

# בית יצחק

שנתון לחרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

שנה ט'

ניו-יורק, ה'תש"כ

## תוכן הענינים:

- הקדמה ..... הנהלת הסתדרות תלמידי הישיבה 4
- עד היכן מדת החסד ..... הרב יעקב משה הכהן לעפין 5  
משגיח-רוחני
- חרו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומחנכיה\* (
- במחלוקת הבבלי והירושלמי בדין בתורת ואיתיה בדנפשיה לענין
- שליחות ..... הרב יוסף ליב ארנסט 12
- חזקה שלא נתבררה בשעתה ..... הרב אהרן דוד בוראק 54
- בענין יש שבה עצים כפת ..... הרב משה גורדון 62
- בענין אשת כהן שנאנסה ..... הרב יחיאל גרוסמן 64
- בדין מי מעיין ומי מקוה ..... הרב חיים חנוך 68

(המשך מעבר לז' 97)

(\* על פי סדר הא"ב

# תוכן הענינים

(המסך)

- 75 בדין שליחות ..... הרב אפרים מרדכי פטיינבערג
- 78 בדיני יוהכ"פ שחל בשבת ..... הרב משה אהרן פאלייעוו
- 84 בענין מלאכת אוכל נפש ..... " " " "
- חדו"ת מאת מוסמכי חניכי ותלמידי הישיבה\***
- 86 בדין קנין חליפין בקידושין ..... צבי אמסטר
- 88 באור פלוגתת הגאונים ור' יונה בבל יראה ..... אבא ברונשפיגל
- 92 בעניני חליפין גבי קידושין ..... יוסף דיטשער ושלמה קופינבסקי
- 95 אין ספק מוציא מידי ודאי ..... משה מייער
- 99 בדין ברכת כהנים ..... הרב מרדכי יעקב סמר
- 103 קידשה אביה בדרך ..... הרב ישעי' ריעדער
- 108 בגדר איסור אותו ואת בנו ..... צבי שכטר

(\* על פי סדר הא"ב)

חוברת זו מוקדשה

לזכר נשמת

הגאון האדיר והחכם המובהק

מרן ר' חיים העליר זצ"ל

ששבק חיים לכל חי

ביום י"ד ניסן תש"כ

ת. נ. צ. ב. ה.

## ה ק ד מ ה

בתחילת הלמוד בסוגיא רחבה התלמיד מתעמק בדברי הגמרא וראשונים לדייק בכל מלה ומלה ולהבין הפירוש של כל לשון. בכל מקום שמעיין בו נראים לו קושיות וסתירות, ולכל סברא יש כמה פירושים ובאורים. כל שקלא וטריא מעלה אבעיות ספקות וחלוקי דעות בפוסקים ראשונים ואחרונים. כמו בעולם הפוך שאין לו יסודות אי אפשר למצוא שרשי הדינים וגופי ההלכות, וזהו מקום התחלת עמלת התלמיד בתורה. עכשיו צריך "שיבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוצא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה".\*

אז בתוך עמלתו מוצא אמיתה של תורה. יחד עם התירוצים, ותשובות, פשוט האבעיות והתרת הספקות באה גם כן הבנה לתוך תוכי עניני. יש קשר בלתי נפרד ואחדות עצמה בין כל פרטי ודקדוקי הסוגיא. כל לשוני הגמרא ברורים ונהירים, וצריך לכל מלה ומלה בסוגיא. ותכן של ספרי חידושים הוא המחשבות בתחילת וסוף העמלה, הקושיות עם התירוצים. ומקוים אנו שהמעיינים וקוראים בחידושים אלו מאת רבני ותלמידי ישיבתנו הקדושה יתמלאו שמחה ונחת רוח במוצאם דברי טעם ואמת.

---

\* רמב"ם, הלי' תלמוד תורה, פ"א, ה"א.

### הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלהנן

שלום בערמאן, נשיא  
משה סאקס, סגן-נשיא  
יהודה זבעלוב, מזכיר-גזבר

#### המערכת

יצחק רוזנבוים  
אלכסנדר שיזגל

#### ועד העורכים

הרב ישראל ב. רייז, עורך-ראשי  
חיים שלעס, עורך-מנהל

## עד היכן מדת החסד

תניא שמעון בן עזאי אומר מצאתי מגלת יוחסין בירושלים וכתוב בה וכו' מנשה הרג את ישעיה, אמר רבא מידן דייניה (הנביא שקר) וקטליה, אמר ליה משה רבך אמר "כי לא יראני האדם וחי" (שמות ל"ג) ואתה אמרת: "ואראה את ה' יושב על כסא דם ונשא" (ישעיה ו'). משה רבך אמר "מי כה' אלקינו בכל קראנו אליו" (דברים ד') ואתה אמרת "זדשו ה' בהמצאו" (ישעיה נ"ה). אמר ישעיה מידע ידענא ביה דלא מקבל מה דאימא לו (תירוצא דטעמא דקרא), ואי אימא ליה לשוויא מזיד (בהרגתו דעכשיו סבור הוא להרגני בדין, מוטב שאברח מפניו, רש"י) אמר שם איבלע בארזא, אתיוה לארזא ונסרוהו, כימטי להדי פומא נח נפשיה, משום דאמר "ובתוך עם טמי שפתים אנכי יושב (ישעיה ו').

(יבמות מ"ט).

אכן שנורא ואיום הוא הענין, לידי איזו ממדים עלולה היא להגיע רשעת האדם, מנשה זה שהרשיע ביותר מכל מלכי יהודה וישראל, העמיד פסל בהיכל, התיר את הערוה וכו' ונעשה לסמל של ההשתתה המוסרית של השלטון המדיני בישראל, "כנגע לי בבית" זה צלמו של מנשה, ודוד נעצב ונכלם וקרא את עצמו פעמים "עני" בדעתו שכזה יוצא מחלציו. מנשה זה מעמיד לדין את אחד הנביאים המקודשים והנעלים ביותר, את ישעיהו, ובמסוה של הגנה על כבודו של משה רבנו, הוא מאשים את ישעיהו שדבריו סותרים דברי משה ולכן הוא חייב מיתה! ואף שהיה מקום לתרץ את כל הסתירות, לכאורה, שבין דברי משה וישעיה כביאורם ועומק דיוקם של החז"ל בכל הקושיות של מנשה! אבל הפעם בחר הנראה לו מנשה את מעטה הסניגור על כבודו של משה ותורתו... ולהיות נבל ברשות התורה ולבצע את זממו ולהרוג את נביא ה' כמו ישעיהו, וכלה ונחררצה היתה מצד מנשה להרוג את ישעיה בכל אופן! ולא נשאר לו לישעיהו שום צל של תקוה שיוכל להציל את נפשו, ולא הציע אפילו לתרץ ולברר את הסתירות לפני דייני מנשה המשרתים הרשעים שלו, של המלך המתנקש בנפשו של הנביא, כי לולי כזאת, שהיה לו

לישעיה ספק כל דהו, וצל של תקוה שמנשה ודייניו יואילו להקשיב לביאור הסתירות כי אז הלא מחובתו של ישעיה היתה, מדין הצלת נפשות ופיקוח נפש, להשמיע את דבריו לפני אלו שמידן דיינוהו! ומזה שישעיה מנע את עצמו מהצעד הזה של השמעת הסניגוריא ובירור הסתירות ועוד הדגיש ואמר "ידענא דלא מקבל מה דאימא ליה" משמע שהיתה לו לישעיה ידיעה ברורה ומוצקת שמנשה יהרוג אותו בכל אופן וכל דברי זכות והגנה שישמיע בטלים ומבוטלים מראש! ברם נשאר עוד מקום לתמוה עד מאד.

אמנם מנשה לא יאבה ולא ישמע אבל קבל העולם הגדול וקבל הצבור הישראלי הגדול צריך היה ישעיה לצאת ידי חובתו ולהשמיע את הסניגוריא שלו בביאור הסתירות ולצאת נקי מה' ומישראל, ולמה זה כבש ישעיה את התנצלותו והצטדקותו ולא דאג לכך שכל עמי הארץ ידעו ויכירו שהוא הנקי והצדיק ומנשה הוא הרשע והנבל!?

ברם כאן אנו מגיעים לנקודת השגב של המוסריות העילעית והשמימית שבה חוננו בחירייה' הצדיקים ובני הנביאים שבכל דור, ואשר בהתנהגותם אף בעמדם על סף הגוויעה וההסתלקות הם מלמדים אותנו פרק בביאור עומק המצוה של "ואהבת לרעך כמוך" לרעך משמע אפילו העני, העני בדעת והמוסרית, שבישראל.

זוהי רוממות וגדלות שאין בכחו והרגשתו של המין האנושי הבינוני להשיגן. והיינו שבשעה שישעיה נביא ה' אחוז בחבלי פרפור בין החיים והמות, בה בשעה עודנו דואג לגרוע שבגרועים של ישראל לא להורידו ולהשפילו ולעשותו "מזיד". ולכן מונע את עצמו מהשמיע את דבריו אפילו קבל העם בלבד, ומוטב שנפש מושחת בישראל תישאר בבחינת שוגגת ואל תהי מזידה "לא לשוניה מזיד"! ההרגשה האנושית הפשוטה והטיבעית דורשת שבשעה כזו, צריך היה ישעיה לשפוך על מנשה קיתון של זעם רותח ומכלה ולגלות את זדון לבו והשחתתו, כפי שנאמר "הלעיטהו לרשע וימות" והוא לא כן עשה!

וראוי, להבנת נושאינו הנ"ל, לעיין בחז"ל (ברכות כ"ח) "ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש: 'רצון מלפניך וכו' שלא יארע תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי וכו' ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם". וברמב"ם בפירוש המשניות "והתפילה חובה לכל מי שיכנס לקרות, שהרי לא אמרו בכניסתו מה היה אומר, כדי שיהא סיפור למה שהיה ר' נחוניא בן הקנה אומר, ואז יש רשות בידינו, אבל אומר בכניסתו מה הוא אומר, רוצה לומר: כשיכנס לביהמ"ד מה חייב לומר" עכ"ל. וברש"י, זה לשונו "ולא אכשל, שישמחו חברי על כשלוני והרי שתי דעות שיבואו על ידי שאגרום להם שייענשו" עכ"ל.

ומזה אנו למדים חידוש גדול בחובת האדם כלפי חברו וכל איש ישראל, זהו: שגם כאשר הולך הוא אל בית המדרש ללמד תורה ברבים, שהיא עבודת האדם היותר געלה, ששם כל מעייניו בחכמת התורה — גם אז לדאוג בעד חברו שלא יגרום לו עוון ומכשול אפילו על ידי חשש רחוק, שמא יטעה בשיפוט שכלו בלמודו, ואולי ימצא אחד מחבריו הלומדים שישמח על טעותו, עקב השחתת מדותיו, ונמצא שהוא הגורם לו שיענש, וכל כך גדולה חובתו עד שתקנו לזה תפילה מיוחדת שלא ייענשו חבריו על ידו.

הנשמע דבר מעין זה מעולם, אף בחבורה של מלומדים הגדולים ביותר בעולם ואצילי ארץ שיעלו מחשבה כזו על דעתם? האם אפשר למצוא בכל האנושיות דוגמה כזו של דאגה וצער לא על עצם השגיעה והטעות אלא בזה שחברו המתכבד בקלון אחרים ישא עוון על השחתתו? הרי אם ימצא איש יכזה הוא יוכרו כצדיק יסוד עולם, וביחוד אם החבר אינו מתכבד בקלונו אלא רק נהנה על הטעות, ועליו לדאוג למנוע טעות כדי שגם פגימה זו במחשבת חברו לא תהיה — הרי כמלאך ה' יחשב האדם העושה חשבונות רוחניים כה אציליים ועדיניים.

אבל חובה זו של זיכוך המדות בתכלית הזקוק ועשיית הטוב והחסד במובן של „והלכת בדרכיו“ חלה על כל אחד מישראל ללא הבדל. עליו לאחד את חובת עשיית החסד וההטבה עם חברו עם האמונה בה' והוא חייב להתפלל ולהתחנן לפני ה' שלא יכשל בדבר לא לטובתו הוא אלא כדי שלא יגרום מכשול לחברו שאולי ישמח בטעותו ויענש על ידו.

הנה עד היכן מגיע חובת האדם להתעמק ולהתעמל בשבירת המדות הרעות ובנטיעת המדות הטובות בנפשו, וכדברי הגר"א זצוק"ל מווילנא ובאגרתו: ש„עיקר תכלית האדם בשבירת המדות ואם לאו — למה לו חיים“. וזה לשון רבנו יונה ז"ל: „וחייב אדם לחשוב מחשבות להעלות עצות והגונות ומתוקנות לחברו, וזה אחד מדרכי גמילות חסדים“ (שערי תשובה שער ג'). רואים אנו איפוא כי מה שאנו חושבים למעשה חסידות גדולה זמופלגה הוא באמת חובה על כל אחד מישראל כפי הלשון „וחייב אדם“. עד כדי כך הגיעו חז"ל בהבנת כחות הנפש של האדם, של כל אדם מישראל שביכלתו להשיג הרגשות נעלות ומרוממות כאילו וזוהי גם חובתו. השקפה זו לא ניתנה להשגה בשכל הפשוט כי לפי הבנתנו השטחית לא יעלה על דעתנו כי כל אדם יוכל לעלות למדרגה נעלה כזו.

ונציג לעצמנו דוגמה מהמציאות. אם שומעים אנו למשל ששיכורים מתהלכים בחוץ ליד הבית ושוברים את שמשות החלונות, האם תהיה דאגתנו הראשונה אולי יפצעו השיכורים את ידיהם מן הזכוכית השבורה, וגם נתפלל לה' על זה. אבל לפי רוח התורה דבר זה הוא פשוט וטבעי מאד מבלי שיהא

בזה משום מחשבה החורגת מגדר הרגיל, או משום המצאה מיוחדת בעניני בין אדם לחברו, כי כך באמת צריכה להיות מחשבתו בחיים בכל הענינים הנוגעים לכל אדם מישראל, איום ונורא!

ומדוע תקנו את התפילה הזאת רק כשבא לביהמדר ללמוד תורה ולא בחיי יום יום, בכל פעולה של האדם? — הסברה נותנת: מפני שעיקר חיי האדם הם בלמוד התורה, ואילו על כל עניני העולם תקנו תפילה כללית בתפילת „אלקי נצור“ „ונפשי כעפר לכל תהיה“ וממנה ילמד האדם בודאי עד כמה עליו לדאוג שלא לגרום צער לחברו בכל צורה שהיא.

וראוי להביא כאן את הסיפור על ר"ג הנשיא שציער את ר' יהושע שלוש פעמים עד שהסכימו בני הישיבה להעביר את ר"ג מהיות נשיא, ואמרו: מאן ניקום? נוקמיה לר' יהושע הוי לו בעל מעשה (ברכות כ"ז), ופירש"י: בעל מעשה הוא והוי לר' גמליאל צערא טפי. מזה אנו רואים עד כמה הקפידו חז"ל בענינים הנוגעים למדות, כי הרי ההחלטה להעביר את ר"ג מנשיאותו לא היתה מצד איזה רגש של שנאה או נקמה ח"ו כי הם היו רחוקים מזה בתכלית, אלא שהיה זה ניתוח הכרחי כרופא המנתח את בנו יחידו החולה שבזדאי רחוק הוא מרגש אכזריות, רק מתוך רגש האהבה והחמלה הוא עושה זאת, ובכל זאת נזהרו ודייקו מאד שלא למנות במקומו את ר' יהושע, אף על פי שהיה ראוי לכך, ולכאורה היו צריכים לעשות כן, אחרי שהוא היה סבת העברתו של ר"ג, בכל זאת דאגו וחששו שמא יצטער מזה ר"ג יתר על המדה ההכרחית. כאלה הם השיקולים הנפשיים של חז"ל.

ולכשנעייין בזה ביתר שאת נמצא שמדה זו היא כלולה בציווי התורה: „לאהבה את ה' אלקיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו“ (דברים י"א) ובמצוות עשה של „ואהבת לרעך כמוך“, ומתוך ההסתגלות בקיום מצוות „ואהבת לרעך כמוך“ בכל היקיפה, אנו זוכים לדביקות בה"ת וזוהי הלא תכלית כל הבריאה. וזהו כלהתוכן של ה„נעשה אדם בצלמנו כדמותנו“ שנאמר בתכלית ובבראשית כל הבריאה, אמנם אין לנו מושג ברור ממהות „כדמותנו וצלמנו“ כי אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ברם מחובתנו שנתאמץ להידמות ולרכוש לנו את מדותיו של הקב"ה, וכן הרמב"ם ז"ל חשבה למ"ע להדמות לדרכיו של הקב"ה, וכמו שידענו בטובו ומדותיו של הקב"ה הנכללים ביי"ג מדות, כן צריך להתנהג האדם עם חבריו.

וכידוע כי ה' הראשון מהיי"ג מדות מורה על המצב של „אני הוא קודם החטא“, וה' השני הוא לאחר שחטא האדם (ר"ה י"ז), והבעל „תומר דבורה“ מבאר את הפסוקים של „מי קל כמוך נושא עוון ועובר על פשע וכו' שנכללו בהם היי"ג מדות, בזה"ל: „מי קל כמוך מורה על היות הקב"ה מלך נעלב,



סובל עלבון מה שלא יכולהו הרעיון. הרי אין דבר נסתר מהשגחתו בלי ספק ועוד שאין רגע שלא יהא האדם נזון ומתקיים מכח עליון המשפיע עליו, והלא תמצא שמעולם לא חטא אדם נגדו שלא יהי' הוא באותו רגע ממש שופע שפע קיומו ותנועת אבריו, ואם היות האדם חוטא בכח ההוא לא מנעו ממנו כלל אלא סובל הקב"ה עלבון כזה להיות משפיע בו כח תנועת אבריו, והאדם מוצא אותו באותו רגע בחטא ועוון ומכעיס והקב"ה סובל שהרי בכחו ברגע כמימרא לייבש ידיו ורגליו וכו' לא מפני זה מנע טובו מן האדם אלא סובל עלבון, ומשפיע הכח ומטיב לאדם טובו, הרי זה עלבון וסבלנות מה שלא ישוער והיינו אמרו מי קל כמוד, אתה קל בעל חסד המטיב, קל בעל כח לנקום ולאסוף את שלך, ועם כל זה אתה סובל ונעלב עד שוב בתשובה, הרי זו מדה שצריך האדם להתנהג בה, רצוני: הסבלנות, וכן היותו נעלב אפילו למדרגה זו ועם כל זה לא יאסוף טובתו מן המקבל. עכ"ל.

רואים אנו מהסברו של בעל ה"תומר דבורה" שהמצוות ללכת בדרכיו וכו' "ואהבת לרעך כמוך" כוללים חובות התדמות האדם להקב"ה במדה כזו שאפילו בתנאים האיומים והמסוכנים ביותר מוטב להשאר נעלב ומקופח וסובל עד מר המוות ולא לגרום כשלון וענש לזולת! ואין זו חסידות יתירה כי אם חובה לפי רוח התורה וזהו שקיים ישעיה הנביא שאף בעת נטילת נשמתו ורציחתו ע"י מנשה דאג והבליג בכדי "שלא לשווייה מזיד".

והואיל שחובת האדם "והלכת בדרכיו" — מה הוא רחום אף אתה רחום" עליו להתייחס בכבוד הראוי גם לפחות שבבני מינו, משום "חביב אדם שנברא בצלם אלקים" והוא יציר כפיו של הקב"ה, ובהושיטו לו סיוע ממשי במחשבה ובמעשה, יחשב לו זה במרום כאילו עשה חסד רב עם האנושיות כולה, כמו שאנו מוצאים שעל ידי "ואהבת את ה' אלקיך" עלול האדם להגיע למדרגה של מסירות נפש על קידוש השם פעמיים בכל יום תמיד, וביחוד על ידי קריאת שמע בכוונה והמחשבה הטהורה בשעת אמירת "בכל נפשך", ובדומה לזה הרגשה הנכונה של "ואהבת לרעך כמוך", העלולה לגרום למעשה חסד ורחמים עם הזולת, התאמצות לסייע לו בשעת צרתו, והשתתפות בצערו ואסונו, מצב מעין זה אנו מוצאים אצל משה רבנו. נאמר בתורה: "ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם", ורש"י מפרש: "נתן עינו ולבו להיות מיצר עליהם", וחז"ל בעלי המדרש מעירים: "סבלותם" לא נאמר, אלא "בסבלותם", זאת אומרת, הוא ראה את קשי עבודתם לא רק בעיני בשר, אלא הבין לרוחם, צרתם, רוע מצבם, כאבם ויאושם גם בעיני רוח שלו, וכאילו הרגיש בהם על עצמו ובשרו, ויפה מתאר המדרש: "והיה נותן כתיפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהם בעבודתו". ומכיון שקשי השעבוד היה לכלל ישראל, ממילא כאב לבו של משה יותר, שהלא צער הציבור כולו נורא ומחריד יותר

מאשר צערו הפרטי, וצערו של כל יחיד מישראל שביחס לו הרגיש „ובכל צרתם לו צר“.

לא יפלא איפוא שמשה זכה בשל השתתפותו הגדולה בצערן של ישראל לקבל מהבורא תעודת מושיע ומנהיג לעמו חביבו, כדי להוציאם מסבלות מצרים בגופן, ולעבוד את האלקים בהר הזה, הוא הר סיני, ומפני זה הטעימה התורה במפורש „וירא בסבלותם“, ותורה זו משמים היא, וכידוע דרש ר' עקיבא על כל קוץ וקוץ שבה תילי תילים של הלכות, וכל אות ואות שבה היא חלק מהחכמה העליונה הנצחית, אין בה איפוא דיבורים מיותרים, והיא מתכוונת במלים „וירא בסבלותם“ להוכיח לנו לזכרון, עד כמה עדין ורגיש היה לבו של משה, שהיה נושא בעולו וצערו של חבריו, ובשל חינוכו השלם הוכשר להיות שליח ה' ורועה נאמן לעמו ישראל עד יומו האחרון.

„רחמנא ליבא בעי“, וכל בן ברית המרגיש בצער הפרט והכלל, מקיים בזה „והלכת בדרכיו — מה הוא רחום, אף אתה רחום“ ואת הצווי הנעלה „ואהבת לרעך כמוך“ שזהו מאותו הסוג של „ואהבת את ה' אלקיך“, שני ציוויי האהבה הללו מדרגתן שווה, כי כידוע אם תחסר אות אחת בספר התורה מ„ואהבת את ה' אלקיך“ פסול הוא לקריאה, והוא הדין אם תחסר באותו הספר את אחת מ„ואהבת לרעך כמוך“, נמשלה אהב חברו לאהבת אלקים. בדומה לזה לב האדם שחסירה בו אות אחת מאהבת חבר-פגום ופסול מעיקרו, ממש כאילו חסירה בו אות אחת מאהבת אלקים, ועוד: אותו האדם המשתתף באמונה בצער הזולת ובשמחתו מסייעים לו ממרום להיות מזכה את הרבים, ולעלות למדרגה רוחנית גבוהה מאד, ובוה תובן לנו כוונת חכמים בהכניסם דבר „נושא בעול חברו“ בין מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם. לפי השקפה ראשונה לכאורה קשה, מה ענין נשיאות עול עם החבר אצל קנין מעלות התורה? אלא שבאמת אין אדם נושא בעול עם חברו בלי שיהיה בעל מדות צרופות, שכל נעלה והרגשות אציליות, מה שמכשירו להיות ראוי לתורה שהיא כליל המעלות, ופיקודיה מכוונים לרמ"ח אברי הגוף ושס"ה גידיו, וביחס לעניני בין אדם למקום ובין אדם לחברו, כשהם ממוזגים ומלוכדים מקשה אחת, ומפני זה נשיאת העול עם חיברו המסמלת את איחוד הנפשות, נחשבת לאחד היסודות הראשים בקניית מעלות התורה, והירושלמי מסביר זה לפי דרכו: משל לאדם שידו האחת נזוקה על ידי ידו השנית, היעלה על הדעת שיתעורר רגש נקמה בלב הניזוק כנגד ידו האחרת? בדומה לזה במצב של איחוד נפשות גמור וקיום הציווי של „ואהבת לרעך כמוך“ אי אפשר שיחשוב איש על קנאה ושנאה לזולת, והלא עצם מעצמיו ובשר מבשרו הוא, ומי פתי ויזיק לעצמו ובשרו? וביחוד שרואה את חברו לפניו — את הצלם אלקים ויציר כפיו של הקב"ה.

ומעניין לנו לדעת ממאמרנו הנ"ל שאף אם ביחס לעצמו על האדם מוטלת החובה להיות סבלן ונעלב בשתיקה מול רעת חבירו עליו, ענין שלא יכולהו השכל, הנה בנוגע לאחרים הוא נתבע על שלא יזיק לאחרים אף בדבור כל דהו, ומה איום ונורא היה זעם הדין על ישעיה על שהפליט מפיו "ובתוך עם טמי שפתים אנכי יושב" ונענש במיתה משונה כזו כהסברת רש"י, זו"ל: "ומשום הכי איענש לנסורי פומא משום דקרינהו לישראל עם טמא שפתים שלא ציוה לו הקב"ה ולא מחמת תוכחה דכתיב ואומר אוי לי כי נדמיתי" עכ"ל.

ואף שידוע וברורה לנו אהבתו הנשגבה של ישעיה לישראל אף בעוצם תוכחותיו ומשאיו הכבדים שהטיף לישראל וכל מגמתו היתה לצרף ולזכך את ישראל, ברם לפי גודל מעלתו נתבע מן השמים ולפי דקות ההרגשה השמימית על אי־דיוק שלא כהלכתו. אכן מה נורא ואיום עומק הדין — אף — ובעיקר — לגדולי העולם.

# חדו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומהנכיה

הרב יוסף ליב ארנסט

## במחלוקת הבבלי והירושלמי בדיון בתורת ואיתיה בדנפשיה לענין שליחות\*

[בענין אינו בתורת גיטין וקידושין]

— ג —

תנן בפאה, פ"ד מ"ט, מי שלקט את הפאה ואמר הרי זו לאיש פלוני עני ר' אליעזר אומר זכה לו וחכמים אומרים יתונה לעני שנמצא ראשון. ובירושלמי, שם ה"ו, איתא: ריב"ל אמר בבעל הבית עשיר נחלקו אבל בבעל הבית עני מאחר שהוא ראוי ליטול זכה כו'. ר' רדיפה אמר איתפלגין ר' יונה ור' יוסי חד אמר הראוי ליטול זכה וחרנא אמר הראוי ליתן זכה, מאן דמר הראוי ליטול כ"ש ליתן ומאן דמר הראוי ליתן אבל ליטול לא, מתניתא פליגא על מ"ד הראוי ליטול זכה דתנינן תמן תן גט זה לאשתי, שכן ראוי לקבל גט בתו, ושטר שחרור זה לעבדי, שכן ראוי לקבל גט שחרורו, ותנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה להחזיר יחזיר, והעבד ראוי להוליך את הגט, פתר לה לצדדין כו', מילתי דריב"ל אמרה הראוי ליטול זכה דאמר ריב"ל בבע"ה עשיר נחלקו אבל בבע"ה עני מתוך שהוא ראוי ליטול זכה.

זה הוא נוסח הספרים שלנו בסוגית הירושלמי, בנוסח זה שנויה סוגיא זו גם בירושלמי מע"ש, פ"ה ה"ד. סוגיא זו היא פרשה סתומה שכל מפרשי הירושלמי נדחקו לפרשה, הרבו בה פירושים והגהות שונות, ועם כל זה עדיין לא יצאו מן המצר, קודם שנבא אל המרחב של פירוש הסוגיא וביאורה נביא את פירושי גדולי המפרשים והגהותיהם ונעיר מה שיש להעיר עליהם, דבריהם יבואו בפנים והערותינו בשולי הדף.

\* עיין מאמרנו "בענין אינו בתורת גיטין וקידושין", בית יצחק, שנה ח', ה' תשי"ט.

## א] פירוש מהר"ש סיריליאן

בבעל הבית עשיר הוא. דנחלקו לא מיבעיא אם הוא עשיר דעלמא אלא אפילו הוא בעל השדה דלא מצי לזכות לעצמו ס"ל לר' אליעזר דיכול לזכות לאותו עני מיודעו והשתא משמע דסבר ר' אליעזר דלא בעינן כדי לזכות לאחר שהמזכה יהא ראוי לזכות בו לעצמו ולקמן פרכינן עלה<sup>(14)</sup>: אבל בבעל הבית עני. מזה הלשון משמע דבעל הבית עני יכול לזכות לכולי עלמא והקשה רש"י ז"ל בפ"ק דב"מ דהא קיימא לן לא תלקט לעני להזהיר עני על שלו כדאיתא בת"כ ובפ"ק דגיטין ואיתא נמי לעיל לכך פירש הרב רבינו ז"ל דבעני דעלמא איירי ומשום הכי פירש הרב ז"ל ברישא נמי דבעשיר דעלמא נמי איירי כי היכי דלהוי רישא דומיא דסיפא ולא משמע הכא כן ונראה לתרץ קושייתו ז"ל דכיון שהוא עני מצי לזכות בפאה דעלמא אע"ג דבדידיה לא מצי לזכות אריה הוא דרביע עלויה וכיון דחזי ליה פאה בעולם הא הוי ראוי ליטול וכדאיתא לקמן הילכך זכה נמי לחבריה ואפילו רבנן מודו<sup>(15)</sup>: הראוי ליתן זכה. כגון גבי גט לעבד דאין עבד מקבל גט לחברו עבד דבעינן ראוי ליתן<sup>(16)</sup>: ראוי ליטול. אף ראוי ליטול נמי בעינן

(14) פי' בזה דלריב"ל ר"א לא בעי שיהא ראוי ליטול ובראוי ליתן לחוד סגי ואף עשיר ראוי ליתן הוא, וחכמים בעו שיהא ראוי ליטול ועשיר אינו ראוי ליטול, וזהו טעם מחלוקתם, וכן פי' המהרא"פ שנביא להלן. ובדרך זה הלכו גם הנועם ירושלמי סוף ה"א, והשערי ירושלמי כאן, אכן השדה יהושע הפ"מ והגר"א שנביא דבריהם להלן פירשו דלריב"ל לכו"ע בעינן ראוי ליטול, רק נחלקו ר"א וחכמים אם אמרינן תרי מגו, ועי' להלן הערה כ"ד.

(15) ההערות על דיבור זה יבואו להלן, עי' בהערות על באור הגר"א למע"ש בהערה ס"ט.

(16) זהו נגד מה דמפורש בקידושין כ"ג, ב, ותמורה כ"ה, ב בברייתא, ובגיטין כ"ג, ב, ובירושלמי גיטין, פ"ג ה"ו, וקידושין, פ"א ה"ג, בשם ר' יוחנן [עי' לעיל הערה ג'] : נראים דברים שהעבד מקבל גט לחבירו מיד רבו של חבירו, ולפי מה שפירש בד"ה מ"ד הראוי ליטול כו' כ"ש דבעי נמי ראוי ליתן א"כ הא דתניא בברייתא ואמור בשם ר' יוחנן אתי דלא כחך מינייהו. ועוד קשה דלפי דבריו גם אשה לא תקבל גט לחברתה כמו עבד בגט שחרור, דהלא איננה ראויה ליתן, ועד כאן לא מיבעי לן בש"ס דילן, וכן להלן כאן, רק לענין איש לקבלה, אבל לענין אשה לקבלה לא מצינו בשום מקום שאלה דלא תיעשה שליח, וביותר קשה למ"ד הראוי ליטול בעינן דכ"ש דבעי נמי ראוי ליתן כמ"ש לעיל, מי יהיה שליח לקבלה בגט אשה, לא איש משום שאינו ראוי ליטול, ולא אשה משום שאינה ראויה ליתן, וכן מי יקבל גט שחרור בשליחות, לא בן חורין משום שאינו ראוי ליטול, ולא עבד משום שאינו ראוי ליתן, ואף שלפי מסקנת הגמ' בסוגין איש הוי ראוי ליטול בגט אשה שכן ראוי לקבל גט בתו, וכן לפירושו להלן בדברי הגמ', שכן ראוי לקבל גט שחרור, גם בן חורין הוי ראוי ליטול בגט שחרור, בכל זאת קשה למה הוצרך להכריח סברא זו ממתני' בשעה שהיא מוכרחה מעיקר הדין שליחות לקבלה, דמאחר דעבד בגט שחרור ואשה בגט אשה פסולים לשליחות לקבלה, משום שאינם ראויים ליתן, א"כ בהכרח דשליח לקבלה בגט שחרור הוי בן חורין, ובגט אשה הוי איש, משום שראויים ליתן, ומאחר דלזה המ"ד בעינן גם ראוי ליטול בהכרח דאיש בגט אשה ובן חורין בשטר

כגון גבי מתני' דבעינן דלהוי עני דמגו דזכי לנפשיה זכי גמי לחבריה דראוי לשניהן ליתן פאה ולנוטלה אבל אם הוא עשיר לא זכה דאע"ג דחזי ליתן לא חזי ליטול: מ"ד הראוי ליטול זכה כל שכן ראוי ליתן. כלומר כ"ש דבעי גמי ראוי ליתן: ומ"ד הראוי ליתן אבל ליטול לא צריך.<sup>17</sup> ואפילו עשיר לעני מצי לזכות: דתנינן תמן בפ"ק דגיטין: תן גט לאשתי. ומוקמינן לה התם דתן כזכי ומה זכות שייך ביה כלום האדם ראוי ליטול גט והא דבראוי ליתן לחודיה סגי וקשיא למ"ד דבעי גמי ראוי ליטול ומשני שכן ראוי הוא לקבל גט בתו כשקיבל עליה קידושין: ושטר שחרור זה לעבדי. גבי דהיא תנינן לה והא הוא אינו ראוי ליטול גט משום עבד דלאו עבד הוא ומשני שכן הוא ראוי לקבל שטר שחרורו דאילו הוי עבד עברי ראוי הוא לקבל גט לעצמו וראוי ליטול הוא<sup>18</sup>): ותנינן בפרק התקבל התקבל גט זה לאשתי האיש שאמר לשלוחו היה שליח קבלה לאשתי או הולך דקסבר הולך כזכי דמי: אם רצה להחזיר יחזיר. דחוב הוא לאשה ואין חבין לאדם אלא בפניו: האשה שאמרה התקבל וכו'.<sup>19</sup> מכי הגיע גט ליד השליח מגורשת דהאשה עושה שליח כדאיתא התם הלכך לא יחזיר ומשמע דטעמא דאין חבין

---

שחרור הו גמ ראויים ליטול, איש בגט משום שכן ראוי לקבל גט בתו, ובן חורין בשחרור משום שכן ראוי לקבל גט שחרורו.

גם יש לדון אם עבד לא הוי ראוי ליתן גט שחרור, דהלא רק לר"מ דס"ל בקידושין דאין קנין לעבד בלא רבו א"א שיהיה לעבד עבד אחר, אבל לרבנן דס"ל דיש קנין לעבד בלא רבו כשנותנים לו ע"מ שאין לרבו רשות בו, אפשר שיהיה לעבד עבד אחר והעבד יתן גט שחרור לעבד שלו, [ועי' בלשון הרעק"א שהבאנו באות ב', בד"ה והנה, בסוגרין]. וכעין זה הקשה הגמוק"י ב"מ צ"ו, א על שיטת רש"י והר"ן שם גבי האומר לעבדו צא והשאל עם פרת, עיי"ש. ועי' מ"ש בזה על באור הגר"א לפאה כתב יד א' בפנים.

(17) המלה צריך אינה בנוסח הספרים, ועי' להלן מש"כ ע"ז בשדה יהושע, ובהערה כ"ט.

(18) הוכרח לפרש כן משום דלשיטתיה דאין עבד ראוי לקבל גט שחרור משום שאינו ראוי ליתן, עי' בהערה ט"ז, לא מצי לאוקמי בעבד, ולפיכך מפרש זה אבן חורין שהוא ראוי ליטול שכן ראוי לקבל שטר שחרורו לעצמו אילו הוי עבד עברי. אך פירושו תמוה דהלא בעינן ראוי ליטול באותו הענין שנעשה עליו שליח, דהלא על ידי שהוא ראוי ליטול בגט אשה משום שמקבל גט לבתו לא חשיב ראוי ליטול לענין קבלת גט שחרור, [וכן לא חשיב עשיר ראוי ליטול לענין פאה על ידי שהוא ראוי לזכות ולקבל שאר הדברים]. א"כ מדוע יחשב בן חורין ראוי ליטול בגט של עבד כנעני על ידי זה שהוא ראוי לקבל גט של עצמו אילו הוי עבד עברי, הלא השחרור של עבד עברי הוא ענין אחר מהשחרור של עבד כנעני. ובודוחק יש לתרץ דבריו שסובר שקבלת שטר שחרור של עבד כנעני ושל עבד עברי ענין אחד הוא. דשם עבדות חד הוא, דהלא העיקר מה דבעינן שטר שחרור בעבד עברי הוא רק על קנין הגוף, משום דעבד עברי גופו קנוי, כמבואר בקידושין ט"ז, א, והוא קנין האיסור שיש בעבד עברי כמו בעבד כנעני, ע"י ברמב"ן ורשב"א שם, וכן מה דמועיל שטר בעבד עברי ילפינן לה מכנעני, עי' רש"י שם, ולפיכך מה שראוי לקבל שטר שחרור לעצמו אילו הוי עבד עברי מחשיבו לראוי ליטול גם בקבלת שטר שחרור של עבד כנעני, ועי' להלן בהערה כ"א.

(19) בנוסח הספרים מובאה רק הרישא, התקבל כו' יחזיר, וגירסתו הוא כנוסח דפוס

ויגיציא שמובאה שם גם הסיפא, האשה שאמרה התקבל כו' לא יחזיר. ועי' בהערה ק"א.

לאדם אלא בפניו הא לאו הכי ראוי לקבלו<sup>20</sup>) ואמאי והא איש לא בר קבלי גיטא הוי הלא משום דחזי לקבל גט שחרורו וכדאמרן<sup>21</sup>) ולעולם ראוי ליטול הוא. ופריך והעבד ראוי הוא להוליך את הגט דקא סלקא דעתן השתא דכי תנן בפ"ב דגיטין הכל כשרין להביא את הגט אפילו עבד נמי בכלל ור' אמי סבר התם הכי והא בעינן לכ"ע ראוי ליתן והכא ראוי ליתן ליכא

(20) לגירסתו שהוא כד"ו שמובאה שם גם הסיפא, למה לו לפרש שהקושיא היא מדיוקא דרישא, דטעמא דאין חבין לאדם אלא בפניו הא לאו הכי ראוי לקבלו, הלא זה קשה מהמפורש בסיפא שנעשה שליח לקבלה, ואמאי והא איש לאו בר קבלי גיטא הוי, ולגירסתנו שמביא רק הרישא שפיר פירשו כן המפרשים, אבל לגירסתו למה לו לפרש הקושיא מהדיוק כיון שקשה מהמפורש. והיה אפשר לומר שסובר שכל הסוגיא כאן מיירי רק לענין זכיה ולא לענין שליחות, דבשליחות לא בעינן ראוי ליטול או ליתן, [וחילוק זה נמצא באחרונים, בנועם ירושלמי סוף ה"א, ובשערי ירושלמי כאן בדעת הבבלי לשי' הרמב"ן, ובשו"ת ראשי בשמים סי' ס"ט]. ולפיכך פירש הקושיא מדיוקא דרישא שהוא מדין זכיה ולא מהמפורש בסיפא שהוא מדין שליחות, [ומה שבגמ' מביא הסיפא הוא אך למותר ואגב רישא נסבה, ועי' בהערה ק"א]. ואם היינו אומרים כן היה אפשר ליישב בזה גם הקושיות שהקשינו בהערה ט"ז על מה שאמר שם לענין עבד, דהוא לא אמר כן אלא בדין זכיה, דבזה הוא דבעינן ראוי ליתן, ועבד אינו ראוי ליתן ופסול לקבלה מדין זכיה בשחרור היכא דלא עשהו שליח, אבל בשליחות ממש לא יאמר כן, ולא קשה מה שהקשינו שם מהברייתא ור' יוחנן דשם מיירי בשליחות ממש, אך ממה שפירש להלן הקושיא והעבד ראוי הוא להוליך את הגט, שהוא ממה דתנן בפ"ב דגיטין הכל כשרין להביא את הגט אפילו עבד נמי בכלל והא בעינן לכ"ע ראוי ליתן וקשיא לתרוייהו, ושם הלא מיירי בשליחות ממש הרי דאינו מחלק בין זכיה לשליחות, וסובר דגם בשליחות ממש בעינן ראוי ליתן וליטול, ועי' להלן הערה ע"ה. וא"כ הדרו כל הקושיות לדוכתן.

(21) הוא מפרש שמה שהגמ' מביאה מתני' דהתקבל אינה קושיא חדשה, כמו שפירשו שאר המפרשים ונדחקו משום זה מה מוסיף להקשות ממנה יותר מאשר כבר הקשה ממתני' דתן גט זה, אלא היא הוכחה על התירוץ שכן הוא ראוי לקבל שטר שחרור, עי' בהערה ק"ג, וכמו שאמר והלא איש לאו בר קבלי גיטא הוי הלא משום דחזי לקבל גט שחרורו וכדאמרן, והוי על ידי זה ראוי ליטול גם בגט אשה. וגם על פירושו כאן קשה מה שהקשינו עליו בהערה י"ח, הלא גירושין ושחרור שני ענינים הם, ובעינן שיהיה ראוי ליטול באותו הענין שנעשה עליו שליח, ואיך הוי ראוי ליטול בגט אשה משום דחזי לקבל גט שחרורו, ואם כי יישבנו בדוחק את דבריו שם לענין שטר שחרור שסובר שקבלת שטר שחרור של עבד כנעני ושל עבד עברי ענין אחד הוא דשם עבדות חד הוא, עי' מ"ש שם, זה אי אפשר לומר כאן דמה ענין עבדות אצל אישות, ואיך אפשר לומר שהוא חשיב ראוי ליטול בקבלת גט אשה משום דחזי לקבל גט שחרורו אילו הוי עבד עברי. ובדוחק גדול אפשר אולי לומר דכיון דגט שחרור בעבד כנעני ילפינן לה לה מאשה לענין כמה דינים, וגט שחרור בעבד עברי מנעני ילפינן, עי' בהערה הנ"ל, לפיכך הראוי ליטול בזה חשוב ראוי ליטול בזה אף שבגוף הענין לא קרב זה אל זה.

גם קשה הלא כשהקשה ממתני' דתן גט זה כבר תירץ שכן ראוי הוא לקבל גט בתו ולמה חוזר ומקשה ממתני' דהתקבל והא איש לאו בר קבלי גיטא הוי להוכיח מזה על התירוץ שכן הוא ראוי לקבל שטר שחרורו, הלא לא משום זה הוא ראוי ליטול בגט אשה אלא משום שראוי לקבל גט בתו, [ואם נאמר דאחר שאמר התירוץ על הקושיא ושטר שחרור זה לעבד, שכן הוא ראוי לקבל שטר שחרורו, חזר בו מהתירוץ שכן ראוי הוא לקבל גט בתו, מה עדיף להקשות ממתני' דהתקבל יותר ממתני' דתן גט שעומד בה, יחזור ויאמר על אותה המשנה שגם לענין גט אשה הוי ראוי ליטול לא משום שכן ראוי הוא לקבל גט בתו אלא משום שכן הוא ראוי לקבל שטר שחרורו]. וצ"ע.

וכלהו מזדו דראוי ליתן מיהא בעינן וקשיא לתרווייהו. ומשני פתר לה לצדדין. דפשיטא דעבד לא מרבה מתניתין דודאי פסול והתם מסקינן דאפי' ריח הגט אין בו<sup>22</sup>): בבעל הבית עשיר נחלקו. דכי פליגי רבנן ואמרי דלא זכה אותו עני אלא יתננה לנמצא ראשון היינו משום דהמלקט הוי עשיר וכיון דלא זכי לנפשיה לא זכי לחבריה אבל מעני לעני כ"ע מודי דזכי דמגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה אלמא דלא סגי בראוי ליתן אלא אף דאוי ליטול נמי בעינן.<sup>23</sup>)

### ב] פירוש השדה יהושע

בבעל הבית עשיר נחלקו. מחלקת דמתני' דר' אליעזר אומר זכה לו וחכמים אומ' יתננה לעני הנמצא ראשון היינו בבע"ה עשיר דהיינו זה שלקט את הפאה דאיבעי זכי לנפשי' זכי נמי לחברי' ור"א סבר דתרי מגו אמרינן ורבנן סברי חד מגו אמרינן תרי מגו לא אמרינן אבל בבעל הבית עני דראוי ליטול מגו דאי בעי זכי לנפשיה זכי נמי לחבריה וליכא אלא חד מגו וכ"ע סברי דזכה לו כו'.<sup>24</sup>) הראוי ליטול זכה. הדא דאמרה מתניתין

(22) מבואר בזה שהמהרש"ס מפרש לשיטת הירושלמי כאן דעבד פסול להביא גט אשה משום שאינו ראוי ליתן, וזהו סמך לזה למה שנאמר להלן באות ד' על הירושלמי בגיטין שם, עיי"ש. ובגוף הפירוש שפי' בהקושיא והעבד כו', שהיא קושי' חדשה, עיי' להלן הערה ל"ה.

(23) לאלו המפרשים שלריב"ל בין ר"א בין רבנן סוברים דבעינן ראוי ליטול, עיי' לעיל הערה י"ד, ניחא מה דאמר מילתא דריב"ל אמרה הראוי ליטול זכה, אבל למהרש"ס והשאר מפרשים שפירשו דלר"א לא בעינן ראוי ליטול אליבא דריב"ל, צריך לפרש מילתא דריב"ל אמרה כו' משום דמוקי דבע"ה עשיר נחלקו, ורבנן סוברים דבעינן ראוי ליטול, אבל למ"ד ראוי ליתן זכה, ולכולי עלמא ראוי ליתן סגי, נחלקו בטעמים אחרים, וגם בבע"ה עני, עיי' להלן בפ"י מהרא"פ, ועיי' בבאורי הגר"א כאן ובמע"ש.

(24) כן פירשו גם הפ"מ והגר"א שנביא פירושם להלן, וזהו דלא כפי' המהרש"ס והמהרא"פ, עיי' לעיל הערה י"ד, והנה בבבלי ב"מ ט, ב וגיטין יא, ב מוקי כן מחלוקת ר"א וחכמים שהיא אם אמרינן תרי מגו, אבל להבבלי השאלה אם אחר יכול לזכות בעד העני היא משום דהוי תופס לבע"ה במקום שחב לאחרים, והמיגו מסלקת את החב לאחרים, דכיון דאי בעי זכי לנפשיה תו לא הוי חב לאחרים, דסו"ס להם לא יהיה בין אם יזכה לנפשו בין אם יזכה בעד העני, ובוה יש מקום לחלק בין חד מגו לתרי מגו, דבתרי מגו דהאפשרות היא יותר רחוקה עדיין חב הוא לאחרים, אכן לריב"ל כאן בירושלמי שמפרש שהשאלה אם אחר יכול לזכות בעד העני היא מטעם דבעינן שיהא ראוי ליטול בזה לכאורא לא שייך החילוק בין חד מגו לתרי מגו. וצריך לומר דהמפרשים לא השתמשו כאן רק בדברי הבבלי, דמחלוקת ר"א וחכמים היא אם אמרינן תרי מגו, אבל לא בסברת הבבלי, ולא בטעם אחד ובתדא מחתא מחתינהו, דלהבבלי הטעם של מגו הוא משום שמסלקת את החב לאחרים, ומחלוקת ר"א וחכמים היא אם תרי מגו ג"כ מסלקות את החב לאחרים, אבל להירושלמי הטעם של מגו הוא משום שמשוה את הזוכה לראוי ליטול, ומחלוקת ר"א וחכמים היא אם גם תרי מגו משוות אותו לראוי ליטול, וגם לענין זה יש סברא לחלק בין חד מגו לתרי מגו. ובהערה ס"ט, על סוף דברי ביאור הגר"א למע"ש, עוד נביא ההמשך מדיבור זה של השדה יהושע ונעיר על דבריו, עיי"ש.



זכה לו לעני היינו בראוי ליטול דמגו דאי בעי זכי לנפשי זכי נמי לחבריה ולא בראוי ליתן דליכא מגו. וחד אמר הראוי ליתן. אפי' הראוי ליתן זכה לו ולא בעינן ראוי ליטול. מ"ד ראוי ליטול כל שכן ליתן. נראה דטעות הוא דאיך נאמר דמי שאמר ראוי ליטול כל שכן ליתן והלא בראוי ליטול איכא מיגו ובראוי ליתן ליכא מגו<sup>25</sup>) ועוד אם כן היכא דמקשי ממתניתין לקמן על מי שאמר הראוי ליטול מה מקשי ליה הרי הקושיא גם כן על מי שאמר הראוי ליתן דמכל שכן מפיק ליה<sup>26</sup>) לכך נראה לגרוס מ"ד הראוי ליתן כל שכן הראוי ליטול<sup>27</sup>) וכן נמי צריך לגרוס בפרק אחרון דמעשר שני דמייתי לה התם נמי וטעמא משום דאיכא ליה מגו ומאן דאמר הראוי ליטול הא ליתן לא דדוקא ליטול אמר משום מגו אבל ליתן דליכא מגו לא קאמר והשתא מקשי שפיר על מי שאמר הראוי ליטול דהא ליתן לא ממתני' דתנינן תן גט לאשתי כו.<sup>28</sup>) ומהרש"ס קיים הגי' הכתובה לעיל מ"ד ליטול כל שכן ליתן ומ"ד הראוי ליתן הא ליטול לא והוסיף בו מלת צריך ואמר ליטול אינו צריך ולא דחקתו הקושי' שהקשינו לעיל דאיך יתכן לומר דמ"ד ליטול כ"ש ליתן דהכא איכ' מגו והת' ליכא מגו כדכתבי' לעיל מפני שהוא מפרש דהיכא דקא' ר' רדיפה דחד אמר הראוי ליתן זכה דלא קאי אמתני' דהכא אלא אמתני' דעבד והילך לשונו מלה במלה כו.<sup>29</sup>)

(25) דמ"ד ראוי ליתן לא הצריך מגו, ומ"ד ראוי ליטול שהצריך מגו בראוי ליטול איכא רק חד מגו ובראוי ליתן צריך לתרי מגו וכמו שפ"י לעיל בדברי ריב"ל, וליכא מגו דאמר כונתו ליכא חד מגו אלא תרי מגו.

(26) דבריו, הרי הקושיא גם כן על מי שאמר הראוי ליתן, הם שלא בדקדוק, שהרי אדרבא הקושיא ליתא גם על מי שאמר הראוי ליטול, דכיון שמקשה רק על מ"ד ראוי ליטול, ולמ"ד ראוי ליתן ניחא, איכ' כמו שניחא למ"ד ראוי ליתן כ"כ ניחא גם למ"ד ראוי ליטול דסובר גם ראוי ליתן מכש"כ. וצ"ל שכונתו להקשות כדברינו דאם נאמר שקשה על מ"ד הראוי ליטול אף דמכש"כ מפיק ליה גם ראוי ליתן איכ' גם על מ"ד ראוי ליתן יקשה ועליו הלא לא קשה דכל הקושיא בירושלמי היא רק על מ"ד ראוי ליטול, איכ' קשה דגם על מ"ד הראוי ליטול לא יקשה כיון דסובר גם ראוי ליתן דמכל שכן מפיק ליה, ובכל זאת סגנון לשונו בזה אינו ברור.

(27) וכן בפ"י מהר"א פולדא שנביא להלן הביא גירסת השדה יהושע בשמו, ומדבריו נראה שהשדה יהושע לא חזר מגירסתו אף אחר שהביא שהמהרש"ס קיים גירסתנו. וכגירסת השדה יהושע גורס גם הגר"א בהגהותיו ובבאוריו שנביא להלן, ומתוך קושיותיו של השדה יהושע נבין מה שהכריח לו להגר"א לשנות הגירסא בהיפוך מגירסתנו. (28) מכאן עד סוף הסוגיא פירש כפירושו ולשונו של המהרש"ס ומה שהקשינו לעיל על המהרש"ס קשה גם עליו.

(29) כבר הבאנו לשונו לעיל. החילוק בין פירושו של המהרש"ס לבין פירושם של השדה יהושע המהר"א פ והגר"א זה הוא. הם פירשו דברי המ"ד הראוי ליתן זכה בחיוב, דמהני זכיתו של מי שראוי רק ליתן, וקאי אמתני' דהכא לענין פאה שאף עשיר הראוי רק ליתן פאה יכול לזכות לעני. ודברי המ"ד הראוי ליטול זכה, פירשו דלא מהני רק זכיתו של מי שהוא ראוי גם ליטול, ורק עני הראוי גם ליטול פאה יכול לזכות לעני. ודברי הגמ' מ"ד הראוי ליטול כ"ש ליתן, פירשו כ"ש דמהני זכיתו, ומ"ד הראוי ליתן הא ליטול לא, דלא מהני זכיתו. ולפירושם הוקשה להם הכ"ש, דאדרבא בעני הראוי ליטול

## [ג] פירוש הר"א מפולדא

בבע"ה עשיר מחלוקת ר"א סבר הואיל וראוי ליתן זכה לעני ורבנן סברי דבעינן ראוי ליטול משא"כ עשיר אינו ראוי ליטול<sup>30</sup>) אבל מעני לעני דראוי ליטול אף רבנן מודים דזכה: ר' רדיפה כו' ראוי ליטול. מי שראוי ליטול זכה לחבירו כגון מתני' מעני לעני אבל לא ליתן מעשיר לעני: <sup>31</sup>) ראוי ליתן זכה. ומתני' בין בעני בין בעשיר ורבנן ס"ל כמו שאמר בש"ס בבלי<sup>32</sup>) לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם לא תלקט לעני ושאני לקט וכו' משאר דברים דגלי ביה קרא: ה"ג וכן גרס בשדה (הישועה) [יהושע]<sup>33</sup>)

דאינו צריך אלא לתד מגו מסתבר יותר שתהני זכיתו מבעשיר הצריך לתרי מגו, והוכרחו מטעם זה להפך הגירסא, מ"ד הראוי ליתן כ"ש ליטול ומ"ד הראוי ליטול אבל ליתן לא. אבל המהרש"ס פירש דברי המ"ד הראוי ליתן זכה בשלילה, דבעינן ראוי ליתן, ובא לאפוקי דאין עבד מקבל גט לחברו עבד. ודברי המ"ד הראוי ליטול זכה, פי' אף ראוי ליטול נמי בעינן, וקאי אמתני' לענין פאה דרק עני הראוי לשניהם ליתן וליטול זכה. ודברי הגמ', מ"ד הראוי ליטול כ"ש ליתן, פי' כ"ש דבעי נמי ראוי ליתן. ובדברי הגמ', מ"ד הראוי ליתן אבל ליטול לא, הוסיף המלה צריך, ופי' דהראוי ליתן לא צריך שיהיה ראוי ליטול ואפילו עשיר לעני מצי לזכות, משום דבראוי ליתן לחוד סגי. ולפירושו נחא שפיר גם גירסתנו, מ"ד הראוי ליטול כ"ש ליתן, כיון דהכ"ש לא הוי דמהני ליתן אלא דבעי נמי ליתן, והכ"ש הוא, דאם למ"ד ראוי ליתן זכה שלענין זכיה בפאה זכה בראוי ליתן לחוד, בכ"ז לענין קבלת עבד גט לחברו עבד לא מהני לדידיה ראוי ליטול לחוד, הרי דראוי ליתן עדיף מראוי ליטול, כ"ש למ"ד הראוי ליטול זכה דאף ראוי ליתן לחוד לא מהני לענין זכיה בפאה, ובעי גם ראוי ליטול, ולא מהני ראוי ליטול לחוד לענין קבלת עבד גט לחברו עבד ובעי שיהיה גם ראוי ליתן, דכיון דראוי ליתן עדיף מראוי ליטול ולדידיה לא מהני ראוי ליתן לחוד כ"ש ולא מהני ראוי ליטול לחוד. [אמנם אף שלפירושו מתפרש הכ"ש מכח הוכחה מהמ"ד ראוי ליתן זכה דראוי ליתן עדיף מראוי ליטול, דהלא סובר דראוי ליתן לחוד מהני וראוי ליטול לחוד לא מהני, אבל בכ"ז הסברא בזה קשה אינה עדיפות הוא בראוי ליתן לחוד יותר מבראוי ליטול לחוד, דבשלמא סברת המ"ד ראוי ליטול זכה נחא דבעי שיהיה ראוי לתרוייהו בין ליתן ובין ליטול, ולא מהני לא ראוי ליתן לחוד ולא ראוי ליטול לחוד, אבל סברת המ"ד הראוי ליתן זכה שמהני לדידיה ראוי ליתן לחוד וראוי ליטול לחוד לא מהני קשה איזה סברא היא להעדיף ראוי ליתן יותר מראוי ליטול. ועי' בפ"מ שפי' בזה ג"כ כהמהרש"ס ובהערה ל"ח, וכן בספר ניר כחן לפי זה רק טרח למצא מי שאינו ראוי ליתן, עיי"ש].

(30) מפרש לריב"ל מחלוקת ר"א וחכמים כהמהרש"ס, ועי' לעיל בהערה י"ד, אכן השדה יהושע פ"מ והגר"א פי' באופן אחר, עי' לעיל הערה כ"ד.

(31) ובזה נחלקו לזה המ"ד ר"א וחכמים, עי' בהערה הקודמת, אבל למ"ד ראוי ליתן זכה מפרש כדיבור הבא טעם אחר במחלוקתם, וכן צ"ל לשאר המפרשים, ועי' בהערה הבאה.

(32) גיטין יב, א וזהו כדברי רב פפא שם, וכן פירש הר"ש כאן לדעת רב נחמן בב"מ ט, ב מעני לעני מחלוקת, אכן התוס' בב"מ שם בד"ה ולימא פירשו דלדעת רב נחמן יחלוקו בתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים כסברת רב חסדא שם בגיטין, ורש"י בב"מ כתב בטעמא דרבנן דלית להו מיגו, ולפי שיטת הירושלמי ולא נחית בזה, למ"ד ראוי ליתן צריך לפרש כמו שפירש המהר"א פ' כדעת רב פפא בגיטין, וכן צריך לפרש ליתר מפרשי הירושלמי.

(33) עי' לעיל הערה כ"ז.

מ"ד ליתן כ"ש ליטול ומ"ד ליטול אבל ליתן לא. והא דקאמר כ"ש ליטול לא כגון מתני' דלקט אמר דמתני' מוקי בין בעשיר בין בעני וכדפרישית אלא כגון במציא' דאיכא מיגו ג"כ כ"ש דזכי לחבריה ומ"ד ראוי ליטול היינו כריב"ל דמוקי למתני' בעשיר כו' וכדפרישית הואיל וליכ' מיגו פליגי רבנן אבל מעני לעני דאיכא מיגו מודים רבנן דזכה: תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי. פשטא דמתני' משמע דבשליח אחד מיירי שנתן לו ב' גיטין הללו א' לאשתו וא' לעבדו וק"ל תן כזכי דמי וא"כ קשה למ"ד ראוי ליטול דווקא וכי השליח ראוי ליטול הוא ועיקר הקושיא סמך עלה המקשן אהא דהתקבל וכי עבד ראוי להוליך הוא אלא דלא היה יכול להקשות מהא דהתקבל אם לא בהקדים תחלה מתני' דתן גט כו' משום דבלא"ה עבד מאן דכר שמיה אבל מכח הא מתני' דתן גט מצא מקום לומר דמתני' דהתקבל בעבד מיירי וכמו שאפרש: שכן ראוי לקבל גט בתו. הקטנה דמקשינן הויה ליציאה וכן יציאה להויה ובקידושיה זכה לי' רחמנ' ה"ה בגירושיה: ושטר שחרור זה לעבדי. וכי שליח בן חורין ראוי ליטול גט שחרור: שכן ראוי לקבל גט שיחרורו. והשתא ע"כ רישא וסיפא בעבד מיירי שהרי בשליח א' מיירי וכדאמרן ומשכחת לה שהעבד ראוי ליטול גט אשה בעבד נכסי מלוג שלה דידו כיד אשה דמיא וראוי ליטול גט כשתרצה להתגרש דאז זכות הוא לה: <sup>84</sup>) ותנינן התקבל. בפ' ששי דגיטין תנן התקבל

---

34) קודם שנבאר כונתו ונעיר על דבריו צריכים אנו להקדים ולהביא דברי התוספות והתוספות רי"ד בגיטין כג, ב. על דברי הגמ', אין העבד נעשה שליח לקבל גט לאשה מיד בעלה לפי שאינו בתורת גיטין וקדושין, כתבו התוס' בד"ה לפי: והא דמתגרשת בעבד שלה היינו מטעם חצר. ובתוס' רי"ד שם כתב: וראיתי כתוב במקצת ספרים עבד דעלמא דלאו דידיה ולא דידיה, ולכאורה ג"ל דהיא גירסא יפה דווקא עבד דעלמא לא חזי למיהוי שליח לא לקבלה ולא להולכה אבל עבד דאשה הוי שליח לקבלה דיד עבד כיד אשה דמיא וכשקבלו העבד כאילו קבלתו האשה ועבד דאיש גמי הוי שליח להולכה דידו כיד רבו דמי וכשנותנו לאשה כאילו רבו נתנו לה, אבל לאו מילתא היא דאע"ג דאמרי' דעבד כיד רבו דמיא לא שיהא שלוחו אלא כחצירו דומה ואילו שם הבעל הגט בחצירו ואמר לאשה טלי גיטך מחצרי כלום היא מגורשת גם מיד עבדו נמי אינה מגורשת, ועבד דאשה כחצרה דמי וקי"ל חצר מהלכת לא קנה אך אם היה כפות ואשה עומדת בצדו דומיא דחצרה דבעי' והיא שעומדת בצד חצרה כדאמרי' לקמן בפ' הזורק הוא דהויא מגורשת אבל שתאמר לו האשה קבל לי גיטי בלא כפות ובלא שתעמוד בצדו בתורת שליח אינה מגורשת, הלכך גירסא משבשתא היא דבכל עבד אמרי' דאינו נעשה שליח לא לקבלה ולא להולכה ואפילו בעבד דידיהו.

והנה המהרא"פ סובר ג"כ כדעת התוס' והתוס' רי"ד ולא כדעת המקצת ספרים שהביא התוס' רי"ד. דכפי מה שפירש ניחא ליה למקשן מתני' דתן גט ורישא דמתני' דהתקבל לאוקמי בעבד משום דהעבד ראוי ליטול גט אשה בעבד נכסי מלוג שלה, ועיקר הקושיא היא מסיפא דמתני' דהתקבל בהולך גט זה לאשתו וכי עבד ראוי להוליך הוא את הגט, ואם סובר כדעת המקצת ספרים הלא גם בהולכה עבד ראוי ליתן כשהוא עבד האיש, ומה מקשה על הולכה יותר מעל קבלה, ובע"כ הא דכתב על עבד שלה דידו כיד אשה דמיא הוא רק מטעם דהוי כחצרה, וזה לא משכחת לה בעבד שלו לענין הולכה

גט זה לאשתי וע"כ רישא דמתני' בעבד מיירי כמו מתני' דתן גט דפ"ק דגיטין שהרי הא מתני' עלה דמתני' דתן גט קאי ותנא הכא גט לחודא משום דשנה משנתו אליבא דכ"ע דבגט אשה רבנן מודו דחוב הוא לה וכיון דרישא דהתקבל מיירי בעבד ה"ה סיפא דהולך גט זה לאשתי בעבד מיירי וא"כ קשה וכי עבד ראוי להוליך הוא בשלמא למ"ד ראוי ליתן לא קשיא

כדברי התוס' רי"ד, דאילו שם הבעל הגט בחצירו ואמר לאשה שלי גיטך כלום היא מגורשת, וא"כ קשה על המהרא"פ, שכתב שהעבד ראוי ליטול גט אשה בעבד וכסי מלוג שלה דידו כיד אשה דמיא, מה שהקשה התוס' רי"ד על המקצת ספרים הלא בעינן שיהי' העבד כפות ותעמוד בצדו ויהא משתמר לדעתה, ועוד אמאי אם רצה לחזור יתזור והא בחצרה מתגרשת מיד כשהגיע הגט לחצרה ואינו יכול לחזור בו. ועוד מה זה שכתב, וראוי ליטול גט כשתרצה להתגרש דאז זכות הוא לה, מה לנו ולרצונה ושיהיה לה זכות הלא בחצרה מתגרשת בעל כרחה ואף בחוב. ונראה לפרש כוונתו של המהרא"פ, דכיון דכשהעבד שלה כפות ועומדת בצדו מתגרשת על ידו מטעם דהוי כחצרה כבר הוי עבד ראוי ליטול שתגרש גם בעבד שאינה שלה מטעם שליחות, ומאחר דבגט חוב הוא לה יכול לחזור בו ואינה מתגרשת רק כשתרצה אח"כ להתגרש דאז זכות הוא לה, זהו כוונת דבריו, ועי' להלן שהבאנו מספר ניר שנראה שהבין ג"כ כן בכוונתו. אך דבריו אלו קשים דלא מסתבר שיהא עבד חשוב ראוי ליטול גט אשה משום דמשכחת שיטול כשהוא עבד שלה והוא כפות ועומדת בצדו, דהלא אז הוא כחצר בעלמא, ואין הוא נוטל בעצמו אלא האשה נוטלת על ידו, ואיך מהני זה שיהיה חשוב ראוי ליטול וליטול בעצמו כשהוא שלוחה, ופירושו בדברי הירושלמי דחק לו לומר סברא דחוקה כזו. גם במה שכתב, וראוי ליטול כשתרצה להתגרש דאז זכות הוא לה, יש לדון הרבה בזה, מה מועיל רצונה אחר כך כיון שבשעת הנתינה לא ידענו רצונה, ורק בגילתה רצונה קודם הגירושין מקשה בירושלמי ר"פ האומר: הגע בעצמך שהיתה צוחת להתגרש, ומשני, אני אומר שמא חזרה בה. ובטור אה"ע"ז, סי' ק"מ, כתב: ומדברי בעל העיטור יראה היכא דאמר ליה זכי לה או התקבל לה והיא רצה בו שנתגרשה ביד בקבלתו אפילו לא עשאתו שליח לקבלה שכתב על שם הגאונים אמר לו זכי לה בגט זה ובא לחזור אינו יכול ופירש הוא דבריהם כיון דא"ל זכי לה והיא רצונה בו מתגרשת אבל בעל כרחה אינה מתגרשת ואין נראה אלא כל זמן שלא עשתה אותו שליח אין יכול לזכות לה שחוב הוא לה וא"כ יכול לחזור בו. ומחלוקת העיטור והטור הוא רק בגילתה רצונה קודם הנתינה, וכהא דירושלמי שצוחה להתגרש, וכמ"ש שם הב"י, או בשעת הנתינה כמ"ש שם הב"ח, עיי"ש, אבל כאן במתני' דתן גט שלא ידענו רצונה לא קודם הנתינה ולא בשעת הנתינה ובכל זאת כתב המהרא"פ וראוי ליטול כשתרצה להתגרש, והיינו אחר כך כשיבוא אליה, קשה הלא בשעת הנתינה עדיין לא גילתה רצונה והיו הגירושין חוב לה איך מהני קבלתו משום שאחר כך כשיבא אליה תרצה להתגרש ואז זכות הוא לה, הלא מ"מ בשעת הקבלה חוב הוא לה. אמנם כדבריו כתב גם הב"ש בשו"ע אה"ע"ז, סי' ק"מ ס"ק ה', וז"ל: וכן אם נתן הגט ליד א' ואחר כך אמרה יזכה לי י"ל דנעשה ש"ק שלה כמו גבי חצר והיינו שהוא נותן לידו לא לשם שליחות דאל"כ א"י לעשות שליח של בעל לשלוחה כמ"ש בסימן אח"ז אלא נותן לשם פקדון והיא אמרה אחר כך יזכה לי נעשה שלוחה לקבלה, מיהו לדעת הרמ"ה כמ"ש ר"ס קל"ט לא מהני בכה"ג כשם שלא מהני אם נותן לחצרה והיא לא עמדה שם בעת הנתינה, וי"ל אפי' להרשב"א והר"ן [עי' בהגהות רעק"א, שם ס"ק א', שכתב שבודאי מוכח כן ממה דכ' הר"ן בפ' התקבל, עיי"ש]. דס"ל בחצר הוי גט משום דנתן מיתה לחצר שלה דהוי כאילו נתן לידה [עי' בהג' רעק"א הנ"ל]. אבל כאן תחילת הנתינה לא היה נתינה, ואם נתן ליד א' ואמר זכה לה והיא אומרת לו יזכה לי י"ל לכ"ע מהני כיון שנתן בתחלה לזכות לה מגורשת מיהא אחר שאמרה יזכה לי ועיין מ"ש הטור בשם העיטור וחולק עליו היינו לענין אם היא מגורשת בעת הנתינה כשנתן ליד השליח אבל מגורשת משעה

דהוא מוקי מתני' דפ"ק כולה בבן חורי' שהוא ראוי ליתן אבל למ"ד ראוי ליטול ע"כ צריך לאוקמא מתני' דפ"ק בעבד וכן הא מתני' דהתקבל בעבד קשיא ועבד ראוי להוליך הוא דהא אינו בתורת גיטין וקידושין אינו ראוי נמי להוליך והכי אמרינן בבבלי לר' יוחנן וכן בש"ס זה על מתני' דהכל כשרים להוליך הגט דאין עבד נעשה שליח להוליך: פתר לה לצדדין. רישא בעבד וסיפא בבן חורין.<sup>35</sup>)

### ד] פירוש הפני משה

בבעל הבית עשיר נחלקו וכו' כדפרישית במתני':<sup>36</sup>) רבי רדיפא

שהיא אומרת יזכה לי אף על גב בתחלת הנתינה לא עשחה אותו לש"ק. וגם דבריו קשים כיון שכתב שאם נתן הגט ליד א' ואח"כ אמרה יזכה לי לא מהני לכו"ע משום דתחלת הנתינה לא היה נתינה מה מועיל מ"ש שאמר הבעל זכה והיא אומרת אח"כ יזכה לי כיון שבתחלת הנתינה לא אמרה זאת י"ל דאף לבעל העיטור לא מהני, ומש"כ כיון שנתן בתחלה לזכות לה מגורשת קשה, מה מועיל אמירת זכה לה של הבעל יותר מאילו לא אמר, הלא השליח א"י לייעשות שלוחה בלא דעתה ורצונה על דבר שחוב הוא לה ואמירת הבעל זכה לה ונתינתו לזכות לה לא מהני בזה כלום. וי"ל בדוחק ואכ"מ להאריך. גם במה שכתב על מתני' דתן גט דגם הרישא בעבד מיירי והוי ראוי ליטול גט כשתרצה להתגרש וכן מוקי רישא דמתני' דהתקבל שהוא שליח האשה ומקשה רק מסיפא דהתקבל. ע"י בהערה הבאה, קשה אף אם נאמר שיכול להיות בזה האופן שליח האשה הוא נגד סוגית הגמ' בבבלי וירושלמי, שהלא שם בגמ' סג, א מפרש בגמ' רישא דמתני' דהתקבל משום דאמרינן אדם יודע שאין שליחות לקבלה וגמר ונתן לשם הולכה, וכן הוא בירושלמי שם ביודע הלכה לומר התקבל וזכה כהולך, הרי דלא הוי שליח האשה אלא שליח הבעל אף באומר זכה והתקבל. [ועל הב"ש לא קשה מסוגית הגמ', דמתני' מיירי בלא אמרה אח"כ יזכה לי ולפיכך הוי שליח הבעל, אבל המהרא"פ שמפרש לשי' הירושלמי דמתני' מיירי כשתרצה להתגרש קשה.] לולא שנאמר שסוגית הגמ' שם קאי למ"ד ראוי ליתן דהוא מוקי הכל בבן חורין ואז שפיר הוי שליח הולכה מהבעל, אבל למ"ד ראוי ליטול שצריך לאוקי בעבד לא הוי שליח הולכה מהבעל אלא שלוחה של האשה כשתרצה להתגרש דאז זכות הוא לה, וכמ"ש. בכל אופן פשטות הדברים וסוגיות הגמ' שם בבבלי וירושלמי הם נגד פירושו של המהרא"פ אף שיש ליישב בדוחק.

35) כל פירושו בקושית הגמ' והתירוץ הוא תמוה, הלא הפסול בעבד משום אינו בתורת גיטין וקידושין שייך בקבלה יותר מבהולכה וכמבואר בסוגית הגמ' דגיטין שעיקר דברי ר' יוחנן נאמרו על קבלה ונחלקו הראשונים אם גם בהולכה פסול וכן בירושלמי על מתני' דהכל כשרים מבואר שפסול גם לקבלה, וא"כ קשה למה לו להמקשן להקשות מהולכה דוקא מסיפא דמתני' דהתקבל משום דמתני' דתן גט ורישא דמתני' דהתקבל מפרש להמהרא"פ דלא הוי שליח הולכה של הבעל אלא שליח קבלה של האשה, ע"י בהערה הקודמת, אף אם נאמר כן היה יכול להקשות על מתני' דתן גט וכי העבד כשר הוא לקבל את הגט כשם שהקשה מסיפא דמתני' דהתקבל דמיירי בהולך וכי העבד כשר הוא להוליך את הגט, [ואזרבא מקבלה הקושיא היא יותר חזקה מבהולכה דבזה בודאי עבד פסול לכולי עלמא ובהולכה נחלקו הראשונים ויש סברא להכשירו וכשיטת הר"י מיגש.] וכן מה דמשני פתר לה לצדדין, ופירש רישא [דהתקבל] בעבד וסיפא בבן חורין, הלא גם מהרישא דמיירי בקבלה לפירושו וכן ממתני' דתן גט קשה איך עבד כשר לקבלה אף דמשכחת לה שהוא ראוי ליטול הלא הוא פסול משום שאינו בתורת גיטין וקידושין, וצ"ע.

36) ז"ל שם: פלוגתא דר"א ורבנן בעשיר שלקט את הפאה כדי לזכות בה לעני דר"א סבר אמרינן תרי מיגו כו' ורבנן סברי חד מיגו אמרינן תרי מיגו לא אמרינן.

אמר איתפלגון וכו'. האי פלוגתא בעלמא קאי<sup>77</sup>) דפליגי במזכה לאדם אחד איזה דבר ע"י אחר והכי פירושא: חד אמר הראוי ליטול זכה, כלומר שצריך זה הזוכה שיהא גם הוא ראוי ליטול אותו הזכות בעצמו אם היו מזכין לו ואז יכול הוא לקבל כדי לזכות לאדם זה שמזכין עכשיו על ידו: וחרנה, ואידך אמר הראוי ליתן זכה ומפרש ואזיל למילתייהו: מ"ד הראוי ליטול כ"ש ליתן, כלומר דהא ודאי פשיטא הוא דאם שיהא הוא ראוי ליטול בעינן מכ"ש שצריך שיהא הוא ראוי ליתן ולזכות אותו דבר למי שמזכין על ידו כו'.<sup>78</sup>) מ"ד הראוי ליתן הא ליטול לא, כלומר אבל להאי מ"ד לא בעינן אלא שיהא ראוי ליתן על ידו ולזכות לזה שמזכין על ידו הא ליטול לא בעינן אלא אע"פ שהוא אינו ראוי ליטול אותו הזכות בעצמו אם היו מזכין לו אפ"ה יכול הוא לקבל כדי לזכות לאותו אדם שמזכין על ידו. מתני' פליגא על מ"ד הראוי ליטול זכה, לדידיה שצריך שיהא ג"כ ראוי ליטול אותו הזכות קשיא עליה האי מתני' דפ"ק דגיטין דתנינן האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי כו'. תן גט זה לאשתי שכן ראוי לקבל גט בתו, כלומר כו' הא לא קשיא שכן מצינו דשייך בו ג"כ ראוי ליטול שהרי אדם מקבל גט בתו כו': ושטר שחרור זה לעבדי שכן הוא ראוי לקבל שטר שחרורו, וכן בשטר שחרור אע"ג דאינו בר קבלה לשטר שחרור לעצמו דלא שייך בבן חורין מ"מ כו' העבד יכול לקבל שטר שחרור לחבירו כו' והשתא אי משום בבא דרישא לחוד תן גט זה לאשתי לא היה קשיא להאי מ"ד דראוי ליטול בעינן דשפיר ראוי הוא ליטול כדאמרן דראוי הוא לקבל גט בתו ובבן חורין מיירי כפשטה דהאי מתני' וכן אי משום בבא דסיפא לחוד שטר שחרור זה לעבדי נמי לא הוה קשיא דהוה מצינן לאוקמי בעבד וראוי הוא ליטול כדאמרן שהרי מקבל הוא גט שחרורו מיד רבו ולפיכך

---

והוא אליבא דריב"ל כמש"כ כאן. מפרש בזה כהשדה יהושע והגר"א ולא כמהרש"ם ומהרא"פ, ע"י לעיל הערות י"ד וכ"ד.

(37) לא אמתני' דעבד כפירושו של המהרש"ם, וגם לא אמתני' דהכא כפירושם של השדה יהושע המהרא"פ והגר"א.

(38) פירש הכ"ש כהמהרש"ם דבעינן ראוי כו' לא כהשדה יהושע המהרא"פ והגר"א שפירשו דמתני' ראוי כו' והוכרחו משום זה להפך גירסת הספרים, ע"י לעיל בפ"י שדה יהושע ובהערה כ"ט, ועיי"ש בהערה במש"כ בסוגרים דקשה לפירושו של המהרש"ם הסברא של העדיפות ראוי ליתן מראוי ליטול, ויש להעיר עוד דקשה גם מאין ברור הוא להש"ס שלמ"ד ראוי ליתן לחוד מהני ראוי ליטול לחוד לא מהני דנעשה מזה כ"ש, אולי לדידיה מהני בראוי באחד משניהם, ולמ"ד ראוי ליטול, בעינן ראוי בשניהם. דלמ"ד ליתן לחוד מהני כמו כן ליטול לחוד מהני, ולמ"ד ליתן לחוד לא מהני כמו כן ליטול לחוד לא מהני, וכמו שבאמת נפרש כן להלן דעתם, ונהי דלפירושהם העדיפות של ראוי ליתן מראוי ליטול לא הוי סברא הפוכה, כמו שהוא לפירושהם של השדה יהושע המהרא"פ והגר"א דקאי אמתני' דפאה ומטעם מיגו, אבל הכ"ש, ומה שכתב הפ"מ דהא ודאי פשיטא, קשה מאין הפשיטות והכ"ש.

יכול להיות ג"כ שליח לעבד אחר מיד רבו של האחר אלא דהא קשיא לן דכיון דרישא דהאי מתני' לא מצינן לאוקמי בעבד דהרי לא שייך הוא בשליחות גט לאשה אלא ודאי בבן חורין מיירי וא"כ ק"ל הסיפא וכדמסיק להקושיא: ותנינן התקבל גט זה לאשתי וכו' אם רצה לחזור יחזור כצ"ל, (א"א) כדתנן רפ"ו דגיטין: והעבד ראוי הוא להוליך את הגט, בתמיה מסקנת הקושיא היא ולא מייתי להאי מתני' דהתקבל וכו' אלא כדי לחזק הקושיא וכלומר דהא ודאי דהאי מתני' דהתקבל ע"כ לא מיירי אלא בבן חורין דהא עבד אינו ראוי להולכה הוא דאינו בתורת שליחות וכיון שכן רישא דהתם התקבל גט זה לאשתי נמי לאו בעבד מיירי דאין ראוי ג"כ לקבל גט אשה (ב"ב) וממילא נמי מתני' דתן גט זה לאשתי דמוקי האי ש"ס התם דזכה קאמר לו ודאי בבן חורין מיירי כמו מתני' דהתקבל וקשיא לן הסיפא שטר שחרור זה לעבדי להאי מ"ד דראוי ליטול בעינן והא בן חורין אינו ראוי ליטול שטר שחרור והיכי (מזכה) [זוכה] הוא שטר שחרור לעבד: פתר לה לצדדין, כלומר דמשני דהאי מ"ד פתר לה להאי מתני' (דפ"ב) [דפ"א] דגיטין לצדדין, רישא תן גט זה לאשתי בבן חורין מיירי וסיפא שטר שחרור זה לעבדי בעבד מיירי וכדאמרן כו' וראוי ליטול הוא כו': מילתיה דריב"ל, דלעיל דמוקי לפלוגתא דמתני' בעשיר דוקא אבל בעני אפי' חכמים מודים דיכול הוא לזכות הפאה לאותו פלוני עני אתיא כמ"ד הראוי ליטול הוא שזוכה לאחרים וכדלעיל, (א"א)

### ה] הגהות הגר"א ובאוריו

מ"ד הראוי ליתן כ"ש ליטול. ומ"ד הראוי ליטול אבל ליתן לא כצ"ל: (א"א) תן גט זה לאשתי באשה (א"א) ותיבות שכן ראוי לקבל גט בתו

(א"א) עיין להלן הערה ק"א.

(ב"ב) מדברי הפ"מ מוכח שמפרש כמהרא"פ דברי שא דהתקבל וכן במתני' דתן גט הוי שליח לקבלה של האשה, ע"י לעיל הערה ל"ו, וגם עליו קשה מה שהקשינו שם עיי"ש, כן קשה על פירושו בדברי הגמ' והעבד ראוי כו' מה צריך להוכיח מסיפא דהולך על רישא דהתקבל ומתני' דתן גט ולא מצי מיירי בעבד, הלא עיקר דברי ר' יוחנן דאין העבד געשה שליח בגט על קבלה נאמרו רק נחלקו הראשונים אם גם בהולכה כן והוכיחו מהירושלמי דגיטין דגם בהולכה פסול, אבל להפך הדברים ולהוכיח מהולכה על קבלה ולא מצי מיירי בעבד משום דכמו שהוא פסול להולכה כן הוא פסול לקבלה אין זה אלא לעשות הלמד למלמד, וההוכחה הוא אך למותר, וע"י לעיל בהערה ל"ה.

(40) שפי' לריב"ל פלוגתא דר"א ורבנן דר"א סבר אמרינן תרי מיגו ורבנן סברי תרי מיגו לא אמרינן, ע"י לעיל הערה ל"ו, ולמ"ד הראוי ליתן זכה וראוי ליטול לא בעינן הלא גם בעשיר א"צ לומר תרי מיגו, ובע"כ דמילתיה דריב"ל דמוקי לפלוגתא דמתני' בעשיר ובתרי מיגו אתיא כמ"ד הראוי ליטול הוא שזוכה לאחרים, ובעשיר צריכים לומר תרי מיגו בכדי שיהי' ראוי ליטול, ובזה הוא דנחלקו ר"א וחכמים, אבל בעני דליכא אלא חד מיגו לדברי הכל זכה.

(41) כן היא גם גירסת השדה יהושע והמהרא"פ, וע"י בפ"י השדה יהושע שהבאנו לעיל מה שהכריח להם לשנות גירסת הספרים, וע"י בהערה כ"ז, ולהלן בהבאורים.

(42) תיבת באשה אינה בנוסחת הספרים והוסיפה לפי ביאורו, ע"י להלן בבאוריו.

נמחקים<sup>43</sup>) ושטר שחרור זה לעבדי בעבד<sup>44</sup>) שכן ראוי לקבל גם שחרורו כצ"ל: והעבד ראוי להוליך הוא את הגט פתר לה לצדדין<sup>45</sup>) והתנינן התקבל גם זה לאשתי או הולך גם זה לאשתי אם רצה להחזיר יחזיר באיש<sup>46</sup>) שכן ראוי לקבל גם בתו<sup>47</sup>) כו' כצ"ל:

והא לך צורתא דשמעתתא כפי שהיא לפי הגהות הגר"א: ר' רדיפה אמר איתפלגין ר' יונה ור' יוסי חד אמר הראוי ליטול זכה וחרנא אמר הראוי ליתן זכה, מ"ד הראוי ליתן כ"ש ליטול ומ"ד הראוי ליטול אבל ליתן לא, מתניתא פליגא על מ"ד הראוי ליטול זכה, דתנינן תמן תן גם זה לאשתי, באשה. ושטר שחרור זה לעבדי, בעבד שכן ראוי לקבל גם שחרורו. והעבד ראוי הוא להוליך את הגט, פתר לה לצדדין. והתנינן התקבל גם זה לאשתי או הולך גם זה לאשתי אם רצה להחזיר יחזיר, באיש שכן ראוי לקבל גם בתו.

ועתה נראה איך הוא מפרש דברי הירושלמי לפי הגהותיו, ונביא פירושו בבאוריו בשני כתבי היד כאן ובבאורו למס' מע"ש, ושלשה כתוביו הבאין כאחד מלמדין פירושו בסוגיא זו, ודרכו בשיטת הירושלמי בענין זה.

#### (א) באור הגר"א למס' פאה כתב יד א'

ה"ג מ"ד הראוי ליתן כ"ש ליטול. פי' דהכא לא הוי אלא חד מיגו דהיינו מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה:<sup>48</sup>) מ"ד הראוי ליטול אבל ליתן לא כו' פי' כדפרישית. ה"ג תן גם זה לאשתי. פי' דמשמע ליה דאירי

(43) תיבות אלו מציג להלן אחרי הקושיא ממתני' דהתקבל.

(44) תיבת בעבד אינה בנוסחת הספרים.

(45) מקדים הקושיא והעבד כו' והתירוצ פתר כו' מיד אחרי התירוצ בעבד כו'

לפני הקושיא ממתני' דהתקבל ובספרים הוא אחר כך.

(46) תיבת באיש אינה בנוסחת הספרים.

(47) כאן מציג התירוצ שבספרים הוא לעיל אחרי הקושיא ממתני' דתן גט. ובהגהות הגר"א עם הערות הרד"ל ז"ל למס' מע"ש, פ"ה ה"ד, נוסח ההגהות לסוגיא זו הוא: רבי רדיפה כו': לעבדי בעבד שכן הוא ראוי כו' שיחרורו, והעבד ראוי להוליך את הגט פתר לה לצדדין ותנינן התקבל כו', יחזור מתני' פליגא כו'. שם לא נמצאים השינויים מנוסח הספרים שהערנו עליהם בהערות מ"א, מ"ב, מ"ג, ולא נמצא שם התירוצ באיש שכן ראוי לקבל גם בתו אחרי הקושיא ממתני' דהתקבל, אלא מיד אחרי יחזור שהיא המלה האחרונה במתני' דהתקבל מתחלת הקושיא הבאה, מתני' פליגא כו', ממתני' דמע"ש. והרידב"ז כאן ובמס' מע"ש הביא הגהת הגר"א, המתחלת אחרי התירוצ שכן ראוי לקבל גם שחרורו: והעבד ראוי להוליך הוא את הגט פתר לה לצדדין והתנינן התקבל גם זה לאשתי או הולך גם זה לאשתי אם רצה להחזיר יחזיר פתר לה ג"כ לצדדין. וכותב, כן הגי' הגר"א ז"ל בכי"ק במס' מע"ש (פ"ה ה"ד). ולהלן בדברינו באות ד' הערה ק"ג נעמוד על השינויים בהגהות ונעשה מזה סמוכין לדברינו שם עי"ש.

(48) עי' לעיל בהערי' כ"ד וכ"ז.



באיש<sup>49</sup>) ובגמ' מ"ל אי תן כזכי דמי אי לאו ואי תן כזכי אינו יכול לחזור בו דזכי בשבילה אי הוה לה זכות אע"פ שאינו יכול ליטול אלמא שאפי' ראוי ליתן זכה: ומשני דאיירי באשה:<sup>50</sup>) ומקשי ושטר שחרור זה לעבדי. ומשני דאיירי בעבד ולכך רשאי לקבל: שכן ראוי לקבל גט שחרורו. פי' דהוה ראוי ליטול: ומקשי והעבד ראוי הוא להוליך את הגט. פי' דמשמע ליה הא דאמר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי איירי הכל באדם א': ומשני פתר לה לצדדין. פי' רישא בישראל<sup>51</sup>) וזה איירי בעבד: ומקשי והתנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה. פי' דהכא ודאי משמע דאיירי באדם אחד<sup>52</sup>) האיך יכול להיות באדם א' אי אמרת דוקא ראוי לטול זכה דאי הוי איש אינו יכול להיות שליח בהתקבל ואם אשה אינה יכולה להיות שליח להולכה: ומשני דאיירי הכל באיש והא דיכול להיות שליח בהתקבל היינו משום דראוי ליטול הוא שהרי ראוי לקבל גט בתו:<sup>53</sup>) כו' מילתיה דריב"ל אמרה הראוי ליטול זכה. פי' לכ"ע והיינו

(49) ע"י להלן בכת"י ב' שכתב: פשטא דלישנא משמע שנתן לאיש וע"י בדברינו להלן באות ד' ושם בהערה צ"ב.

(50) הגה קושית הגמ' ממתני' דתן גט זה לאשתי היא רק מהדיוק, דדייק מהא דאמר שיכול לחזור בגיטי נשים משום דגט חוב הוא לה ואין חבין לאדם אלא בפניו והוי שליח להולכה מהבעל, הא אי הוי לה זכות אינו יכול לחזור בו משום דזכין לאדם שלא בפניו והוי שליח קבלה מהאשה, אע"פ שאינו ראוי ליטול, א"כ קשה איך משני דאיירי באשה, הלא לפי מה שמפרש להלן, הקושי ממתני' דהתקבל והתירין, סובר הירושלמי דאשה אינה יכולה להיות שליח להולכה אף למ"ד ראוי ליטול, משום שאינה ראויה ליתן, וכמ"ש, א"כ נהי דתירצנו בזה שמוקמינן באשה את הדיוק מהא דהיה יכול להיות שליח לקבלה אילו היה לה זכות, הלא עדיין יקשה מגוף הדין שיכול לחזור בו משום דהוי חוב והוי שליח להולכה מהבעל, דאי מיירי באשה הלא אשה פסולה להולכה. וצריך לומר בכונת פירושו ולא משני דגוף המשנה מיירי באשה, אלא דמשני על הדיוק דהא דדייקינן דאילו הוי לה זכות לא היה יכול לחזור בו היה מיירי או שהשליח היא אשה שראויה ליטול וכשרה לקבלה, אבל בגוף הדין בהמשנה שהוי שליח להולכה מיירי שהשליח הוא איש שראוי ליתן וכשר להולכה. [ולהלן באות ד' נפרש בדרך זה גוף דברי הירושלמי ועיי"ש בהערה צ"ב]. וסמוכין לזה הוא לשונו להלן: ומשני פתר לה לצדדין, פי' רישא בישראל וזה איירי בעבד, ובכת"י ב' הגיה נכדו הגרי"מ לנדא ז"ל בסוגרים [אמר נכדו הצעיר צ"ל רישא באשה] והגהתו היא משום דלפי גירסת הגר"א משני דאיירי באשה, וכהגהת נכדו הוא גם בבאורו למע"ש, אבל לדברינו ניחא מה שבב' כתבי היד כאן כתוב רישא בישראל, ולא משני באשה אלא על הדיוק אבל גוף המשנה בהכרח שמיירי באיש, דאשה פסולה להולכה לדעת הירושלמי לפי פירושו.

(51) ע"י בהערה נ' הקודמת.

(52) ע"י בבאורו למע"ש שנביא להלן שכתב: והכא ליכא למימר לצדדין קתני דהא בסיפא אמר ואם אמר הבעל אי אפשי שתקבל לה אלא הולך ותן לה כו' משמע דאיירי באדם אחד שיכול להיות שליח לקבלה ולהולכה. והוא כדברי הגמ' בבבלי ר"פ התקבל דמוקי הרישא בשני שלוחין, [לצדדין] ומוכיח מהסיפא דואם אמר הבעל כו' דחד שליח הוא.

(53) אבל באשה לא מצי מיירי משום שאינה יכולה להיות שליח להולכה, משום שאינה ראויה ליתן כמש"כ לעיל, ומסקנא זו היא על דרך שאמר שם בבבלי: פשוט

אפי' לרבנן אבל לר"א ודאי אפי' הראוי ליתן זכה כיון דסבר דאמרי' ב' מגו.<sup>54</sup>  
 מפני שצריך לעמוד בדעת הגר"א בפירוש סוגיה זו ולהאריך יותר  
 מאשר שייך במדור ההערות נעמוד בזה בפנים מה שצריך לומר לפי דעתו  
 בשיטת הירושלמי.

הנה נתבאר מפירושו של הגר"א שלדעת הירושלמי אשה פסולה להולכה  
 משום שאינה ראויה ליתן, עי' בהער' נ' ונ"ג. וקשה הלא משנה מפורשת  
 הוא בסוף פ"ב דגיטין: אף הנשים כו' נאמנות להביא את גיטה, האשה עצמה  
 מביאה את גיטה כו'. ובבבלי שם סב, ב מוכיח בין מהרישא בין מהסיפא  
 שאשה כשרה להולכה, ואיך יפרנס הירושלמי זו המשנה.<sup>55</sup>

ונראה שלהירושלמי לטעמיה אין שום ראיה מזו המשנה שאשה כשרה  
 להולכה. ומקודם נעיין בדברי הבבלי שם איך מוכיח ממנה שאשה כשרה  
 להולכה. וז"ל הגמ' שם: אשה להולכה תיבעי לך מאי, אמר רב מרי ת"ש אף

מינה איש הוי שליח לקבלה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה אשה להולכה תיבעי לך  
 כו' והירושלמי פשיטא ליה דאשה להולכה לא.

54) זהו כפי השדה יהושע והפ"מ דאף ר"א סובר אליבא דריב"ל דבעינן ראוי  
 ליטול אלא כיון דסבר דאמרי' ב' מגו חשיב ראוי ליטול, עי' לעיל הער' כ"ד ומי.  
 אבל להמהרש"ס והמהרא"פ לריב"ל ר"א לא בעי שיהא ראוי ליטול ובראוי ליתן לחוד  
 סגי ולא מטעם מגו, עי' הערה י"ד ול'. ועי' בבאור הגר"א למס' מע"ש שנביא להלן  
 שהאריך בזה יותר, ועי' מ"ש שם בהערה ס"ט.

55) ומצאתי בשערי ירושלמי שהביא פי' הגר"א והקשה כן וכתב: ואפשר  
 לדחוק ולומר דר"א היא אך כ"ז דמצי למוקמי אליבא דכ"ע מתרץ לה, מלבד מה שהשערי  
 ירושלמי הרגיש בעצמו הדוחק בזה לאוקמי כיחידאה מה דלא רצה הש"ס לאוקמי כן  
 הנך משניות דתן גט והתקבל דפריך מינייהו, הנה לפירוש הגר"א בדעת ר"א אי אפשר  
 לומר כן. דהשערי ירושלמי מתרץ כן לפי מה שכתב שם לעיל: לפי סוגית הבבלי  
 פליגי בבעה"ב עשיר מטעם מיגו כו' דרבנן ס"ל דלא אמרינן תרי מיגו ור"א ס"ל  
 דאמרינן אפי' תרי מיגו, אבל לפי סוגית הירושלמי נראה דפליגי בעשיר דרבנן ס"ל  
 דבעינן דוקא ראוי ליטול אבל ראוי ליתן לא מהני ולר"א אפי' ראוי ליתן מהני כו'  
 וזה ברור למעיין בדברי הירושלמי. וסובר השערי ירושלמי בשי' הירושלמי דדוקא  
 למ"ד ראוי ליטול אשה פסולה להולכה ולא למ"ד ראוי ליתן, דלמ"ד ראוי ליטול נמי  
 בעינן ולא מהני ליתן לחוד, אף ליטול לחוד נמי לא מהני ובעינן גם ראוי ליתן, ולפיכך  
 אשה פסולה להולכה, אף שראויה ליטול, משום שאינה ראויה ליתן, אבל למ"ד ראוי  
 ליתן לחוד סגי, ומי שראוי ליתן יכול גם ליטול, כמו כן ראוי ליטול לחוד סגי, ומי  
 שראוי ליטול יכול גם ליתן, ולפיכך אשה כשרה להולכה, אף שאינה ראויה ליתן,  
 משום שהיא ראויה ליטול. ומאחר שפירש דר"א סובר אפי' ראוי ליתן מהני, פירש  
 שלדידיה אשה כשרה להולכה, ותירץ דאפשר לדחוק, ולומר דמתני' דאף הנשים ר"א  
 היא, אמנם אף שבדעת ר"א הבאנו שהמהרש"ס ומהרא"פ מפרשים כדבריו דס"ל  
 דראוי ליתן לחוד מהני, כבר הבאנו שהשדה יהושע והפ"מ מפרשים גם לפי סוגית  
 הירושלמי דעת ר"א משום דס"ל דאמרינן תרי מיגו, וכן מפרש כאן הגר"א, וא"כ גם  
 ר"א סובר דבעינן ראוי ליטול אלא דע"י התרי מיגו חשיב ראוי ליטול, עי' בהערה כ"ד  
 ובביאור הגר"א למע"ש, וא"כ לפי סוגית הירושלמי גם לר"א אשה פסולה להולכה,  
 ומעתה לדעת הגר"א אין לתרץ אף תירוצו הדחוק של השערי ירושלמי, ועי' להלן  
 שהבאנו המפרש ניר וכי מהאי טעמא דא"א לומר כן בירושלמי, ולא ראה דברי  
 הגר"א שאמר כן.

הנשים שאין נאמנות לומר מת בעלה נאמנות להביא את גיטה והתם הולכה היא, אמר רב אשי מסיפא נמי שמע מינה דקתני סיפא האשה עצמה מביאה את גיטה ובלבד שהיא צריכה לומר בפני נכתב ובפני נחתם ואוקימנא בהולכה ש"מ. ועל דאית רב מרי מהרישא כתב רש"י: והתם הולכה היא, דקתני להביא. פירוש, דאי לאו דקתני להביא היה אפשר לומר דהתם קבלה היא, והנשים נאמנות שקבלו את גיטה, ולא היתה ראייה דאשה כשרה להולכה, אבל מדקתני להביא, ולשון הבאה מורה הולכה ולא קבלה, כמבואר במשנות השנויות סה, א ובסוגית הגמ' שם סב, ב וסג, א ועי' לעיל הערה ה' (56) מוכח דהתם הולכה היא, (57) וראיה דאשה כשרה להולכה.

אבל קשה לפי מה שכתב הרמב"ם, פ"ו מה' גירושין ה"א: השליח שעושה האשה לקבל לה גיטה מיד בעלה הוא הנקרא שליח קבלה ומשיגיע

(56) והתפארת יעקב לא ירד לכוונת רש"י בזה ולפיכך כתב: דאין זו ראייה דאפי' לקבלה פשיטא שצריכין להביא להראות הגט שנמסר לה.

(57) ולכאורא דברי רש"י קשים דהלא לא רק מלשון להביא דקתני אלא גם מגוף הדין דנאמנות להביא את גיטה יש להוכיח דהתם בהולכה מיירי ולא בקבלה, דבגמ' שם כג, ב מקשה: והתניא כשם שאין נאמנות לומר מת בעלה כך אין נאמנות להביא גיטה, אמר רב יוסף לא קשיא כאן בארץ (שאינה צריכה לומר בפני נכתב, רש"י) כאן בחו"ל, בארץ דלאו אדיבורה דידה קא סמכינן מהימנא בחו"ל דאדיבורה דידה קא סמכינן לא מהימנא, א"ל אביי אדרבה איפכא מסתברא בארץ דאי אתי בעל מערער משגחינן ביה (שהרי לא נתקיים בב"ד, רש"י) דאיכא למימר לקלקולא קא מיכוונה לא מהימנא בתוצה לארץ (שהצריכה לומר בפני נכתב וזהו קיומו, רש"י) דאי אתי בעל מערער לא משגחינן ביה מהימנא, תניא כוותיה דאביי כו'. מעתה מגוף הדין דמשנתנו שנאמנות להביא את גיטה מוכח דבשליח להולכה מיירי ולא בקבלה, דהלא רש"י שם ב, א ד"ה צריך, כתב: ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה. ובר"ן שם ה, ב: וכתב רש"י ז"ל במשנתנו דשליח השנוי במשנה הבעל עשאו שליח להולכה ונ"ל שכתב כן משום דאי הוי שליח לקבלהכיון שהאשה נתגרשה בקבלתו אינו צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם כו'. וא"כ הלא משנתנו בע"כ בשליח להולכה מיירי ולא בקבלה, דאילו בקבלה א"צ לומר בפ"ג ובפ"ג ובעל מצי לקלקלה לא מהימנא כמו בא"י, ולמה צריך רש"י לומר דמוכיח מלשון להביא דקתני. וצריך לומר מאחר דהוכחה זו אינה אלא לאביי דס"ל דהטעם דנאמנות הוא משום דבעל לא מצי לקלקלה, אבל לרב יוסף דס"ל דהטעם הוא משום דלאו אדיבורא דידה קא סמכינן, וס"ל להיפוך דבמקום שא"צ לומר בפ"ג הוא דמהימנא, א"כ מגוף הדין ליכא להוכיח כלל דבהולכה מיירי, דכיון דלדידיה נאמנות משום שא"צ לומר בפ"ג ובפ"ג הלא יותר טוב לאוקמי בקבלה שא"צ לומר בפ"ג אף בחו"ל מבהולכה שרק בארץ א"צ לומר, וצריך לאוקמי מתני' בארץ דוקא, ורק משום דקתני להביא מוכח דמיירי בהולכה, ולפיכך אף דק"ל כאביי משום דתניא מוותיה, פרש"י ראית רב מרי אליבא דכולי עלמא אף אליבא דרב יוסף מלשון להביא דקתני. [ואף דהברייתא דמקשי מינה בגמ' והתניא כשם שאין נאמנות לומר מת בעלה כך אין נאמנות להביא גיטה מוקי לה רב יוסף בחו"ל דצריכה לומר בפ"ג ואין נאמנות משום דאדיבורה דידה קא סמכינן, א"כ עכ"פ מהברייתא מוכח מגוף הדין דאין נאמנות דמיירי בהולכה דבקבלה הלא גם בחו"ל א"צ לומר בפ"ג ולא אדיבורה דידה קא סמכינן ומהימנא, בכל זאת כיון דמהמשנה לדידיה אין הוכחה מגוף הדין רק מהברייתא לפיכך פרש"י שראית רב מרי היא מלשון להביא דקתני דמזה מוכח אף לרב יוסף לא רק מהברייתא אלא גם מהמשנה דמיירי בהולכה.]

גט ליד שלוחה תתגרש כאילו הגיע לידה וצריכה לעשותו בעדים כו' ה"ג. הבעל אינו יכול לעשות שליח לקבל גט לאשתו אבל יכול לעשות שליח להוליך הגט לאשתו וזה הוא הנקרא שליח הולכה, ה"ד, וכן האשה שולחת שליח להביא לה גט מיד בעלה וזה הוא הנקרא שליח להבאה ואין שליח הולכה והבאה צריך עדים, ה"ה, ואין האשה מתגרשת בגט ששלח הבעל או שהביא לה שליח הבאה עד שיגיע גט לידה. נמצא לדעת הרמב"ם ג' סוגי שלוחים הם, שליח הולכה, שליח הבאה, ושליח קבלה. שליח הולכה הוא שליח הבעל על הנתינה, ושלוחי הבאה וקבלה הם שלוחי האשה על הקבלה, אלא שבשליח הבאה אין האשה מתגרשת עד שיגיע גט לידה, ובשליח קבלה משיגיע הגט ליד שלוחה תתגרש כאילו הגיע לידה, ועי' בר"ן ר"פ האומר ושם סה, ב. מעתה קשה איזה הוכחה הוא מדקתני להביא דהתם הולכה הוא שהוא שליח הבעל על הנתינה, וראיה שאשה כשרה להולכה אף דליתה בהולכה דנפשה, הלא אפשר לומר דמיירי בשליח הבאה שהוא שליח האשה על ההבאה ושייך בו ג"כ לשון להביא, ובזה שפיר אשה כשרה כמו בשליח לקבלה משום דאיתה בקבלה דנפשה.

ובעל כרחנו לתרץ שגם ראית רב מרי מהרישא היא משום דומיא דסיפא, דמאחר דתני בסיפא האשה עצמה מביאה את גיטה ואוקימנא בהולכה, ושם הלא מיירי שהאשה היא שליח הולכה מהבעל ולא שליח הבאה, דהלא אינה יכולה להיות שליח מעצמה, דייק מזה רב מרי דדומיא דסיפא דקתני לשון הבאה והוא בשליח הולכה מהבעל כן גם לשון הבאה דקתני ברישא הוא בשליח הולכה מהבעל אף דשם היה אפשר לומר שהוא שליח הבאה מהאשה.<sup>(58)</sup>

כל זה הוא לאוקימתת הבבלי בסיפא דהאשה עצמה, אבל כבר כתב

(58) ואולי זוהי כוונת רב אשי באמרו מסיפא נמי שמע מינה, ומה בא להוסיף על ראית רב מרי, אלא יש לומר שבא לפרש ראית רב מרי מהרישא משום דומיא דסיפא, וכן הוכיח רב אשי בד' כד, א כוותיה דאביי דרישא מיירי בחו"ל, משום דומיא דסיפא: אמר רב אשי מתניתין נמי דיקא דקתני האשה עצמה מביאה גיטה ובלבד שתהא צריכה לומר כו' ש"מ. ועי' בתפארת יעקב שכתב כן, אלא מה שכתב שם דמרישא לחודה לאו ראיה היא משום דאפשר דמיירי בקבלה זה אי אפשר לומר לפי הטעם דנאמנות משום שצריכות שיאמרו בפ"ג ובפ"ג וזה לא שייך בקבלה, עי' בהערה הקודמת. אבל לדברינו דרישא לחודא אפשר לאוקמי בשליח הבאה ניחא, דגם שליח הבאה צ"ל בפ"ג ובפ"ג, עי' בהערה הבאה, מיהו לדעת הרי"ף דמה שהאשה עצמה מביאה את גיטה הוא הטעם דמשוי לה לאיתא בדנפשה על הולכה וכמו שדקדק הרעק"א בדבריו, עי' לעיל אות ב', יש לומר דרב אשי מוסיף להביא מהסיפא שהוא הטעם על מה שאשה נעשית שליח להולכה אף דבעינן איתא בדנפשה, ולפיכך לא הביא הרי"ף הראיה מהרישא והביא רק הא דהאשה עצמה מביאה את גיטה, משום דלא הביא הראיה רק הטעם, וכמו שלא הביא הראיה ממתני' על איש לקבלה רק הטעם דשכן אב כו'.

האור שמח שדעת הירושלמי היא אחרת מהבבלי באוקימתא דהך סיפא דהאשה עצמה. וזה לשון הירושלמי גיטין, פ"ב ה"ז, על הך מתני': הגע עצמך שעשת עשר שנים ברומי ונישאת אמר רבי יוחנן מתני' כשאמר לה אל תיגרשי אלא במקום פלוני. ובספר אור שמח, ה' גירושין פ"ו ה"ח, כתב: והנה הך משגה מוקמינן בבבלי סוף פרק המביא שני שאמר לה הוי שליח להולכה כו' והנה אם היה שיטת הירושלמי כשיטת הבבלי כו' אבל המעיין תמן יראה כי הגמרא דילן פריך מכי מטא גיטא לידה איתגרשה לה ורבו שם הפירושים כו' אבל שיטת הירושלמי דבהא לא נחית כלל רק קושייתו דהגע עצמך שהוציאה גט ברומי והיתה נאמנת שבאותה מדינה מצוין עדים לקיימה וכבר היה לה היתר להנשא שם וניסת ואחר כך תבא לארץ ישראל תצריכנה לומר בפ"נ ובפ"נ כיון שכבר היה לה היתר להנשא, וזה שפריך שם הגע עצמך כו' אמר רבי יוחנן מתניתין בשאומר אל תתגרשי אלא במקום פלוני, הרי דחלות הגירושין יחול רק בארץ ישראל ולא דרך תנאי רק כאומר לא תתגרשי בו אלא אחר זמן פלוני והקבלה הקודמת היה מועיל רק שלא יהא אחר זה כטלי גיטך מע"ג קרקע וקרינן בה ונתן בידה וכגדר שליח הבאה לשיטת רבינו כו' וכיון דחלות גירושין בא בארץ ישראל והגט נכתב ונחתם במדינת הים בזה צריכה לומר בפ"נ ובפ"נ אבל לא נחית כלל שתהיה שליח מצדו כלל, עי"ש.

לפי"ז מיושבת הקושיא לדעת הגר"א בשיטת הירושלמי שאשה פסולה להולכה איך יפרנס הירושלמי זו המשנה. דמהסיפא דהאשה עצמה כו' להירושלמי לטעמיה דלא מוקי לה שהיא שליח להולכה לא הוי ראייה כלל שאשה כשרה להולכה, ומכיון שכן גם מהרישא אין ראייה, דהלא כל עיקר הראיה היא משום דמוקי לה להרישא דומיא דסיפא דקתני בה לשון הבאה ומיירי שהיא שליח להסלכה, א"כ כ"ז הוא רק להבבלי, אבל להירושלמי דגם הסיפא לא מיירי שהיא שליח להולכה תו ליכא ראייה גם מלשון להביא דתני ברישא דמיירי בשליח להולכה, דאפשר לאוקמי בשליח הבאה, ובזה שפיר אשה כשרה גם להירושלמי כמו שכשרה להיות שליח לקבלה משום דראויה ליטול, ואדרבא בזה יהיה דומיא דסיפא טפי מאילו היינו מוקמינן בשליח הולכה, דהסיפא להירושלמי הוי כגדר שליח הבאה לשיטת הרמב"ם, וכמש"כ הגאון בעל אור שמח, ודומיא דהכי מוקי הירושלמי גם הרישא בשליח הבאה.<sup>59</sup>

59) וגם גוף הדין דנאמנות שהטעם הוא לאביי דקי"ל כות"י משום דצ"ל בפ"נ ובפ"נ ואי אתי בעל ומערער לא משגחינן ביה וליכא למימר לקילקולא קא מיכוונה, ע"י בהערה הקודמת, וכן הוא בירושלמי, שם ה"ז, ניחא בשליח הבאה, דאף שכתב רש"י דבשליח קבלה א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ זהו רק בשליח קבלה כיון שהאשה

אמנם זה מוכרח ממשנה זו דאף לדעת הירושלמי לשיטת הגר"א דאשה פסולה להולכה משום שאינה ראויה ליתן, בכ"ז לקבלה היא כשרה ואין מעכב לזה מה שאינה ראויה ליתן, דאל"כ באיזה שליח תוקמי המשנה דאף הנשים דמפורש בה שאשה כשרה לשליחות הגט, לא בשליח הולכה ולא בשליח הבאה שהוא כשליח קבלה על מעשה הקבלה, ובע"כ שפסול זה של אינו ראוי ליתן הוא רק בשליח על מעשה הנתינה אם אינו ראוי לו, ומשו"ה אשה פסולה להולכה משום שהוא על מעשה הנתינה שאינה ראויה לו, אבל על מעשה הקבלה לא בעינן רק ראוי ליטול, ואף אשה כשרה לקבלה, משום שהוא על מעשה הקבלה שראויה לו.<sup>60</sup>

עוד קשה לדעת הגר"א ששי' הירוש' היא שאשה פסולה להולכה משום שאינה ראויה ליתן, א"כ בע"כ גם בשטר שחרור עבד יהיה פסול להולכה משום שאינו ראוי ליתן, כמו אשה בגט, א"כ יקשה לפי מה דמוקי הירושלמי סיפא דמתני' דתן גט, תן שטר שחרור זה לעבדי, בעבד, לר"מ. בשלמא לרבנן דס"ל דלא יכול לחזור משום דזכות הוא לו והוי שליח לקבלה שפיר

נתגרשה בקבלתו דכל שנתגרשה כבר אינה צריכה קיום כמש"כ הר"ן שם בטעמא דמלתא: דכיון דמדינא לא צריך אלא מפני חשש שמא יבא הבעל ויערער אין לחוש לערעורו אלא כשהוא נותנו לשליח להולכה לפי שבשעה שהגט יוצא מתחת ידו אינו גומר ומגרש עדיין ולפיכך חוששין שמא יבא ויערער אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה הרי בשעה שהגט יוצא מתחת ידו גומר ומגרש וכיון שאין לחוש שמא יבא ויערער הרי האשה מותרת לינשא אע"פ שלא נתקיים הגט דכל היכא דליכא למיחש לערעור דבעל אין האשה צריכה לקיומו של גט, א"כ בשליח הבאה שלא נתגרשה בקבלתו עד שיגיע גט לידה צ"ל בפ"נ ובפ"נ, וכמש"כ האו"ש בסיפא דהאשה עצמה לדעת הירושלמי, ושפיר נאמנות להביא את גיטה אף אם הן שלוחי הבאה.

60) ולפיכך גורס בירושלמי ומשני באשה, ומפרש דמתרץ הקושיא ממתני' דתן גט, דאיירי באשה שכשרה לקבלה, וזהו דלא כדעת המהרש"ס שהבאנו לעיל הסובר שעבד פסול לקבלה למ"ד ראוי ליטול בעינן משום שאינו ראוי ליתן, דצריך לדיניה שיהיה גם ראוי ליתן, וא"כ גם אשה פסולה לקבלה, ע"י הערה ט"ו, ובע"כ צ"ל דלהולכה אשה כשרה, דאל"כ קשה מתני' דאף הנשים באיזה שליח מיירי לא בשליח הולכה ולא בשליח להבאה שהוא כקבלה, ושיטת המהרש"ס דמי שאינו ראוי ליתן פסול לקבלה למ"ד ראוי ליטול בעינן היא משום שגורס כגירסת הספרים מ"ד הראוי ליטול כ"ש ראוי ליתן ופירש כ"ש דבעי נמי ראוי ליתן, אכן להגר"א שמהפך הגירסא, ע"י לעיל הערה כ"ט, אין הכרח למ"ד ראוי ליטול בעינן דנבעי גם ראוי ליתן על הקבלה, ושפיר אשה כשרה לקבלה משום שראויה ליטול אף שאינה ראויה ליתן, ורק להולכה פסולה משום שאינה ראויה ליתן דכמו דבעי ראוי ליטול על מעשה הקבלה בשליח קבלה כן בעי גם ראוי ליתן על מעשה הנתינה בשליח הולכה, ואנו יודעים פסול של אינו ראוי ליתן בשליח הולכה מאינו ראוי ליטול בשליח קבלה, אבל דעת המהרש"ס שאינו ראוי ליתן הוא פסול בשליחות לקבלה ולא בשליחות להולכה היא נגד הסברא, דאין סברא לומר דמי שאינו ראוי ליתן יהיה פסול לקבלה שראוי לה ויהיה כשר להולכה על הנתינה שאינו ראוי לה, וע"י להלן בפ"י הרידב"ז שגם הוא כתב כן, ודעת המהרש"ס הם סמך לדבריו, אך הסברא קשה, ולבד זה כבר הקשינו הרבה על המהרש"ס לעיל בהערה ט"ו, עיי"ש, וע"י בהערה ע'.

עבד כשר לקבלה משום דראוי ליטול כמו אשה בגט, אבל לר"מ דס"ל דיכול לחזור משום דחוב הוא לו והוי שליח להולכה היאך עבד יכול להיות שליח להולכה הלא לר"מ דס"ל בקידושין דאין קנין לעבד בלא רבו וא"א שיהיה לעבד עבד אחר לא הוי ראוי ליתן ופסול להולכה כמו אשה בגט וכקושית הרעק"א בר"פ האומר על בעית הבבלי שם שהבאנו באות ב'.

ובימי חרפי אמרתי ליישב קושית הרעק"א בדרך זה. דנראה דזה הפסול דליתא בדנפשי' לענין שליחות הוא רק היכא דהשליח ליתא בהדין של המעשה, כמו איש לקבלה דאינו בהדין קבלה משום דלית' בקבלה דנפשי', וכן אשה להולכה אינה בהדין הולכה משום דליתה בהולכה דנפשה, אבל במי שישנו בהדין של המעשה רק אינו בהמציאות של המעשה ליכא הפסול דליתא בדנפשי', דאטו מי שאין לו בת שאין יכולים לומר בו שכן אב מקבל גט לבתו, או אשה שאין לה בעל שאינה יכולה לקבל גט לעצמה האם יחשבו דליתנייהו בקבלה דנפשייהו, וכן מי שאין לו אשה שיוליך לה גט של עצמו האם יחשב דליתא בהולכה דנפשי', בודאי מאחר דאיתנייהו בהדין קבלה והולכה רק ליתנייהו בהמציאות חשיבי איתא בדנפשייהו כיון דישנם בהדין קבלה והולכה אילו היה להאיש בת ולהאשה בעל ולהבעל אשה, משו"ה בעבד ג"כ אף שלר"מ אין לו לעבד עבד אחר משום דאין קנין לעבד בלא רבו, מ"מ זה לא הוי רק חסרון בהמציאות, אבל אילו היה מציאות שיהי' לו עבד יש לו הדין הולכה, ומשו"ה שפיר עבד נעשה שליח להולכה בשחרור אף לר"מ, משום דמה שחסר לו המציאות של עבד אחר לא נעשה בו הפסול דליתא בדנפשי' לענין שליחות, ואף שיש לחלק דשם יש אפשרות גם להמציאות שתהי', דאפשר שיהיה לאיש בת ואשה ולאשה בעל, וכאן אין שום אפשרות שיהיה לעבד עבד אחר, לא הבאנו הדוגמאות לראי' רק להסביר זו הסברא, והסברא כשהיא לעצמה היא נכונה, ע"כ מה שאמרתי בימי חרפי לתרץ קושית הרעק"א.

ועתה נראה דבסברא זו נחלקו אשלי רברבי. דהנה בב"מ צו, א איתא: אמר ליה רבינא לרב אשי האומר לשלוחו צא והשאל לי עם פרתי מהו בעליו ממש בעינא וליכא או דילמא שלוחו של אדם כמותו ואיכא כו' שליח פלוגתא דר' יונתן ור' יאשי' כו' א"ל רב עיליש לרבא האומר לעבדו צא והשאל עם פרתי מהו כו' תיבעי למ"ד שלוחו של אדם כמותו הני מילי שליח דבר מצוה הוא אבל עבד דלאו בר מצוה לא כו'. וכתב רש"י: עבד דלאו בר מצוה לא, ושליחות נפקא לן (לעיל דף ע"א:) מאתם גם אתם לרבות שלוחכם דבעינן דומיא דמשלח שיהיו דיניו נוהגים בו וזה אין דין שואל וגם משאיל נוהגים בו שאין לו כלום בלא רבו, וברמב"ן שם הקשה: וכי עבד לאו בר שליחות הוא הואיל ושייך במצות והא אמרי' בהדי' בגיטין

פ' המביא תניין אמרי דבי ר' ינאי מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית ולרבות את העבד שהוא בן ברית ולא אמרינן מה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל להוציא את העבד והיכי קמיבעי לן למ"ד שלוחו של אדם כמותו כו' ויש לפרש עבד דלאו בר מצות הוא לא דדוקא בהאי דוכתא מיבעי' ליה מי אמרי' אפילו למ"ד דוקיא דבעליו לא מפיק שליח עבד מהו מי אמרי' דומיא דבעליו מיהת בעי' דבר כלהו מצוות הוא או דילמא בעליו לאו דוקא כו', עי"ש. ובנ"י שם הביא דברי הרמב"ן וכתב: ורש"י והרנב"ר ז"ל פירשו דלאו בתורת מצוה הנהוגות בשאלה הוא משום דאיהו לית ליה ממונא לשאולי כלום וכיון דליתיה בהנך מצות לא הוי שליח בהן וכדאמרינן לגבי גט דלא הוי שליח לפי שאינו בתורת גיטין וקדושין. וכן מביאים שם הריטב"א בשם הראב"ד, והשיטמ"ק הרשב"א בשם הראב"ד.

רואים אנו דאף בעבד דישנו בהדין שאלה ואינו רק בהמציאות דלית ליה ממונא לשאולי ס"ל לרש"י הראב"ד והר"ן דיש בו הפסול דאינו בתורת לשליחות דשאלה. והרמב"ן דלא ניהא ליה לפרש כן יש לומר דהוא משום דסובר דכיון דעבד ישנו בהדין שאלה ואינו רק בהמציאות אינו פסול לשליחות דשאלה משום הפסול דאינו בתורת. ומפורש כן בריטב"א שהשיג בזה על הראב"ד ופי' כהרמב"ן, דעל דברי הראב"ד שהביא, שפירש כרש"י והר"ן, כתב הריטב"א: ולא נהירא כלל דבתרומה נמי איכא למימר הכי דליתיה בתורת תרומה משום דלית ליה ממונא ואפילו הכי אמרי' כיון דאילו אית ליה מחייב הוי שליח ה"נ נימא הכא, וי"ל דמ"מ בתרומה אית להו דאין לו לאכול טבל כמו אשה, ולי נראה לתרץ דהכא אזלינן לחומר טפי מתרומה משום דאיכא תרי בעליו. והוא כפי הרמב"ן. הרי דהריטב"א פירש כהרמב"ן ולא נהירא ליה פי' הראב"ד שפירש כרש"י משום דהקשה מתרומה דאיכא למימר נמי הכי דליתיה בתורת תרומה משום דלית לי הממונא, ואפילו הכי אמרינן כיון דאילו אית ליה מחייב, וישנו בהדין רק אינו בהמציאות משום דלית ליה ממונא, הוי שליח, ה"נ נימא הכא, ומטעם זה לא נהירא לו גם להרמב"ן לפרש כרש"י.

ובאמת נראה שגם רש"י חש לסברא זו, שכתב: ושליחות נפקא לן מאתם גם אתם לרבות שלוחכם דבעינן דומיא דמשלח שיהיו דיניו נוהגים בו, ופירשו הראשונים דבריו שהוא מדין אינו בתורת וכדאמרינן לגבי גט דלא הוי שליח לפי שאינו בתורת גיטין וקדושין. וקשה דבקיודושין מא, ב איתא: ואלא אתם גם אתם למה לי מיבעי ליה לכדרבי ינאי דא"ר ינאי גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, הא למה לי קרא מדר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן נפקא דא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן אין העבד נעשה שליח לקבל גט מיד בעלה של אשה לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין.



וכתב רש"י: לפי שאינו כו', אלמא לא בעי קרא דמסברא אית לן למימר דמידי דלא שייך ביה לא מתעביד עליה שליח. הרי דהפסול אינו בתורת לשליחות מסברא ידעינן ליה. ומעתה קשה אם שייך כאן הפסול של אינו בתורת למה מייתי לה רש"י מקרא דאתם גם אתם קרא למה לי סברא הוא. ובעל כרחנו לומר ולחלק דמי שאינו בהדין, כמו עבד לענין גיטין וקדושין דלאו בר התירא הוא כלל, לא בעי קרא, ומסברא אית לן למימר דמידי דלא שייך ביה לא מתעביד עליה שליח, אבל מי שישנו בהדין אלא שאינו בהמציאות, כמו הכא בעבד לענין שאלה, בזה מסברא לית לן למימר דלא מתעביד עליה שליח, אלא מקרא דאתם גם אתם ילפינן דבעינן דומיא דמשלח שיהיו דיניו של אותו המעשה שנעשה עליו שליח נוהגים בו, פי' במציאות. ולפיכך נסב לה רש"י מקרא משום דגם הוא חש לסברא זו, שהיא סברת הרמב"ן והריטב"א, דבמי שישנו בהדין ואינו רק בהמציאות לא שייך הפסול של אינו בתורת לענין שליחות מסברא, אלא דלהרמב"ן והריטב"א כשר משום זה לשליחות, ולרש"י ודעימי' ילפינן לה מקרא דאתם גם אתם שפסול, דאף שמסברא לא שייך למפסלי' בכ"ז פסלתו התורה מגזי"הכ. <sup>61</sup>

61) ובודרך זה צריך לומר גם בדברי התוס' גיטין סה, ב ד"ה שאני, שכתבו: משמע דרב יהודה ורב חסדא פליגי אי זוכה לאחרים מדאורייתא או לא כו' וא"ת והא זכיה היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן מאתם גם אתם (קידושין מא:) וי"ל דאין למעט קטן משליחות מקרא דתרומה אלא במילתא דליתיה כגון תרומה דליתיה בתרומה דנפשיה אבל בזכיה כמו שזוכה לעצמו זוכה נמי לאחרים. וקשה ג"כ כנ"ל דבמילתא דליתא בדנפשיה לא בעינן קרא דאתם גם אתם למעוטי משליחות אלא מסברא ידעינן לה כמבואר בסוגיא דקידושין שם שהבאנו ולמה מייתי לה התוס' מקרא דאתם גם אתם וכמו שהקשינו על דברי רש"י בב"מ.

אך לפי מה שיישבנו דברי רש"י יתיישבו גם דברי התוס'. דהליתא בדנפשיה בקטן לא הוי בהדין, דגם קטן ישנו בהדין משום דאתי לכלל זה לכשיגדיל ושייך בו גם קודם שהגדיל, וכמבואר מסוגית הגמ' גיטין כג, א דעל הא דתנן הכל כשרין להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן ועובד כוכבים, מפרש בגמ': חרש שוטה וקטן דלאו בני דיעה נינהו, עובד כוכבים נמי לאו בר היתירא הוא. והטעם בעובד כוכבים הוא מדין ליתא בדנפשיה, וכמש"כ שם רש"י: לאו בר היתירא הוא, דאין להן קידושין ואין גיטין נוהגין בהם ובמידי דלנפשיה לא חזי לא מצי למיעבד שליחותא לאחרינא. וכן פירשו שם בתוס' בד"ה עובד כוכבים נמי דלאו בר היתירא הוא: הוה מצי למימר משום דבעינן שלוחכם בני ברית אלא ניחא ליה למימר האי טעמא דשייך אף בעבד. א"כ למה צריך לומר בחשו"ק טעם אחר, משום דלאו בני דיעה נינהו, ולא אמר טעם זה גם בהם, הרי דחשו"ק בני היתירא נינהו, הואיל דכשישתפה השוטה ויגדל הקטן בני היתירא נינהו גם עתה בני היתירא הם, והח בתורת ואיתא בדנפשי'. [והרשב"א כתב: בשלמא חרש שוטה וקטן לאו בני היתיר' נינהו גכרי נמי לאו בני היתיר' נינהו, כה"ג בספרים שלנו, ומפירש"י ז"ל גרא' שהוא גורס לאו בני תורה הוא, ופי' שאינן בתורת גיטין וקדושין ובמידי דלנפשי' לא חזי לא מצי עביד שליחות לאחרינא, ויש תמה כו' ונראה לפרש לאו בן תורה ואינו בן שליחות דמה אתם בני תורה אף שלוחכם בני תורה, וא"כ לספרים דגרסי לאו בני היתיר' כלוי אינם בני היתיר' אשה לבעלה ע"י שליחותם לפי שאינן בתורת שליחות. להגירסא לאו בן תורה הוא פירש גם הר"ן כהרשב"א, וכתב: אבל יש שגורסינן עובד כוכבים נמי לאו בר תורה הוא כו' היינו לומר שאינו בן ברית כו'. — ע"י גיטין

נמצא דהשאלה אם מי שישנו בהדין ואינו רק בהמציאות פסול לשליחות משום אינו בתורת תלויה במחלוקת הראשונים. לרש"י הראב"ד והר"ן פסול, ולהרמב"ן והריטב"א כשר. מעתה להרמב"ן והריטב"א קיים תירוצנו שתירצנו קושית הרעק"א מה שעבד כשר להיות שליח להולכה בשטר שחרור לר"מ ואינו פסול משום אינו בתורת וליתא בדנפשי, דא"א שיהיה לו עבד אחר, דמשום זה שא"א שיהיה לו עבד אחר בהמציאות לא הוי בו הפסול דאינו בתורת וליתא בדנפשי" כיון שישנו בהדין אילו היה לו עבד. ומעתה לא קשה מה שהקשינו לדעת הגר"א בשיטת הירושלמי שאשה פסולה להולכה בגט משום שאינה ראויה ליתן, גם בשטר שחרור יהיה עבד פסול להולכה, ואיך הוי לר"מ שליח להולכה, כיון דמוקי לה שהשליח הוא

כג, ב וקדושין מא, ב ובדברינו באות א. — אמנם להגרסא לאו בני היתירא נינהו הביא הר"ן פירוש רש"י וכתב: עובד כוכבים נמי לא בר היתירא הוא, כך היא הגירסא במקצת הנסחאות בגמרא וכן גרס רש"י ז"ל ופי' כו', עיי"ש. והרשב"א שהביא בשם רש"י שהוא גורס לאו בני תורה הוא, הוא שלא כדברי רש"י אשר לפנינו שגורס, לאו בר היתירא הוא, וגם הר"ן הביא כן בשם רש"י, ומדברי הר"ן משמע שפירוש רש"י מתאים יותר לפי גירסת הספרים שלנו בדברי רש"י.

כן מה שהביא הרשב"א על חרש שוטה וקטן הגירסא, לאו בני היתירא, היא שונה מגירסת הספרים שלנו שכתוב בהם, לאו בני דיעה נינהו, וכן גורסים גם הר"ח והרי"ף. ולדברינו י"ל דהרשב"א לשיטתיה שמפרש לפי הגירסא, לאו בני היתירא נינהו, שאינם בני היתר אשה לבעלה ע"י שליחותם לפי שאינן בתורת שליחות, שפיר גורס זה גם על חשו"ק, דזה שייך אף בחשו"ק, אבל רש"י דמפרש לפי הגירסא, לאו בר היתירא הוא, משום שאינן בתורת גיטין וקדושין, ופסול זה לא שייך בחשו"ק, כמו שנתבאר בדברינו, לפיכך גורס, לאו בני דיעה נינהו. וכן הר"ח והרי"ף שגורסים, עובדי כוכבים נמי לאו בני כריתות נינהו, ומפרשים לפי גירסא זו כרש"י, משום אינו בתורת גיטין וקדושין, עיי' בר"ח ובר"ן שם, וטעם זה לא שייך בחשו"ק וכמ"ש, גורסים ג"כ גבי חשו"ק כרש"י, לאו בני דיעה נינהו. וכן כתבו התוספות שם כב, ב על מה דפריך בגמ', על הא דתנן הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חרש שוטה וקטן: והא לאו בני דיעה נינהו, וכתבו בתוס' בד"ה והא: וא"ת והא לאו בני כריתות נינהו וי"ל דחשיבי בני כריתות הואיל ואם הגדיל הקטן ונשתפה השוטה הו' בני כריתות, פי' דמטעם זה אף קודם שהגדיל הקטן ונשתפה השוטה כבר הו' בני כריתות. וכן מחלק בגמ' בב"מ עב, א בין קטן לעכו"ם לענין אי אית להו זכיה, ישראל אתי לכלל שליחות עכו"ם לא אתי לכלל שליחות, עיי"ש.

מעתה מה שכתבו התוס' בגיטין דקטן ליתיה בתרומה דנפשיה, לא הוי דומיא דעבד דליתיה בדנפשי' לענין גיטין וקדושין, או עכו"ם דליתיה בתרומה דנפשי' לר"ש כדאיתא בקידושין מא, ב, דהם אינם בהדין של גיטין וקדושין ותרומה, אבל קטן ישנו בהדין תרומה משום דיהיה בו כשיגדיל והוי בדין זה גם עתה, אלא דלא הוי בהמציאות של תרומה דנפשי' משום דאין דין תרומה נוהג בו כל זמן שהוא קטן, ובאופן זה מסברא לית לן למימר דלא מתעביד עליה שליח רק מקרא דאתם גם אתם, משום דבעינן שיהיה דומיא דמשלח שיהא דינו נוהגים בו, — ולענין זה לא מהני מה שיהיה הדין תרומה נוהג בו כשיגדיל, דמ"מ לא הוי דומיא דמשלח דנוהג בו הדין עתה. — ושפיר כתבו התוס' דלא נתמעט קטן משליחות מקרא דתרומה אלא במילתא דליתיה כגון תרומה דליתיה בתרומה דנפשי', משום דבאופן זה דליתיה רק בהמציאות אין לפסול אותו מסברא אלא מקרא דאתם גם אתם, וכמ"ש בדברי רש"י בב"מ.

עבד, וא"א שיהיה לו עבד אחר לדידיה דס"ל דאין קנין לעבד בלא רבו, א"כ יהיה פסול להולכה משום שאינו ראוי ליתן כמו שאשה פסולה להולכה בגט משום שאינה ראויה ליתן. אבל לדברינו ניחא דאשה בגט אינה בדין הולכה ושפיר פסולה להיות שליח להולכה משום שאינה ראויה ליתן, אבל עבד בשחרור דישנו בדין הולכה אילו היה לו עבד אחר רק חסר לו המציאות של עבד אחר בזה ליכא הפסול של אינו ראוי ליתן, ושפיר הוי שליח להולכה לר"מ. כן נראה לפרש שיטת הירושלמי לדעת הגר"א. [ועי' להלן באות ד' שפירשנו דברי הירושלמי שהירושלמי גופיה מקשה קושיא זו לר"מ, וכן הבאנו מהמפרש ניר שפירש כן לפירוש אחד].

### (ב) באור הגר"א למס' פאה כתב יד ב'

: מ"ד הראוי ליתן כ"ש ליטול. דאינו אלא חד מגו: תן גט זה לאשתי. פשטא דלישנא משמע שנתן לאיש<sup>62</sup>) והוא אינו ראוי ליטול. ומשני באשה שראויה ליטול: ושטר שחרור זה לעבדי. מקשה הא בין איש בין אשה אינם ראויים ליטול. ומשני בעבד שכן ראוי לקבל גט שחרורו. ומקשי והעבד ראוי להוליך הוא את הגט. דמשמע ליי דלאדם א' אמר תן גט והשחרור. ומשני פתר לה לצדדין. רישא בישראל [אמר נכדו הצעיר צ"ל רישא באשה]<sup>63</sup>) וזה איירי בעבד. ומקשה והתנינן התקבל גט זה וכו'. ובזה ודאי משמע דאיירי באדם א'<sup>64</sup>) ומשני באיש שכן ראוי לקבל גט בתו. לכן הוי ראוי ליטול ונעשה גם כן שליח לקבלה: מילתא דריב"ל הראוי ליטול זכה. דריב"ל אמר אפי' לרבנן הראוי ליטול אבל לר"א דמתניתין אפי' ראוי ליתן דאמרינן ב' מגו.

### (ג) באור הגר"א למס' מעשר שני, פ"ה ה"ד.

: ה"ג מ"ד הראוי ליתן זכה כ"ש הראוי ליטול מ"ד הראוי ליטול אבל ליתן לא: מתני' פליגא על מאן דאמר הראוי ליטול זכה. פי' אבל ליתן לא. דתנינן האומר תן גט זה לאשתי. פי' אלמא דאיש הוי שליח להוליך גט לאשה אף שאינו ראוי ליטול: ומשני באשה. והא ליכא למימר דאיירי באיש והיינו משום דהוי שליח להולכה [דהוי שליח] הבעל ולא זכה לאשה דבגמ' אמרינן תן בזכי דמי והא דיכול לחזור היינו משום דחוב הוא

(62) עי' לעיל הערה מ"ט ולהלן בדברינו באות ד'.

(63) עי' לעיל הערה נ'.

(64) עי' להלן בביאורו למע"ש ולעיל הערה נ"ב, ובדברינו באות ד'.

(65) עי' בדברינו לעיל ובהערה נ"ה.

לה ואין חבין לו לאדם אלא בפניו אבל לעולם הוי שליח לקבלה אי לא מהאי טעמא ולכן צריך לשנות דווקא באשה: ומקשה ושטר שחרור זה לעבדי. פי' והרי אינו יכול ליטול: ומשני בעבד שכן ראוי לקבל גט שחרור: ומקשי והעבד ראוי להוליך הגט. פי' הא ברישא איירי בגט אשה והתם ליכא למימר בעבד: ומשני פתר לה לצדדין. פי' רישא באשה סיפא בעבד: ומקשי והתנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי. פי' דהתקבל איירי באשה והולך איירי באיש והכא ליכא למימר לצדדין קתני דהא בסיפא אמרו אם אמר הבעל אי אפשר שתתקבל לה אלא הולך ותן לה כו' משמע דאיירי באדם אחד שיכול להיות שליח לקבלה ולהולכה: ומשני באיש. פי' ולא תידוק מיניה דהראוי ליתן זכה מחמת שהאיש יכול להיות שליח לקבלה דהכא יכול ליטול הוא כדמפרש שכן ראוי לקבל גט בתו: כו' מילתא דריב"ל אמר בבעה"ב עשיר נחלקו. פי' אי אמרינן תרי מיגו, אבל בעני ד"ה זכה לו ואי אמרת הראוי ליתן זכה ל"ל תרי מיגו הא א"צ מיגו כלל כיון דראוי ליתן זכה אלא ודאי סבר הראוי ליטול זכה ולכך צריך למיגו מגו דאי בעי היה ראוי ליטול. ומכח זה נראה לתרץ קושית הר"ש על רש"י<sup>66</sup> שפירש דמי שליקט את הפיאה לאו בבעל השדה איירי, פירוש דאי בבעל השדה לא הוי קאמר אבל בבעל הבית עני דליכא אלא חד מיגו ד"ה זכה לו, ואי איירי בבעל השדה אפילו עני צריך להיות תרי מיגו דהיינו דאי בעי מפקיר לנכסיה ולא יהיה שלו דכל זמן שהיא שלו אסור ללקוט אפי' העני כדאמרינן לא תלקט לעני להזהיר העני על שלו כן פירש"י, ומקשי עליו הר"ש<sup>67</sup> מהירושלמי דמשמע דאפילו לבעל השדה מותר לזכות, מהא דאמרינן בירושלמי<sup>68</sup> גבי שיבולת א' שנתערבה בגדיש מעשר שיבולת א' ונותן לו ואר"א היאך העני הזה מחליף דבר שלא ברשותו פי' הרי לא קנה העני כלום אלא מזכה את העני בכל הגדיש כו', ומקשי הירושלמי דמיחלפא שיטתי' דר"א תמן אמר זכה לו, פי' דאם זיכה לו הבעה"ב, דזכה העני וכא אמר הכין, פי' דצריך לזכות בכל הגדיש ולמה צריך כולי האי ליזכי לי' השיבולת בכ"מ שהוא ואח"כ יחליף עמו, ולפירש"י דפי' דהכל מודים דבעל השדה אינו יכול לזכות לעני לא מקשי כלום דלהכי צריך העני לזכות בכל הגדיש משום דבעה"ב אינו יכול לזכות לעני בכ"מ שהוא ואחר אינו יכול לזכות שאינו יודע איזו הוא, ויש לתרץ דהא רש"י לא פי' כן אלא אליבא דמ"ד מעני לעני מחלוקת אבל מעשיר לעני ד"ה לא זכה, ובירושלמי ליכא האי דיעה כלל אלא הא דריב"ל כאן ובמס' פיאה דהיינו דבעה"ב עשיר

(66) בב"מ ט, ב.

(67) בפאה פ"ד מ"ט.

(68) פאה פ"ה מ"ב.

נחלקו וסבר ר"א זכה משום דאמרינן תרי מיגו, ואם כן לדידיה אפילו בעל השדה עצמו נמי יוכל לזכות כיון דאמרינן תרי מיגו כו' :<sup>69</sup>)

69) בפירוש דברי רש"י בב"מ נחלקו הראשונים ואין תירוצו של הגר"א על קושית הר"ש על רש"י מספיק לכל הפירושים, יש מן הראשונים שפירשו דעת רש"י בדברי הגר"א והביאם השיטמ"ק ב"מ שם בד"ה והרא"ש כתב וז"ל : מי שליקט את הפאה וכו' פרש"י דוקא בשדה אחר אבל בשדה שלו וכו' ונ"ל דבעיקר מחלוקתן דפליגי אליבא דעולא דמעשיר לעני מיירי אפילו בשדה שלו דכיון דלא זכי ליה אליבא דר' אליעזר אלא מטעם דאי בעי מפקיר נכסיה ולאחר שיפקירם אין השדה שלו אלא בשביל דמעני לעני הוצרך רש"י לפרש דבשדה אחר מיירי. [ועי' בפ"י הרא"ש בפאה אות ה' על דברי הר"ש שם]. ושם בד"ה וז"ל מ"ה גר"ו : מי שליקט את הפאה וכו' כתב רש"י אדם בעלמא כו' אבל אכתי ק"ל דאפילו בבעל השדה משכחת מיגו דאי בעי מפקיר לנכסיה ואפילו קרקע זו ונמצא שאין פאה זו של שדהו ומיגו דמצי זכי לנפשיה זכי לאחרני, ויש מי שכתב דמשום מעני לעני כתב רש"י כן דאמרינן דליכא אלא חד מיגו ואלו בעני בעל השדה תרי מיגו איכא מיגו דאי בעי מפקיר להאי שדה דאית ליה ומצי זכי לנפשיה ומיגו דמצי זכי לנפשיה זכי לאחרני ונכון הוא. וכן מבואר גם בדברי המהרש"ס כאן שהבאנו לעיל שכתב בד"ה אבל בבעל הבית עני : והקשה רש"י ז"ל בפ"ק דב"מ כו' לכך פירש הרב רבינו ז"ל דבעני דעלמא איירי ומשום הכי פירש הרב ז"ל ברישא נמי דבעשיר דעלמא נמי איירי כי היכי דלהוי רישא דומיא דסיפא ולא משמע הכא כן. אכן בשיטמ"ק, שם בד"ה וז"ל מ"ה גר"ו, מסיק : אבל לא משמע לי כן מדברי רש"י אלא לעולם לא מצינן לאוקומי בבעל השדה דכיון דבשעת שלקט אותו וקרא עליו שם פאה של שדהו שוב לא מצי זכי לנפשיה אפילו אי מפקר לכולהו נכסיה שהרי פאת שדהו נקראת לעולם ואולינן בתר זמן לקיטתו ולא בתר זמן אכילתו. וכן לעיל שם בד"ה והריטב"א כתב וז"ל : מי שליקט את הפאה כו' פירש"י שהמלקט אינו בעל השדה והיינו דאמרינן דאילו מפקר לנכסיה חזיא ליה ואי בבעל השדה אפי' הוא עני לא חזיא ליה דהא קי"ל שאף העני מוזהר על שלו ובתוס' דחו ראייה זו דאנן הכי אמרינן דאי בעי מפקר נכסיה ושדה זו בכלל ההפקר ושוב אינו מוזהר עליה ולהכי תניא ליה כו' ונ"ל כי רש"י סובר דגורת הכתוב הוא שיהא העני מוזהר על שלו לעולם מכיון שבא לכלל פאה כו', עיי"ש. הנה ראינו בזה מחלוקת הראשונים בדעת רש"י דמיירי דוקא בשדה אחר, הרא"ש ומ"ה גר"ו בשם ויש מי שכתב והמהרש"ס פירשו דרש"י לא כתב זה אלא בעני דאמרינן דלא בעי אלא חד מיגו ולפיכך בשדה שלו שמוזהר עליה בלא תלקט ליכא מיגו, אבל בעשיר דבעי תרי מיגו ולא מצי לזכות אלא מטעם מיגו דאי בעי מפקיר לנכס' מצי מיירי גם בשדה שלו, ופירשו כן משום דסוברים דלאחר שהפקיר ואין השדה שלו גם בעל השדה אינו מוזהר עליה בלא תלקט. והריטב"א ומ"ה גר"ו במסקנתו בשטמ"ק, פירשו דברי רש"י גם בעשיר, משום דסוברים דבעל השדה מוזהר על שלו אף לאחר שיפקיר, ובשאלה זו אם לאחר שהפקיר בעל השדה מוזהר בלא תלקט ע"י בתוס' פאה, פ"ה, מ"ה, ובתוס' רעק"א שם, פ"ד אות מ"ג, ובדמאי, פ"ד אות ל"ז.

ותירוצו של הגר"א על קושית הר"ש על רש"י הוא בנוי על היסוד דרש"י לא פירש כן אלא אליבא דמ"ד מעני לעני מחלוקת ובירושלמי ליכא האי דעה כלל אלא הא דריב"ל דבבעה"ב עשיר נחלקו וסבר ר"א זכה משום דאמרינן תרי מיגו ולדידיה אפילו בעל השדה עצמו נמי יוכל לזכות, והוא כדעת הרא"ש ומ"ה גר"ו בשם ויש מי שכתב והמהרש"ס שמפרשים כן בדעת רש"י, אבל להריטב"א ומ"ה גר"ו במסקנתו בשטמ"ק שם שפירשו דברי רש"י אף למ"ד מעשיר לעני מחלוקת וכמ"ש, אין תירוצו של הגר"א מספיק.

אכן מהמבואר בדברינו בענין זה יש לתרץ קושית הר"ש על רש"י בשני דרכים. כבר ביארנו דיש מחלוקת בין מפרשי הירושלמי בדעת ר"א לשיטת הירושלמי, המהרש"ס והמהר"א פ' פירשו דהוא משום דלר"א בראוי ליתן לחוד סגי, וא"כ

## [ו] פירוש הרי"ב

מאן דמר הראוי ליטול כ"ש ליתן. פי' מ"ד דבעינן שיהא ראוי ליטול כ"ש דבעינן שיהא ראוי ליתן ואז יש לו כח לזכות: מתני' פליגא

להירושלמי מה דבעשיר זכה לר"א הוא לא מטעם דסובר דאמרינן תרי מיגו אלא משום דהוי ראוי ליתן. והשדה יהושע הפ"מ והגר"א פירשו גם לשיטת הירושלמי דעת ר"א בעשיר דזכה משום דסובר דאמרינן תרי מיגו. עיי' בדבריהם שהבאנו ובהערותינו עליהם. ולבי הפירושים בשיטת הירושלמי חתייב קושית הר"ש על רש"י בשני דרכים. להמפרשים שלהירושלמי לר"א יכול העשיר לזכות משום דלא בעי אלא שיהיה ראוי ליתן וגם עשיר ראוי ליתן הוא, ולא מטעם מיגו, לא קשה כלל קושית הר"ש. דלהירושלמי בודאי דאין לחלק בין בעל השדה לאחר דגם בעל השדה הוא ראוי ליתן, הטעם של מיגו הוא משום שמסלקת את החב לאחרים, והמחלוקת היא אם גם תרי מיגו מסלקת ורש"י לא כתב זה. אלא לדעת הבבלי דזוכה מטעם מיגו, ולתירוץ זה נתכוונו השערי ירושלמי כאן והנועם ירושלמי בפ"א דפאה, משום דגם הם מפרשים הטעם בדעת ר"א משום דלא בעי רק ראוי ליתן כהמהרש"ס והמהר"א פ, עיי"ש. ולהמפרשים שגם להירושלמי טעם דר"א הוא משום דסובר דאמרינן תרי מיגו יש ליישב קושית הר"ש באופן אחר, דהנה כבר נתבאר בדברינו בהערה כ"ד דהטעם של מיגו שאני הוא להירושלמי מהבבלי, דלהבבלי דהשאלה היא משום תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים הטעם של מיגו הוא משום שמסלקת את החב לאחרים, והמחלוקת היא אם גם תרי מיגו מסלקת את החב לאחרים, אבל להירוש' דהשאלה היא משום דבעינן שיהיה ראוי ליטול הטעם של מיגו הוא משום שעושה את הזוכה לראוי ליטול, והמחלוקת היא אם גם תרי מיגו עושות אותו לראוי ליטול. ועיי' לעיל בדברי המהרש"ס שהבאנו שכתב על דברי רש"י: ונראה לתרץ קושייתו ז"ל דכיון שהוא עני מצי לזכות בפאה דעלמא אע"ג דבדידיה לא מצי לזכות אריה הוא דרביע עלויה וכיון דחזי ליה פאה בעולם הא הוי ראוי ליטול וכדאיתא לקמן הילכך זכה נמי לחבריה. אכן לפי מה שנתבאר, סברת המהרש"ס יש לומר רק לשיטת הירושלמי דהמיגו עושה אותו לראוי ליטול, ובזה שפיר אפשר לומר דכיון שהוא מצי לזכות בפאה דעלמא אע"ג דבדידיה לא מצי לזכות כיון דחזי ליה פאה בעולם הוי ראוי ליטול, אבל לשיטת הבבלי דהמיגו צריכה לסלק את החב לאחרים הלא בעינן שיוכל לזכות בדידיה בזו השדה דבמה שיכול לזכות בפאה דעלמא לא נסתלק החב לאחרים מפאה של זו השדה, וא"כ לשיטת הבבלי אין לומר סברת המהרש"ס, לכך לדעת הבבלי פרש"י שמירי דוקא באדם בעלמא שאינו בעל השדה, דבעל השדה מוזהר הוא שלא ללקט פאה משדה שלו, וכיון שאינו יכול לזכות זו הפאה עדיין הוי חב לאחרים אף דיכול לזכות בפאה דעלמא. וסברת המהרש"ס מובאה בשיטמ"ק שם בב"מ אבל רק בדעת הירושלמי ולא בדעת הבבלי. שם בד"ה וז"ל מ"ה נר"ו: כתב רש"י אדם בעלמא כו' וא"ת אפילו בבעל השדה מצינו לאוקומה מיגו דזכי לנפשיה בפאה של אחרים זכי נמי בהאי לצורך עניים אחרים, [והוא כסברת מהרש"ס] והכי איתא בירושלמי, וי"ל שרש"י לא רצה לפרש כן משום דלא אמרינן מיגו מענין לענין דלא אמרינן מיגו דזכי לנפשיה בפאה של אחרים יזכה בפאה זו לצורך עניים אחרים. [והוא כדברינו דרש"י סובר שאין לפרש כן אלא לדעת הירושלמי ולא לדעת הבבלין.]

לפי"ז גם להמפרשים שגם להירושלמי טעם דר"א הוא משום דסובר דאמרינן תרי מיגו לא קשה קושית הר"ש על רש"י אף להסוברים דבעל השדה מוזהר על שלו אף לאחר שיפקיר. דכיון דלהירושלמי לא בעינן אלא שיהיה ראוי ליטול, ואף במה שיכול לזכות בפאה דעלמא הוי ראוי ליטול, תו מצי מיירי גם בבעל השדה, ולאחר שיפקיר אף שעל שדה שלו הוא מוזהר בלא תלקט אבל הלא חזי ליה פאה בעולם בשדות אחרים, והוי ראוי ליטול. ורש"י לא כתב זה אלא לדעת הבבלי, ולהבבלי לא קשה כלל קושית הירושלמי מחלפי שיטתי דר"א דבעל השדה לכו"ע לא זכי, אף

על מ"ד הראוי ליטול זכה דתנינן תמן תן גט זה לאשתי. פי' והא איש אינו ראוי ליטול גט: שכן ראוי לקבל גט בתו. תירוץ הוא. ולא מצי לתרוצי דאיירי באשה כדאמרי' בבבלי ר"פ התקבל (ס"ב ע"ב) פשיטא דאשה היא שליח לקבלה דהכא למ"ד הראוי ליטול כיון דכ"ש דבעי שיהא ראוי ליתן ע"כ אשה אינה יכולה להיות שליח לקבלה דאשה אינה ראויה ליתן<sup>70</sup>) והכא מיירי בזכי' דתן כזכי': ופריך משטר שחרור זה לעבדי. ומשני דאיירי בעבד שכן ראוי וכו'.<sup>71</sup>) שכן ראוי לקבל גט שחרורו והעבד ראוי להוליך הוא

לר"א, ושפיר הקשה לחכמים וכי היאך העני הזה כו' משום דבעל השדה לכו"ע לא זכי ואין צריך לומר דלדבריהם קאמר להו, אבל הירושלמי לשיטתו דלא מחלק בין בעל השדה לאחר הקשה מחלפי' כו' ומשני לדבריהם כו'. [ונתכוונתי בתי' זה להפאת השולחן, ה' פאה סי' ה' בבית ישראל, אות ס"ג, עי"ש. אך מה שמביא שם שמצא בס' כ"י גינת הביתן שהביא המהרש"ס שתירץ כן קושית הר"ש וז"ל וכתב הרש"ש ז"ל ונראה לתרץ קושי' הר"ש ז"ל דכיון שהוא עני מצי לזכות בפאה אע"ג דבדידי' לא מצי לזכות ארי' הוא דרביע עליה וכיון דחזי ליה פאה בעולם הילכך זכי גמי לחברי' ואפי' רבנן מודו. כפי שהבאנו פי' המהרש"ס כאן הוא לא כתב לתרץ קושית הר"ש על רש"י אלא לתרץ קושית רש"י ולומר נגד דברי רש"י משום דלא משמע הכא כן, וכונתו כדברי השדה יהושע שנביא מיד, ולפי מה שיישבנו קושית הר"ש מירושלמי שם לא קשה גם קושית מהרש"ס מירושלמי כאן, דלדעת הירושלמי גם רש"י מודה דגם בעל השדה מיירי. גם בספר שדה יהושע הקשה על דברי רש"י כהמהרש"ס מדברי הירושלמי כאן וז"ל: מכאן מודע' למה שכתב רש"י בפר' שנים אוחזין דמי שלקט את הפאה דמתניתין היינו אדם דעלמא שאינו בעל השדה כו' והתם אפשר לאוקומי הכי כו' אבל כאן שאומר בהדיא בבע"ה ומזכיר שם בע"ה שהוא בעל השדה לא אתי שפיר פירושו של רש"י ושמא סובר רש"י דהא דקאמי' לשון בע"ה לאו למימרא על בעל השדה אלא בעל הבית דעלמא והוא אינש אחרינא וקרי ליה בע"ה לאפוקי העני ויתחייב זה מדלא קאמי' בעל השד' בהדיא ויש סעד לזה מודתנן בפרק גדיש לקמן [מ"ד] בע"ה שהיה עובר ממקום למקום והוא צריך ליטול לקט שכתה ופאה נוטל ואח"כ משלם רבי אליעזר אומר נוטל ואינו משלם דעני היה באות' שעה הרי שקורא לאינש דעלמא ב"ה בהקש אל העני. ואף ששפיר הוכיח מפרק גדיש דשם בעל הבית הוא גם באינש דעלמא בהיקש אל העני, ועי' ריש מס' שבת, אבל כאן אי אפשר לומר כדבריו שהרי מסיק בירושלמי אבל בבעל הבית עני הרי שקורא גם להעני בעל הבית, ובע"כ שכאן השם בעל הבית מכוון לבעל השדה. וכמו שהוכיח מזה המהרש"ס ובשיטמ"ק בב"מ, וצריך ליישב כדברינו.]

70) כתב כן משום דמפרש לעיל דמה דאמרינן מ"ד הראוי ליטול כ"ש ליתן היינו דבעינן ראוי ליתן גם על קבלה וכן הוא שיטת המהרש"ס והפ"מ שהבאנו. ולהלן, בד"ה דהתנינן התקבל, כתב דלהולכה גם אשה כשרה, נמצא דסובר שלהירושלמי אשה כשרה להולכה ופסולה לקבלה, והוא היפוך ממה שנתבאר לעיל בבאורי הגר"א דאשה פסולה להולכה וכשרה לקבלה. אמנם הוכחנו לעיל בהערה סי' שמדעת המהרש"ס יש סמך לדבריו, אך הקשינו ע"ז דלא מסתבר שמה שאינה ראויה ליתן יעכב בשליחות לקבלה, אף שהיא על הקבלה שראויה לה, ולא יעכב בשליחות להולכה שהיא על הנתינה שאינה ראויה לה.

71) ובפירושו למס' מע"ש הוסיף ע"ז: וראוי ג"כ ליתן גט שחרור אם יש לו עבד שאין לרבו רשות בו. והוא שלא יקשה עליו היאך העבד כשר לקבלה מאחר שאינו ראוי ליתן הלא אשה פסולה משום זה לקבלה לשיטתו, ולפיכך תירץ דהוי ראוי ליתן אם יש לו עבד ע"מ שאין לרבו רשות בו. וזהו דלא כמהרש"ס שסובר משום זה דהתירוץ שכן ראוי לקבל שטר שחרורו לא קאי אעבד אלא אבן חורין שראוי לקבל שטר שחרורו אם הוה עבד עברי, ועי' לעיל הערות ט"ז וי"ת. ועי' לעיל בהערותינו

את הגט פתר לה לצדדין והתנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה להחזיר יחזיר פתר לה ג"כ לצדדין. כן הגי' הגר"א ז"ל בכי"ק במס' מע"ש (פ"ה ה"ד)<sup>72</sup> וה"פ ועבד ראוי להוליך הוא את הגט. בתמי'. ור"ל כיון דאוקימנא סיפא דמיירי בעבד ע"כ רישא גבי גט נמי מיירי בעבד והא עבד אפילו להולכה<sup>73</sup> נמי אינו ראוי: פתר לה לצדדין. פי' רישא מיירי בישראל וסיפא מיירי בעבד: והתנינן התקבל גט זה לאשתי כו'. פי' דהתקבל ע"כ מיירי באיש דוקא שהוא ראוי ליתן גט וגם ראוי ליטול לקבל גט בתו אבל באשה לא מצי איירי כדפרישית לעיל דהא אינה ראוי ליתן וסיפא דהולך מיירי בין באיש בין באשה דהא להולכה גם אשה כשרה<sup>74</sup>) וא"כ רישא וסיפא לא איירי בחד גוונא. כו': פתר לה ג"כ לצדדין. ר"ל אה"נ דרישא התקבל איירי דוקא באיש וסיפא הולך איירי או באיש או באשה דבקבלה איש דוקא כשר ובהולכה שניהם כשרים, כו'.

### [ז] פירוש המפרש ניר

מ"ד הראוי ליטול כ"ש ליתן. האי פלוגתא שייכא להא דאמרינן

בפנים על באור הגר"א למע"ש שדננו בזה אם עבד שהוי רק אינו ראוי במציאות ולא בדין חשיב אינו ראוי.

(72) כבר הערנו על שינוי נוסח הגהות הגר"א ובאוריו מנוסח הרידב"ז. שם לא נמצא אחר הקושיא ממתני' דהתקבל התירוץ "פתר לה ג"כ לצדדין". ע"י בהערה מ"ז. ובגוף דברי הגר"א בביאורו למע"ש מפרש הקושיא ממתני' דהתקבל: והכא ליכא למימר לצדדין קתני דהא בסיפא אמר ואם אמר הבעל אי אפשרי כו' משמע דאיירי באדם אחד, וכן מפרש בבאוריו למס' פאה בכת"י א' ובכת"י ב', וע"י לעיל בהערות נ"ב וס"ד, ואי אפשר לפרש לפירושו שם זו ההגהה "פתר לה ג"כ לצדדין" כיון שכל עיקר הקושיא ממתני' דהתקבל היתה משום ששם א"א לומר לצדדין. ופירושו של הרידב"ז לפי נוסח זו ההגהה הוא דחוק ואינו מתקבל. וע"י להלן בדברינו באות ד' ובהערה צ"ת.

(73) מנסה בזה להקל מה שמקשה בלשון והעבד ראוי להוליך הוא את הגט הלא כאן מיירי בקבלה ועיקר פסולו נאמר בבבלי בגיטין על קבלה, ע"י לעיל הערות ל"ה ול"ט, ומנמק בפירושו והא עבד אפי' להולכה נמי אינו ראוי, דמקשה מכ"ש מהולכה על קבלה, אבל בזה עדיין לא העלה ארוכה, מה לו ולק"ו כיון דמיירי בקבלה היה לו להקשות ישר מקבלה והעבד ראוי הוא לקבל את הגט. ונראה לומר שמדייק להקשות מהולכה שיקשה גם מגוף הדין שחוב הוא לאשה והוי שליח להולכה ולא רק מהדיוק שהיה יכול להיות שליח לקבלה אילו היה לה זכות, וע"י בפ"י ניר שנביא להלן. גם יש לומר בדרך אחר שהולך דכאן אינו מכוון להולכה, אף שבכ"מ הלשון הולך מכוון על הולכה, ע"י ר"פ האומר ובדברינו. לעיל, אלא על מציאות המעשה שמוליך את הגט מהבעל להאשה, וכן צ"ל לשאר המפרשים. וע"י להלן אות ד' ושם בהערה צ"ו.

(74) מה דפשיטא ליה דלהולכה גם אשה כשרה, אף דלקבלה פי' לעיל שהירושלמי סובר דאשה פסולה דלא כהבבלי, הוא משום הראיות שמביא בבבלי ר"פ האומר ממתני' דאף הנשים כו', וזהו שהכריחו לומר סברא הפוכה בדעת הירושלמי, ע"י לעיל הערה ע"י. אבל כבר יישבנו בפנים בהערותינו על הגר"א שלהירושלמי אין ראיות הבבלי מכריחות שאשה כשרה להולכה, ע"י בדברינו לעיל.



בבבלי ריש פ"ו דשקיל וטרי שם אי איש הוי שליח לקבלה או אשה להולכה.<sup>75</sup>) והנה למ"ד ראוי ליטול אסיק כאן דמ"מ איש נעשה שליח לקבלה משום שכן אב מקבל גט לבתו קטנה ואם כן אי נאמר דפלוגתא לענין גט אשה לא משכחת לה כ"א באשה להולכה דלמ"ד הראוי ליטול נעשית שליח להולכה ולמ"ד הראוי ליתן לא.<sup>76</sup>) אבל אי אפשר לומר כן דהא אמר מ"ד הראוי ליטול כ"ש ליתן דר"ל דכ"ש דבעי ליתן וא"כ כיון שהאשה לאו בר נתינה היא אין לה להעשות שליח להולכה.<sup>77</sup>) ועוד דבע"כ אי אפשר לומר דאשה לאו בר הולכה היא דהא מביא בבבלי שם משניות מפורשות דאשה נעשית שליח להולכה.<sup>78</sup>) ואם כן צריך לומר אפילו למ"ד ראוי ליתן לא ממעטינן באשה שלא תיעשה שליח להולכה דלא ממעטינן רק נכרי ועבד משום דפטורי ולא שייכי בהו ענין נתינה אבל אשה דלאו בת נתינה היא משום דלא אפשר להכי לכ"ע נעשית שליח להולכה כו'.<sup>79</sup>) שכן ראוי לקבל

(75) וכן בשערי ירושלמי כאן וביפה עינים שם בגיטין כתבו דהך פלוגתא שייכא להשקלא וטריא שם בבבלי. ומוכח מזה דטוברים שהפלוגתא כאן היא לא רק לענין זכיה אלא גם לענין שליחות, וכן מוכח מפ"י הגר"א שמפרש שהקושיא ממתניתין דהתקבל היא מהסיפא האשה שאמרה כו' אם אמר לו הבעל כו' דמיירי לענין שליחות ולא מדיוקא דרישא שהוא משום זכיה, וכן הוכחנו לעיל בהערה כ' מפ"י המהרש"ס, אכן אם נאמר כמו שהבינו יש מהאחרונים, עיי"ש בהערה הנ"ל במוסגר, שהפלוגתא כאן הוא רק לענין זכיה ולא לענין שליחות אין לה ענין עם השו"ט שם בבבלי דמיירי לענין שליחות.

(76) אכן בשערי ירושלמי הבין בדעת הגר"א להיפוך דלמ"ד הראוי ליתן נעשית שליח להולכה ולמ"ד הראוי ליטול לא, ע"י לעיל הערה ג"ה מה שהבאנו בשמו וביארנו טעמו, וע"י בהערה ס' מש"כ בדעת הגר"א.

(77) פ"י וא"כ אשה להולכה לתרווייהו פסולה ומאי בינייהו, אכן לפי מה שהבאנו משערי ירושלמי בדעת הגר"א דלמ"ד ראוי ליתן נעשית שליח להולכה ולמ"ד ראוי ליטול לא, ע"י בהערה הקודמת, שפיר י"ל דפלוגתא לענין גט אשה באשה להולכה.

(78) כבר יישבנו זה בארוכה בהערותינו בפנים על באור הגר"א, שלדעת הירושלמי אין ראייה ממשניות אלה, וכן הבאנו בהערה ג"ה ת"י השערי ירושלמי על זה, עיי"ש.

(79) סותר הוא בזה דברי עצמו שכתב דהאי פלוגתא שייכא להא דשקיל וטרי בבבלי אי איש הוי שליח לקבלה או אשה להולכה הרי דלא אמרינן סברתו דאשה דלאו בת נתינה היא וכן איש דלאו בר קבלה הוא משום דלא אפשר לא חשיבי ליתא בדנפשי, וכבר הבאנו באות ב' דעת הרי"ף דאף לפי המסקנא בבבלי אינם כשרים אלא משום דתרווייהו איתנהו בדנפשי, איש לקבלה שכן אב מקבל גט לבתו ואשה להולכה שכן האשה עצמה מביאה את גיטה, אבל לולא זאת היו פסולים, וכן אנו רואים מהירושלמי שאיש לקבלה היה פסול משום שאינו ראוי ליטול לולא הטעם שכן אב מקבל גט לבתו, ולא אמרינן דאיש דלאו בר קבלה הוא משום דלא אפשר לכ"ע כשר כסברתו באשה להולכה, ובע"כ שמאחר שלא אפשר בו זה המעשה הוא מופקע גם מן הדין כמו נכרי ועבד, א"כ גם אשה להולכה לא שנא. אלא דבאיש לקבלה סובר הירושלמי שהוא ראוי ליטול משום שכן אב כו' ובאשה להולכה פסולה משום שאינה ראויה ליתן. נומה שהאשה עצמה מביאה כו' לא הוי טעם להירושלמי לאשווי לה ראויה להולכה כדעת הרי"ף בבבלי, וסברא גדולה היא לחלק ביניהם וכמ"ש בדברינו באות ב' בשם הרעק"א, וכן לפי מה שכתבנו לעיל בשם האו"ש שלהירושלמי לא מיירי הא דהאשה עצמה בשליח להולכה, אלא בגירושין שיחולו לאחר זמן כעין שליח

נט שיחרורו כו'. והנה המפרש<sup>80</sup>) מפרש דהשתא דמוקי בעבד גם רישא דגט אשה מיירי בעבד וכגון בעבד מלוג שלה והוכרח לפרש כן משום הא דאקשי תו מהא דהתקבל דפריך עליו ועבד ראוי להוליך הוא ותימא אי בעבד מלוג משום חצירה אמאי אם רצה לחזור יחזור והא חצירה קנה בע"כ ומשמע דדעתו של המפרש רוצה לומר דמשום חצירה בעינן שתהיה עומדת בצידו ושתהא משתמרת לדעתה אלא אהני הא דהוא שלה משום דיהא ראוי ליטול.<sup>81</sup>) ואכתי קשה דמה היה לו לאתוי משנה דהתקבל לי גיטי הו"ל לאוכחי ממתניתין דתן גט לאשתי דאמר אם רצה לחזור יחזור הא משהביא גט לידה מגורשת ואי בעבד מיירי אמאי מגורשת והא אינו ראוי להוליך הוא<sup>82</sup>) על כן אני חושב דיש כאן לתקן הגירסא לגרוס הך דאמר ותנינן התקבל גט זה לאשתי קודם הך דאמר שכן ראוי לקבל גט לבתו קטנה דמשניהם פשיט דאיש נעשה שליח לקבלה וסמך אסיפא דמתניתין דהתקבל דתני בה האשה שאמרה התקבל לי גטי אם רצה לחזור לא יחזור<sup>83</sup>) ועלה משני שכן אב ראוי לקבל גט לבתו קטנה והדר פריך משטר שחרור זה לעבדי ומשני פתר לה לצדדין הא מתניתא שכן ראוי לקבל גט שחרורו<sup>84</sup>) ופריך תו והעבד ראוי להוליך הגט דמקשה לרבי מאיר

להבאה, בודאי אין שייך זה כסעם על אשה להולכה. ולהלן שדא בעצמו נרגא על סברתו זו והקשה ע"ז מעבד להולכה בשחרור. והמחבר שכתב לפי סברתו דלענין למעט אשה אי אפשר טרח שם למצוא אופן שיהא ראוי ליטול ולא ליתן ונדחק בזה, ע"ש.

(80) הוא המהר"א פולדא שהבאנו פירושו לעיל.

(81) ע"י מה שכתבנו בזה באריכות בהערה ל"ד בהערותינו על דבריו שהבאנו.

(82) ע"י בהערה ל"ה שהקשינו גם כן קושיא זו על דבריו ביתר אריכות והגחנו בצ"ע.

(83) כוונתו מאחר דמתני' דהתקבל היא המשך ממתני' דתן גט מביא ב' המשניות להקשות מהסיפא דהתקבל שנאמר בה מפורש שנעשה שליח לקבלה, וניחא ליה להביא גם מתני' דהתקבל ולהקשות מהנאמר בה בסיפא במפורש מלהקשות רק ממתני' דתן גט מדיוקא, וע"י לעיל בהערה כ', וזהו שהכריחו לפרש דבמתני' דהתקבל אסיפא סמך שאילו הקשה רק מהרישא שוב הו"ל מדיוקא ול"ל להביא ב' משניות כאחד, — ועדיין דחוק קצת ל"ל להביא מתני' דתן גט כלל מאחר שסיפא דמתני' דהתקבל פשוט יותר במפורש. — ולא הביא מתני' דהתקבל משום הקושיא של והעבד ראוי להוליך הוא את הגט דזו הקושיא היה יכול להקשות גם על מתני' דתן גט וכמו שכתב לעיל.

ומה שפירש דסמך אסיפא דמתניתין דהתקבל כן הוא גם לפירושו של הגר"א ע"י בבאורו למע"ש שהבאנו, אכן בדפוס ויניציא מובאה גם הסיפא וכן הוא במהרש"ס ובשדה יהושע שהבאנו, וע"י לעיל הערות י"ט וכ', ולהלן בדברינו באות ד', ושם בהערה ק"א.

(84) מפני שהמחבר עשה מבי' המשניות של תן גט זה והתקבל קושיא אחת הוכרח לחבר ב' התירושים של שכן ראוי לקבל גט שחרורו ופתר לה לצדדין שלכל המפורשים הם ב' תירושים מיוחדים על ב' קושיות מיוחדות בתירוץ אחד, משום שנשאר לו למותר התירוץ של ופתר לה לצדדין, והוא שינוי בהגירסא בשתיים מה שמקדים הקושיא ממתני' דהתקבל לפני הקושי' דתן שטר שחרור כו' וגם מה שמקדים התי' של פתר לה לצדדין לפני הקושיא של והעבד ראוי הוא להוליך את הגט וצירפו אל התירוץ שכן ראוי לקבל גט שחרורו.

דאמר יחזור דס"ל דעבד אינו ראוי להולכה אע"ג שראוי לקבלה<sup>85</sup>) דאע"ג דכתבנו לעיל דבע"כ באשה סבירא להו דנעשית שליח להולכה אף ע"ג שאינו ראוי ליתן משום דלא שייכא בה נתינה אבל בעבד ס"ל שאינו נעשה שליח להולכה ויש לחלק בין אשה לעבד<sup>86</sup>) ונשאר בקושיא.<sup>87</sup>) אי נמי הכי גרסינן שכן ראוי לקבל גט שחרורו ופריך עלה והעבד ראוי להוליך פירוש אי בעבד מיירי היכי מתוקמא בעבד רישא<sup>88</sup>) דתני בגט אשה דאטו עבד בר הולכה הוא משום דבגט אשה אמרינן דחוב הוא לה ואינו רק שליח להולכה<sup>89</sup>) ומשני פתר לה לצדדין הא מתניתא רישא בבן חורין וסיפא בעבד.

— ד —

הנה ראינו שסוגית הירושלמי שהבאנו נשאלה לחכמים ופירשוה, אך תמיהני על גדולי עולם שלא יצאו ידי כל חובת פירוש ובירור סוגיא זו והניחו אחריהם קושיות חמורות שהקשינו עליהם בהערותינו. מטרתינו כאן בעיקרה אינה רק לבאר סוגית הירושלמי אלא גם לירד על ידה לתוך

85) פירש בזה הקושיא בדברי הירושלמי כקושית הרעק"א על הבבלי שהבאנו באות ב' שהקשה למה פשיט האיבעי ממתני' דתן שטר שחרור שלר"מ יכול לחזור והוי שליח להולכה הא לית' בדנפשי להוליך שטר שחרור ובפרט לר"מ לשיטת' דס"ל בקידושין שאין קנין לעבד בלא רבו וא"א שיהי' לעבד עבד אחר, עי"ש. ולפירוש זה המלה גט מכוונת לא אל גט אשה אלא אל גט שחרור, והוא פירוש חדש, וניחא לפירוש זה הביטוי להוליך שקשה לכל הפירושים, עי' לעיל הערות ל"ה ול"ט וע"ג, אבל לפי זה שהקושיא היא משטר שחרור של עבד נחא, דהקושיא היא רק מעבד להולכה לר"מ אבל מלקבלה לרבנן ניחא דאיתא בקבלה דנפשי. ועי' להלן באות ד' שפירשנו כן דברי הירושלמי.

86) ונראה דכונתו לחלק דבאשה לאו בת נתינה היא משום דלא אפשר, שהרי לעצמה לא שייך שתתן וגם לא לאחרת שהרי א"א במציאות שתהיה לאשה אשה אחרת, אבל בעבד הלא אפשר במציאות שיהיה לעבד עבד אחר רק דהדין דמה שקנה עבד קנה רבו אינו מניחו שיהיה לו עבד אחר, נמצא דבמציאות היה שייך בו נתינה רק הדין הפקיעו ובזה חשיב אינו בתורת והוי כעבד ועכו"ם לענין גט. אבל על החילוק יש תשובה, דהלא הדין מה שקנה עבד קנה רבו אינו מפקיעו מתורת הנתינה של שחרור אלא מהקנין עבד ומשום זה לא אפשר בו המציאות של נתינה כמו אשה דאינה בנתינה משום דלא אפשר במציאות, ולא דמי לעכו"ם ועבד שלא רק שאין בהם המציאות של גט אשה אלא גם מופקעים מגוף הדין נתינה, ועי' לעיל בהערה ע"ט שדחינו גם סברת חילוקו באשה.

87) אף שפירושו מחזור ומתיישב בו הביטוי להוליך כמש"כ בהערה פ"ה, בכל זאת דוחק גדול לפרש את דברי הירושלמי שנשאר בקושיא וזה הלא קשה בין למ"ד ראוי ליתן ובין למ"ד ראוי ליטול דבעי נמי ראוי ליתן, ועבד אינו ראוי ליתן, ונמצא דר"מ אתי דלא כתרומיהו, ועי' להלן בדברינו באות ד' שקיימנו פירוש זה שאף לפירוש זה מתרץ לה בירושלמי להקושיא בהתירוצ' פתר לה לצדדין, עי"ש.

88) והוא על דרך הגר"א שקושיא זו הוא לא על מתני' דהתקבל אלא על מתני' דתן גט. ולפירושו זה השני לא מקשה מעבד להוליך גט שחרור לר"מ משום דעבד כשר להוליך בשחרור כמו אשה שכשרה להוליך בגט לדעתו בשיטת הירושלמי וכמ"ש, ולא מחלק עתה בין עבד לאשה.

89) עי' לעיל הערה ע"ג.

עומקו של הענין של פסול אינו בתורת וליתא בדנפשי' לענין שליחות שאנו דנים במאמרנו זה, ושיטות הבבלי והירושלמי בזה, דרך סוגיא זו נבא אל בירור הענין וביאור מחלוקת התלמודים בו.

ונראה דכאן בירושלמי שנוי כלל גדול בדין פסול של אינו בתורת וליתא בדנפשי' לשליחות וזכיה שאנו דנים בו. כבר ביארנו באות ב' הבעיא בבבלי בר"פ האומר באיש לקבלה ואשה להולכה, שהשאלה היא, אם בעינן לשליחות שהשליח יהיה רק בתורת הענין שנעשה עליו שליח, או בעינן גם שיהיה בתורת המעשה שהענין נעשה על ידו, ואם הענין נעשה על ידי שני מעשים של נתינה וקבלה צריך השליח להיות גם בתורת המעשה שנעשה עליו שליח, אם הוא שליח על נתינה בתורת מעשה הנתינה, ואם הוא שליח על קבלה בתורת מעשה הקבלה.<sup>90</sup> ונראה דזו השאלה היא סלע המחלוקת כאן בירושלמי. מקודם נבאר המחלוקת ואז נבא אל פירוש השקלא וטריא, הקושיות והתירוצים, בהסוגיא.

ר' רדיפה אמר איתפלגין ר' יונה ור' יוסי חד אמר הראוי ליטול זכה וחרנא אמר הראוי ליתן זכה מאן דמר הראוי ליטול כ"ש ליתן ומאן דמר הראוי ליתן אבל ליטול לא. פירוש, בדבר הנעשה ע"י נתינה ונטילה ובאים לזכות לאחרים ע"י שליחות או זכיה, אמר מ"ד אחד דמי שבא לזכות לאחר ולהיות שליח על מעשה הנטילה, צריך שיהיה גם ראוי ליטול לעצמו. משום דסובר דשליח צריך שיהיה גם איתא בדנפשי' ובתורת המעשה שנעשה עליו שליח, ולא רק בתורת הענין, ולפיכך בראוי ליתן לחוד אף שע"ז הוא כבר בתורת הענין אינו כשר להיות שליח ליטול, אלא דלהיות שליח ליטול צריך שיהיה ראוי ליטול וגם בתורת מעשה הנטילה שנעשה עליו שליח. ומ"ד האחר אמר הראוי ליתן זכה, דאף מי שבא לזכות לאחר ולהיות שליח על מעשה הנטילה אינו צריך שיהיה גם ראוי ליטול לעצמו, אלא אף אם הוא רק ראוי ליתן לחוד כשר להיות שליח ליטול. משום דסובר דשליח צריך שיהיה רק איתא בדנפשי' ובתורת הענין שנעשה עליו שליח ולא גם בתורת המעשה, ולפיכך אף בראוי ליתן לחוד כיון שע"ז הוא כבר בתורת הענין כשר להיות שליח גם ליטול, אף שאינו בתורת מעשה הנטילה שנעשה עליו שליח. וכדי להסביר סלע מחלוקתם מפרש בירושלמי, דמ"ד הראוי ליטול, ומצריך שיהיה גם בתורת המעשה שלזה נעשה ע"י שראוי גם ליטול כ"ש ליתן. פירוש, כ"ש דצריך שיהיה בתורת הענין שלזה נעשה ע"י שראוי ליתן, אבל אם גם ליתן אינו ראוי, ואינו ראוי כלל לא ליטול

90) ומסקנת הבבלי ביארנו שם שחלוקים בזה הר"י מיגש והר"ף, להר"י מיגש הוכחנו שלפי המסקנא אינו צריך להיות בתורת המעשה נוכפי' הרעק"א שהבאנו שם, וכן נראה מפי' המהר"ם ש"ף ע"ש. ולהר"ף צריך להיות גם בתורת המעשה, ע"ש.

ולא ליתן, שאז אינו גם בתורת הענין, כ"ש שהוא פסול שזה הוא עיקר דין אינו בתורת. ומ"ד הראוי ליתן אבל ליטול לא צריך, דאינו מצריך אלא שיהיה בתורת הענין, ולזה די במה שהוא ראוי רק ליתן, ולפיכך ליטול לא צריך, ולא צריך לדידיה שיהיה גם בתורת המעשה.<sup>91</sup>)

אחרי שביארנו המחלוקת של מ"ד הראוי ליטול ומ"ד הראוי ליתן נפרש בדרך זה השקלא וטריא שבהסוגיא שהיא קושיות ותירוצים על מ"ד דראוי ליטול נמי בעינן. ופריך: מתניתא פליגא על מ"ד הראוי ליטול זכה דתנינן תמן תן גט זה לאשתי. פירוש, דתנן: האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהן יחזור דברי ר"מ [משום דבין גיטי נשים ובין שחרורי עבדים חוב הוא להם, והוי שליח הולכה בשניהם, ולא הוי גט ושחרור עד דמטי לידם, ולפיכך יכול לחזור בשניהם]. וחכ"א בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו. [משום דגיטי נשים חוב הוא להן, ואין חבין לאדם אלא בפניו, והוי שליח להולכה, ולא הוי גט עד דמטי לידו, לפיכך אם רצה לחזור יחזור. אבל שחרורי עבדים זכות הוא להם שיוצאים מתחת ידי רבם

(91) כבר הבאנו באות ג' שהשדה יהושע נתקשה על הכ"ש ולפיכך מהפך הגירסא וגורס מ"ד ליתן כ"ש ליטול ומפרש הכ"ש משום דבליתן צריך לתרי מיגו ובליטול אין צריך אלא לחוד מיגו, ובדרך זה הלכו גם המהרא"פ והגר"א, אכן פירוש זה אינו מתפרש רק לענין פאה ומחלוקתם סתמא נאמרה, ובכל הסוגיא שקיל וטרי מגט ושחרור ולא שייך התם כלל חילוק זה בין ליתן וליטול, ולפי גירסתנו לכל הפירושים קשה הכ"ש, וע"י בהערה כ"ט שנשארנו שם בקושיא על פירוש של המהרש"ס, ולפי מה שפירשנו שהכ"ש הוא באינו ראוי גם ליתן מסתבר הכ"ש, שאז אינו לא בתורת המעשה ולא בתורת הענין, ואף דמילתא דפשיטא היא בא עי"ז רק להסביר המחלוקת, וכאילו אמר דבאינו בתורת הענין כולי עלמא לא פליגי כי פליגי באינו בתורת המעשה, ולהשמיענו דלחד מ"ד לא בעינן שיהיה גם בתורת המעשה.

ולפי מה שביארנו למ"ד ראוי ליטול בעינן הוא משום דמי שאינו ראוי ליטול אינו בתורת המעשה שנעשה עליו שליח, ומכיון דמייירי בזכיה ובשליחות לקבלה נקיט ראוי ליטול, אבל לדעתו אף אם יהיה שליח ליתן ובשליחות להולכה צריך שיהיה לזה גם כן ראוי ליתן, ולא יהיה די במה שיהיה רק ראוי ליטול, ואשה להולכה בגט תהיה פסולה, משום שאינה ראויה ליתן, כמ"ש לדעת הגר"א, אבל למ"ד דרק ראוי ליתן בעינן, משום דעי"ז הוא כבר שייך בתורת הענין ולא בעינן שיהיה בתורת המעשה, כמו דראוי ליתן לחוד מהני ליטול, כן גם ראוי ליטול לחוד יהני ליתן, דעי"י אחד משניהם כבר הוא שייך בתורת הענין, ואשה להולכה תהיה כשרה לדידיה, דאף שאינה ראויה ליתן היא כשרה עי"ז שראויה ליטול וכמו לשיטת הבבלי, וע"י בהערה נ"ה שהבאנו כן בשם השערי ירושלמי וכל הסוגיא קאי אליבא דמ"ד ראוי ליטול בעינן, דעליו מקשה ומתקן, ולדידיה מסיק דאשה פסולה להולכה, וכמ"ש לפי הגר"א, משום דבעינן שתהיה גם בתורת מעשה ההולכה, ובראוי ליטול לחוד אינה כשרה להיות שליח על הנתינה, אבל לקבלה גם אשה כשרה אף לדידיה דראוי ליטול בעינן משום שראויה ליטול, כמו שהוכחנו לדעת הגר"א ממתני דאף הנשים כו', — ואינה פסולה לקבלה משום זה שאינה ראויה ליתן כדעת המהרש"ס והרידב"ז, — דעי"ז שהיא ראויה ליטול היא כבר בין בתורת הענין ובין בתורת מעשה הקבלה שהיא נעשית עליו שליח, ותו לא בעינן שתהיה גם ראויה ליתן, ואשה פסולה רק להולכה ולא לקבלה למסקנת הירושלמי שהיא כמ"ד דראוי ליטול בעינן.

לחירות, וזכין לאדם שלא בפניו, והוי שליח לקבלה, וזכה העבד מיד, לפיכך אם רצה לחזור לא יחזור. ומקשה, על מ"ד הראוי ליטול זכה, מגיטי נשים. מאחר דבגיטי נשים הוי שליח להולכה, הרי לא מצי מיירי שהשליח היא אשה דאשה פסולה להולכה לזה המ"ד כמבואר בהערה צ"א, [ועי' בהערה ע"ט במוסגר.]<sup>92</sup> וא"כ בע"כ מיירי שהשליח הוא איש, ואפ"ה אמרינן הטעם דיכול לחזור בגיטי נשים משום דגט חוב הוא לה, והוי שליח להולכה, אבל אילו היה זכות לא היה יכול לחזור, משום דהיה שליח לקבלה ע"י זכיה, והלא איש אינו ראוי ליטול לעצמו גט ואינו בדנפשי' ובתורת מעשה הקבלה, ולמ"ד ראוי ליטול הלא צריך שיהיה גם איתא בדנפשי' ובתורת המעשה שנעשה עליו שליח. בשלמא למ"ד הראוי ליתן זכה לא בעינן רק שהשליח יהיה בתורת הענין, ואיש דהוי בתורת הענין של גירושין ע"י שראוי ליתן כשר גם להיות שליח לקבלה, אבל למ"ד ראוי ליטול קשה. ומשני: שכן ראוי לקבל גט בתו. והוי משום זה ראוי ליטול ואיתא בדנפשי' על מעשה הקבלה, וכמבואר כן בר"פ האומר בבבלי. ופריך: ושטר שחרור זה לעבדי. וסבר דמיירי שהשליח הוא בן חורין, דומיא דרישא בגט אשה שהשליח הוא בן חורין, דעבד פסול לשליחות הגט,<sup>93</sup> ומקשה מרבנן דאמרי דשחרורי עבדים הוי זכות והוי שליח לקבלה, וקשה למ"ד דלקבלה בעינן ראוי ליטול איך בן חורין יכול להיות שליח לקבלה לרבנן הלא אינו ראוי ליטול וליתני בקבלה דנפשי'.<sup>94</sup> ומשני: שכן ראוי לקבל גט שחרורו. פירוש, דהסיפא לא הוי

92) ועי' בכאורי הגר"א לפאה שהבאנו שכתב בכתב יד א' לפרש, דמשמע לי' דאיירי באיש, ובכתב יד ב' הוסיף לבאר, פשטא דלישנא משמע שנתן לאיש. אבל לדברינו לזה המ"ד הוא מוכרח שמיירי באיש משום דבגט אשה הוי שליח להולכה ואשה פסולה להולכה לדידיה כמ"ש בהערה הקודמת. ובוזה ניחא גם מה שלגירסת הספרים שלנו לא מתרץ דמיירי שהשליח היא אשה שראויה ליטול, כמו שמתרץ כן באמת לפי הגהות ובאורי הגר"א שהבאנו, ולדברינו לא מצי לתרץ כן דהלא בגוף הדין בגט אשה הוי שליח להולכה, והקושיא על מ"ד ראוי ליטול אינה אלא מהדיוק דאילו גט היה זכות היה שליח לקבלה, וכיון שלפי האמת הוי שליח להולכה הרי לא מצי לתרץ דמיירי באשה משום דאשה פסולה להולכה לזה המ"ד. ולשיטת הגר"א שהיא ג"כ דאשה פסולה להולכה לזה המ"ד, וכמ"ש באות הקודם מביאורו במסקנת הסוגיא, קשה מה שמגיה דמשני דמיירי באשה, והי דמשני בזה הקושיא מהדיוק אבל הלא יקשה מגוף הדין איך מצי מיירי באשה, ועי' לעיל בהערה ג' שהקשינו זה עליו ויישבנו דבריו בדוחק, אבל לגירסת הספרים שלנו יצא לנו מזה טעם מרווח מה דלא מתרץ כן. ועי' ברידב"ז שמיישב זה לפי דעתו שאשה פסולה לקבלה לזה המ"ד. אך כבר דחינו דבריו, עי' לעיל בהערות ס' ע' וע"ד.

93) ולדעת הירושלמי פסול אף להולכה, דלא כשיטת הר"י מיגש, וכמו שהבאנו באות א' דברי הירולמי בגיטין, וא"כ אף דבגוף הדין ברישא בגט אשה הוי שליח להולכה בכ"ז לא מצי מיירי בעבד דפסול אף להולכה, וגם משום הדיוק דהוי שליח לקבלה ולזה לבו"ע פסול.

94) והוא כקושית הרעק"א שהבאנו באות ב' שהקשה על הבבלי אמאי לא פשיט מזו המשנה דאיש כשר לקבלה בגט, דאם הוא פסול, ובעינן שיהיה בתורת קבלה דנפשי', איך יכול להיות שליח לקבלה בגט שחרור לרבנן אם השליח הוא בן חורין.

דומיא דרישא ומיירי בעבד דהוי ראוי ליטול שטר שחרורו, ושפיר כשר להיות שליח לקבלת שטר שחרור משום דאיתא בקבלה דנפשיה. וכאן צריכה להיות הקושיא והעבד כו', שבספרים שלנו היא להלן אחרי הקושיא ממתני' דהתקבל, וכמו שהגיה הגר"א. ופריך: והעבד ראוי להוליך הוא את הגט. ונראה דהמכוון במלת גט בקושיא זו אינו אל גט אשה, כמו שהבינו כמעט כל המפרשים, אלא אל גט שחרור, כמו שהבין המפרש ניר.<sup>95</sup>) פירוש, דמקשה מגט שחרור לר"מ דסבר דחוב הוא לעבד והוי שליח להולכה, ופריך וכי העבד ראוי הוא להוליך גט שחרור הלא כמו שהאשה פסולה להולכה בגט אשה למ"ד זה, עי' לעיל ובהערה צ"א, משום דליתה בהולכה דנפשיה, כן גם עבד פסול להולכה בגט שחרור משום דליתה בהולכה דנפשיה, דלר"מ לשיטתיה דס"ל בקידושין אין קנין לעבד בלא רבו א"א שיהיה להעבד עבד אחר שיוליך לו גט שחרור דנפשי'.<sup>96</sup>) ובשלמא למ"ד ראוי ליתן זכה ומצי מיירי לרבנן גם בבן חורין לא קשה גם מר"מ, ומיירי שהשליח הוא בן חורין וכשר בין לרבנן ובין לר"מ, אלא למ"ד הראוי ליטול זכה, ומוקמת לרבנן שהשליח הוא עבד שראוי לקבל גט שחרורו, קשה מר"מ הלא אינו ראוי להוליך גט שחרור משום דליתיה בהולכה דנפשי'.<sup>97</sup>) ומשני: פתר לה לצדדין. פירוש, דהלא במתני' לא מיירי במעשה שהיה ששלח שטר שחרור לעבד, והיתה שאלה למעשה, ונחלקו בה רבנן ור"מ למעשה אם

95) ומפני שבהתירוץ שלפני קושיא זו מיירי בגט שחרור, ומסיים בהמלים גט שחרורו, מקצר וקורא לו גט סתם, והנוסח גט שחרורו לעיל הוא בדפוס שלנו וכן הוא במהרש"ס שדה יהושע מהרא"פ והגר"א, לבד בנוסח דפוס ויניציא הוא שטר שחרורו, אבל זה מצוי לרוב ששטר שחרור נקרא גם גט שחרור, וקורא לו כאן גט סתם מפני שסיים בגט שחרור ועל זה שסיים קאי הקושיא.

96) והוא כקושית הרעק"א שהבאנו באות ב' שהקשה על הבבלי אמאי לא פשיט מוז המשנה דאשה כשרה להולכה בגט, דאם היא פסולה, ובעינן שתהיה בתורת הולכה דנפשיה איך יכול להיות שליח להולכה בגט שחרור לר"מ אם השליח הוא עבד. ובי' הקושיות הם שתיים שהן אחת בדרך ממ"נ, דאם השליח הוא בן חורין קשה מקבלה לרבנן, וכמו שהקשה לעיל, וכיון דמתרץ לרבנן דמיירי בעבד, שראוי בקבלת גט שחרורו, קשה מהולכה לר"מ, דהלא העבד פסול להוליך גט שחרור, וכמו שהקשה שם הרעק"א.

97) ובזה שפיר ניחא הלשון להוליך דנקט, דאם הקושיא הוא מגט אשה כמו שפירשו המפרשים, כיון דמיירי בקבלה בהדיוק דאילו היה זכות היה שליח לקבלה, לא הו"ל למנקט בלשון להולך, וכבר נתקשו בזה המפרשים וטרחו ליישב, עי' לעיל הערה ע"ג ובהערות ל"ה ול"ט.

ובזה ניחא גם מה שהגר"א לפי הגהתו שהקושיא והעבד כו' שייכת כאן הוכרח לפרש שהדר ומקשה מהרישא אותה הקושיא שהקשה כבר, הלא מהרישא כבר הקשה ותירץ שמיירי באשה, ומהסיפא כבר הקשה ותירץ שמיירי בעבד, ולמה חוזר ומקשה כאן והעבד כו', ומתירץ פתר לה לצדדין, רישא באשה וסיפא בעבד, הלא בשעה שתירץ בעבד ידע שכבר תירץ הרישא באשה, וחוזר חלילה למה, אבל לפי זה מקשה על הסיפא גופא קושיא חדשה שלא הקשה עדיין, וסבר דהסיפא דמוקי לרבנן בעבד מיירי כן גם לר"מ ושפיר מקשה אר"מ והעבד כו'.

השליח הוא שליח לקבלה או להולכה, דאילו היה כן או בעל כרחנו היינו צריכים לומר דרבנן ור"מ מיירי באותו השליח, והוא לשניהם או בן חורין או עבד. אבל הלא רבנן ור"מ נחלקו רק לדינא כשיקרה שאחד יאמר לשליח תן שטר שחרור זה לעבדי איזה דין יש לו לאותו השליח, דין שליח לקבלה או שליח להולכה, רבנן סוברים שיש לו דין שליח לקבלה ור"מ סובר שיש לו דין שליח להולכה, וא"כ אין צריך לומר דלר"מ ורבנן צריך שיהיה אותו השליח ב"ח או עבד, דמי צריך להיות השליח ב"ח או עבד זה תלוי במחלוקתם, לרבנן שיש לו דין שליח לקבלה בע"כ צריך שיהיה השליח עבד דאיתא בקבלה דנפשי, ולר"מ שיש לו דין שליח להולכה בע"כ צריך שיהיה השליח ב"ח דאיתא בהולכה דנפשיה, וזהו דמתרץ, פתר לה לצדדין, דמי הוא השליח הוא לא בצד ואופן אחד לרבנן ור"מ, אלא בשני צדדים ואופנים שונים, לרבנן בעבד ולר"מ בבן חורין.

מעתה גם הקושיא הראשונה מהרישא דגט אשה מתורצת בדרך זה, וגם שם אפשר לומר פתר לה לצדדין, דהלא גם שם לא מיירי במעשה שהיה ששלח גט לאשתו והיתה שאלה למעשה, ואמרו דיכול לחזור בו, משום דגט חוב הוא לה והוא שליח להולכה ולא הוי גט עד דמטי לידה, ודייקינן הא אילו היה לה זכות היה שליח לקבלה ונתגרשה בקבלתו מיד ולא היה יכול לחזור בו, אילו היה כן היינו צריכים לומר דבין גוף הדין ובין הדיוק מיירי באותו השליח שהוא או איש או אשה, אבל הלא היתה רק שאלה לדינא כשיקרה שאחד יאמר תן גט זה לאשתי איזה דין יש לו לאותו השליח לקבלה או להולכה, אבל מי צריך להיות השליח איש או אשה גם שם אפשר לומר לצדדין, לפי גוף הדין דקי"ל דגט חוב הוא לאשה ויש לו להשליח דין שליח להולכה בע"כ צריך שיהיה השליח איש דאיתא בהולכה דנפשי, ולפי הדיוק דאילו היה לה זכות היה לו דין שליח לקבלה בע"כ היה צריך שיהיה השליח אשה דאיתא בקבלה דנפשה, וא"כ אין צריך לומר מעתה על הקושיא מהרישא לענין גט אשה התירוץ שאמר, שכן ראוי לקבל גט בתו, דכיון דבהסיפא אנו צריכים לומר פתר לה לצדדין אפשר לנו מעתה לומר תירוץ זה גם בהרישא<sup>98</sup>) ולחזור מהסברא דאיש כשר לקבלה משום שכן

98) ובזה יש לקיים ההגהה מהגר"א שהביא הרידב"ז פתר לה ג"כ לצדדין. אך כפי שהביא שהיא אחר המשנה דהתקבל קשה לפרשה וטרח משום זה הרידב"ז לפרש פירוש דחוק, עיי"ש בדבריו שהבאנו, וכבר דחינו זה מביאורו של הגר"א עצמו, עיי" בהערה ע"ב, אך לדברינו יש לומר שהגהה זו מקומה לפני המשנה דהתקבל ונשתרבה יחד עם הקושיא והעבד כו', והתירוץ פתר לה לצדדין, ויחד עם זה גם זו ההגהה פתר לה ג"כ לצדדין, אחרי המשנה דהתקבל, אבל כבר הגיה הגר"א והקדים הקושיא והעבד כו' והתירוץ פתר לה לצדדין לפני המשנה דהתקבל וכן י"ל דגם ההגהה הנ"ל מקומה ג"כ לפני המשנה דהתקבל מיד אחרי התירוץ פתר לה לצדדין, והכוונה היא למה שאמרנו, דאחר שתירץ על



ראוי לקבל גט בתו, דסברא זו לא אמרנו אלא כשיש לזה הכרח ממשנה. (98)  
 ע"ז בא לומר בהביאו המשנה דהתקבל דאף שאין הסברא מוכרחה כבר ממשנה זו  
 דתן גט זה לאשתי היא מוכרחה עדיין מהמשנה דהאומר התקבל גט זה לאשתי. (99)  
 : ותנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה  
 להחזיר יחזיר, האשה שאמרה התקבל לי גיטי אם רצה להחזיר לא  
 יחזיר. (100) פירוש, דיש במשנה זו ג' בבות רישא, סיפא, וסיפא דסיפא. הרישא  
 היא: האומר התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה לחזור  
 יחזור. הסיפא היא: האשה שאמרה התקבל לי גיטי אם רצה לחזור לא יחזור.  
 והסיפא דסיפא היא: לפיכך אם אמר לו הבעל אי אפשי שתקבל לה אלא

הקושיא מהסיפא דתן שטר שחרור כו', פתר לה לצדדין, אמר, פתר לה ג"כ לצדדין,  
 פירוש פתר לה להרישא ג"כ לצדדין, ואין צורך בהתירוץ שכן ראוי לקבל גט בתו, ורצה  
 לחזור מהסברא דאיש כשר לקבלה משום שראוי לקבל גט בתו, והביא מהמשנה דהתקבל  
 לקיים סברא זו משם, וכמ"ש.

(99) וכן בבבלי ר"פ האומר לא רצה לומר סברא זו רק אחרי שהוכיח ממתני  
 דהתקבל, וכמו שהבאנו באות ב' דברי הרעק"א שם שכתב: הא תנינן דלא פשיט הש"ס  
 האיבעי מסברא דאיש נעשה שליח לקבלה שכן אב מקבל אלא דפשיט מתני וע"ז אמרי  
 פשוט מינה חדא כו' משמע דאין זה סברא ברורה לדון מזה דהוי איתא בדנפשי אלא  
 דאם מצינו כן י"ל דהטעם משום שכן אב. ועי"ש מה שביארנו מהו החיכוך בגמ' בסברא  
 זו דשכן אב. וכן הירושלמי היה חוכך בסברא זו ולא אמרה אלא אתרי שהיה לו לזה  
 הכרח ממשנה.

(100) ובוזה גיחא מה שנתקשו רוב המפרשים שהבאנו למה לו להביא מתני  
 דהתקבל ע"י בדבריהם, וע"י בהערה כ"א. וגם הגר"א בביאוריו פירש כדברינו שהביא משנה  
 זו שאין לומר בה פתר לה לצדדין וכמ"ש להלן, אלא שפירושו בגוף הסוגיא הוא אחר,  
 ולהלן נשער שאולי לפי הגהת הגר"א שהיה לפני הרד"ל גם הוא נתכוון לפרש בדרך  
 שפירשנו.

(101) בדפוסים שלנו הובאה רק הרישא: התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה  
 לאשתי אם רצה להחזיר יחזיר. אכן בנוסחת המהרש"ס והשדה יהושע מובאה גם הסיפא:  
 האשה שאמרה התקבל לי גיטי אם רצה להחזיר לא יחזיר, ע"י בהערה י"ט. כהנוסחא  
 שלהם כנראה היתה גם בדפוס ויניציא אלא שנשמטה שם שורה, כי יש שם טעות סופר  
 דמוכת, וכה הנוסח שם: התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה להחזיר  
 לא יחזיר. וכפי שהדברים שם, שהם רק מהרישא, סיום הדברים "לא יחזיר" הוא טעות,  
 דברישא צ"ל "יחזיר". וכודאי היה שם גם הסיפא, כנוסחת המהרש"ס והשדה יהושע  
 "ולא יחזיר" הוא סוף הסיפא שנגמרת בלא יחזיר ונשמטה שם שורה שבה היו הדברים  
 מסוף הרישא ומראשית הסיפא. אם לא שנאמר שהנוסח שם הוא כנוסח הספרים שלנו  
 אלא שהמלה לא גיתוספה בטעות. וההשערה הראשונה קרובה יותר אל האמת בהשואה  
 עם נוסחת המהרש"ס והשדה יהושע, ועיין בפ"מ שכתב ותנינן התקבל כו' אם רצה לחזור  
 יחזור כצ"ל כדתנן רפ"ו דגיטין. ונראה שכחן לגירסת הד"ו ורצה לתקנה.

ולפירוש המפרשים הבאת הסיפא לפי נוסח ד"ו היא אך למותר, וכן המהרש"ס והשדה  
 יהושע שגורסים כן לא פירשו למה מובאה הסיפא, אך לפי מה שנפרש יש צורך להביאה וכמו  
 שנבאר להלן. וגם לגירסת הספרים שלנו יש לומר שהוא מכוון אל הסיפא אלא שמביא רק ראשית  
 המשנה, וכן הוא לפי הגר"א שבגוף הירושלמי הוא גורס כספרים שלנו שהובאה רק  
 הרישא אף שלפירושו צריך לומר שהוא מוכיח מהסיפא וכמו שכתב בבאורו למס' מע"ש,  
 וע"י בהערות ג"ב וס"ד על באוריו למס' פאה, וע"י בפירוש ניר שהבאנו ובהערה פ"ג.

הולך ותן לה אם רצה לחזור יחזור.<sup>102</sup>) בהרישא השליח הוא אדם אחד. ובהסיפא והסיפא דסיפא יחד השליח הוא אדם אחד. ודיניהם הם, בהרישא השליח הוא שליח להולכה כמתני' דתן גט זה לאשתי. בהסיפא השליח הוא שליח לקבלה, ובהסיפא דסיפא אותו השליח קבלה מהאשה בטל מלהיות שלוחה ונעשה שליח הולכה מהבעל. והנה הרישא יש לאוקמי באיש דאיתי' בהולכה דנפשי' וכשר להיות שליח להולכה. ומהדיוק מהא דאמר עלה שם בירושלמי דהכא התקבל כהולך משום דהוה חוב הא אילו היה זכות היה התקבל כזכה, והיה אז להשליח דין שליח לקבלה, ואם רצה לחזור לא יחזור, לא קשה איך איש נעשה שליח לקבלה הא אינו ראוי ליטול וליתי' בקבלה דנפשי', משום דאפשר לתרץ כמו שתירצנו הקושיא מהמשנה דתן גט זה לאשתי, פתר לה לצדדין, לפי גוף הדין דיש לו להשליח דין שליח להולכה צריך שיהיה השליח איש, ולפי הדיוק דהיה אז להשליח דין שליח לקבלה היה צריך שיהיה השליח אשה. אך הראיה היא מהסיפא והסיפא דסיפא, דהשליח בשניהם הוא אדם אחד ולא לצדדין ואותו האדם הוי שליח לקבלה ולהולכה, ומעתה קשה אם השליח הוא איש איך נעשה שליח לקבלה בהסיפא כשלא אמר הבעל אי אפשי, ואם היא אשה איך נעשית שליח להולכה בהסיפא דסיפא כשאמר הבעל אי אפשי, ובעל כרחנו לומר כאן התירוץ שאמרנו מתחילה על הקושי' ממתני' דתן גט זה לאשתי, שכן ראוי לקבל גט בתו, ושפיר מיירי הסיפא והסיפא דסיפא באדם אחד והוא איש שכשר בין לקבלה ובין להולכה, והסברא שאמרנו דאיש כשר לקבלה משום דאיתי' בקבלה דנפשי' שכן ראוי לקבל גט בתו היא מוכרחה מזו המשנה, וזהו שבא להכריח ממשנה זו מה שלא היה יכול להכריח ממשנה דתן גט זה לאשתי לבתר דשני פתר לה לצדדין, וכן כתב בבאור הגר"א למס' מע"ש שמוכיח מהסיפא דסיפא, וז"ל: והתנינן התקבל גט זה כו' והכא ליכא למימר לצדדין קתני דהא בסיפא [היא הסיפא דסיפא] אמר ואם אמר הבעל אי אפשי שתתקבל לה כו' משמע דאיירי באדם אחד שיכול להיות שליח לקבלה ולהולכה. והוא כסוגית הבבלי ר"פ האומר שם: איש לקבלה והאשה להולכה מאי, ת"ש התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה לחזור יחזור, האשה שאמרה התקבל לי גיטי אם

102) וזו הבבא השלישית היא סיפא דסיפא דעלה קאי, וכמו שפרש"י שם: לפיכך, כיון דאמרן אין יכול לחזור אין לו תקנה לחזור אא"כ אמר לו הבעל לזה שעשתה אותו שליח לקבלה אי אפשי שתקבל לה להיות כידה אלא שליח שלי תהא להוליכו לידה. ועיי"ש בר"ן שפי' זו הבבא בדרך אחר, ופירושו בירושלמי מתפרש בין לפי מה שפרש"י ובין לפי מה שפירש הר"ן, אלא שלפרש"י הסיפא דסיפא קאי רק על הדין השנוי בסיפא ולהר"ן על הדין השנוי ברישא וסיפא כאחד, אבל לשניהם מוכרח מזה דאדם אחד נעשה שליח להולכה ולקבלה, וכמו שהבאנו כן להלן גם מהבבלי שהוכיח מזה דבחד שליח מיירי.

רצה לחזור לא יחזור, מאי לאו בחד שליח וש"מ כשר לקבלה כשר להולכה, לא בשני שלוחין, — ובלשון הירושלמי פתר לה לצדדין, — ת"ש לפיכך אם אמר לו הבעל אי אפשי שתקבל לה אלא תולך ותן לה אם רצה לחזור יחזור, — והיא הסיפא דסיפא דקאי על הסיפא, — והא הכא דחד שליח הוא, — פי' בהסיפא והסיפא דסיפא יחד, — וש"מ כשר להולכה כשר לקבלה פשוט מינה איש הוי שליח לקבלה שכן אב מקבל גט לבתו קטנה. והוא כמסקנת הירושלמי. כן נראה לענ"ד לפרש סוגית הירושלמי החמורה.<sup>103</sup>) והא לך צורתא דשמעתתא בירושלמי כפי שהיא לפי פירושנו. ר' רדיפה אמר איתפלגין ר' יונה ור' יוסי חד אמר הראוי ליטול זכה וחרנא אמר הראוי ליתן זכה, מאן דמר הראוי ליטול כ"ש ליתן ומאן דמר הראוי ליתן אבל ליטול לא, מתניתא פליגא על מ"ד הראוי ליטול זכה דתנינן תמן תן גט זה לאשתי, שכן ראוי לקבל גט בתו, ושטר שחרור זה

---

(103) לפי מה שפירשנו מתיישבים הרבה דברים שעמדו עליהם המפרשים, והסוגיא מחפרשת במעט שינויים מנוסח הספרים שלנו. השתמשנו רק בהגהת הגר"א שהקדים הקושיא והעבד ראוי הוא להוליך את הגט והתירוץ שאחרי זה פתר לה לצדדין, שבנוסח הספרים הם באים אחרי הקושיא ממתני' דהתקבל, ושמשום כן נדחקו המפרשים לפרשם, ולפי הגהת הגר"א הם באים לפני הקושיא ממתני' דהתקבל, מיד אחרי התירוץ שכן ראוי לקבל גט שחרורו. אבל אין צורך לפי מה שפירשנו לדחות התירוץ, שכן ראוי לקבל גט בתו, שבנוסח הספרים שלנו הוא בא אחרי הקושיא ממתני' דתן גט ובהגהות ובאורי הגר"א הוא נדחה אחרי הקושיא ממתני' דהתקבל ובמקומו בא התירוץ, באשה, שלא נמצא בנוסח הספרים, וכבר הראנו השינויים בהערותינו על הגהותיו. ועיי' בהערה מ"ז על הגהות הגר"א שהבאנו הגהות הגר"א עם הערות הרד"ל למס' מע"ש שאין שם כל השינויים מנוסח הספרים, שהם בהגהות הגר"א למס' פאה ובאוריו, רק הקדמת הקושיא והעבד כו' והתירוץ פתר כו' לפני הקושיא ממתני' דהתקבל כמו שהוא לפי פירושנו, ולבד מה שאין שם יתר השינויים מפורש שם שאחרי הדברים ותנינן התקבל כו' יחזור, אין שם התירוץ, שכן ראוי לקבל גט בתו, כמו שהוא לפי הגהותיו לפאה ובאוריו, אלא מיד אחרי סיום דברי המשנה דהתקבל יחזור, מתלת הקושיא הבאה, מתני' פליגא כו', ממתני' דמע"ש. והוא סמך לפירושנו שאין זו קושיא חדשה אלא ראייה והוכחה להתירוץ דלמעלה, על הקושי' ממתני' דתן גט, שכן ראוי לקבל גט בתו. ואולי כוונתי בפירושי בהסוגיא לדעתו הגדולה של רבנו הגר"א לפי ההגהה הזאת, ושם הבאנו גם כן ההגהה שהביא הרידב"ז בשמו שאינה בהגהות האחרות, וכבר הערנו ע"ז כאן בהערה צ"ח שהיא מתפרשת היטב לפי פירושנו בהירושלמי, ואף שיש לפרש הדברים בירושלמי גם בלי הגהה זו, בכ"ז עם זו ההגהה, וכפי שהשערנו מקומה, הדברים מתפרשים יותר טוב. כן השתמשנו בנוסחת המהרש"ס והשדה יהושע שמהמשנה דהתקבל, שבנוסח הספרים שלנו הובאה רק הרישא, לפי הנוסח שלהם הובאה גם הסיפא עיי' בהערה ק"א, ולפי השערותנו שם כן היתה גם נוסחת הד"ו, וזה מתפרש יותר היטב לפי פירושנו שהראי' הוא מהסיפא, ואף שגם לנוסח זה לא הביא הסיפא דסיפא לא קשה זה לפירושנו שעיקר הראייה היא מהסיפא וסיפא דסיפא יחד, כיון שהיא גמר וחתימת הסיפא לא הביא רק הסיפא, וכמו שגם לפי הגר"א עיקר הראייה הוא מהסיפא דסיפא, ובכ"ז גירסתו היא בזה כנוסח הספרים שלא הביא רק הרישא, וצ"ל לרידיה דאסיפא סמך וכמו כן הוא לדברינו, אך לנוסחת המהרש"ס והשדה יהושע זה מתפרש יותר טוב מפני שהביא גם הסיפא שהיא ושנתה בבבא אחת עם הסיפא דסיפא דקאי עליה.

לעבדי, שכן ראוי לקבל גט שחרורו, והעבד ראוי להוליך הוא את הגט, פתר לה לצדדין, [פטר לה ג"כ לצדדין, ע"י הערה צ"ת.] ותנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה להחזיר יחזיר האשה שאמרה התקבל לי גיטי אם רצה להחזיר לא יחזיר, והא מתניתא פליגא על מ"ד הראוי ליטול זכה דתנינן תמן עישור שאני עתיד למוד כו'.

המתבאר לנו מסוגית הירושלמי בפאה ומע"ש שדעת הירושלמי היא שהדין בתורת ואיתא בדנפשי' שבעינן לשליחות הוא שהשליח יהיה בין בתורת הענין ובין בתורת המעשה, ולפיכך לדעת הירושלמי אשה פסולה להיות שליח להולכה בגט משום שאינה ראויה ליתן וליתה בתורת מעשה הולכה דנפשה אף דאיתה בתורת הענין של גירושין, ואיש כשר להיות שליח לקבלה בגט רק משום שראוי ליטול שכן ראוי לקבל גט בתו ואיתה גם בתורת מעשה קבלה דנפשי' אבל לולא זאת היה פסול לקבלה אף דאיתה בתורת הענין של גירושין. ובדעת הבבלי לפי המסקנא דר"פ האומר, שאשה כשרה להיות שליח להולכה בגט ואיש כשר להיות שליח לקבלה, נתבאר לנו באות ב' שחלוקים בזה הר"י מיגש והרי"ף, להר"י מיגש הוכחנו שם שמפרש שאינו צריך השליח להיות רק בתורת הענין ולא בתורת המעשה [וכפי' הרעק"א שהבאנו שם, וכן נראה מפ"י המהר"ם שי"ף, עי"ש]. ומשום כן אף שאשה אינה בתורת מעשה הולכה דנפשה, ואף אם איש לא היה בתורת מעשה קבלה דנפשי' עי"ז שמקבל גט לבתו, בכל זאת כיון ששניהם ישנם בגוף הענין של גירושין דנפשיהו הם בתורת גיטין וכשרים לשליחות הגט בין להולכה ובין לקבלה. אבל הרי"ף מפרש שגם לדעת הבבלי צריך השליח להיות לא רק בתורת הענין אלא גם בתורת המעשה, [וכמו שהבין בדבריו הרעק"א שהבאנו שם] ומפרש המסקנא שאיש כשר להיות שליח לקבלה משום שהוא גם בתורת מעשה קבלה דנפשי', עי"ז שאב מקבל גט לבתו, ואשה כשרה להיות שליח להולכה משום שהיא גם בתורת מעשה הולכה דנפשה שכן היא עצמה מביאה את גיטה, עי"ש.

לפי"ז תסור הקושיא על הר"י מיגש ודעימיה, הסוברים שעבד פסול לשליחות הגט רק לקבלה אבל להולכה אף עבד כשר, מדברי הירושלמי בגיטין שמהם הוכיחו הרמב"ן והר"ן שעבד פסול אף להולכה. שם באות ב' ביארנו דברי הרמב"ן מה שביאר טעם החילוק בין הולכה וקבלה לשיטת הר"י מיגש, דהולכה שהיא רק על הנתינה שלא יהיה כאומר טלי גיטך מעל גבי קרקע, ולא על גוף הגירושין, ואף נתינה שלא לשם גירושין מהני, וכמ"ש הר"ן בפ' הזורק דכל שבא לידה מכח הבעל אפילו בתורת פקדון הוה נתינה, אינה שייכת אל גוף הענין של גירושין, והשליחות היא רק על מעשה הנתינה

והוא כשליחות דעלמא ובשליחות הא גם עבד איתי'. לפי"ז אמרנו דכל זה אפשר לומר רק אם נאמר שהפסול של אינו בתורת גיטין הוא רק משום שאינו בתורת הענין של גירושין, או שפיר אפשר לומר כיון שהוא שליח רק על הנתינה שאינה מענין הגירושין לא בעינן בזה שיהיה בתורת הענין, אבל אם נאמר דבעינן שיהיה גם בתורת המעשה, והפסול בעבד הוא משום דאינו בתורת המעשה, או נתינה וקבלה שוים הם, דמאחר דבעינן מעשה הנתינה להגירושין בכל מעשה שהשליח עושה צריך שיהיה השליח בתורת אותו המעשה. ועפי"ז אמרנו שם שנוכל לומר בדעת הרי"ף שמטעם אינו בתורת הענין סובר ג"כ סברת הרי"י מיגש שבהולכה לא שייך פסול זה, כביאורו של הרמב"ן, אלא כיון ששיטתו במסקנת הסוגיא היא שבעינן שהשליח יהיה גם בתורת המעשה, ולענין זה אין לחלק בין הולכה וקבלה, משום כן לשיטתו פוסל גם עבד להולכה לא משום שאינו בתורת הענין דזה לא שייך בהולכה אלא משום שאינו בתורת המעשה, כמו שאף אשה היתה פסולה להולכה לולא הטעם שכן האשה עצמה מביאה את גיטה שהיא גם בתורת מעשה הולכה דנפשה על ידי זה, א"כ לפי מה שנתבאר שדעת הירושלמי היא דבעינן שהשליח יהיה בין בתורת הענין ובין בתורת המעשה, להירושלמי גם כן אין לחלק בין הולכה וקבלה, ולטעמיה אמר הירושלמי בגיטין עבד שהביא את הגט פסול, דפסול אף להולכה משום דאינו ראוי ליתן ואינו בתורת מעשה הנתינה, ועי' בהערה כ"ב.

מעשה לא קשה על הרי"י מיגש ודעימיה איך יפרנסו את דברי הירושלמי שמוכח שם שעבד פסול גם להולכה, כיון דהירושלמי הולך בזה לשיטתיה שהיא אחרת מהבבלי בפסול אינו בתורת וליתיה בדנפשי' לענין שליחות, ולטעמיה אין לחלק בין הולכה וקבלה בעבד, אבל להבבלי שסובר לדעת הרי"י מיגש דלא בעינן אלא שהשליח יהיה בתורת הענין, שפיר יש לחלק בין הולכה וקבלה משום דהולכה אינה כ"כ מהענין של גירושין כמו קבלה, וכטעמו של הרמב"ן, ולפיכך סובר הרי"י מיגש ודעימיה שלהבבלי שיש לו דעת אחרת מהירושלמי בפסול אינו בתורת וליתיה' בדנפשי', ולטעמיה יש לחלק בין הולכה וקבלה, חולק גם בזה על הירושלמי וסובר שעבד כשר להולכת הגט.

## חזקה שלא נתבררה בשעתה

— א. —

חולין, י"א, מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, מנלן, דכתיב "אחרי רבים להטות", רובא דאיתא קמן, כגון ט' חנויות, וסנהדרין לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן רובא דאיתיה קמן כגון קטן וקטנה מינלן, דפליגיה רבנן עליה דר"מ ביבמות, ס"א, דתנן יבם קטן שבא על יבמה קטנה יגדלו זה עם זה, ולא חיישינן שמא תמצא אילונית, או הוא סריס, ונמצא פוגע באשת אחיו שלא במקום מצוה, ובעי "להקים לאחיו שם", והאי לאו בר הכי הוא, אלא אמרינן זיל בתר רוב קטנים דעלמא דאינם סריסים, והיינו רובא דליתא קמן, וכו'.

רבה בר רב שילא אמר, אתיא מפרה אדומה, דאמר רחמנא ושחט ושרף, מה שחיטה כשהיא שלמה, אף שריפתא כשהיא שלמה, וליחוש דלמא טריפה היא, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא.

ובתוס', דברי המתחיל, אתיא מפרה אדומה, וא"ת, כיון דפרה בת שתי שנים, א"כ דלמא היינו משום דאוקמיה אחזקה שאינה טריפה, למ"ד טריפה, אינה חיה, ומיהו כאן י"ל דאיכא חזקה אחרת כנגדה, דהעמד טמא על חזקתו, אבל לקמן דיליף מעדים זוממים, קשה, וי"ל דכל חזקה שלא נתבררה ולא נודע אפילו שעה אחת לא אזלינן בתרה", ויש ללמוד מתוך כך הלכה למעשה, דאם עשה גבינות מכמה בהמות, ואח"כ נשחטה האחת ונמצאת טרפה שכולם אסורות, דאין לי להעמיד פרה אחזקתה ולאמר השתא היא דנטרפה, מי הא בטרפה מחמת שהריאה היא סרוכה, דאם היינו בקיאים לבדוק, אפשר שהיה לו היתר, אין לאסור דהוה ליה ספק ספיקא, שמא אינה טרפה, ואם תמצא לאמר טרפה אימא דאח"כ נטרפה.

והנה כלל גדול אנו לומדין כאן בדיני חזקה ורובא, בשיטת התוספות, דדין רובא ודין חזקה לא שייך אלא דוקא כשצריכין להשתמש בדיני רובא וחזקה, כדי לברר או להחזיק, בשאלות איסור והיתר טמא וטהור, חייב ופטור, אבל היכא דלא נתברר ונפסק הדין על ידי בי"ד, אלא צריכין לבא לידי הבנה, כיון שהיא חיה כעת אחרי שתי שנים בודאי היתה כשרה כשנולדה, ומפני זה יש לה חזקת כשרות, זה לא אמרינן לדון מהשתא על שעבר, דדין רובא וחזקה

אינה מבררת כשרותה במציאות של הבהמה, אלא אמרינן דזה דין התורה, לצרף דין רובא דיש לבהמה חזקת כשרות, וצריכין לצרף דין רובא דטריפה אינה חיה, לעשות מזה דין חזקת כשרה, דגם הכלל דטריפה אינה חיה, בנוי על דין רוב כמבואר בפוסקים דישנם טריפות שיכולות לחיות כמו בדין "כל יתר כנטול דמי", וצריכין לבנות דין חזקה מדין רובא, והיא חזקה שלא נתבררה בשעתה, וצריכין לאמר כיון שהיא חיה לאחר שנים עשר חודש בודאי היתה כשרה כשנולדה, וכיון דכשנולדה לא השתמשו בדיני חזקה דאז לא היתה נפקותא, אצלנו אם היא כשרה או טריפה, ואפילו לענין חלב אחר כך, כי על זה גם כן יש רוב דרוב בהמות אינן חולבות קודם שנולדות, ועלה עליה זכר פסולה, ולכן כיון שאין נפקותא אצלנו כלל אם היתה כשרה או טריפה כשנולדה אין פה דין חזקה כלל, כיון שלא נתבררה בשעתה.

ובזה אמרתי לאחד מהתלמידים ושאל בפסחים, דף ט', אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית, וממקום למקום, דא"כ מחצר לחצר, ומעיר לעיר, אין לדבר סוף, טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינן דשקל חיישינן, ובעי בדיקה, ואמאי נימא אכלתיה, מי לא תנן מדורות הכושים טמאים כמה ישהא במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום, ואע"פ שאין לו אשה, ובכל מקום שחולדה ותזיר יכולין להלך אין צריך בדיקה, ושאלני, אפילו בלא תירוף של רבא דפה דספק אם הוה או לא הוה, הלא יש פה חזקת טהרה על המקום, ואמרתי דלא שייך חזקת טהרה במקום שאין נפקותא בשעתה, דהלא בשעה שדר שמה העכו"ם אין נפקא מינא אצלו אם המקום טהור אם לאו ולכן הוה חזקה שלא נתבררה בשעתה.

— ב —

ומתורצת בזה קושית התוס', ואת" מדורות העכו"ם רשות היחיד הוא, ותנן במסכת טהרות, כל מקום שאתה יכול להרבות ספיקות וספיקא דספיקות ברשות היחיד טמא, וי"ל דלא דמי הך ספיקא לשאר ספיקות, דאמאי אית לן למימר שהי' לו נפל, ודמי לספק ביאה, אי גמי אימר אכלתיה ועדיף משאר ספיקות, דספק הרגיל הוה וקרוב לודאי, ותדע שאפילו מידי ודאי בעי למימר שיוצא זה הספק.

והנה לדעתי אפשר לתרץ, דפה במדורות של עכו"ם, דין דספק טומאה ברשות היחיד דאפילו בכמה ספיקות טמא, זהו רק כשהשאלה נוגעת מתחלה בדין טומאה וטהרה, ברשות היחיד דעלמא, אבל פה השאלה כשנולדה במדורות של עכו"ם, דדאין ישראל נכנס שזה לא נתבררה הדין, דאפילו כמה ספיקות וספק ספיקות טמא, דאצל עכו"ם אין נפקותא, אם טהור המקום או טמא, ואין פה דין חזקת טומאה דשל רשות היחיד דיטמא, וכעת כשישראל בא שמה לדור

במקום שחולדה וחזיר יכולין להלך אין פה דין דחזקת טומאה של רשות היחיד, דאימא חולדה נטלתה.

— ג —

ובזה מבואר בש"ך ובט"ז יורה דעה, סי' ק"י, לענין קבוע דאמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה, וכן הדין אם ראה שישראל לקח מאחת החנויות הוה כמו שלקח בעצמו, כי השאלה נולדה בהקביעות, אבל לא כן בלקח עכו"ם או קטן כיון שהשאלה אינה מתחלת במקום הקביעות אלא אחרי שנפרש מהמקום כיון דלעכו"ם או קטן אין נפקותא בכשרות או בטרפות, והשאלה מתחלת אצל הישראל אחרי שנפרש ממקום הקבוע, הוה כמו דין חזקה שלא נתבררה בשעתה, כיון דבמקום הקבוע כשהוציא העכו"ם, אין נפקותא בין כשרה או טריפה, ואין אנו צריכין לעורר השאלה במקומה, מה זה, דלהוי ספק השקול בקבוע, דהתשובה על מה זה, אפשר לאמר כשרה או טריפה, אלא אחרי שנטל על ידי העכו"ם ממקום הקבוע, והשאלה אצל הישראל מתחלת בפרוש והשאלה אז "מאין זה", ויש תשעה דרכים שמוליכות להחנויות הכשרות, ודרך אחת להחנות הטריפה — והדין כל דפריש מרובא קא פריש, כיון שהשאלה אינה מתחלת בקבוע, והוה הדין כמו חזקה שלא נתבררה בשעתה, שאצל עכו"ם, אין נפקותא בין כשרה לטריפה, והשאלה מתחלת כשהחתיכה מובאת אצל ישראל ואז הוה פרוש ולא קבוע.

— ד —

ובזה הבנתי, "ביורה דעה" סי' ק"י, סעי"ק ג', פסחים, ט', ט' חנויות מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהם ואין ידוע מאיזה מהם לקח, הרי זה אסור דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל בשר הנמצא בשוק, או ביד עובד כוכבים, מותר, כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, דכל דפריש מרובא קא פריש, זהו דין תורה, אבל חכמים אסרוה אע"פ שכל השוחטים וכל המוכרים ישראל, ועיין בש"ך, ובט"ז, דיש נפקותא בין קבוע דאורייתא אם ניכר במקומו או בפריש יש קולא דלא חיישינן שמא יקח ממקום הקבוע, דלא נחשדו ישראל על כך, אבל בקבוע מדרבנן, דלא ניכר החנות, אלא שנמצא שם חתיכה הראויה להתכבד ואינה בטלה מדרבנן כשנודע אחרי כן, גרע הדבר לענין פרוש דחיישינן שמא יקח מן החנות ששם יש דין קבוע מדרבנן, להרא"ש וסייעתו, וכשנמצא ביד עובד כוכבים מותר כיון שרוב החנויות מוכרות בשר שחוטה, ובש"ך כתב דלקחו קטן דינו כלקחו עכו"ם, ועיין בחדושי בית מאיר, על יורה דעה, וז"ל: סתימת הלשון משמע אפילו נמצא ביד עובד כוכבים בביתו, ובתוס', כתובות דף ט"ו, ד"ה, דלמא משמע, דנמצא בין החנויות, דוקא בשוק שרי דאז חשיב כפרוש, משא"כ אם היה נמצא



בבית, דאז הדר לניחותא, וחשיב קבוע, וכן כתבו גבי תינוק מושלך בעיר לא חשיב קבוע, הואיל ולא נמצא בבית, משמע הא בבית חשיב נולד הספק בקביעות, וא"כ מאי דשנין הסוגיא דחולין, צ"ה, נמצא ביד עובד כוכבים היינו נמי שעומד העובד כוכבים בשוק, ולא בבית, וצ"ע שלא חלקו הפוסקים, ואולי התוס' לא כתבו אלא בנמצא בבית הראשון ששם מקומו אבל היכא שפירש ממקום הראשון, אפילו בא אח"כ לבית שפיר חשיב פירש, ע"כ.

והנה לפי מה שבארנו, אין צריכין לחלק בין בית ראשון לשני, דאפילו נמצא בבית של עובד כוכבים נמי נחשב כפרוש כפשט הלשון נמצא ביד עובד כוכבים בביתו משמע, ולדחוק נמצא ביד עובד כוכבים דוקא שעומד העובד כוכבים בשוק ולא בבית, דהלא הפוסקים לא חלקו בדבר, אלא הבאור כפי שאמרנו אין נפקותא בין בית ראשון לשני, כיון שאין נפקותא אצל עובד כוכבים בין נבלה וכשרה אין פה דין קבוע במקומו, והשאלה אינה מתחלת במקום הקבוע, וכמו כן אין חלוק אצל עכו"ם אם התינוק הנמצא הוא כשר או פסול, ולא נחשב כקבוע במקומו אף אם נמצא התינוק בבית עובד כוכבים, כמו קבוע במקומו, השאלה מתחלת כשבא ישראל ורוצה לדעת מה טיבו של התינוק, או מה טיבה של החתיכה והשאלה אין צריכין לברר בשעתה ובמקומה, ואין פה דין קבוע במקומו אף אם נמצא בבית עובד כוכבים.

ולדעתי יש חלוק בזה בין בית פרטי של עכו"ם, ובין חנות שמוכר בשר טריפה אף שהחנות שייכת לעכו"ם, דבדין חנויות לא נחשב לבית פרטי, של עכו"ם אלא למקום שהקונים באים ויש קונים ישראלים ואחרים, לכן נחשב השאלה כקבוע במקומו, אף שהחנות שייכת לעכו"ם, אבל לא כן בתינוק הנמצא בבית עכו"ם, הבית לא נחשב כקבוע במקומו, כיון שאין נפקותא אצלו אם התינוק כשר או פסול וצ"ע, וכן מוכח בתוס', חולין, צ"ה, הכא נמי כשנמצא ביד עכו"ם, וא"ת דאמר בפ"ק דפסחים, דף י', תשעה צבורים של מצוה ואחד של חמץ ואתי עכבר ושקל היינו תשעה חנויות דספיקו אסור, והשתא כי שקל נמי עכבר מן הצבורים, לשתרי כי הכא דצריכין נמצא ביד עכו"ם, דמה לי נמצא כפי עכבר, ומה לי נמצא ביד עכו"ם דאזלינן בתר הרוב, וי"ל דהתם איירי שראינו שלקח מן הצבורים שנולד הספק במקום הקביעות ע"כ, והלא אפשר להקשות כשנמצא בבית עכו"ם ג"כ נולד הספק במקום הקביעות אלא ודאי כיון דאצל העכו"ם אין נפקא מינה בין כשרות לטרפות אין פה העמדת דין קבוע, אבל כשראה ישראל שלקח העכבר מן הקבוע נולד אצל ישראל השאלה במקום הקביעות, וצריכין לחלק לפי מחצית השקל, ולרוב הפוסקים בין ראה לאחר שש שעות, או קודם שש שעות, דקודם שש שעות, אפילו ראה ישראל ששקל העכבר, אין השאלה במקום הקבוע דקודם שש שעות אין חלוק בדין חמץ או מצה, והאלה אינה מתחלת במקום הקבוע, אבל לאחר שש שעות אם

ראה ישראל כששקל העכבר נתעוררה השאלה במקומה והוה בזה דין קבוע. כמו דאמרינן חזקה של נתבררה בשעתה אינה חזקה כיון שלא היינו צריכין לחקור בעת שנולדה פרה האדומה, אם היא כשרה או טריפה, גם בעת שנעשית שנה אחת, ולכן אף כשהיא שתי שנים, אין פה דין חזקה דטריפה אינה חיה כמו כן אין דין קביעות במקום שאין נפקותא לנו כשנמצא ביד עכו"ם, או אפילו בבית עכו"ם בין בדיני כשרות, ובין בעניני תינוק הנמצא בין בחמץ, לפני שש שעות, כיון שבמקום הקבוע אין חלוק בין כשרות לטרפות.

— ה —

ונראה לי ב"ה לבאר בזה הכלל דסתם כלי של עובד כוכבים אינו בן יומו, ביור"ד סימן קכ"א סי' ה', סתם כלי עובד כוכבים הם בחזקת שאינם בני יומן לפיכך אם עבר ונשתמש בהם קודם הכשר התבשיל מותר, והנה הטעם כתוב בטור ופוסקים, דהוי ספק ספיקא, ספק נשתמשו בו היום, או אתמול, ואת"ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פגום או שאינו נותן טעם, והנה כתוב בטור, ולפי זה הוא הדין נמי כלים שלנו שהוא ספק ספיקא תולין להקל, עכ"ל. וכתב בד"מ, בהג' שם, דבשל ישראל יש תקנה בשאלה לשאל לו אם הכלי בן יומו או לאו, ואם אינו יודע נקנסיה עכ"ל, ועיין שם. והנה מקשים אמאי לא נעמיד הכלי על חזקת איסור.

ונראה לי ב"ה ברור כשמש, הבאור, דבכלי של עכו"ם לא שייך דנעמיד הכלי בחזקת איסור, או בדין בן יומו, דאין נפקותא אצל העכו"ם אם הכלי הוא בן יומו או לאו, דכל זמן שנמצאת אצל העכו"ם הכל מותר אצלו ואח"כ נותן טעם לפגם ולכן אפשר לאמר כהפוסקים, דדוקא סתם כלי של עכו"ם אינו בן יומו דהלא כשהוא אצל העכו"ם אין פה דין איסור בן יומו, דהכל מותר אצלו, אבל לא כן בכלי של ישראל, וגם כן לא שייך קושיתם דנעמיד הכלי על חזקתה שהיא אסורה, דאין דין חזקת איסור אצל עכו"ם דהוה כמו חזקה שלא נתבררה בשעתה, שיש חלוקי דינים, בין בן יומו, לשאינו בן יומו, בין נותן טעם לשבח, או לפגם, ולכן אפשר לאמר דסתם כלי של ישראל נחשב לבן יומי, ובכלל כל היכא דאפשר לברר מבררינן ולא סמכינן אדיני רובא, או חזקה, ואף לא בספק ספיקא, ובפרט בדבר שאפשר להתיר על ידי הגעלה, ואף שכרוך בזה טרחה והוצאות הלא כרוך בזה מצוה ועיין בס' ק"ב, ביורה דעה.

— ו —

ואמרתי לתרץ בזה הבאור במשנה טהרות, עפר דאפר מקלה שנתערב באפר פרה, לא בטל, ועיין בספר עונג יו"ט, בבאור משנה טהרות, דאפר מקלה שנתערב באפר פרה לא בטל, וכותב העונג יו"ט, סי"ב, בענין חוטין שנטווי שלא לשמה שנתערבו בחוטין שנטווי לשמה, וכן מצות שנאפו שלא לשמה שנתערבו במצות שנאפו לשמה אין בזה דין בטול, וכן בסנהדרין בנסקלין,

בנשרפין דידון ובקלה, שאי אפשר להמשיך לעלות על ידי בטול דין חדש לעשות הדברים המתבטלים אף שהם מעוט כמו הדברים שצריכים להתבטל בהם, זאת אומרת דאפשר על ידי בטול להתיר את האיסור אבל אי אפשר על ידי בטול להעלות המעלות דלשמה אם החוטין המועטין, או המצות נעשו שלא לשמה שיתחשבו כמו שנעשו לשמה על ידי בטול, או שהאפר מקלה תחשב כמו פרטי דיני קדושה דאפר פרה, אם אינם אפר פרה או בגמרא דף י', דבבא מציעא, בקפץ אחד מן המנוין לתוכן דכולן פטורים, משום דכל אשר יעבור תחת השבט ולא שעבר עבר, ובתוס', תימא ליבטל ברובו, ואמרתי דאי אפשר להעלות על ידי בטול על הצאן שכבר נפטר ממעשר בהמה, כיון שכבר עבר, ולעשות חיובים חדשים של מעשר בהמה על ידי בטול, כיון שכבר נפטרו זה באמת הבאור דעונג יום טוב ושאר אחרונים.

והנה כעת נראה לי דבר חדש ב"ה, דבדיני איסור והיתר צריכין לידע תיכף הדין אם הדבר הנתבטל, מותר או אסור, ועל זה שייך בטול.

אבל לא כן בציצית שנטו שלא לשמן, שנתערבו בציצית שנטו לשמן דאין כאן דיני אסור והיתר, דרביע עליהם, אלא אם חפצים להשתמש בהחוטין לעניני הציצית, על טלית של ד' כנפות, או תבוא שאלה, אם יש להתיר ציצית כאלו שנתערבו בהם ציצית שנטו שלא לשמן. והנה כמו חזקה שלא נתבררה בשעתה כי אין פה דיני איסור והיתר על החפצים רק אם נחפוץ להשתמש עם החוטין לציצית בטלית של ד' כנפות, או תולד שאלה כזו, אבל בשעת הבטול אין פה שאלה, והוי כמו היתר בהיתר דלא בטלו, דאין פה בשעת התערובות לדון דין בטול.

וכמו כן באפר פרה ואפר מקלה בעת שנצטרך לטהר מי שנטמא בטומאת מת או תולד אצלנו השאלה אם אפשר לטהרו באפר פרה שנתערב בה אפר מקלה, ובשעת התערובות אין אנו צריכים לדון בזה, וכמו כן במצה שמורה שנתערב בה מצה פשוטה, השאלה תולד בליל חמשה עשר בניסן, בשעה שצריכים לקיים מצות אכילת מצה, דלפי הרשב"א, והרי"ף צריך להיות לשם מצות מצה, ולהרמב"ם לשם שמור מכל חשש חמץ, דנפקותא באפית קטן וגדול עומד על גביו — כדבארתי בספרי פרחי אהרן, חלק א', בדין "שימור לשם מצות מצה", דף קי"א. ולא שייך בזה דין בטול דאין על המצה בשעת אפיה קודם הפסח דינים אלא על האדם כשיצטרך לקיים מצות אכילת מצה תתעוררה שאלה, אם מצה כזו שנעתרב בה מעט ממצה שאינה שמורה, אם יצא או לאו, על זה לא אמרינן כיון שבשעת הבטול הוה כמו היתר בהיתר, ואין אנו צריכים על ידי הבטול לסלק דינים מהמצה פשוטה וגם לא להעלות החשיבות דלשמה על המצה הפשוטה, כי לפני הפסח הכל מותר, אלא יש מצוה על האדם לאכול בליל פסח מצה שמורה הוי בשעת הבטול כמו דבר

שאינן אנו צריכים לדון בזה, ובוה לא שייך בטול, והסברא בזה כמו דין חזקה שלא נתערבה בשעתה.

— ז —

ונראה לי סברא כזו בחו"מ, סי' רצ"ב, בענין שנים שהפקידו אצל אחד, זה מנה וזה מאתים, ונאבד או שנגנב אחד מהם, דאזלינן בתר רובא, דכל דפריש מרובא קא פריש, וברמ"א, ויש חולקין.

וכתב על זה בנתיבות המשפט, דלא מצינו הא דאמרינן כל דפריש רק כשדנין על זה שפירש, שלא נקבע איסור עליו במקום זה וכו', אבל כשבאנו לדון על הנשאר בקבוע, לעולם אמרינן כל הקבוע הנשאר במקומו כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וכן אפילו נפרש מקצת בהמה, פסקו הרבה פוסקים דהנפרש מותר, והנשאר בקביעות אסור, אלמא דאין דנין ממה שפירש למה שקבוע וגם לא שייך לאמר דכשנאבד מקצת מעות, דהמעות שנשאר כאן שהוא קבוע כמחצה על מחצה דמי, דזה אינו דלאו ספק השקל הוא, דאם נתערב עשרה של ראובן, בחמשה של שמעון, ונאבד חמשה, הן חמשה הן ודאי של ראובן, וחמשה הנשארין ספק הן של ראובן, ובמה שהוא ספק ראוי להיות חולקין, ולא בכולו, ועיי"ם.

והנה לדעתי אף אם נימא בשאלת השב שמעתתא, שמעתתא ד', פ"ג, לענין ז' בהמות שנמצא באחת מהן שניקב בית הכוסות, ונתערבה הטריפה בכשרות וחצי בהמה שנפרשה נמכר בחזקת כשרה, דהרי יש עליה דין כל דפריש מרובא קא פריש, וחציה השניה שנשארה במקום הקביעות אין בזה דין רוב כיון שקבוע כמחצה על מחצה דמי, ונסתפקו חכמי ווילנא, אם אפשר לאסור החלק הנשאר במקום הקביעות כיון שאי אפשר לחלק ולאמר דהחלק הפרוש כשר מדין רוב, והחלק הקבוע אסור מטעם קבוע, כמחצה על מחצה דמי, ובדעתי ב"ה לחלק הענינים דהנה שכשנאבדה חצי בהמה, ובא אחד ושואל על החלק האבוד צריכין לפסוק דין איסור והיתר, ומורה הוראה צריך להשתמש בדין כל דפריש מרובא קא פריש, ואף אם דין רוב לא מברר הענין, כמו דמפרש המהרי"ט על עשירי ודאי ולא עשירי ספק, בבבא מציעא, על קושית התוס' תימא דלבטל ברובא, דמשמע דאף דיש דין בטול, אבל אין בזה דין עשירי ודאי, אבל בכל זאת הלא פוסקין דין על חלק הנאבד, בשעת השאלה, דהלא אחרי שפוסקין הדין ממילא הפסק מכשיר גם חלק הנשאר במקום הקבוע, דהלא אי אפשר לאמר דחצי בהמה כשרה — והחציה השניה שבמקום הקבוע טריפה, כמו בקידושין ס"ו למי שמכשיר בה, מכשיר גם בבתה, אף שאין חזקה לגבי בת, דהלא פסק הדין שהאם כשרה מועיל גם לגבי בת, אבל לא כן כשהאם אינה לפנינו, שאין צריכין לברר דין האם,

וצריכין לפסוק רק מה שנוגע לבת, הלא להבת, אין דין חוקה ועיי' בראשונים. וכן פה בחו"מ רצ"ב הכסף הנאבד אין פה ואין אצלנו השאלה על חלק הנאבד, כי מה לנו להתחשב בדבר שנאבד, אלא חפצין לידע ולברר מחלק האבוד על החלק הנשאר בקבוע, של מי הכסף הנשאר, וא"כ השאלה היא לא בפריש, אלא השאלה היא על כסף הנשאר. זאת אומרת על כסף הקבוע, ובקבוע הדין כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ובוזה בודאי לפי הנתיבות, דאם נתערב עשרה של ראובן בחמשה של שמעון, ונאבד חמשה, הן חמשה, הן ודאי של ראובן, והחמשה הנשארין ספק הן של ראובן, ובמה שהוא ספק ראוי להיות חולקין ולא בכולו.

והבית יוסף שדן בזה כל דפריש מרובא קא פריש זה מטעם אחר, דבשאלת ז' בהמות, השאלה לא התחילה בעת שנאבדה חצי בהמה, דהשאלה התחילה של הנקב בבית הכוסות, שאין אנו יודעין באיזה בהמה היתה הנקב, ואף אחרי שדנין על חלק הפרוש כל דפריש מרובא קא פריש לא נשתנה עצם השאלה, אם יש מחט בבית הכוסות אם לאו, ולכן אפשר לאמר, על חלק הנשאר, כל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

אבל בשנים שהפקידו זה מנה וזה מאתים, — בעת שהכסף היה מונח במקומה, לא היה אצלנו שום שאלה, והשאלה נולדה בעת שנאבד מנה, ואם נאמר מטעם כל דפריש מרובא קא פריש דהמנה הנאבד זה של בעל המאתים, אין פה שאלה כלל על הנשאר.

ומה שחפצתי לבאר ב"ה, לפי הרמ"א, דיש חולקין דאין פה השאלה על החלק האבוד ממילא אין צריכין לדון על זה, וכיון שאין אנו צריכין לפסוק דין על האבוד הוה דין רוב כמו שלא נתבררה בשעתה דאין נפקותא אצלנו של מי האבוד, אלא של מי הנשאר ואין דנים בזה מן הפרוש על הקבוע.

## בענין „יש שבת עצים בפת“

בפסחים דף כו: בעי מיניה רמי בר חמא מר' חסדא, תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו הפת, לרבנן דשרי בקמייתא מאי? א"ל הפת אסורה, ומה בין זו לערלה? אמר רבא הכי השתא? ערלה בטילה במאתים, הקדש אפילו באלף לא בטיל. עכ"ל הגמרא, והוכרח הגמרא לקיים הסוגיא בעצי שלמים, או במזיד, כדי שלא להכשל בקושיית רבא ממעילה (דהיינו, אלא אמר רבא... והלא מעל המסיק וכל היכא דמעל המסיק נפקו להו לחולין). אולם היסוד הונח דהקדש לא בטל, ועל יסוד העדר ביטול בהקדש אסרו את הפת הנאפה ע"י עצי הקדש, משא"כ בערלה או קשין של כלאי הכרם, דכיון שיש ביטול, הפת מותרת.

והבנת הקשר צריך תלמוד. דמה ענין שיעור הביטול או העדר הביטול לאיסור הפת? הקושי בולטת יותר מפירש"י ד"ה בטילה במאתים וז"ל: הלכך לא חמירא משכלה ונבער איסורא, עכ"ל. רש"י מקשר חומר האיסור לשיעור ביטולו, וכבר עמדו על זה בתוס', דאין זה מן ההכרח באמרם (שם ד"ה הקדש) תימא, מה חומרא היא זה, הלא הקדש דבר שיש לו מתירין הוא ע"י חילול ומטעם זה אין דינו להיות בטל אפילו באיסור קל אפילו מדרבנן עכ"ל. בקיצור, איזה שייכות יש בין השיעור שהאיסור נתבטל בו, והכשר הפת שנאפה בתנור. אטו נימא שביצה שנולדה ביו"ט, למשל, חמורה יותר מנבלה ובב"ח מטעם שהביצה אינה בטילה אפילו באלף? הלא הרבה דברים אינם בטלים מדרבנן מאיזה טעם שיהיה, אי משום חומר האיסור כגון חמץ בפסח, אי משום קולא שבהן כגון דבר שיש לו מתירין, כגון הקדש שהותר ע"י חילול. א"כ נצטרך לומר דתירוץ הגמרא הוא „הכי השתא? ערלה דאין לה פדיון, הפת מותרת, הקדש דיכול לפדותה ולאכלה בהיתר, אסורה“. ואילו היתה הגמרא משיבה ככה, היה הסוגיא עולה כפתור ופרח, ולמה דחקה הגמ' לתרץ שהדבר תלוי בהבדל שיעורי הביטול?

ונ"ל שכדי להסביר את כוונת הגמ' צריכים להגדיר את האיסור בפת. הסוגיא מתחלת (דף כו:): ת"ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה או בקשין של כלאי הכרם חדש יותץ, ישן יוצן. אפה בו את הפת רבי אומר הפת אסורה וחכמים אומרים הפת מותרת... אימור דשמעת ליה לרבי משום דיש שבת עצים בפת, זה וזה גורם מי שמעת ליה? עכ"ל. ומסקנת הגמרא, מימרא דאביי דף כו, ומתוס' שם ד"ה ובהא אפילו מחביריו, משמע דרבי אוסר משום יש שבת עצים בפת כמו שהקשה המקשן לכתחילה, ולא משום זה וזה גורם אסור. אם כן איפוא שכל איסור הפת הוא משום שבת עצים שבו, צ"ע במה

נגדיר איסור זו? מהו כמותו, טעמו, ומראיתו של האיסור? הדבר מובן, דאי אפשר להגדיר איסור זו במונחים כמותיים כמו שמשערין בבב"ח או בתערובת איסור לתוך היתר. המושג "שבח" אינו ניתן לחשבון. האיסור איפוא הוא איסור איכותי, שאם פת נאפה מחמת היסק עצי ערלה, נאסרה הפת מחמת הנאה מאיסור ולא מחמת תערובת איסור. על כן, החכמים שאומרים הפת מותרת וסברי אין שבח עצים בפת דלא חשיבא להו הנאה היסק משום דליתיה לאיסורא בעיניה, כונתם דכמות האיסור של העצים כבר נשרף ע"י האש, ומה שנשאר, ה"שבח", מופקע מתערובת איסור, כאלו נימא שהוא פחות תמיד משיעור שיכול לאסור. דמי יעמוד על שיעור השבח אשר בפת? לכן עצי ערלה או שאר דברים שיש להם שיעור ביטול, אי אפשר לומר בהם יש שבח עצים בפת, דתמיד נימא שנתבטל ההנאה מן העצים בקטנות שיעורם אחרי שנשרפו. אולם בדברים שאין להם ביטול, כגון הקדש, וכל אימת שאומרים אינו בטל, או איסורן במשהו, הכונה היא שאין כמות האיסור אוסר כבכל תורת תערובת, אלא איכות האיסור הוא האוסר. ומכיון שחל עליו שם איסור הקדש, או חלות שם חמץ בפסח או ע"ז וכדומה, אינו ניתן לביטול. ומה איכפת לי שיעור קטנותו של האיסור, אם איכותו אוסרת, דהיינו אוסרת במשהו.

ויראה שכך היא כונת הגמרא. ומה בין זו לערלה? ערלה בטילה במאתים, כלומר איסור ערלה ניתנת לביטול בתערובת, ושבח האיסור נתבטל כל זמן שיש יכלת הביטול, אבל הקדש אפילו באלף לא בטל, כלומר מכיון דלא שייך ביטול בעצי הקדש דאיכות ההקדש אוסר, תמיד יש לומר דיש שבח עצי הקדש בפת.

ולפי הגדרה זו יכולים להסביר גם כן את הגמרא הקודמת בסוגיא זו, בענין ר"א דאשרה, (כ"ז.) דתנן נטל הימנה עצים אסורין בהנאה... אפה בו את הפת אסורין בהנאה, נתערבה באחרות ואחרות כולן אסורין בהנאה, ר"א אומר יוליך הנאה לים המלח, אמרו לו אין פדיון לע"ז. החכמים סוברים מכיון שע"ז הוא גם כן איסור שאינו ניתן לביטול, אז החלות שם ע"ז אוסר אפילו נתערבה באחריות. ור"א סבר דהנאת דמי העצים (לפי פירש"י) הוא האוסר, דהיינו שיעור כמותי ואם כן יכולים להוליכו לים המלח, אבל החכמים השיבו לו, דאין האיסור מחמת העצים, אלא מכיון שחל שם עבודה זרה על התערובת דהיינו על הפת, הוא האוסר, ולא שייך ביטול.

היוצא מדברינו, שהפת מותרת לפי החכמים דוקא אם הסיקו את התנור באיסור הניתן לביטול דאז יש לומר אין שבח עצים בפת, דהשבח נתבטל מחמת קטנותו שאי אפשר לעמוד על שיעורו, אבל בהגי אסורים שאינם בטלים אפילו באלף, דהיינו שהאיסור הוא איכותי ולא ניתן לביטול, אז תמיד נשאר שבח העצים בפת, ותיאסר אפילו לחכמים.

הרב יחיאל גרוסמן

## בענין אישת כהן שנאנסה

רמב"ם פ"א מהל' איסורי ביאה הל' כ"ב: וז"ל המקנא לאשתו ונסתרה ובא עד אחד והעיד שנטמאה והיה בעלה כהן ובא עליה אח"כ ה"ז לוקה עליה משום זונה אע"פ שהעיקר העדות בעד אחד כבר הוחזקה בו זונה. ועי' בראב"ד שמשיג דאינו כן: דאינו לוקה משום זונה אלא משום טומאה דכל אונס בעד אחד לא קרינן ביה זונה אלא משום טומאה והכי איתא ביבמות כלישנא בתרא דרבה עכ"ל.

ועיין במ"מ שמבאר את דברי הרמב"ם שאינם לוקים משום טומאה כי הוי לאו שבכללות ולפי דעת הרמב"ם אין לוקים על לאו שבכללות וכו'. עיין שם. אולם המ"מ בעצמו השאיר דבר זה בצ"ע ומסתפק בזה כי הנה הרמב"ם בהי"ח מהלכות ביאה כתב ה"ז וז"ל: אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה שנאמר לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה הכל היו בכלל שאם יבעלו אסורין על בעליהן. פרט לך הכתוב באשת ישראל שנאנסה שהיא מותרת לבעלה שנאמר והיא לא נתפשה אבל אשת כהן באיסורה עומדת שהרי היא זונה. ועיין בכ"מ שכתב וז"ל כתב ה"ה דעת רבנו וכו' ואע"פ שאין ישראל שזינתה תחתיו לוקה על לאו זה וכו'. ויש לתמוה עליו שהרי בפרק י"ח מהלכות גירושין כתב ההפך עכ"ל.

ועיין במ"מ שמביא מהגמ' שני לשונות ל"ק אמר רבא אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום זונה וכו' ואמרו משום טומאה ואף משום זונה וכבר כתב שהרי היא זונה ומ"מ צ"ע האיך חייבו מלקות משום טומאה וכבר ביארתי פי' ראשון שהוא אינו מחויב מלקות משום לאו דאחרי הוטמאה אפילו באשת ישראל שנבעלה ברצון מפני שהוא לאו שבכללות לדעתו ז"ל והארכתי שם לבאר סברתו. ואפשר שהוא ז"ל לא דקדק כאן בלשונו ונמשך אחר לשון הגמ' ועיקר המלקות מפני שהיא זונה וז"ש שהרי היא זונה. ועדיין צ"ע עכ"ל, וכמובן קשה לומר בדברי הרמב"ם שהמלקות הוא מפני שהיא זונה שהרי כותב מפורש לוקה עליה משום טומאה שנאמר וכו' ועוד צריכים להבין מה התכוון הרמב"ם בזה שהוא אומר שהרי זונה ולא כתב מפורש שהוא לוקה משום לאו שבזונה והרי הרמב"ם כנראה פוסק כלשון ראשון שלוקה גם משום זונה וגם משום טומאה. ועוד כי כאן מוכח כי דעת



הרמב"ם שלוקים על לאו שבטומאה אע"פ שהיא לאו שבכללות א"כ למה לא הביא גם בפרק א' מאי"ב שמקנא לאשתו ונסתרה והיה בעלה כהן שלוקה משום זונה ולא כתב לוקה עליה גם משום טומאה.

ועיין עוד במ"מ בפ"א ה' ביאה שמקשה על הראב"ד מה ענין אונס שהראב"ד מזכיר בהשגתו על הרמב"ם, וז"ל ואני תמה בזה שהרי דברי רבינו בכאן אינם בשנאנסה ולא הזכיר בכאן כלל אונס, ואפילו באונס וכו', ולמה גם לא השיג הראב"ד בפ"ח שהרמב"ם הזכיר שהרי היא זונה ופוסק כלישנא קמא היה על הראב"ד להשיג שהרי לפי דעתו ההלכה כלישנא בתרא ולא כלישנא קמא עיין שם בה"ה, והנה בגמרא יבמות במחלוקת של שני הלשונות, אמר רבה אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום זונה משום זונה אין משום טומאה לא, אימא אף משום זונה וכו', איכא דאמרי אמר רבה אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה-משום טומאה אין משום זונה לא. והנה צריכים להבין במה תלויה המחלוקת שבין שני הלשונות.

ויש לחקור אם טומאה תלויה בזה שנעשית זונה ז"א שהיא מקבלת שם טומאה מכיון שהיא זונה והטומאה נובעת בזה שנעשה לזונה או אפשר לומר שהם שני שמות מחולקים היא יכלה להיות זונה ולא יהיה עליה שם טומאה או שיכול להיות עליה שם טומאה ולא יהיה עליה שם זונה. ונראה לדעת לישנא קמא דין טומאה תלוי בזה שהיא זונה כי הטומאה נובעת מזה שקבלה שם זונה, וזה שמקשה הגמ' משום זונה אין משום טומאה לא כי אם יש עליה שם זונה ע"כ צריך שיהי עליה שם טומאה וע"ז מתרצים אף משום זונה פי' שחידושו של רבה שאשת כהן שנאנסה לוקה אף משום זונה ובמילא יודעים שלוקים גם משום טומאה, אבל ללישנא בתרא אין זה תלוי אחד בשני לכן כשנאנסה אמנם אינה מקבלת עליה שם זונה ואין הבדל בין אשת כהן לאשת ישראל, אבל היא מקבלת עליה שם טומאה.

והנה בדין אשת ישראל שנאנסה שלוקין עליה אפשר לחקור האם יש לה דין כרצון לגבי ישראל ואם היא נאנסה זהו בדיוק כהדין לגבי ישראל שזינתה מרצון ונעשה לזונה. או אפשר לומר שאין זה ממש כרצון לגבי ישראל רק התורה אמרה שאשת כהן נותנים עליה דיני רצון כמו לאשת ישראל שזינתה ברצון וזהו כנראה בעית הגמרא בנדרים דף צ"ו, אמר רב פפא בדיק לן רבא אשת כהן שנאנסה יש לה כתובה או אין לה כתובה, כיון דאונס לגבי כהן כרצון לגבי ישראל דמי אין לה כתובה או דילמא מצי אמרה ליה אנא הא חזינא וגברא הוא דנסתפחה שדהו, ופי' הר"ן נסתפחה שדהו קדושה כהונתו גרמה לו, כדפרישית במתני', וכנראה שזה היה שאלת הגמרא האם אונס אצל אשת כהן הוה ממש כרצון לגבי ישראל או שזהו רק מפני שקדושת כהונה גרמה לו, לכן היא אסורה אף שהגמרא פשטה את

הבעיא שהיא מקבלת כתובה, י"ל לפי המסקנא כי זה לא תלוי בשאלה בהוה אמינא אם הוה כרצון לגבי ישראל כי כתובה צריכה לקבל אפילו אם זהו כרצון לגבי ישראל כיון שלא זינתה מרצון אין עליה להפסיד כתובה, וחקירתינו אם יש אונס באשת כהן יש עליה דינים של רצון לגבי ישראל במקומה עומדת — הרמב"ם פוסק שיש לה, והנה לפי לישנא קמא שדין טומאה נובעת בזה שהיא זונה צריכים לומר שהם סוברים שזה נחשב ממש כמו רצון, לגבי ישראל, ובכך מקבלת שם זונה ומכיון שמקבלת שם זונה מקבלת גם שם טומאה ומלקין על שניהן. אבל לפי לישנא בתרא סוברים זה לא משנה את עצם העובדא דהוה אונס אלא התורה אסרה כהן גם באונס, לכן אין עליה שם זונה. ומכיון שלפי דעתם טומאה לא תלויה בזנות לכן מלקין על טומאה — ועתה מבואר דברי הרמב"ם כי הרי אנו ביארנו שהרמב"ם פוסק כלישנא קמא ולפי לישנא קמא ביארנו שדין טומאה תלוי בזה שהיא זונה, ובאמת כך פסק הרמב"ם, בתחילת ההלכה התחיל אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה וכו' ובסוף מסיק הרמב"ם אבל אשת כהן באיסורא עומדת, שהרי היא זונה, וזה שכיון הרמב"ם כלישנא קמא, כי טומאה לוקה עליה משום שהיא זונה, ובודאי שלוקה עליה משום זונה, ובודאי גם בפרק א' הכ"ב בדין נסתרה שהיא לוקה משום טומאה אם היא זונה יש עליה גם שם טומאה, אחרי שהרמב"ם סובר כלישנא קמא כי טומאה תלויה בשם זונה, ופסק כן להלכה בפ"ח ה"ז וכאן לא הביא דין טומאה, כי בעיקר הרמב"ם רוצה להדגיש את ההלכה שאע"פ שעיקר העדות בעד אחד גם לוקה כיון שכבר הוחזקה זונה, וממילא ילקה גם משום טומאה, (כלישנא קמא). והנה זה שהראב"ד מקשה על הרמב"ם הוא מכיון שהרמב"ם הביא רק דין זונה הוא שהרמב"ם סובר כלישנא קמא ואם לוקין משום זונה לוקין גם משום טומאה, ומה יהיה אם בעל שקינא לאשתו ונסתרה ובא עד אחד ויעיד שנטמאה באונס כנראה שיהיה נאמן אם נאמן לומר זינתה, הוא יהיה נאמן לומר באונס, ולפי הרמב"ם יהיה חייב גם משום זונה מכיון זונה מכיון שהוא פוסק כלישנא קמא וזהו שמקשה הראב"ד דכל אונס בעד אחד אין לא קרינן ביה זונה אלא משום טומאה שם והכי איתא בימות בלישנא בתרא דרבה עכ"ל. והראב"ד פוסק כלישנא בתרא דאונס בכהן הוא רק דין שהתורה אסרה ולא מקבלת שם זונה כמו באשת ישראל ואין לוקין אלא משום טומאה.

והנה המשנה למלך הלכות יבום וחליצה פ"ו מהלכות יבום וחליצה הי"ט וז"ל: וכן צרתה כו' בפ"ק דיבמות דף י"א אמר רב צרת סוטה אסורה טומאה כתיב בה כעריות וכתב הרב נמוקי יוסף באשת כהן שנאנסה צ"ע אי אמרינן בה דיני דרב יעיי"ש, ותמהני בפ"ק דסוטה דף ו' עלה ההיא דרב דאמר רבא דטעמא דאינה מתייבמת הוא משום ק"ו אם נאסרה במותר לה

באסור לה לא כ"ש והקשו על זה אלא מעתה אשת כהן שנאנסה ומת ויש לה אח חלל לא תתייבם אם נאסרה במותר לה באסור לה לא כ"ש ותי' אונס בישראל מישראל שרי וגבי דהאי מיהא ליכא איסורא ע"כ, ומהכא מוכח דהיא דרב דטומאה כתיב בה כעריות לא שייך לגבי אשת כהן שנאנסה, דאי הוה שייך פשיטא דאף לאח חלל לא רמיא קמיה משום דטומאה כתיב בה כעריות, ומ"מ בעיקר הדין אני תמיה דכיון דגבי אשת כהן אסירא באונס א"כ טומאה דידה הוי אף באונס וא"כ אמאי מתייבמת ואולי דס"ל דלא אמרינן טומאה כתיב בה אלא בטומאה דכתיב גבי לאו ואפשר דאשת כהן שנאנסה אינו עובר עליה הכהן משום טומאה אלא משום זונה, אך הסוגיא דפי' הבא על יבמתו מוכחא בהדיא דאף באונס עובר משום טומאה בין ללישנא קמא ובין ללישנא בתרא, ולא פליגי אלא אם לוקה משום זונה דבלישנא בתרא באונס לא קרינן ביה משום זונה עיין שם, אבל לפי דברינו לא יהיה שום קושיא על הנמ"י דבעצם שאלת הנמק"י תלוי בחקירתנו אם נותנים לאשת כהן שנאנסה דין רצון ממש, או אפשר מפני שרק קדושת כהונה גרמה לו כדברי הר"ן, ונותנים לו רק דיני רצון וזהו באמת שאלת הנמק"י אם הוי ממש כרצון אמרינן ביה דיני דרב ואם רק נותנים לו דיני רצון מפני קדושת הכהונה לא אמרינן ביה דיני דרב, אמנם את שאלת הנמוק"י אפשר לפרש בשני אופנים, אפשר לומר שאם דין רצון או מפני קדושת כהונה תלוי במחלוקת של שני הלשונות ביבמות דף ג"ו אם לוקים עליה משום זונה או אין לוקין עליה משום זונה ולפי זה שאלת הנמוק"י תלויה במחלוקת של שני הלשונות הלו, או אפשר ששאלת הנמוק"י זהו ללישנא קמא דלוקין עליה משום זונה ואעפ"כ אפשר להבדיל מיבום, כי זה שלוקין עליה משום זונה מפני שזהו כרצון ממש, אבל כלפי יבום תלוי בעצם המציאות אם היה ברצון או באונס, כי אף שזהו כרצון ממש לא יהיה בה דין טומאת עריות אשר פוסלת ביבום, וזה מה שהקשו המ"ל הרי טומאה דידה הוי גם באונס לשני הלשונות בגמ' יבמות אינה קושיא כי הרי טומאה הוא מפני קדושת כהונה לכן אע"פ שלוקין עליה משום טומאה עדיין לא הוי טומאת עריות שיפטור אותה מיבום כן נראה לפענ"ד.

## בדין מי מעיין ומי מקוה

הרמב"ם בפ"ט הל' מקואות הל' י"א פוסק «מעיין שהיו אמות קטנות נמשכות ממנו ורבה עליו מים שאובים לתוך המעיין עד שגברו המים שבאמות ושטפו הרי הן כמעיין לכל דבר.

היו מימי המעיין עומדים ואינן נמשכים ורבה עליו מים עד שמשכו ממנו אמות המים הרי המים שמשוכין שוין למקוה לטהר באשבורן בלבד ושוין למעיין לטהר בכל שהוא».

המקור לפסק זה של הרמב"ם הוא במס' מקואות פרק ה' משנה ג' מעיין שהוא משוך כנדל ריבה והמשיכו הרי הוא כמו שהיה. היה עומד וריבה והמשיכו שוה למקוה לטהר כאשבורן ולמעיין להטביל בו בכל שהוא — וסובר הרמב"ם שהרישא של משנה זו חולק על התוספתא (פ"א ה"ז) דקתני: «מעיין שמימיו מועטין ורבה עליו והרחיבו מטהר באשבורן ואינו מטהר בזוחלין אלא עד מקום שיכול להלך מתחלתו». וראיתו מדיוק לשון המשנה (לעיל): «הרי הוא כמו שהיה» כלומר: אחרי שנתרבו והמשיכו המים, ועל כן יש על מים אלו דין מי מעיין בכל מקום שהם מגיעים. והנה הראב"ד משיג על הרמב"ם מזה התוספתא גופא.

ומדבריו נראה שהמשנה והתוספתא אינם חולקים. ברם בדין מעיין עומד אינם מחולקים ושניהם סבורים שלמים הנמשכים אין דין מי מעיין (עיין גם במסכת מקואות פירוש המשניות לרמב"ם פ"א משנה ז'). שדוקא «המים המשוכין שוין למקוה לטהר באשבורן בלבד ושוין למעיין לטהר בכל שהוא» אבל למי מעיין של המעיין העומד עצמו יש דין מי מעיין ממש.

אך לכאורה צריכים להבין עצם ההבדל של הרמב"ם בין מעיין עומד ומעיין זוחל ביחס לשפיכת מים שאובים לתוכו. הלא גם למעיין עומד יש דין מעיין ממש. ועוד דרוש הסבר למחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד ביחס להתאמת דברי המשנה והתוספתא.

הר"ן בניסוחו של דברי הרמב"ם והראב"ד במסכת נדרים (דף מ' עמ' ב' ודף מ"א עמ' א') כבר מדייק מלשון הרמב"ם שרבו מים היה דוקא ע"י שפיכה בגומת המעיין «ששם הוא חשיבות מימיו ומבטלים כל המים הבאים עליהם» (כך משמע מדברי הרמב"ם הל' מקואות פ"ט הל' י"א וגם בפירושו על מסכת מקואות פרק ה' משנה ג'). אבל לפי הראב"ד אפילו אם נשפכים

השאובים במהלך המעיין, אפילו חוץ מגומת המעיין, הם גם כן נטהרים ומקבלים דין מי מעיין.

הסבר לניסוח הר"ן של דברי הרמב"ם והראב"ד אנו מוצאים במשנה אחרונה מסכת מקואות פ"א הל' ז', הוא מסביר שלדעת הרמב"ם לגימת המעיין יש דין קבוע ועל כן אין המי מעיין מתבטלים שם אפילו מדאורייתא אלא אדרבא הם מתבטלים כל המים הבאים עליהם. אולם מחוץ לגומת המעיין יכן מתבטלים המי מעיין ששם המים ניידים.

לפי זה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד עד כמה חל שם גומת המעיין, מיהו יחסר לנו עדיין נימוק למה לפי הרמב"ם המי שאובים מתבטלים ונעשים למי מעיין ממש ולראב"ד לא, ועוד, איך לפי הרמב"ם מיעוט מי מעיין עושים את ירוב מי שאובים למי מעיין\*).

והנה אפשר לחקור בעיקר דין של הכשר מעיין א) האם המעיין רק מטהר את המים הבאים עליו מפסול שאובים, ובדין השקה, וממילא אינם פוסלים את המי מעיין. אך מ"מ אינם נעשים מי מעיין ממש שיטהרו בכל דיני מי מעיין. ב) או שהשאובים נעשים למי מעיין ממש ומקבלים אותו הדין של כל המים היוצאים מן המעיין, ובכך מטהרים כדיני מי מעיין בכל מקום, כולל חוץ ממהלך זחילת מי מעיין.

בצד ב' של חקירתנו מוסבר הרמב"ם, אמנם בתנאי ששפיכת מי שאובים יהא בגומת המעיין, שרק שם יכולים המים לקבל דין מי מעיין ממש בגלל חלות שם מעיין על מקום זה. דמיון לזה אפשר להביא ממ' סאה מים של מקוה, שעל מקום קבוע של מי מקוה חל שם מקוה ועל חלות שם מקוה אין שייך בטול. אדרבא ההלכה היא שכל המים הנכנסים שם אפילו טמאים או שאובים נטהרים מפסולם ונעשים מים כשרים שעיקר מטרת המקוה הוה הכשר וטהרה. והוא הדין במעיין אך בתוספת דין אחד. במעיין, נוסף לטהרת המים, נהפכים מים אלו למי מעיין ממש, וחלות שם של מי מעיין מתהווה באמצעות מי מעיין בגומת המעיין וכמו שהסברנו לעיל. אבל חוץ מגומת המעיין יש על המים היוצאים מגומת המעיין רק דין מי מעיין ושייך עליהם בטול כמו על כל חפצא.

ברם לפי הנחתנו בדעת הרמב"ם שעל חלות שם מעיין בגומת המעיין אין שייך בטול, קשה עדיין למה פסק הרמב"ם במעיין עומד שהשאובים

(\*) כך מפרש הר"ן את דברי הרמב"ם שהבינו לעיל, וכך משמע לכאורה מהרמב"ם עצמו במשנה תורה (מקואות פ"ט הל' י"א) שאינו מחלק בין מיעוט לרוב מים שאובים, ועיין בתפארת ישראל מסכת מקואות פ"ה משנה ג' שמפרש "רבה והמשירכו" שהשאובים לא היו מרובים ממי מעיין, ומציין שגם המהרי"ק מפרש כך.

הנשפכים בגומת המעיין אינם נהפכים למי מעיין ממש ומטהרים רק בכל שהוא ולא בזוחלים, ונראה לי לחלק בעיקר דין העברת ומסירת ב' דיני מעיין הדין של זחילה והדין של כל שהוא. הדין זחילה נמסרת ע"י כח הנביעה של המעיין, כח זה חסר במעיין עומד. אבל הדין של כל שהוא נמסרת ע"י השקה, וזה שייך גם במעיין עומד, ומובנים כעת החלוק דין בפסק הרמב"ם בין מעיין זוחל ומעיין עומד.

הראב"ד, מצד שני, מוסבר בצד א' של חקירתנו ובכך חולק הוא על הרמב"ם בעיקר דין של מי מעיין כלומר: המעיין מהוה רק הכשר וטהרת מים, וכמו במקוה, אמנם אינו הופך את המים הבאים עליו לחפצא של מי מעיין ממש. ועל כן אפילו אם נשפכים המים חוץ לגומת המעיין על המי מעיין נטהרים הם ומטהרים בזחילה ובכל כשהיא אגב המי מעיין שבהם בדין בילה לח בלח (מס' ר"ה דף י"א ע"מ ב'). וסבת אי בטול מעוט מי מעיין ברוב מי שאובים במקום מהלך מי מעיין היא, לפי דעת הראב"ד, מה שחל שם מעיין על כל מקום מהלך מי מעיין, לא רק על גומת המעיין עצמה כמו הרמב"ם. מיהו ביציאת תערובת מי שאובים ומי מעיין ממקום מהלך מי מעיין מתבטל דין זחילה ממים אלו מפני הפסקת כח של הנביעה הטבעית של מי מעיין. אמנם הדין כל שהוא שאינו תלוי בכח נביעת המעיין נשאר גם אחרי יציאתם ממקום מהלך מי מעיין, ובטול מעוט מי מעיין ברוב מי שאובים איננו שייך כבר אחרי יציאתם ממקום מי מעיין מפני היטהרות השאובים בשעת שפיכתם על מקום המעיין.

לפי זה יוצאת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בשני דברים: א) אם על מהלך מי מעיין שייך חלות שם מעיין. ב) אם קיימת הלכה של הפכת מים פשוטים למי מעיין. מסביב נקודה ב' כאמת לדעת הרמב"ם חלה המחלוקת בין המשנה והתוספתא שהזכרנו לעיל.

ועכשיו מובנים יותר דברי הר"ן ברמב"ם שהבאנו לעיל, וז"ל: „ששם הוא חשיבות מימיו ומבטלים כל המים הבאים עליהם“, והטעם מפני שקיים חלות שם מעיין על גומת המעיין ואין שייך בטול בזה. ברם קשה כעת פרוש הר"ן בדברי הרמב"ם, המבאר שבאמת אין סתירה בין המשנה והתוספתא, וגם הרמב"ם המסתמך בפסק שלו על המשנה מודה שהמים מטהרים רק עד הגעת מי מעיין, ולולא הדגשת הרמב"ם על שפיכת המים בגומת המעיין מתבטלת היתה כל המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד ושניהם היו סבורים כצד א' בחקירתנו שאינו קיים דין מי מעיין כלל, ואולי לפי הר"ן מסכים הרמב"ם בעיקר דין הכשר וטהרת המעיין לשיטת הראב"ד שקיים הסרת פסול גרידא אך חולק עליו בהגעת שם מקום המעיין. ודו"ק.

ובחקירתנו דלעיל מתורצת קושית הכסף משנה על דיוק הר"ן

ברמב"ם וז"ל: „אבל קשה לי שמאחר שמי המעיין מטהרין בכל שהוא אפילו בזוחלים לא גרעו ממקוה שיש בו ארבעים סאה וכיון דבמקוה שיש בו ארבעים סאה אפילו נפלו עליו כל מים שאובים שבעולם לא פסלוהו ה"ה למים הנזוחלים מן המעיין לכך נראה לי, דלתוך המעיין שכתב כאן ובעיקר המעיין בפירוש המשנה לא אגומת המעיין דוקא קאי דבמים הנמשכים וניגרים מן המעיין נמי שייך למימר בהו הני לישני בתוך המעיין ועיקר המעיין ע"כ ולפי ביאורנו בדברי הר"ן ברמב"ם אין מקום לקושיה זו, שבוה הפרט של עשיית מי מעיין דין מעיין שונה מדין מקוה, שבמקוה חלה רק טהרת המים אבל במעיין צריכים להיוצר חפצא של מי מעיין וזה דוקא בגומת המעיין, וכמו שביארנו (\*).

ושיטת הכסף משנה בנגוד לזו של הר"ן נראה לי להסביר בבי' אופנים. (א) שבאמת שיטת הרמב"ם לפי הר"ן היא שגם עשיית מי המעיין ממש יכולה להיוצר ע"י השקה, ותנאי של שפיכה בגומת המעיין דרושה רק כדי להסיר את החסרון של בטול מי מעיין שחל במהלך המעיין. ובוה חולק הר"מ על הר"ן וסובר כמו הראב"ד דלעיל שגם במהלך המעיין יש חלות שם מקום מעיין וסברתו שמקום וגומת מעיין אינם תולים רק במקור המעיין אלא במי מעיין עצמם ובכל מקום מציאת מי מעיין חלה גם שם מקום המעיין וכמו במקוה, וממילא שייך דין שפיכת מי שאובים בכל מקום שמגיעים המי מעיין ומדויק בזה לשון הכ"מ וז"ל: „דהמים שנמשכים וניגרים מן המעיין נמי שייך למימר בהו הני לשני בתוך המעיין ועיקר המעיין" אבל בעיקר הדין של עשיית מי מעיין אין מחלוקת בין הכ"מ והר"ן ושניהם דורשים השקה בלבד.

(ב) הכ"מ והר"ן חולקים בעיקר דין של מי מעיין אם יש הלכה של מי מעיין ממש וממילא ההלכות של כל שהוא וזחילה' הם חלק מעצם חפצא של המים (\*).

(\*) אחרי כן ראיתי שהתפארת ישראל מסי' מקואות פ"ה משנה ג' כבר תמה על קושית הכ"מ ומסביר בפשטות שבהשקת מעיין יש ב' דרגות (א) טהרה (ב) עשיית מי מעיין, אמנם אין זה מוכרח כמו שראינו כסברת הראב"ד ומקושית הכ"מ גופא כפי שנסביר עוה.

(\*) אך ביחס לשיעור של כל שהוא צ"ע, מפסק הרמב"ם משמע לכאורה שזה לא תלוי בחפצא של מי מעיין, וז"ל בהל' מקואות פ"ט הל' י"ג: „ואם רבו הנוטפים על הזוחלים וכן אם רבו מי גשמים על מי הנהר אינן מטהרין בזוחלין אלא באשבורן" ומשנוי סגנון הרמב"ם בדין זה מדין של מים המנטפים מן המעיין דלעיל ממנו המטהרים דק בתנאי של מי סאה משמע שבכל שהוא עדיין מטהרים אע"פ שנתבטל שם מי מעיין

או שהן הלכות במעשה הטבילה בלבד ובאמת אין מציאות של חפצא מין מעיין, ודומה למקוה שאין חפצא מיוחד של מי מקוה, שאף במקוה ההלכה אומרת רק שמ' סאה מים הנמצאים במקום אחד מטהרים, וההלכות של מ' סאה, ואשבורין נאמרות הן במעשה הטבילה ולא בעצם מי מקוה, וזה תהיה דעת הכ"מ המשוה השקה במי מעיין להשקה במי מקוה.

אמנם הר"ן ברמב"ם סובר היות ומי מעיין מחולקים בעיקר דינם ממי מקוה על כן אינו דיה בהשקה סתם אלא דרוש דין מיוחד של שפיכה בגומת המעיין. וכתוב בהלכה זו לא רק צד שלילי כלומר: מניעת בטול מי מעיין — אלא גם צד חיובי כלומר: הפכת מי שאובים המטהרים לחפצא של מי מעיין וזה דוקא בגומת המעיין, שם מקור המעיין וכחו ניכר. ובשיטת הכסף משנה מובנת דעת הראשונים והאחרונים הסוברים שאף לטבילת אדם במעיין דרושים דוקא מ' סאה. והטעם כמו שבארנו, מפני שיכל שהוא הלכה רק במעשה הטבילה, אם כן במקום ששיעור כזה אינו מספיק צריכים דוקא שיעור בו עולה מעשה הטבילה וזה מ' סאה שקבוהו חכמים, ולפי הסבר זה על הר"ן ברמב"ם יוצא לנו חלוק דין חדש בין מקוה ומעיין, שבמעין יש דין של חפצא מי מעיין מה שאין כן במקוה שכל מים כשרים מקובצים במקום אחד מטהרים. וראיתי בחדושי רבינו חיים הלוי, שתמה על פסק הרמב"ם שהפסול 'הויתו ע"י טומאה' שייך רק במעיין אבל לא במקוה, והוא מחלק בזה"ל: "או משום דכל מעין מקרי חלות שם של מעיין משא"כ במקוה דלית בה שום דין של חלות שם ורק הוא מידי דממילא דדין מקוה בה וכו' כיון דכל עיקרה של דין מקוה הוא דין דממילא, ואשר על כן לא שייך במקוה הך דינא דהויתן ע"י טהרה, דדין הויתן לא שייך רק במידי דאית ביה חלות שם" ע"כ. אך לכאורה כן יש חלות שם במקוה, וכגון לגבי בטול, המונעת בטול מי מקוה ברוב מי שאובים, ובכן נראה לי שכונת רבינו חיים הלוי לחלק בעיקר דין מי מקוה ומי מעיין, שבמי מקוה אין שייך חלות שם על המים לעשותם לחפצא של מי מקוה, שכל דינה הוא דין 'דממילא' של מים כשרים מקווים במקום אחד. ומטעם זה אין שייך בה פסול של 'הויתן', דדין הויתן שייך רק בדבר של חפצא כמו מי מעיין ומי פרה (מס' מקואות פ"ו — ח'). ברם זו החקירה גופא אם יש חלות שם על מי מקוה אולי חקרוה כבר תנאים רבי יהושע והחכמים במס' מקואות.

---

מהם, ואולי יש לחלק בין מים המנטפים מן המעיין שאף פעם לא התהוו למי מעיין ובין מי מעיין שהתבטלו, שבטול שייך רק על הדין זחילה אבל לא על כל שהוא, כמו שבארנו לעיל, שמים טהורים אינם מבטלים המי מעיין אלא לגבי זחילה התלוי בכח הנובע ורק מים פסולים יכולים לבטל החפצא של מי מעיין.



פ"ג משנה א' — וז"ל: אבל מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו בו ג' לוגים ונחלק לשנים פסול מפני שנקרא עליו שם פסול רבי יהושע מכשיר שהיה רבי יהושע אומר כל מקוה שאין בו מ' סאה ונפלו לו ג' לוגין וחסר אפילו יקורטוב כשר מפני שחסר לו ג' לוגין וחכמים אומרים לעולם הוא בפסולו עד שיצא ממנו מלואו ועוד ע"כ. ולכאורה אינו מובן סברת החכמים שצדיכים להוציא את כל המים אפילו אחרי שנחסר כבר הג' לוגין אלא נראה לי שלדעת החכמים יש חלות מיוחדת של מי מקוה ועל כן חל הפסול שאוב על עצם מי מקוה ולא איכפת לי אם כבר נחסרו הג' לוגין, ורבי יהושע חולק על עיקר יסוד זה ודעתו שכל דיני מקוה נאמרו במעשה טבילה בלבד. והפסול שאוב היה רק כל זמן שנמצאים ג' לוגין שאובים במקוה, שכך הוגדרה ההלכה של ג' לוגין שאובים שהם פוסלים המקוה לטבילה כל זמן היותם במקוה\*).

אך לפי הסבר זה קשה פסק הרמב"ם שפוסק בהל' מקואות פ"ה הל' ו' כרבנן ורבי יוסי שאפילו אחרי שנחסרו הג' לוגין שאובין נשארים כל המים בפסולם והלא הוכחנו לעיל שלדעת הרמב"ם אין דין של חפצא מיוחד של מי מקוה.

ויתכן לפי דעת הרמב"ם המחלוקת תנאים במשנה דלעיל אם הפסול שאוב של ג' לוגין הוא פסול תמידי ע"י נוכחות השיעור ג' לוגין ובשעה שנחסר משיעור זה סולק גם הפסול מן המקוה או הפסול באמצעות הנפילה של ג' לוגין בצורה חד פעמית וממילא חל פסול על המקוה ואינו יוסר ע"י החסרת שיעור ג' לוגין, אבל לכולה עלמא הפסול רק במעשה טבילה ולא בעצם מי מקוה.

אמנם בכל זאת שיטת הרמב"ם עוד צ"ע, הנה דעתו בהמשנה שהיא

---

\* וכדרך זו מוסברת קצת המחלוקת בין רש"י ותוספות במס' סוכה דף י"ט עמ' ב', ביחס למקוה של טיט הנרוק (עיין שם) ומובאה כאן במס' מקואות פ"ב משנה י' בפרוש הר"ש. לתוס' טיט הנרוק הוא הפקעה משם מי מקוה ובלי מי מקוה אין כאן מקוה, אולם רש"י חולק עליו בזה וסובר שאין חלות שם של מי מקוה, וכל זמן שנמצא דבר הדומה למים, אע"פ שאינו ראוי לטבילה, נשארת המקוה בהכשרה, ופסולה היא לטבילת אדם בלבד.

לפי ביאור זה עולים יפה גם שני צדדי החקירה שנחקרה פעם בשיעור של ממו"ר הגרי"ד סאלאחייציק שליט"א אם שייך, הפסול "ראשו ורובו" במקוה שאוב ע"י ג' לוגים. וזה תלוי עכשיו אם הפסול שאוב בעצם המי מקוה ואז שייכת גזרת ראשו ורובו אף על מים אלו שהם שאובים ממש או הפסול ראשו רובו על המעשה טבילה בלבד וממילא אין כאן מים שאובים כלל לפסול של ראשו ורובו.

מועילה רק במקוה שהיו בתוכה כבר רוב מים כשרים דהיינו כ' סאה ומשהו לפני נפילת הג' לוגין וז"ל (בהל' מקואות פ"ד סוף הל' ח': «שהשאובים: שהמשיכה כולה כשרה הואיל והיה שם רוב מן הכשר» משמע שיש חלות שם פסול על המים גופא ובגלל זה צריכים בטול ברוב כשר שעליו חל שם מקוה כשר, וכמו בכל בטול של איסור בהיתר.

וראיה נוספת לשיטה זו של הרמב"ם מאריכת לשונו שם בפ"ה הל' ה' וז"ל: «ואח"כ נחלק לשנים וריבה מים כשרים על כל אחד מהן הרי אלו פסולין שכל המקוה כולו שנפסל כמים שאובים הוא חשוב וכאילו כל מימיו נשאבו בכלי. ואולי מטעם הרמב"ם שגם במקוה יש הלכה מיוחדת של חלות מי מקוה והנחה זו גרמה לו להקשות על דיוק הר"ן ברמב"ם שדרושה דוקא שפיכה בגומת המעיין, ונמוקו: היות ולעשיית מי מקוה אין אנו צריכים יותר מהשקה סתם אם כן גם לעשיית מי מעיין דיה בהשקת המים במי מעיין אפילו חוץ מגומת המעיין, אך לפי גישה זו נשאר עדיין הקושי מ"הויתור" שלדעת הרמב"ם אינו שייך דין זה במקוה, וצ"ע.

## ברין שליחות

אם יכול לעשות שליח לבטל את חמצו

ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק שני הלכה ב', וז"ל: ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא, שיבטלו בלבם, ויחשוב אותו כעפר, וישים בלבם שכל חמץ יהי' כהפקר, וכדבר שאין בו צורך כלל, ובוה ג"כ מקיים מצות עשה מן התורה.

ועיין במגיד משנה שם שמביא דעת בעל העיטור, שכתב, מסתברא, דשליח נמי מבטל, מטעם דשלוחו של אדם כמותו. ודעת הר"ן דשליח אינו יכול לבטל. עיין בקצוה"ח בסימן רע"ג סעיף ב', א', כותב שם בזה"ל: והנה ראיתי בב"י א"ח, סימן תל"ד, במ"ש הר"ן, דשלוחו אינו יכול לבטל, דכיון דביטול מתורת הפקר שליח לא מצי לבטל, שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי, אין בכך כלום, וכתב עלה הב"י, בטעמא דהפקר ליתא ע"י שליח, והיינו משום דהפקר מתורת נדר, כדמוכח פ"ק דנדרים, וכדכתב הרמב"ם בהל' נדרים, וכיון דדין נדר יש לו ומשו"ה לא מהני שליחות, שהאומר לחבירו קבל עליך נדר זה בשליחותי שאהא אסור בו אינו כלום, עכ"ל. נמצא, דזהו מחלוקת הראשונים, אם השליח יכול לבטל חמצו של המשלה, ודעת הר"ן דשליח אינו יכול לבטל, ותמיהני לשיטת הר"ן דריש פסחים, דביטול דחמץ שאני, אף שהוא מתורת הפקר, אבל בחמץ משום שכבר אינו ברשותו אף דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ולכן בגילוי דעת בעלמא, דלא ניחא ליה דליהוי זכותיה בגויה כלל, סגי, וא"כ אמאי לא מהני בחמץ אמירתו לשליח שיבטל את חמצו, אין לך גילוי דעת יותר מזה, אף שבסתם הפקר שכתב לשיטת הרמב"ם, שדין נדר יש לו ולא מהני שליחות, אבל כאן בהפקר דחמץ לשיטת הר"ן שאני, דאפילו ע"י ביטול גרוע נעשה הפקר כשיטת התוס', עיין במנחת חינוך מצוה ט' עשה דתשביתו, שכתב בפירוש כן, וא"כ אם גילוי דעת בעלמא סגי, אמאי לא מהני אמירתו לשליח שיבטל בעדו? וכן קשה לי ג"כ במה שכתב הקצוה"ח שם בסימן הנ"ל, דלפי שיטת הרמב"ם דהפקר מטעם נדר ואסור לחזור בו, פירש שיחזור ויאמר אני חוזר מדיבורי, כיון שלא עשיתי קנין אלא הרי הוא כנדר, דכתיב ביה לא יחל דברו, ואעפ"י שהוא עצמו יכול לזכות בו, זהו מדין הפקר, אבל לא מתורת

חזרה משום האיסור בל יחל, ומסיים שם, ואפשר גמי לומר, מה"ט שיטת רש"י בביטול חמץ משום דכתיב תשביתו, ולא כשיטת תוס' שכתבו משום הפקר, וכיון דכתיב לא יראה לך, שלך אי אתה רואה, אבל של אחרים אתה רואה, משום שכיון דהפקר אכתי של הבעלים, אלא דרביע עלה האיסור בל יחל, וא"כ אכתי הוה שלו, ולא הוה של אחרים וא"כ אכתי עובר על בל יראה, ומה מועיל שהפקיר, ואע"ג דעכ"פ דבר שאינו ברשותו מקרי, אבל חמץ עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, משום הכי כתב רש"י משום תשביתו ולא מצד הפקר, עכ"ל, קשה לי ג"כ, דבמחכ"ת.

נראה לי דגם לשיטת התוס' אינו קושיא כלל, לשיטת הר"ן שהזכרנו, דהפקר דחמץ שאני, דתיכף יצא מרשותו וסגי בגילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה בגויה ומהני אפילו לחמץ ידוע לשיטתו כמו דאמרינן שמא ימצא גלוסקא יפה דמבטל ליה, הרי כתב בפירוש דהפקר דחמץ שאני אף שהוא מטעם הפקר, דאינו דומה לשאר הפקר, דאכתי ברשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, אבל בהפקר דחמץ שאני דתיכף יצא מרשותו, וא"כ אפילו לשיטת התוס' גמי אתי שפיר, ואינו קושיא כלל, ולא הוזכר כלל שרש"י אינו סובר כשיטת הר"ן. — אמנם אח"כ מצאתי בשיטה, שמביא בשם הבית יוסף דאף לשיטת היש אומרים שביטול מתורת הפקר, ולכן סוברים דשליח לא מצי לבטל כמו שאינו יכול להפקיר ע"י שליח משום דהפקר יש בו משום דין נדר, וסיים שם, ול"נ דאע"ג דביטול מטעם הפקר שפיר יכול לבטל ע"י שליח, משום דבחמץ שאני שאינו ברשותו של אדם ובגילוי דעת סגי ולכן מועיל ע"י שליח, ונהנתי שכוונתי ב"ה לדעתו הק', דממילא מוכח מזה, דגם סברתינו שהזכרנו מקודם נגד הקצוה"ח, ג"כ נכונים בדברינו לענין הפקר דגם לשיטת התוס' אינו קושיא כלל.

אבל קושייתנו הראשונה לשיטת הר"ן עדיין קשה לי, ומחוסר הבנה? כיון דביטול דחמץ שאני, דבגילוי דעת בעלמא סגי, אמאי לא מהני לשיטתו, אמירתו לשליח לבטל את חמצו? ולא מצאתי מי שמעורר בזה. — אמנם אחר העיון, נראה לי שנוכל לתרץ שלא יהא כסתירה משיטת הר"ן אהדדי בסברה חדשה, דהר"ן יסבור דלכן לא יכול לעשות שליח לבטל את חמצו בביטול בלב, מטעם אחר, דהוי כמו מידי דממילא, דלא שייך שליחות, כך במידי דמעשה, אבל לא במידי דממילא, כמו ביטול בלב, דהשליח אינו עושה מעשה כלל.

וראי' לסברתינו נראה לי להביא מגמ' מפורשת בנדורים ע"ב: לענין הפרה, בענין שהאומר לאפוטרופוס כל נדרים שנודרת אשתי מכאן ועד שאבוא ממקום פלוני הפר, והפר לה, יש פלוגתא בין ר' יאשיה ור' יונתן אם אפוטרופוס יכול להפר, דר' יאשיה סבר דאינו יכול להפר משום גזירת הכתוב אישה

יקימנו ואישה יפרנו, ור' יונתן סבר דיכול להפר מטעם דשלוחו של אדם כמותו, ופריך הגמ' שם, דאי לאו משום גזירת הכתוב, דכולי עלמא שלוחו של אדם כמותו והאפוטרופוס יכול להפר, והא לא שמיע ליה הבעל לנדרה, ואיך מצי השליח להפר, ועיין בהרא"ש שם שכתב בזה"ל, ושמיעת האפוטרופוס אינה כשמיעת הבעל, ואפ"י שעשאו שליח להפר דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות, — וממילא נוכל לומר ג"כ בנידון דידן סברה זו, דסובר הר"ן דזהו הדין ג"כ הכא, דהביטול בלב שאומר לשליח לבטל, הוה כמו מידי דממילא בהפרה, דהמחשבה והביטול בלב אינו עושה מעשה כלל, והוה כמו שמיעת אפוטרופוס דאמרינן שם בגמ' לענין הפרה, דירא, דלמא מטרידנא וישכח להפר אח"כ, ועכשיו אינו רוצה להפר, ע"ש, ולכן צריך אפוטרופוס שיאמר לאשה, מיפר לך לכי שמע בעלך, לפי המסקנא, אבל שמיעת האפוטרופוס אינו כשמיעת הבעל אע"פ שעשאו שליח להפר, דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות כסברת הרא"ש שם, וא"כ ג"כ הכא דומה ממש לשם, דהא אינו רוצה עכשיו לבטל, וירא דלמא מטרידנא אח"כ וישכח לבטל ולכן אומר לשליח שמבטל אח"כ לכשיבוא הזמן לבטל בלבו, וזהו בוודאי מידי דממילא ולא שייך מינוי שליחות ע"ז. וא"כ נוכל לומר דזהו ג"כ סברת הר"ן כמו סברת הרא"ש בהפרה דשם. ומתורץ בזה קושיתנו לעיל מסתירת הר"ן אהדדי, כנ"ל.

ועיין בקצוה"ח הלכות שלוחין סימן קפ"ב סעיף א', שמתרץ בזה הסברה ג"כ קושית התוס' רי"ד דאמאי לא מהני שליחות לדבר מצוה, ומתרץ ג"כ בסברת הרא"ש דנדרים הנ"ל, דרק על הדבר שיש בו מעשה שייך שליחות, כמו למשל במצות תפילין, וכדומה, כשהשליח מניח התפילין, הנחה זו שהיא עשייה חשיב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו, אלא על ראש שלוחו, דאין גוף השליח כגוף המשלח, כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות עיי"ש באריכות. וממילא נראה לי דנכונים ג"כ בסברתינו דביטול בלב הוה נמי כמידי דממילא, ולכן סובר הר"ן דאינו יכול לעשות שליח לבטל את חמצו, כנלענ"ד.

## בדיני יוהכ"פ שחל בשבת

קבלתי מכתב מידיד נעורי הרב הגאון וכו' כמו"ה אשר שליט"א סאנדאמירסקי מתל אביב, מי שהיה ר"מ ומנהל בישיבת סלוצק, ובמכתבו זה הוא כותב אלי קצת חד"ת וז"ל שם: והנה מקשים ביוהכ"פ שחל בשבת יאכל כל אדם כזית כדי לקיים מצות אכילת שלש סעודות שהוא מ"ע של אכלוהו היום כי שבת היום לד', מן הפסוק הזה אנו ילפינן דצריך לאכול ג' סעודות, ולר' חידקא ד' סעודות, בשבת קי"ז ע"ב דתלתא היום כתיבי, דהא שיעור אכילה ביוהכ"פ לחיוב כרת הוא בככותבת, וכזית הוא פחות מככותבת, הניחא למ"ד חצי שיעור מדרבנן, כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, וכמו האוכל כשיעור חייב כרת, ומהאי טעמא לא נדחה מפני מ"ע דשבת, ולכך לא נדחה מפני חומר החיוב דכרת, ולכן גם האכילה שאסור מדרבנן, דהיינו פחות מכשיעור ג"כ לא נדחה מפני מ"ע, כמו דתנן בר"ה ל"ב שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה ובגמ' מאי טעמא, שופר עשה ויו"ט ל"ת ועשה, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ובר"ן שם פירש וחכמים עשו חיזוק לדבריהם הכא בשל תורה, דכיון דלא דחי מלאכה דאורייתא גם שבות דדבריהם לא ידחה, אבל למ"ד חצי שיעור אסור מן התורה, ואינו חמור מאיסור ל"ת, ומה איסור ל"ת נדחה מפני מ"ע כ"ש איסור הקל, וגדולה מזה כתב השאגת אריה סי' ל"ג דמצות עשה בקום ועשה דוחה איסור עשה דשב ואל תעשה, וכמו לאו שנדחה מפני עשה, כ"ש איסור עשה שהוא קל וכו' עכ"ל.

וראיתי לדון בדבר זה, שהוא כתב דאי אמרינן חצי שיעור הוא רק מדרבנן אסור, שפיר לא נדחה מפני מצות עשה, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, ואם היה אוכל כשיעור לא היה נדחה מפני מ"ע, משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת, הכא נמי בפחות מכשיעור, ומביא ראיה לזה מהא דשופר של ראש השנה אין מפקחין עליו את הגל ואין עולין באילן וכו' אף שכל זה הוא מדרבנן ושופר הוא דאורייתא, משום דכיון דלא דחי מלאכה דאורייתא משום דיו"ט הוא עשה ול"ת ואינם נדחים מפני עשה דשופר, גם שבות דרבנן לא דחי, ולדעתי נראה דאינו כן, דאפי' אי נימא חצי שיעור אסור מדרבנן נמי אפשר לומר דנדחה מפני עשה דשבת, ולא דמי להא דשופר של ר"ה דאין מפקחין עליו את הגל, ואין עולין באילן, דהתם גבי שופר אם

היתה העליה באילן מלאכה דאורייתא לא היתה נידחת מפני עשה דשופר, מפני שיש כאן עשה ול"ת, משו"ה לא נדחת אפי' אי הוא מלאכה דרבנן, דחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, אבל הכא גבי חצי שיעור שאסור מדרבנן לא שייך לומר דעשו חיזוק לדבריהם כאלו היה של תורה, דאפי' אי חצי שיעור היה אסור מדאורייתא נמי היה נדחה מפני עשה דשבת. דהרי חצי שיעור אפי' למ"ד דהוא דאורייתא נמי אין בו כרת, ואפי' מלקות אין בו, ונדחה מפני עשה, כ"ש אי אמרינן חצי שיעור אסור מדרבנן דודאי לא עדיף מאילו היה דאורייתא כנ"ל לומר, ומה שכתב וכמו באוכל כשיעור חייב כרת ומהאי טעמא לא נדחה מפני עשה דשבת, ולכן גם האכילה שאסור מדרבנן דהיינו פחות מכשיעור ג"כ לא נדחה, אין זה דומה לזה, דשיעור שלם יש בו כרת, ולא נדחה מפני עשה, אבל חצי שיעור הוא ענין אחר לגמרי, ואפי' אי הוי דאורייתא נמי היה נדחה מפני עשה כ"ש כשהוא מדרבנן, וא"כ שפיר יש לומר דביוהכ"פ שחל להיות בשבת צריך לקיים עשה דאכלוהו היום, וידחה האיסור דחצי שיעור בין אם הוא איסור מדאורייתא או מדרבנן כנ"ל לומר.

ולענ"ד נראה ליישב הקושיא דשפיר אסור לאכול פת כזית כדי לקיים עשה דאכלוהו היום, ועשה זו לא דחי לאיסור דחצי שיעור אם הוא דאורייתא אף דאין בו לא לאו ולא כרת, וממילא לא דחי אפי' אם נאמר דחצי שיעור אסור מדרבנן, דרבנן עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, דהנה בקדושין דף ל"ח ע"א איתא דאקרוב עומר והדר אכיל, פי' דלא יכלו לקיים מצות אכילת מצה קודם הקרבת העומר משום איסור חדש, והקשו בתוס' בד"ה אקרוב וז"ל: בירושלמי מקשה למה לא אכלו מצה מחדש, ויבוא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש, ומתרץ דאין עשה דקודם הדבור דוחה ל"ת דאחר הדיבור, אי נמי ייש לומר דגזרה כזית ראשון אטו כזית שני עיי"ש, והנה לפי דברי תוס' אלו ע"כ לאו דוקא דלאו דאיסור חדש לא נדחה מפני עשה דמצה, אלא דכל לאו לא נדחה מפני עשה שהיא באכילה, משום דגזרה כזית ראשון אטו כזית שני ולפ"ז ודאי ביוהכ"פ שחל בשבת אינו דוחה העשה של אכלוהו היום דשבת לאיסור דחצי שיעור דיוהכ"פ אע"פ שאין בו כרת משום דגזרה כזית ראשון אטו כזית שני.

אולם הרבה מהראשונים והאחרונים סברי דעשה התלויה באכילה שפיר דוחה לל"ת, ולא גזרינן כזית ראשון אטו כזית שני, עיין במנחת חנוך מצוה ו' סעי' ג' שהביא קושיא בשם השאגת אריה היאך יוצא ידי חובת מצה ע"י דחיית ל"ת, הרי לא הותר רק כזית מצומצם לא פחות ולא יותר, דאם יאכל פחות הרי עבר על הלאו בלי קיום המצוה, ואם יאכל יותר הרי הנותר אין בו מצוה, ועבר על הלאו והיאך יצמצם שיאכל רק כזית לא פחות ולא

יותר, והרי בידי אדם אמרינן אי אפשר לצמצם עיי"ש, ועיין בספרי באר אברהם סי' י"ח שהארכנו בזה והעלינו שם דאם צריך לצאת ידי חובת מצה ע"י דחיית ל"ת, אז לא רק הכזית שצריך למצוה נדחה, אלא כל מה שהוא אוכל מספק שמא לא אכל עדיין כזית ג"כ נדחה, ומותר לו לאכול כ"כ עד שיצא הספק מלבו שכבר אכל כזית, וכשיתברר לו שכבר אכל כזית ודאי אסור לו לאכול יותר, אבל כ"ז שהוא עדיין בספק שמא לא אכל כזית מותר לו לאכול יותר, ומה שהקשו בתוס' קדושין ליתי עשה דאכילת מצה ולידחי ל"ת דחדש, הכוונה הוא ג"כ שיאכל הרבה מספק עד שיצא הספק מלבו שמא לא אכל כזית, וכ"ז נדחה מפני העשה, וע"ז תירצו דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני, כלומר דלאחר שכבר אכל כזית לפי דעתו, ופסק מלאכול ישכח ויאכל עוד עיי"ש בסי' הנ"ל, והנה אנן לא פסקינן כתוס' דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני, ומותר לצאת ידי חובת מצה ע"י דחיית איזה ל"ת, ויאכל כ"כ עד שיצא הספק מלבו, וא"כ לפ"ז שפיר צריכין אנו לומר דביוהכ"פ שחל בשבת צריך לאכול כזית פת משום מצוה דשבת דאכלוהו היום, ודוחה ל"ת דחצי שיעור דיוהכ"פ, כיון דאין בו כרת, ועדיין הקושיא במקומה עומדת.

ונראה לי לומר דבאמת אסור לאכול כזית פת ביוהכ"פ שחל בשבת ע"י דחיית איסור דחצי שיעור דיוהכ"פ אף דבמצה יוצא ידי חובת מצה ע"י דחיית איזה לא תעשה, דשאני זה מזה, דהנה כבר אמרנו דבמצה שיוצא ע"י דחיית לא תעשה אי אפשר לו שיאכל רק כזית מצומצם דהרי אי אפשר לצמצם, וע"כ דהותר לו לאכול כ"כ הרבה אפי' זיתים אחדים עד שיצא הספק מלבו, וכ"ז נדחה מפני העשה, אבל בנד"ד ביוהכ"פ שחל בשבת אם נתיר לו לאכול כזית משום שבת ע"י דחיית איסור דיוהכ"פ, הרי אינו יכול לאכול כזית מצומצם דהא אי אפשר לצמצם, וע"כ דנתיר לו לאכול כ"כ הרבה עד שיצא הספק מלבו, וזה אי אפשר להתיר לו, דהרי אם יאכל עד כדי שיצא הספק מלבו אפשר שיהיה באכילה זו ככותבת, היינו כשיעור שלם, ואז הרי יש כרת, ואינו נדחה מפני העשה ומשו"ה אי אפשר להתיר לו כלל, כן נראה לי לומר בענין זה ומתורצת הקושיא.

את כל זה אמרתי רק לרווחא דמילתא, אבל באמת נראה לי לתרץ הקושיא ממקום אחר, דשפיר אינו דוחה מצות עשה דשבת איסור דחצי שיעור דיוהכ"פ אי הוא דאורייתא ואפי' אי הוא מדרבנן, דאיסור אכילה דיוהכ"פ אינו לאו גרידא אלא יש כאן נמי מצות עשה דתענו את נפשותיכם, כלומר דיש ביוהכ"פ מצות עשה לצום, היינו שלא לאכול, ויש גם איסור שלא לאכול, עיין רמב"ם פרק א' מה' שביתת עשור הלכה ד' וז"ל: מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והוא לשבות בו מאכילה ושתייה שנאמר תענו את נפשותיכם



וכו', וכל הצם בו קיים מצות עשה וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה, מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה, למדנו שמוזהרין אנו בו על אכילה ושתיה וכו', וכיון דביוהכ"פ יש בו עשה ול"ת, א"כ לא דחי מצות עשה דשבת לעשה ולא תעשה דיוהכ"פ, דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, כנ"ל לומר, ואף דהכא מיירי בחצי שיעור, וחצי שיעור הרי אין בו לאו אלא דילפינן מקרא דכל חלב לאיסורא בעלמא, ואם לאו אין כאן א"כ אפשר דגם עשה אין כאן, כלומר דלא עבר על עשה דתענו את נפשותיכם, דענוי הוא בכשיעור, ופחות מכשיעור כשאוכל הרי עדיין הוא מתענה אלא דאיכא איסורא מקרא דכל חלב, וא"כ אפשר דמצות עשה דשבת דוחה האיסור של יוהכ"פ דאין בו לא איסור עשה ולא איסור לאו, מ"מ נ"ל דאינו דוחה, דנראה דחצי שיעור דאסור מן התורה גבי יוהכ"פ קאי גם על הלאו וגם על העשה, כלומר דכשאוכל חצי שיעור הוא עובר על איסור אכילה, אף שלא אכל רק חצי שיעור ואינו נקרא אכילה, וכן עבר וביטל עשה דתענו את נפשותיכם, אף שלא אכל רק חצי שיעור ונקרא שעדיין הוא מתענה, כן נראה דצריך לומר, וא"כ אם אוכל פחות מכשיעור נקרא דהוא מבטל עשה דתענו את נפשותיכם, א"כ אין עשה דשבת דוחה למצות ענוי דיוהכ"פ ולאיסור אכילה ביוהכ"פ, כנ"ל ותתיישב הקושיא, ואע"ג דאכתי לא דמיין אהדדי, דגבי שבת אם יאכל כזית הרי יקיים העשה במלואה, וגבי יוהכ"פ אם יאכל כזית אף שיבטל עשה דתענו את נפשותיכם אבל עדיין הוא מתענה, וא"כ אפשר דעשה דשבת יבטל עשה זו דיוהכ"פ, כיון דעכ"פ ישאר מתענה, מ"מ נ"ל דאין לחלק בכך, כיון דעכ"פ ע"י אכילתו יבטל עשה דתענו את נפשותיכם אינו נדחה עשה זו מפני עשה דשבת כנ"ל.

ועיין באו"ח סי' תרי"ח סעי' י' שכתב חולה שאכל ביוהכ"פ ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך צריך להזכיר של יוהכ"פ בברכת המזון שאומר יעלה ויבוא בבונה ירושלים עיי"ש, והוא מדברי הטור בשם הרא"ש, וכתב ע"ז המג"א בסק"י בשם הר"א כ"ץ דאינו כן דכיון שהיום גרם לו איסור רק שפיקוח נפש גורם לו היתר והוה לדידיה כחול, אין בו לא קידוש על הכוס ולא הזכרה בברכת המזון וכו', והמג"א פסק כהטור והמחבר דצריך להזכיר עיי"ש, ולא חש לסברת מהר"א כ"ץ דהוה לדידיה כיום חול, אלא שאע"פ שאוכל מ"מ אכתי הוי יוהכ"פ, וכיון שאוכל ומחייב בברכת המזון צריך להזכיר של יום הכפורים.

ונראה לי דאפי' לפי סברת מהר"א כ"ץ אם חל יוהכ"פ בשבת דאע"ג שאינו מזכיר של יוהכ"פ מ"מ צריך להזכיר של שבת ואומר רצה בברכת

המזון, והיינו משום דלגבי יוהכ"פ אפשר לומר דלדידיה כיון שאוכל הו"ל כחול, אבל לגבי שבת, אף דחשבינן ליה ליום חול, ואינו יוהכ"פ, מ"מ שבת מיהא הוי, וא"כ צריך להזכיר של שבת כנ"ל.

ועיין שם עוד במג"א ס"ק הנ"ל שפסק דא"צ לקדש דיש לחוש לברכה לבטלה עיי"ש, ועיין בחידושי הגר"ע איגר שם על אתר שכתב וז"ל: אפשר דזהו רק ביוהכ"פ דעלמא כיון דקידוש יו"ט דרבנן לא תקנו קידוש ביוהכ"פ, אבל בחל יוהכ"פ בשבת דהחיוב עליו מדאורייתא לקדש וכו' עכ"פ להסוברים דקדוש במקום סעודה דאורייתא יש לומר דחולה צריך לקדש עיי"ש, פי' לדבריו דאי אמרינן דקדוש במקום סעודה הוא דרבנן ומדאורייתא יצא בהזכרת שבת בתפלה אז אפשר דא"צ לקדש דכיון דהוא רק תקנת חכמים אפשר דלא תקנו באופן זה, אבל אי קדוש היום על הפת הוא דאורייתא, א"כ כיון שאוכל צריך הוא לקדש, כן הוא כוונת דבריו.

ולענ"ד נראה לומר דא"צ לקדש אפי' ביוהכ"פ שחל בשבת, והיינו דאף דפסקינן דחולה שאוכל ביוהכ"פ צריך להזכיר בברכת המזון של יוהכ"פ, וכ"ש שצריך להזכיר של שבת כשחל בשבת, מ"מ גבי קידוש שאני, וא"צ לקדש אפי' אי אמרינן דקידוש על הפת דאורייתא, והיינו דבשלמא גבי ברכת המזון שפיר יש לומר דצריך להזכיר דהרי האכילה גורמת לברכת המזון, כלומר דע"י זה שאכל צריך לברך ברכת המזון, וממילא כיון דיוהכ"פ הוא צריך להזכיר גם של יוהכ"פ בברכת המזון, דלא ס"ל כסברת הר"א כ"ץ דנעשה כיום חול כיון שאוכל, ואף שודאי אין חיוב עליו לאכול מצד יוהכ"פ, ואדרבה אסור לו לאכול, מ"מ כיון שעכ"פ אוכל צריך להזכיר קדושת היום, וכמו בראש חודש, שאע"פ שאין עליו חיוב לאכול פת בר"ח, מ"מ כשאוכל צריך להזכיר של ר"ח בברכת המזון כמו כן הכא, ואע"ג דהכא גרע טפי מר"ח, דהכא לא רק שאין חיוב לאכול אלא שגם אסור לאכול, מ"מ אין לחלק בזה, וצריך להזכיר של יוהכ"פ בברכת המזון, אבל גבי קדוש לא האכילה גורמת להקידוש אלא הקידוש גורם להאכילה, כלומר דהקידוש מחייבו לאכול פת אי אמרינן דקידוש במקום סעודה דאורייתא, וכיון דאפי' ביוהכ"פ שחל בשבת אסור לקדש ולאכול כשהוא בריא, הרי דאין כאן קידוש שיחייבו לאכול פת, א"כ כשאוכל מחמת שהוא חולה אין האכילה יכולה לחייבו בקידוש, דהקידוש צריך שיחייבו באכילה, וזה אי אפשר ביוהכ"פ שחל בשבת, וא"כ אפי' ביוהכ"פ שחל בשבת אין לקדש, כנ"ל לומר.

ועיין עוד שם בחידושי ר"ע איגר שכתב אהא דכתב המג"א שא"צ לקדש, דיש לחוש לברכה לבטלה עיי"ש וכתב ע"ז הגרע"א וז"ל: וקשה דהא

ודאי מיירי ביום וא"צ לברך רק בורא פרי הגפן ע"ש, וגם על זה נראה לי להעיר, חדא מי לא עסקינן בחולה כזה שצריך לאכול, למשל, כל חמש שעות, והוא אכל ערב יוהכ"פ בסוף היום, וצריך לאכול עוד הפעם בליל יוהכ"פ. דאז הקידוש הוא מלבד ברכת בורא פרי הגפן עוד ברכה היינו כל נוסח הקידוש ומסיים במקדש ישראל ויוהכ"פ, ובזה הוי שפיר חשש ברכה לבטלה, ושנית, והוא העיקר, דהא פסק המחבר באו"ח סי' רע"א סעי' ח' וז"ל: אם לא קדש בלילה בין בשוגג בין במזיד יש לו תשלומין למחר כל היום, וכתב הרמ"א וז"ל: ואומר כל הקידוש של לילה מלבד ויכולו עיי"ש, הרי לך דאם לא יקדש בליל יוהכ"פ ויקדש ביום יצטרך לומר כל הקידוש של לילה ויהיה חשש ברכה לבטלה, וצ"ע דבריו.

הרב משה אהרן פאלייטו

## בענין מלאכת אוכל נפש

בע"ה א' תרומה א' דר"ח אדר תש"כ פ"ק

מע"כ הגאון וכו' כמו"ה שלמה יוסף זיון שליט"א  
שלום וכל טוב.

ראיתי את ספרו סופרים וספרים משנת תרי"ט שבו כתב הדר"ג הערכה ובקורת על ספרי "באר אברהם", ומרגיש אני לו רגש של הכרת טובה עבור דבריו החמים שכתב אודות ספרי הנ"ל, וכן מה שהרגיש והדגיש את היחס החם בין ראשי ישיבתנו הקדושה ישיבת רבנו יצחק אלחנן לתלמידיהם כאותו היחס שהיה בין ראשי הישיבה באירופא מדור העבר לתלמידיהם, וכן מה שע"י ספרי הנ"ל ידע להעריך את ערכה האמיתי של ישיבתנו הקדושה שהיא ממש כאותן הישיבות שהיו באירופא ששם גודלנו על דרך התורה והיראה, מרגיש אני להדר"ג הכרת טובה על כל זה.

עכשיו אפנה לדברי תורה, הנה על חידושי שחדשתי כי התורה שהתירה איסור מלאכה ביו"ט לצורך אוכל נפש הוא רק אם יש בהאיסור עצמו צורך אוכל נפש, אבל לא אם רק בפעולת האיסור יש בו צורך אוכל נפש, עיין בספרי הנ"ל סי' כ"ג, וע"ז כתב הדר"ג שחידושי זה יש להוציא מגמ' סוכה ל"ג ע"ב אם היו ענביו מרובין מעליו אם מיעטן כשר, ואין ממעטין ביו"ט, ראב"ש אומר ממעטין, והא קמתקן מנא, ומשני כגון שלקטן לאכילה, והוי דבר שאינו מתכוין, והא מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות וכו', והקשה הדר"ג וז"ל: ישאל אם לקטן לאכילה הרי יש כאן צורך אוכל נפש, ומה איכפת לנו אם ע"י פסיק רישיה יש גם תיקון מנא, בהגדרתו של המחבר הדבר מוסבר היטב, בפעולת הליקוט אמנם יש כאן אוכל נפש, אבל באיסור המלאכה של תיקון מנא אין בו משום אוכל נפש עכ"ל.

ולדעתי נראה שאין משם ראייה לחידושי, אני חדשתי שהמלאכות שהותרו לצורך אוכל נפש צריך שיהא אוכל נפש לא רק בפעולת האיסור אלא גם בהאיסור עצמו אבל במלאכות שלא הותרו לצורך אוכל נפש ודאי אסור לכו"ע, ואין צורך לחידושי, דהא בריש עמוד זה כתבתי דלשיטת הירושלמי

דרך מלישה ואילך הותרה לצורך אוכל נפש לא קשה כלל דהא מלאכה  
 דביעור קדשים ודאי לא הותרה לצורך אוכל נפש, דהרי אינה מלישה ואילך  
 וכו' עיי"ש, ובתיקון מנא אף אי נימא דכל המלאכות הותרו לצורך אוכל  
 נפש, ודלא כהירושלמי, מ"מ מדרבנן הרי אסור והותרו רק מלישה ואילך  
 ואיסור דתיקון מנא הרי אינה מלישה ואילך, ולא הותרה לצורך אוכל נפש  
 לו יהא דמדרבנן, ולרש"י נמי דסובר דכל המלאכות לצורך אוכל נפש הותרו  
 רק אם אי אפשר לעשותן מערב יו"ט, עיין דף ג' ע"א תוס' ד"ה גזרה, וברש"י  
 ריש פרק אין צדין, הנה האי מלאכה דתיקון מנא, היינו ללקט הענבים, ודאי  
 אפשר לעשותן מערב יו"ט, ולא הותרו ביו"ט לצורך אוכל נפש, ומשו"ה  
 שפיר מקשה בגמ' והא קמתקן מנא, והא מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות,  
 ואין זה ענין כלל לחידושי שחדשתי, כנ"ל לומר.

בברכת התורה,

משה אהרן פאלייעוו

# חדו"ת מאת מוסמכי הניכ"י ותלמידי הישיבה

צבי אמסטר

## ברין קנין חליפין בקידושין

בקידושין דף ג' ע"א מניינא דרישא למעוטי מאי מניינא דסיפא למעוטי מאי מניינא דרישא למעוטי חופה ולרב הונא וכו' למעוטי חליפין ס"ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל, ואימא הכי נמי, חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה. ופי' רש"י משום דגנאי הוא לה הילכך בטל לה תורת חליפין בקידושין ואפילו בכלי שיש בה שוה פרוטה אי יתיב לה בתורת חליפין, והקשה עליו ר"ת א"כ פשטה ידה וקלבה תתקדש בפחות מש"פ וכו' לכך פירוש ר"ת בפחות משה פרוטה לא מקניא ולא גרס נפשה דלא בקפידא תליא מילתא אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ביה כסף ובפחות משה פרוטה לא מיקרי כסף. והמקשה שהקשה ואימא הכי נמי, לא הקשה שתקנה בכל חליפין אפילו פחות מש"פ אלא בחליפין שיש בו ש"פ תקנה משום דהויא כעין כסף דקרא והמתרץ אמר לו כיון דחליפין איתנהו בפחות מש"פ אם כן אפילו כשיש שוה פרוטה לא מהני מפני שאין זה כסף זהו מה שביארו בתוס'. והקשה תוס' היכי ס"ד דיליף משדה עפרון שתקנה אשה בחליפין והא שדה עפרון גופא לא מיקני בחליפין דלא מצינו חליפין לעובד כוכבים דהא אמרינן בבכורות מדישראל בחדא עכו"ם נמי בחדא? ותירץ תוס' דהיינו לבר מחליפין דומיא דישראל בחדא וה"ק מדישראל בחדא קנין חדש בר מחליפין שהם בשניהם וכן משמע דף ח', גבי נמכר לעובד כוכבים מכסף מקנתו בכסף נקנה ואין נקנה בתורת תבואה וכלים ומאי ניהו חליפין ש"מ דשאר דברים נקנין בחליפין לעובד כוכבים.

באמת יכולים לתרץ קושית תוס' זו בשתי דרכים. יכולים לומר שלומדים מקיחה קיחה משדה עפרון עיקר הלימוד שיש קנין כסף באשה כמו בשדה, ובשדה הרי מהני גם כן חליפין ומשום הכי רצה המקשן לומר

שיש קנין חליפין באשה כמו בשדה. ומה שאין מועיל קנין חליפין בשדה  
 עפרון זה משום סבה צדדית והיינו משום שהוא עכו"ם אבל אנו לומדים  
 הגזרה שוה משדה ולא מבעל השדה. ומצאתי כעין זה בחידושי הרשב"א.  
 עוד יש לתרץ, ונראה קודם כל לבאר מה שאל המקשן ומה ענה לו המתרץ.  
 המקשן ידע שקנין חליפין עצמו אינו קונה בקדושי אשה אבל אפשר שאם  
 קידש בחליפין שיש בו שוה פרוטה תהא מקודשת שקנין זה הוא כעין כסף.  
 לא קנין כסף ממש שהבעל עושה הקנין בחליפין אלא שהוא כעין כסף  
 לפי ששוה פרוטה. ענה המתרץ שחליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה  
 בפחות מש"פ לא מקניא. זאת אומרת שחליפין קונה אפילו בפחות מש"פ.  
 וקנין אחר לגמרי הוא אז אפילו יש בחליפין שוה פרוטה אין האשה מתקדשת.  
 ועכשיו מה הקשה תוס' על הוה אמינא של המקשן שאמר תהא האשה  
 נקנית בחליפין שיש בו ש"פ שההוא כעין כסף הלא בשדה עפרון גופה לא  
 מיקני חליפין דלא מצינו חליפין לעובדי כוכבים, לפי דברינו אין זה קשה  
 כלל שהמקשה גם כן ידע שאשה אינה נקנית בחליפין אלא שהוא סבר  
 שחליפין שיש בו ש"פ הויא כעין כסף ומהני באשה אם כן אפשר לאמר  
 שהמקשן סבר שאף שבעכו"ם אין קנין חליפין, זהו דוקה בפחות מש"פ אבל  
 כשיש בהם שוה פרוטה הויא כעין כסף ומועיל אפילו בעכו"ם. כן נראה לתרץ  
 קושית תוס'.

## באור פלוגתת הגאונים ור' יונה בבל יראה

רא"ש פ"ק דפסחים: «יש מהגאונים שאמרו ישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חברו, וקבל הנפקד עליו אחריות, הנפקד חייב בביעורו ולא המפקיד, אע"פ שהוא שלו כיון שאינו ברשותו. והביאו ראיה מהמכילתא: דתני, בבתיכם מה ביתך ברשותך אף גבולך ברשותך, יצא חמצו של נכרי ברשות ישראל שהוא בביתו ואינו יכול לבער. יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי שהוא שלו ואינו ברשותו. והר"י ז"ל היה אומר דעולם ברשות המפקיד הוא וחייב לבערו מן התורה כדאמרינן בפרק מרובה וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש. כך מצאתי בשם הר"י ולא הבנתי ראייתו, וגם לא כתב לפרש הא דמכילתא שהביאו ממנו ראיה. ונ"ל דדבר פשוט הוא דאע"פ שהנפקד קבל עליו אחריות, מ"מ עיקר בממון של הבעלים הוא, וכיון שהשאלו הנפקד ביתו לשמירת ממונו, קרינא ביה ביתו. וההיא דמכילתא מיירי בנכרי שהלוח לישראל על חמצו, כדתנן בפרק כ"ש. עכ"ל. מפשטות הלשון למדו המפרשים שמחולקים בזה. להגאונים הנפקד בעצמו עובר היכא שקבל אחריות. ולר"י גם המפקיד עובר שעיקר ממון שלו הוא. ורק שבשאג"א (סימן פ"ג) העלה שלא כדברי הרא"ש, אלא שמיירי גם בלי אחריות. והרבה להקשות, שהרי במכילתא לא נזכר אחריות, ותו, הרי בבא ראשונה בהמכילתא בודאי בלי אחריות עסקינן כמפורש בגמרא, שאם ישראל מקבל אחריות על חמצו של נכרי עובר בי"ד ואין זו קושיה, שבכמה מקומות בש"ס מצינו שרישא וסיפא לא מדוברים באותו ענין ממש. אולם לכ"ע מבואר במכילתא שרשות הנפקד מפקיע מב"י, ורק שמחולקים אי דווקא באחריות או לא.

וצ"ע באמת קושית הרא"ש מדוע לא הזכיר ר' יונה ליישב את המכילתא כלל וכלל. ותירוצו של הרא"ש קשה להולמו, שהמכילתא מדברת בכה"ג, שהרי אין בזה זכר שם, וגם כבר דחה תירוצו השאג"א (שם) שהרי בנכרי שהלוח לישראל על חמצו מבואר לקמן בכ"ש שמותר בהנאה, וא"כ למה בעי קרא מיוחד לפטור. ותו קשה, שא"כ גם בחמצו של נכרי ברשות ישראל מיירי שהלוחו, וא"כ אדרבא מבואר שם שחייב.

ולכן נ"ל לומר אחרת בפלוגתת הגאונים והר"י. הרי במכילתא מדובר רק על שתי אופנים. חמצו של נכרי ברשות ישראל, וחמצו של



ישראל ברשות נכרי, ולא נזכר כלל חמצו של ישראל ברשות ישראל אחר. ורק שהגאונים הוסיפו זאת מעצמם. ועל הוספה זו חולק הר"י. שבודאי מודה הוא שהמכילתא בתרי גוונא הנזכרים, ולכן אין לו צורך להשיב, ורק שתחלק על הוספת הגאונים. והסבר בדבר כך הוא.

הר"י באמת סובר שגם המפקיד וגם הנפקד, כל אחד ואחד הוא בתורת ב"י וב"י, אולם אי אפשר ששניהם יעברו על ב"י ביחד. שכיון שיש לכל אחד שייכות אחרת להחמץ, שאחד הוי בתורת "שלו" ולהשני בתורת "רשותו", א"כ אחד מפקיע מהשני את הב"י. ועל זה באה המכילתא שהנפקד ("רשותו") הוא המפקיע ואין המפקיד עובר. וכל זה רק היכא ששניהם אינם שווים, שאחד הוי בר-חיוב והשני בר-פטור (ישראל ונכרי) בכה"ג הנפקד מפקיע ובגמרא דידן מבואר שאם הישראל קבל אחריות בחמצו של נכרי, אז עובר הוא, וגם המכילתא סוברת כך (כפי השגת השאג"א) ורק שהרישא מדובר בלי אחריות. אולם בסיפא שכבר מדובר באחריות אז אפשר היה לומר שהנפקד עובר, אבל מכיון שהוא בר-פטור אין שייך לחייבו. ומודה הר"י לכל זה. אבל בא הר"י לומר לנו, שהחידוש של המכילתא שהנפקד מפקיע הב"י מהמפקיד, ולפעמים הוא בעצמו עובר, זה רק כששניהם אינם שווים. אבל באופן ששניהם שווים, ששניהם הם בר-חיוב (המפקיד והנפקד ישראלים הם) בכה"ג המפקיד לבד עובר כיון שעיקר הממון שלו הוא. שמכיון ששוים הם בכל הצדדים לגבי חמץ, שפיר י"ל שמתבוננים על עיקר הממון. ולפי"ז אין אנו צריכים ליישב המכילתא להר"י, ולכן לא הזכירו בעצמו.

והיה נראה לי להביא ראיה מפסק השלחן ערוך. שהרי בסימן ת"מ סק"א פוסק המתבר שאם הנפקד מקבל אחריות עובר הוא ב"י ואולם בסק"ד פוסק: "ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל עכו"ם אע"פ שקבל עליו הנפקד אחריות עובר עליו המפקיד". כך הוא הנוסחא הישנה בש"ע. וא"כ סותר עצמו למה שפסק בסק"א שבאחריות הנפקד, הנפקד עובר. ובאמת מש"ה הגיה ה"באר הגולה" שצ"ל "אל המפקיד". אולם מה נעשה אם הנוסחא הישנה: והיה נ"ל לומר, שהרי בסק"א מדובר שהמפקיד והנפקד אינם שווים; שהמפקיד הוא עכו"ם והנפקד הוא ישראל, ורק אז אחריות הנפקד מחייב. אבל כאן שגם המפקיד ישראל, הרי שווים הם, ולכן רק המפקיד עובר. אבל מה אעשה שהרי גם נזכר כאן ג"כ היכא שהנפקד הוא עכו"ם, ולפי דברינו בכה"ג לא היה להמפקיד להתחייב. וא"כ זה נגד דברינו.

אח"כ ראיתי את ספר "הלבוש" שפוסק בסימן ת"מ — "ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל עכו"ם, אע"פ שקבל עליו הנפקד אחריות המפקיד עובר עליו ב"י. וכיון שעל המפקיד מוטל לבערו נראה שאין הנפקד עובר עליו אם הוא ישראל, דלא רמיא עליה לאטרותי לבעור חמץ של

ישראל, חברו אע"ג שהוא ברשותו אין זה נקרא רשותו דהא השאילו לאחרים, כיון שהמפקיד ישראל הוא. עכ"ל.

וחזינן מהלבוש שסובר להדיא שהיכא שהמפקיד והנפקד ישראלים, רק המפקיד עובר ב"י וזה כדברינו. אולם מהלבוש משמע שגם היכא שהנפקד הוא עכו"ם ג"כ עובר הישראל, וזה כבר לא כדברינו.

אבל מ"מ הרי יש כבר מקום לומר שהרבינו יונה יסבור שרק היכא ששניהם שוים, ששניהם ישראלים, בכה"ג עובר המפקיד ולא הנפקד. אבל היכא שהנפקד הוא עכו"ם, הרי חזינן מהמכילתא שהעכו"ם מפקיע את הב"י מהישראל, ולזה מודה הר"י.

אח"כ ראיתי בצ"ח שהמביא את דברי הלבוש אבל דוחה אותו וז"ל: «אמנם דברי הלבוש הם תפל בלי מלח וכי מה בכך שחייב המפקיד לבערו, מ"מ כיון שחזינן שבשביל אחריות נחשב כשלו אם הוא של א"י, למה לא יחשב ג"כ כשלו בשביל אחריו אם הוא ישראל. ומה בכך שהמפקיד עובר, אטו בשביל זה לא יעבור הנפקד, ואטו חמץ של שני שותפים לא יעבור רק אחד מהם בתמיה, וה"נ היו כשותפים המפקיד שגזל החמץ שלו, והנפקד מצד אחריות שעליו».

אולם לפי דברינו אתי שפיר דברי הלבוש כתפל עם מלח, שאי אפשר שהמפקיד והנפקד שניהם יעברו בב"י, ששני הפכים הם וכיון שלכל אחד יש לו שייכות אחרת להחמץ, ובשלמא היכא שהמפקיד עכו"ם או שייך לומר שהנפקד הישראל יעבור באחריות, ששפיר חל ב"י על «הברשותו», אבל שניהם ביחד הם כתרתי דסתרי, ושאני משני שותפים שהרי בשותפים כל אחד ואחד יש לו אותו הזיקה להחמץ שכל אחד הוי «שלו» ושפיר שניהם עוברים, שהרי שניהם שוים לגמרי.

הנה הר"י הביא ראיה לדבריו מוגנב מבית האיש ולא מבית הקדש. וראיתו להראות שרואים אחר עיקר הממון. וכבר ביאר דבריו בהב"ח ובשאג"א שהרי במרובה מבואר שאפילו היכא שהקדש נמצא בבית הישראל, מ"מ הגנב פטור, שרואים אחר עיקר הממון. אולם הב"ח הניח בצ"ע על הרא"ש שלא הבין ראיתו. אבל נ"ל לי לומר בדעת הרא"ש, שסובר שאין משם ראיה. שהרי אפילו אי נימא שלא רואים אחר עיקר הממון, מ"מ גבי הקדש יהא פטור הגנב, שמכיון שיש שם הקדש עליו זהו הפוטר ולא משום עיקר של ממון. (שכבר שמעתי הרבה פעמים מרבי ומורי שליט"א בפירוש הגמרא מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, שבאמת בקדשי מזבח עדיין הבעלים הם בישראל, ורק שיש שם הקדש עליו. וא"כ זהו סברת הרא"ש).

הערה אגב אורחא — הנה בשאג"א (שם) מביא קושית התוס' ה: ד"ה אכל, שגבי חמץ לא מצריך תרי קראי בשביל נכרי וברוב, וגבי עריסותיכם בעי תרי

למעט נכרי וגבוה. וכתב על זה השאג"א: "לא קשי מידי דהתם שאני; דודאי הא דמעט מעריסותיכם היינו דוקא של נכרי או של גבוה, אבל עיסה שאינו שלו אלא של ישראל אחר חייב בחלה... הלכך אי לא כתב רחמנא אלא חד מיעוטא א"א לך למעט של אחרים ושל גבוה ותרוייהו מחד מיעוטא, אבל הכא הא דדרשינן מלך אבל אתה רואה של אחרים אין פירוש אחרים נכרי דוקא אלא אחרים היינו דלאו דידיה הוא" עכ"ל.

והנה דבריו נכונים וברורים לכל בר־דעת, אבל היא היא הנותנת, והרי לא ידע מזה הר"י דאורליינאש. אלא שמוכח מזה שגם בחמץ רק על חמצו של נכרי ושל גבוה לא עוברים, אבל של ישראל אחר גם בלי אחריות עוברים. וזהו כשטת רש"י כאן לפי דיוק הפנ"י והגר"א (סימן תמ"ז). וכך שמעתי מפי מורי ורבי שליט"א.

## בעניני חליפין גבי קידושין

**קידושין, דף ג.** — מנינא דרישא למעוטי מאי מנינא דסיפא למעוטי מאי מנינא דרישא למעוטי חופה ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי למעוטי חליפין. סלקא דעתך אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל. ואימא הכי נמי חליפין איתנהו בפחות משה פרוטה ואשה בפחות משה פרוטה לא מקניא נפשה.

רש"י ז"ל אומר שלא מקניא נפשה דגנאי הוא לה. הלכך בטיל לה תורת חליפין בקידושין. מקשה רבנו תם דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות משה פרוטה וכולו. ומפרש ר"ת דלא גרסינן נפשה דלא בקפידא תליא מילתא אלא ה"ט משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ביה כסף ובפחות משה פרוטה לא מיקרי כסף וידוע שאין זה מועיל באשה. והתרצן בגמרא השיב שכיון דחליפין איתנהו בפחות משה פרוטה, מוכח מזה שאין חליפין קנין כסף אלא קנין אחר לגמרי וממילא כשהוי שוה פרוטה לא מהני גבי אשה, ועוד מקשים תוספות ואם תאמר א"כ כיון דפשיטא לן דאשה לא מקניא בחליפין אמאי איצטריך קרא (דף ח.). למימר מכסף מקנתו שאינו נקנה בתורת תבואה וכלים דהיינו חליפין. תיפוק ליה דאיתקש עבד עברי לעבריה דמינה גמרינן דעבד עברי נקנה בכסף והעבריה הוקשה לאשה דכתיב אם אחרת יקח לו הקישה הכתוב לאחרת כדילפינן מה אחרת בשטר וי"ל דרבו קנינן גמרינן מהקישא ולא מיעוט קנינן וכולו.

והקשה הגאון ר' עקיבא איגר בחידושיו על משניות דמאי הוצרכו להקשות דנילף עברי מעבריה הא בקידושין נמי ליכא מיעוט על חליפין אלא דכיון דחליפין אינו מדין כסף ממילא לית לן למוד דתקנה בחליפין. וא"כ מהאי טעמא עצמו יקשה דלמה לי בעבד עברי קרא למעט חליפין הא בקרא כתיב רק כסף ומהיכי תיתי לן לומר דיקנה בחליפין כיון דאינו בכלל כסף. ועוד קשה לו למה מקשה הגמרא ואימא הכי נמי, שיועיל חליפין באשה, הרי יש ללמוד שאין חליפין מועיל באשה בהיקש מעבד עברי איפה שנמצא פסוק מכסף מקנתו למעט חליפין.

ובכן, יש להגדיר ולהבין ענין קנין חליפין בכלל, וקנין חליפין ילפינן מדכתיב בספר רות „וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים

כל דבר שלף אש נעלו ונתן לרעהו". ולכאורה נכלל בקנין זה כל מיני מכירות בלי מיעוט כלל ובמסכת בבא מציעא (דף מו.) הוי מחלקת בענין מטבע אי מהני גבי חליפין או לא. משמע כל דבר מלבד מטבע מהני בלי שום ספק. אם כן, למה לא נכללת אשה בגדר קנין חליפין? לפיכך נראה לנו לחלוק בין קנין קידושין לשאר מכירות. ראשית, גבי שאר מכירות המקנה מוכר חפץ לגמרי חוץ לאישותו ואין הוא בחשבון החפץ הנמכר, אבל הכא המקנה, והיא האשה עצמה, מוכרת את עצמה והיא החפץ הנמכר. ועוד, על ידי קנין קידושין האשה משנה את מצבה ונעשית אשת איש עם כל דיניה החדשים. אבל גבי סתם מכירה אין כל שנוי במצבו של המקנה. ויש להוסיף, גבי מכירה סתם, המקנה מוכר חפץ ידוע והקונה נעשה בעל גמור על החפץ לעשות עמו כרצונו, אבל גבי אשה אין הקונה, והוא הבעל, נעשה בעל גמור על אשתו לעשות עמה כרצונו כי אין לו זכויות כאלה בה, וצריך הוא להתחשב אתה ועם דעתה. ויתר על זה, לא רק שאינו מקבל זכויות מסוימות כי אם צריך לקבל עליו אחריות נוספת, כגון לפרנסה ועוד דברים כאלה, והוי כעין שותפות ביניהם. ואין קנין קידושין קנין כלל, רק שנקרא בשם קנין, ואין כאן שום בעלות כשמשמעות בעלות על מטלטלין וקרקעות, ומשמע מלשון קידושין עצמו, ששרשו בקדושה, ואמרו חז"ל שפירושו דאסר לה על כולי עלמא כהקדש, דשאני קנין קידושין מכלל שאר קנינים והוי ענין קדושה יותר ולא מכירה סתם.

ואין להקשות מאי שנא עבד עברי מאשה שאינה דומה לשאר מכירות ובכן לא נחוי פסוק מיותר למעט חליפין, שהרי עבד עברי נמי שאני משאר מכירות, כיון שהוא נמכר לזמן ושאר מכירות נמכרו לעולם, ועוד דיש שנוי במצבו שנשתנה מישראל שהוא מחייב את עבדו רק בעבודה, ואין עבד עברי דומה לעבד כנעני שהוא כשורו וחמורו. לכן, למה לי קרא למעט חליפין גבי עבד עברי? אלא, דבאמת דמי עבד עברי לשאר מכירות יותר מאשה דאדונו נעשה בעל גמור עליו בשנות עבדותו, וילפינן בגמרא דעבד עברי גופו קנוי ולא שאני מקנינים אחרים. לפיכך איצטריך קרא לאשמועינן דחליפין לא מהני גבי עבד עברי כמו גבי שאר מכירות.

והשתא יש לתרץ את קושיתו הראשונה של ר' עקיבא איגר שהקשה למה הוצרכו תוספות להקשות גילף עבד עברי מהקיש לאשה, הא יכלו להקשות למה לי מיעוט כלל למעט חליפין גבי עבד עברי, הלא כמו שגבי אשה בלי מיעוט יודעים אנו שאינו מועיל חליפין, הכי נמי בעבד עברי, כיון דכתיב כסף, ממילא אין חליפין בכלל כסף, וממילא נתמעט.

ולפי דברינו אין זו קושיה, כי יפה הקשו תוספות ללמוד עבד עברי על ידי הקיש מאשה, דבלי הפסוק הוי אמינא דדמי עבד עברי לשאר

מכירות וממילא דמהני חליפין גבי עבד עברי. לכן הוצרכו תוספות למעט חליפין גבי עבד עברי מהקישא לאשה.

ועל קושיתו השניה, אמאי הקשה הגמרא ואימא הכי גמי, כלומר שבאמת יועיל חליפין גבי אשה, הא יכלה ללמוד מהקישא דעבד עברי דכתיב מכסף מקנתו למעט חליפין. לפי תוספות, שטוענים שפחות משה פרוטה ודאי אינו נכלל בקנין כסף, והוה אמינא של הגמרא שיועיל חליפין באשה כששה פרוטה, דהוי כעין כסף, איך נוכל ללמוד אשה מקרא מכסף מקנתו גם על פחות משה פרוטה קאי, ובאמת בשה פרוטה יועיל. לפיכך אין ללמוד מהתם טפי, ומוכרחה הגמרא ללמוד מסברא אחרת למעט חליפין בשה פרוטה.

ועכשיו שחלקנו בין אשה לעבד עברי שיש סברא לדמות עבד עברי לשאר מכירות יש לתרץ קושית תוספות אמאי צריך קרא למעט חליפין גבי עבד עברי, נילף מהקישא לאשה, ולפי דברנו אין זו קושיה מפני שדגבי אשה אין לנו פסוק למעט חליפין, אלא ממילא נמעט, מפני שאינו בכלל מכירה, אבל עבד עברי שהוא בכלל מכירה שפיר צריך שיועיל חליפין, ומשום הכי צריך קרא למעט חליפין גבי עבד עברי.

## אין ספק מוציא מידי ודאי

גרטינגן בפסחים (דף ט.) טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה ואמאי נימא אכלתיה מי לא תנן וכו'... אמר רבא האי מאי בשלמא התם אימור הוה אימור לא הוה ואת"ל הוה אימור אכלתיה אבל הכא דודאי דחזינא דשקל מי יימר דאכלתיה הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי, ופירש רש"י רוב חברים מעשרים הם מיד קודם שיניחנה מתחת ידו.

קשה לי מהא דאמרינן ביבמות (דף קי"ט.) האשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעלך לא תנשא ולא תתייבם. ומסיק שם רבא דאמרינן סמוך מיעוטא דמפילות לחזקה דייבום ופלגא ופלגא הוא, ופירש רש"י שם דאתי המשנה כרבי מאיר. עיין בחי' רשב"א שם דכתב דרש"י סובר כר' האי גאון ואחרים דאף לרבנן דסברי לא חיישינן למיעוטא, היכא דאיכא חזקה כנגד הרוב אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ופלגא ופלגא הוא, אז לפי הרשב"א גם בחבר שמת אסור ליורשין לאכול התבואה דסמוך מיעוטא לחזקת טבל ופלגא ופלגא הוא.

אבל הריטב"א שם כתב דלרש"י תירץ רבא דוקא לרבי מאיר אבל לרבנן לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה. ולפי הריטב"א קשה אמאי אין ספק מוציא מידי ודאי הא רובא וחזקה רובא עדיפא עיין תוס' ביבמות (דף קי"ט:) ד"ה וחזקה דכתב שהש"ס לאו בדוקא נקט וחזקה לא עדיף מרובא, אלא אמר דהגמרא נקטיה לאשמועינן דהמשנה שבדף קי"ט, אזיל גם לרבנן, לכן משמע דגם תוס' שם סבר דלרבנן הרוב עדיף, (ועיין במהרש"א שם שכתב סברא זו בהתוס') וגם התוס' חד מקדמאי הביא שיטה כזו, ממילא לכל הראשונים הללו קשה אמאי אין ספק מוציא מידי ודאי. קודם אתרץ אלו השיטות נבאר הענין לפי יתר הראשונים.

איתא בחולין (דף י.) השוחט בסכין ונמצאת פגומה רב הונא פוסל ורב חסדא מכשיר, וטעמא דרב חסדא עור ספק פוגם ועצם ודאי פוגם ואין ספק מוציא מידי ודאי. ומקשה הגמרא מטבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ זגוי ומתרץ דבטבילה יש ריעותא באדם הטובל ובשחיטה הריעותא רק בסכין. וקשה, למה מכשיר רב חסדא? היה לו לומר סמוך מיעוטא לחזקה ונשאר פלגא ופלגא. וזה יש לתרץ עם מה שכתב תוס' בנדה דף ט"ו: ד"ה חבר, הקשו שם למה לא הביא הש"ס בחולין מחבר שמת וכהן שהציץ, והנה יש לכיין בקושייתו דהכי קאמר אמאי לא הקשה הש"ס בחולין מחבר שמת דאמרינן התם סמוך מיעוטא לחזקה ופלגא ופלגא הוא. ותירץ דבחולין

אין שום רוב וממילא לא אמרינן סמוך ובוזה הדרך ניחא סוף דברי תוס' דהקשה אמאי לא הביא הש"ס בנדה הא דטבל, ותירץ דלחומרא הוא, והכי פירושו: הקשה אמאי לא הביא הש"ס הא דטבל משמע משם שספק מוציא מידי ודאי, ותירץ דבטבילה אמרה שם הגמרא יש ריעותא בהחזקה של הגברא והוה כמו רוב וממילא אף דאין ספק מוציא מידי ודאי הא פלגא ופלגא הוא ולחומרא.

לכאורה קשה מהא דאמרינן בנדה (דף טו:) אמר רב שמואל משמיה דרבי יוחנן אשה שיש לה וסת בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה, ומסיק שם הש"ס דספק ספיקא הוא, ספק אם ראתה או לאו ואת"ל ראתה שמא טבלה. אבל אם ודאי ראתה אין ספק דשמא טבלה מוציאה מידי ודאי, הא כבר פסק תוס' וכל הראשונים דווסתות מדרבנן הן, עיין ב"ח על תוס' טו. ד"ה אפילו, דכתב הלכה ווסתות מדרבנן, וביבמות סב: תוס' ד"ה חייב. כתב אהא דאמרינן אזהרא לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן שנאמר "והזרתם" ואם ווסתות מדרבנן, זה גם כן מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, עיין רמב"ם איסורי ביאה פ"ד ה' י"ד במגיד משנה שכתב סברא זו בהרמב"ם, אם כן קשה אמאי אמרה הגמרא מחשב ימי ווסתה דספק ראתה ואת"ל ראתה שמא טבלה, תיפוק ליה דספק דרבנן לקולא.

אמנם יש לתרץ דאף דווסתות מדרבנן הן האיסור בסמוך לוסתה מן התורה הוא, עיין תוס' פסחים (דף עב:) ד"ה סמוך דכתב בפירוש דהאיסור מן התורה הוא וכך משמע מקושיית הרא"ש בנדה סימן א' ותוס' נדה טו. ד"ה אפילו, דהקשו אהא דאמר רבה בר בר חנה אפילו הגיע שעת וסתה מותרת דוסתות מדרבנן הן, מהא דאמרה הגמרא בשבועות אזהרה שיפרשו מנשותיהן וגו', דמשמע דיש איסור מן התורה, דאם האיסור רק מדרבנן מה מקשה כאן התוס' והרא"ש? הרבנן החזיקו אותה שבדקה כיון דספיקא דרבנן הוא כמו שכתב רש"י שם, דלא מספקינן לה בטומאה אם לא ידעינן אם בדקה אם לאו. אלא שיטת תוס' והרא"ש היא דהאיסור לבעול סמוך לוסתן מדאורייתא הוא, ובאמת הנודע ביהודא י"ד נ"ה כבר העיר בזה דאם ווסתות מדרבנן האיסור דסמוך לוסתן יכולה להיות מדאורייתא וכתב דלהרמב"ם ותוס' אף דווסתות מדרבנן הן האיסור מלשמש סמוך לוסת מן התורה הוא. (לא כהרב המגיד שהבאתי לעיל) החתם סופר בי"ד ק"ע הביא בשם הרא"ה סברא כזו ע"ש. ממילא נצטרך רבי יוחנן לומר שתחשב ימי וסתה כדי שיהיה ספק ספיקא ולקולא.

בוזה מתורץ קושיית המעדני י"ט דתמה על רבי יוחנן דאמר מחשב ימי וסתה הא ספק ראתה רק ספיקא דרבנן הוא כיון דרבי יוחנן סובר וסתות מדרבנן הן, ולפי מה שכתבתי ספיקא דאורייתא הוא לגבי האיסור דסמוך לוסתה וספק אחד הוא לחומרא.



עכשיו נחזור לתרץ מה שהקשנו על רש"י לפי הריטב"א דכתב דלרבנן לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, וגם ליתר השיטות דסוברות כמוהו. בחולין (דף י.) כתב הבעל המאור דהא דאמר רב חסדא גבי השוחט ונמצאת פגומה אין ספק מוציא מידי ודאי אינו שייך לענינא דאין ספק מוציא מידי ודאי שהביאה הגמרא בפסחים בנדה ובעבודה זרה, ודומה להא דאמרינן נניח את הספק ונתפוס את הודאי גם כן כאן נניח את הספק דעור ונתפוס את הודאי דעצם, (עיין שם). והוסיף דכל אותן הגמרות דהביא, חבר שמת וכהן שהציץ, הספק מוציא מידי ודאי ובחולין אין שום הודאה, וכן משמע מלשון רבינו גרשום שכתב על הא דאמרה הגמרא אין ספק מוציא מידי ודאי "כלומר", דאין כאן הודאה.

ובאמת אם נעיין היטיב באותן הסוגיות דמביאות חבר שמת וכהן שהציץ דהרובא שמדברים הגמרות על אודותיו שונה הוא מכל רוב אחר בש"ס דכל רוב לא נולד עם חזקה שכנגדה ואצל כל הני הגמרות הרוב נולד עם חזקה כנגדה, בפסחים מביאה הגמרא שלושה ציורים, הראשון הוא היכא דראינו דשקל חולדה החמץ מסופקים אנו אם אכלה ורוב חולדות היו אוכלים אותה. אם נאמר דברוב חולדות אוכלים אותה ממילא נמשך חזקה דהיה כאן המץ והרוב נולד עם החזקה שכנגדה, הציור השני הוא אצל מדור העכו"ם, דאם בודאי היה כאן וולד מסופקים אנו גם הכא אם החולדה אכלה ממילא אותה סברא שייכת גם כן כאן, הציור השלישי הוא בחבר שמת והניח מגירה מלאה פירות, מסתפקים אנו אם מותר לאכלה מכיון דרוב חברים מעשרים הם. גם הכא הרובא דמעשרים מושך עמו החזקה דטבל שכנגדה שזה גוף הרוב — דעושר הטבל, וגם בנדה טו: דאמרינן גם אם ודאי ראתה אין הספק דשמא טבלה מוציא מיד ודאי, הרי הטבילה היא גופה מה שמוציאה מחזקת נדה. אשנדה טובלת ולא אשה טהורה, וממילא הרוב מושך עמו חזקה שכנגדה. וכן בע"ז (דף מא:) אם ודאי עבד לחפץ זה וספק אם נתבטל או לאו אין ספק מוציא מידי ודאי. התם נמי הרוב הוא דחלק הגדול של השבירות היו ע"י עכו"ם, אז מה שיבר הגוי עבודה זרה, ממילא הרוב עצמו גם הכא משך עמו חזקה דעבודה זרה. משא"כ ביבמות קיט: דשם הרוב הוא רוב נשים מתעברות ויולדות, והחזקה היא דהיא יבמה, התם הרוב אינו מושך עמו החזקה יבום הרוב רק מגיד לנו דנשים מתעברות. וממילא רש"י ויתר הראשונים יודו דברוב שמושך עמו חזקה שכנגדו לרבנן נמי נאמר סמוך מיעוטא לחזקה ופלגא ופלגא הוא. והא דבחולין אי אפשר לומר ככה דחזקה שם בענין אחר הוא דבאה אחרי כן. הלא הבאתי בעל המאור שהבדיל סוגיא זו מהסוגיא דאין ספק מוציא מידי ודאי.

ודאיה מפורשת יש ממה שכתב רש"י בנדה טו: על הא דאמרה הגמרא אין ספק מוציא מידי ודאי, אין ספק מוציא מידי ודאי שלו. אז ביאר לנו רש"י דהודאי שייך להספק דהיינו הרוב, ופירושו דהרוב נולד עם החזקה שכנגדה. ועכשיו מבואר למה שינתה הגמרא לשונה ואמרה אין ספק מוציא מידי ודאי ולא אמרה סמוך מיעוטא לחזקה ופלגא ופלגא הוא כמו בכל מקום, דבספק דהיינו הרוב דהכא מוציא מידי הודאי דהיינו החזקה שהחזקה הוא נמשכה בגררא דהרוב.

אך יש להקשות מהא דאמרינן בבכורות כי בענין דרוב בהמות מתעברות ויולדות בתוך שנתן דרוב תלוי במעשה הוא. ונחלקו עליו רבינא ורבא אם רוב כזה מהני, דרבינא סובר לא מהני ורבא סובר מהני. ונפסקה הלכה כרבינא וא"כ כיון דכל הרובות שנחשבו בהסוגיא דאין ספק מוציא מידי ודאי תלויות במעשה הן לא תועילו כלל ולמה נצטרכה הגמרא לומר דאינן מוציאות?

ויש לתרץ במאי דכתב הערוך לנר ביבמות קיט: על התוס' ד"ה רבי מאיר. דהקשה שם על הא דאמרינן רוב המצויין אצל שחיטה מומחין הם הלא תלוי במעשה הוא והאיך מהני. והניח יסוד דכל היכא דהמעשה הוא גופה הרוב מהני. ואצלנו כיון דכל הרובות בסוגיא דאין ספק מוציא מידי ודאי תלויות במעשה והמעשה היא גופה הרוב מהני. אך בלי יסוד זה יש לתרץ קושיא זו באופן אחר לגמרי. הנה תוס' יבמות קיט: ד"ה רבי מאיר הקשה על הא דאמרינן רוב נשים מתעברות ויולדות דתלוי במעשה הוא והאיך מהני, ונתן שני תירוצים האחת דבעל המימרא ביבמות רבא הוא ורבא סובר דאף דתלוי במעשה מהני, וממילא הולך לשיטתו ותירוצו השני דכיון דאדם נזקק לאשתו לא חשוב תלוי במעשה ומהני. וגם רש"י בכורות (דף כ') כתב בטעמא דרבינא דהרבעה תלוי במעשה ושמא עלה עליה זכר ושמא לא עלה דמשמע מדבריו דאם נזקק אדם לעשות דבר מהני הרוב, (וככה כתב הערוך לנר ברש"י) ולפי זה ניחא לי הסוגיא בפסחים דהתם בעל המימרא רבא הוא ואולי הולך לשיטתו דרוב התלוי במעשה מהני, והא דאמרה הגמרא בנדה טו: אין ספק מוציא מידי וודאי מ"מ כיון דטבילה מצוה היא נזקקה לעשותו ואף על פי דבעל המימרא רבינא הוא — הוא נמי יודה דמהני, ובעבודה זרה מא: אם ודאי נעבדה וספק נתבטלה החפץ התם בעל המימרא ג"כ רבי יוחנן וכן לא הזקיק שום אדם להעכו"ם לשוברו, וא"כ אמאי מהני, ויש לתרץ על פי הרשב"א בחולין דף יד. דהניח יסוד דכל היכא דהרוב וגם המיעוט תלוי במעשה הרוב מהני, וכאן בעבודה זרה המיעוט הוא דשברן ישראל דבטולן לא מהני וזה תלוי במעשה וממילא מהני הרוב לולא היה כאן חזקה.

## בדין ברכת כהנים

לז"נ זקני ר' אלחנן שמחה ב"ר נחמן, חסיד ושומר מצוות

גרס"ן במשנה סוטה לו: ברכת כהנים כיצד במדינה אומר אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת, ע"כ, ורש"י מבאר שמפסיקין הכהנים בין פסוק לפסוק ועונין הציבור אמן, וזה מן הגמרא לקמן מ: ונראה דבזה שהציבור מחויבין לענות אמן ועונין הוי הפסק ולכן נחשב ברכת הכהנים לג' ברכות, אבל במקדש שאין עונין אמן וליכא הפסק הוי ברכה אחת, תנן בברכות לד. העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטרופ, ותוס' שם ד"ה לא, שואל וז"ל תימה תיפוק ליה דמפסיק תפלה אם עונה אמן וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה הוא, ע"כ והלכה ככה נפסקה שו"ע או"ח סימן קכ"ח סעי' י"ט וז"ל המחבר אין ש"צ רשאי לענות אמן אחר ברכה של כהנים. ע"כ וז"ל הט"ז בביאורו מביא ענין התוס' דלעיל וגומר "פירוש דבריהם [של תוס'] דודאי בתפלה אסור להפסיק בד"א כגון לקדיש או לקדושה כדלעיל מ"מ כאן דהוה העניית אמן מצוה המוטלת עליו בשעת תפלה זו דאמן שייך לברכה עצמה ע"כ אין זה הפסק.

והנה יש לי בזה חמש קושיות (א) לכאורה נראה דיש כאן סתירה דמשניות דשל סוטה מראה לנו דאמן הוי הפסק ומשל ברכות מדייקים התוספות דלא מפסיק. (ב) בעצם הדבר למה הוי הפסק אם האמן בא בברכת כהנים אבל כאשר כוליה הוי חלק של שמונה עשרה לא נחשב להפסק בתפלה. (ג) בדברי הט"ז הנ"ל למה מדגיש כאן הט"ז שאמן הוי חובה מוטלת עליו ושייך לברכה עצמה הלא על כל ברכה מחוייבים לענות אמן ומאי שנא פה (ד) שוב בעצם המשנה בסוטה קשה מה שייך עניית הקהל להיות הפסק, הלא תמיד נחשב הפסק מה שהגברא בעצמו עושה או מדבר בתוך תפלת או ברכת עצמו — ואיך יתכן שכהנים מברכים וקהל עונים אמן והאמן הזה נחשב להפסק בברכת הכהנים.

ועוד יש כאן לשאול, דהנה התוס' סוטה דף מ: ד"ה וכל כך שאלו דבמקדש נהי דלא ענו אמן אבל בשכמ"ל עונים והוי הפסק יותר מאמן. ומתמצים שם וז"ל "ושמא היו עונין בשכמ"ל לאלתר כשהיו שומעין שם הנכבד והנורא ולא היו ממתנין עד סוף הפסוק ולפי שלא היו מפסיקין בין

פסוק לפסוק חשוב להוא כמו ברכה אחת, והתוס' יו"ט במשניות מביא שטה שסוברת דבמקדש היו עונין בשכמ"ל בסוף ברכה ולא על השם וק"ל בזה (א) אם נאמר דהפסק הוי ענין זר בהמשך הנוסח הלא בשכמ"ל אפילו אם אומרים על השם הוי הפסק ומה כונת תירוצו דתוס'. (ב) לשטה המובאה בתוס' יו"ט בודאי מפסיק דהא בא בין הפסוקים כמו אמן וחזרה קושיא לתקפה. ונראה לתרץ בס"ד, דהכל תלוי בביאור (א) ענין ברכת כהנים, (ב) דין הפסק.

והנה ידועה המחלוקת בין ספר החרדים ושאר הפוסקים. דספר חרדים ס"ל דב"כ הוי מ"ע גם על העם כלומר מצוה לשמוע ולהתברך מן הכהנים. אצלנו נשאר כפי רוב הפוסקים דמ"ע הוי רק על כהנים, ונראה דאפילו אם אין מ"ע על ישראל מ"מ חלק בפעולת המצוה יש להם. דבברכת כהנים איתא תרתי, (א) אמירת הברכה ע"י כהנים (ב) קבלת הברכה ע"י ישראל וקבלה זו הוי תנאי או מעכב בברכתם של כהנים ואי ליכא מקבל ליכא ברכה כלומר אין כאן קיום ברכה, ואפשר לדייק מן הפסוק, כה תברכו את בני ישראל, דנוכחות ב"י הוי חלק מקיום כה תברכו.

והנה קבלה זו על ברכה מתקיימת רק ע"י אמירת אמן, דגרסינן במסכת שבועות לו "אמר ר' יוסי ברבי חנינא אמן בו שבועה בו קבלת דברים בו האמנת דברים.... בו קבלת דברים דכתיב ארור אשר לא יקיים את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן, ונראה דבעניינת אמן מקבלים ישראל הברכה על עצמם והוא חלה עליהם ומתקיים כה תברכו את בני ישראל. ועוד נראה דלכן אמר ר' יוסי התם דאמן הוי בו ג' דברים הללו דבאמת הם שונים זו מזו דאמן יש בו שבועה כבר ראינו בשבועות דף כט: אמר שמואל כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו דמי. וזה דהאמנת דברים פשוט לפי רש"י שהשומע מאמין ומצפה לקיום הברכה, ברם בקבלת דברים כבר נתקשו בו, דהנה זה לא הוי, כמוציא פיו כמו אצל שבועה דכל מקום שיש בו קבלת דברים לא צריכא שהשומע יחשב לו כאילו הוציא הוא בעצמו את הברכה או הדיבור אבל נהי דקבלה הוי יותר מסתם האמנה ומצפה לדבר, והנה רש"י שבועות ל"ו מבאר דהוי הסכמה על התחייבות על תנאי, וכבר הקשה עליו הרע"א בגליון שם דלתנאי לא צריכים שום קבלה דהא אם לא יקיים התנאי יבטל המעשה, ונראה מדברי רע"א דענין קבלת דברים שייך רק במקום שהעדר הסכמה תפריע לקיום הענין ובלעדי הקבלה אין שום דבר אחר שיוכיח להסכם, ואפשר לדייק דכונת הגמרא לפי רע"א היא לקבלה שהיא בעצמה הוי קיום מצוה — לא סתם הסכמה חילונית, ואתי שפיר ראייה שמביא ר' יוסי מענין של ברכת הר גריזים, דשם לא הוי רק הסכמה או התחייבות אלא חלק מעצם הברכות וקללות

ע"י עניית אמן. והנה א"א לומר שהאמן של ברכת הר גריזים או בשל ברכת כהנים הוי כאילו מוציא מפיו, דבשניהם יש רק אחד, שהוא מוכשר לברך דהיינו כהנים ואין שום הגיון בזה שיאמר ישראל עוד הפעם, אלא קיום הישראל נתהווה ע"י עניית אמן.

והנה בהפסק נוכל לחלק בו.

(א) זה של פעולה, ונעשה רק ע"י בעל המעשה כגון סח בין תפלה לתפלה או בין נט"י למוציא או בין שחיטה לשחיטה, ומובן הדבר שאם אחד עושה פעולת מצוה ושני עושה מעשה אחר דאין כאן שום הפסק בנוסח או בפעולת המצוה.

(ב) הפסק של קיום. דיש כאן קיום ראשון של תפלה או של מצוה ובאמצע בא לכאן קיום שני או בגדרים אחדים יכול להיות שהקיום השני אם יש לו איזה שייכות לראשון יפריע.

ומו"ר הגרי"ד שליט"א אמר בדומה לזה במחלוקת רש"י ותוס' מובא בתוס' ד"ה עד, ברכות דף כ"א: אודות אדם המתפלל ושמע מפי החזן קדיש או דקודשה אינו יכול לענות דאז הוי מעשה הפסק אלא ישתוק וימתין דשומע כעונה, ושאלו על שיטה זו של רש"י, ר"ת ור"י דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה, וכמדומני ששאל רבנו דאפילו בלי טענת ר"ת ור"י קשה על רש"י. דממ"נ למה ישתוך אם בשתיקתו אינו פועל שום דבר, ולהיפך אם אפילו בלי פעולת ענייה קדיש וקדושה יש לו קיום עניית קו"ק הלא קיום זה בתוך העמידה יחשב להפסק. נראה דקיום אפילו בלי פעולה נחשב למפריע בהמשך קיום שמונה עשרה.

ולכן כיון דקבלה של ב"י הוי חלק מן הקיום הכללי של ב"כ נבין שיחשב להפסק, כי אפילו דהוי מרקע קיום הכללי מ"מ אינו חלק מקיום המברך ונמצא שיש כאן ב' קיומים אחד של המברך דהיינו כהנים ואחד של ישראל — השומע, וקיום קבלה זה דבא ע"י אמן הוא המפסיק בקיום הכהנים, בקצור אין פעולת עניית אמן המפסיק אלא קיום הקבלה. ומיניה וביה דאילו לא הוי עניית ישראל חלק מרקע ברכת כהנים בודאי לא יפסוק כי מעשה דהפסק לא שייך כאן כי אינו של בעל הפעולה ואם הוי האמן סתם קיום אז שוב לא שייך לברכה דכהני אלא מוכח ברור דהוי חלק מברכת כהנים ולכן מפסיק בסדר קיום כהנים.

ובזה מובנים דברי הט"ז הנ"ל דהוא רוצה להדגיש דפה דוקא בב"כ הוי האמן חלק של עצם הקיום ולא הוי סתם ענין של ענייה כמו בקדיש וקדושה. והנה כל הקיום הזה של ברכת כהנים — הברכה ביחד עם הקבלה שלה תקנו חז"ל בש"ע, ובלשון הב"ת טור שו"ע או"ח סימן קכ"ח וז"ל אבל באמן שעונין לאחר ב"כ דהכשר תפלה כך היא שכהנים נושאים כפיהם לאחר

שסיים הש"צ ברכת מודים ומברכים לעם וחייבים הכל לענות אמן אין זה הפסק לש"צ באמצע תפילת וכו', ע"כ, ואף אמן של הש"צ אם לא משום הטעם הצדדי של טירוף הוא חלק מהקבלה ולא נחשב להפסק בש"ע. ונסכם, דקיום קבלת ישראל הנעשה ע"י עניית אמן נחשב להפסק בקיום ברכת הכהנים אבל מפני שהוא חלק הקיום הכללי של ב"כ וחז"ל תקנו מקומו בש"ע לא הוי אמן זה הפסק, אבל איהש"ר או קדושה או אמן אחר דלאו מקומם בעמידה פרטית הוי הפסק.

ולפי זה יבואר מה ששאלנו על התוס' דבשכמ"ל, דהנה לשתי השיטות דלעיל נראה דבשכמ"ל הוי דין בשם ה' ואינה שייכת כלל לברכה אלא הוי תהלה ושבח כד שמעי שם ה', כדאמרינן דברים פרק ל"ב כי שם ה' אקרא הבו גודל וכו' ורש"י בשם הגמרא "מכאן אמרו שעונין בשכמ"ל אחר ברכה שבמקדש" אך דפליגי השיטות איפה נאמר שבח זה תיכף ומיד בצירוף אם אמירת ה' או בסוף הברכה, ולכן מובן דאין בשכמ"ל שייך להפסיק, דהפסק בא רק ע"י קבלה כלומר קיום המתהווה על ידי הענייה אבל בשכמ"ל דאינו גורם לקיום של קבלה הוי כסתם אמירת השני בזמן שהראשון אומר את שלו.

ונייתי ראיה לדברינו. דהנה הגמרא לומדת דב"כ נאמרת בלשון קודש ובעמידה מברכות וקללות דהר גרזים והר עיבל, ושואלים התוס' דף ל"ב סוטה ד"ה ונאמר וז"ל תימה אדרבה אימא ונאמר להלן ואכלת ושבעת וברכת מה להלן בכל לשון וכו'. ע"כ אבל לפי מה שכתבתי ניחא לן שהגמרא לומדת משם, כמו שהזכרנו לעיל אצל הגמרא בשבועות. דאצל הברית דהר גרזים היה שם דוקא ענין של קבלה שבני ישראל התחייבו לקבל ולשמור את התורה ולא היה שם סתם הסכמה אלא קיום מיוחד שנתהווה ע"י עניית האמן שלהם. ולכן אתי שפיר שהגמרא בדוקא לומדת ב"כ משם דהענינים דומים זה לזה ועוד מביאים בשם הריא"ף דאין לענות אמן רק בנשיאת כפים אבל לא בברכת כהנים הרגילה בכל שמ"ע דשם אומרים כן יהי רצון. ונראה דאמן הוי חלק הקבלה של כה תברכו רק כאשר הכהנים נושאים את ידיהם ומברכים, אבל כאשר יש סתם אמירת הברכה בלי קיום כה תברכו אין צורך לקבלה.

ועוד נראה ראיה מסגנון הגמרא ששואלת בדף ל"ח עמוד ב' אמר אדא אמר ר' שמלאי בית הכנסת שכולה כהנים כולן עולין לדוכן למי מברכין, דלכאורה אי הוי ברכה זו סתם ברכה מי איכפת לן אפילו ליכא שומע, אלא נראה דחלק עצם הברכה הוי שומע שיקבל על עצמו את הברכה, וכדאמרנו.

## קידשה אביה בדרך

נ"י בפ"ג מהלכות אישות הי"ד כתב היתה הבת ספק בוגרת בין שקידשה אביה שלא לדעתה בין שקידשה היא עצמה שלא לדעת אביה הרי זו מקודשת בספק לפיכך צריכה גט מספק ע"כ. והגה מדברי רבינו בפ"ב ה"ב שכתב דמתחלת תשלום הששה חדשים ומעלה תקרא בוגרת הי' נראה דמש"כ כאן ספק בוגרת כוונתו שהיתה בתוך ששה חדשים דאילו ביום תשלום ו"ח הוי ודאי בוגרת ולא ספק וא"כ קשה למה חייש לקידושי עצמה ובפרט בלא קידושי אביה דאז יש לה חזקת נערה וחזקת פנויה, וכן הקשה הל"מ.

והרב בעל מגיד משנה כתב שדברי רבינו נלמד מהסוגיא שבפ' עשרה יוחסין [קידושין ע"ט.]. ושם אמרו קידשה אביה בדרך וקדשה עצמה בעיר והרי היא בוגרת רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו ושמואל אמר חיישינן לקידושי שניהם וכו' והעמידוה בגמר' ביום השלמת הששה חדשים... וקיי"ל כרב ע"כ. והרב המגיד קצר במקום שהי' לו להאריך ובפרט דרבינו ע"כ לא מיירי מיומא דמשלים ששה, כדפרישנא וא"כ הי' לו להמ"מ לפרש האיך נלמד תוך ששה מהסוגיא דמיירא בהלשמת ששה. ועוד דשם בסוגי' מיירי שאביה קידשה וגם היא עצמה קבילה קידושין והרמב"ם מיירי בקידושי אחד לבד.

והרב בעל שעה"מ מפרש כוונת המ"מ ומתו"ד נראה שנלמד מדברי רש"י ז"ל שכתב על אימת אילימא בתוך ששה בהא אימא רב הרי היא בוגרת ופרש"י ודילמא השתא היא דבגרה, הרי מבואר מדבריו דסבירא ליה דבתוך ששה חדשים ספק הוי וחיישינן לקידושי שניהם מדכתב ודילמא וכו' ומסיים השעה"מ וכדבריו מוכח ממאי דפריך בגמר' בהא אמר רב וכו' ולא פריך לשמואל גמי דקאמר חיישינן.

מיהו אין זה ראוי כ"כ דיש לחלק ביניהם דבגמר' מיירי בקידושי שניהם האב ובתה והרמב"ם מיירי בקידושי אחד האב או הבת ועוד די"ל דמש"כ רש"י ז"ל ודילמא השתא היא דבגרה היינו דלא ניחש לקידושי עצמה, וכ"כ השעה"מ בשם התוס' רי"ד דס"ל דבתוך ששה אמרינן השתא היא דבגרה ודאי וקידושי דידה לאו כלום, וכתב שכן משמע מדברי התוס' ד"ה ושמואל שכתב דכשיש חזקה דנערות מודה רב דאוקמא אחזקתה ולא חיישינן לקידושי דידה, ולפי' ת"י לעולם לא תמהר לבגור תוך י"ח כדכתבו התוס' בד"ה קידשה דאמרינן העמד

אשה אחזקת פנויה כמו שהיתה קודם שקידשה והרי היא בוגרת לפנינו ואין קידושי אביה כלום.

ומכוח קושי הנ"ל הי' נראה לפרש כוונת הרמב"ם בהיתה הבת ספק בוגרת כפי הל"מ, והחלקת מחוקק והבית שמואל באה"ע סי' ל"ז דמיירי דלא ידעינן אם היא י"ב שנה וששה חדשים או לא ומאחר דיש ספק אם היא ביום השלמת ו"ח או יותר שפיר חיישינן לקידשה דידה דאז מקודשת בין לרב בין לשמואל. אבל עדיין יש להבין למה חייש רבינו לקידושי אביה מאחר דקיי"ל כרב דאמר הרי בוגרת לפנינו ואפי' נימא דחשש שמא הוי עדיין בתוך ו"ח והאב זוכה בקידשה עדיין קשה ניקמה אחזקת פנויה שיש לה וכן איתא בתוס' ד"ה קדשה אביה [קידושין ע"ט.]. וז"ל וא"ת אמאי איפליגו רב ושמואל בכה"ג [ששינהם קבלו קידושין] נפלגו בקידשה אביה גרידא... וי"ל דודאי לא פליגי בקידשה אביה לחוד דבההיא מודה שמואל דא"מ דאמרינן העמד אשה אחזקת פנויה כמו שהיתה קודם שקידשה והרי היא בוגרת לפנינו ואין קידושי האב קידושין ע"כ. ואין לחלק בזה בין יום תשלום ו"ח לספק תוך ו"ח דגם שם בתוס' לא אסיק עדיין דמיירי ביום תשלום ו"ח.

מיהו כתב הב"ש באה"ע סי' ל"ז סק"ד דבספק אם הוא בתוך ו"ח או יותר לא מהני חזקת פנויה כמו בכל ספק קידושין. דוגמא לזה כתב המהרי"ט בשו"ת שלו ח"א סי' י"א דאם יש ספק בשני הנערה ועכשיו נמצאת בוגרת גם רב מודה דחיישינן לקידושי שניהם, ושכן כתב הרמב"ן והמ"מ בפ"ב מהלכות אשות והרשב"א בתשובה אלף רי"ו.

עי"ל דברי הרמב"ם ז"ל ובתחילה נקדים תוס' ד"ה אתיא בחולין דף י"א ע"א שכתב "דכל חזקה שלא נתבררה ולא נודעה אפי' שעה אחת לא אולינן בתרה ויש למוד מתוך כך הלכה למעשה דאם עשה גבינות מכמה בהמות ואח"כ נשחטה האחת ונמצאת טרפה שכולם אסורות דאין לי להעמיד פרה בחזקתה" וכ"כ בתוס' ד"ה דאיכא בנדה ב: ודין זה דגבינה מפורש בראשונים ואחרונים ומובא להלכה ביו"ד סי' פ"א שכתב המחבר בס"ב דאם טרפות שאפשר שלא אירע לה אלא עתה כגון ניקב קרום של מוח וכיוצא בו מותרת דאמרינן השתא היא דנטרפה ואם ידוע ששלשה ימים קודם השחיטה היה טרפה כגון יתרת אבר או שהוגלד פי המכה או כל הגבינות שנעשו מחלבה אסורות. והרע"ה חולק וכתב דבהגלד פי המכה אין לאסור רק הנעשה ממנה תוך ג' ימים.

דברי המחבר (שהם כדברי הטור וב"י) מביאורים בב"י דמה שמתיר ברישא הוה מטעם רוב ולא דאוקימנא אחזקת כשרות שזה חזקה שאינה מבוררת מעולם ואינה חזקה כדברי התוס' הנ"ל, ורבינו ירוחם והרשב"א והר"ן בשם רבינו שמשון. אכן בסיפא שכבר יצאתה מן הרוב וא"א לומר שעכשיו ממש נטרפה אסורות דכל שיצאה מחיים מחזקת הרוב ואין אתה יודע זה כמה אולינן



בה לחומרא. וכתב הפמ"ג במ"ז אות ג' ששלש חוקות יש: א' חזקה שאין מבוררת כלל בזה כתבו התוס' דאינה חזקה וכן הלכה. ב' חזקה הבאה מכח רובא הוה חזקה אלא דהתוס' סברו כיון דהשתא תזינן דלא מהרוב היא גם חזקתה אשר היה לה מכח רוב אבדה ושאר פוסקים סברו דחזקה מבוררת היא וזה דעת המחבר ובתנאי שאפשר לומר רגע סמוך לשחיטה מחיים נעשה הא כל שצריך ליתן זמן כמו הוגלד פי המכה תו לית ליה חזקה מתמת רובא. ג' חזקה אלימתא מבוררת בשעתה כמו בשעה שנולד לא היתה דרוסה אף שיצאה זמן מה מהחזקה ברורה אפ"ה חזקה דמעיקרא עדיפא כיון שהיתה מבוררת.

ובזה נבא לבאר דברי הרמב"ם ז"ל [שעליו נאמר פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה] שפתח "היתה הבת ספק בוגרת" פי' אף דמעיקרא הי' לה חזקת נערה שהיא חזקה מבוררת כאן מיירי שחזקתה איתרע באיזה אופן ועומדת בספק בוגרת וא"כ בזמן שאנו דנין עליה בעבור קבלת קידושין כבר היתה בחזקה שאינה מבוררת דלא הוה חזקה ובאתה לפנינו בחזקה הבאה מכח רובא שרוב נשים אינם מביאים סמנים עד יום השלמת ששה חדשים, ומאחר שראינו עכשיו שהיא בוגרת ויצאתה מן הרוב וע"כ היתה בוגרת זמן מה קודם ביאתה לבי"ד דאין סברה לומר דעכשיו ממש בזה הרגע נעשה בוגרת בפרט שהיתה כבר ספק בוגרת קודם קבלת קידושין ממילא איתרע לה חזקתה הבא מכח רובא ואמרינן דמצפרא בוגרת היתה ושפיר חוששין לקידושין שקבלה. דוגמא לזה מצינו בשו"ת מהרי"ט ח"א שאלה י"א בענין אשה שנתקדשה לראובן ומאנה בו ועמדה ונתקדשה לשמעון וכת' א' מעידה שהיתה קטנה בשעת קדושי ראובן וכת' א' מעידה שהיתה גדולה וכתב המהרי"ט בשם רבו לחלק בין היכא דמספקא לן מעיקרא ועכשיו הוא ודאי להיכא דלא באנו מעיקרא לכלל ספק עד השתא שבא לפנינו, וכתב דכיון דהשתא היא גדולה לפנינו ובשעת קידושין נפל ספק אם היתה קטנה או גדולה אזלינן בתר השתא שהיא גדולה ולא בתר מעיקרא דחזקה קמיתא אתרע לה.

ובזה יהי' דברי הטור באה"ע סי' ל"ז עולים בקנה אחד עם דבריו ביו"ד סי' פ"א. שכתב הגליון מהרש"א בשם בתראי דנראים דברי הטור ביו"ד סי' פ"א סותרים למש"כ באה"ע סי' ל"ז בנמצא לה סימני בוגרת תוך ששה חדשים דצריכה גט גם לקידושי דדה משמע דל"א העמידנה על חזקתה הראשונה כיון דאתרע מאחר דבגרה לפנינו. ובהנ"ל אתי שפיר דמה שהתיר הטור את הגבינות. הוה מכח רובא ולא מכח חזקה. וכ"ז מובן מדבריו שכתב אם הוא טריפות שאפשר שלא אירע לה אלא עתה כגון... מותרת דאמרינן השתא הוא דנטרפה שרוב בהמות בחזקת כשירות הם.

אכן הרב מהרי"ט לא ניחא ליה חילק הנ"ל ומסיק דלדעתו אין לחלק בין היכא דהחזקה קדמה לריעותא להיכא דריעותא קדמה לחזקה. ובכדי לישב הך

דיבמות ספק בן ט' ספק אינו דלא תקשי אכולהו סוגי' מדמה לה לנדה דמטמאה מעת לעת ולא אזלינן בתר חזקה כדמפ' טעמא בגמר' דמכיון דמגופא קא חזיא אתרע לה חזקתה ופירש"י כיון דמגופא קחזיא מועדת ועלילה היא לכך ואין לה חזקתה טהרה, וכתב מהרי"ט דה"נ בספק בן ט' אין זו חזקה דכל יום גדול ואתיא.

ולפום ריהטא הי' נ"ל להשותף הך דנדה להך דידן ולימא דחזקת גערה אתרע מטעמא דכל זמן גדלה ואתיא. אבל לבי גקפה דאין זה דומה ממש דהתם הריעותא באה מגופה והכא אף שהיא גדלה בגופה שע"י תקרא בגרה מ"מ הדבר שנקרא ריעותא דהיינו הקידושין באה מאחר ולא מגופה. מיהו אין זה קשוי' כלל דיש לומר דמגופה לאו דוקא רק למימרא דממילא באה כפי' רש"י מועדת ועלילה לכך, ודומה ממש לכאן שמועדת ועלולה להיות בגרה ועי"ז לא נחשב חזקת גערה חזקה מעליא. דוגמא לזה מצינו בתוס' ד"ה סכין אתרעי בהמה לא אתרעי [בחולין דף י' ע"א] שכתב דמה לי אתילד ריעותא בסכין ומה לי אתילד ריעותא בבהמה. ובאם חזקת קטנות חשובה חזקה או לא תליא במחלוקת הפוסקים. עיין שדי חמד מערכת חית כלל כ"ג שהביא דעות בזה.

ובדברי התוס' הנ"ל [חולין י"א ע"א ד"ה אתיא] יש לפרש המחלוקה בין הקב"ה ובין מתיבתא דרקיע. דאיתא בב"מ דף פ"ו ע"א קא מיפלגי במתיבתא דרקיע אם בהרת קודמת לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טמא ספק הקב"ה אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקיע אמר טמא ואמרי מאן נוכח נוכח רבה בר נחמני... כי הוה קא ניחא נפשיה אמר טהור טהור יצאת בת קול ואמרה אשריך רבה ב"נ שגופך טהור ויצאתה נשמתך בטהור. וכל רואה ישתומם לפלוגתא מה זו עושה ועוד מה ליליד אשה להוכיח.

ובהנ"ל י"ל דהפלוגתא הי' מחמת שחזקת טהרה הוי חזקה שלא הי' מבוררת מעולם דמי יודע אם הוא הי' טהור מימיו. ואפשר שזה כוונת הרבנן והרמב"ם שהחמירו ולא רצו להעמידו בחזקה שאינה מבוררת וכן הי' דעת מתיבתא דרקיע, אבל רבה ב"נ הסכים לדעת הקב"ה דחזקת טהרה מחשב חזקה מעליא ולכך אמר טהור. ועי"ז שאלו מאן נוכח פי' האתינח לגבי קוב"ה שהוא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו אבל מי איכא אינש שיכול להבחין בזה בבירר גמור והשיבו הן נוכח רבה ב"נ דאמר אני יחיד בנגעים פי' שהוא הי' יכול להבין ולהבחין בנגעי בני אדם ולהעמידם על טהרתם [כעין זה מצינו בספר אור המאיר שהביא בשם ספר חסידים שאפשר להבחין בבהמה בעודה בחיה אם היא כשרה או טרפה] ומאחר שאפשר לברר בשעתה אין לה דין חזקה שאינה מבוררת ואוקמי גברא אחזקתו. ובוה י"ל דברי הב"ק שאמרה אשריך רב"ג שגופך טהור דעד עתה הי' גם גופו בחזקה שאינה מבוררת ועכשיו נחשב לחזקה מעליא וזה גופך טהור.

והרה"ג המגיד מקאזניץ מפרש הענין בטוב טעם ודעת עפ"ד התוס' ד"ה ספק בכתובות ע"ה: בשם ר"ת דטעמא דרבנן דאמרי טמא ולא אוקמי אחזקת טהרה שהי' לו מקודם דמיירי שנזקק לטומאה שהיה בו נגע אחד שחין או מכוה קודם לזה והיה מוחלט ממנו וקודם שנטהר נולד בו ספק ואחר שנטהר מן הראשון לא נשאר בו אלא ספק זה. ור' יהושע חולק וסובר דאפי' בכה"ג מוקמינן לי בחזקת טהרה. וכתב הרב המגיד דרבה ב"נ לשיטתו דקאמר [ביבמות ל:]: אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה באה לאסרה אל תאסרנה מספק, ופי' רש"י (ותוס') בחזקת היתר עומדת אם ימות בעלה, הרי דמוקמינן אשה בחזקת היתר לשוק אע"פ שבשעה שנולד הספק היתה עומדת בחזקת איסור. וכן דעת הר"מ מלובלין וכמה פוסקים, עיין בש"ך סק"ג ביו"ד סי' נ' שהאריך בזה הענין.

ואחר עיון קצת נראה שזה דומה למש"כ לעיל בפי' דברי הרמב"ם היתה הבת ספק בוגרת דמיירי דחזקה דמעיקרא איתרע קודם שנולד הספק שאנו דנין עבודה, ולכך לא אוקמינן אחזקה קמייתא.

## בגדר איסור אותו ואת בנו

ברמב"ם פי"ב משחיטה ה"ח: ונוהג בכלאים. כיצד צבי שבא על העז ושחט העז ובנה לוקה. אבל העז שבא על הצבי אסור לשחוט אותה וא"ב ואם שחט אינו לוקה. פרה ובנה אסרה תורה ולא צבי ובנה. (ה"ט:) היתה בת הצבי הזאת נקיבה וילדה בן ושחט את הנקיבה בת הצבי ואת בנה לוקה. ותמה הרשב"א דבצי' ובנה הי' צ"ל פטור ומותר. וכן פסק הטור (יו"ד סי' ט"ז) דמותר לגמרי. והב"י הביא בשם מהר"י חביב לפרש בדברי הרמב"ם דאיסור זה הוא מדרבנן משום מראית עין. אך קשה לומר כן. חדא, דמי יודע שבא מן העז. (ש"ך ס"ק ט"ז). ועוד, דלשון הר"מ משמע שזה אי' תורה. דאלמא כן, לא הי' צ"ל דאין לוקין עליו, דאין לוקין על שום דרבנן, ומאי קמ"ל.

עוד שם בהל' י"א פסק הר"ם: איסור או"ב נוהג בנקיבות שזה בנה ודאי. ואם נודע ודאי שזה הוא אביו אין שוחטין שניהן ביום אחד. ואם שחט אינו לוקה. שהדבר ספק אם נוהג בזכרים או אינו נוהג. וקשה. דבה"ט פסק דודאי חוששין לזרע האב, אף לענין מלקות, ולמה לא יהי אי' או"ב נוהג בזכרים מטעם ודאי. ותי' ע"ז הב"ח דאע"ג דחוששין לזרע האב לענין קביעות מין הולד, מ"מ י"ל דאין או"ב נוהג בזכרים מכח גזה"כ דבנו — מי שבנו כרוך אחריו. דהיינו האם, ותמה עליו הש"ך (ס"ק י"ז) ותימה שא"א לחלק כן. כדמוכח בש"ס ו"פ או"ב גבי הא דקאמר התם ואודא לטעמי' דתנן אר"י וכו'. ע"ש. עכ"ל.

ועוד ק"ל. דבה"י כתב: מותר לשחוט את המעוברת עובר ירך אמו הוא. ותמה רבינו גר"ה. דאי' או"ב היינו שלא ישחוט בהמה שנשחטה אמה או בתה באותו היום, ובמעוברת הא ליכא אלא שחיטה אחת, ועדיין לא נשחטו לא אם הולד ולא בנו בעת שחיטת הולד, וחסר עיקר התנאי האיסור, ומפני מה הוצרך הר"ם לומר טעמא דעובר ירך אמו. ונראה שמכח קושיא זו ביאר האור שמח דהר"ם בא עם טעמו לפרש למה ליכא איסורא בשחיטת הולד אח"כ.

דעובר ירך אמו לדין היתר ב"פ, ותו לא חלה שחיטה על בהמה שחוטתה. אך, פשטות לשון הרמב"ם משמע שלא שחט אלא את המעוברת. וצ"ע.

ונראה ליישב הכל עפ"י הצעת הסוגי' בחולין קט"ו ע"א: אמר רב אשי מנין לבב"ח שאסור באכילה. שאנמר לא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בכל תאכל... אלא מעתה מעשה שבת ליתסרו... א"ק כי קודש היא לכם. היא קודש ואין מעשיה קודש. חורש בשור ובחמור וחוסם פי פרה ודש בה ליתסרי (הזרעים והדישה. רש"י)... השתא ומה שבת דחמירא מעשיה מותרים, הני לא כ"ש. כלאי זרעים ליתסרו... מדגלי רחמנא... אותו וא"ב ליתסר מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי. שילוח הקן ליתסר זכו'. וברש"י ד"ה הני לא כ"ש כתב. אבל בבב"ח לא אמרינן האי ק"ו... דהא אכיל תועבה גופי'. אבל האי לא אכיל החרישה עצמה אלא הבא ממנה: כלאי זרעים. הן עצמן תועבה וליתסרו. ובתוס' סד"ה חורש, וז"ל: וקשה. למה לא יחשב בישול של שבת תועבה גופה כמו בישול של בב"ח. ונראה דה"ט משום דבבב"ח הבישול ניכר, אבל מעשה שבת אין ניכר שנעשה בשבת. ואו"ב ושילוח הקן דפריך ל"י מינייהו צ"ל דניכר בהם האיסור יותר ממה שניכר בחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה ודש בה. ובראש יוסף הבין שההיכר של בב"ח היינו מכח זה שבלעו טעם זה מזה. וראיתי להגאון ר' לייבוש חריף שכתב ליישב שי' הרי"ף והראב"ד דל"א חנ"נ אפי' בבב"ח, דאי נימא אפשר לסחטו נמי אסור, אזי ליכא תו היכרא בטעם. ונמצא, שכל סוגי' זו שנאמרה לדעת ר' אשי סוברת דאפשר לסחטו מותר, והלכתא כר' אשי דבתראה הוא. ודברי התוס' צ"ב, דאיזה היכר יש באו"ב ושילוח הקן. (ריטב"א). (עפ"י מה שמצאתי בתשובות בית אפרים חאו"ח סי' נ"ו).

ונל"פ בכונת התוס' שחילוקם הוא בין היכא דנאסר לעשות פעולה מסויימת לבין היכא דנאסר לגרום שיהא איזה מצב מחודש מתהווה ונעשה. דבשבת והנהגה בכלאים וחוסם פי פרה ליכא אלא איסור מעשה בלבד, שלא לעשות מלאכה ע"י בישול (ברם עיין אור שמח פי"ח מהל' שבת ה"א, שתלה דין ריבוי בשיעורים בזה — אי הוי המלאכה אי' מעשה או איסור לגרום איזה מצב. אך ע"י אתוון דאורייתא כלל י' שהביא מירושלמי דהקורע בשבת יצא י"ח דאין האיסור לגרום שיהי' קרוע אלא מעשה הקריעה אסור. עיי"ש). שלא ינהיג ושלל יחסום. אבל בב"ח, כה"כ, או"ב ושילוח הקן הוי איסורים שלא יגרום שיתהווה מצב שכזה. ר"ל, שלא יהיה תבשיל של בב"ח (עי' חר' רעק"א על יו"ד סר"י פ"ז שהביא מהגש"ד דאין בישול אחר בישול בב"ח. וק"ל: דבדבר לח קיי"ל דיש בישול אחר בישול. וצ"ל דשאני בב"ח משבת. דבשבת

האי' הוי מעשה הבישול, ובב"ח האי' הוא שלא לגרום להזויות חפצא של בב"ח. ואם כבר נעשה בב"ח פעם אחת, שוב אינו עובר איי' בישול פעם אחרת, אפילו בדבר לח, וכן ראייה מדעת רש"י דאף בבשל עכו"ם את הבב"ח דאסור בהנאה מקרא דכל שתיעבתי לך, אף שלא עבר עבירה, עי' תשובות בית אפרים). שלא יגרום שתהי' תערובת בכרמו (ע' חי' חת"ס ריש בב"ב דאין הייאוש אוסרתו, אלא מציאות הכלאים. ודוקא התעסקותו כל שעה לגדור מוציאו מדין כלאים וכצ"ל בדעת רש"י חולין ק"כ ע"ב, עיי"ש בתוס' וכן דעת הת"י ביבמות דף פ"ג ע"ב). שלא יגרום שיהיו אותו ואת בנו נשחטים ביום אחד (וכן משמע מל' רש"י דף פ"ב רע"ב ד"ה לא ישחטו. דמשמע לא ע"י אחד ולא על ידי שנים לא יהיו נשחטים). ושלא יעשה שתהא האם מעוכבת אצלו בשילוח הקן. (עי' אור שמח הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג דלדעת הר"מ לא מיקרי לאו הניתק לעשה אלא במקום שהעשה בא למנעו מלגמור את המכוון שלו. דבאונס שגירש כיון להפרד מאנוסתו ובאה ע"ז העשה עמוד והחזר. וכו'. וכן לא תגזול... והשיב הנך מילי ולא נתקיים רצונו וכו'. וכיון שעלה בידינו כן נראה עתה דב"י לא הוי לאו הנל"ע וכו'. עכ"ד. ולפי דבריו צ"ל דאף בשילוח הקן הויא האי' שלא תהי' האם מעוכבת אצלו ולא מעשה לקיחתה. לבסוף חולין אי' דהוי לאו הנל"ע).

וכונת התוס' בניכר האיסור, היא היא כונת רש"י בתועבה גופה, דהיינו — היכא שנאסר הנעשה.

ואי' לדעת התוספות הנ"ל דאיסור או"ב איננו שלא ישחוט בהמה שנשחטה אמה או בתה באותו יום, אלא שלא לגרום שתהי' כת של או"ב נשחטת ביום אחד, מהמשנה דף פ"ב ע"א: שחט שני בניה ואח"כ שחטה סופג את הארבעים... שחטה ואת בת בתה ואח"כ שחט בתה, סופג את הארבעים סומכוס אומר משום ר"מ סופג שמונים. (בגמ' דע"ב) קראו לציור זה גופין מחולקין. וק"ל. דאם שחיטת האם או שחיטת הבן הויא רק תנאי באיסור שחיטת הבהמה, אזי בשחט את הבת ליכא אלא עבירה אחת. שחלה מחמת ב' תנאים: אבל א"א לומר בשום פנים שיש כאן ב' עבירות, וה"נ א"א לומר שבשחיטת בהמה זו היחידה איכא גופין מחולקין, שהרי לא עשה אלא מעשה איסור אחד בבהמה אחת. אך, כפי דעת התוס', דהאיסור הוא שלא יגרום שיהיו או"ב נשחטים ביום אחד, נ"חא. דבת זו מצטרפת היא לאמה להיות כת אחת, וגם מצטרפת עם בתה להיות כת שניה, ונמצא שבשחיטה גרם השוחט להתהוות שתי כתים של או"ב הנשחטות, (דקודם לזה תגן במשנה: שחט פרה ואח"כ שני בניה סופג שמונים. כלומר, שיכולה בהמה אחת להצטרף

לב' כתים) ועבר אעבירת או"ב ב' פעמים עם שתי כתים. ועל כן דקדק רש"י לפרש דלרבנן לוקה ארבעים ולא שמונים דחד לאו הוא. ולא פירש דחדא עבירה היא, דאיה"נ דאף לרבנן איכא ב' עבירות כמש"כ.

ומעוניינת לשון הרמב"ם בהל' י"ב: שחטה ואת בן בתה ואח"כ שחט את הבת לוקה אחת בין הוא בין אחר. וצל"ה כונת הר"מ באמרו בין הוא בין אחר, שהרי כבר בה"א הזכיר שנוהג אי' או"ב בשנים (לפיכך אם שחט אחד משניהם ובא חברו ושחט את השני חברו לוקה. ועיי"ש בכס"מ.), ומשמע שיש טעם מיוחד לומר דדין זה מיירי דוקא בשנים. ונל"פ עפ"י הנ"ל, דאיתא בגמרא פ"ב ע"ב: ואכתי מבעי ליה דאי כתב רחמנא לא תשחט ה"א חד אין תרי לא. כתב רחמנא לא תשחטו אפילו תרי וכו'. כלומר, דהוי קס"ד דמאחר שאין שחיטת האחת תנאי לאסור שחיטת השני, אלא האיסור הוי שלא יגרום שיהיו שניהם נשחטים ביום אחד, א"כ בעינן שיהא צירוף בין שתי הבהמות הנשחטות, והו"א דבכדי להצטרף בעינן שתהיו שתיהן נשחטות בידי אדם אחד. (דוגמא לדבר, עיו"ד סי' ב' בש"ך ס"ק כ"ז בשם הפרישה). ולזה חידש לן המקרא דאף שנשחטו משנים, מ"מ מצטרפות. ומחמת זה דקדק הרמב"ם לפרש שלא נטעה לומר דה"ט דאינו לוקה שמונים בשחט האם ובן הבת ואח"כ שחט הבת, דמיירי בב' שוחטים, וכיון דבעינן שתצורף בת זו לב' כתים, בהא לא אמרינן דאף בשחיטות שנים מצורפים, אלא בעינן שיהא דוקא שוחט אחד. דאין לומר ב' חידושים בצירוף ביחד. (הא' — שאף מעשר שני בנ"א מצטרפים, והב' דבהמה אחת מצטרפת לשתי כתים). ועל כן הוצרך הר"ם לבאר, דלא שנא הוא לא שנא אחר אינו חייב אלא ארבעים, דה"ט הפטור משמונים, דליכא אלא לאו אחד.

ומעתה נראה ליישב התמיהות שהזכרנו בפתח דברינו. דבגמרא (ע"ט ע"ב) מבואר דלרבנן אמרינן שה ואפילו מקצת שה ומאחר שאיסור או"ב הוי שלא יגרום שתהיי' הכת נשחטת, ניתן להאמר דמלבד הדין דמקצת שה דנאמר על הבעל חי עצמו (כמו לענין מתנות כהונה, חלב, ובכיסוי הדם — חי' ואפי' מקצת חיה) הכי נמי איכא דין דמקצת שה על הכת דאו"ב הנשחטים. דלענין או"ב, אין השיות נצרכת בבעל חי עצמו (כמו בחלב ובמתנות), אלא בכת הוא דבעינן השיות. וממילא י"ל דבצב"י ובנה אסור מטעם שה ואפילו מקצת שה, כלומר, דסגי במקצת שיות שבכת לאסור. (וכפשטות הגמ' ד"פ ע"א, דלא כרש"י ורשב"א שמפרשים הגמרא בבת ובבן הבת). ומ"מ אינו לוקה, דבמקום ששיות גורמת להאיסור או להחיוב, אם יש שיות שלימה אזי יש חיוב גמור. ואם ליכא אלא מקצת שיעור של שיות, ליכא אלא מקצת איסור. וכמו שאין לוקים על

ח"ש. אף דאסור מה"ת. כמו כן אין לוקין על מקצת שיות. (וחצי שיעור אסור אף בשאר איסורים. עלח"מ ספ"ג מהל' מעשה הקרבנות, ודו"ק). אך לפי"ז קשה פסק הר"ם בה"ט דלוקים על מקצת שיות.

וליישב תמיה זו מן הצורך להקדים תחילה ב' הצעות: א) בדין שה ואפילו מקצת שה, שני לן בין דבעל חי לשיות דכת. דבשיות דבע"ח היכא דאיכא קצת שיות נקרא כל הבעל חי כולו שה, ולא שרק מקצתו הוי שה. (עי' חידושי הגאון רחה"מ הל' שחיטה) משא"כ בשיות דכת של או"ב, דמקצת שיות אינה גורמת לשם שיות על הכת כולה. ב) מלבד דינא דרובו ככולו, עוד קי"ל דדבר חשוב הוי ככולו. ובתוס' חולין (כ"ט רע"א ד"ה זיל הכא) שפירשו סברת רב דמע"מ כרוב, דחצי דבר הוי חלק חשוב ממנו, וחלק חשוב ככולו. וה"נ נראית סברת ר' אדא בר אהבה (שם כ"ח ע"א) דסימן אחד דעוף היינו דוקא הושט, שהוא הסימן המיוחד דהיינו, דבאמת אף בעוף בעינן לכתחילה שחיטת ב' הסימנים מן התורה (עכס"מ ריש הל' שחיטה), או עכ"פ מה"ת בעינן שתחול השחיטה על כל שני הסימנים, ורק בשחיטת הסימן המיוחד, שהוא הסימן החשוב, ניתן להאמר דעפ"י חלה השחיטה על שני הסימנים, דדבר חשוב ככולו.

והנה בצבי הבא על התיישה, איתא בגמרא דלוקה אם שחט התיישה ובנה. אך (לדעת הר"ם), ניתנו ב' טעמים בדבר: ר' חסדא חייב (ע"ט ע"ב) מטעמא דשה א"ר ובנו אפילו כל דהו. ור' פפא חייב (ד"פ ע"א) מטעם מקצת שה. ולכאורה משמע דפליגי אהדדי. דמר' חסדא נשמע שאפילו הי' הבן חיה הי' חייב. ומר"פ משמע דבעינן שתהא אף בבן מקצת שיות. (ועש"ק ס"ק ט"ו ובשפ"ד שם). ונל"פ דלא פליגי, ורב פפא לא בא אלא להסביר טעמא דר' חסדא. דמפני מה סגי שה ובנה אפי' כל דהו, דרחמנא חייבה אף אם יש רק קצת שיות בכת. (ולא ר"ל מקצת שיות אף בבן, אלא כיוון לומר דשיות האם פועלת שתהא מקצת שיות בכל הכת כולה.) ואף דדעת הרמב"ם דעל מקצת שיות אין לוקין, דליכא אלא ח"ש של שיות הנצרכת, מ"מ י"ל דהיינו דוקא במקום שמקצת השיות שבכת באה מכח הבן. אבל כשהאם היא השה (ואפילו אינה אלא מקצת שה, כפסק הר"ם בה"ט, עפ"י הצעה א'). אז אמרינן דדבר חשוב ככולו, ומחמת האם שהיא עקרת הכת, נקראת הכת של שיות גמורה.

בנוגע לקו' הש"ך על הב"ת, מתחילה יש להבין על פי סברא במה תלוי הפלוגתא בדין או"ב אי נוהג בזכרים בדין חוששין לזרע האב. די"ל, דכבר נתברר לפנינו, שבכדי להחשב כת אחת לאי' או"ב בעינן שיהי' צירוף בין



הבהמות הנשחטות, וצירוף זה תלוי בקורבה, שהאם והבן קרובים זל"ז, ומצורפים זל"ז. דאע"ג דלא נפקא לן מידי בקורבתם לא לדיני ערוה ולא בהל' עדות, מ"מ לענין מין הולד שפיר יש לאם שייכות וקורבה לקבוע מין ולדה. ומכח קורבה זו מצטרפות להיות כת אחת בשחיטתן ביום אחד. אך, על השייכות האב עם בנו פקפקו התנאים. דאי נימא דאינו קובע מין בנו, אזי אין לו שייכות כלל עם בנו, וא"א לו להצטרף עמו. ואפילו נניח דקובע מין בנו, ויש דין אבהות בבהמות, מ"מ י"ל דאין שייכותו וקשרו עם בנו כל כך גדול וחזק כקשר האם לגרום לזה שיוכל להצטרף עמו להיותם נחשבים לכת אחת. דהא אין הבן כרוך אלא אחר אמו. ומכח זה אמרו בגמ' דשמואל דפוסק כחנני' ע"כ ס"ל דחוששין לזרע האב. דאל"כ ליכא שייכות כלל לאב עם בנו בכדי להצטרף עמו. אבל איפכא לא מצינו בגמרא, דמחמת שסוברים חוששין צ"ל דהלכה כחנני'. אין הדבר מוכרח כ"כ, כמש"ב. (אך קצ"ע קו' הגמ' בע"ט ע"ב — וליפלוג בפלוגתא דחנני' ורבנן בצל"ח. וצ"ל דל"ד. דלא נתכוונו בקו' זו אלא להתירוץ).

[לפי האמור קצ"ע לימוד הרבנן בדף ע"ח ע"ב. תניא יכול יהא או"ב נוהג בין בזכרים ובין בנקיבות. ודין הוא. חייב כאן וחייב באם על הבנים. מה כשחייב באם על הבנים בנקבות ולא בזכרים, אף כשחייב כאן בנקבות ולא בזכרים. וצ"ע, דבשילוח הקן צירוף האם להביצים והאפרוחים אינו מכח אמהותה, אלא מכח כביצתה. עג"מ ק"מ ע"ב — בעי ר' זירא יונה על ביצי תסיל, מהו, אבל יונה על ביצי יונה אחרת ודאי חייב. דהצירוף נעשה ע"י הרביצה ולא ע"י האמהות. ועיי"ש במשנה היתה מעופפת וכו'. בזמן שכנפיה נוגעות וכו'. — וא"כ היאך הביאו משם לכאן, דאין או"ב נוהג בזכרים, דאיכא למימר דרביצת זכר לאו שמה רביצה, אבל צירוף התלוי באמהות, הה"נ דמצטרף ע"י אבהות. ויש לעיין].

וממילא מסולקת הקושי' השלישית שהזכרנו בטעם הר"ם בהיתר שחיטת מעוברת. דלפי דברנו דאסור לגרום שתהיה כת של או"ב נשחטת ביום אחד, שפיר קא קשיא לי' להר"ם, שהרי שחיטת האם פועלת אף בבנה, ונמצא שנשחטו שניהם יחד ביום אחד. ועל קו' זו תירץ, דליכא כת של שנים, דלענין שחיטה אינם נחשבים אלא כבהמה אחת. (ומעוניין, שלא תירץ לומר דהיתר בן פקועה אינו מחשיב את העובר לנשחט. ועי' אתוון דאורייתא כלל י"ד).

ועפ"י דברינו, מיושבת תמיהת המנחת חינוך (מצוה רצ"ד) על הר"ם. דביומא ס"ד ע"א מבואר דדחיית השעיר המשתלח לצוק נקראת שחיטה לענין

איסור מחוסר זמן. וכ"פ הר"ם פ"ה מהל' עבודת יוה"כ הי"ז. וכן פסק בהל' אבות הטומאה פ"ג הל' י"ג. דעריפת עגלה זו היא שחיטתה לענין טהרה מטומאת נבילה. ותמה המנ"ח למה לא הביא ד"ז בהלכות שחיטה יחד עם איסורי או"ב. ונל"ת דעריפתה ודחייתו זו היא שחיטתו היינו דוקא לענין דמיקרי מעשה שחיטה, אבל א"א בשום פנים לקרוא להבהמה שחוטה בהכי. וממילא לק"מ על הר"ם, דלענין טומאת נבילה סגי במעשה שחיטה לבכדי לטהר (והראיה משיטת ר"ע דף ל"ב ע"א). וכן לענין אי' מחוסר זמן דקדשים, דודאי הוי איסור שחיטה, שהרי אינו ענין דוקא לאותו ואת בנו, ואדרבא עיקרו נכתב בפרשת מחס"ז דשמונה ימים. (גמ' חולין פ"א ע"א ותוס' שם קט"ו ע"א). — אבל בדין או"ב, דבעינן שתהי' הכת נשחטת, אין עריפה או דחיה לצוק פועלים שם שחוט על הבהמה.

[ועיין תוספות חולין (פ"ה ע"ב ד"ה סד"א) שחילקו בין מעשה שחיטה לשם שחוט שעל הבהמה, וכתבו דלטהרה מידי נבילה בעינן שם שחוט על הבהמה, ולענין או"ב לא בעינן אלא מעשה שחיטה לחוד, ודבריהם ק"ל. ובכלל דבריהם שם קשים להולמם. דכתבו ס"ד לומר דמיקרי הבהמה שחוטה, ואף דליכא שם מעשה שחיטה. דהוא נגד השכל, דהיאך אפשר להיות בהמה שחוטה בלי מעשה שחיטה].

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA  
RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

Saul Berman, *President*  
Moshe Sachs, *Vice-President*  
Eugene Zaveloff, *Secretary-Treasurer*

BETH YITZCHAK

Rabbi Israel Reiss, *Editor*      Charles Schless, *Associate Editor*

EDITORIAL BOARD

Edward Rosenbaum

Sender Shizgal

# BETH YITZCHAK

*An Annual Devoted to Studies in Halacha*

*by the*

**FACULTY AND STUDENTS OF YESHIVA UNIVERSITY**

*Published by the*

**STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA**

**RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY**

**YESHIVA UNIVERSITY**

**Amsterdam Avenue and 186th Street**

**New York 33, N. Y.**

**1 9 6 0**

*Printed by*

**TWERSKY BROTHERS**

**New York 52, N. Y.**

# BETH YITZCHAK

*An Annual Devoted to Studies in Halacha*

*Issued by the*

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

VOLUME IX — 1960

**YESHIVA UNIVERSITY**

**New York 33, N. Y.**