הגמ' הוא מהרהר לדידיה הברכות רק כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, קשה הרי להרמב"ם שק"ש וברכותיה הוא קיום אחד שאינו נחלק היו צריכים להתיר שיברך גם הברכות בפה, שהרי כשמברך הברכות בהרהור אינו מקיים קיום הקריאה של ק"ש עם ברכותיה כיון שאינו יוצא הברכות ע"י הרהור. ונראה דלפי המסקנא הוא מקיים ע"י הרהור איזה קיום מצוה אף אם הרהור לאו כדבור דמי, וכמו שכתב בשטמ"ק בסוף הסוגיא שמסיק בגמ': אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן, וכתב בשטמ"ק: יש לומר דהשתא הדרינן מטעמא דאמרינן לעיל דצריך לעסוק בדבר שהציבור עסוקים בו דודאי ברכת המזון אינו דבר שהציבור עסוקים בו דביחיד הוא על הרוב ואפילו הכי אמר ליה אלא טעמא משום דק"ש וברכת המזון דאורייתא ועביד בהו מאי דאפשר ואומר אותם בהרהור אע"ג דלא הוי כדיבור ("). נמצא

(14) דברי השטמ"ק, שאף למ"ד הרהור לאו כדיבור דמי הוא מקיים איזה קיום ע"י הרהור, יש להם מקור גם מירושלמי ופסיקתא, ונפסק כן להלכה. בב"י, סו' או"ח סו' ס"ב, כתב: כתוב בא"ח לפי דעת הירושלמי נראה שאם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו יצא שנאמר אמרו בלבבכם. ושם, סו' ק"א: כתב באורחות חיים בשם פסיקתא אם אין אתה יכול התפלל על מטתך אם אין אתה יכול ואתה אנוס מחולי או מדבר אחר אמור בלבך שנאמר אמרו בלבבכם. ובשו"ע או"ח, סו' ס"ב ס"ג, פסק: צריך להשמיע לאזנו מה שמוציא מפיו ואם לא השמיע לאזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו. פסק בזה כר"ח דהרהור לאו כד"ד. ובס"ד: אם מחמת חולי או אונס אחר קרא ק"ש בלבו יצא. ומקורו הוא מ"ס א"ח שהביאו בב"י כמ"ש בכאה"ג ורבינו בביאורו ס"ק ז'. וכן בתר"י טו, א כתבו: לא יברך אדם בהמ"ז בלבו, ואומר מורי הרב גר"ו שמי שנתחייב בברכה ואינו יכול לאומרה שאין ידיו נקיות או שעומד במקום שאינו נקי כגון החולה שאין מטתו נקיה ואינו יכול לבטא בשפתים התפלה יש לו להרהר הברכה אי התפלה שנתחייב בה ואע"פ שאינו יוצא ידי תובה אלא באמירה יש לו להרהר בלבו והי' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה דאמרינן הכי במדרש אמרי האזינה הי' אמר דוד דבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה ובשעה שאיני יכול לדבר ביני הגיגי והגיגי ד"ל המחשבה כו'. הביאו הב"י, סו' פ"ה, והרמ"א כאן בס"ד לענין ק"ש. ורבינו בביאורו, ס"ק ח', הביא דברי התר"י כמקור על הרמ"א, והוסיף: ור"ל כמו הגיון לבי בהגיגי כו' ובילקוט תהלים סו' תרכ"ז רגזו ואל תחטאו כו' אמר הקב"ה אני אמרתי להתפלל בכה"כ שבעירך ואם אין אתה יכול לילך התפלל על מטתך ואם אין אתה יכול הרהר בלבך שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם כו', וכן שם, בס"י צ"ד ס"ה, חולה מתפלל אפילו שוכב על צידו כו', וברמ"א: אם א"א לו להתפלל מ"מ יהרהר בלבו שנאמר אמרו בלבבכם על משכבכם (כ"י בשם א"ח ופסיקתא) ועי"ש בד' רבינו בביאורו ס"ק י"ב. וכ"ז משום שיש קיום מצוה גם בהרהור אף דלאו כד"ד.

ונראה שפסק זה נמצא גם ברמב"ם. בפרקין כד, ב איתא: המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה המגביה קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר כו' אמר רב הונא לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש מותר. ולהלן לא, א: אמר רב המנונא כו' רק שפתיה נעות מכאן למתפלל שיחחוך בשפתיו,

לפי"ז אף למ"ד הרהור לאו כדבור דמי הוא מקיים איזה קיום ע"י הרהור, ומכיון שכן אף לענין זה שבעינן שמטבע הק"ש תהיה עם הברכות ביחד מהני כשמברך הברכות בהרהור אף אם לאו כדבור דמי, שכיון שההרהור פועל שיוצא עי"ז מה גם מגוף החיוב של הברכות, אף שאינו יוצא בזה הברכות כל צרכן, בכ"ז לענין זה שצריך לקרות הק"ש עם ברכותיה שפיר חשיב כקוראה עם הברכות אם מהרהר הברכות אף אם לאו כדבור דמי. ונראה דזהו באמת לפי המסקנא הטעם למה שמהרהר, אם הרהור לאו כדבור דמי. אבל מעיקרא סברה הגמ' דאם הרהור לאו כדבור דמי אין בהרהור שום קיום מצוה כלל, ולפיכך מקשה למה מהרהר, ואמר ר"א כדי שלא יהו כל העולם כו', וצ"ל שאינו סובר שהברכות הם קיום אחד עם הק"ש, שאל"כ יקשה כיון שאינו יוצא הברכות ע"י הרהור יתירו לו לברכן בפה משום

וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגביה קולו בתפלתו. והרמב"ם, ה' תפלה פ"ה ה"ט, כתב: השחיית הקול כיצד לא יגביה קולו בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש. ולא ישמיע קולו אלא אם כן היה חולה או שאינו יכול לכונן את לבו עד שישמיע קולו הרי זה מותר. מתוך נקודת ההפסק לפני, ולא ישמיע קולו" נראה שדבריו אחרי זה "אלא אם כן היה חולה" קאי על זה הדין. וזה קשה מג"ל להרמב"ם ההיתר לחולה להשמיע קולו, הלא בסוגית הגמ' לא נאמר שמותר אלא אם אין יכול לכונן בלבו בלחש, ולא נזכר כלום מחולה. גם במציאות הדבר קשה איך אפשר שחולה יצטרך להשמיע קולו, אורבא משום חולשת חליו צריך יותר לנמך קולו. ונראה שבהלכה זו כלל הרמב"ם ג' דינים, ומפני שכולם הם בענין השחיית הקול כללם יחד, וכתב: "השחיית הקול כיצד", א) "לא יגביה קולו בתפלתו", ומקורו מדברי הגמ' כד, ב ולא, א. ב) "ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש", ומקורו מדברי הגמ' לא, א. ג) "ולא ישמיע קולו", ומקורו מד' הגמ' כד, ב. והוא גמון ממגביה קולו כמבואר שם: המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אטמה, המגביה קולו הרי זה מנביאי השקר. וסידר הרמב"ם תחלה דין הא' "לא יגביה קולו כו'", ואחר שכתב דין הב', "ולא יתפלל בלבו כו' ומשמיע לאזניו בלחש", כתב דין הג', שבכ"ז "ולא ישמיע קולו", וכאן צריכה להיות נקודת ההפסק, אחר המלה "קולו", לא כמו שהוא בכל הספרים אחר המלה "בלחש". ובסדר הדינים בהשחיית הקול כאן שנה הרמב"ם ג' דינים שהם ב' הלכות. א) שלא להגביה ולהשמיע הקול ב) שלא להתפלל בלב. ואחר שכבר גמר ג' הדינים הכלולים יחד אמר על ב' ההלכות ב' דברים יוצאים מן הכלל. חצי הדברים על הלכה א' וחצי על הלכה ב'. והדברים היוצאים מן הכלל אינם נתחלים מן "ולא ישמיע קולו", שזה עדיין שייך לכלל הדינים, אלא מן "אלא אם כן היה חולה" וזהו יוצא מן הכלל של ההלכה, שלא להתפלל בלב "אלא אם כן היה חולה", שאז מותר להתפלל בלב, ומקורו הוא מדברי הפסיקתא וירושלמי הנ"ל. "או שאינו יכול לכונן את לבו עד שישמיע קולו" זהו יוצא מן הכלל של ההלכה שלא להגביה ולהשמיע הקול, כמבואר בדברי הגמ' כד, ב. וסוף דבריו "הרי זה מותר" הוא על ב' הצדדים היוצאים מן הכלל של ב' ההלכות. ובכ"מ שם כתב: וזהו שאמר א"כ היה חולה וכו'. וכן בלח"מ: אלא א"כ היה חולה כו'. ולפלא בעיני שלא פירשו דין זה ולא הראו מקורו. ועי' בשו"ע, סי' ק"א ס"ב, ובמג"א שם ס"ק ב'. וכל זה הוא כדברי השטמ"ק שכתב: ועבד בהו מאי דאפשר ואומר אותם בהרהור אע"ג דלא הוי כדיבור. וזה יוצא ממסקנת הגמ' בסוגין, וכפי שהראנו גם מדברי הפסיקתא והירושלמי הנ"ל.

הק"ש, אך הגמ' מקשה ע"ז מתפלה דדבר שהצבור עוסקין בו כו' עד שמסיק אלא ק"ש ובהמ"ז דאורייתא ותפלה דרבנן, ולפי מסקנא זו עיקר הטעם שמהרהר הברכות הוא משום הק"ש, שבעינן שיקרא הק"ש עם הברכות משום שהוא קיום אחד, ונרויח בזה פירוש מרווח בסוף סוגית הגמ'.

על מה דמשני כדי שלא יהו כל העולם כו' בדבר שהצבור עוסקין בו, מסיק בגמ': והרי תפלה דדבר שהצבור עוסקין בו ותנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא ב"ק כו' יקצר כו' הא לא אתחיל לא יתחיל, שאני תפלה דלית בה מלכות שמים והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ותנן על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן, וברש"י הביא בזה שני פירושים וגירסות, וז"ל: דלית בה מלכות שמים, אין מלך העולם בברכות של י"ח, ה"ג והרי ברכת המזון לפנייה דאית בה מלכות שמים כו', לישנא אחרינא שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, קבלת מלכות שמים כדאיתא בק"ש שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד ולהאי לישנא גרסינן והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ולשון זה נראה שהוא עיקר מדמשני ליה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא והאי בלאחריו עסקינן ואי ללישנא קמא הא לא איירי בברכת המזון לאחריו בדאתקפתיה דלהדרי תלמודא עילויה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא כו', אכן לשון זה שכתב עליו רש"י שהוא עיקר מתפרש רק לשיטתו בפ"י המשנה, ומזה הוכיחו התר"י שהגמ' שלנו אינה הולכת על דרך הירושלמי, וכתבו שמוזה למדנו בפירוש דבק"ש שהיא דאורייתא נחלקו, אבל לפי רבינו שהשוה דעות הבבלי והירושלמי, וכן פי' הר"ח והרוקח וכפי מה שהוכחנו כן היא גם דעת הרב האי גאון והרמב"ם, וכל הסוגיא הוא הכל בברכות, אין לגרוס ולפרש כלשון זה, שלא יקשה עליהם ממסקנת הגמ' כהוכחת התר"י, גם אין לפרש מלכות שמים קבלת מלכות שמים, כמו שמפרש לשון זה, כיון שמירי בברכות שאין בהן קבלת מלכות שמים, לפיכך כתב רבינו לקיים לשון ראשון של רש"י, כמו שהבאנו דבריו בראש המאמר, אך גם על פי רבינו שקיים לשון ראשון של רש"י יש לדקדק ולהעיר כמה הערות, עיי' בהערה זו¹⁵).

15) אכן גם על פי רבינו שפירש מלכות שמים הוא מלך העולם, וגרים והרי בהמ"ז דאית ביה מ"ש ותנן על המזון כו', והוא כלשון ראשון של רש"י, וכדי להסיר קושיית רש"י ע"ז לא גרס בקושית הגמ', והרי בהמ"ז לפנייה, אלא ברכת המזון סתם, ופירש בין לפנייה ובין לאחריה שבשניהם יש מלך העולם ואעפ"כ תנן כו', אף שתירץ בזה מה שהקשה רש"י ממה דמשני אלא ק"ש ובהמ"ז דאורייתא הא לא איירי בהמ"ז

ולפי דברינו נראה לקיים לשון שני של רש"י, שכתב עליו שהוא עיקר, אף לשיטת רבינו הר"ח, והרוקח, ר"ה, והרמב"ם, עפ"י מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם בדין ק"ש וברכותיה. כשהגמ' מקשה מתפלה, ומשני: שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, יש לפרש גם לשיטתם כמו שפ"י לשון הב' של רש"י: כדאיתא בק"ש שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד. ואף לשיטתם כל הסוגיא מיירי בברכות, ובהן אין קבלת מלכות שמים, בכ"ז מחלק ביניהן לתפלה דלית בה קבלת מלכות שמים, משום דק"ש וברכותיה הוא קיום אחד, ומכיון שבק"ש יש בה קבלת מלכות שמים צריך בשבילה להרהר גם הברכות שהן כחלק ממנה וכמ"ש¹⁶). וכבר סוברת הגמ' עתה כמו

לאחריו בדאתקפתיא דלהדרי תלמודא עילויה, ולפי רבינו מיירי גם בדאתקפתיא בבהמ"ז לאחריו, שמוה הקשה על בהמ"ז לפניו. אך עדיין קשה שהרי לפי מה שפירש רבינו החילוק שחלקה הגמ' בין ברכות ק"ש, שבהן מיירי כל הסוגיא, לתפלה משום מלכות שמים פירושו הוא מלך העולם, שהרי קבלת מלכות שמים לא שייך אלא על גוף הק"ש ולא על הברכות, וע"ז מקשה מבהמ"ז בין לפניו ובין לאחריה שבשניהם יש מלך העולם ואעפ"כ חנן שלאחריו מברך ולפניו אינו מברך, א"כ עדיין קשה הלא כדי להקשות קושיא זו לא היה צריך כלל להכניס באתקפתיא בהמ"ז, אלא היה יכול להקשות גם מק"ש גופה אברכותיה דמיירי בהן, למה ק"ש קורא בפה וברכות רק מהרהר, והלא בשניהם אית בהו מלכות שמים כמו שהקשה מבהמ"ז שלאחריה אבהמ"ז שלפניה, כיון שהטעם משום דק"ש דאורייתא אכתי לא ידע שאל"כ לא קשה גם מבהמ"ז לאחריה שהיא דאורייתא אבהמ"ז לפניו שהיא דרבנן, ויקשה אק"ש וברכותיה ולישני אותו התירוץ ק"ש דאורייתא ותפלה דרבנן וגי' חילוקים בדבר. וואין לומר שלא הקשה מק"ש אברכותיה משום שידע שיש לחלק ביניהם שבק"ש יש לבר מלך העולם גם קבלת מלכות שמים משא"כ בברכות, שא"כ למה לא הזכיר טעם זה במסקנא ומסיק רק ק"ש וברכותיה דאורייתא כיון שבהכרח לומר שידע טעם זה וסובר אותו, מדלא פריך מק"ש אברכותיה, דבשלמא להפי' מלכות שמים קבלת מלכות שמים לא הוצרך להזכיר זה הטעם בהמסקנא כיון שכבר אמרו, ולא אמר "אלא", כמ"ש רבינו, והוסיף רק עוד טעם של דאורייתא השייך גם על ברהמ"ז לאחריה, וכמ"ש שם ב"פ"י קדמון" שוביא להלן שלהמסקנא בק"ש קורא משום שני הטעמים, אבל לפי רבינו, שמלכות שמים הוא מלך העולם, עדיין לא הוזכר טעם זה כלל. עוד קשה למה לו להכניס ק"ש כלל במסקנת תירוץ, הא לפירוש רבינו כל הסוגיא קאי אברכות ק"ש ולא איירי בק"ש בדאתקפתיא דליהדר עילויה ק"ש וברכת המזון דאורייתא, כקושיא רש"י מבהמ"ז לאחריה, ולישני רק בהמ"ז דאורייתא ותפלה דרבנן. ועי' בדברי האמרי נועם שהבאנו בהערה י"ז.

ובד"ס בסוגין, בהערות אות א, הביא שבבית נתן הגי': ובהמ"ז דאורייתא ותפלה דרבנן [וברכה שלפניה דרבנן] וכתב ע"ז בד"ס: ומילתא דלא צריכא הוא כו'. ולדברי רבינו מילתא דצריכא הוא, להזכיר ברכה שלפניה בהתירוץ, כיון דע"ז היתה הקושיא והרי בהמ"ז.

(16) שוב ראיתי בשאג"א, סי' י"ג, שכעין מה שפירשנו לשיטת הר"ח והרמב"ם לענין הברכות יש הכרח לומר גם לשיטת רש"י לענין גוף הק"ש. על דברי הגמ': שאני תפלה דלית בה מלכות שמים, כתב השאג"א: כלומר אבל ק"ש אית בה קבלת מלכות שמים וכן פירש רש"י כו', והרי קבלת מלכות שמים אינו אלא בפי ראשונה בלבד, כדתנן רפ"ב למה קדמה פי' שמע לוהיה אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים

בהמסקנא שבהרהור מקיים איזה קיום מצוה, וכמ"ש השטמ"ק, ולפיכך גוף הק"ש שיש בה קבלת מלכות שמים קורא בפה, משום שהרהור לאו כדבור דמי ואין מקיים ע"י הרהור המצוה כהלכתה, אבל ברכותיה שצריך לברך רק משום הק"ש די גם בהרהור שיחשב כקורא ק"ש עם ברכותיה ומקבל עליו מלכות שמים שלמה, אבל תפלה דלית בה מלכות שמים אם לא התחיל לא יתחיל אף בהרהור. וע"ז פריך: והרי ברכת המזון לאחריו דלית בה מלכות שמים ותנן כו', ומשני: ק"ש ובהמ"ז דאורייתא כו', [ולא גרסי' אלא, כמש"כ רבינו]. פי', שלא רק משום שיש בק"ש קבלת מלכות שמים מברך הק"ש בפה וברכותיה בהרהור, אלא גם משום שהיא דאורייתא, ולפיכך אף ברכת המזון לאחריו, אף שאין בה קבלת מלכות שמים כמו בק"ש, בכ"ז כיון שגם היא דאורייתא מברך על המזון לאחריו⁽¹⁾. נמצא לפי פירוש זה בסוגית הגמ'

תחלה ואח"כ יקבל עליו עול מצות, ואפ"ה מהרהר כל ג"פ של ק"ש אלמא שו"י רבנן לכל ג"פ של ק"ש כחדא מילתא וכל היכא שצריך לקרות את מקצתה גומר את כולה. ועי"ש שהאריך בסברא זו. והוא כדברינו לשיטת הר"ת והרמב"ם לענין הברכות. אמנם לשיטתם צריך לומר אף שלענין הברכות שהן דרבנן משום סברא זו די רק שיהרהר הברכות ואינו קורא בפה כמו גוף הק"ש וכמ"ש, בכ"ז לענין הג"פ קורא כולן בפה כיון שכל הג"פ הן מגוף המצוה, ואף אלו שהן דרבנן שו"י רבנן כחלק מגוף המצוה, משא"כ הברכות אף שהן קיום אחד עם הק"ש בכ"ז אינן מגוף המצוה וברכה מילתא אחריתא היא, וע"י לעיל סוף סי' ב' מש"כ כעין סברא זו בדעת הפר"ח לענין ברכת הטוב והמטיב.

(17) אמנם לפירושנו אכתי תקשה מבהמ"ז לפני, שלכאורא לשיטה זו הוא ג"כ מהרהר כמו הברכות של ק"ש, ולמה מהרהר, הלא היא לאו דאורייתא, וגם לית בה קבלת מלכות שמים, וגם אינה קיום אחד עם מצוה אחרת שצריך לברך. וצריך לומר, לפי שיטה זו ולפי פירושנו זה בדברי הגמ' שבהמ"ז לפני באמת אינו מברך, ומה שאמור במתני' ועל המזון אינו מברך לפניו צ"ל שפירושו הוא שכלל לא יברך אפילו בהרהור, לא כמו שאנו מפרשים ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה האמור גבי ק"ש שהוא בפה. כי שם נאמר תחלה מהרהר, שקאי על הברכות לפי פי' זה, א"כ מ"ש ואינו מברך בע"כ שפירושו הוא שלא יברך בפה, אבל אינו מברך לפניו האמור בבהמ"ז שלא הוזכר בה הרהור פירושו הוא שכלל לא יברך ואפי' בהרהור מהטעם שכתבנו. ונרויח בזה ליישב קושיא שקשה לשי' הר"ח ורבינו מדברי הגמ' להלן כא, ב דפריך על מתני': ד' יהודה אומר מברך לפניהם ולאחריהם, למימרא דקסבר ר' יהודה בעל קרי מותר בדברי תורה כו', ומשני: לא תימא מברך אלא מהרהר. וראיתי בספר מעיני יהושע על השנו"א שכתב: כשהייתי בק"ק וילנא שמעתי מפה הרבני המופלג החריף מ' חיים טשכנאווצר שהקשה על פי' הגאון דלפי פי' הגאון מאי משני הגמ' דלפי' יהיה ס"ל לר' יהודה דברכת ק"ש אינו מותר רק בהירהור א"כ היינו ת"ק דגם ת"ק ס"ל דברכות ק"ש מהרהר. והביא שם בשמו לתרץ בדוחק שבאמת היה יכול המקשה שהקשה והתניא ב"ק להקשות גם זה אלא דעדיפא מיניה קמקשה שתנינן בהדיא בברייתא דר' יהודה ס"ל דמוציא בשפתיו. ומעצמו תירץ: דלפי זה התרצן הפי' במשנה הוא כפרש"י אבל אליבא דאמת לפי מה שהביא הברייתא דר' יהודה ס"ל דמוציא בשפתיו אפי' הברכות או הפי' הוא כהגאון דאל"כ יקשה קושית הגאון למה לא הקשה

לא רק שלא קשה מסוגיא זו על שיטת הרמב"ם, שק"ש וברכותיה הוא קיום אחד שאינו נחלק, אלא יש גם סיוע לדבריו, והוא מכון בפירוש דברי הגמרא. שוב מצאתי שכונתי בפירושי זה לדעת קדמון שהביא פי' הר"ח ומפרש גם כן סוף הסוגיא כדברינו, וכנראה גם זה הוא מפי' הר"ח. ב"פי' קדמון למס' ברכות" (18) מביא פי' הר"ח בלשונו: בעל קרי מהרהר בלבו וכו' ר' ח' ז' ל' פי' בתלמוד ארץ ישראל מה הוא מהרהר בברכות ש' מ' דקריית שמע מוציא בשפתיו אמר ר' אבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דאמי דמצות קריית שמע כדיבור הוא דכתיב ודברת במ' כו' ורב חסדא אמר זאת אומרת הרהור לאו כדיבור דאמי כו' וסלקא אליבא דרב חסדא דקריית שמע מן התורה שנ' ודבר' במ' ואית בה נמי מלכות שמים שנ' שמ' יש' א' אלה' יי' אחד וברכת

הגמ' דר"מ אדר"מ. [והמעני יהושע כון בתירוצו למ"ש באמרי נועם (עי' לעיל הערה ג'): והא דפריך הגמ' ומשני מק"ש דאמר ק"ש וברכת המזון דאורייתא משמע שמתניתין מיירי מק"ש וכן כל הסוגיא ע"ש, זה לא קשה ג"כ דבאמת מעיקרא הוי ס"ד דמ"ש במתניתין דמהרהר קאי אק"ש אבל הברכות אפילו בהרהור אסור, ור"י ס"ל דהברכות שוה לק"ש דמותר בהרהור, (והוא משום דלעיל הקשה שם על פרש"י, שר"י סבר שאפי' הברכות מברך בפה, דהוי פלוגתא רחוקה ביניהם, לפיכך כתב כאן לפי מה דס"ד מעיקרא ר"י ס"ל דהברכות שוה לק"ש דמותר בהרהור ולא שמברך אפי' הברכות בפה, וכן להמסקנא דר"י מיירי כדיבור כתב להוכיח דצ"ל מה"ט דתנא דמתני' קאי אברכות כי היכי דלא ליהוי פלוגתא רחוקה.) אבל לבתר דאמר בגמ' ומי אית לר"י הרהור אע"כ דר"י מיירי כדיבור, וכיון דמיירי כדיבור צ"ל דתנא דמתני' נמי קאי אברכות כי היכי דלא ליהוי פלוגתא רחוקה, והשתא הוי הגמ' באמת כמו הירושלמי. והוא כדברי המעני יהושע, אלא שהמעני יהושע אמר זה רק על התרצן דלהלן כב, א ובאמרי נועם אמר כן גם על הסוגיא דידן, וזהו שלא כמו שאיתא בשנו"א שפי' כל הסוגיא דידן כפי שיטתו וכמו שהבאנו דבריו בראש המאמר, ואם גם מ"ש באמרי נועם הם דברי רבינו צ"ל שתור מזה בשנו"א ופי' גם הסוגיא דידן כפי שיטתו, וכן בפי' הר"ח פי' הסוגיא דידן כפי שיטה זו. אבל דברי האמרי נועם הם סמך לדברי המעני יהושע שכתב כן לפרש את דברי התרצן דלקמן.] ובי' התירוצים דחוקים אלא שאינו רואה עתה תירוץ מרווח יותר. אבל לפי דברינו שברכה שלפני של ברכת המזון לת"ק אינו מברך כלל שפיר איכא בין ר' יהודה ות"ק גם לזה התרצן, דלת"ק מהרהר רק ברכות ק"ש ולא בהמ"ז לפני ולר"י דמברך לפנייהם ולאחרייהם מהרהר גם בהמ"ז לפני. אך זה אפשר לומר רק לשי' הר"ח והרמב"ם שפירשנו לדעתם הטעם שמהרהר ברכות ק"ש משום שהוא קיום אחד עם ק"ש וא"כ ברכה שלפני של בהמ"ז אינו מהרהר, אבל לדעת רבינו שמהרהר הברכות משום שיש בהן מלך העולם א"כ מהרהר גם ברכה שלפני של בהמ"ז וקשה כנ"ל.

ובד"ס, דף כב, א בהערות אות י', כתב: ובכ"י פי' הגי' קורא ק"ש [ומברך] לפנייה [ולאחרייה] וגי' מוטעת היא דמ"ש ברכות ק"ש מברכת המזון לפנייה. אבל לדברינו ניחא דשנא ושנא, וכמ"ש. ומצאתי כגי' זו באוצר הגאונים, תשובות אות צ"ד: בעל קרי שאין לו מים לטבול קורא קריית שמע ומברך לפנייה ולאחרייה ואוכל פתו ואינו מברך לפנייה אבל מברך לאחרייה שתים, ועי' להלן בהערה י"ט.

(18) "חלק מפירוש קדמון למס' ברכות לאחד מבני זמנו של הרמב"ם, עמוד מ"ג. י"ל ע"י הרב ש. אסף בספר "מאמרים לזכרון ר' צ. פ. חיות", וינה תרצ"ג.

המזון לאחריו מדאורייתא שני' ואכלת ושבי' וברכ' לפיכך קורין שמע ומברכין ברכ' המזון' לאחריו לאפוקי תפילה דהיא מדרבנן ומלכות שמים נמי לית בה לפיכך לא יתחיל ואם התחיל יקצר. מדבריו שכתב, דקרית שמע אית בה נמי מלכות שמים שני' שמ' יש' כו', נראה שמפרש כלשון שני של רש"י, שמלכות שמים היא קבלת מלכות שמים, וקשה הלא דבריו הם לפי הר"ח, ואולי הם דברי הר"ח עצמו, שפי' כל הסוגיא בברכות, ואין בהן קבלת מלכות שמים. מזה נראה שמפרש כמו שפירשנו, דמכיון שבק"ש נאמר שמע כו' ויש בה קבלת מלכות שמים קוראה בפה ומהרהר בשביל זה גם ברכותיה משום שהוא קיום אחד¹⁹).

(19) כדברינו צריך לומר גם בראש דבריו שכתב: אמר ר' אבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דאמי דמצות קרית שמע כדיבור הוא דכתיב ודברת בם. לשון זה מובא גם בפיר"ח, באוצה"ג לברכות, גספחים — פיר"ח עמוד 18. ולכאורא נראה שסובר הר"ח שהמחלוקת אם הרהור כדיבור דמי היא רק בק"ש משום שנאמר בה דיבור, וכן בכל מקום שנאמר דיבור, ע"י שבת קנ, א, וע"י בשאג"א, סי' ו', שכתב כן בדעת הרמב"ם. וקשה הלא לפירושו כל הסוגיא מיירי בברכות ולא בק"ש. ובעכצ"ל כדברינו דמצות ק"ש וברכותיה קיום אחד הוא, ומכיון שבק"ש כתיב ודברת בם ומצות ק"ש כדיבור הוא, גם ברכות ק"ש יש להן הדין של ק"ש ומצותן כדיבור, ולא מהגי בהן הרהור רק אם הרהור כדיבור דמי.

ולפי מה שנתבאר לשי' הר"ח והרמב"ם שגוף הק"ש קורא בפה וברכותיה בהרהור משום שהוא קיום אחד, א"כ לענין הטוב והמטיב, אף שהוא ג"כ קיום אחד עם שאר ברכות המזון, י"ל ג"כ שבכ"ז די רק בהרהור לתוד כמו בברכות ק"ש. ויותר נראה שלשיטת הרמב"ם לענין פועלים שעוקרים הטוב והמטיב ואין עוקרים הברכות, משום שהברכות הן שייכות לק"ש יותר מאשר ברכת הטוב והמטיב שייכת לשאר ברכות המזון וכמ"ש, גם לענין ב"ק ברכת הטוב והמטיב היא גרועה מברכות ק"ש ואין מברכה כלל אפילו בהרהור, ולא כמ"ש הפר"ח. וראית הפר"ח ממה דתנן ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו ואם איתא ליפלוג בבהמ"ז גופיה וליחגי ועל המזון מברך ג' ברכות וברכת הטוב והמטיב אינו מברך, יש לדחות דמשום דתני ברישא גבי ק"ש, ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה, תני נמי בסיפא גבי בהמ"ז, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, ולעולם היה יכול ליפלוג בבהמ"ז גופיה. ומצאתי ראיה לדברי ממה שהביא בד"ס, כב, א בהערות אות י', מכי"פ: ומברך לאחריה [שתים], וכתב ע"ז בד"ס: וצ"ל שלש ואולי עשאוהו כפועלים דאמר לעיל טז, א ומברכין לאחריה שתים וע"ש בתוס'. ומצאתי כג"ז זו באוצה"ג, תשובות אות צ"ד: בעל קרי שאין מים לטבול קורא קרית שמע ומברך לפניו ולאחריה ואוכל פתו ואינו מברך לפניו אבל מברך לאחריה שתים. וע"י בסוף הערה י"ז.

ואף לפי"ז, שב"ק לשיטת הרמב"ם אינו מברך הטוב והמטיב כלל, קיימת הראיה שהוכחנו בסוף ס"ב שהרמב"ם מפרש כרבינו והר"ח, שמהרהר דמתני' אברכות קאי, כיון שעשאוהו לב"ק כפועלים לענין בהמ"ז א"כ דינו כדין הפועלים גם לענין ק"ש, ובק"ש שיטת הרמב"ם היא שפועלים מברכים גם לפניו ולאחריה כמבואר שם, א"כ גם ב"ק דינו כן, ובע"כ שלהרמב"ם מהרהר דמתני' אברכות קאי, ואם לשיטתו ב"ק מברך הטוב והמטיב, כדעת הפר"ח, אז הראיה שהרמב"ם מפרש כרבינו היא מכש"כ מברכת הטוב והמטיב, וכמו שהוכחנו שם.

זכינו לראות שרבינו שיצא בפ"י משנתנו וכל הסוגיא נגד רש"י ורוב הראשונים, חבל נביאים רבנן קדמאי, הר"ח, פי' הקדמון, והרוקה, כתבו מפורש כדבריו, ורב האי גאון והרמב"ם, כפי שהוכחנו משיטתם בענין ק"ש וברכותיה, מוכרחים לפרש כדבריו. גם ראינו מ"פי' קדמון" שאינו מפרש סוף הסוגיא כרבינו, ומדבריו ראינו לפירושו בסוף הסוגיא. ופירושו זה הוא כיסוד ומקור להכלל גדול בדין ק"ש וברכותיה, שכבר הארכנו ותמכנו יסודותיו על כמה מקומות²⁰), שק"ש וברכותיה הוא קיום אחד, וברכות ק"ש הן כגופה של שמע.

(20) וע"י במאמרו "חידושים ובאורים ל"שנות אליהו" תלפיות שנה ד', חוב' א—ב, שתמכנו יסוד זה גם על דברי הירושלמי, ברכות פ"ב ה"א: ר' מני אמר משום ר' יודה שאמר משום ר' יוסי הגלילי אם הפסיק בה כדי לקרות את כולה לא יצא ידי חובתו כו', ר' אבון בר חייה בעי, ק"ש וברכותיה, היא ולא ברכותיה, ברכותיה ולא היא. בעית ר' אבון בר חייה היא על הא דאמר אם הפסיק בה כדי לקרות את כולה לא יצא ידי חובתו, אם כולה הוא ק"ש וברכותיה, ולא הוי הפסק רק בשהה כדי לקרות ק"ש וברכותיה, אי כולה היא ולא ברכותיה, ואף ששהה כדי לקרותה בלי ברכות הוי הפסק, וגם בעי ברייתיה ולא היא, היינו אם הפסיק בברכותיה כדי לקרותן ולא שהה כדי לקרות גם ק"ש עמהן, אם חשיב הפסק כדי לקרות את כולן או לא. ולכאורא קשה להבין את הבעיא, איך יחשבו הברכות וק"ש כחד לענין הפסיק כדי לקרות את כולה. וביותר קשה מה דבעי ברכותיה ולא היא. אך לפי מה שנתבאר, שברכות ק"ש הן הן כגופה של שמע וכחלק וקיום של גוף המצוה, שפיר בעי אם ק"ש וברכותיה כחד הוא לענין הפסיק כדי לקרות את כולה, וק"ש וברכותיה יחד חשיב כולה, ואם הפסיק כדי לקרותה בלא ברכותיה אין זה נקרא כולה, וגם שפיר בעי על ברכותיה ולא היא, כיון שענינו וענין ק"ש אחד הוא וכקיום אחד ומצוה אחת הן, אם הפסיק כדי לקרותן בלא ק"ש אין זה כולה, ודוקא הן וק"ש יחד חשיב כדי לקרות את כולן, או אף ברכותיה ולא היא חשיב כדי לקרות את כולן.

יסוד זה מתבאר גם מגוף דברי המשנה, ריש פ"ב: אלו הן בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניה בין שניה לשמע בין שמע לוהיה אם שמוע בין והיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר לאמת ויציב. הרי דחשיב במתני' הברכות כפרקים של גוף הק"ש לענין שלא להפסיק ביניהן, והוא משום דהן כגופה של שמע. [וע"י בלשון רש"י, ד"ה בפרקים, שכתב: ולקמן מפרש להו במתניתין בין פרשה ראשונה לשניה בין שניה לשמע כו'. ומוגה על הגליון: צ"ל ברכה. ולדברינו אולי בכונה כינה רש"י ז"ל הברכה בשם פרשה משום דענין זה של בין הפרקים מלמדנו שהברכות כפרשיות של ק"ש הן, ולפיכך יש בהן החומרא דק"ש לענין שלא להפסיק ביניהן.] וע"י ברשב"א יד, א, ד"ה רבי יהודא, שהקשה: ואני תמה לכ"ע מפני מה אינו משיב ואפי' שואל לכל אדם בין ברכה לברכה דהא כיון דאין מעכבות כו' א"כ בין ברכה ראשונה לשנייה יפסיק אם רצה ואפי' לשאול שלום לכ"א כו', ע"י"ש. ולדברינו יש לומר שכיון שהברכות הן כחלק מק"ש וכגופה של שמע ומטעם זה סובר רב האי גאון שבק"ש ברכות מעכבות וכמ"ש, כמו כן גם לדין דס"ל דברכות אינן מעכבות בכ"ז כיון שאומרן, אף בלי חיוב לעיכובא, עושה אותן כחלק מק"ש וחל עליהן כל החומרות שבה, ושפיר שייך גם בהן דין בין הפרקים לענין שלא להפסיק ביניהן.

תלוהו לקדש, ותלוה להתקדש

— א —

בקידושין ב. א: אי תנא קונה הוי אמינא אפילו בע"כ תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא. בחדושי הרשב"א: ויש מי שמקשה אפילו תניא האיש קונה היכי ס"ד דנקנית בעל כרחה, ואשתמיטתיה, תלוה וזבין זביניה זבינא, ותלוה וקדיש קדושיה קידושין דאגב אונסא דזוזי גמרה ומקנה נפשה. כאמימר דאית ליה הכי בפרק חזקת, והכא לא בעל כרחה לגמרי קאמר אלא כי האי גונא. וקי"ל כרב אשי דאמר התם שבאשה אינה מקודשת דהוא עשה שלא כהוגן, ודיוקא דהכא כרב אשי אתיא. ואמימר מתרץ לה כתירוצא קמא משום דתני סיפא בדידה. ושם ברשב"א, והאיש אנסוהו לקדש כתב הרמב"ם ז"ל קידושיו קידושין, והרב בעל העיטור כתב שאין קידושיו קידושין, דתלוהו וזבין אמרינן תלוהו וקני לא אמרי. ונראין דברי הרמב"ם דאי אגב אונסא גמר ומזבין כל שכן דגמר וקני, ע"כ.

והנה פסק הרמב"ם, איתא בפרק רביעי, מה' אישות, הל' א: אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, והמקדש אשה בעל כרחה אינה מקודשת, אבל האיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו הרי זו מקודשת. ולכאורה קשה להבין פסק הרמב"ם דהלא בקידושין עיקר חלות ופעולת קניני הקידושין נעשין על ידי האיש המקדש, ובזה חלוק חלות קנין כסף בעלמא מקנין כסף בקידושין, דכסף קבלת רבו גרמה לו, קידושין כג, א, לא נתינת הכסף פועלת בחלות הקנין, אלא קבלת הכסף, אבל לא כן בקידושין דעיקר חלות ופעולת הקנין נעשה על ידי המקדש, דכתיב, כי יקח איש אשה, ולא כי תלקח אשה לאיש. כמבואר בקידושין ז, א בדין הילך מנה והתקדשי לפלוני, ברש"י «והוא שלוחו», דלא מצי לקדש מטעם זכיה, אף שיודע בברור שהוא רוצה לקדשה, ולא מהני מטעם זכין לאדם שלא בפניו, כמו דאמרינן זכין לאדם, ולא זכין מאדם, ועיין בבאר יצחק סי' א', בענין מכירת חמץ שלא מדעת הבעלים מטעם זכיה, משום דבכל דיני קנינים מהני זכיה מטעם דעת אחרת מקנה אותו, ועיקר החלות נעשה על ידי המקנה, אבל על ידי דין זכיה לא תהני להוציא

חפץ מרשות הבעלים, דלהקנות בעינן דעת מקנה, ובקידושין בעינן העיקר דעת ופועלת קונה ולא מהני זכיה בעדו, דאיש הקונה הוא הפועל בחלות הקידושין.

ומבואר בזה הרשב"א בקידושין ז, א בד"ה התם בהמה, הכא איכא דעת אחרת, תמיה לי ה"נ דכיון דאיהי מקבלת הקידושין דעתה שיתפשטו קידושין בכולה, ומי מעכב, וניחא לי, דכיון דאלו בעיא איהי לעכובי מעכבת, ואינה מקודשת מכח דבריו בלבד, השתא דבעיא דלפשטו בכולה הוה ליה כמקחת את עצמה. אבל ר"ח נראה שנשמר מקושיא זו, ופירש כיון דשמעה ליה דאמר לה חציך לא גמרה ומקנה נפשה כלל, והבאור בהרשב"א, אף כשמקדש כולה בעינן רצונה לא מתחשב זה דמסייעת בקנינו, דזהו דין הקידושין, הוא פועל בהחלות ומצדה בעינן רצונה וברצון לא שייך שהיא מקחת עצמה לו, דאם אין לה רצון אין בזה ענין קידושין בכלל, ומה גם להר"ן בנדריים דבקידושין לא בעינן מצדה רצון, אלא שהיא רק מבטלת דעתה ורצונה. אבל היכא שמקדש רק חציה דמצד הפועל בהקנין לא נשלם החלות אלא משום דאינה מעכבת, וכיון דאלו בעיא איהי לעכובי מעכבת ואינה מקודשת מכח דבריו לבד הוי ליה כמקחת עצמה לו.

מלבד זה אפשר לתרץ קושית הרשב"א דהתפשטות שייך בלשון קידושין בדין הקנין אבל לא ברצון, ולא בבטול דעתה, ולמדין מזה כפי שאמרנו דבקידושין פועל האיש בנתינת הכסף ובאמירתו, ובאדם חשוב מתקדשת בהנאה שיש לה בקבלתו ובאמירתו שמקדשה בהנאה שיש לה זהו נתינתו, כדאיתא ברמב"ם, וא"כ קשה להבין ההלכה של הרמב"ם, והכרעת הרשב"א נגד הרב בעל העיטור, דהאיש שאנסוהו לקדש קידושיו קידושין והרשב"א הק' דאי אגב אונסא גמר ומזבין כל שכן דגמר וקני, הלא בקידושין עיקר הפועל בחלות הקנין הוא האיש, ואצלו לא שייך אגב אונסא דזוזי גמר וקני, דהלא הוא הנותן הכסף.

— ב —

והנה המגיד משנה, על הרמב"ם פרק רביעי מהלכות אישות, הל' א', מבאר הרמב"ם, דעד כאן דאפקעינהו רבנן לקידושין אלא כשנאנסה האשה, מפני שהיא אינה יכולה להפקיע עצמה ממנו אלא ברצונה, אבל האיש הלא הוא יכול לגרשה בעל כרחו והלכך הרי היא מקודשת. וסברת המגיד משנה לבאר הרמב"ם, קשה להבין, מה מועיל בחלות הקידושין שתהא נחשבת כאשת איש גמורה, אף לדין חומרא דאשת איש,

מה שיוכל לגרשה אחרי כן בעל כרחו, הלא בקידושין עיקר הקנין נעשה על ידי האיש משום כי יקח ולא שמקחת עצמה לו.

והנה בהשגת הראב"ד איתא והוא שיאמר רוצה אני, ולא מובן לי השגת הראב"ד, דבקידושין צריך לומר לשון הקידושין המפורש בש"ס. ועיין בספר ברכת שמואל, להגאון ר' ברוך דוב ליבאוויץ, סי' א', בענין ידות בקידושין דמביא בשם הגאון ר' חיים מבריסק, אהא דבעי בנדריים אם יש יד לקידושין או לא, מה צריכין אנו לדין לשון גבי קידושין, הא אפילו אומדנא על ידי שדבר עמה על עסקי קידושין אע"פ שאין בו דין לשון, ג"כ מהני גבי קידושין, דהא לא בעינן דין לבטא בשפתים גבי קידושין, והרי הר"ן כתב דודאי יד מוכיח הוה דאת נמי קאמר, א"כ אפילו אם נאמר דאין יד לקידושין נמי מהני בקידושין דלכה"פ להוי כמדבר עמה בענין קידושין. ותירצו דמזה מוכח דמן לשון של קידושין לא עבדינן אונן אומדנא. וביאור דבריה, דבקידושין בעינן אמירה מגזה"כ מפי יקח דבעינן נתן הוא ואמר הוא, ומה דבעינן דעת הבעל אין זה רק משום דין קנין כמו דבעינן גבי מקח וממכר דעת משום חלות הקנין, אלא דבעינן בזה דעתו דבעל בכדי שיהי' מעשה קיחה, דלא מהני בנתן הוא ואמרה היא אף דאנן סהדי דנתרצה, ואפילו אם אמר הן כתב הב"י דלא מהני לדעת הרא"ש אע"פ דאין אומדנא גדולה מזו, ובעינן אמירה ונתינת כסף, וכיון דכונתו לקדשה על ידי הלשון גופו, ולא על ידי שדבר עמה בעניני קידושין, לא שייך לומר שתתקדש לו על מה שדבר עמה בעניני קידושין. וזהו הבעיא של יש יד לקידושין אם יש כאן דין לשון או לא, ע"כ. וכשבעינן לשון של קידושין הלא בהלשון צרוף, רוצה אני, וקשה להבין השגת הראב"ד והוא דאמר רוצה אני.

— ג —

והנה הרמב"ם, פ"י מהלכות מכירה, ה"א, פוסק: מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח אפילו תלוהו עד שמכר ממכרו ממכר בין במטלטלין בין בקרקעות שמפני אונסו גמר ומקנה עכ"ל, ולא מזכיר כלל עד שאמר רוצה אני. וראיתי בלחם משנה, דאפשר דלא בעינן שיאמר בפירוש רוצה אני, אלא כל ששתק וקבל הדמים אומר רוצה אני קרינן יבה. ולפי זה נבאר בגמ', הכונס, ס"ב, הא דאמר רוצה אני, הא דלא אמר רוצה אני, דאמר רוצה אני פירש דשתק, הא דלא אמר רוצה אני, שאמר בפירוש שאינו רוצה, ולמדין מזה מרבנו הרמב"ם אפילו לא אמר רוצה אני בפירוש די.

וברמב"ם, בפ"ב מהל' גירושין, ה"כ, כותב: מי שהדין נותן שכופין

אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש בית זין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני, ויכתב הגט והוא גט כשר. וצריכין לבאר מפני מה בתליוהו וזבין לא בעינן שיאמר רוצה אני, ובגט מכין אותו עד שיאמר רוצה אני.

והחילוק ברור כשמש בצהרים, דבמכר אגב אונסא דזוזי גמר ומקנה וקבלת הכסף נחשב כמו רוצה אני, כמבואר בחושן משפט, סי' ר"ה, מי שאנסוהו עד שמכר ולקח דמי המקח אפילו תלוהו עד שמכרו, ממכרו ממכר בין במטלטלין בין בקרקע, שמפני אונסו גמר ומקנה, אע"פ שלא לקח הדמים בפני עדים, הג"ה ויש חולקים וסבירא להו דבעי שראו העדים נתינת המעות, אבל הודאתו לחוד לא מהני, טור וראב"ד פי' דמכירה, ועיין בנתיבות המשפט, שם ד"ה אף ע"פ שלא לקח הדמים בפני עדים דהיינו שיש עדים שהודה, וטוען שהוצרך להודות מפני האונס אין שומעין לו, ועיין ב"י שפירש שהרמב"ם מפרש ארצי ולא ארצי בעדים, ולכאורה הוא תמוה דהא בבבא בתרא, מה אמר רבא הלכתא תלוה וזבין זביניה זבינא ולא אמרן אלא בשדה סתם, אבל בשדה זו לא, ובשדה זו נמי לא אמרן אלא דלא ארצי זוזי בעדים, רק שהודה, דהא אשה כשדה זו דמי, ואמר אמימר תלוה וקדיש קידושין קידושין וכו', ולפ"ד הרמב"ם הוא תמוה דמה ראי' מייתי מקידושין הא בקידושין איכא נתינת כסף דהודאה לא מהני, וכן תמה המהר"ש וכו', ונראה לישב דבב"י בשם הרי"ף הביא עוד פירוש בארצי ולא ארצי דהיינו שלא נתן המעות מיד וא"ל תא שקול זוזך קנה ג"כ דכיון דנתחייב לו מעות בשעת מכירה דמי לנתן לו מעות מזומן.

— ד —

ולמדין מזה דבמכירה לא בעינן שיאמר רוצה אני דבקבלת הכסף או ההתחייבות דנעשה על הלוקח ליתן הכסף לפי הב"י בשם הרי"ף, נעשה כמו שקבל הכסף ונחשב כרוצה אני, אבל לא כן בגירושין, דברמב"ם פ"ב מהלכות גירושין, מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש בית דין של ישראל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, דלא די מה שמצוה לשמוע דברי חכמים, כדאיתא בקידושין ד"נ, אלא בעינן שיאמר בפירוש רוצה אני, ובקידושין, בפ"ד מהל' אישות, והאיש שאנסוהו עד שקידש בעל כרחו, הרי זו מקודשת, ובהשגות הראב"ד והוא שיאמר רוצה אני, והרמב"ם לא מזכיר שיאמר רוצה אני, ובקידושין לא שייך דאגב אונסא דזוזי גמר וקני דהלא הוא נותן הכסף.

— ה —

והנה צריכין להבין בענין אמימר ורב אשי כשתליוה לקדשה, דפה לא שייך אגב אונסא דזוזי גמרה ומקנה נפשה, דהלא בשוה פרוטה היא מקודשת, ולא שייך בזה גמרה ומקדשה עצמה אף לאמימר דסבירא ליה שמקודשת. ואמנם לפי הב"י והרי"ף אפשר להבין דכיון דנעשה עליו ההתחייבות על ידי הקידושין בשאר וכסות גמרה ומקנה נפשה, לאמימר, אבל כיון דתליוהו וקני לא אמרינן, והיא צריכה לקנות כסף הקידושין ותליוהו לקנות לא מהני.

ומה שאפשר לאמר, דבאמת הכסף היא רוצה לקנות ממילא היא מתקדשת משום דתליוהו וזבין, אבל סוף סוף אינה רוצה להתקדש גם הכסף שמקבלת בשביל הקידושין אינה רוצה לקנות והיכא תמצא כל הענין שתליוה להתקדש.

וצריכין להתעמק בדברי הנתיבות, בחושן משפט, סי' ר"ה ס"ק י"ח, דבתליוהו וזבין לא אמרינן אלא בקנין כסף או חפץ בשביל התשלומין ומהני לקנות דכיון דקנה החפץ ממילא מחויב הוא בתשלומין דבאמת הכסף הוא תשלומי החפץ, אבל בקנין חליפין לא מהני, ואם שחפץ של חברו רוצה לקנות אך אינו חפץ להקנות חפצו.

והבאור בהנתיבות, דקנין כסף שאני משאר הקנינים, דכסף זה תשלומין בעד החפץ, וכיון דאמרינן דתליוהו וזבין זביניה זביני, ממילא מחויב הקונה בתשלומי החפץ, ואין בזה קושיא הלא צריך לקנות הכסף ותליוהו וקני לא אמרינן, דהכסף נעשה שלו ממילא בתורת תשלומין בעד החפץ.

ומובן לי בזה התוס' בריש קידושין ד"ה וכסף מנלן, גמר קיחה קיחה משדה עפרון, ואם תאמר מה צריך לכל זה וכו', וי"ל דבהא לא סגי דנהי דכסף השדה אקרי קנין, כסף דאשה לא אקרי קנין, לכן צריך להביא רא"י דאותו כסף דגמרינן אשה מיניה אקרי קנין.

ובארתי ב"ה התוס' דכסף בכל הקנינים מחשב תשלומי החפץ ואף שהקנין נעשה רק בשוה פרוטה, זה הדין דתחלת פרעון, אבל זה לא שייך באשה תשלומי החפץ, אלא אתינן לדין כסף, ונהי דכסף השדה אקרי קנין אבל כסף דאשה לא אקרי קנין, ואף לפי מסקנת התוס', דיש דין קנין אבל יש לחלק מקידושין לשאר קנינים, ולכן דעת הרמב"ם, הלכות אישות, פ"א, ה"ב, בביאה ובשטר מהתורה, ובכסף מדברי סופרים, ובלחם משנה, טעמו של רבנו ז"ל, משום דכל דבר הנלמד בהיקש או בגזירה שוה או בי"ג מדות

הם נקראין דברי סופרים, כמו שכתב בספר המצוות. וכן ברש"י בריש כתובות, לענין תינח דקדיש בכספא, מרבתי שמעתי שקנין כסף אינו אלא מדרבנן, ורש"י מקשה האיך סוקלין על ידי קידושי כסף וכו'. אך הביאור ברמב"ם, וברש"י, ובתוס', דלא שייך בכסף דאשה קנין, דאין פה תשלומין בעד חפץ, ולא שייך פה התחייבות מצדה שהיא מתקדשת לו מפני הכסף שנתן לה שהלא צריכה לקנות את הכסף, וכי יקח ולא שמקחת עצמה לו, ותליוה לקנות לא אמרינן.

ומפני זה פוסקין הרמב"ם והרשב"א דתליוה וקידשה לא הוי קידושין, דהלא צריכה לקנות את הכסף ותליוה וקני לא אמרינן, והכסף לא נעשה שלה ממילא, שאין פה כמו תשלומי חפץ כדאמרינן הזהב מחייב את הכסף, ואם אין דין דתליוהו וזבין בדין חליפין לפי הנתיבות, לא כל שכן שאין שייך דין זה בתליוה וקדיש, דהלא אינה פועלת כלל וכלל בעצם הקנין שנאמר כיון שעושה מעשה הקנין מהני, דהלא אצלה אין כלום אלא רצון, וכשאנסה להתקדש לו אין כאן רצון, ואין כאן בטול דעתה ורצונה ולכן אינה מקודשת, וכיון שעושה שלא כהוגן אין כאן חלות ודיני קידושין כלל וכלל.

אבל לא כן בתליוהו וקידש, כיון שהבעל הוא העושה חלות הקנינים, ואומר הרי את מקודשת לי, זהו שאמר רוצה אני, וקשה להבין השגת הראב"ד דצריכין שיאמר רוצה אני, דודאי אמירת לשון הקידושין הוי חלק מהקידושין וכלול בזה רוצה אני, ונתינת הכסף דזהו חלות ופעולת הקידושין ביחד עם אמירת לשון הקידושין, אין אמירת רוצה אני גדול מזה. ומה שבליביה לא ניחא ליה, לא איכפת לנו כלל וכלל, כפי שמבואר בבבא בתרא, קב, בתוספות בדין הקדש טעות, תימא, אדרבא מכאן יש להוכיח שיש שאלה בהקדש, דכי אמר שור שחור שיצא מביתי יהי הקדש ויצא לבן, דאלו הי' יודע שיצא לבן לא היה אומר שחור אלא לבן, משום דדעתו ומחשבתו מבטלת אמירתו והכא נמי כי נשאל על הקדש כי אמר אדעתא דהכי לא קדיש נתיר לו כיון דאזלי לגמרי בתר מחשבה, ותירץ ר"ת כיון דאמרי ג"כ מחשבתו מבטלת אמירתו למהוי הקדש, כ"ש שתבטל אמירתו את מחשבתו שאומר אדעתא דהכי לא נדרי. —

ומוכח מתוס' דמחשבה דהקדש מועלת ופועלת אף שהמחשבה היא נגד דבורה, ובכל הקנינים הדבור ומעשה הקנין זה העיקר ואין אנו מתחשבים מה שבלבנו. מלבד בנותן מתנה לאחר כשסובר שאין לו בן ויש לו בן במדינת הים שלכל העולם גלוי מחשבת לבו, דלא בעי תנאי כלל, או בדעתו דאזיל לארץ ישראל דלא בעי תנאי כפול, אבל בקנינים ובקידושין כיון דאומר

לשון הקידושין ונותן הכסף, ואמר הוא ונתן הוא, אמירת לשון הקידושין זה אמירת רוצה אני, וכיון שאומר לשון קידושין ונותן כסף אין אנו מתחשבים כלל וכלל מה שבלבו, ויש רצון או בטול דעת, לפי הר"ן, אצלה לכן פוסק הרמב"ם והרשב"א בתלוהו וקדיש דהוה קידושין, מפני שהוא עושה החלות ופעולת הקידושין, והדבור בקנינים עיקר ודברים שבלב אינם דברים. אבל לא כן בתליוה, שהיא אינה רוצה כיון שאינה עושה מאומה בעצם קנין הקידושין משום כי יקח ולא כי תלקח אשה לאיש ואין אצלה אלא שתהיה מרוצה או בטול דעתה. וכיון שאינה חפצה ואין פה התחייבות מצדה בעד החוב של פרוטה שנתן לה, אינה קונה הפרוטה משום דתליוה וקני לא אמרינן ואינה קונה הכסף, לכן פוסק הרמב"ם דתליוה להתקדש לו אינה מקודשת.

בדיני יו"ד

ב'יורה דעה ס"י ט"ו ובטו"ו ס"ק ב' מעתיק גמ' ביצה לד ע"א עוף הנדרס מהו לשוחטו ביו"ט? ופושט להיתירא, (עיין באו"ח סי' תצ"ח ס"ח). ועיין בפמ"ג על ש"ך (סי' ט"ו ביו"ד ס"ק ג') משתדל להסביר איך מתירין לשחוט ביו"ט עוף הנדרס? הלא קודם שנבדק יצא מכלל הרוב דכשרות ושמא תמצא טרפה ונמצא שחילל יו"ט שלא לצורך? ומסביר רבינו הפמ"ג דאם שחט על דעת שימצא כשר ולבסוף נמצאה טריפה א"כ לא נתקיים מחשבתו דהיינו כמו נתכוון לעבור ח' ברה"ר ועלתה בידו ד' דפטור משום דלא נתקיים מחשבתו ע"כ. וצ"ע מתוס' חולין יא ע"א ד"ה אבל היכא דהקשו "אמאי לא יליף מכל הקרבנות דדחו שבת ולא חיישינו שמא ימצא הקרבן טריפה", ואי נימא כסברת הפמ"ג דגם בספק השקול לא נתקיים מחשבתו מאי חששא כיון דגם אם ימצא הקרבן טריפה לא חילל שבת כיון שלא נתקיים מחשבתו? וצ"ע.

בש"ך יו"ד סי' ס"ו ס"ק י' מסיק להלכה דאם נתערב ביצה שנמצא עליה טיפת דם עם ב' ביצים או יותר מתירין התערובות אע"פ שאין כאן ששים כמו מין במינו ונשפך (ביו"ד סי' צ"ח), אע"ג דהתם בעינן שיהיה עכ"פ ספק שמא היה בתערובת ששים וכאן בודאי אין כאן ששים, מ"מ כאן יש סניף אחר להיתירא דהיינו שמא המקום שבו נמצא טיפת הדם אינו מקום האסור. ואע"ג דזה הוא ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת דלדעת ר"י בעל התוס' (ביצה ג ע"ב ד"ה ואחרות באחרות) וכן פסקינן (ביו"ד סי' ק"י סעיף ט') דלא הוי ס"ס, מ"מ יש כאן סניף נוסף להיתירא שמא דם ביצים הוא לגמרי מדרבנן, ע"כ תוכן דברי הש"ך. וע"ז בא הפמ"ג ומוסיף עוד סניף להיתירא דהיינו שיטת התוס' דדם שבשלו מדרבנן. וזה תמוה דאטו הביצה אסורה רק משום הדם? דאם האיסור הוא רק משום הדם הלא יש כאן כמה וכמה פעמים ששים נגד הדם, ועוד אמאי כל הביצה אסורה? אלא ע"כ דהדם רק סימן שיש כאן איסור שאם הדם הוא במקום שאסור הוא סימן שהמצב הוא תחילת הריקום והביצה אסורה משום נפל ונבילה, וממילא גם הדם אסור.

משום דהוי דם בשר ואין בישול מועיל להקל איסור דנפל ונבילה. ואין להקשות א"כ אמאי חשבינן להתערובות תערובת של מין במינו? הלא נפל ונבילה עם ביצה הוי מין בשאינו מינו ונצרך ששים, שי"ל שתחילת הריקום של ביצה לא גרם עדיין שינוי טעם ושיהיה ניכר ואם אין הטעם ניכר מין באינו מינו בטל ברוב כמו מין במינו (עיין היטב ביו"ד סי' ק"ט ס"א ובטו"ז ובש"ך) ודי ברוב מן התורה כמו מין במינו, אבל בישול אינו מועיל להקטין האיסור דנפל ונבילה ושפיר עביד הש"ך דלא צירף סניף דדם שבישלו.

יו"ד סי' ס"ב ס"ב: "אבר הפורש מן החי אסור ובשר הפורש מן החי אסור משום, ובשר בשדה". וכפילת תיבת "אסור" הוא קיצור ממה דאיתא בש"ס (חולין קב ע"ב): אמר ר' יוחנן לא תאכל הנפש עם הבשר — זה אבר מן החי. ובשר בשדה טרפה לא תאכלו — זה בשר מן החי ובשר מן הטרפה. ופי' רש"י "לא תאכל" דאבר מן החי מיקרי נפש שאם יחתכנו אינו עושה חליפין שלא ישוב עוד הנפש הנטולה שאינה חוזרת. והכי משמע לא תאכל הנפש עם הבשר בעוד החיות עם הבשר, עכ"ל. והנה לפי מה דאיתא בסוגיא דלעיל דבאבר מן החי בעינן כזית, והגידין והעצמות משלימין לכוזית ואין צורך שיהיה כל הכזית מבשר לחוד. אבל בבשר מן החי בעינן שיהיה בהבשר לחוד כזית. והמנחת חינוך מצוה תנ"ב מעלה בפילפולו שאם אירע שיש באמ"ה כזית בשר בלי צירוף הגידין והעצמות, העובר ואוכלו חייב שתים — משום אמ"ה ובשר מן החי, ע"כ. ודברי רבינו המנ"ח תמוהים מאד לפי פי' רש"י דלעיל. ממ"נ אם הבשר עושה חליפין והוי בשר מן החי א"כ לא הוי אמ"ה, ואם אינו עושה חליפין והוי אמ"ה, לא הוי בשר מן החי, וצ"ע.

ומדי דברי אודות המנ"ח אבקש להעיר עוד על מה שראיתי במנ"ח מצוה תצ"ו. ידוע בין הלומדים הפלוגתא בין הרמב"ם והרמב"ן בענין דלא תסור. דהרמב"ם ס"ל דמצות לא תסור שייכת גם במצות וגזירות דרבנן. אבל הרמב"ן ס"ל דבמצות וגזירות דרבנן לא שייכי העשה והלא תעשה דלא תסור. וטעמם ונימוקם עיין בספר המצות להרמב"ם בשורש א' ובהשגות הרמב"ן שם. ומסיק המנ"ח דעד כאן לא פליגי רבותינו אלא במצות וגזירות דהם לגמרי מדרבנן, אבל במצות ואיסורים שהם מן התורה אלא שאינן בפירוש במקרא אלא שחול"ל היה להם קבלה מהלכה למשה מסיני או שהעלו בדרך הי"ג מדות, גם הרמב"ן יודה דמי שעובר על זה, מלבד שעובר על המצות המיוחדת, הוא עובר ג"כ על המ"ע ול"ת דלא תסור. ונ"מ לענין חולה שיש בו סכנה, שהדין הוא שמאכילין אותו הקל הקל תחילה, מאכילין אותו בתחילה האיסור שכתוב בפירוש. ע"כ תוכן סברת המנ"ח. וזה צ"ע מש"ס (יומא פב

ע"א) מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל קל דהיינו רוטב ואם לא נתישבה דעתו מאכילין אותו השומן וכו' — והנה רוב הפוסקים ס"ל רוטב הוא טעם כעיקר ואסור מן התורה, וטעם כעיקר אנו למדים ממשרת דנזיר או מגיעולי מדין, ושומן הוא העיקר, ואם נאמר כסברת המג"ח שומן הוא קל מרוטב שיש בו גם העשה ול"ת דלא תסור ויש לנו להאכיל את החולה שומן קודם לרוטב, וצ"ע.

בענין מנוקה מעוון -- בסוטה

רמב"ם הלכות סוטה פ"ב ה"ח פוסק: כל איש שבא ביאה אסורה מימיו אחר שהגדיל, אין המים המאררים בודקים את אשתו, אפילו בא על ארוסתו בבית חמיו שאסור מדברי סופרים אין המים בודקים את אשתו, שנאמר ונקה האיש מעון והאשה ההיא תשא את עונה בזמן שהאיש מנוקה מעון אשה נושאה את עונה. והראב"ד משיג על הרמב"ם וז"ל: אפילו בא על ארוסתו וכו' האי דלא כהלכתא משמע דריש ארוסה ושומרת יבם. הכסף משנה מבאר כי כוונת הראב"ד היא מריש ארוסה ושומרת יבם דמרבית ארוסה לקנוי וממעטים אותה משתיה, ומקשים בגמרא טעמא דכתיבי הני קראי הא לאו הכי הוה אמינא ארוסה שתיה, והא כי אתא רב אחא בר חנינא מדרומא, אתא ואייתי מתניתא בידיה, מבלעדי אישך שקדמה שכיבת בעל לבעל ולא שקדמה שכיבת בועל לבעל אמר רמי בר חמא משכחת לה כגון שבא עליה ארוסה בבית אביה ואם איתא דבא על ארוסתו בבית חמיו אינו מנוקה מעוון, למה לי קרא למעט ארוסה תיפוק ליה משום דהאיש אינו מנוקה מעוון ואפשר לדחוק ולומר דקראי תרי טעמא יהיב למעט ארוסה, עכ"ל הכ"מ.

המשנה למלך אינו מסכים לדברי הכ"מ וז"ל: כתוב בהשגות האי דלא כארוסה ושומרת יבם. וכתב ע"ז מרן בכסף משנה דהיינו מדאמרינן בר"פ ארוסה טעמא דכתיב הני קראי וכו', ודברי מרן הללו תמוהים הם בעיני דכתב רחמנא קרא יתירא ללא צורך ולפי דברי מרן מאי מקשו בגמרא מההיא דר' אחא אימא דקרא תרי טעמא יהיב אי משום ארוס, אי משום שקדמה שכיבת בועל לבעל, אלא ודאי דברים אלה לא נתנו להאמר. ועיין להלן במשנה למלך שמהגמרא אי אפשר להקשות כי הגמרא שקיל וטרי עוד מלפני שהחכמים אסרו את הדבר הזה ולולא הפסוק של תחת אשה אמר רחמנא לא היו יכולים להשקותה מטעם שקדמה שכיבת בועל לבעל וע"ז מתרצת הגמרא כי בא עליה בבית חמיו. ותו הא דאמרינן דאפי' בועל ארוסתו אין המים בודקים את אשתו הוא לאחר שאסרו החכמים את הדבר הזה משום דקרא סתמא כתיב ונקה האיש מעון כלומר שצריך שהבעל לא יהיה בו שום

עון מביאה אסורה ל"ש מן התורה ול"ש מדבריהם, וכשבאו חז"ל ואסרו לבעול בלתי חופה נכנס איסור זה בכלל מאי דכתיב ונקה האיש מעוון.

האור שמח אינו מסכים להסברא (רמב"ם הלכות סוטה פ"ב ה"ב) וז"ל באמ"ד שם: ובאמת הך דמוקי רמי בר חמא ביבמות משכחת לה כגון שבא עליה ארוס בבית אביה צ"ע לרבינו דהא אכתי אינו מנוקה מעוון כיון שמד"ס הוא אסור, וזה זרות גדולה לומר דהך דאמר במשנה שלא שטיתי ארוסה ושומרת יבם הוא פירוש דקרא טרם שאסרו זה חכמים, ואולי אל זה כוון הראב"ד מש"כ האי דלא כהלכתא משמעתא דריש ארוסה ושו"י. הנה מוכח מהאור שמח שלפי דעתו הקושיא של הראב"ד היא כהכסף משנה, ושנית שגם אינו מסכים עם סברת המ"ל כי המשנה של שו"י זהו טרם שאסרו חכמים זה הדבר, עיין שם.

והנה במשנה למלך מסתפק בשאלה אם תשובה מועילה שיהיו המים בודקים את אשתו וז"ל (רמב"ם הלכות סוטה פ"ב הל"ח): ויש להסתפק אי עבד תשובה אי מהני ליה שיהיו המים בודקין אותה וכו'. ומבאר המשנה למלך כי אין להשוות סוטה להאיש הירא ורך הלבב והיינו מעבירות שבידו ואם עשה תשובה אינו חוזר ממערכות המלחמה דהתם לא הקפיד הכתוב אלא בתשובה שאם לא נאמר כן לא יתכן שיעשו מלחמה אלא כעין אותם שמתו בעטיו של נחש אבל הכא גזירת הכתוב שלא יעשה המקום נס אלא לאותו שלא בעל בעילה אסורה מימיו. ומלבד שהדברים לפי פשטן כך הם מורים, נראה שיש להכריח זה מאותה דיבמות וקידושין שכתבנו דאי אמרת דמהני תשובה מה הקשו התם בגמרא אלא דקני לה כשהיא ארוסה וכו', מי בדקי לה מיא וכו', אימא דמיירי כשאחר שיזע שנסתרה לבש שק על בשרו ועשה תשובה לגמרי, אלא ודאי אפי' על שוגג לא מהני תשובה כדי שיבדקו אותה המים. והעולה מן ההלכה שאפילו היו בניו ובנותיו נואפין ולא כהה במ לא היו המים בודקין והכלל שהוא נס וכבוד לישראל. ולפי דברי יוצא כי לדעת האומרים כי מנוקה מעוון הכוונה לכל בעילה אסורה סומכין על הגמרא הקובעת כי גם עוון בניו ובנותיו במקום שלא מיחה אין המים בודקים. ובאמת המלבי"ם (התורה והמצוה) כותב שלפי דעתו זהו מחלוקת תנאים, וז"ל: ונראה דיש פלוגתא בזה דסתם ספרי כר' שמעון, ור' שמעון לא יכול לסבור זה שאם בעל ביאה אסורה מימיו אין המים בודקים את אשתו דהא אמר (סוטה דף כב.) ר"ש אמר אין זכות תולה במים המרים וכו' ואתה מוציא שם רע על הטהורות ששתו, ואם איתא דכל שבעל ביאה אסורה מימיו אין המים בודקין אותה עדיין אתה מוציא ש"ר על הטהורות שיאמרו

טמאות הן אלא שבעליהן בעלו בעילה אסורה וכמ"ש המ"ל שם ובהכרח ס"ל שרק אם בא עליה אחר שנסתרה וזה לא שכיח וכמ"ש כה"ג בסוטה (דף ו.) לר"ש, והרמב"ם סמך על הסוגיא דפרק עגלה ערופה (דף סז) שמשם מבואר שבכל עון אפי' עון דבניו ובנותיו אין המים בודקים.

ויש להבין את המחלוקת שבין התנאים. ואפשר לחקור בדין מנוקה מעון זה שאין המים בודקין את אשתו אם הוא אינו מנוקה מעון, אם דין זה הוא תנאי בהשקאה שבבעלו ביאה אסורה אין המים בודקין את אשתו, ועצם מעשה הביאה פוסלו מלהשקות את אשתו, או אפשר לומר מתוך שהוא בא להשקות את אשתו על ביאה אסורה — גם על הבעל להיות נקי מעון זנות שעל הענין הזה הוא בא להשקותה. וכנראה שההלכה הקובעת אפילו עון בניו ובנותיו יסודה בסברה זו. כי הרי הרא"ש מדגיש מפורש כי הלכה זו נאמרה דוקא כשלא מיחה, וזהו כי כשמוכיח הרי נראה בעליל שהוא נגד עון זה וכשאינו מוכיח רואים מזה שהוא אדיש ואינו שם לב לעון זה ומכיון שכך אינו מנוקה מעון זנות לכן אין ביכלתו להשקות את אשתו. לפי הלכה זו אינו צריך להיות הבדל בין אינו ביאה שהיא אם הביאה היא ביאת איסור, הוא בדין של אינו מנוקה מעון שאין המים בודקין את אשתו. ובאמת מפרש כך הרמב"ם במשנה ארו"י שאין המים בודקין זהו מטעם שאינו מנוקה מעון, כי הרמב"ם הסתמך על גמרא זו וסובר שבכל ביאה אסורה אין המים בודקין, אבל הראשונים שסוברים דוקא שבא עליה אחר קינוי וסתירה, מכיון שלפי דעתם דין זה תלוי בתנאי שלא יבעול ובפעולת הביאה עצמה תליא מילתא.

ועתה לפי חקירה זו אפשר להבין את השאלה אם תשובה מועלת שיהיו המים בודקים את אשתו או אין תשובה מועלת שיהיו המים בודקים את אשתו. לפי סברא ראשונה שבפעולת הביאה עצמה תליא מילתא — וכדברי המ"ל דהתם בדין הירא ורך הלבב לא הקפיד הכתוב אלא בתשובה שאם לא נאמר כך לא יתכן שיעשו מלחמה אלא כעין אותם שמתו בעטיו של נחש אבל הכא גזירת הכתוב שלא יעשה המקום נס אלא לאותם שלא בעלו בעילה אסורה כל ימיו, אלא ודאי דאפילו על שוגג לא מהני תשובה כדי שיבדקו אותה המים. אבל אם נאמר שזהו מדין שהבעל צריך להיות נקי מאותו עון שהוא בא להשקותה ולא משום עצם פעולת הביאה, יוצא שאם תוזר בתשובה הרי הוא נקי מכאן ולהבא מעון זנות. והנה משמע מהמ"ל שהקרוב חגיגה חולק עליו וסובר דתשובה מהני, וכן דבריו: וראיתי להחכם בעל קרבן חגיגה ס"פ פ"ב שנסתפק בזה אי תשובה מועלת כדי שיהיו המים בודקים אותה

ולפי הנראה מדבריו דעתו נוטה קצת שמועיל התשובה לזה ודבריו לא שרירין ול"ק. המשנה למלך כנראה מדבריו סומך על הגמרא ביבמות ובקדושין שמשם מוכח שתשובה אינה מועלת, והקרוב חגיגה סומך על הסוגיא שבסוטה שאפי' עון בניו ובנותיו במקום שלא מיחה.

והנה ביסוד השאלה של דין מנוקה מעוון, גם הרמב"ן מביא מחלוקת זו בין הראשונים (הרמב"ן במדבר, נשא, ה) וז"ל: וזה טעם מה שאמרו ונקה האיש מעוון בזמן שהאיש מנוקה מעוון המים בודקים את אשתו, אין האיש מנוקה מעוון אין המים בודקים והנקיון הוא שלא בא עליה משקנא לה ונסתרה. ויש מפרשים שאם בעל הבעל שום בעילה אסורה כל ימיו אין המים בודקין אותה.

והנראה שהלכה זו שהרמב"ם והסוברים כמותו קבעו, שאין המים בודקים את אשתו, זהו דוקא באם לא חזר בתשובה כי הרי לפי דברינו הרמב"ם מסתמך על אותה הסוגיא שבסוטה הקובעת שאפי' עון בניו ובנותיו אין המים בודקים, ולפי סוגיא זו הרי ביארנו שתשובה מועלת, ואינו קשה על הקרבן חגיגה שהוא סובר כהרמב"ם, לכן תשובה מועלת. וזה שמקשה המשנה למלך מקידושין ויבמות, סוגיא זו היא בעקבות הסוגיא שבגמרא ריש ארוסה — ושומרת יבם, שמשם משמע שבא ארוס בבית אביה המים בודקים את אשתו, וגמרא זו חולקת על הגמרא בסוטה דף מח הקובעת שאפי' עון בניו ובנותיו אין המים בודקים את אשתו, וסוברת רק אם לא בא על אשתו אחר שנסתרה, ולפי זה תשובה אינה מועלת כי בפעולת הביאה עצמה תליא מילתא.

ועתה מסולקת קושית הראב"ד מריש ארוסה ושומרת יבם (וכפירושו של הכסף משנה וכו') הרי הוכחנו שזה מחלוקת התנאים ושתי סוגיות מחולקות והרמב"ם פוסק כסוגית הגמרא בסוטה דף מח הקובעת אפילו עון בניו ובנותיו, ואם בא להשקות את אשתו הוא בעצמו נדרש להיות נקי מאותו עון שעל עון זה הוא בא בתואנה נגד אשתו, לכן כל ביאה אסורה מעכבת את הבדיקה.

בענין דבר שיש לו מתירין

בב"מ דף נ"ג בסוגיא דחזקי, איתא שם אמר חזקי מעשר שני שאין בו שוה פרוטה אומר הוא ותומשו מחולל על מעות הראשונות ומקשה עליו הגמ' מהא דתנן מע"ש בטל ברובו דהא ע"כ מיירי שאין בו ש"פ דאל"ה הא הוי לי' מתירין בפדיי' ואז הא לא בטל דהוי לי' דשיל"מ אבל לחזקי דסבר דאף באין בו ש"פ ג"כ יש לו תקנה א"כ אמאי בטל הא אכתי הוי דשיל"מ ותירץ שם בגמ' דמיירי דלא פריק ומקשה שוב ונייתי מעשר ונצטרפינהו ומשני דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי, היינו כיון דהתערובות הוי רק דרבנן עיי"ש.

והנה קשה לי דהא מבואר בנדרים דף נ"ט דקונמות הוי דשיל"מ ולא בטל וכן איתא שם לגבי טבל, ובמנ"ח מצוה רפ"ד הקשה דאמאי הוי קונמות וטבל דשיל"מ הלא אי נימא דבטל אז אי אפשר להתירו ע"י שאלה משום דהוי כמו אכלה כולה דאין נשאלין עלי' וא"כ היאך אפשר לומר כיון דישנו בשאלה הוי לי' מתירין ולא בטל הלא אתה עושה סיבה מן המסובב, עיי"ש שכתב דכל זה קשה רק לפי שיטת רש"י דס"ל הטעם עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אבל לפי שיטת הר"ן בנדרים דף נ"ב ניחא משום דהוא ס"ל הטעם דדשיל"מ לא בטל משום דהוי לי' מב"מ ומב"מ לא בטל אף לרבנן דר"י דס"ל בעלמא מב"מ בטל זהו רק כשנתערב איסור בהיתר דזה נקרא לדידהו מבשא"מ ולא הוי מב"מ לדידהו רק תערובות של היתר בהיתר וכאן נמי גבי דשיל"מ כיון דהאיסור עצמו יחזור להתירו הוי לי' מב"מ ולא בטיל עיי"ש בר"ן, ולפי שיטתו זו א"ש מה דקונמות נקרא דשיל"מ משום דאף דאחר שנתערב לא הוי לי' מתירין מ"מ כיון דקודם שנתערב שפיר הוי לי' מתירין בשאלה א"כ הא נקרא עליו שם היתר והוי תערובות מב"מ ולזה לא בטל עיי"ש במנ"ח.

ועל זה מאוד קשה לי סתירת הסוגיות דהא כאן בב"מ מבואר דמע"ש שאין בו ש"פ שנתערב בטל ולא הוי דשיל"מ משום דאורייתא ודרבנן לא מצטרפי היינו כיון דלאחר התערובות הוי רק מדרבנן וכמשנ"ל אכן הלא נתבאר לעיל דאזלינן בתר מעיקרא היינו קודם שנפל בתוך התערובת אי

היי עליו או שם היתר וכפי שיטת הר"ן וא"כ כאן נמי הא קודם שנתערב היי אפשר לצרף דאורייתא ודאורייתא ואז הא הוי עליו שם היתר ומאי איכפת לן מה דהוי דאורייתא ודרבנן לאחר התערובת, וע"כ צריך לומר דסוגיא דידן ס"ל דאזלינן רק בתר השתא אי הוי ליי מתירין אחר שנתערב ולא כסוגיא דנדרים דס"ל קונמות וטבל לא בטל משום דהויא ליי מתירין קודם שנתערב ולא אזלינן בתר השתא שאין לו מתירין וצ"ע ליישב שתי הסוגיות דסתרי אהדדי. שוב הוגד לי שגם הגר"ח"ע ז"ל הקשה כן בספרו אבל תירוצו שם דחוק מאוד וצ"ע.

והנראה לי ליישב ולומר בזה דהא דמבואר בסוגיא בב"מ דמע"ש פחות מש"פ שנתערב לא הוי דשיל"מ אף דלפי סברת הר"ן אכתי הוי מב"מ והוי דשיל"מ וכמו שביארנו היינו משום דכאן גבי מע"ש בלא"ה לא שייך סברת הר"ן וע"כ אזלא רק לפי סברת רש"י ואלייבי שפיר הוי דבר שאין לו מתירין. וביאור הדברים דהלא איסור אכילת מע"ש קודם שנכנס לירושלים לא הוי משום לאו דלא תוכל לאכול בשעריך דהא מבואר במכות דף י"ט דאינו חייב על אכילת מע"ש חוץ לירושלים עד שנכנס לפנים מן החומה ויצא והכא ע"כ עדיין לא נכנס לפנים מן החומה דאז הא הוי קלטהו מחיצות וכמבואר בסוגיא ומה שאסור לאכול מע"ש קודם שנכנס לירושלים איסור זה בא מכלל עשה דוצרת הכסף בידך וכמו שכתבו התוס' שם במכות ד"ה אר"י דמשמע מיני' דבלא פדיי' אסור לאכלו. והנה בסוגיא דידן מבואר דמע"ש קודם שנכנס לירושלים שנתערב מקרי דשיל"מ והמתירין היינו הפדיי' אבל הלא זה גופא מה דאפשר לפדות זה הוי עצם האיסור וא"כ לא שייך לומר כיון דהאיסור יחזור להיתרו הוי כמו מב"מ ולא בטיל וכמש"כ הר"ן דהא האיסור כאן לעולם לא יחזור להיתר דהא האיסור זה מה שאפשר לפדותו זה לא יותר כלל וכמובן, וע"כ לא שייך כאן כלל למידן ביי משום דשיל"מ לפי סברת הר"ן. אבל אי סבירא לן כסברת רש"י אף הכא שייך לדון משום דשיל"מ עד שתאכלנו באיסור היינו בלא פדיי' תאכלנו בהיתר ע"י פדיון ולא איכפת לן כלל זה מה שהמתיר הוי עצם האיסור דלרש"י לא צריך כלל לקלישת האיסור רק זה שאפשר לאכלו בהיתר וגם הכא הא אפשר לפדותו ולאכלו בהיתר. וא"כ נראה כיון דדין דשיל"מ גבי מע"ש לא שייך רק לפי סברת רש"י שפיר קאמר הגמ' דדאורייתא ודרבנן לא מצטרפי כיון דלאחר שנתערב לא שייך לומר תאכלנו בהיתר משום דאז כבר א"א לפדותו ולפי סברת רש"י הא אזלינן רק בתר שנתערב בתערובת וכמו שביארנו לעיל ולזה לא קשה כלל מקונמות למע"ש דבקונמות אזלינן בתר מעיקרא וכאן גבי

מע"ש אולינן בתר השתא אחר התערובת משום דבקונמות הא שייך סברת הר"ן דהאיסור עצמו של נר אפשר להתירו ע"י שאלה ולהכי מקרי קצת מב"מ וכמבואר בר"ן וע"כ שפיר אמרינן כיון דקודם שנתערב הוי לי' מתירין ולפיכך כבר נקרא עליו שם היתר ולא בטיל אבל כאן הלא אין שייך סברת הר"ן רק סברת רש"י אבל לפי סברא זו הכל תלוי במה שאפשר לאכלו בהיתר והיינו לאחר שנתערב וכמבואר במנ"ח ולהכי שפיר קאמר הגמ' דאורייתא זרבנו לא מצטרפי וממילא לאחר שנתערב שוב א"א להתירן ע"י פדיון וחילול על מעות הראשונות וע"כ שפיר בטיל ברוב.

וממה דנתבאר דהגמ' אזיל לפי סברת רש"י מזה לא קשה כלל על הר"ן דהא גם הר"ן יודה לסברת עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר דהא מבואר במס' ביצה דף ג' דגבי דשיל"מ לא אמרינן ספק דרבנן לקולא וזהו ע"כ משום סברא זו דרש"י. וכן הוא מבואר בחי' רעק"א על חולין דהר"ן מודה בזה לסברת רש"י רק הא דחידש הר"ן סברתו זה רק בנדרים משום דהתם א"א לומר סברת רש"י וכדברי המנ"ח שהבאנו לעיל דסברת עד שתאכלנו לא שייך גבי קונמות לזה צריך לחדש עוד סברא אחרת דדשיל"מ הוי מב"מ אבל כאן במע"ש לא שייך סברת מב"מ כלל רק סברת רש"י ולזה שפיר אולינן בתר שנתערב בתערובת והכל ניחא בעז"ה.

בענין האחין שחלקו, שאין להם חלונות זה על זה

פסוק הרמב"ם ז"ל הלכות שכנים פרק ב' הלכה י"ב, האחין שחלקו הרי הן כלקוחות זה מזה וכו'. ולא חלונות זה על זה, וכן סותם החלון המשקוף על חלקו. עיי"ש במגיד משנה, שמביא דעת הרבה מהראשונים, רש"י הרשב"א, והרמב"ן ז"ל, שחולקים על הרמב"ם ז"ל, וכן בכסף משנה שם, שמביא ג"כ בשם הריב"ש, שהסכימו כל המפרשים, שאין הכוונה שיכול כל האחד לכופ את השני שיסלק את ההיזק ההוא, אלא שהניזק יכול לבנות בשלו, בענין שיסלק השיעבוד ההוא, וסיים, אמנם הרמב"ם כתב, שאם היה לו חלון המשקוף על חבירו יכול לכופו לסותמה, עיי"ש שמחלק דשאני היזק ראייה דגירי דידיה הוא, ויש בו קצת איסור, משום הכי יכול ג"כ לכופו, מה שאין כן בשאר שיעבודים, אבל הרא"ש ז"ל, כתב בשם הראב"ד, נהי דאין יכול לערער על סתימת החלונות אם רוצה לבנות לפניהם, מיהו כ"ז שלא בנה לפניהם, אינו יכול לומר לו סתום חלונותיך, אעפ"י שיש בהם היזק ראייה, ואין דבריו נראין לו כלל, דכיון דאין חזקה באורה, היכי מצי למיעבד ליה היזק בראייתו, ועוד דאיכא למיחש דלבתר תלת שנין טעין בחזקה, וכן כתב הרמב"ם שצריך לסתום החלון, עכ"ל. וכתב הכסף משנה, שלעניות דעתו, נראה שאין דברי רבינו מוכרחים להתפרש כן, שהרי אפשר לפרש דבריו, כדברי המפרשים שאין יכול לומר לו סתום חלונותיך, ומ"ש סותם החלון היינו לומר שבונה כנגדו, ואעפ"י שהוא סותם חלונותיו של זה, וסיים, אבל כ"ז שהוא אינו בונה, אינו יכול לכופ את חבירו, לסתום חלונותיו, וזהו נכון בפירוש דברי רבינו דנוסחא דידן הוא כמו שפירשתי דבריו להסכימם עם כל המפרשים, זולת הרא"ש עיי"ש, עכ"ל.

אבל באמת קשה להבין, לפרש את דברי הרמב"ם שמה שכתב, וכן סותם החלון המשקוף על חלקו, היינו, שבונה כנגדו, שזה לא נקרא סותם, רק מאפילו קצת, ומפשטות לשונו, משמע, שיכול לסתום אף שמאפילו לגמרי? — וכן קושית הרא"ש על הראב"ד ג"כ קשה להבין, שהקשה דאם אינו יכול לכופו למחות לסותמו, איכא למיחש דלבתר תלת שנין יטעון בחזקה, הא אדרבה, כיון דאינו יכול למחות, אינו יכול לטעון בחזקה, דהא

חזקה מכח מחאה באה, עיין בתוס' ל"ח ע"א, בד"ה מחאה שלא בפניו. א"כ אם אינו יכול למחות, אדרבה זהו מגרעו, שאינו יכול להחזיק. וראיתי אח"כ בפלפולא חריפתא, על הרא"ש שם, ב"ב בהשותפין, שהקשה ג"כ שהרא"ש סותר בעצמו את דבריו מריש פ"ב, גבי כותל, דאם אינו יכול למחות אינו חזקה, והניח בצ"ע, עיי"ש. — אמנם, לאחר העיון, שבתי וראיתי, דנוכל לתרץ, וליישב גם את הסתירה שהקשה על הרא"ש ז"ל. דכאן שאני, שיש לו גם עכשיו היזק ראייה, דהראב"ד ז"ל כתב פירוש, דאינו יכול לומר לו סתום חלונותיך, אעפ"י שיש לו היזק ראייה, וא"כ, אף שאינו יכול לכופו לסתום את חלונותיו, אבל היה לו עכ"פ למחות בדיבור, ולומר לו שאינו מוחל לו על חלונותיו, שיחזיק אחר ג' שנים בהם, ואם לא מיחה כלל, שפיר הקשה הרא"ש שיכול לטעון אח"כ טענת חזקה. אבל התם בזבל אינו מזיקו עכשיו כלל, שאין לו כותל כלל עכשיו, ולכן אינו יכול למחות כלל עכשיו מלהניח שם את הזבל, רק אח"כ אם ירצה לבנות את כותלו, ואז יתחיל הזבל להזיקו את הכותל בוודאי יכול לכופו או להסיר את זבלו, ולא יכול לטעון חזקה עד עכשיו, דכן הדין, דכ"ז שלא הי' דבר הניזק, אינו נקרא מזיק כלל, ולכן לא הי' יכול לטעון ולמחות, עיין פרק ב', לא יחפור, י"ח ע"ב, בתוס', וסבר ר' יוסי, בפירוש רבינו תם, ורבינו חננאל, כעין סברה זו. ולכן שפיר כתב הרא"ש שם בזבל, דאם אינו יכול למחות, אינו יכול לטעון חזקה.

ומצאתי אח"כ, ג"כ בנימוקי יוסף, וברמב"ן שם ב"ב ז' שהקשו על רש"י, שכתב דוקא שלא החזיקו בחלונות לאחר חלוקה, אבל החזיקו מעכב עליו שלא לבנות כנגדו, וז"ל, ותמיהני, מאחר שאינו יכול למחות בו ולסתום במה החזיקו, ותירצו, דאפשר שהי' לו למחות ולומר לאחר חלוקה איני מוחל לך על חלונותיך שתחזיק עלי בהם. וכן הוא ג"כ הלשון בנימוקי יוסף, שהי' לו למחות ולומר, ואם לא מיחה עכ"פ בדיבור, בוודאי מצד הדין הוה לו חזקה לאחר ג' שנים. וזאת שייך רק כאן, בחלון, שיש לו היזק ראייה גם עכשיו, שהי' לו למחות עכ"פ בדיבור, לכן הוי טענת חזקה עפ"י דין כשיטת הרא"ש כאן. אבל לא בזבל, שאין לו היזק עכשיו כלל, ואינו נקרא הסומך מזיק כלל שאין לו עכשיו כותל, ולכן אינו יכול למחות ולומר לו כלום, בוודאי אינו יכול לטעון חזקה כלל, וצדקו דברי הרא"ש, ואינו סתירה דברי הרא"ש אהרדי. וכן נראה לי להצדיק, ולהסביר, דעת הכסף משנה בזה, שרוצה להשוות שיטת הרמב"ם עם שיטת שאר הראשונים, דמה שכתב הרמב"ם, וכן סותם החלון המשקוף על חלקו, אין כוונתו שבעל החצר יכול לכופו את בעל החלון לסתום את חלונו, רק שבעל החצר, הניזק, יכול מצדו לבנות את הכותל

סמוך ממש לחלוננו של זה, ואפילו להאפילו לגמרי, דהוה כמו שהוא סותם חלונותיו, אבל אינו יכול לכופו לסתום את חלוננו, ועכשיו שייך שפיר נמי לשון הרמב"ם, וכן סותם החלון המשקוף על חלקו, דקאי על הניזוק, כמו כל הענין שם, שהוא עושה זאת להציל את עצמו מן ההיזוק. וממילא נכון ג"כ דברי הכסף משנה, שהשווה שיטת הרמב"ם עם שיטת שאר הראשונים, זולת הרמב"ן. דבאמת שיטת הרמב"ן אינו כן, דעיין בנימוקי יוסף, שכתב שם בשם הרמב"ן, דהא דמסקינן שאם רצה לבנות כנגד החלונות בונה, היינו כשאינו מאפיל עליו לגמרי, ויוכל עדיין להשתמש לאורה, כדרך הבתים ואונדרונות, אבל אם הי' מאפיל עליו לגמרי, עד שאין אדם יכול להשתמש לאורה יכול למחות בידו, וכן מוכח בתוס' עיי"ש, אבל נוכל להשוות שיטת הרמב"ם עם שיטת שאר הראשונים ז"ל.

בענין חזקת שנים

ב"ב דף נ"ו ע"ב: אמר רב יהודה אחד אומר אכלה חטים ואחד אומר אכלה שעורים הרי זו חזקה, מתקיף לה רב נחמן אלא מעתה אחד אומר אכלה ראשונה שלישית וחמישית, ואחד אומר אכלה שניה רביעית וששית הכי נמי דהוי חזקה, אמר ליה רב יהודה הכי השתא התם בשתא דקמסהיד מר לא קמסהיד מר הכא תרווייהו אחדא שתא קמסהדי, מאי איכא למימר בין חיטי לשערי לאו אדעתייהו דאינשי. והנה בספרי אשר אתי בכתובים הבאנו דשיטת התוס' אליבא דהטור הוא דדוקא היכא דמכחשי אהדדי לא הוי חזקה, כגון שאחד אומר שאכלה א', ג' ה', וב' ד' ו' הניחה בורה, והשני אומר לא כי, אלא אכלה ב' ד' ו', וא' ג' ה' הניחה בורה, אבל אם אותו שאומר שאכלה א' ג' ה' אינו יודע מה היה בשנים ב' ד' ו', והשני שאומר שאכלה ב' ד' ו' אינו יודע מה היה בשנים א' ג' ה' הוי חזקה דהא כל אחד מעיד על חזקה, דהא מיירי באתרא דמוברי באגי אע"ג דאשתא דקמסהיד האי לא מסהיד האי, משום דדמיא לדר' יהושע בן קרחה, דאחד אומר הלוחו היום ואחד אומר הלוחו למחר דמצטרפין, אע"ג דאמנה דקמסהיד האי לא מסהיד האי, מ"מ תרווייהו אמנה קמסהדי, ושיטת הרמב"ם וכן היא שיטת המחבר דגם אי לא מכחשי אהדדי נמי לא הוי חזקה, דלא דמי לדר' יהושע בן קרחה, דהכא אם נאמין לדברי שניהם הרי אכלן רצופין, וכשאכלן רצופין באתרא דמוברי באגי לא הוי חזקה.

והנה ענין זה מסובך הוא קצת וראוי לבררו, דמשמע דזהו דבר פשוט דבאתרא דלא מוברי באגי אם אחד אומר שאכלה א' ג' ה', ואחד אומר שאכלה ב' ד' ו' דודאי לא הוי חזקה, דהא כל עד ועד לפי דבריו אינו מעיד על חזקה, דהא העד שמעיד על אכילת א' ג' ה' הרי לדבריו אין זה חזקה, דהא אכלה מפוזרות, וכן השני שמעיד על אכילת ב' ד' ו' נמי אינו מעיד על חזקה דהא אכלן מפוזרות ואין כאן עדות על חזקה, אבל לענ"ד נראה דאכתי יש לדון בדבר, דיש סברא לומר דהוי חזקה, דהא במתני' דידן תנן שנים בראשונה ושנים בשניה ושנים בשלישית הרי זו חזקה, כלומר אם יש שלש כתות עדות, כל אחת מעידה על אכילת שנה אחת מצטרפין, אע"ג דאין שום

כת מעידה על חוקת שלמה, הרי דאין צריך שכת אחת תעיד על כל ג' השנים, אלא אפי' אם כת אחת מעידה רק על שנה אחת מהני עדותה לשנה זו, ולא הוי חצי דבר כדמפרש בגמ', ומשלש כתות שמעידות כל אחת על שנה אחת נעשה חוקה, א"כ לפי מה דקיי"ל כר' יהושע בן קרחה דאם אחד אומר הלוהו היום ואחד אומר הלוהו למחר דמצטרפין, משום דמ"מ תרווייהו אמנה קמסהדי, א"כ אם אחד אומר שאכלה א' ג' ה', ואחד שאכלה ב' ד' ו', אמאי לא נצרפם באופן זה, היינו שהעדאת העד הראשון שהעיד על שנה א' והשני שהעיד על שנה ב' יצטרפו יחד לאכילת שנה אחת דהא תרווייהו אאכילת שנה אחת קמסהדי, והעדאת העד הראשון שהעיד על אכילת שנה ג' והעדאת השני על אכילת שנה ד' יצטרפו עוד הפעם לאכילת שנה אחת, דהא תרווייהו שוב אאכילת שנה קמסהדי, ואח"כ העדאת העד הראשון על אכילת שנה ה' והעדאת השני על אכילת שנה ו' יצטרפו שוב לאכילת שנה אחת, וא"כ הרי יש כאן שלש עדיות על שלש שנים, ואמאי לא יצטרפו, כנ"ל די ש להעיד.

והנה לכאורה אפשר היה לתרץ דמטעם מפורות לא הוי חוקה, והיינו דאם נאמר דהעד שמעיד על שנה א' והשני שמעיד על שנה ב' מעידים שניהם על שנה אחת, היינו על שנה אחת משתי השנים שהם מעידים ונאמר, למשל, שאכלה שנה ב', ואח"כ מהעדאת העד הראשון על שנה ג' והשני על שנה ד' יהיה נמי העדאה על אכילת שנה אחת משתי השנים האלו, וכדי שיהיו רצופין נאמר שהיא שנה ג', הרי יש לנו העדאה על שתי שנים רצופות, היינו ב' וג', אבל אח"כ כשנצרף העדאת הראשון על שנה ה', והשני על שנה ו' לשנה אחת, אז בין אם נאמר שהיא שנה ה' בין אם נאמר שהיא שנה ו' לא יהיו רצופין להשנים ב' וג', הקודמות, משו"ה לא הוי חוקה, כן היה אפשר לומר לכאורה.

אבל באמת נראה דאינו כן, דשפיר אפשר לחשוב באופן כזה שיהיו רצופין, והיינו דהעדאת העד הראשון על שנה א' נצרף אל העדאת עד השני על שנה ו' ונחשוב שאכלה בשנה ו', והעדאת עד השני על שנה ב' נצרף אל העדאת הראשון על שנה ה', ונאמר שאכלה בשנה ה', והעדאת העד הראשון על שנה ג' נצרף אל העדאת השני שאכלה בשנה ד', ונאמר שאכלה בשנה ד', ואז יהיו ג' שנים רצופות היינו ד' ה' ו'. ובאופן זה אפשר נמי לחשוב על אכילת א' ב' ג', וכמו שכתב כעין זה הנתיבות בסי' קמ"ה סק"ב על ענין אחר, וא"כ אכתי תקשה מה שהקשינו אמאי לא הוי חוקה כשאחד אומר אכלה א' ג' ה' והשני שאכלה ב' ד' ו' אפי' באתרא דלא מוברי באגי.

ואמרתי מתחילה להסביר ולבאר זה על דרך זה, דהנה עיקר דין חזקה הוא כששני עדים מעידים על אכילת שלש שנים, אבל כשאין שני עדים מעידים על אכילת ג' שנים נמי הוי חזקה בשני אלו האופנים, האחד הוא אם אחד מעיד על אכילת א' ב' ג', והשני על אכילת ד' ה' ו' דאע"ג דאשתא דאסהיד האי לא אסהיד האי מ"מ תרווייהו אחזקה קמסהדי, ודמ"א לדד' יהושע בן קרחה. והשני, אם יש שלש כות עדים כל אחת מעידה על אכילת שנה אחת מצרפינן לשלש הכתות לעדות אחת, והו' יחזקה. ונ"ל לומר דמה שמצינו שמצרפינן שלש כתות עדים כל אחת על שנה אחת והוי חזקה, זהו דוקא בששני עדים מעידים על שנה אחת אבל אם אחד מעיד על אכילת שנה אחת והשני על שנה שניה, לא מהני לחשוב זה עדות על שנה אחת מטעם דתרווייהו אאכילת שנה אחת קמסהדי, כמו בדד' יהושע בן קרחה, דהתם בדד' יהושע בן קרחה הא דמצרפינן עדותם הוא לא משום ההלואות שמעידים עליהם, דהרי על הלואה שמעיד זה לא מעיד זה, אלא משום ששניהם מעידים שחייב לו מנה, ואין אנו דנין על זה האיך ועבור מה הוא חייב לו מנה, אלא מכיון שכל אחד מעיד שחייב לו מנה סגי בכך. אבל הכא כשאחד מעיד שאכלה שנה א' והשני שאכלה שנה ב', או אם היינו דנין על זה אם הוא חייב לו פירות של שנה אחת, היה באמת חייב לשלם, דהא שניהם מעידים שחייב לו פירות של שנה אחת, אבל הכא הרי אנו צריכין שיעידו על אכילת שנה אחת כדי שיהא זה חלק מהחזקה, וכיון דאשתא דקמסהיד האי לא מסהיד האי אין כאן שני עדים על אכילת שנה אחת, כן רציתי מתחלה לבאר ענין זה.

אמנם לפ"ו צריכין אנו לומר דאם יש ששה עדים כל אחד מעיד על שנה אחת, היינו א' ב' ג' ד' ה' ו' נמי לא הוי חזקה מטעם זה, דאי אפשר לצרף העד הא' עם העד הו' ונאמר שיש כאן אכילה על שנה אחת בשנה ו' ונצרף אח"כ עוד העד הב' עם העד הה' ונאמר שאכלה בשנה ה' ואח"כ נצרף הג' עם הד' ונאמר שאכלה בשנה ד', והרי יש כאן עדות על ג' שנים רצופות, היינו ד' ה' ו', משום דאין כאן עדות על אכילת שנים אלא על חיוב פירות וכמו שאמרנו, כן ע"כ צריך לומר, אבל מה אעשה שבהדיא מצינו שאינו כן, עיין בחו"מ סי' ק"מ סעי' י"ג שהביא דברי תשובת הרשב"א וז"ל: עדות השוכרים מועיל אפי' לא דרו בו שניהם ביחד, אלא זה א' ב' ג' וזה ב' ד' ו', ואפי' היו ששה אחד בכל שנה עלתה לו חזקה עכ"ל, והיינו דמצרפינן עד הא' עם הו', וכן להלן, והרי אמרנו דאי אפשר לומר כן, דרק לענין אכילת פירות אפשר לצרפן, אבל לא לענין אכילת שנה, וכמו שאמרנו.

וע"כ צריכין להסביר הענין באופן אחר קצת. והיינו דא"צ לומר בדר' יהושע בן קרחה דמצרפינן אותם רק לענין חיוב מנה, אלא לענין ההלואה נמי. והיינו דאם אחד אומר הלוהו ביום א' ואחד אומר הלוהו ביום ב' הרי שניהם מעידים שהיתה הלואה אף שעל הלואה שהעיד זה לא העיד זה, מ"מ כיון ששניהם מעידים על הלואה אין אנו מדקדקין האיך ואימתי היתה ההלואה, ומצרפינן להו, כן הכא נמי גבי חזקה כשיש ששה עדים כל אחד על שנה אחת מצרפינן להו האחד עם השני, היינו דהעד הא' שמעיד על אכילת שנה א' והשני שמעיד על שנה ו' הרי שניהם מעידים שאכל שנה, והוי צידוף לא רק על חיוב פירות אלא נמי על אכילת שנה אחת, וכן השני עם החמישי, והשלישי עם הרביעי והוי ג' כתות על ג' שנים ומשו"ה הוי חזקה, כנ"ל דצריך לומר.

אבל לפ"ז יקשה, דא"כ אם אחד מעיד שאכלה א' ג' ה' ואחד שאכלה ב' ד' ו', אמאי אין מצרפינן אותם להדדי ונצרף העדאת הראשון על שנה א' להעדאת השני על שנה ו', והעדאת השני על שנה ב' נצרף עם העדאת הראשון על שנה ה', וכן להלן, וכמו שאמרנו, ואיזה נ"מ יש בין אם יש ששה עדים על שש שנים כל אחד על שנה אחת דמצרפינן להו, ובין אחד אומר שאכלה א' ג' ה', ואחד אומר שאכלה ב' ד' ו' דלא מצרפינן להו, כן יש להקשות.

והנה קושיא זו כבר הקשה הנתיבות סי' קמ"ה סק"ב וז"ל: לכאורה תמוה דאמאי לא יהיה חזקה כשאחד אומר א' ג' ה' ואחד אומר ב' ד' ו', הא אם היה ששה עדים שכל אחד מעיד על שנה אחת מצטרפינן, עכשיו מפני שאותו שמעיד על שנה א' מעיד ג"כ על שנה ג' העדות בטל, ולא יהא עד זה גרוע מעד אחר המעיד על שנה הג', וכי משום שכבר העיד על שנה אחת יפסל לעדות אחרת וכו', ונראה טעם לזה, דשני עדים בעדות מיוחדת אינן נאמנין רק באופן שאם נאמר שאינו חייב בע"כ נהיה צריכין לומר ששני עדים משקרין, כגון באחד אומר מנה בניסן ואחד אומר מנה באייר והוא תובע שניהם דאם נאמר שאינו חייב כלל ע"כ שני עדים משקרין וזה לא אמרינן והוי עכ"פ מוכחש משנים וכו', ולפ"ז אתא שפיר הכא, דבשלמא באחד אומר א' ג' ה' ואחד אומר ב' ד' ו', כיון דמפוזרות לא הוי חזקה, א"כ אף אם נחשוב רק אחד למשקר אין כאן חזקה, והרי אין המערער מוכחש משנים וכו', משא"כ בששה שכל אחד מעיד על שנה אחת, אי אפשר שנאמר שלא החזיק רצופין אם לא שנאמר ששני עדים משקרין, וזה לא אמרינן הרי המערער מוכחש משנים וכו', פי' לדבריו, דאימתי מצרפינן לעדות רק היכא

דאם נאמין להמערער יהיו שני עדים שקרנים או מצרפין עדותם, והמערער שהוא מוכחש משנים מפסיד, אבל היכא דכשנאמין להמערער יהיה רק אחד משקר או מהימנין להמערער, כיון שהוא מוכחש רק מאחד, ואין מצרפין עדותם, וא"כ באחד אומר א' ג' ה' ואחד ב' ד' ו' אם נחשוד רק אחד למשקר אין כאן עדות על חזקה, דהרי השני אינו מעיד על ג' שנים רצופות, או לא מצרפין לעדותם והמערער זוכה, אבל כשיש ששה עדים על שש שנים או אם נאמין להמערער שאינה חזקה היינו שלא אכלה רצופין ע"כ יהיו שני עדים שקרנים, היינו הב והה', או הג' והד' וכיוצא בזה, דאז לא יהיו עדים על ג' שנים רצופות, אבל אם נחשוב רק אחד למשקר או עדיין יש ג' עדים על ג' שנים רצופות, משו"ה לא מהימנין למערער ומצרפין עדותן והוי חזקה, כן הוא כוונתו, אבל על דבריו אלו יש להעיר טובא. חדא מנין לנו לומר כזאת דתלי צירוף העדים בזה אם המערער יהיה מוכחש משנים או מאחד, מה ענין זה לזה, אם יש דין דמצרפין לעדות או עלינו לצרף אותם בכל גווני, ומה לנו לחוש לזה אם המערער מוכחש משנים או מאחד, ועוד, דאפי' כששה מעידים על שש שנים והוא מוכחש משנים, אין זה נקרא מוכחש משנים אלא משני יחידים, דמוכחש משנים נקרא ששנים מעידים על אותה שנה עצמה, אבל הכא הרי אחד מעיד על שנה זו והשני על שנה אחרת, ונמצא שהוא מוכחש משני יחידים, והיה לנו להאמין להמערער כמו אם היה מוכחש מיחיד אחד, וצ"ע.

ובפרישה סי' קמ"ה ס"ק ג' וד' הקשה נמי קושיא זו, וזהו מה שתירץ וז"ל: דשאני התם דאין ריעותא בעדותן אלא כל אחד מעיד כל מה שאפשר להעיד, והיינו שנה שדר בו, ומשו"ה מצרפין, משא"כ הכא דאיכא ריעותא בעדותם, דכל חד על ג' שנים בדילוג וק"ל, ועל תירוצו זה יש להעיר, איזה ריעותא יש כשאחד מעיד שאכלה א' ג' ה', ואחד אומר שאכלה ב' ד' ו' יותר מאם היו ששה עדים שכל אחד מעיד על שנה אחת, הלא כששה מעידים כל אחד על שנה או העד שמעיד על שנה הרי הוא מעיד שבגזל הוא ביד המחזיק, שהרי אם ידוע שהשדה היא של המערער, והמחזיק מחזיק בה בלא שטר ובלא ראיה שנה אחת או שתים הרי אמרינן שבגזל הוא בידו והרי זה הוא ריעותא כמו כשמעיד אחד שאכלה א' ג' ה', היינו אכילה ג' שנים מפוזרות, דהוי נמי כמו שמעיד שבגזל הוא בידו, א"כ בין הכא ובין הכא איכא אותה ריעותא עצמה, ומאי שנא זה מזה, מאי שנא הכא דמצרפין, ומאי שנא הכא דלא מצרפין, ומה שכתב דבששה עדים המעידים כל אחד על שנה או כל אחד מעיד כל מה שאפשר לו להעיד, דהיינו שנה שדר בו, דהרי יותר לא

דר בו, קשה נמי להבין, דהא כשמעיד על א' ג' ה' נמי הוא מעיד על כל מה שאפשר לו להעיד, דהרי יותר לא ראה, וצ"ע תירוצו.

ואמרתי ליישב הקושיא הגדולה הזאת, דנראה לי דכשאנו דנין לצרף עדות עלינו לדון על כל העדות כולו ולא על מקצת העדות, כלומר כשאנו באין לצרף עדותו של השני אל עדותו של הראשון, אז אם נוכל לצרף כל העדות של השני אל כל העדות של הראשון מצרפינו, אבל אם נוכל לצרף רק מקצת עדותו של השני אל מקצת עדותו של הראשון, ומקצתו השני נצטרך לצרף באופן אחר אז לא מצרפינו כלל, כן נראה לי לומר. והנה כשיש ששה עדים כל אחד מעיד על אכילת שנה אחת אז אותו שמעיד, למשל, על שנה א', אז זהו כל העדות שלו דעל יותר לא העיד, ואז מצרפינו עמו עדותו של שנה ו', והוי שני עדים על אכילת שנה אחת ובזה נגמר הצירוף, וכן בהעדים הנותרים מצרפינו על דרך זה ונמצא שיש לנו שלש כתות שכל אחת מעידה על אכילת שנה, והוי חזקה, אבל כשאחד מעיד על א' ג' ה' והשני על ב' ד' ו', אז עלינו לצרף עדותו של השני אל כל העדות של הראשון היינו על א' ג' ה' או להיפך, לצרף עדותו של הראשון אל כל עדותו של השני ונאמר שאכלה ב' ד' ו' ולא על דרך אחרת, היינו לחלק עדותן לחלקים ולומר דמצרפינו שנה ראשונה של הראשון לשנה ששית של השני ונחשוב שאכלה שנה ששית כמו שאמר העד השני ואח"כ נצרף העדאת השני על שנה ב' אל העדאת הראשון על שנה ה' ונחשוב שאכלה שנה ה' כמו שאומר העד הראשון, דזה לא אמרינו דעלינו לדון על כל העדות כולו ולא לחלקם לחלקים כנ"ל.

ולפי"ז שפיר מתיישבת הקושיא, דכשיש ששה עדים שמעידים על אכילת שש שנים כל אחד על שנה, יש לנו ששה עדות מיוחדות ונוכל לצרפם שנים שנים ויהא ג' כתות על אכילת ג' שנים והוי חזקה, אבל כשאחד אומר אכלה א' ג' ה' והשני שאכלה ב' ד' ו' הרי יש לנו רק שני עדים שבאין כל אחד להעיד על אכילת ג' שנים כדי שתהא חזקה, ועל חזקה הם מעידים ולא על אכילת שנים מיוחדות, והוי עדותו של כל אחד על ג' שנים עדות אחת, א"כ כשנבוא לצרפם נוכל לצרפם רק בדרך זה או לצרף העדאת הראשון על א' ג' ה' אל העדאת השני על ב' ד' ו' ונאמר שאכלה ב' ד' ו' ואז לא הוי חזקה דהא אכלן מפוזרות, או לצרף העדאת השני על ב' ד' ו' אל העדאת הראשון על א' ג' ה' ונאמר שאכלה א' ג' ה', ובזה האופן נמי לא הוי חזקה, דהא אכלה מפוזרות, כנ"ל בביאור ענין זה ומיושבת הקושיא.

בענין עלייה בכלל בית

בדברים נ"ו ע"א. יש מחלוקת במשנה בין רבנן ור"מ. הנודר מן הבית אם מותר בעלייה או לא. ר"מ אומר הנודר מן הבית מותר בעלייה, וחכמים אומרים עלייה בכלל בית.

עיי"ש ברא"ש בפירושו בד"ה וחכמים אומרים עלייה בכלל בית וז"ל, נראה דחכמים מודים בחדר ויציע דלא הוה בכלל בית, דהמוכר את הבית לא מכר את החדר ואת היציע (ב"ב ס"א). אלמא בלשון בני אדם לא הוה בכלל בית עכ"ל.

משמע שהרא"ש מדמה המחלוקת בנדרים של ר"מ וחכמים אל הדין של חדר ויציע בב"ב דף ס"א ע"א, ששם ג"כ תלוי בלשון בני אדם, א"כ בענין עלייה אצל מכירה אם היא בכלל בית או לא, ג"כ תלוי במחלוקת של ר"מ וחכמים, ולר"מ אפילו גבי מכירה עלייה לאו בכלל בית, ולחכמים עלייה בכלל בית. וכן מדייק התויו"ט בב"ב אחרי שכתוב במשנה, המוכר את הבית לא מכר היציע, ולא את החדרים שלפנים הימנו, ולא את הגג בזמן שיש לו מעקה גבוה עשרה טפחים. משמע שרק אלו לא מכר, אבל עלייה בכלל בית כחכמים דנדרים. ולפי"ז תמה על היש אומרים שהביא הטור בסי' רי"ד בשם דעלייה לא הוי בכלל בית, הרי בנדרים דהולכין אחר לשון בני אדם, אמרו חכמים שהיא בכלל בית עיי"ש.

ועוד יש להבין, הלא הרי"ף מפרש מאי יציע כגון עלייה שעושים אותה על גבי הבית וכו' עיי"ש, א"כ לפי פירושו עלייה אין בכלל בית, כי למדנו המוכר את הבית לא מכר את היציע, וזה כר"מ ולא כחכמים, ואיך סותם המשנה כר"מ. וגם הלח"מ מקשה, שבהל' מכירה פסק הרמב"ם שאין עלייה מכורה אלא אם פתוחה לבית, אבל אם אינה פתוחה לבית אינה בכלל בית, ובנדרים סתם דכל עלייה בכלל בית היא עיי"ש.

ונראה לומר, שהמחלוקת בנדרים בין ר"מ וחכמים אם עלייה בכלל בית או לא, והדינים בענין מכירה בב"ב גבי המוכר את הבית לא מכר היציע וכו', הנה ענינים מיוחדים ואינם דומין זה לזה. המחלוקת בנדרים

אם עלייה בכלל בית או לא, השאלה היא, איך הלשון בני אדם, אם בני אדם קוראים ג"כ לעלייה בית, או לא, ר"מ סובר הנודר מן הבית מותר בעלייה, מפני שבני אדם אין קוראים לעלייה בית אלא לעלייה עלייה, לכן הנודר מן הבית נדר רק מה שבני אדם קוראים בית, וחכמים סוברים שעלייה בכלל בית והנודר מן הבית אסור ג"כ בעלייה, מפני שבני אדם קוראים ג"כ לעלייה בית.

וכמו"כ במכירה, אם אחד מכר בית אם יוכל לומר לו שמכרתי לך עלייה, זה ג"כ תלוי במחלוקת של ר"מ וחכמים, לר"מ שבני אדם אין קוראים לעלייה בית, אין יכול ליתן לו עלייה ולומר מה שמכרתי לך בית, כונתי היתה על עלייה, כי בני אדם אין קוראים לעלייה בית, ולחכמים יכול ליתן לו עלייה ולומר מה שמכרתי לך בית כונתי היתה לעלייה כי בני אדם קוראים גם לעלייה בית, לכן מדמה שפיר הגמ' בנדריים מכירה לנדריים, אם אחד מכר בית שבביתי או הדין הוא שמראהו עלייה, ופריך הגמ' כיון דקתני רק באופן שמכר לו בית שבביתי או מראהו עלייה, אבל אם מכר לו בית סתם אינו מראהו עלייה, משמע שר"מ היא ולא רבנן, כי לפי רבנן צריך להיות שאפילו מכר לו בית סתם שיוכל לומר לו עלייה מכרתי לך שעלייה בכלל בית, כי בני אדם קוראים לעלייה ג"כ בית, ומתוך הגמ' דאיתא אפילו לרבנן, ומאי עלייה דקתני הפירוש הוא מעולה שבבתיים, או אם אמר לו בית בביתי צריך ליתן לו מעולה שבבתיים, אבל אם אמר בית סתם יכול ליתן לו עלייה, כי עלייה נקרא ג"כ בית, א"כ כל השקלא וטריא בנדריים היא רק איך הלשון בני אדם, אם קוראים לעלייה בית או לא.

אבל בב"ב בענין מכירה, איזה מקומות נמכרים עם הבית, ואיזה מקומות אינם נמכרים עם הבית, אין השאלה אם נקראים בית או אינם נקראים בית, אלא כל השקלא וטריא, איזה מקומות נכללים בבית ובטלים לבית, ואיזה מקומות אינם בטלים לבית ומקומות מיוחדים המה, וזה דקתני במתניתין המוכר את הבית לא מכר את היציע וחדרים שלפנים הימנו וגג שיש לו מעקה גבוה עשרה טפחים, מפני שמקומות אלו המה רק תשמישים לבית, כי מקומות מיוחדים המה, ובעלייה או אם בעלייה סתם, כגון בית ועלייה, בודאי אין שום מחלוקת, וכשמכר את הבית לא מכר את העלייה, כי רק בית אחד מכר לו ולא שני בתים, אלא המחלוקת היא בעלייה כזו מה שמשתמשים בבית אל העלייה כגון שנכנסים אליה דרך ארובה שבבית, אם זה מאחד עם הבית להיות כמקום אחד, או המה מקומות מיוחדים, בזה יש מחלוקת, הרי"ף סובר שזו היא בכלל יציע ולא נמכרה עם הבית, שאינה

שייכת אל הבית לומר שבטילה אל הבית, אלא כמקום מיוחד היא, והרמב"ם סובר שעלייה כזו בטילה לבית ונמכרה עם הבית, והטור הביא בשם יש מפרשים שעלייה אינה בכלל הבית, והרמ"ה מתלק חילוק אחר בדין עלייה, אבל סוכ"ס אין השאלה איך קוראים אותה בני אדם, אלא כל השאלה היא, אם בטילה אל הבית וכמקום אחד היא, או נחשבה כמקום מיוחד.

לפי"ז מתורצת קושיית התויו"ט על שיטת היש מפרשים שמביא הטור בשם שאין עלייה בכלל בית לא כחכמים, אבל באמת סוברים היש מפרשים ג"כ שעלייה נקראת בית כחכמים, אבל במכירה סוברים, כשמכר לו בית לא מכר העלייה ג"כ, כי במכירה תלוי רק מה ששייך אל הבית או בטל אל הבית ונמכר עמו, אבל עלייה סוברים אפילו שנקראת בית, אבל אין אדם מוכר כל המקומות שנקראים בית, אלא מוכר רק המקומות ששייכים אל הבית או בטלים אליו, אבל המקומות המיוחדים שאינם שייכים אל הבית ואינם בטלים אליו, לא מכר, וסוברים שעלייה היא מקום מיוחד, ואינה בטילה אל הבית.

וגם מתורצת קושיית הלח"מ, בהל' מכירה פסק, שאיזו עלייה נמכרת עם הבית, רק עלייה כזו שהיא פתוחה לבית, או בשביל זה נעשית כמקום אחד עם הבית ובטילה אליו, אבל אם אינה פתוחה לבית או אין שום קשר העלייה עם הבית, וכמקום מיוחד היא, לבן אם מכר בית לא מכר עלייה כזו, כי במכירה תליא הדבר רק אם זה בטל לבית וכמקום אחד הוא או נמכר עם הבית, אבל בנדורים הדין הוא שאדם נודר איך שאנשים קוראים, ואם עלייה קוראים בני אדם בית או נדר גם מזה.

אבל עדיין צריכים להבין דברי הרא"ש הנ"ל, איך מדמה הדין של נדרים לדין מכירה בב"ב, הלא המה ענינים מיוחדים כדביארנו. ונראה לומר זה ודאי בעלייה ובית, אפילו בני אדם קוראים אותה בית, לא שייך לומר כשאחד מוכר בית מכר גם העלייה, מפני שהיא כבית מיוחדת, ומכר רק בית אחד ולא שני בתים, אבל במקומות אלו שהמה תשמישים לבית סובר הרא"ש שאם היו נקראים בית בלשון בני אדם או היו נמכרים ביחד עם הבית, ודומה כמו שאמר בפירוש שמוכר גם מקומות אלו, כי הם תשמישים לבית וגם בני אדם קוראים אותם בית, אבל אם אנו רואים שהדין הוא שאם מכר בית לא מכר היציע והחדר והגג מוכרחים לומר שבני אדם אינם קוראים אותם בית, וזהו פירוש הרא"ש, כיון שהדין הוא כשמכר בית לא מכר היציע והחדר, צריכים בע"כ לומר שאינם נקראים בית בלשון בני אדם, שאם היו נקראים בית בלשון בני אדם או בודאי היו מכורים, אבל הטעם

שאינם מכורים אין זה בשביל שאינם נקראים בית בלשון בני אדם, אלא הטעם הוא כשמוכר אדם בית מוכר רק תשמיש הבית ולא המקומות שהמה תשמישים לבית, אלא הראיה היא, שאם היו נקראים בית, אז היו מכורים אפילו שאינם רק תשמישים לבית, כי אז דומה כמו שאמר בפירוש שמוכר אותם, לכן צריכים לומר שחכמים מודים אם נדר מן הבית מותר ביציע וחדר כדביארנו.

בדין קדושין בדמי איסורי הנאה

רמב"ם פי"ב מה' ביכורים ה"ד: פטר חמור אסור בהנאה עד שיפדה ואם מכרו קודם פדיון דמיו אסורין ואם מת קודם פדיון או שערפו יקבר מפני שהוא אסור בהנאה אף לאחר עריפה הוא שלא נפדה. ובהשגות א"א אם דמיו אסורין למה לא יתנם לכהן ויהני בהן שהרי פודין פט"ח בשוויו וכי מאיסורי הנאה שתופסין דמיהן הוא זה. וכתב הכ"מ איני יודע מה קשה ליה על דברי רבינו שהרי דבריו דברי הגמרא הם, והוא מה שהביא מקודם על דברי הרמב"ם סוגית הגמ' בבכורות ד"י ע"ב פטר חמור אסור בהנאה דברי ר' יהודה ור"ש מתיר, ואמרינן בגמ' שם דפליגי בין בהנאת דמיו ובין בהנאת גופו ומשמע התם דהלכה כר' יהודה, עכ"ל, וממילא כיון דהלכה כר"י דהנאת דמיו אסור ולהכי פסק הרמב"ם דדמיו אסורין.

ולדעתי נראה בבירור השגת הראב"ד דהרי קושיתו הוא דמכירה עצמה הוא ענין פדיון ויתן הדמים לכהן וכדפסק הרמב"ם שם ה"ב, והא דהנאת דמיו אסורין הא פירש"י שם הנאת דמיו שהשכירו לאחר, ובשטמ"ק שם הוסיף אם השכירה או מכרה לאחרים, וחילוק יש בין השכירו למכרו לענין פדיון דבפדיון הוא אם נותן הדמים חליפי הפט"ח ולהכי בשכירות דהדמים שנותן הוא לא עבור גוף הפט"ח ורק עבור תשמישו אין זה בגדר פדיון אבל במכרו הרי נותן הלוקח את דמיו תמורת גופו של הפט"ח הרי הוא דין דפדיון ודמיו מותרין וס"ל להראב"ד דהאי הנאת דמיו הוא אם השכירו לאחר אבל במכרן הדמים מותרין והשיג על הרמב"ם דכתב במכרו הדמים אסורין.

וברדב"ז על הרמב"ם שם כתב לתרץ השגת הראב"ד שבזמן שבא עליו בתורת פדיון אה"נ שפודין בשוויו והדמים מותרין אבל אם בא עליו בתורת מכירה דמים אסורין, ולהכי אם מכרו היינו בתורת מכירה הדמים אסורין ופסק הרמב"ם שפיר.

אמנם הא בסוכה ד"מ ע"ב מסיק הגמרא בדין דפדיון הקדש ושביעית דבין דרך מקח ובין דרך חילול מחוללין ומסתמא הרי הוא גם בפדיון פט"ח

ושוב השגת הראב"ד במקומה עומדת. ועוד אכתי לא הועיל להשגת הראב"ד אמאי דמיו אסורין וכי מאיסורי הנאה שתופסין דמיהן הוא זה. והנלענ"ד בבירור שי' הרמב"ם לפי המבואר בירושלמי שהביאו הראשונים אהא דתנן מוכרן וקידש בדמיהן מקודשת קאמר ר' חגי בשם ר' זעירא בשאין דמיהן וביאר הר"ן בע"ז רפ"ה דלפיכך מקודשת לפי שאין ממון זה דמיהן של ערלה וכלאי הכרם שכיון שהן אסורין בהנאה אינן שוים ממון ומעות הללו מתנה הן בידו לפיכך מותרין. והר"ן הסביר דאילו הי' נחשבים לדמיהן היו הדמים אסורין להמוכר, אולם מדברי שאר ראשונים משמע בביאור דברי הירושלמי דאילו היו דמיהם היו הדמים תופסין ואסור לכל. ויעוין במל"מ פ"ה מה' אישות וממילא לפי"ז דאם איסורי הנאה הי' חשובים ממון שוב הדמים שנותן הרי הם דמי איסורי הנאה ותופסים דמיהן והדמים אסורין.

ויעוין בריטב"א לנדרים דמ"ז ע"א שכ' להסביר דברי הגמ' שם לחלק בין חליפי איסורי הנאה כגון ערלה וכה"כ ובין בחליפין דקונמות. דערלה וכלאי הכרם דאיסורי הנאה הן ולא תפסי דמיהן שאם מוכרן וקדש בדמיהן מקודשת ושני ליה דהתם איסור הנאה דאורייתא לכולי עלמא אסורי ולפיכך אין להם דמים כלל וכשהחליפן או מוכרן אינם דמיהן אלא מתנה וכו' אבל הכא באיסור קונם שהוא אסורן עליו והן מותרים לכל העולם אימא לך דיש לו דמים וחליפין דידי' חליפין גמורים וכו' יעוי"ש.

ועפי"ז ג"ל בהסבר דברי התוס' בכתובות דל"ג ע"ב שכ' דלהכי שור הנסקל מקרי איתא במכירה לענין חיוב דו"ה דאם ימכרנו לעכו"ם אינו תופס דמיו. ולכאורה למה נקטו דוקא באם מכרו לעכו"ם דהא אף אם ימכור לישראל אינו תופס דמיו.

ולכאורה הי' אפשר לומר לפי שי' הרשב"א בתשו' סי' תר"ב דאין זכיה באיסורי הנאה ויעוין בקצוה"ח סי' ר' סק"ה ומשו"ה למ"ד בב"ק דס"ח ע"א דלענין חיוב דו"ה במכירה בעינן אהני מעשיו וא"כ אם ימכור הגנב לישראל כיון דאין זכיה באיה"ג הרי לא אהני מעשיו ולהכי נקטו דוקא אם מכרו לעכו"ם, דכיון דלדידיה אינו איסורי הנאה מקרי לדידיה בר דמים ושייך אצלו זכיה. אבל לפי מה שכתבתי לעיל י"ל דהא דנקטו אם ימכרנו לעכו"ם לרבותא הוא דאף במכרו לעכו"ם דלדידיה שור הנסקל הוא בר דמים וממילא הי' צריך להיות מדין דדמיו אסורין דלדידיה החליפין הן דמי שור הנסקל, וע"ז כתבו דאף אם ימכרנו לעכו"ם אינו תופס דמיו משום דענין זה אם בר דמים הוא ותופס דמיו תלוי בצעם הדבר אם בר דמים הוא במציאות

והחליפין הם דמי איסורי הנאה ואפילו מכרו לעכו"ם אינו מקרי הדמים דמיהם של איסוה"נ ואינו תופס דמיו ומקרי מכירה שפיר.

ולפי"ז בפטר חמור כיון דבר דמים הוא וכדאמרינן בבכורות ד"י ע"ב דאפילו לר"י אם קידש אשה בפטר חמור מקודשת במה דשוה דביני לביני דכיון דבר דמים הוא שוב כסף החליפין מקרי דמיו ולהכי הדמים אסורין, ואף דהוי הפט"ח בר דמים הוא רק במה דשוה דביני לביני ולהכי צריך להיות הדין דרק הדמים דשויים ביני לביני אסורין אבל יתר המעות הי' צריך להיות מותר והרמב"ם פסק סתמא הדמים אסורין ומשמע כל הדמים שקיבל המוכר.

והנראה לי דלא צריכין למה שכתבנו לעיל דלסברת הירושלמי לדהכי הדמים מותרין מפני שאינן דמי אסה"נ, דאסה"נ לאו בר דמים הוא י"ל דאינו תלוי אם הוא בר דמים לגבי המוכר, היינו אם להמוכר יהי' הדמים או לא והעיקר תלוי אם האיסור הנאה בעצם שוה ממון, א"כ בפ"ח כיון דיכולים לפדותו ויהא הפ"ח מותר וגם דמי הפדיון מותרין אף דצריכים ליתנם לכהן אבל אין זה נוגע לעצם הדבר של איסור הנאה, כיון דמ"מ הדבר בעצמו שיכולים לפדותו ולאוכלו הרי הוא שוה ממון, ורק גבי קדושין הוצרך הגמרא להא דשוה ביני וביני אבל בדליכא ביני וביני אינה מקודשת דנהי דהפ"ח בעצמו שוה ממון מ"מ כיון שהיא צריכה ליתן הפדיון לכהן הרי לא נתן לה מידי אבל בנוגע להתפסת דמי התמור באיסור תלוי רק אם הפ"ח בעצמו שוה ממון וכיון דיכולים לפדותו ולאכלו הרי הוא שוה ממון ומקרי דמי המכירה דמי אסה"נ ונתפסין באיסור ולכן פסק הרמב"ם דדמיו אסורין.

אבל עדיין קשה קושית הראב"ד שהדמים יהיו מותרין מדין דפדיון, ולעיל הבאנו דברי הרדב"ז מה שכתב לתרץ דרק אם בא בתורת פדיון מהני אבל לא כשבא בתורת מכירה והערנו מסוכה ד"מ ע"ב.

התבוננתי כי יש לחלק בין פדיון הקדש לפדיון פט"ח דפדיון הקדש הוא מדין קנין ונתן הכסף וקם לו להכי מהני גם בתורת מכר, ובשביעית מבואר בסוכה שם דילפינן חילול חילול מהקדש אבל בפדיון פט"ח דדין פדיון הוא בעינן שיבוא בתורת פדיון ולהכי פסק הרמב"ם באם מכרו היינו דבא בתורת מכירה ולא מתורת פדיון הדמים אסורין.

ובזה מתורץ שפיר מה שהקשו האחרונים על הרמב"ם מהא דתנן

מכרן וקידש בדמיהם מקודשת הרי מבואר להדיא דהדמים מותרין, ולדברינו מבואר לנכון דהא בגמ' בקידושין דנ"ז ע"ב מוקי הגמרא דמתני' מיירי לאחר עריפה וד"ה, ולאחר עריפה כיון דאסור בהנאה הרי הדמים אינם דמיהם והדמים אינם נתפסים באיסור ולכן אם קידש בדמיו ה"ז מקודשת, אבל הרמב"ם הא מיירי בחיים קודם הפדיון וא"כ לפי שבארנו הדמים שנתן מקרי דמיו ונתפסים באיסור ולכן פסק הרמב"ם דהדמים אסורים וממילא אם קידש בדמיו, אשה אינה מקודשת ואכמ"ל.

חדו"ת מאת מוסמכי חניכי ותלמידי הישיבה

ישעיהו ביילין

בענין דבתר מעיקרא או בתר תבר מנא

גרסינן בגמ' ב"ק דף יז: בעי רבא דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא או דלמא בתר תבר מנא אזלינא וצוררות גינהו תפשוט ליה מדרבה דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן ליה מנא תבירא תבר לרבה פשיטא ליה לרבא מבעיה ליה, ע"כ.

מרש"י ותוס' משמע שמפרשים האיבעיא הכי: האם הכלי נחשב כשבור באותו רגע כשנתנו בו הכח ושברו לאחר זמן מה, או דלמא הכלי נחשב כשבור רק בשעת השבירה. ומביא הגמ' ראיה, שהחפץ נחשב כשבור כשהתחיל המעשה, מרבה שאומר שאם זרק כלי ובא אחר ושברו וכו' דפטור מפני דכבר נעשה כל המעשה בנתינת הכח ונחשב כשבור.

אומרים התוס', וז"ל, נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב ולא שייך כאן מנא תבירא תבר דאי אזלינן גמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצוררות ח"נ וסברה פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו, ע"כ.

«והסברה הפשוטה» היא שמרבה למדנו שדווקא כשנתנו כח בגוף החפץ שישבר נגמר ההיזק בנתינת הכח אבל בורק חץ, שהחץ ישבור הכלי רק הכח לשבר נתן, א"כ כשזרק חץ אומרים אנו שיש הכח בחץ לשבר אבל הכלי וסברה רק כשיבא החץ בפועל, וזה פשוט.

והנה הרא"ש כותב בפרק שני סימן ב' וז"ל, ומסקינן דהתיזה בר"ה והזיקה ברה"י חייב ואע"ג דגבי דרסה על הכלי וכו' — הכא לא אזלינא בתר מעיקרא אלא אחר המקום שנעשה בו הנזק דגלי קרא ברגל ובער בשדה אחר וכו', ע"כ.

והקצות החושן בסי' ש"צ ס"ק ה' הביין מזה שהרא"ש חולק על התוס' וסובר שגם בזרק חץ אולינן בתר מעיקרא אלא בהתיזה מר"ה והזיקה ברה"י יש פסוק להיפך.

והגחלת דוד פליג על זה ואומר שהרא"ש אינו חולק כלל על התוס'. ותוכן דבריו הוא שגם בזרק חץ אומרים בתר מעיקרא לגבי החץ כמו שהסברתי רק לגבי שבירת הכלי אומרים בתר חבר מנא. א"כ הקשה הרא"ש מכיון שנתן כל הכח בר"ה צריך להיות פטור, ועונה הרא"ש שיש פסוק ברגל שהולכים בתר מקום שנעשה שם ההיזק.

והנה לראי' האחרונה של הקצות, אענה בפשיטות. הקצות מביא ראי' מנ"י ששואל בפרק שני, אם אשו משום חציו איך הנשים יכולין להדליק נרות בערב שבת? ומתריך הנ"י שנעשית כל המעשה לפני שבת, וא"כ ראי' שגם בזרק חץ הולכים בתר מעיקרא.

וי"ל דכמו בזריקת החץ, אע"פ שהכלי נחשב כשבור בשעת שבירתו (מפני דלא נעשה מעשה בגוף החפץ ורק כשזרק הכלי עצמו אומרים בתר מעיקרא שהכלי שבור בשעת זריקתו, מפני דעשה מעשה בגוף החפץ), פשיעתו חל בשעת זריקת החץ, והוא חייב משום פשיעות זו, ג"כ באש, אע"פ שהשרפה לאחר כך מ"מ מעשה פשיעתו היה לפני כן, וחיובו חל משעת הפשיעה, ואותה סברה שייך ג"כ בהדלקת נרות, ומסקנת הנ"י שאם מת קודם שנשרף השדה ממעשה הבערתו חייב, אע"פ שמת לפני הנזק, נכון ג"כ לפי סברתי מפני דהחיוב חל בשעת פשיעה.

ושואל הקצות קושי' על התוס' מה הראיה שמביא דאי אולינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות ח"נ הלא לזה באה ההילכתא שאם במציאות נעשה בכח או משלם ח"נ?

ונוכל לתרץ קושיה זו ולומר שאם נעשה בנתינת הכח נעשה מעשה השבירה או אפשר שנשבר גם כן במציאות באותו נתינת כח. ואביא ראי' מדרסה על הכלי שאומרים אנו שיש שאלה להיות בתר מעיקרא וגופו ואפילו נשבר בכח מציאות, וזה אינו משום שאם נאמר בתר מעיקרא או לא נשבר אחר שנתגלגל אלא כשדרסה.

ואביא עוד ראי', וזה נראה לי נכון, יש מחלוקת שהרא"ש מביא בסימן ב' אם כח כחו לרבנן ככחו או לא, והתוס' סוברים שאינו ככחו, והרא"ש סובר ככחו, והנה הגמ' שלפנינו מביא ראי' שכח כחו לסומכוס לאו ככחו ועל זה צריך הגמ' לחזור שהברייתא רבנן ושמע מינה דבתר מעיקרא, והנה על הרבנן אינו קשה מדוע משלם ח"נ הא זה רק כח כחו וח"נ, ורק בתשלומין

הראשונים משלם נ"ש משום שיש הלכה של בתר מעיקרא אבל במציאות זה רק כח, והסיפא כח כח, ובין-כך ובין-כך משלם ח"נ. והנה לכאורה דלא כהתוס'. אלא מזה רואים אנו שהתוס' לומדים שאם נאמר בתר מעיקרא אז אין כח במציאות, וא"כ הסיפא רק כח לבד ואינו קשה, ועיין, ודו"ק.

הרי"ף פוסק כרבה ואפילו הכי אומר בתרנגולים מחויב נ"ש רק בזקאזיל מיניה מיניה. ומשמע דבלא קאזיל מיניה מיניה יהיה מחויב ח"נ והא ראי' שזה בתר תבר מנא, והא זה תרתי דסתרי.

והרמב"ן עונה שרבה סובר ששניהם פטורים; הראשון מפני שהולכים בתר תבר מנא, והשני פטור מפני ששבר כלי שאין שוה פרוטה, וההלכה בתר תבר מנא ולכך צריך הרי"ף להביא והוא דקא אזיל מיניה מיניה. וכל זה הוא מדויק מהגמ' שאומר שרק השני פטור משמע שהראשון בוודאי פטור אלא החידוש הוא רק על השני.

והנה לכאורה נוכל להקשות מה הראיה מרבה הלא כשדרסה על הכלי ונתגלגל ונשבר נשבר כלי שאין שוה דמים, ורק על השבירה נוכל לחייבו ומפני מה יהי מחויב כלל.

אלא צריכים ללמוד שהרמב"ן לומד שהפשט בהאיבעיא מתי התחיל החיוב שנוכל לחייבו משעת הזריקה או משעת השבירה אבל לא מתי נשברה הכלי במציאות או בהלכה שבזה כולם מודים שנשברה רק בשבירה ממש, אם כן זה רק בשני מעשים כרבה נוכל לפטור שניהם כמו שדברנו, אבל במעשה אחד צריכים לומר בתר מעיקרא דאם לא כן הי' צריך להיות פטור שהלא שבר כלי שאין שוה דמים. וא"כ גם כן בחטמו חבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי ג"כ אם צריך לחייבו רק אם נאמר שהחיוב בא בתר מעיקרא, וזה ראית הגמ'. ועונה הגמרא שבתר תבר מנא וא"כ מדוע יהיה מחויב הלא אין שוה דמים אלא צריכים לומר דקא אזיל מיניה מיניה וא"כ נשבר הכלי בכל זמן.

וא"כ הרי"ף פוסק כרבה בשני מעשים ששניהם פטורים אבל במעשה אחד נשאר האיבעיא בתיקו, וזה אינו שהלא אם סובר כרבה אז נפשטה האיבעיא שאין יכולת לחייבו אלא אם נסבור בתר מעיקרא, וא"כ הדר קושיתינו לדוכתה מדוע צריך הרי"ף לומר והוא דקא אזיל מיניה מיניה, וצ"ע.

ברין נאמנות על עכו"ם כשנים

א"תא בגמי קידושין דף סו: איבעיא להו אשתו זנתה בעד אחד ושותק מהו. אמר אביי נאמן, רבא אמר אינו נאמן. הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים. והביא אביי ראייה לדבריו מההוא סמיה שבא שליח והגיד לו שאשתו זנתה ואמר לו שמואל אי מהימן לו אפקה ופירש אביי זאת אומרת אי מהימן עלך דלאו גולנא הוא. אבל רבא פירש, אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה. וכתבו תוס' שם דף סה: ד"ה נטמאו ז"ל: ומה שאמרנו דבר שאינו בידו אי אינו שותק לא מהימן היינו גברא דלא מהימן כבי תרי אבל אי מהימן ליה כבי תרי נאמן כדאמר בסמוך גבי סמיה עכ"ל. ושאלה לי מה דינו כשבא עכו"ם ואמר אשתך זנתה אי יכול לאסור עליו את אשתו כשמאמין בו כשנים או שהוא עכו"ם אדם חשוב, ז"א, לרבא האם שייך נאמנות כשנים לגבי עכו"ם, ולכן עומד הוא בגדר הלכה של עדות או אין שייך ההלכה של עדות לעכו"ם. וודאי שאם באו שנים ממדינת הים ומכחישים העכו"ם, ואמר הבעל שהעכו"ם נאמן אצלו כשנים כנגד העדים, לא היה העכו"ם נאמן, כמו שמצאנו ברמב"ם הלכות גירושין פ"ז ה"ט בעל שהביא ראייה ברורה שגט זה שנאמר בו בפני נכתב ובפני נחתם מזוייף הוא הרי זה בטל, שלא האמינו דבריו של אחד שאמר בפ"נ ובפ"נ אלא לדחות ערעור הבעל שאין עמו ראייה, אבל במקום עדים שמכחישין אות ולא האמינוהו עכ"ל, והוסיף המגיד משנה סברא לזה וכתב ז"ל: הסוגיא שאמרו (גיטין דף ט) אלא ערעור תרי, תרי ותרי נינהו ומאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני וה"פ ואפילו נתקיים בחותמיו אמאי כשר וכל שכן במקום שליח שלא יפה כחו יותר מקיום גמור, ויש שנים המעידים שמזוייף שאינו גט, עכ"ל. זאת אומרת אימתי מהני דברי השליח שהוא במקום שנים רק כשאין כאן שנים אבל אם באו שנים אין לו יפוי כח כל כך יותר משני עדים גמורים, ולכן ג"כ כשבאו שנים להכחיש העכו"ם ודאי אינו נאמן העכו"ם, שאין כוחו יותר משנים גמורים שבאו, ומצאנו ברמב"ם ה' אישות פכ"ד ה' יז: מי שראה אשתו שזנתה או

שאמרה לו אחת מקרובותיו או מקרובותיה שהוא מאמינם כו' עכ"ל. וכתב המשנה למלך שם וז"ל: וכתב הרשב"א בס' קי"ח דאפילו בעכו"ם מסיח לפי תומו בין מתכוון להעיד אי מהימן ליה חייב להוציא עכ"ל. ומשמע מהרשב"א שאפילו עכו"ם נאמן לאסור בעל על אשתו אם מאמינו הבעל. ועכשיו יש לחקור, מהו דינו כשבא העכו"ם ומאמינו הבעל עליו כשנים זבא אחד ומכחיש העכו"ם, האם יש עליו דין שנים ואסור בעל לאשתו או לא. וג"כ מצאנו בי"ד סימן טז סי"א עובד כוכבים שמכר שתי בהמות ואחר כך אמר מסל"ת שהן אותו ואת בנו אינו נאמן במה שאמר לאחר שמכרם ויצאו מתחת ידו, ומיהו אי מהימן ליה אסור. וכתב שם הגר"א ס"ק יז ד"ה ומיהו וז"ל: כמ"ש בעד אחד בפ"ג דק' (סו, א) דאף שאינו נאמן אי מהימן לך וה"ה לכל מי שאינו נאמן עכ"ל. וז"ל מכאן שסובר הגר"א בין לאביי שצריך רק אחד ובין לרבא. אי מהימן כבי תרי נאמן עכו"ם, כיון שהוא כתב "וה"ה לכל מי שאינו נאמן". וג"כ מהרשב"א מוכח, שנאמן העכו"ם כשנים אפילו מכחישו עד אחד כיון שהוא כתב "אי מהימן ליה חייב להוציא".

אבל קצת קשה, דאיתא בק' דף כה וז"ל: וסבר רבי, לענין טבילה כטמון דמי, והאמר רבין אמר רב אדא אמר רבי יצחק, מעשה בשפחה של בית רבי שטבלה ועלתה ונמצא עצם בין שיניה והצריכה רבי טבילה אחרת. נהי דביאת מים לא בעינן, מקום הראוי לבוא בו מים בעינן, כדרבי זירא דא' רי זירא כל הראוי לטבילה אין טבילה מעכבת בו ושאינו ראוי לטבילה מעכבת בו עכ"ל. וא"כ גם כאן, מדוע נאמן העכו"ם כיון שהוא עצמו אינו בתורת עדות ג"כ לא נאמינהו אפי' כשמאמינו הבעל כיון שאין ראוי לעדות אין יכול להחשב לדין עדות. וזה מ"ש תוס' בגיטין פרק ב דף כב ד"ה והא שמקשה שם אמאי מהני חרש שוטה וקטן לכתוב גט כיון שלא בני כריתות נינהו ומתריך שם תוס' דחשיב בני כריתות הזאיל ואם הגדיל הקטן, ונשתפה השוטה הו' בני כריתות, עכ"ל, משמע מכאן כיון שראוי לדבר אפי' עכשיו לא מהני, אינו נפסל בכך, אבל עכו"ם מדוע מהני כשנים, כיון שאינו ראוי לדין עדות עולמית.

והנה בתוס' קידושין דף סו ד"ה רבא, וז"ל: וא"ת כיון דשותק ושתיקה כהודאה דמיא למה לא תאסר עליו, וכי לא יוכל לעשותה עליו חתיכה דאיסורא? ומתריך שם, שכיון דאיכא רגלים לדבר וכיון שאין האיסור מכח עדות הבעל אלא מכח עדות העד לא מהימניה ליה עכ"ל. ותירוץ זה נאמר רק לקושית הגמ' אבל למסקנא אמר רבא "אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה", ועכשיו מוכח מזה שתלוי בעדות הבעל ולא בעדות העד כיון שהבעל מאמין עליו

כשנים, ואולי כל מקום שתלוי העדות בעדות הבעל, תאסר עליו מדין דשוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. וקצת ראיה לזה, כיון שמפרש רבא על מעשה של ההוא סמיה בלשון "אי מהימן לך כבי תרי", ולא כתב, "אי מהימן לך, והוא תרי", שאינו נעשה כדין שני עדים. ולכן אפי' כשבא עד אחד להכחיש העכורים כיון שהוא בא להכחיש אמונת הבעל, לא יועיל העד, וצ"ע רב לדינא.

בסוגיא דר' חנינא סגן הכהנים

פסחים יד. — רבי חנינ' מעיד במשנה, ששרפו בשר הנטמא באב הטומאה, עם בשר שנטמא בולד הטומאה, ואף שנתוסף טומאה עליו. והגמ' מק' שם, דהא כששורפים ראשון עם שני, אין הוספת טומאה על השני, דאף ראשון לטומאה עושה רק שני, ומתריך ר' יהוד' ששרפו בשר שנטמא בולד ולד הטומאה, ונמצא שהוסיפו טומאת שני, לשלישי לטומאה. ומק', הא אין אוכל מטמא אוכל (אפי' בקדשים לפי רבינא משמי' דרבא. ומתריך, דאיכא משקין בהדי בשר (שנטמא באב הטומאה), והמשקין מוסיף טומאה על השלישי, אי הכי, עם בשר ומשקין מבעי ליה (להזכיר בפ' במשנה), אלא נהי דאין אמ"א דאור', מדרבנן מטמא (ויש הוספת טומאה דרבנן).

ובתוס' ד"ה דאיכא, מדקדק ריב"א דמיירי במשקין פחות מרביעית, כסתם משקה עם בשר, ומ"מ מטמא דאור', וזה סותר לכמה מקומות דראינו שצריך דוקא רביעית לטמא. ותירץ הוא, וגם הר"י, שאין סתירה, ובאמת פחות מרביעית ג"כ מטמא דאור' (עיי' איך מישבים הסתירות, כ"א בתירוץ אחר. אבל ר"ת חולק על כל יסודם, וז"ל התוס', ור"ת אומר דמדאור' בעינן רביעית לטמא אחרים, אבל מדרבנן מטמא אחרים בכל שהוא, ע"כ. ומדקדק תוס', דלר"ת צ"ל דלא אסיק אדעת' דגמ' שאמ"א אפי' מדרבנן בה"א, כיון שהוצרכו לאוקמ' במשקין ובדרבנן. (שתוס' לומד דלר"ת הא דאמר' דאיכא משקין בהדי בשר, הוא מדרבנן מטמא, דסתם משקין אין בו רביעית, ומטמא רק דרבנן.) ע"כ תוס'.

והפ"י מקשה, מה ה"א הוא לאמר דאין אמ"א אפי' מדרבנן, הא בפ"י אמרינן בפ"א דטהרות האוכל שנטמא באב הטומאה ושנטמ' בולד הטומאה מצטרפין זה עם זה, ובסיפ' ג"כ, כביצה אוכל ראשון כביצה אוכל שני שבללן זה בזה ראשון וכו'. וגם א"א לאמר דמיירי עם משקין שם, דהא גזרו עליהם דנעשין תחילה, וודאי אלה משניות נשנו אחר גזירה זו כבכל הש"ס (ורק כאן בעדות דר"ת כתב תוס' שפיר דמיירי קודם הגזירה), ומה ה"א כאן לר"ת בגמ', דאין אמ"א? (ובספר יגל יעקב, שפיר הסביר הפ"י, דעיקר קוש' אין מצירוף הטומאות התם, דמה שמצטרפים אין ראוי שמטמאים זה את זה, אלא

עיקר הקוש' צ"ל שהיא מסיפ' דקתני התם, אם נפלו לככר של תרומה, פסלוהו, ומזה ראי' דעכ"פ מדרבנן אוכל מטמא אוכל. והפ"י מסיים ז"ל, ולדעתי צ"ע גדול ליישב שיטת תוס' בזה לשיטת ר"ת, ע"כ. ונראה בדקדוק לשונו, שבאמת היתה שיטה אחרת לפרש הגמ' לר"ת שלא יהא קשה עליו, ורק לשיטת תוס' בדבריו קשה, ונראה, שאמנם יש שיטה אחרת ללמוד, והיא נמצאת בדברי הצ"ח.

הצ"ח מדקדק, למה לא תרצו בגמ' דאיכא משקין בהדי בשר שנטמא בוה"ט, ומשקין מקבל' טומאה בכל שהוא דאור' לכ"ע. דעכשו עדיין לא תקנו דבי"ח דברים נעשה תחילה, ויש הוספת טומאה על המשקה בשריפה, משלישי לשני, ולמה הוצרכה הגמ' לאמר דוקא שהמשקין עם אב הטומאה הם, ואל תתריך, דמ"מ אין אלא הוספה דרבנן, דמדאור' אי לאיפסולי גופייהו הא פסילי נינהו (שע"י ווה"ט נעשו המשקין שלישי, וזה פיסל), ואי לטמא אחרים, הא הם פחות מרביעית ומטמאים רק מדרבנן (דכל עיקר דברי הצ"ח הם לר"ת שהיה מוכרח לפרש הגמ' בדרבנן, דלריב"א ור"י אין שום תועלת בגמ' לפרש שהמשקין עם ווה"ט, דגם עכשו יש טומאה דאורייתא), זה אינו דודאי יש הוספת טומאה דאור', דחזי לאיצטרופי עם שני-לטומאה אחר, ולטמא דאור' ברביעית ע"י צירוף, ומתריך הצ"ח, כיון שמיירי עכשו שווה"ט טמא את הבשר, אין לאמר שהיה עמו משקה ונטמאו שניהם, שאין שייך שווה"ט יטמא שניהם, דאם ווה"ט הוא אוכל לא יטמא אוכל, ואם הוא משקה לא יטמא המשקה, וע"כ צ"ל עכשו שגם הבשר נטמא כדמשמע מלשון המשנה, וגם ע"כ שהמשקה נטמא מווה"ט ג"כ, דאם לא, לא יהא המשקה אלא רביעי (שיקבל טומאה מהבשר שהוא עליו, והבשר נעשה שלישי מווה"ט), וא"כ כשנשרף נעשה שני, ויש הוספה מרביעי לשני, וא"כ לא הוסיף ר"ע על דברי ר"ח סה"כ כלום, ונמצא שא"א לאמר שכונת ר"ח סה"כ הית' במשקה ובשר שנטמאו בוה"ט, ורק אפשר לאמר שהמשקה הוא עם הבשר שנטמא באב הטומאה, ועכשו מובן, למה לא הקשה הגמ' מיד על מתניתין, הא אין אמ"א, ומה חידוש דר"ח סה"כ, דבתחילה, דמיירי בולד הטומאה, היינו מתרצים דמיירי שיש משקין על הבשר שנטמא בולד הטומאה, ומשקה זה אין צורך להזכירו, דסתם בשר יש לו משקה טופח עליו, ואף שסתם משקה טופח אין בו רביעית, הא מקבל טומאה בכל שהוא, ולפיכך בתחילה הקשו, שבמציאות אין הוספה בנגיעה זו, אבל עכשו דמיירי בוה"ט, וא"א לאמר שיש משקה על הבשר שנטמא בוה"ט, וענין ההוספה כאן, על המשקה הוא, כמו שהוכחנו לעיל, וע"כ שהמשקה על הבשר שנטמא באב הטומאה, ומיירי שאותו משקה יטמא הבשר

האחר, והא לטמא הבשר צריך דוקא רביעית, וא"כ אין זה כסתם משקה טופח, וצריך להזכירו, ולפיכך הקשו עם בשר ומשקין מבעי ליה כיון שע"כ מיירי ביותר מסתם משקה טופח.

מדברי הצ"ח, למדנו שהיו לו ב' יסודות כאן בלימוד הגמ'. האחד, דאם מוקמינן במשקה שאין בו רביעית כסתם משקה טופח, אין שייך להקשות שצריך להזכירו, כיון דאורחא הוא. והשני, דהא דאמרי' בגמ' דאיכא משקין עם הבשר, הוא יותר מרביעית דלא כאורח', ולפיכך הקשו בגמ' דצריך להזכירו. ועכשו י"ל, שאדרב' לזה כון ר"ת — דמדאור' צריך רביעית, ומדרבנן בכל שהוא. ופי' דהא דאמרינן דאיכא משקין עם הבשר, פי' שיש רביעית, כדי שנפרש גמרא זו בדאורייתא, וע"ז הקשו דצריך להזכירו. ובוה חלקו ריב"א ור"י עליו. שהם אומרים, דאף במשקה כי אורח', כיון שלא נטעה בפירוש הדין, צריך להזכירו, ומיירי כי אורח' כאן, בפחות מרביעית. ור"ת סבר, כמו שפי' הצ"ח, דבמשקה כי אורח' אין צריך להזכירו, וכיון שהקשו כאן דצריך להזכירו ודאי מיירי ברביעית, וא"כ הוא מטמא דאור', ונמצא שעד המסקנה מעולם לא היה שום ה"א שאין אוכל מטמא אוכל אפי' מדרבנן, ומיושב' קושיית הפ"י לפ"ז, ולא נלמוד בפ"י ר"ת בגמרא, כמו שלמד התוס'. אבל עדיין תמוהים מאד דברי הצ"ח כאן. דאף שהוא בעצמו כתב כאן בפ"י הגמ', דמיירי במשקה של רביעית כדי שיטמא בשר אחר דאור', הוא עצמו כותב מקודם, וגם אח"כ בחידושו שם, שר"ת היה מפרש הגמ' בטומאה דרבנן, כמו שכתב תוס' בפ"י ר"ת! וזה פלא, שלדבריו, שפיר מיירי גם ר"ת בטומאה דאור' כיון שיש רביעית.

בסוגיא דמותת שריפה

סנהדרין נ"ב ע"ב: "מנא לן (דשריפה הינו מיתת נשמה וגוף קים) אתיא שריפה שריפה מעדת קורח. מה להלן שריפת נשמה וגוף קים, אף כאן שריפת נשמה וגוף קים. רבי אליעזר אמר אתיא שריפה שריפה מבני אהרון, מה להלן שריפת נשמה וגוף קים, אף הכא שריפת נשמה וגוף קים". והגמרא אימרת בהמשך הדברים, דמאן דיליף מעדת קורח סובר דבבני אהרון היתה שריפה ממש, ומאן דיליף מבני אהרון סובר דבעדת קורח היתה שריפה ממש. ושואלת הגמרא "מאן דיליף מעדת קורח מאי טעמא לא יליף מבני אהרון, ההוא שריפה ממש הוא, ונילף מינה, אמר רב נחמן בר' אבהו אמר קרא ואהבת לרעך כמוך, ברור לו מיתה יפה".

והנה קשה, מדוע הגמרא שואלת "ונילף מינה" ששריפה האמורה היא שריפה ממש רק למאן דאמר שלומד מעדת קורח, מדוע אין היא שואלת למאן דיליף מבני אהרון דילמד מעדת קורח דבעינן שריפה ממש?

ונראה לתרץ בזה, דבין שריפת נשמה וגוף קים ובין שריפה ממש יש שני הבדלים. ההבדל האחד הוא במצב הגוף, דבשרפת נשמה בלבד הוא קים, ואילו בשריפה ממש גם הגוף נשרף; וההבדל השני הוא במיתה, שבשריפת נשמה והגוף קים הנידון מת תיכף ומיד כשנותנין פתילת האבר לפיו, ואילו בשריפה ממש אין הוא מת תיכף אלא רק אחרי שהוא שוהה כמה זמן בתוך האש, וכתוצאה מהכויות או חנק העשן וכדומה הוא מת. וכן משמע מלשון הגמ'. והנה בדף נ"ג ע"א דנה הגמרא מהיכי ילפינן חיבי סקילה, בגזרה שוה, אי ילפינן להו מאוב וידעוני שכתוב בהם "מות יומתו דמיהם בם" דנסקלין, או אולי נילף להו מאשת איש, דכתיב בה מות תמות ומיתתה בחנק; ומקשים התוס' שם הלא הכלל הוא שסתם מיתה הכתובה בתורה היא מיתת חנק, ואם תמצי לומר דילפינן מאשת איש, למה לן גז"ש, נילף לה מפשט הכתוב, דכיון דכתיב ה מיתה סתם, שפירושה מיתת חנק — אלא א"כ ראייה, מקשים התוס', דילפינן חיבי סקילה בגזרה שוה מאוב וידעוני.

והנה לכאורה יש מקום לשאול קושיא זו גם בסוגין, דהגמרא מקשה אמאן דיליף לשריפה מעדת קורח, דיליף מבני אהרון ותהוי שריפה ממש.

א"כ תקשה הכא האי קושיא, למה לן לגזרה שוה מבני אהרון, נילף לה מפשט הכתוב, דכיון דכתוב בו שריפה, משמע שריפה ממש, ונדע זאת בלא גזירה שוה, וכן משמע במשנה, דצדוקים דלית להו גזירה שוה פירשו קראי דאית בהו חיוב שריפה כפשוטן, ושרפו בת כהן שזינתה בחבילי זמורות, ולמה לן א"כ גזרה שוה מבני אהרון?

והנה למאן דיליף מעדת קורח וסובר דבבני אהרון היתה שריפה ממש, מקשה הגמרא והא כתיב וימותו, ומשנינן דהיי כעין מיתה, ופירש"י מבפנים התחילה שריפתם והלכה ושרפה עצמות ובשר. מבואר א"כ דגם לדידיה היתה המיתה בבני אהרון על ידי שריפת נשמה אלא דאח"כ נשרף גם הגוף. (ועין בתשובות מעיל צדקה, שצין עליו ברעק"א דמתרץ קושית התוס' אמאי נטמאו מישאל ואלצפן כיון דהיתה שריפה ממש, ומתרץ דכיון שהיה רגע אחד שהיו שרופים וגופם היה קים, וא"כ נטמאו בגדיהם באותו רגע, ואח"כ נטמאו מישאל ואלצפן על ידי הבגדים, הרי דמפורש גם ברש"י כמו שכתבנו שהמיתה היתה על ידי שריפת נשמה).

ולפי זה י"ל דכשהגמרא מקשה „ונילף מינה” אין הכונה שתהיה שריפה ממש, שגם המיתה תהיה על ידי השריפה, אלא דנילף ממש כמו שהיה בבני אהרון, ונעשה קודם שריפת נשמה על ידי פתילה של אבר, ואח"כ נשרוף את הגוף, ואם כן על זה שפיר צריכים לגזרה שוה, דאי לאו גזרה שוה הוה אמינא מפשוטו של מקרא שנעשה שריפה ממש, וע"ז אתי גז"ש דלא עבדינן שריפה ממש אלא מקודם שריפת נשמה ואח"כ שריפת הגוף, כמו שביארנו.

ולפי זה יוצא דקושית הגמרא היא דווקא למאן דיליף מעדת קורח, דמאן דיליף מבני אהרון הרי סובר שבעדת קורח היתה שריפה ממש, ועל זה אי אפשר להקשות ונילף מינה, דאם כן תיקשי גזרה שוה למה לי, דמפשוטו של מקרא נדע לעשות שריפה שכזו, ותישתוק מגזירה שוה, ומדאיכא גזירה שוה על כרחך דנתקבלה לדרוש לשריפת נשמה וגוף קים.

אולם עין ברש"י בד"ה שריפה ממש (וקאי אליבא דמאן דיליף מבני אהרון, עיי"ש) שכתב „ותהוי שריפה ממש ולילף שריפת בית דין מינה ותהוי ממש”. רואים אנו שרש"י מפרש דקושית הגמרא היא גם אליבא דמאן דיליף מבני אהרון, וחד מיניהו נקט.

וראיה לדברי רש"י מקושית הגמרא „ונילף מפרים הנשרפים”, והלא הלימוד מפרים הנשרפים הוא דנבעי שריפה ממש, וכיון שכן גם הקושיא השניה היא גם למאן דיליף מבני אהרון, דנילף מעדת קורח דנבעי שריפה ממש, ודלא כמו שכתבנו בכל הנ"ל.

אולם לפי זה תקשה קושיתנו הנ"ל, דאם ללמוד בגזירה שוה דבעינן שריפה ממש, אם כן גזירה שוה למה לי, וכקושית התוספות גבי חנק. ונראה לתרץ דגבי חנק, כיון דקימא לן דכל מיתה האמורה בתורה סתם היא חנק, וליכא לספוקי ביה כלל מהו חנק, שפיר מקשים התוס' דלישתוק קרא מגזירה שוה והוה ידעינן דמיתה האמורה בו היא חנק, אבל בשריפה, אי לאו גזירה שוה לא הוה ידעינן שריפה מה היא, דאפשר שהיא שריפת הגוף, ואפשר שהיא שריפת נשמה וגוף קים, ומשום הכי אפילו אי הוה שריפה ממש, צריכינן לגזרה שוה. (ומה שהצדוקים עשו שריפת הגוף ע"י חבילי זמורות, לא משום דהכי משמע מפשוטו של מקרא, אלא דלא למדו גזרה שוה וגם היה משמע להם לפי טעותם דשריפה הוי שריפת הגוף).

והנה נראה לפרש, דלמה שאמרנו, דהגמרא מקשה „ונילף מינה“ בין למאן דיליף מעדת קורח ובין למאן דיליף מבני אהרון, בכל זאת אין הקושיות שוות, אלא יש הבדל ביניהן, דכשהגמרא מקשה למאן דיליף מעדת קורח שילמד מבני אהרון — אין היא מקשה שהוא ילמד מבני אהרון שריפה ממש, אלא שילמד שריפת נשמה ושריפת הגוף אחר כך — דכך היה מעשה בני אהרון כמו שהוכחנו לעיל. אולם למאן דיליף מבני אהרון הקושיא היא שילמד מעדת קורח שריפה ממש, וא"כ לכאורה אין נפקא מינה, דהקושיות נדחות. אולם בכל זאת יש נ"מ מסוימת, כמו שיתברר להלן.

דהגמרא מתרצת על הקושיא „ונילף מינה“ „אמר רב נחמן משמיה דר' אבהו ברור לו מיתה יפה, וכי מאחר דאיכא דרב נחמן גזירה שוה למה לי? אי לאו גזירה שוה הוה אמינא שריפת נשמה וגוף קים לאו שריפה היא, קא משמע לן“.

והנה יש לחקור בדברי הגמרא, אם הכלל „ברור לו מיתה יפה“ הוא שקובע לנו מאיזה פסוק לעשות את הגזירה שוה, כלומר דכיון דיש לנו גזירה שוה בשריפה שריפה, בא הכלל של „ברור לו מיתה יפה“ ומורה לנו שנעשה את הגזירה שוה מהפסוק שכתובה בו המיתה היפה ביותר, או אולי נגיד, דבאמת כיון דיש לנו קבלה לדרוש גזירה שוה שריפה שריפה להורות לנו מהי שריפה, אנו דורשים את הגזירה שוה הזו בכל המקומות שבהם כתוב שריפה, והגזירה שוה מורה לנו שכל אלה נקראים שריפה, אלא שבית דין בוררין את השריפה הקלה מהטעם של „ברור לו מיתה יפה“.

והנפקא מינה בין שני צדדי החקירה היא, דאם בית דין עשו שריפה ממש, לפי הצד הראשון, לא קימו מצות שריפה כלל, כיון דמהגזירה שוה ילפינן דרק שריפת נשמה וגוף קים הוי שריפה, ואילו לפי הצד השני הרי

כל מיני השריפה נכללים בגזירה שוה והכלל של „ברור לו מיתה יפה“ מראה לנו רק איזה מהם לבחור כדי שתהא מיתתו קלה, אם הרגוהו בית דין בשריפה ממש הרי קימו מצות שריפה, אם כי אמנם לא קימו את החיוב המוטל עליהם של ברור לו מיתה יפה.

והנה מרש"י בד"ה קמ"ל משמע כצד השני שאמרנו, דרש"י אומר „גזירא שוה דמיקריא נמי שריפה והשתא דמיקריא שריפה ברור אותה לו מדרב נחמן“, כלומר שתרוויהו מקרי שריפה, אלא שאנו מבררין את הקלה מטעם ברור לו מיתה יפה. והנה התוס' בד"ה ונילף הקשו, מדוע הגמרא מתרצת על הקושיא מפרים הנשרפים את התירוצ' „אדם חוטא נשמה פיגול“, שתתרוץ כמו שהיא מתרצת אחר כך על הקושיא של „ונילף מינה“ — „ברור לו מיתה יפה“, ומיתת פרים הנשרפים הלא אינה מיתה יפה? והנה לפי הצד השני בחקירה שאמרנו, אין לקושית התוס' מקום, דתירוצ' הגמרא עדיף, דאם נתרוץ „ברור לו מיתה יפה“ הלא אם ימיתוהו בית דין בשריפה כעין שריפה דפרים הנשרפים יקימו מצות שריפה, ולכן תירצה הגמרא תירוצ' אחר, המוציא את פרים הנשרפים לגמרי ממעגל הפסוקים מהם עושים גזירה שוה לגבי חיוב שריפה. אולם מזה שהתוספות מקשים קושיא זו, ואינם מתחשבים במה שאמרנו, רואים אנו שהם סברי דלא כרש"י אלא ד„ברור לו מיתה יפה“ קובע לאיזה שריפה נעשתה הגזירה שוה, ולכן יכלה לדידהו הגמרא לתרוץ „ברור לו מיתה יפה“. אולם לרש"י מתורצת קושית התוספות, כי הוא סובר הלא כצד השני.

אולם בכל זאת עדיין קשה קושית התוספות לרש"י, דהרי אפילו אם נוציא את פרים הנשרפים לגמרי מהכתובים של שריפה שבהם עושים גזירה שוה, בכל זאת ישאר לנו עוד פסוק שממנו נוכל ללמוד שריפה ממש, או מעדת קורח או מבני אהרון, למר ולמר כדאית ליה, ורק בגלל ה„ברור לו מיתה יפה“ אין עושים שריפה ממש, אולם אם בית דין יעשוה יקימו מצות שריפה, א"כ מה מפריע מלתרוץ גם על קושית הגמרא מפרים הנשרפים „ברור לו מיתה יפה“, כיון דממילא יש לנו פסוק אחר שבו מפורש, לשני האופנים, דאית לן שריפה ממש, ועל הפסוק הזה הלא אין תירוצ' אחר אלא זה ה„ברור לו מיתה יפה“!

אולם לפי מה שנתבאר בכל הנ"ל יש לתרוץ קושיא זו, דהרי רק למאן דיליף מבני אהרון הסובר דבעדת קורח היתה שריפה ממש, רק אז יש לנו פסוק לשריפה ממש, ולדידיה הגמרא אינה מרויחה כלום במה שהיא מתרצת שאי אפשר ללמוד מפרים הנשרפים משום „אדם מאדם חוטא

וכו", אולם למאן דיליף מעדת קורח, שפיר צריכינן לתירוץ הגמרא, דלגמרי
אי אפשר למילף מפרים הנשרפים, דהלא הוא סובר דבבני אהרון היתה שריפת
נשמה ואח"כ שריפת הגוף, ואין לו "עוד פסוק" לשריפה ממש; ולדידיה
שריפה ממש לא היא שריפה כלל, וזהו רק משום שלא ילפינן מפרים הנשרפים,
אבל אי הוה ילפינן מפרים הנשרפים, אז גם שריפה ממש היתה נחשבת
לשריפה, ומשום הכי תרצה הגמרא דמפרים הנשרפים אי אפשר לגמרי ללמוד.

ביאור בענין חמץ שנפסל מאכילת אדם

פסחים דף מ"ה: ת"ר הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסת. וכתב רש"י, כיון דראויה לכלב לא פקע תורת אוכל.

ועל זה הקשה הר"ן אמאי צריך לבער הפת שעטיפשה שאינה ראויה לאדם הא בטל שם חמץ מיניה כמו בנבילה שנסרחה שאינה ראויה לאכילת גר וראויה לאכילת כלב ואם ישראל אכל אותה לא עבר בבל תאכל משום שבטל שם איסור נבילה מיניה. ותירץ הר"ן דכיון דראויה לחמע בה עיסות אחרות הוי חמץ כמו שאור שאינו ראוי לאכילה והוי חמץ משום דראוי לחמע בו עיסות אחרות ואז יהיה ראוי לאכילה לכן לא פקע שם אוכל מינה וחייב לבער.

וכתב באורח חיים סימן תמ"ב ס"א, הפת עצמה שעטיפשה ונפסלה מלאכול לכלב אינו חייב לבער. — והמקור חיים מדייק הא לא נפסלה מאכילת כלב רק מאכילת אדם חייב לבער מדאורייתא. ועל זה הקשה המק"ת, אמאי חייב על אכילתן הא הוי שלא כדרך אכילתן דהא אינו ראוי לאכילת אדם ופטור מקרא דלא יאכל דמשמע דרך אכילה דוקא כמבואר בפסחים כ"ד. ואם נאמר שאע"פ שאין ראוי לאכילת אדם מדאורייתא אף שהוא שלא כדרך אכילתן אמאי לא הביאה הגמרא כשמביאה כל איסורין, שלוקין עליו אפילו שלא כדרך אכילתן דהכל מודים בחמץ דאסור אפילו שלא כדרך אכילה ולוקין עליו. ותירץ מק"ח דטעם איסור חמץ שנפסל מאוכל אדם הוא מכח מ"ש התוס' בפסחים דף כ"ח: ד"ה רבי שמעון, דקודם זמנו אליבא דרבי שמעון ליכא קרא דלא יאכל מ"מ אסור לאכול מקרא דתשביתו. והדין דשלא כדרך אכילה מותר הוא רק היכא דכתוב לא יאכל וכיון דנפקא ליה איסור אכילה מתשביתו ודאי אסור אפילו שלא כדרך אכילה כמו כלאי הכרם ובשר בחלב — ומ"מ לא לקי עליהו דתשביתו הוא רק עשה ואין לוקין עליו, ומשום הכי לא קאמר בגמרא דהכל מודים בחמץ בפסח דלוקין עליו אפילו שלא כדרך אכילה.

אמנם יש להקשות על תירוצו דהא באמת מתשביתו לא משמע כלל איסור אכילה אלא דממילא אסור באכילה, דהרי אם יאכלו לא יוכל לקיים

עוד מצות תשביתו. דתשביתו משמע שלא ע"י אכילה. ואם היה יכול לקיים תשביתו אף כשאוכלו היה מותר באכילה — ולפי בעל המאור באמת הוא כן דמותר לאוכלו ובוזה הוא מקיים תשביתו. ואפילו לתוס' אם היה אוכלו באופן כזה שיקיים בזה תשביתו היה מותר לאכול — נמצא דבאופן שלנו בחמץ שנפסל מאכילת אדם ואינו ראוי לאכילה אם אוכלו ודאי קיים מצות תשביתו א"כ אכתי תקשה קושייתו כשנפסל מאכילת אדם אמאי אסור הא איסור בל תאכל ליכא דהא הוי שלא כדרך אכילה. ומצד תשביתו נמי מותר באכילה כיון דע"י אכילתן מקיים תשביתו וצ"ע.

ועיין במגן האלף שתירץ דאין הכי נמי דכיון דנפסל מאכילת אדם אין דרך לאוכלו לא עבר אם אכל אע"פ שחמץ גמור הוא כמ"ש הר"ן. ואין לוקה משום דהוי שלא כדרך אכילתו — אלא שכתבו בא"ח דחייב רק לבער משום שעובר בבל יראה ובל ימצא. אבל על אכילתו ודאי אינו לוקה.

ועיין במגן האלף שהקשה אמאי שאור אסור מלאכול הא לא ראוי לאכילה עיין ביצה דף ח' ע"ב — ואפילו אם יחמע בו עיסות אחרות ואז הוא ראוי לאכילה קשה לרבנן דאמרי דלא עבר כלום בחמץ ע"י תערובות. ועיין במקור חיים שהקשה כמו כן בחמץ נוקשה דלא ראוי לאכילה ויש לאו באכילתו. אמאי חייב הא הוי שלא כדרך אכילה. ותירץ המקור חיים דחמץ נוקשה כיון דמעיקרא כך נעשה ואין לו דרך אכילה משובחת מזו וחזי לאכילה קצת. מיקרי דרך אכילה. אבל נבילה שדרך אכילתה היא משובחת קודם שנסרחה לכן כשנסרחת מיקרי שלא כדרך אכילה. אבל חמץ נוקשה הוי דרך אכילה. שלא היה לו מועלים אכילה משובחת.

ויש לתרץ הקושיות האלו בשאור וחמץ נוקשה — אנו מוצאים בגיד הנשה למאן דאמר אין בגיד בנותן טעם וגיד עץ בעלמא והתורה חייבה עליה. ואם ישראל אכל גיד הוא עובר בלאו ולוקה משום דרחמנא אחשביה אכילה — וכן אפשר לומר גם כן בשאור וחמץ נוקשה דאפילו שאינם ראויין לאכילה עובר בלאו מפני שהתורה חשבהם לאכילה — כן נראה דאפשר לומר.

בענין אי נשים מחוייבות בעשה דתשביתו

ב1907 אבני נזר סימן ש"ך חקר אם נשים מחוייבות בעשה דתשביתו משש שעות ולמעלה אע"פ דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ומביא מספר החינוך דכתב בהדיא שמצות עשה להשבית חמץ ונוהגת בזכרים ונקבות. וביאר האבני נזר טעם לדברי החינוך משום דאם אינן מחוייבות בתשביתו א"כ גם לא תהיינה מחוייבות בלאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי (דאם מותר להשהות חמץ א"כ מותר לשחוט את הפסח בעוד שהחמץ קיים, כמו שמוכיח האבני נזר מתוס' דף ת. שכתוב שם בגמרא דתשביתו הוא משש שעות ולמעלה מדכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי: לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים. ופריך בגמרא ואימא כל חד וחד כי שחיט ומשני זמן שחיטה קאמר רחמנא. ופי' שם תוס' ד"ה זמן שחיטה קאמר רחמנא, דכיון דאשכחן דהזהיר על השבתה והזהיר שלא לשחוט את הפסח על חמץ, סברה הוא שבתחילת זמן שחיטה הזהיר על השבתה. וביאר האבני נזר כוונת דברי תוס', שכמו שתלה הגמרא זמן השבתה בזמן שחיטה ג"כ להיפך י"ל שהשחיטה תלויה בהשבתה, שרק אם אסור להשהות חמץ משום עשה דתשביתו או צותה תורה שלא לשחוט את הפסח על אותו החמץ אבל חמץ שאינו אסור אינו בכלל לא תשחט, וכן הוא מפרש המקרא: לא תשחט על חמץ. פי' חמץ שאסור להשהותו.) וזה א"א לומר שנשים פטורות מלאו דלא תשחט דא"כ ה"ל לתנא למיתנהו בקידושין דף כ"ט. בהדי הנז' לאוין שנשים פטורות מהם דהיינו בל תקיף ובל תשחית ובל תטמא למתים. אלא וודאי מחוייבות בלאו דלא תשחט וממילא ע"כ צ"ל דמחוייבות בתשביתו.

אבל נראה לדחות ראייתו ולומר שבאמת נשים אינן מחוייבות בתשביתו משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא וממילא אינן בכלל לאו דלא תשחט, ומה שלא חשיב המשנה בקידושין לאו זה אינה קושיא כלל, משום דלא חשיב התם אלא אותם לאוים שנשים פטורות מהם משום גזירת הכתוב שמיעט רחמנא אותן מהני לאוים אבל תנאי הלאוים הם שווים בשניהם בנשים

ובאנשים במציאות, אבל הכא אין הפטור משום מיעוט הכתוב אלא משום שאין תנאי הלאו שווים בשניהם בנשים ובאנשים במציאות משום דא"א להן לנשים שיחול עליהן לאו זה, דלפי ביאורו, הלאו דלא תשחט על חמץ הוא רק אם יש לו חמץ כזה שאסור להשהותו, אבל באשה הרי מותר לה להשהותו וממילא אין כאן לאו כלל. ואין זה חסרון מצד שהיא אשה אלא מצד שאין לאשה חמץ שאסור לה להשהותו. ואפילו באנשים אם היה ציור שמותר לו להשהותו לא היה עליו לאו דלא תשחט, ואין כאן ראייה לדבריו שנשים מחוייבות בתשביתו.

— ב —

בענין מחלוקת הלל ורבנן בכריכת מצה ומרור

בפ"ק ערבי פסחים דף קט"ו. פליגי הלל ורבנן בענין מצוות מבטלות זו את זו, דקאמר שם מאן תנא דשמעת ליה מצוות אין מבטלות זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורך פסח מצה ומרור בהדי הדדי בזמן שבית המקדש היה קיים ואוכל, שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו. ואמר רבי יוחנן חולקין עליו חבריו על הלל וסוברים דמצוות מבטלות זו את זו, וצריך לאוכלם כל א' בפני עצמו. ותמה תוס' על זה, מנלן דסבר הלל דאין מבטלות, דילמא שאני הכא דגלי לן קרא דמצוה לאוכלן ביחד; ועוד לרבנן מנלן דסוברים נמבטלות, הא קאמר בגמרא דאם כרכן נמי יצא בדיעבד. ומשני תוס' מדסבר הלל דלכתחילה יש לו לכרוך ובדיעבד נפיק כי לא כריך, א"כ בעלמא אין מבטלות, דאי מבטלות א"כ אצטריך קרא להתיר כריכה ולומר דהכא לא מבטלות [פיי' שמותר כריכה רק בדיעבד ולא לכתחילה] והלכך לרבנן דמוקי קרא בדיעבד, שמעינן דבעלמא מבטלות ושאני הכא דגלי לן קרא. עד כאן לשון התוס'.

ומקשה מהרש"א על מה שכתב תוס' דהלל מצריך כריכה רק לכתחילה אבל בדיעבד יצא אם לא כרך, דמנא ליה לתוס' חידוש זה? וזה לשונו: אך לא ידענא מי הכריחו לומר דלהלל לא גלי לן קרא אלא לכתחילה יש לכרוך, אימא דאף לעיכובא קאמר קרא.

ובאמת אפשר לתרץ קושית המהרש"א ולהביא ראיה למה שכתב תוס', מגמרא דלעיל דף קיד: דאמר ריש לקיש (על מה שאמרו במשנה שאף טיבול ראשון בסדר ליל פסח עושים במרור) "זאת אומרת מצוות צריכות כוונה",

זפי' תוס' דאם סבר המשנה דמצוות צריכות כוונה אתי שפיר דוודאי לא יצא חובת מרור בטיבול ראשון, דלא איכוון לשם מצוות מרור אלא בטיבול שני כשאוכל מרור אחר אכילת מצה, מדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו פי' מצה קודם למרור. וכיון דלא איכוון בטיבול ראשון, לא יצא ידי חובת מרור ולכן יכול לעשות שני הטיבולים במרור, ואין צריך לחזור אחר שאר ירקות כמו שאנו עושים. אבל אם מצוות אין צריכות כוונה, נמצא שיצא בטיבול ראשון שעשה במרור ומדוע הצריך טיבול שני אלא וודאי הוי ליה לחזור אשאר ירקות בטיבול ראשון כדי שיקיים מצוות מרור בטיבול שני לאחר אכילת מצה. עד כאן פירוש תוס'.

זאם איתא דמצריך הלל כריכה אפילו בדיעבד א"כ מה ראייתו של ר"ל הכא, והא אפשר לומר שבאמת סבר תנא דמשנה דמצוות אין צריכות כוונה, ומ"מ לא יצא ידי חובת מרור בטיבול ראשון משום טעם אחר, שסבר התנא כהלל דמצריך כריכה אפילו בדיעבד ובטיבול ראשון ליכא כריכה ומשום הכי לא יצא בטיבול ראשון, להכי עושה טיבול שני במרור כדי שיצא ידי חובתו בכריכה, ומנא ליה לר"ל להוכיח דמצוות צריכות כוונה. אלא ע"כ מראיתו של ר"ל מכריח התוס' (לקמן דף קטו. ד"ה אלא אמר רב אשי) לומר דהלל לא מצריך כריכה אלא לכתחילה אבל בדיעבד יצא אע"פ שלא כרך, וממילא שפיר דמי ראייתו של ר"ל שמצוות צריכות כוונה, דאפילו להלל בדיעבד נפיק כי לא כריך.

המקדש משש שעות ולמעלה

פסחים דף נ. אמרינו בגמרא „וניבטליה בשית כיון דאיסורא דרבנן עילויה לא מצי מבטיל דאמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי דקורדנייתא אין חוששין לקידושין. פירש רש"י ד"ה משש שעות ולמעלה, מתחלת שש דאיסורא דרבנן הוא. אפילו ח"ק, הצומחים בהרי אררט קשין הן מאוד. ואפילו הכי אין חוששין לקדושין אם באו עליהם מים ואף על גב דאתי א"ה חמץ דרבנן ומפקע קידושי תורה ושרי א"א לעלמא הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממונו. אבל תוס' ד"ה משש שעות ולמעלה כתב, פ"ה מתחילת שש ולא נהירא, ופר"ת דמסוף שש קאמר ומייתי ראייה מח"ק שהן קשין והוה חמץ נוקשה שאינו אסור נמי אלא מדרבנן.

א"כ שיטת רש"י היא שאם מקדש בח"ק שהם אסורים מדרבנן בשעה ששית שהיא ג"כ אסורה רק מדרבנן אינה מקודשת. (החק יעקב והקרוב נתנאל הבינו שיטת רש"י שח"ק הם אסורים מדאורי' וא"כ לומד רש"י בחמץ דאורי' ושעות דרבנן. אבל הרא"ש וכל הפוסקים הביאו שדעת רש"י היא דאפילו בתרי דרבנן אין חוששין לקידושין, ועיין באור חדש). ותוס' חולין ד: ד"ה מותר מיד סבר שבחמץ דרבנן ושעות דרבנן חוששין לקידושין, וגמרא דילן מדבר היכא שהחמץ אסור דרבנן והשעות הם דאורי'. וקשה לי מה שיטת רש"י שבתרי דרבנן אינה מקודשת. ועוד אם לשיטת רש"י אינה מקודשת אף בתרי דרבנן משום הפקר ב"ד א"כ אמאי לא למד תוס' ג"כ הסוגיא כאן בדין הפקר ב"ד ויודה דבתרי דרבנן אינה מקודשת כמו לרש"י? ועוד לשיטת תוס' אמאי לא יהי' קידושין גמורין, ותוס' חולין ד: כתב בתרי דרבנן חוששין — כלומר שאם בא שני וקידשה צריכה גט משניהם, אבל קידושין גמורין אינם. אבל דבר נפלא מצאתי בש"ע א"ה סימן כ"ח ס"ק כ"א. כתב המחבר שם — המקדש בא"ה דרבנן לגמרי שאין לה עיקר מן התורה מקודשת, ואם בחמץ דרבנן ושעות דאורי' או להיפך בחמץ דאורי' בשעות דרבנן ספק מקודשת. הפסק הזה קשה משני צדדין. האחד הוא, שפסק שלו בנוגע לחמץ דרבנן ושעות דרבנן הוא לא כרש"י ולא כתוס', שלרש"י אינה מקודשת ולתוס' רק חוששין

לקידושין והוא פסק שתהיה מקודשת גמורה. ויותר קשה שהוא פסק כנגד הגמרא כאן. שגמרא כאן לשיטת תוס' מדבר בשעות דאור' וחמץ דרבנן ואין חוששין לקדושין והוא פסק שחוששין. וודאי תהיה אינה מקודשת לרש"י בשעה ז' שהיא דאור', א"כ המחבר אינו סובר לא כרש"י ולא כתוס'. ומצאתי הקושיא הזאת בחלקת מחוקק והוא מוסיף — אפשר סבר המחבר שבחמץ דרבנן בשעה ז' תהיה ספק מקודשת משום שהוא פסק כר"ש שסבר שלפני זמנו חמץ מותר בהנאה. ומש"ה ספק מקודשת. והוא מתרץ שא"א לאמר כן — שא"כ שהוא פסק כר"ש אז אפילו חמץ ד"ת בשעות ד"ת עד הלילה תהיה מקודשת, והמחבר עצמו פסק שם שבחמץ ד"ת בשעות ד"ת אינה מקודשת. א"כ מוכרח שהמחבר לא סבר כר"ש וחזרה הקושיא לדוכתה — אמאי תהיה ספק מקודשת בשעה ז' בחמץ דרבנן? ובמה נחלקו שלש השיטות אלו: רש"י, תוס', והמחבר.

יש ענין ערוך על הגדר של א"ה אם הם נקראים אלו. ושמעתי מרבותי שבאמת כ"ע סברי שא"ה נקרא שלו אבל החסרון הוא שאינו נקרא ברשותו. והסבר' היא שיש שני דינים — בעלות על גוף הדבר, ואם יש לו בעלות זו יקרא הדבר "שלו". וג"כ יש בעלות על שיווי הממון שיכול להשתמש בדבר זה, ואם יש לו בעלות על שיווי הממון אז יכול להקנות דבר זה לחבירו והוא נקרא ברשותו. אבל אם יש לו רק בעלות על גוף הדבר ולא על שיווי הממון אז אינו יכול להקנות דבר זה לחבירו. לפי זה קשה לן גמ' פסחים דף ז: "דילמא משכחת ליה לבתר איסורה ולא ברשות' קיימי ולא מצי מבטיל דאמר רבי אל' שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו ואלו הן בור בר"ה וחמץ מו' שעות ולמעלה". וקשה לן מה שייכת בור בר"ה לחמץ בפסח, הא בור בר"ה אינו שלו, אבל חמץ בפסח כמו כל א"ה נקרא שלו ורק שאינו ברשותו. אבל לכאורה י"ל שיש שייכות בין חמץ בפסח ובור ברה"ר ששניהם נקראים איזו שלו. ודבר זה למדתי מרש"י שכתב בד"ה "דלאו ברשותו — אינו שלו", וגם כתב "דא"ר אל' שני דברים אינן שלו ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו". והוא כתב אינו שלו במקום שבגמרא כתב אינו ברשותו. ומשום שרש"י שינה הלשון של הגמרא ופירש על המלה אינו ברשותו — אינו שלו, משמע שהוא סבר שחמץ בפסח הוא ממש אינו שלו ולא כמו שכתבתי לעיל שכ"ע סברי שא"ה נקרא שלו אבל אינו ברשותו. מרש"י הכא משמע שא"ה נקרא איזו שלו. א"כ מתורץ הקושיא לעיל ששניהם. בור בר"ה וחמץ בפסח, נקראים ממש אינו שלו. וזה ג"כ משמע מרש"י לקמן דף ז. בד"ה "דאיסורה דרבנן, דמשעברו חמש אסור בחמץ לדברי הכל כד"ת.

דמי ואיני שלו. וחזינן עוד דבר מרש"י זה שאף באיסור הנאה דרבנן נקרא גם כן אינו שלו. ובאיזה דין עשו חכמים זאת שא"ה מדבריהם יהיה אינו שלו? בדין של הפקר ב"ד הפקר עשו זאת. א"ה א"ה דרבנן נקרא אינו שלו כמו א"ה ד"ת שג"כ נקרא אינו שלו. ומש"ה לשיטת רש"י אף תרי דרבנן אינה מקודשת כיון שא"ה דרבנן נקרא אינו שלו.

אבל בין תוס' ובין המחבר לא הלכו בגדר של הפקר ב"ד הפקר, דאמאי? נדבר תחלה על שיטת המחבר שסובר דבשעה ו' וחמץ דרבנן שמקודשת גמורה. ופריך עליו הב"ש "לכאורה נראה שאינה מקודשת בכל א"ה דרבנן, אפי' אין לו עיקר מה"ת וכו', מה לי אם מה"ת מותר בהנאה מ"מ מחמת גזירת חז"ל א"ה הוא ואינו נותן לה כלום". והשיב האבני מלואים, מה שמקשה ד"ש הא אף שאסור מדרבנן אינו נותן לה כלום נראה דלא גרוע ממתנה ע"מ להחזיר מיד דלית ביה הנאה ש"פ ואפ"ה מקודשת מן התורה ואע"ג דלא נהנית כלום. ומוכח דכל שנתן לה כסף אע"ג דלית לה הנאה מקודשת וה"ה הכא בא"ה דרבנן שאין לו עיקר מה"ת חשוב כסף אף שאין לה הנאה של כלום עכ"ל. וצ"ל לשיטת א"מ, שא"ה דרבנן נקרא ממון ונקרא שלו וגם יש שם ממון על הדבר האסור, וזה משום שמה שאסרו חכמים אינו אלא כמו איסור על גברא מלהשתמש בדבר זה, אבל הדבר אינו מפסיד שם ממון בכך. אבל אם הדבר אסור מה"ת אז חל איסור על ההפצא מלהשתמש בו, ונאבד שם ממון מן החפץ. א"כ כיון שסובר המחבר שא"ה דרבנן נקרא שלו וגם שם כסף אינו נאבד מן החפץ א"כ יכול להקנותו לאשה בשעה ו' ותהיה מקודשת גמורה. ומה שקשה לי אמאי לא הלך המחבר בשיטה של הפקר ב"ד, יש לומר שהפקר ב"ד עושה הדבר אינו שלו אבל המחבר סובר שאף א"ה ד"ת ג"כ נקרא שלו. ודבר זה כתב הא"מ לקמן על פסק המחבר שבא"ה ד"ת שאינה מקודשת כתב שמה שפסק המחבר שאינה מקודשת לא משום שסבר א"ה דאורי' אינו שלו אלא הוא באמת שלו אבל ההסרון הוא משום שעכשיו שאסור מה"ת אז נקרא דבר זה אינו ברשותו ומכרו אינו מכור א"כ אין יכול להקנות לאשה כ"ז שהוא בעין דדבר שאינו ברשותו הוא. וחזינן שמדאורי' אף שנקרא שלו מ"מ כיון שאסור מה"ת אז נאבד שם ממון מן החפץ מפני שאיסור יש על החפץ מלהשתמש בו א"כ אין לו בעלות על שיווי הממון (שאין כאן ממון להיות בעלים עליו) ואין יכול להקנותה. א"כ כיון שאף מה"ת נקרא א"ה שלו א"כ אף א"ה דרבנן נקרא ג"כ שלו ולא הלך המחבר בשיטת הפקר ב"ד שאל"כ יהיה דרבנן חמור מדאורי', שבדאורי' נקרא א"ה שלו ומדרבנן נקרא אינו שלו מטעם הפקר ב"ד. א"כ סבר המחבר שכיון שא"ה ד"ת נקרא שלו

(ואינה מקודשת בא"ה ד"ת משום טעם אחר) א"כ א"ה דרבנן תהיה מקודשת גמורה כיון שנקרא שלו וגם יש שם ממון על החפץ. אבל רש"י סובר א"ה ד"ת נקרא אינו שלו גם א"ה דרבנן נקרא אינו שלו משום הפקר ב"ד מש"ה אף בתרי דרבנן אינה מקודשת.

תוס' ודאי הלך בשיטה שהלך המחבר שא"ה ד"ת נקרא שלו מ"ה לא הלך בגדר הפקר ב"ד, א"כ לשיטתו שגם א"ה דרבנן נקרא שלו חוששין לקידושין בתרי דרבנן. אבל צ"ע אמאי לא תהיה מקודשת גמורה. וצ"ל שתוס' חשב לסברה שהביא הב"ש "מה לי ד"ת או חז"ל מ"מ היא לא נהנית כלום", והא"מ משיב על זאת מה שהבאתי לעיל, א"כ מה שנחלקו הא"מ והב"ש היא המחלוקת בין המחבר לתוס' שלמחבר, כמו לא"מ, העיקר הוא שיהא שם ממון על החפץ וא"כ מקודשת אף שהיא לא נהנית כלום. אבל לתוס' אף שחוששין משום שיש שם ממון על החפץ מ"מ מקודשת גמורה לא תהיה משום שאין לה הנאה והוא חושש שאפשר צריך שיגיע הנאה מהחפץ לאשה, וא"כ כיון שאינה יכולה להשתמש בהחפץ משום איסור דרבנן סובר שאינה מקודשת גמורה רק חוששין ואם בא שני וקידשה צריכה גט משניהם. אבל אפשר היכא שהיא חולנית ויכולה ליהנות מהחפץ או אפשר מודה תוס' להמחבר ותהיה מקודשת גמורה.

א"כ הסברתי הג' שיטות, רש"י סובר תרי דרבנן אינה מקודשת משום שאינו שלו משום הפקר ב"ד, המחבר סובר תרי דרבנן תהיה מקודשת משום שנקרא שלו וגם יש שם ממון על החפץ. ותוס' סובר שתרי דרבנן חוששין שהוא סבר שאף שנקרא שלו מ"מ היא אינה יכולה להשתמש בחפץ זה.

אבל צריך עוד ליישב שיטת המחבר בחמץ ד"ת ושעות דרבנן ולהיפך שפסק שחוששין לקידושין וזה דלא כהגמרא. וצ"ל לשיטת תוס' שאף בתרי דרבנן נקרא שלו וגם שם ממון על החפץ אף שאסור מדרבנן מ"מ בשעה ז' אינה מקודשת, אף שהחמץ אסור רק מדרבנן וא"כ יש רק איסור גברא מצד החמץ מ"מ אין יכול להקנות כיון שעכשיו שעה ז', ועשו חז"ל חפץ זה לחמץ וחל איסור שעות ד"ת על החפץ, ואיסור זה הל על החפצא ואין יכול להקנותו. וכן להיפך בשעה ו' וחמץ ד"ת אף שדבר זה אסור משום שעות דרבנן וזה רק איסור על הגברא מ"מ כיון שהם עשו שעה זו לשעת איסור א"כ חמץ זה שאסור ד"ת משום איסור חפצא נאבד שם ממונו ואינה מקודשת. הכלל הוא שבמקום שיש איסור ד"ת בין מצד החמץ בין מצד השעות או יש איסור חפצא על החפץ וא"כ נאבד שם ממון מן החפץ.

והמחבר סובר שעכשיו חוששין לקידושין משום שעכשיו ספק לו

אם הולכים אחר איסור דרבנן וא"כ בשעה ז' בחמץ דרבנן תהיה מקודשת שאין שם ממון נאבד מן החפץ, וכן להיפך בשעה ו' בחמץ ד"ת מה לי אם חמץ אסור ד"ת הא השעות אינו אסור אלא מדרבנן ואין נאבד שם ממון מהחפץ. אבל הוא מסופק שאם יש א"ה ד"ת כאן אפשר יש ג"כ חסרון בהקנאת החפץ, שכיון שהחפץ אף שאינו אסור אלא דרבנן ויש לו דין ממון כיון שאם הוא אסור חל עליו איסור ד"ת שהוא איסור חפצא ואז נאבד שם ממון מהחפץ ואין יכול להקנותו מש"ה אינה מקודשת. ואפשר לא כן, שאף שאסור מצד השעות ד"ת מ"מ אין חל איסור חפצא על הדבר כיון שסוף סוף דבר זה אינו חמץ אלא מדרבנן, ולא נאבד שם ממון מן החפץ. משום ספק זה אם האיסור ד"ת עושה איסור חפצא על החפץ ואינו יכול להקנותו או אפשר לא עושה איסור חפצא אלא גברא ואינו אובד שם ממון כיון שסוף סוף אינו אסור אלא מדרבנן. א"כ תוס' סובר שבחמץ דרבנן בשעה ז' או להיפך, אינה מקודשת משום שיש חסרון של הקנאה או יש איסור ד"ת כאן. והמחבר פסק שחוששין משום שספק לו אם יש חסרון בהקנאה או לא. ולשיטת רש"י שסובר בתרי דרבנן אינו מקודשת כ"ש היכא שיש חד ד"ת שאינה מקודשת. ולפי זה אפשר שמתיישבות השלש שיטות, רש"י, תוס', והמחבר, אבל מ"מ דברי המחבר צ"ע ליישבם בגמ' גופא בדין דר' גידל, שלכאורה ודאי לא פסק כמותו כלל, אף שודאי היה מוכרח לפסוק כן, מתוך פסק שלו בתרי דרבנן, כדפירשנו.

בענין מצות ארבע כוסות

גרסיןן בריש פרק ערבי פסחים, ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין. הקשו בתוספות שם דף קג: ד"ה רב אשי, למה מברכים ברכת בפה"ג על כל כוס וכוס מארבע הכוסות, הלא המשנה ידועה בברכות דף מב. ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, וכל שכן הכא נפטור כוס שני מברכת בפה"ג משום שכבר בירך על כוס ראשון.

ובאמת כבר נתעורר הרי"ף על קושיא זו, דהנה לקמן דף קט: הקשו בגמרא על מצות ארבע כוסות, היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי וכו', ומתריך רבינא, ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה היא. והוסיף על זה הרי"ף, ואמרי רבואתא, הואיל וכל אחד מצוה בפני עצמו הוא, ברכינו בפה"ג אכל כסא וכסא.

וכתב עליו הרא"ש דלא נהירא ליה מה שהביא הרי"ף ראייה מזה שכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא, דהא המצוה אינה מזקקת ברכה כל כמה דליכא היסח הדעת, וראייה ממאי דאמרינן לעיל דף קג: דפליגי התם מר זוטרא ורב אשי גבי כוסות של קידוש וברכת המזון אם ברכת בפה"ג של קידוש פוטרת כוס של ברהמ"ז מברכת בפה"ג, דמר סבר ברכת המזון הויא הפסק ומר סבר לא הוי הפסק. ואם כן, טעמא דברהמ"ז הויא הפסק, הא אי לאו הכי כולי עלמא לא הוי פליגי דברכת בפה"ג דקידוש פטרה לכול של ברהמ"ז מברכת בפה"ג, ואע"פ דשתי מצוות הן. ומכח זה פסק הרא"ש שאין לברך בפה"ג על כוס שני או על כוס רביעי.

אבל נראה שיש לישב את שיטת הרי"ף, דהנה כבר מצאנו לדעת כמה מהראשונים שיש חילוקים בין מצות כוס של קידוש ובין מצוות ארבע כוסות דפסח. חדא, דבקידוש מצאנו שאין כל אחד ואחד צריך כוס אלא אחד מוציא את כולם ידי חובתם, מה שאין כן בארבע כוסות דכל אחד ואחד צריך כוסות לעצמו (עיין רמב"ם פ"ז מהלכות חו"מ הלכה ז). ועוד, דשיעור שתיית כוס של קידוש הוא כמלא לוגמיו (ראה לקמן דף קז), מה שאין כן בארבע כוסות דשיעור שתייתם הוא רוב כוס (ראה לקמן דף קח:). ויש לחקור בטעם אלה החילוקים.

ונראה לומר דלא דמי מצות כוס של קידוש למצות ארבע כוסות, דבקידוש עיקר המצוה הוא זכירת קדושת היום אלא שצריך לסדר את הברכות על הכוס, אבל בארבע כוסות השתייה היא המצוה, ולפי זה בקידוש דהברכה היא המצוה, גם אחרים יוצאים בברכת המקדש מדין ושמע כעונה, מה שאין כן בארבע כוסות דהמצוה היא השתייה ואין אדם יוצא ידי חובתו בשתייתו של אחר, ובדרך זה יש להבין גם החילוק בשיעורים שבין שתיית הקידוש ושתיית ארבע הכוסות, דבארבע כוסות המצוה היא שתיית הכוס ואם כן השיעור הוא רוב הכוס, ואפילו אם הכוס מחזיק כמה רבעיות, מה שאין כן בקידוש דאין השתייה המצוה אלא הברכה, ורק שהמברך צריך שיטעום, וטעימה היא מלא לוגמיו שהוא פחות מרביעית.

ועכשיו נראה שעל דרך זה יש לפרש את כוונת הרי"ף, דהנה הרבה מצאנו בברכות האוכלין דהמברך ברכה אחת פטר כמה דברים מברכה, כגון הא דהמברך על המין פטר את מינהו, וודאי דהטעם הוא דכל האכילות מצטרפות יחד, [ואין צירוף זה כמו צירוף דכזית בכדי אכילת פרס לענין עונשין, אלא דין חדש הוא לענין ברכה], ואין הברכה פוטרת אלא היכא דאפשר לצרף את האכילות (או השתייות) יחד, ולפי זה היכא דאיכא היסח הדעת, כגון ההוא דאמר הב לן וניברוך, או כגון ברכת המזון עצמה דהויא הפסק, אין הברכה הראשונה פוטרת את האכילה האחרונה, שמום דאין כאן צירוף בין האכילות, והכי נמי בכוסות של קידוש וברהמ"ז, דאע"פ ששתי מצוות מיוחדות הן, מ"מ המצוה בהן אינה השתייה שתהא שתייה מיוחדת לקידוש ולברהמ"ז [וראייה, דאם אין לו אלא כוס אחד, משלשל את כל הברכות על כוס זה], אלא סידור הברכות על הכוס הוא המצוה, ולכך אפשר שברכת בפה"ג דקידוש תהני גם לכוס של ברהמ"ז כיון דיכולין לצרף שתי השתייות, דאין המצוות מצוות של שתייה, אבל בארבע כוסות, דהמצוות שלהם הן השתייות, אם כן כשאמר רבינא דכל כוס מצוה בפני עצמו הוא, כבר אי אפשר לצרף את השתייות האלו יחד, דמצות ארבע כוסות היא מצוה של ארבע שתייות מחולקות, ולכן כל אחד ואחד צריך ברכת בפה"ג בפני עצמו ואי אפשר לפטור זה בברכתו של זה, ואם כן נסתלקה קושיית הרא"ש שהקשה מקידוש וברהמ"ז על ארבע כוסות, וראיית הרי"ף מדברי רבינא היא ראייה נכונה.

והנה במה שתלינו יחד את אלה שלשה הדינים דארבע כוסות, דהיינו אם אחד מוציא אחרים ידי חובתם, ואם כל כוס טעון ברכת בפה"ג בפני עצמו, ושיעור שתיית הכוסות, נראה להביא ראייה ברורה שהדבר הוא כמו שביארנו

דיש טעם אחד לכל שלשה הדינים דהיינו שמצוות ארבע הכוסות הן מצוות שתייה בניגוד למצוות קידוש היום שהיא מצות סידור ברכה על הכוס. והראייה היא, דהנה התוספות בריש ערבי פסחים (דף צט: ד"ה לא יפחתו) כתבו, מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם. הנה מצאנו שהתוספות השו"ע מצות ארבע כוסות למצות קידוש [ורק בסוף דבריהם כתבו שנראה להחמיר להצריך ארבע כוסות לכל אחד, אבל מעיקרא דדינא הו"ו ארבע כוסות כמו קידוש].

ולפי זה היה צריך להיות הדין דאין צריך ברכת בפה"ג על כוס שני וכשיטת הרא"ש, והכי נמי מצאנו שבתוספות ש(הבאנו בתחילת דברינו) תירצו דרק צריך ברכה בפני עצמו משום דאמירת ההגדה היא הפסק, משמע דאי לא הכי הוה מצרפינן כוס ראשון וכוס שני ופטרין לתרווייהו בברכה אחת. וגם לפי זה היה צריך להיות שיעור שתיית ארבע כוסות שוה לשיעור שתיית כוס של קידוש, והכי נמי מצאנו בתוספות (דף קח:) על הגמרא שאמרה והוא דאישתי רובא דכסא, שכתבו דהיינו כמלא לוגמיו.

בענין שש שעות ולמעלה

(שיעור הרב ליפשיץ שליט"א)

פסחים דף ה: כתב רש"י בד"ה בין לר' מאיר בין לר' יהודה וזה לשונו: בין לר' מאיר בין לר' יהודה דאפליגו במתניתין בהרחקה דעבוד רבנן לדאורייתא חמץ אינו אסור מן התורה בבל יראה ובאכילה אלא משש שעות משעברו שש שעות כדיליף לקמן מן אך חלק ומן לא תשחט על חמץ עכ"ל. הרי שכתב רש"י בפירוש שמשש שעות ולמעלה עובר בבל יראה ובאכילה בין לר' מאיר בין לר' יהודה מן התורה, וכן משמע מדף ז. שכתב רש"י בד"ה כיון וזה לשונו: דשעברו חמש אסור בחמץ לדברי הכל כדאורייתא דמי ואינו שלו ולא מצי מבטל ליה בלבו וכיון דחס עליה ומשהי ליה פורתא עבר עליה עכ"ל, ומלשון עבר עליה משמע שעובר בלאו. וכן כתב רש"י בבב קמא דף כט: בד"ה משש שעות ולמעלה וזה לשונו: אין חמץ ברשותו דכל היכא דאיתא אסור בהנאה ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא עכ"ל. (הג"ה, ובמהרש"א דף יוד עמוד א בד"ה בפרש"י כתב, וזה לשונו: נראה שדקדק לפרש וכו' אבל משש שעות ולמעלה עד שתחשך בודק דאם ימצא אז אכתי אינו עובר בבל יראה וכו' עכ"ל. ודבריו תמוהים מאוד דהרי הבאנו כמה הוכחות שרש"י סובר שעובר בבל יראה ובל ימצא אחר שש, ולענין פשט בגמ' עיין בקרני ראם ובר"ן שפירשו שפיר אפילו אי נימא דרש"י סובר שעובר בבל יראה ובל ימצא אחר שש). ושיטת התוס' היא שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא אחר שעה שישית, שכן כתבו בדף ה. בד"ה דהא וזה לשונם: בפרק כל שעה יליף ר' יהודה לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא בלאו ור' שמעון פליג עליה ומהכא לא מצי למילף מידי דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשש שעות ולמעלה וכו' עכ"ל. הרי כתבו בהדיא שאין למילף שום לא תעשה מהכא. וגם הרא"ש סובר שכל הלימוד מלא תשחט ומשאר הפסוקים הוא רק לגבי ביעור ולא לגבי לאו של בל יראה, עיין בדבריו באות ד'.

וצריך להסביר מחלוקת רש"י ותוס'. ונראה לומר, דהנה בדף ה. גרסינן בגמרא דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה. ויש להקשות אמאי לא הביאו הקישא מהפסוק של ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה, ונוכל לילף מזה שגם משש שעות ולמעלה יש לאו של אכילה ושל כל יראה ובל ימצא. ומצאתי שהקשה כן בפני יהושע וזה לשונו: ויש לדקדק דמהאי קרא גופיה הוי מצי למדרש הקישא דכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה וי"ל דלא מצי לאתויי הקישא מהאי קרא וכו'. ועיין בצל"ח שגם כן הקשה את קושית הפני יהושע ותירץ דבאמת מצי למילף הקישא מקרא דביום הראשון תשביתו אלא שהגמרא הכא לא מצי למילף הקישא מהאי קרא דהרי השתא קיימינן דאך ביום הראשון מיותר דהרי אמרו בגמרא ההוא לא אצטריכא ליה. וכן משמע גמי מנימוקי הגרי"ב על המהרש"א. והנה בדף יב: אפליגו רש"י ותוס' בזמן השבתה דרש"י סובר דתשביתו הוא בתחילת שעה שישית ותוס' סברי דתשביתו הוא בתחילת שעה שביעית [עיינן רש"י ד"ה שלא ותוס' ד"ה מאימתין]. ולפי זה איכא למימר דרש"י ותוס' יפלוגו גם כן אם אפשר למילף הקישא מאך ביום הראשון או לא, דאליבא תוס' דסברי שדין תשביתו הוא בשעה שביעית א"כ על כרחך שאינו עובר בבל יראה או דאיך אמרה תורה שישבית חמצו בזמן שיעבור עליו בבל יראה אלא על כרחך שאין היקש מקרא דביום הראשון תשביתו, משא"כ אליבא דרש"י שסובר שהשבתה היא בשעה שישית א"כ נוכל שפיר למילף הקישא מקרא דביום הראשון תשביתו ויעבור בבל יראה ובאכילה משש שעות ולמעלה.

ואין להקשות דא"כ דאפשר למילף לאו דבל יראה ואכילה אחר שש מהאי קרא א"כ אמאי צריך ר' יהודה לקרא של יאכל לקמן דף כח: שעובר באכילה אחר שעה שישית, דאפשר לתרץ דאדרבא כיון שמיותר ליה הך קרא דלא יאכל א"כ ע"כ סובר ר' יהודה שאין הקישא מאך ביום הראשון תשביתו וכשיטת הפני יהושע.

אמנם תירוצינו שרש"י לומד את הלאו מהקישא דביום הראשון תשביתו אתי שפיר רק לפי דברי הצל"ח משא"כ אליבא דהפני יהושע שכתב שאין למילף הקישא מהאי קרא על כרחך מוכרח לפרש דברי רש"י שמה שעובר באכילה היינו רק איסור בעלמא ואין שום לאו. ונראה להביא הוכחה דמה שכתב רש"י שאסור באכילה היינו איסור בעלמא ולא לאו, דהרי בדף ד.

בד"ה בין לר' מאיר בין לר' יהודא כתב שאסור באכילה בין לר' מאיר ובין לר' יהודא מאך ביום הראשון ומלא תשחט ואליבא דר' יהודא הא אמרינן לקמן בגמ' דף כח: דיליף איסור אכילה משעה שש ולמעלה מלא תאכל עליו חמץ וא"כ איך כתב רש"י שיליף לה מלא תשחט ומאך ביום הראשון, אלא וודאי דהכא איירי רק לגבי איסור בעלמא אבל מלא תאכל עליו חמץ ילפינן לאו לאכילה אחר שש אליבא דר' יהודא, וכן בבבא קמא דף כט: בד"ה משש שעות הזכיר רש"י שיש לאו של בל יראה ובל ימצא אחר שש ולא מזכיר לאו לגבי אכילה לגמרי, משמע שאין איסור לאו באכילה אלא איסור בעלמא משא"כ לגבי בל יראה עובר בלאו דהרי כן כתב רש"י במפורש בבבא קמא דף כט: בד"ה משעה שש, וצריך להסביר החילוק בין בל יראה ואכילה דגבי אכילה יש רק איסור בעלמא ולגבי בל יראה עובר בלאו, ונראה לתרץ לפי דברי רש"י בדף כח: בד"ה כתיב בהאי וזה לשונו בא"ד: ומקרא אחרינא טובא כגון שבעת ימים מצות תאכלו וכגון מצות יאכל את שבעת הימים לא נפקא ליה קביעות חובה דהנהו לאו חובה נינהו אלא מצות יאכל ולא חמץ ואם רצה ליזון שלא מחמץ ושלא ממצה הרשות בידו וכו' עכ"ל. הרי שלגבי איסור אכילה יש לנו שני כתובים מפורשים שזה רק בשבעת ימים ולכן אי אפשר למילף מהקישא שיהא איסור אכילה משעה ששית ולמעלה, משא"כ בבל יראה ובל ימצא שפיר איכא למילף מהקישא שיעבור משש שעות ולמעלה, ונמצא לפי זה דבבל יראה ובל ימצא יש לאו אבל באכילה יש רק איסור בעלמא, והנה תוס' ג"כ סברי שיש איסור אפילו לר' שמעון אחר שעה שישית שכן כתבו בדף כח: בד"ה ר"ש וזה לשונם: ונראה דלר"ש נהי דאין עובר עליו בלאו וכו' מודה הוא דאסור באכילה משש שעות ולמעלה וכו' ונראה דנפקא ליה מתשביתו ומאך חלק ומשמע תשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה וכו' עכ"ל.

והנה אליבא דרש"י אפשר לומר סברא אחרת ללמוד מתשביתו איסור אכילה, דבדף ד, כתב רש"י בד"ה בביטול בעלמא סגי וזה לשונו: דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה עכ"ל, ובתוס' ד"ה מדאורייתא חלקו על רש"י וסברי דביטול הוא מטעם הפקר, וענין הביטול אליבא דרש"י הוא שממאס את החפץ ומשוהו כעפרא דארעא וכמו שמצינו במאירי, ויש לעיין אליבא דרש"י למה אינו יכול לבטל את חמצו אחר שעה שישית ולמעלה וכמו שאמרו בגמ' בדף ו: שני דברים אינם ברשותו של אדם, עיין שם, ואמאי אינו יכול לבטל כיון דכל ענין הביטול הוא שממאס את החפץ ומשוהו כעפרא דעלמא והלא יכול לבטל ולמאס את החפץ גם אחר

שעה שישיית. ועיין בשיעורי ר' אלחנן וואסערמאן שהקשה כעין זה ותירץ דאימתי מהני ביטולו דוקא היכא שיש לחמץ שום חשיבות אצלו משא"כ אחר שעה שישיית שאין שום חשיבות לחמץ דהרי אינו יכול לאוכלו או למוכרו אין ביטולו מהני. ולפי"ז מוכרח לומר ר' אליבא דרש"י אסור משעה שישיית ולמעלה באכילה ובהנאה דאי נימא דמותר א"כ הרי יש לחמץ שום חשיבות אצלו וא"כ אמאי אינו יכול לבטל אחר שעה שישיית אלא על כרחך שאסור באכילה ובהנאה. משא"כ אליבא דתוס' אי אפשר לומר האי סברא דהרי תוס' סברא דביטול מטעם הפקר הוא וא"כ אף דנימא דאין איסור באכילה והנאה אחר שעה שישיית מ"מ הרי אמרה תורה תשביתו שאור מבתיכם והוציאה התורה את החמץ מרשותו ולכן אינו יכול לבטל דאין אדם מפקיר דבר שאינו שלו.

ולפי"ז אפשר להסביר גם מחלוקת רש"י ותוס' בדף ד. דגרסינן התם בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחברו בארבעה עשר על מי לבדוק על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה או על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותי קאי, ובתוס' ד"ה על השוכר כתבו וזה לשונם: אין לפרש הטעם כיון דשלו הוא ואין אדם יכול לבטל אלא הוא וכו' עכ"ל, הרי כתבו בפירוש שאין השוכר יכול לבטל. ועיין בפני יהושע על רש"י ד"ה חובת הדר שכתב דרש"י סובר שהשוכר יכול לבטל. ועיין באור חדש שכתב לבאר את המחלוקת בין רש"י ותוס'. ולפי דברינו לעיל אפשר להסביר מחלוקת רש"י ותוס', דאליבא תוס' דסברי דביטול מטעם הפקר הוא אין השוכר יכול לבטל דאין אדם מפקיר דבר שאינו שלו וכמו שכתב השאגת אריה גבי מפקיד חמצו אצל ישראל חברו, משא"כ אליבא דרש"י שסובר שענין הביטול הוא שממאס את החפץ א"כ גם לגבי השוכר ג"כ שייך ביטול שממאס את החפץ ומשוה בדעתו שאינו רוצה לזכות בו. ואין להקשות דמה ביטול שייך בשוכר הרי אינו עובר כלל בבל יראה, די"ל דרש"י לשיטתו שסובר דישראל המפקיד חמצו אצל ישראל חברו עובר הנפקד אפילו אם לא קיבל עליו אחריות (כן כתב הפני יהושע על רש"י דף ה: בד"ה לפי שנאמר עיין שם) וא"כ גם השוכר יעבור עליו בבל יראה ולכן שייך ביטול אצלו.

ולפי דברינו אפשר גם להסביר מחלוקת רש"י ותוס' בריש מכילתין דגרסינן במשנה אור לארבעה עשר בודקין וכתב רש"י בודקין כדי שלא יעבור עליו בבל יראה, ועיין באור חדש שכתב שאפשר לומר דמה שכתב רש"י בודקין כדי שלא יעבור בבל יראה היינו דחיישינן שמא יחזור על ביטולו, ובתוס' ד"ה אור כתבו דבודקין הוא מטעם דלא יבוא לאוכלה, ומשמע

שתוסי סברי שלא חיישינן שמא יחזור על ביטולו. ואפשר להסביר את המחלוקת דרש"י שסובר שענין הביטול הוא שממאס את החפץ א"כ אם שוב מחשיב את החפץ הוא חוזר מביטולו ועובר בבל יראה ובבל ימצא. משא"כ אליבא דתוסי שסברי דענין הביטול הוא מטעם הפקר א"כ לא חיישינן שיחזור על ביטולו דהרי צריך קנין לקנות את החפץ ולא חיישינן לזה דלא ניחא ליה לאינש לזכות באיסורא.

בענין אפשר לעשותה מערב יו"ט -- אלא ע"י הפסד ממון

איתא בגמ' ביצה יד. — דכולי עלמא מיהת מלח בעיא שינוי. מ"ט רב הונא ורב חסדא חד אמר כל הקדרות כולן צריכות מלח ואין כל הקדרות צריכות תבלין וחד אמר כל התבלין מפיגין טעמן ומלח אינה מפיגה טעמה. מאי בינייהו. איכא בינייהו דידע מאי קדרה בעי לבשולי. ורש"י שם — ללישנא קמא בעי שינוי ללישנא בתרא לא בעי שינוי.

והקשינו בשיעורינו דלמ"ד תבלין אינו צריך שינוי משום "לא ידע" אפילו אם ידע הא תבלין מפיגין טעמן ולמה יגרע מבישול ואפייה שמותרים ביו"ט כלשון הרמב"ם פ"א הל' ח' — שאין לחם חם או תבשיל שבישל היום כלחם שנאפה מאמש וכתבשיל שנתבשל מאמש.

ואמרנו לחלק שבתבלין יכול מבערב להכין כל כך עד שישאר כדי צורך אוכל נפשו גם לאחר הפגת הטעם (ע"י הפסד ממון), מה שאין כן בבישול ובאפייה שאם מכין מערב יו"ט מוכרח להפסיד אוכל נפש.

ונמצא להסבר זה שאם יש במציאות אפשרות לבשל ולאפות קודם החג ולהעמיד הטעם עד יו"ט אע"פ שיש הפסד ממון יהיה אסור לבשל ולאפות כדרכו ביו"ט, וא"כ היום שודאי יש אפשרות כזאת תע"י המדע המודרני צריכים להיות בישול ואפייה אסורים — למ"ד משום ידע ולא ידע.

אבל נראה פשוט, שכיון שיכול לעשות יותר אוכל נפש ע"י אותו הממון שמפסיד לצורך החג הוה הפסד ממון לצורך החג וחסרון אוכל נפש חד מילתא, ואפי' למ"ד זה (דאף שאין הלכה כמותו, לא נראה לפרש שיטתו בסברא דחוקה).

ולכך פסק הרמב"ם פ"א מהל' יו"ט ה"ה — כל מלאכה שאפשר להעשות מעיו"ט ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביו"ט אע"פ שהוא לצורך אכילה.

אבל תקשה מהא דפסק הרמב"ם שם פ"ד ה"א — שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה אבל להמציא אש אסור שהרי אפשר להמציא אותה

מבערב (ומה שסותר הגמ' בזה דבריו עיקרים ועיין ערוך השלחן הלכות יו"ט לתירץ נכון לסתירה זו) — והא אין האש עומד אלא ע"י כליון עצים — והפסד ממון.

ודילמא יש לומר שכיון שאין הכרח שיפסידו ממונם וכיון שכל אחד יכול לקחת אש מחבירו המעמיד לצורכו לפיכך אסרו חכמים להמציא אש מכלל אפשר לעשותה מערב יו"ט.

וכל זה צריך עיון דנוגע לשאלת החשמל ביו"ט.

ובנוגע לשאלה ראשונה שהבאנו, דלמ"ד אין כל הקדרות צריכות תבלין, הא מ"מ יש הפגת טעם אף אם ידע שיצטרך לתבלין מעיו"ט, ומאי גרע מבישול ואפיה שמותרים ביו"ט, עיין במאירי שם, שמפרש שבאמת חלקו במציאות, אם תבלין מפיגים טעם או לא, ומ"ד שתלוי בידיעתו סבר דאין הפגת טעם כלל.

ביאור בענין תנאי כפול

נקטינן בתוס' קדושין ו: ד"ה לא החזירו, "וי"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול" וכו' (עיין שם). ועוד בתוס' שם מט: ד"ה דברים שבלב, "דיש דברים שאינם צריכים תנאי כפול אלא גלוי מלתא דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד וגם יש דברים דאפילו גלוי מלתא לא בעי כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים וכו'" עכ"ל.

והנה הדברים צריכים ביאור, דאם תנאי כפול הוא דין בלשון התנאי והוא דאורייתא דגמרינן ליה מפרשת בני גד ובני ראובן איך מהני ביה אומדנא. ויותר קשה אם תנאי צריך להיות כמו לשון תנאי בגו"ר איך יועיל גלוי מלתא על אמירה בעלמא שלא נאמרה בלשון תנאי ובלי שום דקדוק של תנאי כמו שמביאים התוס' מגמ' ב"ב קמז: דתנו רבנן הרי שהיה חולה ומוטל במטה ואמרו לו נכסיך למי ואמר להן דומה שיש לי בן, עכשיו שאין לי בן נכסי לפלוני וכו' ונודע שיש לו בן וכו' שאין מתנתו מתנה, הרי מבואר שיטת תוס' שמתנתו בטלה משום שלא קיים התנאי אע"פ שלא היה שם שום לשון תנאי.

וכדי להבין, נקדים ביאור הסוגיא של תנאי כפול במשנה קדושין סא. דשם פליגי ר"מ ורב חנניא בן גמליאל אם צריך תנאי כפול או לא. לכאורה ר' מאיר לומד דין תנאי כפול בפירוש מתנאי בגו"ר, אבל זה קשה דאם נאמר שזה דין מיוחד לתנאי דשני צדדי התנאי צריכים להיות מפורשים ובלא זה ליכא תנאי, אז מה היא שיטת תוס' דאומדנא מועיל. ויותר קשה הסוגיא בקדושין סא. דהגמ' מדמה מחלוקת ר' מאיר ורחב"ג לשבועת אברהם והא שם לא היה תנאי בכלל. וכבר הקשו זה בתוס' (שם סא:) ד"ה בשלמא. ותוס' מתרץ ששייך כאן מכלל הן אתה שומע לאו ועיין שם, ובזה שווים הסוגיות ואתי שפיר מה שהגמרא מדמה אותם, ובאמת כבר קדמם רש"י בזה בפירושו לכל הסוגיא שם בין בעצם דין תנאי כפול ובין במה שהגמרא מדמה הסוגיות אחד לחבירו וכולם לפלוגתא של ר"מ ורחב"ג, דהא כתב על המשנה שם ד"ה כתנאי בגו"ר "...לית לן מכלל הן אתה שומע לאו". וזה יסוד גדול בענין תנאי כפול אבל מ"מ צריך הדבר ביאור.

הר"ן בקידושין שם בסוגיא דילן אמר "דאנן לא גמרינן מתנאי בגו"ר דמעשה שהיה כך היה וכו' אלא דמאי דמשמע לן מסברא מסמכינן ביה" עכ"ל. ולכאורה קשה איך אפשר לומר זה והא בגמ' פליגי תנאים בפירוש הקרא דמיניה ילפינן הלכות תנאי ופשטות הסוגיא היא דודאי לומדים מן הפסוק. אלא הר"ן כאן אומר לנו יסוד בתנאי כפול והוי ממש כמו רש"י והשלמה לפירוש רש"י.

הגמ' בכתובות כב. חוקרת יסוד ההלכה של דין הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ומביאים הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה", ופריך בגמ' ל"ל קרא סברא היא, הוא אסרה והוא שרי לה. חזינן מן הגמרא דאע"פ שסברא היא מ"מ הוי מן התורה, ומיקרי דאורייתא, ובמקום שיש סברא אין צורך לפסוק לאמר שהלכה זו דאורייתא היא. וביסוד זה מובן הכל.

והנה יש סברא לאמר מכלל הן אי אתה שומע לאו, ויש נמי סברא דמכלל הן אתה שומע לאו. סברות אלו שייכים לכהת"כ דהיינו שאינם מיוחדים לתנאי לבד, אלא דבכל מקום שיש צד אחד שהוא ברור ואנו צריכים לידע צד האחר מעצמנו שייך לחקור אם מכלל הן אתה שומע לאו. ולאחר שנחקור בזה איזה צד מן החקירה יש לנו לתפוס, זו דשומעין מכלל לאו הן או זו דאין שומעין (אע"פ שהסברא תכריע ששומעין), וזה בא ר' מאיר להשיענו בפרשת תנאי בגו"ר שיש לנו לתפוס הסברא דמכלל הן אי אתה שומע לאו. אבל ודאי דסבר ר' מאיר דאין זו הלכה מיוחדת לתנאי אלא דין בכהת"כ. ורחב"ג אומר שאין למדים מן המקרא מכיון שצריך לדבר אחר, וכיון שהסברא נוטה לתפוס שמכלל הן שומעין לאו נתפוס זה מכיון שאין הוכחה מן הפסוק להיפך.

אבל רחב"ג מודה דבמקום שיכולים לטעות בדבר שאין הולכים אחר יסתם דעת בעלי התנאים כמו "אם בחוקותי תלכו" "ואם בחוקותי תמאסו" שיכול לומר אם בחוקותי תלכו ברכה ואם בחוקותי תמאסו לא ברכה ולא יקללה דהתם ודאי צריך לכפול דבריו כמו שמבואר בכל הסוגיא שם בקידושין. ובוזה מובנים דברי התוס' גיטין עה. ד"ה לאפוקי שתוס' שם מחליף גירסת הירושלמי וז"ל "ונראה להרב ר' אלחנן דגרסינן בכל אתר לית ליה לר' מאיר מכלל לאו אתה שומע הן וכו'" עכ"ל. ולמה אמר זה דהא בכל אותה הסוגיא לא נזכר בכלל הענין של מכלל הן אתה שומע לאו ועיין שם בתוס'. אלא התוס' שם מבארים שאין דין תנאי כפול מיוחד לתנאי דוקא דהיינו הלכה בלשון תנאי אלא דשייך לכל מקום. וזה נמי כוונת התוס' קידושין סא: ד"ה בשלמא הג"ל, דמסביר זה דהגמרא משהו תנאי לשבועת אברהם.

זוה ג"כ כוונת רש"י בכל הסוגיא שם. ובוזה ג"כ מובנים דברי הר"ן בקידושין הנ"ל שאומר שאין אנו למדים מתנאי בגו"ר אלא מה שהוא סברא ומה הוא הסבר של תנאי כפול, זה דמכלל הן אי אתה שומע לאו וכמו שביארנו. ואפשר דגם זה כוונת התוס' כתובות עד. ד"ה תנאי עיין שם.

ובביאור זה נוכל להבין דברי התוס' שאומר דבמקום אומדנא לא בעינן תנאי כפול, וגם דלא בעינן גלוי מלתא באיזה מקומות כדאיתא בתוס' קידושין מט: ד"ה דברים שבלב, שם ו: ד"ה לא החזירו, תוס' כתובות צו. ד"ה זבין, כיון דיסוד של תנאי כפול הוא דמכלל הן אי אתה שומע לאו, מודה מיהא ר' מאיר שבמקום דמכלל הן אתה שומע לאו בלי שום ספיקות, למשל במקום אומדנא, שאין צריך לכפול התנאי, כי שם לא שייך סברתו של ר"מ. וכמו שמודה רחב"ג לר' מאיר במקום שיכול לטעות בקל כמו "אם בחוקותי תלכו" וכו', וגם במקום שאי אפשר לטעות בשום אופן כמו ההוא שהיה חולה בבא בתרא קמו, ובלבד שיהא שם דיבור, לא צריך יתר הלכות תנאים: כמו תנאי כפול אפילו לר' מאיר.

אבל בודאי דיבור צריך כ"א אין דיבור אין חלות שם תנאי בכלל. שהחידוש של תנאי הוא שיכול התנאי לסתור מעשה הוא רק בכוחו כאשר חל התנאי ע"י דיבור. אבל תנאי כפול לא בעינן במקום גלוי דעת או אומדנא מכיון שאין תנאי כפול דין בלשון תנאי אלא בבירור תנאי.

בדין הפסק בפאה

[הנחת פאה לשדות הרבה ומקום הנחתה]

שנינו בפאה, פ"ב, מ"א: ואלו מפסיקין לפאה, הנחל והשלולית כו'.
 ובירושלמי שם, ה"א: שנאמר שדך, ובלבד שלא יוציא משדה לחברתה כו'.
 הפריש פאה משדה לחברתה לא קדשה. ותנינן בספרא ר"פ קדושים: שדך
 לחייב על כל שדה ושדה, מיכאן אמרו אלו מפסיקין לפאה כו'. שינוי לשון
 שבירושלמי ושבספרא דורש ביאור.

הרמב"ם בהל' מתנ"ע, פ"ג ה"א, פסק: אין מניחין את הפאה משדה
 לחברתה כיצד, היו לו שתי שדות לא יקצור את האחת כולה ויניח בשניה
 פאה הראויה לשתייהן, שנאמר לא תכלה פאת שדך בקוצרך שיניח בכל אחת
 ואחת פאה הראויה לה, ואם הניח משדה על חברתה אינה פאה. נושאי כליו
 על אתר הביאו התו"כ והירושלמי גם יחד כמקור לדבריו. ויש להעיר שהפסוק
 שהביא הרמב"ם הוא מפ' אמור: לא תכלה פאת שדך בקוצרך; שהרי בפ'
 קדושים לא תכלה פאת שדך לקצור כתיב; ואילו הספרא העמיד דבריו על
 דפ' קדושים, הרמב"ם בטח כוון לדרש הירושלמי, וקשים לפ"ז דברי
 נו"כ שהביאו גם התו"כ כמקור לדבריו. גם צריכים לדעת למה למד הרמב"ם
 שהירושלמי דרש דוקא הפסוק מפ' אמור בשעה שלכאורה אין שם רמז לזה,
 שהרי איתא שם "שדך", ותיבה זו שוה גם בפ' קדושים גם בפ' אמור, ועוד
 למה השמיט הדרשה דתו"כ מקרא דפ' קדושים.

הנלענ"ד בזה שהבנת הרמב"ם בספרא פ' קדושים היא, שלולא הדרשה
 "שדך לחייב על כל שדה ושדה", הייתי אומר שאין צריך ליתן פאה מכל
 שדה ושדה שלו, כי אם מאותה שדה שהיא בסוף גבולו, מקום שכלה רשותו,
 אבל אותן השדות המובלעות תוך הגבול אינן חייבות בפאה, קמ"ל שיש
 חיוב על כל שדה ושדה בפני עצמה ואע"פ שכולן של איש אחד. או הייתי
 סובר שיש חיוב אחד על כל שדותיו ביחד, קמ"ל שכל אחת יש לה חיוב
 מיוחד. אמנם מקום הנחת הפאה לכל שדותיו עדיין לא השמיענו הספרא
 שום דבר בזה, והיה אפשר לומר שכל הפאות שהוא מחויב ליתן יתן בשדה

אחת, ובהנחת פאותיו בשדה אחת הוא פוטר חיוב של כל שדה ושדה, רק שאין פאה אחת מספקת אלא שהוא חייב להניח פאות כמספר שדותיו. הנ"מ בין נתינת פאה אחת או כמה פאות היא, א) שיש לכל שדה ושדה חלות חיוב מיוחד, דהיינו בקצירת שבולת ראשונה (ירוש' פ"א, ה"א, ב) בהנחת כל פאה ופאה עושה מצוה בפנ"ע, ואם יכלה לקצור כולן ונאבדו סופג את הארבעים על כל אחת ואחת, ג) שמדאורייתא מניח כל שהוא לכל שדה ושדה, ד) שמדרבנן לפעמים מחויב ליתן יותר אם חיוביו הם מיוחדים, כגון אם שדה אחת עשתה מעט שנותן א' מס' והשניה נתברכה הרבה שנותן יותר מא' מס' (פ"א, מ"ב), ואילו היה נותן פאה אחת ומחשבן יחד היה עולה החשבון בין שתיהן למידה בינונית ולא היה נותן יותר מא' מס' (עי' מאירי, ב"ק, סא), זהו פירושו בתו"כ. אבל בירושלמי פירש אחרת, "שדך ובלבד שלא יוציא משדה לחברתה", כלומר שלא יניח שיעור פאה לכל שדה ושדה בסוף אחת משדותיו, כי לא מהגי מה שמכוון לפטור שדה אחת בהפרשתו מחברתה, וקמ"ל "שדך" שצריך להניח פאת כל שדה ושדה בתוכה דוקא, וזש"כ הרמב"ם "שיניח בכל אחת ואחת פאה הראויה לה".

פירוש זה בספרא מוסכם עם ביאור החפץ חיים, שהדרשה באה לאפוקי מליתן רק פאה אחת, וזה נדרש מיתרון לשון "שדך" שבפ' קדושים: דיש על כל שדה של ישראל חיוב בפנ"ע. (אבל הוא נגד פירושן של הקרבן אהרן, הג' הגר"א על הירושלמי, והמלבים עי"ש). אמנם בזה הפירוש אינו מוסכם גם עם דברי הח"ח, שאילו מהרמב"ם נראה שרק מ"שדך" יתירה שבפ' אמור למד שיפטור חיוב כל שדה בנתינת הפאה בתוכה ממש, והוא שלא כמ"ש הח"ח שידעינן "ממילא שאין להניח משדה אחת על חברתה", ולכן תניא עלה שם: "מיכאן אמרו אלו מפסיקין כו". וא"ז מוכרח, שנוכל לפרש אלו המפסיקין מחלקין שדה אחת לשתיים, אבל עדיין אין אנו יודעין שמחויב ליתן כל פאה בתוך השדה דוקא, רק דין זה יוצא מפ' אמור וכנ"ל. נמצאנו למדים שהדרשה בפ' קדושים אינה כוללת דין הירושלמי שדרש מפ' אמור הלכה מיוחדת, דהיינו, היכן לעזוב כל פאה ופאה, לכן דעת הרמב"ם שהירושלמי כוון לקרא דפ' אמור שלא כהתו"כ שדרש מפ' קדושים. וההלכה שהביא הרמב"ם מקורה מירושלמי, שרק שם נשלמו כל פרטי ההלכה, והוא תשלום תחלת הדין שנמצא בספרא, וכן יש להבין גם דברי נו"כ של הרמב"ם. על פי יסוד זה, שיש לדרוש שתי דרשות על ענין אחד משתי פרשיות, יש להבין היפוך הדין. בשנו"א בפיה"א על המשנה כתב: שדך שלא יוציא משדה לחברתה, פירוש מדכתיב בתחלה ארצכם (בקוצרכם את קציר ארצכם).

שלשון ארץ כולל כמה שדות, שכל המדינה נקרא ארץ, ואח"כ כתיב שדך משמע שדה לחודיה, אבל לא משדה על חברתה, אפי' ששניהם שלו, שמה שכתוב ארץ להורות שבאילנות וחרובין אינו מפסיק (הנחל ושלולית וכו', ע"י לקמן בפירקין). לפי דברינו, זה ניחא להורות שבשדה אילן אין צריך להניח בכל שדה ושדה פאה הראויה לה, אבל עדיין לא היינו יודעין שאלו המפסיקין אינן חולקין שדה אילן לשתיים כלל, ושרשאי ליתן על כמה שדות המופסקות פאה אחת. פרט זה מורה לנו "ארצכם" שבפ' קדושים.

[לדברי הגר"א הנ"ל יש לקיים הגירסא בירושלמי "ובלבד שלא יוציא משדה לחברתה". המפרשים נתקשו על פי' התיבה "ובלבד" מה טיבה, עד שהגר"א בעצמו מחקה בהגהותיו, אבל הרמב"ם בפיה"מ הביאה. ולפי דברינו הנ"ל אפשר לפרש מ"ארצכם" אנו לומדים שאתם רשאים להניח משדה על חברתה, דהיינו בשדה אילן, ו"שדך" מלמדנו ובלבד שלא יוציא משדה לחברתה, כלומר אתה יכול להקל בשדה אילן ובלבד שבשדה לבן אל תוציא משדה לחברתה.]

עם חילוקי הדרשות הנ"ל, ע"פ הספרא והירושלמי, יש להבין פירוש רבינו גרשום בב"ב (נה.). ז"ל: אלו מפסיקין לפאה ולשדות דצריך להניח שתי פאות דכשתי שדות דמי. בהגהות שם כתב במקום "ולשדות" דצ"ל "שתי שדות". ברם לדברינו אפשר לקיים הגירסא כמות שהיא. שהמפסיקין מחלקין, א) שמחוייב בשתי פאות, והוא דין של הספרא, ב) שיניח בכל שדה ושדה פאה הראויה לה, והוא דין של הירושלמי, ובמתק לשונו רמו רבינו גרשום לשני דברים האלו.

ובזה יש לתרץ גם קושית ה"משך חכמה". בפ' אמור פירש"י: חזר ושנה (מה שכבר שנה בפ' קדושים) לעבור עליהם בשני לאוין, וכן בספר יראים, ס"י קנ"ז, כתב: למה הזהיר שני פעמים לעבור עליו בשני לאוין. ותמה במש"ח: לפ"ז צ"ע על הרמב"ם ז"ל מדוע לא חשיב בחיבורו דלוקה שמונים אם אכל הפאה. כוון בזה למש"כ הרמב"ם בהל' מתנ"ע, פ"א ה"ג: אבד כל הקציר או נשרף קודם שנתן הפאה ה"ז לוקה, שהרי עבר על מצות לא תעשה ואינו יכול לקיים עשה שבה שניתק לו. אבל לדברינו הנ"ל לק"מ שהרי להרמב"ם יש צורך בקרא דאמור למילתא אחריתא, ואין כאן שני לאוין, מיהו רש"י ושאר המפרשים דרשו הכל מפ' קדושים, א"כ למה חזר ושנה בפ' אמור, לעבור עליהם בשני לאוין.

בענין דבר שלא בא לעולם

גרסינן ביבמות צב: א"ר ינאי בחבורה נמנו וגמרו אין קדושין תופסין ביבמה אמר ליה רבי יוחנן רבי לא משנתנו היא זו דתנן האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר לאחר שתתגיירי לאחר שאשתחרר לאחר שתשתחררי לאחר שימות בעליך לאחר שתמות אחותיך או לאחר שיחלוץ לך יבמיד אינה מקודשת א"ל אי לאו דדלאי לך חספא מי משכחת מרגניתא תותיה.

ופירש רש"י שם ד"ה מי משכחת מרגניתא ז"ל, "אי לאו דאמרי לך לא הוית מסיק אדעתך דטעמא משום דלא תפסי בה קדושי השתא הוא אלא משום דאין מקנה דבר שלא בא לעולם ואפילו יש בידו לעשות עכשיו".

ומפשטות הסוגיא נראה שכך היה הענין. ר' ינאי אמר שנפסקה ההלכה דאין קדושין תופסין ביבמה, אך רבי יוחנן טעה וחשב שר' ינאי מתעסק בדין אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ולכן הקשה שהרי כבר שנוי דין זה בההיא משנה "או לאחר שיחלוץ לך יבמיד אינה מקודשת". והשיב לו ר' ינאי שעיקר חידושו הוא דין בקדושי יבמה שאין קדושי זר תופסין בה ולא דין בקנינים בדבר שלא בא לעולם.

אך לפי"ז ישנם ב' קושיות חמורות שהאחרונים מתקשים בם. א) דאם לא היה ס"ד של ר' יוחנן שקדושין אין תופסין ביבמה, אלא חשב דקדושי זר תפסי בה, הא תופסין בפועל עתה, וא"כ למה הוי דבר שלא בא לעולם הא תופסין קדושיו דיכול לקדש עתה ג"כ, ולמה לא יועילו "לאחר שיחלוץ לך יבמיד" דהא לא דמי למוכר פירות דקל לחברו עד שלא באו לעולם, דליתנהו בעולם בשעת מעשה מכירה.

ב) מכיון שר' יוחנן נקט משנה זו וחשב שדין זה סובב על נקודת דשב"ל, מה הוסיף לו ר' ינאי בזה שגלה לו רז זה, שעיקר הדין הוא שאין קדושי זר תופסין ביבמה, הא פשוט במשנה על מקומה עומדת. דלפני זה אמרה המשנה שאם רוצה לקדש לאחר שיחלוץ לך יבמיד אין קדושיו תופסין משום דהוי דשב"ל, הא עתה ג"כ שאמר ר' ינאי שאין קדושין תופסין ביבמה.

אם קדש לאחר שיחלוץ וכו' לא עשה ולא כלום מפני שזה דשב"ל והוי ממש כמו מוכר פירות דקל לחברו עד שלא באו לעולם.

ולפי קושיא הראשונה שכתבנו לעיל תמוהים לכאורה דברי רש"י שצטטנו. דלמה גמר דבריו במלתא ד"ואפילו יש בידו לעשות עכשיו", הא להיפך אם יש בידו לעשות אין זה בכלל דשב"ל, ועוד דמה ראה רש"י להוסיף ביאור בזה היה לו לגמור פשוט דר' יוחנן היה חושב "אלא (משום) דאין (אדם) מקנה דבר שלא בא לעולם" והיינו מבינים דברי ר' ינאי כל צרכם. אכן נראה ליישב באופן זה. דבאמת ישנם ב' דינים במושג דשב"ל.

(א) במעשה הקנין, דהיינו, כמו מוכר פירות דקל עד שלא באו לעולם דאין המעשה מועלת משום דלית לה במה לתפוס ולכן אינה מועלת אפילו לאחר זמן, דכיון דבשעת מעשה לא חל מפני העדר החפצא, תם מעשה קנין ואינו בעולם. (ב) בחלות הקנין, כלומר דאפילו אם מצד המעשה אתי שפיר דיכולים לעשותו, אבל אם החלות שרוצים המקנה והקונה שיחול, אינו יכול להיות חל, מיקרי דשב"ל. ובוה מבוארת הסוגיא. דהא ר' ינאי אמר דנמנו וגמרו שאין קדושין תופסין ביבמה, ושאלו ר' יוחנן דהא נשנית האומר לאשה וכו', והשיבו ר' ינאי ככה, דאם לא אמרתי לך דין שאין קדושין תופסין ביבמה, היית אתה חושב שאע"פ שמצד המעשה אתי שפיר, מכיון דלשיטתך מועילים קדושי זר ביבמה, מ"מ כיון שהמקדש רוצה שיחולו קדושינו בחלוצה, והיא, בשעת מעשה קדושין עודנה שומרת יבם, הוי החלות קדושין בחלוצה דשב"ל ובטלים קדושיו. אבל עכשיו דדלאי לך חספא שהדין הוא דאין קדושין תופסין ביבמה, אז פשט במשנה שאם אמר הרי את מקודשת לאחר שיחלוץ לך יבמך אינה מקודשת, הוא משום דאין במעשה שלו ממש, דאין מעשה קדושין מועלת בכלל, דאין לה במה לתפוס והוי כמו מוכר פירות דקל לחבירו עד שלא באו לעולם. הקושיא הראשונה מתורצת, דכיון דבחלות הוי דשב"ל אע"פ שהמעשה מועלת, מיקרי דשב"ל. והשנייה ג"כ סלקה לה, דהוסיף ר' ינאי מדמיקרי דשב"ל, לא מפני חסרון בחלות אלא מפני העדר חפצא שיתפוס בו המעשה כלומר מכיון דאין קדושין תופסין ביבמה אין במעשה כלום.

וזה היתה כוונת רש"י ג"כ בבארו דברי ר' ינאי. דאפילו יש בידו לעשות עכשיו, כלומר אע"פ דמצד המעשה אתי שפיר, מ"מ היית אתה חושב דמשום חסרון החלות מיקרי דשב"ל אבל באמת וכו' כדכתבנו לעיל.

ובוה נוכל להבין מחלוקת המפרשים בדברי הרמב"ם בענין זה. דהנה הרמב"ם פסק כשמואל בגמרא דילן דקדושין תופסין ביבמה מספק.

וז"ל בהלכות אישות פ"ז הל' ט"ו "האומר ליבמה הרי את מקודשת

לי בזה לאחר שיחלוץ ליד יבמיך הרי זו מקודשת הואיל ואילו קידשה עתה היו קידושין תופסין בה מספק". המגיד משנה שם, מבאר דברי הרמב"ם שהיא ספק מקודשת כיון שאילו קידשה עתה רק היו תופסין מספק. אבל הכסף משנה משיג עליו וז"ל, "...נראה דמקודשת גמורה היא משום דכיון דעכשיו נמי תפסי בה קידושין מספק לא הוי דבר שלא בא לעולם וכיון דחשיבא דבר שבא לעולם כשהוא מקדשה עכשיו שיחולו הקידושין לאחר שיחלוץ לה יבמה שפיר דמי".

ונ"ל דבזה פליגי. דהנה הרמב"ם בהלכות מכירה פכ"ב הל' א', ב' פסק דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. וצריכים דברי הרמב"ם ביאור אם מכוון רק לענין מעשה קנין או דסבר שלא מועיל דשב"ל בחלות הקנין נמי. הכסף משנה סובר דלרמב"ם יש רק דין אחד בדשב"ל וזה במעשה קנין. ופה כיון דבמעשה הקנין מועיל דהא פסק הרמב"ם דתופסין קדושי זר ביבמה מספק, לא מיקרי דשב"ל ולאחר החליצה נעשית למקודשת גמורה, מפני שהמעשה קדושין הוי מעשה גמור ורק דהאשה בשעת מעשה כיון דשומרת יבם היתה, לא היתה ראויה שיחולו הקידושין בכל כוחם, אבל מ"מ כיון דמצד המעשה אין כאן עכוב לא מיקרי דשב"ל. ולאחר חליצתה שנעשית האשה ראויה לחלות גמור של קידושין הראשונים חלים הם בכל תקפם.

אבל המגיד משנה סובר דאיתנהו לרמב"ם ב' הדינים במושג דשב"ל, במעשה, ובחלות, ולכן פה אה"נ דאין חסרון במעשה, מ"מ בחלות יש, דהא הוא רוצה שקדושיו יחולו על חלוצה ולענין זה הוי דשב"ל דחלות קדושין על חלוצה הוי עתה כמו מוכר פירות דקל עד שלא באו לעולם, ולכן המעשה קדושין שלו נשאר והאשה הויא ספק מקודשת כמו המצב הנוכחי ואינה נעשית ודאי מקודשת בחליצתה כיון דחלות זה מיקרי דשב"ל.

אבל לפי מה שכתבנו לעיל מתעוררות כאן ב' קושיות במה שהסברנו בשיטת המגיד משנה ברמב"ם, א) בס"ד דר' יוחנן כאשר שאל לר' ינאי "לא משנתנו היא זו" דכונתו היתה דמפני שהוי דשב"ל דחלות ולכן אינה מקודשת, כלומר מפני שהחלות של קדושין בחלוצה הוי דשב"ל, דהיינו, שהעדר, או אי אפשרות של החלות לחול מבטל המעשה ואין כאן אפילו מעשה קדושין, וזה כונת אינה מקודשת דלא תפסי הקדושין בכלל, וא"כ למה אומר המגיד משנה שאע"פ שהרמב"ם אית ליה דין דשב"ל בחלות מ"מ המעשה קדושין נשאר והאשה נשאר במצב הנוכחי של ספק מקודשת, היה להן לקדושין להיות בטלים לגמרי. — ב) הרמב"ם בפרק כ"ב מהלכות מכירה הל' א' כתב "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם", ואם לפי המגיד משנה נכלל בזה

בין דשב"ל דמעשה ובין זו דחלות, למה שאני דשב"ל דחלות דפה בהלכות אישות נשאר האשה ספק מקודשת דאע"פ שהחלות הוי דשב"ל, אין המעשה בטל אלא נשאר קיים והאשה צריכה גט דהיא ספק מקודשת, ובדשב"ל דמעשה בטל המעשה לגמרי (עיין רמב"ם הלכות מכירה שם הל' א', ב') מכיון שהרמב"ם כתב בענין כללי „אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם" מהיכן בא לנו חילוק זה.

ונראה ליישב דבאמת לרמב"ם מעשה קנין וחלות קנין שונים זה מזה במהותם. דכאשר אחד עושה מעשה קנין או קדושין צריך להיות שם חפצא שהמעשה יתפוס בו. ואם ליכא חפצא או אין זה שהמעשה היה בעולם ורק לא תפסה, אלא העדר החפצא הוא חסרון במעשה גופה ונחשב כאילו לא נעשה אותו מעשה קנין (או קדושין) מעולם. ולכן כאשר אחד בא לעשות מעשה קנין על דבר שלא בא לעולם אמרו בגמרא דהוי עושה מעשה בלי חפצא שיתפוס בו, ולכן אין המעשה כלום ובמכר יכול לחזור בו אפילו לאחר שבא החפצא לעולם ואינו חייב במי שפרע (רמב"ם פכ"א ממכירה ה"ב).

אבל כאשר המעשה קנין נעשה כדין ותופס באיזה חפצא או מגמתו היא לגרום איזה חלות, במכר גורם חלות בעלות, ובקדושין גורם חלות אישות. מ"מ אם יש איזה עכוב בחלות שהוא אינו יכול להיות חל, או החלות אינו בא כתוצאה מאליה מן המעשה והוא המעוכב, אבל לא אמרינן שעכוב החלות תפריע תפיסת המעשה ולהיפך המעשה נשאר שריר וקיים במקומו. ודין מיוחד הוא שאם החלות מעוכב משום איזה סבה או הוא אינו חל.

ומובן הדבר מאליו דזה שכתבנו שייך רק במקום שהמעשה קנין גורם לחלות שיבוא לאחר זמן. אבל באותו חלות שבא תיכף עם המעשה ודאי שדינו תלוי במעשה, אם המעשה תופס הוא חל ואם לא כך דינו.

ולפ"ז אתי שפיר מה שהקשינו לעיל. זימה שכתב הרמב"ם בפרק כ"ב מהלכות מכירה שאין אדם מקנה דבר שלא בא בעולם, כונתו שם שהעדר החפצא הוא חסרון במעשה ולכך בטלה המעשה מעיקרה ואינה ולא כלום. כי חפצא הוי מעכב בתפיסת המעשה. ואה"נ שהרמב"ם סובר שדשב"ל הוי דין בחלות, מ"מ אינו סובר שחלות לאחר זמן הוי מעכב בתפיסת המעשה, ולכן במקום שהחלות יש בו חסרון, דהוי דשב"ל רק הוא אינו חל, אבל המעשה קיים ועמו החלות שבא תיכף, ורק דאינו נמשך לגרום החלות שהיה צריך לבוא לאחר זמן. ולכן מכיון שהרמב"ם פוסק כשמואל דקדושין תופסין ביבמה מספק או המעשה קדושין תופס באשה, ורק החלות דלאחר שיחלוץ ליד יבמיה דהיינו חלות קדושין בחלוצה הוי דשב"ל ואינו חל אפילו לאחר

החליצה. אבל מכיון שאין החלות הזו מעכב במעשה נשאר המעשה קיים והאשה נשארת במצבם הנוכחי ספק מקודשת. ומכיון שהרמב"ם פוסק כשמואל אז הוא ילמד שהיא משנה דהאומר לאשה הרי את מקודשת וכו' לאחר שיהלוץ ליד יבמיה, דקדושיו תופסין מספק, ומה שגומרת המשנה אינה מקודשת היינו דלא הוי מקודשת ודאי מפני שהחלות של קדושי ודאי בחלוצה הוי דשב"ל, אבל נשארת מקודשת ספק מפני שהמעשה לא בטל וכדכתבנו לעיל.

ישראל יהודה פרוזנפקי הלוי שואל בערגער הלוי

בענין בדיקת חמץ

פסחים דף ב. מתני' — אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר. פירש רש"י בודקין שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא שאחר שאדם מכבד את ביתו, הוא צריך לבדוק את ביתו בכל מקום שאפשר שחמץ יהיה מצוי שם ובשביל כך לא יצטרך האיש לחשוש שמא יראה או ימצא חמץ בביתו בפסח ויעבור על לאו דאורייתא. תוס' מקשים על פי' רש"י ואומרים, כיון דצריך ביטול כדאמרינן בגמ' (דף יז:) הבודק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל (פירוש ביטול או השבתה בלב לפי' רש"י שהחמץ יוצא מרשות בעליו בכוונת הבעל או הפקר לפירוש תוס' שהבעל מפקיר את חמצו לכל העולם) שעם הביטול החמץ יוצא מרשות הבעל ואינו בכלל „שלך“, וזה דין מן התורה שהביטול מסיר את הלאוים, ואמאי צריך בדיקה להסיר בל יראה ובל ימצא?

ותוס' מפרשים שאע"פ שמדאורייתא ביטול מספיק החמירו חכמים בבדיקה וביעור כדי שלא יכשל ויאכל חמץ בפסח ויבא לידי כרת. ומביאים ראיה מגמ' דף יז:) דבעי רבא ככר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך. מי אמרינן כולי האי לא אטרחיהו רבנן כיון דלא גחית מנפשיה לא אתי למיכליה או דילמא זימנין דנפל ואתא למיכליה. ומסקנת הגמרא שצריך הבעל להוריד את הככר ולבער אותו מן הבית. ואמאי החמירו חכמים כאן יותר משאר איסור הגאה שלא הוכרחו לבערם, מפני שחמץ מותר כל השנה ואין אדם בדיל מיניה, וג"כ חמץ זה איסור חמור שרק בחמץ יש לאו של בל יראה ובל ימצא ולכן החמירו חכמים לבדוק ולבערו. ונראה לרשב"א שאפילו חמץ נוקשה ועל ידי תערובת צריך בדיקה אע"פ שאין לאו של בל יראה, ובל ימצא תלוי בהם.

ולפי הסברא, פירוש התוס' קצת קשה שאין הטעם „שמא יבא לאוכלו“ ראוי לתקנת בדיקה, שהצריכו חכמים שאדם יטרח ויחפש בשביל חמץ בכל רשותו מפני פחד האכילה, כי אין שכיח שיאכל, שאדם יודע שאין כוונת התורה הביטול אלא עיקר הענין זהו לעקר כל חמץ ידוע מביתו כי כתוב

„לא ימצא בבתיכם“ משמע שצריכים הבדיקה לקיים את עיקר מצות התורה וזהו ביעור החמץ מן העולם, והביטול הוא רק עצה להפקיר את החמץ שלא יהיה שלו, אבל עיקר המצוה של השבתה הוא שיבער אותו מן הבית ומן העולם שהשבתה היא לשון כליון כמו „ואשביתה מאנוש זכרם“.

הר"ן מתרץ על פירוש רש"י שלומד במתני' בודקין שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא שאע"פ שאדם מבטל את חמצו צריך לבדוק כי הביטול הוא דבר שתלוי במחשבת האדם ואנו צריכים לחשוש שמא לא יבטל בלבב שלם, ואם ימצא חמץ בפסח יעבור בבל יראה ובל ימצא לכן הבדיקה מועלת שלא יעבור. ועוד פירש הר"ן שבשעת משנתנו לא היתה תקנת רבי יהודה שהבודק צריך שיבטל ולכן הבדיקה בעצמה בזמן משנתנו היתה מספקת להסיר את הלאו של בל יראה.

ונראה מענין הבודק צריך שיבטל שרש"י ג"כ מודה שהביטול מסיר בל יראה ובל ימצא. למדנו בגמ' (דף ו:;) הבודק צריך שיבטל ודייקינן מאי טעמא, אם משום פירורין אע"פ שלא בטלן, כמבוטלים הם דלא קפיד עלייהו. ופירש רבא שצריך לבטל שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלה. פרש"י, השובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ואם הוא מחכה ומשהה אפילו רגע אחד נמצא שהוא עובר בבל יראה ובל ימצא אבל משבטלה אינו עובר דלא כתיב אלא תשביתו. ונראה מכאן שרש"י ג"כ מודה שביטול מסיר את הלאו של בל יראה ובל ימצא.

ולפי הסברא מועילה תקנת רבי יהודה שהבודק צריך שיבטל לטעם אחד. אצל מצוות אחרות שבתורה אנו יודעים שיעור המצוה כמו מצות אכילת מצה או מעשר, אבל אצל בדיקה, התורה אומרת לנו שחמץ לא ימצא בבתנו ולא אומרת לנו עד כמה אנו מוכרחים לחפש. לכן תיקנו חכמים ביטול שאחר שאדם חושב שבדק כפי יכלתו, יבטל את חמצו ובוה יגמור את בדיקתו. ולכן הבודק צריך שיבטל להקים שיעור לבדיקתו אבל הבדיקה היא המעשה שמקיים עיקר כוונת התורה, להרחיק את החמץ ולעשות כליון לכל דבר שמחמיץ.

בענין תמורת בכור

במשנה סוף בכורות: קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין תשיעי נאכל במומו והעשירי מעשר וי"א קרב שלמים ועושה תמורה דברי ר"מ אר"י וכי יש תמורה עושה תמורה אמרו משום ר"מ אילו היה תמורה לא היה קרב.

ופירש הרע"ב במשניות דתמורת מעשר אינה קריבה דכתיב לא תפדה קדש הם הם קריבין ולא תמורתן ובבכור כתיב וילפינן מעשר מיניה. והלכה שאין אחד עשר עושה תמורה עכ"ל. והנה לפ"ז תשאר קושית ר"מ אילו היתה תמורה לא הי' קרב ואיך אמרינן דקרב ואעפ"כ אין עושה תמורה. וכ' התוס' יו"ט ביישוב ד"ז דבאמת תמורת בכור קריבה כדתנן ספ"ג דתמורה ולפיכך הי"א עצמו הוא תמורה ומש"ה אין עושה תמורה עיי"ש. וחידוש גדול הוא לומר דתמורת בכור קריבה. וכבר כ' בתוס' חדשים שם ובש"א דטעות הוא. ומפורש בכ"ד להיפוך. וכ"ה ברמב"ם (פ"ג מה' תמורה) תמורת בכור ומעשר אינם קריבין לעולם תמורתן תרעה עד שיפול בהם מום ותאכל תמורת הבכור לכהנים ותמורת המעשר לבעלים וכשם שאין פודין בכור ומעשר שנפל בהן מום כמש"ב בה' איסורי מזבח כך אין פודין תמורתן. עכ"ל. ועיי' ירושלמי פ"ק דר"ה וגליון שם.

והנה בזבחים דף ע"ה: בעי רמב"ח בכור אינו נפדה תמורתו מהו כו'. וכ' התוס' ז"ל והא דתנן בתמורה דף כ"א כל הקדשים יש להם פדיון ולתמורותיהן פדיון חוץ מבכור ומעשר לאו אתמורתן קאי. וא"ת ולענין מאי כו' מאי לענין דלא בעי למיתבא לכהן הא תנן בהדיא בתמורה דנאכלת במומן לבעלים כו' עכ"ל. מפורש בתוס' דפליגי על הרמב"ם וס"ל דתמורת בכור לבעלים ולא לכהן — ועיי' באור שמח שכ' ביישוב קושית התוס' שהקשו דמאי מיבעיא לרמב"ח אחר דמשנה מפורשת בתמורה דאין להם פדיון וכ' האור שמח די"ל בעיית רמב"ח בבכור בע"מ דאף דעושה תמורה מ"מ י"ל דגפדה. ע"ש בדבריו. [וכ"כ בספר מלחמות יהודה ותמיהני שלא ראה שכבר קדמו האור שמח].

ול"נ לה"ר עוד לשיטת הרמב"ם דתמורת בכור לכהן. דבבכורות דף ל"ה: קאמר הש"ס ר"נ אמר בעלים מעידין עליו (על ספק בכור) דאלת"ה

מעשר לר"מ מי מעיד עליו מעשר ודאי מהימן דאי בעי שדי מומא בכולה עדרא אלא ספק בכור לר"מ מי מעיד עליו כו' עיי"ש. ולמה לא קאמר הש"ס תמורת בכור לר"מ מי מעיד עליו, והרי בתמורה דף ז': מבואר במשנה דבעלים ממירין בבכור ולא הבהן כ"ה שיטת ר"ע שם במשנה וכ"פ הרמב"ם (פ"א ה"ט מה' תמורה) הבעלים שהמירו בבכור כ"ז שהוא בביתם עושים תמורה וכן כהן שהמיר בבכור שנוולד לו לא בבכור שלקח מישראל הר"ז תמורה ע"ש. [אגב מוכח מהכא כדברי הש"ך י"ד סי' ש"כ דלויים נותנים בכורות לכהנים ולא כמהרי"ט אלגזי פ"ק דבכורות שרצ"ל דרמב"ם פליג ע"ז וז"ב. ופלא על מרן הגר"ח העליר שליט"א בסה"מ שלא הביא דברי הש"ך]. א"כ לר"מ תמורת בכור מאן מעיד עליו. ומוכח מהכא דתמורת בכור נמי שייך לכהן. ודו"ק. ולשיטת התוס' י"ל בכמה גוונים חדא דהומ"ל האי גוונא נמי ונקט הפשוט יותר דהיינו ס' בכור.

עוד י"ל דכיון דסוגית הש"ס מיירי בחו"ל וכן המשנה כמבואר דף ל"ו: אי ממתני' הו"א בחו"ל אפי' מומין שאינן מובהקין כו' עיי"ש"ה ובפי' רגמ"ה שם. והרי שיטת הרמב"ם דבכור נוהג בחו"ל רק מדרבנן כ"כ המפרשים לבאר שיטתו פ"א דבכורות. ע' בחיגוך מצוה י"ח ז"ל ונוהגת מצוה זו של קידוש בכור בה"ט מדאורייתא בא"י בלבד ומדרבנן אף בחו"ל וע"ש במג"ח שהחזיק בשיטה זו. וע"ע במאירי בספרו מגן אבות סי' ט"ו. לפ"ז י"ל דאין תמורת בכור נוהגת בחו"ל דדוקא קדושה דאורייתא עושה תמורה ולא קדושה דרבנן. וניחא דלא הובא בפוסקים דיני תמורת בכור בזממה"ז אף דלכאורה נוהגת אף בזממה"ז. ואפי' בבכור בע"מ לפירוש האור שמח בבעית רמב"ח בזבחים ע"ה: ולדברינו ניחא. ודו"ק. וע' בב"ק דף ק"י: דחשיב כ"ד מתנות כהונה ולא חשיב תמורת בכור. וראי' לדברי התוס' דשייכה לבעלים. וי"ל. והנה בתמורה דף כ"א. איתא מטיל מום בתמורת בכור ומעשר מהו מי אמרינן כיון דלא קריבין לא מיחייב א"ד כיון דקדשי מיחייב, כו' עש"ה. והקשה מהרי"ט אלגזי בבכורות דף ל"ג למה לא מיבעיא בתמורת חטאת דמחמש חטאות המתות היא וכן מתמורת פסולי מוקדשין לאחר פדיונן דאזלא נמי למיתה כמבואר בבכורות דף ט"ז. ותירץ דמיירי בזממה"ז ושאר קדשים בזממה"ז המטיל מום בהם פטור מה"ת כמבואר בע"ז דף י"ג. ע"ש אבל בכור ומעשר דנשארין בקדושתן אף בזממה"ז י"ל דתמורתן הוי כיוצא בהם לגמרי וכמבואר בבכורות דף ט"ז. זה כולו תמורת בכור ומעשר מיקרי כו' עיי"ש"ה. והנה המעיין ברמב"ם (פ"א מאיסורי מזבח) יראה דרוח אחרת עמו ז"ל, דז"ל שם: אחד המטיל מום בקדשים עצמן או בתמורתן חוץ מבכור ומעשר

שהמטיל מום בתמורתן אינו לוקה לפי שאינן ראויין לקרבן כמשנ"ת עכ"ל. ותשאר קושית מהריט"א למה שבק תמורת חטאת ותמורת פסולי המוקדשין. ובשלמא לשיטת רש"י במשנה חולין דף ק"ל. אין פסוהמ"ק עושין תמורה אחר פדיון [ואיכא למימר דחילי' דרש"י מסוגיא דתמורה, כן י"ל לחומר הנושא] ניחא, אבל הרמב"ם פסק (בפ"ג ה"ד מתמורה) דעושה תמורה וכסוגיא דבכורות הג"ל, תשאר הקושיא למה לא הוציא מכלל הלוקין אף תמורת חטאת. והאיר השי"ת את עיני ומצאתי בשו"ת אחיעזר (חי"ד סי' י"ג) להגאון מרן ר' חיים עוזר ז"ל, שכ' מסברא דנפשי' דחטאות המתות אין בהם איסור הטלת מום. וכמעט ר"ל דחולין גמורין הם. ע"ש. (וע' בספרי באר שרים כ"ס כ"ב). ולפ"ז עולה כהוגן סוגית הש"ס דתמורה, דבעיית הגמ' אינה אלא בתמורת בכור ומעשר דנאכלין במומן כבכור ומעשר עצמן ולא אולי למיתה ויש לספק בהם אי יש בהם איסור הטלת מום, אבל בחטאת מתה וכן בתמורת פסוהמ"ק בודאי ליכא איסור דאין נכנסות לכלל קדשים. וגרע מקדשים בזמה"ז דאף להרמב"ם שפסק (פ"א מאיסורי מזבח) דאסור מה"ת להטיל מום בקרבן בזמה"ז, מ"מ נראה דבחטאות מתות ותמורת פסוהמ"ק אף להרמב"ם אין איסור, ודו"ק.

והנה נלע"ד ליישב שיטת התי"ט הג"ל דתמורת בכור קריבה והא דמבואר בתמורה כ"א. ובדף ה': דאינה קריבה י"ל בין בכור שהקדישוהו ובין בכור שלא הקדישוהו. והנה נחלקו ר' ישמעאל ורבנן בערכין דף כ"ט בבכור אי מצוה להקדישו והרמב"ם פסק (פ"א מבכורות) כחכמים דמצוה להקדישו והרא"ש פסק דליכא מצוה. ואף דלכאורה זוהי שיטת ר"י וחכמים פליגי כבר כ' הלח"מ שם דמתלות זו תלוי' אי סתם חרמים לבדה"ב או לכהנים וכ"כ הגר"א בביאוריו ליו"ד סי' ש"ו ע"ש. והנה לשיטת רי"ש דאין מצוה בבכור להקדישו כשגילתה תורה דאין תמורת בכור קריבה א"כ הוי שייך לכל התמורות אבל לחכמים דהלכה כוותייהו לשיטת הרמב"ם י"ל בין תמורת בכור סתם דאז מתפיס רק בקדושת בכור ובין תמורת בכור שהוקדש בפה דאז חל עליו קדושה למזבח וקריבה שפיר תמורתו. ובוה נבין הא דסוגיא דתמורה כ"א כרי"ש כמבואר שם בגמ' אבל לרע"ק דהלכה כמותו בכורות הבאין מחו"ל אין מקבלין ע"ש ולדידי' יש לחלק בין בכור שהוקדש בפה ובין בכור סתם. ולפ"ז יש לדון במש"כ החת"ס (חי"ד סימן י"ז) לדבר פשוט דהא דמצוה להקדישו לבכור בפה מ"מ א"צ להמתין עד ליל ח' ע"ש. ולדברינו אולי מקודם שמקדישו אין חל עליו קדושת מזבח. אלא דמ"מ כיון דאינו מעכב כמבואר בנדרים דף י"ג. מסתברא דיוכל להקדישו אף קודם ח'. ודו"ק.

מהות מלאכות בישול והבערה

בירושלמי שבת פרק ב סוף הלכה ה איתא, זר ששימש במקדש בשבת, רבי חייא רובא אמר שתיים, בר קפרא אמר אחת... מאן דמר אחת משום זרות, ומאן דמר שתיים, אחת משום זרות, חורנייתא למה, משום שחיטה, והרי שחיטה בזר כשירה, אלא משום הילוך זריקה וקבלה, אינה אלא שבות, הוי לית טעמא אלא משום איכול איברים ופדרים שהיו מתאכלין על גבי המזבח כל הלילה... על דעתיה דרבי יוסי דו אמר משום מבטל [לעיל שם גבי הבעיר ובישל בבת אחת, עיין שם היטב] מה בישול יש כאן, מכיון שהוא רוצה באכולן כמבשל הוא.

הנה על פי הכלל הידוע שכל אב מלאכה יש בה הבעת תכלית ותועלת ותוצאה מפשטית, ולרוב האבות התכליות הן מיוחדות, צריכים אנו לחקור במלאכות דבישול ודהבערה אם יש חילוק בין תכליותיהן. דהרי הדבר ידוע שמלאכת בישול משתייכת אף שלא באוכלין (ראה שבת עד, ב; והשוה דברי הרמב"ם בפ"ט מהלכות שבת ה"ו), ומשמע קצת שכל המשנה תכונה מתכונות החפץ (ובפרט תכונת הקושי) יש מו משום מבשל; וגם להפך, מי שיבער את האוכלין בשבת לאיזה צורך יתחייב משום מבעיר, לדברי רבי יהודה בההיא ירושלמי שהבאנו, עיין שם. ואם כן מצד החומר אין לחלק בין מלאכות אלו, ולכאורה היה נראה לומר, דהמשנה את תכונת החפץ בלחוד, ומשאר את שם החפץ כמות שהיה, חייב משום מבשל [וצריך להעיר, דגם להפך המשנה את שם החפץ בלחוד אשכחנן ביה דחייב משום מבשל, והיינו מחמם חמין בשבת, ואכמ"ל בזה]; אבל המשנה גם את גוף החפץ וגם את שמו, ובפרט המפסידו ומאבדו מן העולם לגמרי עד שאין נשאר אלא אפרו, הוא יתחייב משום מבעיר. אלא דמדברי הירושלמי שהבאנו למעלה מוכח שאין הדבר כן, מדקאמר "מכיון שהוא רוצה באכולן כמבשל הוא", דלפי דברינו זהו מבעיר ולא מבשל.

עוד היה אפשר לומר, דכל המשנה את גוף החפץ, וכוונתו לכך, יתחייב בשבת משום מבשל, ואינו חייב משום מבעיר אלא כשכוונתו בהבערתו זו להוצאת האור והחום, ולא לשינויים המתהווים בחומר הנבער.

אבל נראה שגם זה אינו, דהא בשבת דף קו, א אמרינן, תני רבי אבהו קמיה דרבי יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר. אמר ליה פוק תני לברא, חובל ומבעיר אינה משנה, ואם תימצי לומר משנה, חובל בצריך לכלבו, מבעיר בצריך לאפרו - אלמא אף במתכוון על השינוי המתהווה בגוף החפץ, דהיינו מכוון על העצים שישתנו לאפר, החיוב הוא משום מבעיר ולא משום מבשל.

והנראה לי לומר בזה, דהנה הסוגיא דשבת קו, א כרבי יהודה ורבי שמעון אתיא דפליגי במקלקל בחבורה ובהבערה כדמתפרש התם, ודברי הירושלמי שהובאו לעיל בשיטת רבי יוסי הן, ואם כן יש לומר דפלוגתא היא בין התנאים, רבי יהודה ורבי שמעון סברי דהמשנה את החפץ ואינו משחיתו לגמרי חייב משום מבשל והמשחיתו לגמרי חייב משום מבעיר, וכדאיתא בהדיא בגמרא דף קו, א דמבעיר וצריך לאפרו חייב משום מבעיר, וכדברי רבי יהודה בההיא ירושלמי גופה דמחייב על איכול איברים ופדרים משום מבעיר; ורבי יוסי סבר דכל היכא דכוונת עושה המלאכה היא על השינוי המתהווה בגוף החפץ החיוב הוא משום מבשל, כדמתבאר שיטתו גבי איכול איברים ופדרים בירושלמי, ולפי זה ודאי דלדעת רבי יוסי המבעיר וצריך לאפרו יתחייב בשבת משום מבשל, וחייב מבעיר לשיטתו לא יהא אלא במתכוון ליצירת האור והחום ולא איכפת ליה לעושה המלאכה במה שגוף החפץ המתבער משתנה בכך.

ויש לי להביא ראיה לדברי ממלאכת מכבה. דהנה בפרק במה מדליקין תנן, המכבה את הנר... כחס על הנר וכו' חייב, רבי יוסי פוטר, ובגמרא דף לא, ב שקלינן וטרינן לברר כמאן סבירא ליה רבי יוסי לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה אי כרבי יהודה אי כרבי שמעון, ומדברי הגמרא יתבאר למעיין דרבי יוסי סבירא ליה דמכבה זה מקלקל הוא, ורבי יהודה ורבי שמעון סבירא להו דמתקן הוא אלא שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ותנא קמא דמחייב בחס על הנר הוא רבי יהודה. [ויש קצת להוכיח כשיטה זו דמכבה הוי מתקן מלשון המשנה דאבות מלאכות, דקתני "המכבה והמבעיר", ובכל זוגות המלאכות דהתם נקט התנא המתקן תחילה והדר המקלקל, ודוק.]

ולפי דברינו נראה ברור לומר דרבי יוסי ורבי יהודה בפלוגתא זו דמכבה כחס על הנר אולו כשיטתייהו בפלוגתייהו דגבי מבעיר. דהנה רבי יהודה סבר דעיקר מלאכת מבעיר במתכוון להשחתת הנבער הוי, כגבי מבעיר וצריך לאפרו, ואם כן המכבה להציל את החפץ הנבער — כגון מכבה כחס על הנר ועל השמן — מתקן הוא ולהכי מתחייב, ורבי שמעון נמי הכי סבירא

ליה ולא פטר אלא משום דכיבוי כזה מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא כדמבואר בסוגיא דדף לא, ב. [ואף על פי דמסתמא לרבי יהודה נמי אף המבעיר בכוונה לבריאת אור וחום חייב משום מבעיר, ואינו צריך כוונה על השינוי בגוף החפץ דווקא, מכל מקום הכיבוי דחס על הנר והשמן אינו היפוכו של מבעיר זה כי אם היפוכו של מבעיר להשחתת החפץ, ומתקן הוא, ואין הכי נמי לכאורה דהמכבה כדי להחשיך יתחשב כמקלקל ויפטר אפילו לרבי יהודה, אבל מדברי הגמרא בדף ל, א גבי המכבה בשביל החולה שישן משמע שאין הדבר כן, וצריך עיון].

אבל רבי יוסי סבר דמלאכת מבעיר אינה אלא במתכוון לבריאת האור והחום, ואם כן המכבה שהוא משחית את האור והחום של האש ודאי מקלקל הוא, ואף על פי שכאן הוא מכבה כדי להציל את השמן המתבער, הרי על מה שהשמן היה מתבער לא היה חיוב אלא משום מבשל ולא משום מבעיר לרבי יוסי, ומלאכת מבשל לא מצאנו שיתחייב אדם על היפוכה (דהיינו מניעת החפץ מלהתבשל, כגון מוציא בשר מן הקדירה המתבשלת בשבת), ולהכי פטר רבי יוסי במכבה זה, וזה ברור.

אך צריך להעיר, דביבמות לב, ב ולג, ב איתא לההיא דזר ששימש בשבת, ושם נמי הקשו אי בהקטרה והאמר רבי יוסי הבערה ללא יצאתה, ותירצו בענין אחר עיין שם, ומדלא תירצו כתירוץ הירושלמי שהבאנו יש קצת להוכיח דמה שכתבנו בדעת רבי יוסי בהבערה ובישול פלוגתא דבבלי וירושלמי היא, ועדיין צריך הדבר עיון.

בענין חוששין לסבלנות

קדושין נ: איתמר ר"ה אמר חוששין לסבלנות וכן אמר רבה חוששין לסבלנות זכו. פרש"י חוששין לסבלנות, מי ששידך באשה ונתרצה וקדש ושלח סבלנות בעדים חוששין שמא קידושין הן ואם נתקדשה לאחר צריכה גט מן הראשון. וכתב התוס' בד"ה חוששין דלכך נקט שידך דאל"כ לא הוה קידושין דמנא ידעה, וקשה להר"ם וכי שידך מאי הוי והא בעינן שידבר מענין לענין ובאותו ענין לכך נ"ל חיישינן שמא קידשה כבר.

להבין שיטת רש"י נראה להקדים מש"כ המ"ל בפ"ג מהל' אישות ה"ח וז"ל: לענין אם שידוכין מיקרי היה מדבר עמה על עסק קידושין מגומגם הדבר... אך ראיתי תשובה זו בתשובת הרשב"א סי' תקנ"ח וסיים וז"ל ואין השידוכין כדבר עמה ע"ק כיון דמנהג המקום לשלוח סבלנות ואח"כ לקדש ע"כ. משמע דלא ביטל זאת הטענה אלא משום דאמרינן דמסתמא לאו לקידושין צתכוון ולא שינה מנהג מקומות הא ל"ה חשיב כמדבר ע"ק ע"כ דברי מ"ל. ולכאורה קשה למה יהי' שידך באשה ונתרצה גרע מהי' מדבר עם אשה ע"ק, אדרבה מתשובת מוהר"ש (מביאו הקרבן נתנאל קידושין נ' אות ב') זמוהר"ר שמואל הלוי זלה"ה (מביאו העצמות יוסף) משמע דמדבר ופסק גרע משידך דכיון שהתחיל לדבר על עסקי קידושין באה"ר היה לו לקדש מיד זכיון דנעתק מענין לענין גלי אדעתיה דאישתפוך חמימי ומיהדר הדר בה ומתנה בעלמא הוא דיהיב לה משום כיסופא דמכסיף מינה, אבל שידך אשה ונתרצת אעפ"י שלא קידש ולא נתן כלום אין כאן גילוי דעת שחזר בו וכששלח סבלנות הרי הוא כבני עירו. ע"כ נראה שכוונת הרשב"א הי' אי שידך ונתן חשיב כמדבר ונתן בשעה שעסוקין באותו ענין, ודעתו דאה"ג באופן שגודע שכוון לקדש היינו באתרא דרובא מקדשי וה"מ. וא"כ תליא בפלוגתא אי חיישינן למיעוטי דמקדשי וה"מ א"ל. ובזה א"ש רש"י ותוס' לשיטתם דרש"י ל"ח למיעוטי ע"כ כתב שידך באשה ונתרצית וקו"ש סבלנות בעדים חוששין. משא"כ תוס' דחייש למיעוטי אע"ג דרובא מסבלי וה"מ ואז לית לן הוכחה שכוון לקדש בסבלנות אי לאו דעסק בענין, וע"כ ל"ח לסבלנות עצמן.

ובזה מתורץ מש"כ התוס' כאן צריך שידבר מענין לענין ובא"ע משמע

דל"צ לעסוק באותו ענין ממש, ובתוס' ד"ה אפי' (לעיל דף ו.) כתב צריכין
אנו להודיעו הא דרב יהודא א"ש וכתב המהרש"א דהיינו והוא שעסוקין באותו
ענין וחולק על רש"י שכתב דקאי אמלתא דרב הונא שאמר הלכה כרבי יוסי.
ובהנ"ל א"ש דכאן מיירי בשידך דסגי בהוכחה בעלמא שמתכוון לקידושין.

ברם דברי מהרש"א עצמן צריכין ביאור, חדא דתוס' כתבו וכן משמע
מתוך פי' הקונטרס, ורש"י כתב בפירוש הא דהלכה כרבי יוסי, ועוד דגירסת
הש"ס שלפנינו היא ר"ה אמר שמואל [היינו הלכה כרבי יוסי]. גם מש"כ
"וכן הוא גירסת הרא"ש בספר שלפנינו" לא ראיתי ברא"ש שלפנינו, אדרבה.
כתב הא דא"ר הונא א"ש. גם מש"כ המהרש"א דאפילו אי לא ידע דהלכה
כרבי יוסי יחמיר על עצמו — הלא הוי חומרא דאתי לידי קולא, דהש"ס
מדמה גיטין לקידושין כדתנן ה' מדבר עם אשה ע"ע גיטה וקידושיה ונתן
לה גיטה וקידושיה, וא"כ אי יחמור בקידושין כר"י דאמר דיו וא"כ יפסק
גבי גט נמי כותיה ויתירה לעלמא ואפשר דלא ה' גט והיא עדיין א"א. וא"ת
להחמיר בזה ובזה הא הוי בכלל כסיל בחושך הולך, ובאמת צריכין ליוהר
בזה כי חומרא דכאן הוא קולא שם וכן להפך, ואפשר שזה ה' כוונת הלשון
בטיב גיטין וקידושין ול"ק בקי בדיני גו"ק דטיב כולל יחס ושייכות שני
הדברים גו"ק יחד, וא"כ י"ל שכונת התוס' ה' על הא דר"י א"ש ע"ז להזהיר
בטיב גיטין וקידושין, והנה ראיתי במ"מ פ"א מהלכות גירושין הל' י"א שכתב
"אמר רב יהודה א"ש הלכה כרבי יוסי", וכן כתב הגהות מיימונית בפ"ג מהל'
אישות ה"ח אות ח', וכן כתב הרמב"ם בתשובות השייכים להל' אישות סי' ד'
וא"כ אפשר שכן גרס התוס' ואז הוי כפי' הקונטרס דקאי על הלכה כרב יוסי
וא"ש, וא"כ קושי' מעיקרא ליתא.

ומ"ש הד"מ דדלמא הלכתא בזה כר"ח דחיישינן למיעוטא וחיישינן
לסבלונות כפרש"י כי אין הדינים תלויים זב"ז ונוכל להחמיר בשתיהן ע"כ.
ג"ל דחזר בו דהרי בתשובת הרמ"א סי' ל' כתב "דאין אומרים נתפוס חומרי
שניהם לחומרא דזה לא אמרינן". ובפרט לפמש"כ שם וז"ל, ואין לומר דניחש
לדברי הגאון [מוהר"ר שכנין] זקצ"ל כי חומרא דאתי לידי קולא היא [בגט]
ואין לומר שפסקו לדברי שניהם לחומרא דהוי תרי חומרא דסתרי אהדדי
ואמרינן בפ"ק דעירובין (דף ז') דע"ז נאמר הכסיל בחושך הולך ע"כ, וא"כ
כ"ש בדברי הרשב"ץ [שעליה קאי] דשרי בין לפרש"י בין לפר"ח לפי פי'
הד"מ עצמן שלא ה' שם עדים קודם הסבלונות וא"כ ל"ח לפר"ח שקידשה
כבר, ומכיון דרובא מסבלי וה"מ לא חיישינן לפרש"י וא"כ שרי לכל הדעות.
בודאי לא מסתבר לתפוס חומרא דמר וחומרא דמר ולהחמיר, גם מדברי הב"ת

משמע דזה הי' חשש רחוקה ולא מסתבר לחוש כ"כ. ולהנ"ל בודאי תליא זה בזה. ומש"כ הטור לחוש לשני הפרושין להחמיר הכונה כפי' הפרישה שם באופן שיש להחמיר לפרש"י או לפר"ח או אזלינן בתר המחמיר [משום חומרא דא"א] משא"כ לתפוס חצי חומרא מכאן וחצי חומרא מכאן לא אמרינן.

חילוקים שבין פרש"י ותוס' מובא בספרים ומהם בב"ש (אה"ע סי' מ"ה ס"ק א'). ונ"ל עוד באם שידך באשה ונתרצית וקדם ושלח לה סבלונות בעדים ואח"כ קדשה בפחות משו"פ או קידש שתי נשים בפרוטה דלרש"י חיישינן לסבלונות, ומה שקידשה אח"כ כוונתו הי' לברר מה שסתם מעיקרא ועכשיו אמר לה הא"מ לי. וכן יש לדייק ממתני' דתנן אע"פ ששלח סבלונות לאחר מכאן א"מ משמע דדוקא לאח"כ משא"כ אי שלח קודם לזה דלא שייך הטעם שמחמת קידושין הראשונים שלח. ויש יש לדקדק מפרש"י שכתב בד"ה וצריכא וז"ל, לאשמועינן בכולהו דסבלונות דבתר הכי לאו לקידושין ניתנו, ע"כ. משמע דדוקא סבלונות דבתר הכי משא"כ אי קדמו לקידושין או חיישינן. ובה מובן הלשון דמתני' דתנן וכן קטן שקידש ולא כייל בהדדי, משום דזה אפשר בב' ענינים הנ"ל ולא בקטן. כ"ז הוא לפרש"י וז"ל משא"כ לפר"ח שתושש שמא קידשה כבר קידושין גמורין א"כ למה קידשה עוה"פ בפחות משו"פ, א"ו דלא קידשה מקודם לזה וא"כ ל"ח.

ועדיין יש להבין דברי רש"י בד"ה חוששין שכתב ואם נתקדשה לאחר צריכה גט מן הראשון. אי כוונתו למימרא דדוקא בכה"ג חיישינן שאין לה חזקת פנוי' משא"כ ק"ל אמרינן סמוך מיעוט לחזקה ואיתר' לה רובא, או נימא לחומרא דל"ת חוששין הוא דוקא לכתחילה משא"כ בדיעבד אם פשטה ידה וקבלה קידושין מאחר ל"ח ק"ל. ונ"ל הראשון עיקר דתנן בפ"ד אחין (יבמות דף ל:) וכולן שהוי בהן קדושין או גירושין בספק הרי אלו הצרות חולצות ולא מתיבמות, כיצד ס"ק וכו' ואמרינן עלה בגמרא ואילו בגירושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא קתני מ"ט אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאסרה על תאסרנה מספק א"ל אביי וכו' ע"כ, וא"כ כאן דאמר רבה חוששין לסבלונות ע"כ כוונתו ג"כ באופן שלא היה לה חזקת פנוי' וא"כ מש"כ רש"י אם נתקדשה לאחר הוא דוקא.

ולכאורה דברי רש"י שם צ"ע שכתב בחזקת היתר לשוק עומדת, קודם לכן אם ימות בעלה. רבים ראו כן תמהו מה חזקת היתר לשוק יש כאן בחיי הבעל. ובאמת שיטת התוס' היה ג"כ כרש"י וכתב דאע"ג דנולד הספק בעידן איסורא כיון דאיסור הראשון חלף הלך לו א"מ מאיסור לאיסור, ולכן הקשה על רש"י בד"ה בחזקת איסור (ביצה כה). וז"ל, פרש"י בהמה בחיי

בחזקת איסור אמ"ה עומדת ולא נהירא כיון דהזינן שמתה א"כ לא שייך בה איסור אמ"ה.

ונראה דקושי' מעיקרא ליתא, דרש"י סבר דאזלינן בתר השתא היינו זמן שאנו דנין בבי"ד. והנה בהמה בחיי' בחזקת איסור עומדת יהי' מה שיהי' ובודאי איסור אמ"ה רובץ עליה, ובענין דפ"ד אחין בצרת ערוה בודאי לא באה לבי"ד רק אחר מיתת הבעל ואז שפיר יש לה חזקת היתר לשוק. והחשש דסבלונות אפשר בשני אופנים: א' שעדיין לא קיבלה קידושין מאחר אז אמרינן אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ואתה בא לאוסרה מספק א"ת מספק. ב' אם באה לשאול אחר שפשטה ידה וקבלה קידושין מאחר, ואז אמרינן דהגם שבשעת קבלת הסבלונות היתה בחזקת היתר לשוק אבל מכיון שהיא בחזקת א"א עכשיו אנו חוששין לסבלונות וצריכה גט מן הראשון.

BETH YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Halacha

by the

FACULTY AND STUDENTS OF YESHIVA UNIVERSITY

Published by the

RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA

YESHIVA UNIVERSITY

Amsterdam Avenue and 186th Street

New York 33, N. Y.

1955

Printed by

TWERSKY BROTHERS

New York 52, N. Y.