

ס פ ר

# כבוד הרב

קובץ מיוחד לחידושי תורה ועניני הלכה

בהשתתפות גדולי התורה וההוראה שליט"א

לכבוד מורנו ורבנו הגאון

מרן רבי יוסף דוב הלוי סולובייציק שליט"א

בעריכת

הרב משה שרמן

עורך משנה

הרב יוסף וואלף

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבינו יצחק אלחנן

נוא יארק. תשד"מ

## תוכן הענינים

	<b>בענין ניתוח פראסטאט</b>
1	הרב הגאון משה פיינשטיין
	<b>בענין מצוות אין צריכות כוונה</b>
17	הרב הגאון יעקב יצחק הלוי רודערמאן
	<b>בענין גרות</b>
20	הרב הגאון אהרן הלוי סולוביציק
	<b>בענין שבח יוקרא</b>
29	הרב הגאון מרדכי גיפטר
	<b>הגדרת קנין משיכה</b>
34	הרב יצחק אדלר
	<b>דיונים בטיבו של שטר</b>
41	הרב ניסן אלפערט
	<b>שיעורי הפרשה ונתינה בתרומה</b>
56	הרב יוסף ליב ארנסט זצ"ל
	<b>מעשה קנין באבידה ובהקנאה</b>
63	הרב עזרא ביק
	<b>אמירת הלל בשחיטת הפסח ובנטילת לולב</b>
74	הרב יוסף בלאה
	<b>כרם, בית, אשה</b>
78	הרב אלתר אשר ישעיה בלאו
	<b>בביאור מיגו דזכי לנפשי זכי נמי לחבריה ומיגו דאי בעי מפקיר להו לנכסי והוי עני</b>
81	הרב יהודה דוד בלייך
	<b>שיטת הרמב"ם בהפרשת צדקה</b>
87	הרב אבא ברונשפיגל
	<b>בגדר השלמת גט קרח</b>
90	הרב עזריה ברזון
	<b>מלכות בית דוד</b>
96	הרב חיים יעקב גאלדוויכט
	<b>בעיות על בעלות הילדים בין איש לאשה וחיובי האשה על בניה</b>
104	הרב חיים דובער גולבסקי
	<b>בענין ברכה לפנייה</b>
133	הרב מנחם דוב גנק

	<b>בענין מחלוקת רוב הראשונים עם רב האי גאון</b>
	<b>ב"דכל מידי דשבת ממשכן גמרינן"</b>
135	הרב שלמה אלימלך דרילמן
	<b>בענין מצות כתיבת ספר תורה</b>
141	הרב יוסף ראובן וואלף, הרב יוסף בצלאל רבינוביץ
	<b>בענין זמן קריאת שמע וברכותי'</b>
144	הרב מרדכי וויליג
	<b>במה בהמה יוצאה... במה אשה יוצאה</b>
	<b>סדר פירושה וביאורה של תורה</b>
164	הרב זבולון חרל"פ
	<b>בעיות בקדימה בהצלה: התקציב הציבורי ודיחוי נפש מפני נפש</b>
167	הרב משה דוד טנדלר
	<b>קונטרס בענייני תלמוד תורה</b>
170	הרב אהרן כהן
	<b>בענין העוסק בתורה פטור מן המצוה</b>
187	הרב אהרן ליכטנשטיין
	<b>בענין חיוב די מחסורו</b>
202	הרב דניאל לנדר
	<b>בענין דחוי אצל מצוות</b>
206	הרב משה הלוי מייזלמאן
	<b>בגדר איסור הוראה במקום רבו</b>
208	הרב יעקב נויבורגר
	<b>בענין בין השמשות</b>
214	הרב אליהו הלוי סולוביציק
	<b>עדים שאמרו תנאי היו דברינו</b>
219	הרב יוסף הלוי סולוביציק
	<b>בענין המוכר עבדו לעכו</b>
223	הרב משה הלוי סולוביציק
	<b>למה נשתנו ברכת היין וברכת הפת</b>
226	הרב יהודה סילבר
	<b>טבילת אשה ביום ז' לספירתה סמוך לשקיעה — היכי דיש אונס</b>
229	הרב גדליה פעלדער
	<b>תלמוד תורה וברכתה</b>
233	הרב ישראל מאיר פארעצקי
	<b>בדיקת חמץ וביטולו</b>
241	הרב שרגא פייוויל פארעצקי

247	בענין אף הן היו באותו הנס הרב אפרים קנרפוגל
252	בענין הדלקת נרות חנוכה הרב ברוך שלום רייכמן
257	קונטרס מצוה הבאה בעבירה הרב צבי רייכמן
268	בירור להלכה בענין ציווי לסופר ולעדים ע"י טלפון וב' שלוחין הרב אלימלך שכטר
273	מקום הדלקת נרות חנוכה הרב צבי שכטר
282	שמחת יו"ט ושמחת ר"ה הרב משה שרמן

## הקדמה

לכבוד מורינו ורבינו הגאון ר' יוסף דוב הלוי סולובייציק שליט"א במלאות ארבעים שנה להיותו מרביץ תורה בישיבתנו הקדושה, אנו מגישים לכת"ר, מתוך רגשי אהבה, הערצה והודאה גם יחד את אוסף חידושי תורה זה, פרי עמלם של מספר מעריציו הרבים, ראשי ישיבה, רבנים ומתלמידיו שזכו להסתופף בצל תורתו. כהקדמה לכרך מכובד זה ראינו לנכון להקדים מילים ספורות לכבוד מו"ר נר"ו מגדולי מרביצי התורה שבדורנו כאות הוקרה ותודה על פעלו בתורתנו הקדושה ובהפצת מעינות התורה החוצה.

מפורסם רבינו בשל שיעוריו הנפלאים החודרים בגאונות רבה אל תוך תוכן של סוגיות הגמרא והמוציאים לאור עולם את ביאורן האמיתי בבהירות נפלאה. אנו תלמידיו זכינו לראות את רבינו בבואו אל הקודש להתעמק בסוגיית הש"ס ולחקור אחרי כל צדדי הסוגיא על פרטיה ודקדוקיה לבררם וללבנם, עד שיגלה לעיני כל יסודות הסוגיא. ובכל יום ויום הינן בעינינו כחדשות עוד אלפי ניצוצות של הבנה נעלמים וטמירים הן בתוך אותיות הגמרא שחובה עלינו לחלותן. מעולם לא הסתפק רבינו במסירה גרידא של דברי קודמיו או אפילו במה שהוא עצמו כבר חידש בשיעוריו הקודמים.

וכדרכו בלמודה כן דרכו בלימוד תלמידיו. בנוסף לרבבות הפשטים ופירוקי הקושיות שהנחילנו רבינו הוא גם העניק לנו מיומנות להאיר את נתיבתנו בהבנת דרכו שנוכל בעצמנו להתהלך בעולמה של תורה לעמול ולשקוד ולהגיע לסוף דעתה כפי מיטב יכולתינו. ובכך צר רבינו את נשמותנו כדי שנוכל גם אנו לגשת אל מלאכת הקודש הן במסירת דברי ארזי הלבנון גאוני קדמאי ובתראי הן בתרומותנו לשלשלת המסורה. מתוך כך מאציל עלינו רבינו מלהבת אהבתו לתוה"ק כדי שגם בנו תבער להט אהבת תורה בכדי שנקדיש חיינו כמותו לתורה ולעבודה.

לא רק שרבינו מפתח בנו דרך בלימודתנו, מאמן הוא גם את נשמותינו להרגיש את אורה וחומר ורוחניותה של תורה על ידי שיעוריו הנפלאים בחומש ובאגדות חז"ל, שחותם יד מו"ר נר"ו עלינו. וככל שאנו גדלים בתוה"ק אהבתנו הכרתנו והוקרתנו מתרבות ובקשרי אהבה מתקשרים אנו אליו.

שאיפותיו ומהותו של רבינו היא התורה. יושב אוהלים הוא רבינו שליט"א וכל כחותיו משקיע הוא בהבנת התורה ובהרבצתה יומם ולילה. אבל אור תורתו יוצא מחוץ לכותלי בית המדרש ומקיף את רחבי העולם. ידועה היא שהשפעתו ניכרת על שטחי החיים בגולה ובארץ. מקומו בד' אמות של ההלכה ומצודתו פרושה על העולם. רבים זורמים לשמוע לשיעוריו הפומביים הן בניו יורק והן במושבו בבוסטון. ורבים יותר חונכו וגודלו על דבריו שבכתב ושבעל פה. ועוד

יותר הושפעו מדוגמתו האישית כאיש התורה והתעודה העטוף בזוהר תורתו  
הזוהרת מעצם מהותה שעל ידיה מנהיג הוא גולת ישראל הנושאת אליו עיניהן.

על כן בעת הזאת נוביל שי למורה הגדול כבוד מו"ר שליט"א ובלב מלא  
אהבה ואימה, אנו תלמידיו מברכים אותו שיתן לו ה' יתברך שנים רבות של  
בריאות וכח, בהן ימשיך לזכות את תלמידיו שתינתן תורה על ידיו בכל יום ויום  
באמצעות שיעוריו, ודבריו ובהליכותיו כיד ה' הטובה עליו.

הרב יוסף וואלף

הרב משה שרמן

נוא יארק, אלול, תשמ"ג

## הרב הגאון משה פיינשטיין ר"מ, ישיבת תפארת ירושלים

בע"ה, ח' בסלו שדמ"ת  
באתי בזה לשלוח ברכתי לעורכי הספר היובל שהתלמידים של ש"ב הגאון הגדול מוהר"ר יוסף דוב סאלאוויציק שליט"א סידרו לכבודו של ש"ב הנ"ל להגיעו לגיל של גבורות בלי ע"ה. וגם להביע בזה תפילתי להשי"ת שיאריך ימיו ושנותיו של ידידי הגדול הנ"ל, בשיבה טובה דשנים ורעננים יהיו, ושימשיך להרביץ תורה ברבים ולעסוק בצרכי צבור, לכבוד השם ותורתו, ולתפארת משפחותינו. בידידות והוקרה.

משה פיינשטיין

### בענין ניתוח פראסטעט

לכבוד נכדי היקר חביבא דנפשאי הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א  
בברכת שלום וברכה

הנה התחלתי תשובה ארוכה זו בזמן שנולדה בתך, בילא שושנה תחיה, ומחמת מצב בריאותי, השי"ת ירחם, נמשך כתיבתי עד שהגיעה לגיל אחת שתחי' לאריכת שנים וכו', ובחסדי השי"ת גמרתי התשובה בפסח שני תשמ"ג.

#### א

הנה אלו שהוצרכו ל"ע מצד מחלה בעצירת השתן לנתח את הפראסטעט וחתכו גם את שביל הזרע אשר שם, ומשם הולך להביצים שנסתרס בזה שלא יוכל להוליד שבוה כבר כתבתי שלא נאסר לבא בקהל דרק בג' מקומות נאסר שהוא בגיד וכיצים וחוטי ביצים כמפורש בגמ' דיבמות דף ע"ה, וכן כתב גם החזון איש בספרו חלק אה"ע סימן י"ב אות ז', ומש"כ החז"א שם דאיסור דרבנן איכא כמו שאסרו מדרבנן לשתות כוס עיקרין לע"ד אין הכרח דלא ילפינן איסורי דרבנן זה מזה אף ששוין ממש משום דלא אסרו אלא מה שהוצרך לאסור דהוא רק דבר שנקל לעבור ומצוי לעבור דהוא שתיית כוס עיקרין ולא חתיכת השביל מהפראסטעט שהוא תוך הגוף שהוא בצער ויסורין גדולים ולא שייך לעשות זה בלא רופא מומחה, ואלו שצריכין לעשות נתוח הפראסטעט מצד שהן חולים גדולים בעצירת השתן ומחלה אחרת שצריכין בשבילה לחתוך את הפראסטעט הוא דבר שלא שכיחא כלל שליכא שום צורך לאסור בזה כמפורש במס' ידים פ"ג מ"ב שאין דנין דברי סופרים מדברי סופרים, וכ"ש שאין לחוש כלל לשום אדם שיעשה נתוח בגופו בפנים שבלא רופא לא שייך כלל לעשות זה ואף ע"י רופא הוא בחשש סכנה ממש להעושה זה לבד שהרבה זמן הוא חולה מזה, ואלו שהן חולים גדולים בעצירת השתן שהיה שייך לאסור עליהו הרי אין לך דבר שלא שכיחא כזה שיאסרו בזה מדין סרוס מדרבנן כהא דשתיית כוס עיקרין ולכן צ"ע מש"כ החז"א דמדרבנן איכא איסור אי לאו שהוא חשש סכנה.

והנה בסוף תשובתי כתבתי שאין להחשיב זה כבידי שמים דהא עדיין ליכא חולי בשבילין אלו אלא רק דהוא חותך מחשש שיהי' אינפעקשאן שזה מסתבר שאף להרמב"ם הוא בידי אדם. אבל עתה הודיע לך הד"ר החשוב מר שמעון בסקו שליט"א, שהוא יוראלאג מומחה, שחתיכת שביל הזרע הוא ג"כ עיקר בניתוח זה ולא משום עצלות הרופאים מליזרה כשחותכין את הפראסטעט שלא ליגע בהשביל דאדרבה חתיכת השביל הוא עוד מלאכה דכשרוצים לחתוך מהגוף גם את השביל מאריך את הזמן לעשרה מינוטין מכפי שהיו עושין הניתוח רק מה שצריך למחלת עצירת השתן שבשביל זה עשו עיקר הניתוח, אבל יש להם צורך גדול לחתוך את שביל הזרע בשביל טובת החולה, ואין צורך לחתכו בפנים הגוף שלכן התחילו הרופאים להניח את השביל שבפנים הגוף בתוך הפראסטעט וחותכין בתוך הכיס שתי חתיכות קטנות שהוא בפחות זמן אף שהוא עוד נתוח במקום אחר וממעט האינפעקשאנס שלכן כן עושים הרופאים עתה. וצורך חתיכת שביל הזרע הוא למנוע מחלה שקורין „עפידידימיטיס“, שהוא מחלה שניתוח הפראסטעט וההצטרכות לשימת „קאטיטער“ יכול לגרום מיד ויהיה ניכר במשך יומיים עד שבועיים אחר הניתוח, והוא אינפעקשאן שמתחיל בסוף שביל הזרע והולך משם להעפידידימוס ומשם להביצים, שבלא חתיכת שביל הזרע יש חשש לדעת הרבה רופאים שתהיה מחלה זו ח"ו לשליש אינשי שיעשו בהם ניתוח הפראסטעט, ולדעת רופאים אחרים החשש הוא שיהיה המחלה רק לעשר או ט"ו אחוז מחולים אלו, ובחתיכת שביל זה יודעים הרופאים שלא הגיע אף לאחוז אחד. החומר של המחלה דעפידידימיטיס הוא שרוב החולים יקבלו ח"ו חום גדול של ק"ג למשך ד' וה' ימים שחום גדול כזה עצמו הוא סכנה שניתוסף קושיים על הלב וגם האינפעקשאנס מזה אפשר שיתפשט להלב במיעוט של החולים. ולפי מה שעושין הרופאים שחותכין בכיס שתי חתיכות שהוא בשתי הביצים הרי הוא מעשה איסור הלאו ממש והוא פ"ד וכר"ש בשתי הביצים ממש, והנידון הוא משום שנחתכו מצד החולי לרפאותו, ומסתפקים באם עבר על איסור סירוס ואם נאסר באשתו מצד איסור פצוע דקא.

## ב

והנה ברמב"ם פט"ז מאי"ב ה"ט איתא כל פסול שאמרנו בענין זה כשלא היו ביד"ש כגון שכרתו אדם או כלב או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו, ולכאורה תמוה מה שגם כרתו כלב והכהו קוץ פוסל הרמב"ם כמו בכרתו אדם הא מהיקש לממזר שיליף בברייתא יבמות דף ע"ה דמה ממזר בידי אדם הרי ממזר לא בא אלא מאדם דוקא ולא שייך שיבא גם מכלב וקוץ כמו שלא שייך שיבא ע"י שום דבר אחר א"כ אין להיות פ"ד מינייהו ע"י הכאתם, ואפילו למה דיליף רבא מדלא קרינן פצוע אלא הפצוע הא משמע מלשון הגמ' שלא פליג רבא והברייתא לדינא אף דפרש"י במשמעות חלוק פצוע מהפצוע דפצוע משמע שנעשה אחר שנולד והפצוע הוא שנולד פצוע, דהא גם לרבא כשר כשנעשה ביד"ש אחר שנולד דאמר ר"י אמר שמואל שכשר פרש"י שהוא אף כשנעשה ביד"ש אחר שנולד, וצריך לומר דהוא משום דאין טעם לחלק בין נולד פ"ד לנעשה ביד"ש אחר שנולד דהא גם בנולד פ"ד הוא עשיה ביד"ש ביחוד שישתנה עיבור זה מכל העיבורים שנקבע לכל העולם שיהיו הולדות שלמים ובריאים בלא שום חסרון, ובפרט לענין שיהיו שלמין באברי הזרע שיוכלו להוליד שכן הא רצון של הקב"ה בבריאתו הוא שהרי תיכף כשברא גם הנקבה ברך אותם בפרו ורבו נוסף על מה שבהכרח הא יפרו וירבו מאחר שברא שיהיה תאוה גדולה למשגל שבהכרח יוליד בזה



שודאי ברור שהרצון הוא שיוולדו ולדות הראויין להוליד שלכן ודאי לא שייך שיוולדו בדרך הטבע ולדות בלא אברי הזרע שלמין וראוין להוליד, אלא הוא עונש ביחוד שנולד ולד באברי הזרע פצועין ומדוכאין וכן הא הוא כשנעשה פ"ד וכ"ש ע"י ברד ורעמים וכיוצא בזה אחר שנולד, שלכן כשהכשירה תורה כשנולד פ"ד ממעי אמו איכא בכלל זה הכשר גם על נעשה פ"ד ביד"ש ע"י ברד ורעמים גם אחר שנולד, וא"כ גם כשנעשה פ"ד ע"י נפילת קוץ על אברי הזרע אין להחשיבו בידי אדם לא רק כשיפול הקוץ ע"י רוח מאיזו אילן שיש להחשיבו נעשה ביד"ש דהרי לא היה כלל מעשה אדם בזה אלא אף בנפל עליו קוץ ממקום שהניח שם אדם באופן שיש להחשיבו פשיעה להמניח משום שנפל הקוץ ברוח מצויה נמי לא שייך להחשיבו עושה מעשה סירוס דלא שייך שיכוין לזה כלל שאף אם הניח באופן שגם רוח מצויה יפיל את הקוץ שייך להחשיב פשיעה להתחייב משום אש על מה שמזיק בהדי דאזלי, ואפילו לר' יוחנן דאמר בב"ק דף כ"ב אשו משום חציו ואיכא גם חיוב מיתה נמי לא שייך להחשיב שהאדם המניח הקוץ במקום שע"י רוח מצויה אפשר שיפול על אברי זרע דאחד ויחתוך בנפילתו עליהו ויעשהו פ"ד מאחר דלא שייך שיתכוין לזה ושייך רק להחשיבו פושע שיתחייב לשלם על כל מה שאירע שהזיקו אבל לא להחשיבו מסרס כשאירע שנפל על אברי הזרע וכרתן, וכ"ש שלא שייך להחשיב לאדם שהניח הקוץ במקום שלא היה מצוי כלל שיפול על אברי הזרע של אדם וכ"ש שלא היה מצוי שיפול הקוץ כלל שלא שייך להחשיבו להאדם המניח הקוץ, וגם הא דלא הוזכר כלל ברמב"ם ע"י קוץ שהשליכו אדם דמשמע דבכל אופן שסרסו הקוץ הוא בדין פסול פ"ד, וכן קשה על מה שפוסל בכרתו כלב בין שכרתו הכלב להנאתו שהוא לאכילה בין שחתכו להזיקו לא היה שייך לכאורה לפוסלו לקהל מדין פ"ד שהוא דוקא כשנעשה ביד"א, וגם אף ששייך נתכוין להזיק לא שייך שיתכוין לסרס דלא שייך שיהיה לכלב ידיעה לחלק בחשיבות וחלוק האברים דאף כשהיה הכלב פקח אין לו פקחות לזה שידע שבלא הביצים לא יוכל להוליד ואף אם שייך שבעל חי פקח ידע על האבר שבזה הוא בועל ונהנה מזה ויהיה לו רצון להזיקו שלא יוכל ליהנות לא שייך שידע חשיבות הביצים ועיין בב"ק דף ל"ה שאף בע"ח פקחין לא שייך שידעו הכל וא"כ גם בסרסו כלב קשה מ"ט פוסלו לקהל.

## ג

וראיתי באוצר הפוסקים סימן ה' ס"ק נ"ב שהביא מבית יצחק שעמד בזה וכתב משום דגם בזה שייך טעם החינוך שכתב במצוה תקנ"ט שהוא משום דהמלכים מסרסים הזכרים למנותם שומרים הנשים ויש מן הזכרים הפחותים שרוצים בדבר כדי לזכות בשלחן המלך ולהרויח ממון ואנחנו עם הקודש בדעתנו כי כל הסריס ביד"א יפסל מהתחבר עוד עם בת ישראל ומלבנות בית או דרך אישות נרחיק הענין ונמאס בו, דטעם זה שייך גם בסריס דע"י כלב וע"י קוץ דהרוצים לסרס בעצמן עושין גם ע"י כלב וקוץ, לא יתכן כלל דהא כשישסה כלב רע בעצמו יש לו לחוש שיזיקהו גם באברים אחרים כשלא יגן אותם במגיני ברזל שיעלה לו הרבה הוצאות יותר מלילך לרופא ולאדם אחר שיסרסוהו, ובקוץ ודאי ליכא טעם דהרי בסכין כדרך שעושין הרופאים המסרסים יותר נקל ובמיעוט יסורים מע"י קוץ, וגם החינוך שמסיק שלטעם זה איכא טעם לחלוק האיסור בין הנפסד ביד"א לביד"ש ולא כתב שגם איכא טעם לחלק בין ע"י כלב וקוץ לשאר חיות ובין קוץ לשאר הכאות דנעשין ביד"ש, אבל מסתבר שאה"נ שקאי החלוק גם ע"ז דהא בהאיסור כתב בעצם הלאו שנמנע מי שנפסד לו

כלי המשגל עד שאינו ראוי להוליד ע"י מכת אדם או בהמה או עץ כלומר שלא היה ביד"ש, שאינו מחלק בין כלב לשאר בהמות וע"ז ג"כ קאי מש"כ שנמצא טעם בחלוק באיסור, ופלא על הבית יצחק שלא כתב שהחינוך כתב טעם זה אלא בלשון תירוץ עצמו שנימא לתרץ כן ע"פ טעם החינוך.

(אבל עצם טעם החינוך הוא טעם דחוק מאד, לבד מה שמנהג המלכים שהוא כותב היה רק מנהג מלכי אוה"ע ולא מנהג של מלכי ישראל כשרים, לא שייך כלל ענין זה דהא אלו הסריסים לא היה להם שום תאוה לאשה דהא בשביל זה מסרסין המלכים אותן וא"כ ודאי שמסרס עצמו כדי להיות ממשרתי המלך אין בדעתו לישא אשה ולא ימנע בשביל זה שאסרתו תורה לישראל מלסרס עצמו, דהא הנושאים נשים הא הוא בשביל החיוב לפו"ר והתאוה הגדולה שקבע השי"ת לאינשי לבעול אשה ליהנות מזה, וכשיסרס עצמו מצד רצון המלכים שהוא דוקא בסירוס שעושה שלא יהיה להם שום תאוה ורצון לבעילת נשים, הרי לא שייך שימנע מצד שיהיה אסור לישא אשה, ואם המניעה תהיה משום שרואה מזה איך שהשי"ת ממאס זה וכי אינו רואה מזה שאסרה התורה בלאו לעשות מעשה סירוס לא רק באינשי אלא אף בבהמות וחיות ושרצים ואף מסרס אחר מסרס ולא חש לזה ובמה ימנע בשביל שיהיה אסור לישא בת ישראל, וגם בל"ז הא אף בלא איסור כלל יודע ששום אשה לא תרצה להנשא לו, ורק כשתזדמן אשה עניה ביותר שלא מזדמן לה למי שישאנה, שלכן ברור שאין לו רצון לישא אשה כלל ולא שייך שיהיה זה אף טעם קצת. וגם הי"ל לאסור יותר מטעם זה להמלכים מליקח סריסים ביד"א למשרתים היפוך דרכי מלכי אוה"ע כמו שאסרה תורה על המלכים מלהרבות נשים יאסור להמלך מלמנות משרתים לנשיו ופלגשיו אלא דוקא נשים ולא אנשים אף לא סריסים שודאי יותר ראוי ונאה זה, והא אף מלכי אוה"ע מפורש במגילת אסתר שהמשרתות ממש להמלכה ולכל נשי המלך היו נשים ולא אנשים אפילו סריסים ורק השומר הראשי שאינו משרת ומשמש את הנשים ממש אלא שהוא הממונה לשומרן שלא יארע להן שום דבר רע ושממנו יתבעו הנשים כל צרכן היו אינשי והם היו סריסים כדהיו הגא ושעשגו אצל אחשורוש סריסים מפני שהגא היה שומר הנשים ושעשגו שומר הפילגשים, וכן היו מתנהגין בודאי כל מלכי פרס ומסתבר שכן היו מתנהגים כל מלכי אוה"ע וצ"ע בטעם החינוך.

ואגב עיוני בספר אוצר הפוסקים ראיתי שהביא משם ספר צמח צדק החדש שכותב לחדש דבנסתרס ע"י פחד מכלב ואין בו שום חסרון בהאברים מכשיר משום דחשיב כביד"ש ופוסל כשנסתרס ע"י פחד מאדם אך הביא מס' תפארת למשה דמכשיר אף בנסתרס מפחד אדם כשלא עשה חסרון בגוף האברים, ולע"ד תמוהין דברים אלו שבליכא חסרון בהאברים פשוט שליכא שום איסור דהא דוקא פצוע ודק וכרות בגיד ובביצים ובחוטאי ביצים הוא האיסור ואף שנעשה ע"י מכת אדם מה שאינו יכול להוליד כשר בפשיטות לקהל כמפורש בגמ', ואף אם נדמה לנעשה סריס ע"י כוס של עיקרין נמי הוא רק לענין האיסור סירוס שיהיה אסור מדרבנן לעשות לאדם ואף לא לבהמות וחיות סירוס אף לא ע"י הפחדה, מסתבר שאין לדמות משום דאינו עושה מעשה בגוף כלל, וגם לא שכיחא כל כך שמהפחדה יסתרסו, וגם הא במבעית את חברו פטור מדיני אדם, משום דאיהו אבעית אנפשיה נחשב מצד זה רק גרמא להמבעית, שלכן אף שלענין איסור מזיק שהוא בכל מה שיזדמן בגופו מזה אסור מדאורייתא שאסור גם לגרום היזק לחברו כדא"ר טובי בר מתנה בב"ב סוף דף כ"ב, ומשמע שהאיסור הוא גם מדאורייתא מ"מ לענין לאו דסירוס ליכא האיסור בגרמא, עכ"פ איך

שנימא לענין האיסור לסרס אין במי שנסתרס בלא חסרון באברים שום איסור לבא בקהל, ורק בנתמסמסו האברים באופן שהוא בשר שהרופא גוררו יפסל כשנעשה ביד"א שהוא כמאן דליתא, ואם יש מציאות שיעשה זה ע"י הפחדה שייך לידון בזה, אבל אין טעם לחלק בין הפחדה מאדם או מכלב וצ"ע.)

## ד

והנכון לע"ד דהנה לכאורה הוי ענין האיסור דפצוע דכה וכרות שפכה לבא בקהל משום שאלו שנעשה מעשה באברי הלידה שלהם שלא יוכלו להוליד הם מאוסים אצל המקום מלהתחתן בהו מאחר שרצו למעט קהל ה', ומדויק מה שבאיסורים אלו נאמר בקהל ה' משום שאין האיסורין אלו דפסולי קהל מטעם דבנות ישראל הם שומרי תורה ומצות ואבותיהם היו ג"כ שומרי תורה ומצות דמצד זה הא גם גרים הם שומרי תורה ומצות ובנותיהם הא נולדו בקדושה ומקטנותן הם בחיוב זה והשי"ת אוהבם ביחוד דכתיב בקרא בתואריו של הקב"ה שאמר משה לישראל ואוהב גר, הרי דאין האיסור משום שאוהבם יותר אלא מצד שבנות ישראל הם בנות קהל ה' ושם זה דקהל ה' ליכא אלא בישראל ממש וכפי מחלוקת במתני' דקידושין דף ע"ז. אבל יש לפרש דהוא מצד ענין פו"ר שרצון התורה הוא שכל נשי ישראל יוכלו להוליד, דאף שלא נצטוו על מצות פו"ר אסרתן תורה מלינשא להם שהם סריסים שניתוספו על מה שגזר השי"ת שיוולדו סריסים ויעשו סריסים ע"י מקרים שביד"ש ולמעט פו"ר מקהל ה' על מה שהיה אפשר להיות.

וגם אפשר שאף שאשה פרטית לא נצטוה על מצות פו"ר איכא על עצם נשי דישראל חיוב דפו"ר, וניחא בזה מה שבסוף חזקת הבתים תניא א"ר ישמעאל בן אלישע ומיום שפשטה מלכות הרשעה שגוזרת עלינו גזירות קשות ורעות ומבטלת ממנו תורה ומצות דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין שהקשו התוס' דהא כתיב פרו ורבו ודחקו לתרץ דהוא רק שלא יולידו אלא בן ובת, ולשון זה הא לא מדויק כל כך דאינו ביד האדם שיווליד רק שני ילדים ואחד מהם זכר ואחרת תהא נקבה או איפכא דרובא דאינשי אינו כן אלא מולידין שני זכרים וגם יש דשלשה ויותר עד שנולדה לו בת או שתי בנות ויותר עד שנולד להם בן שא"כ לא יתמעטו כל כך ואין לומר ע"ז בלשון כלה, אך שמ"מ מתרצי התוס' לא שיתמעטו אלא שלא יתרבו כל כך שג"ז שייך להחשיב בשם כליה מאחר שאינו מתרבה בריבוי גדול, ולכאורה היה להם לפרש דהכוונה הוא דהנשים יגזרו על עצמן שלא ינשאו לאינשי שהן הא אינן מצוות במ"ע דפו"ר וממילא לא יהיו להאינשי נשים להוליד מהן ולא יהיה על האינשי שום איסור דהא הם אנוסים, אלא צריך לומר דכלל הנשים מחוייבות בפו"ר שלכן לא היה אפשר גם לנשים כח לאסור בכלל כל הנשים ורק כל אשה פרטית בפ"ע יכולה לאסור על עצמה שא"כ אפשר שהוא דוקא כשידעת שעוד הרבה נשים איכא שירצו להנשא לכן הקשו התוס' שפיר והוצרכו לתירוץ הדחוק.

אבל ראייה ברורה ליכא מזה דאולי נשי היה ברור להו שלא ירצו לאסור עצמן מלינשא אף שידעו שהוא נגד רצון חכמים, אבל האינשי היו שומעין לדעת חכמים והיו מקבלין הגזירה, אבל מכיון שידעו חכמים שלא יוכלו רוב הצבור לעמוד בזה לא יכלו לגזור, אבל יותר מסתבר דמאחר שחזינן שידעו שגם האינשי לא יוכלו הרבה מלעמוד בזה ואין יכולין לגזור

וכל מה שאומר ר' ישמעאל הוא רק לומר שבעצם היה להו לרבנן לגזור אי לאו שלא יכלו לעמוד יקשה למה אמר בגברי שאינו ליבטל לגמרי מצד החיוב הי"ל לומר דדין הוא דיגזרו על הנשי ויבטלו לגמרי מפו"ר אך שא"א לגזור מחמת שלא יעמדו בזה אלא משמע דעל כלל הנשים איכא חיוב פו"ר כדלעיל.

ומה שלא נאסרו לאלו שנולדו סריסין ולאילו שנעשו סריסין ביד"ש, הוא משום דכיון דהנולדים הם מחצה זכרים ומחצה נקבות כמפורש בכמה דוכתי בגמ' הרי נבראו נקבות גם כנגד הסריסים דנולדו ונעשו ביד"ש, לא רצה השי"ת להפסידן מה שנקבע עבורם כיון שלא פשעו בזה, ואף שנאסרו גם אלו שכפתום אינשי וסרסום הוא משום לא פלוג דגם באיסורי תורה מצינו הרבה דברים דנאמרו טעמים עליהם וליכא שינוי לדינא אף כשליכא הטעמים.

ויש חילוק גדול בין הני שני הטעמים דלטעם א' ליכא חדוש במה שהותרו לינשא לסריסים ביד"ש דהא ליכא עדיפות לחשיבות קהל ה' להנשי בהכי אלא רק האיסור לאלו שנעשו פ"ד וכר"ש ביד"א הוא חדוש, ולטעם הב' איכא חדוש גם בהיתר שיש להן לינשא לפ"ד וכר"ש דביד"ש דהא אין טעם בעצם. והיה שייך לומר דבזה איכא חלוק בין טעם רבא להמתניתא דלרבא שאמר דמה שביד"ש כשר הוא משום דקרינן פצוע ולא הפצוע הוא כטעם א' שלכן כיון שמשמעות דלשון פצוע וכרות הוא בידי אדם אין למילף מזה לפסול גם כשנעשה בידי שמים ולא אמרינן דבסתם לשון פצוע הא שייך לכלול גם כשנעשה ביד"ש ואין בזה מיעוטא לנעשה ביד"ש, דמ"מ כיון שהאיסור הוא חדוש וההיתר אינו חדוש כל כמה שיש לנו לפרש שהוא דוקא על נעשה אחר שנולד אין לפרש ליותר ממה שמוכרח. ולטעם ב' שמאחר שנכתב איסור בפצוע וכרות שידעינן מזה שרצון התורה הוא שכל נשי ישראל יולידו שמסברא אין לחלק בין נעשין ביד"א לנעשו ביד"ש וגם מלידה, שלכן אף כפ"מ שנכתב פצוע ולא הפצוע היה לן לפסול אף הנעשה בידי שמים וגם מלידה כשלא היה לימוד מפורש מקרא להכשיר, וכן סוברת המתניתא והוצרכה למילף מגז"ש שהפסול הוא רק לסריסים ביד"א ולא כשנעשה ביד"ש.

ולכאורה לפ"ז לרבא לא היה לן להכשיר אלא כשנולד פ"ד וכר"ש ממעי אמו וכמפורש ברש"י שכתב בטעם רבא אי הוה כתיב הפצוע הוי משמע הפצוע מעיקרו כגון ממעי אמו, שא"כ מובן דעכשיו דכתיב פצוע כשר זה שנולד ממעי אמו פצוע אבל כל פ"ד וכר"ש הנעשין אחר הלידה פסולין אף שנעשו ביד"ש ע"י רעמים וברד, אבל הא סותר מש"כ רש"י לעיל מזה לפרש מי הם שנעשו ביד"ש שמכשיר ר"י אמר שמואל שגם ע"י רעמים וברד שהם פ"ד שנעשו אחר הלידה ומ"מ הם כשרין לקהל וע"ז אמר רבא שכן הוא משמעות הקרא דכתיב פצוע ולא הפצוע, וצריך לומר שכיון שמקרא משמע שפצוע שאסרה תורה הוא דוקא שנעשה אחר שנולד יש לנו לומר מסברא דהחלוק הוא מטעם שממעי אמו הוא עשיה ביד"ש שא"כ יש למילף מזה להכשיר פ"ד שנעשו ביד"ש אף לאחר הלידה, שלכן על הדבור דאר"י אמר שמועל פצוע ביד"ש כשר פרש"י האמת לדינא שמכשיר גם עשיה ביד"ש אחר הלידה מרעמים וברד או ממעי אמו דהא כולהו איתא בלשון ביד"ש, ומה שנקט רש"י ממעי אמו לבסוף משום דעיקר הלשון ביד"ש שאמר ר"י א"ש הוא על אלו שנעשו ביד"ש אחר שנולדו דעל הנולדין ממעי אמן לא שייך לשון ביד"ש אלא הסריסין שנולדו כן כשרין אבל מקרא דרבא דכתיב פצוע ולא הפצוע דפירושו הוא אלו שנעשו אחר שנולדו ולא

שנולדו ממעי אמן כדפרש"י אבל ילפינן מזה גם להכשיר אלו שנעשו אחר שנולדו בידי שמים כגון ע"י רעמים וברד.

אבל עכ"פ אף שיש חלוק בין טעמא דרבא לטעמא דמתניתא לענין שלטעמא דרבא הוא חדוש רק בהאיסור ולא בההיתר אף אחר שנאסרו פ"ד וכו"ש דביד"א, ולטעם המתניתא איכא חדוש גם בהיתר לפ"ד וכו"ש דביד"ש ואף לנולדו כן ממעי אמן אפשר של"פ לדינא מאחר דלחרוייהו כשרין אלו שנעשו ביד"ש אף אחר שנולדו. אבל כשמעיינינן איכא חלוק לדינא כשכרת כלב את ביציו בין כשהיה כלב רע שנתכוין להזיקו ובין כלב שכרת לאכילה, לטעם א' שהוא אליבא דרבא שאין ההיתר חדוש אין לפוסלו, דהא אין למילף לפוסלו דהוא חדוש רק בסרסו אדם דאף דלא הוזכר אדם הא מסתבר שאין להחשיב מעשה כלב מעשה דנעשה בכוונה כמעשה אדם דאף ששייך להחשיבו נתכוין להזיק כהא דחשבינן בקרן שהוא חומרא לחיוב תשלומין כוונתו להזיק ודאי אין להחשיבו נתכוין לסרס, ואף שלענין בושת אמרינן בב"ק דף ל"ה שמשכחת לה שורו שבייש דומיא דאדם שנתכוין לבייש בנתכוין להזיק דאמר מר נתכוין להזיק אע"פ שלא נתכוין לבייש, אין הטעם משום דכוונה להזיק היא כוונה לכל מה שיוזק מזה משום דתלינן דמתכוין לכל מה שמכאיבו ומצערנו להנחבל דהוא ממילא גם לבושת שאיכא בזה, דזה לא היה שייך בשור שהזיק שלא שייך לבהמה אף כוונה כזו אלא הוא משום דעל מזיק אדם בכוונה להזיקו חייבה תורה גם בושת אף שהחובל הוא איש קל שאין לו הרגשה בבושת שלא שייך לומר שרצה גם לביישו בזה, מאחר דעכ"פ ברצונו ובכוונתו הזיקו חייב לכל מה שהזיק אף שהחובל אינו יודע מה שהזיק במעשיו, מאחר דעכ"פ נתכוין להזיקו שהוא בהכרח כוונה על כל היזק שיהיה לו מזה שגם הבושת בכלל אף שאין להמזיק ידיעה והרגשה כלל בבושת, והוא דמי למי שאין לו ידיעה בסך הממון שהזיקו בזה שודאי אינו כלום ליפטר בשביל זה, ולטעם זה לא שייך לומר שמה שכרת הכלב את הביצים והגיד להזיק ולאכילה תחשב מעשה סרוס, שא"כ יש מקום לומר שאין הסרוס מעשה הכלב אלא כביד"ש דנסתיר ע"י רעמים וברד ואין למילף ממה שנפסל במעשה פ"ד וכו"ש ע"י אדם.

ולטעם הב' שהוא להמתניתא שהוא מצד ענין חיוב ומצות פו"ר יש לפוסלן דאין למילף מהיתר דנעשו ביד"ש מאחר דעכ"פ נעשה זה במעשה כוונה דאף כוונת כלב וכל בע"ח הא נחשבה כוונה למעשה היזק וחבלה, ואין למילף מסרוס דממעי אמו שלא נפסלו משום שהוא ביד"ש כיון שהוא ע"י מעשה אף שהוא רק מעשה בהמה. אך אולי יש לחלק בין כלב שחתך בכוונה להזיק דרק זה שייך להחשיב מעשה כלב כיון שהוא עושה בכוונה, ולא בחתך הביצים לאכילתו דזה אולי אין להחשיב מעשה הכלב כיון דהוא חתך מצד הכרח טבעו, דלענין תשלומין ודאי שייך לחייבו על היזק שמצד הכרח טבעו לאכול אבל לא שייך לפסול לקהל מצד הכרח טבעו לאכילה דהוא כמו הכרח הטבע דרעמים וברד שלא נפסל, ול"ד למה שחייב לשלם בעד מה שאכלה והזיקה בהמתו דהוא מחיוב שמירה שחייבתו תורה על ממונו, ואף שעצם החיוב לשלם הוא על מעשה שורו והשמירה הוא דבר הפוטרו דהא לא שייך לחייבו על מה שלא שמר דהיה זה רק כגורם, מ"מ הוא רק לענין תשלומין ולא שייך לחייבו על מה שלא שמר דהיה זה רק כגורם, מ"מ הוא רק לענין תשלומין ולא שייך זה לענין שיתחשב כעשה האדם כל מה שעשה בהמתו דאף לענין תשלומין הוא מחמת שמתחייב על מעשה שמתחייב שורו ולא שהוא כמעשיו שלכן הוי הסרוס מעשה הבהמה ואין להחשיבו גם מעשה הבהמה

כשלא שייך שידע מזה שא"כ רק מעשה חבלה שייך להחשיב שהוא מעשה הבהמה ולא מעשה חבלה מצד הבהמה לומר שהבהמה כיוונה לחבול מאחר שהבהמה לא כיוונה להזיק אבל הא אין צורך לחיוב דנוק לשם חובל באדם דהא חייב על מעשה בהמתו בשביל מעשה מזיק שעשאה ושם מזיק ודאי איכא על כל מה שנעשה על ידה דהא חייבתו תורה להבעלים לשלם על מעשה שורו, שא"כ אף לענין חיוב תשלומין לא נחשב מעשה דבעלים, וכ"ש למעשה סרוס שלא שייך להחשיבו מעשה הבעלים בשביל חיוב השמירה שעליו שלא יזיק דאף דמעשה סרוס הוא גם מעשה הזיק לחיוב תשלומין והתשלומין הא יהיו גם במה שהזול ע"ד שלא יוכל להוליד לא שייך זה לענין הלאו לסרס דודאי לא עבר על הלאו דלא תעשו זה שסרסו אף בהמתו בפשיעתו וכ"ש שלא שייך האיסור בכלב שאינו שלו אף שפשע אדם במה שהניח כלב ליכנס לשם, וא"כ אף לאיסור פ"ד בקהל שלא נאסרו אלו שנעשו ביד"ש אין לפסול אף ע"י מעשה של כלבו כשחתך מצד טבעו לאכילתו ואף שהוא מעשה לחיבו כופר הוא משום שעל מעשה שורו הוא חיוב דכופר שזה לא נאמר בלאו דמסרס שאולי גם לאיסור פ"ד שנאמר על עשיית האדם לא נאסר ע"י מעשה בהמה אף שהבהמה היא של האדם ובפשיעתו דפשיעה הא נמי לא נחשבה מעשה הפושע.

וכן אולי יש חלוק בין טעם א' שהוא לרבא ובין טעם ב' שהוא להמתניתא בזרק אדם קוץ באופן שכלו לו חציו ונפל על הגיד וביצים של אחד ועשאו פ"ד, שלטעם א' שהוא לרבא שליכא חדוש בהיתר אין לפוסלו כיון שלא היה שייך שיתכוין לזה האדם ולטעם הב' שהוא למתניתא יש לפוסלו כיון דעכ"פ נעשה זה ע"י אדם דהא בנפל אף ברוח שאינה מצויה שחוא אנוס ואף בדבקום עכו"ם כשהיה מקושה הוי הולד ממזר אף שהם אנוסים גמורים.

וסובר הרמב"ם כהמתניתא שהוא כטעם ב' שהוא מצד מניעת פו"ר שגם ההיתר הוא חדוש ופוסל בכרת כלב, ומדלא כתב שכרתו כלב רע משמע שאף שכרתו כלב לאכילתו שזה שייך שיכרות לאכילתו גם סתם כלב שאין להחשיבו כלב רע, משום דסובר דכמו שהוא נחשב מעשה כלב לענין תשלומין שישלם בעליו מה שהזיק כמו כן הוא בחשיבות מעשה גם לענין סרוס שיש לפוסלו לקהל, דהא אין למילף אותו מחדוש ההיתר להסריסים שנולדו ממעי אמן כמו שילפינן להתיר אלו שנעשו ע"י רעמים וברד שלא היה ע"י מעשה דשום בריה ואף כלב שאין לו בעלים פוסלו. וכן פוסל כשנסתרס בהפלת קוץ על גידו וביציו וכרתו אף שזרקו אדם בלא שום פשיעה כגון באופן שכלו חציו ואף בהניח קוץ על הגג ונפל ברוח שאינה מצויה כלל כיון דעכ"פ ע"י מעשה אדם נעשה הסרוס דאף דפטור בתשלומין מדין מזיק לא רק מדין אדם אלא אף מדין אש מ"מ בא זה מכח מעשה אדם ול"ד לנולדו ממעי אמן שחדשה תורה שמוותרין לבא בקהל, ואף בהניח הקוץ באונס יש לפסול שאין זה ענין עונש שיהיה חלוק בשביל זה. ולא מכשיר אלא בנולדו כן ואף אחר שנולדו אם ע"י חולי נבטלו ממנו אברים אלו בין מצד חולי הגוף בין מצד חולי אברים אלו שנתמססו ע"י שחין וכדומה, משום שרק אלו שאין לזה שום שייכות מעשה אדם הוכשרו, ופשוט שע"י רעמים וברד נמי הוא ביד"ש אף שלא הוזכר ברמב"ם. אבל בקוץ מסתבר שהוא דוקא בנפל ע"י אדם ואף גם ע"י זריקת בהמה בהלוכה אף בלא כוונת זריקה מהבהמה משום דעכ"פ מעשה הבהמה הא הוא נחשב דכמו כגופו דמי ואף שקילא לענין תשלומין שאינו משלם אלא חצי נזק מהלכה מסיני הא מסיק רבא בב"ק דף י"ז דכגופו דמי וא"כ יהיה בדין פ"ד ליפסל לקהל להרמב"ם שגם ע"י כלב והפלת קוץ הוא פוסלו לקהל, אבל ע"י קוץ שנפל מאילן שנתלע ונרקב הנוף לא שייך זה.

שלכן אפשר שכיון שזה מיעוט קטן לגבי כל הפלת קוצים לא חש הרמב"ם לכתוב בפירוש שבאופן כזה לא נפסל משום דנחשב שנסתרס ביד"ש.

## ה

אבל הסמ"ג במל"ת קי"ט כתב אמר שמואל שכל פסול שאמור בענין זה כשלא היו ביד"ש אלא ביד"א ע"י פשיעתו כגון שכרתו אדם או הכהו קוץ אבל אם נולד כך או ע"י חולי אירע לו כשר לבא בקהל ואומר שם שכל זה למדנו ממה שהסמיכו ללא יבא ממזר שפסולו לא בא ביד"ש, הנה מאחר שלא נקט גם או שסרסו כלב משמע שפליג הסמ"ג על סרסו כלב ומכשיר בו בסרסו כלב. וראיתי באוצר הפוסקים ס"ק נ"ב שהביא מספר צמח צדק החדש דמשמע לו שהוא טעות סופר שהשמיט תיבות או כלב, אבל הא גם המחבר בש"ע השמיט תיבות או כלב שתמוה שבשני הספרים הסמ"ג והש"ע היה טעות סופר זה, ופלא שלא הזכירו כלל מפרשי הש"ע מהשמטת תיבות אלו, ולומר שגירסת הב"י היה ברמב"ם בלא תיבות או כלב ג"כ אין לומר מאחר דבכל הספרים איתא והנ"י העתיק לשון הרמב"ם עם תיבות או כלב, והיה נראה מזה שכיון שראה הב"י בסמ"ג שהשמיט תיבות או כלב משמע לו שכן היתה גירסתו ברמב"ם ולא שפליג הסמ"ג על הרמב"ם בסרסו כלב מאחר שלא מזכיר הסמ"ג שפליג על הרמב"ם כהוכחת הצ"צ החדש שהביא באוצה"פ אבל להיפוך שגם ברמב"ם היתה כן גירסתו ולכן לא חש הב"י ע"ז, שבנ"י איתא לשון הרמב"ם גם באו כלב, ושאני כלב מקוץ משום שבכלב שהוא בעל חי הוא נחשב מעשה הכלב וחיוב התשלומין על מה שהזיק, הוא משום שאדם חייב על מעשה שורו שזה ליכא בסירוס לא לענין האיסור לסרס ולא לענין איסור פ"ד, ול"ד כלל לנסתרס ע"י קוץ שזרקו אדם. ואף של"ד לנולד ממעי אמו שהיה בלא שום מעשה אף של בע"ח אולי מעשה בע"ח לא נחשב מעשה כלל ורק לענין חיוב תשלומין הוא חדוש התורה להחשיב זה למעשה ולא לדברים אחרים אף לא לחומרא שלכן הוא כמו בנסתרס ביד"ש שלא נפסל לקהל.

והא דכתב הסמ"ג שלא נפסל אלא ביד"א ע"י פשיעתו, הרי אינו פוסל באופן שנזרק למקום שכלו חציו דלא היתה פשיעה וכן לא נפסל בהניח אבנו סכינו על ראש הגג ונפלו ברוח שאינה מצויה, אף שהסרוס עכ"פ היתה מכח אדם כיון שלא היה זה בעצם מעשיו מאחר שלא פשע אין להחשיב זה מעשיו. אבל מסתבר דבכלו חציו כהא דב"ק דף כ"א דנפלה גדר שלא מחמת הזריקה ונפל על גידו וביציו של אחד וסרסו דהמעשה בעצם הוא של האדם הזורק ומכח האדם נכרתו הוא בדין פ"ד דהפטור של האדם לתשלומין מדין אדם המזיק אינו מצד שלא הזיקו האדם אלא מצד השמירה שנפטר לענין נזקין שזה לא שייך לחשיבות מעשה אדם לאיסור פ"ד דאף אם כרתו אדם באונס ובשוגג הוא באיסור פ"ד, אבל בהניח על ראש הגג ונפלו ברוח שאינה מצויה זה ודאי משמע שיהיה כשר בקהל להסמ"ג דהא כחו ודאי ליכא בזה אלא שע"י פשיעתו דהאדם שג"כ נפסל לקהל כמו בנחתך ע"י כחו וכיון שרק ברוח שאינה מצויה נפל לא היתה גם פשיעה מהאדם שאין לפוסלו להסמ"ג. ונראה שלדידיה חלוק לדינא בין שני הטעמים דכתבתי שבזה הוא החלוק בין רבא למתניתא שלכן אף שכתב טעם המתניתא הוא לדינא כדצריך להיות אליבא דרבא. והני תרי דינים הוא דלא כהרמב"ם דסובר דרבא ומתניתא פליגי ופוסק כהמתניתא כדלעיל.

וא"כ לענין דינא כיון דהמחבר בש"ע השמיט הא דע"י כלב הוא נמי נאסר בדין פ"ד

וכן הסמ"ג לא נקט זה והרמ"א לא הגיה ע"ז הא יש לנו להכשיר, ואף לרש"י והרא"ש דלכאורה יש לפסול כיון דגם ע"י חולי סברי שהוא פסול לקהל בדין פ"ד כ"ש שע"י כלב הוא בדין פ"ד, נמי אפשר דהא דפסלי ע"י חולי הא מסתבר בפשיטות שאיירי דע"י חולי שנתמסם הבשר כרת אדם את מה שנתמסם דהא לכאורה דיכרתו מאליהן הוא דבר רחוק מאד ואולי ליכא במציאות שיפלו מאליהן דבזה סברי דנפסל בדין פ"ד משום דהסרוס ממש היה במעשה אדם אבל כשחתך כלב בין לכוונה דלהזיק בין בחתך להנאתו לאכילה דמעשה כלב הוא אפשר שיכשירו.

(וראיתי ביש"ש בפ' הערל סימן ח' שתמה על הרא"ש שכתב שרש"י סובר שעל ידי חולי פסול לקהל דלמא לאו דוקא נקט דביד"ש הוא ע"י רעמים וברד וה"ה ע"י חולי, אבל הא פשוט וברור דרש"י סובר דאם ע"י חולי נסתרס בלא מעשה אדם אלא דע"י שנתמסם נפל מהגוף בעצמו בלא שום מעשה כשר לרש"י וגם הרא"ש יסבור כן דמ"ש מע"י רעמים וברד, אבל סובר הרא"ש דפסול אם לא נפל בעצמו אף שנתמסם אלא אדם כרתם מהגוף מאחר שנתמסמו, וכתב שכן סובר גם רש"י והוא מפורש ברש"י דף כ' בד"ה סריס אדם שפיי' שסירסו אדם ולא מחמת חולי נסתרס מאליו והוי בלאו דבכלל פ"ד וכר"ש הוא, הרי מפורש דאם היה נסתרס ע"י החולי מאליו היה כשר מאחר דלא היה בידי אדם אבל כיון שאף שנתמסמו לא היה זה סירוס ממש שהוא חסרון בהגוף שעדיין היו מחוברין לגוף האדם אלא אדם הוצרך לחתכן מהגוף פסול, וכשנפל ע"י החולי מאליו בלא מעשה אדם ודאי כשר לרש"י ואף להרא"ש. ומסתבר שלרש"י והרא"ש אף ע"י רעמים וברד אם לא יכרתו ממש אותן מהגוף אלא שעשו איזה קלקול באברי הלידה שנחלה בהם ובשביל זה הוצרך לכרתם שיפסל לקהל כמו שסובר כשכרתן ע"י חולי ואין חלוק ביניהם כלל לדינא דבנכרתו מעצמן בין ע"י רעמים וברד ובין ע"י חולי כשרין ואם כרתן אדם נפסלו אף שהיה האדם מוכרח לכורתן לרפואת האדם, ורק שהמציאות הוא דע"י ברקים וברד נכרת ממש וע"י חולי לא מצוי שיכרתו מאליהן ואולי ליכא כלל זה שיפלו מאליהן. וגם הא ליכא שום טעם לחלק ע"י חולי כשנפלו מאליהן מע"י רעמים וברד לענין חשיבות ביד"ש רק אם נימא שאדם החולה גרם לזה ע"י חיכוך וכדומה וצ"ע דברי היש"ש, עכ"פ שיטת רש"י והרא"ש שפוסלין ע"י חולי הוא דוקא בכרתו אדם.)

### 1

אבל החלוק לענין הכהו הקוץ איכא בין הני תרי טעמי אף לגירסת המחבר בש"ע שלטעם הב' דמשום פו"ר דהוא למתניתא שאיכא חדוש גם בהיתר פוסל גם בהפלת קוץ ע"י מעשה אדם אף בכלו חציו ואף בלא נתכוין לזרוק כלל אלא דרך הלוכו נזרק ואף בהניח על הגג ונפלו אחר זמן אף ברוח שאינה מצויה אף שליכא פשיעה גם על עצם הזריקה נמי פוסל כדסובר הרמב"ם בזה, אף כשיהיה כשר לדידיה בנזרק הקוץ ע"י בהמה אף בכוונה לזרוק על האדם ואף אם היה שייך שהבהמה תזרוק האבן על אברים אלו, ואף שיש לה בעלים משום דעכ"פ מעשה הבהמה היא שהוא כשר לקהל לשיטת הש"ע שהשמיט ע"י כלב, ומכשיר, ומה שלא פיי' בהדיא משום דקאי לשון או הכהו קוץ על כרתו אדם דהיינו כרתו אדם בעצמו או ע"י הכאת הקוץ על ידי האדם שזרקו, ולהש"ע ניחא דליכא שום חדוש בהכאת הקוץ מאחר דרק כשהכהו קוץ ע"י מעשה אדם פוסל, אבל סובר דהוא שלא בפשיעת האדם מאחר שעכ"פ נזרק בכח אדם הוא סירוס דע"י מעשה אדם שהוא בדין פ"ד שפסול לקהל. ואולי גם מצד



הכהו קוץ הכריח להש"ע להשמיט הכהו כלב היינו שהשמיטו גם מהרמב"ם משום שאין טעם לומר שבנפל קוץ מאליו מאיזה אילן יתחשב ביד"א ובזה שהשמיט או כלב שייך לפרשו דאו הכהו הקוץ דקאי על סרוס אדם שנעשה באיסור פ"ד גם דסרוס האדם ע"י הכאת הקוץ שנזרק מהאדם, ומטעם שנעשה באיסור פ"ד על זריקת אדם קוץ אף שלא בכוונת זריקה מאחר שעכ"פ נעשה הסרוס מכח אדם דכחו כגופו, וכשכתוב סרוס אדם או הכהו כלב או הכהו קוץ הא משמעות פירושו שהוא דבר בפ"ע דע"י קוץ שהכהו בנפילתו על האברים אלו נאסר נמי בדין פ"ד שמשמע בכל אופן שהכהו הקוץ שזה הא תמוה מאד, וכשלא נכתב או כלב שייך שיהא קאי או הכהו הקוץ על סרוס אדם דאף שהאדם סרוס ע"י זריקת קוץ, ומדלא כתב או הכהו בזריקת קוץ ידעינן שאף שלא בכוונה נזרק קוץ על יד אדם הוא באיסור פ"ד עכ"פ איך שנימא שייך לפרש על או הכהו כשלא נכתב או כלב על קוץ שנזרק מהאדם שלא יקשה כלום.

אבל הא הסמ"ג אינו פוסל אלא כשסרס הקוץ ע"י זריקת אדם בפשיעה והיה שייך זה לטעם א' שהוא כרבא שההיתר דביד"ש לא נפסל אינו חדוש אבל לטעם הב' דההיתר נמי הוא חדוש שהוא להמתניתא אין למילף להכשירו וממילא הא יש לפוסלו, והסמ"ג הא מסיק ואומר שם שכל זה למדנו ממה שהסמיכו ללא יבא ממזר שפסולו לא בא בידי שמים, ומכיון שסובר דהלמוד הוא מסמיכות הא הוא כטעם ב' דגם ההיתר דביד"ש הוא חדוש שאין לך למילף להכשיר מה שנעשה ביד"א כלל אף לא באונס כהרמב"ם והכרעת הש"ע שלא הזכיר בפשיעה שמשמע שפוסל בכל אופן שנעשה ע"י אדם וכפסול דממזר דנמי הוא ממזר אף באונס גמור כדבקים עכו"ם, וא"כ תמוה על הסמ"ג שאינו פוסל אף כשנעשה פ"ד ביד"א אם לא היה בפשיעתו דאדם.

וצריך לומר דבלא פשיעה סובר הסמ"ג שלא נחשב מעשה האדם אלא כמעשה ביד"ש, ואף שחייב בתשלומין על מעשיו אף כשעשה בלא כוונה ובלא ידיעה הוא משום חיוב שמירה דשמירת גופו וזה אינו כלום למעשה סרוס להפסל לקהל שנתחדש דלא נפסל אלא במעשה אדם שכשלא נעשה בפשיעה ובכוונה מהאדם לסרס אין להחשיב זה מעשה סרוס של האדם אלא כמעשה סרוס ביד"ש שנעשה ממילא ע"י אדם וע"י שלא נשמר במעשיו שבשביל זה נסתרס אין זה מעשה האדם ממש, אבל לא שייך זה כשכרת ממש את האברים ממש לא נתבטלו משם מעשיו בזה שלא ידע מה הוא עושה אלא בעושה דבר אחר כהא דנזרק ע"י הלוכו איזה קוץ שלא ידע כלל ממנו ונפל על אבריו של אחד ונסתרס מזה שזה מכשיר הסמ"ג. וקצת משמע כן בב"ק שם שהקשה לרב דמבעה זה אדם מלשון הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך אדם שמירת גופו עליו הוא ופירש"י לשון זה אינו שייך אלא בנוקי ממונו, וכונתו דלשון ושמירתן עליך משמע על דברים אחרים ולא על עצמו ולכאורה הא שייך לשון זה גם על עצמו שהוא שישמור את מעשיו שעושה בידיו וברגליו ובכל אבריו שלא יזיק בהן, אבל הוא משום דלשון זה שייך רק על מה שעושה בכוונה שהוא רק במתכוין להזיק ולא הכא דאיירי באופן שהאדם דרכו להזיק שהוא בישן כדאוקים שם לעיל מזה שזה אין להחשיב מעשיו כיון דשלא בכוונה הזיק וחיובו הוא על שלא שמר את עצמו מלהזיק בהלוכו ובנענועיו דבכל אבריו שא"כ נמצא שהשמירה שחייב היא לשמור את גופו מלהזיק והי"ל למיתני בלשון שמירת גופו עליו. חזינן דבלא כוונה לא נחשבו מעשה האדם, ולכן שפיר סובר הסמ"ג דלענין איסור פ"ד לקהל שהוא דוקא כשנזרק הקוץ מהאדם בפשיעה שרק זה נחשב מעשה האדם.

והרמב"ם שאף בלא פשיעה פוסלו בדין פ"ד כשנזרק הקוץ מאדם סובר דבכל אופן שנזרק קוץ מאדם נחשב מעשה האדם אף בלא שום כוונה, אך שמ"מ פטור בתשלומין כשהיה באונס גמור דאונס רחמנא פטריה מקרא דולנערה לא תעשה דבר, ולתוס' ב"ק דף כ"ז ד"ה ושמואל ובב"מ דף פ"ב ד"ה וסבר פטור אדם המזיק אף בכעין גניבה, ואולי גם לרמב"ם כן. משום דאף שנחשבו מעשה האדם לא חייבתו תורה בתשלומין אחר שהיה זה באונס. אבל מכיון שהוא מעשיו דהאדם הרי נעשה פ"ד בידי אדם ונפסל לקהל דהא לא דמי לנעשה ביד"ש כהא דנולד ממעי אמו ורק בנעשה פ"ד ע"י רעמים וברד וכיוצא בזה הוא ביד"ש ויש להכשירו כמו בנולד ממעי אמו. ומה שנחשב לידת ממזר בידי אדם ולידת פ"ד ביד"ש, הוא משום דלידת פ"ד לא בא כלל מן האיש לומר שאיכא חסרון בטיפות זרע שלו שהוא מכריח שיולדו מזה פצועים באברי הלידה, אלא שבזרע דיוצא מהאיש ליכא חסרון וראוי היה שיולד ולד שלם ותמים בלא שום חסרון אלא שהוא עונש מן השמים שיולד לאיש ולאשה זו ולד כזה שיחסר להו חסרון באברי הלידה, וכן הוא לכל חסרון ושינוי בגוף הולד שאירע שנולדו בעלי מומין וחסרי אברין שלא היה שום חסרון בטפות הזרע דהאיש ולא בהאשה אלא שהוא עונש שנולד מזרע שהיה ראוי להוליד ולד בריא ושלם גם מאשה זו שיולד בחסרון ושינוי לפי מדת העונש שעליו. ולהסמ"ג אין צורך לזה דהוא מטעם דכל מה שנעשה כראוי וכדרך כו"ע הוא ככלא מעשה, עיין בתוס' בכורות דף כ' ד"ה רבינא, שלכן רק ביאת איסור נחשבה הביאה מעשה האדם משום שהוא להיפוך מכפי שצריך ומוכרח להיות שהיתה במצוה ובחיוב דזו היתה באיסור כרת נחשבה מעשה כדכתיב הנפשות העושות, וא"כ הביאה שנולד ממנה פצוע דכא שהיתה ביאה כשרה מבעלה והיתה ביאת חיוב ומצוה והוא הצורך והרגיל לא נחשבה מעשה דבידי אדם.

והנה ברופא המסרס בכוונה מחמת שאברי הלידה נתמססו בין שהיה בהיתר מחמת שהיה זה סכנה להשאירם בגופו והיה מצד זה סכנה ממש, בין שהיה באיסור דאף שלא היה זה סכנה סרסו לרפאותו, שאיתא בשבת דף ק"י בסופו לירקונא. תרין בשיכרא ומיעקר דמקשה הגמ' ומי שרי וכן הוא מסקנת הגמ' דאסור אפילו שהוא לרפואה ממחלת הירקונא, ומוכרחין לומר שמחלת ירקונא אין בה סכנה או אף שאיכא סכנה איירי באיכא עוד רפואות אחרות למחלת הירקונא, אבל הוא לא חש לזה וכן הרופא או שהיה הרופא נכרי, אבל אין הרצון והכוונה לסירוס אלא להסיר מה שנתמסס כדי שלא יתמסס יותר בשר מהגוף ולרפאותו, דמעשה אדם ודאי הוא בכריתה זו דהא עושה בכוונה ובדקדוק גדול על כל משהו שחותך, אך שעושה לכוונה אחרת דלא היה איכפת ליה שלא היה נסתרס מזה ואדרבה היה רוצה שלא יסתרס מזה, שאפשר דכו"ע ידו בכה"ג לשיטת הערוך בתוס' יומא דף ל"ה ד"ה ה"מ והובא גם בתוס' כתובות דף ו' ובתוס' שבת דף ק"ג כדכתבתי בחדושי בכתובות, דפ"ר דלא ניחא ליה כזה דהוא לא רק שלא איכפת ליה איך שיהיה אלא דוקא רצונו היה שלא יסתרס בזה, יש להסתפק אם נפסל לקהל בדין פ"ד משום שנעשה ע"י אדם מאחר דהחולי הכריח להאדם הרופא לחתוך שלא בשביל סירוס דאף באבר ובשר אחר היה חותך אם היה שם המסמוס בבשרו, שא"כ גם כשאירע המסמוס כאן לא הוי חתיכת הרופא אלא חתיכת בשר בעלמא, שלכן אף שמסתרס מזה הוא רק בכריתה שלא ע"י אדם דהרי החולי שבא ביד"ש הכריחה לכרות זה, או שמ"מ מאחר שאדם כרת אותן הוא בידי אדם ופסול לקהל בדין פ"ד. ולכאורה לרבא דהוא מדכתיב פצוע ולא הפצוע שפרש"י שהוא מצד משמעות הלשון דפצוע הוא הנעשה אחר שנולד שצריך לומר בזה שכשר כנעשה ביד"ש ע"י רעמים וברד אף שהיה זה

אחר שנולד הוא משום דילפינן מהנולד ממעי אמו שכשר, שלכן כיון שע"י חולי לא היו נכרתין עכ"פ במציאות והוצרך דוקא לאדם שיכרות יש לפוסלו שאין למילף אותו מפ"ד הנולד ממעי אמו להכשירו, ולמתניתא דהוא משום שהוקש לממזר דהיה ביד"א אין למילף לפוסלו דהא בממזר עיקר הווייתו נעשה ע"י מעשה אדם. ולכן הרמב"ם שסובר כהמתניתא כדכתב המ"מ רק טעמא דמתניתא, וכדמוכרח כן מהא דפוסל בסרסו כלב ובהכהו קוץ אף שלא בפשיעת אדם כדלעיל יש לו לסבור דכשר למי שנתמסמס ע"י חולי בין בחלה גופו ובטלו ממנו אברים אלו ובין ע"י שחין שנולד שחין בהן והמסה אותן או כרתן וכפירוש היש"ש שהרמב"ם מכשיר גם כשהוצרך אדם לכורתן, וגם אם היחה כוונת הרמב"ם שבכרתן אדם נפסל ולא מכשיר אלא בנפלו מעצמן ע"י החולי לא שייך לשון כריתה אלא לשון נפילה, ואף ששייך כריתה ע"י רעמים וברד לא שייך זה ע"י חולי אף אם נימא שאיכא מציאות כזה שיפלו האברים ע"י חולי דגופו ואף ע"י חולי ושחין שבאברין אלו לא שייך אלא לשון נפילה, ורעמים וברד הא לא הוזכר כלל ברמב"ם לכן ודאי הוא כהיש"ש שכוונת הרמב"ם בלשון או כרתן הוא שהוצרך אדם לכרתן ומ"מ כשר מאחר שכבר נתבטלו ונתמסמסו, וגם הא יש להיות כן להרמב"ם לפ"מ שפוסל בסרסו כלב ובנפל קוץ על אבריו.

ולהש"ע נמי שמודה להרמב"ם בהכהו קוץ שאף בזרק אדם שלא בכוונה נמי נעשה בדין פ"ד ליפסל לקהל הוא נמי משום דסובר כהמתניתא אך שבסרסו כלב מכשיר משום דסובר דמעשה כלב וכל בהמה אף בכוונה להזיק לא נחשבה אלא כנעשה ביד"ש דממה שהוקש ללא יבא ממזר מה להלן ביד"א נתמעט גם מה שנעשה ע"י כלב כמו בנעשה ביד"ש וגם מהטעם שכתבתי לדידיה לעיל ואפשר שסובר גם בשיטת הרמב"ם כן כדלעיל. והסמ"ג דסובר דלא נעשה הדין פ"ד בהכהו קוץ אלא בנזרק הקוץ ע"י פשיעת אדם אם היה זה מחמת שסובר כטעם א' דהוא לרבא יש לו לסבור דפסול ע"י חולי כשהוצרך לחתוך ביד"א ונצטרך לדחוק דמה שמכשיר כשהיה ע"י חולי הוא דוקא כשנפל מעצמו שלא ע"י חתיכת אדם וקצת היה משמע כן מדלא נקט בכשר ע"י חולי לשון שכרתן אלא סתם ע"י חולי אירע לו כשר, אבל כיון שמסיק ואומר שם שכ"ז למדנו ממה שהסמיכו ללא יבא ממזר שהוא כהמתניתא צריך לומר דגם הסמ"ג מכשיר ע"י חולי אף בכרתן אדם כדכתבתי להרמב"ם והש"ע ומה שלא הזכיר בפירוש הוא מחמת דלא שכיח כלל שיפלו בעצמן ואולי ליכא זה כלל כדלעיל.

## ז

והנה שיטת רש"י משמע לע"ד במה דסובר דע"י חולי נמי הוא איסור דפ"ד כדסובר הרא"ש בשמו, הוא דוקא כשהוצרך אדם לחתוך בשביל זה כמפורש ברש"י יבמות דף כ' שכתב סרסו אדם ולא מחמת חולי נסתרס מאליו, הרי מדויק מזה דאם ע"י החולי נסתרס מאליו הוא נחשב סריס ביד"ש וכשר לקהל, ורק כשכרתו אדם פוסל אפילו כשאדם הוכרח לכרות כדי שיתרפא וא"כ גם מש"כ רש"י בדף ע"ה סריס חמה ס"ד הא סריס חמה ביד"ש הוא ומחמת חולי הוא, וכוונתו לתרתי סריסי חמה אחד שנולד כן ממעי אמו, ושני שנסתרס מחמת חולי דאדם לא עשה כלום אלא נתמסמסו ע"י חולי ונפלו מעצמן, ומה שלא פי' גם ע"י רעמים וברד כדכתב בסמוך בהא דשמואל, הוא משום דהכא מפרש אלו שנקראו סריסי חמה וסריס ע"י רעמים וברד לא שייכי לשם סריס חמה מאחר שנעשו ע"י מעשה כריתה אף שהמעשה היה ביד"ש ולכן פי' ע"י חולי שזה שייך לקרא סריס חמה מטעם שרוב מחלות באים מצד איזה חמימות בגופו או במקום שנצמח השחין, ועצם פירוש שחין הוא חמימות

כדמשמע בחולין דף ח' ומפורש כן ברש"י ד"ה משום, וכן פרש"י בפירוש החומש בפרשת תזריע, וגם הטעמים ע"ז שנקראו תרוייהו סריסי חמה הם אחרים, דזה שנולד סריס ממעי אמו לא היה זה בשביל איזה חמימות אלא מטעם שלא ראה חמה אלא כשהוא סריס כדא"ר יצחק בר יוסף א"ר יוחנן שם ריש דף פ', וזה שנעשה סריס אחר שנולד שג"כ נקרא סריס חמה הוא משום המציאות שבא זה מצד חולי דחמימות יתירה שהיה שם שנעשה מזה שחין שהמסה שם עד שנפלו ממה שנמסה גם מעצמן, ואף שלא מצוי שיפלו מעצמן נקט עכ"פ דין זה. ואף שהיה שייך לפרש ברש"י בדף ע"ה דכיון דמחמת חולי נעשה הסירוס הוא בדין סריס חמה אף כשהוצרך אדם לחתוך, אבל מאחר בדף כ' משמע דכשהוצרך אדם לחתוך הוא פסול לרש"י צריך לפרש גם ברש"י דף ע"ה כן.

אבל מסתבר לע"ד דבנתמסמו אף שלא יפלו מעצמן הוא בדין סריס ביד"ש, דכיון דא"ר יהודה אמר רב בחולין דף ע"ג נתמסמס הבשר רואין אותו כאילו אינו ופרש"י שם כגון בצומת הגידין טרפה דהא נמי כנטול דמי, וכן פירשו התוס' בדף ע"ז ד"ה נתמסמס דכל אלו שהטרפות תלוי בהן הוא כנטול, אך חלקו בשביל הא דבעי רבינא בנתמסמסו דכשאין הטרפות תלוי בעצמן אלא בהבשר שהוא מגין מליטרף אפשר דעדיין אף אחר שנתמסמס הוא מגין, וכן הוא גם דעת רש"י וליכא סתירה בדבריו כלל דאם הוא דבר שהטרפות תלוי בו כצוה"ג הוא ודאי טרפה ואם הוא בדבר המגין הוא בעיא דרבינא (ומה שבגליון כתב לעיין בפרש"י שם שהוא בדף ע"ז ורש"י דכאן שהוא בדף ג' אינו לכוונת קושיא אלא להבין החלוק דבפרש"י והוא כדכתבתי), והרא"ש בחולין שם הביא די"מ לענין הא דנשבר העצם ויצא לחוץ דאמרינן בבהמה המקשה דבעור ובשר חופין את רובו כשרה ועלה קאמר ר' יהודה שאם נתמסמס אותו בשר אינו מגין, והוא מחמת דלא גרסי מתמסמס מהו בבעיות רבינא כדכתב במעיו"ט ואף שהרא"ש עצמו גרס זה בבעיות רבינא שם ולא הזכיר שאיכא י"מ דלא גרסי לה, והמחבר בש"ע ביו"ד סימן נ' סעיף ג' פסק דלא כהי"מ שכתב שם כל אבר שנקיבתו או חסרונו או נטילתו פוסל אם נתמסמס פסול שמשמעו הוא רק כשהטרפות תלוי בהן ולא בשבירת עצם הקולית ובשר החופה שמגין שאף בנתמסמס הבשר מגין, ובסימן נ"ה סעיף י' שאירי בנשבר העצם ובשר חופה רובו שכשר מחמת שמגין שאם נתמסמס בשר החופה ונעשה כעין בשר שהרופא גורדו אינו מציל שלא קשה כלום משום שבסימן נ' הוא בדין ודאי שפסול גם בנתמסמס שזה הוא דוקא באברים שהטרפות תלוי בהן, ובסימן נ"ה נקט גם בבשר המגין שבנתמסמס בשר החופה עכ"פ פסול מבעיית רבינא שלא נתפשטה.

עכ"פ לענין דינא הוא בעצם הדבר בדין ודאי דנתמסמס הוא כאילו אינו, ומסמוס זה הוא ברור וידוע לכל שלא יפלו מעצמן דאם היה נופל מעצמן לא היה שייך לומר שאין אנו בקיאים לאסור בשביל זה כל שינוי מראה לריעותא שכתב הרמ"א ביו"ד בסוף סימן נ' ובסימן נ"ה סעיף י', וגם עצם לשון ר"ה בדר"י שאמר על ה"ד נתמסמס כל שהרופא גורדו ומעמידו על בשר חי משמע שצריך לרופא שיחתוך ויגרוד זה, אלא ודאי אף שברור שלא יפלו מעצמו הוא כאילו אינו כשאין בו שום תועלת להגוף, דאם עדיין יש בו תועלת שהאבר שנתמסמס עושה מלאכתו בגוף וכשירצה להשאר חולה כמו שהוא אף שלא יוכל לחיות בזה הזמן שהיה ראוי לחיות ודאי אין להחשיב כאילו אינו אף באדם שמחוייב להתרפאות שבשביל זה מחוייב לחתוך מהגוף מ"מ כל זמן שלא נחתך הוא בחשיבות שישנו בהגוף אף שברור שודאי יחתוך בשביל הצלת חייו, אבל כשכבר אין לו שום תועלת שאין האבר עושה שום מלאכתו בהגוף בזה אר"י אמר רב שהוא כאילו אינו, וזהו אף באדם נחשב כאינו לא רק כשודאי ילך לרופא

שיחתוך אלא כשברור שלא ילך לרופא נמי הוא כאינו שם אם אך הצורך להתרפאות הוא דוקא בחיתוך מהגוף וליכא רפואה אחרת.

ומסתבר דכשאירע בזה בגיד וביצים שנתמסמו שליכא שוב איסור מלחותכן, אף דאסור גם לסרס בסריס מהלאו דאיכא גם במסרס אחר מסרס שאיתא בשבת דף קי"א משום דכיון שנתמסמו הוו כליתנהו שוב, ואיסור מסרס אחר מסרס הוא דוקא במקום ברי שנשאר בו אחר הסירוס וליכא שום איסור לרופא לחתוך בצמצום רק מקום המסמוס אף בליכא סכנה מאחר דמה שנתמסמס הוא כאילו אינו, וגם יהיה מותר לקהל.

וא"כ מוכרחין לומר שמה שאוסר הוא בלא נתמסמו אלא חולי אחר שאף שאין שום ריעותא בהבשר הוא חולה עליהו ובחתיכתן יתרפא שבזה אסור לסרס כשליכא סכנה כמפורש בשבת שם דאסור לגברא לשתות הרפואה שנאמרה שם למחלת ירקונא משום דמיעקר מזה, וצריך לומר שירקונא לא היתה מחלה מסוכנת או שהיתה מצויה רפואה אחרת לירקונא ורק בזה שהיה בשר הגיד וכן הביצים שלמין במשמוש היד אבל מ"מ הוצרך לכורתן מצד החולי אף שהיה מותר משום שהיתה סכנה בזה סובר רש"י והרא"ש שאסור לבא בקהל בלאו דפ"ד. והרמב"ם שכתב בהיתר דנעשה פ"ד ע"י חולי שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו אברים אלו או שנולד בהן שחין והמסה אותן או כרתן, שפירושו משמע דהמסה אותן קאי על השחין היינו דהשחין המסה שהו כאלו אינם, וממילא לא שייך שוב שיפסל איך שיהיה דאף דיחתוך אדם הוא כלא עשה כלום כדלעיל, אבל מסיק או כרתן היינו דאף דלא המסה שהבשר הוא בחשיכות בשר צריך לחותכן אדם הרופא דבל"ז לא יתרפא נמי לא נחשב זה מעשה אדם לענין לפוסלו לקהל מאחר דהיה מוכרח לחתוך לרפואתו ולא למעשה סירוס הוא כנעשה ביד"ש דהא ע"י החולי שביד"ש נעשה גם הסירוס. ונמצא דבנולד שחין והמסה אותן לא שייך לאיפלוגי וגם לרש"י והרא"ש הוא כשר אף כשכרתן אדם, אך פליגי בלא הומסו והוכרח אדם לכרתן שבזה פסול לרש"י והרא"ש, ולהרמב"ם כשר.

וכן הא מוכרח לכאורה דהא חולי שלא בא מצניס ופחים ביד"ש הוא דהכל ביד"ש חוץ מצניס ופחים כדאיתא בכתובות דף ל', ואף אם חיכך בגופו כדרך האינשי לפעמים באיזה מקום בגופם אין חיכוך זה דבר שמקלקל להביא אף חולי קצת וכ"ש חולי כזה שיתבטלו אברי הולדה ואפילו נתחכך ביותר קצת לא שייך שיתקלקל גוף בריא בשביל חיכוך בעלמא, דמה שאיתא בירושלמי שא"ר אחא בר פסי קומי ר' זעירא הרי שעלת חטטין מי שמחכך בה או מסיית והרי הוא ביד"א כמו ביד"ש, הוא דוקא אחרי שעלו חטטין ביד"ש אבל ע"י חיכוך דאדם בעצמו בבשר בריא לא מצוי ואולי לא שייך כלל שיקולקל בשרו שהוא בריא ע"י חיכוך, וא"כ לא שייך להחשיבו שנעשה החולי ביד"א ואין טעם לפוסלו מאחר שילפינן דביד"ש כשר, ואפילו בנעשה החולי ע"י צניס ופחים וכדומה שהוא פשיעה לא שייך למילף מממזר שהוא במעשה האדם בכוונה ואף שהאדם נתכוין רק להנאתו הרשעה ולא רצה שיבא ולד מזה אינו כלום דמאחר דיודע שאפשר ומצוי שתתעבר מבעילתו הוא ודאי גם כמתכוין לזה היינו דאף בידיעה שתתעבר ותלד מביאה זו האסורה ושיהא הולד ממזר לא איכפת ליה, ומהחולי שבא ע"י צניס ופחים מה שלא נזהרים מזה כמה אינשי הוא מחמת הריבוי דלא נחלו אינשי מזה וגם מצד קושי הזהירות בזה שלכן אין למילף אף חולי הבא מצניס ופחים אלא רק כשחתך אברי הולדה שלא בכוונה לסירוס ולא כשנעשה זה לכוונה אחרת, אבל לא קשה זה על רש"י והרא"ש דהא ממזר הוי הולד אף כשנעשה ע"י אונס כהא דנפל מן הגג

ונתקע באשה, דנהי שאין למילף מאונס דדבוקום עכו"ם דהיה זה לכוונת בעילה דזנות והולדת ולד מהזנות וכוונת העכו"ם שהם אחרים נמי כוונה היא, ויש עכ"פ למילף מביאה זו דנפל מן הגג ונתקע באשה דהיה זה בלא שום כוונה כלל ומ"מ הוא ממזר שלכן גם לענין פ"ד יש למילף שנעשה בכל מעשה דאדם אף שהיה זה לכוונה דרפואה, ונמצא שלדינא כשהוא חולה על אברי הולדה ומוכרחין לכורתן לרפאותו וליכא שום מסמוס פליגי בזה הרמב"ם ורש"י והרא"ש דהרמב"ם מכשיר אף בזה כיון שעכ"פ מצד החולי הוכרח לכורתן ולרש"י ולהרא"ש פסול, שלהב"ח יש לפסוק כהרמב"ם ומשמע שהב"ש ס"ק י"ב סובר נמי כן, אף שהמחבר חושש לפסול כרש"י והרא"ש וגם הרמ"א לא השיג ע"ז, ועיין בח"מ סק"ה שכתב דממה שכתב בש"ע משמע דנקטינן לחומרא אבל הב"ח כתב דסברת הרא"ש היא סברת יחיד, שא"כ לפ"מ שכתבתי שצדק הרא"ש במש"כ לרש"י שסובר שע"י חולי פסול כדכתב הרא"ש אליביה והסכימו לו הטור והש"ע והרמ"א יש לנו ודאי לחוש לחומרא כדפסקו הש"ע והרמ"א, ולשון הח"מ משמע שלא ברור לו כהב"ח לבטל שיטת הש"ע והרמ"א מאחר דכותב תחלה איך יש להורות למעשה דהוא כהש"ע הוא בזה שמסיק אבל הב"ח כתב דסברת הרא"ש היא סברת יחיד אינה החלטה להקל שהיא חזרה ממה שכתב דהכי נקטינן לחומרא אלא מביא דיש בזה מחלוקת דלהמחבר והרמ"א שסברי דרש"י פוסל כדכתב הרא"ש בשמו נקטינן לחומרא ולהב"ח דפליג עלייהו וסובר דלרש"י כשר גם ע"י חולי והוי הפוסל רק סברת הרא"ש בעצמו שהוא יחידאה יש להקל ונמצא שאף אחר שהביא שיטת הב"ח אליבא דרש"י איכא לנו דעת הרא"ש והטור והסכימו לו הש"ע והרמ"א וכן דעת הר"י ירוחם כדהביא הב"ש הא יש לנו ודאי לחוש לשיטתייהו ולפסול מאחר דהוא לחומרא לדעת הח"מ.

## ח

ולכן למעשה אם היה כבר נשוי ועשו לו הנתוח כשנחלה בעצירת השתן ועוד מחלות שצריך בשביל זה ליטול ממנו את הפראסטעט וחתכו הרופאים גם את שביל הזרע בהביצים, אין לחייבו לגרש את אשתו כיון שלהרמב"ם הוא כשר. אבל לרווק שעשו לו ניתוח זה, יש לפוסלו מלישא אשה כשירה אף כשתרצה להנשא לו, ומוכרחים להודיע אף לגיורת שעשו לו ניתוח זה ולא יוכל להוליד כדי שלא יהיה קדושי טעות.

אבל לפי שיש לנו ידיעה מרופאים מומחים, ובמיוחד מד"ר שמעון בסקאו שליט"א, דהגם שיש בזה חשש ממש של סכנה, יש הרבה רופאים במדינותינו באה"ב אמעריקא שאין חותכין כלום מחוטי הזרע, וסומכים על מיני רפואות דאנטיביאטיק שלא יחלה מזה, ולכן צריך החולה בעצירת השתן להזהיר את הרופאים שלא יעשוהו סריס, אלא יחתכו רק מה שצריך להחולי שיש לו בהפראסטעט, ואם לא ירצו, ילך לבית חולים שאין מסרסין אלא חותכין רק מה שצריך למחלתו זו, דאין צורך לסרסו.

כך יש לנהוג ע"פ עצה וכן למעשה, אך אם קרה שהלך לרופאים שכן סרסו, הדין הוא, לענ"ד, כדכתבתי למעלה. דמאחר שהחולה התנהג כחיובו מדאורייתא לבקש עזרת רופא מומחה – והרופא החליט לטפל בו כפי מיטב ידיעתו בחכמת הרפואה ע"י ניתוח בדוק ומנוסה, א"כ לא עשה שום איסור במה שעבר ניתוח זה כדי להתרפאות.

זהו הנלע"ד למעשה.

זקינך אוהבך בלו"ג.

משה פיינשטיין

הרב הגאון יעקב יצחק הלוי רודערמאן  
ראש ישיבה, ישיבת נר ישראל

## בענין מצוות אין צריכות כוונה

(א) פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' שופר ה"ד וז"ל המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק לא יצא. נתכוין שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוין התוקע להוציאו או שנתכוין התוקע להוציאו ולא נתכוין השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שינתכוין שומע ומשמיע. עכ"ל.

והק' המ"מ דמשמע מהרמב"ם בהל' זו וכן בהל' ה' שפסק כר' זירא בר"ה כט. דמצוות צריכות כוונה. אבל הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"ג פסק דאכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו עכו"ם או ליסטים לאכול יצא ידי חובתו. וא"כ מוכח דפסק מצוות אין צריכות כוונה, וא"כ זה סתירה בדברי הרמב"ם.

ותי' המ"מ דיש לחלק בין תקיעת שופר לאכילת מצה, דבתקיעה כיון דעיקר המצוה היא השמיעה ואין מעשה מצוה, א"כ בלא כוונה זה לא נחשב לכלום, משא"כ במצה דאיכא מעשה של אכילת המצה, א"כ זה נחשב למעשה מצוה אפי' בלי כוונה. ואע"פ דבר"ה כח. הגמ' אמרה באכילת מצה דאם כפאוהו גויים יצא ועל זה רבא אמר זאת אומרת התוקע לשיר יצא, זה רק רבא שהשוה דינם אבל הרמב"ם לא פוסק כרבא.

(ב) לכאורה מתוס' בסוכה מב. משמע לא כסברת המ"מ. דאיתא שם במשנה ר' יוסי אומר יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא הלולב לרה"ר פטור כי הוא טעה בדבר המצוה. ואיתא שם בגמ' אמר אביי ל"ש אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב. והקשתה הגמ' הא מדאגבהיה נפק בי', ואמר אביי כשהפכו. ותוס' שם הקשה דמשמע דס"ל לאביי מצוות אין צריכות כוונה מדאיצטריך לשנויי' הכי, ותימא דבר"ה כח: רבא אמר מצוות אין צריכות כוונה וקא מותי' לי' אביי טובא. ע"כ התוס'.

ולכאורה לפי יסוד המ"מ קושית התוס' לא קושיא כי התם בלולב בנטילתו הוא עושה מעשה, וא"כ אולי אביי ס"ל דרק בלולב ל"צ כוונה, אבל בתקיעת שופר אולי ס"ל שכן צריך כוונה, וא"כ עדיין חולק על רבא, וקושית התוס' לק"מ.

(ג) אמנם לכאורה משמעות הגמ' בר"ה מוכח לא כסברת המ"מ. דאיתא שם בגמ' כפאו ואלו מצה יצא, אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים, אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא. פשיטא היינו הך, מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא – קמ"ל. ע"כ. וצ"ב מה סברה הגמ' במהו דתימא ומהו הקמ"ל: „יש לחקור בזה דבעינן כוונה במצוות, האם נימא דהעדר כוונת המצוה הוי חסרון בעצם מעשה המצוה, וזה נחשב כאילו בכלל לא עשה את מעשה המצוה, או נימא דמעשה המצוה הוי מעשה, אלא דהוי חסרון בקיום המצוה, דלקיום המצוה בעינן כוונה, ואם לא כיוון אע"פ שזהו מעשה המצוה אבל לא קיים את המצוה. ואפ"ל שבזה תלוי המהו דתימא והקמ"ל בגמ'. דבמהו דתימא הגמ' סברה שזה חסרון במעשה המצוה והוי כאילו לא עשה כלל, והוי

כמו מתעסק בעלמא, ולכן חילקה הגמ' בין מצה לשופר. כי אע"פ שמצינו בכל התורה כולה דמתעסק פטור, אבל היכא דנהנה כמו בעריות, חייב דהרי נהנה, וא"כ נחשב שעבר על האיסור, א"כ ה"ה בעשיית המצוות, אע"ג דהיכא דלא נתכוין הוי כמתעסק בעלמא ואין זה מעשה מצוה כלל, מ"מ היכא דנהנה במעשה המצוה יצא ידי חיובו, וזוהי סברת הגמ' במהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, כלומר שהוא נהנה וא"כ שפיר נקרא מעשה מצוה, אבל תקיעת שופר דליכא הנאה והתם זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא ולא נחשב למעשה מצוה. אבל בקמ"ל ס"ל לגמ' דהחסרון של כוונה זה בקיום המצוה, וא"כ זה שנהנה באכילת מצה לא מעלה ולא מוריד, וא"כ כיון דחזינן דאפ"ה במצוה יצא ידי חובתו, ע"כ זה מטעם שמצוות אין צריכות כוונה, א"כ ה"ה גם בשופר.

ולכאורה צ"ב דלפי סברת המ"מ שיש חילוק בין מצוה שיש בה מעשה למצוה שאין בה מעשה, א"כ רבא דאמר ש"מ התוקע לשיר יצא, לכאורה חידוש גדול, דאין חילוק ביניהם, וא"כ מה מקשה הגמ' פשיטא. וכן מה שהגמ' אמרה מהו דתימא לחלק בין מצוה לשופר ה"י רק מטעם שבמצוה הוא נהנה וא"כ זה לא נחשב למתעסק, אבל הגמ' לא חילקה בין מצוה עם מעשה למצוה בלי מעשה, א"כ לכאורה מוכח לא כמ"מ. וזהו גם סעד לתוס' בסוכה הנ"ל דג"כ מוכח לא כמ"מ.

(ד) עיי"ש בגמ' בר"ה דכתבה בהמשך, ש"מ מרבא דמצוות אין צריכות כוונה. והק' הכפות תמרים אמאי אצטרכינן להביא ראי' מזה דמצוות אין צריכות כוונה, הא קיי"ל בכתובות דבי"ד כופין על מצוות עשה, ולא בעינן שיאמר רוצה אני, א"כ חזינן דמצוות אין צריכות כוונה? — ותי' הכפות תמרים יסוד, דכיון דבי"ד יש להם כוונה, א"כ מהני כוונת בי"ד בעד האיש העושה את המצוה. והביא ראי' לדבריו מהא דאיתא בחולין ל"א דנדה הטובלת על דעת בי"ד, אע"פ דאין לה כוונה, מועלת כוונת בי"ד בעדה, וכן בכ"מ מהני כוונת המעשה בעד העושה. וא"כ אין ראי' מהגמ' בכתובות דמצוות אין צריכות כוונה, משא"כ בגמ' בר"ה דכפאוהו פרסיים ואין להם כוונה, אי לאו דמצוות אין צריכות כוונה לא ה"י יוצא. ע"כ דברי הכפות תמרים.

ולכאורה מוכח מהרשב"א דלא כתירוצו. דהרשב"א כתב דרק מהני כוונת המעשה בעד העושה היכא דשייך שליחות, אבל היכא דל"ש שליחות לא מהני. וא"כ בסוגיא בכתובות דאיירי במצוות דל"ש שליחות, לא יועיל כוונת הבי"ד. וא"כ הדרה קושיא לדוכתא, אמאי לא הוכיחו מהסוגיא דכתובות דמצוות א"צ כוונה?

ויש לתרץ דהתם הוא עושה על דעת בי"ד, ודעת בי"ד הוא בעד המצווה, א"כ מכיון שהוא מכוון בעשיית המצוה לעשותה על דעת בי"ד והם עצמם מכוונים למצוה ממילא נמצא הוא מכוון למצוה (אף דאינו רוצה), ומש"ה שפיר יוצא ידי חיובו ואין דמיון למצוות אין צריכות כוונה. והא דמועיל טבילת הנדה במסכת חולין, הרי כתבו הראשונים דשאני התם דהוי מכשירי מצוה.

(ה) על כל פנים הוכחנו לעיל מהגמ' דלא כסברת המ"מ. ולכאורה יש ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ם בין תקיעת שופר למצה בדרך אחרת.

איתא שם בגמ' ר"ה כח: אמר ליה ר' זירא לשמעיה איכוון ותקע לי. וכתב שם הבעל



המאור וז"ל ויש שסבורים לומר דלא פליגא דרבי זירא על דרבא דלא אמר רבי זירא איכוין ותקע לי למצוה אלא שצריך כוונה לשמוע ולהשמיע וכו'. עכ"ל. וצריך ביאור בדבריו.

הנה מצינו דנחלקו הרמב"ם והסמ"ג אי עיקר מצות שופר היא השמיעה או התקיעה, דהרמב"ם ס"ל דהעיקר הוא השמיעה והסמ"ג פסק דהמצוה היא התקיעה.

אבל י"ל דגם לשיטת הרמב"ם על אף דעיקר המצוה היא השמיעה, אבל ג"כ איכא ענין של תקיעה, והיינו משום דכתיב „יום תרועה יהיה לכם". ואמנם ל"צ לתקוע ממש אבל צריך שהתקיעה תהי' מיוחדת בעדו ונתקעת בשבילו ושיהיה לו יחס וקשר לתקיעה (וכמו שמצינו למשל דאף דאין שליחות לעכו"ם – מ"מ כתב הנתיבות דאם אומר לגוי להגביה מציאה בעדו, קנה, דכיון שעושה בשבילו מיקרי שהוא עושה המעשה), וא"כ אע"פ שעיקר המצוה היא השמיעה אבל צריך שיהיה לו גם יחס וקשר לתקיעה.

ועי"ז מובנים דברי בעה"מ. דאף דר' זירא ס"ל כרבא דמצוות אין צריכות כוונה עכ"פ אמר לו איכון, כלומר שצריך את הכוונה כדי לקשר את התוקע לשומע כדי שהתקיעה גם תתייחס בעדו ורק עי"ז הוא יצא ידי חובתו.

ולפ"ז גם מיושבת הסתירה ברמב"ם. דאה"נ הרמב"ם פוסק מצוות אין צריכות כוונה ולכן בכפאוהו ואכל מצה – יצא. והא דפסק הרמב"ם דאינם יוצאים עד שיתכוין שומע ומשמיע היינו משום דינא דר' זירא דבעינן שהתקיעה תתייחס לו, אבל כוונת מצוה אמיתית לא בעינן.

ולכאורה יסוד זה ממש מוכח מהגמ'. דהגמ' בר"ה כט. הביאה מח' תנאים אי בעינן שהמשמיע צריך לכוין. ור' יוסי שם אמר בד"א בשליח ציבור אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע, וזהו דינא דר' זירא. והרי הגמ' בפסחים קיד: אומרת שס"ל לר' יוסי מצוות אין צריכות כוונה? אלא מוכח היסוד הנ"ל שאע"פ שס"ל מצוות אין צריכות כוונה, בעינן התייחסות התקיעה לשומע וזה רק נעשה ע"י כוונת השומע ומשמיע שמקשרם ביחד.

## הרב הגאון אהרן הלוי סולוביצ'יק ראש ישיבה, ישיבת בריסק, שיקאגו

### בענין גרות

רמב"ם פ' י"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה יד וזה לשונו: „אל יעלה על דעתך שמשמון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ד' נשאו נשים נכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא. שהמצוה הנכונה כשיבוא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת. ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרושו אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלין אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה, הלכה ט"ו – לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד שמא מן הפחד חזרו. ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו. שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות. והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם, הלכה ט"ז – ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן. וכן שמשון גייר ונשא. והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר. ולא על פי בי"ד גיירום חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין. ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר – אז יבנה שלמה במה – הלכה י"ז – גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשין ומל וטבל בפני הדיוטות ה"ז גר. אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל ויצאו מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו. ואפילו חזר ועבד כו"ם הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין. ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלו סודן" עכ"ל. דברי הרמב"ם צריכים ביאור, הרי הרמב"ם אומר שאי אפשר להעלות על הדעת שמשמון המושיע את ישראל או שלמה הנקרא ידיד ד' נשאו נשים נכריות בגיותן. אחר כך הרמב"ם אומר שדלילה ובת פרעה נתגיירו קודם שמשמון ושלמה נשאו אותן. ברם, מכיון שלא נתגיירו אלא משום דבר ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שעבדו עבודה זרה לכך חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדות. הקושיא בזה היא אם הכתוב חשבן לעובדות כוכבים מפני שנתגיירו לשם דבר והמשיכו לאחר הגרות לעבד ע"ז אם כן באמת לא נתגיירו ובאמת שמשון ושלמה נשאו נשים נכריות בגיותן ואיך מיושבת העובדא הזאת שמשמון ושלמה נשאו נשים שנתגיירו בלי קבלת מצות ולכך לא חלה הגרות כלל?

והנה מלשון הרמב"ם משמע שאע"פ שמשמון ושלמה נשאו נשים בלי גרות אמיתית משום שקבלת מצוות היתה חסרה שם מכל מקום לא היו נחשבות לנכריות גמורות אלא שחשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין. אמנם השאלה היא מה המובן של שיטת הרמב"ם? אם העובדא שקבלת מצוות חסרה ואשת שמשון ואשת שלמה ממשיכין לעבד ע"ז קובעת שהגרות בטלה ומבוטלת ואינה חלה כלל, אם כן הדרא קושיא לדוכתא איך נשאו

שמשון ושלמה נשים בגיותן? והרי אין חילוק בין נושאי אשה בלא גרות לגמרי ובין נושא אשה שנתגיירה על ידי גרות שאינה נחשבת לגרות משום שקבלת מצוות היתה חסרה על ידי העובדא שהאשה המשיכה לעבוד ע"ז.

והנה ביבמות דף מו. הגמרא אומרת „תנו רבנן גר שמל ולא טבל ר"א אומר הרי זה גר שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו ולא מל רבי יהושע אומר הרי זה גר שכן מצינו באמהות שטבלו ולא מלו וחכמים אומרים טבל ולא מל ולא טבל אינו גר עד שימול ויטבול. זה פשוט וברור שאפילו לפי רב יהושע שסובר דטבל ולא מל שהוא גר מכל מקום הוא מודה דגר צריך להיות נימול לא רק מצד החיוב של מילה שמוטל על כל אחד מישראל אלא גם מצד הגרות הוא מחויב להיות נימול; וכן פשוט שאפילו לפי רבי אלעזר דסובר דגר שנימל ולא טבל דהוא גר מכל מקום הוא מודה דגר צריך לטבול.

וכן מבואר במסכת כריתות דף ט. „רבי אומר ככם כאבותיכם מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים“. הרי מבואר שזה דין אליבא דכולי עלמא דכמו שאבותינו לא נכנסו לברית אלא במילה, טבילה והרצאת דם אף לדורות לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם. המחלוקת בין רבי אלעזר, רבי יהושע וחכמים היא אם רק מילה מעכבת בגרות או טבילה מעכבת או שמילה וטבילה מעכבות בגרות. ברם, רבי אלעזר ורבי יהושע מודים דגר צריך לכתחילה להיות נימול ולטבול מדאורייתא, אלא שאינו מעכב בגרות. ונראה דהחלות דין של מילה לפי רבי יהושע שאינו מעכב והחלות דין של טבילה לפי רבי אלעזר שאינו מעכב הוא ממש כמו החלות דין של הרצאת דם בזמן הבית. (בזמן הזה אין גר צריך להביא קרבן כמבואר במסכת כריתות דף ט. „אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים אמר רב אחא בר יעקב וכי יגור אתכם גר אשר בחוככם לדורותיכם כתיב“) והנה בקשר עם הרצאת דם הגמרא במסכת כריתות דף ח: אומרת בזה הלשון: „ות"ק מאי טעמא לא תני גר כי קתני מדעם דמישרי למיכל בקדשים גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשיה למיעל בקהל“. עיין בשיטה מקובצת שם שמפרש שהמובן של „לאכשורי נפשיה למיעל בקהל“ הוא שגר בזמן הבית מחויב להביא קרבן וכל זמן שלא הביא קרבנו אע"פ שיש לו קדושת ישראל ויש לו דין של ישראל לכל הדברים מכל מקום בקשר עם לבוא בקהל הרי יש לו הפסול קהל של עכו"ם והוא אסור לישא בת ישראל ופוסל אשה בביאתו לכהונה ונראה דאותו הדין שייך אליבא דרבי אלעזר בקשר עם גר שנימול ולא טבל; וכן אותו הדין שייך אליבא דרבי יהושע בקשר עם גר שטבל ולא מל דאע"פ שהוא גר ויש לו דין ישראל לכל הדברים מכל מקום יש לו חלות דין של פסול קהל ואסור לישא בת ישראל ופוסל אשה בביאתו לכהונה. ברם, מה הוא ההסבר? ונראה שישנם ענינים שהם מהוים את הגרות וישנם ענינים שאע"פ שאינם מהוים את הגרות מכל מקום הם דברים שגר צריך לעשות מדאורייתא וכל זמן שהגר לא קיים את הדברים שגר צריך לעשות אז הגר אסור לבוא בקהל. לפי החכמים מילה וטבילה מחולקות מהרצאת דם בזה שמילה וטבילה מהוות את הגרות. ברם, הרצאת דם אינה מהווה את הגרות. ברם הרצאת דם הוא שגר מחויב לעשות מדאורייתא. כל זמן שלא הביא קרבן הרי הוא מעוכב לבוא בקהל אע"פ שיש לו דין ישראל לכל הדברים.

בקיצור, ישנן שתי הלכות בגרות: א) דברים המהוים את הגרות ב) דברים שאינם מהוים את הגרות ואינם מעכבים את הגרות כלל. ברם, הם דברים שגר שרוצה להתגייר מחויב

לעשות. אבל מכיון שאינם מהוים את הגרות ואינם מעכבים את הגרות לכך נעשה גר ויש לו דין ישראל לכל הדברים חוץ מזה שלגבי להיכנס בקהל ולישא בת ישראל, ישנה הלכה מיוחדת שאם הגר שנתגייר לא עשה ולא קיים הדברים שגר מחויב לקיים אז הגר מעוכב מלהכנס בקהל והרי הוא אסור לישא בת ישראל ויש לו הפסול קהל של עכו"ם ופוסל אשה בביאתו לכהונה. דוגמא מהלכה זו היא החיוב שמוטל על הגר כשמתגייר להביא קרבן בזמן הבית. הבאת קרבן על ידי הגר איננה מעכבת את הגרות. ברם, מכיון שגר בזמן הבית מחויב להביא קרבן אם כן אם אחד בזמן הבית נתגייר ולא הביא קרבן הרי הוא ביחס עם הפסול קהל של עכו"ם נחשב כלא נתגייר עדיין והרי הוא אסור לישא בת ישראל.

אותה ההלכה שייכת גם כן לפי רבי יהושע בקשר עם מילה. לפי רבי יהושע טבל ולא מל נעשה גר. אבל בודאי שלפי רבי יהושע מילה היא מאותם הדברים שכל מי שרוצה להתגייר ולהיכנס תחת כנפי השכינה הוא מחויב להיות נימול ולא רק מצד החיוב הכללי שמוטל על כל אחד מישראל אלא גם מצד העובדא שבא להתגייר ולהסתופף תחת כנפי השכינה. בדומה לזה אותה ההלכה שייכת גם כן לפי רבי אלעזר בקשר עם טבילה. לפי רבי אלעזר מל ולא טבל נעשה גר. ברם, בודאי שלפי רבי אלעזר טבילה היא מאותם הדברים שכל מי שרוצה להתגייר מחויב לעשות. ואם כן אם אחד נתגייר ומל אבל לא טבל הרי הוא נעשה גר. אבל מכיון שלא טבל ולא עשה מה שמוטל עליו לעשות אם כן הרי הוא מעוכב מלבוא בקהל ואסור לישא בת ישראל. לפי החכמים מילה וטבילה הם דברים המהוים את הגרות ולכך אם מל ולא טבל או טבל ולא מל הרי הוא נכרי גמור ולא נחשב לישראל כלל. ברם, השאלה היא בקשר עם קבלת מצוות – האם קבלת מצוות היא דבר שמהווה את הגרות ועל ידי קבלת המצוות הנכרי מקודם יוצא מכלל עכו"ם ונכנס לכלל קדושת ישראל או שקבלת מצוות היא אחת מהדברים שמי שרוצה להתגייר צריך לקיים ולעשות כמו הבאת קרבן בזמן הבית? זה ברור שלפי שיטת התוספות, מרדכי והראש קבלת מצוות היא הדבר היסודי שמהווה את הגרות שהרי לפי שיטת התוספות ביבמות דף מה: וקידושין דף סב: וכן לפי שיטת הראש ביבמות דף מה ומרדכי קדושין בית דין של שלשה צריך לכתחילה לכל עניני הגירות, בין למילה ובין לטבילה ובין לקבלת המצוות אבל בדיעבד אפילו לא מל ולא טבל בפני שלשה, אלא בפני שנים או קרובים, ואפילו לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו או אשה שטבלה לנדתה הרי זה גר ומותר בבת ישראל חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם לא היתה בפני שלשה שעיקר משפט שנאמר בגירות הוא על קבלת המצוות. ברם, לפי הרמב"ם והרי"ף בית דין של שלשה מעכב בטבילה (ומסתבר שהוא הדין למילה שבית דין של שלשה מעכב במילה) והא דאמרינן שגר שטבל בינו לבין עצמו לקריו ואשה שטבלה לנדתה בינה לבין עצמה הרי הוא גר הוא לא משום שהטבילה לקריו או לנדתה מצד עצמה מועלת לגירות אלא משום שכיון שאנו רואים אותו נוהג בכשרות ודאי נתגייר וכאילו באו עדים שנתגייר בבי"ד פלוני כראוי בקשר עם קבלת מצוות. הרמב"ם בפ"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה יז כותב: „גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר“. מפשטות לשון הרמב"ם משמע שקבלת מצוות בדיעבד אינו מעכב אם לא קבל המצוות כלל. (עיין בשיטה מקובצת כתובות דף יא בשם ריטב"א ושיטה ישנה שמשמע מלשונם שקבלת מצוות אינו מעכב בדיעבד).

ונראה שהרמב"ם חולק על תוספות והרא"ש והמרדכי. הרמב"ם סובר שרק מילה

וטבילה מהוים את הגירות אבל קבלת מצוות דומה להבאת קרבן בזמן הבית שהיא דבר שמי שרוצה להתגייר מחויב לעשות מן התורה אבל בדיעבד הוא נעשה גר אפילו בלי קבלת מצוות כמו שבזמן הבית בדיעבד נכרי המתגייר ולא הביא קרבן נעשה גר. ברם, כמו שגר שנתגייר בזמן הבית ולא הביא קרבן הגמרא בכריתות אומרת שאינו כשר לבוא בקהל ואסור לישא בת ישראל כמבואר בשיטה מקובצת דף ט – כמו כן לפי שיטת הרמב"ם גר שמל וטבל ולא קבל מצוות הרי הוא נחשב לגר אבל מכיון שלא קיים ולא עשה מה שמוטל עליו לעשות בתור גר הרי הוא מעוכב לבוא בקהל ולישא בת ישראל עד שיקבל עליו עול מצוות. עכשיו אנו יכולים להבין את דברי הרמב"ם. הרמב"ם כותב שאל יעלה על דעתך ששלמה ושמשון נשאו נשים נכריות בגיותן. אלא סוד הדבר הוא שכדי שגר או גיורת יהיו מותרים לבוא בקהל אז צריכים לקיים את כל עניני הגירות שמוטלים על הגר לעשות ובלא זה אינו כשר לבוא בקהל. ונראה דאם אחד מתגייר ומקבל עליו עול מצוות אבל אם אחר הקבלת מצוות הוא ממשיך להתנהג כמו שהתנהג קודם הגירות אז קבלת המצוות נחשבת לפטומי מילתא בעלמא מכיון שקבלת המצוות שלו היתה רק מפה לחוץ ולא שנתה הנהגתו; אם כן נחשב כמי שלא קבל עליו עול מצוות. כדי שקבלת מצוות תהיה נחשבת לקבלת מצוות נחוץ שעל ידי קבלת עול המצוות יעשה הגר למסור לשמירת המצוות. בקשר עם בת פרעה שנישאת לשלמה ובקשר עם דלילה שנישאת לשמשון מכיון שקבלת המצוות שלהן לא שינתה הנהגתן שמקודם לכך קבלת המצוות שלהן נחשבת לפטומי מילתא בעלמא ולקבלת מצוות שמפה לחוץ גרידא. ולפיכך היו מעוכבות מלבוא בקהל וחשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין, עיין ברמב"ם פ"א מהלכות מחוסרי כפרה הלכה ב שכתב וז"ל: „גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו. אף על פי שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה. שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל. וכיון שיביא קרבנו ויעשה ישראל כשר אוכל בקדשים". הרי מבואר בלשון הרמב"ם דגר בזמן הבית כל זמן שלא הביא קרבנו הרי הוא גר אלא שאינו גר גמור ואינו נחשב לישראל כשר עד שיביא קרבנו. המובן של דברי הרמב"ם הוא שכל זמן שלא הביא את הקרבן המוטל עליו לעשות בתור גר הרי הוא אסור לישא בת ישראל ולכך אינו נחשב לישראל כשר משום שכל זמן שלא קיים את החוב שמוטל עליו יש לו הפסול קהל של עכו"ם. לפי הרמב"ם קבלת מצוות דומה ממש להבאת קרבן מפני ששתיהן הן ענינים שמוטלים על הגר לקיים וכל זמן שלא קיים יש להגר חלות שם פסול קהל של עכו"ם ואינו נחשב לישראל גמור ולישראל כשר. עכשיו אנו יכולים להבין את דברי הרמב"ם שכתב „אל יעלה על דעתך ששלמה ושמשון נשים נכריות בגיותן" ממש. זה אינו יכול לעלות על הדעת, אבל שלמה ושמשון אע"פ שלא נשאו נשים נכריות ממש מכל מקום הם חטאו בזה שהם נשאו נשים שלא היו גיורות גמורות ולא היו כשרות לבוא בקהל. ברם, עדיין יש קושי בדברי הרמב"ם בזה שכתב בפ"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ז „ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן". הקושיא היא מכיון שאשת שמשון ואשת שלמה לא היו גיורות גמורות ולא היו כשרות לבוא בקהל אם כן הרי שמשון ושלמה קימו אותן באיסור ומדוע לא הכריח בית דין הגדול את שמשון ושלמה לגרש נשותיהן אע"פ שלא היו נכריות ממש? כדי לתרץ את הקושיא הזאת נגד הרמב"ם צריכים אנו להזכיר את דברי התוספות בחולין דף ג: ד"ה קסבר, שכתבו בזה הלשון: „ואע"ג דאמר בסוף פ"ב דיבמות אחד גרי אריות ואחד גרי חלומות כולם גרים גמורים היינו כשמתגייר לגמרי מפחד אריות אבל כותים לא נתגיירו

לגמרי כדכתיב במלכים (ב, יז) את ד' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים ומאן דאמר גרי אמת הן קסבר דשוב נתגיירו לגמרי". בקשר עם המאן דאמר שסובר שכותים גרי אריות הן התוספות אומרים כאן שאע"פ שכולן גרים גמורים הם מכל מקום הכותים לא היו גרים כלל משום שאע"פ שנתגיירו שנימולו וטבלו וקבלו עליהם עול מצוות מכל מקום מכיון שהמשיכו לעבוד עבודה זרה כמו שכתוב ואת אלהיהם היו עובדים לכך קבלת מצוות של הכותים היתה נחשבת לפטומי מילתא בעלמא ולקבלת מצוות של מפה לחוץ גרידא כיון שקבלת מצוות שלהם לא שנתה הנהגתן שמקודם ולא עשתה אותם לשומרי מצוות וכמו שכתבנו בביאור דברי הרמב"ם בקשר עם בת פרעה ודלילה. אבל מה הוא הביאור בסוף דברי התוספות בקשר עם המאן דאמר שסובר שכותים גרי אמת הן? מה הוא המובן של הביטוי „ומאן דאמר גרי אמת הן קסבר דשוב נתגיירו לגמרי?" לא מיסתבר לומר דכונת התוספות היא שהתנא שסובר כותים גרי אמת הן סובר שאע"פ שבתחילה לא נתגיירו כהלכה ולא היתה שם קבלת מצוות אמיתית אבל לאחר כמה שנים הכותים נתגיירו עוד הפעם וקבלו עול מצוות שנית ואחר קבלת מצוות השניה לא עבדו את אלהיהם והמחלוקת בין המאן דאמר שסובר כותים גרי אמת הן והמאן דאמר שסובר כותים גרי אריות הן היא אם באמת הכותים נתגיירו עוד הפעם ביחד עם קבלת מצוות שניה. זה לא מיסתבר לומר שהמחלוקת היא מחלוקת במציאות אם הכותים נתגיירו עוד הפעם. אבל נראה שכונת התוספות היא שבאמת אליבא דכולי עלמא הכותים לא נתגיירו שנית אלא שהכותים אע"פ שבתחילה תיכף אחר גירותן לא שנו הנהגתן והמשיכו לעבוד ע"ז מכל מקום לאחר כמה שנים שנו הנהגתם ונעשו לשומרי מצוות (ואע"פ שמבואר בגמרא דאדרבה הכותים קלקלו את מעשם זה היה על ידי בני בניהם של הכותים הראשונים. ברם, הכותים הראשונים שנתגיירו בתחילה בלי לשנות את הנהגתם ובלי עזיבת עבודה זרה שלהם לאחר איזה שנים אותם הכותים הראשונים עזבו את הע"ז שלהם). והמחלוקת בין המאן דאמר שסובר שכותים גרי אריות הן והמאן דאמר שסובר שכותים גרי אמת הן היא שהתנא שסובר כותים גרי אמת הן סובר שאם נכרי מתגייר ומקבל עליו עול מצוות אע"פ שבתחילה קבלת המצוות שלו אינה משנה הנהגתו והוא ממשיך להתנהג כמו שהתנהג קודם גירותו מכל מקום אם בסוף ימיו הוא משנה הנהגתו ונעשה לשומר מצוות אז אמרינן שלמפרע קבלת המצוות שלו נחשבת לקבלת מצוות והוא גר גמור. ברם, המאן דאמר שכותים גרי אריות הן סובר שאם בתחילה בשעת הגירות קבלת המצוות לא שנתה הנהגתו והוא המשיך לעבוד ע"ז אז הקבלת מצוות שלו נחשבת לפטומי מילתא בעלמא ואע"פ שלאחר זמן הגר נעשה לשומר מצוות אז הוא זקוק לגרות אחרת. ונראה שהרמב"ם סובר שאע"פ שקבלת מצוות שאינה משנה ההנהגה של הגר אינה נחשבת לקבלת מצוות מכל מקום אם לאחר זמן אותו הגר עזב את העבודה זרה שלו ומשנה הנהגתו לטוב ונעשה מסור לשמירת המצוות אז קבלת המצוות שלו נחשבת לקבלת מצוות אמיתית למפרע מכיון שקבלת המצוות לסוף שנתה הנהגתו ועשתה אותו לשומר מצוות. ונראה שלפי הרמב"ם שמשון ושלמה קימו נשותיהן אע"פ שנגלה סודן שהמשיכו לעבוד עבודה זרה ולא שנו הנהגתו משום שמשון ושלמה היו בטוחים שלבסוף נשותיהן תעזבנה את העבודה זרה שלהן וישנו הנהגתן לטוב ואז למפרע תהיה הקבלת מצוות שלהן נחשבת לקבלת מצוות. ולפיכך בית דין הגדול לא הכריח את שמשון ושלמה לגרש נשותיהן משום שמשון ושלמה היו בטוחים שלבסוף תקבלנה את המצוות בלב שלם ובית דין הגדול בעצמם היה להם ספק שאפשר שלאחר זמן תשנינה הנהגתן ולכך היה דומה להעובדא (כתובות דף כב:) של נשאת לאחד מעדיה והיא אומרת ברי לי שאין

בית דין כופין את הבעל לגרש את אשתו ולפיכך לא הכריחו בית-דין הגדול את שמשון ושלמה לגרש את נשותיהן כיון שהיה ודאי לשמשון ושלמה שנשותיהן לבסוף תעזבנה את הע"ז שלהן ותהינה שומרות מצוות ואז יהיה נקבע למפרע שהקבלת מצוות היתה קבלת מצוות אמיתית.

והנה רש"י בכתובות דף כט בקשר עם המשנה „אלו נערות שיש להן קנס... והבא על הכותית" מפרש „קסבר גירי אריות הן וישנן בלאו". והקשו בתוספות דאם התנא דמשנה קסבר דכותים גרי אריות הן אם כן מדוע הוא חייב קנס והלא הבא על עובדת כוכבים אינו חייב קנס ועוד הקשו בתוספות דהרי המשנה היא אליבא דרבי מאיר ורבי מאיר קסבר: כותים גירי אמת הן. ונראה דהפשט ברש"י הוא דהמשנה סוברת דאף על פי שכותים גרי אמת הן מכל מקום לגבי הלאו של לא תחתן לא היו גרים גמורים ולגבי הלאו של לא תחתן הוי גירי אריות ויש להם הפסול קהל של עכו"ם לגבי לבוא בקהל. ורש"י חולק על תוספות שכתבו דהכותים „שוב נתגירו לגמרי". רש"י סובר שהכותים הראשונים נשארו עובדי עבודה זרה עד סוף ימיהם וממילא קבלת מצוות היתה חסרה בגירותם כיון שקבלת מצוות שלהם לא הביאה אותם למסירות לשמירת מצוות ולכך הקבלת מצוות שלהם היתה פטומי מילתא בעלמא ורק מפה לחוץ. רש"י סובר כמו הרמב"ם שקבלת המצוות איננה דבר המהווה את הגרות אלא שהיא אחת מהענינים שמי שרוצה להתגייר מוטל עליו לעשות כמו קרבן בזמן הבית ומי שאינו מקבל עליו עול מצוות גם כן נעשה לגר אלא שאינו כשר לבוא בקהל ולגבי הפסול קהל של עכו"ם הוא אינו גר. לכן אומר רש"י דהמשנה סוברת שאף על פי שכותים יש להם דין של גרי אמת לכל הדברים אבל בקשר עם לבוא בקהל הם נחשבים לגרי אריות ומי שבא על הכותית קא עבר על לא תחתן ומכל מקום הוא חייב בקנס כיון שלכל הדברים הם נחשבים לגר אמת.

## מענין לענין באותו ענין

### ב

בענין עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל קידושין דף סח: – „וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין הולד כמותה ואיזה זה ולד שפחה ונכרית – שפחה כנענית מנלן אמר רב הונא אמר קרא שבו לכם פה עם החמור – עם הדומה לחמור אשכחו דלא תפסי בה קדושי ולדה כמותה מנלן דאמר קרא האשה וילדיה תהיה לאדניה נכרית מנלן אמר קרא „לא תחתן במ" אשכחנא דלא תפסי בה קידושי ולדה כמותה מנלן א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי דאמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה אמר רבינא ש"מ בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך לימא קסבר רבינא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר נהי דכשר לא הוי ממזר לא הוי פסול מקרי. כן היא הגירסא ברוב ספרים והגירסא של רש"י ביבמות. אבל הגירסא של רש"י כאן בקידושין היא להיפך „נימא קסבר רבינא עובד כוכבים הבא על בת ישראל הולד ממזר נהי דכשר לא הוי ממזר לא הוי פסול מקרי" עיין שם ברש"י שכתב בזה הלשון: „לימא קסבר רבינא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר גרסינן דאתא לאשמועינן דלא שדינן ליה בתר עובד כוכבים דנימא עובד כוכבים הוא ואם נתגייר יהא מותר לבוא

בקהל אלא בתר ישראלית שדינן ליה וכיון שבעבירה נולד הוה ליה ישראל פסול כשאר נולדים ממי שאין לו עליו קידושין דתנן במתניתין שהם ממזרים. מבואר בדברי רש"י שלפי המאן דאמר עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אז הולד צריך גירות כדי להיות מותר לבוא בקהל. וכבר הקשו על רש"י מהגמרא בבכורות דף מז. שהגמרא אומרת שם בזה הלשון: „אמר רב אדא בר אהבה לוייה שילדה בנה פטור מה סלעים דאיעבר ממאן אילימא דאיעבר מכהן ומלוי מאי איריא לוייה אפילו ישראלית נמי אלא דאיעבר מישראל למשפחותם לבית אבותם כתיב אמר רב פפא דאיעבר מעובד כוכבים ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד לוי פסול מיקרי". הרי חזינן מגמרא זו דאם לוייה נתעברה מעכו"ם אז הבן פטור מפדיון הבן משום שהוא לוי פסול. ולפי שיטת רש"י הוא צריך להיות פטור משום שהוא עכו"ם וצריך גרות. שיטת התוספות בקידושין דף עה: היא כמו שיטת רש"י בקידושין דף סח: שלפי המאן דאמר דעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אז שדינן ליה בתר אביו העכו"ם וצריך להתגייר כדי לישא בת ישראל. עיין בגמרא קידושין דף עה. „תניא וכן רבי אלעזר אומר כותי לא ישא כותית מאי טעמא... כי אתא רב דימי אמר רבי אלעזר סבר לה כרבי ישמעאל ורבי ישמעאל סבר לה כרבי עקיבא רבי אלעזר סבר לה כרבי ישמעאל דאמר כותים גרי אריות הם ורבי ישמעאל סבר לה כרבי עקיבא דאמר עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר" עיין שם ברש"י ד"ה ורבי ישמעאל סבר לה כרבי עקיבא כו', דהא חייבי לאוין הן הילכך כותי לא ישא כותית דתרווייהו ספיקי ממזרים הם דיש לומר בכל אחד מהם הוא בא מישראלית הנשאת לעובד כוכבים והרי הוא ממזר וזו באה מכותי וכותית מעולם אי נמי איפכא" וכתבו שם בתוס' וז"ל „האריך בקונטרס וצריך פירוש לפירושו מהו האיסור וצ"ל דהיינו מחששא דילמא ממזר בן ישראל ישא כותית שהיא עובדת כוכבים גמורה שהיא מכותי וכותית והיא עובדת כוכבים גמורה מאחר דכותים גרי אריות הן ונמצא שממזר לוקח עובדת כוכבים. וא"ת אמאי איצטריך למימר דקסבר עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר לימא הולד כשר וכ"ש דאיכא למיחש טפי שלא תנשא לעובד כוכבים ושמא יש לומר אם הולד כשר אם כן הוא הולך אחר העובד כוכבים כדאמר בסוף פרק דלעיל (דף סז:): וליכא למיחש כל כך אם תנשא לעובד כוכבים אבל השתא דקסבר הולד ממזר אם כן הולך אחר אמו ואיכא למיחש טפי שלא תנשא לעובד כוכבים (עיין במהרש"א שזו היא הגירסא בכל הדפוסים הישנים אלא שבדפוסים חדשים הגיהו „וליכא למיחש לכך אם תנשא לעובד כוכבים"). הרי חזינן ששיטת התוספות בקידושין דף עה: הוא ממש כמו שיטת רש"י בקידושין דף סח שלפי המאן דאמר דעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר המובן הוא דשדינן את הולד בתר אביו וצריך גירות ואם כן אותה הקושיא שמקשים נגד רש"י עומדת גם כן נגד התוספות. כדי ליישב את הקושיא נגד רש"י ונגד תוספות מהגמרא בבכורות דף מז. צריכים אנו להזכיר את המשנה בקידושין דף סט. וזה לשון המשנה: „רבי טרפון אומר יכולין ממזרין ליטהר כיצד ממזר שנשא שפחה הולד עבד שיחררו נמצא הבן בן חורין רבי אליעזר אומר הרי זה עבד ממזר". והגמרא אומרת שם: אמר ר' אלעזר מאי טעמיה דרבי אליעזר דאמר קרא לא יבא לו לו הלך אחר פסולו ורבנן ההוא בישראל שנשא ממזרת סלקא דעתך אמינא למשפחותם לבית אבותם כתיב אתא „לו" אפקיה ורבי אליעזר לאו אע"ג דכתב למשפחותם לבית אבותם אתא „לו" אפקיה הכא נמי אף על גב דכתיב האשה וילדיה תהיה לאדוניה אתא „לו" אפקיה ורבנן כל ולד במעי שפחה כנענית כולד במעי בהמה דמו". שיטת רבי אליעזר צריכה ביאור. איך אומר



רבי אליעזר שאם ממזר נשא שפחה שהולד הוא עבד ממזר. והלא אין הבן מתיחס אחר אביו כלל והבן אינו חייב על הכאתו וקללתו ואם כן מדוע יש להבן הפסול ממזר של אביו הרי אינו אביו כלל? רואים אנו מזה שלפי רבי אליעזר ההלכה של „לו“ הלך אחר פסולו קובעת לנו שבן יש לו הפסול קהל של אביו או אמו אפילו כשאינו מתיחס לאביו ולאמו ולכך סובר רבי אליעזר דממזר שנשא שפחה הוא עבד ממזר אע"פ שאינו מתיחס לאביו או לאמו יש לו הפסול קהל של הוריו. זה ברור שלפי רבי אליעזר הפסול קהל של הבן אינו מבוסס על יחוס כלל. השאלה היא בקשר עם שיטת רבי טרפון שאומר שממזר שנשא שפחה הבן הוא רק עבד וכששיחררו נמצא הבן בן חורין ומותר לבוא בקהל. מה הוא הביאור בשיטת רבי טרפון? אפשר לבאר שיטת רבי טרפון (רבנן) בשני אופנים: א) רבי טרפון חולק על רבי אליעזר וסובר שההלכה של „לו“ הלך אחר פסולו מבוססת על המושג של יחוס; אע"פ שאינה מבוססת על המושג של יחוס משפחה מכל מקום מבוססת על המושג של סתם יחוס. ב) גם רבי טרפון מסכים עם רבי אליעזר שהדין של „לו“ הלך אחר פסולו אינו מבוסס על המושג של יחוס וכל וולד יכול להשיג את הפסול קהל של אביו ואמו אפילו כשאינו מתיחס אחר אביו או אחר אמו. ברם, בעובדא של ממזר שנשא שפחה ישנה הלכה שכל וולד במעי שפחה כנענית כולד במעי בהמה דמי. הלכה זו נובעת מגזירת הכתוב של האשה וילדיה תהיה לאדוניה הלכה זו קובעת לנו שולד שפחה נגרר אחר אמו ואין לו שום שייכות וגרירה בתר אביו. ברם, בקשר עם עכו"ם הבא על בת ישראל אנו יכולים לומר כמו רש"י בקידושין דף סח. ותוספות בקידושין דף עה: שאע"פ שבעובדא של עכו"ם הבא על בת ישראל הולד מתיחס רק אחרי אמו ולא אחרי אביו מכל מקום הוא משיג את פסול קהל של עכו"ם של אביו. נמצא שמצד יחוסו לאמו הוא נחשב לישראל גמור אלא שהוא אסור לישא בת ישראל משום שיש להולד הפסול קהל של עכו"ם של אביו אע"פ שאינו מתיחס לאביו. כדי להפקיע את הפסול קהל של עכו"ם צריך הוא לעבור בגרות. בלי גרות הוא גם כן ישראל אלא שהוא אסור לישא בת ישראל, והרי הוא דומה לגר בזמן הבית שמל וטבל וקבל עליו עול מצוות אלא שלא הביא קרבן. עכשיו יכולים אנו להבין את דברי רש"י בקידושין דף סח דלהמאן דאמר דעכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר הרי הוא צריך להתגייר כדי לישא בת ישראל והקושיא היא מדברי רב אדא בר אהבה בבכורות דף מז. דלוייה שנתעברה מנכרי בנה פטור מפדיון הבן משום שלוי פסול הוא דאיכרי ולפי רש"י הרי שדינן ליה בתר אביו והוא עכו"ם וצריך להתגייר כדי שיהיה מותר לישא בת ישראל. התירוץ הוא שלפי רש"י גם כן עכו"ם הבא על בת ישראל הולד הוא ישראל לכל הדברים מפני שהוא מתיחס אחר אמו ואינו מתיחס אחר אביו כלל אלא שיש להולד הפסול קהל של עכו"ם של אביו אף על פי שאינו אביו כלל על פי דין. ברם, מצד גזירת הכתוב של „לו“ הלך אחר פסולו הבן השיג את הפסול קהל של עכו"ם של אביו במציאות אף על פי שאינו אביו על פי דין וכדי להפקיע את הפסול קהל שלו הוא צריך לעבור גירות ואז יהיה מותר לישא בת ישראל. לכך אומר רב אדא בר אהבה דלוייה מנכרי בנה פטור מפדיון הבן משום שלוי פסול הוא דאיכרי. הוא נחשב ללוי משום שהוא ישראל גמור ומתיחס אחר אמו. ברם, יש לו הפסול קהל של אביו במציאות. לכך הוא נחשב ללוי פסול.

לכך אומרים בתוספות בקידושין דף עה.: „ושמא יש לומר אם הולד כשר אם כן הוא הולך אחר העובד כוכבים וליכא למיחש כל כך אם תנשא לעובד כוכבים“. המובן של דברי

התוספות הוא: כשבת ישראל נישאת לעכו"ם היא עוברת על שני איסורים: א) הלאו של לא תתחתן בם ב) האיסור של בית דינו של שם גזרו על בת ישראל הנבעלת לעכו"ם הנובע מהפסוק „הוציאוה ותשרף” שלפי שיטת התוספות בקידושין דף עה יש בזה איסור עשה. אם עכו"ם נושא אשה שאביה הוא עכו"ם ואמה בת ישראל אז האשה הזאת עוברת על האיסור הנובע מהפסוק של „הוציאוה ותשרף” כיון שהיא ישראלית גמורה אבל אין היא עוברת על האיסור של לא תתחתן בם כיון שהיא גם יש לה הפסול קהל של עכו"ם מצד ההלכה של פסולי קהל מותרין לבוא זה בזה.

## הרב הגאון מרדכי גיפטר ראש ישיבה, ישיבת טלז

בהגיע ראש הישיבה הגרי"ד סולוביצ'יק שליט"א לגבורות דכירנא עם בואו לאמריקא ואזכור שמחת אביו – מורי הגר"מ סולוביצ'יק ז"ל בן חכם המשמח אב. ועוד דזכורני שיעורו הנפלא בבואו לישיבה בגדר דין הקרבן שבשעיר המשתלח שיש בו קיום קרבן פנים בדין ועמד חי והעמיק הרחיב בברירות המחשבה והסגנון גם יחד. ועתה בהגיעו לגבורות יחזקהו ד' להמשיך בהרבצת התורה, לפתח בתלמידים הבנת התורה ועוד רבות בשנים יזכה בתורת ה' רק להמנות בין ממשיכי דרכה של בית בריסק.

### בענין שבח יוקרא\*

ב"מ ל"ה, א.

(א) א"ל כל לא ידענא פשיעותא הוא וכו' לסוף אישתכח כיפי ואייקור. אמר רב נחמן הדרי כיפי למרייהו וכו' ואמרי ליה שילם ולא רצה ליטבע ולא אהדר לי ושפיר עבד דלא אהדר לי מאי טעמא וכו'. ומבואר דשומר זוכה ביוקרא כמו דזוכה בכפילא ולא הוי בכלל שבחא דאתי מגופא ולקמן יבואר, בע"ה, עוד בזה. והנה לשיטת התוס' דמקנה לשומר גוף הפרה וממילא הוא דהוה יוקרא שלו, א"כ בסוגיין היתה כוונת רבא דגם גוף הכיפי הוה של שומר, ואפי' לא הוי בהו יוקרא א"כ לאיזה צורך דנו מפאת היוקרא וצ"ל דלולא היוקרא היה מסכים השומר להחזיר הכיפי ולקחת האפדנא דידיה, אבל מפאת היוקרא הוא שלא רצה להחזיר הכיפי – ועיין כאן בר"ח ולשיטת הרמב"ם דלא זכי בגוף הפרה היה כל הדיון מפאת היוקרא לבד.

והנה רש"י כתב כאן בד"ה ואמרי ליה והאי נמי שילם וליקני רווחא דאייקור, ואף שגם רש"י נראה מדבריו בריש פירקין דמפרש רש"י כתוס' ז"ל מדכתב שם ד"ה נעשה כאומר לו נמצא למפרע כשגנב הגנב של שומר היתה הכי שגוף הפרה היתה של שומר, ומה דדייק בסוגיין רק מפאת היוקרא היינו דלולא היוקרא לא ניחא ליה לשומר לקחת הכיפי תחת האפדנא ועי'.

(ב) והנה יש לנו לעיין בשבחא דיוקרא דהוה של שומר אם היינו מה דאייקור משעת קבלת הפקדון לשמירה, או דהיינו רק היוקרא דמשעה שנתרצא לשלם. והיינו דיש לנו להסתפק בכוונת התנאי דאם תרצה ותשלמני, אם היינו דתשלמני הקרן בשעת המסירה אשר בזה בטוח הבעלים בקרנו, או דכוונת התנאי, אם תשלמני כדין חיוב שומרין ולא תפטור עצמך בשבועה, וא"כ בעינן לדון שיהיו התשלומין כפי דמי הפקדון בשעת הגניבה או האבידה, אשר בלא הקנאת הבעלים היה השומר מחוייב לשלם כפי שיווי החפץ אז, וכל ששילם כדינו בלא הקנאה נתקיים התנאי וזכה למפרע, וממילא היוקרא דבתר הכי הוי של שומר, ונפ"מ בזה גם לענין שבחא דמגופה שאם בשעת גו"א היתה הפרה טעונה ומעוברת הרי מדינא חייב השומר

\* הוגד ב' דשבועות תשל"ה בבית בע"ה.

בקרן דפרה טעונה ומעוברת ואם ישלם רק פרה שאינה טעונה, כפי שהיתה בשעת תחלת השמירה, לא מתקיים התנאי ולא זכה אף אי נימא דזוכה גם בשבחה דגופא ורק בשבח שבינתיים שכבר אינו על הפרה בשעת גו"א בזה הוא דאמרינן דשבחה דגופא לא אקני ליה, ועיי' היטב.

והנה הרמב"ם כתב בפ"ח משאלה ה"ג: כל הקונה הכפל קונה השבח הבא מאליו. כיצד? הפקיד ד' סאין אצל חברו והרי הן שוין סלע ונגנבו או אבדו ואמר הריני משלם סלע ואיני נשבע ואח"כ נמצאו והרי הן שוין ארבעה סלעים הרי הן של שומר ואינו משלם אלא סלע – והנה דבריו צ"ב, דמשמע דבשעת גו"א עדיין לא הוקרו, ורק אח"כ הוא דהוקרו וא"כ מה זה דסיים, „ואין משלם אלא סלע“, והרי פשוט הוא דכיון דאמר הריני משלם, כבר נתקיים התנאי וקנה הסאין ליוקרא למפרע, וכל שאח"כ הוקרו הרי שלו אייקור, ועוד יש לעיין דמה זה שכ' „הרי הן של שומר“ וקאי על הסאין דאיירי בהו וכתב „והרי הן שוין ארבעה סאין“ והרי שי' הרמב"ם דגוף הפקדון הוא של בעלים ולא של שומר. והנראה בזה דשבח יוקרא לאו היינו שבח דמיו – שמוכר החפץ לדמיו – שאין הלוקח זוכה אא"כ מכר הבעלים, אלא דשבח יוקרא היינו שעצם שוויו של החפץ הוי של השומר, וא"א כלל להפריד שוויו של החפץ מגופו ולכן ממילא ע"י דיש לו שבח יוקרא הוי גוף החפץ שלו להוציא ממנו את שוויו, וזהו שכתב הרמב"ם דהרי הן גוף הסאין של השומר, ושיווי הקרן הוא שהשומר משלם לבעלים, ואינו משלם אלא סלע, ולא אמרינן דכיון דגוף הפקדון של בעלים, הוו הכל לבעלים, ורק לכשימכור ויקבל דמיו הוי היוקרא של שומר, ועד שלא מכר הוי הגוף של בעלים ומחזיר הקרן לשומר. וכל זה מוכרח מסוגיא דידן דאילו לא אטרחיה הו"א דכיפי גופייהו לא הדרי למרייהו, דאל"כ מאי קשיא ליה לרבא דודאי הדרי כיפי למרייהו, ולכשימכרם הבעלים אז הוא שיזכה השומר בשבח יוקרא דדמים, ועל כרחך דיש לו השיווי בגוף החפץ אשר מהאי טעמא בעלים הוא להחזיק גוף הכיפי, ועיי' היטב בזה.

ג) והנה הראב"ד כתב: דוקא שבא השבח אחר ששילם או שאמר הריני משלם ע"כ, והיינו דהראב"ד הוה קשיא ליה במה דדייק הרמב"ם „הריני משלם סלע“, ואינו משלם אלא סלע, דהרי פשיטא דלא משלם טפי מחיובו בשעת גו"א, ולכן פי' דכוונת הרמב"ם דכבר נתייקר לפני גו"א ומצד חיוב שומרים חייב לשלם היוקרא ג"כ, ומ"מ כיוון דמשלם הקרן שבשעת תחלת הפקדון יש בזה משום קיום התנאי וקנה היוקרא למפרע, ואינו משלם אלא סלע שבשעת תחלת השמירה, וע"ז השיג הראב"ד ז"ל דאינו כן, דלעולם בעי לשלם קרן דשעת גו"א וא"כ כל דין שבח יוקרא הוא רק לעניין יוקרא דאחר גו"א. אכן יש לעי' דמלשון הראב"ד משמע דתלוי בשעת התביעה והרי שומר ודאי לא מחוייב אלא בקרן דשעת גו"א, אשר לכאורה נראה מזה דהראב"ד ז"ל ס"ל דקיום התנאי שלו תלוי בשעת התביעה, ובעי לשלומי יותר מחיובו, ודבר זה צ"ע.

ד) והנה הה"מ ז"ל אמנם הבין כן בדעת הר"א ז"ל, והק' דהרי אינו מחוייב אלא כפי שעת גו"א, וכבר ביארנו דמ"מ אין בזה קיום התנאי דהבטחת הקרן לבעלים אשר כוונת הבעלים דזה הבטחת הקרן דשעת תביעה, ואף דבקיום התנאי נמצא דהי' מקודם של שומר, הרי זה רק דלמפרע זכה בחפץ לזכות היוקרא. היינו לזכות היוקרא דלאחר התשלומין, וזהו שכתב הה"מ דרק לעניין כפל הוא דאמרינן שזכה למפרע לענין הגנבה שאל"כ הרי שוב אין מקום לכפל, אבל ביוקרא דשייכא גם לאח' התביעה שפיר אנו מאחרים לומר שקנה הגוף

למפרע לעניין היוקרא דלאחר התביעה, ובהכרח שזוהי כוונתו שהרי שיטת הרמב"ם דלעולם לא זכה השומר בגוף עצמו כי היכי דנימא דברשותיה אייקור ממילא.

(ה) ובאמת שאף לשיטת התוס' יתכן כסברת הראב"ד שמקנה לו גוף הפרה למפרע רק בתנאי שישלם לו הקרן דשעת התביעה, ול"ש להקשות דהוה תרתי דסתרי, דאף דע"י קיום זה התנאי נמצא דברשותיה דשומר אייקור, אה"נ, ומ"מ היה לו לשלם מצד שכן היה דעת התנאי, שכל שבלא קנינו למפרע היה יוקרא דבעלים על השומר לשלם זאת לבעלים, וזהו התנאי דהבטחת הקרן, ואף כאן בשבח כפילא הוא כן, שרק אם ישלם השומר דמי הפקדון בשעת תביעה הוא דזכה השומר למפרע בגוף הפרה, ומשל שומר גנב וחייב ממילא הכפל לשומר. ונמצא לפי"ז שאם הוקר החפץ בין גניבה לתביעה דכפל, הרי ממילא חייב השומר לקיים תנאו בתשלומי שיווי דתביעה, ומה דע"י זה זוכה למפרע בכפל לא הרויח בזה כלום, ועיין היטב.

(ו) ובדעת הרמב"ם כתב די"ל דללישנא קמא דרבא דזכה שומר מתחלת השמירה זכה גם ביוקרא שלפני הגניבה, ואינו משלם לקיים התנאי אלא כפי שוויו בשעת תחלת השמירה. אלא שהוסיף לכתוב דכ"ז אם באמת הוא פטור ורק שאין רוצה לישבע ובוה סגי שמשלם כשעת תחלת השמירה שגם בזה יש כאן קיום התנאי דהבטחת הקרן, אבל כל שמודה שפשע וחייב מדינא אין התנאי מתקיים אלא א"כ שלם מה דחייב מדינא, דהיכא דקיום התנאי הוא רק ע"י דאי בעי הוה מצי למיפטר נפשיה בשיקרא, אין זה חשוב תשלומין אא"כ שילם כל מה שחייב, ורק היכא דמדינא פטור ורק שאין רוצה לישבע, בזה הוא דסגי בתשלומי קרן דמעיקרא אף דלולא הקנאת הבעלים הוה מצי למיתבעיה כפי הקרן דשעת גניבה.

(ז) ודבר זה צ"ע דכמו דהיכא דחייב מדינא בעי לשלומי כדיניה, אף דנקנה לו למפרע, ול"א דיש בזה משום תרתי דסתרי, דמ"מ כן הוא דעת התנאי, א"כ כמו"כ ניחא לומר בדעת הראב"ד דאין כאן תרתי דסתרי וס"ל דדעת התנאי הוא לעולם כפי השיווי דשעת התביעה, אשר מזה מבו' דלא משום ההכרח דתרתי דסתרי הוא דלא ניחא ליה בסברת הראב"ד, אלא דהסברא בעצמותה לא מיסתברא ליה לומר דמדעת התנאי שישלם לו כפי שיווי הדמים בשעת התביעה, ועיי' היטב בכ"ז.

(ח) והנה עיין כאן בהגה"מ סי' א שצייין לתשובה ס' כ"ד (ולא נ"ד) בספר קנין – וכוונתו דלעניין שבה כפילא ע"כ צריך להקנות לו בגוף הפרה למפרע, אבל לעניין יוקרא אפי' בגניבה שאינו ברשות בעלים להקנות הרי לא גרע ממקבל דמים לדבר שלב"ל שמתחייב להעמיד לו החפץ לכשיהא לו עבור הדמים שקבל, ואם בינתיים נתייקרו, אמרינן דאייקור ברשות לוקח (ובאמת מבו' בפ' איזהו נשך – ס"ג, א, ע"ש) וא"כ כל שבשעת גו"א הי' שוה סלע ושילם לו סלע כבר זכה לעניין זה דחייב להעמיד לו הד' סאין אפי' אם יתייקרו ובאבידה הוא פשוט דבידו למכור (כמבו' בחי' הריטב"א) אלא דאף בגניבה הוא כן, וכל דמצי להקנות בשעת התשלומין לא אמרי' כלל דמקנה לו למפרע ולא מקנה אלא משעת התשלומין ואילך, ובאמת שגם הריטב"א כתב כן, אלא שחילק בזה בין אבידה לגניבה ובאמת צ"ע דגם בגניבה הרי יש בזה הדין דתשובות מיימוני. וע"כ דדעת הריטב"א דאין דעת הבעלים לקבל הדמים לשם התחייבות אלא לשם מכירה והקנאה ולכן בגניבה לא מתני מידי. ודעת הגה"מ דגם זה בכלל דעתיה דהבעלים, ועיין היטב בכ"ז.

(ט) והנה שו"ר בש"ך סי' רצ"ה, ס"ק ז', שביאר בראב"ד כמו שבי' לעיל בע"ה, דאמנם קנה למפרע, אבל קיום התנאי הוא בזה דמשלם כדיניה, אלא שכתב דתשלומין כדיניה היינו כשעת התביעה דדילמא השתא הוא דפשע השומר, אבל אם יש עדים אל שעת הגניבה משלם כשעת הגניבה עכת"ד וצ"ל עיון דמדברי הראב"ד מבו' דתלוי בשעת אמירתו הריני משלם, והיינו כשבא לב"ד, ולדברי הש"ך תלוי בשעת תביעה שבא לשומר לבקש להחזיר הפקדון אבל מה שהוקר אח"כ ל"ש לומר דדילמא השתא בשעת התביעה בב"ד הוא דפשע. [ועוד יל"ע דכיון דספק הוא הרי לכאו' הוי כאיני יודע אם נתחייבתי, ואף למ"ד ברי עדיף הרי המפקיד טוען שמא ובכה"ג לכו"ע אמרינן דהמע"ה וצ"ע].

(י) ושו"ר להרב ז"ל בקצוה"ח ס"ק ב' מה שכתב בזה, דהראב"ד ס"ל בזה כשיטת הריטב"א דיוקרא הוי שבחא דמגופא, אלא דכוונת הש"ס בריש פירקין דשבחא דעד הגניבה לא מקנה לו ורק שבחא דבתר הכי הוא דמקנה ליה, והנה לפי"ז הי' לו להראב"ד ז"ל להשיג על עיקר דברי הרמב"ם שכתב דקונה כל השבח הבא מאליו והרי קונה גם הגיזות וולדות דאחר הגו"א, וע"כ דהראב"ד לא ס"ל בזה כהריטב"א אלא שבעיקר הדבר שפיר נוכל לפרש כהריטב"א, והיינו דדעתו להקנות לו רק השבח שנולד לאחר שנחלט ונתברר קנינו שהוא לאחר קיום התנאי, אבל שבח שבא לאחר גו"א לפני שנתקיים התנאי הוי של בעלים. אלא דאם כה נפרש הרי בהכרח דה"ה בגיזות וולדות וא"כ מה מק' הש"ס וע"כ דכוונת הש"ס דעכ"פ ליקני גיזות וולדות דאחר התשלומין, וא"כ מוכרח דלפי זו השי' הוה ס"ל דלקני גם גיזות דקודם לכן. וע"ז מתרץ דכל שבחא דמגופא ל"ק עד שיתברר הקנין, ובזה הרי לא ס"ל כן להראב"ד ז"ל מדלא השיג על הרמב"ם בהלכה זו, וכן בה"א שלהרמב"ם אין לשומר כלום בגיזות וולדות, וע"כ דפי' דיוקרא הוי בכלל אתי מעלמא ומ"מ כתב דלא קנה אלא השבח דלאחר התשלומין, ולכן מוכרחים אנו לבאר בדעתו כביאורו של הה"מ ז"ל ועיין היטב בזה.

(יא) והנה הרב ז"ל בנתיבות ביאר שם כוונת הש"ך ז"ל בדברים מאירים דודאי לא מיחייב השומר מספק, אבל מ"מ מספק לא יוכל לזכות בשבח דשמא לא קיים תנאו דשמא השתא הוא דפשע, והיינו דס"ל דבדאי מקח וספק בקיום התנאי הוי המוכר מוחזק נגד הלוקח, דבר שנסתפקו בו גדולי עולם אלא שי"ל דהיינו כשקיום המקח אינו מחוסר תנאי, ורק שאם לא קיים בטל המקח, אבל הכא דהוי תנאי בקיום המקח ודאי דהמוכר הוי המוחזק. אבל לפי"ז למה כ' הר"א דבריו כאן ולא לעיל לעניין זכיית שומר בכפל, דבספק קיום תנאו לא חלה זכות שומר למפרע. ואפי' נימא דמ"מ אין הבעלים בגדר מוחזק, מ"מ הרי הוא ספק ואין כאן דררא דממונא, והיכא דליכא מוחזק הוי דינא דכל דאלים גבר, וצ"ע.

(יב) ועוד כ' הרב ז"ל בבי' כוונת הש"ך דאי נימא דחייב לשלם כדינו בשעת תביעת בעלים לשומר, הרי חייב להחזיר לו הגיזות וולדות מפאת דבלא הקנאה הוי זה בכלל חיובא דשומר, לשלם עבור הפרה שנגנבה ולהחזיר הגיזות וולדות, וא"כ מאי מקשה הש"ס, אשר מזה לכאו' מוכרח כהה"מ והסמ"ע ז"ל והיא קושיא נפלאה.

והנה הרב ז"ל עצמו כבר העיר דהוה כשאל שתי פרות, ואכן יתכן דשאני הכא דכל שקבלת השמירה חלה על שתיהן כאחת אז היא דחשיב כפקדון אחד ותשלמני קאי על שתיהן אבל הכא הרי לא חלה השמירה על הגיזות או הולדות עד שנפרדו מגוף הפרה שעד אז היו חלק מהפרה עצמה. ולכן הקנאת הפרה תלויה רק בתשלומי הפרה. ואפי' לא יחזיר לו הגיזות

וולדות הרי קיים תנאו שמפאת שמירת הפרה וממילא קנה אותה למפרע והוי ממילא הגיזות וולדות שלו, ואף דנתחייב אח"כ גם על שמירת הגיזות וולדות, הרי נתברר למפרע ששלו היו ולא הי' חייב כלל בשמירתם, ואף דנראה דקבלת חיובי השמירה חלה מקודם – בשעת מסירת הפרה – ולא הוה חסרון דבר שלב"ל דכל התחייבות חלה גם על דשלב"ל – מ"מ ההקנאה והתנאי תלויין בחלות השמירה עצמה – ובתחלת השמירה חלה רק שמירת הפרה, ואין שמירת הגיזות וולדות עניין כלל לשמירת גוף הפרה והן ב' תביעות נפרדות.

ויתכן עוד, שבתחילת השמירה לא קבל כלל אחריות שמירה על הגיזות וולדות – אלא רק על הפרה לבד שנמסרה לו – ורק אח"כ שכנולדו ונפרדו, כל שאינו מחזירם לבעלים הרי הוא מקבל עליו שמירה. ונפ"מ בזה אי נשתעבדו נכסי שומר לגיזות וולדות משעת תחילת השמירה או לא וצ"ע בזה לדינא, ועי' היטב בכ"ז.

## הרב יצחק אדלר

ר"מ, ישיבת אור תורה, קווינס

### הגדרת קנין משיכה

מבחינה יסודית עלינו להגדיר עצם קנין משיכה באחד מב' אופנים: מצד אחד ניתן להאמר דקנין משיכה חל על ידי זה דמעשה משיכתו מוכיח ומורה בעלותו על החפץ וממילא ע"י הוראת בעלותו נקנה החפץ לו; או מצד השני יש להסביר דמשיכה הוה מעשה קנין פורמלי, וע"י עשיית המעשה קנין נקנה החפץ לו, בתורת דין. וביתר ביאור, נראה דחקירה זו אינה מצומצמת רק למשיכה, ושייך ג"כ לשאר קנינים ועל כן יש לחקור בדרך כלל אי קנינים הוה סתם מעשים פורמליים דנתקנו כדי לקנות חפצים מיוחדים, או קנינים הוה מעשים דעל ידם מוכיח הקונה בעלותו ועל ידי כך נקנה החפץ לו. ובפרט, יש לחקור בעצם מהותו של קנין חזקה, אי הוה מעשה קנין פורמלי לקנות קרקע או הוה מעשה של הוראת בעלות. ושמעתי ממו"ר שזה מחל' הרמב"ם והראב"ד בנוגע לחזקת קנין ע"י אכילת פירות. הרמב"ם הל' מכירה פרק א' הלכה ט"ו וט"ז סובר דאכילת פירות הוה קנין חזקה כשיש דעת אחרת כמו מקח וממכר, ולא בהפקר ומציאה. וע"כ בנוגע לנכסי הגר פסק הר"מ בהלכות זכיה ומתנה פרק ב' הלכה א', דאכילת פירות לא הוה קנין. הראב"ד בהלכות מכירה (שם) חולק עליו וסובר דאכילת פירות מועילה רק לחזקת ראייה ולא לחזקת קנין. ביאר מו"ר דמחל' זו תלויה על הגדרת קנין חזקה. הרמב"ם סובר דגדר חזקת קנין הוה בתורת הוראת בעלות על השדה. ולכן יש חילוק בין נכסי הגר שהם הפקר לנכסים השייכים לאחר. דבקרקע שהיא ברשות אחר אכילת פירותיה הוה הוכחה על בעלותו דאין אדם רשאי לאכול פירות משדי חבירו בלי רשותו, רק הבעלים יכולים לאכול כרצונם, על כן אכילתו העידה על בעלותו. אבל בנכסי הגר מאחר שהשדה הפקר הוא, אכילת פירותיו אינה ראייה על בעלות האוכל, ולכן בעיני דוקא מעשה בגוף השדה. אבל שיטת הראב"ד היא דקנין חזקה הוה קנין פורמלי וגדרה היא מעשה בגוף השדה, כגון נעל וגדר. ולכן אע"פ שמצד הסברא יש הוכחת בעלות ע"י אכילת פירות, מאחר שתקנו חז"ל, על פי דין דאכילת פירות הוה חזקת ראייה, ומעשה בגוף השדה הוה חזקת קנין, לא תועיל אכילת פירות עוד לחזקת קנין.

ויתכן דבנוגע לקנין משיכה יש כמה מחל' ראשונים ונפק"מ התלויים בחקירה זו. ויכולים לחלק הנפק"מ אלו לשתי קטגוריות: (1) הנפק"מ המתיחסים לציורים מיוחדים של קנין משיכה שנמצאו בגמרא וראשונים. יש מקומות שמשיכה מועילה ע"י עשיית מעשה קנין בלי הוראת בעלות בכלל, ויש מקומות שמשיכה קונה כשיש הוראת בעלות בלי מעשה משיכה שלם. וציורים כאלו שמבחינים בין הגורמים ומבדילים תכונה אחת בניגוד לשני מעידים על אופי קנין משיכה לפי כל שיטה ושיטה. (2) הנפק"מ הנובעים מהערכת עצם פרטי הדינים של קנין משיכה כשנעשית כרגיל, וזה כולל כגון סוג חפצים שבהם מועיל קנין זה ומקומות המיוחדים לחלות קנין זה.

בנוגע לקטיגוריה הראשונה יש כמה נפק"מ:

(א) בב"ב (סז.) יש מימרא דשמואל בנוגע למכירת עשר שדות. „מכר לו עשר שדות



בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהם קנאם כולם" ולכאורה ברור שדין זה אינו שייך למטלטלין. אבל עיין מאירי בב"ב שם שהביא שיטה דאפילו בקנין כמה חפצי מטלטלין שייך מימרא דשמואל. וז"ל ורבותי הורו אף במטלטלין כן, ואיני מודה להם שלא אמרוה בשדות אלא מטעם סדנא דארעא חד הוא עכ"ל. ובודאי שיטת רבותיו מוזרה קצת. ואפשר לומר דסברתם נבנה על ההבנה דמשיכה הוה מעשה פורמלי. דאי משיכה הוה קנין של הוכחת בעלות אינו שייך כאן מאחר דע"י משיכת חפץ אחד אין בכלל הוראה על שאר המטלטלין. אבל אי משיכה הוה מעשה קנין פורמלי אז יכול לומר שיש דין מיוחד דכל היכא שקונה כמה מטלטלין בבת אחת, על פי דין, מעשה קנין באחד מצטרף לכולן, אע"פ שאין שם הוכחה על שליטתו בכל חפץ בנפרד.

ובניגוד לשיטת רבותיו של המאירי, יש שסוברים דהוראת בעלות הוה עצם מהותו של משיכה. ועל כן יתכן שאפשר לעשות מעשה משיכה שלם ואעפ"כ אינה מועילה, מאחר שחסר הוכחת בעלות.

(ב) ובדרך זו נראה לבאר המחל' אי מהני משיכת המוכר בעד הלוקח ולהקנות להלוקח, כגון שהלוקח עושה המוכר לשלוחו למשוך החפץ. שיטת הסמ"ע היא דמהני דהסמ"ע כתב בחו"מ ס' קצ"ו ס"ק ה', בנוגע לדין דבעבד קטן מהני משיכה כגון אי קרא הלוקח לעבד והוא בא אצלו, וז"ל ונראה ה"ה נמי דמהני כשרבו הראשון א"ל לך אצל הלוקח. וברור דמיירי שרבו ראשון אומר כן בהסכמת הלוקח. והקצות (ס' קצ"ו ס"ק א) והנתיבות (ס' קצ"ו ס"ק ג) שניהם חולקים על הסמ"ע, וסברו דכל דאזיל מחמת משיכת המוכר לא מהני המשיכה. ועיין בשער המשפט ס' ר' ס"ק ד' דכתב דאי מהני משיכת מוכר להקנות ללוקח תלוי במחל' בב"מ (צט.) אי חייב השואל כשהכישה המשאיל והיא תבוא. לדעת רוב פוסקים דהכישה במקל והיא תבוא פטור, לא מהני משיכת המוכר. ונראה שדעות אלו תלויות בחקירתנו, אי משיכה הוה מעשה קנין פורמלי אז בהחלט ניתן להאמר אי נעשית המוכר שלוחו של הלוקח מועיל משיכתו, לא גרע מוכר משאר כל אדם. אבל אי משיכה הוה קנין של הוראת בעלות של הלוקח, כל זמן שהמוכר משתתף בקנין, יש חסרון עקרונית בהוכחת בעלות הלוקח. ולכן הקצות והנתיבות שסברו דמשיכת מוכר אינה מועילה, צריכין לפרש שגדר קנין משיכה הוה בתורת הוראת בעלות.

(ג) ביתר ביאור יש עוד כמה ראיות דמעשה משיכה בלי הוראת בעלות אינה כלום. ונראה שבהבנה זו יכולים להבין פירוש הריצב"ש בנוגע לשו"ט דהסוגיא דרכוב ומנהיג ב"מ (ח:). וז"ל פירושו המובא בשטמ"ק בתר דאשכח דלשמואל ברכוב לחודיה ס"ל דלא קני ע"כ ברכוב במקום מנהיג כ"ש דלא קני והשתא א"כ קשיא לישמעלין שמואל דרכוב לחודיה לא קני וכ"ש במקום מנהיג ואמאי נקטיה למילתיה במקום מנהיג. ונ"ל דמ"ה נקטה ברכוב במקום מנהיג לאשמועינן רבותא דמנהיג במקום רכיב קני דהוה אפשר למימר דאע"ג דמנהיג לחודיה קני ורכוב לא קני כ"ש רכוב במקום מנהיג לא קני. מיהו מנהיג במקום רכיב נמי אפשר דלא קני שהרי אין משיכתו מפורסמת שהרי י"ל שמחמת הרכוב הולכת וה"א דלא זה ולא זה קני... עכ"ל. וקשה להבין שיטתו. מאי החסרון של אי פרסום הקנין. האיך מצינו בנוגע לקנינים, שצריכים להיות מפני רוב בני אדם, ויש דין פרסום; הלא יועילו קנינים אפילו בחדרי חדרים. ואי רכוב לא נחשב כקנין כלל, מפני מה יכול לבטל משיכת המנהיג. ואפשר דאי משיכה הוה מעשה קנין של הוראת בעלות אז יש להבין שיטתו, דאע"ג דרכוב אנו קנין

בתורת עצמו יכול לבטל הוראת בעלות של המנהיג. אין כאן הוכחה כלל שהמנהיג הוא הבעלים כל זמן שיש רכוב. אבל אי משיכה הוה מעשה קנין פורמלי או קשה להבין איך מבטל הרכוב, שאינו נחשב כבעלים משיכת המנהיג.

(ד) ונראה שיש עוד שיטת ריצב"ש בסוגיא (שם) שנבנה על צד זה בחקירתנו. גרסינן שם (ח:), אלא רכוב במקום מנהיג איבעא ליה מאי רכוב עדיף דהא תפסיה או דילמא מנהיג עדיף דאזלא מחמתיה. ופירש תוס' דבן רכוב ובן מנהיג הוה קניני משיכה, וזה דרכיב עדיף היינו משום דאית ביה תרתי, שהבהמה אזלא מחמתיה וג"כ זה שהוא תפס במוסירה. אבל הריצב"ש פירש בדרך אחרת וז"ל ודאי כל חד לחודיה קני אבל רכוב במקום מנהיג מבעיא ליה הי מינייהו עדיף. שהרכוב עומד במקומו ואין הבהמה מהלכת, אבל במקום מנהיג כיון שהוא רכוב על הבהמה והבהמה הולכת אעפ"י שאינה הולכת מחמתו אלא מחמת המנהיג מ"מ נראה שהולכת מחמתו. ועוד יותר רכוב על המנהיג שהוא תופס בה. או דילמא מנהיג עדיף שהולכת מחמתו לפי האמת עכ"ל. שיטתו קשה טובא מה החסרון דאינו נראה כהולכת מחמת המנהיג, הא סוכ"ס לפי האמת המשיכה נעשית על ידו, וקנינים תלויים על המצב האמיתי והאוביקטיבי ולא על מה שנראה לבני אדם. וצריך לבאר דהריצב"ש לשיטתיה, דקנין משיכה אינו קנין פורמלי אלא הוראת בעלות. ולכן נסתפקה הגמרא. מצד אחד המנהיג קונה שמשיכת הבהמה הולכת מחמת הרכוב, וחסר הוראת בעלותו של המנהיג, ונפגם עיקר קנינו. ואז הרכוב קונה, לא מדין משיכה אלא מחמת תפיסתו. ולפי הריצב"ש תפיסה לבד הוה קנין בהמה. ואי משיכה הוה קנין פורמלי, אז לא איכפת לן במה שנראה שהולכת מחמת הרכוב, דסוכ"ס המנהיג מושך והוא עושה הקנין.

(ה) ובחקירה זו אפשר לבאר שיטת הרמב"ם בנוגע למסקנת הסוגיא דרכוב ומנהיג ב"מ (ט.). ר"ר פירשו מסקנת הסוגיא דמשיכה הוה קנין בגמל ולא הנהגה על כן מנהיג גמל אינו כלום וכ"ש מנהיג במקום משוך אינו כלום. אבל הרמב"ם פסק בהל' גולה ואבידה פרק יז הלכה ה', דאפילו בגמל מנהיג לחודיה קונה, אבל מנהיג במקום משוך אינו כלום. ושיטתו צריך ביאור, אי מנהיג לחודיה הוה קנין מפני מה נתבטל במקום מושך; מדוע לא אמרינן לכל הפחות יחלוקו. וצריך לבאר, דאי משיכה הוה מעשה קנין פורמלי ורכוב ומנהיג הוה ב' היכי תמצאות לקנין זה, אז ציור זה הוה ממש כמו שנים שהגבהו דבפרק שנים אוחזין בטלית, והדין יחלוקו. ומסתברא, כן הדין בכל ב' שעשאו מעשה קנין אחד בבת אחת בחפץ אחד. על פי דין נחשבין הן כשותפין שעשו מעשה קנין ביחד (ובהבנה זו מובן היטב תמיהת הרמב"ן בנוגע לחזקה (עיין חידושו ב"ב נג.)) הרמב"ן הביא התוספתא דאם נעל אחד וגדר אחד שניהם לא קנו והקשה הרמב"ן מ"ש משנים אוחזין בטלית. הרמב"ן הבין דאע"פ דבמציאות נעל וגדר הוה ב' מעשים נפרדים, אבל עקרונית שניהם רק ב' היכי תמצאות לקנין חזקה. ומדוע לא הוה ב' שהחזיקו כמו ב' שהגבהו?) אבל אי הגדרת משיכה הוה בתורת מעשה קנין אז ניתן להאמר שאע"פ שמעשה אחד כשנעשה לבדו הוה הוכחה על בעלותו, אבל ביחס למעשה שני אינו כלום דהוראה המעולה דוחה את הוכחה הפחותה. וכל זה אי משיכה הוה קנין בתורת הוראת בעלות. אבל אי הוה קנין פורמלי, אז כל ההיכי תמצאות שווין ואין לחלק ביניהן. ועל כן אי שנים עשו ב' מעשי משיכות אע"פ שמשונים הם כגון משוך ומנהיג, בחד חפץ בבת אחת, צ"ל יחלוקו. וסברת הרמב"ם היא דמשיכה קונה בתורת הוראת בעלות. אז הוה קנין יחסי, ויעילותה תלויה בשאר מעשי קנינים שנעשית עמה. ולכן פסק, מושך המעולה מבטל מנהיג הטפלה.

עד כאן צטטנו שיטות שמעידות על הסברא דמשיכה הוה מעשה קנין בתורת הוראת בעלות על ידי זה שנעשית המעשה קנין כראוי, ואעפ"כ אינה מועילה מאחר שחסר הוכחת הבעלות. ונראה מצד השני, יש עוד ראייה דמשיכה הוה קנין דהוכחת בעלות מצד שבהם קונה המשיכה אע"פ שלא נעשה המעשה קנין כראוי וכתיקונה, אם לכל הפחות יש שם הוראת בעלות. ואלו הן הראיות לצד זה:

(ו) בזה אפשר לבאר ב' שיטות תוס' ב"מ (צט.) ד"ה כיון שיצאתה, אי קנין משיכה דשואל כדי להתחייב באונסין בעי משיכה לרה"י או קניה משיכה בשואל אפי' ברה"ר. ויש דעה בתוס' דלענין להתחייב באונסין קניא משיכה ברה"ר אע"פ שלא קניא למקח וממכר. ואפשר לומר דלפי ההבנה דמשיכה הוה קנין פורמלי, אז קשה להבחין בין מו"מ לשאלה, קנין פורמלי נתקן בדרך מסויים וכל היכא דבעי משיכה בעינן כל פרטי הקנין כתיקונו. אבל לפי הגדרת משיכה בתורת הוראת בעלות, אפשר לפרש דהוראת בעלות לגבי מו"מ משונה בעצם מהוראת תחילת שמירתו בנוגע לחיובי אונסין דשאלה. והוראת שמירתו באה ע"י זה שהוא מושך מרשות בעלים ואין הבעלים יכולים עוד לשמור, ועל כן לא בעי משיכה דוקא לרשות שומר. אבל לקנין במו"מ בעי שני חלקים, מסירה מרשות מוכר, והכנסה לרשות לוקח, ולזה בעינן דוקא משיכה לרשות היחיד ולא לרה"ר. ומזה נראה דלתוס' כל היכא שיש הוראת בעלות בלי מעשה קנין שלם, מועיל הקנין.

(ז) ובנוגע לסוגיא פרק הכונס (נה:): דבהוציאוה ליסטים, ליסטים חייבין ביאר הגמרא (נו:): דזה אפי' אם הכישה במקל והלכה מחמת ההכאה. וביאר המאירי שם בשטמ"ק דמזה ברור דמשיכה הוה מעשה גזילה ואין חילוק אם נעשה בידיים או ע"י מקל, בשניהם קנאוה הליסטים, אלא שחילק המאירי בין משיכה ע"י הכישה במקל לבין משיכה ע"י קריאת הבהמה בפיו. וסבר דאע"פ לענין משיכה של קנייה הקורא לה והיא באה קנאה, לפי הסוגיא בקדושין (כב:): לא כן בליסטים, ופטורין הם על יציאת בהמה ע"י קריאתם. וז"ל ולענין לסטים בכל מקום קשה לי והרי מכל מקום מתכוונים הם לקנייה, ושמא הואיל ולא מדעת בעלים היא הרי לא די להם בקריאה לבד עכ"ל. וצ"ל דאי קנין משיכה הוה מעשה פורמלי, אז קשה להבין שיטת המאירי. דאי על פי דין הליכה ע"י קריאה אינו נחשב כמעשה, מאי יועיל דעת בעלים להעשות ממנה מעשה. על כן צריך לומר דלפי הסברא דמשיכה מעשה קנין פורמלי חידש הגמרא בקידושין דלא בעינן מעשה בידיים, ודי בגרם משיכה אבל אז אין לחלק בין קנייה לגזילה. ונראה דלפי המאירי משיכה הוה בגדר הוראת בעלות, ושיטתו הוה דהילוך בהמה ע"י קול לא הוה מעשה משיכה מעלייתה מפני עצמה דהא לא עשה מעשה בגוף הבהמה, ומשיכה ע"י שמיעת קול מועיל רק בהצטרפות עם דעת המקנה דבקריאת בהמה ע"י רשות הבעל, יש הוכחת בעלות אע"פ שמעשה משיכתו גרוע הוא. ועל כן בגזילה ע"י קריאת הבהמה מאחר שאין שם דעת בעלים, הוכחת בעלות הגולן גרועה היא, ולא עשה ולא כלום, מעשה משיכה אין כאן והוראת בעלות אין כאן.

(ח) ובכעין זה יש לפרש עוד שיטת הרב האי גאון שמחלק בנוגע למשיכה בין מושך מהפקר ובין מושך במקח וממכר. וז"ל בספר המקח והממכר שער יג אות קח. ר' יהודה אומר לעולם לא קנה עד שתהא משיכה בגמל והנהגה בחמור. וכל זה לא אמרו אלא במציאה שהיא הפקר דהתם היא דבעינן שלא ישנה ממנהג הנהגת הבהמות. אבל לענין מקח וממכר לא בעינן עד שיקח בדרך הנהגתן אבל בכל פנים שירצה לקנות קנה עכ"ל. ונראה פשוט שרוב ראשונים

חולקים על זה. ואפשר לפרש דאי משיכה הוה בגדר מעשה קנין פורמלי אין לחלק כלל בין אי קנה מהפקר או מרשות אדם אחר; קנין פורמלי צריך לעשות כמו שתקנו חז"ל. אבל אי משיכה הוה קנין של הוראת בעלות אז אפשר שיש חילוקים במה שהוכיח במעשיו בין אי החפץ הפקר או לא. ושיטה כעין זו צטטנו לעיל בתחילת דברינו בנוגע לקנין חזקה, אי אכילת פירות הוה הוראת בעלות. ובעינינו צ"ל דכל זמן שאין בעלות אחרת על החפץ צריך דוקא מעשה קנין כראוי להוכיח בעלותו, דבלי מעשה זה, לא עשה מעשה קנין בכלל. אבל אי יש בעלות אחרת, אז נקנה החפץ לו בכל מעשה משיכה אפילו אינו כדרכו, דמאחר שיש רשות אחרת כל מעשה משיכה הוה יציאה מרשות אחר וע"י זה מתבטל בעלות המוכר והחפץ שלו.

ובנוגע לקטיגוריה השניה, דינים השייכים לעצם קנין משיכה, יש כמה מחל' ראשונים וכמה נפק"מ בין צדדי חקירתנו.

(ט) נמצא מחל' ראשונים בענין איך קובעים או מחליטים בין מסירה ובין משיכה, איזו מהם קונה למין חפץ מסויים. לפי ר"ר דברים שכבדים נקנין במסירה, ודברים הקלים שאין דרכם בהגבהה, או דברים שדרכם במשיכה נקנין במשיכה. ולכן לפי אביי ורבא דאמרי תרווייהו (ב"ב עו:): מסירה קונה ברה"ר ובחצר שאינו של שניהם, ומשיכה קונה בסימטא, ובחצר של שניהם, דברים הקלים ודרכן במשיכה נקנין רק בסימטא או רה"י ולא ברה"ר, ודברים הכבדים נקנין במסירה ברה"ר. ויש חולקים על שיטה זו ופירשו מימרא דאביי ורבא בדרך אחרת לגמרי. לפי שיטתם קנין חפץ תלוי רק ברשות שנמצא שם בשעת קנין ולא בכבודו ועל כן ברה"ר מטלטלין שאין דרכם בהגבהה, נקנין במסירה בין שהם כבדין ובין שהם קלין; ובסימטא נקנין במשיכה אפילו אם הם כבדין ביותר. ושיטה זו נמצא בפירוש הריטב"א לב"ב (עו:): ד"ה ורבי סבר, בשם הראב"ד, ובפירוש הר"ן לקידושין (כה:). ורוב ראשונים חולקים על שיטה זו, וסוברים דדברים הקלים אינן נקנין בכלל במסירה, ובעיני דוקא משיכה בלי להתחשב לרשות שעומדין שם עכשיו.

ואפשר לפרש מחל' זו ע"י חקירתנו. ר"ר סברו דמשיכה או מסירה הם קנינים של הוראת בעלות, והוכחה זו אינה אלא אי נעשית כדרך רוב בני אדם, אם אינו דרך בכך לא נחשב כמעשה הוראת בעלות. על כן קנין חפץ או במשיכה או במסירה תלוי בכבודות החפץ ובדרכו של עולם. ושיטת הראב"ד היא הטעונה הסבר, דלפי שיטתו אפשר לקנין משיכה אפילו אין דרכן בכך. וצ"ל להראב"ד משיכה הוה מעשה קנין פורמלי, והחכמים תקנו דאם נמצא החפץ ברה"ר נקנה במסירה; וברה"י או בסימטא, במשיכה. ואע"פ שאפשר שקנינים אלו הוה משונים לחפצים אלו, וחסר כאן הוכחת בעלות מעלייתא, מאחר שתקנו על פי דין דעשיית מעשים אלו מועילים, לא איכפת לן אי אין דרכן בכך.

(י) מפורסם מחל' גדולי הראשונים בנוגע ליחס בין משיכה למסירה. תוס' קדושין (כה:): ד"ה בהמה, הביאו ב' שיטות. הרשב"ם סבר דכל היכא דאפשר במשיכה, כמו בסימטא, נתבטל אפשרות של מסירה. והר"ת חולק וסובר דאי משיכה מהני כ"ש מסירה. וז"ל הרשב"ם משיכה קונה בסימטא דשפיר הוי רשותו להניח שם מה שהוא צורך משא"כ ברה"ר וכיון דאפשר במשיכה שהיא קנין חשוב לאו אורחא דארעא למקנייה במסירה שהיא קנין גרוע. ור"ת הקשה על פירוש הרשב"ם שם וז"ל וכי מצות הן משיכה ומסירה דמבטלות זא"ז שאין לעשות אלא מן המובחר עכ"ל. ונראה לפרש כזה, הרשב"ם מחלק בין קנין גרוע לקנין חשוב.

וביטויים אלה לא שייכים למעשה קנין סתם, למשל, היאך אפשר לשער בין שטר לחזקה איזו מהם מעולה ואיזו פחותה. בשאר מעשה קנינים – כולם שווים. על כן הרשב"ם סובר דמשיכה ומסירה שניהן הוה קנינים בגדר הוראת בעלות. ואז יש סברא לומר דכל היכא שיכול להורות בעלותו בדרך טוב ביותר, אין ההוכחה הפחותה נחשב ככלום. והר"ת חולק על הבנה זו וסובר דמשיכה ומסירה שניהם מעשה קנינים פורמליים ואז אין מבטלין זא"ז כשאר קנינים. (והר"ת מודה דמשיכה במקום הגבהה אינו כלום – אבל שם הטעם הוא דאי יכול להגבות אז משיכה הוה שלא כדרכה ואינו חשוב כמעשה קנין על פי דין. ומחל' רשב"ם ור"ת הוה בציור דשניהם הוה כדרכו).

(יא) בנוגע לקנין מטלטלין יש מחל' ר' יוחנן ור"ל, בפרק הזהב (מז:). לפי ר' יוחנן מעות קונות דאורייתא, ולפי ר"ל משיכה קונה. וצריך להקשות אליבא דר' יוחנן מהו בציורים שאין שם אפשריות של ממון, כגון מתנה ומציאה, האם מודה ר' יוחנן לר"ל דמשיכה קונה או לא, ואז צריך דוקא יד או חצר. הבעלי תוס' בע"ז (עא.) ד"ה סברו דבמתנה ומציאה מודה ר"י לר"ל, והרמב"ן בב"מ (מז:): חולק. ושיטות אלו חולקין בעצם דין משיכה אליבא דר' יוחנן. לפי שיטת הרמב"ן, משיכה לר' יוחנן אינו כלום, לא הוה קנין בכלל. ועל כן אפילו בלי אפשריות של ממון לא שייך משיכה. ושיטת תוס' נבנה על ההבנה דמצד הדין משיכה הוה מעשה קנין, אלא דבניגוד לקנין מעות, אינו מועיל. ואפשר שמחלוקת זו תלויה בחקירתנו. מקור קנין משיכה לר"ל הוה מגזה"כ מיד עמיתך, דבר הנקנה מיד ליד (מז:). ויכול לפרש עצם לימוד זה באחד מב' אופנים, לפי צד חקירתנו דמשיכה הוה מעשה קנין פורמלי, או פסוק זה הוא ממש המקור לקנין משיכה במקח וממכר. ולר"י דפסק במו"מ דמעות קונות א"י להשתמש בלימוד זה, דבמו"מ לא שייך משיכה לשיטתו. ועל כן ר"י אינו מחשיב קנין משיכה בכלל בתורת קנין פורמלי דאין לו מקור לקנין זה, ואפילו בלי כסף אינו יכול לקנות ע"י משיכה. אבל לפי הצד דמשיכה הוה קנין של הוראת בעלות, אפשר לומר דקנין זה תלוי בסברא ולא בעינן גזה"כ. משיכה קונה במטלטלין מאחר שע"י משיכתו הקונה מוציא החפץ מרשות מקנה ומכניס החפץ לרשותו. והגזה"כ אינו מקור לעצם קנין משיכה, רק הלימוד דאפילו דבניגוד לממון, ובמקח וממכר, משיכה קונה ולא כסף. והסבר זה נמצא בתוס' בכורות (יג.) ד"ה מיד עמיתך. ולפי זה יכול לפרש דבנוגע לעצם דין משיכה שנבנה על הסברא, דמשיכה הוה הוראת בעלות מודה ר"י לר"ל, אע"פ שאין לו לר"י הגזה"כ דמיד עמיתך. והסבר מחלוקת הוה בענין זה כל היכא ששייך ב' מיני קנינים במטלטלין, משיכה וג"כ כסף, משיכה שעל ידי כך מוכיח בעלותו, וכסף שבזה משלם בעד החפץ, איזה מהם העיקר ואיזה הטפל. ר"י סובר שאז כסף העיקר ומשיכה הטפילה, דעיקר כל מכירה הוה פרעון בעד החפץ, וכל קנין שנעשה בלי פרעון לאו קנין מעלייתה. אבל מודה ר"י שכל מקום שאינו שייך פרעון, כגון מציאה ומתנה, אז האי פרעון אינו נחשב כמונע ומשיכה מועיל, דעל פי סברא מודה ר"י דמשיכה הוה קנין. ור"ל סבר, דהפסוק מיד עמיתך הוה המקור דאפילו בניגוד לממון, משיכה הוה קנין טוב ביותר. (והסבר זה נבנה על ההנחה דגדר קנין כסף במטלטלין הוא בתורת תחילת פרעון ולא בתורת קנין כסף. ושמעתי ממו"ר שזה מחל' רמב"ם וראב"ד בנוגע לאי מהני מחילת ההלואה לקנות חפץ בתורת קנין כסף. רמב"ם הלכות מכירה פרק ז הלכה ז).

(יב) בנוגע לעצם גדר של קנין משיכה אפליגו אמוראים רב ישמעאל בברייתא ב"ב (עה:). המחל' היא אי משיכת ספינה בע' משיכת כל החפץ ממקום שהיתה, מלא קומתו, או סגי במשיכת מקצת החפץ. ויש ג' שיטות ראשונים בביאור עצם המחל'.

1. לפי פשטות הסוגיא, מחל' רו"ש אינו מצומצמת רק לספינה אלא שייך לכל שאר מטלטלין. וכן הסביר ר' יונה, הרמב"ן, וכך מובא בשו"ע ס' קצח.

2. שיטת הרשב"ם, שנמצא בב"ב (פו:) ד"ה והיא פירות, דמעיקר הדין רב מודה לשמואל דבעינן עקירת כל החפץ וחולקים רק בספינה דמאחר שהספינה על המים, אפילו במשיכת כל דהוא יש עקירת כל החפץ.

3. שיטת הרשב"א והאור זרוע, דמחל' רו"ש א"א בספינה ובעלי חיים דאולי ממילא. ובכל שאר מטלטלין כו"ע מודה דלא בעינן אלא משיכת כל דהוא.

וצריך לחקור אי מחל' רו"ש תלוי בחקירתנו לפי כל שיטה ושיטה. וברור דלפי הרשב"ם אינו שייך. דלפי הרשב"ם אין כאן מחל' עקרונית כלל בין רו"ש. דלשיטתו כו"ע מודה דבעינן מלא קומתו או עקירת כל החפץ, ומחל' א"א בנוגע לספינה דאפשר שם שיש עקירת כל החפץ ממקומה אפילו במעשה כל שהוא.

ולפי שיטת הרמב"ם מחל' רו"ש הוה בכל מטלטלין. ואפשר לבאר מחלוקתם בכמה דרכים; ראשון, שאינו תלוי בחקירתנו לכו"ע מודה דמשיכה הוה או מעשה קנין פורמלי או הוראת בעלות, וחולקים בשיעורים. ומצד השני אפשר שתלוי בחקירתנו, ומחל' היא בעצם מהות קנין משיכה. אי גדר משיכה בתורת הוראת בעלות, אז אפשר לומר דלהוכחה זו בעי או יציאת כל החפץ מרשות מקנה או הכנסת כל חפץ לרשות קונה ולשניהם בעינן עקירת כל החפץ. ואי רק מעשה קנין פורמלי אז אפילו במשיכת כל דהו סגי, דבדרך כלל אין שיעור לקנינים.

אבל פירוש הרשב"א משאנן הוא הכי קשה. היאך אפשר על פי סברא שיש שיעורים מחולקים למעשה משיכה. מדוע יש שיעור אחד לחפץ אחד, ושיעור אחד לחפץ שני? ולפי הרשב"א אפשר לומר דרו"ש חולקים בעצם גדר של קנין משיכה, רב סובר דהוה קנין פורמלי ועל כן הדין שוה לכל מטלטלין, דלא מצינו בדרך כלל דמעשי קנינים שונים לכל חפץ וחפץ. ושמואל סובר שמשיכה הוה בגדר הוראת בעלות. ועל כן ברוב מיני מטלטלין, שלא ניידו ע"פ עצמם משיכת כלשהו הוה הוראה. אבל יש מטלטלין שאין להן הוראת בעלות ע"י משיכת כלשהו ואז בעינן יותר. ושמואל סבר ככה בספינה, דמאחר דספינה נייד על פי עצמו, דעומד על המים, אין לך הוראת בעלות על ידי משיכת כלשהו; אינו ברור דמשיכה זו בא על ידי כח הקונה. ולכן בספינה בעי עקירת כל החפץ להורות על בעלותו. (ואפשר שאפילו לפי הספק דכשמואל בספינה וכת"ק בבעלי חיים הוה הסברא דמשיכה בגדר הוראת בעלות, אלא דבעלי חיים סגי במשיכת כל דהו, דכיון דמעיקרא יד ורגל אידך למעקר קיימא" נחשב כאילו משך כל החפץ).

## הרב ניסן אלפערט

ר"מ וראש כולל להוראה, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

### דיונים בטיבו של שטר

ענף א' – גט מקושר

(ב"ב, קס עמ' א, ב) גט פשוט עדיו ב' ומקושר בג'. מנה"מ וגו' רמי בר יחזקאל אמר מהכא (דברים יט: טו) על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר. אם תתקיים עדותו בשנים למה פרט לך בשלשה, לומר לך שנים לפשוט, שלשה למקושר.

ויש לשאול איפא נרמז בפסוק זה דין שטר? הא אנו למדים ממש"כ „על פי“, מפיהם ולא מפי כתבם והכתוב איירי בעדות בעל פה, ואיך אפשר ללמוד מכאן שישנם ב' סוגי שטרות: שטר פשוט ומקושר ואינו במשמע שרמי בר יחזקאל דרש באם אינו ענין לעדות בע"פ תנהו ענין לשטרות.

ונראה לומר שרמי בר יחזקאל דרש את הכ' הנ"ל כבאורו של הרמב"ן בנימוקיו עה"ת (שופטים, יזו) עה"כ על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת וז"ל: אבל פשוטו של מקרא לאמר שיומת המת ע"פ שנים עדים כשאין שם יותר, או ע"פ שלשה אם ימצאון שם שלשה יאמר הכתוב כאשר הוגד לך ושמעת תדרוש הדבר היטב על פי כל העדים הנמצאים שם. והנה אם שמענו שעבר בפני שלשה נשלח בעבורם ויבואו לב"ד ויעידו כולם וה"ה למאה כי בשמענו דברי כולם יתברר האמת. ואם לא היו שם יותר או שהלכו להם ואינם נמצאים שם, בשנים די, עכ"ל.

וכמו כן יש לפרש את הכ' עפ"י שנים עדים או עפ"י שלשה עדים יקום דבר, שאף שאפשר לחתוך את הדין בשנים, אם שמענו שיש שלשה שראו את הדבר, יש לב"ד לקיים את הדבר על ידי שלשה.

ויש ללמוד מזה שאף שיש להקים דבר ולהוציא ממון עפ"י שנים, ותרי כמאה, אעפ"כ הקמת דבר עפ"י שלשה עדיפא. ומצינו מה"ת ב' סוגי הקמת דבר: א) עפ"י שנים. ב) עפ"י שלשה או יותר, אף שלכל דיני התורה הקמת דבר עפ"י שנים יש לו אותו הכח שיש בהקמת דבר שנעשה עפ"י שלשה, אלא שבאיכות הדברים הקמת דבר עפ"י ג' יותר אלימא ומועילה, דאין לומר כפשוטו שמא יאמר השלישי דלא כהשנים, דהא א"כ יהי מוכחש משנים, ואין בדבריו כלום.

ומה טיבו של קנין שטר? שונה הוא שטר מרוב מעשי הקנינים שאינו עושה הקונה שום דבר בדבר הנקנה להראות שנעשה לבעלים, אלא שענינו שדעתו של המקנה נתפס בשטר להקמת הדבר, ואין דעתו ורצונו בידו לחזור, שהרי כבר נתפס ונקלט בתעודת השטר. כאילו כבר נעשה הכל נגמר ונקנה. ולפיכך נכתב השטר בלשון עבר שמעיד על מעשה שכבר נעשה שהשדה כבר מכורה ונתונה, אעפ"י שעדיין לא ניתן, והוא מטעם שבארנו שדעת ההקנאה כבר נתפסה בשטר ואין להרהר אחריה, ופירושו, שהשטר הוא הקמת דבר שהשדה של הלוקח, או הנותן.

וכיון שמצינו שבעיני התורה יש ב' מיני הקמת דברים, כמו כן בשטר שכל ענינו וטיבו הוא הקמת דבר של הקנין כאילו כבר נגמר הכל יש ללמוד משם שישנם ב' סוגי שטרות: שטר שנעשה עפ"י שנים שהוא כשר ומועיל, ושטר שנעשה עפ"י שלשה שנעשה הקמת הדבר ביתר תוקף ובגמר דעת יתירה וחזקה. וכמו כן מה שעושים קשרים ועוד שינויים בגט מקושר כדי להאריך זמן עשיית השטר הוא ג"כ מאותו הטעם. יש שגומר אדם בדעתו לעשות דבר ועושה מיד, ויתכן שאחר זמן מתחרט, והוא רק גמ"ד קלוש, ואם עומד אדם בדעתו לתכנן הדבר בזמן ארוך, אות היא שדעתו דעת גמורה ובשלה לעשות הדבר, ולא גמ"ד ארעית. וכיון שגט מקושר הוא מסוג השטר שנעשה בגמ"ד גמורה וחזקה, שוהין בעשייתו כדי להיזכר שדעת המקנה היא קבועה גמורה ולא ניתנה לשנותה.

ויראה לי שגם לאחר שדחתה הגמ' שגט מקושר מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא, וטעמא מאי תקינו רבנן גט מקושר אתרא דכהני הוה, והוה קפדו טובא ומגרשי נשיהו ועבדי רבנן תקנתא אדהכי והכי מיתבא דעתייהו, אין זה רק תחבולה וטצדקי להשהות זמן עשייתו כדי ליתן לבעל אפשרות להתחרט, דזה לא הוה אלא הצורך שיש להאריך זמן עשיית הגט, אבל גידרו של גט מקושר הוא כמו שבארנו לעיל, שאין לכהן לגרש את אשתו אא"כ נעשה הגט בדעת גמורה וחזקה שלא ניתנה להשתנות. וזהו הסמך והגדר מן הכתוב.

#### ענף ב' – עדין בחתומין זכין לו

כותבין שטר ללוה אעפ"י שאין מלוה עמו (ב"ב קסז:), ושאלה הגמ' (ב"מ יג.) ולמה לא נחוש שמא יכתוב בניסן ולא ילוה עד תשרי ויבא לטרוף מן הלקוחות שלא כדין, ותירץ אביי עדין בחתומיו זכין לו, מיום שחתמוהו זכין לו השעבוד ואפילו לא הלוה המעות עד תשרי (רש"י, שם).

ויש לשאול כיצד זכין לו השעבוד בחתימתו, הא המעות לא ניתנו עדיין לשעבד את הנכסים, וגם השטר לא נמסר ליד המלוה, ובאיזה קנין זכין למלוה? אטו חתימת עדים קנין הוא? ובגמ' (שם, יט.) התבאר שדין זה נאמר גם בשחרורי עבדים, שמשחרר משעת חתימת הש"ס לכשימסר לו, ש"מ שהוא מה"ת, ולא מדין הפקר בית דין הפקר. איברא, ששי' התוס' בד"ה שובר וגו' (ב"מ כ.) שהוא תק"ח ויש כח לחכמים לעקור דבר מה"ת. וע"ש במהרש"א שכ' שלר"מ דע"ח כרתי ודאי עדין חתומיו זכין לו מדינא הוא אבל הוצרכו למימר לאביי תק"ח היא שסמכו עצמם דאביי כר"א ס"ל דע"מ כרתי כמ"ש התוס' לקמן. ואינו מבואר מה זה ענין למחלוקתם של ר"מ ור"א, אטו ר"מ לא מצריך נתינת הגט. וז"ל המאירי (ב"מ יג.) ואין אומרים עדין בחתומיו זכין לו שאף לדעת האומר ע"ח כרתי אינו קונה אלא משעת מסירה, עכ"ל. ומריסי עיניו ניכר שלמ"ד עדין בחתומיו זכין לו, היינו משום דע"ח כרתי, אלא שאין הדין כאביי. וצ"ב.

ונ"ל עפ"י מש"כ בענף א' שטיבו של שטר הוא התפסת דעת המקנה או המתחייב עד שאין דעתו בידו לחזור ובוזה נעשה הקנין או השעבוד, וכל כחו הוא בזה שהשטר בא לקיים את הדבר כאילו כבר נעשה הדבר, ועי"ז נעשה הדבר, עפ"י מובנים דברי אביי כפשוטן שבחתימת העדים נתקיים הדבר, וכבר נתפס משעת חתימתן דעת המקנה המשחרר, או המשעבד נכסיו מאז. וביתר שאת ניתן להיאמר שמשעת חתימתן הוה שטרו של המלוה, או הלוקח שעומד בשבילו ולא בשביל איש אחר, ועיקר השטר הוא לא הנייר אלא הדברים שבו



והקנין שנתהוה ע"י הדברים, והנייר נגרר אחר השטר. לפיכך הקשה הגמ' אב"י שא"כ אפילו לא נמסר לידו יהא קונה השטר. ותי' דבעינן שימסר לידו, והוה רק כתנאי שיוכל לבטל את הקנין אם לא יוציא השטר מידו.

ועכשיו מובן היטב היתלות דין זה המחלוקתם של ר"מ ור"א, דלר"מ דע"ח כרתי, והעדים משווים את השטר, ונגמר ענינו בחתימת העדים, עדיו בחתומיו זכין לו מה"ת, אבל לר"א דאמר ע"מ כרתי, וע"מ שרואים את מסירת השטר מלוה למלוה מהוים את השטר, אין לומר עדיו בחתומיו זכין לו מה"ת שהרי לא נעשה השטר עד שימסר, והוה רק תק"ח. ואם נאמר שבשאר שטרות מודה ר"א, או פוסקים דלא כמותו, הוה מה"ת להפוסקים כאב"י. ויש להאריך בזה. ועי' בדברינו הבאים בסוף ענף ט.

### ענף ג' - סתם קנין לכתיבה עומד

אמר רב נחמן וגו' הודאה בפני שנים וצ"ל כתובו, קנין בפני שנים ואצ"ל כתובו. אמר רבא וגו' הא קשיא לי, האי קנין ה"ד, אי כמעשה ב"ד דמי ליבעי תלתא, אי לא כמעשה ב"ד דמי אמאי אצ"ל כתובו. בתר דבעיא הדר פשטא. לעולם לאו כמעשה בית דין, והכא טעמא מאי דאצ"ל כתובו משום דסתם קנין לכתיבה עומד (ב"ב מ.).

ויש לשאול מה היה סל"ד דרבא לומר שקנין סודר הוה כמעשה בית דין, דבפשוטו קנין סודר הוה א' מדרכי הקנינים להקנות את השדה כמו כסף, שטר, וחזקה וכמו שאר מעשי הקנינים לא הוה מעשה בית דין, למה נאמר ששונה קנין סודר בהוה מעשה בית דין, אלא שהוקשה לו דא"כ נצריך ג'.

ובבאור הדבר בסתם קנין לכתיבה עומד, כתב הרשב"ם וז"ל: משום דאין לאחר קנין כלום דכיון דמקנה לו בסודר בפני עדים וממהר להקנותו מיד ואינו מדחהו עד שילך וימשוך במטלטלי או ילך ויחזיק בקרקעות מתכוין הוא להקנותו בעין יפה ומסתמא רוצה שיכתבו לו וגו'. עכ"ל.

ועדיין אינו מובן נהי שמוכיחים הדברים שרוצה להקנותו מיד, אבל אין לנו שום הוכחה שרוצה שיכתבו שטר, דילמא אינו רוצה שיתפרסם הדבר שהוא מוכר נכסיו ויזלזלו נכסיו, ושטר שנכתב שלא מדעת המתחייב אינו שטר. ואטו לא עסקינן שמוכר שדהו מפני רעתה ורוצה להקנותה מיד כדי שלא יחזור הלוקח, ומנלן שעושה כן משום עין יפה עד שנאמר שרוצה שיקנה את השדה ע"צ היו"ט ללוקח. וצ"ל ממנ"פ הוא שאם אינו מוכר מפני רעתה, ואעפ"כ מקנהו מיד בקנין סודר, יש לנו הוכחה שנוהג בעין יפה ומסתמא רוצה שיכתבו, ואם הוא מפני רעתה, הא אם לא יתרצה הלוקח לקנות אא"כ יכתוב לו שטר, בטח יסכים, ולפיכך יכולים העדים לכתוב.

אבל א"כ אמאי במלוה ע"י עדים אינם יכולים לכתוב שטר חוב מבלי ציוויו ויש לחלק קצת, ועדיין צ"ב.

ונ"ל שקנין סודר ענינו כקנין שטר וז"ל המאירי (ב"מ מה:): והקנין צריך שיעשה בדבר הקיים כשם שראוי להיות בלבם להיות המכר או המתנה קיימים. והקנאת חליפין ענינה שהקונה נותן למקנה אי זה דבר שיהא עליו שם כלי כגון סודר או כיוצא בו חליפין לאותו

דבר שהוא קונה ממנו. וענינו שכשם שהוא מקנה לו דבר זה בלב שלם ובלא שום סיג כך יהא הוא מוכר לו אותו דבר בלא שום סיג והערמה וגו' עכ"ל.

ולמדנו רבינו המאירי שאין קנין חליפין ככסף שכלי של הקונה הוא כתשלומי דבר הנקנה, אלא שמחמת חשיבותו של כלי קונה אעפ"י שאין בו שוה פרוטה, אלא שענינו שהוא קנין המורה על גמר דעת, והגמ"ד הוא הפועל את החלות, ולפיכך צריך שיהא הכלי דבר המתקיים להראות באופן סמלי שכשם שהכלי קיים כך גמר דעתם למכר זה או למתנה זו קיימים, וכשם שהקונה מקנה בלב שלם, כך המקנה מקנה לו את חליפיו דבר הנקנה בלב שלם. ונתינת הסודר הוא טצדקי להרכיש את דעת ההקנאה של המקנה על הקנין עד שאין דעתו בידו לחזור. וקנין חליפין הוא הקמת הדבר, כדה"כ וזאת לפניו בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו, שנתינת הסודר בא להראות שכבר נתקיים ונעשה הדבר עד שאין לחזור.

אשר לפי זה מובן סל"ד דרבא דקנין הוא מעשה בית דין שהוא הקמת הדבר אלא שהוקשה לו דא"כ ליבעיג'. ולבסוף אמר שאינו כמעשה בית דין אלא שסתם קנין לכתובה עומד, פי' שבשאר קנינים מעולם לא נתפס דעת המקנה על ההקנאה, כאילו כבר נעשה הדבר, שהמקנה מסכים שהקונה יעשה מעשה קנין והמעשה קנין יעשה את שלו, ובעל כרחו יענה אמן, ולפיכך אינם יכולים לכתוב שטר מעצמם, ששטר הוא התפסת דעת המקנה על ההקנאה כאילו כבר נעשה הכל וכשמדחהו לעשות חזקה וכדומה, לא נתפס דעתו להקמת דבר כאילו כבר נעשה הכל, שאדרבה שבזה שמדחהו לעשות קנין מראה שבלי קנין אינו מקנהו ויכול לחזור, וכשנעשה הקנין, הקנין פועל החלות, ולא דעתו. אבל קנין סודר שענינו התפסת דעת הקונה והמקנה לקיים הדבר, שכתחילה מחליטים על הענין שיקנה לו שדהו בכך וכך, ואח"כ עושים את הקנין לקיים הדבר והקנין הוא על גמר דעת, וע"י הקנין כבר נתפס דעתם שאין לחזור, תו יכולים לכתוב שטר המורה על התפסת דעתם וא"צ לשאול לו שהרי כבר נתפס דעתו על ההקנאה. ודעת המאירי שם בב"ב שאפילו אם מוחה, יכולים לכתוב בעל כרחו, והוא כדברינו. ובאור הגמרא סתם קנין לכתובה עומד, שבטבעו ובטיבו של קנין סודר עומד להיות שטר.

#### ענף ד - שכיב מרע שהודה אצ"ל כתובו

איתא בגמ' (ב"ב קעה.) בעי רבא שכיב מרע שהודה מהו וגו' צריך שיאמר כתובו או אצ"ל כתובו וגו'. בתר דבעיא הדר פשטה. אין אדם משטה בשעת מיתה, ודברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמי. פי' הרשב"ם בד"ה צריך שיאמר כתובו, דאמרי' (לעיל מ.) הודאה בפני שנים צריך שיאמר כתובו, ודברי שכ"מ ככתובין וכמסורין וא"צ לומר כתובו.

והנה הבאור הרגיל של דברי שכ"מ ככתובין וכמסורין שיכול להקנות ולחלק נכסיו בלי קנין, ודבריו הם ככתובין היינו בנכסים שנקנין בשטר, וכמסורין במטלטלין. ויש לשאול איך פשט רבא מדין זה ששכ"מ שהודה אצ"ל כתובו, דאף שדבריו מועילים בלא קנין, מנלן שיכולים העדים לכתוב שטר בלי צואתו. וכבר הרגישו בזה בעלי התוס' בד"ה ודברי שכ"מ, יעוי"ש בדבריהם.

ולדברינו הקודמים יש לומר כיון שדבריו הם ככתובין וכמסורין היינו שדבריו באים

לקיים ולגמור הדבר מיד, וכיון שממהר לעשותו ואין אדם משטה בשעת מיתה דברי שכ"מ אלימים כקנין ונתפס גמר דעתו בדבריו, והוה כסתם קנין דלכתחילה עומד, כיון שגמר דעתו פועל החלות, ויש בדבריו דעתו הגמורה וההחלטית לגמר הדבר מיד, הוה כאילו נכתבו, ויכולים לכתוב שטר מעצמם כיון שכבר נתפס דעתו ורצונו הגמור, דהא זהו כל ענינו של שטר התפסת דעת המקנה, ומעצמו עומד לכתובה כל זמן שאין לנו אומדנא שאינו רוצה שיכתובו.

#### ענף ה - כתב בכתב ידו

(גיטין ג.) דתנן ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר, כתב בכתב ידו ואין עליו עדים. וכתבו התוס' בד"ה ג' גיטין פסולין. איכא דמוקי בפ' בתרא (פו.) הן מתני' כר"מ וגו' ואע"ג דר"מ סבר וכתב היינו וחתם מ"מ כשר הולד בכתב ידו ואין עליו עדים דכיון שהבעל עצמו כתב אין לך חתימה גדולה מזו.

ויש לשאול הא עשיית הגט הוה דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים, והודאת בע"ד לא מהני דהוה חב לאחרים. ע"י תוד"ה קיי"ל הלכה כר"א (שם ד.) ועי' בתוד"ה עד א' נאמן באיסורים (שם ב:) וז"ל: הקשה ר"ת מה תשובה היא זאת עיקר הגט יוכיח שצריך לחותמו בשנים ותי' דה"ק דע"א נאמן באיסורין ככה"ג שעיקר הגט נעשה כבר ושוב א"צ אלא גילוי מילתא לידע אם לשמה כתב, עכ"ל, הרי מפורש מדברי ר"ת שעשיית הגט הוה דבר שבערוה, ומדין דבר שבערוה צריך שנים, ולא מדין עשיית שטר, ואיך כ' ר"ת דכתב בכת"י מהני דאין לך חתימה גדולה מזו. ועי' ברשב"א שכ' שהוא גוה"כ בגט דמהני כתב ידו משום דכתיב וכתב, אבל הא ר"ת חולק עליו וסובר דמסברא ידעינן שמועיל כתב ידו. וצ"ב.

ונ"ל שענינו של גט, שהוא השטר הראשון והמיוחד שנוכר בתורה, הוא התפסת דעתו הגמורה לגרש את אשתו. והוא בגדר סבה ומסובב, שכשרוצה לגרש את אשתו כותב גט, והגט מחזק וגומר את דעתו לגרשה, ובא הגט לקיים את הכריתות וכותב בלשון כאילו כבר גירשה. ומעצם הדין אין צורך לעדי חתימה, דאטו עדים כתיבי בקרא, וצריך רק דעתו הגמורה בכתב לקיים את הכריתות. אלא אם כתב הסופר את הגט ולא חתמו העדים שיכול הבעל להכחיש ולומר שמעולם לא ציוה את הסופר לכתוב את הגט, חסר עדיין דעתו הגמורה וההחלטית לקיום הדבר. ואפילו אם יאמר לסופר בפני שני עדים, שיכתוב את הגט, אבל אין זה מוכח מהגט עצמו, ורק אם חתמו עדים והם אסורים לחתום א"כ אמר להם הבעל לחתום, וכשחתמו הרי הגט מעיד שנעשה מדעת הבעל לגירושין, ונתפס דעתו בתעודת הגט, אז נוצר ונתפס דעתו הגמורה לגירושין, וכשהגט בידה אינו יכול לחזור, דהוה כאילו אין דעתו בידו לחזור שכבר נתפס בספר כריתות. ויוצא מדברינו שהא שמצריך ר"מ לעדי חתימה, אין הטעם משום דאין דבר שבערוה פחות משנים, אלא שבלי חתימת ב' עדים שנאמנים לכל דבר הן לדיני ממונות והן לדיני נפשות שאין הבעל יכול להכחיש אותם, אין לנו דעתו הגמורה לגרשה, אשר לפי זה מובנים דברי ר"ת בתכלית הפשטות, שאם הבעל עצמו כותב הגט שמגרשה שאינו יכול להכחיש כתב ידו, ודאי שבדעת גמורה כתב את הגט ונתפס דעתו לגירושין בגט, ואין לך חתימה גדולה מזו. ותו אין להקשות הא הודאת בע"ד לא מהני בדבר שבערוה, שאין צורך ליצירת ספר כריתות לא עדים, אלא כל עצמו הוא שנתפס דעת המגרש לגירושין, ובאיזה אופן שנעשה הוא גט, ולמעשה אפשרי הדבר ולהתפיס דעתו כי אם בשני אופנים: א) כתב בכתב ידו. ב) חתם עליו עדים מהטעם שהתבאר. ולמעשה הגירושין דהיינו מסירת הגט

צריך ב' עדים שאין דבר שבערוה פחות משנים כמו שכ' ר"ת עצמו לקמן (ד.) ואם הידיעה שבאה מתוך אנן סהדי שנתן לה את הגט, דלנפילה לא חיישינן הוה כעדים, אז מתגרשת אפי' בלא עדים.

#### ענף ו – איתחזיק איסורא דאשת איש

(גיטין ב:) הקשה הגמ': ולרבה דאמר לפי שאין בקיאיין לשמה ליבעי תרי וגו' אבל הכא דאיתחזיק איסורא דאשת איש הוי דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים. והקשה התפארת יעקב וז"ל תמוה מילתא וגו' ועוד היאך שייך איתחזיק איסורא בכאן וכי העד בא להוציא אשה זו מחזקתה. והרי גם לפי דבריו אשת איש היא עדיין וגו' וע"כ דכה"ג אינו לא דבר שבערוה ולא איתחזיק איסורא. (וכעין זה הקשה התורת גיטין) אבל באמת הדברים כפשוטן דכתיבת גט לשמה ג"כ דבר שבערוה הוא דהכתיבה כורתת כמו הנתינה דכתיב וכתב ונתן וצריך שיהיו שנים אצל כתיבת הגט וגו' יעיי"ש.

ובפשוטו קשה לקבל שהכתיבה כורתת, וודאי שמהא דכתיב וכתב ונתן אין לדרוש מעצמנו שהכתיבה כורתת כמו הנתינה, ולכאורה הוה כתיבת הגט כיצירת הסכין שיכרות ויפריד קשר האישות שביניהם ע"י נתינת הבעל, ולא שהגירושין מתחילים משעת כתיבה. ויש שהביאו ראיה לזה מהא דלב"ש הוה כתיבת הגט כריח הגט שאוסרה אכהן, ואעפ"י שאין הלכה כמותם, עכ"פ יש ללמוד מהם שיש איזה התחלה של גירושין משעת כתיבת הגט.

אמנם לפי מה שבארנו שענינו של גט, וה"ה כל שטר שנלמד מגט, שכל כחו הוא התפסת דעת המגרש לגירושין עד כאילו בכתיבת הגט נתקיים הדבר, ודעתו לגירושין הוא כבר בגט, אין לך דבר שבערוה גדולה מזו, ומסירת הגט ליד האשה, הוה כמסירת גמר דעתו לגירושין שיש בגט עד שאין יכול לחזור, דהוה בידה ולא בידו. ועי' בענף ב' שהבאתי דברי המהרש"א שלר"ת דסבר דע"ח כרתי הוה עדין בחותמיו זכין לו מן התורה, אלא שבגט דין הוא שצריך נתינה ג"כ, ולפיכך שליח המעיד שהגט כשר הוא, הרי הוא כאילו מעיד על דעתו של בעל לגירושין שנתפס בגט, והוא הפועל את חלות הגירושין. ובאו"א קצת יש להסביר שכח הגירושין נתפס כבר בגט, ונתינת הגט יוציאו מן הכח אל הפועל, והעדאת העד על כח הגירושין הוה כעדות על דבר שבערוה, שהרי כאילו כבר נגמר הכל אלא שחסרון הנתינה מונע מלחול. ולא דמי למי שמעיד, שהמקוה כשרה היא, שאין כח הטהרה במקוה, אלא במעשה הטבילה במקוה, משא"כ בגט שכח הגירושין הוא כבר בגט. וכבר נשמע סברא זו בין החיים, אמנם כמדומני שבנימוקי נתבהרו הדברים.

#### ענף ז – שטר בעד אחד

שטר שחתום עליו עד אחד, חלקו בזה הראשונים אם יש לו דין שטר או לא. בגמ' (ב"ב קסה.) נחלקו אביי ואמימר, אביי פירש דברי המשנה שפשוט שכתוב בו עד אחד פסול, היינו אף שע"א בע"פ מסייעו. ואמימר אכשר בעד אחד בכתב ועד אחד על פה. ולכאורה משמע מאמימר ששטר בע"א הוה שטר גמור, ובצירוף ע"א בע"פ שמעיד כמותו, הוה כשטר בב' עדים. עיי"ש ברשב"ם ד"ה אמימר.

אמנם בתוד"ה אמר אביי קיהו בזה ופירשו את מחלוקתם באופן אחר, שיש ע"א בשטר, ועד א' בע"פ שמעיד שנמסר השטר מיד הלוח למלוה, ולהכי כשר לאמימר שהרי יש במסירת

השטר שני עדי מסירה שהעד החתום הוא כעד מסירה דמוכיח שמסרו לו לזה למלוה שהוא לא היה חותם, אלא בצווי של לזה, והעד שבעל פה מעיד שמסרו לזה למלוה הלכך כשר אע"פ שלא חתם עליו אלא עד אחד שהרי על מסירתו יש שני עדים, אבל שניהם בכתב יחידין פסולין לכ"ע שאין על כל שטר ושטר אלא עד אחד. וז"ל: וסברא הוא דלא אשכחן בשום מקום שטר בעד אחד לבד שיועיל, עכ"ל. וע"ש ברא"ש סי' ז' בשם רבינו יונה שכתב שהיא מחלוקת בין בבלי לירושלמי, דהירושלמי סובר דע"א בשטר אינו זוקק שבועה משום דקרינא ביה מפיהם ולא מפי כתבם אבל שטר שחותמין עליו ב' עדים במצות המוכר והלוה גלי ביה קרא דכשר דכתיב ואקח את ספר המקנה. וגמרא דידן פליגא על הירושלמי בסברא זו ודעתו דע"א בכתב זוקק שבועה, וכן הביא בשם הבה"ג, וכ"ה דעת הרמב"ם דע"א בשטר זוקק שבועה. ושפתי רבינו יונה ברור מללו שלפי הירושלמי ע"א בשטר אינו שטר כלל הוא מגזה"כ דהוה מפי כתבם, שאין שטר מבלי שיהיו שני עדים חתומים עליו. ואפשר שלמדו ממה דכתיב (ירמיה לב) וכתוב בספר וחתום והעד עליו עדים – תרי משמע.

אבל שיטת התוס' צ"ב, ממנ"פ אם הם סוברים דע"א בשטר אינו שטר דהוה מפי כתבם, א"כ איך מכשיר אמימר בע"א חתום בשטר וע"א בע"פ מעיד עליו שנמסר מיד הלוה למלוה, הא אין לדון על פיו, כיון דהוה מפי כתבם, והוה כאילו מעיד בע"פ שחספא בעלמא נמסר למלוה, ואין להכשיר מטעם דהוה כאן ב' עדי מסירה, הא כיון שע"א בכתב פסולה עדותו, אין חתימתו מועילה להיותו מעיד על המסירה. וע"כ שגם תוס' מודים כיון שנכתב ונחתם מדעת המתחייב אין בו פסול של מפיהם ולא מפי כתבם, ושפיר מעיד ע"י חתימתו שכשהשטר ביד המלוה נמסר מלוה למלוה, וכיון שע"א בע"פ מסייעו, יש לנו שני עדי מסירה, וע"מ מהוים אותו לשטר גמור, וא"כ למה כתבו ששני שטרות שעל כל א' מהם חתום עד אחד פסולין לגמרי?

ונראה לומר עפ"י הדברים שכתבנו שענינו של שטר הוא התפסת דעת המתחייב, וזהו כל כחו של שטר, ומשהשטר ביד המלוה, הרי הוא כאילו אין בכחו של לזה לומר אחרת ממש"כ בשטר שכבר מסר דעתו למלוה, זהו דוקא בשטר שנחתם עליו ב' עדים שנאמנים לכל דיני התורה, וכששני עדים מעידים על דעתו, דעת המתחייב, תו אין מה להרהר אחריו, אבל שטר בע"א שיכול להכחישו ואף שיצטרך לישבע עכ"פ כיון שביכלתו להכחישו, לא נתפס במלואו דעתו הגמורה, ואין לו דין שטר, ואין בכח שטר כזה לפעול כשטר. אבל אם ע"א חתום בשטר וע"א בע"פ מעיד עליו שנמסר מיד הלוה למלוה, תו יש לנו ב' עדים על דעתו, ובזה נתהוה לשטר גמור.

ובדעת הרמב"ם י"ל שלשיטתו שכל שטר ראיה פסול מה"ת דהוה מפיהם ולא מפי כתבם, אלא שחכמים הכשירו לחתוך דיני ממונות עפ"י עדות שבשטר, נמצא שעקרו הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם בשטר ראיה, והוה ע"א בכתב כע"א בע"פ שזוקק לשבועה.

ולהחולקים עליו שהוא מה"ת י"ל שכל שנעשה כמעשה שטר אין בו פסול מפיהם ולא מפי כתבם, ותו מזיקק שבועה כע"א בע"פ.

ענף ח – זכין לעבד שטר שחרור שלא בפניו

(גיטין יא:) האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניהן

יחזור דברי ר"מ וחכ"א בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים, לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו.

יתיב רב הונא וגו' וקאמר ש"מ מדרבנן התופס לבע"ח קנה. פירש"י ש"מ מדרבנן. דאמרי שהשליח יתפוס השטר לצורך העבד ואע"ג דבעל קמהדר ביה ואינו עוד שלוחו ותפיסה בעלמא הוא בע"כ. התופס לבע"ח. אדם מן השוק שתופס מטלטלי בנכסי ראובן לצורך שמעון שהוא בעל חוב קונה.

והנה בבאור סוגיא זו יש ב' פירושים: פירוש הר"י, ופירוש הר"ן. ושניהם באו ליישב התימה שיש בסוגיא זו, כיון דלס"ד האומר תן לאו כאומר זכי דמי, איך יכול השליח להולכה לתפוס את הש"ש בע"כ של האדון, יעו"ש בדבריהם.

הר"י פירש שכיון דעביד ליה העבד ניח נפשי מרגיש האדון כבעל חוב לעבד, אמנם, זהו רק חוב מוסרי ולא חוקי. וכשתופס השליח, הוה כתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, שהרי בתפיסתו מהפך מחוב מוסרי שבידו של אדון לקיימו או לא, לזכות גמור. ואנן אמדינן שדעתו של האדון שנתנהג עמו כבעל חוב, ואם תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים קנה, מהני תפיסתו בעד העבד, ואם בעלמא לא קנה, גם פה לא קנה. זהו תו"ד בהוספת באור משלי. ויש בזה לסלק קושית הר"ן על הר"י, ודוק בזה.

והר"ן פירש שממשנתנו אנו למדים שמדין זכין לאדם שלא בפניו יכול למנות עצמו לשליח קבלה של העבד ועומד במקומו, ונמצא שבזכיית הש"ש לעבד אינו משנה משליחותו, והוה כאילו מסר את הש"ש לשליח קבלה של העבד, אלא שבענינו הוא עצמו נעשה לשליח קבלה, (ויש לדון מדין חזרה שליחות אצל הבעל, ואכ"מ) אע"פ שע"י התמנותו לשליח קבלה מדין זכיה לעבד הוא חב לאדון שאינו יכול לחזור, והעבד משתחרר.

ועכשיו נראה לאיזה פירוש נתכוין רש"י. ודאי שלא נתכוין לפירוש הר"י שכולי האי היה לו לפרש. ויראה לי שגם לפירוש הר"ן לא נתכוין. שהרי כ' שהשליח תופס את השטר לצורך העבד ותפיסה בעלמא הוא בעל כרחו. ולפירוש הר"ן אין כאן תפיסה כלל שלא תפס מידי, ועשה הכל כפי שנצטוה מהאדון, שמסר לשליח קבלה של העבד, אלא שמדין זכין לאדם מינה את עצמו לשליח קבלה, ואין כאן תפיסה כלל, אלא שיש ללמוד מכאן שמדין זכין יכול לעשות כהמשלח ממש, והוה ידו כיד מי שזוכה בשבילו, ולפיכך יכול לתפוס בשביל בע"ח, דהוה כאילו הבע"ח בעצמו תופס.

והדרא הקושיא לדוכתא איך יכול השליח לתפוס בע"כ של האדון. ועוד מה מהני תפיסתו, כיון שכ' בעצמו שאינו עוד שלוחו, ואפילו אם ימסור אח"כ את השטר לעבד כיצד ישתחרר, והא שיטת רש"י, דזכייתו בשביל העבד לא מהני לשחרור אלא רק למנוע את האדון מלחזור, וכיצד יכול לפעול דבר כזה, אם זכה את השטר לעבד יצא לחירות, ואם לא הוה כאילו הגיע הש"ש לעבד, למה לא יוכל האדון לחזור, ועי' בראשונים ובאחרונים שדנו בזה. והדברים יגעים וארוכים.

ונ"ל בהקדמה אחת. וז"ל רש"י (גיטין ט:): ד"ה יחזור. דקסבר ר"מ הפסד וחוב הן לאותן שנשלחו להן ואין חבין לאדם אלא בפניו, כלומר, אין אדם נעשה שליח לאדם להיות נפסד על ידו אא"כ עשאו הוא שליח דהיינו כפניו וגו'. עכ"ל ומדאמר רש"י, "כלומר" היינו שהוקשה

לו הלשון ואין חבין לאדם אלא בפניו, אטו בפניו אפשר לחוב לאדם, וכך היל"ל, אין חבין לאדם אלא מדעתו, וזכין לאדם שלא מדעתו, וזמ"ש"א רש"י כלומר אין אדם נעשה שליח להיות נפסד על ידו א"כ עשאו שליח, ואין לפרש את הדברים פשוטן כמשמען, וא"כ מה זה שהוסיף רש"י והיינו כפניו, הא פירש בעצמו שאין באור המלה „בפניו“ כמשמעה, ולמה חזר ואמר והיינו כפניו.

ובחי' על הראב"ד דב"מ כתבתי שבדיוק נקטה המשנה בפניו ושלא בפניו. שבכאן גילתה המשנה את השוני שיש בין שליחות לזכיה, דבשליחות פועל השליח בדעת המשלח, והידים ידי שליח, והדעת דעתו של המשלח, וכאילו המשלח נמצא שם בעת שהשליח מבצע את השליחות, וזהו בפניו ממש, אבל בזכיה שעושה מדעת עצמו, הרי הזוכה פועל מדעתו עצמו, וזהו זכין לאדם שלא בפניו, דלא הוה כאילו מי שזוכין בשבילו נמצא בשעת הזכיה, ואין דעתו פועלת כלום. (מש"כ רש"י לבסוף דאנן סהדי דניחא ליה דניהו האי שלוחו לפני, פי', דזה הוה שעור בזכות, אימתי מיקרי זכות שזכין לאדם שלא בפניו דוקא היכא שברור לנו שרוצה שדבר זה יעשה בשבילו).

והשתא מובן למה סבר רש"י שאף שזוכה הש"ש בשביל העבד אין העבד יוצא לחירות עד שיגיע הש"ש לידו, דהא אין יד הזוכה כיד העבד, ולא הוה כשלוחו של עבד, פי', שפועל הקבלה בדעתו של העבד, ובשחרור בעינן נתינה ליד העבד. אלא שא"כ נתחזקה התמיהא, מה זוכה בשביל העבד? אטו זוכה את נייר של הש"ש, הא מה שקנה עבד קנה רבו, ואו שזוכה השחרור או שאינו זוכה בשבילו כלום.

ונ"ל עפ"י הדברים שכתבתי בטיבו של שטר ופעולתו שלפני דיני התורה הרי הוא אמצעי להתפיס ולהחליט דעתו בתעודת השטר, עד שהשטר מסמל דעתו לקיום הדבר שנכתב בשטר וכאילו הכל הוא כבר שריר וקיים. הוא הדין בשטר שחרור כשכותב בו הרי אתה בן חורין, כאילו הוא כבר בן חורין, נתפסה דעתו הגמורה בש"ש לשחרור העבד, אלא שכל זמן שהש"ש בידו יכול לעכב את החלות, אבל כשנתן הש"ש לשלוחו ואמר לו תן ש"ש זה לעבדי, הרי אין דעתו בידו, כי אם ביד השליח, וכל זמן שהשליח תופסו בשביל האדון הרי הוא כאילו הוא עדיין ביד האדון, ויכול לחזור, אבל כשתופסו בשביל העבד מדין זכין לאדם, הרי זיכה לעבד את דעתו של האדון לשחרור, ותו אין ביד האדון לחזור, ושפיר כתב רש"י דהוה כתפיסה בעלמא, אבל עדיין לא יצא העבד לחירות כיון שלא ניתן ליד העבד, ואין יד הזוכה כיד העבד, אעפ"י שבתפיסתו חב לאדון, ומכאן שתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים קנה.

וא"ת התינח לר"מ דאמר ע"ח כרתי ונגמר הש"ש בע"ח, אבל לר"א דאמר ע"מ כרתי הרי לא נגמר השטר עדיין עד שימסור בפני ע"מ. ונמצא שתופס חספא בעלמא. י"ל לא מיבעיא לשי' הרי"ף והרמב"ם דסבר ר"א אף ע"מ כרתי, ומודה לר"מ שע"ח כרתי, דאתי שפיר שאפשר להעמיד דין משנתנו בשחתום עליו ע"ח, וכמו כן אם נאמר שמודה ר"א דבשאר שטרות מהני בלא ע"מ, או שהדין כר"מ בשאר שטרות, דלק"מ, דלענין זה הוה ש"ש כשאר שטרות ולא כגט, שהרי א"צ לשחררו בפני עדים, אלא אפילו אם נאמר דלר"א דוקא ע"מ כרתי וה"ה בשאר שטרות, גם לולא דברינו קשה על בעלי התוס' שסוברין שמדין זכין לאדם וגו' יצא העבד לחירות מברייתא שהובאה (ט:): בג' דברים שוין גיטי נשים לשחרורי עבדים, ולר"מ בארבעה, ואוקמה הגמ' דבין ת"ק, ותנא בתרא דברייתא סברי כר"א דאמר

ע"מ כרתי, וא"כ איך זוכה השליח בשחרורי עבדים את הש"ש לעבד ויוצא לחירות, הא לא הוה ש"ש כי אם בעדי מסירה, ובלי ע"מ לא הוה שטר, ואיך יצא לחירות. וצ"ל דאיירי בעדי מסירה, א"כ ה"ה כאן נעמיד לר"א שזכה לעבד בפני ע"מ. אמנם עדיין לא יצאנו מן הסבך, דלמסקנת הגמ' דאמר ר' יוחנן שכל האומר תנו כאומר זכר דמי אם מסר שליח בפני עדים, הוה כאילו עשאן עדים של הש"ש, אבל לסל"ד דסוגיתנו דהאומר תנו לאו כאומר זכו דמי, הא לא עשאן את העדים הרואים את השטר ביד השליח לע"מ, ומעצמן לא נעשים לעדי הש"ש כי אם ברצון האדון, ואיך נשתחרר העבד.

אמנם הר"י לשיטתו לק"מ כיון דאמדין דעתו שרצונו שיחשב כבעל חוב ויתנהגו עמו כבעל חוב, ואם תופס בבע"ח קנה, גם תופס את הש"ש קנה, והוה כאילו נעשה ברצון האדון, י"ל שאם תופס בפני עדים, הוה כע"מ על הש"ש מדעת האדון, אבל לרש"י דהוה כתפיסא בעלמא, איך מהני לר"א, וזה דוחק גדול לומר דחכמים דמשנתנו סברי כר"מ דע"ח כרתי, ודלא והילכתא. ועוד דהא פסקינן כר"א, ופסקינן כחכמים דמשנתנו.

וצ"ל דרש"י לשיטתו שכתב (שם כב:) ד"ה ר' אלעזר היא. דאמר חתימת הגט אינה מן התורה ולא סגי למתביה בלא ע"מ דאינהו הוא דעבדי כריתות, דעל כרחך בעינן עדים דילפינן ערוה דבר דבר מממון, הרי שדבריו מורין שלר"א הוה שטר אפילו בלא ע"ח ובלא ע"מ, אלא שבעינן ע"מ מדין אין דבר שבערוה פחות משנים, ומגט ילפינן שבכל שטרות שאין ע"ח חתומין עליהם שכשרים בע"מ. ומיניה, דבשאר שטרות לכה"פ, גם ר"א יודה, דסגי בעדי חתימה, וה"ה בש"ש כיון שאינו דבר שבערוה, וחידושו של ר"א דגם ע"מ מהוים את השטר אע"פ שאינם חתומין בתוכן, ולפי זה ש"ש שחתום עליו עדים גם לר"א י"ל שכבר נתפס דעתו לשחרור, ושפיר שייך תפיסה לענין זה שלא יוכל לחזור.

#### ענף ט - מודה ר"א במזוייף מתוכו

גמ' (גיטין ד. וש"מ) אלא לעולם ר"א היא וכי לא בעי חתימה היכא דליכא עדים כלל, היכא דאיכא עדים בעי דאמר רבי אבא מודה ר"א במזוייף מתוכו. פירש"י במזוייף מתוכו, שחתם עליו קרוב או פסול או שלא לשמה. ובפ' זה בורר (סנהדרין כח:) גבי מתנתא דהוה חתימי עלה תרי גיסי דקאמר רב יוסף זיל אקנייה בעדי מסירה כר' אלעזר. ופריך ליה אביי והאמר ר' אבא מודה ר"א במזוייף מתוכו. ופירש"י שם דהוה כחספא בעלמא, ש"מ שהשטר מתנה שחתמו עליו קרובים בטל מן התורה, אפילו לר"א, ומדמחית כאן בחדא מחתא שגט שחתומים עליו עדים שלא לשמה עם ע"ח שפסולים, משמע שהוא פסול מה"ת. ועוד מדלא פירש שגזרו חכמים חתימה שלא לשמה אטו כתיבה כפי' התוס', ש"מ דלא ס"ל, דכולי האי היה לו לפרש.

וכמדומני ששמעתי מפי האדמו"ר שליט"א שלשיטת רש"י פסול מה"ת. ונימוקו שהתורה ציותה לכתוב ספר כריתות, פי' ספירת דברים של כריתות, ורשאי לכתוב ספר קצר כגון פלוני מגרש את פלונית, וכמו כן רשאי להאריך בספירת דברים של כריתות, וכל הדברים שנכתבו בגט הנחוצים לענין כריתות הוה חלק מספר כריתות ובעינן שיהיו לשמה, וכיון שנלמד מע"ח החתומים בגט שנעשה הכל בהכשר ושנמסר הגט בפני עדים, הוה חתימת העדים חלק מספר הכריתות, ואם לא חתמו לשמה פסול הגט מה"ת. והא דכתב רש"י לקמן (ט. י:) דגט



שחתמו עליו גויים פסול מדרבנן גזירה שמא ימסור בפניהם היינו דוקא גויים שאינם עדים כלל והוה כטיוטי בעלמא, עי' ברשב"א. ולפיכך שטר מתנה שחתמו עליו קרובים, כתב רש"י דהוה חספא בעלמא.

ועדיין יש לשאול נהי שחתימת העדים הוה חלק מהגט ולפיכך צריכים לחתום לשמה, אם לא חתמו לשמה, מנלן שכל הגט בטל, נאמר שחתימת העדים כמאן דליתנהו דמי, ויוכשר מה"ת בע"מ, ומנלן שגט או שטר מתנה שמקצתו פסול, יפסול כולו דהא שטר מוקדם, אעפ"י שהזמן הוא שקר, לולא גזירת חכמים היה גובה בו מזמן השני, ולא אמרינן דשטר שפסול מקתו פסול כולו.

ועוד יש לדקדק על הביטוי מודה ר"א במזוייף מתוכו, הלא אין זיוף בגט או בשטר שחתמו עליו קרובים, וכך היל"ל מודה ר"א ביש פסול בתוכו.

ולפי דברינו הקודמים במהותו של גט או שטר יש להסביר ככה: שגט או שטר שנעשה בע"ח, פירושו, שנקלט בשטר דעת הבעל לגירושין, או דעת הנותן מתנה, וע"י מסירת דעתו פועל הגט או המתנה, וכיון שחתומים עליו קרובים הרי אין דעת הנותן בשטר מתנה, שהם פסולים להעיד, והוה זיוף גמור בשטר מתנה, כאילו זייפו את דעתו, דעת הנותן, וכיללו אותו בשטר מתנה ואיננו, ונגרר הזיוף בכל השטר כולו, שהרי השטר מעיד שנתפסה דעתו למתנה וכאילו הכל כבר נגמר ונתקיים, ולאמתו של דבר אינו כן, והוה זיוף גם בכתיבת השטר מתנה, ואף שימסרו אותו בפני עדי מסירה עכ"פ הזיוף בתוכו, שכתוב בו שהכל נגמר ונתקיים משעת כתיבה וחתימה, ולא משעת מסירה, ואינו כן, וזיוף כזה שחוזר לכל הנכתב בשטר, פוסל את השטר כולו.

וכמו כן בגט, שאם חתום עליו עדים הרי בחתימתם גומרים את הגט כולו ותופסים דעת הבעל לגירושין כאילו נתגרשה כבר, וזה ודאי בעי לשמה שהרי משנה את איכותו של הגט, גם לרבות את הכתיבה, ויוצא מדברי שלא מחמת שימסרו על גט זה לראיה, צריכים שיחתמו לשמה, דהא לראיה הם כשרים, אלא שאם חותמים על הגט, הוא גט אחר מאילו לא חתמו עליו דהוה כאילו גמרו וכלו כל ענין הגירושין ונעשה תו כדברי הגר"ד זצ"ל דער גט געט אפ. (הגט כורת).

ואם חתמו שלא לשמה נפסלו מלהיות חלק מהגט, ועדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ואינם יכולים להיות עדים לראיה שנתפס דעת הבעל לגירושין בגט.

ואדאתינא להכי י"ל שרש"י בסנהדרין פירש אליבא אביי דסבר דעדיו בחתומיו זכין לו, ולפיכך הוא בטל כנ"ל. אבל להחולקים עליו י"ל דעד שימסר לא נגמר הדבר, ואם ימסר בע"מ הרי נגמר בעדים כשרים, ולפיכך אינו פסול אלא מדרבנן, אא"כ נאמר שמצטרפים ע"ח עם ע"מ לדין נמצא א' מהם קרוב או פסול שעדותן בטילה.

ויש להוסיף לדברי שאפילו להפוסקים דלא כאביי אצ"ל שמהותו של שטר הוא שונה ממה שכ', אלא שחולקים בזה, דאביי סבר שהשטר פועל מיד בחתימתו כל זמן שאינו חוזר, והחולקים עליו סוברים שפועל משעת מסירה, אבל טיבו הוא שנתפס בשטר גמר דעתו של המקנה או הנותן, ובמסירת השטר הוא כאילו מוסר דעתו לענין השטר, ושוב אינו יכול לחזור.

## ענף י – מי שנמחק שטר חובו וגו' ועושין לו קיום

(ב"ב קסח.) מי שנמחק שטר חובו מעמיד עליו עדים ובא לפני בית דין ועושין לו קיום וגו' וז"ל הרשב"ם מעמיד עליו עדים. היודעים מאימתי נכתב ומה (היה) כתוב בו והם עושין לו קיום בפני בית דין וכותבין לו מה שהיה כתוב באותו השטר והזמן והמעות, עכ"ל.

ובעלי התוס' חולקים על הרשב"ם שאין העדים כותבים את השטר אלא ב"ד עושין קיום. ע"ש בתוד"ה מעמיד עליו קיום. פי', שאין העדים יכולים לכתוב שלא מדעת המתחייב, והוא מפיהם ולא מפי כתבם, אלא ב"ד שאלימי לאפקועי ממונא כותבין. וצל"ד סברת הרשב"ם שסובר שאין בזה החסרון של מפיהם ולא מפי כתבם, אע"פ שנכתב שלא מדעת המתחייב.

ונ"ל עפ"י דברי הרי"ף (יבמות פג) על סוגית הגמ' למה לא תיקנו זמן בקידושין משום דלא אפשר. היכי ליעביד. לינחה גבה דידה מחקה ליה לזמן וגו' לינחי גבי עדים אי דדכירי ליתו לסהדו, אי דחזו כתבא ואתו ומסהדי, רחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם, וז"ל: הא מילתא מקשו בה רבנן היכי אמרינן הכא רחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם והא תנן (כתובות כח.) נאמן אדם לומר זה כתב ידו של אבא וגו' ואי ס"ד דבעינן מפיהם ולא מפי כתבם השתא אע"ג דאמרי אינהו זה כתב ידינו אינן נאמנין אלא בעינן עד דידעי לה לסהדותא ומסהדי בה השתא על פה, ואי לא מסהדי בה על פה לא הויא עדות, כי אמרי אחריני זה כתב ידו של פלוני הויא עדות. ומסתברא לן כי אמרינן רחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם דלא הויא עדות שבכתב עדות ה"מ היכי דאיתיה לשטרא תותי ידי סהדי דכמה דלא נפקא לה סהדותא מתותי ידיהון דסהדי כמה דלא מסהדי בה עד השתא דמיא, דהא אי בעו כבשי לה לשטרא ולא מסהדי הלכך אי מדכרי לה לסהדותא ומסהדי בה על פה הויא עדות, ואי לא, לא הויא עדות, אבל שטרא דנפיק מתותי ידי דבעל דין לא אמרינן ביה מפיהם ולא מפי כתבם הוא דהא מעידנא דחתימי בשטרא ויהבי ליה למריה לא יכל למיהדר בהו והווי להו כמי שנחקרה עדותן בב"ד, דאמר רשב"ל עדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין וגו' עכ"ל הנוגע לעניננו ואחר כל האריכות לכאורה עדיין אינו מבואר למה אין בשטר הפסול של מפיהם ולא מפי כתבם, ומה בכך שמסר לו את השטר, סוף סוף עדי השטר מעידים מתוך כתבם, ולא מפיהם, ועוד יש לי הערה קטנה והיא גדולה אלי, אטו עד השתא לא ידעו הני רבנן והרי"ף שיש דין שטר ויש דין מפיהם ולא מפי כתבם, והיה להם לשאול בעלמא היאך מתאימים ב' הדינים, וקצת נראה מלשונם ולשון הרי"ף שלולא סוגיא זו דיבמות, לא היה קשה להם איך אפשר לדון עפ"י שטר, הא רחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם. ועי' ברי"ף שהקשה רק מהא שנאמר אדם לומר זה כתב ידי, ולא מעצם דין שטר, והלא דבר הוא.

והנכון שאין דין שטר מתנגד לדין מפיהם ולא מפי כתבם, דהא ישנם כמה שינויים בין עדות שבשטר לעדות שבע"פ, שחותמים בלילה, בישיבה, שלא בפני בית דין, אלא צ"ל ששונה דיני עדות כשיש ריב ושני בעלי דינים, ויש לחתוך הדין עפ"י הגדת העדות. וזה כבר ענין לבית דין שלהם יש הכח לחתוך את הדין ואמרה תורה עפ"י שנים וגו' יקום דבר, ואז כשיש ריב בין ב' בעלי דינים הצריכה התורה קבלת עדות בבית דין, בעמידה, ביום, ומפיהם ולא מפי כתבם, אבל בזמן כשאין ריב ואין שני בעלי דינים, ויש בעל דין אחד שמחתים את העדים

לחובתו כגון שכותב שטר שלוח מעות, או ששדהו מכורה או נתונה לפלוני, שענין זה נוגע רק לו לעצמו, אז לא נאמרו דיני התורה בקבלת עדות שיש בבית דין. ואז אין קים הפסול מפי כתבם, וזהו דין שטר. ולפיכך לא הוקשה להם מדין שטר דהוה מפי כתבם דבכה"ג כשר מפי כתבם, אבל כשיש דין תורה בבית דין, והעדים שולחים עדותם בכתב, יש דין שאין לבית דין לקבל עדותן כי אם מפיהם, דאז אפשר לחקור אותם היטב כסברת הסמ"ע.

והוקשה להם רק מסוגיא דיבמות, דבשטר קידושין כשחתמו העדים לבעל שהוא מקדש אשה פלונית, שעושין שטר שבו יוכל לעשות מעשה קיחה של קידושין אם תתרצה, ולמ"ד דבעינן דעתה, איירי שהסכימה לזה, ואין כאן לא ריב ולא דין, ואין זה ענין לבית דין, והוא כשטר דעלמא דכשר מפי כתבם, וא"כ אמאי אין יכולין להעיד שזה כתב ידם, וידונו בית דין מתוך השטר. שע"ז חידש הרי"ף שאין לו דין שטר אא"כ נעשה לימסר לבעל דינו ונמסר, ואז אמרינן עדים החתומין בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, אבל אם חתמו על שטר על דעת שיונח אצלם, הוה מפי כתבם, שאין לו דין שטר. כנלפענ"ד בבאור שי' הרי"ף.

ונ"ל שהרשב"ם הלך בעקבות שיטת הרי"ף שהרי אמרו בגמ' (ב"ב לט:): אמר רבא אמר רב נחמן מחאה בפני שנים ואצ"ל כתובו. והתוס' הקשו שם ומה מועיל הכתיבה והא לא חשיב שטר אם לא נעשה מדעת המתחייב, דאחרת הוה מפיהם ולא מפי כתבם. ותירצו שתק"ח היא שיהא חשוב עדות כדי לבטל החזקה בעדות כל דהו, והרשב"ם לא פירש כלום אלא כיון שזכות היא לו זכין לאדם שלא בפניו דמסתמא ניחא ליה, ולא הוקשה לו דהוה מפי כתבם כיון שלא נעשה מדעת המתחייב.

אלא נ' בדעת הרשב"ם כיון שהוא הבעלים על מחאתו, ואין מי שיכול לעכבו מלמחות, יכול להחתים את העדים על שטר מחאה, שהרי עושה שטר על דבר שהוא לגמרי ברשותו ובכחו לעשות, ולענין מחאה הוה כאילו הוא הבעל דבר לבדו, ואינו צריך לבית דין לעשות מחאה, וכל שא"צ לבית דין יכול לעשות שטר שאין בו פסול מפי כתבם.

והתוס' הולכים בשיטת בעל המאור שבשטר אין בו פסול מפי כתבם, משום שנעשה מדעת המתחייב ובשליחותו, והוה מפי כתבו, ולשיטתם הוקשה להם איך יכול לעשות שטר מחאה, הא אין לו דין שטר כיון שלא נעשה מדעת מי שהוא לחובתו.

ויצא מזה שבשטר ישנם ב' דינים: א) שאין בו פסול של מפי כתבם. ב) דעדות בשטר הוה כמו שנחקרה בבית דין.

ונחזור לעניננו במי שהיה לו שטר חוב, וכבאורנו הקודם, דהוה כאילו נמסר לו דעת המתחייב עד שאינו יכול לחזור ולומר אחרת ממש"כ בשטר, ונטשטש, והעדים יודעים מה שהיה כתוב בשטר, וכיון שידועים העדים שנמסר השט"ח ליד המלוה ומה היה כתוב בו, הרי כשבא לעשות קיומו והטפסתו, כאילו אין כאן אלא בעל דין אחד – המלוה ואין זה ענין של דין תורה שצריך בית דין, וכיון שדעת הלוה בידו, הרי יכול לומר לעדים לכתוב קיומו, ואין כאן חסרון של מפי כתבם, אלא שצריך לחקור ולברר שהעדים כותבים הכל הזמן, וסכום המעות וכל התנאים שבו כפי שהיה כתוב בשטר שנמחק בלי תוספת וגרעון, וזה צריך כבר לחקירה בבית דין, דדוקא עדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין, שאז

היה הכל ברור שהוא אמר להם שיחתמו על השטר שחייב לפלוני כך וכך, ואדם נאמן על שלו לחובתו, וכי שדי מכורה לך או נתונה לך, אבל השתא כשכותבין טופס מהשטר שנמחק, מי יהין לומר בברירות שכותבין קיומן הכל כפי מה שהיה כתוב בשטר שנמחק, לפי כך צריך להביא העדים לבית דין והם יחקורו וידרושו את העדים אם זוכרים היטב כל הפרטים שהיו בשער שנמחק ולאחר שנחקרה עדותן בבית דין יכולים לכתוב את קיומו, דכיון דהיה שטר חוב הראשון ביד המלוה הוה כאלו נמסרה לו דעת הלוח בענין זה, והוה כבע"ד א', שכותבין לו ואין בו פסול מפי כתבם, כיון שמה שכותבין וחותמין לאחר שנחקרו בבית דין אין זה ענין לבית דין אלא למלוה לבדו.

אבל התוס' לשיטתם שכל שטר שנכתב שלא מדעת המתחייב, יש בו פסול של מפי כתבם אמרו שאין העדים יכולים לכתוב דהוה מפי כתבם כיון ששטר זה לא נכתב במצות הלוח, ורק בית דין יכולים לכתוב דאלימי לאפקועי ממונא.

#### ענף יא - קיום שטרות מפי כתבם

הריב"ש כתב בתשובותיו (סי' תיג) שדן לפני מורו הר"ן דכיון דלא בעינן רשות בע"ד ומקיימים אפי' עומד וצווח כותבין עדותן ושולחין לבית דין. (הובא בש"ך, חו"מ סי' מו, סעי' ק יז) וכן פסק הרמ"א לדינא, (שם סי' ז) וז"ל יכולין להעיד עדות זה (פי' של קיום שטרות) מתוך כתבם ואינן צריכים להעיד בפיהם, עכ"ל.

וקשה להבין מה ענין אחד לחבירו דכיון שיכולים לקיים החתימות אפילו שלא בפני הלוח, ואפילו עומד וצווח, לפיכך יכולים לכתוב שמכירין החתימות והב"ד מקבלין עדותם מתוך כתבם ומקיימים את החתימות הראשונות כאילו עדי הקיום העידו לפניהם על פה. ודוחק לומר דכונתו דכיון דקיום שטרות מדרכנן ומצינו שהקילו לקבל עדותן שלא בפני בע"ד, ה"ה שיש להקל לקבל עדותן מפי כתבם, דמה דגלי גלי ומה דלא גלי לא גלי.

ולפי דברינו הקודמים בענף י"ב באור שיטת הרי"ף והרשב"ם דהיכא שעושה שטר ומחתים עליו עדים שאין ענין אלא לו, ושהוא הבעלים לגמרי על ענין זה אין בו פסול דמפי כתבם, שזה נאמר רק כשיש דין תורה בין שני בעלי דינים וב"ד צריכים לחתוך את הדין עפ"י עדותם, גזרה התורה שלא לקבל עדותן כי אם מפיהם ולא מפי כתבם.

אשר לפי זה שפיר כתב הריב"ש דכיון דהדין הוא דמקיימים שלא בפני בע"ד, ואפילו עומד וצווח אין משגיחין עליו, הרי שענין קיום השטר אינו כדין שבא לפני בית דין שיש לדון אם השטר מזויף או לא, אלא תיקנו שהמלוה עצמו מקיים את השטר שלא בפני הלוח שמה"ת שטר כשר שלא חציף איניש לזיופא, וכל עיקרו לא בא אלא לחסום פי הלוח מלומר שהוא מזויף, וענין קיום בית דין היא רק לקיים שאין מקום לפקפק בכשרותו של שטר. ובאו"א יש לנסח שקיום בית דין הוא לומר שאין כאן מקום לדין ולפיכך כשר שלא בפני הלוח, ונמצא שענין זה של קיום הוא כולו ביד המלוה לפיכך שפיר יכול להחתים העדים שיעידו בכתבם שמקיימים את החתימות ואין בו פסול של מפי כתבם, כיון שאין כאן ב' בעלי דינים, כי אם המלוה שהוא הבע"ד הא' שעושה בתוך שלו ובענינו, ואפילו לא ציוה לכתוב, יכולים לכתוב מעצמן מדין זכין לאדם שלא בפניו.

## ענף יב - וזאת התעודה בישראל

רבינו שמחה הכהן בספרו הבהיר משך חכמה דלה לנו מרגניתא טבא בפירושו על הכ' במגילת רות (סד:ז) וזאת לפנים בישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעשו ונתן לרעהו. וזאת התעודה בישראל. פי', שכיון שעשו קנין סודר יכולים לכתוב את השטר (התעודה) דסתם קנין לכתובה עומד, ודפח"ח. ולדברינו הקודמים שקנין חליפין וקנין שטר במהותן הם שנים שהם אחד ותואמים זה לזה, ששניהם באים להתפיס דעת המקנה על ההקנאה ולקיים את הדבר כאילו כבר נגמר ונעשה הכל, ועי"ז נגמר ונעשה הכל (עי' בדברינו בענף ג' וביתר הענפים) הנה הכתוב מפורש פשוטו כמשמעו ממש שקנין סודר שהיה נהוג מלפנים בישראל לקיים כל דבר ע"י התפסת דעתם לקנין עד שלא יוכלו לחזור הוא ממש כקנין שטר וזמש"א וזאת התעודה בישראל, שזהו טיבו ומהותו של שטר.

הרב יוסף ליב ארנסט זצ"ל\*  
 ר"מ, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## שיעורי הפרשה ונתינה בתרומה

[בירור וביאור פי' הסוגיא בירושלמי ריש פאה]

והנה המאירי בחגיגה ז, א כתב: יש דברים שאין להם מן התורה שיעור למטה וחכמים נתנו שיעור בקצתן ובכולן יש בהוספתן מצוה עד שאין להם ג"כ שיעור למעלה ואלו הן: הפאה שאין לה שיעור מן התורה אלא שחכמים נתנו בה שיעור אחד מששים והביכורים שאין לה שיעור כלל והראיון כו', ולא נחשב באלו כיבוד אב ואם מפני שיש בה גבול שאם אמר לו עבור על דברי תורה אינו רשאי וכן תרומה אעפ"י שחטה אחת פוטרת את הכרי יראה לי הואיל ומ"מ בדברי נביאים ניתן בה שיעור אחד מששים וחכמים הוסיפו על מדה בינונית אחד מחמשים כמו שיתבאר במקומו לא מנאה כאן. דברי המאירי הם כדברי רש"י בחולין, דמשום שבדברי נביאים ניתן בה שיעור ורמיזא שיעורא דידה לא מני לה בדברים שאין להם שיעור, ומה שהקשינו על רש"י, למה לו להקשות ולתרץ קושיא שכבר הקשה הירושלמי ותירצה, קשה גם על המאירי, אך דבריו אין ליישב בדבר שיישכנו את דברי רש"י ולהעמיסם בתירוצו של ר' אמי מפני המחלוקת, שמדבריו יראה לי נראה שדברי עצמו הם, וגם משום שלהלן באותו הדיבור מביא את דברי הירושלמי ומפרש כפי' הג' שבתוס', וז"ל: 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, וא"כ אין להעמיס דבריו בדברי הירושלמי. גם יקשה על המאירי שמדברי הירושלמי שלא אמר כדבריו מוכח שאין לומר כן, כהוכחת הגר"א, וכמו שהקשינו על דברי רש"י.

ונראה דכשנדקדק בדברי המאירי נראה שהקושיא שהקשה ותירצה בעצמו בלשון יראה לי וקושיית הירושלמי ותירוצו שהביא מיד אחרי זה לא לדבר אחד נתכוונו וקושיית שונות הן. דבסוגית הירושלמי, שם, ב, איתא: הפיאה יש לה שיעור מלמטן ואין לה שיעור מלמעלן כו' אית תנא תני הפיאה והביכורים והראיון אין להם שיעור לא למעלן ולא למטן. ומדברי המאירי נראה שמפרש שהקושיא שהקשה הירושלמי למה לא תנינן תרומה היא ממה דתרומה אין לה שיעור למעלה, והקושיא שהקשה מעצמו היא ממה דתרומה אין לה שיעור למטה. דבראשית דבריו שם דן המאירי ומפרש איך שאלו דברים אין להם שיעור למטה, וע"ז מקשה מכיבוד אב ואם ומתרומה שג"כ אין להם שיעור למטה למה לא מנאן כאן, ותי' על כיבוד אב

\* עם כל עולם התורה שרויים אנו באבל כבוד על הסתלקותו של מורנו רבי יוסף ליב ארנסט זצ"ל, ר"מ, ישיבת רבנו יצחק אלחנן. המקום ינחם את משפחתו הכבודה. המאמר הנוכחי הוא המשך מאמר כת"ר זצ"ל שהופיע בחוברת בית יצחק, טו, שנת תשמ"א-תשמ"ב.

(1) מדברי המאירי נראה שסובר שביכורים אין להם שיעור כלל אף מדרבנן, ועי' בכורים, פ"ב מ"ג, וברע"ב ותוסיו"ט שם, ובשנות אליהו שם ובפאה, פ"א מ"א, ובמאמרנו בבית יצחק המובא בהערה 2. אמנם בחולין קלז, ב כתב המאירי: וכן הביכורים אין להם שיעור מן התורה אבל מדבריהם צריך להפריש אחד מששים, שם הוא סותר את דבריו שבכאן.

ואם מפני שיש בה גבול שאם אמר לו עבור על דברי תורה אינו רשאי, ועל תרומה אעפ"י שחטה אחת פוטרת את הכרי מ"מ בדברי נביאים ניתן בה שיעור אחד מששים, וא"כ יש להם שיעור למטה ולפיכך לא מנאם כאן. ואחרי זה דן המאירי במה שאלו הדברים אין להם ג"כ שיעור למעלה, וכמו שכתב לעיל, ובכלן יש בהוספתן מצוה עד שאין להם ג"כ שיעור למעלה", וכתב: ובתלמוד המערב נשנו דברים אחרים שאין להם בהוספתן מצוה והם עפר סוטה ורוק יבמה ואפר פרה ודם צפור של מצורע, אמר ר' יוסי לא תנינן אלא דברים שאם מוסיף עליהם יש בעשייתן מצוה, ולמה לא תני תרומה. הרי שמפרש שהקושיא בירושלמי, למה לא תני תרומה, היא דליתנה משום דיש בהוספתה מצוה ואין לה שיעור למעלה. ושיעור דבריו הוא שהתירוץ של ר' יוסי, על מה שלא שנה עפר סוטה וכו' לא תנינן אלא דברים שאם מוסיף עליהם יש בעשייתן מצוה, אינו מספיק על תרומה, שהרי גם בתרומה אם מוסיף עליה יש בעשייתה מצוה, ואין לה שיעור למעלה ככלן. והבין כן המאירי מתירוץ הירושלמי שהוא שתרומה יש לה שיעור למעלה, וכמו שכתב: מפני המחלוקת ופרשו המפרשים בענין זה שיש חולקין לומר שאין מוסיפין עליהם וכמו ששנינו בתרומות המרבה בתרומה כו' ומ"מ הואיל ויש בהוספתה מחלוקת לא שנאה, וכן תירוצו של ר' יוסי הוא שתרומה יש לה שיעור למעלה, משום שאין אדם עושה כל שדהו תרומה שצריך הוא שיהיו שיריה ניכרים, מזה למד המאירי שהקושיא מתרומה הוא משום שאין לה שיעור למעלה. נמצא דהירושלמי לא מקשה לפי הבנת המאירי אלא ממה שאין לתרומה שיעור למעלה, אבל ממה שאין לתרומה שיעור למטה וחתה אחת פוטרת את הכרי לא הקשה הירושלמי כלום, ועל זה נתן המאירי טעם ותירוץ מדעת עצמו, וכלשונו ויראה לי.

ומעתה אין מדברי הירושלמי שום הוכחה נגד דבריו, וסרה הוכחת הגר"א, ואדרבה מזה שהירושלמי מקשה רק ממה שאין לתרומה שיעור למעלה ולא ממה שאין לה שיעור למטה מוכח דהירושלמי סובר שממה שאין לה שיעור למטה אין להקשות, והוא מהטעם שבדברי הנביאים ניתן בה שיעור אחד מששים ורמיזא שיעור דידה ולפיכך לא הקשה אלא ממה שאין לה שיעור למעלה.

וגם בזה תתישב הקושיא שהקשה המל"מ על התוס' רי"ד מקושית הירושלמי דלפי סברתו הא גבי תרומה איכא שיעורא מן התורה שיפריש כדי נתינה, שהבאנו לעיל באות ב', אך אם נפרש כהמאירי, שקושית הירושלמי היא ממה שתרומה אין לה שיעור למעלה, הא לפי סברת התוס' רי"ד גבי תרומה יש רק שיעור למטה, שיפריש כדי נתינה, אבל למעלה עדיין אין לתרומה שיעור, ושפיר הקשה בירושלמי למה לא תנינן תרומה עמהן, ומתרץ שגם למעלה יש לה שיעור.

והר"ש במתני' כתב: ירושלמי (שם) ר' ברכיה בעי ולמה לא תנינן עפר סוטה כו' אפר פרה כו' רוק יבמה כו' דם צפור של מצורע כו' פירוש הני ארבעה אמרי' בסוטה (דף טז, ב) דצריכי שיראו ואין להם שיעור דאפי' לא יראו אלא משהו דאם היה להם שיעור למטה<sup>2</sup> לא

(2) מלשון הר"ש נראה כאילו היה מסתפק אם הני ארבעה יש להם שיעור למטה, והוכיח דאין להם שיעור למטה משום דאל"כ לא הוה שייך למתנינהו דלישנא דאין להם שיעור משמע דאין להם שיעור כלל וכמו שהוכיח מהסוגיא דחולין. ומה שהר"ש היה חוכך בזה הוא משום דיש לומר דמשום זה דצריך כדי שיראו חשיב שיש להם שיעור, ומשהו אינו מספיק משום שאינו נראה על פני המים ולעיני הזקנים, וכמו דבעי שם בסוטה לענין דם צפור אליבא דר' ישמעאל צפור קטנה ונדחית מפני המים מהו, ועי"ש בתוס' ד"ה מביא וד"ה קטנה, ובמנחות פח א,

הוה שייך למתנינהו אע"פ שאין להם שיעור למעלה דלישנא דאין להם שיעור משמע דאין להם שיעור כלל, כדמוכח בחולין (דף קלז, ב) דפריך פאה בששים הא תנן אלו דברים שאין להם שיעור הפאה ומשני דאורייתא אין לה שיעור מדרבנן בששים, והא דאמרי' בחגיגה (דף ז, א) כסבורים אנו לומר דראיון אין לו שיעור למעלה אבל למטה יש לו שיעור עד שבא הושעיה ברבי ואמר אין לו שיעור לא למעלה ולא למטה אבל חכמים אומרים הראייה מעה כסף וחגיגה שתי כסף לפי דברי חכמים ולכסבורין לא איירי מתני' בשיעור דמי קרבן דשיעורו דאורייתא למאן דאית ליה כדקאמר ר' יוחנן מאה כסף ושתי כסף מה"ת אבל בראיית פנים בעזרה איירי דכל אימת דבעי עייל לריש לקיש בקרבן ולר' יוחנן בלא קרבן.

הנה נתבאר מדברי הר"ש דקושית הירושלמי למה לא תנינן עפר סוטה כו' הוא משום דהני אין להם שיעור גם למטה דאם היה להם שיעור למטה לא הוה שייך למיתנינהו אע"פ שאין להם שיעור למעלה דלישנא דאין להם שיעור משמע דאין להם שיעור כלל, והוא היפוך ממה שנתבאר בדברינו בשיטת המאירי דקושית הירושלמי מעפר סוטה כו' ומתרומה הוא רק ממה שאין להם שיעור למעלה ואף שיש להם שיעור למטה לדעתו<sup>3</sup> בכ"ז מקשה דליתנינהו.

אמנם התוס' בחגיגה ז, א כתבו: כסבורין אנו לומר דיש לו שיעור למטה, וסבירא ליה כאידך תנא בירושלמי דחשיב פאה דיש לה שיעור למטה. ושם, בד"ה רבי יוחנן אמר ראיית פנים בעזרה, כתבו: אבל ראיית פנים בקרבן יש לו שיעור דסבירא ליה לר' יוחנן מעה כסף ושתי כסף דאורייתא והכי איתא בירושלמי דמסכת פאה מתני' בראיית פנים אבל בראיית קרבן יש לו שיעור דא"ר יוחנן מעה כסף ושתי כסף דאורייתא, ועוד אמר במכילתין רבי יוחנן כדעתיה דאמר כל השיעורים הלכה למשה מסיני ואמר מעה כסף ושתי כסף דאורייתא, וריש לקיש דמוקי לה בראיית פנים בקרבן סבירא ליה כו' אושעיא דאמר מעה כסף שתי כסף דרבנן וכן אמר התם לא יראו פני ריקם אפילו כל שהוא אבל חכמים נתנו להם שיעור מעה כסף שתי כסף, ומיהו הש"ס שלנו לא נחית להכי כו' ומיהו לפי לשון הירושלמי לא ידענא היכי מוקי לה מתני' בראיית פנים בעזרה ולא בקרבן משום שיש לה שיעור כו' יוחנן והא חשיב פאה שיש לה שיעור למטה, ושמא דאיבעי ליישבו למתני כדברי הכל אף כתנא דאמר פאה אין לה שיעור לא למעלה ולא למטה ומתוקמא בראיית פנים לחוד לר' יוחנן כן נראה לי הפירוש דהך שמעתתא.

לפי מה שנתבאר מדברי התוס' מחלוקת זו שנחלקו בה הר"ש והמאירי תלויה במחלוקת התנאים גבי פאה אם יש לה שיעור למטה, דדברי הר"ש אפשר לומר רק להתנא דפאה אין לה שיעור גם למטה, והסוגיא בחולין שהוכיח ממנה הר"ש צריך לומר נמי דאיתא כזה התנא, אבל להתנא דפאה יש לה שיעור למטה גם דבר שאין לו שיעור רק למעלה אף שיש לו שיעור למטה מצי למתני, וכמו דתני פאה דיש לה שיעור למטה, וא"כ יש לומר שהמאירי שמפרש שקושית הירושלמי מעפר סוטה כו' ומתרומה הוא רק ממה שאין להם שיעור למעלה אף

ד"ה רביעית. אכן המאירי סובר דמה דבעינן כדי שיראו הוי שיעור, וא"כ יש להם שיעור למטה, ובע"כ שקושית הירושלמי דליתנינהו היא רק משום דאין להם שיעור למעלה, וכמו שביארנו להלן דבא לתרץ אף למ"ד דפאה יש לה שיעור למטה ושייך למתני אף דבר שאין לו שיעור רק בהצד שלמעלה, וכמו דתני פאה דיש לה שיעור למטה ורק למעלה אין לה שיעור, וכן הקושיא מתרומה דליתנינהו היא ג"כ משום שאין לה שיעור למעלה, וכמו שמוכח מהתירוק על קושיא זו שמתרץ דתרומה יש לה שיעור למעלה.

(3) ועיין בהערה הקודמת על דברי הר"ש מ"ש שם בדברי המאירי.



שיש להם שיעור למטה הוא משום דאיבעי ליישבו למתני' אף כתנא דאמר דפאה יש לה שיעור למטה – והוא התנא תוספתא בריש תוספתא דפאה – וכמו שכתבו התוס' לגבי ראיון דהכסבורין אנו לומר דיש לו שיעור למטה סבירא ליה כהאי תנא, ועל לשון הירושלמי דמוקי לה מתני' בראית פנים בעזרה ולא בקרבן משום דאיבעי למתני כדברי הכל אף כתנא דאמר פאה אין לה שיעור לא למעלה ולא למטה, אבל לאידך תנא אף אם ראיון יש לו שיעור למטה מצינן לאוקמי גם בראית קרבן כמו דחשיב פאה שיש לה שיעור למטה. וכמו כן צריכים לטעמו של המאירי על השיעור למטה שישנו בתרומה אף שכבר תירץ הירושלמי שיש לתרומה שיעור למעלה, כיון שלזה התנא הרבה אף דבר שאין לו שיעור רק בצד אחד אפשר למתני בהדי דברים שאין להם שיעור, אם לא היה בתרומה שיעור למטה אף שלמעלה יש לה שיעור עדיין היה אפשר למיתני לה בהדי הני דברים שאין להם שיעור וכמו דתני פאה רק משום הצד שאין לה שיעור למעלה, ומשום כן הוצרך המאירי לתרץ שיש לתרומה שיעור אף למטה, ואין בה אפילו צד אחד שאין לה שיעור, ולפיכך לא מצי למתני תרומה בהדייהו אף לזה התנא.

והתוס' בחולין קלז, ב כתבו: בירושלמי פריך אמאי לא חשיב נמי תרומה בהדייהו דחטה אחת פוטר את הכרי כדשמואל. הרי שפירשו שקושית הירושלמי היא ממה שאין לתרומה שיעור למטה, והביאו שם תירוץ הירושלמי ומשני: דתרומה יש לה שיעור למעלה שאין יכול לעשות כל גרנו תרומה. וכן תירוצו של ר' אמי מפני המחלוקת לפי פירושם הא' והג' בחגיגה הוא שמתרץ דתרומה יש לה שיעור למעלה, ולפי מה שפירשו שהקושיא מתרומה היא ממה שאין לה שיעור למטה, והתירוץ הוא שיש לה שיעור למעלה, צריך לומר שמפרשים את קושית הירושלמי להתנא שסובר דפאה אין לה שיעור לא למעלה ולא למטה, א"כ לא חשיב במתני' אלא דברים שאין להם שיעור לא למעלה ולא למטה, וסבר הירושלמי שגם תרומה כמו שאין לה שיעור למטה כן גם אין לה שיעור למעלה ולפיכך הקשה אמאי לא חשיב נמי תרומה בהדייהו, ושפיר תירץ דאף שתרומה אין לה שיעור למטה דחטה אחת פוטר את הכרי יש לה שיעור למעלה, וכיון שיש לה שיעור למעלה לא קחשיב לה בהדייהו משום דלזה התנא דבר שאין לו שיעור רק בצד אחד לא מצי למיתנינה בהדי הני שאין להם שיעור בשני הצדדים, אבל לדברי המאירי בהכרח לומר דבעי לאוקמי למתני' גם כאידך תנא שסובר דפאה יש לה שיעור למטה, וכמ"ש.

והמהר"ש סיריליאו כתב: אלו דברים שאין להם שיעור בגמ' פליגי שונין ברייתות איכא מ"ד גבי פאה שאין לה שיעור לא למעלה ולא למטה ואיכא מ"ד אין לה שיעור למעלה דוקא אבל למטה יש לה שיעור, ונראה בעיני דמתני' דקתני דאין להם שיעור כו"ע מודו דאין להן שיעור לא למעלה ולא למטה קאמר דהא ראיון דמתני' מוקי לה ר' יוחנן דוקא בראית פנים אבל לא (מקרי) [מוקי] בראית קרבן כו' דתנן בפ"ק דחגיגה ב"ה או' הראיה מעה כסף כו' דיש לה שיעור למטה והילכתא גמירא לה ב"ה הכי, ומשום הכי לא מצי ר' יוחנן לאיקומה אלא בראית פנים, זו היא סוגית הגמ', משמע דקים ליה לר' יוחנן דאין להן שיעור דתנן במתני' לא למעלה ולא למטה הוא דתנן דבתרווייהו הוי מצי לאוקומה ולימא דאין להן שיעור דמתני' למעלה הוא דתנן<sup>4</sup>, ועוד דגמילות חסדים נמי מוקי לה הכי דהיינו בגופו אבל בממונו

(4) זוהי כהוכחת הר"ש אבל כבר הבאנו דברי התוס' בחגיגה דבא לתרץ המשנה גם למ"ד דפאה אין לה

יש לה שיעור למעלה כדתנן בערכין מכל אשר לו ולא כל אשר לו<sup>5</sup>, מכל הני משמע דס"ל לבעלי הגמ' דמתני' דקתני דאין להן שיעור לא למעלה ולא למטה הוא דתנן, וכי פליגי דתנויי בגמ' גבי פאה לאו בפ' דמתני' פליגי דכולהו מודו בה דאין להן שיעור דקתני לא למעלה ולא למטה הוא אלא דמתני' מדאורייתא קתני והנה תנוי בתקנתא דרבנן הוא דפליגי, וכן פ' רבינו שמשון ז"ל דלישנא דאין להן שיעור משמע דאין להן שיעור כלל.

מה שכתב המהרש"ס דתנאי דפליגי בגמ' גבי פאה לאו בפ' דמתני' פליגי כו' אלא דמתני' מדאורייתא קתני והני תנאי בתקנתא דרבנן הוא דפליגי, אי אפשר לומר כן להר"ש שנסתייע מלשונו דלישנא דאין להן שיעור משמע דאין להן שיעור כלל, שהרי הר"ש סובר דהני תנאי בדאורייתא הוא דפליגי, וכמו שכתב לעיל על מחלוקתם: ולמאן דאמר אין לה שיעור למטן כו' ומתני' דקתני אחד מששים מדרבנן. משמע מזה דסובר שלמ"ד דיש לה

שיעור למעלה, אבל למ"ד דפאה יש לה שיעור למטה אה"נ דיש לומר דבראיית פנים בקרבן איירי, ולומר דאין להם שיעור דתנן במתני' בשיעור למעלה הוא דתנן.

(5) לפי מה שכתב הר"ש: ויתכן לומר שלא בא לומר בירושלמי שלא מיתוקם גמ"ח דמתני' בממונו למאי דפרשינן דמתני' איירי מדאורייתא. וכן בפירוש הרא"ש: אי נמי גמ"ח דמתני' מיירי גם בממונו מדאורייתא אלא שמפרש בירושל' תקנת חכמים שתקנו שאין לו לבזבז יותר מחומש. אין כאן ראייה, כיון שלא בא הירושלמי לומר דלא מתוקם גמ"ח דמתני' בממונו. ואף לפי דברי המהרש"ס, שהירושלמי בא לומר דלא מתוקם גמ"ח דמתני' בממונו, בכל זאת לפי מה שכתבו החוס' בחגיגה גבי ראיון שהבאנו אין מכאן ראייה, דיש לומר שהירושלמי לא אמר זה אלא למ"ד דפאה אין לה שיעור גם למטה, דלדידיה מתני' דקתני אין להם שיעור לא למעלה ולא למטה הוא דתנן, אבל למ"ד דפאה יש לה שיעור למטה ולדידיה אין להם שיעור דקתני במתני' הוא לאו דוקא באין להם שיעור מב' הצדדים, ואף באין לו שיעור רק בצד אחד קתני, וכמו דתני פאה אף שאין לה שיעור רק בצד שלמעלה, יש לומר דתני גם גמ"ח דממונו אף אם למעלה יש לה שיעור משום הצד שאין לה שיעור למטה, דלדידיה אף דבר שכזה יכול למתני וכמו שכתבנו לעיל בדעת המאירי. וא"כ אין מכאן קושיא על המאירי שביארנו לשיטתו דלית ליה כהר"ש והמהרש"ס, דאין להם שיעור דמתני' לא למעלה ולא למטה הוא דתנן, ומפרש קושית הירושלמי מעפר סוטה וכו' וכן מתרומה, רק ממה שאין להם שיעור למעלה, כיון שהוא מוקי קושית הירושלמי לאוקמי אף כתנא הסובר דפאה יש לה שיעור למטה וכמ"ש, ולדידיה תני אף דבר שאין לו שיעור רק למעלה, וגם בגמ"ח שפיר מיירי מתני' אף בגמ"ח דממונו, דנהי שיש לה שיעור למעלה אין לה שיעור למטה מדאורייתא.

וגוף פירושו של המהרש"ס בדברי הירושלמי, הדא דתימר בגופו אבל בממונו יש לו שיעור, משום דתנן בערכין מכל אשר לו ולא כל אשר לו, הוא פירוש מחדש, דלפי מה שמסיק ע"ז בירושלמי: ואתיא כיי דמיר ר"ש בן לקיש בשם רבי יוסי בן חנינא באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה. משמע דמשום זה הוא דיש לגמ"ח דממונו שיעור למעלה, משום שהוא רק עד חומש ויותר לא, וכדאיתא בכתובות נ, א באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ואילו לפירושו של המהרש"ס מה שיש לגמ"ח דממונו שיעור למעלה הוא ממה דתנן בערכין כח, א מכל אשר לו ולא כל אשר לו, עיי"ש. וצ"ל שהמהרש"ס אינו גורס בירושלמי ואתיא כיי דמר, והיא מימרא חדשה בענין גמ"ח, אבל מה שאמר לעיל דגמ"ח דממונו יש לו שיעור הוא לא משום זו המימרא אלא משום מתני' דערכין.

ובפירושו של המהרש"ס תתישב קושית הגבורות ארי בתענית כד, א על דברי הרמב"ם שכתב בפיה"מ: ולא יתחייב ליתן יותר מחמישית ממנו לבר אם עשה כן ממדת חסידות. והקשה ע"ז הגבורות ארי מדברי הירושלמי אלו דמאי דוחקא דירושלמי לאוקמי לגמ"ח בגופו משום הא דבאושא הא אפילו בממונו אין לו שיעור למעלה דרשאי לבזבז כמו שירצה ומקבל עליו שכר כיון דאיכא משום מדת חסידות, והוה ל' לאוקמי למתני' בגמ"ח דממונו. אך לפי פירושו של המהרש"ס, דהא דלא מצי לאוקמי בגמ"ח דממונו שיש לה שיעור למעלה הוא לא משום השיעור של חומש משום הא דאושא אלא משום מתני' דערכין דחייב אדם לחוס על נכסיו ולא יתן כל אשר לו, לא קשה מידי. וא"כ י"ל דגם הרמב"ם יפרש כהמהרש"ס.

והחפץ חיים זצ"ל בספרו אהבת חסד, פרק י"ט, בהגהה המתחלת י"א, רמז לחרץ כן קושית הגבורות ארי מדעת עצמו עיי"ש, ולפירושו של המהרש"ס זה מועמס בגוף דברי הירושלמי.

שיעור למטן שיעור א' מששים הוא מדאורייתא, ובוה הוא דפליגי, אם שיעור א' מששים בפאה הוא מדאורייתא או מדרבנן, וכבר דיין כן מדבריו המל"מ בה' מתנ"ע, פ"א הט"ו<sup>6</sup>, וא"כ בפ"י דמתני' נמי פליגי, ומה שכתב הר"ש דלישנא דאין להן שיעור משמע דאין להן שיעור כלל בע"כ שהוא רק להתנא דאמר דפאה אין לה שיעור בין למעלה ובין למטה אבל להתנא דאמר שיש לה שיעור למטה צריך לומר כדברי התוס' בחגיגה דאין להן שיעור דקתני במתני' הוא אף באין להן שיעור רק למעלה, וכמו דתני פאה שיש לה שיעור למטה, ולישנא דאין להן שיעור על שיעור דלמעלה לחוד קאי, ומה שחידש המהרש"ס דאף לתנא דפאה יש לה שיעור למטה אין להן שיעור דקתני במתני' לא למעלה ולא למטה, היא דעת עצמו מה שא"א לומר כן לדעת הר"ש שנסתייע מלשונו בלישנא דאין להן שיעור.

והגר"א בשנות אליהו כתב: אלו דברים שאין להם שיעור וכו' פי' שאין להם שיעור מדאורייתא לא למעלה ולא למטה, הירושלמי פריך למה לא תנינן אפר פרה עפר סוטה ולמה לא תנינן רוק יבמה ולמה לא תנינן דם צפור של מצורע כו' משום דגם באלו אין שיעור לא למעלה ולא למטה ומשני לא תנינן מתני' אלא דברים שהוא מוסיף עליהם ויש בתוספתן מצוה ואלו אף ע"פ שהוא מוסיף אין בתוספתן מצוה כצ"ל, פי' לא חשיב במתני' אלא במה שכל המרבה ה"ז משובח ויש בזה מצוה אבל אפר פרה ועפר סוטה וכו' אין ברבוי שלהן מצוה, נמצא לא חשיב אלא מה שאין להן שיעור לא למעלה ולא למטה וכל המרבה הרי זה משובח, עוד פריך שם בירושלמי למה לא תנינן תרומה עמהן כו' פי' שקשה להירושלמי למה לא תנינן תרומה דהא תרומה נמי אין לו שיעור לא למעלה ולא למטה מן התורה וגם יש בתוספתו וריבוי מצוה.

דברי הגר"א הם כדעת הר"ש דלא קתני במתני' אלא דברים שאין להם שיעור כלל לא למעלה ולא למטה. וקושית הירושלמי מתרומה מפרש דפריך דהא תרומה אין לה שיעור לא למעלה ולא למטה, ולא כהמאירי שמפרש דפריך משום דאין לה שיעור למעלה, ולפיכך

6) ובמל"מ שם הקשה על הר"ש, ז"ל: וזה הוא דבר תימה דלא מצינו בשום מקום מי שיאמר דשיעור ששים לפאה יהיה מן התורה ולא ידעתי גם היכא רמיזא בקרא שיעור זה דששים. ודעת הגר"א היא כהר"ש וכתב בבאורו על הירושלמי כת"י א' וב': דפליגי אם הא דתנן במתני' אין פוחתין לפאה מששים הוא דאורייתא או מדרבנן. וקושיות המל"מ על הר"ש כבר יישב בפאת השולחן, סי' ד' ס"ק מ"ב, עיי"ש. אמנם המל"מ מתוך קושיותיו כתב: אשר על כן נראה לי אליבא דכ"ע שיעור ששים לא הוי כי אם מדרבנן, ועיי"ש מה שפירש במה שנחלקו התנאים.

ומדברי מהרש"ס: אלא דמתני' מדאורייתא קתני והני תנאי בתקנתא דרבנן הוא דפליגי, יש סיוע לדעתו של המל"מ, נגד הר"ש, דלכו"ע שיעור ששים לא הוי כי אם מדרבנן. ודעת הרא"ש היא ג"כ כדעתו של המל"מ, שכתב בפירושו על המשניות בספרו, „פי שנים“: ואם נתן פאה פחות מס' וחזר להוסיף עד ס' פליגי תנאי בירושלמי איכא מ"ד כיון דאין לה שיעור מן התורה כבר נפטר שדהו במה שנתן ומה שהוסיף אח"כ חייב במעשר ואיכא מ"ד אע"פ דאין לה שיעור מן התורה כיון דחכמים נתנו לה שיעור ואם נתן פחות מכשיעור אין עליו תורת פאה ליפטר ממעשר עד שישלים השיעור כו'. בדבריו אלו מפורש דעתו כדעת המל"מ דלכולהו תנאי השיעור ששים בפאה הוא מדרבנן, ומתוך כך המשך הרא"ש להקשות: ותימה הוא למה לא חששו חכמים דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב כו'. וקושיא זו קאי על המ"ד יש לה שיעור למטה, וכיון שהרא"ש סובר שגם לדידיה השיעור ששים הוא רק מדרבנן, ומה שחייב במעשר לדידיה על מה שנתן פחות מכשיעור הוא רק מדרבנן, הקשה למה לא חששו חכמים כו', ויבא מזה קילקול, ועיי"ש מה שתירץ [אבל להר"ש זה לא קשה כיון דסובר דלזה התנא שיעור ששים מדאורייתא א"כ לדידיה מדאורייתא חייב במעשר], והמגיחים שהעמידו דברי הרא"ש על הר"ש על המ"ד אין לה שיעור למטה טעו והעמידו דבריו שלא במקומם, כמפורש בפירושו בס', „פי שנים“ שלקחו דבריו משם.

לשיטתיה שפיר הוכיח להלן, שם בד"ה והביכורים, דע"כ השיעור ששונה במתני' דבכורים בתרומה הוא מדרבנן ואין לה שום סמך כלל, אבל לדעת המאירי שמפרש קושית הירושלמי בתרומה משום שאין לה שיעור למעלה, לאוקמי מתני' אף להתנא דפאה יש לה שיעור למטה ותני אף דברים שאין להם שיעור רק למעלה, אין להוכיח מקושית הירושלמי דאף להשיעור שבתרומה שום סמך כלל, ושפיר יש לומר כדעתו דהשיעור של ס' בתרומה בדברי נביאים ניתן בה, ויש לו סמך ורמז בדאורייתא, ובכל זאת מקשה דלתני תרומה משום שאין לה שיעור למעלה ויש בעשייתה מצוה, ומתריך שאף למעלה יש לה שיעור, וכמו שנתבאר.

הרב עזרא ביק  
ר"מ, ישיבת הר עציון

## מעשה קנין באבידה ובהקנאה

### א

ב"מ ט': „בעי ר' אלעזר האומר לחבירו משוך בהמה זו לקנות כלים שעליה מהו" ונחלקו הראשונים בבאורו. פירש הריטב"א שהספק הוא אם אפשר לקנות בחצר שהיא שלו רק לענין לקנות בו כלו' אם זכות קנין בחצר היא עצמה בעלות או תוצאת בעלות. ואפשר להכניס דבריו גם ברמב"ן. אולם הרשב"א כתב בזה"ל „ונ"ל דר' אלעזר חדא מגו חדא קא מבעיא ליה ובמשיכת בהמה כפותה קא מבעיא ליה במסקנא והכי קא מבעיא ליה משיכת בהמה כפותה מי קניא או לא דכיון דאין דרכן של בעלי חיים לגררן חיים כפותין אלא להנהיגן ברגליהם לא קני או דילמא קני ... ואת"ל קניא היכא דאקני ליה גופא דבהמה לגמרי אבל היכא דלא אקני ליה גופא דבהמה לגמרי בגרידא זו אלא להיותה ככליו לקנות עליה כלי' אלו מי מהניא משיכה כזו לקנות כלים עליה או לא" ע"כ.

ונראה דאין האיבעייה השנייה של הרשב"א זהה לאיבעייה לפי הריטב"א. (א) דא"כ איזה קשר יש לשאלה בנוגע לגרירת בהמה כפותה שהיא משיכה דלאו אורחיה ולמה לר"א לשאול את השאלות האלו חדא מגו חדא ואיזה „את"ל" שייך כאן. (ב) מעצם לשונו מוכח דר"ל שאיבעייה להו אם קנין דלאו אורחיה מהסוג הזה יכול לקנות לענין שיהיה ככלים לקנות ע"ג, כלו' אפילו תימא דקנין דלאו אורחיה כזה מועיל כללית ואפילו תימא שאפשר להקנות חצר רק לענין שיהיה קונה כלים שע"ג האם יכול להקנות במעשה קנין כזה למטרה כזאת. וצ"ע דאם יש מע"ק בלאו אורחיה ואפשר לקנות חצר ע"מ לקנות בו בלבד למה יגרע במקרה שלנו.

### ב

ב"מ דף ט. „ר' יהודה אומר לעולם לא קנה עד שתהא משיכה בגמל והנהגה בחמור". לענין הנהגה בגמל, הוא קנין דלאו אורחיה – יש ארבע שיטות בראשונים. רש"י ותוס' סוברים דלאו אורחיה מפקיע את מעשה הקנין. אולם הרמב"ם פיי"ז מהל' אבידה ה"ה סובר שהקנין לעצמו קונה וכאן מדובר בשניים שאחד מושך ואחד מנהיג והקנין היותר רגיל מתגבר על חברו.

רב האי גאון בספר מקח וממכר שער י"ג פוסק דקנין דלאו אורחיה אכן אינו קונה. ה"מ במציאה אבל בקנין מחבירו גם לאו אורחיה קני. וצ"ע בטעמא שאם אינו מעשה קנין במציאה איך קונה במו"מ. ונראה לפרש שמע"ק יכול לפעול באחת משתי דרכים. הראשון הוא שע"י מעשה מסוים יוצר הקונה יחס של בעלים כלפי החפץ וע"י הוכחתו והצגתו את היחס הזה ממילא נוצר בעלותו. א"נ שע"י המעשה יוצר הקונה שליטה מעשית על השימוש בחפצא ותשמישי החפצא בידיו להשתמש בהם כפי רצונו. וסובר רה"ג שלאו אורחיה מהוה בעייה רק בעד מעשה בעלות שצריך להווצר כדרך הבעלים ואם – לדוגמא – אין דרך גמל בהנהגה א"כ אין המנהיג אותו נראה כבעלים בכלל וחסר עצם המשמעות של המעשה. אבל

במעשה שליטה לא איכפת לך שאם מעשית נראה החפץ כתחת שליטתו הרי החפץ שלו ע"י מעשה זה אע"פ שדרך הוכחת השליטה שונה מהרגיל. ועוד סובר רה"ג שבמציאה בענין מעשה בעלות דווקא אבל הוכחת שליטה על החפץ אינו קונה. משא"כ בהקנאה. וטעמא שבמציאה צריך קודם כל ליצור את הבעלות כלפי החפצא עצמו ולהכניס את החפצא לתחום בעלות. וזהו חלות בחפצא ולכן צריך מעשה בעלות. משא"כ במו"מ ששם אין הלוקח יוצר בעלות חדשה אלא שהוא מעביר את הבעלות של קודמו לידיו. אבל זכות הבעלות ביחס לחפצא קיימת מכבר ואינה משתנה אלא שע"י הקנין יש לקונה הזכות להשתמש בבעלות זו. וא"כ יוצא שבאבידה צריך דווקא שהמעשה יעשה כדרך בעלים. אבל במו"מ די במעשה שליטה להראות שהבעלות והזכויות של הבעלות עברו לידיו של הקונה ע"י התייחסות החפץ לו מבחינה חיצונית בלי שינוי בחפץ ובעלותו עצמו. שמעשה בעלות יוצר קנין חדש ומעשה שליטה מיחס לשולט את הבעלות הישנה. ובשיטת התוס' אפשר לאמר שסוברים שכל קנין צריך להיות מעשה בעלות ואין דרך אחרת. ואע"פ שאין הוא יוצר חפצא של בעלות חדשה מ"מ גם יצירת מעמד הגברא כבעלים מצריכה מעשה בעלות וכדרך בעלים. א"נ שמודים התוס' למצב כפי שהסברנו לרה"ג. אלא שהם סוברים שאורחיה הוא תנאי ג"כ במעשה שליטה וזהו משום שאינו די במעשה קנין מצד עצמו אלא שצריך שהמעשה יהיה ניכר בציבור כקנין ושליטה. וזהו חלק מעצם המעשה – להראות לעולם יחס מסוים לחפצא. וסוברים התוס' שאם הוי לאו אורחיה אין השליטה ניכרת כל כך אע"פ שמעשית אינה נופלת בדרך זו מהדרך הרגילה. ועוד אפשר לפרש שלא אורחיה אינו מועיל רק מצד שאפשר במעשה שהוא כן אורחיה וצריך להשתמש במעשה הכי מתאים לחפץ כמו שמצאנו שאפשרות הגבהה מבטל קנין משיכה (ויש גם ראשונים שסוברים שדבר שדרכו דוקא במשיכה אינו נקנה בהגבהה).

שיטת הרשב"א לקמן בעמוד ב': ד"ה בעי ר' אלעזר דקנין דלאו אורחיה אינו מועיל רק בהנהגת בהמה שהבהמה הולכת מעצמה. אבל כשמושך לגמרי בכח המושך קני. ויבואר למטה אות ד'.

## ג

שם ח'. רוכב לחודיה. תוס' ורוב הראשונים סוברים שרוכב היינו סוג של קנין משיכה.

1) צ"ע בכל הקנינים – לפחות כשיש מעשה קנין – אם הם פועלים מצד היחס האמיתי שנוצר על ידם, או בעקבות הרושם שנוצר אצל אחרים ע"י המעשה. ולא שצריכים שיהיו ממש אחרים רואים אלא שהמעשה פועל מצד יכולתו להציג בעיני צופים רושם מסוים. שמאחר שבכל מקרה לא מדובר אלא בהצגה סמלית של היחס של בעלות אם ע"י שליטה או ע"י הכנסתו לרשותו או כל סברא אחרת סביר שמשמעות ההצגה היא בהתרשמות הצופים הפוטנציאליים. מצאנו עקבות של סברא זו בריב"ש בסוגיא דרוכב ומנהיג מוכא בשטמ"ק דף ח': שפירש האיבעייה ברוכב ואין הבהמה מהלכת. ואיבעייה להו רכוב במקום מנהיג אע"פ שעקרונית רכוב הוא קנין נחות ממנהיג. היינו כל חד לחודיה שהרוכב עומד במקומו ואין הבהמה מהלכת אבל במקום מנהיג כיון שהוא רכוב על הבהמה והבהמה הולכת אע"פ שאינה הולכת מחמתו אלא מחמת המנהיג מ"מ נראה שהולכת מחמתו... או דיומא מנהיג עדיף שהולכת מחמתו לפי האמת. נמצא שבתחרות של שני הקנינים יש סברא שהקנין הנראה כמשמעותי יותר מנצח למרות שזה חזיון לבד. ושם דוחה הו"א יותר קיצונית רק מצד לישנא דגמ' אבל לא מסברא והוא שאע"פ שרוכב לחודיה ל"ק כלל יקנה במקום מנהיג וכנראה דהיינו נמי מאותו סברא דמאן דסבר דרוכב לחודיה ל"ק משום שאין הליכה אבל אם יש הליכה ונראית כמחמתו יקנה אע"פ שלפי האמת אין קשר בין הרכיבה להליכה. וכן צ"ע לפי כל הסברות שם בראשונים למה רוכב או מנהיג עדיף אם הם מצד יתרון עקרוני של אחד או השני או רק מצד אחד נראה כיותר מוצלח. ואכמ"ל.

שהבהמה הולכת כתגובה למשקל היושב עליה. אבל מרש"י בדף ח'. ד"ה דרכוב קני משמע שאין תנועה כלל. וכן סובר המאירי והריב"ש. וצע"ג שאיזה מין קנין זה. וכתב שם המאירי שאם רוכב קונה היינו רק במציאה אבל ודאי במו"מ צריך משיכה או מסירה דווקא כמו שמפורש במשנה פ"א דקידושין. וכן משמע שיטת הרמב"ם שבהל' אבידה פי"ז ה"ו כתב „בהמת מציאה שקדם אחד ואחז במוסרה לא קנה עד שימשוך או ינהיג...” ובה"ז היה אחד רכוב ואחד אחוז במוסרה הרוכב קנה הבהמה והמוסרה שעל לחיי הבהמה בלבד וזה שאחז במוסרה קנה ממנה מה שאחז בידו ושאר המוסרה לא קנהו אחד מהם”. ולא הזכיר שהבהמה מהלכת אלא אדרבא משמע דומיא דה"ו שאין שם תנועה. וכן בהל' טו"נ פ"ט ה"ז לא הזכיר שהבהמה מהלכת. אבל בהל' מכירה פ"ב ה"ו כתב „... או שרכב עליה והלכה בו” וכן שם בה"י דייק לכתוב „... הרי זה קונה ברכיבה והוא שתהלך בו”. משמע שרוכב ולא מהלכת קנה במציאה אבל לא במו"מ. ונראה לפרש שרוכב לחודיה הוי מעשה בעלות דווקא. ששיבתו ע"ג הבהמה היא מעמד של בעלים. וסובר הרמב"ם שזה מועיל רק במציאה. אבל במו"מ אינו די במעשה בעלות. וצריך מעשה שמראה על ההעברה מרשות לרשות. שבעלות כבר יש והיא ביד הסוחר ולכן עיקר תפקיד המעשה הוא להראות את המעבר מידי המוכר לידי הקונה והיינו העברה מרשות לרשות וזהו משיכה.

מצאנו בריב"ש שמקשר בין רוכב כקנין מיוחד לבין פסול לאו אורחיה. שם ט'. „אי הכי (שרוכב בעיר האמור שם היינו מנהיג ברגליו) רכוב בעיר מאי טעמא לא קני אמר רב כהנא לפי שאין דרכן של בני אדם לרכוב בעיר” ובסוף דוחה הגמ' תירוץ זו. ומשמע מהגמ' שכשחשבו שרוכב בעיר היינו רוכב ולא מנהיג ברגליו פשיטא שלא קנה ורק צ"ע עתה לפי הדעה דמנהיג ברגליו. ופירש הריב"ש (בשטמ"ק) לפי שיטתו שרוכב שאין מנהיג ברגליו היינו ואינה מהלכת כלל. וזה פשיטא דל"ק כשנעשית בצורה דלאו אורחיה שקנין זה קונה רק „מפני שהוא משתמש בה כדרך שאדם משתמש בבהמות והוי דומיא דחזקה מ"ה בעיר לא קנה שאין דרך בעיר לרכוב ולעמוד במקומו”. ובאמת יוצא למסקנא שמנהיג ברגליו קונה בעיר ורוכב לחודיה ל"ק בעיר אף אם קונה בשדה. וה"פ שקנין רוכב לחודיה היינו מעשה בעלות – או במקרה זה – הצגת בעלות, שאין באמת מעשה כלל – שהוא נוהג כמו שאדם נוהג בחפצים שלו אע"פ שאינו עושה כלום ורק יושב. וזהו „דומיא דחזקה” כל' כמו בקנין חזקה בקרקע שמיוסד על זה שנוהג כמו בעלים ביחס לקרקע ואין הוא מכניס את הקרקע לרשותו. ולכן פשוט שלאו אורחיה לא יועיל. אבל משיכה הוי שליטה וקונה גם בלאו אורחיה. ואפשר שהריב"ש עצמו סובר שמעשה בעלות יועיל גם במו"מ שיכול ליצור בעלות חדשה והמוכר יבטל את הבעלות הישנה, בניגוד לשיטת הר"מ והמאירי.

ויוצא לפי הריב"ש שמעשה שליטה קונה גם באבידה, דהיינו מנהיג ברגליו בעיר לפי ההו"א בגמ' שם דף ט. שמדובר באבידה, דלא כר' האי גאון. וצ"ל שסובר שמעשה שליטה אע"פ שהמעשה עצמו איננו פועל ביצירת בעלות חדשה, אלא רק בהצבת מצב של שליטה בפועל על החפצא. מ"מ אם החפצא נמצא בשליטת אחד ממילא נוצר גם בעלות בעדו. ולכן אע"פ שהוי לאו אורחיה, מ"מ אין הבעלות נובעת מהמעשה עצמו, אלא מהמצב של שליטת האדם, שבא בעקבות המעשה וזהו מצב מציאותי גם אם המעשה שיוצרו הוא לאו אורחיה. אבל מעשה בעלות שיוצרת את הבעלות צריך להיות כדרך הבעלים.

וא"כ אם נניח גם לריב"ש שסבור כמו הר"מ והמאירי, ורוכב ל"ק במו"מ, וכפשטות

המשנה בקידושין וכל הסוגיות לענין מכירה שלא הזכירו קנין כזה, יוצא שיטתו הפוכה משיטת רה"ג. סובר רב האי גאון שבאבידה צריך דווקא מעשה בעלות. ולפי הריב"ש במו"מ צריך דווקא מעשה שליטה.

לפי הריב"ש קשה מהנהגה בגמל, שאינו מועיל לרוב הראשונים. ולדבריו משיכה ממש מועיל גם בלאו אורחיה מאחר שהוי מעשה שליטה ואפי' באבידה. אפשר לומר שמחלק בין תפיסה בגוף הבהמה שנחשב למעשה שליטה מושלם, לבין מנהיג בגמל שאין תפיסה בגופה. (וזהו מעין חילוקו של הרשב"א שנסביר באות הבאה) וא"כ אינה יכולה להחשב כמעשה שליטה שאינו באמת משתלט אם אין לו תפיסה בגוף החפץ, וברוכב יש תפיסה כמו שאמר הגמ' בח': דרוכב עדיף דתפיס ביה. ואפשר שזהו דווקא לשיטתו שמעשה שליטה זו (באבידה) צריך ליצור גם בעלות וי"ל שזה אפשר רק כשהשליטה נמצאת בידו ממש שזהו ההגדרה הבסיסית של בעלות – גוף האדם והדברים הנתפסים או מחוברים אליו.<sup>2</sup>

עוד אפשר לפרש ולחלק בין סוג הלאו אורחיה דגמל לסוג הלאו אורחיה דרוכב בעיר. דבגמל אין זה דרך משיכה בבהמה זו, משא"כ ברוכב בעיר דשפיר הוי מעשה הרגיל בבהמה, ורק שהמקום גורם. ואם מדובר במעשה בעלות גמורה כמו רוכב לחדיה, א"כ כל מה שאין זה כאורחיה מפקיע את הקנין, שעתה בציור הזה אין זה כדרך בעלים. אבל במעשה שליטה אין לאו אורחיה מבטל את הקנין, ולכן רוכב ומנהיג ברגליו בעיר מועיל. ואולם לאו אורחיה דגמל אינו מדין ביטול ציור הבעלות. אלא שמאחר שאין זה דרך משיכת הבהמה ותשמישה, אין משיכה זו נחשבת כלל כהכנסה לרשותו וכשליטה בה, שאין הבהמה באמת ברשותו ובחצרו ממש. אלא שמעשה המשיכה הוא מעשה שמיצג הכנסה לרשותו. לכן אם אין משתמש בבהמה כדרכה, אז הסימטא לא נחשב כרשותו לענין מעשה הקנין, מאחר שלא נראה כמשתמש בבהמה. אבל ברכיבה בעיר אין ספק שהסוס קיים כדי לרכוב עליו, ושפיר הכניסו לרשותו, אע"פ שעשה בדרך לא מקובלת.

## ד

ועתה נראה לפרש דברי הרשב"א בבעיית דר' אלעזר שפתחנו בהם. שאיבעיית להו לר' אלעזר אם קנין דלאו אורחיה יכול לקנות לענין זכות קנין חצר לבד. ונראה לפרש שהרשב"א סובר שיכול לקנות או ע"י מעשה בעלות או ע"י מעשה שליטה, אבל אם אינו לאו אורחיה א"כ צריך לאמר שהוי מעשה שליטה. ואת"ל דקניא כלומר שמעשה שליטה לבד קונה אבעיית להו אי מיקני לענין זה, שאם היה קונה ע"י מעשה בעלות או כל מה שנכלל בבעלות יכול להיות נושא הקנין, והיכולת לקנות בחצר שלו היא עצמה זכות בעלות ולכן יכולה להיות הנושא היחידי של מעשה הבעלות. אבל מעשה שליטה לפי הרשב"א מתיחס לשימוש בחפצא כלומר שהוא השליט להשתמש בחפצא איך שרוצה. אבל מה שחצר או כלים קונים חפצים הנמצאים בתוכם אין זה תשמיש של החצר או הכלי, אלא תוצאה ממילא לזכות בעלי הכלי. וא"כ אפשר שמעשה שליטה לא יכול להתיחס כלל לזה לבד ורק אם קונה לגבי תשמישי

(2) מצאנו שתפיסה היא מרכיב במעשה קנין, בהא דרוכב עדיף לעיל ח': דתפיס ביה. וא"כ אם קנין שיש בו תפיסה עדיף על קנין שאין בו תפיסה י"ל שהיינו משום שעקרונת תפיסה היא מרכיב בעצם הבעלות. עיי"ש בנחלת דוד שכך פירש.



החצר או הכלי אז ממילא יזכה ג"כ בזכות קנין החצר. אבל זכות קנין לבד אינה אחת מתשמישי החצר.

והרשב"א בהסברו בגמ' סובר דלמסקנא איפשיטא בעייתא זו שקנה, והיינו שגם זכות קנין החצר נחשב לשימוש שעושים עם החצר, ואדם יכול להשתלט על החצר רק כדי להשתמש בו לצורך זה.

ועוד הקשה הרשב"א דהכא מסקינן דגרידת כפותה קניא, אע"פ דהוי לאו אורחיה. ומאי שנא מהנהגת גמל ותירץ דהתם הבהמה הולכת מעצמה ע"י ההנהגה. והכא „מושך לגמרי" ולכן קנה גם בלאו אורחיה. ונל"פ שאם תופס בחפצא ומושך והחפצא נע מכחו ממש, קונה אע"פ דהוי לאו אורחיה שזה נחשב כמעשה שליטה. אבל בהנהגת בהמה שבעצם הבהמה נעה מכח עצמה והקונה רק נותן פקודה אם בקול אם במקל אם במוסירה אין זה יכול להיות אלא מעשה בעלות, שאין התנועה הזאת שליטתו הגמורה לעשות מה שרוצה, מאחר שאין הוא העושה כאן אלא שהבהמה עושה, ושפיר הוי ציור של בעלות שהבהמה מקבלת מרותו. אבל שליטה ע"י תנועה הוי רק כשהתנועה הוי ממש כחו, ולא רק ציות לרצונו. (וזה שונה קצת ממה שפירשנו לעיל תירוץ ראשון בריב"ש. שהרשב"א דורש שמעשה שליטה יהיה תנועת כחו לבד. ובריב"ש אמרנו שצריך להיות תפיסה בגוף החפץ, ובהנהגה בגמל חסרים שני הדברים.) וא"כ יוצא שיחס של ציות להוראה מראה על בעלות, ושם לאו אורחיה לא יוכל לקנות. אבל בשליטה לא איכפת לן מלאו אורחיה. וזהו רק כשחסר כח אחר לגמרי וכחו שולטת בצורה ישירה על החפץ.

מזה שאין הרשב"א מתרץ שבהנהגה בגמל מדובר באבידה, שצריך דווקא מעשה בעלות, והכא במו"מ דסגי במעשה שליטה, מוכח שחולק על הרה"ג. נמצא דלפי ר' האי גאון מעשה שליטה ל"ק באבידה. ולפי הרמב"ם מעשה בעלות ל"ק במו"מ. ולפי הרשב"א שתי הדרכים מועילות בשני המקומות. זהו לענין התוצאות, ולענין גוף המעשה לפי הרמב"ם לאו אורחיה אינו מפקיע בכלל, לפי התוס' לאו אורחיה מפקיע כל קנין, וכן לפי הריב"ש לפירוש השני יש סוג של לאו אורחיה שמפקיע הכל. ולפי הרשב"א ורב האי גאון והריב"ש בפירוש הראשון א"נ לפירוש השני ולא אורחיה מהסוג של רוכב בעיר, הרי לאו אורחיה מפקיע מעשה בעלות ולא מעשה שליטה.

## ה

שם י"א: „אמר רב פפא דעת אחרת מקנה אותן שאני (אע"פ שחצר לקנות מציאה צריך עומד בצד שדהו דעת אחרת מקנה אותן שאני) ... אמר ליה רב שימי לרב פפא הרי גט דדעת אחרת מקנה אותה ואמר עולא והוא שעומדת בצד ביתה או בצד חצרה". פירש הרמב"ן דכוונת רב שימי לתמוך בדעה שבמציאה לא בעינן עומד בצד חצירו ודעת אחרת כמו בגט שאני דדווקא שם בעינן עומד בצד. שזה בדיוק הפוך מדעת רב פפא, וצריך עיון בטעם דרב שימי.

ונראה לפרש שבמו"מ צריך הקנין להעביר את הבעלות מהמוכר ללוקח, וזה נעשית ע"י מעשה שליטה ולכן סובר רב שימי שצריך שהמעשה עצמו ישלול את מעמדו של המוכר ויחליפו עם הלוקח, וזה נעשית ע"י עומד בצד שדהו שאז הוי כבתוך ידו וא"א שיהיה למישהו אחר זכות על החפץ. ואפשר דסובר דבמו"מ יש בעלות חדשה וכדי שיחול צריך לבטל את

הבעלות הקודמת. ועוד אפשר שסובר כדפירשנו לעיל בפירוש הראשון לריב"ש שמעשה שליטה הוא דווקא כשתופס בידו ובחצר אין נחשב כבידו אם איננו עומד בצד דומיא דידו. (עיין גיטין ע"ז: מה ידה בסמוכה לה וכו'). לכל האפשרויות צריך מעשה הקנין להוציא מרשות הבעלים, משא"כ באבידה שאין בעלים וא"כ הקנין צריך רק ליחס מבחינה חיובית את החפצא לקונה וע"י זה שמראה את מעמדו המיוחד כבעלים על החפץ נעשה שלו ואין בכלל מישהו אחר. ועיין רמב"ן דף י'. אם זכייה בהפקר נחשבת לחב באחריני). ואע"פ שזה נדחה למסקנא היינו משום שגם באבידה צריך למנוע יד כל העולם שאדרבא זהו עיקר חלות הבעלות – מה שיוצא החפץ מלהיות ניתן להשגה על ידי אחרים ומתיחס עכשיו רק לאחד.

לפי רב פפא ולהרבה ראשונים להלכה באבידה צריכים עומד בצד שדהו ובדעת אחרת מקנה א"צ. עיין תוס' ר"פ שפירש שבכל קנין חצר צריך משתמרת והיינו ע"י עומד בצד שדהו. ובדעת אחרת מקנה הדעת עצמה שומרת מאחר שאסור לכל אחד אחר לקחת חוץ מן הלוקח המיועד. ובתוס' הרא"ש שם משמע קצת שהמוכר עצמו בגופו שומר. ולשניהם בכל חצר צריך משתמרת. והיינו לדברינו דגם מעשה בעלות צריך שיהיה אקסלוסיבי שזהו עקרון בהגדרת בעלות – שיש לאדם מסוים זיקה מיוחדת לחפצא שמונע מכל אחד אחר גישה אליו. אבל מרש"י קצת משמע שאין דעת אחרת מהווה את השמירה אלא שבדעת אחרת אין צריך כלל שמירה, שכתב „ונוחה מתנה זו לקנות ואע"ג דאין עומד בצד שדהו" משמע שמאחר שזה מתנה יותר קל לקנות גם כשבצעם מסתפקים בפחות. וכן נראה משיטתו ומשיטת הרמב"ן בדף י"ב, כאשר נוכיח באות הבאה. ונראה לפרש לשיטתנו שאדרבא באבידה שיוצר בעלות צריך להכניס את ענין ההוצאה מידי כל העולם, אבל במתנה ומו"מ שיש כבר בעלות וכל תפקיד הקנין הוא להעביר את הבעלות אין צריך כלל למנוע זכייה ע"י אחרים שמצד החפץ יש כבר בעלות שפתוחה רק לאדם אחד, וצריך רק להראות שהוא לוקח מקומו של הבעלים הקודמים. וזה נעשה ע"י מעשה העברה מרשות לרשות וכדו' אבל אין צורך לשלול את הבעלים הקודמים בכח מאחר שהם המעבירים את הבעלות. ואם הלוקח הוא הבעלים ממילא אין הקודמים בעלים שהחדש תפס את מקומם לגמרי. ורק צריך שמירה כשצריך ליצור בעלות חדשה. וזה ההיפך הגמור מרב ששת אבל אין כאן מחלוקת בעקרונות מעשה הקנין.

## ו

שם י"ב: „בעי רבא זרק ארנקו בפתח זה ויצא בפתח אחר מהו“, ופירש רש"י שהפקיר. והגמ' מביא ראיה ממתנה והקשו הראשונים דשמא יש חילוק בין הפקר לדעת אחרת מנה. ופירש הרמב"ן דהפקר מדעת חשיב דעת אחרת מקנה ושונה מהפקר מעיקרו או מאבידה. ואע"פ דמכי נפק מידי מפקיר אסתלק ליה מיניה ודלא כר' יוסי מ"מ „כיון שבשעה שיצא מתחת ידו הפקירו מדעתו לכל הקודם הרי זה כדעת אחרת מקנה“, וצ"ע מה קאמר. ונראה דודאי לפי פירוש הר"פ והרא"ש שבדעת אחרת מקנה הדעת שומרת בעד הזוכה, הכא ודאי אינו כן שהמפקיר מתכוון לכל הקודם, אלא צריך לומר כדפירשנו לעיל שבדעת אחרת מקנה א"צ כלל שמירה שאין פעולת הקנין יוצרת בעלות חדשה ולכן אין צורך בשלילת יד כל אדם. וסובר הרמב"ן שאע"פ שאחרי שהפקיר הוי כרשות שלישיית ויצא מרשות הבעלים, מ"מ כשאחר זוכה מן ההפקר הוא זוכה בבעלות של הבעלים הקודמים ואינו יוצר בעלות חדשה, שמאחר שהפקיר לכל הקודם החפץ עדיין עומד לבעלות ולא הוצא מעולם הבעלות. וא"כ אע"פ שהבעלים איסתלקו הבעלות לא הסתלקה, ודי במעשה שמכניס את החפץ לרשותו

ומיחס את השליטה בבעלות אליו ולכן אין שום צורך בעומד בצד שהוא לשלילת האחרים ואינו אלא על תנאי ביצירת בעלות חדשה. ואע"פ שאחרים היו יכולים ג"כ לזכות מ"מ עתה זכה הוא ולהם מעולם ולא היה שום זכות בחפץ.

לפי זה אין מקום לקושית האחרונים מזכייית קטן בהפקר, שבדעת אחרת קטן זוכה (עיין נתיבות סי' רע"ג). אבל זהו מטעם אחר ששם הדעת בזמן הקנין פועל את הקנין, והכא אין דעת. ורק לענין הצורך בעומד בצד חצירו נחשב כדעת אחרת כל' שאין ביטול הבעלות<sup>3</sup>.

חידושו של הרמב"ן מבוסס על ההנחה שאפשר שינוי בעלים בלי שינוי בבעלות. וחידוש הרמב"ן שלכן אפשר גם בעלות שקיימת בלי שינוי אע"פ שאין בעלים ברגע זה ממש, מאחר שעומד ומצפה לבעלים חדשים מכח בעלים הקודמים. וזה ודאי חידוש נוסף על ההנחה הקודמת.

ובזה יש הבדל בין אבידה להפקר. שבהפקר יש רצון מצד הבעלים שתעבור הבעלות לזוכה החדש, וא"כ רק צריך מעשה המיחס את הבעלות הזאת אליו, אע"פ שבזמן הזכיה החפץ הפקר. ובאבידה אין החפץ הפקר ואין לבעלים כוונה שיבוא אחר לזכות ולנהוג בבעלות במקומם. ולכן צריך הזוכה ליצור בעלות חדשה והיתר אבידה מאפשר לו לעשות כן, והוא אז כמו הפקר מעיקרו שאבוד היינו לא בתחום הבעלות, או שע"י יאוש יכול בעלות חדשה לבטל בעלות הישנה, אבל אין בעלות הישנה יכולה לעבור למוצא בלי רצון מפורש של הבעלים.

## ז

ב"ק כ"ט: תוד"ה אלא, סובר התוס' דהגבהה במו"מ בע' ג"ט, ובהפקר די בטפח (או פחות) דשאני הפקר דאפי' הבטה בהפקר קני. וזה מהגמ' ב"מ קי"ב. אמר רבה הבטה בהפקר תנאי היא. ופירש התוס' ב"מ ב'. ד"ה דבראייה דהיינו שעשה מעשה כל דהו כגון שגדר גדר קטן, וכן ברמב"ם הל' נדרים פ"ב הי"ט, דבר המופקר שבא אחד ושמרו והיה מביט בו שלא יטלנו אדם לא קנהו בהבטה" כל' שהבטה בהפקר היינו ששומר על החפץ שלא יטלנו אחר (ופוסק הר"מ שלא קנה). וכן בראב"ד שם קי"ח. מובא בשטמ"ק שצריך לשמור. ונראה שזהו ג"כ כוונת התוס' שגדר גדר קטן היינו מעשה שמירה. ונראה לפרש דקסבר האי תנא דברגע ששמר את החפץ וע"י זה יוצא החפץ מהשגת ידיהם של שאר העולם זהו בעצמו מעשה בעלות ואע"פ שאין שום התיחסות חיובית של החפץ אליו. ותנא דפליג סובר שמלבד נקודה זו השלילית צריך ג"כ נקודה חיובית המורה על בעלותו דהיינו שהדבר מתיחס לו ואינו די רק בשלילת הזיקה לכל העולם. אבל י"ל שבזה אין מחלוקת – שהפקר נקנית ע"י מעשה בעלות שזהו שהחפץ מיוחד לו ולא לאף אחד אחר בניגוד לדברים שאין בהם בעלות שהם פתוחים ומזומנים לכל.

ועתה צריך להבין למה יוצא לפי סברא זו שדי בהגבהה טפח או פחות וא"צ ג"ט. וי"ל שרש"י בקידושין כ"ו. ד"ה בחבלי פירש שצריך ג"ט לצאת מתורת לבוד. וצ"ע מה שייך כאן

(3) אם נקבל את הגדרת הרשב"א. שמעשה בעלות מתיחס לגופו של החפץ, ומעשה שליטה מתיחס לתשמישים, אפשר לומר לפי הרמב"ן שבהפקר מסתלק המפקר מהשליטה על התשמישים, ויכול הזוכה להכניס את החפץ לשליטתו בלי דעת מקנה. ואז ממילא עובר אליו גוף הבעלות, ועד שעת זכיה נחשב גוף הדבר עדיין של המפקר. עיין בתפארת ציון לר' משה ריבקיין עמ' קנ"ה. אות ה'. ו' ועוד שעסק הרבה בסברא זו.

לבוד שהוא דין בצירוף מחיצות (ושמעתי מפי מו"ר מרן הגרי"ד הלוי נר"ו שאין זה דין לבד הרגיל אלא שבכיוון מאזן ע"ג קרקע יש דין מיוחד של ארעא סמיכתא) ונראה שסובר התוס' שבקנין הגבהה צריך הוצאה מרשות המוכר ואע"פ שאין רשות מוכר ממש מדין ממון שקונה גם ברה"ר מ"מ צריך להוציא מן המצב הישן אפוא שהונח החפץ על דעת הבעלים. וכיון שעד ג"ט יש צירוף לקרקע אע"פ שבעצם הוי הגבהה בפחות מצד ההתייחסות לקונה מ"מ אין הוצאה גמורה מרשות הבעלים. וה"מ במו"מ שצריך לבא במקום הבעלים הקודמים וזה נעשית ע"י הוצאה מרשותם והכנסה לרשות לוקח<sup>4</sup>. אבל בהפקר שאינו בא במקום משהו אחר אלא יוצר בעלות ד' במעשה בעלות ולזה אין צריך ג' שאע"פ שיש צירוף מסוים לקרקע מ"מ עתה הוי תלוי ע"י כח המגביה א"נ הוי כבתוך ידו. ואם יש צורך בטפח לפחות היינו שפחות מטפח אינו נחשב כחלל כלל כמו בפני אהל לגבי שבת סוכה וטומאה. ונחשב כמקום אחד ממש. אבל למעלה מטפח הוא מקום חדש באויר אע"פ שיש התייחסות לקרקע כמקום אחר<sup>5</sup>.

ושיטת הראב"ד שם בב"ק הפוכה. דבהפקר בע' ג"ט וכדעת אחרת מקנה סגי בטפח – וצ"ע דלא מצאנו דעת אחרת עוזר אלא במשתמרת בחצר. ומה סברא יש לדמות ג"ט למשתמרת. ונראה דלפי הר"פ שהדעת היא עצמה השמירה כאן אין סברא לומר שהדעת כאילו מוסיפה עוד שני טפחים. אבל לפי מה שפרשנו אליבא דרש"י והרמב"ן, שהדעת אחרת היינו שאין צורך ביצירת חפצא של בעלות חדש ולכן א"צ משתמרת, י"ל דהכא נמי סובר הראב"ד דג"ט היינו רק כדי ליצור בעלות, אבל בעד שליטה די בטפח. והיינו שבעד מעשה שליטה צריך להוציא מרשות הממונית הקודמת, כדי ליחס את החפץ לגברא חדש, וזה די במשהו או בטפח שזהו המינימום של מקום בכיון זה. אבל בבעלות סובר הראב"ד שג"כ צריך להוציא מהמצב הקודם וצריך להוציא ע"י תנועה מאותו מצב. ואולם אין זה מושג של רשות ממונית כי בהפקר אין רשות כזאת אלא של אזור ומקום פיסה ובוה שייך דין לבד דכל דהוי תוך ג"ט מהקרקע עדיין מתייחסת לקרקע ואין כאן מעשה שמראה על ביטול המצב הקודם. שדבר שהוא הפקר יש לו מעין שייכות לעולם הטבעי וצריך לבטל ולהוציא ממצב זה כדי להכניסו לרשות אדם ובעלותו. וזהו חלות בחפצא ולא רק החלפת הבעלים, משא"כ במו"מ שההוצאה מרשות הבעלים היא כדי להחליף את ההתייחסות לבעל הרשות וזהו קשר של ממונות ובוה לא שייך לבד.

עוד כתב הראב"ד שבזכיה בנכסי חבירו שלא מדעת חבירו נמי בעינן ג"ט. וניחא שמאחר שאין דעת אחרת אינו יכול להעביר בעלות חבירו אליו וצריך ליצור בעלות חדשה עצמאית מן הבעלות הקודמת. וא"כ לענין הבעלות שלו החדש הוי כמו בהפקר שיחסיית אליו החפץ נמצא בתחום אחר וצריך להוציא ממנו בשיעור של ג"ט, שאם יש התייחסות לקרקע למקום הנחתו אין המעשה מעשה בעלות.

(4) ואע"פ שפירשנו לעיל דלא כרב ששת ואין צריך לשלול את המוכר ע"י עומד בצד שדהו. היינו שאין צורך בפעולה השולל זיקתו לחפץ. מאחר שהוא רוצה למכור. אבל המעשה שליטה עצמו – צריך להראות על החלפת הרשויות וזה נעשית ע"י הוצאה מרשות אחת והכנסה לרשות האחרת. וראה למטה אם שייך שע"י דעת אחרת מקנה יחשב כהוצאה מרשות מוכר.

(5) ולפי הרמב"ן שהפקר מדעת אין צריך ליצור בעלות, ולכן אין צריך עומד בצד חצירו. אבל לגבי הוצאה מרשות בעלים י"ל שג"כ אין צורך שהמעשה יוציא מרשותו, שרשותו בטילה ע"י ההפקר, ולא נותר אלא שם בעלות על החפץ. וא"כ לפי הבחנת התוס' לענין בזה הפקר דומה לאבידה, ולענין קנין חצר דומה למכר.

## ח

הנה אפשר לחלוק גם על הראב"ד וגם על השיטה בתוס', ולהסתפק בטפח או אפילו פחות בכל מקרה<sup>6</sup>. והיינו או לחלוק על כל תורת לבוד בנוגע למעשה קנין. א"נ לחלוק על כל דין בנפרד. דהיינו בהפקר אין צורך להוציא ממצב ההפקר, ואדרבא בהפקר רק צריך להכניס לרשותו או לעשות מעשה בעלות, שהמצב הקודם איננו חיובי כללי חלא כהראב"ד, וכן במו"מ י"ל שאע"פ שעקרונית צריך להוציא מרשות בעלים, אין צורך שזה יעשה ע"י המעשה עצמו אלא שהדעת האחרת פועלת לסילוק רשות המוכר. ולפי דרך הרשב"א ניתן לאמר שהקונה עושה מעשה שליטה וזוכה בתשמישים מעשית, והמוכר מקנה ומעביר את גוף הבעלות שיש לו לזוכה, ועל בעלות זו יש בעצם הקנאה ע"י דעת לבד מאחר שמקנה למי שעושה מעשה קנין על התשמישים. לפי עקרון זה אפשר להסביר דין מסירה, שמועיל רק במו"מ ולא באבידה. ולהרבה ראשונים היינו שצריך דעת אחרת אבל אין צריך יד המוכר כחלק ממעשה הקנין. עיין תוס' ב"ב דף ע"ה: ד"ה אחזה. ולפי הר"י מגאש והרשב"א בב"ב ע"ו. ד"ה לא קשיא וביד רמ"ה שם סי' כ"ו מסירה היא קנין של הוצאה והכנסה לרשות כמו משיכה. ואפשר לפרש שבמסירה חסר ענין הוצאה מרשות מוכר אע"פ ששפיר יש כעת ציור של נמצא ברשות קונה. ולכן בדעת אחרת מקנה אתי שפיר שדעת מקנה באה במקום מעשה המוכיח הוצאה. ולכן במציאה ל"ק אם נניח שגם במציאה צריך המעשה להוציא מרשות הקודמת.

הנה הרשב"א שם הסביר בשם הר"י מגאש שאין מסירה קונה בסימטא משום שהוי כחצר המוכר מאחר שהוא הניח את הכלי במקום הזה, וסימטא נחשבת כרשותו של מי שהשתמש בה. והקשה הרשב"א דא"כ מה היתה ההו"א בגמ' שכן יקנה, וכן משמע שסובר רבי בגמ' שם. ותירץ שמאחר שהוא מוסר את הספינה ללקוח ספינתו ורשותו באין כאחד, וזה מעין סברתנו שע"י דעתו של המוכר מתבטל רשותו, אבל למסקנא אין הגמ' סוברת כן.

אך י"ל שהתם שאני שיש שתי דרישות שונות. האחת – שהמעשה יוכיח על הוצאה מרשות בעלים והכנסה לרשות קונה. ובזה אפשר שתהיה מעשה הכנסה בלי מעשה הוצאה, כמו במסירה וכדפירשנו. או בהגבהה פחות מג' טפחים לפי התוס', ויש דין אחר שא"א לבצע משיכה ברשות המוכר ממש. וזה מפקיע גם את ההכנסה לרשותו, שאם כל הפעולה נעשית בתוך רשות המוכר, א"כ לא עשה כלום. משא"כ בהגבהה פחות מג'ט, שאין כאן רשות מוכר ממש שיכולה לבטל את המעשה, אלא דהוי חסרון רק בצירור מעשה המוכיח, ולא שיש משהו הפוסל, אלא שחסר נקודה חיובית הכרחית מסוימת במעשה הקנין. וא"כ ברשות מוכר ממש לא שייך לבא בטענת דעת אחרת מקנה, שמ"מ אין מעשה קנין כלל. וזהו כמו משיכה בחצר המוכר, דל"ק שאין זה משיכה כלל. ונראה דגם בהו"א לא התכוון הרשב"א לומר דבדעת אחרת אפשר לקנות ברשות המוכר, אלא דשאני רשות מוכר ממש מסימטא, שאין הסימטא עצמה קנויה להשתמש בה, והוי רשות ציבורית, אלא שיש זכות לכל אחד להשתמש בסימטא ובזמן השימוש שלו אין לאחר לסלקו, סבר הרשב"א למימר שעל זכות כזאת יכול המוכר לותר בלא קנין מדעתו ונמצא שאין כל זיקה למקום הזה למוכר. וכלשונו „דכיון דלאו רשות גמורה היא אלא לשעתו אף הוא נסתלק ממנו בנקלה“.

6) מלשון רה"ג בספר מו"מ משמע שאפי' טפח לא בעינן שכתב „עד שהאזיר מפריש בינו לבין הקרקע“. אבל מהראייה מעירובין משמע טפח וכן איתא ברשב"א קידושין כ"ו. ובראשונים אחרים.

וכעין זה מצאנו ברשב"א עצמו באותו עמוד ששאל איך הגבהה קונה ברשות מוכר הא אויר חצירו כחצירו. דהיינו שהרשב"א סובר דגם הגבהה היא קנין של הכנסה לרשות ותירץ דדעת אחרת מקנה. וצ"ע דא"כ גם משיכה יקנה. וי"ל דיש חילוק בין חצרו של אדם ממש, לאויר חצרו, שחצרו שייך לו בעצם וא"א לבצע קנין בחצר ממש ולכן משיכה ל"ק ברשות מוכר, אבל אין אדם הבעלים על אויר חצרו, שהקנין חל על חפץ ולא על מקום ולכן חל רק על גוף הקרקע. אלא שיש הלכה מסוימת שחפצים שנמצאים מעל החצר מתיחסים לקרקע ונקנין לבעל הקרקע, ולא שיש לו בעלות אל האויר אלא רק זכות קנין שנוהגת שם. ולכן בדעת אחרת מקנה אותו, ע"י הדעת הוא מוותר על הזכות ונמצא שהקונה מכניס את החפץ לרשותו מחוץ לגבולות רשות מוכר. ובלשונו, כיון דעקר מן החצר ממש אין אוירו חשוב כל כך שלא תקנה שם הגבהתו<sup>7</sup>. ומה שבאויר חצירו מועיל דעת אחרת לנתק את האויר מהחצר, ובמסירה בסימטא לפי המסקנא לא, י"ל שיכול להפקיר את יחס מקום זה אליו רק אם עושה כן לפני שמתחיל זכויותיו לפעול, אבל אם מניח חפציו בסימטא ואז בפועל הוי חצירו אין הוא יכול לנתק קשריו עם המקום אלא ע"י לקיחת החפצים. ובהגבהה שמדובר באויר שבא בכח הקונה א"כ לעולם אין לבעלים זיקה למקום הזה ביחס לחפץ הזה ולכן מועיל כשדעת אחרת מקנה להחשב מקום זה כמחוץ לרשות המוכר וע"י הגבהה יש הכנסה לרשות הלוקח. וא"כ לפעולת דעת אחרת בשני הדינים הללו אין קשר עם הנידון שלנו. שהכא מדובר בויתור והסרת זכות על מקום מסוים, ואצלנו מדובר בהשלמת מעשה הקנין לענין הוצאה מרשות בעלים ע"י דעת המקנה.

## ט

ב"ב פ"ד: מתני' מדד ולא משך לא קנה והקשו הראשונים למה לא תחשב המדידה עצמה כמשיכה או הגבהה (ע"ש בתוס' ובראב"ד מובא בשטמ"ק) ומתיר הרשב"א שאין הוא מתכוון לזכות במדידה והוי כעודר בנכסי הגר וסבר שלו הן שלא קנה, ואח"כ דחה דדילמא הכא שאני דדעת אחרת מקנה. מכאן למדו האחרונים שהרשב"א סובר שכשיש דעת מקנה אין צורך בדעת קונה (עיין קצות סי' ער"ה סק"ד ובנתיבות סי' ר' סקי"ד) וכן איתא ברשב"א גיטין דף כ': ועיין בקצות שמסביר מדין זכייה). ולפי דברינו יש לפרש שבמציאה שע"י מעשה הבעלות יוצר בעלות א"כ ודאי צריך הקונה לכוון לקנין דאל"כ אין זה חשובה כבעלות על החפץ. אבל בהקנאה שהמעשה הוא בעצם ליחס את השליטה המעשית על החפץ א"כ אם מושך נמצא שעתה החפץ הוא בשליטתו, ועצם הבעלות בא ע"י דעת אחרת מקנה מאחר שהשליטה הוא בידו וכדפירשנו לפי הרשב"א לעיל שמעשה שליטה אינו מתיחס לעצם בעלות. וא"כ בזה דעת המקנה סגי להעביר את הבעלות ללוקח אחר שהחפץ נמצא מעשית בידו, שאין בעלות בלי דעת אבל השליטה היא עובדא מציאותית.

(7) ובדרך הזאת אפשר להסביר את חילוק הגמ' בב"מ י"ב. בין זרק ארנקי באויר לבין צבי רץ אחריהן ואינן מגיעין ד. שאני מתגלגל דכמונח דמי". דהיינו שאם מתגלגל הוי ממש בחצר. ואע"פ שיש תנועה לכיוון היציאה מ"מ בהווה נמצא בחצר. אבל באויר אין זה באמת בחצר עצמו אלא שיש זיקה בין החפץ לחצר עצמו ובוה יש סברא שע"י התנועה מופקעת זיקה זאת. וזה מובן במיוחד אם נבין שזיקת אויר לקרקע נובעת מזה שכל דבר נופל בקו ישיר כלפי ארץ, ולא מדין כל העומד אלא שהאויר כמקום אחר מיוחס לקרקע שמהווה בסיסו. לכן אם יש לחפץ מסוים תנועה אשר גורמת לנפילתה באתר אחר מופקעת כל הזיקה למקום מתחתיו. ועיין גמ' שם ק"ב, דמיפסק כלי".

ואולם נראה להסביר את הרשב"א בב"ב אחרת. (והרשב"א בגיטין מדבר בזכייה ע"י אחר.) שבמידה כוונה לקנות ודאי שיש שמתכוון כל הזמן לקנות. ומה שחסר היא הכוונה לקנות ע"י המעשה הזה ומחדש הרשב"א דמלבד מה שצריך כוונה לחלות הבעלות צריך ג"כ כוונה למעשה הספציפי עצמו. וא"ת א"כ מה הדמיון לעודר בנכסי הגר דהתם אין כוונה כלל. י"ל שהרשב"א סובר ששם יש כוונה לקנין שבעצם סבור שהם שלו וכוונת קנין חד מילתא הוא, שמאחר שרוצה שהדברים יהיו שלו זהו ממש כוונת קנין, אלא שמוכח שצריך כוונה למעשה הקנין. ומסתפק הרשב"א שמא בזה דעת אחרת מקנה שאני, אבל בלי כוונה כלל ודאי לא קנה כי גם מעשה שליטה לא יועיל אם אין כוונה, והיינו משום שכוונה היא צורך עצמאי מלבד המעשה בעד חלות קנין. ושאני הכא דכוונה כללית יש. ולענין כוונה פרטית יש נפ"מ בין אבידה למו"מ, שבאבידה המעשה הוא מעשה בעלות, וכאן י"ל שאם אינו מתכוון במעשה זו להראות כבעלים אין זה כלל מעשה בעלות, ורק נדמה כבעלים. אבל במעשה שליטה גם אם אין מתכוון ע"י מעשה זה להשתלט מ"מ בזמן המעשה מעשית הוא משתלט על החפצא, ויכול באותו עת להשתמש בחפץ כרצונו. וא"כ מעשה קנין יש כאן ומאחר שרוצה בחלות א"כ קונה, ולא שכוונת המקנה משלימה לכוונתו אלא שבהקנאה אין צורך בכוונה למעשה שזהו דין רק במעשה בעלות ולא במעשה שליטה.

ואע"פ שלפי הרשב"א עצמו גם מעשה שליטה יוצר בעלות כמו שכתבנו לעיל אות ד'. מדלא מחלק לענין לאו אורחיה בין אבידה למו"מ: מ"מ היינו רק כשע"י מעשה השליטה מתכוון שתהיה בעלות, שאז אע"פ שלא הוי כדרך בעלים מ"מ מציאות השליטה יוצרת בעלות. אבל אם אין מתכוון ליצור בעלות ע"י מעשה זה אין המעשה יכול להיות גורם לבעלות החדשה. משא"כ בשליטה שגם אם אין מתכוון להשתלט ע"י מעשה מ"מ שליטה זה וזה די ליחס לו את הבעלות מאחר שרוצה להיות הבעלים בצורה כללית וקונה במו"מ.

ובדרך הזאת אפשר גם להסביר את שיטת הראשונים התמוהה שהמגביה מציאה לחבירו ול"ק חבירו שהמגביה קנה, אע"פ שלא התכוון לקנות לעצמו כלל (רש"י ביצה לט. ואור זרוע ב"מ סי' כ"ד ועיין שם בתוס' הרא"ש ב"מ י'. ד"ה רב נחמן). שבמעשה בעלות הרי זה ההיפך ממעשה שליטה, שצריך דווקא כוונה למעשה. ואם מתכוון ע"י מעשה מסוים שיצור בעלות, א"כ נוצרה בעלות ואז ממילא היוצר של הבעלות הוא הבעלים (אם לא הצליח ליחס את החלות בעלות לחבירו). ובמעשה שליטה אין צריך כוונה למעשה שממילא שליטה היא שליטה, אבל צריך כוונה לחלות הקנין ששליטה רק מאפשר לבעלות להתיחס לו אבל אין שליטה זהה עם הבעלות עצמה.

וא"ת אם הבעלות מתיחסת באופן אוטומטי ליוצרו איך אפשר להגביה לחבירו. י"ל דא' – זהו למ"ד לא קנה חבירו. וב' – שעל זה אומרת הגמ' מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה דהיינו שעצם הבעלות היא שלו ורק שהחלות המעשית הוא יכול להעביר לחבירו. וזהו שיטת ר"ת שם בתוס' ד"ה רב נחמן שאם א' מילא מים לחבירו וקנה חבירו לענין תחומין הוי כרגלי הממלא מאחר שהשני זוכה מכח מיגו של הראשון. ולדברינו ניחא שהבעלות היא בעצם בעלות של הראשון שמוחזקת מן הרגע הראשון ע"י השני (ולא היה זמן שהתיחסה לראשון – אבל מ"מ החפצא הוא הבעלות שלו) ובדיני תחומין אזלינן בתר החפצא של הבעלות ולא אחר הבעלים בפועל, שהרי הוא כאילו הקנה לו את המים.

הרב יוסף בלאה

משגיח רוחני, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## אמירת הלל בשחיטת הפסח ובנטילת לולב

יש הרבה שיטות תנאים בגמרא פסחים דף קיז. על השאלה הלל זו מי אמרה. באחת הברייתות רבי יוסי מצטט מחלוקת בין רבי אלעזר בנו של רבי יוסי שסובר שמשנה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וחכמים שסוברים שדוד אמרו ומכריע כבנו על פי הסברה אפשר ישראל שחטו את פסחיהם ונטלו לולביהם ולא אמרו שירה. רש"י – מיציאת מצרים ועד דור ולא אמרו עליו הלל. וקשה להבין טענתו שאם לא היה הלל בעולם עד דוד אז ברור שלא אמרו הלל קודם לזמנו. ועוד קשה מדוע דוקא אצל שתי מצוות אלו שחיטת קרבן פסח ונטילת לולב יש הוכחה שאי אפשר שיתקיימו בלי אמירת הלל? ויש ראייה מהגמרא בפסחים דף צ: ששתי מצוות אלו דוקא; המשנה דף צה. מביא החילוקים בין פסח ראשון לפסח שני ואחד מהם שאכילת פסח ראשון טעון הלל אבל לא פסח שני, ולגבי שחיטת הפסח אומרים הלל בין בפסח ראשון ובין בפסח שני. והגמרא מפרש החילוק בין אכילת פסח ושחיטתה בשני תירוצים א) שהפסוק בישעיה – „השיר הזה לכם כליל התקדש חג” שרק לילה שנתקדש בחג דהיינו פסח ראשון ולא פסח שני שאינו חג רק קרבן מתחייב בשירה, מדבר רק על אמירת הלל בלילה אבל לא ביום ב) אפשר ישראל שחטו פסחיהם וכו' והתרוץ השנית מיוסד על אי שייכות של סברא זאת לאכילת פסח וקשה דאם אי אפשר לשחוט פסח בלא אמירת הלל מדוע אפשר לאכול פסח בלא אמירת הלל? ורש"י מפרש דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל אבל כמו שהרמב"ם מונה שתי מצות בשחיטת פסח ראשון ופסח שני מונה שתי מצות באכילת פסח ראשון ופסח שני.

הרמב"ן בהשגות לספר המצוות של הרמב"ם בשרש א' קובע הלכה על פי סברא זו שהלל מן התורה, שהרמב"ם טוען נגד הבה"ג איך מונה בתוך התרי"ג מצות שבעה מצות דרבנן והרמב"ן מצדיק הבה"ג לגבי מצות אמירת הלל שהלל מדאורייתא. וזה לשונו „אבל התעוררנו על ההלל מפני שאין לנו מפורש כהלל על שחיטת פסחים ואכילתו והלל של נטילת לולב דאורייתא וראשון דפסח ועצרת בכל אלו אין לנו ראייה שהם מדבריהם”. קצת קשה לשון ואכילתו שהגמרא שהבאנו חלק בפירוש בין שחיטת הפסח ואכילתו וצ"ע. מדבריו נראה ששחיטת הפסח ונטילת לולב הם המחייבים של הלל מדאורייתא, שברור לרמב"ן שההלל של שחיטת פסח דאורייתא אבל מסופק על ההלל של ראשון של פסח. וברור לו על הלל של נטילת לולב אבל מסופק על עצרת ולכאורה גם על שמיני עצרת וחול המועד סוכות בגבולין שאין בהם נטילת לולב מדאורייתא שהחיוב כל שבעה מן התורה רק מקדש.

יש מקור אחר לחיוב אמירת הלל הסוגיה בערכין דף י. רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק אומר שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל שמונת ימי החג ושמונת ימי חנוכה ויום טוב ראשון של פסח ויו"ט של עצרת. ובסוגיה שם אין זכר להלל של שחיטת פסחים שבא ערב פסח או להלל של אכילת פסח שנאמר בליל פסח. ברם התוספתא בסוכה



פרק ג והירושלמי בסוכה פרק ד הלכה ה מוסיפים ולילה אחת שהיא ליל ראשון של פסח. ועיין שם בחוס' שמקשים מדוע אין מוסיפין למנין ערב פסח שאומרים הלל בשעת שחיטת פסחים, ומתרצים שזה רק במקדש. לפי פשטות הסוגיה ימים אלו מחייבים באמירת הלל כחלק מחיובי היום מדרבנן וכן פוסק הרמב"ם בהל' חנוכה פ' ג הל' ו, ז שהלל מדברי סופרים ואין חילוק בין אמירת הלל בחנוכה לאמירת הלל בסוכות או שבועות. ועיין בראב"ד שם שיש עשה מדברי קבלה – השיר יהיה לכם וכו'. שלימד על פי הגמרא שם שמדבר על אמירת הלל בכל יום טוב ולא רק בליל פסח. והמגיד משנה מסביר על פי הסוגיה בערבי פסחים שנביאים תקנו הלל על כל צרה כשנגאלין ממנה אבל לאמרו בימים קבועים מדרבנן הוא.

ענין אמירת הלל בליל פסח כחלק מן הסדר שהמחלוקת על אופן חלוקו לשני חלקים היא בין בית הלל ובית שמאי במשנה בערבי פסחים, ודברי הירושלמי על אמירת הלל בבית הכנסת אחרי מעריב, תופס דיון ארוך וכבר דנו בה הראשונים והאחרונים. ונחוץ לדברינו רק הנקודה שמסכימים שאין אכילת הפסח המחייב של אמירת הלל, אלא שאומרים הלל בשעת אכילת הפסח מטעמים שונים. או מטעם גאולה שמשמע מהפסוק השיר הזה לכם וכו' שמדבר על הגאולה, או שזה חלק ממצות ספור יציאת מצרים שכולל מלבד ספור מעשה של היציאה גם חיוב להודות ולהלל ולשבח להקב"ה. [ועיין בלשון הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פרק ח הל' ה] ורב האי גאון מסביר שאין אומרים ברכה על אמירת הלל בסדר שהלל בליל פסח קיום שירה ולא אמירה כשאר חיובי הלל. המאירי בפסחים סובר שהלל של אכילת פסחים קיום במצה – בלחם עוני – לחם שעונים עליו דברים הרבה. אם נעיין ברמב"ם בהלכות קרבן פסח נראה החילוק בין תיאור שחיטת קרבן פסח שמפרש אמירת הלל באריכות, לתיאור אכילת פסח שאינו מזכיר הלל בפירוש ורק מזכיר שכבר בארנו בהלכות חמץ ומצה שהוא טעון הלל באכילתו, דמראה ששיטתו שעיקר קיום הלל בשעת אכילת פסח חלק מן מצות ספור יציאת מצרים, שמפרש דברי רבן גמליאל כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמישה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור שיש בשלש אלו קיום ספור יציאת מצרים. [הל' חמץ ומצה פרק ז, הל' ה].

ואפילו אם נאמר בדברי הרמב"ם שיש קיום במצות אכילת הפסח של אמירת הלל, ברור ששיטתו גם לענין שחיטת הפסח ונטילת לולב שאמירת הלל קיום במצות אלו ואין מדאורייתא שום מצות הלל בתורת עצמה. לגבי שחיטת הפסח אפשר לפרש אמירת הלל. יש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם מי אומרים הלל, לפי רש"י הכתות המביאות דהיינו ישראל, ולפי הרמב"ם הלויים ככל שירה במקדש, ואף תוס' סוברים כרמב"ם. בכלל, קרבן פסח קרבן מיוחד במינו, ואינו דומה לא לקרבן יחיד שהלא כל קהל עדת ישראל מחויבים להקריב קרבן פסח ודוחה שבת, ולא לקרבן צבור שתמיד בא מכסף של תרומת הלשכה ומובא בעד הצבור. ואפילו עולות ראיה ושלמי חגיגה אינם דומים לפסח שנשים ועבדים פטורים מהם וגם פטור אלם וסומא וחגר ועוד. [עיין ברמב"ם בהלכות חגיגה פרק ב הל' א, ד] ואין חיוב על כל קהל ישראל. וגם ענין פסח שני, שמי שלא הביא הקרבן בזמנו יכול להביאו בזמן אחר לא נמצא אצל שאר המצות. גם יש חשיבות מיוחדת לשחיטתה שרק לגבי קרבן פסח שחיטת הקרבן מצוה בפני עצמה ואינה רק חלק מעשיית סדר הקרבן. הרמב"ם מונה שחיטת הפסח בזמנו וגם שחיטת פסח שני כמצוות, והגמרא בקידושין דף מב. סובר ששחיטת הפסח דין של שליחות. ואם כן אפשר לפרש שמצות שחיטת פסח שמקורו שחיטת פסח מצרים שהיא חלק

מגאולת מצרים והוי מצוה מיוחד במינו, מצריך גם כן אמירת הלל בתורת שיר ושבח להקב"ה על גאולת מצרים. ובוזה יתורץ קושית התוס' בפסחים דף סד. הלא אין אומרים שירה אלא על היין ואין נסכים בקרבן פסח. אבל אין זה מספיק למצות נטילת לולב שאין מצותה קשורה עם גאולה.

המשנה בסוכה דף לז: היכן היו מנענעין בהודו לה' וכו' הגמרא מקשה נענוע מאן דכר שמיה ומתרץ התם קאי כל לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע ומפרש רש"י אלמא מצוה לנענע וגם הגמרא קורא לנענועים בתוך הלל שירי מצוה. ברם לפי הר"ן והמאירי עיקר הנענועים בארבע מינים באים בשעת הגבהתם והנענועים בשעת הלל הם רק מדרבנן. אבל הרמב"ם בהלכות לולב פרק ז הלכה ט מזכיר נענועים בשעת הלל ופשטות לשונו שהנענועים שנעשו בשעת אמירת הלל קיום מדאורייתא. ועיין בהגהות מיימוניות שם, שמביא מחלוקת בין הראב"ה ורבינו שמחה אודות הנענועים ושיטת רבינו שמחה שאין נענועים כלל בשעת הגבהת הלולב. לשון הרמב"ם ומצוה כהלכתה וכו' מתאים לאפשר ישראל שחטו פסחיהם ונטלו לולביהם ולא אמרו שירה, אבל עדיין יש להבין מדוע נענועים בשעת אמירת הלל משלים מצות נטילת לולב.

הפסוק בויקרא פרשת אמור – „ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים“. כולל מצות נטילת לולב בגבולין יום אחד ונטילת לולב במקדש שבעה ימים יחד והרמב"ם מונה כמצוה אחת. ולשונו – ליטול לולב במקדש כל שבעת ימי החג שעיקר המצוה הנטילה במקדש. ונראה שהצירוף בק נטילת לולב ואמירת הלל מקיים „ושמחתם לפני ה'“ שמצות שמחה במקדש דוקא על ידי שירה והנענועים המעשה המצרף. וכאן יש מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן שלפי הרמב"ם אמירת ההלל קיום במצות לולב אבל אין ההלל מצוה בפני עצמה, ולפי הרמב"ן הנענועים בשעת הלל מקשר שתי המצוות הנפרדות נטילת לולב ואמירת הלל ואם אין מצוה באמירת הלל אין מה לקשר עם מצות לולב. ויש אותו מחלוקת לגבי שחיטת פסחים שלפי הרמב"ם ההלל קיום במצות שחיטת פסח. והרמב"ם לשיטתו שרק הלויים אומרים הלל דהוי חלק מן עבודת המקדש, ואין ההלל מצוה בפני עצמה. וממצות לולב במקדש נתפשט חיוב נענועים בשעת הלל אף בנטילת לולב בגבולין ביום ראשון כיון שהם מצוה אחת.

ועכשיו יש להבין סברת הגמרא – „אפשר ישראל שחטו פסחיהם ונטלו לולביהם ולא אמרו שירה“. שיש קיום מיוחד לקשר מצות של מועדים עם מצות אמירה שקשור עם קדושת היום כמו שמצות מצה קשור עם מצות סיפור יציאת מצרים על ידי לחם עוני – לחם שעונים עליו דברים הרבה. וממרא של רבן גמליאל כל שלא אמר שלשה דברים אלו – פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו. ויש מחלוקת ראשונים אם החסרון במצות ספור יציאת מצרים או במצות פסח מצה ומרור. [ועיין בפירוש החומש לרמב"ן על מקרא קדש] ובוזה יש לחלק בין מצות נטילת לולב למצות סוכה שסוכה בעצמה מראה על חג סוכות אבל אין במעשה נטילת ארבע מינים שום קשר אינטגרלי עם סוכות. ואפשר בזה להסביר שיטת הרי"ף שאסור לדבר בין אמירת הברכה על תקיעת שופר עד שגומר התקיעות על סדר הברכות, אע"פ שכבר יצא מצות שופר בתקיעות דמיושב. שיש קיום לקשר מצות שופר עם תפילת ראש השנה – מלכיות זכרונות ושופרות, אע"פ שלגבי שופר הקיום רק מדרבנן שהברכות רק מדרבנן.

באמת יסוד זה שיש קיום של צירוף שתי מצוות נפרדות נחחדש בבעל המאור בסוף ראש השנה כשחולק על שיטת הרי"ף שהבאנו, כשמסביר הגמרא במנחות דף מא. אודות תפילין, לא סח מברך אחת סח מברך שתיים שיש שתי מצות של תפילין של יד ושל ראש וכל אחת קובע ברכה לעצמה, אלא שיש קיום להניחם יחד הנובע מן הפסוק „והיה לאות על ירך ולזכרון בין עיניך“ שצריך זכירה שתהא תיכף תפילה של ראש לתפילה של יד, כדי שתהא הויה אחת לשניהם. וכשסח בין תפילה לתפילה צריך למשמש בתפילין של יד וחוזר ומברך ומחזקו ואז מניח תפילין של יד ותפילין של ראש בהויה אחת.

## הרב אלתר אשר ישעיה בלאו נוא יארק

### כרם, בית, אשה

(ישוב לקושיא ברמב"ם בהלכות דעות, המצטט פסוקים בתורה שלא על הסדר)

#### הקדמה

כבר נאמר הרבה על הנושא הנוגע לאדם החי בכל התקופות ובכל מקום, איך לבחור את הענינים המביאים לו תועלת רבה בחיים, ואיך לסדר אותם בצורה מתאימה. כי יש טעם ושכל בהקדמת ענין אחד לשני. כי בקיום הענינים שלא על הסדר לא רק שמרפה את הקשר שביניהם, אלא שעלול גם להביא כשלון לכולם, ואף שבצוע כל אחד מהם נעשה בשקידה וברצינות. כי יש קשר טבעי בין ענינים מסוימים וסדרם הכרחי כדי שיעלו כולם בהצלחה. אבל אין דעת אחידה בנוגע לסדר כל הענינים בחיים. ואף שמסכימים לפעמים על הענינים עצמם עדיין קיימת מחלוקת בסדורם.

ולבאור סברת הרמב"ם המשנה את הסדר המקובל לענינים ידועים, הקדשנו את המאמר הזה.



בספר המדע, בהלכות דעות, פרק ה הלכה יא, כותב הרמב"ם: „דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחלה, ואחר כך יקנה בית-דירה, ואחר כך ישא אשה, שנאמר: ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו; מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו; ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה (דברים כ, ה-ז). אבל הטפשים מתחילים לשא אשה, ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית, ואחר כך בסוף ימיו יחזר לבקש אמנות, או יתפרנס מן הצדקה. וכן הוא אומר בקללות: אשה תארש, בית תבנה, כרם תטע (שם כח, ל), כלומר: יהיו מעשיך הפוכים, כדי שלא תצליח את דרכיך. ובברכה הוא אומר: ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו (שמואל א, יח, יד).

ה„כסף משנה“ כותב על הלכה זו: „יש לתמוה על מ"ש שנאמר מי האיש אשר נטע כרם, מי האיש אשר בנה בית, דקרא איפכא כתיב מי האיש אשר בנה בית חדש, מי האיש אשר נטע כרם. ואפשר דמדנקט מי האיש אשר ארש אשה לבסוף יליף דלא יקח אשה תחלה כדכתיב בקללה ומינה ילפינן דאית לן ג"כ למיעבד בבית וכרם הפך מה שכתוב בקללות, ועוד דכיון דגלי לן לאחר לקיחת אשה ממילא משמע דאית לן לאחר בנין בית לנטיעת כרם דמילתא דסברא הוא. והכי איתא בפרק משוח מלחמה (סוטה מד) ת"ר אשר בנה אשר נטע אשר ארש למדה תורה דרך שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה... ומדלא נקט ואח"כ אלא לגבי ישא אשה משמע דכרם בתר בית לאו דוקא...“

ובספר „מעשה רוקח“ על הרמב"ם נמצא תירוץ חריף בשם מהר"י אדרבי ליישב סתירה זו, והוא: השוטרם מדברים על „חילול הכרם“ שחל בשנה הרביעית לנטיעתו וכבר הגיעה שעתו לחללו, אבל „נטיעת הכרם“ היתה באמת לפני בנין ביתו.

אבל לנו נראית סברה אחרת בדברי הרמב"ם הנובעת קודם כל משיטתו ב„דרך החיים

של בעלי דעה" ובהנהגתו לגבי שלשת הענינים האלו: כרם, בית, אשה; ושנית בהסתמכותו על כלל הלכתי המרשה לו לצטט פסוק שלא לפי הסדר במקרא.

בתוספתא סוטה פרק ז משנה יג שנינו: „למדה תורה דרך ארץ. נודמנה לאדם פרנסה יקח לו בית; חזר נודמנה פרנסה יקח לו שדה; חזר נודמנה יקח לו אשה. שנאמר (שם כ) מי האיש אשר בנה, ומי האיש אשר נטע, ומי האיש אשר ארש...”

לפי גרסת התוספתא נראה שהתורה מלמדת אותנו שאם נודמנה לאדם פרנסה איך שהוא אז יקח לו בית, ואם נודמנה לו עוד פרנסה נוספת על הפרנסה הקודמת אז יקח לו שדה, ואם ימשיך שוב המקרה של פרנסה פעם שלישית אז יקח לו אשה. שהכל תלוי במזלו ובגורלו. אבל איך שיהיה לא כדאי לאדם להוסיף ענין על ענין אם לא בהקדמת הפרנסה לפנייהם, שבה תלוי קשר הענינים והצלחתם.

ומכאן מופיעה שיטתו של הרמב"ם בנושא הזה. כי הוא מסכים עם התוספתא שכל סדר החיים בענינים האלו תלוי בפרנסה. אבל לא בפרנסה הבאה מתוך מקרה והזדמנות. כי כל מטרתו בספר הזה הנקרא „ספר המדע“, וביחוד בהלכות האלו הנקראות „הלכות דעות“ הוא לתת הדרכה לבעלי דעה איך לסדר את חייהם על פי שכל ובחירה, ולא לעזוב את החיים למקרה ולמזל. ולכן התחיל הרמב"ם את ההלכה הזאת עם הבטוי „דרך בעלי דעה שיקבע לו האדם מלאכה הפרנסת אותו תחלה“, שהוא תלוי בבחירתו וברצונו. ואח"כ יקנה בית דירה ואח"כ ישא אשה. כי הסדר הזה הוא בלי ספק הסדר השכלי והמקושר בברכה הפך סדר הקללות.

ומה שהרשה לרמב"ם להפוך את סדר המקרא הוא כלל הלכתי היוצא מסוגיא במסכת סנהדרין פא ע"א, משנה: „מי שנתחייב בשני מיתות בית דין – (שעבר שתי עבירות שונות זו אחר זו) נידון בחמורה“. גמרא: „מנא הא מילתא דאמור רבנן מי שנתחייב שתי מיתות בית דין נידון בחמורה? (השיב לו) דכתיב, „והוליד בן פריץ שפך דם וגו' אל ההרים אכל ואת אשת רעהו טמא ואל הגלולים נשא עיניו“. (יחזקאל יח, י"ב). (וכך יש לפרש) „והוליד בן פריץ שופך דם“, (כלומר רוצח, ודינו) בסיף, „את אשת רעהו טמא“ – זו אשת איש (שעל עבירה זו נידון) בחנק, „ואל הגלולים נשא עיניו“ – זו עבודה זרה, (שענשה) בסקילה. וכתיב „מות יומת דמיו בו יהיה“ – (וכבר למדנו כי הבטוי „דמיו בו“ משמעו) בסקילה. (ואם כן למדנו מכאן שמי שעבר כמה עבירות נידון בחמורה שבהן מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: אימא כולהו בסקילה. (כיצד?) „והוליד בן פריץ שופך דם“ – זה בן סורר ומרה (שעונשו) בסקילה. „אשת רעהו טמא“ – זו נערה המאורסה, (שהבא עליה נידון) בסקילה. „ואל הגלולים נשא עיניו“ – זו עבודה זרה, דבסקילה. (על כך משיבים) אם כן מאי קא משמע לן יחזקאל? (שלפי ההסבר הראשון למדנו מכאן חידוש הלכה, אולם כדברי רב נחמן בר יצחק אין בכך כל חידוש! דוחים) דלמא תורה קא מהדר? (שמא על דברי תורה הוא חוזר, שלא רצה ללמדנו חידושי הלכה, אלא לחזור ולהזכיר על קיום דברי התורה! ומשיבים) אם כן איבעי ליה לאהדרה כי היכי דאהדרה משה רבנו. (צריך היה לחזור עליה כפי שחזר עליה משה רבנו, כלשונו, ואם שינה לשון וסדר הרי זו הוכחה שרצה ללמד הלכה חדשה.)

ואם כן יוצאת לנו מזה המסקנה, שהמלמד הלכה חדשה, ומביא ראיה מן המקרא, ולא רק חוזר על מה שכתוב בתורה, יכול הוא לשנות את הלשון ואת הסדר, ועל זה הסתמך הרמב"ם

כששנה את סדר הפסוקים ממה שנמצא במקרא כי מביע הוא פה הלכה חדשה בענין השקפתו ועצתו לבעלי דעה בברור שלשה ענינים חשובים וקדימתם בחיים: כרם, בית, אשה. וכמו שאמר רבא על רבי שמעון (מכות יז): „דילידא אימיה כרבי שמעון תליד . . . דלמאי דסבירא ליה לדידיה מסרס ליה לקרא ודריש ליה” (כל שאמו יולדת תבקש רחמים יהי רצון שיהא כר' שמעון . . . שלצורך סברת עצמו מסרס הוא את הכתוב ודורש אותו).

הרב יהודה דוד בלייך  
ר"מ, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## בביאור מיגו דזכי לנפשי זכי נמי לחבריה ומיגו דאי בעי מפקיר להו לנכסי והוי עני

איתא בגיטין דף יא: אמר רב חסדא התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים באנו למחלוקת רבי אליעזר ורבנן דתנן מי שליקט את הפאה ואמר הרי זו לפלוני עני, רבי אליעזר אומר זכה לו וחכ"א יתנו לעני הנמצא ראשון אמר אמימר ואיתימא רב פפא דלמא לא היא עד כאן לא קאמר ר' אליעזר התם אלא דמיגו דאי בעי מפקר להו לנכסיה והוי עני וחזי ליה ומיגו דזכי ליה לנפשיה זכי נמי לחבריה אבל הכא לא ע"כ.

והנה בביאור גדר מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה נראה שמלבד הזכויות והתשמישים שיש לו לאדם בממונו וברכושו הקנוי לו הרי בידו להקנות ממונו לחברו בין לענין גוף הממון ובין לענין תשמישי חפץ הקנוי לו וזה שיכול להקנות ממונו ורכושו לאחר נובע הוא מעצם קנינו דע"י קנינו רכוש לו כל עניני בעלות ותשמישי החפץ ומעצם בעלותו של בעל הממון הוא הכח להקנות לאחר. וכ"כ מי שיש לו זכות לזכות בהפקר או בפאה מלבד מה שיש בידו לזכות בגוף הממון ובתשמישיו בשביל עצמו יש בידו ג"כ לזכות בו בשביל חברו ואין זה מפני שבא מכחו של חברו שבשבילו הוא זוכה אלא מחמת עצם זכות דידיה דע"י מה שיש לו הכח לזכות לעצמו יש לו ג"כ כח לזכות לחברו, דכמו שהזכות בידו להקנות ממונו לחברו, שזהו אחד מהתשמישים שיש לו בממונו, כמו כן בממון של הפקר וכדומה שיש לו הזכות לזכות לעצמו יש לו ג"כ הזכות לזכות בשביל חברו. ונראה שזהו הביאור של האי כללא דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה דהיינו מאחר שיש לו הכח לזכות בממון לנפשיה, בין לגוף הממון ובין לכל תשמישיו, כמו כן הכח בידו לזכות גם עבור חברו שהרי הזכות לזכות בשביל חברו זהו חלק מעצם זכותו בממון זה.

ונראה להביא ראיה לזה מדברי הר"ן בב"מ דף יא: שהם יסוד דין שלוחו של בעל הממון וז"ל שם ואפילו מ"ד דאמר נמי המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו לא מטעם שליחות הוא אומר כן אלא דוקא היכי דאיכא למימר מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה וכו' וטעמא דמילתא לפי שא"א [ל]זכות לחברו מתורת שליחות אלא א"כ עושה שליחות של בעל הממון עכ"ל. הרי שכתב בהדיא שאע"ג שאין כח לאדם שלא נתמנה לשליח לזכות בהפקר בשביל חברו מדין שליחות, דמאחר שאין כאן שליחות של בעל הממון אין לו כח הזכיה, מ"מ במקום ששייך מיגו דזכי לנפשיה שפיר מצי לזכות בשביל חברו ולא בעינן בכה"ג שליחות של בעל הממון. הרי מוכח דבאופן זה שזוכה לחברו ע"י מיגו אינו בא מכח חברו שזוכה הוא בשבילו, דאם הוא בא לזכות בכחו של חברו הרי בעינן שלוחו של בעל הממון כמו שהסביר הר"ן, אלא ע"כ כשבא בתורת מיגו אינו בא מכח חברו כלל אלא בא לזכות מחמת עצם זכותו בממון זה ובכה"ג שבא מכח זכותא דנפשיה מוכן הא דלא בעינן שלוחו של בעל הממון. ולקמן נבאר מיגו זה באופן אחר.

ועדיין יש לבאר המובן של מיגו דאי בעי מפקיר להו לנכסיה והוי עני שהרי מיגו כזה לכאורה תמוה ביותר שהרי עכשיו עדיין עשיר הוא ועשיר מופקע מפאה וא"כ א"א לו לזכות לעצמו ומאחר שאין לו עתה שום זכות לזכות לעצמו בממון זה איך יזכה בשביל אחר.

ונראה להקדים דבאמת יש לחקור בנוגע לגדרו של איסור עשיר בפאה אי הוי איסור מיוחד בלקיטת הפאה שהותרה רק לעניים ונאסרה לעשירים או אם איסורו של העשיר הוא מתורת איסור גזל דמאחר שאין לו זכות בלקיטת הפאה ממילא אם זוכה בה הרי גזל הוא בידו. ונראה דמקרא דלעני ולגר תעזוב אותם נלמד איסור מיוחד על לקיטת העשיר והיינו שהתורה נתנה זכות לקיטה רק לעניים ומזה גופא שלא הותרה לקיטה לעשירים חל עליהם איסור לקיטה, ואמנם אחר שזכתה תורה פאה לעניים יש מקום לומר ששפיר שייך ביה איסור גזל ג"כ וכן מורה פשטות לשון המשנה בפאה פרק ה' משנה ו', „הרי זה גזל את העניים“, הרי מבואר להדיא שיש איסור גזל בפאה. אמנם נראה שהאיסור גזל תלוי באיסור לא תלקט ולא שהאיסור לא תלקט תלוי באיסור גזל, והיינו דכמו שקנינו של אדם בממונו אינו בא באיסור גזל אלא אדרבה איסור גזל נובע ממה שיש לאדם קנין בממונו כמו כן בפאה איסור גזל בפאה בא מכח איסור לקיטה שחל על העשירים. ויש להביא ראיה לזה מדברי רש"י בב"מ דף ט: ד"ה מי שליקט שפי' בדברי ר"א דאמר זכה לו דמיירי באדם בעלמא שאינו בעל שדה דאי בבעל השדה לא אמר ר' אליעזר זכה דליכא למימר מיגו דזכי לנפשיה דאפילו הוא עני מוזהר הוא שלא ללקט פאה משדה שלו כדאמר בשחיטת חולין לא תלקט לעני להזהיר עני על שלו עכ"ל. והאחרונים הקשו על דברי רש"י דמאחר דאף באדם דעלמא צריכים אנו לדין מיגו כדי שיזכה לעני א"כ אף בבעל השדה עצמו נימא מיגו דאי בעי מפקיר להו ולא הוי שלו וכבר הסביר הגר"ח זצ"ל החילוק בין בעל השדה ובין איניש דעלמא דהיינו דאיניש דעלמא המלקט שלא כדין יש בלקיטתו משום גזל עניים אבל בבעל השדה שליקט מלבד מה שיש בלקיטתו משום גזל עניים יש בלקיטתו גם איסור דלא תלקט לעני לא תלקט לו. ומבואר מדברי רש"י דמיגו דאי בעי מפקיר נכסיה לא מהני אלא לדין גזל, אבל במה שנוגע לאיסור לא תלקט לא מהני מיגו, וביאור הדבר הוא דמה שעשיר אינו יכול לזכות בפאה אין יסוד האיסור מחמת לא תגזול דרמי עליה דא"כ איזו נ"מ יש בין איסור גזל לאיסור אחר ולמה לא נסתלק ג"כ איסור לא תלקט ע"י המיגו כמו שנסתלק איסור גזל ע"י המיגו אלא ע"כ צ"ל דלא אסרה תורה לעשיר ללקט פאה באיסור לא תגזול, שהרי אי אסרה תורה פאה לעשיר באיסור גזל הרי מופקע הוא מאותה הפאה לגמרי, אלא צ"ל שזהו דין מסוים שהתורה זכתה פאה לעניים לבדם ולא לעשירים ועשיר שאין לו אותה זכות אסור לו ללקט וממילא אם נוטל מה שלא זכתה לו התורה הרי הוא גזל את העניים, אמנם מאחר דשייך ביה מיגו דאי בעי מפקיר נכסיה והוי עני אינו מופקע לגמרי מפאה מחמת איסור דלעני תעזוב אותם ומאחר שאינו מופקע לגמרי מפאה שייך בו מיגו, ועוד יתבאר דבר זה לקמן, אבל בעל השדה שאסור לו ללקט בשדהו אף בהיותו עני, היינו לא שחסר לו זכות לקיטה בשדה שלו אלא שהלקיטה נאסרה באיסור מיוחד של לא תלקט להזהיר עני על שלו, וע"י איסור זה נפקע לגמרי מלקיטת פאה של שדהו, משא"כ סתם עשיר בשדה שאינו שלו לא נפקע לגמרי מפאה של אותו שדה אלא שחסר לו זכות לקיטה ולכן שפיר מהני ביה מיגו כדי שיזכה לאחר, והיינו שהמיגו דאי בעי מפקיר להו לנכסיה מוכיח שאף בהיותו עשיר לא נפקע מפאה בעצם שהרי עדיין הזכות בידו לזכות בפאה כשהוא עני ובידו הוא להפקיר נכסיה ולהיות עני ורק מצד היותו עשיר אסור לו לזכות לעצמו ולכן אין זה מגרע כחו לזכות למי שאינו עשיר.



והנה עצם הדבר שהעשיר נאסר בלקיטת פאה מצד איסור חדש של לעני ולגר תעזוב אותם ולא מצד איסור גזל דעלמא מוכח מדברי הגאון ר' אלחנן זצ"ל בקובץ שיעורים חלק ב' ס' י"ז, שכתב לומר דמשעה שהפריש בעל השדה עד שזכו ביה עניים אין להם שום קנין בעצם הפאה כמו שמורה פשטות סוגית הש"ס דפליגי ב"ש וב"ה אי הפקר לעניים הוי הפקר או לא דב"ש ס"ל הוי הפקר ומייתי ראייה מפאה וב"ה דס"ל לא הוי הפקר ס"ל דפאה גזה"כ מיוחדת היא ואין ללמוד ממנה.

והנה בביאור גדר הפקר לעניים אין לומר שעדיין יש לו למפקיר זכות בממון שהפקיר, זאת אומרת דלגבי עניים חל דין הפקר כמו הפקר דעלמא אבל לגבי עשירים נשאר אותו דבר שהפקיר ממונם של הבעלים. אלא הגדר של הפקר לעניים הוא כמו הפקר סתם והיינו דמשעה שהפקיר ועד דאתי לרשות זוכה לית לי בעלים כלל, אלא דכמו שיש לבעלים הכח להקנות לאנשים מסוימים והזכות בידם להתנות תנאים בקנינים שעל ידם הם מקנים לאחרים ובידם לעכב חלות הקנין אם לא נתקיימו התנאים שהתנו כ"כ לגבי הפקר יכולים הם לגדור עצם ענין ההפקר שתהיה הזכות לזכות רק לעניים ולא לעשירים, וכ"כ לגבי פאה שלכו"ע חשיב הפקר לעניים.

והרי אם יש בפאה משום הפקר ומשעה שהפריש בעל השדה ועד שזכו ביה עניים אין לאותה הפאה שום בעלים נמצא דלא שייך בה איסור גזל כלל מאחר שאין לה בעלים קודם שזכו ביה עניים וע"כ מה שאסור לו לעשיר ללקט איסור מיוחד הוא ולא איסור גזל ומה דאיתא במשנה פ"ה דפאה הרי זה גזל את העניים היינו הפקעת זכות עניים ולא גזל ממש.

ועוד נראה לבאר מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה על פי יסוד אחד ששמעתי בשם הגאון ר' ראובן גראזאווסקי זצ"ל והיינו שהיה רגיל לפרש דזכיה ושליחות שני ענינים נפרדים הם והיינו דגדר שליחות הוא שמעשה השליח נחשב כאילו עשהו המשלח בעצמו והשליח הוי כמו ידא אריכתא של המשלח משא"כ בזכיה מעשה הזכיה לעולם אינו חשוב כמעשה של מי שבשבילו הוא זוכה אלא חדשה תורה שמעשה זה של מי שזוכה לחברו עולה בשביל מי שבשבילו הוא זוכה, ולפי יסוד זה שזכיה אינה כמעשה של מי שזוכים לו יש לפרש שאופן הזכיה הוא שהזוכה לחברו באמת עושה מעשה הקנין לעצמו וע"י זה שעושה קנין לעצמו נקנה החפץ למי שזוכה עבורו בלא מעשה חדש וזהו אופן הקנין בתורת זכיה. וכעין סברא זו כתב הנתיבות סי' ק"ה ס"ק ה' לענין פועל.

ויש להוכיח שקנין ע"י זכיה אינו כמו קנין הבא ע"י שליחות דעלמא מקושית התוס' בקידושין דף מב. ד"ה איש זוכה ואין קטן זוכה שהקשו ואם תאמר ולמה לי קרא והא קי"ל דאין יד לקטן וקושיתם היא לענין זכיה אבל לא הקשו למה בעינן קרא למעט קטן מפרשת שליחות, זאת אומרת למעט קטן שאינו נעשה שליח לגדול, ומזה שהקשו רק על מיעוטו של קטן מדין זכיה הרי מוכח דסברא פשוטה היא דבעי קרא למעט קטן משליחות והיינו דאע"ג שאין מעשה קטן כלום מ"מ בלא מיעוט מיוחד היה יכול להעשות שליח לגדול מפני שמעשה השליח אינו חשוב מעשה דידיה ואילו היה הדין שקטן נעשה שליח לא היה חשוב מעשה הקטן כמעשה דידיה אלא היה נחשב כמעשה המשלח ואע"ג שאין יד לקטן מ"מ אילו נעשה שליח לגדול היה נחשב קנינו כמו קנין של המשלח ומאחר שהמשלח גדול הוא הרי יש לו יד,

אבל לענין זכיה שפיר הקשו התוס' שהרי מעשה הזכיה הוא מעשה של המזכה ופשיטא שקטן אינו יכול לזכות שאינו יכול לעשות מעשה קנין ולא בעינן קרא מיוחד למעטו.

ועוד ראיה ליסוד זה מהא דמבואר בקידושין דף ז. באמר לאשה הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני וע' פ"י שם בסוגיא שכתב דבמקח וממכר בכה"ג באמר הילך מנה ותהא שדך מכורה לפלוני קנה מדין זכיה דזכין לאדם שלא בפניו ומש"ה השמיט הרמב"ם דין עבד כנעני בהל' מכירה ולפי דבריו הא דבעינן בקידושין דין עבד כנעני הוא רק מפני שבקידושין לא שייך זכיה. אלא צריכים אנו להבין לגבי קידושין למה אינה מקודשת אף בלא דין עבד כנעני שהרי בהא דהילך מנה והתקדשי לפלוני כתב רש"י שנותן הכסף הוא שלוחו של המקדש אלא שנותן כסף שלו ולא כספו של המקדש וא"כ קשה מה בכך שהכסף הוא של השליח ולא של המקדש סו"ס שלוחו של המקדש הוא וצ"ל דשליח העושה מעשה קנין נחשב כמו שהמשלח עשה מעשה הקנין בעצמו, אבל כל זה שייך רק לענין עצם מעשה הקנין שידו של השליח נחשב כידו של המשלח אבל מ"מ בעינן שימסור השליח ממונו של המשלח דלעולם לא חשיב מעשה קנין אלא אם נעשה בממונו של הקונה שנותן הממון למקנה וע"י זכירתו בכסף מקנה הוא החפץ לקונה וכל שאינו ממון של הקונה דהיינו של המשלח לאו כלום הוא לענין מעשה הקנין ולכן בקידושין בכה"ג בעינן דין עבד כנעני כדי שיחולו הקידושין. והנה במה שנוגע לענין זכיה אם נאמר שגדר זכיה הוא שהזוכה לחברו הוא רק כשלוחו של מי שזוכה עבורו אז בדין הוא שלא יהני בכסף של המזכה אם לא מדין עבד כנעני אלא ע"כ צ"ל בדעת הפ"י שבזכיה הקנין הוא של המזכה עצמו, זאת אומרת שמזכה קונה בשביל עצמו ושוב ע"י אותו המעשה בעצמו נקנה למי שזוכה בעבורו. וכיון שמעשה הקנין חשיב מעשה של המזכה עצמו שפיר סגי בכסף שלו בלא דין עבד כנעני, ומה שכתבו הראשונים שזכיה מטעם שליחות היא כבר פי' הקצוה"ח סי' ק"ה שאינו כמו אגן סהדי שעשהו שליח אלא שזכיה נכללת בגזה"כ של שליחות אבל אינה שליחות ממש.

ועוד ראיה משיטת רש"י בביצה דף לט. במחלוקת רב נחמן ורב ששת במילא ונתן לחברו אי כרגלי הממלא או כרגלי מי שנתמלאו לו ושם פירש רש"י שרב נחמן ורב ששת שניהם אית להו המגביה מציאה לחברו לא קנה חברו ופירש שם דרב ששת דס"ל כרגלי הממלא ס"ל דמגביה מציאה לחברו אף שלא קנה חברו מ"מ קנה המגביה לעצמו ולכן המים הם כרגלי הממלא דכיון דלא קנה מי שנתמלאו בשבילו נשאר הקנין לממלא ולכן הוי כרגליו עי' תוס' ב"מ דף י. דה"מ רב נחמן, והנה דברי רש"י לכאורה תמוהים הם דאם הגביה בכוונה לזכות לחברו הוי כמו שהגביה שלא לזכות לעצמו ופשוט שהעושה מעשה קנין בלא שום כוונת קנין אינו קנין כלל ומכ"ש אם מתכווין שלא יקנה הוא אלא שיקנה אחר שאין כאן קנין לדידיה, אבל לפי הנ"ל שפיר מובנים דברי רש"י והיינו שמאחר דכל ענין זכיה הוא באופן זה שזוכה לעצמו וע"י זכיתו לעצמו נקנה לחברו בלא מעשה חדש לכן שפיר מובן שאם יארע מאיזו סיבה שאין השני יכול לקנות אז לא נתבטלה הזכיה לגמרי אלא כיון שכבר קנה המזכה ורק שאינו יכול להקנות לחברו נשאר דבר הנקנה בבעלותו של המזכה ונמצא שהוא ממונו של המזכה, ולכן אם הדין הוא שהמגביה מציאה לחברו לא קנה חברו מטעם שחב לאחרים נמצא שא"י לזכות לחברו אבל מ"מ נשאר במעשה זכיה שלו קנין לעצמו כיון שכל דין זכיה הוא בגדר זה שלעצמו הוא זוכה ולעצמו שפיר יכול לזכות לחוב לאחרים.

וע"פ יסוד זה יש לבאר הגדר של מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, והיינו שכל זכיה

היא בסדר זה שהזוכה לחברו באמת קונה הוא לעצמו אלא שחלות קנין של הזוכה לחברו מועיל בשביל מי שעבורו הוא זוכה בלא קנין אחר וזהו גופא המובן של האי כללא דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, זאת אומרת דע"י מה שזוכה לעצמו פירושו שזוכה לעצמו ממש שעצם הקנין הוא לצורך עצמו, זכי נמי לחבריה, והטעם הוא שהרי שכל דין זכיה הוא בכה"ג שזוכה לעצמו וחברו זוכה ממנו א"כ גם בכה"ג הדין כן ואע"ג שבזכותו חב הוא לאחרים מ"מ הרי לעצמו יכול הוא לקנות אף אם ע"י זה חב הוא לאחרים, ולכן יכול הוא גם לזכות לאחרים שהרי בכל זכיה באמת קונה הוא לעצמו ומיגו דכבר זכה ביה לעצמו כדין שוב זכה גם חברו ודו"ק.

אמנם עדיין יש לבאר הגדר של זכיה בתופס לבעל חוב במקום שהתופס בעצמו אינו בעל חוב וכך הגדר של הזכיה בעשיר שזוכה בפאה בשביל עני מאחר דבכה"ג ל"ש לומר שהמזכה קונה לעצמו, והנראה בזה הוא דאע"ג שאינו יכול לזכות בגוף הממון לעצמו מ"מ יכול הוא לזכות בהממון כדי להקנות לחברו ונמצא שהתופס לבעל חוב או עשיר הזוכה בפאה בשביל עני זוכה לעצמו רק הטובת הנאה של החפץ ובאמת אין לו זכות אחר בממון שזוכה בו זולת הטובת הנאה והזכות להקנות לאחר, ואף שבכל מקום הזוכה לחברו קונה לעצמו גוף החפץ וזוכה בכל הזכויות השייכות לאותו החפץ מ"מ במקום שא"י לזכות בגוף הממון של החפץ בכה"ג זוכה עכ"פ בזכות להקנות למי שירצה שאין זה נוגע לעצם הממון של החפץ, ולכן בכה"ג שעשיר זוכה בפאה עבור העני אם מאיזו סיבה לא יועיל הקנין אצל העני תשאר הפאה הפקר, והיינו שמאחר שהעשיר אין לו אלא הזכות להקנות לעני, כל שאין העני יכול לקנות נמצא שאין לעשיר בה כלום.

ובזה נראה לבאר ג"כ הגדר של מיגו דאי בעי מפקיר נכסיה והוי עני והיינו דע"י מיגו זה אין העשיר זוכה בעצם הממון של הפאה אלא זוכה בו רק בכדי להקנות לאחרים כמו שביארנו ואין לעשיר בפאה אלא טובת הנאה לבד, ומיהו מאחר שהזוכה עשיר הוא מן הדין לומר שלא יזכה אף לענין זה כיון שאין לו שום שייכות לפאה זו ואי לאו משום מיגו דאי בעי מפקיר נכסיה אינו יכול לקנות אפילו כדי להקנות לעני, ומיהו פשיטא שאין להקשות דאם מהני מיגו דאי בעי מפקיר נכסיה כדי לזכות לעני למה לא מהני אותו המיגו כדי שיזכה אף לעצמו דמיגו כזה אי אפשר לומר שהרי סו"ס עדיין עשיר הוא והתורה אסרה לו ללקט פאה אבל מ"מ מהני המיגו שע"י המיגו נמצא שאינו מופקע מתורת פאה אלא רק אין לו ההיכא תמצא ללקט לעצמו אבל מאחר שישנו בכלל פאה ע"י המיגו מהני מיגו דאי בעי מפקיר נכסיה שיוכל הוא לזכות כדי להקנות לאחרים. וכל זה שייך לומר רק לפי מה שהקדמנו שהעשיר נאסר בלקיטת פאה ע"י איסור מיוחד, אבל אם איסור של העשיר מטעם לא תגזול לבד א"כ בכה"ג שזוכה רק בטובת הנאה וגוף הממון נשאר לעניים ל"ש גזל כלל וא"כ למה לא יזכה לעני אף בלא סברת מיגו, ומ"מ בעל הבית שאסור לו ללקט פאה בשדה שלו מחמת איסור לא תלקט לא שייך בו מיגו כדי שיזכה לאחר שהרי נפקע הוא לגמרי מתורת פאה של אותו השדה וממילא לא שייך מיגו שיזכה בפאה של שדה זה שהרי אינו יכול לזכות בה בשום אופן, אבל עשיר לא נפקע מפאה לגמרי ובאמת הוי בתורת פאה רק שחסר לו ההיכא תמצא לזכות מאחר שאינו עני וא"כ שפיר שייך מיגו בכה"ג כדי שיזכה לאחר.

ועוד נראה לבאר הגדר של מיגו דאי בעי מפקיר לנכסיה על פי דברי הר"ש בפירושו למסכת פאה פרק א' משנה ו' שמדבריו למדים דס"ל שמשעת הפרשה כבר זכו העניים בפאה

ויש להם קנין גמור בה שהרי הר"ש שם הקשה למה בעי קרא למעט הפקר מחיוב מעשר לימעטיה מקרא דתבואת זרעך דמקרא זה ממעטינן לקוח שאינו חייב במעשר מחמת שאינו חשיב זרעך ותירץ הר"ש דבעי קרא למעט פאה שלקטו עניים דכיון דזכי להו רחמנא בהאי שדה תבואת זרעך קרינן ביה וע"כ כוונתו לומר שפאה אינה נכללת במיעוט של תבואת זרעך כמו ששאר הפקר ולקוח נכללים במיעוט זה משום דבאמת העניים יש להם זכות בפאה אף קודם לקיטה וע"י זכות זו שפיר קרינן ביה תבואת זרעך. וא"כ יש לפרש דמיגו דאי בעי מפקיר נכסיה המובן הוא שלא רק העניים יש להם קנין בגוף הפאה אלא אף העשיר יש לו קנין בפאה אלא שקנינו של העשיר הוא רק לזכות בפאה באותו הזמן שיהיה עני אבל מ"מ אף בזמן שהוא עשיר יש לו קנין ממון ממש לאותו זמן שיהיה עני ומה שאינו יכול לזכות לעצמו עכשיו בהיותו עשיר הוא מחמת איסור שרובץ עליו אבל מ"מ שפיר יכול לזכות לעני דמאחר שיש לו קנין ממש בעצם הממון אף שאינו יכול לזכות לעצמו מחמת שעשיר אסור לו ללקט לעצמו מ"מ יכול הוא לזכות עבור אחר שאין עליו איסור זה, נמצא שמה שהעשיר זוכה לעני הוא מצד עצם קנינו בגוף הפאה אף בזמן שהוא עשיר.

הרב אבא ברונשפיגל  
ר"מ ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## שיטת הרמב"ם בהפרשת צדקה

### א

פאה פרק א' משנה א' – אלו דברים שאין להם שיעור הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה, וז"ל הרמב"ם בפירושו: „ומה שאמר כאן גמילות חסדים אין לה שיעור ר"ל לעזור האדם בגופו, אך שיעזור אותו בממונו יש לה שיעור, והוא חמישית ממנו, ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממנו לבד אם עשה כן במידת חסידות ואמרו (כתובות נ.) נמנו באושא להיות אדם מפריש חומש נכסיו למצוה. וביאור זאת בהלכה מה שאומר, והוא כשהאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותם כאשר ציוה הקב"ה, או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם כמו שאמר די מחסורו אשר יחסר לו (דברים ט"ו) ופירושו למלאות חסרונם כשיהיה מה שיחסר להם או מה שיצטרכו לפדיונם פחות מחמישית ממנו או כפי חמישותו, אבל אם יצטרך לתת להם יותר מן החומש יתן חמישית בלבד ויסתלק מלתת עוד ולא יהיה עון עליו בהמנעו להשלים כל מה שצריך להם לפי שדרכם יותר מן החומש, אבל אם לא נודמן לו דבר מאשר זכרנו יוציא החומש מן הריוח ולא מן הקרן ויתנהו בדרכי מצות, עכ"ל.

ויוצא לנו מדברי הרמב"ם הרבה חידושי הלכות: א) לכתחילה יש חיוב לתת חומש מנכסיו לצדקה, ב) ממידת חסידות יש לתת יותר מחומש, ג) יש הבדל בין נודמן לו צרכי עניים, ובין לא נודמן לו. כשנודמן לו צריך לתת חומש מהקרן שבנכסיו, ואם לא נודמן מניח חומש מן הריוח ולא מהקרן.

וכל דבריו אינם אלא מהתימה. הרי מבואר בכתובות (נ.) אמר ר' אילעא באושא התקינו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, ומוכח שאין חיוב לתת חומש, ורק אם אדם רוצה לבזבו אל יבזבו יותר מחומש, וא"כ יותר מחומש אסור.

ומה שהבדיל הרמב"ם בין נודמן ללא נודמן, תמוה, שהרי חילוק כזה מקורו בירושלמי כאן, (ומובא בר"ש) „בתחלה לקרן מכאן ואילך לשכר" וכן קיי"ל ביו"ד (רמ"ט) ששנה ראשונה מקרן, ומכאן ואילך מהריוח. אבל לא נזכר בירושלמי הבדל בין נודמן או לא.

וכבר עמד ע"ז בהגהות ר' יעקב עמדין זצ"ל, עמ"ש. ובספר „יד דוד" (יצא ע"י מכון ירושלים תשל"ז) כתב לתרץ דברי הרמב"ם עפ"י הסוגיא בערכין (כח.) אמר ר' אלעזר בן עזריה מה אם לגבוה אין אדם רשאי להחרים כל נכסיו עאכו"כ שיהא אדם חס על ממנו – והקשו בגמ' היינו ת"ק, איכא בינייהו דרבי אילא, דאמר ר' אילא באושא התקינו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש וגו' עיי"ש.

הרי שפליגי בדין זה של באושא התקינו, ולא מסתבר להרמב"ם שפליגי אי היתה תקנה או לא אלא דבאיזה אופן היתה התקנה, דר' אילא סבר דהתקנה היתה שלא יבזבו יותר

מחומש, ואידך סבר דהתקנה היתה לתת חומש. ופסק הרמב"ם כאידך מ"ד, עיי"ש ביד דוד. ועיין בשט"מ כתובות (נ.).

אולם עדיין לא מבואר כל צורכו, שהרי בהסוגיא בערכין פליגי רק באם יש איסור לבזבז יותר כבמעשה בר' ישבב עיי"ש, וכן פרש"י להדיא בד"ה חומש, ר"א לית ליה דר' אילעא דאי בזבז טובא לא איכפת לו", אבל אין שום מקור לומר שיש חיוב לתת חומש.

ולכן נ"ל לומר שלהרמב"ם פליגי בזה הבבלי והירושלמי, וז"ל: „הדא דתימר בגופו אבל בממונו יש לו שיעור ואתייא כיי דמר ר"ש בן לקיש בשם ר' יוסי ב"ר חנינא באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה" (ועיין בשנו"א שחיוב חומש להירושלמי הוא דאורייתא).

והבדל גדול יש בין לשון הבבלי ללשון הירושלמי, לשון הבבלי נאמר באופן שלילי, אל יבזבז וגו' וא"כ יש איסור ביותר ובחומש, אולם לשון הירושלמי הוא באופן חיובי – ומצוה לתת חומש מנכסיו – והרי הרמב"ם הביא לשון הירושלמי (ומה שמצוין כתובות דף נ. טעות הוא – ואח"כ מצאתי שכן מפורש „באהבת חסד" למרן החפץ חיים פי"ט בהגה"ה, עיי"ש אריכות דברים).

## ב

וברמב"ם פ"ז ממתנות עניים ה"ח: „בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני וגו'".

הרי שכתב שלתת חומש מנכסיו הוא רק מצוה מהמובחר, ולא שיש חיוב לכתחילה לתת חומש, וחזר מפירושו (וכן לא הביא החילוק בין הקרן להריוח).

ובפ"ו מערכין הי"ג פסק: לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב... ואין זו חסידות אלא שטות... ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה... אלא כל המפזר ממונו במצות לא יפזר יותר מחומש וגו' עיי"ש.

וכנראה חזר כאן מפירושו שממדת החסידות מותר לתת יותר מחומש, כמבואר בדבריו.

אולם נ"ל שכשנדקדק היטב בלשון הרמב"ם אין כאן שום חזרה. והבדל גדול יש בין מה שפסק בה' מתנות עניים, ומה שפסק בה' ערכין, שסתם הדבר קשה, למה לא כלל ההלכות ביחד, ועוד בה' ערכין לא כתב שיש אפילו מצוה מהמובחר לתת חומש כמו שכתב בה' מ"ע. ועוד, בה' מ"ע לא הביא שאל יפזר ממונו יותר מחומש.

ועוד, בה' מ"ע מדבר על אופן שבא העני לפניו, ובה' ערכין לא נזכר מזה כלל. (ואח"כ מצאתי שכן דייק בהר"י קורקוס, עיי"ש, ובאהבת חסד מחלק בין שנזדמן העני לפניו, ובין לא נזדמן לפניו, עיי"ש).

ונ"ל שבה' ערכין לא מיירי הרמב"ם כלל ממצות צדקה לעניים, אלא סתם באדם שרוצה לתת מנכסיו בשביל מצוות, כמו להקדש או שאר דברים, להחזקת בדק הבית וכדומה. ורק בה' מ"ע מדבר על צדקה לעניים כמפורש בדבריו.

ומדויק לשון הרמב"ם „אלא כל המפור ממונו במצות אל יפור יותר מחומש“, וא"כ כשאדם רוצה לפזר ממונו במצות אז יש איסור ביותר מחומש, ומקור דברי רמב"ם אלו מהסוגיא בערכין כמבואר בהדיא שמביא לשון המשנה בדף כח. עיי"ש.

אולם בה' מ"ע מיירי ממצות צדקה לעניים, וכאן באמת סובר הרמב"ם שאין שום איסור לתת עוד יותר מחומש (והחילוק בין פירוש המשניות ובין הירד החזקה, הוא רק, שבפירושו סבר שיש חיוב לכתחילה לתת חומש, ובהל' סובר שהוי רק מצוה מהמובחר).

וסובר הרמב"ם כשעני בא לפניו, זה מחייב בפ"ע לתת לו די מחסורו, ורק שאינו מחוייב יותר מחומש.

אבל אין שום איסור לתת לו אפילו יותר מחומש, שהרי מעיקר הדין צריך הוא לתת לו די מחסורו, וא"כ בעי דוקא שהעני בא לפניו.

אבל בה' ערכין שנותן מממונו למצוות, אין שום דין לתת חומש בכלל, ורק אם רוצה לפזר ממונו אז, אדרבה, אסרו חכמים עליו לפזר יותר מחומש.

וכזה מבואר גם מה שחילק הרמב"ם בפירושו בין נודמן העני ללא נודמן. שבנודמן העני לפניו, זהו גופא מחייבו בדין חומש נכסיו, אבל כשאין נודמן העני לפניו, וסתם מניח הממון בשביל העתיד, אז מניח רק מהריות, ובהלכותיו לא הביא דין זה בכלל.

הרב עזריה ברזון  
ר"מ, ישיבת שעלבים

## בגדר השלמת גט קרח

משנה גיטין דף פא: „כנסה בגט קרח תצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה. גט קרח הכל משלימין עליו דברי בן ננס, ר"ע אומר אין משלימין עליו אלא קרובים הראויין להעיד במקום אחר ואיזהו גט קרח כל שקשריו מרובין מעדיו". ובגמ' שם „מ"ט דגט קרח גזירה משום כולכם". פירש רש"י סוף ד"ה גט קרח „דמסתמא למנין קשריו היו עדיו מתחלה וחיישי' דלמא אמר להו כולכם חתומו והרי אחד שלא חתם". אע"פ שמצד הלכות עדות כל שטר מתכשר בשני עדים, מכל מקום כשרות הגט תלויה בקפידיא של הבעל, ואם הבעל מקפיד שלא יהיה גט אלא על ידי חתימת כולם, אם אחד לא יחתום הגט פסול. לכן יש חשש שגט קרח כשיצא בבי"ד יפסלוהו משום שיסברו שהבעל הקפיד על חתימת מספר עדים כמנין הקשרים, ואחד לא חתם. עי' בסוגיא שם לגבי שיטת ר"ע שאין משלימין גט קרח ע"י פסול לעדות, והגמ' אומרת שטעמו של ר"ע הוא משום דאתי לאכשורי לעדות, לכאורה שיטת ר"ע עדיין טעונה הסבר. הרי בסוגית כולכם (לעיל דף יח:) מבואר שלדעת רבי יוחנן כולכם משום תנאי, ולרבי יוחנן אם נמצא אחד מהם קרוב או פסול הגט כשר משום שאין העדים הנוספים חותמים בתורת עדות אלא משום קיום תנאו של הבעל, וממילא אינם מצורפים לכת ואינם פוסלים אותה משום נמצא אחד מהם קרוב או פסול. אם כן מדוע אין משלימין גט קרח ע"י עד פסול, הרי לא יהא גט קרח – שהוא פסול גזירה משום כולכם – חמור מכולכם עצמו, ובכולכם מבואר שאפילו עד פסול כשר לחתום. (עיין בתוס' רי"ד לדף פא:, ובאנו לבאר עומק כוונתו, בע"ה). גם גדר הדין של השלמה בגט קרח, לשיטת ר"ע, לא ברור. דבשלמא לבן ננס, י"ל שכל חתימה מפקיעה את פסול קרח ומכשירה את הגט. אבל לר"ע ממה נפשך, אם נבעי עדות גם קרוב יפסל, ומה שראוי הוא להעיד במקום אחר לא משנה; ואם מספיק חתימה בעלמא, א"כ מדוע לא נשלים בעד פסול. ואף שייתכן לומר שרבנן החמירו בפסול מטעם „אתי למימר כשר לעדות", בכ"ז נראה שכוונת הגמ' היא לחילוק יסודי בין שני סוגי השלמות בגט קרח.

עוד יש לעיין בדין חתימת השלמה בגט קרח, האם חתימה זו צריכה להיות על פי ציווי הבעל. לכאורה נראה היה לומר שאין צורך בציווי הבעל מכיון שחתימה זו אינה אלא כדי להכשיר את הגט ואינה לשם הגדת עדות, ואף רבי עקיבא מודה שקרוב חותם למרות שאינו כשר להגדה בנוגע לגט זה. אך עיין בתוס' רי"ד שכתב שלא כדבריננו, וז"ל „והשלמה זו אינה אלא מדעת הבעל שיצוה לו שיחתום בו, דאי שלא מדעתו היאך רשאי זה לחתום ולהעיד עדות שקר". וקשה, מה שייכת עדות שקר בחתימה לשם השלמה, הרי חתימה זו אינה הגדת עדות כלל.

עוד עיין בגמ' בדף פב. שגט קרח „כי אתו לקמיה דרבי אמי אמר ליה צא והשלים עליו עבד מן השוק", וכתב רש"י „והסופר והעדים בפנינו ועדיין לא נמסר לה", וע"ז אומרים התוס' „משמע שסובר דבעינן בפני זה ומה שפירש ועדיין לא נמסר לה. ר"ל שהעדים לא חתמו עדיין". ר"ת חולק על רש"י וסובר שכיון שהגט כבר הוכשר על ידי חתימת העדים



הראשונים, ועכשיו החתימה היא רק להשלים, אין דין זה של בפני זה. מצד הסברה הפשוטה נראה שר"ת צודק, שהרי התקנה שיהיו עדי הגט חותמים זה בפני זה נאמרה בחתימה לשם הגדת עדות דווקא. ע"י בספר מלחמת ה' לדף ג: (בדפי הרי"ף ובחידושי הרמב"ן לדף י:) שכתב שלשיטת רבי יוחנן ש"כולכם" משום תנאי אין צורך שאלו החותמים משום תנאי ואותם החותמים משום עדין יחתמו זה בפני זה, אלא שהעדים חותמים כדינם זה בפני זה, והעדים החותמים משום תנאי חותמים מכאן ועד עשרה ימים. כדברי הרמב"ן משמע מפשטות הסוגיא בדף יח: ע"ש. א"כ שיטת רש"י שעדי השלמה צריכים לחתום בפני עדי הגט טעונה הסבר. הרי עד זה פסול לעדות ואינו חותם בתורת הגדת עדות אלא בתורת תנאי צדדי בהכשר הגט, ומדוע נצטרך לצרף חתימתו לחתימות של הגדה ע"י שיחתמו כולם במעמד אחד? (לא נראה שרש"י סובר כשיטת הראב"ד המובאת ברמב"ן שם, וכדברי התוס' בדף יח: ד"ה „ואינך" שגם ב'כולכם' משום תנאי בעינן שיחתמו זה בפני זה. אלא נראה שיש לרש"י הבנה אחרת בגדר חתימת השלמה בגט קרח.)

על פי כל הנ"ל נראה שלמרות שחכמים פסלו גט קרח מסיבת „גזירה משום כולכם", מכל מקום גדר הפסול הוא פסול בפני עצמו, שחכמים אמרו שגט מקושר שיש לו קשר כרוך ואין עד חתום מאחוריו פסול, ונחלקו בן ננס ור"ע איך מכשירים גט קרח. לדעת בן-ננס כל חתימה משוה עדין לקשריו ומכשירה את הגט. לדעת ר"ע בכדי להשוות מנין עדין למנין קשריו בעינן חתימת שטר וחתימה שאינה לשם עדות איננה מצטרפת לגוף השטר ואינה מפקיעה את פסול „קרח". לדעת ר"ע חכמים הצריכו חתימה בתורת הגדה; לכן אין להחתים פסול שמא יראו אנשים שהוא חותם לשם עדות ויאמרו שכשר הוא. כדי למנוע תקלה זו אמרו חכמים שפסול אינו יכול לחתום חתימה של הגדה המכשירה גט קרח. רק קרוב „הראוי להעיד במקום אחר", שהוא גברא שיש לו שם עד, יכול להפקיע את פסול „קרח". אע"פ שבי"ד אינם מקבלים את עדותו בנוגע לגירושין אלו, זה דין בבי"ד אבל העד מצד עצמו נכלל בפרשת עדות וראוי לחתום בתור פעולת הגדרת עדות. חתימה לשם עדות נחשבת „חתימה" ומצטרפת לגוף השטר להפקיע את פסול „קרח". מבחינה זאת אין חתימת השלמה דומה לחתימה משום תנאי בשיטת רבי יוחנן ב„כולכם". חתימה לשם תנאי איננה פעולה של הגדת עדות, ולכן אין להבדיל בין קרוב לפסול, ואין מקום להחמיר ולחשוש שמא יבואו אנשים להכשיר את הפסול לעדות, מכיון שחתימתו היתה חתימה לשם תנאי. משא"כ בחתימת השלמה, שלדעת ר"ע היא חתימה לשם עדות המצטרפת לגוף השטר להשוות מספר עדין למספר קשריו, בחתימה זו יש לחשוש שאנשים יבואו להכשיר פסול, שהרי ראוי אותו חותם חתימה של עדות ובודאי גברא של עד הוא.

לפי דברינו ניתן להבין את דברי התוס' רי"ד שהשלמת גט קרח צריכה להיות על פי ציווי הבעל דווקא, דאל"כ הוי עדות שקר, שהרי חתימת השלמה הגדת עדות היא, ונחשבת לחלק-עצמי של השטר. למרות שקרוב משלים ואין בי"ד מקבלים עדותו, זה משום שאין חלות עדות בחתימתו, אבל מעשה הגדה ע"י גברא שהוא בר-הגדה יש כאן. (ברור שפסול קרוב בעדות אינו מצד חסרון נאמנות, אלא גזיה"כ מיוחדת של פסול עדות. ע"י בב"ב דף קנט. וברמב"ם הלכות עדות, סוף פי"ג, ואכמ"ל.) ואם העד המשלים יחתום ללא צווי הבעל חתימתו תהיה הגדה של שקר והשטר הוא כמזוייף מתוכו. (אין זה דומה לשנוי מקום לידת הבעל שלדעת התוס' אינו פוסל את הגט, אף שהוא שקר [עייין תוס' דף פ. ד"ה „ושם"]

דשאני התם שאין עדות זו נחוצה להכשר השטר וממילא אין בה חלות שטר, משא"כ חתימת עדות בהשלמת גט קרח שנחוצה לשטר והיא חלק מחלות השטר, ודו"ק).

לדברינו תובן שיטת רש"י שגם בחתימה של השלמה יש דין של זה בפני זה, מכיון שחתימה זו היא הגדת עדות, ודין הוא בגיטין שצריכים לצרף את כל עדי הגט ע"י חתימה במעמד כולם. שיטת הרמב"ן שבכולכם משום תנאי אין צורך בחתימה זה בפני זה, היא משום שהוא חותם בפירוש לשם תנאי ולא לשם הגדת עדות, ולכן אין צורך לצרף חתימה זו לחתימות עדי הגט. אך בגט קרח שחכמים הצריכו בו שכל החתימות יהיו לשם עדות, בעינין שיחתמו כולם זה בפני זה.

נראה שאף לשיטת בן-ננס שאין צורך בחתימה לשם עדות וגברא של עד, ולכן גם פסול יכול להשלים, מ"מ אינה דומה חתימת השלמה לחתימת תנאי, משום שלאחר שחכמים פסלו גט קרח בתורת פסול בפנ"ע, ויש צורך להכשיר את גוף החפצא של הגט, חתימת השלמה היא חתימת גט. (אלא שבן ננס סובר שאפילו חתימה שאינה לשם עדות היא חתימת גט, והגט מתכשר ע"י). משא"כ חתימת תנאי שהיא חיצונית לחפצא של הגט, והראייה שכתבו ראשונים שעדי תנאי יכולים לחתום אפילו לאחר שהגט נמסר, אלמא חתימה זו תנאי היא בחלות הגירושין ולא בגוף הגט. לפי"ז ניתן לומר שגם לבן ננס נצטרך חתימת כולם זה בפני זה, שדין הוא בכל חתימות הגט שיהיו מצורפות יחד ע"י מעמד אחד של חתימת כולם.

בגדר הפסול של גט קרח שמעתי בשם מו"ר הגרי"ד סולוביצ'יק נר"ו שהגדירו לאור סוגיית הגמ' בב"ב דף קסב: הגמ' אומרת שיש דין בשטרות שאם הרחיקו את חתימת העדים שני שיטין מן הכתב, השאר פסול. „אמר חזקיה מלאהו בקרובים כשר. ואל תתמה שהרי אויר סוכה פוסל בשלשה סכך פסול פוסל בארבעה". לכאורה, ההשואה לדיני סוכה אינה מובנת. אלא נראה שהפסול של הרחיק את העדים הוא פסול „חלק", וחזקיה סובר שאפילו חתימה של עד יפסול מפקיע את ה„חלק". הוא משווה את דינו לסוכה שאויר הוא כפסול „חלק" ואפילו סכך פסול מפקיע פסול זה. רבינו חידש שגט קרח הוא גם פסול „חלק", ונחלקו בן ננס ור"ע איך מפקיעים פסול זה. לבן ננס כל חתימה מפקיעה את פסול „חלק" ולר"ע דווקא חתימה של מי שיש לו חלות – שם עד יכולה להפקיע את פסול „חלק". ע"ש בתוס' ד"ה „דאמר חזקיה" המקשרים את דינו של חזקיה לסוגיית גט קרח ומביאים שתי דעות אם חזקיה סובר כר"ע או כבן ננס.

עדיין לא מובן לפי היסוד ששיטת ר"ע היא שחתימת פסול אינה חתימה להפקיע את פסול „חלק" מדוע הסוגיית בגיטין תולה את טעמו של ר"ע בחשש צדדי של אתי לאכשורי לעדות. לכן נראה להוסיף בהסבר דעתו של ר"ע שר"ע מסכים שגם חתימת פסול יכולה להפקיע את פסול „חלק" בתנאי שהחתימה תהיה חתימה לשם עדות שתוכל ליחשב כחלק מגוף השטר. מכיון שבעינין חתימה של עדות לכן אין להתיר לפסול לחתום, שחיישינן שמא יאמרו שהוא כשר לעדות. ובן ננס סובר שלא בעינין חתימה לשם עדות אלא כל חתימה בעלמא מפקיעה את פסול „חלק" וממילא אין מקום לחשש שמא יכשירוהו לעדות אחרת.

לפי הגדרתנו גט קרח הוא פסול בגוף הגט, וחתימת השלמה היא חלק-עצמי של חפצא הגט והכשירו. אך, מדברי ר"ת בתוס' דף פב. ד"ה „צא" נראית הגדרה אחרת. ר"ת סובר לא כרש"י ולדעתו אין דין זה של בפני זה בחתימת השלמה, „כיון שכבר הוכשר הגט ע"י

הראשונים תו לא מיפסל בהשלמת אחרים שלא בפני זה". עיין בר"ן בסוף פרק הזורק שתלה את שיטת ר"ת בדעת מאן דאמר בריש פרק השולח שאין הבעל יכול לבטל את הגט לאחר שנכתב בהכשר. ברור שר"ת סובר שהשלמת גט קרח אינה הלכה מצד כשרות גוף הגט; הגט נגמר והוכשר ע"י עדיו הראשונים. לכן חתימת ההשלמה אינה שייכת להגדת עדות השטר, ואין צורך לצרף חתימה זו לחתימת עדי הגט. אלא שגט קרח דינו ככולכם משום תנאי. ומסתבר שלר"ת במקרים אלו שאין חתימה של עדות לא שייך להצריך חתימה לפני נתינת הגט, צירוף חתימתם ע"י זה בפני זה, וחתימה ע"י צווי הבעל. לר"ת יקשה מה שהקשינו מדוע ר"ע ממעט עד פסול מהשלמת גט קרח, ואילו בכולכם משום תנאי גם פסול חותם. בדוחק אפשר לחלק בין חתימה כשבי"ד מורים לו לחתום לבין חתימה מצד רצון הבעל, שרק במקרה הראשון יש לחשוש שמא יאמרו כשר הוא לעדות אחרת, ועי' בתוס' רי"ד הנזכר לעיל. ועוד י"ל שדברי ר"ת נאמרו אליבא דבן ננס. ואה"נ ר"ת יודה שלפני ר"ע בעינן חתימה בתורת עד הגט ונדרוש חתימה זה בפני זה.

עד כה ראינו שני קוים בהבנת השלמת גט קרח: (א) חתימה שהיא חלק מעצם החפצא של הגט, ועל ידה נגמר הכשר הגט. (ב) חתימה בתורת קיום תנאו של הבעל שאינה שייכת להכשר עצמו של הגט. הנפ"מ היוצאות משתי ההבנות הן: (1) חתימה זה בפני זה; (2) חתימה ע"פ צווי הבעל; (3) חתימה בזמן הכתוב בגט; (4) לדעת ר"ע, חתימה ע"י גברא של עד. החידוש שבהבנה הראשונה היא שלמרות שגט קרח הוא גזירה משום כולכם, וקי"ל כרבי יוחנן שכולכם משום תנאי ואין לחתימות הנוספות שייכות להלכות עדות השטר, מכל מקום בגט קרח נתחדש פסול הגט המצריך חתימה המכשירה את הגט ושייכת לדיני עדות ושטרות.

הר"ן מעלה בעיה יסודית בסוגיא, ונדמה שמתוך פתרונו לבעיה זו אפשר להוסיף קו שלישי בהגדרת השלמת גט קרח. הר"ן שואל שאלה פשוטה: איך ריש לקיש, הסובר 'כולכם' משום עדים, יכלכל את הסוגיא שלנו? הרי אם נדון גט קרח כ"כולכם" לא נכשירו אלא ע"י עד כשר, ואף ר"ע הממעט פסול, מתייה שקרוב משלים, מתוך שאלה זאת הר"ן נאלץ להקדים נימה חדשה לסוגיא, חילוק בין גט מקושר לגט פשוט. לכתחילה הר"ן טוען שבנוגע לגט מקושר שחכמים הצריכו בו שלשה עדים ואחד מהם הוא אפילו פסול, גם ר"ל יודה ש"כולכם" משום תנאי. לפי הבנה זו גט מקושר מוגדר כגט שיש בו תערובת של שני סוגי חתימות: שתי חתימות בתור עדי הגט שעל ידן הגט הוכשר כשטר, וחתימה נוספת שאינה בתורת עדות השטר אלא שהיא משום "תנאי" (כאן התנאי הוא של חכמים ולא של הבעל). הר"ן מבין שכשהבעל מוסיף למספר עדים החותמים על גט מקושר הוא עושה זאת בהתאם לאופי היסודי של הגט שבו הוא משתמש לגירושיו. לכן דינו של ר"ל "כולכם משום עדים" נאמר דווקא בגט פשוט ואינו מתיחס לגט קרח שהוא גט מקושר ונידון כ"כולכם משום תנאי". תפיסה זו של הר"ן אינה חדשה; היא התפיסה שייחסנו לר"ת שמגדירה השלמת גט קרח כקיום תנאי שהוא חיצוני לעצם הגט. יש לציין שקיים קושי מסויים שטמון בהבנת הר"ן שגט מקושר, מצד אופיו הבסיסי, יש בו חתימה בתורת תנאי, והר"ן עצמו רומז לקושי זה. נכון הוא שאם כל שלושת העדים החותמים בגט מקושר חותמים בתור עדי הגט נתקל בבעיה של נמצא אחד מהם קרוב או פסול. מאידך גיסא, אם נניח שהחתימה השלישית היא בתורת "תנאי", וכהבנת רבי יוחנן ב"כולכם", נגיע למסקנה שהשלישי יכול לחתום מאוחר מזמן הגט, וזאת היא מסקנה שהר"ן אינו יכול לקבלה. אמנם מלשון הר"ן משמע שהוא דוחה פירוש זה

מסיבה אחרת. אם חכמים פסלו גט קרח מטעם „כולכם משום תנאי“, הרי תנאי זה הוא בחלות הגירושין, ומדוע „תצא מזה ומזה“, הרי האשה יכולה לקיים את התנאי, ולהחתים עד נוסף, אפילו לאחר שנשאת. כדי לתרץ שאלה זו הר"ן מציע שהתנאי אינו בחלות הגירושין אלא במעשה הגירושין, קרי נתינת הגט. הר"ן מסתפק אם פירוש זה בתנאי הוא מוגבל ל„כולכם“ של גט קרח שלכתחילה יש בו חסרון בצורתו ומסתבר שתנאי הבעל בא לתקן חסרון זה בצורת הגט עצמו, או שפירוש זה כולל „כולכם“ משום תנאי בגט פשוט. מענין הוא שהר"ן עצמו בפרק ראשון, הבין בפשטות שהתנאי הוא בחלות הגירושין, אלא שמשום חשש שמא לא יחתמו כולם הצריכו שיחתמו כולם לאלתר. אלא שהר"ן אצלנו מתקשה בלשון „תצא מזה ומזה“, ואילו מצד חשש היה הגט צ"ל כשר בדיעבד.

הפירוש השני של הר"ן מצביע על קו חדש בהבנת השלמת גט קרח. הר"ן חוזר בו, ואומר שודאי שלשת העדים שחכמים הצריכו בגט מקושר הם משום עדים, ואף השלישי אינו משום תנאי, אלא חתימתו יוצרת את הכשר השטר. במקרה שהוא יחתום מאוחר מזמן הגט, הגט-יפסל בתורת מוקדם. ואע"פ כן, אומר הר"ן, אין הקרוב פוסל שנים הכשרים מדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול. לפיכך גט קרח שהוא גזירה משום „כולכם עדים“ כשר אפילו ע"י השלמת קרוב, משום שבגט מקושר אפילו אמר כולכם עדים „לא לצרף עדותן אמר כן ותהא עדותן בטלה אלא כך אמר שיחתמו הכשרים כדין והקרוב כדינו“. דבריו טעונים ביאור שהרי לכאורה נאמר כן דבר והיפוכו. איך אפשר לומר „כולם עדים“ וגם לומר שהכשרים חותמים כדינם והקרוב כדינו? ועוד קשה; שמהמשך דברי הר"ן משמע שהוא סובר כר"ת שאין דין של חותמים זה בפני זה בהשלמת גט קרח, וזה סותר את דבריו כאן שגט קרח נידון כ'כולכם' משום עדים.

ונראה בביאור דברי הר"ן, שלכל חתימת גט יש שתי בחינות: (א) פעולת הגדת עדות; (ב) עשיית חפצא של גט כשר. הדין של צירוף העדים ע"י חתימה זה בפני זה. והדין של נמצא אחד מהם קרוב או פסול נובעים מבחינת הגדת העדות שבחתימת גט. הדין של מספר העדים למשל שלשה עדים בגט מקושר, הוא מדיני עשיית גט והכשרו. לא מסתבר שחכמים אמרו שבגט מקושר יש צורך בהגדת שלשה, שכלל הוא בעדות „תרי כמאה“. אלא חכמים אמרו שגט מקושר מתכשר ע"י שלשה עדים, וזה דין מסויים בהלכות שטרות ולא בהלכות עדות. לפי"ז יש להבין את החילוק שבין „כולכם“ משום עדים בשיטת ר"ל בגט פשוט, לבין „כולכם“ משום עדים בגט מקושר. כשהבעל מזמין יותר משני עדים הוא „משנה“ את הדין „תרי כמאה“ ומקפיד שלגירושיו תהיה עדות של יותר משנים; לכן כל העדים מצטרפים לכת, ונמצא אחד מהם קו"פ פוסלה. לעומת זאת, בגט מקושר יש רק שני עדים המגידיים, וחכמים הקפידו שיהיה עד נוסף החותם בכדי שיהיה גט. לשם כך אפילו קרוב כשר, ועד זה איננו חלק מהכת המעידה, וממילא אינו פוסלה. כשהבעל אומר „כולכם“ בגט מקושר, כוונתו היא להוספה במספר העדים העושים את הגט, ולא למספר העדים המעידים. לכן אין העדים הנוספים פוסלים את הכת. אבל פשוט הוא שהנוספים צריכים לחתום ביום הכתוב בגט מכיון שאין הגט מתכשר בלי חתימתם. ונראה עוד לחלק בין „כולכם“ משום עדים בגט פשוט לבין „כולכם“ משום עדים בגט מקושר. בגט פשוט אם לא חתמו כולם יש חסרון בעדות הגט, והגט הוא גט בלי עדים, שהרי קפידת הבעל אינה מתיחסת לצורת עשייתו של הגט, אלא לעדותו. לעומת זאת בגט מקושר אם לא חתמו כולם הגט פסול כ„חספא בעלמא“, שהרי אין כאן

חפצא של גט. הנפ"מ תהיה אם הבעל מסר את הגט בפני עדים לדעת ר"א שעדי מסירה כרתי. במקרה הראשון הגירושין יחולו, אך לא במקרה השני.

תפיסת הר"ן עומדת באמצע בין שתי התפיסות שהעמדנו לעיל, ויש בה פנים משתיהן. מחד גיסא לשיטה זו יש להקל כדעת ר"ת ולא להצריך שחתימת ההשלמה תהיה במעמד עדי הגט. מאידך גיסא, חתימת ההשלמה חייבת להיות ביום הכתוב בגט. השאלה אם להחמיר כשיטת תוס' רי"ד לומר שאין השלמה שלא ע"י צווי הבעל, נשאר פתוחה. אם צווי הבעל הוא תנאי בהגדת השטר אין להצריכו בעד חתימה שאין בה הגדה; אם הוא תנאי בכל חתימה היוצרת שם שטר, אי אפשר לותר עליו ביחס לחתימת השלמה.

הרב חיים יעקב גאלדוויכט  
ראש ישיבה, ישיבת כרם ביבנה

## מלכות בית דוד

מוגש ברב יקר להזרת כבוד הגאון הגדול מוה"ר יוסף  
דב הלוי סאלאווייציק שליט"א, בהגיעו לגבורות. עוד  
ינוב בשיבה טובה, דשן ורענן יהי. וירוה עדרים  
בגבורתו ממקור מעיינו אשר לא ידלה.

א. „ויפנו ויעלו דרך הבשן, ויצא עוג מלך הבשן לקראתם, הוא וכל עמו למלחמה  
אדרעי. ויאמר ה' אל משה אל תירא אותו, כי בידך נתתי אותו ואת כל עמו וגו'“, ובמס' נידה  
(סא.) איתא: „מכדי סיחון ועוג אחי הו, דאמר מר סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הו. מאי  
שנא מעוג דקמסתפי, ומאי שנא מסיחון דלא קמסתפי?, אמר רבי יוחנן אמר ר"ש בן יוחאי  
מתשובתו של אותו צדיק (שהוצרך הקב"ה להשיבו שלא יירא ממנו – רש"י) אתה יודע מה  
היה בלבו. אמר שמא תעמוד לו זכותו של אברהם אבינו שנאמר (ברא. יד), ויבא הפליט ויגד  
לאברהם העברי" ואמר רבי יוחנן זה עוג שפלט מדור המבול“.

והדברים תמוהין, דהאמנם שהיה זה לזכותו של עוג מה שהגיד לאברהם, אבל מה מעלה  
יש בזכות זו, לענין מלחמתו בישראל? אדרבה, מאחר שהזכות באה לו מכח עזרתו לאברהם,  
הרי בשעה שבא להלחם בישראל, זרעו של אברהם, הלא עוקר הוא בזה בידיים את יסוד  
הזכות, ואמאי קא מסתפי משה מיניה?

כלל נקוט בידינו: „קושטא קאי, שיקרא לא קאי“ – האמת יסודה איתן, ובנינה נצחי.  
והעושה מעשה הגון וישר, ממשיך לו בזה, כחות רוחניים שקיומן עולמית. אלא דכוחות הללו,  
חרב פיפיות הן בידו, אם להרע אם להיטיב, והבחירה נתונה בידו מה יפעל בכוחות אלו,  
ומעתה נאמר, דהכוחות שזכה בהן עוג בעבור עזרתו לאברהם מחזקין את ידו, אף נגד סיבת  
קבלתן, והן הן המתהפכין עתה, להזיק ולהרע לזרעו של אברהם. וזה יספיק לביאור מאמרם  
בפשטות, וזכינו בעז"ה לעמוד על קו יותר עמוק בדבריהם הקדושים ונתחיל לבאר.

ב. „וידע אדם עוד את חוה אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלקים זרע  
אחר תחת הבל כי הרגו קין“ ושם במדרש: „תחת הבל כי הרגו קין – מחטיה של הבל (מפני  
החטא שנעשה בהבל – עץ יוסף) משל לשני אילנות שהיו סמוכין זה לזה, פכרה (שברה) רוח  
את אחד מהן ונפל על חבירו ופכרו. כך תחת הבל כי הרגו קין – מחטיה של הבל נהרג קין.

ונלאים אנו למצא הפתח לבא בשערי מדרש זה. דהעולה מדברי המדרש הנ"ל הוא כי  
שת לא בא תחת הבל שנהרג בידי קין, אלא במקום קין שנהרג בחובת הריגתו את הבל.  
ועומדים אנו משתאים לדעת מה ראה על ככה בעל המדרש לאפוקי מפשט הכתוב, ולפרש  
דשת בא למלאות את חסרונו של קין ולא של הבל כפשט הפסוק. והלא דבר הוא זה.

ג. ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי פתח: „חרב פתחו רשעים, ודרכו קשתם, להפיל עני

ואביון, לטבוח ישרי דרך, חרבם תבוא בלבם וקשתותם תשברנה, חרב פתחו רשעים' זה אמרפל וחבריו, להפיל עני ואביון' זה לוט, לטבוח ישרי דרך' – זה אברהם, חרבם תבוא בלבם' – ויחלק עליהם לילה, הוא ועבדיו ויכם.

ויש להבין מאמרם בתרתי. חדא, הא העידה התורה דענין מלחמת אמרפל וחבריו היתה מלחמת הארבעה את החמישה, ומה דנשבה לוט, הלא זה אתיא ממילא, כיון דנפלה סדום ורכושה בידי הארבעה, ואף לוט היה ביניהם, ומדברי המדרש נילף דנטילת לוט בשבי היה התכלית המכוון ביציאת הארבעה מלכים למלחמה, והא מנלן?.

וטובא יש להבין אמרם ז"ל, לטבוח ישרי דרך' – זה אברהם, והלא מן המקרא מבואר דהמלכים לא יצאו להלחם באברהם כלל, ואברהם, איהו הוא דהכניס עצמו בקשרי המלחמה, להציל את לוט בן אחיו, משביו, והיה הוא בעל היזמה של מלחמה זו, ומהיכי תיתי להפליג ולומר דמטרת מלחמת המלכים היתה, לטבוח ישרי דרך' – זה אברהם?

וקשיים אלו הם בגוף המעשה, אבל צריך גם להבין, מהו שתובע בעל המדרש את עלבונו של לוט מצד רודפיו, ומה פגם מצא בזה שיצאו המלכים להלחם בלוט, דבשלמא גבי אברהם, האדם הגדול בענקים, ודאי יחשב זה לעוון כבד, וקולר תלוי בצוארי מלכים אלו במה שיצאו למלחמה בו, אלא גבי לוט, ידועה היא דעת חז"ל לשפלות ערכו ומעלתו, כמבואר להלן, וא"כ איזה חסרון יש במה שיצאו להלחם בלוט?

„וישא לוט את עיניו וירא את כל כיכר הירדן כי כלה משקה גו'“ „אמר ר' יוחנן כל הפסוק הזה על שם עבירה נאמר: „וישא לוט' וחשא אשת אדוניו את עיני' „את עיניו' – כי היא ישרה בעיני' „וירא' – „וירא אותה שכם בן חמור' – „את כל ככר הירדן' – „כי בעד אשה זונה עד ככר לחם' „כי כולה משקה' – „אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושיקויי' (נוזר כ"ג).

„ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן ויסע לוט מקדם גו'“ – ויסע לוט מקדם – הסיע עצמו מקדמונו של עולם, אמר אי אפשר לא באברהם ולא באלוקיו (מדרש רבה שם ובפירש"י) „ויהי בשחת אלקים את ערי הככר ויזכור אלקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה“ ושם במדרש וכן ברש"י שם: „מהו זכירתו של אברהם על לוט? נזכר שהיה לוט יודע ששרה אשתו של אברהם ושמע שאמר אברהם במצרים על שרה אחותי היא ולא גילה הדבר שהיה חס עליו, לפיכך חס הקב"ה עליו“ „וקימא לן „לפום צערא אגרא“, וכמה שיגדל הטורח והצער בקיום הענין, בה במדה מודדין לו שכרו. ונמצינו למדים, דככל שמרובה מדת השכר, אות וסימן היא, על הצער וההתאמצויות שנכרתו בעקביו של אותו מעשה, עליו ניתן השכר. וא"כ לוט שניצל מגזירת ההפיכה ועלה ממיתה משונה לחיים ולהצלה, לפניו משורת הדין, ודאי שהתאפק והתאמץ ביותר במעשה השתיקה, אם ניתן לו שכר רב ועצום כזה, והגע בעצמך שאם על שב ואל תעשה כזה של שתיקה, על שרי אשת אברהם דודו ומיטיבו, וסבת כל העושר אשר ללוט, נתאמץ כל כך עד כמה היתה מדרגתו שפלה ובזויה.

ואחר כל זאת הדרינן לקושייתנו, מה פגם היה ביציאת המלכים למלחמה בלוט.

ד. „וגם ללוט ההולך את אברם היה צאן ובקר ואהלים“ (ב"ר י"ג ה') ואיתא ע"ז במ"ר שם: „היה צאן ובקר ואהלים“ – ר' טוביא בר יצחא אמר שני אהלים – רות המואביה

ונעמה העמונית (שהנשים נקראות אהל – עץ יוסף) דכוותה „קום קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות” ר' טוביה ב"ר יצחק אמר ב' אהלים, ר' יוסי ב"ר יצחק אמר שתי מציאות, רות המואביה ונעמה העמונית. א"ר יצחק, מצאתי דוד עבדי' (תהי' פט) היכן מצאתיו? – בסדום”.

ובודאי יורגש ההעלם דבר בסיפיה דמדרש זה, דמה שייכות מציאת דוד לסדום? ואם לחשך לבך לומר, כיון שדוד בא מזרעה של רות וזו באה ממואב, ולוט היה אבי מואב, ומקום מגוריו היה בסדום, א"כ דוד נשתלשל ביחוסו מסדום, זה אינו. דהא לוט בא על בנותיו בהיותו במערה, וזה היה אחרי מהפיכת סדום, וא"כ נמצא שזמן נטיעת האילן אשר משרשיו יצא דוד – נצרו, היתה לאחר ישיבת לוט בסדום, ומהו ביאור דברי ר' יצחק מצאתי דוד עבדי – בסדום?

ויובן ענין זה בהקדם מה שכתוב בספר „שם משמואל” (שבועות תר"ע) וז"ל שם: „הנה זקיני וצוקללה”ה מקאצק אמר דענין המלוכה לא היה נמצא בישראל והיו צריכין ליקח זאת מעמון ומואב עבלקה”ק והפירוש פשוט, כי באשר כל ישראל כאיש אחד המה, אינו שייך שאחד ישתרר על חברו, כמו שאין האבר האחד שבאדם משתרר על אבר האחר, ומשה רבינו ע"ה שהיה מלך, הוא מחמת שהיה נבדל מכלל ישראל ולא היה נחשב שהוא כאבר מאיברי הכלל, רק שקול משה כנגד כל ישראל, ולכן הוצרכו ישראל ליטול המלוכה מעמון ומואב, משום דקליפת מואב גיאות, כמו שאמר הכתוב, שמענו גאון מואב גא מאד' (ישעיה טז). וע"כ היתה נפש דוד המלך ע"ה טמועה בשביה בתוך קליפת מואב כדי להוציא ענין ההתנשאות מהקליפה, ולהביאה אל הקדושה להתנשא ולהשתרר לשם שמים. ושאל המלך לא נתקימה מלכותו אמרו ז"ל (יומא כב:) משום שלא היה בו שום דופי, ושמאל הנביא אמר לו (שמואל א ט"ו), הלא אם קטן אתה בעיניך, ראש שבטי ישראל אתה' ועבור מעשה זה איבד את המלוכה, מפני שהיה חסר לו כח הגיאות והשררה כאמור שם: „כי יראתי את העם, ואשמע בקולם”. עכ"ל. והננו להוסיף בזה קורטוב ולומר דגיאות זו אין להשתמש בה אלא לצורך גבוה בלבד – ויגבה לבו בדרכי ה"” וכן „הוי עז כנמר – לעשות רצון אביך שבשמים”, שאם ירתום מדות רעות אלו של עזות וגאווה למילי דעלמא, הלא יצמחו להיות שרש פורה ראש ולענה, ויביאוהו לידי עבירות חמורות ומידות מושחתות, והזהירונו בזה רז"ל שהגאווה מביאה לג"ע ע"ז ושפיכות דמים, וכל המתגאה הקב"ה אומר עליו אין אני והוא יכולים לדור בעולם. וא"כ נחלקת היא ההנהגה של מדת הגאווה לצרכי שמים, בה יוצא הפסדה בשכרה, ולמילי דעלמא כולה הפסד וחסרון – מדה נשחתה ומגונה.

איתא במדרש רות רבה (פרשה ב אות ט"ו): „א"ר זעירא מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה ולא איסור ולא היתר ולמה נכתבה ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים” ושרש ענין גמילות חסדים נעוץ הוא בלבו של האדם, המבטל רצונותיו בפני חברו. והמבטל עצמו בפני קונו הוא מעפיל בזה לרום מעלת גמילות חסדים לפסגתה, וכמאמרם ז"ל „איזהו חסיד המתחסד עם קונו”, ולפלא הדבר, דמה שייך לעשות חסד עם מי שהוא מקור החסד? אלא דודאי מורה המאמר לענין החסד שיש בהתבטלות האדם כלפי שמיא. והמתבונן יראה, איך חוט של חסד משוך על כל מעשה התדבקות רות בנעמי, אשר עזבה את בית אביה ומולדתה, והלכה אחרי נעמי מתוך התבטלות מוחלטת, והתבטלות זו היה מתן שכרה בצדה שהלא זיכה לה הקב"ה שתהיה מעמדת היא מזרעה את דוד מלכא משיחא, וראינו בכאן את המזיגה



המיוחדת שהיתה ברות שנשאה מדת הגאווה והעזות – ירושה מאבותיה מחד גיסא, ומאידך גיסא השכילה לעשות שמוש במדה זו לצרכי גבוה בלבד, מה שאין לצרכי הדיוט בהן השתלמה במדת ההתבטלות. ותכונה זו של השלוב בין גאווה והתבטלות הטילה רות בזרעה עד שנחשפה ונגלתה בדוד המלך הוא „עדינו העצני” אשר כלפי שמיא „היה מעדן עצמו כתולעת” (מועד קטן טז:), „וכשהיה יוצא למלחמה באויביו היה מקשה עצמו כעץ”, ארדוף אויבי ואשיגם ולא אשוב עד כלותם זוהי מעלתו של ה„עבד האמיתי” – עובד הוליד את ישי וישי הוליד את דוד.

ה. ועדיין חלה עלינו חובת הביאור מהו מקור יניקתה של גאות מואב, והיכן נטעה בהם מדה זו.

„הנה זה עוון סדום אחותך, גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה” (יחז' טז, מט) וחז"ל הורונו מה היתה מדה זו של יד עני ואביון לא החזיקה, דלא היה כאן רק, שב ואל תעשה' אלא קום ועשה דל דינים משונים ומעוררי פלצות, במי שלא יכול היה לעמוד מנגד ולראות בצרת נפשו של עני ואביון וכך איתא בילקוט על הפסוק, הכצעקתה': „ר' יהודה אומר, הכריזו בסדום כל מי שהוא מחזיק בפת לחם לעני ואביון, ישרף באש, פלוטית בתו של לוט, היתה נשואה לאחד מגדולי סדום, ראתה עני אחד מדנקר ברחוב העיר ועגמה עליה נפשה, ומה היתה עושה, בכל יום כשהיתה יוצאת לשאוב, היתה נותנת בכד שלה מכל מה שבביתה ומאכלת אותו לעני. אמרו מאין חי העני הזה, וכשידעו בדבר הוציאוה לישרף, אמרה רבונו של עולם עשה משפטי ודיני. ועלתה צעקתה לפני כסא הכבוד. באותה שעה אמר הקב"ה ארדה נא ואראה אם צעקת הנערה הזאת עשו אנשי סדום אהפוך יסודותיה למעלה. (ועיין עוד בסנהדרין קט: באריכות מעשיהם המושחתים של אנשי סדום).

וחזינן דבסדום אחזו מדת הרשע להיותה המדה הנעלה והמשובחה, והנהיגו ע"פ חוק ומשפט כל זדון ליבם ורע מעלליהם, וביותר כוונו חיציהם אל עניני הגמ"ח כמו הכנסת אורחים ועזרה לזולת, עד שקבעו שאחת דינו של העושה מעשים כאלה – למות מיתה חמורה. ולוט אשר אזה לו את משכנו בינותם – „ישב בשער סדום” ופירשו במ"ר שם „ישב כתיב, אותו היום מינוהו עליהם לשופט”.

וברור דמחמת מעמדו של לוט הלא היה עליו להקפיד ביותר על קיום והעמדת חוקי הרשע, דאם הדיין יהא מזלזל בחוקי הציבור איך יוכל לדון, והלא אם אמר יאמר, טול קיסם מבין שיניך, – טול קורה מבין עיניך' יענוהו. ומצינו דאעפ"כ קיים בהם לוט הכנסת אורחים מתוך סכנת נפשות ודאית וכמו שהשתלשל והלך אליבא דאמת. וכשבאו אנשי סדום לעשות שפטים בשופטם ואורחיו, הלא יקר בעיניו כבוד אורחיו מכבוד בנותיו, ולא מסרם לאנשי העיר, וכל זה הלא מורה באצבע עד כמה היה נעוץ כח תקיפות ועזות בלוט, ומאותו מאורע שנתאמץ כנגד כל הסיבות, והמסובבים, הוקבע בו כח העזות וממנו נשתלשל לזרעו, עד לדוד המלך, וכמו שביארנו דמדה זו נתנפתה בנפתה של רות עד שכל כולה לא היתה אלא לצורך גבוה. ומעשה לוט הוא היפוך הגמור מכשלונו של שאול – „כי יראתי את העם”. והירידה לעומק נפשו של לוט באותו מעשה הגיאות ועזות, היא המאירה את דברי ר' יצחק; מצאתי

דוד עבדי' – היכן מצאתיו? בסדום! דשם נטבעה מדת העזות והגאות אשר היא אבן פנה למלכות ישראל, ע"י מעשהו של לוט, ומשם ירושה היא לדוד\*.

ו. ודברינו מדויקים ומוכרחין הן להדיא. דהנה בגמ' ב"ק לח. איתא: ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות? אלא נשא משה ק"ו בעצמו, אמר: „ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב כתיב, צרור את המדינים והכיתם אותם מואבים עצמם לא כ"ש?! אמר לו הקב"ה לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית" הרי שהאזהרה שלא להלחם במואב, היתה משום דרות ונעמה עתידין לצאת מהם, אבל בילק"ש (ישעיה ט"ו רמז תי"ח) איתא: „ולפי שעשה לוט מצוה אחת בעולם הזה שקבל למלאכים בלילה וכתוב, מצות אפה ויאכלו כתיב, אל תצר את מואב". ובהשקפה ראשונה נראים הטעמים סותרים זא"ז! אלא דהן הן הדברים, דשני טעמים אלו ממקום אחד יהלכו, דמעשהו של לוט בהכנסת האורחים הוא שורש התקיפות הנצרך למלכות בית דוד, אלא דתקיפות זו עדיין זקוקה לנפה של קדושה – הלא היא רות המואביה ושני הטעמים חד הם. ואחר שכח זה עתיד לבצבץ ולהופיע בדוד המלך, נאסרה המלחמה במואב.

ז. „א"ר אליעזר בר אבינא אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח" (ב"ר פרשה מ"ב אות ז'), ובא מאמר זה ללמדנו דענין המלחמה בעולם, יש לו שרשים עמוקים ומסתעפים עד שכל מלחמה יש בה הכשר לבא משיח, ונבאר, כאשר מתגרות אומות העולם זו בזו, הנה לעיני המתבונן יש סיבות שונות ומשונות, וטענות רבות לכל צד בדבר המלחמה. ברם לקושטא דמילתא, הלא כנגד כל מערכה דלתתא יש מערכה דלעילא בין שרי אותה אומה, ומערכה זו שבין שרי אוה"ע אינה בינה לבין עצמה, אלא מכוונת היא כנגד ישראל, ומתלבשת מלחמה זו כנגד ישראל, במלחמה בין אומות אחרות, ואפילו בין היוצאים למלחמה אין איש שם על לב דכל חיצו המערכה מכוונים לפגוע בישראל ובמלכותו.

אלא דאחר שהקב"ה מצילנו מידם, הלא יוצאת מלכות ישראל מחוזקת משהיתה, וכך הוכשרה הקרקע לבואו של המשיח ובסוס מלכותו. ומעתה הלא דבר זה מעמיד בקרן אורה את דברי המדרש דלעיל. במלחמת הארבעה את החמישה היתה מלחמה זו רק הבהדיא, אבל שרי אומות העולם סובבו כל מלחמה זו וסיבותיה למען יפול לוט בשבי, ובהכרת לוט לא יהיה מי שיעמיד יסוד העזות והתקיפות במלכות ישראל, ונמצא דבלי מדות אלו יחסר הכח המקיים את המלכות כמו שהיה בשאול אשר ירא את העם וע"כ לא נתקימה מלכותו בידו. נמצא דבשרשה מכוונת המלחמה נגד „שרי דרך זה אברהם" ע"י השבתת תכונתו של לוט, וזו היתה משאת נפשם של שרי אוה"ע – לחסר את הגאות ממלכות ישראל בני אברהם. להפיל עני ואביון ומתוך כך – לטבוח שרי דרך.

(ומאי דקרי ליה בעל המדרש ללוט „עני ואביון") יש לפרשו על דרך מה שדרשו חז"ל

\* ואל יקשה לך על מה שדרשו חז"ל כל הנך דרשות דלעיל בגנותו של לוט, מהא דחזינן איך מסר לוט את נפשו על מצות הכנסת אורחים באופן עצום כל כך. דכל זה לא היה בעצם טבעו, אלא שהורגל במדה זו אצל אברהם ונהיתה לו לטבע שני כדאמר בתנחומא (וירא סי' יא) מתלא אמר קרב לגבי דיהנא ואדהן (משל אומרים אם תקרב למשוח בשמן גם אתה תמשח בנגיעתו) אבל בתכונתו רשע היה.

„עניה סוערה לא נוחמה” – עניה מן הצדיקים עניה מן התורה, עניה ממצוות ומעשים טובים”. ואף הכי „עני ואביון” עני מן המצוות ומע”ט).

ובאמת המדרש אם ראית מלכויות מתגרות וכו', כך לשונו: „א”ר אלעזר בר אבינא: אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח. תדע שכן, שהרי בימי אברהם ע”י שנתגרו המלכויות אלו באלו באה הגאולה לאברהם”. ופירשו המפרשים דהכוונה בזה לדרשת רז”ל „ויצא מלך סדום לקראתו אחרי שובו מהכותו את כדלעומר ואת המלכים אשר אתו אל עמק השוה הוא עמק המלך (ב”ר י”ד י”ז), אל עמק שוה’ – ר’ ברכיה ור’ חנניא בשם ר’ שמואל בר נחמן, ששם הושו כל אומות העולם וקצצו ארזים ועשו בימה גדולה, והושיבו אותו בתוכה למעלה והיו מקלסין לפניו ואומרים לו שמענו אדוני וגו’. אמרו לו מלך את עלינו, נשיא את עלינו”. וכך מעז יצא מתוק דתוך אשר בקשו לקעקע יסוד מלכות ישראל, הכירו עתה במלכות ישראל, הבאה מזרעו של אברהם ע”י נצחוננו על המלכים.

ח. „וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלקים זרע אחד תחת הבל כי הרגו קין”. „ותקרא שמו שת וכו’ ר’ תנחומא בשם ר’ שמואל אמר נסתכלה באותו זרע שהוא בא ממקום אחר, ואי זה זה מלך המשיח” (ב”ר פר’ כ”ג ז’) וע”פ הנתבאר, אותו הזרע שנסתכלה בו הוא דוד המלך שבא ממקום אחר לגבי ישראל דהוא מואב, והיה צריך לבא ממואב כדי שיהיה בו מדת התקיפות הנדרשת למלכות ישראל. ומזה ראינו דהמקור הקדמון למדה זו של תקיפות היה בשת. וראיה לדבר הלא הם דבריהם ז”ל הובאו במדרש על הפסוק: „ותאמר הבכירה אל הצעירה אבינו זקן וגו’ לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו זרע” וז”ל המדרש: ר’ תנחומא משום ר’ שמואל, ונחיה מאבינו זרע, ונחיה מאבינו בן אין כתיב כאן, אלא ונחיה מאבינו זרע – אותו זרע שהוא בא ממקום אחר, ואיזה? זה מלך המשיח”. והן הן הדברים, דמעשה בנות לוט החיה את ה„זרע אחר” דבא משת עד שהגיעה שעת הכושר והגיעה, זרע אחר’ – לדוד מלכא משיחא דאתיא מרות דאתיא ממואב. וכן מפורשין הדברים בשילהי רות רבה (פר’ ח’ אות ג’), „רבי יצחק פתח (תהילים מ’), אז אמרתי הנה באתי, שירה הייתי צריך לומר שבאתי ואין אז אלא שירה שנא, אז ישיר משה, מכלל לא יבוא הייתי ובאתי, „במגילת ספר כתוב עלי” במגילה – „אשר צוית לא יבואו בקהל לך” (איכה א) בספר – „לא יבוא עמוני ומואבי”, ולא די שבאתי אלא במגילה ובספר כתוב עלי, במגילה – פרץ חברון רם עמינדב נחשון בועד עובד ישי דוד’. בספר, ויאמר ה’ קום משחהו כי זה הוא’ (ש”א ט”ז) רב הונא אומר כתיב, כי שת לי אלקים זרע אחר’ – זרע הבא ממקום אחר ואי זה זה מלך המשיח’. וכאן אתפרש להדיע ש, זרע הבא ממקום אחר’ הוא דוד המלך דאתיא מרות המואביה. ומכל זה נעמוד על יסוד תכונתו של שת, הלא היא מדת התקיפות.

ט. בספר שם משמואל (פר’ בראשית תרע”ד) כתב: „דהנה כבר אמרנו שקין מלשון קנין ויש. אך חוה אמרה קניתי איש את ה’, היינו לעבודתו ית”ש צריך שהאדם יהיה יש בעיני עצמו, כאומרם ז”ל (סנהדרין לז). חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, ואמרו (קידושין מ’) לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, וכן כל העולם כולו כאילו חציו זכאי וחציו חייב, עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, ולהיפוך ח”ו הוא להיפוך. אבל מבלעדי זה צריך להיות האדם שפל בעיני עצמו ויבטל עצמו בתכלית הביטול לרצון השי”ת, ומי שהוא יש בעיני עצמו, הוא שורש פורה ראש ולענה

ונתהוה ממנו גס רוח, ומעותד לכל רע, – ע"ז ג"ע ושפיכות דמים, כי בסוטה (ד:), „כל שיש בו גסות הרוח כאילו עובד ע"ז, וכל המתגאה כאילו בא על כל העריות ומביא לידי שפכ"ד". והנה קין לעומת שהיה לו להיות כנ"ל היה להיפוך, שבעניני העולם היה יש וקנין בעיני עצמו וגס רוח, כמו שהיה ענינו שעבר על ע"ז שאמר לית דין ולית דין, ובא אל תאומתו של הבל, והרג את הבל. אבל הבל היה בעיני עצמו כהבל ואפס ואין. אבל גם זה אין שבחו שהרי היה גם בענין עבודה כן, שלא עלה על דעתו להרהיב עוזו בנפשו להקריב קרבן עד שראה את קין מקריב, הביא גם הוא טפל לקין, כמו"ש והבל הביא גם הוא, שחשב שבאמצעות קין יתקבל גם קרבנו. ואם שבצד אחד השפלות היא מדה טובה, וע"כ נתקבל קרבנו, מ"מ מצד אחר היא מדה חסירה שחסר לו להיות לבו מוגבה בדרכי ה' וע"כ נהרג עכ"ל.

ולאחר שהאיר עינינו השם משמואל' בהסברת ענינו של קין, נפלאים מאד הם דברי המדרש „תחת הבל כי הרגו קין – מחטיה של הבל נהרג קין“, דהלא מה שנחסר אחרי הריגת קין, היתה מדת התקיפות, ושת כמו שנחבאר נתנה בו מידה זו לצורך העתיד, וע"כ מוכרחין הן הדברים דבא שת תחת קין דוקא, שהלא הבל היה הפך מדה זו, ומאחר שמלכות ישראל נצרכת היא למדת התקיפות נתנה לשם מדת התקיפות למלא מקומו של קין, כי שת לי אלקים זרע אחר ואי זה זה מלך המשיח! והדברים כקילורין לעינינו.

י. והדברים מאירים בכפליים מתוך דברי המדרש עה"פ „חרב פתחו רשעים“ שנדרשו לעיל ע"י ר' יהושע בשם ר' לוי על מלחמת המלכים כנגד לוט ואברהם, דשם דרש ר' יהושע מסכנין בשם ר' לוי פסוק זה גם כנגד הריגת הבל ע"י קין, וכך איתא שם: ר' יהושע סכנין בשם ר' לוי אמר: כתיב חרב פתחו רשעים וגו', חרב פתחו רשעים ודרכו קשתם' – זה קין, להפיל עני ואביון לטבוח ישרך דרך' – זה הבל, חרבם תבוא בלבם' – נע ונד תהיה בארץ. ע"כ. וברור דאם נדרשו שתי דרשות אלו ע"י ר' יהושע בשם ר' לוי על אותו הפסוק, על כרחינו ענין אחד יש לשני מאורעות אלו – מלחמת המלכים והריגת הבל ע"י קין. ולפי הנתבאר בודאי הדברים כן, דהחרב שפתחו רשעים בין ע"י המלכים והן ע"י קין היתה מכוונת כנגד יסוד התקיפות שנצרך להשתלשל למלכות ישראל, שהרי קין שהרג את הבל נתחייב מיתה והשבית בזה את מדת הגיאות והתקיפות, עד שעמד שת והחזיר מידה זו. (וגם בתנחומא הובאה הפסוק של חרב פתחו רשעים, על שני ענינים אלו מלחמת המלכים וקין והבל. כך פתח רבי תנחומא בר אבא, חרב פתחו רשעים – זה קין שפתח בהריגת הבל אחיו. קודם שנהרג אדם בעולם. חרבם תבוא בלבם זה למך שהרגו) ושני דרשות אלו עולות בקנה אחד.

יא. „ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם (בר' יד, טו)“, אמר הקב"ה אביהם פעל עמי בחצי הלילה, אף אני פועל עם בניו בחצי הלילה. ואימתי? במצרים שנאמר (שמות יב) ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו', (ב"ר פשה מ"ג אות ג'), ויש להבין הקשר בין רדיפתו של אברהם אחר הד' מלכים, שזה נחשב שפעל עם הקב"ה, לבין יציאת מצרים שבאתה לבניו כשכרו. וע"פ דברינו, פעולת אברהם בהצלת לוט היתה הוצאת הכחות הטמונים בלוט, שנועדו לשמש בקודש היא מלכות ישראל, ומבואר בדברי קדושים דתפקידם של ישראל בגלות מצרים היה להעלות הכוחות הנמצאים במצרים מסטרא דטומאה לסטרא דקדושה, כדי שיתכשרו נפשותיהם לקבלת התורה, כמ"ש בהוציאך את העם ממצרים, תעבדון את האלקים על ההר הזה. ובאופן זה פירשו את הפסוקים „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול“ דלא היה זה רק רכוש גשמי, אלא בעיקר הרכוש הרוחני, וזהו גם „וינצלו את מצרים“ דלשון וינצלו מורה שהצילו

את כוחותיה כנודע. והנה מבואר דשני הענינים הללו, בפנימיותם ענין אחד המה. ומה נמלצו לחכי דברי השפ"א (ליקוטים כא) וז"ל: „קומו צאו (מה שאמר פרעה למשה ואהרן) וכתיב התם בסדום קומו צאו (ויאמר קומו צאן מן המקום הזה וגו') י"ל כי גם שם היתה הכוונה להוציא האורות הנמצאים בסדום כענין שכתוב מצאתי דוד עבדי היכן בסדום". רק שחתניו לא היתה להם השייכות לזה הבנין, שבנותיו היו מיוחדין לו, כמו כן הרמז כאן קומו צאו על הניצוצות קדושות שהיו במצרים שכולן עלו עם בני-ישראל. עכ"ל והן הן הדברים.

יב. ונחזור אל הראשונות. דברי חז"ל במס' נדה (ס"א) מתבארים עתה ביתר עמקות. דהנה זכותו של עוג במה שהגיד לאברהם לא היתה רק על המעשה הטוב שעשה, אלא שהיה שותף ומסייע להעמדת מלכות ישראל, ובמעשהו ירה אבן פנה להצלת מדת התקיפות הנצרכת למלכות ישראל. ובשעה שהיו ישראל עומדים לפני הכניסה לארץ, היו עוסקין במצות, שום תשים עליך מלך' כמו שכתב הרמב"ם בריש הלכות מלכים „שלוש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות עליהם מלך וכו'“, ותכלית מצוה זו גילוי כבוד מלכות ה' בעולם, ובודאי שנגד משימה מעין זו הלא דרושים כחות עצומים ע"מ להלחם נגדה, ושיהיו שוים בכוחם לכחות הדרושים להקים את מלכות ישראל, וזהו דקמסחפי משה מעוג. דמאחר שעוג נגע ביסוד הבנין של מלכות ישראל, הלא זכותו נותנת לו הכחות לפעול נגד המשך קיומה ועמידתה, כיון שמקור הכחות הללו היא מלכות ישראל גופא.

יג. צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת' (משלי יד) „ר' אליעזר המודעי אומר: צדקה תרומם גוי אלו ישראל דכתיב, ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' וחסד לאומים חטאת – כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן שאין עושין אלא לחרף אותנו בו וכו' (ב"ב יא), וע"פ דברינו ביאור הדברים פשוט. דכיון שמעשה החסד שעושין עם ישראל נותן להם חלק בחזוק ישראל, הלא ממשיכים להם בזה כחות גדולים, אלא זו דרכם כסל למו שמנצלים כחות אלו כנגד ישראל עצמם, וע"כ כל צדקה וחסד שלהם חטאת היא כיון שהכוחות שמקבלים הם עבור זה הם מכוונים נגד ישראל. וההוראה היוצאת לנו מזה לכל דור ודור, היא, שאין לנו לבקש עזרתם וחסדם של אוה"ע במקום דאפשר כיון דחסד זה מתהפך הוא אצלם אחר זמן לקרני ברזל לנגח בהם את ישראל, ואין לנו לבטוח אלא על אבינו שבשמים אשר חסדו מעולם על יראיו“, באלקים נעשה חיל – והוא יבוס צרינו" בב"א.

הרב חיים דובער גולבסקי  
מגיד שיעור, ישיבה אוניברסיטה

## בעיות על בעלות הילדים בין איש לאשה וחיובי האשה על בניה

גם אני בין קהל עדת המברכים לגמור את השם, ועתה אמרתי הכרתיו כבדתיו ידעתיו בשם כבוד תורתו, הוד והדר גאה גאות גאון יעקב אביר רועי ישראל, רעיא מהימנא אחו מעשה אבותיו אבירי יעקב ממשפחת הרועים משם אבן ישראל מגזע מוקדש קודש קדשים. לקשור נזר הקודש על ראש יוסף ועל קרקוד נזיר אחיו לפי תרגום יונתן וירושלמי, ויצוץ עליו נזרו עד ביאת הגואל להיות בין העוטרים לעטר עטרה עטרת חכמים ונבונים עשרם בחכמה בתבונה ובדעת ולראש לוי לוית חן וחסד עטרת תפארת שיבה טובה, אישון ובבת עינו ויד ימינו וזרוע תפארתו של „משה“. לידיד נפש הרועה אותי מעודי עד היום הזה וידיד אבותי קדושי עליון, אשר אבותינו זקנינו היו קשורים בלב ונפש בקשר עליון דאורייתא קדישא, בקוטרא דקושטא ודמהימנותא עילאה דאיתקטרו באורייתא דלעילא וקוימא לדרי דרין. ה"ה הגאון האדיר גאון הגאונים נזר החכמים ונבון הנבונים עמוק עמוק מי ימצאנו ומי יערכנו ומי יחקרנו, כי בכתם אופיר בשוהם יקר ובכתם טהור לא תסולנו. פטיש החזק פטיש כל הארץ, עמוד הימיני עמוד ברזל וחומת נחושת על כל הארץ, עמוד התוך אשר חכמי לב ואנשי תבונות ומבקשי תורה נשענים עליו, ה"ה פאר הדור והדרן שיננא ברבי מוהרי"ד הלוי שליט"א סאלוביוציג

נעימות בימינו נצח!



ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שמרנא ורבנא מוהרי"ד הלוי שליט"א סאלוביוציג עוד ינוב בשיבא טובה ובריות גופא רשן ורענן יהיה, ויחליף כח וגבורה עוז ועצמה ליושרינו וללמדנו לקח וסברא, ולבאר ולהסביר לנו סוגיות עמוקות, לזכך לברר לחזור וללבן יפה וברה ובידיעה ברורה, להשכיל ולדעת על בוריה להאיר עינינו להורות דעה ולהבין שמועה ולדעת את הגמרא והגאונים והראשונים והפוסקים באספקלריה המאירה. ויזכה לרב טוב ולשמוח אתנו יחד בשמחת בית הבחירה. ואיש תבונות שבדורינו ידלה וישקה לנו „מבארות החיים“, „ומתורת משה“. מים עמוקים זכים וברורים ומתוקים כנתינתה לאורך ימים ושנים טובות אמן ואמן.

נעימות בימינו נצח!

### (המשך)\*

סט) אחרי שגמרנו מה שכתבנו לעיל, אמרנו להביא במגילת ספר דברי רבותינו קדמוני עולם ובראש וראשון ראש משפחתינו אביהם של כל חכמי אשכנז אמו"ז מהר"ם פאדוואה. ובפרט שקיצור מדבריו חזרו ונשנו על ידי משה אדון הפוסקים בהגהות הרמא כמו שנבאר אי"ה להלן. ומפני שחביבים עלי דברי אמו"ז, לכן אמרתי להעתיק חלק הגון מהתשובה שלו בסימן נ"ג. ולפני שנביא דבריו הקדושים, אמרנו להליץ על ראש פינה עמוד הברזל אשר כל חכמי פולין וליטא ואשכנז נשענים עליו ובראשם הרמ"א. שמן הפלא הגדול ביותר שהשיב בדין תורה לצד אחד שהוא ידיו, והוא מצדד לזכותו. השופט כל חכמי אשכנז ופולין וליטא לא יעשה משפט. והנראה לענ"ד שבעיקר הדין אין שום ספק שהילדים שייכים לאח מן האב ולא לאמם בשום אופן. רק השאלה היתה ממעשה שהיה מדין רציחה. ולמרות שכפי הנראה

(\* המאמר הנוכחי הוא המשך מאמר שהופיע בחוברת בית יצחק, טו. שנת תשמ"א-תשמ"ב.

האב היה עני ולא עשיר, והבן היה מנוכדי ורוזני איטליא בימים האלה, מכל מקום עיקר השאלה היתה משום מעשה שהיה. לכן אאמו"ז ראש חכמי אשכנז בימים ההם, לא חשש שמשיב בדין תורה לצד אחד. ואפשר שטעיתי, וקצרו במקום שאמרו להאריך. ולא הקצין והרוזן מהר"ר יהודה היה בעצמו השואל. רק בי דינא רבה מבולוניא, הם הם היו השואלים על דינו של הקצין והרוזן הנ"ל. והם שהעידו שבבית אחיהן מהאב, הבנות יש להן עתיד עשיר מה שאין כן בבית האם תשארנה משרתות לאחרים ותחינה במצב של שפלות. ואלו תורף ותמצית התשובה של אאמו"ז מהר"ם מפאדוואה בסימן נ"ג:

נדרשתי לשואלי היקר כמר יודא י"צ בכמר גדליה יחייא ז"ל על שנתעצם לדין עם אשת אביו ז"ל בעבור אחיותיו, שהוא מבקש לגדלן בביתו לטוב להן, ואמן מבקשת לגדלן אצלה. וזהו עיקרא דדינא שאם מתעצמים עליו וכו'. עוד כתב אאמו"ר הנ"ל: ובעיקרא דדינא ראיתי שהעידו עליו בי דינא רבה מבולוניא היות טוב ליתומות להתגדל בבית אחיה. כי עתיר נכסין הוא, ורבים ישרתוהו ולחם רב בביתו, ונשים הגונות אתו, והיתומות תהיינה כבנות מלכים מגודלות, ובהיכלו כולו אומר כבוד. מה שאין כן בבית אמן תהיינה שפלות לשרת לאחרים, ואין משמשים להן. לכן מן הנכון שעולות עמה ואינן יורדות עמה. כי לטובת הבת כוונת חז"ל באמרם בפרק הנושא הבת אצל האם. וכן משמע מכל המפרשים שם. ואאמו"ז מהר"ם פאדוואה מוסיף: אם כן אם נראה לבתי דינין, שטובת היתומה היא בהיפוך להיות אצל אחיה, פשיטא שיכולים להפוך הקערה לטובתה. גם המדקדק שם בפרק הנושא ברש"י יכול להפוך בזכות כמר יהודה זה. וזה לשון רש"י ובת הניזונת מן האחים, זנין אותה בבית אמה, ואין כופין אותה לדור אצלם, עכ"ל רש"י. משמע שאם היתומה תרצה להיות אצל האם שאין כופין אותה האחים. אבל גם כן אם היא בבית האחים ותרצה לשבת אתם, אין כופין על ההיפך להוציאה מביתם, כדי להשימם אצל האם, כי טובתם נדרוש ורעתם לא נדרוש, עכ"ל אאמו"ז מהר"ם פאדוואה. ואם כי עפר ואפר אני תחת כפות רגליו, מכל מקום יכולים לפרש שאין שום ראייה מדברי רש"י ותוספות הרי"ד האלו. כי אפשר שכוונת רש"י בגמרא כאן, אפילו שישירשי האב חייבים לזון את הבת, מכל מקום אין להם הזכות לטעון, או שהבת תהיה אצלינו, ואם תהיה אצל האם לא נזון אותה. ומה שרש"י כתב לכופ, הכוונה נגד רצון האם, ולא מדברים בכלל על רצון הבת, בפרט שהיא קטנה. וידעתי גם אני ידעתי שהרמ"א מביא דברי אאמו"ז מהר"ם פאדוואה האלו.

עוד כתב אאמו"ז מהר"ם פאדוואה: ואם כי בכל אלה לא יצלח כמר יודא לזכות בדין, שהיתומות תהיינה בכיתו, כי יש חיכוך אחר משום מעשה שהיה כדתניא שם, כי קטנות הנה. והגדולה מהן בת י"א שנה, והאחרת קטנה מאד וצריכה לאמה עדיין. אפילו הכי יש מקום אתי להעמידו על הצור לזכותו לפחות באחותו הגדולה. והוא כי לדעתי לא כווננו לומר גדולה ממש שתהא בת י"ב שנים, כי הדבר הזה אינו תלוי בגדלות רק שתהא בת דעת ותוכל להשמר מרציחה, ומבחנת בקמים עליה וכו'. עוד כתב אאמו"ז מהר"ם פאדוואה ונוכל לומר כשהגיעה לפעוטות דמקחן מקח וממכרן ממש דיש להן דעת גדולות. וכן הדעת מכריע דמה לי בת י"ב או בת י"א אם היא בת דעת. אין זה לא קנין ולא קידושין ולא עונש ולא מתן שכר, עכ"ל אאמו"ז מהר"ם פאדוואה. (ועיין בפרישה שם באות ו', שמהרש"ל והפרישה גם כן סוברים בגדולה אין החשש של רציחה. ותמהני על אאמו"ז הב"ח שלא הדר פני זקנים ומורים, וחולק עליהם בלי להזכיר שם. ולהלן נדון על דברי אאמו"ז מהר"ם פאדוואה שמתחשבים

בפעוטות בגיל ז', ח' מה יותר טוב לעתיד הילדים. ואין זה נוגע בזמנינו כי נשתנו המושגים.) וידוע ומפורסם לכל יודעי דת ודין וליושבים על מדין, שדברי אמו"ז מהר"ם פאדוואה עלו על שולחן גדול המלכים ברמז בדרכי משה בטור אבן העזר סוף סימן פ"ב, ובקצור נמרץ סכומי הלכות לבד בהגהות הרמ"א שם בשולחן ערוך סוף סימן פ"ב.

(ע) ועכשיו נבוא בעזרת הצור ובישועתו ובאור פניו נהלך, להביך ולהשכיל ולמצוא דברי חפץ בכל ההלכות האלו. וחזות קשה חזיתי ונוראות ונפלאות ממני ראיתי. וכבר הארכנו את הדבור בהרבה ראיות ברורות שהילדים שייכים אך ורק לאב ולמשפחתו. ואפילו הבת שהיא אצל אמה, מעיקר הדין היא שייכת לאביה ולמשפחתו. מלבד בזמן שאין לאב דין אבהות כגון בן הנכרי והעבד או מעוברת שנתגיירה כמו שביארנו. ואם כנים דברינו אלה, כשם שאי אפשר שאדם עשיר מופלג יש לו הזכות לטעון לעני תן לי את בנך או בתך ואני אפרנס ואכלכל אותו בכל מילי דמיטב ויהיה כאחד הנסיכים, ואם ישאר אצלך הבן יהיה עני ושפל כל החיים. ואפילו שבבית העני רק לחם לחץ ופת קיבר. מכל מקום הואיל והילדים של העני הם, אין שום ספק שהם שייכים לאביהם העני. ואפילו דודו ואפילו אחיו אין לו זכות כזה על בת או נכד אחיו, ואין שום ספק בזה כלל. ואין שואלים את הילדים כלל, ואין דין כזה שיכולים לומר לטובת הילדים הם צריכים להיות אצל דודם העשיר ומכובד. אותו הדין אם האם היא עשירה מופלגת והאב איש עני ואביון, אחרי שלבית אבותם כתיב, איננו מסתכלים לטובת הילדים רק למי הם שייכים. לפיכך הם צריכים להיות אצל האב או קרוביו, וכן כתוב בפירוש בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, שהם באמת של הרשב"א בסימן ל"ח. ועל התשובה הזאת רמז בקצור הבית יוסף בבדק הבית בטור אבן העזר סוף סימן פ"ב. ולהלן אי"ה נעמוד על דברי התשובה הזאת. מלבד בבת שתקנת חכמים שהיא אצל אמה, אבל היא שייכת לאביה. לפיכך בבנות קטנות ואין צריך לומר גדולות, אפילו שהאם היא עשירה שבעשירות, והאב חי בצמצום, על האב לפרנס אותם, ומהאם יכולים רק לבקש כסף מדין של צדקה ולא יותר. ואין צריך לומר בבנים, שאם עשירה אינה חייבת לפרנסם ולהניקם בחנם כמו שביארנו לעיל. ואפילו באשתו תחתיו ויש לה הרבה נכסים והיא עשירה מופלגת, ובעלה מרויח חיי צמצום. מעיקר הדין האם אינה חייבת כלום במזונות וחינוך הבנים והבנות, רק בגרושה והילדים אצלה, ולהם נכסים ששייך להם. אמו"ז הב"ח והבית שמואל הנ"ל סוברים שבבנים למעלה משש, האב אינו חייב לזונם ולפרנסם ובזמנינו שכר לימוד בבית הספר ובמחנה קיץ.

ואל תטעה מלשון אמו"ז מהר"ם פאדוואה הנ"ל שכתב בלשון קדשו: ומן הנכון שעולות עמה ואין יורדות עמה, כי לטובת הבת כוונת חז"ל באמרם הבת אצל האם. לפיכך אם נראה לבתי דינין שטובת היתומה היא בהיפך להיות אצל אחיה מצד האב, פשיטא שיכולים להפוך הקערה לטובתה. ואמו"ז בלשון קדשו מסיים כי טובתם נדרוש ורעתם לא נדרוש, אלו תורף דבריו הקדושים. משמע מדבריו שהעיקר שמתחשבים עם טובת הילדים ולא למי שייך הולד. ועיין בחלקת מחוקק באבן העזר סימן פ"ב אות י' שמפרש שאמו"ז מהר"ם פאדוואה לא החליט הדין למעשה, רק שכתב שאין הדבר פשוט. אבל המעיין בהגהות הרמ"א יראה שהוא מפרש שאמו"ז בן דורו ובן דודו מהר"ם פאדוואה כך פוסק הלכה למעשה, ואין ספקות בדבר כלל.

ולענ"ד הקלושה אין כוונת אמו"ז מהר"ם פאדוואה, שאנחנו מתחשבים עם טובת הילדים או הבנות נגד מי שהם שייכים אליו מדין קרובות, רק זה ברור שהילדים שייכים



במאה אחוז לאב וליורשיו בכל הדינים, בין שזה לטובתם ובין שזה לרעתם ח"ו. ובעל חלקת מחוקק בעצמו סובר שאם אין לאב כסף, האם אינה חייבת אפילו להניק את בנה בחנם ואפילו כאשר היא עשירה, רק בית דין חייבים לשלם לה דמי הנקה. ושם באות ט' כתוב בחלקת מחוקק שאפילו האם מחלה את דמי המזונות, אינה יכולה להחזיק את בנה אצלה, כי האם אין לה בעלות על בנה.

לכן נראה לענ"ד לפרש דברי אמו"ז מהר"ם פאדוואה, שבדין המיוחד שאמר רב חסדא הבת אצל אמה בין קטנה בין גדולה, הלא הדין הזה אינו בגלל שהבת שייכת לאמה. כי מדיני התורה הבנים והבנות שייכים אך ורק לאביהם, והטעם שזוהי תקנת חכמים שהבת תהיה אצל אמה, כי היא לומדת ממנה מנהגי הנשים וכמו שכתב הרשב"א בתשובות המיוחסות סימן ל"ח. גם כן שלבה קרובה לאמה, והבת מרגישה יותר טוב אצל אמה, כי בימים הקדומים כל חכמתה של האשה היתה מאמה, לפיכך תקנו חז"ל שהבת אצל אמה בין קטנה ובין גדולה. על הדין המיוחד הזה שעשו חז"ל לטובת הבת, על זה כתב אמו"ז מהר"ם פאדוואה כי טובתם נדרוש ורעתם לא נדרוש. שבמקרה שאחיה מן האב או קרובי האב הם עשירים, והיתומה תתגדל בשפע ועשירות, ובהיכלו כולו אומר כבוד, ואם בבית האם היתומה תחיה חיי עוני, במקרה כזה בית דין שהם אביהן של יתומים מהפכים את הדין של רב חסדא, והיתומה נשארת אצל יורשי וקרובי האב. והטעם שמעיקר דין תורה גם הבנות צריכות להתגדל ולהתפרנס בבית אביהן, כי לבית אבותם כתיב. ואפילו קרובי האב ואפילו בן דוד שלישי קודם לאחיה מאמה ואפילו מהאם עצמה. אבל בבנים למעלה מבני שש, אפילו שבבית האם מלא שפע ועשירות ובהיכלה כולו אומר כבוד, ובבית האב חיי צמצום ועוני, ואפילו שהבנים רוצים להיות בבית אמם, וגם האם ומשפחתה רוצים לפרנס ולזון אותם ולכלכל אותם בשפע, מכל מקום הבנים שייכים בבית אביהם, כי שם ביתם ומקומם.

ולענ"ד נראה שאם ח"ו האב אינו שפוי בדעתו, או שאינו בקו הבריאות ואינו יכול לטפל בבניו, או שהוא שכור ועובר עבירות ר"ל, בית דין חייבים לסדר את הבנים אצל קרובי האב ולא אצל האם. ואם הם קטנים וישנה השאלה של מעשה שהיה, על בית דין לסדר את היתומים או בני החולה אצל קרובים של האב שאינם יורשים, וכמו שכתב הרשב"א במיוחסות סימן ל"ח.

והדברים האלו עלו על שולחן גדול המלכים בבדק הבית ביתה יוסף שם בסימן פ"ב, שקרובי האב שאינם יורשים קודם לאם עצמה, וכל שכן לאם האם. ולהלן נביא דברי החלקת מחוקק באם האם. וראיתי בחלקת מחוקק שם בסוף אות י', שמחדש שרק בזמן שהבת רוצה ודורשת להיות אצל אחיה מן האב או קרובי האב העשירים, אבל אם הבת שותקת, ומדבריו למדנו שבקטנה שאין לה דעת, אף שלבית דין נראה שטוב לה אצל קרובי אביה, מכל מקום יש להתיישב בדבר למעשה אם לעקור מה שאמרו חכמים הבת אצל האם, בשביל האומדנא של בית דין, אלו תורף דברי בעל חלקת מחוקק. ונראה שבמחילת כבוד גודל תורתו, לא הי' נגד עיני הבדולח שלו תשובת הרשב"א המיוחסות הנ"ל, למרות שבבדק הבית כבר מביא שם בסוף בסוף סימן פ"ב תשובה הנ"ל. ואפשר שבזמן שכתב את החלקת מחוקק טרם נדפס הבדק הבית לאדונינו המחבר. והנה הרשב"א בא כאן מדין שבית דין אביהם של יתומים, לכן אם הם רואים שיותר טוב ליתומה להיות אצל אחיה מאב או קרוב אחר מאביה, עליהם מוטל שיהיו אצל קרובי האב. ותודה לקל שזכיתי לכוון מדעתי לדברי הרשב"א. ולהלן אי"ה נעמוד

ונברר את זה. ובעיקר הדין יש לעיין טובא טובא בדינו של בעל חלקת מחוקק, כי המעיין היטב בתשובת אמו"ז מהר"ם פאדוואה, הוא בא ולן בעמק בעומקא של הלכה משני טעמים. טעם הראשון שבי דינא רבה מבולוניה העידו שיותר טוב ליתומות להיות אצל אחיהן מהאב שהוא עשיר ואיש נכבד, ויש להן עתיד של הצלחה וחיים טובים, מלהיות אצל האם שהיא עניה, ועתידין של היתומות להיות משרתות בביתם של אחרים. אחרי כן כאשר מביא ראיה מדברי רש"י הוא מוסיף אם תרצה לשבת אצל אחיה מהאב. טעם השני שדן בזה, היא הבעיה של רציחה משום מעשה שהיה. והנה בבעיה השניה של רציחה אמו"ז מהר"ם פאדוואה מחלק בין הבת הגדולה שהיא בת י"א שהיא יכולה לפי דעתו לשמור על עצמה. מה שאין כן הקטנה שהיא קטנה מאד, הבעיה של רציחה נשארת. לפיכך אמו"ז כותב „שיש מקום אתו להעמיד את מוהר"ר יודא על הצור, לזכותו לפחות באחותו הגדולה“, עיי"ש היטב. ואם איתא לפירושו של בעל חלקת מחוקק, הלא גם מטעם הראשון האומדנא של בית דין, או לפי פירושינו לעיל החובה המוטלת על בית דין מדין שהם אביהם של יתומים, שהבנות צריכות להיות אצל אחיהן העשיר והנכבד. לפי בעל חלקת מחוקק, תינח בבת הגדולה בת י"א שיש לה דעת והיא רוצה להיות אצל אחיה העשיר והנכבד. אבל האחות הקטנה שאין לה דעת היא צריכה להיות אצל האם. ומדוע גם לפי הטעם הראשון לא העמיד את מוהר"ר יהודה על הצור רק באחותו הגדולה. משמע שהעיקר כמו שפרשנו בדברי אמו"ז מהר"ם פאדוואה.

#### פרק כ"א

עא) והנה בזמנינו נשתנו העיתים ונתחלפו הזמנים, כי התרבות שלנו התקדם מכמה בחינות, לכן החינוך נשתנה בשינוי ערכין שלא היה בעולם. קודם כל מה שדברו הראשונים הראב"ד בהשגות בפרק כ"א הלכה י"ז מהילכות אישות, וכבר דנו בזה גדולי הדורות. הלא האב חייב ללמדו תורה ואיך ישאר אצל אמו, ועיין שם בחלקת מחוקק אות ט' ודו"ק. והנה בזמנינו גם הבנות לומדות בבית הספר. מצד שני גם הבנים לומדים בישיבה ולא אצל אביהם, וכל הבעיה שכר למוד בין לבנים ובין לבנות. ועל השאלה שם בחלקת מחוקק, כשם שהאמא אומרת שהיא תחזיק בבנה ותלביש אותו, היום היא השאלה כאשר האם ומשפחתה טוענים אנחנו נשלם שכר למוד בישיבה אם האב אינו משלם. וכבר עמד הרשב"א במיזחוסות סימן ל"ח, „שבני האלמנה דרכם דרך זר“. פירוש בדורו האלמנה לא יכלה לטפל בבניה בחינוכם ובעיקר בלמוד התורה. וזה נקרא אצלו „דרך הלמוד ודרך האנשים“, שרק גברים להם היכולת לנטוע בבנים. עוד צריכים להבין שבזמנינו כאשר באים לדרוש טובתם ובריאות נפשם של הילדים בין בגירושין ובין באלמנה, אם טוב יותר להיות אצל האם או אצל משפחת האב. הלא ישנן כמה וכמה בעיות העומדות על הפרק מהרבה נקודות מבט. בעיות מבחינה דתית, כגון משפחת האב הם תלמידי חכמים שיחנכו את הילדים האלו לתורה ולתעודה. ועל זה כבר אמרו חז"ל על הנושא בת עם הארץ, והוא ח"ו אם ימות מה שיהיה עם בניו. גם לפעמים משפחת האם או האם בעצמה היא ממשפחת תלמידי חכמים, מה שאין כן משפחת האב.

ולענ"ד נראה שעל בעיות ממבט תורני, שזהו עתידם של הילדים לתורה ולתעודה. על זה סיים הרשב"א במיזחוסות סימן ל"ח הנ"ל: ולעולם צריך לדקדק בכלל לדברים אלו אחר מה שיראה בעיני בית דין בכל מקום ומקום שיש בו יותר תיקון ליתומים, שבית דין אביהם של יתומים לחזור אחר תקונן, עכ"ל הרשב"א.

והלא הרשב"א לפני כן כתב שקרובי האב שאינם יורשיו, שאלו אינם הקרובים ביותר מצב האב, הם קודמים לפני האם עצמה. אלא ודאי כמו שביארנו, שבדרך כלל בדיני הבנים קרובי האב בקטנים ויורשי האב בגדולים הם קודם לאם. אבל בזמן שיש בעיה על עתידם הדתי של היתומים, שמשפחת האם הם בני תורה, בית דין שהם אביהם של היתומים, הם חייבים לחזור אחר תיקונם כפי שנראה בעיני בית דין. ועיין היטב בתשובות מהר"ם אלשיך סוף סימן ל"ח, שאבי האם בארץ ישראל קודם לאם האב בחוץ לארץ. כי אצל אבי האם יכול לקבל חנוך לתורה ויראת שמים, ולהלן אי"ה נעמוד על דבריו. ואם כנים דברינו אלה, אין שום קושיא מדברי הרשב"א האלו על בעל חלקת מחוקק הנ"ל. כי בעל חלקת מחוקק מדבר בבת שיותר טוב לה אצל קרובי האב, נגד מה שאמרו בגמרא הבת לעולם אצל אמה. אבל הרשב"א מדבר על עתידם הדתי ועתידם להיות שומרי תורה ומצות, שבית דין חייבים לסדר אותם מה שיותר טוב ליתומים. ואפילו להכניסם בבית של איש זר שיגדל אותם לתורה ולתעודה.

והנה בלשון הברייתא שם בכתובות דף ק"ב ע"ב מי שמת והניח בן קטן לאמו, יורשי האב אומרים יהא גדל אצלינו ואמו אומרת יהא גדל אצלי, אין מניחים אותו אצל מי שראוי ליורשו וכו'. והשאלה נשאלת מדוע לא כתוב בלשון הברייתא מניחין אותו אצל האם. (בגירסת הגמרא של מהר"י בי רב בסימן י"ט, כן כתוב מניחין אותו אצל האם.) מכאן למד הרשב"א בתשובה הנ"ל, שדוקא בן קטן אבל בת בין גדולה בין קטנה היא תמיד אצל אמה. עוד למד הרשב"א הנ"ל, שדוקא בן קטן אין מניחים אותו אצל הקרוב ביותר שהוא היורש, אבל בן גדול מניחים אותו אצל אחיו מאביו או אחי אביו. אבל בן קטן לעולם אין מניחים אותו אצל אמו, רק אצל קרובי האב שאינם ראויים ליורשו. ומה שהקשו שם בגמרא ודילמא בקטנה, משמע שגם בבת הדין הזה. צריכים לפרש שהרשב"א סובר שלפי מסקנת הגמרא שהבת לעולם אצל אמה, הדין של הברייתא מדבר רק בבנים, כי הבת לעולם אצל אמה. אולם אאמו"ז מהר"ם פאדוואה שם בסימן נ"ג מפרש את הברייתא הזאת, שבבת אין החשש של מעשה שהיה, כי היא אינה יורשת רק חלק קטן. וכן סתם בתשובות מהר"י בי רב סימן י"ט בשם רבינו ירוחם. עוד כתב אאמו"ז, מה שלא כתוב מניחין אותו אצל האם. אלא ודאי רוצה להודיע שאפילו אין לה אם אין מניחין אצל ראוי ליורשו. ולפי פירושו אין מכאן ראייה, שקרובי האב קודם לאם. אבל בעיקר הדין, גם אאמו"ז מהר"ם פאדוואה מודה שקרובי האב קודם כמו שביארנו לעיל באריכות.

ובאמת צריכים להבין שיטת רבינו ירוחם ואאמו"ז מהר"ם פאדוואה ומהר"י בי רב. הלא בעשירה גם עישור נכסים עולה הרבה כסף. אם כן במקרה כזה גם בבת צריך להיות הדין שאין מניחין אותה אצל הראוי ליורשה. גם כן בזמן שאין בנים, הלא הבנות יורשות הכל. נמצא שגם בבנות ישנו לפעמים הדין משום מעשה שהיה. וגם קשה על אאמו"ז מהר"ם פאדוואה, הלא מכותלי מכתבו נראה ומשמע שלא היו שם רק אחיות. ולמה נכנס לדין של עישור נכסים, הלא הן יורשות הכל. ולמה כתב הבו דלא לוסוף עלה, עיי"ש. ועיין בפרישה בטור אבן העזר סימן פ"ב, שמשמע מדבריו אחרת ממה שכתבנו בשם הרשב"א ואאמו"ז מהר"ם פאדוואה. ועיין שם בדברי אאמו"ז הב"ח ד"ה ולאחר שיגמל הנער. ועיין דברי המהרש"ל שמביא אאמו"ז הב"ח, ומה שהב"ח חולק עליו, ועיין שם בשולחן ערוך בטו"ז שמפרש אחרת מהמהרש"ל ומאמו"ז הב"ח, ודו"ק היטב בדבריהם הקדושים. וגם בדברי

המהרש"ל שסובר שהאם עדיפה מקרובי האב, זה לא מהדין שיש לה בעלות על ילדיה, אלא מרחמי האם על בניה, לכן יותר נוח להם להיות אצל אמם. וזה ברור שהרשב"א הנ"ל חולק עליו, וכן משמע מכל הפוסקים. ואפשר שגם המהרש"ל מודה לבן דודו ולבן דורו אאמו"ז מהר"ם פאדוואה, שבזמן שקרובי האב עשירים ויש עתיד גדול אצל קרובי האב, שהבנות ואין צריך לומר הבנים, שיהיו אצל קרובי האב כמו שכתבנו לעיל.

עב) שוב ראיתי שתי תשובות בתשובות הרא"ש כלל פ"ב סימן ב', ואלו תורף דבריו „ושאלת מי שהוא בקטטה עם אשתו ואינו רוצה לגרשה, וגם האשה אינה רוצה להיות אצלה, כי הוא משחק בקוביא, ויש לו בן קטן פחות משש שנים ורוצה האב שישב הבן אצלו והאם שהיא אשתו רוצה שיהא אצלה הדין עם מי“. והשיב הרא"ש יראה שהדין עם האב. אף על גב דאמרינן בכתובות בפרק הנושא בדף ק"ב ע"ב אמר רב חסדא זאת אומרת הבת אצל האם לא שנא גדולה ולא שנא קטנה. ויש מן הפוסקים שפסקו אפילו שיש לה אב. וכתב על זה הרא"ש הני מילי בת לפי שהאם מצויה אצלה בבית יותר מן האב, שהוא יוצא למלאכתו ולעסקיו, והאם משמרתה ומלמדתה צניעות ואורח הנשים. אבל בן שהאב חייב ללמדו תורה ולחנכו במצוות צריך שיהא אצל אביו, עכ"ל הרא"ש. ודברי הרא"ש האלו מביא הבית יוסף בסוף סימן פ"ב: והרא"ש בתשובה כלל פ"ב כתב כדברי הראב"ד ז"ל, דאפילו פחות מבן שש הבן אצל האב, עכ"ל הבית יוסף. והנה מה שכתב הבית יוסף בפשיטות שהרא"ש סובר כהראב"ד, זהו מפני שהילד בשאלה הזאת היה קודם שש, והרא"ש פוסק שהדין עם האב שמניחים אותו אצל אביו.

ועיין בדרישה שם שכתב ותימא הוא על רבינו שכתב דברי הרמב"ם בלי מחלוקת אף שהוא כנגד אביו הרא"ש, ולכל הפחות היה לו להביא דברי אביו הרא"ש, עיי"ש היטב בדבריו. ועפר ואפר אני תחת כפות רגלי אדונינו המחבר והכהן הגדול מאחיו בעל הדרישה. ואילולא דמסתפינא שיענישו אותי בשתינ פעם שתינ פולסא דנורא, ומפני שזה אינו נוגע להלכה רק בפירוש דברי רבותינו הראשונים, הייתי אומר שהטור כן מביא דברי אביו הרא"ש. ולא עוד שהרא"ש אינו סובר כהראב"ד רק שיטה שלישית. וזה לשון קדשו של הטור לפני הסעיף הזה: ולאחר שיגמל הילד יש אומרים שברשות האב אם ירצה יקחנו אצלו, ואם ירצה יניחנו עמה דהא אמרינן בת אצל האם וכו'. והקשו המהרש"ל וכן דברו על זה כל הקדמונים, שהתחיל בבן ומסיים בבת, וכל המפרשים בטור ובשולחן ערוך זה אומר בכה וזה אומר בכה. ולענ"ד הקלושה שהטור מביא כאן תורת אביו הרא"ש מהתשובה הנ"ל ומפי השמועה שלמד מאביו, שרק בבת אמרו שהיא אצל האם בין גדולה ובין קטנה. אבל בבן אפילו שהוא קודם שש, אם האב דורש שיהיה אצלו צריך שיהא אצל אביו. לכן הטור התחיל בבן והביא ראיה מבת כמו שכתוב בתשובת אביו הרא"ש הנ"ל.

ואילולי דמסתפינא הייתי אומר שיש שלש מחלוקות בדבר, וכמו שרמזתי בריש הקונטרס. שיטת הרמב"ם אחרי שיגמל הילד, בזכותה של האם לדרוש שהילד ישאר אצלה עד סוף שש שנים גמורות, והאב חייב במזונותיו כל הזמן הזה. שיטת הראב"ד שבזכותה של האם שהילד יהיה אצלה עד בן ד' או בן ה', בזמן שהאב כבר חייב ללמדו תורה. וכבר ביארנו את זה בריש הקונטרס, ובין הרמב"ם ובין הראב"ד מודים, שגם בזכותה של האם לשלוח אותו אל אביו מיד כשיגמל. שיטה שלישית של הרא"ש בתשובה הנ"ל והיש אומרים בטור, שאפילו שהאם רוצה את בנה אצלה מיד כשיגמל, בזכותו של האב לדרוש שהבן יהיה אצלו. שוב

מצאתי שזכיתי לכוון לדברי המשנה למלך פרק כ"א מהלכות אישות הלכה י"ז. שוב מצאתי בתשובות התשב"ץ חלק א' סימן מ', שאחר שגמלתו אמו יכול האב לומר אני אגדלנו. והרמב"ם וכו' עד שיהיה בן שש שנים גמורות. כבר דחה הראב"ד בהשגות, עיי"ש. וכפי הנראה שגר המערבי התשב"ץ מפרש שהראב"ד חולק על הרמב"ם בשנים. חדא מעיקר הדין אחרי שנגמל שייך לאביו. ועוד הלוא צריך ללמדו תורה אפילו לדברי הרמב"ם. והתשב"ץ פוסק שמיד כשנגמל שייך לאביו כהראב"ד והרא"ש.

וראיתי בתשובות דרכי נועם סימן כ"ו „שאינו יודע“, שבזמן שהרמב"ם יחידאה אין הלכה כמותו. והרא"ש והטור והתשב"ץ אחרונים כלפי הרמב"ם. ואין להקשות על השיטה הזאת הלא הוא תינוק הצריך לאמו כמו שלמדנו בכמה מקומות בש"ס. יש לתרץ שהם סוברים, כשם שהאב חייב לשכור מינקת, כן הוא יכול לטעון אשכור אשה שהיא תנקה אותו ותאכיל ותלביש אותו כמו שאמא עושה. והלא גם באם הוא חייב לשלם דמי טיפול. וכבר רמזנו בריש הקונטרס, שמעיקר דין התורה וחז"ל, אחרי שהולד שייך אך ורק לאביו, לכן בזכותה של האם לדרוש דמי הנקה כאשה נכריה. ובזמנינו יש לה הזכות לדרוש דמי טיפול בילד כי הוא שייך לאביו כאילו היא אשה זרה ולא פרי בטנה. עוד צריכים להבין בדברי תשובת הרא"ש הנ"ל, הלא האם טוענת שהאב משחק בקוביא, ואיך יכולים לתת את הבן לידיו. ואחרי כן הרא"ש מסיים את התשובה שהאב חייב ללמדו תורה ולחנכו במצוות. ויש לפרש שכוונת הרא"ש, שעד שבית דין מבררים שטענת האשה צודקת, האב בעינינו הוא זכאי. ואם בית דין ימצאו שהוא באמת משחק בקוביא, ימסרו את הילד לקרובי האב ולא לאם. עוד יש לפרש כמו שכתבו גדולי האחרונים, וכן שמעתי מאמו"ז הגאון החסיד קדוש ישראל מרן שמחה זעליג זצוק"ל הי"ד בשם רבו הנצי"ב, שהדין הזה שמשחק בקוביא פסול לעדות, זהו רק שאינו עוסק בישובו של עולם, או לכל הפחות מי שרוב פרנסתו ממה שהוא מנצח בקוביא או בקלפים. אבל מי שיש לו פרנסה קבועה, רק פעם במוצאי שבתות הוא משחק אפילו בכסף בקלפים, הרי זה כשר לעדות. וחלק עליו בעל בית הלוי, וטעמו ונימוקו, שסוף כל סוף הוא מרויח כסף שלא כדין. ואם אסמכתא לא קניא הרי הוא גולן. עוד פסק אאזמו"ר הקדוש זצוק"ל הי"ד בחתונה אחת שכבדו אדם חשוב להיות עד, אבל לפעמים היה מרויח כסף בקלפים, וזה היה בזיון גדול לפוסלו לעדות. ופסק אאזמו"ר הקדוש זצוק"ל הי"ד, אחרי שמנהג משחקי קלפים לשים את הכסף על השולחן, שזה נקרא אצלם לתת הכסף בבנק. זה דומה לדין שאם מסרו את הכסף ליד שלישי, שהרמ"א ורוב הפוסקים סוברים שאסמכתא כזאת קניא. לכן הוא אינו פסול לעדות אפילו לשיטת בעל בית הלוי. אולם הוא הוסיף אסור לעשות את זה בשום אופן בעולם. וצריכים להבין שאדם שעוסק בישובו של עולם, רק שלפעמים מזניח בלילות נכסיו כדי לשחק בקלפים או באישקוקיא, אפילו שעושה את זה שמרויח כסף, אפילו אם נאמר שהוא פסול לעדות, מכל מקום אפשר להניח את הבן אצלו. והטעם, הרבה יהודים כאלו מחנכים את בניהם לתורה ולתעודה, וגם מחזיקים ישיבות במדינה הזאת. לכן אין קושיא למה הרא"ש פוסק שמניחים את הבן אצל אביו.

עוד צריכים להבין בדברי הרא"ש מה שכתב ויש מן הפוסקים שפסקו בבת אפילו שיש לה אב, לעולם הבת אצל האם. וכוונתו לשיטת הגאונים והרמב"ם והרמ"ה שאפילו בגרושה הבת אצל האם, וכן מביא הרא"ש בפרק הנושא בסעיף ד' והרמ"ה כתב שראה בתשובת הגאונים שהוא הדין בגרושה. וראיתי שם בקרבן נתנאל אות ע' דברים שהם תמוהים ונפלאים

ממני, שמקשה שהטור לא הביא דין זה. והלא הטור בפירוש מביא והרמ"ה כתב בשם הגאונים שהוא הדין בגרושה וכן כתב הרמב"ם. ואדרבא בשולחן ערוך הוא מביא לשון הרמב"ם שגם בגרושה הבת אצל אמה. ואף אחד אינו מגיה על זה שיש חולקים בדבר. ומה שכן נפלא בעיני שהטור שם בקצור פסקי הרא"ש מביא רק שיטת הגאונים והרמ"ה, ואינו מביא שיטה השניה. ואפשר שסמך על התשובה הזאת, שהרא"ש סובר שהעיקר כהגאונים והרמב"ם והרמ"ה, ודו"ק. ועיין היטב בתשובת מהר"י בן לב סימן נ"ח, שהעיקר כהגאונים והרמב"ם והרמ"ה, והשיטה השניה היא שיטה דחוייה ודחוקה, ודו"ק היטב בדבריו הקדושים, ועיין להלן בסוף הקונטרס הזה. ושמעתי בשם חכמי ליטא הגדולים ואחרי כן מצאתי את זה בתשובות דרכי נועם סימן כו, שמדברי רש"י שם בכתובות משמע שסובר נגד הגאונים ורק באלמנה הדין הזה. אבל בגרושה הבת אצל אביה, ודו"ק שם בדברי רש"י, אבל כבר פסקו כהגאונים והרמ"ה. עוד כתוב שם בתשובות הרא"ש: ושאלת עם מי תשב הבת אצל אביה או אצל האפוטרופוס שהוא אבי אמה. והשיב הרא"ש דבר זה ראוי להתברר על מי שמכירים את שניהם. פירוש דבריו הקדושים, בית דין צריכים לברר מה טוב יותר לעתידה של הבת, אם להשאר אצל אביה או להשאר אצל אבי אמה. ואם אבי אמה איש חשוב בין מבחינה של תורה ומצוות ומדות טובות, בין מבחינת עשירות שאצלו הבת תחיה חיי עושר, הבת צריכה להיות אצל אבי אמה. אולם מכאן קשה על כל מה שכתבנו לעיל. ואם נפרש כמו שפירשנו לעיל, שמנקודת מבט דתית של תורה ומצוות, תמיד בית דין חייבים לראות טובתם של הילדים כמו שכתוב בתשובת הרשב"א המיוחסות הנ"ל, ניחא. ולהלן אי"ה נעמוד על דברי הרא"ש האלו. עוד כתב הרא"ש: אבל לכאורה נראה שהבת יש לה קורת רוח אצל אביה, והממון ישאר אצל האפוטרופוס אבי אמה אם יראה לדיינים שהממון שמור יפה בידו, עיי"ש בדברי הרא"ש. והנראה לומר שבמקרה של הרא"ש, לא היה לאביה כסף בכלל. והאם היתה עשירה ונפטרה. ובגלל שהבת היתה קטנה מינו את אבי האם לאפוטרופוס על הנכסים, כי הנכסים היו של בתו המנוחה. והשאלה היתה האם כדאי שהבת תשאר אצל אביה, שסוף כל סוף הוא אביה. או שאבי אמה שהוא האפוטרופוס יכול לטעון היות שהבת היתומה ניזונה ומתפרנסת מממון האם, לכן היא צריכה להיות אצלו ולא אצל אביה. ועל זה השיב הרא"ש שקודם כל דבר על בית דין לברר על ידי אנשים שמכירים את שניהם, אצל מי יותר טוב שהבת תשאר. ואם שניהם שווים, הבת צריכה להיות אצל אביה. ועיין שם ברא"ש בסוף התשובה, ודו"ק.

(עג) אחרי הדברים והאמת האלה, ואחרי שגמרנו עד הנה, מצאתי בתשובות מהרי"ט צהלון החדשות שיצא לאור בזמן האחרון בירושלים עיה"ק תובב"א, וראיתי בסימן ט"ז שזהו המשך מתשובה שניה. והשאלה היתה אם לתת את היתומים לאחי האב או לאם. ומהרי"ט צהלון פסק שמניחים את היתומים אצל אחי האב, וזהו כמו שביארנו לעיל. ובתשובה הזאת מהרי"ט צהלון מפרש טעמו ונימוקו על הפסק הנ"ל. ואלו תורף דבריו: ראיתי ונתון על לבי לדרוש ולתור, מה זה היה להרמב"ם והסמ"ג והטור וגדולי המורים שלא הביאו לפסק הלכה את הברייתא של רציחה משום מעשה שהיה. עוד הביא כמה ראיות מהגמרא שהברייתא הזאת אינה להלכה. וכבר הבאנו לעיל שהרשב"א בתשובה הנ"ל וכן אמו"ז מהר"ם פאדאוה וכן מהר"י בי רב כן סוברים שחוששים למעשה שהיה, וכן מביא את זה אמו"ז הב"ח בסימן פ"ב. והנה מהרי"ט צהלון מביא קושית המרדכי מדוע כתוב במשנה ופסק לזון את בתה ולא כתוב לזון את הבן. והוא מתרץ שהבת אצל אמה לעולם, וזהו לא מהטעם של רציחה ואפילו בגדולה. ובאמת כבר כתב זה הרשב"א ועוד קדמוני עולם. ועיין בב"ח שם

בסימן פ"ב, שהוא מפרש שלכמה ראשונים אפילו בגדולה שייך החשש של רציחה. וסברא כזאת כתב שם מהרי"ט צהלון: דאפילו בת י"ב ויום אחד יכולים להורגה, בפרט שהיורש בחור כארזים בן שלשים לכח. אולם אאמו"ז הב"ח מביא שהרבה ראשונים סוברים שבגדולה אין החשש של רציחה. וכן סוברים אאמו"ז מהר"ם פאדוואה וכן משמע בתשובת מהר"י בי רב הנ"ל. וכן הבאנו לעיל בשם הפרישה ורבו המהרש"ל.

והקשה מהרי"ט צהלון האי קטנה היכי דמי אי קטנה בת שש, וכי בת שש איכא חשש רציחה ובת שש וחודש אחד או בת שבע ליכא רציחה, וזה לא יעלה על הלב. וכי מפני שיש לה שבע שנים לא יכולים להורגה. ותו קשה דודאי קטנה דהכי לאו בת שש, דבת שש לאו קטנה מקרי אלא קטני קטנים וכו'. ואם כן קטנה דקאמר היא פחות מי"ב שנים ויום אחד. ובזה הוא חולק על דברי אאמו"ז מהר"ם פאדוואה הנ"ל, שהוא סובר דמה לי בת י"ב או בת י"א אם היא בת דעת, עיי"ש. ואאמו"ז מהר"ם פאדוואה סובר, שעד בני שש אמת ונכון הדבר שהם נקראים קטני קטנים. אבל מבני שש עד עונת הפעוטות, וזה לא בכל ילד וילדה שוה, אלו נקראים קטנים. ואחרי עונת הפעוטות, ובפרט שנה לפני שנעשים גדולים, ובזה ילדה שנה לפני ילד. זה כבר הזמן שיכולים לשמור על נפשם.

עוד הקשה מהרי"ט צהלון היכי קאמר גדולה אצל אמה, ושאביה זן ומפרנס אותה לדברי הרמב"ם שמפרש דגם בגרושה מיירי. והרי הרמב"ם פוסק בפרק י"ב מהלכות אישות, דאפילו בתורת צדקה אינו חייב האב לזונם אלא עד שיגדלו. ובאמת אחרי שהרא"ש והטור מביאים שהרמ"ה בשם תשובת הגאונים גם כן סוברים שבגרושה הבת אצל אמה בין קטנה ובין גדולה, הקושיא הזאת גם עליהם. ובפרט כאשר מהר"י בן לב והבית יוסף בשולחן ערוך סוברים שכך עיקר ההלכה. מאיזה דין יהיה האב מחויב לזון ולפרנס בתו הגדולה שהיא בבית גרושתו, והוא אינו מגדל אותה. ומהרי"ט צהלון מוסיף: והך קושיא מרפסא איגרא, היכי קאמר זאת אומרת הבת אצל אמה לעולם בין גדולה בין קטנה, וכי אחר שגדלה חייב לזונה.

ומצאתי בדרישה בטור אבן העזר סימן ע"א שמפרש, שאם ידוע שהבן אי אפשר להתפרנס ממעשה ידיו, צריכים להאכילו שלא ימות ברעב, וכמו שלמדנו ביורה דעה סימן רנ"א סעיף ד', כופין את האב לזון בנו עני ואפילו הוא גדול וכו'. אלא דעד שיגדלו מסתמא אין להם שום עסק ומשא ומתן, משום הכי כופין אותו שיפרנסם. מה שאין כן לאחר שיגדלו יכול האב למימר שיתפרנסו ממעשה ידיהם או ישאלו על הפתחים. אבל אם ידוע שאי אפשר להם להתפרנס בשום צד, על זה קאמר התם ביורה דעה שהאב מחויב יותר משאר עשירים או קופה של צדקה. וכאן בעל הדרישה מתרץ קושית מהרי"ט צהלון שהרעיש את העולם.

ובזה נתיישב דלא תקשי אהא דכתב רבינו לקמן בסימן פ"ב בשם הרמב"ם והבת אצל האם לעולם, כיצד היה האב ראוי לצדקה מוציאין ממנו בעל כרחו וכו', מדכתב לעולם משמע אפילו לאחר שגדלה. ותירץ בעל הדרישה משום דשם בבת איירי ודרך הבנות להיות כל כבודן פנימה, משום הכי מחויב לפרנסה דרך צדקה יותר אפילו לאחר שגדלה. ואחרי כן בעל הדרישה מפרש פירוש שני, שמה שכתוב ברמב"ם לעולם זה לדין שהיא אצל אמה, אבל לאחר שגדלה אינו חייב לפרנסה.

והנה זה ברור שאצלינו נשתנו העתים ונתחלפו הזמנים ואורח החיים. ובזמנינו ילדים וילדות בני ט"ו וט"ז ולפעמים בני כ', אינם יכולים לפרנס את עצמם, ולכאורה דינם כקטנים.

מצד השני אצלינו בנות גדולות הולכות לעבוד, ואין הטעם של בעל הדרישה כל כבודה בת מלך פנימה.

והנה בתשובת לחם רב הנ"ל, השאלה היתה שהקרוב מצד האב שהוא האפוטרופוס רוצה לקחת את הבנות אתו אל ארצו ומקומו. ובעל לחם משנה פוסק כרבו מכמה טעמים שהבנות נשארות אצל האם. אולם בעל לחם משנה מביא בשם רבינו לוי בן חביב, שזכות היתומים שיהיו הם ונכסיהם שירשו מאביהם במקום אחד, ולא שהיתומים יהיו במקום אחד והנכסים במקום אחר. וזה ברור ואין צריך לפנים שישנן הוצאות לכלכל את היתומים ממקום הנכסים למקום שהם נמצאים. והנה בעל לחם משנה סובר שתקנת חכמים שהבת נשארת אצל האם, היא חזקה יותר מהכלל הזה שהבת צריכה להיות במקום הנכסים. ולענ"ד נראה שאם היתומות מפסידות הרבה כסף בגלל שהן נמצאות במקום רחוק אצל אמן. לפירוש הפשוט בתשובות הרשב"א הנ"ל, ולפי פירושינו בדברי ראש משפחתנו אאמו"ז מהר"ם פאדוואה, אם בית דין רואים שתיקון היתומים מבחינה כלכלית להשאר בעיר ששם הנכסים של אביהם שהם מתפרנסים ומתכלכלים מהם, בית דין אביהם של היתומים, יכולים להוציא את הבנות מרשות אמן. אולם בזה יש לעיין טובא, במקרה שאחד מגרש את אשתו, והבנות ברשות האם כפי הדין, או באדם שמת והבנות מתגדלות אצל אמן, אם הבעל המגרש או קרובי האב מחליטים שהם עוזבים את המדינה עם כל כספם, ואז יהיה קשה לפרנס את היתומים מרחוק ויפסידו הרבה, האם כל כמינייהו להוציא את הבנות מרשותן אמן, לשיטת הרשב"א ואאמו"ז מהר"ם פאדוואה הנ"ל. והדברים צריכים עיון גדול והכרע. והשי"ת יאר עינינו בתורתו, ונוכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכרוזא נפיק ה' עמך גבור החיל אמן!

ומצאתי בתשובות מים עמוקים חלק שני לרבינו אליהו בן חיים בסימן מ', שנשאלה שאלה כזאת שאחי האב היה האפוטרופוס על פי צוואתו של האב המת. ואחי האב שדך את בן אחיו היתום עם בתו הקטנה, ורצה לקחת את בן אחיו, החתן שהיה בן ארבע שנים" לארץ ישראל. ולא היו שם בעיות עם האם כי היא הסכימה, לשדוך המאושר לבנה" ושיקחו אותו לארץ ישראל. והראנ"ח כן חושש למעשה שהיה. וכבר הבאנו שרוב רובם של הפוסקים כן חוששים באופנים מסויימים למעשה שהיה וכו'. ועיין שם שהראנ"ח מבית דינו של רבינו אליהו מזרחי שהיה כמה דורות לפני מהרי"ט צהלון מקשה אותן הקושיות של מהרי"ט צהלון ומתמצן יפה יפה דו"ק היטב. וכל השאלה היתה על מעשה שהיה, ולא עכוב האם כי האם הסכימה למסור את היתום הקטן לבית אחי אביו שנעשה גם חותנו.

ואין להקשות הלוא מדברים כאן בתנוק בן ד' שצריך לאמו וצוותא דאימיה ניחא ליה. וכי כל כמינה של האם לוותר על חמימות ורחמי האם של פרי בטנה. והתירוץ הוא שאחרי שהרמב"ם והשולחן ערוך פסקו שלמו חדשיו וגמלתהו אם רצתה המגורשת וכו'. פירוש אם רצתה הוא נשאר אצלה. ולבסוף הרמב"ם מסיים: ואם לא רצתה האם שיהיו בניה אצלה אחר שגמלתן אחד זכרים ואחד נקבות הרשות בידה, ונותנן לאביהן וכו'. פירוש אפילו בנים קטני קטנים אחר שנתיים, ואפילו בנות שהן אצל האם. מכל מקום הרשות ביד האם לשלוח אל אביהן. וכבר הסברנו שזה בגלל שאין לה חלק ונחלה בפרט בטנה, כי לבית אבותם כתיב. לפיכך בנידון של הראנ"ח היא יכולה לוותר על בנה, אפילו שלא לטובתו. פירוש לפי הדין גרושה או אלמנה שחושבות על עצמן, יכולות להחזיר את הילדים שלהם כדי להקל עליה להתחתן עם בעל שני שלא רוצה אשה עם ילדים. בפרט ששם היא חשבה זה לטובת בנה



שאחי בעלה המת לוקח אותו לחתן בתו הקטנה. והשאלה נשאלת אם במקרה שהאלמנה ניזונית מנכסי בעלה המת והסכימה שיקחו בנה בן ד' שנים, ואפילו שהיא חושבת שזה לטובת בנה הקטן, אם קרובי האב אינם יכולים להפסיק לה מזונות, או לדרוש מבית דין להפסיק מזונות כי לוקחים את היתום מעיר משפחתו. אולם במקרה של הראנ"ח כן לקחו את הבן הקטן למשפחת האב. ובמקרה של הראנ"ח לא היתה התנגדות האם, לכן הראנ"ח לא דבר מזה מאומה. ואם האם כן היתה מתנגדת בזה באנו למחלוקת הגדולה שהרעישה את כל העולם והשערוריה הכבדה בשאלוניקי עיר ואם בישראל בימים ההם.

### פרק כ"ב

עד) מעשה בעיר ואם בישראל בשאלוניקי המעטירה שהיתה מטרופולין של תורה, וממנה יצאה תורה ואורה והוראה לעולם. כי היתה רבתי בדעות שרתי בכל מדינת תוגרמה. והמעשה הזאת היתה בימי הרב הגדול בכל ארץ תוגרמה מרנא ורבנא יוסף בן לב. וכרוזא נפיק בכל המדינות המזרח אצל חכמי קדם, שמהר"י בן לב ומהרשד"ם ומהרש"ך, הם המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שבדורם. ובזמן הזה היו הבית יוסף והמבי"ט וכל חבורתא קדישתא בצפת, ואצל האשכנזים אאמו"ז מהר"ם פאדווא הנ"ל והמהרש"ל והרמ"א וכל חכמי הדור ההוא. מעשה שהיה כך היה. ראובן מת והניח אשה אלמנה עם תינוקת בת ט"ו חדשים יונקת משדי אמה. והאשה האלמנה שכולה וגלמודה רצתה לעזוב את העיר ולקחת את בתה אתה. ושאל השואל אם יכולים משפחת אבי היתומה לעכב את האלמנה שלא תעזוב את העיר שמת בעלה ושם כל משפחת האב עד כ"ד חדשים עד שתגמל היתומה. גם כן שאלה אם אחר שתגמל היתומה יכולים משפחת האב, לתת אולטימטום" לאם האלמנה: או שאת נשאר בעירינו מקום משפחת האב של היתומה, או שאנחנו לוקחים את הבת ממך וסעי לבדך לכל מקום בעולם. והשאלה נשאלת מה שלמדנו בכתובות דף ק"ב סוף ע"ב: אמר רב חסדא זאת אומרת הבת אצל האם לעולם וכו' למקום אמה וכו'. היינו כשאין האם בין גרושה ובין האלמנה עוקרת דירתה מהעיר ומהמדינה, שמשפחת האב נמצאים. או דילמא מילתא פסיקתא קתני הבת אצל האם, וכלשון רש"י בריש דף ק"ג, דלא שנא קטנה ולא שנא גדולה, ולא שנא אם נשארה האם באותה העיר של משפחת האב ושם מת בעלה, ולא שנה כשהאם עוזבת את העיר והמדינה. בכל האופנים האלו הבת נשארה אצל האם. ולהלן נדון ונעמוד מהו הדין בבן לפני שש שהאם רוצה לעזוב את העיר והמדינה. כי אחרי שש הוא כבר יהיה במדינה אחרת. האם יכולים גם בבן לעכב לפני שש שנים ולקחת את הבן הפעוט למשפחת אביו. אולם בנידון של שאלוניקי המעטירה השאלה היתה בבת וגם יונקת של ט"ו חדשים.

והנה רבותינו חכמי הדור ההוא התאבקו ונתעצמו במלחמתה של תורה. ומפני שהיו מקובלים גדולים בתורת הסוד קיימו מה שכתוב בזוהר ובתיקונים שנגחו זה את זה בהלכה כשוורים וכשור המועד בשעת החום. ומפני שחכמי הדור ההוא כל מעיינם היתה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וזה היה כל חייהם ואורך ימיהם. לכן נתעצמו בכל הכחות לדון בדין הזה. ותהום כל העיר בשאלוניקי ויחרד כל העם אשר במחנה לומדי תורה בכל מדינה תוגרמה. והפלא הגדול ביותר שלא רק הרמ"א והב"ח לא הגיע עליהם כל הפולמוס הנורא בענין זה. כי כפי הנראה זה היה מיד אחרי מות הרמ"א או קצת לפני זה. גם הבית שמואל שתמיד מביא את הרדב"ז והרשד"ם ואין צריך לומר מהר"י בן לב, מעיני כולם נעלמו כל המחלוקת הגדולה בימים ההם בדין זה. רק הד רחוק הגיע להם, וזוהי תשובת מהרש"ך חלק א'

סימן קפ"ז. וגם את התשובה הזאת מביא הבית שמואל דרך העברה בעלמא. לא בסימן פ"ב בעיקר ההלכות האלו, אלא בסימן קי"ד אות י"א. ואת התשובה הזאת מביא הרבה פעמים בעל הכנסת הגדולה, וכפי הנראה זוהי אינה תשובה של המהרש"ך בקשרי המלחמה הגדולה הזאת. ואצלינו חלק הראשון של המהרש"ך שהדפיסו מדפוס שאלוניקי שנת שמ"ו יש לנו רק סימן פ"א. לכן לא זכיתי לראות את התשובה הזאת.

ונחזור לדברי ריבות בשערים המצויינים בהלכה שאהב הקדוש ברוך בימים ההם בשאלוניקי המעטירה והמאירה. הרב הגדול במדינת תוגרמה מופלא שבסנהדרין אדונינו מהר"י בן לב גזר בכח תורתו הרמה: מילתא דפשיטא היא ואינה צריכה לפנים שהבת אצל אמה לעולם ובכל מקום בעולם שהיא הולכת. וכנגדו התאמץ ברוב עוז ועצמה וגבורה עילאית בכח גדול וביד חזקה ובזרוע נטויה המהרש"ד"ם: שבפירוש אין ביד האם לעזוב את המדינה ולקחת את הבת אתה מהמקום שהיא נמצאת, ולהוציא את היתומה ממקום הקרובים ויורשי האב. שלפי דיני התורה היא שייכת לביתם ולמשפחתם, לפיכך עד כ"ד חדשים שהיתומה יונקת מהאם אסור לה לעזוב את העיר, כי היא חייבת להניק. וכפי הנראה ביותר הרש"ד"ם וסייעתו הגדולה סוברים שגם באשה נכרית שהשכירה את עצמה להיות מינקת הדין כן. ואפשר שבנכרית גם מהר"י בן לב מודה בזה. ואחרי כ"ד חדשים, אי אפשר לאם לקחת את הבת לעיר אחרת והיא חייבת להשאירה לקרובי האב שאינם יורשים או אפילו ליורשים בזמן שישנם אחים יתומים. ותשובת מהר"י בן לב הלוא היא כתובה בתשובות מהר"י בן לב חלק א' סימן נ"ח. ותשובת המהרש"ד"ם הלוא התשובה הארוכה הזאת כתובה בתשובות מהרש"ד"ם סימן קכ"ג, וקשה שם לדעת מה כתב הרדב"ז ומה כתב הרש"ד"ם. והחכמים שם בעיר התורה והחכמה חלקו ביניהם זה אומר בכה וזה אומר בכה. ושלחו שני קונטרסים משני הצדדים אל הארז הגדול בימים ההם מרנא ורבנא אדונינו דוד הרדב"ז, הלוא היא כתובה בתשובות הרדב"ז חלק א' סימן ש"ס.

והנה מהר"י בן לב סובר בפשיטות שהבת אצל אמה לעולם, ובכל מקום שהיא רוצה לגור היא לוקחת את בתה, והאב או היורשים חייבים לפרנס את הבת. ומהר"י בן לב בעצמו מקשה על דבריו מתשובות הרשב"א המיוחסות הנ"ל. הלוא הרשב"א כתב שזה תלוי לפי ראות הדיינים. ואם זה תלוי לאומדן הדיינים, הם צריכים לראות את המקום שהם ומשפחת האב נמצאים. לעומת המקום שהאם הולכת. המצב הדתי והחינוכי איפה הבת יכולה לקבל חינוך יותר טוב, בין לפי המקום ובין לפי המשפחה, וכן מצב הכלכלי של שתי המשפחות. ומהר"י בן לב מפרש שהרשב"א מדבר אך ורק בבן, אבל בבת לעולם היא אצל אמה. ולהלן אי"ה נביא דברי הראנ"ח שם בסימן מ' שגם הוא מפרש מה שפירש מהר"י בן לב.

ולענ"ד נראה שירד אאמו"ז מהר"ם פאדווא לשיטת החולקים על מהר"י בן לב בדין זה. אם בית דין רואים שבעיר שהבת נתגדלה יש עתיד מזהיר יותר, שמשפחת האב עשירים ונכבדים וחסובים, והאם רוצה להביא את הבת למקום עניות ואפילו למעמד בינוני שחיו בצמצום בימים ההם, אאמו"ז מהר"ם פאדווא סובר שטובת הבת נדרוש ולא רעתה, כלשון קדשו בתשובה הנ"ל. והלוא סוף כל סוף הבת שייכת למשפחת אביה כי שם ביתה. ולענ"ד נראה שאאמו"ז מהר"ם פאדווא סובר אפילו במקרה שהמקום שהאם הולכת זה מקום עשיר יותר, והמשפחה עשירה יותר ממשפחת אביה, ושם ישרתו אותה ובהיכלם כולו אומר כבוד. מכל מקום בזכות יורשי האב וכל קרוביו לטעון, שמדיני התורה הבן עם הבת שייכים אך ורק

לנו. לפיכך אין לאם רשות להוציאה מן העיר בבת כהמעשה בשאלוניקי, ולא בבן קטן ואפילו קטן שבקטנים וכדומה. וקרובי האב בזכותם לטעון שהאם אינה יכולה לקחת מאתנו את הבן או הבת שיתנכרו מאתנו וממקור מחצבתם.

ואלו תורף דברי מהר"י בן לב: שהרמב"ן שבאמת זה הרשב"א לא כתב שלעולם צריך לדברים אלו, אחר מה שיראה בעיני בית דין. בכל מקום ומקום שיש בו יותר תקון ליתומים, שבית דין אביהם לחזור אחר תקונן במקום שיותר טוב להם. ובתחילה מהר"י בן לב מפרש בדברי הרשב"א, שרק בבן הדין הזה שבית דין צריכים לפקח ולהשגיח כפי ראות עיניהם, אבל בבת היא תמיד אצל האם וזוהי מילתא דפסיקתא כלשון הגמרא בכתובות. ואחרי כן מהר"י בן לב מצדד שזה נאמר רק בילדה גדולה במקרה שהאם היא פרוצה ביותר. רק בת גדולה יכולה לראות ולהבין שבאים אל האם גברי דלא מעלו, אבל בקטנה מה תקון בית דין, הם יכולים לראות.

והנה מה שמהר"י בן לב מביא שהרשב"א מדבר בבן ולא בבת, להלן אי"ה נביא שגם הראנ"ח במים עמוקים סימן מ', מלשונו משמע כן. ומה שמפרש בדברי הרשב"א שרק ילדה גדולה יכולה להבחין בגברי דלא מעלו. עיין בתשובות הרדב"ז חלק א' סימן רס"ג בילדה בת שבע שנים והאם זינתה, והאב דורש להוציא את הבת מידי האם. והשיב הרדב"ז הדבר ברור שהדין עם האב, דהא טעמא דאמרו חז"ל הבת אצל אמה, משום דבצוותא דאמא ניחא לה, והכא אנן סהדי דלא ניחא לה בצוותא דאמא. ואפילו אם תאמר הבת אצל אמי אני רוצה אין שומעין לה. ואף על פי שהרדב"ז מוסיף שילדה בגיל שבע כבר יכולה לטעום טעם ביאה וכו', מכל מקום בפריצות אפילו צעירה מגיל זה, יכולה ללמוד מעשים מכוערים מהאם. והרדב"ז מסיים את תשובתו הרמתה וכאמא כן בתה כל שכן בעריות וכו'. משמע אפילו לא בעריות ממש יכולים ללמוד מאם פרוצה דברים מכוערים. ומהר"י בן לב תברא לגזיזיה רק בבת גדולה והא פרוצה עם גברי דלא מעלו, לכן אם היא בת אלמנה, בית דין מסלקין את הבת מבית האם. ובבת גרושה האב מסלק את בתו מבית גרושתו. והרדב"ז בתשובה הנ"ל מוסיף שבבת האלמנה הקרובים יכולים לבוא לבית דין ולהוציא את הבת.

ואילולי דמסתפינא הייתי אומר שבית דין חייבים להתערב ולפקח ולהשגיח בכל המקרים. ולא זכר יוסף שר התורה בדור דעה וישכח לבאר לנו בדור חושך ואפילה, מהו השיעור של גדולה וקטנה בדינים אלו, וכי רק הפריז על מדותיו בתנוקת בת ט"ו חדשים בלבד. ולענ"ד נראה להוסיף שלא רק חכמי שאלוניקי והרדב"ז חולקים על יוסף, וחכמי הדור צעקו עליו נסעו מזה והנה הוא תועה בשדה. וזה ברור ואינו צריך לפנינו שבן דורו הגדול אאמו"ז ראש משפחתינו מהר"ם פאדווא ובן דורו השני מהר"י בי רב ומהרי"ט צהלון הנ"ל חולקים לגמרי על כל דבריו אלו. ובתשובות לחם רב לרבינו בעל לחם משנה שם בסימן ר', המחבר מביא שהשאלה של מהר"י בן לב שאלו למורו ורבו הרמב"ם, ומורו ורבו חלק על מהר"י בן לב והאריך בתשובה ארוכה לסתור את דבריו, והעיקר אצלו שבזמן שהאם עוקרת דירתה מן העיר ועוזבת את משפחת אבי הבת הם יכולים לעכב זה את זה. ובפרט עם ילדה בת ט"ו חדשים שיש סכנת דרכים.

עה) ויהי כאשר נתעצמו בעלי תריסין ארוזי הלבנון בדין הזה, יצא מהר"י בן לב בטענה,

איך נכריע את האם שתשב באותה העיר נגד רצונה להניק את בנה. ובלשון קדשו נכריע המובן לכופף אותה על כרחה להניק בעיר שרוצה לעזוב. פירוש דבריו אפילו בקטנה בת שלש או חמש שנים גם כן הבת צריכה להיות עם האם בכל מקום שהאם נוסעת, אבל הברירה בידי האם לעזוב את בתה עם העיר יחד. אבל בבת מיניקה צריכים לאסור עליה להשאר בעיר כדי להניק, ואיך יכולים לעשות דבר כזה. וכן מהר"י בן לב מסיים את תשובתו הרמחה: וכל שכן בנדון דידן שהיא מינקת. אין כח ביד שום בית דין לכופה שתשב באותה המדינה. מצד השני החולקים עליו, אצלם זה פשוט שיכולים לכופף את האם לא לעזוב את העיר והמדינה. ובאמת צריכים להבין דברי מהר"י בן לב האלו, ומה יהיה אם אשה מינקת נכריה תגיד אני רוצה לקחת את הבן או הבת אל עיר אחרת. במכירה ברור שנעכב אותה לעזוב את העיר. ובלא מכירה היא יכולה לעזוב ונשכור שניה במקומה. אולם מהר"י בן לב מדין בעלות קאתי עליה, פירוש בגלל שהבת צריכה ללמוד ממנה מסורת הנשים ואורח חייהן, וכן בגלל שהבן והבת בצוותא דאמייהו ניחא להו. וכי בגלל זה צריכים להגביל זכויות האם שלא תוכל לעזוב את העיר. והדין הזה בכל תוקפו וגבורתו באם מינקת, לכן מהר"י לב סובר שבקטנה מינקת ברור שלא מוציאים הבת המינקת מידי האם, והאם יכולה לנסוע אתה לכל מקום שתמצא.

מצד השני בתשובות מהרשד"ם סימן קכ"ג שקשה לדעת מה כתב מהרשד"ם ומה כתב הרדב"ז. הכותב מביא את הראב"ד בפרק כ"א מהלכות אישות הלכה י"ז: הלוא האב חייב לחנך בנו הקטן בן ארבע ובן חמש בתורה, ואיך יחנכנו והוא גדל בין הנשים. ותירץ המגיד משנה: ואולי נתכוון הראב"ד למה שאמרו בגמרא יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו משה וכו'. ואין זה קושיא שחנוך זה אפילו כאשר הוא אצל האם, יכול האב לחנכו לפעמים לכשיבוא אצלו. לכן בעל התשובה במהרשד"ם סימן קכ"ג הרעיש את כל העולם כולו נגד מהר"י בן לב. הלוא כאן דברים ברורים שמדברים אך ורק שהילדים באותה העיר, והם יכולים לבוא מידי פעם לפעם אל האב. אבל בעיר אחרת, האב או קרובי האב מעכבים שהבן או הבת לא ילכו לעיר אחרת. גם מה שלא עלתה על דעתו של המגיד משנה, שהאם תקח את בנה בן ארבע וחמש לעיר אחרת, ועל זה הקשה הראב"ד. מזה רואים שלא עלתה על דעתם של הראשונים, שבזכות האם לקחת את הבן או הבת לעיר שניה.

ובאמת צריכים להבין מדברי המגיד משנה האלו. וכי רק ללמדו תורה צוה לנו משה בזכותו של האב לראות את בנו. וכדי לראותו בגלל רחמי האב לראות את בנו ואת בתו. האם בזמן שהבן הקטן אצל אמו הגרושה או הבת הגדולה, האם אין זכויות מדיני התורה והחכמים שהאב יראה אותם. ואפשר שכוונת הראב"ד, לא שהבן בא אצל אביו ללמוד תורה צוה לנו משה, רק כאשר הוא בא לפעמים אצל אביו לבקר, אביו מלמד אותו תורה צוה לנו משה ופסוקים של קריאת שמע וכדומה. וכל הפוסקים בתשובות האלו לא דברו על זה מאומה. אבל בימינו הויכוח הסוער והבווער בשערי שאלוניקי עיר ואם בישראל, אנחנו צריכים לקחת בחשבון, חשבון העומד ברומנו של עולמינו. ואנחנו רחוקים ממהר"י בן לב לא רק חמש מאות שנים, אלא אנחנו רחוקים ממנו יותר מחמש עשרה אלף שנים בתורה ובחכמה, ואפשר יותר מזה באורח חיינו. מה הפירוש בימינו שברשות האם לקחת את בתה למדינה בסוף העולם. ולא עוד האב צריך לשלוח את הצ'יק מידי חודש בחדשו... והענין הזה שברשות האב לראות את בנו ובתו מזמן לזמן, זה אחד מהדברים הראשונים שבית דין צריכים לסדר, ואנחנו מאמינים באמונה שלימה שהתורה תורת חיים ודרכיה דרכי נועם, לכן רק בית דין צריכים

לעשות הסדר בענינים האלו. ובגרושה הענינים מסובכים עוד יותר פי אלף. כי ספר כריתות כתוב בתורה, ואסור לסדר שום הסדר שהמגרש והגרושה יהיו ביניהם קשורים בעניני הסדר והילדים. והלוא המביא את גרושתו לדין תורה, זה אחד מהדברים שבית דין מנדים. לכן צריכים הסדר כזה שגורם או רשות אחר יסדר בין הגרוש והגרושה על הראיונות של הילדים, ואיסור גמור מה שעושות כמה גרושות שמצלצלות לגרוש או להיפוך בבעיות כספיות או בעיות של הילדים. ונחזור לענין שלנו, משפחת האב יש להם כל מיני זכויות לראות ולבקר את היתומים, אפילו בזמן שהם בבית האם. ואגיד את האמת אודה ולא בוש, אחרי שביבמות בסוגיא של שניות אמרו, שקרובי האב גרו יחד ונתגדלו יחד, מה שאין כן בקרובי האם, ולכן לא גזרו בשניות. לכן אין לי שום מקורות עד כמה הזכויות של האם לדרוש שתראה את הילדים שלה שהם בבית אביהם או בבית קרובי האב. גם כן עד כמה יכולה האם לדרוש שבניה יתגדלו יחד ויתקרבו לקרוביהם מצדה מצד האם. ולא מצאתי שום מקור לזה, לכן פשוט אין לי שום דבר להגיד בזה, כי לא באתי כאן להגיד סברות בלי מקורות.

(עו) ועכשיו נבוא לשמוע קול רעש גדול אדיר וחזק מאד שיצאו בשאלוניקי נגד שרף משרפי הקודש אחרי תקופת הראשונים, ה"ה אדונינו יוסף הוא השליט בימים ההם בכל ארץ תוגרמה מרן רבינו יוסף בן לב. ואלו תורף דברי המהרשד"ם שם בסימן קכ"ג: ומטעם אחר וגדול הוא בעיני אני אומר, שמה שאמרו הבת אצל אמה לעולם, אינו רוצה לומר שיש לה כח להוציאה ולהוליכה למקום שתרצה האם. שהרי שנינו בפרק נערה שנתפתתה האב זכאי בבתו וכו' ובמעשה ידיה והפרת נדריה וכו'. וכל אלו הזכויות הם מן התורה וכו', ורשאי למוסרה מן התורה למנוול ולמוכה שחין. ואחר שהודיע לנו ה' את כל זאת, פליאה דעת ממני מי הוא זה אשר יעלה על דעתו לומר, שהתורה זכתה לאב בכל אלו הזכויות ואתה רוצה לבטלן וכו'. והתורה אמרה בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים ברשות אביה וכו', ואיך האב יוכל לזכות בכל זה אפילו הבת תהיה במדינת הים, והאב במקום רחוק ממנה. והרשד"ם ממשיך משלו: הנה שראובן גירש את אשתו והיתה לו בת ממנה וחביבה אצלו, ואתה נותן רשות לאם שתוליכנה לעבר הים ולמקום שתרצה, ואם תעמוד במקום האב, תרויח ה' לבנים או יותר לידם", ואתה אומר להפסיד לאב זכות זה שהתורה זיכהו. עוד נודמן לאב בעירו איש אחד יחפוץ בבתו, ואם היתה פה בעיר היה האיש הוא נותן לו לאב, "אלף לבנים" בעבור שימסרנה בידו. . . . עתה כי האיש ההוא אינו רוצה ללכת שמה למקום הבת וכו', הייטב בעיני ה', כי התורה זכתה בזה לאב כל זכות אפשרי להיות ואתה רוצה להפסידו וכו'. ובאמת מוהרשד"ם שאל כאן שאלה שצריכים הרבה הרבה לעיין בזה, אפילו שאין כל הדברים והדוגמאות שהביא. אבל השאלה הזאת כיצד מכלכלים שני כתובים המכחישים זה את זה. מצד אחד דין התורה שלמדנו על כל זה בעיון בריש קידושין, ואלו זכויות האב בבתו אפילו הנערה, ובפרק נערה המאורסה לדיני נדרים. מצד השני הבת לעולם אצל האם, ובפרט לשיטת הגאונים ורבינו מאיר הלוי שאפילו בגרושה הבת אצל האם לעולם, ואם האב קבל קידושין היא מקודשת, ואם קבל כסף כדי שבתו תשטוף רצפות ותכבס כביסה, היא צריכה לעשות את זה, כי שבח נעוריה ואין צריך לומר קטנה לאביה. וזה מביא לנו להרהר בימינו גם כן. האם בכך שגדל אצל אמו הגרושה, האב חייב בכל ערב פסח למנות שליח שיקיים את המצות של והגדת לבנך וכו'. והרבה פעמים עושים בר מצוה והאב איננו שם. ואם האב יכול לטעון שהמצוה לקנות תפילין זה שלי ולא של אשתי הגרושה ובעלה. ומהרשד"ם ממשיך: אמנם המעמיק בדברים ויקח אותם בשרשם מן הגמרא ומן הפוסקים וכו'.

וכללא דמילתא כי כל זכות שאמרו חז"ל בדבורם הבת אצל האם לעולם, לא אמרו כן לחוב לאחרים אלא במה שאין כופין אותה לדור אצל האחים, אלא שיתנו לה מזונות אפילו היא בבית אמה, ובזכותה דברו חז"ל ולא בזכות האם וכו'. וכן בבן לפני שש בזכות הבן דברו כמו שהביא המגיד משנה מלשון הגמרא בעירובין דאפילו בן שש בצוותא דאימיה ניחא ליה. אם כן כל שיראה האב או האפוטרופוס שהוא חוב לבן או לבת להפרידה מן העיר הרשות בידם. וכאן אנחנו רואים עד כמה שהרשד"ם חולק לגמרי על דברי בעל חלקת מחוקק הנ"ל באות י', ותודה לקל שכוונתי לדבריו הקדושים. גם רואים עד כמה שדברי הרשד"ם קרובים לפירושינו לעיל בדברי אאמו"ז מהר"ם פאדווא הנ"ל. סוף דבר הכל נשמע שמהר"ם פאדווא והרדב"ז בסימן רס"ג והרשד"ם כאן חולקים על דברי בעל חלקת מחוקק באות י', וזהו כמו שביארנו. עוד צריכים להבין בפולמוס ודברי ריבות בין בעלי תרסין האלו. הלוא הם התנהגו בקידושי קטנה ובמיאון. והלוא במיאון של יתומה למדנו שהשיאוה אחיה ואמה. ומה הדין בבת שלא נמצאת אצל אחיה רק לפי דינו של רב חסדא אצל האם, וכי ברשות אביה לקבל קידושין עבורה, והיא יכולה להתקדש אך ורק בקידושי האם.

וכאן אנחנו באים לשני דברים שמהר"י בן לב כפי הנראה העלים והסתיר מאתנו לגמרי. וזה מלמד אותנו כמו שאמרו חז"ל להודיעך כחו של רבינו יוסף בן לב. ואלו דברי מוהרשד"ם: והגע עצמך שאנו רואים בפירוש שהאם דרך אחרת יש לה והיא פרוצה עד מאד, או שאינה מיושבת בדעתה והיא צריכה מלמדת. הייתכן בעיני אלוקים ואדם לומר, אפילו הכי הבת אצל האם לעולם, רחמנא ליצלן מהאי דעתא. ומזה רואים כאשר מהר"י בן לב פירש כך בדברי הרשב"א המיוחסות באשה פרוצה שבאים לביתה גברי דלא מעלו. זה היה הלכה למעשה ולא סתם פירוש. ואפילו הכי מהר"י בן לב אדייא לגזיזיה וקם בכל הכחות ללחום מלחמתה של תורה ולהעמיד את הפרוצה על הצור ולזכותה בדין. וטעמו ונימוקו של רבינו יוסף ראש המדברים בתגרמה בדורו, הקטנה בת ט"ו חדשים ואינה מתקלקלת על ידי אמה. עוד רואים שכולם העלימו והסתירו במלחמה הגדולה הזאת. ואלו תורף דבריו של מוהרשד"ם: ואם כן בנידון שלנו אחר שהנפטר אבי הבת צוה לאחיו אדם כשר על כל נכסיו, גם צוה הבת אצלו וגם צוה ששיאנה לבן אחיו נ"ע, נראה בודאי שנתן לו כחו ורשותו. ולא מבעיא למאן דאמר שלא אמרו הבת אצל האם אלא באלמנה ולא בגרושה, דפשיטא דיש כח לאפוטרופוס לעכב את הבת הקטנה שלא להוציאה מן העיר, כי האפוטרופוס במקום אב קיימא. אלא אפילו להגאונים והרמב"ם והרמ"ה, יכול האפוטרופוס לעכבה, כי האפוטרופוס וקרובי האב יכולים לטעון טענה צודקת: חז"ל לא אמרו הבת אצל האם רק לתקנת הבת, ואם הבת בעיר שלנו הרי יש לה הרבה טובות ויתרונות, תועלת השקפתינו עליה, גם לקיים דברי המת להשיאה לבן דודה כצוואתו, ואם תצא מן העיר ותלך עם האם תפסיד כל הטובות האלו. ואין שום ספק בדבר שאאמו"ז מהר"ם פאדווא מסכים לכל מילה ומילה מדברי הרשד"ם האלו.

ולהודיעך כחו וגבורתו של מהר"י בן לב, שבכל זאת הוא סובר שהדין עם האם ולהוציאה מן העיר. אולם גם בזה יש לעיין טובא טובא, מה יאמר בעל חלקת מחוקק באות י"א, שאם האם קודמת לקרובי האב. זה ברור שאם האם אינה יכולה להוציא מן העיר, ואפשר שגם מהר"י בן לב מסכים לזה. אבל במקרה של צוואה מפורשת מי קודם אחי האב בכח הצוואה, או אם האם. וכאן אנחנו באים לשאלה אחרת. להלן אי"ה נבוא בבעית הסכמים, שהאב מסכים לתת את הבת או גם הבן לגרושתו, אם הוא יכול לחזור בו בכל עת

שירצה. והנה הריב"ש יצא לחדש דבר חדש, שאם האב הסכים שהאם תגדל את בתו וגם נתן רשות להשיאה, הרי זה כאילו עשה את האם לשליח לקבל קידושין אפילו כשהיא קטנה או נערה. עיין בתשובות הריב"ש סימן קצ"ג לראש קדמוני אשכנז מתלמידי תלמידיו של הטור רבינו ישעיהו בן אבא מרי, ושרבותיו של מהרי"ל היו תלמידיו. נמצא שלפי שיטת הריב"ש אחרי שצוה לפני מותו לאחיו שהוא יהיה האפוטרופוס על כל נכסיו, ושיגדל את בתו בת ט"ו חודש, והעיקר ששיאנה לבן אחיו המנוח, אפשר שהריב"ש סובר שברשותו של הדוד האפוטרופוס לקבל קידושין מהבחור הזה, כאשר הוא בן י"ג, ואפילו שהבת תהיה קטנה הריב"ש אפשר סובר שהיא מקודשת מן התורה, ומה יאמר מהר"י בן לב על זה.

עז) ועכשיו נבוא אל עין המים מקור מים חיים להבין ולהשכיל לדעת מה יעשה ישראל, למצוא דברי חפץ בימינו. ונחזור לסלע המחלוקת בשאלוניקי בימים ההם. הרדב"ז ומוהרשד"ם וכל קדושים עמהם כי רבים הם סוברים שיכולים משפחת האב לעכב את האם המינקת שלא תעזוב את העיר עד כ"ד חדשים, ואחרי כן או שהאם תשאר עם הבת, או שתעזוב את העיר בלי הבת. והנה דבר ידוע ומפורסם שבמדינה הזאת כמעט שהפסיקו להניק ילדים, לכן נראה לענ"ד שבזמנינו אין הדין של צער דגופה עדיף. נמצא שלשיטת הרדב"ז ומוהרשד"ם איננו מעכבים את האם שתצא מן העיר בגלל שהיא צריכה להניק, וכל רופא נשים יסדר את זה בנקל להפסיק להניק, אולם בזה צריכים לעיין טובא טובא במעוברת. והנה בדור דעה לא דנו על מעוברת בכלל. והנה אצל משפטי הנכרים העובר במעי אמו חלק דלא אפרת מהאם הוא, אבל לא כצורינו צורם, וכבר הסברנו לעיל שעובר שייך לאביו לכל דיני התורה מלבד לטבילת אמו. והשאלה נשאלת בכל תוקפה ועוזה, האם הרדב"ז ומוהרשד"ם וכל סיעתם הגדולה סוברים שיכולים לעכב את המעוברת שלא תעזוב את העיר כי היא צריכה לתת את הולד למקום ששייך לאב או למשפחתו. ואפשר שהם לא החמירו כל כך, אבל היא אחראית להחזיר את הולד אחרי שנולד. ונחזור לבעיות שהתחלנו בתחילת הקונטרס. כבר ביארנו שבמעוברת והיא גרושה, בימינו הבעל חייב בכל הוצאות המעוברת, בין רופא נשים ובין הוצאות הלידה.

ולענ"ד נראה שאין בזכותה של האם לקחת את הרופא הגדול והיקר ביותר ואת בית החולים הכי יקר, ועל המגרש אבי הולד לשלם. וישנה שאלה גדולה אם בגרושה ישנו הדין של עולה עמו ואינה יורדת עמו, ודו"ק. אבל השאלה נשאלת אם האב או יורשי האב יכולים לטעון למעוברת אם את עוזבת את העיר ובמיוחד את המדינה, לא נשלם דמי בית החולים ורופא נשים. השאלה גם כן בימינו אם בעיר שהם נמצאים יש להם בטוח רפואה ובטוח בית חולים, ובמדינה שהמעוברת הולכת אין להם כל זה. ואפשר שסוף כל סוף היא ילדה את הולד לאביה מגיע לה הכל, וצע"ג. ואפשר גם כן שלשיטת הרדב"ז ומוהרשד"ם וכל קדושים כי ברבים עמהם, היא כן יכולה לעזוב את העיר לכל מקום שתרצה. אבל היא חייבת להחזיר את הולד על כל הוצאות הכרוכות והקשורות בזה. ובטיסה באוירון שהאם בעצמה תבוא על הוצאותיה עם הולד.

ולא נעלמו מעיני מה שהביא בעל כנסת הגדולה בטור סימן פ"ב סוף אות ל"ב תשובת מהר"ם די בוטון שאם כבר הוליקה האם את הבת עמה לעיר אחרת, גם מוהרשד"ם מודה וכו'. אבל המעיין היטב בדברי מוהרשד"ם ובדברי הרדב"ז ובכל גדולי הדורות מלבד הר"י בן לב רואים אחרת. וכן סובר אאמו"ז מהר"ם פאדווא. ואפשר שמהר"ם די בוטון ספוקי

מספקא ליה אם הדין כהרדב"ז או כמהר"י בן לב. והעיקר מה שכתוב שם מיד אחרי כן שבנידון מהר"ם די בוטון זכות היתה לבת ללכת לבית האם ולעירה. וגם בזה יש לי הרהורי דברים, אם יכולים להוציא מן המדינה את הבת, על סמך ששם יותר טוב לבת, וכבר הארכנו והרחבנו והעמקנו את הדיבור בזה. אולם גם אצלינו צריכים להבחין ולהבדיל בין שהנולד זה בן או שזוהי בת. למרות שהיום גם משפחת האב יכולים ללמד לבת אורח חיי אשה, וכל הדברים האלו צריכים עיון והכרע גדול. והמעייין היטב בתשובת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, שבאמת הן של הרשב"א, אין שם שום רמז לפירושו של מהר"י בן לב שמדברים רק באם פרוצה ביותר.

והנה הרדב"ז שם בתשובה הנ"ל סותר מכמה וכמה טעמים דברי מהר"י בן לב. וזה ברור אצלו שאילו היה האב בחיים ביכלתו לעכב שהבת לא תעזוב את העיר. אותו הדבר בית דין בזמן שרואים שיותר טוב לבת להיות בעיר של קרובי המשפחה, הם חייבים לעכב שלא תצא לעיר אחרת. עוד כתב הרדב"ז: ותו כיון דמשום תקנת הולד הוא כדאמרינן בעירובין, אם ראו בית דין שתקנת הולד הוא שיוליכנה למקום אחר עושים. עוד כתב הרדב"ז: הלוא האפוטרופסין חייבים לראות לשלם המזונות וההוצאות של הבת, ולהביא בכל פעם את המזונות עולה כסף, ולכן זה מקטין את התקציב של מזונות הבת. ולהלן אי"ה נעמוד בטענה החזקה הזאת, כי בעל לחם רב כבר עמד על זה. וכפי הנראה מורו ורבו של בעל לחם משנה הרשד"ם, כאשר יצא במחלוקת נגד מהר"י בן לב בשאלוניקי, כבר עמד על הטענה הזאת. ואפשר שגם כתב את זה להרדב"ז.

והנה בזמנינו נשתנו כל הערכים וכן בעיות כלכלה וכדומה. ואפילו מהר"י בן לב אילו היה בדורנו, היה מודה לא רק באם פרוצה ביותר ולא רק זנות ממש הגורם היחיד שיכולים להוציא את הבת מרשות האם. וברור שבזמנינו שהבנות לומדות הרבה והאם צריכה לעזור לה. ולשיטת הרדב"ז שרק בזמן שהאם היא צוותא טבא לבת, על זה אמרו חז"ל הבת לעולם אצל אמה. וקרוב לזה סובר בן דורו הגדול אאמו"ז מהר"ם פאדווא. והם חולקים על בעל חלקת מחוקק, לפיכך המודדים בענין זה שבית דין צריכים להתחשב בזה, אלו חינוך הבת לתורה ולתעודה וליראת שמים ולמידות טובות. וכן המצב הכלכלי של שני הצדדים, והעתיד של הבת בין בית האם לבית של צד השני. לכן במקרה שהבת אצל האם, או בניס קטני קטנים שהם אצל האם, אם בית דין חוקרים ודורשים ורואים שהשפעת האם אינה טובה על הילדים, הואיל שהילדים אצלה רק מהדין שהיא יכולה לטפל בהם יותר טוב, וכלשון הגמרא בעירובין שאפילו ילד בן שש בצוותא דאימיה ניחא ליה טפיה. ואם צוותא דאימיה זהו כצוותא דחרש עם הגחלת ועם השור והבור כמו שאמרו בריש בבא קמא, על בית דין להוציא את הילדים מרשות האם. ולהלן נסביר אי"ה שלכל גדולי הפוסקים בבית קל יותר שנוציא אותה מרשות האם. ולפירושו של מהר"י בן לב והראנ"ח בדברי תשובות הרשב"א המיוחסות, בבן קל יותר להוציאו מרשות האם.

כללן של דברים במקרה שהאם אינה יכולה לגדל את הילדים שלה כהוגן, ותהיה הסיבה איזה סיבה שתהיה, אין על האם זיקה עליהם בכלל. ואפילו הבת אינה שייכת לאם רק בגלל הצוותא שלה אתה שמלמדת אותה חוקי ומנהגי נשים. ובמקרה שהאב אינו אדם הגון והשפעתו רעה על הילדים, ברור שבית דין חייבים להוציא אותם מתחת ידיו ומוסרים אותם לקרובים שאינם יורשים. ובמקרה שהם אנשים הגונים ביותר ילדים גדולים יכולים לתת להם



ברשותם. ועיין היטב בתשובות מים עמוקים סימן מ' הנ"ל להראנ"ח, וכל הקרובים מצד האב גרידא ששם ביתם ומקומם כמו שביארנו.

### פרק כ"ג

עח) ובאם האם נגד קרובי האב מי מהם קודם. בחלקת מחוקק סוף סימן פ"ב אות י"א: רק בזמן שהאב קיים הוא קודם לפני אם האם. אבל בזמן שאין האב קיים אם האם קודמת לשאר קרובים. והדין הזה בין בבנים קטני קטנים ובין בבת בכל הגילים, ואפשר בנערה ובוגרת גם בעל חלקת מחוקק מודה ששואלים את פי הנערה. וכפי הנראה גם כנגד אחיה מהאב ואחותה מהאב השווה בעל חלקת מחוקק את מידותיו. וכדבריו סתמו מפרשי השולחן ערוך. ולענ"ד נראה שבעל חלקת מחוקק מדין רחמי אם האם על נכדה או נכדתה קא אתי עליה.

והנה ההלכה הזאת שהביא הרמ"א שם בסוף סימן פ"ב, יסודתה בהררי קודש מדברי תשובת התשב"ץ חלק א' סימן מ'. והתשובה הזאת עלתה על שולחן גדול המלכים ביתה יוסף בסוף סימן פ"ב. ומשולחן המלך הבית יוסף נעתקה לחם משנה לשולחן הרמ"א שם. ואדונינו התשב"ץ דן שם בתנוק שמתה אמו ורוצה אם אמו לגדלו בחיקה ולשכור לו אשה מינקת. ואביו אומר לא כי בני החי הוא שלי ואין לך רשות בבני, אני אגדלנו ואני אשכור לו מינקת. והתשב"ץ פוסק שהולד שייך לאביו, האב יכול לטעון: על בני ועל פועל ידי תצוויני, ושומעין לדבריו שאמר כהלכה. ולא עוד התשב"ץ פוסק שאחרי שהתנוק נגמל, אפילו כשאמו קיימת ברשות האב להוציא את התנוק מרשות אמו. וכאמת צריכים להבין, אחרי שאם האם אינה מניקה במה כוחה גדולה, אלא כוחה גדול ששייך עליה רחמי האם, כי בני בנים הרי הם כבנים לענין רחמנות על בניהם כבני בנות. וידוע ומפורסם מה שאמרו במדרש על ראובן שאמר ליעקב אבינו את שני בני תמית וכו', והלוא שם מדברים על רחמי אבי האב. ואם נאמר שכוונת התשב"ץ על בני ועל פועל ידי תצוויני, זהו מדין שהתנוק שייך לאביו ולא לאמו, מה לי כשהאב קיים ומה לי כשאין האב קיים, בין כה ובין כה התנוק שייך אך ורק למשפחת האב. וגם בקרובי האב נגד אם האם, התנוק שייך למשפחתם והם קודם לאם האם. ולמרות שהתשב"ץ כן מזכיר את הדין שהבת אצל אמה, מכל מקום לא דבר ברורות מהו הדין בדין ודברים בין קרובי האב נגד אם האם.

וזה ברור שכל הדין והתורה אשר שם משה בעל חלקת מחוקק לפני בני ישראל ומסרוה לבעל בית שמואל, מדיני אם האם נגד קרובי האב, שאם האם קודמת, לא מהתשב"ץ ולא מקדמונים אחרים, וזהו מסברא דיליה. והטעם מדין רחמי אם האם קא אתי עליה. עוד הוסיף בעל חלקת מחוקק שגם בבת למעלה משש ואפילו גדולה שאמרו שהיא אצל אמה, במקרה שאין אם, היא נשארת אצל אם האם, והיא קודם לקרובי האב. וכפי הנראה גם נגד אחיה מאביה ואחותה מאביה נגד אם האם, בעל חלקת מחוקק וכל קדושיו עמו סוברים שאם האם קודמת. ולענ"ד נראה שגם התשב"ץ וגם החלקת מחוקק מדברים שלילדים לא חסר דבר בין אצל קרובי האב ובין אצל אם האם. ואפשר שבעל חלקת מחוקק סובר אפילו שעתיד היתומים מזהיר יותר לעתידם אצל קרובי האב, מכל מקום אם האם קודמת. ובמקרה של התשב"ץ משמע שגם האב וגם אם האם יכולים לשכור מינקת ולא חסר להם כלום. ואם צד אחד חשוב יותר ואצלו יש עתיד גדול ליתומים, בזה נכנסנו כבר לדינו של ראש משפחתנו אאמו"ז מהר"ם פאדווא. וכן במחלוקת בין גדולי הדורות עמודי העולם בכוונת תשובת

הרשב"א המיוחסת להרמב"ן הנ"ל. עד כמה כחם גדול של בית דין אביהם של יתומים להתערב בדינים האלו לפי ראות עיניהם לשנות את מקום הילדים מההלכות הכתובות בגמרא בדינים אלו.

ובזמנינו בית דין צריכים גם להתחשב עם רופא מומחה בכחות הנפש של היתומים. ובתשובות הרדב"ז חלק א' סימן קכ"ג בראובן שמתה אשתו והניחה לו בן יונק חולה והתנוק אצל אם אמו, ואם האם שיש לה כסף רצתה לשכור מינקת לתנוק, והאב הוא אינו נשוא ואיש מסכן עני ואביון, ובזמן שהאב הולך לעבוד הוא משאיר את התנוק החולה אצל שכנים, ויש חשש גדול שבזה הוא מסכן חיי התנוק החולה ר"ל. ובגלל העקשנות הפראית של האב, התנוק עלול ח"ו למות. והשיב אדונינו דוד הרדב"ז: הדבר ברור שמעיקר הדין הבן אצל אמו אמרו ולא אצל אם אמו. אבל אם ראו בית דין שתקנת הולד שיעמוד אצל אם אמו ולא אצל אביו, לפי שהיא מרחמת עליו יותר מאחרים, מניחים אותו אצל אם אמו. ואף על פי שיאמר ראובן תנו לי את בני ואני אעשה ואם ימות ימות אין שומעים לו. והרדב"ז מוסיף ולא מבעיא אם מניחו בבית שכניו וכו', אלא אפילו שרוצה האב לעמוד אצלו תמיד אין שומעים לו, כיון שנתברר לבית דין שתקנתו של ולד להיות אצל אם אמו, וזה שוטה שרוצה להרוג את בנו. והרדב"ז סובר רק בזמן שהתנוק בסכנה מוציאים את התנוק מרשות האב, פירוש רק במצב דחוק מאד מוציאים בן מידי אביו אפילו בתנוק, ואפילו שזה נגד אם האם. והדברים האלו קרובים לדברי ראש משפחתינו מהר"ם פאדווא שהבאנו לעיל, כי בבן קשה להוציא מרשות אביו, רק בדוחק וצורך גדול. וכבר הסברנו לעיל שאמו"ז ראש משפחתינו מהר"ם פאדווא מדבר רק בבנות שמעיקר הדין הן שייכות למשפחת אביהן, לכן בית דין יכולים להחליף לפי ראות עיניהם. אבל בן דורם של אמו"ז מהר"ם פאדווא והרדב"ז, מהר"י בן לב כפי הנראה חולק עליהם. ובאמת יכולים לפרש שהתשב"ץ והרדב"ז אינם חולקים על דינו של בעל חלקת מחוקק, כי שם היה האב קיים, לכן הוא קודם לאם האם. אבל בתשובות דרכי נועם סימן כ"ו, שהיה כמעט בן דורו של בעל חלקת מחוקק, למד מדברי התשב"ץ והרדב"ז, אמו דוקא אמרו בגמרא ולא אם אמו. גם כן מביא שאמו תקנתא ואם אמו תקנתא לא עבדינן. ולהלן נביא את זה.

שוב מצאתי בתשובות מים עמוקים חלק שני תשובות הראנ"ח סימן מ', שגם הוא מביא תשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, שלעולם בדברים אלה הכל תלוי למראה עיני בית דין. והראנ"ח מפרש כמהר"י בן לב, שהרשב"א מחלק שם בין בן לבת, ושם היתה השאלה בבן קטן וסיים שהדבר תלוי למראה הבית דין. נמצא שזוהי מחלוקת גדולה בין אבות העולם בדין זה, כי רוב רובם של החכמים סוברים כאמו"ז מהר"ם פאדווא וסייעתו. ומהר"י בן לב והראנ"ח חולקים עליהם, ודו"ק. ואפשר שלהלכה הראנ"ח עשה את זה רק לסניף בעלמא, כי בעיקר הדין הוא מסיק: ועוד אפילו תימא שמובן כך מתוך צוואתו של האב, אם באנו לחשוש למה שחששו בגמרא לרציחה, אפילו שהאב אמר בפירוש שלא לחוש, בזה לא צייתין ליה. לפי שאין האב זכאי בבנו להכניסו לסכנה, וזה מבואר בעצמו. נמצא שבמקום סכנה ובפרט סכנה שאמרו בגמרא, הרדב"ז והראנ"ח שניהם סוברים שמוציאים מרשות האב, לכן יכולה להיות שכוונתו של הראנ"ח שרק בדין זה בית דין יכולים להוציא את הבן מרשות קרובי האב. וזהו לעיין היטב אם הולד בסכנה, כי עליהם הדבר מוטל לא רק מדין אביהם של יתומים. ובזמן שישנה שאלה של סכנה לתנוק בבן או בבת, ואפילו שאלה של סכנת דרכים

שעמדו על זה הרדב"ז והרשד"ם ובעל לחם משנה בלחם רב הנ"ל והאלשיך בסוף סימן ל"ח, ברור שעל בית דין לברר הדבר ולא להכניס את היתומים לסכנה. אולם השאלה נשאלת בכל תוקפה במקרה של הרדב"ז, שהאב גם כן יכול למצוא מינקת ומקום טוב לתנוק החולה הנ"ל. והשאלה שאם האם נמצאת כל היום עם התנוק והיא משגיחה על המינקת, מצד השני האב טרוד כל היום. וגם כאן בית דין צריכים לעמוד אם יש סכנה בדבר, ואם לא ברור שמקום התנוק אצל האב כמו שבררנו לעיל. ועיין בתשובות מהר"ם אלשיך שרמזנו לעיל בסימן ל"ח חלק האחרון, בשאלה שהאם ומשפחתה לרבות אביה שהיה אדם חשוב כפי הנראה רוצים לעלות לארץ ישראל, ומשפחת האב והאפוטרופוס מעכבים, והאם רוצה שיהיה ויתגדל אצל אביה בארץ ישראל, שזה אבי האם של הבן, ומשפחת האב רוצים שישאר בעירם ויהיה אצל אם אביו הנפטר. והשיב מהר"ם אלשיך שזקנתו אם אביו אינה יורשת, לכן אין החשש של מעשה שהיה. ועפר ואפר אני תחת כפות גדול הדרשנים מרא דרוזין מוסמך בסמיכת מהר"י בי רב מרן האלשיך. הלוא בני הסבתא כן היורשים או שבעלה היורש, ואם איתא שאנחנו כן חוששים למעשה היה, לענ"ד הסכנה נשארת שבניה הנכנסים ויוצאים בביתה וכו', וברור שבית דין חייבים וצריכים לחשש מעשה שהיה וכו'. עוד כתב שם האלשיך שבנידון דידיה אין כאן סכנת דרכים וכו', ובפחות מו' שנים מהר"ם אלשיך סובר שברור שהבן הקטן אצל אמו, אולם למעלה משש שנים הוא סובר שמשפחת האב יכולים להפסיק לפרנסו.

עט) וראיתי למהר"ם אלשיך שיצא לדון דין חדש, שאפילו ילד למעלה משש שנים, אם משפחת האם אומרים אנחנו איננו רוצים שום תמיכה ממשפחת האב, יכולים לעכבו אפילו אחרי שש. והאלשיך לומד את זה מדבריו של הרמב"ם בפרק כ"א מהלכות אישות הנ"ל, שאחרי שהבן נעשה שש שנים, יש לאב לומר אם אינו אצלי לא אתן לו מזונות וכו'. וגדול הדרשנים דרש מדברי הרמב"ם האלו, אם משפחת האם אומרים אנחנו מוותרים על מזונותיך, הבן נשאר אצל אמו. וראיתי למרא דהלכתא שומר בית הנשים רבינו משה בעל חלקת מחוקק שיצא בשערי המלכים מאן מלכי רבנן, ושם בסימן פ"ב סעיף ז' באות ט', וצעק צעקה גדולה ומרה נגד הסברא של רבינו משה גדול הדרשנים והרב המוסמך מצפת. וכרוזא נפיק בחוצות ווילנא ובריסק דליטא ושאר ערים ואמהות בישראל: וזהו נגד המושכל, למה תוכל האם לעכבו מהאב והיא אין לה שייכות לבן. ועיין שם בחלקת מחוקק שהרעיש את העולם תבל ומלואה נגד דין כזה. ובאמת כמעט בכל התשובות שהבאנו ויותר מזה שלא הבאנו, כתוב להיפוך מסברת מהר"ם אלשיך. ובתשבץ סימן מ' שהבאנו הוא סובר שאלמלא הטעם בגמרא בכתובות דף ס"א ע"ב, שיש צער לאשה כשאינה מניקה את בנה. אבל כי ליתא להאי טעמא הדין עמו. ולדברי קדמון הקדמונים התשב"ץ שבזמנינו רוב רובן של הנשים אינן מניקות, אפילו תנוק פעוט שבפעוטים יכול האב לקחתו, והאם אינה יכולה לעכבו. אולם התשב"ץ חולק על הרמב"ם והוא פוסק כהראב"ד, עיי"ש. ורוב רובם של הפוסקים בעיקר בתשובות מצאו מקור חדש לדברי הרמב"ם שעד בן שש הבן אצל אמו. מהגמרא בעירובין דקטן בצוותא דאימיה ניחא ליה, ושם כתוב עד סוף שש שנים, וכל הפוסקים האלו אחרי שהבן נעשה שבע שנים ברור שהוא ברשותו של אביו. עוד כתוב מהר"ם אלשיך שבן למעלה משש שנים יש עליו הדין של פעוטות וכו', לכן כאשר ילד בן שבע או שמונה שנים אומר בצוותא דאמי אני רוצה שומעים לו. וגם על זה יש הרבה לדון ולהרהר אחר רבן מורן ומאורן של ישראל. ובזמנינו אין הדברים האלו לגמרי, כי נשתנו הערכין והמושגים האלו לגמרי, שילד או ילדה יחליטו בדינים האלו אפילו בגיל תשע. גם כן מה שלמדנו שהבן לפני שש והבת אפילו אחרי

כן ברשות האם אפילו כשנשאת לבעל שני, מה נעשה לבן היתום או לבת היתומה בזמן שישנן בעיות ביניהם ובין האב החורג. ומה נעשה כאשר האם יש לה מבעל השני ילדים, והוא מפליא נגד הבנים מהבעל הראשון והוא מקפח אותם והם סובלים מזה. וברור שבית דין בזמננו חייבים להתערב מיד בענינים האלו, כי יש כאן סכנה לבריאות הרוחני של היתומים ח"ו. וזהו מהדין שהבאנו לעיל סכנה לבן או לבת, וזה חמור יותר מהדין של אביהם של יתומים.

ונשוב ונחזור לדין אם האם. בכנסת הגדולה טור אבן העזר סימן פ"ב אות ל"ו מביא שיטה, שבמקרה שאין לאב אשה, מוסרים את היתומה לאם האם ולא לאב, כי אם האם תלמד לנכדה צניעות ואורח כנשים, מה שאין האב יכול לעשות. וכן כתוב שם שאם אשתו של אב האם אינה האם של האם, לית לן בה כל הדינים האלו. וגם כאן לא ביארו מה יהיה הדין במקרה שאבי הבת היתומה רוצה להשכינה אצל קרובה ממשפחתו ואין צריך לומר אחותה הגדולה מאביה או אשת אחיה מאבי היתומה. והעיקר שהתנוקת מתגדלת בהשגחת האב, ולא אם האם. ולכאורה בזה כל רבותינו חכמי קדם שהביא בעל מאסף דברי רבותינו חכמי תוגרמה אשר בגלות ירושלים בספרד, בעל כנסת הגדולה. כולם יעידון ויגידון, שהבת צריכה להיות אצל פקוחו של האב, והוא שתהיה נשמרת מאשה ממשפחת האב, שתלמדיה צניעות אשה ואורח כנשים. וכל זה היה בימיהם שהבנות לא למדו תורה לגמרי, רק מסורת מאם לבת ומאשה עם נסיון בחיי נשים ובמצוותיהן. מצד השני כתב הרדב"ז בחלק א' סימן תכ"ט: ואם ראו בית דין בבן למעלה משש שכבר אין צריך לאמו, שיותר טוב לעתיד הילד להוציאו מאמו ולהניחו אצל קרובי אביו משום פגם משפחה, מניחים אותו בידי קרובי האב מי שאינו ראוי ליורשו. פירוש דבריו שבימיהם ילד שנתגדל אצל אב חורג, בעל אמו, זה היה פגם משפחה שנתגדל על שולחן אחרים. עוד כתב הרדב"ז ואין מניחים אותו אצל אשה כדי שלא יהא רגיל בין הנשים. סכום דבריו באם הילד שנשאת לאחר, עד שש שנים הוא אצל אמו אפילו שנשאת לאחר, מהדין שצריך לאמו, ובוזה הוא פוסק כהרמב"ם, ולא כהכרעתו של התשב"ץ הנ"ל. בילד למעלה משש שכבר אינו צריך לאמו, ועליו כבר לא אמרו בצוותא דאימיה ניחא ליה, אם בית דין ראו שזה פגם משפחה, שמתגדל על שולחן אחרים לפי המושגים בימים ההם, מוציאים אותו מרשות אמו למשפחת האב שאינם יורשים של אביו, ולעולם לא מכניסים אותו שיתגדל ויתחנך אצל אשה בלי בעל. ודבריו צריכים הסבר גדול, כי זה ברור שאצל אמו הוא מתגדל אפילו כאשר היא נשאת אלמנה. וכאן השאלה נשאלת באם האם שאין לה בעל. וכפי הנראה שהרדב"ז גם אינו מתיר שאם האם תגדל את הבן בלי בעל בזמן שהוא כבר אחרי שש.

כללן של דברים שרבותינו הראשונים וקדמוני הדורות ובראשם חכמי קדם, כמעט כולם סוברים שבת אינה מתגדלת אצל זכרים שאין להם אשה, ובן אחרי שש צריך כבר להתגדל בין הגברים, ודו"ק. אולם באם כולם מודים שיכולה לגדל פרי בטנה. וחשבתי לדקדק שבעל חלקת מחוקק הנ"ל מביא שאם האם לפני כל קרובי האב, ולמה אינו מביא שהיא קודמת לאב, במקרה שאין לאב אשה והבת לא יכולה להתגדל רק אצל אביה. וחשבתי שאאמו"ז ראש משפחתנו מהר"ם פאדווא בזמן „שהעלה על הצור“ את הקצין רבי יודא אחי היתומות מאביהן, אפילו נגד האם עצמה, כל שכן שמשפחת האב קודם לאם האם, בזמן שהם עשירים והבת תהיה מאושרת אצל משפחת האב. גם יכולים לדייק מלשון בעל חלקת מחוקק שגם בבן הוא מעדיף אם האם רק עד בן שש. ואפשר שהטעם שגם אם האם הבן לפני שש, אצלה הדין

של צוותא דאימיה ודאם אימיה ניחא ליה, לכן גם שהיא בלי בעל היא קודמת למשפחת האב. אבל בתנוק שאינו צריך לאמו, בעל חלקת מחוקק סובר שמשפחת האב מוציאים אותו ממנה, אפילו שיש לה בעל, ואפילו שהוא אבי אבא הילד.

ונשוב ונחזור לדברי מהר"י בן לב הנ"ל שנתעצם בכח ולאל וגבורה יתירה לאמת את דבריו „להעמיד על הצור" את הבת הקטנה אצל האם, אפילו שעוזבת את העיר והמדינה. ואחת מהטענות החזקות ביותר בעיניו, הלוא אין כח בית דין יפה מכח האב עצמו. וכאב עצמו עיקר הדין כדברי הגאונים והרמב"ם ורבינו מאיר הלוי וסייעתם הגדולה, שאפילו בגרושה מניחים את הבת אצל האם. ובאמת כך פסקו בשולחן ערוך שם בסימן פ"ב. וזהו בגלל שמהר"י בן לב מפרש בגמרא שהבת אצל האם לעולם, לא רק בביתה אלא אפילו בזמן שהיא עוזבת את העיר ואת המדינה. אבל הרדב"ז ומהרשד"ם ורוב חכמי הדור ההוא חלקו עליו על עיקרא דדיניה, שגם בגרושה תנוק הצריך לאמו וקטן בצוותא דאימיה ניחא ליה. במה דברים אמורים שהאם נמצאת בעיר בעלה, וכיכלתו לבקר כל פעם את בניו ובתו, אבל אין לה רשות לעזוב את העיר והמדינה ולקחת את הילדים עמה. וכבר הבאנו שדברי מהר"ם אלשיך יחידאה נינהו, לפיכך אפילו כאשר האם מוותרת על כל המזונות של הילדים, היא לא יכולה לעזוב את העיר ולקחת אותם.

ובכנסת הגדולה מביא מאדונינו המבי"ט ובתשובות כתב יד ממהר"א די בוטון ועוד שסוברים כהרדב"ז ומהרשד"ם, נגד מהר"י בן לב הנ"ל. שוב מצאתי בכנסת הגדולה, שמה שהבאנו לעיל בשם מהר"ם אלשיך שמדייק מלשון הרמב"ם האם יכולה להחזיק את בנה למעלה מגיל שש, אם היא אינה דורשת מזונות. וכתבנו שבעל חלקת מחוקק חולק על זה. בעל כנסת הגדולה מביא שמתורתו וממתיבתא עילאה של רבינו יוסף בן לב יצאו הדברים האלו, וחפשתי ומצאתי שדברי מהר"י בן לב הם בסוף סימן ע"ד כלל י"ב, אבל מה שבעל כנסת הגדולה סותם שהאלשיך סובר בדין זה כמהר"י בן לב, באמת הר"י בן לב דייק כך מלשון הרמב"ם, והוא מביא מיד שהראב"ד והרא"ש והטור חולקים על הרמב"ם. וכבר הבאנו שגם התשב"ץ הנ"ל חולק לגמרי על הרמב"ם בדין זה, ואם שמקצור הלשון משמע שמהר"י בן לב אמר שני דברים האלו בנשימה אחת ובחדא מחתא, שהבת נשארת אצל האם לעולם ובכל מקום שהאם הולכת, והדין השני שהאם יכולה לקחת את בנה אפילו מבעלה אחרי שש שנים, אם היא מוותרת על מזונות של האב. אבל המעיין היטב בדברי מהר"י בן לב, במחלוקת הגדולה עם מהרשד"ם והרדב"ז במעשה הנ"ל אין רמז לזה, וזוהי תשובה אחרת לגמרי.

### פרק כ"ד

פ) סכום הדברים וסיומא דפסקא: רוב רובם של החכמים החולקים על מהר"י בן לב, בין בדין לקחת את הבת לעיר אחרת, ואין צריך לומר למדינה אחרת. ועוד יותר חכמים חולקים על מהר"י בן לב ומהר"ם אלשיך על הדיוק ברמב"ם, שהאם יכולה לקחת את בנה למעלה מגיל שש, אם היא מוותרת על מזונות הבנים. וזה ברור שכל מיני המציאות של חיי המשפחה שלהם לגדל בנים אצל האם עד גיל שש, ואחרי כן לאב וכו'. וכן הבת אצל האם אפילו גדולה וכו'. אצלינו נשתנו אופני החיים ודרכי החנוך לגמרי. אבל איש נבון וחכם ובעיקר נבון הלומד דבר מתוך דבר, צריכים ללמוד הרבה הרבה מחכמי קדם וממפרשי השולחן ערוך

בדינים האלו, ולראות מה יעשה בישראל, ועל יודעי בינה לעיתים להכריע ולהחליט בזמנינו מה יעשה ישראל, ומה נעשה לאחותינו הקטנה ביום שידובר בה. גם מה שרמזנו לעיל בשאלת פי הילדים, ומתי הם נעשים גדולים לענין זה. אאמו"ז מהר"ם פאדווא סובר שילדה בת י"א כבר יכולה להגיד אצל מי היא רוצה להיות, ובדין זה דינה כגדולה כבר. ומהר"ם אלשיך בתשובה הנ"ל סימן ל"ח: ועוד אני אומר שאם הקטן אחר היותו בן שש ומעלה אומר דניחא ליה בצוותא דאימיה, לאו כל כמיניה דאפוטרופוס לעכב עליו. ומהר"ם אלשיך לומד את זה מדין הפעוטות שהוא כבר כגדול וכו' לכמה דברים. ולבסוף הוא מסיים: אבל בגופו לא שליט אפוטרופוס לכופו לא להיות אצל אמו, אי בעי למהווי אצלה. דבממונא שליט אפוטרופוס ולא בגופו.

ועל כל הדין הזה ישנן כמה בעיות. הלוא אמרו שאינו מוכר בנכסים, ולא עוד אפילו בן ט"ו וט"ז עד בן כ' אינו מוכר בקרקעות, כי דעתו קלה וחי עם דמיונות, כל שכן להיות אצל אמו שיכולה לשחד אותו בכל מיני ממתקים. ובפרט כל אם יכולה לסדר להיות טובה אל בנה ולשחד אותו, גם כן יכולה האם להשניא את היתומים על אביהם ומשפחת אביהם. ומה שאדונינו משה מהר"ם אלשיך טוען שהאפוטרופוס שליט בממונם של היתומים אך לא על גופם, עפר ואפר אני תחת כפות רגליו, וכי על כחו של האפוטרופוס ועל מידת השלטון שלו אנחנו דנים פה, הלא האפוטרופוס הוא בא כחם של משפחת האב, ששם שייך הילד ושם ביתו, ואם האפוטרופוס אינו מעכב, כל משפחת האב מעכבים. סוף דבר לא זכיתי לעמוד על סוף דעתו של משה לגמרי, כי קרן עור פניו. ולא רק דברי אדונינו משה מצפת אביר הרועים ואבי הדרשנים לא זכיתי לעמוד על סוף דעתו, גם על סוף דעתו של אדונינו משה בעל חלקת מחוקק מווילנא ומעירי בריסק דליטא לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, כי נשגבו ממני לגמרי. בחלקת מחוקק שם אות י, כאשר יצא בכח גדול וביד חזקה נגד סברת מהר"י בן לב ומהר"ם אלשיך, שהבן אחר שש שנים עם אמו כשאינה דורשת ומוותרת על מזונות הבן, הרשות לעכב את בנה אצלה. וכדי לפרש לשון הרמב"ם והשולחן ערוך כתב על בעל חלקת מחוקק: ויש ליישב בדוחק כשהבן אינו רוצה להפרד מאמו יש לאב לומר אין עלי חיוב צדקה לפרנסו, כל זמן שאינו שומע לקול אביו להיות אצלו ללמדו תורה ושאר דברים. ומשה ושמואל בקוראי ההלכה הזאת בחלקת מחוקק ובבית שמואל והבאר היטב אסף את זה באוצרותיו. ואני בער אנוכי ולא אדע, וכסיל ואויל ולא אבין את זאת. את מי מענישים גדולי ישראל וחכמי הדורות, ילד בן שש שנים ושלשה חדשים, והוא נקרא שאינו שומע לקול אביו. וזה ברור שאצלינו נשתנה אורח החיים והערכים והמושגים בחינוך ובכל אורח החיים, וביניהם במושג קטן וגדול. ואנחנו פשוט איננו יכולים להבין ולהשכיל דברי הראשונים והקדמונים בנידונים האלו, כי רחוקים אנחנו מאורח חייהם בזה כרחוק מזרח ממערב. אמנם הרבה הרבה לנו ללמוד ולהבין את ההלכות האלו ממקורם ומשרשם העליון מראש צורים ומראשי גבעות עולם. ואם על כל חלק אבן העזר כתב בעל פתחי תשובה בהקדמתו על חלק אבן העזר: כאשר גלוי וידוע לפני מביני מדע, אשר בחלק אבן העזר דברי שאלות ותשובות מאד נצרכים, וכמעט אי אפשר לפסוק שום דין מתוך השולחן ערוך לבד, אם לא יעינינו ויעמיקו בספרי שאלות ותשובות השייכים. וכל הגדולים שבכל דור ודור בחלק אבן העזר העמיקו עצה הגדילו תושיה, ואין שום ספק שבהלכות האלו אשר הדינים בשולחן ערוך בבחינת מועט המחזיק את המרובה, והמציאות נשתנה הרבה עד אין שיעור. לכן עלינו להתעמק ולעיין להבין ולהשכיל, כדי לדעת מה יעשה ישראל בשינוי העתים ובחילוף הזמנים.

עוד ראה חולה ראיתי תחת השמש ורבה היא על האדם. וראיתי דמעת העשוקים ואין להם מנחם. כי מקום המשפט בנימוסי בשר ודם שמה מקום הרשע, כי לא כצורינו צורם וכל משפטם פקו פליליה וכו'. וזהו במקרה שגרושה ואין צריך לומר אלמנה התחתנה עם בעל שני, והרבה פעמים היא מצליחה לעשות כל מיני הצטדקויות, שבעלה השני יאמץ את ילדיה מבעלה הראשון, ועל ידי זה משכיחים את הילדים ומנכרים אותם ממשפחת אביהם, שרק שם הם שייכים. וקרוב בעיני שזהו ממש גניבה וגזילת נפשות, וזהו ממש שפיכות דמים נגד משפחת האב של היתומים. ובפרט לאלו ששכלו את בנם ר"ל, עוד גוזלים מהם את זרעו ר"ל, שהם בפירוש שייכים למשפחת האב. ועל אלו שעושים את זה, ועל אלו שעוזרים לרציחה ושפיכות דמים כזה, אמר שלמה ברוח קדשו במשלי כ"ח: אדם עשוק בדם נפש, עד בור ינוס אל יתמכו בו. ובהרבה מקרים רעים בלתי טהורים ר"ל. כי איש נכרי יאכל מעמל איש שני וגוזל את בניו, זה הבל וחולי רע הוא. כמה פעמים אלמנות צעירות כאשר מקבלות את בניהן לפי בית המשפט בנימוסיהם, ואחרי כן הן נשאות לאיש שני, משחדים את העובדים הסוציאליים ופסיכולוגים, והם מחליטים שמשפחת האב אסור להם לראות את היתומים, או שזה עושה בעיות ומריבות בין האלמנה ובעלה השני וזה מפריד בחיי הנישואין שלהם, או שמחליטים שזה פוגע בבריאות נפשם של הילדים, והעיקר שלטובת הילדים שלא להכיר ולא לדעת בכלל ממשפחת אביהם. והלא הילדים שייכים למשפחת האב לכל דיני תורתנו הקדושה.

ובנודע ביהודה מהדורא תניינא סוף סימן פ"ט: ועל דבר הילד פחות מבן שש שפסק שישאר אצל האב, כתורה פסק וכו' שאם אחר הגירושין אין המתגרשת והמגרש בעיר אחת, אז הדין שישאר הבן אצל האב אפילו פחות מבן שש כדי לחנכו וללמדו וכו', וכל מה שפסק מעלתו יפה פסק, והמערער עליו עתיד ליתן את הדין, עכ"ל הנודע ביהודה. ולבי אומר לי שגילה טפח וכסה ארבע מאות פרסה. כי עיקר טעמו ונימוקו שבימיו נשתנו העתים, ואין הדין של צוותא דאימיה ניחא ליה, כי זה לא המציאות שהיה בימיו.

והמעייין היטב היטב בכל התשובות שהבאנו, בשאלה שהאם רוצה לעזוב את המדינה, והיום הילד לפני שש, אבל בעוד שנה או שנתיים יהיה בן שש, וכמה רצו לעשות פשרה כזאת. עיקר הדין כהחולקים על מהר"י בן לב, והאשה אינה יכולה לקחת בת עמה ובן לפני שש. מצד השני איננו יכולים לכופ את האשה שתשאר בעיר. אולם ביונק היא כן יכולה לקחת את הילדים אתה, או שבית דין יכולים לכופ אותה להשאר, ואפשר שבמכירה ברור שבית דין יכולים לעכב אותה שלא תעזוב את העיר. והשאלה הזאת בנכרית מניקה והיונק רגיל אל חלבה, והאשה הזאת צריכה לעזוב את העיר. ובאמת תקנת הקהילות היתה שהמינקת במיוחד של יתומים היתה משעבדת עצמה בשבועה שלא תנשא ותכנס בהריון, ולא תעזוב את העיר. והדבר הגיע לכך, שרבותינו ואבותינו בועד מדינת ליטא הוציאו איסור למינקת להתחתן. אולם בזמן האחרון פה במדינה הפסיקו להניק, לכן גם משפחת האב יכולים לגדל את התינוק ואחרי כן לחנכו, וזה ברור ופשוט ואין צריך לפנינו.

פא) ונחזור ונשוב לתשובת לחם רב הנ"ל בעיות כלכליות ההוצאות שהיתומים אינם נמצאים במדינת נכסי האב, והאם זה גורם למנוע שהבנים או הבנות צריכים להשאר במקום הנכסים שמתפרנסים מזה.

ובתשובת לחם רב סימן ר' לרבינו בעל לחם משנה הנ"ל השאלה היתה שהקרוב מצד

האב שהוא האפוטרופוס רוצה ודורש לקחת את הבנות אתו אל ארצו ומקומו. ובעל לחם משנה פוסק כרבו מכמה טעמים שהבנות נשארות אצל האם. וידוע שאצל בעל לחם משנה כאשר כותב סתם רבו, הכוונה על מוהרשד"ם, וכאשר כותב רבו הכהן, הכוונה על מוהרש"ך. והיה קשה בעיני איך הוא מביא שהרשד"ם סובר שבנות נשארות אצל האם. הלוא בכל המחלוקת הגדולה בשאלוניקי, מוהרשד"ם לחם כארי ליש ושחל שאין רשות לאם להוציא את הבת הקטנה אפילו במינקת.

וכפי הנראה שתשובת מוהרשד"ם שמביא בעל לחם משנה הנ"ל, כוונתו לתשובת הרשד"ם חלק אבן העזר סימן קפ השניה. ושם הבן היורש למך בא ממדינה שניה והזניח נכסיו ומסחריו כדי להיות עם אביו החולה שהיה במדינה שניה, אחרי שנשא אשה שניה והוליד ממנה שתי בנות. והבן הזה למך שעשה לפנים משורת הדין בכמה דברים, היה עם אביו החולה וגם כן אחרי שאביו מת מחליו הנ"ל, ואחרי פטירת אביו סדר כל החובות כי לא נשאר מנכסיו כלום מחובות והוצאות חליו. גם נתן למך מרצונו הטוב לאחיותיו הרבה כסף, גם לחתנים מוכן לתת מתנות. מצד השני האם של שתי הבנות האלמנה של אבי למך, היתה עשירה מופלגת בימים ההם. וטען למך כמה טענות, הראשונה שאשת אביו אם אחיותיו מאמו שהיא כמו מיליונרית בימינו שהיא תשלם הוצאות בנותיה, או לכל הפחות חלק מזה. והשיב מוהרשד"ם בכעס ובשצף קצף, שלמך אינו צודק, כי לא מצינו חיוב לאם בענין זה כלל אפילו בתורת צדקה, כל זמן שיש לבת קרובים מן האב. וכמו שכתבתי פעם אחרת דאם אין לבת קרוב אמו בנכסים, כן גובים מן האם בתורת צדקה בזמן שהיא עשירה, אף על פי שהיא כנכרית בעלמא, כמו שכתוב בתורה או דודו או בן דודו יגאלנו וכו'. ומוהרשד"ם פוסק שבן דוד רביעי עשיר חייב מדין צדקה לפני האם עצמה, אפילו שהיא עשירה מופלגת. עוד טוען למך שצריך ללכת לארץ מולדתו ששם גר אביו עם אמו אשתו הראשונה. והוא מוכן לקחת את אחותו הגדולה מן האב אל ארץ מולדתו, מלבד הכסף שנתן לה. גם שתהיה בביתו כאחד מילדיו ומפתו תאכל ומיינו תשתה. גם ישיא אותה בכבוד על חשבוננו לבן גילה כפי שמגיע לאחותו בן אביו. והשיב על זה מוהרשד"ם שלמרות הדין הבת נשארת עם האם. מכל מקום זה רק בזמן שהוא צריך לתת מזונות מנכסי אביו שירד למזונות הבנות שאביו חייב. אבל כאשר למך נותן מרצונו הטוב לפנים משורת הדין, הוא יכול לטעון כשתבוא אלי אפרנס ואלביש אותה, אבל כאשר היא רוצה להשאר עם האם, אינני צריך לתת לה. ואחרי שלמך פטור לתת לאחותו, כופין את האם כי אין שם קרובי האב בעיר שהאם נמצאת.

וכאן השאלה נשאלת, הלוא מוהרשד"ם סובר שהבת צריכה להיות בעיר ובמדינת קרובי האב. וכאן הוא סובר שאם היו צריכים לתת מירושת האב, הבת נשארת אצל האם. ויכולים לתרץ כמה תירוצים ליישר ולמצוא זכות על דברי מוהרשד"ם. חדא למך לא טען אני רוצה שאחותי תתגדל בביתי כדי שתהיה בבית יורשי האב, ושלא תתנכר ממשפחתי. גם כן כאשר טען שאת אחותו השניה יביאו אל לוי אחיו אשר נמצא בליואנטי והוא יפרנסנה. ואם הבנות רוצות שתשארנה אצל דבורה האם שלהן. אבל במקרה שהן נשארות אצל האם שלהן העשירה המופלגת, שהיא תפרנס אותן, פירוש שזה לא איכפת לו שאחיותיו תשארנה אצל אמן. רק אחרי שמאביו לא נשאר שום ירושה, ורוצים שהוא או אחיו לוי יפרנסו אותן לכן אם הן רוצות לבוא אל המדינה שלו ואל אחיו טוב, ואם לא שהאם דבורה העשירה תפרנס אותן. לכן מוהרשד"ם סובר שבטענה הזאת הבנות יכולות להשאר אצל האם, אבל האם צריכה לפרנס



אותן מדין צדקה. ואפשר וזה העיקר, שהבנות היו כבר גדולות, ואחרי שאביהן הלך לגור עם דבורה אשתו השניה במדינה שנתגדלו בה, וכל הסביבה היתה ללבן קרוב יותר, לכן בחרו להיות אצל האם. ועל זה פסק מוהרשד"ם מה שהבאנו כאן.

ויש לעיין מה היה אומר אמו"ז מהר"ם פאדווא במקרה כזה שגם האם אשה עשירה מופלגת. את מי „היה מעמיד על הצור“ את אחיהן למך או את האם דבורה. אבל העיקר שאנחנו צריכים ללמוד מדברי מוהרשד"ם האלו, במקרה שעושים פשרות והסכמים, והאב או יורשי האב אינם צריכים לתת כסף מדינא דגמרא ופסקי דינים של הראשונים והקדמונים, רק שיתנו כסף מפני שהם קרובים, בזכותם לומר את הבת תבוא אל ביתי אפרנסנה, ובבית האם או קרוביה לא אתן כלום. ובזמנינו כאשר שני עורכי דין משני הצדדים עובדים על הסכמים כאלו עליהם לזכור היטב היטב דברי מוהרשד"ם האלו, לפיכך רבינו בעל לחם משנה בלחם רב סימן ר' פוסק מכמה וכמה טעמים כרבו מוהרשד"ם, שהבנות נשארות אצל האם.

והנה בשאלת הלחם משנה לא היו העניינים כשאלת מהרשד"ם. ובעל לחם משנה מביא בשם רביה דרביה הרלב"ח, שזכות היתומים שיהיו הם ונכסיהם שירשו מאביהם במקום אחד. וזה ברור ואין צריך לפנים שבימים האלו שהתחבורה היתה קשה, היו הוצאות גדולות לכלכל את היתומים ממקום הנכסים למקום שהם היו נמצאים. ובעל לחם משנה סובר שתקנת חכמים שהבת נשארת אצל האם, היא חזקה יותר מהכלל הזה שהבת צריכה להיות אצל הנכסים. ואפשר שבמקרה שלו זה לא היה רחוק ויכלו מזמן לזמן לשלוח כסף לכלכל את היתומים, ולא הפסידו הרבה.

ולענ"ד נראה שאם היתומים והיתומות מפסידות הרבה כסף בגלל שנמצאים רחוק מנכסי אביהם המנוח, או בגרושה אצל אביהם. ועל ידי זה עולה הרבה כסף להביא די מחיתם מקום האב למקום האם. לפי פירוש הפשוט בתשובות הרשב"א הנ"ל ולפי דברי אמו"ז מהר"ם פאדווא על בית דין לעיין היטב בדבר, אם לא צריכים להוציא את היתומים מחיק האם, ויחיו במקום האב או הנכסים ויחיו בכבוד וברחבות ולא בחיי צמצום, כי לטובתם נדרוש כל הימים ולא לרעתם, כלשון אמו"ז מהר"ם פאדווא. לפיכך אם בית דין רואים שתיקון היתומים מבחינה כלכלית להשאר בעיר של הנכסים ואם לא יעשו את זה היתומים יפסידו הרבה, לטובתם יראו ויוציאו אותם מרשות האם.

ומצאתי בתשובות מוהרשד"ם חלק חושן משפט סימן ש"ח, והובא דבריו בתשובות דרכי נועם סימן כ"ו: עוד הפריז על המידה שבזמן שיש לולד אב אין לבית דין להזקק אפילו במה שהוא תקנה לולד, כי מי יחוס על הבן ומי ירחם עליו יותר מן האב. וגבי בת מצינו שנתנה רשות לזכות בקידושיה וכו'. ודוקא גבי אחים חששו, אבל גבי אב לא, דרחמי אב על בנו ובנותיו. ואפילו שהאב נשא אשה אחרת, והסברא נותנת שלא תמצא הבת קורת רוח אצל האם החורגת, מכל מקום אימת בעלה עליה ולא תקניטם. אלו תורף דברי בעל דרכי נועם. ובעל דרכי נועם חולק על המוהרשד"ם בזה. וכבר הבאנו שהרדב"ז סובר בתינוק החולה ואביו אינו יכול לטפל עליו וחשש סכנה בדבר, שכן חוששים. וכן הבאנו שישנן דעות באב שאין לו אשה שלא נותנים לו לגדל עד שיסדר שתהיינה אצל אשה בפקוחו של האב. ועיין שם בדרכי נועם שהוא סובר תמיד יש לבית דין רשות לעיין בדבר, והוא מפרש כך בדברי הרא"ש בתשובה הנ"ל בתחילת הקונטרס.

שוב מצאתי שבדרכי נועם הנ"ל בין בסימן כ"ו ובין בסימן ל"ח הוא דן בענינים האלו הרבה. אבל דבר אחד נעלם מעיני הבדולח שלו. וזהו שמהר"י בן לב הנ"ל ומהרשד"ם הנ"ל השיבו על אותה השאלה, וזוהי המחלוקת הגדולה בשאלוניקי, וגם נעלמו ממנו לגמרי תשובת הרדב"ז. לכן הוא רוצה לפרש שלא פליגי, ומהר"י בן לב ומהרשד"ם מדברים באופנים אחרים, וזה לא נכון לגמרי. גם כן בתשובה כ"ו, כאשר אצל אם האם אין לחם ושמלה והבית מלוכלך בחולי הצרעת ר"ל, ובבית אביהם כולו אומר כבוד ובניו אצלו כבני מלכים וכו', האם יש שאלה בדבר בכלל, ולמה „האריך מרדכי הלוי בשבעים לשון" על שאלה כזאת. אולם מדבריו נראה שחולק לגמרי על בעל חלקת מחוקק בדין אם האם. וכמה מחכמי ספרד הקדמונים מפרשים, שהבת אצל האם זוהי תקנתא ואצל אם האם זוהי תקנתא לתקנתא שלא עבדינן. וגם על זה יש לעיין הרבה, כי אם נאמר שאם האם מרחמת יותר מכל קרובי האב, האם זה תקנתא לתקנתא.

ונחזור לבעיה הכלכלית שהיא חריפה בימינו מכל בעיות אחרות באופן יחסי. ובזה יש לעיין טובא טובא, מה שלמדנו בדינים אחרים ההבדל בין הפסד מרובה ובין מניעת הרוח, ודו"ק. כי לפעמים הבנות אצל האם יהיה להן בגד ללבוש, ואין צריך לומר לחם לאכול. ואצל משפחת האב יש להן עתיד מזהיר ומבריק ובהיכלם כולו אומר כבוד „מחברה הגבוה" ביותר. האם זה טעם מספיק לאאמו"ז מהר"ם פאדווא ולהרדב"ז „זקן הדור" מגלות אשכנז, וזקן הדור" שהוא מגלות ספרד, להוציא את הבנות מרשות האם. ששורש ההלכה הזאת מראש צורים אראנו מדברי הרשב"א המיוחסות הנ"ל. מצד השני אם אחד מגרש את אשתו והבנות ברשות האם כפי דינו של רב חסדא, או באדם שמת והבנות מתגדלות אצל האם. במקרה שהמגרש מחליט או שקרובי האב מחליטים לעזוב את המדינה עם כל רכושם, ואז יהיה קשה מאד לפרנס את היתומים לפי ערך המטבע בשתי המדינות ויפסידו הרבה. ובמקום קרובי האב יחיו ברחבות ובשפע, האם כל כמינייהו להוציא את הבנות מרשות אמן. ואם אלו בנים קטנים לפני שש שנים, כבר הבאנו דברי מופלא שבסנהדרין מדרי בתראה בעל הנודע ביהודה. שברור שמוציאים את הבנים הקטנים מרשות האם למדינת האב. וכל הדברים והאמת האלה צריכים עיון גדול לדעת מה יעשה ישראל בימים האלו. והשי"ת יאר עינינו בתורתו ובאור פניו נהלך כל הימים להורות חוקים ומשפטים צדיקים אשר צוה ה' את משה, ואשר קבלנו מתנאים ואמוראים גאונים וראשונים וקדמונים, בין איש לאשתו ובניהם, בין אב לבתו ולבנו הקטן, בין אם לבתה ולבנה הקטן. ונזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ונזכה לכרוזא נפיק רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה, וכרוזא דלעילא ה' עמך גבור החיל דהלכתא כוותך אמן ואמן!

הרב מנחם דוב גנק  
ענגלוויד, נ.דזש.

## בענין ברכה לפנייה

בגמ' ברכות דף מח: ת"ר מנין לברכת המזון מן התורה שנא' ואכלת ושבעת וברכת וגו'... אין לי אלא לאחריי לפניו מנין ת"ל אשר נתן לך, משנתן לך, רבי יצחק אומר אינו צריך הרי הוא אומר וברך את לחמך ואת מימך, אל תקרי ובירך אלא וברך ואימתי קרי לחם קודם שיאכלנו. ר' נתן אומר איני צריך הרי הוא אומר כבאכם העיר כן תמצאון אותו בטרם יעלה הבמתה לאכול כי לא יאכל העם עד באו כי הוא יברך הזבח אחרי כן יאכלו הקרואים. וברש"י ד"ה כי הוא יברך הזבח ואחרי כן יאכלו הקרואים למדך שטעון לברך לפניי אכילה על הזבח הוא אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול את הזבח והיכן צוני והבשר תאכל עכ"ל. והנה דברי רש"י תמוהין שהרי בגמ' מדובר לענין ברכת הנהנין לפניי האכילה ואיזה מקור היא מברכת המצוה על מצות אכילת קדשים. ועיין במהרש"א שכבר עמד ע"ז.

ולכאורה צ"ב כל הסוגיא שהרי בגמ' ריש כיצד מברכין דף לה. סוגיא ארוכה שביקשה המקור לברכת הנהנין ולבסוף העמידה הסוגיא דהמקור היא מסברא שאסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל [ור"ע אסמכיה אקרא קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחרייהם] ולכן צ"ע למה לן מקורות שנשנו בסוגיא דשלשה שאכלו כיון דמקור ברכה לפנייה הוא מסברא, ועוד למה לא נשנו מקורות אלו אשר נתן לך, וברכך את לחמך, וברכת הזבח בריש פרק כיצד מברכין כשדנה הגמ' במקור דברכה לפנייה.

ואשר נראה לבאר בזה דבגמ' דפרק שלשה שאכלו כשביקשה מקור לברכה לפנייה היינו דוקא ברכה על הפת שבאכל פת חייב לברך לאחרייה ברכת המזון וגם לפנייה ברכת המוציא. ובזה חלוק דין ברכת המוציא משאר ברכת הנהנין. שיסוד דין ברכת הנהנין הוא דין איסורין דבלא ברכה אסור ליהנות מעוה"ז והברכה מתיר האכילה (ומו"ר שליט"א הביא מלשון הירושלמי ברכתה זון היא פדיונה) אבל מלבד זה יש דין מסוים שכמו שמברך ברכת המזון אחר אכילת פת כן יש לברך המוציא בתורת סדר הסעודה אף קודם האכילה ואין זה בתורת מתיר לבד כשאר ברכת הנהנין אלא דיסוד הדין הוא מדין קיום מצוה דכמו שמברך אחר אכילה כן חייב בסדר הסעודה לברך קודם האכילה ונראה דאם לא בירך המוציא מלבד מה שחיסר מצוה דקיום ברכה וגם אם אכל בלא ברכה עבר משום איסור דאכילה בלא ברכה אלא גם חסר בברכת המזון, דהברכה לפנייה ולאחרייה מדרבנן מהוין קיום אחד, ובלא ברכה לפנייה לא קיים מצות ברכת המזון בשלימותה וזה נלמד מפרשת ברכת המזון ואכלת ושבעת וברכת את ה' א' על הארץ הטובה אשר נתן לך, משנתן לך דהיינו דהוי קיום בברכת המזון. ומוכח דהמדובר בגמ' הוא ברכת המוציא שבלאחר אכילה מחייב בברכת המזון. וכן לרבי יצחק דלמד מברך את לחמך היינו דוקא ברכת המוציא על הלחם. וזהו דין בסדר הסעודה דמברך לפנייה ולאחרייה.

והנה עיין בשט"מ שכתב וז"ל ור' נתן ור' יצחק דמוכחי ברכה לפנייה מקראי לאו

למימרא דסבירא להו דתיהו דאורייתא אלא מדרבנן וקרא לברכה לפנייה אסמכתא בעלמא הוא עכ"ל הרי להדיא דהמדובר בסוגיא דידן היא ברכה דפת לפנייה.

והנה כשהצעתי את הדברים לפני מו"ר מרן הגרי"ד סולוביצ'יק שליט"א אמר לי להוכיח דחלוק דין ברכת המוציא משאר ברכת הנהנין, שברכת המוציא חלה על הבציעה כדמבואר בגמ' דף לט וזהו משום דאינו ברכה המתירה לבד אלא קיום ברכה בתחילת הסעודה.

ועיין ברשב"א וז"ל הא דאפליגו תנאי הכא בברכה ראשונה דפת מיהא וכולהו ס"ל דהויא דאורייתא ולא ק"ל כחד מינייהו אלא ברכה שלפנייה מדרבנן וכסתמא דמתניתין דקתני בפ' מי שמתו גבי בעל קרי על המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו כלומר משום דלאחריו דאורייתא ולפניו לאו דאורייתא עכ"ל הרי דהרשב"א סבר לר' יצחק ור' נתן ברכה על הפת הוא דאורייתא מקרא ונראה דזהו דין דאורייתא בקיום ברכת המזון וחלק ממצות ברכת המזון ובאכל פחות משיעור שביעה אינו מחיוב לברך לפניו שהוא חלק מקיום מצות ברכת המזון ולא נאמר בחיוב ברכתו מדאורייתא רק קיום המצוה ולא שום איסורים דאיסור לאכול בלא ברכה אינו אלא מדרבנן.

ונחזור עתה לשיטות רש"י שכתב שהוא יברך הזבח היינו ברכת המצוה דאכילת קדשים. דהמוכח מזה דאין המדובר בגמ' דידן מדין ברכה להתיר איסורים שהרי רש"י הוכיח ברכה לפנייה מברכת המצוה דאכילת קדשים, אלא דנאמר כאן דין בסדר קיום אכילת קדשים שחייב לברך לפניו ואם לא בירך מלבד מה שחסר קיום הברכה אלא דחסר בעצם קיום אכילת הקדשים דזהו מסדר קיומו שיברך קודם האכילה. וכן לענין ברכת המוציא החלה בעד הסעודה סדר הסעודה הוא שיברך לפניו [ומו"ר נר"ו אמר דלרש"י הוי ברכה קודם אכילת קדשים דקדשים מהוין קיום סעודה בפ"ע]. והנה רש"י מיאן לפרש דהוא יברך הזבח לענין ברכת הנהנין דשהכל וכמו שפירש המהרש"א דא"כ אינו ענין לסוגיא דידן דזהו ברכת הנהנין המתיר איסור אכילה ולא קיום ברכה בסדר סעודה וכמו שפירשנו, ועוד דנוסח ברכת הזבח מתכון לברכה דאשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול הזבח כדמוכח במשנה סוף פסחים דף קיא. בירך ברכת הפסח פטר את של זבח ועיי"ש ברש"י דברכת הזבח היינו ברכה דלאכול הזבח.

ולפי"ד מוכן גם המשך הסוגיא ואין לי אלא ברכת המזון ברכת התורה מנין אמר ר' ישמעאל ק"ו על חיי שעה מברך על חיי עוה"ב לא כ"ש. דמה ענין ברכת התורה דהוי ברכת המצוה לדין ברכת המזון ואשר נראה דמה דקאמרה הגמ' ברכת המזון היינו הברכה שלפנייה דהיינו המוציא דהוי קיום בברכת המזון וכמו שכתבנו, דכמו דיש סדר בסעודה דהקדם הסעודה צריך להיות בברכה כמו כן ק"ו שיש סדר במצות ת"ת דצריך להקדים לימודו בברכה ולהרמב"ן בשה"מ זהו ברכה דאורייתא הנאמרה בקיום המצות ת"ת. שלא יכנס לת"ת בלא הקדם ברכה.

[והנה במה שכתבנו דהברכה על אכילת קדשים היא מדרבנן חלק מסדר קיום המצות אכילת קדשים וחלק מעצם קיומו עיין ברש"י על הפסוק בוידוי מעשרות בפרשת כי תבוא (דברים כו, י"ג) ולא שכחתי מלברך על הפרשת מעשרות ומקורו בספרי ומוכח דברכה על הפרשת המעשרות אינו קיום ברכה בפ"ע אלא חלק מקיום מצות מע"ש ובלא בירך חסר בעצם קיום הפרשת המעשר ומהספרי נראה דזהו דאורייתא].

הרב שלמה אלימלך דרילמן  
ר"מ, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## בענין מחלוקת רוב הראשונים עם רב האי גאון ב„דכל מידי דשבת ממשכן גמרינן“

ידוע מחלוקת רש"י וכמעט כל הראשונים עם רב האי גאון אי גמרינן אבות מלאכות דשבת ממלאכת בנין המשכן וכליו גרידא או גמרינן אותן ג"כ מעבודה שבמשכן דהיינו הקרבנות וכדומה. רש"י והראשונים<sup>1</sup> סוברים דאבות מלאכות דשבת ילפינן אך ורק ממלאכת בנין המשכן וכליו. אבל הרב האי גאון<sup>2</sup> סובר דילפינן אותן ג"כ מקרבנות שבמשכן. וז"ל: „ושאלתם מהו אבות מלאכות דאמרינן דגמרינן ממעשה המשכן ואמר הם זרעו ואתם לא תזרעו, זריעה וקצירה האיך הואי במשכן? תשובה, הלא יש בקרבן תמיד כל היום עשירית האיפה סולת ובקרבן אהרן חביתים שבכל יום ובמילואים סל המצות וכל אלה ממעשה המשכן ואין מביאין כל אלה אלא מן הזרע ומן הקציר. ומאז התחילו במשכן בתשרי במדבר סיני ידע משה כי אינם נוסעים משם עד הקמתו. ואי אפשר שיהא סמוכין כי תצא להם סולת במקום אחר אלא זרעו וקצרו לקרבנות“<sup>3</sup>. ועוד מובא שיטתו בתשובת הרמב"ם<sup>3</sup> ובחידושי ר' אברהם בנו<sup>4</sup> וז"ל: „וכתב רב האי גאון ז"ל שאלו הי"א מלאכות – כלומר סידורא דפת – ישנן בקרבן תמיד בכל יום ובחבית כ"ג ובמילואים כולן בזרע וקציר וכן גרסינן בפ' במה טומנין הם זרעו אתם לא תזרעו הם קצרו אתם אל תקצרו“<sup>5</sup>.

ועיין בפתיחת ספר אגלי טל<sup>6</sup> מהגאון מוהר"ר אברהם מסאכטשאוו הקושיות שהקשה על שיטתו של רב האי גאון ותירוצו. ושם מביא ג"כ בשם ר"י בר"י וז"ל: „מצאתי שאמר רב האי שמפורש בירושלמי, ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטורת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה“<sup>7</sup>, שמן אחד בימין, ושמן אחד בשמאל, והקטרת בחיקו והחביתין בכתף עכ"ל הירושלמי. ומדברי הירושלמי, דמשנתנו לומדת אב דהוצאה ממשא דאלעזר הכהן. למד רב האי גאון דילפינן אבות מלאכות דשבת ג"כ מקרבנות המשכן.

(1) רש"י, שבת מ"ט: ד"ה הם זרעו וקצרו. תוס' שם ד"ה ואתם אל תכניסו. רש"י, שבת ע"ג. ד"ה האופה בא"ד. ר"ח על הגמ' שבת ע"ד. שביק תנא בישול סממנין שהיה במשכן ונקט אופה ע"ש מה שפירש ומה שמביא מהירושלמי. ר"ן על המשנה שבת ע"ג. ד"ה האופה.

(2) בשו"ת הגאונים תורתן של ראשונים ח"ב דף 45.

(3) בליקוטים.

(4) בראש ספר מעשה רוקח.

(5) ובענין הגדרת אבות ותולדות עיין רש"י שבת ע"ג: ד"ה כולן מלאכה אחת הן. ר"ח על הגמ' הנ"ל בס"ד „הנוטע וולד הוא של זרע כי הנוטע וכו'. ויש תולדה לתולדה“. רש"י שבת ע"ד: על מימרא דרב פפא שביק תנא דידן ד"ה ונקט אופה וד"ה שאח"ז סידורא דפת בא"ד. ר"ח על הגמ' הנ"ל דמביא הירושלמי דאפיה היא רק תולדה דבישול. רמב"ם בפ' המשניות על המשנה שבת ע"ג. בא"ד „ואלו האבות כולם דמיונות“. רמב"ם, משנה תורה, פ"ז מה' שבת ה"ב „כל אלו המלאכות וכל שהוא מענינם וכו'“. ועיין ג"כ במחלוקת רש"י והרמב"ם בענין זומר רש"י שבת ע"ג: ד"ה כולן מלאכה אחת הן בס"ד „אבל זומר תולדה“. רמב"ם פ"ז מה' שבת ה"ג דזומר הוי אב. הגדרת מחלקותם עיין בשיעורי מס' שבת מאת מרן שר התורה הגרי"ד שליט"א.

(6) אגלי טל פתיחה ב"כ"ג.

(7) במדבר ד, טז.

וכדי לבאר שורש מחלקותם נקדים מחלוקת הרמב"ן עם רש"י בפירושו על התורה באימתי נצטוו ישראל על בנין המשכן וכליו. רש"י סובר<sup>8</sup> שהציווי היה אחר חטא העגל. והרמב"ן סובר<sup>9</sup> שמצות בנין המשכן ניתנה לישראל קודם חטא העגל וכפרש"י מצינו בתנחומא<sup>10</sup>: „אימתי נאמרה למשה הפרשה הזו של משכן? ביום הכיפורים עצמו אע"פ שפרשת המשכן – בתורה – קודמת למעשה העגל". ומדרש אגדה ג"כ מוכח כפרש"י דאיתא התם<sup>11</sup>: „זה שאמר הכתוב<sup>12</sup> שחורה אני ונאווה וכי אפשר לשחור שיהיה נאווה אלא שחורה אני בזהב שנתתי לעגל ונאווה אני בזהב שנתתי למשכן העדות". ומשמע מדבריו ששחורת עוון העגל הקדים לנאוות עשיית המשכן. אבל במדרש לקח טוב<sup>13</sup> מצינו כפירושו של הרמב"ן דכתוב שם: „הטיב להם הקב"ה והקדים צרי למכתם וצוה את משה להזהירם על עשיית המשכן וכל כליו לכפר על מעשה העגל, תבוא ועשו לי מקדש וכפר על מעשה העגל". הרי מבואר מדבריו שהקב"ה הקדים מצות מלאכת המשכן לעוון העגל והקדים תרופה לחטאתם. ועוד כתב הרמב"ן<sup>14</sup>: „ויתכן שהיה זה – הויקהל משה את כל עדת בני ישראל – ביום מחרת רדתו ואמר לכולם ענין המשכן אשר נצטוו בו מתחלה קודם שבור הלוחות כיון שנתרצה הקב"ה ונתן לו הלוחות שניות וכרת עמו ברית חדשה וכו' צוה אותם משה ככל מה שנצטוו תחלה". ומשמע מפירושו שמשה היה חוזר עוד הפעם ציווי מלאכת המשכן אחר שנתרצה הקב"ה וכפר חטאתם. וכזה משמע מדברי הוזה"ק<sup>15</sup> דכתב דהערב רב עשו את העגל ובראשונה רצה הקב"ה שגם הם יביאו למלאכת המשכן כדכתיב<sup>16</sup> „מאת כל איש אשר ידבנו לבו" אבל אחר שעשו את העגל לא רצה עוד שישתתפו בנדבת המשכן ולהכי כתיב בויקהל משה<sup>17</sup> „קחו מאתכם" רק מאתכם, עדת בני ישראל, ולא מהערב רב שאינם נכללים בעדת בני ישראל. וז"ל הוזהר שם: „תא חזי מה כתיב בקדמיתא, מאת כל איש אשר ידבנו לבו לאכללא כלא, בגין דבעא קודשא בריך הוא למעבד עובדא למשכנא מכל סטרין במוחא וקליפה, ובגין דהווי ערב רב בגווייהו אתמר מאת כל איש אשר ידבנו לבו, לאכללא לון בינייהו דישראל דאינון מוחא, וכלהו אתפקדו. לבתר סטא זינא לזיניה, ואתו אינון ערב רב ועבדו ית עגלא וסטו אבתרייהו וכו' אמר קודשא בריך הוא: מכאן ולהלאה עובדא דמשכנא לא יהא אלא מסטרא דישראל בלחודייה. מיד ויקהל משה את כל עדת בני ישראל, וכתיב בתריה קחו מאתכם תרומה לה', מאתכם ודאי, ולא כקדמתא דכתיב מאת כל איש אשר ידבנו לבו". היוצא מדברי הוזהר שהיו שני ציוויים למלאכת המשכן. הצווי הראשון היה קודם חטא העגל ונשנית עוד הפעם אחר החטא בכדי למנוע את הערב רב מלהביא לנדבת המשכן.

(8) שמות ל"א, י"ח. עיין ג"כ שמות ל"ח, כ"א בפירושו על „משכן העדות", וגם בפירושו של הרמב"ן שם.

(9) שמות כ"ה, א. ומענין שהטור בפירושו עה"ת מביא דברי הרמב"ן כמעט מלה במלה ולא הזכיר שזהו

מפ' הרמב"ן.

(10) תנחומא שמות פ' תרומה סימן ח'.

(11) מדרש אגדה שמות כ"ו, ז.

(12) שיר השירים א, ה.

(13) לקח טוב שמות כי תשא ק"ה.

(14) רמב"ן שמות ל"ה, א.

(15) זהר שמות ר"פ ויקהל קצ"ה.

(16) שמות כ"ה, ב.

(17) שמות ל"ה, ה.

ונראה לי לומר שמחלוקת רש"י והרמב"ן היא באמת מחלוקת אמוראי א"י במס' שקלים<sup>18</sup> דאיתא שם: „א"ר אבא בר אחא אין אתה יכול לעמוד על אופיא של אומה זו נתבעין לעגל ונותנין נתבעין למשכן ונותנין. תנא ר' יוסי בן חלפתא הדא מתניתא. ועשו כפרת זהב טהור<sup>19</sup> יבוא זהב של כפרת ויכפר על זהב של עגל". והקרוב העדה<sup>20</sup> והתקלין חדתי<sup>21</sup> בפירושם על הירושלמי כותבים דריב"ח חולק על ר' אבא דאמר דמה שהיו נותנים למשכן היה מנימוסם ליתן לכל אשר ישאלו, וסובר ריב"ח דלכך נדבו למשכן כדי שיתכפרו על מעשה העגל. וי"ל דמחלקותם תלויה בזמן ציווי מלאכת המשכן דר' אבא סובר דנצטוו ישראל במלאכת המשכן קודם מעשה העגל ואין למצוה זו שום שייכות לכפרת מעשה העגל ולפיכך תולה נתינתם בנימוסם ואופיים, וזהו כפי הרמב"ן. אבל ריב"ח סובר דזמן ציווי מלאכת המשכן היה אחר מעשה העגל ויבוא זהב של כפרת ויכפר על זהב העגל, כפרש"י.

והנה במצות מלאכת המשכן ובניינו, תכליתו, סמלו, וסודו מצינו שלשה טעמים. הרמב"ן<sup>22</sup> כתב: „וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר וכו', והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני ובבוא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני" וכו'. ולפי זה היה המשכן סמל הר סיני. ובמדרש הגדול<sup>23</sup> איתא ג"כ כזה: „ואת המשכן תעשה עשר יריעות כנגד עשרת הדברות". וכבר הבאנו לעיל טעם שני שתכלית המשכן היתה כפרת חטא העגל ולהודיע לישראל ולעמים שכיפר הקב"ה להם חטא זה.

ויש עוד טעם וסוד במשכן שבניין המשכן הוא בריאת העולם בזעיר אנפין. אמרו חז"ל<sup>24</sup>: „והכתיב ויהי ביום השמיני ותניא אותו היום יום שמיני למילואים היתה שמחה לפני הקב"ה כיום שנברא בו שמים וארץ, כתיב הכא ויהי ביום השמיני וכתיב התם ויהי ערב ויהי בקר יום אחד". ואיתא במדרש רבה<sup>25</sup>: „ד"א את המשכן, שהוא שקול כנגד העולם שקרוי אהל כשם שמשכן קרוי אהל. כיצד, כתיב בראשית ברא אלקים וכתיב נוטה שמים כיריעה, ובמשכן כתיב ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן. כתיב בשני יהי רקיע ויהי מבדיל ובמשכן כתיב והבדילה הפרוכת להם וכו'. עד „בשביעי כתיב ויכולו השמים ובמשכן ותכל כל עבודת משכן. בבריאת עולם כתיב ויברך אלקים ובמשכן ויברך אותם בשביעי ויכל אלקים ובמשכן ויהי ביום כלות משה, בשביעי ויקדש אותו ובמשכן ויקדש אותו. הוי את המשכן". ועוד הוסיפו חכמינו שם: „ד"א ר' שמואל אמר תרומת משכן כנגד העליונים. זהב זו חמה וכסף זו לבנה וכו'". ובמדרש הגדול<sup>26</sup> כתוב: „היה רבי נחמיה אומר אוהל שעשה משה במדבר כנגד מעשה בראשית, יריעות כנגד שמים וארץ". ובוהר הקדוש<sup>27</sup> איתא: „עשר יריעות

(18) ירושלמי מס' שקלים ב: דפוס ווילנא.

(19) שמות כ"ה, י"ז.

(20) ירושלמי שקלים ב: ד"ה הדא מתניתא.

(21) שם ד"ה יבוא זהב.

(22) רמב"ן שמות כ"ה, א.

(23) מדרש הגדול שמות כ"ו, א.

(24) מס' מגילה י"א:.

(25) מדרש רבה במדבר י"ב, י"ג.

(26) מדרש הגדול שמות כ"ה, ג"ז.

(27) זהר שמות כ"ו, א. סוף דף קס"ד: ותחלת דף קס"ה.

אינון דאינון עשרה רקיעין ומאן אינון יריעות דמשכנא דאינון עשר וקיימן למנדע לחכימי לבא וכו'. כגוונא דא משכן איהו עשר יריעות אינון עשר רקיעין רזא דרזין דלא אתמסר בר לאינון ידעי חכמתא". ורבינו בחיי<sup>28</sup> כתב: „ידוע כי מעשה המשכן הכל ציורין כנגד מעשה שמים. ומפני שהמאורות קבועים בשמים וכל הפעולות באות משם על העולם השפל בעתים נגזרים, לכן הזכיר לשון יריעה על שם הכתוב נוטה שמים כיריעה והיו עשר יריעות כנגד עשר גלגלים". ונראה לומר דמש"ה המתינו בהקמת המשכן עד ר"ח ניסן אע"פ שמלאכת המשכן נגמרה בכ"ה בכסלו כדי לאמת דברי ר' יהושע<sup>29</sup> דבניסן נברא העולם, והקמת המשכן תהיה דומה לבריאת העולם גם בזה.

וזה הטעם אינו סותר את הטעם הראשון שהוזכרנו שציווי מלאכת המשכן היה אחר חטא העגל, כלומר כפרה על מעשה העגל, כפרש"י, דהא תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם יקבלו ישראל את התורה מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתהו ובהו. וכשחטאו ישראל בעגל היה העולם בסכנת החזרת לתהו ובהו והיתה צריכות להתחדשות הבריאה. וכשנתרצה הקב"ה לישראל וכפר להם חטא זה צוה לעשות משכן שישכן שמו עליהם ותתחדש הבריאה כמקדם. ומפני זה היה המשכן סמל לבריאת העולם. וגם לפי טעמו של הרמב"ן שהמשכן היה דוגמת הר סיני, י"ל דידוע דבמעמד הר סיני פסקה זוהמת החטא – חטא אדה"ר – מבני ישראל, והיה העולם במדרגת „קודם החטא“, כרצונו של מקום בבריאת עולמו, ומלואו. ומה שפירש הרמב"ן שנצטוו ישראל בבנין המשכן קודם חטא העגל, יש ג"כ לומר דבנין המשכן היה מופת לבריאת העולם, דהא גם בבריאת העולם הקדים הקב"ה רפואה למכה, דהא החשובה היא אחת מז' דברים שנבראו קודם שנברא העולם<sup>30</sup>.

קושטא דמילתא דרק מלאכת המשכן ובנינו מורים על בריאת העולם, אבל העבודה במשכן אין לה שום שייכות לבריאת העולם בששת ימי בראשית. ברם יש לה שייכות גדולה לקיום העולם ותמידיותו, דיש בעבודת המשכן ג"כ תמידיות כגון בקרבן תמיד, באש המערכה, בנר המערבי וכדומה. ואם בנין המשכן מורה על בריאת העולם שהקב"ה המציא את המציאות יש מאין, העבודה במשכן מורה על קיום המציאות שהיא יש מיש. ואם הקב"ה שבת מבריאת העולם שהיא יש מאין, הוא לגמרי לא שבת מקיום העולם שהוא יש מיש. ומה נעימים בזה דברי הכלי יקר<sup>31</sup>:

„לפי שהשבת מורה על בריאת יש מאין ודוקא מאותה בריאה שבת, אבל מבריאה יש מיש לא שבת כי כמה נטיעות קולטות וצומחות בשבת. וכל הנבראים שבששת ימי המעשה נבראו כדי לעשות מהם יש מיש, כי כולם הם כחותם אשר ממנו נעשו איזו דבר, כך כל הנבראים עושים יש מיש דבר יום ביומו. ומכל זה אנו למדין שהשבת מופת על בריאה יש מאין דוקא דאל"כ מה יום מיומים“.

ובאמת יש לומר דהא דמלאכת המשכן אינה דוחה שבת הוא משום דבנין המשכן הוא

(28) פירוש רבינו בחיי עה"ת שמות כ"ו, ב.

(29) מס' ר"ה, י"א.

(30) מס' פסחים נ"ד.

(31) כלי יקר עה"ת בראשית ב, ג ד"ה אשר ברא א' לעשות.



מופת על בריאת העולם יש מאין דשם שייך ענין שביתת הקב"ה כביכול ממלאכתו, כלומר בריאתו, אבל מאידך גיסא השבת נדחה מפני כל העבודות שבמשכן כמו הקרבת קרבנות הצבור וכדומה דהם מורים על קיום העולם, ובקיומו של העולם, השבת דחוייה אצלו.

איתא במדרש רבה<sup>32</sup>: „רבי שאליה לר' ישמעאל ב"ר יוסי א"ל שמעת מאביך מהו ויכל אלקים ביום השביעי. אתמהא. אלא כזה שהוא מכה בקורנס על גבי הסדן הגביהה מבעוד יום והורידה משתחשך. אמר ר"ש בן יוחאי בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו הוא מוסיף מחול על הקדש, אבל הקב"ה שהוא יודע רגעיו עתיו ושעותיו נכנס בו החוט השערה. גניבא ורבנן גניבא אמר משל למלך שעשה לו חופה וציירה וכיירה ומה היתה חסרה, כלה שתכנס לתוכה, כך מה היה העולם חסר שבת. רבנן אמרי משל למלך שעשו לו טבעת מה היתה חסרה, חותם, כך מה היה העולם חסר שבת וכו'". ושם עוד: „ומה נברא בו לאחר ששבת, שאנן ונחת שלוה והשקט". תמיהתו של רבי היתה דמשמע מהא דכתיב ויכל אלקים ביום השביעי שגם ביום השביעי עשה הקב"ה מלאכה, והקשה הלא בשביעי לא עשה הקב"ה דבר. ובתירוצם של חז"ל על תמיהה זו יש מחלוקת. ר' ישמעאל ב"ר יוסי סבר שהורדת הקורנס היתה בשבת וזהו גמר מלאכה, מלאכת מכה בפטיש לפי שיטת רש"י<sup>33</sup>. וא"כ היתה עשיית מלאכה בשבת, שהקב"ה כביכול הוריד את הקורנס ובוזה הושלם המלאכה. והשלמת המלאכה היא כדי שתתבסס המלאכה ותשאר כמות שהיא, וזהו בעצם ג"כ מלאכה. וכזה מה שאמרו גניבא ורבנן שהכלה והחותם היו מחוסרין וביום השבת נגמרו תכלית החופה והטבעת. וגדולה מזו אמרו ומה נברא בו לאחר ששבת – בריאה גמורה – שאנן ונחת שלוה והשקט. היוצא מדברי חכמינו אלו שבאמת נברא דבר גדול בשבת בראשית, בריאת מנוחת העולם מהתפתחותה של ששת ימי בראשית שאלמלא בריאה זו לא נתקיימה הארץ דאם היתה בריאת יש מאין הולכת ומתפתחת ולא נחה ולא שקטה לא היה העולם מתקיים בחיים חיותו. וביום השבת ברא הקב"ה את המנוח מנוחה. אמר, עד כאן ולא יותר, וברא ג"כ תכליתה של העולם שהיא קיומה. אבל ר' שמעון ב"ר יוחאי חולק ע"ז וסובר שמה שכתוב ויכל אלקים ביום השביעי הכוונה היא שהקב"ה פגע ביום שביעי באותה רגע ממש שנגמר יום ששי, שדוקא לפי קוצר ראותנו והאי אפשרות אצלנו לצמצם הרגעים נקרא שביעי, וא"כ ביום השביעי לא נברא כלום. וסוף הבריאה עצמה ביום הששי לששת ימי בראשית הבטיחה את קיום העולם כפי רצונו של הקב"ה, שלא משו ידי הפועל ית' מנפעלו.

וא"כ אפשר לומר דבזה תלויה המחלוקת בין רש"י, הראשונים והרב האי גאון, דרש"י וסייעתו סוברים כר"ש בן יוחאי דבשבת לא נברא כלום וכלום. וא"כ מלאכת המשכן שהיא מורה על בריאת העולם דוקא, ויום השבת אינו מכללה, דהא השבת מורה על קיומו של העולם ומציאותו, ולא על בריאתו. וא"כ כל אבות מלאכות דשבת ממשכן גמרינן כלומר ממלאכת בנין המשכן וכליו דהם הם הסמל של בריאת העולם. אבל הרב האי גאון סובר כבני פלוגתייהו דר"ש בן יוחאי דסוברים שבשבת ג"כ היתה בריאה חדשה, בריאת קיום העולם ותכליתה, בריאת חיסול הבריאה, כלומר מנוחה שאנן ונחת שלוה והשקט, וא"כ היו שבעת ימי בראשית

32) מדרש רבה בראשית י, י"ט מובא בקצרה ברש"י בראשית ב, ב וכאבן עזרא שם ועיין באב"ע גם פסוק ג' ומה שכתב הרמב"ן שם.  
33) שבת ע"ג. ד"ה מכה בפטיש.

בעולם היצירה והעשייה ותבנית המשכן, סמלה של בריאת העולם בזעיר אנפין, ג"כ הכליל את מעשה השבת שהוא מסומל בעבודת המשכן כמו הקרבנות וכדומה שהם מורים על קיום העולם כמו שאמרנו לעיל. וא"כ אבות מלאכות ממשכן גמרינן, מכל מה שהיה במשכן, כלומר ממלאכת המשכן וכליו ומעבודה שבמשכן. וכל מה שברא הקב"ה בעולמו בשבעת ימי בראשית היה המשכן דוגמתו, וכל מלאכה שנעשתה במשכן הן בבנינו והן בעבודתו, נאסרה לישראל ביום קדשנו.

הרב יוסף ראובן וואלף  
 הרב יוסף בצלאל רבינוביץ  
 נוא יארק

## בענין מצות כתיבת ספר תורה

ז"ל הרא"ש בריש הל' ספר תורה שלו: אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושי' להגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. וע"י הגמרא והפי' ידע פי' המצוות והדינים על בוריים לכן הם הספרים שאדם מצווה לכתבם גם לא למכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה עכ"ל.

מדברי הרא"ש ז"ל, איפא, יוצאות שתי נקודות עיקריות. א) מצות כתיבת ספר תורה הינה הכשר מצוה למצות תלמוד תורה, כדמוכח בלשון הפסוק „ולמדה את בני". ומתוך נקודה זו יוצאת לו נקודה שנייה ב) שאופן קיום המצוה תלוי בצורה המקובלת של תלמוד תורה בזמן מן הזמנים<sup>1</sup>. ומשו"ה בזה"ז שכל לימודינו הם בספרים המודפסים, אנו מקיימים את המצוה ע"י קניית ספרים ולא ע"י כתיבת ספר הקדוש בקדושת ספר תורה. וכן הבין הפרישה בדעתו<sup>2</sup>.

אולם, לא כן היא דעת הרב בית יוסף בפירוש הרא"ש הנ"ל ז"ל ויש לתמוה היאך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה שהרי לא תלה טעם החילוק בין דורות הראשונים לדורות הללו אלא שבדורות הללו אין לומדים בהן אלא מניחין אותם בבה"כ לקרות בהם ברבים וא"כ הול"ל שגם עכשו חייבים לכתוב ספר תורה וילמדו כשם שהיו לומדים בדורות הראשונים, לא לפטרם ממצות כתיבת ספר תורה לכך נ"ל שלא בא אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן... אבל לכתוב ספר תורה לקרות בו הוא ובניו פשיטא דגם האידנא זהו עיקר קיום מצות עשה עכ"ל<sup>3</sup>. וכן פסק להדיא בשו"ע<sup>4</sup>.

וקשיא לדבריו, דפשטות לשון הרא"ש אינו מורה כדעת הבית יוסף. ועוד דכל קושייתו

(1) ולכ' קשיא דהלא בדרך כלל קיימא לן כר' יהודה דלא דרשינן טעמא דקרא, וא"כ למרות העובדא שטעם המצוה משום לימוד, מ"מ התורה דברה על כתיבת ס"ת כשר, ולכ' אין לזוז מאופן קיום המצוה המפורש בקרא. אולם שמענו בשם מורנו ראש הכולל, הרב צבי שכטר שליט"א דאינה קושיא דכל אימת דפירשה תורה טעם המצוה בהדיא, שפיר אמרינן דדרשינן טעמא דקרא ואפשר לאופן קיום המצוה להשתנות לפי גדרי טעמה. וכראייה לדבריו שמעתי שהביא את דברי הרב בעל שו"ת מנחת אלעזר ולעת עתה לא יכולתי למצוא אותם.

(2) טור יורה דעה סי' ע"ר בסוף הסימן. על יתר דברי הפרישה נעמוד להלן.

(3) בית יוסף, שם, ד"ה וכתב א"א.

(4) שולחן ערוך סי' ע"ר סעיף ב'. והשווה את דברי הש"ך שם ס"ק ה' ובפתחי תשובה שם ס"ק י'.

על הרא"ש אינה מובנת. הרי להדיא תלה הרא"ש טעמו דמצוה במצות תלמוד תורה, א"כ וכפי מאי דכתבנו לעיל, מהיכי תיתי להרב בית יוסף דגם האידנא עיקר היום חל על כתיבת ספר תורה כשר?<sup>5</sup>

ונראה ליישב את דבריו על הדרך הזאת. דבעצם גם הרב בית יוסף מודה דכל גדרה ועצמה של מצות כתיבת ספר תורה מבוססת על מצות תלמוד תורה, אלא דדוקא עובדה זאת היא הנותנת שרק ע"י כתיבת ספר תורה כשר אפשר לצאת ידי חובת המצוה בשלמות.

ויסוד הדברים שמענו מפי כ' מו"ר נר"ו בלמדו את הסוגיא במגילה דף כ"א ע"ב וז"ל הגמרא: הני שלשה (קראי שהם מינימום לעולה לתורה) כנגד מי? כנגד תורה נביאים וכתובים עכ"ל. ובפירוש הגמרא אמר מו"ר שבעצם כל אימת שניגש אדם אל הקודש לעלות לקרות בתורה (ומסתמא כל אימת שניגש ללמוד) חובה עליו ללמוד את כל התורה כולה. אולם אין ביכולת אדם להשלים חובה זאת בכל זמן ולכן כוכר לדבר תיקנו חז"ל שיקרא אדם ג' פסוקים כנגד תנ"ך המסמלים את כל התורה כולה.<sup>6</sup>

ונ"ל דע"פ יסוד זה של מו"ר אפשר להסביר את שיטת הבית יוסף הנ"ל. כפי שנת' מצות כתיבת ס"ת היא הכשר מצוה למצות תלמוד תורה לדעת הרא"ש, שאת דבריו בא לפרש הבית יוסף. ומסתברא שהכשר מצוה בהיקפו יהיה הולם את גדר המצוה שהיא טפלה לה כדי לאפשר את קיומה. הוזה אומר, אם מצות תלמוד תורה מחייבת את האדם מישראל ללמוד את כהת"כ ממילא מצות כתיבת ס"ת מחייבת אותו לספק בידיו את החומר הנדרש ללמוד כהת"כ, ומטרה זו מושגת רק ע"י כתיבת ס"ת כשר. וטעם הדבר ידוע, שס"ת המתויג כהלכתו ומדוייק בחסרות ויתרות ופסקי טעמים<sup>7</sup> הנו היסוד ממנו יוצאות כל התורה כולה הן ע"י פשוטו של מקרא הן ע"י קבלות למשה מסיני הן ע"י דרכי המדות שהתורה נדרשת בהן הבנויות על הדיוק והדקדוק בתושב"כ עד כדי דקדוק בצורת כתיבת האותיות וכדברי הגמ' מנחות כ"ט ע"ב לגבי רבי עקיבא ש,היה יושב ודורש על כל קוץ וקוץ תלין של הלכות". אמור מעתה שהכשר ההולם את מצות תלמוד תורה רק מושג ע"י ספר תורה כשר. אולם, מכיון שאבדה ממנו מסורת הלימוד מהתורה עצמה ורוב עיוננו בספרים, בא הרא"ש לחדש לנו שאע"פ שמצות הכתיבה עצמה במקומה עומדת, מכ"מ חייבים אנו לרכוש ספרים ללמוד בהם ועי"ז מקיימים קצת מן המצוה שהרי סו"ס מהם מקיימים מצות ת"ת כפי יכלתנו<sup>8</sup>

(5) האחרונים הרבו לדון בקושיות אלו. עיין בדרישה ליו"ד שם, בשו"ת שאג"א סי' ל"ו, בשו"ת חת"ס רנ"ד ובשו"ת אגרו"מ חיו"ד סי' שכ"ג.

(6) הדברים נאמרו בשיעורי „ירחי כלה" השנתיים הניתנים ע"י רבינו לחברי הסתדרות הרבנים באמריקה, בה למד פי"ב מהל' תפלה להרמב"ם דהיינו הל' קה"ת.

(7) וכדברי הפרישה שנוכרו לעיל הערה 2.

(8) ואם ישאל השואל הרי את זה אפשר להשיג ע"י לימוד מתיקון מודפס יש לתרץ על שני אופנים. א) שאע"פ שהיום דברים שבע"פ ניתנו ליכתב מכ"מ עדיף עדיין ללמוד תורה מתוך הכתב ואת התושב"ע"פ בע"פ באופן שרצתה תורה מתחלה והרי תיקון דין תושב"ע"פ יש לו ב) א"כ באופן מעשי אפשר להשיג אותה מהלכה ע"י תיקון מכ"מ עדיף ללמוד מספר תורה כשר, והטעם יש להסביר ע"פ דברי מו"ר שנאמרו במעמד הנ"ל דכל אקט של תלמוד תורה הוא ג"כ תוויה של קבלת עומ"ש וקבלת התורה, וי"ל דזה רק משיגים דרך חפצא הדומה לזו הניתנה בהר סיני (ושמא לזה גם כיוון הגר"מ פיינשטיין שליט"א בתשובתו הנ"ל באמרו שמעלת הלימוד בס"ת הוא משום „קדושתו"). ואכ"מ.

אם כי אין בכל הספרים האלה מה שיש בספר תורה כשר וכשנת<sup>9</sup>, וזה הנ"ל בהסבר דעת הבית יוסף.



ובסיום המאמר יש לנו לומר, דאע"פ שאין ביכולת תלמיד להודות כראוי לרבו עבד אפי' טיפה מים תורתו ורוחו שנתן לו, מכ"מ יהא רעוא שמעשה ידינו ימצא חן בעיניו תמורת ההודאה שחייבים אנו לו, דכל אשר לנו בתורה ועבודה, לו הוא. ויהי רצון מלפני הקב"ה לברכו בבריאות הגוף להמשיך להאיר את כל קצוי תבל בתורתו, כיד ד' הטובה עליו.

---

(9) שם, ועיין נמי בשאג"א שם בסוף דבריו.  
ואין להקשות, כדברי הפרישה, דעתה שאבדה לנו מסורת שלמה בפירוש התושב"כ דנהיה פטור מלכתוב ס"ת דאין לנו בו תועלת ללימוד תוה"ק, שהרי סו"ס תחזור אלינו מסורה זו ואין לפטור עצמנו משום חלישות דעתנו וכן איתא להדיא בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' רנ"ד.

הרב מרדכי וויליג  
ר"מ, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## בענין זמן קריאת שמע וברכותי

א. תנן (ברכות ב.) מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה, דברי ר' אליעזר. וחכמים אומרים עד חצות. ר' גמליאל אומר עד שעלה עמוד השחר. ומחלוקת ר"א ור"ג היא בהגדרת, בשכבך, שר"א מפרש בשכבך – כל זמן שאתה מתעסק לילך ולשכב, וזהו עד סוף האשמורה הראשונה. ור"ג מפרש בשכבך – כל זמן שאתה שוכב, והיינו כל הלילה עד עמוד השחר. אבל בשיטת רבנן נסתפקו בני ר"ג (לקמן ט.), אם סוברים כר"ג, שמן התורה זמנה עד עה"ש, ורבנן עשו סייג ותקנו שצריך לקרות את השמע קודם חצות. או סוברים כר"א, שבשכבך פירושו כשאתה מתעסק לילך ולשכב, אלא שלרבנן זמן עסק שכיבה נמשך עד חצות. ולפי הצד הזה, שסוברים רבנן שזמן ק"ש עד חצות מן התורה, כי סוברים כר"א בהגדרת בשכבך, אלא שמאריכים זמן עסק שכיבה עד חצות, צ"ב במה נחלקו ר"א ורבנן, דדוחק לומר שנחלקו במציאות עד איזו שעה מתעסקים בני אדם לילך ולשכב.

תנן (ט:) מאימתי קורין את שמע בשחרית, משיכיר בין תכלת ללבן. ר' אליעזר אומר בין תכלת לכרתי עד הנץ החמה. ר' יהושע אומר עד שלש שעות, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות. גם כאן צ"ב במה נחלקו ת"ק ור"א בתחילת זמן ק"ש, שלכאורה תחילת זמנה כשדרך בני אדם לקום, שנא' בקומך, ואיך שייך מחלוקת בזה. וכן מחלוקת ר"א ור"י בסוף זמנה (שהשיטה שזמנה עד נץ החמה אינה סתם משנה, אלא דברי ר"א, כמבואר בגמ' (כה:)) צ"ב, דאם המציאות היא שבני מלכים עומדים עד ג' שעות, למה סובר ר"א שזמנה נמשך רק עד נץ החמה.

ונראה, שהנה בגמ' (ח:) תניא רשב"י אומר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה, אחת קודם שעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עה"ש, ויוצא בהן ידי חובתו, אחת של יום ואחת של לילה... רשב"י אומר משום ר' עקיבא, פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום, אחת קודם נץ החמה ואחת לאחר נ"ה, ויוצא בהן ידי חובתו, אחת של יום ואחת של לילה. וע"ש בגמ' שהזמן שבין ע"ה לנ"ה נקרא יום לרשב"י כי איכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, ונקרא לילה לר"ע כי איכא אנשי דגנו בההיא שעתא. והרי"ף כתב דבשעת הדחק או בדיעבד יוצא חובת ק"ש של ערבית עד נ"ה, דלא כהמשנה בדרך ב. שזמנה עד עה"ש, ושל שחרית מן עה"ש ואילך, ודלא כהמשנה בדרך ט: שזמנה משיכיר בין תכלת ללבן. ופירש הרמב"ן במלחמות, שהרי"ף סובר שזמני המשנה נאמרו רק לכתחילה. שלכתחילה יש לקרות ק"ש של ערבית קודם עה"ש, כי רוב בני אדם שוכבים עד אז. אבל יוצא בדיעבד עד נ"ה, – דהא איכא אינשי דגנו בההיא שעתא, ואע"ג דמיעוטא הוא, כיון דאפקי רחמנא בלשון יחיד, משמע בשכבך דידך, כדדרשינן בפ' הי' קורא (דף טז.) לענין עוסק במצוה פטור מן המצוה) בלכתך דידך. וכן לכתחילה יש לקרות ק"ש של שחרית משיכיר בין תכלת ללבן, כי רובא דאינשא לא קיימי עד שיכיר, אבל בדיעבד יוצא מעה"ש ואילך משום דמיעוטא דאינשי קיימי בההיא שעתא, וכתיב בקומך, בקומך דידך.

המבואר מדברי הרמב"ן, שאע"פ שתמיד הולכים אחר הרוב, בק"ש מגדירים בשכבך ובקומך אפילו ע"פ מיעוט שוכבים או קמים, שכן משמע לשון הפסוק, אלא שלכתחילה יש להגדיר בשכבך ובקומך ע"פ הרוב, ולקרות ק"ש של ערבית כשרוב בני אדם שוכבים, וק"ש של שחרית כשהרוב קמים. ועפ"ז י"ל שר' אליעזר חולק על סברא זו גופא ומצריך לקרות את השמע כשרוב בני אדם קמים ולכן לאחר נ"ה, שהרוב כבר קמו, ורק בני מלכים עדיין לא קמו, סובר ר"א שכבר עבר זמן ק"ש של שחרית. ור' יהושע סובר כסברת הרמב"ן, שאולינן בתר המיעוט, ונחלקו בהלכה ולא במציאות. ולפ"ז אף לר' יהושע לכתחילה צריך לקרות לפני נ"ה. וכ"כ הרמב"ם (הל' ק"ש פ"א הי"א). וכן משמע בגמרא כה: שמתכסה במים וקורא קודם נ"ה, אע"פ שע"י זה מבטל סמיכות גאולה לתפילה, עיי"ש בר' יונה.

ולפ"ז נראה לבאר מחלוקת ת"ק ור"א בתחילת זמן ק"ש של שחרית, שלכולי עלמא זמן קימת רוב בני אדם הוא משיכיר בין תכלת ללבן, וכמש"כ הרמב"ן. אבל ר"א סובר שכיון שאם קורא קצת לפני הזמן הזה לא יצא ידי חובתו, דלר"א בעינן רוב קמים לעיכובא, תקנו חז"ל לקרותו משיכיר בין תכלת לכרתי, שאף אם יטעה ויקדים קצת יצא ידי חובתו מן התורה כיון שכבר עבר הזמן שמכיר בין תכלת ללבן. אולם ת"ק סובר שמן התורה יוצא מעה"ש ואילך, דסגי בקימת מיעוט בני אדם, וכשיטת ר' יהושע בסיפא דמשנה דקיי"ל כוותי, ולכן אין צורך לגזור שיקרא בזמן מאוחר יותר, שאף אם יקדים ויקרא לפני משיכיר בין תכלת ללבן יצא בדיעבד ולכן העמידוהו אדין תורה, שיוצא לכתחילה משיכיר בין תכלת ללבן, שהוא זמן קימת רוב בני אדם.

ולפ"ז מובנת גם הגמ' בדף ט', שלצד אחד רבנן סוברים שזמן ק"ש של ערבית עד חצות מדאורייתא, שבשכבך פירושו כשאתה מתעסק לילך ולשכב, וכשיטת ר"א, אלא שלר"א זמן עסק שכיבה נמשך עד סוף האשמורה הראשונה, ולרבנן נמשך עד חצות. ולעיל הקשינו, דאטו נחלקו במציאות. אך למש"כ ניחא, דר"א לשיטתו ורבנן לשיטתם, דלרוב בני אדם זמן עסק שכיבה נמשך עד סוף האשמורה ראשונה, אז לר"א שמגדיר בשכבך ובקומך ע"פ הרוב זהו סוף זמן ק"ש של ערבית, אבל למיעוט בני אדם זמן עסק שכיבה נמשך עד חצות, (וכ"כ הצ"ח ג.) ולכן לפי הצד שרבנן מגדירים בשכבך כר"א ולא כר"ג, סוף זמן ק"ש הוא חצות, דסגי במיעוט בני אדם.

עכ"פ מבואר מדברי הרמב"ן הנ"ל, שבדיעבד מגדירים זמן ק"ש אף ע"פ מיעוט בני אדם, ולכן יוצא בשל ערבית עד נ"ה ובשל שחרית מעה"ש עד ג' שעות ולכתחילה מגדירים זמן ק"ש ע"פ רוב בני אדם, ולכן יש לקרות של ערבית לפני ע"ה, ושל שחרית משיכיר בין תכלת ללבן עד נ"ה.

ב. במשנה (ב.) מבואר שתחילת זמן ק"ש של ערבית היא משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן, ובגמ' (שם) פירשו דהיינו צאת הכוכבים. והמנהג בימי הראשונים הי' לקרות ק"ש בביהכ"נ לפני צה"כ, ופירש רש"י שאמנם אין יוצאין בק"ש בביהכ"נ, וסומכין אק"ש שעל המטה. אבל ר"ת (מובא בתוס' וברא"ש ב.) פירש דק"ש של ביהכ"נ עיקר, ומה שאנו קורין אותה מבעוד יום, דקיי"ל כר' יהודה דאמר לקמן (כו.) תפלת המנחה עד פלג המנחה והיא שעה ורביע קודם הלילה. מכאן ואילך הוי לילה לענין מעריב, וה"ה לענין ק"ש עכ"ל. כלומר, שהמשנה (ב.) שזמן ק"ש מצה"כ ואילך, לשיטת רבנן (כו.) היא, שתפילת מנחה עד

הערב, וא"כ תפילת ערבית – וק"ש בכלל – מתחיל בערב דהיינו צה"כ, אבל לר' יהודה זמן ק"ש מתחיל בפלג המנחה. וכמו שלענין תפילה קיי"ל דעבד כמר עביד דעבד כמר עביד (כז.), כן בק"ש יש לסמוך על שיטת ר"י ולקרות ק"ש מפלג המנחה ואילך.

והקשה הרא"ש וז"ל „ולא נהירא לי מה שהביא ר"ת ראי' מתפלת המנחה שהיא עד פלג המנחה, דתפלות כנגד תמידים תקנום, ותמיד הי' הולך וקרוב עד פלג המנחה (לר' יהודה). אבל לענין ק"ש לאו זמן שכיבה היא“, וכיון שק"ש תלוי בזמן שכיבה שנא' בשכבך, מה ענין זמן תפילת ערבית לזמן ק"ש, וצ"ע.

עוד הקשה הרא"ש, וא"ת הא דפריך ר' יהודה לר"מ (ב:) דאמר משעה שהכהנים טובלים לאכול בתרומתן, והלא כהנים ביום הם טובלים. אדרבה קשה טפי לדידי', שהרי קורין מפלג המנחה שהוא יום גדול. וי"ל דהכי קאמר לי', לדידך שאתה סובר כרבנן דפליגי עלי ואמרי דתפלת המנחה עד הערב, א"כ אותה שעה יום לענין ק"ש, עכ"ל, כלומר דלר"י עצמו זמן ק"ש מתחיל מפה"מ, אבל לפי שיטת רבנן סובר ר"י שאינו מתחיל עד צה"כ ולכן הקשה על ר"מ. והתוס' (ב: ד"ה אמר) תירצו קושיא זו, וז"ל: „וי"ל דלדידי' (ר' יהודה) לא קשיא, דלא דריש בשכבך ובקומך, אבל לרבנן דדרשי קשיא דאינו זמן שכיבה“, וקשה, אם ר"י לא דרש בשכבך, א"כ מהו המקור לחיוב ק"ש של ערבית. אמנם י"ל שכונת התוס' שחיוב ק"ש דרבנן, ולכן מקיל ר"י בזמנה. ובאמת פסקו כן התוס' (סוטה לב: ומנחות מג:). אבל לפירוש זה קשה, דהו"ל להתוס' לומר בפירוש שק"ש דרבנן, ועוד, דלא מצינו שר"י ורבנן יחלקו בנקודה זו.

לכן נראה שכונת התוס' דלר"י פירוש המלה בשכבך אינו בזמן שכיבה, אלא בלילה, שכשהתורה צותה לקרות ק"ש בשכבך, הכונה היא לקרותה בלילה, ובשכבך הוא כינוי ללילה (ושו"ר דכ"פ הצ"ח). ויסוד לזה בירושלמי כאן, וכמו שהעיר בחידושי הגר"א, שדנו לענין ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, אם מחויב לקרות מספק. והביאו ראי' מהברייתא, שהקורא קודם צה"כ לא יצא וחוזר וקורא, וכמו שבקורא בביה"ש, שהוא ספק יום ספק לילה וא"כ יש ספק אם יצא או לא, חוזר וקורא, ה"נ בנסתפק אם קרא או לא. והנה אם ק"ש תלוי בזמן שכיבה, וזמנו מתחיל בצה"כ כי הוא תחילת זמן שכיבה ולא משום שהוא תחילת לילה, א"כ קודם צה"כ לא יצא בתורת ודאי, ואין לדמות הקורא ביה"ש לספק קרא. וע"כ צ"ל לפי הירושלמי, שזמן ק"ש תלוי בלילה, ובשכבך הוא רק כינוי ללילה, וא"כ שפיר יש לדמות קורא ביה"ש, שהוא ספק יום ספק לילה, למי שנסתפק אם קרא או לא.

אך לכאורה עדיין קשה, שאף אם נימא דלר"י זמן ק"ש תלוי בלילה, הלא הלילה מתחיל רק בצה"כ, והזמן שלאחר פלג המנחה יום גמור הוא, רק שזה סוף זמן תמיד של בין הערבים, אז תפילות, שכנגד תמידים תקנום, זמן תלוי בפה"מ, אבל מה ענין פה"מ לזמן ק"ש. דכמו שהרא"ש הקשה שאינו זמן שכיבה, כן יש להקשות – אף אם נניח שזמן ק"ש תלוי בלילה – דמפה"מ ואילך אינו לילה. והנראה מוכרח מזה, שאע"פ שפשוט שמפה"מ ואילך אינו לילה ממש, מ"מ יש לו קצת דיני לילה. ויסוד לזה מלשון המאירי (כז:): שבפה"מ „חמה מתחילת להשתקע ואינה נראית לרוב בני אדם, אבל קודם לכן אין שם סרך לילה כלל“. הרי שמפה"מ ואילך יש סרך לילה. וראי' לזה, שבכמה מצוות דרבנן שזמן בלילה, הקילו בשעת הדחק שיכול לקיימן מפה"מ ואילך: בנר חנוכה (או"ח תרע"ב ס"א), מגילה (תרצ"ב ס"ד), וי"א אף בספירת העומר (חוק יעקב תפ"ט ס"ק י"ב). וכן לענין שבת קיי"ל דיכול לקבל שבת מפה"מ



ואילך (רס"א ס"ב) ובשעת הדחק להבדיל בשבת אחר פה"מ (רצ"ג ס"ד ע"פ הגמ' כז:).  
אולם בכל זאת צ"ע, שאם הקילו במצוות דרבנן, שלאחר פה"מ נחשב ללילה, מנא לי' לר"ת  
שיש להקל במצוה דאורייתא דק"ש.

ונראה, שהנה בברייתא (ב:) הובאו כמה שיטות בנוגע לתחילת זמן ק"ש של ערבית  
והרשב"א (שם) פירש בשם ר' האי גאון, ששתי שיטות עיקריות הן, יש שסוברים שתלוי בזמן  
שכיבה, ויש שסוברים שתלוי בלילה. והוסיף שלמ"ד משעה שקידש היום, הזמן מתחיל  
בתחילת שקיעה, ופירש הרשב"א שמאז ואילך יכול לקדש היום ולהוסיף מחול על הקדש,  
ולכן נקרא לילה והוי זמן ק"ש. ולמדנו מדברי רה"ג, שאף לפי הבבלי י"ל שזמן ק"ש תלוי  
בלילה, ולא עוד אלא שאם תלוי בלילה א"צ לילה גמור אלא שיהי' לו קצת דיני לילה ולכן  
אע"פ שאינו לילה גמור עד צה"כ, מ"מ יוצא חובת ק"ש מתחילת שקיעה ואילך. והרשב"א  
מפרש דבריו לפי שיטת ר"ת הידועה, ששתי שקיעות הן, תחילת שקיעה, דהיינו שקיעת החמה  
מתחת לאופק, ואז עדיין הוי ודאי יום, וסוף שקיעה, שיעור ג' מיל ורבע אח"כ, שמאז מתחיל  
ביה"ש, כל' ספק לילה. ולכן בתחילת שקיעה אינו לילה אף מספק אלא שיכול להוסיף מחול  
על הקדש (דאילו לשיטת הגר"א, מתחילת שקיעה הרי ספק לילה, ואסור במלאכה מדינא, ולא  
רק שיכול להוסיף, ויבואר לפנינו). ומ"מ זמן ק"ש מתחיל בתחילת שקיעה. ושוב קשה,  
דלכאורה תחילת שקיעה לר"ת אינו לילה ע"פ דין כלל, והיא רק תופעה אסטרונומית, וא"כ  
אף אם נימא דזמן ק"ש תלוי בלילה, מה הסברא שיתחיל בתחילת שקיעה לפי ר"ת (ולהגר"א  
ניחא, דעכ"פ הוי ספק לילה ממש).

ונראה לפרש ע"פ מה שיסד מרן הגרי"ד הלוי שליט"א (וכעת נדפס בשיעורים לזכר אביו  
ז"ל, עמח קי) שאע"פ שהוי יום גמור לר"ת עד סוף שקיעה, מ"מ מתחילת שקיעה ואילך נידון  
כלילה לכמה ענינים. שהנה ר"ת (בתוס' זבחים נו.) פירש שצריכים פסוק מיוחד, ביום הקריבו  
את זבחו, שדם נפסל בשקיעת החמה, ללמדנו שנפסל מתחילת שקיעה, דאם אינו ענין ללילה  
ממש, דמביום צוותו נפקא (עיי"ש), תנהו ענין לתחילת שקיעה. הרי כשיש פסוק מיותר,  
מגדירים הזמן שלאחר תחילת שקיעה כלילה, ונתמעט מביום הקריבו. וכן ראי' משיטת  
הראב"ד (ריש פסחים) שמלאת ימי טהרה של יולדת נגמרת בשקיעת החמה, ומשיטת ר' יונה  
(בסוגיין) שיוצא י"ח זכירת יציאת מצרים בלילה משקיעה ואילך (עי' שאג"א סי' ח') כיון  
שאינו מפורש בתורה אלא ילפינן מריבויא – כל ימי חיך לרבנות הלילות (וב' ראיות אלו  
קיימות רק אם נניח שהראב"ד ור' יונה ס"ל כר"ת. וכ"כ בס' מנחת כהן בדעתם. ואם ס"ל  
כהגר"א, יש מכאן ראי' שמשקיעה ואילך הוי ודאי לילה לכמה ענינים. ולא רק ספק, וניחא  
טפי לענין ק"ש). וכן מעצם הדין שזמן תוספת שבת מתחיל מתחילת שקיעה לר"ת מוכח שיש  
סרך לילה (וכדהבאנו לעיל לענין פלג המנחה). ובס' קהלת יעקב (לבעל משכנ"י) הוסיף, שדין  
תוספת שבת נלמד מהפסוק מערב עד ערב. וע"ש שפירש שלכל השיטות בברייתא (ב:) זמן  
ק"ש מתחיל בערב, ורק נחלקו בהגדרתו, עיי"ש. וכן משמע משיטת הר"י (בתוד"ה מאימתי)  
דק"ל כהאי תנאי, ומאותה שעה הוי זמן תפילה, ולא רק ק"ש. ומוכח שנחלקו בהגדרת ערב.

עכ"פ מבואר להדיא בגמ' שאע"פ שאינו לילה גמור, לשיטה אחת הוי זמן ק"ש בתורת  
לילה. ואע"פ שאינו כן בשאר מצוות שתלויות בלילה כמו מצה, י"ל שכיון שלא נאמר בהדיא  
לילה אלא בשכבך ככיננוי ללילה, סגי בסרך לילה וא"צ לילה ממש. ועפ"ז מובנת שיטת ר"ת  
שזמן ק"ש מתחיל מפלג המנחה, ולעיל הקשינו הרי פשוט שאינו לילה ממש, ומנא לי' לר"ת

דסגי בסרך לילה לענין ק"ש. ולדברינו מקורו בגמ', שלחד מ"ד הזמן מתחיל בתחילת שקיעה. וה"נ י"ל לר' יהודה שמתחיל מפלג המנחה.

ג. כתב הכסף משנה (פ"א מהל' ק"ש הי"ג) וז"ל: „יש שואלים, מ"ט בשכבך דרשינן כל זמן שבני אדם שוכבים על מטתם (כר"ג ודלא כר"א, עיי"ל) ... ולמה לא דרשו כן ובקומך כל זמן שבני אדם קמים דהיינו כל היום. וי"ל דאה"נ דהכי דרשינן לי', ומש"ה אמרינן הקורא מכאן ואילך לא הפסיד הברכות (י:), ואילו לא הי' זמן ק"ש כלל היו ברכותיו לבטלה" (והרשב"א הוכיח מזה שברכות ק"ש אינן ברכות המצוה, אלא חלק מתפילה, ולכן יכול לאומרן עד סוף זמן תפילה. אך הרמב"ם (שם) ס"ל דאומרן כל היום). והמשיך, שחז"ל תקנו שזמנה עד ג' שעות, והסמיכוהו אקרא דובקומך (והוכיח כן, שאם הי' דאורייתא, מה בכך שבני מלכים קמים עד ג' שעות, אטו רובא דעלמא הן, ועמשכ"ל בזה בשם הרמב"ן), אבל מדאורייתא זמן ק"ש כל היום. והוא חידוש גדול, וכבר דחוהו המג"א (סי' נ"ח סק"ו), ולקושיית היש שואלים תירץ בפשיטות שלשון קימה מורה על פעולת קימה ממטתו ולא על מצב קימה על רגליו, משא"כ בשכבך שמורה גם על מצב שכיבה במטה.

והנה ז"ל הרמב"ם (פ"א ה"א): פעמים בכל יום קוראין ק"ש. בערב ובבקר, שנאמר בשכבך ובקומך, בשעה שדרך בני אדם שוכבים וזה הוא לילה, ובשעה שבני אדם עומדין וזה הוא יום. ומלשונו משמע כמו שכתבנו לפי ר"ת, שק"ש תלוי בלילה ויום, ובשכבך הוא כינוי ללילה, ובקומך ליום, ולפ"ז לכאורה א"א לומר כהמג"א לחלק בין בשכבך לבקומך ע"פ הוראת הלשון, דהעיקר תלוי בלילה ויום. וא"כ אם תלוי בלילה ויום שוב קשה קושיית היש שואלים, וצ"ל כהכסף משנה (ובאמת הביא במנחת כהן ראי' לשיטת הכס"מ מלשון הרמב"ם הנ"ל). אז למה שכתבנו לעיל שלר"ת בשכבך היינו לילה, צ"ל שבקומך היינו יום; ומדאורייתא יוצא כל היום. ודוחק לומר שבשכבך היינו לילה ובקומך היינו זמן קימה, שלכאורה צ"ל ששני המונחים מקבילים, נמצא שלפי ר"ת צ"ל כהכס"מ, וצ"ע שהיא שיטה דחוי', וכבר הקשו עלי' מן התוספתא (ברכות פ"ג ה"א) כשם שנתנה תורה קבע לק"ש, כך נתנו חכמים קבע לתפילה, ומבואר ששיעור ג' שעות הוא דין דאורייתא, וא"כ דוחק לומר שר"ת יסבור כהכס"מ שמדאורייתא יוצא כל היום, וצ"ע.

ונראה, שהנה הרמב"ן הקשה, אם מיעוט בני אדם, דהיינו בני מלכים, קמים עד ג' שעות, ומטעם זה יוצא חובת ק"ש של שחרית, למה אינו יוצא ק"ש של ערבית עד ג' שעות היות ומיעוט בני אדם עדיין שוכבים. ותירץ, שאין בני מלכים ישנים עד ג' שעות אלא נעורים במטותיהם, ולכן לא הוי זמן שכיבה אף למיעוט. והרשב"א (ח:), תירץ וז"ל: „וי"ל דבני מלכים מיעוטא דמיעוטא נינהו. וא"ת הא קרינן של שחר עד ג' שעות משום בני מלכים אע"ג דהוי מיעוטא דמיעוטא, ומחמתייהו קרינן בקומך עד אותו זמן ומ"ש שכיבה. י"ל דכיון דמחמת יממא חייבה תורה לקרות בשחר, אע"ג דתלי לי' בזמן קימה דינא הוא דנשרי כל זמן קימה, ואפילו של בני מלכים – ועיי"ש במג"א שהקשה על הרמב"ן והעלה כהרשב"א, עיי"ש.

והנה שיטת הרשב"א יש בה חידוש גדול, דלעיל הצענו שתי אפשרויות בהגדרת בשכבך: זמן שכיבה ממש או לילה. ואילו הרשב"א כאן הרכיב את שניהם יחד, שבעיקר תלוי בזמן שכיבה, אבל החיוב בא מחמת הלילה, ובשחר תלוי בזמן קימה, אבל החיוב בא מחמת יממא,

ונפק"מ להלכה, שביום, כיון שהוא הזמן המחייב בק"ש של שחר, סגי במיעוטא דמיעוטא להחשיבו בקומך, אבל לא סגי במיעוטא דמיעוטא להחשיבו בשכבך, כיון שאין שם המחייב של ק"ש של ערבית, דהיינו לילה. ונראה שזוהי גם דעת הרמב"ם הנ"ל, שהזכיר שני הדברים, שעת שכיבה ולילה, וכנ"ל.

ועפ"ז י"ל, דהנה בשו"ת הרא"ש (כלל ד') הסביר שיטת ר"ת שיוצאים חובת ק"ש לפני צה"כ, כי יש מיעוט בני אדם שוכבים לפני צה"כ. וקשה דא"כ מהי ראית ר"ת משיטת ר' יהודה בפלג המנחה, והלא כאן תלוי בזמן שכיבה, וכקושית הרא"ש עצמו בפסקיו על ר"ת. ולפי הנ"ל מובן היטב, שאמנם מיעוט קטן של בני אדם שוכבים לפני צה"כ אבל לא סגי במיעוטא דמיעוטא זה להחשיבו בשכבך אלא בצרוף שם לילה, וכמש"כ הרשב"א לענין ק"ש של שחר עד ג' שעות. ולכן הוכיח ר"ת משיטת ר"י שמפה"מ ואילך יש שם לילה לכמה ענינים (עיי"ל), וממילא אף שרק מיעוט דמיעוט שוכבים מיקרי בשכבך.

וי"ל כן אף בדברי הירושלמי, שפשטו שספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא מזה שהקורא בין השמשות חוזר וקורא, ומוכח שזמן ק"ש אינו תלוי בזמן שכיבה, אלא בלילה, ולכן ביה"ש, שהוא ספק לילה, הוא ספק זמן ק"ש. אך לפי יסוד הרשב"א י"ל, שלפי הירושלמי אין זמן שכיבה מתחיל מיד לאחר צה"כ אלא זמן קצר אח"כ, וכשיטת ר' אחא בגמ' (ב: עיי"ש ברשב"א). ומ"מ זמן ק"ש מתחיל מצה"כ לפי משנתנו כי מאז והלאה הוי לילה דאי, ולכן סגי במיעוט קטן שוכבים. ולהירושלמי צריכים לילה ממש, ולא סגי בסרך לילה שישנו כבר מפה"מ או שקיעת החמה. אז בביה"ש, שהוא ספק לילה ממש, הוי ספק זמן ק"ש, ויש לדמותו לספק קרא.

אך עדיין צע"ק, דדוחק לומר שאף מיעוט דמיעוט שוכבים כבר בפלג המנחה, שהוא שעה ורביע לפני הלילה, כמבואר בגמ' (כו:), שפה"מ הוא י"א שעות חסר רביע, ואמנם נחלקו הלבוש והתרומת הדשן אם משערים שעות היום מעלות השחר עד צה"כ, או מנץ החמה עד שקיעתה, ונפק"מ אם פה"מ הוא שעה ורביע לפני שקיעת החמה, או לפני צה"כ, וכמבואר במג"א (סי' רלג סק"ב). ואם ר"ת סובר כה"ד, שפה"מ הוא שעה ורביע לפני צה"כ, ניחא דצה"כ לר"ת הוא ד' מילין לאחר שקיעה, (עתוס' זבחים נו.) דהיינו שעה וחומש, וא"כ פה"מ הוא רק שתות מיל לפני השקיעה (עי' רשב"א ב:). ושפיר י"ל דמיעוטא בנ"א כבר שוכבים. אך אם סובר ר"ת כהלבוש צ"ע. ונראה שמחלוקת הלבוש ותה"ד בחישוב שעות היום תלוי' במח' הגר"א ור"ת בענין שקיעה וצה"כ. דהנה הלבוש הביא ראיה נצחת לשיטתו מהא דנחלקו ר"י ורבנן בסוף זמן מנחה, אם זמנה עד הערב או עד פה"מ. ואם נניח שערב ר"ל שקיעה, וכשיטת הגר"א, א"כ מוכח דפה"מ הוא שעה ורביע לפני השקיעה, דאם הוא שעה ורביע לפני צה"כ, א"כ הוא רק שתות מיל (שלש דקות) לפני השקיעה. ולא יתכן כלל שנחלקו בזמן קצר כזה. ומוכח דלהגר"א צ"ל כהלבוש, וכ"כ הגר"א עצמו לענין זמן ק"ש (או"ח תנט סק"ה). אך לשיטת ר"ת כתבו הרבה ראשונים (ביניהם הרמב"ן בתוה"א והרשב"א בברכות ב:) שפה"מ הוא שתות מיל קודם שקיעה, כלומר כשיטת תה"ד שמשערים שעות היום מע"ה עד צה"כ, וכ"כ הגר"א בעצמו שלר"ת – יש לשער מע"ה, ולכן לתוס' (ג. ד"ה למאן) משערים כן, וכמש"כ המג"א (סי' נח סק"א). ולהגר"א לדינא אינו כן, ולקושית התוס' (שם) תירץ שהמשמר האחרון נגמר בנ"ה, וזהו עיקר זמן ק"ש (אמרי נועם ג.). וא"כ ר"ת לשיטתו שפיר יכול לסבור שמיעוט שוכבים מפה"מ דידי', שהוא קרוב מאד לשקיעה. ואולי

מה"ט מיאן רש"י לפרש כר"ת, כי ברש"י (ב: ד"ה משהעני) מוכח שבצה"כ עדיין יש קצת אור בחוץ, שבגמ' איתא שעני וכהן חד שיעורא, כל' שעני סועד בצה"כ, ומ"מ פירש"י שסועד אז כי אין לו נר להדליק לסעודתו (וכ"כ באגרות משה או"ח ח"א סי' כד). וא"כ לרש"י לא יתכן כלל שזמן ק"ש יתחיל מפה"מ שלו, דפשוט שאין אף מיעוט שוכבים אז'.

המתבאר מכל הנ"ל, שיש שלשה פירושים יסודיים במלים בשכנך ובקומך: זמן שכיבה וזמן קימה כפשוטו (אלא שנחלקו תנאים אם שכיבה היינו הפעולה או המצב וכן נחלקו אם אזלינן בתר רוב בני אדם או אף מיעוטם), יום ולילה (הכס"מ בשיטת הרמב"ם והסבר אחד בר"ת ובירושלמי), והרכב של שניהם, שהמחייב הוא יום ולילה, אבל זמן קיום המצוה הוא בשעת שכיבה וקימה, אלא שמגדירים שכיבה וקימה ע"פ מיעוט קטן בזמן המחייב. (הרשב"א והסבר שני בר"ת ובירושלמי).

ד. שיטת רש"י (ב.) שאנו יוצאים מצות ק"ש בק"ש שעל המטה. והקשו בתוס', שהרי רק קורין פרשה אחת על המטה, ואיך יוצאים בזה. ותירץ הרשב"א לדעת רש"י, שרק פרשה אחת חיובה מדאורייתא, אבל השאר מדרבנן, וכיון שקראוהו בביהכ"נ לא חייבוהו לחזור ולקרות. ועדיין צע"ק, דאף דאין פרשה שני' אלא מדרבנן, מ"מ הסברא נותנת שכיון שנתקנה כחלק מק"ש שזמן מצותה יהי' כזמן ק"ש דאורייתא דהיינו מצה"כ ואילך. ונראה, שק"ש, חוץ מהיותו מצות עשה בפ"ע, נחשב, מדרבנן, כחלק ממצות תפילה. ומכיון שמדרבנן ק"ש נחשב לחלק מתפלה, תקנו רבנן, שק"ש דרבנן של לילה זמנו כזמן תפילת ערבית, ולכן יצא אף קודם צה"כ לפי רש"י. אבל פרשה ראשונה שהיא מצוה דאורייתא שאינה ענין לתפילה, שאין מנין תפילות מן התורה כלל, ע"כ צריך לקוראה לאחר צה"כ שהוא זמן שכיבה, ויוצא בק"ש על המטה, וכעין זה שמעתי בשם מו"ר הגרי"ד הלוי שליט"א.

וע"פ היסוד הזה המתבאר מדברי רש"י והרשב"א, שכיון שק"ש נחשב מדרבנן כחלק מן התפלה אף זמנה תלוי בזמן תפלה יש לפרש לשון הרשב"א לקמן (ט:) מכאן (סוף זמן ק"ש) ואילך עד חצות, שכר קריאה יהבינן לי' שכר קריאה בזמנה לא יהבינן לי' וכענין שאמרו לגבי תפלה לקמן (כו.) (וכוונתו לדברי הרי"ף שם, עיי"ש). ולכאורה צע"ג, שבתפילה מד' שעות עד חצות יוצא בדיעבד או משום תשלומין, או משום דבדיעבד זמנה עד חצות (עי' ב"י וט"ז סי' פ"ט בזה), אבל בק"ש, כיון שזמנה עד נ"ה לר"א או ג' שעות לר' יהושע, איזה שכר יש לו אם קוראה אח"כ. ואם יש לו שכר משום שמקבל עול מלכות שמים, למה אין לו שכר זה

(1) אגב, מוכח מדברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל ששיעור מיל הוא  $22\frac{1}{2}$  דקה ולא 18 דקה (עי' חק יעקב סי' תנט). שאם מיל הי' 18, יוצא שמע"ה עד צה"כ הוא 864 דקות (720 בין נ"ה לשקיעה, 72 בין שקיעה לצ"ה, כשיעור ד' מילין, וכן 72 בין ע"ה לנ"ה). וא"כ כל שעה היא 72 דקות (864/12), ושעה ורבע היא 90 דקות, ולפ"ז פה"מ הוא מיל שלם (18 דקות) לפני שקיעה. והרי הרשב"א כתב שחות מיל. א"ו שמיל הוא  $22\frac{1}{2}$  דקות, וא"כ מע"ה עד צה"כ הוא 900 דקות (720+90+90), וכל שעה היא 75 דקות (900/12) אז שקיעה היא 90 דקה (ד' מילין) לפני צה"כ, ופה"מ היא  $93\frac{3}{4}$  דקות לפני צה"כ, ולפ"ז פה"מ היא בדיוק שחות מיל ( $3\frac{3}{4}$  דקות) לפני שקיעה. ולשיטת הגר"א ע"פ הירושלמי, מיל הוא 18 דקות. נמצא שלא רק מחלוקת הלבוש ותה"ד בהשערת שעות היום תלוי' בשיטות הגר"א ור"ת וכנ"ל, אלא גם המחלוקת בשיעור מיל תלוי' בשיטות אלו. אך בחזו"א (סי' יג סק"ג) כתב שאין תלוי כלל, והוכיח מתה"ד שסובר שמשערים מע"ה עד צה"כ, וסובר שמיל הוא 18 דקות, וע"כ חולק על הרשב"א שכתב שיש שיעור שחות מיל בין בה"מ לשקיעה. ומאידך, רש"י אף שסובר כהגר"א וא"כ משער בין נ"ה לשקיעה, וכמשכ"ל, מ"מ סובר בפסחים (צד.) שלמסקנה שיעור מיל הוא  $22\frac{1}{2}$  דקות.

אף לאחר חצות, וצ"ע. אך לפי מש"כ ניחא, שמדרבנן ק"ש נידון כחלק מתפילה, ולכן מדרבנן נאמר בזמן תפילה. אז בקורא עד חצות, אע"פ ששכר קראה בזמנה אין לו, שלא יצא י"ח ק"ש דאורייתא, מ"מ יש לו שכר אמירת ק"ש כחלק מתפילה, שזמנה עד חצות כזמן תפילה.

ועיין בשו"ע (או"ח סי' נ"ח ס"ז), שלשיטה אחת יש תשלומין לק"ש והקשה הגר"א בביאורו (סקי"ז) שרק בתפילה נאמר דין תשלומין, כי רחמי היא (כו. ובתוס' שם), אבל בק"ש לא יתכן תשלומין כלל. וע"פ מש"כ י"ל דשיטה זו ס"ל דכיון שמדרבנן ק"ש נידון כחלק מתפילה, יש לה דין תשלומין כתפילה.

והנה הרשב"א והמאירי (יא:) כתבו שברכות ק"ש אינן ברכות המצוה, אלא שלעצמן נתקנו, וחזרו ויסדום שיקרא ק"ש במסגרת ברכות אלו. וי"ל בטעם תקנתם זו, שע"י שק"ש נקרא בתוך הברכות, נכלל בסדר התפילה, ונידון כחלק ממנה. שהרי סדר תפילת הצבור מתחיל בקדיש ברכו וברכות ק"ש, כמבואר ברמב"ם (פ"ט מהל' תפלה ה"א), ומוכח דכל זה בכלל תפלה היא, וא"כ ע"י זה ק"ש עצמו נחשב לחלק מן התפלה. ונראה שזהו טעם רה"ג (מובא ברשב"א י:), שסוף זמן ברכות ק"ש הוא ד' שעות, כסוף זמן שחרית. ולכאורה צ"ע שכיון שברכות אלו לעצמן נתקנו וכנ"ל, אשר מה"ט אין זמן מוגבל לזמן ק"ש, למה אינו יכול לאמרו כל היום (וכשיטת הרמב"ם, עיי"ל). ולמש"כ י"ל, שכיון שרבנן הסמיכו ברכות אלו לק"ש כדי לכלול ק"ש עם התפילה, ממילא ברכות אלו נעשו לחלק מן התפלה, ולכן אינן נאמרות אלא בזמן תפילה. (ועיי"ש ברשב"א, די"א דזמן הברכות עד חצות ולכאורה כן צ"ל לדין דבדיעבד זמן תפלה עד חצות (ס' פ"ט ס"א), וצ"ע על השו"ע שפסק שזמן הברכות עד ד' שעות ולא עד חצות (ס' נ"ח ס"ו, עיי"ש בביאור הלכה). וצ"ל דקאי כאן לפי השיטה שלאחר ד' שעות הוי כתפלת תשלומין, (וקצ"ע מלשון „עבר" בסי' פ"ט), ואין תשלומין אלא לעיקר תפלה משום רחמי, ולא לברכות ק"ש).

עוד יש להוכיח כיסוד זה שק"ש נידון כחלק מתפילה, שהנה נחלקו המפרשים אם שומע כעונה בק"ש, דעת הגר"א (שנו"א פ"א מ"א) שאין שומע כעונה בק"ש, וכל אחד חייב לקרות בעצמו. ודעת הפר"ח (סי' ס"ב) והשאג"א (סי' ר') ששומע כעונה בק"ש. ושיטה שלישיית מצינו בר' יונה (כא:), שכתב שאע"פ שש"ץ מוציא עם שבשדות, כמבואר בגמ' ר"ה (לה.), זהו רק בתפלה, אבל בק"ש, „אין נפטרין אלא באמירה, ובענית אמן אינו פוטר אלא בעשרה, ולפיכך אין פורסין על השמע אלא ב"י, שאל"כ אין ענית אמן כלום" (ובביאור החילוק בין תפלה לק"ש וברכותי' עם שבשדות י"ל ע"פ השלטי גבורים (ר"ה שם), שש"ץ מוציא עם שבשדות מפני שתפלה כקרבן, והש"ץ דומה לכהן המקריב. וכוונתו, שכמו שבקרבן א"צ שהמתכפר יהי' בעזרה כשנקרב הקרבן, כן בתפלה עם שבשדות יוצאים י"ח תפלה אף שאינם בביהכ"נ. ולכן ק"ש וברכותי' שאינם כנגד קרבן, אין הש"ץ מוציא עם שבשדות, ואכמ"ל).

והנה מלשון ר' יונה משמע, שהעומדים בביהכ"נ ושומעים לש"ץ כשיש מנין ועונים אמן, יוצאים י"ח ק"ש וברכותי' (וכן הבין המג"א סי' נט ס"ק ה'). ולכאורה קשה ממה נפשך, אם שומע כעונה בק"ש, למה צריכים י', ואם אין שומע כעונה, מאי מהני י'. וצ"ל שמדאורייתא שומע כעונה, וכשיטת הפר"ח והשאג"א. אבל מדרבנן, כיון שק"ש נחשב כחלק מסדר התפלה, וכנ"ל, נידון כתפלה לענין שומע כעונה, ובתפלה אין אחד מוציא את חברו אלא בעשרה (עי' מג"א תרפ"ט סק"י, ודלא כהג"א ספ"ג סר"ה), וכן הדין בברכות ק"ש

(עיי"ש במג"א ובמחה"ש שם). אלא שחלוק דין ברכות ק"ש מתפלה, שבתפלה לכתחילה כל אחד מתפלל בעצמו, שכיון שרחמי הוא, מן הראוי שכל אחד יבקש רחמים על עצמו, ועיין ירושלמי פ"ג ה"ג. (ואף ששם מיירי רק לענין יצא מוציא, עיי' הג"א ספ"ג דר"ה ובגר"א בשנו"א פ"ג מ"ג, דטעם הירושלמי – שיהא כל אחד מבקש על עצמו רחמים – שייך אף בשומע כעונה, ונ"מ ללכתחילה). ואילו ברכות ק"ש, שאין בהן רחמי, לכתחילה יש לצאת בענית אמן ע"י הש"ץ, ואדרבה עדיף לעשות כן כדי שיחשב בצבור, עיי' רמ"א סי' נ"ט ס"ד ובערוך השלחן סעיף יז. עכ"פ בשניהם אין שומע כעונה אלא בעשרה, וחידוש ר' יונה שאף בק"ש עצמה הדין כן, מכיון שהוי כחלק מתפלה. וכן מוכח מהרמב"ם, שבהל' ק"ש לא הזכיר שומע כעונה כלל, ובהל' תפלה (פ"ט ה"א) כתב: ומתחיל ופורס על השמע בקול רם, והם עונים אמן אחר כל ברכה וברכה. והיודע לברך ולקרות עמו קורא עד שמברך גאל ישראל". ומוכח שמי שאינו יודע לברך (הברכות) ולקרות (ק"ש) יצא י"ח בענית אמן בלבד, אם יש שם צבור, וכר' יונה.

שיטה רביעית בענין שומע כעונה בק"ש כתב בצפנת פענח (הל' ק"ש פ"ב ה"א) ע"פ לשון הירושלמי (פ"ב ה"א) בענין ב' הפרשיות של ק"ש: הראשון ליחיד והשני לצבור. ופי' בצ"פ, שש"ץ מוציא אחרים בפרשה שני' של ק"ש ולא בראשונה (והצ"פ הסביר ע"פ הירושלמי בפ"ג שכל אחד צריך לשנן בפיו, וצ"ע, דשם בא רק לאפוקי יצא מוציא, עיי"ש ובהג"א הנ"ל). ולפי דרכנו י"ל, שהרי לרש"י רק פרשה א' זמנה לאחר צה"כ, כי חיובה דאורייתא ואינה ענין לתפלה. משא"כ פרשה ב' שחיובה דרבנן, וי"ל דנתקנה כחלק מתפלה וזמנה כזמן תפלה. ולכן בפרשה ב' שהיא חלק מתפלה הש"ץ מוציא את הצבור, משא"כ פרשה א' שהוא חיוב בפ"ע ומדאורייתא אין מושג של ק"ש בצבור כלל, ולכן כל אחד קורא לעצמו. ולר' יונה והרמב"ם צ"ל שמדאורייתא שומע כעונה אף ביחיד, ורבנן הצריכו עשרה כי החשיבו ק"ש כחלק מתפלה וכנ"ל.

והנה התוס' (יג.) הביאו מהירושלמי דברכות אינן מעכבות מצות ק"ש. והקשו: „וא"ת הא בפ"ק (יב.) מסקינן סדר ברכות אין מעכבות, הא ברכות מעכבות וי"ל דהתם איירי בצבור. דיקא נמי דקתני אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו וכו'". ותירוצם צע"ג, דמנין להם לחלק בין יחיד לצבור, וכבר כתב המאירי (יא:) שדברי נביאות הן. ועוד קשה, דאיך אפשר לומר שצבור גרע מיחיד, נימא שכל אחד מהצבור יצא י"ח בתורת יחיד, וצע"ג.

וי"ל, שכונת התוס' היא, שבצבור אין כל יחיד קורא ק"ש לעצמו, אלא יוצאים בק"ש של הש"ץ, וכמש"כ ר' יונה והרמב"ם. ולכן כתבו שבצבור ברכות מעכבות, שאין שומע כעונה בק"ש אלא כשהוא חלק מסדר התפלה, ורק ע"י הברכות נכללות ק"ש בסדר התפלה, וכנ"ל, ולכן ברכות מעכבות בצבור. אבל פשוט שאם כל אחד ואחד קורא ק"ש לעצמו שאף אם מתפללים יחד בצבור שיוצאים י"ח בלי הברכות, שלא גרע מאם קראו כל אחד בפ"ע. ואילה"ק מלשון הגמ' (יא:) ברכו וקראו, דמשמע דכל אחד קרא לעצמו ומ"מ הברכות מעכבות, דהרי מעיקר הדין הצבור צריך לשתוק ולצאת י"ח הברכות ע"י הש"ץ, עיי"ל דכ"ה בערוה"ש וכ"כ הטור שם בשם הרא"ש שרק ע"י זה מתקיימת ברכת ק"ש בצבור, שהוא חלק מתפלת הצבור, כמבואר ברמב"ם הנ"ל. וא"כ ע"כ צ"ל פ' לשון הגמ' ברכו דיצאו בברכת הש"ץ, וא"כ ה"נ י"ל בנוגע לק"ש, דקראו ר"ל שיצאו ע"י הש"ץ. כצ"ל לכאורה, דאחרת דברי התוס' אינם מובנים כלל.

[והנה בעיקר קושית התוס' (יג.) תמהו הב"ח (סי' ס') והגר"א (שנו"א פ"ב מ"א), דבפשוטו י"ל דברכות מעכבות זא"ז, אבל לא מעכבות מצות ק"ש גופא. ולתוס' צ"ל, דפשוט דמן התורה יוצא ק"ש בלי הברכות, וכל הדין הוא לענין דרבנן. ולתוס' נראה מסברא, שאם הברכות מעכבות זו את זו, נמצא שתקנו חז"ל שכל חלקי סדר ברכות ק"ש מעכבות זא"ז, וק"ש גופא הוא חלק מהסדר הזה, וא"כ בקרא ק"ש בלי ברכותי לא יצא ידי חיוב ק"ש כחלק מהתפלה דו"ק.

והנה בגמ' (יב.) הסיקו דלא מטא זמן יוצר אור בעה"ש, וברכות מעכבות, ור"ל בצבור, וכמש"כ התוס' ורק הסדר אינו מעכב, ע"ש. והרשב"א (שם) כתב שדחיי' בעלמא הוא, וקיי"ל דזמן יוצר אור מתחיל בע"ה, וברכות אינן מעכבות זא"ז כלל. ובשו"ע (סי' ס' ס"ג) כתב שסדר הברכות אינו מעכב, ומשמע שברכות מעכבות זא"ז. ועיי"ש בביה"ל ד"ה שאם, דא"א לומר כן, דאף לרה"ג ותוס' אינן מעכבות זא"ז אלא בצבור, וכנ"ל. ועכצ"ל דכונת המחבר דבהפך הסדר יצא לגמרי משא"כ בהשמיט ברכה אחת, וכמש"כ במ"ב (סק"ו). וכן נראה מדפסק (סי' נח ס"ג) כהרשב"א, דיוצא יוצר אור בע"ה, ומוכח דדחיי' בעלמא היא, וברכות אין מעכבות זא"ז כלל. וכן משמע בבה"ל (סי' ס' ס"ב ד"ה ונ"ל), עיי"ש.

אך המג"א (סי' נח סק"ה) פסק שאין לומר יוצר אור עד משיכיר, ומוכח שאין הגמ' דחיי' בעלמא, וא"כ לדינא י"ל דברכות מעכבות זא"ז, אף ביחיד, ורק אינן מעכבות את השמע, וכמש"כ הב"ח והגר"א, וכן נראה ברמב"ם (הל' ק"ש פ"א ה"ח, והל' תמידין ומוספין פ"ו ה"ד) שהסדר אינו מעכב, ובמקדש קראו אהבה רבה, ומסתמא קראו יוצר אור אח"כ בהגיע זמנו. ונ"מ לדינא כשא"א לגמור כל ג' הברכות לפני סוף זמנן, דלהרמב"ם לא יאמר אף אחת מהן, וכמש"כ הפמ"ג (סי' ס' מ"ז סק"א).

ה. התוספות (ב.) הקשו על שיטת רש"י שק"ש על המטה עיקר, שהרי קיי"ל כר' יוחנן (ד:), דגם בלילה יש דין של סמיכת גאולה לתפלה, ולפי רש"י מבטלים מצוה זו. ומכח קושיא זו כתב האור זרוע (סי' א') שלרש"י קיי"ל כר' יהושע בן לוי (שם), שאין מצות סגל"ת בלילה כלל. אולם קושית התוס' אינה מובנת כלל לכאורה, שהרי יש קיום מצות סגל"ת אף לרש"י, שכשמתפללים בביהכ"נ לפני צה"כ אומרים ק"ש וברכותי, ותיכף אח"כ מתפללים שמנה עשרה, וכ"כ הראב"ד (תמים דעים סי' ר"מ), שמקיימים מצות סגל"ת לפני צה"כ.

וצ"ל בכונת התוס', שסוברים שא"א לקיים מצות סגל"ת אלא בזמן ק"ש, כי זמן מצות סגל"ת, כמו זמן מצות זכירת יצ"מ, תלוי בזמן ק"ש ולא בזמן תפילה. והנה הגר"א (סי' מו סקי"ט) כתב שאינו נכון לקרוא ק"ש בזמנה קודם ג' שעות ולקרוא עוד פעם על סדר הברכות עם הצבור לאחר ג' שעות, כי ע"י זה מבטל מצות סגל"ת, ובביאור הלכה תמה עליו, ונדחק לפרש דבריו שאם יקרא ק"ש עם ברכותי בזמנה, ויתפלל אח"כ עם הצבור, שמבטל סגל"ת. ופירש כן מפני שסובר שיש לקיים סגל"ת אף לאחר סוף זמן ק"ש, וכרש"י. ובפשוטו, הגר"א סובר כתוס' שאין קיום סגל"ת אלא בזמן ק"ש ולכן כתב שאם קורא ק"ש בזמנה, וקוראה עם הצבור בברכותי אחר ג' שעות, שלא קיים סגל"ת. וכ"פ דברי הגר"א בשו"ת בנין של שמחה (או"ח סי' א').

ועיי"ש שהביא ראי' לשיטת תוס' והגר"א מגמרא מפורשת (דף ל.) – „השכים וכו' מתפלל, וכשיגיע זמן ק"ש קורא, רשב"א בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך

גל"ת. במאי קמיפליגי, מר סבר תפלה מעומד עדיף, ומר סבר סגל"ת עדיף. [אמנם י"ל, שהתוס' (שם) פירשו שרש"י סובר שמדובר כשהשכים לפני עה"ש (עיי"ש בפנ"י). וכ"כ הראב"ד ריש ברכות, ולפ"ז מוכח שמותר להתפלל לפני עה"ש, והוא חידוש גדול. וי"ל שדין זה נאמר רק בתפלה, ולא בברכות ק"ש, ולכן א"א לקיים סגל"ת לפני עה"ש, כי א"א לברך גאל ישראל אז. וא"כ אין ראי' שסגל"ת תלוי בזמן ק"ש. ואולי זהו גופא מה שהכריח רש"י והראב"ד לחדש שיכול להתפלל קודם עה"ש.

ובלא"ה יש לדחות ולומר שק"ש בזמנה לכתחילה על סדר הברכות עדיף מסגל"ת וכ"כ הרשב"א (ח:). וה"ט שק"ש בזמנה לכתחילה הוא הידור מצוה מן התורה, וסגל"ת הוא רק מדרבנן. ולכן אין לקרות ק"ש לפני משיכיר, דאז כבר יצא ק"ש בדיעבד, ושוב א"א לקיימה לכתחילה. (ומש"כ בלבו"ש למג"א סי' פט סקי"ז – צ"ע, עיי"ש). וי"ל שמה"ט כתב ר' יונה (ב). דלא יכוון לצאת בק"ש מבעוד יום, שחשש שאולי יוצא אז בדיעבד, ומוטב לצאת אחר עה"כ להתחילה.]

הרי מבואר, שאם סגל"ת לפני שהגיע זמן ק"ש של שחרית (כל' משיכיר, דהוא זמנה לכתחילה, ואין לומר דר"ל עלות השחר, דקודם לכן א"א להתפלל, עיי"ש בתוד"ה אבוה), לא יצא מצות סגל"ת, שאל"כ יכול לקרוא ק"ש בברכותי' מיד כשהשכים, שכיון שהגיע זמן תפלה דהיינו עה"ש, הגיע גם זמן ברכות ק"ש (וחומרת המג"א סי' נ"ח ס"ק ה' נאמרה רק לענין יוצר אור, עיי"ש), וע"י זה יקיים גם סגל"ת וגם תפלה מעומד. א"ו שא"א לקיים סגל"ת לפני שהגיע זמן ק"ש, וצ"ע לרש"י. והציע הבנין של שמחה לחלק בין יום ולילה, שרק בלילה יוצא לרש"י שלא בזמן ק"ש, ולא ביום. אך דחה, דאין טעם לחלק כן.

ונראה, שבאמת יש טעם גדול לחלק בין יום ולילה לענין זמן מצות סגל"ת, שהנה ריב"ל סובר שא"צ סגל"ת בלילה כלל והסביר (ד:) כיון דלא הויא אלא מצפרא, לא הויא גאולה מעלייתא (בלילה) וקשה, א"כ לא הי' לנו לומר גאולה בלילה כלל. ורש"י שם עמד בזה, ופירש – „הילכך גאולה דאורתא לא חשיבא לאהדורי עלה סמיכת תפלה“. כלומר שאף לריב"ל יש חיוב לומר גאולה בלילה, אבל אינו כל כך חשוב להצריך סגל"ת וצ"ב. וכן ע"ש בגמ', שר' יוחנן שמצריך סגל"ת שמצריך בלילה, סובר – „גאולה מאורתא נמי הוי, אלא גאולה מעלייתא לא הוי אלא עד צפרא“. וקשה, כיון ששניהם מודים שיש גאולה בלילה ושאינה גאולה מעלייתא, מהו גדר מחלוקתם אם צריכים סגל"ת בלילה. וצ"ב.

ועיי"ש ברש"י שציטט שני טעמי הירושלמי לדין סגל"ת: (א) דכתיב ה' צורי וגואלי וסמוך לי' יענך ה' ביום צרה. (ב) מי שאינו סגל"ת דומה לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך, יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג. והנה נסתפקו האחרונים אם סגל"ת היא אחד מפרטי דיני גאולה, או שהוא תנאי בדיני תפלה. ונראה ששניהם אמת, ומקור הדבר בב' הילפותות הנ"ל, שאם למדים מהמשל, ברור שדין הוא בתפלה, שאם לא יסמוך גל"ת, המלך, כל' הקב"ה, שהתקרב אליו לשמוע דברי השבח שבברכת גאולה, יתרחק ממנו כיון שאינו מתפלל מיד, ותפלתו לא תקובל כל כך. אבל אם למדים מסמיכות הפסוקים, י"ל שהוא קיום בגאולה, וגדרו, שאם משבח את ה' ואינו תובע צרכו ממנו מיד אח"כ, זה פוגם בשבח, שאם באמת מאמין בכח של הקב"ה, הי' מתפלל אליו מיד. וכ"כ ר' יונה (שם). ולפ"ז סגל"ת הוא קיום נוסף בגאולה.



ועפ"ז י"ל שריב"ל סובר שסגל"ת הוא רק קיום בגאולה, ולא כמשל הירושלמי. ורק בגאולה חשובה ומעליתא יש צורך להסמיכו לתפלה כדי להוכיח שבאמת מאמין בגאולה. ולכן בגאולת לילה שאינה חשובה כ"כ, א"צ סגל"ת. ור' יוחנן סובר שסגל"ת הוא קיום גם בתפלה, ולכן אע"פ שמודה לריב"ל שאין גאולת לילה חשובה וא"כ אין דין סגל"ת מצד גאולה, מ"מ צריכים סגל"ת מצד תפלה, וכמשל הירושלמי, שהמלך מתקרב בשמעו דברי שבח (אף אם אינה גאולה מעליתא), ואם אינו סומך גל"ת, המלך עלול להתרחק, ותפלתו לא תקובל בשלימות. ולפ"ז, אע"פ שקיי"ל כר' יוחנן שיש סגל"ת בלילה, מ"מ אינו שוה לשל יום, שביום יש חיוב סגל"ת מצד גאולה וגם מצד תפלה, ובלילה – רק מצד תפלה.

ובזה יש לבאר הדין שנוזר בשו"ע (סי' רלו ס"ג), שהנכנס לביהכ"נ ומצא צבור עומד להתפלל, יתפלל עמהם ואח"כ יקרא ק"ש עם ברכותי'. וטעם הדין, שתפלה בצבור עדיף מסגל"ת דערבית. ובשחרית בכה"ג, סגל"ת עדיף, וצ"ב מ"ש ששחרית מערבית (ועיי"ש בב"ח, שאינו משום תפלות ערבית רשות). ולפי מש"כ ניחא, שתפלה בצבור מקובלת יותר מתפלת היחיד שנאמרה לאחר דברי שבח. ולכן בערבית, שסגל"ת הוא דין רק בתפלה, ניתן לדחות מפני תפלה בצבור, שהוא תנאי יותר חשוב בתפלה. אבל בשחרית, שיש דין סגל"ת גם מצד הגאולה, אין לנו לדחות אחד מדיני גאולה – ע"י שינוי סדרי התפלה וביטול סגל"ת – כדי לחזק את התפלה. וכן יש לבאר הדין המובא שם (ס"ב), שיש לש"ץ להכריז ר"ח אחר קדיש, ולא הוי הפסק כיון שהוא צורך תפלה. וגם דין זה נוהג רק בערבית (עיי"ש בפמ"ג). וצ"ע, דאם אינו הפסק, נחיר לש"ץ להכריז אף בשחרית. וע"פ הנ"ל י"ל, שלכתחלה אין להפסיק אף לצורך (שם בפמ"ג). אז בערבית, שסגל"ת נצרך רק מצד התפלה, הצורך להכריז ר"ח הוא צורך תפלה יותר חשוב מקיום סגל"ת באופן של לכתחילה (כל' בלי הפסק לצורך). אבל בשחרית, שסגל"ת נצרך גם מצד גאולה, א"א לדחות קיומה לכתחילה משום הכרות הש"ץ שהיא צורך תפלה.

ו. והנה נחלקו הפוסקים בענין מה דקיי"ל (כא.) דק"ש דאורייתא (ודלא כחוס' שפסקו ק"ש דרבנן, עיי"ל), כמה ממנה מן התורה. הפרי חדש (סי' סז ס"א) פסק דשתי פרשיות הראשונות מדאורייתא, ופרשה שלישית מצוה בפ"ע, כל' זכירת יציאת מצרים. הרשב"א (ב.) כתב דלרש"י י"ל דרק פרשה ראשונה דאורייתא, וכנ"ל. והרמב"ן (במלחמות פ"ג דר"ה) סובר שרק פסוק ראשון דאורייתא, והוכיח מהגמ' (יג:) שרק פסוק ראשון צריך כונה. והרשב"א (שם) דחה, דבגמ' מדובר בכונת קבלת עול מלכות שמים, ודין זה נוהג רק בחלק מק"ש שעוסק בענין זה. וכן נראה מהשיטה (בגמ' שם) דעד על לבבך צריך כונה, ואכמ"ל.

אך שיטת הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"ב) שג' פרשיות מדאורייתא. וצ"ב, שפרשה שלישית היא מצוה בפ"ע של זכירת יציאת מצרים, ולכאורה אינה חלק מק"ש מן התורה. ותירץ מו"ר הגרי"ד שליט"א בשם הגר"ח, שבאמת זיצ"מ היא חלק ממצות ק"ש ואינה מצות בפ"ע, ולכן לא מנאה הרמב"ם במנין תרי"ג (וניחא קושיית המנחת חינוך סי' כא). וטעם הדבר, שעיקר מצות ק"ש היא קבלת עול מלכות שמים, דכשהקב"ה הכריז את מלכותו עלינו, אמר אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. הרי שזה שהוציאנו ממצרים הוא אחד מיסודות מלכותו, ולכן המצוה לקבל עול מלכותו כוללת גם זיצ"מ, עכ"ד הגר"ח. והוסיף מו"ר שליט"א, דהנה בשאג"א (סי' ט) כתב שזיצ"מ הוא מצוה בפ"ע, וזמנה תלוי בלילה ויום כשאר מצוות התורה. והקשה מהגמ' (ט.), שזמן ברכת אמת ואמונה, שיסודה הוא זיצ"מ,

וכמבואר בירושלמי (פ"א ה"ו) צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות, נמשך עד נ"ה, וכזמן ק"ש של ערבית. ותירץ, שכיון שאינו דובר שקרים לפני המקום, יכול לאומרה אף שעבר זמן זיצ"מ, ודוחק. ולהנ"ל ניחא, שזיצ"מ היא חלק מק"ש, ולכן זמנה תלוי בזמן ק"ש, ולא בלילה ויום, עכ"ד. (וכעת נדפס בספרו הנ"ל עמ' א"י, עיי"ש)

וכן נראה מהגמ' (יג:), שרבי אמר פסוק ראשון של ק"ש בזמנו, וחזר וגמרה לאחר זמנו, אך הקפיד להזכיר יצ"מ באמצע שעורו לתלמידיו, כדי להזכיר יצ"מ בזמנה, ופרש"י, בזמן ק"ש דאל"כ א"צ, שהרי חוזר וגמרה אח"כ. ומוכח שזמן מצות זיצ"מ נמשך רק עד סוף זמן ק"ש, ולא עד סוף היום. אך קשה, שמלשון הגמ' נראה דדי בספור בעלמא, וכ"כ המג"א (סי' קו סק"ה), שיוצא בהלכה שיש בה זיצ"מ, ואיך אפשר להחשיב ספור והלכה כחלק מק"ש. ונראה, שהמלמד לאחרים פטור מק"ש, וכמש"כ הרא"ש (סי' ג), וקורא פסוק ראשון לקבל עול מלכות שמים, וזיצ"מ היא חלק ממצוה זו, וכמש"כ הגר"ח, אך לזה די בספור או הלכה.

ועי' בר' יונה (ב.) דכיון דזיצ"מ בלילה נלמד בריבוי א"צ לילה ממש, ויוצא לפני צה"כ. וזה צ"ע בין להשאג"א ובין להגר"ח. ואולי ר"ל שהוא מדרבנן, וספקו לקולא, ויוצא בבין השמשות. ומש"כ שם כיון שלילה הוא לענין ערבית, אינו טעם הדין, אלא שזהו סימן שספק לילה הוא, ולכן עבר זמן מנחה והתחיל זמן ערבית, ומה"ט גופא יוצא זיצ"מ. ועיין ברשב"א (יב:) שפירש שנחלקו בן זומא וחכמים אם זיצ"מ בלילה דרבנן או דאורייתא, וא"כ לר' יונה י"ל דקיי"ל כחכמים. אך ממש"כ שנלמד מריבוי דכל ימי חיך לא נראה כן. ואולי ר"ל דאסמכתא היא, וא"כ אף לבן זומא הוי רק מדרבנן. ולפ"ז י"ל דלכחכמים לא אמרו פ' ציצית כלל, וכ"כ הרשב"א (שם) ע"פ הירושלמי.

אך לפירוש הגר"ח, שזיצ"מ היא חלק מקבלת עול מלכות שמים וק"ש, מסתבר שחייב מדאורייתא בלילה לכו"ע, דדוחק לומר שבזה נחלקו בן זומא וחכמים. ואמנם הרי"ף השמיט המשנה, ומה נראה שאין מחלוקת, וכן משמע בפיהמ"ש להרמב"ם שלא אמר הלכה כמי, כדרכו כשיש מחלוקת. ולפ"ז חכמים הודו לבן זומא כשדרש כל ימי חיך וכסתימת תחלת המשנה, מזכירין יצ"מ בלילות. ועמש"כ מו"ר שליט"א (שם עמ' לו)

ולפ"ז יש לישב שיטת רש"י בענין זמן מצות סגל"ת, שהנה פשוט שהטעם להצריך קיום סגל"ת בזמן ק"ש הוא, שמצות זכירת יצ"מ תלוי' בזמן ק"ש (כהגר"ח ודלא כהשאג"א עמשכ"ל), וברכת גאולה, וכן סגל"ת בתורת קיום נוסף בברכת הגאולה, היא חלק ממצות זכירת יצ"מ, ותלוי בזמן קיומה. וא"כ י"ל שרק ביום, שסגל"ת נצרך מצד הגאולה, אמרינן שא"א לקיימה אלא בזמן ק"ש, וכמו שמוכח בגמ' דף ל. אבל בלילה, שאינו נצרך אלא מצד התפלה, שפיר יכול לקיים סגל"ת אף לפני שהגיע זמן ק"ש של ערבית, וכשיטת רש"י.

אך לפ"ז קשה, למה כתב רש"י דברי הירושלמי, שקורין ק"ש בביהכ"נ כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, הלא ע"כ קורין ק"ש כדי לקיים סגל"ת. וי"ל שסובר כמאירי (מגן אבות סי' יא), שכונת הירושלמי למצות סגל"ת, וזה דוחק. ונראה, שסובר שאפשר לקיים סגל"ת, עכ"פ בערב שהוא קיום בתפלה, וכנ"ל, מבלי לקרות ק"ש, וסובר כהרשב"א שיכול לומר ברכות ק"ש בלי ק"ש, וא"כ אומר ק"ש בעצמה רק כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. וכן משמע בבהגר"א (סי' ס סק"ו).

ובחי' הנצי"ב דחה תירוץ זה, ופירש שרש"י לשיטתו (ל. ד"ה טריחא), ד, כיון דמצלו

קודם ק"ש לא קפדי" על סגל"ת ופירש דזהו רק לפני זמן ק"ש, דאל"כ יש להקפיד ולקיים סגל"ת. וכאן שלא הגיע זמן ק"ש א"צ לקיים סגל"ת. ונראה לפרש, דאם אומר ק"ש וברכותי ה' יפליג, ולכן אסור לעשות כן לעולם. אבל כשמתפלל לפני ק"ש, אף שה' אינו מתקרב ע"י ק"ש וגאולה, מ"מ גם אינו מפליג, ולכן מותר לעשות כן לצורך תפלה מעומד (ל). או תפלה בצבור (כאן), כשלא הגיע זמן ק"ש וא"א לקיים סגל"ת.

והנה לענין תפלה בצבור עדיפה מסגל"ת בלילה ולא ביום, הרשב"א (בתשובה. מובא בב"ח שם) פירש גם משום דקיי"ל תפלת ערבית רשות, ולכאורה קשה, דכמו דסגל"ת אינו חשוב כ"כ בערבית כיון דתפילת ערבית רשות, כן אין תפילה בצבור כ"כ חשובה בערבית, ומאי שנא משחרית. וי"ל, דלעולם תפלת הצבור נשמעת יותר, אבל אסור לבטל תקנת חז"ל כדי שתפלתו תתקבל, וע"כ סגל"ת עדיף בשחרית. אבל בערב, א"א לומר שתקנו חיוב סגל"ת, שהרי א"צ להתפלל כלל, וסגל"ת פועלת רק שתפלתו תתקבל יותר ע"י קירבת המלך, וקיי"ל שתפלה בצבור נשמעת עוד יותר. ולפ"ז י"ל שלר' יוחנן סגל"ת הוא רק דין בתפלה, ודלא כמשכ"ל.

וגדולה מזו כתבו בתוס' (ד: ד"ה דאמר) בשם ר' עמרם גאון, דלהלכה דתפלת ערבית רשות, אין דין סגל"ת בערב כלל, ושמטעם זה אומרים קדיש, להודיע שאין דין סגל"ת, וא"כ אף לתוס', שיש סגל"ת אע"פ שתפלת ערבית רשות, י"ל כנ"ל דנדחת מפני תפלה בצבור. ועי' בתוס' (כז: ד"ה והלכתא), וז"ל: ונראה דלכך תקנו פסוקים וקדיש בין גאולה לתפלה, דרשות הוא. ולכאורה זהו כר' עמרם, וקשה דלעיל (ד:) דחו דבריו, ותירץ בחי' הנצי"ב, שלתוס' כיון שהפסוקים והקדיש באו להודיע שתפלת ערבית רשות, נקבעו כתפלה אריכתא, דהוי לצורך התפלה, וא"כ יכול וחייב לקיים סגל"ת. וע"ש שאף שא"צ להתפלל כלל, מ"מ אם רוצה להתפלל צריך סגל"ת. ומכל זה נראה דסגל"ת, עכ"פ בלילה, הוא דין בתפלה.

ובתוס' (ד:) פירשו שהפסוקים ויראו עינינו אינם הפסק, שהם, כגאולה אריכתא, דתקנו לומר זה שבתוך כך יתפלל חברו גם הוא ולא ילך מביהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו. ונראה, שאינו כגאולה ממש, אלא דהוי תקנה, ולכן אינו הפסק, דומיא דגאולה אריכתא, וי"ל דהוי צורך התפלה, דבגמ' (ה:) מבואר שאם ילך לפני שחברו טורפין תפלתו בפניו, ודומה להכרות ר"ח, עיי"ל. ועיי"ש בתוס', טעם שני – „וגם יש באותם פסוקים י"ח אזכרות כנגד י"ח ברכות דשמנה עשרה". ולפ"ז נראה דהוי כתפלה אריכתא. והרא"ש הוסיף, דבזמנם היו יראים להתפלל, ותקנו י"ח אזכרות במקום שמנה עשרה, ובהגהות מרדכי כתב עפ"ז, שמקיימים סגל"ת ע"י י"ח אזכרות, וא"צ לסמוך לשמונה עשרה, ולכן אומרים קדיש, ולתוס' נראה שהקדיש ג"כ כתפלה אריכתא. ובערוך השלחן (סי' רלו ס"ח) כתב שהקדיש כגאולה אריכתא, וכן נראה להנוהגים שלא לומר הפסוקים.

והא דלא תקנו לומר ברוך ה' לעולם וכו' בשבת, לטעם ב' בתוס' (ד:) ניחא שאין י"ח ברכות בשמונה עשרה. לטעם א' בתוס' י"ל, שכיון שבגמ' תקנו מעין שבע בשביל המאחרים (שבת כד:), א"צ עוד תקנה. ולתוס' (כז:), י"ל, שסוברים שאין סגל"ת בשבת כלל (עי' רמ"א סי' קיא ס"א), וא"כ אין ראי' מהפסוקים שתפלת ערבית רשות. או, שאומרים ושמרו, וזהו הפסק, ודי בזה.

ז. התוס' (ב.) הקשו על פרש"י שעיקר ק"ש מקיים בק"ש על מטתו, דצריך לברך

בק"ש ב' לפני' וב' לאחרי' בערבית. ולפירש"י אינו מברך לפני ואחרי ק"ש דאורייתא, דהיינו ק"ש על המטה (ועי' או"ז הל' ק"ש סי' א' בשם ר"י מקורביל) ומלשון תוס' מוכח שהקשו רק שמבטל דין ק"ש על סדר הברכות, אבל לא הקשו איך יכול לברך על השמע קודם צה"כ, הלא כיון דאינו יוצא ק"ש אז הוי ברכה לבטלה. אולם הרא"ש הוסיף – „ובביהכ"נ אנו קורין אותה בברכותי בלא זמנה". ומשמע שהוקשה לו כנ"ל, דהלא ברכה לבטלה הא. וכ"כ להדיא השואל בשו"ת הרשב"א (סי' מז) – „דהא אכתי לא מטא זמנה, ועברין משום בל תשא".

ועיי"ש ברשב"א שתירץ שברכות ק"ש אינן ברכות המצוה, שא"כ הנוסח הי' אקב"ו לקרוא את השמע. אלא ברכות אלו לעצמן נתקנו, וחלק מן התפלה הן, וזמן תלוי בזמן תפלה וחזרו ותקנו לאומרן לפני ק"ש ולאחרי', וכיון שכן, יכול לאומרן אף אם אינו מקיים מצות ק"ש אז.

וראי' מוכרחת בגמ' (דף י:), שהקורא ק"ש לאחר ג' שעות אע"פ שלא יצא מצות ק"ש, לא הפסיד הברכות, וה"ה שיכול לברך ברכות ק"ש לפני זמנה בערב, אע"פ שאינו יוצא ק"ש אז, ומוכח כשיטת רש"י. ושיטת התוס' היא, שאם אינו קורא ק"ש בזמנה על סדר הברכות מבטל מצוה דרבנן, כי חז"ל תקנו שק"ש תיאמר ע"ס הברכות דוקא, ושיצא חיוב ק"ש דאורייתא ע"ס הברכות (עיי' ב"י סי' מ"ו בשם הרא"ה). ובגמ' הנ"ל מדובר בדיעבד, שכבר עבר זמן ק"ש, ובטל מצות ק"ש דאורייתא, וקמ"ל הגמ' דאעפ"כ יכול לומר ברכות ק"ש ואינן ברכות לבטלה, והטעם כמש"כ הרשב"א, דאינן ברכות המצוה אלא ברכות שנתקנו בפ"ע. אבל לכתחילה בודאי אין לבטל מצות ק"ש דאורייתא ע"ס הברכות. ורש"י סובר, או שמעולם לא תקנו שיקרא ק"ש דאורייתא ע"ס הברכות, ולכן לכתחילה יכול לקרוא ק"ש שלא בזמנה ע"ס הברכות ולקרוא ק"ש בזמנה אח"כ (או, בשחר, לפני כן). או שמשום טורח הצבור וקיום מצות תפלה בצבור נהגו שלא לקיים את המצוה לכתחילה של ק"ש בזמנה ע"ס הברכות. ולצד הראשון נמצא, שנחלקו רש"י ותוס' בזמן ברכות ק"ש לכתחילה, שלתוס' זמן תלוי בזמן ק"ש, ולרש"י זמן תלוי בזמן תפלה.

אך שיטת השואל בשו"ת הרשב"א (וכן משמע קצת ברא"ש, עיי"ל), צ"ע, דאיך יתכן שהוי ברכה לבטלה כשאינו זמן ק"ש, הלא גמ' מפורשת היא שיכול לברך לאחר ג' שעות, וכמו שהשיב הרשב"א, וצע"ג. אכן מצד הסברא שפיר י"ל כן אם נניח שברכות ק"ש ברכות המצוה הן, ואדרבה, לכאורה הדבר מוכרח שא"א לומר ברכת המצוה בלי קיום המצוה. ובאמת מצינו באור-זרוע (ק"ש סי' כה) שסובר שברכות המצוה הן, שהרי מוכיח שם שיכול לברך על המצוות אף לאחר עשייתן (ודלא כהרמב"ם) מהא דיכול לברך יוצר אור לאחר ק"ש (יב.). ואם אינן ברכות המצוות, פשוט שא"א ללמוד שאר ברכות המצוות מברכות ק"ש. ובעצם זוהי גופא אחת מראיות הרשב"א שם שאינן ברכות המצוה, מדיכול לברך לאחר ק"ש. ולהאו"ז קשה כנ"ל, מכיון שברכות המצוה הן, איך יכול לאומרן כשאינו יוצא ק"ש, לאחר ג' שעות, כמבואר בגמ'.

ונראה לתרץ ע"פ מש"כ לעיל, שיש מצוה מדרבנן לומר ק"ש כחלק מן התפלה. ואחת מן הראיות ליסוד הזה, משיטת הרשב"א (ט:), שהקורא ק"ש עד חצות היום יש לו שכר קריאה ולא שכר קריאה בזמנה. ופירשנו, שאמנם בטל המצוה דאורייתא של ק"ש, אבל מקיים המצוה מדרבנן של ק"ש כחלק מן התפלה, דזמן המצוה זו כזמן תפלה. ולפ"ז י"ל

שבאמת ברכות ק"ש ברכות המצוה הן, אבל א"צ דוקא ק"ש דאורייתא, שהברכות נאמרות גם על המצוה דרבנן של ק"ש בתורת תפלה. וניחא שיטת האו"ז, שאם בשאר מצוות א"א לברך לאחר קיום המצוה, אף בק"ש הדין כן, ומדיכול לברך אחר ק"ש, מוכח שבכל המצוות יכול לברך לאחר עשייתן. עכ"פ מבואר, ששיטת האו"ז היא שברכות ק"ש הן אך ורק ברכות המצוה (דאם היו ג"כ ברכות שבח והוצאה שנתקנו בפ"ע, י"ל דמה"ט נאמרות שפיר לאחר ק"ש, וא"כ אין ראי' לשאר ברכות המצוות). ושיטת הרשב"א היא שאינן ברכות המצוה כלל אלא ברכות של הודאה ותפלה שנתקנו בפ"ע, רק שתקנו חז"ל לאמרן לפני ק"ש.

ולכאורה יש שיטה שלישית במאירי (מגן אבות סי' יא), שברכות ק"ש הן גם ברכות המצוה וגם ברכות שבח והודאה. שהרי כתב שמי שמתפלל עם הצבור לפני צה"כ וקורא ק"ש בברכותי, חוזר וקורא ק"ש עוד פעם לאחר צה"כ עם ברכותי, וקשה איך יכול לברך ברכות ק"ש שתי פעמים בלילה אחד. וע"כ צ"ל שיש שני קיומים בברכות ק"ש: ברכות שבח והודאה, ומה"ט אומר אותן כשמתפלל, אף שלא הגיע זמן ק"ש. וברכות המצוה, ומה"ט אומר אותן כשקורא ק"ש לאחר צה"כ.

שיטה רביעית מצינו לר' יונה (ב). שהנה ר' עמרם גאון סובר שכשקורא ק"ש מבעוד יום בברכותי, בשעה שקוראה לאחר צה"כ מברך אקב"ו לקרוא ק"ש. ור' יונה חולק עליו, שלא מצינו ברכה זו בשום מקום. ומסיק ר' יונה, שמברך אהבת עולם לפני שאומר ק"ש לאחר צה"כ. והסבר דבריו, שסובר שברכת יוצר אור ומעריב ערבים הוא רק ברכת שבח, וכמש"כ הרשב"א. אך ברכת אהבת עולם יש בה שני דינים – ברכת שבח, מדיכול לברך מבעוד יום, וברכת המצוה, מדמברכה כשקורא ק"ש אח"כ לאחר צה"כ.

ואף הרמב"ן נוקט בשיטה זו לחלק בין שתי הברכות, שכתב בליקוטיו (ריש ברכות) וז"ל: „ברכת יוצר אור ומעריב ערבים ברכת השבח הן... וברכת אהבת עולם ברכת המצוה לחובת ק"ש". ומה"ט כתב הרמב"ן שאין לענות אמן אחר ברכת אהבת עולם, כי אסור להפסיק בין ברכת המצוה לקיום המצוה. וכ"כ הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"ז). ובשיטת מהרי"ק (מובא בב"י סי' נט) שאין לענות אמן לאחר ברכת יוצר אור י"ל ע"פ האו"ז, שאף ברכת יוצר אור ברכת המצוה היא.

עכ"פ לענין זמן ברכות ק"ש נתבאר, שיכול לאומרן אף כשאינו יוצא מצות ק"ש דאורייתא, שזמן תלוי בזמן תפלה. ומ"מ לכתחלה (לתוספות, ואולי אף לרש"י, עיי"ל) צריך לברך ברכות ק"ש בזמן ק"ש, וטעם הדין הזה, כי יש מצוה מיוחדת מדרבנן לקרוא ק"ש ע"ס הברכות, עיי"ל. ונראה להוכיח כן, שהרי לחד מ"ד בירושלמי (רפ"ב), הדין שאם שהה לגמור את כולה חוזר לראש נוהג רק אם כדי קריאת „היא וברכותי“, ומוכח שברכות ק"ש הן – מדרבנן – חלק מעצם קיום מצות ק"ש, ולכן כשמשערים שיעור גמירת כל המצוה אף הברכות בכלל.

ועוד יש להביא ראי', שהרי מצינו סברא שהברכות מעכבות את השמע (עי' תוס' יג. ד"ה הי' ועכ"פ בירושלמי הוצרכו להוכיח שאינו כן מהמשנה שם). וקשה, שבשאר מצוות בודאי אין הברכה מעכבת. וצ"ל שמכיון שתקנו רבנן שק"ש תיאמר ע"ס הברכות, יש סברא לומר שסדר זה מעכב אף בדיעבד. וכ"כ השיטה מקובצת (יג). להדיא. וכן משיטת הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש הי"ג), שמי שמסופק אם קרא ק"ש, חוזר וקורא בברכותי, משא"כ בשאר

מצוות שאינו מברך מספק. וטעם החילוק כמש"כ, דבק"ש הברכות הן חלק מעצם המצוה, וכ"כ הכס"מ (שם) בשם הרשב"א.

ח. שיטת רש"י (ב.) היא, שכשהצבור מקדימים, יש להתפלל עמם ק"ש וברכותי' ושמנה עשרה, ולומר ק"ש עוד פעם אחר צה"כ בלי ברכה. וכ"כ בשו"ע (סי' רלה ס"א). והרא"ש (סי' א) כתב ששאלו לר' האי אם מוטב להתפלל שמ"ע עמהם ולומר ק"ש אחר צה"כ בברכותי', ולבטל סגל"ת. או להתפלל הכל ביחידות אחר צה"כ לקיים סגל"ת. והשיב דמוטב להתפלל שמ"ע עם הצבור ולקרות ק"ש אח"כ. והגר"א פסק דיתפלל ביחידות אחר צה"כ (ע' בה"ל שם ד"ה ואם), וטעמו פשוט, דקיי"ל דזמן תפלת ערבית מתחיל בצה"כ. אך שיטת רה"ג צ"ב, דלמה לא כתב כרש"י ור' יונה, דיכול לקיים סגל"ת וגם תפלה בצבור. ובס' פרי יצחק (ח"א סי' א) פירש, שסובר שאסור לומר ק"ש בלי ברכה, ולכן ע"כ דוחה הברכות עד לאחר צה"כ ומבטל סגל"ת. וכתב שאף ר' יונה סובר שיש איסור לקיים ק"ש בלי ברכה, ולכן כתב שיש לברך אהבת עולם עוד פעם אחר צה"כ כשקורא ק"ש, ושזה עדיף מברכת אקב"ו לקרות את השמע שתקן ר' עמרם גאון לומר אחר צה"כ, כי לא מצינו ברכה זו בגמ'.

ולרש"י והשו"ע נראה, שכיון שתקנו ברכות ק"ש, שהן ברכות השבח, לא תקנו ברכת המצוה, וא"כ יכול לאומרה אחר צה"כ בלי ברכה, וכ"כ בחי' הנצי"ב, והשוה לשיטת בעה"מ (ר"ה פ"ד) שאין ברכת המצוה בשופר כיון שיש ברכות בשמ"ע. ולר' יונה צריך לומר ק"ש של חיוב בברכה. וכתב בפרי יצחק שהדין כן אף במקום דחק, ועפ"ז כתב שבצבור המאחר זמן ק"ש של שחרית עדיף להתפלל ביחידות מלומר ק"ש בלי ברכותי' ולהתפלל אח"כ בצבור. ויש להקשות מדברי הרשב"א (שבת ט) בשם מורו הרב, שהוא ר' יונה, שמי שהתחיל לאכול באיסור, מפסיק לק"ש של ערבית שהיא מן התורה, ולא לתפלה וברכות שהם מדרבנן, ומוכח שכשיש דחק קטן, שאינו רוצה להפסיק סעודתו, מותר לומר ק"ש בלי ברכותי'.

ועיי"ש בפרי יצחק שהוכיח עוד מדברי ר' יונה במשנה (כב:), שמוטב לבטל סגל"ת ע"י ק"ש במים לפני נץ החמה, כדי לאומרה בזמנה לכתחילה. וקשה, נימא שיאמר רק ק"ש, ויקיים סגל"ת אח"כ, וכ"כ הרשב"א (שם) באמת. וע"כ צ"ל שאסור לקרות ק"ש בלי ברכה, עכ"ד. וקשה, שלדבריו יכול לומר אהבה רבה לפני ק"ש, ולקיים סגל"ת אח"כ. ואם אין זמן לאומרה לפני נץ החמה, ואומר רק גאל ישראל אחר ק"ש, לכאורה לא מהני לסלק איסור אמירת ק"ש בלי ברכה, שלדבריו דומה לשאר מצוות בלי ברכה, ופשוט דבעינן עובר לעשייתן.

ואולי סובר ר' יונה, דעיקר סגל"ת הוא לסמוך ק"ש מן התורה לתפלה, ולכן תלוי בזמן ק"ש, וכמשכ"ל לחוס' (ב.). ואף שבערב סובר שמקיים סגל"ת במתפלל מבעוד יום, יש לחלק בין יום ולילה, וכמשכ"ל (שם) לפי רש"י. ודו"ק.

ולדינא, בצבור המאחר זמן ק"ש, תלוי בפרוש הירושלמי (פ"א ה"ה) וז"ל: ר' יוסי ור' אחא נפקין לתעניתא. אתי צבורא ומקרי שמע בתר תלת שעין. בעי רב אחא מחויי בידן. א"ל ר' יוסי, והלא כבר קראו אותה בעונתה, כלום קורין אותה אלא לעמוד בתפלה מתוך ד"ת. א"ל מפני הדיוטות שלא יאמרו בעונתה הן קורין אותה, עכ"ל.

ונחלקו הראשונים בפירושו. הראב"ד (ב.) פירש שקראו ק"ש ביחידות בזמנה, והתפללו

אח"כ בצבור וכ"כ הב"י (סי' מו) וכן הוא מנהג העולם. בעל המאור (שם) פירש שהתפללו כ"ד ברכות בתענית כעין מוספין וקראו ק"ש לפני. ולפ"ז אין ראי' למנהג העולם. והרמב"ן (תענית טו). פירש שכל אחד קרא ק"ש וברכותי בזמנה ומפסיק, ואין סגל"ת, ובפרי יצחק הסכים לפירוש זה. אבל לדינא דקיי"ל שסגל"ת בשחרית עדיף מתפלה בצבור, א"א לפרש כן. והרמב"ן לשיטתו שסגל"ת אינו חשוב כל כך, וסובר שק"ש על סדר הברכות עדיף מסגל"ת, ופירש (ט:) שכך נהגו לומר ק"ש וברכותי לפני נץ החמה, וע"פ רוב לא קיימו סגל"ת ורק כשצמצמו לומר גאל ישראל עם נ"ה כותיקין קיימו סגל"ת, ומדויקת לפ"ז לשון הגמ' (ט:): זימנא חדא סמך גאולה לתפלה, ולא פסיק חוכא מפומי כולי' יומא. ולהשו"ע, שסגל"ת עדיף, צ"ל כתוד"ה כל, דתמיד קיימו סגל"ת, וזימנא חדא קיימה כותיקין, עיי"ש. ומש"כ הפרי יצחק לדינא, שיקרא ק"ש עם ברכותי ושמ"ע ביחידות, נסתר מהירושלמי לכאורה, בין להראב"ד ובין להרמב"ן.

והנה מדברי הרמב"ן מוכח, שייראוך עם שמש קאי אשמונה עשרה, שיש לאומרו עם נץ החמה, אף בלי סגל"ת. ובפשוטו י"ל, שאין ותיקין דין בפ"ע, אלא דרק ע"י זה יכול לומר ק"ש בזמנה לכתחילה, לקיים סגל"ת, ולהתפלל שמע אחרי נ"ה. ומדברי הרמב"ם (פ"א מהל' ק"ש ה"א וי"ב) נראה שהוא דין בק"ש, שיש לקרות לכתחילה עם נ"ה, כל' קצת לפני נ"ה. והרמב"ם השמיט לגמרי שיעור משיכיר, שזמנו לכתחילה עם נ"ה, וכדיעבד מע"ה ואילך. ולפ"ז י"ל שאין הבדל בין לפני נ"ה – כשאינו עם נ"ה – ובין לאחר נ"ה. וי"ל שלהרמב"ם אין הידור לקרוא ק"ש בזמן קימת הרוב (עיי"ל) ולכן כל הזמן בין ע"ה לג' שעות קורא לכתחילה, ועם נ"ה מצווה מן המובחר. ולפ"ז ניחא הא שהשמיט הרמב"ם כל הגמ' (ל). (עיי"ל), כי פסק שזמן ק"ש וזמן תפלה מתחילים בב"א – עה"ש. ובשו"ע (סי' נח ס"א) כתב שיעור משיכיר, והשמיט הא דיש לקרות לפני נ"ה. וי"ל שסובר כהרמב"ם, שא"צ זמן קימת הרוב, וזמן משיכיר משום מצות ציצית, וכפירוש שני ברמב"ן (ח:): ע"פ הירושלמי. עו"ל ע"פ משכ"ל, דאם יום הוא, די במיעוט קטן יותר של קמים, וא"כ לאחר נ"ה קורא לכתחילה, דיום גמור הוא משא"כ לפני נ"ה (עי' ר' יונה, ב. ד"ה פעמים).

והנה בבה"ל (סי' נח ס"א ד"ה ומצוה) כתב שותיקין עדיף מתפלה בצבור, ק"ו מזה שעדיף לקרות ק"ש לפני נ"ה בלי תפילין, וכקורא במים (כב:), ודין ק"ש עם תפילין דוחה תפלה בצבור (מ"ב סי' סו סק"מ בשם מג"א). ויש לדחות, דאף שי"ל ק"ש לפני נ"ה, שהוא דין לכתחילה מן התורה (עיי"ל), מ"מ אין להתפלל אז ביחידות, שתפלה בצבור עדיף מק"ש מן התורה על סדר הברכות. ונראה שאף אם אין לו תפילין או שקשה לו להניחם אז, דיש לקרות ק"ש לפני נ"ה בזמנה לכתחילה מן התורה. ויש לדחות, דהשו"ע והרמב"ם לא סוברים שצריכים לקרות בזמן קימת הרוב, וכנ"ל, ולדבריהם מוטב לומר ק"ש בשעת תפלה בצבור אחרי נ"ה, ולא לאומרה לפני נ"ה, דעדיף לומר ק"ש מן התורה על סדר הברכות.

והנה לפי הירושלמי, שמשכיך בין תכלת ללבן נלמד מוראיתם אותו, מן הסמוך לו, צ"ל שזהו זמן תפילין (ט:): מפני שכתוב וראו כל עמי הארץ וכו', אלו תפילין שבראש, וכמש"כ הט"ז (סי' ל סק"א). וזמן ק"ש מתחיל אז לכתחילה מפני פרשת ציצית, וזה דין דרבנן, דמן התורה א"צ פ' ציצית בק"ש כלל. ולפירוש הראשון ברמב"ן, שמשכיך הוא זמן קימת רוב בני אדם, והוא זמן ק"ש לכתחילה מן התורה, וכמשכ"ל, זמן תפילין מתחיל אז, דמאז לא גזרו שמא יישן בתפילין, שרוב בני אדם קמים, וזמן ציצית תלוי בזמן ק"ש ע"פ האסמכתא (מנחות

מג) ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת, ואיזוהי – ק"ש, ולרש"י (שם) והרמ"א (סי' יח ס"ג, וע' הגר"א סק"ה) זמן ציצית מתחיל בע"ה, דאינו קשור כלל לזמן קימת רוב בני אדם.

ט. תניא (ח:): רשב"י אומר פעמים שאדם קורא ק"ש ב' פעמים בלילה, אחת קודם ע"ה, ואחת לאחר ע"ה ויוצא חובת יום ולילה. הא גופא קשיא... שתי פעמים בלילה... ויוצא בשל יום. לעולם ליליא הוא, והא דקרי לי' יום דאיכא אינש' דקיימי בהיא שעתא. עכ"ל הגמ' בל"ק. ולל"ב קורא אחת לפני נ"ה ואחת לאחר נ"ה, ויוצא לילה ויום, והסיקו לעולם יממא הוא, והאי דקרי לי' ליליא, דאיכא אינשי דגנו בהיא שעתא.

ועיי"ש בתוד"ה לא. ונראה שפירשו שלל"ק לילה הוא לכל דבר עד נ"ה, ולכאורה לפ"ז רשב"י חולק על המשנה (מגילה כ.). שיוצאים כל מצוות היום מע"ה. גם נראה מתוס', שלפני משיכיר בין תכלת ללבן לא יצא אף בדיעבד, ודלא כהשו"ע וש"פ (עיי"ל). ובב"י פי' שאף לתוס' יצא בדיעבד.

ועיי"ש בתוד"ה לעולם (ט.). ונראה שסוברים שלל"ק לא יצא ק"ש של ערבית כלל לאחר ע"ה, ולל"ב לא יצא ק"ש של שחרית לפני נ"ה. וכ"כ ביומא (לז: ד"ה אמר) בשם ר"ת, ושקיי"ל כל"ב, והותיקין עשו שלא כדין. ובעל המאור ג"כ פסק כן, ופירש הגמ' ט: לק"ש כותיקין, שיש לקרוא ק"ש כשותיקין התפללו שמ"ע, כל' עם נ"ה. או שותיקין עצמם אמרו ק"ש עם נ"ה. ור"ת ובעה"מ הוכיחו מהגמ' (שם) הקורא עם אנשי משמר לא יצא שלא יצא לפני נ"ה. והרמב"ן דחה, דר"ל לא יצא לכתחילה, לפני משיכיר. עוד הוכיחו מנברשת של הילני שקראו ק"ש רק אחרי נ"ה. ודחה הרמב"ן, שהצבור אינו יכול לדקדק כותיקין, והקדימו ככל האפשר, עיי"ש<sup>2</sup>.

וצ"ב, מהו יסוד מחלוקת ל"ק ול"ב לפי תוס', דקשה לומר שנחלקו במציאות. וי"ל שלל"ק כיון שהרוב מתחיל לקום משיכיר, הוי זמן ק"ש של שחרית, וממילא אינו זמן ק"ש של ערבית. (ולמש"כ, שלתוס' ח: לל"ק לא יצא כלל לפני משיכיר, י"ל שיוצא ק"ש של ערבית עד אז). ולל"ב, כיון שיש מיעוט בני אדם שוכבים, לא נגמר זמן ק"ש של ערבית, וממילא לא יצא בק"ש של שחרית. ואף שהרוב כבר קמים, וכן הקשה הרמב"ן על שיטה זו, י"ל דיש חזקה לזמן, ונמשך זמן ק"ש של ערבית אף ע"י המיעוט (והשוה מג"א סי' שמב שמחלק בין ביה"ש דע"ש לביה"ש דמוצ"ש). ומ"מ אחר נ"ה יוצא ק"ש של יום ולא של לילה, אף דבני מלכים לא קמו, כי נעורים הם במטותיהן, כהרמב"ן, או שמיעוטא דמיעוטא הם כהרשב"א, או דעכצ"ל כן, דאל"כ א"א לצאת ק"ש של שחר לשיטה זו דזמנו של זה לא זמנו של זה, וכערוה"ש (סי' נח ס"ח).

2 [ולכאורה אם נאמר שזמנים בהלכה נקבעים לפי גובה הים במקום זה, וכדקיי"ל במג"א סי' רלג סק"ז, י"ל שירושלים בהר גבוה, ויש הבדל של ארבע דקות בין זריחת ושקיעת החמה ע"פ דין להזמן שמופיע במזרח ומסתלק במערב, וכמש"כ הגר"ז בסדורו בסדר הכנסת שבת. וא"כ כשנראית החמה בנברשת יש עוד ארבע דקות עד נ"ה, ויכולים לקרות ק"ש ולהתפלל כותיקין. ומדלא כתבו כן ר"ת והרמב"ן נראה שסוברים כהגר"ז, שנ"ה ושקיעה נקבעים בכל מקום לפי גובה ירושלים. ויש לדחות דלעולם נקבע לכל דיני התורה לפי גובה הים. ורק בק"ש ותפלה שנא' ייראוך עם שמש תלוי בהופעת השמש למעשה באותו מקום. עוד יש לדחות. דהנברשת היתה בהר הבית, וממזרחו עומד הר הזיתים באותו גובה, וא"כ השמש מופיע באותו זמן שהי' מופיע אילו הי' כל השטח חלק וכגובה הים.]



והרא"ש (סי' י') חולק על תוס', וסובר שלל"ק יום מתחיל בע"ה לכל מצוות התורה, ורק נקרא לילה בלשון בני אדם. ולענין ק"ש אין מחלוקת בין ל"ק לל"ב, ולכו"ע יוצא בק"ש של לילה כשאנוס עד נ"ה, וק"ש של שחר בשעת הדחק מע"ה. אך א"א לצאת ק"ש ב' פעמים באותו יום בין ע"ה לנ"ה. והא דלהרא"ש יוצא רק באנוס לענין ק"ש של ערבית אחר ע"ה, י"ל שיום הוא לכל המצוות, ולכן חז"ל הפקיעו המצוה כשאנוס. משא"כ מע"ה עד משיכיר לענין ק"ש של שחר, שיוצא בדיעבד, וא"צ אנוס ממש, כיון שיום הוא. ועי' מ"ב (סי' נח סקי"ט), שברגיל לעשות כן שלא באנוס ג"כ הפקיעו מצותו, אא"כ הוי שעת הדחק, עיי"ש. והרשב"א חולק, דבק"ש של לילה הפקיעו מצותו, דיש לגזור שמא יעבור הזמן, וזה לא שייך בקרא ק"ש של שחרית מיד בע"ה. ועיי"ש שפירש ליליא הוא לענין ק"ש, כי הרוב ישנים, ומ"מ יוצא גם בשל שחר, בגלל המיעוט שקמים.

והרשב"א פירש עוד, דנחלקו ב' הלשונות בפשע, שלל"ק יוצא עד נ"ה, ולל"ב לא יצא, וכנ"ל, וקיי"ל כל"ב. וי"ל שנחלקו אם זמן ק"ש חלוי רק בזמן שכיבה, ויש מיעוט שוכבים, או גם ביום, וא"כ הפקיעו מצותו בפשע. ודייק הרשב"א כפירושו זה מהגמ' (ט). כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, ומוכח שלר' שמעון הדין כן אף שלא בשעת הדחק.

ובענין הפקעת מצות ק"ש ע"י חז"ל, מצינו כן גם בר' יונה לענין ק"ש אחר חצות, דלחכמים (ב). פטרוהו מלקרוא אחר חצות, ואף אם קרא הפקיעו מצותו. והקשה הרשב"א מהגמ' (ט), שבני ר' גמליאל שאלו אותו: רבנן פליגי עילוון, ויחיד ורבים הלכה כרבים. או דלמא רבנן כוותך סבירא להו, והא דאמר עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. אמר להו, רבנן כוותי סבירא להו, וחייבין אתם לקרות, ע"כ. ומוכח שיש חיוב לקרות אחר חצות לרבנן, ודלא כר' יונה.

וי"ל שר' יונה גרס כגירסא שדחה רש"י (ד"ה כוותי) מותרים אתם לקרות. ולקושית רש"י, דזה פשוט, וכדתנן (ט): בק"ש של שחר, י"ל דבלילה גרע, דזמן שינה הוא, וכמש"כ ר' יונה, ולכן החמירו יותר, ויש סברא שאסור לקרות. ואמר ר"ג לבניו שמותר, אבל אין חיוב ואין קיום המצוה. וכן נראה בירושלמי, (סוף ה"א), שלחכמים אין לקרות כלל. ועיי"ש, שר"ג הורה כשיטתו, ולא כחכמים, כיון שכבר עבר זמן ק"ש לחכמים. ולכאורה חולק על הבבלי, שר"ג אמר רבנן כוותי ס"ל. אך עי' בשפת אמת שכתב – לתרץ קושית הרשב"א על ר' יונה – שכונת הבבלי היא, שאם ר"ג וחכמים נחלקו בדין דאורייתא א"א לסמוך על היחיד. משא"כ אם נחלקו בדרבנן, שיש לסמוך על היחיד, כל' ר"ג. והשיב ר"ג שנחלקו בדרבנן, ויכולים בניו לסמוך עליו בשעת הדחק (ע' כללי הוראה יו"ד סוף סי' רמב). ולפ"ז י"ל שאין מחלוקת בבלי וירושלמי.

ולפירוש זה יוצא שלר"ג מותר לקרוא ק"ש לכתחילה עד ע"ה, ולכן סומכים עליו עכ"פ בדיעבד, וכמש"כ הרשב"א. והרמב"ם (פ"א ה"ט) ע"כ לא פירש כן, שכתב שקורא לכתחילה עד חצות, ובדיעבד עד ע"ה, ולפירוש הנ"ל זהו דלא כמאן, וע"כ פירש שיש מחלוקת, ופסק כהבבלי, וי"ל שפסק כחכמים, וכהרשב"א, שלחכמים קורא בדיעבד עד חצות, והגמ' (ט). שהלכה כר"ג ר"ל בניגוד לר"א, וכ"כ הב"י (סי' רלה), או, שפירש כר' יונה ופסק כר"ג, וסובר שמודה ר"ג שיש לקרות לכתחילה לפני חצות.

הרב זבולון חרל"פ  
מנהל, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## במה בהמה יוצאה . . במה אשה יוצאה

סדר פירושה וביאורה של תורה

הפני יהושע בחיבורו על מס' שבת, בריש פרק במה בהמה יוצאה ובמה אינה יוצאה כתב, ויש לדקדק על סדר המשניות בשני פרקים הללו במה בהמה ובמה אשה, דלכאורה טפי הוי שייך להקדים במה אשה יוצאה כו' דשייך בהו חיוב חטאת ואיסור סקילה כו' משא"כ ביציאת הבהמה דאיירי בהו בכולה פירקין דלא שייך בהו חיוב חטאת ואיסור סקילה דאפילו לאו לית בהו אלא איסור עשה גרידא דלמען ינוח כמ"ש בתוס', אלא דלע"ד נראה דאפילו הך עשה לא שייך אלא כשהבהמה עושה מלאכה גמורה משא"כ בהנך דקתני בפירקין משמע דלא שייך בהו הך עשה כמו שאבאר בתוס'.

והנלע"ד לפמ"ש התוס' בריש מכלתין דראוי להקדים תחילה מה שנוהג בשבת עצמו ע"ש, ולפ"ז שפיר מצינן למימר דהאי פירקא דבמה בהמה עיקר הדינים שייכים מע"ש דכיון שדרך הבהמה לצאת בלתי ידיעת הבעלים א"כ ודאי כל אדם צריך ליתן עיניו מע"ש בבהמתו ובמה שעליה שלא תוציא משוי לר"ה משא"כ בדיני יציאת האשה עיקר הדינים אינם נוהגין אלא בשבת עצמו לפי שהיא עצמה יודעת לזוהר שלא תצא לר"ה בדברים האסורים עכ"ל הפנ"י שם.

ועי' ג"כ במ"ש הפנ"י בריש פרק במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה, ונראה דמה שהקדים דיני יציאות האשה לדיני יציאות האיש לפי שעיקר חילוקי דיני דיציאות אשה הן תכשיטין, אבל באיש הם ענינים נפרדים עיי"ש היטב בדבריו.

והנה למרבית הפלא נעלם מהפני יהושע דברי המדרש רבה בויקרא, והוכא ברש"י פר' תזריע וז"ל, א"ר שמלאי כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף, עכ"ל.

ולפי זה שפיר מה דמקדימין פרק במה בהמה יוצאה לפרק במה אשה יוצאה, כי מאותו הטעם עצמו כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף ונתפרשה תורתו אחר תורת חיה ועוף בתורה שנכתב, כן נקבע הסדר גם בתורה שבעל פה.

ומשו"ה ג"כ הקדים דיני יציאות האשה לדיני יציאת האיש, כי הרי התורה מפרשת קודם דיני אשה בפ' אשה כי תזריע ורק אח"כ תורת דיני איש, אדם כי יהיה בעור בשרו שאת וכו'.

ואם לכאורה קשה להר' שמלאי, ודוקא מפרשת דינן של תזריע, שהרי בסדר היצירה איש קודם לאשה והיה לתורה להקדים את הפרשה „אדם כי יהי בו . . . צרעת“ דמיירי ג"כ באיש, ואלו אשה כי תזריע, לא איירי רק באשה, ואשה נבראת באחרונה. וזוהי באמת קושייתו של המהר"ל מפראג בפירושו על רש"י הנודע בשערים בשם גור אריה, והוא מפרק „דאדרבא האשה נבראת תחילה כי אע"ג לענין שלקח צלע מצלעותיו זה היה אחר בריאת האדם סוף סוף בריאת חוה תחילה דהא כתיב זכר ונקבה בראם . . . ויקרא את שמם אדם

(בראשית ה: ב) כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקבה דו פרצופין, ויצירת הנקבה תחילה, שכן נותן סדר הבריאה, הבהמה ואח"כ האשה ואח"כ הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדרגה האחרונה ג"כ כאן היה באחרונה הזכר שהוא יותר חשוב.

„ומזה הטעם אמרו רז"ל שהאשה ממהרת להיות גדולה מהאיש דהבת בת י"ב ויום אחד והבן בן י"ג ויום אחד שזהו תשלום גדולות, וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו, ולפיכך יצירת הזכר באחרונה לא בראשונה". ומשום הכי מובן לנו למה הקדימו חז"ל דיני יציאות האשה לדיני יציאות האיש וגם מתורצת קושייה השניה של הפני יהושע כמבואר לעיל.

ואפילו אם לא נחית לן הסברו של המהר"ל שהאשה נבראת תחילה, ותלינן קדימת אשה לאדם כאן בפרשת תזריע בטעמים אחרים, כמו שמובא בהשפתי חכמים דהיינו דיותר תדיר שאשה תלד ממה שאיש ואשה להיות מצורע<sup>1</sup>, נוכל לפרש את מימרת ר' שימלאי כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית כך תורתו נתפרשה אחר תורת חיה ועוף, שהיא מתכוונת למינים שונים ומחולקים לגמרי אבל לבריאות שונות מאותו המין לא דייקי תורה מי יוצר תחילה, ביחוד בנוגע לאיש ואשה שנבראו לכתחילה יחד ושהם בריאה אחת, וגם אחרי שנפרדו ונעשה האשה מצלע שלקח מאדם הלא שבהתחלה היא בעצמה היתה חלק אינטגרלי מהאדם. והלא כך מוכח מהתורה עצמה מאחת הפרשיות דנדון דידן, בשמיני, קדם בהמה לשרץ המים ולעופות שלפי סדר יצירתם הווי לה להקדים העופות קודם הבהמה כמו שהיה בסדר הבריאה (ועיין במהר"ל בהגור אריה הנ"ל).

אלא ודאי דלא דייקינן בקדימה בבריאות מאותו המין אפילו אם חלק ממנו נברא בסדר מעשה בראשית ביום חמישי כגון העופות ושרץ המים וחלק ממנו נברא ביום ששי כגון „תוצא הארץ נפש חיה למינה בהמה" (בראשית א: כד) ועל אחת כמה וכמה בנוגע לאיש ואשה, שנבראו יחד.

אולם התורה שבעל פה ממשיכה אחרי סדר התורה שבכתב, ולכן אפילו אם לא נקבל את פירושו של המהר"ל שהאשה נבראת תחילה, הגמרא בשבת הקדימה דיני יציאות אשה לדיני יציאות האיש כסדר שנמצא בתורה שבכתב אפילו אם סדר זה לא נקבע ע"י הכלל של כשם שיצירתו של אדם בא אחר בהמה חיה ועוף, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף ונדחת קושיית הפנ"י הנ"ל דו"ק.

אולם לכאורה קצת קשה להבנתנו מהגמרא בקידושין (ב.) שמקשה למה תני לישנא האשה נקנית נתני הכא האיש קונה הלא לדברינו תורת אשה קודמת לתורת איש ולכן שפיר נקטינן ברישא האשה נקנית ואח"כ האיש מקדש, ומה קושייתה של הגמרא.

אמנם נראה לי שמעיקרא היא לא פירכא, דהכא בענין קדושין תורת איש ואשה חד הוא ולא שייך הכא הכלל כל הקודם ביצירה תורתו קודמת ונתפרשה תחילה. בין אם נתנו האשה

(1) עוד טעם המובא בשפתי חכמים, הקדים תזריע למצורע דעיקר הצרעת בא כשממש עם אשתו נדה כדאמרינן בויקרא רבה (פרשה ט"ו: ה') מה כתיב למעלה מן הענין אשה כי תזריע וילדה זכר מה כתיב בתריה „אדם כי יהיה בעור בשרו, וכי מה ענין זה לזה, אמר רבי תנחום ברבי חנילאי . . . מי גרם לולד שיהיה מצורע, אמו שלא שמרה נדתו וכו' עכ"ל.

ואחרים גורסים את הסדר הזה בענין אחר, למה קדמה טומאת אשה לטומאת איש, מפאת שחיה פתחה בחטא והביאה טומאה לעולם לכן למידן טומאות אשה קודם דיני טומאות איש.

נקנית או האיש קונה בין כך ובין כך הן הלכות הנוגעות לשניהם בבת אחת. שאי אפשר לחלק בין תורת איש לתורת אשה בענייני קידושין.

נוסף לזה התוס' שם, ד"ה האשה מפרש ד, האשה נקנית "אלישנא דקרא קאי כי יקח איש אשה א"כ שפיר מקשה הגמרא אם אלישנא דקרא קאי הלא נזכר בפסוק איש קודם לאשה וא"כ הוה בעי למיתנא הכא האיש קונה.

ונ"ל שמכאן ילפינן שבמקום שהתורה במיוחד מקדימה איש לאשה בנוגע לאיזה מצוה או הלכה בעי ג"כ להקדימה בתורה שבעל פה לולא סיבה אחרת המכרעת סדר אחר כגון והכא דו"ק.

הרב משה דוד טנדלר  
ר"מ, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## בעיות בקדימה בהצלה: התקציב הציבורי ודיחוי נפש מפני נפש

**הבעיה:** התפתחות חכמת הרפואה נולדה בעיה של קדימה ברפואה בין בבחירת החולה ובכמות התקציב הציבורי לענייני רפואה. כל הידע החדש בהשתלת איברים וביצור תרופות חדשות כמו אינטרפירון (Interferon); מינוקלונל אנטיבודיס (antibodies); סיקלוספורין (Cyclosporin); ופרוסטגלנדינס לריפוי מחלת סרטן, מקושר עם הוצאות גדולות, שאפילו חברה עשירה כמו בארה"ב, אין לה היכולת לאפשר לכל חולה לקבל אותם בעת הצורך. הבעיה היא יותר ממה שידוע בציבור הרחב. בכל בית חולים יש מחלקה לטיפול נמרץ (Intensive care) שבה מספר המטות הרבה פחות מן הצורך לפיקוח נפש של חולים בהתקפת לב או אחר ניתוח מסוכן. כיון שזכינו שהרבה בני ישיבה יראים ושלמים בקיום מצות ד', מכהנים כרופאים מומחים בכל בית חולים הכי מפורסמים בעולם, יש צורך מידי ליעץ ולהדריך אותם בדרכי תורת ד' בענין של קדימה בהצלה כשיש רק מכשיר אחד, או מטה אחת במחלקה זו והרבה חולים צריכים לאותו מכשיר או טיפול.

יש שאלה מוקדמת שאין בה כל הפטוס של „מי יחיה ומי ימות“ שיש בבחירת חולה אחד מהרבה שמבקשים עזרה אבל לא פחות רציני, והיא בהחלטת החברה או הציבור בענייני תקציב. אם באמת אפשר, לפי חוקי הטבע, להציל כמה נפשות ע"י השתלת כליות, או לב, או כבד, או ע"י שימוש במכשיר „דיאליסיס“, האם מותר לחברה להוציא כספים בשביל בריכות שחייה, או גן ציבורי, או לתמיכת מוסיקאים ואומנים ולכל האסתטיקה של החיים, קודם שיהיה עזרה רפואי לכל מי שצריך?

אבל מצד שני יש לתמוה על תסריט כזה שכל התקציב של כל בעולם יהיה רק לצרכי רפואה. האם זהו מושג של מלכות או ממשלה – מלך או נשיא על בית חולים ענקית. היתכן דבר כזה!?

ישנם שתי מקורות בש"ס משם יש להסיק שאין לפסוק לחברה כמו שפוסקים ליחיד בעניינים אלו:

(א) נדרים דף פ': – „מעייין של בני העיר חייהן וחיי אחרים חייהן קודמין לחיי אחרים... רבי יוסי אומר כביסתן קודמת לחיי אחרים“.

ובשילתות דר' אחאי גאון [פ' ראה: קמ"ז] מפרש הגמרא וז"ל „וטעמא מאי, משום דשמואל דאמר ערבוביתא דמנא אתות לידי שיעמום... וכן הלכתא“.

והנה הלכה זו תמוהה מאד, איך אפשר לפטור עצמו מחיוב הצלה, ולראות במות חבירו בצמא בטענה דאם יתן לחבירו מים לשתייה לא יהיה לעצמו מים לכיבוס בגדיו ובמשך של חדשים יבא לידי צער של שיעמום?

הנציב בהעמק שאלה משה דין דרבי יוסי להירושלמי תרומות פרק דלר' יונתן שם אין להכנס אפילו לספק פיקוח נפש בשביל ודאי פיקוח נפש של חברו. וחש של „שיעמום“ אינו חשש של צער בעלמא אלא ספק פיקוח נפש שיחלה במחלה המתדבקת משום חסרון נקיון.

לענ"ד נשאר התמיהה ובודאי אם שנים הולכים במדבר ולאחד אין מים לשתיה ולהשני יש מספיק מי שתיה לשניהם רק שלא יהיה לו לכבס בגדיו אפילו ר' עקיבא יפסוק שחייב לחלק המים גם לחבירו. המחלוקת בב"מ דף סב. עם בן פטורא היא מחלוקת אם צריך ליתן לחבירו מים עכשיו – כיון שיש לו מספיק מים לשניהם לצרכי היום – ולא ידאוג מה שיהיה מחר – דשמא יזדמן להם מים או יגיעו למקום ישוב, דאם אין שום תקוה להצלה מחר, אפילו בן פטורא יודה ד„חייך קודמים“, מה תועלת יש במה שימית עצמו עם חברו.

אבל בודאי החשש של שיעמום לא נכנס בהחשבון של ר' עקיבא וגם הוא יודה שמדיינים „באשר הוא שם“ רק שחולק עם בן פטורא וסובר שאין להכניס עצמו בספק פ"ג. דשמא לא ימצאו מים מחר – כדי להציל חברו ממיתה ודאית.

אבל בסוגיא דידן דמעין של בני העיר זהו אחריות של חברה או מלכות או ממשלה לדאוג על העתיד הרחוק. בהגדרת חברה ומדינה שיש אחריות לדורות שעדיין לא נולדו, העתיד וההווה חד הוא, וא"כ אי-כיבוס בגדים יביא במשך הזמן לודאי פיקוח נפש לא רק לספק פ"ג וא"כ הסכנה לפי חשבון החברה היא מידי ולא פוטנציאלי.

(ב) המקור השני בגיטין דף מה. במשנה וגמרא שם:

„אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם“ ... אי בעיא להו – האי מפני תיקון העולם משום דחוקא דציבורא או דילמא משום דלא לגרבו ולייתי טפיי?”

ורש"י שם מסביר „אין לנו לדחוק הצבור ולהביא לידי עניות בשבילו אלו“ [ובודאי ידוע לכל מעשה רב של מהר"ם מרוטנברג שפסק כן על עצמו הלכה למעשה].

אבל קשה מדוע לא? הרי אין מצוה גדולה ורבה מפדיון שבויים כמו שמסביר הרמב"ם במתנת עניים (ח': יו"ד) כל הלא תעשה והעשה במצוה זו.

אלא ודאי יש דין מיוחד כשמדיינים בתקציב החברה שאסור להביא החברה לידי עניות שלא יהיה מספיק כספים לצורכי ציבור. שאין מושג של „מלך“ על בית חולים ענקית ו„החברה“ אינה רק אפשרויות למגבית לפדיון שבויים!

\* \* \*

נחזור לבעיה של קדימה ברפואה בענין דיתוי נפש מפני נפש. זה ברור דאם יש לחולה אחד תרופה כמו אנטיביוטיקה להצלת נפשו ואם יחלק עם חולה אחר ימותו שניהם כבר נפסקה הלכה כר' עקיבא שחייך קודמים.

ובודאי טעה המחבר בציץ אליעזר (ט': כ"ח: ג) בדבר משנה כשפסק להיפך וז"ל שם: „... תרופה מספיקה רק לאחד מהם יחלקו התרופה בין שניהם שאז בינתיים ירויח כל אחד חיי שעה ולאחר מכן רחמי שמיא מרובים ואולי תזדמן עוד תרופה כזאת“ עכ"ל.

הבעיא היא אם יש לצד שלישי כמו להרופא התרופה, את מי יבחר להציל? לכאורה כבר נפסקה הלכה זו בגמרא במס' הוריות דף י"ג. וכן ברמב"ם מתנות עניים (ח': י"ז"ח) דיש סדר של קדימה בהצלה והוא „כל הגדול בחכמה קודם את חבירו – ואם שווים בחכמה אז מקדימין את הכהן ללוי וכו'“.

אבל למעשה יש עוד שיקולים כמו שמסביר הפרי מגדים [משבצות זהב או"ח שכ"ח: א'] אם יש אחד שוודאי מסוכן ע"פ הרופאים – וזה ספק – ורפואה אחד אין מספקת לשניהם – דוודאי דוחה את הספק“.

זהו הבחירה המקובלת מימי מלחמת עולם הראשונה שנקרא „טריאג“ (Triage) פירוש – בחירת מי שירויה יותר מהעזרה והאחרים ידאגו לעצמם.

וגם על החלטה זו יש לספק האם שיקול דעת הרופאים בכובד החולי יש לסמוך בפיקוח נפש שאין הולכים אחר הרוב. ובדרך כלל כל שיקול דעת רופא הוא על פי מושג של „רוב“.

והפרי מגדים שם מוסיף דזהו רק לגבי הצד השלישי שעליו לבחור הודאי ולא הספק אבל לגבי החולה עצמו ספק שלו עדיף מודאי של חבירו שמביא שם תשובת הרדב"ז על השאלה: „שלטון אמר לאחד הנח לקצץ לך אבר שאינך מת בו או אמית ישראל חברך שי"ל ק"ו – אם סכנת אבר אחד אינו דוחה שבת – ושבת נדחית מפני פיקוח נפש – א"כ סכנת אבר נדחה מפני פיקוח נפש [של חבירו]“, והשיב הרדב"ז: ראשית, אין עונשין מן הדין. ושנית, בהלכות שבת „משמים הוא, אבל שיביא הוא אונס אבר אחד [על עצמו] מפני פיקוח נפש [של חבירו] לא שמענו. וגם לפעמים יש סכנת נפש באבר אחד שיצא רוב דם (או משום פחד) וספק דידיה ודאי עדיף מודאי של חבירו“.

\* \* \*

אני זוכר שלפני כשלושים שנה כשהגיע כמות קטנה של „פניסולין“ לארץ ישראל, טילפן הרב הראשי הגאון ר' הרצוג זצ"ל למו"ח יבדל לחיים הגאון ר' משה פיינשטיין שליט"א לשאול חוות דעתו בדין של קדימה בהצלה. והחליטו ליתן התרופה להחולה הראשון שיפגע בו הרופא דרך הליכתו בבית החולים.

מענין לענין באותו ענין, יש כמה וכמה שיקולים אחרים. כמו הצלת מי שהחברה צריכה לו, כמו חכם בחכמת הטכנולוגיה או הצלת אשתו, בנו, אביו או רבו; וכן שאלות של תרומת אברים להשתלה לאחר מיתה שיש לדון עכשיו מחדש אם שייך לומר איסור ניוול המת כשיש אפשרות של פיקוח נפש של חבירו דלכאורה אין לך כבוד גדול מזה. וכן אם באמת מותר לתרום כליה מחיים ולסכן את עצמו כדי להציל בנו ממיתה ודאית, שזוהי בעיה רצינית ומידית כמעט בכל בית חולים בארה"ב. לכל שאלות אלו יש פתרון ע"י עיון בדברי חז"ל שמפיהם אנו חיינן.

הרב אהרן כהן  
 ר"מ וראש כולל עליון ע"ש גרוס,  
 ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## קונטרס בענייני תלמוד תורה

### הקדמה

בקונטרסי זה אנסה לבאר כמה פרטים חשובים במצות תלמוד תורה. במיוחד, אשתדל להוכיח, עד היכן שידי מגעת, איך פסק הרמב"ם. קונטרס זה מוגש לכבודו של מו"ר רשכבה"ג שליט"א, שמתוך חיבוריו ובעיקר מרוב התורה שבעל פה שלימד במשך הרבה שנים של הרבצת תורה, כן ירבו וימשיכו, הרבה גבולות ישראל תלמידים והעיר והאיר על סוגיות ועניינים שונים בכל מקצועות התורה ממש.

בגמ' ברכות דף טז עמוד ב' איתא: „ר' חייא בתר דמצלי אמר הכי יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתהא תורתך אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו.“ המשך תפלה זו צ"ע. אבל הכוונה היא לפסוק במגילת איכה אשר שם הנביא מקונן: על זה היה דוה לבנו על אלה חשכו עינינו על הר ציון ששמש שועלים הלכו בו. חז"ל כבר הודיעו לנו שמיום שחרב בית המקדש אין לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד. ד' אמות היינו רשותו ומקומו של אדם. בעל ההלכה, לומד התורה, מקומו, ד' אמות שלו, הוא מקום השראת השכינה. זה שתורתו אומנותו, שמוסר נפשו ומאודו וזמנו ללימוד התורה ולהרבצת התורה, אצלו יש השראה תדירית, ובמקום שיש השראה כזאת אי אפשר ליפול אל תוך מבוכת חרבן וגלות, להרגשה המעורפלת של דווי הלב וחשכת העינים. אור התורה מחייהו ומי שעמיה שריה נהורא משרה ברוחו עליו, מעודדו ומחזיק בו בכל עת. לזה אנו מתפללים. שתהא תורת ה' אומנותנו ואל ידוה לבנו ואל יחשכו עינינו.

את זה הדרך הורה לנו והראנו מו"ר שליט"א. תורתו אומנותו תרתי משמע. אומנותו פירוש עסקו. משאו ומתנו רק בה. בהתמדה נפלאה. מוחו וכל מאודו עסוקים בבירור דרכיה ושיטותיה, הוגיה ומפרשיה. ואומנותו פי' כשרון פעולתו, כאומן במלאכת יד, מי שיודע לאמן את ידיו הרב לו בחכמה עצומה ובכשרונות מפליאים ומבהילים. ויהא רעוא שיזכה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא להמשיך באומנותו של תורה ללמד תורה לעמו ישראל עמו"ש אכ"ר.



א. בקונטרסי רציתי לבאר דברי הגמ' בברכות דף לה, עמוד ב' ובמנחות דף צט עמוד ב' ובנדרים דף ח', עמוד א. ומתוך כך לברר שיטת הרמב"ם בפ"א ופ"ג מהל' תלמוד תורה ודבריו בסוף הל' שמיטה ויובל. לבסוף אדון בדברי הר"ן בנדרים, שם. קונטרס זה הוא בב' חלקים והחלק הראשון הנני מציע לכם בזה.



ב. נתחיל בגמ' ברכות דף לה, עמוד ב':

ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל לפי שנא' לא ימוש ספר התורה הזה מפיו יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה חדש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח תורה מה תהא עליה אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנא' ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' ואספת דגנך ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן שנא' ועבדת את אויביך וגו' אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא: אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן משום רבי יהודה בר' אלעאי בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן

קושיית ר' ישמעאל היא על ההבנה הפשוטה של הפסוק בספר יהושע לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה. וכו'. אם נאמר שלא ימוש פירוש לא ימוש כלל, פשוטו כמשמעו, א"כ איך נפרש ענין ואספת דגנך שלר' ישמעאל הוא הוראה והדרכה איך להתנהג כשהיהודי שומע לדברי ה' ולמצוותיו? והפסוק מתחיל והיה אם שמוע תשמעו ושוב בא הפסוק שם ואספת דגנך וכו'. א"כ אסיפת הדגן, וכל המלאכות הדרושות והנחוצות לתכלית הזאת, הנן במסגרת השמיעה למצוות השם. זאת אומרת שגם הלומד תורה הוא בכלל. גם הוא יכול לאסוף דגנו. וא"כ איך יתפרש פסוק זה דלא ימוש? לכן טען ר' ישמעאל: הנהג בהן מנהג דרך ארץ.

רש"י מפרש בד"ה מנהג ד"א: שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה". רש"י רוצה בזה להדגיש שלר' ישמעאל לא רק שאין זה סתירה ללימוד התורה, אלא שזה קיום. שאחרת יבא סו"ס לידי ביטול תורה. וכוונתו למה שאמרו חז"ל, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון".

ר' ישמעאל לא פירש לנו איך הוא מיישב את הסתירה בין הפסוקים. כנראה, הבנתו בפסוק דואספת דגנך מכריח אותו שלא לפרש הפסוק דלא ימוש כמשמעו. אבל הוא לא ביאר לנו פירושו הסופי של הפסוק דיהושע. מה הוא ביאור הדברים? היה אפשר לאמר שמחמת מנהג דרך ארץ שצריך להתנהג בו יש לפרש לא ימוש מעין הא דר' יוסי בפירושו של מלת תמיד בפסוק דלחם הפנים. והיינו דפעם אחת ביום ופעם אחת בלילה סגי. ואמנם כך פרשו ר' אמי ור' יוחנן בסוגיא דמנחות דף צט, עמוד ב'. אבל אין הכרח לפרש כן, ויתבאר בסמוך.

ג. בדברי רשב"י צ"ע. שלכאורה הבנתנו הפשוטה בפרשת והיה אם שמוע תצדיק פירושו של ר' ישמעאל. והרי ואספת דגנך בא קודם השמרו לכם. ואם כן משמע שזה בחלק החיובי של הפרשה ולא בחלק השלילי שבה. ואיך שייך לומר שזה בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום?

קושייה זו ניסה בשיטה מקובצת לברכות, שם, לתרץ דוהיה אם שמוע וכו', קאי אונתתי מטר ארצכם בעתו אבל ואספת דגנך, מכל מקום כיון שישמעו כלל מדלא כתוב ואספת דגנך על ידי אחרים". עכ"ל. וכן בשיטה לר"א אלשבילי (בגנזי הראשונים לברכות). ועיין בצל"ח,

שם, פי' יפה מאד שתחילת הנפילה היא מתוך ביטול תורה. והא דואספת דגנך לרשב"י הוא הקדמה והתחלה לענין השמרו לכם פן יפתה לבבכם וכו'. כמו ואכלת ושבעת [שבפר' עקב הזהיר שמתוך כך יאמר כחי ועוצם ידי וכו']. [וכמו שמצינו שתחלת ההליכה בחוקות ה' היינו העמל בתורה (אם בחוקותי תלכו, עיין ברש"י) כך סובר רשב"י להיפך, חלילה, בענין אם בחקותי תמאסו]. וע"ע בספר סמיכת חכמים על ברכות, שם. וע"ע במהרש"א שם, שהוא טען שפרשת והיה אם שמוע בכללה אינה עסוקה בהתנהגותם של הצדיקים הגמורים כי אם בבינונים. והרי כתוב בפרשה ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם. ואילו בכל מאדכם לא כתיב. [כהא דכתיב בפרשת שמע, „ובכל מאדך“]. עפ"י דברי המהרש"א הללו אפשר להוסיף שבזה מובן ג"כ שינוי הלשון בצווי הלימוד. בפרשת שמע שזה בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אז הצווי בא בלשון ושננתם. שאז אפשר לו ללמוד בכל כחו. אבל בזה"י אם שמוע בא הצווי בלשון ולמדתם. ותבין. וע"ע בפירוש אהבת איתן לעין יעקב, שם, שהביא מדרש תנחומא פ' נח דפרשה זו השניה דק"ש מיירי בעושיין מצות אבל אין עוסקין בתורה שבע"פ כראוי. ע"ש.

ד. גם צ"ע לרשב"י שפירש שבזמן שעושים רצונו של מקום אז מלאכתם נעשית על ידי אחרים כדברי הפסוק ועמדו זרים ורעו וכו'. נניח שכן הוא בזמן שעושים רצונו של מקום. אבל הרי דבר זה הוא ענין כללי. ומה יעשה אם הלומד הוא חלילה בתקופה של אינם עושים רצונו של מקום? הרי אז לכאורה יצטרך להשתדל להתפרנס ממלאכתו. שאם לא יעשה הוא, מי יעשה עבורו? ואם כן בתקופה דאינם עושין וכו' הרי רשב"י לכאורה יסכים עם ר' ישמעאל. וא"כ במה פליגי? וכן לכאורה להיפך. בזמן שעושים רצונו של מקום ויש זרים שעושים מלאכתם ואין צורך שיעשו הם אז יהא גם ר' ישמעאל סבור שלא יתבטל הלומד כלל שהרי אין לו שום צורך לעבוד ולמה יעבוד? א"כ במאי פליגי? והנראה לפרש הוא שאמנם פליגי בעיקר בהבנת הפסוק של ואספת דגנך. ויתברר בסמוך.

ה. עוד הקשו הראשונים בסוגיא מדברי רשב"י שם לדבריו שהביא ר' יוחנן בשמו במנחות דף צט עמוד ב'. נביא דברי הגמ' שם:

תניא רבי יוסי אומר אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום אלא מה אני מקיים לפני תמיד שלא ילין שלחן בלא לחם א"ר אמי מדבריו של ר' יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש (את) ספר התורה הזה מפיו אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו ללמוד חכמת יונית קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית ופליגא דר' שמואל בר נחמני דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה ראה הקב"ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר שנאמר ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימוש מתוך האהל אמר לו הקדוש ברוך הוא יהושע כל כך חביבין עליך דברי תורה לא ימוש ספר התורה הזה מפיו.

ותוס' הרא"ש לברכות שם, ד"ה ר' שמעון וכו' טען „לאו משום דסבר ר' שמעון שהוא חובה [פי', לא ימוש] דהא איהו אמר בפיו שתי הלחם במנחות דאפי' לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה וכו'“, עכ"ד. אבל הרא"ש לא פירש אם אין זה חובה, מה זה? וגם לא פירש במה פליגי ר' ישמעאל ורשב"י.

ובתוס' ר"י חסיד, שם, הוסיף, אלא מצוה בעלמא הוא דקאמר מפני ביטול תורה". ונראה דכוונתו להוסיף דאף שמצד הפסוק אפשר לקיים והגית בקריאת שמע שחרית וערבית, מ"מ יהא מבטל מצות תלמוד תורה אם יהא עסוק בשדה כל היום הגם שקרא ק"ש שחרית וערבית. וצריכים לבאר שיטתו. (ועיין למטה אות יז).

ו. עוד צ"ע המשך הגמ' בברכות, שם, שחילקו בין דורות הראשונים לדורות האחרונים. דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן וכו'. האם יש בזה תגובה להא דר' ישמעאל ורשב"י או ענין אחר הוא, ומענין לענין הוא שמביאו? ונראה בפשיטות שהוא פירוש להא דר' ישמעאל שאמר הנהג בהם מנהג דרך ארץ שהכוונה לעשות תורה קבע ומלאכה עראי.

אכן דבר זה שנוי במחלוקת הראשונים. שיעויין בתוס' הרא"ש, שם, ד"ה ואספת שפירש בשם הר"י שלר' ישמעאל צריך דרך ארץ להיות קבע יותר מתלמוד תורה! והיינו מה שאמרו חז"ל, „יפה ת"ת עם דרך ארץ". פירוש, בנוסף לדרך ארץ. והיינו שהעיקר הוא דרך ארץ ותלמוד תורה טפל לו. ותלמוד תורה יפה עם העיקר. וכדמבואר בתוס' הרא"ש שם עפ"י הגמ' ביבמות פרק החולץ.

אבל ה"ר אלחנן, שם, חולק על הר"י וטוען דודאי צריך תלמוד תורה להיות העיקר. ובמ"ח דברים שהתורה נקנית בהם מצינו שאחד מהם הוא במיעוט דרך ארץ. וכן הביא ממה שאמרו בגמ' ראשונים עשו מלאכתן עראי ותורתן קבע. ע"ש.

והנה המאירי לברכות, שם, פי' שמלאכתו עראי ותורתו קבע היינו דרכו של ר' ישמעאל, והיינו שאף שאמר הנהג בו במדת דרך ארץ לא שיהיו שוים אלא כלומר „שתשתדל כפי מה שיחייב ההכרח ולא שתשקיע כל השתדלותך באלו העניינים ולעולם אם יוכל יקבע זמן להכין צרכי ביתו כדי שלא יהא טרוד בהם כל השנה". ע"ש.

יוצא לכאורה שיש מחלוקת ראשונים אם הגמ' שדורות הראשונים עשו תורתן קבע וכו' הוא בדעה אחת עם ר' ישמעאל (שיטת הר' אלחנן והמאירי) או דפליגי (שיטת הר"י). ולפי זה האחרון (דפליגי) האם יש כאן ג' דעות? או האם שיטת רשב"י בזמן שאין עושין רצונו של מקום היינו שצריך גם דרך ארץ אבל לא במידת קבע, אבל במידת עראי בלבד? ואם כן, יהא שיטה זו וזה עם הא דרשב"י.

גם עלינו לבאר פסקי הרמב"ם בעניינים אלה ולהבין איך שהוא פירש הגמ' דברכות ומחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י. אמנם טרם נעיין ברמב"ם יש לברר שיטות האמוראים בגמ' דמנחות דף צט: שהבאנו דבריהם למעלה בתחלת קטע ה. ואח"כ נשוב לסוגיא דברכות ולפסק הרמב"ם.

ז. ר' אמי טען שמדבריו של ר' יוסי במשנה בנוגע ללחם הפנים נלמד לענין חיוב תלמוד תורה בפסוק של לא ימוש. שזה שנאמר לא ימוש... והגית בו יומם ולילה, לאו למימר לא ימוש כלל ואפי' לרגע. אלא שהתורה שלומד תהא ברגילות ובקביעות בכל יום ובכל לילה שילמוד קצתו כדי לקיים מצות לא ימוש. ונראה ודאי שכוונתם שפסוק זה דיהושע, שהוא דברי קבלה, בא כביאור למצות תלמוד תורה דאורייתא. ולא שבא לחדש צווי, אלא בא

לבאר. שצריכים ללמוד יומם ולילה. ופירוש הדבר: פעם ביום ופעם בלילה. ואז יקיים מצות תלמוד תורה.

ר' יוחנן משום רשב"י אמר שאפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש. הוא סובר שאין צורך ללמוד פרק מיוחד ביום ובלילה. אלא, מכיון שממילא קורא את השמע כחלק מתפלתו בכל יום כדי לקיים מצות קריאת שמע, כבר קיים גם דין זה דלא ימוש. ובשנות אליהו לפאה פרק א' משנה א' הסביר הגר"א ז"ל שלא דוקא פרשה שלמה ולא דוקא קריאת שמע, אלא הכוונה כג"ל שכיון שצריך לקרות שמע בכל אופן מצד מצות ק"ש אז ממילא קיים גם לא ימוש. וע"ע שגם במהרש"א כן. אבל באמת סגי בתיבה אחת בלבד, דהיינו תיבה ביום ותיבה בלילה. ע"ש. ולכאורה כוונת הגר"א היא דגם לאידך מ"ד, דהיינו ר' אמי, סגי בתיבה אחת. שהרי לכאורה אין בזה מחלוקת בין ר' אמי ור' יוחנן. וכל המחלוקת ביניהם היא בנוגע לקריאת שמע. דלר' אמי, כנראה, לא סגי בקריאת שמע כפי שיתבאר בסמוך. וא"כ צ"ע לכאורה דנהי דאפשר לומר שלר' יוחנן סגי בתיבה אחת והא דלא הזכיר תיבה אחת היינו משום שרצה להורות החידוש של קרא קריאת שמע וכנ"ל. אבל ר' אמי שמזכיר פרק אחד קשה למה לא יזכיר תיבה אחת שזה חידוש יותר גדול!?

בכל אופן, אם סגי בתיבה אחת או לא, נראה שהדבר תלוי. בתורה שבכתב, ששם סגי בקריאה בעלמא אף שזה בלי הבנה, סגי בתיבה אחת שגם תיבה היא חפצא של תורה! אבל בתורה שבעל פה שבעיקרו הוא פירוש והבנת הענין אז בעינן רעיון שלם, ששם הכל תלוי בהבנה ולא במלים. ואיך שייך מצות תלמוד תורה בתיבה בלבד כשאין בתיבה נקודת הבנה בכלל. ואולי משום כך כשאמר ר' אמי אפילו לא שנה כוונתו לתורה שבעל פה ומה שאמר פרק היינו חטיבה שלמה שמביעה בתוכה מושג שלם ורעיון גמור של לימוד תורה. אבל בפרשיות דק"ש סגי באמת בתיבה אחת. וכדמבואר בשנות אליהו שם.

ח. עלינו לעיין יותר במחלוקת בין ר' אמי ור' יוחנן. היה נראה לכאורה לומר שהמחלוקת ביניהם היא אם קריאת שמע היא תלמוד תורה או לא. שלהכי לא סגי בקריאת שמע שחרית וערבית אליבא דר' אמי משום שהוא סובר שאין בקריאת שמע תלמוד תורה. אבל לכאורה אי אפשר לפרש כן מהטעמים והמקורות הבאים.

(א) נתחיל מהראיות המוכרחות ביותר. בגמ' נדרים דף ח, עמוד א, איתא דהאומר אקום ואשנה פרק זה נדר גדול נדר וכו'. והקשו בגמ' הא מושבע ועומד מהר סיני הוא. ותי' דמצד השבועה מהר סיני הרי היה יכול לפטור עצמו בקריאת שמע שחרית וערבית. הרי מוכח בהדיא דידי מצות תלמוד תורה יכול היה לצאת בקריאת שמע.

(ב) בירושלמי ברכות פ"א סוף הלכה ב' אמרו דלרשב"י שתורתו אומנותו אפי' לקרית שמע אין מפסיקין מתלמוד תורה. ואמרו שם טעמיה דרשב"י „זה שינון וזה שינון ואין מבטל שינון מפני שינון" ע"ש. פי' מכיון שקריאת שמע הוי ג"כ לימוד אין לבטל לימודו דחביב לו מפני לימוד אחר של קריאת שמע. מוכח דסברי דק"ש הוי שינון, פי' תלמוד תורה.

(1) ידועים מקורות הענין לחלק בין תורה שבכתב ושבע"פ במגן אברהם לאו"ח סימן נ' אות ב' ובשלחן ערוך הרב הל' תלמוד תורה פ"ב, הי"ב - הי"ג. אגב מה שהביאו משל"ה הקדוש בהקדמת בית נאמן עמ' י"ג לא נראה ראייה שחולק בדבר. וכן מה שהביאו בהגהה שם. אמנם בשו"ת האלף לך שלמה להגרש"ק, יו"ד, סי' רנ"ח נראה שסבור דגם קריאת משניות הוי כקריאת תהלים. ע"ש.

(ג) הרי לומדים מצות קריאת שמע ומצות תלמוד תורה מאותם הפסוקים.

(ד) תר"י ושאגת ארי' סימן א' דמחלוקת רב ושמואל אי ק"ש הוי דאורייתא או דרבנן היינו דלכו"ע יש חיוב דאורייתא וכל המחלוקת הוי אי דוקא בפרשה דשמע או כל פרשה שבתורה סגי. מוכח גם מזה שזה דין של קריאת התורה, של תלמוד תורה.

(ה) במשנה אמרו הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה. ופירשו לא הפסיד הברכות. ומה ענין הברכות אם ק"ש שוב ליכא דעבר זמנה והוא קורא עתה רק כקורא פרשה מן התורה. א"ו דיש שייכות לברכות גם בהקשר של קריאת פרשה מן התורה וזה מפני שאף כשמקיים מצות ק"ש, כשקורא בזמנה, הברכות שייכות לצד תלמוד תורה שבקריאה זו. ואכמ"ל.

ט. באמת, יש לראות בשאלה זו אם קריאת שמע היא תלמוד תורה או לא ב' דעות בבית יוסף לטור או"ח סי' מ"ז מהל' ברכות השחר. והיינו שבגמ' ברכות דף י"א, עמוד ב', איתא שמי שלא ברך ברכות התורה וכבר התפלל שוב לא יברך ברכות התורה שכבר נפטר באהבה רבה. הבית יוסף, שם, מביא דברי הירושלמי בענין זה שהוסיפו תנאי בדבר ואמרו „והוא ששנה על אתר“. והקשה הבית יוסף הרי תמיד אחרי ברכת אהבה רבה הוא אומר שמע וא"כ הרי הוא תמיד, שונה על אתר“. ונתן הבית יוסף ב' תירוצים „(א) ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא ק"ש סמוך לאהבה דהא איכא מ"ד בספ"ק דברכות דהא דתנן אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והם ברכו וקראו עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע וברכה אחת היינו יוצר אור וא"כ אחר ק"ש אומר אהבה רבה וכל כה"ג איצטריך הירושלמי לאשמועינן שאין ברכת אהבה רבה פוטרת מברכת התורה אלא כשלמד מיד. (ב) ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי ת"ת לחוד. וקריאת שמע כדברי תפלות הוא“. עכ"ל הבית יוסף שם.

הבית יוסף בתירוצו הראשון סובר דק"ש שפיר הוי תלמוד תורה אבל בתירוצו השני הוא סובר לכאורה דאינה תלמוד תורה אלא תחנונים, וכתפלה היא. אבל צ"ע איך יפרנס הבית יוסף את הגמ' דנדרים דף ח, עמוד א' שהזכרנו לעיל, אם לא שיעשה מזה מחלוקת בין הבבלי דנדרים ובין הירושלמי דשנה על אתר. אבל הרי הירושלמי ברכות אמרו זה שינון וזה שינון. וא"כ שוב קשה על הבית יוסף. אמנם נתרץ דעת הבית יוסף בסמוך.

י. קודם כל נפרש שיטת ר' אמי במנחות דף צט, עמוד ב'. למה סובר הוא שאי אפשר לקיים לא ימוש בקריאת שחרית וערבית, הלא אמרנו שיש בקריאת שמע קיום של תלמוד תורה! ותירץ בני היקר ברוך בער נ"י בדרשת הבר-מצוה שלו שבדאי יש קיום של תלמוד תורה בקריאת שמע וכדמבואר בגמ' דנדרים ועוד. אבל קיום זה לא סגי לחיוב דלא ימוש. והיינו משום דחסר בזה משום והגית. דוהגית יומם ולילה מחייב לימוד מחמת מצות תלמוד תורה. ולא סגי בקיום הבא ממילא, מפני שהוא אינו קורא מצד חיוב הלימוד אלא מפני שרוצה לקיים בזה מצות קריאת שמע. ואף דקיום ת"ת יש כאן אבל והגית אין כאן. לקיום לא ימוש ווהגית וכו' צריכים קביעות של לימוד לתכלית הלימוד. רק דר' אמי סובר דלא בעינן קביעות של כל היום כולו וסגי בקביעות מצומצמת של פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה. אבל קביעות בעינן.

יא. בדומה להנ"ל אפשר גם לתרץ שלא יקשה תירוצו השני של הבית יוסף הנ"ל כשאמר שק"ש הם כתחנונים לענין זה. דאהבה רבה בעי שונה על אתר ולא סגי בקריאת שמע. והקשינו עליו הלא מוכח דק"ש הוי קיום של תלמוד תורה. רק התירוץ הוא דאה"נ ודאי ק"ש הוא קיום של תלמוד תורה. אבל לא סגי בקריאת שמע להפך ולשנות ברכת אהבה רבה ולעשות ממנה ברכת התורה. והיינו אליבא דהרא"ש [פ"א דברכות אות יג] שהסביר דלירושלמי החיוב דשונה על אתר הוא דוקא בברכת אהבה רבה ולא בברכות התורה ממש. וה"ט דדוקא בברכת אהבה רבה, דלא מתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר ואם שנה לאלתר אז נראית ברכה לשם עוסק בתורה כמו לשם ק"ש. ע"ש בדברי הרא"ש. ואם כן שפיר יש לומר דאף דיש קיום ת"ת בקריאת שמע מ"מ כיון דנתקנה אהבה רבה כאחת מברכות ק"ש לא ניכר ולא מוכח הדבר שתשמע ברכת אהבה רבה כברכת התורה אא"כ ילמוד ענין אחר חוץ מק"ש להראות ולהוכיח הדבר שאהבה רבה משמשת כברכת התורה. ותיבין.

יב. והנה בגמ' דמנחות הנ"ל יש בהמשך הגמ' העובדה הידועה של ר' ישמעאל ובן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל. (הבאנו דבריהם לעיל בריש אות ה'). ויש לפרש שראיתו של ר' ישמעאל מהפסוק דלא ימוש היא שהרי יהושע למד כל התורה כולה ממשה. ומ"מ מצוהו הקב"ה ללמוד יומם ולילה. ואין רגע פנוי ללימוד חכמת יונית. (אגב, בנוגע לעצם הענין של לימוד כל התורה כולה עיין לקמן אות כ"ד).

אכן, יש באמת להבין שיטתו של ר' ישמעאל. האם יש מחלוקת בין ר' ישמעאל ובין ב' המ"ד דלעיל מיניה (היינו ר' אמי ור' יוחנן משום רשב"י)? לכאורה, שכן. שלרשב"י הרי מקיים מצות לא ימוש יומם ולילה במקצת לימוד ביום ומקצת לימוד בלילה (ואפי' ק"ש סגי). א"כ לשיטתו לכאורה יש הרבה פנאי. ואילו לר' ישמעאל אין שהות לחכמת יונית אם כי בשעה שלא יום ולא לילה. ופליגי. אבל צ"ע שבגמ' אין זכר שחולקים בזה.

אמנם במהרש"א שם העיר, הוי מצי למימר ופליגא ארשב"י דלעיל דיומם ולילה אינו רק שחרית וערבית".

דרך זה מפורש בשיטת התוס' למנחות דף סד, עמוד ב' ד"ה ארור באה"ד שאמרו שם „ולמ"ד אפי' לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש, משמע דשרי" (פירוש משמע דשרי ללמוד חכמת יונית). א"כ מוכח דתוס' סברי דפליגי ר' אמי וכו' עם ר' ישמעאל דוקא בנקודה זו דהיינו בפירוש הפסוק דלא ימוש.

אבל בשנות אליהו לפאה (הנזכר לעיל אות ז) משמע שהגר"א הבין שאפי' לאידך מ"ד דסגי בפרק אחד בלבד או בקריאת שמע בלבד, היינו דוקא אם יש הכרח הפוטרו מללמוד שאר הזמן. ואם כן, לשיטתו, אין מחלוקת בין הני תרי ובין ר' ישמעאל. דהא גם לר' ישמעאל אם יהיה דבר הכרחי באמת, כמו עשיית איזו מצוה או פרנסתו כמנהג דרך ארץ, אז לא יצטרך ללמוד באותו הזמן ולא יהיה בזה משום סתירה בחובת לא ימוש. דדוקא לחכמת יונית שאינה פוטרנו מללמוד, דוקא לזה יצטרך בן דמה למצוא שעה שאינה לא יום ולא לילה.

מאידך יש לפרש על פי שיטת התוס' (מנחות דף סד) הנ"ל. שהרי ר' אמי הקדים בטענתו לסמוך על דעתו של ר' יוסי במשנה, ואמר שמתוך דבריו של ר' יוסי גבי לחם הפנים

נלמוד להא דלא ימוש. ולכאורה צריך עיון. דהא משמע מדבריו של ר' אמי דאם נפרש כחכמים דפליגי אר' יוסי בלחם הפנים, וסוברים שתמיד היינו בלי הריף, אז נצטרך לפרש גם בלא ימוש שפירושו לא ימוש כלל. וזה צע"ג, דהא איך נדמה יומו של בשר ודם ליומו של לחם הפנים. לכל לומד תורה יש צרכים והכרחים, צרכי הגוף והנשמה, ואם נפרש לא ימוש כמשמעו דהיינו ממש אז לא יהיה אפשר לקיימו כלל. אלא ודאי שאף לחכמים יש „פטורים“. א"כ נראה דבזה פליגי. דר' אמי הבין שלפי החכמים (דפליגי אר' יוסי בהבנת „תמיד“ שבלחם הפנים) לא ימוש... והגית בו יומם ולילה היינו בכל רגע שפנוי לו. ואם יפנה לדברים אחרים מלבד מה שמוכרח לעשות או שמותר לו לעשות, אז לא יקיים חובה זו דלא ימוש. אבל מדבריו של ר' יוסי למד ר' אמי שאפי' אם בזבו זמנו וביטל מלימוד התורה מכל מקום אם רק קרא ק"ש שחרית וערבית לר' יוחנן או פרק אחד וכו' לר' אמי כבר קיים חובת לא ימוש.

לפי ההמשך הנ"ל סבר ר' ישמעאל כ„חכמים“ (דפליגי אר' יוסי) היינו שלא ימוש פירושו בכל רגע מלבד הפטורים וההכרחים. ואין שום היתר או הכרח ללימוד חכמת יונית. וזה שאמר שיבקש בן דמה למצוא שעה שאינה מן היום או מן הלילה.

ודאי שמה שאמר ר' ישמעאל בנוגע לחכמת יונית לא אמר בנוגע לפרנסה עפ"י מנהג דרך ארץ. מכיון שבברכות דף לה עמוד ב' הסביר ר' ישמעאל שלא ימוש היינו במסגרת של תלמוד תורה עם דרך ארץ, שהרי הוא סובר שואספת דגנך הוא מדה יפה ונכונה ללומד התורה, אז אין זה סותר ללא ימוש (כמו שצרכי הגוף כאכילה ושינה וכדומה אינם סותרים). דכך היא דרכה של תורה אליבא דר' ישמעאל. תורה תחייב מנהג דרך ארץ. וא"כ זה חלק מעבודתו לקב"ה. תורה עם דרך ארץ. אמנם כל זה בנוגע למלאכה אבל אינו כן בנוגע לחכמת יונית. חכמת יונית אינה בדין ובהגדרת „דרך ארץ“. אין בזה קיום של ואספת דגנך. ואם כן העסק בחכמת יונית הוא ביטול חובת לא ימוש.

ומתוך עמדתו של ר' ישמעאל במס' ברכות נבין גם דבריו כפי שפירשום בתוס', במנחות דף צט, עמוד ב', ד"ה לא יהו. שבגמ' שם הביאו „תנא דבי ר' ישמעאל דברי תורה לא יהו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן“. ופירשו בתוס' שם, לא יהו עליך חובה שלא תעסוק אלא בהן ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן שלא תעסוק בהן כלל אלא יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ.

יג. יוצא שיש שאלה איך להבין המשך השיטות בגמ' דמנחות, שם. האם ישנן ג' שיטות שונות או לא. דהיינו האם חולק ר' ישמעאל אדלעיל מיניה או לא. ונראה שיש בזה חילוקי דעות (תוס', הגר"א). הסברנו ב' האפשרויות. גם הסברנו המחלוקת בין ר' אמי ור' יוחנן. וגם הסברנו שיטתו של ר' ישמעאל עפ"י הגמ' דמנחות ועפ"י הגמ' דברכות. טרם נחזור לדברי הגמ' דברכות, ולפסקי הרמב"ם בענין, נפנה קצת לדברי הירושלמי בנוגע ללימוד חכמת יונית.

יד. הירושלמי הוא במס' פאה פרק א' הלכה א' על דברי המשנה: ותלמוד תורה. „שאלו את ר' יהושע [ר' יהושע כאן, ולא ר' ישמעאל] מהו שילמד אדם את בנו יונית [יונית, ולא חכמת יונית] אמר להם ילמדנו בשעה שאינו לא יום ולא לילה דכתוב והגית בו יומם ולילה. והתני ר' ישמעאל ובחרת בחיים זו אומנות. מעתה אסור ללמד את בנו אומנות בגין

דכתיב והגית בו יומם ולילה. רבי בריה דר' חייא בר ווא בשם ר' יוחנן מפני המסורות [יש שפירשו שיוכלו להלשין ואין מבין אותם]. ר' אבהו בשם ר' יוחנן מותר לאדם ללמד את בתו יונית מפני שהוא תכשיט לה. שמע שמעון אמר בגין דו בעי מילפא בנתי הוא תלי ליה בר' יוחנן יבא עלי אם שמעתיה מר' יוחנן. עכ"ל. [אגב, מכאן משמע שר' שמעון בן אבא טוען נגד ר' אבהו שהוא רצה ללמד בתו יונית ולכן תלה הדבר בר' יוחנן. והוא ר' שמעון לא שמעו מר' יוחנן. אבל בירושלמי סוטה פרק עגלה ערופה הלכה טז יש שינוי בלשונם, יבא עלי אם לא שמעתיה מר' יוחנן. פירושו, שר' שמעון מסכים לר' אבהו.]

הטעם השני בירושלמי הוא מפני המסורות דהיינו מלשינות לממשלה, לעכו"ם וכדומה, ולכן באשה שאין חשש כזה, מותר. וצריך עיון, שהרי לפי זה מצד עצם הלימוד (כגון שפה אחרת ולא יונית, או דברי חכמה בעלמא) היה מותר, כמו שמותר ללמוד אומנות. רק השאלה היא האם גם לימוד חכמות ושפות וכדומה הם בכלל ההיתר דאומנות ומטעם ובחרת בחיים שיהיה מזה עזר וסיוע לאומנות שלו. או דישה היתר בעלמא ללמוד החכמות והשפות, לצד זה שבירושלמי. ואף אם אין זה לצורך אומנות. וכמו שאמרו אצל אשה דתכשיט הוא לה. ומה שהביאו מהא דאומנות הוא רק שלא לפרש והגית כמשמעו. וצ"ע.

יש להכיר בכמה שינויים בין הירושלמי לגמ' דמנחות דף צט, עמוד ב'. והם בעיקר ה' שינויים: (א) ר' ישמעאל במנחות ור' יהושע בירושלמי. (ב) בן דמה שאל על עצמו מכיון שלמד כל התורה כולה ובירושלמי אינו מחלק בין למד כהת"כ או לא. (ג) בן דמה בבבלי שאל על עצמו ואילו בירושלמי שאלו את ר' יהושע אודות מי שרוצה ללמד את בנו. (ד) בבבלי דנים על חכמת יונית ובירושלמי על יונית<sup>2</sup>. (ה) בירושלמי העירו עליו מענין הפרנסה ואילו בבבלי מנחות לא העירו עליו. (אמנם אם נצרף ר' ישמעאל דברכות דף לה עם ר' ישמעאל דמנחות דף צט אז יצא חילוק בין פרנסה לחכמת יונית וכמו שביארנו באות י"ב).

טו. תוס' מנחות דף סד, עמוד ב' ד"ה ארור הקשו דהא בגמ' (שם) אמרו ארור שילמד בנו חכמת יונית („רמיזות“, ברש"י שם) ואם כן מה שייך שכן דמה ילמוד חכמת יונית (בגמ' דף צט עמוד ב). ולמאן דאמר (ר' יוחנן) דלא ימוש הוי רק שחרית וערבית, דבקריאת שמע סגי, משמע שמותר ללמוד חכמת יונית. ותי' תוס', שם, דלקרוב למלכות מותר. וכהא דסוטה דף מט עמוד ב' דהתירו לשל בית רבן גמליאל ללמוד חכמת יונית מטעם זה. ושוב הקשו תוס' דאם כן למה לא התיר לו ר' ישמעאל לבן דמה. ותירצו משום שלא היה כל כך צורך ציבור כמו לרבן גמליאל. ועוד תירצו שם שהיו כמה תקופות. ע"ש. ובאמת קשה להלום דברי תוס' בתירוצם הראשון שקרוב למלכות שרי. שהרי אמרו שאצל ר' ישמעאל ובן דמה לא היו כבית רבן גמליאל דלא היה ענין קורבה למלכות וא"כ הרי נשאר בכלל ארור ואם כן למה לא השיב לו רבי ישמעאל לבן דמה דהוא בכלל ארור. ולמה נתן הטעם דלא ימוש. וצע"ג.

(2) הגמ' בבלי מנחות דף סד, עמוד ב' מיירי בחכמת יונית כמו הבבלי מנחות דף צט, עמוד ב'. בירושלמי בין בפאה בין בסוטה מיירי ביונית. התוספתא דסוטה פרק טו ה"ד מיירי בארור והיתר בית רבן גמליאל אבל מיירי ביונית. ואילו בגמ' סוף סוטה דמיירי כמו"כ בארור ודבית רבן גמליאל אבל בחכמת יונית דוקא. ואילו בנוגע ליונית חילקו ואמרו דמותר! (ממש בניגוד לגירסתנו בתוספתא). ועיין עוד בהסברו של הריב"ש בשו"ת שלו סימן מה.



ובאמת, אי לאו דברי התוס', היה נראה לתרץ קושייתם שהאיסור היה על בנו, פירוש שלא ילמד את בנו חכמת יונית. ואילו ללמוד בעצמו לא היה בארור ומ"מ אסר לו ר' ישמעאל מפני שמתבטל מתלמוד תורה ועובר על לא ימוש. ומה שהיה צורך להסביר למה של בית רבן גמליאל היו מותרים, שהרי הם היו מלמדים לבניהם. וזה ברור מדברי התוספתא פט"ו דסוטה ובמיוחד בגמ' דסוף סוטה „אלף ילדים היו בבית אבא . . .” (ואמנם, בכלל צע"ג מה דאיתא התם שחמש מאות למדו תורה וחמש מאות למדו חכמת יונית!)

טז. עכשיו נחזור לסוגיא דמנחות דף צט עמוד ב'. הסברנו שיטות ר' אמי ור' יוחנן דפליגי בנוגע לקריאת שמע. אבל לתרוייהו לא ימוש פירושו שצריך רק פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה. והסברנו שיטת ר' ישמעאל דלא ימוש פירושו ממש. לא ימוש כלל. אבל בין לר' אמי ור' יוחנן, בין לר' ישמעאל הרי לא ימוש הוא חיוב. הקב"ה מצוה ליהושע: לא ימוש וכו'. אבל יש עוד מ"ד בגמרא, שם, דהיינו ר' שמואל בר נחמני, והוא סובר שהפסוק אינו חובה כלל, אלא ברכה. ואין ללמוד ממנו כלום: שהקב"ה ברך יהושע שעם כל טרדותיו כמנהיג ישראל עדיין יהיה לו פנאי ללמוד. אבל רש"י שם פירש הברכה בענין אחר. לא שיהיה לו זמן פנוי ללימודו, אלא שאף שלא היה לו פנאי ולא יוכל לעסוק בלימודו מרוב טרדות הציבור ועול הכיבוש וההנהגה, תהיה הברכה שלא ישכח לימודו. „הבטיחו שלא תשתכח תורתו ממנו”.

דברי רש"י (אף שלא ברור לי איך הבין רש"י לפי זה את המשך הפסוק „והגית בו יומם ולילה”) מתפרשים היטב לאור דברי הרמב"ם הל' תלמוד תורה פרק א' הלכה י' שפסק „עד אימתי חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנ' ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך. וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח” עכ"ל. עם ברכת ה' ליהושע שלא תשתכח תורתו ממנו, לא היה שייך לאו זה לגביה.

יז. נחזור עתה שוב לסוגיא דברכות דף לה עמוד ב. יש שרואים סתירה בין דברי ר' שמעון בר יוחי בברכות „אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו' תורה מה תהא עליה” ומה שהביא ר' יוחנן בשמו במנחות דף צט, עמוד ב שאפי' לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש. ועיין בגליון הש"ס למנחות, שם, שמצטט מהש"ך ליו"ד סי' רמ"ו ס"ק א, גירסא אחרת במנחות, דהיינו: א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק. וא"כ לא שייך סתירה. ואם נקיים גירסת הדפוס שלנו מ"מ נראה ליישב שאין כאן סתירה. ר"ש בר יוחי בגמ' ברכות בא להגיב על הפסוק של ואספת דגנך. שאי אפשר ללמוד ממנו שיש ענין של דרך ארץ יחד עם לימוד התורה. והוא טוען שאם יתנהג במדת דרך ארץ ויזרע בשעת זריעה ויעשה כל מה שצריך במלאכת האדמה או לא יהיה לו פנאי ללמוד ואין זה דרך נכון ועצה הגונה ללימוד התורה כראוי. ואדרבה „ואספת דגנך” הוא גדר של אין עושין רצונו של מקום! וממילא לא שייך ללמוד משם הוראה המחייבת הנהגה של דרך ארץ. אבל אעפ"כ אין זכר בגמ' דברכות שרשב"י מפרש לא ימוש דהיינו ממש, ושפיר ייתכן שמצד המחייב דלא ימוש יש ענין של לימוד משהו מסויים ביום ומשהו בלילה וסגי ובזה כבר קיים לא ימוש. אבל עדיין תורה מה תהא עליה. פי' שודאי אם כל אחד לא היה לומד כלל ורק קורא ק"ש שחרית וערבית דאי לא היה לתורה שום אפשרות של קיום והמשך. והמסורה היתה ח"ו פוסקת לגמרי. א"כ המחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י היא בנוגע לדרך הנכונה למי שבא ללמוד תורה. האם יתנהג בלימודה עם מנהג דרך ארץ או לא. אבל המחלוקת במנחות בין רשב"י ור'

ישמעאל הוא מסביב לפסוק דלא ימוש. רשב"י מפרש, כעין הא דר' יוסי גבי „תמיד“ דשתי הלחם, דלא ימוש יקיים גם בקורא ק"ש שחרית וערבית. ור' ישמעאל מפרש, כעין הא דחכמים גבי „תמיד“ דשתי הלחם. רק דכיון דר' ישמעאל סובר שצריך להתנהג עם תלמוד תורה במידת דרך ארץ א"כ זהו קיום של לא ימוש. וכמו שאין סתירה ללא ימוש במה שאוכל או ישן וכדומה, כך אין סתירה במה שעוסק בדרך ארץ של פרנסה. ואם כן אין סתירה בין רשב"י לרשב"י ואין סתירה בין ר' ישמעאל ור' ישמעאל.

יח. אכן יש להתעמק במחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י בברכות. ר' ישמעאל אומר הנהג בהם מנהג דרך ארץ. ורשב"י חולק אבל אינו אומר באופן חיובי מה שיש לו לעשות. והיה אפשר לפרש אליבא דרשב"י שצריכים לבטוח בה' הזן את העולם כולו בטובו, וללמוד בלי הרף כלל. והפרנסה תבא. אכן שאלתי לעיל אות ד' שהרי בתקופה הכללית שנקראת בזמן שאין עושין רצונו של מקום יש הכרח של ואספת דגנך גם לרשב"י. ואם כן בתקופה כזאת במה פליגי רשב"י ור' ישמעאל. ומאידך ודאי בזמן שיעמדו זרים וירעו צאן ישראל לכאורה גם ר' ישמעאל יודה שילמוד בלי הפסק שהרי זכה ומלאכתו נעשית על ידי אחרים. ואם כן במאי פליגי.

רק נראה שבזמן שאין עושין רצונו של מקום ויש צורך להתפרנס במעשי ידיו אז פליגי רשב"י ור' ישמעאל בענין פרנסה זו. והמחלוקת, כפי שהסברנו, היא מסביב להבנתם ב, ואספת דגנך. לר' ישמעאל עצה טובה והגונה היא אף למי שלומד. ואמנם לר' ישמעאל דרכה של תורה היא עם דרך ארץ. והרי כך מייעץ הפסוק באמרו „ואספת דגנך“. והיינו במנהג דרך ארץ. דבאמת צ"ע לשון זה של „דרך ארץ“, היה לו לר' ישמעאל להשתמש בבטויים אחרים כגון „אלא עסוק בתורה וגם במלאכה“ או בפרנסה וכדומה. ומה זה לשון „מנהג דרך ארץ“. רק שנראה שכוונתו של ר' ישמעאל ל„מנהג המקום“ בפרנסה. פי' דרך כל הארץ בענין זה. והיינו זורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה וכו'. לאפוקי מאי? לאפוקי, פת במלח תאכל ועל הארץ תישן וכו' וכו'. שלר' ישמעאל דרך הלימוד הוא יחד עם מנהג דרך ארץ שנוהגים העולם בפרנסתם. באופן הנורמלי והרגיל. אבל בזה חולק רשב"י וטען תורה מה תהא עליה. כיון שהוא מפרש „ואספת דגנך“ כתחלת הפורענות בזמן שאין עושין רצונו של מקום הרי הוא מבין זה במסגרת אחרת לגמרי. אין כאן עצה טובה, ואין מנהג דרך ארץ של ואספת דגנך הדרך הנכונה בלימוד. והגם שייתכן גם לרשב"י שיעסוק בפרנסתו אבל אין זה במידה המרובה הנקראת לרשב"י מנהג דרך ארץ אלא רק כדי סיפוק מזונו, כדי חייו. והיינו בדרכה של תורה כפי שנשנית באבות.

יט. לפי הנ"ל יש להבין שבין לרשב"י ובין לר' ישמעאל יש צורך להתפרנס וחיוב לעשות מלאכה ולא להטיל עצמו על הצבור כעני הנוטל מן הצדקה. ואפי' חסידים הראשונים בעלי בטחון גדולים שהיו שהיק ט' שעות בתפלה בכל יום ושאלו עליהם בגמ' (ברכות דף לב עמוד ב) „תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית, אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת (פי' שלא תשתכח) ומלאכתן מתברכת. [ובירושלמי תורתן מתברכת (פי' שיוכלו להבין מיד ולחדש בנקל) ומלאכתן מתברכת.] א"כ מוכח שגם חסידים כאלו עשו מלאכה<sup>3</sup>. רק

(3) נראה מכאן (ברכות לב, עמוד ב) המקור לר"ם הלי' ת"ת פ"ג הי"א „מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו ומדת חסידים הראשונים היא...“

החילוק בין רשב"י ור' ישמעאל הוא בדרך עשיית המלאכה וממילא בקשר שבין תורתו ומלאכתו של הלומד. לר' ישמעאל יכול לעשות מלאכתו קבע ולרשב"י צריך להיות מלאכתו עראי. החילוקים בין קבע ועראי הם בעיקרם חילוקים של איכות ומהות ולא רק של כמות.

מלאכת קבע היינו במנהג דרך ארץ. מלאכת עראי היינו מלאכה כדי לחיות. מי שעוסק במלאכת קבע יכול לעסוק במלאכתו אפי' כשיש לו כדי מחייתו וכדי לפרנס אנשי ביתו. הוא קבוע במלאכתו ועוסק בה כמה שעות בכל יום והיינו כמנהג כל הארץ. יש מלאכות שדורשות יותר זמן בכל יום ויש שדורשות פחות. וישנן תקופות שונות למלאכות שונות. יש זמן שהאומן או הסוחר או האכר עסוק יותר ויש זמן מן הזמנים שהוא פנוי יותר. אבל הוא עסוק במלאכת קבע תמיד. זו היא הגדרה למלאכתו בדרך כללי. מי שעסוק במלאכת עראי (או, יותר נכון לאמר, מי שעושה מלאכת עראי) אינו עושה כמנהג דרך ארץ ולא דוקא בכל יום מדי יום ביומו. הוא עושה כפי הצורך, ואם אינו צריך אינו עובד. ואם שוב יחסר לו מזון ומחיה אז יחזור לפרנסתו וכשיהיה לו שוב יפסיק וחוזר חלילה. יתכן שלזמן מה יהא טרוד הרבה אבל עצם הגדרת מעשיו היא מלאכת עראי. לר' ישמעאל יהיה מותר לו להתפרנס בריוח, שזה בכוונת הפסוק דואספת דגנך. לרשב"י יהיה מותר לו להתפרנס רק בדוחק ובצמצום.

מתוך כך יש להבין מה שאמרו בגמ' הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם פי' שהצליחו גם ללמוד, אע"פ שעשו מלאכה בקביעות. והרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם פי' שלא זכו ללמוד כל כך מפני שהיו צריכים לחזור אחר מחייתם שלא קבעו להם מלאכה ולא דרשו לעצמם מעמד מבוסס ויציב. שייתכן שיהא יותר טרוד ויהיה מפריע לו יותר בלימודיו, מה שצריך לבקש לו מחייתו מזמן לזמן. ולא כל אחד מסתגל לחיי צער ודחקות. וגם יחסר לו הרחבת הדעת וכו'. דאלה שיש להם פרנסה מצוייה בריוח יש להם גם מנוחת הנפש וחופש המחשבה להתפנות לדברי תורה. ואלה שדואגים מה ילד יום ומאין תבא פרנסתם אפשר שיצא שכרם בהפסדם. והם הם דברי הגר"ח מוואלאזין ז"ל בנפש החיים ש"הרבה" עשו כר' ישמעאל היינו שלרוב בני אדם הלומדים ניחא יותר כר' ישמעאל ואילו למעט, יחידי סגולה שבכל דור, ניחא יותר דרכו של רשב"י. (וע"ע בעץ יוסף לעין יעקב ברכות, שם, שהביא הא דנפש החיים, דף ט, ע"ש)

וע"ע במהרש"א בברכות, שם, ד"ה הרבה. דהרבה עשו היינו בינוניים שהם מרובים שאינם סומכים על ההשגחה היתירה של ה' עליהם אלא עוסקים בפרנסתם, להם עלתה בידם. אבל להיפך הרבה ניסו לעשות כרשב"י ולא עלתה בידם. אמנם זהו אמור לגבי "הרבה", אבל מעט עשו כרשב"י והיינו הלומדים המופלגים בישיבה ולהם עלתה וצריך להיות ככה כי אחרת לא יצליחו באותה מדה שהם צריכים לה. אבל שזה יצליח צריך להיות צדיק גמור. ולפי זה נמדד לא לפי הכלל אלא לפי כל יחיד ויחיד. ועיין עוד בחידושי הגאונים בעין יעקב, שם, שהוסיף לחלק בין הפרשיות בקריאת שמע.

כ. לפי מה שביארנו אין שום סתירה בין דברי הרשב"י בברכות ומה שאמר רשב"י בנדרים דף מט עמוד ב, "גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה". שודאי לא אמר רשב"י שמלאכה אסורה ושיצטרך כל ת"ח להתפרנס מן הצדקה. ואפי' הזוכה לכתרה של תורה, ברמב"ם פרק ג' דתלמוד תורה, היה עסוק במלאכת עראי דבאמת יש בזה תוספת כבוד לת"ח. ומה שסומך לגמרי על אחרים, סובר הר"ם שיש בזה משום חילול השם. אמנם, יעויין בסמוך מאות כה והלאה שיש באמת מדרגות בדבר אפילו אליבא דרשב"י.

כא. לפי הנ"ל (באות יט) נראה שלר' ישמעאל יש לעשות מלאכתו קבע ולא עראי. וא"כ מה שאמרו עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי היינו אליבא דאידך מ"ד ולא אליבא דר' ישמעאל. וזה זהה עם שיטת הר"י שהביא בתוס' הרא"ש הנזכר לעיל (אות ו) שלר' ישמעאל צריך הדרך ארץ להיות קבע יותר מהלימוד! אבל ראינו שר' אלחנן (בתוס' הרא"ש שם) פירש להיפך שתורה צריכה להיות קבועה יותר מדרך ארץ. וכן הוא במאירי. שמלאכתו עראי ותורתו קבע היינו דרכו של ר' ישמעאל. ואילו לרשב"י לשיטת הר' אלחנן והמאירי, אין לעסוק אפי' במלאכת עראי. ורק יתמסר לתלמוד תורה בלבד. ובאמת נראה שרשב"י ג"כ סובר כהר' אלחנן וכמאירי. שהרי כשמפרש דברי ר' ישמעאל הנהג בהם מנהג דרך ארץ הוא מסביר „שאם תבא לידי צורך הבריות סופך ליבטל מדברי תורה". עכ"ל. וא"כ צריך לעשות מספיק מלאכה שלא יבא לידי צורך הבריות, ובזה סגי. ותו לא. ולרשב"י נראה דמותר לסמוך על הבטחון שלו ושלא לעשות אפי' מלאכת עראי. וזה צ"ע קצת.

בעיקר צ"ע לפירוש הנ"ל ברשב"י, ר' אלחנן, והמאירי, ממה שהגיב רשב"י אפשר אדם זורע בשעת זריעה וכו'. שלכאורה אין לך קבע יותר מזה, שעושה בעבודת האדמה כל מה שצריך לעשות, והוא הבין שזהו מה שיש לעשות עפ"י ר' ישמעאל<sup>4</sup>. ובכל אופן הבאנו כבר דעת הר"י בענין. ונראה שזה ג"כ שיטת הרמב"ם בדבר. ויתבאר בסמוך, מאות כה.

כב. והנה בהמשך הגמ' דברכות, שם, אחר שאמר אביי הרבה עשו וכו' איתא „א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכא דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא". עכ"ל הגמ'. מתכיפות דברי רבא לתלמידיו מיד אחר הא דאביי דהרבה עשו וכו', נראה שזה כסעד וסיוע למה שאמר אביי. וכוונת רבא הייתה דאם יעשו דוקא אליבא דרשב"י וממילא ישתדלו לבא גם ביומי ניסן ותשרי סוף דבר שיהיו טרודים ועסוקים בעסקי פרנסתם כל השנה כולה. ומאידך, אם יתבטלו מלימודם לימי ניסן וימי תשרי ואז יעסקו בקציר בניסן ובדריכת הגתות והבדים בתשרי (עיין רשב"י) אז יתפרנסו מזה ויהיו פנויים ללמוד שאר השנה. וזהו ממש הוכחה למה שאמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם. כנ"ל. שלר' ישמעאל הדרך ארץ של הלומד אינו קבוע לחלוטין כמדה מרובה על מדת לימודו או כמדה מועטת אלא תלוי הוא במחייב התקופה והמציאות שלו. וזה נמדד במנהג דרך ארץ של בני אדם באותה המציאות. ואילו לרשב"י זה נמדד תמיד לפי המדה בה ישתחרר ויהיה פנוי לתלמוד תורה במדה הכי מרובה שאפשר לו ללמוד באותה שעה.

כג. אמרנו לעיל אות יח שלרשב"י אין מנהג דרך ארץ קיים ללומד תורה. ומ"מ ישנם פטורים שונים גם לרשב"י. ולפי הגר"א בשנות אליהו (עיין לעיל אות ז ואות יב) שבמנחות צט, עמוד ב כשאמר ר' יוחנן בשם רשב"י שקיים לא ימוש אפי' בק"ש שחרית וערבית, פירש הגר"א כשהוא טרוד במצוה וכדומה אז סגי כשקורא ק"ש. דגם לרשב"י ישנם פטורים. וודאי שבכגון דיהושע שהיה טרוד בצרכי ישראל ובכיבוש הארץ והנהגת העם היה מקיים לא ימוש בק"ש וכו'. אבל במדת דרך ארץ לא נפטר לרשב"י וכנ"ל. וזה אם נפרש כהגר"א. אבל אם

(4) יתכן שאליבא דר' ישמעאל דאמר הנהג בהם מנהג דרך ארץ שיש בזה קיום וענין מיוחד בארץ ישראל שבה מיירי בפסוק. דשם העוסק בעבודת האדמה וממילא בבנין הארץ מקיים גם מצות יישוב א"י לשי' הרמב"ן. ואילו בחוץ לארץ זה ענין של פרנסה גרידא. אכן מדברי הגמ' לא משמע שזה שהפסוק בארץ ישראל קאי יהוה איזה נ"מ בנוגע למצוות ת"ת. וצ"ע. וע"ע בחידושי החתם סופר לסוכה דף לו עמוד ב ד"ה דומה לכושי.

נפרש בגמ' דמנחות אליבא דתוס' מנחות סד, עמוד ב (עיין לעיל אות יב) אז מלא ימוש אין ראייה, וכנ"ל. אבל מ"מ ודאי שיש פטורים גם לרשב"י וזה ברור. ואף דלרשב"י, לתוס' הנ"ל, כדי לקיים לא ימוש סגי בק"ש שחרית וערבית, ולכן יש אפשרות גם ללמוד חכמת יונית לרשב"י אי לא משום שהוא בכלל ארור, אשר לזה יש נ"מ אם הוא קרוב למלכות או לא, כדמבואר בתוס' שם, נראה דזה דוקא אם הוא כבן דמה שכבר למד כל התורה כולה אבל אם עדיין לא למד כהת"כ אז תורה מה תהא עליה כדאמר רשב"י בברכות. ואמרת כל זה שלא יהא קשה אתוס' דלרשב"י איך אמרו תוס' דמותר, נהי דאין חסרון בלא ימוש כיון דאי בעי פטר נפשיה אבל הרי לרשב"י אפי' מנהג דרך ארץ אינו דרך, דתורה מה תהא עליה. אם כן גם לימוד חכמת יונית כן. א"ו נראה לתרץ לתוס' ולומר דנ"מ אם כבר למד כהת"כ או לא למד עדיין.

כד. והשתא דאתינן להכא יש לעיין באמת בעצם הרעיון של לימוד כל התורה כולה. דאיך שייך דבר זה הלא ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים. וכל שמתעמק יותר יודע ומבין יותר ואין לה לא קץ ולא תכלית. ומה זה שאמר בן דמה, כגון אני שלמדתי כהת"כ?! ובס"ד בל"נ בבית יצחק הבא אנסה לדון בדבר זה ובשיטות הפוסקים בענין. גם אדון בדברי הר"ן בגמ' נדרים דף ח, עמוד א. וכמה הערות ביסודות של הל' תלמוד תורה, לבאר גדרי המצוה. אמנם טרם אסיים חלק זה נדון רק בשיטת הרמב"ם בהא דברכות ובהא דמנחות.

כה. הלח"מ, לר"ם הל' תלמוד תורה, פ"א ה"ח, שאל הרי הרמב"ם פסק בשתי הלחם כחכמים ולא כר' יוסי. ובגמ' משמע שדוקא מדבריו של ר' יוסי נלמוד שאפי' לא קרא אלא פרק אחד שחרית וכו', אבל מדבריו של חכמים לכאורה נלמוד דאדרבה צריכים ללמוד בלי הרף ולא ימוש ממש דהיינו אפי' לרגע. וא"כ למה פסק הרמב"ם כר' אמי דפרק אחד סגי. וע"ש מה שתירץ ונראה דדוחק הוא.

אבל צ"ע אם באמת פסק הר"מ כר' אמי או לא. ואלה הם דברי הר"ם שם (פ"א ה"ח):

כל איש מישראל חייב בתלמוד-תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו. אפילו היה עני המתפרנס מן-הצדקה ומחזור על-הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים – חייב לקבע לו זמן לתלמוד-תורה ביום ובלילה, שנאמר: והגית בו יומם ולילה (יהושע א, ח).

ובאמת נראה שהרמב"ם מבין בגמ' מנחות, שם, שיש מחלוקת בין אלה (ר' אמי ור' יוחנן) שלומדים מדבריו של ר' יוסי גבי לחם הפנים ובין אלה שלומדים כהחכמים דלחם הפנים (והיינו ר' ישמעאל). [והיינו שהרמב"ם יהא כצד התוס' מנחות סד עמוד ב ולא כצד הגר"א בשנות אליהו]. והרמב"ם פסק כר' ישמעאל בזה כמו שפסק כחכמים בהל' תמידין ומוספין. דלר' יוסי סגי בפרק אחד ביום ואפי' יש לו פנאי ללמוד יותר. אבל הרמב"ם לא הזכיר דבר זה, לא ק"ש שחרית וערבית ולא פרק אחד. הרמב"ם מדבר בקביעת עתים ללמוד ביום ובלילה. ונראה שאה"נ אם יש לו פנאי צריך הוא ללמוד תדיר. אבל אם הוא עסוק וטרוד בדאגות פרנסה אלו, כשהוא עני, או בדאגת ריוח כשהוא עשיר, או אם הוא טרוד מרוב מיחושיו, ויסוריו מעכבין על ידו או שהוא זקן שתשש כחו ואינו יכול לסבול יותר או קיים לא ימוש גם להבנת החכמים בדבר אם ילמוד בזמן שנשאר לו (דהיינו כשאינו טרוד). דכמו שלחכמים יש זמן לאכול וגם לישון, כך יהיו מודים, עפ"י שיטת ר' ישמעאל דברכות, דהנהג

בהם מנהג דרך ארץ. דיש גם פנאי לפרנסה ואפי' לפרנסה בריוח, בקביעות, ושאר זמנו ילמוד. וזהו אליבא דר' ישמעאל במנחות. ולא כר' אמי ור' יוחנן וממילא מסולקת קושית הלח"מ, דאין כאן קושיא כל עיקר.

דבר זה בולט ממה שכתב הרמב"ם בתתו משל לדין שחייב אדם לשלש זמן לימודו. ואלה הם דברי הר"ם שם (פ"א הי"ב):

כיצד? היה בעל אמנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן – בתורה שבכתב, ובשלש – בתורה שבעל-פה, ובשלש – מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר

ואם כן דוגמתו של קביעת עתים הוא מי שהיה עסוק במלאכתו, שהיה בעל אומנות, שלש שעות ביום. וזה בקביעות, בכל יום. ושאר הזמן דהיינו תשע שעות הוא קובע לתורה. הרי ראינו שלרמב"ם (א) הבין בלא ימוש דהיינו לא ימוש כלל. וילמוד כמה שאפשר. (ב) שיש לו לעסוק בפרנסתו בקביעות. והקביעות היינו בכל יום, בין אם הוא צריך לזה כדי מחייתו בין אם זה רק להרויח יותר. ואין זה סתירה או חסרון בקיום שלו ב"לא ימוש". רק שאר הזמן הפנוי לו ילמוד. אבל אם יבזבז שאר זמנו לא יהא מקיים "לא ימוש" . . . והגית בו יומם ולילה".

כו. אמרתי שלרמב"ם בפ"א יש "היתר" של מלאכתך בקביעות. ובאמת אין הרמב"ם מזכיר את החז"ל ד"עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי" עד פרק ג', במקום שדן במה שהוא קורא לו "כתרה של תורה". ואם באנו לשאול כיצד פסק הרמב"ם במחלוקת (שבגמ' ברכות לה, עמוד ב) בין ר' ישמעאל ובין רשב"י גבי ואספת דגנך, היינו עונים דבנוגע לעצם החיוב של תלמוד תורה הוא פסק כר' ישמעאל. ויכול לנהוג עם תורה במנהג דרך ארץ בפרנסתו. אבל מי שרוצה לקיים מצות תלמוד תורה כראוי אז ינהוג כר' שמעון בר יוחי. והיינו בלי מלאכת קבע וכפי שביארתי באריכות כבר (אות יט). והר"ם בפסקו הוא לא כרשב"י, ר' אלחנן והמאירי, אלא כהר"י שהבאנו לעיל (אות א ואות כא) מתוך תוס' הרא"ש לברכות, שם. לר' ישמעאל יכול להיות לו פרנסת קבע. ולרשב"י לא. והר"ם מחלק בין החיוב היסודי ובין הקיום האפשרי והראוי. ולכן חילק הרמב"ם באמת את הפרקים. שבפרק א דן בעצם החיוב ובפרק ג דן בקיום המצוה כראוי. והא' לך מדברי הרמב"ם בפ"ג ה"ו:

מי שנשאו לבו לקים מצוה זו כראוי ולהיות מכתר בכתר-תורה – לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על-לבו שיקנה תורה עם העשר והכבוד כאחת. כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל-הארץ תישן, וחיי צער תחיה – ובתורה אתה עמל. ולא עליך הדבר לגמר, ולא אתה בן-חורין לבטל ממנה; ואם הרבית תורה – הרבית שכר. והשכר לפי הצער.

דוקא כאן אמר הרמב"ם שלא יסיח דעתו לדברים אחרים ודוקא כאן אומר הרמב"ם שלא יחשוב שיקנה תורה עם עושר וכבוד כאחת. כך היא דרכה של תורה פת במלח וכו' וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל וכו'. וכהמשך מזה מביא הרמב"ם בהל' ז':

שמה תאמר: עד שאקבץ ממון, אחזר ואקרא; עד שאקנה מה-שאני צריך ואפנה מעסקי, ואחזר ואקרא – אם תעלה מחשבה זו על-לבך, אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם; אלא עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי, ולא תאמר: לכשאפנה אשנה – שמה לא תפנה.

והעיקר שכאן הוא מזהיר (למי שנשאו לבו לקיים מצות ת"ת כראוי) עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי. וכהסבר לזה הוא מתאר בסוף הלכה ט' שם: „ומסיר התאוות ותענוגי הזמן מלבו ועושה מלאכה בכל יום מעט כדי חייו אם לא היה לו מה יאכל ושאר יומו ולילו עוסק בתורה“. א"כ ברור שמלאכת קבע הוא מלאכה בכל יום ויום בין אם יש לו כבר כדי חייו בין אם אין לו. אבל מלאכת עראי היינו שעושה רק בעת שאין לו מה יאכל אבל אם יש לו אינו עושה כלום אלא לומד תורה כל היום כולו. אמנם הרמב"ם בהל' י', שם, ממשיך להזהיר שאע"פ שמי שרוצה להיות מוכתר בכתר תורה ולקיים מצוה זו כראוי ירצה ללמוד בלי שום מפריע מ"מ אסור לו להתפרנס מן הצדקה דזה חילול השם ובזיון התורה וכו'. ע"ש.

כז. יוצא שהר"ם מביא שיטת ר' ישמעאל, תורה עם מנהג דרך ארץ, בפרק א' בקשר לעצם החיוב של תמוד תורה. ושיטת רשב"י, תורת קבע ומלאכת עראי בלבד, שלא יצטרך להתפרנס מן הצדקה, בפרק ג' בקשר לקיום המצוה כראוי, ולהיות מוכתר בכתר תורה.

כח. והשתא דאתינן להכא יש לעיין אם מה שהר"ם אומר בפ"ג מהל' תלמוד תורה זהה עם מה שאומר בסוף הל' שמיטה ויובל. בהל' ת"ת פ"ג מיירי במי שרוצה לקיים מצות ת"ת כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה. ובהל' שמיטה ויובל (פי"ג הי"ב) הוא אומר:

יב ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל. לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן. אלא הם חיל השם שנאמר ברך ה' חילו. והוא בריך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך: יג ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים. הרי דוד ע"ה אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי.

ונראה שזכוי זה של דבר המספיק לו הוא על ידי אלה שתומכים תורה כמו זבולון ליששכר דזה אינו בגדר מטיל עצמו על הציבור ומתפרנס מן הצדקה. (וע"ע בר"ם בפירושו לאבות פ"ד מ"ה).

והנה שבט לוי הוא ענין של ייחוס משפחתי אבל הצד השווה עם הנבדל הזה שבא לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו הוא במסגרת של לימוד התורה והרבצת התורה. שהרי העבודה והשירות במקדש לא שייך לזה שהרי אינו מלוי. וממילא יוצא שיש כאן מדרגה נוספת והוא שפרק לגמרי עול החשבונות הרבים. וזה ממש היפוך מדת דרך ארץ של ואספת דגנך. דאינו עושה מלאכה כל עיקר. וכשבט לוי לגבי נחלה. שאין לו חלק ונחלה כל עיקר. ומקבלים חלקם מה' ע"י מתנת אחרים.

אז יש באמת לר"ם ג' מדרגות במצות תלמוד תורה:

(א) מדת ואספת דגנך לר' ישמעאל שמלאכתו קבע והוא המינימום של לימוד בחיוב.

(ב) מדת רשב"י של הרוצה לקיים מצות ת"ת כראוי ולזכות לכתר תורה שתורתו קבע

ומלאכתו עראי.

(ג) מדת זה שהוא כשבת לוי ממש שאינו בדרך ארץ כלל. והוא נתקדש קדש קדשים.

ויש להוסיף שאמנם יש מדרגה שלישית בתלמוד תורה כדאמרו. אבל הר"ם מזכירו דוקא בהל' שמיטה ויובל. והיינו מפני שהמדרגה הזאת (השלישית) לא תתחייב מצד לימוד התורה. דבזה, בהל' לימוד תורה, הרי כתרה של תורה הוא שיא המצוה. אבל המדרגה השלישית היא מפאת עבודת ה' להיות מובדל וכולו לה' כשבת לוי. אמנם ודאי שעיקר העבודה הזאת יהיה בלימוד התורה. וזה מביא למדרגות נעלות מאד. ונתקדש קדש קדשים.

---

(5) וכדברי הספרי, למשל, שמזכירים המשך הפסוקים „ואהבת... והיו הדברים... שע"י לימוד התורה הוא מוסיף אהבה להקב"ה. [אגב, מה שלא הזכיר הר"ם דבר זה בהל' יסודי התורה (אף שכן הביאו לספרי הנ"ל בסה"מ), נראה לי משום שאינו יכול לתלות דבר שנשים ג"כ מחוייבות בו (והיינו אהבת השם) בדבר שאינן מחוייבות בו, ואולי אף אסורות בו במידה מסויימת (והיינו תלמוד תורה). על כן ביקש הר"ם דבר השוה לכל נפש שיביא לידי אהבת ה' והיינו העיון בטבע].



הרב אהרן ליכטנשטיין  
ראש ישיבה, ישיבת הר עציון, אלון שבות

## בענין העוסק בתורה פטור מן המצוה

כתב הרמב"ם (פ"טו הל' אישות הל' ב'): ,האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה ואימתי האיש נתחייב במצוה זו מבן שבע עשרה וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר שהעוסק מצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה". מקור דחיית פו"ר בגלל תלמוד תורה בברייתא, הובאה בפ"א דקדושין (כ"ט:), „ת"ר ללמוד תורה ולישא אשה ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה"; והדין כשלעצמו מובן. אך הסבר הרמב"ם צריך עיון. דאילו במסגרת הסוגיא ניתן להבין שאין חובה לקיים את המצוה בגיל מסויים, דהיכן שמענו שיתחדשו חיובי מצוה בגיל שבע עשרה או עשרים<sup>1</sup>, אלא שהיא מוטלת על אדם לקיימה אי פעם במרוצת חייו. הקדמתה אינה אלא בגדר זריזות בעלמא, וממילא שאין צורך להפעיל יסוד עוסק במצוה פטור מן המצוה כדי להתיר דחייתה שהרי אין כלל חיוב לקיימה כעת, ומותר ללמוד תורה לפני שישא אשה ללא פטור עוסק במצוה. ולא עוד אלא שיתכן שבמסקנת הסוגיא שם, „הא לן והא להו", לא נשנתה הלכה פסוקה אלא עצה טובה ותוכחת מוסר<sup>2</sup>. אך הרמב"ם, כנראה על יסוד המשך הסוגיא שם, „אמר רבא וכן תנא דבי ר' ישמעאל עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר תיפח עצמותיו", קבע מסמרים שכל הדוחה קיום פו"ר מעבר לשנת העשרים, „הרי זה עובר ומבטל מצות עשה"<sup>3</sup>, ומתוך כך נאלץ לבסס היתר דחייתה בגין חשש ביטול תורה על יסוד פטור עוסק במצוה. אך יישום יסוד זה לנידון דידן צריך עיון, שכן מקובל להניח שפטור זה רק חל על העוסק במצוות שהן בגדר „מעשה" אך לא לעוסק בתלמוד תורה. והרי שנינו להדיא (שבת י"א.), „חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה א"ר יוחנן לא שנו אלא כגון ר' שמעון בן יוחי וחבריו שתורתן אומנותן אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה" – כלומר, דמי שתורתו אומנותו אינו מפסיק למצוה דרבנן אך מפסיק למצוה דאורייתא בהיות שכל אדם מפסיק אפילו לדרבנן. וכן פסק הרמב"ם (פ"ב הל' ק"ש הל' ה'): „היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן קריאת שמע פוסק וקורא ומברך לפניו ולאחריה"; ושוב (פ"ו הל' תפלה הל' ח'): „מי שהיה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן התפלה פוסק ומתפלל ואם היתה תורתו אומנותו ואינו עושה

(1) עיין בזה ב„חלקת מחוקק", סי' א' ס"ק ב' וב„בית שמואל", סי' א' ס"ק ג'. קביעת גיל עשרים כגבול יותר מובן מאשר שבע עשרה, שכן הוזכר לגבי כמה הלכות, אך גם לו אין זיקה משמעותית לחיוב מצוות – פרט, אולי, למצוות בודדות, כשקלים והתלוי בה, וזאת מסיבות ייחודיות אין להן ענין לנידון דידן.

(2) הסוגיא אמנם מסיקה, „הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה", אך המאירי על אתר ניסח: „לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה". והשווה לשון המחבר („יורה דעה", סי' רמ"ו ס"ב): „ילמוד אדם תורה ואח"כ ישא אשה". יתכן שלמ"ד „נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה" יש כאן באמת הלכה מחייבת וכלשון הגמרא, אך למ"ד ילמוד ואח"כ ישא אין לנו אלא הנחייה והכוונה.

(3) מפשטות הסוגיא משמע ששיעור עשרים לנישואין לא הוזכר מפאת מצות פריה ורביה אלא בגין סכנת הרהורי עבירה. אך הרמב"ם כנראה יישמו אף למצוה.

מלאכה כלל והיה עוסק בתורה בשעת תפלתו אינו פוסק שמצות תלמוד תורה גדולה ממצות תפלה". ואם כן צריך עיון במה שפסק הרמב"ם שהעוסק בתורה פטור ממצות עשה דאורייתא של פריה ורביה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה – וזאת, כנראה אף אם אין תורתו אומנותו. ואיברא שיש לדחות דשאני קריאת שמע ותפלה שיש בהן קבלת עול מלכות שמים ועבודה, לא נראה לחלק כך; ובכל אופן, בירושלמי מפורש שהוא הדין לשאר מצוות. דבדין בענין חיוב מפני שיבה תקום וכו', לגבי מי שהיה עסוק בתורה ועבר זקן לפניו, מבואר שם (ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג): „אמר רבי זעירא רבי אחא מפסיק וקאים דו חשש כהדין תנייא דתני כותבי ספרים תפילין ומזוזות מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה רבי חנניה בן עקביה אומר כשם שמפסיקין לקריאת שמע כך מפסיקין לתפילה ולתפילין ולשאר מצוותו של תורה". והדברים יותר מבוארים – ולא רק לגבי כותב אלא אף ביחס ללומד ממש – בסוגיית הפסקה, דעל מה שהובא שם, „ר' יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפי' לקרית שמע אין אנו מפסיקין", הקשתה הגמרא: „ולא מודה ר' שמעון בן יוחי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב ולית ליה לרבי שמעון בן יוחי הלמד על מנת עשות ולא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא ואמר רבי יוחנן הלומד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שילייתו על פניו ולא יצא לעולם"<sup>4</sup>. הרי שאין העוסק בתורה פטור ממצוות ואילו הרמב"ם לא רק שהשווה תלמוד תורה לשאר מצוות אלא כתב, „שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה". ועיין בלשון המחבר („אבן העזר", סי' א' ס"ג) שהביא דברי הרמב"ם לגבי הפסק אך השמיט את הנימוק, וזה מובן. אך דברי הרמב"ם צריכים עיון.

הקושיא מתחדדת לאור דברי הרמב"ם עצמו בהל' תלמוד תורה. דיעויין בדבריו שם (פ"ג הל' ג"ד) שכתב: „אין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה כנגד כל המצות כולן שהתלמוד מביא לידי מעשה לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום. היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו". הרי שחרף מה שהפליג בשבח תלמוד תורה, קבע מסמרים להלכה שאין היא פוטרת ממצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים. ואף שבהלכות עוסק במצוה מעולם לא שמענו שיש לחלק בין אפשר לאי אפשר לעשותה ע"י אחרים – ויתרה מזו, הרי הדעה הרווחת בראשונים היא כשיטת הרמב"ם<sup>5</sup> שהעושה מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים ייפטר אפילו ממצוה שאי אפשר לעשותה בלעדיו – כנראה דשאני מצות ת"ת שלא נאמר דין עוסק במצוה לגביה. והנה ה"כסף משנה" ציין, כמקור הרמב"ם, דברי הירושלמי בפסחים (פ"ג ה"ז): „נמנו וגמרו בעליית בית אריס בלוד שהתלמוד קודם למעשה רבנן דקיסרין אמרין הדא דתימר בשיש שם מי שיעשה אבל אם אין שם מי שיעשה המעשה קודם". אבל לאמיתו של דבר, חילוק זה הרי בוקע ועולה מתוך הסוגיא בפ"ק דמועד קטן בבבלי (ט:), דגרסינן התם: „הדר יתבי וקא מבעי להו כתיב יקרה היא מפנינים וכל

4) ירושלמי ברכות פ"א ה"ב; ובשינויים קלים, שם שבת פ"א ה"ב. מקור הברייתא ביחס ללמד ע"מ שלא לעשות ב"תורת כהנים", ריש בחקותי, יעו"ש. והשווה ברכות יז. לגבי העושה שלא לשמה ובתד"ה העושה ובמקבילות; ובעיקר בתוס' הרשב"א, פסחים נ: ד"ה כאן.

5) עיין בחידושי קידושין לב: אך השווה מה שהביא המאירי, מועד קטן ט: בשם „גדולי הדורות" ובהערת המהדיר שם.

חפציך לא ישוו בה הא חפצי שמים ישוו בה וכתוב כל חפצים לא ישוו בה דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כ"אן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים"6. וכתב על זה המאירי: „אעפ"י שאמרו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אין תלמוד תורה בכלל זה אלא מי שהיה עוסק בתורה ואירעה מצוה לידו אם אפשר לאותה מצוה על ידי אחרים אין לו לבטל עליה... ואם אי אפשר לו על ידי אחרים כגון שאין שם ראוי לה אלא הוא או שהיא מצוה המוטלת על גופו כגון לולב ושופר וכבוד אב ואם וקבורת מת מצוה במקומות שאין לו קוברים ודומיהם המצוה קודמת ומבטל תלמוד תורה כדי לקיימה ואינו מפקיע חיובה מעליו בקיום מצות תלמוד תורה אפי' מצוה קלה ואעפ"י שהעוסק במצוה פטור מן המצוה לא נאמר כן בתלמוד תורה הואיל ועקרה לידיעת קיום שאר מצות". מפורש, על פי הסוגיא, דאין העוסק בתורה פטור משאר מצוות ככל עוסק במצוה. ואם כן, פסק הרמב"ם כאן, שמן הסתם גם בנוי על הסוגיא במועד קטן, לכאורה סותר דבריו בהל' אישות; ויש לעיין בכך.

כמה מגדולי האחרונים כבר עמדו על הקושי שבדברי הרמב"ם, והציעו תירוצים שונים. דיעויין בשו"ת מהר"ם שי"ק (חלק אבן העזר, סי' א') שכתב: „ובאמת טעם זה קשה לי עליו וכי העוסק בתורה יהא פטור מכל המצות האמורות בתורה וכן הקשה בירושלמי פ"ק דשבת וכו' ומה שתי' שם לא שייך כאן והכי מסקינן במ"ק דף ט' ע"ב דמצוה שא"א לעשות ע"י אחרים צריך ומחוייב לבטל מן התורה ולעשות המצוה. וע"כ צ"ל דפו"ר מקרי אפשר להתקיים דעיקר הטעם למלא ולישב העולם וזה המתיק ב"ע (בן עזאי) ביבמות שם בלשונו אפשר לעולם להתקיים ע"י אחרים ולכך בב"ע שחשקה נפשו ולא פסק ומבטל מעולם מד"ת א"צ לבטל מדברי תורה ואינו מחוייב לפסוק מדברי תורה לעולם. אמנם באחרים דלפעמים מבטלין ומפסיקיין וא"כ חל עליהם או לישא ולכך פסק הרמב"ם דכל זה אם אינו ירא וכו' אבל אם ירא שיתבטל עי"ז מדברי תורה שוב בודאי ת"ת עדיף". לכאורה הדברים תמוהים, שהרי אין צל של ספק שמצות פריה ורביה היא חובת גברא המוטלת, אישית, על כל זכר בישראל, וא"כ מה לי שניתן להגשים מגמתה הכללית – ואף אם נניח שאנו מורשים ומסוגלים להגדירה – על ידי אחרים. הלא סוף סוף אין חובת ראובן מתקיימת על ידי שמעון. אם באנו לדון במצות „שבת" המושתתת על „לא תהו בראה לשבת יצרה", ניחא, דמסתבר שחיובה וקיומה (אם מדברי קבלה ואם מדרבנן) אינם חובת יחיד אלא מוטלים על הציבור, ואין היחיד חייב בה אלא מפאת היותו חלק של הכלל7. ולא עוד אלא שיתכן שאם מטרת יישובו של עולם תושג באיזו שתהא דרך אחרת ללא מעשה ציבור מישראל, או אם יצוייר, דרך משל, מצב שיהיה ניתן להגדירו כעודף יישוב, שלא יהיה כלל חיוב שבת. אך כיצד יתכן לתרץ כך לגבי פו"ר. דנראה פשוט כביעתא בכוחתא דאפשר לקיימה ע"י אחרים לא נאמר אלא לגבי מצוות כצדקה וגמילות חסדים הכרוכות בהשגת מטרות מסויימות אך אשר מעשיהן אינם מוטלים אקרפתא דגברא זה או אחר. אך ככל שהחיוב הוא המעשה כשלעצמו והוא מתייחס ליחיד, הרי מעצם הגדרת המצוה לא ניתן לקיימה ע"י אחרים. ונראה ברור שכך פני

6 יש לעיין למה באמת לא ציין הר"ם סוגיא זו כמקור דברי הרמב"ם. ואולי סבר שיתכן שבה מדובר כשתי המצוות לפניו וטרם התחיל בלימודו ואילו בירושלמי, שדיבר כללית על קדימת מעשה מדובר אף כשכבר התחיל ללמוד, וכדברי הרמב"ם.

7 עיין גיטין מא: ובתד"ה לא. ויש לדון בזה לגבי חיוב אשה ועבד בשבת, ואכמ"ל.

הדברים לגבי פריה ורביה<sup>8</sup>. ובכן הדרה קושיא לדוכתא: כיצד יתכן להיפטר הימנה מפאת אפשר לקיימה ע"י אחרים? וכי דרשינן טעמיה דקרא כדי לאפשר גלגול המצוה לאחרים?

על מדוכה זו ישב גם בעל „ערוך השלחן“, שאחר שסיכם את דעת הרמב"ם ונימוקו הוסיף („אבן העזר“, סי' א', סי"ג): „ואע"ג דעוסק בתורה אין לו לפטור עצמו ממצות מ"מ מצות פו"ר שהוא זכר ונקיבה יש לו עדיין זמן לקיים והוי כמצוה שאינה עוברת דמצות ת"ת דוחה אותה [נ"ל]“. והנה חילוק זה כשלעצמו מתקבל על הדעת ואף יש לו מקור בראשונים<sup>9</sup> – ואולי אף בסוגיות – כפי שיתבאר להלן. אך קשה מאד להעמיסו בלשון הרמב"ם שהרי לדעת הערוה"ש אין כאן מקום לפטור אלא לדחיית המצוה ואילו הרמב"ם בפירוש בנה על יסוד העוסק במצוה הפוטר לחלוטין אף ממצוה עוברת, ואפילו אם עוסק במצוה שאינה עוברת. דכי יעלה על הדעת שאין שומר אבידה פטור מן הצדקה אלא אם כן לא ניתן לדחות הטיפול בה או אם העני עדיין ישהה לפניו לאחר זמן. ויעויין בשו"ת „משיב דבר“ (ח"ב סי' נ"ג) שדחה הנצי"ב תירוץ דומה: „ומה שעמדתי על לשון הרמב"ם הל' אישות (פט"ו ה"ב) דמש"ה ילמד תורה ואח"כ ישא אשה משום שהעוסק במצוה פטור מה"מ וכש"כ בת"ת והקשיתי וכי העוסק בת"ת פטור מכל המצות ויישב מע"כ נ"י דהרמב"ם כוון למש"כ באופן שאפשר לקיים המצוה בזמן אחר או ע"י אחר, לא כן ידידי סובל לשון העוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא שפטור אפילו שלא יעשה מצוה אחרת לגמרי... אבל בעוסק בת"ת אינו פטור מן המצוה אלא ת"ת קודם אם אפשר שתעשה אותה מצוה לאח"ז, או ע"י אחר, וא"כ האיך למד רבינו זה הדין מהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה וכש"כ בת"ת, הרי דאינו כש"כ כלל, דת"ת האף דהיא מ"ע יקרה מכל המצות מכ"מ אין בה כח בעוסק בה לפטור מן המצוה דע"מ כן נתנה התורה כדי לעשות המצות, ע"כ עודני נבוך בהכנת דברי רבינו אשר בכ"מ המה מאירים“<sup>10</sup>.

הדיון הנרחב ביותר בנידון (לפי מיטב ידיעתי) נמצא בהל' תלמוד תורה בשו"ע של הרב בעל ה„תניא“. תורף דבריו: למצות תלמוד תורה שני מוקדים, מעשה הלימוד כשלעצמו וידיעת התורה הנובעת הימנו. בעימות שבין קיום מצוות לתלמוד תורה, מצוה דוחה לימוד אך אם הידיעה עומדת בסכנה, פיתוחה וביצורה עדיפים על עשיית מצוה. ובכן, מה שמפסיקים למצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים אין זה אלא במי שכבר יודע בהיקף ולעומק אלא שאף עליו לקיים מצות והגית בו יומם ולילה שחיובה, כמצוה, נדחה; או במי שאף אם לא

8) עיין בשו"ע הרב, פ"ג הל' תלמוד תורה, בקונטרס אחרון, דף תתמב, שהזכיר אפשרות שיש לפטור העוסק בתורה מפו"ר מפאת היותה אפשר לקיים ע"י אחרים אך דחאה מכל וכל.

9) עיין בתוס' ר"י הזקן, קדושין מ:: מאירי, קדושין כט:: רוקח, סי' שס"ט; וב"ח, „יורה דעה“, סי' רמ"ו, ד"ה ומ"ש לפיכך.

10) השואל כנראה התייחס לדברי הנצי"ב ב„העמק שאלה“, שאילתא ק"ג ס"ק י"ד, יעו"ש. עיין גם בדבריו בשאלתא ה' ס"ק ד' שהקשה, „אמאי ת"ת דוחה מצות שבת ופו"ר“, ותירץ: „אבל לק"מ דכל מצוה שאינה עוברת הרי היא כמצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים ומש"ה תלמוד תורה דוחה כל מצוה שאינה עוברת“. יש מקום לדון בחידושו ששתי ההלכות זהות, והדברים ודאי אינם פשוטים. אך בכל אופן אין זה ענין לכאן שאילו תירוץ הנצי"ב רק התייחס לעצם ההלכה, ללא קשר עם הרמב"ם והסברו, בהם התקשה להלן. ועיין ב„קובץ הערות למס' יבמות“ לר' אלחנן ווסרמאן („הוספות“, בסוף הספר, סעיף א'), שהעלה אף הוא שמצוה שאינה עוברת מוגדרת כאפשר לעשותה ע"י אחרים, ואמנם רצה גם לתרץ בזה דברי הרמב"ם; אך, כאמור, הדברים עדיין טעונים ליבון.

יפסיק אין לו סיכוי של ממש להגיע לידי ידיעה נאותה; או בהפסקה קצרה שאין בה כדי לפגוע בתהליך רכישת הידיעה. אך אם הגשמת הידיעה במימדים נרחבים מוטלת על כף המאזנים, אין מפסיקים. ובכן, ביחס לפריה ורביה נאמר שילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, „שאם ישא אשה תחלה יהיו רחיים בצוארו טרדת פרנסה אשתו ובניו ולא יוכל לעסוק בתורה כראוי כ"כ ללמוד ולזכור כל ההלכות בטעמיהן שהן פי' התרי"ג מצות ועיקר התורה שבעל פה. ולכן נדחית מפני לימוד זה מצוה רבה של פריה ורביה אף שהיא גדולה מכל המצות והרי הוא פטור (רמב"ם ה' אישות פ' ט"ו) ממנה כי היא נדחית מפני מצות ת"ת השקולה כנגד כל המצות. ולא אמרו שמבטלין ומפסיקין מת"ת כדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים כמשי"ת אלא להפסיק לפי שעה וזמן מה שאין בו אלא ביטול מצות העסק ולימוד התורה תמיד אבל לא ביטול מצות מידיעת התורה באר היטב בפירושה שהן ההלכות בטעמיהן בדרך קצרה"<sup>11</sup>, והנה הדברים ראויים למי שאמרם אך גם הסבר זה קשה מאד להעמיס בדברי הרמב"ם שבפירוש פטר העוסק בתורה מפו"ר מפאת דין העוסק במצוה הכללי – שממנו הקיש, בקל וחומר, לתלמוד תורה – ולא מצד נימה ייחודית של הצורך לשמור על הישג רמה מסוימת של ידיעת התורה. שיטת הרמב"ם, אם כן, עדיין טעונה ביאור.

(ב) מעין זה יש להקשות גם על דברי הרמב"ם בריש הל' מגילה (פ"א הל' א'). דיעויין בלשונו שם שכתב: „וכן מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה קל וחומר לשאר מצות של תורה שכולן נדחין מפני מקרא מגילה"<sup>12</sup>. מקור הדין בסוגיא, מגילה ג., „מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה קל וחומר מעבודה". אך שם לא הוזכר שניתן להקיש מתלמוד תורה לשאר מצוות בקל וחומר – וקל וחומר זה אמנם קשה. מכיון שאין דין העוסק במצוה פטור מן המצוה תקף לגבי תורה, הלא יתכן שהעוסק במצוה אחרת לא ייבטל הימנה למקרא מגילה אף כי הלומד תורה מפסיק למגילה. ובעצם, ניתן להקשות גם על הסוגיא, דמה היתה ההוה אמינא שלא יבטלו תלמוד תורה למגילה ולשם מה נזקקה לק"ו מעבודה לשוללה, והרי אין העוסק בתורה פטור ממצוות – ולכאורה אף לא ממצוות דרבנן; וצריך עיון.

(ג) גרסינן בירושלמי ריש אין עומדין (פ"ה ה"א): „לא יעמוד אדם ויתפלל אלא מתוך דין של הלכה רבי ירמיה אמר העוסק בצורכי ציבור כעוסק בדברי תורה". ממרוצת הסוגיא משתמע להדיא שהשוואה זאת נאמרה לגבי זה שניתן לעמוד להתפלל מתוך עסק בצרכי ציבור; וכן אמנם הבינו התוספות (ברכות לא., ד"ה רב אשי). אך יעויין ברמב"ם (פ"ו הל' תפלה הל' ח') שכתב: „מי שהיה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן התפלה פוסק ומתפלל ואם היתה תורתו אומנותו ואינו עושה מלאכה כלל והיה עוסק בתורה בשעת תפלתו אינו פוסק שמצות תלמוד תורה גדולה ממצות תפלה וכל העוסק בצרכי רבים כעוסק בדברי תורה".

11 פ"ג הל' ת"ת הל' א', דף תתמה. ועיין בהרחבה כל הדיון וריש פ"ד, תתמא-תתנא, וכעיקר, ב., קונטרס אחרון" שם. עיין גם הרב ש. י. זיין, „תלמוד תורה וידיעתה", בלאור ההלכה (תל אביב, תשי"ז), עמ' רד-ריב.  
12 ביחס לדברי הרמב"ם לגבי ביטול מצוות מפני מקרא מגילה, נחלקו גדולי האחרונים, האם מדובר רק בדחייה או אף בביטול כליל; עיין בשו"ע „אורח חיים", סי' תרפ"ז ס"ב, ובנושאי כלים שם. אך לגבי תורה לכאורה פשוט שאף ביטול ממש בכלל, כפי שהעיר הט"ז שם, ס"ק ב'. ועיין בריטב"א, מגילה ג. שכתב דעבודה רק נדחית כשיש שהות לחזור לעבודה אחר מקרא המגילה, ואילו תורה נדחית לגמרי ואפילו למי שתורתו אומנותו, „דמשום פרסומי ניסא עשאוה כק"ש דאורייתא".

והדברים תמוהים, דבר מן דין שלכאורה אינם מתיישבים עם הירושלמי שמן הסתם, כהשערת ה"בית יוסף"<sup>13</sup>, מקורם, הדין כשלעצמו תמוה. דכיצד יתכן לפטור העוסק ברבים מתפלה בגין היותו כעוסק בתורה והרי עוסק בתורה גופיה חייב בתפלה. ועיין ב"כסף משנה" שעמד על כך והסביר שהעוסק בצרכי רבים, "הרי זה כמו שתורתו אומנותו ועוסק בתורה". ולכאורה אין הדברים מובנים דלמה יזכה העוסק בצרכי רבים לשעה במעמד העוסק בתורה בלבד. ואם הכוונה היא שמדובר במי שעסקנותו אומנותו, כל כי האי היה לו להרמב"ם לפרש ולא לסתום. וכן יש לעמוד על ניסוחו המקביל לגבי קריאת שמע (פ"ב הל' ק"ש הל' ה'): "היה עוסק בצרכי רבים לא יפסוק אלא יגמור עסקיהן ויקרא אם נשאר עת לקרות". כאן הלא ודאי אי אפשר לפוטרו מצד עיסוק בלעדי שהרי אף מי שתורתו אומנותו חייב בק"ש, ועל כרחנו שהפטור הוא מפאת השוואה כללית של תורה לצרכי רבים (שוב, מתוך הנחה שמקור הדין בירושלמי הנ"ל), שהעוסק בצרכי רבים נפטר מפאת העוסק במצוה פטור מן המצוה – שזה לכאורה יסוד פטורו, כפי שהסביר ה"ר מנחם, הובא בכ"מ על אתר – כפי שנפטר העוסק בתורה. אך דא עקא, שהרי הלא אינו נפטר וכיצד ייפטר העוסק בצרכי רבים שהשווה לו.

(ד) תנן (סוכה כה.): "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה", ומבואר בגמרא שם דהיינו מדין עוסק במצוה. ועיין ברש"י על אתר שפירש: "שלוחי מצוה, הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". והנה מקור דין הולך להקביל פני רבו הוא להלן (כו.), "דרב חסדא ורבה בר רב הונא כי הוו עיילי בשבתא דרגלא לבי ריש גלותא הוו גנו ארקתא דסורא אמרי אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין", וניתן להסבירו – וכן מפורש ברש"י לעיל (י): – מפאת מה "דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל", ללא קשר לתלמוד תורה. אך הדוגמא הראשונה שהביא, "כגון ללמוד תורה", צריכה עיון. אם העוסק בתורה ממש אינו פטור מן המצוה, וכפי שנתבאר, ההולך ללמוד, שאין בכך אלא משום הכשר מצוה, על אחת כמה וכמה, והאיך הגדירו רש"י כשליח מצוה שפטרותו הסוגיא מדין עוסק במצוה. יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא; וצ"ע.

(ה) תניא במכילתא, על הפסוק, "למען תהיה תורת ה' בפין", לפי גירסת רוב הראשונים: "מכאן אמרו כל המניח תפלין כאלו קורא בתורה וכל הקורא בתורה פטור מן התפלין"<sup>14</sup>. בביאור סוף הברייתא, כתב הר"ן בפ"ק דמס' ראש השנה (ד. באלפס): "ואפשר דטעמא דמלתא משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה א"נ שהעוסק בתורה א"צ אות שדברי תורה הן עליו לאות"<sup>15</sup>. ויעויין בביאורי הגר"א (או"ח, סי' ל"ח ס"ק י"ב) שאף הוא הסביר פטור

13) עיין בדבריו ב"אורח חיים", סי' ע. אך ב"כסף משנה" על אתר הציע מקור אחר לרמב"ם, מן הסוגיא בשבת יא.; יעו"ש בדבריו.

14) כך הגירסא לפנינו, לפיה בולט החילוק בין הרישא לסיפא: העוסק בתורה נפטר, הלכה למעשה, מתפלין, ואילו המניח תפלין לא נפטר מת"ת אלא רק נאמר עליו שנחשב לו כאלו הוא קורא בתורה אף כאינו עושה זאת אלא עוסק, מסיבות שיכולות להיות מוצדקות בהחלט, בדברים אחרים. אך הרוקח (סי' שס"ט) וה"אור זרוע" (ח"א, סי' תקצ"ד) גרסו, "המניח תפלין פטור מת"ת", ומתוך כך נאלצו להסביר שאינו פטור ממש, אלא מעלין עליו כאלו תורת ה' בפיו אפי' אינו שונה בהם" (או"ז).

15) עיין ב"בעל העיטור" (ה"הלכות תפלין", שער ראשון, חלק השביעי) שאחרי שהביא דברי המכילתא הוסיף: "ותשובה לר' שמואל בר חפני חכם פאס ולית הלכתא כהאי מתניתן דהא רבנן קשישאי דתורתם אומנתם ומנחי תפלין וכו' ומסתברא לן דהקורא בתורה קאמר ולא בתלמוד וגמרא ואינהו בגמרא עסקו ומחייבו". מתירושו מוכח שלא כהסבר הראשון בר"ן, שהרי לגבי עוסק במצוה ודאי שאין לחלק בין מצות לימוד תורה שבכתב ותורה שבעל פה. ברם ניתן להעלות חילוק זה לפי ההסבר השני, דיתכן שדין אות רק נאמר לגבי תורה שבכתב.

זה על סמך העוסק במצוה ונימק בכך את הערת המרדכי (סוף הל' תפלין), „ושמא מה שאומר שפטור היינו בשעה שעוסק בתורה“<sup>16</sup>. שוב מתעוררת השאלה: כיצד יתכן לפטור העוסק בתורה ממצוה? מתוך כך, לכאורה צריך להסביר את דברי המכילתא על דרך הדעה השניה בר"ן, מפאת האות שבתורה, אך ההסבר הראשון צריך עיון.

(ו) עוד יותר הרחיק לכת ר' חיים אור זרוע, שאחרי שצייד בדעת אביו, נגד רוב בעלי התוספות<sup>17</sup>, שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אף כשאפשר לקיים שניהם, הסיק: „אלא כאשר כתב רבינו אבא מארי ז"ל כן נראה וכפי זה בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצוות כל זמן שהם בבית רבם כרב חסדא ורבה בר רב הונא שהיו פטורים כל זמן שלא שמעו הדרשה“<sup>18</sup>. מבלי להתייחס להשלכות המעשיות המהפכניות של מסקנא מפליגה זו, ניתן לשאול במשנה תוקף: כיצד היא מתיישבת עם מה שמפסיקין לק"ש ולתפלה, עם דברי הירושלמי בנידון, ועם הכרעת הסוגיא במועד קטן?

(ז) גרסינן בריש היה קורא (ברכות יג:): „ת"ר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא ... חוזר וגומרה או אינו חוזר וגומרה בר קפרא אומר אינו חוזר וגומרה רבי שמעון ברבי אומר חוזר וגומרה“. ופירש רש"י, וכמותו שאר הראשונים על אתר, „שהיה שונה לתלמידיו מקודם זמן ק"ש וכשהגיע הזמן לא ראיתו מפסיק“. ושוב צריך עיון, כיון דאין עוסק בתורה פטור מן המצוה היתכן שלא היה חוזר וגומרה? דהתינח לשיטת הרמב"ן<sup>19</sup> דלהלכה רק הפסוק הראשון מדאורייתא יש לומר שהשאר נדחה מפאת תלמוד תורה. אך לדעת רוב הראשונים שלפחות פרשה אחת היא מעיקרא דדינא – ואם ק"ש דאורייתא, פרשה שלימה היא מן התורה – כיצד נפטר רבי מהשלמתה? ואף דיש לומר דסבר כדעת ר' שמעון בן יוחאי בירושלמי דאין מפסיקין לק"ש מפני ש, זה שינון וזה שינון ואין מבטלין שינון מפני שינון, הרי זה דחוק ביותר מכיון ששיטתו לא הוזכרה כלל בבבלי וקי"ל כדבר פשוט שהחילוק בין רשב"י וחבריו לבין שאר חברים שהיו עוסקין בתורה אינו אלא לגבי תפלה, אך אשר לק"ש אף מי שתורתו אומנותו מפסיק לה. ועיין בתוס' הרא"ש (ד"ה בשעה) שכתב: „ואע"ג דמפסיקין לק"ש ומסתבר למימר שמפסיקין לקרות את כולה שמצוה הוא לקרות את

16) מלשון הגר"א שם קצת משמע שאם לא פוטרים מפאת העוסק במצוה אלא מסיבה אחרת יש לפטור אף בשעה שאינו עוסק בתורה, שכן אז יתכן פטור גברא מקיף. אך זה נראה מחודש למדי דאף אם נסביר, לדוגמא, מדין אות שבתורה ניתן לומר שאינה קיימת ואין הפטור חל אלא בשעה שעוסק בתורה; שהרי ודאי אין לדמות לשבתות וימים טובים בהם פטור כל היום ואף כשאינו עוסק במצוותיו מכיון ששם המועד כולו הוא האות. אשר לעצם ההלכה, הגר"א הסבירה במקביל לדברי הירושלמי בביאור שיטת רשב"י לגבי אין מפסיקין לקריאת שמע: דברי המכילתא נאמרו רק ביחס למי שתורתו אומנותו ומפני שאף מצות תפלין מוגדרת כשינון, על סמך גזירת הכתוב דלמען תהיה תורת ה' בפין. ועיין גם בפירוש הנצי"ב על המכילתא על אחר זב, משכנות יעקב, חלק או"ח סי' מ"ט.

17) עיין ב, אור זרוע, ח"ב סי' רצ"ט, לעומת תוס', סוכה כה, ד"ה שלוחי, ועוד.

18) שו"ת מהר"ח א"ז, סי' קפ"ג. והשווה סי' קס"א וקס"ג.

19) עיין בדבריו במלחמות ה', פ"ג דר"ה, ז: באלפס, שמהם משמע שאמנם הסתמך על סוגייתנו: „שעיקר ק"ש פסוק ראשון וכו' יוצא ידי חובתו כדאמר' עלה התם שמע ישראל וכו' זו היא ק"ש של ר"י הנשיא“. יש לציין שה, פרי חדש" (או"ח, סי' ס"ז ס"ק א') כנראה הבין שהרמב"ן סובר כדעת הרשב"א בתשובה (ח"א סי' ש"כ) שהפסוק הראשון מדאורייתא והשאר מדרבנן. לפי זה, אין להביא ראיה מדר' יהודה הנשיא אלא אם כן נניח שהעוסק בתורה – לפחות, בת"ת דרבים – פטור ממצוות דרבנן. הנחה זו ודאי אינה פשוטה. אך מלשון הרמב"ן עצמו ניתן להבין שבפסוק ראשון אף יוצא ידי חובה דרבנן, והשאר רק בגדר הידור המצוה ותוספתה.

כולה ה"מ כשאדם לומד לבדו אבל מי שלומד (כך) את הרבים די לו בהפסק פסוק ראשון<sup>20</sup>. יש להניח כי חילוק זה בנוי על הסוגיא, מגילה ג, ממנה משתמע שת"ת דרבים חמיר מעבודה ומתוך כך אינו נדחה מפני מקרא מגילה. אך בר מן דין שלא מצאנו שניתן לחלק כך אלא ביחס למצוה דרבנן<sup>21</sup>, יש לפקפק האם יש בתירוץ הרא"ש כדי להעלות ארוכה לקושייתנו לדעת הרבה ראשונים. דיעויין ברש"י שם (ג:) שפירש: „הא דרבים. דהתם כל ישראל הוו“. מעין זה כתב הראב"ן, ריש מגילה, „דרבים קרי דכל ישראל“, וכן הר"ן (ב: באלפס): „דעבודה חמירא מתלמוד תורה דיחיד כלומר שאין ת"ת של כל ישראל“. והדברים מבוארים ביתר הרחבה במאירי שם: „ואע"פ שאין ת"ת נדחה מפני מקרא מגילה או מפני עבודה אלא של יחיד ר"ל כל ישיבה שהיא מתייחדת לרב אחד או של רבים ר"ל שהם כנופיא של ישראל גדולה אין נדחית מפני מקרא מגילה ולא מפני הקרבת תמידין ואע"פ כן נדחה מפני מצוה מצוה. ויש אומרים שאף תלמוד תורה של רבים נדחית מפני המגילה והם קורין ישיבתו של ר' תלמוד תורה דרבים מצד שהיה נשיא. ואין שיטת הסוגיא מוכחת כן אלא אם כן היא ישיבה כללית לכל העם כענין האמור ביהושע<sup>22</sup>. הרי שלדעת רוב הראשונים אין להגדיר לימודו של ר' יהודה הנשיא בפני תלמידיו כת"ת דרבים לפטור ממצוה, ומכאן שאי אפשר לתרץ את הגמרא בברכות על סמך הסוגיא במגילה, והדרה קושיא לדוכתא: כיצד יתכן שלא היה רבי חוזר וגומרה, היות ואין העוסק בתורה פטור מן המצוה – ומה עוד שלרוב הדעות אף מדובר במצוה דאורייתא?

והנראה בזה, דיש להציע, שלא כדעת המאירי, שעקרונית דין עוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר אף ביחס לתלמוד תורה. אלא שכדי שהתורה הנלמדת תפטור היא חייבת לשאת אופי מסויים – והוא, שתהא על מנת לעשות; דכל שאינה מלווה מחוייבות ונכונות להגשימה התורה עצמה פגומה ולקויה. ואף שודאי שאין תלמוד תורה אך ורק מכשיר לקיום מצוות ויש ערך לא ישוער ללימוד כשלעצמו – והרי זוהי מדרגת לימוד תורה לשמה שחז"ל כל כך הפליגו בשבחה, כפי שהטעים והדגיש בהרחבה ר' חיים מולוז'ין<sup>23</sup> – מכל מקום אין ערך זה קיים אלא כשאדם לומד מתוך שאיפה ורצון לבצע את המתבקש ונדרש על פי לימודו. ומכאן שכל שהגיעה מצוה לידו באמצע לימודו שהוא חייב להפסיקו, שהרי בתוך כך תורתו עומדת במבחן – האם היא על מנת לעשות אם לאו. אך אין זה משום שאין עוסק בתורה פטור מן המצוה אלא משום דלו לא היה מפסיק עצם מעמדו כעוסק בתורה היה מפוקפק שכן היה נטול מימד לומד על מנת לעשות. ואין כאן הגבלת תוקף עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי תלמוד

(20) כך גם בפסקיו, פ"ב סי' ג', ביתר קיצור; וכן תירץ גם ה"ר מנוח (הובא בכ"מ, פ"ב הל' ק"ש הל' ה') בתירוץ השני. תירוץ הראשון הוא, „שאני רבי יהודה הנשיא שתורתו אומנותו“; אך, כאמור, למ"ד ק"ש דאורייתא הסבר זה קשה.

(21) הרמב"ם (פ"א הל' מגילה הל' א') לא חילק אפילו לגבי מגילה; עיין ב„לחם משנה“ שם.  
(22) הגדרת המונח „רבים“ כמובן מגוונת למדי – מהשלשה שהוזכרו למ"ד אחד לגבי נודר על דעת רבים (גיטין מו.) או רשות הרבים דטומאה (נזיר נו.). ועד הששים רבוא שהצריכו כמה גאונים וראשונים לגבי רשות הרבים דשבת. אך הגדרת רבים ככינוס כל ישראל היא נדירה ומחודשת למדי. והשווה שיטת הבה"ג (סוף הל' לולב; לה; בהוצ' טרויב) לגבי הלל דראש חדש: „ויחיד דקאמרינן גומר בהן את ההלל לאו יחיד ממש קאמרינן אלא כל היכא דלא כניסין כולהו ישראל יחיד קארי להון“.

(23) עיין, בעיקר, בדבריו ב„נפש החיים“, שער ד', וליבון משנתו בספרו של הרב נחום לאס, „תורה לשמה“. עיין גם ב„בית הלוי“, ח"א סי' ו'.



תורה אלא הגדרת התורה אשר עיסוקה מסוגל לפטור מן המצוה. וכך מוכח בירושלמי, שהרי לא הסתפקה הסוגיא שם בשאלת, „ולא מודה ר' שמעון בן יוחי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב” – שניתן היה לפרשה, על דרך המאירי, כהפקעת תלמוד תורה מפטור עוסק במצוה – אלא הוסיפה ונימקה: „ולית ליה לר' שמעון בן יוחי הלמד ע”מ לעשות ולא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא וא”ר יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם”. הרי מפורש שאין כאן דיון בחיוב ופטור מצוות לגבי העוסק בתורה אלא באופי וערך תורה הנלמדת שלא על מנת לעשות וכמעמד ויעוד לומדה.

ומתוך כך נראה דלו יצוייר שאדם יעסוק בתורה באופן שהיא תשאר צרופה ושלמה, אף אם לא יפסיק למצוה, אין הכי נמי שלימוד יפטרנו ממצוות. אלא שדרך כלל במה שאינו מפסיק תורתו מתרוקנת מזיקה לקיומה ושוב לא רק זאת שאינה מסוגלת לפוטרו ממצוות אלא שנאמר עליו שנוח לו שלא נברא. דאין לומר, אדרבה, אם נפעיל פטור עוסק במצוה הרי אינו חייב בסוכה ולולב ואין תורתו נפגמת בכך שאינו מפסיק למצוות מכיון שהוא כרגע פטור מהן, שמבחינה הגיונית עלינו לקבוע, ראשית, את מעמד הלומד כעוסק בתורה ורק בשלב שני ניתן לפוטרו מפאת לימודו. אך, כאמור, לו יצוייר שתורה תשמור על אופייה גם אם לא הופסקה למצוות, לימודה יפטור מן המצוה. וכך ודאי נראה מסתבר, דבמה ולמה תיגרע מצות תלמוד תורה מכל מצוה אחרת? והרי היא תופסת מקומה במנין המצוות לא פחות מכל מצוה „מעשית” כגון השבת אבידה ונטילת לולב; וכי מפני שהיא אף מהווה תשתית לשאר המצוות, בבחינת „גדול תלמוד שמביא לידי מעשה”, שמשום כך קבע הרמב”ם, „אין לך מצוה בכל המצוות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד תורה כנגד כל המצוות כולן”, תפטור פחות מהן? ודברי הגר”א בנידון כקילורין לעינים: „והכלל בזה שאין מבטלין ת”ת אפילו למצוה אם יכולה להעשות על ידי אחרים והשכל מחייב בזה מפני שכל חיבה וחיבה בפ”ע הוא מצוה גדולה והיא שקולה כנגד כולם א”כ כשלומד למשל דף א’ מקיים כמה מאות מצוות וא”כ בודאי יותר טוב לקיים מאה מצוות ממצוה אחת רק כשאי אפשר לקיים ע”י אחר אזי רשאי לבטל”<sup>24</sup>. איברא דיש מקום לדחות שאמנם נכון שמצוות תלמוד תורה פוטרת ככל המצוות, אך במה דברים אמורים בחיוב המינימלי ההכרחי, ללמוד קצת כל יום, אך אשר לחיוב המורחב, ללמוד ככל הניתן, היות ואינו מוגדר, בלתי מוגבל, וללא זיקה למועד מסויים, אין בו כדי לפטור ממצוות. שהרי בסוגיא בנדירים (ח.) מבואר לגבי מצוות לימוד, „דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית” – וקריאת שמע לאו דוקא אלא אפילו פחות מזה, וכפי שהטעים הגר”א שם, „שיוצא בתיבה אחת מצוות לימוד התורה”. ובכן, אף שברור שאדם חייב ללמוד יותר, לפי תנאיו ויכלתו, וכמו שכתב הר”ן שם, „מסתבר לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו”, מכל מקום אין הלימוד הנוסף הזה פוטר ממצוות<sup>25</sup>. אך נראה שאין לחלק כך. ראשית, נראה ברור שאף

(24) „שנות אליהו”, פאה, פ”א מ”א. מלשון „רשאי” משמע שהפסקת ת”ת למצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים אינה אלא היתר ולא חיוב. כך גם משתמע מניסוח הריטב”א (מו”ק ט:), „מותר להניח תורתו ולהתעסק”: אך יש בכך חידוש מפליג.

(25) עיין ב„קובץ הערות” שם שהבין שאמנם ת”ת פוטרת ממצוה אחרת מדין העוסק במצוה אלא שכל שנחקל במצוה חיוב ת”ת פוקע דלא גרע קיום מצוה מצרכי הגוף או פרנסה שמותר להיבטל מת”ת עבורם. לדבריו, לכאורה יש מקום לחלק בין השיעור הבסיסי לבין הלימוד הנרחב.

תוספת זו כלולה ב„ושננתם לבניך“, כמפורש בהמשך דברי הר"ן שם, ואין לראותה אך ורק כקיום עשה מדברי קבלה ד„והגית בו יומם ולילה“. שנית, לפחות לדעת ר' חנניא בן עקביא, משמע שאין צורך בקיום מצוה מסויימת כדי להפעיל דין העוסק במצוה אלא „כל העוסקין במלאכת שמים“ פטורין<sup>26</sup>. ובכן, יתכן שאף לולא מצות תלמוד תורה המיוחדת, אשר מקורה ב„ושננתם לבניך“, ניתן היה לפטור העוסק בתורה ממצוה; וזאת, על פי דברי הספרי (פ' עקב, פיסקא ה'): „ולעבדו זה תלמוד אתה אומר זה תלמוד או אינו אלא עבודה ממש וכו' הא למדת לעבודה זה תלמוד ולשמרה אלו מצוות וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה כך תלמוד קרויה עבודה“<sup>27</sup>. ומכאן שעקרונית פטור העוסק במצוה תקף גם לגבי תלמוד תורה, אם מפאת המצוה המסויימת שבו ואם מפאת קיום עבודה (שאף היא, כמובן, מצוה, אך יחסית פחות מוגדרת) שבו.

עוד יתכן שעל דרך זו ניתן להבין החילוק בין מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים לבין מצוה שאי אפשר לעשותה על ידם. לדעת המאירי, צריך להסביר שאף שאין העוסק בתורה פטור מן המצוה, מכל מקום בגין ערך תורה, אשר כל חפצים לא ישוו בה, במקום שהיא עלולה לרדת לטמיון ואילו המצוה מאידך לא תיפגע, שכן תקויים על ידי אחרים, הצורך לשמור על התורה כמציאות יקרת ערך – פשוט, מצד עצמה, וללא קשר עם חובת האדם הלומדה – דוחה את המצוה. ואין הלכה זו מעוגנת בחיוב ופטור גברא אלא בשיקולי קידום מטרות והגשמת הישגים. אך עדיין צריך בירור, סוף סוף על מה מתבססת הלכה כזו. מכיון שהאדם אינו נפטר בגברא, שכן אין העוסק בתורה פטור מן המצוה, מנא לן שמותר לו להתעלם מן המצוה כדי לשמור על תורה וערכה. הוא הרי חייב במצוה אף אם היא יכולה להתקיים על ידי חברו, ומה, אם כן, מתיר לו להתעלם הימנה? אך לאור דברינו אפשר להסביר בפשטות, שהעוסק בתורה נפטר כשעוסק במצוה אלא שזה בתנאי שאין תורתו מתנערת מעשייה ושומרת על אופי ע"מ לעשות. ובכן יתכן – אם כי ודאי יש לבעל דין

26 עיין ב„משכנות יעקב“, או"ח סי' מ"ט, שהעלה שהיקף ואופי פטור העוסק במצוה שנוי במחלוקת, ורק רחב"ע פטר העוסקים במלאכת שמים אף שאינם עוסקים במצוה ממש, ויתכן שאין הלכה כמותו. לכאורה יש קשר בין שאלה זו לבין מחלוקת הראשונים לגבי הגדרת פטור העוסק במצוה, האם המצוה עצמה פוטרת או טירדתה. אך יתכן שאפילו לסוברים שטירדה והמצוה פוטרת בנפרד שאין זה אלא כשהטירדה היא לקראת קיום מצוה וכחתן הנושא בתולה לפני לילה הראשון, אך עיסוק שמסביב למצוה שאינו בבחינת הכשר קיומה אינו פטור אלא לרחב"ע.

27 עיין ביראים השלם, סי' ת"ו, שציטט ברייתא זו כמקור לתפלה ולתורה, אם כי אף מנה תלמוד תורה כמצוה נפרדת בסי' רנ"ח, המתחייבת מקרא דושננתם לבניך; וכן נרמז יסוד זה, אם כי בפחות הבלטה, „בספר המצות להרמב"ם“, מ"ע ה'. מסברא היה מקום לומר שנפקא מינה לנשים שאינן מצוות מקראי דושננתם לבניך או ולמדתם אותם את בניכם אך עדיין חייבות מצד ולעבדו. אך לא מצאנו לגדולי רבותינו שחילקו כך, ומדברי הראשונים והפוסקים משמע שהן פטורות לגמרי, פרט, לדעת כמה פוסקים, למצוות דידהו. ויתכן שמכיון שנתמעטו מפוסקים אחרים, איגלאי מילתא שצורת עבודתו שונה ואין היא כוללת תלמוד תורה כלגבי גברים. אך הדברים עדיין טעונים ליבון.

יש גם לדון בהאם נאמר דין העוסק במצוה לגבי מצוה כוללת כעבודת ה', או שמא רק ביחס למצוות ספציפיות המחייבות באורח ברור בנסיבות מסויימות. אם נאמר שאשה חייבת בת"ת מצד עבודה אך שעבודה, כמצוה כללית, אינה פוטרת מן המצוה, נסיק שגבר העוסק בתורה פטור, עקרונית, מן המצוה, אבל אשה לא. ואם כי ודאי שהעוסק בתפלה אינו מפסיק למצוות אחרות, אין לזה ענין לכאן, ואף אם נניח, כדיעת היראים, שמקור מצות תפלה הוא חיוב עבודה כללי ולא מצוה מיוחדת של עבודה שבלב. דפטור ואיסור הפסקה באמצע תפלה אינו מעורה בדיני העוסק במצוה אלא קשור בהלכות תפלה עצמה וכאופייה כעמידה לפני המלך, ואכמ"ל.

לחלוק – שכל שאפשר לקיים המצוה ע"י אחרים, מי שאינו מפסיק לימודו לעשותה אינו מוגדר כלומר שלא על מנת לעשות והדר דינא שהוא נשאר פטור מדין העוסק במצוה פטור מן המצוה. ונפקא מינה בין שני הסברים אלו בנידון העוסק בתורה ונודמנה לו מצוה שאפשר לקיימה על ידי אחר אך שהלומד גם יכול לקיימה בלי להפסיק לימודו. לפי ההסבר הראשון, מכיון שאין כאן פטור גברא אלא שמותר להתנער ממצוה כדי לשמור על היקרה מפנינים, ודאי שיהיה חייב לקיים המצוה יחד עם לימודו. אך לפי ההסבר השני, שבאפשר לעשותה ע"י אחרים פטור העוסק במצוה תקף, מכיון שהתורה הנלמדת מוגדרת בע"מ לעשות, הרי שלדעת האו"ז והר"ן שפטור זה נאמר גם באפשר לקיים שניהם, אף במקרה זה יהיה פטור<sup>28</sup>.

היוצא מדברינו, שהעוסק בתורה אמנם פטור מן המצוה, ובלבד שילמד על מנת לעשות; ובכל מקרה בו באנו ליישם הפטור, יש לתהות על קנקן הלומד ולבחון אופי תורתו. על פי יסוד זה, נראה דניתן ליישב מה שהקשינו לעיל. לשון הרמב"ם לגבי פריה ורביה, „הרי זה מותר להתאחר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה“, מובן מאליו. וכן, במקביל, ניתן להבין דבריו בהל' מגילה, „וכן מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה קל וחומר לשאר מצות של תורה שכולן נדחין מפני מקרא מגילה“. דהקשינו, קל וחומר זה מה טיבו, הרי העוסק בשאר מצוות של תורה פטור מן המצוה ואילו העוסק בתורה חייב בה. ברם, לאור דברינו, ההסבר פשוט למדי. עקרונית, פטור העוסק במצוה תקף לגבי תלמוד תורה לא פחות מאשר לגבי שאר מצוות – ובתנאי שהתורה תהא ראויה לשמה, דהיינו שילמדוה על מנת לעשות. ואם כי מבחינה מעשית יש להניח כי היקף הפטור יהיה מצומצם יותר לגבי תלמוד תורה אין בכך כדי לערער ההקבלה היסודית. ואשר לקל וחומר – הן בהל' אישות והן בהל' מגילה – נראה דאפשר להסבירו בשני פנים: (א) שיעור קומת מצות תלמוד תורה עולה על של שאר מצוות, ופוק חזי שהותר למכור ס"ת למענה וכן לצאת מא"י לחו"ל<sup>29</sup> – וזאת, לדעת רוב הראשונים, מפאת היותה מצוה רבה. (ב) העוסק בשאר מצוות פטור ממצוה אחרת אך ורק מפאת נימת הציווי וחובת גברא שבמצוה שהוא מקיים, וכדילפינן, „בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן“, שנאמר לגבי קריאת שמע, או מפרשת טמאי מת לגבי קרבן פסח, כמבואר בסוגיא בסוכה כה., יעו"ש. ברם, פטור העוסק בתורה מושתת על שני יסודות: (1) המצוה שבדבר, ובמקביל לשאר מצוות; (2) ערך עצם המציאות של תורה, ללא קשר עם הציווי עליה. דנראה דלמה שהוקבע בסוגיא במו"ק, דהעוסק בתורה אינו מפסיק למצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים מדכתיב „כל חפצים לא ישוו בה דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה“, אין זיקה למצות תלמוד תורה אלא לערך תורה ולימודה כישות ותופעה, וכדמוכח מציון הפסוקים הדנים בשווייה וחשיבותה. ובכן, זה מה שכתב הרמב"ם, „קל וחומר לשאר מצות של תורה שנדחין מפני מקרא מגילה“, דהכא חדא והתם תרת; שאם תורה, שהעוסק בה

(28) יש לציין שבראשית הסוגיא במועד קטן, מופיע חילוק אפשר לעשותה ע"י אחרים בהקשר אחר: „כתיב פלס מעגל רגלך וכל דרכיך יכוננו וכתיב אורח חיים פן תפלוס לא קשיא כאן במצוה שאפשר וכו'“. לדעת רוב הראשונים חוץ מן הראב"ד – עיין בשיטה לתלמידו של רבינו יחיאל מפריש ובחי' הר"ן על אחר – מדובר בהכרעה בין מצוות ולא בין ת"ת למצוה. יש לדון האם חילוק זה דומה באופיו לאותו חילוק בסוף הסוגיא לגבי ת"ת. על דרך השערתי לדעת המאירי, נראה שיש לדמות. לפי ההסבר שהצעתי, יש מקום לחלק.

(29) עיין מגילה כז. וע"ז יג. אך עיין בתוספות שם (ע"ז יג. ד"ה ללמוד) שכתבו לדעתם שיציאה לחו"ל הותרה רק ללמוד תורה ולישא אשה אך שהבינו שלשאלות אפילו למטרות אלו „וכ"ש לשאר מצות שהן חשובות“. ועיין שאלתא ק"ג וב„העמק שאלה" שם, ס"ק י"ד.

פטור ממצוות מפאת שני דינים, נדחית מפני מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצוות שאינן יכולות לפטור אלא מדין אחד. והוא הדין, במקביל, לקל וחומר שבהל' אישות.

אך כל זה רק מעלה ארוכה ללשון הרמב"ם המתייחס לפטור העקרוני של עוסק בתורה ממצוות; ועדיין צריך עיון כיצד פטר, הלכה למעשה, את העוסק בתורה וטרוד בה מפריה ורביה והרי מפסיקין לסוכה ולולב ודומיהן כמפורש בירושלמי, דאחרת אין התורה על מנת לעשות. ברם נראה שאף דין זה מובן כמין חומר. דהנה הרמב"ם דייק וכתב, „הרי זה מותר להתאחר“, ומוכח מלשונו שרק דחיית פריה ורביה הותרה לעוסק בתורה אך לא ביטולה<sup>30</sup>. ובכן, ההסבר פשוט. לו סבר הרמב"ם עקרונית, כדעת המאירי, שפטור העוסק במצוה אינו תקף לגבי תלמוד תורה ודאי שאף דחיית המצוה היתה אסורה – מה עוד, שלדעתו מעבר לגיל מסויים כל מי שלא קיים פו"ר „הרי זה עובר ומבטל מצות עשה“. אך מכיון שלדעתו פטור זה חל על העוסק בתורה, אלא בתנאי שילמד ע"מ לעשות, יש להציע בפשטות שאם רק הלומד מתעתד לקיים המצוה, ואם באיחור מה, תורתו מוגדרת כעל מנת לעשות ושוב אינו עובר על העשה לעת עתה דהדר דינא שהוא נפטר מדין העוסק במצוה וכפי שנתבאר. איברא דלו היה מדובר בביטול פו"ר כליל לא היה נפטר שכן אז לא היתה תורתו מוגדרת כע"מ לעשות והיינו קוראים עליו נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו, אך אם בדחייה גרידא עסקינן ובמצוה שאין זמנה קבוע אופי לימודה כע"מ לעשות נשמר והוא פוטר לעת עתה מפריה ורביה.

לאור דברינו, אף מתיישבים דברי רש"י לגבי פטור הולך ללמוד תורה מסוכה. דהקשינו היתכן שהלומד עצמו יהיה חייב בסוכה וההולך למקום לימודו יהא פטור. ונראה דאם באנו לשקול הפטור העקרוני של עוסק בתורה מסוכה או כל מצוה אחרת ודאי שחילוק כזה לא יעלה על הדעת, דמאי אולמיה דהכשר מצוה מן המצוה עצמה. אך השתא דאתינן להכי שהפטור היסודי קיים הן לגבי הטרוד בהכשר מצוה תלמוד תורה (ובמקביל לחתן או מוכרי תכלת) והן לגבי הלומד ממש, ובלבד שתהא תורתו על מנת לעשות, נראה דאין הכי נמי שהלומד יהיה חייב להפסיק לסוכה ואלו ההולך ללמוד יהיה פטור. דנראה דאופי התורה הנלמדת נקבע דוקא על ידי הלימוד עצמו דכל שאינו מופסק למצוות מתברר שאינו על מנת לעשות. אך הכשר הלימוד וההליכה לקראתו אינם יכולים לקבוע אופיו דכל שאין הלימוד עצמו עומד למבחן אין הזיקה לעשייה נשללת הימנו וההליכה עדיין מוגדרת כצעד לקראת לימוד המיועד למעשה, שכן לא אירע דבר שיפקיע יעוד זה. ובכן, הלכה למעשה, אמנם יתכן שהלומד תורה חייב להפסיק כדי לקיים מצוה אך ההולך ללמוד יהיה פטור מלקיימה.

על דרך זו, יתכן שאף ניתן ליישב מה שהשווה הרמב"ם העוסק בצרכי רבים לעוסק בתורה לגבי הפטור מק"ש ותפלה. דיש לומר שאין ההשוואה מתייחסת למישור המעשי אלא לעקרוני. במישור זה, העוסק בתורה אמנם פטור מן המצוה, ואפשר להעניק פטור דומה לעוסק בצרכי רבים. ואף שלמעשה מפסיק הלומד לק"ש – ואם אין תורתו אומנותו אף

30) כך דעת הרא"ש (קדושין, פ"א סי' מ"ב) שהעיר לגבי מי שנאמר עליו שילמוד ואח"כ ישא אשה: „וקצבה לאותו לימוד לא ידענא שלא יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו שלא מצינו זה אלא בבן עזאי שחשקה נפשו בתורה“. „בית שמואל“ (סי' א' ס"ק ה') הביין שהרמב"ם חולק ושלדעתו אין הכי נמי אין קצבה לדבר. אך מלשון הרמב"ם ודאי משמע אחרת. ועיין גם בשו"ע הרב שם, דף תתמב:.

לתפלה – מכל מקום אין זה מפאת חוסר פטור אלא כדי לשמור על אופי תורתו וקיום לימודו שהועמדו במבחן. בעוסק בצרכי רבים מבחן כזה הלא אינו מתקיים, וכמו בהולך ללמוד תורה. ממילא, לגביו הפטור היסודי אף תופס למעשה ואינו מפסיק לא לק"ש ולא לתפלה<sup>31</sup>.

כמו כן, ניתן להבין דעת הר"ן והגר"א דפטור העוסק בתורה מן התפלין, על פי המכילתא, מושתת על דין העוסק במצוה. דהנה הר"ן העלה שני הסברים: „ואפשר דטעמא דמלתא משום דהעוסק במצוה פטור מן המצוה א"נ שהעוסק בתורה א"צ אות שדברי תורה הן עליו לאות". לפי ההסבר השני, אופי תורה כאות מספיק כשלעצמו לפטור הלומדה מתפלין, ובמקביל למה ששנינו (מנחות לו:), „ר' עקיבא אומר יכול יניח אדם תפלין בשבתות ובימים טובים ת"ל והיה לאות על ידך ולטוטפת בין עיניך מי שצריכין אות יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות". לפי ההסבר הראשון, משמע שאין באות שבתורה כדי לפטור מצד עצמה, דיתכן דשאני שבת ויום טוב שהמועד כולו, כמסגרת מקיפה, מוגדר כאות ומופקע מתפלין. ואף על פי כן, נראה שגם הוא אינו מתעלם מן האות שבתורה – ונפקא מינה לקביעת אופי התורה הנלמדת ע"י מי שאינו מעוטר בתפלין בשעת לימודו. דלו העוסק בתורה לא היה פטור מן המצוה עקרונית, וכדעת המאירי, אזי היה דין המכילתא בטל, דהאות שבתורה אינה פוטרת מצד עצמה ופטור אחר לא היה כאן. אך מכיון שהעוסק בתורה פטור מן המצוה ובתנאי שתהא לתורתו זיקה לתכנים הנלמדים והגשמתם, הרי שהזיקה לאות שבתורה במקום תפלין עומדת, מכיון שהיא מקבילה למה שנאמר בהם ומהווה מכנה משותף למצוות תלמוד תורה ותפלין. ובכן, אם כי הן ללא ספק מצוות נפרדות וקיומיהן שונים, ומתוך כך אין תורה מצד עצמה נחשבת כתחליף לתפלין, מכל מקום האות שבתורה מאפשרת הפעלת דין העוסק במצוה פטור מן המצוה, שכן הלימוד אינו מנותק מן העשייה שבתפלין ומשמעותם אלא אדרבה ואדרבה מעורה בהן<sup>32</sup>.

על פי מה שנתבאר, יתכן שאף ניתן להבין דברים תמוהים שהעלו תלמידי רבינו יונה. דיעויין בלשונם בפ"ב דברכות (ט: באלפס), שאחרי שהביאו דברי הירושלמי בביאור דעת רשב"י, כתבו: „ומתריך זה שינון וזה שינון יבא שינון וידחה שינון כלומ' אין לדמות זה לזה שהדברים שיש בהם מעשה אינן נידחין מפני הלמוד אבל מצוה שאין בה אלא אמירה בעלמא תדחה מפני הלימוד”<sup>33</sup>. שיטתם תמוהה דמנין לנו שמצות מעשה חמורה ממצות אמירה ועוד, שמסתבר שהעוסק במצוה קלה פטור אף ממצוה חמורה, וכן כתב הרא"ה להדיא: „והיינו

(31) כמובן, אין בדברים אלו כדי לפתור הקושי הכרוך בהקשר המאמר בירושלמי לגבי טיב העומד להתפלל, ואף קיים קצת דוחק בלשון הרמב"ם, ממנו משמע שהעוסק בתורה פטור מק"ש ומן התפלה למעשה ולא רק רעיונית. ועיין בראבי"ה, סי' צ"ב שפירש את הירושלמי על דרך אחרת.

(32) לשיטה זו, לפי דרכנו למדנו שהעוסק במצוה שיש בה טירחא פטור אף ממצוה שאין בה טירחא. ואף שלהיפך אין לפטור, אפילו לדעת האו"ז והר"ן שהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אפילו כשאפשר לקיים שתיהן. היינו מפני שללא טירחא אינו מוגדר כעוסק במצוה, וכפי שנימק הר"ן (סוכה, יא. באלפס), „דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה”, אך לגבי המצוה הנפטרת לא איכפת לנו אם היא מתקיימת ממילא או רק ע"י מעשה. ועיקר ברמ"א (או"ח, סי' ל"ח ס"ח) שכתב „דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אם צריך לטרוח אחרי האחרת”. אך י"ל לזה רק לשיטת הסוברים – כפי שהסיק שם הרמ"א – שאין פטור העוסק במצוה כשאפשר לקיים שניהם. אך לדעת האו"ז והר"ן, יש לחלק כמוש"כ. ועיין גם, ערוך השלחן, סי' ל"ח ס"ק י"ג.

(33) פירושם בירושלמי שונה כמובן מן הביאור המקובל שהשינון שבתורה פטור מק"ש מפני שבק"ש עצמה יש מימד וקיום של תלמוד תורה, וכפי ששמעתי כמה פעמים מפי מו"ח שליט"א; ואכמ"ל.

דקמ"ל דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה ואפי' זו שעוסק בה קלה ממנה"<sup>34</sup>. כך גם הטעים הרמב"ם בפירוש דברי המשנה, „והוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה“ (אבות פ"ב מ"א), והסביר: „ועל היסוד הזה אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה ללא הבחנה בין המצוה שהוא עוסק בה למצוה העוברת“<sup>35</sup>; ולפי מיטב ידיעתי, אין בראשונים החולק בדבר. ובכן, גם אם נניח שתלמוד תורה היא מצוה קלה יחסית למצוות עשייה – הנחה שהיא ודאי תמוהה כשלעצמה – עדיין קשה למה לא תפטור ממצוות מעשה. דומה שאנו נאלצים להסביר דברי תר"י באחד משני כיוונים: א) להניח שפטור העוסק בתורה ממצוות אמירה איננו מפאת דין העוסק במצוה הכללי אלא בגין משקל תלמוד תורה וערכו, ומעין דברי הגמרא במו"ק ט: „וכפי שנתבאר. ב) יש להציע – אם כי גם זה נראה מחודש למדי – שהפטור אמנם בנוי על העוסק במצוה, אלא שדין זה הרי רק נאמר לגבי תלמוד תורה בתנאי שהתורה על מנת לעשות, ולגבי נקודה זו סוברים תר"י שיש להגדיר „ע"מ לעשות“ מילולית – לא, כפי שמקובל ואף מסתבר, כעל מנת לקיים ולבצע, ואף אם הקיום הוא בדיבור, אלא במובן מצומצם: על מנת לעשות מעשה, פשוטו כמשמעו.

ואשר לתשובת המהר"ח א"ז, אם כי הדברים ללא ספק מחודשים למדי, ומעולם לא שמענו ולא ראינו שכן ישיבה יסמוך עליהם הלכה למעשה, נראה שאף אותה אפשר להסביר על פי דברינו. מכיון שמעיקרא דמילתא העוסק בתורה פטור מן המצוה ובלבד שילמד ע"מ לעשות, יש להבין שלדעתו הגשמת תנאי זה שונה בתלמיד בבית רבו מאשר באדם אחר. לגבי כל אדם, משימות תלמוד ומעשה נמצאות שתיהן במישור ההווה, ושתייהן מחייבות כיום באותה מידה; וממילא שככל שלומד ואינו מפסיק לקיים שהוא מוגדר כלומד שלא ע"מ לעשות. אך לגבי תלמיד שהוא עדיין בשלבי התפתחות והתעצבות, ניתן להפריד בין הדבקים ולראותו כלומד היום ע"מ לקיים למחר. אם אינו מפסיק לימודו היום כדי לקיים מצוות, אין זה מפני שהוא מתנער מזיקה אליהן אלא מפני שחרף המחוייבות, הוא דוחה הקיום – ואף מבטל מצוות עוברות, שכן מדובר בדחיית מערכת המצוות בכלליותה ולא מצוה זו או אחרת – למועד מאוחר יותר, מפאת היותו עדיין בעיצומו של תהליך הכנה והכשרה<sup>36</sup>. ממילא, תורתו מוגדרת כע"מ לעשות והיא פוטרתו ממצוות. והיות והמהר"ח סבור – ואף זה מחודש, ובניגוד לדעת רוב הראשונים, ששומר אבידה פטור ממצוות במשך כל שהות האבידה בביתו ואף בשעה שאינו טורח בה בפועל – הסיק שבני תורה פטורים ממצוות במרוצת כל תקופת לימודם בבית רבם<sup>37</sup>.

ולבסוף, לאור דברינו מתיישבת סוגיית קריאת שמע דר' יהודה הנשיא כמין חומר, אף

(34) ח"י הרא"ה, סוכה כה, בגנוי ראשונים על מס' סוכה, בעריכת ר' משה הרשור.

(35) בתרגום הרב קאפח. מלשון הרמב"ם משמע שמצוה קלה אינה פוטרת ממצוה חמורה עקרונית, אלא שמעשית היא פוטרת היות ואין אנו יודעים להעריך מצוות. מסביר דאי שניתן לומר שלא היה מקום לחייב העוסק במצוה לנוטשה ולהתמסר למצוה אחרת גם לו הכרנו ערך מצוות ומשקלם על בוריים: ויש לדון בכך. בכל אופן, ודאי שאין צורך להסביר את הרא"ה על דרך הרמב"ם.

(36) חילוק זה דומה לזה של שו"ע הרב בין לימוד כשלעצמו ולימוד המעניק ידיעת התורה הדרושה, אך כמובן איננו זהה עמו.

(37) עיין בהמשך החשובה שם. השווה מחלוקת הראשונים לגבי מלוה על המשכון ופטורו מצדקה, האם בגלל ורק בשעת הטיפול במשכון או בגין ההלוואה, ואז אולי במשך כל תקופת תפיסת המשכון ולא רק בשעת מעשה ההלוואה. אך ניתן כמובן לחלק בין משכון לאבדה, ודברי המהר"ח די מרחיקי לכת.

לסוברים שקריאת שמע מדאורייתא מחייבת יותר מאמירת הפסוק הראשון. דהקשינו, על פי הנחת המאירי ודעמיה שאין העוסק בתורה פטור מן המצוה, כיצד יתכן שלא היה רבי חוזר וגומרה, והרי קי"ל שמפסיקין לקריאת שמע דאין ת"ת פוטר מק"ש, ואם כן כמו שאינו פוטר מן המצוה כולה כך אינו פוטר מכל המעכב בה. ברם, מכיון שנתבאר שהעוסק בתורה אמנם פטור מן המצוה, ובלבד שתהא תורתו מיועדת למעשה, ודאי מתקבל על הדעת שהגשמת תנאי זה אינה תלויה בקיום המצוה במלואה. אם רק נאמר הפסוק הראשון, שהוא עיקר המצוה, וכדמוכח ממה דקי"ל כרבי מאיר שרק הוא צריך לכוונת הלב, כבר נוצרה זיקה בין הלימוד למעשה והוגדר רבי יהודה הנשיא כלומד על מנת לעשות. ממילא, חל עליו דין העוסק במצוה ונפטר משאר קריאת שמע; וזה מה שאמר בר קפרא דאינו חוזר וגומרה.

ויתכן שעל דרך זו אף צריך להבין את תירוץ הרא"ש שחילק בין ת"ת דיחיד לשל רבים. דיתכן שחילוק זה אינו בנוי על הערך הכמותי המעורה בהיקף ת"ת דרבים אלא על העובדה שללימוד בציבור ישנן השלכות מעשיות הרבה מעבר ללימוד אישי, דבמישרין או בעקיפין, וללא קשר עם צרכי ותכניות המלמד, הוא ישפיע על המישור המעשי וישתקף בו, אם לא אצל שומע זה אז אצל אחר. וממילא, שמותר למי שמלמד שלא להפסיק היות והמשך הלימוד אינו מתפרש כהזנחת תחום המעשה אלא קידומו והגשמתו בדרך אחרת. ומכאן שהגדרת רבים כאן אינה חייבת להיות זהה עם זו שבסוגיא במגילה ג., שם, ייחודו של תלמוד תורה דרבים לעומת של יחיד נעוץ בהיקפו הכמותי (שאמנם גם לו מימד איכותי) הקובע את ערכו. מכיון שכך, סבורים רש"י ועוד כמה ראשונים שאין הדברים אמורים אלא בלימוד בבחינת כינופיא המתייחס לכנסת ישראל כולה – ובמקביל לתמיד של בין הערבים, המוזכר אף הוא בסוגיא, אשר כקרבן ציבור יש לו כמובן זיקה לכלל ישראל. בסוגייתנו, לעומת זאת, משמעות ת"ת דרבים מעורה במה שהוא מעניק אופי על מנת לעשות לכל לימוד בפניהם. לשם כך, בהחלט ניתן להסתפק בשיעור הקטן בהרבה – אם עשרה ואם עצרת הציבור המקומי<sup>38</sup>, ובמקביל לשיטות הראשונים לגבי הלל דראש חדש. זה ודאי היה קיים בבית הועד של רבי יהודה הנשיא; ועל כן הסביר הרא"ש שלכן לדעת בר קפרא לא הפסיק ת"ת דרבים לקריאת שמע.

(38) רוב הראשונים שחלקו על הבה"ג הבינו שהציבור הדרוש לגבי אמירת הלל בר"ח הוא עשרה. אך עיין ב„מחזור ויטרי“, סי' רמ"א: „ואפי' עשרה שפירשו מן הציבור הרי הן כיחידים שמתפללין לעצמן אחורי בית הכנסת מאחר שלא היו באסיפת הכניסה כשנים ושלושה הן לצורך כן שאין זכר למנהג אלא בכינופייא של אותה העיר כשהם באגודה שלהן“.

הרב דניאל לנדר  
ר"מ, ישיבת בית דוד

## בענין חיוב די מחסורו

הנה בכתובות דף סח. תנן התם אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו, ולא והתניא היה משתמש בכלי זהב ישתמש בכלי כסף בכלי כסף ישתמש בכלי נחושת, ומסיק רב פפא דלא קשיא כאן קודם שיבא לידי גיבוי כאן לאחר שיבא לידי גיבוי. והנה ע' שם דפירש רש"י דקודם שיבא לידי גיבוי קאי אהיכא דרוצה ליטול מלקט שכחה ופאה שאם אין לו מאתים זוז אע"פ דאם היה מוכר כלי תשמישו היה משיג מאתים זוז מכ"מ דינא הוה דאין מחייבין אותו למכור כלי תשמישו ורשאי ליטול, ולאחר שיבא לידי גיבוי פירושו הוא דאם נטל מלקט שכחה ופאה כשהיה עשיר ובא ב"ד עכשיו לגבות ממנו מה שלקח שמחייבין אותו למכור כלי תשמישו אם אין לו כדי לשלם. אמנם ע' שם בתוס' ד"ה כאן שהביאו פירוש ר"ת דמה דקאמר רב פפא קודם שיבא לידי גיבוי הוא כמו שפירש"י דקאי אמי שאין לו מאתים זוז דיכול ליקח מלקט שכחה ופאה ואע"ג דיש לו כלי כסף וכלי זהב שוה יתר ממאתים זוז, מיהו לאחר שיבא לידי גיבוי פירושו דהיינו קופה של צדקה דאינו רשאי לגבות ממנה אא"כ מוכר כליו, וכן כתב הטור בסימן רנ"ג וז"ל והא דאין מחייבין אותו למכור כלי תשמישו של כסף וזהב דוקא כ"ז שאין צריך ליטול מקופה אלא מקבל בסתם מיחידים ומקרוביו ויכולין ליתן לו וא"צ למכור כליו אבל אם בא ליטול מהקופה של צדקה לא יתנו לו אלא ימכור כליו עכ"ל וכן ע' בש"ע דנקט המחבר הך חילוקא. וצריך ביאור בשיטה זו חדא, מ"ש קופה של צדקה מלשו"פ והרי תרווייהו הויין ממון עניים ומנ"ל לחלק ביניהם, ועוד דהיאך ילף דמותר לגבות צדקה מן יחידים אם אין לו מאתים זוז ואין מחייבין אותו למכור את כלי תשמישו, והרי הך דינא דאין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו הוי מהמשנה בפאה פ"ח מ"ח ואיירי בענין לקט שכחה ופאה דהוי ממון עניים ואינו דומה לנוטל מן היחיד?

ואשר יראה לפרש בזה דהנה לכאורה צ"ב דמה היא בעיית הגמ' אי הוי אפשר לאדם שיש לו כלי כסף וכלי זהב ליטול מן הצדקה והרי פשיטא דאין זהו מחמת שהוא הוי עני דהא יש לו כלי כסף וכלי זהב, אלא נראה לפרש דמה דאין מחייבין אותו למכור כלי תשמישו היינו מחמת חיובא דדי מחסרו דהא חלק מן מצות צדקה הוא ליתן צדקה לאדם כדי להשלים חסרונו דהיינו כל מה שהיה רגיל בו, וא"כ ה"נ כיון דדרכו הוא להשתמש בכלי כסף ובכלי זהב אם יחייב אותו למכור כלי תשמיש יחשב כאילו חסרו ממון ויעבור על חיובא דדי מחסרו. שו"ר שכך ביאר הלבוש מלכות בסוגיין. (וע"פ זה יש להבין מה דפסק הטור דהא דאין מחייבין אותו למכור כלי תשמישו היינו דקא כלי אכילה ושתיה ומלבוש וכיוצא בהן דהנה הך דינא דדי מחסרו הוי דוקא בכלים שהוא משתמש בהם כדמבואר בריש סימן ר"נ וכלים חוץ מאלו לא חשובי ככלי תשמיש ולכן מחייבין אותו למכור). אמנם בהא יש להסתפק אי הך חיובא דדי מחסרו הוי חיוב דרמיא על כל יחיד ויחיד או דהוי חיוב דחל על הצבור דהנה שמעתי ממו"ר מרן הגר"ד סולוביצ'יק שליט"א דביאר בשם הגר"ח זצ"ל דאיכא ב' חיובים בצדקה, חובת יחיד וחובת צבור, ומקורן הן ב' פרשיות נפרדות בתורה בענין צדקה דבפרשת בהר כתיב וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך דהיינו



דהצבור מחוייב להחזיק ידי עניים, ובפרשת ראה כתיב כי יהיה בך אביון מאחד אחיך לא תאמץ את לבבך והיינו דכל יחיד ויחיד מישראל חייב ליתן צדקה. וע"פ זה תירץ הגר"ח קושית תוס' ב"ב דף ח'. ד"ה אכפיה לרב נתן דלמה ב"ד כופין בצדקה והרי צדקה הויא מ"ע שמתן שכרה בצדה, והרי קיימא לן דכל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד כופין עליו דביאר רב חיים דהא האי כללא הוי דוקא במצוה שהיא חובת יחיד, אבל במקום דהוי מצוה דחלה גם על הצבור כגון צדקה דהצבור בתורת צבור חייבין להחזיק ולתמוך עניי העיר הרי אע"ג דהויא מ"ע שמתן שכרה בצדקה מכ"מ חייבין הן לגבות צדקה וכופין ע"ז. ונ"ל דהך חיובא דדי מחסרו הוי דוקא חובת יחיד דאין הצבור מחוייב רק ליתן צדקה למי שאין לו כסף כדי חייו דזהו עצם מצות צדקה דרמיא על הצבור. ונראה להביא ראיה לדברינו מהגמ' ב"ב ט' דאיתא שם דעני המחזר אחר הפתחים אין נזקקין לו והוא מתוספתא דפאה פ"ד, אך בגמ' חידש דאע"ג דאינו מחוייב ליתן לו מתנה מרובה אבל מכ"מ נזקקין לו למתנה מועטת. ובפרש"י שם דכתב וז"ל אין נזקקין לו לתת מעות מן הקופה אחרי שלמד לחזר על הפתחים דיו בכך עכ"ל וכן ע' בתוס' והרא"ש שפירשו דהל' זו איירי דוקא בקופה של צדקה, וצ"ב דמ"ש גבאי צדקה מכל יחיד ויחיד? ובאמת ע' בהרמב"ם פ"ז מהל' עניים הל' ז' דמשמע מדבריו דהל' זו איירי אף ביחיד. ונ"ל דכיון דעצם חובת צדקה דרמיא על הצבור הוא להחזיק ידי עניים שאין להם עכשיו ממון כדי חייו, וכמו שבארנו, א"כ בעני המחזר אחר הפתחים אין הצבור חייבין לתת לו צדקה (ורק נותנים לו מתנה מועטת כדי שיתנו לו אחרים, וע' בגמ') דכיון דחוזר על הפתחים יש לו ממון כדי חייו. מיהו יחיד כן הוי חייב ליתן צדקה ואפילו מתנה מרובה לעני המחזר אחר הפתחים דכיון דעיקר מצות צדקה חלה על היחיד וחייב הוא לתמוך עניי העיר וליתן צדקה לכל מי שצריך מש"ה הוי חייב לתמוך עני המחזר אחר הפתחים דהא הוי צריך ממון צדקה. (ואף דדעת הרמב"ם היא דקאי גם על יחיד, ע' בטור שפירש טעמו דיחיד רק חייב ליתן מתנה מרובה היכי דהעני רק מבקש ממנו אבל אם הוא חוזר על הפתחים ושואל מכמה בנ"א אז אין כל יחיד ויחיד חייב לשלם לו מתנה מרובה אלא יתן לו רק דבר מועט, וע' בב"י) ועוד נראה להביא ראיה לדברינו דדי מחסרו הוי דוקא חובת יחיד מהא דקלל הרמב"ם הל' די מחסרו בתוך הדינים השייכים להחובת צדקה דרמיא על היחיד, דהנה ע' בהרמב"ם פרק ז' וח' מהל' מתנות עניים דהביא שם ההל' של החובת יחיד בצדקה ובתוכם כתב החיוב ליתן צדקה די מחסרו ולא כתב הך דינא בפרק ט' דהוי מדבר שם בדיני צדקה השייכים להצבור. ובמיוחד ניחא דברינו לפי הביאור של הגר"ח דהנה אחד מן הדינים שנכתב בפרשת ראה דהיא הפרשה שמתעסקת עם החובת צדקה דרמיא על כל יחיד ויחיד הוי החיוב ליתן צדקה די מחסרו. והנה לפי סברתינו מבואר היטב הך חילוקא שהובא בטור ובש"ע בין אם גובה מן היחיד ובין אם גובה מן הצבור דכיון דמי שיש לו כלי כסף וכלי זהב ופחות ממאתים זוז הוי גובה בתורת די מחסרו, וכמו שבארנו, ע"כ אינו יכול לגבות אלא מן יחידים אבל לא מן הצבור דהרי פטורין הצבור מהך חיובא, ומשווה אינו יכול לגבות מקופה של צדקה אם יש לו כלי כסף וזהב.

אמנם אע"ג דדברי הטור והמחבר מיושבים היטב בטעמם וכמש"כ, אכתי קשה מה שהקשינו לעיל דהרי הך דינא דאין מחייבין אותו למכור כלי תשמישו הוא מהמשנה בפאה ואירי בענין לקט שכחה ופאה וא"כ למה פסקינן שאם בא לגבות מקופה של צדקה דכן מחייבין אותו למכור כלי תשמישו והלא לכאורה לשו"פ הוי שוה לקופה של צדקה והיאך אפשר לחלק ביניהם? והנל"פ בזה ע"פ מה ששמעתי ממו"ר נר"ו דשאני צדקה ממתנות

כהונה ומתנות עניים דמתנת כהונה או מתנת עניים הוי הממון של הכהנים או הממון של העניים משא"כ צדקה דלא הויא ממון עניים אלא הוי רק חלות שם צדקה בלבד שמצותה היא להחלק לעניים. (וראיה דיש חלות שם צדקה על מעות צדקה היא שיטת הרמב"ם בפרק ח' מהל' מ"ע הל' ב' דיש התפסה בצדקה, וע"כ דיש חלות שם בעצם בחפצא דאל"כ במה הוא מתפיס.) והוכיח מו"ר נר"ו חילוק זה מהגמ' ב"ק דף צג. דהפושע בצדקה פטור משום דכתיב לשמור למעוטי מה שהיה ברשותו רק משום לחלק לעניים, וכן פסק הרמב"ם בפרק ה' מהל' שאלה ופקדון. ולכאורה קשה טובא דהא שיטת הרמב"ם בפרק ב' מהל' שכירות הל' ג' היא דפשיעה הויא כמזיק וחייב אפילו אקרקעות ועבדים והקדשות ואע"ג דהוי פטור עליהן ביתר דיני שמירה, וא"כ צדקה נמי דאף אי ליכא בה חיובי שמירה מכ"מ הול"ל דחייב בפשיעה מטעם מזיק? ותירץ דבהקדשות וקרקעות הרי יש בעלים גמורים ומש"ה יש בהן חיוב פשיעה אבל צדקה ליכא בעלים המפקידים כלל דאין בעלות ממון לצדקה ולכן אף אפשיעה פטור דלמי יתחייב. (אבל אי לאו האי קרא דלשמור ולא לחלק הוה ס"ד דאכתי הוי שומר לה בעלים שנתנו לו המעות כדי לחלק קמ"ל דאין עליו דין שומר להם). ועוד הוכיח זה משיטת הרמב"ם בדין בל תאחר דהנה בפרק ח' מהל' מתנות עניים הל' א' כתב וז"ל הצדקה הרי היא בכלל הנדרים לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה או סלע זו לצדקה חייב ליחנה לעניים מיד ואם איחר עבר בכל תאחר שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצוין הן עכ"ל הרי דאינו עובר משום בל תאחר בצדקה אא"כ נדר לצדקה ולא קיים נדרו, אך ע' בהרמב"ם פרק י"ד מהל' מעה"ק הל' י"ג דכתב וז"ל אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהן מערכין ודמים ומעשרות ומתנות עניים מ"ע מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחילה. . . עברו עליו שלשה רגלים. . . ה"ז עובר בל"ת שנאמר לא תאחר לשלמו עכ"ל הנה בנדרים ובנדבות ומתנות עניים איכא חיוב ב"ת משום שאם לאחר ג' רגלים לא נדר ולא קיים מצותו, ויש לעיין דבמה שאני מצדקה דרק עובר בב"ת אי נדר ולא קיים נדרו דבצדקה אי העלים עינו מעני ולא נתן לו צדקה רק עובר על מצות פתח תפתח ולא דלא תאמץ את לבבך ואינו עובר משום ב"ת וא"כ גם בחטאות ואשמות ומתנות עניים הול"ל דחייב בב"ת רק אי נדר ולא קיים נדרו? ועוד יש לעיין דאמאי אין דין של ג' רגלים גם בצדקה דאי לא קיימי עניים שמחויב הוא לחזר אחריהן כדי לקיים נדרו. (ובאמת כ"ה שיטת תוס' בר"ה) ותירץ מו"ר נר"ו דהנה איכא ב' דינים בב"ת, דבל תאחר של חטאות ואשמות ומ"ע נובע מהתחייבות ממון דרמיא עליו דמשום שלא קיים מצותו והתחייבות ממונות השייכא בה עובר בב"ת. אמנם הב"ת בצדקה אינה משום שלא קיים החיוב ממונות דהלא בצדקה ליכא בעלות שהרי צדקה אינה גברא שיש לו בעלות ממון דאין ממון צדקה חשיבי כממון עניים וא"כ א"א למימר שחייב ממון לצדקה, אלא ע"כ דהבל תאחר בצדקה הוא רק משום שמאחר לקיים נדרו כפי הצורך והשעור להצורך הוא כשקיימי עניים. דאי הוי חיוב ממון היה א"א לחלק בין צורך לאין צורך) וגם מתבאר היטב לפ"ז שיטת בעה"מ בפרק ד' דב"ק דלא אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט בצדקה כיון דבצדקה ליכא בעלות ממונות.

אשר לפ"ז הרי מתישבא היטב פירוש ר"ת שהובא בטור ובש"ע דחלוק דין מתנות עניים מצדקה, דלקט שכחה ופאה הויין ממון עניים בקנינים דהיינו הממון של שבט העניים, וממילא דהבא ליטול מלשו"פ כיון דהוי מחייבין אותו למכור כלי תשמישו. שהרי הוא רק צריך צדקה כדי מחסרו וחשוב כעני, יש לו ליטול מלקשו"פ. אמנם כשרוצה ליטול מקופה של צדקה דלא הוי ממון עניים אלא ממון הצבור שמצותה היא להחלק לעניים א"כ מחייבין אותו למכור כלי

תשמישו דהא הצבור בתורת צבור פטורין מדי מחסרו. וכן ע' בגמ' ב"ב דף חי. תוס' ד"ה ולשנותה ובהשמטות לשטמ"ק בגמ' ערכין דף ו: דהתיר ר"ת לעשות כל צרכי העיר מקופה של צדקה וע"כ דקופה של צדקה לא הויא ממון עניים אלא ממון הצבור וא"כ התיר להשתמש בקופה של צדקה לצרכי הצבור, ואזיל ר"ת לשיטתו דפירש דלאחר שבא לידי קופה של צדקה דמחייבין אותו למכור כלי תשמישו כיון דהוי ממון הצבור והצבור פטורין מדי מחסרו.

אולם ע' ביו"ד ס' ר"נ ס"ע דכתב הרמ"א וז"ל ונראה דכל זה בגבאי צדקה או רבים ביחד אבל אין היחיד מחויב ליתן לעני די מחסרו אלא מודיע צערו לרבים ואם אין רבים אצלו יתן לו היחיד אם ידו משגת וכמו שנתבאר בסימן רמ"ט עכ"ל ולכאורה משמע להיפך מדברינו דדי מחסרו הוי לכתחילה חובת צבור ולא חובת יחיד, וקשה דא"כ אמאי הסכים למה שכתב המחבר בס' רנ"ג דדוקא דאם נוטל מצבור שמחייבין אותו למכור כלי תשמישו, ואדרבה מהצבור הול"ל דהוי יותר קל ליטול כיון דגובה בתורת די מחסרו. אמנם אי נעיין בדברי הרמ"א נראה דלא הוי קשה כלל דהנה בסוף דבריו כתב דאם אין רבים אצלו יתן לו היחיד רק אם ידו משגת, ומרמז למה דכתב בס' רמ"ט דאל יבזבו יותר מחומש נכסיו וא"כ נראה דס"ל להרמ"א דכיון דסכום די מחסרו הוי הרבה מאד כגון דאין לו בית או שהיה דרכו בעבדים וסוסים מש"ה יחיד יכול לומר דאקיים חובתי כחלק מן הצבור וכלך אצל רבים דמהם כולם תקבל שעור די מחסורך, אמנם הכא בסימן רנ"ג הרי העני אינו מבקש הרבה דמים בתורת די מחסרו ואלא רק כסף משום אוכל, אך משום דיש חיוב די מחסרו אין מחייבין אותו למכור כליו, וא"כ אם בא ליטול מן היחיד כיון דהוי חייב בדי מחסרו אין מחייבין אותו למכור כלי תשמישו, אבל אם בא לגבות מן הצבור כיון שאין מחויבין בתורת צבור בדינא דדי מחסרו א"כ מחייבין אותו למכור כלי תשמישו, ושאני מה דכתב הרמ"א בסימן ר"נ דכיון דהתם מבקש ממון הרבה בתורת די מחסרו מש"ה הצבור בתורת הרבה יחידים נותנים לו דהיחידים הכי הם נותנים לצבור כסף כדי לקיים החובת די מחסרו שמוטל עליהם במקום שהעני מבקש סכום גדול.

הרב משה הלוי מייזלמאן  
ראש ישיבה, ישיבת בית משה, ירושלים

## בענין דחוי אצל מצוות

איתא במס' סוכה ל"ג. בעי ר' ירמיה נקטם ראשו מערב יו"ט ועלתה תמרה בי"ט מהו יש דחוי אצל מצות או לא. ועיי"ש בסוגיא דתרי איבעיות איכא נראה ונדחה ודחוי מעיקרו ועיין ברש"י ד"ה ולולב מסוכה לא יליף דמפרש דכל האיבעיא שייך רק ביו"ט דלפני זמן המצוה לא חל שם לולב כלל כדי שנאמר שהוי לולב פסול וכל האיבעיא שייך רק בפסול על י"ט אי אמרינן כיון שנפסל נפסל עולמית. מיהו זה דוקא לענין נראה ונדחה דכיון דבהתחלת זמן חיובו היה ראוי א"כ חל עליו שם לולב מיהו אי הוי פסול בהתחלת זמן, עיקר האיבעיא הוי אי חל שם לולב ליפסל היכא דא"א לבא לידי קיום המצוה והאיבעיא של דחוי מעיקרו תלוי בהאיבעיא של נראה ונדחה, דאם נאמר שכיון שחל פסול פעם אחת חל לעולם, שוב מיבעי אי יש חלות שם לולב ליפסל. והכי מבואר בהדיא בדברי רש"י והסוגיא דנקטם ראשו והסוגיא דענביו מרובה מעליו חד סוגיה ומה דלא נפשט בסוגיה זו נפשט בסוגיה זו. וכן פי' הר"ן והרא"ה והרבה ראשונים.

מיהו עיין בתוס' דנקט להם דרך אחרת בזה ודרכיהם חתומה וסתומה מעין כל, דמתחילה הקשו למה אמר רש"י דלא חילק הגמ' בין נראה ונדחה לדחוי מעיקרא. וקושייתם תמוה עד מאד, דהלה נקטם מעי"ט הוי דחוי מעיקרא מיהו כיסהו הרוח לדם שחיטה הוי נראה ונדחה וצ"ע למה חשבו התוס' כסהו הרוח לדם שחיטה לדחוי מעיקרא בקושיה זו וגם בסוף דבריהם עיי"ש. וגם עיקר תירוצם קשה מהו הנ"מ בין דחוי מעיקרא לנראה ונדחה כדי שנאמר דבזה בידו מהני ובזה בידו לא מהני. וגם עיין מה שהקשה הר"ן דהלה מקור ההלכה דבידו לא הוי דחוי הוי דוקא בנראה ונדחה ותוס' ג"כ הקשו זה ותירצו שצריכים לחלק בדברים וצריך ביאור מהו החילוק.

ואשר לכאורה נראה לומר דלפי שיטת התוס' אין דחוי מעיקרא תלוי בשם פסול כדי שנאמר כיון שנפסל פעם אחת נפסל עולמית דא"כ ליכא נ"מ כלל בין אי הוי בידו או לא סוף סוף פסול הוי וא"כ מוכרח לפי דעתם דכל שאינו ראוי בהתחלת זמן חיובו לא חל עליו שם לולב כלל, נמצאת דכל האיבעיא של דחוי מעיקרא אינו תלוי בשם פסול הנאמר בחפצא אלא דחפץ זה אינו נתפס בקיום הגברא ועיקר האיבעיא הוי אם חפץ שאינו נתפס בקיום הגברא בהתחלת זמן חיובו שוב נעשה ראוי לקיום הגברא בתוך זמן חיובו ועל זה מפרש התוס' דאם באנו לדון על נראה ונדחה דכל דינו הוי משום פסול בזה לא שייך בידו כלל דס"ס פסול הוא. מיהו אם באנו לדון מטעם שחפץ זה שאינו נתפס בקיום הגברא, כיון שבידו לתקן, שפיר הוי נתפס בקיום הגברא. ועיין תוס' כריתות דף ז. ד"ה הואיל ונדחה ידחה שאומר זה להדיא וז"ל אע"ג דקיי"ל כל שבידו לא הוי דחוי ה"מ שאינו נדחה מחמת פסולו כמו שקבל דם ונתנו לשמאלו דהוי כאילו נתנו על הרצפה שיחזור ויטלנו אבל האי נדחה מחמת פסול הגוף ודמי לדאמרינן בזבחים מזבח שנפגם כל הקדשים שהיו שם פסולים אע"ג דבידו למלאות הפגימה עכ"ל והן הן הדברים שכתבנו ובזה מסולק קושיית הר"ן ומבואר מה שכתב התוס' שצריכים לחלק בדברים דאין הדבר תלוי בזה דהוי ראוי לפני כן אלא תלוי אם החסרון הוי מחמת פסול

אי לאו ובנתן לפסול כבר כתב התוס' דאין זה פסול. וא"כ מתיישב מה שכתב התוס' בענין כסוי הדם דלפי שיטתם אין בכיסהו הרוח שום פסול אלא דוקא שאינו נתפס בקיום הגברא וא"כ אע"פ שהיה ראוי מתחילה מ"מ דחוי מעיקרא הוא ולפי' הקשו תוס' בסוף דבריו למה לא יהני מה שבידו לגלות דהרי איכא חיוב ורק שדם מכוסה אינו נתפס בקיום המצוה ולפי' תירצו דכאן ליכא כלל מצוה של כסוי הדם.

ועיי' תוס' סוטה ט"ו: ד"ה נתאכמו שהקשה מסוגיה דזבחים י"ח: דבגדי כהונה מקורעים או מטושטשים פסולים ועבודתו פסולה מיהו איתא בפרק המזבח מקדש דאם כבסן חזרו לכשרותן והקשה התוס' מאי שנא מנראה ונדחה והנה עיי' זבחים י"ז: דדין מחוסר בגדים הוי מטעם זרות דבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם ובזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם וכן מבואר בר"מ הל' כלי המקדש פ"י הל' ד' אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אלא הרי הם כזרים ונאמר והזר הקרב יומת, וכן מבואר בהל' סנהדרין פ' י"ט הל' ב' מחוסר בגדים הרי הוא כזר ולוקה אם עבד אלא דצ"ע דהלה הר"מ כתב דהלאו של כהן ששימש במחוסר בגדים הרי הוא והזר הקרב יומת ועיי' בסה"מ לאוין ע"ד באיסור זרות שהשמיט לגמרי דין מחוסר בגדים מיהו עיי' עשין ל"ג במצות לבישת בגדי כהונה שכתב הר"מ וכל עת שישרת הכהן בפחות ממנין בגדיו המיוחדים לו באותו עבודה או ביותר מהם עבודתו פסולה ויתחייב על זה מיתה בידי שמים רצה לומר למחוסר בגדים עכ"ל ותמוה מה שייך זה להעשה דבגדי כהונה ולמה לא כלל הר"מ את הדין עם פסול זרות? ואשר ע"כ נראה מוכרח מזה דעיקר המכשיר את הגברא לא הוי הבגדים גרידא אלא קיום מצות לבישת בגדי כהונה וזהו המכשיר את הגברא וכל מקום שלא קיים מצות לבישת חסר הכשר הגברא. מיהו עיין הל' כלי המקדש פ"ח הל' ד' בגדי כהונה מצותן שיהיו חדשים נאים ומשולשים כדרך בגדי הגדולים שנא' לכבוד ולתפארת היו מטושטשים או מקורעים או ארוכים יתר על מדתו או קצרים פחות ממידתו או שסלקן באבנט ועבד עבודתו פסולה עכ"ל ומדברי הר"מ נראה דאינו חייב מיתה בידי שמים בבגדים מטושטשים ולא מדין מחוסר בגדים הוא דהלה א"כ היה צריך לפסוק דין זה בפ"י וא"כ מוכרח דכל החסרון בבגדים מטושטשים הוי בקיום מצות לכבוד ולתפארת כמו שכתב מצוה ל"ג שצוה הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש. ולא הוי פסול בבגדים דאם הוי בגדים מטושטשים פסולים הרי נמצאת שלא קיים מצות לבישת בגדים הראויים וא"כ ליכא הכשר הגברא ונמצאת שחייב מיתה בידי שמים משום זרות ומדכתב הר"מ שרק עבודתו פסולה ולא שחייב מיתה בידי שמים נמצאת שכל החסרון הוי בקיום מצות לכבוד ולתפארת בשלימותו דכל זמן דליכא קיום בשלימותו חסר הכשר עבודה כמו שכתב בסה"מ מצוה ל"ג שצוה הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש נמצאת דקיום מצות לבישת מעכב בהכשר הגברא וקיום בשלימותו מעכב בהכשר עבודה.

וא"כ לפי דברינו הראשונים נתבאר מאליו למה לא אמרינן דבגדי כהונה מטושטשים הוי נראה ונדחה דלא מהני להם מה שבידו לתקנם דהלה כל פסולם הוי רק חסרון בקיום מעשה הגברא בשלימותו וחסרון זו מעכב בהכשר עבודה וא"כ שפיר מהני מה שבידו לתקנם להכשירם לאחר שכבסם. וזה פשוט.

הרב יעקב נויבורגר

כולל להוראה, ישיבת רבנו יצחק אלחנן

## בגדר איסור הוראה במקום רבו

א

בהתחלת הלכות כבוד רבו ות"ח כותב המחבר<sup>1</sup>, „איסור לאדם להורות לפני רבו לעולם וכל המורה לפניו חייב מיתה“. ומקור האיסור במס' עירובין<sup>2</sup>, „... והא תניא ר"א אומר לא מתו בני אהרן עד שהורו הלכה בפני משה רבן...“ ובמס' סנהדרין<sup>3</sup>, „... ותלמיד אל יורה הלכה במקום רבו, אלא אם כן היה רחוק ממנו שלש פרסאות כנגד מחנה ישראל...“.

ובהבנת הלכה זו יש להעלות כמה קשיים:

א) לכאורה האיסור להורות לפני רבו הוא מוגדר כאיסור לזלזל בכבוד רבו ע"י שיורה בעצמו במקום רבו. וכן נראה ממה שהמחבר מתחיל הלכות כבוד רבו בהלכות איסור הנ"ל. ידוע פסקו של המחבר<sup>4</sup>, „הרב המובהק שמחל על כבודו... כבודו מחול...“. אמנם בקשר לאיסור הוראה בפני רבו פוסק הרמ"א<sup>1</sup>, „ואפילו נטילת רשות לא מהני תוך שלש פרסאות אם הוא רבו מובהק (ב"י בשם תוס' פ"ק דסנהדרין ומהרי"ק שורש ק"ע ואגודה שם וסמ"ק סוף עשין י"ג בשם ר"י ופרק אעפ"י)“. וצריכים לבאר למה מחילת כבודו אינה מרשה התלמיד להורות במקום רבו?

ב) למה נקבע השיעור ג' פרסאות, „כנגד מחנה ישראל“, שהמורה בתוך ג' פרסאות ממקום רבו המובהק מזלזל בכבודו ויותר ממנו אינו מזלזל בכבודו? האם כבוד רבו בכל מקום ובכל דור תלוי על גודל מחנה ישראל בחנייתם במדבר?

ב

הבנתנו בסוגיא מיוסדת על דיונים של הראשונים, אם רשות רבו מרשה התלמיד להורות במקומו. הרי הפוסקים הכריעו כדברי רב יוסף ורבא שסוברים שהרב שמחל על כבודו, כבודו מחול<sup>5</sup>, ולכן מסתבר שתלמיד שקבל רשות להורות במקום רבו, מותר לו להורות שם. וכן סובר הר"ן בחידושיו למס' סנהדרין<sup>6</sup>:

„... דבנטל [רשות] מותר וטעמא דמילתא דכיון דמשום יקרא דרבים הוא מצי מחיל דהא קי"ל רב שמחל על כבודו, כבודו מחול“.

והנחת דין זה היא שגדר האיסור להורות בפני רבו הוא שאסור לזלזל בכבודו ע"י שיורה בעצמו במקום שהי' אפשר ליטול עצת רבו.

(1) יו"ד סי' רמ"ב, סעיף ד.

(2) עירובין סג.

(3) סנהדרין ה:

(4) יו"ד שם סעיף ל"ב ועי' עירובין לב.

(5) קידושין לב. לב. רמב"ם הל' ת"ת פ"ה הלכה י"א. וע"ש בכס"מ ונו"כ, ועי' יו"ד סי' רמ"ב סעיף ל"ב.

(6) ר"ן בחידושיו למס' סנהדרין ה: סד"ה „באותה שעה“. ונראה לענ"ד להגיה בדבריו „יקרא דרביה“.

כבר חלקו עליהם כמה ראשונים בדין זה וסוברים שאע"ג שהרב שמחל על כבודו, כבודו מחול, מחילת הרב אינה מרשה התלמיד להורות במקומו. כן כתבו כמה מבעלי התוספות<sup>7</sup> שהרב שנתן רשות לתלמיד להורות, אינו מתיר לתלמידו, בזה, להורות תוך ג' פרסאות ממקום רבו. וכן כותב הר"ן בשם הר' דוד<sup>6</sup>. וכן הביא הרמ"א הנ"ל בשם כמה ראשונים.

ובביאור שיטה זו יש להקדים שהרי סברתו של רבא שסו' שרב שמחל על כבודו, כבודו מחול – היא<sup>5</sup>: „תורה דיליה היא דכתיב „ובתורתו יהגה יומם ולילה”<sup>8</sup> ופירש רש"י ... בתחילה היא נקראת תורת ה' ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו". ולולא הי' סובר רבא שכבוד הרב אינו כבוד אישיותו אלא „כבוד התורה עצמה” לא הי' סובר שבידו למחול על כבודו. ובלשון רש"י<sup>9</sup> „... הכבוד תלוי בתורה ואינו יכול למחול על כבוד התורה שהיא של הקב"ה". ולכן הראשונים שסוברים שרשות הרב אינה מרשה התלמיד להורות בפניו, הם סוברים שהמורה בפני רבו אינו פוגע בכבודו, אלא בכבוד התלוי בתורה.

ומדברי הרמב"ם משמע שגם הוא סובר שרשות הרב אינו מרשה התלמיד להורות בפניו. הוא פוסק שרשות רבו מתיר לתלמיד לקבוע לו מדרש, וגם להורות מחוץ ל"ב מיל ממקום רבו, אמנם אינו מזכירו אצל האיסור להורות במקום רבו, וז"ל<sup>10</sup>:

„איזהו החולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים ואעפ"י שרבו במדינה אחרת. ואסור לאדם להורות בפני רבו לעולם וכל המורה בפני רבו חייב מיתה”.

לשיטת הרמב"ם, ור' דוד, ובעלי תוספות וסיעתם, אנו יודעים שהמורה במקום רבו אינו פוגע בכבוד אישיותו או „תורה דיליה”, אלא ב„כבוד התורה” פוגע. מה גדר פגיעתו וזלזולו? נפנה תשומת לבנו למקור האיסור, מעשה של נדב ואביהוא.

### ג

בתאורו של מעשה של נדב ואביהוא שנתחייבו מיתה משום שהורו הלכה במקום משה רבם, המדרש מלמדנו שהי' שני צדדים לעבירה שלהם: א) פחיתת כבוד רבם, ב) מרד נגד משה רבם, וז"ל המדרש<sup>10</sup>:

„נדב ואביהוא ... שלא חלקו כבוד לאהרן ... לא נטלו עצה ממה ... ולא נטלו עצה זה מזה ... אמרו נדב ואביהוא מתי שני זקנים הללו מתים ואנו ננהג את הקהל ... לא נמלכו במשה רבן ...”.

תחילת לשונו של המדרש, „שלא חלקו כבוד ... לא נטלו עצה” מדגשת צד אחד של הוראתם בפני משה, חוסר כבוד לקראת מורתם. סוף לשונו של המדרש מלמדנו כונתם הרעה כלפי משה ואהרן, ושהוראתם העצמאית הציגה רצונם לסלק זקני הדור ולמרד בהם. ע"י הוראתם התחילו למנות עצמם לתפקידם של רבם, ובוה התבטאו רצונם למלא מקומם.

(7) סנהדרין ה: תוד"ה „אא"כ רחוק ממנו.

(8) תהלים א, ב.

(9) רמב"ם שם, הלכה ב.

(10) ילקוט שמעוני, שמיני, סי' חקכ"ד.

לכן אפשר להגדיר האיסור לתלמיד להורות בפני רבו, שלמדו חז"ל ממעשה של נדב ואביהוא, בשני אופנים. אפשר להגדירו שאסור להורות באופן שמראה חוסר כבוד כלפי מורתם, כלומר הוראה של חוצפה. אמנם גם אפשר להגדירו שאסור למרוד נגד רבו ע"י הוראתו, שע"י שיורה במקום רבו, אינו פועל כתלמיד, אלא עושה עבודת רבו. המורה במקום רבו מסיר מעצמו כותרת תלמיד ומתכתר בכתר הרב. מי קבעו לתלמיד – מסורת מרבו. ונגדה מורד ע"י הוראה במקום רבו. וכבוד המסורה היא „כבוד התורה“ ולא „כבוד דיליה“. ואע"פ שמחילת הרב מסיר החוצפה של הוראת התלמיד, אינה יכולה להסיר פגיעה בכבוד התורה ולהתיר יציאת התלמיד ממקומו.

## ד

בביאור החילוק בין שני הגדרים לאיסור הוראה במקום רבו נראה לומר, שהוראה של חוצפה היא פגיעה בכבוד אישיותו של הרב, והוראה שע"י מכונת למלא מקומו של רבו פוגע במקומו שקבעה לו שרשרת המסורה וממילא פוגע בשרשרת עצמה.

איסור הוראה של חוצפה הוא חלק ממצות כבוד ומורא הרב הנגדרת בלשון הרמב"ם<sup>11</sup>:

„היא שצונו לכבד חכמים ולקום מפניהם ולגדל אותם... יש בכבוד דברים נוספים על התלמיד, זה כי כבוד התלמיד לרבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא מחוייב לחכם ויתחייב לו עם הכבוד המורא כי הם כבר בארו שחק רבו עליו כחק אביו שחייבו הכתוב לכבדו ולירא ממנו...“

והרי אסור לסתור דברי אביו מטעם מצות כיבוד אב ואם<sup>12</sup> וכמו כן אסור לסתור דברי רבו<sup>13</sup>, ואיסור הנ"ל מוסיף שלהורות במקום רבו, מבלי ליטול עצה ממנו, אעפ"י שאינו סותר דבריו, ג"כ נחשב כזלזול בכבודו.

איסור „הוראה של מרד“ נגד רבו, כוללו הרמב"ם בהלכה של „החולק על רבו“<sup>14</sup> ומקור האיסור של החולק על רבו נלמד ממעשה של עדת קרח<sup>15</sup>, „כל החולק על רבו כחולק על השכינה שנאמר „בהצותם על ה'“<sup>16</sup>. וכן כותב הרמב"ם<sup>17</sup>:

„אמרו חכמים מורא רבך כמורא שמים, לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה שנאמר „בהצותם על ה'“<sup>16</sup>.

מפרשת קרח אנו לומדים שאסור לחלוק על מנהיגים המשוחים, ולמרוד בהם. ואיסור הנ"ל מוסיף שלהורות במקום רבו, להסיג גבולו בהוראה, ג"כ נחשב כ„מרד“ באישיות המשוחה ע"י המסורה המיוסדת ע"י תלמוד תורה.

(11) סהמ"צ לרמב"ם מצוה רט.

(12) קידושין לא: וע"ע רמב"ם ממרים פ"ו הלכה ג.

(13) ב"מ לא: רמב"ם שם הל"א: „כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו

יתר מאביו“. ועי' יו"ד סי' רמ"ב ססט"ז.

(14) עי' רמב"ם שם פ"ב הל"ב.

(15) סנהדרין קי.

(16) במדבר כו. ט.

(17) רמב"ם שם, פ"ה הל"א.



## ה

יש להביא סיוע לדברינו מפירושי הראשונים בדברי רבינא בסוגיא העוסקת בהוראה במקום הרב, ובפרט בהוראה להפריש אחר מעשית האיסור<sup>18</sup>.

„רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי חזייה לההוא גברא דקא אסר ליה לחמריה בצינתא בשבתא, (פירש"י ד"ה בצינתא – בדקל ואין משתמשין באילן משום שבות) רמא היה קלא ולא אשגח ביה א"ל ליהוי האי גברא בשמתא א"ל כי האי גוונא מי מתחזא כאפקרותא א"ל „אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה"י"<sup>19</sup> כל מקום שיש בו חילול השם אין חולקין כבוד לרב".

ופירש רש"י על אתר: „א"ל – רבינא לרב אשי הא מילתא דעבידת קמך השתא מי הויא אפקירותא חוצפה או לא".

מתוך שאלתו של רבינא, „כי האי גוונא [תוכחה שכוונתה להפריש אחר מאיסור] מי מתחזא כאפקרותא". לומדים אנו שסו' שגדר האיסור של הוראה בפני רבו הוא „מתחזא כאפקרותא". ופירש רש"י „מי הויא אפקירותא – חוצפה או לא". ושאל רבינא אם הוראתו או תוכחתו שכיון בה להפריש אחר מאיסור, אם גם הוראה כזו נחשבת כחוצפה, ואסור מדין איסור הוראה בפני רבו<sup>20</sup>. ומשמע שרש"י נמשך להבנתנו הלכאורית שגדר האיסור הוא שאסור לזלזל בכבוד רבו ע"י שפוסק מבלי ליטול עצה ממנו.

ונראה שדרך אחרת יש לרמב"ם בהבנת דברי רבינא וגדר איסור הנ"ל. הרמב"ם כותב<sup>21</sup>, „ומלת אפיקורוס היא ארמית ענינה מי שמפקיר ומבזה את התורה או לומדי" „...<sup>22</sup>. ולפי דבריו, הקשה רבינא אם הוראתו או תוכחתו שהיתה להפריש אחר מאיסור שהורה בפני רב אשי, רבו – „מתחזא כאפקרותא", פירושו – אם ע"י הוראתו זו נראה כמי שרוצה לפקר עצמו מכבוד רבו ולהסיר מעצמו עול כבודו. ורמב"ם יפרש שאלתו של רבינא לשיטתו, שפחד שאולי ע"י דבוריו לעברין יצא מגבולותיו הקבועות לתלמיד ע"י המסורה ועשה עבודת רבו, ועבר על איסור הוראה בפני הרב.

שיעור ג' פרסאות הקובעת מקום הרב מקורו במס' סנהדרין<sup>3</sup>. „... ותניא תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו אלא אם כן היה רחוק ממנו שלש פרסאות כנגד מחנה ישראל...". מאחר שהמסורה של רב לתלמיד התחילה במחנה ישראל במדבר, מסתבר ללמוד כל גדריה ממקורה. וקבעה שם „מקום הרב", כלומר מקומו של משה רבן של מחנה ישראל, הוא מחנה ישראל שהוא שלש פרסאות. וגדרי המסורה אינם משתנים מדור לדור וכן „מקום הרב" נחשב כשלש פרסאות בכל זמן. ותלמיד נחשב כמורד נגד מקומו שקבעו לו המסורה אם מתכוין להסיר ממנו אחד מכל גדרי המסורה לפעול כ„רבו" המוגדר בפרשת המסורה.

(18) עירובין שם.

(19) משלי כא, ל.

(20) וכן פירש רש"י במס' כתובות ס:

(21) רמב"ם, פירוש המשניות למס' סנהדרין, פ"י, משנה א', סוף ד"ה „ועתה אחל לדבר".

(22) ע"ע ערוך ערך „אפיקורוס".

וכל זה לא שייך אליבא לרש"י שמגדיר איסור הוראה במקום רבו – שאסור להתחצף כלפי רבו. האם יש שיעורים בחוצפה? לכן הוסיף רש"י לבאר<sup>23</sup>, „דכל מאן דבעי מילתא אזיל לגבי משה דכתיב<sup>24</sup>”... והי' כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה”, אע"ג שהמחנה ג' פרסאות ואתו לגבי משה רבותא דמשנה שאני...” הרי הדין שאין להורות במקום רבו הוא חידוש בגדר כבוד הרב ועונש המורה נלמד מבני אהרן. אמנם אזהרתו, לדברי רש"י נלמד ממה שמאחר שמשה הרחיק עצמו מהמחנה, הם לא שאלו הלכות מאהרן ובניו, תלמידי משה<sup>25</sup> אלא ממה שטרחו לצאת ממקומם עד ג' פרסאות בערך. ואין לך להוציא מן הדין אלא הגדרים שיש ללמד ממצבם במדבר.

ז

ובאיזה תלמיד עוסקת ההלכה? למדנו במס' עירובין<sup>8</sup>: „א"ל [רבינא לרב אשי] והא רב המנונא אורי בחרתא דארגו (פירש"י – הואיל ולא היה רבו דר בה אעפ"י שהיתה בבבל) בשני דרב חסדא. א"ל לאו אורי אתמר, א"ל אתמר אורי ואתמר לא אורי – בשני דרב חסדא דתלמיד חבר דיליה הוה...”

ופירש רש"י: „תלמיד חבר חכם כמותו אלא שלמד ממנו דבר אחד או יותר”.

הרשב"א בתשובותיו<sup>26</sup> פוסק שתלמיד גמור בלבד צריך ליזהר באיסור הנ"ל ולא תלמיד חבר כמסקנא הלכאורית של הסוגיא הנ"ל. וכן מבאר הב"י<sup>27</sup> שהיא שיטת הרמב"ם. וכן מו"ד ברמ"א<sup>28</sup>, „וכל זה ברבו מובהק אבל בתלמיד חבר אפי' תוך ג' פרסאות שרי (רי"ף ורמב"ם כדאיתא בב"י)”.

בעלי תוספות חולקים עליהם<sup>29</sup> וכתבו לחלק בין תלמיד חבר שאסור להורות תוך ג' פרסאות מרבו בלבד, וכן תלמיד גמור שאסור להורות גם חוץ לג' פרסאות. וברור שהמסורה לא קבעה תלמיד חבר לתלמיד אצל רבו חברו. ואע"ג שמחויב התלמיד לכבד רבו חברו לקום לפניו ובכיו"ב<sup>30</sup> אם יחלוק עליו אינו חולק בזה על שרשרת המסורה ובמקומו בה. בעלי תוס' יסברו כדברי רש"י הנ"ל, שאיסור הוראה נובע מחיוב התלמיד לכבד ולירא רבו, ולכן מובן שתלמיד חבר המחויב בכבוד רבו חברו מחויב ג"כ ליזהר מלהורות במקום רבו.

אמנם לרמב"ם אליבא לב"י שסו' שאיסור הוראה לא ניתן למחילת רבו, וסו' ששייך אצל רבו מובהק בלבד כלו', „מי שלמד ממנו רוב חכמתו”<sup>31</sup> ברור שהאיסור נובע מחיובו לכבד שרשרת המסורה וכל פרטיה<sup>32</sup>.

(23) סנהדרין ה: רש"י ד"ה

(24) שמות לג, ז.

(25) עירובין נד:

(26) שו"ת הרשב"א סי' קיא.

(27) ב"י יו"ד סי' רמ"ב ד"ה „ונראה” וע"ע ערוה"ש יו"ד סי' רמ"ב סעיף י"ב.

(28) יו"ד שם, רמ"א סעיף ד.

(29) עירובין סב: תוד"ה „רב חפצא אורי בכפרי וכו'”.

(30) יו"ד שם סעיף ל.

(31) רמב"ם הל' ת"ת פ"ה הל"ט.

(32) ולכאורה אין זו שיטת הרשב"א שהוא סו' שם בתשובה שמחילת הרב מהני לתוך ג' פרסאות, אלא סו'

שזו אחת מהלכות כבוד הרב השייכות אצל רבו מובהק לבד.

## ח

ע"פ הבנתנו בסוגיא יש לבאר מחלוקת ראשונים, אם איסור הוראה בפני רבו שייך אצל דינים המבוררים בידי בעלי דינים לדונם. כתב המהרי"ק<sup>33</sup> שאין שום איסור למבורר לפסוק הלכה במקום רבו מאחר שזה גופא הדין של „זבל"א". ונראה לבאר דבריו ע"פ שיטת רש"י שאיסור הוראה הוא שאסור לתלמיד להתחצף לפסוק הלכה במקום רבו אמנם בדינים כבר קבעה ההלכה שלכל בע"ד הזכות לברר דין מאיזה טעם שיש לבע"ד. ואם כן תלמיד המקבל להיות מבורר אינו מתחצף בזה לאמר שיכול להספיק עבודת וחכמת רבו, אלא מקבל תפקידו בהבנת שנוח לבע"ד שישתתף בהדיון. אמנם ממה שרמב"ם פוסק איסור הוראה בפני רבו בהלכות תלמוד תורה וגם בהלכות סנהדרין<sup>34</sup> משמע שכל דין צריך ליזהר מזה אפי' מבורר ע"י בע"ד. ומסתבר שכן ההלכה לשיטתו, שכונת הדין אינו צובע מעשיו וכשישתתף בב"ד במקום רבו עדיין „מסיג גבולו" שקבעה לו המסורה.

## ט

כמה אחרונים העלו שאסור לפסוק מבלי להסתכל בספרים אפי' אם יודע פסקו של השאלה מטעם ש„הספרים הם הם רבותינו"<sup>35</sup>, ולכאורה הדין תלוי על הבנתנו בסוגיא. אליבא לשיטת רש"י, שאסור להתחצף בהוראה במקום רבו; קשה לומר שתלמיד שיפסוק מבלי להביט בספרים מתחצף כנגדם. אמנם אליבא לדברי הרמב"ם, אפשר לומר שהמסתכל בספרים קודם שיפסוק שומר על השלבים ותהליכי המסורה וממלא תפקידו כ„תלמיד" כפי מקום שקבעה לו המסורה.

## י

סיכום הדברים: המדרשים הציגו עבירת נדב ואביהוא בכ' אופנים, שהורו באופן שהעיון פנים לרבים או שהורו באופן שמרדו נגד רבם, וממילא מרדו נגד המסורה שקבעו לתלמיד כרבו. הצבענו שהראשונים נחלקו בהגדרת האיסור. רש"י ור"ן וסיעתם סוברים שהאיסור הוא איסור פגיעה בכבוד הרב כדרך הראשון שהצגנו לעיל ולכן הרב יכול להרשות לתלמידו להורות במקומו שהרב שמחל על כבודו, כבודו מחול. רמב"ם, ובעלי תוס' וסיעתם נקטו דרך השני שהצגנו לעיל ולכן פסקו שאין בידי הרב להרשות לתלמידו להורות במקומו שאין בידו למחול על כבוד המסורה. בארנו כמה חילוקים להלכה הבנויים על מחלוקת בהגדרת האיסור.

(33) ב"י לטור יו"ד ס' רמ"ד ד"ה „והרי"ף והרמב"ם", שו"ת מהרי"ק קס"ט מו"ד ב"י יו"ד רמ"ב.

(34) רמב"ם הלכות סנהדרין פ"כ הלכה ט.

(35) שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' ס"ד, וע"ע פ"ת ליו"ד שם ס"ק ב'.

הרב אליהו הלוי סולוביצ'יק  
 ר"מ, ישיבת בריסק, שיקאגו

## בענין בין השמשות

שבת דף לד: „ת"ר ביה"ש ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה מטילין אותו לחומר שני ימים ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה ר' נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו. אמר מר מטילין אותו לחומר שני ימים למאי הלכתא אמר רב הונא בריה דרב יהושע לענין טומאה כדתנן ראה שני ימים בין השמשות ספק לטומאה ולקרובן ראה יום אחד בין השמשות ספק לטומאה. וברש"י בד"ה ספק לטומאה ולקרובן פירש דספק לטומאה משום ד„שמא בין השמשות הראשון כולו מן היום וביה"ש השני כולו מן הלילה ונמצא יום אחד הפסק בינתיים וטהור...". ובתוס' הקשו דאי ראשון כולו מן היום שני נמי כולו מן היום, ועוד דמפורש לקמן דהעושה מלאכה בשני בין השמשות חייב חטאת ממה נפשך ולרש"י הא איכא למימר שמא ביה"ש דע"ש כולו יום וביה"ש דמוצ"ש כולו מן הלילה. התוס' דוחים שיטת רש"י מתרי טעמי, חדא מסברא דאם נימא דביה"ש הראשון כולו מן היום הרי דיש לביה"ש דין יום וא"א לתלות דביה"ש השני מן הלילה, ועוד דמפורש כן בגמ' לענין עושה מלאכה בשני בין השמשות. ומחומר הקושיות נגד דברי רש"י יש מהראשונים שכתבו דאין כונת רש"י דכל ביה"ש הראשון מן היום וכל ביה"ש השני מן הלילה כ"א דזמן הראייה שבביה"ש הראשון הוא מהיום וזמן הראייה שבביה"ש השני הוא מהלילה. (עיין בתוס' רי"ד ובחידושי הריטב"א החדש, וכן כתבו כמה מן האחרונים עיי"ש בפני יהושע ובחידושי הרש"ש.) אמנם שמעתי מאמו"ר שליט"א דמה שהקשו התוס' נגד סברת הדין יש ליישב ע"פ דברי הריטב"א ביומא (דף מז:): דביה"ש אינו ספק של חסרון ידיעה כ"א שיש בו מן היום ומן הלילה. זאת אומרת דמכיון דיש בביה"ש מסימני היום וגם מסימני הלילה והלא אי אפשר להיות דין יום ולילה בשעה אחת, נאמרה ההלכה דביה"ש נידון כספק. והוא אחד מדיני התורה דיש לביה"ש דין ספק וא"א לברר ספק זו דאינו ספק של חסרון ידיעה כלל. ולפי"ז י"ל דסובר רש"י דיש להסתפק דלמא ביה"ש הראשון הוא מן היום וביה"ש השני מן הלילה, דאין זה ספק של חסרון ידיעה דנימא ממה נפשך שניהם מן היום או שניהם מן הלילה, כ"א דהוא דין ספק דכך הוא דין התורה דנידון כספק, אכן דברי רש"י עדיין צ"ב דמפורש בגמ' לענין עשה מלאכה בשני ביה"ש דאם הראשון מן היום גם השני מן היום וכמו שהקשו התוס'.

ובהסבר דברי רש"י יש להקדים ביאור הסוגיא דהוריות דף ג: דתנן שם הורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהן בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן והלך ועשה על פיהן ר' שמעון פוטר ור' אלעזר אומר ספק. ובגמ' שם תני ר"מ מחייב ור"ש פוטר ר"א אומר ספק משום סומכוס אמרו תלוי אמר ר' יוחנן אשם תלוי איכא בנייהו... אמר ר' יוסי בר אבין ואיתימא ר' יוסי בר זבידא משל דסומכוס למה הדבר דומה לאדם שהביא כפרתו בין השמשות ספק מבע"י נתכפר לו ספק משחשכה נתכפר לו שאין מביא אשם תלוי. וברש"י בד"ה איכא

בינייהו כתב „דהכי קאמר סומכוס מעשה שלו תלוי הוא וליכא למימר שמא תולה בעצמו הוה דלא הוי בר חיוב מעליא דהיכא דהוי לפניו חתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן ואכלו בדין הוא דמביא אשם תלוי משום דאיכא למימר שמא חלב ממש אכל דהוי בר חיוב מעליא אבל הכא ליכא למימר שמא תולה בעצמו ממש הוא שהרי על פי הוראה הוא עושה הלכך מעשה שלו תלוי הוא דצד חיוב שלו תלוי הוא דלא הוי צד חיוב מעליא הלכך אינו מביא אשם תלוי“. ודברים אלו צריכים הסבר דאם איכא ספק שמא תולה בעצמו הוא למה ליכא צד חיוב מעליא דנימא דאינו מביא אשם תלוי. גם בביאור משל דסומכוס כתב רש"י כעין דברים אלו וז"ל והא הכא דביה"ש לית ביה צד חיוב מעליא דליכא למימר שמא משחשכה נתכפר לו שהרי ביה"ש כהרף עין ואין אדם בעולם יכול לעמוד עליו אם מן היום או מן הלילה ופטור ה"נ ליכא למימר שמא ממש תולה בעצמו שהרי כבר הורו ב"ד, ע"כ. וצ"ב דלמה ליכא בביה"ש צד חיוב מעליא וכן למה תלה רש"י משל דסומכוס בשיטת ר' יוסי דביה"ש כהרף עין.

והנה בתוס' הרא"ש למסכת שבת (דף לד:) כתב ד„כולהו תנאי נמי מודו דבין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא אלא דמספקא להו מתי הוא אותו הרף עין“. וכן כתב בחידושי רבינו חיים הלוי (הלכות עירובין) „דהדין ביה"ש של כהרף עין זה נכנס וזה יוצא הוא אליבא דכו"ע, אלא דלר"י ור"נ דס"ל ספק השני של ביה"ש אם הוא יום או הוא לילה ובכל הזמן הוא ספק, לא ידעינן אימתי הוא שעת הכהרף עין שזה נכנס וזה יוצא“. ונראה לומר בביאור דבריהם דביה"ש דכהרף עין הוא דין ספק והוא אחד מדיני התורה אלא דלר"י ור"נ איכא ספק שני של חסרון ידיעה מתי הוא זמן ביה"ש של כהרף עין. לפי הריטב"א ביומא ביה"ש הוא דין ספק, אכן בתוס' בשבת (דף לה. בד"ה תרי תילתי מיל) משמע דביה"ש הוא ספק של חסרון ידיעה, שכתבו דמשעת צאת הכוכבים הוי לילה ומספקא ליה לר"י בכל כוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסיף העליון אם הם בינונים אם לאו. עוד כתבו שם דשעת צאת הכוכבים הוא שיעור הילוך ד' מילין מתחילת השקיעה אלא דמספקא להו מהו אדם בינוני. ולפי דברי התוס' הרא"ש ומרן הגר"ח יש לקיים דברי הריטב"א וגם דברי התוס'.

ונראה דיש מקור לזה מהירושלמי בריש מסכת ברכות. וז"ל הירושלמי, רבי יוסי ורבי אחא הוו יתבין אמר רבי יוסי לרבי אחא לא מסתברא סוף חצי מיל דרבי נחמיה כהרף עין דרבי יוסי אמר ליה אף אנא סבר כן רבי חזקיה לא אמר כן אלא כל הרף עין והרף עין שבחצי מיל דרבי נחמיה ספק הוא, ע"כ. הרי שנחלקו אמוראי בירושלמי דלר' יוסי ורבי אחא ביה"ש דרבי יוסי הוא בסוף חצי מיל דר' נחמיה (וכמו שאיתא בשבת דף לה. דשלים ביה"ש דר' יהודה והדר מתחיל ביה"ש דר' יוסי), ולרבי חזקיה ר' יוסי מספקא ליה בכל שיעור חצי מיל אימתי הוא שעת ביה"ש דכהרף עין. (ובפירוש מהר"ש סיריליאו כתב דלר' חזקיה לא נחלקו ר' יוסי ור' נחמיה כלל כ"א דר' יוסי מפרש דברי ר' נחמיה.) ולהלן בירושלמי „אמר רבי מנא קשייתה קומי דרבי חזקיה כד תנינן תמן (זבים פ"א מ"ו) ראה אחת ביום ואחת בין השמשות אחת ביה"ש ואחת למחר אם ידע שמקצת הראייה מהיום ומקצתה למחר ודאי לטומאה ולקרבתן ואם ספק שמקצת הראייה מהיום ומקצתה למחר ודאי לטומאה וספק לקרבן. רבי חייא בר יוסף בעא קומי רבי יוחנן מאן תנא ראייה נחלקת לשנים רבי יוסי אמר לה קשתה על דעתך דאת אמר כל הרף עין והרף עין שבחצי מיל דרבי נחמיה ספק הוא למה, א"ל קשתיה לכשיבא אליהו ויאמר זהו בין השמשות“, (זהו סיום דברי הירושלמי לגרסת

הגר"א). והר"ש סיריליאו ובעל ספר חרדים פרשו דרב חייא בר יוסף הקשה לר' יוחנן על הא דתנן אם יודע שמקצת הראייה מהיום ומקצתה למחר ודאי לטומאה ולקרבת דזה שייך רק בנמשכה הראייה כשיעור ביה"ש וא"כ אף בלי הך דינא דימים מחלקים תנן בפ"א דזבים דאם ראה אחת מרובה כשלש שהוא כמין גד יון לשילוח שהן כדי ב' טבילות וכשני ספוגין הרי זה זב גמור. ותירץ ר' יוחנן דהך מתניתין ר' יוסי היא דסבר ביה"ש כהרף עין ולכן שייך ראייה שנמשכה כל ביה"ש אף שאינה מרובה כשלש. וזהו שהקשה רבי מנא לר' חזקיה דלדבריו גם לר' יוסי שיעור ביה"ש הוא יותר משיעור ראייה המרובה כשלש, דגם לר' יוסי יש ספק בשיעור חצי מיל, ואמר ליה רבי חזקיה דדינא דמתניתין שייכת לכשיבא אליהו ויאמר זהו ביה"ש דכהרף עין, ובראה קודם ביה"ש ונמשכה לאחר ביה"ש נחלקה הראייה לשתיים. הרי מבואר בדברי ר' חזקיה דלר' יוסי איכא דין ספק של ביה"ש כהרף עין ואף ע"י אליהו לא יתברר, ואיכא עוד ספק מתי הוא אותו כהרף עין וזהו ספק של חסרון ידיעה שיתברר ע"י אליהו.

ולר' יוסי ורב אחא החולקים על רבי חזקיה וסברי דביה"ש דר' יוסי הוא בסוף ביה"ש דר' נחמיה (וכמו שמצינו בשבת דף לה. דביה"ש דר' יוסי הוא בתר דשלים ביה"ש דר' יהודה) לא נתבאר אם טעמא דר' נחמיה הוא משום דאיכא ספק אימתי הוא שעת ביה"ש דכהרף עין וכמו שסובר ר' חזקיה. ועכ"פ מדחזינן דלר' חזקיה ספק של כהרף עין הוא דין ספק וספק של חצי מיל הוא ספק של חסרון ידיעה בודאי י"ל כדברי הרא"ש דר' נחמיה ור' יהודה סברי דאיכא ספק של כהרף עין אלא דלא ידעינן אימתי הוא אותו עת של כהרף עין (אף להחולקים על ר' חזקיה בירושלמי וכשיטת הבבלי). ומש"כ בדברי הירושלמי הוא ע"פ גרסת הגר"א, אכן בפירושי מהר"ש סיריליאו ובעל ספר חרדים מוסיפים על הגרסא ולדבריהם השיב עוד ר' מנא לר' חזקיה „לכשיבא אליהו ויאמר זהו בין השמשות מאן פליג". והבעל ספר חרדים פירש, מאן פליג לך שיודיע ההרף עין אימת ולא יודיע מהו ההרף עין עצמו, וכעין זה כתב גם מהר"ש סיריליאו. ולדבריהם ר' מנא חולק על עיקר דברי ר' חזקיה וסובר דספק של כהרף עין הוא ספק של חסרון ידיעה שיתברר ע"י אליהו.

ועיין בר"ש במסכת זבים (פ"א מ"ד) שכתב „וצריך לדקדק דר' יוסי הוא דאמר בסוף במה מדליקין בין השמשות כהרף עין ומה תחלה וסוף יש בו ושמא מספקא ליה אותו כהרף עין אימת הוי... בהכי פליגי דלר' יהודה ור' נחמיה שיעורא דידהו יש לספק אי כולו יום או כולו לילה או חציו יום וחציו לילה אבל לרבי יוסי דאמר כהרף עין על כל משהו ומשהו של בין השמשות דידיה יש לספק אי כולו יום או כולו לילה או חציו יום וחציו לילה". ומשמע מדברי הר"ש דמלבד דפליגי ר' יהודה ור' יוסי בשיעורא דביה"ש פליגי נמי ביסוד ספיקו, דלר' יהודה הוי חדא ספיקא דהיינו אם כולו יום או כולו לילה או חציו יום וחציו לילה, ולר' יוסי איכא תרי ספיקי דאיכא דין ספק של ביה"ש כהרף עין ואיכא עוד ספק של חסרון ידיעה מתי הוא אותו זמן של כהרף עין. ולהר"ש צ"ל דלשיטת הבבלי והחולקים על ר' חזקיה בירושלמי ליכא ספק של כהרף עין כלל לר' יהודה ור' נחמיה ודלא כדברי התוס' הרא"ש. (ולהר"ש אפשר דגם לר' חזקיה איכא מח' בין ר' יוסי ור' נחמיה, דלר' יוסי איכא תרי ספיקי, דין ספק דכהרף עין ועוד ספק אימתי הוא אותו שעת כהרף עין, ולר' נחמיה איכא רק חדא ספיקא של ביה"ש, ודלא כפירוש הר"ש סיריליאו). ולהר"ש צ"ע לשיטת הבבלי והחולקים על ר' חזקיה בירושלמי אם ביה"ש דר' יהודה ור' נחמיה הוא דין ספק או ספק של חסרון ידיעה.

ועכ"פ מדחזינן דלר' חזקיה ר' יוסי סובר דספק של חצי מיל הוא ספק של חסרון ידיעה וספק של כהרף עין הוא דין ספק, בודאי אפשר לומר דגם להחולקים על ר' חזקיה ביה"ש דר' יוסי דהוא כהרף עין הוי דין ספק וביה"ש דר' יהודה ור' נחמיה הוא ספק של חסרון ידיעה.

ולפי זה מבוארים דברי רש"י בהוריות שכתב „דבין השמשות לית ביה צד חיוב מעליא... שהרי ביה"ש כהרף עין ואין אדם בעולם יכול לעמוד עליו אם מן היום או מן הלילה“, דביה"ש דכהרף עין הוא דין ספק (דהיינו ביה"ש דר' יוסי, ולתוס' הרא"ש אף לר' יהודה איכא ביה"ש דכהרף עין אלא דלא ידעינן אימתי הוא) ולית בה צד חיוב מעליא, דצד חיוב מעליא היינו שיש להסתפק דלמא הוי ממש משחשכה, משא"כ בביה"ש דכהרף עין דיש בו מן היום ומן הלילה ונידון כספק. אכן ביה"ש דר' יהודה הוא ספק של חסרון ידיעה (בן אם נאמר כהתוס' הרא"ש דאיכא ספק מתי הוא שעת כהרף עין ובין אם נאמר דאיכא רק חדא ספיקא של חסרון ידיעה וכמו שאפשר לומר להר"ש) ואיכא צד חיוב מעליא דיש לחוש דלמא משחשכה ממש נתכפר לו. ומבואר בלשון רש"י דהא דאיתא בגמ' דביה"ש דר' יוסי כהרף עין „ואי אפשר לעמוד עליו“ היינו דהוי דין ספק ואי אפשר לבררו.

ומעתה יש לבאר המח' בין ר"א וסומכוס בהורו ב"ד וידעו שטעו וחזרו בהן והלך ועשה על פיהן. ונראה דלרש"י יסוד המח' הוא בזה, דלר"א היכא דעשה על פיהן לאחר שחזרו בהן איכא ספיקא דדינא אם מקרי תולה בב"ד או לאו, דמצד אחד י"ל דהוי כתולה בב"ד ממש ומצד השני י"ל דהוי כתולה בעצמו ממש, והוא ספק של חסרון ידיעה. והיינו דא"ר זירא „משל דר"א למה הדבר דומה לאדם שאכל ספק חלב ספק שומן ונודע לו שמביא אשם תלוי“. אמנם לסומכוס ליכא ספק של חסרון ידיעה כלל, אלא דמכיון דעשה על פיהן הרי איכא צד תולה בב"ד ומכיון שכבר חזרו בהן הרי איכא צד תולה בעצמו, ומשום דהוי תולה בב"ד במקצת ותולה בעצמו במקצת נידון כספק, והוי דין ספק כעין ביה"ש דכהרף עין. והא דאיתא בגמ' אליבא דסומכוס, לא אשכח איניש דמשייליה“, היינו דמשום הכי סובר סומכוס דא"א להסתפק דלמא מקרי תולה בעצמו ממש דצד פטור שייך ביה טפי כדפירש ברש"י, ואעפ"כ מכיון דאיכא צד תולה בב"ד הוי דין ספק תולה בב"ד. ולכן סובר סומכוס דליכא חיוב אשם תלוי דרק בספק של חסרון ידיעה דאיכא צד חיוב מעליא יש דין אשם תלוי ולא בדין ספק דליכא צד חיוב מעליא דליכא למימר שמא תולה בעצמו ממש הוא. וזהו דאיתא בגמ' „משל דסומכוס למה הדבר דומה לאדם שהביא כפרתו בין השמשות ספק מבעו“י נתכפר לו ספק משחשיכה נתכפר לו דאין מביא אשם תלוי“, וכמו שפירש רש"י דביה"ש דכהרף עין לית ביה צד חיוב מעליא דהוי דין ספק, וה"נ בדינא דסומכוס ליכא אשם תלוי משום דליכא צד חיוב מעליא דהוי דין ספק. ולרש"י בהוריות הא דאיתא בשבת דף לה. (עיין שם בפרש"י) דהעושה מלאכה בביה"ש חייב אשם תלוי היינו רק בביה"ש דר' יהודה ולא בביה"ש דר' יוסי דהוי דין ספק.

ונראה דלפי מה שנתבאר בדברי רש"י בהוריות, אפשר לפרש דברי רש"י בשבת כפשוטן, וכפי שהבינם התוס' דסובר רש"י דיש להסתפק שמא ביה"ש הראשון כולו מן היום וביה"ש השני כולו מן הלילה. ונראה דרש"י פירש לשון המשנה במסכת זבים כפשוטו, דנראה שני ימים ביה"ש ספק לטומאה" אפילו אם ראה באותו רגע בשני ביה"ש, ולכן הוכרח לפרש דיש להסתפק שמא ביה"ש הראשון כולו מן היום ובין השמשות השני כולו מן הלילה. ולמש"נ י"ל דהך מתניתין ר' יוסי היא דביה"ש כהרף עין והוי דין ספק, ושפיר יש להסתפק שמא ביה"ש

הראשון כולו מן היום והשני כולו מן הלילה, דזהו דין התורה שיהא ביה"ש נידון כיום וכלילה, וליכא חסרון ידיעה דנימא דממ"נ הוי יום או לילה. ובאמת מבואר בירושלמי דברכות שנתבאר לעיל דהא דתנן ברישא דמתניתין „אם ידוע שמקצת הראיה מהיום ומקצתה למחר ודאי לקרבן ולטומאה“, ר' יוסי היא דביה"ש כהרף עין. וכן בתוספתא בסוף פ"ק דזבים איתא להך דינא דראה שני ביה"ש משמו של ר' יוסי, וז"ל התוספתא „וכן היה ר' יוסי אומר ראה אחת בין השמשות ספק לטומאה ופטור מן הקרבן שתיים בין השמשות ספק לטומאה ולקרבן“. והשתא שפיר י"ל דר' יוסי היא דביה"ש כהרף עין ולכן אין לומר ממה נפשך או שניהם מן היום או שניהם מן הלילה. אכן לר' יהודה דביה"ש הוא ספק של חסרון ידיעה צ"ל דאו שניהם מן היום או שניהם מן הלילה. וזהו דאמר ר' יוסי בר' זבידא העושה מלאכה בשני ביה"ש חייב חטאת ממה נפשך דמיירי בעשה מלאכה בשני ביה"ש דר' יהודה דבדאי עשה מלאכה. (ואם נימא דר' יהודה מודה דאיכא ביה"ש של כהרף עין אלא דלא ידעינן אימתי הוא אותו כהרף עין, בנוגע לשאר ביה"ש חוץ משיעור כהרף עין אמרינן דממה נפשך או שניהם מן היום או שניהם מן הלילה. והא דאמר ר' יוסי בר' זבידא דחייב חטאת היינו בעשה מלאכה יותר משיעור כהרף עין דאף בלי אותו רגע של כהרף עין י"ל דממה נפשך חייב חטאת. וברש"י בדף לה: כתב דר' יוסי בר' זבידא מיירי בעשה מלאכה בכל המשך ביה"ש דליכא לספוקי להאי בתחילתו ולהאי בסופו.)

והנה בתוס' בסוף דבריהם הביאו מהתוספתא דזבים דתני ר' יוסי דשני ביה"ש ודאי לטומאה וספק לקרבן וזה סותר דברי המשנה דשני ביה"ש ספק לטומאה. ותירצו בתוס' דבתוספתא מיירי בראה בשניהם בתחילת ביה"ש או כל ביה"ש דליכא למימר הראשון מן היום והשני מן הלילה. ולמש"כ בשיטת רש"י קשה דאף בראה בשניהם באותו רגע, לר' יוסי דביה"ש כהרף עין יש להסתפק שמא ראשון מן היום ושני מן הלילה. אמנם בתוספתא שלפנינו איתא כלשון המשנה דשני ביה"ש ספק לטומאה ולקרבן, וכן הביא הר"ש בסוף פ"ק דזבים, וניחא גם לשיטת רש"י.



## הרב יוסף הלוי סולוביציק ירושלים

### עדים שאמרו תנאי היו דברינו

הגמרא במס' כתובות דף יט: אומרת וז"ל: „בעא מיניה רבא מר' נחמן תנאי היו דברינו מהו מודעא ואמנה היינו טעמא דקא עקרי ליה לשטרא והאי נמי קא עקר לשטרא או דילמא תנאי מילתא אחריתי א"ל כי אתו לקמן לדינא אמרינן להו זילו קיימו תנאיכו וחותרו לדינא...". ונחלקו הראשונים בסוגיא אם העדים נאמנים לומר תנאי היו דברינו גם בכתב ידם יוצא ממקום אחר. שיטת ר' האי גאון היא שהם נאמנים בזה גם בכתב ידם יוצא ממקום אחר. הרמב"ן חולק עליו ואומר שהם נאמנים בזה רק באין כתב ידם יוצא ממקום אחר. לפי הרמב"ן נאמנותם בזה היא רק מדין חסרון קיום וממילא בכתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים שהרי השטר הוא מקויים ממקום אחר. ברם, לפי ר' האי גאון נאמנותם בזה היא לאו דוקא מדין חסרון קיום אלא היא מדין פירוש ובירור דבריהם הראשונים וממילא הם נאמנים בזה גם בכתב ידם יוצא ממקום אחר.

הר"ן מקשה נגד הרמב"ן אם בכתב ידם יוצא מקום אחר אינם נאמנים מפני שהם חוזרים ומגידיים נמצא שדנים עדותם הראשונה כאילו כתבו בפירוש שנעשה אותו מעשה בלי שום תנאי וא"כ אפילו באין כתב ידם יוצא ממקום אחר א"א להאמינם שהרי משימים עצמם רשעים ואומרים שהעידו שקר בשטר. וכן יש להקשות נגד שיטת הרמב"ן לר' נחמן שהעדים אינם נאמנים במודעא ואמנה אפילו מדין חסרון קיום באין כתב ידם יוצא ממקום אחר מפני שהם מכחישים בזה עדות השטר א"כ למה הם נאמנים מדין חסרון קיום לומר תנאי היו דברינו? הלא גם באומרים תנאי היו דברינו הרי הם מכחישים עדות השטר שהרי מטעם זה אומר הרמב"ן שאינם נאמנים בכתב ידם יוצא ממקום אחר שהם חוזרים ומגידיים על עדותם הראשונה!

והנה הרמב"ן כתב בתוך דבריו וז"ל: „...ובודאי כיון שכתב ידן יוצא ממ"א לא מפיהן אנו חייין ולא עדיפי מעדים דעלמא אלא גריעי מינייהו היכא דחוזרין ומגידיין...". שיטת הרמב"ן היא שהעדים עצמם אינם נאמנים כלל מפני שהם חוזרים ומגידיים ועדים אחרים נאמנים רק להכחיש את השטר מדין של „תרי ותרי“. ברם, הב"י בחו"מ סימן כ"ט מביא בשם הרשב"א בתשובותיו, שאף שהעדים עצמם אינם נאמנים כלל מ"מ עדים אחרים נאמנים להעמיד את השטר כשטר שיש בו תנאי. וכן נראה מדברי הרשב"א פה בסוגיא שכתב וז"ל: „...אבל כשכתב ידן יוצא ממ"א דלאו מפיהן אנו חייין לא מהימני דהוו להו כחוזרים ומגידיים וגריעי מעדים אחרים דמהימני...". וצריכים להבין שיטת הרשב"א שהרי הוא מקבל שיטת הרמב"ן שבאומרים תנאי היו דברינו יש בזה הכחשת השטר ומטעם זה חשובים העדים עצמם כחוזרים ומגידיים. וא"כ גם בעדים אחרים מכיון שהם מכחישים את עדות השטר איך נאמנים בזה נגד עדי השטר יותר מ„תרי ותרי“?

והנה ז"ל הריטב"א בהמשך הסוגיא: „...דכיון שאמרו שניהם כתב ידינו הוא זה נתקיים השטר וכשחזרו ואמרו תנאי היו דברינו הרי הוא כאלו ראו שנים אחרים ואמרו תנאי היו

דבריהם ולהוי כתרי ותרי ואי תפס לא מפקינן מיניה א"נ להוי כאילו הם חזרו והעידו לאחר כדי דבור שתנאי היה דבריהם שאינם נאמנין כלל דכיון שהגידו שוב אין חוזרים ומגידין". הריטב"א בלשונו השני' מקבל שיטת הרמב"ן. ברם, בלשונו הראשונה סובר הריטב"א שהעדים עצמם באומרים על תנאי היו דברינו הם נאמנים להכחיש עדותם בשטר מדין, תרי ותרי" כעדים אחרים המכחישים את עדות השטר. וצריכים להבין את זה שאם באמת יש בזה הכחשת השטר אז א"א להאמין העדים עצמם כלל שהרי הם חוזרים ומגידין על עדותם הראשונה.

והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ג מהלכות עדות הלכה ז': "...וכן אם אמרו אמנה היו דברינו אין נאמנים שהמעיד על שטר אמנה כמעיד בשקר". שיטת הרמב"ם היא שעדות אמנה היא כעדות שקר. ברם, הר"ן כתב וז"ל: "...הילכך כי אמרי עדים בענין זה כתבנו לא משוי נפשיהו רשיעי אלא דכיון דאמר ר' כהנא דאסור למלוה שישהה שטר אמנה בתוך ביתו סהדי נמי אי עבדי הכי אע"ג דמדינא מצו למיעבד לא שפיר עבדי". שיטת הר"ן היא שאין עבירה גמורה בעדות אמנה אלא שהיא עולה כמלוה המשהה שטר אמנה בתוך ביתו. (בספר קצות החושן סימן ל"ה ס"ק ד' הביא בשם התומים שמי שחתם על שטר אמנה פסול לעדות. וחלק עליו שאין בעדות אמנה כי אם עולה כמלוה המשהה שטר אמנה בתוך ביתו ואינו נפסל לעדות בכך. לכאורה פלוגתתם היא מח' הרמב"ן והר"ן שלפנינו). וצריכים להבין יסוד פלוגתתם בזה.

והנה בשטרות ההלכה היא שכותבים שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו. ושמעתי מא"א מו"ר שליט"א שאע"פ שהעדים אינם עדי דיעה וגם אינם עדי הגדה על עצם ההלואה מ"מ כשהמלוה תופס השטר בידו יש בשטר בירור של עדות על עצם ההלואה. עדי השטר הם עדי ראיה ועדי הגדה רק על עשיית השטר שבחתימתם ישנה עדות ראיה ועדות הגדה על עשיית השטר. אבל על עצם ההלואה אין העדים עדי ראיה וגם לא עדי הגדה שהרי בשעת חתימתם שהיא שעת ראיתם והגדתם עדיין לא היתה הלואה. אלא שאם המלוה מוחזק בשטר אז מדיני שטר ישנה הלכה מיוחדת של ראית שטר ובירור של עדות על ההלואה עצמה בלי עדות ראיה ועדות הגדה. עדי השטר שבשעת חתימה היו עדי ראיה ועדי הגדה על עשיית השטר בשעת מסירת השטר ליד המלוה נהפכים להיות עדי בירור על ההלואה עצמה.

והנה בשטר מקוים הבא לפנינו ישנה עדות בשטר שהשטר איננו שטר אמנה. ונראה שלפי הרמב"ם זה מונח לא רק בראית השטר שהיא ראיה על ההלואה עצמה, אלא זה מונח גם בעדות הגדה בשעת חתימה שאז הם חותמים ומעידים על עשיית השטר, והם גם מעידים שהשטר איננו שטר אמנה. ממילא סובר הרמב"ם שאם השטר הוא באמת שטר אמנה אז הרי עדי השטר הם כמעידים בשקר. ברם, שיטת הר"ן היא שיש בזה רק ראית שטר שהיא בירור של עדות על ההלואה עצמה וממילא ישנה ראיה שאין השטר שטר אמנה. אבל בעדות הגדה של חתימה אין העדים מעידים שהשטר איננו שטר אמנה. בעדות הגדה של חתימה העדים מעידים אך ורק על עשיית השטר. ממילא אף אם באמת השטר הוא שטר אמנה מ"מ אין בעדותם עדות שקר שהרי בהגדה אין שקר כלל.

גם מהראב"ד בפ"ח מהלכות עדות נראה שכבר בעדות הגדה של שעת חתימה מעידים העדים על השטר שאיננו שטר אמנה. הרמב"ם שם פסק ששטר שיצא לב"ד ובאו עדים ואמרו כתב ידו הוא זה אבל מעולם לא ידענו עדות זו ואין אנו זוכרים שזה לוח מזה או

מכר לו לא נתקיים השטר והרי הם כחרשים עד שיזכרו עדותם. והשיג הראב"ד ע"ז, ובתוך דבריו כתב וז"ל: "...ויותר מזה שאפילו אמרו כתב ידנו הוא אבל מעולם לא היתה מלוה כי אם אמנה היתה אינן נאמנין...". וכתב ע"ז בספר קצות החושן סימן מ"ו ס"ק י' וז"ל: "...ולעד"נ מ"ש עד שיזכרו עדותן ואם לאו הרי הם כחרשין ל"ב שיזכרו את ההלוואה דוקא או שראו הרצאת מעות אלא אפילו שזכרו את חתימתן ושחתמו ע"י ציווי הלוה סגי בכך...". בודאי גם הראב"ד הבין שלפי הרמב"ם א"צ שיזכרו ההלוואה שהרי כותבים שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו. לפי הרמב"ם דוקא אם אינם זוכרים עדות הגדחם או בטלה העדות מדין "מפיהם ולא מפי כתבם", אבל אין דין זה שייך לראית ובירור השטר שאיננה בכלל עדות הגדה. והא שהקשה הראב"ד מאמנה היינו משום שסובר שזה שייך לעדות הגדה שהעדים כבר בשעת הגדה שהיא שעת חתימה מעידים על השטר שאיננו שטר אמנה.

ונראה שאיבעית הגמרא בתנאי אם יש להשוותו לאמנה או לא היא בעצם שאלה אם ישנה עדות הגדה שאין תנאי בשטר או שישנה רק ראית שטר ובירור של עדות שהמעשה קיים בלי שום תנאי. אם כבר בשעת עדות הגדה מעידים העדים שאין תנאי בשטר אז א"א להאמינם עכשיו שהם אומרים על תנאי נעשה השטר. ואפילו אם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר א"א להאמינם אפילו מדין חסרון קיום שהרי לפי דבריהם העידו שקר בשטר ומשימים עצמם רשעים. גם א"א להאמינם לר' נחמן מדין חסרון קיום מפני שהם מכחישים עדות הגדה שישנה בשטר ואינם נאמנים כמו שאינם נאמנים באומרים אמנה ומודעא היו דברינו. ברם, אם בשעת עדות הגדה אין העדים מעידים שאין תנאי בשטר אלא שישנה ראית שטר שהמעשה קיים בלי תנאי אז באין כתב ידם יוצא ממקום אחר נאמנים העדים להכחיש את זה מדין חסרון קיום שהרי מכיון שאין השטר מקויים לא חלה ראית השטר בכלל. ואין להקשות שהם משימים עצמם רשעים שהרי מכיון שאינם מכחישים עדות הגדחם נמצא שגם לפי דבריהם לא העידו שקר בכלל. וגם אין לדמות את זה לכתב ידם יוצא ממקום אחר ששם חלה ראית השטר ואין העדים נאמנים להכחיש ראית השטר שהיא דין עדות והעדים עכשיו הם חוזרים ומגידים על עדותם.

ונראה שר' האי גאון סובר שכל הדין של "כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד" שייך רק לעדות הגדה ולא לראית שטר שאף שהיא דין עדות מ"מ איננה עדות הגדה. ומכיון שאין ההלכה של "כיון שהגיד" שייכת לראית שטר ממילא יש לעדים עצמם נאמנות מיוחדת לפרש עדותם שבכל עדות היו העדים נאמנים לפרש ולברר עדותם אם לא היתה מניעה של "כיון שהגיד". ובנוגע לתנאי שאין עדות הגדה שאין תנאי בשטר וישנה רק ראית שטר שהמעשה קיים יש לעדים נאמנות מיוחדת לבוא ולפרש עדותם שהמעשה קיים רק בתנאי.

הרשב"א מסכים עם הרמב"ן שגם בנוגע לראית שטר ישנה הלכה של "כיון שהגיד" שגם ראית שטר היא דין עדות. אבל הרמב"ן עצמו סובר שאין לחלק בזה בין ההלכה של "כיון שהגיד" להלכה של "תרי ותרי". אם עדים אחרים באים ומכחישים ראית השטר יש בזה הלכה של "תרי ותרי" כמו שבעדים עצמם ישנה הלכה של "כיון שהגיד". ברם, הרשב"א מחלק בזה בין ההלכה של "כיון שהגיד" להלכה של "תרי ותרי". העדים עצמם אינם נאמנים להכחיש ראית השטר שגם ראית שטר היא הלכה של עדות ואין עדים נאמנים לחזור ולהגיד על עדותם הראשונה. אבל עדים אחרים נאמנים להגיד ולהכחיש ולבטל ראית השטר מכיון שאיננה עדות הגדה אלא ראיה ובירור של עדות לבד.

ובשיטת הריטב"א בלשונו הראשונה נראה שסובר לחלק בין ההלכה של „תרי ותרי“ להלכה של „כיון שהגיד“ שבראית שטר אין הלכה של „כיון שהגיד“ מכיון שאיננה עדות הגדה, אבל ישנה הלכה של „תרי ותרי“ שאין עדים נאמנים להכחיש ולבטל עדות אחרת אף שאין העדות האחרת עדות הגדה אלא בירור של עדות לבד. והא שסובר הריטב"א שהעדים עצמם אינם נאמנים כי אם כעדים אחרים היינו משום שסובר שאף בלי מניעה של „כיון שהגיד“ מ"מ אין לעדים נאמנות מיוחדת לעקור או לפרש עדותם. גם י"ל שסובר שבראית שטר שאיננה עדות הגדה אלא בירור של עדות בזה אין לעדים עצמם נאמנות מיוחדת לעקור או לפרש עדותם.

והנה הש"ך בסימן מ"ב ס"ק ב' כתב ששטר קנין על כתב שיכול להודיף כשר לר"א בעדי חתימה לבד שלר"א א"צ שהשטר יהיה מוכח מתוכו. והוסיף הש"ך על פי דברי התוס' במס' קידושין דף ט. וז"ל: „...ועוד נראה דאפילו אינו מודה שמסרו לו נאמן הלוקח והמקבל שמסרו לו דנהי דיכול המוכר או הנותן לטעון תנאי היה בו וזיפתו מ"מ אם טוען להד"מ לא מסרתי לך שטר זה מעולם אינו נאמן כיון שהשטר ביד הלוקח או המקבל כשידוע שהמוכר כתבו כגון שהוא חתום בכתיבת ידו או שעדים חתומים עליו...“, ותמהו עליו האחרונים שחילוק זה בין טענת תנאי היה בו וזיפתיה לטענת להד"מ אינו מבוסס במציאות ולגמרי מכחיש את החוש שהרי יכול להיות שדבר אחר היה כתוב מעל לחתימות העדים או מעל לחתימתו והוא מחקו וכתב שטר במקומו. וא"כ גם בטענת להד"מ יש לחשוש לזיוף כמו שיש לחשוש לזיוף בטענת תנאי. ונראה שלפי הש"ך בטענת להד"מ אין חוששים לזיוף מפני ההלכה שעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד. אבל בנוגע לתנאי שאין בשטר עדות הגדה שאין תנאי במעשה – ישנה רק ראית שטר ובירור של עדות שהמעשה קיים בלי תנאי, בזה אין הלכה של „נחקרה“. ההלכה של „נחקרה“ שייכת דוקא לעדות הגדה ששם חידשה תורה הלכה מיוחדת של שטר שאין ההגדה צריכה להתקבל בב"ד אלא מעצמה מתקבלת כעדות שהיא דרושה וחקורה. אבל בראית השטר שאיננה עדות הגדה בכלל ישנה רק ראיה ובירור של עדות ולא נאמרה ע"ז ההלכה המיוחדת של „נחקרה“. וא"כ בטענת תנאי היה בו שאינה מכחישה עדות הגדה של השטר כי אם ראית השטר בזה יש לחשוש לזיוף ואין סומכים בזה על ראית השטר.

הרב משה הלוי סולוביצ'יק  
ר"מ. ישיבת בריסק, שיקאגו

## בענין המוכר עבדו לעכו

הנה במשנה ריש מס' גיטין כתוב בזה"ל המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם... ר' יהודה אומר מרקם למזרח ורקם כמזרח מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום מעכו לצפון ועכו כצפון ר"מ אומר עכו כארץ ישראל לגיטין ע"כ ועיין בתוס'. שם שאיתא בתוך דבריו בזה"ל ועכו אע"ג דכבשוהו עולי בבל כדאמר בסוף כתובות (דף קיב.). רבי אבא הוה מנשק כיפי דעכו ובפרק מי שאחזו פריך למימר דעכו לאו מארץ-ישראל הוה הא כי הוה מפטרי רבנן מהדדי בעכו הוה מפטרי מהדדי לפי שאסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ אמר ר"ת דלא קשה מידי דעכו היתה חציה בארץ וחציה בחו"ל כדמוכח בירושלמי והכא מיירי באותו צד שבחוצה לארץ... אך קשה לר"י דאמר לקמן (דף ו:): נכנס לפניו ר' אלעא אמר ליה הלא כפר סיסאי מובלע בתחום ארץ ישראל וקרובה לציפורי יותר מעכו ומה בכך מכל מקום עכו עדיפא אע"פ שהיא רחוקה מציפורי שהיא עצמה חציה מארץ-ישראל ועוד היכי דייק לקמן דמוכר עבדו לסוריא יצא לחרות מדתנן עכו כארץ-ישראל לגיטין, לגיטין אין לעבדים לא כל שכן סוריא דמרחבא טובא אדרבה סוריא עדיפא כיון דמתני' איירי בצד של חוצה לארץ דקסבר כיבוש יחיד שמייה כיבוש והויא היא עצמה ארץ-ישראל דלהכי מיבעיא ליה אי הוי כמוכר עבדו לארץ-ישראל כיון דשמייה כיבוש או דלמא כיון דעפרה טמא כחוץ לארץ דמי ואמר ר"י דאפילו בצד של ארץ ישראל צ"ל בפני נכתב וכו' לפי שהוא בסוף הגבול ורחוק מעיקר ישוב ארץ-ישראל ומופלג מן הישיבות ובתי דינים וכן יש לתרץ גבי אשקלון וגבי רקם וחגר... וא"ת דאמר בירושלמי המוכר עבדו לעכו יצא לחרות ר"ש אביו דרבי יודן אומר אפילו מעכו לעכו וכיון דאפילו באותו צד שבארץ ישראל יצא לחרות אם כן מעכו לעכו אמאי יצא לחירות כיון דחשוב כחוצה לארץ וי"ל דנהי דחשיב כחוץ לארץ לגבי עיקר ישוב ארץ ישראל לגבי חוצה לארץ מיהא חשוב כארץ ישראל עכ"ל והנה בשלמא לגבי הדין של אמירת בפ"נ ובפ"נ אפשר להבין אמאי אפילו החלק של עכו שהוא בתוך תחום ארץ ישראל נדון כחוץ לארץ כיון שהוא רחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל לכך אין שיירות מצויות ואינן בקיאיין לשמה אמנם צריך להבין למה אליבא דשיטת הר"י המוכר עבדו מארץ ישראל לעכו שהוי בתוך תחום ארץ ישראל העבד יוצא לחרות דאי הוי ארץ-ישראל למה יגרע מיתר המקומות בארץ ישראל לגבי הלכה זו, ואיך מזכה הר"י שטרא לבי תרי שלגבי ארץ ישראל יש להצד ארץ ישראל של עכו דין חוץ-לארץ ולגבי חוץ לארץ הוי כארץ ישראל. אמנם עוד צ"ע בדברי הר"י בנוגע למה שכתוב בתוס' (בשמו) דלהכי מיבעיא אי מוכר עבדו לסוריא הוי כמוכר לארץ ישראל כיון דכבוש יחיד (אליבא דשיטת ר"מ) שמייה כבוש או דלמא כיון דעפרה טמא (אף אם נאמר דכבוש יחיד שמייה כבוש) כחוץ לארץ דמי (והעבד יוצא לחרות), ומה בכך דעפרה טמא כיון דסוריא הוי חלק מארץ ישראל מדאורייתא (אי אמרינן כבוש יחיד שמייה כבוש) וכי בבהך עסקינן שמוזהר על האיסור טומאה הלא בעבד עסקינן, וא"כ איזה שייכות יש להדין דעפרה של סוריא הוי טמא והדין של המוכר עבדו לחו"ל העבד יוצא לחרות?

והנה בגמרא שם דף ח. איתא בזה"ל בעו מיניה מרבי חייא בר אבא המוכר עבדו

לסוריא כמוכר בחו"ל דמי או לא אמר להו תניתוה ר"מ אומר עכו כארץ ישראל לגיטין לגיטין אין לעבדים לא וכ"ש סוריא דמרחקא טובא ע"כ וצ"ע לפי שיטת הרי דהא דהמוכר עבדו לסוריא יוצא לחרות הוי משום דעפרה של סוריא הוי טמא איך אמרינן דאיכא כל שכן מעכו וכי הדין טומאה של סוריא תלוי במה שהוי מרחקא טובא? והנה בירושלמי פרקא דמס' גיטין הלכה ב איתא בזה"ל רב"א אמר המוכר עבדו לעכו יצא לחרות ר' ישמעאל אבוב דר' יודן בעי ואפילו מעכו לעכו ואתייא כ"י דמר רבי יעקב בר אחא בשם ר' אמי מן תרין עובדוי דרבי אנן ילפינן עכו יש בה א"י ויש בה חוץ לארץ רבי הוה בעכו חמתון אכלון פיתה נקיייה אמר לון מה אתון לתין אמרו ליה תלמיד אחד בא לכאן והורה לנו על מי ביצים שאינן מכשירין... רבי הוה בעכו חמא חד בר נש מכיפתא ולעיל אמר ליה לית את בריה דפלן כהנא ולא הוה אבוך כהן וכו' ע"כ הרי נראה מהירושלמי דדוקא החלק של עכו שהוי חוץ לארץ הוי טמא בטומאת ארץ העמים ולא החלק של עכו שהוי ארץ ישראל. (דאי אמרינן שאפילו החלק של ארץ ישראל איכא עליה איסור טומאה מה הוי הראיה מתרי עובדי דרבי דעכו יש בה חלק ארץ ישראל וחלק חוץ לארץ) וא"כ לפי הר"י דהמשנה בריש מס' גיטין עוסק בהחלק של עכו שהוי ארץ ישראל איך מביא הגמרא ראייה מהחלק של עכו שהוי ארץ ישראל שהמוכר עבדו לסוריא יוצא לחרות כיון דלשיטת הר"י הא דמוכר עבדו לסוריא יוצא לחרות הוי משום שעפר הוי טמא והחלק של עכו שהמשנה עוסק בו לשיטת הרי אין בו אסור טומאה כמבואר בירושלמי ריש גיטין (וכן בפ"ו של מס' שביעית הלכה א). ואין לאמר דגם החלק ארץ ישראל של עכו איכא עליה דין טומאה אבל אין בו אסור טומאה שהרי מהירושלמי אינו משמע כן וכן בפ"ח ממס' אהלות משנה ט' כתוב בזה"ל ומזרח עכו ה' ספק וטהרוהו חכמים ע"כ אמנם דברי המשנה צ"ב דמה ה' הספק בנוגע למזרחה של עכו?

והנה בר"ש שם (מס' אהלות פרק יח משנה ט) איתא בזה"ל והא דתניא בתוספתא (רפ"ו) דמקואות ארץ העמים טמאה מקואיה ומדוריה ושביליה טמאין התם בעיירות של עובדי כוכבים שבא"י וקרי להו ארץ העמים ע"כ וצ"ע בלשון התוספתא וכי משום דגזרו טומאה (לפי שיטת הר"ש) על עיירות של עובדי כוכבים קרי להן ארץ העמים. והנה בהא דגזרו טומאה (לפי שיטת הר"ש) בעיירות העכו"ם שבארץ ישראל אפשר להבין את תקנה זו בשני אופנים: א) דאע"פ דאמרינן דארץ ישראל טהורה היא מ"מ גזרו טומאה על עיירות העכו"ם בארץ ישראל וכמו שגזרו טומאה על מדורות העכו"ם שבארץ ישראל. ב) דבאמת לא גזרו טומאת ארץ העמים על מקומות שבארץ ישראל אלא תקנו שאותן המקומות של עכו"ם בארץ ישראל יש עליהם חלות שם חוץ לארץ מדרבנן וממילא חל עליהם הדין (והאסור) טומאה שחל על ארץ העמים.

והנה אי נאמר כהצד השני דכל היכא דתקנו דין טומאה בארץ-ישראל תקנו על אותן המקומות שיהי עליה חלות שם חוץ לארץ אפשר להבין אמאי הברייתא קורא לאותן המקומות של עכו"ם שבארץ ישראל ארץ העמים. ולפי זה אפשר להבין השייכות בין הא דגזרו טומאה על עפרה של סוריא להא דהמוכר עבדו לסוריא העבד יוצא לחרות דכיון דתקנו שעפרה טמא איכא עליה חלות שם חוץ לארץ מדרבנן ואע"פ שמדאורייתא הוי ארץ ישראל (אליבא דשיטת ר"מ הסובר דכבוש יחיד שמייה כבוש) מ"מ מדרבנן הוי עליה חלות שם חוץ-לארץ וארץ העמים. ואפשר לאמר דזו ה' ספקו של המשנה בנוגע למזרחה של עכו דאע"פ שהוי בכלל גבולי ארץ ישראל (וכן בכלל גבולי כבוש עולי בבל אליבא דשיטת הר"י לפי

הבנת הרמב"ן בריש מס' גיטין) מ"מ כיון דהוי רחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל תקנו שיהי' עליה חלות שם חוץ לארץ, אמנם אפילו בחוץ לארץ לא כל הארצות יש עליהם דין טומאה כגון עיירות המובלעות בארץ ישראל אע"פ שהוי חוץ לארץ לכל מצוות התלויות בארץ מ"מ אין עליהם דין טומאת ארץ העמים (עיין פרק יח תוספתא א במס' אהללות) וצ"ע למה יש דין טומאה על עיירות של עכו"ם (ואפשר אפילו של כותים לאחר שעשאו כעכו"ם עיין מס' חגיגה דף כה.) בארץ ישראל ואין דין טומאה על עיירות המובלעות בתוך תחום ארץ ישראל אע"פ שהם הוי חוץ לארץ גמור. ונראה פשוט דאע"פ שהעיירות המובלעות בתחום ארץ ישראל הוי חוץ לארץ כיון דלא הוי ערי עכו"ם אינם נחשבים לארץ העמים, אלא הוי חוץ לארץ גרידא, ומ"מ אותן עיירות שאינן מובלעות בתחום ארץ ישראל אע"פ שהוי עיירות ישראל מ"מ ארץ העמים מקרי ודין טומאה עליה. וכן בנוגע לעיירות ישראל מ"מ ארץ העמים מקרי ודין טומאה עליה. וכן בנוגע לעיירות הסמוכות לארץ ישראל אין עליה שם ארץ העמים אם יכול להכנס בהם בטהרה, ובנוגע למזרח עכו היו מסתפקים אי איכא עליה חלות שם ארץ העמים אולם חלות שם חוץ לארץ בודאי איכא עליה מדרבנן כיון דהוי רחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל.

ולפי זה אפשר להבין הסוגיא בגיטין דף ח. אליבא דשיטת הר"י דמצד אחד הרי סוריא הוי ארץ ישראל מדאורייתא כיון דהגמרא שם אזיל בשיטת ר"מ הסובר דכבוש יחיד שמיה כבוש וא"כ העבד הנמכר מארץ ישראל לסוריא הוי נמכר מארץ ישראל דאורייתא לארץ ישראל דאורייתא ואינו מפסיד (מצד ההלכה) כלום במה שהוא עכשיו שייך לאדון בסוריא. אמנם לאידך גיסא הרי גזרו שעפר סוריא הוי טמא בטומאת ארץ העמים ואפשר דהפשט בתקנה זו הוי שעשו את סוריא לחוץ לארץ ולכן העבד הנמכר מארץ ישראל לסוריא הוי נמכר ממקום שהוי ארץ ישראל גמור למקום שהוי ארץ ישראל מדאורייתא ומ"מ חלות שם חוץ לארץ עליה מדרבנן. וא"כ הספק של הגמרא הי' בנוגע להתקנה של עפר סוריא שמטמא אם הפשט הוי שתקנו שמדרבנן סוריא הוי חוץ לארץ או דסוריא הוי ארץ ישראל גמור אלא תקנו על עפרה דסוריא דין טומאה מ"מ, (ואפשר לאמר דרק לגבי סוריא הי' אפשר להסתפק כיון דהדין טומאה שייך רק בנוגע לעפר סוריא ולא לאויר סוריא אמנם היכא דתקנו דין טומאת ארץ עמים במקומות העכו"ם וכותים דארץ ישראל שם תקנו שגם האויר הוי טמא כמבואר בחגיגה דף כה. ולכן בודאי יש על אותן המקומות חלות שם חוץ לארץ. אי נמי דספק זו שייך, אפילו לגבי המקומות של עכו"ם בארץ ישראל). ועל ספק זו השיב רבי חייא בר אבא דכיון דמצינו דהצד א"י, בעכו אע"פ שמדאורייתא הוי ארץ ישראל מ"מ תקנו חכמים שיהי' עליה חלות שם חוץ לארץ (ואע"פ שאין דין טומאה בהצד של עכו שהוי חלק מארץ ישראל כיון דלא הוי ארץ העמים) כיון דהוי רחוק מעיקר ישוב ארץ ישראל כל שכן שתקנו דין זה בשביל סוריא דמרחקא טובא מעיקר ישוב ארץ ישראל ומכיון דהמוכר עבדו לסוריא העבד יוצא לחרות בגלל תקנה זו בודאי הדין כן בנוגע לסוריא, ולכן המוכר עבדו מארץ ישראל להחלק של עכו שהוי ארץ ישראל העבד יוצא לחרות כיון שהוא נמכר ממקום שהוי ארץ ישראל גמור למקום שהוי ארץ ישראל מדאורייתא וחוץ לארץ מדרבנן, והמוכר עבדו מעכו לעכו העבד יוצא לחרות כיון שהוא נמכר ממקום שהוי ארץ ישראל מדאורייתא אע"פ שהוי חוץ לארץ מדרבנן למקום שהוי חוץ לארץ גמור, וכן לגבי אשקלון ורקס וחגר דאפילו אי הוי ארץ ישראל מ"מ (לפי הר"י) מדרבנן שם חוץ לארץ עליהם כיון דהוי רחוקים מעיקר ישוב ארץ ישראל.

## הרב יהודה סילבר נוא יארק

### למה נשתנו ברכת היין וברכת הפת

בברכות לה. תנן „כיצד מברכין על הפירות על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן ועל פירות הארץ הוא אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ“.

בגמ' לה: מסביר מדוע ברכות על שני מינים אלו נתיחדו לברכה פרטית, „מאי שנא יין אילימא משום דאשתני לעילויא אישתני לברכה. והרי, שמן דאשתני לעילויא ולא אשתני לברכה... ומסיק אלא חמרא סעיד ומשחה לא סעיד... אי הכי נברך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתיהו עלויה“ . ואפילו אי קובע סעודה עליו. הגמרא אומרת „כשיבא אליהו ויאמר אי הויה קביעותיה קביעות השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם.

ויש להקשות על זה שהרי מצינו בשאר מקומות שיין ושמן שניהם חשובים זה כמו זה, ואם נשתמש בכללי ברכות יש להסיק ששמן יותר חשוב. למשל כל משקה היוצא מן הפרי חשוב זיעא בעלמא לגבי תרומה, וברכת העץ, שמברכים שהכל חוץ מיין ושמן שנקראו עיקר הפרי, וכן מפורש בגמרא לקמן לח. אמר מר ברב אשי האי דובשא דתמרי מברכין עלויה שהכל נהיה בדברו מ"ט זיעה בעלמא הוא כמאן כי האי תנא דתנן וכו'. ומפרש רש"י שם ד"ה ור' יהושע פוטר דזיעא בעלמא הוא ואין שם תרומה חל עליו ואין לך פרי הניתן למשקה אלא זיתים וענבים בלבד. בגמרא הזאת זיתים וענבים שוים. ובאמת יש לפרש זאת הוא אמינא של הגמרא לה: אילימא דאשתני לעילוי' פירוש שרק בזיתים וענבים המשקה היוצא מהם יותר חשוב מהפרי.

עוד נראה שלפי כללי קדימה בברכות זיתים יותר חשובים מענבים. בגמרא מא: מובא מעשה רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתי לקמייהו תמרא ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא אמר ליה רב חסדא לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא ר' יצחק כל הקודם בפסוק זה קודם לברכה אמר ליה זה שני לארץ וזה חמישי לארץ וברמב"ם פרק ח הל' ברכות הלכה יג, מובא שהתמרים קודמים לענבים. שהתמרים שני לארץ והענבים שלישי לארץ. לפי זה צ"ל שזיתים קודמים לענבים, שהרי זיתים ראשון לארץ.

ולא רק לענין ברכה פרטית נשתנה פת ויין משאר מינים, אלא להרבה הלכות נשתנו.

1. מקדשים בלילי שבת רק על יין ולחם ולא על שאר מינים. פסחים דף קו: (ועיין תוס' ד"ה מקדש ורמב"ם כ"ט הל' שבת הל' ט').

2. בהסבה שיטת רב יוחנן שפת ויין נשתנו ורב יוחנן בעי הסיבה לפת ויין ללישנא קמא, או מהני הסבה לפת ויין ולא לשאר מינים. (ברכות דף מג.)

3. א"ר חייא פת פוטרת כל מיני מאכל ויין פוטר כל מיני משקין. (ברכות דף מא:)



ואף שיש חולקין על רב חייא בפרטים, היסוד שפת ויין פוטרין יותר דברים משאר מינים קיים לדברי הכל.

4. פת אינו פוטר יין מפני „שאני יין דגורם ברכה לעצמו“ (מא:) ופירש רש"י מב, ד"ה דגורם „בכמה מקומות הוא בא ומברכין עליו ואע"פ שלא היו צריכים לשתייתו“.

לסכם השאלות, מהו חשיבותם של פת ויין, ועוד הלא שמן שוה ליין ומה עדיפות של יין על שמן?

ונראה לפרש שיסוד החילוק בין פת ויין לשאר דברים, הוא שפת קובעת סעודה ויין קובעת משתה, ואין מברכין על הפת ויין עצמם אלא על הסעודה ומשתה שפת ויין קובעים. ובוה משונה שמן שאפילו בעצמותו הוא חשוב כמו יין ואפשר יותר מיין, מכל מקום אינו קובע סעודה או משתה ולכן אין שם קביעת סעודה להברכה לחול עליו. וזה פשוט בגמרא שחמרא סעיד משחא לא סעיד. פירוש שיין קובע משתה עליו ושמן אינו קובע סעודה. ומה הטעם מקדשים על פת ויין בלילי שבתות כי הקידוש הוא חל על הקביעת סעודה שהם עושים.

ולראיה שיש הבדל בין פת ויין בעצמותם להסעודה שהם קובעים, הוא דין של פת הבאה בכסנין ופת הנאפית בקרקע שמברכים עליהם בורא מיני מזונות ואי קובע סעודה עליהם מברך המוציא. וכבר הסביר לנו מורנו הגר"ד סולובייציק שהם לחם בכל התורה כולה, למשל בחלה וכמצה הם לחם גמור. בפרק ו' מהלכות ביכורים הלכה י"ב כתב הרמב"ם שהם חייבים בחלה כלחם. וכן בפרק ו' הל' חמץ ומצה הלכה ו', כתב שאפוי בקרקע הרי זה יוצא ידי חובתו. וכן הנילוש ביין שמן וחלב (הלכה כ) פסולים רק מטעם מצה עשירה, אבל באמת הוא נקרא לחם.

ורק לענין המוציא בפרק ג' הלכות ברכות הלכה ט, כתב שעיסה הנאפית בקרקע . . . הואיל ואין עליו צורת הפת מברך עליה בתחילה בורא מיני מזונות ואם קבע מזונות עליו מברך המוציא, וכן עיסה שנילוש בדבש או בשמן או בחלב שעירב מיני תבלין ואפאה והיא הנקראת פת הבאה בכסנין, אע"פ שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציע.

והסביר לנו מורנו הגר"ד סולובייציק שכן בדברים שבעצמותם לחם בכל התורה כולה אלא שאין להם צורת הפת מהני קביעות סעודה לחייב ברכת המוציא, כי כשיש צורת הפת הקביעות סעודה אוטומטי, ובלי צורת הפת צריך קביעות סעודה מיוחדת לברך המוציא.

רואים מכל זה שברכת המוציא לא על לחם, אלא על קביעות סעודה שהלחם קובע, וכן נראה לי שכמו כן ברכת היין, הברכה אינו על היין בעצמותו, אלא על שקביעות שתייה שהיין קובע.

עוד נראה שכמו שיש קביעות סעודה לאיש פרטי, בפת יין, בפת לרב, ולדברי רב יוחנן ביין גם כן יש קביעות סעודה להרבה אנשים ביחד, ויש ברכה אחת לכולם כי ברכות אלו הם על כל קביעות הסעודה, ולא על אכילה פרטית של האנשים פרטיים. ושקביעות האנשים ביחד נעשה על ידי הסיבה. ובוה מובן הסוגיא בגמ' בדברי רב ורב יוחנן.

כמו כן מובן דברי רב חייא שפת פוטר כל מיני אוכלים ויין פוטר כל מיני משקים.

שברכת פת ויין לא על מינים פרטיים, אלא על הקביעות סעודה, ומשתה שהם עושים, וכל שהוא בכלל קביעות אחת נפטר בברכה אחת.

וכן בהרבה כוסות, אי יש קביעות אחת לכולם מברכים אחת, ואם כל אחת יש לה קביעות מיוחדת, יש לה ברכה מיוחדת, ולכן „אמר רבה בר בר חנה א”ר יוחנן לא שנו אלא בשבתות וימים טובים שאדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס” ורב יהושע בן לוי מוסיף שעה שיוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם כמו כן, שיש שם קביעות משתה אחת לפני ולאחר המזון.

— סיכום —

מכל הנזכר לעיל רואים שבפת ויין הברכה היא על הקביעות שהם עושים ולא על הפת ויין עצמם, ושמן שאינו קובע כלום אין לו ברכה מיוחדת, ובהרבה דברים נשתנו פת ויין משאר דברים שאינם נאכלים רק מחמת עצמם, ובפת ויין נעשה קביעות סעודה שיכול לכלול מאכלים הרבה ואנשים הרבה וברכה אחת מספיק לכל הקביעות. ולכן הקידוש חל על שני דברים אלו כי הקידוש אינו רק על הפת והיין, אלא על כל קביעות סעודה שהם עושים.

## הרב גדליה פעלדער

בית כנסת „שומרי שבת חברה משניות“, טאראנטא

### טבילת אשה ביום ז' לספירתה סמוך לשקיעה

#### — היכי די ש אונס\*

אשה שקשה לה להתעבר והגיע ליל טבילתה בעיו"ט שחל ביום רביעי והיא גרה בפרור העיר מרחק רב מהמקוה העירונית ולטבול בלילה ולחזור א"א לה, אם יש דרך למצוא לה היתר שתטבול בעוד יום ולחזור הביתה סמוך לשקיעה לפני כניסת יו"ט והבעל ילך לבהכ"נ מוקדם, או תנוח בלוקים אחדים לפני ביתה ותעשה דרכה הביתה ברגל ותגיע הביתה אחרי שקיעה ובעלה אינו בבית, וכן מה דינו של הנשים הגרים בפרור העיר בערב שבת סתמא אם יש לעכב טבילתן או להתיר להן לטבול סמוך לשקיעה, בפרט בדור פרוץ שבעוה"ר שאנו נמצאים די ש להשתדל להציל ממכשול וכהא דכתב מרא דשמעתא הגאון האדיר מהרש"ם ז"ל (ח"ג סי' של"ג) בשם הדבר שמואל, שיש לחפש כחא דהתירא בענינים אלו להציל בן ישראל ממכשול עון וד' יצילנו משגיאות.

חובת האשה לטבול בזמנה כשבעלה בעיר, אע"ג דקימ"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה וכדכתבו כבר הטור והש"ע (יור"ד קצ"ז-ב) וזהו לפי שיטת התוס', (יומא ח ע"א נדה ל ע"א) אלא דבתפארת צבי (יור"ד שם אות א) דן באריכות בדברי הר"ח והר"ת וכן בדברי הב"י שביאר דבריהם ולדעתו אפילו אין בעלה בעיר מודה ר"ת דמצוה לטבול בזמנה בחול ומטעם הירושלמי שמא בעלה מחשב ימי וסתה ויבא עלי' ולא חולק ר"ת על הר"ח וסיעתו אלא לענין טבילת ליל שבת, דלדעת ר"ח וסיעתו דטבילה בזמנה מצוה טובלת בליל שבת אפילו אין בעלה בעיר, אבל לר"ת דטבילה בזמנה לאו מצוה אין טובלת, אבל אם בעלה בעיר מודה ר"ת דטובלת בשבת משום פרו"ר ומשום מצות עונה.

דברי התפארת צבי הנ"ל קשה לקבל שהרי רואים אנו דרבתינו בעלי התוספ' לא חשו לדעת הירושלמי ולא הביאו משם רא' ולא עוד אלא דאף לא הזכירו דעתם ולא באו לדחותם, א"כ מה נרויח אם ניקום שיטת הר"ח ע"פ הירושלמי לדעת ר' יוחנן בשעה דהחולקים על הר"ח לא חשו לזה וכעין האי הערה מצאתי ג"כ במי נדה להגאון מהרש"ק ז"ל (מה"ת סי' קצ"ז-א) וגם החת"ס בתשובה (סי' קצ"ו) ביאר דטבילה בזמנה לאו מצוה וכן מורים דבריו בתשובה אחרינא (ראה סי' ק"ע) ולא עלה על דעתו לחלק כדחילק התפארת צבי (שם) וכן מורים דברי הסדרי טהרה, (קפ"ד-ט"ו) לכן נ"ל דשיטת הנהו גדולי הוראה דטבילה בזמנה לאו מצוה ואינה טובלת אלא אם בעלה בעיר.

מהאמור נראה דהיכי דבעלה בעיר יש חיוב טבילה ולא משום בזמנה מצוה, אלא שלא לבטל פ"ו ולכן היכי דלא יכול לבוא עלי' אי משום אבלות או איסורא דיומא אינה יכולה לטבול וכדביאר מזה בשו"ת מהר"ם שיק, (יור"ד סי' שס"ד שס"ה) משא"כ ביכול לבוא עלי' דמשועבדת לטבול, א"כ בנידונינו בהגיע זמן הטבילה ובעלה בעיר יש עלי' חיוב טבילה מהאי טעמא.

\* ראה הגאון מרש"ם פיינשטיין שליט"א מזה בשו"ת אגרות משה יורה דעה, חלק ג. סימן ס.

דעת רב (נדה ס"ז ע"ב) דנדה בזמנה טובלת בלילה ובזמנה היינו בליל ח', דו' ימים תהי' בנדתה ואם טובלת ביום ז' לא היתה נדה ז' ימים שלמים וכן איפסק להלכה, (קצ"ז-ג) ועיין בטו"ז, (שם ס"ק ח) וזהו בנדה משא"כ בזבה שטובלת ביממא וכמבואר בכמה מקומות בש"ס, אלא דחששו משום דר"ש, וביום ח' מחמת אונס מצינו שתקנו טבילה ביום (נדה שם) אלא דלא מצינו על יום ז' שהתירו מחמת אונס, וכדאי להתבונן ולהבין מדוע לא לולא דנימא משום ביטול הגזרה לגמרי, לכן יש לחקור היכי דיש איזה מקרה ומחמת האי מקרה א"א לה לטבול בלילה כבנידונינו, האם יש לצדד ולומר היות שנשי דידן כזבות נחשבות ויושבות ז' נקיים האם יש צד היתר שיטבלו ביום ז' מבעוד יום ויחזרו לביתן עם שקיעת החמה כדהזכרתי לעיל.

בחפשי בדברי גדולי הפוסקים ראיתי בשו"ת חת"ס (יור"ד סי' קצ"ז וראה פ"ת יור"ד סי' קצ"ז-ט) שדן בכעין נידונינו והביא עצת חכמת השואל בדין הפסק טהרה ב' פעמים ביום ד' וביום ה' אלא דפלפל שם בזמני טבילה והמסקנה דהחכם עיניו בראשו, כלומר כח האי הוראה לפי ראות עיני המורה וכן קשה הי' לו הא דצריכה האשה לשהות בדרך עד הלילה, איך תשהה כל כך סמוך לשבת בדרך, שהרי א"א לה להכנס לבית חברתה וכו', ובנידונינו הלא אפשר לסדר הדבר בפרט אם יודעת להנהיג מכונית דברצונה יכולה להאריך הנסיעה וברצונה מקצרת קצת ואם תתאחר מעמידה המכונית בצדי דרכים ומשערת לפי השעון שלא תגיע לביתה עד סמוך לשקיעה ובעלה בנתיים לא ימצא בבית, אלא נעיין בדברי הש"ך (שם ס"ק ו') נראה דאין להתיר בכה"ג, דנכון להחמיר כרשב"ם ולא להורות כר"ת בתוס', (ראה נדה שם) וכן מורים דברי הב"ח (קצ"ז שם) שבא להוכיח דהא דהזכיר הרא"ש דברי הרשב"ם קודם משום דס"ל דהלכה כמותו נגד הר"ת, מיהו דבריו קצת קשים, שהרי אם נקבלם ככה יצא שהטור חולק על אביו, דעיקר טעמו הוא דמאן דמוזכר ראשון הרי הלכה כמותו, א"כ הרא"ש שהזכיר הרשב"ם בראשונה ואח"כ הר"ת כיוון להורות כרשב"ם, ובכן הטור שהזכיר את הר"ת ראשונה בטח כוונתו להורות כר"ת וזוהו יעלה בידינו דנחלקו הרא"ש והטור היינו אב ובנו הלכה כדברי מי הוא, (ראה ספרי יסודי ישרון ח"א עמ' קנ"ז) אם בן יכול לחלוק על אביו בהלכה) מיהו יש לשאול וכי יש צורך להרבות במחלוקת, בפרט להכניס אב ובן במחלוקת הלכה כדברי מי ולא עוד אלא התוס' שלא הזכירו את הרשב"ם נראה דלא קאי בשיטת הרשב"ם וכן לא מצינו בדברי הראשונים שהסכימו עם הרשב"ם, ולכן יש לשאול מדוע נחמיר כשיטת הרשב"ם ולא עוד אלא לתלות דברי הרא"ש בדברי הרשב"ם ונאמר שהרא"ש פסק כרשב"ם.

מהאמור נלפענ"ד לומר דשיטת הפוסקים הוא כר"ת דאין קפידה רק שתשוב לביתה בשעת לילה, אלא דיש לחקור על מה מדבר הר"ת שהרי לא פירש דבריו, אי על עיקר דינו של התוס' דהיינו זבה ביום ז' וע"ז קאי ר"ש, או על הא דח' וט', דבכולם א"א לה לטבול ביום, ולולא דמסתפינא הייתי אומר דר"ת סתמא קאמר, היינו דבכל אלו הזמנים מתיר לה לטבול ביום כשתחזור לביתה בלילה, דבכה"ג ליכא חששא דר"ש, שהרי כשחזרה לביתה הרי כבר לילה ולא עוד אלא היות דהפוסקים הביאו דברי ר"ת ולא ביארו דבריו אם הא דמתיר היינו ח' וט' דוקא, אלא סתמא קאמרי, ש"מ שאין צורך להחמיר כ"כ רק תטבול סמוך לחשיכה ותכוא לביתה משתחשך או עם כלות השקיעה.

כד נעיין בדבר נראה שהטור (שם) לא כן סובר, שהרי כתב מפורש, ור"ת הי' אומר שאין

צריך להחמיר כ"כ ולהמתין עד שתחשך ביום השמיני רק שתטבול סמוך לחשיכה ותבוא לביתה משתחשך, ופלא שהתוס' והרא"ש לא הזכירו מפורש ביום השמיני וכן ראיתי במרדכי בהלכות מקואות ומדברי המאירי נדה (ס"ז ע"ב) נראה דטבילתה טבילה דלא אמרו האי אלא כנדה של תורה וכן ביאר שם דברי השאלתות, (אחרי צ"ו) א"כ יש לשאול מדוע נטה הטור מדבריהם והעלה לאסור טבילה ביום ז' לדין ובחפשי בספרים מצאתי בתפארת צבי (סי' קצ"ז ב) אריכות דברים בזה ולדידי נ"ל דחשש הטור משום סרך בתה ביום ז' אע"ג דחזרת לביתה משתחשך, מ"מ שמא תחשב בתה הליכה מבית הטבילה לביתה ותלמד מזה שאמא טבלה ביום ז' ותעשה כמותה ועוברת על איסור דר"ש, ובזה שונה יום ז' מהיום ח', דביום ז' שייך לומר שעוברת על איסור דר"ש משא"כ ביום ח' אם חושבת הבת שטבלה ביום ועושה כמותה, ובזה בא לישוב דברי מהרי"ל דכתב בריש הלכות נדה דאסורה לטבול ביום ז' סמוך לחשכה משום סרך בתה, אבל ביום ח' מותרת לטבול סמוך לחשכה אם חזרה לביתה בלילה, מזה יצא לדון שהטור והמהרי"ל מן האוסרים לטבול ביום ז' משום דר"ש וכן הב"ח והש"ך קאים בהאי שיטה, מיהו לדינא העלה לתלות במנהגם, אולם לא התיר לטבול בעוד יום ולחזור לביתם עיי"ש באריכות, מ"מ יש להוציא מדבריו דתחזור מאוחר כמו בנידונינו בפרט אם יעלה בידה לסדר הדבר כדהציע האי חכם לחת"ס ז"ל וקלסי, א"כ יש דרך ומקום להתיר בנידונינו.

והלום ראיתי בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' כ) שטייל באריכות בשאלתא דין ואחרי שהביא דברי הר"ת וכן הש"ד (סי' כ) ולמד בדבריהם שהכוונה גם על יום ז', אולם הביא ג"כ דברי הטור הנ"ל והמהרש"ל בביאורו לסמ"ג וכן מהרר"א שטיין בביאורו לסמ"ג הסוברים דר"ת כוונתו על יום ח' ולא על יום ז' וכן דברי המהרי"ל הנ"ל ופלפל בדבריהם ולמסקנה דמילתא העלה שבמקום אונס אין להחמיר ובגליון מהרש"א ציין לדבריו ולדעתו ביטול עונה אונס מקרי, לכן בנידונינו יש צד לומר דיש לצרף ג"כ האי סברא ולהתחשב בהנהו אמצעים בפרט כשחל יו"ט אחר השבת או יו"ט לפני שבת דיש עיכוב ב' או ג' לילות ובפרט במקום מצוה דנחשב לאונס גדול.

נוסף להאמור יש ג"כ להזכיר שבשיטת המתירין במקום אונס אזל ג"כ הסדרי טהרה (שם אות י"ג) והביא דעת הב"ח לתרץ דברי האגור המובא ברמ"א שהטובלות ביום תסתיר הטבילה עיי"ש, אלא דדעת החת"ס (יור"ד סי' ר"ב) שאין להתיר אלא במקרה ובפעם אחת ולא לעולם, דא"כ תשתכח תורת טבילה בלילה, נראה דאם נעשה ע"פ הוראת חכם ובמקום אונס אין חשש.

לחזק דברי האמורים למעלה אמרתי להזכיר שהרמ"א (קפ"ז ג) כתב דבשעת הדחק הכלות יכולות לטבול משום דלא באות אל החתן עד הלילה, מיהו הש"ך (ס"ק ט) החמיר והמ"י (שם אות ח) השיג עליו וכן הסדרי טהרה (שם ס"ק י"א) והפנים מאירות בשו"ת (ח"ב סי' ד) והדגמ"ר (שם) כן הורו, ואע"ג דהבית אפרים בהגהותיו ליור"ד (שם) הנקרא בשם יד אפרים החמיר כדעת הש"ך, מ"מ כבר בא המהרש"ק ז"ל במי נדה (קו"א קצ"ז) לישוב כל התמיהות והעלה דבשעת הדחק יש להתיר ושעת הדחק לדעתו אין לומר משום דבר הרשות כנראה מדבריו באותו סימן במהדו"ת, כשנשאל בדבר אשה לטבול בז' דבאונס גמור נוטה להתיר משא"כ בדבר רשות עיי"ש באריכות בב' המקומות, נראה דלא חילק בין כלה לשאר נשים ונלמד אחד מן השני וכן הסכימו בבית מדרשו של הכו"פ כדהעיד בחכמת בצלאל הגאון ר' בצלאל רנשבורג ז"ל (ראה נדה ס"ז ע"ב ד"ה אתקין ר"א) וכן הביא בשם כמה מגדולי

בית דינו ואע"פ שבנדון כזה בנשואה לא התיר כדמוכח מדבריו (תוס' שם ד"ה משום סרך) מ"מ י"ל בהצטרף כל הנהו דיעות וסכרת החת"ס ז"ל בשם האי חכם וכן דעת המאירי וכן מוכח מדעת חידושי הר"א על מסכת נדה (שם) שלא ראו האוסרים דבריהם, לכן יש לומר דבאונס יש צד להתירא ואם יסכימו גדולי דורינו יכולים הרבה להציל בדור פרוץ שבעוה"ר אנו נמצאים.

מדי דברי בהאי ענינא ודיוני בו אמרתי עוד רגע אתעכב וזכור אזכור מה שראיתי להגאון האדיר בעל אבנ"ז ז"ל (יור"ד סי' ר"נ) שדן בזה ונראה מדבריו דמבעוד יום לא תטבול ואף כלה ועיין שם מש"כ בדברי הסדרי טהרה הנ"ל וכבר דנו בדבריו גדולי דורו, (ראה שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' צ"ב, שו"ת אגודת אזור מדברי יור"ד סי' לה ועוד) והעלו שדעת הרבה ראשונים להקל בדיעבד ולא משוינן לה כנדה דאורייתא ביום ז' לספירתה, אלא דאין כאן המקום להשתרע ולמנות ולספור השמות והספרים, אולם מש"כ (שם אות ה) שלא תטבול כי א"א לה לברך שמה תראה ותסתור וכן ביאר דברי ר"ש עיי"ש, התפלאתי מאד על דברי האי גאון ישראל וקדושו זצ"ל והוא, א) אפילו להנהו דאוסרין הלא אומרים דמותרת לבעלה, ב) אפילו נימא דאסורה לבעלה מ"מ הטבילה בטח קיימה מדאורייתא, דאפילו להראב"ד הסובר שאף כשטבלה לא עלתה לה טבילה, זהו נאמר דוקא כשצריכה לטבול עוד פעם בלילה, מיהו היכי דלא טבלה בלילה ושמשה בלילה ולא ראתה האם עולה לומר דהוה כלא טבלה ועיין בשו"ת חוט השני (סי' נ"ו) דהחמיר וכתב דהמורה להתיר בזה לפי דעתו הו"ל טועה בדבר משנה, מ"מ מודה דבדיעבד בטבלה בז' דעלתה לה טבילה, א"כ אין כאן ברכה לבטלה לולא דנימא דלדאבונא לא זכיתי להבין דברי גאון ישראל וקדושו בעל אבני נזר ז"ל שנאמרה בקדושה וטהרה, דאל"כ הלא יש כאן טבילה הראוי' א"כ במה שונה נידונו מהא דהורו לאשה שהפרישה חלתה ונתערבה והלכה ושאלה לחכם עלי', או באירע איזה אונס (ראה רמ"א יור"ד שכ"ג) ועיין מש"כ מזה החת"ס ז"ל, (יור"ד סי' ש"כ) וכן דנתי מזה בספרי הקטן יסודי ישרון (ראה ח"ג עמ' פ) וכן בקשר לגר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד וכשהגדיל הלא יכול לחזור ולמחות, (כתובות י"א ע"ב) א"כ יש ג"כ להחמיר דלא לברך על הגירות לכתחלה, (ראה ספרי הקטן נחלת צבי ח"א עמ' כ"ח מזה) אלא מה מעשה הטבילה הלא נתקיימה לשעתו, הכי נמי כאן ולא עוד אלא דיש כאן לפנינו ספק ספיקא, א) שמא לא תראה, ב) שמא נדה היא ואינה סותרת למפרע וכבר הורו כמה גדולי אחרונים דמברכין ע"פ ספק ספיקא, (ראה ש"ע הרב ז"ל (או"ח תפ"ט) ורע"א בהגהות לשו"ע (סי' ד – מג"א ס"ק י"ב) כן סובר, בפרט דיכולין לצרף חזקת טהרה שלה דהוחזקה שמעינה סתום וכהא דטען הרמב"ן (נדה ס"ז ע"ב) לכן אין חשש כאן על הברכה שמברכת, שהרי בדיעבד מדאורייתא עלתה לה טבילה, א"כ טבילה מעלייתא היא, וזבה דאינה מברכת על ספירתה, (ראה תוס' כתובות ע"ב ע"א) כמו שמברכין בספירת העומר שאני, אע"ג דכתיב וספרה לה, מ"מ אם ראתה וסתרה אין לה מנין ואין לה ספירה ולא עוד אלא דהתם היות ויש מציאות שתסתור לא תקנו לכתחלה ברכה, משא"כ לאחר ספירה שתקנו ברכה בזמן שהיא כבר כשרה לטבילה ואין כ"כ חשש שמא תראה ותסתור שהרי מעינה סתום אין לחשוש משום ברכה ולאסור לה לטבול, דבלילה ראוי' לבעלה והיא טובלת סמוך לשקיעה בפרט במקום אונס ומצוה ועיין ג"כ בשו"ת אגודת אזור מדברי (יור"ד סי' ל"ה) ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' צ"ב) וכן בד"ת (סי' קצ"ז כ"ט ל"ג) שדנו בזה, לכן בנידונינו במקום אונס ומצוה יש צד להתירא ע"פ התנאים המבוארים ובהסכמת מרא דשמעתא שר התורה מרן שליט"א.

הרב ישראל מאיר פארעצקי  
כולל עליון, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## תלמוד תורה וברכתה

כתב השלחן ערוך באו"ח סימן מ"ז סעיף י"ז: נשים מברכות ברכת התורה, עכ"ד. במגן אברהם שם כתב: דהא חייבות ללמוד דינין שלהם כמ"ש ביו"ד סי' רמ"ו ס"ו ועוד דחייבות לומר פ' הקרבנות כמו שחייבות בתפילה וא"כ קאי הברכה ע"ז. [ב"י בשם אגור] עכ"ד. בביאור הגר"א שם כתב: עיין מ"א בשם אגור ודבריהם דחויין מכמה פנים וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם [קידושין כ"ט ע"ב] האיך תאמר וצווננו ונתן לנו אלא העיקר ע"פ מ"ש תוספות וש"פ דנשים מברכות על כל מ"ע שהז"ג וכמו שכתבתי לעיל סי' י"ז סעיף ב' ואף דקיי"ל כאילו מלמדה תיפלות [סוטה כ' ע"א] דווקא בתורה שבע"פ כמ"ש ביו"ד סי' רמ"ו סעיף ו'. עכ"ד. ביאור דברי המג"א (ב"י בשם אגור) נראה, שנשים חייבות לברך (ולשון המחבר מברכות, פירוש, חייבות לברך) אע"פ שפטורות מהמ"ע של ת"ת, משום שחייבות ללמוד את הדינים שלהן (וחייבות לומר פ' הקרבנות). וע"ז תמה הגר"א שהחיוב לנשים ללמוד את דיניהן (וחיוכן בתפילה) אינו ממצות ת"ת, שלהדיא נפטרו מהמ"ע של ת"ת, וא"כ אינן חייבות לברך. רק שמותרות לברך ברה"ת (ואינה ברכה לבטלה) כמו בכל מ"ע שהז"ג. הגר"א פסק כשיטת ר"ת בתוס' קידושין ל"א ע"א ד"ה דלא מפקידנא ועבדינא. (לפי הגר"א, מותרות לברך, לפי המג"א חייבות לברך. וכן פסק הלבוש. ועיין בביאור הלכה או"ח סי' מ"ז, שנפק"מ לדינא ביניהם אם נשים יכולות להוציא אנשים בברכתן.) והקשה על עצמו, שמצות ת"ת גרעה ממ"ע שהז"ג, ששם פטורות, אבל כאן, לא רק שפטורות, אבל הן אסורות ללמוד, ותירץ לחלק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ. (עיין בספר אבי עזרי, חלק מדע אהבה זמנים, הל' ת"ת פ"א הי"ג, מה שנתקשה בסוף דברי הגר"א, שהדין של כאילו מלמדה תיפלות, נראה שהוא איסור על מלמד ללמד נשים תורה אבל לא איסור על הנשים ללמוד בעצמן. ועוד בדברי הגר"א, עיין בדמשק אליעזר, ובספר ברכת אליהו, על ביאורי הגר"א).

בבית הלוי ח"א ס"ו ג"כ נתקשה בקושיית הגר"א, ומשום זה פירש שהב"י בשם האגור (שהביא המג"א) ג"כ כיוון לומר שנשים מותרות לברך ולא שחייבות. (וכדברי הגר"א) וכתב שחייבות ללמוד את הדינים שלהן רק לתרץ את הקושיא שמצות ת"ת גרעה משום שאסורות ללמוד, ע"ז תירץ שאינן אסורות, להיפך יש להן חיוב ללמוד את הדינים שלהן. (כן גם פירש באבי עזרי שם.) לפי פירוש הכית הלוי בדברי האגור, היינו יכולים לפרש כן את המג"א (שהביא את הב"י בשם האגור) שג"כ כיוון לומר שמותרות לברך ולא שחייבות, ובאמת אינו חולק עם הגר"א. (וכן פירש בברכת אליהו שם) אבל פירוש זה בדברי המג"א אינו נראה. חדא, שהגר"א בודאי לא הבין את המג"א כן. ועוד שנראה שהמג"א כתב דבריו כפירוש לדברי המחבר, א"כ לפי פירוש זה, בדברי המג"א, המחבר כתב שנשים מותרות לברך ברה"ת ככל מ"ע שהז"ג. אבל זה אי אפשר, שלהדיא באו"ח סימן י"ז סעיף ב', ובסימן תקפ"ט ס"ו, פסק המחבר כשיטת הרמב"ם בפ"ג מהל' ציצית ה"ט, שנשים אסורות לברך על מ"ע שהז"ג. (כנגד שיטת ר"ת) ועוד קשה, שהמעייין בתוך דברי ספר האגור בהלכות תפלה דין ב', יראה שהמג"א הביא רק חלק השני של דבריו, ושדברי הגר"א הם דברי חלק הראשון של האגור,

שנראה מזה ברור שהאגור באמת כלל ב' הדעות, אם נשים מותרות או חייבות לברך, בשני תירוצים, ושהגר"א תפס תירוצו הראשון שמותרות, והמג"א תפס תירוצו השני, שחייבות. נציע את לשון ספר האגור ואת הנראה לנו בפירושו. וז"ל כתב מהר"י מוליך הא דנשים מברכות ברה"ת אע"ג שאינן חייבות [במצות ת"ת] ולא עוד שארז"ל [סוטה כ' ע"א] כל המלמד בתו תורה כאילו מלמד תיפלות זהו בתורה שבע"פ אבל לא בתורה שבכתב וכן כתב הרמב"ם [תלמוד תורה פ"א הי"ג] ואע"פ שלשון הברכה [מ] לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבע"פ, מ"מ אין לשון מטבע הברכות. [עד כאן בדבריו נראה תירוצו הראשון, שמותרות לברך. על תירוץ זה סמך הגר"א]. ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות, ותפלה כנגד קרבנות תקנום, והם חייבות בתפלה, וא"כ חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות, וכ"ש לדברי הסמ"ג [כן הובא בשם הסמ"ג בהפוסקים, ב"י בסי' מ"ז, ומג"א שם י"ד, ובביאור הגר"א שם י"ח, אבל באמת לא נמצא בהסמ"ג, ועיין בשו"ע של הגרש"ז הל' ת"ת פ"א הי"ד בא"ד בסוגריים, שהעיר שהוא מהסמ"ק בהקדמתו] שכתב שנשים חייבות ללמוד הדינין השייכין להן עכ"ל. [דברים אלו, נראה תירוצו השני, שחייבות לברך, משום שחייבות ללמוד דיניהן וחייבות בתפילה. על תירוץ זה, סמך המג"א].

נמצא שביאור דברי המג"א הוא שנשים חייבות לברך ברה"ת, כמו שביארנו. וכן ביארו הגר"א והביאור הלכה. והטעם הוא משום שחייבות ללמוד דיניהן (ובתפילה) וא"כ קשה קושיית הגר"א עליו, שודאי נשים פטורות ממצות ת"ת, וחיובן ללמוד דיניהן ולהתפלל אינו שייך למצות ת"ת, וברה"ת היא על מצות ת"ת, וא"כ מדוע חייבות לברך? עוד קשה עליו, שלפי"ד יהי' חילוק בדין אם לומדות דיני מצות שלהן או אם לומדות שאר ענייני תורה, וחילוק זה אינו מוזכר כלל בספר האגור או בהשלחן ערוך. (ראיתי בספר הלכות הגר"א ומנהגיו, להר"ר שטרנבוך, בחלק ברכות השחר אות ח' שכתב כן לדינא שזה עוד נפק"מ בין הגר"א לבין המג"א. ואינו נראה, והגע עצמך, הביאור הלכה עצמו כתב הנפק"מ בין המג"א לבין הגר"א, הזכרונהו לעיל, ולא הזכיר כלל שיש עוד נפק"מ) והטעם שחייבות ללמוד דיניהן, נראה ברור מהמפרשים, שהוא סברא שחייבות להיות בקיאים בדיני המצות כדי לקיימן. ומקור הדין, כתב הביאור הגר"א יו"ד, רמ"ו ס"ו, שהוא תוספות בסוטה כ"א ע"ב ד"ה בן עזאי בא"ד ונראה וכו', ובהגהות מהר"ב רנשבורג שם הראה שהתוספות מיוסדת על הגמ' ירושלמי פ"ג דסוטה ה"ד. ועיין עוד בדרישה על הטור, או"ח סי' מ"ז סוף אות ב', מקור אחר. ועיין בליקוטי הלכות על הגמ' בסוטה שם שהאריך בדין זה. (כן הסכימו כל המפרשים, זולת מה שראיתי בספר אחד שכתב ששמע בשם הגרש"ר הירש, שיש ב' מצות בת"ת, ולמדת אותם, וממצוה זאת נפטרו נשים, וגם מצוה של ושננתם, להיות בקיאים בדיני המצות, וממצות ת"ת זאת לא נפטרו נשים. אבל דבר חדש הוא)

מפורסם הוא ביאור של הגר"ח ז"ל שברכת התורה אינה ברכת המצוה (ככל ברכות המצות) על המ"ע של ת"ת, אלא היא ברכה על התורה עצמה, על מעשה לימוד תורה. (הביאור מובא בחידושי מרן רי"ז הלוי סוף הלכות ברכות פי"א הט"ז) ובזה ביאר מדוע נשים חייבות לברך ברה"ת אע"פ שפטורות מהמ"ע של ת"ת, משום שמתורה ולימוד תורה אינן מופקעות. חקירה זאת בגדר חיוב ברכת התורה ויחסה לדין נשים בה, כבר מבוארת במנחת חינוך סוף סימן ת"ל. (עוד עיין בדבר אברהם חלק א' סי' ט"ז אות א', שאלת הגראב"ו ז"ל שם, ובספר עמק ברכה סימן א', ובאגרות משה או"ח, חלק א' סימן כ"א.) רגילים לבאר



שהחקירה היא אם ברה"ת היא ברכת המצוה או ברכת שבח והודאה. אולם לא יצאנו ידי חובת ביאור בזה, משום שאם היא ברכת שבח והודאה פשוטה, אז היה צריך להיות חייב לברך ברה"ת (לתת שבח והודאה על התורה ונתינתה) אפילו אם לא ילמוד אח"כ, ומדוע צריך מעשה לימוד כלל? ובאמת סברא כזו, של חיוב ברכת שבח והודאה על התורה בלי מעשה לימוד, נמצאת בפני יהושע, ברכות דף י"א ע"ב ד"ה בגמ' אר"י ח"ל: ולענ"ד נראה... דברכת וצונו לעסוק בד"ת היינו כמו שאר ברכות המצות... משא"כ ברכת אשר בחר בנו שהיא ברכת הודאה שחייב כל אדם לומר בהשכמה על קבלת התורה אפילו אם אין דעתו ללמוד וכו' עכ"ל. אלא צריך לומר, שאינה סתם ברכת שבח והודאה על התורה, אלא ברכה על מעשה הלימוד, אבל דבר זה צריך ביאור, לחלק בין המעשה לימוד בתורת מעשה מצוה, לבין מעשה לימוד גרידתא, חלוקה מהמ"ע. (זולת דנימא, שהיא כעין ברכת הנהנין, על ההנאה של הלימוד תורה, ומשמע קצת כן מלשון ספר החינוך, ת"ל, וגם מהמנחת חינוך שם. אבל דבר רחוק הוא.) גם צריך בירור לשון הגרי"ז שם, שמלשונו נראה כמזכה שטרא לבי תרי. שבתחילת דבריו הדגיש שהוא דין שהתורה עצמה צריכה ברכה, ובסוף דבריו מבאר שלימוד תורה צריך ברכה. ובכלל, דבריו אינם מבוארים כ"כ, וח"ל: ושמעתי מפי אמו"ר הגאון החסיד וצוקללה"ה שאמר דברה"ת אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפ"ע דתורה בעי ברכה. וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ד' אקרא וגו' א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, ולימודם הוי בכלל ת"ת, ושפיר יש להם לברך על לימודם, כיון דלא אתינן ע"ז מכח לתא דקיום המצוה כלל עכ"ל.

הביאור נראה, שבתלמוד תורה יש ב' דברים. א. מצות עשה על הגברא ללמוד תורה, ככל מ"ע. ב. דין תלמוד תורה בעצם החפצא של תורה. התורה ניתנת להלמד, כשלומד, מלבד מה שמקיים מ"ע של ת"ת, הוא מקיים את הדין ניתן של תורה. ובדין השני הזה, שוות נשים לאנשים. שרק מדין הראשון, המצות עשה, נתמעטו. (רק נכרי נתמעט מדין השני, מדין מורשה קהילת יעקב, לנו מורשה ולא להם, עיין היטב בסנהדרין נ"ט ע"א, שהתורה ניתנת להלמד רק לישראל ולא לנכרי. מלבד חלק של התורה שעוסק בשבע מצות דידהו, שמחלק זה של תורה אינו מופקע. הוא מופקע מתורה השלמה. ועיין בחידושי הרשב"א ב"ק ל"ח ע"א.) החיוב של ברה"ת אינו בא מדין המ"ע, אלא מדין קיום ת"ת בהתורה, היינו שהתורה ניתנת להלמד, והיא ניתנת להלמד אך ורק ע"י ברכה לפניה. התורה עצמה ניתנת ללימוד ע"י ברכה. היוצא מזה, שכשלומד, מצד עצמו לא היה מחוייב לברך, משום שחיוב לשבח את התורה אין לו, קיום מצות ת"ת שלו ג"כ אינו מחייבו לברך, אלא שמחוייב לברך משום שע"י לימודו מקויים דין ת"ת בהתורה, והתורה ניתנת לת"ת ע"י ברכה. (עיין ברכות דף י"א ע"ב, מחלוקת האמוראים שם על איזה לימוד מברך, אפשר דחולקים באיזה חפצא של תורה ניתן לת"ת ע"י ברכה.) לפי זה, סרה קושייתנו בגדר החיוב, משום שאינה ברכת שבח על התורה, אלא ברכה על המעשה לימוד תורה. אולם רק בתלמוד תורה משום שיש בו ב' דברים (ולא בשאר מ"ע) יכולים לחלק את המעשה לימוד כשלעצמה מהמעשה לימוד בתורת מעשה מצוה. גם לפי"ז מדוייקים מאד דברי הגרי"ז להמעיין בהם, ששניהם אמת, התורה עצמה צריכה ברכה, ותלמוד תורה צריך ברכה, משום שדין אחד הוא, לימוד תורה צריך ברכה, אבל החיוב לברך אינו נובע מהמצות עשה אלא מהתורה עצמה, שצריכה ברכה בלימודה. גם מדוייק לשונו שהוא דין בפ"ע, היינו שאינו חיוב ברכה רגילה אלא דין מסויים בהדרך שהתורה ניתנת להלמד. (וסברת

חילוק זה דומה ממש בהבנה לסברת חילוקו של הגרי"ז באיסור אכילת תרומה לזרים, עיין דבריו במכתבים בסוף ספר חידושי מרן רי"ז הלוי, והמבין יבין.) כן נראה עומק כוונת הגר"ח ז"ל.

ונראה לבאר את הש"ע בביאורו של הגר"ח ז"ל. (הגר"ח ז"ל כנראה אמר ביאורו בכלל, הגרי"ז שם השתמש בו לשי' הרמב"ם עיי"ש.) שמחוייבות נשים לברך משום שהיא ברכה על לימוד תורה. ובאמת מוכרחים אנו לומר כן, כמו שביארנו לעיל, משום שאי אפשר לבאר את המחבר כשיטת הגר"א שמותרות לברך, שזה סותר את שיטתו שפוסק שאסורות לברך על מ"ע שהז"ג. גם ביאורו של המגן אברהם בהמחבר, שמחוייבות לברך משום שחייבות ללמוד דיניהן, קשה כמו שהקשינו לעיל. הגר"א כנראה חולק וסובר שכרכת התורה, ברכת המצוה רגילה היא, ולכן נשים אינן חייבות לברך, ורק שמותרות משום שפוסק כר"ת שמותרות לברך ברכת המצוה על מ"ע שהז"ג. היוצא מזה, שהחקירה בגדר חיוב ברה"ת, שנויי' במחלוקת בין המחבר והגר"א כאן. עוד נראה שגם המג"א כוון לזה, שנשים חייבות לברך משום שהיא ברכה על לימוד תורה. וכתב שחייבות ללמוד דיניהן לא כטעם למה חייבות לברך, אלא משום שהמחבר כתב מילתא דפסיקא, שנשים מברכות ברה"ת, ובזה נתקשה המג"א שאיך כתב המחבר מילתא דפסיקא, והא אפילו אם חייבות הן לברך כשלומדות, אבל הרי הן אינן מחוייבות ללמוד, שפטורות ממצות ת"ת, ושפיר יש להן לא ללמוד ולא לברך. וכישוב לזה, כתב המג"א שהן כן מחוייבות ללמוד, לא ממצות ת"ת, אלא מהדין שמחוייבות ללמוד דיניהן. א"כ, למעשה הן מחוייבות ללמוד, וכשתלמדו תתחייבו לברך על לימודם, ושפיר כתב המחבר מילתא דפסיקא שנשים חייבות לברך ברה"ת. (גם הגר"א הבין את המג"א כן, ורק דחלק וסבר שברה"ת היא ברכת המצוה).

כתב השלחן ערוך באו"ח סימן מ"ז ס"ד: המהרהר בדברי תורה א"צ לברך. עכ"ד. וכתב שם בביאור הגר"א וז"ל ... אבל כ"ז צ"ע דכאן מברך על המצוה וכי ליכא מצוה בהרהור, והלא נאמר והגית בו וכו' ר"ל בלב כמ"ש והגיון לבי ... עכ"ל. ביאור קושיית הגר"א הוא שאף אם נאמר שבת"ת הרהור לאו כדיבור דמי, אבל הרהור עצמו הוא מצות ת"ת, וא"כ למה אין מברכים על הרהור. (וכן ביארו הדמשק אליעזר, והביאור הלכה ושלא כפירוש הנשמת אדם בו. גם עיין בנשמת אדם ובערוך השלחן מה שכתבו לגבי פירוש של המלה והגית.) מלבד קושיית הגר"א, גם קשה קושיית הפוסקים (עיין מג"א, ט"ז, וחכ"ש כאן) שאם פסק המחבר שהרהור לאו כדיבור דמי מדוע פסק בהלכה ג', שכתובה כדיבור עיי"ש. (עיין בדבר אברהם ח"א סימן ט"ז בסוף אות כ"ו שכתב שהוא בעצמו הבין את דברי הגר"א שהוא מקשה קושיא אבל לא שחולק לדינא. אבל הוא ראה בהאחרונים שתפסו שהגר"א חולק לדינא על המחבר. אפשר שמלבד דיוק לשונו כאן, סמכו האחרונים על מעשה שהי' שפסק כן הגר"א לדינא. עיין בספר הלכות הגר"א ומנהגיו עמוד ל"א שהביא את המעשה מהקדמת הגר"ח מוואלאז'ין לספרא דצניעותא, גם עיין בברכת אליהו על ביאור הגר"א כאן, שהביא את המעשה מספר עליות קיר. כנראה שהגאון בעל דבר אברהם לא שמע את המעשה.)

ראיתי בהמפרשים ב' דרכים ליישב את המחבר. הרבה כתבו שודאי מסכים המחבר שיש מצוה בהרהור, אבל החיסרון הוא בהלכות ברכות שאין מברכים על מצוה שכלב שאין בה מעשה. ומיסדים את דבריהם על תירוצ' הנודע של הבית יוסף באו"ח סימן תל"ב, להשאלה למה אין מברכים על ביטול חמץ, משום שהוא דבר שכלב. (עיין בדמשק אליעזר כאן, ובפרי

מגדים במשבצות זהב בשם הלבוש, ובמשכנות יעקב או"ח סימן ס"ד.) אבל תירוץ זה צ"ע, דבשלמא לפי הראשונים שס"ל שברה"ת מדרבנן היא, שפיר ניחא, אבל לפי דעת רוב הראשונים (ספר החינוך, רמב"ן, רשב"א ועוד) שברה"ת היא מדאורייתא, החיוב מדאורייתא לברך יכול להיות על כל מיני מצות ת"ת, ומנא לן לחלק? (א"א להשתמש בסברת הב"י בתקנת חכמים להגדיר חיוב מה"ת.) ואפילו לפי הראשונים שס"ל שהיא מדרבנן, אפשר לחלק שכאן יש אופן של מצות ת"ת ע"י מעשה, וע"ז מברכים, אז אפשר שמאחר שיש תקנת ברכה מברכים על כל אופן של קיום המצוה. עוד ראיתי דבר חדש בשו"ע של הגרש"ז, הלכות תלמוד תורה פ"ב הלכה י"ב, שאה"נ בהרהור לבד אין קיום מצות ת"ת וצריך לימוד בפה, הוצאה משפתיו כדי לקיים מצות ת"ת. (ועיין בערוך השלחן או"ח סימן מ"ז סעיף י' שכתב שהמחבר מודה שיש קיום מצוה בהרהור לבד, אבל עיקר מצות ת"ת הוי לימוד בפה) לפי זה המחבר יכול לסבור שאין ברכה על הרהור, משום שיש חיסרון בקיום המצוה. אבל דין חדש הוא, וצ"ע.

והנראה בזה, שהמחבר והגר"א כאן בסעיף ד' בדין הרהור הולכים לשיטתם במחלוקתם בסעיף י"ז בדין נשים. הגר"א הולך לשיטתו, שברה"ת היא ברכת המצוה, ולכן הקשה למה אין מברכים על הרהור, שודאי יש מצוה בהרהור. המחבר הולך לשיטתו שברה"ת היא ברכה על לימוד תורה, והרהור חסר בשם ת"ת, ולכן אין מברכים על הרהור. רק שצריך ביאור, מהו החיסרון של הרהור בשם ת"ת? ונראה לבאר שעיקר דין ת"ת, הוא לימוד תורה באופן שיכול להיות קיום של ללמוד לעצמו וגם קיום של ללמד לאחרים. התורה ניתנת ללימוד שיכול להיות לימוד לעצמו וגם לימוד לאחרים. זה פשוט, שמי שלומד בעצמו ואינו מלמד לאחרים, שלימודו הוא חפצא של ת"ת שלם, ולא בעינן שתמיד בלימודו ילמד ג"כ לאחרים, אם לומד באופן שבעצם ניתן ללימוד לאחרים. (אם יש שם אחרים שומעים אם לאו, אינו משנה את המעשה לימוד.) לימוד בפה, או בכתיבה, יכול להיות לימוד לאחרים. בלימוד ע"י הרהור זה אי אפשר, לימוד של הרהור הוא בעצם לימוד פנימי שאינו יכול להמסר או להשתייך לאחרים. עוד נראה, שהנה ודאי עיקר הלימוד נעשה במחשבתו ע"י הרהור, מה באמת מוסיף כשמוציא את הלימוד ממחשבתו לפיו או לכתב, הוא משנה בזה את לימודו מלימוד פנימי ללימוד שיכול להשתייך לאחרים. וזה שהרהר ופסק בזה ולא הוציא בשפתיו ולא כתב, בזה גופא חסר בשם ת"ת שלו, שלא למד באופן הטוב ביותר. (באמת אפשר להיות שזהו ג"כ סברתו של הגרש"ז שאין קיום מצוה בהרהור, וקצת משמע כן מלשונו, עיי"ש.) שוב ראיתי, כעיקר סברתנו בתשובות שב מיעקב סימן מ"ט הו"ד בפתח הגליון להגרעק"א, על צד הש"ע, על דין זה של הרהור. (הוצאת ש"ע עם רבנו עקיבא איגר השלם.) וז"ל: וי"ל ... נמצא דכוונת הקרא הוא דוקא בדיבור ולא בהרהור כי בהרהור לא שייך ללמוד לבניו ... משא"כ בכתיבה דע"י כתיבה יכול ללמוד לאחרים וכו' עכ"ל. (גם הו"ד בשו"ת הגרעק"א סימן כ"ט.)

כעין יסוד לזה, יש להביא מהגמ' בקידושין דף כ"ט ע"ב, „איהי מנלן דלא מחייבא למילף נפשה דכתיב ולימדתם ולמדתם כל שאחרים מצווין ללמדו מצווה ללמד את עצמו וכל שאין אחרים מצווין ללמדו אין מצווה ללמד את עצמו“. ופירש שם רש"י, שלימוד זה הוא היקש. ונתקשו המפרשים בהיקש זה, ועיין בתוספות הרא"ש שם שפירש שהוא רק סברא. (ועיין בפירוש של הרב פערלא ז"ל לספר המצות לרבנו סעדי' גאון, עשין י"ד, ט"ו, שהביא שכן כבר פירשו בתשובות הגאונים, עיי"ש.) אע"פ שענין אחר הוא שם, אבל מ"מ חזינן מהגמ',

ובפרט לפי פירושו של התוס' הרא"ש, יחס בין ללמוד לעצמו וללמד לאחרים. (ועיין שם בפי' הרב פערלא ז"ל שהאריך בבירור שיטות הראשונים, אם לימוד לעצמו וללמד לאחרים, הם ב' מצות או מצוה אחת.)

במשכנות יעקב או"ח סימן ס"ד פסק כשיטת המחבר שאין מברכים על הרהור. והטעם משום שהרהור דבר שבלב הוא ואין מברכים על דבר שבלב. (עיין לעיל) אבל פסק שאם הרהר ע"י שמיעה, ששמע ד"ת מאחר, בזה מברכים משום הדין של שומע כעונה, דע"י הדין של שומע כעונה נחשב כמו שהוא למד בפיו. מענין הוא, שהגרש"ז שם, לפי שיטתו שהרהור אינו מצוה ג"כ כתב שבשמיעה מקיים מצוה משום דינא של שומע כעונה. (באמת להשתמש בדין שומע כעונה כאן צריך תלמוד, ואין להאריך כאן, ועיין תוס' ברכות דף כ' ע"ב ד"ה כדאשכחן, ועיין בספר משנת חכמים, הלכות תלמוד תורה, בחלק צפנת פענח אות ט'. ועיין בספר קהילות יעקב, להגר"י קניבסקי שליט"א, מסכת ברכות סימן י"א.) לפי ביאורנו הנ"ל, נראה להסכים עם הפסק של המשכנות יעקב אבל שלא מטעמיה. אפילו בלי הדין של שומע כעונה, הרהור שבא ע"י שמיעה שונה מהרהור עצמי, ואין בו חיסרון. בשמיעה הרי יש מי שמלמד תורה (יש קיום לימוד לאחרים) והוא שומע ולומד ממנו, אז מה יותר היה לו לעשות? ומה היה מוסיף בהוצאה מפיו או בכתיבה? הלימוד שהוא שמע והרהר בו, הוא אותו הלימוד שהאחר לימד אותו, ושפיר איתקיים ביה ללמוד לעצמו וללמד לאחרים. (ועוד עיין במור וקציעה להגר"י עמדין, כאן, שכתב עוד חילוק בין הרהור ע"י מחשבה להרהור הבא מתוך עיון בכתב.)

יש לעיין בדין עבד כנעני בברה"ת. אם הברכה היא ברכת המצוה, אז דינו צריך להיות כאשה. (ששוה ע"כ לאשה במצוות) אבל אם הברכה היא ברכה על לימוד התורה, יש לדון, אם גם בזה שוה לאשה, או אפשר דלגבי ת"ת גרע מאשה ונדון כנכרי ונפקע מתורה ולימודה מדין מורשה קהילת יעקב. מצינו, למשל, במצות הקהל, שנשים חייבות בה אע"פ שהיא מ"ע שהז"ג, משום גה"כ מיוחד, אבל ע"כ פטורים מהמצוה משום שאינם נקראים „ישראל“, אפשר דגם לגבי תורה אינם נכללים בקהילת יעקב. עוד אפשר שאפילו אם היא ברכת המצוה, לא שוה לאשה, משום שאם נפקע מתורה ולימודה, ממילא ל"ש מצוה כלל בו. וראיתי שהדבר תלוי באשלי רברבי. הפמ"ג בסוף סימן מ"ז, באשל אברהם, נראה שנסתפק בזה. המשנת חכמים בהלכות תלמוד תורה, בחלק צפנת פענח, אות ז', כתב שבודאי אין מברכים, שאינם בר לימוד כלל, (והוא דימה א"ז לדינו של הטור ריש יורה דעה, סי' א', לענין ע"כ בשחיטה.) המנחת חינוך, סוף סימן ת"ל, כתב להיפך שבין אם היא ברכת המצוה ובין אם היא ברכה על הלימוד, שדינם כאשה לברך. (ושייכים בלימוד תורה.) אולי יש להביא ראי' מדברי הראב"ד. באו"ח סימן קפ"ז סעיף ג', כתב הרמ"א וז"ל: ונשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה [בברכת המזון] דנשים לאו בני ברית נינהו ועבדים לאו בני תורה נינהו, עכ"ל. מקורו של הרמ"א הוא בספר כל בו הלכות ברכת המזון שכתב כן בשם הראב"ד. מפשטות לשונו נראה שמחלק בין נשים לעבדים שנשים רק אינן בני ברית, אבל בני תורה הן, משא"כ עבדים שאינם בני תורה. ודאי שנשים אינן מחוייבות במצות ת"ת, א"כ כוון לומר שהן בני תורה, ששייכים בלימוד תורה, ואפ"ה חילק ואמר שעבדים לאו בני תורה, והיינו שגרעי מנשים, ולא רק שפטורים ממצוה ללמוד, אבל בכלל מופקעים מלימוד תורה. כן נראה מלשונו. אבל דע שלא כן פירשו המג"א, והגר"א שם, וכתבו שכוון לומר שנשים לאו בני ברית וגם לאו בני תורה (וכוונת בני

תורה, לפי פירושו, מצות ת"ת). אולם ראיתי בהפרישה על הטור סימן קפ"ז אות ט' שפירש כמו שפירשנו. ועיין במשנה למלך פ"י מהל' מלכים ה"ז, בא"ד שם הכלל העולה וכו' שרצה לחדש שרק על מ"ע שהז"ג פטורים עבדים כנשים, אבל על מ"ע שאין הז"ג שנשים היו חייבות אם לא משום גה"כ מיוחד, עבדים חייבים, ואינם שוים לנשים בזו, ועיי"ש שהקשה על עצמו מכמה מצות. ותמהתי, לפי"ז עבדים היו צריכים להתחייב במ"ע של ת"ת! וזה אינו, כדמשמע מכתובות סוף דף כ"ב ע"א, וכמו שנפסק ברמב"ם פ"א מהל' ת"ת ה"א. אלא עכצ"ל, שהמל"מ סובר, כמו שביארנו לעיל, שאה"נ, מדין המ"ע לא היו עבדים פטורים ממצות ת"ת, אבל עבדים הופקעו לגמרי מחפצא דתורה ולימודה, ואינם כישראל לגבי לימוד תורה, וממילא לא שייך בהם המ"ע ופטורים. (יוצא לפי"ז שנשים ועבדים פטורים ממצות ת"ת אבל מטעמים שונים לגמרי.)

בספר המצות להרמב"ם, במצות עשה ששכח אותן הרמב"ם, מצוה ט"ו, כתב הרמב"ן שברה"ת היא מצות עשה. כמעט כל הפוסקים תפסו שהרמב"ם חולק וסובר שברה"ת היא מדרבנן, ולכן לא מנה אותה כמצות עשה. אולם עיין בקרית ספר, להמב"ט, הלכות תפילה פרק י"ב שכתב שהרמב"ם מסכים שברה"ת היא מה"ת אבל לא מנה אותה כמ"ע משום דס"ל שהיא אינה מ"ע נפרדת רק חלק ודין בהמ"ע של תלמוד תורה. וז"ל הקרית ספר: ולהרמב"ם ז"ל שלא מנה אותה מצוה בפני עצמה נראה דהיא בכלל מצות תלמוד תורה ולהכי לא באה במנין אבל היא מדאורייתא. עכ"ל. וכן ממש כתב הערוך השלחן, מעצמו, באו"ח סימן מ"ז סעיף ב'. גם בפירושו של הרב פערלא ז"ל לספר המצות לרבינו סעדי' גאון, עשין ל', ול"ג, כתב כעין זה. ועיין במור וקציעה להגר"י עמדין או"ח, מ"ז, שג"כ נקט שהרמב"ם ס"ל שהיא מה"ת אבל בלא נתינת טעם זה. (קצת צ"ע על מפרשים אלו, איך יפרנסו את דברי הרמב"ם עצמו, בספר היד, הלכות תפילה פ"ז הלכות י' וי"א, שמלשונו בהלכות אלו ובכל הפרק שם נראה שסובר שהוא מדרבנן. גם הרי כתב את הדין בהלכות תפילה ולא בהלכות תלמוד תורה. גם עיין בשו"ת הרמב"ם, פאר הדור, סימן מ"ג הובא בברכי יוסף או"ח סי' מ"ז.) היוצא, לפי מפרשים אלו, שבין להרמב"ם ובין להרמב"ן, ברה"ת היא מה"ת, ורק שחולקים בשאלה יסודית אם חיוב מדאורייתא זה הוא מ"ע נפרדת או חלק ממצות ת"ת. ונראה שחולקים בחקירה הנ"ל הרמב"ם ס"ל שברה"ת היא ברכת המצוה, זאת אומרת, שצריך לברך קודם שמקיים את המ"ע של ת"ת, והמצוה היא היא המחייב אותו לברך, ובלי קיום המצוה אין לו שום חיוב לברך, וא"כ ברור שהחיוב הוא דין וחלק בהמצוה ואינה מצוה נפרדת. באמת סברא זו אינה מסויימת בברה"ת, אלא בברכת המצוה בכלל, שאם יצויר דין של ברכת המצוה מה"ת, אז הברכה היא חלק מהמצוה ואינה מצות עשה נפרדת. רק דלא מצינו ברכת המצוה מה"ת זולת ברכת התורה. (זה דבר מוסכם בהפוסקים שברכות המצות הן מדרבנן אולם עיין במנחת חינוך, ת"ל, שהביא מהפמ"ג בפתיחה הכוללת, והוא בפתיחה להלכות ברכות אות טו שנסתפק בפירוש דברי הירושלמי ברכות פ"ו ה"א, אם ס"ל להירושלמי שברכות המצות נלמדות מברה"ת והן מה"ת אבל איך שיהיה פירוש הירושלמי, ודאי שלא קיי"ל הכי זולת דבר חדש מאד שראיתי בשדי חמד מערכת אות "ב" סימן כט, שהביא מהמהר"ם שיי"ק בשו"ת שלו או"ח סי' כט, שפסק לדינא שברכות המצוות בעיקר הן מדאורייתא, עיי"ש.) הרמב"ן ס"ל שברה"ת אינה ברכת המצוה אלא ברכה על הלימוד תורה, א"כ החיוב מדאורייתא לברך אינו שייך כלל להמצות עשה של ת"ת, ומצד קיום המצוה, לא היה חייב לברך (וכבכל מ"ע) אלא שהלימוד תורה עצמו מחייבו לברך, וא"כ חיוב דאורייתא

זה לברך (אע"פ שאינו חיוב מוחלט ותלוי הוא במעשה לימודו) שפיר יכול להיות ולהמנות כמ"ע מיוחדת. לפי הרמב"ן, כשלומד, ב' דברים, נעשים, הוא מקיים מ"ע של ת"ת, הוא מקיים דין ת"ת בהחפצא של תורה, קיום דין ת"ת בחפצא מחייבו לברך. ויש לו ב' מ"ע, מ"ע מוחלטת ללמוד מ"ע לברך קודם שמקיים דין ת"ת והמעייין בדברי הרמב"ן יראה שהרמב"ן ידע מסברא זו ולכן בסוף דבריו שם הדגיש, לא רק שהיא מה"ת, אלא שהיא מ"ע מיוחדת, ולזה הביא ראיות, וז"ל: מכל זה נתבאר שהברכה הזו מן התורה ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה [לימוד] כמו שמקרא בכורים אינו נמנה אחת עם הבאתו וספור יציאת מצרים עם אכילת פסח, עכ"ל, הרמב"ן מביא ראיה ממקרא הבכורים, שנראה שגם שם למד, שהמצוה של הבאת בכורים אינה מה שמחייבו לקרא דא"כ היה, קריאת הבכורים היתה חלק ודין במצות הבאת בכורים, אלא ההבאת בכורים עצמה, הקיום דין הבאה בהחפצא של בכורים (ולא המ"ע) הוא המחייבו לקרא, וא"כ החיוב של מקרא בכורים אינו שייך כלל למצות הבאת בכורים, והיא מ"ע מיוחדת. הקריאה אינה דין במצות עשה של הבאת בכורים אלא דין בסדר הבאת בכורים. (ראית הרמב"ן מספור יציאת מצרים צע"ק, ועיין בפירושו של הרב פערלא ז"ל לספר המצות לרס"ג, עשין ל"ג, מה שכתב בזה).

הרב שרגא פייוויל פארעצקי  
ר"מ, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## בדיקת חמץ וביטולו

כתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ג ה"ז: כשגומר לבדוק, אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות, צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר וכו', וכ"כ בשו"ע או"ח סימן תל"ד ס"ק ב': אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר כל חמירא וכו', וכביאור הגר"א שם: כ"כ הרי"ף והגאונים וכ"ה בירושלמי פ"ב ה"ב רב אמר צריך שיאמר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל ע"ש. בר"ן ריש פסחים כתב שלשון זה אינו בגמרא אלא כך הוא מקובל ביד הגאונים, אבל כבר כתב ע"ז הב"י על הטור בסימן הנ"ל: ואף על פי שנמצא קרוב לנוסח זה בירושלמי בלשון הקודש וכו' מ"מ כיון שבמה שנהגו לומר יש תוספת דברים וגם אינו בלשון הקודש כמו שהוא בירושלמי כתב שלשון זה אינו נמצא בגמרא, ועיין ב"ח שם ובברכי יוסף סימן הנ"ל. באופן שהירושלמי, הגאונים והפוסקים מצריכים, "שיאמר" לשון ביטול זה בפה דבר זה אינו מובן כלל, הרי כל עיקרה של אמירתו זו היא משום ביטול וכדי שיבטל את החמץ, ומצד דין "ביטול" רוב הראשונים הרי סוברים שהוא בלב ודי במחשבה לבד ולמה לנו אמירתו בפה דווקא?

עצם דין זה דצריך לבטל אחר שגומר לבדוק הוא בגמרא פסחים ד"ו ע"ב אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל ופירש רש"י סמוך לבדיקה מיד (עיין בצל"ח שם). וכן ברא"ש שם כתב צריך שיבטל מיד אחר בדיקתו, ובקרבן נתנאל שם הכריח דמדלא קבע רב יהודה דינו אמתניתין אור לי"ד בודקין דצריך לבטל ש"מ דאתא לאשמעינן דתיכף אחר הבדיקה צריך שיבטל, וכעין זה כתב גם בצל"ח שם. היינו שחידוש דינו של רב יהודה הוא לא רק שצריך לבטל נוסף על הבדיקה אלא שצריך לבטל יחד עם גמר הבדיקה. זהו גם דיוק לשונו של הרמב"ם, "וכשגומר לבדוק" וכו' צריך לבטל. אפילו אחר שהנהיגו הראשונים לבטל את החמץ גם למחרתו בבוקר קודם שעה ששית ומטעם שמביא הרא"ש שם בשם הריצב"א לפי שרגילין לקנות פת ביום, וגם כפת שיבטל בלילה הוא חוזר וזוכה, וגם לא בטל בלילה אלא החמץ שלא ראה ושמא ישאר ממנו כזית ע"ש, מ"מ מדינא דגמרא ומדינו של רב יהודה אמר רב הוא לבטל מיד עם גמר הבדיקה ושלא לסמוך על הביטול שלמחרתו בבוקר, כי מעיקר תקנת החכמים היא שהיתה גם לבטל יחד עם הבדיקה של אור לי"ד. הב"י על הטור בסימן הנ"ל הביא בשם הסמ"ק (והוא בהגהות הסמ"ק סימן צ"ח) שכתב ע"ז בזה"ל: ואותם שאינם מבטלים בשעת בדיקה כי אם בשעת שריפה לא מצאו ידיהם ורגליהם, דצריך לבטל דקאמר רב יהודה אשעת בדיקה קאי מדפריך תלמודא בתר הכי וניבטליה בארבעה וניבטליה בחמשה וכו', ורבותינו האחרונים שתקנו ביטול בשעת שריפה לא באו לעקור ביטול שבתלמוד כי אם להוסיף [וכזה כתב בספר המנהיג].

הרמב"ם הנ"ל ג"כ סובר כזה אלא שנקט דינו באופן יותר כולל, שאם מאיזה טעם לא בדק בליל ארבעה עשר שאז דינו הוא שיבדוק ב"ד בבוקר וכמו שכתב שם בה"ה: מי ששכח או הזיד ולא בדק בליל ארבעה עשר בודק ארבעה עשר בשחרית, והוא דינם של החכמים

במשנה שם ד"י ע"ב וחכ"א לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד, אפילו בכזה השמיענו הרמב"ם שג"כ צריך לבטל עם גמירת הבדיקה. באופן שגם להרמב"ם בדינו של רב יהודה נכלל גם זה שצריך לבדוק תיכף אחר הבדיקה אשר מעיקר תקנתה היא בליל י"ד, אלא שהוא הוסיף לזה שאם לא בדק בליל י"ד ושאו מצד תקנת החכמים צריך לבדוק בי"ד בבוקר, עדיין משום דינו של רב יהודה צריך לבטל תיכף אחר אותה הבדיקה. היינו דינו של רב יהודה הוא דכל זמן שחייב לבדוק צריך גם לבטל עם אותה הבדיקה והוא עד תחלת שש בי"ד שכל אותו הזמן יכול הוא לבטל עדיין אבל לא אח"כ וכמו שסיים הרמב"ם שם בה"ז: אבל אם בדק מתחלת שעה ששית ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנאה; ושפיר נראה שלדין נוסף זה יסכימו שאר הראשונים עם הרמב"ם.

הא דהבודק צריך שיבטל בכך כולל באמת שני דינים: האחד ועיקר דינו שאין לסמוך על הבדיקה לבד אלא צריך גם לבטל (ועיין תוספות ד"ה אור ריש המסכתא), והשני שצריך להסמיק את הביטול אל הבדיקה; על הראשון אמרינן שם בגמרא: מאי טעמא, אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עלויה, וכי משכחת ליה לבטליה, דלמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל, ועל השני מקשינן שם: וניבטליה בארבע וניבטליה בחמש, ומתרצינן כיון דלאו זמן איסורא הוא ולא זמן ביעורא הוא דלמא פשע ולא מבטיל ליה, ופירש"י ישכח ויבא לידי פשיעה שע"י מה יזכר אבל עכשיו שעסוק בבדיקתו יזכר. אשר להגדרתו של עיקר הדין היטב אמר לי בזה מכבר הגאון מוה"ר מנחם מענדיל זאקס, ראש הישיבה דישיבת חפץ חיים, ראדין, ז"ל, דמאחר שחובת הבדיקה היא „עד שידו מגעת“ היינו שצריך לבדוק עד סוף אפשרותו, לכן משום החשש דשמא ימצא גלוסקא יפה לא פטרו החכמים אותו מחובת בדיקתו עד שיבטל ג"כ והביטול הוא עד שידו מגעת. כשלעצמי עוד יותר אמינא כי חובתו זו לבטל אחר בדיקתו היא בעצם חלק מחובת בדיקתו ועד שמבטל עדיין לא יצא ידי חובת בדיקתו; והבדיקה עם הביטול שאחריה הם באמת שני חלקים מאותה מעשה – התקנה עצמה של בדיקה והיא: לבער את החמץ שימצא ומה שלא ימצא יבטל. זהו בכך עיקר חידוש דינו של רב יהודה אמר רב „הבודק צריך שיבטל“ דגם הביטול שאחר הבדיקה נכלל באותה התקנה של חובת בדיקה; והיינו דהחכמים תקנו שהבדיקה לא תהא נשלמת עד שיבטל ג"כ. לכן הצורך שהביטול יהיה „מיד“ אחרי הבדיקה כי שניהם יחד מהווים מעשה – תקנה אחת וזוהי עיקרה של התקנה. אבל מ"מ צריך לבטל אחר הבדיקה ולא קודם הבדיקה כי עיקר התקנה היא על הבדיקה ומחמתה וכחלק ממנה תקנו על הביטול; אמנם בלאו הכי א"א שיבטל קודם הבדיקה דאז הרי החמץ לא יהיה שלו ולא יקיים מצות הבדיקה בחמץ שלו ומאותו הטעם שפסק שם הרמ"א בסס"ק ב' שהביטול השני למחרתו בבוקר צריך לבטל לאחר ששרף החמץ כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו (ועיין בהגהות לבושי שרד שם שהעיר בזה, אבל לא כמש"כ משום השריפה אלא כמש"כ משום הבדיקה בעצמה).

לפי זה נראה דאף שביטול מצד עצם דינו די במחשבה לבד וכמו שמשמע הלשון „בלבו“ שנמצא בגמרא בכמה מקומות בנוגע לביטול חמץ וכן נאמר בספרי לא יראה לך שאור בטל בלבך, ואשר כן היא דעת רובא דהראשונים (אבל הר"ן בפסחים דל"א ע"ב לא כ"כ וכן בחידושים מהריטב"א פסחים ד"ז, ועיין בחדושי הגהות על הטור או"ח תל"ו אות א'), מ"מ כשהחכמים תקנו בדיקה הכוללת גם ביטול תקנו לאותו ביטול שיהיה באופן ברור ומסור לכל



והוא: שיבטא את הביטול בשפתיו. הרי על ביטול מעיקר דינו שמבטלו בלבו כתב הר"ן בריש פסחים שהחכמים לכן החמירו ותקנו שיבדוק ג"כ מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי, ובביטול עם הבדיקה ודאי שלא יתקנו ביטול התלוי רק במחשבתן של בני אדם לבד. עוד יותר מזה נראה דכל עיקרה של תקנת חכמים אינה נתפסת רק על דבר ממשי ומעשי ולא על מחשבה בעלמא (מעין דוגמא לזה הוא הדין דאין מברכים על מחשבה ודברים שבלב, ועיין בטור או"ח תל"ו וב"י על טו"א ח תל"ב ובשו"ת ר' עקיבא איגר כ"ט ול'). לכן בביטול זה שעם הבדיקה צריך „לומר" כל חמירא מפני שביטול זה אין די לו רק מחשבה בלב, והאמירה היא מגוף התקנה דחובת בדיקה והביטול שעמה.

כתב הרמ"א בסימן תל"ד ס"ק ב': ויאמר הביטול בלשון שמבין (מהר"י ברי"ן) ואם אמרו בלשון הקודש כל חמירא כולל חמץ ושאר וכו', וכתב במגן אברהם ע"ז: בקצת נוסחאות כתוב ואם אמרו בלה"ק יצא ונ"ל דהיינו דוקא כשיודע לפחות ענין הביטול שידוע שמפקיר חמצו אבל אותם שאין מבינים כלל וסוברים שאומרים איזה תחינה פשיטא דלא יצא דהא ביטול מדין הפקר ובעינן שיהא פיו ולבו שוין ע"ש, בסוף דבריו ר"ל דהטעם דצריך להבין את לשון הביטול או אם בלה"ק לכה"פ יבין ענין הביטול הוא משום הדין דפיו ולבו שוין, וכ"כ בביאור הגר"א שם: ויאמר, כמ"ש בתרומות ובשבועות שיהא פיו ולבו שוין ועמ"א ס"ק ו'. דבריהם אלו דאם אינו מבין את לשון הביטול אינו מועיל משום דאין כאן פיו ולבו שוין צע"ג כי הרי אין כאן שינוי בין פיו ולבו ואין כאן טעות שעושה בפיו ולכן פיו ולבו שוין כאן מכיוון שאין מכחישים זא"ז אע"פ שאינו מבין מה שאומר. הדין דפיו ולבו שוין נשנה בפ"ג מ"ח דתרומות: המתכוין לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה, עולה ואמר שלמים שלמים ואמר עולה וכו' עד שיהו פיו ולבו שוין, וכתבו ע"ז התוספות בפסחים דס"ג ע"א ד"ה המתכוין דמשו"ה לא אמרינן הכא דברים שבלב לא הוו דברים ויהני מה שהוציא בשפתים משום דטעה בדיבורו ע"ש (ועיין באחיעזר חלק יו"ד סימן כ"ד). ובחידושי הריטב"א קידושין דף נ' ע"א כנראה שכתב זה התירוץ ביתר ביאור בזה"ל: ואיכא למימר דכי אמרי דדברים שבלב אינם דברים ה"מ כשנתכוין בלבו להוציא מה שהוציא בשפתיו ככל הני דשמעתין אלא שאע"פ שאמר דברים שבפיו בכונה בלבו היו דברים אחרים, אבל בהני דתרומות ומעשרות לא נתכוין בלבו להוציא דברים שהוציא בשפתיו אלא דאיתקיל ליה לישניה וכיון שכן הוה כטועה גמור וכו' ע"ש (סוף דבריו שם אינם מבוררים, ועיין בתשובות אור גדול סימן ל"ו ול"ז). גם הר"ש על המשנה הנ"ל כתב כזה וז"ל: דוקא כששפתיו ולבו מכחישים זה את זה אבל לא מכחשי זא"ז מהני בתרומה וקדשים כדרשנין בפרק שבועות שתיים (דף כ"ו) דמהני גומר בלבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו ע"ש. לפי הדברים האלו אין שייך בענייננו הדין דפיו ולבו שוין כלל, כי כאן הרי אנו עוסקים רק בענין של חוסר הבנה או כוונה ומה"ת שנאמר שצריך להבין או לכוון אמירת כל חמירא? ועיין בתשובות רע"א סימן כ"ג ד"ה מ"ש לכן צריך שלכה"פ יבין אותו הלשון, אבל עצם הבנתו של דברי הר"ן אינה ברורה וצ"ע. לפי מש"כ זה שפיר מובן דכיוון דאמירתו זאת היא מעצם התקנה ודאי שהוא מן התקנה ג"כ שיבין מה שיאמר כי אם אינו מבין מה לנו שאומר בפיו.

בגמרא פסחים ד"י ע"א צבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין וכו' על וכדק ולא אשכח פלוגתא דר"מ ורבנן דתנן היה ר"מ אומר כל דבר שבחזקת טומאה לעולם הוא

בטומאתו עד שיודע לך הטומאה היכן היא וחכמים אומרים בודק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה, ובתוספות שם דחו לפירושו של רש"י ופירושו הם דמיירי בשלא בטלה ולר"מ לא סגי בבדיקה כיון דלא אשכח וצריך לבטלו, ולפ"ז לרבנן אין צריך לבטל כיוון שכבר בודק, וזה מוכרח לפירושם דאל"כ מדוע „פלוגתא דר"מ ורבנן". אבל קשה מאד הרי הבודק צריך שיבטל ומה לנו שבדק עדיין צריך לבטל משום דינו של רב יהודה אמר רב אפילו לרבנן, ודאי שסתם גמרא שלנו אינה חולקת ע"ז שלא מצינו חולק בזה. המהרש"א שם הרגיש בזה וכתב דמיירי לענין ספק לאו דלא ימצא, גם המהרש"ל שם כנראה שנשמר מזה בכתבו דבדאורייתא פליגי, אבל דבריהם אינם מובנים הרי לפי שיטת התוספות כל עיקרה של בדיקה הוא רק מדרבנן ומאחר שבדק הכא הרי הוא חושש לתקנת החכמים של בדיקה ובכך יבטל ג"כ מדינו של רב יהודה, גם אינו מובן מדוע סתמא דגמרא עוסקת הכא בענין דמדאורייתא לבד? (ועיין בתרע"א קס"א). והנראה בזה שהתוספות לא כווננו לומר שלא בטל את החמץ שברשותו בעת בדיקתו אלא ודאי שבטלו בגמר בדיקתו ועפ"י הדין דהבודק צריך שיבטל, אלא שר"ל שלא בטל אותה החתיכה שהעכבר שקל והכניס לבית אחר שבדק ובטל את כל החמץ שברשותו. רק על אותה החתיכה של חמץ אנו דנים בדין זה וכמו בשאר הדינים שבסוגייתא שם, דלר"מ צריך לבטל אותה החתיכה עתה מחדש אבל לרבנן א"צ לבטל אותה כיוון שבדק אחריה ולא מצאה; התוספות דייקו בלשונם „דמיירי בשלא בטלה” היינו לאותה חתיכת החמץ. דין זה מבואר היטב מאחר שאנו דנים רק על חתיכת החמץ שהעכבר הכניס עתה לבית ודאי אין זה שייך להדין דהבודק צריך שיבטל אשר לפי מה שביארנו אותו הביטול הוא חלק מחובת הבדיקה דתקנת החכמים ואת זה כבר קיים ויצא כשבטל את החמץ עם בדיקתו את הבית, ועתה יש רק ספק בדין של אותה החתיכה מכח הלכת חמץ ואיסורו ואת זה אנו דנים עפ"י אותו הדין בטומאה ובפלוגתא דר"מ ורבנן. במהר"ם חלאוה שם כתב בזה"ל: על ובודק ולא אשכח פלוגתא דר' מאיר ורבנן, הכא נמי לר' מאיר צריך ביטול ולרבנן לא צריך ביטול, ואף ע"ג דקיי"ל הבודק צריך שיבטל ה"מ בבודק כל הבית דאיכא למיחש לחמץ טובא אבל הכא דלחתיכה אחת וכבר בדקו שוב לא צריך ביטול, והן הן הדברים שכתבנו.

בהא דהמפרש והיוצא בשיירא תוך שלשים יום דזקוק לבער נחלקו הפוסקים אם צריך גם לבטל עם אותה הבדיקה דקודם הפסח וכמו בבדיקת אור י"ד או לא. הט"ז בשו"ע או"ח סימן תל"ו אות ב' כתב: נראה דביטול א"צ אלא ימתין עד שיגיע הפסח ויבטל, אבל המגן אברהם שם אות א' חולק עליו וכתב: וכיון דחל עליו חובת בדיקה צריך ג"כ ביטול כתיקון חכמים שמא יש שם גלוסקא יפה דאין לסמוך שיבטל כשיגיע הפסח דשמא ישכח באותו פעם לבטל וכמו שכ' סי' תל"ד ס"ב, וכ"כ בביאור הגר"א שם ד"ה וכשמגיע. הנראה בסברת מחלוקתם: הט"ז סובר דכל עיקר תקנת החכמים על הבדיקה הוא באור לי"ד או למחרתו עד שש ורק אז הביטול הוא חלק ממעשה הבדיקה וקיומה וכמש"כ אבל קודם הפסח אף שהוא „זקוק לבער” הוא רק בגדר זהירות שלא יבוא לעבור בפסח אבל אין כאן חובת בדיקה, ולכן הוא רק זקוק לבער היינו מה שלא יוכל לעשות קודם הפסח אבל ביטול הרי הוא יכול לבטל כשיגיע הפסח ואין כאן חובה, וטעמא דגמרא „דילמא פשע” הוא על הדין דהבודק צריך שיבטל וכשהביטול הוא חלק מן הבדיקה וזהו רק כשהבדיקה בעצמה היא בחובתה אבל לא כשהיא רק משום זהירות ולא חיישינן כולי האי לשמא ישכח. אבל המ"א והגר"א סוברים דבתוך שלשים יום ומשום הדין דשואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, וכמו שפירש רש"י שם: ומאז חל עליו להזהר בצרכי הפסח, חל עליו חובת הבדיקה והריהו בכלל תקנת

החכמים דבדיקה, ולכן חל עליו גם הדין דהבודק צריך שיבטל דהרי בדיקה זאת היא משום עיקר התקנה וכוללת גם את הביטול שהוא חלק מן הבדיקה. וכמו שאם מאחר את בדיקתו עד למחרתו קודם שש צריך לבטל יחד עם הבדיקה וכדברי הרמב"ם הנ"ל, כן גם אם מקדים את בדיקתו קודם הפסח בתוך ל' ג"כ צריך לבטל עם הבדיקה בתוך ל' אבל קודם ל' ודעתו לחזור בתוך הפסח דג"כ צריך לבדוק, לכאורה אין שייך לומר שחל עליו חובת בדיקה ומשום תקנת החכמים ושממילא יחול עליו הדין דהבודק צריך שיבטל, שהרי בקודם ל' ודעתו לחזור נראה כמסתבר לכו"ע שהוא דין מיוחד שצריך לבדוק ומשום זהירות שלא יעבור באיסור חמץ בפסח. וצ"ע דהמ"א שם אות י"ב, והגר"א שם סד"ה וכשמגיע, כתבו דצריך לבטל יחד עם הבדיקה גם בדין דאם דעתו לחזור בתוך הפסח צריך לבדוק אפילו מראש השנה והרי עדיין לא חל עליו חובת בדיקה אז וכמש"כ? וצריך לומר שהם סוברים דכל שיש עליו דין דצריך לבדוק אף שהוא רק משום זהירות שוב חל חובת הבדיקה של עיקר התקנה דמשום דבדיקתו עתה הרי היא במקום חובת בדיקתו של י"ד אשר לא יוכל לקיימה אז, ולכן אף קודם ל' הוא בכלל הדין דהבודק צריך שיבטל.

בזה דהמפרש והיוצא בשיירא בתוך ל' דזקוק לבער פסק הרמ"א בריש סימן תל"ו דלא יברך אז על ביעור חמץ, וכתב ע"ז בביאור הגר"א שם: כמ"ש הרא"ש ותקנו על ביעור חמץ לפי שמיד הוא מבטל ומצניע את הידוע לו עד שעה ה' ואז מבערו ועל עסק זה נתקנה הברכה כו' ע"ש משא"כ כאן שאין מבטלו וגם עדיין משתמש בחמץ. ולכאורה צ"ע הרי הרא"ש שם בפ"א סימן י' נותן טעם זה על נוסח הברכה שהיא על ביעור חמץ ולא על בדיקת חמץ ואין שייך זה להכא שאנו דנים אם צריך בכלל לברך על אותה הבדיקה? וצריך לומר דמאחר שתקנו לומר על ביעור חמץ אם אינו יכול לומר נוסח זה וכמו הכא אז אינו מברך כלל, ומדוייק לשונו של הרמ"א „ולא יברך אז על ביעור חמץ" שלכאורה היה לו רק לומר שלא יברך אז, אבל לפ"ד שפיר ר"ל שכיוון שאינו יכול לומר הנוסח שתקנו שוב אינו מברך כלל. לכאורה זה נסתר מהא דמביא הטור בסימן תל"ו דעת ב"ה דבדעתו לחזור בתוך הפסח שצריך לבער אפילו מר"ה ואם שכח ולא בדק יבטל כשיגיע הפסח ואם הוא יודע שיש לו חמץ יברך „על ביטול חמץ", ואפילו הטור שם שסובר שאינו מברך הוא רק משום דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב, ועיין בשו"ע או"ח שם סס"ק ב' ובמ"א שם, הרי דמברך גם נוסח אחר? אבל זה מובן דרק על בדיקה שתקנו נוסח הברכה אין מברכין בנוסח אחר על אותו מעשה התקנה אבל על ביטול מעולם לא תקנו נוסח אחר. אבל מ"ש הגר"א בס"ד „משא"כ כאן שאין מבטלו" צ"ע הרי הוא סובר שכן הוא מבטל בשעת בדיקה גם בקודם זמנו וכנ"ל.

עיקר הדין דאפילו כשבדק בתוך ל' לא יברך קשה להבין לפי המ"א והגר"א שסוברים דגם קודם זמנו ובעיקר בתוך ל' חל עליו חובת הבדיקה וכמש"כ א"כ מדוע לא יברך אז ג"כ? הנה בדין זה אם צריך לברך כשבדק קודם זמנו נחלקו ראשונים, במאירי שם כתב על זה: וכל אלו שבדקין קודם זמן יש אומרים שאין מברכין לפי שאין שעת מצוה אלא מאור ארבעה עשר, ויש אומרים שמברכין ואין נראה כן. והנראה שחולקים בזה: אלו שאומרים שמברכין סוברים דגם בקודם זמנו אם בתוך ל' כבר חלה חובת הבדיקה ולכן מברכין, אבל האומרים שאין מברכין, וכמו שפסק גם הרמ"א, סוברים דבתקנת החכמים דבדיקה ישנם שני דינים: חובת הבדיקה וגם מצות הבדיקה שע"י עשיית חובתה הוא גם מקיים מצותה. והנה קודם זמנו אפילו בתוך ל' אין שם קיום מצות בדיקה ואז יש רק חובת בדיקה לבד, כי קיום מצותה הוא

רק בזמנה היינו מאור לי"ד ומעיקר התקנה ולכן קודם זמנה אין מברכים. וזה ברור שאפילו אותם הסוברים שגם קודם זמנה צריך לברך זהו רק בתוך ל' אבל קודם ל' ודעתו לחזור בתוך הפסח שאז צריך לבדיק מ"מ לא יברך, משום דאפילו לדידהו רק כשחלה חובת הבדיקה יש לברך אבל קודם ל' אין שם חובת בדיקה ורק דין של בדיקה וענין של זהירות ואין לברך. ומפורש הוא בחידושים מהריטב"א בגמרא שם שכתב: ודעת הרא"ה ז"ל דכל שזקוק לבער מברך על הביעור ונראין הדברים תוך ל' יום דוקא. הב"ח על הטור ס"ס תל"ו כתב בזה"ל: וכתב עוד בכל בו בדין המפרש דצריך בדיקה, י"א שמברכין בשעת הביעור וי"א שאין מברכין אחר שאין זה ביעור ממש אלא ביעור י"ד עכ"ל ולי נראה לקיים דברי שניהם דבתוך ל' דצריך לבדוק משום שחל עליו חובת ביעור והוה ליה ההוא יומא כליל י"ד חייב לברך, אבל קודם ל' דאינו בודק אלא שמא ימצאם תוך הפסח ולא משום שחל עליו חובת הביעור כמו שביארנו אין לו לברך וק"ל, הן הן הדברים שאמרנו.

הרמב"ם בהלכות חו"מ פ"ג באמצע ה"ה כתב: עבר הרגל ולא בדק בודק אחר הרגל כדי שיבער מה שימצא מחמץ שעבר עליו הפסח מפני שהוא אסור בהנייה, ובה"ו: כשבדק החמץ בלילי ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר או בתוך הרגל מברך וכו' ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך, ובמ"מ ביאר שלאחר הרגל שהוא אוכל חמץ ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר אין לברך על ביעור חמץ, והקשה בכס"מ דהא כן שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער וביאר הוא כיון דלדידן אם השהה אותו מעתה אינו עובר עליו וכיון שאינו עובר בשהייתו מכאן ואילך איך יברך על ביעורו. לכאורה צ"ע כיון דצריך לבדוק, אף שמותר בחמץ ואינו עובר בשהייתו, יברך על קיום מצות תקנת חכמים זו. בשלמא לשיטת רש"י שפירש את דברי החכמים שבמשנה ד"י ע"א, יבדוק לאחר המועד „משש שעות ולמעלה עד שתחשך“ ובמועד ודאי אחר המועד א"צ לבדוק, לא תקנו בדיקה כלל לתוך הפסח או אחריו, ועיין בתד"ה ואם ובחכמת שלמה שם. אבל הרמב"ם ושאר הראשונים הרי סוברים שכן תקנו בדיקה אף לתוך הפסח ולאחריו ומדוע לא יברך על בדיקה זו? (ועיין בברכי יוסף תל"ה מביא בשם הגאונים דכשבדק בתוך המועד או אחר המועד אינו בודק אלא בלילה, ובט"ז שם מביא בשם הרוקח דאפילו בדיקה שאחר המועד תהיה בנר אפילו ביום). לפי משכ"ל מבואר זה היטב דבדיקה זו הרי ודאי לא עדיף מדין בדיקה דקודם ל' יום שאין מברכים עליה, כי צורך בדיקה שלאחר המועד אין עליה שם מצוה ואין בעשייתה שום קיום מצוה ורק דין בדיקה שלא לאחלופי בשאר חמץ ודאי שאין מברכים עליה, ועיין בחק יעקב תל"ה אות ה'.

## הרב אפרים קנרפוגל מגיד שיעור, ישיבה אוניברסיטה

### בענין אף הן היו באותו הנס

איתא בכמה דוכתי בש"ס מימרת ר' יהושע בן לוי המחייבת נשים במצוות מסוימות, מסוג מצות עשה שהזמן גרמא, משום שאף הן היו באותו הנס: בפסחים (קח:) בשתיית ארבע כוסות, בשבת (כג.) בהדלקת נר חנוכה ובמגילה (ד.) בשמיעת המגילה. ידועה מחלוקת הרשב"ם והתוספות (פסחים שם, וע"ע בשיטה מקובצת לערכין ג.) דלפי רשב"ם נשים חייבות בהני מצוות כי בכל נס שאירע, נשים גרמו באופן ישיר להצלת היהודים. משא"כ לתוס' דאף הן היו באותו הנס משמע רק שנשים היו נכללות בגזירות שנגזרו על היהודים ובאותה סכנה שהיתה מוטלת על היהודים בעת פורים ופסח וחנוכה (וכלשון הירושלמי, אף הן היו באותה סכנה). והקשו התוס' לשיטתם, אמאי לא נחייב נשים במצות ישיבת סוכה, שאף הן היו באותו הנס? ותירצו דשאני סוכה דהוי מצוה דאורייתא. פירוש, דרק במצוות דרבנן אפשר לחייב משום שאף הן היו באותו הנס. וכפי שהסביר הגר"י ענגיל (בספרו גליוני הש"ס למגילה ד.) דרק במצוות דרבנן אזלינן בתר טעם וסברא. אבל במצוות דאורייתא, לית לך למיזל בתר טעם וסברא כי מילי דאורייתא הם דברים עצמיים ועניינים מפאת פעולתם בעצמם... עיי"ש היטב.

הנה שמעתי מפי מורי שהגאון ר' משה סולוביציק רצה לתרץ לקושיית התוס' באופן אחר. היינו, שרק חייבים מטעם אף הן היו היכא דאיכא חיוב פרסומי ניסא וכגון במגילה ובנר חנוכה. במצוות אלו, הרי נוסח הברכה, מלבד מעשה המצוה, מעיד על החיוב של פס"נ: „שעשה נסים לאבותינו...“ וחידוש ר' משה דהוא הדין בד' כוסות, שהברכה „אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים כן ה' אלקינו ואלקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים ונודה לך שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשינו“ הבאה תיכף לפני כוס השני היא ברכה המעידה על חיוב פס"נ, שהיא ברכה על הנס גופא<sup>1</sup>. לאידך גיסא, טוען ר' משה שאין לחייב נשים משום אף הן היו היכא דאיכא מצוה שקיומה רק זכר למאורע, כגון מצות ישיבת סוכה. במצוה זו, לא נמצא שום חיוב של פס"נ, רק חיוב הזכרת הסוכות שהושיב בהן הקב"ה את בני ישראל. בהסבר זה אפשר לתרץ באופן אחר לקושיית החת"ס (שו"ת או"ח סי' קפה) שהקשה להסוברים דאף הן היו באותו הנס שייך לחייב נשים אף במצוות מן התורה, למה אין

(1) עיי' בסדר ר' עמרם גאון (הוצאת ש. גולדשמידט עמ' קיא), שאין צורך לומר „שעשה נסים“ אחרי הקידוש של הסדר מכיון שבתוך נוסח ההגדה אומרים „שעשה לנו את כל הנסים האלו“ (שם, עמ' קט"ו) ומזכירים השעבוד והנס והעבדות והגאולה. „ובחנוכה ובפורים אנו אומרים אותה ברכה בפני עצמה ששם אין קידוש ולא הגדה ולא סדר נסים כפסח“. ובפירוש כתב ר' ששון, חבירו של רש"י, דברכת „אשר גאלנו“ פוטרת אמירת „שעשה נסים“ בהגדה של פסח, עיי' בתשובתו הנדפסה ע"י הרב מ. הרש"ל בהדרים (חוברת כה, תשכ"ז, עמ' 171 והלאה). וכעין הסבר הרב משה סולוביציק כתב ר"י מליסא בעל הנחיבות, עיי' בפירושו להגדה של פסח. מענין שלשון פס"נ רק נמצא בש"ס ב' פעמים, לגבי פורים וחנוכה (ברכות יד., שבת כג.) וע"ע שאילחות פ' וישלח שא"י כו). עיי' במגיד משנה לפ"ד מהל' חנוכה הל' יב, המקשר חיוב דגלימא מעל כתפאי בנר חנוכה ובד' כוסות לחיוב פס"נ השייך בשתי מצוות הללו. ואף שבד' כוסות אין פס"נ כ"כ ברבים, עיי' בסוגיא דקורין מגילה ביחיד בפ"ק דמגילה (דף ה.).

לחייב נשים בהנחת תפילין שגם מצוה זו נתנה זכר ליציאת מצרים (דכתיב בה כי ביד חזקה וכו'). ועוד, אמאי מחייבים נשים במצוות עשה דשבת משום כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, נחייבם משום אף הן היו באותו הנס<sup>2</sup>.

כפי התוס' הנ"ל, יש לפרש בפשיטות דאין לחייב נשים במצוות תפילין משום אף הן היו באותו הנס שהנחת תפילין היא מצוה מן התורה. (ולכן, לא הקשה החת"ס קושיתו לשיטת התוס' אלא כנראה לשיטת רשב"ם, שיסבור שחייבות נשים במצוות דאורייתא משום אף הן היו, אם מצוה זו נתנה זכר למאורע שאשה או נשים תפסו בו חלק ניכר בהצלת היהודים). לטעם ר' משה, אין לחייב נשים בהנחת תפילין משום אף הן היו דתפילין הוּו רק זכירה כלפי יציאת מצרים, ואין בהם משום פס"נ. וכן בקידוש על היין, אף אם נימא שיש בו צד דאורייתא<sup>3</sup>, אין בו דין פס"נ, עיי' גמ' שבת (כג:).

לכאורה, הסבר זה של ר' משה מתאים במדה מרובה לדברי המהר"ם מרוטנבורג באחת מתשובותיו (דפוס פראג, סי' תעג). הקשה המהר"ם בדברי רבינו תם (בספר הישר חלק התשובות סי' ע, והובא בר"ן פרק כלל גדול) שכתב שנשים חייבות בשלש סעודות בשבת אף שזו מצוה עשה שהזמן גרמא משום שאף הן היו באותו הנס. דהא שלש סעודות בשבת נתקנו כנגד המן, וה"ה שנשים חייבות בלחם משנה מאותו הטעם. קושית המהר"ם בדברי ר"ת היא שאי אפשר לחייב נשים משום אף הן היו באותו הנס אלא היכא שבאה המצוה על נס שאירע לישראל כשהיו בסכנה ונמלטו דומיא דמגילה וד' כוסות ונר חנוכה. ואף שנשים היו בכלל הנס של ירידת המן, המצוות שנתקנו נגד נס זה אינן דומות למצוות שנתקנו אחרי שנמלטו בני ישראל מסכנה. לכאורה, חילוק זה של המהר"ם שהעלה בקושיתו על הר"ת הוא הוא החילוק של ר' משה סולוביציק, בין מצוות שנתנו רק זכר למאורע נסי שאירע לבני ישראל לבין מצוות שנתנו במקרה שעל ידי הנס, נמלטו ישראל מסכנה ניכרת ומידית וממילא יש במצוות אלו (כיסוד הר' משה) משום פרסומי ניסא<sup>4</sup>.

אמנם, לא זכיתי להבין קושית המהר"ם אר"ת. והלא תוס' פסחים הקשו לשיטתם בענין אף הן היו באותו הנס ממצוות סוכה. לשיטת המהר"ם, אין זו קושיא כלל, שמצוות סוכה רק זכר למאורע. וא"כ, יש לפרש שר"ת אזיל כשיטת התוס' בפסחים ששייך המחייב של אף הן

(2) החת"ס בעצמו תירץ דמצוות תפילין אינה באה אך ורק משום יציאת מצרים; יצ"מ רק גורם צדדי למצוה זו. וכן בשבת, עיקר שמירתה וזכירתה נובע ממעשה בראשית. משא"כ בסוכה שכל המצוה נתנה זכר ליצ"מ, והיינו מחייבים נשים בה לולא המיעוט של „אזרח", עיי"ש. החת"ס שם גם רצה לחלק (בשם השערי המלך) בענין אף הן היו אם שייך למצוות סוכה, אם קיום המצוה הוא זכר לענני הכבוד או זכר לסוכות ממש. ומסיק דלמ"ד ענני הכבוד, מוכח ממה שמחייבים נשים באכילת מצה ופוטרים אותן במצוות סוכה, שיש חילוק בין סכנה לנס לגבי חיוב נשים במצוות (וכפי הירושלמי הנ"ל) משא"כ למ"ד סוכות ממש.

(3) עיי' בערוך השלחן לאו"ת, סי' רעא סעי' א וב המביא שיטות הראשונים בענין זה. וע"ע תוס' שבועות (כ: ד"ה נשים).

(4) אגב, עוד הסביר הר"ת בס' הישר דכיון שמצוות ג' סעודות ולחם משנה מצוות דרבנן, הם מצוות השוות בכל. בתירוץ נפל שיבוש בס' הישר ותשובות מהר"ם המודפסים, ואפשר שזו שיטת רש"י הידועה בברכות (כ:): שאין לפטור נשים במצוות עשה שהזמן גרמא במצוות דרבנן. עכ"פ הר"ן בכלל גדול והמרדכי ריש מס' מגילה מצטטים רק הטעם הראשון הנמצא בס' הישר בשם ר"ת. והקשה הר"ן, ל"ל לחייב נשים מהאי טעמא דאף הן היו, נחייבם בג' סעודות וכו' מטעם חיובם בעונג שבת. יש מה לחרץ, אמנם אכ"מ. עיי' כעת בס' דברי יחזקאל, סי' מה.

היו אפילו במצוות שיש בהם משום זכר ולא רק במצוות שיש בהן (כעין) פרסומי ניסא. וכמו שתירצו התוס' שם דשאני סוכה רק מכיון שמצוה זו מן הורה, כך יסבור ר"ת, שאף הן היו שייך כל היכא שבאה המצוה כזכר לנס שאירע לישראל, אם לא שזו מצוה מדאורייתא. ולכן אפשר לחייב נשים במצוות שלש סעודות בשבת משום שנשים אף הן היו בנס של המן. ובאמת, לר"ת ולתוס' פסחים, א"ש לשון הבבלי, שאף הן היו באותו הנס. (התוס' רק הביאו לשון הירושלמי להראות שהנשים טפלות). משא"כ למהר"ם, לשון הירושלמי לכאורה העיקר, שחייב נשים במצוות אלו קשור בסכנה שנמלטו ממנה בני ישראל (אף הן היו באותה סכנה). עכ"פ, לר"ת, החילוק החשוב לגבי המחייב של אף הן היו הוא בין מצוות דאורייתא לבין מצוות דרבנן. ולכן, אע"פ שאין לחייב נשים במצוות סוכה משום אף הן היו, שסוכה היא מצוה דאורייתא זכר לסוכות המדבר, שפיר יש לחייבם בשלש סעודות בשבת שהיא מצוה דרבנן שנתקנה זכר למן. וכך הדין אף שגם סוכה וגם מן היו נסים שאירעו לבני ישראל במדבר, ואף שהתורה כתבה גם בפרשת סוכה וגם בפרשת מן חיוב להזכיר מה שאירע (עיי' בטורי אבן למגילה ד.). וברור שכך הבין המהרי"ל בשיטת ר"ת וז"ל בתשובתו (סי' צד) דע דג' סעודות נמי דרבנן, וראיה מדפסק ר"ת דנשים חייבים בג' סעודות שאף הן היו באותו הנס והך סברא לא מהני אלא למצוות דרבנן כגון מגילה וחנוכה וד' כוסות דאל"כ מצוה וסוכה נמי נילף מהאי טעמא כדפי' התוס', עכ"ל.

א"כ, הסבר מחלוקת ר"ת ומהר"ם תלוי בהגדרת המחייב של אף הן היו באותו הנס. מכיון שנשים נמצאות בכלל כל הנסים וכל הנפלאות שעשה הקב"ה בשביל כלל ישראל, מחלוקת ר"ת ומהר"ם היא האם יש לחייב נשים אפי' במצוות שהן רק לזכרון נסים וחסדים אלו (וזה שייך רק במילי דרבנן וכמו שהסברנו לעיל) או שיש לחייב את הנשים רק היכא שיש חיוב או ענין של פרסום פליטת ישראל ממצב של סכנה (פס"נ). לכאורה, חיוב זה שייך אפי' במילי דאורייתא. נפק"מ אחת בין שתי השיטות היא מצות שלש סעודות (ולחם משנה) כאמור. אשר לשיטת ר"ת (ותוס' פסחים) יש לחייב נשים משום אף הן היו ואף שיש פטור לנשים ממצות סוכה הדומה בדיוק לזכירת המן, כי בסוכה הזכירה דאורייתא. (ואגב, יש להעיר שרק ללבוש (או"ח רצא) חייבות נשים בשלש סעודות מן התורה). ולשיטת המהר"ם, אין לחייב נשים בג' סעודות משום אף היו שהנס של המן אינו דומה לאותם הנסים שעל ידיהם נמלטו ישראל מסכנה, וכלשון הר' משה סולוביציק, אין בו חיוב פס"נ.

יש למצוא עוד נפק"מ לגבי חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים בליל הסדר משום אף הן היו באותו הנס. ואשר לרמב"ם וחינוך וכמה פוסקים איכא חיוב דאורייתא לספר ביציאת מצרים בליל זה, ולכאורה אין פס"נ גדול מזה. לשיטת מהר"ם וכפי הפוסקים הנ"ל יש לחייב את הנשים במצוות סיפור יציאת מצרים משום אף הן היו באותו הנס. משא"כ לשיטת ר"ת שאי אפשר לחייבם במצוה זו משום אף הן היו, מכיון דהגדה הוי מצוה דאורייתא להפוסקים הנ"ל.<sup>5</sup>

5) עיי' במנחת חינוך מצוה כא. היינו גם יכולים למצוא נפק"מ בין שיטות ר"ת ומהר"ם בענין חיוב נשים במצוות זכירת עמלק. אמנם לפי כמה אחרונים, אין מצוות זכירת עמלק מצוה עשה שהזמן גרמא כי מן התורה אין לזכירה זו זמן קבוע (עיי' במג"א לאו"ח סי' תרפה, מנחת חינוך תרג, ובשו"ת בנין ציון החדשות סי' ח). ועוד, שיש גם מצוות לא תעשה של לא תשכח, וא"א לפטור נשים א"כ מטעם זה. בעל החינוך פטר נשים ממצוות זכירת עמלק מכיון שנשים אינן בנות מלחמה, והסביר המרחשת (ח"א סי' כב) שנשים פטורות ממלחמת מחיית עמלק

בב' שיטות הללו, של ר"ת ומהר"ם, אפשר להסביר כמה שיטות אחרות בראשונים. עיי' תוס' מגילה (ד.) שהקשו למה אין לחייב נשים באכילת מצה מטעם אף הן היו, וא"צ הש"ס לחייבם מטעם ההיקש של כל שישנו באיסור אכילת חמץ ישנו במצות אכילת מצה. תירץ הר"י איש ירושלים שאם לא נחייב נשים מטעם ההיקש של כל שישנו, היינו פוטרים את הנשים לגמרי מטעם הגזירה שוה ט"ו ט"ו מסוכה. משמע מתירוצו ששייך המחייב של אף הן היו במצות אכילת מצה שהיא מדאורייתא (ובאמת אפשר להסביר ככה גם בתירוץ הראשון בתוס' שם, שמאף הן היו כן אפשר לחייב נשים באכילת מצה, רק שחיובן הוא רק מדרבנן אם נובע מדין זה). א"כ לכאורה, שיטת ר"י איש ירושלים היא שיטת המהר"ם, ששייך לומר במצה אף הן היו באותו הנס, כמו ששייך לומר כן בד' כוסות, ואף שמצות מצה היא מצוה מן התורה<sup>6</sup>. ע"ע בספר מרדכי (על האתר, ס"ס תשפ בהגה"ה) וז"ל ואם תאמר יהיו נשים חייבות בסוכה אף הן היו בנס דענני הכבוד וכן יהיו חייבות במצה מטעם זה ומה טעם צריך טעם דכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה ויש לומר דלא אמרין הא טעמא אלא במילתא דרבנן כגון מגילה וחנוכה וד' כוסות עכ"ל. הרי תירוץ זה לשאלת התוס' לגבי מצות אכילת מצה מחלק בענין אף הן היו בדיוק כפי התוס' פסחים והר"ת. ברור אם כן למסקנת הדברים שיש שלש שיטות בראשונים בענין אף הן היו: (1) שייך רק היכא שנשים גרמו לנס באופן ישיר (מקורו ברשב"ם דערבי פסחים, בשם ר"י הלוי, ועיי' ברש"י שם ובשבת (כג.) וצ"ע ברש"י מגילה (ד.)), (2) אף אם נשים רק היו בכלל הסכנה, אפשר לחייב משום אף הן היו בכל מצוות דרבנן שנתקנו בשעת נסים אלו (שיטת ר"ת הנמצאת גם בתוס' ערבי פסחים ובמרדכי דמגילה בעילום שם), (3) שאף במילי דאורייתא, אפשר לחייב נשים משום אף הן היו אם הסכנה שבה נכללו הנשים היא דומה לסכנת פורים וחנוכה וכו' (שיטת מהר"ם, נמצאת גם בתוס' מגילה ולשיטה זו דומה במדה מרובה, הסבר הר' משה סולוביציק).

ע"ע תוס' סוכה (לח.) ד"ה מי שהיה עבד ואשה, שנשים חייבות בהלל דליל פסח ולא בהלל דסוכות כי הלל דפסח נתקן ע"פ הד' כוסות, ונשים חייבות בד' כוסות שנתקנו על הנס, ומשום אף הן היו, משא"כ בהלל דסוכות ושבועות. וכן לפי התוס', יש לחייב נשים בהגדה גופא. אם נימא שמצות הגדה דאורייתא לפי תוס' זו, אפשר להסביר שתוס' זו אזלא כשיטת מהר"ם, ולכן נשים חייבות בהגדה שיש בה פס"נ דומיא דד' כוסות, וגם בהלל דליל פסח מחויבות מטעם זה. אמנם, משמעות התוס' היא דמצות הגדה דרבנן דומיא דד' כוסות דומיא דהלל. (השוה תוס' מגילה (כא.) ד"ה לאתויי). א"כ, מאי שנא הלל דליל פסח מהלל דסוכות? עדיין אפשר לחלק ולהסביר כפי המהר"ם, דהלל של פסח יש בו משום פס"נ, משא"כ בהלל דסוכות. ועוד אפשר לפרש שתוס' זו ס"ל כשיטת הרשב"ם הנ"ל שאף במצוות דרבנן, אין

מכיון שמלחמת מצוה היא מצות עשה שהזמן גרמא. להסבר זה, שפיר יש לקיים נפק"מ הנ"ל. אך עדיין מסופקני אם שייך המחייב של אף הן היו למצוה זו כלל.

6) ואולי גם לראשונים אלו התכוון החת"ס בהתחלת תשובתו המובא לעיל. ואגב, המהר"ם מרוטנבורג בתשובתו הסביר שאין להקשות ממה שהש"ס חייב נשים בקידוש בשבת משום כל שישנו בשמירה וכו' ולא מטעם אף הן היו, וז"ל דאותו הנס לא שייכא לקידוש עכ"ל. ואז הסביר למה אין לחייב נשים בג' סעודות מטעם אף הן היו, שנס המן אינו דומה לנס חנוכה וכו'. משמע שקידוש וג' סעודות שונים במיעוטם מן המחייב של אף הן היו. ויש לפרש שנתמעט קידוש מדין אף הן היו כפי יסוד החת"ס שעיקר מצות קידוש אינו משום יצ"מ. משא"כ מצות ג' סעודות שנתמעט מדין אף הן היו מפני שנס המן שונה מנס חנוכה וכדאמרן. ע"ע שו"ת שבות יעקב ח"ג סי' מט.



לחייב נשים משום אף הן היו באותו הנס, אם לא שנשים גרמו לעצם מעשה המצוה<sup>7</sup>. ולכן, אין לחייב נשים בהלל דסוכות מטעם אף הן היו, כפי הרשב"ם, כי נשים לא השתתפו באופן ישיר בהצלת היהודים. אמנם, מלשון התירוץ בתוס' סוכה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור, גם אפשר לומר שתוס' זו ס"ל כתוס' פסחים. ושאני עצם תקנות ההלל. בפסח, אמירת ההלל תלויה במעשה הנס, ונשים אף הן היו בו. משא"כ בסוכות, דאמירת ההלל רק הוי משום זכר.

---

(7) עיי' בהעמק שאלה לשאלות פ' וישלח שאילתא כו ד"ה לדידהו נמי. לפי דברינו, צ"ע בקושית הגרע"א (בתוספות למשנה מגילה ב: ד) שהקשה על הטורי אבן. ע"ש.

הרב ברוך שלום רייכמן  
ר"מ, ישיבת בית דוד

## בענין הדלקת נרות חנוכה

א

### שעור השמן וזמן ההדלקה

עיי' בגמ' כב: בשבת שהגמ' מקשה על מ"ד שכבתה אינה זקוק לה וז"ל „ורמינהו מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה, לא דאי לא אדליק מדליק, וא"נ לשיעורה".

וצ"ע אם יש מחלוקת בין ב' התירושים או לא. ונראה שזהו מחלוקת בין התוס' והרמב"ם, עיי' בתוס' ד"ה דאי לא אדליק שכתבו וז"ל „מ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחריני" ר"ל שלא"נ אין דין בזמן ההדלקה ורק בשעור. וצל"ע ללישנא זו האיך שייך שעור של תכלה רגל מן השוק אם הזמן של הדלקה אינו תלוי בתכלה רגל מן השוק? וצריך לתרץ שמ"מ יש דין לכתחילה להדליק משתשקע עד שתכלה, וזה דין בחובת הגברא לפיכך יש שעור בחפצא של הנר שיוכל להיות דלוק כל הזמן. ומסתבר שלהתוס' גם המ"ד שמקפיד על זמן ההדלקה אינו מקפיד על השעור, וא"כ לפירוש התוס' ברור דהוה מחלוקת בין ב' הלשונות.

אבל הרמב"ם בפ"ב מהל' חנוכה הל' ה' פוסק כב' הלשונות שצריך שעור בהשמן וגם בעי שידליק בתוך הזמן ומוכח שסובר שלא הוה מחלוקת וב' הלשונות קיימים. וכך הוא הפסק בש"ע שצריך זמן ושעור. אבל המחבר מביא הדעה ברשב"א שבדיעבד אף אם הדליק לאחר הזמן קיים המצוה ורק לכתחילה צריך זמן. והרמ"א מביא שיטת התוס' שבזה"ז שמדליקים בפנים בכלל אין צריך לדקדק בזמן ההדלקה וכל הלילה כשר להדלקה.

הרשב"א מביא ראיה לשיטתו מהדלקה בע"ש שוודאי מדליק קודם שתשקע החמה ומוכרח שבדיעבד אף בשאר ימי החול יוצא קודם שקיעה שא"א לחלק בין מצות ההדלקה בע"ש לשאר ימי החול וא"כ אף סוף זמן הדלקה של תכלה רגל הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד. ועוד הביא ראיה שיוצאים בדיעבד אף בחר זמן של תכלה רגל מהמתני' דמגילה „שכל שמצותו בלילה כשר כל הלילה". וצ"ע שבשלמא אם הרשב"א היה סובר שזמן הדלקה מתחיל בשקיעת החמה שפיר מיקרי מצות נר חנוכה „כל שמצותו בלילה" אבל לדידיה שסובר שבדיעבד אף אם דלק קודם שקיעה יוצאים מוכרח שלא הוה בכלל „כל שמצותו בלילה" וא"כ איך הביא ראיה שיוצאים גם לאחר הזמן מהמתני' דמגילה?

ונראה לתרץ שבכלל הרשב"א צריך ביאור שאיך אומר שיוצאים אף קודם שקיעה הא „שרגא בטיהרא לא מהני" ולא מיקרי נר חנוכה קודם לילה? ומוכרח שסובר שאף קודם שקיעה מיקרי לילה בנוגע נר חנוכה. ועיי' בראשונים שמביאים דיעה שיוצאים הדלקת נר

חנוכה מפלג המנחה, ומובא דיעה זו בש"ע, וצ"ע בהיחוד של פלג המנחה? ונראה שהם סוברים שיש מזמן פלג המנחה חלות שם לילה בנוגע לכמה ענינים: א) בק"ש של ערבית, עיין בתוס' ברכות (ב.) שיוצאים לרבי יהודה מפלג המנחה. ב) בספירת העומר מובא בראשונים שיש דיעות שיוצאים אף מפלג המנחה. וא"כ גם בנוגע לחנוכה מיקרי לילה מזמן פלג המנחה, וא"כ י"ל שגם הרשב"א סובר כמותם שאף קודם שקיעה מיקרי לילה. ורק קצת קשה שהרשב"א לא מזכיר הכא זמן של פלג, רק מזכיר „סמוך לשקיעה” ומדמה אותו לנר שבת שמדליקים סמוך לשקיעה. וצ"ע שממ"נ אם הוה לילה מפלג למה מצריך „סמוך לשקיעה” ואם סובר שלילה בצאת או בשקיעה איך מדליק קודם לכן? ונ"ל שוודאי סובר שמפלג כבר התחיל לילה בנוגע נר חנוכה, ולא נחשב אז כ„שרגא בטיהרא”, ומ"מ צריך הדלקה קודם שקיעה משום פרסומי ניסא שהוא עיקר הזמן של פרסומי ניסא.

ועכשיו נחזור לשיטת הרמב"ם, שבדיעבד מעכב הזמן, איך יתרץ קושית הרשב"א מערב שבת ומהמתני' במגילה?

ונראה לפרש שכיון שיש דינים מיוחדים בערב שבת להכין בשביל שבת כמו בהדלקת נר שבת שמדליקים מבעוד יום ומ"מ הוה קיום של שבת א"כ גם בנוגע נר חנוכה אף שמדליק מבעוד יום מצורפת הדלקתו לשבת, שאז הוה לילה.

ונראה להוסיף נופך שיש בהדלקת נר חנוכה בע"ש קיום נוסף משאר ימי החול וזה הוא שיש לו קיום שבת. ונראה ראייה לזה מגמ' לקמן (דף כג:): וז"ל „נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, נר חנוכה וקדוש היום, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא”. ויש להקשות איך נר חנוכה עדיף מקדוש היום וגם מה הס"ד שיהא עדיף מנר ביתו אם לאו מטעם שלום ביתו הא בקדוש ונר ביתו אנו מצווים מדברי נביאים, משום „כבוד ועונג”, ונר חנוכה רק תקנה דרבנן, ולכאורה עדיף תקנת נביאים מחיוב דרבנן? אבל אם נאמר שיש קיום בשבת בנר חנוכה של ע"ש, זה ר"ל שהוה קיום הכנה וכבוד שבת, אז שפיר מובן הגמרא, ודו"ק. ולפיכך מובן הרמב"ם שרק דערב שבת יש להדליק קודם שקיעה כנר ביתו שמצורף לזמן לילה דשבת אע"ג שהמעשה הדלקה הוא מבעוד יום. (וע"פ דרוש יש להבין אז הקיום המיוחדת של נר חנוכה בשבת שיש השראת השכינה מיוחדת בשבת והוה יום הודאה – „מזמור שיר ליום השבת – טוב להודות לה” ויש זכר מיוחדת בשבת לנרות המקדש.

ולוא דמסתפינא מדברי הראשונים ואחרונים שפירשו הסוגיא (דף כא:): אם מותר להשתמש לאורה שקאי על כל ימי השבוע הייתי רוצה לפרש שהסוגיא מדברת רק בנר חנוכה של ע"ש כפי שפירשנו שיש קיום כבוד ועונג אף בנר חנוכה ולפי' דווקא בע"ש הוא מותר להשתמש לאורה, ונראה סעד לזה מלשון הרמב"ם פ"ד מהל' חנוכה הל' ו' שכתב וז"ל „ואפילו בלילי שבת שבתוך ימי חנוכה מותר להדליק השמנים והפתילות שאסור להדליק בהן נר שבת, לפי שאסור להשתמש לנר חנוכה בין בשבת בין בחול”, ומלשונו משמע שהיה ס"ד לומר שמותר להשתמש לאורה דווקא בשבת ולא בחול, ולפי פירושנו זהו ממש שיטת המ"ד שמותר להשתמש לאורה.

ולפי זה היה מתורץ קושיית בעה"מ שיש סתירת הסוגיות שהכא פליגי אם מותר או אסור להשתמש לאורה ובדף כב הגמ' אומרת בפשיטות שיש איסור השתמשות בשביל בזוי מצוה. לפי דברינו הכא קאי על ע"ש והתם מדבר בשאר ימי השבוע.

ולפי דברינו מובן הט"ז שפסק שאם נר חנוכה כבתה קודם שקיעה בע"ש לכ"ע אמרינן כבתה זקוק לה. ולפי דברינו שהדלקה בערב שבת מצורפת לשבת וודאי צריך שהנר יהיה קיים בשבת.

ועכשיו צריכים להבין איך הרמב"ם יתרץ ראיית הרשב"א מהמתני' במגילה. ונ"ל שיש מצוות שהיום הוה המחייב ויש מצוות אחרות שהזמן של לילה הוה המחייב. למשל, במצות ציצית או תפילין (למ"ד שלילת לאו זמן תפילין) היום הוה המחייב, ובמצות מצה לילה הוה המחייב, אבל בנר חנוכה הגם שמעשה המצוה נעשה בלילה משום „שרגא בטיהרא מאי מהני" מ"מ הלילה בתורת עצמו לא הוה המחייב. וממילא מתורץ שיטת הרמב"ם, כיון שהמתני' במגילה קאי רק על „כל שמצותו בלילה" – ר"ל שזמן לילה הוה המחייב – אז אמרינן כשר כל הלילה, אבל בנר חנוכה שפיר קבעו החכמים זמן אחר. ואפשר עוד לתרץ שהרמב"ם סובר שבעיקר הדין גם נר חנוכה כשר כל הלילה ורק שאין יוצאים לאחור שתכלה רגל מן השוק משום שאין בו פרסומי ציטא שזה הוא עיקר המצוה, וממילא לא הוה סתירה למתני' במגילה, שגם בנר חנוכה אם יהיה אנשים יוצאים בשוק בכל שעות הלילה היה יוצא הדלקה כל הלילה!

## ב

### הערות בכבתה ע"י רוח שזקוק לה

אנן פסקינן דכבתה אין זקוק לה, ומ"מ מובא בש"ע שאם הדליק הנרות במקום הרוח ואח"כ כבתה שאין יוצא בו. ומקור הדין מבואר בשלטי הגבורים שכתב בפרק במה מדליקין שאף אם כבתה אין זקוק לה מ"מ כשהדליק במקום הרוח אין יוצא שהוא כאילו אין בו שעור שמן.

ויש לחקור אם זה רק כשאח"כ כבתה הרוח או אפילו אם למעשה לא נכבתה ע"י הרוח, כמו אם אח"כ נפסקה הרוח או שלקח את המנורה אח"כ למקום שאין בו רוח, מ"מ אין יוצא בו. ולכאורה לפי הטעם של ש"ה שבמקום הרוח נחשב כאלו אין בו שעור שמן היה מסתבר שאף אם למעשה לא נכבתה ע"י הרוח מ"מ אין יוצא בו כיון שלא היה שעור שמן בתחילת הדלקה, וזה מבואר בהדיא במחבר בש"ע (תרע"ה סעיף ב') שאם הדליק את הנרות בשמן מחוסר השעור ואח"כ השלים את השעור בשמן נוסף שאין יוצא בו, וא"כ גם בנידון דידן, במקום הרוח, אין יוצא בו בכל אופנים. אבל הלשון של ש"ה שאמר „ואח"כ כבתה" משמע שדווקא במקום שכבתה לא יוצא, ולא הוה ממש כאילו חסר שעור שמן. ועיין במגן אברהם (סי' תרע"ב) שפירש שלשיטת המחבר ורמ"א בדיעבד יכול להדליק עד עמוד השחר, וצ"ע שלמה כשמדליק כמה רגעים קודם ע"ה לא נחשב כהדליק במקום הרוח, כיון שלאחר ע"ה נחשב כשרגא בטיהרא? ונ"ל שהדלקה במקום הרוח כיון שידע מקודם שהרוח יכבה אותו אמרינן שאם כבתה זקוק לה שהרי פשע בהדלקתו אבל כשהדליק כמה רגעים קודם ע"ה שבשעת הדלקה אין לו ברירה שפיר מועילה ההדלקה. והיוצא מדברינו שלהמגן אברהם א"א לומר שהדלקה במקום הרוח נחשבת כאילו חסר השעור, שא"כ גם קודם עמוד השחר שא"א להדליק כל הזמן, ג"כ נאמר שחסר השעור, אלא שהוא דין שאם כבתה הדלקתו ע"י פשיעה שלו שהדליקה במקום הרוח מחוייב לחזור ולהדליק. ולפי המג"א דווקא אם כבתה ע"י הרוח אבל אם נפסק הרוח ולא כבתה ע"י הרוח יהיה כשר ולא הוה ממש כחסר שעור שמן, וראיה

לזה משיטת הט"ז שאומר בהדיא שאם כיבה הנר במזיד באמצע הזמן לכ"ע צריך לחזור ולהדליק, אפילו לפי מאי דקי"ל כבתה אין זקוק לה, ודו"ק.

## ג

### הנחה עושה מצוה או הדלקה עושה מצוה

למ"ד הנחה עושה מצוה איתא ברמב"ן שמברכים להניח. ברם מהתוס' (כב: ד"ה דאיבעיא) משמע שהברכה גם למ"ד זה היא להדליק. וצ"ע, להתוס' שגם למ"ד הנחה עושה מצוה מברכים על ההדלקה לכאורה הוא מטעם שגם אליביה יש מצוה בהדלקה וא"כ למה למ"ד זה איתא שהדליקה חש"ו כשרה? ועוד קשה שהתוס' סוברים שהדליקה חש"ו כשר מפני שהדליקו בזמנה, וניכר הדבר שהוא מדליקה לשם חנוכה, ברם בהדליקה מע"ש צריך לכבותה ולהדליקה בעד נר של מו"ש. וא"כ עצם ההדלקה בזמנה הוה חלק מקיום המצוה לכ"ע וא"כ למה הדליקה חש"ו כשרה?

ונ"ל בב' אופנים:

(א) י"ל שהתוס' סוברים שחש"ו אינם בני חיובי מצוות, ברם יש להם חלות מעשה מצוות, וההדלקה למ"ד הנחה עושה מצוה אינה צריכה להיות הדלקה הנעשה מבר חיובא אלא הדלקה הנחשבת למעשה מצוה.

ראייה לזה שיש לקטן מעשה מצוה הוא משיטת הרמב"ם (פ"ה מק"פ הל' ז) שקטן שהביא פסח ראשון וגדל בין ראשון לשני פטור מפסח שני. חזינן שיש לו מעשה מצוה של הבאת פסח, ברם הראי' הזאת יש לדחות דהא שם משתעי בקטן שהגיע לחנוך ובסוגיא משתעי להרבה פוסקים בקטן שלא הגיע לחנוך.

(ב) עוד י"ל שהסוגיא משתעי רק בגדול עומד ע"ג החש"ו ובצרוף לכוונתו נעשה הדלקתם להדלקת נר מצוה להך מ"ד.

והנה הרמב"ן גורס בסוגיא בהדליקה מע"ש שמכבה ומדליה מגביה ומניחה, כלומר שההנחה צריך להיות אחרי ההדלקה, אכן התוס' גורסים מכבה מגביה ומניחה ומדליקה, כלומר שההנחה יכולה להיות לפני ההדלקה. ובאמת דברי התוס' צע"ג שלפני ההדלקה ההנחה אינה כלום ואיך יוצאים בה?

ונ"ל שבוה אזלי התוס' והרמב"ן לשיטתם.

לפי התוס' הברכה לכ"ע היא על ההדלקה, אלא שצריכים הנחה בפועל כדי לקבוע את חלות המקום בעד נר החנוכה, לזה גם הנחה לפני הדלקה מועילה, אכן לפי הרמב"ן הדלקה אינה כלום ואין בה מצוה כלל, וכל המצוה היא מעשה ההנחה עצמה, ולפי' ההנחה צריכה להיות דוקא אחרי ההדלקה.

ולפי"ז מסברא חש"ו צריכים להיות כשרים להתוס' גם להנחה – שהרי אין ההנחה או ההדלקה עצם המצוה אלא מעשים הגורמים בשוה לחלות שם נר חנוכה בחפצא, שהרי הסדר של הדלקה והנחה מי ראשון או שני אינו מעכב כלל לפי שיטת התוס'. ועיין בתוס' (כב: ד"ה

דאיבעיא) וז"ל ונ"מ אם הדליקה חש"ו או הניחה עכ"ל. ונ"ל שהתוס' ר"ל שלמ"ד הנחה עושה מצוה חש"ו יכולים להניח את הנרות.

יוצא שלפי התוס' קיום המצוה למ"ד הנחה עושה מצוה אינה עצם מעשה ההנחה כמו שסובר הרמב"ן אלא שע"י דליקת הנר במקומו ממלא מתקיימת המצוה ע"י אנשי הבית.

ונראה שיש ראייה לזה מהרא"ש (סי' ז') האומר דאם הדלקה עושה מצוה צריך שעור שמן בנר בשעת הדלקה, ברם אם הנחה עושה מצוה יכול הגברא להוסיף שמן לשעור המעכב כל זמן שהנר דולק, וצ"ע בחלוקו.

ולהנ"ל מובן, שלמ"ד הנחה עושה מצוה יש קיום בעצם דליקת הנרות במקומם, ברם עצם מעשי ההנחה או ההדלקה אינם גוף המצוה. ולפי' גם אחרי ההדלקה והנחה יכולים להוסיף שמן כל זמן שהנרות עדיין דולקים. ואולי זהו גם כוונת המחבר בסימן תרע"ג שכתב „שהדלקה עושה מצוה ולפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אין זקוק לה“, והקשה הט"ז מהו הקשר בין כבתה זקוק והדלקה עושה מצוה? ולפי הנ"ל מובן שלמ"ד הנחה עושה מצוה יש קיום בעצם דליקת הנרות במקומם ולפיכך כבתה זקוק לה משא"כ למ"ד הדלקה עושה מצוה כבר יצא ע"י הדלקה.

הרב צבי רייכמן  
ר"מ, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

## קונטרס מצוה הבאה בעבירה\*

### הקדמה

הדברים שנכתבו להלן מבוססים על רשימות של שעורי מו"ר מרן הגאון הרב שליט"א שזכני הבורא ית"ש לשמעם ולהגות בהם זה למעלה מעשרים שנה. אין הם מתימרים למצות את עומק דבריו נ"י, ואם יתקל הקורא בקשיים עליו לדעת שהחסרון תלוי בכותב הרשימות בלבד. וראוי לצטט פה את דברי הרמב"ם על רבו הרב יוסף אבן מג"ש בהקדמתו לפירוש המשניות, וז"ל: „כי לב האיש ההוא בתלמוד מבעית למי שיסתכל בדבריו ועומק שכלו בעיון עד אשר כמעט נאמר בו, וכמוהו לא היה לפניו מלך כמנהגו ודרכו“.



בדין של מצוה הבאה בעברה, עיין בסוכה (ל'), שלולכ הגזול פסול גם ביו"ט שני משום דהוה ליה מצוה הבאה בעברה.

בלולב הגזול שנתייאשו הבעלים, חולקים ר"ת ור"י אם הגזולן יכול לצאת בו במצות לולב למ"ד יאוש בכדי קונה. עיין בתוס' בב"ק (ס"ז) ד"ה אמר. ר"ת סובר שאע"פ שיאוש בכדי קונה, אין הגזולן יוצא בלולב זה. עדיין הוא פסול מפני מה"ב. ר"י חולק וסובר שאכן יוצא.

יש לפרש את המחלוקת הזאת בשני אופנים:

(א) הירושלמי במס' שבת (פרק האורג הל' ג') על ההלכה של מי שקרע על מתו בשבת יוצא ידי מצות קריעה אע"פ שהוא חייב מיתה שחלל את השבת, מקשה, למה יוצא, ומ"ש מהאוכל מצה גזולה בפסח שאינו יוצא ידי מצות אכילת מצה? ז"ל התירוץ שם:

תמן גופא עברה, ברם הכא הוא עבד עברה, כך אני אומר, הוציא מצה מרה"י לרה"ר אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח (בל' תמיה), עכ"ל.

הירושלמי הניח את היסוד להבנת כל הענין של מצוה הבאה בעברה. עברה בעת המצוה אינה כלולה בדין זה. חטא בב"א עם עשיית המצוה אינו פוסל את המצוה. רק החפצא הגזול הוא פסול למצוה. החפצא של גולה מהווה חפצא של עברה. לפיכך הוא פסול למצוה. אבל הקורע באיסור בשבת על מתו והאוכל מצה אגב הוצאה מרשות לרשות בשבת יוצאים ידי חובתם מפני שאין החפצא חפצא של עברה.

לפי"ז י"ל, ובוזה פליגי ר"י ור"ת.

לפי ר"י, השם של גזול הפוסל את החפצא למצוה תלוי בדין גזלה בדיני ממונות. כל זמן שבדיני ממונות החפצא הוא גזול נפסל הוא גם למצוה. אבל אם יאוש בכדי קונה – בדיני ממונות אין החפץ גזול יותר – וממילא פקע ג"כ השם של פסול הגזול בנוגע למצוות.

\* לקט משעורי מו"ר מרן הגאון הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק שליט"א.

לפי ר"ת, השם של גזול בחפצא הפוסלו למצוות אינו תלוי בדיני ממונות. גם אם יאוש בכדי קונה, נשאר על החפצא שמו של פסול גזול מפני שהחפץ בא לידי גזולה.

התוס' בב"ק (שם) הקשו על ר"ת: אם יש יאוש ושנוי רשות, הלוקח יכול לצאת ידי חובתו בלולב שקנה מהגזולן (כמו פשטות הסוגיא באונכרי (סוכה ל:)), וקשה, לר"ת, למה לא נשאר על החפצא בידי לוקח חלות השם של פסול גזול? ועוד קשה, אם שנוי קונה הרי איתא, לקמן (ל:), שהגזולן יכול לצאת ידי חובתו בדבר הגזול אחרי השנוי, ולר"ת, למה באופן זה הפסול של גזול פקע מהחפצא?

נ"ל, שבשנוי קונה הטעם פשוט, מפני שע"פ דין יש חלות שם חפצא חדש שאינו אותו חפץ שהיה גזול. הרי איתא, בב"ק (צד.), שגם בנוגע לפסול של אתנן זונה אחרי שנוי – למ"ד הסובר שנוי קונה – הוכשרה הבהמה להקרבה. א"כ, אין תימה שהפסול של גזול ג"כ פקע מהחפצא ע"י שנוי.

בנוגע לקושי בענין לוקח, י"ל, שהפסול של גזול בחפצא תלוי באיסורה אתי לידיה. לר"ת, למי שעשה את מעשה הגזולה נחשב החפצא לגזול – גם אחרי שקנה אותו בדיני ממונות. אבל הלוקח שקנה ביאוש ושנוי רשות לא עשה מעשה גזלה מהבעלים, ובהיתירהמאתי לידיה, ולפיכך פקע אחרי קנייתו הפסול של גזול בחפצא.

לפי דרך זאת יוצא איפוא, שלר"ת, בכל המצוות שבתורה יש הפסול של מה"ב בדבר הגזול אחרי יאוש.

(ב) עיין בספר הישר לר"ת (חלק החידושים: סי' ק"כ), ז"ל:

ונ"ל, משום דסבירא ליה לעולא דיאוש כדי בעלמא קני לבד מקרבן ואתרוג, דבפרק מרובה אמר עולא מנין ליאוש שאינו קונה שני' והבאתם גזול, ור' יוחנן בלולב הגזול דריש ליה לגבי אתרוג נמי מהכא ... וכו'.

נראה מספר הישר, שר"ת סובר, שבעלמא יאוש בכדי קני אפילו לענין מצוות – אלא שבנוגע לקרבן וללולב אין היאוש קונה. צ"ע, מה הצד השווה שבין קרבן ללולב?

נ"ל, ששיטת ר"ת היא שבמצוות הזקוקות לחלות השם של „לכם" יאוש אינו קונה. לפיכך, בקרבן הזקוק לחלות בעלים ול„לכם" אין יאוש קונה. גם בלולב הזקוק ל„לכם" אין יאוש קונה.

צ"ל לפי"ז, ששונה הדין של „לכם" בלולב ביום הראשון מביתר ימי החג. ביום הראשון, „לכם" בלולב בא להוציא גם את השאול כדאיתא לקמן (כט. מג.). אבל ביתר ימי החג הדין של מה"ב קובע שיש הפסול של „לכם" רק בגזול, אבל שאול אכן נחשב ל„לכם". הטעם פשוט – הרי בשאול יש קנייני שאלה לשואל משא"כ בגזול. ביתר ימי החג קנייני השאלה מכשירים את הלולב למצות לקיחה, אבל לולב הגזול פסול.

לפי זה, שיטת ר"ת מוגבלת למצוות הזקוקות ל„לכם" ולקנין בעלים, אבל לא לשאר המצוות!<sup>1</sup>

(1) עיין לקמן באות ח' באור אחר בשיטת התוס' לפי הריטב"א.



עיינן בתוס' בסוכה (ט', ד"ה ההוא) המקשה, דאם יש פסול כללי של מצוה הבאה בעברה מן התורה, מדוע צריכים פסוק מיוחד – „חג הסוכות תעשה לך” – למעוטי גזולה – הרי הסוכה פסולה מפני הפסול של מה"ב?

לפי הדרך הזאת לפי ר"ת הקושי מתורץ.

רק במצוות הזקוקות לדין של „לכם” סובר ר"ת שגם אחרי יאוש – אפילו אם יאוש קונה – יש הפסול של גזול ומצוה הבאה בעברה. שיטתו נאמרה בלולב ובקרבן. והגמרא כאן מביאה את הפסוק של „לך” להוכיח שגם הסוכה נכללת ביחד עם הלולב ועם הקרבן כמצוה הזקוקה לחלות בעלים ולדין של „לכם”. ממילא, סוכה גזולה תהיה פסולה גם אחרי יאוש, משא"כ בשאר מצוות התורה.

לפי ספר הישר צ"ל, שאין קושיה נמי משנוי קונה ומיאוש ושנוי רשות. קניינים אלו קונים קנין גמור גם בנוגע לחלות „לכם” במצוות. יאוש בכדי אינו קונה קנין גמור לגבי דין בעלים ו„לכם” במצוות.

## ב

אין ספק שהרמב"ם קבל את שיטת הירושלמי שהדין של מה"ב תלוי בחלות השם של גזול בחפצא של המצוה, ולא בעברה שנעשתה בשעת עשיית המצוה.

ז"ל בהלכות שופר (פ' א': הל' ג'):

שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא, ואין בקול דין גזול, עכ"ל.

הרמב"ם פוסק שאדם יוצא ידי תקיעת שופר בשופר הגזול. טעמו שהחפצא של מצות שופר אינו השופר עצמו אלא הקול. הרי מצות שופר אינה התקיעה אלא השמיעה. לפיכך הקול של השופר הוא החפצא של המצוה. והקול איננו גזול. השם של גזול בחפצא של השופר אינו פוסל את שמיעת הקול. גם העובדא שבעת שמיעת השופר הוא עושה את מעשה העברה של גזולה ע"י הגבהתו אינה פוסלת את המצוה. עברה בשעת עשיית המצוה אינה פוסלת. יוצא שהרמב"ם סובר כשיטת הירושלמי בקורע על מתו בשבת. (ההיקש בין הרמב"ם והירושלמי קבלתי מאבי מורי זצ"ל בשם אביו הגר"ח זצ"ל.)

עיינן שם בראב"ד ז"ל:

א"א, ואפילו אם יהיה בו דין גזול יום תרועה יהיה לכם מ"מ, הכי איתא בירושלמי, עכ"ל.

נ"ל, שהראב"ד סובר שרק במצוות הזקוקות לחלות של „לכם” יש הפסול של מה"ב. מצוות כאלו הן הקרבנות, הלולב, והסוכה. אבל בשופר אין דין „לכם” כלל. לפיכך אין בשופר, לדעתו, הפסול של מה"ב.

נחזור לשיטת הרמב"ם. הוכחנו שהוא קבל את שיטת הירושלמי שמה"ב מוגבלת לפסול גזול בחפצא. מהי שיטתו בנוגע למחלוקתם של ר"ת ור"י?

ז"ל (פ' ח' מהל' לולב הל' א'):

ארבעה מינין האלו ... שהיה אחד מהן יבש או גזול או גנוב אפילו לאחר יאוש או שיהיה מאשרה הנעבדת אע"פ שבטלו האשרה מלעבדה או שהיה של עיר הנידחת הרי זה פסול, עכ"ל.

צ"ע, הרי הרמב"ם פוסק שיאוש בכדי אינה קונה (פ' ה' מהל' גנבה הל' ב') א"כ, מה החדוש שאפילו לאחר יאוש בעלים הלולב פסול, הרי יאוש אינה קונה?

נ"ל, שהרמב"ם סובר, שאפילו אחרי יאוש עם שנוי רשות הלולב פסול. בזה הוא נוקט שיטה חדשה – גם ללוקח מהגזולן הקונה את הלולב ביאוש ובשנוי רשות יש הפסול של מה"ב. (כנראה הרמב"ם מפרש את הסוגיא באונכרי (לקמן (ל.)) כלשונו השניה של רש"י שם, המפרש, שמדובר רק למ"ד הסובר יאוש בכדי קונה. לפיכך, אחרי שהגנוב כבר קנה ביאוש בכדי, יכול הלוקח ממנו ליטול את הלולב למצותו. ככה, קנין הלוקח בא בהיתר גמור.) טעמו מפני שהלוקח מהגזולן קנה את הלולב בקנין גולה – ביאוש ובשנוי רשות. מפני כך נשאר השם של גזול על הלולב. החפצא של לולב עדיין פסול ללוקח. (ונראה שזה פשוט, שרק ללוקח הראשון הלולב פסול. ללוקח שני הלוקח מן הלוקח הראשון בהיתר גמור הלולב כשר.)

ראייה לפירוש זה יש מזה שהרמב"ם כלל את הדין של לולב הגזול ביחד עם האשרה שבטלה. האשרה שבטלה פסולה מפני חלות השם מאוס שבחפצא שאינו נפקע בבטול האשרה. החפצא מאוס ופסול למצוה אע"פ שהבטול הפקיע את איסור האשרה. לדעת הרמב"ם, נ"ל, שהפסול של גזול שוה לפסול האשרה שבטלה. גם בחפצא שהיה גזול חל הפסול של מאוס. פסול זה נשאר בחפצא גם אחרי שהחפץ נקנה ללוקחו מהגזולן ביאוש ובשנוי רשות. אפילו אחרי שהחפץ איננו גזול בדיני ממונות נשאר הוא פסול ומאוס למצוה. (כסמך לפרוש זה – בספר יחזקאל (פרק י"ח) השוה הנביא את חטא הגזול לחטאי ע"ז זנות ורציחה. כל אלה נקראים תועבות.)

### ג

ר"י סובר שבכל המצוות פקע הפסול של גזול אחרי שחל קנין גמור בחפצא לגזולן או ללוקח ממנו. מכל מקום הוא מודה שאם הקדיש הגזולן בהמה לקרבן אחרי יאוש הקרבן פסול מדין, קרבנו ולא הגזול."

עיין בתוס' (ב"ק (ס"ז) ד"ה אמר) וז"ל:

ואע"ג דגבי קרבן נמי הוי יאוש ושנוי השם... מ"מ כיון דאין קנוי לו אלא מחמת שהקדיש ולא היו לו קנוי קודם פסליה להקרבה משום מה"ב. עכ"ל.

לפי התוס' בב"ק, הטעם שבגללו נפסל הקרבן הוא שחלות ההקדש באה בפסול. רק ההקדשה עצמה יצרה את הקנין מהנגזול. לפיכך, ההקדש חל בפסול. בשאר מצוות, אחרי קנין הגזולן בשלמות, פקע גם הפסול של גזול למצוות. אין בהם חלות קדושה בפסול כמו שיש בקרבן.

התוס' כאן בסוכה (ט') ד"ה ההוא מביאים טעם אחר. ז"ל:

ואע"ג דגבי קרבן נמי איכא שנוי השם כדאמר התם... מ"מ ממעט מדכתיב קרבנו כיון דקודם הקדש לאו שלו הוא ואע"ג דחל עליו הקדש... לא חזי להקרבה דבעינן קרבנו בשעה שמקדיש, עכ"ל.

טעמם הוא שחסרים בעלים המקדישים את הקרבן. הקרבן פסול מפני שאין לו בעל קרבן בשעת ההקדשה.

בספר מלחמות ד', בפרק הגזול בתרא (קי"ד), גם הרמב"ן מפרש ככה. ז"ל:

וה"פ בודאי גבוה קני, דאיכא שנוי השם, א"נ שנוי רשות, אבל גזלן לא קני, וכיון שאין לו בעלים האיך יקרב, הרי מקדיש לא קנאו מעולם, ואינה ראויה ליקרב ע"ג מזבח כלל, וכו'.

סברה זאת צ"ע. הרי יאוש ושנוי השם או יאוש ושנוי רשות קנייני גולה המה. על ידם יש קנין גולה לגזלן עצמו, והוא המקדיש של הקרבן. א"כ, למה אין הגזלן עצמו הבעל שהקדיש את הקרבן?

בכדי לתרץ את הקושי הזה אנו זקוקים לחקירה בקנייני גולה של יאוש ושנוי רשות או יאוש ושנוי השם. היש כאן קנין גולה מיוחד, או"ד, יש כאן קנין יאוש הדומה לקנין יאוש באבדה. אם קיים קנין גולה מיוחד, אז י"ל, בב"א עם שנוי הרשות ושנוי השם קונה הגזלן את החפצא ומקדישו. לפי"ז, היה הגזלן נחשב לבעלים המקדישים את הקרבן. אבל אם ננקט שאין כאן קנין גולה מיוחד, אלא שיש כאן קנין יאוש כמו באבדה, י"ל, שהלוקח מהגזלן או ההקדש קונים את החפץ באופן ישיר מהגזלן עצמו מפני יאוש, כמוצא אבדה הקונה את האבדה באופן ישיר מהבעלים שנתייאשו. הגזלן לא קנה את הבהמה בו בזמן עם חלות ההקדש. ההקדש חל מעצמו מבית הנגזל בלי בעלים המקדישים. מפני זה הקרבן הוא פסול. כן היא שיטת הרמב"ן והתוס' בסוכה. אבל התוס' בב"ק סוברים שהגזלן קונה את החפץ בב"א עם שנוי הרשות ומקנהו ללוקח. לדעתם, הגזלן אכן נחשב לבעלים המקדישים של הקרבן. הקרבן פסול מטעם אחר.

#### ד

שיטת הרמב"ם ב"קרבנו ולא הגזול" קשה מאד. ז"ל (פ' ה' מהל' איסורי המזבח הל' ז'):

הגונב או הגזול והקריב, הקרבן פסול, והקב"ה שונאו, שנא' שונא גזל בעולה, ואין צ"ל שאינו מתקבל. ואם נתייאשו הבעלים, הקרבן כשר, ואפילו היה חטאת שהכהנים אוכלים את בשרה, וכו'.

א"א לומר שאיירי בגזל והקדיש בהמת חולין, שא"כ, לפני יאוש אין ההקדש חל כלל והריהו חולין בעזרה. לכן יש לומר שהרמב"ם איירי בגזל קרבנו של חברו. שיטתו היא שאם הגזול קרבנו של חברו מביאו לפני יאוש לשם עצמו הקרבן נפסל והגזלן עבר עברה מיוחדת של הקרבת קרבן גזול שהקב"ה שונאו.

מכל מקום, הרמב"ם פוסק שאם הגזלן מקריב את הקרבן שגזל אחרי יאוש הקרבן כשר מה"ת. הרמב"ם סובר, יאוש בכדי קונה בקרבן הגזול. הבעלות של הקרבן עוברת מהבעלים

הראשונים שנתייאשו לגזול. הרמב"ם סובר ככה בכל הקרבנות. אפילו קרבן חטאת המפורש בעד חטאו של הנגזל הופך אחרי יאוש להיות קרבנו של הגזול. יש קביעת חטא מחדש עבור הגזול. בחלות הבעלים החדשים על הקרבן חלה גם כן קביעת חטא מחדשת בעד הגזול. הגזול מביא את החטאת בעד חטאיו הוא.

לכאורה, קשה מאד להבין את השיטה הזאת. נראה שיש להציע ביאור בה.

י"ל, מעיקרא דדינא צריך היה יאוש בכדי לקנות. אלא, חובת השבת הממון הגזול לבעלים היא המונעת את חלות קנין היאוש בכל גזלות דעלמא. מפני חובת השבת הממון קנין היאוש בכדי אינו חל. אבל בקרבן יאוש בכדי אכן קונה. חובת השבה שייכת רק בקנין הדיוט ובממונו. אבל בקרבן שהבעלות בו היא בעיקר לענין כפרה גרידה אין חובת השבה נוהגת. כיון שכך, בקרבן חל קנין היאוש בכדי לחלוטין להעביר את שם הבעלים המתכפרים בקרבן מהנגזל לגזול<sup>2</sup>.

אבל עדיין צ"ע בפסקו של הרמב"ם. הרי בררנו שהרמב"ם סובר שהפסול של מה"ב קיים גם אחרי קניית דבר הגזול. הוא סובר, שגם בלוקח ראשון מהגזול אחרי יאוש ושנוי רשות יש הפסול של גזול בחפצא. וא"כ, למה הוכשר הקרבן אחרי יאוש להיות קרבנו של הגזול, ואינו נפסל מפני מה"ב?

נ"ל, שהרמב"ם סובר, מאחר שהגזול נעשה הבעלים על הקרבן מפני יאוש של הנגזל הקרבן עולה ממילא לשמו של הגזול ואין כאן דין מה"ב. לדעתו מה"ב פוסלת רק את המצוות התלויות בעשיית הגברא – כלולב וסוכה. אבל קיום מצות הקרבת קרבן תלוי בהקרבת החפצא של הקרבן בלבד. ומפני כך לגבי קרבן אין פסול של מה"ב נוהג.

דמיון לזה יש בשיטת הרמב"ם בקטן שהקריב את קרבן הפסח בקטנותו והגדיל לפני פסח שני. לפי פסקו של הרמב"ם (פ' ה' מהל' קרבן פסח הל' ז') קטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני פטור מפסח שני. הגר"ח זצ"ל ביאר שהרמב"ם סובר שהמחייב של פסח שני אינו העובדא שהגברא לא קיים את מצות פסח ראשון. אילו היה כך היה הקטן שהגדיל בין ראשון לשני חייב להביא קרבנו בשני. הרי הקטן לא קיים את מצות הקרבת הפסח התלויה במעשה הגברא. לפי הרמב"ם, המחייב של פסח שני הוא אדרבא אי קיום מצות הקרבת קרבן פסח כחפצא של קרבן. אבל הקטן שהביא את קרבנו בראשון אכן קיים את מצות הקרבת הפסח בחפצא. ולפיכך, הקטן פטור מהבאת הפסח בשני גם משהגדיל. (ועיין בספר של הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם).

י"ל, שכך הוא הדין בקרבן הגזול הנקנה לגזול ע"י יאוש. ההלכה של מה"ב מפקיעה את קיום המצוה של הגברא שגזל. מכל מקום, הקרבת החפצא של הקרבן עולה לשמו של הגזול כדין. לכן נפטר הגזול מחובת הבאת קרבנו. מצוה הבאה בעברה אינה פוסלת את ההקרבה התלויה בחפצא של הקרבן אלא אך את מצוה התלויה במעשה הגברא בלבד.

ה

בתוס' ב"ק (ס"ז) ד"ה אמר, איתא, וז"ל:

(2) ויל"ע לפי"ז בדין אחריות של גונב הקדש.

והא דאמר... הרי שגזל סאה חטין טחנה לשה אפאה והרים ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ ודחי ליה התם... משום מצוה הבאה בעברה, אע"ג דקנה קודם לכן, לענין ברכה להזכיר שם שמים לעיו ראוי להחמיר יותר, עכ"ל.

ר"י סובר, שלענין ברכה, גם אחרי קניית הגזלן יש איסור מיוחד לברך ולהזכיר שם שמים. נ"ל שהרמב"ם הסכים עם ר"י בדין זה. כתוב ברמב"ם (פ' א' מהל' ברכות הל' י"ט), וז"ל:

כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף, וכו'.  
הראב"ד משיג עליו, וז"ל:

אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו, עכ"ל. הרמב"ם סובר שאין לברך על דבר אסור ושזה נלמד מהדין של „בוצע ברך נאץ ה'". (כן פירש הכ"מ באותו מקום. עיין שם.) יוצא איפוא שהרמב"ם מסכים לשיטת ר"י. אכן מה שיש לדייק מהדין הזה ברמב"ם הוא שאיסור ברכה במקום עברה אינו מוגבל לגזול. בכל דבר האסור אין ברכה. יוצא איפוא, שהדין של מה"ב בברכה שונה מהדין של מה"ב בשאר מצוות. בברכות מה"ב חלה בכל דבר האסור. אבל בשאר מצוות מה"ב חלה רק בחפץ גזול ולא באיסור אחר.

ברמב"ם (פ' ו' מהל' חמץ ומצה הל' ז') כתוב, וז"ל:

אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלו תרומתו או שגזלה. זה הכלל, כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו, וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בו ידי חובתו, עכ"ל.

קשה, למה תולה דין המצה בדין ברכת המזון? נ"ל, שהרמב"ם אזיל לשיטתו בהלכות ברכות. יש דין מיוחד של מה"ב בברכות השונה מבשאר מצוות. גם בגלל עברות אחרות, הוץ מגזול, יש הפסול של מה"ב. הפסול המיוחד הזה בברכות נלמד מגזוה"כ „בוצע ברך נאץ ה'".

גם במצה יש דין מיוחד של מה"ב. לאו דוקא מצה גזולה פסולה למצות מצה, אלא גם כל מצה האסורה באכילה מאיזה איסור שהוא. במצה, כללו של הירושלמי אינו תופס. הגברא העובר בעברה בו בזמן שאכל את מצת המצוה אינו יוצא ידי חובתו. בזה שוה מצות מצה לדין ברכות. שתיהן שונות בזה משאר מצוות התורה. בשאר מצוות התורה יש מה"ב רק בחפצא של גזול. לפיכך, דייק הרמב"ם שמצה דומה לברכות ולא לשאר מצוות.

לפי זה מובן מדוע במס' פסחים (לה:): ישנה דרשה מיוחדת הפוסלת את המצות האסורות באכילה למצות מצוה.

י

קבענו שהרמב"ם קבל את שיטת הירושלמי שהפסול של מה"ב קיים רק בדבר הגזול. כך מוכרחים להסיק מפסקו שאדם יוצא ידי חובתו בשופר הגזול בר"ה מפני שאין גזול בקול. ברם כתוב באותה הלכה (פ' א' מהל' שופר הל' ג'), וז"ל:

וכן שופר של עולה לא יתקע בו, ואם חקע יצא, שאין בקול דין מעילה. וא"ת, והלא

נהנה בשמיעתה קול, מצות לא ליהנות ניתנו, עכ"ל. צ"ע, אפילו אם ננקט מצוות ליהנות ניתנו מדוע תפסל המצוה? הגברא אמנם עבר עברה של אסה"נ בעת עשיית המצוה, אבל מ"מ אין כאן חפצא של גזל, ולפי הרמב"ם, רק בגזול יש מה"ב?

נ"ל, שאם מצוות ליהנות ניתנו עצם קיום המצוה מהווה את ההנאה הנאסרת. ולכן קיום המצוה עצמה מהווה חלות שם איסור. במקרה כזה גם הרמב"ם סובר שיש הפסול של מה"ב. בקורע על מתו בשבת עצם קיום מצות התאבלות איננו גוף האיסור. לפיכך, המצוה של התאבלות מתקיימת. אבל אם מצוות ליהנות ניתנו עצם קיום המצוה מהווה עברה. וככה – גם בלי חלות השם של גזול – חל הפסול של מה"ב.

ז

ראיה מפורשת לשיטת הירושלמי במה"ב יש בגמרא סוכה (לא.), לפיה לחכמים אדם יוצא ידי חובתו בסוכה גזולה – בתוקף את חבירו ומוציאו מסוכתו – מפני שקרקע אינה נגזלת. כולי עלמא מודים שיש עברה בגזלת קרקע מחברו. מכל מקום אין כאן הפסול של מה"ב. הביאור הוא כירושלמי. בקרקע אין חלות שם גזול בחפצא. החפצא של הקרקע אינו נחשב גזול לכל דיני גזלה, כגון אחריות וכו'. קיים רק מעשה העברה של גזלה ע"י הגזלן. אבל עבירת הגברא בעת ובעונה אחת עם קיום מצוה איננה קובעת את הפסול של מה"ב. לפיכך, היושב בסוכה על קרקע שגזול בחזקה כנ"ל יוצא ידי חובת ישיבה בסוכה.

ח

ז"ל הריטב"א (סוכה ט.):

הא דאמרי' ההוא מבעי ליה למעוטי סוכה גזולה תמיה מילתא הא ל"ל קרא, תיפוק ליה דה"ל מצוה הבאה בעברה כדאמרינן בקרבן ובלולב. תירצו בתוס', דליכא למימר מצוה הבאה בעברה אלא בדבר הבא לרצות כקרבן ולולב אבל לא בשאר מצוות. וליתא, כדמוכח בירושלמי ... גבי מצה גזולה, עכ"ל.

שיטת התוס' המובאת בריטב"א היא, שלפי הבבלי, הדין של מצוה הבאה בעברה חל רק בדבר הבא לרצות כקרבן ולולב. וצ"ע, איזה דין ריצוי יש בלולב יותר מבשאר מצוות – כגון בסוכה ובמצה?

נ"ל, גופה של מצות לולב אינה נטילת הלולב לבדה אלא גם צרוף הנטילה עם סידור שבח והלל בשעת הנענועים. אמירת ההלל ועשיית הנענועים אינן מצות המיוחדות לעצמן אלא הן מהוות קיומים בעצם מצות נטילת הלולב בחג. ככה יש ריצוי בעצם מצות נטילת הלולב.

ז"ל הרמב"ם (פ' ז' מהל' לולב הל' ט):

משיגביה ד' מינים ... יצא ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה. זו של שלשה מינים בימין ואתרוג בשמאל וילך ויביא ויוריד וינענע הלולב שלש פעמים בכל רוח ורוח ... והיכן מוליך ומביא בשעת קריאת ההלל, עכ"ל.

לפי הרמב"ם נענועי הלולב בשעת ההלל מהווים קיום בעצם מצות נטילה. אם אדם נוטל

בלי נענועים והלל אכן קיים מצות נטילת לולב בדיעבד, אבל חסר לו קיום מצות נטילה במלואה ושלמותה. לדברי הרמב"ם, קיימת חובה של אמירת הלל בשעת נטילת הלולב והאתרוג כעצם חלק המצוה. ע"י הנענועים וההלל אדם מקיים את חובת הריצוי הכרוכה בעצם מצות נטילת לולב.

עוד ראייה לשיטת התוס' שב"ט"א נמצאת בהשגות הראב"ד (פ' ח' מהל' לולב הל' ט') שכתב בשם הירושלמי כי יבש פסול בלולב כל שבעה משום לא המתים יהללו וכו'. יבש פסול בלולב מפני שא"א לקיים בו את המצוה של הלל למקום. לכאורה הדבר צריך עיון. הלא אמירת ההלל אינה מעכבת את הנטילה בדיעבד ומדוע נפסל היבש לגמרי?

נ"ל, לראב"ד, אין ההלל מעכב את מעשה המצוה של נטילת הלולב כל זמן שהחפצא של לולב ראוי לשבח והודאה. אבל בשעה שהמינים אינם ראויים לקיום הריצוי הם נפסלים לגמרי. מפני זה לולב יבש פסול בין בהלל ובין בנטילה. אין החפצא ראוי להלל וריצוי ולפיכך הוא נפסל גם לנטילה עצמה.

ועיין בסוגיא לקמן (לב:), וז"ל:

אר"י שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח... אימא וכדי לנענע בו, עכ"ל.

הלכה נאמרה בלולב שצריך הוא להיות גבוה מכולם כשעור טפח. שעור זה הוא דין דאורייתא, כדאיתא בנדה (כו), כן משמע מהרמב"ם (פ' ז' מהל' לולב הל' ח'). שעור הטפח הנוסף בלולב מעל שאר המינים הוא כדי לנענע בו. אנו רואים שקיום הריצוי ונענועי הלל הוא קובע את עצם שעור הלולב מן התורה. ריצוי מהווה חלק מעצם השעור של לולב מן התורה וממצותו.

ועיין לקמן (לז:), בגמרא, וז"ל:

מאי טעם לא מברכין אלא על נטילת לולב... הואיל ובמינו גבוה מכולן, עכ"ל.

מה הביאור בחירוצה של הגמרא? עיין ברש"י (לב:), וז"ל:

שיהא לולב יוצא למעלה מן ההדס כשם שהוא גבוה במינו, עכ"ל.

רש"י איחד את הסברות של כדי לנענע בו וגבוה במינו מכולן. הוא סובר כנראה, שעיקר הריצוי המתקיים בנטילת ד' המינים מתקיים עם הלולב מפני שהלולב גבוה במינו מכולם. קיום הנענועים משתייך בעיקרו ללולב. על ידו מצטרפים שאר המינים לקיום ריצוי והלל. הפסוק – אז ירננו עצי יער – מתיחס בעיקרו ללולב. ולפיכך מזכירים את הלולב בברכת הנטילה. הברכה שייכת לקיום הריצוי ולשם כך הותקנה נוסחתה. הלולב הוא החפצא המאפשר את קיום הריצוי בעצם מצות הנטילה יותר מכל המינים, לפיכך מזכירים דוקא אותו בברכת הנטילה.

(לפי כל זה נראה, שאדם צריך להזהר ולברך את ברכת המצוה וליטול את הלולב דוקא סמוך לאמירת ההלל – אסור לו להפסיק בין הברכה ואמירת ההלל. הרי אמירת ההלל מהווה חלק מעצם נטילת הלולב עצמה לכל הראשונים הנ"ל. הברכה של הנטילה חלה גם על הנענועים והריצוי בעת אמירת ההלל, ואסור לו לאדם להפסיק בין הברכה למצוה. כך היה גם

כן מנהגו של הגר"ח זצ"ל שלא כאחרים הנוהגים לברך על נטילת הלולב בבקר לפני שחרית ומפסיקים בין הברכה על הנטילה לבין אמירת ההלל.)

## ט

הסברנו למעלה את מחלוקת הראשונים ב"קרבנו ולא הגזול" בחקירה בקנין יאוש בגזלה. אמרנו שהראשונים פליגי אם קיים ביאוש זה קנין גולה מחודש או"ד קיים כאן קנין היאוש של אבדה.

נראה שיש להביא הרבה מקורות לפתרון בעיה זאת.

(1) הראב"ד (פ' ט' מהל' גנבה הל' א') פוסק, שאע"פ שעבדים נגולים אינם נקנים לגזול בשנוי, מ"מ, הם נקנים לגזול ביאוש. זקני הגאון ר' חיים זצ"ל ביאר, שהראב"ד סובר שעבדים מופקעים מקניני גולה לגזול כשם שאין קנין גולה בקרקעות. לפיכך אינם נקנים בשנוי שהוא קנין גולה. אבל עבדים קנויים לגזול בקנין יאוש המהווה חלות קנין אבדה. (ועיין בספרו על הרמב"ם).

(2) במס' תמורה (ו.) מקשה הגמרא על רבא הסובר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני – מדוע קונה הגזול את הגולה בקנין שנוי? ומתרצת ששנוי קונה הוא ע"פ גזה"כ. הגמרא אינה שואלת איך מועיל קנין היאוש ושנוי רשות בגזלה. לכן יש להוכיח מכאן שקנין היאוש אינו קנין גולה אלא קנין אבדה. (ראיה זאת קבלתי בשם זקני הגאון ר' חיים זצ"ל).

(3) תוס' ב"ק (סט.) ד"ה כל, דנים למ"ד יאוש קונה, אם רק הגזול קונה או"ד כל המחזיק בגזלה זוכה. נ"ל, שדינןם תלוי בחקירה הזאת. אם יאוש מהווה קנין גולה, רק הגזול עצמו זוכה בו. אבל אם יאוש חל כקנין אבדה, כל הקודם בו זוכה בו. התוס' ג"כ חוקרים אם הגזול צריך לעשות מעשה קנין בשעת היאוש לזכות בו, או"ד זוכה הוא ממילא בגזלה בלי מעשה קנין. נ"ל, אם יאוש קונה בתור גולה, י"ל שאין צורך במעשה קנין כי ביאוש קניני גולה נגמרים מאליהם. אבל אם יאוש חל כקנין אבדה, דוקא מעשה קנין בשעת יאוש קונה לגזול.

(4) בגמרא ב"ק (סו:) איתא שאין קנין יאוש מועיל בעל כרחו של הגזול. לכאורה שנוי הקונה בגזלה חל גם בע"כ של הגזול. נוכל לומר, ששנוי קונה כקנין גולה מיוחד גם בע"כ של הגזול. אבל יאוש קונה כקנין אבדה ולפיכך רק מדעתו של הגזול.

(5) עיין ברמב"ם (פ' ה' מהל' גנבה הל' ג') שפליגי הרמב"ם והראב"ד. הרמב"ם פוסק, שמן התורה הלוקח הקונה ביאוש ושנוי רשות חייב לשלם דמים לבעלים. הראב"ד חולק וסובר שחייב הלוקח לשלם תשלומין לגזול. י"ל, שחולקים הם בחקירה זאת. לפי הראב"ד, ביאוש ושנוי רשות יש חלות קנין של גולה. לפיכך, בעת ובעונה אחת עם שנוי הרשות קונה הגזול ומקנה את החפצא ללוקח. לפיכך חייב הלוקח דמים לגזול. לפי הרמב"ם, הקנין של יאוש ושנוי רשות הוא קנין של אבדה. הלוקח קונה את החפצא ביאוש באופן ישיר מהנגזל מפני שבהיתרה אתי לידיה ואין עליו חובת השבת הגזלה. לפיכך, פוסק הרמב"ם, משלם הלוקח תשלומיו לנגזל.

(6) הרמב"ם פוסק (באותה ההלכה) ששנוי רשות ואח"כ יאוש גם כן קונים בגזלה. יש



ראשונים החולקים עליו. י"ל שמחלוקת זאת גם תלויה בחקירתנו. אם יאוש ושנוי רשות מהווים קנין אבדה, אז הלוקח קונה גם בשנוי רשות ואח"כ יאוש. הלוקח קבל לרשותו את החפצא שלא באיסור, שהרי לא הוא גזלו, וקונה אותו ביאוש מהנגזל. אבל אם יאוש ושנוי רשות מהווים קנין גזלה, י"ל, שרק כשבא היאוש בראשונה קונה הלוקח. קנין היאוש של הגזלה נותן לגזלן את הזכות להקנות אח"כ את החפצא ללוקח בשנוי רשות. אבל ביאוש באחרונה, אין לשנוי הרשות הבא בראשונה איזה שהוא חלות קנין לגזלן, ולפי' אין מועיל.

(7) הסברנו לעיל, שלרמב"ם, יאוש בכדי קונה בקרבן. נ"ל, שאין זה קנין אבדה אלא קנין גזלה מיוחד. קנין אבדה פשוט אינו שייך בבעלות קרבן.

לפי"ז, לרמב"ם, יש שתי הלכות ביאוש. בנוגע להדיוט הזקוק ליאוש ושנוי רשות מועיל קנין היאוש מדין קנין אבדה. מפני כך הוא פוסק שהלוקח מהגזלן משלם לנגזל, וששנוי רשות ואח"כ יאוש קונה. אבל בנוגע להקדש, הוא סובר שיאוש קונה בכדי כקנין גזלה מיוחד.

והנה, עיין ברמב"ם (פ' ב' מהל' גנבה הל' ו') הפוסק בהקדש הגזלן שרק ביאוש בראשונה ואח"כ הקדיש חל ההקדש, אבל לא בהקדיש הגזלן בראשונה ואח"כ נתייאשו הבעלים. י"ל שטעמו הוא, מכיון שבהקדש היאוש צריך לקנות כקנין גזלה, רק ביאוש מקודם ואח"כ הקדיש מועיל. הגזלן צריך לקנות את הבהמה בכדי להקדישה. א"כ, היאוש מוכרח לבא לפני מעשה ההקדש<sup>3</sup>. אבל בהדיוט, יאוש קונה בתור אבדה. הלוקח מהגזלן קונה את החפצא בקנין אבדה מהנגזל. לפיכך, גם שנוי רשות ואח"כ יאוש קונה, כנ"ל<sup>4</sup>.

נ"ל לפי"ז יש נ"מ בנוגע לשנוי רשות לקטן. כידוע, קטן אינה קונה אלא כשיש דעת אחרת מקנה, המקנה לו את הדבר הנקנה. אם הגזלן קונה ומקנה ללוקח אז הגזלן נחשב כדעת אחרת מקנה ויכול הוא להקנות גם לקטן לוקח. אבל אם הלוקח קונה מהנגזל בקנין יאוש של אבדה אין דעת אחרת מקנה קיימת. וכמו שקטן אינו קונה אבדה ביאוש בעלים גם כן לא יקנה בשנוי רשות מהגזלן.

עוד נ"מ יש בקנין חצר שאינה משתמרת. כידוע, חצר שאינה משתמרת קונה רק כשיש דעת אחרת מקנה אבל לא בזכיית חצר מאליה. א"כ, ביאוש ושנוי רשות, אם הגזלן קונה ומקנה קיימת דעת אחרת מקנה, ושנוי רשות בקנין חצר חל. אבל אם הלוקח קונה ביאוש של אבדה מהנגזל בלי דעת מקנה חצרו שאינה משתמרת אינה זוכה.

(3) פעמים אחדות הסביר לנו רבנו שליט"א באור אחר בשיטת הרמב"ם בשם אביו מו"ר הגאון ר' משה זצ"ל. שלהקדש לפני יאוש אין חלות בכלל ולפי' אינו נחשב שנוי רשות. משא"כ במסירת החפץ הגזול לרשות הלוקח לפני יאוש יש חלות שם שנוי רשות בהיכא חמצא.

(4) מ"מ צ"ע ברמב"ם (פ' י"ח ממעשה הקרבנות הל' י"ד) כמו שתמה הכ"מ. עיין שם.

## הרב אלימלך שכטר

מגיד שיעור, ישיבת רבנו יצחק אלחנן

### בירור להלכה בענין ציווי לסופר ולעדים ע"י טלפון וב' שלוחין

שלש השאלות דלהלן עומדות על הפרק והצורך גדול להשיב עליהן. רבנים מתבקשים להיות מסדרי קדושין לאנשים ונשים אשר היו כבר נשואים ונתגרשו בגרושין אזרחיים בלי גט פטורין כדמו"י. הרבנים מסבירים להם נחיצות גט פטורין, והם מסכימים בתנאי שלא יצטרכו לנסוע מאות מיל לעיר רחוקה במקום שיש רב מובהק וסופר ועדים כשרים. וכיון שדבר זה אי אפשר לפי המצב הנוכחי, הולכים לראב"אס רפורמיים לסדר להם קדושין ומרבים ממזרים בישראל. ובכן השאלה הראשונה:

(א) האם אפשר לסדר, אחר חילוף מכתבים בין כל רב ורב די בכל אתר ואתר עם ב"ד מובהק בנוא-יארק, שבכל פעם יטלפן המגרש בשעה ידועה בפני הרב דמתא ללשכת הב"ד, ובלשכה יהיו מוכנים הרב המסדר, השליח, הסופר והעדים על „עקסטענשאנס" אחדים, והמגרש ימנה את השליח הולכה, ויצוה לסופר לכתוב, ולעדים לחתום, ויבטל המודעות בצירוף קבלת חרם ושבועת התורה שלא לבטל את השליח – הכל ע"פ הנוסח שנמציא לו לפני כן. ומיד אחר זה יסודר הגט בנוא יארק, ושליח הולכה ימנה שליח שני באותה עיר של המגרש, ואחר ימים אחדים יסדר הרב דמתא את מסירת הגט מיד שליח שני ליד האשה כנהוג.

(ב) אם הרב דמתא אינו בקי בכל דיני מסירת הגט, או שאין לו במקומו עדים כשרים שבפניהם תתקיים המסירה, האם אפשר לסדר ע"י הטלפון שבפני הרב דמתא תמנה האשה שליח קבלה בלשכת הב"ד בנוא יארק בצירוף קבלת חרם שלא לבטל השליח, ואח"כ ימנה הבעל שליח הולכה כנ"ל ויצוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום בצירוף ביטול מודעות וקבלת חרם שלא לבטל השליח, ואח"כ ימנה הבעל שליח הולכה כנ"ל ויצוה לסופר לכתוב ולעדים לחתום בצירוף ביטול מודעות וקבלת חרם שלא לבטל את השליח, ומיד אחר זה יסודר הגט בנוא יארק, ושליח הולכה ימסור הגט לשליח קבלה. ואחר כל אלה הדברים נשלח להבעל ולאשה כתבי ראיה של פטור כנהוג.

(ג) אם הראב"א דמתא מאותם שאינם נוהרים בשמירת המצוות אשר ע"פ דין אינם נאמנים בהכרת המגרש והמתגרשת (אה"ע סי' ק"כ ס"ג בהשוואת סימן י"ז ס"ג), נראה להציע לשאול את הבעל ואת האשה שאלות משאלות שונות ולהשוות את התשובות, ולהוכיח באופן זה שהם בעל ואשתו. כמובן, שכל זה יצטרך להיות בזמן אחד ע"י טלפונים שונים כדי שלא יודיעו זל"ז התשובות. והשאלות תהיינה מאותו מין שע"פ רוב רק הבעל ואשתו יודעים התשובות. למשל, מדת הגובה של כל אחד, מדת הכובע, המנעלים, והבגדים. ואולי יש סימנים בגופיהם, ובאיזה מקום בגוף ביחוד. מי אלה האנשים שהבעל עשה מלאכתו עבורם במשך שנים האחרונות, מה שמותיהם ובאיזה מקומות דרים, לאיזה מפלגה פוליטית שייך כל אחד,

החושות והנטיות (האבי בלע"ז) הביטויים הרגילים על שפתותיהם של כל אחד, התענינות של כל אחד בפוליטיק, במשחק הכדור, במוסיקה, באמנות ומי הם הגבורים אשר כל אחד מעריץ וכהנה וכהנה. אפשר לשאול גם שאלות כאלו אשר נוגעות אליהם ולכן זוכרים התשובות. למשל, מתי היה יום חתונתם, ובאיזה זמן ביום היתה החתונה בצהרים או בערב, ובאיזה מקום, ומי היה המסדר הקדושין, האם היו ההורים משני הצדדים בחתונה, ושאר שאלות אודות שאר הקרובים אשר היו שמה. ואולי גם על הלבושים אשר לבשו אז החתן והכלה. וכן אפשר לשאול אותם על הקחים והאחיות של שניהם ומספר בניהם ובנותיהם ושמותיהם ומקומות מגורותיהם, ומי מהם המצויינים אשר ניתן להם פרסים מיוחדים. אחר שאלות ותשובות הללו תמנה היא שליח קבלה, ואח"כ ימנה הוא שליח הולכה ויצוה לסופר ולעדים וכו' כדלעיל.

(א) אף דפליגי הרמב"ן והרא"ח בדין ציווי הבעל שלא בפניו (ער"ן ס"פ התקבל) נראה דבנידון דידן מהני לכו"ע, דאף הרמב"ן לא רצה לומר בפניו ממש באותו מעמד ובאותו מקום, אלא כוונתו שהציווי יהיה ישיר מן הבעל אל הסופר והעדים, ובנ"ד הרי הם שומעים הציוויים מפיו ממש. וגם לא נזכר בשום מקום שהבעל צריך לראותם. ואדרבא הלא מפורש במתניתין (ס"ו א') מי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע את קולו יכתוב גט לאשתו הרי אלו יכתבו ויתנו, אף שאינם רואים זא"ז. והא דבעינן שיראו בבואה דבבואה היינו דוקא משום החשש דשמא שד הוא, אבל היכא דליכא למיחש להכי שפיר י"ל דמועיל ציווי של הבעל ע"י הטלפון ומובן נמי שאין לקול המגרש דין קול שופר, והראיה ממשנה זו גופא, דאע"ג דבתוקע לתוך הבור או לתוך הדות יש חילוק באותם העומדים חוץ לבור בין שמעו קול שופר או קול הברה (ר"ה כ"ז ב'), במי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע את קולו יכתוב גט לאשתו לא חילקו בזה כלל, ובכל אופן קי"ל דיכתבו ויתנו.

זה יותר מעשרים שנה שהבאתי ראיה זו להקל, ושתי שנים אח"כ, בשנת תשכ"ז, נדפס נועם חלק יו"ד, ושם באמצע עמוד שכ"ד הובא להלכה דשפיר דמי להשתמש בטלפון למינוי סופר ועדים, ומציין שם לשו"ת פרי יהושע סי' כ"ב, ומיוסד עפ"י מקורות המצוטטים שם. וכן הצעתי שאלה זו אז לפני מורנו הגאון ר' יוסף דוב סולוביצ'יק, שליט"א, שלכבודו מוקדש חוברת זו, והורה לי שאם יש ברור שהבעל הוא המצווה והממנה מצד השני, דאין שום פקפוק כלל. וכן הורה לי אז מורנו הגאון ר' משה פיינשטיין, שליט"א, שאין שום חשש בדבר, ובפרט בכה"ג שאם לא נעשה הגט ע"י הטלפון, תנשא האשה בלא גט.

(ב) בעית השתמשות בשליח הולכה ושליח קבלה ביחד, ובפרט אחר שהרמ"א (בסי' קמ"א סעיף כ"ט) מחמיר שלא לגרש ע"י שליח קבלה כלל, צריכה בירור.

הנה בגיטין ס"ג ב': אמר רב אין האשה עושה שליח לקבל לה גיטה מיד שליח בעלה, ור' חנינא אמר אשה עושה שליח לקבל לה גיטה מיד שליח בעלה. מ"ט דרב, אבע"א משום בזיון דבעל, ואבע"א משום הצרה הבא לאחר מיכן. מאי בינייהו, איכא בינייהו דקדמה איהי ושויא שליח מעיקרא, כלומר דלטעם הב' שפיר דמי, משא"כ לטעם הראשון. ובתוס' כתבו דהוה מצי נמי למימר דאיכא בינייהו היכא דלא קפיד הבעל, דלטעם הראשון ש"ד, משא"כ לטעם השני.

באה"ע ריש סימן קמ"א משמע דפסק המחבר כר' חנינא, שהרי לא הזכיר שיטת רב אלא בלשון וי"א. וכן הביא הב"ש על שם הריב"ש שהעיקר שהאשה יכולה לעשות שליח לקבל לה גיטה מיד שליח בעלה.

אכן נראה דבנ"ד אפשר לצאת כל הדעות: ראשית תמנה היא שליח קבלה ואח"כ ימנה הבעל את שליח הולכה, ויאמר בפירוש שיוליך את הגט לאשתו פב"פ ושיתן את הגט לידה או ליד שלוחה כדי להוציא מכלל קפידא דבעל. ובוזה יוסר נמי החשש המובא בפ"ת סימן קמ"א ס"ק ג', שאף שעיקר הלכה כר' חנינא, שאשה עושה שליח לקבל לה גיטה מיד שליח בעלה, מ"מ לפי הנוסח שלנו, שהבעל אומר לשלוחו הולך גט זה לאשתי ותן אותו לידה, הרי שמקפיד שיתנהו דוקא לידה ולא ליד שלוחה. אמנם אם המגרש מפרש בדבריו לתת את הגט לידה או ליד שלוחה תו ליכא למיחש להכי.

ובלשון מינוי שליח קבלה ג"כ תאמר בפירוש שהיא ממנה אותו לקבל את הגט מבעלה פב"פ או משלוחו או משליח שלוחו אפילו עד מאה שלוחים בכל מקום שימצא אותו או את שלוחו או את שליח שלוחו אפילו עד מאה שלוחים. ובלשון הזה יוסר נמי חשש בזיון דידה הנזכר בתשובות הרשב"א ומובא בב"י ובב"ש ס"ק ד'.

וכמובן, שבנוסח מינוי שליח קבלה אין להזכיר שנותנת לו הכח לעשות שליח שליח, דמילי לא מימסרי לשליח, כמבואר בס"י קמ"א סעיף מ"ג.

ואף דהרמ"א בסעיף כ"ט כתב שנכון להחמיר ושלא לגרש על ידי שליח קבלה כלל, הלא הב"ח והט"ז הסכימו שבמקום שא"א בענין אחר שרי, והביאו מעשה באיש שהיה עתים חלים ועתים שוטה וגירש ע"י שליח קבלה. וביאור הדבר, שחומרא זו של הרמ"א מקורה בטור בשם הר"ר פרץ מחשש שהב"ד במקום הבעל – מקום כתיבת ומסירת הגט לשלוחה – לא יכירו שלש החתימות שעל ההרשאה של שליח קבלה, וזה לא שייך במעשה דעתים חלים ועתים שוטה, עיין ט"ז ס"ב כ"ב. וכן בנ"ד, הדיינים והעדים ושליח קבלה שומעים אותה ממנה את השליח על ידי הטלפון, ואין צורך בהרשאה כלל, כי מיד אחר המינוי מצדה וציוויו של הבעל אח"כ, ג"כ ע"י הטלפון, יכתב וימסר הגט. ועוד, שהט"ז מדקדק שמה שדברי ר' פרץ אינו אלא עצה טובה, ואין להם תוקף כגזירת רגמ"ה להחמיר בכל אופן. ומובן שבנ"ד אין לחשוש לחומרא זו, כי בלא"ה תנשא בלי גט ותרבה ממזרים בישראל ח"ו.

(ג) צורך הכרת הבעל והאשה (ב"ב קס"ז ואה"ע סימן ק"כ ס"ג) אינו אלא מדרבנן, דמה"ת נאמן האדם על עצמו, ומהאי טעמא בשעת הסכנה כותבין אע"פ שאין מכירין (כבגיטין ס"ו א' אמתניתין דמי שהיה מושלך בבור). דאי הוי ספיקא דאורייתא איך עושין בשעת הסכנה נגד חשש תורה. עיין קצוה"ח סימן מ"ט ס"ק ב'.

ולכאורה אפשר לדמות נ"ד לנידון המושלך בבור, שבשעת הסכנה כותבין ונותנין אע"פ שאין מכירין. עיין תשובות ב"ח החדשות סימן צ"ב הובא בפ"ת סימן ק"כ ס"ק ט"ו, דשעת הסכנה לאו דוקא, אלא כל היכי דאיכא חשש עיגון כשעת הסכנה דמי. ובוזה אתי שפיר מעשה דתמיה הנזכר בס' בית הלל, ומובא בפ"ת סימן קס"ט ס"ק י"א, שבאסיפת המדינה של כמה גאונים חלצו בלי הכרה, ואין פוצה פה ומצפצף, דמסתמא היה אז שעת הדחק דדמיא לשעת הסכנה, וכבגרושין כך בחליצה נקטינן לעשות מעשה אף בלי הכרה. אכן יש מקום לחלק ולומר דגדר שעת הדחק היינו ממבט המצב של הבעל ואשתו ולא ממבט הב"ד, ובנ"ד לו יסכימו שניהם לנסוע לב"ד מובהק ולהוכיח שהם בעל ואשתו ולגרש כראוי לא היה שום דחק, ונידון דידן מתדמה לשעת הסכנה רק מחמת אדישותם ליסודי הדת שלנו, ובכגון דא אולי נאמר הלעיטהו לרשע כו'.

ולפי זה הדר צורך הכרה לדוכתיה, ועל הכרת הראבאי הרי א"א לסמוך שהרי אינו שומר מצוות, כמבואר בסימן י"ז ס"ג, ועל כן יש להסתפק אם אפשר לסמוך על השוואת התשובות לשאלות השונות כדי להכיר עי"ז שהאיש והאשה באמת הם בעל ואשתו.

ונראה דהנה קי"ל בכל התורה כולה דסמכינן אסימנים להכרה. באה"ע סימן י"ז סעיף כ"ד פסק המחבר: מצאוהו הרוג... אם היה להם בגופו סימנים מובהקים ביותר מעידין עליו. וברמ"א: כגון שהיה לו יתר או חסר או שינוי באחד מאבריו. אבל קטן או ארוך או חיוור וסומק לא הוי סימן מובהק, ואפילו ק' סימנים שאינן מובהקין אינם כלום. ובחלקת מחוקק ס"ק מ"ג ובית שמואל ס"ק ע"ג (ועיין בבאר היטב ס"ק ע"ה ופ"ת ס"ק ק"ו באריכות) מצדדים דדוקא בסימנים גרועים לא מהני הצירוף, אבל סימנים אמצעים מצטרפים. והכלל הוא דסימן מובהק היינו שלא ימצא רק אחד מאלף והוא דבר זר ומופלג. אמנם על ידי צירוף סימנים אמצעים נעשה לדבר זר ומופלג, דא"א שיזדמנו כל הסימנים יחדיו באיש אחד.

(ונראה דמהאי טעמא כותבים סימנים אחדים בהרשאה השניה בגט הנשלח ע"י בי דואר, דחיישינן שמא כל אחד מהם אינו סימן מובהק, ושדוקא על ידי הצירוף נעשו לסימן מובהק. ואף דמבואר בגמרא דסגי בנקב בצד אות פלונית להחשב לסימן מובהק, אולי י"ל דכיון שכבר נהגו לעשות נקבים כסגול הפוכה בכהאי גוונא, אפשר דאינו אלא סימן אמצעי, ודוקא כצירוף עם עוד סימנים של ראשי וסופי שורות הוי סימן מובהק).

ועי' תשו' עין יצחק (ח"א אה"ע סי' כ"ף) להג"ר יצחק אלחנן, שהביא לדעת הפמ"א (החולק על הרמ"א הנ"ל), דשני סימנים גרועים שפיר מצטרפי להוות סימן אמצעי כמו ששני סימנים אמצעים מצטרפים להוות סימן מובהק. ודוקא ארוך וגוץ סתמא, דלא הוי אף בגדר סימן גרוע כלל, א"א לצרפו לעוד סימן גרוע להוות סימן אמצעי. אך בארוך וגוץ הרבה, או בכל כה"ג, דחשיב עכ"פ כסימן גרוע, שפיר מצטרף עם עוד סי' גרוע להוות סימן אמצעי. והוכיח כדעתו מדברי התוס' פ"ב דב"מ, ומדברי הרמב"ם פי"ג מהל' גירושין, ותשובות מהר"ם אלשקר, ומתשובות מהר"ם מלובלין (אלא שהביא ג"כ, שדעת הרא"ש בתשובותיו להדיא כדעת הרמ"א, שלא לצרף שני סי' גרועים יחד ולדונם כסימן אמצעי).

ועל פי זה יש לדון בנ"ד בדבר השוואת התשובות לשאלות מוזרות, דהוי סימן מספיק להכרת הבעל ואשתו. דנראה, דלסימן לא בעינן דוקא שיהא בגופו או בכליו ממש, אלא אפילו ידיעת הגברא נמי הוי סימן. דהיינו, אם הנדון שלפנינו יודע איזה דבר שידוע דוקא לפנ"פ, הרי ידיעה זאת סימן שהוא הוא אותו הפנ"פ. ובאמת מצינו כה"ג בגמרא, דאף מקום חשיב סימן אף שאינו בגוף הדבר. (וכה"ג מצינו בתשובות נוב"י סימן מ"ד, ומובא בפ"ת סימן י"ז ס"ק ק"א, באחד שרצה לאבד את עצמו לדעת דמצטרפין סברת מעשיו הוכיחו בתחילתו לשאר סימנין. ובשאג"א התחדשות סימן י"ח ג"כ דן בכה"ג באחד שנמצא טבוע ותפילין בראשו דזרות הענין מחשיב כסימן מובהק). נתחיל למשל משאלת מדת גובה של האיש והאשה, אם נצרף לזה עוד סימן ידיעת מדת הכובע, ועוד סימן מדת המנעלים, ועוד סימן מדת הבגדים – צירוף כל אלו הסימנים ביחד בודאי הוי סימן מובהק מכח כל הידיעות הללו. ומבשרנו נחזה עד היכן מוזר הדבר לדעת התשובות לשאלות הנ"ל כשאחרים יבקשו ממנו להשיב עליהן בקשר עם אנשים זולתנו, לו גם יהיו ידידינו הכי חביבים.

ונראה, דמה"ט נוהגים אנו בהכרת המגרש והמתגרשת לסמוך על תעודות רשמיות כגון

תעודות גרושין אורחיים או „סאושעל סעקיוריטי קארדס“ או „דרייווערס לייסענס“ וכהאי גוונא, בצירוף תמונות („פאטאגראפיעס“) מיום חתונתם, דזה גופא שיש בידם תעודות הללו נמי חשיב סימן, ובצירוף סימנים אחרים כאלו איכא סימן מובהק. ואפשר עוד דכיון שתעודות כאלו לא מושלי אינשי, הוי בכלל אוכף של חמור דגם בחדא מינייהו חשיב כסימן מובהק.

ועוד יש להעיר דכיון דצורך הכרה אינו אלא מדרבנן שפיר סמכינן אף על סימן אמצעי, דאפילו אם נאמר סימנין לאו דאורייתא, מ"מ בדרבנן י"ל דמהני סימן אמצעי, כמ"ש בתשו' נוב"י סי' כ"ט וסי' מ"ג, והביא ראייה ע"ז מדברי הרא"ש. ואף שרע"א בתשובותיו סי' ק"ז שדי בית נרגא דהיכי דשורש האיסור הוי דאורייתא אלא דהחשש אינו אלא מדרבנן לא מהני סימן אמצעי (וכן חילק גם הבית הלוי בתשובותיו ח"ג סי' י"ב, ובעל חי' הרי"ם בתשובותיו חלק אה"ע סי' א' (דף ל"ה ע"ג)), מ"מ הרבה אחרונים ס"ל כהנוב"י, עיין פ"ת סי' י"ז ס"ק צ"ט.

אם יוסכם לסמוך על הוראה זו אפשר להנהיג באופן רשמי סדרי גיטין בדרך זו ולהציל אלפי נפשות מאיסור גלוי עריות ולהחזיר עטרת משפחת ישראל למקומה.

## הרב צבי שכטר

ר"מ וראש כולל, ישיבת רבינו יצחק אלחנן

### מקום הדלקת נרות חנוכה

בגדר דין „ביתו“

(א) בשבת (כא): ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו'. ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. ומבואר להדיא, דבעינן שתהיה ההדלקה מצורפת לביתו, והמדליק שלא בביתו לא יצא י"ח, וכ"ה בשו"ע תרע"א ס"ז, מדליקין ומברכין בביהכ"נ... ואין אדם יוצא בנרות של ביהכ"נ, וצריך לחזור ולהדליק בביתו, ועיי"ש במשנ"ב ס"ק מ"ה, שכך היתה התקנה, להדליק דוקא בביתו<sup>1</sup>.

ועי' רמ"א לסי' תרע"ז ס"א, שיש להדליק במקום שאוכל. ועיי"ש במשנ"ב ס"ק י"ב, דהיינו דוקא לענין אכסנאי שאין ביתו אצלו, או לענין בן הסמוך על שלחן אביו, אבל מי

(1) ועיי"ש בשעה"צ ס"ק נ"ב, שבהגהות הגאון ר' ברוך פרנקל מסתפק דאפשר דאם אורח מדליק נרות בביהכ"נ, שא"צ לחזור ולהדליק באכסניא. ועפ"י פשוטו צע"ג סברא זו, שהרי ביהכ"נ לגבי אורח זה הוא לא מקום פיתא וגם לא מקום לינה, והיאך שייך לקרותו כלל „ביתו“. ובפשוטו נראה דבדאי לא יצא המדליק שמה בביהכ"נ, אא"כ יש שמה אורחים הלנים בביהכ"נ, וכמש"כ שמה הב"י לסי' תרע"א ע"ש הכלבו, שתקנו כן [להדליק בביהכ"נ] מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, כמו שתקנו קדוש בביהכ"נ משום האורחים דאכלו ושמו בני כנישתא.

וכמו"כ צע"ג תשובת מהרי"ל שהובאה במג"א להל' שבת (סי' רס"ג ס"ק ט"ו) ליישב מנהג הנשים המברכות אהדלקת נרות שבת שמדליקות בביהכ"נ כשאירע ליל טבילתה בליל שבת, והמקוה סמוכה לביהכ"נ וכו', דעפ"י פשוטו הי' נראה דאין זה נקרא הדלקה „בביתו“, שהרי ביהכ"נ הוא לא מקום פיתא שלה וגם לא מקום לינה שלה, ואינה יכולה לצאת י"ח הדלקת נרות ב„ביתה“ ע"י הדלקתה שמה. ועי' משנ"ב שמה (לסי' רס"ג ס"ק כ"א) שלא הביא כלל דברי מהרי"ל הללו להלכה, אלא כתב, ומסקי האחרונים עצה אחרת לזה... באשה שחל ליל טבילתה בע"ש, תדליק ותברך קודם הליכתה לבית הטבילה, ותתנה שאינה מקבלת שבת עד אחר רחיצה וחפיפה. וכ"ה שמה בערוה"ש (לסי' רס"ג סוף ס"ו), ומש"כ המג"א שם בנשים בליל טבילה שמדליקות בביהכ"נ, אצלנו לא נהגו כן, ואצלנו... ולעת ערב אחר הדלקת הנרות הולכת למקוה.

ובפרט צע"ג דברי המג"א הללו ע"ש תשו' מהרי"ל, שסותר את דברי עצמו, ששם ברס"ג ס"ק כ"א כתב המג"א שיכול להדליק בברכה, דוקא כשיש לו חדר מיוחד, ולא בירך על נר אחר. ועיי"ש בלבושי שרד שביאר בכונתו, ר"ל, דצריך לזה ב' תנאים, אחד, שהחדר מיוחד לו, והיינו שכתב [המחבר] בסעיף וא"ו להדליק בחדרם ר"ל, המיוחד להם. שנית, שלא בירך על נר אחר וכו'. ועפ"י פשוטו נראה ברור דביהכ"נ לא מיקרי חדר המיוחד לו, דאדרבא הוא מקום המיוחד לרבים, והיאך שייך לקרותו „ביתה“, להרשות לה להדליק שמה בברכה.

#### „ביתו“ – המיוחד לו

ועפ"י דברי הלבושי שרד הנ"ל הי' נראה פשוט, שאף שכתב הרמ"א ע"ש תשו' הרשב"א, שיש להדליק נ"ח במקום אכילה ולא במקום לינה, מכ"מ, בתלמיד הלן בקביעות בפנימיה של הישיבה, ואוכל בקביעות במסעדה של הישיבה, והמסעדה פתוחה לרבים, ואנשים מבחוץ ג"כ רשאים ליכנס שמה ולקנות סעודה ולאכול, דאין התלמיד יכול להדליק נ"ח במסעדה, דמאחר שהוא איננו כלל מקום המיוחד אליו, דלא מיקרי „ביתו“, ואין לו להדליק אלא בחדרו שבפנימיה שלן שמה, ודומיא דגמ' ערובין (עג). דאף דקיי"ל להלכה כרב, דמקום פיתא גורם, מכ"מ לפעמים אף לרב י"ל דמקום לינה גורם.

וגדולה מזו מצאתי כעת באגר"מ יו"ד ח"ג (סי' י"ד אות ה'), שבחורים הנמצאים בישיבה... שיש מקום מיוחד ללינה, חדר אחד לאיזה בחורים, ומקום האכילה הוא אחד לכל בני הישיבה, צריכים להדליק נ"ח בחדר השינה שהוא מיוחד לאלו... ולא בחדר האוכל שהוא לכולם, ואין שם מקום מיוחד כלל, וזה פשוט.

שסועד אצל חברו באקראי, ויש לו שם בית באותו העיר, צריך לילך לביתו להדליק שם נ"ח. ומקור דינו של הרמ"א הי' נ"ל, מן הגמ' ערובין (עב:) ת"ר ר' יהודה אומר אינו אוסר (על האחרים להצריך ערובי חצרות) אלא מקום דירה בלבד... מאי מקום דירה, רב אמר מקום פיתא, ושמואל אמר מקום לינה. ומתבאר שם בהמשך הסוגיא, דתרווייהו מודו דבין מקום פיתא ובין מקום לינה מיקרו מקום דירה, והיכא דיש לו מקום לינה בקביעות ומקום פיתא דאקראי או להיפך – שיש לו מקום פיתא בקביעות ומקום לינה דאקראי; דזה שהוא מקומו בקביעות, הוא הנקרא מקום דירתו. וכן ביש לו שניהם בקביעות, אך המקום האחד מהם הוא לא נוח לו ואיננו ערב עליו, אז לכו"ע מקומו השני נקרא מקום דירתו. וכי פליגי רב ושמואל, היכא דב' המקומות הם לו בקביעות, זה ללינה וזה לפיתא, ושניהם ערבים ונוחים לו, בהא פליגי – הי מינייהו עדיף, וקיי"ל להלכה כרב, דמקום אכילה הוא העיקר, עי' שו"ע הל' ערובין סי' ש"ע ס"ה, ומשנ"ב שמה בבה"ל ד"ה וישן, שהובאו כל פרטי הדינים שבגמ' ערובין הנ"ל לדינא.

ועי' תשו' אבנ"ז הל' סוכה (סי' תע"ט"פ) דיסוד הך פלוגתא שייכא לאו דוקא לגבי לאסור על אחרים להצריך ערובי חצרות, אלא אף לשאר כל התורה כולה, ואף לדינים דאורייתא, היכא דבעינן לקבוע איזה מקום הוא בעיקר מקום דירתו של האדם, עיי"ש דנפק"מ להכשר סוכה.

ועי' או"ח סי' רס"ג ס"ו, בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם, צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו. ועיי"ש במשנ"ב ס"ק כ"ט, אפילו החדר מיוחד רק ללון שם ואוכלים בבית אחר, כלומר, דאף נר שבת צריכים להדליק בבית דירתו, והיכא דאית לי' ב' מקומות, מקום אחד הקבוע לפיתא ומקום שני הקבוע ללינה, יש לו להדליק במקום אכילתו, וכדקיי"ל כרב לגבי לאסור על הדיירים האחרים לגבי להצריך ע"ח. אך בציור שמקום אכילתו הקבוע איננו מיוחד אליו בפרטות וחדר לינתו מיוחד אליו, בכה"ג אף לרב י"ל דמקום לינתו הוא הנקרא עיקר מקום דירתו, וכסוגיא דערובין הנ"ל, דבין לרב ובין לשמואל, בין מקום פיתא ובין מקום לינה מיקרו שפיר מקום דירתו, ולא פליגי אלא היכא שיש סתירה ביניהם, הי מינייהו עדיף. אבל כשהמקום האחד משניהם הוא יותר קבוע, או יותר ערב, או הוה"נ שהוא יותר מיוחד אליו, אזי פשיטא לכו"ע דאותו המקום הוא הנחשב למקום דירתו.

ומעתה נראה דזהו מקורו של תשובת הרשב"א שהביא הרמ"א הנ"ל, שיש להדליק נ"ח במקום שאוכל, דלא ר"ל שמי שיש לו בית עם הרבה חדרים, שיש לו להדליק בחדר-האכילה ולא להדליק בחדר-השינה, אלא ר"ל, שמי שיש לו ב' בתים בב' חצרות, כלומר, ב' מקומות קבועים הנפרדים זמ"ז לגמרי, האחד מקום אכילתו בקביעות, והשני – מקום שינתו בקביעות, דבכה"ג דקיי"ל כרב דמקום פיתא גורם, יש לו להדליק במקום אכילתו. וכ"כ המשנ"ב להדיא בסי' ש"ע ס"ק מ"ב, אהך דינא דמי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר, דמקום אכילתו הוא העיקר, וע"ז כתב במשנ"ב – וישן במקום אחר, ר"ל בחצר אחרת. וז"ב.

#### בהגדרת אכסנאי

(ב) ועגמ' שבת (כג.) א"ר ששת, אכסנאי חייב בנ"ח. ולכאורה תמוהים דברי הגמ', וכי ס"ד שאכסנאי פטור מן המצוות, ומה חידוש יש בזה שחייב בנ"ח. ושמעתי בזה מכב' מו"ר הגרי"ד הלוי סאלאוויטשיק, שליט"א, שס"ד הגמ' הי' לומר שיפטר בדוקא מנ"ח, דבעינן



שידליק בביתו דוקא, וסד"א שאין זה נקרא „ביתו“. קמ"ל ר' ששת שחייב אפילו בנ"ח, דשפיר מיקרי „ביתו“. עכת"ד.

ובגדר אכסנאי, עתוס' ערובין (סט:) ד"ה ושלחם, ע"ש הירושלמי, דאכסנאי אינו אוסר לעולם. ועי' שו"ע סי' ש"ע ס"ח, שאם לא נתארח דרך קבע אלא למ"ד יום או פחות, מיקרי אכסנאי, ואינו אוסר על בני החצר. ועיי"ש ברמ"א, ודוקא בדאיכא בעה"ב אחד קבוע, דאז האורחים בטלים לגביה, אבל אורחים ביחד, אוסרים זה על זה מיד, כיון דליכא כאן קבוע שיהיו נטפלים לגביה (משנ"ב שם ס"ק נ"ט). וה"נ נל"פ לגבי נר חנוכה<sup>2</sup>, דס"ד הגמ' הי'

(2) ובפשוטו הי' נראה לומר, דגדר אכסנאי לענין נ"ח דינו שוה לגדר אכסנאי לענין ערובי חצרות, דתלוי תמיד בדר שמה למ"ד יום. אכן לפי"ד המשנ"ב (המבואר להלן באות ד'), דסגי בקובע עצמו בבית זה כל שמונת ימי חנוכה, הרי שאינו זהה לגמרי. דהכא דוקא בבא באמצע חנוכה, ודעתו להשאר שמה לכמה ימים או דינו שוה להל' ערובי חצרות, דתלוי בזה – אם בדעתו להשאר שמה על פחות מל"י או על יותר מלמ"ד יום, [עמשנ"ב לסי' ש"ע ס"ק נ"ה, ושעה"צ שמה אות ל', דאם קבע עצמו לכתחילה ליותר מלמ"ד יום, מסתברא שאוסר מיד]. וכן נמי בבא חודש לפני חנוכה ודעתו לעזוב אכסניא זו באמצע חנוכה, יהי' דינו תלוי [אם יש לדונו כ„אכסנאי“ במקום זה, או כבעה"ב גמור] בזה, אם הי' כאן יותר מלמ"ד יום או פחות מל"י. אבל בבא לכל שמונת ימי חנוכה, או פסק המשנ"ב שבדאי אין דינו עוד כ„אכסנאי“ כאן, אלא כבעה"ב גמור הוא, וכאן מקומו. ומאי דלא אמרינן הכי לגבי ערובי חצרות לענין שבת, שכל שבדעתו להשאר באכסניא זו לכל זמן השבת דינו כבעה"ב גמור, ומ"ש „כל השבת“ מ„כל ימות החג“ דסוכות, ומ„כל חיי"ת ימי חנוכה“. ונראה לומר דשנא ושנא, דימי הסוכות דשנה זו אינם שייכים לימי הסוכות דשנה האחרת, וכן חיי"ת ימי חנוכה דשנה זו אינם שייכים ומצורפים לימי חנוכה דשנה אחרת. וממילא שפיר שייך לומר, דבביטול לכל זמן המצוה סגי לדונו כבטל למקום זה, וכקבוע כאן, דכל זמן המצוה דינו „כלעולם“. משא"כ בשבת, דבאמת כל שבתות השנה שייכן אהדדי, ומהוות המשך אחד, וכמבואר בסוגיא דכריתות (טז:), ועמש"כ בזה בסוף קונטרס עם התורה, שנת תשל"ז. וכן עשו"ע סי' ס"ח ס"ד, נתמעט משיעורו אחר שנכנס שבת ראשונה, ונשתייר בו אפילו כל שהוא, כשר אף לשאר שבתות. הרי להדיא דכל השבתות מהוות המשך אחד עפ"י דין, ושייכן אהדדי. וממילא א"א לומר, שכל שדעתו להשאר שם כל אותה השבת דינו כביטול עולמות, שהרי זהו „כל זמן המצוה“, דליתא, דכל השבתות הבאות ג"כ שייכן להך שבת, וממילא בעינן שיהי' דעתו להשאר כאן על למ"ד יום להפקיע דין „אכסנאי“ שלו, ולדונו כבעה"ב גמור.

ועוד יש להעיר, שהבדל נוסף יש בפרטי ההלכה בין הגדרת אכסנאי לענין ערובי חצרות לבין הדלקת נ"ח, דז"ל המחבר שם בסי' ש"ע ס"ח, המתארח בחצר, אפילו נתארח בבית בפני עצמו, אם לא נתארח... אלא לל' יום או פחות, אינו אוסר על בני החצר. ועיי"ש בבה"ל ד"ה אינו אוסר, עיין באבה"ע שחולק על פסק השו"ע, ולדעתו, אורח אוסר כשיש לו חדר בפנ"ע שאוכל שם. ומכ"מ לדינא אין לזוז מפסק השו"ע וכו'. ונראה פשוט, דבנקודה זו חלוקים המה ב' הלכות אלו מהדדי. דדוקא לגבי ערובי חצרות קיי"ל הכי, שכל הענין הנדון הוא מחמת דריסת הרגל שיש להם לכל הדריים בבתיים בתוך החצר, ומפני זה, שפיר יש לדון על זה המתארח [אפילו בבית בפנ"ע שבאותה החצר] כ„אכסנאי“ כלפי הבעה"ב הקבועים, ושפיר יש לנו להסתכל על העימות שביניהם, שהבעה"ב דר שמה בקביעות, וזה המתארח דר שמה רק באקראי, מאחר שיש להם שייכות אהדדי, עי"ז שלכולם יש דריסת הרגל בחצר, והרי על זה אנו באים לדון – מי מהדריים בחצר זה אוסרים זע"ז. אבל לגבי הדלקת נ"ח נראה פשוט, שאפילו יש שמה בעה"ב הדריים בביתם שבאותה החצר בקביעות, וזה דר בביתו שלו שבאותה החצר רק באקראי, מכיון שיש לו בית בפנ"ע, דינו כבעה"ב גמור, ולא כאכסנאי, דלגבי דין הדלקת נ"ח ליכא שייכות אהדדי בין הדריים בבתיים נפרדים, אע"פ שכל הבתיים המה בחדא חצר.

#### הערה בענין דריסת הרגל

[ואגב יש להעיר בהך דינא דדריסת הרגל, דעיין שערי תשובה לאו"ח סי' שע"ח ע"ש הריטב"א לעירובין, דאין דריסת הרגל אוסרת א"כ יש שמה מחיצות הנמשכות מבית-דירה שלו עד למקום זה. ולכן שפיר עשו הרבה יחידים עירובין במאנסי ובפלאטבוש ולא הוצרכו לשכור רשות מן הגויים הדריים שמה אע"פ שכללו בתוך העירוב חלק מן הרחוב, שהרי לא היו שמה מחיצות הנמשכות מבית הגויים ועד לחלק זה מן הרחוב. אבל לאחר שהקיפו את כל הסביבה כולה בצוה"פ, מעתה שפיר אוסרים הגויים שיש להם דריסת הרגל לכאן, מאחר שיש כבר עכשיו

לומר דאכסנאי יהי' פטור מנ"ח, הואיל והוא אינו דר כאן בקביעות, ויהי' נטפל לגבי הבעה"ב הדר כאן בקביעות, ולא יחשב כאן כמקום דירתו וכביתו, וסד"א שלא יוכל להדליק כאן נ"ח, דבעינן הדלקה בביתו, קמ"ל רב ששת דמכ"מ חייב הוא בנ"ח.

ועיי"ש בהמשך הגמ' דאכסנאי משתתף בפרוטה בהדי אושפיזא, ועמשנ"ב (רס"י תרע"ז סס"ק ג'), דאם יש לאכסנאי נר, נכון יותר להדליק בעצמו, ושמעתי בזה מכב' מו"ר, שליט"א, שיש לדון בזה ולומר דבאמת א"י להדליק בעצמו, דבעינן הדלקה ב"ביתו", וכפי ההשואה הנ"ל להל' ערובין, באמת אין זה נקרא ביתו של האכסנאי, ודוקא ע"י השתתפות בפרוטה יכול הוא להחשב כאחד מבני ביתו של בעה"ב.

ועיי"ש עוד במשנ"ב בבה"ל ד"ה עמו, שנסתפק הפרמ"ג אי מהניא השתתפות בפרוטה כב' בעה"ב הדרים בחדר אחד, וכל אחד אוכל משל עצמו, ואין שום אחד מהם סומך על שלחן חברו. [ושוב הביא שבד"ז נחלקו הראשונים והאחרונים להלכה]. דעת רבנו הי' נוטה לומר בפשטות דלא מהני, דענין השתתפות בפרוטה שייך דוקא באכסנאי, לדונו כאחד מבני ביתו של הבעה"ב, וכנ"ל.

#### אם הוא במקום אחד וביתו במקום אחר

ג) ועיי"ש עוד בגמ' שבת הנ"ל, א"ר זירא, מריש כי הוינא בי רב, משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמינא, השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי. ועמשנ"ב להל' שבת סי' רס"ג ס"ק כ"ח, אדין השו"ע דבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם, דהיינו שיש להם נשים, אלא שהולכים חוץ לביתם, ואף שאשתו מדלקת בביתו, אינו נפטר בהדלקתה, ועיי"ש בבה"ל ד"ה בחורים, שכן כתבו רובא דרובא של האחרונים, ובדרך החיים משמע שהוא מפרש בחורים ממש, אבל לא מי שיש לו אשה. והאמת עם כל הפוסקים... כי מקור הדין הזה הוא ממרדכי בשם מהר"ם, ודין זה הובא ג"כ בתשב"ץ קטן בשם מהר"ם, ושם מבואר להדיא ככל הפוסקים הנ"ל.

ובביאור ד"ז הי' נראה לומר עפ"י הגמ' מו"ק (כא:): דאבל שבא ממקום קרוב, אפילו ביום השביעי, מונה עמהם. ועיי"ש ברי"ף ובתוס' ע"ש בה"ג, דמקום קרוב היינו יו"ד פרסאות. ומקורו מסוגיית הגמ' דפסחים (צג:): א"ר יוחנן, כמה מהלך אדם ביום, עשרה פרסאות, ודוקא לגבי דרך רחוקה דקרבן פסח איתא במשנה דהתם, מן המודיעים ולחוץ, וכמדתה לכל רוח, דאין משערין אלא בכמה מהלך אדם בינוני בחציו השני של היום עד שקיעת החמה, ולא עד צה"כ, דזמן חיובא דשחיטת הפסח היא דוקא לאחר חצות, ודוקא קודם שקיעת החמה, דם נפסל בשקיעת החמה, עיי"ש בפרש"י לפסחים פרק מי שהיה טמא. אבל לגבי דיני אבלות שנוהגים כל היום כולו, משערין בכל העשרה פרסאות. כלומר דמפרשת דרך רחוקה למדנו שיכול אדם להצטרף למקום מסויים, אעפ"י שאיננו עומד שמה כעת, דעיקר

---

מחיצות הנמשכות מבית דירתם ועד לכאן, והרוצה לחוש לסברת החכם צבי, הובאה בשע"ת לסי' שצ"א, דאין למושל העיר דין שכירו ולקיטו בדימוקרטיה, ממילא אין לו לטלטל מעתה אפילו בעירובו הקטן שלו, אא"כ נתפוס כסברת הנוב"י המחודשת, (הובאה בשע"ת הנ"ל לסי' שע"ח), דאין דריסת הרגל אוסרת אלא דוקא היכא שהיו יכולים לערב עמהם ולא עירבו, אבל הכא לא מיקרי "יכול לערב" מחמת שיכולים לקנות רשות, דשמא לא ירצה הא"י להקנות או להשכיר רשות].

חיוב הקרבת הפסח הוא על אלו שעומדים בעזרה, וכדקיי"ל (פסחים צד:) לגבי חשבון הטמאים והטהורים [לדון אם רוב הציבור הם טמאים א"ל], דהולכים אחר רוב העומדים בעזרה. אלא דכאן חידשה התורה, דלאו דוקא אלו העומדים בעזרה ממש, אלא שכל העומד סמוך לירושלים בדרך קרובה, נידון ג"כ כאילו העזרה מקומו, שיכול אדם להיות מצורף למקום אחר, כל שיכול הוא לבוא לאותו מקום ביום אחד תוך זמן המצוה.

### בדיני בית האבל

וה"נ מפרש הבה"ג בדין אבלות, דהנה שמעתי מכב' מו"ר, שליט"א, שנוסף על דיני ניהוג אבלות, יש ג"כ הלכות על בית האבל. ועגמ' מו"ק (כז.) שאבל אסור לישוב ע"ג מטה שאינה כפויה, וכשהוא כופה, לא מטתו בלבד הוא כופה, אלא כל מטות שיש לו בתוך ביתו כופה. ובערב שבת מן המנחה ולמעלה, זוקפין את המטות, ואעפ"כ, אינו יושב עליה עד שתחשך, ובפשוטו נראה בגדר ד"ז, דהדין שיהיו כל המטות כפויים הוא מדיני בית האבל, ובע"ש מן המנחה ולמעלה, מפני כבוד השבת, אין לו להאבל להניח ביתו במצב כזה שיראה כבית-האבל. אך עדיין כל דיני ניהוג אבלות מוטלים עליו עד תחילת השבת, ולפיכך עדיין אסור לו להיות יושב עליה עד שתחשך. וכן עי' ערוה"ש ליו"ד סוס"י שפ"ה, ודע דנ"ל דכשם שאין שאלת שלום בבית האבל, לא האבל לאחרים ולא אחרים לאבל, כמו"כ אחרים זל"ז לא ישאלו לשלום בבית האבל, דבתוך ימי שבעה אין להזכיר שלו' בבית הזה<sup>3</sup>. כלומר דמלבד מאי דשאלת שלו' הוא מדיני ניהוג אבלות, יש כאן ג"כ דין שני של בית האבל, שאסור להיות כלל שאלת שלו' בבית האבל. וכמו"כ נראה לומר בנוגע לתלמוד תורה, דנוסף על הדין שהאבל אסור בתלמוד תורה כל שבעה, יש כנראה ג"כ דין שני של (גמ' מו"ק כג.) אין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל. והי' נראה שאפילו המנחמים אסורים לדבר בדברי תורה זה לזה, אפילו בשעה שהאבל אינו שומע ואיננו שמה, ואינו נראה מנהג העולם (עיי"ש בריטב"א למו"ק) שלומדים משניות בבית האבל בין מנחה למעריב, והאבל יוצא לחדר אחר, שלא יעבור הוא אאי' תלמוד תורה. דמכ"מ כל שאותו המקום נקרא עדיין „בית האבל" אסור לדבר בדברי תורה, מפני שזה מבטל צורת הבית ומצבו מכפי מה שהוא ראוי להיות. עכת"ד.

ועפ"ד רבנו אלה, אולי יש להוסיף עוד ולומר, דהא דפליגי תנאי בברייתא (כז.) מאימתי כופין את המטות, משיצא מפתח ביתו, דברי ר' אליעזר, ר' יהושע אומר משיסתום הגולל, דלא פליגי בעיקר דין ניהוג אבלות שבעה, אי מתחלת מסתימת הגולל או משיצא המת מפתח ביתו, דבהא כו"ע מודו דאין האבלות מתחלת עד שעת סתימת הגולל, אלא דפליגי בהך דינא דבית האבל, דלדעת ר' יהושע, אין על הבית דין ושם „בית-אבל" עד שעת תחילת ניהוג האבלות. ואילו לר"א, משעה שיצא המת מפתח ביתו, אף שעוד לא התחיל ענין ניהוג האבלות עד זמן מאוחר, מכ"מ, כבר חל על הבית שם ודין בית-האבל, להצריך כפיית המטה.

ועי' טור יו"ד סי' שפ"ז, היו לו יו"ד מטות ביו"ד מקומות, וישן על כולן, פעמים כאן ופעמים כאן, כופה כולן, אע"פ שעיקר שכיבתו בבית שהמת בו דתניא וכו'. כלומר, שאף שאינו יושב אלא בבית שמת בו המת, מכ"מ כל הבתים שלו שכאותה העיר נקראים בית האבל. וברמב"ם פ"ה מאבל הי"ח, שאפילו עשר מטות בעשרה בתים ובעשר עיירות, חייב

(3) וכן שמעתי להלכה ע"ש הגר"מ פיינשטיין, שליט"א, שמן הנכון להחמיר בזה.

לכפות את כולן. ובמאירי למו"ק (כו.) הביא לדברי הרמב"ם, וכתב עליו – ולא יראה כן. כלומר, שביתו שבעיר אחרת לא מסתבר שיהא עליו שם בית האבל, דאין האבל היושב כאן בעיר זו, מצורף לביתו שבעיר אחרת כדי שנקרא אותו הבית שבאותה העיר בשם „בית האבל“.

ונפק"מ לדינא יש בזה, לפי מאי שנוהגים העולם לכסות את המראות שבבית האבל, ואומרים בטעם הדבר, דטעמא דכפיית המטה מבואר בגמ' דתני בר קפרא (מו"ק ט"ו רע"ב) דמות דיוקני נתתי בהן, ובעונותיהם הפכתיה, כפו מטותיהן עליה. ובוזה"ז שאין נוהגים בכפיית המטה [עי' תוס' (כא.) ד"ה אלו, וטור ושו"ע יו"ד סי' שפ"ז], מכ"מ נוהגים לכסות את המראות, שתמיד מראה את צלם הא-לקים שניתן לכל אדם, ועתה בעונותיהם הפכתיה, ולכך מכסים את המראה, להורות על סילוקו של צלם הא-לקים, וכן שמעתי הטעם ע"ש מו"ר, שליט"א, ולפי"ז י"ל דבערב שבת מן המנחה ולמעלה יש להסיר את הכיסויים מעל המראות, דומיא דמאי דקיי"ל דבערב שבת מן המנחה ולמעלה זוקפין את המטות, [וכן הביא הר"ר אהרן פלדר, שיחי', בספרו, ע"ש רבו הגרמ"פ, שליט"א] ולפי"ז יש להקפיד, שאפילו יושב האבל בבית אחד, שיש עדיין לכסות את כל המראות שבביתו שבאותה העיר, וכדין כפיית המטה, וכנ"ל, ובדר האבל בעיר אחרת ויושב כאן משך שבעת ימי אבלותו, בזה נחלקו הרמב"ם והמאירי אם שייך ענין כפיית המטה לביתו שבעיר האחרת, ומסתמא אית לן למימר, שהלכה כדברי המיקל באבל, וכן שמעתי שהורה ח"א, לכסות את כל המראות שבביתו של האבל שבאותה העיר, אע"פ שאין בדעתו של האבל לחזור לביתו עד כלות כל השבעה, משא"כ בביתו שבעיר אחרת שבזה א"צ לכסות.

ודין בא ממקום קרוב שמונה עמהם, אע"פ שבא מעיר אחרת, והרי חזינן להדיא שמצורף הוא בהיותו שמה בעיר האחרת ל„בית-האבל“ שבכאן, בעיר הזאת, היינו דוקא מפני שלבסוף – קודם כלות השבעה, בא למעשה לכאן, ונהג מקצת אבלות עם קרוביו שבכאן. ודומיא דדרך קרובה בנוגע לעולה לירושלים להקריב קרבן פסחו, שהרי לבסוף הוא בא למעשה לירושלים, ושפיר י"ל שכבר מעכשיו הוא מצורף למקום ההוא. משא"כ באבל הנוהג באבלות דשבעה כאן, ויש לו בית בעיר אחרת, ואין דעתו לנסוע לביתו עד תום שבעת ימי אבלותו, שפיר י"ל כסברת המאירי, דאין על ביתו שבעיר האחרת שם ודין „בית-האבל“.

ועפ"י הדברים האלה ניחא שפיר פסק המשנ"ב, דאפילו אשתו מדלקת נרות-שבת בביתו, והוא נמצא בעיר אחרת, שאינו יוצא בהדלקת אשתו, ומדליק במקום שהוא בברכה, דהדלקת נרות שבת בעינן שתהי' בביתו, דומיא דהדלקת נרות חנוכה, [ועי' מחבר סי' רס"ג ס"ז, שאורח שאין לו חדר מיוחד... צריך להשתתף בפרוטה כלומר, דומיא דנרות חנוכה], וא"כ, שהוא בעיר אחת ואשתו בעיר אחרת, לא מיקריא הדלקת אשתו שבעיר האחרת הדלקה בביתו לגבי דידיה, דאינו מצורף לביתו שבעיר האחרת, וכדברי המאירי למו"ק הנ"ל. וממילא הי' נראה לומר ג"כ, דאם הוא נמצא בפילדלפיה על כמה ימים, ואשתו נמצאת בביתו בנוא יארק, ואשתו מדלקת שמה בביתו נ"ח, דלא יצא הוא בהדלקתה, דאיננו מצורף לביתו שבעיר האחרת.

ועמשנ"ב לסי' תרע"ז ס"ק י"ב, דמי שסועד אצל חברו באקראי, ויש לו שם בית באותה העיר, צריך לילך לביתו להדליק שם נ"ח. ואם אינו רוצה לזוז ממקום שסועד יצוה לאשתו שתדליק עליו בביתו. ונראה שבדוקא נקטו שהכל באותה העיר, דאז עדיין מיקרי ביתו. אבל

בהוא בעיר אחרת, איננו מצורף עוד לביתו שבכאן, וכסברת המאירי הנ"ל. ואם דעתו לחזור לביתו שבעיר האחרת קודם תום ימי חנוכה, בזה יש לדון אם הוא מצורף לביתו שבעיר האחרת ואולי י"ל שכל שבא ממקום קרוב, דהיינו יו"ד פרסאות יהי מצורף, וא"כ יהי בזה בעיא לדינא, היאך לשער בדין דרך רחוקה בזה"ז, שיש לנו מסילות הברזל ואוירונים, אם כפי הילוך יום אחד של י"ב שעות על הבאהן, או דוקא בשיעור מ' מיל, עי' בזה בס' משמרת שלו' להל' אבלות (אות ג', סי' י"ב, בענין גדול הבית) מחלוקת גדולי האחרונים, ואף דנהגו כמה מורי הוראה להקל באבלות כדעת התפא"י למשניות פסחים והרב בעל נחל אשכול ועוד, עיי"ש, מכ"מ אולי היינו דוקא שמה משום דבאבלות שומעין להקל, אבל לגבי הל' חנוכה יהי כבר בעיא רצינית היאך להכריע בנקודה זו.

אך עוד יש לעורר בזה פרט נוסף. דכמו לגבי דרך רחוקה בקשר לקרבן פסח, אין משתמשים בשיעור השלם של יו"ד פרסאות, אלא דוקא בזמן חיוב והכשר השחיטה, דהיינו – מחצות היום ועד שעת שקיעה, ה"נ לגבי צירוף האדם לביתו שבעיר אחרת באופן שדעתו לנסוע לשמה, לומר שהוא יוצא במה שאשתו מדלקת עליו שמה נ"ח, אולי ג"כ י"ל דאין לשער בנסיעה של כל היום, אלא דוקא מזמן פלג המנחה, שזהו הזמן הכי-מוקדם להדליק לחדא דיעה, באו"ח רס"י תרע"ב, א"נ משקיעה לדעת הגר"א, או מצה"כ לדעת רוב הפוסקים האחרונים, עד כדי הילוך ד' מילין אחרי השקיעה, או עפ"י נסיעה במכונית וכדומה, או עפ"י הילוך אדם בינוני המהלך ברגליו, לדעת כל אחד מהפוסקים במחלוקת הנ"ל. והיא הערה מחודשת.

ולפי"ז החשבון, אם הבעל נמצא בנוא יארק, ואשתו מדלקת בביתו שבקליפורניא, אפילו דעתו לנסוע בחזרה לביתו קודם תום ימי חנוכה, לא שייך לומר שיוצא בהדלקתה, שהרי בכה"ג מיקרי דרך רחוקה לכל הדיעות, ואינו מצורף כלל לביתו שבעיר האחרת הרחוקה ממנו מרחק כ"כ גדול. [והר"ר אהרן פלדר, שיחי', הביא בספרו להיפך ע"ש רבו הגרמ"פ, שליט"א. ועיי' בזה.]

### בדין ביטול לכל זמן המצוה

ד) ועיי' עוד במשנ"ב רס"י תרע"ז בבה"ל ד"ה במקום, דאם הולך הוא וכל אנשי ביתו לבית אביו או חמיו בקביעות על חי"ת ימי חנוכה, דבר ברור הוא, שכיון שסועד וישן שם כל ימי חנוכה, אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו, שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה.

ונראה לבאר ד"ז עפ"י דברי הגמ' ריש סוכה (ג:), היתה גבוהה מכ"ף אמה ובא למעטה בכרים וכסתות, לא הוי מיעוט ואע"ג דבטלינהו, משום דבטלה דעתו אצל כל אדם. ופרש"י ד"ה לא הוי מיעוט, שאין סופו להניח שם כל ז', מפני הפסד ממונו. ועיי"ש בר"ן שעל הרי"ף (דף א' ע"ב) ד"ה תבן, דאיכא מאן דאמר דבטול לעולם בעינן. ולדידי מסתברא דבבטול לשבעה סגי... ולענין טומאה [נמי סגי למעט בחלון במבטלו] כל זמן שהטומאה שם<sup>4</sup>.

4) ועפ"י דברי הר"ן הללו ניחא בפשיטות תמיהת התוס' (ב"ב כ' ע"א ד"ה היא) אמתני' דסוף שבת, שפקקו את המאור בטפית, בכדי שיחוץ בפני הטומאה, דמאי מהני, הא לא מבטל לי' לטפוח שמה. ועיי"ש מה שחי' הר"ת, לחלק בין מיעוט בחלון לבין סותמו לגמרי. וכן כתבו לחלק כן בפ' כירה (מד:): בתוד"ה ואין. ואילו לדברי הר"ן הנ"ל ניחא טובא, דלענין למעט בחלון, סגי במה שמבטלו שמה בעד כל הזמן שהטומאה שם.

ועמשנ"ב להל' סוכה (סי' תרל"ג ס"ק י"א) שנטו האחרונים להקל בזה, דסגי בביטול לכל ימי החג<sup>5</sup>. וממילא ה"נ הכא לענין קביעות מקום דירתו וביתו לגבי הדלקת נ"ח, העיקר בעדנו להתחשב בעיקר בזמן המצוה, דהיינו בחי"ת ימי חנוכה, וממילא א"ש הך פסקא, דאם הולך עם כל בני ביתו בקביעות על חי"ת ימי חנוכה, ובימי חנוכה רק אוכל בביתו שלו שבאותה

5) ועיי"ש בשעה"צ ס"ק י"ד, דאף דלגבי סוכה היא פלוגתא בדאורייתא [ומ"ט נטו האחרונים להקל בזה ולומר דסגי בביטול לכל ימי החג, אף שאינו מבטלו שמה עולמית], אפשר דיש לצרף בזה דעת התוס' בשבת דף ק' בד"ה פירות, דמדאורייתא ממעט כל דבר, ואפילו דבר הניטל. ובאמת צע"ג דבריו בזה, דדברי התוס' דהתם קיימי אמתני' דעירובין (עח:): בחריץ שבין שתי חצרות, עמוק יו"ד ורחב ד', שאם מלאוהו בדבר שאינו מבטלו שמה, ששתי החצרות עדיין נידונות כנפרדות זמ"ז, ועל זה כתבו התוס' דמן התורה ממעט כל דבר ואפילו הניטל, ומדרכנן הוא דאמרו, דדבר הניטל אינו ממעט וכו'. ונראה פשוט, דדברי התוס' לא שייכן כלל לענין מיעוט בחלון לגבי טומאה, וכן לא לענין מיעוט בגובה הסוכה, אלא דוקא בכה"ג דחריץ שבין שתי חצרות, דמה שאנו דנים את שתי החצרות הסמוכות זל"ז כנפרדות היינו מפני החריץ שביניהם, שיש בכחליו שיעורי מחיצה, ואשר ממילא אין כל אחת מהחצרות חשובה כנפרצה במלואה למקום האסור לה, שהרי קיימת מחיצה המפסקת ביניהם. אבל במלאוהו לחריץ שביניהם, והוא טמום ואטום כולו, מה שייך תו לקרותה מחיצה, דהלא כל יסוד ענין מחיצה הוא מה שמפסיק ומבדיל בין המקום והרשות שמצד זה, לבין המקום והרשות שמצד האחר, וכאן שכל החריץ כולו טמום ואטום, ולמעשה הרי אינו מבדיל כלל בין החצר שמצד זה לבין החצר שמצד השני, לא שייך לקרותו כלל בשם מחיצה – כל זמן שהוא ממולא, ומדאורייתא לא איכפת לן היאך מלאוהו, דעכ"פ – כל זמן שהוא ממולא, ואין כותלי החריץ משמשים כלל כמפסיק, אין עליהם דין מחיצה לאותו הזמן. משא"כ ברקיק שנתנוהו בחלון, ובסוכה הגבוהה למעלה מכ"ף אמה שבא למעטה בכרים וכסתות, דשמה אנו צריכים לדון אם הרקיק נתבטל אגב שאר הכותל ונעשה כחלק ממנו, וכן אם הכרים והכסתות נתבטלו אגב קרקע הסוכה, ונידון כחלק-עצמי מן הקרקע, בכה"ג שפיר י"ל דמדאורייתא בעינן שיבטלנו שמה, וממילא שוב הדק"ל מה שתמה הרב שעה"צ, היאך יש לנו להקל בפלוגתא בדאורייתא ולהכריע דסגי בביטול לכל ימות החג, אף שלא ביטלו שמה עולמית.

#### טענה נגד השוואת הר"ן

ובאמת הי' נראה לחלק עוד בין כרים וכסתות דסוכה לבין רקיק דחלון, דיש מקום לומר דלמעט בחלון בעינן ביטול עולמית, ולא סגי במה שמבטלו לכל זמן שהטומאה שם, משא"כ בקרקע הסוכה. דבאמת חלוקים המה ב' הלכות הללו מעיקרן. דיעויין רא"ש פ"א דסוכה ס"ד, בנה איצטבא באמצע, אם יש משפת איצטבא ולכותל ד' אמות לכל צד פסולה, פחות מכאן כשרה דאמרינן דופן עקומה לכל צד. כתב ר"י גיאנות ובלבד שלא תהא איצטבא גבוה מ' טפחים, דרשות אחרת היא. ולא ידענא טעמא מאי נפק"מ דרשות אחרת היא... ובעל העיטור הכשירה ג"כ, אפילו גבוה עשרה. וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' תרל"ג ס"ז, כדעת הרא"ש ובעל העיטור. ובאמת יש להקשות, דהלא מסתברא טובא טעמי' דהרי"ן גיאנות, דכמו שאין מחיצות השייכות לשטח-קרקע זה יכולות להצטרף לשטח-קרקע אחר שעל גבה או שתחתיה [עי' חזו"א לאו"ח רס"י ק"ח שהוכיח כן מהגמ', דלא כדעת הגאון בעל אגרו"מ באו"ח סי' קל"ט שחילק בין מחיצות שמתחת לקרקע דלא מהנו בעד השטח שע"ג הקרקע, לבין מחיצות שע"ג הקרקע דשפיר מהנו בעד שטח-קרקע נוסף העומד ע"ג הקרקע – כמו בגשרים העוברים ע"ג הקרקע]. כמו"כ הי' לנו לומר שמחיצות השייכות לשטח-קרקע זה, אינן מצטרפות לשטח-קרקע אחר הסמוכה אצלה, וכל שהקרקע האחת גבוהה יו"ד טפחים מהקרקע האחרת הסמוכה לה, הי' לנו לדונה כשטח-קרקע נפרד בפנ"ע, הבלתי-משתייך והבלתי-מצטרף לשטח-קרקע האחר אשר אצלה, וא"כ באמת צודקת טענת הרי"ן גיאנות, דכיון שהאיצטבא גבוהה יו"ד, וחולקת רשות בפנ"ע, אין הכתלים העומדים מסביב לקרקע (שמתחת) משתייכים ומצטרפים לשטח האיצטבא שאצלה [וכאשר ביאר באמת בכונתו המשנ"ב לאו"ח תרל"ג ס"ק כ"ג].

והי' נראה לבאר בזה ולומר, דדעת הר"ת (בתוס' סוכה ט:) ד"ה הא) והרא"ש היא דבסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה, דעצם החפצא של הסכך כשר הוא באמת, אלא שהחסרון הוא בשיבת הגברא, דבישיבה כי האי לא יצא י"ח. וכוותיהו קיי"ל בשו"ע סי' תרכ"ח ס"א, ותרל"ג ס"ה. [ועמש"כ בזה בקובץ חידו"ת, שיצא לאור באדר, תשכ"ט, ע"י הסתדרות תלמידי הישיבה]. ומאחר שכן, שפיר ניחא הכא שיטת הרא"ש ופסק השו"ע, דמאחר שבעצם החפצא, הסוכה הגבוהה למעלה מכ"ף אמה, כשרה היא באמת, א"כ נמצא שהדפנות העומדות ע"ג הקרקע כשרות הן באמת, ומצורפות הם אותם הדפנות לשטח של הקרקע שמתחת שמכל הצדדים, וממילא

העיר באקראי, אע"פ שבשאר כל ימות השנה הוא דר בביתו שלו בקביעות, לגבי דיני חנוכה אנו דנים עפ"י המקום שבדעתו להיות בקביעות לימי חנוכה, דומיא דביטול לז' ימי החג דזה נידון כביטול עולמית לגבי הלכות סוכה.

נכלל בהיקף הדפנות אף השטח שע"ג האיציטבא, שהוא מבפנים לשטח המוקף שעל הקרקע שמתחת. אלא שיש חסרון באופן עשיית המצוה – שהיושב ע"ג קרקע שהסכך גבוה למעלה מכ"ף אמה מעל-גבה, לא יי"ח, ולזה שפיר מהניא האיציטבא.

ובדעת הרי"ף גיאות הי' נראה לומר דס"ל כדעת הר"ר ישע"י, דסכך למעלה מכ"ף אמה דינו כסכך פסול (עיי"ש בקובץ חידו"ת), וממילא יש לנו לומר, שהדפנות שע"ג הקרקע מעולם לא נידונו כדפנות כשרות של סוכה כשרה לגבי חלק הסוכה שעל הקרקע, שהרי חלק הסוכה שע"ג הקרקע איננה סוכה כשרה, ואין לדפנותיה דין דפנות, אלא שאנו רוצים לצרפם לחלק הסוכה שע"ג האיציטבא, ולהכשירם לשמש כדפנות שמה מכה דין דופן עקומה, ולזה ס"ל להרי"ף גיאות, דכל שיש גובה של יו"ד טפחים בין שני השטחים, והאיציטבא חולקת רשות לעצמה, א"א להדפנות העומדות ע"ג שטח-הקרקע שמתחת, להשתייך ולהצטרף לשטח קרקע זה שאצלה, הואיל ואין המשך כלל ביניהם. משא"כ לדעת הרא"ש ודעימיה, דגוף הסוכה הגבוהה שמתחת כשרה היא באמת, א"כ נמצא שהדפנות כבר הצטרפו לסוכה זו להכשירה במקומן – ע"ג הקרקע שמסביב לאיציטבא מתחת, וממילא שפיר י"ל, שכל שהצטרפו מחיצות אלו לשטח זה (של הסוכה) מכל ג' רוחותיו, כל השטח שמבפנים להם – אפילו שע"ג האיציטבא הגבוה יו"ד וחולקת רשות בפנ"ע) ג"כ נכלל בכלל היקף מחיצות הדפנות אלו.

#### הערה נחוצה בענין תיקון עירובין לעיירות

[ונפק"מ טובא איכא בנקודה זו, דדוקא בסוכה פליגי שאר הפוסקים אסברת הרי"ף גיאות מכה האי טעמא דפרישנא, דכאמת אפילו בגבוה מכ"ף אמה נמי החפצא של הסוכה כשרה היא, ולכך שפיר י"ל שכבר הצטרפו הדפנות להסכך על שטח הקרקע שמתחת. אבל בעשיית עירוב מסביב לעיירות, יש ליזהר שלא לצרף מחיצה שמקצתה בשטח קרקע שמלמטה, ומקצתה בשטח-קרקע שמלמעלה, דליכא המשכיות בין שני שטחי-הקרקע. ובעושה צוה"פ ארוכה, אשר קנה אחד עומד ע"ג שטח-הקרקע שמלמעלה, והקנה האחר עומד ע"ג שטח-הקרקע שמלמטה, ויש קנה על גבי שניהם, בזה בודאי אין לעשות כן, דכמו שהחמיר רעק"א (בחי' לאו"ח סי' שס"ב סי"א) שלא יהיה החבל שמלמעלה משופע הרבה, דא"כ הו"ל פתחי שמאי, דאין דרכן של בני"א לעשות פתחים כאלו, ה"נ נראה פשוט דיש להקפיד שלא יהא הקרקע שמתחת להחבל משופע בהרבה, מה"ט גופא. ומכח זה צע"ג בתשו' האלף לך שלמה (חאו"ח סי' קנ"ד) שהסכים לסברת השואל, דאפילו יש בור עמוק עשרה ורחב ד"ט תחת חבל צוה"פ, ועומד הבור בין ב' הקנים, דבודאי מהני צוה"פ כזה. וכן צע"ג ג"כ מש"כ להקל בתשו' מלמד להועיל (חאו"ח סי' ס"ז) עפ"י השואל ומשיב בנדון כע"ז.

אכן לפי דברינו מן הנכון להחמיר אפילו בגומר צוה"פ אחת בסוף שטח-הקרקע שמלמעלה, ומתחיל צוה"פ האחרת, או מחיצה סמוכה לה ממש, בשטח-הקרקע שמלמטה, דבכה"ג אף דלית בי' משום פתחי שמאי, מכ"מ לא יצטרפו שתי המחיצות אהדדי מהטעם הנ"ל, דליכא המשכיות בין שני שטחי-הקרקע היכא דהאחד גבוה מן השני יו"ד טפחים, וכסברת הרי"ף גיאת הנ"ל. ודוקא לגבי סוכה פליגי עלי' שאר הפוסקים, אך לא לגבי מחיצות שבת. [לפי דעת רוב הראשונים, שהבעיא בסוכה הגבוהה למעלה מכ"ף אמה היא לא בהחפצא דהסוכה, אלא באופן ישיבת הגברא, ממילא שפיר י"ל דסגי במה שמבטל שמה העפר או הצרורות לח' ימי סוכות, דחובת ישיבת הגברא אינה אלא על חי"ת ימי סוכות, והרי כל החסרון שבסוכה הגבוהה אינו אלא לגבי אופן ישיבת הגברא, וכביטול על על זמן ישיבת הגברא נידון כביטול עולמית. אבל לגבי מיעוט בחלון לגבי טומאה, הבעיא היא בחפצא דהכותל, אם עדיין יש שמה חלון, או שכבר נתבטל הרקיק לגבי הכותל עד כדי כך, שכבר אין שמה עוד חלון עפ"י-דין. וכזה י"ל דבעינן ביטול עולמית, ולא סגי במבטלו שמה כל זמן שהמת שם.

הרב משה שרמן  
נוא יארק

## שמחת יו"ט ושמחת ר"ה

א

בקהילות אשכנז היו מנהגים שונים הקשורים לתפילת „והשיאנו“ בראש השנה. במספר מקומות היו נוהגים לומר את התפילה „והשיאנו“ במהלך התפילות הרגיל של ראש השנה. בקהילת מגנצא נהג כך רבינו יצחק בר יהודה על פי מסורת המיוחסת לר' אלעזר הגדול. בוורמייזא לא נהגו לומר „והשיאנו“ בסדר התפילות של ראש השנה מפני שהתפילה שייכת לשלש הרגלים וכך נהג רבינו יצחק הלוי בקהילת וורמייזא.

בכתבי הגאונים ישנם חילוקי דעות אם לומר „מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון“ בתפילה ובקידוש ראש השנה. לפי תשובת מר שר שלום נוהגים להכניס לתפילה את הביטוי „חגים וזמנים לששון“ מפני שראש השנה נקרא מועד. לפי רב האי גאון אין מתפללים „מועדים לשמחה“. (עיין הרא"ש, ראש השנה, פרק ד, ס' יד.) הרמב"ם (הל' שבת, פרק כט, הל' כ) בדיונו בנוסח הקידוש איננו כולל את הביטוי „חגים וזמנים לששון“ והרא"ש אומר שכך היה נהוג בזמנו. (עיין הרא"ש לעיל)

לפי עניות דעתי, הסיבה העיקרית למחלוקת באמירת „והשיאנו“ ו„חגים וזמנים לששון“ קשורה בהבנת המהות של חג ראש השנה. האם ר"ה הוא בעיקרו יום של שמחה או יום של תשובה. בהקדמה להלכות יום טוב (פרק א, הל' א) כולל הרמב"ם את ראש השנה בין הימים הטובים, ומסתבר אם כן כי לפי הרמב"ם יש לחג ראש השנה אופי של שמחה. מאידך ברור שר"ה הוא גם זמן לתפילה ותחנונים. השאלה היא, אם כן, אם אופי השמחה בראש השנה מקביל לכל המועדים האחרים או שונה מהם באופיו. רבותינו שנהגו לומר „והשיאנו“ ו„חגים וזמנים לששון“ ראו ביום ראש השנה סוג של שמחה שאינה שונה משאר החגים אך אלו שאינם מכלילים תפילות אלה ראו בראש השנה יום טוב של תפילה ותשובה. שכן במהות החג ראש השנה יש מתח בין שני מצבים. מצד אחד, החג הוא יו"ט של שמחה, זמן לקידוש, סעודה וזמר. (עיין בירושלמי, ראש השנה, פרק א, הל' ג) ואילו מצד שני, ראש השנה הוא יום הדין, זמן ליראה, בקשה ובכיה. (עיין ערכין דף י:)

הכפילות של ראש השנה מתבטאת בלשונו של הרמב"ם (הל' יו"ט, פרק ו, הל' טז) „כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים נאמר בהן מקרא קדש“. מכאן ברור שיש חיוב כיבוד ועונג בראש השנה. הרמב"ם גם כותב (הל' יו"ט, פרק ו, הל' יז) „וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו“. ואח"כ הוא מעביר עצם חיוב השמחה, „כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו ואנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין“. מדברי הרמב"ם אפשר להסיק שר"ה היא יום של שמחה. אבל בהלכות חנוכה (פרק ג, הל' ו) הרמב"ם פוסק שלא אומרים הלל בראש



השנה „לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה“. (עיין גם בפ' המשניות, ראש השנה, פרק ד, משנה ז.)

בהקשר זה מן הראוי להעיר שישנה מחלוקת אחרת בענין האם מותר להתענות בראש השנה. (ש"ע וטור, או"ח, ס' תקצז) אם במהותו ר"ה הוא יום של שמחה כמו שאר הימים הטובים אז חייבים בסעודה ואסור להתענות, או שהוא יום של תפילה ותשובה ואז לא רק שמותר להתענות אלא אולי אף מן הראוי להתענות.

ובכן לפי המחבר ס' „יחזה דעת“ (חלק ב, סימן סט) יש מחלוקת בפוסקים אם מתפללים בראש השנה בבכיה ובדמעות או בשמחה וחדוה. לפי רוב הפוסקים מתפללים בשמחה. אבל לפי ר' חיים ויטאל (שער הכוונות דף צ ע"א) בשם האר"י נוהגין לבכות הרבה בתפילות.

השוני שנוצר במנהגים השונים הקשורים לראש השנה נובע מהמתח הקיים בעצם הגדרת מהותו של החג. היינו, האם החג הוא במהותו יו"ט של שמחה או יו"ט של דין. והדבר ניכר מעצם לשון התפילה של ר"ה, „היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט“. „היום הרת עולם“ מרמז על תחיה, התחלה ולכן יש לראות בזה שמחה. ואילו „היום יעמיד במשפט“ מרמז לימי דין וחשבון.

## ב

היבט נוסף של דיונינו הוא קיומו של הבדל משמעותי בין שמחה של הימים הטובים ובין השמחה בראש השנה. רבינו יונה בס' „שערי תשובה“ (שער רביעי, ס' א) מזכיר בדיונו על הגוף והנפש את הדברים הבאים, „כדרך שיש לגוף חלי ומדוה, כן יש לנפש. ומדוה הנפש וחליה מדוה הרעות וחטאיה“. הקטע מדגיש את קיומן של מחלות בגוף ובנפש ובדומה לכך אפשר לומר שבמקום שיש מחלה קיימת תרופה. וכשם שיש תרופות לגוף כך יש תרופה לנפש והיא תשובה. וכמו שכל חלי בגוף גורם לצער ועינוי כן כל אדם שחטא נפשו מלאה בצרות ויסורין. לפי עניות דעתי, יוצא מזה שאם אדם חולה בגופו ואחרי שלקח תרופות הוא התרפא והרגשתו טובה עליו, כך אפשר להסיק שכאשר אדם חוטא, והוא חוזר בתשובה נפשו מתרפא. אם הנשמה חולה בגלל חטאים יש לאדם צרות ויסורין. כך אחרי תשובה, הריפוי מחטאים יש לנפש הרגשה של שמחה.

ובכן הרגשת השמחה איננה תגובה למשהו אלא פועל יוצא של התשובה. יש כאן שמחה שיוצאת מתוך בריאות הנפש אחרי תשובה, והיא המהות של שמחה בר"ה. מהות השמחה של ימים הטובים היא אחרת. זו שמחה שנובעת מתוך מצוות המקרבות בין אדם למקום. לכן האופי העיקרי של שמחה בימים הטובים היא שמחה של מצוה ולא שמחה של תשובה.

## ג

את המהות הכפולה של שמחה ניתן למצוא בחג הסוכות. שמכל החגים חג הסוכות נחשב לזמן שמחתנו והוא כולל את המצוה המיוחדת של שמחת בית השואבה. הרמב"ם כותב (הל' לולב, פרק ח, הל' יב) „אף על פי שכל המועדות מצוה לשמחה בהן בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים“. לע"ד חג הסוכות היא אחד של שני סוגי שמחה, שמחה של תשובה וגם שמחה של מצוה, ובכן יש שמחה יתירה.

שמחה של מצוה יש מתוך המצוות הרבות ששייכות לחג, ושמחה של תשובה כי חג הסוכות גם זמן תשובה ודין. הושענה רבה למשל היא יום של דין. פעם הסביר מרן הגאון ר' יוסף דוב הלוי סולובייציק שיש חטאים שאפ' יו"כ לא מכפר וצריכים גלות כדי לכפר, והסוכה שיושבין בה היא הגלות שמכפרת. מהות חג הסוכות איננה רק במצוות החג אלא גם זמן לתשובה וכפרה. כמו כן יש לחג הסוכות שמחה יתירה מתוך שני האיפיונים של שמחה, שמחה של מצוה נובעת מתוך המצוות הרבות הקשורות בחג, ושמחה של תשובה כי חג הסוכות הוא גם זמן של תשובה ודין.

זה גם מסביר את לשון הרמב"ם (הל' חנוכה פרק ג, הל' ו) שראש השנה אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה. הרמב"ם לא אמר ימי שמחה לבד בגלל שיש ענין של שמחה בר"ה, רק שאין שמחה יתירה כלומר יש שמחה של תשובה רק חסר שמחה של מצוה. חג הסוכות לבד מתבטאת שני סוגי השמחה הנ"ל ובכך יש בחג שמחה יתירה.

**Sepher**

**Kavod HaRav**

**Devoted to Studies in Chidushei Torah and Halacha**

*in honor of our revered Rebbe*

**Harav Hagaon Yoseph Dov Halevi Soloveitchik shlita**

*Editor*

Moshe D. Sherman

*Assistant Editor*

Yoseph Woolf

Student Organization of Yeshiva  
Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary  
New York      1984—5744