

בית יצחק

שנתון לחדושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ישיבה-אוניברסיטה

שדרת אמסטרדם זרחוב 186

ניו יורק 33, ג. י.

שנה עשירית

ה'תשכ"א

בית יצחק

הוצאת הסדרות תלמידי
ישיבת רבנו יצחק אלחנן

זשכ"א

בית יצחק

שנתון לחדושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

שנה י'

ניו-יורק, ה'תשכ"א

תוכן הענינים:

- 4 הקדמה העורכים
- 5 איכות מעשה האדם הרב יעקב משה הכהן לעמין
משגיח-רוחני
- חרו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומחנכיה *
- בענין ראשית ששיריה ניכרים בתרומה
11 וחלה הרב יוסף ליב ארנפט
- 50 בירור בענין דרא דממונא הרב משה גורדון
- 55 בענין הודאת בעל דין הרב אפרים מרדכי סמיינבערג
- בענין מיתת הבעל דמתרת וחליצה
61 דמתרת הרב משה אהרן פאלייעוו

(המשך מעבר לדף 97)

* על פי סדר הא"ב

תוכן הענינים

(הסוד)

- 66 בדין חוב בשביעית הרב אברהם אהרן שאצקעס
חרו"ת מאת מוסמכי חניכי ותלמידי הישיבה (*)
- 71 שיטת רבי יהודה בכיעור חמץ אבא ברונשפיגל
- 75 בענין יום הכפורים שחל בשבת שלום י. בערמאן
- 77 גזירה דרבה בענין קריאת המגילה בשבת נחמי' זאבראבסקי
- 80 מקלקל בשבת משה יגיד
- 85 מצות עשה שהזמן גרמא בנימין יונגרייז
- 90 הערות על מסכת כתובות בנימין יונגרייז
- 94 להגדרת המושגים הזמנה ולשמה הרב מרדכי יעקב פומער
- 101 פרוטה דרכ יוסף — ומצות לל"נ הרב ישעי' ריעדער
- 108 בענין חרש ופקח שהגביהו צבי שכטר

(*) על פי סדר הא"ב

חוברת זו מוקדשת

לזכר מורנו ורבנו הגאון הגדול

מרן ר' משה הלוי סאלאווייצ'יק זצוק"ל

למלאות עשרים שנה לפטירתו

זכתה הישיבה הקדושה שלנו שאחד מגאוני הדור העבר הגאון
הגדול האדיר מרן ר' משה סאלאווייצ'יק ישמש בה בתור ראש
הישיבה. למותר להגיד שבח, כחו וגדולתו בתורה, נועם
מדותיו והליכותיו, כל זה ידוע לכל, ובפרט לתלמידי הישיבה
שזכו לשמוע תורה מפיו. אך ראוי להדגיש כי היה מסור בכל לבו
ונפשו להרביץ תורה לתלמידיו. כל כשרונותיו הגדולים וכל זמנו
היה מוקדש אך ורק לתלמידי הישיבה, להרצות לפניהם את שעוריו
הנפלאים, ולשוחח עמהם אחר השיעור בחידושי תורה שנאמרו
בעת השיעור. לא התערב בשום ענין שהוא מחוץ לתחום הארבע
אמות של הלכה בישיבה. כל כחו ומרצו הקדיש לתלמידיו לפתח
בהם את כשרונותיהם להבין ולהשכיל ולחדש גם הם חידושי תורה
והיה סמל נפלא לכל מרביצי תורה. זכרו לא ימוש מתלמידיו
הרבים ומכל יתר בני הישיבה שזכו להיות בקרבתו.

יהי זכרו ברוך

לזכר נשמת

הגאון המופלג בתורה מו"ר

הרב אהרן דוד בוראק זצוק"ל

נפטר

ביום ט"ז תשרי תשכ"א

ת. נ. צ. ב. ה.

הקדמה

ואמר ר' אלעזר מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה, וכי יש תורה של חסד. ויש תורה שאינה של חסד אלא... תורה ללמדה. זו היא תורה של חסד, שלא ללמדה זו היא תורה שאינה של חסד. [סוכה מ"ט:]

בספרות התלמודית המושגים של "ללמד" ו"ללמד" תמיד נמצאים זה בצד זה. אבל בכל מאמרי חז"ל על נושא זה, בולט ההזהרה כי לא תמיד ה"ללמד" נובע מה"ללמוד". להפך, כמו שה"ללמוד" דורש יגיעה, באותה מדרגה ה"ללמד" מבקש השקעת כוחות ועמל רב. כל אחד מסוגל לרכש לו ידיעות, אבל "ללמד" תלוי בכח היצירה. יצירה תלמודית הוי אמנות וכמו כל אמנות רק אימון ונסיון מוליכים להצטיינות בו. ראשי הישיבה לעולם משתדלים להוריש לתלמידיהם הן ידיעות והן חוש היצירה, אבל לדאבונו, לפי רוב, בנוגע למטרה השנייה מורינו נכשלים בעבודתם. הסבה הראשונה לכשלון זה הוא שהיצירה רק עלול לבא אחרי "חבלי לידה", והתלמיד לעולם הוא עצל ומבקש הדרך הכי קלה. ושנית ברוב מוסדות תורה אין מקום, בתכנית הלימודים, לאימון ביצירה תלמודית. בישיבה שלנו ארגנו כמה וכמה פעמים כל מיני חבורות למלא חסרון זה אבל ימיהם לא ארכו. החוברת בית יצחק המופיעה עתה לפעם העשירי, מטרתה היחידה היא לתת לראשי הישיבה וביחוד לתלמידי הישיבה אפשרות להציג פרי יצירתם בים ההלכה. אנו תקוה שהקורא יהנה מפרי מעלליהם, ואם בסוף קריאתו, יחשב כי הוסיף על ידיעותיו, ממילא עמלנו בא על שכרו.

העורכים

יצחק רוזנבוים

סנדר שיזגאל

יהודה זבעלאו, נשיא
מלך פרס, סגן-נשיא
דניאל פינגערער, סגן-נשיא
אברהם מיימון, מזכיר-גזבר

חפתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

איכות מעשה האדם

כתיב „ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום“ (דברים ד') וכי אפשר לדבוקי בשכינה והכתיב „כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא“ (שם), אלא כל המשיא את בתו לת"ח והמהנה תלמיד חכם מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה, כיוצא בדבר אתה אומר: „לאהבת את ה' אלקיך כו' ולדבקה בו“ (דברים ל') וכי אפשר לאדם לדבק בשכינה, אלא כל המשיא בתו לת"ח, והעושה פרקמטיא לת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה.

(כתובות קי"א)

והנה לכאורה הדברים תמוהים, אחרי שלא הבינו באמת וכי אפשר לדבוקי בשכינה? שזה ענין רחוק בתכלית כמובן, ומהי מסקנתם על האפשרות להתדבק בה', וכי אם יהנה לת"ח ויעשה פרקמטיא לת"ח או ישיא את בתו לת"ח כמובן באופן רצוי כפי מהלך העולם שיפיקו רצון זה מזה לבד שהוא ת"ח, כי באופן אחר אם לא יתאחדו יחד בכל עניני חייהם אין גם דעת תורה נוחה מזה, ואם בן יש לשאל גם על מסקנתם, וכי אם יעשה את הדברים האלה לת"ח באיזו אופן נקרא בזה שהוא דבוק ב"ה, ולשאלה זו לכאורה אין לה תשובה כמו שאלתם הראשונה „וכי אפשר לדבוקי ב"ה? וראוי להסביר ענין זה.

והנה כתיב „כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלקים מעולות“ (הושע ו') אמר הקב"ה חביב עלי חסד שאתם גומלים זה לזה, יותר מכל הזבח שזבח שלמה לפני (מדרש) התרגום יונתן מתרגם „ודעת אלקים“ „ועבדי אורייתא דח"י, גם פירושו של הרד"ק וז"ל „ודעת אלקים“ שהוא לעשות משפט וצדקה“. אנו רואים כאן חידוש גדול בהסברת „ודעת אלקים“. כידוע מושג „ודעת אלקים“ כולל תוכן פיליסופי עמוק בהבנת האלקות, כנאמר בתורה „וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים“ (דברים ד') „דעו כי ה' הוא אלקים“ (תהילים ק'). „ואתה שלמה בני דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה“ (ד"ה א' כ"א), ואילו ב„תרגום יונתן“ הגדרת המושג של דעת ה' הוא רק „לעשות משפט וצדקה, זאת אומרת מעשים ממשיים“ ועבדי אורייתא

כלומר, מימוש חכמת התורה שהיא חכמת ה' בחיים, "ודעת" כונתה, התדבקות והתחברות האדם על כל חושיו והרגשותיו ושכלו, ביחד עם תכונתו התורנית למען תוצאות מעשיות, שפירושן מושג חכמה עילאי, ומפני זה אנו מוצאים שלפי נקודת ההשקפה התורנית יש ערך רב מאד לכל המעשים המתאימים ואפילו הם פעוטים בחשיבותם, כי הלא אבות העולם שהיו דבקים בה' מאד מצד היותם נביאיו, רכשו את חינוכם בעיקר במידת החסד ונשיאת העול עם חבריהם, וזה גם להכשרתם כמלכי ישראל כמו משה רבנו ודוד המלך. הראשון כידוע התאמן בתחילתו כרועה צאן, ובפירוש המדרש המעיין על הכתוב "ומשה היה רועה צאן יתרו" — "ה' צדיק יבחן" (תהלים י"א) ובמה הוא בוחנו? במרעה צאן כו' "אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך חיך אתה תרעה צאני ישראל" (שמות רבה) וכן דוד המלך.

חסדו של אברהם אבינו שהיה הסמל הנאמן של "והלכת בדרכיו" — "מה הוא רחום אף אתה" נתחנך ביחוד במידת הכנסת אורחים, ותורתנו הקדושה מתארת את מעשיו בצבעים בהירים "ואקחה פת לחם", "יוקח נא מעט מים" ועוד, וחז"ל מדגישים את גודל השכר לבניו אחריו: "כל מה שעשה אברהם למלאכי השרת בעצמו, עשה הקב"ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה אברהם על ידי שליח, עשה הקב"ה לבניו ע"י שליח (ב"מ פ"ו) מהאמור מתברר שמעשים ממשיים בעבודת ה', הם תכלית ועיקר של מושכלות התורה האמתיים, ודבר זה למעלה מבינתם והכרתם של הפילוסופים והוגי דעות החלונים, שלפי הנחתם המושכלות הללו רק חכמה רעיונית בעולם הרוחני והנצחי, שאין לה קשר נכון עם המעשים מכל וכל, שתכלית רוחנית עלולה להיפך לתכלית גשמית, מובן וברור לנו מקבלי התורה, היודעים ומכירים שקיום התורה תלוי בעיקר בעולם המעשה, והמדייק בקיום המעשה באופן נעלה, קדוש יאמר לו בעולם הרוחני, לדוגמה: מצות תפילין שביחס אליה אומרים חז"ל: "מלמד שהראה לו הקב"ה קשר של תפילין" (ברכות ז') המוכיח הערצתם הגדולה למצוה זו וחשיבותה העצומה כאות וזכרון שאנו כולנו עבדי ה' בכל ימי חיינו, וכמו כן ידוע עד כמה אנו מקפידים על אופן עשיית התפילין ובכתיבת ספר תורה ומזוזות. אמנם בעלי החיים שמעורם נעשים כל אלה, משכנם לרוב במקומות אי-נקיים, אבל הם נעשים כשרים על ידי מחשבת האדם הטהורה לשם עיבוד לשמה וכתיבה לשמה של המצוה, ובזה עורם נעשה הגון וראוי בשביל קדושת ספר התורה, התפילין והמזוזות, אנו רואים איפוא שעל ידי ענינים גשמיים עלול כל אדם להגיע לתכן רוחני, ולקיום מצוות תפילין וספר תורה כפי שיצאו מפי הגבורה.

ברור איפוא שתהליך קיום מצוות התורה הוא ברוח ותכלית האמתית, כלומר, מצוות ה' נובעות ממקור החכמה, כביכול, ובאופן רוחני ונצחי לאין שיעור, ובדרך השתלשלות מלמעלה למטה, ממרום לעולם השפל והמעשה כפי

שגורה חכמתו ית"ש, ורק כך עלול האדם להגיע לתכליתו הרוממה שהיא גם תכלית הבריאה, ועל ידי קיום התורה והמצוות ביגיעתו הגשמית והרוחנית הוא עלול להטהר ולהזדכך ולבא לעמק החכמה של כל מצוה כפי שנתנה מאת ה', והוא נעשה איש השלם בתכלית השלמות לחוות בנועם ה', ולהתאחד ולהתמוג עם מקור הנצח, ושומה על כל בן ישראל להשתמש ביגיעת שכלו בכל האפשר, כדי להכיר היטב את צורת כל מצוה ונשמתה, כי זו היא באמת תכלית קיום המצוות, ההתעמקות במהות המצוות ותכניתן, מועילות לצרף את נשמת האדם ודעת המקום נוחה הימנו. לא כל יחיד, למשל, יכול לקיים מצוות תפילין בקדושה וטהרה ממש כמו הגר"א מווילנא, ומה גם כאחד מראשוני הראשונים של חכמנו ז"ל עד משה רבנו, אבל כל אחד יכול לקיים מצוות התורה כפי כחו ומצבו הרוחניים, ולהתדבק על ידי זה בה', וזה המובן של "דע את אלקי אביך ועבדהו", "הודיעני נא את דרכיך". משה רבינו הגיע לידי הכרה מלאה שעל ידי התדבקות השכל בה' ובקיום המצוות עלול האדם להגיע לידי "ואדעך", ממש כמו התופעה של ראיית העין, שאינה משפיעה על העצמים השונים בכח חיצוני בלבד, אלא שיש לה גם סגולה מיוחדת היפנוטית להשפיע עליהם ולהטביע חותמת בהם כידוע בעין טובה או בעין רעה, בדומה לזה קווי המחשבה והשכל עלולים להשפיע על הזולת, בצורה של התלכדות והתדבקות גמורה עם בני האדם מקבלי הקווים הללו וזה בכלל המובן של ידיעה ודעת.

וכדאי לציין שכשם שבעניני בין אדם למקום, איכות הדבקות בה' מותנה מצורת הידיעה והעדר הידיעה את ה', כן גם נמצא אתו היסוד בענינים שבין אדם לחבירו, ביחס ל"ואהבת לרעך כמוך", למשל, שומה על כל אחד מישראל להיות מחובר ומלוכד עם חברו ולהתכון לטובתו בכל נפשו ומאודו, ולהרגיש בצערו ועלבונו תמיד, דוגמת משה רבנו שהכתוב אומר עליו "וירא בסבלותם" וכפי פירוש רש"י: "נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם". מן הראוי איפוא שכל איש יתאמץ להיטיב תמיד עם חברו, למלא את מחסורו ולהעניק לו מטובו ביד מליאה ורחבה, ועל הכל להתייחס אליו כאב לבנו לדואג לחנוכו ותכליתו, ומחו תפוס מחשבות רציניות בנוגע לגורלו ועתידו, גם בשעה שאינו עוסק במעשים ממשיים למענו ולטובתו, האדם הנבון שמנהג בכך, סופו להיות איש השלם בתכלית, ההולך בדרכי ה' לרחם על בריותיו תמיד ונעשה אהוב וחביב למקום.

ומכל מה שנתבאר לפנינו, נדע כי תכלית וחובתו של האדם להיות דבוק בה' על ידי המצוות לא במעשים כשלעצמם, כי אם בצורתם ובנשמתם, ובכונות להשתתף בשמחתו וצערו של הזולת כאילו היו אלה אליו ממש, ובהכרה אצילית את המקבל הטוב ממנו כי הצלם אלקים הוא, יוצא מזה כי במחשבות רוממות כאלה כשמהנהג ת"ח מנכסיו והעושה פרקמטיה לת"ח, והמשיא את בתו לת"ח

מתוך אצילית הנשמה הטהורה להיטיב עם מין האנושי וביחוד לת"ת, יוצא איפוא שעושה החסד מצד זוך נשמתו ואצילות טבעו הוא בצדק בסוג הבורא כביכול, כשם שהוא בסוג זה מצד כח בחירתו שעל זה נאמר "נעשה אדם" כדמותנו (עיין סיפורנו) ובוזה מקיים באמת "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום" "לאהבה את ה' ולדבקה בו".

ובאמת כשנסתכל בענין זה אנו רואים אמיתת ביאורנו, שלפי גדלותו של האדם בצורתו ונשמתו נחשב בשמים אף פעולה פעוטה לתוצאות גדולות לאין שיעור כמו במעשה החסד של אברהם אבינו עם האורחים, כפי שאמרו בשכר "ויקח חמאה וחלב" זכו ישראל את הזמן במדבר, ובשכר "ויקח נא מעט" מים זכו ישראל לבארה של מרים במדבר, ומי יכול לשער גורל שכר שמים לעם ישראל במדבר בעד פעולת אברהם אבינו, אנו מוכרחים לומר כי לא הפעולה הגשמית העיקרית רק לפי גודל מידת החסד של אברהם אבינו שהגיע לסוג של מקור החסד כביכול המתלזה בפעולתו של החסד הגשמי עד כדי כך שזכו כל ישראל לחסד ה' בלי גבול.

ובאמת אנו רואים גם במהלך החיים שלנו שהאדם יוכל לזכות בענינים קטנים ופעוטים לשכר גדול, וכדאי להביא הרגשת אדמו"ר זצ"ל מסלבודקה בחז"ל זה: "אמר ר' יוחנן טובה המלבין שינים לחברו יותר ממשקהו חלב (לשון שחוק שהשוחק שיניו נגלים. רש"י) שנאמר "ולבן שינים מהלב" (בראשית מ"ט) אל תקרא לבן שינים אלא לבון שינים" (כתובות קי"א) והלא איזו הנאה גורם לחברו בזמן שחברו מעולף מצמאון וקור, והוא בא ומשקה אותו חלב חם, ואם נראה אדם שהולך בכל יום מבקר עד ערב בבתי חולי ועניים ומשקה אותם חלב, כמה נעריך את האדם הזה בתור בעל חסד וטוב ומטיב שאין כמותו, והנה באים חז"ל ומראים לפנינו שיש לכל אדם היכולת ובלי טרחה יתירה לגמול חסד עם חבריו במדה היותר גדולה, והיא להלבין שינים ולהראות לבני אדם פנים מאירות ומסבירות, כי זה נועם להאדם יותר מהשקאת חלב, ומה אנו רואים עד כמה יוכל האדם להמציא כמה המצאות בעשיית החסד עם חבריו בנפשו ובגופו בכל עת ובכל שעה ואף אם האדם נמצא במצב של רוגז ומדות רעות שולטות בו, גם אז יש לפעול עליו הרבה על ידי הוראת אליו פנים מאירות ומסבירות וענינים פעוטים, ובגללם מוכנים בני אדם להבליג, לעצור ולבלום סערת רוחם ויצריהם התוקפנים ביותר.

בתור דוגמה לעניננו מספרים בשם אדמו"ר הגאון ר' נתן צבי פינקעל זצ"ל מסלבודקה הנ"ל, מקרה שנודמן לו לראות בצעירותו בשוק העיר ווילנא, אשה רוכלת שעמדה בשוק ומכרה פולין, התרגזה רוגז רב על אחת משכנותיה, כנראה מתחרה שלה, וחירפה וגידפה אותה בקולי קולות, עד שקצף הותז מפיה, נדמה היה שנחוצ זמן רב עד שיעבור זעמה ותשוב רוחה. והנה בעודה קוצפת

זרוגות, ניגש אדם לשולחנה ובקש ממנה פולים בפרוטה אחת, ופלא היה לראות, היאך שרוכלת זו שינתה לפתע את טעמה, פניה צהלו, חיוך עבר על שפתותיה, ובאדיבות רבה פנתה אל הקונה ונתנה לו מבוקשו.

המקרה הזה גילה לאדמו"ר ר' נ"צ סוד גדול בכוחות הנפש, שפרוטה זעומה אחת — בכוחה להפך אדם מקצה אל קצה ולבלום את המדות הסוערות ביותר בעצם תוקפן, מה שלא יכלו לפעול שום אמצעי חכמה והסברה שבעולם, ואם בפרוטה כך, הוא הדין בכל הנאה חושית כגון: שבת, מחמאה, פנים שוחקות, ולפעמים אף בחיוך קלה או במלה אדיבה אחת — אפשר לרכוש את לבם של בני האדם ולהפיג את רשעותם.

ממקרה זה עמד רבנו הנ"ל על עוד נקודה, לאחר שהקונה שלם לרוכלת את הפרוטה שהגיעה לה תמורת הפולים, החלה היא להודותו על החסד שגמל אתה ולברכו בשפע ברכות, שיהיה בריא, שיאריך ימים עם אשתו וילדיה, שהי שלם לו כפעלו וכו'. והוסיף רבנו הנ"ל, שמובטחנו שהיא ברכה אותו בלב שלם ובאמת הרגישה אליו הכרת טובה ואהבה, ומכאן שלא רק אפשר להבליג על שחיתות המדות בכח טובת הנאה כל שהיא, אלא יש גם להפוך בני אדם באמצעותה לטובי לב, לאוהבי הבריות, לאנשי חסד ולבעלי מדת תקינות.

וענין זה מציין לפנינו גדלותו של האדם שהנהו תכלית הבריאה, ולפיכך הוא גם אחראי עליה ועל שלמותה. מנקודת ההשקפה התורנית שומה עליו איפוא, להשתדל ולהתרומם ברוחו לאותה מדרגה עליונה שבשבילה נוצר, כדי שיבא לידי הכרה מלאה של מקוריות כחות נפשו אפשרות כח יצירתם והתפתחותם, בחינת אדם הראשון קודם החטא, ועל ידי זה ישכיל וידע שקיום התורה במילואה תלוי בו, מהיותו אדם ענקי בכח ומועד לעולם, ואחראי לכל פעולה רעה מצדו, ואפילו גם מחשבה זרה נזקפת על חשבונו כמעמיד צלם בהיכל ה'. כי באמת מוחו של האדם דומה בתפקידו להיכל הבריאה, וכל תנועה ותנועה שלו תשובה יותר מתנועת הגלגלים, כי כל תנועה בלתי תקינה משל, שאיננה לפי רוח התורה, עלולה לעורר זעזועים נמרצים בכדור העולם כולו ולעורר יסודותיו, בהגיע האדם לידי ידיעה זו בכל היקפה, יכיר ברורות בתועלת המוסר וקיום התורה, משום שאם ירגיש רק בחולשתו ואפיסתו בחינת "ואנכי תולעת ולא איש", אז בהכרח גם פעולותיו ומושגיו יהיו פעוטים ואפסיים, ואחריותו לגבי קיום התורה גם הוא תהיה קטנה בעיניו.

ורגילים אנו למדוד את איכות האדם וגדלותו, לפי שיעור מידתו של אדם הראשון קודם החטא, מה ששימש יסוד למהות האדם בכלל ואיכותו בכל הזמנים, כמו שמצינו הסבר זה בדברי חז"ל: "בשעה שאמר הקב"ה לברוא את האדם נמלך במלאכי השרת אמר להם נעשה אדם, אמרו לו אדם זה מה טיבו? אמר להם, חכמתו מרובה משלכם, הביא לפניהם בהמה חיה ועוף, אמר להם

זה מה שמו? ולא היו יודעים, העבירם לפני אדם, אמר לו מה שמו? אמר זה שמו שור וזה חמור, זה סוס וזה גמל. אמר לו ואתה מה שמך? אמר לו אני נאה להקראות אדם שנבראתי מן האדמה. ואני מה שמי? נאה לך להקראות ה' שאתה אדון כל, אמר הקב"ה אני הוא שמי שקרא לי אדם הראשון" (מדרש בראשית).

מאמר זה מדגיש את מעלת גדלות האדם במובנה הרעיוני והמעשי, הבורא ית"ש גילה למלאכים בקצרה את מהות האדם, שחכמת האדם היא גדולה מחכמת כל המלאכים והשכלים נבדלים הכוללים את השרפים, האופנים וחיות הקודש, והוכיח להם באופן מופתי ובולט בקריאת השמות לכל יצור וגם לבורא עצמו כביכול על ידי האדם, מה שהם לא יכלו לעשות מפאת חוסר הבנתם, רק האדם בחכמתו ידע לקרוא שם לכל בריה ולבורא ומנהיג העולם, חכמה המיוסדת על ידיעת הטבע והכרת הבורא כביכול, ומפני כך העידה התורה על האדם שנעשה בצלם אלקים, הוא האחד בכל הבריאה שיכול להגדיר את שמו של הקב"ה כהלכה.

וכדי להבהיר יותר את הענין הנידון נביא גם מאמר חז"ל זה: "ויפל אלקים תרדמה" (בראשית ב') בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון, טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש, הפיל הקב"ה עליו שינה וידעו הכל שהוא אדם, תחילת מפלה שינה, דמך לא לעי באורייתא, דמך לא עביד עבידתא" (ילקוט בראשית) האדם מסומן כאן בכל גדולתו כי הלא המלאכים ודאי מכינים עצמם בכל פעם לומר קדוש בדחילו ורחימו ובכל זאת טעו בשיקול דעתם וחשבו את האדם לבורא העולם, וזה אות ומופת לגדולת האדם גם מנקודת ההשקפה של המלאכים הקדושים. מכל האמור אפשר להסיק אם כן שלפי גדלות האדם, חובותיו בעולם ואחריותו לבורא ולחבריו, הוא עתיד ליתן את הדין גם בעד כל מדחה קל בימי חייו, יען שגם הפגם היותר זעיר בחייו הרוחניים, עלול לגרום באחריותו לתוצאות רעות ואיומות ו"אדם מועד לעולם", כפי ביאור חז"ל שהבאנו "טעו בו מלאכי השרת באדם הראשון ובקשו לומר לפניו קדוש", הפיל הקב"ה עליו שינה והכירו בו שהוא אדם" — והנה ענין השינה אין צפון בו כל רע כי אם מצב של היסח הדעת והעדר השכל זמני, ובכל זאת היתה השפעת השינה עצומה כל כך על האדם לשנות את אישיותו בתכלית בעיני המלאכים ממדרגת "בורא" — למדרגת אדם פשוט. מה גדלה וכבירה היא הרגשה זו! אם היסח הדעת זמני יכול לגרום לירידה אנושית כזו, כמה הפסד עלול לבא בשל חסרון או מום רוחני קבוע באדם.

ומזה נוכל להבין אחרי שידוע כי "מדה טובה מרובה ממידת פורעניות", לזאת אם האדם משתדל לעלות מעלה בחיי הרוחניים עד כמה הוא זוכה לגדולות ונצורות לאושר נצחי ולענג תמידי.

הדרו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומחנניה

הרב יוסף ליב ארנסט

בענין ראשית ששיריה ניכרים בתרומה וחלה

— א —

חלה פ"א מ"ט: האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת. ובחולין קל"ו, ב' מבואר הטעם משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרין, ובירושלמי על אתר, חלה פ"א ה"ו, וכן במע"ש, פ"ה, ה"ה, מבואר: מניין שלא עשה כלום עד שישיר מקצת ת"ל מראשית ולא כל ראשית. וכן הוא בספרי, במדבר פ' שלח פי' ק"י: מראשית עריסותיכם מקצת ולא כולה.

הר"ש במשנתנו כתב: עד שישיר מקצת, חלה ותרומה כתיב בהו ראשית ששיריה ניכרים כדאיתא בפ' ראשית הגז דף (קל"ו:). הביא כאן הר"ש הטעם המבואר בבבלי. הר"מ במשנתנו כתב: עד שישיר מקצת, ענינו לא נקרא ראשית אלא אם נשאר ממנה שיעור והוא אמרם מראשית ולא כל ראשית. הביא כאן הר"מ הטעם המבואר בירושלמי, בהלכות חלה להרמב"ן, דף כ"ז, כתב: האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת מאי טעמא בעינן ראשית ששיריה ניכרין. והיא ההלכה השנויה במשנתנו וכטעם הבבלי.

הלכה זו שנויה גם במס' תרומות, פ"ד מ"ה: המרבה בתרומה כו' רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים עד שישיר שם חולין, ובירושלמי, שם ה"ד, מפרש: מניין שלא עשה ולא כלום עד שישיר מקצת ת"ל מראשית ולא כל ראשית. הר"ש שם כתב: עד שישיר שם חולין, דקסברי ר' עקיבא ור' טרפון דלא חיישינן אלא שישאר מעט חולין שלא יעשה כל גורנו תרומה משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרים כדאמרי' בפ' בכל מערבין (דף ל"ז:) ובראשית הגז דף קל"ו:). הביא הר"ש גם שם טעם הבבלי. הר"מ שם כתב: ורבי עקיבא אומר

כו' למאמר השם יתעלה מראשית ולא כל ראשית. הביא הר"מ גם שם טעם הירושלמי.) ולהלן נבאר חילוק הטעמים.

והנה במס' דמאי, פ"ז, מ"ד תנן: הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה ועשרה מעשר ראשון ותשעה מעשר שני מיחל ושותה. ובתוספתא, שם פ"ח ה"ה, שנינו: הלוקח יין מבין הכותים כו' אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה כו' דברי רבי מאיר ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון אוסרין. ובעירובין ל"ז, ב' מפרש טעמם של תנאים האוסרים משום דאין ברירה, ומקשה מר"ש דאית ליה ברירה, ואמר רבא שאני התם דבעינן ראשית ששיריה ניכרין. וברש"י שם: רבא אמר טעמא דרבי שמעון ביין לאו משום דאין ברירה הוא דאית ליה ברירה אלא משום דקרייה רחמנא לתרומה ראשית דגנך ותירושך מכלל שתהא מובדלת תרומה משיריה בשעה שקורא עליה שם שתהא היא נראית ראשית ואלו שיריה. וכן במכות י"ט, ב' מביא בגמ' דברי התוספתא, שם פ"ג ה"ג, רבי יוסי אומר כהן שהיתה בידו תאנה של טבל בשנת מעשר שני בירושלים בשנת מעשר עני בגבולין אומר תרומה בעוקצה ואכלה מעשר ראשון בדרומה ואכלה מעשר שני בצפונה ואכלה פטור ואם היה זר חייב על כל אחת ואחת שאילו מתחלה אכלה לא היה חייב אלא אחת. וברש"י שם: תרומה בעוקצה כו' דבעי ראשית שיהא שיריה ניכרין והלכך בעינן סיום והא דתנן (דמאי פ"ז מ"ד) שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה במקומן פליג אהא דלא בעי ראשית שיהא שיריה ניכרין.) דין זה דבעינן בתרומה סיום, משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרין.

(1) הרי"ט אלגזי, בהלכות חלה להרמב"ן שם אות ח', הקשה: והנה במאי דאמרי' בסיפא האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת יש לחקור דדין זה דבעינן שישיר מקצת אמאי לא הוכיר התנא במסכת תרומות והמתין עד הכא להזכירו גבי חלה, עיי"ש. ואישתמיטתיה שדין זה הזכיר התנא גם במסכת תרומות במשנה זו.

(2) הרשב"א בחולין י"ד, א' הביא דברי הרמב"ן בשם גאון שלא כדברי רש"י, ז"ל: הא דאמרינן אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש וכו' מיחל ושותה מיד ק"ל דהא בעי למימר לצפוננו או לדרומו כו' וכתב הרמב"ן ז"ל בשם גאון ז"ל דלמ"ד יש ברירה באומר שאני עתיד להפריש מהני דכשהוא מפרישו הוברר הדבר למפרע שעל מה שהפריש חל המעשר ושיריה ניכרין הן למפרע אע"פ שלא היו ניכרין בשעת קריאה ובשעת שתיה והא דבעינן לצפוננו או לדרומו בקורא לה שם מעתה כו'. והעיר שם הרשב"א על זה: ומיהו לכאורה בעירובין לא משמע הכין דגרסינן התם בפרק בכל מערבין כו' אמר רבא התם היינו טעמא דבעינן שיריה ניכרין כלומר לעולם אית ליה לר"ש ברירה והתם גבי נוד היינו טעמא דאסר משום דבעינן שיריה ניכרין בשעת קריאת שם ובשעת שתיה כו' אלמא משמע דאפי' למאן דאית ליה ברירה בעלמא גבי נוד לא קריא ליה שיריה ניכרין כיון דאין ניכרין בשעת קריאה ובשעת שתיה, וא"ל דמסקנא [לאן] בהכי סלקא דאמרינן התם ואב"א כדקתני א"ל לר"מ אי אתה מודה שמא יבקע הנוד כלומר אי איכא מאן דאית ליה ברירה שיריה ניכרין למפרע וכשמפריש למחר מן הדין מתוקן שתה למפרע, עיי"ש. אמנם רש"י לא נראה לו לומר כדברי הרמב"ן בשם גאון משום דקשה על זה מדברי רבא בעירובין, כקושית הרשב"א, ולא נראה לו לומר כתירוצו של הרשב"א, משום

שנינו במס' תרומות, פ"ג מ"ה: האומר תרומת הכרי זה בתוכו ומעשרותיו בתוכו תרומת מעשר זה בתוכו רבי שמעון אומר קרא שם וחכמים אומרים עד שיאמר בצפוננו או בדרומו רבי אלעזר חסמא אומר האומר תרומת הכרי ממנו עליו קרא שם. ובמשנה זו שנוי זה הדין דבעינן בתרומה סיום, משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרין, הלכך אומרים חכמים עד שיאמר בצפוננו או בדרומו, כדברי ר' יוסי בתוספתא דמכות. וגם ר' שמעון דאמר שאף באומר בתוכו קרא שם, ולא בעי שיאמר בצפוננו או בדרומו, אית ליה הדין סיום בתרומה משום דבעינן שיריה ניכרין, אלא דסובר דאף באומר בתוכו הוי סיום, וכמו דמקשה שם בעירובין אדברי רבא דמפרש טעם דר"ש בשני לוגין משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרין מדברי ר"ש כאן, ומשני: שאני התם דאיכא סביביו. וברש"י: דאיכא סביביו, שיריה ניכרין דאיהו בתוכו קאמר ולרבנן לא סגי מה שאמר בתוכו אף דאיכא סביביו ולא חשיב מסוים עד שיאמר בצפוננו או בדרומו. ורק ר' אלעזר חסמא דאית ליה דאף האומר תרומת הכרי ממנו עליו קרא שם, ולא בעינן גם שיאמר בתוכו, לית ליה דבעינן סיום. כ"כ הר"ש בתרומות שם: רבי שמעון אומר קרא שם אע"ג דכתיב ראשית ששיריה ניכרין הא אמרינן בפ' בכל מערבין (ד' ל"ז): שאני התם דאיכא סביביו דבתוכו משמע באמצעיתו של כרי תהא תרומה. עד שיאמר בצפוננו, אע"ג דפרשינן דבתוכו משמע באמצעיתו לא חשיב מסוים עד שיאמר בצפוננו. תרומת הכרי ממנו עליו קרא שם, רבי אלעזר חסמא לא בעי שיריה ניכרין. וכ"כ הרע"ב, ועיי"ש בר"ש ובפ"י הריב"מ"צ.)

דסובר דאף מסקנא בהכי סלקא, כיון דלא מפרש דפליג על רבא בזה, אלא שמתרץ תירוצ' אחר, ומדברי רבא נלמד אף להמסקנא דאפי' למאן דאית ליה ברירה לא הוי שיריה ניכרין אף באומר שאני עתיד להפריש, כיון דאין ניכרין בשעת קריאה, דלעשות שיריה ניכרין למפרע לא מהני ברירה לכולי עלמא. ועיי' בריטב"א כאן ובסוכה כ"ג, ב', ובמאירי כאן, ובתוס' יומא ג"ה, ב' ד"ה הלוקח, ובת"י שם ד"ה ומיחל.

3) אמנם דעת הירושלמי בסברת ר"ש היא שר"ש לא בעי סיום מקום וכדעת ר' אלעזר חסמא. וז"ל הירושלמי תרומות, פ"ג ה"ג: ר' יוסי בר בון בשם ר' יוחנן אתיא דר"ש כב"ש כמה דב"ש אמרין קדשו מדומעין כן ר"ש אומר קדשו מדומעין, (סברת ר"ש הכא דקדשו מדומעין ואע"פ שלא סיים המקום, פ"מ.) עד כדון באומר בתוכו אומר בו מהו נשמענא מן הדא מע"ש שבחפץ זה מחולל על המעות הללו ולא קרא לו שם ר"ש אומר קרא לו שם וחכמים אומרים לא עשה ולא כלום עד שיאמר בצפוננו או בדרומו הדא אמרה היא תוכו היא בו. פירוש, דמתחילה מביא דברי ר"י דסברת ר"ש כב"ש דקדשו מדומעין, ולא בעי שיסיים המקום, משום דלא בעי שיריה ניכרין, כדעת ר' אלעזר חסמא, ואחר זה מסתפק דאולי סברת ר"ש היא כדברי הבבלי בעירובין משום דאיכא סביביו, דבתוכו משמע באמצעיתו של כרי, וא"כ הוי סיום מקום בזה, ולעולם גם ר"ש בעי שיריה ניכרין, ואם נאמר כן הוא דוקא באומר בתוכו דמשמע באמצעיתו אבל באומר בו דלא הוי סיום מקום לא עשה ולא כלום אף לר"ש, על זה מביא ראיה מהתוספתא דמע"ש, דר"ש לא בעי סיום מקום, וא"כ היא תוכו היא בו, ומעתה צריך לומר כר"י אתיא דר"ש כב"ש, וסברתו היא דקדשו מדומעין ואע"פ שלא סיים המקום.

נמצאנו למדים דבזו ההלכה דבעינן ראשית ששיריה ניכרים יש בי דינים. א) שישיר שם חולין. ב) שהשירים יהיו מסוימים וניכרים. דין הא' הוא באופן שלא שיר כלל שיריים, כמתני' דחלה פ"א מ"ט. האומר כל גרני תרומה כו' לא אמר כלום עד שישיר מקצת, וכמתני' דתרומות פ"ד מ"ה, ר"ט ור"ע אומרים עד שישיר שם חולין. דין הב' הוא באופן שישיר שיריים אלא שאין השירים מסוימים וניכרים, כמתני' דתרומות פ"ג מ"ה, וכהתוספתא דמכות, וכהתנאים האוסרים בשני לוגין שאני עתיד להפריש לטעם של רבא בעירובין ל"ז, ב'. [ולהירושלמי במס' דמאי, פ"ז ה"ד, בטעמא דר' יוסי שם, עי' לעיל הערה ג'.]

וכן מבואר גם בירושלמי דמאי, פ"ז ה"ד: הלוקח יין מבין הכותים כו', תני רבי יוסי ור"ש אוסרין כו' לא כטעמיה הדין טעמיה דהדין טעמא דר' יוסי שמא יסייע. וכבר נתקשו המפרשים בפי הדברים שמא יסייע, אכן הגר"א בבאוריו שם מוחק זה וגורס: טעמא דר' יוסי שיהא מסוים, ובדרכו הלך גם הנועם ירושלמי ע"ש. [ולפי"ז ר' יוסי כאן בשני לוגין שאוסר מטעם דבעי שיהא מסוים הולך לשיטתו שאמר שם בתוספתא דמכות דבעינן סיום] ועל זה מסיק: טעמא דר"ש שמא ישכח וישתה את השאר. פירוש דר"ש לית ליה טעמא דר' יוסי דבעי שיהא מסוים. ומביא ראיה לזה, כהדא דתני מעשר שני שבחפץ זה מחולל כו'. והוא כדברי הירושלמי דתרומות הנ"ל.

והגר"א בשנות אליהו בתרומות שם בפירוש הארוך הביא על דברי ר"ש את דברי הירושלמי, וכתב: ובגמרא בבלי מס' עירובין ל"ז ב' מוקי לה דאיכא סביביו משמע דוקא בתוכו ולאידך תירוצא דשם טעמיה משום שמא יבקע הנוד א"צ לזה לומר דאיכא סביבותיו. וכוננתו בזה לומר דלהמסקנא דמסיק דלא כרבא שאמר דטעמא דר"ש משום דבעינן שיריה ניכרין, אלא דטעמיה משום שמא יבקע הנוד, א"צ לומר אליבא דר"ש דאיכא סביביו, ויש לומר שגם דעת הבבלי בסברת ר"ש היא כדעת הירושלמי משום דסובר דלא בעי מסוים, כדעת ר' אלעזר חסמא, דלא בעינן שיריה ניכרין. וכ"כ הר"ש שם בד"ה עד: ופליגא סוגיא דירושלמי אההיא דפרק בכל מערבין דקאמר שאני התם דאיכא סביביו וסבירא ליה כאידך שינוי דהתם דלא חייש.

והנה שם בירושלמי דתרומות איתא: דברי חכמים (כלומר ולדברי חכמים דקאמרי עד שיקבע מקום מהיכא ילפא להו, פ"מ.) רבי זעירא בשם רבי אבדומי דחיפה בשם ר"ש בן לקיש ונחשב לכם תרומתכם והרמותם מה מחשבה במסוים אף התורם במסוים. ולפי מה שפירשו הראשונים, וכן מבואר בסוגית הגמ' בעירובין, דהא דבעינן מסוים הוא משום דבעינן שיריה ניכרין, משום דאי לא הוי מסוים לא הוי שיריה ניכרין, א"כ הלא דין זה נלמד בבבלי מראשית ששיריה ניכרין, וקשה לומר שהירושלמי אית ליה ילפותא אחריתא מהבבלי על הדין של שיריה ניכרין. וכנראה דמשום קושיא זו הוכרחו המפרשים להפך הגירסא בירושלמי וז"ל הר"ש שם בד"ה עד: ולכאורה איפכא גרסינן מה התורם במסוים אף מחשב במסוים. וכן המפרש מהרא"פ והגר"א הפכו הגירסא כהר"ש. וביאור הירושלמי לגירסתם נראה על פי מה שיתבאר להלן בדברינו דטעם הדין שהצריכה התורה שיריה ניכרין בתרומה הוא משום מעשה התרומה, דכיון דמעשה התרומה היא ההפרשה וההבדלה מהחולין, שזהו התרגום של המלה תרומה, אם אין השירים ניכרים לא חשוב מעשה הפרשה והבדלה, דאם אין היכר אין הבדלה, א"כ טעם זה לא שייך אלא רק בהפרשת התרומה אבל בתורם במחשבה, וכשקורא שם, דעדיין לא הוי ההפרשה היה מקום לומר דכשחושב או קורא שם לא נבעי מסוים ושיריה ניכרין עד שיתרום ויפריש התרומה, וכאן הצריכו חכמים סיום מקום כבר כשאומר וקורא שם, ועל זה מפרש הירושלמי דדברי חכמים הוא דילפינן מחשב מתורם, מה התורם במסוים אף מחשב במסוים, ולפיכך גם כשקורא שם, עוד טרם שמפריש ותורם, צריך לסיים המקום משום הדין של שיריה ניכרין.

שני דינים אלו הם דינים מיוחדים, ודין הא' שישיר שם חולין אינו מכריח את דין הב' שהשיריים יהיו מסוימים וניכרים. ראיה לזה, דהלא על הדין של שיריים ניכרים מצינו מחלוקת, וכמש"כ רש"י במכות י"ט, ב' דמתני'. דשני לוגין שאני עתיד להפריש פליג אהא דלא בעי ראשית שיהא ניכרין, [ועי' בהערה ב,] וכמש"כ הראשונים דר' אלעזר חסמא במתני' דתרומות פ"ג מ"ה לא בעי שיריה ניכרין [ולדעת הירושלמי גם ר"ש סובר כר' אלעזר חסמא, ולפי דברי הגר"א למסקנת הסוגיא בעירובין ל"ז, ב' גם דעת הבבלי בסברת ר"ש הוא כהירושלמי, עי' בהערה ג,] ואילו על גוף הדין שצריך לשייר שם חולין לא מצינו מי שיחלוק עליו. ולפי דברי רש"י במכות סתמא דמתני' דדמאי גבי שני לוגין שאני עתיד להפריש, שהיא כדברי ר"מ בתוספתא שם, לא בעי ראשית שיהא שיריה ניכרין, וסתמא דמתני' דחלה, וסתם מתני' ר"מ היא, קתני דלא אמר כלום עד שישיר מקצת, וכן שנה רבי גם בתרומות בשם ר"ט ור"ע דקי"ל כוותיהו עד שישיר שם חולין, הרי דהדין שצריך לשייר שם חולין אינו מכריח את הדין של שיריה ניכרים, שהשיריים יהיו מסוימים וניכרים, אלא דלהלכה ישנם ב' דינים, שישיר שיריים מהחולין, ושהיו ניכרים.

והנה על הדרשה מראשית ולא כל ראשית האמורה בירושלמי כטעם על מה שצריך לשייר מקצת מהחולין בתרומה וחלה כתב הרי"ט אלגזי, דף כ"ז אות ח', דמ"ם מקצת דרשינן בכמה דוכתין כדאמרי' בפ"ק דחולין (דף כ"ג): מן העוף ולא כל העוף וכן דרשו ז"ל בקרא דמראשית דגבי בכורים מראשית ולא כל ראשית שאין כל הפירות חייבים בבכורים. ויש להוסיף עוד על מה שהביא הרי"ט א' מהא דערכין כ"ח, א': מחרים אדם כו' ואם החרים את כולם אינם מוחרמים, ובגמ' שם, מנא הני מילי דתנו רבנן מכל אשר לו ולא כל אשר לו, מאדם ולא כל אדם, מבהמה ולא כל בהמה, משדה אחוזה ולא כל שדה אחוזה, וכהנה טובא. נמצא דהדרשה שבירושלמי היא לא מגוף משמעותה של המלה מראשית האמורה בחלה אלא ממ"ם דמראשית דמשמע מקצתה ולא כולה. אבל הדרשה שבבבלי ראשית ששיריה ניכרין היא מגוף משמעותה של המלה ראשית האמורה בתרומה, וכמו שכתב הר"מ בחלה: לא נקרא ראשית אלא אם נשאר ממנה שיור, ובלשון זה כתב הלבוש, יור"ד סי' של"א סעי' כ"א: המרבה בתרומה הואיל ושייר מקצת חולין הרי זו תרומה דראשית הוא אבל אם אמר

(4) אמנם מלשון הר"מ בחלה, פ"א מ"ט, שהבאנו שכתב: לא נקרא ראשית אלא אם נשאר ממנו שיור והוא אמר מראשית ולא כל ראשית, לכאורה לא משמע כהרי"ט א' שהוא משום דמ"ם מקצת דרשינן, ומראשית דברי הר"מ משמע שמפרש גם דרשת הירושלמי מגוף משמעותה של המלה מראשית, משום דלא נקרא ראשית אלא אם נשאר ממנה שיור. אך אם נפרש כן בדבריו, כמו שמוכח מלשונו והוא אמרם כו', א"כ יקשה דהלא משמעות זו אפשר למשמע מיניה דקרא ראשית האמור בתרומה ולמה ליה להירושלמי למידרש דרשה זו מקרא דמראשית האמור בחלה, ועי' בהערה ו' שנפרש כוונה אחרת בדברי הר"מ.

כל הפירות האלו תרומה ולא שייר כלום לא אמר כלום שאין נקרא ראשית אלא ביש לו שיריים. וביתר ביאור כתב בפ"י ר"ח, עירובין ל"ז, ב': רבא אמר היינו טעמא כו' תרומה אקרי ראשית וכל ראשית יש לו אחרית ידוע הלכך בעינן תרומה ששיריה ניכרין. וכלשון הזה נמצא בתוספתא, חולין פ"א ה"א, לענין ראשית הגז: ר' אלעאי אומר אין ראשית אלא שיש אחריה אחרית.

ובזה נראה לבאר חילוק הטעמים והדרשות שבין הבבלי והירושלמי מה שהבבלי מביא בכ"מ קרא דראשית האמור בתרומה והדרשה מזה ראשית ששיריה ניכרים, והירושלמי מביא בכ"מ קרא דמראשית האמור בחלה והדרשה מזה מראשית ולא כל ראשית. ונראה דחילוק הדרשות שבבבלי וירושלמי הוא מכוון אל חילוק הדינים שיש בהלכה זו של שיריים בתרומה וחלה. מדרשת הירושלמי מראשית ולא כל ראשית שהיא מהמ"ם דמראשית דמ"ם מקצת דרשינן, וכדברי הריט"א, אנו יודעים רק דין הא' שצריך שישיר שיריים מהחולין, והתרומה צריכה שתהיה מקצת מהכרי ולא כולה, אבל אין אנו יודעים מזה דין הב' דבעינן שיריה ניכרים, שאם עשה תרומה רק מקצת ושייר שיריים של חולין אף שאין השיריים ניכרים כבר לא הוי כל ראשית. לפיכך הירושלמי שמפרש מה ששנינו בהמשניות דמס' תרומות וחלה שהאומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת, שבהם נשנה רק הדין שצריך שישיר שיריים ולא הדין דבעינן שיריה ניכרים, אמר מניין שלא עשה ולא כלום עד שישיר מקצת ת"ל מראשית ולא כל ראשית, וכן בספרי דריש מראשית עריסותיכם מקצתה ולא כולה לענין דאין יכול לעשות כל עיסתו חלה. אבל הבבלי שמפרש הדין של שיריה ניכרים, דאף אם שייר שיריים בעינן שיהיו מסוימים וניכרים, אינו מביא הדרשה דמראשית ולא כל ראשית, דמזו הדרשה דמשמע מקצתה ולא כולה אנו יודעים רק שצריך לשייר מקצת מהחולין אבל עדיין אין אנו יודעים שהשיריים צריכים להיות מסוימים וניכרים, ולפיכך אמר הטעם על זה הדין, משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרין, שזה נלמד מגוף משמעותה של המלה ראשית האמורה בתרומה, וכדברי הר"ח בעירובין, וכל ראשית יש לו אחרית ידוע הלכך בעינן תרומה ששיריה ניכרין. (

(5) אך יש לעיין דזה ניחא רק מה דלא מספיק להבבלי דרשת הירושלמי לחוד, משום דמדרשת הירושלמי אנו יודעים רק הדין שצריך לשייר שיריים, אבל אין אנו יודעים מדרשה זו הדין של שיריה ניכרים, שהשיריים צריכים שיהיו מסוימים וניכרים, ולפיכך למד הבבלי דין זה מקרא דראשית, וכמ"ש, אבל מדוע אין מספיק להירושלמי דרשת הבבלי לחוד, דכיון דמקרא דראשית משמע דבעינן שיריה ניכרים ממילא אנו יודעים גם גוף הדין שצריך לשייר שיריים.

וצריך לומר שהמשמעות מהקרא דראשית על שיריה ניכרים אינה אלא אחר שאנו יודעים גוף הדין שצריך לשייר שיריים מהדרשה דמראשית ולא כל ראשית, ורק אז אנו דורשים ראשית שיש לו אחרות ידוע כדברי הר"ח. ואולי זוהי גם כוונת התוס' בחולין קל"ו,

וסמוכין לדברינו יש להביא מהראשונים שהביאו בפירושיהם דרשת הירושלמי מראשית ולא כל ראשית. כן מבואר בפ"י הר"מ על המשנה דתרומות, פ"ד מ"ה, המרבה בתרומה כו' רבי טרפון ורע"ק אומרים עד שישיר שם חולין. ובפ"י הר"מ: ורבי עקיבא אומר כו' למאמר השם יתעלה מראשית ולא כל ראשית. וכן על המשנה דחלה, פ"א מ"ט, האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת. כתב הר"מ: עד שישיר מקצת, ענינו לא נקרא ראשית אלא אם נשאר ממנה שיעור והוא אמרם מראשית ולא כל ראשית. וכן בפ"י הרא"ש על משניות בס' פי שנים, בכורים פ"ב מ"ג, כתב: דאין אדם עושה כל גרנו תרומה דכתיב מראשית ולא כל ראשית. גם בפ"י מהריב"מ צ"ח בחלה שם כתב: עד שישיר מקצת, דכתיב מראשית עריסותיכם ולא כל עריסותיכם. וגם הגר"א בשנות אליהו, בפ"י הארוך שם, כתב: עד שישיר מקצת, ירושלמי מניין שלא עשה כלום עד שישיר מקצת ת"ל מראשית ולא כל ראשית. ואם היה בזה מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בטעם דין זה לא היו דוחים דרשת הבבלי מפני הירושלמי, ובע"כ שדעתם כדברינו שאין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי בחילוק הדרשות על הדין של שיריים בתרומה וחלה, וגוף הדין שצריך לשיר שיריים ילפינן גם להבבלי מראשית ולא כל ראשית כמבואר בירושלמי, אלא שהדין של שיריה ניכרים ילפינן בבבלי מראשית ששיריה ניכרין. וראיה לדברינו יש להביא גם מדברי הרשב"א בספר פסקי חלה להרשב"א, שער ד' אות ב': שנינו בפ"א דחלה האומר כל גורני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת פי' משום דכתי' ראשית עריסו' בעינן שיהו שיריים ניכרין, ירושלמי מניין שלא עשה כלום עד שישיר מקצת תלמוד לומר מראשית ולא כל ראשית. הרי שהרכיב כאן הרשב"א ב' הדרשות של הבבלי והירושלמי כאחת, אך דרשת הבבלי הביא על הדין דבעינן שיהו שיריים ניכרים ודרשת הירושלמי הביא על הדין דבעינן שישיר מקצת. (6)

א' שנביא להלן, לא דלא דרשינן כלל הקרא דראשית האמור בתרומה, דהלא בכל מקום בש"ס מזכיר מקרא זה, אלא כוונתם כדברינו דלא דרשינן הדרשה מקרא דראשית האמור בתרומה אלא בצירוף הדרשה מקרא דמראשית האמור בחלה, וע"י בהערה הבאה.

(6) ויש לכוון זה גם בדברי הר"מ בחלה שהבאנו בפנים ובהערה ד' שבראשית דבריו מתחיל "לא נקרא ראשית אלא אם נשאר ממנו שיעור", שהיא דרשת הבבלי, ובסוף הוא מסיים "והוא אמרם מראשית ולא כל ראשית", שהיא דרשת הירושלמי, ולפי המבואר יש לומר שגם הר"מ הרכיב בזה שתי הדרשות כאחת שיספיקו על כל ההלכה כולה, בין על הדין של שיריים ובין על הדין של שיריה ניכרים, ומדרשת הירושלמי לחוד אין אנו יודעים הדין של שיריה ניכרים, ודרשת הבבלי היא אינה אלא אחר שאנו דורשים דרשת הירושלמי, ע"י בהערה הקודמת, כמו שגם הרשב"א הרכיב שתי הדרשות כאחת על שני הדינים שבהלכה זו, ובזה מיושב מה שהקשינו על הר"מ בהערה ד', דתחילת דבריו "לא נקרא ראשית אלא אם נשאר ממנו שיעור" אינם לפרש דרשת הירושלמי שבסוף דבריו,

אכן אף שהבאנו ראיה לדברינו מאלו הראשונים יש מהראשונים שנראה מדבריהם שלא כדברינו. ולדעתם נראה שהבינו שאין כאן טעמים חלוקים ודרשות חלוקות בהבבלי והירושלמי, אלא ב' הדרשות שבבבלי וירושלמי הן שתיים שהן אחת, וב' הדינים בהלכה זו ממקור אחד מוצאם. על המשנה דתרומות, פ"ד מ"ה, המרבה בתרומה כו' רבי טרפון ורע"ק אומרים עד שישיר שם חולין, כתב הר"ש: שלא יעשה כל גרנו תרומה משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרים כדאמרי' בפ' בכל מערבין (דף ל"ו:) ובראשית הגז (דף קל"ו:). וכן בהלכות חלה להרמב"ן שהבאנו הביא הרמב"ן המשנה דחלה האומר כל גרני תרומה כו' וכתב: מאי טעמא בעינן ראשית ששיריה ניכרין. וכן הרע"ב בתרומות שם כתב: עד שישיר שם חולין, לא בעינן רק שיהיו שיריה ניכרין. וכן בחלה שם כתב: עד שישיר מקצת, דחלה ותרומה כתיב בהו ראשית ובעינן שיהו שיריהן ניכרים. הרי שגם על הנך משניות שמירו באופן שלא שיר כלל שיריים הביאו אלו הראשונים דרשת הבבלי משום דכתיב ראשית ששיריה ניכרים ולא דרשת הירושלמי מראשית ולא כל ראשית.

אמנם אם נאמר שאלו הראשונים לא הביאו דרשת הירושלמי משום שסוברים שלהבבלי לית ליה דרשת הירושלמי ולפיכך לא הביאוה, אז תשוב לדידהו תמיהת התוס' בסוגית הגמ' בחולין בענין ראשית הגז. בחולין קל"ו, א' איתא בגמ': וכן היה רבי אלעאי אומר ראשית הגז אין נוהג אלא בארץ מאי טעמא דר' אלעאי אמר רבא יליף נתינה נתינה מתרומה מה תרומה בארץ אין בחוצה לארץ לא אף ראשית הגז בארץ אין בחוצה לארץ לא, אמר לי' אביי כו' אי מה תרומה בעינן ראשית ששיריה ניכרין אף ראשית הגז ששיריה ניכרין, אין והתנן — בניחותא, רש"י. — האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום הא כל גזי ראשית דבריו קיימין, ותניא אידך לא אמר כלום, אלא לאו שמע מינה הא רבי אלעאי והא רבנן, שמע מינה. ובתוס' שם, בד"ה אף ראשית הגז ששיריה ניכרין, כתבו: תימה מגלן דבעינן ששיריה ניכרין אי מדכתיב ראשית בראשית הגז נמי כתיב ראשית ומה צריך למילף מתרומה ויש לומר דהא דבעינן בתרומה שיריה ניכרים משום דילפינן תרומה מחלה דחלה נקראת תרומה ובחלה כתיב מראשית דמשמע ולא כל ראשית. הרי דכתבו התוס' גם בדעת הבבלי דהא דבעינן בתרומה ששיריה ניכרין ילפינן מדכתיב בחלה מראשית דמשמע ולא כל ראשית, כדרשת הירושלמי, דאי ילפינן מדכתיב בתרומה

אלא הביא כאן גם דרשת הבבלי, [וכן הלבוש שהבאנו דבריו לעיל שכתב, "שאיין נקרא ראשית אלא ביש לו שיריים", כלשון הר"מ, כתב זה על דרשת הבבלי, וכן דברי הר"ח בעיהובין שהבאנו שהם כעין זה הם ג"כ לפרש דרשת הבבלי, ועי' בתוס' יו"ט, חלה פ"א מ"ט, שכתב: עד שישיר מקצת כתב הר"ב דכתיב ראשית כו' כלומר דאי אין שיריים אין כאן ראשית]. ודרשת הירושלמי יפרש גם הר"מ כהר"ט אלגזי שהבאנו לעיל.

ראשית תקשי דבראשית הגז נמי כתיב ראשית ומה צריך למילף מתרומה. ומעתה אם נאמר שהראשונים, שכתבו הטעם דבעינן שיריה ניכרים בתרומה הוא מדכתיב ראשית, סוברים שלהבבלי לית ליה הדרשה דמראשית ולא כל ראשית, תסוב תמיהת התוס' הלא בראשית הגז נמי כתיב ראשית ומה צריך למילף מתרומה. וקושיא זו הקשה בתוס' רעק"א במס' חלה, פ"א מ"ט, על דברי הרע"ב שם בד"ה עד שישיר מקצת: דחלה ותרומה כתיב בהו ראשית ובעינן שיהו שיריהן ניכרים. ועל דבריו אלו הקשה בתוס' רעק"א, שם אות ו',: וקשה הא בראשית הגז נמי כתיב ראשית והו"ל ג"כ דבעי' שיריה ניכרין והו"ל למתניתין למחשביה ג"כ ראשית הגז ולהדיא דייקי' בתולין (דף קל"ו) ממשנתנו הא כל גזי ראשית דבריו קיימין ובתוס' שם כתבו דהא דבעי' בתרומה שירים ניכרים משום דילפינן מחלה דחלה אקרי תרומה ובחלה כתיב מראשית ולא כל ראשית. וקושיא זו קשה לא רק על הרע"ב אלא גם על הר"ש והרמב"ן שכתבו כדבריו, וכן על הר"ח שהבאנו דבריו בפירושו בעירובין שכתב במפורש שהדין של שיריה ניכרים ילפינן מגוף משמעות המלה ראשית שנאמרה בתרומה. וכמו שכתב: וכל ראשית יש לו אחרית ידוע הלכך בעינן תרומה ששיריה ניכרים, וכן על דברינו שהבאנו להם סמוכים מהראשונים שהדין של שיריה ניכרים ילפינן ממה דכתיב בתרומה ראשית ולא מראשית עריסותיכם הכתוב בחלה.

אכן גם על דברי התוס' יש להקשות, חדא ממה שבכל מקום מוזכר בש"ס על הדין של שיריה ניכרין הקרא דראשית האמור בתרומה ולא הקרא דמראשית עריסותיכם האמור בחלה, ועוד קשה מראשית הגז גופא שהכריח להם לומר מה שאמרו, דהלא שנינו בתוספתא שם בחולין, פ"א ה"א: ר' אלעאי אומר אין ראשית אלא שיש אחריה אחרית. הרי דר' אלעאי יליף בראשית הגז שאם אמר כל גזי ראשית לא אמר כלום מקרא דראשית הנאמר בה בעצמה ושוב קשה מה צריך למילף מתרומה.

ברם קושיתנו זו קשה לא רק על דברי התוס' אלא גם על מה שמסיק בגמ' שר' אלעאי דיליף ראשית הגז נתינה נתינה מתרומה לענין חוץ לארץ יליף נמי ראשית הגז מתרומה לענין האומר כל גזי ראשית דבריו קיימין, וקשה הלא מפורש בתוספתא שר' אלעאי יליף מראשית הנאמר בראשית הגז עצמה אין ראשית אלא שיש אחריה אחרית ולא משום דיליף נתינה מתרומה, וכן קשה לרבנן אף דלא ילפי ראשית הגז נתינה נתינה מתרומה למה האומר כל גזי ראשית דבריו קיימין הלא ר' אלעאי יליף מקרא דראשית הנאמר בראשית הגז עצמה אין ראשית אלא שיש אחריה אחרית דלא אמר כלום ולמה סברי רבנן שדבריו קיימין.

זבעל כרחנו לומר לפי דברי הגמ' שר' אלעאי דיליף בתוספתא בראשית הגז
 אין ראשית אלא שיש אחריה אחרית הוא רק משום דיליף נתינה נתינה מתרומה.
 דרך אחרי שילפינן ראשית הגז מתרומה יש לנו לדרוש הראשית שנאמר בה
 בעצמה כמו שאנו דורשים הראשית שנאמר בתרומה. והיינו טעמא. משום דדרשה
 זו אין משמעותה מגוף המלה של ראשית לחודה אלא גם מענין הדבר שעליו
 נאמרה. ורק בדבר שמצד גוף הענין מסתבר שנבעי שיריים אנו דורשים את
 הראשית הנאמר בו לענין שיש אחריה אחרית. ובתרומה מצד גוף הענין של
 תרומה מסתבר שנבעי שיריים יותר מאשר בראשית הגז ומשום כן יש לדרוש
 הראשית הנאמר בה לענין שיש אחריה אחרית יותר מאשר בראשית הגז.

דהנה דין השיריים ושיריה ניכרים שיש בתרומה הוא לא רק גויה"כ
 וכמילתא בלא טעמא. אלא יש טעם בדבר ומסתבר גם מצד גוף הענין של
 תרומה. (א) משום חלות התרומה. (ב) משום מעשה התרומה. חלות התרומה הוא
 מה שהיא מתרת את הגורן. שהיה מתחילה טבל ואסור ונעשה על ידה חולין
 ומותר. מעשה התרומה היא ההפרשה וההבדלה התרומה מהחולין. שזהו התרגום
 של המלה תרומה. משום כן הדין של שיריים בתרומה מסתבר משני טעמים.
 (א) משום חלות התרומה. דכיון שחלות התרומה הוא מה שהיא מתרת את הגורן
 ועושה את הטבל האסור לחולין המותר. אם עושה כל גורנו תרומה ואינו
 משייר כלום מהחולין אין כאן חלות התרומה. שהרי לא התירה טבל לישראל.
 (ב) משום מעשה התרומה. דכיון דמעשה התרומה היא הפרשתה מהחולין אם
 עושה כל גורנו תרומה ואינו משייר כלום מהחולין אין כאן מעשה התרומה
 שהיא ההפרשה וההבדלה התרומה מהחולין. [ומשום כן בעינן גם שהשיריים
 יהיו ניכרים דאם אין השיריים ניכרים לא חשוב מעשה התרומה. משום שאין
 היכר שיש כאן מעשה הפרשה והבדלה.] וכן מצינו גם לענין תרומת הדשן.
 דאיתא בירושלמי. יומא פ"ב. ה"א. : והרים ואין והרים אלא בששייר. ובפ"מ שם :
 בששייר. דלשון הרמה לא שייך אלא במקצת ושיר במקצתו. אבל בראשית
 הגז אין בה אלו הטעמים שישנם בתרומה להצריך שיריים. ראשית הגז לא באה
 להתיר הגיזה שהרי אינה טובלת. כמבואר שם בחולין קל"ו. א' : אמר ליה
 אביי אי מה תרומה טובלת אף ראשית הגז טובלת א"ל אמר קרא וראשית גז
 צאנך תתן לו אין לך בו אלא מראשיתו ואילך. הרי דאף לר' אלעאי דיליף
 ראשית הגז נתינה נתינה מתרומה נתמעטה מקרא דתתן לו שאינה טובלת. וגם
 לא נאמר בה לשון תרומה ואין בה מעשה הפרשה. א"כ מצד גוף הענין אין בה
 טעם על שיר שיריים כמו שיש בתרומה.

משום כן בתרומה כיון שמצד גוף הענין של תרומה מסתבר שנבעי
 שיריים ושיהיו שיריה ניכרים אנו דורשים ממה שנאמר בה ראשית אין ראשית

אלא שיש אחריה אחרית ידוע, אבל בראשית הגז כיון שמצד גוף הענין של ראשית הגז אין מסתבר שנבעי שיריים אין אנו דורשים מהראשית שנאמר בה אין ראשית אלא שיש אחריה אחרית, לפיכך רבנן דלא ילפי נתינה נתינה מתרומה סוברים שאין בה דין של שיריים והאומר כל גזי ראשית דבריו קיימין. אבל ר' אלעאי דיליף נתינה מתרומה סובר נהי שמצד גוף הענין אין בראשית הגז טעם לחייב שישיר שיריים בכל זאת כיון דילפינן ראשית הגז נתינה נתינה מתרומה לשאר דינים אנו לומדים ראשית הגז מתרומה גם לדרוש הראשית שנאמר בה לענין דין השיריים כמו שאנו דורשים הראשית שנאמר בתרומה לענין דין השיריים, וכיון דגם בראשית הגז יש בה דין של שיריים כמו שישנו בתרומה האומר כל גזי ראשית לא אמר כלום כמו שהאומר כל גרני תרומה לא אמר כלום.

לפי"ז לא קשה גם קושית התוס' להראשונים שסוברים שלדעת הבבלי ילפינן דין השיריים בתרומה מקרא דראשית הנאמר בתרומה ולא מקרא דמראשית ולא כל ראשית הנאמר בחלה, וכן לדברינו שרק גוף הדין של שירי שיריים יליף הירושלמי מקרא דמראשית ולא כל ראשית אבל הדין של שיריה ניכרים יליף גם הירושלמי מקרא דראשית, הא בראשית הגז נמי כתיב ראשית, ויהא בה הדין של שיריים ושיריה ניכרים כמו בתרומה, ולמה האומר כל גזי ראשית דבריו קיימין, וכקושית התוס' רעק"א על הרע"ב, אכן לפי מה שהוכחנו מדברי הגמרא דהדרשה מקרא דראשית אינה נדרשת מגוף משמעות המלה דראשית לחודה כמילתא בלא טעמא, ובתרומה אנו דורשים מקרא דראשית דבעינן שיריה ניכרים משום שגם מצד גוף הענין של תרומה יש בה טעמים לחייב לשיר שיריים, ניחא מה דרבנן לא דרשי קרא דראשית הנאמר בראשית הגז כיון דלא שייכי בה אלו הטעמים שישנם בתרומה, וגם ר' אלעאי לא דריש קרא דראשית הנאמר בראשית הגז אלא משום דיליף נתינה נתינה מתרומה, וכמ"ש.

והנה גם הלבוש והרדב"ז תירצו קושית התוס' ואמרו טעמים לחלק בין תרומה וראשית הגז. הלבוש ביור"ד, סי' של"ג סעי' ו', כתב: האומר כל גזותי ראשית דבריו קיימין ואף על גב דקי"ל במקום שנאמר ראשית דבעינן ראשית ששירי ניכרים נ"ל היינו בדבר שיש בו משום קדושה שיש בו חיוב הפרשה משו' הסוד שיש בו להבדיל הקדש מן החול, כי לא רצה השם יתברך שיהיו הכחות של קדש וחול מעורבי' לפיכך אם מפריש יותר מראשית לא עשה ולא כלום שעדיין נשארו קדש וחול מעורבים אבל הכא ליכא במתנות שום קדושה אלא משום לבוש הכהן קפדה רחמנא המוסיף הרי זה משובת ותע"ב ולא אמרה התורה ראשית אלא להקל על הנותן שיוצא ידי חובתו אפי' בראשית של כל שהוא דסתם

ראשית כל שהוא משמע כמו שאמרו ז"ל בתרומה אפי' חטה אחת פוטרת כל הכרי נ"ל.)

הרדב"ז בה' בכורים, פ"י ה"ח, על דברי הרמב"ם שם האומר כל גיזותי ראשית דבריו קיימין, כתב: לא ידעתי טעמו של דבר דהא כתיב ביה ראשית וגבי תרומה וחלה תנן האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום דבעינן שיהיה [שיריה] ניכרין כו' ונראה לומר דתרומה וחלה נקראו תרומה ותרומה לא משמע אלא שמרים קצת ונשאר קצת ומשום הכי בעינן שיהיה ניכרים אבל ראשית הגז לא נקרא תרומה.°

(7) לפי דברינו טעם הדין של שיריים בתרומה הוא משום חלות התרומה מה שהיא מתרת את האיסור טבל ועושה את הכרי לחולין, וטעם הדין של שיריה ניכרים הוא משום מעשה התרומה שהיא הפרשת התרומה מהחולין וכשאין השיריים ניכרים לא חשיב מעשה התרומה, משום שאין היכר שיש כאן מעשה הפרשה והבדלה, ובראשית הגז לא שייך זה משום שאינה טובלת וגם אין בה מעשה הפרשה. ולפי דברי הלבוש טעם הדין של שיריים בתרומה הוא משום גוף התרומה שיש בה משום קדושה משא"כ בראשית הגז דליכא במתנות שום קדושה. [וזה מבואר ברמב"ם ה' בכורים, פ"א, ה"ו: ומה הן החמש שבא"י, התרומה ותרומת מעשר והחלה ושלתן קדש, וראשית הגז ושדה אחוזה ושניהן חולין, וכן שם, פ"י הי"ז: ראשית הגז חולין לכל דבר, לפיכך אני אומר שנותנים אותי לכהנת אע"פ שהיא נשואה לישראל כמתנות בהמה ויראה לי שדין שניהם אחד הוא. ועיי'ש בכ"מ.] וטעמו של הלבוש ניתן ליאמר גם על הדין של שיריה ניכרים, דכיון דחויב הפרשה הוא משום הסוד שיש בו להבדיל הקדש מן החול בעינן היכר בהשיריים בכדי שיהיה ניכר ההבדל בין קודש לחול.

(8) אמנם הרדב"ז לא אמר אלא סברא לחלק בין תרומה לראשית הגז, שמסברא שייך בתרומה הדין של שיריה ניכרים יותר מבראשית הגז, אבל עדיין לא יישב אמאי לא דרשינן הקרא דראשית האמור בראשית הגז כמו שדרשינן הקרא דראשית האמור בתרומה לענין שיריה ניכרים. [והלבוש יישב גם זה באמרו: ולא אמרה התורה ראשית אלא להקל על הנותן שיוצא ידי חובתו אפי' בראשית של כל דהו דסתם ראשית כל דהו משמע כמו שאמרו ז"ל בתרומה אפי' חטה אחת פוטרת כל הכרי. וצ"ל לדבריו מה דדרשינן בתרומה הקרא דראשית לענין שיריה ניכרים, ולא אמרינן שבא להקל על הנותן שיוצא ידי חובתו אפי' בחטה אחת, משום דבתרומה אנו יודעים דחטה אחת פוטרת את הכרי מקרא דגנך כמש"כ התוס' ביומא כ"ד, א' ד"ה מתרומת, : דכתיב ראשית דגנך ואפילו דגן אחד. ולפיכך מיותר הקרא דראשית על הדין של שיריה ניכרים, אבל בראשית הגז דאין אנו יודעים זה מקרא אחר אנו אומרים שהראשית בא משום להקל על הנותן שיוצא אפילו בראשית של כל דהו. אמנם ברש"י חולין קל"ז, ב' כתב: פוטרת את הכרי, ראשית דגנך ולא יהיב ביה קרא שיעור. וכן בע"ז, ע"ג, ב' כתב: חטיה אחת פוטרת את הכרי, מתרומה דהא לא איתפריש שיעור דידיה אלא ראשית דגנך כתיב ואפילו כל דהו, ועי' רש"י במדבר ט"ו ד"ה כתרומת גורן. א"כ לא בעינן מקרא מיוחד להקל על הנותן שיוצא ידי חובתו בכל דהו במקום דלא איתפריש שיעור, ושוב קשה למה לא דרשינן הקרא דראשית האמור בראשית הגז על הדין של שיריים כמו בתרומה, כיון דגם בראשית הגז מיותר הקרא דראשית כמו בתרומה.] ובהכרח לומר כמו שאמרנו דהקרא דראשית אינו גדרש לענין שיריה ניכרים אלא במקום שיש טעם וסברא מצד גוף הענין לחייב לשירי שיריים משא"כ בראשית הגז כיון דמסברא אין בה טעם על שיריה ניכרים לא דרשינן גם הקרא דראשית לענין זה. ובהטעמים שנתנו הלבוש והרדב"ז לא נתיישרה רק קושיית התוס' למה לא דרשינן ראשית בראשית הגז, אבל עדיין לא תתיישב בדבריהם הקושיא שהקשינו מהתוספתא, שמבואר בה דר' אלעאי באמת דריש הראשית שנאמר בראשית הגז, א"כ הדרא קושיא לדוכתא למה ליה למילף נתינה נתינה

— ב —

והנה הרי"ט אלגזי, דף כ"ז אות ח', כתב: ויש לחקור בעיקר דין זה דבעינן בתרומה וחלה שישיר מקצת אי בעינן שישיר כזית לחולין מטעם דמסתמא ה"ט דקרא דבעינן שיור להורות שההפרשה התיר השיריים באכילה לזרים שעד עכשיו היה אסור לזרים ולכהנים משום טבל ועכשיו הותר לכל דבר שאינו משייר כלל נמצא דההפרשה לא הועילה אלא להתיר לכהנים אבל לזרים לא התיר כלל וא"כ אם משייר פחות מכזית דלר"ל דחצי שיעור מותר מן התורה [יומא דף ע"ד.] נמצא דלא התיר לזרים כלל דבלאו הכי טבל פחות מכזית מותר לכל ואפשר דאפילו לר"י דס"ל דחצי שיעור אסור מן התורה מ"מ אפשר דכל דההפרשה לא התירה דבר שהיו מחויבים עונש עליו לא חשיב שיור או דלמא דגזירת הכתוב הוא דבעינן שיור ולא דרשינן טעמיה דקרא מהאי טעמא דבעינן שיתיר מה שהיה אסור לזרים וא"כ אפילו לר"ל כל דמשייר כל שהוא היא תרומה וחלה וכ"ש לר"י ולא בעינן שישיר כזית דלא קפיד קרא אלא שישיר וכיון דשייר יהיה מה שיהיה חשיב שיור וכעת לא מצאתי גילוי לזה.

מתרומה. וע"ז בהכרח לומר כדברינו דגם ר' אלעאי לא דריש קרא דראשית הנאמר בראשית הגז אלא אחר דיליף נתינה נתינה מתרומה וכמ"ש.

וסברא זו של הרדב"ז שאמר ליישב קושית התוס' כתב התורת חיים שם בחולין קל"ו, א בשם יש מפרשים ליישב מה שקשה על תירוצ התוס', וז"ל: אי מה תרומה בעינן ראשית ששיריה ניכרין כתבו התוספות דילפינן לה מחלה דחלה נקראת תרומה ובחלה כתיב מראשית דמשמע ולא כל ראשית אע"ג דגבי בכורים נמי כתיב מראשית ותנן בפ"ב דבכורים עושה אדם כל שדהו בכורים שאני התם דכתיב בכורי כל ויליף מינה בירושלמי דעושה אדם כל שדהו בכורים כמ"ש הרמב"ם ורש"י [צ"ל ור"ש] ז"ל שם בפירוש המשנה ויש מפרשים [לחלק בין ביכורים לחלה] דשאני חלה דנקראת תרומה ולשון תרומה והפרשה לא שייך אלא בדבר המורם מדבר וקשה דהא בכורים נמי איקרי תרומה כדאיתא בפ' העור והרוטב ותרומת ידך אלו בכורים.

ובקושית הת"ח על הי"מ תתיישב מה שיש להעיר על דברינו ודברי הרדב"ז לפי מ"ש הטעמים דלא דרשינן בראשית הגז ראשית לענין הדין של שיריים, משום שראשית הגז אינה טובלת, וגם אין בה מעשה הפרשה דלא נקראת תרומה, למה צריך הירושלמי לומר בביכורים דמשום הכי עושה אדם כל שדהו בכורים, ואין בהם דין שיריים, משום דכתיב ראשית כל בכורי כל, תיסק ליה דלא שייך בהם הדין שיריים משום שאינם טובלים כמבואר בבכורים, פ"ב מ"ג, שאינם אוסרין את הגורן, וכיון שאינם טובלים לא שייך בהם הדין שיריים כמו בראשית הגז. אך לפי הג"ל ניחא דגהי שאינם טובלים כיון דבכורים איקרו תרומה, ויש בהם מעשה הפרשה, שפיר יש בהם טעם לחייב שיריים ולפיכך צריך הירושלמי למילף דאין בהם דין שיריים משום דכתיב ראשית כל בכורי כל. גם יש לומר, דמה שנתבאר בדברינו דלא דרשינן ראשית הנאמר בראשית הגז לענין הדין שיריים משום דלא שייך בהם הטעמים לדין זה כמו ששייך בתרומה, הוא רק בהדרשה מקרא דראשית, שהיא ממשמעותה של גוף המלה ראשית, ומשמעות זו אינה אלא במקום שמצד גוף הענין יש בו טעם לחייב לשיר שיריים וכמ"ש, אבל על הדרשה מקרא דמראשית, שהיא מ"מ מקצת דרשינן דמשמע מקצתה ולא כולה כמ"ש הריט"א, לא בעינן טעם מצד גוף הענין, ובבכורים דכתיב מראשית, ודרשו ז"ל מראשית ולא כל ראשית שאין כל הפירות חייבים בבכורים, היה לנו לדרוש גם מראשית ולא כל ראשית לענין הדין של שיריים, לפיכך הוצרך הירושלמי לומר דלא דרשינן כן משום דכתיב ראשית כל בכורי כל.

לענין גוף חקירת הריט"א, אם טעמא דקרא דבעינן שיור להורות שההפרשה התירה השיריים באכילה לזרים או דילמא דגזיה"כ הוא דבעינן שיור ולא דרשינן טעמיה דקרא מהאי טעמא דבעינן שיתיר מה שהיה אסור לזרים, כבר נתבאר בדברינו, ממה דלא דרשינן ראשית שנאמר בראשית הגז כמו דדרשינן ראשית שנאמר בתרומה לומר דבעינן שישיר שיריים, שדין השיריים הנאמר בתרומה הוא לא גזיה"כ וכמילתא בלא טעמא אלא משום שהיא באה להתיר את האיסור טבל, ואם אמר כל גרני תרומה לא אמר כלום משום דכיון דלא שיר כלום מהחולין אין כאן חלות התרומה שהוא מה שהתרומה מתרת את האיסור טבל ועושה את הגורן חולין, משא"כ בראשית הגז שאינה טובלת ולא באה להתיר הגיזה מאיסור טבל, ואין בה טעם לומר דבעינן שישיר שיריים, אם אמר כל גזי ראשית דבריו קיימין.

ומה שכתב, דאם הוא גזיה"כ כל דמשייר כל שהוא אפילו לר"ל דחצי שיעור מותר מן התורה נמצא דלא התיר לזרים כלל דבלא"ה טבל פחות מכזית מותר לכל הויא תרומה וחלה ולא בעינן שישיר כזית דלא קפיד קרא אלא שישיר וכיון דשיר יהיה מה שיהיה חשיב שיור, אישתמיטתיה גמרא מפורשת בפסחים ל"ג, ב' בענין מפריש תרומת חמץ. וז"ל הגמ': אמר מר במד"א במפריש תרומה והחמיצה אבל הפריש חמץ תרומה דברי הכל אינה קדושה מנהני מילי כו' אמר קרא ראשית ששיריה ניכרין לישראל יצתה זו שאין שיריה ניכרין. וברש"י שם: דאמר קרא ראשית, משמע שתהא היא ראשית ואלו שיריים ניכרים שתהא היא מתירתן לישראל ואי במפריש תרומת חמץ מה היתר יש בשיריה שתהא ראשיתן עושה שיריים כי הוה מעיקרא טבל הוה שרו בהנאה ואסורין באכילה השתא נמי שרו בהנאה ואסורין באכילה משום חמץ ולענין מאי הוה שיריים. הרי דלא אמרינן כיון דשיר יהיה מה שיהיה חשיב שיור, אלא אף ששיר שיריים בעינן שתהא היא מתירתן לישראל, ומכאן נמי דטעמא דקרא באינו משייר כלל הוא, משום דבעינן שההפרשה תתיר השיריים לזרים, ואם אינו משייר, ההפרשה לא הועילה אלא להתיר לכהנים אבל לזרים לא התירה, ואמר קרא ראשית ששיריה ניכרין לישראל, שתהא היא ראשית ואלו שיריים ניכרים שתהא היא מתירתן לישראל, וא"כ אם משייר פחות מכזית לר"ל דסובר חצי שיעור מותר מן התורה דבלא"ה היה הטבל פחות מכזית מותר לכל, ולא התיר לזרים כלל, לא חשיב שיור. אך זהו רק לר"ל אבל לפי מה דקי"ל כר"י דחצי שיעור אסור מן התורה אין מכאן פשיטות על חקירת הריט"א שרצה לומר אף אליבא דר"י, דכל דההפרשה לא התירה דבר שהיו מחויבים עונש עליו לא חשיב שיור,

(*) עיין להלן בעמוד מ"ט בהערה אחרונה השייכת כאן.

דלדידיה עדיין יש לומר דאפילו במשייר רק חצי כזית, אף דלא היו מחויבים עליו עונש, בכל זאת כיון דעכ"פ מתחילה היה אסור ועכשיו מותר לגמרי ואף איסור ליכא הרי הועילה ההפרשה להתיר את האיסור טבל לזרים, וכיון שיש כאן חלות התרומה במה שההפרשה התירה את האיסור טבל לזרים, שפיר הוי ראשית ששיריה ניכרין לישראל, שהרי התירה השיריים לישראל.

אכן גם לר"י, ולדידן דקי"ל כוותי' עדיין יש לחקור בזה מטעם אחר, כי יש להסב חקירת הריט"א לצד אחר, דשם במפריש תרומת חמץ הלא התרומה התירה את האיסור טבל שהיה מקודם, שאותו באה להתיר, רק נשאר איסור אחר, האיסור חמץ, אלא בכל זאת כיון שנשאר האיסור חמץ אמרינן יצתה זו שאין שיריה ניכרין, וטעם הדבר נראה על פי מה שנתבאר בדברינו שיש שני דינים בשיריים של תרומה, (א) שישירי שיריים, (ב) שהשיריים יהיו מסוימים וניכרים, ודין הא' הוא משום חלות התרומה, שהוא היתר האיסור טבל לזרים, שאם אינו משייר כלום אין כאן חלות התרומה כיון שלא התירה את הטבל לזרים, ודין הב' הוא משום מעשה התרומה, שהיא ההפרשה וההבדלה של התרומה מהחולין, ואם אין השיריים ניכרים אינה ניכרת ההבדלה של התרומה מהחולין ואין כאן מעשה התרומה. לכן כאן במפריש תרומת חמץ אף שדין הא' נתקיים, שהרי השאיר שיריים והתרומה התירה בהשיריים את האיסור טבל שבאה להתיר, וא"כ יש כאן חלות התרומה, בכל זאת דין הב' מה שבעינן שהשיריים יהיו ניכרים לא נתקיים ואין כאן שיריה ניכרין, משום דלקיום הדין של שיריה ניכרין לא די רק היכר בהמציאות, שהוא ההיכר בגוף השיריים, אלא בעינן גם היכר בהיתר השיריים, שגם היתר השיריים מהאיסור טבל צריך שיהיה ניכר, וכמש"כ רש"י, דראשית משמע שתהא היא ראשית ואלו שיריים ניכרים שתהא היא מתירתן לישראל, דבלי היכר בהשיריים שהתרומה מתירתן אין כאן היכר שהם שיריה, ומשום כן כיון שעדיין נשאר על השיריים איסור חמץ ואין היתר השיריים ניכר, דמתחילה היו אסורים באכילה ומותרים בהנאה ועכשיו נמי אסורים באכילה ומותרים בהנאה, אף דמתחילה היו אסורים משום טבל ועכשיו אסורים משום חמץ, בכל זאת כיון שההיתר מהאיסור הקודם אינו ניכר משום איסור החדש, לא הוי שיריה ניכרים, וזהו דמוסיפה הגמ' כאן אמר קרא ראשית ששיריה ניכרין לישראל, פירושו, דההיכר צריך להיות גם בהיתר לישראל, וכיון שאין ניכר כאן ההיתר לישראל אינה קדושה, משום דאין כאן מעשה התרומה.

וכיון דכשאין היכר בהיתר השיריים, כגון במפריש תרומת חמץ שגם עתה עדיין אסורים משום האיסור חמץ, או בהשאיר רק חצי כזית לר"ל הסובר חצי שיעור מותר מן התורה שגם מתחילה היה מותר, אמרינן דלא הוי שיריה ניכרים ולא הוי תרומה, מעתה יש לתקור במשייר כל שהוא לא רק לר"ל מטעם

שגם מתחילה היה מותר, אלא גם לר"י ולדידן דקי"ל כוותי, אף דמתחילה היה אסור ועכשיו מותר והועילה ההפרשה להתיר האיסור, בכל זאת מאחר דבעינן שהשיריים יהיו מסוימים וניכרים במציאות השיריים, ומשום זה בעינן שיסיים התרומה בצפוננו או בדרומו וכמ"ש, א"כ במשייר כל שהוא, נהי דלר"י הועילה ההפרשה להתיר האיסור, ויש היכר בהיחד השיריים, בכל זאת יש לומר דלא הוי היכר במציאות השיריים, דבעינן שיהא היכר במציאות השיריים מגודל שיעורם, ואולי גם השיעור של כזית לא יספיק על זה, אלא בעינן שישייר שיעור גדול כזה שיהיו השיריים ניכרים ונראים למראה העין מגודל שיעורם.

ונראה לדקדק כן מלשון התוס' ביצה ט', א' בד"ה גלגל, שכתבו: והיכא דשכח ולא הפריש מן הפת מעי"ט קי"ל דחלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש וא"כ ישייר מן הפת מכל אחד ואחד ואוכל השאר ולמחר יפריש חלה וצריך שתהא גדולה כדי שיהיה לה הכירא אחר הפרשה דכתיב (במדבר ט"ו) ראשית דבעינן שיהיו שיריה ניכרין. הרי מפורש בלשון התוס' דצריך שתהא גדולה כדי שיהיה לה הכירא אחר הפרשה משום דבעינן שיהיו שיריה ניכרין, דכל שאין להשיריים הכירא במציאות לאחר הפרשה, בין כשאינם מסוימים, ובין כשהשיעור אינו גדול שיהיה לו היכר, לא הוי שיריה ניכרין, ובעינן שישייר שיעור גדול כל כך שיהיה להשיריים היכר מגודל השיעור, רק כיון דעיקר השיעור בזה הוא כדי היכר ומראית העין לא קבעו בזה מסמרות על גודל השיעור של השיריים, דזה תלוי בגודל מיני התבואה ולפי ראות עיני בני אדם. והאחרונים העירו לפשוט ספיקו של הריט"א ממה דאיתא בירושלמי בדין שיריים בתרומת הדשן. איתא בירושלמי, יומא פ"ב ה"א: והרים ואין והרים אלא בששייר, אשר תאכל אין אכילה אלא בכזית, (שצריך שלא יהיה בהרמה פחות מכזית, פ"מ.) ובעי על זה: היה בכולו כזית ליטול מקצתו אין את יכול שאין בו כזית ליטול את כולו אין את יכול שאין כאן שיור. ומדקאמר הירושלמי ליטול מקצתו אין את יכול שאין בו כזית שיעור הרמה ולא קאמר שאין כאן שיור, כמו שאמר בליטול את כולו אין את יכול, משום דלא יהיה שיעור כזית בהשיריים, וגם מדלא בעי אף אם יש קצת יותר מכזית, שאף אם יטול כזית ויהיה שיעור כזית בהרמה לא ישאר שיעור כזית בהשיריים, מוכח דסובר הירושלמי דבתרומת הדשן, אף דכתיב והרים ודרשינן ואין והרים אלא בששייר, לא בעינן שיהיה בהשיריים שיעור כזית ואף בכל שהוא סגי, ורצו לדמות לזה דין השיריים בתרומה ולפשוט מכאן דגם בתרומה לא בעינן שישייר שיעור כזית.

אך אין מדברי הירושלמי אלו ראיה לנידן דידן, שיש לומר דלעולם היה יכול לומר ליטול מקצתו אין את יכול שאין כאן שיור כזית, אלא נקט החסרון ממה שאין בו כזית בגוף ההרמה, וגם היה יכול לאיבעי אף אם יש קצת יותר

מכזית, שאף אם ירים כזית לא ישאר כזית בהשיריים, אלא דלא נחית לזה ונקט הבעיא בכזית משום דבזה איך שיטול יהיה חסרון בהתרומה, או משום ההרמה או משום השיריים.)⁹ בן מן דין אין לדמות דין השיריים בתרומה לדין השיריים בתרומת הדשן, דהריט"א לא נסתפק אלא בתרומה משום שהתרומה מתרת את השיריים לזרים מהאיסור טבל, ובחצי שיעור, לר"ל הסובר שחצי שיעור מן התורה אין מה להתיר, או אף לר"י הסובר שחצי שיעור אסור מן התורה אולי בעינן שהתרומה תתיר איסור שהיו מחויבים עליו-עונש, כדברי הריט"א, או שיש להסתפק משום דבעינן שיהיה היכר בהשיריים ובכל שהוא ליכא היכר בהשיריים וכמ"ש בדברינו מה שאין כן בתרומת הדשן דאף שילפינן מוהרים דבעינן שישיר שיריים הוא רק משום מעשה ההרמה דלא שייכא אלא כששיר מקצת, אבל הלא אין התרומה מתרת את השיריים, וגם לא בעינן כה שיהיו שיריה ניכרים, בזה בודאי אף שיוור כל שהוא סגי.

— ג —

ונראה למצא גילוי לחקירת הריט"ט אלגזי מדברי הירושלמי ריש מס' פאה, ולבא על ידי זה לגילוי ביאור הסוגיא הסתומה שם. תנן, פאה, פ"א מ"א, : אלו דברים שאין להם שיעור הפיאה והביכורים כו'. ובגמ' שם : רבי בנימין בר לוי אמר רבי יצחק ורבי אמי הוון יתבון מקשוי למה לא תנינן תרומה עמה, אמר רבי אמי מפני המחלוקת, אמר רבי יוסי אדם עושה כל שדהו ביכורים ואין אדם עושה כל שדהו תרומה, התיבון הרי הוא אומר פיאה והרי אין אדם עושה כל שדהו פיאה ותניתה, אמר רבי יוסי קצירת שיבולת הראשונה דומה למירווחו עד שלא קצר השיבולת הראשונה לא נתחייבה שדהו בפיאה משקצר שיבולת ראשונה נתחייבה שדהו, ביקש לעשות כל שדהו פיאה עושה, ברם הכא עד שלא נתמרח הכרי לא נתחייב כריו תרומה, נתמרח ביקש לעשות כל כריו תרומה אינו עושה, דתנינן תמן האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת.

הראשונים ומפרשי הירושלמי אמרו בזה הרבה פירושים לפרש תירווציהם של ר' אמי ור' יוסי, ובחידושינו על מס' פאה הארכנו בכל הפירושים שנאמרו בזה, לבארם ולהעיר עליהם, כאן נעמוד רק על פירוש אחד מפירושי התוספות,

(9) גם נראה שדברי הירושלמי אינם בדרך בעיא דלא איפשיטא, כמו ששמע מדברי הפ"מ שכתב : ונשאר השאלה בלא פשיטותא, דאילו היו בדרך בעיא אז יש לשאול הלא היה יכול הירושלמי לאיבעי גם מטעם אחר, או באופן אחר אף ביותר מכזית, אבל נראה שדברי הירושלמי אינם בעיא אלא הם מסקנא ממה שאמר תחילה, דבעינן כזית בההרמה ושיר שיריים, ונקט אופן ששייך לדון בו מטעם שני הדינים אלו שאמר, ולפיכך לא נקט טעם אחר ואופן אחר.

המקובל מרוב הראשונים וגדולי המפרשים, ועל יתר דבריהם עד כמה ששייך לעניננו.

התוס' בחגיגה ו', ב' בד"ה שאין להם שיעור, כתבו: ופליגי אמוראי בירושלמי כו' ופריך אמאי לא חשיב תרומה ומשני תפתר מפני המחלוקת לשון פלוגתא דומיא דמחלוקת בששניהם אדוקים בתורף (ב"מ דף ז'): כלומר שיש בה חילוק (°) דאמר ר' יוחנן — ובגי' הספרים ר' יוסי — עושה אדם כל שדהו בכורים

(10) כן כתב הר"ש גם לפי פירושו, וז"ל: ובירושלמי (שם) אמרי כו' אמר ר' אמי מפני המחלוקת כלומר שיש תרומות חלוקות זו מזו כגון תרומת מעשר דיש לה שיעור ואי הוי תני תרומה סתם דאין לה שיעור הוה משמע דאפי' תרומת מעשר כו' ואין מחלוקת זה לשון פלוגתא דתנאי ודכותה בפי' שנים אוחזין (דף ז'): מחלוקת כששנים אדוקים בתורף דלאו לשון פלוגתא הוא דאחלוקה קאי כדפי' שם בקונטרס כו', ועוד יש לפרש מפני המחלוקת כלומר שהיא חלוקה מן השאר כמו שיפרש אחר כן א"ר יוסי כו'.

אמנם ראית התוס' והר"ש מההיא דב"מ אינה ראייה גמורה על פירושיהם כאן, דלפי פירושיהם אין לשון מחלוקת כאן מתפרש לגמרי כמו שם בב"מ. דכאן הפירוש של מחלוקת הוא מלשון חילוק, מה שיש בה חילוק מן השאר לפי הא' שבתוס', והחילוק הוא מה שמפרש אח"כ ר' יוסי לחלק בין תרומה לביכורים, ולפי' הב' הוא מה שיש חילוק בתרומה עצמה בהג' מדות בהפרשתה, ולפי' הר"ש הוא מה שיש תרומות חלוקות זו מזו, [ועי' בב"מ, ה' מתנ"ע פ"ג ה"ב, שהביא דברי הירושלמי פאה, פ"ב ה"ב, הוון בעון מימר ולא פליגין, וכתב: ונ"ל דהכי פירושו לדעת רבינו הוון בעי מימר ולא פליגין, האי פליגין לאו לשון מחלוקת חכמים הוא אלא היינו לומר שאין חלוק בדבר, עיי"ש. ופירושו המחודש הוא על דרך שפירשו הראשונים כאן מחלוקת מלשון חילוק כ"כ פירש הכ"מ שם פלוגתא מלשון חילוק.] אבל שם בב"מ הפי' של מחלוקת הוא מלשון חלוקה, מה שחולקין את השטר, והראיה שהביאו לדבריהם משם אינה אלא למחצה, שיש לפרש מחלוקת לא בלשון פלוגתא ומחלוקת התנאים, כמו בכל לשון מחלוקת שבש"ס, אלא באופן אחר, אבל בכ"ז לפי פירושיהם אין לשון מחלוקת כאן ובב"מ מתפרשים באופן אחד, דכאן הוא מלשון חילוק ושם הוא מלשון חלוקה.

ונראה שיש לפרש דברי ר' אמי באופן אחד עם הך דב"מ, לא מלשון חילוק אלא מלשון חלוקה. דהנה התוס' רי"ד בקידושין ג"ה, ב', בד"ה חטה אחת פוטר את הכרי, כתב: ראיתי מקשים והא תתן לו כתיב ובעינן כדי נתינה כדורשי גבי ראשית הגז, ונראה לי לתרץ דבודאי מצוה ליתן לו דבר חשוב כו' והכי נמי תנן בשלהי פאה [פ"ח מ"ה] אין פוחתין לענין בגורן מחצי קב חיטים וקב שעורים כו' עד [מ"ו] מדה זו אמורה בכהנים ובלוים בישראל [ובישראלים], פי' כשמחלק תרומה בגורן או מעשר ראשון ללוים אל יפחות לכל אחד מחצי קב שיהא בו כדי נתינה, [והר"מ והר"ש שם נדחקו לפרש המשנה לענין מעשה עני כמו משנה ה' הקודמת, ובמל"מ ה' מתנ"ע, פ"ו ה"ו, כוון לפי' התוס' רי"ד מדעתא דנפשיה, וכתב שאחר כתבו כל זה ראה להתוס' רי"ד ומביא לשונו, עיי"ש שמפלטל בזה באריכות.] אבל מיהו אע"פ שמצותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצוה זו ותרם חטה אחת מכל הכרי נתקן ויצא מידי טיבלו אלא שלא קיים מצות נתינה.

והמל"מ שם חזר והקשה על התוס' רי"ד, וכתב: עוד קשה לי לפי סברתו מההיא דהקשו בירושלמי ריש מסכת פאה עלה. דמתני' דאלו דברים שאין להם שיעור דאמאי לא תני נמי תרומה בהדייהו, ולפי סברת רבינו ישעיה הא גבי תרומה איכא שיעורא מן התורה דהיינו שיפריש כדי נתינה. וכדי שלא לשוייה להתוס' רי"ד כטועה בדבר משנה זו שבירושלמי כאן נראה לומר שהתוס' רי"ד יפרש פירוש חדש בדברי הירושלמי, ויפרש תירוצו של ר' אמי על פי שיטתו, וזהו שתירץ ר' אמי: מפני המחלוקת, פירוש, מפני חלוקת התרומה בגורן, ששינו כשמחלק תרומה בגורן אל יפחות מחצי קב שיהא בו כדי

ולא אמר עושה כל שדה תרומה דהא בעינן ראשית ששיריה ניכרים בפ' בכל מערבין התיבון הרי פאה דאין אדם עושה כל שדהו פאה ומשני עד שלא קצר שבולת לא נתחייב שדהו פאה כלומר דכתיב פאת שדך בקוצרך תלה רחמנא פאה בקציר¹¹) והכי קאמר דמשנתחייב בפאה אין לה שיעור כו' ואני הייתי מפרש מפני המחלוקת עין יפה עין רעה ובינונית לאפוקי הך דענינים שוה ועוד דפליגי במסכת תרומות (פרק ד' מ"ה) המרבה בתרומה רבי אליעזר אומר אחד מעשרה כו' רבי ישמעאל אומר מחצה חולין ומחצה תרומה רבי עקיבא אומר עד שישיר שם חולין. פירשו בזה התוס' בתירוץ של ר' אמי מפני המחלוקת שלשה פירושים, א) לא לשון פלוגתא ומחלוקת התנאים, כמו בכל לשון מחלוקת שבש"ס, אלא לשון פלוגתא וחילוק דומיא דמחלוקת בששניהם אדוקים בתורה, כלומר שיש חילוק בין תרומה לביכורים, ומהו החילוק, זה מפרש ר' יוסי בדבריו עושה אדם כל שדהו בכורים כו'. לפי פירוש זה ר' יוסי לא בא לתרץ תירוץ חדש רק לפרש דברי ר' אמי, — ולפיכך גורסים דאר"י, לא אר"י כג"י הספרים — ב) בפ"י ואני הייתי אומר, הפירוש השני, פירשו הלשון מחלוקת כמו לפי הא', לשון חילוק, אלא שלא קאי על החילוק שבין תרומה לביכורים שמסיק ר' יוסי, רק קאי על מה שבתרומה יש חילוק וג' מדות בהפרשתה, משא"כ הנך דתני דענינים שוה. לפי פירוש זה ר' יוסי לא בא לבאר דברי ר' אמי אלא לתרץ תירוץ חדש, — והגירסא לפי פ"י זה לא הוי כמו לפי הא' דאר"י, אלא אר"י כג"י הספרים. — אמנם אף שלפ"י זה ר' יוסי לא בא לפרש דברי ר' אמי אלא לתרץ תירוץ חדש אין הכרח לומר דפליגי על ר' אמי, אלא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, וכל אחד מתרץ הקושיא לפי דרכו,

נתינה, וכלשון שכתב התוס' רי"ד בפירושא דמתני' דשלהי פאה, איכ אף דחטה אחת פוטרת את הכרי זהו רק אם אינו רוצה לקיים מצות נתינה רק לתקן הכרי שיצא מידי טבלו אבל לא קיים מצות נתינה, וכיון דמתני' דאלו דברים שאין להם שיעור מיירי בקיום מצותם של הדברים, שגם בקיום מצותם אין להם שיעור, אי אפשר לו למתני תרומה בהדיהו כיון שיש שיעור בקיום מצותה. ולפי פירוש זה לא רק שאין סתירה על התוס' רי"ד מדברי הירושלמי אלא דבריו הן הן הדברים שנאמרו בירושלמי בתירוץ של ר' אמי מפני המחלוקת, ונכון הוא בע"ה. ומעתה לפי זה הלשון מחלוקת כאן מתפרש באופן אחד עם הך דב"מ שהתוס' והר"ש נסמכו עלה, מלשון חלוקה וחולקין, ושם קאי על מה שחולקין את השטר, וכאן על מה שחולקין התרומה בגורן.

ולפירוש זה יש לומר שזהו סלע המחלוקת בין ר' אמי ור' יוסי, שר' יוסי שמתרץ תירוץ אחר מר' אמי הוא משום שחולק עליו בדין זה וסובר כמסקנת המל"מ שם שאין לתרומה שיעור אף במצות נתינה, ושפיר מצי למתני תרומה בהדיהו, לפיכך לא תירץ כר' אמי, וע"י בנו"ב מה"ת סי' ר"א שכתב כדברי התוס' רי"ד וכחן לדעתו מדעתא דנפשי, ולפי דברינו נחלקו בשאלה זו ר' אמי ור' יוסי כאן בירושלמי.

(11) וכדאיתא בבבלי חולין קל"ח, א': ובקצרכם את קציר ארצכם כתיב מעידנא דאתחיל לקצור מיחייב בכולה שדה, וכמבואר בירושלמי פאה, פ"ג ה"ז, על מתני' דקרקע כלשהוא חייבת בפאה, : הגע עצמך שהיה שם שיבולת אחת עד שלא קצר אין כאן חיוב בפאה. וע"י להלן הערה י"ז.

כיון שר' יוסי לא קאי אדברי ר' אמי. ג) פירשו הלשון מחלוקת מלשון מחלוקת התנאים, והיא מחלוקת התנאים שבמס' תרומות לענין המרבה בתרומה, דלר"א אחד מעשרה ולר' ישמעאל מחצה חולין ומחצה תרומה ולר' עקיבא עד שישיר שם חולין. לפי פירוש זה בתירוצו של ר' אמי, אף שר"ע ג"כ מצריך שישיר שם חולין, בכל זאת לדידיה היה יכול למתני תרומה עמהן, ורק מפני המחלוקת של ר"א ור' ישמעאל עליו לא מצי למתני תרומה עמהן. א"כ לפירוש זה לא רק שאי אפשר לומר שר' יוסי מפרש דברי ר' אמי, כמו לפי הא' או שאינו חולק עליו, כמו לפי הב', אלא צריך גם לומר שחולק עליו, כיון שלתירוצו של ר' אמי לר"ע, אף שמצריך לשייר שם חולין משום שיריה ניכרים, יכול למתני תרומה עמהן, ולתירוצו של ר' יוסי, דלא מצי למתני תרומה עמהן משום דאין אדם עושה כל שדהו תרומה משום דבעינן שיריה ניכרים, אף לר"ע לא מצי למתני תרומה עמהן כיון שגם הוא מצריך לשייר שם חולין משום שיריה ניכרים. כן צריך לומר לפירוש הג' שבתוס' אף שהתוס' בעצמם לא סיימו כן בדברי ר' יוסי לפירוש זה. וכן כתב הגר"א בשנות אליהו ובבאוריו על הירושלמי כת"י א' וכת"י ב', שפירש שם כפירוש הג' שבתוס'.

וז"ל הגר"א בשנות אליהו בפני הארוך: אמר ר' אמי מפני המחלוקת, להכי לא קחשיב תרומה דלא חשיב אלא מה שאין שיעור אליבא דכ"ע, אבל תרומה הוא בפלוגתא וסבר ר"י מחצה חולין ומחצה תרומה (במסכת תרומות פ"ד משנה ה' וע"ש) וא"כ יש שיעור לתרומה אף שלדברי ר"ט ור"ע שם במסכת הנ"ל אין שיעור לתרומה דאותו מקצת שמשייר שם חולין לא חשיב שיעור כו' אך אעפ"כ כיון דאליבא דר"י יש לו שיעור לא חשיב לה, ולזה אמר ר"י וכו' פי' שר"י פליג על ר' אמי ואמר לא מפני שהיא מחלוקת לא חשיב לה אלא משום דאליבא דכ"ע יש לתרומה שיעור דאותו מקצת שמשייר אליבא דר"ט ור"ע נמי חשיב שיעור.¹²) ומטעם זה כשהביא הגר"א שם למעלה לשון הירושלמי גרס: אמר ר' יוסי ד"ה הוא. תיבות אלו "דברי הכל הוא" היא הגהת הגר"א ואינן בגי' הספרים.¹³) והגהה זו בדברי ר' יוסי היא לפי פירושו בדבריו שבא לחלוק על דברי ר' אמי שאמר מפני המחלוקת, שלפירושו הפירוש הוא שמה שלא חשיב

12) וכן כתב הגר"א בבאוריו על הירושלמי וז"ל בכת"י א', : מפני המחלוקת, פי' דנחלקו תנאים במסכת תרומות דאית לה שיעור למעלה או עד חציו או עד כדי תרומת מעשה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה ואח"כ אמר ר' יוסי אפי' למ"ד התם עד שיהא שיריה ניכרין ג"כ נחשב שיעור למעלה מה שאינו רשאי לעשות הכל תרומה כמו גבי בכורים ודו"ק. ובכת"י ב', : מפני המחלוקת, דבמ"ה פ"ד דתרומות נחלקו תנאים דאית לה שיעור למעלה חד ס"ל עד חציו וחד ס"ל עד כדי תרומת מעשה. א"ר יוסי אדם אדם עושה כו', ר"ל אפי' למ"ד התם עד שיהא שיריה ניכרין הוי נמי יש לה שיעור למעלה דאינו רשאי לעשות הכל תרומה.

13) וכבר כתב בספר מעיני יהושע על השנות אליהו: ודע שבירושלמי שלפנינו הגירסא אמר ר' יוסי אדם עושה כו' וליתא שם ג' תיבות אלו ד"ה הוא.

תרומה עגהן הוא מפני מחלוקת התנאים הסוברים שיש לתרומה שיעור למעלה על זה בא ר' יוסי לחלוק ואמר דברי הכל הוא, דלא מפני שהיא מחלוקת לא חשיב לה אלא שלדברי הכל אף לר"ט ור"ע לא יכול לחשוב תרומה עמהן. כיון שגם הם מצריכים לשייר שם חולין משום דבעינן שיריה ניכרים, א"כ לכו"ע יש לתרומה שיעור למעלה.

ומצאתי במאירי למס' חגיגה שפירש דברי ר' אמי כפי' הג' שבתוס' וסיים בדברי ר' יוסי לפירוש זה כדברי הגר"א. וז"ל המאירי, שם ז', א' בד"ה יש דברים: ובתלמוד המערב כו' ולמה לא תאני תרומה מפני המחלוקת ופרשו המפרשים בענין זה שיש חולקין לומ' שאין מוסיפין עליהם וכמו ששנינו בתרומות המרבה בתרומה כו' ומ"מ הואיל ויש בהוספתה מחלוקת לא שנאה ולא עוד אלא שאף לר' עקיבא יש לה שיעור והוא שאמרו שם אמר ר' יוסי עושה אדם כו' כלומר ואינך צריך למחלקת שהרי כלם מודים שאין עושה כל שדהו תרומה שצריך הוא שיהיו שיריה ניכרים. והוא תנא דמסייע לפירושו של הגר"א בסיום דברי ר' יוסי לפירוש זה בדברי ר' אמי.

והגר"א שם בשנו"א כתב גם לפרש טעם מחלוקתם של ר' אמי ור' יוסי לפירוש זה. וכתב בדעת ר' אמי: שלדברי ר"ט ור"ע אין שיעור לתרומה דאותו מקצת שמשיר שם חולין לא חשיב שיעור דהרי בפאה ג"כ אמרו שאין חייב בפאה עד שיקצור ואותו השבולת שקצר אינו פאה אעפ"כ חשיב אין לו שיעור וא"כ גם בתרומה כן כו' ולזה אמר ר"י וכו' פי' שר"י פליג על ר' אמי כו' משום דאליבא דכ"ע יש לתרומה שיעור דאותו מקצת שמשיר אליבא דר"ט ור"ע נמי חשיב שיעור, וע"ז אמר התיבון פאה ר"ל הרי פאה נמי אין אדם עושה כל שדהו פאה דהא אין חייב בפאה אלא משעת קצירה והשבולת הראשונה אינו פאה אעפ"כ תניתא במתניתין ובשלמא לר"א ניחא דלא חשיב הך כל שהוא לשיעור אלא לר"י דחשיב ליה הך כ"ש שיעור קשה הך דפאה ומשני אר"י וכו' פי' דלא דמי לפאה אף דאינו חייב בפאה אלא משיקצר שבולת ראשונה מ"מ משקצר שבולת ראשונה יכול לעשות כל שדהו פאה, אבל תרומה חייבת משנתמרח ואעפ"כ עדיין צריך לשייר וא"כ יש לה שיעור ולהכי לא תני במתניתין.

והנה לדברי הגר"א, שמפרש דבין לר' אמי ובין לר' יוסי המקצת חולין שצריך לשייר לר"ט ור"ע הוא כל שהוא, אלא דר' אמי ור' יוסי נחלקו אם אותו הכל שהוא נמי חשיב שיעור, קשה במה נחלקו ר' אמי ור' יוסי ומה הוא סברת מחלוקתם אם כל שהוא נמי חשיב שיעור, גם לא מצינו בשום מקום דכל שהוא יחשב שיעור. עוד קשה מה שכתב שהוכחת ר' אמי, שאותו מקצת שמשיר שם חולין לא חשיב שיעור, היא מפאה, וקשה הלא ר' אמי בתירוצו לא הזכיר פאה, ולדברי הגר"א שעיקר הוכחת ר' אמי הוא מפאה היה לו לר' אמי להזכיר

פאה, ואף ר' יוסי בתירוצו לא הזכיר לחלק בין פאה לתרומה נגד העכחתו של ר' אמי שלדברי הגר"א עיקר מחלוקתו על ר' אמי הוא בזה, ורק אחר שאמר ר' יוסי תירוצו והתיבו עליו מפאה אמר ר' יוסי החילוק בין פאה לתרומה קצירת שבולת הראשונה כו', ולדברי הגר"א, שההוכחה מפאה הוא עיקר סלע המחלוקת בין ר' אמי ור' יוסי, היה לו לר' אמי בגוף תירוצו להוכיח מפאה על תרומה שכל שהוא לא חשיב שיעור, והיה לו לר' יוסי בגוף תירוצו לחלק בין פאה לתרומה ולסתור בזה הוכחת ר' אמי מפאה על תרומה, כיון שמזה נובע עיקר מחלוקתם אם כל שהוא נמי חשיב שיעור.

ונראה דכאן נמצא הגילוי לחקירת הרי"ט אלגזי בדין זה דבעינן בתרומה וחלה שישיר מקצת מהחולין, אם המקצת חולין שמשיר יכול להיות אפילו כל שהוא או שצריך לשיר כדי שיעור. ונראה דזו השאלה היא סלע המחלוקת בין ר' אמי ור' יוסי כאן בירושלמי בתירוציהם על הקושיא למה לא תנינן תרומה עמהן. ר' אמי שתירץ מפני המחלוקת סובר שהחולין שצריך לשיר יכול להיות אפילו כל שהוא, ולפיכך תירץ שרק מפני מחלוקת התנאי קמאי שהצריכו לשיר חולין אחד מעשרה או מחצה, שהוא חשיב שיעור, לא תני תרומה עמהן, אבל לר"ט ור"ע שלא נתנו שיעור בשיר החולין ואמרו רק עד שישיר שם חולין די אפילו כשמשיר רק כל שהוא, וכיון דכל שהוא לא חשיב שיעור היה יכול לדידהו לשנות תרומה עמהן. ור' יוסי סובר שמשום הדין של שיריה ניכרים צריכים לשיר חולין כשיעור שיהיה היכר בהשיריים וכמ"ש, ומשום כן חולק על ר' אמי ותירץ דברי הכל הוא, דלא רק לתנאי קמאי שהצריכו לשיר חולין אחד מעשרה או מחצה אלא לדברי הכל אף לר"ט ור"ע שאמרו עד שישיר שם חולין משום שיריה ניכרים ניחא מה דלא תני תרומה עמהן, דכיון שאף משום הדין של שיריה ניכרים יש שיעור בהשיריים, א"כ הרי לכולי עלמא תרומה יש לה שיעור למעלה לפיכך לא מצי למתני תרומה בהדי דברים שאין להם שיעור לא למעלה ולא למטה.

— ד —

על פי מה שביארנו המחלוקת של ר' אמי ור' יוסי נראה לבאר כל הסוגיא ומה דשקיל וטרי בה בירושלמי. כבר הבאנו שדין זה שצריך לשיר שיריים בתרומה וחלה נשנה בשלש משנות. א) בתרומות, פ"ד מ"ה; המרבה בתרומה כו' ר' טרפון ור' עקיבא אומרים עד שישיר שם חולין. ב) בחלה, פ"א מ"ט; האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת. ג) בבכורים, פ"ב, מ"ד; ויש בבכורים מה שאין כן בתרומה כו' ועושה אדם כל שדהו בכורים, ומזה מדויק שאין אדם עושה כל שדהו תרומה, וכמו שהביא ר' יוסי כאן, ויש לדקדק מאחר דר' יוסי קאי על דברי ר' אמי שאמר מפני

המחלוקת, שהיא המחלוקת השנויה בהמשנה דתרומות הנ"ל, ושם שנוים דברי ר"ט ור"ע שבדעתם נחלקו ר' אמי ור' יוסי, כדברי המאירי והגר"א, א"כ למה לו לר' יוסי בתירוצו להביא המשנה דבכורים ולדייק ממנה שאין אדם עושה כל שדהו תרומה, כיון שבדברי ר' טרפון ור' עקיבא שבמשנה דתרומות, שעליה רמז ר' אמי, ובדבריהם נחלקו ר' אמי ור' יוסי, מפורש עד שישיר שם חולין, למה שבק ר' יוסי זו המשנה והביא המשנה דבכורים, הלא בהמשנה דתרומות דין השיריים בתרומה הוא מפורש ובהמשנה דבכורים אין דין השיריים בתרומה מפורש אלא מדויק ממה דתני ויש בבכורים מה שאין כן בתרומה כו' ועושה אדם כל שדהו בכורים שמזה דייקין ואין אדם עושה כל שדהו תרומה, היה לו לר' יוסי רק לומר דברי הכל הוא ולהביא דברי ר"ט ור"ע שבסיפא דאותה המשנה שכבר הביא ר' אמי. עוד יש לדקדק מה שבסוף דבריו חזר ר' יוסי ושבק שוב גם המשנה דבכורים, שהביא תחילה בעצמו, והביא המשנה דחלה האומר כל גרני תרומה כו' מה מלמדת משנה זו בדין השיריים בתרומה יותר ממה שמלמדת המשנה הקודמת.

אך לפי מה שביארנו שהמחלוקת של ר' אמי ור' יוסי הוא אם החולין שצריך לשייר משום שיריה ניכרים יכול להיות אפילו כל שהוא או שצריך לשייר כדי שיעור, ר' אמי שאמר מפני המחלוקת סובר שדי אף כשמשיר רק כל שהוא, ור' יוסי שחולק עליו ואמר דברי הכל הוא סובר שצריך לשייר כדי שיעור, נראה דמשום הכי שבק ר' יוסי המשנה דתרומות והביא המשנה דבכורים משום שבהמשנה דתרומות שנוי רק עד שישיר שם חולין אבל לא נשנה בה אם החולין שמשיר צריכים שיעור כדעתו, או אין צריכים שיעור כדעת ר' אמי, לפיכך הביא המשנה דבכורים מפני שממנה יש להוכיח כדעתו שהחולין שמשיר צריכים שיעור, וההוכחה מהמשנה דבכורים על זה נראה שהיא על ידי סמוכין אל המשנות שלפניה ולאחריה.

במשנה שלאחריה, מ"ה, שנינו: תרומת מעשר שוה לבכורים בשתי דרכים ולתרומה בשתי דרכים, נטלת מן הטהור על הטמא ושלא מן המוקף כבכורים, ואוסרת את הגורן ויש לה שיעור כתרומה. ובתוס' גיטין ל', ב' בד"ה וכו', תמהו ממשנה זו על מה שמקשה בגמ' שם על תרומת מעשר וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף, ותירצו שמדרבנן אף תרומת מעשר בעי מוקף, וכתבו ע"ז: וא"ת ההיא דביכורים דנטילתה שלא מן המוקף היכי מצי למימר דמדאורייתא איירי הא קתני וצריכה שיעור כתרומה ומדאורייתא לתרומה גדולה אין לה שיעור דחטה אחת פוטרת את הכרי וי"ל דאין לה שיעור למטה אבל יש לה שיעור למעלה דאין יכול לעשות כל גורנו תרומה דבעינן ראשית ששיריה ניכרים. וכן כתבו הר"ש והרא"ש כאן בביכורים. א"כ מדתני במשנה זו די שיעור לתרומה שיעור למעלה מדאורייתא מה שאינו יכול לעשות כל גרנו תרומה

וצריך לשייר חולין, וכמש"כ הראשונים, מוכח שצריך לשייר חולין כדי שיעור, דעל כל שהוא לא שייך לומר לשון שיעור, וכמ"ש.

במשנה שלפניה, מ"ג, שנינו: יש בתרומה ומעשר מה שאין כן בבכורים שהתרומה ומעשר אוסרין את הגורן ויש להם שיעור כו' מה שאין כן בבכורים. ובמשנה זו פירשו הר"ש והרא"ש השיעור בתרומה לענין שיעור למטה ומדרבנן, דמדרבנן יש לה שיעור אחד מחמשים, וכ"כ הרע"ב: ויש להן שיעור, תרומה יש לה שיעור מדרבנן א' מחמשים, אבל בכורים אין להם שיעור אפילו מדרבנן. ובתוסיו"ט שם הקשה על דברי הרע"ב ז"ל: ובפ"ק דפאה מפרש דבכורים אין להם שיעור דלא נתנה בהם התורה שיעור משמע דאילו מדרבנן יש להם שיעור וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' בכורים דמדבריהם צריך להפריש א' מששים וכתב הכ"מ שהוא מהירושלמי דריש פ"ג ודהכי משמע בגמ' דידן בפ' ראשית הגז וע"ש דף קל"ז, ולמה שכתבתי בריש פאה בשם רש"י דשיעור תרומה רמוזה בפסוקים יש לומר דה"ק דתרומה יש לה שיעור מדרבנן בדרך אסמכתא אבל בכורים אין להם שיעור מדרבנן בדרך אסמכתא.

אמנם הגר"א בשנות אליהו, פאה פ"א מ"א, בפירוש הארוך חיוק הקושיא מסוגיא דידן שמזה נדחה תירוצו של התוסיו"ט. וז"ל שם: והבכורים, נמי אין לה שיעור מן התורה לא למעלה ולא למטה, איתא בירושלמי דמדרבנן יש לה שיעור עד ששים, ולכאורה קשה מאד דהא משנה מפורשת היא במסכת בכורים פרק שני משנה ג' יש בתרומה ובמעשר כו' שהתרומה וכו' יש להם שיעור מה שאין כן בבכורים, ואם כן משמע מהכא דאף מדרבנן אין לה שיעור דע"כ בתרומה השיעור שלה מדרבנן לבד, דאם לא כן מאי מקשה בירושלמי הנ"ל למה לא תנינן תרומה וכו' אלא בודאי השיעור ששונה במתני' היא מדרבנן ואין לה שום סמך כלל מדאורייתא דאל"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי מקשה בירושלמי הנ"ל למה לא תנינן תרומה כו' דשאני תרומה דיש לה סמך אבל הני דחשיב במתני' ליכא בהם שום רמז כלל [ובזה דחה הגר"א תירוצו של התוסיו"ט]. וא"כ מוכרח דבכורים אין לה שיעור כלל אפילו מדרבנן ולא כהירושלמי.

והגר"א שם כתב ליישב הקושיא ז"ל: וי"ל דהא דאיתא בירושלמי השיעור בבכורים עד ששים הוי תוספת בכורים דחשיב במ"י פ"ג דמסכת בכורים שלש מדות בבכורים וכו' פי' הבכורים הוא עיקר הבכורים רואה תאנה שבכרה וכו' בפ"ג מ"א ע"ש ויש לה דין בכורים אף שלא נתן רק התאנה הנ"ל לבד, מה שמוסיף עד ששים הוי תוספת הבכורים, והכי פירושה שהתרומה יש לה שיעור מדרבנן ואם פחת השיעור שתקנו חכמים עדיין התבואה בטבלה וצריך להוסיף עוד עד השיעור, ומה שמוסיף יש לה דין תרומה, אבל בבכורים אף שלא נתן התוספת אינו מעכב, ומה שמוסיף אח"כ אין לה דין בכורים רק דין תוספת בכורים וכשבא מחוצה לארץ אינו כבכורים כדאיתא בפ"ג ממסכת

בכורים. וכן כתב בשנות אליהו, בכורים פ"ג מ"א, בפירוש הארוך: כיצד מפרישין כו' ירושלמי כו' עוד שם תני ר' ישמעאל הביכורים א' מששים כו' והא דתני בפ"ב מ"ג יש בתרומה ומעשר משא"כ בבכורים כו' ויש להן שיעור כו' משא"כ בביכורים וא"א לומר מדאורייתא אין לביכורים שיעור והלא מדאורייתא גם כן לתרומה אין שיעור היינו לפי שהעיקר ביכורים א' לבד והשאר עד ס' הוא תוספת ביכורים ואם לא נתן לא עכב כלל את הביכורים ואין צריך להוסיף אבל בתרומה הכל הוא עיקר תרומה ואם נתן פחות מששים צריך להוסיף עד ששים. זו היא דעתו של הגר"א שבא אליה מתוך הכרח הקושיא בהמשנה הנ"ל.

אמנם מדברי הרמב"ם בה' בכורים, פ"ב הי"ז, משמע שלא כדעת הגר"א. שכתב: הביכורים אין להם שיעור מן התורה אבל מדבריהם צריך להפריש אחד מששים, הי"ח, הפריש בכוריו וחזר והוסיף עליהן או עטרן הרי התוספת בבכורים, מזה שחילק הרמב"ם השיעור אחד מששים בבכורים ותוספת הביכורים בשתי הלכות, וקודם שכתב בהי"ח הדין של תוספת בכורים כתב בהי"ז השיעור של אחד מששים. משמע שדעתו שהשיעור אחד מששים הוא עיקר בכורים ולא תוספת בכורים. וזה מדוקדק גם מלשונו ממה שעל הדין של אחד מששים כתב בהי"ז, צריך להפריש אחד מששים, ועל הדין של תוספת בכורים כתב בהי"ח, הפריש בכורים וחזר והוסיף, פי' מדעתו, ולא כתב צריך להוסיף, והוא מפני שעל התוספת אין צורך וחיוב להוסיף אף מדבריהם, אבל על השיעור אחד מששים יש צורך וחיוב להפריש מדבריהם [אחר כתבי זאת ראיתי ב"משנה ראשונה" בכורים, פ"ג מ"ט, שכתב: ומדברי הרמב"ם בחבורו פ"ג דין י"ח משמע דבין עיטור בין תוספת אינם חובה אלא רשות. והוא כמו שדקדקנו מדברי הרמב"ם]. הרי שדעת הרמב"ם היא שאחד מששים בבכורים הוא מדין עיקר בכורים ולא מדין תוספת בכורים. שלא כדעת הגר"א שהוא מדין תוספת בכורים.¹⁴) וא"כ לדעת הרמב"ם חזרה קושית התוס'ט והגר"א בהך משנה ג' לדוכתא.

אמנם לפי מה שפירשו הראשונים המשנה ה', דתני בה שיש לתרומה שיעור, לענין השיעור למעלה מה שאינו יכול לעשות כל גרנו תרומה, ולא לענין השיעור למטה מה שמדבריהם צריך להפריש אחד מששים, יש לפרש כן גם המשנה ג' דתני בה שיש לתרומה שיעור, לא לענין השיעור למטה מה שמדבריהם צריך להפריש אחד מששים, שזה השיעור ישנו מדבריהם גם בביכורים ולא

14) ומגוף דברי הברייתא שם בירושלמי: הביכורים אחד מששים ראשית הגז אחד מששים, משמע שהשיעור אחד מששים בביכורים הוא מדין עיקר ביכורים שחייב בשיעור זה מדבריהם כדעת הרמב"ם, ולא מדין תוספת ביכורים, כדעת הגר"א, כיון דתני לה בחדא מחתא עם ראשית הגז שהשיעור ששים בה הוא מעיקר חיוב ראשית הגז.

שייך למתני על זה משא"כ בבכורים, וכמו שהקשו התוסיו"ט והגר"א, אלא לענין השיעור למעלה מה שאינו יכול לעשות כל גרנו תרומה, שהוא מדאורייתא מקרא המראשית ולא כל ראשית, ועל זה שפיר שייך למתני משא"כ בבכורים דעושה אדם כל שדהו בכורים ואין בה שיעור למעלה.¹⁵) ומעתה גם ממשנה זו מוכח כמו ממשנה ה' שצריך לשייר חולין כדי שיעור, דעל כל שהוא לא שייך לומר לשון שיעור, וכמ"ש. וא"כ ב' משניות אלו הבאין כאחת מלמדין גם על המשנה ד' האמצעית¹⁶) שמה דתני בה ועושה אדם כל שדהו בכורים ואין אדם עושה כל שדהו תרומה, שצריך לשייר מהחולין כדי שיעור.

מעתה ניחא מה דשבק ר' יוסי המשנה דתרומות שהביא ר' אמי דתני גם בה עד שישיר שם חולין והביא זו המשנה דביכורים. משום שמהמשנה דתרומות אינו מוכח כדעתו שהחולין שמשיר צריכים שיעור, ועדיין היה אפשר לומר כר' אמי שאין צריכים שיעור ודי אף בשיר כל שהוא, לפיכך הביא ר' יוסי המשנה דביכורים, ועושה אדם כל שדהו ביכורים ואין אדם עושה כל שדהו תרומה, שממנה מוכח כדעתו שצריך לשייר מהחולין כדי שיעור, וכמו דתני במשניות הסמוכות לה שיש לתרומה שיעור משום דין זה, וכמ"ש:

ומקשו בגמ' על ראית ר' יוסי, מפאה: התיבון הרי הוא אומר פיאה והרי אין אדם עושה כל שדהו פיאה. והקושיא היא מברייתא השנויה בתוספתא דפאה, פ"א ה"א: העושה כל שדהו פאה אינה פאה, ובפאה פשיטא להו דאין צריך לשייר בה כדי שיעור רק שבולת הראשונה שהיא כל שהוא, ומה דתני בתוספתא העושה כל שדהו פאה אינה פאה היינו אם לא שיר אפילו כל שהוא, וזה מוכרח מגוף התוספתא ומברייתא אחרת. מגוף התוספתא כיצד, דבאותה הלכה בתוספתא תני לפני זה: אלו דברים שאין להם שיעור הפאה כו' פאה יש לה שיעור מלמטה ואין לה שיעור מלמעלה. ובסוגית הגמ' שם בירושלמי מביא תנא דתני כזו התוספתא ותנא דפליג עליה: הפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעלן, [והשיעור למטה שיעור של ששים בפאה לזה התנא הוא מדאורייתא כמבואר בהר"ש והגר"א, ועי' במל"מ ה' מתנ"ע, פ"א הט"ו, ואכ"מ להאריך.] הביכורים והראוין אין שיעור לא למעלן ולא למטן, אית תנא תני הפיאה והביכורים והראוין אין להם שיעור לא למעלן ולא למטן. וכיון דבזו

15) ומה שכתב ב"משנה ראשונה" בשם הרא"ש שפי' כן במשנה ג', טעה בזה, דמפורש כתב הרא"ש בפירושו, בס' פי שנים, על משנה ג': יש בתרומה ובמעשר כו' יש להם שיעור, תרומה תרי מ"ק מדרבנן. ובתוס' רעק"א הביא דברי הרא"ש על משנה ה', וכן הר"ש שפירש במשנה ה' כהרא"ש שם והתוס' בגיטין, לא פירש כן כאן במשנה ג', אלא כתב: יש להן שיעור דתרומה תרי ממאה, כמו שפי' הרא"ש כאן. אכן לשיטת הרמב"ם בהכרח לפרש גם במשנה ג' כמו שפירשו הראשונים במשנה ה', וכמ"ש.

16) ובירושלמי כל אלו הג' משנות שנויות במשנה אחת בהלכה ג', והם ג' בבות ממשנה אחת, ובודאי שהרישא והסיפא מלמדין על המציעתא דבחד גחזא קתני להו.

התוספתא תני כתנא דתני הפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעלן ולא כתני דתני שאין לה שיעור לא למעלה ולא למטה, א"כ מה דתני בתוספתא אלו דברים שאין להם שיעור הפאה, הוא רק למעלה דהרי למטה יש לה שיעור להתנא תוספאה, ואם נאמר דמה דתני בתוספתא העושה כל שדהו פאה אינה פאה פירושו שצריך לשייר כדי שיעור אז הרי יש לפאה שיעור גם למעלה, ויש לה שיעור בין למעלה ובין למטה, ואיך תני פאה יש לה שיעור מלמטה ואין לה שיעור מלמעלה, ומאחר דפאה היא מהדברים שאין להם שיעור, והוא רק השיעור למעלה לזה התנא, בהכרח שרק העושה כל שדהו פאה ואינו משייר כלום אינה פאה, אבל אם משייר אפילו כל שהוא רק שבולת הראשונה הוי פאה, וכיון דכל שהוא לא חשיב שיעור, וכמ"ש, שפיר שייך למתני על פאה שאין לה שיעור מלמעלה. זה מוכרח מגוף התוספתא, ויש לזה הכרח גם מברייתא אחרת המובאה בנדריים ו', ב' דתני בה היפוך מזו התוספתא: מניין שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה עושה ת"ל פאת שדך. [הר"ן שם פירש מדלא כתיב פאה שבשדך, ובתוס' שם כתבו ת"ל פאת שדך, ולא כתיב פאת משדך, והרא"ש שם פירש באופן אחר מובא להלן בהערה י"ז, ע"ש.] ובהכרח לומר דהתוספתא כאן מיירי דעשה כל שדהו פאה ולא שייר כלום, ובזה הוא דלא הוי פאה, אבל אם שייר אף כל שהוא הוי פאה, והברייתא בנדריים מיירי בששייר מיהו כל שהוא,¹⁷ וכיון שלא שייר רק כל שהוא וכל שהוא לא חשיב שיעור שפיר תני בה בלשון שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה עושה,¹⁸ אך מ"מ כיון דלא עשה כל השדה כולה פאה אלא שייר כל שהוא אם רוצה לעשות כן עושה, והוי פאה.

(17) וכן כתבו התוס' שם בד"ה מכלל, : כל שדהו פאה אחר שיתחיל מעט ואפילו כשהתחיל לקצור שבולת לבד שרי בכך, וחזרו וכתבו כן בד"ה ת"ל. וברא"ש שם כתב: מניין שאם רצה לעשות כל שדהו פאה שעושה, אע"ג דכתיב לא תכלה דמשמע שכבר התחיל לקצור ואמרה תורה לא תכלה הפאה אבל אם יעשה כל שדהו פאה קודם שיתחיל לקצור לא קרינן ביה לא תכלה [עי' לעיל הערה י"א]. בירושל' משני לה דגרסי בירושלמי דפ"ק דפאה עד שלא קצר כו' והיינו דקאמר ת"ל פאת שדך דכיון דהתחיל לקצור קרינן בכולה פאת שדך. וכן כתב הסמ"ג, ל"ת רפ"ד, : עוד שם ר' עקיבא אומר קרקע כל שהוא חייבת בפאה ומקשה בירו' [שם] והלא צריך בקוצרן שיקצו לעצמו שום דבר, ולפיכך שני בתו' [דפאה] העושה כל שדהו פאה אינה פאה, והא דתניא בנדרי' [דף ז'] מנין שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה שהרשות בידו ת"ל פאת שדך, כל שדהו לאו דווקא כו'. ועי' בכ"מ, ה' מתנ"ע פ"ב הי"א, ובתוס' י"ט, פאה פ"ג מ"ו.

(18) ועי' בספר יראים, עמוד זרעים סי' קע"א, שכתב לענין תרומה: ותנן עושה אדם כל גורנו תרומה, ולשונו קשה הלא בהמשנה דחלה תנן להיפוך, האומר כל גרני תרומה לא אמר כלום עד ששייר מקצת. וצריך לומר דכוונת היראים נמי כן הוא שעושה אדם כל גורנו תרומה ובלבד ששייר מקצת, רק שיסתו היא דמה דתנן עד ששייר מקצת בשיוור כל שהוא סגי, כדעת ר' אמי בירושלמי, ושפיר שייך על זה לומר בלשון עושה אדם כל שדהו תרומה כיון ששייר רק כל שהוא, וכלשון הברייתא דנדריים לענין פאה, ולא שנה היראים בלשון המשנה בכוונה להשמיענו שאינו חייב לשייר מן החולין רק כל שהוא, כגידן דידן שאנו דנים בו.

וזהו דמקשו בגמ' על ר' יוסי: התיבון הרי הוא אומר פיאה והרי אין אדם עושה כל שדהו פאה ותניתה. וכוונת המקשים היא לא להביא ראייה מפאה נגד ר' יוסי דכל שהוא לא חשיב שיעור, כפי' הגר"א, דא"כ היה להו להביא יותר הברייתא דנדרים שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה עושה, שמפורש בה שכיון שלא שייר רק כל שהוא חשיב כאלו עשה כל שדהו פאה, משום דכל שהוא לא חשיב שיעור, וכמ"ש, אלא דזה אף ר' יוסי מודה, רק דמקשו על מה שמוכיח ר' יוסי מהא דתנן בביכורים דאין אדם עושה כל שדהו תרומה שצריך לשייר מהחולין כדי שיעור, והלא לשון התוספתא העושה כל שדהו פאה אינה פאה הוא כלשון המשנה דאין אדם עושה כל שדהו תרומה, ובעינן שישייר שיריים גבי פאה כמו גבי תרומה, וכיון דבפאה שיור כל שהוא סגי שלא יחשב שעשה כל שדהו פאה, גם בתרומה דתנן בלשון אין אדם עושה כל שדהו תרומה שיור כל שהוא סגי שלא יחשב שעשה כל שדהו תרומה, ומעתה מה שאמרו ר"ט ור"ע בהמשנה דתרומות לענין המרבה בתרומה עד שישייר שם חולין היינו שישייר אף כל שהוא, וכיון דכל שהוא לא חשיב שיעור א"כ לדידהו שפיר מצי למתני תרומה בהדי דברים שאין להם שיעור כמו דתני פאה, וקשה על מה שאמר ר' יוסי דברי הכל הוא, והוכיח מהמשנה דביכורים דלר"ט ור"ע צריך לשייר חולין כדי שיעור, ולדברי הכל אף לר"ט ור"ע לא מצי למתני תרומה בהדי דברים שאין להם שיעור משום דיש לה שיעור למעלה, וראיה למה שאמר ר' אמי מפני המחלוקת, דלר"ט ור"ע אין צריך לשייר מהחולין רק כל שהוא, ולדידהו הוי מצי למתני תרומה בהדי דברים שאין להם שיעור, ורק מפני המחלוקת של התנאי קמאי שהצריכו לשייר מהחולין אחד מעשרה או מחצה ויש לה לתרומה שיעור למעלה, לא תנינן תרומה עמהן.

ועל זה מתרץ ר' יוסי: קצירת שיבולת הראשונה דומה למירוחו עד שלא קצר השיבולת הראשונה לא נתחייבה שדהו בפאה משקצר שיבולת הראשונה נתחייבה שדהו בפאה ביקש לעשות כל שדהו פאה עושה, ברם הכא עד שלא נתמרח הכרי לא נתחייב כריו תרומה נתמרח ביקש לעשות כל כריו תרומה אינו עושה דתנינן תמן האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישייר מקצת. פירוש, ר' יוסי מתרץ קושית המקשים ששפיר הוכיח ממה דתנן אין אדם עושה כל שדהו תרומה שצריך לשייר מהחולין כדי שיעור, ולא קשה קושיתם מפיאה משום דבפיאה אין דין של שיור שיריים כלל, ביקש לעשות כל שדהו פיאה עושה, פירוש, דתני בברייתא המובאה בנדרים מניין שאם רצה לעשות כל שדהו פאה עושה ת"ל פאת שדך, ומדלא כתיב פאה שבשדך או פאה משדך ילפינן שבפאה אין דין של שיור שיריים כלל, והוי כמו ביכורים שאין בהם דין של שיור שיריים, ועושה אדם כל שדהו פאה כמו שעושה אדם כל שדהו ביכורים, דאילו היה דין של שיור שיריים בפיאה היו צריכים לשייר כדי

שיעור כמו בתרומה, ולא היה די בשיר כל שהוא, ומה דתני כאן בתוספתא העושה כל שדהו פיאה אינה פיאה, ואם לא שייר כלל אינה פיאה, הוא לא מדין שיר שיריים כמו גבי תרומה, אלא הוא משום שקצירת השיבולת הראשונה מחייבת את השדה בפיאה, דממה דכתיב בפיאה וקצרתם ילפינן שחיוב הפיאה בא על ידי הקצירה כמבואר בחולין קל"ח, א', והקצירה בפיאה דומה למירוח בתרומה שהמירוח מחייב את הכרי בתרומה, אבל משקצר שיבולת הראשונה ונתחייבה שדהו בפיאה ביקש לעשות כל שדהו פיאה עושה, ואין צריך לשייר כלום, משום דאין דין של שיר שיריים בפיאה כלל. ברם הכא עד שלא נתמרח הכרי לא נתחייב כריו תרומה נתמרח ביקש לעשות כל כריו תרומה אינו עושה, פירוש, דאף לאחר שנתמרח הכרי שכבר נתחייב בתרומה ביקש לעשות כל כריו תרומה אינו עושה, דתנינן תמן האומר כל גרני תרומה כו' לא אמר כלום עד שישיר מקצת, ומדקתני כל גרני מוכח שכבר נתמרח הכרי ונתחייב בתרומה,¹⁹ ובכל זאת קתני לא אמר כלום עד שישיר מקצת, א"כ מוכח דמה שצריכים בתרומה לשייר מן החולין הוא מדין שיריים,²⁰ דילפינן מראשית ולא כל ראשית

(19) וכדאיתא בברכות מ', ב': הלקט והשכחה והפאה שעשאן גורן הוקבעו למעשר. דבעשאן גורן כבר היה הגמר מלאכה של מירוח שקובע למעשר. ומשום כן תנן, מעשרות פ"א מ"ה; איזהו גרן למעשרות כו' התבואה משימרח. וכן איתא בב"מ פ"ח, ב': גורנו למעשר לחייב משום טבל משתגמר מלאכתו.. ובפיה"מ להר"מ, שם במעשרות, כתב: גרן למעשרות כמו מלה מושאלת והכונה ששאל התנא אימתי יהיו הפירות כמו התבואה כשהיא בגורן שאסור לאכול ממנה אכילת ארעאי לפי שכבר נקבעה למעשר.

ובזה באנו ליישב מה שהקשינו בתחילת אות זה למה שבק ר' יוסי המשנה דבכורים שהביא תחילה וחזר והביא המשנה דחלה האומר כל גרני תרומה כו', מה מלמדת משנה זו בדין השיריים בתרומה יותר ממה שמלמדת המשנה הקודמת, ונראה דמהמשנה בבכורים ששנית בלשון אדם עושה כל שדהו ביכורים, ומינה דייקנן ואין אדם עושה כל שדהו תרומה, שהתבואה היא עדיין בשדה, ואפשר לומר שעדיין לא נתמרח, אין אנו למדים ממנה שאף לאחר שנתמרח הכרי ביקש לעשות כל כריו תרומה אינו עושה, אבל מהמשנה דחלה ששנית בלשון האומר כל גרני תרומה לא אמר כלום, שמלשון גרני מוכח שכבר נתמרח הכרי והוקבע לתרומה, אנו למדים שאף לאחר שנתמרח הכרי ביקש לעשות כל כריו תרומה אינו עושה. ועי' בלשון הפ"מ ובאור הגר"א המובא בהערה הבאה שנראה שכווננו לזה, ועי' בהערה הבאה.

(20) כל המפרשים פירשו שכוונת ר' יוסי בזה לומר דמה שאינו עושה כל כריו תרומה אין זה מטעם שלא נתחייב עדיין הכרי בתרומה, כמו בפאה שאינו עושה כל שדהו פאה מטעם שקודם הקצירה עדיין לא נתחייבה השדה בפאה, אלא דכאן בתרומה הוא מטעם דבעינן שיריה ניכרים. וז"ל המהרש"ם בד"ה קצירת, : אבל גבי תרומה אפילו משנתמרח דחל ביה שם תרומה בהוא שעתא דטבל הוא אם בא לעשות כל כריו תרומה לא מצי עביד ולא חייל כדמפרש ואזיל. וז"ל הפ"מ: האומר כל גרני תרומה וכו' וא"כ אפי' לאחר שנעשה גורן אין יכול לעשותו כולו תרומה. וז"ל באור הגר"א כת"י א': משא"כ בתרומה שהחיוב תלוי במירוח ואז אינו יכול לעשות כל כריו תרומה כדמייתי מתני האומר כל גרני תרומה. והתוס' בנדרים ו', ב' בד"ה ת"ל, כתבו: אבל בתרומה מכיון שנתמרח הכרי חל עליה חיוב תרומה ואפ"ה אין יכול לעשות כל גורנו תרומה דבעינן שיריה ניכרים כו' וה"נ מתרץ לה בירושלמי. והתוס' י"ט כאן בריש פאה הביא דבריהם לחלק בין פאה לתרומה, עיי"ש.

שיש דין של שיור שיריים בתרומה, וכיון שהוא מדין של שיור שיריים שפיר צריכים לשייר כדי שיעור, ולא די בשיור כל שהוא, וכמו שהוכיח מהמשנה דביכורים דתני ואין אדם עושה כל שדהו תרומה, ולא קשה מהתוספתא דפאה דתני באותו הלשון דאינו עושה כל שדהו פיאה ובעינן שישייר שיריים בפאה כמו גבי תרומה, ובכל זאת לא בעינן שישייר כדי שיעור כמו שהקשו המקשים, דשם בפיאה אין דין של שיור שיריים כלל ולפיכך אין להם להשייר שיעור, אבל בתרומה שיש דין של שיור שיריים משום דבעינן שיריה גיכורים צריכים לשייר כשיעור שיהיה היכר בהשיריים, ומעתה גם מה שאמרו ר"ט ור"ע במסכת תרומות עד שישייר שם חולין הוא לא כל שהוא אלא כדי שיעור, ולדברי הכל

וקשה לי הא תנן בתרומות, פ"א מ"י, : אין תורמין כו' ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו ואם תרמו תרומתן תרומה. הרי שאף קודם מירוח שהוא דבר שלא נגמרה מלאכתו אם תרם תרומתו תרומה. ועי"ש בר"ש שכתב : ואם תאמר מדבר שלא נגמרה מלאכתו היאך תרומתן תרומה מאי שנא ממפריש חלה מן הקמת דתנן בפ"ב דחלה (מ"ה) דאינה חלה וי"ל דשאני הכא דרביה קרא כדדרשינן מקראי בפרק כל שעה (דף ל"ה) : דמעשר ראשון שהקדימו בשבלים פטור מתרומה גדולה. א"כ אין שום מקום לומר שמה שאינו יכול לעשות כל כריו תרומה קודם שנתמרח הוא מטעם שלא נתחייב עדיין בתרומה, ולמה צריך ר' יוסי להוכיח מהאומר כל גרני תרומה דאף לאחר שנתמרח אינו יכול לעשות כל גרנו תרומה, שהוא מטעם דבעינן שיריה גיכורים, נצי' בהערה הקודמת, הלא ממה שאינו יכול לעשות כל כריו תרומה קודם שנתמרח נמי מוכיח שבע"כ הוא מטעם זה ולא מטעם שלא נתחייב עדיין בתרומה.

ונראה ליישב דאף שאפילו קודם מירוח אם תרם תרומתו תרומה בכל זאת הלא לכתחילה אין תורמין, רק אם עבר ותרם הרי זו תרומה, וכלשון הירושלמי מעשרות, פ"א ה"א, : קמה כו' עבר והפריש ממנה תרומה אינה תרומה, שיבלין כו' עבר והפריש מהן תרומה הרי זו תרומה. ועי' בלשון הרמב"ם ה' תרומות, פ"ב ה"ב, ובהשגת הראב"ד ובמ"מ וכ"מ שם. א"כ היה מקום לומר שמה דתנן בבכורים ויש בבכורים מה שאין כן בתרומה כו' ועושה אדם כל שדהו ביכורים, ומינה דייקנן ואין אדם עושה כל שדהו תרומה, מיירי בשלא נתמרח הכרי, והטעם הוא כמו בפאה שאינו עושה כל שדהו פאה משום שעדיין לא נתחייב וכמו כן בתרומה אין עושה תרומה לכתחילה משום דלכתחילה אין תורמין מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, מפני שעדיין לא נתחייב, ולא משום דבעינן שיריה גיכורים, לפיכך הוצרך ר' יוסי להביא המשנה דהאומר כל גרני תרומה, שהוא אחר שנתמרח, וכבר נתחייב בתרומה, ובכל זאת לא אמר כלום אף בדיעבד, ובע"כ שהטעם הוא לא כמו בפאה, משום שעדיין לא נתחייב, אלא משום דבעינן שיריה גיכורים.

וארוחנא בזה ליישב עוד מה שהקשינו בתחילת אות זה למה שבק ר' יוסי המשנה דבכורים והביא משנה זו, ויישבנו בהערה הקודמת משום שמהמשנה דחלה שושנית בלשון האומר כל גרני תרומה מוכח מלשון גרני שמירי לאחר מירוח עי"ש, אך לפי דברינו כאן יש לומר עוד דשם בבכורים תנינן בלשון עושה ואינו עושה, ויש לומר שהוא לכתחילה, ומטעם שלכתחילה אין תורמין מדבר שלא נגמרה מלאכתו, אבל כאן דתנן בלשון לא אמר כלום, אפילו בדיעבד, אף אם היה מיירי קודם שנתמרח א"א לומר שהוא מטעם שאין תורמין מדבר שלא נגמרה מלאכתו, דאם הוא מטעם זה הלא בדיעבד אם עבר ותרם תרומתו תרומה, ובהכרח שמה שלא אמר כלום הוא מטעם דבעינן שיריה גיכורים. כן נראה ליישב לשאר המפרשים, אבל מלשון המהרש"ס שהבאנו שכתב : אבל גבי תרומה אפילו משנתמרח דחל ביה שם תרומה בההוא שעתא דטבל הוא, שמשמע דעד שלא נתמרח דלאו טבל הוא לא חל ביה שם תרומה, קשה כו"ל, וצ"ע.

יש לתרומה שיעור למעלה, ולפיכך מה דלא תני תרומה בהדי דברים שאין להם שיעור הוא לא רק מפני המחלוקת, כדברי ר' אמי, אלא דברי הכל הוא. זהו מה שנראה לי בביאור סוגיא סתומה זו בירושלמי.

— ה —

והנה מפרש התוספתא²¹) כתב על זו התוספתא דפאה, פ"א ה"א: העושה כל שדהו פאה אינה פאה, המובאה כאן בירושלמי, ז"ל: ומפרש בירושלמי ריש פאה דהיינו עד שלא קצר שבולת הראשונה משום דקצירת שבולת הראשונה דומה למירווחו ר"ל כמו דגבי תרומה המירווח מביא לידי חיוב תרומה כן גבי פיאה קצירת שבולת הראשונה מביאה לידי חיוב פאה כו' וצ"ל לפי מה שפירשו התוס' בפ"ק דנדרים לההיא דירושלמי דהיינו דווקא משקצר שבולת הראשונה והניח לעצמו אז מותר לעשות כל המותר פיאה דבעינן שיוור כמו גבי תרומה דבעינן שישיר מקצת לעצמו ע"ש וכן משמע בירושלמי פ"ג דפיאה גבי מתני' דקרקע כ"ש חייבת בפאה ובעי התם הגע עצמך שהיה שם שבולת אחת עד שלא קצר אין כאן חיוב משקצר אין כאן שיוור ומשני ע"ש אלמא דבעי שישיר מקצת לעצמו וכן כתב הרמב"ם בחי' פ"ב מהמ"ע אם נתן רוב הקציר לעניים משום פיאה ה"ז פטור מן המעשרות אלמא דבעינן שישיר מקצת לעצמו וכן כתב הסמ"ג ולפ"ז מצי איירי תוספתא דהכא אף משקצר שבולת הראשונה והאי דתני הכא שאינו פיאה מיירי שלא שיר לעצמו כלום כדפי'.

מה שהידש המפרש דבעינן שיוור גבי פיאה כמו גבי תרומה, ואף משקצר שבולת הראשונה בעינן שישיר מקצת לעצמו, הוא נגד דברי ר' יוסי כאן בירושלמי לפי מה שפירשנו דבריו שסובר שאין דין של שיוור שיריים בפיאה כמו שיש בתרומה, ובעינן רק קצירת שבולת הראשונה מפני שחיוב הפאה בא ע"י הקצירה, אבל משקצר שבולת הראשונה ונתחייב השדה בפיאה לא בעינן שישיר לעצמו כלום, וניתא מה דר' יוסי מפרש דהתוספתא דהעושה כל שדהו פיאה אינה פיאה מיירי עד שלא קצר שבולת הראשונה, ומשום דקצירת שבולת הראשונה דומה למירווחו, דכיון שלד' יוסי אין דין של שיוור שיריים בפיאה, ולא בעינן שישיר מקצת לעצמו כמו גבי תרומה שבעינן שישיר מקצת לעצמו, התוספתא לא מצי מיירי אף משקצר שבולת הראשונה רק שלא שיר לעצמו כלום ומה שאינה פיאה הוא משום שלא שיר לעצמו כלום, כמו שכתב המפרש דהתוספתא מצי איירי כן לפי מה שחידש שיש דין של שיוור שיריים בפיאה כמו בתרומה, והמפרש שהביא בתחילת דבריו את דברי ר' יוסי וכתב ההיפוך

(21) בספר התוספתא סדר זרעים עם הגהות הגר"א ועם פירוש ה"ר יונה ב"ר גרשון, ווילנא תקנ"ט.

מדבריו העמיד חידושו שלא במקומו, כי חידושו של המפרש הוא נגד דברי ר' יוסי, ומקומו הוא על דברי המקשים על ר' יוסי מזו התוספתא, והקשו והרי אין אדם עושה כל שדהו פיאה, והשוו פיאה לתרומה, והוא כמו שפירשנו משום שהמקשים סוברים שגם בפיאה יש דין של שיור שיריים כמו גבי תרומה,²² ובעינן שישייר מקצת לעצמו, ולדבריהם יש לומר שהם מפרשים שהתוספתא מיירי אף משקצר שבולת הראשונה רק שלא שייר לעצמו כלום, ומה שאינה פיאה הוא משום שלא שייר לעצמו כלום, וכמו שכתב המפרש שיש לפרש כן התוספתא אם נאמר דבעינן שיור מקצת לעצמו בפיאה כמו בתרומה. ועל זה השיב להם ר' יוסי קצירת שבולת הראשונה דומה למירווח, ואין דין של שיור שיריים בפיאה כמו בתרומה, רק בעינן קצירת שבולת הראשונה שתחייב את השדה בפיאה כמו שמירווח מתייב הכרי בתרומה, ובע"כ דהתוספתא מיירי שלא קצר שבולת הראשונה ומה שאינה פיאה כשעשה כל שדהו פיאה הוא משום שהשדה עדיין לא נתחייבה בפיאה, אבל גבי תרומה מה שאינה תרומה כשעשה כל שדהו תרומה הוא משום שיש דין של שיור שיריים, וא"כ אין להשוות פיאה לתרומה כמו שהשוו המקשים בקושיתם, וכמ"ש.

כל זה דננו לענין פירוש דברי התוספתא שרצה המפרש לפרש שלא כדברי ר' יוסי בירושלמי על פי מה שחידש דבעינן שיור גבי פיאה כמו גבי תרומה, עתה נדון לענין גוף חידושו של המפרש ובהראיות שסמך דבריו עליהם, אם יש להם יסוד על מה לתמוך. המפרש תמך דבריו על יסוד ארבע ראיות, א) על דברי התוס' בנדרים, ב) על דברי הירושלמי פ"ג דפאה, ג) על דברי הרמב"ם

22) ודעת המקשים שיש דין של שיור שיריים בפאה כמו בתרומה יש לבאר על פי מה שכתב בפ"י הרא"ש בס' פי שנים, פאה, פ"א מ"א, : אבל אם קרא לכל שדהו פאה עד שלא התחיל לקצור אין בדבריו כלום ולא שייך פאה אלא בדבר שיש לו ראש. והוא כעין מה דילפינן בתרומה דבעינן שישייר מקצת מקרא דראשית, והבאנו לשון הר"מ בחלה, פ"א מ"ט, שכתב: ענינו לא נקרא ראשית אלא אם נשאר ממנה שיור, וכן לשון הר"ח בעירובין ל"ג, ב': תרומה אקרי ראשית וכל ראשית יש לו אחרית ידוע הלכך בעינן תרומה ששיריה ניכרין, ע"י לעיל אות א'. וכן כאן בפאה דאמרינן דלא שייך פאה אלא בדבר שיש לו ראש, היא אותה המשמעות מלשון פאה כמו בתרומה מלשון ראשית אלא באופן מהופך, דשם בעינן שישייר שיריים משום דלא שייך ראשית אם נשאר ממנה שיור, וכאן בעינן שישייר שיריים משום דלא שייך פאה אלא בדבר שיש לו ראש, ומשום כן סוברים המקשים שיש בפאה דין של שיור שיריים ממשמעות הלשון פאה, כמו שיש בתרומה דין של שיור שיריים ממשמעות הלשון ראשית.

אכן ר' יוסי אינו סובר כן משום דסובר דמה שאם קרא כל שדהו פאה עד שלא התחיל לקצור אין בדבריו כלום לא ילפינן ממשמעות הלשון פאה אלא מקרא דבקצרך, וכמו שכתב שם הרא"ש: וקרא הכי כתיב לא תכלה פאת שוך בקצרך אחר שהתחיל הזהירה התורה שלא יכלה הפאה, וכן כתב בפירושו בנדרים ו', ב' שהבאנו לעיל, ע"ש. ומשום כן סובר שהוא לא משום שיש דין של שיור שיריים בפאה כמו בתרומה, אלא משום דקצירת שבולת הראשונה דומה למירווחו ובעינן שיתחיל לקצור משום דהקצירה מתייבת בפאה, וכמ"ש.

פ"ב מהמ"ע, ד) על דברי הסמ"ג. ונדון על כל ראייה וראיה לפי הסדר שהביאם. מה שכתב המפרש: וצ"ל לפי מה שפירשו התוס' בפ"ק דנדרים להביא דירושלמי דהיינו דווקא משקצר השבולת הראשונה והניח לעצמו אז מותר לעשות כל המותר פיאה דבעינן שיור כמו גבי תרומה דבעינן שישייר מקצת לעצמו ע"ש. הנה התוס' בנדרים לא הביאו לשון הירושלמי דידן ולא פירשוהו כלל, אלא הקשו קושית הירושלמי מתרומה ותירצו הקושיא כתירוצו של ר' יוסי מדעתא דנפשם, ומסקו על זה, וה"ג מתרץ ליה בירושלמי דפאה. וז"ל התוס' שם בד"ה ת"ל פאת שדך: ולא כתיב פאת משדך ש"מ אפי' כל השדה קאמר וכגון שהתחיל לקצור מעט כדפרישית והא דתנא נמי פאה אין לה שיעור מיירי נמי כשהתחיל לקצור כדפרישית וא"ת א"כ אמאי לא תנן נמי תרומה בהדי דברים שאין להם שיעור דתרומה יכול אדם לעשות כל גורנו תרומה רק שישאר מעט משום ראשית דמשמע ששיריה ניכרים דהא פאה נמי בעינן שישאר מעט לעצמו תחלה כדפרישית ואפ"ה חשיב ליה בהדי דברים שאין להם שיעור וי"ל דמ"מ לא דמי דגבי פאה קודם שהתחיל לקצור אין שום חיוב עליו דכי תקצור אמר רחמנא והדר לא תכלה פאת שדך ומכיון שהתחיל לקצור החיוב מיד אין לו שיעור אבל בתרומה מכיון שנתמרח בכרי חל עליה חיוב תרומה ואפ"ה אין יכול לעשות כל גורנו תרומה דבעינן שיריה ניכרים הילכך בתרומה לא מתני ליה אין לו שיעור וה"ג מתרץ לה בירושלמי דפאה. ממה שכתבו התוס' בקושיתם דהא פאה נמי בעינן שישאר מעט לעצמו תחלה כדפרישית, הבין המפרש מלשון שישאר מעט לעצמו שבעינן שישאר לעצמו אף משקצר שיבולת הראשונה. הנה אף אם נניח כדבריו בהבנת לשון התוס' הלא התוס' לא כתבו זה אלא בקושיתם מתרומה כקושית הירושלמי, אבל בתירוצם, שכתבו עליו שה"ג מתרץ לה בירושלמי דפאה, כתבו החילוק בין פאה לתרומה משום דגבי פאה קודם שהתחיל לקצור אין שום חיוב עליו דכי תקצור אמר רחמנא והדר לא תכלה פאת שדך ומכיון שהתחיל לקצור מיד אין לו שיעור אבל בתרומה מכיון שנתמרח בכרי חל עליה חיוב תרומה ואפ"ה אין יכול לעשות כל גורנו תרומה דבעינן שיריה ניכרים הילכך בתרומה לא מתני ליה אין לו שיעור. א"כ מבואר בדבריהם דלא בעינן בפאה שיור כמו דבעינן גבי תרומה, ובעינן רק שיתחיל לקצור כדי שיחול עליו החיוב, משום דהחיוב בא ע"י הקצירה דכי תקצור אמר רחמנא והדר לא תכלה פאת שדך, וכמו שביארנו את דברי ר' יוסי, וא"כ אף אם נפרש לשונם כפירושן של המפרש יש לומר שזהו רק בקושיתם שסברו אז כסברת המקשים בירושלמי דבעינן שיור גבי פאה כמו גבי תרומה כמ"ש, אבל בתירוצם חזרו מזה ואמרו כסברת ר' יוסי בירושלמי דלא בעינן גבי פאה שיור כמו דבעינן גבי תרומה, ובעינן רק שיקצור שיבולת הראשונה שיחול ע"י זה החיוב פאה, ומכיון שקצר השיבולת הראשונה וחל

החיוב פאה מיד אין לו שיעור ולא בעינן שיור לעצמו כלל, וכמ"ש. אמנם כל זה אמרנו רק לפי הבנת המפרש בדברי התוס' אבל לפי האמת נראה שאף בקושיתם לא סברו התוס' דבעינן גבי פאה שישייר מקצת לעצמו, דהלא קושיתם בדיבור זה הקשו לפי מה שכתבו בדיבור הקודם דמיירי כגון שהתחיל מעט לקצור, ושם בד"ה מכלל דכי אמר כולה שדה ליהוי פאה, : כתבו וא"ת והלא בירושלמי (פ"ג דפאה) גבי קרקע כל שהוא חייבת בפאה אי עד שלא קצר אין כאן חיוב אי שקצר אין כאן פאה דבעינן שיתחיל לקצור כו' י"ל דה"נ קאמר הכא כל שדהו פאה אחר שהתחיל מעט ואפילו כשהתחיל לקצור שבולת לבד שרי בכך. הרי דסמכו דבריהם על דברי הירושלמי פ"ג דפאה דקאמר אי עד שלא קצר אין כאן חיוב, והוא משום דחיוב הפאה בא ע"י הקצירה, ומשום כן כתבו דה"נ קאמר הכא כל שדהו פאה אחר שיתחיל מעט ואפילו כשהתחיל שבולת לבד שרי בכך, והיינו שכיון שהתחיל לקצור מעט כבר נתחייב בפאה, א"כ הלא לא דברו התוס' שם כלל מדין שיור בפאה כמו גבי תרומה, אלא מדין קצירה שחיוב הפאה בא על ידה כהא דירושלמי פ"ג דפאה, ודבריהם שם הביאו בדיבור שבכאן וכתבו כדפרישית, ולפי דבריהם שם הקשו קושיתם כאן. הרי דאף בקושיתם לא כווננו התוס' כלל לומר דבעינן בפאה שיור כמו בתרומה, ולא בעינן אלא שיתחיל לקצור מעט משום שהקצירה היא המחייבת בפאה, וכמ"ש בקושיתם : פאה נמי בעינן שישייר מעט לעצמו תחלה כדפרישית, ובלשון שישאר מעט לעצמו לא כווננו שיניח וישייר לעצמו אף אחר שקצר השבולת הראשונה דא"כ מה זה תחלה שכתבו, אלא עיקר כוונתם היא שיעשה קצירה תחילה לחייב השדה בפאה, אלא מכיון שהשבולת הראשונה שעדיין לא נתחייבה קודם קצירה לא הוי פאה כמבואר כאן בירושלמי וכמו שיתבאר להלן, כתבו על זה הלשון לעצמו, היינו שלא הוי פאה וממילא נשארת לעצמו. (22)

ומה שכתב המפרש : וכן משמע בירושלמי פ"ג דפיאה גבי מתני' דקרקע כ"ש חייבת בפאה ובעי התם הגע עצמך שהיה שם שבולת אחת עד שלא קצר אין כאן חיוב משקצר אין כאן שיור, אלמא דבעי שישייר מקצת לעצמו. גם מזה אין ראיה לדבריו, כי מתחילת דברי הירושלמי, עד שלא קצר אין כאן

(23) וכן מדברי התוס' לעיל, בד"ה מכלל, מוכרח שאי אפשר לומר כלל כהבנת המפרש בדבריהם, שאחר שכתבו שם ליישב הקושיא מהירושלמי פ"ג דפאה : י"ל דה"נ קאמר הכא כל שדהו פאה אחר שיתחיל מעט, כתבו עוד : ולעיל נמי דבעי מיירי שהתחיל לקצור מעט ומ"מ שפיר קאמר והדין לעצמו כדפרישית לפי דבאותה קציר אין בו שוה פרוטה הלכך לא חשיב שיור לעצמו אותו קציר ראשון, עיי"ש. א"כ הרי מבואר בדבריהם דכיון דלא בעינן אלא שיתחיל מעט ובאותו קציר אין בו שוה פרוטה לא חשיב שיור לעצמו אותו קציר ראשון, א"כ איך אפשר לומר שמה שכתבו אחרי זה בעינן שישאר מעט לעצמו הוא מדין שיור לעצמו, כיון דזה לא חשיב שיור לעצמו, ובהכרח לומר כדברינו ולא כהבנת המפרש בדבריהם.

חיוב, בודאי שאין להוכיח כלום דבעי שישיר מקצת לעצמו כמו בתרומה, דקושית הירושלמי, אין כאן חיוב, היא משום דבעינן שיתחיל לקצור, כמ"ש דהקצירה מחייבת בפאה, וכלשון התוס' שהבאנו לעיל דגבי פאה קודם שהתחיל לקצור אין שום חיוב עליו דכי תקצור אמר רתמנא, ובודאי שכוונת המפרש להוכיח מסוף דברי הירושלמי, משקצר אין כאן שיעור, והבין בדברי הירושלמי אין כאן שיעור משום דבעי שישיר מקצת לעצמו, אך גם מזה אין להוכיח כלום, דבהתוס' בנדרים שהבאנו לעיל מובא סוף דברי הירושלמי אלו בנוסח: אי שקצר אין כאן פאה, ובהגר"א בשנות אליהו, שם בפאה בפ"י הארוך, הנוסח הוא: משקצר אין כאן שיעור פאה, וכוונת הירושלמי לפי נוסח זה נראה לפרש על פי מה דאיתא בירושלמי בסוגין: שיבולת הראשונה מהו שתהא חייבת בפאה, איפשר לומר כן היא חייבת כל שדהו פיאה והיא חייבת בפאה, בתמיה, וכיון דהשיבולת הראשונה אינה חייבת בפאה אינה נעשית פאה, וא"כ אם אין כאן רק שבולת אחת וקצרה אין כאן פאה כלל, דהשבולת עצמה אינה נעשית פאה ושיור אחר שיעשה פאה ג"כ אין כאן, וזהו כוונת הירושלמי בהקושיא אין כאן פאה לפי נוסח התוס', או אין כאן שיעור פאה לפי נוסח הגר"א, וכן יש לפרש גם לפי נוסח הספרים אין כאן שיעור, שפירושו שיעור פאה, וקושית הירושלמי היא איך שייך לומר שקרקע כ"ש חייבת בפאה כיון שהשבולת עצמה אינה נעשית פאה ושיור אחר שיעשה פאה ג"כ אין כאן, ולא כהמפרש שפירש דברי הירושלמי אין כאן שיעור, דבעינן שישיר מקצת לעצמו, ואף בעושה כל שדהו פיאה אחר שקצר השבולת הראשונה אף שיש כאן שיעור פאה ג"כ לא מהני משום שלא שיר לעצמו כלום, ויש דין שיריים בפאה כמו בתרומה.

ומה שכתב המפרש: וכן כתב הסמ"ג, ז"ל הסמ"ג, ל"ת רפ"ד, עוד שם ר' עקיבא אומר קרקע כל שהו חייבת בפאה, ומקשה בירושלמי שם והלא צריך בקוצר שיקצור לעצמו שום דבר, ולפיכך שנינו בתוספתא דפאה העושה כל שדהו פאה אינה פאה, והא דתניא בנדרים דף ז' מנין שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה שהרשות בידו ת"ל פאת שדך כל שדהו לאו דווקא, ודברי הסמ"ג הם כדברי התוס' בנדרים שהבאנו לעיל, והבין המפרש מדבריו, והלא צריך בקוצר שיקצור לעצמו שום דבר, דבעינן שישיר לעצמו שום דבר אף משקצר שיבולת הראשונה משום דבעינן שיעור לעצמו כמו גבי תרומה דבעינן שישיר מקצת לעצמו, וכמו שהבין כן בדברי התוס' שלשון הסמ"ג, הוא כדבריהם.

אמנם אי אפשר לפרש כן את דברי הסמ"ג, כי הלא הסמ"ג אמר דבריו לפרש קושית הירושלמי פ"ג דפאה, גבי קרקע כ"ש חייבת בפאה, שמקשה: הגע עצמך שהיה שם שבולת אחת עד שלא קצר אין כאן חיוב, משקצר אין כאן שיעור, והם ב' קושיות בירושלמי מעד שלא קצר, וממשקצר, במשקצר מקשה.

אין כאן שיור, וכבר ביארנו קושיא זו לעיל. ובעד שלא קצר מקשה, אין כאן חיוב, ועל קושיא זו באו דברי הסמ"ג לבאר דברי הירושלמי, אין כאן חיוב, משום דצריך בקוצרך שיקצור לעצמו שום דבר, הרי דאין כוונת הסמ"ג משום דבעינן שישיר לעצמו שום דבר אף משקצר, דהלא משקצר השבולת הראשונה אף שלא שיר לעצמו אחר קצירת השבולת שום דבר שפיר יש כאן בקוצרך, וגם דברי הירושלמי הלא הם אמורים על בעד שלא קצר כלל אף השבולת, אלא כוונת הסמ"ג היא לפרש הטעם משום מה בעד שלא קצר אין כאן חיוב, על זה אמר דצריך בקוצרך שיקצור לעצמו שום דבר, והיינו משום דמבקוצרך ילפינן שהקצירה מחייבת את השרה בפאה, וכדאיתא בבבלי חולין קל"ח, א: ובקצרכם את קציר ארצכם כתיב מעידנא דאתחיל לקצור מיחייב בכולה שדה. וכן הם דברי התוס' בנדרים שם שהבאנו שכתבו על דברי ירושלמי אלו: דבעינן שיתחיל לקצור. והיינו דהתחלת הקצירה עושה את החיוב פאה, וכמו שכתבו שם: דגבי פאה קודם שהתחיל לקצור אין שום חיוב עליו דכי תקצור אמר רחמנא. והן הן הדברים שאמר ר' יוסי כאן בירושלמי בסוגין: קצירת שיבולת הראשונה דומה למירווחו עד שלא קצר השיבולת הראשונה לא נתחייבה שדהו בפאה, וכמו שפירש המפרש בעצמו בראשית דבריו את דברי ר' יוסי אלו: ר"ל כמו דגבי תרומה המירווח מביאה לידי חיוב תרומה כן גבי פאה קצירת שבולת הראשונה מביאה לידי חיוב פאה. וכמו שביארו התוס' בחגיגה ו', ב' את דברי ר' יוסי: כלומר דכתיב פאת שדך בקוצרך תלה רחמנא פאה בקציר. ולזה כוון הסמ"ג בדבריו ומקשה בירושלמי והלא צריך בקוצרך שיקצור לעצמו שום דבר. והוא משום דאין חיוב פאה חל עד שיתחיל לקצור. וממשיך הסמ"ג עוד: ולפיכך שנינו בתוספתא דפאה העושה כל שדהו פאה אינה פאה. והיינו דמפרש התוספתא כדברי ר' יוסי כאן בירושלמי שמפרש התוספתא דאינה פאה משום דלא קצר שבולת הראשונה ועדיין לא נתחייבה שדהו בפאה, ולא משום דבעינן שישיר לעצמו כלום כמו גבי תרומה, דאין דין של שיור שיריים בפאה, ורק גבי תרומה בעינן שישיר מקצת לעצמו, וכמו שביארנו את דברי ר' יוסי. ומסיק הסמ"ג: והא דתניא בנדרים דף ז' מניין שאם רוצה לעשות כל שדהו פאה שהרשות בידו ת"ל פאת שדך, כל שדהו לאו דוקא. פירוש, שכבר היתה קצירת השיבולת הראשונה ונתחייבה שדהו בפאה ואז יכול לעשות כל השדה פאה משום דלא בעינן שישיר לעצמו בפאה כמו דבעינן בתרומה, וכמו שביארנו לעיל את דברי התוס' שם שכתב הסמ"ג כדבריהם.

ומה שכתב המפרש: וכן כתב הרמב"ם בחי' פ"ב מהמ"ע אם נתן רוב הקציר לעניים משום פאה ה"ז פטור מן המעשרות אלמא דבעינן שישיר מקצת לעצמו. ז"ל הרמב"ם שם בהלכה י"א: בעל הבית שקצר כל שדהו ולא הניח פאה הרי זה נותן מן השבלים פאה לעניים ואינו צריך לעשר, ואם

נתן להם רוב הקציר משום פאה הרי זה פטור מן המעשרות. ועל דבריו, ואם נתן להם רוב הקציר משום פאה כו' הביא הכ"מ שם את דברי הירושלמי בפ"ג דפאה גבי קרקע כל שהוא חייבת בפאה ואת דברי הסמ"ג וכתב על דברי הסמ"ג וכ"כ התוס' שם. ומפרש דברי הרמב"ם שכתב רוב הקציר שכוונתו ולא כולו ובא למעט אם נתן להם כל הקציר, וע"ז נותן המקור מן הירושלמי ומביא את דברי הסמ"ג והתוס'. אמנם לפי מה שנתבאר דברי הכ"מ צ"ע דהלא הרמב"ם מיירי בבעל הבית שקצר כל השדה וכבר נתחייב בפאה ונותן הפאה מן השבלים וא"כ אין זה ענין עם דברי הירושלמי התוס' והסמ"ג שמיירו בעד שלא קצר ואינו עושה כל שדהו פאה משום דעדיין לא נתחייב בפאה, וכמ"ש. אלא דלא רק דברי הכ"מ קשים אלא גם דברי הרמב"ם קשים מדברי הירושלמי דידן שמבואר בדברי ר' יוסי דמשקצר שבולת הראשונה ונתחייבה שדהו בפאה ביקש לעשות כל שדהו פאה עושה, ואם נפרש כוונת הרמב"ם דהמיעוט מן הקציר צריך לשייר לעצמו, כהבנת המפרש בדבריו, הלא עומדים נגדו דברי הירושלמי. וכבר עמד בזה המראה הפנים בירושלמי, שרצה לפרש כוונת הרמב"ם בדרך שהבין המפרש, על קושיא זו מדברי הירושלמי הנ"ל ונדחק שם מאד, עי"ש. [ותירוצו שם במה שכתב בשינויא דר' יוסי הוא ההיפוך ממה שפירש הגר"א את דברי ר' יוסי והלכנו בדרכו, לעיל באות ב', עי"ש.]

והפר"ח בס' מים חיים כתב על דברי הרמב"ם אלו: ואם נתן להם רוב הקציר וכו' דאע"ג דגרסינן בפ"ק דנדרים מניין שאם רצה לעשות כל שדהו פאה שהרשות בידו ת"ל פאת שדך היינו לאחר שהתחיל לקצור דאיכא חיוב פאה הא לאו הכי לא כדאיתא בירושלמי וכדאיתא בתוספתא פ"ק דפאה העושה כל שדהו פאה אינה פאה כו' ומיהו משהתחיל לקצור או עושה כל שדהו פאה כו' ונראה מדברי הרב ז"ל שאף במי שקצר כל שדהו אינו יכול ליתן כל הקציר משום פאה ואין ראיה לזה אלא דהכי מסתברא דכיון שחזרה פאה לעומרין לא יהא עדיף מקמה ואינו יכול ליתן כל העומרים משום פאה דומיא דקמה. כתב בזה הפר"ח על דברי הרמב"ם שאין ראיה לזה אלא דהכי מסתברא דכיון שחזרה פאה לעומרין אינו יכול ליתן כל העומרים משום פאה דומיא דקמה.

ונראה שיש גם ראיה לסברא זו של הפר"ח מדברי הירושלמי בסוגין דריש פאה: שיבולת הראשונה מהו שתהא חייבת בפאה אפשר לומר כן היא חייבת כל שדהו פאה והיא חייבת בפאה כו', כילה את שדהו את אמר חזרה פאה לעומרין מהו שתחזור פאה לקצירת שיבולת הראשונה, אמר ר' יוסי נילף פיאית עומרים מפיאת קמה מה פיאית קמה לא חזרה פאה לקצירת שיבולת הראשונה אף פיאית עומרים לא תחזור פאה לקצירת שיבולת הראשונה. וביאור הדברים הוא, דהירושלמי בעי דכשנותן פאה בקמה אינו יכול לעשות כל שדהו פאה משום דבקצירה תלי רחמנא, וקודם קצירת השיבולת הראשונה עדיין לא

נתחייבה השדה בפאה, והשיבולת עצמה אינה חייבת בפאה אף לאחר שנקצרה משום דהיא חייבת כל שדהו פאה והיא חייבת בפאה, בתמיהה, אבל כשנותן פאה מן העומרים, שאין חיובם בא ע"י קצירה, והשיבולת הראשונה לא חייבה אותם, היה צריך שתחזור פאה אף לשיבולת הראשונה, ואמר ר' יוסי דאף כשנותן פאה מן העומרים ילפינן פאת עומרים מפאת קמה לענין שלא תהא שיבולת הראשונה חייבת בפאה. וסברת ר' יוסי היא דחיוב הפאה מן העומרים כשלא נתן מן הקמה אינו חיוב חדש בפני עצמו אלא תשלומין על החיוב מן הקמה [ועי' מכות ט"ז, ב' וברמב"ם ה' מתנ"ע פ"א ה' א' ב.]. וא"כ אינו יכול לעשות תשלומין מן העומרים יותר ממה שנתחייב מן הקמה, וכיון דבקמה לא נתחייבה השיבולת הראשונה לא תוכל לחזור להתחייב כשנותן פאה מן העומדין, ועי"ש בפ"מ שכתב לבאר סברת ר' יוסי כדברינו.

ולפי"ז מה שנראה מדברי הרמב"ם שאף במי שקצר כל שדהו אין יכול ליתן כל הקציר משום פאה, וכתב הפר"ח שאין ראייה לזה אלא דהכי מסתברא דכיון שחזרה פאה לעומרין לא יהא עדיף מקמה ואינו יכול ליתן כל העומרים דומיא דקמה, שפיר יש מקור וראיה לדברי הרמב"ם מדברי ר' יוסי בירושלמי דילפינן פיאת עומרים מפיאת קמה, ומשום דחיוב פיאת עומרים אינו חיוב חדש בפני עצמו אלא תשלומין על החיוב של פיאת קמה ואינו יכול לשלם יותר ממה שנתחייב, וזהו שפסק הרמב"ם בהלכה זו את דברי ר' יוסי בירושלמי דילפינן פיאת עומרין מפיאת קמה דלא חזרה פיאת לקצירת שיבולת הראשונה, וילפינן פיאת עומרין מפיאת קמה לענין שאינו יכול ליתן כל הקציר משום פיאת דומיא דקמה מסברא זו דלא יהא עדיף עומרין מקמה.

ובזה יתיישבו גם דברי הכ"מ ממה שהקשינו עליו, דיש לומר שגם הכ"מ כוון לזה שאמר הפר"ח, ורק הביא המקורים על מה שאינו יכול לעשות כל השדה פאה כשנותן פאה מן הקמה, ומזה אנו יודעים דאף כשנותן פיאה מן העומרים אינו יכול ליתן כל הקציר משום פיאת משום דילפינן פיאת עומרים מפיאת קמה, וכמ"ש ע"פ דברי הירושלמי.²⁴)

(24) כל זה לפי הנוסחא שלנו בדברי הרמב"ם, אבל הרדב"ז שם כתב: ואם נתן להם רוב הקציר וכי' כך נמצא בספרים שלנו ואני חושב שהוא טעות סופר וכך היא הנוסחא ואפי' נתן להם רוב הקציר וכי' דסד"א מתנה הוא וליחייב במעשרות קמ"ל כיון שנתנה להם בתורת פאה פטורה מן המעשרות. ולפי"ז לא נחית הרמב"ם בדבריו, נתן להם רוב הקציר, כלל להשמיענו הך דינא שאינו יכול לתת להם כל הקציר, אלא בקט רוב הקציר להשמיענו שאפילו נתן להם הרבה אין זו מתנה אלא פאה ופטור מן המעשרות. ולי נראה שהרמב"ם לא כוון בדבריו ואם נתן להם רוב הקציר לענין שאינו יכול לתת להם כל הקציר, דבודאי יכול ליתן להם גם כל הקציר, אלא כיון שמיירי בהלכה זו לענין פטור פאה ממעשרות, וכתב לפני זה הרי זה גותן מן השבלים פאה לעניים ואינו צריך לעשר, על זה אמר, ואם נתן להם רוב הקציר משום פאה הרי זה פטור מן המעשרות, דאם נתן להם כל הקציר אינו פטור מהכל מן המעשרות, כיון דהשיבולת

ולפי"ז נסתרה גם ראייה זו של המפרש, למה שחידש דבעינן שישיר מקצת לעצמו, מדברי הרמב"ם אלו. ומעתה נסתרו כל ראיות המפרש ונפל היסוד שבנה עליו חידושו, וחזר הדין שאין דין של שיר שיריים גבי פאה כמו שיש גבי תרומה, וא"צ לשיר מקצת לעצמו, ולפיכך הוצרך ר' יוסי בירושלמי לפרש התוספתא העושה כל שדהו פיאה אינה פיאה משום דקצירת שבולת הראשונה דומה למירווחו, ומיירי התוספתא בשלא קצר שבולת הראשונה, ולא מצי איירי התוספתא אף משקצר שיבולת הראשונה והאי דתני הכא שאינו פאה מיירי שלא שיר לעצמו כלום, כמו שרצה המפרש לומר, כיון שאין צריך לשיר לעצמו כלום בפאה, ורק בתרומה יש דין של שיר שיריים, וצריך לשיר לעצמו מקצת, משום דבעינן ראשית ששיריה ניכרין.

הראשונה אינה חייבת בפאה כמבואר בירושלמי, א"כ אינה נעשית פאה וחייבת במעשרות, ואינו יכול לתת להם הכל מבלי שיעשר תחילה נגד השיבולת הראשונה, ומכיון שאמר שפטור מן המעשרות ואינו צריך לעשר כלל, נקט שנתן להם רוב הקציר לבד שיבולת הראשונה, דאז פטור מן המעשרות לגמרי, מפני שהכל הוא פאה, אבל אם יעשר נגד השיבולת הראשונה יכול ליתן להם לא רק רוב הקציר אלא גם כל הקציר ואינו צריך לשיר לעצמו כלום, משום דאין דין של שיר שיריים בפאה כמו שישנו בתרומה שצריך לשיר לעצמו מקצת מן החולין.

(* שייך לעמוד כ"ד במקום שצוין שם לעיין כאן.)

וכן מבואר בירושלמי פסחים פ"ב ה"ג: הפריש מצה על חמץ, א"ר זעירה כל תרומה שאינה מתרת את השיריים לאכילה אינה תרומה. והוא כטעם הבבלי דבעינן ראשית ששיריה ניכרין לישראל, שתהא היא מתירתן לישראל, וכל תרומה שאינה מתרת את השיריים לאכילה אינה תרומה.

ואמר עוד שם בירושלמי: אפילו הפריש חמץ על מצה, א"ר זעירה מאחר שאילו מיניה עליה אינה תרומה ואפילו הימינה על מקום אחר אינה תרומה. ודברי הירושלמי אלה מתבארים עפ"י מה שכתבו התוס' בבכורות יב, ב בד"ה כיון, גבי עיסת שביעית, דהואיל ולא מצי לאפרושי מגופה הוי כמו מן החיוב על הפטור כשמפריש עליה ממקום אחר, ומשום כן ס"ל לר' זעירה בהפריש חמץ על מצה מאחר שאילו הפריש החמץ מיניה עליה אינה תרומה, כשמפריש ממנה על מצה הוי כמו שמפריש מן הפטור על החיוב ואינה תרומה.

והרעק"א בגה"ש וכן הצ"ח נתקשו על דברי הגמ' דבמפריש חמץ על מצה הלא הוי ראשית ששיריה ניכרין לישראל, ונשארו בקושיא. אמנם זהו שמיישב ר' זעירה כאן בירושלמי ואמר אפילו הפריש חמץ על מצה, דלא שייך הטעם שנאמר בהפריש מצה על חמץ, שהרי כאן כבר מתרת התרומה את השיריים לאכילה. אפ"ה אינה תרומה, משום דכיון דמזה הטעם אינו יכול להפריש החמץ מיניה עליה גם כשמפריש חמץ על מצה הוי כמו שמפריש מן הפטור על החיוב.

ועיין בגבורת ארי יומא ה, ב שהקשה כנ"ל ותירץ ע"פ דברי התוס' בבכורות כדברי הירושלמי. וכן בעונג יו"ט סי' קי"ב וקי"ז הסמיך דברי התוס' בבכורות למפריש תרומת חמץ, וכבר קדמו הארי, והירושלמי כאן קדמו להארי.

בירור בענין דררא דממונא

הגמ' בבא מציעא (ב:) "אפילו תימא סומכוס כי אמר סומכוס היכא דאיכא דררא דממונא אבל היכא דליכא דררא דממונא, לא" ומעניינת היא קושיית הגמ' שהיא כאלו סותרת את החילוק הנ"ל, "ולאו ק"ו הוא? ומה התם דאיכא דררא דממונא למר ואיכא דררא דממונא למר, ואיכא למימר כולה למר ואיכא למימר כולה למר, אמר סומכוס ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה, הכא דליכא דררא דממונא, דאיכא למימר דתרוייהו היא, לא כל שכן?" עצם שאלת הגמרא היא: למה משתייך שבועה יותר למקרה שאין בו דררא דממונא מלזה שיש בו דררא דממונא? הלא הדעת נותנת להפך, דלפי גודל הספק יגדל הצורך לשבועה, ז"א בדררא דממונא שהספק מוחלט ונגודי התביעות בולטות ביותר, ואפ"ה אין סומכוס מצריך שישבעו, או בספק גרוע לכ"ש? כנראה שסומכוס חולק על עצם ההוה אמינא של הגמ' דלפי גודל הספק יגדל צורך לשבועה. עלינו איפוא להבין את היחס בין בירור ספק לחיוב שבועה.

אולם כדי להבין את יסוד השבועה הנזכרת, יש צורך להגדיר היטב את המושג "דררא דממונא". בביאור בטוי זה נסתבכו כולי קדמאי, יש מפרשים ככה ויש מפרשים ככה, ויש כמו הרשב"א שכתבו שהוא לשון אחד המתחלק לכמה ענינים. הטעם לקושי בהגדרה הוא, שקשה למצא הסבר הגיוני מוחלט שיכלול את כל המקרים של דררא דממונא.

בעיקר יש שלשה פירושים מובאים בראשונים:

(א) רש"י בב"מ דף ב' ד"ה דררא, מפרש וז"ל: "חסרון ממון, שאם יפרע זה שלא כדין הוי חסרון ממון ואם נפטרנו שלא כדין נמצא זה חסר וליד פרתו... ואיזה מהן שמפסיד החצי, שלא כדין אתה מחסרו ממון" עכ"ל, משא"כ בטלית שבחנם באה"לו, ואם יקבל חציה אין כאן חסרון והפסד.

(ב) תוספות, שם, ד"ה היכא, מפרש וז"ל: "...שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד דיש לאחד תביעה על חבירו בלא טענותם... אחרי שהספק נולד מעצמו... עכ"ל. גם בב"ק דף ל"ה: ד"ה זאת אומרת, ובבב"ב דף לה: ד"ה דררא דממונא, פירשו התוס' דד"מ מסתובב על יסוד זה, שהספק נולד בלי טענות בעלי הדין, ומוסיף לפרש ש"מאחר שספק גמור הוא בלא טענותם, דין הוא שיחלוקו אפילו בלא שבועה".

ג) פירוש מובא בשיטה מקובצת בשם כמה ראשונים, ומובא בחידושי הר"ן בשם ר"ח, שדררא פירושו שייכות וזיקה לממון, היינו דיש לכל אחד חזקה גמורה על הממון, שהוא תובע את שלו, ואין מחלוקת על חזקתו בממון מצד תביעת חברו.

הסוגיא דדררא דממונא נמצא בפירוש או משתייך לכמה מקומות בש"ס, אולם נספיק לבסס את דברינו אל המפורסמים שבהם:

דוגמאות למקרה שיש שם דררא דממונא, הן שור שנגח את הפרה (ב"ק דף מ"ו.) והמחליף פרה בחמור (ב"מ דף ק'). משניות אלו באות כסומכוס; המשנה דשור שהיה רודף אחר השור (ב"ק דף ל"ה.) אף דמשנה זאת באה כחכמים בני פלוגתא דסומכוס; והסוגיא דאבני כותל שנפלו, (ב"ב דף ב.) שלפי רוב ראשונים יש בה שאלת דררא דממונא.

דוגמאות למקרה שאין שם דררא דממונא הן שנים אוחזין בטלית (ב"מ דף ב'.) וההוא ארבא, ז"א של אבותי וז"א של אבותי, (ב"ב דף ל"ד:). אם נבוא ליישב את פירושי הראשונים הנ"ל בביאור דד"מ לסוגיות הנ"ל, נתקלים אנחנו בכמה קושיות.

ראשונה, לרש"י שפירש חסרון והפסד, קשה לומר שבמציאה אין כאן חסרון, שהרי עומד המוצא להרויח בגד שלם לולא חבירו שתובע ממנו חצי הבגד. שנית, וקושיא זו כבר הוקשה בתוס' ובחידושי הר"ן, מ"ש מההוא ארבא דאמרינן כל דאלים גבר, הרי לפירוש רש"י יש דד"מ בההוא ארבא גם כן, שהרי אחד עומד להפסיד ממנו. יתכן הדבר שרש"י לא התכוון לפרש דררא בלשון הפסד בכל מקום, אלא שבענין שור שנגח הדררא דממונא מופיע בצורת חסרון ממון. אבל במקומות אחרים לא יפרש דררא דממונא חסרון, אלא כפירוש שאר הראשונים, והוא על דרך הרשב"א שהזכרנו לעיל, שדררא הוא לשון אחד המתחלק לכמה ענינים.

לפירוש התוס' עיקר הקושי הוא בהבנת המונחים. מה זה "בלי טענותיהם?" הלא ב"ד אינן נזקקין לדבר בלי טענות בעלי דין, ומה לי ולד העומדת באגם בלי בעל, מה לי ספינה השטה בים בלי מחזיק, אין כאן ספק עד שיתבעו בעלי דין זא"ז בב"ד. ואם בטלית המוחזקת בידי שנים נאמר שאין כאן ספק קודם התביעה, ובספינה השטה בים נאמר שאין כאן ספק קודם התביעה, אז במחליף פרה בחמור גם כן אין ספק לב"ד על זמן הלידה עד שיבואו שניהם לדין. ויתר על זה קשה המשנה בב"ק (דף ל"ה.) שור שהיה רודף אחר שור אחר והוזק, אף שהמשנה פסקה הממע"ה כנגד סמכוס, מ"ש משור שנגח את הפרה, דהא תוס' מדמה את שני המקרים בזה הלשון: "בכל הנך בלא טענותם ראוי להסתפק לב"ד אבל במקום שהספק בא ע"פ דבריהם לא פליג סמכוס." הלא כאן גם כן אין הספק בא אלא ע"פ דבריהם, דז"א שורך הויק וז"א לא כי אלא בסלע לקה.

אטו כי יראו ב"ד שור הונק, ואין כאן תובעים, האם יסתפקו באיזה דבר? וכן בב"ב (דף ל"ה: תוד"ה דררא) תוס' מצטט שלשה המקרים (שור שנגח, המחליף, ושור שהיה רודף) בחדא מחתא, וכתב וז"ל «וכן בכל מקום דפליגי רבנן וסומכוס, אבל הכא בז"א של אבותי, שעל פי טענותיהם בא הספק, אמרינן כל דאלים גבר. עכ"ל. ומדוע לא נאמר גם בהוא ארבא שיסתפקו ב"ד למי הארבא הזאת. ואם נאמר שאין נזקקין אלא ע"י תביעות, הדרא קושייתנו לדוכתיה, דגם בשור שנגח, ובהמחליף, לא יזקקו אלא ע"י תביעות!

ולפירוש השלישי של הראשונים, דהיינו שיש לכל אחד שייכות לממון, מ"ש טלית משור שנגח? אם שנים ממש מוחזקים בטלית, אין לך שייכות וחזקה גדולה מזו?

ונ"ל לפרש דכלם באמת מסכימים לדעת אחת אף דכלם פירשו בסגנון אחר. החילוק בין איכא דררא דממונא לליכא דררא דממונא מתפרש בשאלה אם יודעים אנחנו מי הם בעלי הדין, קודם שבאים לב"ד בטענותיהם, דהיינו אם יבא ספק בדבר זה לב"ד, כבר יודעים הדיינים מי הם בעלי דבר, למעוטי שום אדם אחר מן השוק. כלומר, בשור שנגח את הפרה, בעלי הדין טוענים מה שטוענים, אבל ב"ד יודעים שאין כאן שום בעל דין שלישי חוץ מבעל השור ובעל הפרה, ויפסקו דיניהם לצדק את בעל השור או את בעל הפרה, או לעשות פשרה ביניהם, וכה"ג פסק סומכוס דיחלוקו, דממון המוטל בספק חולקין. וכן באבני כתל שנפלו, ושור שהיה רודף אחר השור, והמחליף, בעלי הדין עומדים לפנינו ואין לנו לחקור אם זהו בעל השור או בעל החצר. עצם מעשה הב"ד מסתובב על זיהוי המזיק או בעל האבנים, אבל אין ספק במי הם בעלי הדין עצמם. לעומת זה בטלית, מי יימר דשני האנשים האלה הם שהגביהו טלית זו, או שהטלית היתה של הפקר, הלא כמה וכמה אנשים יכולים לטעון בעלות בטלית. ויותר בולטת אפשרות זו בהוא ארבא, דעד שב"ד דנים בזה אומר של אבותי וז"א של אבותי, יכולים לבא עוד מאה אנשים ויטענו של אבותי היא. וכיון דאין אחד מהם מוחזק, מי יימר דטענת האחד יותר מתקבל מטענת האחרים. ויתכן שזה באמת ההסבר למה שכתב הש"מ בשם הרשב"ם «...דיש לכל אדם אחד חזקה גמורה על הממון, דשלו הוא תובע» היינו לאפוקי אדם אחר מן השוק, משא"כ בז"א של אבותי שאין לאף אחד מהם חזקה בלי מחלוקת שחבירו מכחישו לגמרי, שחבירו טוען לא רק שאין הצדק עמו אלא שאינו אפילו בעל דבר בנוגע לטלית או לספינה. וזהו מה שפירשו הרבה את הבטוי «דררא» לשון שייכות או זיקה לממון, ז"א שברור לב"ד שהם הם בעלי הדברים, משא"כ בטלית וארבא, דאין כאן שום חזקה או בעלות בדבר ולא חזקה מריה קמא.

וגם ראיתי אחרי רואי, דבר זה מרומז בשם הרשב"א. דדררא דממונא היינו שהיה לו בה עיקר תביעה וחזקה בלא מחלוקת, היינו שלא תלוי הדבר

באמיתת טענתו אלא ביכלתו להיות טוען. אבל בזה אומר של אבותי וזאש"א. הרי לאחד מהם אין תביעה בעיני השני ואין לו שום זיקה לממון, וגם בלי טענותיהם אין לב"ד להסתפק דוקא על אלה השנים שמא של אחד מהם הוא דאולי יש כאן בעל דין שלישי או רביעי.

ויתכן שגם תוס' באמרם שבלי טענותיהם יש ספק לב"ד, היינו שהתביעות הן תביעות מתקבלות מבלי לחקר אם רק אלה הם בעלי הדין ואין עוד אחרים. גם פירוש רש"י מסתבר הכי דפירש חסרון ממון רק בגידן דשור שנגח שברור הדבר מי הם בעלי הדין.

ואם אמת דרכנו בהסבר זה דדררא דממונא פירושו ידוע לנו מי הם בעלי הדין, וליכא דד"מ פירושו יש ספק לא רק באמתת הטענות אלא ברשות הטוענים לטעון, עולה הק"ו של הגמרא, והיחס בין שבועה לדד"מ זהיר ובהיר. שהשבועה אינה באה אלא לבסס את הטענות כדי שנוכל לדעת מי הם בעלי הדין, ואינו מתיחס לעצם החלוקה כלל, לא להרע ולא להטיב. וזה מוכח ג"כ מרש"י (ב"מ ב' : ד"ה שנים או חזון) וז"ל: שאילו היתה ביד האחד לבדו הוי אידך המוציא מחברו ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו ואינו נאמן זה ליטול בשבועה עכ"ל. הרי לפנינו דשבועה לא מעלה ולא מוריד לא להוציא ולא לחלק אלא שע"י שבועה יודעים הדיינים מי הם בעלי הדין ואצל מי גולד הספק בטלית זו, ומכיון שיודעים את הספק, חולקין כדעת סומכוס דממון המוטל בספק חולקין. וזה שכתבו התוס' דבלא טענותיהם אין ספק לב"ד היינו, דלא מוכחא מילא מי הם בעלי הדין, וכשאין בעלי-דין ממילא אין ספק. משא"כ בשור שנגח או אבני כתל וכדומה דמוכחא מילתא מי הם בעלי הדין, וכל אחד מודה בזיקת חברו לממון המוטל בספק, ואין כל צורך לשבועה דעיקר השבועה אינה באה אלא להחזיקו כבעל דבר, וכן מוכח מהמשנה עצמה, דבזמן שהם מודים, או שיש להם עדים (שמזהים את בעלי הדין) חולקין בלא שבועה. וזהו ג"כ שתקנו את השבועה שלא יהא כל אחד הולך ותוקף בטליתו של חברו וכו' דהיינו קודם שפוסקים דין אליבא דסומכוס צריכים לדעת ראשית כל דיש כאן ממון המוטל בספק, וביד מי או ביד כמה אנשים יש ספק, דאטו אם יאמר אדם לחבירו טלית זו שאתה לבוש שלי הוא, מי אמר סומכוס חולקין (כל התוס' בב"ק). אלא השבועה פועל שתיקרא הטלית ממון המוטל בספק, ומכיון שיש ספק חולקין כבכהת"כ.

וכן מוכח מלשון השבועה עצמה, שאחרי משא ומתן ארוכה (ב"מ ה' :) הגמרא באה למסקנה דישבע שבועה שיש לי בה ואין לי בה פחות מחציה. ולשון השבועה משמע נמי שיש לי בה, היינו שאני משתייך לממון זה, דאי לאו האי שבועה אין לו זיקה כלל לטלית בעיני ב"ד. משא"כ כשיש דררא דממונא, דזיקתו מוכח מאליה ואין כל צורך לשבועה כזו; ואין לי בה פחות מחציה.

דהיינו זיקתי לטלית היא באותה מדרגה ותוקף של כל אחד מהטוענים, ואילו היו שלשה טוענים היו נשבעים שאין לי בה פחות משליש וכיוצא בו, דהיינו שהוא מתיחס לטלית לא פחות משום אחר מהתובעים. ואחר שבאה השבועה לברר מי הם בעלי הדין (או בלשון הריטב"א: מי הם המשתייכים) ב"ד חולקין כדעת סומכוס, ואין שבועה זו באה לגרום חלוקה דעצם החלוקה היא תמיד בלי שבועה. ממילא, בדין כשור שנגת, או המחליף, ואבני כתל שנפלו, ואפילו בשור שהיה רודף אחר השור (אליבא דסומכוס, אף דהמשנה פסקה בזו כחכמים דהממע"ה) שייך לומר חולקין בלי שבועה שיש שם דררא דממונא, היינו שאנו יודעים מי הם בעלי הדין קודם שטוענים את טענותיהם. אבל במציאה ובארבא, אין אנו יודעים מי הם בעלי הדין ומי הם המשתייכים עד שיתברר הדבר ע"י שבועה. ומכיון שנתברר ע"י שבועה, חולקין.

ובזה מתורצת קושיית הגמ' ולאן ק"ו הוא, דס"ד לפי גודל הספק יגדל הצורך לשבועה, ומתרצים דאינו כן דהשבועה אינה באה לברר את הספק או להצדיק את משפט החלוקה; השבועה באה רק לברר מי הם בעלי הדין. ומכיון שנודע הדבר, חולקין כדין כל ממון המוטל בספק לסומכוס.

ויתכן שפירוש זה של דררא דממונא כמוס הוא בכל שלשת הביאורים הנ"ל וכלם עולים לדעה אחת בפירושי הסוגיות.

בענין הודאת בעל דין

הרמב"ם, הלכות טוען ונטען פרק ז', הלכה ז', פסק. דיכול לחזור אח"כ ולומר נזכרתי שפרעתי. וז"ל. מי שהודה בבי"ד. שאני חייב לזה התובע מנה. ואח"כ אמר נזכרתי שפרעתי לו חובו זו. שהודיתי לו והרי עדים. הרי זה עדות מועלת. ועושין על פיהם שהרי לא הכחיש עדין. ואינו כאומר לא לוייתי מעולם, ועיין בנושאי כליו שם, ועיין בחידושי הר"ן על ב"מ, ובנימוקי יוסף שם בגמ' מה לפיו שאינו בהכחשה שחולקין עליו. שכתבו מהא שמעינן. דמי שהודה בבי"ד וחזר בו ואמר נזכרתי אעפ"י שהעדים מעידים כדבריו אין משגיחין בו. דודאי הכא בכה"ג עסקינן. דאי בעומד בדיבורו. מאי אלומי דפיו. מתנה הוא דקא יהיב ליה אי בעי למיתב ליה מי לא מצי יהיב ליה. אלא וודאי אפילו כשאינו מעמיד דבריו. וחוזר בו לאו כל הימנו. ולא משגיחים בעדים כלל. בין באומר לוייתי ועדים אומרים שלא לזה. בין באומר לא פרעתי ועדים מעידים שפרע, — ומביאים ראיה לשיטתם מגמ' ב"ב מפרק יש נוחלין קכ"ח ע"ב. בענין המוציא שטר חוב על חבירו. ומשבועות פרק שבועות הדינים מ"א ע"ב. בענין דהלוה אמר להד"ם. ועדים אמרו דאויזפיה ופרעיה. דרבא אמר, כל האומר לא לוייתי. כאומר לא פרעתי דמי אלמא אע"ג דהתם הוה לה הודאה מתוך כפירה אע"ג דאיכא עדים דפרע לא פטרינן ליה, כ"ש בהודאה גמורה, ומסיימים, אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפרק ז' הל' ז', מהלכות טוען ונטען, שמי שהודה בבי"ד שהוא חייב לפלוני מנה. ואח"כ אמר נזכרתי שפרעתי לו חובו שהודיתי לו, והרי עדים, הרי זה עדות מועלת. ועושין על פיהם שהרי לא הכחיש עדותם ואינו כאומר לא לוייתי מעולם, — ודברי תימה הם וצריכין עיון. כן כתבו הרשב"א והרנב"ר ז"ל, עכ"ל — והנימוקי יוסף, רוצה לתרץ ולחלק, וכתב מיהו אפשר לי לומר דהכא כי אמרינן שאינו יכול לחזור בו, היינו מפני שתוזר בו אלא מפני עדות העדים, וכיון שהודה שהיה חייב סמכינן טפי אדיבוריה ממאה עדים, והכי משמע לישנא דהכא. ופרק יש נוחלין. ופרק שבועת העדות, אבל כשהוא עצמו אמר נזכרתי קודם שיעידו העדים, וכמו שאמר הרב «והרי עדים» אין ה"נ דיכול לחזור בו, עכ"ל, ולענ"ד נ"ל, שדוחק לפרש בכוזגת דברי הרמב"ם ז"ל, והרי עדים, שהוא אומר נזכרתי קודם שידע אפילו מהעדים. דבאמת נוכל לומר דבסתם משמע אדרבה בכל האופנים דפשטות

הלשון שכתב, כשאומר אח"כ נזכרתי שפרעתי "והרי עדים", שיודע אפילו מהעדים שיעידו ג"כ לטובתו שפרע ואפשר ג"כ שהוא השתדל להביאם, ואפילו הכי סובר הרמב"ם שיכול לחזור ולומר פרעתי. נגד שיטת שאר הראשונים, וראיתי בשיטה לב"מ שם בענין זה, שמביא בשם הרשב"ץ, שמתרץ שיטת הרמב"ם ומבאר. דבאמת אם אמר נזכרתי. ועדים מעידים כדבריו עדותן מועלת. זהו דאמרינן הכא, דפיו ליכא בהכחשה והזמה, היינו בעומד בדיבורו, וא"ת, אי בעומד בדיבורו מאי אלמיה דפיו. מתנה הוא דקא יהיב ליה. אי בעי ליזוק בנכסיו, הא לא קשיא. דמשכחת לה בעומד בדיבוריה ולא מצי יהיב ליה במתנה, כגון, שאחר שהודה לחבירו שחפץ זה הוא שלו. נתן כל נכסיו לאחר בקנין. והלה תובע חפץ זה שהרי עדים מעידים שהוא של נותן מתנה והרי הוא בכלל נכסיו, והנותן אומר שהוא של התובע, כמו שהודה לו, וכיון שמתחילה הודה לנתבע. תו ליתא בהכחשת עדים כיון שעומד בדיבורו, והיינו אולמיה דפיו. דמפקינן ליה לחפץ ממקבל מתנה ויהבינן ליה לתובע מפני הודואתו של זה אעפ"י שאינו בידו ליתנו לו עכשיו. שהרי ממ"נ אינו שלו, אבל אמר נזכרתי אפ"י בכה"ג נאמן כיון שהעדים מעידים כדבריו כשיטת הרמב"ם והראיות מהגמרות הנ"ל, הוא מבאר דאינו מכריעות כלום. עיי"ש באריכות — אמנם באמת נ"ל. שנוכל לתרץ שיטת הרמב"ם גם באופנים אחרים. דאף בעומד בדיבורו גם עכשיו, בכ"ז לא מצי יהיב ליה במתנה, רק מצד חובו שאמר שחייב לו אף שהעדים מכחישים אותו שיודעין שפרע, כגון, אם שמעון הוא מודר הנאה עכשיו מראובן, ולכן מצד מתנה אינו רשאי ליתן לו עכשיו מתנות. אבל מצד חובו יכול, וצריך, לשלם לו את חובו מכבר דפריעת בע"ח מצוה. — ועוד אופן אחר, היכא דשמעון חייב ללוי, וראובן חייב לשמעון, ולשיטת הסוברים, דצריך, דהחוב מראובן לשמעון, יהי' מקודם ששמעון לזה מלוי, דרק אז, יכול לוי לתבוע מראובן מצד שיעבודא דר' נתן. אבל אם החוב מראובן לשמעון, הי' לאחר ששמעון לזה מלוי, אז לא חל שיעבודא דר' נתן. ולוי לא יכול לתבוע כלל מראובן. ממילא יש ג"מ, אם נאמר שנאמנין לו לראובן, שבאמת הוא חייב לשמעון מכבר מקודם ששמעון לזה מלוי, יכול לוי לתבוע מראובן מצד שיעבודא דר' נתן, אבל נאמר שזהו רק כיהיב ליה במתנה עכשיו, אז לא יוכל לוי לתבוע מראובן דלא חל שיעבודא דר' נתן על החוב שבא אח"כ. — אמנם, לאחר העיון שבתי וראיתי. דנ"ל, דנוכל לחדש, ולתרץ בזה שיטת הרמב"ם באופן חדש לגמרי, — דהנה בהודאת בע"ד, נ"ל, דיש לחלק, אם ההודאה בא לאחר שחבירו תובע לו. והוא מודה לו בכולו, או במקצת. אז בוודאי ההודאה זו היא רק תשובה על טענתו ותביעתו שחייב לו באמת. והסברא נותנת שבטח לא הי' כוונתו של הנתבע בהודאתו להתובע בחיוב חדש ליתן לו סתם מתנה. אחרי שחבירו תובע לו רק את חובו.

אבל, אם ההודאה בא מעצמו, בלא שום תביעה מחבירו, אז נוכל לומר ג"כ מצד התחייבות, חיוב חדש כמו מתנה. או מצד נאמנות. — אבל אם הוא מודה לחבירו אחר התביעה שלו, סברה הוא, שבוודאי אנו דנין אותו רק מטעם נאמנותו, — עיין ברי"ף ובתוספתא ב"מ, שם בענין. דכתבו בפירוש, לחלק ג"כ לענין חזרה. בין הודאה לאחר תביעה, או הודאה מפי עצמו, — דבהודאה לאחר תביעה אינו יכול לחזור בו, מטעם הודאתו בע"ד. אבל אם הודה מפי עצמו יכול הוא לחזור בו, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, עיי"ש, — וא"כ גם אנו נוכל לחלק דבהודאה שאחר התביעה הוא מטעם נאמנות שאמת הדבר שכן הי', ורק אם הוא מודה מפי עצמו, בלא שום תביעה, אז נוכל לומר ג"כ מצד התחייבות. או מצד נאמנות. — (לקמן נביא שיטת מהרי"ן לב, ושיטת קצוה"ח בענין זה.) אבל בהודאה שלאחר התביעה בוודאי הוא מטעם נאמנות, ולא מטעם התחייבות. — ממילא נ"ל דבזה ג"כ נוכל לתרץ הקושיא על הרמב"ם, שהקשו, דאם נעמוד דאיירי בעומד בדיבורו, מאי אלומי דפיו, מתנה הוא דקא יהיב ליה, לדברינו זהו אינו קושיא, דהיכא דההודאה לחבירו היה מצד שחבירו תובע לו את המנה מתחילה, אז המנה או החציה, שמודה לו, אינו מצד התחייבות או מתנה, רק מטעם נאמנות. ובוה יפה כח פיו ואלומי מעדים, שמאמינים אותו יותר. גם בעומד בדיבורו, שאינו בהכחשה ובהזמה, דזהו מצד נאמנות, והגמ' שם. בתני ר' חייא, מיירי, דאמר ליה מנה לי בידך. שתובע לו מתחילה והנה אם הוא עומד בדיבורו שחייב לו עדיין את המנה, בזה הכח אלומי פיו מעדים, שמאמינים אותו יותר מעדים שאומרים שאינו חייב, — וכן עיין בלשון הרמב"ם שם, שמדייק וכתב בפירוש בזה"ל, שמי שהודה בבי"ד שאני חייב לזה, "התובע" מנה, ואח"כ אמר נזכרתי שפרעתי לו חובו זה שהודיתי לו והרי זה עדים, הרי זה עדות מועלת ועושין על פיהם, כוונתו. נראה, כיון דההודאה זו הי' מצד תביעתו של חבירו, תשובתו הי'. כן אמת שחייב לו ועושין על פיהם, שהרי לא הכחיש עדין ומסיים, ואינו כאומר לא לויתי מעולם. ז"א, אף שאין מאמינים אותו בעצמו לחזור ולומר נזכרתי שפרעתי. בכ"ז, אינו דומה כאומר לא לויתי מעולם, ששם מכחיש את עדין שאמריו שלוח ופרע. אבל כאן אינו מכחיש את עדין ולכן מועלת עדותם ועושין על פיהם, — אבל בעומד בדיבורו שחייב לו אף שעדים מכחישין אותו, אינו בהכחשה ובהזמה, ומאמינים לו יותר וחייב, ואינו בתורת מתנה. ולכן נ"ל דבזה הסברה ג"כ צדקו שיטת הרמב"ם הנ"ל — ונרויח בזה לתרץ גם כל הקושיות שהקצוה"ח הקשה על שיטת מהרי"ן לב, הובא בקצוה"ח סימן ל"ד סעיף קטן ד', שסובר שהודאת בע"ד הוא מצד התחייבות והוא חיוב חדש כמו מתנה, ולא מצד נאמנות, משום דהקשה "דאדם קרוב אצל עצמו" וקרוב פסול אפילו לחוב, אלא משום דאתינן עלה מתורת חיוב חדש ומתורת מתנה, כיון דיכול לחייב עצמו

כשאנו חייב. וזהו שמודה לו הוי כאילו אמר חייב אני לך מנה, ויכול לחייב עצמו וכמ"ש בעה"ת, עכ"ל. ראשית כל, נ"ל, שנוכל לתרץ קושית מהרי"ן לב, שהקשה, שאם נאמר דהודאת בע"ד הוא מצד נאמנות האדם קרוב אצל עצמו, וקרוב פסול אפילו לחוב? — נ"ל שלפי סברת התוס' ב"ב מ"ג ע"א, בד"ה, וליסלקו ב"י תרי מינייהו ולידיינו, שהקשו שם, והא בענין תחילתו וסופו בכשרות, והוי כמו קרוב ונתרחק, ותירצו, דלא שייך הכא תחילתו בפסלות כיון שאין פסלות תלוי בגוף אלא בממון. וכן הביא השיטה ג"כ זה התירוץ בשם הראב"ד ז"ל, ועוד שני תירוצים, דהיכא דהפסלות הוא בא רק מכת הממון יוכל השותף להסתלק עצמו מהממון עכשיו. ואינו דומה. כמו הקרוב שהפסלות בגופו שאינו מועיל מה שנתרחק אח"כ, — ממילא נ"ל, שנוכל, לומר שג"כ הכא בהודאת בע"ד, אם אנו מאמינים אותו, שבאמת חייב לפלוני המנה שלוה ממנו, הרי זה, כמסלק את עצמו מהמנה. ז"א. כאומר, שאינו שלו ששייך לפלוני ורוצה להחזיר לו את המנה, והוה כמו התם בב"ב, בסברת התוס' והראב"ד, שגם הכא הפסלות. אינו בגופו, אלא בהממון, וגם מטעם משקר בנוגע לא שייך, שלחובתו הוא בא, לחייב את עצמו, ולכן מאמינים אותו וכשר להעיד. לסלק את עצמו מהממון מצד הודאת בע"ד, ואם נכונים בדברינו, נ"ל דנוכל לתרץ ג"כ ממילא הקושיות טובא שהקצוה"ח הקשה על מהרי"ן לב, שסובר שהוא מצד התחייבות כמו חיוב חדש ומתנה.

א. — דהא באומר להד"ם ובאו עדים ומעידים שלוח ופרע, דהדין שחייב לשלם. משום דכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, ומאמינים את העדים שלוח. ואותו מאמינים שלא פרע. דהוא נאמן על עצמו יותר מק' עדים. והקשה, דהא התם ליכא למימר דהוא מתורת חיוב חדש, דהא אדרבה הוא רוצה לפטור את עצמו בטענת להד"ם ואמאי חייב, — ועוד, בחיוב חדש וודאי בעי אתם עדי, רק במודה בחוב ישן. אשכחן דאפילו בלא אתם עדי הוה הודאה, — ולדברינו אינו קושיא, דנוכל לומר, דרק היכא דהוא היה מודה מעצמו, בלא תביעה כלל או שייך לומר דהודאתו הוה כמו חיוב חדש ובתורת מתנה, אבל בגמ' הנ"ל, מיירי שתבעו מתחילה המנה, ואף שהוא מכחיש לו, והודאה זו בא מתוך הכפירה שלו שהוא אומר לו להד"ם, בכ"ז אנו אומרים שהודאתו זו דאמרינן דהוה כמו שאומר שלא פרע, דהוא מצד נאמנות שלא פרע את חובו הישן שחבירו תובע לו, דאינו שייך הכא כלל, חיוב חדש בתורת מתנה. לכן אמרינן הכא שהוא מצד נאמנות. — וממילא אינו צריך לומר ג"כ אתם עדי, כמו שמביא הקצוה"ח בעצמו, דבמודה בחוב ישן אשכחן דאפילו בלא אתם עדי חייב, ועיי"ש שמסיים בזה"ל, כדאיתא בסנהדרין פרק ז"ב, וכן מבואר ברמב"ם וטור וש"ע סימן פ"א, — אבל באמת זאת תמהני. דעיין שם בענין. בב"מ בשלטי הגבורים, דאדרבה שמקשה מסנהדרין מפרק ז"ב, דמשמע

משום להיפך, דבתבעוהו והודה הוא דיכול לחזור ולומר משטה הייתי בך, אבל לא כשהודה מעצמו. נגד רב האי גאון שכתב המרדכי, ונגד דברי הרי"ף והתוספתא שהבאנו לעיל, ומתריך והולך בשיטה אחרת, דהעיקר תלוי מי שאומר אתם עדי, ומבאר תבעוהו והודה, פירוש, ואמר גם אתם עדי. כשהלזה הודה, אי נמי, אפילו הודה מעצמו, אם אמר המלוה אתם עדי והלזה שותק, דהוה נמי כה"ג טענו והודה, כי עיקר התביעה והחיוב, הכוונה, שתלוי כשאומר המלוה אתם עדי בשעה שהלזה מודה, כי בו תלוי החיוב והפטור, ומפרש, דהפירוש תבעו הוא הדברים שאמר אתם עדי, עמ"ש באריכות ומתריך בזה הקושיא על רב האי גאון שהוא נגד הרי"ף והתוספתא, והוא אינו מחלק בין חוב ישן לחוב חדש, רק מי שאמר אתם עדי, וזהו נגד דברי הקצוה"ח שמחלק בין חוב ישן לחוב חדש, לענין אם צריך לומר אתם עדי — אבל לפי דעת הקצוה"ח, ג"ל שנכונים בדברינו, לחלק בין תבעו ללא תבעו, דבתבעו הוא מצד נאמנות והוא כחוב ישן ואינו צריך לומר אתם עדי.

ב. ועוד הקשה הקצוה"ח מב"מ פ"ק, דאמרינן שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו, ומה פיו שאינו מחייבו ממון מחייבו שבועה, עדים לא כ"ש. ופריך מה לפיו שאינו בהכחשה ובהזמה, והקשה, ואי נימא טעמא דפיו, משום התחייבות כמו מתנה, א"כ איך שייך בו הכחשה והזמה. והא ודאי במתנה מצי יהיב ליה, ומאי אולמיה דפיו יותר מעדים, והא לענין נאמנות, אדרבה, עדים נאמנים יותר מפיו, ומביא ראיה מנימוקי יוסף שהזכרנו מקודם, שכתב ג"כ בזה"ל דאי בעומד בדיבוריה, מאי אולמיה דפיו מתנה הוא דיהיב ליה, וא"כ גם אנו נאמר אם הוא בתורת מתנה וחיוב חדש מאי אולמיה דפיו נגד עדים. כיון דאינו אלא מטעם מתנה, ולא בתורת נאמנות. ולפי דברינו לעיל ג"כ אינו קושיא כלל, ראשית, כבר הבאנו לעיל שיטת הרשב"ץ שדחה הראיות מהנימוקי יוסף מהגמרות שהביא, ואומר שאינן מכריעות כלום. ומתריך הגמ' כשיטת הרמב"ם, דמשכחת לה בעומד בדיבורו. ולא מצי יהיב ליה במתנה עיי"ש, וכן אמרנו ג"כ לעיל דמשכחת גם באופנים אחרים שאינו יכול ליתן לו עכשיו מתנות, — אבל מלבד זאת, אינו קושיא כלל מהגמ' דב"מ הנ"ל לדברינו לעיל, דשם בתני ר' חייא מיירי, דיש תובע שאומר לו מנה לי בידך, ואם הוא מודה לו שחייב לו, בוודאי הודאה זו, אינו כוונתו בתורת מתנה, אלא בתורת נאמנות שהאמת הוא שחייב לו לשלם את ההלוואה שהלזה לו ונאמן הוא על עצמו, ואינו בהכחשה והזמה. —

ג. — וגם הקושיא האחרונה שהקשה מדין מודה במקצת דחייבו התורה שבועה, ואי נימא דאינו נאמן כלל אלא בתורת חיוב חדש, אין בזה מדין מודה במקצת כלל, כמו אילו הי' כופר הכל בפני בי"ד, אלא שאמר אעפ"י כן אני מתחייב את עצמי בפניכם בהמישים זוז, וודאי אין בזה חיוב

שבועה. — מובן מאליו, שלפי סברתנו, אינו דומה כלל, שכאן במודה במקצת בוודאי ההודאה זו היתה רק על התביעה שתובע לו את המנה, ומשו"ה הטילה התורה חיוב שבועה על המודה במקצת, ורק אם הי' מודה מעצמו בלא תביעה כלל, אז נוכל לומר שזהו ג"כ בתורת התחייבות, כמו מתנה, או, בתורת נאמנות כשיטת הקצוה"ח, אבל בתבעו והודה הסברה נותנת שההודאה זו היתה רק על התביעה ומצד נאמנות. וכמו שהבאנו לעיל מהרי"ף והתוספתא שכתבו ג"כ החילוק לעגין חזרה. דאם תבעו והודה אז אמרינן דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי ואינו יכול לחזור בו, אבל הודה מפי עצמו יכול לחזור בו. שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, כמו כן נ"ל בנידון דידן. ולכן נלענ"ד, שנוכל לחלק ג"כ בזה, ולתרץ קושיות הנ"ל.

בענין מיתת הבעל דמתרת וחליצה דמתרת

קדושין דף י"ג ע"ב וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל, בשלמא גט דכתיב וכתב לה ספר כריתות אלא מיתת הבעל מנלן וכו' אלא מדאמר רחמנא יבמה שאין לה בנים אסורא הא יש לה בנים מותרת, ודילמא אין לה בנים אסורה לעלמא ושריא ליבם ויש לה בנים לכו"ע נמי אסורה, אלא מדאמר רחמנא אלמנה לכהן גדול אסורה הא לכהן הדיוט שריא, ודלמא לכה"ג בלאו לכולי עלמא בעשה אלא וכו', ועוד כתיב ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות או כי ימות האיש האחרון ואיתקש מיתה לגירושין מה גירושין שריא וגומרת אף מיתה שריא וגומרת, היבמה נקנית בביאה מנלן, אמר קרא יבמה יבוא עליה ולקחה לו לאשה, ואימא לכולה מילתא כאשה לא ס"ד, דתניא יכול יהו כסף ושטר גומרים בה וכו' תלמוד לומר ויבמה וכו', ואימא מאי ויבמה דבעל כרחה מיבם וכו' וקונה את עצמה בחליצה מנלן דכתיב ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל, כיון שחלץ לה נעל הותרה לכל ישראל וכו'.

ועיין בחידושי הגאון ר"ע איגר בתוספותיו על משניות בקדושין פרק א' אתו ח' שהקשה אהא דרצה בגמ' להוכיח דמיתת הבעל מתרת מדאמר רחמנא אלמנה לכה"ג אסורה מכלל דלכו"ע שריא והקשה וז"ל: וקשה לי בגווה דאיך נידק מאלמנה לכה"ג הא דרשינן בסמוך דף י"ד ונקרא שמו בישראל כיון דחלץ לה הותרה לכל ישראל, א"כ אף אם לזו יהיה דמיתת הבעל לחוד אינו מתיר, מ"מ אם מת הבעל ונפלה לפני יבם וחליץ לה, המיתה עם החליצה מתירה, ושפיר צריך קרא לאסור אלמנה לכה"ג בנחלצה, דמשום חלוצה היתה אסורה לכהן רק מדברי סופרים ולכה"ג אסורה מצד אלמנות וצ"ע, פי' לדבריו דאפי' אי נימא דמיתת הבעל אינו מתירה, מ"מ מיתת הבעל עם חליצה ודאי מתירה מקרא דונקרא שמו בישראל כיון שחלץ לה נעל הותרה לכל ישראל א"כ אפשר באמת לומר דמיתת הבעל אינו מתיר, וקרא דאלמנה לכה"ג אסורה הא לכו"ע שריא הוא במיתת הבעל עם חליצה, דאז לכו"ע מותרת מקרא דונקרא שמו בישראל, ולכה"ג אסורה מטעם אלמנה דמטעם חלוצה היא אסורה רק מדרבנן, וא"כ האיך רצה הגמ' להוכיח דמיתת הבעל מתיר מהא דאלמנה לכה"ג אסורה מכלל דלכו"ע שריא וזהו כוונת דבריו.

וראיתי ליישב קושייתו הגדולה הזאת, והנה הוא נקט לדבר פשוט דאף אי נימא דמיתת הבעל אינו מתיר, מ"מ מיתת הבעל עם חליצה מתיר מקרא דונקרא שמו בישראל, אבל לדעתי קשה לומר כן ואין זה דבר המתקבל על הלב, דאי נימא דמיתת הבעל אינו מתיר ונשאר עדיין באיסור אשת איש מהבעל האיך אפשר לומר דחליצת היבם יסייע להתיר איסור אשת איש שנשאר עליה מכח הבעל, דמצד הסברא עלינו לומר דחליצת היבם מועיל רק להתיר האיסור שבא עליה ע"י היבם ולא יותר, אבל לא האיסור שנשאר עליה מצד הבעל, ואי נימא דמיתת הבעל אינו מתיר אין סברא לומר שע"י חליצת היבם יופקע איסור אשת איש שהוא מצד הבעל, וזהו דוחק לומר דגזרת הכתוב הוא מקרא דונקרא שמו בישראל, כנ"ל לומר, וא"כ יש להקשות מצד אחר מאי בעי בגמ' מיתת הבעל מנלן דמתיר הא אפשר למילף זה מהא דחליצה מתרת להיבמה שתנשא, וע"כ דמיתת הבעל התירה לעלמא במיתתו, ונשאר עליה רק איסור מצד היבם, וע"ז הועילה החליצה, דאי מיתת הבעל אינו מתיר האיך מהני החליצה להתירה לעלמא, ומאי בעי בגמ' כן אפשר לומר.

עוד נראה לי דיש להקשות בסוגיא זו דרצה הגמ' להוכיח דמיתת הבעל מתיר מדאמר רחמנא יבמה שאין לה בנים אסורה הא יש לה בנים מותרת ודחי, ודילמא אין לה בנים אסורה לעלמא ושריא ליבם, יש לה בנים לכו"ע נמי אסורה, כלומר ומיתת הבעל אינו מתיר ויש להקשות הא ביבמה לאחר שבא עליה היבם הרי היא כאשתו לכל דבר ויוצאת בגט לחוד, ואי נימא דמיתת הבעל אינו מתיר לעלמא רק ליבם, א"כ הרי לכו"ע היא באיסור אשת איש מן הבעל הראשון, וא"כ האיך מהני הגט של היבם להתיר איסור אשת איש מן הבעל הראשון וצ"ע, והנה לסברת הגרע"א אין זה קושיא, דאפשר לומר דאף דמיתת הבעל אינו מתיר, מ"מ מיתת הבעל עם גט מן היבם מהני מגזרת הכתוב, כמו שאמר דמיתת הבעל מתיר עם חליצה מן היבם אבל כבר אמרנו דאין שום סברא לומר כן.

ואמרת לבאר את זה באופן אחר, והיינו דאי אמרינן יבמה שאין לה בנים אסורה לעלמא ושריא ליבם הא יש לה בנים לכו"ע נמי אסורה, כלומר דמיתת הבעל אינו מתיר, הא דיבמה שאין לה בנים מותרת ליבם, אין הטעם דלגבי יבם הופקע איסור אשת איש מן הבעל ע"י מיתת הבעל, ואח"כ הטילה עליו התורה דין שישאנה, דקשה לומר כן, דאין שום סברא לומר שהתורה תחלק ותאמר דלכולי עלמא מיתת הבעל אינו מתיר ועדיין היא אשת איש, וליבם מיתת הבעל מתיר ואינה אשת איש לגביה, אלא דלגבי יבם נמי מיתת הבעל אינו מתיר אלא דבמיתת הבעל עברה האישות של הבעל אל היבם, ואין להיבמה שום שייכות מעכשיו אל בעלה הראשון, שכבר נסתלקה ממנו במיתתו כאשר עברה

האישות אל היבם והיא נחשבת מעכשיו כאשתו של היבם, ואינה נחשבת כלל כאלמנתו של הבעל, אלא שהתורה אמרה שעל אישות זו ליכא מיתת ב"ד, והיינו אם נבעלה לאחר קודם שבא עליה היבם אין כאן מיתת ב"ד אלא לאו בעלמא שבא מצד אישות זו וכן אם היבם אינו רוצה ליבמה נתנה תורה דרך לסלק אישות זו, והיינו חליצה, ואין לתמוה אמאי באמת הקילה התורה שלא תהא מיתת ב"ד על אישות זו, כיון שהיא היא האישות שהיתה מתחלה אצל הבעל ואז הרי היה מיתת ב"ד, דלשיטת הגרע"א יקשה יותר, כיון דלדבריו מיתת הבעל אינו מתיר לכו"ע ויש באישות זה מיתת ב"ד, אמאי בנפלה קמי יבם ועדיין לא חליץ לה ונבעלה לאחר אמאי אין כאן מיתת ב"ד, הא לדבריו רק מיתת הבעל עם חליצה מן היבם מתירה אבל כל זמן שלא נחלצה הרי מיתת הבעל לחוד אינו מתיר ואמאי אין כאן מיתת ב"ד, וזהו באמת קושיא על הגרע"א, אבל לדברנו אפשר להבין זאת דאפשר דהטעם הוא מפני שהאישות באה לו ממילא ולא עשה שום מעשה ועדיין לא דר עמה כדרך איש ואשתו אבל אחר שבא עליה היבם או הטילה התורה עונש של מיתת ב"ד על אישות זו כמו על שאר אישות כמו שהיה אצל הבעל הראשון מקרא דולקחה לו לאשה דנעשית כאשתו לכל דבר, וכן אם בא לגרשה צריך לתת לה גט, כמו לשאר נשים, אבל בכל האופנים האישות של היבם קודם שבא עליה והאישות של היבם לאחר שבא עליה הם לא אישות חדשה אלא היא היא האישות שהיתה מתחלה של הבעל ועברו אח"כ להיבם כנ"ל לומר.

אמנם נראה שאפשר לתרץ מה שהקשינו על הגרע"א דאם זנתה קודם שנחלצה כיון דמיתת הבעל בלא חליצה אינה מתרת, אמאי לא יהיה מיתת ב"ד, דאפשר דאין זה קושיא, דהא בגמ' מסיק דאף דלא ידעינן עדיין דמיתת הבעל מתרת, היינו דלגמרי מתרת, אבל זה ידעינן דמיתת הבעל אפיקתה ממיתה ואוקימתה על עשה, עיי"ש בגמ', וא"כ שפיר אין כאן מיתת ב"ד כשזנתה קודם שנחלצה דאין כאן אלא עשה, אבל נ"ל דעדיין יש לעיין בזה, דהא דבמיתת הבעל אפיקתה ממיתה ואוקימתה על עשה הוכיחו זה בגמ' מהא דמדאמר רחמנא אלמנה לכה"ג אסורה הא לכהן הדיוט שריא ורצו בגמ' להביא ראיה מזה דמיתת הבעל מתרת, ודחו בגמ' דילמא לכה"ג בלאו ולכו"ע בעשה, כלומר דבאמת יש להוכיח מזה דמיתת הבעל מתיר אבל לא לגמרי, דנשאר עדיין עשה, ואנן בעינן ראיה דתתיר לגמרי עיי"ש בגמ', והרי הגרע"א שהניח ליסוד דאף דמיתת הבעל אינה מתרת כלל, מ"מ עם חליצה מתרת לגמרי, רצה מכח זה להקשות על הגמ' ולומר דאין שום ראיה מהא דאלמנה לכה"ג אסורה הא לכהן הדיוט שריא דמיתת הבעל מתרת, דאפשר דאינה מתרת כלל, אלא דמיירי באלמנה כזו שנחלצה מן היבם, דאז הרי מיתת הבעל עם חליצה מתרת והוי אלמנה, ולכה"ג אסורה ולכו"ע מותרת, וכיון דלדבריו מאלמנה לכה"ג אין ראיה דמיתת הבעל מותרת, הרי אין צריך להא דדחי' בגמ' דילמא לכה"ג בלאו

ולכו"ע בעשה, דאם אין מזה ראייה אין צריך לדחות ולומר דלכה"ג בלאו ולכו"ע בעשה, אלא דלכו"ע ואפי' לכה"ג במיתת ב"ד, דמיתת הבעל אינה מתרת כלל, אלא הכא מיירי באופן כזה שמיתת הבעל התירה לכו"ע לגמרי והיינו ביבמה שנחלצה מן היבם, וביחד עם מיתת הבעל הותרה לכו"ע, ולכה"ג אסורה מצד אלמנה, וא"כ הדרא קושייתנו לדוכתה, דכיון דמיתת הבעל בלא חליצה אינה מתרת אמאי לא יהיה מיתת ב"ד ביבמה שזנתה קודם חליצה, וצ"ע דבריו.

אמנם נראה דאכתי יש לתרץ קושייתנו דאף דבאמת דמהא דאלמנה לכה"ג אסורה הא לכהן הדיוט שריא אין הכרח לומר דמיתת הבעל אפיקתה ממיתה ואוקמתה על עשה, וכמו שאמרנו לדברי הגרע"א, מ"מ ממקום אחר יש להוכיח דאפי' אי מיתת הבעל אינה מתרת מ"מ צריך לומר דאפיקתה ממיתה ואוקמתה על עשה, והיינו מהא דמסיק בגמ' כתיב ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות או כי ימות האיש האחרון, ואיתקש מיתה לגירושין, מה גירושין שריא וגומרת אף מיתה שריא וגומרת, וכתבו שם ברש"י ד"ה איתקש וז"ל: והא דלא יליף ליה ממשמעות דקרא דכתיב בתריה לא יוכל בעלה הראשון וכו', הא לאחר שרי משום דאיכא למיפרך כדלעיל, לזה בלאו ולכו"ע בעשה עיי"ש. הרי מזה מוכח, דאף דלא ידעינן עדיין מההיקש דמיתת הבעל מתרת לגמרי, מ"מ לענין זה דאין כאן אלא עשה שפיר מצינן למילף מפשטיה דקרא דלא יוכל בעלה הראשון וכו', וא"כ שפיר נסתלקה קושייתנו על הגרע"א שהקשינו אמאי לא יהיה מיתת ב"ד כשזנתה קודם שנחלצה אי מיתת הבעל אינה מתרת דהרי אפי' אי לא ידעינן דמתרת היינו לגמרי, אבל זה ידעינן דאין כאן מיתת ב"ד אלא עשה בעלמא כנ"ל לומר.

ולפ"ז נראה דצריך לומר דיבמה שחלץ לה היבם אסורה לכהן לא מטעם אלמנה אלא מטעם חלוצה, דהרי לדברנו אינה אלמנה כלל דהרי האישות עברה להיבם, ואסורה לכהן מטעם חלוצה, ואיסור זה של חלוצה יהיה מדאורייתא, ודלא כמו שכתב הגרע"א דהאיסור חלוצה יהיה מדרבנן, דהא דאמרינן דאיסור חלוצה לכהן הוא מדרבנן הוא אחר שידעינן דמיתת הבעל מתיר בין ליבם בין לכו"ע, וא"כ האיסור אשת איש שהיה בעוד שהבעל היה חי הותר ע"י מיתתו ונעשית אלמנה ואסורה לכהן גדול מצד אלמנה, ולכהן הדיוט מותרת, אלא שזקוקה ליבום, ואח"כ כשחלץ לה היבם או חליצה זו אינה מפקיעה שום אישות אלא מסלקת את זיקת היבם, ומשו"ה אסורה לכהן רק מדרבנן, ולא הוי חליצה זו כמו גט שאסורה לכהן מדאורייתא דהרי הגט הפקיע אישות, והחליצה לא הפקיעה שום אישות, רק שהפקיעה זיקת היבם, והוי רק איסור דרבנן, אבל אי אמרינן דמיתת הבעל אינו מתיר, והאישות עברה להיבם, והחליצה מפקעת זו האישות, הוי ממש כמו גט שמפקיע אישות ואסורה לכהן כמו גרושה, כנ"ל לבאר ענין זה אי אמרינן דמיתת הבעל אינו מתיר.

ולפ"ז נסתלקה קושית הגרע"א שהקשה האיך רצה הגמ' למידק דמיתת הבעל מתיר מדאמר רחמנא אלמנה לכהן גדול אסורה הא לכהן הדיוט שריא, הא אפשר דמיתת הבעל אינו מתיר אלא דמיירי ביבמה שחלץ לה היבם דאז מותרת לעלמא משום דאף דמיתת הבעל אינו מתיר מ"מ מיתת הבעל עם חליצת היבם ודאי מתיר מקרא דונקרא שמו בישראל, ואז לכו"ע מותרת ולכהן גדול אסורה מטעם אלמנה, ואיסור חלוצה לכהן הוא רק מדרבנן דלדברנו אי אפשר לומר דמיירי בהכי, דאי מיירי שחלץ לה היבם אז הרי אסורה לא מצד אלמנה אלא מצד גרושה ואסורה לא רק לכהן גדול אלא גם לכהן הדיוט, וע"כ דמיירי באלמנה לחוד, וא"כ שפיר רצו בגמ' להוכיח דמיתת הבעל מתיר מדאמר רחמנא אלמנה לכהן גדול אסורה הא לכהן הדיוט שריא, ומוכח דמיתת הבעל מתיר, ודחי בגמ' ודילמא לכה"ג בלאו ולכו"ע בעשה וכו', פי' דבאמת מיתת הבעל אינו מתיר דנשאר עדיין האישות של הבעל, רק שהוא איסור קל שהוא רק בעשה, וזהו באלמנה דעלמא אבל כשנפלה קמי יבם, עברה אישות זו אל היבם ונתוסף על אישות זו גם לאו דלא תהיה אשת המת החוצה, וכשבא עליה היבם וקנאה אז הטילה התורה עונש מיתת ב"ד על אישות זו כמו על שאר אישות מקרא דולקחה לו לאשה וכדברנו לעיל, כנ"ל ליישב קושייתו הגדולה הזאת.

ואכתוב בזה מה שנראה לי להעיר בדברי התוס' דף ג' ע"ב ד"ה וכי תימא שהקשו אהא דאמרו בגמ' וכי תימא נילף מבושת ופגם כלומר דנילף קדושי נערה שתהא לאביה מהא דבושת ופגם של נערה הוא לאביה והקשו וז"ל: תימא היכי בעי למימר נילף קדושינן מבושת ופגם הא בושת ופגם גופה לא ידעינן שהן לאב אלא מקדושינן דאמר בסוף אלו נערות דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין, וכי תימא דנ"מ מיהא דאי בעי מסר לה כשהיתה קטנה והיה עומד לה בושת זה אף בנערות א"כ גם כשהיא בוגרת יהא בושת ופגם של אב מהאי טעמא, ויש לומר דלא דמי וכו' מיהו לא נהירא כיון דבטעמא תליא מילתא דאי בעי מסר לה בקטנות, כך שייך דבר זה לבגרות כמו לנערה וכו', ונראה לי דמלבד זה יש להקשות על עצם הסברא דאי בעי מסר לה כשהיתה קטנה והיה עומד לה בושת זה אף בנערות, ומטעם זה יש לו להאב הבושת והפגם שפגמה כשהיתה נערה, דכיון דעכשיו כשהיא נערה אינו יכול לקדשה, ואינו יכול למוסרה למנוול ומוכה שחין, האיך שייך לומר דאבוה שייך בגווייהו, הרי עכשיו הוא אינו שייך, אלא כשהיתה קטנה היה שייך, ומאי דהוה הוה, דהרי לא מסרה למנוול ומוכה שחין וצ"ע, ולפי התוס' גיחא, דהא גם כשהיא נערה יכול למוסרה למנוול ומוכה שחין, משו"ה שייך לומר דאבוה שייך בגווייהו וצ"ע.

ברין חוב בשביעית

ברין שמיטת חוב בשביעית מצינו שיטת היראים סי' רע"ח שכתב

וז"ל:

וחוב שעבר עליו שביעית אינו רשאי הלואה לעכבו אלא על פי המלוה שכל זמן שלא השמיטו המלוה חייב לפרוע אלא הלואה יזמין את המלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר צוהו היוצר ובית דין יחייבו למלוה לומר משמט אני ואם אינו רוצה המלוה לומר משמט אני יכפוהו ביד כדתניא בכתובות דפ"ו דבמצות עשה מכין אותו עד שתצא נפשו. מבואר מדבריו דשביעית אינה אפקעתא דמלכא ורק דמצות שמוט הטילה התורה על המלוה שישמיט חובו ובית דין כופין אותו על מצוה זו כמו שכופין על כל מצות עשה אבל בלא השמטת המלוה אין החוב נפקע, ולפי זה נראה לכאורה באם תפס המלוה מהלואה החוב דלשיטתיה דבאמת החוב לא נפקע כל זמן שלא השמיטו המלוה אם כן לא הוי גזל ביד המלוה ורק משום מצות שמיטה שעל המלוה יכפוהו בית דין להחזיר להלואה אבל לא נחתינן לנכסיה וכמו בחזרת ריבית דקיי"ל ביו"ד סי' קס"א סעי' ה' דמכין אותו עד שתצא נפשו לקים המצוה דוחי אחיך עמך כמו בכל מ"ע אבל לא נחתינן לנכסיה ורק לשי' הרמב"ן לב"ב ס"פ ג"פ דאף למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא יורדין לנכסיו גם כן משום כפיה על המצוה דפריעת בעל חוב דעד שנכפוהו בגופו נכפיהו בממונה, ולשיטתו גם בחזרת ריבית נחתינן לנכסיה, וכדהעלה המחנה אפרים ה' ריבית סי' א' ה"ג בנ"ד נחתינן לנכסיה לשי' הרמב"ן, אולם גם לשיטתו יהי' נ"מ באם נשתטה המלוה לאחר תפיסת החוב דשוב ליכא כפיה מצד המצוה דשמיטה וממילא לא נחתינן לנכסיה גם לשיטת הרמב"ן ויעוין מה שכתב בנה"מ סי' ל"ט סק"א והכי נמי הכי.

אמנם יש לדון דאף לשי' היראים לא יהני תפיסת המלוה בחוב שעבר עליו שביעית ודינו כדין גזל דיורדין לנכסיו להוציא, לפי שהעלה הש"ך יו"ד סי' קס"א סק"ח דבאם לקח ריבית קצוצה בע"כ של הלואה בית דין יורדין לנכסיו. והסבר הדבר נ"ל דאף לפי דמוכח מקדושין ד"ו ע"ב דמקשה הגמרא ועוד היינו מלוה מוכח דחוב ממון איכא על הלואה גם בריבית וכדכ' המל"מ פ"ח מה' מלוה ולוה דבאמת בריבית חוב הוא שנתחייב הלואה לשלם אלא שגזרה התורה

שלא יקח ריבית. ויעוין באבני מלואים סי' כ"ח ס"ק כ"ב והדברים ארוכים, ורק להכי לא מהני תפיסת המלוה בעל כרחו של הלוה עפ"י שכתב הש"ך בחו"מ סי' כ"ה דהא דמהני תפיסת בעל דין הוא מדין דנעשה דיין לנפשיה וכדכתב הרא"ש ספ"ק דב"ק והוי תפיסתו כגבית בית דין ואם כן בחוב כזה שאסרה התורה לגבותו ליכא על זה דין גבית בית דין וממילא לא מהני תפיסת הבעל דין, ולהכי כתב הש"ך שפיר דבלקח ריבית בע"כ יורדין לנכסיו גם כן ולפי זה הכא נמי בחוב בשביעית דאף לשיטת היראים החוב לא נפקע וחייב הוא הלוה למלוה מכל מקום כיון דאסרה התורה לגבותו לא מהני תפיסתו ובית דין יורדין לנכסיו להוציא ממנו.

ורק יש לדון היכא דשלם הלוה להמלוה משום דלא רצה להשמיט דלשי' היראים חייב הוא הלוה לשלם להמלוה מ"מ פשוט הוא דמצות שמיטה שעל המלוה הוא גם אח"כ ובית דין יכפוהו להמלוה מצד מצות שמיטה להחזיר אבל לא נחתינן לנכסיה.

אולם במרדכי פ"ב דגיטין סי' ש"פ העלה דשביעית היא אפקעתא דמלכא אף בלא אמר המלוה משמט אני, וכן הביא בשם רבינו אביגדור דשביעית משמטת מלוה אף בלא אמר המלוה משמט אני ורק דהטילה התורה על המלוה שיאמר גם כן משמט אני וכמו בנולד בכור בעדרו דמצוה להקדישו אף שכבר קדוש מאליו משעת לידה, וכן נראה שיטת כל הראשונים דשביעית משמטת החוב עצמו לגמרי. וכן בשביעית בזמן שהוא דרבנן לרבא דמשני בגיטין הפקר בית דין הפקר נפקע גם החוב וכן מתבאר מדברי תשובות הרשב"א שהביא הב"י סי' ס"ז דבנשבע לפרוע החוב והגיע שביעית דפטור מחמת השבועה אף בזה"ז דהא לא נשבע לשלם אלא כ"ז שהוא חייב לו ואילו מחל לו החוב אין חיוב שבועה עליו וכיון שכן הוי כנמחל חובו דאפקעתא דמלכא הוא דהפקר בית דין הפקר מדאורייתא.

ולפי זה קשה לי הא דאמרינן בגיטין דל"ז ע"ב נאמן אדם לומר פרוזבל הי' לי ואבד מאי טעמא לא שבק אינש היתרא ואכל איסורא, הא לפי דנתבאר שיטת הראשונים היא דלא כהיראים ורק דשביעית היא אפקעתא דמלכא ונפקע החוב, ממילא כשאנו דנין אם הי' לו להמלוה פרוזבל או לא אנו דנין על עצם החוב אם חייב לו הלוה או לא, הרי אנו דנין לענין ממון ומאי מהני חזקה דלא שביק אינש להיתרא וכו' דהוא מצד חזקת כשרות של אדם לענין ממון, דרק לענין איסורין מצינו חזקה כזו כמו במומר לתאבון דישראל בודק סכין ונותן לו משום חזקה דלא שביק אינש היתרא וכו' וכדומה אבל לא לענין ממון. ובסברא זו דנתי להסביר הא דקיי"ל דטבח אומן שקלקל צריך להביא ראיה דמומחה הוא ולא סגי הא דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, ויעוין בש"ך יו"ד סי' א' סק"ד וכבר האריכו האחרונים בזה, ולדעתי נראה דהנה האי רובא דרוב מצויין אצל

שחיטה מומחין הן פירש"י בחולין די"ב ע"ב דהוא דאם לא הי' יודע לא הי' שוחט. ובשו"ת בית הלוי ח"ב סי' א' ביאר דהוא מצד חזקת כשרות של אדם דכל ישראל בחזקת כשרות הם יעוי"ש ולפי זה שפיר לא מהני האי רוב לפוטרו ממון דבממון לא מהני ענין דחזקת כשרות.

וביותר קשה מהא דפסק הרמב"ם פ"ט מה' שמיטה ויובל הכ"ח דאם אמר המלוה הקפת חנות היא זו נאמן שהרי אם ירצה יאמר פרוזבל הי' לי ואבד וכן נפסק בחו"מ סי' ס"ז סעי' ל"ד דנאמן במיגו ועיין בסמ"ע שם ס"ק נ"ז דהוא מדין מיגו. ואף דמדברי הרמב"ן לגיטין שם מוכח דאינו משום מיגו ורק דכל טענה מהני מצד עצמה משום דלא שביק אינש היתרא וכו' אולם מלשון הרמב"ם והטוש"ע משמע דמדין מיגו הוא וכדכ' הסמ"ע. וקשה הא מיגו להוציא לא אמרינן ואף במלוה בשטר דשיטת התוס' בב"ב דל"ב ע"ב ושאר ראשונים היא דבשטר אמרינן מיגו להוציא והוכיחו מהא דסיטראי גינהו וכדהעלה הש"ך סי' פ"ב בכללי מיגו ס"ק ט"ו. אבל לפי שהסביר הרמב"ן לב"ב דל"ב ע"ב דלהכי גבי סיטראי אמרינן מיגו דהנאמנות היא על הממון שפרע לו וממילא גובה אח"כ מכח השטר ויעוין בקצוה"ח סי' פ"ב סק"י ואם כן הכא אף באית ליה שטרא מיקרי מיגו להוציא.

ולכאורה י"ל דהנה בהא דנאמן לומר פרוזבל הי' לי ואבד אם הוא דוקא היכא דהלוה אינו יודע או אף בגונא דהלוה מכחישו נאמן המלוה מצינו בזה פלוגתת הראשונים הובא במרדכי פ"ד דגיטין, דרבנו יחיאל סובר דגם היכא דהלוה מכחישו נאמן המלוה, ורבנו חזקי' ס"ל דהוא רק באם הלוה אינו יודע. ובס' שער המשפט סי' ס"ז סק"ט הקשה דאי באין הלוה יודע א"כ למ"ל לטעמא דלא שבק היתרא, תיפוק ליה דהא הוי כאיני יודע אם פרעתיך דחייב. ולפי זה הי' אפשר לומר באמת דאין הכי נמי דחייב מדין איני יודע אם פרעתיך, ורק דדין דאיני יודע אם פרעתיך הוא רק דין לענין חיוב הממון אבל לענין המצוה שעל המלוה להשמיט את החוב על זה הא בעינן בירור במציאות אם הי' לו פרוזבל, ולהכי בעינן לחזקה דלא שבק היתרא, וממילא ניחא הערתנו דאף דשביעית היא אפקעתא דמלכא מ"מ הכא חייב הלוה מדין איני יודע אם פרעתיך, וחזקה דלא שבק היתרא בעינן רק לענין המצוה ועל מצוה מהני שפיר חזקה זו. אבל באמת בעצם קושיתו דהכא מקרי א"י אם פרעתיך נ"ל דלא כן הוא, דלשיטת רש"י בגיטין דל"ו ע"ב דלרבא דמשני הפקר בית דין הפקר ממילא אף למ"ד שביעית בזמן הזה דאורייתא תקנו פרוזבל. והנה ודאי אי אפשר לומר דמדין הפקר בית דין בכחם למנוע הפקעת החוב דאורייתא ע"י פרוזבל ורק דבכחם להטיל על הלוה חיוב לשלם להמלוה ומדין הפקר ב"ד החיוב הוא מה"ת, וממילא נמצא דחיוב הלוה לשלם היכא דיש לו פרוזבל להמלוה הוא חיוב חדש שנתחייב מתקנת חכמים לשלם, ואם כן כשאנו דנין

אם הי' לו פרוזבל אנו דנין אם נתחייב הלוח בחיוב חדש לשלם או לא הרי הוא ענין איני יודע אם נתחייבתי, ורק לשי' התוס' בגיטין דל"ו ע"א דאף לרבא לא תקנו פרוזבול למ"ד שביעית בזמן הזה דאורייתא, ואם כן כל דין פרוזבול הוא רק משום דבזה"ז דרבנו ונמצא דכשתקנו רבנו פרוזבל תקנו דאם יש לו להמלוה פרוזבל לא נפקע החוב ואם כן כשאנו מסופקין אם הי' לו פרוזבל הספק הוא אם נפקע החוב או לא הרי הוא לכאורה דין דא"י אם פרעתוך. אבל באמת נ"ל דאין זה ענין לא"י אם פרעתוך. דהא כל טעמא דא"י אם פרעתוך דחייב הוא מדין ברי ושמא וחזקת חיוב וכדמשמע מדברי הרשב"א לגיטין דע"ח דבכל חוב איכא חזקת חיוב, וכן נראה מהא דהקשו התוס' בסוטה דכ"ה ע"ב מהא דמתו בעליהן עד שלא שתו דס"ל לב"ה דלא נוטלות כתובה והקשו לר"ה דס"ל דא"י אם נתחייבתי חייב דברי ושמא ברי עדיף. ולכאורה תמוה דלמה קבעו קושיתם על ר"ה הא לפי שהעלה המהרי"ט בחי' לכתובות די"ב ע"ב דספק נבעלה באונס או ברצון מקרי א"י אם פרעתוך וחייב כתובה, ויעוין בש"ש ש"ב פ"י וא"כ ספק אם זינתה או לא ודאי דמקרי א"י אם פרעתוך. ויעוין בהפלאה לכתובות ד"ט ע"ב וממילא קשה לכו"ע אמאי לא נוטלת כתובה ולשי' הרשב"א הנ"ל דלהכי א"י אם פרעתוך חייב דהוא משום ברי ושמא וחזקת חיוב, דבריהם מבוארים לנכון, דכיון דקינא לה ונסתרה איתרע חזקתה וכדכתב התוס' שם, אם כן איתרע גם חזקת חיוב ולהכי ליכא כאן דין דא"י אם פרעתוך ולהכי הקשו רק לר"ה דס"ל דאף א"י אם נתחייבתי חייב, ולפי"ז דאתינן עלה מצד חזקת חיוב וכל דין דחזקה דמוקמינן מילתא אחזקתיה הוא דאנו אומרים דלא נעשה כל מעשה לשנות הדבר מכמו שהי' מקודם, אבל הכא דבכל אופן שביעית היא סיבה להפקיע חוב ורק מדין חזקה נאמר דעשה המלוה פרוזבל למנוע הפקעת החוב וזה אינו בדין חזקה להכריע דנעשית איזו מעשה. ואם נאמר דחייב דא"י אם פרעתוך הוא מדין אין ספק מוציא מידי ודאי זכפי שדנו האחרונים בדין דספק פרעון קודם להלואה ובגידון הט"ז סי' ע"ה בספק פרעון במטבעות מזויפות והדברים ארוכים, א"כ הכא הא הוא להיפך דסיבת הפטור מצד שביעית הוא ודאי ואין ספק פרוזבל מוציא מידי סבה ודאית לפטור מצד שביעית.

ונמצא לדברנו דהכא לא מקרי א"י אם פרעתוך ושוב נשארה הערתנו מאי מהני חזקה זו דלא שבק אינש היתרא וכו' לממון ומה גם לשי' רבנו יחיאל דאף בהלוח מכחישו נאמן.

והנ"ל בבירור הענין לפי שכ' הרא"ש פ"ק דמכות אהא דתרי לישנא דשמואל במלוה את חבירו לעשר שנים אם שביעית משמטתו, וכתב דכיון דשביעית בזמן הזה דרבנו ספיקא דרבנו לקולא.

ותמה הב"י סי' ס"ז דהא הוא ספק ממון וממילא הי' להיות הדין קולא

להנתבע, ובשער המשפט שם כתבו לתרץ דשי' הרא"ש היא כשי' היראים
שהבאנו דשביעית אינה משמטת החוב ורק דמצוה על המלוה להשמיט וממילא
כתב הרא"ש שפיר דספק מצוה דרבנן לקולא.

ולדעתי נראה בביאור דברי הרא"ש אף לפי שי' כל הראשונים דשביעית
היא אפקעתא דמלכא, דס"ל דהתפקעה של החוב באה כתוצאה ממצות שמוט
שעל המלוה דכיון דמוטלת על המלוה מצוה להשמיט הפקיע התורה את החוב,
וכן בשביעית בזה"ז דרבנן הטילו על המלוה מצוה להשמיט את החוב ועי"ז
הפקיעו גם את החוב לגמרי, ולהכי כתב הרא"ש שפיר דכיון דמדין ספק דרבנן
לקולא ליכא על המלוה מצות שמוט ממילא ליכא הפקעת החוב.

ולפי"ז ניחא שפיר דכיון דמצד חזקה דלא שביק היתרא וכו' נאמן לענין
המצוה ממילא מהני גם לענין הממוז, וכדאיתא בירושלמי פ"ו דסוטה ה"ב
דעד אחד נאמן בטומאה להפסידה כתובתה ומדמה לה לעד אחד האומר חלב
הוא זה דהאוכלו לוקה וכדפסק הרמב"ם פט"ז מה' סנהדרין דהאיסור עצמו
בע"א יחזק. הכי נמי הכא כיון דלענין המצוה מהני החזקה דלא שביק היתרא
ואכל איסורא ממילא מהני גם לענין החוב דלא נפקע.

חדו"ת מאת מוסמכי חניכי ותלמידי הישיבה

אבא ברונשפיגל

שיטת רבי יהודה בביעור חמץ

המשנה במסכת פסחים דף כ"א עמוד א' כתבה "...רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורח או מטיל לים". ממשנה זו משמע שלדעת רבי יהודה מקיים מצות תשביתו רק על ידי שריפה. אבל בפרק הראשון (דף י"ב:) איתא: "ורבא אמר לאו היינו טעמא דרבי יהודה, אלא רבי יהודה לטעמיה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקט בה עצים. איתביה רבינא לרבא אמר רבי יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר"...

בפירוש זו הגמרא נחלקו רש"י ור"ת. לפי רש"י שלא בשעת ביעורו היינו בתחילת שש וכל שש, אבל לאחר שש השבתתו בכל דבר. ר"ת סובר בדיוק ההפך — שלא בשעת ביעורו היינו אחר שש, אבל קודם זמן זה השבתתו בכל דבר. בין לשיטת רש"י ובין לשיטת ר"ת צריכות עיון רב, כיון שרבי יהודה סובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ורבא סבר שבשביל זה אסרו חכמים שעה נוספת, הרי חזינן שיש בשריפה קיום מיוחד בתשביתו, אם כן מדוע באמת מחלק רבי יהודה בין הזמנים ומודה שבזמן מיוחד השבתתו בכל דבר [ולכן נקט רבא את דעת רבי יהודה, ולא הביא את דברי המשנה עצמה ששורפין בתחילת ששי ומש"ה הוסיפו שעה אחת, והטעם הוא כמו שכתבתי, שרק לפי רבי יהודה שיש קיום מיוחד בשריפה שייך ליתן שעה אחת ללקט עצים, מה שאין כן להמשנה שאין בשריפה קיום מיוחד].

וכדי לברר את דעת רבי יהודה, עלינו להתבונן במקור שלו, ושממנו שאב את חידושו שאין ביעור חמץ אלא שריפה. בדף כ"ז: איתא, תניא אמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן, ומה נותר שאינו בבל יראה ובבל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בב"י וב"י לא כל שכן שטעון שריפה. אמרו לו כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. לא מצא עצים

לשורפו והא יושב ובטל, והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם. חזר רבי יהודה ודנו דין אחר... הפרש נותר אסור באכילה ובהנאה וחמץ אסור באכילה ובהנאה מה נותר טעון שריפה אף חמץ טעון שריפה... אמרו לו חלבו של שור הנסקל יוכיח שאסור באכילה ובהנאה ועגוש כרת ואין טעון שריפה, חזר רבי יהודה ודנו דין אחר נותר ישנו בבל תותירו וחמץ בבל תותירו מה נותר בשריפה אף חמץ בשריפה... מזו הסוגיא רואים שרבי יהודה יכול ללמד שריפה בחמץ באחד משני אופנים; א) מדין איסורי הנאה, שהרבה איסורי הנאה בעי שריפה כדאיתא במשנה תמורה דף ל"ג עמוד ב', וחמץ הוי בכללם. וב) מדין תשביתו גרידא, מכיון שיש לחמץ חומרות מיוחדות אם כן בעי שריפה מחמת עצמו, ונותר רק מגלה לנו את הפירוש של תשביתו [עיין שם בתוס' ד"ה חזר] ולכן אמרו בגמרא חזר רבי יהודה ודן דין אחר ויש להבין אם כן, מאיזה צד מצריך רבי יהודה שריפה בחמץ, שהרי יש נפקותא ביניהם, והנה בסוגיא זו לא נזכר כלל הך ברייתא דלעיל שרבי יהודה מחלק בין הזמנים, ומודה שיש גם השבתה בכל דבר. אולם במאירי מצאתי דבר מענין מאד והנה לשונו: „ומכ"מ יש מפרשים שמה שאומר רבי יהודה, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ודברי חכמים הוא משיב, והוא שכשאמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה השיבוהו חכמים לא מצא עצים והא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו בכל דבר שאתה יכול להשביתו. ועל זה הוא משיב אימתי אני אומר שאין ביעורו אלא שריפה קודם זמן איסורו, אבל לאחר זמן איסורו ולא מצא עצים השבתתו בכל מה שיוכל". ואם כן להי"מ דוקא קושיית החכמים היא שדחקו לחלק בין הזמנים. אבל אין זה עדיין מספיק לבאר את ההבדל, וגם מהסוגיא עצמה לא משמע שכך היה תירוצו של רבי יהודה. ועיין ברש"י ד"ה שאם, שחולק על הי"מ. ואם כן עדיין מוטל עלינו חובה לברר את הענין.

מצות ביעור חמץ ילפינן מהפסוק „אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" ובדף ה' עמוד א' מבואר שפסוק זה קאי על ערב פסח. אבל יש להבין מתי מתחיל עשה זו. ועיין בדף ד' עמוד ב' בתוס' ד"ה מדאורייתא שהקשו שם על פירוש רש"י שביטול הוי משום תשביתו והנה לשונם; „ועוד דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה ואחר איסורו לא מהני ביטול". הרי להדיא שתשביתו מתחיל משש שעות ולמעלה. הרמב"ן תירץ קושיא זו שהרי אף לפי בתוס' שתשביתו הוי הבערה, מכל מקום הוי גם כן לאחר זמן איסורו, ואיך הוא משהה חמץ, וע"כ שמעשה ההשבתה היא קודם זמן איסורו וקיום תשביתו בא ממילא לאחר זמן איסורו.

אולם מרש"י איתא להדיא שתשביתו ישנו כבר קודם זמן איסורו. שהרי לדידיה רבי יהודה מצריך שריפה קודם זמן איסורו, ועל אותה זמן חולקים

עליו הרבנן. ואם כן בין לרבי יהודה ובין לרבנן תשביתו כבר חל קודם זמן איסורו.

וכך איתא להדיא גם כן ברמב"ם בפרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה א' שכתב שם "מצות עשה מהתורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם"... ואם כן נראה לי לאמר שזאת היא כמחלקת בין רש"י ור"ת בדף י"ב עמוד ב'. לפי רש"י מכיון שהעשה דתשביתו כבר חל קודם זמן איסורו, לכן סובר רש"י שמה שרבי יהודה מצריך שריפה בחמץ הוי מכת האופן השני שהזכרנו לעיל, משום מצות תשביתו גרידא, ונותר רק מגלה הפירוש של תשביתו, ושפיר י"ל ששריפה הוי קודם זמן איסורו, כיון שכבר אז יש שם חמץ בעולם וחל מצות תשביתו, ומובן גם כן מה שרבי יהודה מחלק בין הזמנים, ולאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר. וזה תלוי במהותו של תשביתו. הרי קודם זמן איסורו אף על פי שיש כבר שם חמץ בעולם, וחל עשה דתשביתו מ"מ זה רק בנוגע להקיום עשה דתשביתו. אבל לאחר זמן איסורו, שמוזהר וישנם כבר איסורים מהתורה, א"כ הוי כבר איסור עשה. ואם כן קודם זמן איסורו שהוי רק קיום עשה, שפיר יש לאמר שהקיום הוא על ידי שריפה, מה שאין כן לאחר זמן איסורו כיון שתשביתו הוי כבר איסור עשה, שוב אין הכרח לומר רק שריפה. ועיין ברש"י דף י"ב עמוד ב' בד"ה שלא בשעת שכתב "בתחילת שש וכל שש דאכתי מדאורייתא שרי אבל בשעת ביעורו בשבע שהוא מוזהר מהתורה השבתתו בכל דבר"... חזינן שר"שי מדגיש שבשעה ששית אין שום אזהרות מהתורה, ורק אחר זמן איסורו שמוזהר מהתורה השבתתו בכל דבר, וזה הוי כדברינו, וכל זה אתי שפיר לרש"י שלדידיה עיקר טעמו של רבי יהודה בשריפה הוי משום תשביתו גרידא, שפיר עולה יפה חילוק בין זמנים אלו.

אבל לפי התוס' כיון שלדידהו אין עשה דתשביתו כלל קודם שעה ששית ע"כ אין לפרש הכי. ולכן סברי התוס' שטעמו של רבי יהודה שמצריך שריפה הוי כאופן הראשון שהסברתי, מדין איסור הנאה, וזה ילפינן מנותר. ולכן שריפה הוי רק לאחר זמן איסורו שאז נאסר בהנאה, ולא שייך כלל לומר שריפה קודם זמן איסורו.

ועל דרך זה יורדת קושיית התוס' על רש"י וז"ל: "ועוד דמנותר יליף רבי יהודה דחמץ בשריפה ונותר אחר איסורו טעון שריפה וכמו כן חמץ". וקושיא זו היא דוקא לדידהו שרבי יהודה יליף הדין מנותר מדין איסור הנאה. אבל לרש"י כיון שאין זה מדין איסור הנאה אלא מכת תשביתו גרידא שפיר ילפינן מנותר אף לקודם זמן איסורו. כיון שנותר רק מגלה הפירוש דתשביתו. ולפי זה נראה לי מסולקת גם כן קושיית התוס' מכת הירושלמי שאתיא להדיא כפר"ת. וכדי לברר כונתי הבה נעיין בירושלמי. הירושלמי בפ"ב אומרת

«תני ר' יודה אומר אין ביעור חמץ אלא בשריפה... חזר ר' יודה ודן דין אחר חמץ אסור באכילה ונותר אסור באכילה... חמץ אסור באכילה ובהנאה ונותר אסור באכילה ובהנאה... אמרו לו והרי חלב של שור הנסקל יוכיח שהוא אסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו כרת ואינו בשריפה, אמר להן חמץ אסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו כרת ויש לו זמן ונותר אסור באכילה ובהנאה... אל יוכיח חלב של שור הנסקל שאין לו זמן, אמרו לו והרי אשם תלוי בשיטתך יוכיח שהוא אסור באכילה ובהנאה וחייבין עליו כרת ויש לו זמן ואינו בשריפה ושתק ר' יודה. תני עד שלא הגיע זמן ביעורו אז מבערו בכל דבר, משהגיע זמן ביעורו את מבערו בשריפה. ע"כ. וזה להדיא כפר"ת.

אכן ישנם שנויים בין סוגיות הבבלי והירושלמי. לפי הבבלי אחר קושיית הרבנן לרבי יהודה מחלב של שור הנסקל, איתא, שרבי יהודה דן דין אחר, שחמץ ישנו בבל תותירו ונותר ישנו בבל תותירו, [ועיין תוס' ד"ה חזר]. אבל בירושלמי לא מוזכר שמשום קושיא זו דן רבי יודה דין חדש. ועוד שנוי, בבבלי כשהקשו רבנן לרבי יהודה מאשם תלוי לשיטתיה, לא הוזכר איסור אכילה והנאה כמו בירושלמי, ורק נזכר בל תותירו.

וחזינן מזה שלפי הירושלמי מה שרבי יהודה מצריך שריפה הוי מטעם איסור הנאה, ולכן שפיר צריכים ללמד ששריפה היא רק אחר זמן איסורו. אבל בבבלי שאחר קושיית חלב של שור הנסקל לא מוזכר איסור אכילה והנאה, ורק שרבי יהודה דן דין חדש. והטעם הוא משום תשביתו גרידא ושפיר יש לאמר כפרש"י, ובבבלי שני הטעמים מוזכרים, ורש"י ותוס' חולקים במסקנת הבבלי. אבל הירושלמי נקט רק חד טעמא. ואם כן מסולקת הקושיא על רש"י מהירושלמי.

בענין יום הכפורים שחל בשבת

ראיתי ב"בית יצחק" דאשתקד בכתביו של מורינו הרב הגאון משה אהרן פאלייעוו שמביא קושיא שמקשים, "ביום הכפורים שחל בשבת יאכל כל אדם כזית כדי לקיים מצות אכילת שלש סעודות שהוא מצות עשה של אכלוהו היום כי שבת היום לה". דהא שיעור אכילה ביום הכפורים לחיוב כרת הוא בככותבת, וכזית הוא פחות מככותבת... אז אם יאכל כזית לא יעבר על איסור עינוי של יום הכפורים, ואמאי לא יהא רשאי לאכול כזית פת ביוה"כ שחל בשבת כדי לקיים מצות אכילת סעודת שבת? ועיי"ש מה שמתרץ.

הנה ראיתי בשאלתות דר' אחאי גאון בפרשת וזאת הברכה שכתב "דאזהרינהו הקב"ה לישראל למתב בתעניתא בעשרה בתשרי, ואפילו בשבת, ואסור באכילה ובשתיה"... והנה דבריו אלו, "ואפילו בשבת" מוזרים לכאורה, שמאי בעי בזה, והא ודאי אסור לאכול ולשתות ביום הכפורים אפילו שחל בשבת? ואפשר באמת כוונתו לעורר בזה השאלה דיוה"כ"פ שחל בשבת דלאכול כזית מדין חיוב שבת ולא יעבר איסור אכילה ביוה"כ שהרי הוא רק אכל כזית, ולכן, הזכיר בעל השאלתות דאסור אפילו בשבת.

הסברא בזה נ"ל דהנה ביום הכפורים שחל להיות בשבת יש בקדושת היום שני קדושות, קדושת שבת וקדושת יוה"כ. ונ"ל דדוקא ביוה"כ שחל בחול אז הוי השיעור לענין איסור עינוי ככותבת. שא"א לבטל הענוי רק בזה השיעור. או אפילו כשחל בשבת, אם כוונתו באכילה זו הוי רק לבטל הענוי או ג"כ הוי השיעור בככותבת. אבל אם כוונתו יהי' כדי לקיים מצות עשה של "אכלוהו היום כי שבת היום לה", אז אפילו כזית נחשב אכילה לענין ביטול העינוי. דכיון דבזה הכזית הוא מקיים מצות עונג שבת מטעם "וקראת לשבת עונג", (רמב"ם ל' שבת ז') ממילא הוא מבטל העינוי. דממא נפשך, אם אמרינן דבכזית יש עונג א"א להיות ג"כ עינוי בכזית זו. ואם, להיפך, לבטל העינוי צריכים דוקא ככותבת וכן זמן שאינו אוכל ככותבת הוי עינוי, אז א"א להיות עונג בכזית זו. ולפ"ז אין להקשות שביוה"כ"פ יהא מותר לאכול כזית כדי לקיים מצות אכילת שבת שהרי לענין איסור אכילת יוה"כ צריך ככותבת, דזה בזה תליא דאם בכזית יש עונג אז מסולק העינוי ויעבור על איסור עינוי אף בכזית.

ואפשר לומר שדין זה הוי בגדר, "אחשביה" דמצינו במכות יז. "רבי

שמעון אמר כל שהוא למכות, לא אמרו כזית אלא לענין קרבן". וריטב"א שם כתב "ורבינו מאיר ז"ל נתן טעם למכית כיון דאכל במזיד אחשביי לחומר איסור להתחייב בכל שהוא". עכ"ל. הכוונה בזה, שכיון שלא אכל רק כל שהוא חזינן דהאוכל אחשביי להאכילה אף בפחות מכזית. ועיין בשאגת אריה סימן צ"ו דדעתו דאפשר דגם באכילת מצה לר' שמעון אפילו בכל שהוא מקיים המצו לעשות כאילו אכל שיעור שלם. אם כן, בודאי במקום שבאמת יש שיעור משום אחשבייה, רואים אנו שאפילו במקום שאכל רק כל שהוא מועיל מחשבתו שלם, כגון כזית לענין שבת, רק שהשיעור הזה הוא אינו שיעור לענין עינוי ביה"כ, כיון דאכלו אחשובי אחשבייה גם לענין עינוי.

אותו הדין יכולים למצא גבי גיד הנשה. בחולין דף ק', הגמרא אומרת שהדין של גיד הנשה נוהג רק בטהורים ולא בטמאים, דכיון שהבהמה טמאה לא חל על גידה האיסור של גיד הנשה לחייב את אוכלו, למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם, דאין איסור חל על איסור, וקשה שהרי לגבי טומאה, חצי זית לא חשיב אכילה, וממילא אם הגיד הוא כחצי זית, היה צריך לחול איסור גיד הנשה אם אכלו מכיון שאין יותר איסור אכילה של טומאה ונשאר האיסור של גיד הנשה לחוד. וצריכים לאמר מכיון שהגיד שלם אף שהוי גדול רק חצי כזית ואסור משום גיד הנשה, חשיבי מחשבייה כשיעור שלם אף לענין האיסור טומאה, והוי בכלל "לא יאכלו". יוצא מזה הכלל שכיון שהוי אכילה לענין גיד הנשה הוי נמי אכילה אף לענין איסור אכילת טומאה. וכמו כן גבי שבת שחל ביום הכפורים דכיון דבזה הכזית הוא מקיים עונג והאיש שאכלו אחשבייה, אחשובי אחשבייה אף לענין ביטול העינוי.

גזירה דרבה בענין קריאת המגילה בשבת

איתא ברי"ף על מגילה דף ב' ע"ב, «ואמר ריב"ל פורים שחל להיות בשבת וכו'... אבל מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא אמר רבה הכל חייבין במקרא מגילה ואין הכל בקיאים במקרא מגילה גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דשופר:» עכ"ל.

ועל זה כתב הר"ן בד"ה פורים שחל להיות בשבת וכו'. «משום דלולב בזמן הזה דחשבי' נפשין בדלא ידעינן בקביעא דירחא חשיב לן כספקא ומש"ה דיניה כמגילה דרבנן שראוי לדחותו משום גזירה. אבל בזמן שבהמ"ק קיים לא מדחי לולב ביום ראשון בשבת משום הך גזירה וכדאיתא פ' לולב וערבה». עכ"ל. ועיוד כתב הרי"ף «גרסי' במסכת סוכה מפני מה אין לולב דוחה את השבת ביו"ט ראשון והלא מצוה מן התורה ואפילו בגבולין ואוקימנא משום דלא ידעינן בקביעא דירחא ומספיקא לא דחינן שבת והיינו טעמא דשופר והיינו טעמא דמגילה». עכ"ל.

משמע מדבריו שאם היינו יודעין בקביעא דירחא היה דוחה את הגזירה, ואפילו קריאת המגילה שהיא רק מצוה מדרבנן, היה דוחה את הגזירה. ולכאורה סברת הרי"ף מתקבל על הדעת, כי הגזירה של שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר היא רק סייג מדרבנן. לכן אם רק ספק בידינו אם מקיימין המצוה אין ספק זה דוחה ספק של שמא יעבירנה אבל אם ודאי בידינו שנקיים המצוה ממילא דוחה את הספק של «שמה יעבירנה». ובדבר הזה אין חילוק בין מצוה דאורייתא ובין מצוה דרבנן. כי לגבי חילול שבת שניהם שווים. כי כשם שאסור לדחות שמירת שבת כדי לקיים קריאת המגילה כן אסור לדחות שבת כדי לקיים מצוה של נטילת לולב. לכן הוה הרי"ף לולב אם מגילה. וא"ת אם «שמא יעבירנה» רק גזירה מדרבנן למה תדחה ספק קיום מצוה דאורייתא, של נטילת לולב? וי"ל דרך פשטות משום שחילול שבת חמור ביותר לכן משום ספק קיום מצוה מדאורייתא אין דוחין סייג של שבת. ואדרבה בדבר הזה רואין שלגבי סייג של «שמא יעבירנה» שהוא רק מדרבנן אין בספק דאורייתא (נטילת לולב) יותר חשיבות מספק דרבנן (קריאת מגילה) לכן במקום שדוחים הסייג לענין קיום דאורייתא (במקום שידעינן בקביעא דירחא) יכולין לומר שדוחים הסייג גם כן לענין קיום דרבנן. ואם תאמר בודאי בדבר הזה יש לחלק בין דאורייתא ובין דרבנן כלומר, שאם אין

ספק בקיום המצוה דאורייתא אז דוחים סייג שמדרבנן אבל בקיום מצות דרבנן אין דוחים הסייג. אבל דבר זה לא ברור לכאורה ואין בסברה זו ראייה שידחה מה שכתבנו על הרי"ף. לכן כיון שמדברי הרי"ף רואים שאין לחלק בין מצות לולב ובין קריאת המגילה לכן למה נחלק?

אבל באמת יש כמה ראשונים שחולקין על משמעות הרי"ף, ובכללן הרז"ה והרמב"ן והר"ן, ומפרשין את דברי הרי"ף ז"ל דרך אחרת כדי לחלק בין מצוה דאורייתא ובין מצוה דרבנן.

וזה לשון הר"ן ד"ה וגרסי' במס' סוכה "מיהו מה שכתב היינו טעמא דמגילה אינו מחזור דכיון דמדבריהם הוא אפילו היינו בקיאין בקביעא דירחא לא היתה דוחה שבת וכבר השיג עליו הר"ז הלוי". עכ"ל.

לכן צריכין להבין למה דבר פשוט הוא לר"ן. "שכיון דמדבריהם הוא אפילו היינו בקיאין בקביעא דירחא לא היתה דוחה שבת" ? מסתמא סייג של "שמא יעבירנה" לא סתם דין כשאר דינים דרבנן אלא קרוב הוא ללאו דאורייתא. לכן לגבי קיום מצות דרבנן של קריאת המגילה אין דוחים הסייג אפילו ידעינן בקביעא דירחא אבל גבי קיום מצות נטילת לולב יכולין לומר שעשה זה דוחה לא תעשה של הסייג. אבל אם רק ספק אם נקיים נטילת לולב כיון שאין יודעים בקביעא דירחא ספק קיום עשה אינו דוחה הלא תעשה של הסייג. לכן אין לדמות ספק קיום דאורייתא לספק קיום דרבנן. ואעפ"י שהוא רק ספק דאורייתא אין לדחותה בסתם גזירה שמדרבנן הא מ"מ זה דין דאורייתא. לכן צריכין לומר שהסייג של "שמא יעבירנה" כעין דאורייתא עשוה רבנן.

וא"ת למה צריכין לומר שרבנן עשו הסייג כעין דאורייתא? אפשר יכולין לומר שספק בקיום דאורייתא כעין דרבנן והסייג גם כן רק דין דרבנן. וכיון שחילל שבת חמור הספק של "שמא יעבירנה" שהוא דין דוחה ספק קיום דאורייתא שהוא כעין דרבנן וכן דוחה ספק קריאת המגילה שהיא מדרבנן. אבל במקום ודאי אפילו ודאי בקיום מדרבנן אין ספק שמדרבנן דוחה את הודאי כמו שאמרנו לעיל על דברי הרי"ף.

אלא יש להביא ראייה שהראשונים חשבו שאין לעשות ספק דאורייתא כעין דרבנן אלא רק לעשות סייג דרבנן כעין דאורייתא. מדברי רבינו יונה על הרי"ף בריש פרק קמא דברכות דף א' ע"א ד"ה ויש להקשות וכו'. וז"ל, "ויש להקשות לרבנן דאמרי דאפילו דיעבד אינו יוצא אלא עד חצות אם עבר חצות מה יהא דינו (שהכל מודים שלכתחילה צריכין לקראות מצאת הכוכבים). שאם נאמר שלא יקרא כלל קשה כיון דקריאת שמע חיוב מן התורה האיך יכולין חכמים לפטרו ממנה?... ונראה למורי... דס"ל לרבנן שאפילו קריאת שמע עצמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות שיכולין חכמים לפטרו

ממצות עשה כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה עצמה דהכי חזינן בלולב. שמצותו מן התורה יום ראשון ואפילו הכי כשחל יום ראשון בשבת פטרן חכמים ליטלו משום גזירה דשמא יעבירונו ארבע אמות ברה"ר". עכ"ל. הא לכאורה קשה על רבינו יונה ז"ל מה הראיה מלולב שרבנן יכולין לפטר מצות התורה משום סייג הא זה רק אם אין ידעינן בקביעא דירחא הא ידעינן נוטלין הלולב ואין הסייג פטרו? אלא צריכין לומר שאעפ"י שהוא רק ספק בקיום מצות דאורייתא הא מ"מ הוא ספק מן התורה וכיון שפטרו רבנן משום גזירה ראייה שרבנן יכולין לפטר מצוה מן התורה משום סייג. לכן רואין ברור מרבינו יונה ז"ל לא שעשו ספק נטילת לולב כעין דרבנן אלא שעשו סייג של "שמא יעבירונו" כעין דאורייתא. לכן הקשה הר"ן שאין לדמות קריאת מגילה ללולב כיון שקריאת מגילה רק מדרבנן וסייג כעין דאורייתא.

אבל מ"מ קצת קשה מדברי הר"ן עצמו הנזכרין לעיל וז"ל "ומשום הכי דיניה כמגילה דרבנן שראוי לדחותה משום גזירה", היה לו לומר שאעפ"י שהוא ספק דאורייתא ראוי לדחותה משום סייג ולא משום שדומה למגילה דרבנן. אלא י"ל שכונת הר"ן בדין זה להראות שספק דאורייתא כודאי דרבנן ולכן אפילו ידעינן בקביעא דירחא אין קוראין המגילה בשבת משום הסייג של שמא יעבירונו".

וא"ת הא אפילו אמרינן שהגזירה של שמא יטלנה ויעבירונו" הוי כמו דין דאורייתא מ"מ רק הוי ספק "שמא". א"כ למה היא חזקה יותר מספק בקיום מצות לולב. שזה באמת מצוה מדאורייתא? אלא צריכין לומר "שמא יטלנה ויעבירונו" הוי רק הטעם של הגזירה כמו שכתוב בגמרא "מאי טעמא? אמר רבה וכו'" אבל אחר שגזרו הגזירה אז היא אומרת בזמן שאין ידעינן בקביעא דירחא כשחל סוכות בשבת אסור ליטול לולב. ולכן הסייג דוחה ספק קיום מצות לולב.

ועוד צריכין להבין בדברי הרי"ף שכתבתי לעיל וז"ל "ואוקימנא משום דלא ידעינן בקביעא דירחא ומספיקא לא דחינן שבת", עכ"ל. הא למה משהו דחיית הסייג לדחיית שבת ממש? ואפשר לומר שכיון שהרבנן עשו הסייג כדי לחזק שמירת השבת לכן אם זהירין לקיים דברי הסייג אנו מקיימין מצות עשה של שמירת שבת לכן כשאנו דוחין הסייג כאילו דוחין את השבת ממש.

מקלקל בשבת

אִתָּא במס' שבת דף ק"ה: — במשנה וז"ל — «הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין...»

ר"ל אם אחד קרע איזה כסות מחמת כעס או קרע בגדיו משום צער אבילות או קלקל שאר דבר, כגון ששבר או שקרע איזה חפץ ובזה קלקל אותו מתשמישו פטור. וכאן חידש לנו המשנה שכל המקלקלין בשבת פטורין. ורש"י במס' סנהדרין דף פ"ד: פירש שהטעם הוא משום שאין מקלקל נחשב למלאכת מחשבת.

ואולי המובן של «מלאכה» הוא מלאכה שתכליתה לתקנה — ולכן קלקול גרידא פטור בשבת אבל קלקול על מנת לתקן — שתכלית הפעולה היא לתיקון — חייבים עליו בשבת. וזה הדין השני שמוזכרת במשנתינו.

ולפי זה כל קריעות בבגדים שלא לשם תיקון הבגד — פטור הקורע בשבת, שפעולתו היה רק לקלקול, ומיד הקשה בגמרא «ורמינהו — הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו חייב... ואע"פ שמחלל את השבת יצא ידי קריעה...» ויש סתירה מפורשת בין הברייתא למשנתינו ורצתה הגמרא בראשונה לתרץ — «הא במת דידיה הא במת דעלמא» — ומסיק שהמשנה מיירי שיש לו חיוב לקבור המת אבל אינו מן ז' קרובים שחייב עליהם משום קריעה, ולכן היה מעשה הקריעה קלקול גמור. משא"כ בברייתא מיירי שהמת היה א' מן הקרובים שמחוייב עליהם קריעת בגדים ולכן נקרא הקריעה תיקון.

והנה יש מחלוקת יסודית בין ר' יהודה ור' שמעון אימתי הוא מחוייב בשבת משום מלאכה, לר' יהודה הוא מחוייב כל פעם שעשה איזה פעולה שהוא אחד מן הל"ט פעולות שנאסרו משום מלאכה. ור"ש סובר שאינו חייב עד שצריך לתכלית אותו פעולה — ואינו די אם רק עשה הפעולה — ואינו חייב עד שצריך לגוף המלאכה. ונראה לר"ש שמובן של כל מלאכה ומלאכה — איזה פעולה מסויימת לצורך תכלית מיוחד. לדוגמא: מלאכת חופר — לר' יהודה חייב אם רק עשה פעולת חפירה — ואפילו הוא אינו מעוניין לחלל הבור ואין בו הצורך — וכוונתו הוא רק לעפר שיסלק מן הקרקע — ולר' שמעון אינו מחוייב משום חופר אלא אם כן יש לו איזה צורך בחלל הבור עצמו — מפני שלר' שמעון מלאכה שמחוייבים בשבילו בשבת יש לו ב' חלקים — א)

הפעולה עצמה, וכאן מעשה החפירה ב) תכלית הפעולה — וכאן הוא צורך החלל.

וכאן בתירוץ הראשון לא הזכיר הגמרא אם התירוץ הזה, "כאן במת דידיה כאן במת דעלמא" — הולך אליבא דר' יהודה או אפילו לר' שמעון ג"כ — אבל קשה לומר שהתירוץ הולך אף לר"ש שהרי בודאי אין הבגד צריך לקריעה — אפילו אם קרעו מחמת כעס או אבילות — ומכח זה פירשי' להלן "ולא מתוקמא אלא כר' יהודה דהא מלאכה שאינה צריכה לגופה היא". עכ"ל. אבל לר"ש אף במת דידיה פטור עליו שנשאר מלאכה שאינה צריכה לגופה.

ובזה אמרה הגמרא שהקושיא הראשונה מתורץ, ר"ל הקורע למתו — אבל חמתו אחמתו עדיין במקומה עומדת. ותירץ הגמרא על זה שהמשנה הולכת כר"ש — "שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה" — והברייתא כר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייבין עליה".

ופירש"י שמאחר שתירץ הגמרא שמחלוקת הברייתא והמשנה היא מחלוקת ר"י ור"ש — יכולים לתרץ גם הקושיא הראשונה — כזה — אלא שבראשונה רצו לתרץ כחד מאן דאמר ולאחר שמוכרחים לומר שזה תלוי מחלוקת ר"ש ור"י גם קושיא ראשונה בזה מתורצת, ובין הברייתא ובין המשנה מיירי במת דידיה אלא שהמשנה הולכת כר"ש והברייתא כר' יהודה. נמצא לפי זה שהקורע בחמתו לר' יהודה, חייב אע"פ שזה מלאכה שאינה צריכה לגופה. והקשה על זה בגמרא "אימר דשמעת ליה לר' יהודה במתקן, במקלקל מי שמעת ליה?" — ובאמת שאלת הגמרא צריך בירור — שאם ר' יהודה סובר שמלאכה שאין צריכה לגופה חייבין עליה — אז מה איכפת לן אם תכלית המלאכה הוא קלקול או תיקון — הלא לר' יהודה, מה שחשוב לנו במלאכת שבת הוא הפעולה עצמה — ולא תכלית הפעולה — הן לתיקון הן לקלקול — אלא נראה שפעולה שתכליתה לקלקול, מופקע שם "מלאכה" מאותה פעולה בשבת, ולכן אף לר' יהודה פטור עליה בשבת — שהרי לא עשה "מלאכה". ועדיין נשארה סתירה בין הברייתא למתניתין, שהרי קורע על מתו או חמתו הוא מעשה קלקול לכאורה. ותירץ ר' אבין "האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו". ולכן לר' יהודה נקרא מתקן.

אבל תיכף זה מעורר כמה ספיקות. —

(א) מדוע הוא נחשב מלאכת תיקון רק לר' יהודה ולא לר"ש.
 (ב) מפשטות דברי המשנה נראה שהפטור של הקורע בחמתו ועל מתו הוא משום מקלקל ולא משום מלאכה שאין צריכה לגופה? וא"כ מדוע תירצה הגמרא זה ר' יהודה וזה ר' שמעון.

(ג) ועוד מדוע לר' שמעון לא נחשב הקורע על מתו — מלאכה שצריכה לגופה. הלא הוא צריך לגוף המלאכה. ר"ל בגד קרוע?

והלא במלאכת חופר — אימתי הוא נקרא מלאכה הצריכה לגופה — במקום שהוא צריך לחלל בור. וא"כ גם כן כאן הוא צריך בגד קרוע. ונראה מכל זה שר"י ור"ש חולקים בב' יסודות במלאכת שבת! — א. — מלאכה שאין צריך לתכלית המלאכה לר"י חייב לר"ש פטור. ב. — לר"י — מאחר שמלאכה שאינו צריך לגופה חייב עליה — אז מודדים תיקון וקלקול גם בפעולה עצמה — ר"ל אם יש איזה תיקון לגברא בעשיית פעולה זאת. ולכן תירץ ר' אבין דקעביד נחת דוח ליצרו — ותירוץ זה מובן רק לר' יהודה שמלאכה שאינו צריך לגופו חייב עליה — אבל לר"ש שמלאכה שאינו צריך לגופו פטור עליה — מדידת תיקון וקלקול שייך רק לתכלית המלאכה — ותכלית מלאכת קורע — הוא בגד קרוע — ובגד קרוע לעולם הוא קלקול לגבי הבגד — ולא איכפת לן אם הגברא נהנה ע"י פעולתו שמנחמו מאבילתו.

ובאמת אם אחד קרע בגדיו בשבת על מתו — הוא מלאכה שצריכה לגופה, שהרי הוא רוצה בגד קרוע — אלא שהוא מקלקל. וזה מה שנאמר במשנה שהפטור הוא משום קלקול. אלא שאינו מובן למה, שהרי הוא עושה נחת רוח ליצרו — ועושה איזה תיקון בקריעה זאת. ולכן מפרשת לנו הגמרא היסוד השני — אימתי הוא נקרא תיקון ואימתי מקלקל — תלוי במחלוקת ר"ש ור"י — אם קלקול ותיקון נמדד רק בתכלית המלאכה או בפעולה עצמה (והוא לגבי הגברא). אבל בעצם המשנה סוברת שקורע על מתו פטור שהוא מקלקל — והברייתא סוברת שקורע על מתו חייב שהוא מתקן. (אלא שנקרא תיקון מפני שהולך בדעת ר' יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב). כל זה לפי פירוש רש"י בסוגיא...

אבל תוס' למד שמה שתירצה הגמרא על קושית „חמתו אחמתו“ — זה ר' יהודה וזה ר' שמעון — הוא דוקא על קושיא שנייה — אבל הראשון נשאר בתירו הראשון. והתירוץ הראשון — „הא במת דידיה והא במת דעלמא“ קאי בין לר"ש ובין לר"י. ואליבא דשניהם קורע למתו נקרא זה תיקון, ומלאכה שצריכה לגופה אף לר"ש — שהוא מלאכת תיקון אף לגבי הבגד — וכמו שאמר תוס' „שיכול ללובשו בכל שעה“ — ונראה מזה שיש מחלוקת רש"י ור"י (בעל התוספות) בנוגע להגדרת מלאכת תיקון לר"ש.

לרש"י צריך תיקון לגבי הבגד עצמו — וקריעה לעולם מקלקל בבגד ואי אפשר לומר שיהיה חייב לר"ש — ותוס' מפרש שכל מקום שיש איזה תיקון בבגד לגבי הגברא בזה די לקרותו תיקון. ולכן מאחר שע"י פעולת הקריעה בבגד, הגברא יכול ללובשה, זה סגי לעשותו מלאכת תיקון.

ובאמת נופלת קושית תוס' על רש"י — שתוס' הקשה איך יכול רש"י לומר שהמשנה של קורע על מתו הולך כר"ש — שסובר מלאכה שאצל"ג פטור,

הלא זה מלאכה הצריכה לגופה — שהוא צריך לבגד קרוע? אבל באמת אין זה קשה — בטח רש"י מודה שהוא מלאכה שצריכה לגופה — אבל הגמרא מזכירה שיטת רש"י במלאכה שאינו צריך לגופה כדי לרמוז לנו מהו נקרא מקלקל ומהו מתקן. ומדעתו שם נדע מדוע קורע על חמתו נקרא מקלקל, כפי שאמרה המשנה. וכוונת הגמרא היתה רק להודיע לנו טעם הפטור — שהוא מקלקל. והרשב"א הקשה על תוס' שהרי לעולם אינו נקרא מלאכה שצריכה לגופה בקורע למתו — שהרי הקריעה אינו חיוב מנא. אלא שהגברא מחוייב לעשות מעשה קריעה בא' מבגדיו. ולכן הוא מסיק כרש"י אבל באמת כפי שפירשנו דעת רש"י אין לנו להכנס במחלוקת רש"י ותוס' בעצם דין קריעה השייך לחיובי אבילות.

ואולי יש להשוות מחלוקת ר"י ורש"י בהגדרת מלאכה שצריכה לגופה לר' שמעון — ומחלוקת הראשונים [שהתחילו עוד בימי הגאונים] מצד אחד רב האי גאון [מובא בפירושו רב. ניסים גאון דף י"ב] ומצד שני רש"י, בעל המאור, ורמב"ן בפירושי הסוגיות. המוציא את המת לקוברו [דף צ"ד] «ות"ר המוציא ריח רע כל שהוא חייב». [צ.]. רב האי, ור"ח סוברים שרק במוציא את המת לקוברו פטר ר' שמעון — והטעם משום מלאכה שאצל"ג אבל במוציא ריח רע סובר ר' חננאל שזה ודאי מלאכה שצריכה לגופה אפילו לר' שמעון. וז"ל הר"ח ומדקדקי רבנן בהיא דקא מפטר המוציא את המת דהני מילי דלית ליה ריחא דאי אית ליה ריחא נמצאת הוצאתו מלאכה שצריכה לגופה». עכ"ל. ונראה מסתימת לשון הר"ח שבמוציא ריח רע חייב בכל אופן. ואף ר' ניסים גאון בדף י"ב אמר בפירושו כר"ח, וז"ל «פטר היה ר"ש אף במוציא את המת לקוברו וזאת ההוצאה מלאכה שאצל"ג, לפי שזה שהוציא כלים מרשות לרשות לא לצורך נפשו הוציא לו לאכלו ולא ליהנות ממנו ולזאת נקראת מלאכה שאצל"ג שאם חס ושלום יהיה זה המת סרוח... ואין יכול לעמוד עמה מפני הריח הרע אז ר' שמעון מודה שאם הוציאו מפני שהיא באותה שעה נעשית מלאכה שצריכה לגופה. ועוד כתב בשם רב האי גאון... «והתנאי שהזכרתי על דברי ר' שמעון שאם יהיה ריח רע והוציאו חייב חטאת, כך מצאתי בפי' אדוננו האי"ל...» —

נראה מפירושים אלו שהם מסכימים לדעת הר"י — שאם יש איזה תיקון לגברא בהוצאה זאת — נקרא אותו הוצאה מלאכה שצריכה לגופה. (שעכשיו אין ריח רע נמצא עוד בביתו) — והוא שזה לקורע על מתו — שיש לו איזה תיקון במה שבגדו קרוע.

אבל רש"י (צ.) בסוגיא דמוציא ריח רע חייב כתב— וז"ל «שמעשנין בהם חולין ותינוקות כגון חלטית להברית מעליו מזיקין». נראה שהוא מדייק רק באופן שהיו צריכים לריח זה במקום אחר אז נקרא זה מלאכה הצריכה לגופה — אבל רק שלא נמצא עוד הריח בביתו בזה אינו נעשה ההוצאה מלאכה הצריכה

לגופה. והרשב"א הולך גם כאן בפירוש רש"י — וז"ל "והמוציא ריח רע כל שהוא ששנינו בפ' אמר רבי עקיבא שהוא חייב אף ר"ש מודה בה — ובשהוציאו לצורך רפואה לגמר בריח רע והרבה עושין כן — ... עכ"ל.

והרמב"ן בפירושו למשנה בפ' דר' עקיבא אומר — בסוגיא דמוציא ריח רע — שכל המשנה נאמר אליבא דר' יהודה — נראה שהוא מפרש המשנה שהוציאו הריח כדי שלא יסריח הבית — ואליבא דרמב"ן — בזה אינו נעשה המלאכה צריכה לגופה — והוא מסכים ג"כ לרש"י.

אבל ר' ניסים גאון (דף י"ב) בפירוש למד בסוגיא דמוציא את המת — שאם ההוצאה היה משום הריח או גם ר"ש מודה שהוא מלאכה שצריכה לגופה וז"ל — "שאם חס ושלום יהיה זה המת סרוח... ואין יכול לעמוד עמה מפני הריח הרע או ר' שמעון מודה שאם הוציאה חייב חטאת מפני שהיא באותה שעה נעשית מלאכה הצריכה לגופה", עכ"ל.

ובאמת קשה טובא על פירש הגאונים. האיך חלקו בין מוציא המת לקוברו סתם למוציא מת שיש לו ריח רע? שהרי הוצאת המת לעולם יש תיקון ג"כ כמו שפירש הרמב"ן שהוא מונע טומאת אוהל. ומא נפקא מינא בין מניעת ריח רע למניעת טומאה? ואם במניעת טומאה נקרא עדיין מלאכה שאינה צריכה לגופה אף במניעת הריח צריך להיות כך.

מצות עשה שהזמן גרמא

כל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות בהן. במסכת קידושין דף ל"ד עמוד א' שואלת הגמרא «ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא — מזוזה, מעקה, אבידה, ושלוח הקן». ועל גמרא זאת מקשים בעלי התוספת בד"ה מעקה. דבכל הני כתוב איסור לא תעשה גם כן, ולמאי נפקא מיניה אומרת הגמרא לנו דנשים חייבות באלו מפני שהוי מצות עשה שלא הזמן גרמא, דאפילו אם נגיד דנשים פטורות אפילו במצות עשה שלא הזמן גרמא, מכל מקום יהיו חייבות במעקה, באבידה, ובשילוח הקן משום ששם גם כן כתוב עוד איסור לאו. ולבסוף מביא התוספת את שיטת היש מפרשים וזה לשונם — «דמכל מקום איכא נפקותא כשיהיה לאשה לקיים מצות עשה, דאי הוה אמינא דנשים פטורות מעשה דלאו הזמן גרמא, כמו כן יהיו פטורות מן הלאוין דאיכא למימר דאתי עשה ודחי לא תעשה אבל כשהן חייבות בעשה דלאו הזמן גרמא, או לא יבא עשה אחר וידחנו דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה». וכך הם מתרצים את קושית התוספת. אבל התוספות ממשיך עוד להקשות — «אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה, אם כן גבי אין מדליקין בשמן שרפה ביום טוב משום דיום טוב עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה, אשה שאינה חייבת בעשה דיום טוב דהוי זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שרפה ביום טוב, וכי תימא אין הכי נמי, אמאי לא לישתמיט תנא דלא אמר לך? אלא מאי אית לך למימר דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה, אף הכא הלאו אלים». עד כאן לשון התוספות.

ומקשים העולם דהכא לא שייך להגיד עשה דוחה לא תעשה, דהא אשה אינה חייבת בשרפת קדשים דהוי נמי מצות עשה שהזמן גרמא דאין שורפים קדשים בלילה, ואם כן נשאר אצלה לאו דיום טוב ומשום הכי לא תוכל להדליק ולא הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל מידי. והגאון הפני יהושע כתב על קושיא זו «דלאו מילתא היא, דהא דאין שורפים בשמן שרפה בלילה היינו דוקא בקדשים ממש אבל מתניתן דאין מדליקין בשמן שרפה איירי בשמן של תרומה שנטמאת ובזו עיקר מצותה לשרוף בלילה, כדרך הנאתן דשרגא בטוהרא מאי מהני ואם כן שפיר הוי מצות עשה שאין הזמן גרמא והקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל שפיר». וכתב עוד דלפי פירוש זה — «יש ליישב שיטת היש מפרשים

שכתבו התוספת. דודאי קושית הר"ר יוסף הוא משום דפשיטא ליה דשריפת שמן של תרומה טמאה היא מצות עשה דאורייתא אבל רש"י שם במסכת שבת דף כ"ה עמוד א' פירש דלא הוי אלא מצות דרבנן כדי דלא ליתי ביה לידי תקלה וגם התוספת שם בד"ה כך אתה... נסתפקו בזה, ואם כן צדקו דברי היש מפסחים דסברי ליה דשריפת תרומה טמאה הוי מצות עשה מדרבנן ומשום הכי נמי אין מדליקין ביום טוב". עד כאן לשונו.

וקשה לי על תירוצו. דהרי במסכת שבת דף כ"ד עמוד ב' הקשו התוספת בד"ה לפי שאין... "אמאי אין מדליקין בשמן שרפה ביום טוב, הא מותר ליהנות ממנו בשעת ביעורה ומאי שנא משמן חולין שמותר לשרפו ולהדליקו להנאתו, דאטו תרומה לפי שיש מצוה בשריפתה מיגרע גרעא ואומר ריב"א דודאי גרע דכיון שאסרה תורה כל הנאות רק הנאת שריפה, אם כן הבערה זו אינה לצורך הנאתו אלא לשם מצות שריפה, אלא שהתורה לא הקפידה שיהנה ממנו בשעת ביעורה ולהכי לא דחי יום טוב". והר"י שם דחה דברי ריב"א ומפרש דטעמא הוא משום דגזרינן תרומה אטו שאר קדשים ואסור לשרוף תרומה טמאה ביום טוב רק מדרבנן. ועכשו קשה לי ממה נפשך. דלפירוש הר"י בכלל אין מקום לקושית הר"ר יוסף מארץ ישראל דכיון דטעמא הוא משום דגזרינן תרומה אטו שאר קדשים אם כן, אף אשה לא תוכל להדליק כיון דגם אשה אסורה לה לשרוף קדשים ביום טוב. דליכא אצלה מצות עשה דשריפת קדשים, דהוי מצות עשה שהזמן גרמא דאין שורפים קדשים בלילה, ואם כן נשאר אצלה לאו דיום טוב כמו שפירשתי לעיל. ועל כרחך דקושית הר"ר יוסף אינו אלא לפירוש הריב"א, ואם כן אין מקום למה שכתב הגאון הפני יהושע, דהיש מפרשים סוברים דשריפת התרומה הוי רק עשה מדרבנן דהא לפירוש הריב"א על כרחך מצות עשה דאורייתא היא, ולפירוש הר"י בלאו הכי לא קשה מידי קושית הר"ר יוסף. ואם כן תירוץ של הפני יהושע על קושית הר"ר יוסף מארץ ישראל לא מעלה ולא מוריד. דלפירוש הריב"א אין מקום לתירוצו ולפירוש הר"י אין צורך לתירוצו. ובפשיטות הוי ליה למימר דהיש מפרשים סוברים כפירוש הר"י, ולא קשה מידי קושית הר"ר יוסף. וגם גוף הענין שכתב הגאון הפני יהושע, דאשה חייבת בשריפת תרומה טמאה אף שאינה חייבת לשרוף קדשים, קשה להבין. דהא לשיטת דסוברים דשריפת תרומה טמאה הוי דאורייתא היינו משום דנקרא קודש וכמו שכתב התוספות במסכת שבת דף כ"ה עמוד א' בד"ה כך אתה... אם כן ודאי לא עדיף מקודש גופיה ואיך זה יתכן שאשה חייבת לשרוף תרומה מדאורייתא אם בקדשים היא פטורה. ולכן נראה לי שקשה מאד ליישב קושית הר"ר יוסף בפירוש הפני יהושע.

ורציתי לפרש בפשטות דקושית הר"ר יוסף מארץ ישראל קאי אליבא דרבי יוחנן דסברי ליה ביבמות דף ע"ב עמוד ב' דנותר שלא בזמנו נשרף

בין ביום ובין בלילה ואם כן שפיר הוי מצות עשה שאין הזמן גרמא וכמו שכתבו התוספת במסכת קידושין דף כ"ט עמוד א בד"ה אותו... ששם כתב התוספת דלמאן דאמר דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה, נקרא מילה מצות עשה שאין הזמן גרמא. דאף דמצותה הוי ביום השמיני מכל מקום אם עבר זמנה מותר לימול תמיד ומשום הכי נקרא מצות עשה שלא הזמן גרמא. ואם כן לפי סברת התוספות בדף כ"ט נותר גם כן נקרא מצות עשה שלא הזמן גרמא אליבא דרבי יוחנן אבל מכל מקום זה קצת דוחק דהא רבי יוחנן נשאר שם בתיובתא ואם כן בודאי לא זה היה כונת הר"ר יוסף.

ולפי דעתי יש לתרץ באופן אחר. הנה ביבמות דף ד עמוד א' בתוספת ד"ה דכתיב... הקשה הר"י מאורליינ"ש דנחייבו נשים בציצית משום דכל שישנו בלא תלבש שעטנו ישנו בגדילים. ותירצו התוספות דהא דנשים פטורות מציצית היינו משום דיליף לה רב אחא בר יעקב דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות דהוקשה כל התורה לתפילין והיקשא עדיף מסמוכים ועוד הקשו דהוי ליה למיפטרינה מכלאים ותירצו דאיכא שם רבוי לענין כלאים לחייב נשים. ולכאורה קשה דאיך מתחייבים נשים במצות משום "כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה כדאיתא במסכת פסחים דף מ"ג עמוד ב' ואמאי לא נימא נמי דהיקשא דהוקשא כל התורה לתפילין עדיף. וראיתי שהתוספת בערכין דף ג' עמוד ב' מקשה קושיה הזאת ותירץ "דאפשר לאמר הואיל ואיתרבו לאכילת חמץ איתרבו נמי לאכילת מצה". אבל התירוץ הזה מספיק רק לתוספת בערכין אבל תוספת ביבמות כתב דאיכה שום רבוי גבי כלאים לחייב נשים ואפילו הכי כתבו דמשום הכי נשים פטורות מציצית משום דהיקשא דכל התורה לתפילין עדיף מסמוכים. ואם כן חוזרת הקשה דמאי שנה ממצה וראיתי במנחות דף מ"ג עמוד א' בתוספת ד"ה ור"ש פטר... שכתב בלשון זה — "והכי נמי אין להקשות דנידרוש כי היכי דמרבין גבי אכילת מצה דהתם שאני דכתיבי בחד קרא". ובוה מיושב דברי התוספת ביבמות דגבי מצה דכתיבי בחד קרא. זה גם כן נקרא היקש ולכן הוי עדיף מהיקשא דכל התורה לתפילין. מה שאין כן לא תלבש שעטנו גדילים תעשה לך, לא נקרא היקשא רק סמוכים כיון דתרי קראי נינהו ומשום הכי כתבו התוספת ביבמות דהיקשא דכל התורה לתפילין עדיף מסמוכים של כלאים לציצית. והנה במסכת סוכה דף ל"א עמוד א כתבו התוספת בד"ה ור' יהודה... דהיקשא ניתן לדרוש מעצמו. הרי כתוב בתורה "לא תותירו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרופו". ובודאי ממה שהוכחתי עד עכשיו אפשר להגיד דנשים ישנו במצות עשה דשריפת קדשים דכל שישנו בבל תותירו ישנו במצות באש תשרופו. כיון דכתיבי בחד פסוק. ואם כן הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל שפיר דנשים חייבות בשרפת קדשים מהיקשא. ואף דפסוק הזה נכתב לגבי

קרבן פסח מכל מקום ילפינן שאר קדשים ממנו כמו שכתב האור חדש במסכת פסחים דף ג עמוד א' בשם הפר"ח בספר מים חיים לענין אין שורפים קדשים בלילה.

ואחרי שאמרתי את הפלפול הזה בישיבה הקשה לי אחד מחברי, דלפי זה מאי פריך הגמרא בתמורה דף ד' עמוד ב' "ורבי יעקב האי והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו למאי אתא" ופירשו שם התוספת דמן הסמיכות קפריך למאי הלכתא כתביה הכא סמוך ללאו. ולפי דברי מאי קושיה דלמא משום הכי כתביה לחייב נשים בשריפת קדשים מכח כל שישנו בבל תותירו ישנו בשריפת קדשים. ולכאורא זה שאלה טובה אבל יש תירוץ נכון לזה. קשה מאד על תירוץ הגמרא דמאי משני שם דאיצטרך קרא ליתן בקר שני לשריפתו ולמימר דאין שריפת קדשים דוחה יום טוב, דזה ניחא רק לתנא דבי חזקיה דיליף האי דין דאין שרפת קדשים דוחה יום טוב מהאי פסוק, אבל לאביי ורבא ורב אשי דילפינן האי דין מפסוקים אחרים כדאיתא במסכת שבת דף כ"ד עמוד ב', מאי משני הגמרא והקושיה במקומה עומדת. ולכן נראה לי לפרש דקושיה הגמרא היינו אליבא דרבי יוחנן דסברי ליה ביבמות דף ע"ב עמוד ב' דנותר שלא בזמנו נשרף ביום ובלילה ואם כן הוי מצות עשה שאין הזמן גרמא, כמו שכתבתי לעיל, ובלאו הכי נשים חייבות, ולכן פריך הגמרא שפיר למאי הלכתא כתביה הכא. אבל באמת רבי יוחנן נשאר בתיובתא במסכת יבמות ולמסקנא קיימה לן כרבי אלעזר דנותר בין בזמנו בין שלא בזמנו אינו נשרף אלא ביום ואם כן שפיר יש לאמר דמשום הכי כתביה הכא לחייב נשים בשריפת קדשים. אם כן שפיר משני הגמרא דרבי יוחנן סובר כדתני דבי חזקיה ושפיר איצטרך למיכתב הכא ליתן בקר שני לשריפתו. אבל אביי ורבא ורב אשי סוברים כרבי אלעזר דנותר שלא בזמנו נמי אינו נשרף אלא ביום ושפיר איצטרך למיכתב הכא כדי לחייב נשים. ומשמקשה הגמרא היינו דוקא אליבא דרבי יוחנן אבל לאביי ורבא ורב אשי ודאי דאין כאן בכלל קושיה וכיון דהם צריכים את הפסוק לחייב נשים בשריפת קדשים. וזה ישוב נכון לקושיה חברי ואדרבה מהגמרא הזאת יש עוד ראייה לדברי דאם לא כן קשה מאי משני הגמרא אליבא דאביי רבא, ורב אשי וקושיה הגמרא במקומה עומדת. ולפי דברי הכל מיושב.

אך יש להקשות מהתוספת בקידושין דף ל"ה עמוד א' ד"ה משום דהוי שמחה... דהקשה התוספת "ולאביי דאמר אשה בעלה משמחה אם כן ליכא אלא ב' כתובים. ולפי דברי מאי קושיה דאביי גם כן מוסיף שריפת קדשים על מצה והקהל והיי ג' כתובים הבאין כאחד ואין מלמדין, וגם שאלה הזאת יש ליישב דהתוספת במסכת פסחים דף מ"ג עמוד ב', ד"ה סלקא דעתך... הקשה הר"י דהיאך סלקא דעתך לפטור נשים מבל תאכל חמץ לפי שאינן בקום אכול

מצה דאדרבה איפכה יש לדרוש דלחומרא מקשינן. ותירץ הר"י דסלקא דעתך דאורחה דקרא דסיפיה מפרש לרישא ומשום הכי סלקא דעתך דבאכילת מצה תלוי, דאכילת מצה כתוב לבסוף. אבל התוספת שם תרצו בענין אחר. ועכשו לפירוש הר"י אין מקום לכל מה שכתבתי דנשים חייבות בשריפת קדשים משום דישנו בבל תותירו דאדרבה איפכה יש לדרוש שלא יחייבו בבל תותירו לפי שסיפיה מפרש רישא וכיון דאינם במצות שריפת קדשים אינם נמי בבל תותירו. ואם כן אני רוצה לאמר דקושית התוספת בדף ל"ה היינו לפירוש הר"י אבל הר"ר יוסף מארץ ישראל לא סובר כתירוץ הר"י רק כתירוצם של התוספת שם ושפיר יש לאמר דנשים חייבות במצות עשה דשריפת קדשים והקשה הר"ר יוסף שפיר וממילא בזה מיושב גם כן שיטת היש מפרשים דהם סוברים כפירוש הר"י ולא קשה מידי קושית הר"ר יוסף.

ולבסוף התוספת בדף כ"ט אמר הר"ר יוסף "אלא מאי אית לך למימר דעשה שיש עמו הלאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה". ועל פי הדברים האלה יש ליישב קושית התוספות במסכת שבת דף כ"ד עמוד ב' בד"ה ולא מילה... דהקשה שם דלמה ליה לרבא לומר טעמא דאין שורפין קדשין ביום טוב מקרא דלבדו תיפוק ליה דהוי יום טוב עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ולכאורה יש ליישב בפשיטות דרבא לית ליה האי סברה דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ואם כן קשה ליה לרבא קושית הר"ר יוסף ומשום הכי משני רבא מקרא דלבדו וממילא דאף אשה לא תוכל להדליק דבלאו הקרא היתה אשה חייבת לשרוף קדשים ביום טוב, דהוי אמרינן עשה דוחה לא תעשה דלגבי אשה אין כאן עשה ביום טוב דהוי ליה מצות עשה דהזמן גרמא ולכן צריכים קרא דלבדו ואפילו אשה אסורה לה להדליק ביום טוב כן נראה לי ליישב שיטת הר"ר יוסף בסוגיות הגמרא.

הערות על מסכת כתובות

דף ב' עמוד א' — רש"י פעמים בשבת אבתולה קאי — ונראה לי דכונת רש"י בזה לאפוקי דעת הר"ן דפירש במתניתן, „דעיקר תקנה היה משום טענת בתולים כיון שהוא לאפרושא מאיסורא ואגב תקנו נמי באלמנה משום שקדו דאי לא, אתו למימר דנישואין אלמנה זילי להו לרבנן כיון דקבעו יום גבי בתולה וגבי אלמנה לא קבעו יום ומשום הכי תקנו נמי גבי אלמנה שנשאת בחמשי". אם כן לפי פירוש זה טעמא דטענת בתולים קאי על אלמנה גם כן ומשום הכי פירש רש"י אבתולה קאי לאפוקי דעת הר"ן. ולמה לא רצה רש"י לפרש כמו הר"ן? מפני שקשה על הר"ן מאי פריך הגמרא בדף ג' עמוד א' „הא בעינן שקדו" לשיטת הר"ן עיקר תקנה היא משום טענת בתולים דמשום שקדו לחוד לא היו מתקנין ואם כן מאי פריך הגמרא, כיון דהשתא ליכא טענת בתולים משום שקדו לחוד אין אנחנו קיבעים יום.

דף ג' עמוד ב' — בגמרא ולדרוש להו דאונס שרי — לכאורה קשה דהא הרודף אחר נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשה ואם כן מאי פריך הגמרא. אם מותר להרוג אדם כדי שלא יבעול הנערה, ודאי דגם כן מותר לבטל תקנת חכמים בשבילה. אלא מהגמרא פה אנו יכולים לראות את כח הגדול והחשיבות של תקנת חכמים. ויש לעיין בזה.

דף ה' עמוד ב' — בתוס' את"ל הלכה כרבי יהודה — כתב התוספת „דמתעסק שמתכוין למלאכה לא מיפטר בשבת אלא משום דאין זה מלאכת מחשבת ומשום הכי חייב לרבי שמעון מתעסק בחבורה כמו מקלקל בחבורה דחייב ר' שמעון אע"ג דאין זה מלאכת מחשבת". וקשה לפירושו דמלאכה שאינה צריכה לגופה דפוטר ר' שמעון משום דלא הוי מלאכת מחשבת, גבי חבורה יהא חייב כמו מתעסק ומקלקל. ואם תגיד אין הכי נמי הרי כל הסוגיא מוכיח דאף בחבורה פוטר ר' שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה לשיטת הרבנו תם. ואפשר לתרץ, דפטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה לא הוי מטעם דאין זה מלאכת מחשבת אלא משום דלא דמי למשכן, דבמשכן כל המלאכות היו צריכות לגופן. וכך פירש התוספת במסכת שבת דף צד עמוד א' בד"ה רבי שמעון פוטר.

דף ד' — גמרא — אמר ליה רב פפי לרב פפא מאי דעתך מתוך —

והקשה המהרש"א דילמא בשבת אסור משום שמא ישחוט בן עוף. ונראה לי ליישב דהא הרמב"ם כתב בפרק י' מהלכות אישות הלכה י"ד «אין נושאים נשים לא בערב שבת ולא באחד בשבת גזירה שמא יבוא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה». משמע מדבריו דבאחד בשבת נמי שייך שמא ישחט בן עוף. ואם כן לכאורה קשה מאי פריך רב יהודה בדף ב' עמוד א' «ותינשא באחד בשבת» הא הוי אסור משום גזירה? אלא על כרחך מוכח דרב יהודה לית ליה האי גזירה דשמא ישחט בן עוף, ובוה מיושב קושית המהרש"א דרב פפא ורב פפי אליבא דרב יהודה פליגי ורב יהודה לית ליה טעמא דשמא ישחוט בן עוף, כמו שהוכחתי לפירוש הרמב"ם.

דף ז' — עמוד א' רש"י בועז אלמן הוא דאמר מר אבצן זה בועז — ושמעתי שהקשו קושיא עצומה על רש"י מבבא בתרא דף צ"א. דפריך התם הגמרא אהא דאמר רב אבצן זה בועז — «מאי קמשמע לן». ופירש הרשב"ם שם «מה אנו למדים שום מצוה מכאן». וקשה דהרי טובא קמשמע לן דאלמן שנשא אלמנה טעונה ברכה? ונראה לי לתרץ דהנה בכלל קשה בסוגיא מהא דמסיק רב בדף ח' דחתנים מן המנין. ואם כן למה היה בועז צריך לקחת עשרה זקנים בתשעה גם כן היה סגי. ומחמת קושיא זאת מוכח דרב סובר כרבי אבוהו ויליף מקרא דמקהלות. ואם כן מוכח דעל כל עיסקי מקור צריכים עשרה כמו סברת הרא"ש. והא דלקח בועז עשרה אנשים היינו לפרסמי מילתא כדאיתא בגמרא. ואם כן שפיר פריך הגמרא בבבא בתרא אליבא ברב מאי קמשמע לן. דרב לשיטתו דאית ליה חתנים מן המנין ולא יליף מהאי קרא דויקח בועז אלא מקרא דמקהלות.

דף ט' עמוד ב' תוס'—ד"ה — אבל בגליל מצי טעין — והקשה התוספת «אבל קשה דמייתי מדיוקא והוה ליה לאתויי מרישא דקתני בתולה אלמנה מן האירוסין ויש להן טענת בתולים ועל כרחך לענין כתובה איירי». ונראה לי ליישב דהנה רישא דמתניתן קתני התם «גרושה וחלוצה מן האירוסין כתובתן מאתים ויש להם טענת בתולים». אם כן מוכח דאיירי בספק ספיקא דבאשת כהן לא איירי דקתני גרושה ובקבל בה אבוה קידושין פחותה מבת שלש נמי אי אפשר לאוקמה דקתני חלוצה ותנן במסכת יבמות דף ק"ה עמוד ב' דאינן חולצות אלא אם כן הגיעו לעונת הפעוטות. אם כן מוכח דמתניתן איירי בספק ספיקא. והנה התוספת עצמו כתב בדף י' עמוד א' ד"ה חזקה — דבספק ספיקא אינו נאמן להפסיד כתובתה, דאין כאן חזקה כיון דלא נאסרה עליו. ואם כן קשה רישא דמתניתן דקתני «ויש להם טענת בתולים» הלא איירי בספק ספיקא ולמה מפסדת כתובתה. אלא על כרחך דאיירי מתניתן בטענה ברורה, כמו טענת דמים. ואם כן מיושב קושית התוספת. דודאי מרישא דמתניתן לא היה יכול להקשות כיון דאיירי בטענת דמים.

דף י"א — עמוד א' — תוס' ד"ה מטבילין אותו — כתב התוספת „ויש
לאמר דסבר כמאן דאמר בהאשה רבה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן
התורה בקום ועשה". ולכאורה קשה למאן דאמר בהאשה רבה דאין כח ביד
חכמים לעקור דבר מן התורה. דקשה עליו מתניתן דקתני הגיורת שנתגיירו
פחותות מבנות שלש שנים, כתובתן מאתים. הא מן התורה נכרית היא, ואיך
מותר לבוא עליה? ואף דמוקי ליה בגמרא בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו,
מכל מקום לא הוי אלא זכיה מדרבנן כדמשמע מהתוספת עצמו. דאי הוי זכיה
מדאורייתא, למה ליה למימר דמשכחת גר קטן מן התורה במעוברת שנתגיירה,
תיפוק ליה דמשכחת גר קטן דאורייתא בנתגייר בניו ובנותיו עמו. אלא על
כרחך מאן דסובר דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, מוכרח להעמיד
מתניתן בטובלת כשגדלה ואחר כך נישאת. רק התוספת מוכיח שפיר, דעל כרחך
אביי דפריך על רב יוסף ומוקי מתניתן קודם שגדלה וכן רבא דסבר הכא אף
למסקנא דמתניתן איירי קודם שגדלה — על כרחך דאביי ורבא סברי כמאן
דאמר דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. ולפי זה קשה
מאח דהרי יש גמרא מפורשת דאביי ורבא סברי במסכת גיטין דף ל"ו עמוד ב',
דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אלא דוקא בשב ואל תעשה או
במזון משום הפקר בית דין הפקר. וזה באמת קשה מאד על פירוש התוספת.
דף ט"ז — גמרא — ומי בעינן תרי רובי והתניא תשע חנויות — והקשה
המהרש"א „השתא דלא אסיק אדעתיה למימר מעלה עשו ביוחסין תיקשי ליה
לר' יהושע גופיה לעיל דפסל אפילו ברוב כשרים ומאי שנא מתשע חנויות".
ותירץ „דהוי מוקי הא דר' יהושע בדאזלא איהי לגבייהו דהוי ליה קבוע".
ולכאורה יש להקשות על המהרש"א שלא ראה דברי הרמב"ן במלחמות ה'.
וזה לשונו עוד יש להקשות על רש"י ז"ל, אי סלקא דעתך מתניתן ר' יהושע
היכא אקשינן בגמרא ומי בעינן תרי רובי וכי עד השתא לא שמעינן ליה לר'
יהושע דלא אזיל ביוחסין בתר חד רובא והא ודאי פשיטא דר' יהושע אפילו
ברוב כשרים פסול ואפילו פירש ובעל כדתניא לעיל ראיה שנכנסה עם אחד
לסתר או לחורבה והתם לאו קבוע הוא ואפילו הכי לא אזל בתר רובא אלא
שמע מיניה מתניתן אפילו רבן גמליאל דלית ליה מעלה ביוחסין ומשום הכי
אקשינן כיון דבתר רוב אזלינן היכא גזרינן רוב סיעה אטו רוב העיר והא
בעלמא לא גזרינן ומפרקינן בהא אית להו לכולי עלמא מעלה ביוחסין כיון דלא
טענה. עד כאן לשונו. הרי אנו רואים דהרמב"ן הקשה קושית המהרש"א ודחה
תירוצו ומתרץ באופן אחר אבל לפי זה הקושיא במקומה עומדת לדעת
רש"י ובעל המאור ועל כן נראה לתרץ דהנה הפני יהושע הביא כמה
פעמים את דעת הירושלמי דהא דפוסל ר' יהושע אפילו ברוב כשרים היינו
משום דהזונות רצות אחרי הפסולין. ואם כן מיישב קושית הרמב"ן דעל ר'

יהושע גופיה לא קשה משום דיש לאמר כירושלמי אבל לפי טעם זה אין לחלק בין חד רובא לתרי רובא ועל כרחך צריך לאמר דמשום הכי סובר ר' יהושע דחד רובא לא מהני משום דגזרינן רוב סיעה אטו רוב העיר ומשום הכי בעינן דוקא תרי רובא ואם כן פריך הגמרא שפיר והא בעלמא לא גזרינן.

דף י"ח עמוד ב' — ברש"י ד"ה פסולי עדות היינו קרובים או משחקים בקוביא והקשו כל המפרשים הא אין אדם משים עצמו רשע? ואפשר לאמר דסברי ליה לרש"י דמשום הכי לא פלגינן דיבורא באומרים אנוסים היינו מחמת ממון משום דאונס מחמת נפשות לא שכיה וכמו שתירצו התוספת בד"ה ואין אדם משים עצמו רשע... ואם כן בפסולי עדות היינו אף שהם אומרים משחקים בקוביא היינו, מכל מקום נאמנים משום דפלגינן דיבורא ואמרינן דפסולים היו מחמת קירבה אבל לא מחמת עבירה. וזה לכאורה ישוב טוב בכוונת רש"י. אבל קצת קשה לפי זה דלמה נקט משחקים בקוביא דהוי פסולי עדות מדרבנן. בטפי הוי ליה למינקט דאפילו פסולי עדות מדאורייתא נמי נאמנים משום דפלגינן דיבורא. ולכן נראה דפשט האמיתית ברש"י הוא מה שכתוב בשיטה מקובצת דהואיל דמשחק בקוביא הוא פסול דרבנן משום ביטול ישובו של עולם הרי זה כאומר קטנים היינו דנאמנים.

דף כ"א עמוד א' — בגמרא מי אמר אמר שמואל הכי והא ההוא שטרא — מכאן יש להביא ראיה לשיטת הרמב"ם פרק ח' מהלכות עדות דאם אמרו עדים כתב ידינו הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו זוכרים שזה לזה מזה לא נתקיים השטר והרי הם כחרשים. והרא"ש והתוספת בשמעתין והראב"ד בהשגות שם חולקים עליו וסוברים דאם אין זוכרים העדות צריך כל אחד להעיד על חברו או לצרף עמהם אחד שמעיד על שניהם. לשיטתם קשה מאי פריך הגמרא מההוא שטרא דנפיק מבי דינא דמר שמואל דלמא התם הוי מעשה דהעדים לא היו זוכרים ההלואה ומשום הכי היה צריך כל אחד להעיד על חברו. דהא הגמרא לא ידע כלל ממעשה היכא הוי רק מההוא שטרא דנפיק אלא ודאי כדעת הרמב"ם דאי אין זוכרים העדות לא מהני אפילו אם אחד מעיד על חברו ועל כרחך דעדים זוכרים ההלואה על ידי השטר ואפילו הכי הוצרך כל אחד להעיד על חברו ואם כן פריך הגמרא שפיר שמע מינה דפסק רבי.

„להגדרת המושגים הזמנה ולשמה“

גרס'ין בסנהדרין מ"ז: איתמר האורג בגד למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר. אביי אמר אסור הזמנה מילתא היא ורבא אמר מותר הזמנה לאו מילתא היא, ע"כ. ובסוף הסוגיא גומרת הגמרא וז"ל תנאי היא דתניא ציפן זהב או שתלה עליהן עור של בהמה טמאה פסולות עור בהמה טהורה כשירות אע"פ שלא עיבדן לשמן רשב"ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדו לשמן ע"כ.

א.

ונגדיר את המושגים:

א: הזמנה היא קביעת השתמשות של איזה חפץ. מי שמזמין את החפצא מסיר ממנה כל האפשריות של תשמישין אחרים ומיחדו למטרה ידועה או לאס"ה או לקדושה. הזמנה הרי פעולת הגברא הממשיכה לחפץ תוצאות ופליגי בזה אביי ורבא אם יחוד זה גורם לדינים שיחולו בו אפילו אם לא נשתמש למטרתו ממש.

ב: לשמה היא חלות הכשר מסויים בגוף החפץ ששייך רק לקדושה או למצוה. שאם הגברא כיון בשעת עשיה שדבר זה נעשה לשם מגמה זו נעשה הדבר מוכשר להיות חפץ של קדושה או להשתמש בו למצוה. ולפי זה נמשיך בהארות וביאורים בסוגיא ובדברי הגר"ח על הרמב"ם הלכות תפילין פ"א ה"י י"א.

והנה בסוף הסוגיא דף מ"ח: כאשר הגמרא אומרת תנאי היא, מתעוררת הבעיה המרכזית מה הוא הקשר בין שני הענינים. רש"י והרמב"ם¹ נקטו שרבא כת"ק ס"ל, ואביי כרשב"ג. ר"ת והרמב"ן² נקטו להיפך. ונראה לבאר דבזה פליגי. דר"ת ורמב"ן ס"ל דרבא דסבר הזמנה לאו מילתא כלומר דבקביעת השתמשות לא סגי שיחול על החפץ קדושה הוא דס"ל כרשב"ג דבעינן לשמה דהיינו חלות הכשר מסויים בחפץ שיכשיר את החפץ להיות כלי קדוש. אבל אביי ס"ל דהזמנה מילתא שקביעת השתמשות מספיק להמשיך לחפץ את הקדושה. רש"י ורמב"ם ס"ל דהזמנה ולשמה היינו הך אלא דהזמנה באופן השלילי

(1) הלכות תפילין פ"ג ה"י ט"ו.

(2) במלחמות לסוכה דף ט.

שמסיר שאר אפשרויות של תשמישין. ולשמה הוי מצד החיובי שמייחד את החפץ למגמה ידועה. ולפי זה תהא מחלוקתם בלשמה אם הוא ענין אחד עם הזמנה או לא.

אך דלפי זה קשה דאם הרמב"ם פסק שהזמנה לאו מילתא וחיפוי התפילין לא בעי לשמה³ למה כתב שהרצועות בעי לשמה. וזו היא קושיית הגר"ח.⁴ ונ"ל דאף לרמב"ם אינם מזדהים באמת הזמנה ולשמה. דלשטתו לשמה אית ביה שתי הלכות (א) סגול החפצא למטרה מיוחדת, (ב) חלות הכשר בחפץ.

שתי הלכות אלו של לשמה הולכות תמיד ביחד אע"פ שהמחייב של זו לא היינו של זו. קביעת השתמשות בא כאשר הגברא רוצה ליחד את החפץ לתשמיש מיוחד. אבל חלות הכשר בעי מחייב. לשטת הרמב"ם הוי מחייב זה קדושת כתב. כלומר כל מקום שהחפצא צריך להיות מוכשר לקבל קדושת כתב או תורת ספר עליו צריך עיבוד. במקום קדושה בעי עיבוד לשמה במקום שם ספר רק עיבוד. והנה ס"ת או קלף דתפילין פשוט דקדושתן מחמת כתב ולכן בעי עיבוד לשמה.

והנה נראה דאצל שבת לא חשובה כתיבה אלא זו של שתי אותיות. ולשטת הרמב"ם נמי לא מיקרי חפצא של קדושת כתב אלא כתב בן שתי אותיות. והרצועות דיש בהן שתי אותיות אית בהו קדושת כתב ולכן פסק הרמב"ם שבעי חלות הכשר בגופן בזמן העיבוד. אבל הבית שיש בו רק השי"ן כיון דחסר בשיעור כתיבה לא מיקרי אית ביה קדושת כתב. ומפני שתורת ספר נמי לית ביה לא בעי עיבוד בכלל, אבל מזוזה ופרשת סוטה דתורת ספר יש בהו בעי עיבוד אבל לא לשמה.

ברם פלוגתא איכא בדבר. שר"ת שחולק על הרמב"ם ודורש לשמה גם בחיפוי תפילין סובר דקדושת כתב יש אפילו באות אחת. וקציצה מפני שיש בה השי"ן נקראת קדושת כתב.

לשם סיכום: רמב"ם ור"ת פליגי בתרתי.

(א) אם לשמה הוי רק חלות בחפצא או גם קביעת השתמשות.

(ב) כמה אותיות דרושים לקדושת כתב.

ב.

בעל המאור⁵ כתב דלכן לא בעי בתים עיבוד לשמה מפני שלא הוין גופי קדושה אלא תשמישי קדושה. ושאל על זה הגר"ח דהנה במנחות⁶ בענין אין

(3) פ"ג הל' ט"ו תפילין.

(4) חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם פ"ג הל' ט"ו תפילין.

(5) סוכה דף ט.

(6) דף ל"ד עמוד ב'.

מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה מחלקת הגמרא בין תפילה ש"ר חדתא לעתיקתא. והנה בקדושת כתב ליכא לחלק בין ש"ר חדש לישן דכתיבתן הוי בהו אותה קדושה ואם הגמרא מחלקת נראה דיש בתפילין קדושה עצמית שאיננה נובעת מן הכתב וא"כ למה לא תיחשב קדושה זו לגופה קדושה.

אך במ"כ אם נעיין בדבר נראה שקושיא זו מופרכת היא. לראשונה נניח שישנן בתפילין שתי קדושות נפרדות. האחת היא קדושת הכתב והיא המחייבת עיבוד לשמה גם בתפילין גם בס"ת. השניה היא קדושת היחידה והיא מהוה קדושה שגורמת לדינים אחרים. בתפילין זו היא קדושת הקלף קציצה ורצועה ביחד שהם מהווים התפילין. בס"ת נמי קדושה שניה היא זו קלף ואותיות ביחד שמהווים את ספר התורה. קדושה שניה זו היא קדושת השתמשות כלומר קדושה הנובעת מזה שאנו משתמשים בחפצא בתור דבר קדוש ולמלוי מגמת קדושה. דין אחד שמוכרח שהוא תלוי בקדושה שניה הוא מה ששמעתי מפי מו"ר הגאון רב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א בשם הגר"ח לבאר את התוס' בברכות⁷ בענין דרב ששת מהדר אפיה וגריס. שאמר שכל תירוצי התוספות שם הם מדוברים רק אם כבר שמע רב ששת קה"ת דאז הוי נוכחותו בביה"כ ענין של כבוד התורה דאסור לצאת בזמן קה"ת. ופשיטא מילתא דאיסור לצאת אין תלוי בקדושת כתב אלא בקדושת התורה.

ועתה נראה שהגמרא במנחות דנה לא בקדושת כתב אלא בהשתמשות התפילין. כלומר בקדושה הבאה מהשתמשות התפילה לש"ר או לשל יד. ולכן שואלת הגמרא למ"ד הזמנה מילתא, דהיינו למ"ד שקביעת השתמשות גורמת לחלות קדושת ש"ר הלא כבר חלה קדושה חמורה ואיך ישנה ולכן עונה דאתנו. אבל בנוגע לקדושת כתב אין מן הגמרא הזו שום ראייה ובשייכות לכתב אה"נ שיכול להיות לשטת בעהמ"א תשמישי קדושה ולא בעי עיבוד לשמה. כי בשביל כתב אנו מביטים רק על החפצא שבו כותבים. אבל הגמרא במנחות דנה ביחידה כולה.

ג.

תוספת⁸ ור"ן⁹ מתלבטים אם הזמנה הוי רק דיבור או אם צריכים מעשה. מסקנתם בענין הוי שבעינן לכל הפחות מעשה כל דהו. והנה מעניין ששאלה זו רק בהזמנה מצויה דאיכא למ"ד שבדיבור לחוד סגי. אבל בלשמה תמיד נמצאים מעשים כגון עיבוד או טווייה או כתיבה. וההבדל פשוט. כמו שכתבנו לעיל. דהזמנה דהיא קביעת השתמשות ראוי שדיבור לחוד או מעשה קל יסגי בה. אבל לשמה דהוי חלות בגוף החפץ בעי מעשה ממש בגוף הדבר.

(7) דף ח' עמוד א' ד"ה רב ששת.

(8) סנהדרין דף מ"ח עמוד א' ד"ה נתנו.

(9) על הרי"ף ד"ה איתמר.

ד.

בחידושי הר"ן¹⁰ ישנה שיטה בשם בעהמ"א שדומה לשטת ר"ת. ומקשה על זה הר"ן דהא רבא פליג אף בהזמנה ע"י מעשה כגון אורג בגד למת דלאו מילתא היא או למה מועיל עיבוד לשמה. והר"ן ממשיך לענות. אבל לפי מה שכתבנו אין כאן קושיא בכלל. דאה"נ דלרבא לא מועיל הזמנה אפילו ע"י מעשה — כלומר קביעת השתמשות אינו מועיל שתחול בו קדושה או אס"ה קודם ההשתמשות הממשית. מ"מ אין זה שייך לחלות הכשר לשמה שצריכה לחול בחפץ להכשירו לקדושה. ואפילו אם נאמר שהר"ן אזל כאן בשטת הרמב"ם דלשמה הוי נמי קביעת השתמשות אבל מ"מ הסברנו לעיל דשתי הלכות יש בלשמה וא"כ הקושיא אינה קיימת דאפילו אם מצד הקביעות לאו מילתא היא מ"מ בעינן החלות בגוף הדבר אף לרבא.

ה.

גרסינן בסנהדרין מ"ז: מאי טעמא דאביי גמר שם שם מעגלה ערופה מה עגלה ערופה בהזמנה מיתסרה היא נמי בהזמנה מיתסרא ע"כ. וברש"י על זה דקי"ל ירידתה לנחל איתן היא אוסרתה. ופליגי בה ראשונים אי ירידה זו לנחל איתן מיקרי מעשה או לא. והנה פשוט דירידה הוי מעשה הקובע את השתמשות העגלה שהיא מוזמנת להיות ערופה. אבל אין זה מעשה בגוף העגלה ומיניה יליף אביי לדין דהזמנה.

ו.

גרסינן בברכות דף כ"ו הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון. והקשו על זה בשטה מקובצת¹¹ הלא כבר אפסיקה הלכה דהזמנה לאו מילתא בפלוגתא דאביי ורבא. ולפי מה שהסברנו לעיל אין כאן קושיא. דהנה הזמנה היא קביעת השתמשות או של אס"ה או של קדושה. ואביי ורבא פליגי בחפצא שהיא בעצמה אסורה או קדושה ומחלוקתם היא אם קביעות בלי השתמשות ממשית תאסר או תקדש. אבל בית הכסא אינו בעצמו חפצא של איסור דרק יש על הגברא להמנע מלהתפלל בנוכחות מקום זה. ולכן אין זה שייך לסוגיא דידן.

ז.

והנה לא נמצא בסוגיא דסנהדרין שום עירוב תחומין דמושגים הזמנה ולשמה. דכאשר הגמרא מדבר על שאלה של השתמשות או שינוי תשמישין

(10) תד"ה תנאי היא.

(11) בספר ברכה משולשת הוצאת „אור“ תש"ז ניו-יורק.

כגון בכפה והאי סודרא דרב חסדא, נפש וכו' כולם מצויינים בלשון דהזמנה. וכאשר לבסוף אומרת הגמרא "תנאי היא" לא יאמנו הדברים שהגמרא מזהה את שני המונחים, אלא כמו שבארנו לעיל לר"ת או לרמב"ם. והרמב"ם בהצעת הדברים דקדק מאוד בלשונו. דכל מקום שבעינן לשמה כתב מלה זו או לשם כגון בציצית פ"א הל' י"א חוטי הציצית בין לבן בין תכלת צריכין טויה לשם ציצית.

בתפילין פ"ג הל' ט"ו ועור הרצועה צריך עיבוד לשמה בתפילין פ"א הל' י"א גויל של ס"ת וקלף של תפילין או של ס"ת צריך לעבד אותן לשמן. בכלי שרת הלכות בית הבחירה פ"א הל' כ' אין עושין כל הכלים מתחילתן אלא לשם הקודש.

אבל כאשר הרמב"ם פוסק בענין הזמנה מחליף הוא את לשונו ומשתמש במונח אחר כגון דלהלן. הלכות אבל פי"ד הל' כ"א אבל כלים המוכנים לתכריך לא נאסרו בהנאה.

הלכות תפילין פ"ד הל' ט' כלי שהכינו להניח בו תפילין וכו' הלכות ק"ש פ"ג הל' ג' בית הכסא החדש שהוכן ועדין לא נשתמש וכו'. משינוי לשונות אלו הוכן, ולשם, ולשמן, גראה סיוע למה שכתבנו. ועוד ראיות מצאתי לבאורי ואציגה נא אתהן לפניכם.

ח.

מצאתי בשאלתות דר' אחאי, שאילתא ס"ז בביאורו של הנצי"ב אות כ"ט. דמפלפל באריכות בשיטות הרמב"ם והרמב"ן וז"ל בנ"ד, אבל באורו של רבינו [השאלתות שכתב שס"ת בעי לשמה דכתיב לקוח ספר התורה הזה וגמרינן מינה] ראינו אור פסק הרי"ף והרמב"ם ז"ל. דודאי מצד הסברא כיון דהזמנה ל"מ היא אפילו ס"ת לא בעינן לשמה, אבל בס"ת נ"ל מדכתיב ספר התורה לשם תורה, ותפילין נ"ל מס"ת מדכתיב למען תהיה תורת ה' בפוך ואיתקש תורה ותפילין להדדי, אבל בתים של תפילין דלא בעינן ספר שיהיה מקלף או גויל אלמא דלא דמיין לס"ת בהא, ע"כ לשון הנצי"ב.

ולפי מה שהסברנו ישופרו דברי הנצי"ב. דכונתו היא דלפי הסברא היינו חושבים דמשום דהזמנה ל"מ הוא אזי אינה צריכה קלף של ס"ת שום קביעות השתמשות, אבל מה שלומדים אנו [לפי השאלתות] מלקוח ספר התורה שקלף המתכשר לס"ת צריך חלות בגופו שיהא לשם תורה. ופרשיות דתפילין גמרינן מס"ת. אבל בתים שאין בהם דין ספר, והא ראייה דלא בעי קלף או גויל לא צריכים שום חלות בגופם להכשירם.

ואע"פ שהנצי"ב כתב קצת קודם לזה ששי"ן דש"ר הוי גופא קדושה מ"מ סברתנו דלעיל במקומה עומדת דחלות שם כתב ליכא באות אחת.

ט.

בתשובות רבי עקיבא איגר¹² חלק הפסקים סימן ב' נשאל על דבר התנגדותו למנהג הסופרים בעבוד הקלפים לשם ס"ת תפילין ומזוזות ואח"כ לוקחים מקלפים אלו לכתובת גיטין עיין שם.

מסקנתו וז"ל: ולזה הוריתי להם לעשות כך, שיעבדו הכל לשם ס"ת ויתנו בתחילה שיהא בידם לשנות לכתוב עליו דברי חול דתנאי מהני בזה, ע"כ דברי הגרע"א.

והנה מבואר בדברי רע"א דמי שעיבד קלף לשם ס"ת יכול ע"פ תנאי להשתמש בו אח"כ לספר כריתות. ובוה נ"ל דנקט בשטת הרמב"ם כפי שבארנו לעיל דלשמה אית בה ב' הלכות א) יעוד החפצא למטרה מיוחדת, ב) חלות הכשר בגופו. ואמרנו שהדין הראשון שייך לכל היכא שדרוש תורת ספר ודין השני שייך למקום שמתכשר לקבל קדושת כתב. כ"א נאמר שלשמה הוי רק חלות מסוים בחפצא דשייך רק לקדושה הלא חסר מכאן קביעת ההשתמשות הקובעת תורת ספר על הקלף ומה מועיל תנאו. אלא דנוכל לאמר דאה"נ לשמה אית בה ב' הדינים. ובס"ת גופא קדושתה מוכן ע"י חלות בגוף הקלף ושם ספר של ס"ת בא מדין קביעת השתמשות שיש בלשמה. ותנאי הסופר מועיל שאם ירצה יסתפק בתורת ספר שיש בקלף חלות הגוף שלו.

י.

בחזון איש על אורח חיים ומועד¹³ סימן ו' בו מפלפל בנ"ד ובמה שכתב הגרע"א הנ"ל. ושואל הח"א על רע"א וז"ל. וא"ת כיון שמתנה לשנות א"כ אין כאן לשמה לשם ס"ת. י"ל שא"צ שיחשוב בהחלט שיכתוב עליו ס"ת אלא שיוקדש לקדושת ס"ת ואם ירצה לכתוב עליו ס"ת יכתוב ע"כ. ונראה מתירוצו שלשמה הוי הכשר שחל בגוף הקלף המכשירו לקבל קדושה וכמו שבארנו לעיל.

יא.

כתבנו לעיל בסימן ב' שישנם ב' קדושות בס"ת האחת קדושת כתב והשנית קדושת היחידה הכללית דהיינו תורה. ונייתי ראיה לחלוק זה. הרמב"ם הלכות ס"ת פרק עשירי הל' א' כותב "נמצאת למד שעשרים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ס"ת, ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש מן החומשים

(13) יצא לאור ע"י הרב ש. גריינימן בני ברק תשי"ז.

שמלמדין בהן התינוקות ואין בו קדושת ס"ת ואין קורין בו ברבים ואלו הן ע"כ, והוא ממשיך לרשום רשימה של דינים בכתיבת ס"ת. ופשיטא מילתא דבאמרו "אין בו קדושת ס"ת" כונתו משום דקדושת כתב שבו נפסל אין בו קדושה כלל.

אבל הדינים כמו הל' ב' אסור לאדם למכור ס"ת זכו' והל' ח' "שאין דברי תורה מקבלין טומאה. או הל' ט' כל הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד, נובעים מקדושת היחידה הכללית של ספר תורה ואינם נובעים מקדושת כתב לבד. ועוד ראיה — וזו כמדומני ששמעתי לפני זמן רב מפי מו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק שליט"א ברמב"ם פרק הנ"ל הלכה ה', וז"ל "ומותר להניח ס"ת על גבי ס"ת ואין צריך לומר על גבי חומשים, ומניחין החומשין על גבי נביאים וכתובים, אבל אין מניחים נביאים וכתובים על גבי חומשים ולא חומשים על גבי ס"ת. ע"כ.

והנה בקדושת כתב שלהם כל הכתובים שוים דכולם הוי כתב של דברי תורה ולמה יש הבדל בסדר הנחתן. אלא דמוכרח מזה דנוסף על קדושת הכתב יש בכל אחד קדושת יחידה מיוחדת וקדושות אלו מודרגות הנה וכמו שכתבנו, ואוסיף לזה עוד נופך משלי ראיה שבדיני כתב וקדושתה שוין כל הכתובין, מן הרמב"ם הלכות ס"ת פרק שביעי הלכה ט"ז וז"ל כל כתבי הקודש אין כותבין אותן אלא בשירטוט וכו'. והדברים ברורים בלי תוספת ביאור.

פרוטה דרב יוסף — ומצות לל"נ

(לל"נ—לאו ליהנות ניתנו)

איתמר (ב"ק נ"ו ע"ב) שומר אבידה רבה אמר כשומר חנם דמי רב יוסף אמר בשומר שכר דמי, רבה אמר כש"ח דמי מאי הנאה קא מטי ליה, רב יוסף אמר כש"ש דמי בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי כש"ש, איכא דמפרשי הכי ר"י אמר כש"ש דמי כיון דרחמנא שעבדיה בע"כ הלכך כש"ש דמי ופסק הרמב"ם בפ"ג מהל' גזילה ה"י כרב יוסף שכתב דשומר אבידה כש"ש הוא מפני שהוא עוסק במצוה ונפטר מכמה מצות עשה כ"ז שהוא עוסק בשמירתה, ובפ"ז מהל' נדרים כתב שנים שנאסרה הנאת כל אחד מהן על חברו בין בנדר בין בשבועה הרי אלו מותרין להחזיר אבידה זה לזה מפני שהוא מצוה, והקשה עליו הלחם משנה, מדשרי רבינו להחזיר אבידה אף במקום שנכסי בעל אבידה אסורים על המחזיר משמע דלא חייש לפרוטה דר"י וא"כ איך פסק בפ"ג מהל' גזילה דשומר אבידה הוי כשומר שכר, ומתוך הוא ז"ל דבזמן מועט שמשיב אבידה לא שכיח שיבא עני ולכך לא חייש לה משא"כ בזמן מרובה שהאבידה בביתו שכיח שיב עני והוא נפטר מליתן לו פרוטה ועי"ז נעשה כש"ש.

ולפום ריהטא הי' נ"ל לתרץ דרבינו ס"ל כלישנא בתרא דר"י (בב"ק דנ"ו ע"ב) דאמר כיון דרחמנא שעבדיה בע"כ הלכך כש"ש דמי, וס"ד דלפירוש זה אין לו רוח ממון ולכך התיר רבינו להחזיר אבידה למי שנודר הנאה ממנו דאין לו הנאה, אבל לבי אומר לי דאין זה כוונת ר"י אלא בין ללישנא קמא בין ללישנא בתרא מרויח פרוטה, ופירוש הדברים כך הוא:

איתא בש"ס ב"מ דפ"ב ע"א בשומר אבידה דכולי עלמא אית להו דר"י [דנעשה ש"ש] והכא במלוה צריך למשכן קמיפלגי [ופרש"י שצריך להשתמש במשכן ופוסק עליו להיות פוחת דהיינו מנכה מן החוב] מר סבר [רבי עקיבא] מצוה קא עביד שהלוהו והוי ש"ש ומר סבר [רבי אליעזר] לאו מצוה קא עביד שלהנאתו מתכוין והוי ש"ח ע"כ, וגבי שומר אבידה תנן שם דכ"ח ע"ב כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל ודבר שאין עושה ואוכל ימכר... מה יהא בדמים ר"ט אומר ישתמש בהן לפיכך אם אבדו חייב באחריותן רע"א לא ישתמש בהן וכו'

ומאחר שיש להשתמש באבידה דאוכל ועושה ולר"ט אפילו בדמיהן והי' מקום לטעות דלרבי אליעזר דינו כמו במלוה על משכן שלהנאתו מתכוין ולא מצוה קא עביד ולכך בא לישנא בתרא דר"י לפרש ולומר דזה אינו (והכל מודים) דכיון דרחמנא שעבדיה בע"כ הרי הוא מקיים מצות בוראו שציוהו ואספתו אל תוך ביתך... והשבתו לו והוי עוסק במצוה ופטור מן המצוה ולכך דינו כש"ש.

ובזה מיושב קושי' וש"ש (ומובא בשו"ת כ"ס חמ"ח סי' קי"ט) שהקשה דסוגיא דחייש לפרוטה דר"י נראה כלישנא קמא והוא נגד הכלל דקיי"ל כלישנא בתרא, ובהנ"ל א"ש דלדינא אין נ"מ בין ל"ק ללישנא בתרא דלתרויהו מרויח פרוטה דר"י ושפיר אתיא כל הסוגיא כלישנא בתרא.

הגם שלא עלתה בידינו לתרץ קושיות הל"מ יש לנו לדין במי שנעשה שליח לדבר מצוה ומקבל שכר על שליחתו אי הוי בכלל עוסק במצוה ופטור מן המצוה או לא, ועל דבר זה נשאל הכ"ס והשיב בחמ"ח תשובה סי' קי"ט דלרש"י, רמב"ם, רי"ף וטוש"ע צריך להיות כולה לה' בלי שום הנאה לעצמו. ולפי הנראה מהנ"ל (ב"מ דפ"ב ע"ב) י"ל דתליא בפלוגתא דתנאי דלרבי עקיבא אזלינן בתר מעשה כדקאמר מצוה קא עביד והוי ש"ש, ולרבי אליעזר אזלינן בתר מחשבה כדכתב שלהנאתו מתכוין והוי ש"ח ולפי המבואר בש"ס עירובין דמ"ו ע"ב וכתובות דפ"ד ע"ב הלכה כרבי עקיבא מחבירו.

דין זה דעוסק במצוה מובא בסוכה דכ"ו ע"א תניא א"ר חנניא בן עקיבא כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת פטורין מק"ש ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה לקיים דברי רי"ה שהיה ריה"א העוסק במצוה פטור מן המצוה. וכתב רש"י ז"ל תגריהן הן הלוקחין מהן כדי למכור ולהמציאן לצריך להם. ומדקדק המ"א בא"ח סי' ל"ח סק"ח דמרש"י משמע דאם עושה כדי להשתכר בו לא מקרי עוסק במצוה והקשה ממחזור אבידה שיש מקום שנותנים שכר ואפ"ה נחשב כעוסק במצוה ופטור מן המצוה, ותירץ עיי"ש ומציין סי' תל"ג דנראה דהגם שיש הנאת עצמו עם המצוה עדיין נחשב כעוסק במצוה כמו האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחי' בני דהוי צדיק גמור אע"פ שמכוון להנאתו. והכ"ס מביא כ"ז והוסיף להקשות מש"ס ב"מ דנ"ו בפלוגתא דר"א ור"ע וק"ל כר"ע מחבירו ואזלינן בתר מעשה המצוה אפי' כשיש לו מחשבת הנאה.

אם אמנם ידעתי מועט ערכי מ"מ נ"ל לפרש בעזהשי"ת דהגם דקיי"ל כר"ע ניחא ליה לרש"י לפרש סוגיא דסוכה אליבא דכ"ע ולכך כתב דכוונת התגרים להמציאן למי שצריך להם ובזה יש מחשבה טובה עם המעשה. או יאמר דקשה ליה לרש"י איזה מצוה יש לתגרי ס"ת תפילין ומזוזות וע"ז השיב דהמצוה הוא להמציאן לצריך להם. ולא בא רש"י למימר דבאם יש להם מחשבת

ממון דלא נחשב לעוסק במצוה דלעולם סגי במעשה המצוה דקיי"ל כר"ע ובזה אתי שפיר אליבא דהלכתא.

ומדברי הר"ן בנדירים דל"ג ע"א יש לישיב קושי' הל"מ שכתב הר"ן כיון דלא שכיח [שיבא עני באותה שעה] לא הוי בכלל איסור הנאה [פי' מעיקרא לא כיוון לאסור על עצמו] ומיהו כיון דאפשר דאתי ומתהני מינה ש"ש הוא עליה וחייב בגניבה ואבידה ע"כ. וזה כעין תי' הל"מ עצמו ואולי אלים יותר מאחר דלתירץ זה פרוטה דר"י לא הי' בכלל האיסור ולכך התיר רבינו להחזיר אבידת הנאה.

עוד נ"ל לתרץ בעזרת אל חונן דעת דהגם דשומר אבידה הוי כש"ש משום פרוטה דר"י אפ"ה שריה ליה להחזיר אבדה דהשבת אבידה הוה מצוה ומצות לאו ליהנות ניתנו, וזה שכתב רבינו «מפני שהוא מצוה».

וא"ת לדעת הר"ן והכלבו ועוד דס"ל דבדאיכא הנאת הגוף לא אמרינן מצוה לל"ג וכאן איכא הנאת ממון ולא נימא מלל"ג ובזה הדרא קושיות הל"מ על מקומו, וי"ל דאין זה קשה דכבר חילק הרב בעל שעה"מ בפ"ח מהל' לולב ה"א (הבאתיו בבית יצחק דתשי"ט דף קי"ב) דע"כ לא כתבו דבדאיכא הנאת הגוף לא אמרינן מצות לל"ג אלא דוקא היכא דנהנה גופו מהדבר עצמו שאסור עליו בהנאה משא"כ כשהאיסור רק גורם לו הנאת הגוף מדבר המותר לו בהא שפיר אמרינן מלל"ג. ונראה שזה כוונת רבינו שכתב ובמקום שדרכן שנוטל שכר המחזיר את האבידה יפול השכר להקדש וכן איתא במתני' נדרים דל"ג ע"א. דזה הי' הנאה מגוף הנאסר משא"כ פרוטה דר"י לא הי' רק ע"י גרמא ובזה אמרינן מצות לל"ג.

ומדאתינן להכא יש להבין דברי חז"ל בש"ס נדרים דל"ה ע"ב איבעיא להו הני כהני שלוחי דידן הוו או שליחי דשמיא למאי נפקא מינה למודר הנאה אי אמרת דשליחי דידן הוו הא מהני ליה ואסור ואי אמרת שליחי דשמיא שרי וכו' וכ"כ רש"י ז"ל בקידושין דכ"ג ע"ב ויומא די"ט ע"א. וקשה נימא מצות לל"ג ויהא שרי לכהן להקריב קרבנות המאדיר בכל אופן.

וי"ל עפי"ד הר"ן בנדירים והב"י בא"ח סי' תקפ"ט וש"ע שם ס"ז שכתבו דמסתברא דכי אמרי' דמותר לתקוע תקיעה של מצוה למי שנודר הנאה ממנו דוקא כגון שהוא תוקע מאליו להוציא המודר הנאה אבל כל שא"ל המודר תקע לי והוציאני אסור דשליחותיה קא עביד והביא הב"י ראיה לדבריו מש"ס נדרים דל"ה הני כהני הוו שליחי דידן הא קא מהני ליה ואסור ומפרש הלבושי שרד דכיון דבשליחתו עביד יש לו הנאה במאי דעביד שליחותיה וזה נחשב להנאת הגוף. והנה הרב בעל אבני מלואים כתב בסי' כ"ח סק"ס דהיכא דליכא הנאת גופו בהדי מצוה ודאי נפיק בי' מצותו אע"ג דאפשר ע"י אחר כיון דמצות לל"ג אלא היכא דאיכא הנאת גופו בהדי' מצוה ודאי אסור הנאת גופו

אם אפשר לעשות המצוה באחר ולא שרי מטעם מלל"ג אלא באם א"א בענין אחר. ובוזה נבין הסוגיא שלפנינו דאי הוי כהני שלוחי דידן ויש הנאת הגוף במאי דעביד שליחותיה אז אסור להקריב קרבנו של המודר מאחר שאפשר ע"י כהן אחר אבל אי הני כהני שלוחי דשמיא ניגהו שרי אע"פ שאפשר ע"י כהן אחר מאחר דאין כאן הנאת הגוף רק הנאת מצוה ובוזה אמרינן מצות לל"ג.

ומסתברא דכ"ז דוקא בעבודה שצריכה דעת בעלים ויש ביה שליחות הבעל קרבן אבל בקרבן שאינו צריכה דעת בעלים שרי בכל אופן אפי' נימא דכהני שלוחי דידן הוו, וזה שכתב הש"ס שם [נדרים דל"ה ע"ב] דאין להביא ראיה ממתני' שכתב ומקריב עליו קיני זבין קיני זבות קיני יולדות חטאות ואשמות— דמחוסרי כפרה שאני דא"ר יוחנן הכל צריכין דעת [בעלים] חוץ ממחוסרי כפרה ופירוש רש"י כל הקרבנות צריכין שיהו מקריבים בעלים חוץ ממחוסרי כפרה, וממילא אין שם הנאת הגוף דלא נתעביד שליחותיה דהכהנים מדעת עצמם מקריבים.

עוד י"ל עפ"י דברי בעל שו"ת חינוך בית יצחק שכתב סברה נכונה דמאחר דמצות לל"ג הוי מטעם דהוי כעול על צוארו (כפי' רש"י ז"ל) והתינח אם הוא בעצמו צריך לקיים מצוה זו והוא שפיר לעול על צוארו אבל אם יכול לעשותו ע"י שליח זה לא מקרי לעול על צוארו וממילא לא אמרינן מלל"ג. ובוזה מיושב קושיתנו הנ"ל דעבודת הכהנים הוי מכח שליחות ואז לא אמרינן מלל"ג.

ובסברת הרב הנ"ל חשבתי לתרץ קושי' הרב שער אפרים בתשובה ל"ח בחא"ח והרב שעה"מ בפ"ח מהל' לולב ה"א [אחר העיון ראיתי שהרב הנ"ל תירץ כן] שהקשו על הרז"ה בר"ה דכ"ח ע"א שכתב המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו בשופר של מצוה דוקא בשופר של ר"ה שמצותו מן התורה אבל בחצצרת בתענית לא, והקשו הם דבש"ס עירובין דל"א משמע בפירוש דגם במצוה דרבנן אמרינן מצות לל"ג וכן פסק הרב בעל המאור בעצמו בפ' לולב הגזול. ובהנ"ל א"ש די"ל דהרז"ה סבר באמת דגם במצות דרבנן אמרינן מלל"ג ושאני חצצרת דתענית דעיקר המצוה הוה להשמיע קול כמאמר הכתוב (במדבר י' ט') והרעתם בחצצרת, וזה אפשר ע"י שליח ובאמת נעשה ע"י שליח ביד ולכך לא אמרינן ביה מלל"ג, ולא דמי לשופר של ר"ה שעיקר מצותה הוה שמיעת הקול ולכך מברכינן לשמוע קול שופר וזה נעשה בכל מו"מ בעצמו וא"א ע"י שליח לכך אמרינן מלל"ג.

ולפי הסברא דמצות לל"ג שייך דוקא במצוה שאדם מחייב בה והוי כעול על צוארו משא"כ במצוה שאינו לעול על צוארו כמו שחיטה ומזוזה בזה לא אמרינן מלל"ג [וכן משמע בט"ז סקמ"ב ביו"ד סי' רכ"א ושו"ת מוהר"י אשכנזי

שפיר מלל"נ משא"כ בקרבן שאינו בקום ועשה ולא הוי לעול על צוארו בזה לא אמרינן מלל"נ ולכך איבעיא להו הני כהני שלוחי דמי נינהו.

אכן אין זה מוכרח כ"כ די"ל דהגם שלא הי' מחויב בה מעיקרא אפ"ה אחר שהוא הביא עצמו לידי חיובא כגון שנדר או נדב שפיר הוי לעול על צוארו וקיי"ל מלל"נ. דוגמא לזה מצינו בברכת המזון, דאיתא בש"ס ר"ה דכ"ט ע"א תני אהבה בריה דר' זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא, ופי' רש"י חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכות פירות וריחני שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה ובוה אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתנהי ולא ליבריך ע"כ. ואפ"ה דעת כמה רברבא ומהם תוס' ברכות דמ"ח ע"א ד"ה עד שיאכל והרא"ש שם מביאם ב"י בא"ח סי' קצ"ז ומ"א בסקי"א דבברכת המזון שכבר אכל ועי"ז חל עליו החיוב ואין בידו לפטור את עצמו מבהמ"ז ה"ל כשאר ברכת המצות דהוי לעול על צוארו וחבירו מוציאו מטעם ערבות אפי' כשאין חבירו אכל, ומה שצריך לאכול כזית דגן כדי שיכול לומר שאכלנו משלו.

ואפי' הירושלמי שכתב שאינו מוציאו בבהמ"ז טעמו בצידו משום דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא מברך ואל"ה הי' מוציא שפיר. וזה שתמוה שמעון בן שטח [ברכות דמ"ח] היכי אבריך ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו, — ולא אמר היכי אברך אם לא אכלתי הרי דשפיר מברך להוציא אפי' אם לא אכל ומה דאמר אבא בריה דרב חייא בר אבא שמעון ב"ש לגרמיה הוא דעביד דהכי א"ר חב"א אר"י לעולם אינו מוציא את הרבים י"ח עד שיאכל כזית דגן" — משום דר"י סבור דאין לומר שאכלנו משלו אי לא אכל כזית דגן ושמעון ב"ש אמר שאכלנו משלו בשביל כוס אחד ששתה. אבל על מה שהוציא אחרים י"ח בבהמ"ז לא חילקו עליו חבריו.

היוצא לנו מכ"ז דאף שהוא הביא עצמו לידי חיובי נחשב כחיוב והוי כעול על צוארו והדרי קושי' לדוכתא נימא ביה מלל"נ ויהא שרי לכהן להקריבו. ונראה דכ"ז לשיטת התוס' ודעמייהו אכן ממה שכתב רש"י ז"ל [ברכות דמ"ח ע"א] "ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק אע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא מיהו כיון דמחייב מדרבנן מחויב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים י"ח". משמע שמדמה בהמ"ז לברכת הנהנין דקיי"ל אם יצא אינו מוציא אע"פ שעכשיו אחר אכילתו כבר מחוייב בבהמ"ז אפ"ה אזלינן בתר תחילתו שהי' פטור ואמרינן לא ליתנהי ולא ליבריך, ואין אחר שלא אכל מוציאו. ולסברא זו י"ל כאן ג"כ דאם לא הי' מחוייב להביא קרבן רק הוא הביא עצמו לידי חייבי לא נחשב כעול ע"צ ול"א מצות לל"נ.

ובזה היה אפשר לתרץ קושי' הכ"ס בתשובה כ"ט הא"ח שהקשה על

רש"י במה שכתב דמחוייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים י"ח הלא בר"ה דכ"ט משמע דאע"פ שיצא מוציא ואינו צריך להיות מחוייב בדבר כעת. ובהנ"ל א"ש דהכ"ס מדמה בהמ"ז לשאר מצות חייבי ולכך מוציא אחרים י"ח אפי' בזמן שהוא אינו מחוייב, אבל רש"י מדמה בהמ"ז לברכת הנהנין ובוזה אמרינן בפירוש דאם יצא אינו מוציא ולכך צריך שיהי' מחוייב קצת עכ"פ מדרבנן.

אכן אי קשי' הא קשי' האיך כתב רש"י דמיחייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים י"ח הלא בפירוש אמר רבינא [דף כ' ע"ב] אי אמרת נשים בבהמ"ז דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח. וע"ז נשאלתי והשבתי כיד ה' הטובה עלי:

חייבי מצות נתחלקו לכמה סוגים יש מהם מה"ת ויש מהם מדרבנן, חייבי דאורייתא יש מהם שהאיש עדיין מחוייב מה"ת ויש שכבר יצא י"ח מה"ת ולא נשאר עליו רק חי' דרבנן כגון שהתפלל תפלת ערבית בליל שבת והוי קידוש על היין מדרבנן, או כגון שלא אכל כדי שביעה, ועוד יש חיוב זולתו והיא מצות חבירו עליו משום ערבות ולדינא יש נ"מ דבר חיובא מה"ת מוציא אחרים י"ח אפי' בזמן שהוא מדרבנן כגון שלא אכל כדי שביעה או אפי' בזמן שהוא יצא י"ח אפי' מדרבנן כדתניא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין וכו'. ברם אם הוא עצמו אינו מחוייב רק מדרבנן דרחמנא אפקינהו מכלל חייבי מחמת איזה חסרון שיש בו שהי' מונע אותו מלקיים המצוה בשלימות אז הדין נותן שאינו יכול לקיים המצוה בשביל אחר. וע"ז אמרו דלא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא.

ועכשיו נפרש דברי רש"י ז"ל דמן הדין הי' דגברא שהוא בר חיובי מה"ת הי' יכול לברך בהמ"ז בשביל חבירו אפי' כשהוא עצמו לא אכל כלום כמו בשאר מצות מאחר שכבר אכל והוי בהמ"ז חובה רק דאמרינן (שיטת רש"י) דבהמ"ז דינו כברכת הנהנין ואם יצא אינו מוציא ואין לו לברך בשביל אחר אבל אם הוא אכל כזית דגן ומחוייב עכ"פ מדרבנן לברך בהמ"ז בשביל עצמו אז שפיר מוציא אחרים י"ח דאפי' בברכת הנהנין אמרינן דאם לא יצא מוציא וזה הדין אפי' כשחבירו אכל ושבע ומחוייב לברך מה"ת דהא המברך בר חיובא דאורייתא הוא. משא"כ אי נשים בבהמ"ז מדרבנן פי' שפטורים מה"ת [לרש"י משום שלא נטלו חלק בארץ ולתוס' משום דליתנהו לא בברית ולא בתורה] האיך יברכו בשביל אנשים שנטלו חלק בארץ וישנו בברית ובתורה. ולכך אמרינן דלא אתי דרבנן ומוציא דאורייתא.

וראיתי בדגול מרבבה בא"ח סי' רא"ע שמסופק אי הבעל שהתפלל תפלת ערבית של ליל שבת מוציא אשתו י"ח של קידוש על היין — ובהנ"ל פשיטא דמוציאה מאחר שהוא בר חיובא דאורייתא הוא אע"פ שיצא מוציא. ומה שהבין

מדברי הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות אינו מוכיח כ"כ דנראה כוונת הרא"ש דנשים אינם בכלל ערבות לחיובי דאורייתא בבהמ"ז מאחר שהם פטורים מדאורייתא והאיך יוציאו אחרים, אבל בחיובי דרבנן הם ג"כ בכלל ערבות ולזה כתב הרא"ש וז"ל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא למי שחייבו מדרבנן ע"כ הרי שהוציאה לחייבי דרבנן.

חפשתי בספרים ומצאתי את שאתבה נפשי שאשלי רברבי ראשונים ואחרונים עמדו על דברי רש"י הנ"ל ותירצו בדרך פשוט ונכון דמה שצריך לאכול כזית דגן הוא מדרבנן ולכך כתב רש"י דאי גברא דבר חיובי דאורייתא אכל כזית דגן מוציא את הרבים י"ח דמחוייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה — דמה"ת מוציא אפי' בלא אכילה ומדרבנן עכ"פ אחר אכילת הכזית, הר"ן הביא תי' של רבינו יצחק ז"ל ולא ירדתי לסוף דעתו ואפשר שבכלל דבריו דברי.

ולא אוכל להתאפק מלכתוב מה שחנני השי"ת לתרץ קושיות התוס' ד"ה כיון דאמר רב וניבריק [פסחים דק"ג ע"ב] וז"ל וא"ת גבי ינאי מלכא [ברכות דמ"ח ע"א] דקאמר מאן יהיב לן גברא דמברך לן דהוי הב לן וניבריק היכי נצטרף תו עמהן ר' שמעון ב"ש הא אמרי' לעיל בהוא פרקין [דף מ"ז ע"א] דרב ושמואל הוו יתבי בסעודתא על ואתא רב שימי בר חייה הוה קמסרהב ואכיל אמרו ליה מאי דעתך לאצטרופי בהדן אנן אכלינן אלמא כיון דגמרו מלאכול תו לא מצטרפי וי"ל בלאו הכי אמרי' התם הוא דעבר לגרמיה ע"כ. וראיתי תוס' ר"י חסיד, תוס' הרא"ש, ושיטה מקובצת על ברכות שעמדו ע"ז וכתבו דכשהיו בתוך סעודתן אמרו כך קודם שהסיחו דעתם מלאכול.

ולי העני נ"ל בעוהש"י דבפרק ג' שאכלו שהי' שנים רב ושמואל ולא נתחייבו בזימון וגמרו סעודתן קודם ביאתו של רשב"ח וא"כ לא חל עליהם חיוב זימון מעולם, ולכך אמרו מ"ד לאיצטרופי בהדן אנן אכילנא לן ופרש"י ואי אתה מחייבנו עוד בזימון, אבל ינאי מלכא שכבר נתחייב בזימון דאף דאיתא ינאי מלכא ומלכתא כרכו ריפתא בהדי הדדי לא למימרא דלא הי' שם אדם אחר אלא לאשמעינן שמלכתא היתה שם והיא אייתיתיה לשמעון ב"ש אחוה. וכן משמע מדאמר שב"ש שאכל ינאי וחביריו [בלשון רבים] וכן נמצא ברש"י ותו' וממילא לא הי' צריך שב"ש לאצטרופי בהדן לזימן שכבר חל עליהם חובת זימן רק מוציאם מכח ערבות כמו שהוציאם בבהמ"ז.

בענין חרש ופקח שהגביהו

— א —

כתב הטור חו"מ סי' רס"ט: ופירש הראב"ד דוקא שלא הגביה פקח כדי שאם יניח אותה החרש שתעקר מע"ג קרקע. וא"נ לא"א הרא"ש ז"ל. אלא תפיסת החרש מבטלת קניית הפקח. והנה שתי השיטות צריכות ביאור. דלכאורה הראב"ד צודק בסברא, ומה טעם לדברי הרא"ש שתבטל תפיסת החרש את הקניין. ולאידך גיסא, דין הרא"ש מפורש הוא בגמרא. שהרי למדו (ב"מ ח' ע"א) דין מגביה מציאה לחברו דקנה חברו ממתניתין דהיו שנים אוחזים בטלית דיחלוקו. ומה ראייה היא, הלא אפשר לאוקמי מתניתין בששניהם הגביהו הטלית. כל אחד בלי עזרת השני. (עי' שט"מ בשם הרשב"א.)

דמיון הגמרא דין שנים אוחזים למגביה מציאה לחברו צ"ע מעיקרא. שהרי זה השני איננו מתכוין כלל לשם התופס האחר אלא בעד עצמו, שהרי טוען כולו שלי. (עתי' הר"ן.) והנראה, שעל בעיית הגמ' ברכוב ומנהיג הי מינייהו עדיף, כתבו בתוס' (ד"ה או דילמא): תימא, דלפשוט ממתניתין דמנהיג קונה במקום רכוב. וי"ל דמן המשנה אין להוכיח דקני מנהיג במקום רכוב. דאפילו לא קני מיקרי מוחזק. דכיון דמנהיג לחודיה שלא במקום רכוב קני, מיקרי מוחזק אפילו במקום רכוב. ומ"מ לקמן מוכיח שפיר ממתניתין דרכוב לחודיה קני, מאחר שקרוי מוחזק. דאי אפילו לחודיה לא קני, סברא הוא דאפילו מוחזק לא הוי. ור"ל דמשיכה היינו שימשיך את החפץ אל תוך מה שנחשב לרשותו, ומאחר ששניהם עשו מעשי משיכה, אף על פי שרק האחד קנה מפני שהקנין המעולה מונע קניית הקנין הגרוע, מ"מ החפץ נמצא עתה במה שנחשב לרשות שניהם, ועל זה לחוד מיוסד דין יחלוקו דשנים אוחזים. והמפורש בדברי התוס', שבמשיכה לא סגי בפעולת ההמשכה, אלא בעינן שימשוך החפץ לתוך מה שנחשב ע"פ דין לרשותו. וה"נ מוכח מחילוקי רשויות דמסירה, משיכה, והגבהה, בב"ב פ"ד ע"ב. ולשון התוס' בב"ב ע"ו ע"א ד"ה ספינה: דשכירות מקום הוי כעין משיכה, שמביאה לרשותו. וזה פשוט. ולפי"ז צ"ע. היאך אפשר לומר שאם משכו שנים חפץ אחד ששניהם קונים אותו, הלא אי אפשר לומר שנמשך החפץ לרשות הראשון וגם לרשות השני בבת אחת. דבשלמא אי הוי סגי בפעולת ההמשכה, הוי

אתי שפיר. שהרי שניהם, שני התופסים — משכו. אבל מאחר שידענו דבעינן שיכנס החפץ לרשות המושך בכדי להיות שם משיכה, הרי זה ממש חמר גמל הוא, דאי אפשר לחפץ אחד להכנס לשתי רשויות בבת אחת. וצל"פ, שלא נכנס החפץ לרשות כל אחד ואחד, אלא שנכנס לרשות שניהם. כלומר, לרשות משותפת. דהיינו, מאחר ששניהם עשו משיכה, או ששניהם עשו הגבהה, כלומר שצורות פעולות קניניהם היו שוות, וניתן להאמר שלא נעשו כאן ב' מעשי קנין אלא שמעשה קנין אחד נעשה ע"י שני בני אדם, ממילא י"ל שע"י אותו מעשה הקנין האחד, נכנס החפץ לרשות אחת של שניהם. ועפ"י זה היה אפשר לבאר התוספתא שאם נעל אחד וגדר אחד שלא קנה אף אחד מהם. ותמה הרמב"ן (בחי' לב"ב נ"ג ע"א) מ"ש משנים אוחזים בטלית. ולפי דברינו שני ושני. דדוקא אם עשו שניהם אותה צורת הקנין, כגון ברכוב ומנהיג ששניהם משכו הבהמה, או י"ל דבאמת היתה רק משיכה אחת שנעשתה ע"י שני בני אדם. אבל בנעל אחד וגדר אחד, הלא אי אפשר לומר בשום פנים שנעשתה חזקה אחת ע"י שניהם, שהרי ב' מעשים נפרדים יש כאן, וא"כ הוי חמר גמל ולא קנה שום אחד. אך קשה לומר כן בחזקת קרקע. שהרי עיקר החזקה היא הצעת מצעות (ב"ב נ"ג ע"ב וקידושין כ"ו ע"א) שאין בה תיקון הקרקע, וקשה לומר שקנין בעיא שינוי רשות הקרקע. (ויש לדון בזה בדברי הכ"ס פכ"ט ממכירה הל' י"א.) וסוף כל סוף צריכים אנו להגהת הרמב"ן דשניהם קנה, אך לא מטעמיה.

ומעתה, מובן דמיון הגמ' דין שנים אוחזים לבעיית מגביה לחברו. דבשנים האוחזים, בכדי לפעול שיקנו שני התופסים, צ"ל שנעשה מעשה קנין אחד ע"י שניהם. כלומר, שכל אחד עשה חצי הקנין. ובעל כרחנו צ"ל שמשיכת כל אחד מועילה לגבי השני. דאל"כ, אלא מכח משיכת עצמו בא לקנות, הרי יש לפנינו שתי משיכות, וזה אי אפשר, ולא קנה אף אחד מהם.

ומעתה יש להבין סברת הגמרא ברכוב ומנהיג שהקנין המעולה מבטל את הקנין הגרוע. וכן דעת הרמב"ם בהנהגה בגמל (עי' מ"מ פי"ז מהל' אבידה ה"ה). דלא קניא כשבאה יחד עם משיכה כדרכה, אבל לבדה קניא. דבכל מקום ששנים מושכים במטלטלים צ"ל שיש שם משיכה אחת לרשות שניהם. דהיינו, שאפשר להיות רק משיכה אחת בחפץ, ובשנים מושכים הרי המשיכה האחת מתייחסת לשניהם וכאילו עשו שניהם ביחד מעשה אחד. וא"כ, היכא שעשה האחד קנין מעולה והשני קנין גרוע, ניתן להיאמר שלא תתייחס המשיכה אלא לבעל הקנין המעולה. שאין לכללו עם חברו התופס עמו במעשה המשיכה לייחס משיכה משותפת לשניהם, שהרי יותר ראוי לייחס המשיכה אחר האחד מלייחסה אחר השני. ונראה, שזוהי שיטת הראב"ד בחרש ופקח שהגביהו. דאף שגם החרש הגביה מ"מ הרי הגבהתו גרועה מהגבהת הבר דעת, ולא יתייחס מעשה המשיכה

אלא להבר דעת ולא להחרש. ואין זה דומה כלל לשני בני דעת שהגביהו, שמעשיהם שוים, ואי אפשר לבכר את האחד על חברו ולומר שרק לו תתייחס המשיכה, וא"כ שפיר הביאו ראיה מדין זה למגביה מציאה לחברו, כנ"ל.

ובשיטת הרא"ש נראה, שמשיכת החרש חשובה כמו משיכת הבר דעת, אלא שרק לענין קנייה אמרינן דבעינן דעת קונה, ובחרש ליתא להא. אבל בנוגע למעשי המשיכות, שניהם שוים, ואין לבכר האחד על חברו לומר שרק אליו תתייחס המשיכה כמו ברכוב ומנהיג. אך אכתי צ"ב, למה מבטלת תפיסת החרש את קניית הפקת. ונראה, לומר, דכל היכא דאיכא מעשה אחד שמחוייב לפעול שתי חלותים, או שמחוייב להפעל ע"י שני חלקים, אע"פ שהיה באפשר להעשות ע"י חלק האחד לבד או לפעול חלות אחת לבדה, אבל מ"מ, מאחר שבמקרה נודמן שתהיה כפילות במעשה, אין החלק האחד מתקיים בלי החלק השני, ואין החלות האחת נפעלת בלי השניה. וסוגי' שלמה היא בב"ב קמ"ג ע"א: קני כחמור לא קנה. את וחמור (דהיינו ספקנו) רב נחמן אמר קנה מחצה. ורב המנונא אמר לא אמר כלום. ורב ששת אמר קנה הכל. אמר ר' ששת מנא אמינא לה דתניא ר' יוסי אומר אין לך מר בקישות אלא פנימי שבו. לפיכך כשהוא תורם, מוסיף על החיצון שבו ותורם וכו'. זהרמ"א (בחומ"מ ס"י ר"ג) הביא כל הג' דיעות (כ"כ הגוב"י). החליף מעות ומטלטלים או מעות וקרקע ביחד י"א הואיל וחליפין אינן קונין במעות נתבטל כל הקנין (כר' המנונא). וי"א דכל הקנין קיים (כר' ששת. אלא דאינו דומה. דר' ששת לא אמר שיקנה החמור, ח"ו, וה"נ היאך יקנה המעות. ועי' במרדכי ובבהגר"א). וי"א דקיים אצל הקרקע והמטלטלים ובטל אצל המעות. (כר' נחמן. ועי' נוב"י מה"ק החומ"מ ס' כ"ו שהדגיש ביאור הרשב"ם, שכל בעיית הגמרא היתה בדעת המקנה והתורם, ולא היתה בזה חקירה מופשטה. אך בדעת הרא"ש, אפשר לומר כדברינו.) וכן בקידושין נ"א ע"א בקשר עם המעשה באחד שקידש חמש נשים ובהן שתי אחיות שאמרו ע"ז בגמרא דאי אמר כולכם היא בעיית קני את וחמור. וכן נראה לפרש במחלוקת התנאים במקדש במלוה ופרוטה אי דעתיה אמלוה או דעתיה אפרוטה. (קידושין מ"ח ע"ב) דבפשוטו צ"ב, שהרי דעתו היתה על שניהם, שהרי אמר התקדשי לי במלוה ובפרוטה, והיאך אפשר לנו לאמוד את דעתו. אף הענין הוא שבאמת דעתו היתה לעשות הקידושין בשניהם. והיכא שמקדש אחד בככר, אין הפירוש שפרוטה ממנו היא כסף קידושין והשאר רק תנאי, אלא הכל נתפס בכסף קידושין, כמפורש בב"ב קמ"ה ע"א. (עי' פתחי תשובה אה"ע סי' נ' סק"ב, דלא כהב"ש. וכן משמע בקידושין מ"ו.) וא"כ, בזה המקדש במלוה ופרוטה, הכולל ב' חלקים במעשיו ואי אפשר לחלק האחד לפעול החלות, באנו לבעיית את וחמור לענין שיפעול החלק השני לבדו את החלות. ומ"ש בגמ' דעתיה אפרוטה או דעתיה אמלוה, ר"ל אי מכח מאי דהויא דעתיה אפרוטה, מועיל ליצור החלות.

א"ד מכח מה דהויא דעתיה אמלוה, מועיל למנוע החלות מלחול, דבאמת דעתיה אתרווייהו. ובאמרם דעתיה אפרוטה, לא רצו למעט בזה דלא הויא דעתי נמי אמלוה, שהרי פירש כן להדיא בשעת הקידושין. [ומה שפרשי' בסנהדרין י"ט ע"ב דשאל סבר דעתיה דמקדש למקדש במלוה דחשיבא, הלכך לאו קידושי נינהו, דמשמע להדיא דלא כדברינן, נל"פ דבגמ' דב"ב הנ"ל היו שתי מחלוקות: האחת אי קנה או לא. והשני — לפי הצד דקנה, כמה קנה, כולו או חציו. המחלוקת הראשונה היא היתה בהלכה, והשני' — בדעת המקנה. ורש"י נתן טעם לשבח להסביר, שאפילו למ"ד התם דקנה, ניתן להאמר הכא דליכא קידושין. דדעתיה אמלוה הוי שיעור ואומד דעת המקדש ולא הלכה מופשטה שאפשר לחלוק עליה. אבל לאידך גיסא, לומר דמקודשת, בע"כ צ"ל דקני את וחמור קנה. והכי קיי"ל כר' נחמן דקנה, וכמ"ד מקודשת.]

אך צ"ע. דקיי"ל כר' נחמן דקנה מחצה. ונראה לחלק, דבמקנה לשנים בסודר אחד, או במפריש הרבה תרומה ומקדש הרבה נשים באמירה אחת, באמת יש שם הרבה מעשים. דאמירתו שאמר, הוי כאילו היתה אמירה על כל חטה וחטה בפ"ע ועל כל אשה ואשה בפ"ע, וכן בסודר — כאילו קנה בעדו פעם אחת, וקנה פעם שניה בעד החמור. אבל כאן במשיכה, אינו כן, כמו שביארנו. דצ"ל שאין כאן אלא משיכה אחת, ולא שיש משיכה לזה ומשיכה לזה, דבכה"ג פשיטא לן שלא יקנה שום אחד כלום. וא"כ ניתן להאמר דדוקא בהנהו קיי"ל כר' נחמן דקנה מחצה, ומה שיכול לחול יחול. דבאמת לא היה רק מעשה אחד עפ"י דין, אלא ב' מעשים. אבל כאן שהכל מעשה אחד, י"ל דמודה ר' נחמן לרב המנונא דאין חלות לחצאין. (עי' בהגר"א סי' ר"ג ס"ק מ"ב בשם הרא"ש בקידושין. ואף שהרא"ש עצמו לא ס"ל כאותו החילוק, כמ"ש הק"נ, מ"מ י"ל דשפיר ס"ל כחילוק דידן.)

— ב —

בבעיית הגמ' (ב"מ ח' ע"ב) אי רכוב לחודה קני בלא מנהיג ברגליו, פרש"י דה"ט דמ"ד דלא קני, דקסבר משיכה בעינן שתעקור יד ורגל. וצל"ה, דמחלוקת התנאים (בקידושין כ"ב ע"ב) היא אי סגי ביד ורגל או דבעינן מלוא קומתה, ומ"ד דסגי ביד ורגל מיקל הוא. ואפ"ה כתב רש"י דס"ל דרכוב לא קני, וא"כ, כ"ש למ"ד דבעינן מלוא קומתה, המחמיר במשיכה, שלא יקנה הרכוב. וע"ק. דברכוב מהלכת הבהמה אפילו מלוא קומתה. (עי' תוס'.) והנראה, דמאחר דקיי"ל דמשיכה והגבהה בעינן שיכניס החפץ לתוך מה שנחשב עפ"י דין לרשותו, יש להסתפק בחלות הקנייה, אם היא מפאת זה שנמצא החפץ ברשותו עתה, או מכח מעשה המשיכה ומעשה ההגבהה. דלענין חצר, פשיטא דכח הקנייה הוי בעובדא זה שהחפץ מונח עתה ברשות הלוקח, ולא בשום מעשה כלל. ואף שרצה

הש"ך (סי' ר"ב סק"ג) לחדש דקנין החצר הוי בנפילת החפץ לתוכו, ואם לא היה החצר שלו קודם הנפילה, לא קני, כבר הוכיח שם הרב קצה"ח דבגמרא (ב"מ ט' ע"ב) מפורש להדיא דקני אף בכה"ג. [ועי' טור רס"י ר"י ושט"מ ב"ב קמ"ב ע"א, ותו' שם נ"ד ע"א, ובכ"מ.] ועיין ב"מ י' ע"ב בענין חצר אי קני מטעם יד או מטעם שליחות. ויש להעיר, דלפי מש"כ הרב קצה"ח (רס"י רס"ח) בדעת רש"י דקנין יד היינו הגבהה, א"כ לפי הדיעה דחצר מטעם יד אתרבאי, פשיטא דצ"ל שכח הקנייה בהגבהה הוי במה שנמצא החפץ עתה ברשות הלוקח, דומיא דחצר. אך במשיכה יש להסתפק. וכן בהגבהה גופא לפי מאי דקיי"ל דחצר דגברא מטעם שליחות איתרבאי.

ונראה, שחילוק יש בין משיכה להגבהה כמבואר מחילוקי דיניהם לענין יכול לנתקו ולענין קנין שלא כדרכו. דהנה פשטות הברייתא בקידושין משמע (וכן היה ס"ד הגמ' ב"ב ע"ה ע"ב), דאיפליגו תנאי בגדר קנין משיכה, אם מעשה המשיכה גורם את הקנייה או העובדא שהחפץ נמצא עתה במה שנחשב עפ"י דין לרשות הלוקח. דאם הקנייה באה ע"י מעשה המשיכה, אזי י"ל דסגי בעקירת יד ורגל, כלומר — משיכת מקצת החפץ, שהרי משך החפץ ודי בכך. אבל אם נאמר שהקנייה באה מכח זה שהחפץ מונח במה שנחשב לרשות הלוקח, פשיטא דבעינן שיהיה כל החפץ מונח ברשותו בכדי לקנותו (עיין נתה"מ רס"ח), ועל כן יש להצריך עקירת כל גופה. וכתוצאה ממחלוקת זו נולדה המחלוקת השניה ברכוב, אי קני או לא. דלמ"ד שכח הקנייה שבמשיכה הוי בזה שנמשך החפץ לתוך רשותו ונמצא שם, ניתן להאמר דלא בעינן מעשה משיכה, ובלבד שתתייחס הרשות ההיא אל הלוקח. אבל למ"ד שקניית המשיכה היא ע"י מעשה המשיכה, והא דבעינן שיכנס החפץ לרשותו הוי משום שכך היא צורת המשיכה הנצרכת, א"כ אפילו תתייחס הרשות אליו, לא סגי לקנין עד שיהיה שם מעשה קנין המתייחס אליו. וברכוב היתה סברת הסוגיה דליכא מעשה. (אשר לפי ההלכה לא קיי"ל הכי, דאפילו חסמה בקול והנהיגה בקול לקי. עכס"מ פ"ט מכלאים ה"ט בשם הרא"ש.) אבל מ"מ, מאחר שזה הרכוב תפוס בבהמה, שפיר ניתן להאמר שנמשכה לרשות המתייחסת אליו. ונמצא, שהמיקל ביד ורגל, דסגי במעשה משיכה, וחמור ברכוב, דליכא מעשה כלל. והמחמיר במלוא קומתה, דהקנייה הויא בהמצאות החפץ ברשות החדשה, יקיל ברכוב. ולזה כיון רש"י.

והנה, מדקיי"ל בספינה כשמואל דלא קנה עד שימשוך את כולה, ובבהמה כת"ק, דסגי ביד ורגל, דבעלי חיים, כיון דמעיקרא יד ורגל אידך למעיקר קיימא, מוכח דס"ל דבמשיכה הוי המעשה פועל הקנייה, ולא המצאות החפץ ברשות הלוקח. ובמשך מקצת החפץ, אם המקצת השניה עומדת להימשך ג"כ, שפיר מתייחס מעשה משיכתו אף לה, והיינו טעמא דבעלי חיים דסגי ביד ורגל, דלמעיקר קיימא. (ולדוגמא בעלמא: מקום החתך דבהמה המקשה, שמחמת שעומד

לצאת דינו כהמקצת שכבר יצאה.) בב"מ (ט' ע"א) רצה ר' אבהו לחדש דאם הגביה מקצת המוסירה ויכול לנתק השאר אצלו, קנה כולו. והסיקו בגמרא, דהא דר"א רבותא היא. וצ"ע, דמצינו לפעמים מעלת יכול לנתקו לקנות את כולו. (עש"ך קל"ה סק"ו.) ונראה, שמעלה זו היא אותה דמשיכת בע"ח, שמאחר שיכול להגביה את המקצת השני' בנקל ע"י אחיזתו במקצת שתפוס בה מכבר, מיקרי המקצת השני' עומדת להגבהות. ונחלקו אם בעומד להגבהות סגי. כלומר אם קניית הגבהה היא ע"י מעשה הגבהה, ובעומד להגבהות מתייחס המעשה אף לאותה המקצת השני' וקני. או, דקניית הגבהה היא מכח המצאות החפץ ברשות הלוקח, ולזה לא מהניא מה שנתייחס מעשה הגבהתו אף להחלק האחר, שהרי סוף כל סוף לא יצא מרשותו הקדום. ומדלא קיי"ל כר' אבהו ברוב ההגבהות, מוכח דקנין הגבהה בא מכח המצאות החפץ ברשותו החדשה, כחצר. ואף דקיי"ל דחצר דגברא הוי מטעם שליחות ולא מטעם יד, מ"מ חצר והגבהה ויד שוים הם בגדר קנינם. (ואף להחולקים על הקצה"ת, דאין הגבהה יד, מ"מ לא נחלקו אלא באופני וציורי הקנינים, אבל לא במהלך וגדר קנייתם.) דחצר מטעם שליחות לא ר"ל לאפוקי דלא הוי מטעם יד, אלא להוסיף, דאין זה יד דידיה אלא יד דאחר. דלכו"ע הוי חצר משום יד, וזה פשוט.

משיכה שלא כדרכה לא קניא, כמפורש להדיא בב"מ (ט' ע"א) לענין הנהגה בגמל. וביארו התוס' והרא"ש. דאפילו הנהגה בלחוד לא קניא, לאפוקי משיטת הר"ם. אך, בהגבהה שלכ"ד מצינו חבל ראשונים הסובדים דקנה. עי' רשב"ם ב"ב פ"ו ע"ב ד"ה הב"ע, רא"ש שם פרק הספינה סי' י"ז, טור סי' צ"ח, בשם הר"ר יונה, וב"י שם בשם הנמק"י וכן פסק המחבר בשו"ע לענין ספינה. (קצ"ח סי"ג. ולכאורה צ"ע, למה הביא י"א זה בלי שום חולק, בעוד שבסי' רע"א הביא לשון הר"ם בענין הנהגה בגמל.) ורק לרבינו גרשם מצינו שמדמה הגבהה למשיכה לענין זה. (עי' ביאורו לב"ב פ"ו ע"ב ובהערה שם.) וצל"ה, מאי שנא. ונראה שהחילוק הוא, דבמשיכה, שפועל הקנייה הוא המעשה, אזי בעינן מעשה כדרכו, שאין בכח מעשה משונה שלכ"ד לפעול לשום חלות קנין. אבל בהגבהה, שהמעשה הוא רק בכדי שיכנס החפץ לרשותו, ואותה ההויה ברשותו היא הפועלת לקנייה, לא איכפת לן במעשה אם משונה היה או לא, שהרי סוף כל סוף נכנס החפץ לרשותו (עי' פנ"י לקידושין דף כ"ה).

עי' קידושין כ"ב ע"ב, שנחלקו ר"א וחכמים בעבד כנעני אי נקנה בהגבהה. ומשמע מן הגמ' דלכו"ע נקנה הוא במשיכה. (המגיד משנה פ"ב ה"ב ממכירה הביא בשם הרשב"א דלרבנן דסברי דהגבהה לא קניא, כ"ש משיכה. אך הטור לא פסק כן בסי' קצ"ו, וכן לא משמע הכי מהראב"ד.) וצריך ביאור בפלוגתא זו, דהרשב"ם כתב בב"ב נ"ג ע"ב דטעמא דרבנן הוא דאין דרך הגבהה אלא במטלטלי ולא בבני אדם. כלומר, והויה הגבהה של כ"ד. ולכאורה

סותר לשיטתו שבדפ"י הנ"ל, אם לא שנאמר דבהא גופא פליגי, אי הגבהה של כ"ד קניא, והוי כדין מחלוקת ר' אבהו ושאר האמוראים בדין יכול לנתקו. אך צ"ע להר"ם, דס"ל דהנהגה קונה בגמל כשאין עמה משיכה אחרת כדרכה, וא"כ מאי טעמא דרבנן דלא קניא הגבהה בע"כ. ונראה, דמבואר בב"ק י"ב ע"א, דאין ע"כ נקנה בחצר. והיה אפשר לומר דה"ט, דאף דאין הקרקעות נקנים במשיכה הגבהה וחצר, מ"מ חילוק יש ביניהם, דמשיכה דלא קניא, היינו משום דלא אפשר במציאות. ואף בעציץ נקוב, דלכאורה אפשרי הוא (עי' גטין דף כ"ב ע"א) מ"מ זה אינו. דסדנא דארעא חד הוא, ובמשיכתו לא פעל לשום שינוי רשות, אלא הוי כאילו סובב את כדור הארץ על קו. אך בע"כ, דאפשר לצייר מעשה משיבה. שפיר י"ל דקונה. אך בהגבהה וחצר י"ל דעפ"י דין אינם מועילים לקרקע. דאין קרקע נקנה במה שהוא נמצא באינו רשות. דקרקע ברשות בעליה עומדת ואינה נגזלת, דרשות דקרקע תלויה בבעלותה, ולא שהבעלות ניצורה ע"י הרשות. וא"כ, אף בע"כ לא יקנה לא חצר ולא הגבהה. ודעת ר' שמעון, דאף קרקע נקנה ברשות.

[עיי' ב"ב פ"ד ע"ב במשנה, הלוקח פשתן מחברו אם היה מחובר לקרקע ותלש כל שהוא קנה. וביארו בגמ' פ"ז ע"א דא"ל לך יפה לך קרקע כל שהוא. זכ' התוס'. כלומר. החזק בקרקע ע"י ייפוי, דהוי כעין געל וגדר כל שהוא, ותהא שאולה לך להיות כתצרך לענין זה שתקנה מה שעליה. ומוכח ממשנה זו דמחובר לקרקע, אף דהוי כקרקע, נקנה בחצר. והה"ג בהגבהה בע"פ, לפי דברינו. ומבואר דהלכה כר"ש בזה. אך יש לדחות עפ"י פי' הרי"ף והרמב"ם. אך שיטת התוס' בזה מבוארת, דבב"ק כתבו על הך גמ' הנ"ל, דחצר כלפי ע"כ מיקרי אינה משתמרת.]

ועל פי יסוד זה מובן מנהג העולם (עיי' פ"ת לאה"ע סי' קל"ט סק"ד). דמועיל קנין הגבהה בגט, אף דלא מהני קנין אחר, דגדר קניין הגבהה, כיד וכחצר ממש הוא.

— ג —

בהא דקיי"ל דקנין בעי כונה, ובלא כונה לא קני (תוס' ב"ב נ"ד ע"א ד"ה אדעתא. ובפשוטו, קשה לחלק בין קרקעות למטלטלין כדברי הת"י ביבמות נ"ב ע"ב. עי' תשובות דעת מרדכי ח"ב סי' ל"ז.) יש לחקור אי סגי בכונת קניה בכלל, או דבעינן כונה על מעשה הקנין הפרטי. והנה האחרונים העירו על הסתירה שנמצאת בפסקי השו"ע בזה: א) ברס"י רס"ח פסק הררמ"א דראה את המציאה ונפל עליה, קנה בד' אמות. ולא אמרינן דגילה בדעתו דבנפילה ניחא ליה לקנות ולא בד"א. והיינו כתידוץ השני שבב"מ: רע"ב. ב) בקצ"ח סי"ב פסק המחבר דאם היתה הספינה עומדת בר"ה והלך הלוקח ומשכה, לא

קנה עד שימשכנה כדינה מר"ה לסימטא. ואע"פ שנקנית במסירה בר"ה, אפ"ה כיון שהתחיל למשוך, כבר גילה בדעתו שאינו רוצה לקנות בחזקה זו שהוא מחזיק ותפוס בה אלא במשיכה. (ג) ברע"ה סכ"א פסק הרמ"א בדין הבונה פלטרין בנכסי הגר דלא קנה עד שיעמיד דלתות, דבבונה בעצים ואבנים של הפקר ולא כיון לזכות בהם רק ע"י בנין, דבכה"ג לא קנה כלום. וצ"ע. (עי' פ"ת רס"ח סק"א וקצ"ח סק"ט בשם הט"ז, המשל"מ, רעק"א, הרב משכנ"י, ועוד.) ונראה לתרץ, דד' אמות דקנו היינו מטעם חצר. ובחצר הא קיי"ל דקונה לו שלא מדעתו. (ב"מ י"א א'). וביארו התוס' (ב"ב נ"ד ע"א) דהיינו, שאינו יודע אם הוא בחצרו, ואם היה יודע הי' רוצה לקנות. אבל אם יודע ואינו מתכוין לקנות, לא קני, כמפורש בב"מ (י"א סע"ב), דאף בקנין חצר אינו קונה בעל כרחו. ומפורש מזה, דבחצר הוי רק הדין דבע"כ אינו קונה, ר"ל דסגי בכונת קנייה. אבל בשאר קניינים, י"ל דבעינן כונת אותו הקנין הפרטי. דבחצר ליכא מעשה קנין, אלא שקונה מטעם המצאות החפץ שם ברשותו, וסגי בכונת קני' בכדי לקנות. אבל בשאר קניינים, שכרוך עמהם מעשה, בכדי שיתייחס המעשה אל הקונה לא סגי בכונת קני' בכלל, אלא בעינן אף כונה על זה המעשה בפרט. ואף דיד והגבהה קונים כמו בחצר, מ"מ חלוקים הם בזה. דבחצר לא בעינן עשיית הקונה כלל. משא"כ ביד ובהגבהה, אף דסגי אם יכנס לרשותו אפילו בלא מה שנקרא עפ"י דין מעשה הגבהה, מ"מ בעינן שיגרום הקונה כניסה זו. ולעשייתו זו בעינן דעתו, וזה פשוט. (עיין או"ח שס"ו בט"ז סק"ו דצריך שיגביה ידו טפח. אלא שיש לדון בדבריו, עיי"ש בהערות מהרש"ל על הטור.)

[ובתוספת ביאור נ"ל עפ"י דברי הר"מ פכ"ט ממכירה ה"י: וכן קטן שקנה מטלטלין וקנו מידו, ושכר מהם המקום, לא קנה עד שימשוך, לפי שאינו זוכה בדרכים שזוכין בהם הגדולים. ראייה לדבר, שאין חצר של קטן ולא ד' אמות שלו קונין לו... ולא יהיה הקנין... גדול מחצרו. (ועיין פרק התקבל דף ס"ד ע"ב שהשוה אגב לחליפין לזה.) אבל הקטנה שנתרבתה הצרה מידה תקנה המטלטלין מאחרים אם קנו מידה וכו' והראב"ד השיג, וכן אני אומר שאם הקנו בקניין קנו. שהקניין לא גרע מהכסף והוא כסף עצמו. והש"ך תמה (סי' רל"ה סק"ג) על היקש הר"ם דין סודר לחצר, דמה ענין שמיטה אצל ה"ס.

בקשר עם השגת הראב"ד שמעתי ממו"ר נר"י בשם הסבא נ"ע (וכ"ה בברכת שמואל לקידושין סס"י כ"ו), דדעת הר"ם לחלק בין ק"ס לשאר הקניינים באופן קנייתם. דבק"ס המעשה הוי רק גילוי מילתא שיש כאן גמירת דעת שני הצדדים על הקנין, והדעת לבדה פועלת את הקנייה. (לדוגמא בעלמא: המשיא אשה לבנו גדול בבית קנאו. ב"ב קמ"ד ע"א). משא"כ בקניינים אחרים, שהמעשה פועל ההקנאה, והדעת רק כעין תנאי במעשה. וזהו החילוק ביניהם

לענין קטן, דמדרבנן אמרו שקנין הקטן מהני כלומר, שמעשיו די חזקים לפעול חלות ההקנאה אף בלאי הדעת הנצרכת. אבל אין בכח החכמים ליצור בריאה יש מאין ולומר שיש לקטן דעת. ועל כן, בק"ס לא קני. (ואף דלכאורה זה צ"ע ממאי דקיי"ל בפרק הניזקין דאף מתנת שכיב מרע דקטן קנה, שאין שם אלא הקנאת דעת בלא מעשה, יש ליישב דלא הוי מטעם הקנאה בדעתו, אלא מדין ירושה. עי' ב"ב קמ"ט ע"א ותוס' ע"ז ע"א בהמשך ד"ה קני לך. אלא דלפי"ז צ"ע בהקדש, שם קמ"ח ע"ב, ובעכו"ם בר"ם פ"ט מזכיה ה"י שכתב טעם אחר. ועיין מזה באורך בתשובות הריטב"א סי' ע"ט.)

ולפי ביאור זה נ"ל, דהוה"נ בקנין חצר. דהנה שיטת הר"ם (כפי אשר הביאו הטור ס"י רס"ח.) דבעינן זכתה לי שדי אפילו במשתמר. ואף דקיי"ל דחצרו קונה לו שלא מדעתו, זל"ה כמ"ש התוס' ב"ב הנ"ל, שאם יודע שהוא בתוך שדהו בעינן כונתו לקנות. וכונה זו בעיא אמירה. דהנה בריש קידושין נחלקו הראשונים אי בעינן אמירה אפילו במקדש בשטר היכא דמוכחא להדיא בלא"ה שדעתו לקידושין. דיש לומר, דבעינן אמירה לקידושין. (עי' אה"ע כ"ז ס"א ברמ"א ובט"ז. ועי' ברכת שמואל לקידושין סי' א'.) וטעם הדבר, דבקידושין הדעת פועלת את החלות (עי' חידושי ר"ח הלוי על הל' חליצה פ"ד הט"ז.). ובעינן חיזוק הדעת ע"י הדיבור. וכן י"ל בחצר, שכל הקנין נגמר ע"י דעת בעל החצר לקנות, ולהכי בעינן אמירה לחזק דעת זו. ועפ"י"ז מסולקת תמיהת הש"ך, דדמי חצר ממש לסודר. וראיית הרמב"ם לביאור זה בקנין חצר י"ל, מדקיי"ל כר' יהושע שזוכין בין לגדול בין לקטן, ואפ"ה קיי"ל דאין חצר לקטן, אף בדין החצר כדין זכיית אחרים בעדו. (ר"מ פ"ד מזכיה ה"ח.) אלא ע"כ כדברינו. דקנין החצר הוי בא מכח דעת קניין של בעל החצר. ובשלא מדעתו חשבה לו התורה כאילו היתה לו דעת ע"ז. ובקטן, הרי הוא מופקע מדעת, ואינו בדין חצר. ולפי"ז מובן היטב למה בחצר סגי בכונת קנייה ולא בעינן כונת הקנין

הפרטי. דליכא קנין פרטי בחצר, אלא כונת הקנייה היא היא הקנין בחצר.]

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA
RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

Eugene Zaveloff, *President*

Danny Fingerer, *Vice-President*

Melech Press, *Vice-President*

Allan Maimon, *Secretary-Treasurer*

BETH YITZCHAK EDITORS

Sender Shizgal

Edward Rosenbaum

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 1

Printed by

TWERSKY BROTHERS

New York 52, N. Y.