

ס פ ר

# יבול היובלות



קובץ חידושי תורה  
לרגל יובל המאה  
של  
ישיבת רבינו יצחק אלחנן

ת"רמ"ו — תשמ"ו

ישיבת רבינו יצחק אלחנן — נוא יארק — תשמ"ו

© 1986

Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary  
2540 Amsterdam Avenue  
New York, NY 10033

*Designed, Typeset and Printed by*  
**TOVA PRESS, INC.**  
945 – 39th Street  
Brooklyn, NY 11219

PRINTED IN U.S.A.

## תוכן הענינים

### פתח דבר

- (א) בענין אין הולכין בממון אחר הרוב  
(ב) בעניני מקח טעות וספק מחילה  
(ג) נאמנות השליש לחזור בו ע"י אמתלא  
הגאון ר' יצחק אלחנן, זצ"ל ..... 1
- הערות שעל הגליון לתשובות באר יצחק  
הגאון ר' שמחה זעליג, הי"ד ..... 14

### נר למאה

- בתי אולפנא לתלמוד  
הרה"ג ר' דובער אבראמאויץ זצ"ל ..... 21
- כבוד הבריות  
הרה"ג ר' יעקב משה הכהן לעסיץ זצ"ל ..... 23



- ביכורים משיבולת שועל ושיפון  
הרה"ג ר' אברהם אליעזר אלפערשטיין זצ"ל ..... 27
- ביסוד הדין דביטול ברוב  
הרה"ג ר' שלמה נתן קאטלער זצ"ל ..... 31
- בענין ייבום בחייבי עשה  
הרה"ג ר' יהודה דוד בערענשטיין זצ"ל ..... 34
- מלחא כי סריא  
הרה"ג ר' שלום אלחנן הלוי יפה זצ"ל ..... 36
- אם טמא נטהר בעודו במים  
הרה"ג ר' משה זבלון מרגליות זצ"ל ..... 41

	בענין יהרג ואל יעבור
43	הרה"ג ר' אלעזר מאיר פרייל זצ"ל .....
	שלא לשמה בגט ודבשלב"ע
47	הרה"ג ר' דוד רקמן זצ"ל .....
	ביאור מחודש בגמ' דטעה בנואף ונואפת מהו
48	הרה"ג ר' ישראל ראזענבערג זצ"ל .....
	בדין הזכרת מעין המאורע בברכת מעין ג'
53	הרה"ג ר' אברהם אהרן יודעלאוויץ זצ"ל .....
	(א) בדין שכ"מ שהקדיש
	(ב) הערה בסוגיא דטכ"ע דאורייתא
56	הרה"ג ר' דוב רבל זצ"ל .....
	תערובת תמץ
62	הרה"ג ר' שלמה פאליאטשיק זצ"ל .....
	בענין גר קטן
69	הרה"ג ר' שמעון יהודא הכהן שקאפ זצ"ל .....
	בענין קדוה"ג לא פקעה בכדי
79	הרה"ג ר' משה הלוי סאלאוויטשיק זצ"ל .....
	פליאה על הרמב"ן
82	הרה"ג ר' חיים העליר זצ"ל .....
	בסוגי' שמא יעבירנה
89	הרה"ג ר' יהודה ווייל זצ"ל .....
	נדר או שבועה על ידי שליח
93	הרה"ג ר' בנימין אראנאוויץ זצ"ל .....
	הפרת הבעל והתרת החכם
98	הרה"ג ר' יוסף דוב הלוי לעווין זצ"ל .....
	השגות על ס' עמק הלכה
102	הרה"ג ר' אברהם יצחק זעלמאנאוויטש זצ"ל .....
	בענין אין עונשין מן הדין
111	הרה"ג ר' חיים שונפענטאל זצ"ל .....

	בדין אויר מזבח ואויר רשות
114 .....	הרה"ג ר' אהרן דוד בוראק זצ"ל
	פשטה בכולה
120 .....	הרה"ג ר' שמואל אריה אלשעווסקי זצ"ל
	בענין נתינת הגט — הקנאה או הושטה
126 .....	הרה"ג ר' שמואל גערשטענפעלד זצ"ל
	בענין אם יאוש פוטר מבכורה, מעשר ושביעית אם חייב בבכורים ועומר, וקנין דרבנן לדאורייתא
129 .....	הרה"ג ר' משה שאצקעס זצ"ל
	בענין מיגו דזכי לנפשיה
145 .....	הרה"ג ר' משה אהרן פאלייעוו זצ"ל
	בענין ספק נזיקין
149 .....	הרה"ג ר' אפרים מרדכי סטיינבערג זצ"ל
	בדין ברירה של ב' מינין
155 .....	הרה"ג ר' חנוך הענאך פישמן זצ"ל
	בענין ערבות
158 .....	הרה"ג ר' אביגדור ציפערשטיין זצ"ל
	בענין פסח שנטמא
162 .....	הרה"ג ר' מנחם מנדל יוסף זאקס זצ"ל
	בעניני זיקה
166 .....	הרה"ג ר' שמואל בלקין זצ"ל
	הערות לריש פרק כיצד מברכין
171 .....	הרה"ג ר' יוסף ליב ארנסט זצ"ל
	בענין אין בשר אין דם
182 .....	הרה"ג ר' יצחק נח בורנשטיין זצ"ל
	הערות בפרק ארבעה אבות
186 .....	הרה"ג ר' ירוחם גארעליק זצ"ל
	גדרי קנין דרבנן
188 .....	הרה"ג ר' אברהם אהרן שאצקעס זצ"ל

201 ..... לתולדות המחברים ראשי הישיבה, זכרונם לברכה

## עמוד המאה

קונטרס בעניני שטרות

217 ..... מרן הגאון הרב יוסף דוב הלוי סאלאוויטשיק שליט"א

(המאמרים מוגשים לפי הנושא, על סדר הש"ס)

"והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה"

237 ..... הרב נחום לאם

בענין קדושה דיוצר

244 ..... הרב שלמה אלימלך דרילמן

שיטת הרמב"ם בלועג לרש

248 ..... הרב יהודה פרנס

בענין ברכת שהכל

252 ..... הרב מיכאל רוזנצווייג

קונטרס חנוכה

267 ..... הרב צבי יוסף רייכמן

בענין זמני היום

275 ..... הרב מרדכי וויליג

בישול בחמה בשבת

291 ..... הרב אפרים דוד מילר

בגדר מלאכת צידה

297 ..... הרב יצחק גינזברג

גדרי קדושת ירושלים ומוסיפין על העיר

299 ..... הרב שרגא פייוויל פארעצקי

הטבה והדלקה בגרות שבמקדש

305 ..... הרב אהרן כהן

	ביאורים בשבועת הכה"ג בערב יוה"כ
322 .....	הרב זבולון חרל"פ
	ברכת קדושת היום בתפילת יום הכפורים
333 .....	הרב יוסף בלאה
	בסוגיא דשלש נשים
337 .....	הרב יהודה דוד בלייך
	מילת הגר על ידי עצמו
341 .....	הרב אלימלך שכטר
	וחיי עולם נטע בתוכנו— זו תורה שבעל פה
346 .....	הרב יחיאל מיכל כ"ץ
	בסוגיא דקיץ
360 .....	הרב זרובבל שוסהיים
	בדין תשלומי כפל בשטרות
364 .....	הרב שמעון רם
	דיני גנבה וגזילה
370 .....	הרב אבא ברונשפיגל
	בענין אם מודה בשיווי משכון הוה כהילך או לא
375 .....	הרב ניסן ליפא אלפערט
	בעניני מעשה וגרמא
383 .....	הרב צבי שכטר
	עיונים בדין לפני עור
390 .....	הרב משה דוד טנדלר
	במצות ספירת העומר
393 .....	הרב אברהם יוסף ווייס

## פ ת ח ד ב ר

הודו לדי' כי טוב כי לעולם חסדו. ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, לחוג את יובל שנת המאה של ישיבתנו ישיבת עץ חיים שנתייסדה בנוא יארק בשנת תרמ"ו, ואשר לאחר תקופה קצרה נשתנה שמה להקרא ישיבת רבנו יצחק אלחנן, ע"ש פוסק הדור ההוא הגאב"ד דקאוונא, זצ"ל, שנפטר ביום כ"א אדר בשנת תרנ"ו, ובה המשיכו למסור את התורה מדור לדור ע"י תלמוד תורה דרבים תמידים בסדרם, דוגמת הישיבות הגדולות שבאירופא שבמדינת ליטא, ובה כיהנו משך כל השנים כמה וכמה מגדולי הרבנים שבמדינות אמריקה, וביניהם כמה גאונים אדירים. והיות שהורונו חכמינו ז"ל שאין כבוד אלא תורה, אמרנו שלמען כבוד הישיבה כדאי והגון הדבר ללקט מעט דברי תורה מאותם הרבנים שמדורות שעברו, נ"ע, שייסדו את הישיבה, וששימשו בה כמגידי שיעור וכמסמיכים משך כל השנים, ואף לכלול קצת דברי תורה מהרבנים שהם כעת מגידי שיעור ומנהלי הישיבה, ולצרף הכל יחד בספר אחד, וקראנו את שמו יבול היובלות, שדברי תורה המובאים כאן הם מעט מזעיר מכל המון היבול הגדול של הלכה ופלפול ומחשבה ומוסר של כל אותן מאה השנה.

חילקנו את הספר לשני חלקים: החלק הא' נקרא „גר למאה", בו הצבנו גר-זכרון לכל אותם הרבנים הנפטרים, נ"ע, ששימשו בישיבתנו משך כל השנים שעברו, והורונו חכמינו ז"ל, שאין עושים נפשות לצדיקים, דבריהם הן הן זכרונן. וסידרנו את המאמרים לפי סדר השנים ששימשו כל אותם הרבנים בעבה"ק בישיבה; החלק השני של הספר קראנו בשם „עמוד המאה", ובו קבענו מאמרי התורה שנכתבו ע"י רבני הישיבה וחברי הנהלה דהשתא, הי"ו, אשר הם הממשיכים במסורת הקדו' של הישיבה בשנת המאה שלה ע"י תלמוד תורה דרבים, תמידים בסדרם, כאשר בדורות הקודמים. בחלק השני הזה סידרנו את המאמרים עפ"י סדר הש"ס.

בין שני החלקים קבענו מקום בפני עצמו לקונטרס משיעורי מורנו הגאון האדיר מופת הדור, הר"ר יוסף דוב הלוי סאלאוויטשיק, שליט"א, אשר הוא עיקר פארה והדרה של ישיבתנו בהרצאת שיעוריו משך עשרות השנים האחרונות.

כמו כן קבענו בתחילת הספר — כמדור מיוחד בפנ"ע — ג' מאמרים



מאת הרב דקאוונא, ז"ל, אשר על שמו נקראת ישיבתנו. (ראינו להדפיסם כאן מחדש בתוספת קצת תיקונים והגהות, מפני שנדפסו בספרים שונים שאינם נמצאים תח"י רוב בני אדם.) גם צירפנו הערותיו של הדיין מבריסק דליטא, הג' ר' שמחה זעליג, הי"ד, על הספר באר יצחק.

תשואות חן לכב' ד"ר יוסף עדס, שיחי, מדידי הישיבה ומתומכיה, והידוע בעולם היהודי באחד מגדולי תומכי התורה שבדורנו, גם באמריקא וגם בארץ הקודש, שתרם תרומה הגונה בעין יפה להוציא ספר זה לאור ולהפיצו ברבים, לרגל שמחת חג הסמיכה של ישיבתנו דהאי שתא, שנת תשמ"ו, לז"נ אשתו הכבודה מרת רחל בת ר' אברהם ומרת רינה, ע"ה, ולז"נ נכדו הבחור ישעיה ז"ל, ב"ר ראובן ואסתר עדס, הי"ו.

ונסיים דברינו בתפילה על העתיד, יהי ד' אלקינו עמנו כאשר הי' עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, ויהי ד' עם נשיאנו הדגול והמורם מעם הרה"ג ד' נחום לאם, הי"ו, לחזקו ולאמצו שיוכל לישא בעול הישיבה להגדיל תורה ולהאדירה.

יה"ר שתשרה שכינה במעשי ידינו לאורך ימים ושנים, שנוכל להמשיך הלאה במסורת התורה לדורות הבאים עד ביאת גוא"צ בב"א.

כ"א אדר השני, תשמ"ו

צבי שכטר

אהרן כהן

ניסן ליפא אלפערט

העורכים

הגאון ר' יצחק אלחנן, זצ"ל

## בענין אין הולכין בממון אחר הרוב\*

מה שכתב כת"ר לפלפל במש"כ התוס' ב"ק דף כ"ז ד"ה ואיכא נמי דקרו לחביתא כדא כו' דדוקא במוכר שור ונמצא נגחן ס"ל לרב דהולכין אחר הרוב משום דאומר קים לי בנפשאי שאני מן הרוב. וע"ז הקשה הגאון רע"א זצ"ל מן ב"ב דף צב: וכת"ר האריך לתרץ כ"ז.

יפה פלפל בחכמה, ויש לי בכ"ז הרבה דברים, רק מטרדתי העצומה קצרתני. והוא כי במה שכתב כת"ר לדון דמנלן להתוס' זה החילוק אליבא דרב. נלע"ד להוכיח כדבריהם בב"ק וכמ"ש בבכורות דף כ' בד"ה ור' יהושע סובר כו', מהא דבכורות דף מ"ט במשנה שם דמת האב בתוך ל' יום בחזקת שלא נפדה, לאחר ל' יום בחזקת שנפדה עד שיאמרו לו שלא נפדה. ופירש רש"י שם בד"ה עד שיאמרו לו כו' דלכן סגי באמירה בלא עדות גמורה, משום דהך חזקה דמחזקינן ליה בחזקת שנפדה, לא הוי זה חזקה מעלייתא, דרובא דאינשי לא עבדי לפרוע חובו מיד, מ"מ אין מוציאין בלא אמרו לו שלא נפדה. וא"כ בב"ב (בסוגיא דף צב: צד) דמהדר הגמרא למיפרך על רב דס"ל הולכין בממון אחר הרוב מכמה משניות, תקשה דלמה לא הביא בש"ס התם, להקשות על רב מהך משנה דבכורות ג"כ, דמוכח מזה דס"ל לסתם משנה דאין הולכין בממון אחר הרוב. אבל לפי מש"כ התוס' בב"ק ובבכורות, דדוקא היכא דאומר המוציא קים לי בנפשאי שאני מן הרוב, בזה ס"ל לרב דאזלינן בתר רובא, אבל היכא דלא שייך כן מודה רב, אתי שפיר דמן משנה דבכורות הנ"ל אין הוכחה כלל, דהא התם לא שייך לומר קים לי בנפשאי כו', וע"כ מודה רב בזה ואתי שפיר.

ועפ"ז הערתי במה דראיתי בספר דברי משפט על חו"מ סימן ע"ח שכתב בהא דמוציאין ע"י חזקה אף דאין הולכין בממון אחר הרוב, משום דשאני היכא דהוה חזקת חיובא וצירוף הרוב, בזה כ"ע מודו דהולכין אחר הרוב, אבל לעולם י"ל דעיקר מעלת חזקה חו"ז אינו עדיפא מרובא עכ"ל. אבל מן רש"י הנ"ל מוכח דאם לא היה בחזקת חו"ז, רק מעלת רובא לא היו מוציאין מן המוחזק, אף היכא דאיכא חזקת חיוב, דהא התם אף לאחר ל' איכא חזקת חיובא על הנכסים, דהא הנכסים נתחייבו כבר (כדמוכח מהא דמת תוך ל' בחזקת שלא נפדה לפמ"ש המחבר הנ"ל) וגם איכא רובא דלא עבדי למיפרע חובו מיד כמש"כ רש"י כנ"ל, ואפ"ה אין מוציאין מן המוחזק, אלמא דלא כמש"כ המחבר הנ"ל. וידעתי שיש הרבה לפלפל

\* נדפס בס' דברי בינה (ווארשא, תרמ"ח), מאת הג"ר דוב בעריש ברודא, בקונטרס שנות חיים, בחי' לב"ק (דף כ"ז).

בזה ע"פ מ"ש התוס' בב"ב דף ה: ד"ה כי היכי דלא לטרדן כו', אך העת לקצור.

וכן נלע"ד להוכיח מן שיטת הרמב"ם וכל הראשונים דס"ל כשיטת התוס' הנ"ל, לחלק דהיכא דלא שייך לומר קים לי בנפשאי כו' מודה רב דלא אזלינן בתר רובא, והוא דבב"ב דף מ"א אמר רב המוכר שדהו בעדים גובה ממשעבדי כו' מאן דזבן ארעא בפרהסיא זבן כו' ובקדושין דף כ"ח אמרו דקרקע עבדי אינשי דמזבני בצינעא, אי איתא דזבין לית ליה קלא, האי אי איתא דזבין אית ליה קלא כו', והקשה שם בצדו מהא דב"ב הנ"ל דאמרינן מאן דזבן ארעא בפרהסיא מזבן ונשאר בצ"ע. אבל באמת יש לומר בפשטות הענין דמה דאמרו מאן דמזבין ארעא בפרהסיא מזבן, אינו רק בגדר רובא, אבל מיעוטא איכא דמזבני בצינעא, וכיון דאין הולכין בממון אחר הרוב ע"כ משבעינן ליה ע"ז ע"י גלגול, משא"כ ע"ע דהוי מיעוט שאינו מצוי כו', אבל הסוגיא דב"ב הא רב קאמר ליה דהמוכר שדה בעדים דגובה ממשעבדי, ורב לטעמיה דס"ל הולכין בממון אחר הרוב, ע"כ מוציאין ממשעבדי על סמך הרוב הנ"ל, ולא קשה כלל. וזו"ז י"ל דשאני הא דב"ב דהיה המכירה בעדים וקצרתי.

ובעיקר מ"ש לעיל להוכיח מבכורות דרב מודה היכא דלא שייך לומר קים לי בנפשאי שאני מן הרוב, דבזה אין הולכין בממון אחר הרוב. יש לדחות זה ע"פ מה דמצינו בחו"מ סימן נ"ט בשטר שטוען הלוח ברי שהוא פרוע, והמלוה טוען שמא דאינו גובה בו, משום דהברי של הלוח בצירוף חזקת ממונא שלו עדיף מן חזקה דשטרא בידי מאי בעי, וה"ה במה דס"ל לרב דהולכין בממון אחר הרוב. עכ"ז י"ל דהיכא דהמותק טוען ברי ממש, והתובע טוען שמא, דאז אינו מועיל הרוב להוציא מן המוחזק, משום דהברי בצירוף מוחזק עדיפא מן רובא מכש"כ מן שטר, וע"כ התם בבכורות דמת האב וטוענין ליורשין כמו ברפ"ב דכתובות דאמרו שם דהתם הוי ברי וברי וכמש"כ הרא"ש שם דמה דטוענין ליורשים מיקרי טענת ברי, ואף במידי דלא שכיחא ס"ל לכמה פוסקים דטוענין להיורשים כמבואר בסימן ק"ח וב"ב דף ע'. וכיון דטוענין ליורשים הוי זכות היורשים כמו טענת ברי והתובע הא טוען שמא, ובכה"ג כ"ע מודו דרוב אינו יכול להוציא ממוחזק.

וכן מה שכתבתי לדון בב"ב דף מ"א המוכר שדהו גבי ממשעבדי, דאילו היה מטעם רוב אף לשיטת רב לא מהני משום דהא הלוקח אומר ברי לי שלא שמעתי ממכירת השדה כלל, והוה מעלת ברי בצירוף מוחזק כנ"ל (אף דבשטר הדין ברור, דאף אם אומר אמת דלא שמעתי בהלואה או המכירה, מ"מ גבינן מינייהו, זהו רק בשטר ולא בעדים דלא מהני רק מצד רובא לפ"מ דנימא כנ"ל) אלא דכבר כתבתי במ"א לבאר, דהא דסימן נ"ט, דזהו דוקא היכא דהו"ל למידע ואיתרע טענתו במה דטען שמא, אבל היכא דלא הו"ל למידע, בזה אף בטענת שמא אלימא לנו חזקת

השטר, וה"ה הכא הא הוי השמא באופן דלא הו"ל למידע. ויש לפלפל בכ"ז הרבה ואין כאן מקומו.

ומה שהקשה כת"ר על מש"כ הנמ"י בב"ק ריש פרק שור שנגח אה"פ דמיירי בעומדת באגם, וע"כ מיירי בטענת ברי וברי וכמ"ש הרשב"ם בב"ב דף צ"ג. דאם בטענת שמא ושמא, הא אף במוחזק גמור סובר סומכוס דחולקין כמ"ש התוס' בב"מ דף ק' ד"ה הא מני, ושם בב"ק לקמן כתב הנמ"י דבניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא דס"ל לרבנן הממע"ה, ולא אמרינן משואיל"מ משום דלא הו"ל למידע, אלמא דס"ל דיש בזה חיוב שד"א, ולא כמ"ש התוס' בב"ק שם בחד תירוץ דהו"ל קנסא, ואין נשבעין ע"ז, אם כן תיקשי דאמאי ס"ל לסומכוס שם דחולקין, והא היכא דאיכא שד"א מודה סומכוס דהמע"ה כמבואר בב"מ דף ק' ע"ב ע"כ קושייתו.

יפה הקשה, אבל גלע"ד לומר בזה, דכאמת טעמא בעי דמפני מה אמרו שם בב"מ דהיכא דאיכא שד"א מודה סומכוס, דהא היכא דלא איחרע טענת המוכר וא"צ שבועה, הדין הוא לסומכוס דחולקין, והיכא דבעי המוכר שד"א משום דאיתרע טענתו, בזה יהיה נוטל כולו. אבל ראיתי בש"מ לב"מ שם שכתב בשם הריטב"א והראב"ד טעמא דהך מילתא, דזה משום דאין סברא דזה יטול מחצה בל"ש, וזה לא יהיה נוטל מחצה רק בשבועה, וכיון דבעי אישתבועי, שקיל לכולי בשבועה, דתרתיה לא עבדינן דנשבע ויפסיד מחצה, אלא נשבע ונוטל כולו כו' עכ"ל. ואף דאכתי תיקשי כיון דהיכא דאיכא דררא דממונא, הדין הוא דחולקין לסומכוס, משום דהוי כאילו שניהם מוחזקין בו כמ"ש התוס' בב"מ דף צ"ז ודף קט"ז, א"כ אמאי מאמינים לו בשבועה להיות נוטל כולו ולהוציא מן המוחזק בחצי הב', וע"כ מוכח דזה רק מן חקנת חז"ל דכיון דנשבע אין סברא להפסידו מחצה השני כמ"ש הש"מ כנ"ל.

עכ"פ יהיה איזה טעם שיהיה, כיון דעיקר הטעם הוא משום דתרתיה לא עבדינן כנ"ל, ע"כ זה הדין שאמרו מודה סומכוס היכא דאיכא שד"א, אינו שייך רק היכא דאינו רוצה ליתן לו מחצה רק ע"י שד"א, אז שפיר נוטל כולו משום דתרתיה לא עבדינן, אבל היכא דמוחל לו השבועה או שאינו רוצה להשביעו, בכדי שלא יהיה נוטל כולו, אז שפיר אינו נוטל רק מחצה, דלא עדיפא זכותו מאילו לא היה חייב שד"א עכ"ז אינו נוטל רק מחצה, וכש"כ היכא דחייב שד"א וכיון דאינו משביעו, ולא עבדינן ליה תרתיה, ע"כ שפיר אמרו במשנה שם דיחלוקו, משום דמיירי באינו רוצה להשביעו מה"ט, ושאני הא דב"מ דתנן שם דנשבע המוכר דאיירי שם בבע"ד הרוצה להשביעו, אבל באינו משביעו לא שייך זה, (ואינו ענין לנ"ד הא דב"ב דף י"ג שאמרו שם אי במתנה לא ניחא לי כו' כמובן) ואתי שפיר כ"ז כתבתי בקצרה.

הגאון ר' יצחק אלחנן, זצ"ל

## בעניני מקח טעות וספק מחילה ושעבודי המשכיר לשוכר\*

ע"ד חכירות שמרים שנעשה מזה היזק לחכירה דקמח כמבואר באריכות בקונטרסו, בוודאי יכולים החוכרים דקמח לחזור. דאף דקיי"ל בב"מ (דק"ג ע"א) בבית זו ונפל אזדא ליה, ואינו חייב לבנותו, היינו משום שפירש"י שם, דלכך נפל אזדא ליה משום שמזלו של שוכר גרם ליה, א"כ זה הטעם לא שייך רק באם נתהווה ההיזק שלא ע"י סיבת המשכיר, בזה אמדינן מזלו גרם, משא"כ באם שנעשה סיבת ההיזק ע"י המשכיר, בזה לא שייך לומר מזלו גרם, וכמבואר בסי"ב סי' י"ז גבי בית זו וסחרו המשכיר בתוך זמן חייב לבנותו, או ישכור לו בית אחר כמותו, וכמבואר שם בבה"ג טעמא ע"פ סברת רש"י הנ"ל. א"כ פשוט בנ"ד שנתהווה סיבת ההיזק מחמת המשכיר, לא שייך לומר בזה נפל אזדא ליה מחמת מזלו של השוכר, דהא סיבת ההיזק נעשה מחמת סיבת המשכיר.

והנה הרמב"ם בפ"ה שכירות ה"ו כתב, דאם חזר אחר שהשכירו לזה והשכירו או מכרו לעובד כוכבים או אנס והפקיע שכירות הראשון, חייב להשכיר לו בית אחר כמותו, וכן כל כיוצא בזה. והובא זה בסי' שי"ב סעיף ב'. והנתיבות שם הקשה, דמנא ליה להרמב"ם זה, הא אם אחר יגרום היזק לביתו באופן זה קיי"ל דפטור, וכמש"כ הרא"ש בב"ק בפ"ב גבי אם בא אחד ולא הניחו לילך לביתו וסגר הדלת בפניו דהוה גרם בנזקין ופטור, א"כ מ"ש הכא.

ובאמת זה אינו קשה, דיש לומר דזוקא אם גוף הבית שלו, רק דלא הניחו לילך לביתו, או פטור, משום דזה מיקרי מבטל כיסו של חבירו, דהא גוף הבית נשאר אצלו בשלימות. לכן דומה לשבת, דבבהמה פטור על שבת. משא"כ אם שכר בית על משך שנה אחת, וזהו כל הקרן שלו, א"כ כשלא יניחו לילך לביתו במשך שנה אחת, זה הוי מזיק ממש, כיון דאין סופו לחזור אצלו, וכדמשמע בגיטין (דף מ"ב ע"ב) תוס' ד"ה ושורו אינו משלם אלא נזק וכו' שכתבו, דיש רוצים לפטור השוכר או שואל סוס מחבירו אף הוזק בפשיעה ונתבטל מחמתה ממלאכתו כיון דסופו לחזור ולהתרפאות כו' ע"ש, אלמא דעיקר הטעם דלכך פטור על שבת בבהמה משום דכיון דסופו לחזור על הבעלים, א"כ כיון שעיקר הטעם זכותו הוי רק במה ששכור, אבל אם הוזק כל זכותו, בוודאי דהוי מזיק ממש לקרנו וחייב, וזה פשוט.

\* נדפס בס' זכרון שמשון (ווילנא, תרל"ט), מאת הג"ר שמשון, ראש ב"ד בוואלאזין, סי' כ"ף.

ויש להקשות, דמפני מה חייב להעמיד לו בית, הא אם איש אחר הזיקו אינו חייב להעמיד לו בית, רק ישלם לו כפי שומת שווי ההיזק. ומ"ש במשכיר גופא, דאם הזיקו דחייב להעמיד לו בית. ועוד דמ"ש ממוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו, דאיתא בכתובות (דף פ"ו) דלמאן דלא דאין דינא דגרמי פטור, ולא אמרינן דהא המוכר קיבל אחריות וקבל עליו ג"כ אחריות דמנפשיה, שאם יזיקנו יחייב לשלם לו. וכן מצינו בגיטין (דף מ"א) גבי שחררו להעבד שעשאו אפותיקי מפורש לבע"ח, דלמאן דסבירא ליה מוזיק שעבודו של חבירו פטור, אף החם פטור, ולא מחלקינן בין הלוה גופא, דאיהו גופא עשאו אפותיקי לבע"ח. אלא ע"כ מוכח דלא שניא, דכיון דאם איש אחר עשה ההיזק דפטור, דה"ה הלוה או המוכר גופא.

ואף דיש לחלק דשאני משכיר, דיש עליו חיוב הגוף להעמיד לו בית זה, ולכן אם איהו גרם היזק להפקיע שכירות, יש עליו חיוב הגוף להעמיד לו בית אחר, כמש"כ הנתיבות, עכ"ז קשה מנא ליה להרמב"ם להוציא דין זה, והרבמ"ם אינו כותב דין מחודש מסברא, רק מה שיש לו מקור מן הש"ס.

ונראה לפע"ד, דהרמב"ם הוציא דין זה מהא דערכין (דף כ:;) דאיתא התם, המשכיר בית לחבירו ונתנגע, אע"פ שחלטו כהן, אומר לו הרי שלך לפניך. נתצו, חייב להעמיד לו בית. וכתבו התוס' שם בד"ה אע"פ שחלטו כהן כו', דהא דאומר לו הרי שלך לפניך, אף דאסור בהנאה כשחלטו כהן, משום דמיירי בבית זה. ואפ"ה בנתצו חייב להעמיד לו בית, ולא אמרינן דהא לא נשתעבד רק לבית זה ונפל אזדא ליה, משום דכיון דנגעים באים על הגזל או על צרות העין, כמש"כ רש"י בד"ה נתצו כהן חייב להעמיד לו בית אחר לשוכר, משום דמזלו דמשכיר הוא, שנחשד על הגזל או על צרות העין עכ"ל רש"י.

וכיון דבסיבת המשכיר נולדו הנגעים, אף שלא הזיק בידים, עכ"ז חייב להעמיד לו בית משום דאומדנא הוא, דהמשכיר נתחייב להעמיד לו בית אחר באם שיהא סיבה מן המשכיר לגרום היזק מדבר המושכר, וכש"כ אם הזיק בידים לבית המושכר דחייב להעמיד לו בית, כגון בסתרו להבית, או מכרו לאנס, דוודאי חייב להעמיד לו בית.

ואף דכ"ז דלא נתצו כהן אומר לו הרי שלך לפניך, עכ"ז מכרו לאנס שאני, דהא מצינו גבי שומרים וגזלן דיכולים לומר באיסורי הנאה הרי שלך לפניך, ועכ"ז באחפסיה לתוראי בידי מאן דלא מצינא לאשתעווי דינא בהדיה כמבואר בב"ק (דף צח:), דאינו יכול לומר הרי שלך לפניך. לכן במכרו לאנס אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, דהא אחפסיה בידי דלא מצי ליטול את דבר המושכר, משא"כ כ"ז דלא נתצו בבית המוחלט אומר לו הרי שלך לפניך.

והש"ך בטי' שס"ג ס"ק ז' הביא בשם המהרש"ל דכתב, דבשומרים אין אומרים הרי שלך לפניך. ותמה עליו הש"ך מהא דב"ק (דף מ"ה וצ"ח), דמבואר שם דאף גבי שומרים אומרים הרי שלך לפניך.

ולענ"ד דהא כן מבואר בתוס' פ' הכונס בב"ק (דף נ"ו ע"ב) ד"ה פשיטא כיון דאפקוה קיימא כו', שכתבו לחלק בין גולן לשומר, דזוקא גולן יכול לומר הש"ל בכחשה בהמה כחש דהדרא, ופירות שהרקיבו מקצתן. אבל שומר מתחייב בכחש והדרא והרקיבו מקצתן אם נעשה בפשיעה, ע"ש. מבואר מהתוס' הנ"ל דסבירא ליה, דשומר חייב אף בהיזק שאינו ניכר אם נעשה בפשיעה.

והטעם נ"ל ע"פ מש"כ הש"מ בב"מ דף ע"ג ע"ב, ר"ה האי מאן על הא דאיתא התם בגמרא, האי מאן דיהיב זוזי לחבריי ופשע ולא זבין, משלם כדקא אזיל אפרותא דזולשפט. והקשה דמאי שנא ממבטל כיסו של חברו דפטור. ותי' דאע"פ שלא קיבל עליו בפירוש, כיון שנתן לו מעותיו וסמך עליו, חייב לשלם, בההיא הנאה דסמך עליו חייב לשלם מדין ערב, וזהו ענין שכירות פועלים שחייבים לשלם לבעלים בדבר האבד, וכן בעה"ב לפועל כו' ע"ש, והפני משה בירושלמי בב"מ פ"ה השיג על הל"מ הנ"ל, ובמקום אחר הארכתי בזה.

עכ"פ להש"מ הנ"ל פועל ושותף חייב אף על מניעות הריחות, משום דהוי כהתנה להתחייב ע"ז. ה"ה ומכש"כ פועל, דחייב אף על היזק שאין ניכר, משום דגרמא דנוקין ע"כ ג"כ מהיזק שאינו ניכר דמתחייב, ודינא כמו גרמא דנוקין דאמרינן, כיון דחבירו סמך עליו, דנתחייב, וה"ה בהיזק שאין ניכר, אבל היכא דסמך עליו חייב, אך ו"א, רק אם נעשה בפשיעה, וכמש"כ התוס'.

אבל בהיזק שאינו ניכר שנעשה בלא פשיעה, נראה דיכול לומר הרי שלך לפניך, דאין לומר בזה אומדנא הנ"ל, דהוי כהתנה, משום דבגניבה אף דהתנה פטור, דהא הני דאתמעטו מדיני שמירה, אף דהתנה להתחייב בדיני שומרים ג"כ פטור, כמבואר בב"מ דף נ"ח גבי השוכר לשמור הפרה וקנה מידו מתחייב, וכמש"כ מח"א ה' ש' ס"ח. [הערה: פטור עד שיקנו מידו. כן איתא במחנ"א.]

ולכן אף בהתנה להתחייב על היזק שאינו ניכר באונס גניבה פטור משום דכיון דכה"ג פטור בדיני שומרים בהיזק שאינו ניכר יכול לומר הרי שלך לפניך, א"כ זה דומה לקרקע והקדש ושטרות דנתמעטו מדיני שומרים, דבעי דזוקא קנו מידו, כמש"כ התוס' שם בב"מ דף נ"ח. אבל בפשיעה, דמהני להתחייב בדיבור דעלמא, ע"כ אמרינן דכיון דחבירו סמך עליו הוי כהתנה בפירוש שמחוייב אם מחמת פשיעתו יהיה היזק שאינו ניכר.

ומבואר במח"א גבי פשיעה דמתחייב אף אותן שנתמעטו מדיני שומרים אף בדיבור בעלמא. לכן ניחא קושיית הש"ך בב"ק גבי החזירו שומר לבעליו מוחזר, דפליגי אי הוי היזק שאינו ניכר או הוי היזק הניכר, משום דהתם מיירי בשור תם דחייב עד שישמרנו שמירה מעולה, כדאיתא בב"ק (דף מ"ה), ומיירי בש"ש דחייב לשמור שמירה מעולה, לכן אז פטור בהיזק שאינו ניכר, ויכול לומר הרי שלך לפניך. ולר' יעקב דמבואר שם בפלוגתא גבי שור שנגמר דינו אי הוה היזק הניכר י"ל דמיירי ג"כ בשור מועד, דהא ר"י ס"ל שם בב"ק (דף ל"ט) כר' יהודא, דצד תמות במקומה עומדת, וחייב כ"ז דלא שמרו שמירה מעולה אף ששמרו שמירה פחותה. א"נ מיירי דשמרו שמירה פחותה ולא שמרו שמירה מעולה, דחייב הש"ש לשלם לבעליו, רק כ"ז שקיימא בעיניה יכול לומר כה"ג הש"ל, כיון שלא נעשה ההיזק ע"י פשיעה. והא דאיתא התם, דא"כ לפלגו גבי חמץ בפסח, הא כבר פי' רש"י שם, דכוונת הגמ' דלפלגו גבי גזל חמץ, ולא קאי על שומרים. ועי' בחק יעקב סי' תמ"ג. וכן נלע"ד לחלק בין אם נעשה היזק שאינו ניכר ע"י פשיעה דחייב, אבל אם נעשה שלא ע"י פשיעה דפטור, ויכול לומר ש"ש זהשואל הש"ל.

נחזור לענינינו, דמהך דערכין דנתצו חייב להעמיד לו בית אחר מוכח הך דין שכתבו הרמב"ם, דאם המשכיר גרם היזק לבית המושכר, אף בבית זו, דחייב להעמיד לו בית אחר. ומכש"כ מהתם דלא עשה ההיזק בידיים, רק ע"י פשיעתו, שהי' צר עין או דיבר לשון הרע, ולא כיון להזיק ועשה זה, דחייב להעמיד לו בית אחר, דמוכח דשאני משכיר גופא מאיש אחר שהזיקו דאינו חייב לשלם. (והיא ראייה ברורה במה שכתב הרמב"ם ז"ל רק שווי' ולא בית אחר).

וצ"ע לפע"ד אמאי לא הביא הרמב"ם הך דינא דנתצו חייב להעמיד לו בית אחר. ודוחק לומר דסמך על מש"כ בהלכות שוכר, אם שכרו לאנס דחייב להעמיד לו בית אחר. ואפשר לומר משום דאף דאמרינן דנגעים באים בשביל צרות העין כדאיתא בערכין (דף טז.), עכ"ז הא מצינו בגמרא דנגעים באים לפעמים רק בשביל יסורים של אהבה. ועוד הלא גם קטן מטמא בנגעים אף שהוא לאו בר עונשים, עכ"ז באים אף שלא מחמת חטא, רק דע"פ רוב אינם באים אלא מחמת חטא, וכיון דמיעוט יש שלא מחמת חטא המשכיר, רק דע"פ רוב הוא דבאים מחמת פשיעתו, וכיון דאין הולכין בממון אחר הרוב, כדפסקינן בפרק המוכר פירות (דף צ"ג). אך תנאי פליגי בזה אם הולכין בממון אחר הרוב, י"ל דהך תוספתא דסבירא ליה נתצו חייב להעמיד לו בית אחר ס"ל דהולכין בממון אחר הרוב, ולדידן דקיי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, ע"כ לא מצינו להוציא ממון לחייבו להעמיד לו בית אחר, ע"כ לא הביא הרמב"ם ברייתא זו.

נחזור לענינינו, דבוודאי אם סיבת ההיזק לדבר המושכר היה ממניעות המשכיר,



בוודאי חייב להציל ההיזק, ובפרט דהא גם בבית זו דנפל אודא ליה מבואר בסימן שי"ב סי' י"ז דאינו חייב ליתן שכירות רק בשביל מה שדר לברו, וכמו שכתב התוס' בערכין דף כ: ד"ה אע"פ שחלטו כהן וכו'.

ולע"ד וודאי דחייבין קהל להשלים ליה ההיזק שנעשה להחוכר מחמת חכירת השמרים כדי שומת ההיזק, ומה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא, כמש"כ הסמ"ע בסימן שכ"א סק"ו גבי עסק חנות (נמחק כאן כמה שורות), בוודאי חייבין הקהל להשלים היזק שיברר ע"פ שלשה אנשים ברור. אך יש להסתפק, דילמא ידעו בעת שחכרו החוכרים דקמח, שיש היזק לזה מחכירות דשמרים, וידע ונתרצה דמחל, כמו בגזקין דקיי"ל במה דידע מן המזיק ושתק דמחלי. אך שם בעינן שיהי' ההיזק שיכול להתברר נזקו לפי ראות עיני הב"ד.

ונידון דידן הוי ספק אם ידעו החוכרים שזהו היזק להחכירות שלהם. לכן אם יבורר עפ"י ראות עיני הב"ד שזה ענין הידוע לכל שזה היזק להם, בוודאי שאין בטענת החוכרים שום ממש, דבוודאי ידעו גם המה ונתרצו. אך אם זה ענין שלא יבורר כג"ל, אם החוכרים המה מוחזקים, אין להוציא מידם מספק, וכמש"כ הריטב"א בכתובות (דף ע"ה ע"א) גבי האי שומא היכי דמי, אי דאית ביה שער וכו', וזה לשונו, ואוקימנא בעומדת תחת כפה של ראשה, דזימנין מתחזי וכו'. מהא שמעינן, מאן דזבין מידי לחברי' דאית ביה מום, אם הוי מום במקום שאפשר לראות לעין ומתחזי, לא מצי לטעון מקח טעות. ואם הוי מום בדוכתי דזמנין מתחזי וזמנין לא מתחזי, מצי לטעון מקח טעות, דתלינן דלמא לא חזי, שכיון שהמום לפנינו ויש ספק אם ראה ונתפייס, ע"ז להביא ראי' שנתפייס עכ"ל, והוא ענין נחמד בענין מום מקח טעות.

הרי מבואר, דמספק אין לומר שמחלו, רק יש לומר דזהו דווקא אם החוכר מוחזק, אבל אם הקהל מוחזקים, אז מספק יש לנו לומר דילמא ידע ונתפייס, והמוציא מחבירו עליו הראיה. ואף דיש חזקה אין אדם מפייס במומין, עכ"ז אין יכולת בזה הסברא להוציא ממון. אך י"ל, דכיון דקיי"ל מחילה טענה גרועה היא, ואינו נאמן לומר מחלת רק במיגו דפרעתי, ולכן אם נולד לנו ספק בהמחילה, כיון דהוי זה טענה גרועה לכן מוציאין ממון.

אך בב"ק (דף ל"ה ע"ב) מוכח דספק מחילה ג"כ אין מוציאין ממון, דאיתא התם, אי דקאמר ניזק ברי ומזיק שמא, אכתי לימא תהוי תיובתא דרבה בר נתן וכו', והא טענו חיטין והודה בשעורים דפטור הוי הטעם לשיטת הרבה פוסקים משום מחילה, א"כ הספק להמזיק אי גדול הזיק אי קטן הזיק, דהפטור הוי אם קטן הזיק משום מחילה, וכיון דספק למזיק אם קטן הזיק והוי מחילה או גדול הזיק לאו מחל

ועכ"ז אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, אלמא דגם בספק מחילה פטור המוחזק.

ואפשר שזהו באמת טעמו של הרמב"ם ז"ל שפסקו בח"מ סי' פ"ח סעי' ו' דטענו חיטים והשיב אינו יודע אם חיטים אם שעורים משלם שעורים, משום דסבירא ליה דכיון דהוי ספק במחילה, לכן לא תלינן במחילה. אך זהו דוחק לדחות מסברא לגמרא מפורשת להיפך.

ובעיקר שיטת הרמב"ם ז"ל נראה לענ"ד לומר משום דכיון דקיי"ל דספק פרעון איננו מוציא מחזקת חיוב, והוא הדין בספק מחילה, היכי דהחיוב היה ברור מקודם לכן, חל חיוב עליו כמו בספק פרעון, והגמ' בב"ק הנ"ל הא מיירי בפלגא נזקא, דקיי"ל דהוה קנסא, ובקנס לא חל עליו חזקת החיוב, כיון דקיי"ל דקנס אינו זוכה עד העמדה בדין, דכתיב אשר ירשיעון אלהים, וכל זמן דלא חייבוהו והרשיעוהו אלהים בב"ד אינו מחוייב לשלם, לכן כשנולד לנו ספק במחילה, והקנס לא מיקרי חזקת חיוב, דהא לא נתחייב כלל כ"ז דלא נגמר הדין בב"ד, ואדרבה איכא חזקת פטור, דכמו דפטור עד הנה, כן פטור עכשיו, לכן כל שנולד ספק במחילה אין מוציאין ממון, כנלע"ד ליישב שיטת הרמב"ם הנ"ל.

אך יש לסתור זה, דהא אמר בב"ק ט"ו דר"פ פ"ס"ל פלגא נזקא ממון הוי. אך בסוגיא דב"ק הנ"ל דקאמר ע"כ מיירי בראו עדים הנגיחה, דאם לא כן הא הוי מודה בקנס וכו', ומשמע דהסוגיא דבב"ק הנ"ל איירי לשיטת הסוברים פלגא נזקא קנסא, וכקיי"ל.

נחזור לענינינו, דמוכח בסוגיא הנ"ל דבספק לנו אם ידע החוכר או לא ידע, מספק אין מוציאין ממון מהקהל.

ואפשר לחלק דשאני התם דעיקר הספק אם חיטים או שעורים, וממילא אם הוי שעורים אז הוי מחילה, ולכן זה לא מיקרי ספק במחילה, כיון דלא נולד הספק במחילה, וא"כ נ"ד ג"כ כמו זה כיון דספק אם החוכר ידע אם לא ידע, וממילא אם ידע הוי זה מחילה, ע"כ זה דומה להך דב"ק. וא"כ אם הקהל מוחזקים פטורים. אך אם החוכר מוחזק פטור החוכר, ולא שייך בזה דהקהל נקראים מוחזקים לגבי יחיד, משום דעיקר הטעם דשלוחא דמלכא כמלכא, ובתכירות שהוא נגד הזקאן אין שייך שלוחא דמלכא כמלכא, והיחיד נקרא מוחזק אם הוא מוחזק, כנלע"ד וה' יאיר עיני בתורתו כהי"מ.

## הגאון ר' יצחק אלחנן, זצ"ל

## נאמנות השליש לחזור בו ע"י אמתלא\*

ע"ד [הגט] הנשלח מקראסנא לק"ק לאהייסק ע"י שליח, ואמר השליח מתחלה שאינו יכול ליתנו רק (בנידון דידן) [על התנאי שתתן] שני מאות ר"כ, ואח"ז נתפטר בעד חמשים ר"כ, ונותן אמתלא לדבריו, ומסר הגט ליד האשה כד"ת, ואח"ז בא הבעל לערער, ונשאלתי בזה.

וזהו תשובתי בקצרה, והוא כי לכאורה יש להחמיר בזה, דאמר השליח דבפי' הוזהר שלא יתן הגט רק בעד סך שני מאות ר"כ, ואף שנותן אמתלא ע"ז, עכ"ז הא בעדים לא מהני אמתלא, כמבואר בכתובות (דף כ"ב), א"כ בשליח אפשר דלא מהני אמתלא, ועכ"ז יש להקל בזה לפי מנהגנו דמביא השליח הרשאה מקויימת, ועפ"י דין אין צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, כמבואר באה"ע סי' קמ"ב סעי' א', ואף הריב"ש דמחמיר בזה אינו אלא לחומרא בעלמא, כמבואר בב"ש סי' קמ"א ס"ק מ"ד, וכש"כ היכא שנתקיים הגט מן הב"ד שסידרו הגט זולת ההרשאה, דלא שייך להחמיר בזה כלל, אף להטעם שכתב הב"ש סוף ס"ק מ"ד הנ"ל לחוש שמא לא זהו הגט שמסר בידו ע"ש, ובודאי אף דלא אמר בפ"נ, מ"מ מן עיקר הדין אין להחמיר. וזה ברור דהא דקיי"ל שלישי נאמן, דאף דלא העיד בב"ד ג"כ מהימן בתורת שלישי, כמבואר בגיטין דף ס"ד ע"א, דתנן האשה שאמרה התקבל לי גיטי כו', נהימני לשליש מי קא נפיק גיטא מתותי ידי' כו', תינח אמרה כו', ופירשו התוס' למה לי בפנינו קבל, לא הי' צריך אלא לעדים שראוהו בידו שלם, אלמא דאף כשלא הגיד עדותו בב"ד רק לפני עדים ג"כ מהימן בתורת שלישי, וכן מבואר בסי' נ"ו סעי' ו' בהגה"ה, דקודם שיוציאו מיזו יאמר לפני עדים האיק בא השטר לידו ומהימן, ע"ש בסמ"ע וש"ך, אלמא דמהימן השליש אף חוץ לב"ד.

ומצינו באה"ע סי' ד' סעי' כ"ט בהגה"ה דהאב שאמר על בנו שהוא ממזר וחזר ונתן אמתלא לדבריו נאמן בשם מהר"מ מוורזבורק, והגר"א זצ"ל שם הביא ראיה לזה מהא דב"ב ד' קכ"ז, אמר עבדי הוא וחזר ואמר בני הוא נאמן. אלמא אף דהימני רחמנא לאב לפסול בנו, מ"מ מהני אמתלא. והטעם הוא, דכיון שא"צ ב"ד להגדתו, ואף חוץ לב"ד מהימן, היכא דנאמן עד אחד וקרוב ואין צריך קבלת עדותו בב"ד, ע"כ בזה אף היכא דאמר בב"ד נאמן ע"י אמתלא.

\* תשובה זו נמצאת בשו"ת בנין שלמה (איידטקוהנען, שנת תרל"ג), מאת הג"ר שלמה דוד, אב"ד ומר"צ דלאהייסק. ותשואות חן לכב' הר"ר יוסף בוקסבוים, שיחי', ממכון ירושלים שעוררנו להדפיס את כל התשובות מאת הג"ר יצחק אלחנן, ז"ל, הנמצאות בכרך זה.

וכן מבואר באה"ע סוף סי' ל"ז, דאב שאמר קדשתי את בתי ואח"ז אמר קדשתי לפני פסולי עדות, דהעלה הט"ז שם דנאמן מצד אמתלא. ואף הרמ"א דחולק שם, טעמי' משום דהא כתב המקנה שם דבעינן אמתלא שיש בה ממש, וזה האמתלא הוא רחוק מן השכל, ע"ש. אבל אמתלא גמורה ודאי מהני אף דהימני' רחמנא לאב, וזה ברור דכ"ז הוא במעיד בב"ד, דאלו במעיד חוץ לב"ד, ודאי דיכול לחזור ולומר מבודין היינו, כמבואר בתשובת הר"ן סי' מ"ז, והובא בחלקת מחוקק סי' י"ז ס"ק י"ז ע"ש. וע"פ זה יש לדון בהא דב"ב דף קכ"ז, הי' עובר על בית המכס כו', ואכמ"ל. ועיין בת"מ סי' רע"ט בסמ"ע ס"ק י"א, וקצרתי.

והא דכתבו התוס' ביבמות דף קי"ח ע"ב ד"ה אמר ליה כו', דמשמע חולצת אפילו נתנה אמתלא לדבריה. אלמא דאף היכא דעד א' מהימן לא יכול לחזור ע"י אמתלא, י"ל דשאני הכא, לפי מ"ש הב"ש והט"ז בסי' י"ז סעי' ל"ט ב"ש ס"ק קכ"ד, דבעי קבלת עדות בב"ד בעד אחד המעיד על מיתת בעלה, ושאני עד מפי עד כמ"ש כ' ר' עקיבא איגר זצ"ל בתשובה סי' קכ"ז. וכיון דבעי הגדה בב"ד, ע"כ דינו כמו שני עדים דאינם נאמנים לחזור אף ע"י אמתלא משום אם לא יגיד, כמבואר ברש"י כתובות דף י"ח, דהא דקיימ"ל כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד הטעם משום דכתיב אם לא יגיד וחדא הגדה כתיבה כו', משא"כ היכא דא"צ ב"ד לקבלת עדות, ודאי דמהימן לחזור ע"י אמתלא אף אם העיד בב"ד, לא קאי הך דאם לא יגיד, א"כ ה"ה שליש דמהימן אף חוץ לב"ד, ודאי דמהימן ע"י אמתלא. וזהו אמתלא שיש בו ממש, דהנהוג הוא דאם מבקשין הרבה, אז עושה השתדלותו מחצה. ומצאתי בשב שמעתא ו' פרק ח' דסיים ג"כ, דהיכא דא"צ ב"ד לקבלת עדות אזי יכול לחזור ע"י אמתלא. ויש לפלפל הרבה בדבריו, וקצרתי. והחוות דעת סי' ק"ה העלה דדוקא במקום דשווי' אנפשי' חתיכא דאיסורא נאמן לחזור ע"י אמתלא, אבל היכא דהימני' רחמנא, אף לעד א', אינו נאמן לחזור ע"י אמתלא, ולא ס"ל כנ"ל.

עכ"ז יש לומר דשליש שאני, דהא חזינן דבע"ד נאמן לחזור ע"י אמתלא כמו שמצינו בת"מ סי' נ"ט וסי' ע"ה, דיכול לומר נזכרתי אף שאמר תחלה איני יודע, ואלו עדים שאמרו אינם יודעים, אינם יכולים לחזור כמבואר בסי' כ"ט. \* וכן בטענת השטאה והשבעה דנאמן בע"ד, זהו מצד אמתלא, ועיין בקצה"ח סי' פ' וסימן פ"א, וכש"כ בדבר שאינו של ממון ודאי דמועיל אמתלא בבע"ד. אך עדים שאני דכתיב ב"י אם לא יגיד, כפירש"י הנ"ל. ואיתא בירושלמי שבועות פ"ד ה"א ובסנהדרין פ"ג ה"ט גבי הא דקרבן שבועה אינו נוהג באמרו לעד א' הרי את מקובל עלינו כשנים משום דכתיב או ראה אם לא יגיד כו', יצא זה שאינו כשר להעיד כו', דכיון דאינו נאמן בעצמו, רק מצד קבלת הבע"ד, לא קרינן ביה אם לא יגיד, ולא קאי עליו הפסוק דאם לא יגיד כלל. והובא ירושלמי זה ברשב"א שבועות פ"ד ע"ש. וכיון דחזינן דהיכא דנאמן מצד קבלת הבע"ד לא קאי עליו הך דאם לא יגיד, משא"כ

\* [הערה: עיין ברמ"א שם, וצ"ע.]

היכא דנאמן אף עד אחד כתרי אז חייב קרבן שבועה, כמבואר בשבועות דף ל"ב, דעד מיתה ועד טומאה חייב קרבן שבועה.

ואף דכמה פוסקים סוברים כהחלקת מחוקק דעד מיתה נאמן אף בלא קבלת עדות כלל בב"ד, ודלא כהב"ש והט"ז, עכ"ז חייב קרבן שבועה משום, דכיון דהימני רחמנא ע"א כתרי הן מה"ת [הן] ומדרבנן, עכ"פ כיון דנאמן מעצמותו כב', דינו דחייב קרבן שבועה, והוי בכלל אם לא יגיד. אבל אם אינו נאמן רק מצד (דהימנין) [דהימנוהו] בע"ד כב' אז אינו בכלל אם לא יגיד, ואינו חייב קרבן שבועה. וכיון דאינו בכלל אם לא יגיד, ע"כ אינו כמו כל עדים. ואף עד א' דאינו נאמן לחזור ע"י אמתלא משום הך אם לא יגיד, דהא זה לא נכלל בכלל אם לא יגיד, ובודאי נאמן לחזור ע"י אמתלא כמו הבע"ד, דכיון דאינו בהך דאם לא יגיד כו', ע"כ חוזר ע"י אמתלא כנ"ל. וה"ה בא"ל הרי את מקובל עלי כשנים.

ולפ"ז ה"ה שלישי דמהימן, עיקר (טעמן) [טעמא] משום דהימני, והוי כאמר נאמן עלי בח"מ סי' ג' בבית יוסף שם בשם בעל התרומות, א"כ ודאי דאין דינו כעד הנאמן בעצמותו בהא דאם לא יגיד כו', ויכול לחזור ע"י אמתלא. ועוד דהא מבואר ברשב"א בחשובה סי' א' ל"ה, דלכן שלישי כשאומר איני יודע על שטר המונח ח"י דינו כבע"ד האומר על שטר איני יודע, ואמירת השליש הוי כאמירת הבע"ד, דכיון שהמשליש הימני עשאו כבע"ד ממש כו', והובא בנתיבות בכללי מיגו ס"ק ד', וסי' ס"ה ס"ק א'. וכה"ג כתב הבית יוסף בשם הרשב"א בסי' נ"ו, והובא בש"ך ח"מ סי' נו ס"ק ג' בשם הרשב"א, דנאמן לומר שהוא תנאי, דשליש כיד הבעלים ממש כ"ז שהשלישות יוצא מת"י ע"ש.

וכיון דדין השליש כהבע"ד עצמו, ע"כ ודאי נאמן לחזור ע"י אמתלא. וע"כ, בודאי נאמן השליח לומר האמתלא, אם יש לו הרשאה מקויימת, דאז אין צריך לומר בפ"נ. משום דאם לא הי' לו הרשאה מקויימת, וצריך לומר בפ"נ, וזהו צריך הגדה בב"ד, ע"כ אינו נאמן לחזור ע"י אמתלא כמו כל עדים וכו', אבל כיון דיש לו הרשאה מקויימת וא"צ מן הדין לומר בפ"נ, ואף חוץ לב"ד נאמן, ע"כ מהימן בתורת שלישי אף לחזור ע"י אמתלא.

ובודאי אף אם מקבל שכרו על השליחות יש לו דין שלישי ומהימן. ואף דנוגע לא מהימן כדין שלישי, כמבואר בסעי' א' שם, עכ"ז זהו דוקא אם הנגיעה לאחר שהושלש בידו, אזי אם יש להבע"ד תרעומות עליו אינו נאמן, משום דיכול לומר אדעתא דהכי לא האמנתיך, ועיין באו"ת סי' נ"ו ס"ק ז'. אבל היכא דה"ל הנגיעה מעיקרא, דבעת ששכרו השווה עם השליח בעד שכרו שיקבל מהאשה חמשה ועשרים ר"כ כמו בנידון דידן, א"כ ידע הבעל מזה מתחלה, ועכ"ז הימני, הוי

כאלו אמר נאמן עלי אבא כנ"ל, דהא עיקר נאמנות השליש הוי מצד נאמן עלי כנ"ל, וע"כ אף קרוב מהימן.

וה"ה היכא דידע מתחילה, ודאי דשייך בזה לומר דהימני, ואף בתורת עדות נאמן אף היכא דהשווה עמו ליחן לו שכרו, ויוכל להעיד בפ"נ ובפ"נ, כמבואר בתשובת הרשב"א, והובא בתשובות ברית אברהם ח' אה"ע סי' קכ"ה. רק היכא דחזור בו השליח, ולא רצה עד שישלמו לו שכר רב, אזי יש לדון בזה כמ"ש הברית אברהם שם, ע"ש. אבל היכא דהיתה ההשוואה מתחלה, ודאי דנאמן בתו"ע כמש"כ שם, וכש"כ בתורת שליח.

וע"כ בנידון דידן דיך לו הרשאה מקויימת בקיום ב"ד הניכרת לנו, ודאי דמהימן בתורת שליח אף לחזור בו ע"י אמתלא, וכש"כ בכתבו לב"ד המסדרים הגט לחקור ע"ז, והשיבו שלא הי' שום תנאי בזה, ודאי דנאמן והגט כשר. ויש לי להאריך הרבה, רק מפני טרדותי העצומים ראיתי לקצר בכ"ז. ויש לעיין מן זה בתשובת ר' עקיבא איגר זצ"ל סי' ק"ו וסי' פ"ה, ובהפלאה לכתובות ד' כ"ב, ובחלקת מחוקק סי' קט"ו ס"ק כ"ב, ובחמדת שלמה, ובחוט השני סי' י"ז. ומחמת רוב טרדותי קצרתי.

סיומא דפסקי, הנני מסכים בשריותא דהך אתתא, וכדעת מעכ"ת ר'. ובאתי עה"ח יום א' כ"ג אייר תרכ"ד נאווארעדאק, נאום יצחק אלחנן החונה פ"ק הנ"ל.

הגאון ר' שמחה זעליג, הי"ד

## הערות שעל הגליון לתשובות באר יצחק

ה ק ד מ ה

מאת הר"ר חיים דובער גולבסקי

אהבה רבה וחיבה יתירה וידידות עמוקה היתה בין אאמו"ז מוהר"ר שמעון זצ"ל שהיה מ"מ ומו"צ [שבימים ההם במדינת ליטא זה היה תפקיד החשוב ביותר אחרי האב"ד וראש בית דין] בנאווארדוק משנת תקפ"ו בערך, ובין רבינו יצחק אלחנן זצוק"ל. הר"ר שמעון היה במשלחת שנסעו לניסועוש להביא את רי"א לק"ק נאווארדוק. וכאשר הר"ר שמעון היה דורש ברבים לפני הסליחות במוצאי שבת וכליל ח' תשרי, היה רי"א בא לשמוע את דרשותיו. אולם כאשר עבר לקאוונא, שוב לא בא אף פעם לשמוע דרשות המגיד דשם.

אאמו"ז הגאון החסיד הקדוש ר' שמחה זעליג זצוק"ל הי"ד נולד בכ' אדר שנת תרכ"ד לאאמו"ז מוהר"ר דובער בהגה"ח ר' שמעון הנ"ל. [כותב השורות נקרא על שמו דובער]. הג"ר יצחק אלחנן היה הסנדק שלו, ומיד אחרי פסח בשנה ההיא עבר לכהן פאר ולשרת עבודת הקודש בעיר ואם בישראל קאוונא. הידידות בין משפחתנו ובין הג"ר יצחק אלחנן נמשכה גם אחרי כן. בשנת תרנ"ג רבינו הגדול מרנא ורבנא אור החיים הגר"ח מבריסק דליטא דרוש דרש, שהג"ר שמחה זעליג יבוא לבריסק דליטא, בתור פוסק הראשי ובתור ראש הישיבה בבית המדרש משמר, ששם היחה הישיבה המקומות של בריסק דליטא. הג"ר שמחה זעליג נסע לקאוונא להתיעץ עם „הסנדק" שלו כדת מה לעשות. רי"א קירב אותו והזמין לארוחת הצהרים, ואמר לו שהוא יודע שרבינו הגדול היה מסדר ומכין את השיעורים שלו באזניו. זה דבר גדול וחשוב, ושימשיך בזה בבריסק דליטא כמובן. אבל אמר לו את הגמרא מה שדרשו חז"ל הקדושים על הפסוק וזאת ליהודה וכו'. לא הוי קא ידע למשקל ומיטרא בשמעתתא, התפלל משה ידיו רב לו, אבל עם כל זה, לא הוה קא סלקא ליה שמעתא אליבא דהלכתא, התפלל משה עליו ועזר מצריו תהיה. מכאן אנחנו רואים שצריכים סייעתא דשמיא וזכות גדולה לזכות לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, ועל זה אני מתפלל כל ימי. וזה מה שאמרו חז"ל הקדושים על דוד וזה עמו שהלכה כמותו בכל מקום. והניח ידיו על ראשו של ר' שמחה וקרא את הפסוק שמע ה' קול יהודה וכו', ובזמן שאמר ועזר מצריו תהיה זלגו עיניו דמעות, ואמר לו שתזכה להרגיש את „וזה עמו בכל הלכה ובכל תשובה כמוני".

אחרי כן אמר לו דעו ר' שמחה זעליג שלש פעמים הציעו לי שאבוא לכהן פאר ולהיות רבה של בריסק דליטא. בין לפני שלקחו את מרן ר' יהושע ליב חברין, ובין אחרי שעזב את בריסק דליטא. חשבתי ברצינות לבוא לבריסק דליטא, ואחת הסיבות להיות פוסק הלכות באתרא דהב"ח, בעל מגיני שלמה, ורעד כל גופו ואמר לפסוק בעניני אישות באתרא דבעל חלקת מחוקק, ולפסוק הלכות באתרא דבעל ברכת הזבח ועוד מאורות הגדולים. ומן השמים רצו שאשאר בקאוונא להיות מעין רבי אבהו בקסרין, והתחיל לבכות, ולא כרבי אמי ורב אסי בטבריה, וכרב הונא ורבי יהודה בבבל.

אחרי שבא אל עצמו אמר לר' שמחה זעליג שלא יתערב בעניני הכלל יותר מדאי, ותראה שגם הרב שליט"א ר' חיים, בעיקר שימשיך ללמוד בעיון ולחדש חדושי תורה שלו. ואמרו חז"ל הקדושים על הפסוק קח לך את יהושע וכו', אשריך שזכית להנהיג בניו של מקום וכו'. יהושע קיבל תורה ממשה, לא היה אדם שיגע בתורה כיהושע, שלא מש מתוך האהל. אבל להיות המנהיג והפוסק לבניו של מקום, על זה צריכים זכות מיוחדת. אשריך שאתה זוכה להיות פוסק בישראל בבריסק דליטא, באתרייהו של חכמי ישראל הנ"ל, מה שאני לא זכיתי.

## הערות ל"באר יצחק"

### (חלק אורח חיים)

סימן א' ענף א' בדף א' ע"ב ד"ה ובאמת יש לתמוה, שהנכרי אינו בשליחות, דהא הבעלי בית ציוו להבית דין להיות שלוחים וכו'. נ"ב, וכן כתוב בקידושין דף י"ט אומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין, ועיין בתוספות שם, ודו"ק היטב ברשב"א שם.

שם, ענף ד' דף ג' ד"ה ואפשר לחלק, מה שאין כן בהא דמוכרין בהמות. נ"ב, וכמו שכתוב בחושן משפט סימן שנ"ט סעיף ב' ויש מי שאומר, ועיין בש"ך שם.

שם, סוף דף ג' ד"ה ועוד ראיה לסברת התרומת הדשן, ועיקר הקינוי הוא לאסור עליו את אשתו. נ"ב, ויש לומר דמשום דפוטר עצמו מן שאר כסות. אם כן הוי לבעל זכות גמור, וצ"ע.

שם, דף ג' ע"ב ד"ה וכיון, מחמת אנן סהדי דניחא ליה, נ"ב, קשה אמאי לא זכר את הטעם דהא מקבל כסף, וכמו שהביא לעיל בענף זה בד"ה ואפשר.



סימן י', סוף ענף ה', דף כ"ד, ד"ה ובעיקר קושית השאגת אריה, ,,דלאו כולי עלמא יודעים לצמצם שיעור כזית בצמצום", נ"ב, וצריך עיון הא בביצה דף ח' ע"ב מבואר, אבל יכול לכסותו בדקירה אחת מותר. והקשו בגמרא פשיטא, מהו דתימא נגזור דקירה אחת אטו שתי דקירות, קא משמע לן, אלמא דלא חייש, והא דרבי יוסי יאסיניאה הלכתא היא, וכן פסקו כל הראשונים.

ריש סימן י"א, שם דף כ"ד, בד"ה אם כן לשיטת הרמב"ם, ,,כיון דשם היתר עליו מקודם הפסח", נ"ב, בפרי מגדים ריש סימן תנ"ג מבואר דאין מבטלין אף קודם הפסח, וכן כתבו האחרונים בחשובות.

סימן ט"ו, ענף א', דף ל"ה, ד"ה ומרן בית יוסף, ,,דזה הוי בידו אי משכח הושענא אחריתא", נ"ב, עיין בגיטין דף ב' ע"ב בתוספות ד"ה עד אחד נאמן באיסורין, ומה שאנו סומכין על הנשים בשחיטה, משום דבידן לשכור אחרים שישחטו להן, כבידה דמי. ועיין בראשונים בזה. ולא אבין דברי קדשו, הא באורח חיים סימן תרמ"ו בד"ה נקטם ראשו ובשאר מפרשים אומרים להדיא, אף על גב דאסור, מקרי בידו.

סימן י"ח, ריש ענף א', דף ל"ט, ,,הא כמה ראשונים סבירא להו, דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן", נ"ב, אף על גב דהוי תרי דרבנן, אין מבטלין איסור, ואין מבטלין ביום טוב. מכל מקום לא איצטריך למוד מיוחד לאסור משום לכם ולא לנכרים. ובלאו הכי לא דמי להא דמבאר, ודו"ק.

ריש סימן כ"ב, ד"ה וסברת, דף מ"ג ע"ב, ,,בהא דיבמות דמיירי לענין איסור חל על איסור", נ"ב, עיין בכסף משנה ברמב"ם הלכות ביאת מקדש פרק ט' הלכה י"ב, דזה דוקא להראב"ד וכו'. אבל להרמב"ם הגמרא נחית רק לאיסור כולל. אם כן צריך עיון חירוצו.

סימן כ"ג, ד"ה אכן, דף מ"ה, ,,ועשו גם בזה חיזוק", נ"ב, וקשה מהא דאיתא ביומא דף י"ד אמר ליה רב אדא בר אהבה לרבא וכו', ואי מיתא אשתו עביד עבודה ולא גזר רבי יהודה שמא יאכל היום, דמשום גזירה דרבנן הוי ליה לאסור. ועיין אורח חיים סימן תרי"ב סעיף י' בהגהת הרמ"א מותר ליגע. ועיין שם בט"ז ובביאורי הגר"א, ועיין שם במגן אברהם שמביא את הגמרא הזאת, ודו"ק.

### (חלק יורה דעה)

סימן כ"ג, ענף ד', בד"ה ואף דנחבאר, דף ע"ט ע"ב, ,,דאכתי מקרי בקרן דלא

נפק מרשות בעלים עדיין", נ"ב, עיין נדרים דף מ"ד ד"ה רישא רבנן היכא דזכה בו בעליו בתורה מהפקר, ודו"ק.

שם, באותו הדף, בענף ה', ד"ה ולענ"ד נראה לתרץ, ,,הא מיד דנגמר דינו לסקילה הוי יאוש בעלים", נ"ב, יש לדחות דהא איתא בבא קמא דף נ', לרבי עקיבא בבור דאית ליה בעלים קאמר רחמנא, ולרבי ישמעאל בעל התקלה, הכי נמי כאן.

### (חלק אבן העזר)

סימן א', ענף ב, דף צ"ד ע"ב, ד"ה ובאמת יש לומר, ,,דלכן ספק עשה אינו דוחה לא תעשה", נ"ב, עיין ביצה דף ח' ע"ב, אלא ספק מאי טעמא דילמא עביד כתישה, ודאי נמי נגזור משום כתישה. ומתרצינן ודאי כי קא עביד כתישה אתי עשה ודחי את לא תעשה.

שם, באותו הדף, בענף ג', ד"ה וכן מוכח, ,,ולפי זה קשה איך שרינן לשחררו ניחוש שמא ימות העבד מקודם שישא אשה", נ"ב, לענ"ד נראה דאפשר לומר דמשחררו בשעה שיש לו אשה, ובזה מותר דהוי בעידנא. ועיין בטורי אבן ראש השנה בדף ל"ב ע"ב, בד"ה מאי טעמא שופר עשה.

שם, בענף ה', בדף צ"ה ע"ב, ד"ה ועוד יש לומר, ,,יש לדון בהא דקיבלה המינקת להניק הולד, ולהשתדל להחזיקו דמצוה קא עבדת", נ"ב, לפי סברתו אפילו אם האב מעלה שכר. ועיין במגן אברהם, אורח חיים, סימן ל"ח, אות ח', ובמחצית השקל שם, אם בשל שכר מקרי עוסק במצוה. ובאפוטרופוס שכוונתו בעיקר להשתכר, איך נקרא עבד ה'. אבל קשה בפרק קמא בבא מציעא (כמה מילים קשה לקרוא) מר סבר מצוה קא עביד שהלוהו, וקיימא לן כוותיה. אם כן קשה, ודו"ק.

נר למאה

הרה"ג ר' דובער אבראמאויץ זצ"ל\*

## בתי אולפנא לתלמוד

מאז לכת ישראל בגולה, ועולמו חשך בעדו, היתה לו התורה לאור החשמל העליוני, אשר האיר את מחשכיו, והגיה אור שבעת הימים, באפל בתי נפשו. התורה שבכתב והתורה שבעל פה, האחויות ודבוקות אשה באחותה כלהב בפתילה, היו לישורון לשני כרזבי רחמים וחמלה, סוככים באברותיהם עליו מחץ ציד אכזרי, ומחמס עיטים טורפי טרף, המו גוים ענקים רעשו ממלכות זדון בימי הבינים, לאכל את ישראל בכל פה, רבבות מחי קבליהם, זורקים מפיותיהם אבני קלע, גפרת וזפת בוערה ערכו למולה, להכחיד קימו, ולהשבית מני ארץ זכרו, אך הוא לא חת מהם ומהמונם, כי תורתו הקדושה היתה לו לסוכך ברזל לחומת נחשת, אשר עצרה בעד כל אבני הבליסטרות, בעד כל כלי יוצר מנגע בנפשו, ואלה שונאיו הענקים, בני הרפאים, היו לחשש וקש, וכמץ נדף נדפו בסערות הזמן, וישראל חי וקים, ויעקב לא מת, ובשרו רטפש מנער. אך נפלא הוא עם ישראל, ונפלא הוא מכל גויי הארץ, בתכונת נפשו, אשר הנה חידות טמורות, ונעלמו, אשר איש לא יגיע אל חקר פתרונותיהם ואל חביון נצורותיהם כי נפלאים כחות נפשו. בעת אשר הוא נרדף על צוארו, וחרב הטבח מונחת על צוארו, אז יהיה לכת אכנים כחו ובשרו נחוש, צוארו יהיה לשיש, והחרב תקהה והיתה לעץ רקבון, ותורתו מתנוססת אז על מצחו, כציץ זה קדש לד'. אבל אך יונח לו מעט, בחדל רודפיו מרדפו, ובהחליקם אליו במבט קל של צחוק מדומה, ובהושיטם לו רגע יד שלום, הנה חיש קל ירפה ישראל, יחלש יהודה, וחיש ישכח את תורתו צנתו וסוחרתו ויניחנה בקרן זוית, למען אשר תכסה באבק עפר, בערמות של חול, עד . . . עד אשר יקומו שונאיו, ויקצו מזעזעיו, ויזכירוהו ראשונות. אז יתנער, יתאושש, יסיר חבלי שנה מעל עיניו ותנומה מעל עפעפיו, ועיניו תשטנה אל קרן הזוית, כדי לחפש את תורתו, דגלו ועמוד אשו, ההולך לפניו לנחותו בדרך, בליל הגלות, שכלו אפל וצלמות.

ישראל המרדף בארצות העולם הישן מצא לו מנוח בארץ אמעריקה, ויבא אל הארץ החדשה, ויתערה בה כאזרח רענן, ויחליץ עצמותיו, אשר גרמו הדק בימי דורות רבים, ויזקף את ראשו, אשר היה כפוף ושחוח ארצה תמיד ויט את צוארו, ויהי לאיש בין אנשים. ומה היה לו לעשות בארץ כזאת, אשר ידיו לא אסורות, ורגליו לא לנחשתים תגשנה? בארץ כזאת, אשר כל איש ילך בשם תורתו, ודתו, ואיש לא יפריעהו מעבודת אלהיו, בארץ הזאת היתה לו שעת הכשר, להראות

\* הרה"ג רב דובער אבראמאויץ היה אחד ממייסדי ישיבתנו — ישיבת ר' יצחק אלחנן. מאמר זה הדפיס בחוברת בית ועד לחכמים (שנה א' חוברת ב' — אדר תרס"ג), בו הוא תובע עלבון התורה ומרעיש על הסכנה האורבת אם לא ייסדו ישיבות באמריקה.

אותות הכרת טובתו לתורתו אניית חסנו, אשר העבירתהו בשלום על פני גלי הזמן הזועפים, ותביאהו בשלום אל חוף בטוח. בארץ הזאת, היתה היכלת בידו, ליסד ישיבות גדולות, בתי אולפנא לתלמוד, אשר מהן תצא תורה, לכל קהל עדת ישראל. הנה פה כסף, פה כל האמצעים, פה כשרונות נעלים, פה חפש המעשה לצדק ומישרים, פה הכל והכל פה, אך מה עשה ישראל, אך בא לארץ הזאת והנה תקפתהו שינה נוראה וישן וירדם. הוא ישן, ועליו עומדות אומנות בנות יפת, מצודדות נפשות ולוקחות לבבות ושרות באזניו, שירי ערש, למען אשר יישן וירדם ביתר עז, ובהתהפכו מצד אל צד, ובהחליצו רגליו בתרדמתו המתוקה, ידחק לאט לאט תורתו אל קרן הזוית, ויאבק עליה אבק. ואין מתעורר ואין מעיר, ואין מקיץ נרדמים עד אשר . . . אויה לנו אם נאמר, עד אשר יבואו מעירנו הנושנים ויעירונו.

מורי ורבותי, אחי ורעי, הרבנים היושבים על כסאות ההוראה בארץ הזאת והיראים אשר כבוד התורה שבכתב והתורה שבעל פה יקר בעיניכם, הקיצו, עורו התעוררו נא, עמדו נא אל רגליכם, חושו עושו, למען כבוד התורה, הטרם תראו כי התורה הולכת ומשתכחת בארץ הזאת. הטרם תתבוננו כי קרן „התלמוד“ נגדעה פה, וכמעט אשר עבר ובטל ממדינה זאת. לומדים בעלי תורה אשר יד ושם להם בתלמוד, עוד יבואו הנה, זעיר שם זעיר שם מארצות העולם הישן, אבל מה נעשה לדור הבא, אם בנינו לא ילמדו תלמוד כלל ולא ידעו אף גם את מציאותו, הלא אם אין גדיים אין תישים. לבנו לבנו על התלמוד אוצרייה, שיבטל בארץ אמעריקה, מעינו מעינו על התורה, המתדלדלת ונחרבת פה. מורי ורבותי, אם כעת נחשה ומצאנו עון, וחטאתנו תכתב לפני כס התולדה בדורות הבאים על רפיון ידינו על התרשלותנו ועצלותנו היום. נוטרי כרם ד' צבאות, הכו הכפתור, וירעשו הספים, העבירו אצבעותיכם על הימין שבלב היהודי הפוצחים זמרה לקול התורה כי ישמע, עמדו במערכה ועדרו בלא לב ולב להרים קרן התורה והתלמוד, בכל עיר ועיר, בכל מושב ומושב, שבני ישראל יושבים שמה בארץ אמעריקה. אל נא התרפות, אל נא ענות רפיון זאת, שכעין מיתה רוחנית בה. החלש יאמר גבור אני, וכל אחד בעירו ישתדל ויפעול על לב מנהלי בתי התלמוד וחדרים הפרטים אשר ילמדו גם בני עניים, גם בני בעלי בית אמידים, תלמוד וגמרא, ובערים גדולות ליסד ישיבות, ללמוד התלמוד, אין דבר העומד בפני הרצון, ואם נתחיל בדבר, אל נכון יהיה ד' בעזרנו, ויסייע לנו. אנא מורי ורבותי, אחי ורעי, החלו בתעמולה הזאת, ואל תמנעו כחותיכם, הרוחנים והגשמים, מעשות כל אשר לאל ידכם „ובית הועד“ יהיה למרכז, אשר בו יוכל כל אחד, לתות דעתו, הצעתו ועצתו מה לעשות בנידון דנן, בחזוק למוד התלמוד, לבני הנעורים. והבוחר בתורה ובישראל עמו, יהיה בעזרנו, וכלנו נזכה לראות בעינינו, בפרח התורה והתלמוד כחבצלת, בארץ הזאת, אשר אמרנו שממה וציה היא לתורתנו, ויקוים בנו דברי התוזה: יששום מדבר וציה ותגל ערב, וגם מאמעריקה תצא תורה, עד אשר נבוא לציון ברנה, אמן.

## הרה"ג ר' יעקב משה הכהן לעסיין זצ"ל

### כבוד הבריות

ודברו השוטרים אל העם לאמר, מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו וכו', אשר נטע כרם ולא חללו וכו', אירש אשה ולא לקחה, ילך וישוב אל ביתו וכו'. מי האיש הירא ורך הלבב, ילך וישוב אל ביתו. ר' יוסי הגלילי אומר, „הירא ורך הלבב” — שהוא מתיירא מפני העבירות שבידו, לפיכך תלתה לו התורה את כל אלו שיחזור בגללן. בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות מפני הירא ורך הלבב, כשהוא חוזר אמרו, שמא בנה בית, שמא נטע כרם, שמא אירש אשה. (סוטה מ"ד. וספרי שופטים).

אתה למד מכאן על החשיבות הגדולה שיחסו חכמינו ז"ל לכבוד הבריות, וסיוע לדבריהם נמצא גם במקומות אחרים, כמו למשל בשעה שעזרא הסופר הוכיח את בני עמו על אמונתם הרופפת ביסודי היהדות, ועל נשאים נשים נכריות, נענה לו אחד מבני הקהל, ככתוב, ויען שכניה בן יחיאל מבני עלם, ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלהינו, ונשב נשים נכריות מעמי הארץ (עזרא י'). זה האיש שכניה יהודי קנאי ונאמן לדתו היה, ומדוע איפוא הכניס את עצמו לתוך הכלל, והשתמש בלשון של „אנחנו מעלנו”. אלא שמרוב חסידותו אמר מה שאמר, כדי שלא יתבוז גם אלה מבני עמו המתבוללים להכעיס, ולפיכך כלל את שמו עמהם, אם כי הוא עצמו ודאי לא חטא בנשואי תערובת. מדברי ווידויו של שכניה ניכר, שהתמרמר מאד בלבו על המועלים באלהיהם, והצדיק את תוכחתו של עזרא כלפיהם, אבל כבוד הבריות עדיף מכל, ואין רשות למי שהוא להעליבם בפומבי. אמנם כלל ידוע הוא, שאין אדם משים עצמו רשע, אבל גם כלל חשוב זה נדחה מפני כבוד הבריות, ובגין כך השתמש במלה הסתמית „אנחנו”, ולא פרט שמות המועלים. מה מאלף ועמוק — התוכן הוא רעיון זה!

דוגמא אחרת להחשבת כבוד הבריות אנו מוצאים בסיפור חז"ל זה: רבי היה יושב ודורש והריח שום ונצטער, ואמר מי שאכל שום יצא, ויצא ר' חייא, ויצאו עמו בניו ותלמידיו, ואמר לו בנו של רבי לרבי חייא אחה הוא שציערת לאבא. אמר לו, לא חהא כזאת בישראל, אלא כי היכי דלא ליכסיף מאן דאכל שום דליפוק אגבן” (סנהדרין יא.).

כנראה מפרטי הסיפור, הרגיש רבי סכנה לו מריח השום, שאלמלא כך, ודאי היה נזהר בכבוד הבריות, ולא היה גוזר על חבריו וגדולי תלמידיו לצאת מן הבית.

ובכל זאת רבי חייא, אם שהרגיש בלבו שאוכל השום התנהג שלא כשורה, וראוי הי' לגזיפה, החשיב את כבודו במידה כזו, שיצא הוא ראשון, כדי שלא לבייש ברבים את האשם האמיתי, אם כי בצאתו בראשונה הוטל עליו החשד חנם שהוא הוא אוכל השום, ולא אחר, וכפי שאנו רואים, שבנו של רבי התרעם עליו על שציער את אביו, ורבי חייא הוכרח להצטדק לפניו, וגדלותם הרוחנית של רבותינו ז"ל מודגשת כאן. אלא שבכל זאת, הדוגמאות שהזכרנו לעיל, והמטעימות את חשיבות כבוד הבריות, מקריות הן ביסודן, מה שמפליא אותנו ביותר הוא הדבר שתורתנו הקדושה עשתה ענין זה קבע, ע"י הלכה מפורשת לדורי דורות, לשחרר מחובת הגיוס כל בונה בית, נוטע כרם או מארש אשה, שבלי צו התורה ודאי לא היו פטורים מחובה זו. ולא עוד, אלא שחששו במרום שמא יהא אדם, „ירא מעבירות שבידו" ויתבייש לעזוב את מערכות המלחמה, כשהכל מראים עליו באצבע: זהו אדם חוטא ופושע, ולפיכך סודרו הדברים באופן כזה, שהבריות ילמדו זכות על הירא ורך הלבב, שאולי בנה בית וכו', ולכאורה, לפי מושגינו האנושיים הרגילים, יש כאן מקום לשאלה: מדוע חסה התורה כל כך על כבודו של בעל העבירות, אדרבה, יתבזה ברבים הואיל ולא עשה תשובה על חטאיו. אולם, תורתנו הקדושה היא תורת חסד ורחמים, „ועולם חסד יבנה". מושגי התורה הנצחית הם למעלה מכח תפיסתנו, ובורא העולם הוא טוב ומטיב לרעים ולטובים.

וכדאי להביא כאן מאמר חז"ל נפלא המבהיר את עניננו: „ושפטו את העם משפט צדק" — שיהיו מטיין את העם לכף צדק. א"ר יהודה ב"ר שלום, שיהיו מטיין ומלמדין עליהם זכות לפני הקב"ה. ממי אתה למד, מגדעון בן יואש, שבימיו היו ישראל בצרה, והיה הקב"ה מבקש אדם שילמד עליהם זכות, ולא היה מוצא, שהיה הדור דל במצוות ובמעשים טובים. כיון שנמצא זכות בגדעון שלמד עליהם זכות, מיד נגלה עליו המלאך, שנאמר, ויבוא אליו מלאך ה' ויאמר לו, לך בכחך זה, בכוח זכות שלמדת על בני. הווי, ושפטו את העם משפט צדק", שיהיו מלמדין זכות על הדור (תנחומא שופטים). ומשמע מכאן, שבין כל בני הדור ההוא נמצא רק אחד, והוא גדעון, שהיה הגון וראוי לפני המקום, ובזכותו זה שלמד זכות, ניצל גם כלל ישראל, הואיל ש„עולם חסד יבנה". ובגין כך, גם התורה חסה על אותו האיש שאיננו עושה תשובה להנזר מעבירה, ונזהרת מאוד שלא לבזותו ולביישו, אם כי הוא לכשעצמו איננו מקפיד על זה על פי רוב, אבל חסד ה' הוא מרובה כל כך, עד כדי התחשבות מליאה עם אישיותו, כאילו היה באמת צדיק תמים, ונוצרים בשבילו תנאים נוחים כאלה, שבני מינו לא ירגישו בנוולתו ולא יעטו עליו חרפה.

אגב, לפי ההשקפה התורנית, קל להבין את חומר הבזיון הנגרם מחמת עבירה, כי הלא כל אחד יכול לשוות בדמיונו מצב מעציב זה: רוכש לו אדם בית לעצמו ומצפה לישוב בתוכו ביחד עם משפחתו, או נוטע כרם אחרי רוב עמל, והוא חולם על

אסיפת פירותיו הבשלים, או מארש אשה ומקווה לחיים בתענוגות עמה, ואפשר מאוד שכל אלה הדברים יארעו אצל אותו האדם בבת אחת, והנה פתאום הוא נקרא לצבא בשעת מלחמה, מבלי שידע אם יזכה לחזור בחיים. האם יש במציאות חזיון עגום מזה. ואף על פי כן, אין התורה מתחשבת כל עיקר עם הרגשותיו העצמיות של בר נש זה, ואיננה דואגת כל כך לשחרורו מעבודת הצבא, אלא מקפידה ביחוד על הרחקת הבזיון לעובר העבירה. שומה עלינו איפוא להסיק, שחומר בבזיון זה יותר מאשר בהעדר חינוך הבית וכו'. ובמרום, שמים לב ביחוד לכגון דא. העיון הדק בענין זה ממלא את לבנו מחשבות נוגות, כמה רחוקים אנו בני הדור הנוכחי השטופים בחמריו גסה ורדיפה אחרי הכבוד המדומה, מהרגשת מהות העבירה וענשה ומהבנה אמיתית של מעלת המצוות וגודל שכרן.

מושג נכון ובהיר על מהות החטא נוכל לקבל, אם נבין בהלכה את חומר הבזיון הבא בגללו. תוצאות החטא באמת ידועות לנו מענין חטאו של אדם הראשון, שלא הובן כראוי גם על ידי מלאכי השרת, ובגין כך שאלו את הקב"ה, מפני מה קנסת מיתה לאדם הראשון. דבר זה מוכיח, שזה לא היה חטא רגיל וסתמי, אלא מעין היסח הדעת של החכמה, אך מפני גדולתו הרוחנית של אדה"ר, נחשב לו לחטא גמור, ועל ידו נקנסה מיתה לכל באי עולם. ואילו בשבילנו, בני האדם הפשוטים, נוכל לקבל איזו מושג על מהות החטא, בזה שקבעה התורה עונש מתאים גם לאותו האדם הנטפל לעובר עבירה, אם כי הוא עצמו איננו החייב העיקרי. ועיין בחז"ל: על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים — אם מתקיימת העדות בשנים, למה פרט הכתוב שלשה. ר"ע אומר, לא בא השלישי להקל אלא להחמיר עליו, ולעשות דינו כיוצא באלו, ואם ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה, על אחת כמה וכמה שישלם שכר לנטפל לעושי מצווה כעושי מצווה (מכות ה:). הדברים כאן ברורים ונאים לאומרם. השפעת העבירה על האדם עצומה היא מאוד, הן כשהוא עובר העבירה ממש, והן כשהוא רק נטפל אליה. ומכאן אזהרה חמורה לכל בן דעת להתרחק ממנה בתכלית.

שומה על כל אדם כמו כן להשכיל ולדעת, שכל התופעות המצויות והבלתי מצויות בדרך חייו, כל הצלחותיו וכשלונותיו, נצחונותיו ואכזבותיו, כולם הם תוצאות מעשיו הטובים או המגונים. שכר ועונש הם לו מן השמים, וכהערת חז"ל הקולעת, אין הערוד ממית, אלא החטא ממית (ברכות ל"ג). ודוגמא אחרת לזה, שאפילו בשעת מלחמת הרשות, היה הכהן אומר לעמו, „שמע ישראל", אפילו אם אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד, כדאי אתם שיושיע אתכם (רש"י). המצוות גורמו איפוא ישועה, והעבירות — סכנה. ודבר זה נקבע להלכה בתורתנו הקדושה. אבל יש שבראותנו לפעמים צדיק אובד בעניו, או איש נספה בלי קצו, והוא ישר ותמים דרך, אנו מתחילים להרהר אחרי מידותיו של רבון העולמים. אולם יפה אמר



בן סירא, במופלא ממך אל תדרוש, ובמכוסה ממך אל תחקור. כי ודאי יש דברים בגו, ואין מיתה בלא חטא.

וסעד להנחה זו אנו מוצאים בדברי הרמב"ן ז"ל, ביחס להלכה של ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, מעירים חז"ל, כאשר זמם, ולא כאשר עשה, ומכאן אמרו, הרגו אין נהרגים. והנה דין העדים הזוממים הוא כידוע כך, שני עדים מעידים על איזה איש שהוא רצח את חברו בזדון, ולאחר זה באים אנשים אחרים, ומעידים על הראשונים, „עמנו הייתם“, ושקר דיברתם. העדים הזוממים חייבי מיתה הם לפי דין התורה, אם כי מיתת הרוצח המדומה עדין לא יצאה מן הכוח אל הפועל. אבל אם כבר מת האיש ההוא על ידי עדותם, אין להם דמים, והם ניצולים ממיתת בית דין. והרמב"ן מבאר את הענין באופן זה: והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש, ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם ציווה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה, אילו היה רשע בן מוות, לא הצילו ה' מיד בית דין. כאשר אמר, כי לא אצדיק רשע. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת. ואילו היה צדיק, לא יעזבנו ד' בידם. כמו שאמר הכתוב, ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו. ועוד: שלא יתן ה' להשופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא, ובקרוב אלהים ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם על דבר המשפט. וזהו טעם, ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה', כי לפני ה' הם עומדים בבואם לפני הכהנים והשופטים, והוא ינחם בדרך אמת, עכ"ל. אתה למד מכאן על השגחת ה' התמידית על כל מעשי בני אדם, אם כי לא נרגיש תמיד בהתאם למושגינו האנושיים, כי הלא אחרת יקשה לנו להבין את ענין העדים הזוממים, אם עדותם עדיין נשארת בגדר מחשבה רעה, הם נהרגים, כשנמצאו אחרים המזימים אותה, ואילו כשעדותם אחראית למיתת האיש החף מפשע, אין דינם נגמר להריגה, והיכן הוא הצדק שבדבר. רק לפי הסברת הרמב"ן, ז"ל, כל הענין מתיישב על הדעת.

תמצית הדברים: לעולם יהא כבוד חברך חביב עליך כשלך הוא כלל גדול בספרות המוסר שלנו. על הרבה דברים מוחלים לנו ממרום, אבל לא על כבוד הבריות, ולפיכך ישתדל תמיד האדם השלם, שרוח הבריות תהא נוחה הימנו, כדי שגם רוח המקום תהא נוחה הימנו. ועליו גם להתאמץ ולשמור באמונה את פיקודי ה' ומצוותיו, ולהזהר מן העבירה, ולהתרחק מעושיה, כי בעשותו כך יהא ראוי להיקרא זכאי, ומגלגלין זכות על ידיו לפני קונו, וסופו זוכה ומקבל פני השכינה.

הרה"ג ר' אברהם אליעזר אלפערשטיין זצ"ל

## ביכורים משיבולת שועל ושיפון

(ביכורים פ"א ה"ג)

בבכורי עגבים [ביאור על ירושלמי ביכורים] הבאתי דברי הספרי שהביא התלמודא הכא ביכורים פ"א ה"ג בשינוי הנוסחאות ולנוסחת התלמודא דהכא שלא הזכירו הילפותא של בכורי יחיד מבכורי ציבור לומר לך „חטים ושעורים אין שאר מינים לא" כנוסחת הספרי שלפנינו משמע שלא נחתו לזה וא"כ יש להבין במה מסתבר לרבות חטין ושעורין יותר משאר מינין. ועוד יש להבין מנלן דהאי מראשית מיעוטא הוא כלל דילמא אתי האי מראשית לאורויי לן דקורא להם שם במחובר בעודם פגים או בוסר כמו שפרש"י (פ' תבוא) וכ"ת האי מן ועתה הנה הבאתי את ראשית האדמה דרשינן לה כדלקמן (ריש פ"ג) א"כ אמאי דרש רש"י למילף מן מראשית נגד הירושלמי. ועוד קשה כיון דילפינן גז"ש למעט שאר מינים א"כ האי מיעוטא דמראשית ולא כל ראשית למה לי.

לכן נראה לפרש דברי התלמודא דהכא על פי מה דאמרינן בפסחים (דף ל"ו). ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובת מצה בבכורים ת"ל בכל מושבותיכם תאכלו מצות מצה הנאכלת בכל מושבותיכם יצאו בכורים שאין נאכלין בכל מושבותיכם אלא בירושלים דברי ריה"ג ר"ע אומר מצה ומרור מה מרור שאינו בכורים אף מצה שאינה בכורים אי מה מרור שאין במינו בכורים אף מצה שאין במינה בכורים אוציא חטים ושעורין שיש במינן בכורים וכ' התוס' שם ד"ה אוציא וז"ל וא"ל א"כ נוציא כל חמשת המינין שיש במינן בכורים דאנן לחם בעינן דממעטינן לעיל אורז ודוחן עכ"ל. ומהרש"א הביא גירסא אחרת בדברי התוס' וגריס ואנו בוי"ו כלומר איך ס"ד להוציא חטין ושעורין שיש במינן בכורים א"כ עקרת מצות מצה לגמרי ונשאר בקושיא וקמו עליו רבים כתרנגולים דבי בוקי' איך יתכן דהמקשן לא עלה על דעתו שעוקר בפירכתו מצות מצה לגמרי לכן דחו גירסת מהרש"א בשתי ידיים ונתנו פנים מסבירות לגירסת התוס' שלפנינו.

ולפענ"ד נראה לקיים גירסת הר"ש ובחנם טענו לדחות דבריו ואדרבה מדדייק המקשן למיפוך אוציא חטין ושעורין שיש במינן בכורים ולא קאמר שישנם בכלל חובת בכורים דהיינו כוסמין ושיבולת שועל ושיפון דליכא עלייהו חובת בכורים כלל נמי פריך להוציא אותן לפי שכוסמין מין חטין וש"ש ושיפון מין שעורין ויש במינן בכורים מיקרי ושפיר הוקשו התוס' במה יקיים מצות אכילת מצה ומאי אהני

לן האי תירוצא לפי גירסת התוס' דאנו לחם בעינן דא"כ גם מחטין ושעורין ליכא למיפרך כיון דהקישא דמצה ומרור לא ממעט כוסמין וש"ש ושיפון דמיני חטין ושעורין נינהו אלמא דמינן לא נתמעטו כי אם הבכורים עצמן ומאי נ"מ בין חטים ושעורים שאינן בכורים לכוסמין וש"ש ושיפון דמיני חטין ושעורין גם המה נינהו וכיון דתרווייהו מין אחד הוא מאי חזית להוצאי חטיין ושעורין ולא כוסמין וש"ש ושיפון ממ"נ אי הקישא אתי למעט גם מינן למעט גם כוסמין ואינך שיש במינן בכורים ואי הקישא לא אתי למעט מינן מטעמא שנעקר מצות אכילת מצה א"כ חזינן דהקישא לאו למעט מינן אתי אלא הבכורים עצמן נתמעטו.

מיהו אפילו לפי גירסת הר"ש איכא לתרץ קושית התוס' דלא קשה מידי דאיכא למימר דהמקשן הכי פריך אי מה מרור שאין בו ולא במינו הדומה לו בשמו בכורים אף מצה שאין לו בו ולא במינו הדומה לו בשמו בכורים אוציא חטין ושעורין שאינן בכורים דדומין לבכורי חטין ושעורין בשם אחד ובמין אחד דתרווייהו מין חטין ונקראין חטים ותו לא קשה א"כ נוציא כוסמין וש"ש ושיפון דהא אע"ג דדומין לבכורי חטין ושעורין במין דתרווייהו מין חטין ושעורין נינהו אבל אינן דומין זה לזה בשם דזה נקרא חטין ושעורין זה נקרא כוסמין וש"ש ושיפון וכיון דאין בשמן בכורים לא ממעטינן מהקישא דמצה ומרור ועוד הא בריש כלאים מבואר דלענין כלאים לא הוי כוסמין מין חטין ושיפון לא הוי מין שעורין דדוקא לענין תרומה לתרום מזה על זה וכן לענין חלה דעריסותיהן דומות זו לזו אמרינן במנחות (דף ע'.). דמין חטין ושעורין נינהו וכן לברך שלש ברכות לדעת ר"ג בברכות (דף ל"ז:). מטעמא דנקרא לחם אבל לענין כלאים לאו מין חטין ושעורין נינהו ושפיר פריך אוציא חטין ושעורין שיש במינן בכורים שדומין להם בשם ובמין לתרומה ולחלה ולכלאים אבל כוסמין ושיפון שאינן דומין לבכורי חטיין ושעורין לא בשם ולא במין לענין כלאים לא מיקרי שיש במינן בכורים ולא ממעטינן מהקישא דמצה ומרור.

אבל קשה הא מוכח להדיא דכוסמין ושיפון וש"ש חייבין בבכורים כמו חטין ושעורין דאמרינן בריש כיצד מברכין (דף ל"ה.) מנה"מ דת"ר קדש הלולים לד' מלמד שטעונין ברכה לפנייהם ולאחרייהם ופריך למאן דלא יליף גז"ש ותני בכל מקום כרם רבעי הא בעינן האי הלולים למדרש מיניה חד דאחלי' והדר אכלי' וחד דבר הטעון שירה טעון חלול ואפילו מאן דיליף הגז"ש תינח לאחריו לפניו מנין ואפילו אם נילף לפניו בק"ו מלאחריו תינח כרם שחייב בעוללות שאר מינין מנין וכ"ת מקמה שכן חייבת בחלה ובמה הצד נמי לא שכן יש בהו צד מזבח ומז' מינין נמי לא שכן חייבין בבכורים הרי להדיא דכוסמין ושיפון וש"ש חייבין בבכורים דאל"כ איכא למימר כוסמין ושיפון וש"ש יוכיחו וצריך לברך עליהם ג' ברכות אם עשאן כמין פת לכו"ע וכ"ת כיון דמינן חייבין בבכורים חשובין גם המה לברך עליהן והש"ס ה"ק מה לז' מינין שכן חייבין בבכורים לפיכך גם מינן שפטורין

מבכורים נמי חשובין לברך א"כ הא תינח שיבולת שועל שהוא מין שעורים לענין כלאים שפיר מברך עליו אבל כוסמין ושיפון שאינן מין חטין ושעורין לענין כלאים מאי איכא למימר וכיון דמוכח מהכא דכוסמין ושיפון חייבין בבכורים א"כ הדרא קושית התוס' לדוכתא אמאי קאמר אוציא חטין ושעורין לחוד נוציא כל חמשת מינים שהמה בכלל חובת בכורים כמו חטין ושעורין.

ונראה ליישב דבלא"ה קשה על הש"ס דפריך להלן ועוד התינח לאחריו לפניו מנין הלא פירכא הראשונה נצבה כמו נד ואיך שייך לומר התינח לאחריו כשאינו יודע עדיין במה תינח, וכאשר באמת עמדה פירכא זו ולא איפרקה לכן נראה דסוגיא זו וסוגיא דפסחים דלעיל עולים בקנה אחד ותרווייהו ס"ל דכוסמין ושיפון וש"ש פטורין מבכורים לפי שבהן לא נשתבחה א"י ופירושא דשמעתין הכי הוא דמעיקרא ס"ד דכוסמין וש"ש ושיפון דמין חטין ושעורין נינהו לענין תרומה וחלה חשובין הן לברך עליהן הילכך פריך מה לז' מינין שכן חייבין בבכורים והילכך גם מינין חייבין לברך שאר מינים מנין ואח"כ קאמר התינח לאחריו כלומר אפילו את"ל דכוסמין ושיפון יוכיחו דלאו מין חטים ושעורים נינהו וליכא חיוב בכורים לא בהם ולא במינן ואפ"ה מברך וילפינן שאר מינין מהם התינח לאחריו לפניו מנין נמצינו למדין דמהנך שני סוגיות לא מוכח מידי דכוסמין וש"ש ושיפון חייבין בבכורים. ואדרבה לפי מה שבארתי מוכח משם דפטורין מבכורים.

וא"כ יבואר סוגיא דשמעתין על נכון וה"פ אלו כתיב ולקחת מראשית פרי האדמה הייתי אומר כל הדברים יהיו חייבים בבכורים ת"ל מראשית ולא כל ראשית אם מראשית ולא כל ראשית אין לך אלא חטים ושעורים בלבד פי' דהמקשן ידע מהאי גז"ש דארץ ארץ למילף דבכורים אינו נוהג אלא בז' מינים לכן פריך האי מראשית ולא כל ראשית למעט שאר מינין למה לי הא מגז"ש ידעינן לה אלא ודאי דהאי מיעוטא על איזה דברים מז' מינין הוא דאתי למימר דאין כל ז' מינין חייבין בבכורים וכיון דלא איתברר לן איזה דבר נתמעט מהנך ז' מינין סד"א דחטין ושעורין לא נתמעטו הואיל דמצינו במקום אחר דגלי קרא דבני בכורים נינהו, דאל"כ האי מושבותיכם או האי הקישא דמצה ומרור דגלי רחמנא שאין אדם יוצא ידי חובתו בבכורים למה לי, הא גבי מצה לחם בעינן ושאר מינין זולת חטין ושעורין לא מיקרו לחם. אלא ודאי דהאי מיעוטא מראשית ולא כל ראשית לאו על חטין ושעורין קאי אלא על כוסמין ושיפון וש"ש שלא נשתבחה בהן א"י ועל גפן תאנה ורימון זית ותמר דלא מצינו מבורר באיזה מקום בקרא לחיוב ומשני ת"ל פרי האדמה ריבה פי' ומרבינן מן פרי האדמה כל ז' מינין שנשתבחה בהן א"י ופריך וריבה את הכל פי' אע"ג דקי"ל כל מקום דאיכא מיעוט וריבה אהני המיעוט למעט איזה דבר כמו שכ' התוס' בפסחים (דף ל"ו:) מ"מ די למעט שאר מינין שאינם ממין ז' לכל דבר אבל כוסמין ושיפון דאיקרו לחם כמו חטין ושעורין והוי ממין אחד

לענין תרומה וחלה ומכ"ש ש"ש דהוי מין שעורים לענין כלאים נימא דאהני האי ריבוי לרבות אותם ומשני נאמר כאן ארצך ונאמר להלן ארץ מה להלן בז' מינין אף כאן בז' מינין פי' מדאיצטריך גז"ש למעט שאר מינין ופרי האדמה לרבות ז' מינין א"כ האי מיעוטא דמראשית ולא כל ראשית למאי אתי על כרחך למעט כוסמין וש"ש ושיפון קאתי וכמו שהוכחתי לעיל מהך סוגיא דברכות ופסחים דכוסמין וש"ש ושיפון לאו בכלל חובת בכורים נינהו.

הרה"ג ר' שלמה נתן קאטלער זצ"ל

## ביסוד הדין דביטול ברוב

הב"י בטור יו"ד סי' ר"א מביא בשם הר"ש והרא"ש והמרדכי דהא דהעיד וכו' על זוחלין שרבו על הנוטפין דכשר לטבול הוא אף שאין בזוחלין השיעור א"כ הנוטפין משלימין ג"כ כשר עי"ש, ולכאורה קשה טובא דמ"ש מהדין דפחות מג' לוגין שאובין אף דאין פוסלין מכ"מ אין מעלין כדאיתא במקואות פ"ז מ"ב, ובטור יו"ד שם דפחות מג' לוגין שאובין אם נפלו למקוה המקוה כמו שהיה וכשישלים ממי גשמים כשר א"כ מ"ש בזוחלין שרבו על הנוטפין דהנוטפין משלימין להשיעור הא כמו דהשאובין אינם משלימין מפני שאין שאובין כשר למקוה כמ"כ הנוטפין אינו כשר בזוחלין אף שאינם שאובין מכ"מ צריך להיות באשבורן וא"כ אף שאין פוסלין כיון שהזוחלין מרובין מכ"מ אמאי משלימין.

ונ"ל דלכאורה קשה אמאי באמת השאובין אינם משלימין הא בטלו ברובא והרוב הוא כשר, אבל לכאורה יש להביא ראיה לזה להחקירה הידועה אם נתערבה מצה שאינה שמורה ברוב מצה שמורה אם נתבטלה האינה שמורה שיכול לקיים המצוה בכולם. ומזה ראיה דמה שאין השאובים משלימים אף שאינו פוסל מכ"מ אינו מצטרף שיכול לטבול שם, דאין הרוב פועל על המיעוט להיות ג"כ כשר. אבל אם נסביר כן, נשאר הקושיא, מדוע פועלים הזוחלין על הנוטפין שהנוטפין ג"כ יהי' כשרין ויצטרפו להשיעור.

אך לאחה"ע ראיתי שא"א לפרש כן הא דאין השאובין מעלין משום דהרוב אינו פועל על המיעוט, דעיקר החקירה דלעיל הוא רק היכא דבעינן כוונה בשמורה, דבעינן שימור, ולכן נסתפקו שמא אינו פועל הרוב ע"ז כיון דנחסר במיעוט הכוונה. (ועי' במשיב דבר להגאון הנצי"ב ז"ל ח"א סי' ל"ד) אבל במקוה דמי גשמים א"צ שום כונה, נראה דבודאי פועל הרוב על המיעוט להיות כשר. א"כ צריך טעמא אמאי אינו משלים.

ע"כ נראה לענ"ד טעם אחר בזה, דהנה הא דהשאובין אינם מצטרפין הוא כן כיון דהמקוה היא חסרה, וכעת אינה כשרה, רק שיכולה להיות כשרה אם ניתוסף עלי' עוד מי גשמים, ע"כ הפחות מג' לוגין שנפל ג"כ רק כמותה שכשרה רק כשישלים, ולא עתה, כיון דהרוב ג"כ אין עלי' שם כשרה. והנה לפי"ז נ"מ בין מקוה למעיין, דבמקוה השיעור דמ' סאה אף שנלמד מהקרא דכל בשרו, מים שכל גופו עולה, זה רק לסימן דבעינן מ' סאה, אבל הטעם אינו תלוי בזה, דאפילו אדם

קטן שנתכסה גופו בפחות צריך לטבול במ' סאה מה"ת (ועי' היטב בזה בטור בב"י), א"כ אין השיעור תלוי בזה שיהי' כל גופו עולה, דאף שהגוף עולה בפחות ג"כ צריך מ' סאה, רק לטבילת כלים סגי מה"ת ברביעית, ע"כ אין שם הכשר על פחות מארבעים, ע"כ המיעוט השאובים אף שבטל שאינו פוסל, דכמו שהרוב אינו פסול, מכ"מ אינו נעשה המיעוט כמזר שיכול לטבול בזה כיון דגם בהרוב אין יכולים לטבול עתה רק כשישלים להשיעור ממי גשמים, א"כ גם אף שעתה ע"י המיעוט ישנו להשיעור, מכ"מ אין יכולים לטבול כעת רק כשניתוסף עוד מי גשמים. אבל במעיין, להמעיין היטב להדיעות שסוברים דלטבילת אדם בעינן גם במעיין מ' סאה, אך עי' בפרישה ובב"ח סי' ק"כ דהעיקר הוא משום דבעינן מים שכל גופו עולה בהם ע"כ כין שלאדם גדול בעינן מ' סאה עשו חכמים לא פלוג דאף לאדם קטן כן, א"כ יש שם הכשר מעיקר הדין על המעיין אף שנחסר מהשיעור, דלאדם קטן הי' כשר מעיקר הדין, אלא שהחסרון הוא מצד שאין גופו עולה בהן, ע"כ כיון ששם הכשר יש ע"ז מעיקר הדין, אלא דהחסרון מצד אחר, ע"כ גם על המיעוט הנוטפין יש שם הכשר כמו על הרוב, ורק החסרון מצד שאין כל גופו עולה ועתה הגוף עולה, ע"כ משלים הנוטפין להשיעור, כן נראה לענ"ד.

ובזה אני מסביר גם הדין בשו"ע או"ח סי' תכ"ו דלדעה הראשונה מצטרף הענפים המיעוט אף שהם פסולים אם נתערבו להיות צלחה מרובה מחמתה. ואף להדיעה השניה שאינו מצטרף, הוא רק מפני שאין שם בטול גמור, ועי' במג"א שם סק"ד, וג"כ זה הטעם דעל הסכך הכשר יש שם כשר, דאם ימעט הרוחב של הסוכה או האורך, ויהי' צלחה מרובה מחמתה יהי' כשר, ע"כ יש עליו שם כשר, וע"כ המיעוט בטל להיות עליו שם כשר והחסרון איננו, כיון שעתה צלחה מרובה מחמתה, ולכן השאובין אינם מעלין מפני שהרוב ג"כ איננו כשר עדיין.

ובזה יש להעיר על החת"ס או"ח סי' קע"ח בהשאלה שם בס"ת שנמצא פסול באות אחת והסופר תיקן האות ע"י חק תוכות ונשאר בפיסולו, ואח"כ נשתכחה האות, והעלה דמה"ת בטל האות ברובא הכשרים ועי"ש. ולפי הנ"ל יש לדון טובא ע"ז, כיון דס"ת דחסר אות אחת איננה כשרה כעת, רק יכול להיות כשר אם ישלימו אותה, אבל עתה איננו כשרה, א"כ ל"ש בי' ביטול כיון דהשאר ג"כ איננו כשר, וכמו דמים השאובים אינו מצטרף, וצ"ע טובא בזה.

ובזה יש להעיר במה שראיתי כעת בהפרדס דאם לוקח רוב כזית מחמשת המינין ומשלים לכזית ממין אחר שבטל, ולפי דברינו ל"ש לומר כן, כיון דגם הרוב עדיין איננו כשר, ודמיא לשאובין בפחות מג' לוגין דאינו מצטרף, וזה ענין חדש ולא ראיתי מי שהעיר בזה.

והנה יד"נ הרה"ג ר' אלכסנדר לעססער נ"י מפה דעטרויט העירני ע"ז, דהא

דשאובין אינם מעלין הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא מצטרף, ואמר שמצא זאת בהר"ש, ונסתר כל בניני. ולכאורה יש לה"ר לזה מהדין בשו"ע דספק מים שאובין טהור (מהמשנה דמקואות) היינו במקוה חסידה, ואח"כ רואין שיש שיעור, וספק אם ע"י שאובין או מי גשמים, כשרה משום שהוא ספק דרבנן, ומשמע מזה דהא דאין שאובין מעלין הוא רק מדרבנן.

אמנם במהרי"ט יו"ד סי' י"ט חולק ע"ז על הא דמשמע מהרמ"א דכתב דאם הי' רובא בהכשר אזליגן לקולא ומשמע שיכול לטבול בה כמו שהוא לפנינו בלי השלמה ממים כשרים נגד מה שהי' חסר, וחולק ע"ז המהרי"ט וסובר דצריך להשלים נגד מה שהי' חסר, ועי' בס' מקוה ישראל ענף שלישי ד"ט ע"ב וז"ל שם שמצא כתוב בשם תוס' רי"ד דכי אמרינן דמיעוט שאוב דרבנן דוקא בשיקוי מים כשרים להכשיר אבל לצרף את השאובים להשלים למ' סאה הוא מדאורייתא אינו משלים, ע"כ יש מקום לכל דברי הנ"ל, והוא ענין נכון.



## הרה"ג ר' יהודה דוד בערענשטיין זצ"ל

### בענין ייבום בחייבי עשה

הרמב"ם כתב פ"ו מיבום וחליצה ה"י, וז"ל, היתה היבמה אסורה על היבם איסור לאו או איסור עשה, או שהיתה שניה, ה"ז חולצת ולא מתייבמת כו'. ומן הדין היה שיתייבמו כו', יבא עשה וידחה ל"ת, אבל חכמים גזרו שלא יתייבמו חייבי לאוין ולא שניות כו', לפיכך אם עבר ובעל יבמתו האסורה לו משום לאו או עשה כו' ה"ז קנה קנין גמור, ומוציאה בגט, וכל צרותיה מותרות לזר שהרי נפטרו. ובהלכה י"א שם כ', ויבמה שהיא אלמנה מהנישואין ובא עליה כה"ג, לא נפטרה צרתה, שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, והואיל ולא קנה מה"ת קנין גמור, לא הותרה צרתה לזר עד שתחלוץ. וכן פסק הטור אה"ע (סי' קע"ד), דאם עבר ובא על חייבי לאוין או חייבי עשה קנאה ונפטרה צרתה ומוציא את אשתו בגט יעו"ש. והנה בים של שלמה יבמות פ"ב דין ג' הרעיש העולם על הרמב"ם ז"ל וכתב, דאין ביאת חייבי עשה פוטרת צרתה, דאין עשה דוחה עשה. וכתב ששגגה יצאה מלפני השליט. ותימה גדולה, שלדבריו שכחו הר"מ והטור הלכה מפורשת. ומלבד שלא מצא ישוב על הרמז"ל, הבין בדבריו מש"כ שם הר"מ, ומן הדין היה שיתייבמו, שהיבום מצ"ע, וכ"מ שאתה מוצא עשה ול"ת יבא עשה וידחה ל"ת, אבל חכמים גזרו שלא יתייבמו חיי"ל או שניות כו', ומדלא הזכיר חייבי עשה, משמע דחייבי עשה אינם ראויים ליבום כלל. ופליאה גדולה, הא הרמז"ל שם כתב מיד, וז"ל, לפיכך אם עבר ובעל יבמתו האסורה לו משום לאו, או עשה" קנה קנין גמור וכו', והיאך סתר דברי עצמו בהלכה אחת לפי הבנתו של היש"ש.

אבל האמת יורה דרכו, דהנה ידוע שיש עשה שהוא רק לאו הבא מכלל עשה, ואף שאין עשה דוחה עשה, אבל לאו הבא מכלל עשה דינו כלאו להיות נדחה מפני עשה, ועי' תשו' הרשב"א (קכ"ו), ובשטמ"ק לכתובות (דף מ) כ' ג"כ בשם הרשב"א דלאו הבא מכלל עשה אינו כעשה גמור, ונדחה מפני עשה, יעו"ש. ומובן מסברא, דאע"פ שלאו הבא מכלל עשה דינו כעשה, אבל אינו מפורש רק מן הדין. לכן עשה מפורשת כמו יבמה יבא עליה דוחה לעשה שבא מכח לאו הבמ"ע. וכ"כ הפנ"י לכתובות (דף מ') מדעת עצמו. וכתב שם, דאם העשה הבא מכלל עשה בא עם הל"ת ביחד, דינה כמו שארי עשה ול"ת, שאינן נדחין מפני עשה. ולפי"ז נכון מאוד לשון הרמב"ם הנ"ל, דמתחלה מיירי בחייבי עשה שהן באין מכח לאו הבא מכלל עשה, כמו מצרי ואדומי דור ראשון ושני, שבא מכלל דור שלישי יבוא וכו', וכן בבעולה לכה"ג דילפינן מקרא דבתולה ולא בעולה, שפיר פסק הרמב"ם דמה"ת כולן בנות יבום הן, דנדחין מפני העשה המפורש דיבמה יבא עליה, ורק מדרבנן גזרו

ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ולהכי אם עבר זבא עליה, קנה קנין גמור, ונפטרה צרתה והיא יוצאת בגט. אבל באלמנה מן הנישואין, דבאה העשה עם הל"ת ביחד, שפיר לא יוכל העשה דיבמה יבא עליה לדחות אותה, דהוה כמו שארי ל"ת ועשה שאינן נדחין מפני עשה, לכן פסק הרמז"ל דאינו קונה קנין גמור ולא נפטרה צרתה עד שתחלוץ, וכמובן.

ועי' בשו"ע אבהע"ז (קע"ד ס"א) וז"ל, יבמה שהיא אסורה ליבם בלאו או בעשה או באיסור שניות דרבנן חולצת ולא מתייבמת. והגר"א ז"ל בביאורו שם רשם על תיבות,,או בעשה", וז"ל, מטעמא דאמר שם בחי"ל משום ביאה שני', ע"כ. ומבואר ג"כ דעתו ז"ל, דגם חייבי עשה נדחה מפני עשה דיבום מה"ת, ורק מדרבנן גזרו, כמו שגזרו בחי"ל משום ביאה שני', והיינו כנ"ל.

ואחרי שכתבתי זאת מצאתי בס' ערוך לנר ליבמות (כ') שהקשה לדברי הדשב"א הנ"ל, ולמ"ד דעשה דוחה חרי ל"ת, א"כ באלמנה מהנישואין אין כאן עשה רק חרי ל"ת, דהעשה דבתולה מעמיו היא לאו הבא מכ"ע, ונדחית מעשה. ולהנ"ל לק"מ, דאם בא עם ל"ת ביחד דינה כל"ת ועשה. גם הקשה שם, למ"ד אין עשה דוחה שני לאוין, א"כ אלמנה מהאירוסין איכא ג"כ שני לאוין, לא יקח ולא יחלל, כקידושין (ע"ח). ולדידי לק"מ, דהאיסור לא יחלל הוא רק אם בא על אלמנה דעלמא, אבל אלמנה מן האירוסין שנפלו לפניו ליבום אינו עובר על לא יחלל, שהתורה גזרה עליו ליבמה, והעשה דוחה הל"ת, ואין כאן חללים.

## הרה"ג ר' שלום אלחנן הלוי יפה זצ"ל

### מלחא כי סריא (בכורות דף ח')

לברר הלכה אחת (שנתפשטה בפה מדינת אמעריקא מן המהגים והמצפצפים) בענין מליחת בשר בצוקער דק שקורין מעל צוקער, ואף שלכאורה דבר פשוט הוא דזה הוי כבשר שנתבשל בלא מליחה, בכ"ז באשר שמענו שמורי רעה בפה המדינה שרצונם לברא חדשות התחילו להורות דזה הוי כמו מליחה בדיעבד, ומצאו גם אילן גדול להחויק בו, לפי דבריהם, וע"כ נתנו לבנו לברר זה.

והנה אלו המחפשים קולות אומרים שכן מצאו בספר עיקרי דינים, שכדיעבד מהני מליחה כזו, באשר נקרא מלח אינדיאני. וכן מתפארים שמצאו בעוד כמה ספרים. האמנם באלו הספרים באמת מדחים את זה ומסקי לאיסור, ואנחנו נברר מן מקור התלמוד שדברים אלו המה בדוים לגמרי, ואינם אף מדרך סברא חיצונה. [ואם יאמר המעיין שזה קבל די רוח יתרה לבטל דברי סברות מגאונים לדחותם לגמרי, תדעו שלא עדיפי מרבותינו בעלי הש"ס, שנמצא כמה פעמים הא דרב אשי בדוחא היא].

וגוף העיקרי דינים (לאורח חיים) שם נמצא הסברא הזאת מובא מאיזה ספר, לא ראיתי, אמנם כתוב שם באשר לענין קרבנות דבעינן במלח תמלח, ובזה מספקי הספרים בזה הצוקער, ורצונם למצא מקור לזה בתו"כ, וא"כ הה"ד לענין מליחת בשר להוציא מדמו, שכן אמרינן בש"ס וכן לקדירה, כאשר נביא לקמן. אבל באמת אלו שני הדברים דחויים מעיקרם. דאף אם היו אומרים דלקרבנות מהני, בכ"ז הי' פשוט הדבר דלמליחת בשר לקדירה לא מהני, כאשר נוכיח. וגם בעצם הדבר פשוט דאין שום ספק ספיקא דגם לקרבן לא מהני כלל, ואף כי דבר זה מצאנו גם לרבינו הגאון בעל חתם סופר ז"ל דהביא מה דמספק הספר הלק"מ אם יוצאים בו במליחת קרבנות עי"ש, כן לשון החת"ס בחלק ששי ליקוטי תשובות תשובה כ"ד, ורבינו החת"ס הביא זה לראיה לדברינו דבצוקער לא אמרינן שמהפך מה שנותן בתוכו כמו דבש לסברת רבינו יונה ז"ל, האמנם עיקר טעמי' באשר איננו לח עי"ש, וא"כ הרי עכ"פ חזינן דרבינו הביא זה בשם גאון וסופר מובהק.

עכ"ז לענ"ד תמה אנכי על זה מאוד, הלא ידוע דזה הצוקער היא גדולי קרקע, שהרי הם גדלים כמו קנים ביערות גדולות, ואח"כ מבשלים או כובשים אותם ונוטלים את השרף מהם, וא"כ הלא כלל כללו לן רבותינו, שמלח הוא דברי שאינו גדולי קרקע דכן איתא במס' מעשר שני, ומובא כמה פעמים בש"ס, הכל ניקח

בכסף מעשר וכו' חוץ מן המים ומלח וכו' ובפרק א' משנה ה', הלוקח מים ומלח וכו' ומפרשי בגמרא הטעם מפני שאינם גדולי קרקע, וכלל כללו חכמים דכל מלח איננו נקנה בכסף מעשר, וא"כ הרי ידעינן דכל מה שנקרא מלח איננו גדולי קרקע, וגדולי קרקע איננו נקרא מלח, ובמס' נדרים (נ"ה ע"ב) על דבר שאינו גדולי וכו', והתניא על המלח וכו', עי"ש. והנה סמיכתם מן הספרא (פ' ויקרא ב' פסקא קמ"ה) לא תשבית מלח, הבא מלח שאינה שובתת, ואיזו זו מלח סדומית, ומנין אם לא מצא סדומית יביא אסתרוקנית, ת"ל תקריב מלח ריבה וכו' ע"כ. ומוזה הבינו אותם דמספקי, דהה"ד כל שאר שנקרא אך מלח, אבל באמת אדרבה מפורש בפירוש מדלא מסיים הת"כ מנין כל מיני מלח, וכדרכם, בכל מקום, אדרבה משמע דדוקא מלח אסתרוקנית מרבין, ובאשר דהוא ג"כ נקרא סתם מלח, וג"כ יש לו תכונות המלח, ורק שלכתחילה מצוה להביא מלח סדומית, שהוא יש לו מעלה שאיננה שובתת, והכתוב אומר לא תשבית מלח, ואדרבה מדבעינן לא תשבית על לכתחילה מלח סדומית, א"כ משמע דגם אסתרוקנית סתם מלח נקרא, דאל"כ הלא גם אם לא הי' כתיב לא תשבית הי' ידעינן דמלח סדומית בעינן, ורק אח"כ מרבו עוד הפעם הי' מרבינן גם אסתרוקנית, וממילא הוי ידעינן דזה לכתחילה באשר סתם מלח נקרא, וזה ברור.

ועיין במס' ביצה (דף ל"ט) רבי יהודה פוטר במים וכו'. מים אין מלח לא וכו', והא תניא רבי יהודה אומר מים ומלח בטלין בין בעיסה בין בקדרה. לא קשיא, הא במלח סדומית הא במלח אסתרוקנית. וא"כ משמע דשניהם נקראו סתם מלח. וכן במס' ב"ב (כ') לענין מחיצה אמר רב פפא ולא פליגי הא במלח סדומית הא במלח אסתרוקנית. וכן במנחות (כ"א) מובא זה. ועכ"פ משמע דשני אלו סתם מלח נקראו. והערוך בערך אסתרוקנית פירש דהם מקומות נפרדים, דבאחד עושים מלח גסה ובהשני המלח דקה. וברש"י מנחות פירש סדומית דקה (היינו מלח דק), אסתרוקנית גסה. האמנם בבבא בתרא (כ') שם פירש רש"י מלח סדומית עבה וקשה כאבן. אבל בביצה פירש רש"י כמו במנחות, סדומית דקה היא מאוד ובטלה. ותדע שהסדומית דקה היא, דאמרינן בחולין (ק"ה) מפני מה וכו'. והערוך פירש הביאור של הת"כ והגמרא, דמלח סדומית איננה נימוחה במים מעצמה עד שיהי' מדיקים אותה, וע"כ איננה שובתת, היינו שפעולתה איננה שובתת, משא"כ אסתרוקנית היא נימוחה, וא"כ בשעת הנתינה היא מלח, אך אח"כ שובתת ופעולתה נשבת אז. האמנם הגאון בעל הפלאה שבערכין הרגיש בסתירת רש"י מב"ב לביצה, וכן מביא עוד את פירש"י במנחות דהוסיף עוד בזה"ל, שאינה שובתת, שמצויה בקיץ ובחורף, סדומית, הים משליכה לאגפי', אסתרוקנית, מן הקרקע נעשית ובידי אדם וכו'. וא"כ עכ"פ מכל הנך באורים לא מרבינן רק מלח גמור, ושנקרא מלח סתם בלא שם אחר כלל, וכן מלח סתם דלשון התורה ובלשון בני אדם ובלשון המשנה והגמרא הוא רק מלח הבא מן המים או מן העפר, ואיננו גדולו מן הקרקע, וא"כ

איך יעלה על הדעת לומר דשרף האילנות או עצם קנה יערות הדבש (סוקער) יהי כשר למליחת קרבנות מפני שהפראים קורים לזה מלח-אינדיאני.

וכן יש לי ראי' מפורשת דאדרבה איסור יש בזה משום כל שאור וכל דבש וגו', דהלא בפירוש תנינן ועוד תנא בר קפרא, אלו הי' נותן בה קורטוב של דבש כו', ולמה אין מערבין בה דבש מפני שהתורה אמרה כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו כו', ואם כפי ספרים האלו, הלא כבר הי' אפשר ליתן לתוך הקטורת אלו הסוקער שריחם כמו דבש בקיטור ומקריא דבש בלשון הכתוב, ולא הי' איסור בדבר, באשר אדרבה הי' אפשר ליתן זה במקום מלח, אלא ע"כ אסור גם זה באשר גם זה בכלל דבש, וא"כ איך יהי' ראוי זה, לקיים מצות במלח תמלח, דאדרבה יש בזה איסור משום דבש, בל תקטירו. והנה בשמואל א' (י"ד פסוק כ"ז) ויטבל אותה ביערת הדבש, פירש רש"י שם, בקנה הדבש כמו ותשם בסוף כו' יערא, וסוף הם קנים של אגם, וכן אכלחי יערי עם דבשי, ובלשון ישמעאל קורין לאותו דבש סוקרא בלע"ז, מפי רבי נתן הישמעאלי. וכן כ' במצו"ד, [ועין ביומא (פ"ג ע"ב) שדבש וכל מיני מתיקה מאירים וכו']. ועכ"פ דבר שהוא משום בל תקריבו, איך יתכן להשתמש בו לשום מצוה של במלח גו', ודבר זה באמת תמוה גם לענין קרבנות.

וכעת נחזור לנידון מליחת בשר, דלפי מה שהוכחנו דגם בקרבנות אין שום ספ"ס כלל דאין יוצאין בזה הצוקער, ואדרבה איסורה יש בדבר, א"כ הלא כ"ש דלענין קדירה לא מהני זה באשר וכן לקדירה נאמר, וכן באשר סתם מלח בלשון רז"ל רק על מלח שלנו נאמר. וא"כ מאחר דאמרו מולחו יפה יפה, א"כ על זה המליחה כווננו, דרגיל תמיד בלשונם בכל הש"ס. וכן הנאמר במשנה שבת (ע"ג) המפשיט כו' והמולחו כו', והלא זה לכל הדעות רק בזה חייבים תטאת דכן בזה מולחים את העור להסיר את השער ולא בצוקער. האמנם אף אם הי' עולה על הדעת כמו הספרים דמהני לענין קרבן, ובאם הי' נקרא גם זה סתם מלח, עוד הי' פשוט הדבר דלבשר להוציא הדם שאני, דהלא לכל הדעות אף לרבינו בעלי התוס' בעינן במליחה לקדירה עכ"פ שלא יהי' נאכל מחמת מלחו, וזה כוונת דברי שמואל בחולין (קי"ג א') אין הבשר יוצד מידי דמו אלא א"כ מולחו יפה יפה, וזה דמליח כרותח הוא באופן זה, וכמו דכתבו התוס' במס' מנחות (כא.) בד"ה דם בזה"ל, ומשמע הכא דסתם מליחה דקדשים (ר"ל לכתחילה, דבדיעבד אפילו כ"ש סגי) היינו דאין נאכלין מחמת מלחן, דהאי דמליח כרותח היינו דאינו נאכל מחמת מלחו, כדפרי' בפרק כל הבשר (קי"ב), ואסתם מליחה דקדשים הוא דדייק הכא הא לאו הכי הו"א כו', ובסמוך אמרינן וכן לקדירה. לפיכך מדקדק ר"ת מכאן דמליחה לקדירה באין נאכל מחמת מלחו סגי, ולא כמו שמפרשים כמו שאדם מולח להצניע וכמולח לצורך עיבוד או כדבעי ליה לאורחי', ובפרק כל הבשר פי' כו'. וא"כ, אף לר"ת ודעמי' עכ"פ בעינן לקדירה דתהי' מליח כרותח ושאינו נאכל מחמת מלחו, וזה מדינא

דגמרא עכ"פ. ולדברי שאר הפוסקים הראשונים בעינן עוד יותר מזה, כדי עיבוד. וא"כ הלא בזה הצוקער אם ימלח כמו בנין ממש ויהי מונח כל היום בהצוקער הלזאת, האם לא הי' נאכל מחמת מלחו זה, אדרבה יהי' נאכל ביותר ויותר, חכו ממתקים, ואיזה רותח יודגש בזה, הלא תמיד איננו רק צונן גמור, וכ"ש דעיבוד אין בזה כלל, והלא אין שום בר דעת שיכול להעלות על הרעיון שזה כרותח, וזה איננו נאכל מחמת מלחו. וכן מוכח בפירוש דגם לענין קרבנות אין התחלה לסברתם ולעיונם, מהא דגרסינן שם (כ"א א') דתניא אבל היין והדם כו' אין טעונין מלח כו'. אלא טעמי' דמעטיה קרא לדם, הא לאו הכי הוה אמינא דם ליבעיא מלח, כיון דמלחי' נפק ליה מתורת דם, דאמר זעירי כו' ורב יהודה אמר זעירי דם שמלחו אינו עובר עליו כו'. ואם נאמר דגם במלח כזה שהוא צוקער ורק מטעם שקורין לזה מלח ג"כ טוב לקרבנות ויוצאים בזה, א"כ מאי מקשה הגמרא, הא צריכים למיעוט הקרא על מלח כזה, אלא ע"כ צ"ל, דזה איננו בכלל מלח לענין קרבן ג"כ.

ועיין במס' שבת (דף ע"ה) האי מאן דמלח בישראל בשבת חייב משום מעבד וכו' אבל לביתא לא משוי אינש מיכליה עץ, ועיין במס' חולין (קי"ב א') בתוס' ד"ה הני מילי כו' אלמא למליחת קדירות צריך שלא יהיו נאכלים מחמת מלחן. ועיין בטור בסימן ס"ט ובב"י שם הובאו כל דברי רבותינו בזה, דהרשב"א כתב דהמליחה צריכה להיות עד שלא יהי' ראוי לאכול עם אותו המלח, ודברי הר"ת כבר הבאנו, וכן הביא הב"י בשם המרדכי בשם ר"ת, דהכוונה יפה יפה, שצריך למלוח הרבה שלא יהיה ראוי לאכול מחמת מלחו. והסמ"ג בשם ריב"א כתב, דגרסינן בפרק הקומץ (כ"א) אמר אביי וכן לצלי, כלומר אבל לקדירה אין די במליחה זו, ורק בעינן שיבלע גם המלח בתוכו, עיי"ש בב"י. גם לענין השיעור שהי' במליחה, לכו"ע אם לא נמלח באופן זה רק מעט כמו לצלי אסור אפילו בדיעבד. וא"כ פשוט דבזה הצוקער שאיננו אף כפושדין, לא כרותח, ונאכל היטב ויפה יפה, שאין זה חשוב כלום, ואסור בדיעבד כשאר בשר שנתבשל בלא מליחה, וגם הכלים אסורים.

והנה גדולה מזה מצאנו לגאון אחרון מובהק שבא מעשה לפניו, מרב ג' אחד ממדינת הגר, באיש אחד שמלח בשר בצריף שקורין אלויין בחשבו שהוא מלח, ואחר ששהה כשיעור הראוי הודח ונתבשל ונודע הדבר בעת הבישול, ושאלו למורה והכשיר הבשר וגם הכלים כו', שהגאון רשכבה"ג מסכים לדברי הרב הג' החרוף השואל שאין להקל, וחלילה לנו לבדות מלבנו זולת סברת רז"ל. האמנם באשר האלויין עכ"פ חריף מאוד ושורף יותר מחומץ, העלה הגאון דאלו הכלים שאי אפשר בהגעלה, דהיינו כלי חרס, מאחר דכעת המה אחר מעל"ע יש לסמוך דמותרים בלא הגעלה, ורק מטעם דאולי זה חשוב כמו חליטה בחומץ, ואולי כח החרופות של אלויין הוא שורף הדם בתוכו. אבל כלים שאפשר בהגעלה יגעילם. וכן חלילה להקל בהבשר והתבשיל. וא"כ קו"ח בן בנו של קו"ח דזה הצוקער אין כאן

שום שריפה, ואין כאן שום חריפות, רק טעם טוב ומתיקות, בודאי דאסור הכל בדיעבד.

ואל תשבני לומר דזה מלח אינדיאני נקרא, משא"כ באלוין. אהובי ידידי תדע, שאין הדבר כן, רק להיפך זה רק על צד המעט אצל הפראים נקרא כן, ולכו"ע דבש או סוקער מקריא, ולא מלח כלל, ואלו האלוין מכל חכמי הרופאים מלח אלוין נקרא, ובין מיני המלחים יחשבו, ובלשון לאטיין קאלי, כמו כל מיני מלחים, מלח אלוין, מלח שאלפעטרי, מלח גלאבערי, וכדומה.

ועכ"ז פשוט שגם באלו אף בדיעבד לא מהני, והוי כאלו לא נמלח, כי רק למלח סתם כוונה התורה בקרבן, וכן מלח סתם הידוע קבלו חכמינו בעלי המשנה והגמרא למליחת בשר להוציא הדם, ועל זה אמרו בבכורות ומי איכא מלחי דסריא, כי באמת אלו מיני המלח המה מקיימים כל דבר, והמה ברית עולם, ואלו באו לקרבן, משא"כ זה הצוקער כבר יתכן שיהיה בכלל דבש שהדביש ושיתקלקל, וד"ל. ואילו טענות וטעות גדולי אמעריקא הוא באמרם ז"ל מה מלח ממתקת הבשר, אבל פשוט לכל שהרצון, מטעימו בטעם יפה ועושהו שלא יתקלקל ולא יסריח בעמדו זמן רב, וכמו לשון הגמרא יכול תבינהו, דהיינו שתמיד יהי' טעמו בו כבינה באדם, עי"ש בש"ס מנחות (כ"א), משא"כ זה הצוקער אם כי הוא בעצמו מתוק וממתיק את הלחם והנזיד, אבל אם ינתן בשר בו זמן רב, ובפרט בזמן החם, יסריח במהרה ויאבד טעמו וד"ל. ורק ע"ד ההידור הוספנו זה ופשוט הדבר, ולולא המקילין לא הי' מן הצורך להאריך בזה.

הרה"ג ר' משה זבלון מרגליות זצ"ל

## אם טמא נטהר בעודו במים או בעלייתו מן המים

בהמצפה ח"ב בפירור ב' ע"ד הכ"מ בספ"ו מהל' אה"ט שהקשו עליו מברכות (כ"ב:): ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות כו' ואם לאו יתכסה במים ויקרא, אלמא דנטהר אפילו בעודו בתוך המקוה, ותירצו משום דהכא הא הוציא ראשו עכ"ל. ונראה אם נאמר כהכס"מ אין זה חירוי מספיק דכמו שאינו נטהר בכניסתו למים, כ"א עד שיתכסה כולו במים ואפילו שערו מעכב. כן אם נאמר כשיטת הכ"מ שהטהרה תלויה בעלייתו מן המים הנה לא יגמור הטהרה כ"א בעלייתו כולו מהמים.

אמנם עיקר קושייתם על הכ"מ אינו כי מלבד דטהרת טבילת בע"ק לד"ת אינו דומה לטבילת טמאים אחרים. דנחית ט' קבין מועיל ג"כ לטהרו ולד"י מועיל מ' סאה אפילו שאובין ואפילו בכלים, עוי"ל דעיקרא דהך מתני' באה ללמד דכסוי המים מהני לכסות מערומיו שלא יראה בו ערות דבר (עיין יו"ד סימן ר' בש"ך וט"ז) אבל לא מיירי לענין טהרת טבילה. ופשט דברי הגמרא, אם יכול לעלות ולהתכסות כו' כלומר אם יכול לעלות מן המים עד מקום שבגדיו מונחים שם יעלה ויתכסה. ואם לאו היינו שאין העת מספיק, או יתכסה במים ויקרא, ולדברי הכס"מ המכוון שיעלה פ"א מהמים ליטהר מטומאתו. ויבוא פ"ש במים לכסות ערותו ויקרא.

ובעיקר הדין של הכס"מ לא אדע מאין הוציא דבריו כמה שכתב ונראה מדבריהם כי מהתו"כ פ' שמיני שם אין הכתוב מדבר אלא בנוגע בשרץ או נבלה בעודן בתוך המים ואם מהרמב"ם אשר הוא לשון התוספתא פ"ב ממס' מכשירין (הובא ג"כ בפ"י הר"ש) ג"כ אין התחלת ראייה כלל כי ראיית הכ"מ הוא מהדין שכתב הר"מ וז"ל „הנוגע באה"ט המושלך בתוך המקוה וכו' או משכב שהיה במקוה ונגע בו הרי זה טמא" וקשה לא יהא נטהר המשכב עצמו בעודו בתוך המים לטהר הנוגע בו אז (שאינו דומה לשרץ ונבלה) ובע"כ נאמר דבעודו במים עדיין לא נטהר המשכב (וא"א לומר דבמשכב של מפץ או כלי חרס מיירי הרמב"ם שאין להם טהרה במקוה, דהלא מבואר דכל שאין לו טהרה במקוה אינו מקבל טומאת משכב (שבת פד. ועיי"ש ברש"י ותוס') ואך בעלייתו מן המים נטהר.

אך כאשר תדקדק בדברי הרמב"ם שמתחילה כתב „או משכב שהיה במקוה ונגע בו" ובדין הב' כתב „שהוא מונח במקוה" ולא כתב שהיה, אשר ע"כ נראה



שדברי הרמב"ם ברור מללו דהך דין הא' מיירי במשכב שהוא עומד תמיד בתוך המקוה לנוח שמה בני אדם במקוה כשהם יורדין לטבול ויוצא למעלה ממי המקוה שזה המשכב נשאר בטומאתו לעולם ע"כ אמר בלשונו או משכב שהיה במקוה וזה כונת התוספתא „הנוגע במו"מ בית המקוה טמא" (וא"צ להגיה כמו שהגיה הגר"א זצ"ל וכן היא הגי' בהר"ש) ופה מדבר על הנוגע בהמשכב. וכן דקדק וכתב ונגע בו, אבל בדין הב' „בזב שדרס על המשכב המונח במקוה" אינו מדבר מדין הזב עצמו, כי יכול להיות שהוא בתוך ימי ספירתו, אך מדין המשכב עצמו הוא מדבר שנטמא אפילו כשהיה מונח כולו במים. זה כונת הרמב"ם בלי שום גמגום. וגם הרבה ראיות יש מן הש"ס המוכיחות נגד מש"כ הכ"מ ועפ"י שורת הדין הטמא נטהר בעודו בתוך המים.

הרה"ג ר' אלעזר מאיר פרייל זצ"ל

## בענין יהרג ואל יעבור

לידידי הרב הגאון המפורסם כו' מוה"ר אלחנן וואסערמאן שליט"א הר"מ  
בברנוביץ.

קבלתי את מאספו „אהל תורה" שהוציא לאור, וראיתי מה שהקשה (בסי' י"ב)  
אהא דכתבו התוס' ביבמות (נ"ד) דהאשה הנבעלת תעבור ואל תיהרג דאינה עושיית  
מעשה, והא רחמנא אחשבי' להנאה מעשה כדכתיב הנפשות העושות, ותירץ  
כתר"ה דדעת התוס' הוא דג' דברים החמורים אינן נידחין מפני פקו"נ, אבל מ"מ  
גם פקו"נ אינה נדחית מפניהם, וממילא בכה"ג דאיכא שני דברים שאין דוחין זה  
לזה קיי"ל דשב ואל תעשה עדיף, כבעירונין (ק), וא"כ באשה דאינה עושיית שום  
מעשה בפועל אינה חייבת למסור עצמה להריגה, והאריך בזה.

ולדעתי אין קושיה מיושבת עדיין, כיון דרחמנא אחשבי' להנאה מעשה  
כדכתיב הנפשות העושות, א"כ לא מקרי זה שב ואל תעשה, ועוד, דלפי דברי  
כתר"ה, באנסוהו להמית ועבר והמית ולא נהרג יפטר מן המיתה, דמשום דשוא"ת  
עדיף אין ממיתין אותו, כיון דפקו"נ אינה נדחית מפניהם. והנה הרמב"ם פ"ה  
מיסוה"ת הלכה ד' כתב, ואצ"ל שאין ממיתין אותו בי"ד אפילו הרג באונס, שאין  
מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו ובעדים ובהתראה, וכתב שם הכ"מ, שאם קבל  
עליו התראה ה"ז מרוצה ולא אנוס, וכן משמע מרש"י יומא (פ"ב) ד"ה מאי חזית.

ובעצם הקושי נראה לי פשוט, דרחמנא אחשבי' מעשה רק לענין ערוה ורק  
לגבי דידה, אבל לענין דין וחי בהם ולא שימות בהם, דבשפיכות דמים לא שייך זה  
משום מאי חזית דדמא דידך סומק טפי וכו', וזה רק בעושה מעשה להרוג, וממילא  
גם בעריות, דילפינן מרוצח, הוא ג"כ בעושה מעשה בפועל, שבועל אותה, אבל  
בנבעלת, אף דההנאה נחשב מעשה לגבי דידה לענין עריות, מ"מ לא נחשב שהיא  
עושה מעשה בו, ומשו"ה תעבור ואל תהרג, דאינה עושיית מעשה בו.

ובתוס' יומא (פ"ב ב' ב') הקשו מע"ז (דף נ"ד) גבי נעבד באונס דאסור, ופריך עלה  
אונס רחמנא פטרי' דכתיב ולנערה לא תעשה דבר, ומאי קושי', הא קרא בקרקע  
עולם דוקא איירי כו', ותירצו דמשמע לי' לענין מיתת בי"ד דאין חילוק בין עבד  
מעשה ללא עבד מעשה, דהא אשה ברצון חייבת. ותמה ע"ז הגרע"א בגליון הש"ס,  
מ"מ מכח דלא עבדה מעשה הדין דמותרת, ותעבור ולא תהרג ואם עשתה בהיתר

וברשות בי"ד פשיטא דאינה תייבת מיתה כו' עיי"ש. ולהנ"ל מיושב שפיר, דאחרי דכתבה התורה ולנערה לא תעשה דבר משום דאנוסה היא, ידעי' שפיר דאונס רחמנא פטרי' אפי' בעביד מעשה, דהא לדידה לענין עריות רחמנא אחשבי' מעשה אף דלא נחשב דעשחה מעשה בו, ושפיר הקשה בע"ז (נ"ד) דכיון דמשום אונס פטור ממיתת בי"ד, לא חשיב נעבד ליאסר בכך עבודה לרבי זירא, והכתוב לא איירי באונס מיתה דוקא, אבל באונס מיתה באמת פטורה משום דאינה עושיית מעשה בו.

ויש להוסיף עוד, דהנה דעת רש"י ב"ק (ס') דאסור להציל עצמו בממון חבירו, ובמק"א כתבתי בטעמו דפקו"נ הותר רק במה שבינו לקונו אבל לא במה שנוגע לחבירו, [ועפ"ז י"ל ג"כ מה שאין עשה דוחה ל"ת דגולה, דאין עשה דוחה רק איסור של תורה, אבל לא בנוגע לממון חבירו]. ויש להטעים ד' רש"י, דהא דמיתה לא נדחה מפני פקו"נ לא ידעי' מקרא אלא מסברא דמאי חזית וכו', ואחר שנערה המאורסה ילפי' מרוצת, ידעי' דהעיקר הוא דלא הותר מפני פקו"נ אלא דיני התורה, אבל לא מה שנוגע לחבירו, וסובר רש"י דה"ה ממונו של חבירו, והתוס' והרא"ש בב"ק שם, וכן הראב"ד, שחולקים על רש"י וסוברים דמותר להציל עצמו בממון חבירו אלא שחייב לשלם, סוברים דיש חילוק בין נערה המאורסה ובין ממונו של חבירו, דזה אפשר בחזרה וזה א"א בחזרה. אולם זה רק בעושה מעשה להציל עצמו בממון חבירו, אבל קרקע עולם דאינה מצלת עצמה בו כיון דאינה עושיית מעשה בו, מותרת להציל עצמה דאינה מחוייבת להציל את פלוני, ואף דלענין איסור עריות נחשב מעשה, אבל אין זה נחשב דעושיית מעשה בו.

ומיושב בזה קושית הכסא דהרסנא בתשו' בשמים ראש (סי' ש"א), אהא דבעי הש"ס בפ"ק דיבמות לומר בסוגי' דעלי' דעשה דיבום דוחה ל"ת דעריות שיש בו כרת, דאיך אפשר דאיסור ערוה יהא נדחה מפני קיום מצוה, דהא אפילו פקו"נ דהוא דוחה לכל התורה, נדחה מפני איסור ערוה, ק"ו למצוה, שהיא נדחית מפני פקו"נ, אינו דין שתהא נדחית מפני איסור ערוה. ולפי הנ"ל מיושב שפיר, דהנה הא דפקו"נ נדחה מפני איסור ערוה, לא משום חומר דאיסור ערוה הוא, כ"א משום דהוקשה לרוצח, וברוצח ידעי' מסברא דמאי חזית דדמא דידך וכו', ופשוט דגם בערוה רק מסברא הוא, דלא עדיף ממאי דאתית מיני', ומשום דאסור להציל מעצמו בכבוד חבירו, והילפותא היא רק דלא רק בנטילת נשמה אמרי' כן אלא גם בפגימת כבודו של חבירו, אבל בעשה דוחה ל"ת י"ל שפיר דהדרין לכללא דכל התורה כולה דעשה דוחה ל"ת.

וראיתי דבר תמוה לע"ד בנובי"ת יו"ד (סי' קס"א) וז"ל, גוף הדין שיהא מותר לא"א לזנות ברצון כדי להציל נפשות אינו תורה כו', כיון שאמרו רז"ל בכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע וש"ד, א"כ כשם שאין מתרפאין בשלש עבירות הללו, כך

אין מצילין בהם נפשות כו'. ואסתר שאני שהיתה להצלת כלל ישראל, ושם הי' בהוראת מרדכי ובית דינו, ואולי ברוח הקודש, עכ"ל. והנה מה שכתב דמעשה דאסתר הי' ע"פ רוח הקודש, תמוה הדבר, דהא לא בשמים היא. גם מש"כ דאסתר הי' להצלת כלל ישראל, הנה מלבד שלא מצינו חילוק בדין בין הצלת כלל ישראל ובין הצלת חלק מישראל, הנה מצינו בתענית (י"ח ב') שלוליינוס ופפוס נהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו היהודים הרגוה, וגזרו גזרה על שונאיהן של ישראל, ועמדו אלו ופדאו את ישראל, ואמרו אנו הרגנוה, והרג המלך לאלו בלבד, עיי"ש בפירש"י. והרי דמותר למסור עצמו להריגה בשביל הצלת חלק מישראל. ואף דאין מתרפאין בשלש עבירות הללו, אבל היינו רק לדפא את עצמו ע"י שפיכות דם חבירו, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, אבל למסור נפשו בשביל הצלת חלק מישראל, אף שאינו מחויב לעשות כן, אבל אם עשה כן בודאי עשה מצוה גדולה, [ומשום מאבד עצמו לדעת ליכא בכה"ג, ועי' בגיטין (נ"ז) מעשה בת' ילדים]. ואחרי דגילוי עריות ילפי' מכי כאשר יבא על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, הנה כמו שמותר להציל את אחרים ע"י מסירת נפשו להריגה, כמו כן מותר להציל את אחרים ע"י מסירת נפשה לזנות, אף שלהצלת עצמה אסור. אכן מסנהדרין (ע"ה) משמע להיפוך, דאיתא התם, מעשה באדם א' שנתן עיניו באשה אחת והעלה לבו טינא ובאו ושאלו לרופאים וכו', אמרו חכמים ימות ואל תיבעל לו וכו'. אלא למ"ד פנוי' היתה מאי כולי האי. ותי' ר"פ, משום פגם משפחה. ולכאורה הא גם אם אשת איש היתה קשה, מאי כולי האי, והא רשאי לזנות בשביל הצלת נפשו של זה. אבל י"ל כיון דאינה מחויבת להצילו בזנות אלא דמותרת להצילו בזנות, הנה זה רק באם היא עושה ע"ד עצמה ומרצונה, אבל בשואלת הדין, אומרים לה שע"פ דין ימות ואל תמסר לו, כי אינה מחויבת בדבר.

ועוד י"ל כיון דהוא גרם לנפשו, ע"כ אסרו לו. אולם תירוץ זה ניחא רק אם נימא דבמאבד עצמו לדעת אין חייבין להצילו, וכמו"ש בקומץ מנחה להג' בעל מנחת חינוך. אבל אם נימא דגם מאבד עצמו לדעת חייבין להצילו, צריכים לומר כמו"ש בחי' הא'. [וי"ל ג"כ, דאף דהיא רשאה להצילו בזנות, אבל הוא אינו רשאי להציל עצמו ע"י זנות, וע"כ אמרינן ימות, ולזה העירני ידידי הרה"ג וכו' מהר"ש קרעמער שליט"א מניו הייווען].

והנה מתי' של ר"פ מוכח דמשום פגם של זו ימות זה, ואף דאין לך דבר העומד בפני פקו"ג, ומחויב להצילו גם בממונו וגם בכבודו, אבל כ"ז הוא בשל עצמו, אבל לא בפגמו של חבירו וכמו"ש לעיל, ומה גם דהמשפחה אינה לפנינו, ושלא בפניהם אין עליהם שום חיוב להצילו. ולפי"ז י"ל כהנו"ב, דאף דבשביל עצמה רשאה היא להצילם בזנות, אבל משום פגם משפחה אסורה. ועפי"ז יש לחלק כהנו"ב בין הצלת כלל ישראל ובין חלק מישראל, דכלל ישראל, גם בני המשפחה מחוייבים

להציל, ול"ש בזה שלא בפניהם. ועוד, דבזה בודאי ניחא להו לבני משפחתה, למען ינצלו גם הם.

אבל יש להעיר מהא דיעל, דשיבחה הכתוב מנשים באהל תברך ואמרינן גדולה עבירה לשמה בהוריות (י'), והא התם לא הי' להצלת כלל ישראל, דהא חלק ידוע מישראל לא השתתפו כלל במלחמה. ועוד, דהא שלו' הי' בין יבין מלך חצור ובין בית חבר הקיני, ולא הי' בני משפחתה בסכנה, וא"כ משום פגם משפחתה הי' ראוי להיות אסור. וצ"ל דדוקא כשאחר רוצה להציל עצמו בפגם משפחתה של זו אסור, אבל אם היא בעצמה רוצה להצילו, אין לה להשגיח מה שעל ידי מעשה דידה יוגרם פגם למשפחתה, כי כל אחד אדון לעצמו לעשות כטוב בעיניו, [ועי' בשו"ת חו"י סי' רי"ג], וניחא מיעל. ולפי"ז, גם בהא דהנו"ב אין לאסור לה להצילם בזנות משום שיוגרם עי"ז פגם להמשפחה.

ואפשר ג"כ, דהיכא דהיא עושית להצלת נפשות, וכמו בהא דיעל והא דהנו"ב, ליכא כלל פגם להמשפחה, דהא אדרבה הכתוב משבחה. ובהא דסנהדרין הנ"ל שאני, משום דהוא גרם לעצמו שנתן עיניו באשה והעלה טינא בלבו, ובאופן זה בודאי הוי פגם להמשפחה. [אולם בניתוח המחיים, דבהניתוח עצמו ליכא הצלה, וגם דאין הרפואה ברורה וידועה, איכא פגם, ומה גם דבמתים חפשי, ואין עליו שום חיוב להציל, וכמו שהארכתי בזה במק"א, וע"כ לא שרינן לנוולו בשביל הצלתו של אחר. ועי' בתענית (י"ד) על אלו מתריעין כו', שופרות בשבת מי שרי. ומוכח דאם אין העזרה ברורה, אין דוחה את השבת.]

הרה"ג ר' דוד רקמן זצ"ל

## שלא לשמה בגט ודבשלבל"ע

ב,,הפרדס" (ח"א חוברת ב' סי' ל"א) מביא קושיא אחת מלומדי הישיבה דשיקאגא. ביבמות (נ"ב:), אמר לבלר כתב גט לאורסחי וכו', ולאשה בעלמא אינו גט מפני שאין בידו לגרשה. ובתוס' שם, דזהו דוקא למ"ד אין אדם מקנה דשלבל"ע כו'. ושיטת הרמב"ם היא דאינו גט מפני שלא נכתב לשמה. והקשה דא"כ, היאך מהני לרבי אצל גט שיחרור, דגם גט שיחרור בעי לשמה. ותי' דגם לפ"ד הרמז"ל אם אדם מקנה דשלבל"ע הוי בת גירושין ונכתב לשמה. אבל באמת זהו דבר קשה לומר, מאחר שאין עוד שום עבדות בעולם, היאך נקרא זה לשמה ולשם גירושין. ועי' בקרבן נחנאל שם מביא בשם הטור, וכל המפרשים תפסו בדעת הרמב"ם, דגם למ"ד אדם מקנה דשלבל"ע אינו גט, ואצל דין לשמה אין שום נפק"מ אם יכול להקנות או אינו יכול להקנות דשלבל"ל. ואף שהחת"ס כתב כן, דלדעת הרמב"ם ג"כ למ"ד אדם מקנה דשלבל"ל הוי לשמה, אבל כל המפרשים לא הבינו כן בדעת הרמב"ם. ושוב נשארה הקושיא, היאך מהני לרבי גבי שיחרור, דג"כ צריך לשמה וכנ"ל.

ואמרתי לתרץ זה ולבאר כל הענין באופן אחר, כי לבד שיש אצל עבד דין גט שיחרור אשר לזה צריך כל דיני גט, עוד יש באפשרותו לקנות א"ע מהאדון בשטר, וממילא הוא משוחרר, וכיוצא בזה יש בגיטין (ל"ח:), רבי אומר, אף הוא נוחז דמי עצמו ויוצא מפני שהוא כמוכרו לו, ומבואר שהעבד יכול לקנות א"ע בכסף וממילא הוה"נ בשטר. ובזה האופן אינו צריך כל דיני לשמה. וזהו מה שאמר רבי בלוקח עבד ע"מ לשחררו כגון דכתב לו לכשאקחך הרי עצמך קנויה לך מעכשיו, וע"ז אינו צריך לשמה.

ושוב ראיתי בקצוה"ח (סי' ר') שהקשה על כל שטר שיחרור שנכתב שלא לשמה, מדוע לא יועיל כמו שטר מכירה. ומתרץ, כי רק אצל גט שיחרור יש לו יד לקבל השטר, ואמרינן גיטו וידו באין כאחד. אבל לענין שטר מכירה אין לו יד לקבל השטר, וא"כ זהו דוקא אצל זה שהוא כבר עבדו. אבל הכא שנתן לו השטר עוד קודם שלקחו, למ"ד אדם מקנה דשלבל"ע, בודאי עוד יש לו יד לקבל השטר, ומהני בתורת מכירה, ואין כאן שום קושיא על הרמב"ם.\*

\* [המחבר, ז"ל, כיון בדבריו לדברי הקצוה"ח בספרו אבני מלואים (סי' ל"ה ס"ק י"ג) בביאור שיטת הרמב"ם.]

## הרה"ג ר' ישראל ראזענבערג זצ"ל

### ביאור מחודש בגמ' דטעה

#### בנואף ונואפת מהו

במס' סנהדרין (דף ל"ג ע"ב) איתא, על הא דתנן התם בדיני נפשות מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה, אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן, והוא שטעה בדבר שאין הצדוקין מודין בו. אבל טעה בדבר שהצדוקין מודין בו, זיל קרי בי רב הוא. ופירש"י, תינוקות של בית רבן יודעין שאינו כלום והדר. בעא מיני ר' חייא בר אבא מר' יוחנן, טעה בנואף ונואפת מהו, אמר ליה אדמוקדך יקיד זיל קוץ קרך וצלי. ופירש"י, טעה בנואף ונואפת, זיכה מהן, מי אמרינן מהדרינן ליה לחובה, דבשלמא ברוצח איכא למיטעי במילי טובא דלא מיפרשי בהדיא, כגון באומר אבן שהרגו בה לא הי' בה כדי מיתה כו', אבל בנואף ונואפת ליכא טעותא לזכותא. אמר ליה, אדמוקדך יקיד קוץ קרך וצלי, בעוד שהאש דולקת קצוץ דלועין שלך וצלה אותן. כלומר, בעוד שאתה עוסק בשמועתך תן לב להביץ ולהוסיף לקח, הרי שמעתה ממני טעה בדבר שהצדוקין מודין בו חוזר, והאי דבר שהצדוקין מודין בו הוא. איתמר נמי א"ר אמי א"ר יוחנן, טעה בנואף חוזר. אלא היכי דמי אין חוזרין, ופירש"י, דקתני מתניתין סתם דיני נפשות אין מחזירים לחובה, ועריות נמי כמשמע. א"ר אבהו א"ר יוחנן, כגון שטעה שלא כדרכה. ופירש"י, כגון שטעה הדיין וזיכה בנואף ונואפת שלא כדרכה, דלא מפרש חיובי' בהדיא, דרבנן ילפי לה ממשכבי אשה שני משכבות, ואין הצדוקין מודין בו.

והנה התוס' שם הקשו על פירש"י שפירש דבנואף ליכא טעות לזכות, הא איכא מילי טובא, כי האי דפליגי בשילהי פ"ק דמכות אי אמרינן במנאפין עד שיראו דרך מנאפין או עד שיראו כמכחול בשפופרת, או אי חבר בעי התראה כו', עי"ש. עוד הקשו על מאי דקאמר כגון שטעה שלא כדרכה שפירש"י דלא מפרש חיובא בהדיא דילפינן ממשכבי אשה ואין הצדוקין מודין, וקשה דבדבר זה מודין, כדמוכח בפ"ק דהוריות, דאמר שמואל כו' ופריך הא משכבי אשה כתיב, ופיי' דהצדוקין מודין בו. ותידצו, דהכא מיירי בהעראה דאמר בכדרכה אפילו בהעראה אסור, שלא כדרכה כגמר ביאה, העראה שריא כו' עי"ש.

והנה דברי הגמרא בסוגיא זו תמוהים ונפלאים מאוד, דלפי' דש"י דליכא טעות בנואף לזכות, ודאי קשה מאי שאל ר' חייא בר אבא מר' יוחנן טעה בנואף ונואפת מהו, הא כיון דהוה ס"ל דבנואף ליכא למטעי לזכות, א"כ זיל קרי בי רב הוא והדר, כדאמר איהו גופי' משמיה דר' יוחנן. ומ"ש מהר"ם מלובלין שם, דלפירש"י האי

דבעי ר' חייא בר אבא לא הוה בלשון בעיא אלא הוי בלשון קושיא על מאי שאמר דדבר שהצדוקין מודין בו מחזירין, והקשה ע"ז, הא בנואף ונואפת ליכא טעות לזכות והוי דבר שהצדוקין מודין בו, ואפ"ה משמע דאין מחזירין, דהא סתמא קתני דיני נפשות אין מחזירין לחובה, ועריות נמי במשמע, עכ"ד. הדוחק מבואר ונגלה, ואין הלשון בעא מיני, גם לשון מהו, סובל פירושו זה.

ואף גם לפירוש התוס', דמבעיא לי' אם יש בנואף ונואפת דברו שאין הצדוקין מודין בו, נמי קשה, מאי קא מיבעיא לי', פשיטא דאיכא מילי טובא, וכמ"ש בקושיתם, דכיון דפליגי תנאי ואמוראי בהכי, פשיטא דאין הצדוקין מודין בו. גם קשה, למה מפרש ר' יוחנן דוקא שטעה בשלא כדרכה, ואמאי לא אמר כגון שטעה בהנך מילי שכתבו התוס', כנ"ל. גם קשה הדבר שישאל מר' יוחנן איזה דבר שהצדוקין מודים בו ואיזה לא, וכי יש לר' יוחנן לידע תורת הצדוקין, במה הם מודין ובמה לא. ועוד, וכי הדבר תלוי באמת בצדוקין אם מודין בו או לא, הא העיקר תלוי אם הוא דבר שהוא מפורש בכתוב אם לא, וכדאמר ר' יוחנן טעמא, זיל קרי בי רב הוא, רק מפני שהצדוקין מודין בדבר המפורש בכתוב, והם רק חולקין על התורה שבע"פ, נקט לסימנא דבר שהצדוקין מודין בו ואין מודין בו, וא"כ יוכל מעצמו לראות מה הוא הדבר המפורש בתורה ומה לא מפורש. גם כבר הרגיש המהרש"א שם, דהא דקאמר איתמר נמי א"ר אמי כו' לא שייך הכא בתר האבעיא לפי פירוש התוס'. גם מליצת ר' יוחנן אדמוקדך יקוד כו', אין לו ביאור והבנה כלל, בין לפירש"י בין לפירוש התוס', דהא עיקר כוונת ר' יוחנן הוא לומר לו, שיתן דעתו ולבו להבין מעצמו. במה הם מודין ובמה הם אינם מודין, ואיזה דמיון הוא זה למאי דקאמר אדמוקדך יקוד כו'. גם מאי איכפת לי' אם יתן לב להבין בעוד שהוא עוסק בשמועתו, או יתן לב להבין אח"כ בעת אחרת, ומהו זה דקאמר לי' בעוד שאתה עוסק בשמועתך, וכי אח"כ יפסל בלינה.

והנה בערוך ערך קד, וכן רבנו חננאל פירשו, טעה בנואף ונואפת, כגון שאמרו על הנואף הזהירה שנאמר ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך, לנואפת לא הזהירה תורה, מהו, אמר ליה אדמוקדך יקיד קוץ קרן וצלי, פירוש עד שהאש יוקדת לצליית קרי ראה כמו שצולין אותן וחץ חתוך וצלה גם אתה, כלומר אם אינך יודע צליית קרי, הנה מוקדה לצליית קרי ראה ולמוד. כך אם אינו יודע דין נואף ונואפת, הא מקרא מלא מות יומת הנואף והנואפת, ילך וילמד, עכ"ל. והגאון רי"פ כתב ע"ז בהגהותיו, שהוא פירוש נפלא ומשובח. ועם כל השבח הזה, תמוה הדבר לומר שר' חייא בר אבא לא ידע שמקרא מלא הוא, מות יומת הנואף והנואפת. ולא עוד, אלא שבתשובתו זאת העיקר חסר מן הספר. דאם לא ידע ר' חייא בר אבא מהכתוב הזה, מה מועיל לו משל מצליית קרי. ועוד נפלא הדבר מדוע תפס בהמשל הלימוד מצליית קרי, ולא מלימוד דבר אחר, ואיזה לימוד שייך בצליית קרי. ועוד קשה



לפירוש ר"ח והערוך מה שאמר אח"ז, איתמר נמי א"ר אמי א"ר יוחנן, טעה בנואף חוזר, הלא לפי פיר"ח והערוך עיקר הטעות הוא על הנואפת, ובנואף ליכא טעותא כלל, ואמאי קאמר טעה בנואף חוזר. הן אמת שמפיר"ח נראה שהי' גירסתו גם בדברי ר' אמי א"ר יוחנן טעה בנואף ונואפת חוזר, אבל עכ"פ מיהא קשה, למה הוזכר נואף כלל בין בדברי ר' חייא בר אבא ובין בדברי ר' אמי, כיון שהטעות נופל רק בנואפת לבד, כנ"ל.

עוד קשה על תירוץ החוס' שתירצו על קושייתם אמאי דמסיק הגמרא כגון שטעה שלא כדרכה, הא בזה גם הצדוקין מודין בו, דהכא מיירי בהעראה שלא כדרכה, וקשה העראה מאן דכר שמה הכא, דקאמר סתמא שטעה שלא כדרכה. גם כבר נתקשה הגהות הרש"ש, ראי מיירי בהעראה, למה לי' למימר בשלא כדרכה, אפילו בכדרכה נמי העראה אינו מפורש להדיא בשאר עריות, רק מהקישא דר' יונה ילפינן לה מנדה, וכיון שאין מפורש להדיא, הוי שפיר דבר שאין הצדוקין מודין בו. ומה שחירץ ע"ז, דאולי קים ליה להש"ס דבהעראה כדרכה גם הצדוקין מודין בו, אינו נח לי, דאטו בצדוקין הדבר תלוי אם מודין בו אם לאו, הא עיקר טעמא דר' יוחנן משום דזיל קרי בי רב הוא, ואף שהצדוקין מודין בו, מ"מ ע"כ לאו משום שמפורש הוא כן, רק שהחזיקו בזה עצמם מבלי שיורה עליו בכתוב מפורש, וא"כ מה לי שהצדוקין מודין בו דנקט ר' יוחנן הוא רק לסימנא בעלמא כנ"ל, סוף דבר סוגיא זו משולל הבנה לפי פירוש המפרשים הנ"ל.

והנה בירושלמי איתא, ר' אמי בעי קומי ר' יוחנן אפי' נואף ונואפת, אמר ליה אתקלף מרקועך, ופירשו המפרשים, נקלף הטלאי שלך. ולשון זה אינו מובן כלל. וראיתי ביפה עינים שכתב לפרש עפ"י פירוש הר"ח והערוך הנ"ל, שרק על הנואף הזהירה התורה ולא על הנואפת, ע"ז השיב נקלף הטלאי שלך, שהלא הן מחוברין יחד בהכתוב, מות יומת הנואף והנואפת, עכ"ד. וקשה, שאין זה טלאי שלו רק הכתוב חברים יחד, ומהו זה דאמר נקלף הטלאי שלך. ועוד, מאי ענין טלאי שייך כאן, הלא שניהם שוים, בזה כן זה. גם העיקר חסר מן הספר, כמ"ש למעלה על פיר"ח והערוך הנ"ל בש"ס דילן. ועוד קשה, מאי לשון אפילו דקאמר. מאי עדיפותא דנואף ונואפת משאר חייבי מיתה. ואין לומר כמ"ש רש"י, דבנואף ונואפת ליכא טעותא לזכות כנ"ל, דז"א, כמו שהקשו החוס' ע"ז כנ"ל.

ולכן אמינא לפרש לענ"ד בדרך קרוב לאמת, בשנקדים לדקדק אריכת הלשון דקאמר טעה בנואף ונואפת, הא הוה סגי שיאמר טעה בנואף מהו, ולמה לי' עוד ונואפת. וכבר כתבנו למעלה, דלפיר"ח והערוך הנ"ל קשה איפכא, דהו"ל למימר טעה בנואפת לחוד כנ"ל. גם יש לדקדק בתשובת ר' יוחנן, אדמוקדך יקיד זיל קוץ קרך וצלי, דלמה לי' למימר קוץ קרך, הי' לו למימר אדמוקדך יקיד זיל צלי קרך,

ומה לי אם יחתוך עתה הקרא מתיכורו, או יש לו קרא קצוץ מכבר. ולזאת נראה, דהנה ידוע דזמן ביאת הזכר שיחשב ביאה לחייב עליה הנבעלת לו הוא מבן תשע שנים ויום אחד, ופחות מזה אין ביאתו ביאה לחייב עליה את הנבעלת לו, וזמן הראוי לביאת הנקבה שיחשב ביאה לחייב עליה הבעלה, הוא מבן שלש שנים ויום אחד. והנה דבר זה אינו מפורש בתורה, רק הוא הלמ"מ, כמ"ש בפירוש המשניות להרמב"ם פ"ה דנדה מ"ד, עיי"ש. ואמנם דבר זה הוא ג"כ מעניני טבע האנושי, שהנקבה ראויה לביאה מבן ג' שנים והזכר מבן תשע שנים, וכדאיתא לקמן (דף ס"ט ע"ב) פלוגתא דב"ש וב"ה, דב"ש סברי דגמרינן מדורות הראשונים שהולידו בני שמונה שנים, וב"ה סברי לא גמרינן מדורות הראשונים. הרי שזהו מענין טבע האנושי. וכן קאמר התם, משום דאתתא בריא, ופירש"י, אשה דרכה להיות בריאה וממהרת להזריע. וידוע ג"כ בטבע, דפחות מבן ג' שנים בתוליה חוזרין, ומבן ג' שנים ואילך אין בתוליה חוזרין. והנה אם טעה הדיין בזה להשוות זמן ביאת הנקבה עם זמן ביאת הזכר, שהוא רק מבן תשע שנים ומעלה, ועיי"ז זיכה את הנואף שבא על אחת מהעריות שהיתה פתוחה מבן תשע שנים ויותר על בת ג' שנים, ויש להסתפק אם הוי בדבר שאין הצדוקין מודין בו, מאחר שאין דבר זה מפורש בכתוב, ואינו חוזר; או דילמא, כיון שזהו מעניני טבע האנושי כנ"ל, הרי זה כמפורש ומבואר, שהכל יודעין מטבע וענין העולם, שמבן ג' שנים ראויה לביאה ואין טעותו כלום, וזה בעיא דר' חייא בר אבא, טעה בנואף ונואפת, ר"ל, שהשווה הנואפת להנואף מהו, וכנ"ל, ונמצא שעיקר הטעות הי' בנואפת, רק שנמשך מזה טעות בעיקר הדין גבי הנואף כנ"ל, וזהו טעה בנואף ונואפת.

ועיי"ז השיב לו, אדמוקדך יקיד זיל קוץ קרך וצלי. ר"ל, אף שעדיין לא נגמר גידול הקרא בשלימותו, ואלמלא היתה האש דולקת, לא הי' חותך עדיין הקרא, והי' מניחו לגדל עוד, אך בהיות האש דולקת, הוא ממהר לקוץ אותו אף טרם שגדל כל צרכו בכדי לצלות אותו על האש הדולקת עתה, והוא משל נאות לענין זה, ע"ד שמצוי בכמה מקומות בש"ס משל לענין זנות, איהו בקרי ואתתי' בבוציני, ור"ל, בעת שאש התאוה בוערת בו לזנות, אז נוח לו לזנות גם עם קטנה אם היא אך ראויה לביאה, דהיינו מג' שנים ואילך, אף שעדיין אינה גדולה כ"כ ולא הגיעה לבת תשע, וכיון שזהו מטבע וענין העולם, אם זיכה את הנואף בטעות, שהי' סבור שכיון שהיא פחות מתשע שנים אין ביאתה כלום להתחייב על ידה, הכל יודעין שאין זה כלום וחוזר. והיינו דקאמר, איתמר נמי א"ר אמי אר"י טעה בנואף, והיינו כנ"ל, חוזר. וקאמר עוד, אלא היכי דמי אין חוזרין, ר"ל, בטעות זה שאמרנו, שהשווה הנואף והנואפת יחדיו, היכא משכחת לה שאין חוזרין. כגון שטעה שלא כדרכה, והיינו עפ"י מה דאיתא לקמן (דף נ"ד ע"ב), ת"ר זכור לא עשו בו קטן כגדול כו', וקאמר מאי לא עשו בו קטן כגדול, אמר רב לא עשו ביאת פחות מבן תשע שנים כבן תשע שנים, ור"ל, אם בא על פחות מבן תשע פטור, וכדמפרש טעמא לקמן, דכל דליתי'

בשוכב ליתא בנשכב, עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' איסורי ביאה הל' י"ד. והנה ביאה שלא כדרכה בשאר עריות ילפינן מדכתיב במשכב זכר משכבי אשה, שני משכבות יש באשה, חד בכדרכה וחד שלא כדרכה, דהוא דומיא דביאת זכר. וכיון דגבי ביאת זכר בעינן שיהא הנשכב ג"כ בן תשע שנים, א"כ יש מקום לטעות בשאר עריות בביאה שלא כדרכה, דדומה לביאת זכר, דבעינן ג"כ שתהא הנשכבת בת תשע שנים, ובטעות כה"ג אינו חוזר, לפי שיש שפיר מקום לטעות כנ"ל.

ועפ"י הדברים האלה יתפרשו ג"כ דברי הירושלמי, דבעי ר' אמי קומי ר' יוחנן אפילו נואף ונואפת, ר"ל, שטעה להשוות הנואף והנואפת יחדיו, כנ"ל, אעפ"י שידוע זאת מדרך הטבע כנ"ל, וע"ז השיב לו, אתקלף מרקועך, ור"ל נקלף הטלאי שלך, שאתה מחברם יחד כטלאי לבגד, שהטלאי קטנה מגוף הבגד, רק ע"י החיבור שמחברם יחד הרי הטלאי חשוב כמו הבגד גופי', והכל אחד הוא. אמנם אם נקלף הטלאי מעל הבגד, אינו שוה להבגד, ושיעורי' להגואף. וכבר כתבתי פירוש זה לגאון מפורסם מידידי באירופא וקלסוהו במאד.

## הרה"ג ר' אברהם אהרן יודעלאוויץ זצ"ל

### בדין הזכרת מעין המאורע בברכת מעין ג'

(א) כתב הרמב"ם ספ"ג מהל' ברכות לענין ברכה אחת מעין שלש ובשבתות ויו"ט אומר בברכה זו בכללה מעין קדושת היום כדרך שמזכיר בברהמ"ז, והנה הרא"ש ס"פ כיצד מברכין והטור (סי' ר"ח) כתבו דגם בר"ח צריך להזכיר מעין המאורע בברכה זו, והרמב"ם לא הזכיר רק שבת ויו"ט נראה דסובר דבר"ח אינו צריך להזכיר בברכה זו מעין המאורע.

ואמינא בטעם פלוגתא זו דהנה רבינו יונה והרא"ש והטור (סי' ר"ח) קבעו המקום להזכיר מעין המאורע קודם שיאמר כי אתה ה' טוב ומטיב, והדבר צריך ביאור למה לא יזכיר זה באמצע ברכת ירושלים כמו בברכת המזון, אולם בברכות (כ"ט א') אמר שמואל כל השנה אדם מתפלל הביננו חוץ ממוצאי שבת ויו"ט מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת, מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל הביננו ה' אלהינו המבדיל בין קודש לחול קשיא, וכתב רבינו יונה אע"ג דנשאר בקושיא מ"מ הלכתא כשמואל דמשום הכי לא תקנו מעין הבדלה מפני שההבדלה אינה ברכה בפני עצמה אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן ואם היו אומרים מעין הבדלה היה נראה שההבדלה היא ברכה בפני עצמה כיון שהתקינו גם מעין הבדלה כמו שתקנו מעין שאר ברכות. והנה האי טעמא י"ל נמי ברכת מעין ג' דלא צריך להזכיר בה כלל מעין המאורע משום דהיה נראה דזהו ברכה בפני עצמה. אמנם למאי דקיי"ל בברכות (מ"ט ע"א) טעה ולא הזכיר של שבת ויו"ט אומר ברוך אתה ה' כו' בשם ומלכות כמבואר בשו"ע (סי' קפ"ח) א"כ תו הוי לפעמים ברכה בפני עצמה להכי שפיר צריך להזכירה גם בברכת מעין ג'. אולם כיון דבאנו להאי טעמא א"כ הרי לא הוי ברכה בפני עצמה רק קודם שהתחיל הטוב ומטיב א"כ שפיר תקנו מקומה להזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג' קודם כי אתה ה' הטוב ומטיב דרק אז הוי ברכה בפני עצמה ובעי הזכרה בכללה מכלל מעין ג', וזהו טעם נכון וכבר העיר בזה בתשובת מנחת עני עיי"ש ואינו כעת תח"י.

ומעתה י"ל דהרמב"ם והרא"ש והטור דפליגי אי צריך להזכיר בברכת מעין ג' מעין המאורע דר"ח אזלי לטעמייהו דהנה שם בברכות קאמר טעה ולא הזכיר של ר"ח אומר ברוך שנתן ר"ח לעמו ישראל לזכרון ולא ידענא כו' אי חתים בה אי לא חתים בה, והרמב"ם בספ"ב מברכות פסק כהאלפס שאין לחתום בה ומברך בלי שם ומלכות א"כ לא הוי ברכה בפני עצמה לעולם כלל להכי ס"ל דבר"ח אינו צריך להזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג', אולם הרא"ש ס"ל בפ' ג' שאכלו (סי' כ"ג)

כשיטת ר"י דגם בר"ח חותם כמו בשבת ויו"ט בשם ומלכות וכמ"ש הטור (סי' קפ"ח) א"כ גם בר"ח איכא הטעם דלפעמים הוי ברכה בפני עצמה, ולהכי הרא"ש והטור השוו ר"ח לשבת ויו"ט דצריך להזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג'. ולפום שיטת הראב"ד שהביא הטור (סימן קפ"ח) דס"ל דגם בשבת ויו"ט אינו אומר הברכה בשם ומלכות וכמו שנראה מפשטא דגמ' דילן א"כ י"ל דלא קי"ל כלל כהירושלמי שהביאו התוס' לראיה להרמב"ם דצריך להזכיר בברכת מעין ג' מעין המאורע דהא י"ל דהירושלמי אזיל לטעמו דס"ל דמברך הברכה בשם ומלכות ואפילו בר"ח כמ"ש האו"ז (סי' ר'), והארחות חיים הובא בב"י (סימן קפ"ח) ואנן קי"ל בזה להראב"ד כפשטא דגמ' דילן וא"כ לעולם א"צ להזכיר בברכת מעין ג' מעין המאורע לסברא הנ"ל.

(ב) ובשלטי הגבורים ס"פ כיצד מברכין כתב דהרמב"ם סובר דרק בברכת המחיה אומר בשבתות ויו"ט מעין המאורע והטור לא חילק בין ברכת המחיה לשאר ברכות דבכולן מזכיר מעין המאורע, וסמ"ג כתב בשם ר"י דלא נהיג הכי האידנא בברכת היין והפירות והולך לשיטתו שאין הסיבה ביין והטור ס"ל דיש היסבה ביין, ומי יתן וידעתי סברת חילוק הרמב"ם דהא אין סברתו כסברת הסמ"ג עכ"ד.

ולדברינו הקודמים דהא דצריך להזכיר בברכת מעין ג' מעין המאורע זה תלוי בטעם משום דהוי לפעמים ברכה שלמה בפני עצמה כגון אם שכח להזכיר בברהמ"ז בשבת ויו"ט מעין המאורע א"כ י"ל דזהו טעמו של הרמב"ם דס"ל דרק בברכת המחיה דחמשת המינים מזכיר מעין המאורע משום דבהני הוי לפעמים ברכה בפני עצמה כגון אי עשה מהם פת ושכח להזכיר בברהמ"ז משא"כ ביין ופירות דלא משכחת בהו כלל שיהיה ברכה שלמה בפני עצמה דלעולם אינו חייב עלייהו בהמ"ז בברכות שלמות והילכך אינו מזכיר בהו כלל מעין המאורע בברכת מעין ג' דידהו.

ואפשר להביא סמוכין לדעת הרמב"ם לפום שיטת הש"ג מהא דאיתא בירושלמי פ' כיצד מברכין סוף הל' א' דבית ר' ינאי עבדין לה כמטבע ברכה, מהו להזכיר בה מעין המאורע אר"י הואיל וחש לה ר' זעירא צריכין אנו מיחוש, והנה בתשובה אחרת כתבתי דהרמב"ם מפרש הא דבית ר' ינאי עבדין לה כמטבע ברכה הוא לענין תנובת השדה שלא היו אומרים זה בברכת מעין ג' דעל המחיה דמיירי בזה כל הירושלמי שם מברכת מעין ג' דעל המחיה וקאמר דבית ר' ינאי לא היו אומרים בה תנובת השדה כמו במטבע ברכה דברכת המזון אי קבע עלייהו סעודה דאינו אומר כלל בבהמ"ז על תנובת השדה ה"נ בברכת מעין ג' דעל המחיה לא היו אומרים על תנובת השדה, וזהו שיטת הרמב"ם והסמ"ג וריקאנטי דרק בברכה אחרונה דפירות אומר על תנובת השדה משום דהוי תנובה בעינייהו ולא בחמשת המינים, ומעתה י"ל דלהכי הרמב"ם מפרש גם הירושלמי דמהו להזכיר בה מעין

המאורע ג"כ דקאי רק על ברכה אחרונה דעל המחיה ורק בזה צריך להזכיר מעין המאורע משום דבהכי הוי לפעמים ברכה שלמה בפ"ע ולא ביין ופירות כנ"ל.

ג) אכן לשיטת הטור דסובר דבכל ברכת מעין ג' מזכיר מעין המאורע, וגם סובר כשיטת רבינו יונה בתנובת השדה ע"כ דלא מפרש הירושלמי כנ"ל, ואפשר לומר דהטור לטעמו (סימן ר"ט) דברכה אחרונה מו' המינים דאורייתא והילכך ס"ל דמזכיר בה מעין המאורע משום רמ"ש מברכת המזון, אבל להרמב"ם דסובר דברכת מעין ג' הוי דרבנן הילכך בברכת מעין דהוי כמו הבינונו לא שייך לכלול בה רק מה דהוי לפעמים ברכה בפ"ע ולא משכחת לה אלא בחמשת המינים.

ולפ"ז יהיה נסתר קשר הנ"ל בטור ודא"ש שכתבנו באות א', וגם יקשה בדברי הסמ"ג דסובר מעין ג' הוי דרבנן א"כ הא בפירות ויין א"ש מטעם סברא הנ"ל ולמה הוצרך לטעמא דאין היסבה וע"כ דלא סבירא ליה כסברא הנ"ל ויש ליישב ואין להאריך.

איברא דגם מרן הב"י ע"כ אינו סובר זה דאל"כ יהיה סתירה עצומה בפסקי השו"ע דהא (בסי' קפ"ח) פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם דבר"ח אינו חותם א"כ לעולם לא הוי ברכה בשם ומלכות ובסי' ר"ח פסק דמזכירין מעין המאורע בברכת מעין ג' גם בר"ח וע"כ דס"ל להב"י דאינו תלוי כלל זה בזה, גם ממ"ש בהגמ"י דבחנוכה ופורים א"צ להזכיר מעין המאורע משמע דכ"מ מזכיר ואפילו בחוה"מ אע"ג דבחוה"מ לכו"ע ליכא ברכה בשם ומלכות ופשיטא דאינו חותם דהא לא נזכר בגמ' כלל ואפ"ה מזכיר מעין המאורע בברכת מעין ג' וע"כ דס"ל דאינו תלוי זה בזה, אמנם לדעת הרמב"ם שפיר י"ל דתלוי בהא דהוי לפעמים ברכה שלמה בפ"ע.

ואמינא להביא ראיה להגמ"י וב"י מהא דיש להקשות לשמואל דקאמר חוץ ממוצאי שבת ויו"ט ולא קאמר חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים ומוכח דשמואל פליג וסובר דבימות הגשמים אומר הבינונו, וקשה הא יהא נראה שהיא ברכה בפני עצמה כיון שהוא כוללה בהבינונו לסברת חר"י הנ"ל, והמג"א (סי' ק"י) הרגיש בזה, ע"י מחצה"ש ות"י המ"א דבהבדלה סובר ר"ע דהוי ברכה בפ"ע א"כ אי יכלול בהבינונו אתי למטעי למימר דהלכה כר"ע דהוי ברכה בפ"ע משא"כ בשאלה ליכא מ"ד דהוי ברכה בפ"ע ולא יבואו לומר כן, הרי היכא דלא הוי מעולם ברכה בפ"ע לכו"ע רשאי לכלול, ויש להנדס עוד לפ"ז ואין להאריך.

## הרה"ג ר' דוב רבל זצ"ל

## בדין שכ"מ שהקדיש\*

\* אגרת חידו"ת ששלח הגאון ז"ל לכב' הגרי"מ חרל"פ ז"ל. ותשואות חן לכב' הרר"ז חרל"פ, שיחי, על שהמציא לנו את כתה"י.

ידוע מה שהקשו הראשונים על הרי"ף ב"ב פ' מי שמת שכתב, ששכ"מ שהקדיש כל נכסיו ואמר תנו מנה לפלוני נותנין, ואפילו ליכא שטרא בידיה, דהא הוי מלוה ע"פ ואינו גובה ממשועבדין ומהקדש. ראה רמב"ן במלחמות שם, ובפירושו לב"ב (קע"ד ע"ב), וראשונים שהביא הש"ך חו"מ (סי' רנ"ה ס"ק ח'), וכס"מ ערכין וחרמין (פ"ז הי"ט). והש"ך שם הוכיח דסוגית הש"ס בב"ב היא כהרי"ף, אך תירוצו על קושית הראשונים הג"ל אינו מספיק, כמבואר למעיין.

ונ"ל לפרש בע"ה דברי הרי"ף, ע"פ מה שהקשו תוס' כ"ב (קע"ד ע"ב) ד"ה שכ"מ, דתפשוט מהכא איבעיא דב"ב (קמ"ח), בשכ"מ שהקדיש כל נכסיו, אם חוזר כשעמד, דאי נימא דחוזר, מאי קנוניא שייך כשאומר מנה לפלוני בידי, והא זה הוי חזרה מההקדש, אלא ודאי דאינו חוזר. ועי' בנמוק"י לאלפס ב"ב שם.

והנה הרי"ף הביא האיבעיא דב"ב (קמ"ח) בשכ"מ שהקדיש נכסיו אי חוזר כשעמד, ומסיים בתיקו. ומדלא כתב כדרכו בכל איבעיא בממון דסלקא בתיקו דהוי ספק וקולא לנתבע, ואם עמד חוזר, ומשמע דס"ל דהוי ספק איסורא דאורייתא דהקדש ולחומרא, ואינו חוזר, וכש"כ הרמב"ן והרשב"א בתיקו לענין צדקה, עי' ר"ן נדרים (ז' ע"א) ד"ה ולענין, וטור חו"מ (סי' ר"ג) ובמפרשים שם, וש"ך יו"ד (סי' רנ"ט ס"ק י"ד) ותשו' מהרי"ט (ח"ב סי' קכ"ד) ונתה"מ כללי תפיסה כלל ה' (אם שיש לדון בכל דבריו שם). ועי' שטמ"ק ב"מ (ו') ד"ה ואת"ל, ובסוף ספר שער המשפט לחו"מ. ומצינו גם להר"י מיגש, תלמידו של הרי"ף, שפסק באיבעיא זו לחומרא, דאם עמד אינו חוזר, אם שפסק כן מטעם אחר, עי' מגדל עוז לרמב"ם ערכין וחרמן (פ"ז הי"ט). ומסתמא קאי בפסק הלכה בשיטת רבו הרי"ף. (ועי' לקמן בדעת הר"י מיגש). ועי' ברא"ש לב"ב שם.

אך נ"ל, דאפילו אי נימא דהרי"ף ג"כ ס"ל לחומרא באיבעיא דשכ"מ אם עמד חוזר משום דהוי ספק איסורא דהקדש, זה דוקא בשכ"מ שלא היה חייב ממון, ואפילו מלוה על פה, בשעה שהקדיש. אבל אם ברור לנו שהיה חייב ממון בשעה שהקדיש כל נכסיו, כיון דקי"ל שעבודא דאורייתא, וכמו שפסק הרי"ף עצמו, הרי

הנכסים משועבדים להמלוה, ולא חייל הקדש עליהם, שאינם ברשותו, רק שחכמים תקנו דמלוה ע"פ אינו גובה מן הלקוחות וגם מן ההקדש, וכדאמרינן בשבועות (מ"ב), והוי ההקדש רק מדרבנן.

ולפ"ז, בשכ"מ שהקדיש נכסיו, וידוע לנו שהיה חייב, בשעת ההקדש, אז מלוה ע"פ, מה"ת ההקדש אינו חל כלל, דאינם ברשותו, כיון דשעבודא דאורייתא. ואם אין ידוע לנו שהי' חייב מנה, רק שאומר אח"כ מנה לפלוני בידי, כיון שאין אדם חוטא ול"ל, ואין אדם עושה קנוניא על ההקדש, יש לנו חזקה המבררת שדבריו אמת, ושהוא חייב מנה לפלוני. וכשאומר תנו, הוי כמו חזר בו מההקדש, וכמש"כ תוס' ונמ"י ב"ב שהבאנו לעיל, ובזה אמרינן דחוזר לכו"ע, ואפילו לדעת הרי"ף שכנראה פוסק דאינו חוזר, הוא משום דאזלינן לחומרא באיבעיא דלא איפשטא, דהתם הא מיירי כשהמקדיש לא היה חייב לשום איש, וההקדש חל מה"ת על הנכסים, ולכן אמרינן דהוי ספק איסור תורה של הקדש, ואזלינן לחומרא ואמרינן דאינו חוזר. משא"כ בהא דרב הונא ודברי הרי"ף שה"ל שאומר מנה לפלוני בידי אחר שהקדיש, ומפני חזקה המבררת שאין אדם עושה קנוניא כו' אמרינן דבאמת היה חייב אותו מנה לפלוני, רק דהנכסים הם עתה בחזקת הקדש ואין מלוה ע"פ גובה ממשעבד ומהקדש, שפיר אמרינן דכיון דע"י אמירתו אגלאי שהיו נכסיו משועבדים בשעת ההקדש, וחל ההקדש רק מדרבנן, ועתה כשאומר תנו לפלוני הוא חוזר מההקדש, ואיבעיא לן אי מהניא החזרה, הוי ספק באיסור הקדש דרבנן, ולכו"ע לקולא לנתבע, ושפיר מהניא החזרה ולכן נותנים. [וביחוד דבעל הלכה זו בב"ב קע"ד הוא רב הונא, ורב הונא ס"ל שעבודא דאורייתא, עי' ש"ך לחו"מ (סוס"י ל"ט) והגהות מלא הרועים לכתובות (מ"ג ע"ב), ולדידיה ודאי דלא חל מה"ת ההקדש, כיון שהיה חייב מלוה ע"פ בשעת ההקדש, דשעבודא דאורייתא]. ולכן שפיר פסק הרי"ף דאי איכא בידיה שטר מקויים, לא בעי תנו, דהא מלוה בשטר גובה ממשעבדי ומהקדש. [ומה שהקשו עליו הרמב"ן ובעה"ת שה"ל דאמאי גובה בלא שבועה כדין כל הגובים מנכסים משועבדים שאינם גובים אלא בשבועה, היינו משום דבחולה אמרינן לכו"ע אין אדם עושה קנוניא על ההקדש, וכדאמרינן בשבועות (מ"ב ע"ב), ואלימא חזקה זו לפוטרו משבועה, כמו שמוציאין ממון ואפילו מיחמי בלא שבועה ע"י חזקה דאין אדם פורע תו"ז, עי' ב"ב (ה'), וע"י חזקה דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, עי' גיטין (ל"ז ע"ב) וע"י תוס' ורא"ש שם בשם ר"ת, דאפילו שבועה לא בעי]. ובאמר תנו נותנים אפילו אין בידו שטר כלל משום דהודאתו שחייב המנה הוי בירור גמור לנו שהיה חייב בשעת הקדש, ומדין תורה היו הנכסים משועבדים למלוה זו, וההקדש שהקדיש חל רק מדרבנן, וכשאמר תנו הוי חזרה, וכש"כ תוס' שה"ל, וכיון דהוי איבעיא דלא איפשטא אם עמד חוזר, וכאן דהוי רק הקדש דרבנן, לכו"ע ספק ממונא לקולא, ומהניא חזרתו. ולהכי כתב הרי"ף דבשטר שאינו מקויים, או כשאין לו שטר כלל, אם אומר תנו נותנים,



דההודאה שלו עושה את ההקדש הקדש דרבנן, וכיון שהוא דרבנן, מהני מה שאומר תנו, שזה חזרה מההקדש, דבהקדש דרבנן פסקינן לקולא בבעיא דלא איפשטא בשכ"מ שהקדיש אם חוזר כשעמד.

וכיון שביררנו דעת הרי"ף, חובה עלינו לברר גם דברי שאר הראשונים בענין זה התמוהים מאד. ועיי' במאור לב"ב שם מה שתמה על דעת הרב יוסף מיגש, דהא דרב הונא מיירי שאומר מנה לפלוני בידי בשעה שהקדיש, אבל לאחר שהקדיש, אינו נאמן. וגם קשה עליו מה שהקשה הראב"ד על הרמב"ם ערכין וחרמין (פ"ז הי"ט), דאם אומר בשעה שהקדיש, הא כל אדם נאמן, ולמה מחלקינן בשבועות (מ"ב ע"ב) ובערכין (כ"ג ע"א) בין שכ"מ לנריא (ועיי' ש"ך לחו"מ סי' רנ"ה ס"ק ח'). וגם קשה על הרי"ף מיגש, מזה שהקשה הלח"מ שם הי"ז על הרמב"ם, מהא דערכין (כ"ג ע"א), דאמאי קאמר שם, לימא כתנאי, הא רב הונא מיירי כשאומר בשעת הקדש, ולכן נאמן, ומתניתין דגירש האשה הא מיירי כשאומר אחר ההקדש, ובזה שפיר פליגי תנאי אי חיישינן לקנוניא. ותירוץ הלח"מ דחוק, כמבואר למעיין.

ונ"ל לפרש דעת הרי"ף מיגש ע"פ פירוש הכס"מ והלח"מ שה"ל בדעת הרמב"ם דבשכ"מ נאמן לומר מנה לפלוני בידי אפילו לאחר כדי דבור, כ"ז שעסוקים באותו ענין, וכן דעת הרי"ף מיגש רבו של הרמב"ם. (ואפשר להסביר זה ע"פ סברא, עיי' חו"מ סי' קצ"ה סעי' ו' וז', דבכל הקנינים אינם יכולים לחזור אחר כ"ד, ובקנין סודר יכולים לחזור כ"ז שעסוקים באותו ענין, ועיי' ש"ך שם ס"ק ט' שהביא בשם הע"ש, ומקורו מדברי הרא"ש, בטעם הדבר, דבשאר קנינים, כיון שנעשה הקנין בגוף הדבר, ודאי כבר נגמר דעתו בשעת הקנין, דאל"כ לא היה מניח לעשות קנין בגוף הדבר. אבל בקנין סודר, שאין הקנין בגוף הדבר, אפשר שלא נגמר דעתו עוד בשעת קנין, ולכן יכולים לחזור כ"ז שעסוקים באותו ענין. וא"כ יש מקום לומר דהקדש, דלא נעשה קנין בגוף הדבר, ורק אמירה בעלמא, דמי לקנין סודר, דמהניא חזרה כ"ז שעסוקים באותו ענין.

ומש"כ הרמב"ם מעשה הקרבנות (פ' ט"ו ה"א) ועיי' מל"מ שם, ותמורה (פ"ב ה"ד), דבהקדש לא מהני תכ"ד, והאריך בזה הש"ך לחו"מ סי' רנ"ה ס"ק ה', הנה זה דוקא בקדושת הגוף, אבל לא בקבה"ב, ועיי' תוס' מנחות (פ"א ע"ב) ד"ה תודה. שהביא הש"ך (. . .), ועיי' ירושלמי דמאי (פ"ז ה"ו) ומראה הפנים שם.

ולכאורה צ"ע בדעת הרמב"ם וגם דעת הרי"ף מיגש לפי דברינו, דכיון דמה"ת הוא הקדש גמור מיד לאחר כדי דבור, וממילא שוב אין יכול לומר מנה לפלוני בידי, איך תקנו חכמים שיהא נאמן גם אח"כ כ"ז שעסוקים באותו ענין, ולהוציא הקדש לתולין. וידוע מה שהקשה הר"ן נדרים (פ"ז ע"א) ושאר הראשונים, אדעת

הסוברים דתכ"ד דרבנן, דאיך מתנים רבנן לעקור דבר מן התורה בקו"ע. ועי' חת"ס אהע"ז ח"א סי' צ"ז. ולפי דברי לעיל ניחא, שכיון שאנו מאמינים לו כשאומר כ"ז שעסוקים באותו ענין שחייב מנה לפלוני מטעם החזקה המבררת שאין אדם חוטא ול"ל, ואין אדם חולה עושה קנוניא על ההקדש, ונתברר לנו שההקדש הוא רק מדרבנן, שמה"ת היו הנכסים משועבדים למלוה ולא חל ההקדש, שפיר אמרו שיכול לחזור בו כ"ז שעסוקים באותו ענין, שהם אמרו שההקדש חל אם דשעבודא דאורייתא, דקאי בשיטת רבו הרי"ף, דהלכה שעבודא דאורייתא, ומה"ת לא היו הנכסים ברשותו להקדיש. והם אמרו דמהני חזרה כ"ז שעסוקים בענין ההקדש, דאמירת תנו הוי חזרה מההקדש, וכמו שהבאנו לעיל, ונתבטל ההקדש, וגובה הבע"ח חובו. אבל אמירת תנו לאחר שפסקו מלעסוק באותו ענין לא מהני, דנהי דיש לנו בירור ע"י החזקה דאין אדם עושה קנוניא על הקדש בשעת חוליו שדבריו אמת ושהוא חייב המנה לפלוני, מ"מ כיון דהנכסים נעשו כבר הקדש מדרבנן, שוב אין בע"ח גובה הימנו, דהוו נכסים משועבדים, דמה לי משועבדים להדיוט ומה לי משועבדים לגבוה, וכדאמרינן בשבועות (מ"ב ע"ב), וחזרה מן ההקדש לא מהני, כיון שפסקו מלעסוק באותו ענין.

ובזה מיושבת קושית הלח"מ שהק' על הרמב"ם, דקשה גם על הר"י מיגש, דאי נימא דנאמן רק בשעה שמקדיש, מאי מקשה בערכין (כ"ג ע"א) ארב הונא ממתניתין שם, דהא רב הונא דאמר נאמן מיירי באומר בשעת הקדש, ומתניתין שם במקדיש נכסיו והיתה עליו וכו' מיירי כשאמר אח"כ, והוא, דהנ"מ בין אמר מנה לפלוני בידי בשעה שהקדיש, דהיינו כל זמן שעסוקים באותו ענין, או אח"כ, היינו רק לענין חזרה מההקדש, אבל לענין נאמנות וחשש קנוניא, אי חיישינן שמשקר כשאמר מנה לפלוני בידי זמן רב אחר שהקדיש, לא היה השכ"מ צריך להיות נאמן כשאומר מנה לפלוני בידי אחר כ"ד כ"ז שעסוק באותו ענין ההקדש. ומדס"ל לרב הונא דנאמן, ע"כ טעמא דס"ל דהא דאין חולה עושה קנוניא על ההקדש הוא בירור חזק שהוא באמת חייב לו המנה, ונמצא דההקדש לא חל מעולם רק מדרבנן, דשעבודא דאורייתא, וכשה"ל, וכיון דהוי רק דרבנן, אמרו חכמים שיכול לחזור כ"ז שעסוק באותו ענין, דהם אמרו שיחול ההקדש אם דהנכסים משועבדים למלוה, והם אמרו שיהיה נאמן כל זמן שעסוק באותו ענין. ושפיר פריך הגמ' בערכין שם לימא כתנאי אמרה לשמעתי, היינו, דע"כ דס"ל לרב הונא דחזקה דאין אדם עושה קנוניא על ההקדש אלימא טובא, ובזה פליגי תנאי שם.

והנה בדברינו אלו מתורצת דעת הר"י מיגש. אבל עדיין צע"ג דעת תלמידו הרמב"ם שחילק ג"כ בין אמר מנה לפלוני בידי בשעת ההקדש, לאמר אח"כ, עי' רמב"ם ערכין וחרמין (פ"ז הי"ט), דכיון דפסק הרמב"ם זכיה ומתנה (פ"ט הי"ט) דשכ"מ שהקדיש כל נכסיו אם עמד חוזר, ולפי הכלל דכל שעמד חזר מהני חזרה גם

בחליו, אמאי לא מהני כשאומר מנה לפלוני בידי לאחר שהקדיש, הא תנו הוי חזרה, וכמש"כ בפשיטות תוס' והראשונים שה"ל, וליהני חזרתו. וצריך לומר, דהרמב"ם ס'ל דהא דבעי לן בשכ"מ שהקדיש נכסיו אם חזר, דזה דוקא בעמד מחוליו, אבל אם חזר בו בחוליו, לכ"ע לא מהני החזרה בהקדש. ואם חזר בו ומת מחוליו זה, הנכסים להקדש, וכ"כ הנמק"י ב"ב שם (דף רכ"ח ע"א). וכן משמע מדברי הטור חו"מ (סי' ר"ג) שכתב, ואם הקדיש נכסיו וכו' מיבעי אי הוי דינו כנותן וחוזר בו אם יעמוד או לא. ומשמע, דכל זמן שלא עמד מחליו, לכ"ע אינו יכול לחזור בו בהקדש. ועי' נתה"מ לחו"מ (סי' רנ"ה ס"ק ב'). וזה דלא כהסמ"ע חו"מ (סי' ר"ג ס"ק י"א).

[ומה שרצה הקצוה"ח (סי' רנ"ה ס"ק ז') ללמוד מדברי הטור האלה להיפך, דלהכי כתב אם יעמוד משום דאם ימות אין היורשים צריכים לקיים גדרו, דבהקדשות שלנו לא אמרינן אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, אלא הוי כגדר, פלא ששכח הקצוה"ח דברי הנמוק"י הנ"ל, דמפורש להיפך. ומה שכתב הקצוה"ח שם דהקדש צדקה אין היורשים צריכים לקיים, כבר השיג עליו הנתה"מ שם (אות ד', וע"ש אות ה'). ולכאורה הקצוה"ח סותר את עצמו, שבסי' ר"צ ס"ק ג' כתב דיש בצדקה שעבוד נכסים, ועי' רמב"ן ובעל המאור לב"ק (ל"ו סע"ב) ותשו' רע"א (סי' קמ"ד וקמ"ה), ושו"ת חת"ס (יו"ד סי' רל"ז), ואכמ"ל.]

ולכן שפיר פסק הרמב"ם דלאחר שהקדיש אינו נאמן לומר מנה לפלוני בידי, אם דפסק בשכ"מ שהקדיש כל נכסיו דאם עמד חוזר, והוא משום דהחזרה בהקדש מהני רק בעמד מחליו, ולא כ"ז שהוא חולה או אם מת.

ולפי זה דברי הר"י מיגש ותלמידו הרמב"ם בפירוש סוגיא זו עולים בקנה אחד, דבאומר תנו מנה לפלוני לא מהני מטעם חזרה, דבהקדש אינו חוזר, אלא אם עמד מחליו. ורק דאמרינן דחוקה דשכ"מ אינו עושה קנוניא על ההקדש היא חוקה אלימתא, ויש לנו בירור גמור שהיה חייב לו המנה והנכסים היו משועבדים לו, וההקדש הוא רק מדרבנן, דשעבודא דאורייתא, והנכסים משועבדים למלוה, וכיון דההקדש הוא רק דרבנן, תקנו חכמים שיוכל לומר תנו, דהיינו חזרה, אפילו לאחר כדי דבור, כ"ז שעסוקים בענין ההקדש, וכפי פירוש הכס"מ בדעת הרמב"ם. אבל לאחר שפסק מלעסוק בענין ההקדש, כיון דחזרה לא מהני כ"ז שלא עמד מחליו, תו לא מהני תנו, דמלוה ע"פ אינו גובה אפילו מהקדש דרבנן.

הרה"ג ר' דוב רבל זצ"ל

## הערה בסוגיא דטכ"ע דאורייתא\*

ולא אמנע מלהודיעו ענין שאני מתקשה בו עתה. עי' זבחים (ע"ח ע"א) דפריך אהא דר"ל דס"ל הפגול והנותר והטמא שבללן זב"ז ואכלן פטור כו', ש"מ תלת גו', וש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא. מתיב רבא, עשה עיסה מן חטין ומן אורז, אם יש בו טעם דגן חייב בחלה, ואע"ג דרובא אורז. מדרבנן. אי הכי אימא סיפא, אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח וגו'. ועי' תוס' שם ד"ה מתוך, שהקשו, תימא דלא מקשה ליה מכה"ת כולה דקי"ל טעם כעיקר. ולי צע"ג, דמאי פריך אר"ל ממשנה דעשה עיסה, דהא לר"ל לא קשה כלל, דהא מצינן במנחות (ע' ע"ב) אמר ר"ל אתיא לחם לחם ממצה גו', וחזינן דלר"ל חד דינא הוא לענין חיוב חלה ולצאת י"ח מצה. ומפורש בירושלמי חלה (פ"ג ה"ה) דלר"ל מתניתין דעשה עיסה מן חטין אזלא אליבא דרבנן, ולרשב"ג אינה חייבת בחלה עד שיהא בה דגן כשיעור. ועי' מראה הפנים לירושלמי שם, ובמהרי"ט הל' חלה (אות י"ג) שהביא דעת הרמב"ן ועוד, דהגירסא הנכונה היא, מתניתין דלא כרשב"ג, ור"ל פסק כרשב"ג. וכיון דס"ל לר"ל במנחות (ע') שכל שחייב חלה ולצאת ידי חובת מצה דין אחד להם, ע"כ דגם לענין מצה ס"ל לר"ל כרשב"ג, דאינו יוצא עד שיהא בה דגן כשיעור, וטעם כעיקר לאו דאורייתא. ואיך זה מקשה אר"ל ממשנה דעשה עיסה, דהא לדידיה מתניתין זו היא כחכמים, ודלא כהלכתא, דאיהו הא ס"ל כרשב"ג, וכמפורש בירושלמי שם, ד' יעקב בר אידי בשם רשב"ל הלכה כרשב"ג.

ודוחק לומר דהבבלי והירושלמי פליגי בדעת ר"ל, אם דמצינו בכמה מקומות מחלוקות כאלו, עי' תוס' יבמות (קי"ג ע"ב) ד"ה יצתה, וכתובות (ק"ב ע"א) ד"ה אליבא, וכן מחלוקת הבבלי והירושלמי בדעת ר"ל בענין ח"ש ביוה"כ, עי' יומא (ע"ג ע"ב) וירושלמי תרומות (פ"ו ה"א).

ובמה שכתבתי לעיל, דלדעת הירושלמי ס"ל לר"ל כרשב"ג, דלא חייב בחלה עד שיהא בה דגן כשיעור, בטל דברי הרידב"ז ז"ל לירושלמי חלה (פ"א ה"א) ד"ה מהו, ע"ש.

\* מתוך מכתב להרה"ג המנוח הר"ר יחיאל מיכל חרל"פ, ז"ל.

## הרה"ג ר' שלמה פאליאטשיק זצ"ל

### תערובת חמץ

רמב"ם בפ"א מהל' חמץ ומצה הל' ו', אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ, אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכו', אם אכלן בפסח לוקה ואין בה כרת, שנאמר כל מחמצת לא תאכלו, במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה. אבל אם אין התערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים אע"פ שאסור לו לאכול אינו לוקה אלא מכת מרדות. והראב"ד משיג עליו, א"א הרב פסק באלו כרבנן משום דאין כזית בכדי אכילת פרס.

והנה נושאי כליו של הרמב"ם, המ"מ והכ"מ, נבוכו מאד בפירוש הרמב"ם. הרב המגיד פירש דהרמב"ם פסק כרבנן, וראייתו הוא מהא דאיתא שם בדף מ"ג ע"א וחכמים אומרים על עירובו בלא כלום, היינו דמלקא לא לקי אבל איסורא איכא. וכי אמרינן דלא לקי הנ"מ היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס וכגון כותח הבבלי, אבל היכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס אפילו לרבנן חייב, וכן הוא ברב אלפס. וכן משמע מפשטות הגמרא בפסחים דף מ"ג ע"א דהקשא אי כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי פליגי רבנן עליה דר' אליעזר בכותח הבבלי, ומשני הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס וכו', אלמא דכיש כזית חמץ בכדי אכילת פרס אפילו לרבנן חייב, ור"א סובר דחייב אף באין כזית חמץ בכדי אכילת פרס, וכמו שמפרש הגמרא שם משום דהיתר מצטרף לאיסור. והרמב"ם דפסק דחייב רק ביש כזית חמץ בכדי אכילת פרס אבל אין בו כזית חמץ אינו חייב אלמא דפסק כרבנן. ולפי פירושו סיבה כוונת השגת הראב"ד לזה שמהגמרא משמע שבכותח אין בו כזית בכדי אכילת פרס. והרב המגיד השיב על זה בפשטות, שבסתמא ליכא כזית בכדי אכילת פרס, אבל נוכל לצייר שיהיה, והרמב"ם מבאר הדין באופן שהוא אכל כזית בכדי אכילת פרס. אך קשה דלמה לו להרמב"ם הריבוי דכל מחמצת, הא לא גרע מכל איסורים שבתורה שחייב אם יש מן האיסור כזית בכדי אכילת פרס, וכמבואר ברמב"ם פרק ט"ו מהלכות מאכלות אסורות. ועוד, הא רבנן לא דרשי כל. ועוד יותר קשה, מדוע כתב הרמב"ם דפטור מכרת, כיון דחייב כאן כמו בכל האיסורים ולא מדיבוי מיוחד הו"ל לחייב ג"כ כרת, ועיין במגיד משנה ובכסף משנה שהקשו זה.

והכסף משנה הביא פירוש אחר שלפי פירושו הרמב"ם מפרש שבאין בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס כולי עלמא סברי דפטור, ומחלוקת דר' אליעזר ורבנן היא

ביש בו כזית בכדי א"פ, שר' אליעזר מדבי מכל, ורבנן לא דרשי כל ופטרי, והרמב"ם פוסק כר' אליעזר, וניחא דהביא הדרשא דכל. אבל יקשה שהגמרא אומרת בפירוש להיפך, הגח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס, ומשמע בהדיא דאי הוה ביה כדוך אכילתו כזית בכדי א"פ הוה מחייבי רבנן. ועוד, הא הגמרא אומרת שם דלר' אליעזר בחמץ בפסח היתר מצטרף לאיסור, ואי נאמר שרק אם אכל כזית מן האיסור הוא דחייב, א"כ הא לא יהיה היתר מצטרף לאיסור. ועוד כיון דבכל איסורין הוא חייב בתערובת אם אכל כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס, א"כ איך יעלה על הדעת שחכמים פוטרים בחמץ, הא לא צריך לזה קרא מיוחד. ועיי"ש בכ"מ שלפי הפירוש הזה יהיה כוונת הראב"ד בהשגתו, הרב פסק כרבנן משום דאין בהן כזית בכדי אכילת פרס, פירוש שמחלוקת ר' אליעזר ורבנן הוא באין כזית בכדי א"פ, לא כפירוש הרמב"ם שמחלקותם היא ביש בו. והנה הכ"מ נדחק שם הרבה לתרץ דברי הרמב"ם, עיין שם.

והנה יש דקדוק בלשון הגמרא שם. דמקשה ואי ס"ד כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי פליגי רבנן עליה דר' אליעזר בכותח הבבלי, מה קשה לו מכותח הבבלי יותר מכל תערובת חמץ כמו שכר המדי וחומץ האדומי. והיה לו להקשות, מה טעמא דפטרי רבנן בתערובת חמץ ולתרץ בשאין בו כזית בכדי אכילת פרס.

והנה הרמב"ם בפ' ט"ו מהל' מאכלות אסורות מפרש הדין חיוב בטעם כעיקר, שזה רק אם אכל כזית האיסור בכדי אכילת פרס, והדין דטעם כעיקר הוא רק לזה שלא יבטל ברוב, אבל כל הראשונים פירשו שהדין טעם כעיקר מהפך את ההיתר לאיסור, רק יש שפירשו שהתערובת צריך להיות כזית בשלש ביצים ואז הוא נקרא טעמו וממשו שחייב עליו מדאורייתא, ואז חייב אפילו אם לא אכל כל הכזית איסור. וזאת היא שיטת רבינו אליהו בתוס' עבודה זרה דף ס"ז. והובא בתוס' חולין דף צ"ט. ויש שיטות אחרים שסוברים דאי טעם כעיקר דאורייתא אז אפילו אם התערובת לא היה בכזית בשלש ביצים ג"כ חייב.

ולדעת כל הראשונים קשה הכא בפסחים דמסקינן דטעם כעיקר דאורייתא, א"כ אפילו לא אכל כזית בכדי א"פ כגון דמשטר שטיר, אבל כיון דהתערובת היה כזית בכדי אכילת פרס א"כ יהיה חייב משום טעם כעיקר, דהא גם ההיתר נהפך להיות איסור.

וקושיא זו כבר הקשה הבעל המאור, וזה לשונו הכא בפסחים, ואי אמרת והא ד' מיני מדינה במתני' כולה לטעמא עבידי, ובגמרא פרכינן א"ה חמץ בפסח נמי נחשביה שהיתר מצטרף לאיסור כר"א, אלמא היתר מצטרף לאיסור טעמא נמי אית ביה, יש להשיב ולהפריש בין טעם לטעם, שכל העירובין (של חמץ בפסח)

השנויין במשנתו אע"פ שהן עשויין לטעם טעמן משתנה ע"י העירוב לטעם אחר, שאין טעם האיסור שהוא הדגן נראה בעירוב אלא שהוא מסייע לתת לו טעם חדש, וטעם זה שהוא מחדש בעירובו גרם לו להתבער בפסח ולעבור עליו באזהרה. מסברת בעל המאור למדים אנו שכאן לא שייך הדין דטעם כעיקר, מפני שמעירוב הטעמים נולד טעם חדש וזה אינו מובן, כי הלא בכל מקום שאנו אומרים טעם כעיקר יש עירוב טעמים וג"כ טעם חדש.

בגמרא דף מ"ג ע"א, מאן תנא דחמץ גמור ע"י תערובת וחמץ נוקשה בעיניה בלאו, אמר רב יהודה אמר רב רבי מאיר היא דאמר נוקשה בעיניה בלאו וכל שכן חמץ גמור על ידי תערובת, ורב נחמן אמר, רבי אליעזר היא דאמר חמץ גמור על ידי תערובת בלאו וכל שכן נוקשה בעיניה. והנה אינו מובן כלל, מה שייכות הן להדדי. דהא הן שני דינין ושני ענינין גפרדין. דבנוקשה החקירה היא אם זה מקרי חמץ או לא, ובחמץ בתערובת החקירה היא אם הוא בטל ברוב ואם היחד מצטרף לאיסור. ומה שייך כל שכן מחד אחבריה.

ונראה להסביר בדברי בעל המאור. שיש חילוק בין איסור חמץ לכל איסורין שבתורה. שכל איסורין, למשל איסור חלב, האיסור של ממשו של חלב אינו קשור בשום טעם, שכל טעם שיהיה בחלב אסור, והתורה לא נתנה שום גדר לאופני הטעם בחלב רק אם נפל החלב להיתר הדין שהוא צריך להיות בטל ברוב, אבל כיון שניכר טעם האיסור, אפילו אם לא יהיה לו טעם הראשון של חלב שהלא הוא משתנה ע"י העירוב, לא איכפת לנו כיון שטעם החלב מסייע לטעם החדש הזה, א"כ ניכר בו טעם החלב וטעם כעיקר דאורייתא, ולפיכך אינו בטל ואמדין שההיתר נהפך להיות איסור. ואי דטעם החלב הזה משונה, הא איסור החלב אינו קשור בטעם רק הטעם עושה שיהיה ניכר בתערובת. מה שאין כן איסור החמץ שהוא קשור בטעם החימוץ, ולוא ינטל מן החמץ חמיצותו, אז אין זה חמץ ואינו אסור. א"כ בתערובת, כיון דמן התערובת נולד טעם חדש, א"כ חמיצותו כעת יותר קלושה ובלא הכתוב היה צריך להיות מותר, דהא הכא האיסור קשור בהטעם, להכי מרבה לנו הכתוב מכל מחמצת, שאפילו חמיצות קלושה כזו ג"כ מקרי חמץ. וא"כ יש לנו אופני חמץ כגון קלושה ונוקשה, דהחקירה היא אם חמיצות קלושה כמו שאור נקרא חמץ, ותערובת חמץ, שלפי ביאורינו, הוי ג"כ הטעם מפני שנתערבו הטעמים ונתקלשה טעם החמץ, א"כ הוי ענין אחד. ובוה מחולקין רב יהודה ורב נחמן על מה מסתבר לחייבו יותר.

ולפי זה שפיר מפרש הרמב"ם המחלוקת דר' אליעזר ורבנן ביש בו כזית בכדי אכילת פרס, כמו שמפרש הכסף משנה. ולא דמי הכא לכל איסורין שבתורה דהא בכל איסורים האיסור אינו קשור בהטעם, לפיכך אם רק ניכר האיסור במה שמסייע להוליד טעם חדש אינו בטל ברוב, ואם אכל מן האיסור כזית בכדי אכילת פרס

חייב, אבל בחמץ בפסח כיון שהאיסור תלוי בטעם החימוץ, וכיון שמן החערובת נולד טעם חדש, א"כ נקלש חמיצותו ופטור לרבנן. ור' אליעזר דרש מכל לרבות תערובת, שאפילו בחימוץ קלוש כזה ג"כ בלאו. ולדידיה הלא זה הוא כמו כל איסורין שבתורה, ולפי שיטת הרמב"ם צריך שיאכל כזית בכדי אכילת פרס. אבל איסור כרת אין בו, דהא הדין הוזה שמעינן רק מריבוי דכל מחמצת, והריבוי הוא רק לאזהרה ולא לכרת, כמו שאומר שם הגמרא, והרמב"ם פסק כר' אליעזר. רק שישאר הקושיא, הא הגמרא אומרת הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס — אלמא דפליגי בליכא כזית בכדי א"פ, ואפילו הכי מחייב ר' אליעזר ובאיכא כזית גם רבנן מחייבי.

והנה הרמב"ם בפ"ד מהל' חמץ הל' ח' פסק, תערובת חמץ עוברין עליה משום בל יראה ובל ימצא וכו', אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה הרי זה מותר לקיימו בפסח. ובהל' ט', כיצד עריבת העבדנין שנתן לתוכן קמח ועורות, אפילו נתנו שעה אחת קודם הביעור הרי זה מותר לקיימו. ואם לא נתן העורות ונתן הקמח קודם שלשה ימים לשעת הביעור מותר לקיימתו שהרי נפסד והבאיש, תוך שלשה ימים חייב לבער. והל' י', וכן הקילור והרטיה ואספלנית, והתריא"ק שנתן לתוכן חמץ מותר לקיימן בפסח שהרי נפסדה צורת החמץ. וכתב עליו הראב"ד, זה שיבוש דמאחר קבל ומטעם אחר ולא מטעמו. וכתב על זה המגיד משנה, ואין בדברים אלו טעם. ובאמת אינו מובן כלל לשון ההשגה. וגם הדין של הרמב"ם הוא תוספתא ערוכה הביאה המ"מ ועוד, הקילור והאספלנית והרטיה שנתן לתוכן קמח אין צריך לבער. ולהלן בהלכה י"א כתב הרמב"ם, הפת עצמה שעטיפשה ונפסלה מלאכול הכלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער, והשיג עליו הראב"ד, בירושלמי מפרש בשנסרחה ולבסוף נתחמצה.

והנה על הלשון מלוגמא שנסרחה פירש הרב המגיד, לפי גירסת הלחם משנה, דהיינו שנפסלה רק מאכילת אדם, ולא דמי לפת דצריך נפסל מאכילת כלב. דהטעם גבי פת הוא כדאמרינן בגמרא מפני שראוי לחמץ בה עיסות אחרות, אבל מלוגמא שהוא תערובת חמץ הא הרמב"ם כתב בהל' ח' דאם רק נפסל מאכילת אדם מותר לקיימו. ואף שאח"כ כתב המגיד משנה, או אפשר דמלוגמא שנסרחה אינה ראויה אף לכלב וכן עיקר, אינו מובן כלל, דהא כבר כלל הרמב"ם דכל תערובת חמץ שאין ראוי לאכילת אדם מותר לקיימו, ולמה צריך כאן שתהיה אינה ראויה אף לכלב. ועל השגת הראב"ד תירץ המגיד משנה, דהירושלמי מיירי בנתחמצה בפסח היינו דנאסרה לפני שנסרחה, א"כ כיון דכבר נאסר לא היה ניתן בנסרחה, לפיכך אמר בשנסרחה ואח"כ נתחמצה. אבל אם נסרחה קודם הפסח דכי אתאי פסח לא חל עליה איסור חמץ, דהא הוה סרוחה, אז אפילו נתחמצה ואח"כ נסרחה מותר לקיימו, ובזה מיירי התוספתא.



ונראה לפרש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד. דהנה לכאורה קשה, הלא בענין טומאה בפ"א מהל' אבות הטומאה הל' י"ג פסק הרמב"ם דדוקא נבלה שאינה ראויה לכלב אינה קרויה נבלה, אבל אינה ראויה לגר קרויה נבלה. וגם לענין אכילה בפ' י"ד מהל' מאכלות אסורות הל' י' וי"א פסק דדוקא בכל האוכלין הוא פטור אף אם נפסל רק מאכילת אדם, משום שצריך שיאכל אותן דרך הנאה, אבל בבשר בחלב וכלאי הכרם דשלא כדרך הנאתו ג"כ אסור משום דלא כתיב בהם אכילה, אפילו אינה ראויה לאכילת אדם ג"כ אסור. וא"כ הכא, לענין בל יראה וביעור, פשוט דג"כ צריך שאינה ראויה לכלב, ולמה פסק כאן דאם רק אינו ראוי לאכילה כבר מותר לקיימו בפסח. אך נראה דבחמץ יש שני אופנים, אחד — שהחימוץ הוא קלוש אף שהוא ראוי לאכילה כמו שיאור דר' מאיר שהכסיפו פניו, יעויין בגמרא. ואחד, כמו שמצייר המשנה ריש אלו עוברין, תכשיטי נשים, ופירש"י חמץ נוקשה רע. ומשמע שזה לא הוה נפסל מאכילת אדם, ורק משום שהוא רע נקרא אינו ראוי לאכילת אדם. וכך כתבו התוס' גבי טיפולן של בנות עשירים, דמאיס טפי. ולכאורה יפלא מה ענין ראוי לאכילה לדין חמץ נוקשה רע, הא החימוץ שבו לא נקלש ובודאי שזה ג"כ תנאי לחמץ שצריך שיהיה חימוץ וגם חזי לאכילה, וכמו שחימוץ קלושה הוי חמץ נוקשה כמו כן, "חזי לאכילה" קלושה ג"כ מקרי חמץ נוקשה. א"כ כמו שאם לא יהיה חימוץ כלל לא הוי חמץ, כמו כן אם לא חזי לאכילה כלל ג"כ לא הוי חמץ. וזהו שאמר הרמב"ם בהל' י' "שהרי נפסדה צורת החמץ". וכמו כן בהל' י"א גבי ניירות שדבקו אותן בחמץ, "שאינן צורת החמץ עומדת", הוא על כוונה זאת, שעצמיות החמץ נתהווה משני התנאים, מתנאי החימוץ ומתנאי שיהיה החזי לאכילה. וכיון שנפסלה מאכילת אדם א"כ יחסר, "צורת החמץ", פירוש העצמיות של החמץ, היינו מה שמהווה אותה להקרא בשם חמץ (מי שבקי בלשונות הרמב"ם יודע שהרמב"ם משתמש בהמלה "צורה" על הכוונה הזאת שפירשנוה, וביותר בספר המדע, והבן). ולפי זה ניחא. דאין זה ענין לנבלה שהיא קרויה נבלה אם היא נפסלה רק מאכילת אדם, דהכא גבי חמץ שאני שחסר הצורה, היינו העצמיות, כמ"ש.

והנה בעצם הסברא גם הראב"ד מודה שבלא חזי לאכילה אין זה צורת חמץ, אלא שהוא סובר שזה רק אם לא נתהווה כלל חמץ, אבל אם פעם אחת נתהווה חמץ אז לוא יצוייר שאח"כ יאבד חימוצו ג"כ יהיה אסור. שדין החמץ הוא אם נתחמצה פעם אחת נשאר ע"ז דין חמץ, וכמו כן אם יאבד את ה"חזי לאכילה" שלו ג"כ ישאר חמץ, כיון שבשעה שנעשה חמץ היה חזי לאכילה. ולכן סובר דוקא בשנסרחה ולבסוף נתחמצה ולא היה מעולם חמץ, אבל אם נתחמצה ולבסוף נסרחה, כיון דפעם אחת היה חמץ גמור, אפילו אם אח"כ אינה ראויה לאכילה, ג"כ נקרא חמץ וצריך לבער. ורק אם נפסלה מאכילת כלב, אז היא כמו בכל התורה, דנבלה שאינה ראויה לכלב אינה קרויה נבלה. וזהו ההסבר גם בהשגתו הראשונה של הראב"ד.

דהנה הרמב"ם פסק, „הקילור והרטיה וכו' שנתן לתוכן חמץ מותר שהרי נפסד צורת החמץ“, ובתוספתא כתוב הקילור וכו' שנתן לתוכן קמח, ולא חמץ. והנה כבר ביארנו לשיטת הרמב"ם דחמץ בתערובת הוא חמץ קלוש אך התורה רבחה מכל מחמצת. וזה רק כדי שלא יחסר התנאי השני של „צורת החמץ“, כלומר ה„חזי לאכילה“. אבל בתערובת שאינו חזי לאכילה כבר נפסד „צורת החמץ“ ומותר לקיימו. אבל הראב"ד השיג, בתוספתא כתוב קמח א"כ נעשה הטעם חימוץ בהתערובת, וכיון שהתערובת אינו חזי לאכילה לא הוי חמץ. אבל הדין שכתב הרמב"ם הוא בנתן לתוכן „חמץ“ א"כ כבר היה שעה אחת חמץ, וא"כ מה בכך שעכשיו אינו חזי לאכילה, הא לפי שיטתו כיון שנעשה פעם אחת חמץ שוב יהיה אסור אפילו אם החימוץ יופקע ממנו. וזהו מה שהראב"ד אומר, „מאתר קבל“, היינו החמץ שיש עכשיו בהתערובת הוא לא טעם עצמי, כיון שלא בא על ידי התערובת, ומטעם אחר קבל ולא מטעמו, היינו שהאיסור חמץ הוא לא משום טעם החדש של התערובת, רק משום הטעם של החמץ גמור שהיה עליו קודם שנתערב.

ולפיכך השיג הראב"ד גם בפרק א'. שהרמב"ם מפרש המחלוקת דר' אליעזר ורבנן ביש בו כזית בכדי אכילת פרס ואפי"ה לר' אליעזר צריך הריבוי דכל, ולרבנן פטור משום דבתערובת הוי הטעם חמץ קלוש שנעשה טעם חדש, כמו שהסביר בעל המאור, וכמו שביארנו. ולפי שיטת הראב"ד לא יתכן זאת. דהא בכוח הבבלי כמו שמפרש רש"י הוא שמשים פת לתוך הכוחת, וכיון שכבר היה חמץ אפילו אם יאבד טעם החמץ ג"כ אסור, וא"כ הוי כמו כל איסורין שבתורה וחייב אף לרבנן אפילו בלא הריבוי דכל, אלא ודאי דמחולקים באין בהן כזית בכדי אכילת פרס.

והנה בפ"א הל' ב' כתב הרמב"ם, ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצין אחד הוא. וכתב עליו הראב"ד דוקא לשיעוריהן, אבל לענין ביעור, ולענין אכילה יש הפרש ביניהן, שהחמץ אם נפסל מאכילת כלב אין זקוק לבער, והשאור אע"פ שנפסל מאכילת כלב חייב לבער וכו'. ומה ששנו בתוספתא הפת שעטיפשה חייב לבער מפני שהוא ראוי לשחקו, בפת של שאור קאמר ובנפסל מאכילת כלב, דאי בחמץ לא היה צריך לזה. והנה הרמב"ם לומר שאין נ"מ בין שאור לחמץ לענין הדין, וכיון דבעצם הדין במידי דלאו אכילה נבלה שאינה ראויה לגר קרויה נבלה ואנו צריכים שיפסל מאכילת כלב, ורק גבי חמץ הדין הוא שאם אינו ראוי לאכילת אדם הרי זה מותר לקיימו בפסח מפני שיחסר „צורת החמץ“, כלומר עצמיות מה שיעשה צורה לחמץ, וכמו שביארנו שצריך לזה ראוי לאכילה, אבל צורת השאור, כלומר דין השאור, הוא שיכול לחמץ עיסות אחרות, א"כ פת שעטיפשה כיון שראוי לחמע בה עיסות אחרות, הרי יש בו „צורת השאור“, וא"כ אף שאינו ראוי לאכילת אדם עדיין צריך לבער, אבל אם נפסלה מאכילת כלב גם בשאור מותר. והתוספתא מיירי רק באינו ראוי לאכילת אדם ומשו"ה חייב לבער. ולהרמב"ם, חמץ ושאור

לא בדיניהם הם חלוקים אלא בגדריהם, מה הוא חמץ ומה הוא שאור. אבל הראב"ד לא יוכל לפרש בפת שנפסלה מאכילת אדם, דא"כ גם בלא ראוי לחמע בה עיסות אחרות היה צריך לבער דכיון דכבר היה חמץ לא נפקע מעליה הדין חמץ, כמו"ש לשיטתו. ומוכרח לפרש דאפילו בנפסל מאכילת כלב, אם ראוי לחמע בו עיסות אחרות, כלומר שיש בה דין שאור, צריך לבער.

ובגמרא ריש ביצה דף ז' ע"ב, בית שמאי אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת, ובית הלל אומרים זה וזה בכזית. ומפרש שם, טעמייהו דב"ש לכתוב רחמנא חמץ ולא בעי שאור ואנא אמינא ומה חמץ שאין חימוצו קשה בכזית, שאור שחימוצו קשה לא כל שכן, לומר לך שיעורו של זה לא כשיעורו של זה. וב"ה, אי כתיב חמץ הוה אמינא משום דראוי לאכילה אבל שאור דאינו ראוי לאכילה לא, עיי"ש. והנה הרמב"ם יפרש שאור אינו ראוי לאכילת אדם, ואף שכל שאור מקודם שנעשה חימוצו קשה היה חמץ והיה חזי לאכילת אדם, אבל מכיון שנעשה חימוצו קשה ונעשה אינו ראוי לאכילה פקעה ממנו דין החמץ. לפיכך כתב רחמנא דין השאור, והוא גדר מיוחד, מה שראוי לחמע בו עיסות אחרות, וזה הוא הראוי שלו ואינו צריך ראוי לאכילה, אבל אי נפסל מאכילת כלב גם דין השאור לית ביה, שזהו דין בכל האיסורין. אבל הראב"ד לא יוכל לפרש דשאור הוא דק אינו ראוי לאכילת אדם, דא"כ היה צריך לבער גם מדין החמץ, דאף שעכשיו אינו ראוי לאכילה, כיון שמקודם שנעשה שאור היה עליו דין חמץ שוב לא פקעה, כמו"ש לשיטתו, ומוכרח לפרש שבשאור השמיענו הכתוב דין מיוחד, מה שאין כן בכל האיסורין, שאפילו אינו ראוי לאכילת כלב ג"כ חייב.

## הרה"ג ר' שמעון יהודא הכהן שקאפ זצ"ל

### בענין גר קטן\*

— א —

בכתובות (דף י"א ע"א) איתא: אמר רב הונא גר קטן מטבילים אותו על דעת בית דין ע"כ. ובתוס' שם ד"ה מטבילין כתבו, וז"ל: ותימה דהא זכייה הוה מטעם שליחות, דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח, כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף י"ב ע"א) גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות, ואם כן איך זכין לקטן, והלא אין שליחות לקטן, כדאמרינן באיזהו נשך (דף ע"א ע"ב). ועוד דאכתי עכו"ם הוא, ואמרינן התם דקטן דאחי לכלל שליחות אית ליה זכייה מדרבנן, עכו"ם דלא אחי לכלל שליחות אפילו זכייה מדרבנן לית ליה זכו'. ועיי"ש שכתבו, ולספרים דגרסי בב"מ (ע"א ע"ב) זכייה מיהו אית ליה, ולא גרסי, „מדרבנן" גיחא, דמצי למימר דאית ליה זכייה מן התורה, ועובד כוכבים קטן כיון דבא להתגייר חשבינן ליה כישראל קטן, ואע"ג דזכייה הוי מטעם שליחות, ואין לו שליחות מן התורה, הני מילי בדבר שיש בו קצת חובה, כגון להפריש תרומתו, דשמא היה רוצה לפוטרה בחיטה אחת, או שמא היה רוצה להעדיף, אבל הכא שזכות גמור הוא לו, יש לו שליחות. עכ"ל. ודבריהם סתומים במה שכתבו לחלק בין זכות גמור לזכות שאינו גמור, דאפילו בזכות שאינו גמור, כיון דמכל מקום זכות הוא, ובגדול זכין בכה"ג, למה לא יזכו לקטן כמו שזכין לו בזכות גמור. ועוד קשה מהא דמבואר בב"מ שם גבי מציאה, דבקטן דמכיון דחצר משום שליחות הוא אין לו חצר וד"א, ובקטנה שהו משום יד יש לה חצר וד"א, ובזכית מציאה ודאי דזכות גמור הוא יותר ממתנה.

והנראה לענ"ד, דהנה לשיטת הסוברים דזכייה מטעם שליחות, העיר בקצות החושן (סימן ק"ה) דאיך מהני זכייה לאביי דסובר שיאוש שלא מדעת לא הוה יאוש, הרי גם שליחות לא מהני, ויעו"ש שתירץ דאפילו אם נאמר דזכייה מטעם שליחות, אין פירוש הדברים דהוה משום דחשוב דעביד ליה שליח, אלא דהתורה אמרה דאדם יכול לזכות עבור חבירו, אלא שדין זה הוא כדין שליחות, ונפק"מ לענין קטן, יעו"ש. ודבריו אינם מובנים כל כך, דבעצם הדבר קושיתו אינה רק

\* שיעור זה נעתק מכתב יד מרן הגאון המחבר. מקצת מהיסודות המובאים בשיעור זה מפוזרים במקומות שונים בחידושי למסכתות, אולם ככאן הוא מוסר אותם כחטיבה שלימה בהבנת דברי החוספות לכתובות דף י"א, ויש בהם הרבה מאשר לא ראה עדיין מעולם את אור הדפוס. — ותשואות חן להרה"ג אהרן זליג עפשטיין על שהמציא לנו את המאמר לרגל הדפסת ספר היובל הזה.

אליבא דאביי, דגם לרבא לא מהני שליחות באופן שאנו רנים. שאם היה יודע היה עושה אותו שליח, וכמבואר בגמרא שם ריש אלו מציאות. וגם מה שחירץ בספר קצות החושן אכתי אין בזה בכדי ליישב קושייתו אליבא דאביי, דלו יהא שעצם דין הזכייה אינו בתורת שליחות, אבל הרי על כל פנים צריכים אנו לרצון הקונה. אמנם באמת יש לומר דבזכייה אין אנו צריכים כלל לרצון הקונה, ואדם יכול לזכות מעצמו לטובת חבירו. והא דאמרינן לענין זכייה דהוא משום דאילו ידע הוה עביד ליה שליח, הכוונה בזה, דזהו בירור הענין שזכות הוא לו, דאם לא היה מתרצה לא חשיב זכות, אע"פ שלפי אומד דעתנו זכות הוא.

ולדעתי מה שמחלק הרשב"א בחידושו לנדדים בין תורם משלו על חבירו דמהני מטעם זכייה, לבין אומר לשלוחו צא תרום דאם תרום אחר לא מהני, הוא בפשטות, דבזכות מהני שלא מדעת, אבל אם הדבר אינו זכות, כגון באומר צא תרום, דהרי יכול בעצמו לתרום או על ידי שלוחו, אף דאמדינן בדעתיה דלא קפיד, דניחא ליה אף בהפרשת אחרים, מכל מקום כיון דזכייה ליכא, צריך שליחות ממש שימנהו על כך, ובזה לא מהני נוחותא. ומה שהוציא בספר קצות החושן (בסימן רמ"ג) דין מחדש לדעת הרשב"א דלא מהני זכייה מאדם, לענ"ד אינו מוכרח כלל, ודברי הרשב"א לענ"ד פשוטים, וכמו שכתבנו.

אמנם מפשטות דברי התוספות שכתבו בכמה מקומות דזכייה הוא מטעם שליחות, דאנן סהדי דעביד ליה שליח, משמע שהוה שליחות ממש. וכן מוכח בהדיא מדבריהם כאן, שכתבו דזכייה מטעם שליחות מהא דחצר איתרבאי מטעם שליחות, ולגבי מתנה דזכות הוא לו זכין לאדם שלא בפניו, דלכאורה אין כוונתם מבוארת בזה, דאם כוונתם להוכיח מלשון שליחות שנקטו בגמרא ב"מ לגבי חצר, ומסיק הש"ס דבמידי דזכות זכין לאדם שלא בפניו, ומזה רצו להוכיח דהא דזכין לאדם שלא בפניו הוא מטעם שליחות, הרי באמת זו אינה ראייה כלל, דהרי במידי דחוב ודאי לא שייך שיהיה החצר שליח שלא מדעת בעלים ורק במידי דזכות, ואינו צריך רצון בעלים, או יכול החצר לזכות שלא מדעת בעלים. אלא נראה בכוונתם, דבחצר ודאי לא שייך ענין זכייה שלא מטעם שליחות, דרק באדם בר זכייה יש לדון דאפשר דאמרה תורה דבכוח כל בר זכייה לזכות עבור חבירו גם שלא מדין שליחות, אבל בחצר שאינו בר זכייה, ודאי דלא שייך זכייה, ורק דין שליחות הוא, דמה שנעשה על ידי החצר חשוב כמו שעשה בעל החצר, וזהו שליחות ממש, וכיון דאשכחן דגילתה תורה דבמידי דזכות נעשה החצר שליח לבעל החצר, דהטעם הוא דאנן סהדי דעביד ליה שליח, היינו, דלא מצינו בחורה רק חידוש זה דגם חצר יכול להעשות שליח, אבל שיעשה שליח שלא מדעת בעלים לא חידשה תורה, דכגניבה דדרשינן מ,,אם המצא תמצא" לרבות חצירו, התם בידיעת בעל החצר נעשה החצר שלוחו, ובאם החצר יכול לזכות גם בלא ידיעת הבעלים, על כרחך הטעם הוא שבכל

מידי דזכות, כבר עשהו הבעלים לחצר שליח שיזכה עבורו כל מידי דזכות, והוה כשליח שעשהו בפירוש, וכמו כן הא דזכין לאדם שלא בפניו בכל דוכתי הוא גם כן מהאי טעמא, דאנן סהדי דאדם רוצה תמיד שיעשו אחרים בשבילו כל דבר שזכות הוא לו, והוה ליה כשליח שנעשה בפירוש, ולא דמי ליאוש שלא מדעת דלא מהני לאביי, וכן התם בתרומה בתורם שלא מדעת, ואף אם היה רוצה אילו היה יודע, אבל כיון דאינו זכות לא מהני, אבל בכל דבר שהוא זכות לאדם, חשוב כמי שאמר להדיא שנותן רשות לכל אדם לפעול עבורו, ומתורצת קושית הקצות החושן הג"ל. וכה"ג מצינו ברא"ש בקדושין לענין קטנה שנתקדשה שלא לדעת האב, שכתב שם, דכיון דזכות הוא לו הוה כאומר צאי וקבלי קדושייך, יעו"ש. ומשום הכי מקשי בתוס' איך זכין לקטן, כיון דענין זכייה הוא מטעם דעביד ליה שליח, והוה כשליחות דעלמא, והרי אין שליחות לקטן.

ובהא דחילקו התוספות במסקנתם בין זכות גמור לזכות שאינו גמור, נראה בזה בכוונתם, דהיכא דהוא זכות גמור, יש לומר דריבתה תורה דיכול אדם לעשות עבור חברו גם מבלי הך טעמא דעביד ליה שליח, ובשיטת הסוברים דזכייה לאו מטעם שליחות, אלא דשיטת התוספות היא דאולי גם בכה"ג הוא מדין שליחות, רק שחלוק דין זכייה זו מכל שליחות דעלמא, דהתם בכל שליחות דעלמא, המשלח עביד ליה שליח, והכא הוא זוכה מעצמו וקונה עבור חברו, ובכה"ג יש לומר דגם קטן יש לו דין שליחות, שיכול אדם אחר לזכות עבורו, והוה בזכות גמור, אבל בדבר דאיכא קצת חוב, דעל ידי מעשיו יוגרם לנגוע בדבר של חברו, או לא מהני רק בידיעת הבעלים ודעתם, ובגדול מהני משום דאנן סהדי דבכה"ג עביד ליה שליח, ובקטן דלא מהני מינוי שליחות דידיה, לא מהני זכייה כזו גם כן. אבל היכא דאין צריך מינוי שליחות, כגון בזכות גמור, גם בקטן מהני זכייה.

ולדברינו ניחא מה דקשה טובא בדבריהם, מהא דמבואר בפ"ק דב"מ דאם חצר מטעם שליחות איתרבאי, אין לקטן חצר וד"א לענין מציאה, והתם הריהו זכות גמור בלא שום חוב כלל, ומכל מקום לא מהני בקטן, וכבר נתעוררנו על כך בתחילת דברינו.\* אמנם לפי הנתבאר ניחא היטב, דבחצר לא שייך דין זכייה כלל, דרק באדם בן דעת שייך שיזכה עבור חברו, אבל בחצר דהוא שליחות ממש, לא מהני אלא אם כן עביד ליה שליח וכמו שנתבאר לעיל ולכן בקטן דלא מהני מינוי שליחות, לית ליה חצר וד"א.

ובזה נתיישב לי מה דנתקשיתי בדבריהם בהא דכתבו לענין עובדא דידן דעכו"ם שבא להתגייר חשבינן ליה כישראל קטן, וכן כתבו התוס' שם גם בתחילת דבריהם שהוא משום באים כאחד, וכעין גיטו וידו באים כאחד, וזה מזמן שאני רגיל לפדש דלא שייך סברת גיטו וידו באין כאחד היכא דצריך איזה מעשה קודם שיחול הענין,

\* ע' הערה בסוף המאמר וע' קצה"ח ס' רמג, סק"ט, וסקי"א]

ובעבד, ששם הוא יסוד ועיקר סברא זו, בארתי במקום אחר דגם שם ליכא חסרון במעשה הקבלה של העבד, אלא דכל זמן שלא יצא מרשות הנותן לא מהני הקנין של קבלת העבד, ובכה"ג אמרינן שאם יחול הקנין שוב אין כאן חסרון זה משום הכי חייל, והנה הכא, דאם נאמר דכוונת התוספות לומר דבזכות גמור יש שליחות ממש לקטן, וכל שליח הוא כיד בעלים קודם חלות הדבר שנעשה על ידי מעשה השליח כידוע, ואיך שייך באים כאחד על זה. אולם לפי מה שבארנו דבריהם, דכוונתם בזה, דבכה"ג אינו כשליחות דעלמא, אלא שיכול אדם לזכות עבור חבירו בלא מינוי שליחות, אז ענין זה של באים כאחד יש לו מקום, דהרי בזכיה כה"ג אינו נעשה מקודם המעשה כיד בעלים אלא דמהני מעשיו עבור אחרים לקנות ולזכות תכלית הענין שבא על ידי מעשיו של הזוכה, ומשום הכי כשאנו דנים על תכלית הגירות, אף דענין הגירות הוא לשנות ולהכניס הנכרי בקדושת ישראל, עם כל זה דאם יהני הגירות יהיה ישראל, שוב מהני הזכיה כה"ג, וזה דומה ממש לענין גיטו וידו באים כאחד, כנ"ל. ונאמר, דגם מה שכתבו כן התוספות בתחילת דבריהם הוא גם כן על דרך זה, דכיון דאולי שם לפי הגירסא דרק מדרבנן אית ליה זכיה לקטן, דמן התורה זכיה מטעם שליחות, והזכיה מדרבנן שתקנו הוא שלא מטעם שליחות, דהרי לא תקנו לו שליחות לקטן, וכיון דאינו מטעם שליחות אלא דמהני מעשה הזוכה עבור הקטן, היינו שיועילו מעשיו לתכלית הענין, ובכה"ג אם נעשה ישראל על ידי זכיה זו שייך לדון משום באים כאחד, וכנה"ל.

[הגהת המחבר מתקופה מאוחרת: שוב התבוננתי דיש לומר דכוונתם דהוא מטעם שליחות ממש, דשיטתם, דבזכיה היה ראוי לומר דאין השליח יכול להעשות מעצמו אלא משום דאנן סהדי דעביד ליה שליח, ונעשה על ידי התרצות המשלח, וזה דוקא בגדול דמהני רצונו לדין שליחות ואז מהני גם לחצר, אבל בקטן דאין רצונו פועל בדבר שנוגע לעניני נכסיו, אינו מועיל ואין לו חצר, אבל בזכות גמור דליכא צד חוב ואינו נוגע לו, אז אין צריך לרצונו, ויכול כל אדם להעשות שליח עבורו, ומהני גם בקטן, דבכה"ג יש לו שליחות, וכמו דמצינו באב שהוא שליח של בתו קטנה. אבל בחצר לא מהני כה"ג, דחצר אינו נעשה שליח מאליו אלא על ידי רצון הבעלים. ודו"ק. עכ"ל ההגה"ה].

— ב —

והא דכתבו התוספות בדיבור הנ"ל, דאף אם נימא דזכיה מטעם שליחות ואין שליחות לקטן, מכל מקום משכחת גר קטן מן התורה, כגון במעוברת שנתגיירה דבנה אינו צריך טבילה, והוא גם כן מן התורה, דבריהם בזה סתומים, דמכל מקום כיון דקיי"ל דעובר לאו ירך אמו, וצריך גירות בפני עצמו, אלא דמהני טבילתו על

ידי אמו משום דהיינו ריכיתיה ולא חישב חציצה, אבל מכל מקום נעשה גר על ידי זכייה כשאר גר קטן, ואם אין זכייה לקטן מאן משווי ליה גר, וכבר הקשה כן הגרע"א, ומה שתירץ שם אינו מחזור בעיני.

ונראה לענ"ד, דהנה צריך לבאר ענין הזכייה בגירות, על איזו בחינה בענין הגירות אנו צריכים לדין זכייה, דעיקר מעשה הטבילה הרי נעשית בגוף הנטבל, ומה שצריך בזה כוונה לגירות נראה לי דאינו גם כן מטעם זכייה, דעל פי סברא נראה דלא שייך כוונה בלי מעשה, דאם המכוון אינו עושה המעשה כלל, מה ענין בכונתו על פעולת אחרים, ואפילו לפי מה דרוצה הקצות החושן להוכיח (בסימן רע"ה) דיכול אדם לעשות שליח על עצם הפעולה, והמשלח יכולין על פעולת השליח וזה יועיל לקנין, גם לפי דבריו נראה דלא יועיל בכה"ג, דהתם עושה השליח איזה מעשה, דמצד דין שליחות נחשב כאילו עשה המשלח זה המעשה, ומשום הכי מצטרפת כוונת המשלח עם פעולת השליח. אבל לעשות שליח על כוונה גרידא זכו דבר רחוק מאד.

ומלבד זה, גם דברי הקצות החושן וראיותיו שם אינן מוכרחות, וכבר נתבאר זה אצלנו במקום אחר<sup>2</sup>, דאף שמצינו לרשב"א בחידושו לחולין (דף י"ב) שכתב שם בשם רבותיו, דהא דמהני גדול עומד על גביו לענין גט אינו משום שהוא מלמד את הקטן לעשות לשמה, אלא דמהני כוונת העומד על גביו משום שליחות, והיינו דהעומד על גביו הוא שלוחו של הבעל, משום דבגט תלוי העיקר בדעת הבעל או שלוחו, ורק בשחיטה לא שייך כוונת העומד על גביו, דשם תלוי הדבר רק בדעת העושה בלבד, וכן בחליצה כוונת אחרים דליכא דין שליחות לחליצה, יעו"ש.

והנה גם דברי הרשב"א נפלאים בעיני, דמה שייך שליחות על כוונה לשמה בגט. וגם קשה טובא על דבריו, דלפי זה למה אמרו דבנכרי לא מהני עומד על גביו משום דנכרי אדעתיה דנפשיה עביד, והרי מהני כוונת העומד על גביו.

על כל אופן נראה דלא דמי ענין כוונה דלשמה בגט לענין כוונה בטבילת גירות, דבגט יש לומר דענין הכתיבה הוא סיבה והקדמה לגירושין, רק דאפשר לומר לאו דוקא פעולת הכתיבה אלא ענין עשיית פעולת השטר, דעשיית שטר תלוי בדעת הבעל שמיחד שטר זה לגירושין לגרש את אשתו, וצריך יחוד זה בשעת מעשה הכתיבה ולא לאחר המעשה, (ועל יחוד זה מהני שליחות), אבל על כל פנים לענין טבילה רחוק לדון כן. ועוד, דכבר הוכחנו במקום אחר<sup>3</sup> מסוגית הש"ס ביבמות (דף מ"ו), דלענין כוונת טבילה לשם גירות לא צריך כוונת הנטבל אלא כוונת המטביל, היינו דכמו דבטבילת כלי היכא דצריך כוונה ודאי דמהני כוונת המטביל גם בעל כרחו של בעל הכלי, [וגם באדם מבואר בחולין (דף ל"א) דבנדה, למ"ד דצריך כוונה



לטבילתה, מהני אם אנסוה והטבילוה]. משום דכוונת כל מעשה צריך שתהיה להכשיר הפעולה, ואם הנטבל אינו חפשי ברצונו על עצם הפעולה, לא תהני כונתו כלל, כיון שהמעשה נעשה ממילא בלא דעתו. ובוזה בארתי מה דמבואר בגמרא שם, דצריך לתוקפו במים, כדי שלא יאמר לשם בן חורין אני טובל, והיינו, שכל מעשה הטבילה תעשה על ידי המטביל, ובאופן זה לא מהני כוונת הנטבל.

ולכן נלענ"ד דהכא בגר קטן אין צריך זכייה או שליחות על כוונת הטבילה, אלא כיון שהמטביל מכניסו במים, הדבר תלוי בכוונת המטביל לחוד, ועיקר הזכיה הוא על עיקר הגירות, והיינו, דענין הגירות הוא להקדישו לשמים, וכמו שאמרו במקדיש עבדו שהכוונה להיות עם קדוש, וענין הקדש זה עושים בית דין, שמקדשים אותו להיות מוקדש לגבוה. ובוזה יובנו דברי התוספות בסנהדרין (דף ס"ח) שכתבו שם לענין גר קטן דמהני הזכיה על ידי בי"ד משום דבהך זכייה נעשה ישראל, משום דכל ענין גירות נעשה על ידי זכייה, וע"כ משום דבאים כאחד, יעו"ש. ולכאורה צ"ע, למה אנו צריכים בגדול המתגייר לענין זכייה, אלא דסברי התוספות דענין זה דמצרכינן בית דין בגירות הוא משום דבית דין מקדשים אותו לגבוה, דהרי זה ודאי רחוק לומר דהיכא דצריך בית דין לקיום הדבר חשובים בית דין כשלוחים של בעל דבר, דאם נאמר כן, אם כן בקדושין דצריך עדים לקיום הדבר, היה ראוי גם כן לומר שיהיו העדים כשלוחים של המקדש, ואם כן, איך מהני לרבי מאיר בנכרי שקידש לאחר שיתגייר, דהרי ודאי דצריך עדים בשעת מעשה הקדושין, ואין שליחות לנכרי. אלא נראה דענין הזכייה בגירות הוא על דרך שכתבנו, דהוא מפני שהבית דין מכניסים אותו לרשות הגבוה, ואין להם כח להקדיש איש זר לגבוה כי אם ע"י זכייה, ואף דאין זכייה לנכרי, ומ"מ מהני, ועל כרחך דבכה"ג אמרינן באים כאחד.

ועל פי הנ"ל נראה לומר דבמעוברת שנתגיירה אין צריך העובר כי אם טבילה לחוד למאן דסבר עובר לאו ירך אמו, דהנה ביבמות (דף צ"ח ע"א) איתא: אמר רבא, הא דאמרי רבנן אין אב למצרי, לא תימא משום דשטיפי בזימה דלא ידיע, אבל ידיע חיישנין, אלא אפילו ידיע נמי לא חיישינן, דהא שני אחים תאומים, דטיפה אחת היא ונחלקת לשתיים, וקתני סיפא לא חולצין ולא מייבמין, ש"מ אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה, דכתיב ובשר חמורים בשרם וכו', ע"כ. וכתב רש"י שם בד"ה הא, וז"ל: הא דאמרי רבנן אין אב למצרי ואפילו היכא דליכא למימר כקטן שנולד דמי, כגון הורתו שלא הקדושה ולידתו בקדושה, דיש לו שאר מן האם כישראל גמור, עכ"ל. וכן כתב רש"י שם בד"ה לא תימא ובד"ה ה"ג עיי"ש. ולכאורה אינו מובן מה שכתב דהיכא דהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה ליכא למימר דכקטן שנולד דמי, דהרי במעוברת שנתגיירה, מה שהולד נעשה ישראל הוא על ידי גירות, וכמו דאמרינן דבגר שנתגייר לאחר לידתו אמרינן דאין לו שאר, כמו כן היה ראוי לומר הכא לענין שאר האב, דבגירותו פקע ממנו שארות

האב, דמה שיש לו שארות אם הוא מפני שנולד ממנה לאחר גירות, אבל לענין שארות האב דחלוי בהריון, נפקע ממנו על ידי גירות.

ועל כן נלעג"ד דכמעוברת שנתגיירה אין הולד נעשה גר על ידי הטבילה, אלא דממילא הוא ישראל מחמת אמו, דכיון שנולד מאדם ישראלי, ראוי להיות ישראל, ורק מכיון שהיתה הוראתו שלא בקדושה, צריך גוף העובר טבילה, כדי שיהיה גופו מוכשר להתקדש על ידי הלידה, וכל זמן שלא נטבל גופו, אין הלידה מקדשתו. אבל כשנטבל כראוי, אינו צריך גירות להקדישו, אלא דמכיון דגופו מוכשר להתקדש בקדושת ישראל, הוא מתקדש על ידי הלידה. ומשום הכי סובר רש"י, דעד כאן קאמרינן דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ונפקע ממנו כל קורבת משפחה היינו אם נעשה ישראל על ידי גירות, והוה כנולד אז, ולא על ידי אב ואם. אבל בכה"ג, דהלידה עושה אותו ישראל, ראוי לילך בתר אב כמו שהולך אחר האם, אי לאו דרחמנא אפקריה לזרעיה.

ונראה דלא מיבעי למ"ד עכו"ם הבא על בת ישראל הולד ממור וחשוב כישראל גמור, דודאי יש לומר דלידת אמו משוויא ליה לישראל, אלא דהתם שמתחילת יצירתו היחה אמו ישראלית, גופו ראוי לקדושת ישראל בלא טבילה. אבל הכא שעיקר יצירתו היתה שלא בקדושה, צריך טבילה להכשיר גופו להתקדש על ידי לידה. ואפילו למ"ד עכו"ם הבא על בית ישראל הולד כשר, היינו שאין בו דין ממזרות, אבל צריך גירות ובלא גירות הוה כנכרי גמור לענין תפיסת קדושין וכיו"ב, כמבואר בתוספות בפ"ק דיבמות (דף ט"ז ע"ב) יעו"ש.

יש לבאר בענין שכתבנו לעיל בשיטת רש"י הנ"ל, היינו, שאם היה נטבל במעי אמו הי' סגי ליה הטבילה לחד. אבל כיון שלא טבלה אמו בכוונת גירות בשביל עוברה (דבכה"ג ודאי לא מהני אפילו טבלה לנידחה), אז יש לומר דאח"כ הוא צריך גירות גמורה כגר דעלמא, ואפילו אם נאמר דלידה ואחר כך טבילה גם כן מהני, גם כן ניחא, דהרי אין מפורש בראשונים אופן גירותו, אמנם לדעתי נראה ומסתבר יותר דלידה אינה מקדשתו אלא לאחר טבילה.

ועל כל פנים יתיישב בזה קצת מה דקשה טובא לשיטת התוספות, דמפרשי דהולד כשר וצריך גירות מהא דמבואר בכורות (דף מ"ז) דכהנת וישראלית שנחעברה מנכרי הולד חייב בחמש סלעים, דקרינן ביה פטר רחם, רק בלוויה פטור דלוי פסול מיקרי, ואמרינן התם דהיינו בין למ"ד מזהמין את הולד ובין למ"ד אין מזהמין את הולד, ופירשו רש"י ותוספות שם דהיא הך פלוגתא דאמוראי בדין עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל, יעו"ש, וכן כתבו התוספות ביבמות (דף כ"ג) יעו"ש. ולכאורה הוא דבר תימה דגר יתחייב בפדיון הבן, וכבר מצאתי שתמה על

כך בספר שער המלך (בפרק ט"ו מהלכות איסורי ביאה), דהרי כתיב בכור בגיך תפדה, ובגר לא שייך זה, יעו"ש שנשאר בצ"ע.

ולדברינו ניחא, דהנה אם נאמר כהצד השני שכתבנו, דגם לידה ואח"כ טבילה מהני, ודאי ניחא, דהא נעשה ישראל על ידי לידה ולא על ידי גירות, דטבילה הוא צריך ולא גירות, והוה כישראל גמור וחייב בחמש סלעים. ואפילו אם נאמר כמש"כ, דדוקא טבילה ואח"כ לידה מהני, יש לומר דנפ"מ אם טבלה עצמה בעודה מעוברת להכשיר ולדה, דהרי לא נזכר בגמרא להדיא דין חיוב דחמש סלעים, אלא להפך דנזכר שם דין פטור בלוויה, וכן איחא התם בכהנת דאמר רב פפא בדיק לן רבה, וכיון דלא נזכר בהדיא דין חיוב דחמש סלעים בכה"ג, אין דוחק לומר דאיכא נפק"מ לענין טבלה להכשיר הבן.

ובשו"ע יו"ד דפסק להדיא דכהנת דחייב חמש סלעים הוא לשיטתו, דסבר דלא כשיטת התוספות, אלא דהולד כשר בלא גירות, והוה כישראל גמור, וכדמוכח משו"ע אבהע"ז (סימן ד' סע"ה), כנלענ"ד. אחר כך ראיתי בפתחי תשובה לאבהע"ז (סימן ד' סק"ד) שהביא בקצרה מתשובת חמדת שלמה שהגאון מליסא מיישב שם דברי הש"ס בבכורות הנ"ל בדרך זו ואין הספר בידי כעת לעיין בו.

ועל פי הדרך שכתבנו מתפרש לנו שיטת התוספות כאן בלי גמגום כלל, דבמעוברת שנתגיירה אין צריך לדין זכייה כלל, דכבר ביארנו, דעיקר מה שצריך לדין זכייה הוא במה שבית דין מכניסים אותו לקדושת ישראל והוא כעין הקדשות לגבוה, אבל על כוונת טבילה לא צריך לדין זכייה ושליחות כלל, ורק מי שמכניסו למים צריך לכויף, וכעין טבילת כלי לקדשים, היבא דצריך כוונה. וכיון שביארנו דבמעוברת שנתגיירה אין צריך כי אם טבילה לעובר, אבל הוא נעשה ישראל על ידי לידה, ממילא אין צריך לזה דין טבילה כנלענ"ד.

ולפי זה הנה ודאי מה דקיי"ל דגר שנתגייר על פי דעת בית דין יכול למחות כשהגדיל כבכל זכיות דעלמא, זה לא שייך במעוברת שנתגיירה, וכן מוריין דברי המחבר ביו"ד (סימן רס"ח סע"ז) יעו"ש שכתב דבגר שנתגייר על ידי האב או בית דין יכול למחות. ובדין מעוברת שנתגיירה כתב בסע"ו שם סתמא, ולא הזכיר דיכול למחות. ומוכח מזה להדיא דלא מהני מחאה. ועיין בפתחי תשובה (שם סק"ח) שכתב כדברינו בשם ספר תפארת למשה, אבל לא הביא טעמו בזה. ועיין בדגול מרבבה שם שכתב, דאם לא ידעו בית דין שהיא מעוברת, יש לי בזה אריכות דברים, וזה תלוי באשלי רברבי, עכ"ל. ולפי מה שכתבנו אין כאן מקום ספק כלל, דרק לגירות צריך בית דין, אבל לטבילה אין צריך בית דין כלל.

אחר כך הראו לי תלמידי הישיבה דברי התוספות בכורות (דף מ"ו ע"א) ד"ה

נתגיירה, שתמהו על דברי הגמרא ביבמות הנ"ל, דלמה לן טעמא דרחמנא אפקריה לזרעיה, תיפוק ליה משום דהוה כקטן שנולד דמי. אמנם מבואר שם בדבריהם דגרסי בגמרא יבמות הנ"ל, דהא שני אחין תאומים וכו' וקתני ואין חייבים משום אשת את, וזוהי הרישא, דהתם מיירי שגם לידתו היתה שלא בקדושה, והם גרים ממש. אולם בגמרא שלנו הגירסא, וקתני סיפא לא חולצין ולא מייבמין, ועיין בריש"א דכן היא הגירסא, דמרישא ליכא ראייה, דמשום דקטן שנולד דמי יעו"ש.

וכן מש"כ שם התוספות בזה הדיבור להקשות על דברי רש"י שכתב, בנתגיירה מעוברת ובעלה עמה הוה אותו הולד בכור לכהן, דפטר רחם בישראל הוא, ולא לנחלה, דהורתו שלא בקדושה ולא בר נחלה הוא, דרחמנא אפקריה לזרעיה. ועל זה כתבו, דבחינם פירש כן, דבלאו הכי לאו בר נחלה הוא, דגר שנתגייר כקטן שנולד הוא, ואינו חשוב אביו, דהא בעודו מצרי חשוב אביו לגבי נחלה, ולא אמרינן לענין זה דרחמנא אפקריה לזרעיה, דהא נכרי יורש את אביו דבר תורה, יעו"ש.

גם מזה אין סתירה לדברינו, דלענין נחלה ממג"פ לאו בר נחלה הוא, דכיון דכתב רש"י ובעלה עמה דהוה גר וכקטן שנולד, ואם כן אינו אביו, וזוהי ודאי כוונת דבריהם, דאם כוונתם משום גירות הבן, למה להו להביא דברי רש"י שכתב, ובעלה עמה. ובאמת, בע"כ הגמרא מיירי בשנתגייר האב, דאל"כ לא מצינו ישראל שירש אביו הנכרי. ואף אם יורש, מכל מקום דין בכורה לנחלה ודאי ליכא רק גבי ישראל. וכיון דנתגייר האב, ודאי דלא שייך דין ירושה ממנו וזה פשוט. ואף שגדולי עולם עומדים לנגדי, והם הגאון רע"א, והדגול מרבבה, והחתם סופר שהוכח בפתחי תשובה ביו"ד שם, שכולם נקטו דבמעוברת שנתגיירה העובר נעשה ישראל על ידי גירות, בכל זאת לא נמנעתי לחוות דעתי, מאחר שאיני כותב זה אלא להתלמד ולפרש דברי הש"ס והתוספות לפי גירסת הש"ס שלנו ביבמות שם, וה' יאיר עיני לכוון אל האמת.

ועוד היה נראה לי, דגם בישראל הבא על הנכרית שהולד כמותה, שזה דוקא מחמת הלידה. אבל אם נתגיירה קודם לידה, דאז לידתו בקדושה, ונעשה ישראל על ידי הלידה כמש"כ, אז מתיחס גם אחרי האב לכל דבר, דבשעת עיבורו עדיין לא פקע שאר האב אלא על ידי הלידה, דהא דילפינן מקרא ד, "כי יסיר" לא מוכח מזה על העיבור ולומר מחמת עובר ירך אמו, זה לא נזכר בגמרא כלל. ובזה היו מתפרשים היטב דברי רש"י ביבמות (דף מ"ב ע"א) ד"ה ויפטור את יבמתו שכתב שם, דאם ייבם הבן שנולד מן הגר והגיורת את אשת אחיו שנולד מהם בקדושה ונזרע שלא בקדושה, דהוא אשת אח מן האם, עיקר החשש הוא משום דסתם נכרית זונה היא, ואיכא למימר שמא אינו בנה של זה, יעו"ש, ודבריו מדפסין איגרא, דגם

אם בנו הוא, כיון שנזרע שלא בקדושה אינו אחיו מן האב, וכבר תמהו מפרשי הש"ס על זה.

ולפמש"כ י"ל דכיון דקתני דגר וגיורת צריכים להמתין ג' חדשים, ואם הוא נתגייר כבר מ"מ היא צריכה להמתין ג' חדשים דשמא מעוברת היא, ואז כיון שהאב הוא ישראל, והיא מתגיירת ותהיה הלידה בקדושה, ויהיה מתייחס גם אחר האב, ושפיר יהיה דין יבום אצל הבנים הנולדים אח"כ. ומשום הכי כתב רש"י דחיישינן שמא נתעברה מאחר, דסתם נכרית זונה היא ואינו אביו. כן היה נראה לי, לולא ראיתי בדברי המגיד משנה בפ"ד מהלכות חובל ומזיק ה"ד שכתב דבכה"ג אינו בנו, יעו"ש.

ומה שכתבו התוספות בבכורות הנ"ל על רש"י, דבחינם פירש הטעם משום דרחמנא אפקריה לזרעיה ולא דחו דברי רש"י לגמרי, דהרי נכרי יורש אביו, נלעג"ד דבאמת האי כללא דאפקריה רחמנא לזרעיה דמצרי הוא רק לגבי דידן, שעלינו לדון זרעיה כזרע בהמה. אבל לגבי דידהו, חשוב שפיר זרע אדם, ומשום הכי נכרי יורש את אביו דבר תורה. ולפי זה דקדקו לומר דדברי רש"י הם רק ,,לחינם", דכאן מיירי שנתגייר אביו עמה, ואינו אביו משום דכקטן שנולד דמי, היינו האב, כנ"ל. ובאמת טעמיה דרש"י יועיל לנו במקום אחר, היינו, שאם הבעל נשאר לעולם בנכריותו, גם כן לא יירש הבן שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, דשם ליכא הטעם דכקטן שנולד דמי, אלא הטעם דלגבי ישראל חשוב זרע מצרי כבהמה, וזה נכון בעזה"ת.

1. עיין בחידושי רבי שמעון יהודא הכהן לכתובות (סימן י"ג) במה שהשיג על דברי הגרע"א בזה.
2. עיין בחידושי רבי שמעון יהודא הכהן למסכת ב"מ (סימן י"ב) שהאריך להשיג על דברי הקצות החושן בזה.
3. עיין בחידושי רבי שמעון יהודא הכהן ליבמות (סימן מ"א) ולכתובות (סימן י"ג).
4. [אולי כונת הגאון לדברי הרש"ש ליבמות (צ.ח.).]

[ הערה השייכת לעמוד 71. ע' דרוש וחדוש לרעק"א (כתובות י"א). שביאר ,,דמה דקיי"ל אין שליחות לקטן. . משום דמעשה קטן אינו כלום והעשיה שעשהו שליח לית ביה מששא. . אבל היכא דא"צ דעתו שיעשה לשליח, גם לקטן יש שליחות". (ר"ל החסרון בקטן הוא במעשה המינוי שליחות ולו יצויר חלות שליחות בלי מינוי, שפיר שייך שליחות בשביל קטן המשלח) וע"ש בדו"ח שר' שלמה איגר (בנו) הקשה מגמ' ב"מ (י:) הנ"ל שלמד"א (חצר משום) שליחות איתרבאי, קטן א"י לעשות חצר והקשה למה (לפ' דברי רעק"א). ולפי דברים האלו של ר' שמעון זצ"ל א"ש דבחצר, בעי דבר המקביל למינוי שליחות כדי שהחצר יפעול, והרי קטן מופקע ממינוי, וא"ש היטב. ]

הרה"ג ר' משה הלוי סאלאוויטשיק זצ"ל

## בענין קדוה"ג לא פקעה בכדי

(מפי השמועה)\*

כתב הרמב"ם פט"ו ממעה"ק ה"ז, האומר דמי פרה זו לעולה כל שלשים יום, ולאחר שלשים יום לשלמים, או שאמר דמיה לשלמים כל שלשים יום, ולאחר שלשים יום לעולה, דבריו קיימים. ואם הקריב דמיה בתוך שלשים יום, מביא בהן כמו שנדר. ואם הקריבו לאחר שלשים יום, מביא כמו שנדר. ובראב"ד כתב, ואם מכרה תוך שלשים יום, כבר חלה קדושת עולה על דמיה, כשיקריב אותה לאחר שלשים יום, במאי פקעה מינייהו קדושת עולה שכבר חלה עליהם. . . ועוד דקיי"ל הקדיש זכר לדמיו הוא עצמו יקרב עולה, אלמא כי אמר לדמי נמי קדיש קדושת הגוף.

ובכסף משנה הביא מנדרים (כט.), א"ל רב המנונא, קדושה שבהן להיכן הלכה, ומה אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי, מי נפקא בלא גט. א"ל רבא, מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף. קדושת דמים פקעה בכדי קדושת הגוף לא פקעה בכדי. א"ל אביי, וקדושת הגוף לא פקעה בכדי, והתניא שור זה עולה כל למ"ד יום, ולאחר למ"ד יום שלמים, כל למ"ד יום עולה, לאחר למ"ד יום שלמים. ואמאי קדושת הגוף ניגהו. ופקעה בכדי. הכא במאי עסקינן דאמר לדמי. וכו'. וכתב שמה הר"ן ד"ה הכא, וכגון דהוי בעל מום, דאילו חם, אפילו אמר לדמי, קדוש קדושת הגוף, דקיי"ל וכו'. [כלומר, דבהקדיש זכר לדמיו קיי"ל בתמורה (יא):] דהוא עצמו יקרב עולה, דמיגו דנחתא לי' קדושת דמים, נחתא לי' נמי קדושת הגוף. [והנה הרמב"ם לא כתב כדברי הר"ן, דמיירי הך ברייתא דוקא בבהמה בעלת מום, וצ"ע באמת קושיית הראב"ד והר"ן, דאפילו אמר לדמי, מכ"מ סוף כל סוף חלה כאן קדושת הגוף, ובקדושת הגוף הלא קיי"ל דלא פקעה בכדי.]

ועיי"ש בכס"מ שתירץ, דאע"ג דקיי"ל דהוא עצמו יקרב עולה, מ"מ כיון דכי אקדשיה, לדמיו אקדשיה, לא חמור כקדוה"ג ממש, וכי מטי זמן שלשים יום דאמר, פקעה קדושתיה. וחילוק זה צע"ג.

וטפי נראה לבאר בדעת הרמב"ם באופן אחר, דבגמרא הוכיחו דקדוה"ג לא פקעה בכדי מהמשל דקידושי אשה, דבאמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את

\* נכתב ע"י אחרים עפ"י רשימות שיעורי הגרמ"ס, ז"ל, שבידי הר"ר אלימלך שכטר, שיחי'.

אשתי, מי נפקא בלא גט. והכונה בשני המקרים היא, דזהו דבר שאי אפשר להיות — קדושת הגוף המוגבלת רק לזמן קצוב. וברוצה ליצור מצב שכזה, מן ההכרח לומר אחד משני הדברים: או שקדוה"ג לא תחול מעיקרא כל עיקר; או שתחול, ולא תהי' נפקעת בהגיע הזמן.

והנה בדרך כלל קיי"ל, דבכל מצב שכזה, שפיר חלים הקידושין ולא פקעי כלל. וכן שפיר חלה קדוה"ג לזמן, וממילא מתפשטת ונשארת לעולם. והיינו, כהצד השני שהזכרנו. אבל באופן שאחד יוצר קדוה"ג שא"א לה בשום פנים להתפשט ולהשאר לעולם, אזי מן ההכרח צ"ל במציאות שכזו שצריכים לתפוס כהצד הראשון הנ"ל, ושלא תחול קדוה"ג שכזו כל עיקר. כי זהו דבר שאי אפשר להיות, שתחול ותפקע לאחר זמן.

וממילא נ"ל, דבאומר פרה זו עולה לאחר למ"ד יום, ואח"ז נמלך ואמר — וכל למ"ד יום שלמים, הרי תיכף כשאמר שתהי' עולה לאחר למ"ד, כבר חלה הקדשתו זו, ואי אפשר לו שוב לחזור בו, וכמבואר שם בגמ' נדרים (כט:), דאפילו למ"ד דבאומר לאשה התקדשי לי לאחר למ"ד יום חוזרת, הכא שאני, דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי, וא"כ כשאומר שוב, וכל למ"ד יום שלמים, בכה"ג א"א לומר שקדושת השלמים שצריכה לחול על הבהמה בעד תוך הלמ"ד יום תתפשט ותשאר אפילו לאחר הזמן, דהרי הרמב"ם פוסק רפט"ו ממעה"ק דליכא חזרה בהקדש ואפילו בתוך כדי דיבור. וא"כ, בכה"ג מן ההכרח אית לן למימר שלא תחול כלל קדוה"ג דהשלמים דתוך למ"ד יום, דא"א ליצור קדוה"ג לזמן מוגבל, ובכה"ג שא"א לה להתפשט לעולם, מן ההכרח לומר כהצד הראשון הנ"ל, שלא תחול כל עיקר.

ועי' רמב"ם סוף פ"ב מהל' תמורה, דאף דליכא חזרה בתמורה אפילו בתכ"ד, כמו דליכא חזרה בהקדש אפילו בתכ"ד, היינו דוקא בנמלך, דאם נתכוון מתחילה לתמורת עולה, וחזר ואמר תמורת שלמים, אע"פ שחזר בתכ"ד, אין תופסין אלא לשון ראשון והרי היא תמורת עולה בלבד. אבל אם אמר הר"ז תמורת עולה ותמורת שלמים, ונתכוון לכך מתחילה, דבריו קיימים, [ותרעה עד שתסתאב] ותמכר ויביא בדמי חציה תמורת עולה ובדמי חציה תמורת שלמים, והוא כדעת ר' יוסי במשנה דתמורה (כ"ה:), דהואיל ואי אפשר לקרות שני שמות כאחת דבריו קיימים.

וממילא לפי"ז נראה דבאומר פרה זו עולה כל למ"ד יום, ולאחר למ"ד יום שלמים, ולכך התכוון מתחילה — על שתי ההקדשות גם יחד, ונמצא דשתיהן צריכות לחול, אך זה אי אפשר להיות, שמאחר שקדושת השלמים דלאחר למ"ד חלה מבלי להשתמש בדין פשטה, וקדושת הגוף דעולה דתוך למ"ד א"א לחול כלל

א"כ תתפשט אף בעד הזמן דלאחר למ"ד, וזה א"א להיות, דאין קדושת הגוף אחת יכולה לחול ע"ג קדוה"ג אחרת, ולחול רק לזמן מוגבל דתוך למ"ד אי אפשר, וכאמור, אז ממילא מן ההכרח לומר דרק קדוה"ג דשלמים דלאחר למ"ד חלה ולא קדוה"ג דעולה דתוך למ"ד, דקדושת השלמים הרי חלה מבלי להשתמש בדיני פשטה, משא"כ קדושת העולה, ומאחר דסתרן אהדדי, טפי מסתברא למימר שתחול הקדושה שא"צ לדין פשטה.

אבל באומר דמי פרה זו לעולה כל למ"ד יום ולאחר למ"ד יום לשלמים, אז אם נגיד שרק חלו שתי ההקדשות לגבי קדו"ד, ליכא סתירה ביניהן, דקדו"ד שפיר פקעה בכדי. אבל אם נרצה לומר על שתי ההקדשות דמיגו דנחתא לי' קדו"ד נחתא לי' נמי קדוה"ג, זה א"א לומר, דקדוה"ג דהשלמים דלאחר למ"ד יום מונעת אפשרות חלות הקדוה"ג דהעולה דתוך למ"ד, דאין קדוה"ג יכולה לחול לזמן מוגבל, וגם אינה יכולה להתפשט בעד לאחר למ"ד, שהרי אין קדוה"ג אחת יכולה לחול ע"ג קדוה"ג אחרת. וכן קדוה"ג דעולה דתוך למ"ד סותרת היא לקדוה"ג דהשלמים דלאחר למ"ד, ומונעתה מלחול, דאם תחול קדוה"ג דהעולה, אז מן ההכרח צ"ל שתתפשט ותשאר לעולם, ושוב יהי' מן הנמנע שתחול קדושת השלמים דלאחר למ"ד, דאין קדוה"ג אחת יכולה לחול ע"ג קדוה"ג אחרת. וממילא, בכה"ג דשתי קדוה"ג סתרן אהדדי, שוב א"א כלל להשתמש בהן כללא דמיגו דנחתא וכו', ונשארו שתי הקדושות רק בגדר קדו"ד, אשר בזה שפיר קיי"ל דפקעה בכדי. ומיושבת תמיהת הראב"ד והכס"מ על הרמב"ם, שלא פירש כהר"ן דמיירי בבהמה בעלת מום, ואעפ"כ ס"ל דל"א בכה"ג מיגו דנחתא וכו', שהרי הקדיש שתי ההקדשות בבת אחת ממש, ולכך התכוון מתחילה, ולומר על שתיהן מיגו דנחתא — נמצא דסתרן אהדדי, אז ממילא לא חיילן תרווייהו אלא לענין קדו"ד, ותו לא.

וממילא ניחא נמי לפי"ז השגתו הראשונה של הראב"ד, דהרמב"ם כתב שאם הקריב דמיה בתוך למ"ד יום מביא בהן כמו שנדר, ואם הקריבו לאחר למ"ד יום, מביא כמו שנדר, שהכל תלוי בשעת ההקרבה, ואילו הראב"ד סובר שאם מכרה [להפרה] תוך שלשים יום כבר חלה קדושת עולה על דמיה, כשיקריב אותה לאחר שלשים יום, במאי פקעה מינייהו קדושת עולה שכבר חלה עליהם. כלומר, דצריך להיות הדבר תלוי בשעת הפדיון ולא בשעת ההקרבה. אכן לפי מה שנתבאר ניחא, דלדעת הרמב"ם מעולם לא חלה קדוה"ג כלל על הפרה, אלא רק קדו"ד, [ודלא כמו שהבאנו ע"ש הכס"מ למעלה], וקדושת הדמים הרי שפיר פקעה בכדי, וממילא שפיר ניחא מאי דס"ל להרמב"ם שדבר זה — אם להביא בדמי הפרה קרבן עולה או קרבן שלמים, תלוי בשעת ההקרבה ולא בשעת הפדיון, דקדו"ד דתוך למ"ד שפיר פקעה בכדי לאחר שלשים, וחלה הקדו"ד האחרת תחתיה.



## הרה"ג ר' חיים העליר זצ"ל

## פליאה על הרמב"ן\*

(איזה ספר המצוות של הרמב"ם היה ביד הרמב"ן)

את ספר המצוות כתב הרמב"ם ערבית, וכפי שנודע לנו, תורגם על ידי שלשה מתרגמים: ר' אברהם בן חסדאי הלוי, ר' משה ב"ר שמואל אבן תבון, ור' שלמה בן יוסף אבן איוב. שלשת התרגומים האלה היו בידי רבי עזריה מן האדומים, כמו שכתב בספרו "מצרף לכסף"<sup>1</sup> (דפוס וילנא ד' כ"ח). אבן תבון ראה את תרגום בן חסדאי, וז"ל בהקדמתו: „ואחרי שהעתקתי קודם שהשלמתי לבדוק אותו ולחפש אחריו, שמעתי קול מדבר, כי העתיקו הנשיא הנכבד והחכם בשתי לשונות ובקי בהם וצח בדבור ובמליצה, השר הגדול רבי אברהם הלוי בן חסדאי נר"ו, אמרתי בלבי להעביר העתקתי מפני רעותה הטובה ממנה, ואין טוב מהיות כל איש מכיר ערכו ומעלתו בחכמה ודעת, וידבר כפיהם וישלח ידו במה שהיא מגעת, והאדם מתקנא בחברו לא בידוע ומפורסם במעלה גדולה בכל ענין וגדול ממנו בחכמה ובמנין. ואחרי ימים הובאה אלי ההעתקה הצחה ההיא, ושכחתי עצמי בראותי צחות לשונה ונועם מליצתה על טוב עצתי בהעלימי העתקתי, ונחמתי כי נמלכתי לעשותה. עוד עיינתי בדברי המאמר ואבינה בו, כי הועתק מטופס ראשון היו בו סברות רבות וחזר בו הרב ושנה בו דברים<sup>2</sup> והחליף בו מאמרים . . . על כן העמדתי העתקתי וקיימתיה, ואשימה עיני עליה לדקדק אותה ולחזק בדקה כפי השגת יד שכלי.”

וגם אבן איוב, רק אחרי גמר תרגומו, כך נראה מהקדמתו, שמע על תרגומים אחרים ל"ספר המצוות". הלא כה דבריו שם: „ . . . הגדתי עניניו במספר דברים אל הרבנים הגדולים והחכמים האצילים, הם הנכבדים אשר מעולם אנשי השם, חכמי העיר בדר"ש וישרו דבריו בעיניהם, ושמחו בו שמחה גדולה, ושאלו ממני ופצרו בי להעתיקו אליהם בלשון הקודש, ויאמרו אם תעשה זה, כמה יהיה שכרך הרבה ונרך לעד לא יכבה. כי מחלוקות רבות תסיר מבינינו וקושיות גדולות תעביר מקרבנו, והלא תראה כי מקצת גדולי חכמי הארץ הזאת הקשו על הרב הגדול במנין המצוות אשר מנה, ואילו ראו זה והבינו ראיותיו ומליו, אולי לא היו מקשים עליו, ועוד היום בינינו חולקים על דבריו ובהם מפקפקים, ויהי הם מדברים אלי יום יום כדברים האלה, ואני הייתי כמתמהמה, והנה מצאתי תשובות שאלות לרבינו הרב המחבר, ובתוכם תשובה שאלה אחת לו, וזה: שאחד מאנשי בכל שלח לו ספרו, ותילה בו

\* המאמר הזה נדפס במקצתו כבר, אבל לחשיבות הענין וגודל הפליאה על מאור עינינו הרמב"ן ז"ל נדפס שוב בתוספות דברים ותקונים.

פניו להשיב לו ספר „משנה תורה“ ללשון ערב, מפני שהאיש ההוא לא היה מבין לשון הקודש. והרב הגדול ז"ל ענה אותו שחלילה לו מעשות כן, אבל אמר שאם היה לו פנאי, היה משיב ספר „פירוש המשנה“ ו„ספר המצוות“ שחבר בלשון ערב אל לשון הקודש. ונראה כי לא היה לו פנאי, כי לא השלים דברו. וכראותי זה, ועדיין החכמים הגדולים פוצרים בי להעתיק הספר הזה, הכרחתני אהבתם הרבה . . . והשלמתי אותו בחודש ניסן שנת חמשת אלפים ליצירה, שבח לאשר לו עוז וגבורה. ואל יחשדוני המעיינים בספר הזה ויחשבו לי עון, בדמותם כי אני העתקתי באחרונה, ושאני באתי בגבול החכמים הנכבדים אשר העתיקוהו גם כן. חלילה לי מלפרוע מוסרי ולחטיא פי ובשרי, כי אם הייתי המעתיק האחרון היה זה ממעשה השנאה ומדת הקנאה, ועדי בזה החכמים אנשי אמת חכמי העיר בדרש. ואיני אומר זה להשתבח ולהתפאר, כי אם להתנצל ולהגיד האמת ולבאר, והצורך הביאני עד הלום והיה זה שלום.

תרגומי אבן תבון ואבן איוב נמצאים בכמה וכמה ספריות, וזה של בן חסדאי, כפי שאומרים, אבד ואיננו. לדעתנו היו עוד תרגומים שלא ידענום. הנה כפי הנראה מתוך השגות הרמב"ן, היה לו רק תרגום של ספר המצוות: וגם בעל „החנוך“ שהלך במנין המצוות כולן בדרך הרמב"ם<sup>3</sup>, כמ"ש בעצמו (ראה בסימנים קי"א, קנ"ג וקס"ג), וכמעט עיקר לשונו בכל מצוה ומצוה העתיק ממש מ„ספר המצוות“, כמו שיכיר כל מעיין (ועיין שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תקפ"ה: „ראיתי ב„ספר החנוך“ שדרכו להעתיק לשון הרב ז"ל) היה לו תרגום. והדבר מוכרח שתרגומים שונים היו לפני הרמב"ן והחנוך. כי בספר המצוות שהיה לפני הרמב"ן נמנו, כמו שכתב בשורש חשיעי, כל לאוין שבאו באיסור „כל היוצא מגפן היין“ על הנזיר למצוה אחת, ולפנינו בספר המצוות נחשבים לחמש, ובספר החנוך גם כן חמש. כמו כן הוסיף הרמב"ן לא תעשה, לא תחוס עיניך הכתוב גבי רוצח, שלא היה בספר המצוות שלפניו, ולפנינו כתובה לא תעשה זו במצוה רע"ט, ובחנוך ישנה גם כן. הרי ברור שטופסים שונים היו בידי הרמב"ן ובעל החנוך, והלשון בטופסים האלה שניהם יחד משתנית מן הלשון שבידינו בתרגומיהם של אבן תבון ואבן איוב.

והנה חוקרים רבים (עיין מאמר על „ספר החנוך“ באשכנזית לר' דוד רוזין ועוד) הביעו דעתם, שטופס אחד היה להרמב"ן ובעל החנוך, וראיתם מלשונות של ספר המצוות, המובאים ברמב"ן ובחנוך, המתאימים כמעט יחד, אבל ראיה זו אינה מכרעת כלל, כי כן אנו רואים בכמה וכמה מקומות ברמב"ן ובחנוך, שהם מעתיקים מספר המצוות ענין אחד והלשונות אינן שוין. ראה החנוך סי' י"ב, כ"ד, כ"ח, קנ"ב, רע"ז, תקע"ה, תקפ"א, ובמקומות המקבילים לאלה ברמב"ן: ל"ת, קצ"ח, שכ"א, ה', ע"ג, ס"ט, נ"ח; מ"ע, צ"ד, ל"ת, שי"א. הרי מוכח כבר, שהיו ארבעה תרגומים. ויש לנו, לדעתנו, כמה טעמים והוכחות, שהיו עוד תרגומים, אבל

במאמרנו זה מתכוונים אנו בעיקר להעיר על ענין תמוה אחר, שנפלא הדבר שלא עמדו עליו עד היום.

בסוף „ספר המצוות“<sup>4</sup> שלו כותב הרמב"ן: „הרב (כלומר: הרמב"ם), חיסר במאמר (כלומר: ב„ספר המצוות“) שבע מצוות לא השלימן. ואחרי שהרמב"ן סילק גם כ"ד מצוות מחשבונו של הרמב"ם הוא משתדל<sup>5</sup> להשלים את מספר תרי"ג ולשם כך יגע למצוא ולמלא שלשים ואחת מצוות. וגם התשב"ץ בספר זוהר הרקיע טרח למצוא את שבע המצוות הללו שהחסיר הרמב"ם ועלה בידו למצוא חמש, כי בספר המצוות שהיה לפני הרמב"ן נמנו על ידי הרמב"ם (כאמור לעיל) חמשת האסורים ש„מכל היוצא מגפן היין“ אצל נזיר בלא תעשה אחת, וכך נוספו לתשב"ץ ארבע מצוות, ועוד אחת לא תעשה — לא תחוס עיניך גבי רוצח, שהרמב"ן הוסיפה, ובספר המצוות שלפנינו אינה חסרה כלל.

והדבר תמוה מאד. הרמב"ם בזרוע עוזו הרס את כל הבנינים הקודמים של מנין המצוות והקים בנין לתלפיות חדש משלו, משוכלל ומתוקן, היתכן שנבצר ממנו להשלים את מנין המצוות שלו עד תרי"ג? ואילו היה כדבר הזה, מה שלא יצוייר בשום פנים, כלום היה נמנע הרמב"ם מלהודיע על כך? ומלבד זאת, הרי בכל התרגומים לספר המצוות — של אבן תבון, של אבן איזוב ושל החנוך, שהועתק כולו מספר המצוות, ובטופס הערבי שנדפס על פי שלושה כתבי יד ועוד כתבי יד ערביים שראינו, והתשב"ץ שהיה לו ספר המצוות שלם והכתר תורה של ר' דוד וויטל שנוסד כולו על ספר המצוות ועוד ועוד — בכל אלו מספר תרי"ג המצוות שלם ושום דבר אינו חסר<sup>6</sup> ועוד זאת: (עיין בספר „מעשה נסים“ סימן א'), הרי אילו היה באמת כדבר הזה, שהרמב"ם חיסר שבע מצוות, הרי היו אלו כולן חסרות בסוף, רצופות בזו אחר זו, כי אילו היה מחסיר באמצע, למשל אחרי סימן ר"ג, הרי לא יכול היה לילך ולהוסיף למנות רנ"ד, רנ"ה אלא היה הולך ומונה על הסדר: רנ"א, רנ"ב וכו'. והרי אלו המצוות שנמנו בסוף, הן בודאי היו לפני הרמב"ן, מפני שהן חשובות ועיקריות כל כך, שביגיעתו למצוא את שלשים ואחת המצוות לפי חשבונו, היה מכניס בודאי שבע אלו, ומכיון שלא הכניסן — סימן הוא לנו, שהיו בספר המצוות של הרמב"ם שהיה לפניו.

אבל לדעתנו ברור הדבר, שבטופס ספר המצוות שהיה לפני הרמב"ן הושמטו בטעות המעתיקים שבע מצוות במקומות שונים, כמו שבכתב יד של ספר המצוות שבספריה בהמבורג חסרה מצות עשה י"ב של הנחת תפילין של ראש, וכן בכתב יד שהיה לפני ר' דניאל הבבלי חסרה<sup>7</sup> לא תעשה של פרוע ראש ור' אברהם בנו של הרמב"ם השיבו, שהיא כתובה ומנויה בספרי המצוות וכן ב„ספר המצוות של אבן תבון שלפנינו היתה חסרה בדפוס הראשון (קושטא ר"ע) לא תעשה קס"ט, לא יהיה

ללויים חלק ונחלה בארץ. ורק בדפוסים שאחר כך השלימוהו ממנין המצוות שלפני היריד החזקה ומפני שמסימן הבא אחריה לא תעשה ק"ע, למדו שהיתה אצל הרמב"ם, ואם כן הדבר הרי אין כאן מקום ללשון „חיסר הרב לא השלימן“.

ולפי זה, מכיון שהדבר אינו תלוי בחשבון מנין המצוות של הרמב"ם עצמו — אלא בטעות המעתיקים ובאשמחם — אין כמוזן כל טעם בדבר להתייגע ולחפש חפש מחופש איזו מצוה השמיטו המעתיקים; ועוד תגדל התמיה על התשב"ץ שמצא לפי דעתו חמש מצוות, שהיו חסרות בהעתקה הראשונה שהיתה בידי הרמב"ן — מה יועילנו זה? אם בהעתקה הראשונה לא מנה הרמב"ם חמש אלו, הרי היה להרמב"ם לפי חשבוננו טעמים ונמוקים שלא למנותן ואחר כך חזר בו מדעתו זו ומנאן, כידוע שהרמב"ם שינה כמה פעמים את טופס ספר המצוות, אבל גם בהעתקה הראשונה הלא היה המספר של „ספר המצוות“ שלם והיו מנויות אחרות במקומן.

1. בשום מקום כמדומני, לא נמצא שיובא איזה דבר מתרגום בן חסדאי רק ב„מצרף לכסף“ הנ"ל ע"ש שהביא כי בתרגום בן חסדאי במ"ע קנ"ג, היה הלשון בספר המצוות מפני שב"ד בא"י קבעו כו' וכן העתיק גם הרמב"ן וכ"ה בטופסים ערביים שונים. ולפנינו בסה"מ כתוב מפני שב"ד הגדול שבא"י זכ"ה בתרגום אבן איוב וע' בשו"ת הרלב"ח בקונטרס הסמיכה (דפוס לבוב ד' ס"ז) כך הוא הלשון האמיתי שבי"ד הגדול שבא"י כבר קבעו כפי אשר נמצא בספרים אשר בידינו בנוסח ב' העתקות. ומי שיהיה לו הלשון הזה בספרי הרמב"ם ודאי שאין לו כח להקשות עליו אוחה הקושיא שהק' הרמב"ן וכן בספרו של הרמב"ן כפי מה שהוא העתיק לשונו של הרמב"ם לא היה כתוב ב"ד הגדול גם לא היה כתוב מלת כבר כו', ע"ש מה שהאריך ועי' חת"ס חיו"ד סי' רל"ד, ובשו"ת נפש חיה סי' א' האריך בזה ולא הרגיש דשונה הוא הנוסח שבסה"מ המוכא בהרמב"ן מכפי שלפנינו.

2. כבר הראיתי במבוא לסה"מ שהדפסתי וכן בכמה מקומות בהערותי בפנים הספר שגם בהלכות יש חילוקים בתרגומים השונים ואציין בזה עתה:

(א) במל"ת קל"ו ובכללם כהן טמא שאכל תרומה טהורה. והנה בתרגום אבן איוב ליתא מלת טהורה וכן אינה בחינוך (סי' רע"ט), המועתק מכאן, ואילו ד' הרמב"ם ברפ"ז מה' תרומות דמיתה ביד"ש הוא דוקא בכהן טמא שאכל תרומה טהורה ובטמאה אינו אלא בלאו והוא כדאמר שמואל אר"א מגין לכהן טמא שאכל תרומה טמאה שאינו במיתה שנאמר ומתו בו כי יחללוהו פרט לזו שמחוללת ועומדת וכמ"ש הכ"מ שם, ורק בזר כתב בפ"ו שם דאין חילוק בין תרומה טהורה לטמאה דבשתייהן הוא במיתה ביד"ש ובלח"מ ברפ"י ט מה' סנהדרין תמה כיון דככהן עצמו דעיקר קרא כתיב ביה אינו חייב מיתה בתרומה טמאה משום דאינה קודש מאין יצא לו להרמב"ם דזר חייב וכתב שדוחק לומר דגבי כהן שהטהורה מותרת לו הטמאה מחוללת ועומדת מה שא"כ לגבי ישראל אין הטמאה מחוללת שהרי הטמאה והטהורה שוין אצלו, ובפי' הרדב"ז בה' תרומות שם כ"כ בפשיטות, ואמנם כבר נודע דמקורו של הרמב"ם הוא מתוספתא פ"ו דתרומות וירוש' רפ"ב דבכורים דמפורש שם כן להדיא. ובסמ"ג ל"ת סי' רנ"ד כתב שמוכח כן מגוף הברייתא דגבי כהן טמא נקט הל' שאכל תרומה טהורה וגבי זר סתמא זר שאכל תרומה ועי' שם בס' מגלה ספר וכיון לזה הרש"ש מדעתו בהגהותיו לס' הי"ד ד' רש"י בכמה דוכתי דכהן חייב מיתה ביד"ש גם בתרומה טמאה עי' גיטין נד. ובכורות יב: ועי' בהגהות רע"א בבכורות שם וכיבמות ד"צ ותור"ע במשניות שבת אות יד', ועי' בתפארת יעקב בגיטין שם שיישב שיטת הגמרא דסנהדרין לד' רש"י, רק מה שהביא דכחוספתא דכריתות פ"א כתוב גם גבי כהן סתמא כהן טמא שאכל תרומה. הנה

בתוספתא דסנהדרין שם ובתוספתא דזבחים פי"ב, להדיא גבי כהן תרומה טהורה ועי' בפרה פי"א משנה ג' ורמז לזה רע"א ביבמות שם בר"ש ורא"ש דהמשנה ההיא פליגא על הא דאמר שמואל פרט לזו שמחוללת ועומדת, ועי' תוס' רי"ד שבת ד' צ"א.

(ב) בחינוך (סי' של"ט), העתיק מספר המצוות (ל"ת רכז), והארץ לא תמכר לצמיחות שדעת הרמב"ם דלוקה ולדעת הרמב"ן אין בו מלקות ולפנינו לא הוזכר ברמב"ם כלל דלוקה, גם עיקר מה שחלק הרמב"ן הוא משום שלדעתו אין זו מניעה כלל רק שלילה, ואפשר שהחינוך כוון לרמב"ן בפי' החורה שכ' בשם הרמב"ם שזה לאו למוכר והוא כתב והנכון בעיני שאין זה ללקות עליו אמנם גם זה תמוה מהיכן לקח הרמב"ן שדעת הרמב"ם שלוקה ועי' במל"מ ברפי"א מה' שמיטה ויובל, שכתב שנראה שד' הרמב"ם שאינו לוקה שלא הביא לאו זה בפי"ט מה' סנהדרין, והרמב"ן עצמו סותר משנתו שכתב כאן וראיתי לרב בחיבורו הגדול שמתנין ביובל ע"מ שלא תחזירנו ביובל כדרך שאמרו בשביעית ואם היה על מוכר מניעה שלא תמכר לצמיחות לא היה יכול להתנות זה בשום ענין, ובחדושו למכות ד' ד' בהא דאמרינן ע"מ שלא תשמטנו בשביעית אין שביעית משמטתו הביא בשם הרמב"ם דה"ה בתנאי שהתנה באופן זה ביובל דקיים והוא ז"ל כתב וצריך תלמוד שהרי מקרא צווח לא תמכר לצמיחות, שלא יעשה דבר שמכירתן תהיה לצמיחות ועוד אני אומר שזה הכתוב אזהרה למוכר היא שלא ימכור לצמיחות וכל היכא דלמוכר אזהריה ליכא תקנתא בתנאין דלאו דבר שבממון הוא ועי' בשטמ"ק, בב"מ ע"ט, שהרשב"א דן לפני הרמב"ן שרצה להוכיח דלכו"ע במתנה שלא יחזור ביובל כדרך שמתנה בשמיטה לכו"ע אין תנאי מועיל שאין תנאי מועיל ביובל שאין אדם מתנה על דבר שאינו שלו דבר כתוב ביובל והארץ לא תמכר לצמיחות והרמב"ן דחה זה משום דהגמרא שם אולא אליבא דרב ורב כר"מ ס"ל דמתנה על מש"כ בתורה תנאו בטל, ואפילו במתנה שלא ישמטו בשביעית ע"ש ואכמ"ל בפרט זה.

(ג) בל"ת רצ"ג, ואמנם הוא באיש הרודף את חברו להרגו ואפילו היה קטן או אחר אחת מן העריות לגלות ערותה ובתנאי שיהיה בן ט' שנים ויום אחד, אבל בתרגום אבן איוב כתוב: ואנמם הוא בגדול הרודף וליתא שם, כמוכן, ואפילו היה קטן ובתנאי כו'. וכ"ה בערבי כ"י אוקספורד וכ"י פריז. והנה גם הרי"ף והרא"ש לא העתיקו הך דינא דסנהדרין ד' ע"ב בקטן הרודף ועי' ירוש' סנהדרין פ"ח ה"ט ובמהרה"פ שם, וברמב"ם בפ"א מרוצח ושה"נ הרודף אחר חברו להרגו אפילו היה הרודף קטן ובחינוך במצוה זו (סי' ת"ר), ואפילו היה הנודף קטן וכן בסמ"ג (עשין ע"ז), הרודף אחר חברו להרגו ואפילו היה הרודף קטן ובדיני דחיי שם כתב דט"ס היא וצ"ל הרודף והא גם בחינוך כן ועי' במאירי בסנהדרין שם וכ"ש רודף הותרה הריגתו אפילו בקטן בין שהיה רודף אחר קטן כו' זה שבארנו ברודף שניתן להצילו בנפשו פירושו אפילו כשהיה גדול רודף את הקטן כו' אע"פ שהרודף גדול והנודף קטן, ואולם בס' הי"ד שם דקדק הרמב"ם לכתוב קטן ברודף להרוג אבל אחר הערוה לא הזכיר כלל, וכאן התנה ג"כ קטן בט' ויום אחד, ועי' בספרא (ויקרא יט, כ), ואיש אשר ישכב את אשה ש"ז פרט לקטן יכול שאני מוציא בן ט' שנים ויום אחד ח"ל ואיש והובא בסנהדרין (ד' סט), וכ"פ הרמב"ם בפ"ט משגנות וספ"ג מה' אס"ב ועי' שו"ת הרדב"ז סי' ש"א צ"ד, (ובמאירי כ' ויש שאין מפרשין לשמועה זו ענין שפחה חרופה כלל אלא לאיש אשר יצא ממנו ש"ז אין לי אלא איש ב"ט כו'), וכן עי' ברמב"ם בה' סוטה פ"א ה"ו והיה קטן פחות מב"ט שנים ויום אחד והוא ממ"ר נשא (ט, לד), וכ"ה בילקוט נשא שם תחת אישך לרבות ב"ט שנים ויום אחד והוא מספרי זוטא, ועי' בספ"ה מה' אבות הטומאה גדולה ששכב אותה קטן פחות מבן ט' כו' שנאמר אשר ישכב איש אותה (ויקרא טו, ח), והוא מספרא. לפנינו בספרא איחא רק פרט לקטן אבל הסמ"ג סי' רמ"ז הביא על הך קרא מספרא בזה"ל איש פרט לקטן יכול שאני מוציא ב"ט שנים ויום אחד ח"ל איש כמו בספרא (טו, כד), ואם שכב איש אותה איש פרט לקטן או יכול שאני מוציא ב"ט שנים ויום אחד ח"ל ואם שכב ישכב, וכן בפ"ה שם ה"ב אין ש"ז של קטן מטמאה עד שיהיה ב"ט שנים ויום אחד והוא מספרא (טו, טז), והובא בגמרא נדה (ד' לב), ועי' בספרא בסוף ויקרא ואם גאל יגאל איש ממעשרו פרט לקטן או יכול שאני מוציא (כ"ה בפי' הראב"ד) ב"ט שנים ויום אחד ח"ל ואם גאל יגאל, ובמקרא שם (כב, יד), ואיש כי יאכל קודש פרט לקטן יכול שאני מוציא ב"ט שנים ויום אחד ח"ל ואיש ועי' מ"ש שם זקני בזו"ר ועי' תוס' ערכין (ד' ג'), ובתוס' הרא"ש שם.

3. והוא שמצינו בחינוך בפ' ראה ל"ת, לא תוכל לזכות את הפסח באחד שעריך" ובסה"מ של הרמב"ם אינה, אפשר מאוד שכסה"מ שהיה לפני החינוך היתה מנויה גם ל"ת זו כמו שהיתה כתובה בסה"מ של הרמב"ם שהיה ביד רבי דניאל הבבלי. עיין בספר מעשה נסים (סי' ב') ששאל ר"ד הבבלי למה מנה הרמב"ם לא תוכל לזכות את הפסח במצות ל"ת ורכי אברהם בנו של הרמב"ם השיב להד"ם ושאינה כלל במנין המצוות, כי אינו נוהג רק בזמן העבר כו' ע"ש שהוסיף כי גם הנוסח בספר היד בזה היה משובש, ועי' מ"ש התשב"ץ בזהר הרקיע במל"ת (סי' מ') ובתשובותיו ח"ב (סי' ק"מ). והר"מ חגיז טעה בכתבו בספרו, אלה המצוות" (סי' תפ"ז) שהרמב"ם מנה לא תוכל לזכות את הפסח ושהרמב"ן חולק עליו, שהרי ברמב"ן לא נזכר כלל מזה, וגם בסה"מ של הרמב"ם שהיה לפני הר"ם חגיז כבר לא היה כתוב לאו זה. ובמל"מ בהגהותיו בדרך מצותיך תמה על החינוך על מגותו לאו זה וכתב שלא ראה לשום אחד ממוני המצוות שמנאו ולא זכר לפי שעה שהכה"ג מנאו וכ"ה באזהרות ר"ס גאון ור' אליהו הזקן ועי' בספר בני דוד לר' דוד פאלקון ברפ"א מה' ק"פ.

4. רגילים לקרוא את ספרו של הרמב"ן על, ספר המצוות" להרמב"ם בשם, השגות הרמב"ן", וכך נדפס בשם זה ועיין בספר, הליכות עולם", ליבורנו ד' מ"ב: ,,אומר הרמב"ן בספר השגותיו", וכן המ"מ בפ"א מה' אישות ה"ב והרמב"ן ז"ל האריך להשיב עליו ע"ז בספר ההשגות שחיבר על ספר המצוות וע"ע במ"מ בה' מא"ס פ"ב הי"ב וכבר השיגו הרמב"ן ז"ל על מנין המצוות, — אבל הרמב"ן בעצמו קראהו בשם, ספר המצוות". עיין שו"ת המיוחסות (סי' רפ"ד): ,,וכבר כתבתי זה בספר המצוות, תראהו משם, הנה הוא ביד השר הגדול החכם ר' מאיר אלמושרין ירום הדור". וכן כינוהו הבאים אחריו: הר"ן מובא בשטמ"ק בב"מ ד' קט"ו: והרמב"ן כתב דרך אחרת בספר המצוות שלו. ,,החנוך" מ"ע ד': והרמב"ן ז"ל יתשוב כו' וראיותיו בספר המצוות שלו; בשו"ת הריב"ש (סי' י"ד): ,,אחד מרכותי, רב גדול ומובהק, חבר ספר המצוות והביא עליו תלי תלים מראיות ודברים מבטלים וסותרים העיקר ההוא, כך כתב הרשב"א ז"ל בחשונה ורמו באחד מרכותיו על הרמב"ן ז"ל, שחבר ספר המצוות להשיג על הרמב"ם ז"ל"; הריטב"א במכות (ד' כ"ב): ,,כמ"ש הרמב"ן ז"ל בספר המצוות שלו"; ובשו"ת התשב"ץ ח"א (ד' ד'): אבל כבר סתר עיקר דבריו הרמב"ן ז"ל ב, ספר המצוות" שחבר לסתור, ספר המצוות" שחבר הרמב"ם ז"ל וכן בספרו של התשב"ץ, יבין שמועה" (ד' ט"ו): ,,כל זה כתב הרמב"ן ב, ספר המצוות שלו"; ובשו"ת הרשב"ש (סי' א'): ,,וכן כתב גם כן הרמב"ן ז"ל ב, ספר המצוות": וכן בתקון סופרים להרשב"ש הנדפס בספר, יבין שמועה" (ד' ס"ט): ,,והרכה להשיב עליו אדוני זקני הרמב"ן ב, ספר המצוות שלו", ועוד כדאי להעיר בכאן מה שכתב הרשב"ש בסי' קמ"ו: ,,ושמעתי שא"ז הרמב"ן ז"ל חבר אזהרות וסדר בהם שונא גוול ויבחר לו שאול", ואין ספר זה אצלנו, כמו שאר ספרים שחברו על מנין המצוות ואינם: אזהרות ר' יצחק גיקטליא: עיין ב, קובץ על יד" שנה ט', שירי ברכה עמ' כ"ט, ועיין במהרי"ט בחידושי קדושין שעל הרי"ף דפוס לבוב (ד' ל"א ע"ד). ובספר המצוות בארתי, ויש להתפלא על המהרי"ט שם באותו מקום שכתב: ,,אלא משמע ליה להרמב"ם ז"ל ד, ולא חזנה הארץ" הוא לאו בפני עצמו כמו שמנאו הבה"ג וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל. והדבר תמוה ומוזר: הרי כל עיקרו של הרמב"ם, בשורש ה' סובב הולך להרוס ולסתור מה שמנה הבה"ג, ולא תזנה הארץ" וכיוצא בו ללאו. ע"ש. ועי' דרך אגב כמו"כ במהרי"ט ח"ב או"ח סי' ה' שכתב: ,,כמו שנאמר בדור המדבר זכור אל תשכח את אשר הקצפת את ה' אלהיך במדבר מנאה הרמב"ם ז"ל במנין המצוות".

ואין זה כלל בספר המצוות, אך ברמב"ן בנוספות מצוה ז' כתב, וכן עוד דרשו זכור את אשר הקצפת את ה' אלהיך במדבר יכול בלבבך כו' ולא ידעתי אם היא אזהרה למקציפין עצמן כלומר, אנשי דור המדבר, ואולם היא מצוה לדורות לדעת חסד האלהים עלינו כו' וא"כ ראוי למנותה מצוה מן המצוות עכ"ל ועי' בס' חרדים פרק ד' ממ"ע סי' כ"ב, זכור אל תשכח את אשר הקצפת כו' וי"ל שהיא מצוה גם לדורות כדכתב רמב"ן וספיקא דאורייתא לחומר ממנין תרי"ג לרמב"ן" ובפרק א' ממל"ת סי' י"ג לא הזכיר את הרמב"ן וכתב סתמא: י"ל דל"ד לדור המדבר לבד צוה כי אם גם לדורות כו' ממנין תרי"ג ועי' בזהר הרקיע מ"ע כ"ו שהביא את הרמב"ן וסיים שהראשונים לא מנאו וע"ע בסוף הספר שם, — וכן במהרי"ט ח"א סי' נ"ג. . . כמו שמצינו בכמה מקומות

- בכתוב שאמרה תורה לשון לאו ואינם אלא הודעה כמו ולנערה לא תעשה דבר שאינו אלא הודעה שהיא פטורה כדאמרינן בעלמא אונס רחמנא פטריה דכתיב ולנערה לא תעשה דבר וכן כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, לא יומתו כי לא תופשה וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בעיקר השמיני של ס' המצוות בענינים דומים לאלו וכו'. והדברים לכאורה קשים שהרי הרמב"ם דן שם לא רק בענינים דומים לאלו אלא גם באלו ענינים עצמם, וחזן מזה קשה טובא שולנערה לא תעשה דבר לא הזכיר הרמב"ם כלל בשרש השמיני שם בין השלילות (הרמב"ם חשב שם לשלילה אין לנערה חטא מות), ואדרבה בל"ת רצ"ד מנאה לאזהרה ואפשר היה לתלות זה בט"ס וכמקום הרמב"ם צ"ל הרמב"ן שבאמת דעת הרמב"ן כן בשרש שמיני שם, אבל אין זה במשמעות הדברים והלשון.
5. עיין ברמב"ן בשורש הראשון קרוב לסופו. . . אם יהיה חשבון עולה בידינו, אבל היא אצלנו חכמה נעלמה מכמה ספקות אשר בענין וכמה מחלקות במנין: וקרוב לסוף הספר, ובאמת שחשבון המצוות הוא דבר שאני חושד בו את כולנו ומניח ביאור אמתתו במחשבותי למי שהניחו לו כל הספקות נאמר בו אנחנו החסרים מה שאמרו השלמים בכל חכמה אליהו עתיד לפרש פרשה זו.
6. ראוי להעיר, שכל כתבי היד של ספר המצוות וכל התרגומים כולם שוים בנוגע לסדר הסימנים שבמנין המצוות, חוץ מבאחד מהם — „ספר המצוות" שהיה ביד הרמב"ן, למשל: ברמב"ן בשורש שני, בד"ה „ואני חזר עוד" כתב: ובמצוה שי"ג מנה הרמב"ם, ולפנינו כחוב זה במצוה שכ"ב, בהקדמת הרמב"ן שלפני „מצוות עשה" הוא מביא מן הרמב"ם לא תעשה ר"ח וברמב"ם הוא רי"ב: כן מציין הרמב"ן במ"ע צ"ד לסימן קנ"א, שלפנינו — קנ"ז, ובספר דיני דחיי בלאוין קמ"ח (ד' קל"ח) כתב שברמב"ן במנותו המצוות שחיסר ממנין הרמב"ם ציין המצוות שי"ג, שי"ד וברור הוא שטעות סופר הוא וצריך לומר: שי"ח שי"ט. ונדחק שם הדיני דחיי" טובא והאריך הרבה מאד. וכן להלן שם בספרו לאוין רי"ט ור"כ, ולא ידע שלפני הרמב"ן היו סימנים אחרים בספר המצוות. כן לא ידע מזה רבי דוד פארדו בעל ספרי דבי רב על הספרי (ד' קכ"ג), שכתב: ומ"ש שם בדבר הרמב"ן שהביא הרמב"ם ממצות רצ"ח — ט"ס היא וצ"ל ש"ג (והמדפיסים שתקנו וציינו בכל מקום ברמב"ן את סימן המצוה שבספר המצוות שלפנינו קלקלו הרבה מאד). וראה עוד לדוגמא בספר המצוות ל"ת צ"ה, ובהשגת הרמב"ן שם מסומן צ"ו (כ"ה בדפוס הראשון ובכ"י). והנה אחרי השגתו של הרמב"ן על ל"ת ע"ג באה השגה זו בכאן, מזה אנו רואים, שב„ספר המצוות" שהיה להרמב"ן היתה בין ע"ג לצ"ה עוד ל"ת אחת. ובספר „מעשה נסים" (ס"ג), השיג ר' דניאל הבבלי על הרמב"ם שחשב טמא ששימש, טבול יום ששימש, מחוסר כפורים ששימש לשלשה לאוין, ובספר המצוות שלפנינו מנויים רק שני לאוין: מצוה ע"ה — „טמא ששימש", ומצוה ע"ו — „טבול יום ששימש": ואם כן קרוב לדאי, שגם לפני הרמב"ן היה „ספר המצוות" גם לאו של מחוסר כפורים ששימש, והרמב"ם חזר בו אח"כ והשמיט „מחוסר כפורים ששימש". ועיין כן ביד החזקה פרק י"ט מהלכות סנהדרין, שבכלל הלוקין נמנה מחוסר בגדים ששימש, וכתב הר"י קורקוס דטעות סופר הוא ברמב"ם, וצ"ל: יתר בגדים ששימש, וכן כתב הרדב"ז שם ובתשובותיו ח"ב ללשונות הרמב"ם (סי' ק"ו), וכמו שבהלכות ביאת המקדש (פ"ד ה"ד) לא מנה הרמב"ם „מחוסר כפורים" בכלל הלוקין ובוזהר הרקיע בל"ת (סי' קנ"ה) כתב דהרמב"ם סותר משנתו בדין מחו"כ ששמש מה' ביה"מ לה' סנהדרין ועי' במגלת ספר לר"ב קאזוס על הסמ"ג לאוין ש"ה, ושור"ר אריכות בזה בס' בית הרואה לר' שמואל פלורינטין בלשונות הרמב"ם.
- והנה האברבנאל בפירושו להושע ד' הביא מספר המצוות של הרמב"ם וציין סימן מ"ה, ולפנינו הוא סימן ל"א, (לפני האברבנאל הי' תרגומו של אבן איוב) וכן מצינו גם כן לר' אברהם בנו של הרמב"ם בספר „מעשה נסים", סימן א' שמציין לא תעשה קס"ו, ולפנינו הוא קס"ג, ועי' במ"מ פי"ד ממכירה הט"ו: וכ"כ בסה"מ מצוה רמ"ח, ולפנינו רנ"ג.
- ובמאמר על „ספר החנוך" הנ"ל (עמ' 106), כתב כי להחנוך היו סימנים אחרים ב„ספר המצוות", בל"ת כ"ד הוא ציין מספר המצוות לא תעשה שי"ג ולפנינו היא ל"ת שכ"א, כמו כן בל"ת קפ"ח הביא החנוך מספר המצוות ל"ת שמ"ז ולפנינו הוא שנ"ג. ולא דקדק בגוף הענין, שהחנוך הביא רק מן הרמב"ן ולא מן הרמב"ם.
7. ברמב"ן בסוף ל"ת קס"ג כתב שהבה"ג לא מנה את ראשו לא יפרע כו' ולפנינו בבה"ג איתא ואולם בבה"ג כ"י רומי ליתא.

## הרה"ג ר' יהודה ווייל זצ"ל

### בסוגי' שמא יעבירנה

שמעתי להקשות בשם „שואל ומשיב“ ביו"ט ראשון של פסח שחל להיות בשבת נגזור גזירה דרבה שלא לאכול כזית מצה בליל פסח שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר לילך אצל בקי ללמוד הברכה של אכילת מצוה והיינו טעמא דלולב ושופר שנדחו כשחל בשבת מפני גזירה זו עיי"ש ברה"ש כ"ט ובסוכה מ"ב וברש"י שם, הנה לכאורה יש לישב באופן זה באמת זה דבר הרגיל בפי כל ששיעור מצות אכילת מצה בליל פסח ראשון רק בכזית ובדאי כאשר ילך אצל בקי ללמוד הברכה לא יטול עמו יותר משיעור המצומצם שהוא כזית ושיעור הוצאה באוכלין כגרוגרת א"כ אף אם ישכח שהיום שבת ויעבור ד' אמות ברה"ר אין כאן חילול מפני שהוא פחות מכשיעור הוצאה באוכלין ע"כ לא גזרו. אך באמת זה אינו לפי המבואר בשבת דף צ' המוציא לזרע ולדוגמא ולרפואה בשבת חייב בכ"ש דהא אחשבי' א"כ מכ"ש מה שהוא צריך בשביל קיום מצוה בודאי חשוב דבר זה אצלו ויש לחייב אפי' בפחות מכשיעור א"כ הדרא קושיית שואל ומשיב לדוכתא.

אמנם י"ל עפ"י קושית הר"ן ברה"ה שם שהקשה למה לא גזרו במילה שחל שמיני שלו בשבת שלא למול באותו היום משום גזירה דרבה שמא יעביר התינוק או האיזמל ד' אמות ברה"ר ובספר כנה"ג דתה קושי' זו לפי המבואר בסוכה מ"ב דלא גזרו הך גזירה לדחות מצוה דאורייתא רק משום דלא בקי אין בקביע דירחא דשמא היום י"ד בתשרי ולא ט"ו וחיוב מצות לולב אין עליו היום משו"ה יש לגזור גזירה זו וספק זה שייך רק בשופר ולולב אבל מצות מילה שהיא מצוה ודאית דוקא היום משו"ה לא דחינן מצות מילה בזמנה דאורייתא שהיא ודאית משום גזירה זו.

א"כ י"ל גם במצות אכילת מצה בליל פסח שלא לגזור גזירה שמא יעבירנה כשחל בשבת דמנ"פ אם היום באמת ט"ו בניסן שהוא ראשון של פסח אין לגזור גזירה זו שלא דחינן מצוה דאורייתא ודאית משום גזירה דשמא יעבירנה כנ"ל ואם היום י"ד בניסן ולמחר ט"ו אז אף אם יעבור ד' אמות ברה"ר אין כאן חשש חילול שבת דיוציא רק כזית כנ"ל ואין כאן אחשבי' דמצות אכילת מצה רק למחר.

אך בעיקר הכלל של כנה"ג דהיכא דאיכא מצוה ודאית דאורייתא לא דחינן משום איזה גזירה דרבנן יש לעיין בזה טובא דהא בשבת ק"ל איתא דלא התירו להביא איזמל דרך גגות וקרפיפות בשבת לצורך מילה בזמנה אף שהוצאה זו רק מדרבנן ומיעקרא מילה בזמנה אף דהיא מדאורייתא ודאית דוקא היום דהעמידו



חז"ל דבריהם לדחות מצוה דאורייתא בשב ואל תעשה כמו שמפורש כיבמות דף צ' א"כ אין כאן עוד ישוב נכון לקושית הר"ן ולדברי שואל ומשיב הנ"ל.

ברם, לפי המבואר במג"א אור"ח סי' ש"ז בשם המ"מ דאין מדמין שבותין להדדי א"כ י"ל דלא בכ"מ העמידו חז"ל דבריהם לדחות מצוה דאורייתא ע"כ י"ל אף דבגזירה שמא יעבירנה דה"י מסיק הכנה"ג דאין לדחות מצוה דאורייתא ודאית הוי אמת מ"מ בשבות כמו בהוצאה דרך גגות וקרפיפות החמירו חז"ל להעמיד דבריהם לדחות אף מצוה דאורייתא א"כ אין כאן סתירה לדברי כנה"ג הנ"ל ומתורץ קושית הר"ן על נכון וגם הקושיות של שואל ומשיב כמנ"פ הנ"ל.

הנה בעצם דברי המ"מ הנ"ל יש בה עוד אריכות דברים היינו דאיתא בגמ' עירובין כ"ז דהתירו שם להביא מים חמים בשבת בשביל התינוק לצורך מילה ע"י אמירה לנכרי והקשו בגמ' שם מהזאה דתנא הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות מה הזאה שבות ואינו דוחה את השבת (אפילו במקום מצוה כגון לשחוט את פסחו כדתנן בפסחים פ' אלו דברים ס"ה רש"י שם) אף אמירה לנכרי שבות ואינו דוחה את השבת ולפי דברי המ"מ הנ"ל אין כאן קושי דלא מדמין שבותין להדדי.

אמנם ע"פ שיטת הרמב"ם אין כאן קושי לדברי המ"מ הנ"ל דהנה ברמב"ם פ"ו מהל' קרבן פסח הלכה ו' איתא שם חז"ל טמא מת שחל ז' שלו להיות בשבת אין מזין עליו אלא למחר אפילו חל ז' ב"ג בניסן והוא שבת נדחה ליום י"ד ומזין עליו ואין שוחטין עליו אלא ידחה לפסח שני והלא איסור הזאה בשבת רק משום שבות והפסח בכרת ואיך יעמידו דבריהם במקום כרת מפני שהיום שאסור בהזאה משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבין עליו כרת עכ"ל ולפי משמעות הרמב"ם חזינן דמפרש הברייתא דעירובין הנ"ל דהזאה אינו דוחה את השבת מיירי בשבת שלפני י"ד בניסן דהיינו זמן הקרבן ממילא מובן הא דהתירו שם להביא מים חמים בשבת ע"י אמירה לנכרי לצורך מילה ג"כ מיירי שהיו בשבת דלפני המילה דאל"ה איך מקשה אביי שם מהזאה שאינו דוחה שבת שהיא בשבת הקודם וכן ראיתי במ"מ שמפרש מעשה דעירובין שלא ביום המילה התירו להביא ע"י אמירה לנכרי לפי"ז דברי המ"מ נכונים הא דאין מדמין שבותין להדדי דוקא אם השבות וקיום המצוה באותו היום שזה נמסר לחז"ל באיזה מקום להעמיד דבריהם ולדחות מצוה דאורייתא משום שבות שלהם ובאיזה לא נראו להם להעמיד דבריהם ובגמ' דעירובין דמיירי בשבותין שזמן העברת השבות קודם לזמן המצוה לפי שיטת הר"מ הנ"ל שאז מצד הסברא אין לעבור על שבות דהיום בשביל קיום המצוה דלמחר בזה אין לחלק בין שבות לשבות ופריך שם הגמ' שפיר מדין הזאה לדין אמירה לנכרי.

אולם דברי כנה"ג הנ"ל עוד אינם מיושבים היטב דאיתא שם בגמ' סוכה מ"ב

דבזמן שביהמ"ק קיים אסרינן בשבת ליטול לולב בתוך ז' משום גזירה דרבה אף שהיא מצוה ודאית ומדאורייתא ליטול לולב במקדש כל ז' רק ביום ראשון נוטלין במקדש אף כשחל בשבת ולא גזרו משום שהיא מצוה הנהוג גם בגבולין מה"ת משו"ה לא דחינן משום גזירה זו נמצא דלא גזרו גזירה דש"י רק ביש שני מעלות היינו שהיא מצוה ודאית ועוד שיהיה מצוה זו נהוג באותו פרק בכל ישראל א"כ מצות מילה אף שהיא מצוה ודאית אבל אינו שייך רק לאב נשאר קושית הר"ן שלא למול כשחל שמיני שלו בשבת משום גזירה דרבה רק קושיתו של שואל ומשיב יהי מתורצת על נכון כמנ"פ הנ"ל ושגם מצוה של אכילת מצה בליל פסח נהוג בכ"י באותו זמן ואין לגזור כנ"ל.

אכן באמת י"ל קושית הר"ן בפשטות דלכאורה קשה למה גזרו בשופר ולולב שמא יעבירנה הלא אף אם יעבור יש בה דין עשה דוחה ל"ת וצ"ל משום דשבת ל"ת ועשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה או משום דשבת הוי ל"ת שיש בה כרת והנה לכאורה טעם ראשון אינו מספיק משני טעמים.

(א) לשיטת הריב"א חולין קמ"ב אף דאין עשה דוחה ל"ת ועשה מ"מ בדיעבד כשעבר הל"ת נדחית ולא נשארה רק העשה ובעבור העשה אין לדחות מצוה דאורייתא כמבואר במנחות ס"ח ובתוס' כמו שנבאר.

דאיתא במנחות גבי עומר כתוב תרי קראי אחד,, עד הביאכם" דמשמע דוקא משקרב העומר חדש מותר ואחד,, עד עצם היום הזה" משמע משהאיר המזרח מותר בחדש הא כיצד כאן בזמן שביהמ"ק קיים וכאן בזמן שאין ביהמ"ק קיים ור"י ור"ל אמרי תרווייהו אפילו כשביהמ"ק קיים ג"כ האיר המזרח מתיר והקרא דעד הביאכם למצוה להמתין עד שיקרב העומר אבל בלאו לא עבר עי"ש פירש"י ומסיק שם התוס' דמצוה דעד הביאכם הוא מצוה דאורייתא ופריך שם מתני' משחרב ביהמ"ק התקין ר"י בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור מ"ט מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר המזרח השתא נמי נאכל ולא ידעו דאשתקד לא הי' עומר האיר המזרח מתיר השתא דאיכא עומר עומר מתיר ואי ס"ד רק למצוה משום מצוה ליקום ולגזור בתמי' חזינן מגמ' הנ"ל דמשום חשש העברת מצות עשה אין לגזור ע"כ גם כאן לשיטת הריב"א דהל"ת נדחית ולא נשארה רק העשה אין לגזור גזירה דרבה משום זה.

(ב) הא דקיי"ל דשבת הוי עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה זה רק אליבא דרב אשי שבת כ"ד גבי אין שורפין קדשים ביו"ט אבל שאר האמוראים שם מפרשים טעמא אחרינא על דין דאין שורפין משמע דלא נראו להם שינויו דר"א אפשר משום דשבתון הוי עשה דשב ואל תעשה ועשה כזו נדחית מפני עשה

דחברתה דקום ועשה ולא לומר מאי אולמא דהאי עשה מהאי עשה.

והנה יש סמך לזה ע"פ ההסבר שכתב הרמב"ן בפ' יתרו בטעם עשה דוחה ל"ת אף שבאמת הלאו חמור שיש בו מלקות מ"מ משום דעשה בקום ועשה עדיפא א"כ היכא דעשה ג"כ בשב ואל תעשה כמו „שבתון" לא עדיפא אדרבה קלושה מינא משום שאין בה מלקות וזה סברת אמוראים שנדו מתירוץ ר"א שם משום דעשה דשבתון דשוא"ת יהא נדחית מפני עשה דשריפת קדשים דקום ועשה.

לכן יש לנו לומר הטעם השני דמשו"ה גזרינן שמא יעבירנה בשופר ולולב ואין לסמוך על דין עשה דוחה ל"ת משום שבת ל"ת שיש בה כרת השתא דאחינן להכי מתורץ קושית הר"ן למה לא גזרו במילה ש"י משום שיש בה עשה דוחה ל"ת דעשה דמילה ג"כ עשה שיש בה כרת ועוד נכרתו עליה י"ג בריתות ואין לגזור בזה ש"י. העולה מדברינו דאין לגזור גזירה דש"י בשני אלו, במצות מילה דאף אם יעבור יש בה דין דחי' מפני שהיא בכרת כנ"ל, ובמקדש ביו"ט ראשון של ר"ה שחל להיות בשבת לתקוע מפני שיש בה שנוהגת גם בגבולין מה"ת.

וע"ד צחות ביארתי מה מועיל מעלת שנוהגת בכל ישראל לענין דחי' שלא לגזור שמא יעבירנו, והוא דבאמת קשה שבכל עשה דוחה ל"ת צריך להיות בעידנא והכא שהולך אצל בקי ללמוד ומעביר ד"א ברה"ר עוד לא קיים העשה. אך י"ל עפ"י המבואר במג"א באו"ח סי' תמ"ו דשופר הוי עשה דרבים וא"צ להיות בעידנא. וזהו שאמרו מפני שנוהג גם בגבולין והוי עשה דרבים ויש בה דין דחי'. ואגב אורחא אבאר מה שמדקדקים המפרשים, בר"ה כ"ט על מה דמשני מ"ט גזרו ביו"ט של רה"ש שחל להיות בשבת שלא לתקוע במדינה דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר וכו' גזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר. וקשה מה צורך להקדמה זו של „הכל חייבין" וי"ל דהנה הפנ"י מגילה ד' העלה דאין החשש שישכח את השבת אלא אפילו יודע שהוא שבת ושהמלאכה זו אסורה אפי"ה אתי למטעי ולומר דמצות שופר ולולב דוחין שבת מכח עשה דוחה ל"ת וקשה הא בכל עשה דוחה ל"ת בעינן שיהיו בעידנא והכא אינו בעידנא כנ"ל, ע"כ מקדים רבה ואומר „הכל חייבין" והוי עשה דרבים ע"כ שפיר איכא למיחש שיטעה לעבור ד"א ברה"ר.

## הרה"ג ר' בנימין אראנאוויץ זצ"ל

### נדר או שבועה על ידי שליח

כתב הר"ן בפרק קמא דפסחים, „דביטול חמץ מתורת הפקר הוא ואינו יכול לבטל על ידי שליח, שהרי אם אומר אדם לחברו: „הפקר נכסי“ אינו כלום.

וכתב על זה הגאון רבינו עקיבא איגר דטעמו של הר"ן דאינו יכול להפקיד על ידי שליח הוא משום דמילי לא ממסרי לשליח וכן הביא תשובת מהרי"ט ח"א ס' קכו דאינו יכול להקדיש על ידי שליח וטעמיה משום דמילי לא ממסרי לשליח.

אבל חמה רעק"א על זה, כלומר:

הא דמילי לא ממסרי לשליח הוא דשליח אינו יכול לעשות שליח שני אבל הבעל דבר בעצמו יכול לעשות שליח אף למילי ומביא משנה מפורשת בגיטין דף ל"ב דאם שלח הבעל גט לאשתו יכול לעשות שליח יותר לבטל את הגט אף דהוי מילי אף למ"ד אמרו לסופר לכתוב גט לאשתו פסול משום דהוי מילי ולא ממסרו לשליח היינו משום דהתם עדיין לא נגמר הדבר כי אם הסופר והעדים הם גומרי המעשה והודעת השליח לסופר הוי רק מילי.

אבל בהפקר או בהקדש שהמעשה נגמר על ידי הדיבור יוכל לעשות על ידי שליח אף דהוי מילי.

ומביא גם מהא דפליגי ר' יאשיה ור' יונתן בנדדים דף ע"ב:

אם אומר אדם לשליח „כל הנדרים שתדור אשתי הפר לה אם הוי הפרה או לא ותיפוק ליה דהוי מילי ולא ממסרי לשליח אע"כ כיון דהפרה הוא גמר הענין חשוב כמעשה" אף דהוי מילי.

ולכאורה שתי הראיות אינן מוכיחות. מהא דיכול לעשות שליח לבטל את הגט נוכל לאמר דהתם הבעל בעצמו הוא המבטל ולא השליח כי הוא אך המודיע את פעולת הבעל לשליח הראשון או להאשה וכן נוטה דעת הפני יהושע האומר כי אף אם הגיע הגט ליד האשה קודם ביאת השליח המבטלו, הגט בטל וכן דעת הגאון בעל תפארת יעקב, והוכיח זה מהגהות אשר"י ריש פרק השולח, ד"ה ביטול, עשה הבעל בעצמו בפני עדים כמו שכתב הגהות אשר"י הנ"ל.

וכן הראיה שהביא מה דיכול הבעל להפר נדרי אשתו על ידי שליח לפענ"ד

אינה ראייה כי הטעם שהבעל יכול להפר נדרי אשתו מפורש בכמה מקומות בש"ס כי הנודרת על דעת בעלה נודרת וכתבו התוס' בנדה דף מ"ו ע"ב כי הפרת הנדר אינה אך מטעם בעל כי הוא הדין אם היתה נודרת על דעת אחרים היו כללים ג"כ להפר נדרה אם אך גילו את דעתם נגדו.

ואם כן כיון שהבעל גילה דעתו נגד נדרה אין צריך שליחות לזה ובטל נדרה, ואין צריך בעל לזה. והא דחידשה תורה הוא רק דאחר שהבעל הקים את נדרה אינו יכול עוד להפר. דס"ד כיון דהבעל מגיז גיזו א"כ אף אם הקים יוכל להפר אח"כ, אז אמרה תורה כיון שהקים אינו יכול להפר (ועיין בתוס' שם המתחיל כדרכ פנחס).

אבל מאד תמוה לי על הר"ן הנ"ל ועל המרי"ט אשר כתבו כי אינו יכול להפקיר ולהקדיש על ידי שליח מטעם מילי לא ממסרי לשליח. הלא עיקר שליחות מתרומה ילפינן שנאמר שם „כן תרימו אתם גם אתם" לרבות שלוחכם ובתרומה עיקר הפרשה על ידי אמירה שאומר או חושב שזה תהיה תרומה ולדברי הר"ן איך אפשר להפריש תרומה על ידי שליח הלא הוי אך מילי?

ונראה לפענ"ד דהא דכתב הר"ן שאינו יכול להפקיר ע"י שליח הוא משום דהפקר מטעם נדר הוא כמו שכתב הרמב"ם ואינו יכול לעשות שליח לנדר עבורו אבל תרומה לא הוי נדר כי חלק הכהן מעורב בטבל מקודם ועליו אך להפריש ולברר את התרומה ואין זה נדר וא"כ יכול לעשות על ידי שליח אף דהוי מילי.

איברא, דהנודע ביהודה חלק יורה דעה ס' ס"ו חקר אם שייך שבועה או נדר על ידי שליח והביא ראייה מהא דשייך שבועה או נדר על תנאי ואם אי אפשר ע"י שליח לא מהני ביה תנאה כדאיתא בכתובות כל דבר שהמעשה אי אפשר ע"י שליח לא מהני ביה תנאה, ולפי דבריו יש להביא ראייה להר"ן דבהפקר אינו יכול לעשות ע"י שליח לכן לא מהני ביה תנאי כדמוכח בבבא מציעא ד"ל ע"ב גבי ר' ישמעאל ב"ר יוסי דאמר: לכולי עלמא אפקרינה ולא לך ופריך ה"נ שם ומי הוי הפקר? והלא הוא לכל אדם ומתריך ה"נ שם דר' ישמעאל לכולי עלמין אפקרינהו מילתא בעלמא הוא דאוקמיה ואם אפשר להפקיר על ידי שליח למה צריך לשייר להווא גברא ולאחר כי לא הפקיר בעדו, הלא יכול להפקיר על תנאי שהווא גברא לא יזכה בו. אלא מוכחרים לאמר כי אם אינו יכול להפקיר על ידי שליח לא מהני ביה תנאה. וזה ראייה להר"ן.

ובאמת אין זה ראייה, כי אפשר לאמר הטעם שאינו יכול להפקיר על תנאי שהווא גברא לא יזכה בו, הוא משום שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה. כי אמרה תורה הפקר לכל הוא, כמו שמיטה, שכתוב בה ונטשת. אמרה תורה יש לך נטישה

אחרת כזו וזה הפקר ואם כן הפקר צריך להיות לכל ולא מהני ביה תנאי שאדם אחד לא יזכה בו. כמו שכתוב בתוס' חולין דף קל"ד בכהן שמכר לישראל ע"מ שהמתנות שלי נותן לכהן שירצה, וכתב התוס' כמי שמתנה על מה שכתוב בתורה שהתורה אמרה שיחן לכל כהן שירצה. וכן נמי גבי הפקר. אמרה תורה: הפקר לכל.

נחזור למה שכתב הנודע ביהודה דכל דבר שאי אפשר על ידי שליח לא מהני ביה תנאה וכיון דבשבועות ונדירים מהני תנאה ממילא מוכח כי אפשר לעשות גם על ידי שליח. אבל באמת אין זה ראייה כי לפי דברי ספר ההפלאה בכתובות דף נ"ו ע"א דבשבועה ובנדר אף שאינו יכול לעשות ע"י שליח מהני ביה תנאי והא דלא מהני תנאי בדבר שאינו יכול לעשות על ידי שליח ילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן וכתבו התוס' שם דלא אחי דבור ומבטל מעשה רק היכן שהמעשה יכול לעשות ע"י שליח אבל היכן שהמעשה הוא אך בדבור בעלמא כמו הקדש והפקר ונדירים וקונמות ושבועות מהני ביה תנאי אף שאינו יכול לעשות ע"י שליח כי אתא דבור ומבטל דבור.

ולפי דברי ההפלאה ראית הנודע ביהודה אינה ראייה כי אפשר אף אם אינו יכול לנדור או לשבע ע"י שליח מהני ביה תנאי כי אחי דבור ומבטל דבור.

ובתשובות נודע ביהודה מהדורא תנינא חלק יורה דעה ס' קמ"ז הביא דברי התוס' בנוזיר דנזירות אינו יכול לעשות ע"י שליח.

וגם דברי הרמב"ן בבא בתרא דף קכ"ו דנדירים אינן יכולין לעשות ע"י שליח. אך בנו של הגאון הנ"ל הביא ראייה לדברי אביו הגאון דבשבועה ע"י שליח חייב קרבן אם עבר על שבועתו משבועות דף ל"ד ע"ב דאיתא שם דבשבועת הפקדון אינו חייב אם נשבע בשוגג לר' שמעון דגמר לה ממעילה. ופריך הגמ': ונגמור משבועת העדות דעשה בו שוגג כמזיד ומשני מסתברא ממעילה הוי ליה למילף שכן מעילה בכל נהנה בקבוע חומש ואשם ופריך הגמ' אדרבא מעדות הוי ליה למילף שכן חטא הדיוט בשבועה תבעיה וכפירה ואונסין, ומשני הנך נפישין ואם איתא דשבועה לא הוי ע"י שליח הלא מעילה יכול להיות ע"י שליח ושבועת הפקדון אינו יכול להיות ע"י שליח א"כ איכא חדא דלא דמיא למעילה ומוטב ללמוד משבועת העדות אלא בע"כ דשבועה נמי איתא ע"י שליח.

ובאמת תמוה על הוכחה זו. הלא כתב התוס' בנוזיר ד' י"א דנזירות אף שאינה ע"י שליח מ"מ הבאת קרבנות אפשר ע"י שליח ולפי זה אינה הוכחה, הגם בשבועת הפקדון ושבועת העדות הבאת קרבנותיהם אפשר על ידי שליח.

ולפי ענ"ד דאפילו לדברי הנודע ביהודה דשבועות ונדירים יכולים להיות ע"י

שליח הוא דוקא נדרי אסור ושבועות וקונמות שאוסר על עצמו אבל בשבועת הפקדון שהוא אך לברר הדבר או אך הבעל דבר בעצמו יכול ליטע כי ביראתו מחומר השבועה להזכיר את שם ד' לשקר יבורר הדבר אבל אם השליח ישבע עבורו לא יודע האמת וממילא איננו יכול ליטע עבורו. זוכרני כאשר הייתי משמש לפני אדמו"ר הגאון ציס"ע רשכבה"ג ר' חיים סאלאווייציק בוואלאזין ואמר על תמיהת הש"ך על הרמב"ם פ"א מהלכות שכירות דשומר שמסר לשומר היכא דגרע שמירתו שהראשון היה שומר שכר והשני שומר חנם חייב באונסין כי פושע הוא דמעטי לשמירתו, אבל היכא דאיכא עדים שנאנס פטור, וכן גם אם אין שם עדים אבל הראשון יכול ליטע שנאנס, פטור ותמה הש"ך, למה לא יוכל השני ליטע שנאנס הלא היכא שבעל הפקדון היה רגיל להפקיד גם אצל השני וא"כ מהימן הוא אצלו ולכן ישבע הוא עבור השומר הראשון.

וע"ז תירץ הגאון הנ"ל כי על השומר הראשון שהיה שומר שכר מוטל ליטע שנאנס הפקדון אבל על השומר השני שהוא שומר חנם אך מוטל ליטע שלא פשע ועל השבועה שנאנס הוא אך כשלוחו של הראשון ושליח אין יכול ליטע בדבר זה זוכרני שהבאתי אני ראיה לדבריו מדברי הבית יוסף בהלכות טוען ונטען שהביא את הירושלמי: וז"ל מה הוא למנות אנטלער (פירוש טוען) ואמר הירושלמי, הגע בעצמך אם היה מהויב שבועה האם האנטלער יכול ליטע עבורו? ואם איתא אפשר ע"י שליח הלא גם הטוען יכול ליטע בשליחותו? אלא צריך לאמר כי בשבועה של בידור אי אפשר ליטע ע"י שליח.

ואפשר א"כ לאמר גם על מה שכתב הר"ג דאינו יכול להפקיר ע"י שליח הוא מאותו הטעם, כי התורה אמרה כל היוצא מפיו יעשה ולא מפי השליח. והפקר משום נדר הוא לכן אי אפשר לנדור או להפקיר ע"י שליח וכן הדין בעדות שאי אפשר לשלוח אחד להעיד עבורו כי צריך לשמוע מפי העדות ולא מפי השליח כמו שכתוב על פי שנים עדים יקום דבר מפיהם ולא מפי כתבם. ואף לדעת האומר כי מפי כתבם כשר זהו כשהעד חותם בעצמו על עדותו אבל לא כשהשליח מגיד עדותו.

ולפי הנ"ל נוכל לקיים דברי מהרי"ט האומר דאינו יכול להקדיש ע"י שליח אבל לא משום דמילי לא ממסרי לשליח. אך משום דהקדש הוא נדר ואי אפשר לנדור ע"י שליח כמבואר בדבר התוס' בנזיר והרמב"ן בחדושיו.

והגאון ר' עקיבא אייגר הביא ראיה דיכול להקדיש מתמורה דף י': אמר רבא דשויי שליח לאקדושי ויעויין בס' מחנה אפרים בהלכות שלוחין ס' ז' מה שתירץ בהגה"ה דמיירי באמר לשליח שיקדיש שורו של שליח עבורו כי כל אחד יכול להפריש קרבן בעד חברו.

ולפענ"ד נראה להביא ראיה דיכול להקדיש ע"י שליח משבת דף קמ"ח ע"ב:  
 וכן ערב פסח: אמר ר' יוחנן מקדיש אדם את פסחו בשבת וחגיגתו ברגל נימא  
 מסייע ליה.

וכן ערב פסח שחל להיות בשבת מניח טליחו אצל הרועה ונוטל את פסחו. ודחי  
 הג"מ הכא במאי עסקינן בממנה אחרים עמו על פסחו דמעיקרא מיקדש וקאי,  
 „והא תני ר' אושעיא הולך אדם אצל רועה הרגיל אצלו ונותן לו טלה לפסחו  
 ומקדישו ויוצא בו. ומשני התם נמי כיון דרגיל אצלו אקדושי מקדיש ליה מעיקרא”  
 ונחזי אנן. דפסח אין אדם יכול להקדיש שורו בעד חברו כמו שמפורש בנדדים דף  
 ל"ו ע"א: אמר ר"א: הפריש פסח על חברו לא עשה ולא כלום. אם כן איך יכול  
 הרועה להקדיש פסח עבורו אלא ע"כ אנו צריכין לאמר דהרועה זכי ליה מעיקרא  
 ואח"כ הקדישו בשליחותו או ע"י זיכוי וא"כ הנה ראיה מנצחת דיכול להקדיש ע"י  
 שליח ולכאורה: אם הקדש הוא נדר איך יכול להקדיש עבורו?

אבל האמת הוא כי הקדש שאני מנדר כי אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי  
 ושאני כשאומר הרי עלי הרי זה נדר אינו יכול למנות שליח על זה. אבל כשאומר  
 הרי זו הקדש הרי זה נדבה ומסרה להקדש ולכן יכול לעשות ע"י שליח.



הרה"ג ר' יוסף דוב הלוי לעווין זצ"ל

## הפרת הבעל והתרת החכם

(תשובה להרב הג' שלשלת היוחסין מו"ה ר' משה סאלאווייציק)

מה שרצה כת"ר לתרץ את קושייתו שהקשה על הרא"ש שכתב בנדרים (דף פ"ב ע"ב) בסוגיא דנדרה משתי ככרות באחת מתענה ובאחת אינה מתענה, דלא אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, דדוקא גבי התרת חכם אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, משום שלא היה דעתו אלא שיהי' כל הנדר קיים, אבל הפרת הבעל שהוא מכאן ולהבא מה שהותר הותר והשאר עומד באיסורו, וא"כ המשנה (דף פ"ז) דאמרה קונם תאנים וענבים אלו שאני טועמת וכו' הפר לתאנים אינו מופר עד שיפר אף לענבים הוא מטעם מיגז גיזו ולפי הפירוש הא' שבר"ן לתאנים מופר, ועיי"ש בפירוש הרא"ש שרמז לזה שבכאן, וא"כ אמאי לא איפשט בנוזר (כ"א ע"ב) דאיבעיא להו בעל מיעקר עקר או דילמא מיגז גיזו מהא מתניתין, דאפילו אם תמצא לומר דהאי בעיא נפשטה דמיגז גיזו לפי פירוש הר"מ בתוס' נזיר (כ"ב ע"א) בד"ה מר זוטרא, מכ"מ טוב הי' להביא ראיה ממשנה, מאשר מביא ראיה מתוספתא, וכש"כ לפי יש מפרשים דמביא התוס' שם דהאיבעיא לא נפשטה יהי' עוד יותר קשה דאמאי לא נפשטה מהא מתניתין, ותירץ דאף אי אמרינן דבעל מיעקר עקר, הוא עוקר רק את חלות הנדר אבל הנדר בעצמו כדקאי קאי, והג"מ בין מיגז גיזו למיעקר עקר, הוא בזה, דמיעקר עקר הוא עוקר את חלות הנדר מעיקרא אבל אי מיגז גיזו, הוא מיגז מהפרה ואילך, וע"כ לא יוכל לפשט את האיבעיא בנוזר מהמשנה דנדרים.

ואנכי בעצמי במשקל הראשון אמרתי לזה סברא, דהא בעיקר הנדר אין בו לא משום עינוי נפש ולא משום דברים שבינו לבינה ואין נ"מ בזה לבעל, והנ"מ לבעל הוא רק בחלות הנדר. אבל כאשר עיינתי קצת בזה ראיתי כי אי אפשר לומר כן, חדא, דהא הנ"מ דאמרו בנוזר הא אמרו באשה שנדרה בנוזר ושמעה חברתה ואמרה ואני ושמע בעלה של ראשונה והפר לה, אי אמרת מיעקר עקר ההיא נמי אישתראי, ולפי דבריו אמאי אישתראי ההיא נמי כיון דלא עקר את עיקר הנדר, וה"ל למיפשט מהאי משנה דנדרים דההיא אשה לא משתרי, ועוד הלא מפורש כתבו התוס' שם בנוזר בד"ה בעל מיעקר עקר בזה"ל מיעקר עקר הנדר מעיקרא וכשמפר לאשתו הוי כאלו לא חל מעולם כמו חכם שעוקר הנדר מעיקרו, ובתוס' שם בד"ה מר זוטרא רצו לומר קצת סברא כעין זו וכתבו שהוא דוחק והביאו ראיות שאי אפשר לומר כן, עיי"ש.

אלא צ"ל שהפשט הוא כן, דבחכם הוה ליה הנדר מעיקרא טעות דהא פותחין בפתח וחרטה, ואף שהפתח וחרטה הוא רק על דבר אחד, מכ"מ הטעות הוא בכל הנדר, כי כיון שהנודר רוצה שיהיה כל הנדר ביחד (ומחמת זה הקדמתי את לשון הרא"ש שכתב בהתרת חכם משום שלא הי' בדעתו אלא שיהי' כל הנדר קיים) והחילוק הוא כן, שבהתרת חכם הוא תלוי בדעת הנודר ולא בדעת החכם, שאם הנודר יאמר על כל הפתחים שימצא החכם שעל דעת זה נדר, אזי אין בכח החכם להתירו אבל בהפרת הבעל הכל תלוי בדעת הבעל, דעת האשה בזה לא מעלה ולא מוריד, ולפי זה הכל ניחא דאפילו תאמר שהבעל מיעקר עקר אפילו הנדר בעצמו מכ"מ הוא עוקר מן הנדר מה שירצה והשאר יהי' קיים, כיון שבדעתו תלה הכתוב, וע"כ אין שום ראי' מהמשנה דנדריים להאיבעיא דנזיר משום שבמשנה דנדריים הי' הנדר על שני דברים, והבעל עקר מזה הנדר דבר אחד מעיקרו והשאר נשאר קיים ואף שנדרה את השני דברים בנדר אחד, מכל מקום כיון שהיו שני דברים בנדר יש בכח הבעל לעקור דבר אחד מהנדר והוי כמו שלא אמרה זה כלל, והנשאר קיים, ואף שחאמר שרצונה הי' שיהיה כל הנדר קיים, ואם לאו הלא הוא טעות בנדר, לזאת הטענה הלא צריכה היא לחכם להחירה, והבעל אין לו דין חכם אף שהוא חכם, משום כל הנגעים אדם רואה אבל לא נגעי עצמו ולא נגעי אשתו, שכעצמו דמיא, ואפילו להעשות שליח של אשתו לחרטה איבעיא להו בנדריים (דף ח' ע"ב) אבל להתיר פסק הר"ן שם לאצטרופי הוא מצטרף עם שנים אחרים אבל לא בעצמו (ובדף פ"א ע"ב) שם אמרו דבר אחר לא יחל דברו מכאן לחכם שאינו מתיר נדר עצמו, ויכולה היא בעצמה לילך לחכם ויתיר לה. ועיין ביו"ד (סימן רל"ד סעיף כ"ג) אבל בנזיר דהי' הנדר אחד דמה שאסורה בכל הדברים הוא דין חורה אשר אמרה בנזירות אבל עיקר הנדר הי' אחד וע"כ אי אמרינן מיעקר עקר לא נשאר עליה כלום וע"כ אין בה התפסה, ובשני דברים אם נכללים בנדר אחד שייך ג"כ הלשון של מיגז גיזו על הפרת הבעל בדבר אחד מן הנדר ואף שעוקרו מעיקרו לחד מן הדברים מכ"מ שייך הלשון מיגז גיזו ג"כ כלומר שגזז לחצאין עיקרו של נדר, ודו"ק.

ומה שרצה לפרש בדברי הרמב"ם בהלכות נדריים פ"ד ה"ח שכתב וז"ל וכשם שהאב או הבעל מיפר נדרי איסור כך מיפר נדרי הקדשות הדומין לנדרי איסור עכ"ל, והקשה הלא הרמב"ם סובר שהאב מיפר כל נדריים אפילו שאינם עינוי נפש ולא דברים שבינו לבינה בפ' י"ב שם, וא"כ היאך השוה את דינם כאן, ועוד איזה הם נדרי הקדשות אשר אינם דומין לנדרי איסור, ופירש כת"ר שהקדש הדומה לנדרי איסור הוא באומרת הרי עלי, וזה יכול האב והבעל להפר, אבל באומרת הרי זו אינם יכולים להפר, ובזה שוה הבעל והאב. יש להקשות, דאם כדבריו אשר בהקדש שמחויבת באחריות יכול האב והבעל להפר, אבל באומרת הרי זו אינם יכולים להפר, מטעם שאינה חייבת באחריות, וא"כ אי אמרינן שיש מעילה

בקונמות וא"כ הוזה ליה קונמות כהקדש, ובגמרא אמרו שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו וא"כ לפי דבריו אם אומרת ככר זה קונם עלי, אשר אינה מחויבת באחריות וא"כ הוזה ליה להיות הדין שאינם יכולין להפר, וזה נסתר מכל הש"ס, ואם יאמר שהקדש שאני, א"כ מדוע כתב הרמב"ם וכשם וכו' כך מיפר וכו' הלא אינם כשם.

ע"כ נראה לי לפרש את דברי הרמב"ם עפ"י מש"כ הר"ן ריש מס' נדרים שנדר הוא באחד משני ענינים אם נדרי הקדש שהוא מקדיש לבדק הבית או למזבת, ובענין זה אינו יכול להקדיש אלא מה שהוא שלו ואיסורו כולל כל אדם וכו', ומס' נדרים הוא בנדרי איסור שאסר עליו עיי"ש, ונדר הוא באיסור שאסר עליו איזה דבר וצריך לזה לשון קונם או כינויו, ואפילו ידות מדבינן בכי האי גוונא, אבל אם מקבל ע"ע לעשות איזה דבר מצוה בלא שום תנאי אשר יאסר ע"ע בקונם אין בכלל נדרי איסור אבל הוא נדר שמחויב לקיים משום מוצא שפתיך תשמור, והפרת הבעל והאב הם רק בנדרי איסור כמו שמוכיח הכתוב, אבל בענינים שתקבל עליה כמו הרי עלי להביא קרבן וכדומה אם יש לה מעות משל עצמה אשר אינם שייכים לאב או לבעל, כגון שנפלה לה ירושה מבית אמה לגבי האב או אפילו במציאה שאין שייך לאב אלא משום איבה עיין בכתובות (מ"ז ע"א) ומ"ה מציאתה לעצמה, וכן לגבי בעל אם נתן לה הבעל מתנה שאינו אוכל פירות בוודאי צריכה לקיים את נדרה משום מוצא שפתיך וכו', ועל כזה לא כתב הרמב"ם שהאב יכול להפר, אעפ"י שאם נדרה להתענות יכול האב והבעל להפר, הוא משום שיש בזה עינוי נפש, אבל אם נדרה לצדקה או הקדש אם יש לה מעות משל עצמה אינו מיפר לא האב ולא הבעל משום שאין נדרי איסור ואין בזה לא עינוי נפש ולא דברים שבינו לבינה.

ומלשון התוס' בב"מ (ק"ד ע"א) משמע נמי דיש פנים לזאת הסברא שכתבו שם בזה"ל וה"ה כשלוותה כשהיא תחתיו וכו', ובנדריים ונדבות נמי אם הי' חייב לשלם הייתה מפסדת ליה כמה וכמה, דאפילו יוכל להפר דחשיב כדברים שבינו לבינה וכו' משמע דמצד הדין לא הי' יכול להפר משום דאין כאן נדרי איסור והספק הוא בחוספות רק משום דדילמא הוה דברים שבינו לבינה שהיא משועבדת לו שלא להפסיד ממונו וע"כ אפי' שלא בנדרי איסור ר"ל בנדרי הקדשות אפשר שיכול להפר משום דברים שבינו לבינה, אבל זה ליכא למימר דהספק בתוס' אם הוה דברים שבינו לבינה, דהא ודאי דחשיב לדברים שבינו לבינה, דמה דאית ליה לבעל טרחה הלא חשיב לדברים שבינו לבינה עיין ברמב"ם י"ב ז', וזה הוא בוודאי טרחה לבעל להביא לה מעות אלא הספק בתוס' הוא משום שאין זה נדרי איסור, מכ"מ יוכל להפר בכעין זה לפי דעת התוס' שבדברים שבינו לבינה אין צריך שיהי' דוקא נדרי איסור אבל בדברים שהם אינם בכלל עינוי נפש ולא בכלל דברים שבינו לבינה אף לפי דעת הרמב"ם שהאב מיפר כל הנדרים אפילו אינם נדרי עינוי נפש ודברים שבינו לבינה, היינו דוקא בנדרי איסור אבל לא בנדרי הקדשות אם הם אינם בכלל עינוי נפש ודברים שבינו לבינה.

זזהו הפשט בדברי הרמב"ם בזה שכתב אם ההקדש הוא כנדרי איסור ר"ל שאוסרת על עצמה ועל כל העולם ע"י מה שאומרת ככר זה הקדש, אבל אם קבלה ע"ע להקדיש איזה דבר או ליתן לצדקה ויש לה מעות משל עצמה אשר הם אינם משועבדים לא לאב ולא לבעל, אין האב אפילו יכול להפר נדר כזה כיון שאין נדרי איסור אעפ"י שיכול להפר כל נדרי איסור אף שאין בהן עינוי נפש ולא דברים שבינו לבינה, אבל בנדרי הקדשות אם אין בהם עינוי נפש וכו' גם האב אינו יכול להפר וכש"כ הבעל, ודו"ק.

הרה"ג ר' אברהם יצחק זעלמאנאוויטש זצ"ל

## השגות על ס' עמק הלכה

תשובה בענין אכל דמאי מזמנין עליו המובא  
בספר עמק הלכה של הגר"י בוימעל זצ"ל

ב"ה כ"ב טבת, תרצ"ה לפ"ק. פה ברוקלין נו"י.

שלום לידי"נ הרב הגאון המפורסם חו"ב, מבדדין שמעתתי בספרו הגדול בשם  
עמק הלכה, חו"נ חו"פ וכו' כש"ת הרב ר' יהושע בוימעל שליט"א רב בברוקלין  
יצו"א.

אחדשת"ה באה"ר.

במאי דבדק לן מר בהגהת הב"ח ז"ל לרש"י ברכות דמ"ו. בהא דתנינן אכל  
דמאי וכו' מזמנין עליו ופריך הגמ' והא לא חזי לי' ופירש"י ז"ל והוה לה ברכת  
זימון הבאה בעבירה וכתוב ובוצע בריך נאץ ד' ואמר מר (בב"ק דצ"ד) הרי שגזל  
סאה חטים וטחנה ואפאה וברך עליה אין זה מברך אלא מנאץ ובהגהות הב"ח, נ"ב  
פ"ק דסנהדרין, וצ"ע, הלא מאמר הזה נמצא בב"ק דצ"ד ובסנהדרין פ"ק ושפיר  
ציין רש"י ז"ל למס' ב"ק שקדמה בסדר הש"ס למס' סנהדרין.

ומה שנראה בזה דהנה בתוס' לעיל דמ"ה ד"ה אכל טבל וכו' ז"ל שם וה"ה אם  
אכלו שלשתן טבל אין חייבין לזמן כדאמרינן בב"ק פ"ט דצ"ד הרי שגזל סאה  
חטים וטחנה ואפאה ואכלה ומברך עליהן אינו מברך אלא מנאץ, ובגליון הש"ס  
להגרע"א ז"ל, שם ליתא כן אלא ואפאה והפריש חלה ובירך וצ"ע, והנראה מלשון  
הגליון שזה אינו רק דמז לדברי התוס' שהשמיטו איזו תיבות מלשון הגמ' כיון  
שסיים בצ"ע. כלומר שצ"ע בדברי התוס' שהשמיטו והפריש חלה ובירך לכוונה  
ידוע וע"ז צ"ע.

ולענ"ד נראה דהנה בב"ק בדף הנ"ל הובא מימרא זו להוכיח ממנה דשינו  
במקומו עומד מדקאמר אין זה מברך אלא מנאץ ואם שינו קונה וקנה הגזלן את  
העיסה בשינוי דטחנה ואפאה לא הוה ברכתו ניאוץ עיי"ש. והנה פשוט דהנ"מ בין  
גרסת הש"ס שלפנינו וגרסת התוס' שהשמיט והפריש חלה ובירך, דלהתוס' הברכה  
שמברך עליהן דהוה ניאוץ קאי על ברכת הנהנין, ולפי גרסת הש"ס שלפנינו קאי

הברכה על הפרשת חלה, ברכת המצות. מלבד שכן מורה לשון הגמ' עוד דבר זה מפורש בספר חסדי דוד בפירושו לתוספתא סנהדרין פ"א דאיתא שם מימרא זו דראב"י ושם הלשון לאחד שגנב סאה חטים טחנן אפאן והפריש מהן חלה והאכיל לבניו וכו' אינו מברך אלא מנאץ וז"ל המפרש שם הא דקאמר והפריש ממנו חלה ולא קאמר שמברך על אכילתה נראה דלרבותא קתני הכי. ל"מ אם מברך בשעת עיקר עשיית האיסור דהיינו שמבערו מן העולם דפשיטא שמצוה הבאה בעבירה היא ואסור לברך אלא אפילו אינו מברך אלא בשעת הפרשת חלה דאיסור הגזילה הא עבדי מקמי הכי כשהכניסה לרשותו, והשתא בהפרשת חלה לא מידי דעבירה עביד, אפ"ה מנאץ מקרי וכו'. ואפשר דמה"ט אמר והאכיל לבניו דלא מברך בשעת האכילה דאיהו לא אכול לי' אלא מאכיל לבניו הקטנים דפטורים אפ"ה אקרי מנאץ בשביל ברכת החלה, ועיין במהר"ם שיף פ"ק דסנהדרין ד"ז ע"ב, ועיין שם בהגהות מהרצ"ה חיות ז"ל. ולפי זה הא דמוכיח הסוגיא בב"ק מזה דשינוי אינו קונה הוא ממאי דברכת חלה הוה ניאוץ.

והנה ידוע מחלוקת הראשונים אם מברכין ברכת הנהנין על דבר איסור דלהרמב"ם וסייעתו אין מברכין על דבר איסור לא בתחילה ולא בסוף, עיין ברמב"ם ז"ל פ"א מה' ברכות הי"ט. ושיטת הראב"ד והרא"ש ועוד ראשונים שעל דבר איסור מברכין ברכת הנהנין כיון שנהנה, עיי"ש בכ"מ ובלח"מ ובב"י או"ח סי' קצ"ו. וכתב הרא"ש שנראה לו כדברי הראב"ד ז"ל מדתני ראב"י אומר הרי שגזל סאה חטים טחנה ואפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ וכו' אלמא שחייב לברך אלא שבדכתו היא ניאוץ (וכדי שלא יהי' מעט סתירה לדברינו מדבר הרא"ש שהבאתי עיין במהר"ם שי"ף בסנהדרין שצינתי לעיל), ועיין ברא"ש פ' שלשה שאכלו עיי"ש.

והנה בלח"מ שם כתב רבנו סוכר מה שאמרו במתניתין ר"פ ש"ש דמ"ה דאין מזמנים על הטבל ר"ל דאין מברכים עליהם. ונראה שהכריחו לזה הקושיא שהקשו התוס' התם מהאי דערכין דאע"ג דכהן אכיל תרומה וישראל חולין מצטרפין דאע"ג דאין ישראל יכול לאכול תרומה מדכהן יכול לאכול בישראל חולין, א"כ ה"ה נמי באוכל טבל אע"ג דאין אחרים יכולים לאכול משלו הוא אוכל משלהם, ולפי דעת רבנו ז"ל דסבור דבטבל אין מברכין מתורץ הקושיא דשאני הכא בטבל שאין ראוי לברכה וא"כ איך יצטרף בזימון שאומרים נברך שאכלנו כו' הא הוא אין ראוי לברכה ולהכי סבור רבנו ז"ל דבכל דבר של איסור אין מברכין. ומוכח מזה דכיון דהתוס' ז"ל תירצו תירוצ' אחר על קושייתם הנ"ל, וז"ל שם וי"ל דאכילת טבל לאו שמה אכילה דלא חזיא אף לכהן אבל תרומה לכה"פ ראוי' לכהן האוכלה, עיי"ש. וא"כ, ל"ל הכרח לפסוק שבדבר איסור אינו מברכין וס"ל להתוס' כדעת הראב"ד, וכדעת הרא"ש ז"ל. וממה דתניא אין זה מברך אלא מנאץ נשמע שחייב בברכה

אלא דהוה ניאוץ וא"כ לשיטת התוס' א"א בשום אופן לגרוס בב"ק במאמר הזה והפריש חלה ובירך דקאי על ברכת הפרשת חלה, והא כיון דהש"ס רוצה להוכיח דשינוי אינו קונה וממילא הוה העיסה עיסת הנגזל והגזול המפריש חלה ממנה אין חלתו חלה מדין דהתורם את שאינו שלו, וכמתניתין ריש מס' תרומות וש"ס קדושין ד' מ"ב וגיטין דנ"ב וביו"ד ס' שכ"ח והואיל שאין חלתו חלה ואין העיסה מתוקן ולא עביד כלל מצוה איזה ברכה שייך לה, ואדרבה לפי פירוש הרא"ש הנ"ל דאין זה מברך (ואינו גורס שם כיצד מברך עיין בב"י ס' קצ"ו) אלא מנאץ משמע שחייב לברך. הי' נשמע מזה דשינוי קונה וממילא קנה הגזול את העיסה ורק דמים הוא דחייב להנגזל וחלתו והפרשתו מועלת וחלה עליה שם חלה ועיסה מתוקנת ולכן מחויב לברך אלא שברכתו הוה ניאוץ, אע"כ דלא גרסינן והפריש חלה ובירך וקאי רק על ברכת הנהנין ותוס' לשיטתי' דס"ל בשיטת הראב"ד דכה"ג מברך כיון שנהנה, אלא דהוה ניאוץ.

ויותר מזה נ"ל דאפילו לשיטת הרמב"ם ודעמי' שאין מברכין על דבר איסור וגרסי כמאמר הזה כיצד מברכין אין זה מברך כו' עיין בכ"מ בפ"א מה' ברכות הי"ט וסובר דמה דקאמר הש"ס אין זה מברך אלא מנאץ הלכך לא יברך, לא גרסינן ג"כ בב"ק והפריש חלה ובירך, כיון דעכ"פ נשמע מלשון הזה דחלתו חלה, ומתוקן העיסה אלא דא"א לברך (לשיטת הרמב"ם כיון דהוה ניאוץ).

ודוחק לומר דמאי דקאמר הש"ס כיצד מברך אין זה מברך כו' קאי מטעם זה כיון דשינוי אינו קונה לא הוה הפרשתו כלום, דא"כ הו"ל למתני כיצד מפרישין ממנה את החלה, ויותר מבואר בתוספתא פ"א דסנהדרין שהבאתי לעיל שגרס התם והאכיל לבניו ואם לא הוה חלתו איך האכיל לבניו הא הוה עיסה שלא נתרמה חלתה, ותלו' בפלוגתא אם מספינן לקטן בידיים. אע"כ דחלתו הוה חלה מדינא ומתרת את העיסה, אלא כיצד מברך ולפי סוגית הש"ס בב"ק דמוכיח מזה דשינוי אינו קונה הא אינו מועיל הפרשתו ולא כלום עבד, אע"כ דלא גרסינן בב"ק והפריש החלה ובירך וזה פשוט וברור.

אלא כדי לתרץ הגהות רבן של ב"י הגרע"א ז"ל אמינא דדבר זה אי גרסינן והפריש את החלה במס' ב"ק או לא תלוי במחלוקת הראשונים שהבאתי לעיל דלדעת הראב"ד והרא"ש וכו' לא גרסינן לי', משום שהם סוברים דאין זה מברך משמע שחייב לברך, ולא שייך זה בחלה אי אמרינן שינוי אינו קונה, ולדעת הרמב"ם ושאר הראשונים שגרסו שם כיצד מברך גרסו ג"כ והפריש את החלה לאמור דבשביל זה אינו מברכים משום דחלתם לא כלום היא (הגם שדעת רש"י ז"ל מוכח מפירושו במשנה קמייתא דפ"ג שאכלו דאין מברכים על דבר איסור עיין בכ"מ שהבאתי לעיל, ובד"ח על הרא"ש רפ"ג שאכלו, שהביאו דעת רש"י

כהרמב"ם ז"ל ורש"י גופי' בדמ"ז שהביא לשון הש"ס בב"ק, ז"ל הרי שגולו סאה של חטים וטחנה ואפאה וברך עלי' אין זה מברך אלא מנאץ, עיי"ש, ולא גרס והפריש חלה ובירך, וי"ל). עכ"פ תוס' לשיטתי' ע"כ דלא גרסינן בב"ק והפריש את החלה וכ"ז צריך לומר בסוגי' דב"ק שמוכיח מזה דשינוי אינו קונה אבל לאחר שדחי רבא שם דע"כ לא אמר ראב"י אלא לענין ברכה ומשום דהוי לי' מצוה הבאה בעבירה. ושינוי קונה שפיר גרסינן בסנהדרין והפריש חלה ובירך כיון דשינוי קונה והוה חלתם חלה אלא שברכתו הוה ניאוץ.

(אגב אורחא יתבאר הערה קטנה בדברי הרא"ש ברכות רפ"ג שאכלו, שהביא מימרא זו וציין בפ"ק דסנהדרין ד"ו ובפ' הגזול קמייתא דצ"ד, ולפי סדר הש"ס הי' לו לציין בתחילה מב"ק ואח"כ מסנהדרין אלא לפי שנתבאר לעיל לשיטת הרא"ש לא גרס בב"ק והפריש חלה וכאן מביא המאמר כצורתו במס' סנהדרין ושם איתא והפריש חלה ולכן הקדים הציון למס' סנהדרין).

היוצא מכל זה דבש"ס ב"ק איירי לענין ברכת הנהנין ותלי' במחלוקת הראשונים לעיל אם מברכין או לא ובש"ס סנהדרין איירי בברכת המצוות.

והנה באכל דמאי בס"ד בגמרא דפריך והא לא חזי לי' פי' כיון דאסור לאוכלו נראה פשוט דאפילו לדעת הרמב"ם ז"ל דסובר דעל דבר איסור אין מברכין עכ"ז באכל דמאי אפילו קודם תירוץ הש"ס כיון דבעי מפקר להו לנכסי והוה עני חזי לי' מודה הרמב"ם ז"ל דמברך עלי' ברכת המזון, דהנה מצינו שיטת האחרונים שסוברים דאפילו לשיטת הראשונים ז"ל דאין מברכין על איסור דרבנן תחילה וסוף זהו דוקא אם אכל שעורא דרבנן אבל אם אכל כדי שביעה לא גזרו חז"ל איסור לאפקועי ד"ת. והנני מעתיק לו תורף לשון אחד מגדולי האחרונים בספרו עמק הלכה שנדפס זה כמאה שנה ז"ל שם אף שיכולין להפקיע מ"מ דוקא היכא דמצינו אכל לא שאנו נאמר וכ"כ הש"ך ביו"ד ס' קי"ט דחז"ל לא גזרו איסור לאפקועי ממון מ"מ היכא שאמרו דוקא, כ"כ הרא"ש והתוס' בפ"ק דביצה דאם עבר ושחט משום מצות כיסוי לא גזרו איסור.

ונ"ל ראוי' דשלקות של עכו"ם דמברך עליהם דאיתא פ' כיצד מברכין האי המלתא דאיתא מב"י הנדואה שרי ומברכין בפה"א ול"ל שרי לא הול"ל כ"א דמברכין עליו וממילא שרי אלא ודאי דבדרבנן מברכין עיי"ש. ולפי שיטה הנ"ל מאי פריך הש"ס בדמאי והא לא חזי לי' הא מתניתין סתמא תנן אכל דמאי, ונימא דמיירי דאכל כדי שביעה. וע"כ דקו' הש"ס והא לא חזי לי' לא למימרא דאין מברך עליו, אלא דקושית הגמרא על ברכת הזימון.

ויותר מזה נראה לי ברור, דאפילו אי נימא דאין מברכין ביהמ"ז על איסור



דרבנן בכל אופן אעפ"כ בדמאי הכל מודים דמברך, כיון שמצינו בהרבה מקומות בש"ס בדמאי הקילו משום דרוב ע"ה מעשרין הן, ורק לכתחילה גזרו משום מועט דאינן מעשרין. וכ"ז לכתחילה דהיינו שיאכל דמאי לכתחילה גזרי ב"י רבנן משום מעוטא ואמרינן שמא אינן מעושרין אבל אם אכל כבר והשאלה אם מחויב בברכת המזון שהיא מה"ת מסתבר שחייב לברך בהמ"ז ואמרינן שהי' מעושר כדין רוב דהולכין בכל התורה כולה.

וקצת רא"י לזה לשון הרמב"ם בהלכות ברכות פ"א ה"כ אכל דמאי מברך אע"פ שאינו ראוי אלא לעניים. ובשאר מקומות הש"ס שמביא הרמב"ם להלכה בדיני דמאי, מביא הרמב"ם טעם לדבר, עיין בהרמב"ם להלכה בדיני דמאי, מביא הרמב"ם טעם לדבר, עיין בהרמב"ם פכ"ה מה' שבת הי"ט לענין טלטול פירות שאסור לאכלן אסור לטלטלן אבל דמאי הואיל וראוי לעניים כו' מותר לטלטלן ובפ"א מה' עירובין ה"ט"ו מערבין ומשתתפין בדמאי מפני שראוי לעניים כו' ובפ"ח מה' לולב ה"ב אתרוג של דמאי כשר שאפשר שיפקיר נכסיו ויהי' עני שמוחר לו לאכול דמאי וכאן בה' ברכות לא הביא שום טעם לזה, מוכח כדאמרינן לעיל (אלא דצ"ע קצת דהלא הרמב"ם ז"ל בה' ברכות מסיים ה"ז מברך תחילה וסוף, וסברתינו לא יספיק אלא לבהמ"ז אבל לא לברכת המוציא ובדברנו לקמן יתבאר).

ולא דמי דמאי לשאר איסורי דרבנן דלא מצינו שהקילו באיסורן ואדרבה מצינו חכמים עשאו חיזוק לדבריהם כשל תורה, אבל לא בדמאי דהקילו בו ביותר. ומאי דפריך הגמרא והא לא חזי לי' אין הקושי' על גוף הדין של ברהמ"ז בדמאי, שזה חייב מדינא לברך כדכתיבנא, ובמתניתין אכל תנן שכבר אכל ורק קו' הגמרא אמאי מזמנין כיון שנעשה בה מעשה עבירה והוה ברכתו ניאוץ ובניאוץ לא שייך קביעות זימון שבא ע"י קביעות, עיין ברא"ש בפ"ג שאכלו, וע"ז משני הגמרא כיון דבעי מפקר להו לנכסי' והוה עני וחזי ליה וכו'.

וכנראה הסבר הדבר דלכאורה צ"ע מה בכך כיון דאי בעי מפקר נכסי מהשתא הוא דחזי לי' דזה ניחא לענין זכות ממון שיש לו בה, כמו בב"מ ד"ט ע"ב לענין מי שליקט את הפאה ואמר הרי זה לפלוני עני דר"א אית ליה מגו דבעי מפקר נכסי וחזי לי' מהשתא הוא דחזי לי' ויש לו בה זכותים ומגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברי' וכיו"ב. אבל לענין איסור אכילה מה שייך דאי בעי מפקר לנכסי, עכ"פ השתא הא לא אפקד ואסור בה, ומכח קו' זו רוצה הפ"י ז"ל בחדושו למס' ברכות דמ"ז להוכיח דרש"י ס"ל כשיטת הראב"ד ז"ל דמברכין על דבר איסור דלא כהרמב"ם ז"ל וז"ל שם ולענין זימון ניחא דע"י דאי בעי מפקר נכסי' שייך קצת צירוף עיי"ש.

והנה לכאורה הי' אפשר לתרץ קו' זו בפשיטות כיון דכללא כ"ל לן התוס'

בסוכה ד' ל"א דמצוה הבאה בעבירה היא רק היכא דע"י עבירת הלאו באה המצוה אבל היכא שאפשר לקיים המצוה בלי עבירה או אף שעשה ע"י עבירה לא הוי מצהב"ע, ונימא שזה דמשני הש"ס כיון דקו' הגמרא והא לא חזי לי' והוה מהב"ע וכיון דאי בעי מפקר נכסי וחזי לי' והי' אפשר לקיים המצוה בלא עבירה ולהכי לא הוה מצהב"ע.

אבל מה נענה לקושי' זו בש"ס פסחים גבי יוצאים במצה של דמאי ופריך הגמרא והא לא חזי לי' ופירש"י ז"ל שני טעמים טעם א' דלא חזי משום כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה וכל שאינו משום בל תאכל חמץ אינו בקום אכול מצה ודמאי אסור לי' משום איסורו. וטעם הב' דהוה מצהב"ע, וע"ז משני הגמרא כיון דבעי מפקר נכסי וכו'.

ולפי דברינו ניחא תי' הש"ס לטעם הב' של רש"י דקושית הגמרא הוא משום מצהב"ע אבל לטעם הא' של רש"י קשה מאי בכך דאי בעי מפקר נכסי, הלא השתא הא לא אפקר, ורבע עלי' איסור אחר ואין איסורו משום לא תאכל חמץ, וצ"ל דסוגית הש"ס להוכיח דבעצם חפצא של דמאי מעיקרו אין בו איסור דליכא שום איסור חפצא על דמאי וראי' שלעניינים מותר וגם לעשיר עכשיו אסור ואם יפקר נכסיו יהי' מותר בו וזה לא שמענו בשום איסור בעולם. אע"כ שאין איסור בעצם חפצא של דמאי אלא אכתפי דגברא מונח איסור שאם הוא עשיר לא יאכל עד שיפריש ממנה, ולא דמי לשאר איסורי דרבנן למשל טבול דרבנן בעציץ שאינו נקוב וכדומה שגזרו איסור על החפצא של הפירא. והנ"מ שאם אכל איסור דרבנן הוה עצם אכילה דבר אסור, אבל אם אכל דמאי לא הוי אכילתו אכילת איסור כי אם שעבר עבירה שלא הפריש ממנה קודם האכילה.

זהו תירוץ הגמרא דמש"ה לא הוה ברכת הזימון באה בעבירה משום דלא אכל שום איסור, דעל עצם הפירא ליכא שום איסור, ובאמת סברה זו מפורשת ברש"י שבת ד' כ"ג ע"א לענין ברכה למצוה דרבנן דפריך שם הגמרא מהא דדמאי דמפרישין אותה ערום וא"א כל מדרבנן בעי ברכה הכא כי קאי ערום היכי מברך והא בעינן והי' מחניך קדוש וליכא, אמר אביי ודאי דדבריהם בעי ברכה ספק דדבריהם לא בעי ברכה, רבא אמר רוב ע"ה מעשרין הן ופשוטיתא דשמעתא, דלאביי חשו רבנן למיעוט שאין מעשרין והוה ספיקא דרבנן כמו לר"מ דחייש למעוטא בכל התורה כולה דלדעת החוס' הוא רק מדרבנן, ואע"ג דלרבנן לא חיישין למעוטא אפילו מדרבנן אעפ"כ דבמאי חיישי למיעוט ונשאר עלי' ספק איסור, ולרבא אפילו ספק איסור אין בו, ורבנן דלא חיישי למיעוט בכה"ת לא חיישי גם הכא, ורק כל הענין איסור של דמאי הוא תומרא בעלמא, וז"ל רש"י ז"ל שם בד"ה רבא אמר, ספק דדבריהם בעי ברכה ודמאי אפילו ספק לא הוי אלא

חומרא בעלמא, דרוב ע"ה מעשרין הן, הרי מפורש דאין שום חלות איסור בעצם חפצא של דמאי, ואפילו למיעוטא לא חיישינן בזה, וז"פ.

ועיין במשניות החדשים בלקוטים שנלקט ונאסף ממבשרי מפרשי המשניות למשנה ד' פ"א דמאי שמביאים שיטת רש"י דמאי לא חשוב דבר איסור עיי"ש, ולפ"ז הי' אפשר לומר דקושיות הגמרא דמאי הא לא חזי לי' קאי בשיטת אביי והוה על דמאי איסור ספק מצד חיישינן למעוטא מדרבנן בדין דמאי, וסוגית הגמרא דאי בעי מפקר וכו' קיימא אליבא דרבא, דאפילו ספק איסור אין בו, וסוגית הגמרא לברר דהא דאמרינן רוב ע"ה מעשרין הן, אין הפי' דחיישינן למעוטא כיון שאז הי' איסור לעניים, ולא הי' חלוי אם הוא עשיר או עני, אלא מזה ראי' דלא חיישינן כלל למעוטא בזה, ולא הוה דבר איסור, וכנ"ל.

ובזה יש ליישב קו' בעל ראשון לציון על משניות ברפ"ג שאכלו על מה דקאמר הש"ס מיגו דאי בעי מפקר להו לגסכי' וכו' הלא במתניתין אבל דמאי חנון ואכל פי' בדיעבד שכבר אכל והאיך יתבאר לומר כיון דבעי מפקר נכסי כו' הלא כבר אכל ולא תי' מפקר (מגו למפרע כה"ג לא מצינו) א"כ עכ"פ אכילתו בעבירה הי', עיי"ש. אבל לדברינו ניחא דאין כוונת הסוגיא שיצטרך להפקיר אלא להוכיח שאין איסור בעצם חפצא של דמאי, וכמו שנתבאר לעיל.

ובזה ניחא קושיות האו"ח על ש"ס פסחים דל"ה ע"ב גבי יוצאים במצה של דמאי, ופריך הגמ' והא לא חזי לי' כיון דאי בעי מפקר לנכסי' הוה עני ואוכל דמאי השתא נמי חזי לי', והקשה האו"ח איך אמרינן כאן מיגו דאי בעי מפקר נכסי' כו' הא קיי"ל דאין מפקדין ביו"ט ולפי הג"ל ניחא דלא בעינן שיפקיר אלא שזה הוכחה שאין איסור חפצא על עצם הדמאי וכש"נ, ובוה ניחא קו' ס' עץ חיים הובא בזרע קודש פ"א דמאי הא דאמרינן מיגו דבעי מפקר לנכסי' אם בשופטני עסקינן והוה מיגו דלא שכיחא, ולפי הג"ל ניחא דא"צ שיפקיר נכסיו, כמבואר לעיל.

וכן ניחא בזה קו' התוס' חדשים מס' דמאי דמקשה להרמב"ם דדייק מדקתני מאכילין את העניים שלא הותר לעניים דמאי אלא כשאוכלים על שלחן בעה"ב אבל הפירות שבא לידם נתחייבו להפריש מהם, א"כ איך אמרינן מיגו דא"ב מפקיר נכסי' הלא אין בידו לסעוד אצל אחרים, ודלמא לא יתרצו בו, ולהג"ל ניחא דלא בעינן שיפקיר נכסיו, אלא שזה ראי' והוכחה שאין איסור בעצם חפצא על דמאי ולא דמי לשארי איסורי דרבנן וכמו שנתבאר.

נמצא לפ"ז דשני דינים יש, אחד דין של ברכת המזון בדמאי, והשני דין זימון של דמאי, ולדין ברהמ"ז סגי לן כטעמא דרוב ע"ה מעשרין הן אלא דלפ"ז הו"א

אפשר שיש איסור דרבנן על החפצא ואכילתו אכילת איסור וממילא פטור מלזמן כיון שהוה ברכתו ניאוץ ואין קביעות לניאוץ (עיין רא"ש רפ"ג שאכלו) ע"ז צריך טעמא דאי בעי מפקר נכסי' שאין איסור חפצא על דמאי.

ובזה יתיישב קו' התוי"ט על הרב במשנה ראשונה פ"ג שאכלו שפירש שם דאסרו חכמים לאכול דמאי עד שיעשר ואם אכל ולא עשר מברך עליו ולא הוה מצהב"ע דרוב ע"ה מעשרין הן. ובתוי"ט שם כלומר ולהכי מאכילין את העניים דמאי, ומש"ה חזי' לי' ולא הוה אכילה בעבירה מגו דבעי מפקר לנכסי' וחזי, ונראה שקושית הכ"מ על הר"ב משום דבגמ' משני כיון דאי בעי מפקר לנכסי' ולא סגי להו משום דרוב ע"ה מעשרין הן, ובאמת היותר קשה לדברי הר"ב על קו' הש"ס והא לא חזי לי' וכי לא ידע בדמאי הקילו משום דרוב ע"ה מעשרין הן, ולהנ"ל ניחא כיון דמה שנוגע לברהמ"ז בדמאי באמת מספיק הטעם דרוב ע"ה מעשרין הן וע"ז לא פריך הגמ' כלל וקו' הגמ' רק על זימון ומיגו דבעי מפקר נכסי' זה טעם על מה שמזמנין על דמאי, וכש"כ, והרב כאן כתב מפורש הוא ואם אכל ולא עשר מברך עליו, ולברכה שפיר כתב הטעם דרוב ע"ה מעשרין הן וראי' דבפרק א' דדמאי משנה ד', דתנינן שם הדמאי מערבין בו ומשתתפין בו ומברכים עליו, ומזמנים עליו ומפרש הר"ב על הא דמזמנים עליו ואע"ג דאכל בעבודה דלא עני הוא מיגו דאי בעי מפקר לנכסי' והוה עני וחזי לי', הרי מפורש יוצא מדברי הרב שמחלק בין הטעמים בין ברכה לזימון.

ואין אנו צריכים בזה לחי' של התוס' יו"ט שעמדו עליהם המפרשים כי הם דחוקים מאד, דלפי דבריו מה שכתב הרב בברכות משום דרוב ע"ה מעשרין הן זה טעם למשנה פ"ג דדמאי להכי מאכילין את העניים דמאי, ושם מעיקרא דמילתא דתנן מאכילים את העניים דמאי לא פירש כלום ובסוגי' דהכא דפריך דמאי הא לא חזי לי' ומשני כיון דאי בעי מפקר לנכסי' והוה עני וחזי לי' כדתנן מאכילין את העניים דמאי, וכדעת התוס' יו"ט הניח הרב את העיקר ואתו את הטפל הלא אין אחריות טעם של מאכילין לעניים דמאי על הרב בפירושו דהכא, עיין בראשון לציון שם. ולהנ"ל אין אנו צריכים לכל זה ויתיישב דברי הר"ב נכון.

והנה הנ"מ בין ברה"מ לברכת הזימון שברהמ"ז זה בכלל ברכת הנהנין וזה שמברך עלי' לבסוף אבל ברכת הזימון זהו ברכת מצות שזה דין מיוחד ששלשה שאכלו כאחד וכל אחד מחויב לברך חייבים לזמן יחד מקרא דגדלו לד' אתי ונרוממה שמו יחדיו או מקרא כי שם ד' אקרא הבו גודל כו', וכבר בררנו לעיל דלהני דלא גרסי בב"ק והפריש חלה ובירך קאי שם כל הענין לברכת הנהנין והבאנו לעיל דדעת רש"י כהרמב"ם דעל דבר איסור אין מברכין והא דתני אין זה מברך אלא מנאץ פי' ולהכי לא מברך כלל.

ובזה צדקו דברי הגהות הב"ח לרש"י הנ"ל. כיון דקו' הגמרא והא לא חזי לי' אין הקו' שיפטר מברהמ"ז שבדמאי הכל מודים דמברכינן ברכת המזון, ורק הקו' היא לברכת הזימון ולשון רש"י ז"ל בעצמו והא לא חזי לי' והוה ברכת זימון באה בעבירה.

והנה רש"י ז"ל בעצמו כשהביא המאמר בציון לב"ק השמיט, והפריש חלה ובירך, וקאי שם לברכת הנהנין, ולא לברכת המצוה, וא"כ א"א להביא רא"י ממימרא בב"ק דממ"נ אם ללמוד משם לכה"ג בדמאי ז"א דשם לשיטת רש"י אינו מברך ובדמאי מברך. ואם ללמוד משם לברכת המצות שאין לברך משום מצוה הבאה בעבירה הרי שם לא הוזכר כלל ברכת המצות. וכאן הקו' והא לא חזי לי' על ברכת הזימון ברכת המצות. וע"כ הרא"י מסנהדרין דשם לב"ע גרסינן והפריש את החלה לפסק הלכה דשינוי קונה ואיירי שם בברכת המצות ואין זה מברך אלא מגאץ וממילא שייך גם זה לברכת הזימון. עיי"ש.

## הרה"ג ר' חיים שונפענטאל זצ"ל

### בענין אין עונשין מן הדין

בדיני נפשות אמרינן אין עונשין מן הדין (מכות דף ה:), כריתות דף ג. ובסנהדרין בכמה מקומות). המקור לזה הדין מביא הגמרא במכות (דף ה:): מן התורה. ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו, אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו, ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו מניין, ת"ל ערות אחותו גילה, ואע"פ שיש בדין, אם ענש על בת אביו שלא בת אמו, ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו לא כל שכן, הא למדת שאין עונשין מן הדין.

ויש להסתפק אם לגבי קרבן אמרינן אין עונשין מן הדין, מן הספרי בפרשת נשא על הפסוק לגבי נזיר, וכי ימות מת עליו בפתע פתאום, והתוספות בשבועות דף ל"ז מביאו, מוכח דבקרבן אמרינן עונשין מן הדין, אבל מן הגמרא דסנהדרין דף ג"ד משמע איפכא דהגמרא קאמר הבא על אביו חייב שתים, הבא על אחי אביו חייב שתים, איכא דאמרי דלא כרבי יהודה ואיכא דאמרי אפילו תימא רבי יהודה, ומייתי לה בק"ו מאחי אביו. וקמיפלגי בפלוגתא דאביי ורבא, מר סבר עונשין מן הדין, ומר סבר אין עונשין מן הדין, ואמר רבא מסתברא בשוגג לקרבן, דאי לגבי קטלא, בתרי קטלי קטלית ליה, מוכח דלגבי קרבן אמרינן אין עונשין מן הדין, אבל מן הירושלמי בזה המקום משמע איפכא, דבירושלמי מקשה על הברייתא, חייב שתים אית לך מימר בסנהדרין שהוא נסקל וחוזר ונסקל, א"ר יודן אבוה ד"ר מתני להתראות אמרת, דעל איזה מהן שהתרו חייב, משמע דהירושלמי לא רצה ללמוד לענין קרבן, מפני שהוא סבר דלענין קרבן אמרינן עונשין מן הדין.

נמצא לכאורה דבזה יש מחלוקת, אם לגבי קרבן עונשין מן הדין הש"ס בבלי והש"ס ירושלמי, אבל לע"ד נראה שאין ראיה כלל מן הגמרא דילן, כי זה כלל בעריות ובכל עבירות, כל מקום שחייבין על זדונו כרת, חייבין על שגגתו חטאת, ואם אין חייבין על זדונו כרת, אי אפשר להיות חיוב קרבן, ממילא אתי שפיר, דהגמרא רצה למילף הבא על אביו, מן הבא על אחי אביו, אין הכוונה דילפותו לענין קרבן, לענין שוגג, אלא לענין מזיד לענין מיתה וכרת, דאיך מצינו למילף לענין קרבן, אם לא נלמדו מתחילה לענין כרת, דזה נגד הכלל, רק מקודם צריכין אנו ללמוד לענין כרת, ולעשות חיוב לענין כרת, ואחר כך ממילא יהיה חיוב קרבן, אלא דהגמרא קאמר לענין קרבן, מפני שאין נפקא מינה לענין מיתה, דאטו בתרי קטלי קטלת ליה, אבל עיקר הק"ו, הוא לענין מיתה וכרת, אם כן שפיר אמר הגמרא דבזה תלוי אם עונשין מן הדין אם לאו, אבל הספק שלנו הוא במקום שאין אנו מסופקים במיתה וכרת אך רק לענין קרבן בזה אנו יכולים לחקור אם לענין קרבן, אין עונשין מן הדין.

נמצא שיכולים לומר, שהגמרא דסנהדרין סבר כהספרי דבקרוב עונשין מן הדין, ויש להביא ראיה לדין זה מסנהדרין דף ד' מדברי התוספות, שהגמרא קאמר דר"ע ור"ש סבירא להו, יש אם למקרא, קאמר התוספות וזה לשונו, ונראה דדוקא הכא שמקרא ומסורת מכחשי אהדדי, אית להו יש אם למקרא, אבל היכא דלא מכחשי אהדדי דרשי תרווייהו, דהא רבי ור"ע ור"ש, דסברי הכא יש אם למקרא, מחייבין בפרק ספק אכל ובפרק דם שחיטה בחתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן אשם תלוי, משום דמצות כתיב, אלא היינו משום דקרא ומסורת דהתם לא מכחשי אהדדי, ואפשר לקיים שניהם, שבא המקרא (דמצוות קרינן) לחייב אשתי מצוות דהיינו שתי חתיכות, והמסורת בא לחייב אפילו על מצוה אחת פי' על חתיכה אחת עכ"ל. וקשה על דברי התוספות, מאי צריך המקרא, לשתי חתיכות, הא נוכל ללמוד מהק"ו מחתיכה אחת, מה חתיכה אחת שאינו הוקבע איסורא חייב אשם תלוי, שתי חתיכות שהוקבע איסורא, בודאי חייב אשם תלוי, מה צריכין לדרוש שניהם מקרא ומסורת, אלא ע"כ מוכח מהתוספות שבקרוב אין עונשין מן הדין, לא כהספרי.

אבל אנו יכולים לומר שהתוספות גמי סברי כהספרי דבקרוב עונשין מן הדין, והקושיא שהקשינו, מה צריכין לדרוש המקרא דמצוות על שתי חתיכות הא יכולין למילף מק"ו מחתיכה אחת לא קשה מידי, דיש סברא לומר שחתיכה אחת יותר חייב אשם תלוי משתי חתיכות, דיש חקירה בין הפוסקים, אם בטול ברוב רק ברוב מנין למשל חד בתרי, או אפילו בכמות, אם יש שתי חתיכות אחת גדולה ואחת קטנה, קטנה בטילה בגדולה, א"כ לפי זה בלא המקרא, אנו יכולים לומר, שחתיכה אחת חייב אשם תלוי, מפני שיש ספק אחד אם חלב אם לאו, אבל בשתי חתיכות, אנו יכולים לומר דיש ספק ספיקא, ספק אחד אם חתיכה שאכל איסור או היתר, ואם תמצא לומר החתיכה שאכל היא האיסור, אפשר היא הקטנה ואם כן בטלה ברוב לשיטת הפוסקים דסברי איסור נהפך להיות היתר, והיינו יכולים לומר שבשתי חתיכות פטר מאשם תלוי, לכך צריכין המקרא לחייב אשם תלוי אפילו על שתי חתיכות. נמצא דאין ראיה כלל מהתוספות לחקירתנו, והתוספות מצי סברי כהספרי דבקרוב עונשין מן הדין, ואחר כך מצאתי בספר אחד מגאון אחד שכתב כן, ושמחתי שכונתי לדעתו.

עוד יש להסתפק, אם החיוב מיתה מפורש, אך אין אנו יודעים באיזה מיתה הוא נהרג, אם אנו יכולים ללמוד מק"ו. דין זה אנו יכולים ללמוד מסנהדרין דף נ"ב, דקאמר הגמרא אשכחן דקטל עבדא בר חורין מנן לן, ולא קל וחומר הוא, מוכח מזה, דלענין איזה מיתה הוא נהרג, מצינן למילף מק"ו. נמצא דלענין נפשות אין עונשין מן הדין, ולענין באיזה מיתה הוא נהרג אמרינן עונשין מן הדין. ולענין קרבן עונשין מן הדין ולענין ממון מחלוקת המכילתא והגמרא, בבא קמא דף ב.

והטעם דאין עונשין מן הדין. המהרש"א בסנהדרין דף ס"ד קאמר לדעת

הסמ"ג, אע"ג דק"ו מדה היא בתורה מ"מ אין לדון כן לענין עונש, דאימא זה שעשה עבירה החמורה מזו, אינו מתכפר בעונש המפורש בקלה ממנה עכ"ל, וכעין זה יש בבבא קמא, שוגג חייב גלות, קרוב למזיד פטור מגלות, משום דלא סגי ליה בגלות. ויש עוד טעם שאין עונשין מן הדין, מפני שק"ו היא מסברא שמפני שאנו שוקלין בשכלנו שזה קל וזה חמור אנו חוששין דלמא טעינו בסברא. אבל לא משמע מן הגמרא כטעם הזה, רק טעם הראשון של המהרש"א עיקר, וראיה מן הגמרא מכות דף ה' הג"ל, שהתורה כתבה יתור פסוק, ערות אחותו גילה, לחייב על אחותו בת אביו ובת אמו מפני שאין עונשין מן הדין. בשלמא לטעם המהרש"א ניחא. דלמא אחותו בת אביו ובת אמו, יש עונש יותר גדול מן אחותו בת אביו או בת אמו, אבל לטעם דלמא טעינו קשה מה שייד טעות הא באחותו בת אביו ובת אמו יש גם כן אחותו בת אביו או בת אמו.

ועוד ראיה לדעת המהרש"א מהגמרא מכות דף ה' מעדים זוממין, לא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין, הטעם, כאשר זמם ולא כאשר עשה. ופריך הגמרא לאו ק"ו, אלא אין עונשין מן הדין. בשלמא לטעם המהרש"א ניחא, דאין אנו יכולים למילף עשה מזמם, דלמא עשה חייב יותר, ואין לו כפרה, אבל לפי טעם דלמא טעי מה שייד טעות הא בעשה יש גם כן זמם.

ועוד ראיה מן המכילתא הביאו התוספות בבבא קמא דף ב' וזה לשונו, כי יפתח וכי יכרה, אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין, בשלמא לטעם המהרש"א ניחא, דלא מצינן למילף כרייה מפתיחה משום דכרייה שעשה בור מחדש יכול להיות שיש חיוב יותר מפתיחה שהיה בור מכבר רק הוא פתח אבל לפי טעם השני דלמא טעי מה שייד טעות הא בכרייה יש פתיחה. בודאי מכל אלו הראיות שהבאתי מוכח דהטעם באין עונשין מן הדין כהמהרש"א.



## הרה"ג ר' אהרן דוד בוראק זצ"ל

### בדין אויר מזבח ואויר רשות

שבת (ד'), פשט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא, אמר רבה הא מני רע"ק דאמר לא בעינן מקום ד' על ד' דתנן הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע רע"ק מחייב וחכמים פוטרים, רע"ק סבר אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי ורבנן סברי לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי, וברש"י קלוטה החפץ הואיל ונקלט באוירה של ר"ה כמי שהונחה בתוכו הוא ואע"ג דלא נח.

וברמב"ם הלכות שבת (פי"ג הלכה ט"ז) הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע אע"פ שעבר החפץ באויר ר"ה פטור והוא שיעבור למעלה מג' אבל אם עבר בפחות מג' טפחים סמוך לארץ ונח על גבי משהו אף על פי שנעקר או נתגלגל ויצא החפץ מרה"י לרה"י אחרת הרי הוא כמו שנשאר עומד ברה"ר ולפיכך חייב, דהרמב"ם פוסק כחכמים בגמ' הזורק (צ"ו) דפטורין דוקא בתוך ג' דכלבוד דמי, ובמגיד משנה אפילו לא נח כל תוך שלשה חייב.

והנה צריכין לבאר סברת רע"ק בדין קלוטה כמי שהונחה, אם מחשבינן האויר כמו הרשות דלמטה והוי כמו נח על גבי קרקע ממש, או הביאור קלוטה באויר זה מקרי הנחה דלאויר עצמו דין רשות לו. ולכאורה אם נימא דכמי שהונחה נחשב כמו שנח על גבי קרקע ממש הלא יש מקום ד' על ד', והנה בתוס' ד"ה והא בעינן עקירה והנחה על גבי מקום ד' אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן הי' מסתמא במשכן, ועוד אומר ר"י דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ דדרשינן בעירובין (י"ז) דאל יצא אל יוציא, ולפי זה אף דלענין דין רשות מחשיב האויר כמו שהונחה בתוכה אבל לענין ד' על ד' הלא בעינן רגילות הנחת החפץ על דבר ממשי, וכן בעקירה לפי הר"י דצריכין למקומו של חפץ דאי אפשר ע"י הדין דקלוטה כמי שהונחה לדון על האויר כאילו הוא מקום ד' על ד', דנהי דבתוך ג' מחשב כקרקע ממש משום לבוד דכל פחות משלשה כלבוד הלכתא גמירי לה, שבת (צ"ז), וזה סברת הרמב"ם דאף בפחות מג' בעינן שיהי' נח על גבי משהו דאף דבפחות משלשה כלבוד דמי מ"מ בעינן רגילות הנחת החפץ לענין שבת.

ולפי זה אפשר לתרץ קושיית התוס' בגיטין (ע"ט) גבי הוא מלמעלה זורקו לה כיון שיצא מרשות הגג נמחק או נשרף הרי זו מגורשת כמאן כרבי דאמר קלוטה

כמי שהונחה דמיא, חימא דנקט דלא איירי אלא ברה"י מקורה משום דביתא כמאן דמליא דמיא ודרע"ק הו"ל למינקט דאית ליה קלוטה כמי שהונחה דמיא אפילו ברשות הרבים, ונראה דהשתא סלקא דעתין דרבי לאו משום קרוי אלא משום מחיצה אית ליה דכמען דמליא דמיא.

ונראה דהא דמצריך רבי רה"י מקורה לענין שבת משום דבעינן הנחה ממש כפסק הרמב"ם דאף בפחות מג' דהלכתא גמירי לה דכלבוד דמי מ"מ בעינן נח ע"ג משהו, וכסברת ר"ת דבעינן רגילות הנחת החפץ, אבל לענין גט אם נימא דקלוטה כמו שהונחה ודין רשות יש לה דרה"י עולה עד לרקיע לא בעינן רה"י מקורה.

והנה בתוס' (ה') בירושלמי פריך על דעת בן עזאי דמהלך כעומד דמי אין אדם מתחייב ד' אמות ברשות הרבים לעולם דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויפטר ומשני משכחת לה בקופץ, וכן קלוטה לרע"ק אע"ג דכמו שהונחה דמי בזורק ד' אמות ברה"ר חייב ולא אמרינן כמי שהונחה דמי תוך ד' אמות ברשות הרבים.

והנה משמע דחלוק רשויות למעלה תלוי בדיני חיובי רשויות דלמטה, דאזיר דלמעלה תלוי אם יש חיוב ברשות דלמטה, וא"כ אמאי לא לחייב בקופץ שמנה אמות שתיים, דהלא יש דין חיוב על כל ד' אמות או בזורק מאה אמה, ולרבי הלא לפי סלקא דעתא לא בעינן מקום ד' לא בעקירה ולא בהנחה ואף לרע"ק ודלמא הנחה הוא דלא בעיא הא עקירה בעי משמע דלא ברור איך סבר בעקירה. ורש"י דייק מדלא מחייב רע"ק שתיים א' משום הוצאה וא' משום הכנסה משמע דעקירה ודאי בעי ממקום ד', ובתוס' דדילמא הא דלא מחייב ב' משום דלא מחייב אתולדה במקום אב, אבל לרבי דבעינן למימר בשבת (צ"ז) דמחייב אתולדה במקום אב, ובקושית התוס' שם הקשה הר"י פורת מנא ליה דמחייב אתולדה במקום אב דלמא הא דמחייב שתיים היינו כשנודע לו וחזר ונודע לו, וא"כ הלא יש מציאות חיוב שתי חטאות בקופץ שמונה. אלא ע"כ צריכין לבאר דגם בדיני חיוב רשות הדין דקלוטה כמי שהונחה רק כשיש חלוק רשויות ממש למטה אבל לא בדיני חיובים ברשות אחת, דאזיר דלמעלה נחשב לפי דיני ופרטי הרשות דלמטה אך לא כמו שהונח בחצר עצמו כי אם דיני ופרטי החיובים תלויים באזיר לפי חלוקי הרשויות דלמטה אך לא כפי החיובים ברשות אחת למטה, ולפי זה הלא לא נחשב כמי שהונחה ע"ג קרקע עצמה.

ולפי זה קשה לי להבין בזבחים (פ"ז ע"ב), אזיר מזבח כמזבח דמי או לא. ח"ש כשם שהמזבח מקדש כך כבש מקדש ואי אמרת אזיר מזבח לאו כמזבח דמי אזיר כבש נמי לאו ככבש דמי היכי מסיק לי' מכבש למזבח הוה לי' ירוד, וברש"י הא כי מגבה לי' באזיר הכבש הוה לי' ירוד ומתוך כך אם ירדו לא יעלו, דנגיד לי' וברש"י

גוררן עד המזבח ואינו מגביהן, והא אויר יש בין כבש למזבח רובו לכבש ככבש רובו למזבח כמזבח.

והנה הדין דאם עלו לא ירדו נפקא לן מתורת העולה תורה אחת לכל העולין שאם עלו לא ירדו זבחים (פ"ד), משום קדושת מזבח המזבח מקדש את הראוי לו, וברש"י דאפילו דבר פסול שעלה למזבח קדשו המזבח ליעשות לחמו ואין מורידין אותו, ופלוגתא זה רק בפירושא דמתניתין מאי ניהו הראוי לו, ובדין אויר מזבח פוסק הרמב"ם בהלכות פסולי המקודשין (פ"ג הל' י"ב) דאויר מזבח כמזבח.

והנה קשה להבין אם נימא דבדין אויר מזבח זה משום דלאויר עצמו יש דין קדושת מזבח דהלא לענין אויר רשות לא אמרינן דהוה כמי שהונחה על הרשות עצמו כמו שהוכחנו, אלא שלאויר עצמו יש דין רשות, וא"כ בדין אויר מזבח נמי נימא דלאויר עצמו יש דין קדושת מזבח וזה לכאורה קשה, דהלא בכלי המקדש הדין דנתקדשו רק אחרי שנשתמשו בהם כפסק הרמב"ם הלכות כלי המקדש (פ"א הל' י"ב), הכלים כולם שנשתמשו בהם במקדש במלאכתן נתקדשו שנאמר אשר ישרתו בם בקדש בשירות הם מחקדשין, ובשבועות (דף ט"ו) כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכתן, וכן קדושת מזבח שנעשה הכל בכתב מיד ד', ועי' פרק קדשי הקדשים (נ"ט) ושלוש אמות קומתו דברים ככתב דברי רבי וכו' וברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב, מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מפי איש, והמזבח שעשה משה ושעשה שלמה ושעשו בני הגולה ושעתיד להעשות כולן עשר אמות גובה כל אחד מהן וזה שכתוב בתורה וג' אמות קומתו מקום המערכה בלבד.

והנה קשה להבין מאי שייך באויר דין קדושת מזבח דכיון דמדות המזבח מכוונות בקומה, וא"כ הלא האויר עולה עד לרקיע, ואפשר לומר כיון שבדין רשות אמרינן קלוטה כמי שהונחה כן בדין אויר מזבח נחשב כמי שהונחה על המזבח, אבל מהרמב"ם מוכח דאין שייכות זו לזו כלל דהלא הרמב"ם פוסק דקלוטה לאו כמי שהונחה דמי לענין שבת ובדין אויר מזבח פוסק הרמב"ם דאויר מזבח כמזבח דמי. וע"כ צריכין לאמר דכיון דמקדש דלמעלה מכוון כנגד ביהמ"ק דלמטה יש דין קדושה גם באויר עצמו.

והנה בפסחים (פ"ה) אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו וברש"י בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים בין גגי לשכת העזרה בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים, ושם בגמ' מלבד ההיכל דכתיב ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גנזכיו ועליותיו וחדריו הפנימיים ובית הכפרת וכתיב הכל בכתב מיד ד' וכו', ורק בשגגותיהן שוין לקרקע עזרה הלכך גגים דידהו הוי להו כי ארעא, ואם

נאמר דיש קדושה באויר עצמו הלא אין הפסק באויר, ואף אם נימא שכשנתקדשה ירושלים לא נתקדשו גגין ועליות, אך כיון דאויר מזבח כמזבח ואויר עזרה כעזרה הלא האויר עולה עד לרקיע ואמאי גגי ירושלים לא נתקדשו לקדשים קלים.

והנה הרמב"ם הלכות בית הבחירה (פ"ו ה"ז) פוסק, לפיכך גגין אלו אין אוכלים שם קדשי קדשים ולא שוחטין קדשים קלים אבל משמע דלאכול קדשים קלים מותר בכל העיר, אף בגגין ועליות דלא כרש"י, ובשו"ת הרשב"א (סי' ל"ד) אפילו למ"ד גגין ועליות לא נתקדשו מי גריעי משאר העיר שנאכלים בה קדשים קלים ועיין במנחת חינוך שע"ב. והנה קשה לפי זה כיון דאויר מזבח כמזבח הלא גם באויר המזבח עצמו יש קדושת מזבח וכמו שמותר לאכל לפי הרמב"ם והרשב"א קדשים קלים אף בגגין ועליות מלבד פסח כמו שמוכח מסוגיא דפסחים (פ"ה), וכבר הפליא לתרץ הגאון בעל אור שמח בהלכות בית הבחירה (פ"ו הלכה ז') משום דפסח בית על חבורה קאי ודרשו חוצה תן חוצה, ופירש רבינו דשתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד צריכה כל חבורה לעשות היקף והוי כל חבורה בבית אחד, אם תאמר דבעזרה וכיו"ב אין גג בכלל בית, א"כ גבי פסח שהיו חבורות הרבה אוכלות פסחים בגג אחד אשר מפני זה אמרו הלילא פקע איגרא שהרבה פסחים היו אוכלים חבורות הרבה בגג אחד ע"כ. אבל אמאי לא נימא דיש גם קדושת מזבח בגגין ועליות כיון דעולה עד למעלה. והנה המשנה למלך והלחם משנה מקשים על פסק הרמב"ם הלכות שגגות פי"א וכן אם תלה עצמו באויר עזרה הדבר ספק אם אויר עזרה כעזרה או אינו כעזרה, כיון דאויר מזבח כמזבח דמי דמקודש יותר מעזרה כ"ש דאויר עזרה כעזרה.

והנה מה שאפשר לתרץ לדעתי, דדין דאויר מזבח כמזבח לא לכל הענינים, ואפשר כמו שאין אוכלים קדשי קדשים ולא שוחטין קדשים קלים, בגגי לשכות העזרה דלא נתקדשו לענין אכילת קדשי קדשים או לשחיטת קדשים קלים, כן גם אם יהי' מציאות להקטיר איברין על אויר המזבח או לאכל קדשי קדשים באויר העזרה יהי' הדין כמו גגין ועליות, שלא נתקדשו האוירין, אלא רק לענין דאם עלו לא ירדו על זה יש דין קדושה גם באויר המזבח. וכמו שאף קדשים שפסולם בקודש, הקודש מקבלם, כמו כן יש קדושה באויר לדין דאם עלו לא ירדו ורק לענין זה אף שלאויר עצמו אינו בכתב מיד ד' כמו לקרקע המזבח, אבל להקריב קרבן באויר או לזרוק הדם על אויר הקרנות לענין זה בודאי לא נימא אויר הקרנות כקרן המזבח שתועיל הזריקה, ומתורץ בזה קושית הלח"מ, כיון דאויר מזבח כמזבח דמי דמקודש יותר מעזרה כ"ש דאויר עזרה כעזרה, דלא קשה כלל, דאויר מזבח כמזבח זה רק לענין דאם עלו לא ירדו, אבל בטמא שתלה עצמו באויר עזרה השאלה תהי' גם לענין חיוב הבאת קרבן עולה ויורד, וכמו שאויר מזבח לא קדוש לענין הקטרת האברין והקרבה, גם החיוב להביא קרבן כשתלה עצמו באויר עזרה לא יתחייב,

והנה אף שבקושי הגמ' שם ואי אמרת אויר מזבח כמזבח עולת העוף דפסלה במחשבה היכי משכחת לה הא קלטה מזבח, הרי רואין דגם מליקה יש באויר, זה משום דהדין דעולת העוף מליקתה בראש המזבח וזה מקומו לעשות המליקה באויר ורגליו של כהן נוגעות במזבח, והשאלה היא רק אם נימא אויר מזבח כמזבח דמי היכי מהני מחשבת חוץ לזמנו לפוסלה כיון דפסולין שעלו לא ירדו, דכיון דאף אם קיים מחשבתו ושהה עד למחר והקטירה בת הקטרה היא דכיון דעלו לא ירדו אמאי פסלה בה מחשבה.

ורואין דכל דין דאויר מזבח זהו רק לענין דאם עלו לא ירדו, ומחלוקת הרמב"ם ורש"י רק לענין אכילת קדשים קלים בגגים ועליות משום אויר ירושלים, אבל לענין דיני קדושת מזבח ודיני קדושת עזרה לשחיטת קדשים ולאכילת קדשי קדשים לא תהני גם באויר בלא גג כמו בגגין ועליות.

והנה בזבחים (צ"ב) בעי רבי אבין נשפך על הרצפה ואספה מהו אצרוכי' הוא דלא אצרכי' רחמא כלי שרת והלכך אוספו וכשר, דהוי הצואר במקום כלי שרת ונשפך מן הכלי כשר לאוספה, או דלמא מפסל פסיל בי' רחמנא כלי שרת משום דבעי להזות מן העוף עצמו למזבח וכ"ש רצפה דפוסלתו, אמר רבא ת"ש יכול יהי' דם חטאת העוף טעון כיבוס ת"ל זאת ואי ס"ד מיפסיל פסיל בי' רחמנא תיפוק לי' דהא אפסיל לה באויר כלי דאפסל הדם מטי לאויר הבגד, וברש"י ואנן ראוי להזאה בעינן ואויר כלי ככלי דמי. והנה משם משמע דהאויר נחשב כמו הבגד, אבל קשה דא"כ אם נחשב האויר כמו הבגד הלא מקודם שמטי לאויר הי' ראוי להזאה וכשמטי לאויר הבגד הלא זה הבגד עצמו ומאי קושיא ואנן ראוי להזאה בעינן, אלא ודאי דאף אם נימא דאויר כלי ככלי דמי אין הכונה דאויר נחשב ככלי עצמו, אלא כיון שיש הפסק מהצואר להבגד ההפסק מועיל שלא תהי' ראוי להזאה ולא משום דהאויר נחשב כהכלי עצמו. ומדוקדק לשונו הזהב של רש"י בגמ' במדביק כלי בצוארה דלא הי' אוירו עד שנגע בו להאי איצטריך זאת למעוטי, דאין הביאור דהאויר נחשב כמו כלי עצמו אלא דהפסק האויר עושה דין שלא יהי' ראוי להזאה.

והנה בדין לגין מי חטאת שם בגמ' (צ"ג) ומקורו במשנה פרה פ"י, דתנן הי' עומד חוץ לתנור ושרץ בתנור והושיט ידו לחלון ונטל את הלגין והעבירו על פי תנור רע"ק מטמא וחכמים מטהרין ובהא פליגי דרע"ק סבר כמונח דמי ורבנן סברי לאו כמונח דמי. ופי' הר"ב רע"ק מטמא דסבר קלוטה כמי שהונחה דמי, וכן באליהו רבה בשם הגאון מווילנא, ומה שהמקשה התוס' יו"ט דלענין קלוטה למעלה מי' לא הוי כמי שהונחה לא קשיא מידי, דלענין טומאה באויר או בדין אויר מזבח לא שייך לחלק בין למטה מי' או למעלה מי'.

והנה כאן אי אפשר לפרש דדין קלוטה כמו שהונחה דבאויר עצמו יש דין הנחה,

כמו שרצינו לפרש בדין קלוטה כמי שהונחה לענין שבת, דהלא אין דין טומאה באויר וצריכין לפרש כמי שהונחה על דבר טמא עצמו, והנה הרמב"ם פוסק בזה דטהור משום דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי בפ"ד מה' פרה אדומה ה"ג, אבל לרע"ק לשיטתו נראה דחשיב קלוטה כמי שהונחה על הדבר טמא ממש, דהלא אי אפשר לטמא את האויר דנימא הביאור קלוטה כמי שהונחה שיש דין הנחה באויר עצמו, ואם נימא כמו שמונח על התנור ממש צריכין לפרש כמי שמונח על הקרקע ממש, וא"כ חזרה קושייתנו דנחשוב על כל ד' אמות כמו שמונח ממש, וגם באויר מזבח יהי' נחשב כמזבח עצמו לכל מילי, אבל באמת נראה כשאר המפרשים דלא משום קלוטה כמי שהונחה מטמא רע"ק אלא משום חומרא דחטאת קאמר.

וראי' דהלא גם רע"ק מודה דכל הטמאין מקבלין הזאה וכפסק הרמב"ם פרה אדומה פי"א ה"ג, כיצד זבין זבוח וכו' שנטמאו במת מזין עליהם בשלישי ובשביעי, והרי הם טהורין מטומאת מת אעפ"י שהם טמאין טומאה אחרת שנאמר והזה הטהור על הטמא ביום השלישי הא למדת שהזי' מועלת לו אעפ"י שהוא טמא, ובגמ' דמודה רע"ק בהזאה כיון דנפק נפק, דלא אמרינן דמקודם שהגיע לבשר הטמא שיטמאו המים באויר, דאף שאמרינן קלוטה כמי שהונחה לא נימא דהוי כמו שמונח על הטמא עצמו, דא"כ היאך נימא דנעשה ההזאה כשהמים באויר, כמו דלא אמרינן דזריקת הדם על אויר הקרנות תהני שתהיה כמונחת, או שתועיל הקטרת האברין על אויר המזבח, אלא כמו שפרשנו, דרק לענין אם עלו לא ירדו הוי הדין דאויר מזבח כמזבח דמי, ולענין שבת וגם לענין מי חטאת הביאור דבאויר עצמו ישנם דינים שנחשב כמו הנחה, ואף שלא שייך הסברא לענין מי חטאת דהלא אין דין טומאה באויר, ע"כ צריכין לפרש דמשום חומרא דמי חטאת מחמיר רע"ק.

## הרה"ג ר' שמואל אריה אלשעווסקי זצ"ל

### פשטה בכולה

הערה על דברי התוס' זבחים דף ט"ז ד"ה אבל בקרבן צבור על הקו' של רבא מטומאה שבקרבן צבור גם כהן הדיוט העובד בעת אנינותו והקשה הלא שעיר דר"ח קרבן צבור ישרף יען שהוקרב באנינות, ותירצו כיון דילפינן מטומאה וקרבן הנקרב בטומאה הגם שעבודתו רצויה מ"מ אינו נאכל, ע"י בפסחים דף ע"ו חמשה דברים באין בטומאה ואינו נאכל בטומאה, ,, לכאורה האוכל אינו מובן הדברים הנקרבים בטומאה שאינם נאכלים מלבד בפסח הטעם הוי אם נקרה שהבשר נטמא בעבודתו או מצד טומאת האוכלים הגם שטומאה הותרה בקרבן צבור הוי רק דבר הנוגע למצות הקרבן ולא אכילת קדשים בטומאה יען שאכילה אינה מעכבה בשאר קדשים, רק בפסח שאכילה מעכבת אבל שעיר דר"ח הנקרב באנינות אין שום פסול בבשר וכן אין שום עיכוב בהאכלין אם אנינות לילה לא הוי מדאורייתא ע"כ יש להקרבן אוכלין אפילו בקרבנות הנאכלים רק ליום אחד". כלומר שכוונת התוס' כיון שריצוי הקרבן באנינות ע"י כהן הדיוט ילפינן מטומאה ואין לנו בכח ליתן בדבר הנידון שחר מהמלמד ועיין בדברי התוס' ב"ק ד"ה ,,משורו למדנו" היינו קרן יען ששן ורגל פטורין בר"ה ואין לחלק בין תם למועד יען שחילוק הכל שייך רק בב'ת רואים אנו הגם שעיקר החיוב ילפינן ממה הצד ובצד אחד יש חילוק בין תם למועד מ"נו אם בדבר הלמד לא שייך סברת חילוק בין תם למועד ילפינן דין חיוב, והחיוב הוי חיוב שלם לפי כללי סברות השייכין בדבר הלמוד אשר אינו שייך לחלק בין תם למועד כן בהילפותא הכל כיון שהכא לא שייך פסול בשר וכן פסול אוכלין, הגם שיש לחלק ששם בשור יש גם חיוב שלם וילפינן מחויב שלם שלו, אבל הכא אין שום מציאות דבר הנקרב בטומאה שתאכל בטומאה אבל יעיין בשבועות דף ל"א בדין דון מינה ואוקי באתרא לחייב מושבע ע"פ עצמו בשבועות העדות, אבל יש לחלק והחילוק מובן בנקל.

הנה בקדשים שמתו שאין בהם דין מעילה, אם הכוונה שאין בהם רק דין מעילה אבל איסור קדש יש בהם או שגם איסור קדש אין בהם, לסברת הספק תלוי בזה אם רק לעון מעילה שחייב מעילה תלויה רק אם יש להקדשים איזו צורך ד' ואם מתה או נפסל אין בהם שום פעולת צורך השם וע"כ נפקע חיוב מעילה כמו בקדושת דמים המעילה תלויה מהשתמש השינוי ואם השיווי נפסד נפקע חיוב מעילה וע' בפסחים דף כ"ט כן בקדושת מזבח תלויה המעילה אם יש לה צורך הקרבה או שימוש גופי בכלי שרת אבל מה שנוגע לאיסור קדש נשארה הגם שאין בהם צ"ד הקרבה איסור קדש רק בפעולת המתיר בפועל ולא הותרה רק אם צורך השם נעשה

בפועל ולא היכא שנפסד ונתקלקל או האיסור קדש לא הוי איסור עצמי לסבת האיסור יען שיש להקדש איזו שימוש צורך השם ואם השימוש נפסד אז ממילא הותר איסור קדש.

וע' במהרי"ט אלגזי ומדבריו נראה שיש איסור מדאורייתא איסור משום בל תאכל תעבה או איסור קדש. אבל לפי הנראה יש מחלוקת רש"י ותוס' בענין הנ"ל, וע' בקידשוין דף נ"ז בענין קדשים הנשחטים בחוץ רש"י מפרש שאיסור שחוטי חוץ לא הוי איסור חדש האיסור נשאר כמקודם וזה לשונו „ומי התיר את האיסור, ותוס' הק' הלא בקדשים שמחו אין בהם דין מעילה. הלא כיון שרש"י סובר שאיסור הקדש תלוי במתיר, ותוס' סובר שאיסור הקדש תלוי בדין חיוב מעילה ואם החיוב מעילה נפקע ממילא הותר האיסור הקדש, אבל בקידשוין דף נ"ז בענין בגדי כהונה שאין בהם דין מעילה בשוגג שלא נחנה למלאכי השרת שאין בכח הכהן להזהר שלא יהא מלובש בגדי כהונה בלי עשיית עבודה ורש"י מבאר שלכתחילה הוקדשו שלא יהא בהם דין מעילה וכנראה זה מצד לב ב"ד מתנה עליהן התנאי ב"ד יוכל היות רק שאם יקרה מקרה אזי לא הוקדשה מתחילה יען שהפשטת הקדושה על דבר הנקדש תלויה בדעת האדם והב"ד מתנין שאם יקרה מקרה כדי יבטל ההקדש ולא הוקדשה מתחילה, אבל בבגדי כהונה אין אנו יכולין לומר כן שאם יקרה מקרה כדי שהבגדים לא הוקדשו מתחילה אז ימצא שהכהנים עבדו עבודתם בלא בגדי כהונה, ולומר שהקדושה היתה רק על צד קדושת בגדי כהונה לעבודה ולא למעילה, איך יתכן דבר כזה, כמו שבקדושת אשה אם איש יקדש אשה בשויר טבל יהא איסור א"א אין אותו וכן להתנות בנזירות ע"מ שאשתה יין או להטמא למתים המעילה איננה תלויה בעשיית האדם רק המעילה ותהוי מדיני כשרה שהגבילה שאם על החפץ יש הפשטת קדושה יש איסור וחיוב איך יש בכחם להתנות ואם איש פרטי יקדיש קדושת הגוף בודאי אין בכחו להתנות שתהא קדושה בלי חיוב מעילה כמו שאין ביכלתו לקבל נזירות בלי שתיית יין ואיזו כח מרובה ניתן לב"ד להתנות דבר שכנגד התורה בהקדש דבורי.

אבל הנראה לי שרש"י סובר כהרמב"ן שחיוב מעילה רק אם ההקדש נתהוו ממקדיש וע' בב"ב דף ע"ח בפירוש הרמב"ן שאין מועלין במים לא כפירוש התוס' שאין חצר להקדש אלא שקדושה המתהווה מצד הקדש שלא ע"י קריאת שם אין בהם דין מעילה כמו בקדשי עכו"ם וב"ד מתנין שהקדושה תתהווה רק על זמן קצר קדושה לזמן, הגם שקה"ג לא פקעה בכדי וע' בנדרים דף כ"ט. מ"מ קדושה זו לא הוי מכח מקדיש רק מצד דיני התורה המקדיש רק על זמן להקדושה הנמשכת לעולם הוי רק קדושה מצד דיני התורה ועל קדושת הכל אין דין מעילה והכהן העובד הוא עובד בבגדי כהונה, וממילא נולד לנו דין חדש שבקדושה הבאה על שלא פקעה בכדי הרי מצד פשטה בכולה נברא לא מכח מקדיש ואין חיוב מעילה אליבא דהרמב"ן.



ואפשר שיש לחלק בין הא דלא פקעה ובין פשטה בכולו וע' בהמקנה ובאב"מ שחקרו אם הקדושה מצד המקדיש בתירוציהם לתרץ הדמיון לקידושין ויש לי אריכת דברים אך כעת אקצר.

אבל זה אינו מועיל רק להציל הכהנים מחיוב מעילה אבל אין מותרים ליהנות הרי מ"מ יש איסור קדש. החינח שאיסור מסובב מחיוב מעילה ואם אין חיוב מעילה אזי אין שום איסור ממילא נפקע הדין קדש. אבל להרש"י קדושין הסובר שבשחיטת חוץ נשאר איסור קדש מי התיר את האיסור. הלא לשיטתו איסור קדש אינו תלוי בדין מעילה ואין מותרים הכהנים להנות, ואולי יש לומר שההיתר הגאה הוא מצד לא אפשר ולא קא מכויין. וממילא נתחדש שמה שנוגע לדין חיוב מעילה אינו פועל הדין אי אפשר ולא קא מכויין לפוטרו והדין חיוב מעילה אינו נקשר בדין איסור והיתר אם הוא מותר להנות. וע"כ יש לחקור אם תשלום חיוב מעילה קרן וחומש וקרבתן אם הוא חיוב כפרתי ואם מת המועל אין שום חיוב על היורשים לשלם או החיוב לא הוא חיוב כפרתי החיוב הוא ממוני ואם המועל הוריש נכסים לשעבודא דאורייתא אזי יש חיוב על היורשים מצד ש"ד והארכת בזה על דברי החוס' קדושין וכעת אקצר, אבל מה נעשה בפירוש רש"י זבחים דף קי"א במשנה דכשם שדמה פוטר את בשרה, כך פוטר בשר חברתה" כתב שם רש"י ח"ל ואשתט שתייהם בפנים קאי ואשמועינן דהיכא דמונח בכוסות וקדם וזרק את דם האחת פוטר את חברתה מן המעילה משום חטאת שכיפרו בעליה דקיי"ל חטאת המתות לא נהנין ולא מועלין. אבל משום שחוטאי חוץ לא אצטריכא לן דכמאן דקטליניה דמי ולית בהו דין מעילה כדאמר' בשמעטא קמייתא קדשים שמתו יצאו מידי מעילה עכ"ל.

והנה רש"י בעצמו כתב בתמורה דחטאת המתות הא דלא נהנין מהם הוא מדרבנן הא מדאורייתא מותרין בהנאה. וכ"ג מדברי החוס' בזבחים דף פ"ז ע"א דבהא דאמרינן שם פרשו קודם חצות והחזירין לא"ת לא נהנין ולא מועלין, כתבו החוס' בד"ה לא נהנין וז"ל רבינו היה מפרש מן התורה כיון שהם לחמו של מזבח עכ"ל. משמע דוקא הכא משום דהם לחמו של מזבח לא נהנין בהם מן התורה הא בכל הני דתנן בהו לא נהנין ולא מועלין הוא איסור הנאתן מדרבנן ואי גימא כמו שכתב המהר"ם בקדושין שלדעת רש"י גם קדשים שמתו הוא איסור מעילה הרי צריך לפטורא דדם חברתה ומוכח מדעת רש"י שבקדשים שמתו יצאו מידי קדושתן לגמרי.

אבל הנראה לי שגם רש"י סובר שהאיסור הנמשך מצד קדושה תלוי רק בחיוב מעילה והיכא שהופסד ההקדש ונתבטל מעליו דין מעילה נפקע גם איסור קדושה רק בקדש מלבד איסור מעילה שקשור בדיני קדש יש גם איסור קונם מדיני נדר כמו

בשאר דיני קונם. ועי' בגדה. ונוכל לומר שגם רש"י סובר שאיסור הנמשך מדיני קדש אם נתבטל בהקדש דין חיוב מעילה אין על ההקדש שום איסור רק האיסור נמשך מצד קונם, והאיסור הקונמי תלוי בהיתר ובשחוטי חוץ הגם שאיסור קדש נתבטל שנפקע מ"מ נשאר עליו דין הקונמי וע' בר"ן נדרים דף י"א ד"ה בעיקרו קא מתפיס והאיסור קונם הנמשך מצד נדר לא הוי רק על זמן שהקדיש המקדיש, הגם שהקדושה אינה נפקעת ונמשכת לעולמי עד זה הוי רק מדיני הקדש שלא פקעה בכדי ולא מצד המדיר ואין מזמן הנ"ל והלאה שום איסור קונם כמו בקונם לזמן ויכול להיות שזה ביאורו של הר"ן דנדרים שלאחרי הכפרה נפקע איסור נדר יען שחיילא בלי התנאה נכלל בדבורי ההק' והנדר עד שתעשה צורך השם ומאז והלאה הוי רק דיני קדושה ועל קדושה בלי דיני נדר לא שייך התפסה.

ונולד לנו לפי דברינו חקירה בדיני קדש מצד שלא פקעה בכדי וכן מצד פשטה בכולו אין בדיני קדש הנ"ל שום בל יחל וכן בנויר אחרי תשלום מנין נזירותו רק כ"ז שלא עשה התגלחת ולא הביא הקרבנות איתא עליו קדושת נזירות ועובר רק בל יחל ובל מיטמא שזהו מצד דיני התורה שקדושת נזירות מסבבת דיני התורה הנ"ל אבל בל יחל הנמשך מצד דיני צבור אינו עוקר.

וממילא יבואר הסוגיא באופן הנ"ל ההתנאה היתה שבגדי הכהונה יוקדשו על זמן והקדושה נמשכת לעולמי עד מצד שלא פקעה בכדי וזה מועיל להכשירם ללבישת עבודה לעולמי עד עד הבלייה, אבל מה שנוגע להאיסור איסור קדש תלוי במעילה ואם אין חיוב מעילה אין שום איסור קדש ואחרי גמירת זמן המקדיש אין על הדבר שום איסור קונם והקדשים שמתו שזה מוטל בטבע בעת שימות, ע"כ נכלל בהקדשו שימשך רק עד זמן הנ"ל, ואחרי זמן הנ"ל לא נשאר האיסור הקונמי. ואיסור הקדושה נפקע בפקיעת חיוב מעילה התלוי בצורך השם ע"כ לא נהנין רק מדרבנן אבל בשחוטי חוץ זהו מקרה שהמקדיש איננו מעלה על דעתיה ע"כ נשאר האיסור הקונמי והאיסור הנ"ל תלוי באיסור בפועל.

ואין להקשות לפי דברי א"כ לא שייך שום איסור נדר בקדושת בכורה אליבא דרמב"ן דקרי אסורים רק היכא שנפסיד ההקדש והדין מעילה נפקע מצד הפסד הנדר, אבל לא היכא שאין בהם דין מעילה לא מצד הפסד רק שאין בהם דין מעילה מצד דיני התורה ובקדשי עכו"ם מפורש בהרמב"ם פרק ה' מהמ"ע שאיסור הנאה רק מדרבנן

אגב, אזכיר מה שהערתי על הקצות המקשה בסי' ר' על הרמב"ן הסובר שיש חצר להקדש משבועות על תירוץ הגמ' איתא בשאלה,, והרי הקדש" והגמ' מתר' הלא אוקימניה בבכור שקדושתו מרחם. הלא הקרבן הנשחט היה בעזרה ועזרה קונה

להקדש והוי כתרומה שאתא ליד כהן שאין שאלה כיון שנקנה להקדש. ולא אוכל להבין קושייתו החצר קונה או דבר של הפקר או אם ינתן לבעל החצר אבל בקדשי מזבח המקדיש אינו נותן מאומה רק בדיבורו התפיס על הבהמה קדושה, ובקדושת הגוף הגבילה התורה דיני הקרבה אבל דבר הנ"ל אינו נקנה להקדש.

ועיין בב"ק החילוק בין קדושת דמים לקדושת הגוף על קדושת דמים הגנב מחוייב ד' וה' מה לי מכרו לשמים אבל בקדושת הגוף מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן. ויוכל היות שמצד זה יש חילוק בענין חיוב מעילה שחקרתי למעלה אם הוא חיוב ממוני או חיוב כפרה. שבקד"מ החיוב חיוב ממוני ובקה"ג החיוב הוי חיוב כפרה.

ולפי סברתי האמורה לעיל איך יצוייר שיהא דין מעילה בבגדי כהונה אחרי שבלו הלא הקדושה לא הוי מכח מקדיש והמעילה לא הוי מצד קדושת הגוף אלא מעילה ממוני מצד קדושת דמים כמוכח בתוס' ישנים במה מדליקין שלאחר הפדיה יש תורת פדיון וז"ל שאחר שלא נפדו משמע שיש בכח לפדותם כעין כל קדושת הגוף לאחר שהומם וכיון שכן לא נדרש לנו שיהיו ההקדש מכח מקדיש כיון שהחיוב מעילה ממוני וכן בקדשי עכו"ם בקדושת דמים יש מעילה.

ואם כנים דברינו האמורים לעיל שהיה הבשר תלוי במתיר בעבודת הכהן ולא הותרה ממילא כיון שנעשה צורך רק נדרש מתיר בפועל להתיר האיסור קונם, יש לומר שקרבן הבא בטומאה שאינו נאכל לא הוי סבת הדבר איסור צדדי מצד טומאת הבשר או טומאת האוכלין אלא הטעם בעבודת כהן פועל ב' פעולות פעולת ריצוי ופעולת מתיר כל שתי הפעולות נדרש לנו כהן כשר ושאר קרבנות צבור אין הטומאה תלויה בצבור רק הטומאה קשורה בכהנים אם הכהנים טמאים לקרבן יחיד הוי כהן פסול. ולקרבן צבור הכשירה אותו התורה ולא הכשירה אותו רק מה שנוגע לדיני ריצוי ולא מה שנוגע לדיני היתר הבשר לבעלים לצד זה הוי כהן פסול ולכן אינו נאכל הבשר אפילו היכא שיש לו אוכלין והבשר טהור יען שנפסל בעבודת כהן פסול.

ויישבנו דברי התוס' כיון שבפסול טומאה הבשר אינו נאכל מצד פסול הכהן אין אנו יכולין ליתן לעבודת אונן כח מעבודת טמא. ומדקדוק לשון הרמב"ם משמע כן, וז"ל הלב"מ פ"ד הל' י"א וכל קרבן מהן שקרב בטומאה אינו נאכל אלא מקטירין ממנו דברים הראויין להקטרה והשאר הראוי לאכילה נשרף כשאר קדשים שנטמאו. אם נאמר דמשרי היכא שנטמא הבשר מקמ"ל ואם בטומאת האוכלין והבשר טהור אמאי נשרף בלי עיבור צורה הלא פסולו רק בבעלים אלא ע"כ הרמב"ם סובר שהבשר נפסל מצד עבודת כהן פסול והוי פסול הגוף הגם שלא נטמא

הבשר ונשרף בלי עיבור צורה.

והשיטה מקובצת מתרץ קושית התוס' שסוגיא הנ"ל אזלה אליבא דמ"ד ששעיר דר"ח נשרף מפני הטומאה נראה שסובר שהפירוש אין אוכלין בטומאה לא מצד חסרון עבודה ואם יצויר שיהיו לקרבן אוכלין טהורין והבשר לא נטמא רק נעשה ע"י עבודת כהן טמא מותר הבשר לאכילה יען שהיתר הבשר נתהוו ממילא כיון שנעשה צורך השם ולא נדרש היתר בפועל.

אבל מסוגית הגמ' זבחים דף כ"ו לענין זריקה שלא במקומו אמר שמואל בעלים נתכפרו אבל הבשר פסול,, לכפרה ולא לאכילה" משמע כדברי התוס' שהיתר הבשר תלוי בעבודת כהן ולא ממילא ואיך יתרץ השטה מקובצת סוגיא הנ"ל.

וכן משמע מרש"י זבחים דף צ"ט ע"א וזה לשונו מהו שיחלקו מקרבן צבור לאכול לערב. ובקרבן צבור שהקריבוהו טהורים קא מיבעיא ליה אבל בהקריבוהו טמאים לא מיבעי לן שהרי אינו נאכל דקי"ל בכיצד צולין קרבנות צבור באין בטומאה אבל אינן נאכלין. משמע כסברתי שרש"י רוצה כהתוספות זבחים שהבאתי למעלה שלענין אכילה הוי הקרבת כהן פסול ולא נותר הבשר ורש"י מעמיק הלשון ממנו נאכלין בטומאה רק אינם נאכלין לבאר שהאיסור הוי לא מצד טומאה רק מצד כהן פסול.

ויעיין בכסף משנה על הרמב"ם פרק י' מעשה הקרבנות הלכה כ"ג.

## הרה"ג ר' שמואל גערשטענפעלד זצ"ל

## בענין נתינת הגט — הקנאה או הושטה

היה הגט חקוק על הטבלא והעדים עליו, והוא יוצא מתחת ידה, אעפ"י שהן מוחזקין בטבלא שהוא שלה, הרי זו מגורשת, שהאשה עצמה כותבת את גיטה, שאין קיום הגט אלא בחותמיו אם אין שם עדי מסירה (רמב"ם הל' גירושין פ"ד הל' ה'). והנה הלכה זו צריכה עיון. דרבנו השמיט לגמרי הטעם דמגורשת דאמרינן דבודאי הקנתה לבעלה הגט כדי שיהיה שלו וממונו כדי שיוכל לגרש בו. ובגמ' משמע דצירי האיבעיא סובבים על הקוטב אם אשה ידעה לאקנויי או לא. וגם מסוגיא זו ומסוגיא הקודמת, אקנויי אקני ליה רבנן, הוציאו רוב הפוסקים הכלל, דבעינן שיהא הגט ממנו דבעל, ומשו"ה צריך הסופר להקנות הגט לבעל קודם הכתיבה, ולכל הפחות קודם הנתינה, וברמב"ם אין מזה שום רמז כלל, וכבר העיר ע"ז רבנו הב"י באבה"ע ס' ק"ך. ואני מוסיף, דבין עשרת עיקרי גירושין שהרמב"ם מונה בריש ההלכות, לא חשב עיקר זה דבעינן שיהיה הגט ממנו של בעל. וזה לכאורה סותר פשוט הסוגיא.

ונראה לי בס"ד לחרץ שיטת הרמב"ם, דמסוגיא דידן (גיטין כ' ע"א וע"ב) אין סתירה לדעת הרמב"ם, ואדרבה, מכאן ראייה ברורה לדעתו. דמהלכה זו מוכח שהיתה לו גירסא אחרת בסוגיא דידן. דבגירסא דידן יש, היו מוחזקין בטבלא וכו', ו"היו" משמע לשון עבר, ר"ל, אבל עתה כשהגט על הטבלא בידו, אנו מסופקין אם הוא עתה שלו, או שהגט עדיין שלה כמקודם. אבל מלשון רבנו, אעפ"י שהן מוחזקין בטבלא שהוא שלה, משמע לשון הווה, דגם עכשיו הטבלא שלה וקנינה, וצדדי הספק הם במילתא אחריתא. ועוד יש שינוי אחר, דגירסא דידן היא, והרי היא יוצאת מתחת ידו, ופירש"י, שהוא בא לגרשה. אבל מלשון רבינו נראה שגירסתו היתה, והוא יוצא מתחת ידה. ושינוי הגירסאות הם גורמים לשינוי הפירושים בהאי בעיא דרמי בר חמא. דלגירסא דידן, הגט הזה עדיין בידו, ורוצה לגרש בו, כדפירש רש"י, ויעשה המסירה כדבעי על הצד היוחר טוב. וצדדי הספק הם — כיון שזה כלל מונח דבעינן שיהיה הגט ממנו — אם ידעה לאקנויי, כדי שיהיה הגט ממנו של הבעל שיהיה ראוי לגרש בו; או לא ידעה. אבל לפי גירסת רבנו, "בידה", אי אפשר להעמיס כונה זו בהאיבעיא. דא"כ, אמאי "בידה", דגם "בידו" יש לשאול איבעיא זו. אלא ע"כ דמגירסתו, "בידה" מוכח, דצדדי הספק הם לא בכשרות הגט אלא בכשרות הגירושין אם היתה המסירה לידה כדבעי, ויגיד עליו רעו. כמו בהאיבעיא הקודמת, באם היה הגט חקוק בכחובת קעקע על ידו של עבדו, האיבעיא היא אם מעצמו הלך או הוא מסר, כדבעי כן, ה"נ באיבעיא זו, הספק הוא אם נעשה

המסירה כדבעי. דהיינו, שהבעל צוה לה לכתוב ולעדים לחתום ועתה היא מוציאה את הגט, ואנו מסופקים אם טבלא זו שעתה בידה, מסרה מקודם ליד הבעל, והוא מסר לידה אח"ז, ונתקיים ונתן. או מחמת שהטבלא שלה, לא הושיטה לו כדי שימסור לה, ולא נתקיים דין ונתן, והודאח הבעל או הכחשתו לא מעלה ולא מוריד לענין עדות. ולפי"ז, אין כאן כלל שקלא וטריא אם הגט על הטבלא הוא ממונו או לא. אלא שעדיין צריך ישוב הלשון, „ידעה לאקנוי", וגם „אקנוי אקני ליה רבנן", דלכאורה מורים על קנין.

ונראה לפענ"ד לומר דס"ל לרבנו, דהא דמשמע בגמ' דבעינן שיהיה הגט ממונו, היינו דוקא לפי הס"ד, אבל לא לפי המסקנא. דהנה מצינו שם, אמר ר"ח יכילנא למיפסלינהו לכולהי גיטי וכו', אקנוי אקני ליה רבנן. אלא משום דכתיב ונתן, והכא לא יהיב לה מידי. דילמא נתינת הגט היא. תדע, שלחו מתם, כתבו על איסורי הנאה כשר. ונראה מזה, שבישיבות היו מחופפים שני פירושים על תיבת „ונתן" — או מלשון „מתנה", או מלשון „הושטה". והנפקא מינא בין שני הפירושים הוא — דלפירוש הראשון טלי גיטך מעל גבי קרקע היה כשר, משא"כ לפירוש השני. וכן יש נ"מ, דלפירוש הראשון בעינן שיהיה להגט קצת שיווי — לכל הפחות של שוה פרוטה, ואם אין בו ש"פ, או שאסור בהנאה, לא שייך בו נתינה. משא"כ לפירוש השני, עלה של זית או איסורי הנאה גם כן כשר. [עיין כ"ז באבני מילואים לאבה"ע סי' קלט]. והנה ידוע הכלל, דאיסורי הנאה לא חשיבי לכם. ועיין רש"י לסוכה (כ"ז ע"ב) ד"ה כל האזרח, בדבר דאינו ש"פ לא חשיב לכם. ועיין פסחים (ו' ע"ב), מ"ט, אי נימא משום פרורין, הא לא חשיבי. ולפי"ז, נולד עוד נ"מ, דלפירוש הראשון דונתן הוא מלשון מתנה, אין אדם קרוי נותן אלא אם המתנה משלו. ולכן בעינן שיהיה להנותן קנין בדבר הניתן. משא"כ לפירוש שהוא מלשון הושטה, וגם בפחות מש"פ וגם באיסורי הנאה כשר, אין שום הכרח שיהיה להבעל קנין בגט. [וזאת לדעת, דכל שטרי קנין דומים בזה לגט. דאם בגט בעינן קנינו דבעל, גם בשאר שטרי קנין בעינן שיהיה קנינו דנותן. ואם בגט די בהושטה, דהיינו שיהיה בידו וימסרנו, אז גם בשאר שטרי קנין כן. ומצינו דבכולהו לא בעינן שיהיה להם ש"פ, עיין תוס' קידושין (ט' ע"א) ד"ה אעפ"י שאין בו ש"פ]. ומעתה י"ל, דעד כאן יש סברא בגמ' להצריך שיהיה הגט (או שטר הקנין) קנינו דהנותן, היינו להס"ד, שרצו למיפסל גיטי דעלמא משום דלית בהו ש"פ, דאז סברו דהפירוש של ונתן הוא מלשון מתנה. אבל לבתר דמסיק רבא ורב אשי דעלה של זית ואיסורי הנאה ג"כ כשר, דסברו אליבא דאמת דהפירוש של ונתן הוא מלשון הושטה, א"כ שוב לא בעינן שיהיה הגט (או שטר הקנין) ממונו של הנותן, וס"ל לרבנו דהלשון „ידעה לאקנוי", כמו הלשון „אקנוי אקני לה או דילמא הוא מנפשיה עייל" באיבעיא הקודמת של רמי בר חמא שאנו מפרשים דהיינו מסירה, כן ה"נ באיבעיא שניה דרמב"ח ובשטרי קנין של הזקן, ובשטר ערבות שנשתמש בו ע"כ הכונה היא רק

מסירה, ושיגרא דלישנא ולרווחא דמילתא לצאת גם לדעת הפירוש הס"ד דונתן הוא מלשון מתנה והקנאה, אבל עיקר איבעיא דרמב"ח לא היתה על כשרות הגט, אלא אם היתה המסירה כדבעי, דאל"כ אמאי נקט „בידה“ לפי גירסת רבנו, „בידו“ הוה לי' למימר. והאיבעיא נפשטה, דהע"ח הם ראייה דבודאי היתה המסירה כדבעי [עיין כתובות (י"ט ע"א) אין העדים חותמין על השטר וכו']. וחזקת כשרות של העדים הוא ראייה שהשגיתו שהכל נעשה כדבעי, ושהגט היה ביד הבעל קודם שמסרו לה, וכמו בכל מקום שחתימת העדים ואחיזתה (לפי הסברת הר"ן) הוא ראייה על מסירה. וזוהי כוונת רבנו, שאין קיום הגט אלא בחותמיו אם אין שם עדי מסירה, דהע"ח הם ראייה שהושיטה לו את הגט, כדי שיושיט לה. ומיושבת שיטתו של רבנו בס"ד.

ובזה מובן מה שהוצרך רבנו (פ"ח מהל' גירושין הל' י"ד וט"ו) ליתן טעם דהרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת, שאין זה כריתות, ולא קאמר משום דאין זה נתינה, וכתיב ונתן, וכפירש"י (ע"ה ע"א) ד"ה והניר שלי, לא יהיב לה ולא מידי, ורחמנא אמר ונתן בידה, משום דרבנו לשיטתו, דונתן לגמרי מלשון הושטה, ולא בעינן שיהא הגט קנינו, וממילא לא בעינן שיהיה הגט קנינה וא"כ, אמאי אינה מגורשת. ולכן הוכרח רבנו ליתן טעם משום, שאילו מחוייבת להחזיר הגט קודם החלות של הגרושין, לא חשיב זה כריתות, אבל לא משום דזה חסרון בונתן. וכן בחקק לה הגט על טס של זהב, דנתקבלה כתובתה בכדי שיווי הטס, דנדחקו המפרשים כיון שנותן לה הטס לפרעון כתובתה, א"כ האותיות פורחות באויר, דהיינו, דלא קיים נתינה בגט. ותירצו, דהנתינה הוא בגט, אלא דהוה כאמר לה הר"ז גיטך ומחלי כתובתך. אבל לשיטת רבנו, דבעינן רק הושטה, והא דוהנייר שלי פסול הוא רק משום דהוי חסרון בכריתות, כל שיש עליה חיוב להחזיר, א"כ, כשנותן לה פרעון כתובתה, ואין עליה חיוב להחזיר, אין כאן חסרון בכריתות, וכשר גם בלא תנאי דמחילה. ושיטת הרמב"ם מבוארת בטוטו"ד.

הרה"ג ר' משה שאצקעס זצ"ל

## בענין אם יאוש פוטר מבכורה, מעשר ושביעית אם חייב בבכורים ועומר, וקנין דרבנן לדאורייתא \*

בספר פר"י ח"ב בסימן סה, הנהגה בהא דפשיטא ל"י למרן זצ"ל דיאוש פוטר מן הבכורה וכמו הפקר.

לדעתי יש לדון בזה לפי שהעלו הקצוה"ח סי' ת"ו והנה"מ סי' רס"ב דיאוש חלוק מן ההפקר וביאוש הוא שלו עד דאחי לרשות זוכה, וכ"כ הפר"י גופא שם אות כו באריכות ע"ש, ומה"ט כתב בנה"מ סי' ק"ה סק"ב דלהכי בעינן ביאוש שלוחו של בעה"מ דכיון דהוא שלו עד דאחי לרשות זוכה מקרי בעל הממון, וא"כ גם לענין פטור בכורה כיון דעדיין שלו הוא מקרי בישראל ואינו פטור מן הבכורה, והא דהשוו התוס' בב"ק דס"ט ע"א יאוש להפקר לענין פטור מעשר, החם הא פטור הוא משום דיש לו חלק ונחלה עמך וכדכ' התוס' א"כ גם ביאוש נהי דשלו הוא עדיין, מ"מ כיון דהכל יכולין לזכות בו מקרי יש לו חלק ונחלה עמך ופטור מן המעשר, ובאמת ג"ל דהתוס' לשיטתם אזלי דס"ל דטעמא דהפקר פטור מן המעשר הוא משום דיש לו חלק ונחלה עמך וא"כ שוה יאוש להפקר, אבל לטעמא דהרע"ב פ"א דמעשרות משום דכתיב תבואת זרעך בעינן המיוחד לך וכן הוא בירושלמי פ"א דמעשרות ה"א חייב במעשר.

ועפ"י זה יש להסביר דברי התוס' בב"ק כח. ד"ה זה ופאה דמיפטרא מן המעשר לא מטעם הפקר וכו', והדברים אין להם ביאור דהא אף אם הי' מטעם הפקר, ע"כ הפטור ממעשר הוא משום דיש לו חלק ונחלה עמך, ולדברי הרע"ב הנ"ל י"ל בביאור דבריהם דכונתם הוא דאף אם נימא דפיאה הוא שלו ולא ממון עניים, מ"מ הוא הפקר מצד הפקר שלו שמפקיר לעניים, וממילא הוי הפקר ויהי' פטור ממעשר משום דלא מקרי תבואת זרעך וכדכ' הרע"ב, ולהכי כתבו דהפקר דידיה לא מהני משום דלא הוי רק לעניים, והפקר בעינן בין לעניים ובין לעשירים, ורק הפטור ע"כ משום דמצד דינו דפיאה מקרי יש לו חלק ונחלה עמך. י"ל באמת דביאוש כיון דהוא שלו עד דאחי לרשות זוכה מקרי תבואת זרעך שפיר וחייב במעשר, ועפ"י זה יש לתרץ קושית הטו"א בר"ה דט"ו ע"א למ"ל קרא לפטור שביעית מן המעשר וכדדריש במכילתא, תיפו"ל דהפקר הוא, ויעוין במש"כ מרן בסי' ל"ג ולפי שכתבנו בהערתנו שם י"ל דאיצטריך קרא להיכא דזכה בו בעודו במחובר, ולדברינו כעת יש

\* [המאמר הזה הוא סימן ל"ט בספרו ברכת משה, ענף פרי יצחק. וכשהמחבר מציין סימן י"ז, כוונתו לסי' י"ז שבספרו, בענף פרי יצחק.]



לישב קושיתו עפ"י הנ"ל לדון בדבר החדש דשביעית הוא שלו עד דאתי לרשות זוכה והוא אף לשיטת המהרי"ט ח"א סי' מ"ב שחולק על הב"י והעלה דשביעית הוי אפקעתא דמלכא ועיין במנחת חינוך מצוה פ"ד. וחילי דידי הוא על פי שכ' הקצוה"ח סי' רמ"ג דמתנות עניים כיון דכתיב תעזוב אינו אלא עזיבה שיזכו בו בעצמם וכל זמן שלא זכו הוא ממון בעלים, כמו כן י"ל גבי שביעית דכתיב ונטשת אינו אלא נטישה בעלמא עלינו שיזכו בו כל הרוצה לזכות וכל כמה שלא זכה בו אדם שלו הוא וא"כ מקרי תבואת זרעך שפיר ולהכי הוצרך במכילתא לקרא לפוטרו מן המעשר, ואף דלכאורה הא כל עיקר דין דהפקר ילפינן משביעית יש לך עזיבה אחרת כו' וכדאיתא בירושלמי פאה פ"א ה"א וא"כ ע"כ מוכח דגם בשביעית יצא מרשותו לגמרי וכמו בהפקר, אך באמת זה אינו דהא ב"ש דס"ל דהפקר לעניים הפקר ויצא מרשותו לגמרי וכדאיתא בירושלמי שם יליף לה מתעזוב ובמת"ע גופא הלא העלה הקצוה"ח דהוי ממון בעלים ולא יצא מרשותו, וע"כ דהא דילפינן מתעזוב הוא רק דהפקר דמהני בעלמא מהני אף לעניים לחוד, אבל עצם דין דהפקר דמהני ויצא מרשותו ילפינן מעלמא, וכמו כן הוא לב"ה ילפינן משביעית דבכל הפקר בעינן הפקר לכל, אבל עצם דין דהפקר ידעינן מעלמא והוא פשוט.

וכדברינו נ"ל מוכח משיטת רש"י שכ' בפ' משפטים פרשה כ"ג פסוק י"ט דגם בשביעית חייב בביכורים, ועיין בשפתי חכמים שם הביא בשם הרא"ם והג"א דבשביעית פטור מן הביכורים דאינו שלו לומר אשר נתת לי דהא לא נתן אלא הפקר לכל. ועיין במנ"ח מצוה צ"א הביא בשם אוה"ח שכ' דבשביעית פטור מן הביכורים, ותמה עליו דהוא נגד שי' רש"י, והרי לפנינו שי' הרא"ם והג"א דפליגו על רש"י, והנה לכאורה צריך ביאור לשון רש"י שם שכ' לכך נאמר כאן ביכורי אדמתך, ולכאורה דבריו אין להם שחר דמאי הועיל בזה וע"כ כונתו לדייק בזה דכיון דלא כתיב בכורך ורק בכורי אדמתך והאדמה היא שלו אף בשביעית, דנהי דאף ארעא רחמנא אפקרה וכדאמרינן בנדרים דמ"ב ע"ב, הוא רק ללקיטת פירות וכדפי' הר"ן שם, ושפיר מקרי אדמתך אף בשביעית, אך הלא העירו שפיר הרא"ם והג"א דאיך יכול לומר אשר נתת לי, דהלא לו לא נתן, ואף דלכאורה גם אשר נתת לי קאי על האדמה ורק לר"מ ס"ל בב"ב דפ"א ע"א דאשר נתת הוא דיהבת לי זוז וזבינא פירא וקאי אשר נתת לי על הפירות, אבל לרבנן קאי על האדמה, וכיון דהאדמה היא שלו הרי מקרי שפיר אשר נתתי לי. אך באמת הערתם נכונה דנהי דאשר נתת לי קאי על האדמה, אבל הרי אומר פרי האדמה אשר נתת לי, היינו דע"י שנתת לי האדמה הפירות שלי הם, והכא כעת הפירות שלו הם מחמת שזכה מן ההפקר ולא מחמת שהאדמה שלו, ולכאורה י"ל בשיטת רש"י עפ"י שכ' הרשב"ם בב"ב דקל"ו ע"ב דלמ"ד דס"ל ק"פ לאו כקה"ג דמי מביא ואינו קורא דמביא משום דמקרי אשר תביא מארצך, ואינו קורא משום דאינו יכול לקרות האדמה אשר נתת לי והתוס' הקשו עליו, ועיין בפנ"י לגיטין דמ"ז ע"ב הקשה דאמאי מביא,

וכתב להסביר דהוא משום דמ"מ הרי יש לו קנין לפירות, ויעוין בשאגת ארי" סי' צ' כתב ג"כ דמביא שפיר משום קנין הפירות אף בלא דאקדיש להו, ובמקו"ח סי' תמ"ח העיר עליהם והביא דברי הרשב"א לגיטין שם דבלא דאקדיש להו אף אינו מביא מה"ת, ולא זכרו גדולים אלו דהוא מחלוקת הרשב"ם ותוס' בב"ב הנ"ל, וא"כ י"ל גם לרש"י דבשביעית רק מביא משום דמקרי אדמתך, ובאמת אינו קורא כיון דאינו יכול לומר אשר נתת לי, אבל הוא דוחק בשיטת רש"י וע"כ עולה כדברינו לעיל דבשביעית אינו הפקר שיצא מרשותו ורק דהוא שלו וכל אדם יכול לזכות בו, אבל כל כמה דלא זכה אחר שלו הוא ולא משום דהוא בעצמו זכה מן ההפקר ורק דמעולם לא יצא מרשותו, א"כ הרי יכול לומר אשר נתת לי שפיר והוא נכון.

ומתורץ לפי"ז גם קושית הטו"א בר"ה די"ג ע"א דאיך עומר בא מן השביעית הא בעינן קצירכם, ולדברינו דבשביעית כל כמה דלא זכה בו אדם עדיין דידיה הוא, מקרי קצירכם שפיר, והא דתנן בכלאים פ"ז מ"ה בזרע ברמו בשביעית דאינו אוסר ומשום דאיך אדם אוסר דבר שאינו שלו, י"ל דלברינו דנהי דכל כמה דלא זכה בו אדם דידיה הוא, מ"מ כיון דנתנה התורה רשות לכל אדם לזכות בו, הרי הוא אינו ברשותו וכמו דאין אדם אוסר דשא"ש, ה"ה אינו ברשותו, ורק לשיטת הר"ש דס"ל דטעמא הוא משום דבשביעית לא מקרי שרץ וכ"כ בתו"י ליבמות דפ"ג ע"ב ולכאורה סתירה לדברינו, אך באמת י"ל דנהי דמצד הפקר התורה, לא יצא עדיין מרשותו וכדבארנו, מ"מ מצד מצות נטישה שעלינו הרי גם הוא מפקיר, וכדמוכח בר"ה דט"ו ע"א דמלבד הפקר התורה איכא בשביעית גם הפקר דידיה ומצד הפקר דידיה הרי יצא מרשותו לגמרי וככל הפקר ושוב לא מקרי כרמך, וראיתי בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' מ"ג כתב לישב דלהכי איצטריך קרא בשביעית לפטור מן המעשר היכא דגדר כרמו באופן שאין שום אדם יכול לכנוס לתוכה, דמטעם הפקר אינו פטור דלא מקרי יש לו חלק ונחלה עמך כיון דאינו יכול ליטול בפועל, ולדעתי דבריו תמוהין מהא דאמרינן בפסחים ד"ו ע"ב סופי תאנים ומשמר שדהו מפני הענבים כו' בזמן שאין בעה"ב מקפיד עליהן מותרין משום גזל ופטור מן המעשר ומשום דהפקר פטור מן המעשר וכדפרש"י הרי אף שאין שום אדם יכול ליטלו בפועל דהרי משמר שדהו מפני הענבים שלא יכנוס אדם לתוכה ואפ"ה הוי ככל הפקר ופטור מן המעשר.

ועפי"ז נ"ל לדון ולהעיר גם במש"כ מרן זצ"ל בסי' זה אות י"ג דלהכי בהפקיר הגוף לבד לא מהני משום דאין שום אדם יכול לזכות, וכן ראיתי בס' אור שמח פ"א מה' מכירה ה"ח, ומש"ס דפסחים הנ"ל מוכח להיפך דהא גם הכא אין שום אדם יכול לזכות בפועל דהרי אין מניח לשום אדם לכנוס לתוך השדה, ואפ"ה כיון דהוא רק משום הענבים ולא משום התאנים מקרי הפקר שפיר דאם לא הי' מקרי הפקר

ויכול לחזור בו לא היה פטור מן המעשר, ולא דמי למש"כ בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' שט"ז דאם הוא מפקיר וסוגר הדלת לא מקרי הפקר, דהתם כיון דאינו מניח לכנוס ולזכות הרי אינו מפקיר, אבל היכא דהוא מצדו מפקיר אך דאין אדם יכול לזכות בפועל משום דליכא במציאות מעשה הקנין לזכות אין זה חסרון בהפקר והוי הפקר שפיר ואכמ"ל. ועיין בריטב"א ספ"ד דגיטין הובא בתוס' רעק"א לפאה פ"ד אות מ"ב ואינו ענין לדברינו כמובן.

והנה לכאורה לפי דברינו לעיל יש להבין הא דמבואר בירושלמי פאה פ"ה ה"א דהפקר בי"ד פוטר מן המעשר ויעויין בתוס' יו"ט פאה פ"ה מ"א ובר"ן נדרים דמ"ד ע"ב, והא לפי שביאר בס' אבני מלואים סי' כ"ח סקל"ג בשי' הרמב"ם בענין דהפקר בי"ד דאין כח ביד חכמים להפקיע קנינו של זה ורק דחכמים התירו להשתמש בו ולאכלו אבל עצם הדבר נשאר שלו וכמו גזל עכו"ם לשיטת היראים יעוי"ש, וא"כ מטעמא דתבואת זרעך אינו פוטר, כיון דעצם הדבר שלו הוא ולא עדיף מיאוש דלדברינו מקרי תבואת זרעך, ואף לטעמא דיש לו חלק ונחלה עמך, ג"כ צ"ע דנהי דביאוש מקרי יש לו חלק ונחלה עמך הוא דאף דעד דאתי לרשות זוכה שלו הוא, מ"מ הרי יכול הלוי לזכות בו ומקרי שפיר יש לו חלק ונחלה עמך. משא"כ בהפקר ב"ד דלפי ביאורו של הא"מ אינו יכול הלוי רק להשתמש בו ולאכלו, אבל לא לקנות גוף הדבר דיעשה שלו ואם כן במאי מקרי יש לו חלק ונחלה עמך.

אולם נ"ל דנהי דמצד דין דהפקר בי"ד נשאר עצם הדבר שלו דאין כח ביד חכמים להפקיע קנינו של זה, מ"מ כיון דכל אחד יכול להשתמש בו ולאכלו ואין הבעלים יכולים לעכב בידם שוב הרי הבעלים מיאש א"ע כמו בכל אבידה, וממילא פטור מן המעשר כמו בכל יאוש, ועפ"י נ"ל לדון למ"ד קנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, דכתב הא"מ בטעמא משום דהפקר בי"ד אין בכחו אלא להפקיע איסור לא תגזל, אבל לא להפקיע קנינו, מ"מ נעשה הפקר מצד יאוש הבעלים דהא ממילא כיון דע"י קנין דרבנן שוב אין הבעלים יכולים לעכב ביד הקונה מלהשתמש בו ולאכלו, ממילא מיאש א"ע מזה ושוב יכול הקונה לזכות בו מדאורייתא מצד יאוש הבעלים, ודרך זה מועיל לתרץ כמה קושיות האחרונים ואין כאן המקום לפורטם.

וכעין זה נ"ל לתרץ קושית הגליון רש"א ליו"ד סי' קמ"ו על שי' הב"ח שהביא הש"ך שם סק"א דאבידת עכו"ם קודם יאוש לא מקרי שלו ואף דמותרת, מתוס' כתובות ספ"ק ד"ה להחזיר לו אבידה שם בגמרא אם רוב ישראל ישראל למאי הלכתא אמר רב פפא להחזיר לו אבידה ובתוס' שם אפילו לשמואל דאמר אין הולכין בממון אחר הרוב, היינו במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן שבהיתר באו המעות לידו ומדעתו נתנם לו הלוקח, אבל הכא מודי דאזלינן בתר רובא ע"כ, והקשה

הרש"א לסברת הב"ח מאי קושי' הא המוציא לא קנה עדיין אף אם הוא נכרי וליכא חזקה כו', ובסברתנו הנ"ל י"ל דהנה דנהי דס"ל להב"ח דאף דאבידת עכו"ם התירה התורה הוא רק דפטור מלהשיב, אבל במאי קונה דבר של חבירו, אבל מ"מ כיון דפטור מלהשיב, א"כ מיאש א"ע העכו"ם, וממילא קונה הישראל מצד יאוש, והב"ח דכתב שם לפני יאוש, כונתו קודם שנודע לו להעכו"ם שאבדה, והוי יאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש, אבל לאחר שנודע לו מיאש א"ע כנ"ל, ולהכי כתבו התוס' בכתובות שם שפיר. מיהו שיטת הב"ח צ"ע מהא דכ' רש"י בע"ז דמ"ב ע"א שכ' דכל דבר הפקר כגון מציאה נקנית בהגבהה, משמע אם עדיין לא זכה הישראל ויש לה בעלים עכו"ם מהני ביטול, מיהו י"ל דמשום דיכול להיות בהפקר שיזכה בה הישראל, ממילא הדין בכל ע"ז שאין ישראל יכול לבטל ע"ז של עכו"ם אף היכא דיש לו בעלים משום גזירה של הפקר ויזכה בה. אבל לשון הב"ח שכ' גזירה משום אליל של ישראל, קשה דלפי"ז לא צריך כלל לטעמא דהפקר קונה בהגבהה וצ"ע, ועיין במג"א סי' תקפ"ו סק"ה והדברים ארוכים ועכ"פ נראה דשיטת רש"י הוא דבזכה הישראל ע"ז של עכו"ם לא מהני ביטול מדאורייתא, ודלא כשיטת הסמ"ג שהביא הט"ז בסי' קמ"ו סק"ג (שכ' שאין הטעם אלא משום גזירה אטו אליל של ישראל עכ"ל) דאל"כ הוי גזירה לגזירה, ואין כאן מקום להאריך.

ויעוין ברא"ש רפ"ק דב"מ דמיירי בעיר שרובא עכו"ם, ולכאורה קשה לשיטת הב"ח הנ"ל דמ"מ אינו של המוצא, ולדברינו נכון הוא דממילא מיאש האובד, אך תירוצנו על הערת גליון רש"א עדיין אינו מיושב דמ"מ מאי הקשו התוס' הא כיון דסוף סוף אינו של המוצא דאזלין בתר רוב, וממילא אינו מיאש את עצמו, אך בפשיטות י"ל דענין שאנו דנין אם מחויב להחזיר או לא זה גופא הוי ענין ממון אף דאינו קונה, וממילא אין הולכין אחר הרוב, ויש לעיין.

ועפי"ז נ"ל לתרץ גם מה שהקשו האחרונים לשיטת הסוברים דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, מהא דר"ג זוקנים בכ"מ די"א ע"ב דדחי הש"ס דאג"ק הקנה להם והא שי' התוס' בב"ק די"ב ע"א הוא דקנין אגב אינו אלא מדרבנן ואיך יצא ידי מצות נתינה מדאורייתא, ולכאורה היה אפשר לתרץ דהא באמת ר"פ משני שם דעת אחרת מקנה שאני, וביאר בשטמ"ק דכיון דהחפץ משומר מצד הבעלים שאין שום אדם יכול ליטלו מקרי משתמר שפיר, ויעוין בקצוה"ח סי' ר' סק"ב הרי דלא בעינן משתמר מצד החצר, ורק דכיון דמ"מ החפץ משתמר זה מקרי חצר המשתמרת, ובאמת י"ל דאף לפי הס"ד דש"ס ג"כ ס"ל סברא זו דבכה"ג מקרי משתמרת, ולא בעינן שיהי' החפץ משתמר מצד החצר, ורק דס"ל להש"ס דמתנות כהונה כיון דקי"ל דאם תפס כהן אין מוציאין מידו וכדכ' התוס' בב"מ ד"ז ע"ב אף למ"ד ט"ה ממון, וא"כ לא מקרי משתמר דהא כהן אחר יטלנו ואין להוציא מידו, ור"פ חידוש דכיון דמ"מ לכתחילה אסור לכל כהן ליטלו בלא רשות הבעלים משום טו"ה דאית לו בו, מקרי שפיר דעת אחרת מקנה והוי משתמר.

ובזה מבואר שפיר דברי המדכ"פ"א דב"מ דטו"ה לא מקרי דעת אחרת מקנה, ורק דר"ג וזקנים דהי' מקנה להם חצירו ג"כ ודבריו אינם מובנים, וע"כ ביאורו הוא כמש"כ השטמ"ק הנ"ל ולפי הסברנו דר"פ ס"ל דגם במתנות כהונה מקרי משתמר וזהו ביאור דבריו.

ויותר י"ל דע"י קנין דרבנן הוי לגבי המוכר כאבודה ממנו ומכ"א עפ"י סברת הריטב"א שהבאנו בסי' י"ז כיון דע"י קנין דרבנן שוב הוי אבוד מן הבעלים. ועפ"י"ז יש לישיב הערת התוס' בסוכה ד"ל ע"ב שהעיר בהא דקאמר הש"ס דשינוי החזור לברייתו לא קנה, והקשו דהא מ"מ קונה מדרבנן ומסוגיא דשם גבי סבתא מוכח דאף דבקונה מדרבנן יוצא, ובמקו"ח סי' תמ"ח כתב לתרץ דגבי אתרוג דבעינן לכם, א"כ מצד קנין דרבנן לא הוי מה"ת לכם, משא"כ בסוכה דלא בעינן לכם, ורק דגזול פסול, א"כ מצד קנין דרבנן היינו ע"י הפקר בי"ד לא מקרי גזול. ותירוצו אינו מספיק דהא בש"ס שם דל"א ע"א קאמר אבל גזל עצים וסיכך בהם ד"ה אין לו אלא דמי עצים ומוכח דאף לר"א דס"ל דבעינן בסוכה לכם, מ"מ מהני תקנת מריש. ולדברינו עולה לנכון דמצד תקנת מריש דרבנן הוי דינו כאבודה ממנו ומכ"א וממילא אף בגזולן יכול לקנות שוב מדאורייתא, דאף דיאוש כדי לא קנה בגזול משום דבאיסורא אחי לידיה, מ"מ באבודה ממנו ומכ"א ל"ש באיסורא אחי לידיה, לפמ"ש התוס' בב"ק דס"ו ע"א דלהכי ביאוש לא מהני בגזולן משום דבאיסורא אחי לידיה משום דיאוש אינו כהפקר, וא"כ באבודה ממנו ומכ"א דהוי כהפקר וכדכ' הנה"מ בסי' רנ"ט ובמקו"ח סי' ת"מ א"כ שפיר קונה אף בגזולן, והא דאמרינן בב"ק דס"ו ע"ב דמקשה הש"ס מגזל חמץ וכו' ואי אמרת יאוש קונה כי מטי עידן איסוריה ודאי מיאש ולפי"ז קשה דהא אף אם יאוש לא קנה, מ"מ כיון דמטי זמן איסורא הוי דינו כאבודה ממנו ומכ"א וכמש"כ המקו"ח סי' ת"מ סק"א וא"כ יקנה שפיר. אך לפי שכ' במקו"ח סי' תמ"ג סק"ה דהאי דעידן איסורא הוא שעה קודם האיסור דאל"כ אין זכיה באיסורי הנאה ואבודה ממנו ומכ"א הוי רק בשעת האיסור ויעוי"ש. ועוד י"ל דאבודה ממנו ומכ"א מקרי רק בזמן הביעור, משא"כ בשעה ו' דאסור מדרבנן אבל חובת ביעור ליכא ויעוין בשו"ת פר"י ח"א סי' י"ח הוי רק יאוש, ולא אבודה ממנו ומכ"א.

ובאמת ג"ל דחמץ בפסח לא הוי כאבודה ממנו ומכ"א כיון דלר"י אפרן מותר לפי מש"כ התוס' והרא"ש ברפ"ב דפסחים ולשיטת הרמב"ם אף לרבנן אפרן מותר כמו שכ' האחרונים בסי' תמ"ה ולכה"פ אפרן מותר להשהותן בשביל לאחר הפסח וכמש"כ מהקו"ח סי' תמ"ה סק"א, וא"כ אף דמחויב לשרוף ולבער מ"מ כיון שיכול ליהנות מאפרן הרי לא אבוד לגמרי ואינו בדין אבודה ממנו ומכ"א, וע"כ דינו רק מצד יאוש, וגדולה מזו כתבו התוס' בפסחים דכ"ט ע"ב דבאיסורי הנאה אם האפר יהי' שוה פרוטה שפיר מקדשין בא"ה, דמקרי שוה ממון, וא"כ ודאי דלא

מקרי אבודה ממנו ומכ"א. ואף לפי שכ' התוס' שם בתירוץ קמא דהוא מילתא אחריתא דאפר הוי דבר אחר הוא רק דעכשיו אינו מקרי שוה ממון, אבל מ"מ אם ראוי מזה ליהנות ע"י אפר לא מקרי אבודה ממנו ומכ"א.

ולפי"ז יש לדון במש"כ הח"י סי' תל"ה סק"א באחד שמת אחר זמן האיסור ולא בדק, דהיורשין אינם חייבים לבדוק דאיסורא לבריה לא מורית, הרי שיטתו דחמץ בפסח אינו בתור ירושה. ולבבי לא כן ידמה דהא בכל איסורי הנאה ודאי דאדם מוריש לשיט' הריב"ש דיש זכיה בא"ה, ואף לשיטת הרשב"א שהביא הקצוה"ח סי' ר' דאין זכיה בא"ה, מ"מ ע"י ירושה שפיר זוכה דממילא קאתי, וא"כ מה דהוי א"ה שפיר מוריש והא דחמץ הוי אינו ברשותו, ולדברינו מצד מצות תשביתו מ"מ הוא רק דאינו ברשותו מפני זה ולא הי' ראוי למקרי לך, ורק דאוקמי רחמנא ברשותיה, אבל שלו הוא וא"כ שפיר מוריש, ורק דהי' אפשר לדון לשיטת המקו"ח דחמץ בפסח מקרי אבודה ממנו ומכ"א, א"כ הרי הוא הפקר ואינו שלו ואינו מוריש, אבל לדברינו דאינו בכלל אבודה ממנו ומכ"א, ורק דמיאש א"ע וכדאמרינן בב"ק דס"ו ע"ב, יש לדון דלשי' האחרונים דיאוש עד דאתי לרשות זוכה אם מת לאחר יאוש שפיר מוריש לבנו כיון דעדיין שלו הוא ויש לעיין בכל זה, אבל באבודה ממנו ומכ"א שפיר קונה אף בגזלן אף למ"ד דיאוש כדי לא קנה, וא"כ קונה שפיר אף בגזילה ולהכי לד"ה אין לו אלא דמיהן ויוצא מה"ת דקונה שפיר מה"ת, משא"כ הכא גבי אוונכרי דאף דשינוי החוור לברייתו קונה מדרבנן, נ"ל דמדרבנן קונה רק על זמן דהוי השינוי, ולאח"ז שיחזור לברייתו אינו שלו אף מדרבנן, ונמצא דמדרבנן אינו קונה רק על זמן שהשינוי בתוכה, וא"כ אם הי' הקנין מה"ת הוי לכם שפיר עפ"י שכ' הקצוה"ח בסי' רמ"א דבקנין לזמן הוי שלכם שפיר, משא"כ כיון דאינו רק דרבנן ואנו דנין שיהי' שלו מה"ת מצד אבודה ממנו ומכ"א, וכיון דרבנן הקנו לו רק על זמן שהשינוי בתוכה, ולא על לעולם, א"כ הרי לא אבוד לגמרי ממנו ואינו בכלל אבודה ממנו ומכ"א ולהכי אינו יוצא מה"ת, ואף דגם גבי סוכה אמרינן שם בסוכה דל"א ע"א דה"מ בתוך ז' אבל לאחר ז' הדר בעינא אם לא קבל מן הגזלן הדמים ומשמע דגם אם הנגזל אינו רוצה ליקח המעות חוזר לאחר ז' ויעוין ברשב"א שם, מ"מ י"ל דכיון דאם חברי בטינא אף לאחר ז' לא הדר, הרי הדבר ברשות הגזלן לטלהו ממנו לעולם ע"י חיבור בטינא א"כ הרי תיכף כאבודה ממנו ומכ"א אצלו.

ועוד יש לדון בטעמא דקנין דרבנן מהני לדאורייתא עפ"י דמצינו בפרק קמא דקדושין הן הן דברים הנקנין באמירה הרי דכל עיקר הקנין הוא משום גמר דעתיה, וי"ל דבכל קנינים כן, וא"כ כשיקנה בקנין דרבנן כיון דסוף סוף יטול הקונה ממנו הרי איכא אצל המוכר גמר דעת גמור להקנות לו וכן אצל הקונה דמוכרת ליקח וא"כ הרי איכא גמר דעת בשניהם ולכן קונה בקנין גמור מה"ת, וזהו לדעתי גם ענין

דקנין אודיתא דכתבו התוס' בב"ב דקמ"ט ועיין בקצות החושן סי' מ' ובסי' קצ"ד  
 דהוא קנין בכל דבר, ובאמת בתשו' הרשב"א ח"ד סי' נ' העיר בהא דאיסור גיורא  
 מאי קנין הוא אודיתא, וכתב דהוא רק מצד הודאה ואם שניהם מודים שלא הקנה לו  
 בהודאה זו אינו קונה עיי"ש, וממילא לענין דקנה אתרוג באודיתא שהודה חבירו  
 שהוא שלו אם יוצא בו לענין לכם שציין בחי' הגרעק"א לאו"ח סי' תרמ"ט סעי' ב'  
 לעיין בס' מוצל מאש, ובאמת יהי' תלוי במחלוקת תוס' והרשב"א הנ"ל, ולשי'  
 הקצוה"ח סי' מ' דהוא קנין דרבנן, ממילא יהי' תלוי אם קנין דרבנן מהני  
 לדאורייתא לענין לכם ואכמ"ל. ועיין במח"א ה' קנין משיכה סי' ב', ולשיטת  
 התוספות י"ל דכיון דמצד דין ההודאת בע"ד יכול הקונה ליטול ממון אף אם באמת  
 אינו חייב לו, כיון דהודה לו בעדים ואמר אתם עדי ועיין בקצוה"ח שם ובחי'  
 הגרעק"א לב"מ דמ"ו ע"א דע"כ מיירי בעדים ובאמת בתשו' הרשב"א הוכיח מהא  
 דאיבעי הש"ס בשכ"מ שהודה אם בעינן אתם עדי דע"כ מצד הודאה הוא דאם מצד  
 הקנאה לא בעינן אתם עדי, ולדברינו ההקנאה הוא בתולדה מדין ההודאה, דממילא  
 מצד דין ההודאה איכא גמר דעת להקנות, אולם זה ניחא אודיתא לענין התחייבות  
 אבל להקנות חפץ בעין נהי' לדברינו איכא הוכחה לגמר דעת מצד המקנה, אבל אין  
 כל גמר דעת מצד הקונה דהא אינו מוכרח ליקח מצד הודאת חבירו, וא"כ אין כל  
 גמר דעת מצדו. איברא דיש לדון כיון דחזינן במעשה הקנינים מעשה הקנין דכסף  
 דמהני מדין עבד כנעני אף במעות של השליח ולא מדין שליחות ועיין בקצוה"ח סי'  
 קצ"ה סק"ט ובס' מח"א ה' שלוחין סי' ט"ו דמפני זה מהני אף בעכו"ם אף דאין  
 שליחות לעכו"ם, הן אמת בהא דכ' שם המח"א בשולח עכו"ם שלא לקנות במעות  
 העכו"ם איך מהני זה מדין עבד כנעני הא דין דע"כ לא מהני רק במעות השליח,  
 אבל להקנות מעות של המשלח הרי בעינן דין דשליחות וא"כ הרי אין כל קנין מצד  
 הקונה, ורק מצד המקנה וכדאמרינן בדין דע"כ כסף קבלת רבו גרמה לו, ולהיפך  
 במשיכה דאמר לו המוכר לך משוך וקני הרי אין כאן קנין רק מצד הקונה ולא מצד  
 המקנה, וע"כ במעשה הקנינים לא בעינן רק מאחד משניהם וא"כ גם באודיתא אף  
 דהוי הוכחה רק לגמר דעת המקנה הוי כמעשה הקנין מצד המקנה ומהני, ובאמת  
 אפשר י"ל בזה שי' הרמב"ם דס"ל דמדין עבד כנעני לא מהני בקנינים ורק בקדושין  
 דענין דע"כ הוא רק מצד המקנה וליכא כאן קנין דהקונה וס"ל דבע"כ בעינן רק  
 קבלת רבו וכן בקדושין בעינן רק שתקבל היא הכסף, משא"כ בקנינים דבעינן  
 מעשה הקנין מצד הקונה והמקנה ובע"כ ליכא מצד הקונה ורק מצד המקנה.

וממילא ניחא הא דבגיטין דס"א ע"א מציאת חשו"ק דקאמר גזל גמור  
 מדבריהם, והאחרונים הוכיחו מזה דקנין דרבנן לא מהני מה"ת. ולדברינו אין כל  
 ראיה כמובן, ויצא לדברינו דבקטן כגון בפעוטות שממכרן ממכר מדבריהם דלכו"ע  
 לא מהני מה"ת, דהא הקנאתו לא מהני וכן יאושו לא מהני של קטן, וניחא לפי"ז  
 הערת הכ"מ פ"ח מה' לולב ה"י שהביא דברי הר"ן בסוכה פ"ד גבי לא ליקני אינש

לולבא לינוקא ביו"ט ראשון דמיירי שלא הגיע לעונת הפעוטות וכדפי' רש"י שם, דבהגיע לעונת הפעוטות גם הקנאתו הקנאה מדרבנן, והעיר הכ"מ לפלא שלא זכרו מזה הפוסקים, ולדברינו ניחא דלשיטת הרמב"ם פי"א מה' מכירה ודעמו דבדעת אחרת מקנה קונה קטן מה"ת, וא"כ דבמקנה הלולב לינוקא קונה הקטן מה"ת מדין דדעת אחרת מקנה והקנאתו לא מהני רק מדרבנן מדין דפעוטות ולהכי השמיטו הפוסקים. ובקצוה"ח סי' רל"ה סק"ד העיר מהא דקטן שוקל דקנין דרבנן מהני לדאורייתא ומזה הוכיח דגם בקנין מעמ"ש מהני לדאורייתא, ולדברינו בלאו זה בקטן לא שייך ענין דקנין דרבנן מהני לדאורייתא. והנה הנה"מ שם סקי"ג כתב לדחות דבריו דכל ענין דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, הוא אם הפקר בי"ד מהני רק לאשוויי הפקר או גם להקנות וממילא הפקר נעשה לכו"ע וזוכה הגזבר מהפקר, משא"כ כשמקנה לקטן לא מהני זכית הקטן מה"ת. ודבריו אינם מובנים לי דלפי"ז במקנה לקטן והחפץ הוא ברשות הקטן למ"ד חצר משום יד איתרבאי ויש חצר לקטן א"כ יהני מה"ת כיון דנעשה הפקר וממילא זוכה הקטן מדין חצר, ואף שכי' התוס' בב"ב דנ"ד ע"א דכשיודע ואינו מכוין לקנות לא קני הא הקטן רוצה לקנות ורק דכונתו לא מהני א"כ לא גרע משלא מדעתו כלל, ועוד דעצם סברתו לא נראה לי דקנין דרבנן הוא לא דעשו חכמים הפקר, ורק דהקנו להשני מדין קנין ואם לא מהני לדאורייתא נשאר מה"ת של הראשון והוא מוכן.

ובאמת ענין זה אם מהני הפקר בי"ד רק לאשוויי הפקר או גם להקנות להשני הוא מחלוקת קדמאי הרשב"א לגיטין דל"ו ע"ב כתב דמאלה הנחלות ילפינן דבכח בי"ד גם להקנות, ובשטמ"ק לב"ב דנ"ד ע"א כתב דדינא דמלכותא הוי כמו הפקר בי"ד דמהני רק להפקיר ולא להקנות, אבל באמת נ"ל דאין זה ענין כלל לקנין דרבנן אם מהני מה"ת דלפי שכתבנו דקנין דרבנן לא הפקירו רבנן, ורק הקנו להשני ואם לא מהני הקנין, הוא מה"ת של הראשון והוא ברור. והא דקטן שוקל נראה לכאורה פשוט דהיכן מצינו דהגזבר קונה בשקלים אלו ורק דיכול לפרוע להמוכר בשקלים אלו ואף אם קנין דרבנן לא מהני מה"ת, מ"מ יכול לפרוע בהם. ואף אם נימא דיכול גם לעשות קנין כסף בשקלים של הקטן, מ"מ י"ל דלענין קנין כסף מהני גם קנין דרבנן בהכסף כיון דיש לו להקונה בהכסף קנין דרבנן לעשות בהם כאדם עושה בתוך שלו, ממילא הוא שפיר כסף פרעון על החפץ ושפיר מהני.

ולפי"ז י"ל בהא דפליג רבינו ירוחם והבית יוסף בכסף של מעמד שלשתן אם יכול לקדש בו אשה י"ל דכו"ע ס"ל דכסף שיש לו בו רק קנין דרבנן מהני לענין קנין כסף, וכן היכא דמקנה הכסף להמוכר רק בקנין דרבנן מהני מה"ת לענין קנין כסף דכיון דמקנה לו להמוכר בקנין דרבנן מקרי נתינת כסף וקונה, ורק כל פלוגתת ר"י והב"י באהע"ז סי' כ"ח הוא המקדש אשה בחוב ע"י מעמ"ש, דהתם דכיון דמה"ת אין כאן כל מעשה הקנין, הרי לא נתן לה מה"ת כלום ורק מדרבנן מקרי נתן



לה החוב, אבל מה"ת הרי לא נתן לה כלום, ובסברא זו נ"ל לדחות מש"כ הקצוה"ח ס"י ס"ו סקל"ט לחלק בשטר בין אינו שלו, ובין מכר לו שטר פרוע דבאינו שלו להכי לא מקרי מקח טעות משום דליכא מום במקח ורק דאינו שלו יעוי"ש. ולדעתנו נראה דנהי דקי"ל כרב זביד בב"ב דמ"ד ע"ב דאף במכר לו שאינו שלו במכר לו שלא באחריות אינו חוזר עליו ולא מקרי מקח טעות, משום דהא נותן לו החפץ ורק דחסר הקנין, אבל מציאות החפץ או הקרקע הרי נותן לו להכי אינו מחזיר לו הדמים, משא"כ במוכר שט"ח שאינו שלו דהא במציאות נותן לו רק נייר ומסירת השעבוד הוא רק ע"י הקנין וכיון דהלוקח אינו קונה הרי לו נתן לו השעבוד במציאות ורק נייר, ושוב הוי כמקח טעות לכאורה והבן, משא"כ במקנה לה חפץ בקנין דרבנן לכו"ע מקודשת כדכתבנו.

ויצא לנו דמדין זה דמעמ"ש באהע"ז ס"י כ"ח דמזה בנו כל האחרונים ענין דקנין דרבנן אם מהני לדאורייתא או לא, ולדברינו אין כל ענין לדוכתי אחריתי. ולדברינו י"ל דלכו"ע קנין דרבנן לא מהני מה"ת דאף דנימא דהפקר בי"ד מהני גם להקנות, זהו רק היכא דחכמים הפקירו או הקנו להשני מהני מדין הפקר בי"ד, משא"כ בקנין דרבנן הקנו חכמים רק שיהי' לו קנין דרבנן, ולהכי במציאת חשו"ק הוי גזל גמור רק מדבריהם דכן הקנו להחשו"ק רק שיהי' לו קנין דרבנן והוא ברור, ורק בדקנין כסף מהני אף היכא דיש לו בהם קנין דרבנן או דמקנה להמוכר בקנין דרבנן וכדכתבנו. ויעוין במח"א ה' קנין משיכה ס"י ב' לענין אתרוג בדין דלכם דשקל וטרי בענין דקנין דרבנן אי מהני לדאורייתא, ולדברינו י"ל דלענין לכם לכו"ע לא מקרי, כיון דאין לו בו קנין מה"ת לא מקרי מה"ת לכם ויש לעיין וקצרתי.

ובזה מתורץ הערת הש"ך ס"י ר' סק"א על הרמ"א שפסק דבדעת אחרת מקנה לא בעינן משתמר, וע"ז העיר הש"ך דהא בקדושין דכ"ו לא הביא הש"ס הא דר"פ ומשמע דלא קי"ל כותיה, ולדברינו נכון הוא דנהי דלא קי"ל כר"פ הוא בהא דס"ל דמתנות כהונה אף דאם תפס כהן אין מוציאין מידו, מ"מ כיון דלכתחילה אסור ליטלו בלא רשות הבעלים מקרי עי"ז משתמר, אבל בכל דעת אחרת מקנה דאם יטול אחד בלא רשות הבעלים יוציאו ממנו בדיינין שפיר הוי משתמר לכו"ע.

ובדברינו מובן שפיר דברי השטמ"ק לב"מ דכ"ו ע"א בשם התוס' חיצונות דחצירו קונה רק היכא שהחצר היה שלו קודם וכו', והביא ראיה מהא דבעי הש"ס בקדושין באגב דבעי צבורין ומאי בעי לקנות ליה חצירו ויעוי"ש, ולכאורה דבריו תמוהין דמאי ראיה היא זו הא שפיר בעינן לדין דאגב היכא דלא משתמר, דמצד חצר בעינן משתמר וכמש"כ באמת הסמ"ע ס"י ר"ב סק"ד ובש"ך שם סק"ג השיג עליו וכדברי השטמ"ק הנ"ל, וע"כ סברת השטמ"ק הוא דכיון דבדעת אחרת מקנה

לא בעינן משתמר ועיין בקצוה"ח סי' ר"ב סק"ג, ואכתי אינו נכון דמאי ראייה היא מש"ס דקדושין דלמא ס"ל הש"ס שם דלא כר"פ וס"ל דאף בדעת אחרת מקנה בעינן משתמר, וע"כ כדברינו דבכל דעת אחרת מקנה ס"ל לכו"ע דלא בעינן משתמר, וע"כ מוכח משטמ"ק הנ"ל דלא כסברת הקצוה"ח סי' רע"ה סק"א דגם הפקר נקנה באג"ק, דלפי"ז אין לראית השטמ"ק כל מקום, דשפיר בעינן לדין דאגב בהפקר היכא דאינו משתמר, דכיון דליכא דעת אחרת מקנה הא בעינן משתמר, אך באמת אין כל הערה מזה דהא בהפקר ודאי בעי צבורין אף לדין וכמש"כ הקצוה"ח שם, וע"כ בעיית הש"ס הקדושין שם אי בעי צבורין הוא בדעת אחרת מקנה ושפיר הוכיח השטמ"ק כדברינו ואין כל הערה מזה על הקצוה"ח.

וראיתי בס' אור שמח פי"ז מה' גזילה הי"א הסביר דברי התוס' בב"ק די"ב ע"א שכ' דבעבד מקרי כצבי רץ כדרכו, והעיר הא בדעת אחרת מקנה אף בצבי רץ כדרכו מהני, והסביר דהכי מאי מהני דעת אחרת מקנה, הא מ"מ אינו משתמר דהא העבד יכול להשתמט ולברוח, אך לדברינו יהי תלי בפלוגתת ר"פ וס"ד דהש"ס דנהי דהעבד יכול להשתמט, מ"מ כיון דאסור לו להשתמט א"כ לר"פ הוי שפיר דעת אחרת מקנה, ובאמת אין מן הצורך כל הטורח דהרי שי' תוס' מוכח ע"כ כשיטת הרמב"ם דבצבי רץ כדרכו לא מהני אף בדעת אחרת מקנה מדכתבו בב"ק שם דבעינן בעבד גם ישן, הרי דס"ל בדעת אחרת מקנה בעינן שישתמר לדעת המוכר וא"כ בצבי רץ כדרכו הרי ליכא שימור לדעת המוכר וכדהביא באמת השטמ"ק לב"מ די"ב ראייה מהא דצבי רץ כדרכו דמהני בדעת אחרת מקנה הרי דלא בעינן שישתמר לדעת המוכר ורק דמקרי ממילא משתמר, ולשיטתו באמת גם בעבד לא בעינן ישן בדעת אחרת מקנה וכשיטת ההגהות מיימוני שהביא הב"י בסי' ר"ב ועיין בקצוה"ח סי' ר' סק"ב, ומדס"ל להתוס' דבעינן בעבד ישן הרי דס"ל דבעינן משתמר לדעת המוכר, וא"כ בצבי רץ כדרכו דליכא משתמר לדעת המוכר ע"כ לשיטתם לא מהני אף בדעת אחרת מקנה וכשיטת הרמב"ם והוא מוכרח.

ונמצא לפי"ז מתורץ קושית האחרונים שפיר דאף דקנין אגב אינו אלא מדרבנן, מ"מ כיון דקנו בקנין דרבנן שוב אין כל כהן יכול ליטלם דהא מדרבנן קנוי להם, ואף אם תפס מוציאין ממנו בדיינין ויעוין בש"ך סי' ר"ע סק"א ובשו"ת הרדב"ז סי' תק"ג, וממילא נעשה עי"ז משתמר ושוב קונה מטעם חצר.

אך באמת נ"ל לדחות דברינו דהא הכא גבי ר"ג וזקנים לא שייך שיתפוס כהן אחר דהא אמר עישור שאני עתיד למוד ומשמע דתלוי הפרשתו במה שיפריש אח"כ ועיין בחוס' קדושין דכ"ו ע"ב דכתבו דמיירי בשנת הביעור וכבר הי' מופרש, אולם מדברי הריטב"א לקדושין דכ"ו משמע דמפריש מה שיפריש אח"כ ותלי בדין דברירה יעוי"ש, ובאמת הלשון דעישור שאני עתיד למוד משמע כן, וא"כ

כשיתפוס לוי חלק מעשר כעת והוא לא יפריש אח"כ חלק זה, ממילא לא הי' מעשר חלק זה מעולם ונשאר טבל ואף למ"ד מתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמיין, ובמק"א דנתי לשי' התוס' בב"מ ד"ו ע"ב דבמתנות כהונה מהני תפיסת הכהן אף למ"ד טו"ה ממון, אם מהני תפיסת הכהן בטבל לזכות קנין הממון של התרומה, ובאמת הוא חלוי בשני הפירושים ברש"י בחולין דקל"א ע"א אהא דקאמר הש"ס דאתי לידיה בטבלייהו ופירש"י שהי' מופקד אצלו, ובפירוש השני פירש שנתן לו שיזכה בו, ועכ"פ זה דוקא אם אח"כ הפריש הבעלים חלק זה, אבל באם הפריש הבעלים חלק אחר, ודאי לא נעשה חלק זה ממון הכהן והוא ברור, וא"כ כשיתפוס אח"כ לוי אחר הרי לא יפריש זה שתפס הלוי, וממילא לא יהני תפיסת אחר לעולם בהאי גונא, וע"כ נ"ל דשו"ט בש"ס ב"מ שם אי מהני דעת אחרת מקנה או לא דבאמת סברתינו נכונה דגם לפי ס"ד דש"ס ג"כ ס"ל דלא בעינן משתמר מצד התצר, ורק דס"ל דבדעת אחרת מקנה נהי דמקרי משתמר ע"י הנותן כדפי' השטמ"ק, מ"מ הרי לא משתמר מהנותן דהא הנותן בעצמו יכול ליטלו, ולהכי ס"ל להש"ס מקודם דבעינן משתמר ולא מהני דעת אחרת מקנה, ור"פ חידש דמקרי משתמר שפיר, דכיון דאחר אינו יכול ליטלו מצד הנותן ומהנותן בעצמו לא בעינן משתמר דהא הוא רוצה להקנות לו, וא"כ כיון שקונה בקנין דרבנן הרי הוא משתמר גם מהנותן דהא גם הוא אינו יכול לחזור מקרי משתמר שפיר אף לפי ס"ד דהש"ס, ולשי' התוס' בקדושין י"ל הסברא כמו שכתבנו ותירוצנו על שיטת הרמ"א יהי' תלוי בשיטת התוס' הנ"ל.

אך באמת זה אינו ונסתר מהא דמביא הש"ס בקדושין דכ"ז ע"א ראייה מהא דומקומו מושכר לו דאגב בעי ציבורין, ולדברינו מאי ראייה היא זו דהא צריכים היו לקנות את המקום שמתנות מונחים בו כדי שיקנו בתורת חצר, דאל"כ אינו יוצא ידי מצות גחינה מדאורייתא כיון דקנין אגב אינו אלא מדרבנן, אבל באמת אגב לא בעי ציבורין.

אך יש לתרץ דאף אם ישכיר מקום אחר מ"מ אותו המקום שהמתנות מונחין בו הרי הוא שאול לאותו זמן להזקנים עד שיטלו וכמו כל חצר הנפקד דקנוי למפקיד לשי' הרשב"ם, וממילא שוב קונה מדין חצר דחצר השאול קונה לשואל, ולכאורה במה קנו הזקנים את המקום השאול, י"ל כמש"כ הקצוה"ח סי' קפ"ט לשיטת הרשב"ם דקונה באכילת פירות, וא"כ כיון דמצד אגב קונה מדרבנן ושוב הוי אכילת פירות שפיר וקונה מדין חצר, והא דצריכין לשכירות מקום אחר י"ל לשיטת רבינו ירוחם שהביא הקצוה"ח סי' ר"ב דקנוי בשאלה לא מהני אגב ולהכי בעינן לדין אגב שישכיר לו מקום, ולדין חצר שפיר מהני אותו מקום שהוא שאול להם להנחת פירות דכיון דהוי רשות מקרי חצר שפיר והבן.

וע"כ נ"ל עפ"י דברינו לעיל דבכל קנין דרבנן איכא יאוש מצד הבעלים, וא"כ

ה"נ כיון שקונה הכהן בקנין דרבנן, שוב שאר הכהנים מיאשים א"ע דהא אף אם יחזור בו הבעלים ויתנו לכהן אחר ג"כ יוציאו ממנו משום שכבר קנוי בקנין דרבנן לכהן זה, ושוב הוי כמו מכירי כהונה דיוצא ידי מצות נתינה משום דשאר כהנים אסחי אסחי דעתייהו וכדפי' רש"י בגיטין ד"ל ע"א.

ואף דהא הכהנים לא ידעי ממעשה שנתן המתנות ר"ג להזקנים וקנו באגב וא"כ הוי יאוש של"מ דלא מהני, י"ל לפי שכתבנו בסי' י"ז הוי הכא דינו כאבודה ממנו ומכ"א, כיון דמצד קנין אגב שקנו הזקנים מדרבנן שוב לא יוכלו שאר כהנים לזכות, ולכאורה יש להעיר דלמה ה"י לו להשכיר להם מקום כדי שיקנו באגב, כיון דמצד מתנה מועטת דאסור לחזור ממילא מיאשי שאר כהנים וכדכ' רש"י בגיטין ד"ל ע"א במכירי כהונה וכדכתבנו בסי' י"ז ויעוי"ש ויוצא מצות נתינה, אך באמת י"ל דמש"כ שם בסי' י"ז דמצד מתנה מועטת הוי דינו כאבודה ממנו ומכ"א, י"ל כן דכיון דמ"מ יכול לחזור בו וכדתנן בב"מ דמ"ט ע"א דאם נתן לאחר אין לו אלא תרעומות אם כן אין זה אבודה לגמרי, ורק דינו מצד יאוש, וא"כ הוי הכא יאוש של"מ דלא מהני, ורק דכיון דהקנה להם באגב דמצד קנין דרבנן שוב אינו יכול לחזור בו, ממילא הוי כאבודה לגמרי והוי כאבודה ממנו ומכ"א דמהני אף שלא מדעת. ובוזה ניחא הא דתנן דבמתנה מועטת יכול לחזור דתנן נתן לאחר אין לו עליו אלא תרעומות משום דהוי רק מצד יאוש, וא"כ כשנתנו לאחר הוי דינו ככלתה יאוש ורק באבודה ממנו ומכ"א ל"ש כלתה. וקושייתנו בסי' י"ז דהא גם קטנים יש להם חלק בתו"מ, ג"ל כעת לישב דלפי דבארנו דבאמת מתנות כהונה הוי ממון כהנים ומצות הנתינה י"ל דהוא דיברר כהן אחד, וא"כ כששאר כהנים מתיאשים הרי מבואר בפועל מי שיקבל וא"כ הוי כמאן דמטי לידיה ולענין זה שיברר מי שיקבלם שייך שפיר יאוש דקטנים ג"כ דהא מ"מ בפועל הרי יאשו א"ע וא"כ מבורר בפועל מי שיקבלם.

ומתורץ לפי"ז גם מה שהקשו בהא דמקשה הש"ס בב"מ דמ"ו ע"א וניקנינהו נהליה אג"ק והא הכא בעינן שיהי' המעות של הפודה מדאורייתא וקנין אגב אינו אלא מדרבנן לשיטת החוס' הנ"ל, ויעוין בקצוה"ח סי' סק"ג ובסי' ר"ב סק"ה, ולדברינו י"ל עפ"י שיטת הרא"ם שהביא הרא"ש בנדרים דל"ד ע"ב גבי ככר של הפקר דכיון דאין אחר יכול לזכותו אלא הוא יכול להקדישו משום דבידו לזכותו, ויעוין בקצוה"ח סי' ר"ד כתב לפי"ז דלהכי במכירי כהונה יכול לעשותו תרומה על מק"א, משום דכיון דאסור לחזור ממילא מקרי בידו לזכותו, ולפי"ז לפי דברינו דכיון דקונה בקנין דרבנן ממילא הבעלים מיאשים א"ע ואחר אינו יכול לזכות בו עוד דהרי קנינו של זה מעכבו והרי בידו לזכותו ויכול לחלל עליו מע"ש, אך באמת עצם דברי הקצוה"ח שהבין בשיטת הרא"ם דהיכא שבידו לזכות יכול להקדיש דבר של הפקר שיחול ההקדש עכשיו לא ברירא לי ומצאתי כי כבר העיר בזה על

הקצוה"ח בחי הגרעק"א לב"מ דמ"ט, דהא הרא"ם לא קאמר רק כיון שבידו לזכותו ממילא יכול להקדיש שיחול ההקדש לאחר שיזכה בו ולא מקרי דשלב"ל כיון דבידו לזכותם וכמש"כ התוס' בנזיר די"ב ע"א דבידה להביא עיסה מגולגלת מן השוק ומקרי בידו וכן כתבו התוס' בנדרים שם, אבל לענין שיחול ההקדש קודם שזכה בו לא מצינו, ודברי הקצוה"ח ושאר האחרונים ההולכים בעקבותיו צ"ע ואכמ"ל.

ועפ"י ז' ניחא לי ג"כ הא דתנן הי' עומד בגורן כו' אומר לחבירו הרי פירות אלו נתונים לך במתנה כו', ולכאורה יש לעיין לפ"מ דמוקים הש"ס בב"מ שם דהיכי דלית ליה סודר ולית ליה קרקע, א"כ במאי קונה חבירו את הפירות לר"י דס"ל ד"ת מעות קונות ומשיכה היא רק דרבנן ואף במתנה ס"ל לר"י דאינו קונה במשיכה מה"ת לשי' הרמב"ן שהביא בשטמ"ק לב"מ דמ"ז ע"א, וממילא הרי הפירות עדיין שלו מה"ת, ולדברינו דאף דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, מ"מ הוי יאוש מצד הבעלים ונהי דיאוש הוי שלו עד דאתי לרשות זוכה, מ"מ הוי אינו ברשותו כיון דכל אחד יכול לזכות בו בלא דשותו ולפי שכ' הקצוה"ח סי' רנג' דאינו ברשותו לא מקרי כסותך, ה"נ לא מקרי מעשרו ופטור מן המעשר, וחילול מהני גם באין ברשותו לפי שהעלה הכ"מ פ"ט מה' נטע רבעי בשי' הרמב"ם דלא בעינן בזה בעלים, וביותר פשוט יש להסביר דבכל קנין דרבנן נעשה אינו ברשותו של המוכר גם מה"ת כיון דהלוקח יכול ליטלו ממנו ולאכלו ואין המוכר יכול לעכב בידו וממילא לא מקרי מעשרו.

אך באמת כבר העיר מרן זצ"ל בס' ט"ז על הקצוה"ח מנ"ל לומר דבאינו ברשותו לא מקרי כסותך, ועוד דהרי שי' הרשב"א הוא דא"ה מקרי לכם, אף דא"ה מקרי אינו ברשותו לשיטת הקצוה"ח סי' ת"נ, וכדי לתרץ דברי הקצוה"ח נ"ל דהנהגה בהא דקי"ל דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, ומשום דכתיב איש כי יקדיש את ביתו קודש מה ביתו ברשותו כו', יש להבין דמאן מוכח דביתו מקרי ברשותו, ומעודי הייתי מבאד לעצמי דהוא משום כיון דקי"ל קרקע אינה נגזלת, וא"כ קרקע לעולם הוי ברשותו, ולפי"ז לר"א דס"ל קרקע נגזלת וא"כ לאו כללא הוא דביתו לעולם ברשותו, וע"כ פשט הדרש הוא דדבר שאינו ברשותו לא מקרי ביתו ולפי"ז לר"א בשבת שם שפיר כתב הקצוה"ח דאינו ברשותו לא מקרי כסותך, אבל לדידן דקי"ל דקרקע אינה נגזלת אינו מוכח דאינו ברשותו לא מקרי ביתו וממילא בטל יסוד תירוצו, אבל באמת נ"ל דדברי הקצוה"ח מוכרחין הן וילפינן לה מקרא לכו"ע דהא קי"ל בב"מ ד"ז ע"א דאף בקרקע אם אינו יכול להוציאה בדיינין מקרי אינו ברשותו ויעוין בשטמ"ק שם דאף בדלא ציית דינא מקרי אינו ברשותו ולפי"ז אי אפשר לפרש דכיתו לעולם ברשותו והא איכא גונא דגם ביתו לא הוי ברשותו וכגון באינו יכול להוציאו בדיינין, וע"כ דברי חז"ל הוא משום דאינו ברשותו לא מקרי

ביתו וכמו אינו שלי ודברי הקצוה"ח מוכרחין הן, ועפי"ז אינו נוח לי מש"כ בשו"ת חת"ס סי' ק"פ דגם דבר של הפקר מקרי ביתו וקרבתו כיון דאין לאחרים חלק בו, והרי הוכחנו דגם דבר שאינו ברשותו לא מקרי ביתו וכש"כ דבר שאינו שלו, דהא לפי שהוכחנו בהערתנו לסי' ס"א דענין אינו ברשותו אינו משום דיש לו להגזלן קנין בה ורק דהוא משום דאינו ברשותו של הגזלן והוא מוכרח מהא דב"מ הנ"ל דבקרקע אף דאינה נגזלת ואין להגזלן כל קנין גזילה בה, מ"מ באינו יכול להוציאו בדדינין מקרי אינו ברשותו וכיון דמוכח דאף אם אינו ברשותו בפועל לא מקרי ביתו וכש"כ דבר של הפקר, וכן מוכח מסוגיא דנדרים דל"ד ע"ב גבי ככר של הפקר דכל הראשונים מפרשין או דהוא בגונא דמונח בד' אמותיו או משום דבידו לזכותו, אבל להקדיש דבר של הפקר מוכח לכו"ע דלא מהני וכדכ' הרשב"א לנדרים שם משום דבעינן ביתו, וההפקר לא מקרי ביתו ומבואר להדיא דלא כהחת"ס הנ"ל, וכ"כ להדיא הרשב"א לשבת דקל"א דבגד של הפקר פטור מציצית דלא מקרי כסותך, וכן במזוזה, וכ"כ הרמב"ן שם, ועיין באמרי בינה או"ח ח"ו בדיני יו"ט סי' כ"א סק"ה, והפנ"י לפסחים ד"ה כתב דבחמץ של הפקר עוברין בבל יראה משום דלך ממעט רק חמץ של אחרים, אבל של הפקר מקרי שפיר שלך והוא כסברת החת"ס הנ"ל ומופרך מהנ"ל. ולפי"ז תירוצו עולה לנכון דמצד אינו ברשותו לא מקרי מעשרו ופטור מן החומש ואכמ"ל.

ובסברה זו נ"ל לבאר סוגית הש"ס בע"ז דט"ו ע"א אי שכירות קניה הא קמעיל לביתיה ולא מקרי לא תביא תועבה אל ביתך, וכן גבי שבת לא עבר על שביחת בהמתו, ולכאורה אף אם שכירות קניה, מ"מ לא עדיף מקנין פירות ובגיטין דמ"ז מוכח דכל קנין לזמן מקרי קנין פירות, ועיין בקצוה"ח סי' רנ"ז סק"ג והא קי"ל קנין פירות לאו כקה"ג דמי ואמאי לא מקרי ביתך ובהמתך של ישראל, בשלמא לשיטת הרשב"ם בב"ב דקל"ו ע"ב שכ' דלהכי מביא למ"ד לאו כקה"ג דמי משום דקרינן ביה אשר תביא מארצך, אבל כבר הקשו התוס' שם, ועיין בלח"מ פ"ז מה' שכירות ה"א שכ' דהא דכ' הרמב"ם שם דשכירות ליומא ממכר הוא, וכסוגית הש"ס בב"מ דנ"ו אף דקי"ל דשכירות לא קניה הוא רק דיש לו קנין שכירות אבל לא קנין בגוף הדבר ועיין בש"ך חו"מ סי' שי"ג. ומשמע לכאורה דלמ"ד שכירות קניה, הוי קנין בגוף הדבר, אך לפי שמוכח מש"ס דגיטין הנ"ל אף דהוי קנין לזמן, דין דקנין פירות יש לו, ועוד דאינו מוכח דקנין לזמן הוי, ורק דלמ"ד שכירות קניה הוי קנין הגוף לפירות. והי' נ"ל דאף למ"ד לאו כקה"ג דמי לא מקרי ביתו של בעל הקנין פירות, אבל גם של בעל קה"ג לא מקרי ביתו, ורק לענין כספו מקרי של בעל קה"ג אם קנין פירות לאו כקה"ג דמי וכמבואר בב"ב ד"נ ע"א, אבל היכא דבעינן ביתו וכדומה, לא מקרי כיון שיש לאחר קנין פירות. וביותר הסבר נ"ל לדברינו דכיון דחזינן דמצד שאינו ברשותו להשתמש בפועל לא מקרי ביתו, א"כ כש"כ כשיש לו להשני קנין השתמשות בגוף הדבר אף דלאו כקה"ג דמי, מ"מ לא מקרי ביתו של הראשון והוא נכון.

אך קשה מהא דמקשה הש"ס מכהן ששכר פרה מישראל אמאי לא יאכילה כרשיני תרומה אם שכירות קניה, בשלמא לשיטת התוס' ביבמות דס"ו ע"ב דהא דאין מאכילין לבהמת ישראל תרומה משום דהוי הנאה של כילוי, א"כ י"ל דכיון דיש לו להכהן ג"כ חלק בהבהמה אם שכירות קניה, שוב הוי כנר לאחד נר למאה וכדכ' התוס' ביבמות שם גבי מדליקין בשמן של תרומה אם יש כהן. ובזה ניחא קושית התוס' בע"ז שם אמאי לא מקשה הש"ס מרישא ומוקי באין מזונותיה על ישראל ולא כשי' רש"י שם, ולדברינו ניחא ברישא אף דשכירות קניה ויש לו להישראל קנין בה, מ"מ הא גם להכהן יש לו קנין והוי נר לאחד נר למאה, אבל קשה לשיטת הר"מ שהביא הר"ש בתרומות פ"ט והתו"י ליבמות שם דטעמא משום דבהמה מקרי נפש ובעינן קנין כספו של כהן, א"כ אף אם שכירות קניה, מ"מ הוי דק כקנין פירות ולא כקה"ג דמי ולא מקרי קנין כספו, ויותר מזה כתבו התוס' ביבמות דס"ו ע"א דס"ל למ"ד קנין פירות כקה"ג דמי אינו אוכל בתרומה, אם לא דנימא לשיטת הר"מ דמצד קנין פירות אף דלאו כקה"ג דמי, מ"מ מקרי קנין כספו וכמו אשת כהן שאוכלת בתרומה משום דמקרי קנין כספו של כהן, הרי דאשה אף דגופא לא קנוי לו, מ"מ מצד קנין אישות שיש לו בה מקרי קנין כספו, ה"נ מצד קנין פירות מקרי ג"כ קנין כספו ולהכי אי שכירות קניה והוי כקנין פירות מקרי שפיר קנין כספו, והא דאלמנה לכה"ג לא יאכלו עבדיה בתרומה דמזה הוכיחו התוס' ביבמות שם דמצד קנין פירות אינו אוכל בתרומה, י"ל כמש"כ התוס' ביבמות דל"ו ע"ב דמצד קנין פירות של בעל גרע דבא מכחה ולא הוי ככל קנין פירות ויש לעיין בכל זה.

הרה"ג ר' משה אהרן פאלייעוו זצ"ל

## בענין מיגו דזכי לנפשיה\*

מרדכי חביבי ויקירי!

מכתבך קבלתי זה כבר, וזה כבר שחפצתי לענות לך, אבל מסרתי את מכתבך למר א. ג. שהוא יכתוב לך דבר מה וזה שני שבועות שהוא מחזיק את מכתבך ועדיין לא השיב לי, לכן גמרתי שלא להחמיץ התשובה יותר מדאי ואכתוב לך עכשיו קצת חד"ת משלי, ועל מכתבך אשיב לך כאשר יחזיר לי מר ג. את מכתבך.

זכורני כי במכתבך תמהת על החת"ס בענין עבד שכתב דבעבד יש לקיים דין הזמה ע"י שאם יוזמו ישלמו להבעלים דמיו כמו בשור, והביא ראי' מסנהדרין עבדא דינאי מלכא קטל גברא וכו' והקשית שאול מה ענין זה לזה, ודאי שצריך שיעמדו הבעלים מפני שהוא שלו ודמים יש לו בו. אבל בגמ' לענין רציחה הוא איש בפני עצמו, וצריך שיקיים הזמה דוקא אם יהרגו את הזוממים. הנה קושייתך חזקה היא למאד אבל נראה שהחת"ס הוקשה לו אם נאמר דלענין רציחה הוא הבעלים על עצמו, א"כ למה באמת צריך שינאי יעמוד אצלו מהיכי תיתי שיעכב זה אם העבד הוא אדון על עצמו דבשלמא בשור אין שם בעלים אחרים אבל בעבד אם הוא הבעלים על עצמו מה לי אם האדון הוא ג"כ בעלים, הלא כח של הבעלים אינו מגרע כחו של העבד על עצמו ולמה צריך שני בעלים. ולכן אמר החת"ס כי באמת אין גם לעבד בעלים אחרים זולת האדון, והבעלות שלו בטלה לגבי בעלות של האדון שיש עליו. וכן מוכח קצת מדבריו האחרונים שם, וא"כ שפיר יוכל לקיים דין הזמה ע"י שישלמו להאדון דמי העבד כמו בשור ממש, זהו כנראה כוונתו, ובשאר דבריך אענה לך אח"כ כי אינני זוכר בעל פה.

כתובות פ"ה ע"ב יימר בר חשו הוה מסיק ביה זוזי בהווא גברא שביק ארבא וכו' ואמר ר' יוחנן התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה עיי"ש, ופסק המחבר בסי' ק"ה סעי' ב' אם הלוח חייב גם לתופס זכה בתפיסתו מיגו דאי בעי זכי לנפשיה זכי נמי לחבריה עיי"ש. ועיין בסמ"ע סק"ג אם חובו של התופס קטן הוא מחובו של אותו שרוצה לזכות עבורו, כגון שחובו של התופס הוא מנה וחובו של אותו שתופס עבורו הוא מאתים, אז לא מהני תפיסה עבורו רק במנה דעל המותר

\* מכתב חידושי תורה ששלח הגאון המנוח זצ"ל לתלמידו הרה"ג ר' מרדכי גיפטער שליט"א בעת שלמד בצעירותו בישיבת טלז באירופה.



אין שייך לומר מיגו דאי בעי זכי לנפשיה זכו' דלא כהב"י דכתב דמהני. והש"ך בסק"ב חלק עליו ופסק דגם בזה מהני משום מיגו דזכי לנפשיה במנה זכה נמי לחברו באידך מנה אע"ג דלא שייך לומר במנה השני מיגו דאי בעי זכי לנפשיה, כיון דאית ליה זכיה בהגבהה זו. ובנתיבות האריך לסתור דברי הש"ך ופסק כהסמ"ע עיי"ש.

ועייך שם בקצוה"ח סק"ב שדעתו כדעת הב"י והש"ך דאם תופס יותר מכדי חובו עבורו ועבור חברו שפיר אמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה וכמו בשותפין שגנבו והוציא לדעתו ולדעת חברו דמהני אע"ג דעל חלקו של חברו לא שייך שליחות דאין שליח לדבר עברה משום מיגו דיש לו זכיה בהאי הגבהה לנפשי' זכי נמי לחברי' כמו כן הכא, וזהו בתופס מנה עבורו ומנה השני עבור חברו, אבל אם תופס כולו עבור חברו אז תליא בפלוגתא דר"א וחכמים בב"מ גבי מי שלקט את הפאה ואמר הרי זה לפלוני עני, ומעשיר לעני מחלוקת אי אמרינן תרי מיגו, ואי לא אמרינן תרי מיגו לא מהני עכ"ל הקצוה"ח בקצת קיצור ושינוי.

והנה על דברי הקצוה"ח האחרונים יש לדון טובא דמה שכתב דלר"א דאית ליה תרי מיגו ה"נ אם רוצה יכול לזכות הכל עבור חברו ע"י דאמרינן תרי מיגו. לענ"ד זה אינו, דאין זה כללא דאמרינן בכל מקום תרי מיגו אלא סברא גדולה יש כאן ולא דמי כלל האי תרי מיגו לתרי מיגו דפאה, דהא דאמרינן מיגו דאי בעי מפקיר נכסי' וחזי ליה אין הכוונה דחשבינן כאלו כבר הפקיר באמת ויש לנו לדון בזה כאלו היה כבר הפקר, דא"כ היה יכול באמת לזכות לעצמו, וזהו דאי אינו, דהרי עשיר הוא, אלא דהכוונה דמיקרי חזי ליה, כלומר כיון שיכול לעשות איזה פעולה, היינו להפקיר, וע"י אותה פעולה יהיה חזי ליה מיקרי גם עכשיו שחזי ליה, וכשהעשיר זוכה עבור העני עיקר הזכיה הוא ע"י המיגו דאי בעי זכי הכל לנפשי', ולא על מיגו דזכי לנפשי' מקצת זכי נמי לחברו הנשאר, אלא דכיון דעשיר הוא ואינו יכול לזכות לעצמו ע"כ שפיר אמרינן דאע"פ שהוא עשיר יש לו דרך לזכות לנפשיה ע"י מיגו דאי בעי מפקיר נכסי' אף שהוא צריך לעשות איזה פעולה מקודם, וממילא גם בעשיר יכול לזכות לעני דיש כאן מיגו דאי בעי זכי לנפשיה, כלומר יש לו איזה דרך לזכות לעצמו היינו להפקיר מקודם, אבל מכיון שיש לו איזה דרך שיוכל לזכות לנפשי' אמרינן מיגו דאי בעי זכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, וחכמים סברי דלא אמרינן הכי דלא מיקרי אי בעי זכי לנפשיה אם צריך לעשות איזה פעולה מקודם כדי שיוכל לזכות לנפשיה, אבל הכא כשתפס יותר מכדי חובו הרי על הנשאר אי אפשר לזכות לנפשי' בשום אופן ולא שייך בזה לומר מיגו דאי בעי זכי לנפשיה אלא עיקר ההיתר הוא מטעם מיגו דזכי לנפשיה כלומר כיון דבמציאות הוא זוכה לנפשיה בחצי יש לו הכח לזכות גם בחציה השניה לחברו וזהו דוקא אם תופס חציה לעצמו, אבל אם תופס הכל לחברו אז על חציה הראשונה יש לנו שפיר לומר מיגו

דאי בעי זכי לנפשיה זכי נמי לחברו ושפיר זכה עבור חברו, אבל על חציה השניה אי אפשר לנו לומר מיגו דזכי לנפשי' בחציה הראשונה זכי נמי לחבריה בחציה השניה, דהרי אינו זוכה כלל בחציה הראשונה לעצמו, אלא הוא זוכה עבור חברו, ואיך אפשר לומר כאן כיון דזכי לנפשיה וכו' כיון דאינו זוכה לעצמו כלל, כנ"ל לחלק. וזה אין סברא כלל לומר שבדרך זה מיגו דאי בעי זכי לנפשי' בחציה הראשונה זוכה לחברו בחציה השניה כזה לא מצינו, אלא דוקא היכא שזוכה באמת לעצמו בחצי, אז אמרינן דזוכה לחברו בחציה השניה וא"כ ודאי לא מהני כאן תרי מיגו כנ"ל.

והנה אפשר היה לדחוק ולומר דיש כאן מיגו אחר, היינו מיגו דזכי לחברו בחצי זכי נמי באיזך לחברו והחצי הראשונה יכול לזכות לחברו ע"י מיגו דאי בעי זכי לנפשי', אבל זה לא משמע כלל, דמפשטות הסוגיא דגמ' מוכח דרק אי זכי לנפשי' אמרינן מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברו בחציה השניה אבל כשזוכה לחברו בחצי' הראשונה לא אמרינן מיגו דזכי ליה בחצי יזכה לו נמי באיזך חצי כנ"ל.

והנה באמת אפשר דיש לומר סברא כזו מיגו דזכי לחברו בחצי זכי נמי לו איזך חצי, לשיטת הקצוה"ח גבי שותפין שגנבו שהגביהו שניהם עיי"ש כלומר ואז אתינן עלה מטעם מיגו דזכי לנפשיה בחצי זכי נמי לחברו, עיין בנתיבות ס"ק ה' שהאריך להסביר היטב הטעם, ותורף דבריו הוא דאם רוצה לקנות החצי וחברו החצי ושניהם עושים הגבהה אז כל אחד צריך להיות שליח לחברו לקנות לו החצי, דאל"כ תיעשה זה כמי שמונחת על גבי קרקע וכו', ולא יקנה לא זה ולא זה. וכיון שמה שהוא זוכה לחברו נוגע גם לזכייה של עצמו דאם לא יעשה שליח לחברו לא יזכה גם הוא שפיר אמרינן מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברו, כלומר שהזכיה שזוכה לחברו מיקרי שזוכה לעצמו כיון שזה נצרך לענין שלו, אבל כשהגביה האחד לדעתו ולדעת חברו אז לא אמרינן מיגו דזכי לנפשיה וכו' כיון דאפילו לא יקנה לחברו יקנה הוא חלקו עיי"ש שהאריך.

והנה לפי שיטה זו אפשר היה באמת לומר דאמרינן מיגו דזכי לחבריה בחצי זכי ליה נמי באיזך חצי, והיינו באם יהיו שני תופסים לבע"ח, ראובן ושמעון עבור לוי, וחובו של לוי הוא מאתים ושל ראובן ושמעון כל אחד מנה, וכל אחד מהשלושים יכול לתפוס עבור לוי מנה מטעם מיגו דאיבעי זכי לנפשי', אבל כיון שהגביהו שניהם הרי כל אחד צריך להיות שליח עבור חברו גם בחצי השניה דאל"כ תעשה זה כמי שמונחת על גבי קרקע וכו', וא"כ אפשר לומר דכמו שאם היה זוכה לעצמו המנה הוה אמרינן מיגו דזכי לנפשי' זכי נמי לחברו, והיה נעשה שליח לחברו עבור חצי השני משום דבלא זה לא יקנה גם הוא, א"כ סברא זו אפשר לומר ג"כ כשקנה המנה עבור חברו, דאמרינן דנעשה שליח גם על מנה השני, משום דאל"כ לא יזכה גם המנה הראשונה לחברו משום דנעשה כמי שמונחת על גבי קרקע וכו', דמאותה

סברא עצמה שאמרינן מיגו דזכי לנפשי כלומר כשזוכה באמת לעצמו זכי נמי לחברו משום דזה נוגע להקנין שעושה על חצי הראשון שיש בכחו לעשות, כמו כן אמרינן מיגו דזכה לחברו במנה הראשון זכה נמי לחברו באידך מנה דגם בזה נוגע להקנין שעושה על חצי הראשון שיש בכחו לעשות, ומה לי אם הקנין הוא עבורו או עבור חברו עיקר הדבר הוא שהקנין על המנה הראשון שיש בכחו לעשות דורש ג"כ שיעשה שליח גם על המנה השני דזה נוגע להקנין של המנה הראשון, דכיון דזהו דין בהקנין אין לחלק בין אם הקנין הוא עבורו או עבור חברו.

אבל לשיטת רש"י שהוא שיטת הקצוה"ח ששותפין שגנבו שהגביה לדעתו ולדעת חבירו וגם אז מהני מטעם מיגו דזכי לנפשי וכו' אין לו שום צורך בהקנין על חצי השני, שאפילו אם לא יקנה השני מ"מ הוא קונה החצי, והטעם הוא דכיון שיש לו זכות בהחפץ לקנות החצי לעצמו יכול לזכות עבור חברו הנשאר, א"כ אפשר לחלק באמת בין היכא שזוכה לעצמו או לחברו, דהיכא דזוכה לעצמו אמרינן מיגו דזכי לנפשי כיון שיש לו זכיות בהדבר, אבל היכא שזוכה לחברו אין הכרח לומר כיון שזוכה לחברו חצי יזכה לחברו באידך חצי דמהיכא תיתי לומר כן.

אח כל זה אמרתי מה שנוגע לדברי הקצוה"ח בענין תרי מיגו דלא שייך כאן תרי מיגו אליבא דכו"ע אבל באמת נ"ל דאפשר לומר דאם תופס כולו עבור חברו שפיר מהני אפילו אם חובו הוא פחות, ועדיף יותר משתפס חצי עבורו וחצי עבור חברו, דלא כדברי הקצוה"ח, דעדיף יותר כשתופס חצי עבורו משתופס כולו לחברו, והיינו טעמא דאם תופס חצי עבורו וחצי עבור חברו כבר האריך בנתיבות דלא מהני ולא שייך דאין לומר מיגו דזכי לנפשיה וכו' עיי"ש באריכות שדחה דברי הקצוה"ח, אבל כשתופס כולו עבור חברו יש סברא לומר דמהני, והיינו דקונה חצי חצי, דמתחלה ודאי קונה חברו מה שכנגד חובו דע"ז שייך מיגו דאי בעי זכי לנפשי וכו' כמו שכתב שם בסמ"ע ואח"כ כשכבר קנה חברו בחצי ועדיין מונח בידו אם הקנין הוא בהגבהה או כשעדיין מושך, אם הקנין הוא במשיכה זוכה החצי השני ג"כ לחברו משום מיגו דאי בעי זכי לנפשי וכו' דכיון דכבר נקנה החצי הראשון לחברו אז החצי השני ג"כ זכה בו עוד הפעם מיגו דאי בעי זכי לנפשי וכו' דכמו דאם היה תופס היום כנגד חובו לחברו היה ודאי יכול לתפוס עוד הפעם כנגד חובו לחברו, כמו כן אם היה התפיסה בבת אחת דמתחלה נקנה החצי הראשון ואח"כ כשהקנין עדיין נמשך זכה גם בחצי השני לחברו מטעם זה כנ"ל בפשיטות.

ובזה אסיים לע"ע, וכשאקבל בחזרה את מכתבך ממר ג. אז אענה לך יותר על כל דבריך שם. והנני מחבבך ומוקירך ומברכך בהצלחה מרובה בלמודך, משה אהרן.

הרה"ג ר' אפרים מרדכי סטיינבערג זצ"ל

## בענין ספק נזיקין

הרמב"ם בהלכות נזקי ממון (פרק ט' הל' ז') פסק, דאם היו שני שוורים רודפים אחר אחד, והרי ערים יודעים שאחד מהן הזיק, ואין העדים יודעים איזהו משניהם, זה אומר שורך הזיק, וזה אומר שורך הזיק, שניהם פטורין מצד ספק, רק אם היו שניהם של איש אחד או חייב לשלם.

ועיין ברמב"ם בהלכות חובל ומזיק (פרק ו' הל' י"ד) דפסק שם גבי חמשה שהניחו חמש חבילות על הבהמה ולא מתה, ובא זה האחרון והניח חבילתו עליה ומתה, אם היתה מהלכת באותן החבילות, ומשהוסיף זה חבילתו עמדה ולא הלכה, האחרון חייב, ואם מתחילה לא היתה מהלכת, או האחרון פטור, ואם אין ידוע, כולן משלמין בשוה, עכ"ל.

ולכאורה קשה, הלא גם כאן הא ספק הוא, וכל אחד ואחד יכול לטון שהאחרון הוא הי' עיקר המזיק שבלעדו, אם לא הי' מוסיף חבילתו, לא היתה מתה, וכן האחרון יכול לטעון להיפוך שבלעדו ג"כ היתה מתה מחמש החבילות הראשונות, וממילא מצד ספק יהיו ג"כ כולם פטורים, מצד המוע"ה.

הרב המגיד מעורר שם גירסת רש"י ז"ל, דמפרש מרבה בחבילות באש שהזיקה, ומסיים: ודברי הרב וגירסתו נכונה עיי"ש. (לקמן נביא שגם הקצוה"ח הקשה על הרמב"ם הנ"ל סתם, והניח בצ"ע).

ונ"ל לתרץ וליישב, דיש לחלק בין שני הענינים. דבדין הראשון בזה אומר שורך הזיק וזה אומר שורך הזיק, שבוודאי אין כאן שני מזיקים, רק מזיק אחד, והיזק זה לא ידענו מי עשאו, וכל אחד מצי מדחי ל"י ויל לגבי השני, משו"ה סובר הרמב"ם דשניהם פטורים מצד ספק, דיודעים אנו בוודאי שרק אחד מהן הוא המזיק. אבל בדין השני בחמש חבילות באם אינו ידוע, אף דיש ג"כ ספק, דאינהו מצי מדחי ליה להאחרון, והאחרון מצי מדחי ל"י להראשונים, ולשיטת הרמב"ם שהאחרון יהי' פטור לגמרי, כשיטת רש"י ז"ל, דהפירכא מאי קעביד שאינו חייב כלום, ודלא כשיטת החוס' דמשלם כל אחד חלקו, רק כשיטת רש"י. אבל כאן הא יכול להיות ג"כ הספק דהיזק זה שהבהמה מתה נעשה ע"י כולם ביחד, ואז הוי כולם כשותפים באחריות לשלמן בשוה כל אחד חלקו.

ובאמת נ"ל דנוכל לומר דבנידון דידן לא תהי' מחלוקת כלל וכולם סוברים כשיטת הרמב"ם, דכולם משלמין בשוה. ונבאר דברינו, דעיין שם בתוס' (י' ע"ב) בענין מרבה בחבילות בד"ה מאי קעביד, דמביאין ראי' דאין לומר דליפטר, דתניא פ' הפרה (נ"א), אחד החופר בור י' ובא אחר והשלימו לכ', ובא אחר והשלימו לשלשים כולן חייבים, אע"ג דבלאו איהו הוה ג"כ מתה, עכ"ל. ונ"ל דראי' של התוס' אינה כ"כ מוכרחת, דנוכל לחלק, דשאני התם גבי החופר בור י' והשני השלימו לכ' והשלישי לשלשים, דכולם חייבים, הסברא, משום דכל אחד יכול לטעון לחבירו, שגם בלעדו היה ההיזק נעשה על ידך, שגם אתה עשית בור י' והכינות מזיק בעולם, ואתה ג"כ בעל הבור להתחייב. ולכן כולם שותפים לשלם כל אחד חלקו, אבל בענין דידן בחמש חבילות, דהרמב"ם פסק שהאחרון פטור, זהו רק אם יודעים אנו בוודאי שגם מתחילה לא היתה מהלכת ומתה גם בלעדו, דהם לא יכלו לאמר לו בהיפוך שבלעדך ג"כ לא היתה מתה. דעיי"ש דברי שא מיירי שאין ספק אצלינו, והוה כמו בהמה קטילא קטל ולכן האחרון פטור. אבל בסיפא שאין אנו יודעים בוודאי, דיש ספק שהם ג"כ יכולים לאמר לו בהיפוך שאפשר שבלעדך לא היתה מתה, ואתה הוא העיקר המזיק והספק הזה מוטל על כל אחד מהם ואינו יכול לומר דבהמה קטילא קטל, וממילא מצד ספק זה בטח כולן אחראין ושותפין בהיזק זה ולכן פסק הרמב"ם שפיר בזה הדין דכולן משלמין בשוה.

ועיין בריטב"א, הובא ג"כ בשלטי הגבורים בכיצד הרגל בענין זרק כלי מראש הגג. שכתב הריטב"א בשם רבו וז"ל: ונראה דאע"ג דגבי זרק כלי דהזורק וגם המשבר שניהם פטורים משום דהמוע"ה, הכא גבי דרסה ע"ג כלי ונתגלגל למקום אחר ונשבר וכן תרנגול שחטט בחבל וכו' אין לפטור בעל הבהמה ובעל התרנגול מכלום, משום האי טעמא דמספקא לן אי בתר מעיקרא אזלינן או בתר חבר מנא אזלינן ולימא דהמוע"ה, דעד כאן לא מספקא לי' לרבא אלא לענין אם צריך לשלם נ"ש או ח"נ, אבל לפוטרו מכלום לא מספקא לי', דיינו אי פטרינן לי' לבעל הבהמה ולבעל התרנגול מנ"ש, עד שיביא הניזק דאי' דבתר מעיקרא אזלינן, אבל גבי זרק כלי מראש הגג וקדם אחר ושברו במקל יש לפוטרו מכל וכל את שניהם משום דהיזק זה לא ידענו מי עשאו, הזורק או המשבר, דאי הזורק עשאו המשבר פטור ואי המשבר עשאו הזורק פטור. הלכך זיל לגבי הזורק מדחי לי', זיל לגבי משבר מדחי לי' משו"ה סובר דשניהם פטורים עד שיביא ראי' מי משניהם עשה ההיזק. מה שאינו כן גבי דרסה ע"ג כלי ונתגלגל וגבי חטטה בחבל דוודאי ההיזק עשו הבהמה והתרנגול אלא דלא ידעינן אי חייב נ"ש או ח"נ הלכך דיינו אי פטרינן לי' מג"ש, עכ"ל עיי"ש.

ונ"ל מזה ראי' לסברתינו, דבנידן דידן ג"כ נוכל לחלק בסברא זו כנ"ל. דבדין הראשון בזה אומר שורך הזיק וזה אומר שורך הזיק כל אחד יכול מדחי לי' זיל לגבי

השני משו"ה סובר הרמב"ם דשניהם פטורים, אבל בדין השני בהחמש חבילות אף דהרמב"ם סובר דאם דבוודאי לא היתה מהלכת דפטור האחרון כנ"ל, דיכול לומר דבהמה קטילא קטל, ואינו מזיק כלל. אבל באינו ידוע אף שיש גם ספק על כל אחד מהם, דהם יכולים לומר להאחרון שאפשר שאתה הוא הגורם העיקרי להזיק שבלעדך לא היתה מתה, וכן ג"כ האחרון יכול לומר להם שבלעדך היתה ג"כ מתה, אבל יש כאן ג"כ שתי סברות לחייבם, הספק שאפשר שכולם שותפים הם בהזיק ואז ישלמו כל אחד חלקו כמו ח"נ, או אפשר שרק הראשונים לבדם ישלמו כל ההזיק, או האחרון לבד ישלם כל ההזיק נ"ש, דכאן ג"כ וודאי ההזיק נעשה על ידם ועל כולם מוטל הספק הזה, וזהו כעין שכתב הריטב"א ז"ל בשם רבו דיינו דפטורין להו מנ"ש, וישלם כל אחד חלקו. ולכן פסק הרמב"ם שפיר בספק זה דישלם כל אחד חלקו.

אמנם אם נכונים בדברינו, נ"ל דנוכל ג"כ ליישב ולתרץ קושיא על הרשב"א בענין תלושה — ומחוברת, דאמרינן שם דהוה אמינא הי', כי פליג רחמנא בין תם למועד דוקא בתלושה, אבל במחוברת אימא כולה מועדת משום דאורחיה הוא, ולכן צריך קרא דאין חילוק דאפילו במחוברת ג"כ יש הדין לחלק כמו בתלושה בין תם למועד.

ועיין ברשב"א שהקשה שם אמאי לא אמרינן איפכא אי לאו קרא הוה אמרינן אימא דמחוברת תהי' כולה תם מצד ספק והמוע"ה, ומתרץ שם משום דבנזיקין ספק דיין להחמיר כספק איסורא דאזלינן לחומרא, עיי"ש. ולכן הי' הוה אמינא דמחוברת תהא כולה מועדת, וצריך קרא דאין חילוק כלל.

ולקמן ג' ע"א פריך הגמ' בענין של ורגל מכדי שקולין הן שן ורגל בחומרותיהן. דשן יש הנאה להזיקו ורגל הזיקו מצוי ויכואו שניהם דהי מינייהו מפקת? ושם הקשה הרשב"א ג"כ אבל ממש בהיפוך וז"ל: אמאי לא אמרינן איפכא דהי מינייהו עיילת דמצד הספק צריך להיות שניהם פטורים והמוע"ה. וכנראה שסותר את עצמו, דלעיל במחוברת שהבאנו, הוא מתרץ דבנזיקין הוה כמו ספק איסורא דאזלינן לחומרא, וכאן הקשה להיפוך דמצד הספק יהי' שניהם פטורין משום המוע"ה.

ולדברינו לעיל נ"ל דנוכל ג"כ ליישב ולתרץ קושייתנו על הרשב"א שאינה סתירה כלל. דרק שם בדין הראשון במחוברת מבאר הרשב"א הסברא בהוה אמינא דגמ' דמחוברת תהי' כולה מועדת משום ספק איסורא דאזלינן לחומרא, משום דשם אין ספק לפוטרו מכלום, דיהי' הדין במחוברת קל וגרוע יותר מתלושה לפוטרו מכל, דזהו גם הרשב"א לא הקשה כלל דזהו אין סברא כלל לטעות, דחצי נזק כתוב בתורה סתם, ורק הקשה משום דלא פלוג רחמנא במחוברת בין תם למועד ומצד ספק נימא

יהי כולה תם מטעם המוע"ה, לפי הוה אמינא. ומתריך דאדרבה דכאן משום דלא פליג רחמנא במחוברת שפיר קאמר הגמ' דנוכל יותר בקל לטעות שתהי כולה מועדת, משום דבנוקין הוה ספק דידן כמו ספק איסורא דאזלינן לחומרא. כוונתו, כפירש"י ז"ל משום דאורחיה הוא. ולכן אפשר הי' דהדין יהא כרגל דהזיקו מצוי וישלם נ"ש, וספק כזה הי' הוה אמינא בגמ' להחמיר כאיסורין.

ואפשר דלכן מדייק הרשב"א בלשונו „ספק דידן" להחמיר כאיסורין. ולכן צריך קרא שלא לטעות דכוונת התורה היתה דאפילו במחוברת יש דין תם כמו בתלושה. אבל בדין שן ורגל דיש ספק בגמ' דאפשר דאחד מהן יהי פטור לגמרי. ומצד ספק פריך הגמ' דיהי' שניהם חייבים משום דהי מינייהו מפקת שם הקשה הרשב"א שפיר להיפוך. דמצד ספק זה יהי' שניהם פטורים משום דהי מינייהו עיילת והמוע"ה. דכאן שאני דכיון דעכשיו יש הוה אמינא בגמ' שאחד מהן שן או רגל, יהי' פטור לגמרי וממילא על כל אחד מהן שהזיק יכול ג"כ המזיק לדחות את הניזק אייתי ראי' דזאת הוא הדין שהתורה מחייבת אותו וכאן אין לנו שום סברא במה לטעות דאחד מהן יהי' חמור מהשני דהגמ' אמר דשקולין הן בחומרותיהן ולכן הקשה דצריך להיות כאן דשניהם יהי' פטורים מצד ספק כסברת הריטב"א ז"ל שהזכרנו.

היוצא לנו מדבריו. דכוונת הרשב"א הי', רק היכי דנוכל בקל לטעות להחמיר כאיסורין מצד ספק נזקין כמו במחוברת, כנ"ל. אבל בכל נזקי ממון דעלמא דאין לנו שום סברא וטעם במה לטעות נוכל לומר בוודאי דגם הרשב"א מודה דהוה כסתם ממון דעלמא דאזלינן לקולא והמוע"ה. וכן ג"כ מוכח מכל הסוגיות דגמ'. כמו בכחושה ושמינה דפריך הגמ' שם המוע"ה. וכן בשור שנגח את הפרה דיש ספק בוולד. דשמואל סבר כי אזלינן בתר רובא באיסורא, אבל בממונא לא, וכן רבנן סברי שם המוע"ה ועוד.

ועיין בחוס' ג' ע"א בד"ה, דומיא דרגל, דהקשו שם וגימא איפכא. דהא דמקשינן לחומרא הנ"מ באיסורא אבל בממונא לא, ותירצו דמידה היא בתורה, ל"ש באיסורא ול"ש בממונא, ולא תירצו משום דבנוקין הוי כאיסורא דאזלינן לחומרא.

מכל זה נראה לי דנכונים בדברינו דבאמת אף לפי הוה אמינא גם הרשב"א מודה דבכל ספק נזקי ממון דעלמא בוודאי הוה כסתם ממון דאזלינן לקולא והמוע"ה, ורק במחוברת שיש מקום לטעות כדפירשנו לעיל, הי' הוה אמינא להחמיר כאיסורין כסברת רש"י ז"ל, וקצת ראי' נ"ל, דכעין זה מצינו לקמן י"ב ע"ב בחוס' ד"ה גזירה מקצתה אטו כולה, דמחלקו ג"כ בין היכא דיש חשש ומקום

לטעות אז מחרמנין וגזרינן, אבל היכא דאין חשש ומקום כמה לטעות לא מחמרינן ולא גזרינן עיי"ש. ולכן אנו מחלקים ג"כ ליישב ולחרץ סתירת הרשב"א בזו הסברא לפי הוה אמינא אף כאן אף דענין דאורייתא הוא, ושלא יהי' נגד כל הראיות שהבאנו דכל ספק נזק ממון הוה כסתם נזקי ממון והמוע"ה.

אמנם ראיתי בקצוה"ח שהקשה ג"כ סתם על הרמב"ם הנ"ל, מחמש חבילות, עיין שם בסימן שפ"ג סעיף ד', אמאי משלמין כולן בשוה, דהלא כל אחד יכול לדחותו אצל השני והיכי מוציאין ממונא מספיקא? ומחרץ שם דיש לו ראי' מגמ' ב"מ דף פ' ע"א דאמרינן שם: היכי דלא שני בה מאן משלם, אמר רב פפא דנקט פרשא משלם, ואי דוכתא דמחזקי בגונדרא תרווייהו משלמין. ופירש"י שהי' להם להזהר מאד וכדבר מועט שעיות אף המנהיג הוא נשבר, והוה דבר המוטל בספק. ומשמע דשנים שהויקו ביחד והספק בין שניהם דמשלמין בין שניהם בשוה, וה"ה הכא באינו ידוע דמשלמין בשוה, ומסיים אלא דבתוס' שם כתבו, פי' בקונטרס משום דהוי ספק, ואין נראה, דלא ס"ל כסומכוס אלא כרבנן והמוע"ה ואי הוה ספק שניהם פטורים. ופירשו בתוס' משום דשניהם פשעו, וא"כ לפי זה שיטת התוס' ה"נ בחבילות, אם אינו ידוע יהי' כולן פטורים עיי"ש שהניח בצ"ע. ותמה כמה שסתמו הטור וש"ע כדברי הרמב"ם הנ"ל.

ולפי דברינו לעיל נוכל לומר דאף לפי הרמב"ם שפסק בחמש חבילות דאם ידעינן בוודאי שגם בלא האחרון היתה מתה הבהמה פטור האחרון כשיטת רש"י ז"ל, מ"מ באם אינו ידוע שיש ג"כ הספק דאפשר שכולם ביחד הויקו והם כולם שותפים במיתת הבהמה, מלבד שאר הספיקות, שאפשר שהוא לבדו, או הם לבדם, יתחייבו נ"ש, והספק יש ג"כ בין נ"ש לח"נ. ולכן פסק הרמב"ם שפיר דכאן כולן משלמין בשוה מצד ספק. וכמו שכתב הריטב"א דיינו שישלמו ח"נ.

וממילא נ"ל דכ"ש הוא לשיטת התוס' דפירשו בגמ' ב"ק דהפירכא מאי קעביד הוא טפי מאחריני, דאפילו בוודאי דישלם כל אחד חלקו, כ"ש בספק זה באם אינו ידוע דישלם כולם בשוה דיש לנו טעם וסברא לחייבם כנ"ל. ושם בב"מ בחרישת השדה שאני, דצריכים תמיד שני אנשים לחרוש את השדה, הראשון המנהיג את הפרה לכוון לתלמיה יפה, והשני דנקט את המנא, הקנקן, שלא להעמיק יותר מדאי את הקנקן בארץ כפירש"י שם, דהאחד בלא השני אינו יכול לחרוש כלל ולכן לשיטת התוס' כל אחד צריך ליתן לב על חבירו כמו על עצמו ולהזהירו ולכן גם הוא פושע כיון דהמקום מחזקא בגונדרא הוא נשבר מאד בקל, ולכן שניהם פשעו ושניהם חייבים. אבל אם אחד לבד יהי' פושע ולא השני או לשיטת התוס' יהי' שניהם פטורים מצד ספק. ולשיטת רש"י אף דכל אחד צריך להזהר כך לעצמו לבד ואינו פושע על חבירו אבל סוף סוף הם כשותפים ואחראים בדבר זה דהם קיבלו



עליהם ביחד בחרישת השדה ואחד בלא השני אינו יכול כלל לחרוש את השדה יפה, ולכן לשיטת רש"י הוי כשותפים אפילו מצד ספק שיתחייבו שניהם. אבל בנידון דידן בב"ק בענין חמש חבילות, נ"ל דאפילו מצד ספק יהי' כולם חייבים לכו"ע אפילו לשיטת התוס' שם בב"מ, דלא שייך כאן הטענה דכל אחד יכול לדחותו אצל השני. דשיטת התוס' כאן בהפירכא מאי קעביד, דאפילו בוודאי דישלם כל אחד חלקו וממילא כ"ש הוא באם אינו ידוע דכולם משלמין בשוה כשותפין באחריות, ובע"כ צריכם אנו לחלק דשאני לגמרי לשיטת התוס' כאן דשני ענינים נפרדים הם כנ"ל אבל בכל ספק דנוקי ממון בוודאי הוי כסתם ספק ממון דאזלינן לקולא והמוע"ה. ומתורצת בזה קושית הקצוה"ח על הרמב"ם.

ובעמדנו בענין נזקין, אציג בזה מה שנראה לי ליישב ג"כ קושית הקצוה"ח סימן שפ"ו סעיף קטן י', שהקשה זו"ל, ואיכא למידק בהא דאמרו פ"ק דב"ק י"א, תניא אחרים אומרים מנין שעל בעל הבור להעלות שור מבורו ת"ל כסף ישיב לבעליו והמת, א"ל אביי לרבא האי טורח נבילה ה"ד אילימא דבבורו שויא זוזא ואגודא שויא ארבע, כי טרח בדנפשיה טרח. ופי' רש"י, ריוח דנפשיה קעביד דשיים לי' לניזק בדמי יתירא ולמה לי קרא דוהמת. ומתרץ לא צריכא דבבירא שויא זוזא, ואגודא נמי שויא זוזא, עכ"ל הגמרא. והקשה מאי פריך הגמ' כי טרח בדנפשיה טרח, הא אי לאו קרא דוהמת, הוי שיים ליה להניזק בארבע כדשויה על אגודא דכיון דיכול להוציא מן הבור, אע"ג דיצטרך להוציא אין המזיק חייב בשביל ההוצאה, ומשו"ה צריך קרא והמת לאשמועין דהמזיק חייב להעלותו, ואפילו לדעת השו"ע דמחייב בדוחף מטבע לים משום דד"ג, אכתי תקשי לפי מ"ש הנ"י בשם הרא"ש דרק בנזקי גופו הוא דמחייב משום דד"ג ולא בנזקי בהמתו, ובור לא הוי נזקי גופו והניח בצ"ע עיי"ש.

ונראה לי דנוכל לתרץ בפשטות, דהנה הא דאמרינן שם בגמ' בהזורק מטבע של חבירו לים הגדול דיכול לומר לו הא מנח קמך אי בעית שקליה, ופטור מן ההוצאות ליתן לבר אמוראה מצד גרמא. זהו רק במטבע שהוא דבר קצוב ומטבע שמה בכ"מ שהוא וההוצאות להעלותו מן הים הוא דבר צדדי ולכן הוה זה גרמא. אבל אם יזרוק חפץ, כמו כאן את הנבילה, שעשוי למכור, שהעיקר הוא השווי מה ששוה למכור, בוודאי כ"ז שהוא בבור הרי נפחת השווי ואין זה גרמא, ולכן אינו יכול לומר לו הא מנח קמך או מיד הי' לו למוכרה, ובכוונה מדייק הגמ' רק בהזורק מטבע זה הדין של גרמא, אבל לא בזורק חפץ של חבירו. וסברא פשוטה היא, לחלק בין זורק מטבע של חבירו, לזורק חפץ של חבירו. ומתורצת בזה גם קושיא זו של הקצוה"ח. כנלענ"ד בע"ה.

## הרה"ג ר' חנוך הענאך פישמן זצ"ל

### בדין ברירה של ב' מינין

הרשב"א קדושין דף י"ז וז"ל, ואי ס"ד דאורייתא כי לא באו לרשותו מאי הוי כי קא שקיל חליפי ע"ז קא שקיל ואיכא למידק הא אמרינן חבר וע"ה שירשו את אביהם ע"ה והניח פירות מעושרין ואינן מעושרין יכול חבר לומר לע"ה וכו', וי"ל דהתם במין אחד ומשום ברירה, אבל בב' מינין כי הכא אין ברירה וכדאמרן התם בהדי', אבל לא יאמר לו טול אתה חטיף ואני שעורין וכו'. ואכתי לא ניתא לי, דהא תניין בתמורה בפ' כל האסורין וכן שני שותפין שחלקו אחד נטל י' טלאים ואחד נטל ט' וכלב אחד את שכנגד הכלב אסורין ואת שעם הכלב מותרין ואקשינן עלה בגמ' ואמאי אסורין נשקול חד בהדי כלב ונתסר כלומר משום ברירה וט' אחרני נשתרי ופריק ר"א וכגון דשוי עשרה כל חד וכו', אלמא אי לאו הכי ט' אחרני שרי דאלמא אף בשני מינין יש ברירה ושמא רבא סבור דבשני מינין אין ברירה וההיא מתני' בפשטה מפרש לה אפילו לא שוי כלבא טפי חד זוזא, עכ"ל.

והנה דברי הרשב"א צריכים עיון, דלענין הברירה בחלוקה, דהוי שני מינין, מדחל דין מחיר כלב על החד הרי לכאורה דאין ברירה, דאי יש ברירה הי' צריך להיות מותר גם החד, ולעצם הברירה של השה בין השיות דמינה מוכיח רשב"א לא שייך כלל לברירת ב' מינין. ולכאורה כן מוכח מהגמ' בכורות, א"ר ענן לא שנו שחלקו גדיים כנגד חיישים ותיישים כנגד גדיים (אז הוי לקוח ושותפות ופטור ממעשר בהמה), אבל חלקו גדיים כנגד גדיים אמרינן זה חלקו המגיע משעה ראשונה וכו' מיתבי וכו' השותפין שחלקו אחד נטל עשרה גדיים ואחד נטל ט' וכלב וכו' ואי אמרת יש ברירה ונברור וכו'. והלא הגמ' קאי הכא דבשני מינין אין ברירה ומ"מ מקשה הגמ' ונברור חד והשאר נשתרי, וע"כ דסובר המקשה דהכא הוי ברירה של מין אחד ולכן מקשה ונברור, ומאי קאמר הרשב"א דהגמ' תמורה מקשה ונברור, קאי דאמרינן ברירה בשני מינין, וצע"ג.

ובביאור הרשב"א דסובר דאפילו אי אמרינן יש ברירה וכל אחד יורש חלקו משעה ראשונה, מכ"מ חל על הטלה דין מחיר כלב, נראה דאין זה משום הירושה גופא, שמכיון שיורש הטלאים מחמת שהשני יורש את הכלב, זהו שמשווי אותו למחיר כלב, אלא דסברת הרשב"א דנעשה מחיר כלב מחמת החלוקה, דכיון דקודם החלוקה הוי הטלה והכלב תפיסת הבית, ומחמת חלוקה שמתחלק טלה כנגד כלב הוא דנעשה הטלה שלו לגמדי, זהו דמשווי הדין מחיר כלב, אך עדיין צ"ע מאי שייך ברירת השה מן השיות לדין ברירה בשני מינין.

ונראה, דהנה מרן הגרי"ז שליט"א [וצ"ל] מבאר דברי הגמ' בכורות נ"ז, דאיתא שם, מכר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל ירושה ומתנה לא, ולכאורה כיון דסובר אין ברירה אין זה ירושה כ"א מכירה. וביאר דבאמת אין המחלוקת, דאי יש ברירה היינו אמרינן שזהו החלק שירש, ואי אין ברירה היינו שנתחלפו החלקים. אלא דהמחלוקת, דכיון שמחמת הירושה הוי תפיסת הבית וזה שנעשה שלו הוא מחמת החלוקה, אם החלוקה נותן לו דין לוקח, כיון שמחמת החלוקה נעשית שלו לגמרי, או דהחלוקה אין משנה הדין ירושה ומקרי גם עכשיו אחר החלוקה יורש, אבל כו"ע מודים שאין זה אלא מעשה חלוקה, ואין כאן מעשה מכירה, והדין לוקח הוא כמו חלק בכורה דמתנה קרי רחמנא. וזהו שאמרינן בגמ' מכר אמר רחמנא וכו', דהיינו דלדין חזרה ביובל הו"א דצריך מעשה מכירה ובחלוקה אין כאן מעשה מכירה.

ועפ"ז יש לחקור בהא דמחלק הרשב"א בין חד מינא לתרי מיני, אם החילוק הוא רק דבחד מינא אמרינן ברירה, ובתרי מיני לא אמרינן ברירה, אבל גם בתרי מיני הוי רק מעשה חלוקה, כמו אם אין ברירה בחד מינא, דהפירוש הוא, דהוי עלי' דין לוקח, או דנאמר דבתרי מיני כיון דתרווייהו צריכי להאי לא שייך לחלוק מין כנגד מין, חלוקה כזו הוי התחלפות החלקים ומעשה מכירה. ונראה דזה חידושו של הרשב"א דמחלק בעיקר הדין חלוקה בין מין אחד לב' מינין. ובזה ניחא החילוק בין מין אחד לב' מינין. אבל אם נאמר דגם בתרי מינא אינו אלא מעשה חלוקה של תפיסת הבית, צ"ע החילוק, מ"ש דמעשה חלוקה של מין אחד אינו נותן לו דין לוקח, ומעשה חלוקה של ב' מינין נותן לו דין לוקח.

ובזה מתורץ מה דמביא הרשב"א ראי', דיש חילוק בין חד מינא לתרי מיני, מדין חבר וע"ה. וצ"ע הלא סוגי' שלמה היא בבכורות, דאמרינן אחים שחלקו פטורים ממעשר בהמה, ואמר ר' ענן לא שנו אלא דחלקו גדיים כנגד תיישים, אבל גדיים כנגד גדיים חייבים, והיינו דבתרי מיני לא אמרינן ברירה ולמה להרשב"א לדייק זה מחבר וע"ה. ונראה דחלוק דין לקוח דפטור ממעשר בהמה, מדין חילופי ע"ז, דבדין לקוח דפטור ממעשר בהמה, אפילו אם נאמר דבתרי מיני הוי ג"כ מעשה חלוקה, אבל כיון דהוי לו דין לוקח על חלקו פטור ממעשר בהמה, אבל בדין חליפי ע"ז, דהוא דין התפסה על הדבר והוא כמו דין חילול, דצריך לדין מקח, וצריך לזה מעשה מכירה, וע"ז דבתרי מיני הוי מעשה מכירה אין ראי' מגמ' בכורות מדין פטור ממעשר בהמה, וע"ז מביא ראי' מדין שאסור לחלוק עם ע"ה בתרי מיני, דכיון דבחד מינא מותר ע"כ דאין איסור במעשה חלוקה עם ע"ה, א"כ גם בתרי מיני הי' מותר, וע"כ דבתרי מיני הוי מעשה מכירה, ושייך האיסור מכירת טבל לע"ה, דלאיסור מכירת טבל לע"ה צריך למעשה מכירה.

והנה בהא דאמרינן בתמורה, ניפוק חדא להדי כלבא והנך כולהו לשתרי, מקשה

התוס' א"כ בכל תעורבת נאמר ברירה, וחידו' זו"ל: כלל גדול בדין זה דודאי כל דבר שהוברר האיסור מתחילה ואח"כ נחערב בהיתר לא סמכינן אברירה כיון שתערובתו היה באיסור, אבל הגי' תערובתן בהיתר, כי האיסור לא הי' מבורר קודם תערובתו ולאחר התערובת נולד האיסור אז סמכינן אברירה, ע"כ. ונראה דכונת התוס', דכיון דהחלוקה הו' עשרה טלאים כנגד החשעה והכלב והו' חד מעשה חלוקה, ושייך לומר אח"כ דמבררין דזה הו' כנגד הכלב, וזה רק שייך אם אמרינן בשני מינין ברירה, דגם בשני מינין הו' רק חלוקה, א"כ הו' חד מעשה חלוקה על כל העשרה טלאים, אבל אם אמרינן בשני מינין אין ברירה, א"כ על ט' טלאים הו' מעשה חלוקה, ועל טלה אחד מעשה מכירה, א"כ הו' שני מעשים נפרדים, על ט' מעשה חלוקה, ועל חד שכנגד הכלב מעשה מכירה, והו' כמו תערובת ממש שלא שייך אח"כ לברר ודו"ק, וזהו כוונת הרשב"א, דמדפריך הגמ' ונברור ע"כ דסובר הגמ' דגם בשני מינין שייך ברירה, דגם שם הו' רק מעשה חלוקה, והו' חד מעשה חלוקה על כל העשרה טלאים. והא דקשה על רשב"א מהסוגי' דבכורות דמבואר דקושי' הגמ' ולברור קאי אפילו לר' ענן, דסובר דלא אמרינן ברירה בב' מינין. עפ"ז נראה, דהרשב"א מפרש דר' ענן דסובר אין ברירה בב' מינין, הוא רק כמו אין ברירה בחד מינא, אבל הו' שפיר מעשה חלוקה של תפיסת הבית, ורק לרבא דסובר אין ברירה דהו' מעשה מכירה, לא שייך להקשות ונברור, וכמו שנתבאר בדברינו לעיל, דלהכי לא הוכיח הרשב"א כלל, דבב' מינין אין ברירה מר' ענן דבכורות, דמשם לא מוכח כלל דהו' מעשה מכירה.

## הרה"ג ר' אביגדור ציפערשטיין זצ"ל

### בענין ערבות

בראש השנה (כט.) שנינו „תני אהבה ברי' דר' זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא", ופירש"י „שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצוות". פירוש לפירוש, שלכאן הי' מקום לומר שרק מי שיוצא עתה ידי חובתו בברכה יוכל להוציא אחרים בברכה זו, שרק בשעה שהוא מחוייב בעצמו בהברכה אז יש לו היכולת ליצור חפצא דברכה כדי להוציא אחרים ידי חובתם, אבל מי שכבר יצא ואין לו עתה חיוב ברכה או בכלל אינו יכול ליצור חפצא דברכה ואם הוא מברך אין ברכתו ברכה וא"כ איך הוא יכול להוציא אחרים ידי חובתם. ולכן כתב רש"י שכל ישראל ערבין זה בזה למצוות ודין ערבות נותן לו את היכולת ליצור חפצא דברכה אע"פ שהוא כבר יצא.

ומעתה יש לחקור בזה שערבות עושה שמי שיצא כבר יכול לעשות חפצא דברכה כדי להוציא אחרים, שיש לומר בזה שני פירושים. (א) דין ערבות מטיל חיוב על כל אחד מישראל להשתדל שחבירו יקיים את חיובו במצוות. ומעצם דין ערבות הוא יכול ליצור חפצא דברכה להוציא את חבירו. (ב) דין ערבות הוא שאע"פ שהוא כבר קיים את המצוה מ"מ לא יצא כל חובתו בהמצוה כל זמן שיש אחד שלא קיים את המצוה. ולכן יכול ליצור חפצא דברכה אע"פ שהוא כבר בירך מפני שהערבות גורמת שעדיין נשאר עליו אותו חיוב ברכה. ובזה שונה פירוש השני בדין ערבות מהפירוש הראשון, שלפירוש הראשון מי שכבר יצא ידי חובתו בברכה ובא להוציא את חבירו אין עליו שום חיוב ברכה. בחיוב ברכה הוא לגמרי של היוצא ולא של המוציא. דק שיש על המוציא חיוב ערבות והוא מוציא את חבירו משום חיוב ערבות זה. אבל להפירוש השני בדין ערבות, הערבות מטלת על המוציא חיוב ברכה והוא מוציא את חבירו משום חיוב ברכה זה שעליו.

ונראה ששני פירושים אלו בדין ערבות נמצאים בדברי הראשונים. שיטת הרא"ש בפ"ג דברכות היא כהפירוש הראשון. דאיתא בגמרא שם דף כ: „אמר ל"י רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן, אי אמרת דאורייתא ומפיק דאורייתא ואי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". וכתב הרא"ש שם „וא"ת מ"ש מהא דאמרינן לקמן בפרק שלשה שאכלו להוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן ובשיעור כזית אינו חייב אלא מדרבנן ואפילו הכי מוציא אחרים שאכלו כרי שביעה וחיובין מן התורה. ואם כן באשה נמי אע"פ

שאינה חייבת אלא מדרבנן תוציא אחרים שחייבין מן התורה י"ל דלא דמי דאיש  
 אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים דכל ישראל ערבים זה בזה וכו'  
 לפיכך כשאכל כזית אע"פ שאינו נתחייב אלא מדרבנן מוציא את אחרים שאכלו  
 כדי שביעה שערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצות  
 אבל אשה אינה בכלל הערבות ולכך אינה מוציאת אלא מי שחיובו מדרבנן. והנה  
 הרא"ש הקשה שאף אם אשה אינה חייבת בברכת המזון אלא מדרבנן מ"מ למה לא  
 תוכל להוציא את הרבים ידי חובתן על ידי ערבות. חזינן מזה שהרא"ש סובר  
 כהפירוש הראשון שפירושנו בדין ערבות שהחיוב ערבות עושה שאף מי שאין לו  
 חיוב ברכה יכול ליצור חפצא דברכה. דאילו להפירוש השני שפירושנו בדין ערבות  
 שהערבות עושה שלא יצא כל חובתו והוא יכול ליצור חפצא דברכה מפני שיש לו  
 עדיין חיוב ברכה א"כ כל זה שייך רק במי שהי' לו מעיקרא חיוב ברכה ולכן אפשר  
 לומר שהדין ערבות עושה שיש לו עדיין חיוב זה. אבל אשה שלא נתחייבה מעולם  
 בברכת המזון דאורייתא אי אפשר לחדש עלי' חיוב שלא הי' לה מעולם. וע"כ  
 ששיטת הרא"ש היא כהפירוש הראשון בדין ערבות.

אבל קשה על דברי הרא"ש מהא דאיתא במתני' בראש השנה כט. ,,זה הכלל כל  
 שאינו מחוייב בדברי אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". וא"כ קשה איך אפשר  
 לומר שאשה המחוייבת בברכת המזון רק מדרבנן ואינה מחוייבת מן התורה תוציא  
 את האנשים המחוייבים מדאורייתא הלא מן התורה אינה מחוייבת בדבר ואינה  
 יכולה להוציא אחרים כדאיתא במתניתין. ובאמת הגרעק"א בתשובתיו סימן ז' (וכן  
 עיין בחוס' רעק"א לפ"ב דמגילה אות י"ט.) פירש שכוונת הרא"ש בתירוצו לא  
 היתה לומר שנשים אינן בכלל ערבות לגמרי אלא שנשים אינן יכולות להוציא  
 אנשים בברכת המזון מפני שאינן מחייבות בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו  
 מוציא את הרבים. וז"ל הגרעק"א שם. ,,ולא נראה כן דאין חילוק בין איש לאשה  
 לענין ערבות וכו' אלא נראה לענ"ד דכוונת הרא"ש לחלק בין יצא מוציא ובין אינו  
 מחוייב במצוה זו בעצמותו, דערבות רק במי שמחוייב ג"כ במצוה זו וכו' ונראה לי  
 ראוי ברורה לזה דאם נפרש כוונת הרא"ש כפשוטו וכו' יקשה הא מבואר במגילה  
 דחדש המדבר ואינו שומע למ"ד דאם לא השמיע לאזניו לא יצא אינו יכול להוציא  
 אחרים במגילה שהוא מקרי אינו מחוייב בדבר וכו', ובזה יקשה דמ"ש מדין יצא  
 מוציא דבזה ליתא לתירוצו דהרא"ש דהא מידי באנשים אע"כ כדברינו דאין  
 הפרש בין אנשים לנשים, אלא דהעיקר דבמצוה שאינו בר חיובא כלל אין במצוה זו  
 דין ערבות כלל".

אבל מלשון הרא"ש לא משמע כדברי רעק"א. משמעו לשון הרא"ש היא  
 שהרא"ש סובר שנשים אינן בכלל ערבות כלל, וכן סובר הדגול מרבכה (ולקמן נביא  
 דבריו). וכן מוכח מדברי הרא"ש שכתב. ,,דלא דמי דאיש וכו' דין הוא שיפטור את  
 האחרים דכל ישראל ערבים זה בזה וכו' אבל אשה אינה בכלל ערבות", הרי

שהרא"ש מחלק בין איש לאשה. ואם כוונת הרא"ש היתה לומר שאשה אינה מוציאה אנשים בברכת המזון מפני שהיא אינה מחוייבת בדבר כמו שפירש רעק"א בדבריו א"כ למה לו להרא"ש לחלק בין איש לאשה, הלא בדין זה שמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים אין שום חילוק בין איש לאשה.

ולכן נראה לבאר את שיטת הרא"ש על פי מה שכבר הוכחנו שהרא"ש סובר כהפירוש הראשון בדין ערבות. דלכאורה קשה להפירוש הראשון שהחיוב ערבות נותן להמוציא את היכולת ליצור חפצא דמצוה כדי להוציא חבירו אע"פ שהוא כבר יצא א"כ למה מי שאינו מחוייב בדבר אינו יכול להוציא אחרים. למה אין הדין ערבות נותן גם להאינו מחוייב בדבר את היכולת ליצור חפצא דמצוה כדי להוציא אחרים, ומאי שנא מי שאינו מחוייב בדבר ממי שיצא ידי חובתו? וע"כ צריך לומר שמי שאינו מחוייב במצוה כיון שאין לו חיוב בעצמו בהמצוה גם לא נתחייב בערבות לאחרים במצוה זו. וכיון שאין לו ערבות במצוה אינו מוציא אחרים. ולפי זה יש לומר שהרא"ש סובר שרק מי שאין לו שום חיוב במצוה אין לו ערבות בה. אבל אם אשה חייבת בברכת המזון מדרבנן א"כ היא נכנסה לכלל ערבות במצוה זו. וחיוב ערבות הלא הוא חיוב דאורייתא וא"כ יש לה ערבות לאחרים מן התורה במצות ברכת המזון. ולכן הקשה ההרא"ש שה"י להדין ערבות לתת לנשים את היכולת להוציא את האנשים ברכת הזמן. וזה הכריחו להרא"ש לומר שנשים אינן בכלל ערבות לגמרי. ולפי זה לא קשה קושית רעק"א מחרש המדבר ואינו שומע דלמ"ד דאם לא השמיע לאזנו לא יצא א"כ הוא אינו מחוייב בדבר כלל בין מדאורייתא בין מדרבנן. ומשום הכי אין לו שום ערבות במצות קריאת מגילה ולכן אינו מוציא אחרים. ואין זה דומה לדין אשה המחוייבת מדרבנן בברכת הזמן שמשום חיובה מדרבנן יכולה להכנס לכלל ערבות כמ"ש. ולאחר מ"ש שהרא"ש סובר כהפירוש הראשון שפרשנו בדין ערבות והסברנו את שיטתו בס"ד יש לנו להראות שהר"ן בראש השנה סובר כהפירוש השני בדין ערבות. שהר"ן כתב בפירושו על הרי"ף שם בדף כט. בד"ה חני אהבה ברי' דר' זירא, שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצות וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי". הרי זה מפורש בדבריו שהערבות גורמת שיש לו להמוציא עדיין חיוב בהמצוה. וכן כתוב בספר המנוחה לרבינו מנוח בפ"א מהל' ברכות ה"י, "כל הברכות כולן אף על פי שבירך ויצא ידי חובתו וכו' דכיון שהם חובה יכול חבירו להוציאו מחובתו דכל ישראל ערבים זה בזה וכמאן דלא נפיק דמי". תזינן שהוא סובר שהערבות עושה שהמוציא כמאן דלא נפיק דמי.

אולם מדברי הריטב"א בחידושו לראש השנה נראה שהוא סובר שיש בדין ערבות שני הפירושים שפירשנו. וכן כתב שם בדף כט. כשהוא מבאר את טעם דין ערבות, "שאע"פ שהמצות מוטלות על כל אחד הרי כל ישראל ערבים זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפודע חוב חבירו". והנה כשהריטב"א אומר, "וכלם כגוף אחד" הוא מבאר שכל ישראל הם כגוף אחד בחיוב המצוות, דהיינו שיש חיוב צבורי בכל

מצוה על כל כלל ישראל. ולכן כל זמן שיש אחד שלא קיים את חובתו, יש עדיין חיוב בהמצוה מחמת החיוב הצבורי אפילו על אלו שכבר קיימו את המצוה. וזה כהפירוש השני שפירשנו בדין ערבות. אבל כשהריטב"א אומר „וכערב הפורע חוב חבירו“ הלא במשל זה החוב הוא של חבירו והערב פורע את החוב בשבילו מחמת הערבות ולא שהערב נתחייב בעיקר החוב. וא"כ בזה הריטב"א מפרש שהערבות מטלת על המוציא את החיוב להוציא את חבירו ידי חובתו ולא שהמוציא נתחייב בהמצוה, וזה כהפירוש הראשון שפירשנו בדין ערבות. וא"כ מדיוק לשון הריטב"א משמע שהוא סובר שיש בערבות שני הטעמים שפירשנו.

והנה עיין בדגול מרבבה שכתב בשו"ע אורח חיים סימן רע"א, „אמנם מה שאני מסתפק אפילו כאיש המקדש ומוציא אשתו ובני ביתו אם הנשים לא התפללו ערבית והאיש כבר התפלל ערבית וא"כ האיש אינו מחוייב מן התורה והנשים שלא התפללו חייבים מן התורה אם יוצאים בשמיעתן מן האיש ואף שבכל הברכות אף שיצא מוציא כמ"ש במסכת ר"ה דף כ"ט ע"א היינו מטעם ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה כמ"ש רש"י שם והרי כ' הרא"ש במס' ברכות פ"ג דף כ' ע"ב שהאשה אינה בכלל ערבות לכן אין מוציאין אלא מי שחיובו מדרבנן עיי"ש ואני מסתפק אם האשה אינה בכלל ערבות דהיינו שהיא אינה ערוב בעד אחרים אבל האנשים שקיבלו ערבות בהר גריזים והר עיבל נתערבו גם בעד הנשים וא"כ שפיר מוציא האיש את האשה אף שכבר יצא או דלמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות כך לא קיבלו הנשים ערבות בשביל נשים“. ועתה אם נתפוס כדברי הריטב"א שיש בערבות שני בפירושים שפירשנו א"כ יש לומר כשאלת הדגול מרבבה שאנשים אע"פ שכבר התפללו ערבית של שבת וחיובם בקידוש הוא רק מדרבנן מ"מ הם יכולים להוציא נשים המחוייבות מדאורייתא. ואע"פ שהרא"ש אמר בפ"ג דברכות שנשים אינן בכלל ערבות הלא כל קושייתו שם שהכריחו לומר כן היתה רק להפירוש הראשון שפירשנו בדין ערבות כמו שביארנו לעיל. וא"כ זה שתירץ שנשים אינן בכלל ערבות היינו שאינן בכלל דין ערבות של הפירוש הראשון. אבל גם הרא"ש יסכים שנשים הן בכלל הדין השני של ערבות דהיינו שהמוציא עדיין מחוייב בהמצוה כיון שיש אחר שלא יצא וא"כ אנשים שכבר התפללו יכולים להוציא את הנשים שלא התפללו בקידוש מחמת דין ערבות השני שישנו גם בנשים. וגם מסתבר לומר כן שהרא"ש סובר שנשים אינן בכלל ערבות רק להפירוש הראשון שהלא להפירוש הראשון דין ערבות הוא דין מיוחד שיש חיוב לראות שכל אחד יצא ידי חובתו במצוות והרא"ש כתב שנשים לא נצטוו בזה. אבל להפירוש השני אין ערבות דין מיוחד רק שהחיוב ערבות נובע מהחיוב שיש בכל מצוה ומצוה. שהחיוב ערבות יוצא ממה שיש חיוב צבורי על כל כלל ישראל בכל מצוה כמ"ש הריטב"א, „שכולם כגוף אחד“. א"כ במצוות שנשים נצטוו בהן הלא יש להן כל דיני המצוה, וממילא הם בכלל בגוף אחד. ולכן גם ברא"ש מסכים שיש להן דין ערבות זה השני.



## הרה"ג ר' מנחם מנדל יוסף זאקס זצ"ל

### בענין פסח שנטמא

פסחים פ: הפסח שנזרק דמו ואח"כ נודע שהוא טמא הציץ מרצה. ובתוס' שם, פירש בקונטרס שהוא טמא הדם או הבשר וקשה לריב"א דבטומאת בשר ע"כ ציץ לא מרצה לאכילה אלא לפטור מפסח שני וכו' נתן דלא בעי אלא גברא דחזי וא"כ היכי דייק טעמא דנזרק ואח"כ נודע וכו'. ונראה לריב"א דלא מיירי מתני' אלא בטומאת דם.

שמעינן מדברי התוס' דלרבנן דפליגי אר' נתן וס"ל דבעינן גם בשר דחזי לאכילה לדידהו אם נטמא הבשר קודם זריקה אפילו אם נודע לו אחר הזריקה פסול מטעם דאינו שייך ע"ז ריצוי ציץ כיון דסוף סוף אין הבשר ראוי לאכילה, ואכילה מעכבת.

והנה הרמב"ם בהל' פסח פ"ד ה"ב כתב וז"ל: הפסח שנטמא ונודע לו קודם זריקה אע"פ שהאימורין טהורין לא יזרוק הדם שאין הפסח בא אלא לאכילה ואם לא נודע לו עד שנזרק הדם הורצה שהציץ מרצה על שגגת הבשר שנטמא ואינו מרצה על הזדון. ע"כ. חזינן דהרמב"ם פליג על התוס' דשמעתין, וצריך ביאור, הלא הפסול הוא מטעם דאכילה מעכבת ואיך שייך ע"ז ריצוי ציץ.

עוד שם במתני' נטמא הגוף אין הציץ מרצה מפני שאמרו הנזיר ועושה פסח הציץ מרצה על טומאת הדם ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף נטמא טומאת התהום הציץ מרצה, ובגמ' שם מסקינן אלא אי איתמר הכי איתמר אמר מר בר רב אשי לא תימא נודע לו לאחר זריקה הוא דמרצה וכו' אלא אפילו נודע לו לפני זריקה מרצה. וצריך להבין, הלא בטומאת התהום אחרי שנודע לו הטומאה הרי הוא ככל טמא מת ואסור באכילת קודש, והלא גברא דחזי לאכילה בענין לכו"ע ומאי שייך ע"ז ריצוי ציץ, כיון דסוף סוף אינו אוכל לא גרע מנעשה חולה קודם הזריקה שאם זרק לא הורצה.

ועיי"ש בתוס' ד"ה וטמא וז"ל: ודוקא לפני זריקה אבל נודע לו לפני שחיטה לא, כמו שהביא בקונטרס במתני' מהתוספתא, וגם לזה צריך ביאור, לחילוקא בין נודע לו לפני שחיטה, לבין נודע לו לפני זריקה, הלא בנטמאו הבעלים בטומאה ידועה לפני זריקה הפסח פסול, ומדוע לענין דיעת טומאת התהום יש הבדל ביניהם. אמנם מצינו שיש חילוק בדינם, דאם נטמאו הבעלים קודם שחיטה אזי הפסח פסול

וישרף מיד, ואם נטמאו הבעלים קודם זריקה טעון עיבור צורה דזה לא מיקרי פסולו בגופו אלא פסולו מחמת דבר אחר, ועי' סוף פ' אלו דברים ובחוס' שם, וכן פסק הרמב"ם בהל' פסח פ"ד ה"ג, והדבר צריך מובן, הלא בנטמאו הבעלים קודם זריקה הפסח פסול א"כ אמאי לא ישרף מיד.

ובחוס' ע"ח ע"ב ד"ה ולעכב הקשו והא קרא בשחיטה כתיב ומהתם נפקא דמחשבת אוכלין פסלה בשחיטה אבל בזריקה אמרינן לעיל דאין מחשבת אוכלין בזריקה והיכי פריך משחיטה אזריקה, ותירצו דוקא מחשבת אוכלין ליתא בזריקה אבל כשאין לו אוכלין לגמרי אף בשעת זריקה סברא הוא דפסול שהוא עיקר עבודה, וצריכין להסביר כוונת התוס'.

והנה מרהיטת כמה סוגיות במכילתין נראה מוכח, דתרי דיני איכללו בדיני קרבן פסח. אחד, דינים המיוחדים לפסח בנוגע להכשר אכילתו; והשני, בנוגע להכשר הקרבנות והרצאתו כמו לכל הקרבנות, ואפילו אי נימא ברור דהא בהא תליא, דאם הפסח פסול לאכילה, א"כ אינו מרצה ג"כ ואם יפסל הפסח בדיני הקרבנות יפסל גם מהכשר אכילתו, אכן באמת המה ענינים נפרדים. וכפי הנראה כל דיני פסח הגאמריין בפסח מצרים ואשר משם ידעינן גם לפסח דורות, המה דינים מחודשים בנוגע להכשר אכילתו, שלכאורה משמע שלא הי' על פסח מצרים שום חלות של תורת קדשים וקרבן, שלא הוזכרו שום עבודת קרבן בפסח מצרים. אבל בפסח דורות ילפינן מקראי שלפסח בעינן כל עבודת הדם והקטרת אימורין ככל הקרבנות, וכל הפסולין הפוסליין בשאר קרבנות פוסליין גם בפסח, אבל זה ברור דכל הדינים הנוגעים לאכילת פסח הוא רק בשעת שחיטה, דאם בשעת שחיטת הפסח היו הבעלים טמאים או ערלים או חולים אזי הפסח פסול, דאיש לפי אכלו גבי שחיטה כתיב, ומתכוסו נפקא, ולאחר עבודת השחיטה אם נעשה כדין, נגמר כל מעשה הפסח. אך בנוגע להכשר הקרבנות והרצאתו זה ילפינן מסברא, דאם אין לו בעלים דחזי לאכילה בשעת זריקתו אינו מרצה, אבל זהו דין מצד שאינו מרצה. א"כ מובן היטב, דאם היו הבעלים טמאים או ערלים או חולים בשחיטתו, אזי ישרף מיד, אכן אם נעשו טמאים או חולים אחר השחיטה, א"כ זהו פסול מחמת דבר אחר, כמו פסולו בדם ובבעלים דטעון עיבוד צורה, דאם אין אוכלין בשעת זריקה אין זה פסול, רק דאינו מרצה.

ומשי' הריב"א הובא בחוס' ס"א ד"ה שחטו למולין מוכח כנ"ל, וז"ל: וריב"א פי' זכו' דלא שייך בזריקה מחשבת פסול דאכילה אלא פסול דכפרה, ובשחיטה דווקא אם חישב להאכיל שלא לאוכלין ולערלים פסול, דשחיטה ודאי בעינן לשם בעלים הראוין לאוכלו, ע"כ עיי"ש, ואשר מחשבה כזאת לא מצינו בכל הקרבנות רק גבי פסח דעיקרו לא בא אלא לאכילה, אבל אם שחט לזרוק דמו להתכפר בו

ערלים וטמאין זהו שייך גם בזריקת דמו, ומסברא ילפינן כיון דמחשבת אוכלין פוסל בשחיטה, א"כ מחשבה כזאת אם חישב להתכפר פוסל גם בזריקה, אבל פסול זה הוא בנוגע להכשר הקרבנות.

ולפי"ז יובן לנו ענין טומאת התהום, דאם נודע לו מטומאתו קודם שחיטת הפסח שפסול, כיון דבעינן אוכלין בשעת שחיטה מדיני הכשר אכילת הפסח, וכיון דאכילה מעכבת וגברא דחזי לאכילה בעינן ול"ש ע"ז ריצוי ציץ, דריצוי ציץ שייך רק בדבר הפסול מדין הרצאת הקרבן כדכתיב ונשא אהרן את עון הקדשים, ואכילת פסחים דמעכבא אין זה בדיני הקרבן של פסח, ומשו"ה הוא פסול. אבל אם נודע לו אחר שחיטתו קודם זריקתו הלא השחיטה כשירה היא מדין טומאת התהום שלא נודע לו ורק אנו רוצים לפוסלו למימר דלא היה לו אוכלין בשעת זריקתו, ופסח שאין לו אוכלין בשעת זריקה אינו מרצה, א"כ ע"ז שייך ריצוי ציץ, ומהני ריצוי ציץ דלא מיקרי קרבן מבלי בעלים, ובאמת גם אם נטמאו הבעלים בטומאה ידועה בשעת זריקה היה שייך ריצוי ציץ, רק מגיזה"כ עון הקדשים ולא עון המקדישים, אבל בטומאת התהום לא מיקרי עון המקדישים, או אפשר שזהו גופא מדיני טומאת התהום דמהני בו ריצוי ציץ.

ובזה יובן לן גבי נטמא בשר קודם זריקתו דהא דבעינן בשר חזי לאכילה בשעת זריקה, אין זה מדין אכילת פסחים דמעכבא דזה לא שייך רק בשעת שחיטה, אלא הא דבעינן בשר ראוי לאכילה זהו מדין הרצאת קרבן הפסח, והוי כמו נטמא בשר וחלב בשאר קרבנות לר' יהושע דאינו זורק הדם, אבל בודאי מהני ע"ז ריצוי ציץ רק אם נודע לפני זריקתו פסול מטעם שאין הציץ מרצה על המזיד, אבל אם לא נודע לו לפני הזריקה מהני ריצוי אפילו לרבנן דר' נתן.

ובתוס' פ"א: ד"ה אלא לפני זריקה וז"ל וקשה לר"י דבפרק בתרא דנזיר חנן אם עד שלא גילח נודע לו אפי' טומאת התהום סותר למ"ד תגלחת מעכבת, א"כ כ"ש לפני זריקה ותירץ ר"י דהכא כיון שנשחט יש לו להשלים ומרצה ציץ על טומאת התהום ואינו סותר כאילו לאחר זריקה נטמא, ולא דמי לקודם גילוח למ"ד תגלחת מעכבא עיי"ש, וצריך להבין כוונתם (עי' בחידושי רבנו חיים הלוי).

אכן לפי הג"ל אפ"ל כיון דחזינן דגם גבי נזיר יש הבדל בין נודע קודם שחיטה ובין נודע לאחר שחיטה ולפני זריקה כדאיתא בתוספתא הג"ל הובא ברש"י, והטעם משום דאם נטמא הנזיר קודם שחיטה אזי סותר נזירותו, אבל אם נטמא לאחר שחיטה לא שייך אז דין סתירת נזירות, רק שיש דין מיוחד בקרבנות נזיר שאינם מרצים אם הנזיר טמא, א"כ לפי זה גבי טומאת התהום אם נודע קודם שחיטה אזי סותר נזירותו ולא שייך ע"ז ריצוי ציץ, משא"כ אם נודע לו לאחר שחיטה כיון

דהפסול הוא משום שאינו מרצה, וע"ז שייך ריצוי ציץ, כמו גבי פסח כנ"ל, אבל למ"ד תגלחת מעכבת ודאי לדידי' אין זה ענין בקרבנות ול"ש ע"ז דין ריצוי ציץ.

אכן כ"ז שייך לענין טומאת הבעלים בין בנזיר ובין בעושה פסח, אבל לענין טומאת התהום לגבי כהן, אי נימא שהותר לו טומאת התהום אין הכדל בין נודע קודם שחיטה ובין נודע לפני זריקה, דמה לו לכהן לטומאתו וידיעתו במעשה הקרבנות של חבירו, ועוד דלמה כשר בשחיטה, א"כ בודאי אפילו אם נודע להכהן קודם שחיטת הקרבנות ויזרוק הדם אפילו במזיד אינו מחלל עבודתו, דהציץ מרצה בטומאת התהום אפילו בזדון, (הן אמת שיהא אסור לעבוד ודינו יהא כדין כהן טמא ששימש, הציץ מרצה אפילו עבד איסורא וצ"ע), א"כ יש נפק"מ בין טומאת התהום דבעלים, דבעינן נודע לאחר שחיטה, ובין טומאת התהום דכהן דשם אין הבדל. והנה, ע' בתוס' סוף פרק אלו דברים ד"ה בדם ובבעלים שהקשו מ"ש אם נטמאו בעלים בשעת שחיטה ישרף מיד ובשעת זריקה טעון עיבוד צורה, ותירצו וז"ל דקודם שחיטה הוי כמו ששחטו שלא לאוכליו דחשיב פסולו בגופו, חזינן מתירוצם זה דס"ל שאין שום חילוק בין שחיטה לזריקה וכל הפסולים שפוסלים בשחיטה פסולים מטעם זה גופא בזריקה. (רק בדין מחשבת אוכלין קיי"ל דאין מחשבת אוכלין בזריקה, והטעם דיש מיעוט ע"ז, עי' בתוס' ד"ה רבה אמר כשר), דילפינן מפסח מצרים לפסח דורות על כל עבודת הדם, ואיש לפי אכלו גבי זריקה נמי נאמר, וא"כ לפי"ז מדוע לענין טומאת התהום נחלק ונאמר דיש הבדל בין קודם שחיטה לקודם זריקה; אולי מטעם זה מפרש הרמב"ם דהג' אזיל דוקא לענין טומאת התהום לגבי כהן, אבל לגבי בעלים אין הבדל בין שחיטה לזריקה, ואם נודע לו לפני שחיטה פסול, גם אם נודע לו לפני זריקה פסול, רק אם נודע לאחר זריקתו כשר מדין טומאת התהום. ודו"ק.

## הרה"ג ר' שמואל בלקין זצ"ל

### בעניני זיקה

— א —

א. בריש יבמות תנן, חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהם וצרות צרותיהם מן החליצה ומן הייבום, דערוה וצרתה לית להו זיקה. ובגמרא (ג:) אמרו על זה, מנא הני מילי, דת"ר אשה אל אחותה וכו', עליה מה ת"ל, לפי שנאמר יבמה יבוא עליה, שומע אני אפילו באחת מכל עריות האמורות בתורה הכתוב מדבר, נאמר כאן עליה ונאמר להלן עליה וגו'. כלומר, דגזה"כ הוא דערוה אינה מתייבמת, ומדאינה מתייבמת, אף אינה חולצת, דכל שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה. עוד איתא בגמ' טעמא אחרינא להא דאין ייבום בערוה, דרבא אמר (ח.) ערוה גופא לא צריכא קרא, דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת וכו'. אך ברמב"ם פ"ו מייבום ה"ט כתב בזה טעם מחודש לגמרי, אשר לא נמצא באמת בגמ', וז"ל, יבמה שהיא ערוה על יבמה . . . הרי זו פטורה מן החליצה ומן הייבום, ואין לו עליה זיקה כלל, שנאמר ולקחה לו לאשה ויבמה מי שראויה לליקוחין, וקידושין תופסין בה, היא זקוקה ליבם. ועוד חזר על לימוד זה בהל' י"ד בהביאו דין צרת ערוה שכתב, וז"ל, מי שמת אחיו והניח שתי נשים, האחת אסורה עליו משום ערוה, והשניה אינה ערוה, כשם שהערוה פטורה מן החליצה ומן הייבום כך צרתה פטורה, ולא נפלה לו זיקה כלל על בית זה, שנאמר אשר לא יבנה את בית אחיו, בית שיש לו ליקוחין באיזה מהן שירצה הוא שיש לו עליו זיקה, ובית שמקצתו אינו יכול לבנותו, שהרי אין לו בה ליקוחין, אינו בונה אפילו מקצתו שהוא מותר וכו'. [ועיין בגמרא (כ:) מסתברא, ח"ל תפסי בהו קידושין, ח"כ לא תפסי בהו קידושין, ועיי"ש בחי' הרמב"ן]. וביאור שיטתו, דזיקה היא כעין אישות, וכל היכא דאי אפשר להיות תפיסת קידושין באשה זו, ה"נ אי אפשר להיות זיקה בינה ובין היבם, דאף הזיקה מעין סוג אישות היא.

ב. ולפי טעמו של הרמב"ם נראה דיש ליישב באופן פשוט קושיית התוס' (ב.) ד"ה ואחות אשתו, וז"ל, אין להקשות דנדה תאסר ליבם, אע"פ שמטהרה אח"כ, כמו אחות אשתו שאינה מתייבמת אפילו מתה אשתו אח"כ, דלא דמי וכו'. ולפי הסברו של הרמב"ם לא קשה מידי, דאף דאיכא כרת בנדה כמו בשאר עריות, שאני נדה לענין זיקה, דתפסי בה קידושין (עיין בגמ' יבמות מט:), וה"נ אפשר להיו בה

\* שיעור זה הרצה הגאון המנוח, ז"ל, כלפני עשרים וחמש שנה ביום היאה"צ להג"ר יצחק אלחנן, ז"ל, ונרשם בשעתו ע"י אחד מן התלמידים, ועבר עליו אז הגאון המנוח, ז"ל, ותיקן והגיה הגליונות והכינם לרפוס.

זיקה: משא"כ בשאר עריות, דלא תפסי בהו קידושין, ולפיכך אי אפשר להיות בהו זיקה, דזיקה כעין אישות היא. וכן נמי יש ליישב עפ"י"ז קושיית התוס' (ט.) ד"ה זהדי איסור מצוה, שכתבו, וז"ל, בכל דוכתא פשיטא ליה להש"ס דחייבי לאוי לר"ע, דאמר אין קידושין תופסין בח"ל, לאו בני חליצה וייבום נינהו, כמו חייבי כריתות וכו', ותימא לר"י, דאמאי לא אמרינן נמי לר"ע דליתי עשה ולידחי ל"ת. ולפי דבריננו יש ליישב בפשיטות דמאחר דס"ל דאין קידושין תופסין בח"ל, כלומר דא"א כלל להיות בהן תפיסת אישות, פשיטא דאי אפשר להיות בהן זיקה כלל, דאף זיקה כעין אישות היא. והוי ממש כמו חייבי כריתות, ולא שייך לומר לייתי עשה ולידחי ל"ת, דהא ליכא זיקה כלל.

ג. אך קשה לשיטת הרמב"ם מהגמ' (יא.), אמר רב יהודה אמר רב, צרת סוטה אסורה, מ"ט טומאה כתיב בה כעריות, ופירשו בתוס' ד"ה צרת סוטה, וכן כתב הרמב"ם להדיא פ"ו מייבום הי"ט, דלית בה זיקה כלל, ודינה כערוה ממש שאינה חולצת ואינה מתייבמת. ומכאן קשה טובא לשיטת הרמב"ם, דהא מבואר בגמ' (מט:), דאפילו לר"ע קידושין תופסין בסוטה. וא"כ אמאי אין בה זיקה, הא לשיטת הרמב"ם זיקה תלוי בדין תפיסת קידושין. וכבר עמד בזה הרמב"ם בחידושיו (י"א.). ומן ההכרח לומר מכח זה, דאף לשיטת הרמב"ם ישנן ב' הלכות בפטור ערוה מזיקה, א' דאין קידושין תופסין, משום דזיקה דינה כאישות, ב' דשם ערוה בלבד פוטר מן הזיקה. ולכך י"ל בסוטה, דאע"ג דתפסי בה קידושין לכו"ע, מכל מקום טומאה כתיב בה כעריות, ושם ערוה איכא עלה, ובזה סגי להפקיע ממנה הזיקה ולפטרה מן החליצה ומן הייבום. ולפי"ז שפיר הקשו התוס' מגדה, דאף דתפסי בה קידושין אפילו בעודה נדה, וליכא למימר כמ"ש לעיל לשיטת הרמב"ם דכיון דקידושין תופסין בה יש בה זיקה, דמכל מקום אית לן למימר דהשם ערוה דאיכא עלה יפטור אותה מן החליצה ומן הייבום, דומיא דסוטה, דאף דתפסי בה קידושין, מכל מקום פטורה מן החליצה ומן הייבום מחמת השם ערוה דאיכא עלה. ושפיר הוצרכו התוס' לתרץ באופנים אחרים.

ד. ועפ"י הקדמה זו, דשאני פטור סוטה מפטור שאר עריות, יש להבין בפשיטות שיטת הראב"ד, שכתב בהשגחתו להרי"ף (הובאו דבריו בספר הזכות), סוגיא דשמעתתא, אע"ג דכתיב בה טומאה, בעיא חליצה או היא או צרתה, דאילו איתיה לבעל מי לא בעיא גט, השתא נמי בעיא חליצה (עיין סוגיית הגמ' פ"ק דסוטה ה:), וצרתה כמוה. וכונתו מבוארת, דאע"ג דטומאה כתיב בה כסוטה, ואיכא עלה שם ערוה, מכל מקום תפסי בה קידושין. והראיה לזה, מדבעיא גיטא מבעלה אף לאחר שזינתה (עיין רש"י ותוס' מט:), וא"כ לא דמיא סוטה כלל לשאר עריות לענין פטור זיקה, דבשאר עריות דלא תפסי בהו קידושין, ה"נ אמרינן דא"א כלל להיות בהו תפיסת אישות, ואפילו אישות דזיקה. משא"כ בסוטה, דתפסי בה

קידושין, ושפיר אפשר להיות בה זיקה, דלא גרעה זיקה מאישות ממש דכל התורה כולה, ומדאית בה זיקה, שפיר בעיא חליצה בכדי להחירה, ולא אמרו בגמרא דטומאה כתיב בה אלא לענין לעשות צרתה כמותה, דאף דצרת חייבי עשה מתיבמת, אע"ג דליכא ייבום בח"ע מדאורייתא, שאני סוטה, דשם ערוה איכא עלה, ובעריות דוקא הוא דאמרינן דצרתה כמותה. אבל לענין לפטור הסוטה אף מן החליצה פשיטא דלא מהניא הא דאיכא עלה שם ערוה. דלענין זה בעינן שתהיה היבמה מהנהו נשי דלא תפסי בהו קידושין כלל, וכקושיית הרמב"ן הנ"ל. וזהו שיטת הראב"ד.

— ב —

א. והנה בגדר הזיקה, פליגי רב ושמואל ריש פרק כיצד (י"ז:), אמר רב הונא אמר רב, שומרת יבם שמתה מותר באמה, אלמא קסבר אין זיקה . . . ורב יהודה אמר שומרת יבם שמתה אסור באמה אלמא קסבר יש זיקה. א"ל אביי לר' יוסף, הא דרב יהודה דשמואל היא וכו'. ובביאור המחלוקת נראה לומר, דהנה יש להסתפק באיסור יבמה לשוק, אם הוא מחמת שעדיין נשארה עליה מקצת אישות מכח בעלה המת, או די"ל דמשמת בעלה פקעה אישותו לגמרי, כמו בכל אלמנה, אלא דהיותה זקוקה עכשיו להיבם מכח מצוות היבום וחליצה, הוא הסיבה האוסרה לשוק. ובאמת שני הצדדים מבוארים בגמ' קידושין, דתנן במתני' ריש קידושין, דהאשה קונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל, ואיתא בגמרא (י"ג:), על זה, בשלמא גט דכתיב וכתב לה ספר כריתות, אלא מיתת הבעל מנלן, סברא הוא, הוא אסרה והוא שרתה וכו', אלא מדאמר רחמנא אלמנה לכה"ג אסורה, הא לכהן הדיוט שריא, ודילמא לכה"ג בלאו, לכו"ע בעשה. האי עשה מאי עבידתיה. אי דאהניא מיתת הבעל חישתרי לגמרי. אי דלא אהניא מיתת הבעל, תוקמה במילתא קמייתא. אלמה לא, אפיקתה ממיתה ואוקימתא על עשה, מידי דהוי אפסולי המוקדשים וכו'. הרי להדיא דיש סברא לומר דעדיין יש אישות הקיימת אף לאחר מיתת הבעל, אלא שנקלשה עד כדי כך שאינה מחייבת עוד מיתה ואין בה אלא לאו או עשה בעלמא. ובגמ' קידושין (יד.) קאמר אהא דתנן במתני', דהיבמה קונה את עצמה במיתת היבם, מנלן, ק"ו, ומה אשת איש שהיא בחנק מיתת הבעל מתירתה, יבמה שהיא בלאו לא כל שכן, אלא מה לאשת איש שכן אוסרה מתירה (אכל יבמה, דקידושי דבעל קאסרי לה, היאך תהא מיתת היבם מתירתה, רש"י), אמר רב אשי הא נמי אוסרה מתירה, יבם אוסרה יבם שרי לה, ע"כ. הרי להדיא שסברת המקשן היתה שהאיסור יבמה לשוק היינו שעדיין נשארה בה מקצת אישות מכח בעלה המת, ורב אשי השיב דזה אינו, דבמיתת בעלה פקעה אישותו לגמרי, ואיסור יבמה לשוק חל מחדש לאחר מיתת בעלה מכח היותה זקוקה להיבם למצוות חליצה וייבום.

ב. ונראה, דבפלוגתא דהמקשן ורב אשי פליגי נמי רב ושמואל. דאיתא ביבמות (צ"ה ע"ב) איתמר, יבמה, רב אמר הרי היא כאשת איש, ושמואל אמר אינה כאשת איש, וביארו בגמ' (צ"ו ע"א), דבדר' המנונא קמיפלגי, דאמר רב המנונא, שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, דרב אמר הרי היא כאשת איש, ומיפסלא בזנות, ושמואל אמר אינה כאשת איש, ולא מיפסלא בזנות, וא"נ בקידושין תופסין ביבמה קמיפלגי, דרב אמר הרי היא כאשת איש, ולא תפסי בה קידושין, ושמואל אמר אינה כאשת איש, ותפסי בה קידושין. ונראה דפליגי בחקירתנו דלעיל, דלרב גדר האיסור דיבמה לשוק היינו שעדין נשאר עליה מקצת אישות בעלה המת, וכסברת המקשן בקידושין (י"ד ע"א), ולפיכך יבמה הרי היא כאשת איש בין לענין אם זינתה ובין לענין תפיסת קידושין. ושמואל ס"ל דבמיתת בעלה פקעה כל אישותו לגמרי, וממילא יבמה אינה כאשת איש, ומה שאסורה לשוק הוא איסור חדש שחל לאחר מיתת בעלה מחמת היותה זקוקה להיבם. ומכת איסור זה אין לה דין א"א לגבי זנות ולגבי תפיסת קידושין.

ג. ועפ"י נראה לבאר פלוגתא דרב ושמואל (י"ז ע"ב) בשומרת יבם שמתה אי מותר באמה או לא, וקאמר בגמ' דפליגי אי יש זיקה, דרב ס"ל דאין זיקה ולשמואל יש זיקה, והיינו דרב ס"ל דגדר איסור יבמה לשוק היינו מחמת דעדיין נשאר בה מקצת אישות מבעלה המת, ואין היבם האוסרה לשוק, אלא בעלה המת, וכפרש"י לקידושין (י"ד ע"א) בהסבר קושיית המקשן, א"כ ס"ל דאין זיקה, כלומר שאין זיקתה להיבם האוסרתה לעלמא, וא"כ אין לו להיבם להיות אסור בקרובות זקוקתו כמו בקרובות אשתו, דדוקא באשתו, שהוא אוסרה אכולי עלמא, י"ל שהוא נאסר בקרובותיה (וכמו שמצינו בגמרא צ"ה ע"א), לפי שבתחלה הוא מותר בכל הנשים שבעולם, והיא מותרת בכל האנשים שבעולם, קידשה, הוא אוסרה (על כל אדם) והיא אסרתו (בקרובותיה, רש"י), הרי שאיסורו בקרובות אשתו בא מחמת זה שהוא אוסרה אכו"ע. ולשמואל, דיבמה אינה כאשת איש, כלומר שגדר איסור היבמה לשוק אינו מחמת שעדיין יש עליה מקצת אישות מבעלה המת, אלא שחל איסור זה לאחר מיתת בעלה, ומכת היותה זקוקה להיבם, נמצא שהיבם הוא האוסרה אכו"ע, וכסברת רב אשי בקידושין, וא"כ שפיר י"ל שהוא נאסר בקרובותיה, כמו בכל מקדש אשה, שע"י שהוא אוסרה אכו"ע נאסר הוא בקרובותיה, ונמצא דשתי המחלוקות דרב ושמואל, האחת בזיקה והשניה בתפיסת קידושין, תלויין הא בהא, ויסוד פלוגתתם הוא בהגדרת האיסור דיבמה לשוק, ובפלוגתא דהמקשן ורב אשי בפ"ק דקידושין, וכאמור.

ד. והיה נראה לומר עוד בדרך אפשר, דבחקירה זו תלויה מחלוקת האמוראים (מ"א ע"א) ביבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה אי אמרינן דתחזור להיתרה הראשון או לא, דברשכ"א מבואר, דכל עיקר המחלוקת ההיא הוי דוקא אם מותרת



לו להיבם, אך לכו"ע פשיטא דאין הזיקה חוזרת למקומה, ותו ליכא מצות יבום, ופשיטא דמותרת יבמה זו לשוק אפילו בלא חליצה. וביאור המחלוקת הוא, דבאמת בכל ייבום, הרי פוגע היבם באשת אחיו, ולא איכפת לן באיסור זה, משום דהותרה להדיא בתורה, אך בזה יש להסתפק, מהו המתיר לאיסור אשת אח, אם הנפילה לייבום מתירה, או שקיום המצוה דיבמה יבוא עליה מתיר. ונפקא מינה בזה להותרה ונאסרה וחזרה והותרה, דאם נאמר שהנפילה מתירה, הרי כבר נפלה יבמה זו לייבום בשעת מיתת בעלה, והזקקה או להיבם, וא"כ כבר נסתלק מעליה לגמרי האיסור ערוה דאשת אח, ואף דנאסרה לאחר נפילתה מטעם היותה אחות אשתו של היבם (בקידוש אחותה), מ"מ הרי מתה אח"כ אשתו של היבם, ופשיטא דיש לה להיבמה להיות מותרת מעתה להיבם, כמו כל אחות אשתו שמותרת לאחר מיתת אשתו. ואיסור אשת אח הרי נפקע מיד כשנפלה לייבום. משא"כ אם נאמר שהמתיר לאיסור אשת אח היינו קיום מצות ייבום, א"כ בכה"ג דהותרה ונאסרה וחזרה והותרה יש לנו לומר שהיבמה אסורה להיבם באיסור אשת אח, שהרי כתב הרשב"א דזה פשיטא לכו"ע דאין הזיקה חוזרת למקומה, ושאי אפשר להיות עוד קיום מצות ייבום, וא"כ לאחר שנאסרה עליו שעה אחת, שוב אין כאן מצות יבום שיחיד לאיסור דאשת אח, ונשארת היבמה באיסורה על היבם, כמו שהיתה בחיי בעלה, מבלי אפשרות עוד להיות מחיר שיסיר איסור זה דאשת אח.

## הרה"ג ר' יוסף ליב ארנסט זצ"ל

### הערות לריש פרק כיצד מברכין\*

(א) לה, א כיצד מברכין כו' אומר כו'. בתוס' אנשי שם מ"ר כתב, דהרי קי"ל בבה"נ ודוקא אם לא יצא מוציא דהיינו כשצריך לברך לעצמו משא"כ אם יצא כבר דאינו מוציא. ובמלאכת שלמה בשם מהרש"ם כתב, הא דתני ל' רבים מברכין ולבסוף ל' יחיד לאשמועינן דל"ש רבים ל"ש יחיד ברכתן שוה דאין מזמנין על הפירות.

עיי' בשנות אליהו בריש מסכתין ד"ה קורין.

(ב) (שם) כיצד כו' מהנ"מ כו' ת"ר קודש כו' מכאן אומר ר' עקיבא כו' קודם שיברך כו' הרי"ף [וכן הוא בבה"ג], וכתב התר"י אין זה אלא אסמכתא כו' אפילו ז' המינין כו' ואינן טעונין מה"ת ברכה לפנייהם אלא מדרבנן, ובשיטת ריב"ב כתב, ויש לפרש סברא היא ואסמכוה אקרא עי"ש. עי' במאירי, ד"ה וכל, שהביא משיטת התוס' שאחר שסמכוה מן המקרא חוזר ומברך בספק בירך ואצ"ל ברכה לאחריה של ז' המינין שהיא מה"ת, וא"כ י"ל שזהו ג"כ כונת הרי"ף לאלם הסברא עם זה שסמכוה מן המקרא לענין ספק. ובזה מדוקדק לשון השיטת הריב"ב שכ' שכונת הרי"ף היא, סברא היא ואסמכוה אקרא, ואין כונתו בזה לומר שהוא אסמכתא בעלמא, כל' התוס' כאן ד"ה אלא, והתר"י, דל' אסמכתא בעלמא, הכונה למעט התוקף שגלמד מקרא, ול' אסמכוה אקרא, הכונה לאלם ולחזק בהסמך את הסברא. ובזה י"ל לענין פועלים מה ששיטת הרי"ף הוא שמברכין לפנייה, עי' לעיל טז, א, שהיא לשיטתו כאן, ולפיכך יש בזה חומרא כמו בברכה דאורייתא ולא דמי לברכת הטוב והמטיב שאין הפועלים מברכים משום שהיא דרבנן. עי"ש.

(ג) (שם) קדש הילולים לה' מלמד. מכאן א"ר עקיבא, עי' בספרא ובהתורה והמצוה ע"ז ומ"ש על הספרי פ' תבוא. וע"ז הספרי, עי' ברכות מ, ב וברש"י ושטמ"ק שם.

(ד) (שם) מכאן א"ר עקיבא, כתב באמרי נועם, משום דקשה ליה למה לנו לדרוש מפסוק זה על ברכה, הא אמרינן ק"ו לקמן כו' לכך הביא דעת ר"ע כו' דאי מק"ו ה"א דיו לבא מן הדין להיות כנדון, כמו כשהוא שובע אינו מברך אלא על כזית כן בתחלה אינו צריך לברך אלא על כזית לכך למדים מפסוק זה שאסור כו'

\* מתוך קונטרס בכתב ידו המכיל הערות על כל מסכת ברכות.

אפילו פחות מכזית, וזהו היפך ממה שכי' הצל"ח למה זה צריכה שיעור וזה לא צריכה, ונראה דסברת ההו"א שמה"ת שניהם שויין דצריכה שיעור, אלא שחכמים גזרו כו' שמא יאכל כשיעור כו' ושוב מצאתי בכ"מ כו'.

עי"ל דלאחריו הברכה היא על האכילה, ושיעור אכילה בכ"מ הוא כזית, אבל לפניו שאנו דנים שיברך קודם שיהנה מק"ו כשהוא שובע כשהוא רעב כו' ושבירת הרעב מתחלת מיד כשמתחיל ליהנות, אף בפחות מכזית.

(ה) (שם) תוד"ה דבר, וא"ת כו' כתב בתור"י החסיד י"ל דאתו מבינייהו, דמאי פרכת מה לאילן שיש בו ערלה ונט"ר שאר מינין יוכיחו כגון חטה ושעורה שאין בהן דין ערלה, ולכך ליכא לאקשוויי אלא מבשר ודגים וכיוצא בהן דוקא, ולפרש"י נראה דגרס דלאו בר נטיעה מגין, ואיני מבינו, ומצאתי שחזר, ובהג' דיקדוקי סופרים כתב על דבריו שרש"י חזר, לא זכיתי לירד לסוף דעתו בזה, ונראה שכונתו שרש"י חזר מזה שגרס דלאו בר נטיעה מגין, וא"כ הקושיא ג"כ על ירקות וחזר ופי' כהתוס' ר"י החסיד וא"כ הקושיא רק על בשר ביצים ודגים, ועי' בתוס' ובמהרש"א.

(ו) (שם) אסור לו לאדם שיהנה כו' וכל הנהנה כו' מעל כו'. עי' בתוספתא פ"ד ה"א, הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל עד שיחירו לו כל המצות (ועי' בירושלמי פ"ו ה"א הגי' לא,, כל המצות" אלא,, המצות") ועי' במנחת ביכורים מה שפי' כונת עד שיחירו לו כל המצות, וכעין פירושו מוזכר בה"פירוש" על הירושלמי דפוס קרטשין. אמנם באמת היה אפשר לומר שכונת התוספתא היא שגם בברכת המצות הטעם של ברכה עליהם הוא משום שנהנה מן המצות שהם חיי עולם, ולפיכך אחר שאמר למעלה לא יטעום כו' עד שיברך, קיצר בדברים ואמר שגם במצות מעל עד שיחירו לו, פי' הברכות. (בזה היה יותר מנומק גם דברי הש"ס שלנו לעיל (כא, א) שלומד ברכת התורה מבהמ"ז ולהיפך לענין ברכה, משום שבתרווייהו הגדר אחד הוא. וזה גם פי' הגמ' שם מה לתורה שהיא חיי עולם, פי' ובזה ההנאה היא יותר גדולה מהנאת חיי שעה ואין ראייה מזה שהנאה זוטא כחיי שעה אסורה בלא ברכה.) ועי' בחסדי דוד שם בתוספתא שפי' על דרך זה, פ"א מכרכות, אמנם בנוסח הירושלמי — שלא נאמר כל — ואף שגם שם פי' המפרש על דרך המנחת ביכורים — בכל זאת לפי סגנון לשון הירושלמי היה נראה יותר לומר שהפירוש הוא, עד שיחירו לו המצות, פירוש הברכות, כי בלשון הירושלמי נקראת ברכה מצוה. עי' בירושלמי סוף מסכתין תני בשם ר"מ אין לך אדם מישראל שאינו עושה מאה מצות בכל יום כו' שהוא לענין מאה ברכות עי"ש. (בזה יתבאר ההמשך בירושלמי ר' חגי ור' ירמיה כו' יאות עבדת שכל המצוות טעונות ברכה ותנינן שכל המצות כו' עי"ש בפ"י מבעל חרדים ובח"ס ובוה נדחה מ"ש המראה"פ.) [שוב מצאתי בהגהת

הגר"א שם וכן בפ"י ככר לארץ שפ"י הברכות שעושין קודם שנהנה מאותו דבר, ולפירושה הפ"י דהמצות הם הברכות כהנ"ל, וע"י בהערת הרד"ל על הגר"א. [לפ"י"ז גם במצות אסור לקיים המצוה בלא ברכה כמו שאסור ליהנות מבלי ברכת הנהנין. אמנם לא כן דעת המהרש"א בפסחים, ע"י בגליון הש"ס ספ"ק מה שהביא בשמו לענין ספק, אכן מלשון הרמב"ם פ"א מברכות מוכח שגם במצוות יש איסור לקיים המצוה בלא ברכה, ודברינו עולים יפה לשיטתו, ולזה העירני הגרי"ד מבוססות].

(ז) לה, ב, הנהג בהן מנהג דרך ארץ. ובתור"י החסיד כתב, ר"ת היה מפרש דרך ארץ קבוע יותר מת"ת מדתנן במס' אבות יפה ת"ת עם דרך ארץ שדרך ארץ עיקר כו', אבל לא היה נראה לה"ר אלחנן לומר דתורה אינה עיקר דהא אמר התם ראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן ארעי, ותנן במ"ח דברים התורה נקנית במיעוט דרך ארץ כו' ותנן נמי כל תורה שאין עמה מלאכה כו' ולידוק איפכא מעמה כו' ועוד דלישנא ת"ת עם דרך ארץ לא אתי שפיר אי לא הוי תני עם דרך ארץ שאם היה שונה יפה ת"ת ודרך ארץ הו"א או זו או זו קאמר, וכן בתוס' הרא"ש כתב, ותנן כל תורה שאין עמה מלאכה לסוף בטלה וגוררת עון, ויש לדקדק מדקאמר עמה מכלל דתורה עיקר, וכן הוא בהגה"מ פ"ג מה' ת"ת ע"י"ש.

ויש ליישב שיטת ר"ת מהקושיות שהקשה עליו. מדורות הראשונים לא קשה דכאן דברי ר' ישמעאל כפי ההלכה והם נכנסו לפנים משורת הדין. וגם ממ"ח דברים שהחורה נקנית שנאמר במיעוט דרך ארץ לא קשה, שיש לומר שהמיעוט שם אינו ביחס לת"ת, שהרי אינו מדובר שם משניהם זו לעומת זו, אלא המיעוט הוא לגבי עצמו שלא יהיה שקוע בדרך ארץ, והמיעוט הוא לא במדה של כמות אלא באיכות. אבל לאידך גיסא על ר' אלחנן יקשה מדורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע נמצא שעשו דלא כמאן. וע"י ברמב"ם ה' ת"ת פ"ג, ובשו"ע, שפסקו להלכה כדעת ר' אלחנן, אבל יש לומר שאין זה נגד דעת ר"ת, שגם ר"ת אינו מפרש אלא דעת ר' ישמעאל מצד ההלכה שמספיק תורה ארעי עם ד"א קבע, אמנם זהו רק אם אפשר להתקיים כן, וזה היה הטעות של דורות האחרונים שחשבו שהם יוכלו לקיים ההלכה, אבל ר' יהודה בר"א אמר שזו וזו לא נתקיימה בידן, וא"כ כיון שאי אפשר שיתקיים כן במציאות, נמצא שיתבטל גם העראי של תורה ולא יצא אף מדת הדין, וא"כ משום זה צריכים להכנס לפנים משורת הדין, משום שמדת הדין לעולם תלקה, ואפשר שגם ר"ת יודה למעשה לפסק הרמב"ם והשו"ע משום דבמציאות אי אפשר שתתקיים מצות ת"ת באופן אחר, אלא הוא מפרש רק דעת ר' ישמעאל בפ"י של ואספת דגנך, וזה מדובר רק מיחידים היכולים לשרור ברוחם ובקביעות זמנם שחשאר עראי של תורה אף אם קבע של מלאכה. אבל אין אדם צריך להאמין בעצמו, ולפיכך למעשה גם ר"ת יודה שצריך להתנהג כדורות הראשונים אף שמצד

הדין וההלכה היה די כדורות האחרונים. ולענין הד"א שמתקיים בארעי יותר מבקבע אם לא נאמר שהוא כשכר מן השמים כמו לרשב"י בזמן שעושין רשל"מ, י"ל שכשעוסק בד"א עראי הוא עסוק בתורה קבע לאיש כזה שמחודד מוחו בתורה מספיק לעסקים גם מיעוט זמן, אבל להיפך שחסר לו החידוד והדעת תורה גם ברוב זמן לא יצליח בעסקיו. אמנם ר' אלחנן סובר שגם מצד הדין החיוב הוא כדורות הראשונים, לא משום שבדרך אחר אי אפשר שתתקיים בידו, אלא אף אם יעלה ביד אדם לקבוע תורה עראי ומלאכה קבע לא יצא ידי חובת ת"ת. והדורות האחרונים לא רק שעברו משום שלא נתקיימה בידם, אלא גם לכתחילה עשו שלא כהלכתא, וזה דוחק לר' אלחנן יותר ממה שהקשו על ר"ת, מפני שעובדא דמייתי בתר הכי מאותו בעל המימרא ר' יהודא ב"ר אלעאי לענין מעשרות גם דורות האחרונים לא עברו ההלכה. [אמנם עי' בלשון המאירי שם אסור להערים כו'.]

ובספר חסידים, סי' תשע"ד, כתב, פעמים שביטולה של תורה זו היא קיומה. הרי אמר רבא במטותא כו' אם אין קמח כו' ומה שאמרו דורות הראשונים כו' ואמר אביי הרבה עשו כו' שמעון כו' אלא בימי ר' יהודה שהיו חסידים כו' היו בוטחים בו מספיק להם צרכם ומה שאמרו דורות האחרונים כו' לפי שהיו יכולין ללמוד בקבע ולא עשו, [הולך לשיטתו בתוספותיו\*\* כשיטת ר' אלחנן, נגד דעת ר"ת, שאם אפשר צריך להיות ד"א עראי ונענשו משום שעשו שלא כדין]. כשרואה אדם שיש לו פרנסה והוא יכול במלאכת עראי להרויח כדי צרכו אז לא יאמר אם אין קמח אין תורה ולא יעשה תורתו עראי כו'. [זה שלא כו' ת, ולאפוקי מדעתו]. וכשרואה אדם שיש לו נאמן שיעסוק במה שיש לו והוא מאמינו אז יעשה כרשב"י כו' [הולך לשיטתו שד"א הוא לפי הצורך ובזה שאין צורך כלל גם לר' ישמעאל צריך להתנהג כרשב"י]. ועוד אם לא היה לו לפרנס אלא בני ביתו לא היה צריך לעשות מלאכתו קבע אלא שיש עמו יתומים אלמנות או עניים או זקנים שאינם יכולים לעמול אז יעסוק במלאכתו קבע, [סובר שגם יתומים וכו' אינו יכול להטילם על בני העיר אף אם ימצא בעיר מי שיפרנס אותם, והם בכלל מנהג דרך ארץ ופרנסתו]. ואם הוא איש שמחדש טעמי תורה, שאם יעסוק בדרך ארץ לא יחדש ואין כיוצא בו בעיר, אז התורה חביבה והוא שימצא בעיר שיפרנסו את העניים שהוא מפרנס כו'. [בזה יכול להטילם על בני העיר, אבל בני ביתו כנראה שגם איש כזה אין יכול להטילם על העיר שיתפרנסו מן הצדקה כי החוב הוא עליו. ובפרט זה יש לעיין אם מ"ש, ואין כיוצא בו בעיר" הוא דוקא, אבל אם אין כיוצא בו בדור יכול להטיל גם בני ביתו על העיר שיתפרנסו מן הצדקה, או הוא לאו דוקא, ואולי נקט הלשון „עיר" מפני שכתב „שימצא בעיר שיפרנסו" שהוא כלשון נופל על לשון, אבל לאו דוקא אין כיוצא בו בעיר אלא אף גדול הדור לא שנא].

ובמאירי כתב, מנהג דרך ארץ כו' כלומר שתשחדל כפי מה שיחייב ההכרח ולא

\* [?]

\*\* [צ"ע, דר' יהודה החסיד שבתוס' אינו אותו שחיבר ספר חסידים.]

שתשקיע כל השתדלותך באלו הענינים כו' [כתוס' ר"י החסיד, וכשיטת ר' אלחנן] וכל שתורתו קבע ומלאכתו עראי יהא בטוח שזו וזו יתקיים בידו, [סובר שבדרורות הראשונים נהגו כהלכה ולפיכך עלתה בידם, אבל מהספר חסידים שהבאנו נראה שעלתה בידם משום ש,,היו חסידים היו בוטחים בה' והספיק להם צרכם", אבל לא כל אדם יכול להיות בטוח בזה, שהלא מפרש שאם אין יכול להתפרנס להרויח ואפילו בעד יתומים כו' צריך לעשות מלאכתו קבע.]

(ח) (שם) דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך חצירות, וכתבו מהגר"א בספר אמרי נועם ז"ל, פי' ולא דרך שער דהיינו פני חצר כו' עי' תוס' שחצר קובעת מדרבנן ואפילו לר' ינאי נמצא ע"כ לר"י מדאורייתא נמי קובעת וא"כ מאי אמר ר"י דורות אחרונים כו' הא חצר נמי קובעת מדאורייתא אלא ע"כ צ"ל שהם לא הביאו דרך שער החצר אלא דרך חלונות החצר וכדומה ומדרבנן אפילו בכה"ג נמי קובעת וא"כ קשה מה שאמרו דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך חצירות כו' הא בכה"ג נמי חייב מדרבנן וי"ל דה"פ דהראשונים היו מדקדקין מאד לעשות המצוה על צד היותר טוב לכך היו מכניסין דרך טרקסמון כדי שאפילו מן התורה יתחייב כמעשר והאחרונים שלא דקדקו לעשות המצוה כתיקונה היו מכניסין דרך חצירות שאין חיובה אלא מדרבנן נמצא שאין המצוה כתיקונה, ובמוסגר העיר ע"ז הכותב, ז"ל, אך לשון הגמ' לא משמע הכי דקאמר כדי לפוטרן מן המעשר משמע שרוצין לפוטרן לגמרי.

והנה לכאורה פירושו של הגר"א הוא מוכרח לפי ראייתו שלר' יוחנן חצר קובעת מדאורייתא א"כ אף אם הכניסו דרך חלונות החצר א"א להקל לגמרי, דבשלמא לר' ינאי שהחצר קובעת רק מדרבנן יש לומר שכשהכניס דרך חלונות נחית חד דרגא ומותר לגמרי, אבל לר' יוחנן שדרך שער החצר אסור מדאורייתא א"כ הוא כמו בבית שאף אם הכניסו דרך חלון אסור מדרבנן, וא"כ קשה לר' יוחנן שהעיד משום ר"י בר' אלעאי שדורות האחרונים היו עושין כן במאי הרויחו, [ולא ניחא ליה למימר הא דידיה הא דרביה, והם סברו כו' ינאי שדרך שער החצר הוא רק מדרבנן ובדרך החלון מותר לגמרי]. ועל מה שהעיר הכותב מלשון הגמ' בע"כ צריך לומר שמה שנאמר בגמ' כדי לפטרן, לא היה כונתם להפטר לגמרי מלתת מעשר, אלא שרצו להפטר מהחיוב דאורייתא, ויש בזה הרוחה לענין הרבה דברים שהם לקולא בדרבנן ולחומרא בדאורייתא כמו לענין תערובות, ספיקות, וכדומה, ולשון לפטרן לא קשה ששפיר שייך לשון פטור על חילוף מחיוב דאורייתא על חיוב דרבנן, כי חיוב דרבנן לגבי חיוב דאורייתא דין פטור עלינו, עיין דמאי, פ"ה מ"י, והגר"א מפרש רק מהו העול שעשו, כיון שסוף סוף יתנו המעשרות, מה לי אם החיוב הוא מדרבנן או מדאורייתא, ע"ז פירש שהעול בזה הוא שאין המצוה כתיקונה משום שחיובה רק מדרבנן.

(ט) (שם) אישתני לעילויא, בפסקי ר' ישעיה מטראני כתב, ע"י שהיין הוי טוב מן הענבים לפיכך אינו מברך עליו בפה"ע כמו שמברך על הענבים אלא בורא פרי הגפן שמוכיר האילן שיצא ממנו. ובפנ"י כתב, משום שיש בה צד מזבח, ועי' לעיל לה, א מה להצד השוה שבהם שכן יש בהם צד מזבח. אם נאמר כדבריו יתורץ קושיית הראשונים מאי עילויא דשמן שנאמר בגמ', עי' לעיל לה, ב שנאמר צד מזבח לענין זית.

(י) (שם) אישתני לעילויא, התוס' לעיל יב, א בד"ה לא כתבו, אמר בפה"ע תחת בפה"ג תוך כדי דיבור יכול לחזור בו, ועי"ש בגליון הש"ס, ועי' בשטמ"ק על מתניתין דידן שכתב, ובגמ' מוכח דאם בירך על היין בפה"ע יצא, וצ"ע הוכחתו מנין?

(יא) (שם) ברש"י, ד"ה זית איקרי כו'. ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, כו' עי"ש. ביאור הדברים השבת של הברכה צריכה להיות על בריאת הבורא, ואם כי בריאת הבורא משתנה לעילויא ע"י מעשה האדם, גם זה השינוי צריכים ליחס לגוף הבריאה שממנה שינה האדם לעילויא לא על התוצאה שהוא מעשה האדם, ואם יברך בורא פרי הזית, יברך ישר על השמן שהוא פרי הזית, ואין השמן בריאת שמים, אלא כמו גבי יין שהגפן הוא העץ והענבים הם פרי הגפן ומיחסים היין ישר אל הגפן לא אל הענבים כי אם ניחסו אל הענבים נפרט בריאת היין מצד עצמו ואין זו בריאת שמים, אבל אנו יכולים ליחס אל הגפן כי גם היין שהם פרי הענבים פרי הגפן הם כי ע"י הענבים נעשה היין, כמו כן כאן נוכל לומר בורא פרי עץ זית ונכוון ע"י השמן אל הזיתים שמהם נשתנו, שהם בריאת שמים, אבל לברך ישר על השמן ולומר שהם פרי הזיתים הלא השמן מעשה ידי אדם הוא. (עיקר כונתי להוציא מלב לפרש כוונת רש"י שהזיתים הם בריאה בידי אדם, דא"כ גם גוף האילן נחשב שהוא בריאה בידי אדם ע"י הנטיעה, ובהכרח שהכוונה היא על השמן וכש"נ) ועי' בשטמ"ק שפירש על דרך זה, אבל לא ביאר הטעם מפורש כמו שביאר רש"י.

ואף שאנו מברכים המוציא לחם מן הארץ, ולחם לא בריאת שמים הוא ובידי אדם היא בריאה זו, צריך לומר שהחטים שמהם בא הלחם קרויים לחם, כי לחם הוא מידי דמיזן, רק שאי אפשר לאכלם כמו שהם, ואם כוסס חטין מברך בפה"א כמבואר להלן לו, א, בכ"ז כשמשתנים לעילויא אנו מברכים על הלחם ומכוונים להחטים כמו שמכוונים בברכת בפה"ג על היין ועל הענבים אף שבענבים עצמן ברכת בפה"ע, וכשנשתנו לעילויא משתנה הברכה מהם.

(שם, שם) אלא תמרא אית ביה תרתי סעידי ומשמח. לכאורה דברי הגמ' הם רק

לתרץ הקושיא, ומי סעיד כלל והכתיב כו' וחמרא לא סעיד, ע"ז מתרץ, שלא קשה והיינו: חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח, אבל לעיקר הטעם שהיין קובע ברכה לעצמו דיינו בזה שסעיד כמו שאמרה הגמ' לפני הקושיא מלחם, וכן הביא המאירי, בסוגיא ד"ה כבר, וחשיבותו הוא שהוא זן וסועד את הלב, ע"ש. אמנם בתר"י כתב, דחמרא משום דסעיד ומשמח קובע ברכה לעצמו, וכ"כ בשנו"א, ופרי שהוא זן ומשמח קבעו ברכה בפני עצמה, מוכח מדבריהם של התר"י והשנו"א שהכניסו הטעם על יין שקובע ברכה לעצמו גם בזה שהוא משמח, ולכאורה בדברי הגמ' בגוף הטעם הרי מספיק לנו רק בזה שהוא סעיד, ומה שהוצרכה הגמ' לטעמא דמשמח הוא לא על קביעות הברכה בפ"ע אלא לתרץ הקושיא מהכתוב של לחם ולמה הכניסו התר"י והשנו"א טעם נוסף שלא נאמר בגמ'.

ונראה שדקדקו זה מלשון הגמ' אלא חמרא אית ביה תרתי, דלשון אלא אינו מדוקדק, דלתרץ הקושיא לא היה צריך לומר אלא, ובהכרח לפרש דברי הגמ' שיש בזה תירוץ, וגם טעם נוסף על קביעות הברכה בפ"ע, לפיכך אמר אלא שחוזר מהטעם של „סעיד“ לחוד ומוסיף שעכשיו שידעינן שיין ישמח לבב אנוש הקביעות ברכה לעצמו הוא ג"כ משום דאית ביה תרתי, סעיד, ומשמח.

והנפ"מ בזה נראה, דלכאורה קשה שהלא אמרינן טובא גריר פורתא סעיד, א"כ לפי מה שאמר תחילה רק הטעם של סעיד אם שותה טובא לא היה צריך לברך על היין בפה"ג שאין בזה החשיבות של סעיד, (ואף שיש לחלק שמברך בפה"ג על טובא מפני שמין היין ראוי לסעוד, או מפני שקודם ששתה טובא שתה פורתא והוי סעיד לפי שעה, וזה מחייב ברכה לעצמו, אבל בכ"ז לא נראה להם חילוקים אלו כיון שסו"ס משתייה זו לא נשאר סעיד אפשר שלא היה בזה הדין קביעות ברכה לעצמו) ובאמת היה צריך לומר לפי הס"ד שאם ישתה הרבה לא יברך הברכה המיוחדת בפה"ג. וברכת בפה"ג הוא רק אם שותה מעט, ומשום כן חזרה הגמ' ואמרה אלא, שעכשיו שידעינן שיין ישמח, גם מטעם שיין ישמח קובע יין ברכה לעצמו ברכת בפה"ג וזה הטעם שיין בין על שותה הרבה בין על שותה מעט (וטעם של סעיד כיון שנאמר לא זו ממקומו, אף שטעם שיין משמח לחוד די). ועכשיו בין אם משתה הרבה או מעט לא תשתנה הברכה, ולפיכך אמרה הגמ' אלא, והתר"י והשנו"א הכניסו זה בטעמא דמילתא שמברך על היין בורא פרי הגפן.

(יב) (שם) אית ביה תרתי, עי תר"י אמתני' ד"ה חוץ מן היין שכ' מפני שהיין כיון שמחמת השינוי יותר קובע ברכה לעצמו כדמפרש בגמ' דחמרא סעיד ומשמח כו' ומקשינן התם אי הכי נברך עליה ג' ברכות ומתרצינן לא קביעי אינשי עליה, ובתמרים אע"פ שהוא מזין [עי' לעיל יב, א] כיון דלא קביעי עלייהו [פי' דטעם



הגמ' שייך גם על תמרים, ואע"ג דלעיל בדף יב, א הוכיח מדלא מקשה בגמ' על תמרים כמו על יין דאינן סועדים כמו יין בכ"ז הוצרך כאן לומר הטעם כיון דלא קביעי עלייהו, דלולא זאת היה מספיק גם המזון של תמרים על ג' ברכות, אלא מה שכי' שם הוא להוכיח שעל תמרים ידעה הגמ' יותר התירוץ של לא קביעי עלייהו] ולא נשתנו כמו שנשתנו הענבים כשנעשו יין אינן קובעין ברכה לעצמן. [פי' כאן הוא מפרש למה בתמרים הברכה ראשונה אינה משונה וקבועה לעצמה כמו ביין, וע"ז אומר שמשום דלא נשתנו כמו שנשתנו הענבים כשנעשו יין. ויש לפרש דבריו בב' אופנים: א) משום דהטעם דסעיד הוא נוסף לטעם דאישתני אבל כשגוף הפרי סעיד לא שייך לקבוע ברכה לעצמו; ב) י"ל עפ"י דבריו, שם יב, א, שתמרים אינם סועדים כ"כ כיין א"כ לא נשתנו כמו היין משום דסועדים פחות מיין].

יג) (שם) אזוקי מזיק ליה, עי' בחי' דעק"א, ובאמת כן היא שיטת הרמב"ם, ומקורו הוא ממ"ש להלן לו, א קשה לקוקייאני, עי' בב"ח ובד"מ לסי' ר"ב, ולרש"י צריך לומר שכאן ההיזק יותר משם ולפיכך ההיזק מבטל הברכה לגמרי. ובס' אשל אברהם כתב, אבל אפשר דתירוש ויצהר יוצא מכלל מי פירות, עי' תרומות, פי"א מ"ג, אין עושין תמרים דבש ולא תפוחין יין ולא סתוניות חומץ ושאר כל פירות אין משנין אותן מברייתן בתרומה ובמעשר שני אלא זתים וענבים בלבד. ונראה, שעיקר קושית רעק"א היא שההיזק משוה לשלא כדרך הנאתן ובוזה די לפוטרו מחומש ולא מברכה, אבל אין בוונתו שכאן הוי שלא כדרך הנאתן משום מי פירות.

יד) (שם) אזוקי מזיק דתניא השותה שמן של תרומה כו' כתב בספר ראשון לציון, כתב הראב"ד, בפ"י מה' תרומות, בהשגתו לד' הרמב"ם שכתב, זר שאכל חיטה של תרומה משלם קרן וחומש, וכתב עליו הראב"ד, וז"ל, רבי היא וקי"ל כרבנן ואע"ג דמברכין עליו בפה"א אפשר דלגבי תרומה מזיק הוא, עכ"ל. וקשה לדבריו מאי קפריך תלמודא הכא כו' אלא ודאי דדברי הראב"ד ליתא. ונראה דיש לחלק בין היזק הפרי להיזק הגוף, ולא עוד שגם שם פסק הרמב"ם שמברכין שהכל והראב"ד לא השיג א"כ קושית הגמ' היא רק על ברכת בפה"ע, רק כאן הברכה היא בפה"א שהוא אוכל גוף החטה ושם כיון שההיזק מסלק השינוי לעילויא הרי נשתנה ומברך רק שהכל.

טו) (שם) אזוקי מזיק ליה עי' במאירי בשם גדולי המפרשים, ובשטמ"ק בברכה משולשת, ומה שהק' בהגה על המאירי, מאחר ששני הראשונים בסגנון אחד נבאו בהכרח לומר שמחולקים על דעת התוס' בב"ק, וסוברים שאף שהם נכסי כהן לענין הזכותים שלא למכרן וליקח בהם עבדים וקרקעות בכל זאת כיון שקדושת התרומה לא בטלה, ואסורה לזרים, עדיין שם הקדש עליה ופטור מדאורייתא משום מזיק ההקדש. ועי' ברמב"ם וראב"ד הל' תרומות פי"א ה"ב ובנ"כ.

(טז) (שם) ואינו משלם את החומש, בתוספתא, תרומות פ"ו ה"א, רבי שמעון אומר הסך שמן של תרומה שוגג משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, והרמב"ם, הל' תרומות פ"י הי"א, השותה שמן והסך את היין כל אלו משלמין את הקרן ולא את החומש, ובכ"מ שם, בתוספתא כו' ששיבוש בספרים דידן, וכ"כ גם בחסדי דוד להגיה התוספתא כברמב"ם ובגמ' ובהג' הגר"א גרס, אחד האוכל (פת) ואחד השותה (יין) ואחד הסך (שמן) וכיפה עינים כתב תימה על הגר"א כו' שלא הג' כל' הגמ'. ונראה שכוונת הגר"א היא לפרש דעת ר"ש שתלק על ת"ק לענין סיכה שאינה כשתיה ועיקר הטעם דסך משלם את החומש הוא משום דסיכה כשתיה כמבואר בפ' בנות כותים ולפיכך הגיה דעת הת"ק, ולהגהת הכ"מ קשה מה שנא' זה בשם ר"ש ולהגר"א ניחא.

(יז) לו, א רש"י, בד"ה דאשתני, וגרע, עי' בעטרת ראש, ויש לפרש דברי רש"י כדבריו בלי הגהה, ועי' ברש"ש שציין לעי' ברא"ש וכוונתו ג"כ לזה לאפוקי מהמסקנא מה שפי' הרא"ש והתר"י בדעת הרי"ף ובא רש"י לפ' הס"ד למה אין מברכין המוציא. אבל בכ"ז הוי קשה לי' להמקשן שהשינוי מחיטין לקמח לא יבטל הברכה, אבל המסקנא היא שהכא אית ליה עילויא אחרינא ובטלה הברכה הראשונה כמו גבי יין משום דהשינוי לעילויא הוא גדול הרבה דסעיד ומשמח וגם כאן העילויא אחרינא הוא גדול-כ"כ שמבטל הברכה הראשונה וזה העילוי התחיל מיד כשעשה קמח לפיכך בטלה מיד הברכה הראשונה, אלא שבכל זאת כיון שלא הגיע לגמרי העילוי נשאר הדבר בין המצרים, יצא מכלל הברכה הראשונה ולא בא לכלל הברכה החדשה ומברך שהכל, וזהו שפי' רש"י בדעת המקשן לאפוקי מסברא זו דאף שגרע מעילוי מעלותא בכ"ז לא תבטל הברכה הראשונה אבל במסקנא אנו סוברים שזהו עילוי אחד ההולך בדרגות ולפיכך גם בהמדרגה הראשונה של קמח כבר בטלה הברכה הראשונה כיון שהוא על דרך לעילוי יותר גדול שתבטל הברכה הראשונה, אבל העילוי הגדול כיון שעדיין לא בא לא שינה להברכה החדשה ורק ביטל הברכה הראשונה, ועי' בל' תר"י.

(יח) (שם) אע"ג דאשתני במילתיה קאי. עי' בצל"ח מה שדחה מד' הגמ' כאן את דברי הפנ"י בריש פרקין גבי חוץ מן היין דשינוי דעילוייא של יין ושמן שקרבים ע"ג מזבח, עי"ש. ונראה דהפנ"י לא אמר זה אלא על שמן מפני שאין בו שינוי של עילוי במציאות ואדרבא הוא מזיק כמו שהקשו כל הראשונים אבל בקמח השינוי הוא מציאותי גם לדידיה כמו ביין.

(יט) (שם) לית ליה עילויא אחרינא כו' עי' ברי"ף הטעם שפסק כר"נ משום דלא רגילי אינשי לספוי קימחא, ועי' בתר"י ורא"ש ששישבו דבריו ע"פ סוגית הגמ' שאין זה טעם שאמר הרי"ף מעצמו אלא שזהו הפי' בדברי הגמ' אית ליה עילויא

אחרינא. לפי"ז הפירוש באית ליה עילויה אחרינא הוא חד עם טעמו של הרי"ף דמשום דאית ליה עילויה אחרינא לא רגילי אינשי כו', והוא על דרך שאמרה הגמ' להלן דקלא לא נטעי אינשי אדעתא דקורא (ולפי"ז ר"י הסובר להלן שגם בקורא מברך בפה"א ולא סבר הסברא של לא נטעי כו', סובר לשיטתו שגם בקמח מברך בפה"א, ור"נ סובר כשמואל דקורא) וכן מוכח מל' רש"י שדקדק בד"ה הכא אית ליה כו' אבל השמן כו' עיקר הפרי לכך נטעוהו, הרי דבקמח מחלקין משמן משום דבקמח עיקר הפרי לא לכך נטעוהו, וכמ"ש.

לפי"ז יש ליישב קושית האור שמח בדברי הרמב"ם בה' ברכות פ"ג ה"ב, על זה הדין דקמחא דחיטי מברך לפניו שהכל, והקשה ז"ל, קשה מהא דתניא לקמן ניב יין עד שלא נתן לתוכו מים כו' אלא בפה"ע כו' משנתן לתוכו מים מברכין בפה"ג כו' עי"ש שנדחק בזה, וקושיתו היא שהבין בדברי הגמ' דכל דבר שנשתבח בעילוי אם יש לו עילוי למעלה ממנו מברכין עליו שהכל, אבל אין זה סברא, אך עיקר הפירוש הוא כמו שביארנו דבקמח אין שבח ועילוי מצד עצמו, דמצד עצמם חטים טובים לכוס מלספוי קימחא, והשבח בקמח הוא רק משום שיכולים לבא יותר קרוב אל העילוי של פת (דמקמח עושיין פת ולא מחיטיין, עי' עט"ר), מתחילה סברה הגמ' שאעפ"כ הוא דומה לשבח של שמן שאף שהקמח לא בא עדיין להעילוי הכי גדול אבל העילוי הממוצע הוא שוה לשבח השמן ולא תשתנה הברכה, וע"ז משנינן דלא הוא, דהתם ל"ל עילויה אחרינא, פי' השבח הוא מצד עצמו לא משום עילויה אחרינא, אלא משום ששמן הוא יותר טוב מזתים (ואפשר ע"י אניגרון כמ"ש הראשונים) אבל הכא אית ליה עילויה אחרינא, פי' כל עיקר העילוי של הקמח הוא משום הפת, הילכך כיון שהוא גרם לעילוי הפת יצא מכלל הדין הראשון, שהוא קובע ברכה יותר חשובה, ואפ"ה כ"ז שלא הגיע לאותו העילוי ועכשיו אינו ראוי לאכילה מברכין שהכל משום שגרע מחטיין ולא נטעי להכי, אבל ביין אף אם הוא אינו מזוג בכ"ז יש בו עילויה שהוא יותר טוב מענבים, אלא שאין מברכין עליו בפה"ג משום שהעילוי הכי גדול של יין הוא רק ביין מזוג שזה סעיד ומשמח אבל בלי מים חסר זה העילוי ואינו סעיד ומשמח, אבל בכ"ז הרי יש בו עילויה לגבי ענבים שלא גרע מהעילוי של שמן לגבי הזיתים, ושפיר מברכים עליו בפה"ע כמו בשמן, ורק בקמח שלא נשתבח מצד עצמו כלום אלא משום עילויה אחרינא בזה אנו אומרים שכיון שעדיין לא הגיע לאותו העילוי, ולא נשתבח כלום מצד עצמו, מברך עליו שהכל משום דלא רגילי אינשי לספוי, ולא נטעי אדעתא דהכי, וכנ"ל.

(כ) לו, ב פלפלי כו' הא ביבשתא הא ברטיבא, הרמב"ם, פ"ב משביתת עשור ה"ו, כתב: הכוסס פילפלין וסנגביל יבש וכיוצא בהן פטור. אבל סנגביל רטוב חייב. וכתב המ"מ, לפ"ז נראה שאין חילוק בפילפלין בין רטובים ליבשים, ואינו כן דודאי מבואר בגמ' שם דפלפלין רטובין חייב, וכ"כ רבינו בפ"ח מה' ברכות כו'.

ולפיכך עיקר הנוסחא ורטובין חייב. ועי' בפר"ח, או"ח סי' תרי"ב ס"ח, שתי' זה שהגמ' קאי אליבא דר"מ ומשני דרבא מצי למימר אנא אפילו לר"מ וביבשתא, אבל לרבנן אפילו ברטובין לאו עץ מאכל נינהו ולית בהו משום יתובא דעתא, אבל לענין ברכה הדין שוה בפלפלין ובזנגביל שאם הם רטובים מברך עליהם משום דהתם לא בעינן יתובי דעתא דכיון שנהנה הגרון מעט בעי ברוכי. עי"ש בכל דבריו. וצ"ע על דבריו מדברי הגמ' שמק' מר"מ לענין ערלה על יו"כ, ומאי קושיא הא ביו"כ תלוי ביתובי דעתא, ובזה אין חלוק מר"מ לרבנן. ובהכרח שלענין דין מאכל אין שונה יו"כ מערלה, וכ"ה מברכה. — ובמחלוקת ר"מ ורבנן עי' בהגהות וחי' על הש"ס מרא"מ הורוויץ לשיטתיה מריש ערלה לענין הנוטע לסייג, עי"ש.

(כא) (שם), תוד"ה כל כו' וטוב להחמיר לגמוע בתוך הסעודה, עי' בגליון הש"ס קושית רעק"א ע"ז. ובאמרי נועם להגר"א איתא, זה קאי על יש לו ספק אם הוא עיקר או לא אז צריך לאכול בתוך הסעודה, ומתורצת קושית רע"א.

ונראה ליישב עוד קושית הרעק"א דהט"ז, באו"ח, סי' ר"ח ס"ק ד', כתב שדברי התוס' הם דוקא ברוב קמח אבל במיעוט א"צ להחמיר, שהן בטלין כל שהן לדבק. ומעתה נראה לפי מה שביאר שם הט"ז דהספק בתוס' הוא מטעם שעכ"פ הוא נהנה מצד הריבוי לפיכך כתבו שטוב להחמיר ולגומעו בתוך הסעודה, ובמקום שאין ריבוי בקמח א"צ להחמיר כשם בסעי' ב', לפי"ז נראה להוסיף עוד חדא, דבתוס' לא נאמר כמו שנא' בגמ' שאם הוא לדבק בעלמא צריך לברך ברכת המין המדובק, כמו דאיתא להלן לט, א שמברך בפה"א על חבשילא דלפתא, ונראה דשם בגמ' מיירי כמו בסעי' ב', שהסולת היא מיעוט, ולפיכך אם הוא אך לדבק מברך ברכת המין המדובק, אבל התוס' דמיירי שהקמח הוא רוב, א"כ אף שהם אך לדבק בכ"ז מכיון שהם רוב, השקדים או הפולים בטלין ברוב הקמח ובטלה ברכתן, אלא מכיון שעשוי אך לדבק אין לזה חשיבות לברך במ"מ וברכתו שהכל. ושפיר אוכלין לפי"ז בתוך הסעודה כיון שבטל המיעוט ברוב הקמח, ואף שמשום שהם אך לדבק אין בזה החשיבות לחייב ברכת מזונות, והברכה היא שהכל, אבל אם אוכלין בתוך הסעודה כיון שבכ"ז הוא מזונות בודאי יפטר בברכת המוציא שבירך על הסעודה. ובזה מתורצת קושיתו הראשונה של הרעק"א שם בגלהש"ס, שכ' על לשון התוס' „אינו צריך“ שהוא לישנא קייטא הא אף אינו רשאי דהוי כמברך במ"מ על שקדים, ולדברינו ניתא דהשקדים בטלו ברוב הקמח, ורק כיון שברכת ה' המינים הוא מפני החשיבות, בכונתו לדבק בעלמא בטלה החשיבות, ויכול לברך שהכל, אך י"ל שבדיעבד אם בירך במ"מ לא הוי ברכה לבטלה, כיון שסו"ס מזונות הוא. — ולשון התוס' ניתא בר מן דין, דלעולם י"ל שיש גם איסור, אבל עיקר הסיבה היא מפני „שאינו צריך“, וכיון שהצורך והאיצורך הוא הסיבה על איסור ברכה לבטלה שפיר נקטו הסיבה ולא המסובב, לא אדע למה הרעיש הגרעק"א כ"כ על לשון התוס' בזה.

## הרה"ג ר' יצחק נח בורנשטיין זצ"ל

### בענין אין בשר אין דם

במנחות דף י"ב, אבעיא להו לדברי האומר שריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהו ואותם שריים אסורים באכילה אי מהני הקטרה למקבעינהו בפיגול ולאפקעינהו מידי מעילה, ואמר ר' הונא דאפילו לר"ע דאמר הזריקה מועלת ליוצא בעי לה, ע"כ, ובתוס' ד"ה ה"מ הקשו למ"ד דביצא כולו אין זריקה מועלת אפילו לר"ע מהא דתני' בפסחים ל"ד נטמא בשר או נפסל או יצא ד"א אומר יזרק ור"י אומר לא יזרק ומודה ר"י דאם זרק הורצה ובע"כ דמיירי ביצא כולו דהא בנשתייר כוית זורק הדם לכתחילה לכו"ע ומוכח דגם ביצא כולו זריקה מועלת, ותירצו בחידוץ השני דלהרצאה שאני דמרצה בדיעבד ביצא כולו אע"ג דאין זריקה מועלת לפיגול ומעילה מידי דהוי אחרון לר"ה, עכ"ל.

וצ"ע במאי דמדמי פסול חסרון דמנחה לפסול יוצא וטמא דהתם רק בדיעבד אמרינן דאם זרק הורצה משא"כ בפסול חסרון דמנחה דמקטיר הקומץ לכתחילה.

והנה שיטת הרמב"ם מוכחת דהדין דאם זרק הורצה ביוצא הוא מדינא דזריקה מועלת ליוצא דז"ל פ"א מפסוה"מ הל"ד כל הזבחים של יחיד וכו' נטמאו שניהם (הבשר והדם) לא יזרק ואם זרק הורצה שהציץ מרצה על הטומאה, ע"כ, ובהל' ל"א גבי פסול יוצא פסק ג"כ דלא יזרק ואם זרק הורצה, עיי"ש. והרי בפסול יוצא ליכא דינא דציץ מרצה ובע"כ דהא דאם זרק הורצה הוא מטעם דזריקה מועלת ליוצא וכן פירש בלח"מ שם ובהכרח דצריך לחלק בין פסול יוצא וטמא, לפסול חסרון דמנחה דלא שייך כאן דינא דאין בשר אין דם, ועיין בתוס' דף ט' ד"ה אותן מה שתרצו על קושי' זו ודבריהם סתומין וצ"ע.

והרמב"ם פ"א מפסוה"מ ה"כ וז"ל: קמץ את המנחה ואח"כ נטמאו שיריה כולן או נשרפו או יצאו חוץ לעזרה או אבדו לא יקטיר הקומץ ואם הקטיר הורצה, נשאר מעט מן השירים בכשרותן יקטיר הקומץ ואותן השירים שנשארו אסורים באכילה, ע"כ, ומקורו מהמשנה דמנחות דף כ"ו, ועיי' בכ"מ שם דהא דסיים ואם הקטיר הורצה היא תוס' פ"ד דמנחות, ובל"מ פ"א הל"ד הקשה דדברי הרמב"ם סתרי אהודי דברין אין בשר אין דם גבי זבחים פסק בה' כ"ט דאם נשתייר פחות מכזית דאם זרק לא הורצה ומחלק בין נפסלו לנאבדו וזהו כדברי ר"י בפסחים דף ע"ח, ובמנחות פסק דאין חילוק בין נאבדו השירים או נפסלו ובכל אופן אם הקטיר הורצה וזהו כר' יוסי דסובר כר"י שם רק לענין לכתחילה ולענין בדיעבד סבר כר"א

דהורצה וכל הסוגיא שם מוכחת דאין נפק"מ בין זבחים למנחות דהרי כל דינא דאין שיריים אין קומץ ילפינן לה מזבח מדין דאין בשר אין דם, ובע"כ דאין לחלק בינייהו, ע"ש, ואפשר לתרץ דבקומץ דמנחה דחשיב כמו דם ואמורים לזבח לשיטת הרמב"ם בפהמ"ש א"כ אפילו נאבדו השיריים כולם א"א למפסיל דהא הוי כמו אם נשתיירו אימורים ע"כ, אלא דאכתי צ"ע לפי"ז אמאי לכתחילה לא יזרק דהא תניא התם אמר ר"י אם החלב קיים זורק הדם לכתחילה וצ"ע.

והנראה לומר בענין זה, דבדינא דר' יהושע דיליף מקרא דועשית עולותיך הבשר והדם דאם אין בשר אין דם נכללו שתי הלכות, הא' דהא דצריך שיהי' הבשר קיים הוא מעיקר דין הכשר הקרבן, דדינא הוא דצריך שיהי' הקרבן קיים בשעת הזריקה וגילתה התורה דהבשר עם הדם נקרא עולותיך, דבשם קרבן נכלל הבשר עם הדם ביחד ונפסל אם נאבד הבשר (וגם האמורים אינם קיימים) נמצא דהקרבן אינו קיים בשעת זריקת הדם ואין הזריקה מרצית אם אין הקרבן קיים, והוכחה לסברא זו נראה מלשון הרמב"ם וז"ל פ"א ה' כ"ט מפסוה"מ בהמה שחסר מאבריה כ"ש אחר שחיטה קודם קבלת הדם נפסלה אפילו צרם באזנה שנאמר ולקח מדם הפר עד שיהי' שלם כולו בשעת קבלה ע"כ, ובהל' ל' אבל אם חסרה אחר קבלה קודם זריקה אפילו אבד הבשר קודם זריקת הדם או נשרף אם נשתייר כזית מן הבשר או כזית מן האימורים זורק את הדם ואם לאו אינו זורק, עכ"ל. ונראה דהרמב"ם חידש כאן דדין שיהי' שלם כולו ליכא אחר הקבלה, דבשעת קבלה נפסל אי איכא חסרון כ"ש בהקרבן אבל לא אחר הקבלה, אמנם צריך עכ"פ שיהי' הקרבן קיים גם בשעת הזריקה וסגי אם נשתייר כזית אבל אם לא נשתייר כלום דנמצא דאין הקרבן קיים זהו ילפינן מקרא אחרינא דגם לאחר הקבלה נפסל, דצריך שיהי' עולותיך קיים ועולותיך נקרא הבשר והדם, ומלבד דין זה נכלל בדינא דר"י ג"כ דין אחר דצריך שיהי' בשר קיים לחול עלי' דין היתר דזריקת דם, דהרי מלבד דין הרצאה שבזריקת הדם הרי יש בה ג"כ דין מתיר שמתרת הבשר לאכילה והאמורים להקטרה וחידשה התורה שצריך בשר קיים לחלות דין מתיר שבזריקת דם, ונראה דדין זה הוא רק לכתחילה כיון דדין מתיר שבזריקת הדם אינו מעיקר דין ההרצאה ואינו מעכב הכפרה וגם לא שינה בה הכתוב לעכב דעיכובא היא בקרבן שיהי' בשר הראוי לחול עליו היתר זריקה קיים א"כ מה"ת ליפסל בדיעבד, ויבואר לפ"ז דברי ר"י דמחלק דבנאבד הבשר גם בדיעבד לא הורצה וביוצא וטמא אם זרק הורצה והוא דדין זריקה מועלת ליוצא מחשיבו לבשר כאלו בשר קיים כיון דהזריקה מועלת לבשר ומקוים דין עולותיך הבשר והדם, אולם לענין הא דצריך בשר לחלות דין מתיר שבזריקת דם ע"ז לא מהני יוצא כיון דעכ"פ א"א למיחל בו היתר אכילה ולכן לכתחילה לא יזרק ואם זרק הורצה.

והנה בדף ט' מחלוקת ר"י ור"ל בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה אי

מקטיר קומץ עלייהו ומסיק שם דגם לר"י השריים אסורים באכילה דכתיב הנותרת מן המנחה ולא הנותרת מן הנותרת, ע"כ, ובדף י"ב, דתניא קדש קדשים היא שאם נפרסה אחת מהן חלותיה כולן פסולות הא יצאה הנך דאיכא גוואי כשרות מאן שמעת ל"י דאמר זריקה מועלת ליוצא ר"ע וכו', עיי"ש. ומפשטות הסוגיא לפי פרש"י ותוס' שם מוכח דלר"ע דזריקה מועלת ליוצא אם יצאו מקצת השרים לחוץ מהני ההקטרה על מה שבפנים להתירן באכילה ולא חשיבי שיריים שחסרו, וכן מפורש שם בהדיא בש"מ. אמנם מדברי הרמב"ם לא משמע כן, דז"ל בהל' הנ"ל נטמאו או נשרפו או יצאו כולן לא יקטיר הקומץ נשאר מעט מן השרים בכשרותן יקטיר הקומץ ואותן השרים אסורין באכילה, עכ"ל, וע"כ דקאי אתחלת דבריו אנשרפו ואיצאו דבכל אופן אם נשתיירו מקצתן בכשרותן אע"ג דמקטיר קומץ עלייהו אסורים באכילה, וסוגי' הגמ' מוקי לה הרמב"ם דמיירי בלחמי תודה דז"ל פי"ב הי"ד שם תודה שנפרסה חלה מחלותי' כולן פסולות יצאה החלה או נטמאה שאר החלות כשרות ע"כ, ויליף לה מדין לחה"פ והכריחו להרמב"ם לשנות מפירוש הראשונים אע"ג דקרא דמייתי בלחה"פ הוא דכתיב משום דבלחה"פ גם ביצאה חלה אחת פסולות השאר מדינא דהנותרת מן הנותרת משא"כ בלחמי תודה דילפינן מחלה"פ רק לענין דינא דחסר דילפינן מקרא דקודש קדשים היא, אמנם אין שייך בהם חלות שם נותרת כיון דלא איקרו מנחה וגם בעצם דינם לא איקרו נותרת לכן ביציאה אחת כשרות השאר.

והנראה משיטתו דהרמב"ם מפרש דדינא דהנותרת מן הנותרת פסולה אין זה חלות שם חסרון על המנחה דבחסרו מקצתן בין קמיצה להקטרה חל בה דין חסר למפסלה באכילה אלא דבאמת השריים בעצם דינם ליכא בהו חלות שם כלל, ולא חל בהו דין פסול, אלא דגזה"כ הוא בהיתר השיריים דאינם ניתרים בהקטרת הקומץ אלא בהיתר כולן, דרק הנותרת מן הקומץ נותר ולא נותרת מן הנותרת והיתר כל השריים הוא תנאי ועיכוב בדין מתיר דההקטרה, ולפי"ז אין נפ"מ אי נאבדו השריים או יצאו כיון דלאו מלתא דחסר אתיעלה ואין מועיל מה דזריקה מועלת ליוצא כיון דעכ"פ א"א לחול היתר אכילה על היוצא ממילא דמה שבפנים אסורים מדינא דהנותרת מן הנותרת, ויסוד לדברים אלו הוא מדברי הגמ' שם דמתרץ אליבא דר"י הקרא דאת אזכרתה מן המנחה דמינה יליף ר"ל דאין מקטיר קומץ עליה דאין המנחה שלמה דפירושו מן המנחה שהיתה כבר, אבל לאחר קמיצה לא איכפת לן אי חסרה המנחה, עיי"ש. ונראה דכאן חידשה לנו הגמ' דשם מנחה ליתא כלל בהשירים רק שם שירים עליהם ולא שם קרבן ובמעשה הקמיצה חל שם קרבן שבמנחה על הקומץ לבדו ואין על שירים חלות דין של קרבן כלל, ולפי"ז אין שייך חלות פסול של חסר על שירים דדין שלם וחסר הוא דין בקרבנות, אבל בשירים דאין עליהם שם קרבן אין בהם חלות דין שלם כדי שיפסל בחסרון, וצ"ל לפי"ז דאע"ג דמסיק שם דהשירים אסורים באכילה מדינא דהנותרת מן הנותרת מ"מ לאו

מדין חלות שם של חסר דחל בהשירים אלא שהוא חידוש דין בהיתר השירים דניתרים רק בהיתר כולם ואין נפק"מ אם יצאו מקצתם או נאבדו ובע"כ דסוגי' הגמ' שם מיירי בלחמי תודה דיליף לה מלחה"פ לענין דין דקודש קדשים היא דזהו חידוש דין של פסול חסר שאם נפרסה אחת מחלותיה כולן פסולות, שפיר איכא לחלק דביצא אחת כיון דזריקה מועלת בו לא חשיבה חסרון, אבל בלחה"פ דאיכא ב"י ג"כ לדינא דהנותרת מן הנותרת של כל המנחות אינו מועיל מה דזריקה מועלת ליוצא להתיר מה שבפנים לאכילה וכדלעיל.

ולפי"ז יבוארו היטב דברי הרמב"ם שפסק במנחה דאפילו נשרפו השירים בדיעבד הורצה דהרי כל דינא דאין בשר אין דם הוא דין בהכשר הקרבן דהבשר והדם נקראים עולותיך ואם אין הקרבן קיים בשעת הזריקה א"א למיחל ב"י דין הרצאה, אמנם בשירים דביארנו דרק שם שירים עליהם ואין עליהם חלות שם קרבן ורק דהקומץ לבדו הוא דנקרא מנחה א"כ אין נפ"מ אי קיימים השירים או נאבדו כיון דאין להם שייכות וצירוף כלל עם הקומץ לחלות שם קרבן מנחה.

ונראה דמזה הוא דהוכיח הרמב"ם שיטתו בכמה מקומות לפרש דהקומץ למנחה הוא כמו דם ואימורים לגבה כיון דחזינן דבשירים דמנחה ליכא דין קרבן כלל א"כ בע"כ צ"ל דבהקטרת הקומץ איתא ג"כ להקטרת אימורים דזבח דצריך לקיום של דין דועשית עולותיך הבשר והדם וחשיב כמו אם החלב קיים דקאמר ר"י דזורק את הדם, אמנם לדין השני דילפינן מהאי קרא דאם אין בשר לחלות היתר זריקה דדם לא יזרק לכתחילה דדם דבעי שיהי' הבשר קיים וראוי לחלות דין מתיר שבזריקת הדם לענין זה אין מועיל מה דהקטרת הקומץ חשיבא ג"כ כהקטרת אימורים דהרי מ"מ הקטרת אימורים דקומץ לית בהו חלות היתר דזריקת דם דקומץ ולא צריכי כלל שהקומץ יתירם שיחשבו להקטרת אימורים והיתר הזריקה חל רק על השירים לאכילה ומשו"ה אי נאבדו או יצאו השירים לא יקטיר לכתחילה כיון דאין בשר שיקויים בו דין מתיר של הקטרת הקומץ אבל אם הקטיר הורצה דלחלות שם קרבן הקומץ נחשב ג"כ כמו אימורים לזבח דדינא הוא דזורק הדם.

וניחא ג"כ מ"ט בחסרו השירים מקטיר הקומץ לכתחילה אע"ג דאסורים באכילה דכיון דלית בהו חלות שם ודין פסול ובעצם דינם הם שירים כשרים וראויים שיחול עליהם היתר הקטרה אלא דתלוי היתרם בהיתר כל השירים חשיבי דיש כאן בשר ג"כ לדין היתר זריקה דדם ולא דמי ליוצא וטמא דמצד עצמן אין ראויים להיתר זריקה ולכך מקטיר הקומץ גם לכתחילה.



## הרה"ג ר' ירוחם גארעליק זצ"ל

### הערות בפרק ארבעה אבות\*

(א) ב"ק דף ה. רש"י ד"ה ומפגל. כהן ששחט קרבנו של ישראל חטאת לשום שלמים, דאין הקרבן עולה לחובה, עכ"ל. ודברי רש"י צ"ע, דמאתר שכתב דההיזק הוא מה שאינו עולה לחובה, למה נקט דוקא חטאת דמיפסלא לגמרי ע"י מחשבת שלא לשמה. והנראה בזה, דהנה לעיל (ד' ע"ב) גבי מנסך כ' רש"י, ומנסך את היין ליכא למימר שניסכו ביין נסך שזרק בו, דלא קמחסרי ולא מידי, דהא מזבין לי' בר מדמי יין נסך שבו, עכ"ד. ויש לדקדק, הא סוף סוף אינו יכול למוכרו אלא לעכו"ם, והוול בזה, ודומה לההיא דהמדמע, דחשיב היזק משום שא"י למוכרו כי אם לכהנים. וצ"ל דשאני דמוע, דעל ידי עירוב התרומה בחולין הוטל שם דימוע על החולין [ע"י תוס' בנדה (דף מז.) דחל שם תרומה על החולין להפטר מחלה], ולכן מיקרי היזק, מאחר שפעל שינוי בעצם החולין והוולו. משא"כ במנסך, שעל היין של היתר לא חל שום שם איסור, ואף שעל ידי שנתערבה בה יין אסור ואי אפשר להפרידן, חסר לו היכולת למכרו לישראל, זה לא חשיב מעשה היזק. ולפי"ז מישובין דברי רש"י הנ"ל במפגל, דנהי דבשאר קרבנות ששחט של"ש לא עלו לבעלים וצריך להביא אחרת לנדרו, מ"מ לא חשיב מעשה היזק, מכיון שהקרבן לא נפסל, ולא עשה היזק בעצם הקרבן. ורק בחטאת שפוסל הקרבן, ועל ידי זה מפסיד גם הבעלים, מקרי מעשה היזק, וכמושנת"ב.

(ב) דף ו. תוס' ד"ה היינו בור. בא"ד, אע"ג דבור אין הולך להזיק ואלו הולכים ומזיקין, יש לנו ללמד מבור, דעדיף היזק דידהו שהולכים ומזיקין, מבור שאינו הולך ומזיק אלא מזיק במקומו, עכ"ל. ואכתי צ"ע, למה לא הוי אש, והלא סוף סוף הולך ומזיק מחמת כח אחר שמעורב בו, ועי' נחלת דוד מש"כ בזה. והנראה בביאור דברי התוס' עפ"י הסוגיא בסנהדרין (דף עז ע"ב) גבי זרק צרור בכותל, יעווי"ש, דמוכח דאי אזלא האבן למטה בלי כחו כלל, פטור מרציחה. והקשה שם בחי' הר"ן, למה לא יהא חייב מחמת אשו משום חציו (ועי' תוס' שם). ותי' ה"ר דוד שם בזה"ל, דאין חיוב נזקין אלא בכח ובפועל, לא במה שנעשה, ורוח מצויה פועלת היא, ורואין אותן כאילו היה בכח אדם ע"י שהיא מצויה. אבל הירידה למטה אין בה פועל כלל, אלא שמחמת כובדה היא יורדת. ואף אם הרגו בירידתו, לא נעשה זה בפועל, אלא כובד האבן הוא שהזיק מאליו, עכ"ל. המבואר מדבריו, דפירוש הולך ומזיק היינו כמו גבי שור, שהולך בכח, ולא רק מה שמזיק ע"י שזו ממקומו. ולכן, כובד האבן, אף שנופל מחמתו, לא חשיבא כח, אלא דבר דממילא. ונראה שזוהי

\* גרשם ע"י תלמידיו שומעי לקחו.

כונת התוס' כאן. מיהו יש לדחות הראי' מדברי ה"ר דוד הנ"ל, דאולי כונתו רק לענין אשו משום חציו, דלד"ז בעינן כח, אבל אין מוכרח שזו היא סברא בעיקר שם אש בכלל, ודוק:

(ג) דף יא: בסוגיא דשומר שמסר לשומר. הרמב"ם כתב (בפ"א מהל' שכירות ה"ד), עבר השומר ומסר לשומר שני, אם יש עדים ששמרה השומר השני כדרך השומרין ונאנס, פטור השומר הראשון וכו'. ואם אין שם עדים, חייב השומר הראשון לשלם לבעלים וכו', שהרי יש לבעל החפץ לומר לו, אתה נאמן אצלי להשבע וזה אינו נאמן. לפיכך, אם היה דרך הבעלים להפקיד תמיד דבר זה אצל השומר השני, הרי זה השומר הראשון פטור מלשלם וכו', והוא שלא ימעט שמירתו. כיצד ימעט שמירתו, כגון שהיה מופקד אצלו בשכר, והפקידו אצל אותו השני בחנם וכו', הואיל ומיעט שמירתו פושע הוא ומשלם וכו'. ואם הביא השומר השני הראי' שיפטר בה שומר ראשון כדין שמירתו, ה"ז פטור, עכ"ל. והקשה המשנה למלך, הלא אם הביא עדים שנאנסה פטור, וא"כ תהני גם שבועתו של השני לפוטרו, מכיון דכל יומא גביה הוי מפקדי, ומהימן הוא בשבועתו, והרי השבועה כעדים, דידיעין מיהא שנאנסה דפטור גם הראשון. עי' שם, ובקצות (סי' רצ"א), ובחי' הגר"ח (להל' שכירות) מה שתירצו.

והנראה בזה, דלכאורה יש לפטור כל אונס בשומרים מתרי טעמי: חדא, משום לתא דהלכות שומרים, דש"ש ששמר מגניבה ואבידה כלתה שמירתו. ועוד, מדינא דאונס שבכל התורה כולה, דאונס רחמנא פטרי'. ברם מסתברא, דזה שחידשה תורה ששומר נאמן בשבועה, זהו מדינא דשומרים, דשומר חנם נאמן שנגנבה ונאבדה ומיפטר בכך, ושומר שכר נאמן שמתה ונפטר בכך. אבל לו יצוייר באופן שאי אפשר לפוטרו מדין שומרים, וקאתינן לפוטרו מדין אונס שבכל התורה כולה, בכה"ג נראה דלא יהא נאמן בשבועה. ולפי"ז הרי מבוארת היטב סברת הרמב"ם, דזה ודאי דהיכא שמסרו ש"ש לש"ח שלא שמרו כראוי, וכמוש"כ הרמב"ם, הואיל ומיעט שמירתו פושע הוא, אזי אף אם יארע אונס אח"כ, אי אפשר לפוטרו מדין שומרים. אך אם מתה, פטור מדין אונס שבכהת"כ. ובכך רק אם הביא השני ראי' בעדים פטור הראשון. אבל אינו נאמן בשבועה לפטור הראשון, דשבועה לא מהניא כי אם כדקאתינן לפוטרו מתורת שומרים, וכמושנת"ב.

## הרה"ג ר' אברהם אהרן שאצקעס זצ"ל

### גדרי קנין דרבנן

הרמב"ן לב"ב (ע"ז ע"ב) הקשה לשיטת הסוכרים שהמוכר שטר לחברו וחזר ומחלו מחול הוא משום שמכירת שטרות אינה אלא דרבנן מקדושין (מ"ז ע"ב), התקדשי לי בשט"ח, ר' מאיר אומר מקודשת, וחכמים אומרים אינה מקודשת. בגמרא מעמידים פלוגתתם בשאלה אם אשה סומכת דעתה או לא, ואם נאמר שמכירת שטרות אינה אלא דרבנן, אם כן לא תהא מקודשת גמורה. וכתב ע"ז, שאפשר שמקודשת שאמר מקודשת מדבריהם להצריך גט.

ודבריו תמוהין. הלא שם בברייתא נאמר ג"כ, או שהיה לו מלוה ביד אחרים, ומעמידה הגמרא מחלוקתם במעמד שלשתן אם קונה במלוה או לא, והלא מעמד ג' ודאי אינו אלא מדרבנן, ואפ"ה תניא מקודשת. וכבר נתקשה בזה הפני יהושע לקדושין שם.

ובאבני מלואים (סימן כ"ח סקל"ג) כתב לתרץ, שהרמב"ן סובר שמעמד ג' אף שאינו אלא מדרבנן, מקודשת היא מן התורה, שקנין דרבנן מועיל לקדושי תורה, משום שהפקר בי"ד הפקר, וכשיטת הב"י סי' כ"ח. וזה שהוכיח מקדשה בשט"ח, הוא לפי שכ' התוס' ביבמות (פ"ט ע"ב) וז"ל: אבל במפריש מן הטהור על הטמא ליבא לשנויי הכי, דאפקוהו מרשותיה בשעת ההפרשה, כיון דגם בתר הכי נמי שלו הוא ועליו לתקנו. ולהכי, אם יכול למחול במכירת שטרות משום שהיא מדרבנן, ואינו אלים להפקיע כח הראשון שלא יכול למחול, שוב אין לומר שמקודשת מן התורה בשטרות, משום שהפקר בי"ד הפקר, כיון שגם אחרי כן שלו הוא ויכול למחול, ויעוי"ש.

אך לדעתי לא הועיל בתירוץ. דהלא פשט דברי התוס' ביבמות שם הוא, שכיוון שגם אחרי כן שלו הוא, ועליו לתקנו, מוכח שלא הפקיעו חכמים כחו ורשותו מהחבואה שלא יוכל לתרום, ולא שייך בזה דין הפקר בי"ד. אבל במכירת שטרות, אף אם נאמר שהוא רק דרבנן, הרי מדרבנן הוא של הקונה, אלא שלא אלים קנין דרבנן להפקיע כח הראשון, (כמו שהסבירו הראשונים וגם התוס' בקדושין דמ"ח ע"א), הרי זה לא משום שלא הפקיעו חכמים רשותו, רק משום שלא אלים קנין דרבנן להפקיע כחו של הראשון שלא יוכל למחול, א"כ הא גופא קשיא, כיון דקנין דרבנן מהני להיות שלו מן התורה, הרי נעשה של הלוקח, ונפקע כחו של הראשון

מה"ת, ומדוע יכול למחול, ומה החילוק בין מכירת שטרות למעמד שלשתן שאינו יכול למחול.

והנראה לי בביאור דברי הרמב"ן ובבירור עצם דין קנין דרבנן: הנה במחלוקת רבנו ירוחם והב"י (ב"י אה"ע"ז סי' כ"ח) בקידשה בחוב במעמד שלשתן סובר רבנו ירוחם אינה מקודשת אלא מדרבנן, והב"י כתב ע"ז שאינו מוכרח, דאיכא למימר דכיון דתקינן רבנן וקנו לו המעות, הו"ל כאילו נתן לה כסף, ומקודשת מדאורייתא. האחרונים כתבו בכוונת פלוגתתם שהיא בדין הפקר בי"ד הפקר, אם בכחם דק להפקיר ולא להקנות לאחר, או שבכחם גם להפקיע מזה ולהקנות לאחר<sup>1</sup>.

ונראה שבכל קנין דרבנן נקרא שלו מן התורה, מזה שמבואר בקדושין (כ"ד ע"א), שבעל בנכסי מלוג של אשתו, המעשר נקרא מעשרו לענין חומש. ואף שכל קנין בעל בנכסי מלוג של אשתו הוא רק דרבנן, מ"מ נקרא מן התורה מעשרו.

נמצא שמדין הפקר בי"ד הפקר, בכחם גם להקנות וכמש"כ הרשב"א לגיטין (ל"ו ע"ב) וז"ל: ומינה שמעינן, דכח בי"ד יפה להפקיר ממון מזה ולזכותו לזה, אף קודם שבאו לידו, וכן מוכח מקרא אלה הנחלות וכו'.

ממה שמבואר בשיטה מקובצת לב"ב (דנ"ב ע"א) שלא הוזכר דינא דמלכותא אלא בהפקעה שהנכסים מופקעין מבעליהן בדיני המלך, וכענין הפקר בי"ד הפקר, ומי שיורד בהם במצות המלך זוכה בחזקה, אבל כ"ז שלא החזיק בהם, לא זכה בהם, משמע לכאורה שגם הפקר בית דין לא מועיל דק להפקיר אבל לא להקנות. אבל באמת אינו מוכרח, שי"ל בכונת דבריו, שרק לענין הפקעה כחו של המלך שוה לכתו של בי"ד, ולא לענין הקנאה, אבל הפקר בי"ד מועיל גם להקנות<sup>2</sup>.

יוצא שבכל קנין דרבנן כיון שאמרו חכמים שקנוי להקונה הוא שלו מן התורה מדין הפקר בי"ד.

וזה ששנינו בגיטין (דנ"ט ע"ב), מציאת חרש שוטה וקטן יש בהן גול מפני דרכי שלום, ורבי יוסי אמר גול גמור. ופי' רב חסדא בגמרא שם, גול גמור מדבריהם להוציא בדיינין, אבל מדאורייתא לא הוי גול לכו"ע, ומוכח שע"י קנין דרבנן אינו נעשה שלו מן התורה. זה הוא משום שענין מציאת חש"ו לא תקנו רבנן קנין להקטן בהמציאה, רק תקנו בזה דין גול, שאסור ליטלו ממנו, ובוה חולקים ת"ק ור"י, שת"ק סובר שזה הדין של גול הוא לא ככל גול, גם להוציא בדיינין, ור"י ס"ל שתקנו בזה דין גול ככל גול, גם להוציא בדיינין.

וזה מוכח ממה שמקשה הגמ' בב"מ (די"ב ע"א), לר"י הסובר שמציאת חש"ו

הוא גזל מדבריהם, וע"כ סובר שקטן אין לו זכיה מדאורייתא, מזה שאמר ר"י בין כך וכך ילקט בנו ואשתו אחריו. (פירש"י — דכיון דמדאורייתא לית ליה זכיה לקטן, נמצא אביו גזול את העניים). ומתוך רבא, עשו את שאינו זוכה כזוכה, ופירש"י דהכא שאני. ובשטמ"ק שם העיר, הלא הוא זוכה רק מדרבנן, ואיך מפקיע זכות העניים מדאורייתא, וכתב משום שהפקר בי"ד הפקר. והלא עדיין אינו מוכן, שגם במציאת חש"ו נאמר הפקר בי"ד הפקר. וע"כ הוא, שבדין מציאת חש"ו לא תקנו רבנן זכיה להקטן, ורק דין גזל, אבל בלקט עשאוהו כזוכה, וכיון שתקנו לו רבנן זכיה בגוף הלקט, הרי הוא שלו גם מדאורייתא, מדין הפקר בי"ד, ואינו של עניים.

העולה מדברינו שזה שחולקים ת"ק ור"י במציאת חש"ו אם יוצא בדיינין או לא, וקיי"ל כת"ק שיש בהן גזל רק מפני דרכי שלום ואינו יוצא בדיינין, הוא רק במציאת חש"ו וכדומה, בכל אלה ששנינו שיש בהן גזל מדרבנן, וכמו שפסק הרמב"ם פ"ו מהל' גזילה הט"ז, כל מי שיש בידו גזל של דבריהם אין מוציאין ממנו בדיינין. וזהו משום שתקנו רק דין גזל ולא קנין, אבל בכל קנין דרבנן ודאי מוציאין בדיינין, כיון שתקנו רבנן קנין.

הש"ך סי' ר"ע הביא שיטת המבי"ט, שגם אם הקנו לו לקטן בקנין דרבנן כגון במחנת שכיב מרע וכדומה, אינו יוצא בדיינין כמו במציאת חש"ו. והש"ך כתב ע"ז, שדבריו צ"ע. ולדברינו מוכן החילוק בין מציאת חש"ו וכדומה ובין כל קנין דרבנן. ועוד יותר נראה שבכל קנין דרבנן ואף בקטן הוא גזל גמור מה"ת, לכו"ע שע"י קנין דרבנן נעשה שלו מה"ת מדין הפקר בי"ד.

ובשו"ת רדב"ז, ח"א סי' תק"ג, גדר בזה גדר: „כי כל הדברים אשר תקנו רבנן דהוי קנין אית להו דינא דאורייתא דעל סמך זה נושאים ונותנים בני העולם ולא גרע מן המנהג הלכך כל הנושא ונותן או קונה או מוכר או נושא אשה אדעתיהו דרבנן הוא עושה וגמר ומקנה לפיכך מוציאין מידו ויורדין לנכסיו כאילו היה מדין תורה ממש וכו' יעוי"ש.

לדבריו יוצא שבמתנת שכיב מרע, שלא שייך לומר את הסברא דגמר ומקנה, שאינו קונה אלא לאחר מיתה, ולא מועיל בזה גמר ומקנה, וכן בקטן שלא שייך גמר ומקנה, אין מוציאין בדיינין. אך לדברינו הדרך הנכונה היא שבכל דבר שתקנו רבנן רק דין גזל קיי"ל שאין מוציאין בדיינין. רק במקום שעשו גדר קנין ודאי מוציאין בדיינין, ואף מה"ת.

בוה מוכן מה שנאמר בגיטין, (ד"ל ע"א), בענין המלוה מעות את הכהן וכו'.

הגמרא פריך, ואע"ג דלא אתי לידיה, ופירש"י והאיך יצא ידי נתינה ומשני עולא, הא מני ר"י דאמר עשו את שאינו זוכה כזוכה. ויש להבין, מ"מ הלא הוא רק דרבנן, ואיך יצא ידי נתינה מדאורייתא?

סבור הייתי לומר לפירש"י, בשנויא דרב במכירי כהונה ולויה, שהוא משום ששאר כהנים אסחו דעתייהו והו"ל כמאן דמטי לידייהו דהני. ובשו"ת, פרי יצחק" למרן אא"ז ח"ו הגה"ח זצ"ל סי' מ"ט כתב בניאור דברי רש"י, שמדין מכירי כהונה אסור לו לבעה"ב לחזור וליתן לכהן אחר להכי שאר הכהנים אסחו דעתייהו והו"ל כמטי לידיה דהאי יעוי"ש. כך י"ל בזה שעשו אינו זוכה כזוכה, שמצד שעשאו כזוכה וקונה מדרבנן, ממילא אינו יכול בעה"ב לחזור וליתן לכהן אחר, וממילא שאר הכהנים אסחו דעתייהו ושפיר יוצא ידי נתינה. אמנם לפי פשוטו נראה שכיון שעשו אינו זוכה כזוכה, ורבנן נתנו לו זכיה בזה שוב קנוי לו מה"ת מדין הפקר בי"ד ויוצא בעה"ב ידי נתינה.

הרמב"ם, פ"ח מהל' לולב ה"י פסק, שאין נותנין לקטן לולב ביום ראשון משום שקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה. משמע שאף בהגיע לעונת הפעוטות, שמדרבנן ממכרו ממכר לא יקנה לו אדם, וכמו שכתב בלשונו, ואינו מקנה לאחרים מה"ת. והר"ן פ"ד דסוכה כתב שבהגיע לעונת הפעוטות יכול להקנותו שהוא הקטן יכול להקנות. אולם הרמב"ם סובר שכיון שע"י דעת אחרת מקנה אותו, קונה הקטן מן התורה, ואינו מקנה לאחרים מן התורה, לכך לא יקנה אדם לקטן ביום ראשון<sup>3</sup>. משמע שע"י קנין דרבנן לא נעשה שלו מן התורה.

אך ג"ל בשיטת הרמב"ם שהוא סובר שמה שתקנו רבנן בפעוטות שמקחן מקח וממכרו ממכר משום כדי חייו, לא תקנו שקטן זוכה בהמקח או שהאחר זוכה בהקנאת הקטן, רק נתנו לו זכות להקונה להשתמש בו כאדם העושה בתוך שלו, ואין אחר יכול לחזור בו, ובוזה יהיה כדי חייו, שיקנו ממנו, וכן ימכרו לו. כיון שבכל מה שנוגע לחשמיש ולאכול יכול הקונה לעשות בו כשלו ממש, ואין ביכולת המוכר והקונה לחזור בו, ממילא יקנו ממנו, וימכרו לו, אבל לא זיכו להקונה שום קנין בגוף החפץ שאין כל צורך לזה. לא שייך לומר, שיהא שלו מה"ת מדין הפקר בי"ד. כיון שגם מדרבנן אין לו קנין בגוף החפץ. ושי' הר"ן היא שהוא קונה מדרבנן ככל קנין דרבנן, ולפיכך הוא סובר שבהגיע לעונת הפעוטות יכולין להקנותו ביום ראשון, אף שהר"ן בעצמו בפ"ק דקדושין סובר שבדעת אחרת מקנה, קונה הקטן מן התורה, מ"מ יכולין להקנותו ביום ראשון כיון שמדרבנן מדין דפעוטות יכול להקנות, ממילא נעשה של הקונה מן התורה מדין הפקר בי"ד.

ומה שהוכיח ה"מחנה אפרים" ה' קנין משיכה סי' ב', מדברי הרמב"ם הנ"ל,

שבקונה אחרוג במשיכה אינו יוצא ביו"ט ראשון שקנין דרבנן לא מועיל לשל תורה, לדברינו אינו מוכח, שבכל קנין דרבנן כיון שקונה מדרבנן את החפץ שוב קונה מן התורה מדין הפקר ב"ד, ושאינו כל קנין דרבנן מדין פעוטות<sup>4</sup>.

בזה נ"ל להסביר מש"כ התוס' בסוכה, (ל' ע"ב), דאע"ג דקני מדרבנן כיון דמדאורייתא לא קני לא נפיק הכא, ומיהו מההיא סבתא דמשמע גבי סוכה דנפיק אע"ג דלא קני אלא מטעם מריש יש לתרץ, התם משום תקנת השבים, והכא באגודת לולב בעלמא לא שייך תקנת השבים דנקל להתיר אגודו. ודבריהם אינם מבוארים, מה חילוק הוא בין שינוי החוזר לברייתו שקונה מדרבנן ובין תקנת מריש שג"כ אינו אלא מדרבנן, ואפ"ה יוצא אף לר' אליעזר, הסובר שגם בסוכה בעינן לך ממש (ואשר מזה הוכיחו האחרונים בשיטת התוס' דקנין דרבנן מהני לדאורייתא) מה חילוק יש בין קנין דשינוי החוזר לברייתו לבין תקנת השבים?

אבל עפ"י דרכנו י"ל שבשינוי החוזר לברייתו לא תקנו רבנן שקונה הגזולן גוף החפץ, רק הפקיעו ממנו חיוב ההשבה של הגזילה, ונתנו לו הזכות להחזיק את החפץ לעצמו ואינו צריך להחזירו להגזול, אבל גוף החפץ של הנגזל הוא. בשינוי דאורייתא קונה הגזולן בשינוי את גוף החפץ, אבל בשינוי החוזר לברייתו יש לו רק זכות חיצונית, היינו שיכול להחזיק את הגזילה לעצמו ולשלם דמיה, אבל גוף הגזילה של הנגזל היא. לכן כתבו התוס' שפיר כיון ששינוי החוזר לברייתו אינו קנין שינוי מן התורה, ואף שקונה מדרבנן אינה אלא זכות להחזיק הגזילה לעצמו, לכן אינו יוצא. משא"כ תקנת השבים, דמריש שחקנו שלא יצטרך להחזיר כדי שיוכל לקיים בה מצות סוכה. א"כ לר' אליעזר, כדי שיקיים מצות סוכה נצרך לו קנין בגוף הסוכה, הרי שמצד תקנת השבים הקנו לו ג"כ קנין בגוף הגזילה, שבלא קנין אין כאן תקנת השבים שהוא סוף סוף לא יוכל לקיים בה מצות סוכה. ממילא מדין הפקר ב"ד קנוי לו מן התורה ושפיר נקרא „לך" ויוצא בה אף לר"א.

הרמב"ם בפ"ט מה' תרומות הל' י' פסק: כהן שמכר פרתו לישראל ולקח הדמים אעפ"י שעדיין לא משך הלוקח ה"ז אסור להאכילה בתרומה שדין תורה מעות קונות ואם מכר ישראל לכהן אעפ"י שנתן הדמים לא תאכל בתרומה עד שימשוך. מזה למד באבני מלואים (סי' כ"ח סקל"ג), ששיטתו, שקנין דרבנן לא מועיל לאיסור תורה, ולפיכך בכהן שמכר לישראל ולקח הדמים כיון שמה"ת מעות קונות הרי האי פרתו של ישראל, ולא מועילה הפקעת רבנן את קנין הכסף לאיסור תורה מדין הפקר ב"ד. מזה הוכיח שקנין דרבנן לא מועיל לשל תורה<sup>5</sup>.

אך הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם הוא שזה שעקרו רבנן קנין כסף אינו משום שעקרו מיד, וממילא יכול לחזור בו, אלא שעקירת הכסף היא בתנאי, אם יחזור בו,

אבל כשאינו חוזר, קונה הכסף למפרע. כן נראה מדברי הים של שלמה לגיטין (פ"ב סי' כ"ב) והדברים ארוכים.

לפי"ז דברי הרמב"ם מבוארים לנכון, שכהן שמכר פרתו לישראל ונתן הדמים לא יאכילנו בתרומה, שהלא אם ימשוך אח"כ הרי היא קנויה לישראל למפרע, א"כ מספק אסור להאכילה בתרומה, שאם יחזור לא חלה המכירה והרי היא פרתו של ישראל. ודומה למה שמבואר בירושלמי (פ"ג מפיאה ה"ז), במתנת שכיב מרע הכל מודים שאם היה רבו ראשון ישראל ונתן במתנת שכ"מ לכהן אינו אוכל העבד בתרומה שמא יבריא<sup>6</sup>.

ולפי הבנת הא"מ בדברי הרמב"ם הדין השני שכ' הרמב"ם, שישראל שמכר פרתו לכהן וקבל הדמים לא תאכל בתרומה עד שימשוך, הוא רק מדרבנן, וכן נראה מדברי הקרית ספר על הרמב"ם שם שכ' בדינו של הרמב"ם, שישראל שמכר פרתו לכהן וקיבל הדמים מאכילה בתרומה, כיון שקנה בקנין המועיל מן התורה, ודאי הבין ג"כ שזה שכתב הרמב"ם שאינה מאכילה בתרומה הוא מדרבנן, והוא בדינא דאורייתא קאמר. ולדברנו אינו מוכרת, ואף מדאורייתא לא תאכל מספק, כמו שבארנו. (אך אפשר שאוכלת בתרומה מה"ת בדין השני לפי שכ' התוס' בגיטין (דל"ג ע"א), דמוקמינן אחזקה שהיא עכשיו נשואה, ה"ג מוקמינן אחזקה שלא יחזיר. ויש לדון דלא דמי, דהכא בקנין כסף הוא כענין תנאי בהקנין ול"ש חזקה דחזקה דלהבא לא מהני).

ומה שכתבו התוס' בב"ק (ק"ד ע"ב) ד"ה אגב: והא דפ' הזהב גבי היה עומד בגורן דפריך וליקני ליה אגב קרקע ומשני דלית ליה ארעא החם מדאורייתא בעינן דאית ליה ארעא, דאי לית ליה ארעא לא היו קרוין מעותיו מדאורייתא שיוכל לפדות בהן פירות מעשר שני, אבל לענין לגבות כיון שהודה שיש לו והקנה לו אגב קרקע למה לא יגבה. משמע מדבריהם שכיון שקנין אודיתא אינו אלא מדרבנן לכן לא מהני בהן קנין דאורייתא. כן הבינו בדבריהם המחנה אפרים (ה' קנין משכיה, סי' ב'), והקצוה"ח (סי' קצ"ד סק"ג). ומזה הוכיחו שקנין דרבנן לא מועיל לדאורייתא. והקצוה"ח שם הקשה שלפי"ז איך מועיל קנין אגב קרקע לקנות המעות לפדות בהן מע"ש הלא לשיטת התוס' בב"ק (די"א ע"א) קנין אגב אינו אלא דרבנן. ועוד העיר שדבריהם כאן סותרין מש"כ התוס' בב"מ (דמ"ו ע"א) שנשאר שם בקושיא, אמאי לא הקנה לו המעות בהודאה.

ולדעתי נראה שאין כל יסוד לדבר. והתוס' סוברים שקנין אודיתא אינו אלא מדרבנן, ולהכי לא מהני לשל תורה, מפני שי"ל אודיתא הוא קנין של תורה לשיטת התוס'. ואף אם הוא דרבנן מועיל לשל תורה, שכל קנין דרבנן הוא שלו מה"ת, רק



שקנין אודיתא אינו אלא כשמודה על דבר הנקנה בעצמו שהוא של פלוני, אז קונה פלוני בהודאתו. ולכך בב"מ שפיר הקשו, אמאי לא הקנה לו בהודאה על המעות שהם שלו, משא"כ כאן בב"ק, הלא אין ההודאה על דבר הנקנה בעצמו, רק שמודה שיש לו קרקע, ממילא יש כאן מעשה הקנין של אגב קרקע, ונמצא שההודאה אינה על דבר הנקנה כי אם על מעשה הקנין, וזה אינו בדין קנין אודיתא. ועל זה כתבו שלענין לפדות מע"ש לא מועילה הודאתו על הקרקע שהוא רק מדין נאמנות בע"ד והודאתו לא מהני לפדות בהן מע"ש מדאורייתא. כונתם איננה שאנו צריכים שיהיו קורין מעותיו מדאורייתא, וכאן אינם קרוין מעותיו מדאורייתא, משום דאודיתא הוא רק קנין דרבנן. ודאי קנין אודיתא הוא מדאורייתא, אלא ששם מדאורייתא בעינן שיהיה לו קרקע, דלא סגי בהודאה שיש לו קרקע לקנות המעות, שהודאה על מעשה הקנין אינו בדין קנין אודיתא ואם במציאות אין לו קרקע הרי אין כאן קנין אגב לקנות את המעות, ואינן מעותיו שיוכל לפדות בהם מעשר שני, אבל לגבות שמועילה הודאת בע"ד, למה לא יגבה.

לפי שבארנו יוצא שבכל קנין דרבנן החפץ הוא שלו מן התורה מדין הפקר בי"ד הפקר.

ופלוגת רבנו ירוחם והב"י בקידשה בחוב במעמד ג' י"ל, שכיון שזה שקנין דרבנן נעשה שלו מן התורה הוא מדין הפקר בי"ד, הדבר שייך רק היכן שהדבר בעצמו הוא דבר הנקנה מן התורה ורק שאין מעשה הקנין, או שיש חסרון בהקונה או בהמקנה, כיון שרבנן הקנו לו את החפץ, שוב א"צ לכל הקנאה ורק מדין הפקר בי"ד נעשה שלו מן התורה. אבל כשהחסרון מן התורה הוא בעצם דבר הנקנה, שדבר זה אינו נקנה מן התורה מה מועיל דין הפקר בי"ד.

ויש לחקור לפי שכ' התוס' בב"ק (ד"ע ע"א), ובב"ב (דע"ז ע"ב), שחוב ע"פ אינו נקנה בכל קנין, ואף קנין אגב לא מועיל בחוב, אם זה משום שחוב הוא דבר שאינו נקנה, כיון שההלואה בעצמה אינה ברשותו, והשעבוד הוא דבר שאינו נקנה (רק בחוב בשטר כיון שהשעבוד הוא בשטר סוברים הרבה ראשונים שמכירת השטרות דאורייתא שבמסירת השטר נמסר גם השעבוד אבל חוב ע"פ הוא דבר שאינו נמסר מזה לזה מן התורה) או שהחסרון בחוב ע"פ אינו בעצם החוב, שאינו נמסר מזה לזה, רק שאין כל מעשה קנין במה לקנות חוב ע"פ. כן יש לחקור לשי' ר"ת שהביא הר"ן בכתובות פ' הכותב, שמכירת שטרות דאורייתא, ורק לכך יכול למחול, משום ששני שעבודים ישנם, שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, ושעבוד הגוף אינו בר מכירה לכך נמכר רק שעבוד נכסים לחד, וכשמחל ונפקע שעבוד הגוף פקע גם שעבוד נכסים (וכן שיטת רבנו חיים שהביא תוס' בב"מ (דנ"ו ע"ב), שקונה מן התורה אם יש ללוה קרקעות, שמוכר לו שעבוד שיש לו בהקרקעות, וזהו כסברת

ר"ת, ולפי המבואר מתוס' ב"מ ד"ד ע"ב גם במלוה ע"פ שאינו גובה מלקוחות אף למ"ד שעבודא דאורייתא משום שהפקיעו רבנן השעבוד, הוא רק כשמכרן הלוה, אז נפקע השעבוד מהקרקעות אבל כ"ו שהקרקעות הם עדיין אצל הלוה רמי עלייהו שעבוד קרקעות<sup>7</sup>), אם באמת השעבוד נכסים בר קנין הוא לסברת ר"ת, גם במלוה כמו מלוה בשטר, ורק שאין במלוה ע"פ מעשה הקנין במה להקנות את השעבוד, או השעבוד הוא דבר הנקנה רק במלוה בשטר, משום שהוא בתוך השטר, אבל שעבוד בע"פ אינו דבר הנקנה בעצם.

חקירה זו תלויה בשאלה אם קנין חוב מדרבנן קנוי מן התורה מדין הפקר בי"ד. אם נאמר שהחסרון בחוב בע"פ, הוא בעצם דבר הנקנה, ל"ש בזה ענין הפקר בי"ד, ואפילו אם קונה מדרבנן אינו קנוי מן התורה, אבל אם נאמר שהחסרון הוא רק שאין כל מעשה קנין מה"ת לקנין חוב בע"פ, הרי כיון שקונה מדרבנן ממילא קונה גם מה"ת, שמצד הפקר בי"ד שוב לא צריך מעשה הקנין.

בחקירה זו יתכן שחולקים רבנו ירוחם והב"י. רבנו ירוחם סובר שהחסרון בחוב ע"פ הוא בעצם דבר הנקנה. ומוסבר לפי"ז בגיטין (די"ג ע"ב) שאמר רבא מסתברא אמילתא דרב דמעמד ג' קונה, שהוא רק בפקדון אבל במלוה לא, שבפקדון שהוא דבר הנקנה מועיל מעמד ג' במקום מעשה הקנין, אבל במלוה שהוא דבר שאינו נקנה, מה מועיל מעמד ג', ומסיק אף במלוה תקנו מעמד ג'. ומובן בזה מה שאומרים שם שמעמד ג' הוא הלכתא בלא טעמא, וכתבו התוס' דבלא טעמא הוא מה שמועיל לקנות. ולכאורה אינו מובן, מה שונה מעמד ג' מכל קניני דרבנן, כגון משיכה לדידן, דקיי"ל מה"ת מעות קונות ומשיכה היא מדרבנן אף במתנה לשיטת הרמב"ן שהביא בשטמ"ק לב"ב (דמ"ז ע"ב), וכן קנין אגב לשיטת התוס' דאינו אלא דרבנן, וכדומה, מדוע איננו אומרים שהוא הלכתא בלא טעמא. ולדברינו נכון, שבכל קנין דרבנן שתקנו הכוונה היא שמעשה הקנין קונה כמו שקונה מה"ת, אבל מלוה שהוא דבר שאינו נקנה, הרי היא הלכתא בלא טעמא, ואיך נקנה החיוב. לכן סובר רבנו ירוחם שכיון שאין כאן קנין של תורה אינה מקודשת אלא מדרבנן.

ושיטת הב"י היא, לפי שמסיק רבא שגם במלוה מועיל מעמד ג' שלפי המסקנא הוא סובר שגם חוב הוא דבר הנקנה, ורק שאין מעשה קנין, לכן שייך שפיר מעמד ג' בחוב כמו בפקדון במקום מעשה הקנין.

בזה נ"ל להסביר בב"ב (דקמ"ז ע"ב), אמר רבא אמר ר"נ שכ"מ שאמר ידוד פלוני בבית זה יאכל פלוני פירות דקל זה לא אמר כלום. ופריך, למימרא דסבר ר"נ דמילתא דליתא בבריא ליתא בשכ"מ והאמר רבא אמר ר"נ שכ"מ שאמר הלואתי לפלוני הלואתו לפלוני ואע"ג דליתא בבריא. ר"פ אמר הואיל ויודש יורשה. דב

אחא בריה דר"א אמר הלואה איתא בבריא, וכדרב הונא אמר רב מנה לי ביזך תנהו לפלוני במעמד ג' קנה. לכך לא מועיל ידור פלוני בבית, יאכל פלוני פירות דקל, משום שמתנת שכ"מ תקנו רבנן, רק שלא צריך מעשה הקנין, וקונה לאחר מיתה, אבל מילתא דליתא בבריא, שאף ע"י מעשה הקנין לא מועיל כגון דבר שאין בו ממש, או דבר שלא בא לעולם, שהחסרון הוא בעצם הדבר לא מועיל גם בשכ"מ. ופריך מהלואתו לפלוני דמהני בשכ"מ, שלפי שכ' התוס' לעיל (דע"ז ע"ב), ס"ל להגמרא שאף אגב לא מהני במלוה וס"ל להגמ' שהוא משום שחוב אינו דבר הנקנה, א"כ אמאי מהני בשכ"מ. ומשני ר"פ, הואיל ויורש יורשה ושכ"מ כיורש שוינהו רבנן. ורב אחא משני דבאמת הלואה איתא בבריא דהא איתא במעמד ג', הלא מוכח שהלואה הוא דבר הנקנה ורק שאין כל מעשה הקנין זולת מעמד שלשתן, לכך מהני בשכ"מ, דלא בעינן לכל מעשה הקנין.

אף מובנים לדברינו דברי המרדכי פ"ה דב"ב, שאדם יכול להקדיש מלוה, כיון דמהני מעמד ג'. ובשו"ת הגר"ע איגר (סי' קמ"ד) הבין כונתו שכיון שמועיל מעמד ג' בהדיוט מועילה אמירה לגבוה כמעמד ג' בהדיוט, וכמש"כ הריטב"א לקדושין (דכ"ח ע"ב) שאמירה לגבוה כמסירתו להדיוט היינו כל חד וחד כהקנאה דיליה, ונמצא לפי"ז שמה שכתב המרדכי שמועיל הקדש בחוב הוא רק מדרבנן, וכמו קנין מעמד ג' בהדיוט, והוא חידוש.

אמנם עצם ביאורו תמוה, הלא במרדכי מבואר להיפך שכ' וז"ל: כמו שאדם יכול להקדיש פקדון שביד אחרים ה"ה מלוה אעפ"י שאינה ברשותו, כדאיתא פ' יש נוחלין דמלוה יכול ליתן במעמד ג' ואם לא הי' יכול להקדיש לא הי' יכול ליתן. הרי מבואר בדבריו להיפך שאם לא הי' יכול להקדיש לא הי' יכול ליתן.

ולדברינו דבריו ברורים. אם החסרון בהלוואה, שאין מועיל בה קנין הוא משום שחוב הוא דבר שאינו נקנה לא היה מועיל גם הקדש. אבל אם החסרון הוא רק שאין כל מעשה קנין במה לקנותו סובר המרדכי שבהקדש כיון שלא צריכין למעשה הקנין, מועיל. והוכיח מזה שמועיל מעמד ג' במלוה. הרי שגם הוא דבר הנקנה והחסרון הוא במעשה הקנין, ותקנו רבנן מעמד ג' במקום מעשה הקנין. זהו שכ', שאם לא היה יכול להקדיש, משום שחוב הוא דבר שאינו נקנה, לא היה מועיל גם מעמד ג', שהלא מדרבנן הוא מעשה הקנין, וכיון שהוא דבר שאינו נקנה לא מועיל כל מעשה הקנין. ומדוקדק היטב זה שמביא, שמועיל מעמד ג' במלוה מהגמ' דב"ב, הלא עיקר דין מעמד ג' במלוה הוא בפ"ק דגיטין, שמזה שאומר רבא בגיטין שמועיל מעמד ג' במלוה אין כל ראייה שחוב הוא דבר הנקנה ורק תקנת חכמים היא שיגבה הלוקח החוב כאילו היה שלו כעין הרשאה, וממילא כהקדש לא מהני, וכן בשכ"מ ל"ש לומר, איתא בבריא, דבשכ"מ תקנו רבנן קנין, וכיון דל"ש קנין בבריא

דאינו דבר הנקנה ליתא עלה דין מתנת שכ"מ, לכן הוכיח מזה שכב"ב שהלוואה הוא דבר הניתן, דמקרי איתא בבריא לענין שיועיל בשכ"מ.

העולה מדברינו שפלוגתת רבנו ירוחם והב"י היא רק בקדשה בחוב בע"פ, אבל בקדשה בפקדון במעמד ג', גם רבנו ירוחם מודה שמקודשת מן התורה משום שע"י קנין מעמד ג' שקונה מדרבנן נעשה שלה מה"ת ומקודשת מה"ת.

ובחלקת מחוקק (סי' ל' סק"ה) כתב שבזרק לה קדושין בתוך ד' אמותיה מקודשת כיון שד' אמות הן תקנת חכמים א"כ לא הוי אלא קדושי דרבנן לשי' רבנו ירוחם. אבל דעת הר"ן בפ' הזורק שהם קדושין מה"ת דהפקר בי"ד הפקר עכ"ל. ולדברינו בקנין ד' אמות גם רבנו ירוחם מודה שמקודשת מן התורה, כיון שרבנן הקנו לה הד' אמות הן שלה מה"ת מדין הפקר בי"ד וקונה את הגט והקדושין בתורת חצר, וכשיטת הר"ן.

האבני מלואים (סי' ל' סק"ל) כתב שבקנין דרבנן אין החפץ שלו מדאורייתא, מ"מ מדין הפקר בי"ד רשאי מה"ת לאוכלו ולהשתמש בו, והפקר בי"ד הוא כמו גזל עכו"ם למ"ד דמותר, ואפילו הכי סובר היראים שלא נקרא „לכם“, ולכם בד' אמות, כיון שחכמים תקנו שיהיו ד' אמות כחצרה מדין הפקר בי"ד יכולה להשתמש בהם גם מן התורה, ולכן נקרא רשותה וקונה מדין חצר גם בגיטין וקדושין.

וסברתו תמוהה, אמנם דין חצר לא בעינן שיהא החצר שלו רק זכות השתמשות, עכ"פ בעינן שתהיה לו זכות השתמשות, ולא די בהיתר השתמשות, ולפי ציורו שהפקר בי"ד הוא כמו גזל עכו"ם שנפקע מדין הפקר בי"ד איסור דלא תגזול, הרי הוא רק היתר תשמיש ואין לו כל זכות קניינית בהחצר, ואינו ענין לקנין חצר. ע"כ מוכרחים אנו לומר בסברת הר"ן שמדין הפקר בי"ד קונה הד' אמות ונעשה חצרו<sup>8</sup>.

וזה שכתב המרדכי פ"ח דגיטין גבי עובדא דההוא שכ"מ דאמר תיזיל איהי ותיחוד ותפתח והקשה למ"ל לקנין חזקה ולא סגי בקנין דמתנת שכ"מ משום דמתנת שכ"מ אינה אלא מדרבנן ואנן בעינן שיקנה לה מה"ת, ומזה הוכיח המח"א ה' קנין ומשיכה (סי' ב') שקנין דרבנן לא מועיל לדאורייתא והקשה מהא דמהני ד' אמות בגט, המרדכי סובר כשי' רש"י בגיטין שם שקנתה מטעם אגב ולא מדין חצר. ולפי המבואר בריטב"א לקדושין (דכ"ו ע"א) שקנין אגב הוא שזוכה בקרקע ומטלטלין ביחד, א"כ בקונה הקרקע בקנין דרבנן אף שע"י קנין דרבנן נעשה שלו מה"ת עצם מעשה הקנין הוא רק דרבנן ושוב נעשה שלו מה"ת, וא"כ כיון שעצם הקנין של הקרקע הוא רק דרבנן ל"ש שיקנה המטלטלין מדאורייתא, ומה שקונה מן התורה מדין הפקר בי"ד ע"ז ל"ש קנין אגב, ולכן כתב שפיר שכיון דמתנת שכ"מ אינה

אלא מדרבנן לא מהני<sup>9</sup>.

וזהו שנסתפק ה"מנחת חינוך" (מצוה נ"ד), בגנב שמכר בקנין דרבנן אם חייב בד' זה, וכתב שלכאורה נראה שתלוי בזה אם ע"י קנין דרבנן נעשה דבר תורה או לא. ולפיכך במוכר לפני יאוש שהלוקח לא קנה, לא נעשה שלו דבר תורה ואינו חייב בד' זה, ורק במכר לאחר יאוש שקנה הלוקח מדרבנן תלוי בספק הנ"ל, אם בקנין דרבנן נעשה שלו דבר תורה.

ולדעתי נראה שלדין דקיי"ל דחיובו בין לפני יאוש בין לאחר יאוש, שמחייב גם לפני יאוש אף שלא אהנו מעשיו, ע"כ שחיובו הוא על מעשה המכירה א"כ אף במכר לאחר יאוש אין חיובו מה שאהנו מעשיו, רק שחייב על מעשה המכירה כמו במוכר קודם יאוש. ולפי"ז במוכר בקנין דרבנן אף שלדברינו קנין דרבנן מועיל להיות שלו מן התורה הוא רק מדין בי"ד שנעשה שלו מה"ת, אבל מעשה המכירה עצמה היא רק דרבנן, וכיון שחיוב דו"ה הוא על מעשה המכירה ומעשה המכירה היא רק דרבנן אינו חייב בדו"ה.

רק יש לדון שאף שמעשה המכירה הוא רק דרבנן, מ"מ התורה חייבתו על מעשה ההוצאה מרשות הנגזל לרשות אחר, וי"ל שאף בקנין דרבנן נקראת הוצאה בפועל מהנגזל לרשות אחר, וכסברא שכ' המח"א ה' קנין משיכה (סי' ב'), ליישב שיטת הרמב"ם שפסק (בפ"ו מה' מעילה ה"ד) המשאיל קרדום של הקדש מעל לפי טובת הנאה וחבירו מותר לבקע בו לכתחילה, כיון שפסק בפ"ב מה' שכירות ה"ח שמשכיכה בשומריין היא דרבנן אין כאן כל הוצאה מה"ת, וממילא אין כל מעילה מה"ת ואיך יוצא לחולין<sup>10</sup>? וכתב ליישב שבמעילה חיובו הוא משום הוצאה מרשות לרשות ואף בקנין דרבנן הרי הוציא מרשות לרשות ומעל מה"ת.

ועפ"י דברינו מבוארים היטב דברי הרמב"ן בב"ב שהבאנו בראש דברנו, שלפי הנחתנו כל קנין דרבנן נעשה שלו מה"ת מדין הפקר בי"ד וזה שייך רק אם עצם הדבר הוא דבר שאפשר לקנותו מן התורה אלא שהחסרון הוא במעשה הקנין מן התורה או חסרון בהקנאה, או בהקונה, שפיר אמרינן דכיון דקונה מדרבנן קונה גם מן התורה מדין הפקר בי"ד, שמדין הפקר בי"ד אין צריכין לכל מעשה קנין והקנאה, משא"כ אם החסרון הוא בדבר הנקנה בעצמו שאינו נקנה מה"ת, ל"ש בזה ענין הפקר בי"ד ולא קנוי מה"ת. וסובר הרמב"ן שלדעת האומר מכירת שטרות דרבנן חוב בעצם אינו דבר הנקנה, כיון שההלואה בעצמה אינה ברשותו, רק שמקנה לו השעבוד, ושעבוד אינו נמסר מזה לזה כמו שהסביר הר"ן, כתובות פרק הכותב, שיטת הרי"ף, שמכירת שטרות דרבנן היא משום ששטרות אין גופן ממוני<sup>11</sup> וממילא החסרון הוא בעצם דבר הנקנה, ואינו מחלק בין שעבוד הגוף לשעבוד

נכסים, אין מועיל בזה הפקר בי"ד ואינו קנוי מן התורה ולכך יכול למחול, כיון שהוא קנוי רק מדרבנן וקנין דרבנן אינו אליהם להפקיע כח הראשון. לפיכך סובר הרמב"ן שבמקדש בשט"ח כיון שאינו קונה אלא מדרבנן לא תהא מקודשת גמורה, רק מדרבנן, אבל אם מכירת שטרות דאורייתא הרי זה משום שחוב הוא דבר הנקנה וגמסר מזה לזה, ורק בחוב ע"פ החסרון הוא שאין כל מעשה הקנין במה לקנותו וכמו שכתבנו בסברת הב"י, ממילא אחר שתקנו רבנן שקונה מלוה ע"פ במעמד שלשתן. שוב מדין הפקר בי"ד קונה מן התורה, לכן בקידשה בחוב במעמד ג' מקודשת מן התורה כיון שמדין הפקר בי"ד קונה היא את החוב מה"ת מקודשת שפיר מה"ת.

1. ע"י בנתיבות המשפט סי' רל"ה סקי"ג ובמקור חיים סי' תמ"ח סק"ט ובסי' גט פשוט סי' ק"כ סק"ה והרבה האריכו האחרונים בזה. ובנתיבות שם כתב לסברא פשוטה, שאף אם דין הפקר בי"ד הוא רק שבכחם להפקיר אבל לא להקנות, וע"י קנין דרבנן, אינו נעשה של הקונה מן התורה, מ"מ נעשה הפקר, והקונה יכול לזכות מן התורה כזוכה מן הפקר. ולדעתי סברא זו תמוהה, שהלא בכל קנין דרבנן לא אמרו חכמים להפקיר מן המוכר וישאר הפקר, רק אמרו להקנות מזה לזה, ככל קנין של תורה, ואם מן התורה אינו מועיל הקנין שיעשה של הקונה, וממילא נשאר של המוכר.
2. לכאורה יש להעיר על עצם דברי השטמ"ק הנ"ל מגיטין (ד"י ע"ב), גבי שטרות העולין בערכאות של עכו"ם, דפריך הגמרא והא האי שטרא חספא הוא. ומשני דינא דמלכותא דינא, והתם הא להקנות הוא, ומוכח שגם להקנות מועיל דינא דמלכותא. אך אפשר, שלכך מתרץ אח"כ תני חוץ מכגיטי נשים, שהוא משום, שלהקנות לא מועיל דינא דמלכותא, ותלוי בשני התירוצים בגמרא שם, ויש לדון בזה, ואכמ"ל.
3. ע"י במ"מ פכ"ט מה' זכיה ומתנה ה"א.
4. ע"י בקצוה"ח סי' רל"ה סק"ד, שכתב בשיטת הרמב"ם דפעוטות כיון דמקחן מקח וממכרן ממכר מדרבנן ממילא קונה מן התורה, דקנין דרבנן מהני לשל תורה. ותירץ בזה קושיתו, שהיא קושית שער המלך פ"א מה' שקלים. והרי לפנינו שיטת הרמב"ם, דגבי פעוטות לא מהני לשל תורה.
5. ולפלא שנסתייע הא"מ בראיתו שגם המח"א הביא דאיה זו, ובאמת המח"א, ה' קנין מעות סי' י"א, הוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל ראייה לסברתו שבמקום איסורא לא הפקיעו רבנן את הקנין כסף, אבל אין זה ענין לכל קניני דרבנן שמועיל לדאורייתא.
6. ויעוין באור שמח פ"ט מה' זכיה ומתנה הי"ג.
7. ויעוין בר"ן שבועות ר"פ שבועות הדיינין.
8. ומה שהשוה הא"מ שם לשיטת הר"ן מקום שיכולה לשמור בגיטין וקדושין לד' אמות דבשניהם הקנין הוא במקום וקונה מדין חצר. לדעתי יש לחלק דסברת הר"ן דקונה מדין חצר הוא רק בד' אמות דקונה בכל דבר הוא דהקנו רבנן הד' אמות שהוא עומד בהן להאדם, אבל במקום שיכולה לשמור דהוא דין מיוחד רק בגיטין וקדושין אפשר דגם הר"ן ס"ל בזה אינו מדין חצר משום דהקנו לה מקום הגט והקדושין וכמו ד' אמות ורק דהקנו לה הגט והקדושין וכמו ד' אמות ורק דהקנו לה הגט והקדושין, וכשיטת הרמב"ן דס"ל גם בד' אמות לפי שהסביר הא"מ שם דאינו קנין מדין חצר משום דלא הקנו להאדם את הד' אמות ורק את החפץ ה"נ ס"ל להר"ן במקום שיכולה לשמור בגיטין וקדושין. ומצאתי בשו"ת הגר"ע איגר סי' רכ"ב אות כ' כתב חילוק כזה והסביר בזה שיטת הרא"ש, יעו"ש.
9. והא דהקשה שם המח"א תיפול דמתנת שכ"מ אינה קונה אלא לאחר מיתה ואין גט לאחר מיתה, י"ל דשיטתו הוא דמתנת שכ"מ נקנה למפרע וכמש"כ התוס' גיטין (ד"ד ע"ב) דדברי שכ"מ הן כמסורין למקבל משעת נחינת שכ"מ או אמירתו וכדכתב המרדכי בעצמו בספ"ק דגיטין והוא משום דס"ל דמתנת שכ"מ למפרע ויעוין בקצוה"ח סי' ר"נ סק"א. ועוד י"ל כמש"כ התוס' גיטין

## לתולדות המחברים ראשי הישיבה, זכרונם לברכה

**הרה"ג ר' דובער אבראמאויץ זצ"ל** (תר"ך — תרפ"ו)

נולד בנבולניק, ליטא בשנת תר"ך (1860). עלה לירושלים בשנת תרל"ב ולמד בישיבת עץ חיים בירושלים. בשנת תרנ"ב בא לאמריקה ושימש ברבנות בפילדלפיה ובנוא יארק. היה ממייסדי אגודת הרבנים דארצות הברית. חיבר ספרים בדרוש ובהלכה. הוציא כתבי-עת „מוקדש לתורת היהדות העתיקה ולחיזוק דת ישראל סבא" בשם בית ועד לחכמים אשר שם הדפיס מאמרו „בתי אולפנא לתלמוד" שהדפסנו מחדש בספר הזה מחמת חשיבותו כקול קורא לבני דורו לייסד ישיבות באמריקה. הרב אבראמאויץ ז"ל, שגם דרש גם עשה, היה ממייסדי ישיבת רבינו יצחק אלחנן. בשנת תרס"ה נתמנה רב בסט. לואיס. בתרפ"א שב לירושלים ונשתקע שם. הוא נפטר בירושלים בשנת תרפ"ו (1926).

**הרה"ג ר' יעקב משה הכהן לעסין זצ"ל** (תרמ"ט — תשל"ה)

נולד בעיר קאפולע, פלך מינסק, ברוסיה, בשנת תרמ"ט (1889). נתחנך בישיבת כנסת ישראל משנת תרס"ה עד תרע"ב והיה תלמיד מובהק של הסבא מסלובודקה, שימש אותו וינק ממנו הרבה. נסמך להוראה ע"י הגאונים ר' משה מרדכי עפשטיין ז"ל ור' ברוך דוב לייבוביץ ז"ל. שימש ברבנות בליטא בערים גירטיגולי וניישטאט-סוגינד. הגיע לאמריקה בשנת תרצ"ט והיה רב בבוסטון ג' שנים. שם ייסד ישיבות בטשעלסי ודארטשעסטער. בשנת תש"ב נתמנה על ידי נשיא ישיבת רבינו יצחק אלחנן, הגר"ש בעלקין ז"ל, להיות משגיח רוחני בישיבה. הרב לעסין ז"ל השפיע על הרבה תלמידים שספגו ממנו עבודה ויראת שמים. הוא גם חיבר שלשה ספרי מוסר: דרך חיים; אורח לחיים; המאור שבתורה. מאמרו בספר הזה הוא מתוך כתב-יד. רב לעסין נפטר בשנת תשל"ה (1975).

**הרה"ג ר' אברהם אליעזר אלפערשטיין זצ"ל** (תרי"ג — תרע"ז)

נולד בקאברין, פלך הוראדנא, בשנת תרי"ג (1853). רכש לו בקיאות נפלאה בבבלי וירושלמי. שנים אחדות היה רב בנאווגאראד פרוור ווילנא. בשנת תרמ"א בא לאמריקה ונתקבל לרב בביהכ"נ קהל עדת ישרון שבנוא יארק. בשנת תרמ"ד נבחר לרב בשיקאגא ובשנת תרנ"ט בסט. פאול. חזר לנוא יארק בשנת תרס"א לכהן בביהכ"נ משכן ישראל. היה אחד מהמייסדים של אגודת הרבנים דארצות הברית. הדפיס ספר הראל על ירושלמי ביכורים אשר קטע ממנו העתקנו בספר הזה. הרב אלפערשטיין ז"ל היה ראש הישיבה הראשון של ישיבת רבינו יצחק אלחנן. נפטר בנוא יארק בשנת תרע"ז (1917).

### הרה"ג ר' שלמה נתן קאטלער זצ"ל (תרט"ו — תר"פ[?])

נולד בעיר קאוונא, ליטא בשנת תרט"ו (1865). נתחנך בקאוונא אצל הג"ר אליעזר גורדון מטעלז, ואח"כ למד בישיבת הגאון ר' יעקב חריף והוא היה רבו המובהק. נסמך להוראה מכמה גאונים ביניהם הג"ר יצחק אלחנן ורבותיו הג"ל. נתקבל כר"ם בלומזה בהיותו רק בן כ' שנה ועבר להיות ראש הישיבה כשנתייסדה ישיבת כנסת ישראל בסלובודקה. משם נתקבל לאב"ד בעיר אוווענט, פלך קאוונא. ר' יעקב יוסף ז"ל, רב הכולל בנוא יארק, כשהיה חולה בסוף ימיו, הזמין את הרב קאטלער לעזור לו ברבנות. כשבא לאמריקה שמש ברבנות בק"ק תפארת ירושלים בנוא יארק. שם היה שלש שנים. כשנתייסדה ישיבת רבינו יצחק אלחנן, נבחר הרב קאטלער ז"ל להיות ראש הישיבה. הוא חזר לאירופה לכהן ברבנות בערים קורשאן ולוקניק. אח"כ עת מלחמת העולם הראשונה חזר לאמריקה ועשה שבע שנים בדעטרויט ומשם עלה לארץ ישראל ונפטר בשנת תרפ"ו. חבר הרבה ספרים וכתב מאמרים רבי הכמות והאיכות בכל כתבי-עת התורניים של אותה התקופה. הדפיס ספר שו"ת כרם שלמה ב' חלקים וספר בית שלמה (הדרנים על ש"ס) ועוד ועוד. המאמר שבספר הזה נדפס תחלה בהפרדס חלק א', חוברת ב', סימן כ"ד.

### הרה"ג ר' יהודה דוד בערענשטיין זצ"ל

נולד באלעקסאן הסמוכה לקאוונא, בשנת תרכ"ג (1863). למד בסלאבאדקא ונודע שם כהעלוי מסאפייזישאק. מלבד גדולתו בתורה היה גם מהנדס ומופלא במטימטיקה. כשבא לאמריקה בשנת תרנ"ד לא רצה להתפרנס מן הרבנות. הרב בערענשטיין ז"ל היה ממייסדי ישיבת רבינו יצחק אלחנן. הוא הדפיס חידושי תורה בכתבי-עת תורניים שונים. העתקנו מאמר שהדפיס בהפרדס חלק א', חוברת ג' ד', סימן ל"ט.

### הרה"ג ר' שלום אלחנן הלוי יפה זצ"ל (תרי"ח — תרפ"ד)

נולד בשנת תרי"ח (1858) בעיר וואבאלניק, פלך ווילנא. כבן י"ד שנים בא ללמוד תורה בישיבת וואלאזין. כבן כ' נסמך מהגאונים רבינו יצחק אלחנן ז"ל והנצי"ב ז"ל ועוד כמה גאונים. בן כ"א שנה חיבר ספרו „פרי אשל" על מסכת יבמות. שימש ברבנות בכמה ערים בליטא. בשנת תר"נ בא לאמריקה וכיהן ברבנות כמה שנים בסט. לואיס. הדפיס ספריו „שואל כענין" ו„שיחה שלמה". אח"כ קבע מקום רבנותו בעיר נוא יארק והיה רבה של „בית המדרש הגדול" עד יומו האחרון. הרב יפה היה ממייסדי אגודת הרבנים והיה גם ממייסדי ישיבת רבינו יצחק אלחנן ומן הרבנים הגדולים שהשגיחו בעינא פקיא לטובת הישיבה. נפטר בשנת תרפ"ד (1923).



### הרה"ג ר' משה זבלון מרגליות זצ"ל (תרי"א — תרצ"ו)

נולד בשנת תרי"א (1851) בעיר קראז, פלך קאוונא, ליטא. כבן ט"ו שימש ולמד תורה אצל דודו ר' דוד אב"ד דמערעטש. כבן כ"ה קיבל סמיכה להוראה מהגאון בעל עונג יו"ט רבה של ביאלאסטאק, שבצלו הסתופף זמן מה. כיהן ברבנות בעיר סלאבאדקא בה שימש כשנים עשרה שנה. בשנת תרמ"ט נקרא לשמש ברבנות כרב הכולל של בוסטון, מאסס. ואח"כ עפ"י המלצתו של הרידב"ז ז"ל נתקבל בקהילת ישודון בנוא יארק, שם כהן ברבנות שלשים ואחת שנים עד שנפטד בשנת תרצ"ו (1936). היה מגדולי הרבנים וחשובי העסקנים הדתיים באמריקה, וממייסדי אגודת הרבנים דארצות הברית. יחד עם הרב דר. הלל קליין ז"ל, הרב שמואל צבי וויין ז"ל, והרב דוב אריה הכהן לעווענטהאל ז"ל, היה בועד המסמיכים הראשון שנתייסד בשנת תרס"ו על ידי ישיבת רבינו יצחק אלחנן להסמיק תלמידי הישיבה אשר הגיעו להוראה. זמן קצר היה הרמ"ז מרגליות נשיא הישיבה (תרס"ו), ומשך שנים רבות פעל רבות לטובת הישיבה. העתקנו מכתב שנכתב על ידי חברו של הרמ"ז מרגליות וכולל הערה שלו על הרמב"ם. הוא נדפס לראשונה בירחון „המצפה“ (שיצא לאור על ידי הרב יודעלאוויץ והרב איסקאלסקי, ז"ל), אב, שנת תר"ע.

### הרה"ג ר' אלעזר מאיר פרייל זצ"ל (תרל"ח — תרצ"ד)

נולד בעיר בירז, פלך קאוונא, בשנת תרל"ח (1878). למד בשאדאווע ואח"כ בטעלז וגם בסלובודקה והצטייין בכשרונותיו. בשנת תרס"ו נסע ללונדון בשליחות ישיבת טעלז ונתקבל אז כרבה של מאנטשעסטער. בשנת תרע"א בא לאמריקה ונתמנה לרב בטרנטון ובשנת תרע"ב נבחר להיות ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן והרביץ בה תורה עד שנת תרפ"ב. נתקבל בשנת תרע"ט כרבה של אליזאבעט. שם כיהן ברבנות עד פטירתו בשנת תרצ"ד (1933). גאון זה, שנודע גם עבור צדקותו וישרותו, היה פעיל מאד באגודת הרבנים דארצות הברית. גם עזר לייסד מוסד עזרת תורה ועוד מוסדות צדקה וחסד. הדפיס הרבה חידושי תורה בכתבי העת התורניים וגם ספר המאור ב' חלקים בהלכה ובאגדה. העתקנו בספר הזה מאמר שהופיע בהפרדס חלק א', חוברת ח' ט', סימן פ"ג.

### הרה"ג ר' דוד רקמן זצ"ל (תרמ"ד — תשל"ד)

נולד בהאלוסק בשנת תרמ"ד (1884). נתחנך על ברכי אביו ואח"כ אצל הגרב"ד לייבאוויץ זצ"ל, כשהיחה ישיבתו בהאלוסק. משם נסע לסלובודקה ללמוד אצל הגרא"ו מלצר זצ"ל. נסמך על ידי הנ"ל וגם על ידי הרידב"ז זצ"ל. בשנת תרס"ה נסע לאמריקה ובשנת תרס"ז נתמנה כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. שנתיים הרביץ שם תורה עד תרס"ט ואז קבע דירתו באלבאני, מדינת נוא יארק, והיה שם סוחר. לא רצה לשרת ברבנות לעשותו קרדום לחפור בו. הצליח

במסחר אבל עדיין שקד בתלמוד תורה וכתב תידושים שהדפיסם בכתבי עת התורניים שבזמנו כגון המאסף, יגדיל תורה, הפרדס, ועוד. גדול בתורה זה נפטר בשנת תשל"ד (1974). העתקנו בספר הזה מאמר שהופיע בהפרדס חלק א', חוברת ג' ד', סימן מ"ב.

### הרה"ג ר' ישראל ראזענבערג זצ"ל (תרל"ג — תשט"ז)

נולד בלומזה בשנת תרל"ג (1875). הצטיין בעודו נער בכח זכרונו ובחריפותו. כבן עשר היה תלמידו של הגרש"נ קאטלער (ראה גם בערכו). בהיותו בן שמונה עשרה שנה היה תלמידו של הג"ר דובער ליבשיץ אב"ד של סרעדניק והצטיין בכשרונותיו והיה כבר בקי בש"ס. בהיותו בן כ"ד שנה נסמך מכמה גאונים וביניהם הגאון בעל „ערוך השלחן". אחרי הפרעות ברוסיה בא לאמריקה (בשנת תרס"ג) ושרת ברבנות בערים פאקיפסי, בעיאן, בורלינגטאן ובשנת תרע"א נתמנה לרב בעיר פאטערסאן בבתי הכנסת המאוחדים שבעיר והיה שם עד תרע"ט ומשם עבר לדזשורסי סיטי. היה גאון בתורה וגם בעל מרץ, איש חיל רב פעלים כבירים לתורה וליהדות. היה מבוני אגודת הרבנים דארצ"ב וקנדה, והיה רוח החיים של המוסד ההוא עשרות שנים. שנים רבות היה נשיאה של אגודת הרבנים וגם יו"ר ועד הפועל שלה. היה נשיא הסענטראל ריליף קאמיטי. חיבר הרבה מאמרים שפירסם בכתבי עת חורניים שונים. כשהיה בבעיאן היה בא לישיבת רבינו יצחק אלחנן לעתים תכופות לבחון את התלמידים, ובשנת תרפ"א מלא את מקומו של נשיאה, ה"ד דוב רבל זצ"ל. שמש בנשיאות של הישיבה שנה שלמה עד ששב הרב רבל ז"ל לנשיאות. את"כ כהן בה כסגן נשיא ופעל הרבה עבור הישיבה והיה גם בועד המסמיכים של הישיבה. נפטר בשנת תשט"ז (1956). העתקנו בספר הזה מאמר שהדפיס לראשונה בהפרדס חלק א', חוברת י"ב, סימן קי"א.

### הרה"ג ר' אברהם אהרן יודעלאוויץ זצ"ל (תר"י — תר"צ)

נולד בשנת תר"י (1850) בנובארדאק, בגליל מינסק, מגזע מיוחסים גדולי עולם ובעודו נער נתפרסם כעלוי. כבן י"א הלך לקבל תורה מדודו בקוברין ובשנת תרכ"ז כשהיה בן י"ז הלך לישיבה בוואלאוין. אחרי נישואיו למד בהתמדה עזה בפרישות בוואלפא שלש שנים. בשנת תר"ל נדפס ספרו הראשון „עלים למבחן" בוויילנא. שימש ברבנות בערים סעליב, קווניצא, קונסטאנטין, טוראוו, קאפוליא. בתרנ"ו הדפיס ספרו „בית אב" על או"ח ויצא טבעו בין הרבנים. בשנת תרנ"ח נתקבל כרב בעיר מאנטשעסטער שבאנגליה ואחרי היותו שם שש שנים נתקבל כרב בביהמ"ד שערי תפלה שבבאסטאן. לא ארכה כהונתו שמה עד שנתמנה כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן וגם שם היה זמן מועט. הוא נתקבל כרב בבעיאן ג' שנים ושב לנוא יארק להיות רבה של בהמ"ד עדת ישרון — אנשי לובין, שם נשאר עד פטירתו בשנת תר"ץ (1930). במשך כל השנים האלו חיבר ז' מערכות של ספרו הגדול שו"ת בית אב על ד' חלקי שולחן ערוך. וגם חיבר ספרי דרוש בשם „דרש אב" ה'

כרכים ועוד ספרים. (גם הוציא לאור ירחון המצפה עם הרב י. איסקאלסקי ז"ל ולבסוף ימיו הדפיס ספרו אב בחכמה בדיני חליצה על ידי שליח של היבמה. ספר זה עורר רעש גדול והעידו עליו שחזר בו ובחידושו שחידש שמה). העתקנו תשובה מספר שו"ת בית אב חלק חיי אברהם על אורח חיים, סאטמאר, תרפ"ט, סי' מג.

### הרה"ג ר' דוב רבל זצ"ל (תרמ"ו — תש"א)

נולד בפרען, פלך קובנה, בשנת תרמ"ו (1886). למד בישיבת טעלוז וקבל תורה מפי הגר"א גורדון זצ"ל ומפי הגר"ש שקאפ זצ"ל. לאחר מכן נסע לאמריקה ועשה חייל גם בבלשנות ומדעים כלליים וכבן עשרים קיבל את התואר דוקטור. הוא נתפרסם כבקי נפלא וגם כמחדש שכתב חידושי תורה והדפיס מהם בפרט בקובץ „יגדיל תורה” שבעריכת הרב טומשוב ז"ל, שנות תרע"ו—תר"פ. בשנת תרע"ה נתמנה כנשיא ישיבת רבינו יצחק אלחנן. השתדל בכל כחו לפתח הישיבה ולהשיג ראשי ישיבה שהיו גאוני הדור. בשנת תר"פ הביא את העלוי ממייצ'עט, הגר"ש פאליאציק זצ"ל לישיבה, ואחרי פטירתו בשנת תרפ"ח, הביא את הגאון ר' משה סאלאוויטשיק זצ"ל. גם הצליח להביא את הגאון ר' שמעון שקאפ זצ"ל להגיד שיעורים בישיבה משך שנה שלימה. גם הוא עצמו הגיד שיעורים בישיבה. היה מראשי אגודת הרבנים וגם ממייסדי עזרת תורה, פעיל במזרחי והיה גם אחד מהעורכים של האנציקלופדי „אוצר ישראל”. נפטר בשנת תש"א (1940). הדפסנו ממנו חידושי תורה מתוך כתב ידו.

### הרה"ג ר' שלמה פאליאטשיק זצ"ל (תרל"ח — תרפ"ח)

נולד בסיניציניץ הסמוכה למייצ'עט, מחוז גרודנה, בשנת תרל"ח (1877). הובא לוואלאזין כשעוד לא היה בן שתים עשרה. שם כינהו הגר"ח הלוי ז"ל בשם „העילוי ממייצ'עט”. דרשת הבר-מצוה שלו שדרש בישיבה עשתה רושם כביר על כל הישיבה. הוא נשאר שם עד סגירת דלתי הישיבה בתורף תרנ"ב. אז הלך עם רבו הגר"ח לבריסק, שם נתקבל הגר"ח להיות רבה. שם למד ארבע שנים. אז עבר לישיבת כנסת ישראל בסלובודקה ואח"כ בקיבוץ של תלמידים שבווילנא בראשותו של הגאון ר' חיים עוזר ז"ל. בשנת תרס"ה נוסדה ישיבת לידא על ידי הרה"ג ר' יצחק יעקב ריינס ז"ל והוזמן העלוי ממייצ'עט לשמש ראש ישיבה שמה. שם הרביץ תורה עד מלחמת העולם הראשונה. בשנת תרפ"א נתקבל כראש ישיבת „תחכמוני” כביאליסטאק אולם לאחר שנה נענה לבקשת הגר"ד רבל ז"ל לעמוד בראש ישיבת רבינו יצחק אלחנן ובתמוז תרפ"ב נסע לארצות הברית. שש שנים הרביץ תורה בישיבה וזכה להערצה רבה, הצטרף לאגודת הרבנים ועסק בתמיכת „עזרת תורה” אולם כפתע נפטר מן העולם בגיל חמישים בשנת תרפ"ח (1928). הגר"ח ז"ל אמר עליו שעלוי יוצא מן הכלל כזה לא הכיר מעולם. והגר"מ ברלין ז"ל אמר שאף

שהיה גדול כעילוי בתורה אך גדול היה שבעתיים כעילוי במידות טובות. העתקנו חידושי תורה מתוך הספר שנרפס בשנת תש"ז בשם „חידושי העלוי ממיצ'ט".

### הרה"ג ר' שמעון יהודא הכהן שקאפ זצ"ל (תר"כ — ת"ש)

נולד בעיר טורעץ פלך מינסק בשנת תר"כ (1860). בגיל שתיים עשרה למד בישיבת מיר שנתיים. אח"כ נסע לוואלאזין ולמד אצל הנצי"ב זצ"ל. שם למד יומם ולילה בשקידה עצומה מתוך צער כדרכה של תורה והיה מן החבורה הנפלאה שהשתעשע עמהם הגר"ח הלוי זצ"ל. בשנת תרמ"ד הוזמן להיות ר"מ בישיבת טעלז שם הרביץ תורה שמונה עשרה שנים ונתפרסם בדרך הלימוד שלו ובחידושיו. בשנת תרס"ג נתמנה במקום הגאון ר' זלמן סנדר זצ"ל (שעבר לכהן בעיר קרינקי) בעיר מאלטש. ובשנת תרס"ז נבחר לרבה של בריינסק. ויסד שם ישיבה גדולה ונקרא על שמה „ר' שמעון בריינסקער". במשך מלחמת העולם הראשונה נשאר בבריינסק שנכבשה בידי הגרמנים ודאג לבעלי הבית שנשארו וגם הקדיש שעותיו הפנויות (כיון שתדלה הישיבה) לסידור חידושיו ושיעוריו בספר. הוא ספרו המפורסם „שערי יושר" שהוציא בשנת תרפ"ח. בשנת תר"פ פנתה אסיפת רבנים בנשיאותו של הגר"ח זצ"ל מווילנא לגר"ש שקאפ שיקבל עליו להיות ראש הישיבה של ישיבת שערי תורה בגרודנה. הוא הפך ישיבה זו להיות מהגדולות והמפורסמות באירופה. בשנת תרפ"ט נדד לארה"ב להציל מצבה החומרי של ישיבתו נתקבל בכבוד מלכים ולאחר פטירתו של העלוי ממיצ'עט, הגר"ש פאליאטשיק זצ"ל, הוזמן להיות ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. שם הרביץ תורה שנה שלמה והיה רוצה לישאר שם אבל גדולי אירופה ביניהם החפץ חיים זצ"ל והג"ר חיים עוזר זצ"ל הפצירו בו שישוב לישיבתו בגרודנה והוא נענה לבקשתם. בפרוץ מלחמת העולם השנייה נדד עם ישיבתו לוויילנא ובשנת ת"ש (1939) נתבקש לישיבה של מעלה. אנו מדפיסים ממנו בספר זה חידושי תורה שנמצאו בכתבי-יד ועדיין לא יצאו לאור עולם.

### הרה"ג ר' משה הלוי סאלאוויטשיק זצ"ל (תרל"ט — תש"א)

נולד בוואלאזין בשנת תרל"ט (1879) לאביו הגר"ח הלוי זצ"ל. למד אצל אביו בוואלאזין עד שנסגרה הישיבה בשנת תרנ"ב ואח"כ בבריסק ונתפרסם בחריפותו ובעמקותו. בגיל עשרים ושלוש נשא בתו של הגר"א פיינשטיין זצ"ל רבה של פרוזאן. כמה שנים היה סמוך שם על שולחן חותנו. בגיל שלשים ואחת הוזמן לכהן ברבנות בעיר ראסיין פלך קאוונא שבליטא. במקום הג"ר אלכסנדר משה לפידות. שם הקים ישיבה לאכרכים ובשנת תרע"ג נתמנה כרב בחאסלאביץ (פלך סמולנסק) ושמש בה שמונה שנה (עד תרפ"א). בשנת תרע"ח נפטר הגר"ח זצ"ל בבריסק אך עקב המלחמה נבצר מהגר"מ להענות לבקשת פרנסי העיר להושיבו על כסא אביו. ואחיו הצעיר הגרי"ז זצ"ל שימש במקומו. ואף שהגיע לבריסק בשנת תרפ"א לא

רצה לדחוק רגלי אחיו וקיבל הזמנת מנהיגי המזרחי בווארשא להיות ראש ישיבת בית מדרש לרבנים „תחכמוני“. שם הרביץ תורה בשיטת בריסק משנת תרפ"ב—תרפ"ט. בשנת תרפ"ט הוזמן על ידי הגר"ד רבל זצ"ל והנהלת ישיבת רבינו יצחק אלחנן להיות ראש הישיבה ושתיים עשרה שנה הגיד שיעורים בישיבה זו והעמיד מאות תלמידים. לאחר מחלה קצרה נפטר ג' שבט תש"א (1941). בנו— תלמידו וממלא מקומו בישיבה הוא מרן רבינו הגרי"ד הלוי סאלאוויציק שליט"א ראש ישיבתנו. נדפס מחידושיו בספר „קובץ חידושי תורה“ שכולל חידושי תורה שפרסם בדפוס בכתבי-עת שונים. אנו מדפיסים בספר זה העתקת שיעור של הגר"מ הלוי שהגיד בישיבה.

### הרה"ג ר' חיים העליר זצ"ל (תר"מ — תש"כ)

נולד בשנת תר"מ (1880) בביאליסטאק, פולניה. עוד בימי ילדותו היה מפורסם ברוסיה ופולין בשם העלוי מווארשא. משנה העשירית לחייו לא למד אצל שום מלמד וראש ישיבה. בעל מוח חריף וזכרון מפליא, היה בקי בכל התורה כולה. בשנת תרע"ב נתמנה רב אב"ד בעיר לאמזע. בשנת תרפ"ב העתיק דירתו לברלין ויסד שם „בית המדרש העליון“ שאליו נהרו רבנים גאונים מארצות שונות. אחרי נידודיו מחמת רשעת הגרמנים בא לארה"ב. הוציא לאור מהדורתו הנפלאה של ספר המצוות להרמב"ם וגם ב' חלקים בענייני שו"ע חושן משפט בשם „לחקרי הלכות“. גם הדפיס חידושי תורה בכתבי-עת תורניים שונים. היה גם גאון במקרא והוציא לאור את תרגום ה„פשיטא“ לבראשית ולשמות. וגם ספר בלשון אשכנז על הספטואגינטא. כן חיבר ספר „נוסח השומרונים“ ועוד ספרים בשטח הבנת תורה שבכתב. גאון ענקי זה היה מגיד שיעורים בכל מקצועות התורה בישיבת רבינו יצחק אלחנן משך שנים רבות. נפטר בשנת תש"כ (1960).

### הרה"ג ר' יהודה ווייל זצ"ל

היה מתלמידיו הבחירים של החפץ חיים זצ"ל בישיבת ראדין. היה כל כך צנוע שאין לנו פרטים אודותיו. היה תלמיד חכם גדול וצדיק יסוד עולם. אמרו עליו שהוא היה „החפץ חיים של אמריקה“. היה המשגיח בישיבת רבינו יצחק אלחנן כשהישיבה היתה בנשיאותו של הרב דוב רבל זצ"ל. היה גם עונה לשאלות התלמידים (שמהם היו כמה תלמידי חכמים מובהקים) ששאלו אותו בבית המדרש של הישיבה. גם היה הבוחן של התלמידים הצעירים. אהבתו לכל התלמידים היתה ללא גבול והוא הבין אותם וחיזק אותם תמיד. התלמידים מצדם העריצוהו עד מאד ואהבו אותו אהבת הבן לאביו. הדפסנו ממנו מאמר הנמצא בספר היובל „הרנו" של הסתדרות תלמידי ישיבת רי"א, שהתלמידים הפצירו בו שימסור להם. היה רזה ונמוך בגופו וענק בתורתו וביראתו הקודמת לחכמתו. נפטר בגיל הגבורות.

### הרה"ג ר' בנימין אראנאוויץ זצ"ל (תרכ"ד — תש"ה)

נולד בוארזאן, ליטא בשנת תרכ"ד (1864). למד בישיבות טלז ווואלאזין. בא לאמריקה בשנת תרס"ו ונתקבל כרב בלאוועל, מאסס. בשנת תר"ע נתמנה כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן, שם הרביץ עד יום מותו בשנת תש"ה (1945). העתקנו מאמר שהדפיס ב„הדנו" שיצא לאור ליובל החמישים של ישיבתנו בשנת תרצ"ו. הוא גם הדפיס חידושי תורה בכתבי-עת התורניים והיה פעיל באגודת הרבנים (שהיה גם נשיאה), ועד הרבנים, ואגודת ישראל.

### הרה"ג ר' יוסף דוב הלוי לעווין זצ"ל

נולד בשנת תרכ"ז (1866) באשמענע, פלך ווילנא ולמד בישיבת וואלאזין אצל הנצי"ב. היה גדול מאד בתורה ולמדן מופלג. בהגיעו לאמריקה כיהן ברבנות בכמה ערים בקאנעטיקאט ואח"כ בטאראנטא, קאנאדא ולבסוף בנוארק, נוא דזשורזי. היה ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן הרבה שנים והעמיד תלמידים הרבה. הרב לעווין ז"ל חיבר ספר גדול בשם יד הלוי אשר בו הראה שכוחו גדול בהלכה ובאגדה גם יחד. הסימן הראשון של הספר הוא הדרך על כל הש"ס שאמר כשהיה בן עשרים שנה בעיר אראן פלך ווילנא (שם התחתן אז). במהדורה השניה (שנת תש"ט) נדפס בסוף הספר קונטרס מיוחד שם משיב הרב לעווין ז"ל תשובה למציע הצעה בתקנת עגונות. המאמר שהעתיקנו בספר הזה הוא סימן ל"ו בספר יד הלוי. הרב לעווין נפטר בגיל השיבה.

### הרה"ג ר' אברהם יצחק זעלמאנאוויטש זצ"ל (תרמ"ז — תש"ז)

נולד בטאמשוב, פולין בשנת תרמ"ז (1887). [רעה אחרת שנולד בשנת תרל"ז (1877)]. בצעירותו למד אצל הגאון בעל אבני נזר ואגלי טל, הרב אברהם מסוכאטשוב, ויצא שמו כעילוי עד שבגיל י"ז נסמך להוראה מהגאון ר' אלי' חיים מיזליש רבה של לאדז. מלבד גדלותו בתורה היה גם מפורסם בחסידות ומחשובי חסידי האדמו"רים מגור. נסע לאמריקה (תרפ"א) ונתמנה כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן בשנת תרפ"ז והרביץ תורה למאות תלמידים משך עשרים שנה. גם שימש ברבנות בקהלת בית אהרן ובביהכ"נ אנשי אמת בויליאמסבורג. היה פעיל באגודת הרבנים ועוד מוסדות תורה וחסד. הודות למאמציו הוצל האדמו"ר מגור זצ"ל עם חלק ממשפחתו מהנאצים ימ"ש. נפטר בעיוה"כ בשנת תש"ז (1946). הודפס ממנו קונטרס דברי תורה שהשאיר אחריו בשם „זכר אברהם יצחק" וממנו העתיקנו מכתבו שבספר הזה.

### הרה"ג ר' חיים שונפענטאל זצ"ל (תרנ"ו — תשט"ו)

נולד בשנת תרנ"ו (1895). נשלח ע"י אביו שהיה חיט עני לישיבת סלונים ללמוד תורה ושם נתפרסם כעלוי. לאחר שהוסמך להוראה נתמנה להיות ר"ם

בישיבת באראנאוויץ, שם היה כמה שנים. נסע לאמריקה ונתמנה לראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן בשנת תרפ"ז שם הרביץ תורה למאות והשפיע עליהם בצדקותו בישרותו ובפשטותו. אהבתו לתורה ולתלמידיו היתה נכרת בעונות הקיץ שנשאר בישיבה ללמד חנם לתלמידים שנשארו בנוא יארק. היה גם דרשן נפלא שדרש בהרבה בתי כנסיות ובתי מדרשות בעיר. כך לימד תורה כ"ח שנים בישיבה עד פטירתו בשנת תשט"ו (1954). העתקנו ותיקננו מאמר הנדפס ממנו בספר היובל „הדנו" של הסדרות תלמידי הישיבה.

### הרה"ג ר' אהרן דוד בוראק זצ"ל (תרנ"ג — תשכ"א)

נולד בפאפעלאן, פלך קאוונא, בשנת תרנ"ג (1892). למד תורה בישיבות טלז וסלובודקה ונסמך להוראה ע"י רבותיו ראשי הישיבה. עם בואו לאמריקה בשנת תרע"ד התחיל לכהן ברבנות תחלה בבהמ"ד עץ חיים אנשי וולאזין בנוא יארק ואח"כ בחברה תהלים — אהל משה בברוקלין. בשנת תרע"ט נתמנה כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. והרביץ תורה שם לאלפי תלמידים עד פטירתו בשנת תשכ"א (1961). הדפיס חידושי תורה בכתבי-עת תורניים שונים. גם חבר ספר פרחי אהרן ב' חלקים חידושים בהלכה ובאגדה. העתקנו מאמר שהדפיס הרב בוראק תחלה ב„הדנו“.

### הרה"ג ר' שמואל ארי' אלשעווסקי זצ"ל (תר"מ — תש"ג)

נולד בשנת תר"מ (1879) בעיר פרוז'אן, פולין. נסמך להוראה על ידי הגר"ח הלוי מבריסק ז"ל, הג"ר זלמן סנדר ז"ל, והג"ר אליהו פיינשטיין ז"ל. שנים רבות הרביץ תורה בישיבת רבינו יצחק אלחנן והעמיד תלמידים הרבה. חיבר ספר דברי שמואל ב' חלקים. נפטר בשנת תש"ג (1943). העתקנו מאמר שלו מתוך קובץ היובל של הישיבה הנקרא „הדנו“.

### הרה"ג ר' שמואל גערשטענפעלד זצ"ל (תרל"ג — תשי"ח)

נולד בראווא-רושקא, גאליציע, בשנת תרל"ג (1873). למד בישיבת קלויזנבורג ונסמך שם להוראה מהגאון ר' משה שמואל גלאזנער ז"ל. י"ב שנה פעל בשדה החינוך והרבנות במדינת אנגליה. בבואו לאמריקה בשנת תרע"ו כיהן ברבנות בביהכ"נ שומר שבת — נוסח אשכנז בברוקלין. נתמנה בשנת תרע"ז להיות ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן שם הרביץ תורה במשך ארבעים שנה למאות תלמידים והעמיד דור של רבנים ומחנכים. נפטר בשנת תשי"ח (1958). הרב גערשטענפעלד ז"ל הדפיס חידושי תורה בכתבי-עת תורניים שונים והעתקנו מאמרו שבספר זה מ„הפרדס“, מרחשון תש"ב.

### הרה"ג ר' משה שאצקעס זצ"ל (תרמ"ב — תשי"ח)

נולד בוויילנא בשנת תרמ"ב (1882) לאביו הרה"ג ר' אברהם אהרן שאצקעס ז"ל שהיה בקי בש"ס בגיל י"ז ונקרא בשם העלוי מזעטיל. נתגדל ונתחנך אצל אביו חורגו הגאון ר' יצחק בלאזער זצ"ל (הנודע בשם ר' איצלה פעטערבורגער). למד בישיבות סלובודקה וטעלז ונסמך להוראה ע"י הגאונים ר' רפאל שפירא זצ"ל מוואלאזין, ר' אליעזר גורדון זצ"ל מטעלז ור' אלעזר ראבינוביץ זצ"ל ממינסק. כהן ברבנות בעיר ליפנישאק ובעיר איוויע שתיהם בפלך ווילנא. בשנת תרצ"א נבחר לרב אב"ד עיר לאמזע. ברח מהרוסים שכבשו את לאמזע בשנת ת"ש ונבחר אחר פטירת הגר"ש שקאפ זצ"ל להיות ראש ישיבת גראדנא אשר היתה אז בוויילנא. בשנת תש"א הגיע לאמריקה דרך יאפאן ונתקבל לראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. שם הרביץ תורה למאות עד שנפטר בשנת תשי"ח (1958). בשנת תר"ע הדפיס קונטרס של הערות וחידושים בשם ענף פרי על ספר פרי יצחק של הגר"י בלאזער זצ"ל. נדפס ממנו ספר ברכות משה בשנת תשכ"ו, אשר משם העתקנו המאמר שבספר הזה.

### הרה"ג ר' משה אהרן פאלייעוו זצ"ל (תרמ"ח — תשכ"ז)

נולד בשנת תרמ"ח (1888) בטימקאוויץ, מחוז סלוצק פלך מינסק, רוסיא. נתחנך בישיבת סלוצק שם היה תלמיד מובהק להגאון ר' איסר זלמן מלצר ז"ל. גם השתתף בעריכת הקובץ התורני „יגדיל תורה“. נסמך להוראה מהגרא"ז מלצר בשנת תר"ע. בשנת תר"פ הגיע לאמריקה ותיכף נתמנה על ידי הגר"ד רבל ז"ל להיות ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. שם הרביץ תורה לאלפי תלמידים משך ארבעים ושש שנים. הוא היה גאון בתורה ומחדש גדול, בעל מסביר בחסד עליון ובעל חסד שהטיב לתלמידיו וקירבם באהבה רבה. הדפיס ספרים בחייו אשר הודפסו מחדש עם כתבים אחרים שנשארו אחריו בג' כרכים גדולים. הספר הזה בשם „אורח מישורים“ נדפס בשנת תש"ל. הדפסנו בספר שלנו מכתב בכתב ידו המיועד להגאון הרב מרדכי גיפטר שליט"א (שהיה תלמידו של הרב פאלייעוו ז"ל בישיבת רי"א).

### הרה"ג ר' אפרים מרדכי שטיינבערג זצ"ל (תרנ"ח — תשל"א)

נולד בשנת תרנ"ח (1898) בעיר אסטראלענקא, פולין. למד בישיבות לאמזע וסלובודקה והיה מבחירי תלמידיו של ר' דוד טעביל מאלטשער ושל ר' רפאל מוואלאזין. נסמך להוראה מהגר"ש שקאפ זצ"ל ושוב באמריקה מהגר"ר יוסף ראזען מפאסייאיק. הגיע לאמריקה בשנת תרפ"א, ותיכף נתמנה להיות ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. שם הרביץ תורה למאות תלמידים עד שנת תש"ל. חבר ב' ספרים דגל מחנה אפרים חלק ראשון, וגם דגל מחנה אפרים חלק שני בשנת תש"ל (ליאהרצייט הראשון של אשתו הרבנית ז"ל). חלק השני שגמרו המחבר



בשנת תש"ל אבד בדואר בעודנו בכתב יד. אז העתיקו המחבר מזכרונו ונדפס הספר לאחר מותו. אנו מעתיקים פה חידושי תורה מכתב ידו שהניח אחריו.

### הרה"ג ר' חנוך העניך פישמאן זצ"ל (תרע"ב — תשכ"ו)

נולד בבערעזא, פולניה בשנת תרע"ב (1913) ולמד בישיבת באראנאוויץ אצל הגאון ר' אלחנן ווסרמן הי"ד שגם למד אתו בחברותא שנה שלמה. משם הלך לישיבת מיר ולשנה אחת בבריסק אצל הגרי"ו זצ"ל. במלחמת העולם השנייה נודד עם ישיבת מיר לשאנחאי. בהגיעו לאמריקה הרביץ תורה בישיבת ר' ישראל סאלאנטער וכיהן גם ברבנות. בשנת תשי"ג נתמנה להיות ראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. שם העמיד תלמידים הרבה עד שנת תשכ"ו (1965), שאז נסתלק מן העולם כמיתת שמואל הנביא, בן חמשים ושנים שנה. המאמר שהעתקנו נדפס לראשונה ב„התבונה“.

### הרה"ג ר' אביגדור ציפערשטיין זצ"ל (תרס"ג — תשל"ו)

נולד בשנת תרס"ג (1903). למד בישיבת סלובודקה והושפע מאד מהסבא מסלובודקה. היה אחד מתלמידי סלובודקה שהקימו את ישיבת חברון בארץ ישראל. אחר שנים אחדות בחברון חזר ללמוד בישיבת מיר. נשא לאשה נכדתו של הגאון ר' יצחק יעקב ריינעס זצ"ל רבה של לידא. במלחמת העולם השנייה נמלט לשאנחאי. שם למד בחברותא עם ראש ישיבת מיר הגאון ר' חיים שמולביץ זצ"ל. אחרי המלחמה בא לנוא יארק ויסד את הכולל לגדולי תורה הפליטים, שרידי החרב, בישיבת רבינו יצחק אלחנן. כיהן כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן משך עשרים וחמש שנים. (כשנתיים, תשי"ז — תשי"ט, נתמנה כרב הראשי של ארגנטינה. לאחר ששיפר את המצב הרוחני שם, חזר לישיבה). בסוף ימיו עלה לארץ ישראל, שם נפטר בשנת תשל"ו (1975). העמיד תלמידים הרבה וחידש הרבה חידושים מהם נדפסו בספר „אמרי אביגדור“ שמשם (דף י"ז) העתקנו המאמר שבספר הזה.

### הרה"ג ר' מנחם מנדל יוסף זאקס זצ"ל (תרנ"ח — תשל"ד)

נולד בשנת תרנ"ח (1898) בשידלאווע הסמוכה לקעלעם. למד בישיבת כנסת בית יצחק בסלובודקה ואח"כ בראדין אצל החפץ חיים זצ"ל. משם עבר ללמוד בפוניבז אצל הג"ר איצעלע זצ"ל, ובשנות מלחמת העולם הראשונה למד אצל גיסו של הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל, הוא הרה"צ המפורסם ר' ראובן דוב דעסלער זצ"ל בהאמעל. ואחרי המלחמה שב לראדין לרבו המובהק החפץ חיים זצ"ל ורוב תורתו קיבל בראדין. בשנת תרפ"ב בחר בו החפץ חיים זצ"ל להיות חתנו. היה בעל זכרון מופלא, מוח זך וישר, בקי בש"ס, ראשונים ואחרונים ולמדן גדול. בשנת תרפ"ו נתמנה להיות ראש הישיבה של ראדין ונשיא ה„כולל קדשים“ על יד ישיבת ראדין

והרביץ בו תורה לאלפים עד שנת ת"ש. בשנות השואה נדד עם הישיבה לוויילנא ובניסי ניסים ניצל ובא לאמריקה בשנת תש"א. פה התמסר כולו לעבודת ועד הצלה. בשנת תש"ג יסד „ישיבת חפץ חיים מראדין" בנוא יארק, וגם חידש כולל-קדשים שם. בשנת תש"ו נתמנה כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן והיה גם בוחן את התלמידים מפני שהיה בקי בכל המסכתות והעניינים שלמדו בכל המקומות. הוא היה ענק בתורה וביראה שצעד בלחש עלי אדמות בחינת והצנע לכת עם אלקיך. נפטר בשנת תשל"ד (1974) בירושלים עיה"ק.

### הרה"ג ר' שמואל בעלקין זצ"ל (תרע"א — תשל"ו)

נולד בסויסליץ, פולניה בשנת תרע"א (1911). למד בישיבות מיר ורדין ונסמך להוראה בגיל י"ז. בשנת תר"ץ בא לאמריקה. לאחר שקיבל תעודת דוקטור הרצה זמן מה בשפות עתיקות. נתקבל כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן בשנת תרצ"ה ונתמנה כנשיא הישיבה בשנת תש"ג. הרביץ תורה ודאג לישיבה עד יומו האחרון. נפטר בשנת תשל"ו (1976). הדפסנו בספר זה משיעוריו במס' יבמות. הרב בעלקין ז"ל השאיר הרבה שיעורים וחידושי תורה בכתבי יד וגם הדפיס בכתבי-עת תורניים שונים.

### הרה"ג ר' יוסף ליב ארנעסט זצ"ל (תרס"ו [בערך] — תשמ"ב).

נולד בליטא בעירה אניקשט סמוך לטעלז בערך בשנת תרס"ו (1906). היה הצעיר שבתלמידי הגרב"ד לייבוביץ עוד בקרעמענצוג בעת מלחמת העולם הראשונה. ולמד אח"כ בישיבת טלז יחד עם הג"ר א"מ בלאך זצ"ל. לפי המלצתו של הגאון בעל דבר אברהם רבה של קובנה הובא בתרח"צ ע"י הגר"ד רבל ז"ל להגיד שיעורים בישיבת רבינו יצחק אלחנן. שם היה ראש ישיבה והרביץ תורה למאות עד יומו האחרון. נפטר בשנת תשמ"ב (1982). היה גאון בתורה בקי ועמקן שחיבר ספרים גדושי חידושים בסגנון בהיר, ספר לב יוסף וספר תורת ארץ צבי. גם הגיה וחיבר פירוש הנקרא „חידושים והארות על תשובות הרמב"ם" שנדפס ברמב"ם שהוציאו לאור האחים שולזינגר. גם השאיר אחריו הרבה חידושים בכתבי-יד. המאמר שהדפסנו הוא מתוך כתבי-יד שהשאיר שכולל חידושים והערות על כל מס' ברכות.

### הרה"ג ר' יצחק נח בארענשטיין זצ"ל (תרס"ט — תשמ"ג).

נולד בליטא בשנת תרס"ט (1909). למד בישיבות לאמזע ומיר וגם אצל הגאון ר' יצחק זאב סאלאוויטשיק זצ"ל, רבה של בריסק. לאחר נידודים רבים משך מלחמת העולם השניה דרך רוסיא-יאפאן-שאנחאי הגיע לקנדה ושם ייסד ישיבה. אח"כ בא לאמריקה והרביץ תורה בתפארת ירושלים עד שנת תש"ג ואז נתמנה כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן בשנת תש"ד. היה תלמיד חכם עצום וגאון

מובהק וגם עניו וצנוע. העמיד תלמידים הרבה. נפטר בשנת תשמ"ג (1983). הדפיס מעט בכתבי עת התורניים והשאיר אחריו הרבה שעורים בכתב יד. הדפסנו מאמרו שנדפס ב„התבונה“. הגאון הרב מכריסק ז"ל שיבת מאוד את החידושים שבמאמר הזה.

### הרה"ג ר' ירוחם גארעליק זצ"ל (תרע"א — תשמ"ד).

נולד בשנת תרע"א (1911) בטעלעחאן הסמוכה לפינסק ועבר לגור ברוטקע. למד בישיבת לאמזא ואח"כ בישיבת ראדין ואח"כ נסע ללמוד תורה אצל הגרי"ז הלוי זצ"ל, הרב דבריסק, ושהה שם ה' שנים. בשנות המלחמה נדד עם משפחתו לוויילנא וברחו משם והגיעו לאמריקה דרך יאפאן ממש לפני המלחמה עם יאפאן. כשהגיע לאמריקה היה ר"ם בישיבת תפארת ירושלים והשתתף בהצלת פליטים מאירופה. בשנת תש"ג נתמנה כראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. שם הרביץ תורה לאלפים עד שנסתלק מן העולם בשנת תשמ"ד (1984). השפעתו של גאון וחריף זה היתה עצומה. הוא גם כיהן ברבנות בברונקס, גם ייסד ישיבת זכרון משה וישיבה גדולה למצויינים בסאוט-פאלסבערג, נוא יארק. השאיר אחריו חידושי תורה בכתב-יד ומשפחה של גדולי תורה ראשי ישיבה ומרביצי תורה. הערות ממנו על מס' ב"ק הדפסנו בספר הזה מתוך רשימת אחד התלמידים.

### הרה"ג ר' אברהם אהרן שאצקעס זצ"ל (תרע"ה — תשמ"ג).

נולד בעיר איוויע, פלך ווילנא בשנת תרע"ה (1915) לאביו הגר"מ שאצקעס. למד בישיבת גרודנה אצל הגר"ש שקאפ זצ"ל ואח"כ בישיבת מיר. נסמך מהגאונים ר' טעביל מאלטשער זצ"ל ור' חנוך הענעך אייגעש זצ"ל מוויילנא (בעמח"ס „מרחשת“) ור' אליעזר יהודה פינקל זצ"ל, ראש ישיבת מיר. בשנת תש"א בא לאמריקה ונתקבל לרבה של קהלת „חכמת אדם אנשי לומזה“ בנוא יארק. בשנת תש"ד נתמנה לראש ישיבה בישיבת רבינו יצחק אלחנן. נתפרסמו ממנו חידושי תורה בכתבי-עת תורניים שונים. השאיר אחריו ספר בשם תפארת אהרן שהוא עדיין בכתב יד, מוכן לדפוס. נפטר בשנת תשמ"ג (1983) לאחר קרוב לארבעים שנה של הרבצת תורה בישיבה. מאמרו שאנו מעתיקים בספר הזה יצא לאור לראשונה ב„בית יצחק“ שנתון של ישיבת רבינו יצחק אלחנן.

**עמוד המאה**

## מרן הגאון הרב יוסף דוב הלוי סאלאוויטשיק שליט"א

### קונטרס בעניני שטרות

(מפי השמועה)\*

#### א. חידושי הלכה בכשרות השטר

בגטין (עא.) מבואר דבעדות בעינן שיעידו העדים מפיהם, ולא מפי כתבם. ועפי"ז הקשו הראשונים, היאך מהני עדות שבשטר, הלא היינו ממש מפ"כ. ותירצו התוס' (כתובות כ: באמצע ד"ה וריו"ח) והרז"ה (ליבמות פרק ג', דף ט' ע"א בדפי הרי"ף) דשאני שטר, דנכתב מדעת המתחייב.

ונראה שכשנכתב השטר מדעת המתחייב, אין הפירוש שמעתה העדות מחקבלת אפילו מפי כתבם, וליחא לפסולא ד,,מפיהם ולא מפי כתבם", אלא הפירוש הוא, שכל שנכתב מדעת המתחייב, מתהווה כאן חפצא דשטר, אשר לו דינים מיוחדים בפני-עצמו, ושונה לגמרי מעדות שבעל-פה. דאילו בעדות שבעל-פה, בעינן שיהו העדים כשרים בשעת הגדתם בפני בי"ד, דדוקא אז חלה העדות, דעדות שחוץ לבי"ד לאו כלום היא. משא"כ בשטר, דתיכף ומיד חלה העדות, ואפילו קודם שיקראו הבי"ד את השטר, דעדים החתומים על השטר געשו כמי שנחקרה עדותן בבי"ד — תיכף משחתמו, ואפילו נפסלו העדים בעבירה, או ע"י קורבה, בין חתימת השטר לקריאת הבי"ד, השטר כשר, כמבואר בתוספתא להדיא (הובאה בגמ' ב"ב קנט.). וכן ע"י חוס' כתובות (כ' סע"א), אם היו מעידים עדים שכך וכך ראו בשטר, הא לא חשיב מפיהם ולא מפ"כ, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה וכו', והוי כאילו מעידים ראינו עדות שנחקרה בבי"ד. והוכחת התוס' לזה, מגמ' ב"ק (צח:), דלמאן דדאין דינא דגרמי, השורף שטרו של חברו חייב, והקשו על זה בגמ', אי דאיכא סהדי דידיעי מאי הוה בשטרא ליכתבו ליה שטרא מעליא. ועיי"ש בב"ק בתוס' ד"ה נכתוב, דלא שייך הכא מפיהם ולא מפ"כ, דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה וכו', והוי כאילו אמרו הני עדים, ראינו שנחקרו עדותם בבי"ד. ועיי"ן עוד בתוס' כתובות הנ"ל (בהמשך דבריהם שבעמוד ב') שכתבו בקשר לשטר שאין בו הגזה"כ המיוחדת ד,,שטר", דנהי דלא חשיב ,,שטר" לענין שאם יבואו עדים ויאמרו כך ראינו בשטר, דחשבינן להו כעד מפי עד, עדות מיהא הוי, ויכול לשלוח השטר ההוא לבי"ד, ולא חשיב מפיהם ולא מפ"כ, כיון שהוא זוכר העדות. כלומר, דבשעה שיקראו הבי"ד את השטר, יהיה חשיב או

\* נכתב ע"י אחד מחברי הכולל בתוספת ציונים ומראה מקומות לספרי האחרונים.

כקבלת עדות בבי"ד, והואיל וכן, בעינן שיהו העדים כשרים בשעת קבלת עדותם בפני בי"ד, ואם כבר שכחו את העדות בשעה שבי"ד קוראים את השטר, הרי העדים פסולים, דמאי דבעינן שיזכרו העדים את העדות בשעת הגדתם אותה בפני בי"ד, אין זה רק משום ההיכיתמצא הפשוט — דאם כבר שכחו את המעשה אשר ראו, היאך יוכלו להגיד כלום בבי"ד, אלא נוסף על כך, יש גזה"כ מיוחדת דאו ראה או ידע, דבעינן עפ"י הלכה שידע העד את המעשה בשעת הגדתו, ובאופן שכבר שכח את המעשה, הרי הוא פסול לעדות מדינא. ולפיכך, אפילו באופן שכזה, ששלחו את כתבם לבי"ד, (ובאופן שאין על הכתב ההוא דין „שטר“, ואשר ממילא קיי"ל דלא חלה דין עדות על הכתב ההוא עד שיקראוהו הבי"ד), בעינן שיהיו העדים כשרים להעיד בשעה שהבי"ד קוראים את הכתב, ובכלל פרטי ההלכות של הכשר עדות הוא, דבעינן שיהיו זוכרים העדים את עצם המעשה שראו בשעה שעדותם מתקבלת בפני בי"ד.

והנה, נוסף על כך שחלה העדות תיכף בשעת חתימת השטר, ושלא איכפת לן בפסלות העדים אח"כ, דחשיב כאילו כבר נתקבלה עדותם בבי"ד, יש עוד ב' הלכות מיוחדשות „כשטר“, כפי המתבאר מתוך הגמ' (א) שהשטר מעיד על עצמו שהוא כשר. והנה יסוד זה מתבאר מגמ' גטין (ג.) דקיום שטרות לאו דאורייתא, כדריש לקיש, דאמר ר"ל, עדים החתומים על השטר נעשו כמי שנחקרה עדותן בב"ד. כלומר, שהשטר מעיד על עצמו שאינו מזויף. וכן מתבאר מתוך הגמ' בכתובות (י"ט:), ת"ר שנים חתומים על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל. . . קטנים היו פסולי עדות היו, הרי אלו נאמנים, ואם. . . היה כתב ידם יוצא ממקום אחר. . . אין אלו נאמנים. ומגבינן ביה כבשטרא מעליא (בתמיה), ואמאי תרי ותרי נינהו וכו'. ופרש"י, עדי השטר ב', ואלו הב' מעידים עליהם שפסולים היו באותה שעה. הרי מתבאר להדיא מתוך הגמ', דהשטר כולל בתוכו עדות שהוא כשר ושעדיו כשרים. ואילו היה הכשר השטר רק כהכשר עדות שבעל-פה, ולא יותר, היאך היה שייך להקשות דהוי תרי ותרי, הלא בשני עדים המעידים בעל-פה ושנים אחרים מעידים עליהם שהם פסולים, לא נאמר בכה"ג דהוי תרי ותרי, שהרי הכת השניה באה לפסול את הכת הראשונה, ונאמנים הם לגמרי בזה, שהרי הכת הראשונה הלא בעלי-דברים הם בנוגע לעדות זו — לכירור הכשר עצמם, ואינם נאמנים להעיד על עצמם שכשרים הם. אלא ודאי מן ההכרח לומר שזה דין מיוחד בשטר, שהשטר מעיד על עצמו שהוא כשר.

(ב) שהשטר כולל בתוכו עדות לא רק על מה שידעו העדים בשעת חתימתו, אלא אף על דברים נוספים שעדיין לא באו לעולם בשעת חתימה, כל שיש שמה תפיסת בעל השטר, וטענתו בעל השטר שכך היה, והדבר ההוא נוגע להיות השטר מעיד עדותו, דאו אמרינן שאף הדברים העתידים להיות, שעדיין לא היו בשעת

חתימה, כלולים המה בעדות השטר. דהנה עי' תוס' גטין (ד.) ד"ה דקיי"ל, שהוכיחו מן הגמ', שכל שהאשה תופסת בגטה, שהגט יכול לשמש כשטר ראייה על שכבר נתגרשה. ואף דרגיל ר"ת לומר דאפילו לדעת ר"מ הסובר דעדי חתימה כרתי, מכ"מ בעינן עדי מסירה מדין אין דבר שבערוה פחות משנים, והיאך נדע מחוץ הגט אם היו שמה עדות לקיום הדבר בשעת מסירת הגט, על זה תירצו בתוס', דמסתמא הכל בהכשר נעשה. כלומר, מאחר שהאשה (שהיא בעלת-השטר בכאן) תופסת בגטה, וטוענת שניתן לה בנתינה כשרה; מדעת הבעל, ולא שנטלתו מע"ג קרקע, ולא שנטלה הגט שלא מדעתו, וגם שנמסר לה הגט בפני עדות לקיום הדבר; אף דבשעת חתימה לא ידעו עדי החתימה אלא דבר זה בלבד — שבדעת הבעל עכשיו לגרש את אשתו<sup>2</sup>, מכ"מ, עכשיו שטוענת האשה שנמסר לה הגט בהכשר, כל זה כלול בעדות השטר.

וכן מתבאר יסוד זה מהא דקיי"ל (עי' גמ' ב"ב ע.) דאין הלוח נאמן לטעון פרעתי כנגד שטר, דהמלוה יכול לטעון — שטרך בידי מאי בעי. והקשו בזה האחרונים<sup>3</sup>, דטענה זו — דשטרך בידי וכו', הלא הוא כהוכחה עפ"י רובא דליחא קמן, שעדיין לא פרע הלוח, אכן, מאחר דקיי"ל כשמואל (ב"ב צב:) דאין הולכין בממון אחר הרוב, היאך מהניא הוכחה זו (דשטרך בידי וכו') להוציא ממון מיד הלוח. והיה נראה לבאר ענין זה עפ"י היסוד הנ"ל, דאף דבשעת חתימה לא ידעו עדי השטר אלא דבר זה בלבד — שראובן לוח משמעון מנה, ותו לא, מכ"מ, מאחר שעכשיו הרי תופס המלוה בשטר ההלואה, וטוען שעדיין לא פרע הלוח את חובו, כל זה כלול בעדות השטר, שלא רק שלוח ראובן, אלא אף שעדיין לא פרע. והסבר זה מתבאר להדיא מתוך דברי הרמב"ם פ"ד מטוען ונטען ה"ח, לפיכך שטר שיש בו עד אחד, וטען שפרעו . . . הרי זה מחוייב שבועה, ואינו יכול להשבע, ומשלם. ועיי"ש בכסף משנה שתמה ע"ד הרמב"ם, דהיאך יפה כח ע"א בשטר משנים בעל-פה, כלומר, דאילו העידו שנים בע"פ שראובן לוח משמעון, היה שמעון יכול לטעון פרעתי, ואילו בע"א בשטר, הוי מחוייב שבועה ואי"ל, ומשלם. והמתבאר מתוך דברי הרמב"ם הוא, דענין טענת שטרך בידי מאי בעי, גדרו כמו שהסברנו למעלה, שכלול בעדות השטר-חוב הוא גם שלא פרע, שמאחר שהלוח תפוס הוא בשטר חובו, וטוען כן — שעדיין לא פרע הלוח את חובו, כל זה כלול בעדות השטר, וחשיב כע"א המעיד שלא פרע, ודינו בזה דמחוייב שבועה ואי"ל, ומשלם.

### ב. הגדרת „שטר“

אלא, דיש להעיר על דברי הרמב"ם הנ"ל מטעם אחר, דבתוס' כתובות הנ"ל (כ:) כתבו ב' דיעות, אם ע"א בשטר יש לו דין שטר או לא. ומדברי הרמב"ם הנ"ל

מתבאר שע"א בשטר דינו כשטר, ויש לו כל חומר ותוקף ע"א בעל-פה, ואף יותר, וכמו שביארנו ביישוב חמיהת הכסף משנה. ובאמת דבר זה נוגע לעצם הגדרת ענין שטר. דהנה כדיני ממונות יש כמה אופני בירורים בעל-פה, דיש הודאת בעל-דין, ויש עדות ע"א, ויש עדות של שני עדים. ומעתה יש להסתפק בדין שטר, אם גדרו „עדות בכתב מדעת המתחייב“, או „ראיה בכתב, מדעת המתחייב“, כלומר, מאחר דענין שטר נתפרש בספר ירמ' (פרק לב), ושם מבואר שהחטים שני עדים על השטר היינו דוקא בהחטים שני עדים, ויהיה גדר שטר-עדות בכתב מדעת המתחייב. א"נ י"ל, דכל אופן של בירור דשייך להיות בעל-פה, אם נכתב מדעת המתחייב, הרי דינו כ„שטר“, ויהיה גדר השטר — „ראיה בכתב הנכתבת מדעת המתחייב“. ובפשוטו נראה דבהא פליגי הני בד ביעות שבתוס' כתובות הנ"ל, אי שטר בע"א דינו כשטר א"ל. ומדברי הרמב"ם הנ"ל הל' טוען ונטען מתבאר שסובר כהדיעה השניה שבתוס', ששטר בע"א דינו „כשטר“.

וכע"ז נחלקו הראשונים<sup>5</sup> בדין שטר בכתב ידו, אם דינו כ„שטר“ גמור, להיות נוהג בו דינא דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, שיהיה קיום השטר בכת"י אך מדרבנן; או דאין דינו כ„שטר“, אלא, שכל שיש לנו בירור מתוך כת"י שהוא חייב לחברו, פשיטא דנימא בכה"ג דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אבל כל שטוען הלוה שהשטר שבכת"י מזוייף, יהי צורך לקיום מדאורייתא, דטעמא דקיום שטרות דרבנן היינו, דיש דין מחודש בשטר, שהשטר תמיד כולל עדות על עצמו שהוא כשר, וכנ"ל, וכת"י אין עליו דין שטר. ובפשוטו נראה דבהכי פליגי, אי גדר „שטר“ היינו דוקא „עדות בכתב מדעת המתחייב, א"כ, אף דאמרין דהודאת בע"ד כמה עדים דמי, אין זה ר"ל דנאמן מדין עדות, אלא שיש כאן ראיה ובירור עפ"י נאמנותו, וא"כ לא יהיה על השטר שבכת"י דין „שטר“. אך אי נימא דגדר „שטר“ היינו „ראיה בכתב מדעת המתחייב“, וכל מה שהוא ראיה בעל פה, יהי עליו דין שטר בכתב (כפי התוקף שיש לאותה הראיה בע"פ וכאמור), א"כ אף השטר שבכת"י דין „שטר“ אית ביה, שהרי אף הודאת בע"ד חשובה כבירור וכראיה. (אכן, אין מן ההכרח לומר דתליין ב' פלוגתות הללו אהדדי, דאפשר בקל לחלק בין בעיית שטר בע"א, לבין בעיית כת"י אי יש לו דין „שטר“ א"ל.)

והנה מבואר במשנה גטיין (פו.) דכתב בכתב ידו ואין עליו עדים, הוי גט כשר מדאורייתא, ואינו פסול אלא מדרבנן. ועיי"ש ברש"י שכתב ב' ביאורים בטעם הדין הזה, דגט בכתב יד הבעל בלא עדי חתימה כשר מן התורה, א', מגזה"כ דוכתב ונתן, וב', דאין לך חתימה גדולה מזו, כלומר, דהודאת בעל דין כמאה עדים. ובפשוטו נראה, דהיינו הך פלוגתא דלעיל, דלדעת הסוברים דשטר בכת"י דין „שטר“ עליו, שפיר י"ל דכשר לגט מדאורייתא מה"ט דאין לך חתימה גדולה מזו. אך לדעת הסוברים דשטר בכת"י אין עליו דין „שטר“, בהכרח צ"ל דגזה"כ מיוחדת היא להכשיר בגט מקרא דוכתב ונתן.



ג. „דעת המתחייב" בגטין וקידושין

אלא דצ"ע דבר זה לומר דשייך ענין הודאת בע"ד בעניני גטין וקידושין, דהנה בגמ' קידושין (סה:): ילפינן דבר דבר מממון, להצריך עדות לקיום הדבר בגטין וקידושין. והקשו על זה בגמ' שמה, א"ל רב אשי לרב כהנא, מאי דעתין דילפת דבר דבר מממון, אי מה להלן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אף כאן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי. א"ל, התם לא קא חייב לאחריני, הכא קא חייב לאחריני. ותמהו בזה האחרונים, דהלא הך דינא דהיכא דחב לאחריני דלא אמרינן ב"י הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, מקורו בפ"ק דב"מ (יג.), וטעם הדבר, דחיישינן לקנוניא, והיכא דליכא למיחש לקנוניא, שפיר מהימן, כמבואר בגמ' ב"ב (קע"ד): שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו, ואמר מנה לפלוני בידי נאמן, חזקה אין אדם עושה קנוניא על הקדש וכו'. וא"כ, בקידוש אשה בינו לבינה, אטו נימא דתיהני הודאת בע"ד לשוויה כאשת איש, היכא דליכא למיחש לקנוניא, ומן ההכרח צריכים לפרש, דב' אופני חב לאחריני יש, דבההיא דפ"ק דב"מ, כשחייב מודה, הרי סוף כל סוף בדיני ממונות עסקינן, והלוה הלא הוא עיקר הבעל-דין בדין-תורה זה, ובאמת הי' צ"ל נאמן מדין הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אלא דבציור דחב לאחריני ואיכא למיחש לקנוניא לא מהימנינן ל"י, אעפ"י שהוא הבעל-דין. משא"כ בגטין וקידושין, ביאר הגר"ח מבריסק, ז"ל, דכונת הגמ' בלשון „חב לאחריני" היינו, דליכא בכלל ענין ומושג של בעל-דין כאן, דדוקא בממון שייך לומר שהמתחייב הוא הוא הבע"ד אשר דינו להיות נאמן בהודאתו כמאה עדים. אכן באיסורים, לא שייך בכלל לקבוע שאחד מבעלי-המעשה יהיה נידון כבעל-דין, דהאשה היא היא החתיכה דאיסורא, שהיא הופכת לאשת איש, והאיש המקדש, הוא הבעל, שאליו היא מקודשת, אך ענין „מתחייב" ו„בעל-דין" בכלל לא שייך בגטין וקידושין. ועי' תשובת הר"ר אביגדור הכהן שבסוף הגהות מרדכי לקידושין (סי' תק"ע), דשטרי ממון הן יסוד נביאים עפ"י הגבורה, דכתיב כתוב בספר וחתום והעד עדים. . . ודוקא בשטר קדושין שהאשה נקנית בו וניתן ליכתב, דמקשינן הויה ליציאה, אבל שטר ראייה על קדושי כסף לא ניתן ליכתב, דרחמנא אמר מפיהם ולא מפ"כ. עכ"ל. ובפשוטו נראה דכך היא כונתו, דלכתוב שטר בעינן דעת המתחייב, ודעת הבעל לא חשיבא דעת המתחייב לענין זה (שיכתבו שטר ראייה בעד אשתו שהיא מקודשת אליו)<sup>7</sup>. וה"ט, כדאמרן, דדוקא בממון הוא דאיכא מושג של בעל-דין, ושל דעת המתחייב, ולא בעניני איסור והיתר.

ומעתה צריך להבין מה שכתב רש"י גטין (פו.) בפירוש אחד, דה"ט דגט הכתוב בכת"י ואין עליו עדים שכשר מן התורה, דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, דהיאך שייך בכלל ענין הודאת בע"ד בגיטין וקידושין, דהלא אין שמה בעל-דין בכלל. אכן נראה, דלא קשה מידי. דאם נימא כדברינו עפ"י תשובת הר"ר אביגדור כהן, א"כ

יקשה, היאך אפשר להיות קידושי שטר וגירושין ע"י השטר, הלא לאשוויי שטרא בעינן תמיד דעת המתחייב, ובגטין וקידושין זהו דבר שאי אפשר להיות. אלא ודאי מן ההכרח צריכים לומר, דגוזה"כ היא, דלענין אשוויי שטרא לקדש אשה ולגרש אשה, דשפיר חשיב הבעל כדעת המתחייב. ודוקא לאחר שכבר קידשה, ורק רוצה לכתוב עתה שטר ראייה על שהיא מקודשת אליו, הוא דאמרינן דאינו עוד בבחינת בעל-דבר שיוכל להיות לו דעת המתחייב לגבי זה, הואיל ואין כאן ענין של ממונות. אבל ליצור חלות הקידושין, וכן לעשות את עצם הגירושין פשיטא דמיקרי דעת המתחייב לענין לאשוויי לשטרא. וכן מחבאר בתשובת הר"ר אביגדור הנ"ל. וממילא אתי שפיר נמי דברי רש"י הנ"ל, דלגבי לאשוויי גיטא בכדי לגרש את אשתו, פשיטא דמיקרי הבעל דעת המתחייב, והיינו ענין בעל-דין, וממילא שפיר שייך לומר דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי — לענין לאשוויי שטרא, אף דמפורש בגמ' קידושין (סה:): הנ"ל, דלא מהניא הודאת בע"ד לקיום הדבר בגטין וקידושין.

#### ד. „דעת המתחייב" בשטרי ראייה

הרמב"ם כתב בפ"ג מעדות ה"ד, דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים, שנאמר על פי שנים עדים, מפיהם ולא מכתב ידן. אבל מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר, אע"פ שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לוי וכו'. ותמה על זה הרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ (דף כ"ח ע"ב בדפוסים הרגילים), וכבר השיבו עליו חכמי הדורות בזה תשובות גמורות אינן נעלמות מכל מבין עם תלמיד, מהן, שאנו דנין בגטין בעדי חתימה בלבד, והאשה המוציאה לפנינו גט חתום, מקיימין אותו בחותמיו, ומתירין אותה להנשא על פי עדות השטר. כלומר, הרי להדיא שלא רק בדיני ממונות מהני שטר לראיה, אלא אף באיסורים כגטין וקידושין, ודבר ברור הוא שזה מן התורה, ולא רק מתקנת חכמים, שהרי בריש גטין (ג.) מבואר דמן התורה האשה נישאת עפ"י ראיית הגט אפילו בלי קיום השטר, דעדים החתומים על השטר וכו', ועי' ש"ך לחו"מ (סי' כ"ח סקי"ד) שהביא כמה פוסקים שדחו דברי הרמב"ם. ועיי"ש בנתיבות (סק"ז) שחילק בין שטר ראי' לשטר קנין. דדוקא בשטר ראייה הוא דכתב הרמב"ם דאינן אלא מדברי סופרים, אבל בשטרי קנין שמשתמשין בהם אח"כ גם לראיה, כמו בגט, בכה"ג מוכח להדיא בגמרא דהוי דאורייתא. ובביאור חילוק זה הסביר הגר"ח בחי' על הרמב"ם (להל' עדות שמה), דלאשוויי שטרא תמיד בעינן שיהיה נכתב מדעת המתחייב, וכדברי התוס' והרז"ה שהבאנו בפתח דברינו. וס"ל להרמב"ם, דדוקא בשטר קנין, שעל ידי זה השטר עתיד הענין להשתנות, שע"י שטר זה יחול קנין השדה לחברו, או — ע"י שטר זה יחולו הקידושין, בכה"ג שפיר שייך לקרותו להמקנה, או להאיש המקדש — „דעת המתחייב", שהרי ע"י השטר תחול

אותה „ההתחייבות" ואותו הקנין. אכן בשטרי ראייה, שכבר חל ונגמר. הקנין מקודם לכן, ומעתה אינו אלא מצוה להעדים שיכתבו שטר שיהי' רק לראיה ביד הקונה, שלא יוכל הוא לשקר בו ולטעון שמעולם לא הקנה לו את השדה, הרי בכה"ג אין המקנה נקרא „מתחייב" — לענין שיהיה להקונה ראייה כנגדו, ומאחר שאי אפשר להיות דעת המתחייב, ממילא גמשך מזה שא"א להיות „שטר" מדאורייתא. ועי' תוס' כתובות (כ:) הנ"ל, שהר"י הסתפק בזה, דמתחילה כתב דלא חשיב שטר אלא כשנכתב מדעת המתחייב, ואף בשטרי ראייה שייך לקרותו מתחייב, במה שהוא מתפיס ראייה ביד חברו כנגדו, שלא יוכל לשקר בו, ולטעון שלא הקנה לו את השדה, ושלא לזה ממנו הממון. ואח"כ הוסיף הר"י בתירוצו השני, ועוד אומר ר"י, דלא בעינן דעת המתחייב, כלומר, בשטרי ראייה, דאילו בשטרי קנין פשיטא לן דלכו"ע בעינן שיהיה נכתב מדעת המתחייב, ודין זה מתבאר מתוך המשנה סוף ב"ב (קסז.), כותבין גט לאיש... . כותבין שטר למוכר, וכו'. ודוקא בשטרי ראייה יצא הר"י לחדש (בתי' השני), דלא בעינן דעת המתחייב. ונראה בביאור שיטתו, דס"ל כסברת הגר"ח הנ"ל בדעת הרמב"ם, דבשטרי ראייה לא שייך בכלל כל הענין וכל המושג של „דעת המתחייב", מאחר שאיננו מחייב את עצמו על ידי זה השטר, אלא דבהא פליגי — דלהרמב"ם, מאחר שאי אפשר להיות שמה דעת המתחייב, ממילא ס"ל דא"א להיות שמה שטר מדאורייתא, ואילו דעת הר"י להיפך היא, דהיכא דא"א להיות שמה בכלל דעת המתחייב, שפיר אפשר ליצור חפצא ד„שטר" אפילו בלי דעת המתחייב, דדוקא בשטרי קנין, דאפשר להיות שמה דעת המתחייב, הוא דקיי"ל דאותה הדעהמ"ת מעכבת ביצירת החפצא דהשטר, אבל בשטרי ראייה, דא"א להיות בהם בכלל דעהמ"ת, שפיר חייל הדין „שטר" בלי אותה הדעת.

ועיי"ש היטב בתוס' כתובות, שכתבו ב' דיעות בדין שטר ראייה שנכתב שלא מדעת המתחייב, אם דינו כבר תיכף ומיד כדין „שטר", או דאיה"נ דאין בו דין שטר, אלא שכשיקראוהו אח"כ בבי"ד, והעדים עדיין זוכרים את עדותם, והם עדיין כשרים לעדות עפ"י שאר הלכות עדות, שאז — בשעת קבלת עדותם בבי"ד, יחול דין „עדות" על מה שכתבו באגרתם<sup>8</sup>, אך לא שיש כבר על מה שכתבו דין „שטר". וז"ל התוס' שמה וי"ל דלא חשיבה שטר אלא כשעשוי מדעת... . הלוה... . והקשה הר"ר שמואל מוורדו"ן, דאמר בחוקת הבתים, מחאה בפני שנים, ואין צריך לומר כתובו, ומה מועיל כתובו, כיון דאין עשוי מדעת המחזיק. ולפי מה שפירשנו, דעדות מיהא הוי כל זמן שזוכר, אחי שפיר... . ועוד אומר ר"י דלא בעינן דעת שניהם וכו'.

#### ה. עדי חתימה כרתי או ע"מ כרתי

והנה נחלקו התנאים בריש גטין (ג: ד.) וכשאר דוכתי בדין שטרות, אי עדי חתימה כרתי או עדי מסירה כרתי. ונראה פשוט, דבשטרי ראייה לא שייך כלל להיות

מחלוקת, דגדר שטר ראייה היינו או עדות בכתב מדעת המתחייב, או ראייה בכתב מדעהמ"ת, וכמו שנתבאר לעיל, ופשיטא דאם לא יחתמו העדים על השטר, אלא רק שיהיו נוכח בשעת מסירתו, דבכה"ג ליכא לא עדות בכתב ולא ראי' בכתב, ואין כאן חפצא דשטר אלא ניירא בעלמא. וכל המחלוקת דר"מ ור"א היינו בשטרי קנין, מה גדרן. דלדעת ר' מאיר, אף בשטרי קנין קיי"ל דעדי חתימה כרתי, כלומר, דגדר הענין דשטר קנין היינו, שע"ז שהאיש מתפיס ראייה בשטר ביד האשה שהיא אשתו, חלים הקידושין ומתהווה הדבר, שהיא מתקדשת אליו; וכן עי"ז שהבעל מתפיס ראייה בשטר ביד אשתו שהיא מגורשת ממנו, חלים הגירושים, ומתהווה הדבר — שהיא באמת מגורשת הימנו; וכן בשטרי ממון, שע"י כך שהמוכר מתפיס ראייה בשטר בידי הלוקח, שהקרקע כבר קנויה לו, מתהווה הדבר ההוא, ונעשה באמת חלות הקנין, והקרקע הופכת להיות שלו. ונמצא, דבכל שטרי קנין, בעינן שיהו שטרי ראייה בכדי שיוכלו לפעול. וממילא מובן לפי"ז, דאליבא דר"מ הסובר דעדי חתימה כרתי, דבעינן שיהא שטר הקנין נכתב בכתב שאינו יכול להזדייף (עי' תוס' קידושין ט. ד"ה כתב), וכן בעינן נמי שיהא שטר הקנין מוכח מתוכו (עי' תוס' גטין כד: ד"ה בעדי מסירה), דבלא"ה הלא ליכא לא ראייה בכתב ולא עדות בכתב, וממילא ליכא שטרא.

אכן לדעת ר' אלעזר הסובר דעדי מסירה כרתי בשטרי קנין, גדר שטרי קנין שונה לגמרי מגדר שטרי ראייה, דאף דענין שטר ראייה גדרו — עדות בכתב מדעת המתחייב, מכ"מ גדר שטר קנין היינו — סיפור המעשה בכתב<sup>9</sup> הנמסר בפני עדים, ואין קשר ושייכות כלל וכלל בין שטר קנין לשטר ראייה, ואין סברא כלל להצריך בשטרי קנין אליבא דר"א לא שיהא כתב שא"י להזדייף, ולא שיהא מוכח מתוכו.

ועפ"י דברינו אלה מובן היטב מאי דמבואר בגמ' (גטין ג: ד.) דלר"מ הסובר דעדי חתימה כרתי, בעינן חתימה לשמה, אך א"צ כלל שתהא הכתיבה לשמה. ואילו לר"א, הסובר דעדי מסירה כרתי, בעינן שתהא הכתיבה לשמה. ועיי"ש בפרש"י (ג' ריש ע"ב, ד"ה חתימה), דלר"מ דעדי חתימה כרתי, וכתב דקרא קאי אחתימה, ובעינן שתהא כתיבה לשמה, ו, כתיבה" היינו חתימה. משא"כ לר"א, דלא בעינן חתימה כלל, וממילא מוכרח דוקרא אכתיבת גוף הגט קאי, וממילא בעינן כתיבה לשמה. ובביאור דבר זה נראה לומר, דלר"מ דגדר שטר קנין היינו, שע"י כך שהמוכר מתפיס שטר ראייה ביד הלוקח, זה גופא פועל לאשווייה להקנין, וגדר שטר ראייה היינו עדות בכתב, נמצא דכל עיקרו של כל שטר ראייה (והוא הדין נמי כל שטר קנין, לפי דעתו של ר"מ) היינו חתימת העדים מלמטה, וכל נוסח השטר הכתוב מלמעלה, אינו אלא היכיתמצא בעלמא בכדי לידע — על מה מעידים החתימות שמלמטה, אבל כל עיקרו של השטר אינו אלא החתימות, וא"כ וכתב דקרא אחתימות בלבד קאי, וכדברי רש"י הנ"ל. משא"כ לר"א, הסובר דעדי מסירה כרתי,

ושגדר שטר קנין היינו סיפור המעשה בכתב הנמסר בפני עדים, א"כ נמצא דכל נוסח הגט הוא גופו של השטר, שהוא הוא סיפור המעשה, ואגופו של השטר הוא דאמרה תורה דבעינן כתיבה לשמה.

ואף שהרמב"ן והר"ן (לגטין כד:) נחלקו על התוס' (שמה), וס"ל דלא מצריך ר"מ מוכח מתוכו בגט, ולפי דברינו זהו דבר שלא ניתן להאמר, היה נראה לומר, דהנה קיי"ל (ב"ב קע"ב סע"א) דאם כתוב בשטר, אני פלוני בר פלוני לוייתי ממך, דגובה בזה, ואף דפשיטא דבעינן שיהא השטר מוכח מתוכו בכדי שישמש כשטר ראייה, דאם אינו מוכח מתוכו, בודאי לא יועיל לראיה, וא"כ — היאך מיקרי שטר כזה מוכח מתוכו, הלא אי אפשר לידע מתוך נוסח השטר מי הוא המלוה, ובודאי צ"ל דתפיסת בעל השטר מצטרף להשלים את המוכח-מתוכו שלו, והיות שאדם זה תופס את השטר בידו וטוען שהוא הוא המלוה, שפיר מקרי מוכח מתוכו, דחשיב כאילו גם זה כלול בעדות השטר, שהוא היה באמת המלוה. וממילא ה"נ נראה לבאר בדעת הרמב"ן והר"ן, דפשיטא דמצריך ר"מ מוכח מתוכו בכל שטרי קנין, דגדר שטר קנין היינו — שע"י התפסת שטר ראייה על הקנין ביד הקונה, מתהווה הקנין, אלא דכמו דמהני תפיסת בעל השטר להשלים המוכח-מתוכו בשטרי הלואה הכתובים בנוסח של חייב אני לך, ה"נ מהניא תפיסת האשה להשלים המוכח מתוכו, לידע לשם איזו אשה נכתב הגט מעיקרו, דאף דשתי נשיו שמותיהן שוות, וא"א לידע מתוך נוסח הגט לשם איזו מהן נכתב, ואיזו אשה מתגרשת בגט זה, מכ"מ, לאחר זמן, כשימסור את הגט לאחת מהן, עצם תפיסתה מצטרפת להשלים את הראיה הכלולה בשטר, וחשיב שפיר כמוכח מתוכו. ונמצא, שלא נתכוונו הרמב"ן והר"ן לומר דלר"מ לא בעינן מוכח מתוכו, אלא דתמיד איכא מוכח מתוכו, דתפיסת בעל השטר מועלת להשלים את המוכח-מתוכו.

וכעין זה ממש מצינו ברמב"ן (לגטין דף פ"ו) לענין שני שטרות היוצאים ביום אחד, דבתחילת הסוגיא בכתובות (צד.) מבואר דלמ"ד עדי חתימה כרתי, הי' צ"ל הדין דיחלוקו, ולמ"ד עדי מסירה כרתי, הי' צ"ל הדין דלא יחלוקו אלא שודא דדייני, ועיי"ש בהמשך הסוגיא. ועיי"ש בתוס' ד"ה לימא, דכונת הגמ' היא לומר, דלמ"ד עדי חתימה כרתי, הרי בעינן מוכח-מתוכו לכל שטרי קנין (כמו לשטרי ראייה), וכמו שנתבאר, ובמקום שאין כותבין שעות בשטר, הרי ליכא הוכחה מתוכו של השטר ששטר זה קדם לשטר השני, ואפילו בכתב ומסר לזה, ואח"כ כתב ומסר לזה, לא קנה הראשון עד סוף היום, דרק מאותה שעה ואילך שפיר חשיב מוכח מתוכו, נמצא ששני השטרות קנו כאחת — מסוף היום, וה"ט דיחלוקו. אך למ"ד עדי מסירה כרתי, דלא מצריך מוכח-מתוכו בשטרי קנין (אלא דוקא בשטרי ראייה, וכמו שנתבאר), זה שנמסר לו השטר תחילה — קנה, והואיל וכן, שפיר יש להסתפק אם זה קנה תחילה, או שזה קנה תחילה, ושפיר יש לפסוק שודא דדיינא.

והרמב"ן חולק על התוס' וסובר, דאפילו לדברי ר"מ, הכותב שטר מתנה לחברו ביום פלוני, ומסר בו ביום, קנה מיד לשעתו, ואינו יכול לחזור בו כל אותו היום, אע"פ שלא כתב שעות, עכ"ל (דף מ"ז ע"א בדפי הרי"ף) כל', דאף דלא מוכח מתוכו של השטר על זמן הקנין עד סוף היום, מכ"מ ס"ל, דתפיסת בעל-השטר מועילה להשלים את המוכח-מתוכו, וכדעתו ריש פ"ג דגטין הנ"ל. והא דתלו בגמ' כתובות הנ"ל, בתחילת הסוגיא, פלוגתא דרב ושמואל בשני שטרות היוצאים ביום אחד אם לפסוק שודא או יחלוקו, במחלוקת ר"מ ור"א, ביאר הרמב"ן באופן אחר, דאילו הי' לנו לחוש שמא כתב ומסר לראשון, ואח"כ כתב ומסר לשני, והכל ביום אחד, בודאי הי' אף ר"מ סובר שודא, דבכה"ג לא הי' אומר שיקנו שניהם בשוה, שהרי לזה שמסר לו תחילה בודאי קנה, וכאמור, דתפיסת בעל השטר משלימה את המוכח-מתוכו. אך זהו מילתא דלא שכיחא, דלא עביד איניש למעבד הכי כלל, דכיון שכתב ומסר, הלה מפרסם זכותו, והיאך חוזר וכותב לשני. (כ"ה לשון הרמב"ן במלחמות דף מ"ו ע"א). וגם אין לנו לחוש שמא נמסרו השטרות לאחר יום הכתיבה, דלא מקדים אינש פורענותא לנפשיה (דף מ"ז ע"א בס' הזכות). אלא ודאי מה שיש לנו לחוש, היינו שמא כתב וכתב ומסר ומסר, והכל באותו היום, ודוקא בכה"ג הוא דאמרינן דאין תפיסת בעל-השטר משלימה את המוכח-מתוכו של השטר, היות וכבר יש שמה שטר אחר (אף שרק נכתב ועדיין לא נמסר) הסותר להמוכח-מתוכו של השטר הראשון, שהרי בעוד כמה דקות, בידו של המקנה למסור את השטר השני שכבר נכתב וישנו כבר קיים בעולם, ולאחר שיהיה נמסר גם השטר השני, שוב לא יהיה ניכר איזה שטר קדם, שהרי זמניהם שוים הם, ודוקא בכה"ג הוא דלא מהניא תפיסת בעל-השטר להשלים את המוכח-מתוכו, ולר"מ דמצריך מוכח-מתוכו אף בשטרי קנין, הוי דינא דיחלוקו, דהא שניהם קנו בשוה בסוף היום, אכן לר"א הסובר דע"מ כרתי, ולא מצריך מוכח-מתוכו בשטרי קנין, הרי נמצא, שזה שנמסר לו השטר תחילה קנה תומ"י, והיות שאנו מסופקים לאיזה מסר תחילה, ע"כ יש לנו לפסוק שודא.

### ו. עדין בחתומיו זכין לו

אכן, עיי"ש עוד ברמב"ן (דף מ"ז ע"א) שהוסיף קצת על דבריו, דעוד קשה עלינו מזו שאמר בפרק מי שהי' נשוי, רב אמר חולקין, ושמואל אמר שודא דדיינא, ואוקימנא חולקין כר"מ, ושודא כר"א, וקיי"ל הלכה כשמואל. . . וכשתאמר שאין הלכה כר"א בשאר שטרות קשיא הלכתא אהלכתא. וזו שאלה קשה על דעת רוב הפוסקים הגאונים שפוסקים כר"א בגטין ולא בשאר שטרות. ותשובת שאלה זאת, שכשאמרו בגמ' לר"מ חולקין, וליכא שודא אלא לר"א, לא נאמרה שיטה זו אלא לדברי האומר עדין בחתומיו זכין לו וכו'. ונראה לבאר בכוננתו, דלמ"ד עדין

בחתומיו זכין לו, ה"ט, דהשטר קונה משעה שנתהווה, ושעת התהוות השטר היינו — בשעת חתימתו, ולדידי' שפיר אפשר לומר כנ"ל, דכיון דהכא הרי מיירי בכתב וכתב ומסר ומסר, ונמצא שבשעה שמסר השטר לראשון תחילה, כבר הי' סתירה להשלמת ההוכחה-מתוכו מכח השטר השני שכבר נכתב, וישנו קיים בעולם. אך לפי מאי דקיי"ל דלא קני בעדי חתימה עד דמטי שטרא לידיה, ולית לן הך סברא דעדיו בחתומיו זכין לו, נמצא דלדידן, אין השטר מתהווה כלל עד שעת מסירה, ונמצא דליכא סתירה מכח השטר השני להמוכח-מתוכו של השטר הראשון (שנשלם ע"י תפיסת בעל-השטר), שהרי ליכא שם שטר עדיין על השטר השני, ונמצא דין כתב וכתב ומסר ומסר שוה ממש לדין כתב ומסר וכתב ומסר, דהתם פשיטא לן דזה שנמסר לו תחילה קנה, ועל כן, אף לר"מ י"ל להלכה — שודא, דשוב אין הכרח לומר יחלוקו, וסיים וכתב, וזו עצה עמוקה, ואין דרך לנטות ממנה.

והמתבאר מדברי הרמב"ן הללו, דטעמא דמ"ד עדיו בחתומיו זכין לו, היינו, דהשטר קונה משעה שנתהווה לשטר. וכן מתבאר נמי מדבריו במלחמות (שם דף מ"ו סוף ע"א), שהביא כמה ראיות לדעת הרי"ף, דלר"א הסובר עדי מסירה כרתי, אין זה ר"ל דוקא ע"מ ולא ע"ח (כדעת הר"ת שבתוס' ד., והרז"ה שמה פרק המגרש), אלא או ע"מ, או ע"ח. והראיה האחרונה שהביא הרמב"ן היא דאשכחן לשמואל דסבר עדיו בחתומיו זכין לו בפ"ק דמציעא, אלמא עדי חתימה כרתי, ושמעינן ליה הכא דאמר הלכתא כר"א אף בשטרות, אלמא עדי מסירה כרתי, אלא ש"מ לר"א [או עדי מסירה או] עדי חתימה כרתי, כדברי רבנו הגדול ז"ל, עכ"ל. הרי שכתב להדיא, דשיטת שמואל ואביי, דעדיו בחתומיו זכין לו, היא כתוצאה מדינא דעדי חתימה כרתי. כלומר, דלמ"ד ע"ח כרתי, השטר מתהווה בשעת חתימת העדים, ועל זה הוסיף אביי ואמר, דהשטר פועל כבר לקנות תיכף משעה שמתהווה. ואילו לדעת התוס', דלשמואל הסובר כר"א, דוקא ע"מ כרתי ולא ע"ח, שוב א"א לומר כן, ומן ההכרח לומר ביאור אחר בגדר דין זה דעדיו בחתומיו ז"ל. וכן מתבאר להדיא מדברי התוס' ב"מ (כ.) ד"ה שובר, דתקנת חכמים היא שזוכה משעת חתימה, ואינו מעיקר הדין.

וכמו כן עיי"ש בתוס' (יט.) ד"ה וליחוש, דאפילו לאביי דאמר עדיו בחתומיו זכין לו, הכא גבי אשה חוב הוא לה. כלומר, ולא אמרינן עדיו בחתומיו זכין לו אלא במקום דהוי' זכות לקונה. ואילו לדעת הרמב"ן הנ"ל, גבי גט אשה בודאי א"א לומר דעדיו בחתומיו ז"ל, דקו"א כתיב ונתן בידה, ונתינת הגט היא היא עצמו של מעשה הקנין של הגירושין, ולא סתם תנאי בעלמא לחלות הגירושין, וכדקיי"ל לאביי, דאף דסבר דעדיו בחתומיו ז"ל, דהיינו דוקא על התנאי דמטי שטרא לידיה לבסוף (גמ' ב"מ י"ג.). ומדכתבו התוס' אפילו הוה אמינא לומר עדיו בחז"ל בגט אשה, מוכח להדיא דפליגי ארמב"ן, ולא ס"ל דטעמי' דאביי הוי דמשעה שנתהווה השטר, כבר

פועל הוא לקנות, אלא ס"ל דהוי מכח דין זכין לאדם שלא בפניו, כאילו (מדרבנן) עדי החתימה זכו (בשעה שחתמו) בתפיסת השטר בעד בעל-השטר, על התנאי שיגיע השטר לידו של הקונה עצמו לבסוף.

### ז. „עדי מסירה” בשטרי ממון

והנה להלכה דקיי"ל כר"א, דעדי מסירה כרתי, נחלקו הראשונים בגדר הך דינא דבעינן עדי מסירה. דאילו לר"מ הסובר דע"ח כרתי, פשיטא דענין עדי החתימה היינו לאשוויי שטרא, שע"י הע"ח יש לפנינו חפצא דשטר. אכן לר"א הסובר דגדר שטר קנין היינו סיפור המעשה בכתב הנמסר ליד הקונה, בהא נחלקו הראשונים, אם הצורך לע"מ היינו בכדי לאשוויי שטרא, ויהיה א"כ גדר שטר קנין — סיפור המעשה בכתב הנמסר לקונה בפני עדים; או דענין הע"מ הוא לא בתורת אשוויי שטרא אלא שזה מדין הרגיל דבעינן עדות לקיום הדבר בגיטין וקידושין. והנה הרמב"ם כתב ריש הל' גירושין, ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה. . . ושיתנהו לה בפני עדים. ושמה בהי"ג ביאר, ומנין שיתנו לה בפני עדים, הרי הוא אומר על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר, ואי אפשר שתהיה זו היום ערוה, והבא עליה במיתת בי"ד, ולמחר תהיה מותרת בלא עדים, וגו'. ודייק מזה הגר"ת, ז"ל, דלדעת הרמב"ם, אין הצורך לעדי המסירה בכדי לאשוויי שטרא, אלא מדין עדות לקיום הדבר בדבר שבערוה, כמו דבעינן תמיד עדי קידושין, אפילו במקדש בכסף. וכן מתבאר נמי מדברי הרמב"ם פ"א ממכירה ה"ז, כיצד בשטר, כתב לו על הנייר או על החרס. . . שדי נתונה לך, שדי מכורה לך, כיון שהגיע השטר לידו קנה, אע"פ שאין שם עדים כלל. ואף דפסק הרמב"ם דעדי מסירה כרתי, אין צורך כאן (בשטרי ממון) לעדי מסירה, דענין ע"מ היינו לקיום הדבר בגטין וקידושין ולא בתורת לאשוויי שטרא שיהיה נוהג דין זה בכל השטרות<sup>10</sup>, וכדברי הרמב"ם הנ"ל פ"א מהל' גירושין. וכן מתבאר נמי מדברי רש"י לגטין (כ"ב רע"ב) ד"ה ר' אלעזר היא, דאמר חתימת הגט אינה מן התורה, ולא סגי למיתביה בלא עדי מסירה, דאינהו הוא דעבדי כריתות, דעל כרחך בעינן עדים, דילפינן ערוה דבר דבר מממון וכו'. הרי להדיא שהסביר דטעמי דר"א דמצריך ע"מ הוא לא מדין השטר שבגט, אלא מדין עדות לקיום הדבר בדבר שבערוה.

אך דעת התוס' אינה כן, שסיימו דבריהם בגטין (ד). ד"ה דקיי"ל וכתבו, וכן שטר מתנת קרקע, או שטר מכר שהוא לקנין קרקע. . . אין מועיל כלום לר"א אם ידוע שלא נתנו בפני עדים. מיהו יש לחלק, דלענין ממון דמהניא הודאת בע"ד כמאה עדים, סגי בעדי חתימה במקום הודאת בעל דין. אבל בקידושין וגירושין לא מהניא הודאת בעל דין משום דמחייב לאחרים וכו'. הרי מתבאר מהדיעה הראשונה



שבתוס', דאף דלא בעינן עדות לקיום הדבר בקניני ממון וכמבואר להדיא בסוגי דקידושין (סה:), דלא איברו סהדי אלא לשקרי, מכ"מ בשטרי קנין דממון שפיר בעינן ע"מ, דענין ע"מ הוא בכדי לאשוויי שטרא. ואף בדיעה השני' שבתוס', לא חילקו לומר דענין ע"מ לר"א הוא מדין עדות לקיום הדבר, וכדעת רש"י והרמב"ם הנ"ל, אלא עדיין ס"ל דבעינן ע"מ לאשוויי שטרא, אלא שחדשו, שהודאת בע"ד שבשעת מסירת השטר מהניא לקיום הדבר לאשוויי שטרא, דומיא דע"מ. ובביאור דבריהם נראה לומר עפ"י מה שאמר הג"ר משה סאלאוויטשיק, ז"ל, דהנה בקצה"ח (ל"ד סק"ד) הביא מחלוקת האחרונים בגדר הדין דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אי הוי בתורת נאמנות, דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, עי' גמ' כריתות (יב.); או דהוי מדין התחייבות, שע"ז שהודה שהוא חייב לפלוני, הוא יוצר מעתה התחייבות חדשה כלפי אותו הפלוני. וכן נמי נחלקו בדין שווי' אנפשי' חתיכה דאיסורא, אי הוי מדין נאמנות הנ"ל, דאדם נאמן על עצמו וכו', או מדין נדר, ועי' פתחי תשובה ליו"ד (סי' א' סקי"ח) מזה. והנה בסוגי' דקידושין (סה:) הוכיחו מג"ש דדבר דבר, דבעינן עדות לקיום הדבר בגטין וקידושין. ושוב הק' על זה בגמ', א"ל רב אשי לרב כהנא, מאי דעתיך דילפת דבר דבר מממון, אי מה להלן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אף כאן, הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, א"ל, התם לא קא חייב לאחריני, הכא קא חייב לאחריני. והנה בקושיית הגמ' דנימא דסגי בהודאת בע"ד לקיום הדבר, מתבאר להדיא כסברת הקצוה"ח, דענין הודאת בע"ד הוא לא מטעם התחייבות, אלא מטעם נאמנות, ועל כן שפיר הקשו בגמ', דאף דבעינן עדות לקיום הדבר בגטין וקידושין, כלומר, שאין הגט חל, ואין הקידושין חלים, אא"כ יש עליהם ראיית עדים, וכל שא"א לברר אח"כ עפ"י עדים שהי' בזה גירושין או קידושין, אינם חלים כל עיקר; מכ"מ הקשו, דנימא דהודאת בע"ד חוכל לשמש כראייה על הקידושין או על הגירושין, וממילא יש לנו לומר, שכל גט וקידושין, אפילו בינו לבינה, יהיו חלים מכח מה שהבעל והאשה היו נוכח בשעת מעשה, והם יוכלו לעשות הודאת בע"ד אח"כ, בכדי לברר שהי' בזה מעשה גירושין, או מעשה קידושין. ואף דאיכא למיחש שמא ישקרו אח"כ, ולא ירצו לעשות הודאת בע"ד לברר את מעשה הקידושין שנעשה בפניהם, מכ"מ, אין לנו לומר שלא יתולו הקידושין מפני זה, שהרי תמיד הוי הכי, שהקידושין הנעשים בפני שני עדים כשרים חלים, אע"פ שהעדים לא יזכרו לעולם, ואפילו באופן שידוע לנו שעלולים העדים לשכוח במהרה ע"ד מעשה הקידושין הלזה שנעשה בפניהם, דמכ"מ, הלא עכ"פ בשעת מעשה הקידושין נעשה הענין באופן שאפשר להיות עליו ראיית עדים. וה"נ הי' סבור המקשן לגבי הודאת בע"ד, שמאחר שאפשר לברר אח"כ את ענין הקידושין עפ"י נאמנות הבע"ד בהודאתו, שהרי הודאת בע"ד דמהניא מדין נאמנות הוא, ולא מטעם התחייבות, וכמו שנתבאר, ממילא הי' לנו לומר דזה יועיל אף לקיום הדבר בדבר שבערוה. וע"ז תירצו בגמ', דחב לאחריני, וכבר ביארנו למעלה ע"ש הגר"ח, ז"ל, דכונת הגמ' בתירוץ זה היינו, דלא שייך

ענין „בעל-דין“ בגטין וקידושין, ודוקא בממונות שייך להיות בע"ד. עכת"ד.

ומעחה נראה לומר, דלזה נתכוונו התוס' בדיעה השני', דלשטרי ממון לא בעינן עדי מסירה, ואף דשיטתם היא דענין ע"מ אליבא דר"א היינו בכדי לאשוויי שטרא, וכאמור, מ"מ ס"ל דענין עדי מסירה לאשוויי שטרא היינו דומיא דעדות לקיום הדבר בגטין וקידושין, ובשטרי ממון נשאר הדין כס"ד הגמ' בקידושין, דיהי' סגי לקיום הדבר במה שאפשר להיות בירור אח"כ על זה המעשה עפ"י הודאת בע"ד. וזוהי כונת התוס' במש"כ, דלענין ממון דמהניא הודאת בע"ד כמאה עדים, סגי בעדי חתימה במקום הודאת בע"ד. כלומר, שמע"ח יש לנו לומר שמסתמא הכל בהכשר נעשה, ושנמסר השטר ליד הקונה מדעת המתחייב, ולא שתפסו הלוקח בע"כ של המוכר. וא"כ נמצא, שהע"ח מעידים רק שהיה המקנה נוכח בשעת מסירת השטר וממילא נכלל בזה, שהי' כאן אפשרות של בירור הדבר עפ"י הודאת בע"ד, ובהכי סגי, בענייני ממון, אפילו לקיום הדבר, ולאשוויי שטרא וכמשנ"ת.

### ח. בגדר שטרי הלואה

והנה כבר ביארנו למעלה, דלר"א דע"מ כרתי, היינו דוקא בשטרי קנין, אכן בשטרי ראייה פשיטא דלכו"ע בעינן ע"ח, ומוכח מתוכו, דבלא"ה הרי לא יהי' כאן ראייה בכתב. ועפ"י הנחה זו נראה לבאר ב' הדיעות שברש"י ובתוס' (גטין ג): לענין שטרי הלואה, דאיתא בגמ' התם והוא מהמשנה (פו.), ר"א אומר, אע"פ שאין עליו עדים, אלא שנתנו לה בפני עדים, כשר, וגובה מנכסים משועבדים. ופרש"י, גובה כתובתה בגט זה מנכסים משועבדים, דתנן בכתובות, הוציאה גט ואין עמו כתובה, גובה כתובתה. לישנא אחרינא, גובה מנכסים משועבדים, אם שטר מלוה הוא, גובה מנכסים משועבדים. [ועיי"ש בתוס' ד"ה וגובה, ובס' הזכות (דף מ"ז ע"א), שב' הדיעות בזה תלויים בשתי הגירסאות בסוף ב"ב (קעו.), אי גרסינן שאני התם דמשעת כתובה שעבד נפשיה, או, משעת כתיבה שעבד נפשיה.]

והי' נראה לומר, דיסוד פלוגתתם תלוי בזה, אי שטרי הלואה המועילים לשנות את המלוה על פה להיות מלוה בשטר, ואשר ממילא מהני לענין שיוכל המלוה לגבות ממשעבדי, אי דינם כשטר קנין, או כשטר ראייה. דאם דינם כשטר קנין, ממילא שפיר י"ל דלר"א יהיה הדין דע"מ כרתי, כמו בכל שאר שטרי קנין. אך אם דינם כשטר ראייה, א"כ אין זה ענין לפלוגתא דר"מ ור"א, ואף לר"א יהיה צורך לע"ח בשטרי הלואה.

והנה המחלוקת הנ"ל, אי שטרי הלואה (לענין גבייה ממשעבדי) דינם כשטרי

קנין או כשטרי ראייה, תלוי' היא בנקודה זו — מהו הקונה את שעבוד הנכסים. דהנה ענין שעבוד נכסים איננו סתם זכות שיש לו למלוה ליטול נכסי הלוה אפילו מן היתומים ומן הלקוחות, אעפ"י שהם בעצמם לא לוו ממנו מאומה; אלא יותר מזה, דנכסי הלוה קנויים הם למלוה בקנין לחצאין — לענין גביית חובו, ויסוד זה מתבאר מן הגמ' בכמה מקומות<sup>11</sup>. והנה להלכה קיי"ל (ב"ב קעה.) דהמלוה את חברו בשטר גובה מנכסים משועבדים, על ידי עדים, גובה מנכסים בני חורין. וחילוק זה שבין מלוה ע"פ למלוה בשטר הוא אך מדרבנן, דאילו מן התורה, דין שניהם שוה, דאי שעבודא דאורייתא, א"כ אפילו במלוה ע"פ יש שע"נ; ואי שעבודא לאו דאורייתא, אפילו במלוה בשטר, אינו גובה אלא מבני חורין.

ונראה לומר, דבגדר דין זה דרבנן, דמחלקינן בין מלוה בשטר לבין מלוה ע"פ, נחלקו הראשונים. דהנה בעלמא תמיד קיי"ל (עי' רמב"ם פ"א ממכירה ה"א) דלקנות איזה דבר, בעינן שיהא שם איזה מעשה קנין, והמקח אינו נקנה בדברים בלחוד. ומעתה, מאחר שענין שעבוד נכסים גדרו, קנין למלוה לחצאין בקרקעות הלוה; מן ההכרח שיהי' שמה איזה מעשה קנין לקנות השעבודים, ובוה נחלקו הראשונים, אם הקנין הוא עצם — מתן מעות של שעת ההלוואה, וקרקע נקנית בכסף; או ששטר ההלוואה משמש כשטר קנין — לקנות את שעבוד הנכסים, דקרקע נקנית בשטר<sup>12</sup>. והנה, אם נאמר שמתן המעות הוא הוא הקנין המועיל ליצור את שעבוד הנכסים, מן ההכרח צריכים להוסיף בזה קצת תוספת ביאור, דהלא להלכה, ליכא שע"נ במלוה בע"פ, אע"פ שהי' שמה ג"כ מתן מעות, ומן ההכרח לומר, שכן היתה תקנת חכמים, דמתן מעות של שעת ההלוואה קונה את שעבוד הנכסים, על התנאי שיהי' אח"כ שטר על אותה ההלוואה, דבאופן שלא הי' שטר, הרי לית לי' קלא, וחיישינן לפסידא דלקוחות, וכמבואר כל זה בגמ' סוף ב"ב (קעה:). והנה לפי צד זה, דמתן המעות פועל לקנות את השעבודים על התנאי שיהי' אח"כ שטר על ההלוואה, בכדי שע"י כן יהי' קלא, א"כ נמצא דגדר השטר ההוא הוא בתורת שטר דאייה על מתן המעות, שפעל לקנות שעבוד הנכסים, ולא שעצם השטר פעל ליצור את שע"נ, ונמצא דדינו כשטר ראייה. משא"כ לפי הצד האחר, דגדר תקנת חכמים בזה הי', שלא יקנה המלוה שע"נ ע"י קנין מתן המעות אלא דוקא ע"י קנין שטר, א"כ נמצא ששטר הלוואה המועיל לגבות ממשעבדי, דינו כשטר קנין. ובהכי פליגי הנהו תרי לישני דרש"י ריש גטיין (ג:), אי אית לי' לר"א דע"מ כרתי בשטרי הלוואה, לענין גבייה ממשעבדי.

ובאמת, יש לחמוה על דברינו דלעיל, דמה שייך לומר שמתן מעות של שעת ההלוואה פועל לקנות שעבוד נכסי הלוה בעד המלוה, הלא אותן המעות ניתנו בתורת הלוואה, על מנת לחייב את הלוה להחזירם למלוה בהגיע זמן הפרעון, והיאך אפשר להשתמש באותן המעות בתורת קנין כסף, לקנות שע"נ — אשר גדרו, קנין

לחצאין" בקרקעות הלוח. ונראה דלא קשה מידי, דיעויין סמ"ע לחו"מ (רס"י ק"צ), דקרקע נקנית בפרוטה ובשו"פ, דוקא היכא שהיה זה כל שיווי המקח, או היכא דזקף עליו השאר במלוה, אבל בלא"ה, אינו קונה בפרוטה, דבכדי לקנות קרקע בכסף, בעינן שיהיה הכסף ההוא כסף פרעון דמי המקח. ובט"ז שמה חלק עליו, וכתב דכסף הקונה בקרקע הוא רק בתורת כסף-קנין, וא"צ שיהיה בתורת כסף-פרעון. והוכיח דבר זה מדילפינן קידושי כסף קיחה קיחה משדה עפרון, ובקדושי אשה בודאי לא שייך כלל לומר שהכסף בא בתורת פרעון דמי המקח, שהרי אינו „מקח“, ואין שמה „דמי-המקח“, ובודאי פשיטא, דענין כסף קידושין גדרו — כסף קנין. וממילא הה"נ בקנין קרקע שע"י כסף, [דהא ילפינן להו מהדדי בג"ש דקיחה קיחה] שאינו בתורת פרעון דמי המקח. וממילא ניחא מה שהסברנו, דלדעת מקצת הראשונים, מעשה הקנין הפועל לקנות את קרקעות הלוח למלוה בתורת שע"נ הוא עצם מתן המעות של שעת ההלואה, שאף שלא ניתנו מעות אלו בעיקרן לשם פרעון דמי המקח של אותם קרקעות הלוח, אלא לשם כך — ליצור חיוב הלואה ושעבוד הגוף על הלוח כלפי המלוה, אעפ"כ שפיר אפשר לומר שאותו מעשה הקנין דמתן-מעות שימש לקנות את שני הדברים גם יחד, ליצור את שעה"ג שעל הלוח, וגם לקנות את קרקעותיו בקנין לחצאין של שע"נ בעד המלוה<sup>13</sup>.

והנה בנדון הנ"ל, אי שטרי הלואה משמשים כשטרי קנין או כשטרי ראייה, יש בזה עוד כמה נפק"מ לדינא, דהנה בגיטין (כ:) מבואר, דילפינן מקרא דספר המקנה, דבעינן שיהא הנייר אשר עליו השטר נכתב, שלו של בעל דעת-המתחייב המצוה לכתוב את השטר, ושיקנה<sup>14</sup> אותו הנייר אל בעל השטר בשעת מסירת השטר לשם קנין. והתוס' שמה (ד"ה וכותב) חילקו בזה בין שטרי קנין לשטרי ראייה. דדוקא בשטרי קנין יש דין שכזה, דבעינן שיהא השטר „ספר המקנה“, ובשטרי ראייה א"צ לזה. ובביאור חילוק זה נראה לומר, דלפי ההלכה דקיי"ל כר"א, דבשטרי קנין ע"מ כרתי, ובשטרי ראי' — בודאי בעינן ע"ת, וכנ"ל באורך, יוצא שענין מסירת שטר קנין ומסירת שטר ראייה שונים הם לגמרי זה מזה, דגדר מסירת שטר ראייה גדרו — התפסת ראייה בידי השני, משא"כ בשטרי קנין לר"א, דליכא ע"ח, ואין עיקר עניינו בתורת התפסת ראייה אלא בתורת — סיפור המעשה בכתב הנמסר לחברו, ומעתה חדשו התוס', דבשטרי ראייה, דבשעת מסירת השטר יש ענין של התפסת ראייה ביד השני, א"צ לכך שיהי' הנייר משל בעל דעת-המתחייב, ושיקנה אותו הנייר לחברו, דשפיר מיקריא מסירת השטר בזה גופא שמתפיס ראייה ביד השני. אכן בשטרי קנין, דאין בו ענין של התפסת ראייה, כאן חדשה הגמ' דבכדי להקרא „מסירת השטר“, בעינן שיקנה את הנייר (שצ"ל שלו מתחילה) לחברו. ועיי"ש עוד בתוס' שכתבו בפשיטות, דשטרי הלואה (לענין גבייה ממשעבדי) דינם כשטרי ראייה, ולא כשטרי קנין. וזה דלא כמש"כ בריש המס' (ג: ד"ה וגובה) שהעיקר כפי' השני שברש"י, דשטרי הלואה דינם כשטרי קנין, לענין שיועיל בהם ע"מ בלא ע"ח.

ובדעת הרמב"ם בבעיא זו [אי שטרי הלואה פועלים ליצור שע"נ בתורת שטרי קנין או בתורת שטרי ראייה], נראה שהיא דיעה שלישית. דהנה בפ"א ממלוה ולוה ה"ב פסק, וכן אם כתב שטר, אע"פ שאין בו עדים, ונתנו למלוה בפני עדים, הר"ז מלוה בשטר. הרי להדיא דסובר דשטרי הלואה שטרי קנין הם, ואשר על כן שפיר שייך לומר בהם דע"מ כרתי. ואילו בפ"כ ממלוה ולוה ה"ג פסק, שטרות שזמן כולם יום אחד, או שעה אחת במקום שכותבין שעות, כל שקדם מהם וגבה, בין קרקע בין מטלטלין, זכה. ועיי"ש פ"כ ה"א, שפסק הרמב"ם בבע"ח מאוחר שקדם וגבה, אפילו בדעבד — מה שגבה לא גבה, ובשני שטרות היוצאים ביום אחד מבואר בגמ' כתובות דל"א הסובר דע"מ כרתי, ולא מצריך מוכח-מתוכו, הוי הדין דלזה שנמסר תחילה — קנה, ודוקא לר"מ הסובר דע"ח כרתי הוא דאמרינן, דמאחר דבעינן תמיד בכל שטרי-קנין מוכח-מתוכו, דאין שום אחד מאלו השטרות קונה אלא עד סוף היום, וממילא הוי דינא דיחלוקו, מאחר שקנו שניהם בשוה. אכן הרמב"ם, הלא פסק כר"א דע"מ כרתי, ואפילו בשאר שטרות, וא"כ, בשטרי הלואה שזמנם ביום אחד, לא ה"י צ"ל הדין שיחולו כל הקנינים בב"א — בסוף היום, אלא שכל מי שקדם במסירה — יקנה תחילה השעבודים, וא"כ, היאך פסק שכל שקדם מהם וגבה, מה שגבה-גבה, הלא לזה שנמסר לו שטר ההלואה בשניה, הוא ממש בע"ח מאוחר, והיה צ"ל דינו שמה שגבה לא גבה, וכמו שפסק הרמב"ם בעצמו בריש הפרק. ועיי"ש במגיד משנה (להל' ג') שיישב זה, שדעת הרמב"ם ז"ל כדעת ההלכות... דעד כאן לא אמר שמואל... בשני שטרות היוצאים ביום אחד שודא דדייני, אלא במתנות ומכירות. אבל בהודאות והלוואות, אפילו שמואל מודה לרב דיחלוקו. ובפשוטו נראה דה"ט דיחלוקו זה, דבשטרי קנין דוקא הוא דסובר ר"א דע"מ כרתי, ולא בעינן בהו מוכח-מתוכו, וממילא, לזה שנמסר לו תחילה קנה. אך בשטרי הלואות המועילים ליצור שע"נ, אין זה בתורת שטרי קנין אלא בתורת שטרי ראייה, [וכדיעה הראשונה שברש"י ריש גטין הנ"ל], ואשר על כן פשיטא דבעינן בהו מוכח-מתוכו, כמו בכל שטרי ראייה, ובשני שטרות היוצאים ביום אחד הלא מבואר בגמ' דליכא מוכח-מתוכו על זמן הקנין עד סוף היום, וממילא יוצא שכל השעבודים חלו כאחד ממש — בסוף היום, ואין כאן לא בע"ח מוקדם ולא בע"ח מאוחר אלא כל הבע"ח שוים המה בזמן תחילת שעבודם, וכל השעבודים מתחילים מסוף היום. ולכאורה סתרי פסקי הרמב"ם אהדדי, שכבר הוכחנו מדברי הרמב"ם פ"א ממלוה ולוה ה"ב, דס"ל דשטרי הלואה דינם כשטרי קנין, ואילו בפ"כ ה"ג מתבאר מדבריו, דשטרי הלואה שטרי ראייה הם.

ובאמת בהך דינא גופא דפי"א ה"ב יש סתירה מיני' ובי', דמתחילה כתב, שכל שנתן שטר ההלואה למלוה בפני ע"מ, הר"ז מלוה בשטר לגבות מן המשועבדים. ומזה מתבאר להדיא דס"ל להרמב"ם דשטרי מלוה [לענין גבייה ממשעבדי] שטרי קנין הם, וכמשנ"ב. ותיכף אח"ז כתב, והוא שיהיה כתב שא"י להזדייף. ותנאי זה

תמוה טובא, דדוקא בשטרי ראייה, דבעינן בהו מוכח מתוכו הוא דמצרכינן שיהא כתב שא"י להזדייף. אך בשטרי קנין לר"א, הסובר דע"מ כרתי, לא איכפת לן כלל במה שיכול להזדייף, ע' תוס' קדושין (ט.) ד"ה כתב על הנייר ועל החרס.

והנראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם בזה, דמש"כ פי"א ממלוה ולוה באמצע ה"ב, דאמרי' ע"מ כרתי לענין ליצור שע"נ, קאי אדבריו שם שבתחילת אותה ההלכה, לזה שכתב שטר בכתב ידו וכו' הר"ז שטר כשר, דזה מבואר במשנה סוף מס' ב"ב (קעה:), הוציא עליו כת"י שהוא חייב לו, גובה מנכסים בנ"ח. ולמדנו מזאת המשנה ב' הלכות: א) דשטר בכת"י מהני לענין שלא יוכל הלה לטעון לא לויתי, וזהו דין הרמב"ם בתחילת ההלכה. וב) דשטר בכת"י אינו עושה שע"נ. ואף דלפי' אחד ברש"י גטיין (פו.) מהני שטר בכת"י אף להיות שטר קנין, מכ"מ מתבאר כאן מתוך המשנה, דלענין ליצור שע"נ לא מהני. ומעתה נראה לבאר בכוונת הרמב"ם, במש"כ באמצע ההלכה, וכן אם כתב שטר אעפ"י שאין בו עדים ונתנו למלוה בפני עדים, הר"ז מלוה בשטר, דכונתו לומר, שכתב וחתם שטר בכת"י [שדבריו כאן הם בהמשך מדבריו שבתחלת ההלכה], אשר הוא חפצא דשטר ראייה, אלא דלא מהני לקנות שע"נ, וכמבואר במשנה הנ"ל, ואהא כתב הרמב"ם, שאם נתנו [לשטר זה הכתוב בכת"י] למלוה בפני ע"מ, שפיר קני שע"נ. הרי שמתבאר מדברי הרמב"ם הללו, שדיעה שלישית יש לו בזה בגדר שטרי הלואה לענין גבייה ממשעבדי, דשפיר קונים הם את שעבוד הנכסים בתורת שטר קנין, אלא דבזה שונה שטר הלואה משאר שטרי קנין, דבשאר שטרי קנין לא בעינן אלא שימסור להקונה סיפור המעשה בכתב, ואילו הכא בשטרי הלואה, לא סגי בהכי, אלא בעינן שיהא החפצא של השטר — ראייה בכתב על החוב, [ולזה שפיר מהני שטר הכתוב וחתום בכת"י], ולזה הוסיף הרמב"ם — והוא שיהיה כתב שאינו יכול להזדייף, דבלא"ה, פשיטא דליכא בכת"י משום ראייה בכתב על החוב. נמצאת שיטת הרמב"ם מעין צירוף של שתי השיטות שהזכרנו למעלה.

ועיי"ש ברמב"ם בסיום דבריו שבאותה הלכה, ויש מן הגאונים שהורה, שצריך לומר לעדים שמסרו בפניהם — חתמו והעידו שנמסר בפניכם. ונראה בביאור ענין זה, שדעת הגאון כדעת הרמב"ם בענין גדר שטרי הלואה, דהווי שטרי קנין לקנות שעבוד הנכסים, ואשר על כן שפיר מהני במסרו למלוה בפני ע"מ, [ולא בעינן לעדי חתימה בכדי לקנות שעבוד הנכסים], אלא דפליגי כאן בנקודה אחרת, דהיאך יוכל המלוה להוכיח אח"כ, כשיבוא לגבות מן הלקוחות, שבאמת נמסר שטר זה הכתוב בכת"י של הלוי, אליו — אל המלוה, בפני ע"מ. דאף דזה פשיטא לן, דלפעמים נכלל בהגדת השטר, לא רק עדות על מה שידעו עדי החתימה כבר בשעה שחתמו, אלא אף עדות על דברים שאירעו אחרי כן, כל שבעל השטר תופס בשטרו, וטוען שכן היה המעשה, דאמרינן מסתמא הכל בהכשר נעשה, וכמבואר כל זה למעלה

בארוכה עפ"י דברי התוס' גטין (ד.), דזהו אחד מחידושי הדינים שבשטר. אכן, היינו דוקא היכא דלולא הך חידוש דינא [דמסתמא הכל בהכשר נעשה] לא הי' השטר כשר כלל. אך במקום שהשטר הוא כשר בין כה וכה, אלא שאם נאמין לבעל השטר במה שטוען, ונאמר שהכל כלול בעדות השטר, יוצא שהשטר מעיד על יותר ממה שכתוב בו (בפשוטו), בכה"ג לא נתחדש דין זה לומר מסתמא הכל בהכשר נעשה.<sup>15</sup> דחידוש דין זה יסודו באמת בחידוש האחר שבהלכות שטרות, דאמרינן שהשטר תמיד מעיד על עצמו שהוא כשר, וכמבואר למעלה בארוכה, ודוקא מה"ט הוא דאמרינן, שבכדי שיהיה השטר כשר, יש לנו להניח שכולל בתוכו אף עדות על מה שנתהווה אחרי שעת חתימתו. אבל היכא שהשטר יהי' כשר בין כה וכה, ואין לנו הכרח לכלול בתוך הגדת השטר אף עדות על דברים שאירעו אח"כ בכדי להכשיר את השטר, ממילא תו לית לן למימר הכי — דמסתמא הכל בהכשר נעשה. וממילא הכא, בהוציא המלוה שט"ח הכתוב וחתום בכת"י של הלוה, וטוען שנמסר שטר זה בפני ע"מ אדעתא ליצור שעבוד נכסים, בודאי לא נאמר כאן מסתמא הכל בהכשר נעשה לומר שגם נכלל כל זה בהגדת השטר, שבאמת כן היה הדבר, שנמסר בפני ע"מ לשם כך. ובודאי לא יגבה המלוה מן הלקוחות אא"כ יביא עדי המסירה להעיד בב"ד שכן היה הדבר כאשר טען. וכן הוא דעת הרמב"ם, דבהכי סגי, ואם למעשה יביא המלוה עדי המסירה, ויעידו שכן היה, שיגבה בכה"ג מן הלקוחות. ודעת הגאון (שהביא הרמב"ם בסוף ההלכה הנ"ל), דלא סגי בהכי, דכמו דמצריך הרמב"ם שיהיה החפצא של השטר הנמסר בפני עדי המסירה שטר ראיה על ההלוואה, [ולא סגי בזה שיהיה כתוב בנוסח פשוט של שטר קנין לקנות שע"נ], ה"נ ס"ל להגאון דבעינן שיהא החפצא של השטר — שטר ראיה על שעבוד הנכסים, והיות שבצירור הנ"ל לא יוכל השטר לשמש כראיה על כך, דלא נאמר בכה"ג הכל בהכשר נעשה להוסיף על הגדת השטר, היות ואפילו בלא"ה השטר יהיה כשר, וכמשנ"ת, לכך מצריך הגאון שיחתמו עדי המסירה (אשר בפניהם נמסר השטר לשם קנין שעבוד הנכסים) בתוכו של השטר, ואז יהא השטר חפצא של שטר ראיה אף על שעבוד הנכסים (ולא רק על ההלוואה), וע"י כן יוכל לקנות את שעבוד הנכסים.

1. ע"י שבועות (מב.), ההוא דא"ל לחברי' הב לי מאה זוזי דמסיקנא בך, והא שטרא, א"ל פרעתך א"ל הנהו סטראי נינהו וכו', ושיעורי רבנו שמה.
2. ע"י נתיבות (מ"ו סקכ"ו) — ואין עדי חתימה בשעת חתימה מעידים כלל שנתגרשה, שהרי אינם יודעים מהמסירה וכו'.
3. עיין תשובות רעק"א (סי' קלו) מזה.
4. עיין תוס' גטין (ב:) ד"ה עד אחד (השני), ושיעורי רבנו שמה ע"ש הגר"ת.
5. ע"י ש"ך לחו"מ (מ"ו סק"י).
6. ע"י תוס' גטין (ב.) ד"ה ואם יש, אבל כל זמן דלא אתי בעל ומערער, נישאת עפ"י הגט, ולא טענינן מזוייף. ועיי"ש בר"ן, ובשיעורי רבנו.
7. ועפ"י יש להבין מש"כ הרי"ף לגטין (דף מ"ז ע"ב בדפי הרי"ף) להוכיח מפרק השולח (לו).

- מפני תקון העולם, דאורייתא היא, וכו', דכל היכא דאיכא עדי חתימה, לא בעינן עדי מסירה, עי' שיעורי רבנו לגטין (ד.) בזה, ובמשובב נתיבות (סי' סא סק"ב).
8. ודעת רש"י בפירושו על החומש (הובאו דבריו בתוס' כחובות שמה) דא"א לעד לשלוח כתב עדותו לב"ד, ועיין שיעורי רבנו ריש גטין בביאור מחלוקת רש"י ותוס' בזה.
9. היינו בשאר שטרות, דאילו בגט אשה, נוסף על סיפור המעשה בכתב, בעינן נמי ספירת דברים יתרים מכח גזה"כ דספר כריתות, עי' גמ' גטין (כא:), ושיעורי רבנו שמה ע"ש הגר"ח.
10. ואף דלדעת הראב"ד (פ"ה ממכירה ה"ט) בעינן עדות לקיום הדבר אפילו בענין של דיני ממונות, היכא דבעינן דעת המתחייב, ובשטר הלא בעינן דעת המתחייב, דעת הרמב"ם שמה אינה כן. ועי' תוס' סנהדרין (ו.) ד"ה צריכה קנין, ושיעורי רבנו שמה.
11. עיין ריטב"א לקידושין (יג:), ושיעורי רבנו שמה.
12. עי' תשובות שיבת ציון (סי' קד).
13. ובאמת יש לחלק בזה בין הא דקרקע נקנית בכסף, להא דקיי"ל (ב"מ מז:): דדבר תורה מעות קונות (במטלטלין), דקנין מעות גדרו — כסף פרעון, בניגוד לכסף הקונה בקרקע, דגדרו — כסף קנין, ויש בזה אריכות דברים בביאור שיטת הרמב"ם בסוגיא דמקדש במלוה (קידושין ו:), ועיי"ש בשיעורי רבנו. ועפ"י החילוק הנ"ל, יש להבין טעמא דמילתא דליכא שע"נ אמטלטלין, אלא דוקא אקרקעות, עי' שיעורי רבנו לגטין (ג:).
14. בקצה"ח (סי' ר' סק"ה) חידש דלא בעינן הקנאת הנייר בגט אשה, וסגי במעשה נתינה. ועי' שיעורי רבנו לסנהדרין (פ.) ע"ש הגר"ח, שהי' סבור לומר שאף בגט אשה בעינן הקנאה בכדי להקרא נתינה. ועי' שיעורי רבנו לשו"ע או"ח הל' תפילין (סי' ל"ב סל"ח) בביאור הגמ' גטין (כ:): בין שיטה לשיטה . . . מאי . . . ותיפוק ליה דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים.
15. והשוה חי' הגרי"ז ריש מס' ר"ה (ב.).



## הרב נחום לאם נשיא הישיבה וראשה

### "והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה"

התפתחות אחת יש בהלכות תפילה בראשונים ובאחרונים שלכאורה סותרת את יסוד ענין התפילה בהלכה, ואינה אומרת אלא דרשני.

התפתחות מתמיה זאת אנו מוצאים בש"ע או"ח (סימן צ"ח סעיף ב'). שם כתב המחבר, „ולא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כוונתו ולא בשעה המבטלת כוונתו. ועכשיו אין אנו נזהרים בכל זה מפני שאין אנו מכוונים כ"כ בתפילה". ולכאורה פסק זה נוגד יסוד היסודות של תפילה, שהוא הצורך בכוונת הלב, שהרי כל עיקר קיומה של תפילה הוא עבודת הלב, „ולעבדו בכל לבבכם". נוסף לזה, דברי המחבר פותחים פתח לקולא שהיא נגד הש"ס, שלפי הגמרא עירובין (דף ס"ה ע"א) הבא מן הדרך אל יתפלל ג' ימים, והרמב"ם (פ"ד מהל' תפילה הט"ו) ניסח פסק זה בלשון אסור להתפלל ג' ימים. כלומר, אין זה היתר שלא להתפלל, אלא איסור יש בדבר כשמתפללים בלי כוונה.

ואפילו יותר קשה מזה: איך נבין את הקולא הגדולה שכתבו הטור והרמ"א באו"ח סי' ק"א, לגבי ברכת אבות: „והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, א"כ למה יחזור", [ועי' בהג"מ לפ"ד מהל' תפילה שכתב כן בשם התוס'. וודאי כיוון לתד"ה רב שישא ברכות דף י"ז ע"ב]. והאחרונים הקשו מק"ש, שאם לא כוון שעליו לחזור ולקרוא, ותירצו שפסוק אחד ודאי יכוון, משא"כ ברכת אבות, שהיא ארוכה מזה. אבל זה דוחק לחלק בין פסוק אחד לברכה אחת קצרה, והקושיא במקומה עומדת, שפסק זה הוא נגד הש"ס והפוסקים, שלכה"פ באבות חייב לחזור אם התפלה בלי כוונה.

הנה יסוד ענין כוונה בתפילה הנוגע לנ"ד מקורו בשתי סוגיות בגמ' ברכות. בדף ל' ע"ב מביאה הגמ' ברייתא בשם רבי אלעזר: לעולם ימוד אדם את עצמו, אם יכול לכוון את לבו יתפלל, ואם לאו, אל יתפלל. ובדף ל"ד ע"ב, מובאה ברייתא: המתפלל צריך שיכוון את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוון בכולן, יכוון את לבו באחת. והגמרא מוסיפה מיד: א"ר חייא א"ר ספרא משום חד דבי רבי — באבות.

ולכאורה שתי סוגיות מחולקות הן, שלפי הברייתא בדף ל' אין זכר לאבות או שום ברכה אחרת, ואו שמתפלל הכל אם יכול לכוון, או שאינו מתפלל כלל. אבל

לפי הגמרא בדף ל"ד, הצורך לכוונה מצומצם לברכת אבות בלבד.

והנה הרמב"ם פסק כשתי הסוגיות. בפ"ד מהל' תפילה ה"א פסק, „כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה“, מבלי להפלות בין ברכה לברכה. ובפ"י מהל' תפילה ה"א פסק, „ואם כוון את בלו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך“. וקשה עליו מאוד, שכאילו אוחז את החבל בשני הראשין.

וקושיא זו אמנם הקשה הגר"ח בחידושי רבנו חיים הלוי, הל' תפילה. ועיקר תירוצו במאמר מפורסם זה הוא, שיש תרי גווני כוונה, הא' הוא מיזוג של כוונה לצאת י"ח מצוות תפילה וכוונה שעומד לפני השכינה, והב' הוא כוונה של פירוש הדברים שהוא אומר. הכוונה של עומד לפני ה' אינה מדין כוונה הרגילה בכהת"כ, אלא היא עצם מהות התפילה, ובלערה הריהו מתעסק בתפילה, ומתעסק בכל מקום אינו כלום. וזהו הדין של רבי אלעזר בדף ל' ופסקו של הרמב"ם בפ"ד. אבל הכוונה של פירוש הדברים אינה יסודית כמו הכונה של עומד לפני ה', וכוונה זו מוכרחית רק בברכת אבות. וזהו מ"ש הגמ' בדף ל"ד והפסק של הרמב"ם בפ"י. ולפי"ז אין סתירה בין שני פסקי הרמב"ם, והכל על מקומו יבוא בשלום.

אולם זה ניחא להרמב"ם שלומד שתי הסוגיות כנפרדות זו מזו, ולפיכך יש לומר זה בכה וזה בכה. אבל לא כל הראשונים לומדים כן. תוס' (דף ל"ד ע"ב ד"ה יכוין) והרא"ש (שם) לומדים את הסוגיות בצוותא, ואומרים שכוונת רבי אלעזר בדף ל' היא כמו דעתו של הגמ' בדף ל"ד, דהיינו ששניהם סוברים שרק באבות צריך לחזור, ואינן סוגיות מחולקות. ועיין בטור (או"ח סי' ק"א) שכ"כ קבל פסקו של אביו הרא"ש כדבר המוכן מאליו עד שהרכיב את שתי השמועות כמימרא אחת, וכתב: „אם יכול לכוון את לבו באחת וכו', ועי' בנו"כ שם. ואם כן, הלא א"א לכאר שיטתם ע"י החילוק בין שתי הכוונות שכתב הגר"ח לפי הרמב"ם, שהרי יש לנו רק שיטה אחת בשתי הסוגיות, ואין מקום לתרי גווני כוונה. ועדיף לומר שיש רק כוונה אחת לדעת ראשונים אלה, או של עומד לפני ה' או של פירוש הדברים או מיזוג של שניהם [אולי מקביל ל„כוונת הענין“ שכתב הרשב"א לגבי כוונת ק"ש, ואכמ"ל]. וא"כ שתי הקושיות שהזכרנו במקומן עומדות, על פסקי הטור והמחבר והרמ"א לענין כוונה בתפילה, שאיך הקילו כ"כ נגד הש"ס מטעם ש„אין אנו נוהרים בכל זה מפני שאין אנו מכוונים כ"כ בתפילה“, ושאפילו אם לא כוון באבות א"צ לחזור. וזהו חידוש גדול שלכאורה אין לו שום יסוד בהלכה.

ונראה שיש להבין דברי רבותינו הראשונים האלה עפ"י הנחה שהיה להם עיון חודר בטיב התפילה ששימש ביודעין או בלא יודעין נר לרגלם בהלכות אלה, והוא, שהאדם בטבעו נמצא ביחס אינטימי עם הקב"ה, ושקירבה נשמתית זו היא עצמית

לאדם, לא מקרית, וקשרו הרוחני אל ה' אינו רק בגדר האפשרי והפוטנציאלי.

ואמנם נראה שיסוד זה שנוי במחלוקת בין גדולי הוגי דעות הראשונים והאחרונים, אם לכל אדם בתור יציר כפיו של הקב"ה שנברא בצלמו ובדמותו יש זיקה אליו ית' בכח, דהיינו אפשרות של דבקות והתקשרות בבורא עולם, ואשר מוטל על האדם להפעילו על-ידי יזמתו ועמלו האנושיים; או אם, יותר מזה, שהאדם הוא בעצם ובטבע בריאה דתית-רוחנית פעילה, אף אם אינו מודע למה שמתרחש בקרבו, ושהוא באמת תמיד ובפועל במצב של התקשרות נשמתית עם קונו אף אם אינו ער לממד הרוחני הפעיל שלו בתת-הכרתו.

הנה רמזים כמעט גלויים לשיטה השנייה, דהיינו שלכל אדם מישראל יש זיקה רוחנית אל השי"ת בפועל, מצינו כבר בספר הכוזרי לרבי יהודה הלי שבנה אב לכל השקפתו על פי הנחה זו. והנה דבריו בכוזרי (א', ק"ג): „בני יעקב היו כולם סגולה וגרעין, ונכדלו משאר בני אדם בתכונות אלוקיות שעשאום כאילו לבני מין אחר, מלאכי, כולם מבקשים דרגת הנבואה ורבים מהם מגיעים אליה, ואף מי שלא הגיע אליה היה קרוב אליה במעשים רצויים". ועוד שם (ג', י"ז): „העניין האלוקי דבק בעם המוכנת לקבלו כהידבק האור במראה הזכה". וכהנה וכהנה ימצא המעיין בדבריו בספר הכוזרי.

אבל נראה שהרמב"ם איננו סובר כן. לא זו בלבד שהרמב"ם אינו מבדיל הבדל מהותי-אונטולוגי בין ישראל לשאר המין האנושי בנדון זה, אלא שלדידו הקשר בין האדם ואלקים הוא דרך השכל, שהוא הוא נקודת המפגש בין היוצר והיצור האנושי. השכל הזה איננו פועל תמיד ובלי הפסק ובלי רצונו ויזמתו של האדם כצנור רוחני פעיל בינו לבין קונו.

דבר זה כמעט שאינו צריך לפנים, אבל לשם הבהרת דיוננו בענין חשוב זה, ניתי ספר ונחזי. במו"נ חלק ג פרק נ"א פותח הרמב"ם במשל המפורסם על ארמון המלך והדרגות השונות של בני אדם מסביב לארמון ההוא. הנמשל הוא סוגי בני אדם עפ"י דרגת עיונם בידיעת ה', מאלה אשר הם „למטה מדרגת האדם ומעל לדרגת הקופים" (כפי תרגומו של הרב יוסף קאפח), ועד למשה רבנו אדון הנביאים. סיוג זה, כאמור, הוא עפ"י רמת ההשכלה והעיון: „השכל הזה אשר שפע עלינו מאתו יתעלה הוא המגע אשר בינינו לבינו. והבחירה בידך, אם תרצה לחזק את המגע הזה ולעבותו, עשה; ואם תרצה להחלישו ולדקדקו לאט לאט עד שתפסיקהו, עשה". הרי שאין מגע זה בין האדם לאלקים שזה לכל נפש, אלא הכל תלוי ביגיעת האדם ועמלו, ועל האדם מוטל לחדש ולאשר ולהגביר את המגע זה עם בורא העולם. ואף בכל אדם יחידי הדבר כן: בשעה שמרוקן את מחשבתו מה' ומתעסק בהוויות

העולם, הוא מפסיק את הקשר והמגע, ובמידה זו גם נחלשת ונפסקת ההתקשרות אליו מאת ה'. ובמפורש לגבי תפילה: „ולכן אם אתה מתפלל בנענוע שפתיך ופניך אל הקיר ומחשב בממכרך ומקחך וכו' אל תחשוב שהגעת אל התכלית, אלא תהיה אז קרוב למי שנאמר בהם קרוב את בפיהם ורחוק מכליותיהם". וכאן עובר הרמב"ם להדריך את הקורא איך להתנהג בתפילה ובק"ש, ואומר, „ואל תסתפק בכוונה בק"ש בפסוק ראשון ובתפילה בברכה ראשונה", אלא משך כל קריאת השמע והתפילה, ולמעט במעשי חול ולהרבות בעתות שיוכל להתפנות לחשוב מחשבות בידיעת ה'.

מכל האמור, ברור שלפי הרמב"ם זיקת האדם לאלקיו הוא בכח (ובזה נבדל אנוש מראש מכל יצורי קדם) אבל לא בפועל, ולא ניתן לומר שהאדם מטבעו ומגזעו הוא יציר דתי בפועל.

התפתחות יותר מפותחת של שיטת ריה"ל אנו מוצאים בכתבי הרש"ז בעל התניא בהרבה מקומות בספריו, ובעיקר, בנואו לדבר על האהבה הטבעית והמסותרת שבלב כל איש מישראל לאלוקיו. וכדוגמא נביא דבריו בספר התניא (ח"א פי"ח): „... כי אין סוף ב"ה מלובש בבחי' חכמה שבנפש האדם, יהיה מי שיהיה מישראל, ובחי' החכמה שבה עם אור א"ס ב"ה המלובש בה מתפשטת בכל בחי' הנפש כולה להתיותה מבחי' ראשה עד בחי' רגלה. . . הנה החכמה היא מקור השכל וההבנה, והיא למעלה מהבינה שהוא הבנת השכל והשגתו, והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה, והיא מקור להן. . . ולכן כל ישראל אפילו הנשים ועמי הארץ הם מאמינים בה', שהאמונה היא למעלה מן הדעת וההשגה. . . ולכן אפי' קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד, ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה' . . . והיינו משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש ע"י התלבשותו בבחי' חכמה שבה שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג, ומוכן". לפי דבריו נמצא שאהבת ה' ואמונה בה' הן טבעיות לאדם מישראל ומהוות חלק מעצמותו.

וביתר באור ובדברים יותר ברורים המקשרים בעיתנו זו לענין תפילה כותב הרש"ז בקונטרס אחרון (סי' ח'): „ועיקר עבודה בעקבות משיחא היא התפילה. . . לעורר בהן האהבה המסותרת בלב כל ישראל לבוא לבחי' גילוי ובהתגלות הלב. ודעת לנבון נקל כי כשהאהבה היא מסותרת היא עדינה בנפש האלקית לבדה, וכשבאה לבחי' גילוי לנפש החיונית אז היא בהתגלות הלב וכו' ". הנה יוצא מדבריו שהזיקה לאלקים היא טבעית לאדם מישראל ובפועל, רק שהיא מסותרת בו בנפש האלקית שבו, דהיינו בתת-הכרתו, והתפילה היא היא המגלה לנפשו הרוחנית, דהיינו לתודעתו והכרתו, את אהבת ה' זו הטמונה בקרבו. אין ספק שמוטב לו לאדם כשהאהבה הזו היא גלויה לו (ל, נפשו הרוחנית"), אבל אפילו אם היא רק מסותרת

(„עדינה בנפש האלקית לבדה“) הריהי הנקודה המקשרת את האדם להשי"ת בפועל.

הבנה נפלאה זו כשיטת רבי יהודה הלוי ורבי שניאור זלמן העלה על הכתב הראי"ה קוק זצ"ל בהקדמה לספרו „עולת ראייה“, פירושו לסידור התפילות: היהודי הוא תמיד במצב של תפילה לפני קונו, וכשהוא עומד להתפלל הוא רק מעורר את תודעתו למה שכבר קיים במכמני נפשו כמצב תדיר ובלתי-פוסק בתור יציר כפיו של הקב"ה. במישרין לגבי תפילה כותב הרב קוק: „התפילה המתמדת של הגשמה מתאמצת היא תמיד לצאת מן ההעלם אל הגלוי“ ולהתפשט על פני כל היקום. היא מתגעגעת לקונה לאין הפוגות: „היא עפה ומתרפקת על דודה בלא שום הפסק כלל, אלא שבשעת התפילה המעשית הרי התפילה הנשמטית התדירית היא מתגלה בפועל“.

ועכשיו נחזור לדיוננו ההלכתי. הסבר רבי חיים הלוי ברמב"ם במשנה תורה נכון אמנם לשיטתו הכללית של הרמב"ם (ואולי גם רבי חיים מולוז'ין, עיין בהערה למטה) לענין טיב האדם. אבל קושיתנו שהקשינו על תוס' והטור והמחבר והרמ"א אפשר לתרץ רק עפ"י שיטת רייה"ל ורש"ז וראי"ה קוק, שדין תפילה וכוונה בתפילה הוא שונה מכל שאר הדינים בתורה, שבכל התורה כולה כשאדם מקיים מצוה, עליו לחדש משהו — ליטול אתרוג או להתכונן בתורה או להרגיש אבל, וכדומה — אבל כאן אין לו אלא לגלות להכרתו ובמעשה מה שכבר מתרחש וקיים בנשמתו פנימה.

לפי דבריו של הראי"ה וקודמיו בדעה זו, הריה"ל והרש"ז, אפילו שלא בשעת „התפילה המעשית“, או כשהתפילה פגומה, דהיינו בלי כוונה, הלא ישנה „התפילה הנשמטית התדירית“, ונמצא שבמדה-מה האדם נמצא תמיד במצב של תפילה — בחינת „ואני תפילה“ (תהילים קט, ד). ואם כן, מוכרחים אנו לומר שאע"פ שמתעסק הוא „לא כלום“, כדברי הגר"ח שהבאנו לעיל, זה נכון לגבי כהת"כ, אבל לא לגבי תפילה, שהרי כל אדם כאילו מוחזק שהוא במצב של תפילה בכוונה, רק שאינו מודע לתפילה זו הפועמת בתת-הכרה הרוחנית שלו.

ולפיכך המצוה של תפילה היא להכנס באיזו דרך שהיא למצב של „תפילה מעשית“, ועי"ז להפעיל את „התפילה המתמדת של הנשמה“. כל מה שאני עושה בענין תפילה — כוונה או עקימת שפתים בדברי תפילה או אפילו גמגום בדברי תפילה — מצטרף לתפילה הנשמטית התדירה שמתעוררת ומתגלה ועולה למעלה להחיות ולשכלל את „התפילה המעשית“, כך שבדיעבד אני יוצא ידי חובתי בתפילה. כלומר: אפילו גמגום זה, מתעסק בעלמא, מועיל ליצור מצב הלכתי של תפילה.

איילזאת, בזמננו שנתמעטו הדורות, והכוונה קשתה עלינו, אפילו אם אדם מתפלל בלי כוונה, אינו צריך לחזור אפילו באבות, שהרי מה שהשפתים ממללות תפילה, ואפילו בלי כוונה, מעוררות את התפילה המתמדת של הנשמה.

ועפ"ז מובנים פסקי התוס' והטור והש"ע והרמ"א. אבל הרמב"ם כאמור איננו סובר כן, אלא שזיקתו של האדם לאלקיו היא בחי' כח ולא פועל, ולכן פסק בפ"ד מהל' תפילה הט"ו שהבא מן הדרך אמנם אסור לו להתפלל ג' ימים עד שתתישב עליו דעתו.

### ה ע ר ה

כדאי לבדוק בדברי רבי חיים מלוז'ין בספרו נפש החיים לראות אם יש הוכחה לכאן או לכאן. בשער הבלתי-מוספר (בין שער ג' לשער ד') פרק ה' ופרק ו' אומר הגר"ח שתפילה היא ככל המצוות המעשיות בזה שרק חלק המעשה הוא לעיכובא, וחלק הכונה הוא רק לכתחילה אבל איננו מעכב, ובתפילה חלק המעשה הוא עצם הדיבור, עקימת השפתים. ולכאורה, יש לשער שחידוש זה, שאפילו בתפילה, שכל קיומה הוא בלב, אין הכונה מעכבת, מבואר רק ע"י השיטה שהאדם הוא תמיד במצב של תפילה והתקשרות להשי"ת, ורק עקב עובדה זו אין צורך לכונה גלוייה ותודעתית, וכדעת ריה"ל והרש"ז והראי"ה.

אולם אחר העיון נראה שנהפוך הוא, ויש הוכחה לומר שהגר"ח סובר כשיטת הרמב"ם, שהממד הרוחני שבאדם הוא רק בכח ולא בפועל ממש. כשהגר"ח בנפה"ח שם בא לנמק את דרך יעילותה של תפילה, הוא מסביר שהתפילה מעלה את מצבו הרוחני של האדם מלמטה למעלה, מדרגת נפש עד רוח ועד נשמה. דרך כלל, נפש מסמלת את המעשה, רוח היא הדיבור, ונשמה מקבילה למחשבה. ובתפילה, כמ"ש, חלק המעשה הוא עקימת השפתים, חלק הדיבור הוא השמעת הקול, וחלק המחשבה הוא כונתו בתפילה. כשאדם בא להתפלל, עקימת שפתיו מעוררת נפשו, ומקשרת אותה לרוחו. כשמשיע קולו מתוך גרונו, הוא מעורר רוחו ומעלה אותה לנשמתו, וכשמכוין דברי התפילה הוא מעורר את נשמתו (ומעלה אותה לבחי' שורש הנשמה או נשמתא לנשמתא, עי' נפה"ח שער ב' פרק י"ז). ולפי זה, מסיק הגר"ח, אם אדם התפלל בלי כונה, ורק עיקם שפתיו והוציא את דברי התפילה בקולו, הרי קישר נפשו ברוחו ועורר את רוחו למעלה, ואף אם אין זו התפילה השלימה והרצויה, א"צ לחזור ולהתפלל עוד הפעם. אבל אם כיון כונת התפילה מבלי להביע עצם מלות התפילה, אין זה תפילה כלל וכלל, וכשיטת המג"א (או"ח סי' ק"א ס"ק ב') שהרהור תפילה אינו נחשב כתפילה, וצריך לחזור

ולהתפלל בגלל זה שחסר לקשר נפשו ברוחו, וא"א לדלג עד לידי קשירת והעלאת רוחו לנשמתו מבלי שיעבור דרך הדרגה הראשונה, דהיינו נפשו ורוחו.

והנה אם כדברי ריה"ל ורש"ז וראי"ה, שנשמתו של האדם היא בהתקשרות פעילה בהשי"ת, היה לו להגר"ח לומר שע"י דיבורו בלבד, דהיינו עקימת שפתיו והשמעת קולו והבל פיו, מגיע ממילא לדרגת נשמה, שהלא הנשמה שלו היא בהתקשרות פעילה עם הקב"ה, ורק שטוב לו אם נוסף לזה גם כיון מחשבת התפילה במודע. ואילו הגר"ח לא כתב כן, אלא שתפילה כזו אם כי דיה שיצא בה ידי חובתו ואינו צריך לחזור, אינה תפילה שלימה. ואלה הם דבריו בפרק ה' שם: „אמנם כשהתפלל בקול וחתוך אותיות הדבור לבד, אעפ"י שלא צירף המחשבה וכונת הלב אליה, הגם שודאי אינה במדרגה שלימה וגבוה כראוי, ואינה יכולה לעלות לעולם המחשבה עולם הנשמה כיון שחסר ממנה בחי' מחשבת האדם, עכ"ז אינה לריק, ח"ו, ויוצא בה י"ח, כי עכ"פ העלה וקשר נפשו ברוחו, ועול' הנפש בעול' הרוח וכו', ולא הצריכו רז"ל ענין הכוונה לעיכובא אלא בברכת אבות לבד". הרי לדידי' שאין ענין של „תפילה המתמדת של הנשמה" כדברי הראי"ה, ולא זו בלבד אלא שהסיק כדין הגמ', שהכוונה מעכבת בדיעבד בברכת אבות, ולא הזכיר כלל וכלל מ"ש תוס' וטור וש"ע ורמ"א, שבזמנינו אף אם לא כיון באבות שצריך לחזור.

## הרב שלמה אלימלך דרילמן

### בענין קדושה דיוצר\*

בש"ס ברכות (י"ג.) על המשנה דהי' קורא וכו' אם כיון לבו יצא, מביאין התוס' (בד"ה הי' קורא) את הירושלמי דאמרינן ברכות אינן מעכבות, דאע"פ שלא אמר ב' לפני' וב' לאחרי' יצא, דאל"כ תקשי, מאי מהני אם כיון לבו, הרי לא בירך תחלה. והקשו התוס', הא בפ"ק (י"ב.) מסקינן דסדר ברכות אינן מעכבות, הא ברכות מעכבות. וחירצו דהתם איירי בציבור (כלומר דבציבור הברכות מעכבות, אבל ביחיד, דבו מיירי משנתנו, גם הברכות אינן מעכבות). ומביאין ראי' דבפרק קמא (יא:) קתני אמר להם הממונה דמיירי בציבור. ודברי התוס' דמחלקין בין יחיד לציבור צריכים הסבר וביאור. והרשב"א והרא"ש מביאין חילוק זה, דבציבור הברכות מעכבות אבל לא ביחיד בשם הרב האי גאון.

ונראה לי להסביר שיטתם דהנה הטור (או"ח סימן נ"ט) כתב וז"ל, קדושה שביוצר, כתב הרמב"ם ז"ל שאין היחיד אומר אותה, וכן כתב רב גטרונאי, אלא אומר עונים באימה ואומרים ביראה קדוש וברוך. וא"א הרא"ש כתב שיחיד יכול לומר, שאינו בא עתה לקדש, אלא סיפור דברים היאך המלאכים מקדשים. ולא דמי לקדושה שבחפלה שאומר געריצך, שאותה ודאי אינה בפחות מ"י. והכי איתא במס' סופרים (פ' ט"ז הי"ב) קדושה שביוצר אור ושבסדר קדושה יחיד אומר אותה, שאינה אלא סיפור דברים, עכ"ל. וז"ל הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה הי"ז), סדר תפלות כך הוא וכו', וקורא אח"כ שמע, ומברך לפני' ולאחרי', ומדלג קדושה מן הברכה ראשונה שלפני', שאין היחיד אומר קדושה, עכ"ל. וז"ל הרב סעדי' גאון בסדר תפלת השחר ליחיד (בהוצאת חברת מקיצי נרדמים, תשל"ט, דף י"ג), בא"י אמ"ה יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל המאיר לארץ ולדרין עלי' ברחמים, וטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, בא"י יוצר המאורות, עכ"ל. וגם הרב עמרם גאון בסידורו, סדר רב עמרם השלם, (תרע"ב, ירושלים — דף צ"ז ע"א וב') כותב וז"ל, יחיד הפורס על שמע, כיון שאסור לומר קדושה בפחות מעשרה, כדקיי"ל כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה וכו', אלא מברך כך, בא"י אמ"ה יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל, המאיר לארץ ולדרים עלי' ברחמים, ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, כאמור לעושה אורים גדולים כל"ה, בא"י יוצר המאורות, עכ"ל. והמחבר בש"ע או"ח (סימן נ"ט סעיף ג') כתב וז"ל י"א שהקדושה שביוצר יחיד אומרה לפי שאינה אלא סיפור

\* לז"נ אמו"ר הרב ר' יצחק ב"ר שלמה אלימלך דרילמן זצ"ל, ר"מ בישיבת תורה ודעת, שעמל ויגע וטרח הרבה להדריכנו בנתיבי התורה והיראה.



דברים, וי"א שיחיד מדלגה ואינה נאמרת אלא בציבור. ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה, עכ"ל. והרמ"א בהגהותיו כתב וז"ל, וכבר פשט המנהג כסברא ראשונה, ויחיד אומר אותה, עכ"ל. והמשנה ברורה שם (ס"ק י"א) כתב ובביאור הגר"א הסכים להלכה לדעה האחרונה, ולפי שאין לזוז מהמנהג, נכול להדר אם אומר ביחיד לאמר בניגון וטעמים כקורא פסוקים. וכ"כ הפמ"ג בשם הלבוש, שטוב להדר בזה, עכ"ל.

ונראה לי דלפי אותן הפוסקים דס"ל דאסור לומר קדושה דיוצר כשמתפלל ביחידות יש ב' סוגים בקבלת עול מלכות שמים — חד דציבור וחד דיחיד. — בציבור, מצות קבלת עול מלכות שמים מורכבת מאמירת קריאת שמע וברכותי דוקא, וכשהוא קורא את השמע עם הציבור אינה מקיים המצוה אם לא בירך את הברכות, דכבר גמר בלבו לקבל עול מלכות שמים בסוג הציבורי, והציבור מקיים מצוה זו רק באופן זה — קריאת שמע עם ברכותי — דגם הברכות הן חלק אינטגרלי ממצות קבלת עומ"ש: וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים — וקדושת יוצר לפי שיטתם היא קדושה דציבורא — ודבר שבקדושה אינו פחות מי', ואז הברכות מעכבות אע"פ שסדרן אינו מעכב. אבל אם היחיד מתפלל בפני עצמו, ולפי דבריהם אינו רשאי לומר קדושה דיוצר שהיא דבר שבקדושה, ואז הברכות וקריאת השמע הן שני קיומים נפרדים, דק"ש היא קיום דקבלת עומ"ש, והברכות הן קיום בפ"ע — קיום תפלה — דאינם קשורות זו בזו — ויכול היחיד לקיים מצות קבלת עול מלכות שמים שלו בלא הברכות. ואז גם הברכות עצמן אינן מעכבות, ולא רק סדרן.

ובמחלוקת זו אם היחיד אומר קדושה דיוצר או לא, יש סתירה גדולה בשיטת רש"י. במגילה (כג:) בפירוש מתניתין דאין פורסין על שמע וכו' פירש, וז"ל, מנין הבא לביהכ"נ לאחר שקראו הציבור את שמע, עומד אחד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שבק"ש, עכ"ל. ומשמע ברור מדבריו שברכת יוצר עם קדושת יוצר א"א ליחיד לאומרה. ודוקא מנין הבא לביהכ"נ מותר לאומרה. (עיין שם מה שכתבו התוס' בד"ה אין פורסין) והנה הרשב"א בחידושו על מימרא דרב הונא (ברכות כא:) הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין וכו' ומסיק הגמ' דרב הונא סובר שיחיד אומר קדושה, מקשה, וז"ל, תמיהה לי, והלא משנה שלימה שנינו במגילה אין פורסין על שמע וכו' בפחות מי' וטעמא משום קדוש דאית בי', ורב הונא דאמורא הוא מפליג אמתני'. וראיתי בפרש"י ז"ל דה"ק, יחיד שמתפלל בתוך הציבור אומר קדוש, וזהו באמת מה שכתב רש"י בפירושו שם (ד"ה רב הונא סבר) וז"ל, יחיד המתפלל עם הציבור אומר קדוש, הלכך אם לא גמר עד שיגיע ש"ץ לקדוש, לית לן בה, עכ"ל. ודברי רש"י כאן מתאימים לפירושו על משנת דאין פורסין, דקדושה דיוצר אין היחיד יכול לאומרה אם לא מתפלל בציבור. ובאמת

קשה מאד מה שהביא ההגהות מיימונית (פ"ז מהל' תפלה אות פ') על דברי הרמב"ם (שם הל' י"ז) שפסק שיחיד מדלג קדושה מן הברכה הראשונה שלפני ק"ש מפני שאין היחיד אומר קדושה, ועל זה כתב ההגה"מ, וז"ל, אבל בשם רש"י מצאתי שיחיד אומרה שאינו אלא כסודר. וכן כתב ראבי"ה דתניא במס' סופרים (פט"ז הי"ב) קדושה ביוצר אור ושבסדר קדושה אפילו יחיד אומר מפני שהוא כסודר, וכן הורה מורי רש"י ז"ל, עכ"ל. ובאמת זה סותר מה שפרש"י בפירושו על מתני' דאין פורסין על שמע, ועל דברי רב הונא, שיחיד אומר קדושה דוקא כשמתפלל עם הציבור ולא גמר קודם שמגיע ש"ץ לקדושה דיוצר. וגם בספר פרדס הגדול לרש"י (סימן ס"א) מובא תשובתו של ר' נטרונאי גאון על השאלה, אם יחיד המתפלל בינו לבין עצמו בשחרית יכול לומר ברוך וקדוש או אינו אומרה כל עיקר, והשיב, וז"ל, שאין רשות לומר קדושה כולם כאחד אלא אומר בשפה ברורה ובנעימה ומדלג עד לקל ברוך, עכ"ל. ומשמע בפשיטות שרש"י מביא את דברי ר' נטרונאי גאון להלכה כדבריו בפירוש המשנה והגמ' שהבאנו לעיל. וגם זה סותר דברי הגהמ"י ודברי הראבי"ה.

ויש לתרץ דבאמת קשים דברי הגהמ"י וגם דברי המס' סופרים שהביא הראבי"ה, דמה פירושה של המלה כסודר, והלא כל הראשונים שמתירים ליחיד המתפלל בינו לבין עצמו לומר קדושה דיוצר (הטור בשם הרא"ש והש"ע ועוד), כתבו שיסוד ההיתר הוא דהוי כסיפור דברים, שהיחיד מספר מה שהמלאכים אומרים, ומדוע תופסין המס' סופרים והגהמ"י את הלשון כסודר, ולא כמספר, ומה זה לשון סודר. והנה איתא בתוספתא דר"ה, מובאה בש"ס שלנו ר"ה (ל"ד:) על המחלוקת שבין ת"ק ורבנן גמליאל, דת"ק סובר דכשם שש"ץ חייב (להתפלל ט' בר"ה) כך כל יחיד ויחיד חייב, ורבנן גמליאל חולק וסובר שש"ץ מוציא את הציבור ידי חובתן. וז"ל התוספתא, אמרו לו רבנן לר"ג, לדבריך למה ציבור מתפללין. — כלומר, לדבריך שאתה סובר שש"ץ מוציא את הציבור ידי חובתן, א"כ מה לו להציבור להתפלל בלחש. — אמר להן, כדי להסדיר ש"ץ את תפלתו. — כלומר, שיהא לו להש"ץ פנאי ללמוד איך להתפלל. והמגן אברהם לאו"ח (סימן קכ"ד ס"ק ג') כתב וז"ל, דאע"פ דרבנן גמליאל (דפסקינן כותי') צריך הש"ץ לסדר תפלתו דוקא בר"ה ויוה"כ, טוב להסדיר ש"ץ בכל פעם, וכמו שכתב באו"ח (סימן קל"ט סעיף א') דבמקום שנהגו שהעולה עצמו קורא בקול רם, אם לא סידר תחלה הפרשה פעמים שלש בינו לבין עצמו לא יעלה. וא"כ מתבאר שהמלה סודר או להסדיר מפורשת שזו היא מצות תלמוד תורה.

ובזה אפשר ליישב קושייתנו, דדברי הגהמ"י והראבי"ה בשם רש"י סותרים לכאורה לפירושו של רש"י בש"ס שלנו, דבאמת אויל רש"י בשיטת רב נטרונאי גאון ורב סעדי' גאון והרמב"ם ועוד פוסקים דסוברים דקדושה דיוצר היא קדושה

דציבור. כלומר, דבר שבקדושה שאינו בפחות מי, ולא הוי סיפור דברים מה שהמלאכים אומרים, וא"כ אין היחיד יכול לאומרה. אבל מוסיף רש"י על כל הני הפוסקים שהבאנו לעיל, דהיחיד יכול לאומרה בתורת סוד. כלומר, בתורת מי שלומד תורה. וזהו באמת מה שהמחבר אומר בש"ע או"ח (סימן נ"ט ס"ב), וז"ל ויש לחוש לדבריהם (אותם הפוסקים דאוסרים ליחיד לומר קדושה דיוצר), וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטמעים כקורא בתורה, עכ"ל. ומוסיף המג"א שם (ס"ק ד') כדרך שהתינוקת קורין לפני רבם, עכ"ל. וזו היא מצות ח"ת. וא"כ, אין מקום לקושייתנו על הגהמ"י והראב"י שהדבריהם בשם רש"י סותרים את פירש"י בש"ס שלנו, דבגמ' רש"י מפרש את עיקר הדין, דקדושה דיוצר, דהוי דבר שבקדושה, דאינו בפחות, מי. אבל להלכה, אפשר ליחיד לאומרה בתורת סוד, כלומר, תלמוד תורה בניגון וטעמים, והכל על מקומו יבוא בשלום.

## הרב יהודה פרנס

## שיטת הרמב"ם בלועג לרש

ענין לועג לרש מובא בברכות (יח.), וז"ל הגמ', מתו ומשמרו אין, אבל מהלך בבית הקברות לא, והתניא לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו. התם תוך ארבע אמות הוא דאסור, חוץ לארבע אמות חייב, דאמר מר מת תופס ד' אמות לק"ש. הכא חוץ לד' אמות נמי פטור, ע"כ.

ולענין מצוות ציצית גם כן נזכר שם בגמ', וז"ל, רבי חייא ורבי יונתן הוו שקלי ואזלי בבית הקברות, הוה קשדיא תכלתא דר' יונתן. אמר ליה ר' חייא דלייה, כדי שלא יאמרו למחר באים אצלנו, ועכשיו מחרפין אותנו, ע"כ.

והנה מפשטות הגמ' היה משמע שאסור לועג לרש בעיקר מוגדר כאיסור עשיית מצוות בבית הקברות או בתוך ד' אמות של מת. וכן מוכח מדברי התוס' שם ד"ה וספר תורה בזרועו, שאסור לועג לרש אינו תלוי בס"ת בזרועו אלא במאי שהוא קורא דברי תורה. ולפי הרבה ראשונים התומכים בשיטת התוס', ס"ת לא הובא כאן אלא בכדי למנוע האסור של דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. הרי שענין לועג לרש אוסר מלקיים מצוות תפילין ומצוות ציצית ומצוות תלמוד תורה ומצוות ק"ש. ומכל זה יש ללמוד שעשיית כל המצוות נאסרו, או בבית הקברות או בתוך ד' אמות של מת. ולא מצאתי לאחד מן הראשונים שיחלוק על הגדרה זאת, עד שעיינתי בדברי הרמב"ם.

דעת הרמב"ם בענין זה מובאת בארבעה מקומות. הרמב"ם כתב בהלכות ק"ש (פ"ג ה"ב), וז"ל, אין קורין לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא אע"פ שאין בו צואה, ולא בבית הקברות, ולא בצד המת עצמו, ואם הרחיק ארבע אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות. וכל מי שקרא במקום שאין קורין, חוזר וקורא, ע"כ. והנה יש לדייק בדברי הרמב"ם במה שכתב שאם קרא ק"ש בבית הקברות שלא יצא, דלמה לא יצא. אם עשה מצוה, ובשעת המצוה חטא בלועג לרש, הלא אין בזה משום מצוה הבאה בעברה, אלא שעשה עברה כשעשה מצוה, ווודאי צריך להיות הדין שקיים המצוה בנידון כזה. ועוד, הרי דימה ק"ש בבית הקברות לק"ש בבית הכסא, והלא הגמ' בסוטה (מג:) אומרת בפירוש שמת תופס ד' אמות לק"ש משום לועג לרש. וא"כ למה הוזכר איסור ק"ש בבית הקברות בצירוף איסור ק"ש בבית הכסא. והראב"ד משיג כאן על הרמב"ם וכותב, א"א, אם אמר על מי שקרא בצד המת

שיחזור ויקרא, לא אמר כלום, ע"כ. הרי שהראב"ד הקשה כמו שאמרנו, שבשלמא לענין ק"ש בבית הכסא אפשר לומר שאין זה מקום ק"ש, ולכן יש שם אסור לקרוא, וגם שאינו יוצא, שאין המקום ראוי לק"ש. אבל זה לא ניתן להאמר לענין ק"ש בבית הקברות, שהרי אין בבית הקברות הפקעת מקום לק"ש, אלא שיש בו אסור לועג לרש, שעובר על אסור זה, אבל מ"מ עדיין צריכים להבין למה לא יקיים מצוות ק"ש.

הרמב"ם בהלכות תפילין (פ"ד הכ"ג) כתב, וז"ל, לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו, ואפילו בתוך ד' אמות של מת או בתוך ד' אמות של קבר צריך לחלוץ תפילין עד שירחיק ארבע אמות. ולא ילבש אדם תפילין עד שיכסה ערותו וילבש בגדיו. הנושא משאוי על ראשו, חולץ תפילין של ראש עד שיסיר המשאוי מעליו. ואפילו מטפחת אסור להניח על הראש שיש בו תפילין. אבל צונף הוא מצנפתו על תפילין, ע"כ. והנה עצם הדין שלא יהא לבוש בתפילין מזכיר הרמב"ם כמו שנכתב בגמ'. אבל הרמב"ם הוסיף הוספה חשובה במה שהזכיר דין זה ביחד עם שאר הדינים, שיראה כאילו כולם בכלל מושג אחד, ואם טעם אסור לבישת תפילין הוא משום לועג לרש, הרי אין לו שום קשר עם שאר הדינים שזכרו בהלכה זו, שהם דינים הנוגעים בכבוד התפילין.

הרמב"ם בהלכות ס"ת (פ"י ה"ו) כתב, וז"ל, לא יאחו אדם ספר תורה בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות, אע"פ שהוא כרוך במטפחות ונתון בתוך התיק שלו. ולא יקרא בו עד שירחיק ד' אמות מן המת או מבית הכסא. ולא יאחו ס"ת כשהוא ערום. ואסור לישב על המטה שס"ת עליה, ע"כ. והנה גם כאן צירף הרמב"ם קריאה בס"ת בבית הקברות ביחד עם האסור לאחוז בס"ת כשהוא ערום, וכעין מה שעשה בהלכות תפילין. אבל יותר בולט כאן מה שהרמב"ם סובר שאסור אחיזה בס"ת בבית הקברות הוא אסור בפני עצמו, ואינו תלוי בקריאה. והרי הרמב"ם מונה כאן שני אסורים לגבי ס"ת בבית הקברות: אסור אחד הוא לאחוז בס"ת, וגם אסור שני לקרוא בס"ת בבית הקברות, ולא כדעת שאר הראשונים שסוברים שיש כאן רק איסור אחד שלא לקרוא דברי תורה שהוא דין לגמרי נפרד מהחפצא של הס"ת. וטעמם, כמו שהזכרנו לעיל, שהאסור של לועג לרש הוא שלא לקיים מצוות בבית הקברות, ולכן אין החפצא של הס"ת גוגע לאסור לועג לרש. אבל מדברי הרמב"ם מוכח שאין עניינו כלל לקריאת דברי תורה, אלא ענין אחר הוא, שהרי בהלכות ק"ש (פ"ג ה"ד) כתב, וז"ל, ולא ק"ש בלבד, אלא כל ענין שהוא מדברי קודש אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא, ואפילו אמרו בלשון חול, ע"כ. הרי מוכח מלשונו שם, שאין דברי תורה אסורין בבית הקברות, אלא מוכח שאיסור קריאה בס"ת לפי הרמב"ם הוא מטעם אחר, כמו שאיסור לבישת תפילין הוא מטעם אחר, ולא מטעם אסור לועג לרש באופן שפירשו אותו שאר הראשונים.

הרמב"ם כתב בהלכות אבל (פי"ד הי"ג), וז"ל, בתי הקברות אסורין בהנאה. כיצד, אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין עושין בהן מלאכה, ולא קורין בהן ולא שונין בהן. כללו של דבר, אין גיאותין בהן, ולא נוהגין בהן קלות ראש. לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בידו וספר תורה בזרועו ולא יתפלל שם. וברחוק ד' אמות מותר, ע"כ. והנה יש כאן הרבה דיוקים. קודם כל יראה שהרמב"ם חוזר על כל מה שכבר אסר במקומות אחרים שכבר הזכרנום. וכשחוזר, יש שנויים חשובים כאן ממה שכתב באותם המקומות, לענין תפילין, הרי לעיל כתב שלא יכנס לבית הקברות כשהתפילין בראשו, וכאן כתב שיש אסור כשהתפילין בידו, אע"פ שאינם בזרועו. ולענין ס"ת הזכיר כאן ענין אחיזה בזרועו, ולפי גירסתנו, לא הזכיר ענין הקריאה בס"ת [אף שבגרסאות אחרות מוזכר ענין קריאה בס"ת], ולעיל בהלכות ס"ת הזכיר שניהם. וגם כאן הזכיר איסור התפילה, ולא הזכיר ענין ק"ש. בסך הכל, חזר על כל הדברים עם שינויים חשובים. וצריך להבין למה חזר על הכל, ולמה חזר בשנויים אלה.

ויראה לי בדברי הרמב"ם שמרומז בלועג לרש לא רק אסור של עסק בדברים מסויימים בבית הקברות מטעם פגיעה בכבוד המת, אלא שיש גם אסור בהעשות הדברים המסויימים האלה בבית הקברות מחמת פגיעה בכבוד הדברים האלה עצמם. הרי שהרמב"ם מחולק על הראשונים בשני אופנים. שלפי הרמב"ם, יש גם פגיעה באלה הדברים כשנעשים בבית הקברות חוץ מן הפגיעה במתים. ועוד מחולק הרמב"ם עליהם שלפי שאר הראשונים, ענין הפגיעה נוגע לעשיית כל המצוות בכלל, אבל לפי הרמב"ם, הפגיעה בין בבית הקברות ובין בדברים עצמם נוגעת רק בדברים מסויימים ומיוחדים.

והנה נבאר דעת הרמב"ם בפרוטרוט: בהלכות ק"ש קובע הרמב"ם שק"ש מופקעת ואסורה בבית הקברות, כמו שהיא מופקעת ואסורה בבית הכסא. והרמב"ם סובר שזה נאמר דווקא לענין מצוות ק"ש, שהגמ' בסוטה אמרה, מת תופס ד' אמות לק"ש, ולא הוזכר דבר אחר. ועוד, שלשון הגמ' שם משמע שק"ש מופקעת בבית הקברות, שלא נאמר בלשון אסור, אלא בלשון מת תופס ד' אמות, שמשמעה שאין הד' אמות ראויין לק"ש. ואף שמדברי הרמב"ם שם משמע שדין זה נאמר רק לענין ק"ש, הרי הרמב"ם בהלכות תפלה (פ"ד ה"ח) פסק, שטהרת המקום בתפלה מעכבת, ובתוך דבריו שם כתב, וז"ל, כללו של דבר, כל מקום שאין קורין ק"ש, אין מתפללין בו. וכשם שמרחיקין מצואה וממי רגלים וריח רע ומן המת ומראיית הערוה לק"ש, כן מרחיקין לתפלה, ע"כ. הרי לפי דעת הרמב"ם הפקעת מקום ואיסורו נוגעים לשני דברים, ק"ש ותפלה. וכן מוכח מהרמב"ם בהלכות אבל, ששם כתב על האסור מטעם הפגיעה במת, והזכיר שאין מתפללין בבית הקברות, ולא הזכיר ק"ש, משום שאין חילוק בין ק"ש לתפלה בדין זה, וכבר הזכיר ק"ש בנוגע

לדין זה בהלכות ק"ש. ובטעם הפקעת ק"ש ותפלה מבית הקברות ולא שאר דברים, אינו ברור כל כך אא"כ נאמר מפני שק"ש ותפלה נקראין עבודה בדברי חז"ל, וכמו שמבואר בב"ק (צב:), ועבדתם את ה' אלקיכם, זו ק"ש ותפלה, ונאסרו והופקעו עבודת ה', שהיא התפלה והק"ש, מבית הקברות, ואף שאין הטעם ברור כ"כ, מ"מ הדין מבואר מאד.

בנוגע לתפילין וס"ת, כבר הראנו לדעת שאין עניינם עשיית המצוות, אלא בוודאי עניינם כבוד ס"ת ותפילין, וביסוד היינו קדושת חפצא של תורה. הרי הרמב"ם בהלכות שבועות כותב (בפי"א הי"א), וז"ל, הדיינין שהשביעו בלא נקיטת חפץ בידו, הרי אלו טועים, וחוזר ונשבע וס"ת בידו. ואם אחז תפילין בידו והשביעוהו, אינו חוזר ונשבע, שהרי אחז תורה בידו, וכמו ספר הן, ע"כ. ומאי שנאסרו בבית הקברות, אינו ר"ל סתם המצא הס"ת והתפילין שם, אלא נאסר התייחסות האדם לתורה באופנים הרגילים, כגון אחיזת ס"ת בידו, וגם תפילין בידו, או תפילין בראשו, או קריאה בספר תורה, וא"כ ההתקשרות הזאת לתורה נאסרה בבית הקברות מטעם פגיעה בתורה, וכמו שמבואר בהלכות תפילין ובהלכות ס"ת, וגם נאסרה התקשרות זאת מטעם פגיעה בבית הקברות, וכמו שמבואר בהלכות אבל. שהרי במס' ברכות הדברים נאמרו בלשון איסור, ולא בלשון הפקעה, כמו בק"ש, שהרי לענין ס"ת ותפילין לא שייך אלא לשון של איסור, דלא איירי לענין קיום מצוות, אלא איירי לענין התייחסות לתורה ולתפילין.

ומה שהשמיט הרמב"ם מצות ציצית, היינו משום שאין לו שום קשר ללועג לרש, והגמ' בעצמה לא הזכירה לועג לרש בנוגע לציצית, אלא אמרה למחר הן באין אצלנו ועכשיו הן מחרפין אותנו, ולפי דעת הרמב"ם כנראה, דבר זה ענין אחר הוא ולא מטעם לועג לרש.

הרי שנתבארו כל דברי הרמב"ם המפוזרים, והכל עולה יפה, וביחוד לפי פשטות הגמ', שלמעשה לא הזכירה אלא ק"ש, תפילין וס"ת לענין אסור לועג לרש.

## הרב מיכאל רוזנצווייג

## בענין ברכת שהכל

## א.

הגמרא בברכות (לח: — לט.) קובעת שאכילת שיעור כזית מהוה תנאי קדום לאמירת ברכה: „א"ל ר' ירמיה לר' זירא, ר' יוחנן היכי מברך על זית מליח, כיון דשקילא לגרעיניה, בצר ליה שיעורא. א"ל מי סברת כזית גדול בעינן, כזית בינוני בעינן, והוא דאייתי לקמיה דר' יוחנן זית גדול הוה, דאע"ג דשקליה לגרעיניתיה, פש ליה שיעורא." מלשון הגמרא עצמה קשה לדעת אם מדובר בברכה ראשונה או אחרונה. אך רוב רובם של הראשונים כמעט בפה אחד הסבירו שהסוגיא מתיחסת דוקא לברכה אחרונה, ושההלכה היא שברכה ראשונה אינה טעונה שיעור. הרי"ף, למשל, כתב: „שמעינן מינה, דכל היכא דאיכא כזית בעי ברכה תחילה וסוף, אבל היכא דליכא כזית, תחילה בעי ברכה, שאסור לאדם ליהנות מן העולם הזה כלום בלא ברכה, ולבסוף לא בעי ברכה"<sup>1</sup>.

אולם ר' יונה בפירושו לסוגיא זו מביע שיטה נוגדת. לדעתו, הסוגיא מתיחסת אף לברכה ראשונה. הוא מסביר את הגמרא ככה: „ובפחות מכזית לא היה לו לברך אלא לפניו שהכל כדי שלא יהנה מן העולם הזה בלא ברכה. אבל לבסוף לא היה לו לברך". יוצא לדעתו דכל שאוכל דבר מה פחות משיעור כזית אינו מברך הברכה הראויה והרגילה — כגון בורא פרי העץ לזית מליח — אלא מברך ברכת שהכל. לכאורה שיטה זו טעונה הסבר. אם ברכה ראשונה צריכה שיעור כזית, אז למה נברך ברכת שהכל בפחות מכזית. ואם אין צורך לשיעור, למה לא נברך הברכה הראויה למאכל זה?<sup>2</sup> במלים אחרות, למה לפי ר' יונה יש סטטוס מיוחד דוקא לברכת שהכל לענין שאלה זו. כדי להבין שיטתו נצטרך לדון ולחקור באופי ברכת שהכל, לבחון מקומה במסגרת ברכות הנהנין, ולקבוע יחסה לשאר ברכות ראשונות.

## ב.

אפשר לומר שהשאלה היסודית בנוגע לברכת שהכל ומקומה בהיארארכיה של ברכות הנהנין נובעת כבר מעצם נוסח הברכה — „שהכל נהיה בדברו". מצד אחד, ניתן להציע שפירושו של דבר הוא שברכה זו כוללת הכל — שבעצמותה היא ככל ברכות הנהנין אלא שכמו שברכת בורא פרי האדמה שייכת ליותר מאכלים



מברכת בורא פרי העץ, ברכת שהכל כוללת כל מאכלים, מכיון שהמכנה המשותף שלה יותר מורחב ומקיף מברכות אחרות. לפי הבנה זו, ברכת שהכל הוה ברכת הנהנין רגילה שמתיחסת לכל מאכלים, כמו שברכת העץ מתיחסת לכל פירות, וברכת בורא פרי האדמה מתיחסת לכל ירקות. החילוק בין שהכל ובין ברכות אלו הוא כמותי לבד. מאידך, ניתן לומר שברכה זו אינה ברכה כוללת אלא ברכה כללית. ברכה כה רחבה וכה מקיפה שהיא שייכת לכל מאכל ומאכל בלי הגבלה כל שהיא אינה מתיחסת באופן משמעותי וישיר לשום מאכל. לפי תפיסה זו, ברכת שהכל הוה מתיר כללי המתמקדת על אכילת הגברא בלי להתיחס בכלל להחפצא הנאכלת<sup>3</sup>. אפשר להרחיק לכת עוד יותר ולהציע שברכת שהכל — בניגוד לשאר ברכות הנהנין — מכיון שהיא אינה קשורה לחפצא מסויימת, בכלל איננה ברכה על היתר אכילה, אלא מהוה מתיר להנאת הגברא, שהוא המחייב המינימאלי של ברכות הנהנין עפ"י דיוק לשון הגמרא — „דכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה הרי זה מעל" (ברכות לה.). לפי המהלך הזה, כמובן, ההבחנה בין ברכת שהכל ושאר ברכות הנהנין היא הבחנה עקרונית ואיכותית ביסודה.

נצטרך, איפוא, לדון בתחומים שונים של ברכת הנהנין ולבחון ולבדוק חילוקי הדינים הקיימים בין ברכת שהכל ושאר ברכות הנהנין לאור חקירה זו במטרה לברר ולהבהיר אם דינים שהם מיוחדים ומוגבלים דוקא לברכה זו — לקולא או לחומרא — נובעים רק מן העובדא שהיא ברכה כוללת יותר מבחינה כמותית, או משקפים שברכה זו נחשבת לסוג ברכה אחר לגמרי.

### ג. סדר קדימה בברכות הנהנין

איתא בברכות (מא.), „אמר עולא מחלוקת בברכותיהן שוות, דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף ורבנן סברי מין חביב עדיף, אבל בשאין ברכותיהן שוות, ד"ה מברך על זה ותוזר ומברך על זה." מסוגיא זו יוצא, שלמרות העובדה שלפעמים יש סדר עדיפות באכילת מאכלים שונים (חביב, ז' המינים, וכו'), אין סדר קדימה בברכות שונות. אולם, כל הראשונים הקשו על מסקנה זו מהסוגיא בברכות (דף לט.), דמשמע להיפך, „דהנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות. נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך. קפץ וברך על הפרגיות. לגלג עליו חבירו וכו'" — והציעו פתרונות שונים לסתירה זו. מצד אחד, הבה"ג ודעימיה סבורים, דאמנם יש סדר עדיפות בברכות הנהנין, ושצריך להקדים את הברכה המבוררת טפי — בורא פרי העץ קודם לאדמה, ואדמה קודם לשהכל<sup>4</sup>. מאידך גיסא, המאירי נוקט בעמדה שאין סדר עדיפות וקדימה בברכות שונות בכלל<sup>5</sup>. לדעתו, הסוגיות סותרות אחת את השניה, והפסק דין הוא כהסוגיא השנייה

(דף מא.). מסתימת לשון הרמב"ם (פ"ח הל' ברכות הי"ג) משמע שגם הוא מקבל עמדה זו<sup>6</sup>. אבל רוב הראשונים (ביניהם בעלי התוס', אורחות חיים ראבי"ה, וכו') הציעו פיתרון אחר לבעיה זו. לדעתם יש להבחין בין ברכת שהכל ובין שאר ברכות הנהנין. התוס' כתבו, למשל, „וי"ל דלא חשיב ב"פ העץ כל כך מב"פ האדמה, כמו שחשוב ב"פ האדמה משהכל." <sup>7</sup> הם מסבירים שבסוגיא בדף מא. מדובר בברכות העץ והאדמה, ואין סדר עדיפות בברכות אלו, משא"כ בסוגיא שבדף לט. שעוסקת בברכת שהכל ובורא פרי האדמה — דאז ההלכה קובעת דברכת בורא פרי אדמה קודמת. בניגוד חריף לשיטת הבה"ג ודעימיה, שטוענים דדין כללי הוא שכל שהברכה היא יותר מפורטת היא יותר חשובה; שיטה זו, שמגדירה דוקא ברכת שהכל כ„ברכה גרועה“, לכאורה משקפת הבחנה יסודית-איכותית בין אופי ברכת שהכל ושאר ברכות הנהנין, ומחזקת את הרושם שברכה זו הוה ברכה כללית, שאינה מתיחסת לחפצא כלל — ולא שהיא ברכה רגילה הכוללת כל חפצאות.

### ד. תחליפים בברכות הנהנין

א) גרסינן במשנה בברכות (מ.), „בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה, יצא. ועל פירות הארץ בורא פרי העץ, לא יצא. ועל כולם, אם אמר שהכל נהיה בדברו, יצא.“ לפי פשטות דברי המשנה, אין הדין שברכת שהכל ממלאת מקום של ברכה אחרת בדיעבד דין מיוחד המוגבל לברכה זו, אלא דין כללי הוא, דכל ברכה שהיא יותר מורחבת וכוללת מחברתה, משמשת גם כתחליף לה בדיעבד<sup>8</sup>.

אולם, יש דיון בראשונים ובאחרונים אם אנו פוסקים כמשנה זו. הגמרא מקשרת דין זה, שברכת בורא פרי אדמה תתיר גם פירות, עם שיטת ר' יהודה שסבור דעיקר אילן ארעא הוא, והרי הרמב"ם בהל' ביכורים (פ"ד הי"ב) פוסק כנגד ר' יהודה<sup>9</sup>. הכ"מ מצטט שיש גירסא ברמב"ם הל' ברכות (שלא כגירסתנו — פ"ח ה"י) שלפיה, הרמב"ם פוסק כנגד משנתנו. וכן איתא בספר הבתים, דדוקא שהכל יכול לתפוס מקום ברכה אחרת, אבל לא ברכת בורא פרי האדמה<sup>10</sup>. אם נקבל שיטה זו, יצא אולי שדוקא ברכת שהכל משמשת כתחליף לברכות אחרות, ודבר זה טעון הסבר. אך לפי מש"כ לעיל, ניתן שפיר להבינו. כל ברכות הנהנין מתיחסות באופן ישיר ומפורט לחפצא של אוכל, וממילא טעות בזהות החפצא מעכבת קיום המצוה, ואף כח המתיר של ברכות הנהנין, אבל הצענו שברכת שהכל מדגימה סוג אחר של ברכת הנהנין. היא מהוה ברכה כללית המתירה כל מאכל בלי להתיחס אליה כחפצא מסוימת. ואם כך, זהות החפצא, והעובדה שהיא ראויה לברכה אחרת לכתחילה, אינן עלולות לעכב יעילות ברכה זו.

(ב) אף אם נניח שבדרך כלל ברכה אחת משמשת כתחליף לברכה אחרת (בדיעבד) כל שהיא יותר מקיפה ממנה, יש מקום להבחין בשאלה זו בין פת ויין ושאר מאכלים. פת ויין לפי הרבה ראשונים אינם מאכלים רגילים הזקוקים לברכה רגילה. הם מיצגים ומסמלים הסעודה כולה, וברכותיהם משמשות כברכות הסעודה לאכילה ולשתיה<sup>11</sup>. לאור נקודה זו, יש מקום לפקפק אם ניתן — אף בדיעבד — לברך עליהם ברכה שאינה מיוחדת להם. מצד אחד, יש מקום לומר שאולי ברכת הנהנין רגילה, שהיא סתם ברכה על החפצא, אינה יכולה לתפוס מקומה של ברכת הסעודה, שהיא סוג ברכה אחר לגמרי, ולהתיר חפצאות כאלו שהן מסמלות את עצם הסעודה ומאידך, הרי יש לציין, שהגמרא מסיקה בפירוש שברכת שהכל חלה גם על פת ויין בדיעבד (ברכות דף מ:), ואם כן אולי נשווה שאר ברכות הנהנין לברכה זו ביחס לדין זה. הרא"ה והריטב"א (ברכות מ: ד"ה ועל כולם) פסקו שאם בירך בורא פרי האדמה או ב"פ העץ על היין, שהוא יוצא בדיעבד, והביאו הוכחה מזה שברכת שהכל מועילה. אבל מדברי התוס' (ברכות יב. ד"ה לא לאתויי נהמא) משתמע שאם בירך על היין בורא פרי העץ לא יצא ידי חובתו. והגרע"א בגליון הש"ס (שם, ובהגהותיו לשו"ע סימן ר"ב) הקשה עליהם בחריפות — למה ברכת בורא פרי העץ תהא גרועה מברכת שהכל לגבי הלכה זו<sup>12</sup>.

כעין מחלוקת זו מצינו גם ביחס לפת. לפי הרא"ה והריטב"א (שם) ברכת בורא פרי האדמה אינה יכולה למלא מקומה של ברכת המוציא אף בדיעבד<sup>13</sup>. לפי המאירי (ברכות לה., עמ' 126) אף ברכת בורא מיני מזונות אינה משמשת כתחליף לברכת הפת. וזה למרות העובדה שברכת שהכל בדיעבד מתירה גם אכילת הפת. כמובן, ישנם ראשונים החולקים על שיטות אלו.

הנסיון להוכיח מן העובדה שמועילה ברכת שהכל, שגם ברכות אחרות תתפוסנה מקומן של ברכת היין והפת, מבוסס על היסוד שאין הבדל יסודי בין הברכות האלו. אבל אם נאמר שהתחליף הבלעדי של ברכת פת ויין הוא דוקא ברכת שהכל, אז מוכרחים אנו להסיק, שמבחינה עקרונית-אופינית, ברכה זו חלוקה משאר ברכות הנהנין. דוקא אותן הברכות שמתיחסות להחפצא עצמה אינן כובשות את האופי המיוחד של פת ויין, מכיון שחפצאות אלו דורשות ברכה מסוג אחר — ברכת סעודה. אבל ברכת שהכל אינה שואפת להתיחס בכלל להחפצא המסוימת, אלא תמיד היא מתמקדת על היתר אכילת הגברא. ואם כן, היא לא באה להתיר מאכל זה בתור „פת“, „ויין“, אלא בתור מאכל כללי, ושפיר יכולה להתירו בתור זה<sup>14</sup>.

ה. חיוב ברכה כשיש חיסרון במעשה אכילה או חפצא של אוכל

(א) מזיק

איתא בברכות (לה:), „גופא א"ר יהודה אמר שמואל, וכן א"ר יצחק א"ר יוחנן, שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. היכי דמי — אילימא דקא שתי ליה, אזוקי מזיק ליה. דתניא, השותה שמן של תרומה, משלם את הקרן ואינו משלם את החומש. . . מן הסוגיא משתמע, שאין אכילת מזיק מוגדרת עפ"י דין כחלות שם אכילה, וממילא אינה מחייבת ברכה. וכן הסביר רש"י בפירושו: „ואין זו אכילה שטעונה ברכה, דגבי ברכה ואכלת כתיב" (רש"י לה: ד"ה אוזיקי), והסכימו עמו רוב רובם של הראשונים. אך הרמב"ם מסתייג משיטה זו, וכתב: „אבל אם שתה השמן לבדו, או שלא היה חושש בגרונו, מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן" <sup>15</sup>. כמובן, עמדה זו מעוררת כמה בעיות. הגמרא השותה גדר אכילה לענין ברכה עם גדר אכילה לענין תרומות, והרי הרמב"ם פוסק (בפ"י מהל' תרומות הי"א) דאוכל שמן של תרומה פטור מחומש, ובכל אופן פסק שחייבים לברך על שמן שהכל <sup>16</sup>. נצטרך גם לעמוד על אופי פשרה זו — שאכילת מזיק אינה מחייבת הברכה הראויה — דהיינו ברכת בורא פרי העץ לשמן, אך שפיר טעונה ברכת שהכל. אבל לאור מה שהצענו לעיל, ניתן להבין שיטה מוזרה זו. לפי הרמב"ם, אולי חיוב חומש באכילת חפצא דתרומה שייך דוקא כשהמעשה מוגדר באופן פודמאלי כ„אכילת תרומה". כשהגדרה הפורמלית של מעשה „אכילת תרומה" לקויה בגלל שהוא מזיק, הפעולה נחשבת כאכילה סתמית וכללית — בלי קשר לחפצא מסוימת — ואינה יוצרת חיוב חומש. אם כן, ניתן לומר שהגמרא רק דימתה דין תרומה לשאר ברכות הנהנין, שגם הן תלויות בהתייחסות לחפצא מסוימת ומפורטת. אבל לגבי ברכת שהכל, הרי כל אכילה, אף אם היא כללית וסתמית, מחוייבת בברכת שהכל, ולענין זה, גם מזיק מוגדר כאכילה. ולשונו של הרמב"ם מאוד מדוייק לפי הסבר זה. הוא מדגיש שבמזיק הוא „לא נהנה בטעם השמן". הרמב"ם התכוון לפרש שמבחינת התייחסותו לשמן זה בתור מאכל מסויים ומיוחד, מעשה אכילה זה הוא לקוי וחסר — וממילא דורש רק ברכת שהכל, שהיא מתיר כללי לאכילת הגברא בלי להתחשב בזהותה של החפצא.

אם נרחיק לכת ונאמר שברכת שהכל מיוחדת במינה בזה שהיא מהוה ברכת היתר הנאה, בניגוד לשאר ברכות הנהנין שהן ברכות אכילה, אז שיטת הרמב"ם עוד יותר סביר. נטעון אז, דמזיק גם לפי הרמב"ם מפקיע שם מעשה אכילה. אם כן, יש פטור חומש בתרומה שתלוי בגדר „אכילה" פורמלית, וגם אין חיוב לברך ברכות הנהנין הרגילין מטעם זה. אך מצד שני, מכיון שהגברא נהנה ברגע שאכל שמן זה, אף אם זה מזיק לו, הרי יש חיוב ברכה בתור היתר הנאה — וזה נפטר דוקא ע"י ברכת שהכל שהיא בעצמותה הוה ברכת הנאה.

## (ב) מי פירות

כחוב בברכות (לח:), „האי דובשא דתמרי, מברכיך עילויה שהכל נהיה בדברו. מ"ט זיעה בעלמא הוא". נצטרך להעריך בקצרה את הדין של מי פירות, כדי שנוכל לקבוע אם החיוב לברך עליו ברכת שהכל הוא משמעותי לדיונינו או לא<sup>17</sup>. ישנן דיעות חלוקות בנושא זה בראשונים. לפי הרא"ה למשל, נראה שהחיסרון של מי פירות הוא בצורת או בזהות השם פרי של החפצא, אך אין חיסרון בשם אוכל של חפצא זו. על פי דין, אין קשר והמשכיות בין מה שהיה במצבו הקדום ומה שהוא כעת. זה כאילו יצירה חדשה — לא פרי — וממילא זקוק לברכת שהכל<sup>18</sup>. לפי הראב"ה והמרדכי, מאידך, היחוד של מי פירות הוא בזה שהופקע מהם שם אוכל ונהפכו לסטטוס של משקה, ואין למשקה שם פרי. לפיהם, ודאי יש כאן חפצא הראויה לברכה<sup>19</sup>. לשתי קבוצות הראשונים אלו, ההלכה שקובעת ברכת שהכל למי פירות אינה מגלה ומשקפת אופי מיוחד של ברכה זו כלל. אולם, ישנם ראשונים אחרים, שעל סמך שיטתם ניתן להפיק אור על בעיתנו. לפי הראב"ד, מי פירות הויין ממש זיעה בעלמא, ואינם מהוים שם אוכל לענין הדין של טומאת אוכלין (פ"א הל' טומ"א ה"ד), ובכל זאת יש חיוב לברך עליהם ברכת שהכל. וכעין זה מצינו בספר הבתים — דאפילו חפצא שאינה מוגדרת כאוכל במסגרת של הלכות טומאת אוכלין, דורשת ברכת שהכל<sup>20</sup>. אם נאמר שכרכת שהכל שונה בטיבה מברכות הנהנין האחרות, ושהמחייב של ברכה זו אינה החפצא, אלא היתר אכילת הגברא, או אפילו היתר הנאת הגברא — מבלי להחשב בסטטוס של החפצא — אז ניתן להצדיק אף שיטה זו<sup>21</sup>.

## ו. ברכה בספק

הירושלמי בברכות (פ"ו סוף ה"א) דנה במי שמסופק איזה ברכה לברך: „ר' ירמיה בעי, הדין דאכל סולת, מהו למיברכה בסופה. א"ר יוסי והון לא אכל ר' ירמיה סולת מן יומי." המקרה הזה שצוטט בהרבה ראשונים מדובר כשיש ספק בברכה אחרונה. הראשונים הגיעו למסקנה, שיש לאכול אוכל כזה דוקא בתוך הסעודה, כדי שברהמ"ז תפטור אותו<sup>22</sup>. יש פוסקים שאינם מחלקים בציטוט פסק זה בין ברכה ראשונה ואחרונה<sup>23</sup>. אבל הרבה ראשונים מביאים דיעה בשם הר"ח, דדוקא בעינן אכילה בתוך הסעודה בספק ברכה אחרונה. אבל כשהספק נוגע לברכה ראשונה, יברך ברכת שהכל אף לכתחילה. תורי"ח, לדוגמא, מגסח הדין ככה: „וטעמא, שאין לו לברך אחריו ברכה שלא נתקנה. אבל לפניו, שאין כאן אלא משום שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, ונתן על הכל שאמר שהכל נהיה בדברו יצא, הא ודאי אם מסתפק אדם על שום דבר מה יברך, כגון על אלו מיני בשמים

המצויין בינינו, יכול לברך ויפטור עצמו לכתחילה בשהכל נהיה בדברו, שהרי על הכל נתקנה<sup>24</sup>. תורי"ח מצטט דברי הר"ח עצמו מבלי להרחיב עליהם: „בפירות שיודע שהוא פרי עץ מברך בורא פרי העץ. ושאינו פרי, בורא פרי אדמה. ואותו שאינו יודע מברך שהכל. וכן פסק ר"ח<sup>25</sup>. מציטוט זה אי אפשר לדעת מה היו צדדי הספק במקרה זה, ואם כן קשה להעריך שיטה זו. אפשר שזה דין מיוחד בברכת שהכל, או אולי הלכה זו מבוססת על העיקרון שבדיעבד ברכה שהיא יותר כוללת מחבירתה ממלאת מקומה — בהנחה שכל שיש ספק נחשב כבדיעבד. לפי הסבר זה יתכן, שאם צדדי הספק הם אם חפצא זו היא מין עץ או ירקות, שנחליט בספק לברך עליו בורא פרי האדמה. המהר"ם מרוטנבורג בפסקיו מצטט שיטת הר"ח ונוקט בעמדה השנייה הזו שהצענו — שזה דין כללי. הוא כתב: „מיהו אם אדם מסתפק בברכה מה היא או שהכל או בע"א, פר"ח שמברך בתחילה שהכל. . . וכן פירש ר' יוסף דהיכא דמסתפק על פרי אחד אם הוא פרי עץ או פרי אדמה מברך לכתחילה בורא פרי אדמה דקיי"ל על פרי עץ שאמר בורא פרי האדמה יוצא. ואע"ג דתנן דוקא בדיעבד אמרינן, הא נמי כיון דמיסתפק בה כדיעבד דמי. . .<sup>26</sup> אולם פסקו של הר"ח צוטט בשינוי ניכר ע"י האו"ז: „וכל אותם שיודע שהוא פרי מברך עליו בורא פרי העץ. ושיודע שאינו פרי מברך בורא פרי האדמה. ושאינו יודע אם הוא פרי ואם לא, מברך שהכל. וכן פירש ר"ח<sup>27</sup>. האו"ז כנראה משתמש בביטוי „אינו פרי" לכנות ירקות. א"כ יוצא שכשיש ספק אם לברך ברכה בורא פרי העץ או אדמה, הפיתרון הבלעדי הוא לברך ברכת שהכל. לכאורה שיטה זו מופלאת היא דממ"ג הרי לכל הפחות המאכל הוא ירקות ואם בירך בורא פרי האדמה על עץ הוא יוצא ידי חובתו בדיעבד. לפי האו"ז נצטרך להגיע לידי מסקנה שהדין של הר"ח אינו נובע מן ההלכה שברכה שהיא יותר מקיפה מחבירתה ממלאת מקומה בדיעבד, רק הוא דין מיוחד בברכת שהכל ומשקף אופיו הייחודי, כדהסברנו. כל ברכות הנהנין מתיחסות באופן ישיר ומפורט להמאכל חוץ מברכת שהכל שהיא ברכה כללית על אכילת הגברא או לדיעה אחת להנאת הגברא. הר"ח מודה דלכתחילה — אף כשיש ספק — אין לברך ברכה שהיא ספיציפית ביסודה כל זמן שיש לחשוש שמא מאכל זה טעון ברכה יותר מפורטת (כגון ברכת האדמה על עץ). אף אם ברכה זו כוללת החפצא הנידונה מבחינה רחבה. אבל ברכת שהכל ביסודה אינה ברכה ספיציפית, והשתייכותה לכל מאכל איך שהוא, אינה יכולה להיגדר כבלתי מפורטת ומדויקת. כל המושג של טעות אינו שייך לסוג ברכה כזה. ממילא לענין זה ברכת שהכל עדיף מברכות הנהנין אחרות, ובספק היא יכולה למלא מקומה של הברכה הראויה אף לכתחילה.

## ז. רפואה

גרסינן בגמרא ברכות לח. . . „שחיתא רב אמר שהכל נהיה בדברו ושמואל אמר

בורא מיני מזונות. אמר רב חסדא ולא פליגי הא בעבה הא ברכה. עבה לאכילה עבדי לה, רכה לרפואה קא עבדי לה". כמה ראשונים הסבירו שמה שקובע הלכה מיוחדת לשתיית אינו הגורם של רפואה אלא המציאות שמיזוג זה הוא רכה, ושהוא בכלל משקה<sup>28</sup>. לפי שיטתם, כל רפואה שנאכלת בנקל ויש באכילתה הנאה דורשת ברכה הראויה לפי סיווגו הרגיל של המאכל אף אם בדרך כלל אין בריאים נוהגים לאכול מיזוג כזה. לעומתם, הרא"ה בסוגיא טוען שדוקא הגורם של רפואה מהווה היסוד לדין שתייתא: „פירוש שהיא מיוחדת לרפואה שאין דרך לאכלה כלל אלא לרפואה. וכיון דכן לא שייך בה ברכה דידה דכל לרפואה כלומר מיוחדת לכך לא מברך עליה. ומ"מ שהכל מיהת מברך עלה דהא נהנה"<sup>29</sup>. גם הרמ"א נוקט בעמדה זו: „וכל מרקחת שאין בריאים רגילין בו אלא לרפואה מברכין עליו שהכל"<sup>30</sup>. גם בתחום זה, החילוק בין ברכת שהכל ושאר ברכות הנהנין בולט וניכר. ונראה להסביר שיטתם על פי המהלך שפיתחנו לעיל. לפי הרא"ה והרמ"א אין אכילת רפואה מחויבת בשאר ברכות הנהנין מכיון שהגברא אינו מתיחס לחפצא זו כעת בתור מין מאכל מסויים (בהל' ברכות), אלא בתור רפואה. תכליתו ומטרתו הרפואית המובהקת בנוסף לזה שאין דרך בריאים לאכול מיזוג כזה, קובע שאין חיוב פורמלי לברך על החפצא בתור עצמה. ממילא נשלל חיוב ברכות הנהנין הרגילות שהן חלות על החפצא בתור מאכל מסויים. אבל מבחינה אחרת, הרי הגברא אוכל דבר מה ונהנה ממנו. ואכן אם נקבל את היסוד שברכת שהכל נחשבת לסוג מיוחד של ברכת הנהנין — שהיא ברכה כללית על אכילת הגברא בלי התייחסות והתענינות לזהותה של החפצא הנאכלת, מסתבר שהגברא יתחייב ברכת שהכל על אכילה זו למרות תכליתה הרפואית.

יש גם צורה אחרת להסביר שיטות אלו אם נטעון שהמיוחד והמאפיין בברכת שהכל הוא שברכה זו בכלל אינה ברכה על אכילה אלא על הנאה. יש לציין, שלפי התוס' ברכת שהכל שייכת גם בתחום הנאת ריח ואינה מוגבלת כשאר ברכות הנהנין למסגרת אכילה בלבד<sup>31</sup>. לפי המהלך הזה, ההבדל בין ברכת שהכל ושאר ברכות הנהנין הוא עוד יותר בולט ודרמטי ממה שפיתחנו ותיארנו לעיל. על סמך זה, ניתן להסביר שיטת הרא"ה והרמ"א בנקל. פעולת אכילה המחייבת ברכת הנהנין היא מעשה מסויים ומהווה גדר פורמלי עם חוקים מדויקים. אכילה במטרה רפואית כנראה אינה מוגדרת מבחינה פורמלית זו כחלוצת שם אכילה. ממילא היא אינה מחייבת אותן ברכות הנהנין התלויין וכרוכין במחייב של אכילה. אולם הגדרת הנאה שמהווה הבסיס לברכת שהכל אינה נמדדת בקנה מידה פורמלית לחוד. ביסודה, יש מקום לומר שהנאה אינה זקוקה למעשה מסויים ואינה אלא תופעה מציאותית. העובדה שתכליתה של אכילה זו אינה אלא לשם רפואה, אינה משנה את המציאות שגברא זה נהנה ממאכל זה. א"כ, נבין השיטה התריגה של הרא"ה והרמ"א שחייב לברך על רפואה דוקא ברכת שהכל.

## ח. אכילת טפל

כתב המהר"ח או"ז: „על גרעיני הפירות פסק ר' יהודה שירליאון שמברכין עליהו בורא פרי העץ. ונראה לי דוקא כשאוכלן לשם אכילה אבל אם אוכלן לשם מיתוק. . . כדי שיהא ערב לו לשתות אחריהם, אין מברכין עליהם אלא שהכל" <sup>32</sup>. במקרה זה הברכה הראויה להעיקר היא ברכת שהכל, וא"כ קשה להעריך פסק זה. הב"י והמג"א (או"ח רי"ב ב"ס"ק ד'), למשל, סבורים שיסוד הדין הוא שמברכים ברכת העיקר על הטפל אף כשאוכל הטפל תחילה. לפי שיטות אלו אין הפסק הזה נוגע כלל לדיונינו באופי ברכת שהכל <sup>33</sup>. אבל התרומת הדשן (סימן ל"א) והרמ"א (רי"ב ב"ס"א) תפסו דברי המהר"ח או"ז באופן שונה. כתב הרמ"א: „הא דמברכין על העיקר ופוטרו הטפילה היינו שאוכלן ביחד או שאוכל העיקר תחילה, אבל אם אוכל הטפל תחילה כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחילה כדי שלא ישתה אליבא ריקנא או שאוכל גרעיני גודגניות למתק השתיה, מברך על האוכל תחילה, אע"פ שהוא טפל לשתיה ואינו מברך עליו רק שהכל הואיל והוא טפל לדבר אחר". לדעתם אף אם ברכת העיקר היא ברכת היין, למשל, כל שהוא אוכל הטפל קודם להעיקר יברך עליו ברכת שהכל. הקושי שבעמדה זו מובן מאליו. אם אכילת טפל זקוקה לברכה אז נחייב אותו לברך הברכה הראויה למאכל זה; ואם אין טפל מחויב בברכה למה יברך עליו ברכת שהכל.

אך לפי מה שהצענו לעיל, פשרה זו מאוד הגיונית ומקובלת על הדעת. כשאדם אוכל מאכל בתור טפל לעיקר פירושו של דבר הוא שאינו מעונין בחפצא זו בתור עצמה אלא במה שהיא מאפשרת או מסייעת לאכילת העיקר. א"כ נגיע לידי מסקנה שאותן ברכות הנהנין התלויות והקשורות בחפצא עצמה ובוהותה, אינן שייכות למאכל טפל. אך ברכת שהכל, לפי ראשונים אלו, מתיחסת לאכילת הגברא בלי להתחשב בוהות החפצא, ואכילת טפל אינה גרועה מכל אכילה אחרת לענין אכילת הגברא, ואם כן חייב הוא לברך עליו ברכת שהכל <sup>34</sup>.

לפי הדיעה שברכת שהכל היא ברכה על הנאה, יש מקום לפרש הגורם של אכילת טפל בדרך אחרת קצת — כעין שהסברנו הגורם של רפואה לשיטה זו. אולי אין החיסרון והלקוי של אכילת טפל מצומצם לתחום זהות החפצא. אפשר לומר שדוקא אכילה חשובה מוגדרת כמעשה אכילה לענין חיוב ברכה, ושאכילת טפל נחשבת כאינה חשובה, ואינה מחויבת בברכה. אבל יש סוג חיוב ברכה אחר הנובע מהאיסור ליהנות מן העולם בלא ברכה. אף אם אין באכילת טפל מעשה אכילה חשוב, הרי לכאורה יהיה חיוב בתור הנאה — וזה קובע החיוב לברך ברכת שהכל. איך שתהא, שיטת המהר"ח או"ז לפי הבנת התרומות הדשן והרמ"א מצביעה על האופי המיוחד של ברכת שהכל במסגרת שאר ברכות הנהנין <sup>35</sup>.



## ט. שיטת ר' יונה

לאור כל מה שפיתחנו, ניתן שפיר לחזור ולהבהיר את שיטת ר' יונה שציטטנו מראש. הרי הקשינו לדעתו למה נחלק בשאלה כה יסודית של צורך שיעור לברכה ראשונה בין ברכת שהכל ושאר ברכות הנהנין. אולם נסינו להוכיח מכמה תחומים והלכות שלפי הרבה ראשונים קיימת הבחנה עקרונית בין הסוג הרגיל של ברכות הנהנין וברכת שהכל. אם נקבל יסוד זה אז ניתן להבין בפשטות שיטת ר' יונה. לדעתו, יש צורך בשאר ברכות הנהנין לא רק למעשה אכילה מצד הגברא, אלא להתייחסות לחפצא עצמה בתור דבר חשוב ומסויים. כשאין שיעור של כזית אפשר שאין חפצא זו מספיק חשובה לחייב ברכה בתור עצמה. אבל אם נניח שברכת שהכל מתמקדת על אכילת הגברא לחוד ואינה מתחשבת ומעוניינת בזהות החפצא בכלל, אז שפיר נבין שברכת שהכל אינה זקוקה לשיעור כזית<sup>36</sup>.

אך מדיוק לשון ר' יונה משתמע אולי יותר מזה. הלא הוא מצטט לשון הגמרא ריש פרק כיצד מברכין, „דכל הנהנה מן העולם בלא ברכה ה"ז מעל". אולי התכוון ר' יונה להדגיש שהנקודה המאפינת טיבה הייחודי של ברכת שהכל היא דוקא המחייב של הנאה בניגוד לאכילה, כדהצענו לעיל. לפי גישה זו נגדיר כל אכילה של פחות מכשיעור כזית כאכילה לקויה ובלתי חשובה. אכילה כזו אינה יכולה לחייב ברכה שמבוססת על מחייב של אכילה. אך יש להתחשב בכך שלמעשה הגברא נהנה ממאכל זה אף כשאכל פחות מכזית. לכאורה אין המושג של שיעור שייך למחייב של הנאה. א"כ הגיע ר' יונה למסקנה שכל שאוכל פחות מכשיעור כזית פטור הוא מברכה הראויה לאותו מאכל אבל חייב הוא בברכת שהכל.

## י. שיטת ר' יונה בחומץ

הסבר שיטתו של ר' יונה בענין ברכה באכילה פחות מכזית עלול להפיק אור גם על ניסוח בעייתי אחר של ר' יונה הנוגע לברכת שהכל — בענין חומץ.

המשנה בברכות מ: מונה חומץ בתוך הרשימה של מאכלים הטעונים ברכת שהכל. כמה ראשונים ציינו שמהסוגיא ביומא מתברר שאכילת חומץ אינה נחשבת ונגדרת כאכילה לגבי יוה"כ, והתקשו במשנתנו שמביאה אכילת חומץ כאכילה המחויבת בברכת הנהנין. הרא"ש פתר בעיה זו בטענו שיש ב' סוגי חומץ ושהסוגיות אינן עוסקות באותו המאכל<sup>37</sup>. המאירי, לעומתו, הדגיש שיש לחלק בין חיוב אכילה ביוה"כ וגדר אכילה המחויבת בברכת הנהנין. כדי לחייב ביוה"כ יש צורך לא רק לאכילה אלא לאכילה „שמשיב את הנפש“, משא"כ לגבי ברכות הנהנין דבעי רק מעשה אכילה פורמלי<sup>38</sup>. גם ר' יונה ניסה ליישב סתירה זו ולחלק

בין התחומים השונים אך כוונתו וניסוחו אינם ברורים למדי. הוא הסביר: „ויש לתרץ דגבי חומץ אע"פ שהוא פטור כשיעור רביעית כיון דקיי"ל שאם שתה ממנו הרכה חייב מפני שנהנה ממנו בשתיה מרובה, לענין ברכה נמי לא יצא מתורת אוכל, ולפיכך מברך עליו. מיהו נראה דכרביעית או פחות מרביעית מברך עליו בתחילה מפני שלא יהנה מן העולם בלא ברכה ואינו מברך עליו לבסוף כיון שאינו חשוב שתיה ביוהכ"פ. אבל ביותר מזה שחשוב ליוה"כ מברך עליו תחילה וסוף"39.

ונראה להסביר דברי ר' יונה על פי שיטתו לעיל — דיש ב' דינים בברכת הגהנין. יש מחייב של אכילה והוא קשור עם גדר אכילה לענין יוה"כ ולענין ברכה אחרונה. ויש מחייב נוסף של הנאה, וכדיוק לשונו גם במסגרת זו — „שלא יהנה מן העולם בלא ברכה". הדין של הנאה הוא מיוחד ומוגבל לחיוב ברכה ראשונה של ברכת שהכל ואינה שייכת כלל למסגרת של יוה"כ, לדין ברכה אחרונה, או אף לברכות הגהנין האחרות<sup>40</sup>. אם כן חומץ — אע"פ שאינו גורם ויוצר חיוב ביוה"כ, ראוי להימנות דוקא ברשימת המאכלים שחייבים בברכת שהכל<sup>41</sup>.

1. הרי"ף, כו: בדפי הרי"ף. וכן איתא בתוס' על אתר ד"ה כצור ליה שיעורא, וברמב"ם פ"ג הל' ברכות ה"ב, וכמעט בכל הראשונים בסוגיא. לפי ניסוחה של שיטה זו בראשונים משתמע שחילוק זה בין ברכה ראשונה ואחרונה נובע מזה שיש להם מחייבים שונים. זה, כמובן, מהוה נושא בפ"ע ואכמ"ל.

אמנם, שיטת הכ"מ עומדת כנגד הראשונים. לדעתו גם ברכה ראשונה מעיקר הדין היתה זקוקה לשיעור כזית, ורק מסיבה טכנית — „שמא ימלך ויאכל כשיעור ונמצא שהיה צריך ברכה לפניו ואין בידו לחקן" תיקנו שיברך אפילו על משהו. לדעתו יוצא שלפחות בחתום זה אין הבחנה עקרונית בין ברכה ראשונה ואחרונה.

2. עיין בחידושי אנשי השם על הרי"ף, אות א'. כנראה לא היה יכול לקבל על הדעת שר' יונה ינקוט עמדה כזו. הוא הכין שלפי ר' יונה הברכה הראויה לזית מליח היא ברכת שהכל, והקשה לו נקודה זו.

3. יש לציין שב' גישות נוגדות ביחס לשאלת מקומה של ברכת שהכל במסגרת הל' ברכות הנהנין, משתקפות במידה בכינויה של ברכה זו וסדר הדין בו. האבודרהם, למשל, מכנה ברכה זו „כברכה חשובה" ומסביר שבגלל זה הוא עוסק בה אחר דיון בברכת בורא מיני מזונות, טרם דיונו בברכות בורא פרי העץ ואדמה. (אבודרהם, הל' ברכות שער ג' — עמוד 330). האורחות חיים (הל' ברכות אות כ'), מאידך, מכנה ברכה זו כברכה „שאינה חשובה", ורוב הראשונים עוסקים בפרטי דיני שהכל רק אחרי שהם דנים בברכות העץ והאדמה. כמובן אין נקודות אלו ראיות חותכות (ולמעשה האבודרהם מסכים עם האור"ח לגבי הדין המיוחד שלגבו הוא מכנה ברכה זו כגרועה).

אך העמדות השונות מענינות לפחות בגלל שהן מציינות את הניסוחים האפשריים בנושא זה. שיטת הכה"ג נמצאת בהל' ברכות שלו, וגם מצוטטת בתוס' ברכות (מא). ד"ה אבל, ובהרכה ראשונים בסוגיא זו. גם הרא"ה והריטב"א (בדף מא.) פוסקים ככה. השבה"ל מביא סדר עדיפות מפורט הכולל פת, מזונות, עץ, אדמה ושהכל. כמובן שיטות אלו מניחות שיש מידה של קשר וצירוף והמשכיות באכילת מינים וסוגי מאכל שונים. רק אז ניתן לדון באפשרות של סדר קדימה ועדיפות.

לפי הריטב"א, אכילת פת ומזונות ומשקה אינן מצטרפות בכלל לאכילת עצים ירקות ודברים

- שעליהם מברכים שהכל. אלו (פת, ויין), כנראה, מסמלים סוג אכילה נפרד ומיוחד וממילא אין סדר עדיפות לאלו על עצים וירקות וכו'. למרות העובדה שברכות פת ומזונות, למשל, נחשבות כחשובות יותר מברכת עץ ואדמה וכו' (ריטב"א, ברכות מא: ד"ה ולענין הילכתא).
5. עיין מאירי לברכות (לט., עמ' 147).
6. לפי ראשונים אלו יש לדון אם הסיבה שאין סדר קדימה נובעת מזה שאין צירוף באכילת דברים שמחוייבים ברכות נפרדות (כעין מה שהבאנו לפי הריטב"א לענין פת ומזונות ומשקה — בהערה 5), או הוה בגלל שאין היארארכיה של חשיבות בברכות הנהנין — ואו העובדה שברכת שהכל אינה יוצאת מן הכלל הוה הוא כשלעצמו משמעותית. עיין, לדוגמא, במחלוקת הרא"ש ור' יונה (דף מא.) בענין אם יש דין שחביב עדיף במאכלים שמחייבים ברכות שונות — דאולי תלויה בשאלה זו (או הבעיה אם יש עדיפות לז' מינים כשיש ברכות שונות).
7. תוס' ברכות (מא.) ד"ה אבל. לשון התוס' לא ברור למדי, והיה מקום לומר שאין כונחם דשהכל הוה יוצאת מן הכלל אלא דיש קשר מיוחד בין ברכת בורא פרי העץ ואדמה. יש לדון אם ברכת מזונות קודם לברכות עץ ואדמה לפי דעתם. אך לפי אותם ראשונים (או"ח, וראבי"ה וכו') שמכנים ברכת שהכל „כברכה גרועה" או „אינה חשובה" באמצעות דיונים בסתירת הסוגיות האלו, אנו מוכרחים לומר ששיטה זו מעידה על אופי המיוחד של ברכת שהכל.
- [עיין גם ברש"י (לט.) ד"ה דורמסקין, ובגליון הש"ס שם. אולי הוא סבור שברכת בורא פרי העץ יש לה דין מיוחד, ושברכות אדמה ושהכל שוות בענין זה, ואכמ"ל.]
8. עיין בריטב"א הל' ברכות פ"ב הי"ד שמביא זה ככלל „שכל שיש לו ברכה פרטית ובירך עליו ברכה כללית יצא ואם בירך פרטית על מי שברכתו כללית לא יצא". ברור הוא שהמקור לכלל זה הוא ברכת שהכל. יוצא לפי דעתו וניסוחו שברכת שהכל שונה משאר ברכות הנהנין מבחינה כמותית לבד.
9. בניגוד לשיטת הרמב"ם, עיין תוס' ברכות (דף מ.) ד"ה רבי יהודה — דמכח השואת הגמרא בין ביכורים וברכות, פסק כר' יהודה גם לגבי ביכורים.
10. ספר הבחים (הוצאת הרב בלוי), הל' ברכות עמ' 148.
11. כל הענין דברכת הפת והיין פוטרות גם מאכלים ומשקאות אחרים אף שאינם בגדר „טפל" לפי הכללים הרגילים, מיוסד על מושג זה. עיין תוס' ברכות (מא:) ד"ה הילכתא ובראשונים שדנו בזה. זה ענין מסובך וטעון דיון בפני עצמו.
12. עיין גם במג"א סימן ר"ח סקכ"ב.
13. הריטב"א והרא"ה מביאים ב' טעמים: א) „כיון שהכתוב קבע לו שם בפ"ע"; ב) „כיון שבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוה מכלל פרי... שוב אינו יוצא בלשון פרי". יש לדון אם אלו סיבות טכניות או יסודיות. ניתן גם לחלק בשאלה זו בין הטעמים. יש גם לדון בשיטתו דברכת בורא מזונות כן תועיל למלא מקומה של ברכת הפת לאור טעמים אלו. גם יש להתחשב באפשרות שברכת מזונות ג"כ הוה בעלת אופי מיוחד — שהיא ברכה על דרך אכילה מסויימת — לא רק על החפצא. גם זה טעון דיון נפרד.
14. אפשר גם להשתמש בהסבר זה לפרש שיטת רב הונא (בדף מ:) שסבור שברכה זו מועילה בדיעבד לפטור כל מאכלים חוץ מפת ויין לפי אותם הראשונים שטוענים שברכות בורא פרי העץ ואדמה ודאי תועלנה בדיעבד לפת ויין. לדעתם נסביר שמאכלים חשובים אלו ודאי בעינן לכל הפחות ברכה שמתיחסת אליהן בתור חפצא מסוימת ומיוחדת. אם כן דוקא ברכת שהכל אינה יכולה לשמש כתחליף לברכת פת ויין.
15. פ"ח הל' ברכות ה"ב. עיין בכ"מ שהציע שלפי הרמב"ם הגמרא רק דחתה האפשרות שנברך על שמן זה הברכה הראויה לה — בורא פרי העץ — ולא יותר.
16. עיין בתירושי רע"א (ברכות לה:) שניסה להסביר הגמרא באופן אחר. לדעתו הגמרא רק הוכיחה מתרומה שאכילת שמן נחשבת למעשה מויק, לא שגדרי חיוב חומש וחיוב ברכות דומים. הוא מציין העובדה שיש פטור חומש גם בציורים של אכילה שלא כדרך אכילתו ובמי פירות — אף שבהל' ברכות ודאי יש חיוב לברך על אכילת אלו ברכת שהכל כראיה חותכת שאין דינים אלו זהים. האפשרות שהסוגיא רק קישרה תרומות וברכות לגלות לנו שאכילת שמן הוה בכלל מויק,

ניתן אולי להציע גם לפי הרמב"ם כדי לפתור בעיית פסקיו בבי המקומות שנראים כסותרים. אך ההוכחה שהביא רע"א מהחיוב לברך שהכל אף במקרים שיש פטור חומש לכאורה אינה הולמת לשיטת הרמב"ם. הוכחה זו מיוסדת על ב' הנחות: א) שניתן להשוות החיסרון של מזיק עם החיסרונות של מי פירות ואכילה שלא כדרכה; ב) שאין הבחנה יסודית-אופיינית בין ברכת שהכל ושאר ברכות הנהנין. נקודה שניה זו אולי היה לשיטתו במש"כ לגבי תחליפים בברכות הנהנין (שם הוא חולק על דברי תוס' יב. והקשה עליו — למה יגרע ברכת העץ מברכת שהכל וכדהסברנו לעיל). בכל אופן, מן הרמב"ם לכאורה ברור הוא שיש הבדל עקרוני בין שהכל וברכות אחרות.

17. כמובן הסוגיא של מי פירות היא מסובכת וראויה לדיון מפורט. אך למטרתינו יספיק אם ננסח באופן כללי ובקוים רחבים הגישות המרכזיות.
18. רא"ה, ברכות לט. ד"ה ופירמי זוטרי וד"ה וכתב רבינו ז"ל ומיא דסילקא. עיין היטב איך שפירש הדין של פרימא זוטא וההלכה של מי סילקא. השווה שיטת הרשב"א בנושא זה (ד"ה דבש תמרים וכו'). הוא מדגיש שהיסוד הוא דנחשבת שלא כדרך אכילה. נראה לי שהמחלוקת בין הרשב"א ורא"ה בענין מי פירות בברכת הריח נובעת בדיוק ממחלוקתם הכללית בגדר דין זה. עיין ברא"ה מג. ד"ה משחא דאפרסמא, וברשב"א שם.
19. ראבי"ה, ברכות סימן ק"ד; מרדכי ברכות ל"ט. השווה שיטה זו לתוס' (לח.) ד"ה האי דובשא וד"ה והא חגן. לפי כמה אחרונים דברי התוס' זהים עם שיטת הראבי"ה והמרדכי. אך יש מקום לחלק ולומר דמשקה אולי מופקע רק מברכת כורא מיני מזונות בגלל אופיו המיוחד — שמסמל דרך אכילה מסויימת כדהסברנו לעיל.
20. ספר הבחים, הל' ברכות עמ' 148.
21. לפי הרשב"א (עיין הערה 18) יש לדון בשאלה יותר כללית — אם החיסרון של אינו כדרך אכילה קובע חיסרון במעשה אכילה או בחפצא של אוכל — ואז גם לעמדה זו ניתן להסיק דבר מה על אופי ברכת שהכל, או הוה סוג חיסרון אחר לגמרי ואינו משמעותי לענינינו.
22. עיין, למשל, בתוס' ברכות (לו.) סוף ד"ה הכוסס.
23. האור"ח (הל' סעודה אות לו) מביא דין זה סתם בלי לחלק, רק בהל' ברכות כשמצטט שיטה זו בשם הר"ח, הוא מבחין בין ברכה ראשונה ואחרונה. ר"ע ברטנורא (בפירושו למשנה בברכות פ"ו מ"ב) מביע דעתו שבספק ברכה ראשונה לא יאכל לכתחילה — כעין מה שהציע ר' ירמיה לגבי ברכה אחרונה. המג"א באו"ח בסוף סימן ר"ד מציע שלכתחילה יאכל אותו מאכל בתוך הסעודה שלא יהא ספק כלל, אך בדיעבד יברך שהכל. מפשטות דברי הר"ח אין צורך לזה אף לכתחילה — אולי לדעתו כל שיש ספק כבר נחשב כבדיעבד.
24. תורי"ח, ברכות (לו.) סוף ד"ה קמחא דחיטי. מחלוקת הראשונים אם לכתחילה בספק יברך שהכל או ישתדל לפחות להכניס המאכל הנידון בתוך הסעודה, יכולה להיות קשורה בשאלת אופי ברכת שהכל — אם היא נחשבת כברכה גרועה וכו', או אולי תלויה בדין עיקר פוטר את הטפל — אם הכונה היא שנחשב כאילו בירך גם על הטפל או דטפל אינו זקוק לברכה כלל. גם אפשר שנחלקו הדיעות אי ברכה שאינה מדויקת או ברכה גרועה עדיפה מפטור ברכה בתור טפל או לא.
25. תורי"ח, ברכות (לו:) ד"ה פלפלי. ניסוח סתמי כזה נמצא גם באורחות חיים.
26. מהר"ם מרוטנבורג: תשובות, פסקים ומנהגים (הוצאת יצחק זאב כהנא) ח"א, סימן קכ"ט (עמ' 170). דברי הגה"מ בפ"ג הל' ברכות אות ב', ובפ"ח הל' ברכות אות ע' מוכנים אם נצטרף אותם ונראה אותם לאור מה שכתב המהר"ם. הרחבה זו נתקבלה גם בטור ובשו"ע. עיין, למשל, בסימן ר"ו ס"א (עיין גם בסימן ר"ב, וסימן ר"ד).
27. או"ו הל' סעודה סימן קס"ד.
28. עיין, לדוגמא, בר' יונה ובריטב"א וברשב"א בסוגיא ד"ה שתיחא.
29. רא"ה, ברכות (ל"ח.) ד"ה רכה. עיין גם בשיטת הריב"ב על אחר שמחלק בין ברכת מזונות ושאר ברכות. לדעתו הגורים של רפואה דוקא שולל ברכת כורא מיני מזונות משום שכרכה זו מתיחסת לא רק להחפצא הנאכלת אלא לדרך אכילה מסויימת כדהסברנו לעיל. אבל שאר

- ברכות הנהנין אינן גשפעיין ע"י הגורם של רפואה, לדעתו.
30. רמ"א, או"ח סימן ר"ד סי"א. שיטה זו מזדהית על ידי הב"י כשיטת הרא"ש, אך לכאורה אינה אלא שיטת הרא"ה. עיין היטב בדברי הב"י והמג"א שתוקפים בחריפות עמדה זו.
31. תוס' ברכות (מג.) ד"ה ועל ההדס. וכן נמצא בתורי"ח צוטט לעיל.
32. מהר"ח או"ז, סימן לח. שיטה זו צוטטה בשם האו"ז ע"י הב"י אך כנראה התכוון לבנו — המהר"ח או"ז.
33. עמדה זאת מאוד חשובה לנושא של עיקר וטפל. לכאורה היא מבוססת על היסוד שהטפל נכלל בברכת העיקר. שיטה זו סבורה שגם אם אוכל הטפל קודם לעיקר, יברך ברכת העיקר מכיון שהטפל נחשב כחלק מן אכילת העיקר עצמו. דיעה זו נוגדת להסבר אחר של העיקרון של עיקר פוטר את הטפל — שלפיו אכילת מאכל טפל אינה נחשבת כאכילה חשובה מספיק לחייב ברכה בתור עצמה. לפי אפשרות זאת, תפקידו של העיקר הוא רק בזה שהוא קובע שלעומתו המאכל השני מוגדר כטפל וממילא פטור מברכה.
34. שיטות הרמ"א, הב"י והמג"א בשאלה זו מקבילות לשיטתם באופי ברכת שהכל בנושא של רפואה. עיין בדרכי משה ובב"י היטב. ההשוואה בין פחות מכזית ודין טפל מענינת היא במיוחד לאור שיטת ר' יונה שצוטטה לעיל ושנסביר לקמן.
35. עוד יש להביא ראיה מעין זה גם משיטת הפרישה (סימן רי"ב) שסובר דסטטוס של טפל שאינו נובע מגורמים בריאותיים, חמיד טעון ברכת שהכל. שיטה דומה מצינו לדעת המג"א (סימן רי"ב סק"ב) — דכשאינן הטפל נועד או שאין כונה לו בזמן אכילת העיקר שיברך עליו ברכת שהכל. דיעות אלו רק מובנות לפי ההסבר שברכת שהכל מוגדרת כברכה על אכילת הגברא או על הנאה. לשיטות אלו יש ב' סוגי דין של עיקר וטפל. חד, כשברכת העיקר חלה גם על מאכל הטפל (היחס הזה נוצר לפי הפרישה רק מסיבות בריאות ולפי המג"א כל שהתכוון לטפל בשעת ברכת ואכילת העיקר). ויש סוג אחר של דין זה שבו אכילת טפל אינה מוגדרת כאכילה חשובה לחייב ברכה על החפצא. אך מכ"מ אינה נכללת בברכת העיקר — וממילא דורשת ברכת שהכל שפוטרת המחייב של אכילת או הנאת הגברא.
36. מה שמצינו ביחס לשיטת ר' יונה בכל ברכות הנהנין — שבפחות מכשיעור דוקא ברכת שהכל יכולה למלא מקומן, מצינו לפי האורחות חיים (הל' סעודה אות כא — וכן הוזכר בכל בו) ביחס לברכת הפת והיין. ישנם ראשונים הסבורים שדוקא פת ויין טעונים שיעור של כזית לברכה ראשונה. [עיין השגות הראב"ד על הרי"ף בברכות (כו: באלפס); וברשב"א, ברכות (לז: ד"ה אמר ר' יוסף; מאירי לברכות (לז:)] — עמ' 136. הראב"ד מקבל שיטה זו ביחס לפת]. לכאורה היסוד לדיעות אלו הוא שמאכלים אלו כדי להיחשב כייצוג וסמל של הסעודה כולה, טעונים שיעור חשוב של כזית. המאירי (צוטט לעיל), מצטט דיעה שאין צורך דוקא שיאכל כזית פת אלא שתהא לפניו כזית פת בשעת הברכה. זה מוכיח, לכאורה, שהיסוד לצורך שיעור זה הוא הסמליות של סעודה שחסרה בלי שיעור חשוב, לא הגדרה מיוחדת של מעשה אכילה. בכל אופן, לפי הבנת הרשב"א והמאירי בדברי הראב"ד אם אין השיעור הדרוש, יברך ברכת בורא מיני מזונות על פת זה. אך לפי האורחות חיים משתמע שכה"ג דוקא יכול לצאת חובת הברכה בברכת שהכל. האורחות חיים מוסיף הסבר לשיטה זו, „דברכת הנהנין הוא — כלומר שהייתו של ברכת שהכל נובע מזה שהוא מוגדר כברכת הנאה ומתיר כללי. עיין גם כמה שמצטט בשם ר' אחא שחולק ואולי מתכוון לומר שאין ברכת שהכל שונה באופן עקרוני משאר ברכות הנהנין לענין זה. כמובן, לאלו שמחלקים בין ברכת שהכל ושאר ברכות הנהנין לענין זה וסבורים שברכת שהכל משמש כהתחליף הבלעדי לברכת פת ויין כשאין שיעור כזית, יש הוכחה נוספת המצביעה על האפשרות שברכת שהכל הוה מתיר כללי לאכילת הגברא או להנאה.
37. רא"ש ברכות פ"ו סימן כג.
38. מאירי, ברכות לו: עמ' 133.
39. ר' יונה, ברכות מ: (כח: באלפס) ד"ה על החומץ.
40. נ"ל שיש נקודה נוספת בפירוש של ר' יונה לסוגיא (דף לה:): שקשורה לשיטתו הכללית הזאת הרואה ברכת שהכל כברכת הנאה. מדיוק לשון רש"י בסוגיא שם יצא דמזיק פטור בגלל שאינו

בגדר אכילה (רש"י, ברכות לה: ד"ה אווקי). מאידך, ר' יונה על אחר הדגיש שאין מויק מוגדר כהנאה. לדעתי נראה שמה שהכריח ר' יונה לחלוק על רש"י בזה הוא שיטתו זו שהנאה בלי אכילה גם מחייבת ברכה — ברכת שהכל. ר' יונה היה סבור שלפי הסברו של רש"י, היה צריך לחייב שמן בברכת שהכל מטעם הנאה. (וכן באמת הוא שיטת הרמב"ם כדהסברנו לעיל). מכיון שלפי דעתו פשטות הסוגיא מורה שאין חיוב ברכה כלל (כנגד הרמב"ם) הוא הוכרח לפרש שמזיק מופקע גם מגדר הנאה.

41. יש עוד כמה תחומים שהם שייכים לנושא זה אך אכמ"ל בהם. למשל, יש לדון בשאלה אם המברך התכוון מראש לכלול עץ או ירקות בנוסף למאכל הראוי לברכת שהכל בברכה זו — אם הדין יהיה שונה — לקולא או לחומרא — ממי שרוצה בכונה לכלול עץ בנוסף לירקות בברכת האדמה. עיין בזה במחלוקת רש"י ור' יונה — ברכות מא. — בענין הכללי. לגבי יחס בין שהכל ושאר ברכות הנהנין בשאלה זו, עיין כריטב"א (ברכות מא. ד"ה אמר ר' ירמיה) שסבור שעץ בכרכת אדמה מועיל אבל פת בברכת פרפרת אינו מועיל (ריטב"א ברכות מב: ד"ה בירך על הפרפרת). בכרכת שהכל נראה שהוא סבור שהכללה כזו אינה מועילה (ריטב"א, הל' ברכות א: לד).

תחום אחר שאולי קשור לנושא שלנו הוא הסטטוס של מאכל במצב ביניים — כמו קימחא דחיטי לפי כמה ראשונים (אם אינו מבוסס על אכילה שלא כדרך כשיטת הרי"ף, או אכילה גרועה). אולי במצב ביניים אין ברכה יכולה להחיס להחפצא כלל מכיון שאז היא אינה נגדרת, ומטעם זה בעי דוקא ברכת שהכל דהוה מתיר כללי לאכילת הגכרא. זה שייך אף אם המאכל הוא במצב ביניים בין סטטוס של פת וירקות. עיין בזה גם באורחות חיים הל' ברכות אוח ה' — בענין פת קטניות.

## הרב צבי יוסף רייכמן

### קונטרס חנוכה

#### א. מאי חנוכה

ועיין ברש"י, וז"ל על איזה נס קבעוה, עכ"ל. והגמרא מסיקה שנקבעה על נס של פך השמן, וז"ל ולא מצאו אלא פך א' של שמן. . . ונעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים לשנה אחרת קבעום ועשאוּם י"ט בהלל והודאה, עכ"ל.

ונראה ברור דלא שאלה הסוגיא למה קבעו מצות הדלקת נרות לחנוכה דזה פשוט שהמצוה של הדלקת הנרות נתקנה זכר לנס שבמקדש. אלא ששאלה הסוגיא על מה קבעו חובת הלל והודאה לח' ימי חנוכה — אי זה נתקנה על נצחון המלחמה או על נס של פך השמן, והגמרא מסיקה שגם חובת הלל והודאה על נס פך השמן ולא על נצחון המלחמה, וכך מדוייק בלשון הברייתא שמזכיר רק את מצוות ההלל והודאה ואינו מזכיר מצות הדלקת הנרות.

ובאמת צ"ע, שמאיזה טעם הוקבעו ח' ימי הלל והודאה על נס פך השמן — שבשלמא מובנת תקנה לקבע מצות הדלקה זכר לנס השמן ברם מצוות ההלל וההודאה לכאורה נתקנו על כל צרה וצרה שלא תבא על היהודים שמהם נגאלו — דהיינו נצחון היהודים במלחמתם?

ונראה לתרץ, שבאמת צ"ע בעצם תקנת המצוות זכר לנס פך השמן, דאטו התקינו חז"ל מצוות זכרון לנסים אחרים, הרי אין מצוה זכר לנס קריעת ים סוף או לנס הפלת חומת יריחו או לנס שמש בגבעון דום ולנסים האחרים שבתנ"ך עד שכמעט אין בהם מספר — ואין לנו מצוות דרבנן להזכירם, ובמה מתבטא יחודו של נס השמן שאכן התקינו מצוות לזכרונו?

ונראה לומר, שהנה בסוגיא איתא שנר מערבי שבמנורה היתה עדות לכל באי עולם ששכינה שורה בישראל שממנה היה מדליק ובה היה מסיים. יוצא לפי"ז, שגילוי השכינה במקדש מופיעה בשני מקומות: א) לפני ולפנים על כפורת הארון; ב) בהיכל בנר המערבי של המנורה. המנורה מראה את גילוי השכינה במקדש לכל באי עולם הדומה לגילוי השכינה הנראה לכ"ג ביוה"כ לפני ולפנים.

ונראה, שחז"ל לא תקנו לעשות זכר לנסים גלויים אחרים שבאמת כל נס אינו אלא רצונו יתב'. וכמו שכל הטבע אינו אלא רצונו יתב' כן הנסים. וידוע הרמב"ם שברצונו יתב' לברוא את העולם וכל חוקי הטבע נכללו ג"כ כל הנסים, דאותו רצון של ה' יתב' לברוא את העולם גם פעל את כל הנסים. דגם טבע וגם נסים אינם אלא רצונו של ה' יתב' שמו. וא"כ במה שבנ"י שובתים ביום השבת זכר למעשה בראשית גם יש זכר לכל הנסים שרצונו יתב' עשה ויעשה. כי ביום השבת אנו מעידים שהוא ברא את העולם, כולל כל חוקי הטבע וכל הנסים בין הנסים הנסתרים או הגלויים. ולפיכך לא התקינו איזה מצוות זכר לנסים, דבשבת נכלל הכל.

אכן בחנוכה שהיה עת זמן של טהרת המקדש וחנוכו היתה בעיה יסודית — האם תהיה השראת השכינה השלמה אחרי חנוך המקדש ע"י החשמונאים. וידוע שבעת שנגמרה המשכן זו היתה תפלת משה רבינו ואהרן הכהן שיהי רצון שתשרה שכינתו במעשה ידיכם. וידוע ההבדלים בגילוי השכינה בין בית ראשון לשני, וא"כ אע"פ שטהרו את המקדש וחנוכו שוב את עבודתו לא ידעו החשמונאים אם השראת השכינה של המקדש חזרה, וע"י נס פך השמן היתה עדות להם ולכל באי עולם שאכן השכינה שורה בתוקפה בישראל ושגאולת המקדש היתה בשלימותה מכל פגם וטומאה. יוצא שעיקר תוקף הנס של פך השמן לא היה עצם העובדא ששמן ליום א' דלק ח' ימים אלא שהשכינה שורה בישראל ע"י נס בהדלקת המנורה, ועיקר הנס היה שכל ח' הנרות דלקו כאילו כולם היו נר מערבי — כולם נעשו נרות תמידים, ולפיכך עשו זכרון לגילוי שכינה זה.

וא"כ מובן שלא רק מצות הדלקת הנרות היא זכר לגילוי השכינה שבמקדש ולטהרת המקדש אלא כל ח' ימי הלל והודאה הותקנו ל"ט כנגד השראת השכינה שבמקדש ולטהרת המקדש מיד שונא.

## ב. סוגיא דכבתה זקוק לה

עיינן בגמ' שבת דף כא. פרק במה מדליקין, במחלוקת האמוראים אם כבתה זקוק לה בנרות של חנוכה, ר"ל שאם הנרות כבו באמצע הזמן אם צריך לחזור ולהדליק הנרות. וג"כ ישנה ביניהם מחלוקת אם מותר להשתמש לאור של נר החנוכה. והגמ' נותנת קשר בין ב' השאלות על פי דברי רב הונא שאמר שפתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול, והטעם הוא משום שסובר שמותר להשתמש לאורה וגם אם כבתה זקוק לה. והחוס' שם מקשים למה נקט הגמ' שניהם, ר"ל הטעמים שמותר להשתמש לאורה וגם שכבתה זקוק לה. ,,דילמא הא דאמר אין מדליקין בשבת משום דסבר כבתה זקוק לה, ואין יכול להדליק" ותירצו שאה"נ שהיה סגי בחד טעם לחוד, ועיינן



ברמב"ן שחירץ שאפילו אם בחול אמרינן כבתה זקוק לה, בשבת כ"ע מודים שאין זקוק לה כיון שבמציאות אסור מטעם מלאכה לחזור ולהדליקה בשבת ולפיכך צריך הגמרא ליתן הטעם שמותר להשתמש לאורה שמטעם זה לחוד אין יכול להדליק את הפתילות הגרועות בערב שבת.

ונראה להסביר את יסוד המחלוקת בין הרמב"ן והתוס' אם גם בערב שבת אמרי' „כבתה זקוק לה" שתלוי בעצם ההגדרה של כבתה זקוק לה. באמת, יש להסביר את הדין של כבתה זקוק לה בב' אופנים: א) שאם הנר כבתה לפני שנשלם השעור, ההדלקה הראשונה היתה לבטלה כיון שהנר לא דלקה כל זמן השעור, ועכשיו שחזור ומדליק ההדלקה השנייה מהוה התחלת מצוה חדשה.

(ב) שאפילו אם הנר לא דלקה כשעור, ההדלקה הראשונה לא היתה לבטלה אלא שהגברא לא קיים המצוה בשלימותה, כיון שחסר השעור, ועכשיו שחזור ומדליק הוא גומר את המצוה הראשונה.

ונראה שיהא נפק"מ בין ב' הפירושים בנוגע אם הגברא צריך לברך בהדלקה השנייה — אם אמרי' שיש מצות הדלקה מחודשת וודאי צריך לברך אבל אם יש גמר של ההדלקה הראשונה לא צריך לברך כיון שכבר בירך. ואולי יהא עוד נפק"מ אם ההדלקה השנייה צריכה שעור שלם — שאם הוה הדלקה מחודשת מסתבר שצריכה שעור שלם אבל אם הוה גמר ההדלקה הראשונה אין צריך שעור רק בכדי להשלים השעור הראשון בלבד, ודו"ק.

ועכשיו נחזור לרמב"ן ותוס', ונראה שזה דבר פשוט שבעצם מצות הדלקת נר חנוכה א"א לחלק בין הדלקת ערב שבת להדלקת שאר ימי החול, שבשתיהן מעשה המצוה וקיומה שווים, וא"כ דברי הרמב"ן צריכים הסבר שאיך אפשר לחלק בכבתה זקוק לה בין ערב שבת לשאר ימי החול. אלא י"ל שהתוס' סוברים ש„כבתה זקוק לה" ר"ל שההדלקה הראשונה היתה לבטלה ואי אפשר לחלק בין ע"ש לשאר ימי החול. אבל הרמב"ן סובר שההדלקה הראשונה לא היתה לבטלה, הגם שכבתה זקוק לה יש רק חיוב לחזור להדליק להשלים המצוה. ולפיכך סובר שבשבת שאסור לחזור להדליק הנר אמרינן שכבר קיים המצוה בהדלקה הראשונה. ונוכל להוסיף בביאור דברי הרמב"ן שסובר שהחיוב לחזור להדליק הוא מטעם פרסומי ניסא, שכיון שיכול להוסיף בפרסומי ניסא עד הזמן של תכלה רגל מן השוק מחוייב מן הדין לחזור ולהדליק, אבל במקום שאי אפשר כמו בשבת סגי במה שכבר קיים.

וי"ל אליבא דהתוס' שהם סוברים שהדלקה שאינה נגמרת בפרסומא ניסא שלמה אינה מצוה, ואינם מסכימים להרמב"ן הסובר שיש קיום מצוה בהדלקה עצמה גם כשחסר פרסומא ניסא שלמה.

ולפי ההסבר הנ"ל יהיה ב' נפק"מ בין הרמב"ן והתוס' אליבא דהמ"ד ככתה זקוק לה: א) ברכה — לרמב"ן לא צריך ברכה בהדלקה השנייה אבל לתוס' צריך ברכה. ב) שעור — לרמב"ן ההדלקה השנייה אינה צריכה שעור. ברם לתוס' צריך שעור שלם בהדלקה השנייה.

### ג. מהדרין מן המהדרין וברכת נר חנוכה

הב"י בסימן תרע"ב מביא את השאלה אם שכח והדליק נר אחד פחות מן הראוי ואח"כ נזכר, וכתב הב"י שידליק עוד נר בלי ברכה,, כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשה".

והקשה הפמ"ג במשבצות זהב בסי' תרע"ו מזה על פסק רש"ל שכתב שיאמר הנרות הללו אחר הלדקת הנר הראשון קודם שגמר הדלקת שאר הנרות ומקשה שכל הנרות צריכים ברכה כמבואר בב"י, ואמירת ,,הנרות הללו" מהוה הפסק בין הברכה למצות מהדרין. ולכאורה פשוט שאין שייך הדור שאינו מצורף למעשה מצוה וודאי הברכה קאי על כל הנרות, כדברי הב"י.

ומ"מ לתרץ את קושיית הפמ"ג נ"ל כי ,,הנרות הללו" אינה תפילה או שבח בעלמא אלא שחלה לקדש את הנרות שהרי אומרים ,,הנרות הללו קודש הם" שזה גוף המקדש של הנרות, שעל ידי הקביעות בפה נעשה לנר חנוכה והוקדש הנר. ולפיכך לא הוה הפסק והוה קיום מצוה בהדלקת נרות עצמם. ברם וודאי חלות הברכות על כל הנרות, וראיה לזה מברכה של תקיעת שופר שאסור להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד אף שעיקר המצוה בתקיעות דמיושב. וכן בנרות חנוכה הנרות הנוספים מהדרים את גוף המצוה עצמה. ונראה שאע"פ שבשאר מצוות — כמו כלולב נאה ובטלית נאה וכדומה — אין ההידור מעלה את גוף קיום המצוה עצמה והוה רק קיום צדדי של זה א"ל ואנוהו — דהא בודאי מי שבירך על לולב שאינו נאה לא יברך שוב באותו יום אם יטול לולב יותר נאה שכבר קיים מצות לולב בשלימות — מצות נרות החנוכה שונה שמברכים על ההידור בנרות הנוספים שעצם מצות הנרות נשלמת בקיום נוסף ע"פ דין מהדרין ומהדרין מן המהדרין. ולפי"ז עניי חייב לחזור על הפתחים לפי הרמב"ם גם בעד מצות מהדרין וכן איתא באור שמח.

### מהדרין מן המהדרין

וצ"ע במהדרין מן המהדרין שמדליקין בכל לילה כמנין הנרות אם יש חד קיום על ידי כל הלילות ביחד שבכל לילה וליילה מוסיף נר וככה מתקיימת מצוות כל הלילות בהדדי, או שכל לילה הוה קיום לחוד.

ועיין בדרכי משה (בתרע"ב) שמביא מחלוקת אם שכח להדליק לילה הראשון אם מדליק בליל שני נר אחד או שתיים. ולכאורה בזה תלוי: אם כל הלילות מצורפים אז א"א להדליק בליל שני ב' נרות אם לא הדליק כבר אחד בליל ראשון, אבל אם כל לילה הוה קיום בפ"ע לא איכפת לן שלא הדליק נר א' בלילה הראשונה. ונראה להוסיף שזה תלוי בב' הטעמים בגמרא או שמעלין בקודש או כנגד פרי החג, דלטעם של מעלין בקודש נוכל לומר שיש לכל לילה קיום בפני עצמו אבל לטעם של פרי החג יש חד קיום ביחד על ידי כל הלילות כמו בפרי החג, ודו"ק. (וכן שמעתי אח"כ מפי מו"ר הרב הגאון יוסף דוב הלוי סולובייציק שליט"א).

ונראה לדייק במי שיש לו דוקא י"א נרות לכל לילות החנוכה האיך ידליק: האם ידליק בליל שני שני נרות ובליל שלישי ג' נרות ובשאר הלילות ידליק רק נר א', או"ד שבכל לילה ידליק נר א' בלבד ובליל רביעי ידליק ד' נרות, וצ"ע.

ונ"ל שהדין של מעלין בקודש ולא מורידין שייך בקדושת החפצא, כדמצינו דלפי דין זה מעלים בקדושת חשמישי קדושה מקדושת מזוזה לקדושת תפילין או מקדושת כתבי הקודש לקדושת ס"ת, וא"כ י"ל שגם בנר חנוכה מעלים מלילה ללילה בהדורים של הנרות עצמם. ויוצא לפי"ז שההדור בלילות האחרונים יותר מעולה מההידור בלילות הראשונים, וא"כ יותר טוב להדליק בליל ד' ע"פ דין מהדרין מן המהדרין מלהדליק ביום שני ושלישי. ברם לטעם דב"ה כנגד ימים היוצאים אין הבדל בקיום המהדרין מן המהדרין מלילה ללילה, וכולם שווים בקיום מצות הידור, וא"כ יותר טוב להדליק בליל ב' וג' מלהדליק ביום ד' בלבד. אכן עיין במ"ב שפוסק שידליק בלילות הראשונים וכנראה מטעם שזריזין מקדימין למצוות ואיננו נכנס לדיון הנ"ל, ויש לדקדק שלכאורה הדין דזריזין מקדימין למצוות אינו קיום בגוף המצוה עצמה אלא מהוזה קיום צדדי של זריזות, אכן מהדרין מן המהדרין מהוזה קיום בעצם מצות חנוכה עצמה כנ"ל שמברכים על ההדור הזה לפי הב"י ופוסקים אחרים. וא"כ אם ההדור בליל ד' מהוזה קיום גוסף בהדור החפצא של הנרות ובקיום נר החנוכה מפני שמעלים הנרות בקודש היה נכון לחכות עד ליל ד' לברך על ד' נרות ולדלג על המהדרין מן המהדרין בליל ב' וג', וצ"ע.

### ד. הגדרה בעיקר תקנת נר חנוכה

גמ' נר איש וביתו — ועיין בראשונים שחולקים בקטן שהגיע לחינוך אם יכול להדליק בשביל הבית מכיון שאינו איש.

ובמשנה ברורה תרע"ה ס"ק י"ג מקשה שדברי המחבר סותרים אהדדי שהכא בנר חנוכה מביא את הדיעה שיש להכשיר הדלקת נר ע"י קטן שהגיע לחנוך ובהל' מגילה פוסל קריאת מגילה אף בקטן שהגיע לחנוך שקטן נחשב לתרי דרבנן ואין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן?

ונראה לתרץ שיש חלוק יסודי בין קריאת מגילה והדלקת נר חנוכה. בקריאת מגילה החיוב חל על הגברא והאחד מוציא את חברו ע"י „שומע כעונה" אבל הכא בנר חנוכה החיוב על הבית — שהבית צריך נר חנוכה ולא הוה חיוב גברא. וממילא אין הפשט שהאחד מדליק בשביל חברו ומוציאו כמו בקריאת מגילה אלא שעל ידי הדלקתו יש נר בבית וממילא כולם יוצאים. ועכשיו מובן סברת המחבר — שבנוגע לקריאת המגילה, קטן, הגם שהגיע לחנוך, אינו כשר לקרות בשביל גדול כיון שתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן, אבל בנר חנוכה קטן מדליק מפני שאין הקטן המוציא של בני הבית אלא שצריך מעשה מצוה של הדלקה וגם קטן אם הגיע לחנוך יכול לעשותו, ודו"ק. ונראה להוסיף בביאור הדברים שקטן גרוע לגבי חובתו שנחשב כתרי דרבנן, ולפי' אינו יכול להוציא את הגדול אבל המעשה מצוה שלו שוה למעשה מצוה של גדול, וממילא יכול להדליק בשביל הבית. (תירוץ זה שמעתי מפי מו"ר הרב הגאון יוסף דוב הלוי סולובייציק שליט"א).

ונראה ראייה משיטת בה"ג במגילה דף ד'. שאשה אינה יכולה להוציא את האיש בקריאת מגילה ומ"מ אף בה"ג מודה שאשה מדלקת בשביל אנשים כמבואר בגמ' במסכת שבת שאשתו של רבי זירא הדליקה בשבילו — והחילוק הוא כמו שביארנו לעיל.

ומובאה באחרונים את המחלוקת אם איש היה על הדרך ואשתו הדליקה בשבילו אם הוא יכול להדליק אח"כ כשתחזור לביתו. ויש אחרונים שטוענים שרק יכול להדליק אח"כ אם היתה לו כוונה שלא לצאת על ידי אשתו, ואחרים חולקים שהגם שלא היתה לו כוונה שלא לצאת על ידי אשתו, יכול להדליק אח"כ. ונראה לפי דברינו שהכוונה שלא לצאת אינו מעלה או מוריד כיון שאינו יוצא ע"י שליחות אלא שממילא יוצא על ידי שהבית יש לו נר ולא תלוי בכוונה שלו. וא"כ צ"ע בכלל האין מדליק כל אחד ואחד לפי מהדרין, הא כבר יצא ממילא ע"י בעל הבית. ובאמת, יש אחרונים שחולקים על הרמ"א ואומרים שאסור לכל בני הבית להדליק

בברכה אחר שכבר הדליק בעל הבית. ונראה לבאר את שיטת הרמ"א שסובר שאע"פ שעיקר תקנת „נר איש וביתו“ חובת בית היא מ"מ על ידי תקנת „מהדרין“ יש גם כן חובת גברא בתורת מהדרין וכל אחד צריך להדליק בשביל עצמו ואינו מועיל שליחות, ולפי זה, יוצא מדברינו כאחרונים שסוברים שאפילו אם אשתו כבר הדליקה כשהוא היה בדרך יכול להדליק אח"כ בתורת מהדרין שהוה חובת גברא. (וכן שמעתי מפי מו"ר הרב הגאון יוסף דוב הלוי סולובייציק שליט"א בבאור דברי הרמ"א.)

### ה. לצורכו הוא דאדלקה ונרות של בית הכנסת

בסוגיא ישנן שני דינים בלצורכו הוא דאדלקה: (א) אם הדליק הנרות והחזיקם בידו הדלקתו פסולה; (ב) אם הדליק בפנים והוציאם לחוץ ההדלקה פסולה. ויש לעיין מה יהיה הדין בהדליק במקום כשר בחוץ ואח"כ הזיז את המנורה למקום שני בחוץ שמהוה מקום כשר תוך זמן ההדלקה אם נפסל הנר. ולכאורה משתי הראיות שבגמרא יש לדייק דיוקים הפוכים, לפי הת"ש הראשון המדליק במקום כשר בחוץ פוסל את הנרות אם מחזיקם בידו וא"כ י"ל שגם במזיז ממקום כשר בידו למקום כשר נפסלו. ברם לת"ש השני הנרות פסולים דוקא מפני שמביאם מבפנים לחוץ, משמע שמבחוץ לבחוץ כשר, וצ"ע.

ועיין בב"י תרע"ה שמביא תשובת מהרא"י בהזיז ממקום למקום בבה"כ שהמהרא"י פסל מדין לצורכו הוא דאדלקה, וכנראה שסובר שאסור להזיז את הנר ממקום כשר למקום כשר, והב"י חולק עליו מתרי טעמים: (א) בבה"כ אין דין פתח ורק דין של לפני ההיכל; (ב) ההדלקה בבה"כ אינה אלא מנהג.

וצ"ע, מה הביאור בשני הטעמים האלו שלכאורה מחוסרים הבנה.

ונ"ל, שלפי הב"י הגזרה דלצורכו הוא דאדלקה אינה סתם גזרה לפסול בכל אנפי שמזיז את הנרות אלא שיש בזה תקנה בעצם קביעת חלות שם מקום הנרות, וא"כ ע"פ גזרה זו ידו של אדם נפסלה למקום הדלקה, וכן נר שנקבע כנר של המקום בפנים הבית אינו תו יכול להחשב נר לפתח בחוץ, שכבר נקבע מקומו בפנים. וא"כ דוקא כשיש חלות שם מקום הנר לפני פתח ביתו של היחיד גזרו דיני מקום ע"פ תקנת לצורכו הוא דאדלקה, משא"כ בנרות בבה"כ שאין להם חלות שם קביעת מקום בתוך בה"כ — דכל הבה"כ כשר להדלקתם ע"פ דין (ואע"פ שהמנהג הוא להדליק בדרום אין זה אלא מנהג בעלמא) — וא"כ כל התקנה דלצורכו אינה חלה בהם. זוהי סברתו הראשונה.

והסברא השניה בב"י היא שהדלקת בה"כ שונה מהדלקת יחיד בביתו, דהנה יש לעיין כשמדליקים בבה"כ ומקשיבים לברכות הנרות — ובמיוחד לברכת על הנסים ושהחיינו — למה חוורים ומברכים את הברכות האלו בבית בעת ההדלקה ואינם יוצאים בברכות בה"כ? ובמיוחד להראשונים הסוברים שברכת על הנסים הוה ברכת הרואה ולא ברכת המדליק למה אין הצבור יוצא בראיית הנרות של בה"כ וככה בברכת על הנסים?

ונ"ל, שנרות בה"כ שונים בעצם קיומם מנרות שבבתים. במקום שנרות שבבתים מהוים קיום מצות גברא, הנרות של בה"כ מהוים קיום מצות בה"כ. ההדלקה בבה"כ אינה באה לקיים את חובת היחידים להדליק אלא לקיים את חובת הצבור שבבה"כ יהיו נרות חנוכה דולקים, ונראה יותר שנרות בה"כ מהוים חלק מעצם צורת בה"כ בחנוכה כמו ארון הקודש והשולחן שבבה"כ, ברם אינם קיום מצות נרות חנוכה של היחידים, ולפי"ז אין היחידים שבבה"כ יוצאים מצותם כלל בנרות בה"כ — גם לא בראייתם ולא בשמיעת ברכותיהם.

וי"ל שזוהי כוונת המחבר באומרו שנרות בה"כ אינם אלא מנהג — כלומר אינם אלא ממנהגי בה"כ ומקיום מצותו ולא מתקנת מצות נרות החנוכה החלה על כל גברא.

ולפי"ז דכל הפסול דלצורכו הוא דאדלקה נאמר בנרות של היחיד, ברם בנרות של בה"כ שאינם קיום מצות היחידים כלל אלא קיום בה"כ אין ההלכה של לצורכו חלה כלל.

## הרב מרדכי וויליג

### בענין זמני היום

(א) כתבו התוס' (שבת לה. ד"ה תרי) וז"ל, קשה, דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבעי מיל, ור' יהודה גופי' בפסחים (צד.) סבר, דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין, וצאת הכוכבים לילה היא, כדאמרינן ריש פ"ק דפסחים (ב.) ואומר ר"ת, דהתם מיירי בתחלת שקיעה, והכא משתשקע, מסוף שקיעה, אחר שנתכסה חמה בעובי הרקיע, עכ"ל.

ביאור הדברים, דלר"ת משקיעת החמה מתחת לאופק עד לאחר שיעור שלשה מיל ורביע, שהוא סוף שקיעה, הוי ודאי יום. ומסוף שקיעה עד צה"כ, ששיעורו ג' רבעי מיל, הוי בין השמשות, ואינו לילה ודאי עד צה"כ, שהוא ד' מלין אחר תחילת שקיעה. ובבאור הגר"א לאו"ח (סי' רס"א סקי"ב) הקשה דהחוש מכחיש, דאנו רואים כוכבים זמן רב לפני ד' מיל אחר השקיעה.

לכן פירש הגר"א, דבה"ש מתחיל מיד משקיעת החמה ונמשך ג' רבעי מיל, ואז נראים ג' כוכבים והוי ודאי לילה. ושיעור ד' מיל נאמר לענין צאת כל הכוכבים, ונ"מ שם לענין חישוב שעות היום, ולא לענין התחלת הלילה, ע"ש. והקשה הגר"א ע"ע, דהחוש מכחיש אף שיטה זו, דלא נראים כוכבים כלל ג' רבעי מיל אחר השקיעה. וחירץ הגר"א, ששיעורי הגמרא נאמרו בא"י ובבל, אבל במדינות הנוטות לצפון, בה"ש נמשך לזמן ארוך יותר, ע"ש.

ובספר בין השמשות להגרי"מ טוקצינסקי הקשה, שאף בירושלים לא נראים ג' כוכבים עד 22 דקות אחרי השקיעה, שהוא הרבה יותר מג' רבעי מיל, וכמו שיכתבאר. ומכח קושיא זו חידש הגרי"מ ט, דאמנם לר' יהודה ביה"ש נגמר, ולילה ודאי מתחיל ג' רבעי מיל אחר השקיעה, אבל אין זה זמן צה"כ. והגמ' ריש פסחים דצה"כ לילה קאי לשיטת ר' יוסי, שסובר שכל ביה"ש דר' יהודה יום ודאי, ובה"ש נמשך רק כהרף עין. ומבואר בגמ' שבת (שם), שביה"ש דר' יוסי מתחיל אחרי שנגמר ביה"ש דר' יהודה, וקיי"ל לחומרא כר' יהודה, דביה"ש מתחיל מיד בשקיעה, וכר' יוסי דנמשך עד צה"כ. וא"כ י"ל, דצה"כ מופלג מסוף ביה"ש דר' יהודה. וכ"כ בתוד"ה אלא (לה:), דאולי ביה"ש דר' יוסי מתאחר הרבה מסוף ביה"ש דר' יהודה, וכ"כ הרמב"ן בתוה"א.

ולפ"ז אין שום מקור בש"ס לשיעור צה"כ, והכל תלוי בראית העין. והגרי"מ ט

בדק ומצא ג' כוכבים בירושלים אחרי 22 דקות בניסן, וכנ"ל, ובחורף כתב שיעור 26 דקות, ובקיץ 28 דקות. וכל זה בירושלים ובמדינות הנוטות יותר לצפון, ביה"ש נמשך יותר, וכמש"כ הגר"א, ותלוי בראית העין. אך נראה פשוט, שא"א לבדוק בעיר מפני שיש הרבה אור מלאכותי והרבה לכלוך באויר, ושני גורמים אלו מאחרים את זמן ראית הכוכבים.

ובזמננו נדפסו טבלאות לכל מקום וזמן המחשבים את זמן צה"כ ע"פ חשבון זויות, כלומר שהחמה נמצאת זוית מסוימת מתחת לאופק בירושלים בזמן ראית הכוכבים, וכשהחמה נמצאת באותה זוית במקום אחר, מסתמא נראים הכוכבים. ולפי חשבון זה יוצא שלהגרימ"ט שיעור צה"כ בנויארק הוא 26 דקות אחר השקיעה בניסן, 32 בחורף ו-34 בקיץ. ואמנם בדיקות בפרברים ובמחנות קיץ הוכיחו את אמיתת שיעורים אלו.

כל זה נאמר על דרך שיטת הגר"א. אך להגר"א עצמו אאל"כ, כי לדעתו ביה"ש דר' יוסי סמוך לסוף ביה"ש דר' יהודה, שהוא ג' רבעי מיל אחר השקיעה, וא"כ הדק"ל, שהחוש מכחיש שיטת הגר"א אף בירושלים, וצ"ע. ונראה ע"פ מש"כ בס' זמני היום בהלכה לפרופ' יהודה לוי שליט"א, דאמנם צודק שיעורו של הגרימ"ט למי שאינו בקי בחכמת הכוכבים ומקום ראיתם. אך למי שבקי בזה נראים ג' כוכבים בירושלים בניסן 15 דקות אחרי השקיעה, וזה סמוך מאד לסוף ביה"ש דר' יהודה, שהוא שלש עשרה דקות וחצי אחרי השקיעה לשיטת הגר"א, שמיל הוא 18 דקות, וכמו שיחבאר.

נמצא, שלשיטת הגר"א בעצמו, צ"ל דצה"כ נקבע לפי ראית הבקי, ושיעורו בירושלים הוא 15 דקות אחר השקיעה בניסן, 18 דקות בחורף ו-21 בקיץ, עיי"ש בספר זמני היום בהלכה. ולפי חשבון הזויות, השיעור בנויארק לפ"ז הוא 18 דקות בניסן, 21 בחורף ו-25 בקיץ. עכ"פ גתישבה הקושיא מהחוש על שיטת הגר"א בשני אופנים: א) כהגרימ"ט שנטה קצת משיטת הגר"א ופסק כהראשונים שביה"ש דר' יוסי מופלג מסוף ביה"ש דר' יהודה, וזהו צה"כ; ב) ע"פ ספר זמני היום בהלכה, שתלוי בראית הבקי, ולפי"ז צה"כ סמוך מאד לסוף ביה"ש דר' יהודה, וכצ"ל לשיטת הגר"א בעצמו.

ב) מעתה יש לדון בקושית הגר"א על ר"ת, דהחוש מכחיש, שאנו רואים כוכבים זמן רב לפני שיעור ד' מיל אחר השקיעה. והנה בבה"ל (לסי' רס"א ס"ב ד"ה קודם, וסי' רצ"ג ס"ב ד"ה עד) כתב שיטת המנחת כהן, שר"ת מודה שכשרואה ג' כוכבים הוי לילה באיזה זמן שיהי' וכ"כ באגרות משה (או"ח ח"ד סי' סב). ולפ"ז א"א להקשות מהחוש, דכשהרואה ג' כוכבים בחוש, ממילא הוי לילה לר"ת. אך



שיטה זו צ"ע, שהרי ר"ת כתב שיעור ד' מיל ע"פ הגמ'. ובמנחת כהן צידד דאף דבאירופה הכוכבים נראים לפני שיעור ד' מיל, בירושלים נראים רק אחר ד' מיל. אבל החוש בירושלים מכחיש דבר זה לגמרי, וא"כ הדק"ל, וצ"ע.

לכן נראה דצ"ל כמש"כ בספר אורות חיים להגר"ח דרוק, דלר"ת צה"כ ר"ל שנראים ג' כוכבים בקצה המערבי של הרקיע, וכן מבואר בראבי"ה (שבת סי' קצט). ובמציאות אין ג' כוכבים נראים בקצה המערבי עד הרבה יותר משעה אחר השקיעה, וזה מתאים לשיעור ד' מיל. ובאורו"ח הביא סמך לשיטה זו, שצריכים ג' כוכבים במערב, ולשיטת ר"ת דבעינן ד' מיל אחר השקיעה ולא די בג' רבעי מיל, מסוגית הגמ', וכדלהלן.

תניא (לד:), איזהו ביה"ש משתשקע החמה כ"ז לפני מזרח מאדימין. ובגמ' (לה.), אביי חזיי' לרבא דקא דאוי למערב. א"ל והתניא כל זמן לפני מזרח מאדימין. א"ל, מי סברת פני מזרח ממש. לא, פנים המאדימין את המזרח. מבואר בגמ', דכל זמן שנראה אדום במערב הוי ביה"ש. והחוש מעיד שבקצה המערבי של הרקיע נראה אודם קצת יותר משעה אחר השקיעה, והיא ראי' נצחת לשיטת ר"ת. ועפ"ז כתב באורו"ח דכמו שסימן אודם הרקיע הוא במערב, כן סימן ג' כוכבים במערב, וכמשכ"ל בשם ראבי"ה.

ואף בספר בין השמשות כתב דאם סימן האודם במערב יש ראי' לר"ת, אך כתב דקיי"ל דסימן האודם במזרח, והקשה באורו"ח, דמסקנת הגמ' ברורה שסימן האודם הוא במערב, וא"כ שיטת הגר"א צע"ג. ובאורו"ח תירץ דצ"ל להגר"א דפני מזרח, דהיינו מערב, מאדימין ר"ל שלא נשתנה כלל ועדיין המערב אדמדם, ר"ל אדום ממש. וכ"נ מלשון תשובת ר' שרירא גאון ור' האי גאון, ע"ש. וזה נמשך רק דקה וחצי אחר השקיעה, ומתאים לסוגית הגמרא.

דהנה תניא (לד:) איזהו ביה"ש משתשקע החמה כ"ז לפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בה"ש. הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה, דברי ר' יהודה. ובגמ' (שם) הקשו, הא גופא קשיא, אמרת איזהו ביה"ש משתשקע החמה כ"ז לפני מזרח מאדימין, הא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון לילה הוא, והדר תניא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון ביה"ש. אמר רבה . . . כרוך ותני, איזהו ביה"ש משתשקע החמה כ"ז לפני מזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי ביה"ש. הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה. ורב יוסף אמר . . . הכי קתני, משתשקע החמה כ"ז לפני מזרח מאדימין יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון ביה"ש. הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה. ואזדו לטעמייהו דאיתמר שיעור ביה"ש בכמה אמר רבה . . . ג' רבעי מיל. ורב יוסף אמר . . . ב'

שלישי מיל. מאי בינייהו? איכא בינייהו פלגא דדנקה.

הרי שלרבה ביה"ש מתחיל מיד משקיעת החמה ונמשך עד שהשנה עליון לתחתון. ולרב יוסף כ"ז שפני מזרח, דהיינו מערב, מאדימין, הוי ודאי יום. והנפק"מ ביניהם הוא אחד מי"ב במיל שמיד אחרי השקיעה, שלרבה הוי ביה"ש, ולרב יוסף הוי יום גמור. ושיעור זה נקרא בגמ' כ"ז שפני מזרח, דהיינו מערב, מאדימין, והוא שיעור דקה וחצי, אם נניח שמיל שיעורו 18 דקות, וכמו שיתבאר. ולפי הגר"א צ"ל דמאדימין ר"ל אדום ממש, וכנ"ל בשם תשובת רש"ג ורה"ג. ומ"מ עדיין צע"ק, דבפשוטו מאדימין ר"ל שיש קצת אודם, ודברי הגרימ"ט הנ"ל צע"ג, דאיך כתב דקיי"ל דפני מזרח כפשוטו, כשמסקנת הגמ' ברורה דר"ל מערב.

ונראה בזה, דהנה הרי"ף פסק כרבה. והקשה הרשב"א בשם מורו, דבגמ' מבואר שרבא הביט למערב לראות עד מתי פני מזרח מאדימין. ואם הדין כרבה, פני מזרח מאדימין לא מעלה ולא מוריד, דביה"ש מתחיל בשקיעה ונמשך עד שהשנה עליון לתחתון. אע"כ דקיי"ל כרב יוסף, ולכן הביט לראות אם פני מזרח, דהיינו מערב, מאדימין, דאז הוי עדיין ודאי יום. והרשב"א חירץ לדעת הרי"ף, דבאמת הסתכלו למערב לראות אם הכסיף העליון. אך מלשון הגמ' לא נראה כן, ושיטת הרי"ף צ"ע.

וי"ל, דהנה הרי"ף הביא הברייתא וכל סוגית הגמ', אבל השמיט הא דאביי ורבא. ולכאורה צע"ג, דמפשט לשון הברייתא נראה דסימן האודם במזרח. ואם אמנם קיי"ל שהסימן הוא במערב, וכרבא, הרי"ף הי' צריך להביא מעשה דאביי ורבא ללמדנו שהסימן במערב, ולא כפשוטו דהסימן במזרח. ומזה נראה חידוש גדול, דהרי"ף הוקשה לו קושית מורו של הרשב"א, דהמעשה דרבא קאי לפי רב יוסף. אבל מכיון דקיי"ל כרבה נגד רב יוסף בכל הש"ס, הגיע הרי"ף לידי מסקנה הפוכה, דהיינו דקיי"ל כרבה ולא קיי"ל כמעשה דרבא ולכן בכונה השמיט המעשה דאביי ורבא. ולפי"ז נמצא דלהלכה פני מזרח כפשוטו, ויש מכאן ראי' לשיטת הגר"א, וכמש"כ הגרימ"ט.

ולפי"ז יוצא חידוש גדול, דהא דאיתא בגמ' איכא בינייהו פלגא דדנקה, זהו לפי תחלת הסוגיא, דקיי"ל כוותי' להרי"ף, דפני מזרח כפשוטו. אך לרבא דפני מזרח ר"ל מערב, איכא בינייהו טובא. ונמצא דרבה ורב יוסף נחלקו במח' הגר"א ור"ת, דתלוי באם מזרח כפשוטו או דר"ל מערב, וכדהסכימו הגרימ"ט והאורו"ח. ולהרי"ף קיי"ל כרבה וכהגר"א, ודו"ק.

(ג) והנה נחלקו הפוסקים איך לשער שעות היום, ונ"מ לזמן ק"ש ותפלה ועוד.

שיטת הגר"א שמשערים מנץ החמה עד שקיעתה. ושיטת התוס' (ברכות ג.ד"ה למאן) שמשערים מעלות השחר עד צה"כ, וכמש"כ בחי' הגר"א שם בשיטתם דסוף זמן ק"ש הוא ג' שעות אחר עה"ש, ודלא כשיטת הגר"א עצמו דסוף זמן ק"ש הוא ג' שעות אחר נ"ה.

וכן נחלקו לענין פלג המנחה, שלהגר"א שיעורו שעה ורבע לפני שקיעה, ולשיטת ר"ת שיעורו שעה ורבע לפני צה"כ דר"ת, והוא שיעור שתות מיל לפני שקיעה. כ"כ הרמב"ן בתוה"א, הרשב"א (ברכות ב) והריטב"א (שם כו:).

ולכאורה נחלקו לשיטתם, דפשוט מסברא ומגמרא (פסחים יא:) שחצות היום הוא הזמן שהשמש באמצע הרקיע. וא"כ להגר"א לא יתכן לשער שעות היום עד צה"כ שלו, שהוא ג' רבעי מיל אחר השקיעה, שאין זמן מקביל לזה בבקר. ולשער עד צה"כ דר"ת אינו מסתבר, דאין לזה שום משמעות ע"פ הלכה. ולכן משערים מנ"ה עד שקיעה. ואע"פ שהיום מתחיל בעה"ש, מ"מ יש דינים התלויים בנ"ה, וכדתנן (מגילה כ), ונ"מ גם לדינים דאורייתא, כגון ק"ש לשיטת בעה"מ (ריש ברכות).

מאידך לשיטת ר"ת מסתבר לשער מעה"ש, שהוא תחלת היום, לצה"כ, שהוא תחלת ודאי לילה, דיש ד' מילין בין עה"ש לנ"ה ובין שקיעה לצה"כ, וא"כ חצות הוא באמצע היום. ולא מסתבר לשער מנ"ה עד שקיעתה, דשני זמנים האלו אינם קובעים כלום לרוב דיני התורה. עכ"פ למעשה נחלקו הגר"א ור"ת בהשערת שעות היום, וכנ"ל.

והנה נחלקו הפוסקים בקביעות שיעור מיל, ע"פ הגמ' (פסחים צד.), דיש מ' מיל ביום. די"א דיום ר"ל מנ"ה עד שקיעתה, והוא י"ב שעות, שהן 720 דקות, ואחד ממ' מהיום הוא 18 דקות, וזהו שיעור מיל. וי"א דיום ר"ל מעה"ש עד צה"כ, ויש ד' מיל בין עה"ש לנ"ה ובין שקיעה לצה"כ, עיי"ש בגמ'. וא"כ נשאר רק ל"ב מיל ב"ב שעות שבין נ"ה לשקיעתה, ואחד מל"ב מ"כ שעות הוא עשרים ושנים וחצי דקות, והוא שיעור מיל.

והראשונים לא גילו דעתם במפורש בענין זה, והאריכו הפוסקים להכריע בהלכה בזה, והמחלוקת קיימת עד דורנו. למשל, בספר אורו"ח מוכיח דלכו"ע שיעור מיל הוא 18 דקות. ובספר זמני היום בהלכה מוכיח דלכו"ע שיעור מיל הוא עשרים ושנים וחצי דקות. ונראה לומר, דאף שאלה זו תלוי' במחלוקת הגר"א ור"ת הנ"ל, דלהגר"א שיעורו 18 דקות ולר"ת שיעורו עשרים ושנים וחצי דקות. ובפשוטו נראה כן ע"פ הגמ' הג"ל דיש מ' מיל ביום, דלהגר"א כמו שמשערים

שעות היום מנ"ה עד שקיעתה, וכנ"ל, כן מסתבר דשיעור מ' מיל שזכר בגמ' ר"ל בין נ"ה לשקיעה. ומאידך לר"ת כמו שמשערים שעות היום מע"ה עד צה"כ, וכנ"ל, כן מסתבר דשיעור מ' מיל שזכר בגמ' ר"ל בין עה"ש לצה"כ.

אך נראה דאפשר גם להוכיח תלי' זו מדברי הראשונים, דהנה באורו"ח הביא דאי' נצחת ששיעור מ' מיל נגמר בשקיעה דבגמ' (מו"ק כא:) איתא ת"ר אבל ג' ימים הראשונים בא ממקום קרוב מונה עמהן. ועיי"ש בחוס', דבה"ג פירש דמקום קרוב היינו י' פרסאות, שהוא מ' מיל. ופירש הרי"ף וז"ל, כיון דאילו שמע ביזמא קמא הוה קא מצי למיחי, כמאן דאיחי מעיקרא דמי. עכ"ל. ומוכח שאם האבל שמע בבקר, יכול ללכת מ' מיל ולהגיע ביום ראשון של אבלות. ועיי"ש בגמ' ש"כ הגאונים. והנה הרי"ף והגאונים ס"ל כשיטת הגר"א, וכמשכ"ל, וא"כ היום נגמר בשקיעת החמה. וע"כ דהילוך מ' מיל נגמר בשקיעת החמה, ומוכח שנמדד מנ"ה עד שקיעתה, ולפ"ז שיעור מיל 18 דקות, וכנ"ל, והיא ראי' חזקה.

ועיי"ש שהוכיח שגם לר"ת שיעור מיל 18 דקות מדברי הראשונים הנ"ל שכתבו שלר"ת פלג המנחה הוא שתות מיל לפני שקיעה. וכיון שפלג המנחה הוא שעה ורבע לפני צה"כ לר"ת, אם נניח ששיעור מיל הוא 18 דקות, נמצא דהחשבון מדוייק, דשקיעה הוא 72 דקות לפני צה"כ, ופלג המנחה הוא 75 דקות לפני צה"כ, והפרש ביניהם הוא 3 דקות, שהוא שתות מיל אם המיל 18 דקות. ועפ"ז קבע האורו"ח ששיעור מיל הוא 18 דקות בין להגר"א ובין לר"ת.

(ד) אך נראה שאין חשבון זה אמיתי, דביומי דניסן שג"ה בשש בבקר ושקיעתה בשש בערב, לפי האורו"ח לר"ת צה"כ הוא 7:12, ופלג המנחה הוא 5:57 שהוא שתות מיל לפני השקיעה לשיטתו. אך אם נמשיך בחשבון זה נמצא דמנחה קטנה הוא 4:42, ומנחה גדולה, שהוא חצי שעה אחר חצות, הוא 12:30. אך בגמ' (ברכות כו:) מבואר דיש רק שלש שעות בין מנחה גדולה, שהוא בשש ומחצה, עד מנחה קטנה שהוא בתשעה ומחצה, וצ"ע.

לכן נראה דאדרבה, מכל הראשונים הנ"ל, שכתבו שפלג המנחה לר"ת הוא שתות מיל לפני השקיעה, יש ראי' דשיעור מיל הוא עשרים ושתיים וחצי דקות. ולפ"ז צה"כ לר"ת הוא 7:30, שזהו ד' מיל אחר שקיעה. אך כיון שמשערים שעות היום מעה"ש עד צה"כ, ויש י"ב שעות ביום, נמצא דכל שעה ביום אינו 60 דקות אלא 75 דקות, שהוא אחד מי"ב מהיום הארוך לר"ת שמתחיל בבקר ב-4:30 ונגמר בלילה ב-7:30, דהיינו, 900 דקות.

ולפ"ז נמצא, דפלג המנחה הוא שעה ורבע, בשעה של 75 דקות, לפני צה"כ

שהוא 7:30, וא"כ פלג המנחה הוא תשעים ושלוש ושלוש רבעי דקה לפני צה"כ, דהיינו בשעה 5:56¼. ולפ"ז פלג המנחה הוא 33/4 דקות לפני שקיעה, והוא שתות מיל אם שיעור מיל הוא עשרים ושתיים וחצי דקות. ולפי"ז מנחה קטנה היא 4:22½ ומנחה גדולה היא 12:37½, וההפרש ביניהם הוא 3:45, שהוא שלש שעות בשעה בת 75 דקות.

עכ"פ לפ"ז ראית האורו"ח היא רא"י לסתור, ואדרבה, מוכח מהראשונים העומדים בשיטת ר"ת דשיעור מיל הוא 22½ דקות. מאידך, ראיתו משיטת הרי"ף והגאונים העומדים בשיטת הגר"א ששיעור מיל הוא 18 דקות, רא"י נצחת היא. ונמצא דשיעור מיל תלוי במחלוקת הגר"א ור"ת.

[אמנם יש מקום לומר דלר"ת בעצמו שיעור מיל הוא 18 דקות, ושיעור שעה הוא 72 דקות דהיינו אחד מי"ב של היום מעה"ש לצה"כ. כלומר דמ-4:48 עד 7:12 יש 864 דקות, דיש 720 דקות בין נץ לשקיעה, ו-72 דקות בין עה"ש לנץ ו-72 בין שקיעה לצה"כ. ואחד מי"ב מ-864 הוא 72. ולפ"ז פלג המנחה, שהוא שעה ורבע משעה בת 72 דקות לפני צה"כ הוא 5:42, מנחה קטנה היא 4:12, ומנחה גדולה היא 12:36. ונמצא דיש 3:36 בין מנחה גדולה לקטנה, שהן שלש שעות בדיוק לחשבון זה. ולפ"ז נמצא דפלג המנחה הוא מיל שלם לפני השקיעה. וכ"כ אמנם מהרי"ק (שרש קע"ד), דפה"מ הוא רביע שעה לפני שקיעה, ור"ל שעה של 72 דקות וסובר שמיל הוא 18 דקות. אולם הרמב"ן, הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א ועוד ראשונים כולם כתבו דלפי ר"ת פלג המנחה הוא רק שתות מיל לפני השקיעה. וכיון שכל הראשונים כתבו כן לפי ר"ת, נמצא דלדבריהם ע"כ צ"ל דלר"ת שיעור מיל הוא עשרים ושתיים וחצי דקות, ודלא כחשבון הנ"ל].

אך בחזו"א (סי' יג סק"ג) הקשה על זה משיטת תרומת הדשן, שסובר כר"ת בצה"כ והשערת שעות היום, ואעפ"כ סובר דשיעור מיל הוא רבע שעה ואחד מעשרים משעה, דהיינו 18 דקות, וצ"ע. ונראה בזה, דהנה באורו"ח כתב בשם הגר"א פלצינסקי שליט"א, דשעה זו דתרוה"ד איננה שעה בת 60 דקות, אלא שעה בת 75 דקות, וכנ"ל. וכ"כ בספר זמני היום בהלכה. ולפ"ז יוצא דרבע שעה (183/4) ואחד מעשרים משעה (33/4) מצטרפים לשיעור עשרים ושתיים וחצי דקות.

ועיי"ש שהביאו רא"י לזה, דבתרוה"ד כתב דיש י"ב שעות מעה"ש עד צה"כ בניסן. ותמהו האחרונים. דזוהי טעות גמורה, דרואים בחוש שי"ב שעות בניסן הם מנצה עד שקיעתה, והניחו בצע"ג. ולהנ"ל ניחא, דהגדרת שעה היא אחד מי"ב ביום, והיום הוא מע"ה עד צה"כ, וא"כ יש י"ב שעות של 75 דקות מעה"ש עד

צה"כ בניסן. וע"פ שעה זו כתב תרוה"ד שיעור מיל, וכנ"ל.

ולפי כל זה נראה דהנוהגים להמתין 72 דקות אחר השקיעה לודאי לילה הם דלא כמאן. דלר"ת יש להמתין 90 דקות, ויש שנוהגים כן. ושיעור זה בירושלים בניסן, ולפי חשבון הזויות השיעור בנו יורק הוא 100 דקות בניסן, 110 בחורף ו-144 בקיץ. וכיון שלא נוהגים כן, מוכח דאנו נוהגים כהגר"א, וא"כ יש להקל כפי השיעורים שנזכרו לעיל, ובדרבנן נראה להקל כשיעור ראית הבקי וכשיטת הגר"א עצמו, וכמו שמעיד הגרימ"ט שנהגו בירושלים. ובדאורייתא יש להחמיר כשיעור ראית סתם בנ"א, וכשיטת הגרימ"ט. ורק במוצ"ש יש להחמיר משום תוספת עד שיראו ג' כוכבים רצופים, וכדאיתא בשו"ע (סי' רצג ס"ב) ע"פ הירושלמי.

ומכיון דנוהגים כהגר"א בצה"כ, ע"כ צריכים להחמיר דמשקיעת החמה ואילך הוי ביה"ש. אמנם בשעה"צ (סי' רל"ג סקכ"א) כתב להקל משום דקיי"ל כרי יוסי דביה"ש כהרף עין, ועד אז הוי ודאי יום. וטעמו, דסתמא דגמ' (פסחים ב), דקאמר והא קיי"ל דעד צה"כ, יממא הוא, כוותי'. אך קשה לסמוך על זה, שהרי לתוס' (שם ד"ה והא) אין ראי' כלל מהגמ' לר' יוסי, דאף לר' יהודה ביה"ש נגמר בצה"כ (וכהגר"א ודלא כהגרימ"ט, עיי"ל), וכמש"ש בשעה"צ. ועוד, דבגמ' שבת (לה.) החמירו כר' יהודה. וכ"נ מהפוסקים.

ובאג"מ (שם) כתב להקל משום ספק ספיקא בביה"ש דהגר"א, דלר"ת הוי ודאי יום, ואף להגר"א הוי ספק יום. ולכאורה קשה, דא"כ הוה"נ דיש להקל בביה"ש דר"ת משום ס"ס, (ואף דאנו מחמירים בזמן שבין סוף בה"ש דהגר"א לתחלת בה"ש דר"ת, אין זה משום בה"ש לכו"ע) דלהגר"א הוי ודאי לילה, ולר"ת הוי ספק לילה. ונמצא לפ"ז דלמעשה אין דין ביה"ש כלל, ויש כאן בעית תרתי דסתרי, וכמש"כ התוס' (ב"ק יא. ד"ה דקא). וז"ל, דלא מצי למשרי בס"ס דהוי תרי קולי דסתרי אהודי . . . והשתא בתחלה התרנו משום שמא זכר, השתא נתירנו משום שמא נקיבה, הרי ממנ"פ נעשה איסור. וכן הקשה בספר ישראל והזמנים, דספק יום ולילה כספק זכר ונקבה. ועוד יש להעיר, דהאג"מ לשיטתו, דספק הוא לדינא, אם קיי"ל כהגר"א או כר"ת, וע"כ מחמירים כשתי השיטות. והממתינים 50 דקות מקיימים שיטת ר"ת, וכנ"ל. אך למשכ"ל דלר"ת בעינן לפחות 100 דקות, וכמש"כ רוב הפוסקים, וא"כ ע"כ אנו נוהגים כהגר"א בודאי, ואין אנו חוששים למעשה לשיטת ר"ת, א"כ א"א להקל בביה"ש דהגר"א משום ס"ס, דשמא קיי"ל כר"ת, דאצלנו אין זה ספק, ודו"ק.

(ה) תנן (ברכות כו.) תפלת השחר עד חצות. ר' יהודה אומר עד ד' שעות. תפלת המנחה עד הערב. ר' יהודה אומר עד פלג המנחה. תפלת הערב אין לה קבע, ושל



תמיד של שחר [הי'] קרב עד חצות. ר' יהודה אומר עד ד' שעות, שכן תמיד של שחר קרב והולך עד ד' שעות. ובחסדי דוד העיר, דאצל חכמים נאמר קרב בשחרית, וכן במנחה, ואצל ר' יהודה נאמר קרב והולך. [ובמוסף בגי' לפנינו, איתא קרב והולך אף לחכמים, וצ"ע]. ופירש דלר' יהודה עד ועד בכלל, ולחכמים עד ולא עד בכלל. וצ"ע, דבחצות אין המשך זמן, וא"כ לא שייך לומר עד ולא עד בכלל.

לכן נראה דהתוספתא היא ראי' גדולה למש"כ, דלשון קרב מורה שמותר להקריבו אז ע"פ דין, ולחכמים תלוי בזה (ולא גרסינן תיבת הי' שבסוגריים). ור' יהודה אינו חולק בזמן הקרבן, אבל הוא סובר שזמן תפלה תלוי בזמן שהקרבן קרב והולך, כלומר בזמן שהקריבוהו למעשה, וכמשכ"ל.

ו) ולענין ערבית, בגמ' (כז:): בארו לשון המשנה, תפלת הערב אין לה קבע, שתפלת ערבית רשות. ופירשו ר' יונה והגר"א (בשנו"א), שזהו הטעם שנקטו לשון זה, אבל בעיקר מדובר בדין זמן תפלה, כשאר דיני המשנה. וקשה, דמאי קמ"ל בדין זמנה, ואיך זה תלוי בתפלת ערבית רשות. וי"ל שכיון שערבית נתקנה כנגד אברים ופדרים של תמיד של תמיד של בין הערבים, באמת הי' הדין נותן שזמנו מתחיל בזמן מנחה (עי' פני יהושע ברכות ב.). ואינו כן, מפני שחז"ל תקנו זמנים חלוקים לשלש תפלות היום. וא"כ זמן מעריב מתחיל כשעבר זמן מנחה, ואין לה קבע בפ"ע. והנה בסוף זמן מנחה נחלקו ר' יהודה ורבנן, ואם הי' תפלת ערבית חובה, היו מתקנים שזמנה מתחיל רק בערב, שהוא סוף זמנה לרבנן. אבל כיון שרשות היא, הקילו שיכול להתפלל לאחר פלג המנחה, כיון שאין לה קבע בפ"ע, וזמן מנחה עבר לר' יהודה, ודעביד כוותי' עביד. וכן מתבאר ברמב"ם (פ"ג ה"ז).

ולענין תפלה בבין השמשות, נראה שתלוי במחלוקת הגר"א ור"ת בגדר בין השמשות (עמשכ"ל), דהנה בגמ' (כו:): איתא דאי אמרת עד (פלג המנחה) ועד בכלל ר' יהודה היינו רבנן. וכיון שלהגר"א משערין השעות מנץ החמה עד שקיעתה (עמשכ"ל), ופלג המנחה הוא שעה ורביע לפני שקיעה, מוכח שסוף זמן מנחה בשקיעה. ולפ"ז י"ל שזמן מעריב מתחיל אז, שמשגמר זמן מנחה מתחיל זמן מעריב, וכמשכ"ל. וכן נראה בר' יונה (ב.), וכ"כ המרדכי (סי' צ) לפי ר' האי גאון. אבל לר"ת משערין השעות מעלות השחר עד צאת הכוכבים (עמשכ"ל), וא"כ מוכח שבין השמשות הוא זמן תפלת מנחה לרבנן, וכמש"כ השאגת ארי' (סי' יז) לפי ר"ת. וכן נראה בתוד"ה יעקב, שזמן ערבית מתחיל רק בצאת הכוכבים, ולמשכ"ל, מזה מוכח שזמן מנחה נמשך עד אז.

וצ"ב, למה בין השמשות הוא זמן מנחה לר"ת ולא להגר"א. ונראה, שהנה ר' יונה כתב שאף לר"ת סוף זמן מנחה הוא שקיעת החמה מעל האופק, דכנגד תמידים



תקנום, ודם נפסל בשקיעת החמה. אך שאר הפוסקים אינם סוברים כן, ולדבריהם לר"ת ע"כ אינו תלוי בזמן הקרבן ממש, וע"כ זמנה עד סוף היום, וכיון שתפלה דרבנן ספקו לקולא, וא"כ בדיעבד זמן מנחה נמשך עד צאת הכוכבים, וכמש"כ השאג"א. אבל להגר"א שפיר י"ל שתלוי בזמן הכשר קרבן, וכסברת ר' יונה, וכיון שבקרבן דאורייתא נפסל בשקיעת החמה, אף זמן תפלה דרבנן נגמר אז.

ובס' הישר לר"ת (סי' רכא) נראה דמותר להקטיר קרבן עד צה"כ ממש, ולפ"ז זמן תפלת מנחה כזמן הקרבת הקרבן אף לפי ר"ת.

ולפ"ז נראה דזמן תמיד של שחר הוא עד חצות. וכן נראה ברמב"ם (פ"א מהל' תמידין ומוספין ה"א וב') שזמנו בבקר, ופעם אחת הקריבוהו בארבע שעות ביום, ולא כתב שזהו סוף זמנו. והנה הקשה הלח"מ (שם) מהי העדות במשנה, הלא י"ל שאם הי' צורך היו מקריבים אותו יותר מאוחר ג"כ, וחידן בשם הראב"ד שהעדות היתה מפי השמועה ולא ע"פ המעשה, וזה צע"ק. ולהרמב"ם י"ל, שמחלוקת ר' יהודה וחכמים בתפלת שחרית היא כמחלוקתם במנחה ומוסף, דהיינו אם זמן תפלה תלוי בזמן הכשרו, או בזמנו למעשה. אך בשחרית א"א לומר שתלוי בזמנו למעשה ממש, שהרי הקריבוהו לפני נץ החמה, ובפשוטו זמן שחרית לכתחילה הוא רק לאחר נץ החמה. ולכן תלוי בזמן שהקריבו התמיד באיזה פעם וזוהי העדות, שהקריבוהו פעם אחת בד' שעות, ואין נפק"מ בהלכות קרבן, שי"ל שהיו מקריבים אח"כ ג"כ. אך נפק"מ להלכות תפלה לר' יהודה. וקיי"ל כן לכתחילה כיון שתנן בבחירתא כוותי', אבל בדיעבד קיי"ל כחכמים, ולחכמים עצמם מתפלל לכתחילה עד חצות, שכיון שא"א לתקן שתלוי בזמנו למעשה שהוא לפני נץ החמה, תלוי בזמנו ע"פ דין.

והנה ברא"ה מפורש שנחלקו בהלכות קרבן, ודלא כמש"כ. ולפ"ז נראה ברור, דמדקיי"ל כר' יהודה, א"א להתפלל שחרית אחר ד' שעות, ואינו אלא דין תשלומין, דאף שלא הגיע זמן מנחה יכול להתפלל תשלומין. וכן מוכח ברא"ה, שמתפלל אחר ד' שעות רק בטעה עד אז ולא בהויד, ויכול להתפלל עד מנחה גדולה, אף דבודאי אינו זמן שחרית, דכל דלא הגיע זמן מנחה מתפלל שמ"ע של שחרית בפ"ע בתורת תשלומין.

ומלשון הרי"ף והרא"ש נראה דשחרית אחר ד' שעות בתורת תשלומין, ואעפ"כ כתבו דזמנה רק עד חצות. וצ"ב. וי"ל דס"ל דיוצא בתפלת מנחה בדיעבד אחר חצות (עי' שעה"צ סי' רל"ג סק"י), וא"כ א"א להתפלל תשלומי שחרית. וכ"נ במ"ב (סי' פ"ט סק"ז).

ושיטת ר' סעדי' גאון בסדורו (הביאו המו"ל בחי' הריטב"א, הערה 12),

דלהלכה א"א להתפלל שחרית אחר ד' שעות, דאין תשלומין אלא בזמן התפלה הסמוכה, וכדמצינו במנחה ומעריב.

ז) והנה ז"ל הרמב"ם (תפלה פ"ג ה"א), תפלת השחר מצותה שיתחיל להתפלל עם הנץ החמה וזמנה עד סוף שעה רביעית שהיא שלישית היום ואם עבר או טעה והתפלל אחר ארבע עד חצות היום, יצא ידי חובת תפלה, אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה, שכשם שתפלה מצוה מן התורה, כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים ונביאים, עכ"ל. ומלשונו נראה דאין חיוב להתפלל בין סוף ד' לחצות אם נזכר אז, וכ"כ בס' ראשון לציון (לבעל אוה"ח הקדוש).

עוד יש לדייק מלשון הרמב"ם, שהתפלה שבין סוף ד' לחצות אין לה דין תפלה שחרית שתקנו חכמים, אלא שעל ידה מקיים חיוב תפלה דאורייתא פעם אחת ביום שאין לה זמן מסוים, וכמש"כ הרמב"ם לעיל (פ"א ה"א), דאל"כ אינו מובן למה הזכיר כאן ענין תפלה דאורייתא ולפ"ז מוכח דלענין חיוב זה להתפלל בכל יום היום מתחיל בבקר ולא בערב, דאל"כ הלא כבר יצא חיובו מדאורייתא במעריב בלילה שלפניו. וכ"כ בספר אשר לשלמה (מועד ס"ב) ע"פ שטת הרמב"ם דלא תאכלו על הדם מלמדנו איסור דאורייתא לאכול בבקר קודם התפלה, עיי"ש.

ולפירוש זה יש לעיין אם באמת יצא חיוב שחרית בתפלה זו, דיתכן שלא יצא ויצטרך להתפלל מנחה שתיים. והרמב"ם כתב (שם ה"ט) וז"ל, כיצד טעה ולא התפלל שחרית ועבר חצי היום יתפלל מנחה שתיים, עכ"ל. ולכאורה מבואר דבמתפלל בין ד' שעות לחצות אינו מתפלל מנחה שתיים. אך י"ל דעבר חצי היום קאי איתפלל מנחה שתיים, ולא על לא התפלל שחרית. וראי' לזה, דבמנחה כתב ולא התפלל עד ששקעה חמה, ובמעריב כתב עד שעלה עה"ש, ולמה לא כתב כאן עד חצי היום. א"ו דאינו יכול להתפלל שחרית עד חצות. אך לפ"ז צע"ק, דא"א להתפלל מנחה עד מנחה גדולה, וכמבואר שם (ה"ב). ואולי י"ל שהרמב"ם סמך על מה שכתב (ה"ב) דחצות בענין זה ר"ל באמת מנחה גדולה. ואולי אף לעיל (ה"א) כונתו כן, דהרי יוצא חיוב דאורייתא כל היום, וכל שלא חל חיוב דרבנן דמנחה רשאי להקדים ולצאת חיובו דאורייתא בהקדם.

ובמש"כ הרמב"ם דמצותה שיתחיל עם נץ החמה, פי' הכס"מ דר"ל כוותיקין. וכן עיי"ש (ה"ז), המתפלל תפלה קודם זמנה לא יי"ח. . . ואם התפלל תפלת שחרית בשעת הדחק אחר שעלה עה"ש יצא. וכתב הכס"מ שמקורו בגמ' (ל), דהוי מקדמי ומצלי, ומפרש רבינו מקדימים לעיקר מצותה שהוא עם הנץ החמה. ומדברי הכס"מ מוכח שיש ענין מיוחד להתפלל עם הנץ החמה כותיקין. אבל אין דין נוסף שעדיף

להתפלל אחר הנץ יותר מלפני הנץ. וכ"כ בבה"ל (סי' פט ס"א ד"ה יצא) בשם הפר"ח, וכ"כ בפרי יצחק (ח"א סי"ב). ובאג"מ (ח"ד סי' ו) הוכיח כן מדלא נזכר תפלה במשנה במגילה (כ) בין הדברים שיש להמתין לכחחילה עד נץ החמה. ויש לדחות ראיתו, דאינו דבר הכשר כל היום, ולכן לא נזכר שם, ע"ש. אך י"ל שמטעם זה גופא לא גזרו שימתין עד נץ החמה, וכמש"כ הרמב"ן (רפ"ק) לענין ק"ש. ולדינא יש לצרף שיטת האדר"ת (שד"ח ח"ג ע' 347) שבזה"ז שיש שעון אין צריכים להמתין עד נץ החמה.

והנה בתוס' (כו. ד"ה טעה) כתב, לענין מי ששכח להתפלל ערבית וז"ל, ומיהו אם איחר עד המנחה נראה דעבר זמנו בטל קרבנו, כיון ששהה כל כך, ולאחר ב' תפלות לא מצינו שתקנו חכמים לחזור ולהתפלל אם שכח. ולמשכ"ל צ"ע, דאחר חצות, אם אפשר להתפלל שחרית ע"כ מדין תשלומין הוא, וא"כ א"א להשלים מעריב אז, דאינו עיקר זמן שחרית. דלכאורה אין הפירוש שהגעת זמן מנחה מבטלת תשלומי מעריב, אלא דא"א להשלים מעריב א"כ עדיין הוי זמן שחרית. ואולי י"ל דעד המנחה לאו דוקא, וד"ל עד חצות, וכעין משכ"ל להרמב"ם.

ולפ"ז אם עיקר זמן שחרית עד ד' שעות ואח"כ הוי תשלומין או קיום תפלה דאורייתא, נראה דאין להתפלל תשלומי מעריב אחר ד' שעות, וכ"פ המ"ב (סי' קח סקט"ו). ולתוס' צ"ל דעיקר זמנה עד חצות, דמודה ר' יהודה בדיעבד, עי' מעדני יו"ט (אות ח') או דקיי"ל כרבנן בדיעבד.

והנה בשו"ע (סי' נח ס"ו) פסק שא"א לומר ברכות ק"ש אחר ד' שעות. ועיי"ש במ"ב (ס"ק כ"ד) דיש חולקים. ולכאורה תלוי בהג"ל, דאם עיקר זמנו עד חצות י"ל ברכות ק"ש עד אז. אבל אם עיקר זמן שחרית עד ד' שעות ואח"כ הוי תשלומין, א"א לומר ברכות ק"ש אחר ד' שעות, דאין להן תשלומין.

וכן נ"מ בזה באונן עד אחר ד' שעות, דאם עיקר זמנו עד ד' שעות, כאן שהי' פטור בשעת עיקר החיוב אין תשלומין, וכ"כ בשע"ת (סי' עא סק"ב) בשם זרע אמת. ואם עיקר זמנו עד חצות, יכול להתפלל עד אז, וכ"כ המג"א (שם סק"א). ושיטת הא"ר (בשע"ת שם), דיכול להתפלל עד מנחה גדולה, צ"ע למש"כ, דממנ"פ אינו יכול להתפלל אחר חצות כשהי' אונן עד ד' שעות, דאינו עיקר זמנו, ולא שייך תשלומין באונן, וצ"ע, וכמש"כ במק"א.

(ח) איתא בגמ' (כו. מדרב מצלי של שבת בע"ש מבעוד יום, ש"מ הלכה כר' יהודה, כלומר דזמן תפלת המנחה עד פלג המנחה זמן מעריב מתחיל אז. והגמ' מסיקה, השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר

עבד. והגמ' ממשיכה, רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בע"ש והוה מצלי רב ירמי' בר אבא לאחוריי דרב וסיים רב ולא פסקי לצלותי דר' ירמי', ש"מ מתפלל אדם של שבת בע"ש. . . וש"מ אסור לעבור כנגד המתפללין.

וברא"ש (סוס"י ג) כתב בשם גאון וז"ל, דא"א לו לעשות פעם כר' יהודה ופעם כרבנן. והמרדכי (סי' פט) מקיל בזה, ובמג"א (סי' רסז סק"א) כתב דסומכין עליו כשמקידמין בערב שבת, אך צריכין ליזהר להתפלל מנחה קודם פלג המנחה, דאל"כ הוי תרתי דסתרי באותו יום. וכ"כ המ"ב (שם ס"ק ג). ולעיל (סי' רלג סקי"א) נראה שמיקל אף בזה לצורך תפלה בצבור, שכ"כ במג"א (סק"ז) ע"פ הטור (סי' רלה), שכתב כן ע"פ הרא"ש (פ"א ס"א). אך במיו"ט (אות ד') הוכיח דאף להרא"ש א"א להקל בתרתי דסתרי, וא"כ לדינא יש להחמיר בזה.

עוד כתב במג"א שם לשון בה"ג וז"ל, דרב צלי של שבת בע"ש, וצלי ר' ירמי' אחוריי תפלה של חול, ולא פסקי לר' ירמי', ש"מ דלאו עד פלג המנחה בלחוד הוא דמצלינן מנחה ומכאן ואילך ערבית קאמר רב, דהא לא פסקי לר' ירמי' דצלי מנחה (כל', דאם הדין כר' יהודה בהחלט, א"כ תפלת ר' ירמי' אינה כלום ורשאי להפסיקה). ורב הכי סבר, אי בעי לצלויי של שבת בע"ש מצלי, כל' מוסיפין מחול על הקדש עכ"ל. וכתב המג"א וז"ל, וצ"ל לדידי' דמעיקרא הוי בעי למיפשט מרב דהלכה כר"י, אבל למסקנה דאי בעי עביד כמר וכו' רשאי להקדים בע"ש אע"פ שבחול עושה כרבנן, עכ"ל. כלומר דאף להשיטות דא"א לעשות לפעמים כר"י ולפעמים כרבנן אף למסקנה דעבד כמר עבד, מ"מ בע"ש יש להקל ולנהוג כר' יהודה משום תוספת שבת. ולפ"ז צריך ליזהר להתפלל מנחה לפני פלג המנחה, וכנ"ל.

אולם בבה"ג שלפנינו גרס ת"ש דרב איקלע וכו'. ופירש בפרי יצחק (ח"ב סי' ט) דר"ל דנדחה הא דאמרי דעבד כמר עבד וכו', דלעולם קיי"ל כרבנן לגמרי, אלא דמשום תו"ש רשאי להקדים. ולפ"ז צדד דאין בעית תרתי דסתרי, דהא דמקדים להתפלל מעריב אינו משום ר' יהודה, אלא משום תו"ש. ופירש טעמו, דקיי"ל (סי' רסג סט"ו) שמי שקבל שבת אסור להתפלל מנחה, וא"כ אצלו כבר עבר זמן מנחה (ואף שכבר התפלל, י"ל דג"מ בנודע לו שטעה בתפלתו, דשוב אינו יכול להתפלל), וממילא הוי זמן מעריב. ובספר אורות חיים (עמ' ר) כתב שלפ"ז מתפלל מעריב בע"ש אף לפני פלג המנחה, דפלג המנחה אינו כלום לרבנן דקיי"ל כוותייהו. ולדינא נראה דאין לנו אלא דברי ש"ר והשו"ע דקיי"ל דעבד כמר עבד וא"א להקל בתרתי דסתרי או לפני פלג המנחה, אף בע"ש.

(ט) איתא בגמ' (כו:): דתפלת שבת יש בה קבלת תוספת שבת. והקשו, איני והא

אביי שרא לי' לרב דימי לכרבוויי סלי (אחרי תפלת שבת). ההוא טעותא הואי, וטעותא מי הדרא, והא אמר אבידן פעם אחת נתקשרו שמים בעבים, כסבורים העם לומר חשכה הוא ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצ"ש בשבת, ונתפזרו העבים וזרחה החמה ובאו ושאלו את רבי ואמר הואיל והתפללו התפללו. שאני צבור דלא מטרחינן להו, עכ"ל הגמ'.

והנה הרמב"ם השמיט דין הגמ' לגמרי. וצ"ע, שהי' לו לפסוק דבחשבו ששקעה חמה והתפללו מעריב בטעות, דצריך לחזור ולהתפלל, ורק בצבור א"צ. ונראה, דבאמת צ"ב, כיון דקיי"ל דעביד כר' יהודה עביד, מהו הטעות בסוגיין, הלא אפשר להתפלל מעריב אף לפני השקיעה. ונראה שמכח קושיא זו פירש הרמב"ם שהטעות הוא דע"י תפלת מעריב דשבת בע"ש מקבל שבת, וכדמוכח בסוגיין (ע' רש"י ד"ה והיינו). וכיון שחישב שכבר שקעה החמה, לא נתכוין להוסיף מחול על הקודש, כי חשב שכבר הי' שבת. וא"כ תפלתו היתה בטעות, שתפלה בשעה זו גורמת לקבלת שבת, והוא לא רצה לקבל שבת.

אך קשה לפירוש זה, דבגמ' הנ"ל מבואר דבטעה והתפלל של מוצ"ש בשבת ג"כ יש דין טעות. וי"ל, או דהרמב"ם גורס כהריטב"א, דהמעשה הזה דנכנסו לביהכ"נ ונתפזרו העבים וזרחה החמה ג"כ הי' בע"ש. או י"ל, דמי שמתפלל של מוצ"ש בשבת מבטל דין תוספת שבת דמוצ"ש, דבתפלת חול אומר הבדלה, ובאומרה בשבת עצמה מבטל תוספת שבת לגמרי. ולכן אין להתפלל של מוצ"ש בשבת אלא לצורך מצוה, וכמש"כ בתוד"ה צלי, דבמקדים מבטל דין תוספת שבת. עכ"פ לפ"ז מובן היטב שטעות הוא כשמתפלל של מוצ"ש בשבת, דעי"ז מבטל דין תוספת שבת.

ולפי"ז שפיר השמיט הרמב"ם כל ענין טעות בתפלה ע"י הקדמה, דהלא הרמב"ם סובר שאין דין תוספת שבת כלל. ואף דבגמ' (יומא פא:) מוכח שיש תו"ש, כבר תירץ הקרן אורה (מו"ק ד) דבגמ' (שם) משמע שאין תו"ש, והיא מחלוקת הסוגיות, והרמב"ם הכריע דאין תו"ש. ולפי"ז י"ל דסוגיין קאי להשיטה שיש תו"ש, וכגמ' יומא. ולהרמב"ם, שאין תו"ש, וכגמ' מו"ק, לא שייך טעות כלל כשמקדים ומתפלל לפני שקיעה, ולכן השמיטו הרמב"ם.

ולפי"ז י"ש שהשו"ע (סי' רסג סט"ו) שהביא דין טעות דסוגיין אזיל לשיטתו (סי' רסא ס"א) דיש תו"ש. אולם המ"ב (סקנ"ה) כתב דאף בחול אם טעה חוזר ומתפלל. ולפי"ז צ"ל שטעותו הוא, דהוא לא רצה לסמוך על שיטת ר' יהודה, ובגלל טעות זו אין תפלתו תפלה וצריך לחזור ולהתפלל. ולהרמב"ם אין טעות זו מבטלת תפלתו, דהרי קיי"ל דעבד כר' יהודה עבד.

והנה בגמ' מוכח דהתפללו אחר פלג המנחה, דלפני פה"מ א"א להתפלל אף לר' יהודה, ופשוט שתפלתו אינה כלום, ולא רק משום דטעה, וכן משמע מהא דהצבור יוצא, ולכאורה אם לא הגיע זמנו כלל א"א לצאת כלל. ולפ"ז יש ראי' מכאן לשיטת הגר"א בחשבון שעות הים, דאם כר"ת, הלא פלג המנחה הוא רק שעות מיל קודם השקיעה, ואיך יתכן שיתוך שיעור זה גמרו להתפלל וזרחה החמה לפני שקיעתה. וכן הקשה במנחת כהן (מ"ב פ"ז) והניח בצ"ע.

והפר"ח (מזבא באורו"ח עמ' קצו) תירץ, דאדרבה, אם התפלל אחר פה"מ אינו טעות כלל, דקיי"ל דעבד כר' יהודה עבד. וע"כ מדובר כשהתפלל לפני פה"מ, וזוהי הטעות. ואעפ"כ בצבור לא הדרא, דכיון דתפלת ערבית רשות, לא הטריחום לחזור ולהתפלל.

והריטב"א תירץ לקושית המנחת כהן, דהלא לא הגיע זמן מעריב כלל, ופשוט דאינו תפלה אף בלי הטעות (שפירש טעות כש"ר, ודלא כהפר"ח), וז"ל, דאה"נ דקשיא ליי גמי האי, אלא דתלמודא לא דייק בהכי, והתירוץ שתירץ עולה לשניהם, עכ"ל.

כל זה לענין תפלה. ולענין תוספת שבת, מבואר בגמ' דקבלה בטעות לפני שקיעה אינה כלום, והובא בשו"ע (סי' רסג סי"ד). אך קשה, דשיטת הרמב"ן והרא"ה והרשב"א והריטב"א דאין תו"ש לפני שקיעה, וכשיטת ר"ת דאינו ספק לילה עד שקיעה שני', והשו"ע כתב שיטה זו (סי' רסא ס"ב). וא"כ איך כתב דמותרים במלאכה דקבלת שבת היתה בטעות, הא א"א לקבל שבת אז. וצע"ג.

ולכאורה קשה על שיטת הרא"ה וסיעתו מהגמ' עצמה, דמבואר דתו"ש בטעות לא מהני, והוכיחו כן ממעשה שאירע לפני שקיעה, ואז לא שייך תו"ש בכלל. ונראה שהרא"ה חש לקושיא זו, ולכן פירש שהמעשה דתו"ש בטעות אירע אחר שקיעה, ובגמ' הקשה ממעשה דעבים בשמים שאירע לפני שקיעה, רק משום דבשניהם יש טעות, אף שאין המעשים דומים זה לזה לגמרי. ולכאורה הקושיא היא מק"ו, דאיך י"ל דבטעות אחר שקיעה אינו חל, הא חל אף בטעות לפני שקיעה.

ולפי תירוץ הגמ', דשאני צבור דלא מטרחינן להו, וא"צ לחזור ולהתפלל, נחלקו הראשונים לענין תו"ש. לרש"י חל תו"ש, ולתוד"ה שאני לא חל התו"ש, וכ"כ בשו"ע (שם). ומפשט לשון הגמ' נראה כתוס', דצבור שאני רק בזה דלא מטרחינן להו לחזור ולהתפלל, הא קבלתם בטעות לא מהני. אך נראה דדיוק זה נכון רק אם גרסינן כהריטב"א, דבמעשה דגמ' מיירי בשל שבת בע"ש. אבל רש"י גורס של מוצ"ש בשבת (ד"ה הואיל), וכג"י שלפנינו, ולפ"ז א"א לדייק לענין קבלת שבת, ושפיר י"ל דקבלת הצבור בטעות מהני.

## הרב אפרים דוד מילר

### בישול בחמה בשבת

בענין בישול בחמה, הגמ' קובעת, אמר רב נחמן בחמה כ"ע לא פליגי דשרי (שבת לט.). אפשר לחקור במקור סיבת ההיתר, האם מדובר כאן בחסרון בהגדרת מלאכת בישול, שצריכים חום שמקורו מאש, וחמה לא מוגדרת כאש [ואז אפשר להמשיך לחקור האם מדובר כאן דוקא בהגדרת בישול בשבת (דומיא דמשכן) או בהגדרת בישול בכל התורה כולה (ונ"מ לענין קרבן פסח, בב"ת, וכו')]]. או, מצד שני, אולי החסרון כאן הוא מדין,,מלאכת מחשבת אסרה תורה", שהבישול נעשה בצורה משונה ע"י חמה, וזה בישול,,כלאחר יד".

וא"ת הלא בלאחר יד זה פטור מחיוב דאורייתא, אבל עדיין נשאר איסור דרבנן, וכאן כתוב בגמ' שבשול בחמה שרי, י"ל שאנו מוצאים שורה של דוגמאות שיש היתר גמור ע"י שינוי. ע"י בב"י סי' שכ"א (דף צ. בטור) שמצטט משבלי הלקט בשם הרב רבי יאשיה, שיש היתר טחינה ע"י שנוי גמור (כך מסביר היתר קתא דסכינא בשבת קמא.), וכן היתר ברירה ע"י שנוי גמור (כך מסביר היתר ברירה ביד בשבת ער.), וכן ע"י חז"א (או"ח סי' נ"ח סק"א"ב) שיש היתר לישה ע"י שנוי גמור (כך מסביר היתר על יד על יד בשבת קנא.). [זאת בניגוד למ"ב בהקדמתו לסי' שי"ט, ובבה"ל סי' שכ"א סי"ד ד"ה שמא, שמסביר שתי הדוגמאות האחרונות מדין דרך אכילה, ולא מדין שנוי].

ויתכן נ"מ גדולה בחקירה זו בשאלה מצויה בימינו בארץ ישראל — בדודי שמש בשבת. האחרונים המתירים השימוש מתבססים על הנחה שבישול בתולדות חמה מדרבנן (סוגיה לט. — גזרינן תולדות חמה אטו תולדות אור). יש ב' מסלולים למתירים: יש שהסבירו שמדובר כאן בבישול בתולדות חמה במצב של פסיק רישא (אולי אפילו לא איכפת ליה או לא ניתא ליה), וגרמא, ומלאכה שאין צריכה לגופה, וכו', שנחוננים אלו מצטרפים להיתר כאשר מדובר באיסור דרבנן (ע"י באריכות בשו"ת יביע אומר חלק ד' סי' ל"ד, ובשו"ת הר צבי או"ח חלק א' סי' קפ"ח). אחרים הסבירו שרבנן בכלל לא גזרו על בישול בתולדות חמה במקרה שאין לטעות ולהחליף עם תולדות אור (ע"י תשובת מהרש"ל סי' ס"ו שמדייק ככה בלשון רש"י ל"ט., ופסק כרשב"ג (לט.). שמחיר בישול על גג דותח, וע"י באריכות בשמירת שבת כהלכתה מהדורא קמא הערה ס"ז בשם גדול אחד). כאמור, כל סברות המתירים מניחים שאיסור בישול בתולדות חמה מדרבנן, כדינא דגרמא, אבל אם מקור היתר בישול מדינא דגרמא הוא משום,,שינוי", אז בזה"ז שבישול מאש החמה כבר אינו

„כלאחר יד" אלא נהפך לכדרכו — יתכן שבשול בחמה אסור מדאורייתא, וא"כ הוא הדין בבישול בתולדות חמה [ואפילו את"ל שבשול בחמה לא יהיה מעין אב מלאכה של בישול, אלא תולדה של בישול באור, הלא הר"ח (עג:) סובר שגם תולדת תולדה חייב מדאורייתא, עיי"ש], ואז סברות המחירים נופלות.

ראיתי הרוצים להכריע חקירה זו על פי לשונו של רש"י (לט.) ד"ה דשרי שבישול בחמה מותר „שאין דרך בישולו בכך", כלומר שרש"י מפרש שיש כאן פטור של כלאחר יד. לפענ"ד אפשר להסתפק בכוונת רש"י, שהרי רש"י (בדף ג. ד"ה בידו) מפרש, ואין דרך הוצאה בלא עקירה והנחה. רש"י שם משתמש בביטוי „אין דרך" אע"פ שבוודאי דן בהגדרת מלאכת הוצאה, ולא בבעיה צדדית של מלאכת מחשבת. [זה לא תלוי בדיון בטיב מלאכת הוצאה שיש בה שלשה מרכיבים — העקירה, ההעברה, וההנחה, ויש בעיה איזה מהמרכיבים מהוים מהות המלאכה, ואיזה רק תנאים לחיוב [עי' תוס' (ג.) ד"ה פטורי בשם הריב"א, וד"ה שניהם, בניגוד לתוס' (עג.) ד"ה חד]. אפילו אם נניח שעקירה והנחה רק תנאים, בכל זאת הם תנאים בהגדרת הוצאה, ולא הוצרכו רק לצורך „מלאכת מחשבת" שהמלאכה תחשב כדרכו ולא כלאחר יד]. וראיה לכך מהגמ' בפסחים (פ"ה:) אמר ר' אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח. הוצאה כתיב ביה כשבת, מה שבת עד דעביד עקירה והנחה, אף ה"ג. משמע שמדובר כאן בעיקר הגדרת המלאכה, ולא בבעיה של מלאכת מחשבת בשבת. ולכן יתכן שה"ה בענין בישול בחמה שאותו לשון ברש"י „אין דרך" לא מתכוון לדין של כלאחר יד, אלא לחסרון בהגדרת הבישול.

להלכה, אנו מוצאים אחרונים שתפסו כפירוש הראשון ברש"י — שיש כאן פטור של כלאחר יד. עי' בשו"ח אבגי נזר (או"ח סי' קג"ט אות כ"ב) שלומד מסוגיתנו כלל, שכלאחר יד ע"י „כוחו" (האוכל מתכשל ממילא ע"י השמש) מותר לכתחילה גם במלאכות אחרות (כגון דישה וליבון). וכן עי' בדבריו בספר אגלי טל (מלאכת אופה ס"ק ס"א) שמחלק בין בשול בחמה (שרי טפי משום דאין דרך בישול בכך) לבין כובש (דרך בישול בכך). וכן עי' בקטע של תשובת רצ"פ פרנק שמובא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סי' י"ד) שגם הבין כך להלכה, אבל למעשה דוחה הנ"מ שהצענו, שבזמננו נאסור בישול בחמה כיון שנהפך לכדרכו, בנימוק הירושלמי — אין מוסיפים על הגזירות, וכין שבזמנם לא גזרו, הבו דלא להוסיף עלה, ע"כ. [בענין אם אפשר לאסור ע"פ סברה מה שתז"ל עצמם לא גזרו בכלל מציאות שונה בזמנם, עי' שו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סי' ס') הדן בהקבלה בין „שעון שבת" ואיסור אמירה לעכו"ם].

יש מקום כאן להעיר שיש שיטה אחת באחרונים שהבינה שיש בבישול בחמה



חסרון במלאכת מחשבת, אבל לא בצורת הפעולה (כלאחר יד), אלא בתוצאות הפעולה, ע"י בספר צפנת פענח על הרמב"ם (הל' שבת פרק ט' הל' ב') שמדייק מהגמ' במנחות (כא.) וכן מהתוספתא פרה (פ"ט הל' ה') שמקור היחר לבשל בחמה הוא בחסרון בתוצאות הבישול — ש,,הדר", כלומר חוזר לברייתו. כלומר, זה כעין דבר שאינו מתקיים, בניגוד לבישול באור שהוא מתקיים, מלבד הבעיה המציאותית (וכי ביצה שנתבשלה בחמה חוזרת להיות חיה?), יש כאן מקום לפקפק בראיותיו. הגמ' במנחות לא אומרת שדם שנתבשל בחמה הדר, אלא הגמ' אומרת שדם שנקפה (נקרש) בחמה לא מתבשל אח"כ אלא הדר בעיניה (וכן העיר באג"מ או"ח חלק ג' סוף סי' נ"ב). התוספתא גם לא דנה במי חטאת שנתבשלו בחמה שכשרים, אלא במי חטאת שהגלידו (הוקפו בקור) ונימוחו בחמה, שהם עדיין מוגדרים כ,,מים חיים" כיוון שחזרו למצב נוזלי ע"י חום טבעי ולא נשתנו ע"י דבר אחר (עי"ש בספר חסדי דוד).

בניגוד לאחרונים הנ"ל שתלוי היחר בישול בחמה בדין מלאכת מחשבת, אנו מוצאים אחרונים שדוגלים בהבנת פירושנו השני ברש"י, שתולה ההיחר בחסרון בהגדרת בישול. ע"י בקרית ספר על הרמב"ם הל' שבת פרק ט' הל' ב', שאין בשול מן התורה אלא באש. וכן באור שמח שם, שדם בענין כוח כוחו בשבת, ומשוה תולדת תולדת האש לבישול בחמה, שנפקע ממנו שם אש, והוי חומה כחום טבעי שאינה מסיבת אש. וכן ע"י נו"ב תנינא (יו"ד סי' מ"ג) בענין מליחה בשבת, שמסכים עם השואל בעקרון שבישול בשבת הוא דוקא באור להוציא בישול בחמה ,,וכמו שפירש רש"י שם" (!), ולכן לא יתכן בשול בשבת ע"י מליחה [אלא שהנו"ב ממשך להסביר שעקרון זה תלוי במח' ראשונים, והרמב"ן (המוכא בר"ן בסוף ע"ז) יסבור שפטור בישול בחמה נובע מזה שאין דרכו בכך, משא"כ מלאכה שדרכו בכך, עיי"ש].

לכאורה, אפשר להביא ראיות שלא מדובר בחסרון צדדי של מלאכת מחשבת בבישול בחמה:

באגרות משה (או"ח חלק ג' סי' נ"ב), מביא הג"ר משה פיינשטיין שליט"א ראייה מעצם הסוגיה בשבת (לט.). מח' תנאים אם חמי טבריה הם תולדה דאור (דחלפי אפיתחא דגיהגום) או תולדה דחמה, ומהגמ' משמע שאם הם תולדת אור, המבשל בהם חייב. כלומר בשול במחמי טבריה נחשב בישול כדרכו (שאל"כ היה צ"ל פטור אבל אסור). ובכל זאת למ"ד שחמי טבריה הם תולדות חמה — המבשל בהם פטור. רואים שאפילו כאשר אין חסרון של כלאחר יד, יש הבדל בין בישול בחמה לבישול באור, ע"כ. לכאורה אפשר לפקפק על ראייה זו. אה"נ בישול בתולדת חמה בוודאי דומה לבישול בתולדות אור — לכן חז"ל גזרו הא אטו הא!

הדיון שלנו הוא היחס בין בשול בחמה עצמה לבישול באור, וכאן נשאר המצב ש„אין דרכו בכך“ בחמה, ומותר. וכיון שמקור החום לא יכול לחייב מדאורייתא, אפילו מסיבה צדדית, לא יתכן שהתולדה תהיה חמורה מהאב שהיא נובעת ממנו. (יש סברה מעין זה באג"מ עצמו בקטע ד"ה ואולי י"ל, ודו"ק).

ר' שלמה זלמן אויערבאך שליט"א (מצוטט בשמירת שבת כהלכתה, מהדורא חדשה, פרק א' הערה קכ"ז) מביא ראיה מהמ"א (סי' ש"א סקנ"ז) שמשוה ליבון בחמה לבישול בחמה: כמו שבשול בחמה מותר, כך ליבון בחמה מותר (מדאורייתא: דק יש בעיה של מראית עין עיי"ש בשו"ע סעיף מ"ה), אע"פ שהמקרה של תליית בגדים לייבוש בשמש בוודאי דרכו בכך, ע"כ. לכאורה אפשר לפקפק גם על ראיה זו. עיי"ש במ"א שפוסק שבמקום שרחוק מהאש שאין יד סולדת בו מותר לייבוש בגדים, „שמקום שאין בשול, אין ליבון“, ומביא ראיה לדבריו מההיתר (מדאורייתא) לשטוח בגדים בחוץ לייבושם, שכן שאין שם איסור בישול אין שם איסור ליבון. אבל לכאורה הסיבה שאין שם איסור בישול זה לא בגלל היתר בישול בחמה, אלא שהמציאות אין יס"ב ואין בישול (ולפענ"ד כך גם הבין המחצית השקל בדברי המ"א) — ולכן אין לזה קשר לבעייתנו.

לכאורה, אפשר להביא ראיה מכרעת מהסוגיה בפסחים (מא.) שהאוכל קרבן פסח שבשלו בחמי טבריה עובר על „כי אם צלי אש“, אבל אינו עובר על לאו של „בשל מבושל במים“. רואים מכאן שבשול בחמה אינו חסרון בכלאחר יד — כי מה ענין פטור של מלאכת מחשבת לקרבן פסח. אלא יש כאן חסרון בהגדרת „בשול“ בכל התורה כולה [שמעתי ראיה זו מפי מו"ר ר' אהרן ליכטגשטיין שליט"א, ואח"כ מצאתיו בשאלת השואל בשו"ת נוב"ת יו"ד סי' מ"ג, וכעת מצאתיו בספרו החדש של רש"ז אויערבאך שליט"א, מנחת שלמה, בסי' י"ב הערה 4, שמביא ראיה זו וגם הראיה מחמי טבריה שהבאנו לעיל בשם ר' משה פיינשטיין שליט"א].

בענין בישול בחמה בבשר בחלב, יש מקום להעיר שהמצב לא ברור — עיי' ברמב"ם הל' מאכלות אסורות (פרק ט' הל' ו') שהמבשל בב"ח בחמי טבריה אסור ואין לוקין עליו (וכן פסקו הטור ושו"ע יו"ד סי' פ"ז ס"ו), ונחלקו המפרשים — יש אומרים (קדית ספר) שיש ספק דאורייתא (ע"פ הירושלמי נדרים פ"ו ה"א — אבעיא דלא אפשר), וי"א (פר"ח סק"ב, גר"א סקי"ד, ש"ך סקי"ג) שזה מותר מדאורייתא כמו בשבת ופסחים. והעיקר כמו שכתב הפמ"ג (סי' פ"ז מש"ז סק"א) שבקלות אפשר לחלק בין הגדרת בישול בשבת ובבב"ח, ולכן אין להביא מכאן ראיה לחקירתנו לכאן או לכאן.

נחזור לעניינינו, לפי מה שנראה לנו שהיתר בישול בחמה זה לא דין של כלאחר

יד, אלא חסרון במהות בישול, שוב אין נ"מ בזמננו. ואפילו אם כיום בארץ ישראל רגילים להשתמש בדוד שמש, זה עדיין לא מגדיר בשול בחמה כבישול. אבל ע"י אג"מ (או"ח חלק ג' סי' נ"ב) שבכל זאת יתכן חיוב בישול בחמה בימינו. אנו הסברנו שלפי הקרית ספר, אור שמח, וכו' בישול מוגדר ע"י מקור חום של אש בניגוד לחמה, והעלנו אפשרות שגם רש"י (,אין דרך בשולו בכך") סבירא ליה כן. ר' משה פיינשטיין שליט"א מעלה דעיון מקודי — לשונו של רש"י, ,אין דרך בשולו בכך" אין פירושו כלאחר יד, משונה, חסרון במלאכת מחשבת אלא זה חסרון מהותי. ומה החסרון המהותי? חסרון מהותי של ,אין דרכו בכך", שאין מבשלים בחמה אלא כשאינן לו אש, כלומר זה לא משונה, אבל מאידך זה לא מקובל, זה לא האלטרנטיבה הראשונה. זה חסרון מהותי של בישול, ,דומיא דמשכן" ששם בשולו בדרך המקובלת [ר' משה רוצה להכניס פירוש זה לא רק בדברי רש"י, אלא גם בכוונת הקרית ספר, ,שאינן בישול מן התורה אלא באש", וזה נראה דחוק לפענ"ד]. כמובן, אם פירושו מבוסס על ,דומיא דמשכן", הגמ' בפסחים (מא.) שבישול בחמי טבריה אינו נחשב בישול לענין קרבן פסח יהיה קשה עליו, אא"כ נניח ש,דומיא דמשכן" מגדיר בישול בכל התורה כולה.

על פי הגדרתו, ר' משה פוסק שבישול בתנור מייקרו-וויזו יהי חייב לכ"ע (רש"י וקרית ספר, לפי פירושו) כין שבזמננו זה נהפך לדרך מקובלת של בישול, ולכן זה מוגדר כבישול מדאורייתא דומיא דמשכן. לכאורה לשיטתו ה"ה בבישול מים על ידי דוד שמש בארץ ישראל, שזוהי הדרך המקובלת, כלומר לפי האג"מ, החסרון המהותי של בישול בחמה תלוי בנסיבות, משא"כ לפי האחרונים שצטטנו לעיל החסרון המהותי הוא קבוע — אש, ולא חמה (וכן פסק רש"י אויערבאך שם במנחת שלמה).

כל מה שהעלינו עד עתה, בין אם מדבור בחסרון של כלאחר יד בין אם מדובר בחסרון מהותי היה בענין פעולת הבישול בחמה. אבל לכאורה לכ"ע (חוץ מהצפנת פענח) אין בבישול בחמה חסרון מצד תוצאות הבישול. מותר לבשל ביצה בחמה בשבת, אבל בוודאי הביצה מבושלת. כלומר יש כאן מציאות בישול בלי מלאכת בישול. יתכן שיהיה כאן נ"מ לענין דין בישול אחר בישול בשבת. אנו פוסקים (ע"י סי' שי"ח ס"ד) שבדבר יבש (ולפי הרבה ראשונים גם בדבר לח, ע"י ביאור הלכה שם ד"ה יש) אין בישול אחר בישול בשבת. מה לענין בישול באש אחר בישול בחמה? ע"י במנ"ח (מצוה ז' ס"ב ד"ה ואני מסופק) ובפמ"ג (בסי' שי"ח מש"ז ססק"ו) שנסתפקו בזה. המנ"ח הגדיר את ספיקו — האש אבא"ב זה דין במציאות, וכאן סכ"ס התבשל בחמה, אלא שיש גה"כ שאין חיוב, או האם אבא"ב נאמר במלאכה, וכאן אין מלאכת בישול ע"י החמה, ולכן חייב כאשר מבשל ע"ג האש, עיי"ש.

לכאורה בעיה זו היא מחלוקת ראשונים. הרשב"א (בחידושו לשבת לט. על הגמ' „כל הבא בחמין“) פוסק שדבר יבש שהתבשל כמאכל בן דרוסאי שוב אין בו משום בישול, משא"כ הרמב"ם (פרק ט' הל' ג') פוסק שעד שיגמר בישולו כל צרכו יש בו משום בישול (לסיכום שיטות שאר הראשונים בנושא, עיי' ביה"ל סי' שי"ח ס"ד ד"ה אפילו).

ראיתי בשם הגרי"ד סולוייציק שליט"א (ברשימות של הרב שכטר שליט"א) שהסבר המחלוקת הוא, שלפי הרשב"א כיון שבישול בשיעור כמאב"ד על פי דין מבושל (וכך משמע מהסוגיה בשבת כי לענין שהייה ובישול עכ"ש), אין בישול אחר בישול, משא"כ הרמב"ם סובר שאבא"ב אינו הלכה בגדרי מלאכת בישול אלא במציאות: אחרי שמבושל כל צרכו, לא היתה בפעולתו שום מלאכת מחשבת, שהרי לא הכשיר ולא תיקן את האוכלין. [וכן לכאורה הבין הגר"א בשיטת הרמב"ם, שבסי' שי"ח ס"ח וסט"ו הביא כמקור לדין אבא"ב שיטת המאן דאמר בשבת (מ:) שאין בישול בשמן, כלומר שחימום ע"י האש בלי תקון בחפץ לא נחשב בשול].

א"כ יתכן שהכא, בבישול בחמה ואח"כ בישול באש, לפי הרשב"א יתחייב, ולפי הרמב"ם יהיה מותר. או, אפשר לחלק ולאמר שבדאי הרשב"א יסכים לרמב"ם שאם במציאות אין תקון, אבא"ב. הרשב"א רק מחדש שאפילו אם במציאות יש תקון, אם על פי דין כבר הוגדר כמבושל, אבא"ב, ומותר. ולכן לכ"ע בבישול בחמה ואח"כ בישול באש, אבא"ב. אבל יתכן שיש מקום לספק המנ"ח בשיטת הרשב"א גופא — אם נתבשל בחמה כמאב"ד, ואז התבשל באש — האם אומרים כאן אבא"ב, וצ"ע.

## בגדר מלאכת צידה

הרמב"ם פסק (פ"י מהל' שבת ה"ז), שהמפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה וכו', הר"ז חייב. ואם הפיסה להוציא ממנה ליחה שבה, ה"ז מותר. ושם בהל' כ"ה פסק עוד, רמשים המזיקין כגון נחשים ועקרבים וכו' מותר לצוד אותן בשבת, והוא שיתכוון להנצל מנשיכתן. כיצד הוא עושה, כופה כלי עליהן, או מקיף עליהן, או קושרן, כדי שלא יזיקו. ובמגיד משנה שם הקשה, דבמס' שבת (דף ק"ז ע"ב) פירשו שהיתרים אלה מיוסדים על שיטת ר' שמעון, שמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עלי', ורק אסורה מדרבנן. וא"כ, הרמב"ם שפוסק (פ"א מהל' שבת ה"ז) כר' יהודה, שחייבים על מלאכה שא"צ לגופה, היה צריך לפסוק לחומרא.

ועי' חידושי רבנו חיים הלוי שתירץ, שמפיס מורסא להוציא ממנה ליחה, וצד נחשים כדי שלא יזיקו, חשיבי פסיק רישא דלא ניחא לי', והרמב"ם סובר כבעל הערוך, דדבר שאינו מתכוין ולא ניחא לי' מותר אפילו אם הוי פסיק רישי' (ועיי"ש שהסביר עוד למה בגמ' בשבת לא הביאו טעם זה, ורק התירו מטעם מלאכה שא"צ לגופה).

והנה ד' הגר"ח קשים מאוד, דלכאורה אין להחשיב שני מקרים אלה לדבר שאינו מתכוון, אלא אך ורק למלאכה שא"צ לגופה, וכמו שהקשה בס' קהלות יעקב (סי' ה'): אכן עיקר דברי הגר"ח ז"ל דהני תרתי, מפיס מורסא וצידת נחש, הונו דבר שאינו מתכוין, אינו מובן לכאורה, דהא ענין דבר שאינו מתכוין הוא, שעושה פעולה אחרת וממילא נעשית גם המלאכה, כגון גורד כסא וספסל, שעוסק בגרירה, ולא בעשיית חריץ, וממילא הוא דהוי חריץ, אבל מפיס מורסא, הלא עוסק הוא בעשיית הפתח, ומתכוין לפותחו, אלא שאינו לשם פתח להכניס ולהוציא, וכה"ג מלאכה שא"צ לגופה מקרי, ודמי למכבה גחלת בשביל שלא יזיק, דמבואר בשבת (דף מ"ב) דהוי מלאכה שאצל"ג, אבל לא מקרי דבר שאינו מתכוין. . . [ו]בצידת נחש שלא ישכנו, הלא מתכוין למעשה הצידה, שהרי ענין צידה הוא תפיסת הבעל חי במקום משומר, והאדם הלא מכוין לחופסו ולעשותו שמור, אלא שאין צריך לו גוף הבעל חי שצד, וכונתו רק בשביל שלא יזיקנו, וזהו לכאורה רק מלאכה שאצל"ג, וכ"כ מרן החזו"א זצלה"ה או"ח סי' ז' סק"ג, דזה הוי רק מלאכה שאצל"ג, אבל ודאי מקרי דבר המתכוין, עכ"ל. ועיי"ש בקה"י שתירץ את הקושיא לגבי מפיס מורסא, אבל הניח את הקושיא לגבי צד נחש בצ"ע. (ופירש את ד' הרמב"ם באופן אחר).

והנה הנחת הקה"י בקושייתו היא ש,,ענין צידה הוא תפיסת הבעלי חי במקום משומר". אך נראה דיש לשדות בזה נרגא, דעי' שבת (דף ק"ו ע"א), ר' יהודה אומר הצד צפור למגרל וצבי לבית חייב. וחכ"א, צפור למגרל וצבי לבית ולגינה ולחצר ולביברין חייב. ובפשוטו הי' ג"ל שהתכ' ור"י מודים שלהתחייב משום צידה בעינן תפיסת הבעל חי במקום משומר, כד' הקה"י, ור' יהודה מוסיף שלא די בזה שהמקום משומר, אלא כדי להתחייב בעינן גם שיהא קל לתופסו, ועל כן, בצד צבי לגינה וכו' הוא פטור, כי אינו קל לתופסו שם.

אך עי' אבני נזר תאו"ח (סי' ק"צ אות ב') שהביא ד' הב"ח שהוכיח מדיוק ברש"י על המשנה שם, דגינה וכו' נחשבים מקומות שנוח לתופסו שם, ומיירי בגינה וחצר שאינם מקורים, וא"כ, אפשר לברוח ע"י שמסרך בכתלים. ויוצא לדידי' דחכמים ור"י פליגי במחלוקת יסודית בהגדרת מלאכת צידה. דלר' יהודה גדר צידה הוי תפיסת הבעל חי למקום משומר, (אשר על כן, בצד צבי לגינה וכו' פטור, כי אפשר לו לברוח). ואילו לחכמים, גדר צידה הוי תפיסת בעל חי או צמצומו למקום שנוח לתופסו שם, (אשר על כן, בצד צבי לגינה וכו' חייב, כנ"ל). ולפי"ז יש להמציא מקרים שר"י מחייב ורבנן פוטרים, כגון, בצד צפור לבית שאין בו חלונות, שלרבנן פטור, כי אין נוח לתופסו משם. ואילו לר' יהודה חייב, דעכ"פ, א"א לצפור לברוח משם. ומכיון שהל' בחכמים (פ"י הל' י"ט) נמצא שלהלכה הגדרת איסור צידה הוי' צמצומו של בע"ח למקום שנוח לתופסו, ולא זה שמכניסו למקום משומר.

ולפמש"נ יל"פ ד' הגר"ח בשיטת הרמב"ם, שצד נחש שפיר הוי דבר שאינו מתכוין, שהרי בצד נחש שלא יזיקנו, כונתו רק שלא ישמט ויזיק, ואינו מתכוין להחזיק בו ולתפוס בו. ואילו הי' אפשר לו להכניסו למקום משומר גדול, הי' מסתפק בזה, ואפילו אם לא הי' נוח לתופסו כשהוא שם. וכמו בגורר כסא דאמרינן שהוא עוסק בגרירה, ולא בעשיית חריץ, ה"נ אמרינן שהוא עוסק בשמירה, ולא בתפיסת הבע"ח. אלא שבמקרה דידן, הוא עושה פעולתו באופן דהוי פסיק רישי' שהבע"ח יתפס. וא"כ הוי דבר שאינו מתכוין בפסיק רישי', ושפיר יל"פ כד' הגר"ח שהרמב"ם ס"ל כבעל הערוך, דפס"ר דלא ניחא לי' מותר.

## הרב שרגא פייוויל פארעצקי

### גדרי קדושת ירושלים ומוסיפין על העיר

(מתוך חלוף מכתבי תורה)

מבואר במשנה א' דסנהדרין, ובגמרא שם דף ט"ז, ובמשנה דשבועות דף י"ד, ושם בגמרא דף ט"ז, והעתיקו הרמב"ם להלכה בהלכות בית הבחירה פרק שישי, הדין דיכולים להוסיף על העיר ועל העזרות. ולי צ"ע עצם דין זה דיכולים להוסיף על ירושלים, כי הוא לכאורה בסתירה עם אותו הדין דירושלים לא נתחלקה לשבטים, וכדקיי"ל כרבנן דר"י, וכדאיתא ברמב"ם פ"ז מהלכות בית הבחירה, ופי"ד מהלכות טומאת צרעת, וכמו שיבואר. הנה בתוספות ב"ק (פ"ב, ב') ד"ה ואין בתירוצם על הא דבפ"ק דיומא משמע דלמ"ד לא נתחלקה, לא נתחלקה מעולם, ודלא כבהמ"ק לר"י, דמתחילה נתחלק אלא דנתנו דושנה של יריחו תחתיו, דבהמ"ק סברא הוא, אע"ג דנתחלק, דחזרו וקנו אותו, כדי שיהא לכל ישראל חלק בו. אבל ירושלים, אם מתחילה נתחלקה, למה היו חוזרין וקונין אותה, ע"ש. והגרי"ז סאלאווייציק זצ"ל, בספר חדושי מרן רי"ז הלוי, הסביר דבריהם, דבהמ"ק דינו שיהא משל צבור וכמו מזבח, עצים, אש וכלי שרת, ודין זה תלוי בקנינים ודיני ממון, דהיינו שיהא קנוי בקנין ממון לכל ישראל. אבל הדין הזה שיהא משל צבור הוא רק במקדש וכליו, אבל על ירושלים לא מצינו זה, ושם ישנו דין מסוים על המקום, שיהא שייך בחלוקתו לכל השבטים ולא לשבט אחד. וזה מיוסד על הא דאיתא בספרי פ' ראה, כתוב אחד אומר באחד שבטיך, וכתוב אחד אומר מכל שבטיכם וכו', באחד שבטיך זה שילה, מכל שבטיכם זו ירושלים, ואין זה מדיני הכשר מקדש, רק מתנאי המקום אשר יבחר ד'. א"כ שפיר נוהג דין זה גם בירושלים, ולא רק על מקום מקדש בלבד, דגם ירושלים היא בכלל המקום אשר יבחר ד' האמור בקרא שם. לפיכך ס'ל לרבנן, דירושלים לא נתחלקה לשבטים, דגם היא צריכה להיות מכל שבטיכם, ולא מהניא זה שיקנו המקום אח"כ, דע"כ שיהא מקום בית הבחירה, וזה כולל גם ירושלים, שייך לכל השבטים בעיקר חלוקת א"י ולא יתחלק כלל, דזהו עיקר פירושא דמכל שבטיכם, וכל שנחלקק והגיע לחלקו של שבט אחד, שוב אין זה מכל שבטיכם אף אם יקנוהו כל השבטים אח"כ, כי בעינן שבעיקר חלוקת א"י יהא המקום שייך לכל השבטים, וקנין ממון לא מעלה ולא מוריד בזה, וראה דבריו באריכות שם בהלכות בית הבחירה.

הרי מבואר בזה שדין ירושלים לא נתחלקה לשבטים הוא בעיקר חלוקת א"י, ואיך לפי"ז שייך להוסיף על ירושלים, הרי מ"מ בחלוקת א"י לא היה הנוסף שייך

לכל ישראל, ומה תעלה ההוספה, ואיך תחול חלות דין ירושלים על החלק הנוסף עכשיו, מאחר שבחלוקת הארץ לא היה נכלל בהמקום אשר יבחר ד', בירושלים. לאיזה דינים תועיל ההוספה, ובכך בנוגע למה ישנו אותו הדין דמוסיפין על העיר.

עסקתי זה מכבר, ובאתי ועוסק אני עוד הפעם בענין זה, אבל אין לי הבנה מספקת בנקודה זו, ולכן מאד הייתי מעריך אם מעכת"ה יכתב לי דבר בזה.

תשובה מאת הגאון רבי מנחם מענדיל יוסף זאקס,  
חתנא רבי נשיאה של מרן החפץ חיים זצ"ל  
וראש ישיבת חפץ חיים בראדין

בעה"ת. יום ג' ב' מנחם אב [תשכ"ז] ירושלים עיה"ק תבוב"ב

הוד כבוד ידידי עוז רחימא דנפשאי וכו'

אחרי דרך מבוא השלום והברכה,

את יקרת מכתבו קבלתי היום והנני מזדרז להשיבו בו ביום . . . ב"ה כבר נסתדרנו באופן היותר נאות וטוב וב"ה על חסדו הגדול, והחיים והשלום לכולנו אשר אתנו.

ועתה אודות הערתו אם ירושלים לא נתחלקה לשבטים איך שייך להוסיף, ולכאורה גם אם נימא שנתחלקה מדוע אינם יכולים לעכב, ומוכרחים אנו לומר, כיון דאין גורעין מנחלתם כלום, רק מוסיפין קדושה, ע"ז אינם יכולין לעכב, רק אם נימא דלא נתחלקה וזהו מדין עצם דינא, דירושלים צריכה להיות שלא נתחלקה [קשה וכמש"ה]. והנה ס' חידושי הגרי"ז אינו תח"י כעת, שהנחתיו בביתי בנויארק, אך כמדומני בעת למדי מס' יומא שהמחלוקת הי' במציאות ולא בדינא, דהגמ' רוצה לדייק מינה גם דינא דביהכנ"ס של כרכים אינו מטמא בנגעים, שדוד המלך כבש את היבוס, ומתחילה היו ביחד והוא לא חלקה. אבל באמת אפילו אם נתחלקה, היו יכולים להקדישה בקדושת ירושלים, כמו בתי ערי חומה, דגם המה מקודשות בכמה קדושות, ובודאי נתחלקו לשבטים, אכן מעכ"ת הביא דעת הר"י דלמ"ד לא נתחלקה, זהו מעצם דינא קדושת מחנה ישראל, א"כ שפיר פריך, מהו שייך להוסיף.

והנה בעצם האי דינא דמוסיפין על העיר, איחא במס' שבועות למ"ד בכל אלו חנן, ובעינן ב"ד וכה"ג ומלך ואורים ותומים, ונמצא א"כ בבית שני שלא היו אורים



ותומים, לא היו יכולים להוסיף, ועזרא קידש לזכר בעלמא, דלא בעי קידוש, דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, וכן פסק הרמב"ם ז"ל, וכל הדין דמוסיפין על הבית הראשון נאמר, וזהו דוחק. ועוד מקשים בתוס', מדוע במשנה דסנהדרין לא זכר רק דבעינן ב"ד לחוד [ועי' בשבועות דף ט"ו, א' תד"ה שאין]. ויש לומר, דבסנהדרין לא דיברה המשנה מדין קדושת ירושלים, רק זהו ברור דמבלי טעם אינו שייך להוסיף לה, ובעינן ע"ז פסק ב"ד שיפסקו מקודם הדין שצריך להוסיף, ובשבועות מיירי איך מוסיפין ובמה מקדשין.

עוד אמינא, שדין להוסיף על חומת העיר לא בעינן דוקא בקדושת ירושלים, ולא מפסל ביוצא ולא עובר על לא תוכל לאכול בשעריך גם אם לא נתקדשה, רק העשה של לפני ד' אלקיך תאכלנו, דלא מקרי לפני ד' רק אם נתקדשה, א"כ על זה לא בעינן בכל אלו, וכאשר תדייק היטב בשבועות חמצא שנכון הדבר. ולפי זה, אפילו אם נתחלקה לשבטים ג"כ יכולין להוסיף על החומה, אפילו אם נימא דלא נתקדשה לגמרי משום דנתחלקה לשבטים, דדין מוסיפין הוא רק להגדיל את העיר כלומר חומתה, ודייק בדין שני בצעים היו שם.

ובאופן היותר פשוט איכא למימר, דבמשנה אחרונה במס' ערכין איחא במתניתין, דגם ערי ישראל הי' להם מגרשים ואילנות כמו ערי הלויים, וכן במס' בבא בתרא (דף כ"ד, ע"ב), א"כ זה ברור דהמגרש הי' חוץ לחומה, אבל גם המגרשים לא נתחלקו א"כ שייך להוסיף. ואם שאין עושין מגרש עיר ולא עיר מגרש, ברור שלהוסיף על ירושלים בודאי מותר.

ובזה אסלק ידי מלכתוב. כתבתי כל זה כמעט ע"פ, ואם ימצא דבר להשיב עלי אזי במטוחא, נא להשיבני. ובוה אסיים בכרכת חיים ושלוש וכל טוב, ד' הטוב יברכו בכל טוב. מנאי ידו מוקירו.

מנחם מענדיל יוסף זאקס

המענה שלי על החשובה דלעיל:

במאי דכדיק לן מרנא דגם אם נימא שיירושלים נתחלקה לשבטים יקשה על הדין דמוסיפין על העיר, דמדוע אינם יכולים לעכב, לא הבנתי דמה זה שייך להא דנתחלקה או לא נתחלקה לשבטים, אם לא נתחלקה הרי ירושלים שייכת לכל ישראל, ומדוע לא יעכבו כל ישראל, או אפילו קצתם, ואפשר שכן כוון להעיר, דאיך שיהיה בעינן נתחלקה לשבטים, אבל מ"מ מדוע לא יעכבו. הנה אם היה שייך ענין עכוב בענין זה דקדושת המקום, הרי יקשה מדוע לא היו יכולים ישראל לעכב

כל עיקר קדושתה דירושלים, ואם נאמר שכן היו יכולים לעכב, אשר ואדי שזה אינו עולה על הדעת, הרי אז צריך להיות נמנה עוד דבר בין אותם הדברים שנמנים במשנה דשבועות שבהם צריכים לקדש את העיר והוא, דעת ישראל, או דעת שבטי יהודה ובנימין, למ'ד לא נתחלקה, אם לא שנאמר שבדעת ורצון מלך ובי"ד יש גם דעת ורצון ישראל, כי המלך והבי"ד הם שלוחי כל ישראל. אבל אם כה הדבר, אז הרי אין שום קושי בכלל, כי הרי אין מוסיפין מבלי מלך ובי"ד, ומי יעכב.

כן שפיר מסתבר דקדושת ירושלים וקדושת מקום המקדש אינן תלויות בדיני ממונות וזכויות בכלל, אלא מושרשות תוך קדושת ארץ ישראל ומיוסדות עליה. דייק לשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה, (פ"א, ה"ג): כיון שנבנה המקדש בירושלים, נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לד' ולהקריב בהן קרבן, ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה, שבה נאמר, ויאמר דויד זה הוא בית ד' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל, ויאמר זאת מנוחתי עדי עד. קדושת ירושלים היא בכך, כקדושת מקום המקדש וכקדושת ארץ ישראל בכלל, אינה תלויה בדין זכיה, ולא היה שייך לעכב תחילת קדושתה, וכן אין יכולים לעכב ההוספה על קדושתה, הוספת קדושה זו נקבעת ע"י בי"ד ומלך וכפי הסדר הנשנה במשנה בשבועות. חושבני שכן היתה כוונת כגתר"ה בכתבו: כיון דאין גורעין מנחלתם כלום, רק מוסיפין קדושה, ע"ז אינם יכולים לעכב.

מה שכתב כגת"ה לחדש, דכן יכולים להוסיף על ירושלים [עפ"י בי"ד לבד ומבלי כל אלו שבמשנה דשבועות] אף שלא תתקדש בקדושת ירושלים, תיתי לי שכן כוונתי לדעתו והארכתיו בזה במק"א. הוכחתי בא"א אלו ראיות שיש עוד דין של עיר ירושלים נוסף על זה של ירושלים לפני מן החומה, ודין זה הוא בעיקרו חלות שם של העיר ירושלים. שם גם רמזתי להגמרא דשבועות (ט"ז, א'): אבא שאול אומר שני ביצעין היו בהר המשחה, תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו, עליונה לא נתקדשה בכל אלו, אלא בעולי גולה, שלא כמלך ושלוה באורים ותומים וכו', עמי הארץ היו נכנסין שם ואוכלין שם קדשים קלים וכו', למה הכניסוה, מפני שתורפה של ירושלים היתה, ונוחה היא ליכבש משם. וכתבו שם בתוספות ד"ה אלא: אע"פ שהיה הדבר בא לידי תקלה, הכניסוהו כדי שימסרו עצמם עליהם יותר כשיש בה שם קדושה, עכ"ל. ויש להבין דבריהם אלו, מה זה שם קדושה, ואי זה חלות דין יש כאן, וצ"ע. ולפי משכ"ל, דברי התוספות מובנים היטב, דההוספה על ירושלים בביצעה העליונה שלא במלך וכו', היינו מבלי כל אלו הדברים הנשנים במשנה שם לא הביאה חלות קדושת ירושלים אשר לפני מן החומה עליה, והיא היתה רק הוספה על העיר של ירושלים, ומדין השני שבה, ולכן היתה בעיקרה רק חלות שם של עיר ירושלים, וזוהי שם קדושה, אשר לזה כווננו התוספות.

משכתר"ה משמיע בתוך דבריו על דבר עשה דלפני ד' אלקיך תאכלנו, ראיתי

כמנחת חינוך (תחילת מצוה תמ"ב) שדן בזה, אם יש מצוה לאכול מע"ש בירושלים, מצוה עשה או סתם מצוה, וסיים שם בזה"ל: אבל שיהיה מ"ע מוטל שיאכל בירושלים, ואם אוכל בירושלים מקיים מ"ע, לא שמענו מכל הראשונים, ויכול להיות שהוא רשות, רק חוץ לירושלים אסור, אבל בירושלים אינו מקיים מצוה כלל, כמו לאו הבא מכלל עשה, ע"ש. רמז גדול לדברי כ"ג יש למצוא בשבועות (ט"ז, א') ברש"י ד"ה ה"ג לה בתוספתא, בא"ד שם, וז"ל: ויש לפרש, דעמי הארץ המפרישין מעשרות היו זריזים לעשות בו מצוה מן המובחר לפי שהיו שומעין דרשה עשר בשביל שחתעשר, והיו צריכים להתוודות עשיתי ככל אשר צויתני (דברים כו), והיו שומעים את המתרגמים ואכלת לפני ד' אלקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך, לכך היו נכנסין עד חוץ חומת ירושלים הפנימית לקיים לפני ד' אלקיך וכו', עכ"ל. האומנם לשון זה של רש"י אינו משמיע דבר קיום מצוה לגמרי, כי יכול להיות שכוון באמרו לקיים, שלא יעברו האיסור דחוץ לחומה, אבל פשוטם של דברים מורים כי רש"י מכוון לקיום מצוה. אבל לקיים דברי כתר"ה זה עתה ראיתי ב"ה כי אחד גדול מן הראשונים עומד לימינו, הלא הוא הרמב"ן, שמונה אכילת מע"ש וק"ל בירושלים למצות עשה, היא המצוה הראשונה בהשלמה למצות עשה בספר המצות להרמב"ם מן המצות ששכת אותן הרב, וז"ל שם: מצוה א', שנצטוינו לאכול מעשר שני ובכורות בירושלים לפני הקל יתעלה, והוא אמרו, ואכלת לפני ד' אלקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך וכו', ואני חמה על הרב בזו, ואם אולי היה דעתו שאינן אלא למנוע אכילתן חוץ לירושלים, והוא הלאו שמנעו (צ"ל שמנאו) הרב קמ"א, שלא לאכול מעשר שני חוץ לירושלים, והלא הוא ז"ל המונה לאוין מכלל עשה בחשבון מצות עשה, ועוד שזו באמת מצוה קבועה וכו', וכבר זכרם בעל ההלכות, אמר, לאכול קדשים ומעשר שני בירושלים וכו', עכ"ל. והתימה על המנחת חינוך שלא ראה דברי הרמב"ן האלו, ואדרבא הוא כותב במצוה הנ"ל, בזה"ל: עכ"פ במע"ש לא השיג הרמב"ן כלל ומודה דאין כאן אלא מ"ע של הפרשה, ואכילה בירושלים אינו מונה, ג"כ מבואר דכולם סובדים דאינו מצוה כלל מה"ת לאכול בירושלים, ע"ש. (ואולי בזמנו לא יצאו לאור אלו המצות ששכחן הרמב"ם לפי הרמב"ן.)

מה שתירץ מעכת"ה דהדין דמוסיפין הוא בנוגע למגרש ירושלים, אשר כנראה שהיה חוץ לחומת ירושלים, אבל מ"מ גם הוא בכלל לא נתחלקה לשבטים, ואף שאין עושין מגרש עיר אבל ברור דלהוסיף על ירושלים מותר, ושפיר שייך הא דמוסיפין על ירושלים, דבר זה הוא חדש וגדול עד למאד. אבל מה שלבי מהסס בזה הוא, כי חושבני שלא עשו מגרש כלל בירושלים ואף חוץ לחומתה, כי נראה דעולי הרגל היו עומדים בזמן עלייתם בכל ירושלים, ואף חוץ לחומתה, ומסתבר שלא היו מניחים מקום ריקם מבתיים ואפילו סמוך לחומתה. בשו"ת חתם סופר (יו"ד רל"ד) כתב, דמזה שנאמר במשנה לא אמר אדם מעולם צר לי המקום שאלין בירושלים,

ולא אמר ולא נדחק אדם מעולם בלינת ירושלים, משמע דודאי היה צר ודוחק בירושלים, אלא שהנס היה, שמרוב אהבת ד' ושמחת האדם, לא אמר אדם צר לי המקום, היינו, שלא התלונן, ודאי שדוחק זה היה די טעם שלא היה מגרש בירושלים. ואפילו אם היה הנס גם בונגע למציאות, דהיינו שלא היה דוחק כלל, ודלא כהחת"ס, מ"מ הרי אין סומכין על הנס, ואיך יעשו מגרש בירושלים בעוד שהיו צריכים ליותר מקום בשביל בתים ודירת אדם. ואפילו אם נאמר שגם לינת ירושלים היתה בירושלים המקודשת, ושמצותה היא בלפנים מהחומה, ובכך מה שהיה חוץ לחומה לא היה מוכשר בשביל לינת עולי הרגל, — מה שלא מסתבר כלל, מ"מ עדיין לא נחה דעתי הענייה, דמדוע הניחו מקום למגרש מתחילת בניינה, ולא בנו את החומה גם סביב למגרש כדי להגדיל את ירושלים.\*

בנוגע לעצם הדיון אם המחלוקת של ירושלים אם נתחלקה לשבטים או לא היא מחלוקת בדין, וכדברי הגרי"ז ז"ל, או שהיא מחלוקת במציאות, וכמו שהבין מעכ"ת יחיה לחיים ארוכים, ודאי שהספרי בפרשת ראה בהתירוץ דבאחד שבטיך זה שילה, מכל שבטיכם זו ירושלים, אשר לפי הגרי"ז ז"ל הוא המקור לרבנן דירושלים לא נתחלקה לשבטים, כן מוכיח, דענין לא נתחלקה הוא דין בירושלים, ומשום גזירת הכתוב דמכל שבטיכם. אשר להערת כתר"ה שהגמרא ביזמא י"ב ומגילה כ"ו מדמה לזה הא דביהכנ"ס דכרכים, י"ל כי זה דאי דירושלים היא מציאות אחרת מכל ערי ארץ ישראל, אבל זה נובע מהדין המיוחד שנאמר בה דמכל שבטיכם, ולכן לא נתחלקה, ולכך היא שונה במציאות משאר הערים עם כל הדינים הנוכרים שם, אבל אין שום הכרח מזה שהמחלוקת היא במציאות. מאידך גיסא, מקור זה לרבנן דסברי דירושלים לא נתחלקה לא נזכר בגמרא, ואדרבא מצאתי ב"ה לאחד גדול שמביא מקור אחר. בקרית ספר להמבי"ט, הלכות בית הבחירה פרק ז', כותב על ירושלים בזה"ל: ואינה מטמאה בנגעים דכתיב ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם, ארץ אחוזתכם מטמאה בנגעים ולא ירושלים מטמאה בנגעים, ואינה נעשית עיר הנדחת, ולא מביאה עגלה ערופה דכתיב עירך וירושלים לא נתחלקה לשבטים, וכתיב בעגלה ערופה כי ימצא חלל באדמה אשר ד' אלקיך נותן לך נחלה לרשתה (וירושלים לא נתחלקה לשבטים) [וכנגמרא בבא קמא פ"ב, ב']. ונראה דמהכא הוא דילפינן בעלמא דירושלים לא נתחלקה לשבטים לדין דקיימא לן הכי, דכיון דכתיב עירך וכתיב אשר ד' אלקיך נותן לך לרשתה, משמע דאתא למעט מה שאינו עיר מיוחדת לך ואינה ירושה מיוחדת לך אלא לכל ישראל, והיינו ירושלים. לפי דבריו אין שום דין מיוחד הנאמר בירושלים ויכול שפיר להיות דהא דירושלים לא נתחלקה לשבטים הוא ענין של מציאות, וכמו שסובר מרנא.

\* אולם ביחזקאל מ"ח, ט"ו וי"ז, הוזכר מגרש בנוגע לירושלים, אבל הרי שם המדובר על ירושלים שלעתיד, והרי שם מ"ה, ב, מובא מגרש גם בנוגע לחומת הבית [ראה מלכי"ם שם].

## הטבה והדלקה בנרות שבמקדש

### ביאורים בשיטת הרמב"ם

#### א. הטבה והדלקה

א. ממה שהרמב"ם אומר בספר המצוות (מצות עשה כה) וכן ממה שהרמב"ם רושם בכותרת להל' תמידין ומוספין משמע שבמנורה שבמקדש המצוה היא הדלקה. שבספר המצוות הוא אומר „הוא שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד. . . וזאת היא מצות הטבת הנרות. . .” (ומשמע שמה שנקראת הטבה היינו להדליק דזו היא המצוה: להדליק את המנורה.) וכן ברשימת המצוות שבכותרת „להדליק נרות בכל יום”.

אם כהנ"ל אז כל ההכנות כגון דישון המנורה דהיינו הסרת הפתילות הישנות ומותר השמן מנר שכבה וכן שימת שמן חדש ופתילות חדשות, הכל בגדר הכשר מצוה המה. הכנה למצוה נינהו אבל גוף המצוה הוא ההדלקה.

ב. אולם בהלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"י פסק הרמב"ם „דישון המנורה והטבת הנרות בבקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערך אתו אהרן ובניו והדלקת נרות דוחה את השבת ואת הטמאה כקרבנות שקבוע להן זמן שנאמר להעלות נר תמיד. " עכ"ל. באמת צ"ע שבהתחלת ההלכה לא הזכיר מלת „הדלקה" ורק דישון והטבה נזכרים. ואילו בסוף ההלכה בנוגע לדחיית שבת וטומאה פתאם מזכיר הרמב"ם הדלקה!

בכלל צריך עיון, הטבה זו מה טיבה? בגמ' מנחות פח: איתא „נר שכבתה נידשן השמן נידשנה הפתילה [פי' שכאילו נעשה דשן ואינו יכול להשתמש בהם שוב וצריך שמן ופתילה חדשים] כיצד עושה מטיבה ונותן בה שמן ומדליקה" א"כ ההטבה היא ההכנה לשמן החדש. [אם לא שנפרש כהלחם משנה כאן שהרמב"ם סובר ש„מטיבה" ו„ונותן בה שמן ומדליקה" אינם ב' דברים נפרדים אלא דבר אחד. דהיינו שמטיבה, ואיך מטיבה? על ידי זה שנותן בה שמן ומדליקה.] וכן אומר הרמב"ם בפירוש המשנה לתמיד פ"ג מ"ט: „כבר נתבאר בגמרא יומא (לג:) שהטבת הנרות והוא נקוי הנרות והבערת מה שנכבה מהן והחלפת הפתילות. . .” ואיך זה זהה עם מה שהרמב"ם אומר כאן בהל' תמידין פ"ג ה"י. שהרמב"ם אומר

כאן דישון המנורה והטבת הנרות. ואם הטבה היינו נקוי והחלפת הפתילות גרידא, אז הדלקה להיכן אזלה. הרי לא הזכיר הרמב"ם הדלקה במצוה כלל!

ג. מאידך גיסא, במה שהרמב"ם אומר בהלכה יב' נראה שמפרש דישון לכלול גם הכנת השמן החדש והפתילה החדשה. וא"כ מה נשאר? רק להדליק, ואזה אמר הרמב"ם והדלקת הנרות היא הטבתם. ואף שבזה נתרץ תמיהתנו על הר"ם בריש הלכה י' (שהרי לפי זה דישון היינו ההכנה כולה והטבה היינו ההדלקה וביחד הם מצות הדלקת המנורה מקרא דיערוך אתו אהרן ובניו) אבל עדיין צ"ע זה גופא. דהא לכאורה הטבה אינה ההדלקה גרידא, וכפי שמבואר בגמ', ובר"ם בפיהמ"ש דתמיד. ודברי הרמב"ם קשים להולמם.

ד. עוד צ"ע מה שהרמב"ם אומר בסוף הי"ב, ונר שמצאו שלא כבה מתקנו. בתיקון זה הרי לא ידליק, שהנר עדיין דולק מקודם. וא"כ התיקון הוא בנר שדולק דמשביחו, מיישר הפתילה, מסיר קצת דשן בפי הפתילה הבוערת, וכדומה. וא"כ יש לשאול בצירור שכזה הדלקה להיכן אזלה? הרי לא הדליק ואיזו מצוה עושה כשמתקנו? הטבה? והא הרמב"ם אומר דהדלקה היינו הטבה וכאן לא הדליק.

ה. באמת, מלשון ר' סעדיא גאון בספר המצוות שלו שכתב, ואור המנורה לא ישונה" (וכתב עליו הגר"י פערלא ז"ל דתמוה אמאי שבק ההדלקה שהיא מצוה מפרושת וכו' וכו') משמע שהעיקר בהדלקת המנורה היא קיום היות המנורה דולקת וזה דין דתמיד שנאמר במנורה להעלות נר תמיד. שאין המצוה להדליק את המנורה אלא שיהיו הנרות דולקים. ודעתו של רס"ג שעיקר הענין מה שיהיו הנרות דולקים היינו שלא יכבו בזמן שצריכים להיות דולקים. כן נראה מדבריו. ויש לעיין אם אולי גם הרמב"ם סובר כן דהיינו שעיקר המצוה אינה מעשה מצוה להדליק אלא מה שיש קיום כשהנרות דולקים. ואמנם מצינו שהגר"ח ז"ל פירש ברמב"ם (בחידושי הגר"ח על הרמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז), דכל עיקר הך מילתא דהדלקת הנרות אין המצוה בעצם מעשה ההדלקה כי אם דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד, ובזה שהנרות דולקים הוא דהוי יסוד קיום מצוה זו ועלה הוא דקאמר ג"כ הרמב"ם דהדלקת הנרות היא הטבתן, רצה לאמר, דבמה שהנרות דולקים כהלכתן בהכי הוא דמקיים מצוה זו דהטבה משא"כ עצם מעשה ההדלקה אינה שייכה לעיקר קיום מצוה זו. . . "עכ"ל.

ו. יוצא שלגר"ח ז"ל מה שהרמב"ם אומר וההלקת הנרות היא הטבתם היינו שקיום מצוה זו דהטבה הוא במה שהנרות דולקים. ולא במעשה הדלקה עצמה. שעצם מעשה ההדלקה אינה שייכת לקיום מצוה זו. הגר"ח ז"ל מסתייע ממה שאנזרו בגמ' יומא דף כד: הדלקה לאו עבודה היא. דאע"ג דנתינת הפתילה ונתינת

השמן מקרי עבודה (רק עבודה תמה לא מקרי דיש אחריה עבודה, ע"ש ובמפרשים) מ"מ הדלקה לא מקרי עבודה. המאירי, שם, מפרש דמשום כך אין ההדלקה עבודה,, שאינו נותן דבר שיש בו ממש". אמנם בתוס' ישנים, שם, הסביר שהדלקה לאו עבודה,, שהשלהבת עולה מאליה" ע"ש. וע"ע בריטב"א שפי' כהתוס' ישנים ואמר,, דלאו כלום עבוד דהא מכיון שהדליק, ברוב היוצא השלהבת עולה מאליה. "עכ"ל. המאירי מדגיש בעיקר מה שאינו נותן כלום דהאור שמצית בו את הנר לא מקרי מתנה; אולם תוס' ישנים והריטב"א מדגישים בעיקר למה אין פעולת ההדלקה עבודה ותי' מפני שעיקר ההדלקה נעשית מאליה. בכל זאת יש להבין: אם ההדלקה אינה עבודה למה שימת הפתילה והשמן הוי עבודה? דלכאורה לא גרע ההכנה הנעשית ע"י מעשה ההדלקה מהכנת הפתילה! ואף שבין למאירי הנ"ל בין לתוס' ישנים הנ"ל יש לחלק ולתרוץ מ"מ נשאר קשה קצת. ואדרבה, לשי' תוס' הרא"ש, שם, נראה שהגמ' כשהגיעו למסקנה שהדלקה לאו עבודה או אה"נ שגם שימת הפתילה ושימת השמן אינן עבודה. ע"ש. אבל ברמב"ם אי אפשר לפרש כן.

ז. המפרשים (ראשונים ואחרונים) הקשו אגמ' יומא כד:, הנ"ל, דאיך אמרו דהדלקה לאו עבודה הא כתיב בהעלותך את הנרות דוקא לאהרן ובניו. ואם כן איך כשרה בזר. ות' הרבה תירוצים שונים. ע"ש בדבריהם. אמנם באמת קשה. אבל בעיקר קשה ברמב"ם, שלכאורה כוונת הרמב"ם כשאומר,, והדלקת הנרות היא הטבתם" היא שההדלקה היא חלק מן הטבה ואדרבה עיקר הטבה. וא"כ קשה מאד שהרי הרמב"ם פסק שהטבה פסולה בזר (עיין ברמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ה), ואם כן איך שייך שההדלקה, שהיא אמנם עיקר הטבה, תהא כשרה בזר!?

ח. הנה מה שההדלקה היא בכלל הטבה, שהיא שיטת הרמב"ם כדמבואר, מבואר גם ברמב"ן במלחמות ליומא ריש פ"ב. שם מחלק הרמב"ן בין דישון המנורה ביוה"כ דכשר בכהן הדיוט ובין הטבה דבעי כה"ג. ובכלל הטבה כולל ג"כ הדלקה,, כדתנן בתמיד של בין הערבים ולהיטיב את הנרות שהוא הדלקה... ע"ש. וע"ע בזוהר בכמה מקומות (אמור דף פח,ב: בהעלותך דף קג, א: חקת דף קפג, א: וע"ע ויחי דף רל, ב) שמוכח שהיו הדלקות בין בבקר בין בערב. וזה מקרא דבבקר בבקר בהטיבו את הנרות וזה כשיטת הרמב"ם דההטבה שנוכר בבקר היינו הדלקה. וכמו שהוא אומר והדלקת הנרות היא הטבתם.

ועיין בלחם משנה לר"ם הל' תמידין ומוספין פ"ג ה"יב שהביא קושיית הרשב"א בתשובותיו סי' שט מהא דאמרינן במס' מנחות דף ג. ,,אמר אביי מסתברא כמ"ד בקטורת הסמים של בין הערבים דכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ואי לאו דעביד הדלקה מאורתא הטבה בצפרא מהיכא". ומזה הקשה הרשב"א על הרמב"ם שאם ההטבה היא ההדלקה מאי איכפת לן דלא עביד

הדלקה באורתא הא עביד הדלקה בצפרא. וע"ש מה שתירץ. (ויחבאר עוד למטה אות לג.) וברור שגם הלחם משנה הבין שפשיטות דברי הרמב"ם מתבארים שהטבה היינו הדלקה. כולל כל מה שצריך בכדי להדליק כגון הכנת השמן והפתילה בתוך הנר וכדומה. ואמנם ברור שכך הבינו גם הרשב"א הנ"ל. ולפי כל זה קשה מאד לתרגם כוונת הרמב"ם כשכותב שהדלקת הנרות היא הטבתם ולאמר שאין כאן מצות הדלקה והעיקר הוא מה שמטיב את הנרות. שהרי הרמב"ם אינו אומר כאן „שאיין ההדלקה המצוה אלא היותו דלוק הוא המצוה.“ וקשה למצוא בדברי הרמב"ם הנ"ל יסוד לעמדתו של הגר"ח ז"ל שאין ההדלקה מצוה.

ט. לכן נראה לפרש ברמב"ם שהרמב"ם בא כאן לבאר גדר ההטבה בבקר. שכשהפסוק אומר בבקר בבקר בהטיבו את הנרות הכוונה היא באמת להדלקה. וא"ת ואמאי קרי להדלקה בשם הטבה? אזה פירש הרמב"ם שגדר המצוה אינה הדלקה באמת אלא תיקון ושיפור של הנרות שיהיו דולקים כראוי. והיינו שהטבה כוללת גם הכנת הנר בנקוי ושימת שמן ופתילה וגם הדלקה. דזה לשון הטבה לשפר את הנר בהכנה ובהדלקה שלאחר ההכנה. ובין ההכנה ובין ההדלקה הוי מצוה אחת של הטבה. ואין ההכנה הכשר מצוה גרידא אלא חלק ממעשה המצוה ממש. וכמו כן הדלקה. שהדלקה היא חלק האחרון של המעשה-מצוה. אמנם שי' הרמב"ם היא שאין צריך לכבות נר שדולק עדיין אלא מתקנו. וגם זה למד מן הלשון של הטבה. יוצא שכשהרמב"ם אומר שהדלקת הנרות היא הטבתם כוונתו לאמר לנו שהפסוק „בהטיבו את הנרות“ רוצה לאמר „בהדליקו את הנרות“. אמנם לשון הטבה מפרש לנו טיב מצוה זו שהיא גמישה מאד. שהכל תלוי במה שהכהן מצא בגישתו למנורה. אם מצא נר שכבה אז מדליקו מחדש (כולל כל ההכנות: והם חלק מהמצוה שהרי מן הרמת הדשן ועד ההדלקה נכלל הכלל ההטבה). ואם מצא שלא כבה אין לו לכבות אלא מתקנו ובתיקון זה מקיים הטבה. יוצא שאין חובת הדלקה כי אם כשאין נר דולק. אבל כשנר דולק אז מתקיימת ההטבה בפעולה אחרת דהיינו תיקון הנר.

י. לפי הנ"ל בשיטת הרמב"ם כל שחייב להדליק (דהיינו כשמצא שכבה הנר) אז ההדלקה היא חלק ממעשה המצוה של הטבה ואדרבה החלק העיקרי והחשוב שבמצות ההטבה. ולכן כשהרמב"ם מביא את המצוה בספר המצות וכותב „שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד“ הוא מדגיש את ההדלקה. ומה שאומר שם „וזאת היא מצות הטבת הנרות“ כוונתו, כמו כן, שההדלקה היא העיקר במה שהתורה קוראת הטבה. והיינו שהרמב"ם סובר שאין ההדלקה מצוה בפני עצמה אלא כחלק מסדר של הכנת נר להיותו דולק במקדש. אבל במובן מורחב זה ודאי שההדלקה היא מעשה מצוה גמורה.<sup>1</sup> ולכן כתב הר"ם בכותרת להל' תמידין „להדליק נרות בכל יום“. לכן מבואר גם מה שהרמב"ם אינו משתמש במלת הדלקה בהלכות תמידין פ"ג ה"י שהרי כשאומר „והטבת הנרות בבקר ובין הערביים“ הוא כבר הזכיר



ממילא ההדלקה, שעיקר ההטבה היא ההדלקה. כמו שנתבאר. אבל אח"כ כשמגיע בהלכה ההיא לדין דחיית שבת וטומאה כותב בפירוש „והדלקת נרות דוחה את השבת ואת הטומאה.“ ונראה דמה שכאן הזכיר הדלקה בפירוש הוא מטעם פשוט מאד. הרי הרמב"ם מיירי כאן במלאכת שבת ואין לך מלאכה בהטבה כי אם ההדלקה ולכן הזכיר הדלקה בפירוש. וזה ברור.

מה ששאלנו מהגמ' מנחות פח: שמשם משמע שהטבה לחוד והדלקה לחוד שהרי אמרו „כיצד עושה מטיבה ונותן בה שמן ומדליקה“, יש אמנם לפרש כהלחם משנה כפי שהבאנו לעיל אות ב'. אבל יש לאמר בפשיטות שלשון תורה לחוד ולשון חכמי המשנה לחוד. והיינו שבתלמוד הטבה היא הכנה גרידא. דהא בלשון הגמרא יש גם מלת הדלקה לציין ההדלקה עצמה משא"כ בלשון תורה דשם יש לשונות כמו העלאה, עריכה וגם הטבה. אבל לשון הדלקה ליכא בתנ"ך כלל. אלו הלשונות שבתורה כוונתן שיפור והכנה, כולל הדלקה, אם צריך.

יוצא שכשהרמב"ם מפרש בפירושו למשנה, אז מביא הוא הבנת הגמ' במלת הטבה. אבל כשמביא פרטי המצוה ביד החזקה אז מפרש הוא הטבה כהבנתו במקרא והיינו הטבה הכוללת הדלקה. וכפי שביארנו, עיקר ההטבה היא ההדלקה. ולשון הטבה כולל ג"כ תיקון נר שעוד לא כבה וכמו שביארנו. דאין הדלקה חובה מצד עצמה אלא שאם כבה חייב להדליקו. אבל כשלא כבה אין לכבותו בכדי להדליקו אלא מתקנו ודיו. ויש להוסיף שבאמת התיקון משפר הוא בהבערה שיבער הנר אח"כ וזה ג"כ מקרי מעשה הדלקה למה שיבער אח"כ בשמן. וחיבין.

י"א. יוצא איפוא שתירצנו כל מה שהיה קשה לנו (בדברי הרמב"ם) לעיל אותיות א — ד. אבל אין זה כהבנת הגר"ח ז"ל. דאילו לגר"ח ז"ל אין כאן מעשה מצוה בהדלקה כלל (אשר על ידי זה תירץ בעיקר מה שהקשה מהא דהדלקה כשרה בזר אף שהטבה פסולה בזר.) אבל לפי מה שהצעתי יש מעשה מצוה בהדלקה וההדלקה הוי חלק מההטבה וגם עיקר ההטבה. וכל ההטבה היא מעשה מצוה, כולל ההדלקה. רק דאם יש כאן מעשה המצוה בהדלקת ההטבה, ודלא כהגר"ח ז"ל, אם כן איך נפרש הגמ' דהדלקה לאו עבודה היא?

י"ב. והיה אמנם אפשר לתרץ דאף שההדלקה היא חלק מההטבה וגם עיקר ההטבה, כפי שביארנו, מכל מקום לאו עבודה היא פי' פעולת ההדלקה אין בו ממש כדברי המאירי. וזה חידוש גדול דבעי מעשה של ממש כדי ליחשב עבודה ובהדלקה (בניגוד להצתת האליה, ע"ש במאירי ליומא כד:) ליכא מעשה של ממש. יוצא שאף שמצד המצוה דהטבה נחשבת הדלקה לעיקר מ"מ לא תחשב פעולת ההדלקה בדין עבודה הואיל ואין בו ממש.

וכפי שפירשו בתוס' ישנים, שם, וכן בריטב"א, שם, יל"ע. דיש לפרש בטעמים כמו שפירשנו למאירי. דאה"נ דיש בהדלקה זו מעשה מצוה דהטבה. ברם, לאו עבודה היא. דאין בפעולה זו דהדלקה די ממשות לשויה עבודה. רק דהתוס' ישנים פי' באופן אחר קצת מהמאירי. שהמאירי פירש משום דאין שם נתינה של ממש, ותוס' ישנים פי' משום דעיקר ההדלקה נעשית אח"כ. א"כ בפעולת ההדלקה חסר ממשות. אכן יש לפרש שכוונת התוס' ישנים שונה לגמרי מהמאירי. והיינו שמכיון שרובא דרובא דהבערת השמן נעשה מאליו לכן מוכח מזה דאין ההדלקה עבודה פי' שלא שייך שיהא זה עבודה כיון דהמצוה היא שיהא דולק וזה קרוב מאד לדברי הגר"ח ז"ל. יוצא שצ"ע בכוונת שי' זו שמפרשים דהדלקה לאו עבודה היא מדין השלהבת שעולה מאליה. ובכל אופן נראה יותר דאפי' לדברי הגמ' דהדלקה לאו עבודה היא מ"מ מצות הטבה כוללת הדלקה ואדרבה עיקר ההטבה היא בהדלקה. [וע"ע בספר טל לישראל (על מס' יומא סי' טז) לחותני מורי הגאון ר' ישראל גרבר שליט"א הדן בענין זה.] עד כאן פירשנו שהדלקה היא חלק ממעשה המצוה דהטבה אבל מ"מ אין הדלקה עבודה.

### ב. יישוב הסתירה שברמב"ם

י"ג. אלולי דמסתפינא היה אפשר להציע פירוש אחר בגמ' הנ"ל דמס' יומא וגם להציע ביאור בדברי הרמב"ם ליישב הסתירה בין תמידין ומוספין לביאת מקדש בדרך אחרת ועל פי היסוד שהדלקה כשהיא עיקר במעשה מצוה דהטבה אז היא ג"כ עבודה כשאר ההטבה. שיש לפרש שכוונת הרמב"ם בהדלקת זר כשכתב בפ"ט דביאת מקדש שהדלקת הנרות כשרה בזר, היינו דוקא שלא בשעת ההטבה. ובמה שכתב שם, „לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות" כולל הרמב"ם כל פעולת ההטבה דהיינו אפי' ההדלקה. ומה שהרמב"ם אומר, „אם הטיב הכהן" היינו שעשה הכל כרגיל, דהיינו שבבקר או בערב, שהן שעות ההטבה, הכין הכהן את הנר וגם הדליק אותו שזה בכלל ההטבה, ואח"כ באמצע הלילה, למשל, אירע שכבה הנר, מחמת רוח וכדומה, ואז יכול אפי' זר להדליקו באותה שעה. (ומה שצריך להוציא הנרות לחוץ היינו רק מפני שאי אפשר לזר ליכנס להיכל. אבל מצד המנורה עצמה היה זר יכול אז להדליקה גם בפנים, בהיכל, מפני שאין זו הדלקת הטבה כיון שהוא מדליק באמצע הזמן ולא בבקר או בערב.) יוצא שלשון והטיב באמת כולל גם הדלקה. וכשהרמב"ם אומר שהזר מדליקו היינו הדלקה כשאינה מדין הטבה כלל.

יד. ונראה דאם הדלקה זו היתה פסולה בזר אז כל שהודלק שלא על ידי כהן כאילו לא הודלק כלל וממילא היה בדין שכשיגיע זמן המצוה בבקר או בערב היה הכהן המטיב מוכרח לכבותו, שמכיון שזר הדליקו אין הדלקתו כלום. וממילא שלא היה סגי שהכהן יתקן הנר גרידא. וזה חידוש הדין שהדלקה זו כשרה בזר, לרמב"ם,

שמקרי הדלקה בנוגע לזה שאין הכהן צריך לכבותו וסגי בזה שמתקן הפתילה. יוצא, שבנוגע להדלקת הטבה, שהיא עצם מצות עשה דהדלקת המנורה, אין הזר יכול להדליק. אבל כל שהדליק הזר באמצע הזמן, שלא בשעת מצות הטבה, שוב אין הכהן צריך לכבותו כדי להדליקו מחדש וכו', וסגי בתיקון. והדלקת הזר פועל שיהא כמי שמצאו הכהן דלוק.

ט"ו. מה שלחצני לחדש כנ"ל ברמב"ם דקשה לי מאד להלום שיש במצות הטבה רק חיוב דנתינת השמן והפתילה ולא תהיה ההדלקה חלק ממצוה זו כלל. דהא ודאי יש דוקא בהדלקה עיקר תיקון הנרות וכמו שביארנו. גם קשה לי להלום שהדלקה תהא עיקר מצות הטבה והטבת שמן ופתילה יהיו פסולות בזה והדלקה תהא כשרה בזר<sup>2</sup>. דבלי ההדלקה הלא לא פעל כלום בנתינת השמן והפתילה. וללא תועלת היתה גתינה זו. אלא ודאי שההדלקה, כעיקר ההטבה, היא פסולה בזר. אבל כשמדליק הזר שלא בשעת מצוה אין בהדלקתו שום קיום מצות הטבה כלל. והדלקת הזר סגי רק כדי שאח"כ כשבא הכהן להטיב רק יתקן הנר בהמשכת הפתילה ותו לא בעי מידי. שתיקון הכהן בשעת הטבה כהדלקת הכהן דמיא.

ט"ז. על פי ההסבר הנ"ל. נרויח עוד בלשון הרמב"ם. שלפי דברינו כמו שמלח „הטבה“ בהלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"ב כוללת גם הדלקה כמו כן בהל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז. דבזמנו של מצות עשה דהטבה ודאי שהדלקה בכלל. וגם נרויח עוד שלשון „מדליק“ „להדליק“ שברמב"ם בהלכות אלו הוא אמנם לשון פועל יוצא ולא נצטרך לפרשו כפועל עומד כפי שצריכים אנו לפרשו אליבא דגר"ח ז"ל. שההדלקה שהיא למצוה, וכחלק מההטבה, היא הדלקה חיובית ומעשית. שהמצוה היא לעשות ההדלקה. וזה רק ע"י כהן, כדאמרן. אמנם ההדלקה באמצע הזמן אינה חיובית כלל. דאז אין שום חיוב להטיב. רק שעל ידי הדלקה זו נמצא שהנרות דולקים כשמגיע זמן ההטבה דבקר וערב. (גם יש לאמר דיש בזה אולי קיום פסיבי כשהנרות דולקים מדין דלפני ה' תמיד. אבל תו לא.) ולכן כשר הדלקה בזאת בזר.

י"ז. יש לבאר ביתר שאת ענין זה של הדלקה שלא בשעת הטבה. אפילו אם היתה ההלכה שיהיו כנרות דולקים תמיד. מכל מקום זה ברור שלא חייבתה התורה את הכהנים לעמוד בהיכל תמיד, או סמוך להיכל, לבדוק ולדרוש בכל שעה ושעה אם כבה הנר או לא כבה. שרק בבקר ובצהרים (כדברי הרמב"ם: ב' פעמים ביום) צריך לבדוק ולראות. אמנם אם מצא שכבו, דהיינו שבדרך אגב ומקרה מצא באמצע היום או באמצע הלילה שאכן כבה איזה נר מן הנרות, אז יש לאמר שיש קיום אם ידליקם (בלי שום דישון והטבה) ואת זה יכול גם זר לעשות. [ויעויין בחזון איש שמסתפק דאולי אפי' קוף יכול לעשותו.] ועיין בזה ברש"י מנחות פח: ד"ה נר שכבתה שפי' בדברי הגמ' שם דמיירי בנר שכבתה באמצע הלילה דעושה הטבה

והדלקה. ע"ש. (וע"ע ברגמ"ה שם, וכרש"י.) וכן היא שיטת השואל (ר' שש"ת) בתשובת הרשב"א סי' שט. אמנם הרשב"א שם, סובר שבאמצע הלילה אין הטבה. רק חוזר ומדליק בפתיחה הישנה ובשמן הנשאר בנר שכבה. וע"ע במאירי לשבת דף כב: שמפרש כשיטת רש"י הנ"ל. אכן לרמב"ם אין זכר שבאמצע הלילה צריך לחזור ולהדליק. ואפי' אם נפרש שצריך או שלכה"פ יש קיום אם מדליק אין כאן מעשה מצוה דהטבה כלל. וא"כ חסר הדלקת הטבה. ולכן כשרה בזר. וכדאמרן.

י"ח. בנוגע להדלקה זו, שאינה חלק ממצות ההטבה של בקר ושל בין הערביים, יש לחקור אם היא דוחה שבת וטומאה או לא.<sup>3</sup> דאמנם יש לטעון דדוקא מה שמצווה להדליק כחלק מההטבה מקרי לפני ה' תמיד. אבל לא הדלקה זו שבאמצע היום או הלילה. או דלמא דגם הדלקה כזאת דוחה. אכן מלשון הרמב"ם משמע דמיירי דוקא בהדלקה שהיא ממצות ההטבה. ונראה לי דהיינו טעמא משום דדוקא בנוגע לבקר ובין הערביים, פעמיים ביום, יש דין דתמיד. ולא בשעות אחרות. אשר לכן לא הזכיר הרמב"ם הך דין דהרשב"א הנ"ל כלל. (ואת הגמ' דמנחות הנ"ל מפרש הרמב"ם דמיירי בבקר, כפי שמבואר).

י"ט. לדעתי נראה ברור שכוונת הרמב"ם כשאומר והדלקת הנרות היא הטבתם היא לבאר שהפסוק דבבקר בבקר בהטיבו מחייב הדלקת בקר. וזה נגד הסוברים שבבקר אינו מדליק כל הנרות שכבו. שלדעתם הטבה היינו דישון והכנה. ולכן אומר הרמב"ם שהטבה היא בהדלקה של בקר. שלשון הטבה הוא לשון של תיקון ולא של הכנה. ובלי הדלקה חסר בכל תיקון הדישון והכנת השמן והפתילה — שהרי מה תיקון? ונראה ברור שהרמב"ם למד בפירוש הפסוקים שבתורה שמצות הדלקת המנורה ילפינן מן הפסוק יערוך אותו שדוקא שם יש צווי. ועריכה זו, אע"פ שבפסוק ההוא נראה דקאי אבין הערבים דוקא דהא כתיב מערב עד בקר, מ"מ כמה שכתוב בקרא אחרונא בבקר בבקר בהטיבו וסמך ליה ובהעלות. . . בין הערבים וכו' מוכח, לרמב"ם, שיש אותו החיוב בבקר כמו שיש בין הערבים. ועוד למד הרמב"ם ממה שהמצוה נאמרה דוקא בלשון עריכה שזה מוכיח שחלק מהמצוה הזו הסידור של הנרות וזה כולל דישון וניקוי וסידור שמן חדש, פתיחה חדשה וגם הדלקה. כן בבקר כמו בערב.

כ. אמרנו שהדלקה כמעשה מצוה היא חלק ממצות הטבה. שיש דין של הכנה ותיקון על ידי הדלקת המנורה. ולכאורה צ"ע דמה יש אחר הכנה זו של הדלקה ולמה נחשבת ההדלקה להכנה, הרי כבר הדליק. ולמה נכללת ההדלקה כחלק מן ההטבה, היה צריך להיות ב' מצוות נפרדות: מצות הטבה לחוד ומצות הדלקה לחוד. (ועיין בחינוך מצוה צח בשם „מפרשים רבים" שיש אמנם ב' מצוות הטבה והדלקה.) ויש לאמר דעיקר מצות הדלקה כמעשה מצוה היא אמנם ענין של תיקון

לאפשר הבערה ממושכת. וראיה גדולה לזה מן הדין שצריך להדליק עד שתהא השלהבת עולה מאליה. דמצינו בגמ' שבת (כא.) שהשמנים שאסור להדליק בהם בשבת אסור להדליק בהם במנורה שבמקדש שנאמר להעלות נר תמיד [עיין ברעק"א בגליון הש"ס שם שתמה הלא בנוגע להשמן פשיטא דבעינן במקדש שמן זית זך דוקא. וברמב"ם הביא דין זה בנוגע לפתילות. ואכמ"ל] דבעינן שמן ופתילה המאפשרים שתהא השלהבת עולה מאליה. ואף שדין זה נאמר על סוג השמן והפתילה מ"מ מורה הוא גם על עצם מצוה ההדלקה. שהרי אם נעיין קצת בפעולת ההדלקה נבין שעצם מעשה ההדלקה שמדליק הכהן הוא רק הדלקה לרגע אחד. דמה שבמעשה מצותו של הדלקה הוא פועל הוא רק לבער בשמן לאותו רגע בלבד. ואח"כ עם הבערת הטיפה העליונה עולה טפת שמן שניה למעלה לראש הפתילה. והטפה הראשונה, הבוערת כבר, מדליקה את הטפה השניה והיא נשרפת ובווערת וכן הלאה עד כלות כל השמן שבנר. וכל זה נעשה מאליו וממילא ולא על ידי המדליק שהרי המדליק כבר הלך לו. ורק הבערת טפת שמן הראשונה נעשתה על ידי הדלקת המדליק, ממילא, שעצם הדין דבעינן שתהא השלהבת עולה מאליה מוכיח שעיקר ההדלקה נעשית דוקא שלא על ידי הדלקת הכהן. יוצא, איפוא, שכל הדלקתו של כהן, כל מעשה המצוה שלו, היא רק הכשרה והכנה גרידא. אשר משום כך מובן שההדלקה נחשבת, לרמב"ם, כחלק מן ההטבה הכללית המכינה את המנורה עד שתהא דולקת מאליה. וזה ברור!

כ"א. אכן עדיין נשאר לנו לבאר איך נדרש דברי הגמ' יומא כד: כשאמרו דנתינה דשמן והפתילה מקרי עבודה שיש אחריהן עבודה והדלקה לאו עבודה היא. אשר לכאורה משמע דשום הדלקה לא הוי עבודה. והרי אנו פירשנו ברמב"ם שההדלקה שהיא מדין הטבה ותיקון דבקר וערב שפיר הוי עבודה כמו שהטבה היא עבודה. ונראה לתרץ לרמב"ם שהגמ' הכירו בב' סוגי הדלקה. א) הדלקת תיקון שהיא חלק מן ההטבה; ב) הדלקה באמצע הזמן שאינה עם הטבה. ואמנם כשאמרו שנתינת השמן והפתילה מקרי רק הכנה או הבינו שגם ההדלקה שהיא מדין הכנה ותיקון ג"כ הוי חסרון של עבודה תמה. דהכל הטבה היא כדי לאפשר שתהא השלהבת עולה מאליה. ולא שנא נתינת השמן לא שנא הדלקה. אמנם הקשו: אבל בנוגע להדלקה יש עוד דין והיינו מצד ההדלקה עצמה שהרי יש בזה קיום דלפני ה' תמיד. והיא עבודה בכל שעות ביום דאם כבה ידליקם. ועל זה תי' דהדלקה מצד עצמה אינה עבודה כלל. דאין זה ממצות הדלקה אפילו. ולכן כשרה בור, לרמב"ם. ונראה שמשום כך לא הוכרח הרמב"ם להביא פסוק כשמביא דין זה בפ"ט ה"ז דהלכות ביאת מקדש. שהגם שבהלכה הקודמת בנוגע לשחיטה כשרה בזרים הביא פסוק המסייע וכן בהלכה שלאחריו לפרש למה עבודת סילוק אין חייבין עליה מיתה, מ"מ בהלכה ז', שם, לא הביא הר"ם פסוק רק אמר וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים וכו'. והיינו טעמא משום שאין הדלקה זו, מצד עצמה ובאמצע הזמן, אפי' ממצות הדלקה ולמה לא תהא כשרה בזרים?

כ"ב. לפי כל הנ"ל מסולקות קושיות המנחת חינוך (מצוה צח אות א) שהקשה על הרמב"ם (א) הרי מבואר במס' שבת כב: שבמנורה הדלקה עושה מצוה, ואיך מדליקו מבחוץ? [אשר לפי הגר"ח ז"ל מתורץ דבחוץ אין ההדלקה עושה המצוה אלא הכנסתו לפניו. ע"ש. וע"ע מה שתי' חותני מורי הגאון בעל טל לישראל בסימן הנ"ל]. (ב) בספרא פרשת אמור (פרשה י"ג הלכה י"ב) איתא שלא יתקן מבחוץ ויכניס. כפי שביארנו במצות הדלקה שמקיים בהטבת בקר וערב י"ל אה"נ דהדלקה עושה מצוה וכשרה רק בכהן. לכן מה שאמרו בספרא שלא יתקן מבחוץ קאי אהטבה וזה ברור. אמנם שלא בזמן הטבה, דהיינו באמצע היום והלילה, אז כשרה בזר ובחוץ.

כ"ג. סיכום: לפי הצעתי ברמב"ם מצות הדלקת המנורה היא מעשה מצוה דהטבה. והטבה זו כוללת הדלקה ואדרבה עיקר ההטבה היא ההדלקה. מצוה מעשית זו היא פעמים בכל יום בערב ובבקר. ובוה מקיים לפני ה' תמיד. למצות הדלקה זו שהיא פרט במצות ההטבה פעמים ביום, בעינן כהן ובפנים דוקא. אבל משך שאר שעות היום והלילה אין שום מצוה מעשית וחיובית כלל. ואולי יש קיום בהדלקה כזו במה שאחר ההדלקה הרי הנרות דולקים שוב. ואולי אין אפילו קיום בהדלקה דשעות אלו. ובכל אופן, באמצע היום והלילה, בשעות אלו, אם כבה איזה נר והדליקם זר סגי. וכשיגיע לזמן ההטבה יוכל הכהן לסמוך על ההדלקה ההיא ויצטרך רק לתקן הפתילה ולא לכבות הנר ולהדליקו מחדש. גם לפי הנחתנו בקר וערב שוים ולכאורה אין שום נ"מ ביניהם. ובין בבקר בין בערב יש מעשה מצוה דהדלקה אבל לא מצד ההדלקה כשלעצמה אלא מצד מה שההדלקה היא גמר הטבת הנרות ושיפורם. שזה הבנת הרמב"ם בדין דלפני ה' תמיד שפעמיים בכל יום יראה לכך שהנרות דולקים ועושה כן על ידי מעשה מצוה דהטבה-הדלקה. ובקר וערב שוים בזה.

### ג. הטבת בקר והטבת ערב

כ"ד. אמרנו שלרמב"ם לכאורה בקר וערב שוים. אבל הרמב"ם עצמו הזכיר ב' דברים בהלכות אלו אשר חורגים לעמדה זו דבקר וערב שוים. שניהם נמצאים בהלכה אחת בתמידין ומוספין פ"ג הי"א. שם אומר הרמב"ם, „וכמה שמן הוא נותן לכל נר חצי לוג שנאמר מערב עד בקר תן לו כמדה שיהיה דולק מערב עד בקר ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערבים“. דיש להבין טובא. (א) אם אמנם אין נ"מ בין בקר לערב למה תהיה חנוכת המנורה דוקא בערב? (ב) אם בקר וערב שוים למה נמדד שיעור חצי לוג שמן בשיעור של מערב עד בקר דזה לילות הארוכים, כפי שמבואר? (ג) למה הכניס הרמב"ם דין חינוך המנורה דוקא בסוף הלכה זו? האם כאן מקומו הנכון של הדין הזה?

כ"ה. לתרץ הנ"ל יש להבין תחלה חיוב זה דלפני ה' תמיד הנאמר במנורה. שלכאורה אם נחקור בהאי דין דלפני ה' תמיד אפשר לומר שהכוונה היא שיהיה דולק תמיד ממש, דהיינו זמן אחד ממושך שלימים ושבועות וחדשים ושנים המשך ארוך אחד מאז נתחנכה המנורה ועד עולם. גם אפשר לאמר שהכוונה היא שבכל יום צריך להיות תמיד. והיינו שכל יום מחדש דין תמיד שלו. ובאמת נראה ודאי כצד השני. שמכיון שיש מצות הדלקה שמחוייבת בכל יום או נימא שבכל יום צריך לראות ולהשגיח שלאותו יום בלבד יהיו הנרות דולקים תמיד וכן בכל יום ויום. דגם זה נקרא לפני ה' תמיד. וכן מבואר ברמב"ם בין ביד החזקה בין בספר המצוות. ואם כן יש לאמר שאפילו לרמב"ם שיש מצות הטבה בבקר הכוללת גם הדלקה (אשר לכן חייב להדליק כל ז' הנרות גם בבקר, אם כבו), מכל מקום יש חילוק בין בקר לערב. שבערב מתחלת המצוה מחדש, שזה תחלת היום, ובבקר זה המשך המצוה. שההדלקה בערב היא ההדלקה היסודית וההדלקה בבקר היא משנית, המשך המאפשר שיהיו הנרות תמיד לפני ה'. ואף שבכל הפרטים יהיו שוים מ"מ נראה שיהיה נ"מ אחד גדול. והיינו שבבקר אם נר לא כבה אז אינו חייב לכבותו כדי להטיבו ולהדליקו מחדש. ורק מתקנו ודין. משא"כ בלילה שאז יצטרך לכבות בכדי להתחיל דין תמיד מחדש. וצריך להתחיל הכל מחדש ליום הבא. ואף שדין זה דתמיד שנאמר במנורה היה צריך להתחיל לכאורה ביומו של המקדש, דהיינו בבקר, מ"מ הרי כתיב בקרא בפירוש מערב עד בקר. ואולי טעמא הוי משום דענין המנורה הרי היא להאיר אף שאמרו וכי לאורו הוא צריך. וזהו גזירת הכתוב כאן, שבכל יום מתחלת המצוה דתמיד מערב דוקא. (ומה שכשרושם הרמב"ם את המצוה ביד החזקה מתחיל הוא בהדלקת הבקר, נתרץ שהרמב"ם מסדר דיני המנורה בהלכות תמידין וכו' דהיינו במסגרת שאר העבודות הרגילות שבמקדש שהלילה הולך אחר היום. ולכן מזכיר הדלקת הבקר תחילה. אבל אה"נ דבעי הדלקת לילה תחלה.)

כ"ו. אם כהנ"ל מובן מאד ששיעור השמן נמדד דוקא בשמן של מערב עד בקר. שהשיעור הוא מתחלת המצוה דהיינו בערב עד שהוא בודק אותו מחדש בבקר כדי להמשיך במצות, תמיד. וכשמוצא שכבה נר מן הנרות אז מטיבו ושם שיעור זה לתוך הנר ומדליקו. וגם מובן מאד למה כשמחנכים את המנורה זה דוקא בהדלקת בין הערבים. שהחינוך צריך להתחיל בתחלת זמן המצוה שהרי קבענו שהדלקת הבקר היא רק המשך מדין תמיד. וממילא מובן גם למה הביא הרמב"ם שני הדינים גם יחד שהשיעור מורה על דין החינוך. וכנ"ל.

כ"ז. ברם, כל הנ"ל תלוי בהנחה אחת יסודית והיינו, כפי שאמרנו, שיהיה נ"מ להלכה בין בקר לערב כשלא כבו הנרות. דבערב יצטרך לכבותם ולהדליקם מחדש משא"כ בבקר. האם אמנם סוכר הרמב"ם כן? בשו"ת בנין שלמה (לבעל חשק שלמה הוא הג"ר שלמה הכהן מווילנא, זצ"ל, שהיה אחיו של הג"ר בצלאל הכהן

זצ"ל מווילנא) סי' נג כתב בשיטת הרמב"ם שבבקר, „אם מצאן דולקות אין צריך לכבוחם ולחזור ולהדליקן ואין צריך רק לתקן הפתילה. משא"כ מבערב צריך לכבוחן ולחזור ולהדליקן" עי"ז מבאר בעל שו"ת בנין שלמה, שם, את החילוק בפסוקים שבבקר לא נאמר בלשון צווי אלא בלשון אגב, „בהטיבו את הנרות" והיינו משום שכיון שעיקר ההטבה דקרא היא ההדלקה, ומכיון שאם מצאם דולקים מניחם ורק מתקן הפתילות, לכן נזכר ההטבה רק דרך אגב. אבל בהדלקת הערב נזכר ההדלקה בלשון צווי „יערוך אותו. . מערב עד בקר" דשם מן ההכרח שידליק שאפילו אם מצאם דולקים מכבה אותם ומדליקם מחדש. ע"ש.<sup>4</sup>

כ"ח. לשיטתו של הבנין שלמה, הנ"ל, מובן מאד הפסוק בדברי הימים ב' (יג, יא) „ומנורת הזהב ונרותיה לבער בערב בערב" (משם הקשה האור שמח [לתמידין פ"ג, ע"ש] דמוכח דבעינן דוקא כהן. אכן בנוגע לזה אף שלדעתי נכון הוא להלכה, מכל מקום אין כל כך ראייה מן הפסוק שבפסוק הכהנים עצמם מתארים אין שהם מדליקים את הנרות. וזה ודאי שלמעשה היו הכהנים עושים את המלאכה אבל מנא לן דהיו מוכרחים הכהנים להדליקה?) דיש ראייה הגונה מפסוק זה לבנין שלמה, הנ"ל. דלכן לא נזכר בקר כאן כלל. והיינו משום שהמצוה מתחילה מחדש בכל ערב. ובקר הוי רק המשך דערב. דאלת"ה קשה מאד מפסוק זה על שיטת הרמב"ם. שהרי הפסוק מכיר רק בהדלקת ערב ולא בהדלקת בקר. ויהא פסוק זה נגד הר"ם וראייה לשאר ראשונים דבבקר רק מכין כדי שיוכל להדליק בערב. אבל אם כהבנין שלמה אז כבר מובן. דמ"מ גם להרמב"ם עיקר מצות ההדלקה מתחלת בכל ערב דוקא. ובבקר זה רק המשך למה שהתחיל בהדלקת לילה הקודם. ולכן אמר כאן לבער שהוא לשון של הדלקה והבערה ולא לשון של הטבה ותיקון. דהטבה ותיקון ישנם גם בבקר, וכנ"ל.

כ"ט. אכן, מדברי הרמב"ם עצמו לא נראה כבעל הבנין שלמה, ז"ל, כל עיקר. דמהיכא תיתי לחלק בין בקר לערב כשאין בדברי הרמב"ם שום רמז לדבר. ולא משמע מהרמב"ם שבערב היה חייב לכבות אם מצאם דולקים. ועיין בלשון המשנה יומא פ"ז משנה ד' „ונכנס להקטיר קטרת של בין הערבים ולהטיב את הנרות." ואם כן הלשון „ולהטיב" קאי גם על של בין הערבים ולא רק על של בקר. וכן ברמב"ם. ובתיקון הפתילה יש ג"כ הטבה, בדיוק כמו בבקר. והכל שוה. וכן הוא אמנם מפורש במאירי ליומא דף טו. ששחרית וערבית שוים שיש „הטבה בבקר הטבה בערב וכולן מצוה אחת אין ביניהם הפרש". עכ"ל. ודברי המאירי האלה הם לשיטת הרמב"ם, כדמבואר.

ל. באמת, אם כדברנו שהכל שוה וגם בערב יש הטבה על ידי תיקון הפתילה וזו היא המצוה ועל ידי תיקון הפתילה קיים מצות הדלקת המנורה גם בערב, אז יש



לתרץ מדרש תנחומא שיש בו מן התימא. שבתנחומא ריש פ' תצוה., א"ר תנינא סגן הכהנים אני הייתי משמש בבית המקדש ומעשה ניסים היה במנורה משהיו מדליקין אותה מראש השנה לא היתה מתכבה עד שנה אחרת". ע"ש. ולכאורה תמוה מאד שהרי על ידי נס זה נתבטלה המצוה של הדלקת המנורה! אלא ודאי שאפי' בזמן שהיה הנס מכיון שכשנכנס הכהן ומצאם דולקים (בערב כמו בבקר) היה מתקן את הפתילה הבוערת ודיו, וזה נקרא הדלקה ובוה קיים מצות הדלקת המנורה, הרי אין סתירה בין הנס ובין עשיית המצוה. ומצוה לא נתבטלה, מכיון שאפשר לתקן הפתילה. (ואדרבה, לשיטת הבנין שלמה שיש צורך לכבות הנרות בערב קשה עצם הנס איך היה שהרי הכהנים כיבו והדליקו בעצמם מחדש. ואולי נפרש שהכהנים ניסו לכבות כדי לקיים מצותו אבל לא הצליחו, דמחמת הנס המשיכו הנרות להאיר. א"כ, לא היו יכולים לקיים המצוה דהא חסר להם הדלקה חדשה. אבל אם גם בערב אין חיוב לכבות ולהדליק מחדש אז גם בזמן הנס היה אפשר לקיים המצוה, וכנ"ל.)

ל"א. אבל אם נאמר שבאמת אין כל חילוק בין הטבת הערב להטבת הבקר אם כן שוב צ"ע מה שהקשינו לעיל באות כ"ד למה נמדד בשיעור ערב דוקא ולמה מחנכין המנורה בערב דוקא. גם יהא צ"ע דברי הגמ' כשאמרו (מנחות דף ג.). „אי לאו דעבד הדלקה מאורתא הטבה בצפרא מי איכא." דמשמע משם דהדלקת ערב היא הדלקה ממש. והדלקת בקר היא רק ענין של הטבה.

ל"ב. לכן נראה לפרש שאה"נ דלרמב"ם אין צורך לכבות נרות הדולקים כשבא לקיים מצות הדלקת הערב. אבל מכל מקום עדיין אפשר לקיים החילוק הנ"ל בין הטבת ערב להטבת בקר. שאם נניח שעל ידי התיקון קיים גם הטבה גם הדלקה (שהרי לרמב"ם ההדלקה היא גמר ההטבה) א"כ תיקון הפתילה כהדלקה חשיבא. וממילא שכבר אפשר לחלק בין ערב לבקר ולאמר דדוקא בין הערבים נחשבת אותה ההדלקה שהיא על ידי תיקון הפתילה להיות כהדלקה מחדש. ואילו בבקר נחשב תיקון כזה כהטבה של המשך. שהמצוה מתחלת דוקא בערב ונמשכת עד הבקר. ובבקר צריך הטבה להמשיך הדלקת הערב עד בין הערבים הבא. וממילא יתורצו קושיותנו על הרמב"ם. דכשמחיל בחינוך המנורה ודאי שצריך להתחיל בבין הערבים דוקא. שהרי בשעה זו מתחלת המצוה של תמיד בכל מעת לעת. לכן מביא הרמב"ם תחלה את הדין של תן לו כמדחו. דמכיון שהכל נמדד בהדלקת לילה מוכח מזה דזה עיקר ההדלקה. ותבין.

ל"ג. החזון איש זצ"ל (בקדשים סי' לו אות ח) כתב שאם לא הדליק כלל בלילה מחמת איזה אונס אינו מדליק ביום, שאין הדלקת הבקר אלא השלמת הלילה אבל

עיקרו בלילה כדכתיב מערב עד בקר והיינו דאמרו במנחות נ. אי לאו דעבד הדלקה מאורתא הטבה בצפרא מי איכא. "ע"ש. אבל חילוק זה לא נזכר ברמב"ם. והיה נראה לאמר דאפי' אם מחמת אונס לא הדליק בערב מ"מ מדליק בבקר דהא דין תמיד מכריחו להדליק גם בבקר. דיש ב' זמנים ביום שהכהן חייב להבטיח שהנרות דולקים והיינו בערב ובבקר. מצא שכבו מדליקים. מצא שלא כבו עדיין, מתקן הפתילות ודיו. אבל אה"נ שהטבה זו של הבקר נחשבת כהטבה של המשך בלבד. דהנה יש סתירה בפסוקים. פסוק אחד אומר יערך אותו מערב עד בקר ופסוק שני אומר כתיב למאור להעלות נר תמיד. אלא, שהמצוה מתחילה בערב ונמשכת כדי לאפשר דין תמיד. וצריך משום כך לעיין פעם שנית במנורה ולהטיבה (כולל הדלקה אם צריך) והיינו בבקר. ועיין בלחם משנה שהבאתי לעיל אות ח'.

#### ד. דין „תמיד“ שנאמר בנרות

ל"ד. יש להוסיף כאן נקודה יסודית בהא דלפני ה' תמיד שנאמר בנרות. דין זה דתמיד הוא לראות שבשעה שמדליק (או מטיב) תהא המנורה דולקת באותה שעה, פעם בערב ופעם בבקר. ששיעור חצי לוג הוא שיעור במעשה ההטבה, בשימת השמן לתוך הנר; דזה שיעור שמן אבל אין זה שיעור בזמן הארת הנר. ששימת השמן היא חלק, פרט, בהטבה; שיש לעשות מעשה הטבה כראוי והיינו בנתינת חצי לוג לתוך הנר. ברם, כל זה הוא כשיש צורך בנתינת שמן חדש לאחר ניקוי ודישון. אבל אם מצא בערב שהנרות עדיין דולקים, שלדעתי בר"ם אפי' בערב אינו צריך לכבותם, הרי אין שם הטבה חדשה דרק ממשיך במה שכבר דולק על ידי תיקון הפתילה, ותו לא מידי. ואם כן, אפי' אם נשאר רק קצת שמן בנר ויודע הכהן שאם מתקן עתה הפתילה ואינו מוסיף שמן כלל, יכבה הנר מאליו לאחר כמה רגעים, אפי' הכי אין צריך להוסיף שמן (וודאי שאין צורך לדישון מחדש עם שימת חצי לוג מחדש). שכיון שבאותה שעה שמתקן הפתילה היחה המנורה דולקת סגי. ואין עליו חיוב נוסף כלל. שענין זה ד„לפני ה' תמיד“ מתבטא במעשה מצוה של הכהן פעמיים בכל מעת לעת. והכל נעשה בב' נקודות הזמן אחת בבקר ואחת בערב. ואינו צריך לדאוג כלל כל שעה ושעה שמא יכבה הנר.

ל"ה. פירושו הנ"ל בחובת „לפני ה' תמיד“ רואה דין זה דתמיד כדין במעשה המצוה דהדלקה ולא במה שהנרות דולקים. ובאמת נראה שאין הר"ם כרס"ג כלל. דאילו לרס"ג (שהבאתי שיטתו לעיל אות ה') ענין תמיד הוא שאור המנורה לא ישונה פי' לא יתבטל כלל. א"כ לרס"ג יש בכל רגע של היום ושל הלילה קיום מצות תמיד כשמדליק. שעל ידי הדלקתו יש קיום מצוה זו דתמיד. שהרי הנרות ממשיכים לדלוק. אבל לרמב"ם תמיד הוי במעשה המצוה. וזה דוקא פעם בערב ופעם בבקר

ובזה קיים חובת תמיד. וזה על ידי כהן דוקא. כפי שביארנו לעיל. ולפי זה מובנים היטב דברי הרמב"ם כפי שהם מתבטאים בספר המצות מצוה כה: „היא שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה'." (למדנו א) דוקא כהנים, ב) שהמצוה היא מעשה ההדלקה (ולהדליק קאמר, פועל יוצא, כדאמרן; ולא שיהיו הנרות דולקים). ג) שתמיד הוא יסוד במעשה המצוה עצמה. והיינו שברגע שהדליק (פי' שגרם לכך ע"י פעולותיו שהנרות אז דולקים) ב' פעמים בכל מעת לעת, קיים דין זה דתמיד.

ולפי זה כל שמצא את המנורה שכבו נרותיה באמצע היום או באמצע הלילה אין שום חיוב להדליקו. ואין הכהן זקוק לו, אליבא דרמב"ם. דהא כבר קיים מצות הדלקת הנרות תמיד לפני ה'. ואם אמנם הדליק ישראל את הנרות באותה שעה סגי לזה שכשמגיע זמן המצוה יחשבו הנרות כדולקים שרק יצטרך הכהן לתקן הפתילה ודיו. והמצוה מתחלת בערב דוקא ונמשכת בבקר. רק דנראה דאפי' אם חיסר הדלקת הערב עדיין חייב הוא בהדלקת הבקר, דדין תמיד מחייבתו. ולפיכך מחנכין את המנורה בערב שאז מתחלת המצוה, ונתינת השמן הוא בשיעור הנמדד מערב עד בקר. ושיעור זה הוא דין בחפצא של הנר ולא במעשה המצוה. ולכן אם מצא שהנר עדיין דולק אינו צריך להוסיף שום שמן כלל.

מכיון שהמצוה היא מעשה ההדלקה עצמה ולא שיהיו דולקים אח"כ, אז מובן שההדלקה נחשבת כחלק, וכפרטה האחרון, שבהטבה. שהכל מצוה אחת של הכנה ושיפור. שזאת היא המצוה: הכנה ושיפור המאפשרת שתהא השלהבת עולה מאליה. שאז קיים המצוה. וכן בבקר כמו בערב. וכש"נ.

1. אבל יש להעיר על חלוק קל בצורת ההצעה שברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ג. שבנוגע לקטורת כתב הרמב"ם „מצות עשה להקטיר [פועל יוצא] קטרת על מזבח הזהב פעמים בכל יום בבקר ובין הערבים שני והקטיר עליו אהרן קטרת סמים וכו'." (פ"ג ה"א). ואילו בנוגע למנורה כתב „דישון המנורה והטבת הנרות [לא פועל אלא שם-הפעולה] בבקר ובין הערבים מצות עשה שני יערוך אותו אהרן ובניו. . . ." (פ"ג ה"י). לכאורה היה הרמב"ם צריך לאמר „מצות עשה לדשן המנורה ולהדליק הנרות" וכו' כמו שאמר גבי קטרת „מצות עשה להקטיר קטרת" וכו'. ונראה שהטעם לזה הוא דנהי דמעשה המצוה היא הדישון עם ההטבה וההדלקה, עיקר קיום המצוה הוא בזה שהנרות דולקים. ואין בהדלקה עצמה קיום מצד מעשה ההדלקה שעשה. ולכן לא השתמש הרמב"ם בפועל. ונראה דזה אפי' למסקנתי כאות לה. ע"ש. רק דדין תמיד הוא שיש קיום אם דולקים באותה שעה פעם בבקר ופעם בערב וחו לא בעי ע"ש.
2. אמנם בנוגע לשמן הישן והפתילות יש לתרץ דדין כהן להם מצד שהם דישון ג"כ ולא רק הטבה. ולכן זה דוקא בפנים ועל ידי כהן. אבל עדיין צ"ע בנוגע לשימת השמן החדש והפתילה החדשה. אגב, בנוגע ליסוד זה שבהסרת השמן יש גם הטבה גם דישון עיין בדברי הגרי"ו הלוי זצ"ל המובאים בספר אבן האזל להגא"ז מלצר זצ"ל הל' תמידין ומוספין פ"ג. ע"ש.
3. ועיין בגר"ח ז"ל למה צריך קרא מיוחד. והוא פירש כטעמיה. ושמעתי בשם גדול אחד שרצה לתרץ שמדין קרבנות שקבוע להם זמן דדוחין שבת וטומאה אין ללמוד למנורה שאין במנורה או בשמן שבה דין הקרבת קרבן. וממילא דצריך קרא למנורה. ועדיין צ"ע. וע"ע בשו"ת בנין שלמה

לבעל חשק שלמה, סימן נ"ג, שרוצה לאמר ברמב"ם דהטבת בקר אינה דוחה שבת וטומאה ורק הדלקת ערב דוחה. ע"ש. ברמב"ם לא נמצא חילוק כזה כלל. ועיין מה שהצעתי בחלק האחרון של המאמר בענין זה. וע"ע בצפנת פענח לפרשת פקודי וע"ע בפרדס יוסף לפקודי פרק מ' פסוק כ"ה שהביא מהאבני נזר או"ח סי' ת"ק.

4. בעל שו"ת בנין שלמה מביא, שם, ראייה לשיטת הרמב"ם שיש הדלקה ביום מהא דאמרו לגבי נס חנוכה, בגמ' שבת (דף כא) ובמגילת תענית פ"ט, שלא מצאו אלא להדליק יום אחד. ומדייק הבנין שלמה יום אחד אמרו ולא לילה אחד. והיינו שהדליקו ביום, חיכה, כשמצאוהו. אכן נראה דאין מזה ראייה כל עיקר. שמה שאמרו שלא מצאו להדליק אלא יום אחד פירושו שיעור יום אחד. האם נדייק במה שאמרו שהגם היה שהיה דולק שמונה ימים לאמר דהיינו ימים דוקא ולא לילות?! ברם, אם נרצה ראייה לשיטת הרמב"ם כנ"ל אפשר להסתייע מדברי הרמב"ם עצמו בהל' חנוכה שמשם נראה ראייה למה שאמר הבנין שלמה שההדלקה היה ביום כ"ה. שבהל' חנוכה פ"ג ה"ב כתב הרמב"ם, „וכשגברו... בכ"ה בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור... והדליקו ממנו גרות המערכה ח' ימים“. ולא משמע שנכנסו בליל כ"ה אלא ביומו. ואם כן אם הדליקו במוצאי כ"ה למה באמת אין מצות נר חנוכה מתחלת בליל כ"ה. ויש שפירשו (כשיטת הפרי חדש בזה) שאה"נ. והדלקת כ"ה שלנו היינו משום נס המלחמה. (ואף שמצינו תי' זה לתרץ הקושיא הידועה דהלא היה די שמן ליום ראשון משמן הטבע דהיינו משמן שמצאו וכו'. ולפי מה שאנו אומרים עתה הרי לא יתורץ עדיין. דנהי דיום כ"ה הוי משום המלחמה למה נדליק יום כ"ה. שאם אז הדליקו לראשונה בכ"ו א"כ היה אז שמן הטבע ביום כ"ה, והדרה קושייתם לדוכחה. רק שמלבד התי' דמלחמה יש עוד תירוצים אחרים לקושייתם בנוגע להזכרת הגם בכ"ה ונשתמש באחד מן התירוצים ההם). ברם, לא משמע שהדליקו מוצאי כ"ה. אלא ביום כ"ה הדליקו. ומכאן ראייה דלרמב"ם מדליקים ביום ג"כ.

אבל לכאורה אין זה נכון כלל. דהא הם היו צריכים לחנך את המנורה וחנוך הוא דוקא בהדלקת לילה וכפי שמפורש ברמב"ם שהבאנו לעיל. ועיין עוד במשניות יומא פ"ז מ"ד באור גדול, שם, להגדול ממינסק ז"ל שכתב כנ"ל שהדליקו ביום כ"ה וראיתו מהרמב"ם וכו' וברוך שכוונתי. וגם הקשה כנ"ל דמנורת חשמונאים חדשה היתה (ר"ה דף כד; ע"ז דף מג; מנחות דף כח) ואם כן היתה צריכה להתחנך דוקא בלילה וכפי שפסק הרמב"ם. והוא קושיין. והאור גדול שם ניסה לתרץ, ע"ש.

אבל נראה להוסיף בזה דאמנם אין ראייה כל עיקר מהרמב"ם שבהלכות חנוכה להוכיח שיש הדלקת בקר. דהא הדלקת בין הערבים היתה גם כן ביום. (עיין במאירי ליומא טו, א שהביא שיטת הרמב"ם שחינוך הוי דוקא מבערב אבל מחינוך ואילך שחרית וערבית שוים, הטבה בבקר הטבה בערב וכולן מצוה אחת אין ביניהם הפרש אלא שאותה של שחרית תלוי זמנה בקטרת... ושל ערב כולם לאחר הקטורת ואם רצה אפי' בלילה... ע"כ. וע"ע בגבורת ארי, שם, תמיהתו על תוס' מנחות דף פט. ד"ה אין לך ואכמ"ל. אמנם אפילו לשיטה זו הרי אין חיוב להדליק בלילה. וע"ע בגמ' פסחים דף נט. שהדלקת נרות קודמים לקרבן פסח וע"ע במקדש דוד ח"ב סי' כא. דלכתחלה צריך ודאי להדליק ביום סמוך לערב). יוצא שכשמצא פך שמן היו יכולים לחנך מנורה ולהדליק בסוף יום כ"ה וזה הדלקת בין הערבים, הדלקת ערב. ומ"מ כיון דעדיין יום כ"ה היה אז כשתקנו זכר לנס שידליקו ח' ימים מיום כ"ה תקנו. ומכיון דשרגא בטיהרא לא מהני כלום צריך להדליק בלילה וא"כ מדליק בליל כ"ה (שהוא מוצאי כ"ד) שהוא מפרסם הגם של יום כ"ה, וחבין. ואם כן אין שום ראייה מהרמב"ם הל' חנוכה שהיתה הדלקת בקר אצל החשמונאים. אמנם עצם שיטת הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ברור למדי דהדלקת בקר וערב שוות.

5. מזה גופא שנמדד שיעור השמן שבגר דוקא מערב עד בקר ולא מערב עד ערב מוכח לשיטת הרמב"ם שבבקר יש דין הטבה מחדש. שהרי לרמב"ם, בניגוד לדאשונים אחרים, יש דין תמיד לכל הנרות ולא רק לנר המערבי. דהנה כמות השמן דחצי לוג יתחייב בדרך כלל שיצטרך לשים שיעור שמן חדש בבקר ולהדליק מחדש. שהרי, בדרך כלל, השמן שהיה בנר יהיה כלה בבקר. רק שאם מצאו שמאיו סיבה לא כבה איזה נר אז מתקנו הכהן. שכיון שעדיין דולק אז הטבה היא

כזה שמתקן מה שעדיין דולק. וזה נראה ברור.  
6. ייתכן שלשיטת הרמב"ם, כפי שהצעתי אותה, לא רק שאין צורך לכבותו בלילה אלא שגם אסור לו לכבותו. שכיון שדולק, למעשה, או אם יכבה ביטל דין זה דתמיד. ורק במה שמתקנו שימשיך לדלוק קיים מצותו. שכל שדולק עדיין כשבא הכהן, אם בא בשעה שחייב להשגיח על ההדלקה או יקיים הכהן מעשה המצוה שלו בתיקון גרידא. ותבין.

## הרב זבולון חרל"פ

מנהל הישיבה

### ביאורים בשבועת הכה"ג בערב יוה"כ

מתני' בפ"ק דיומא (יח, ב), מסרוהו זקני בי"ד לזקני כהונה והעלוהו לעליית בית אבטינס והשביעוהו ונפטרו והלכו להם, ואמרו לו אישי כהן גדול, אנו שלוחי בי"ד ואתה שלוחנו ושליח בי"ד, משביעין אנו עליך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך, הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין וכו'.

לכאורה, יש לעמוד על כמה שאלות: מי הם הזקני כהונה, ומה עיקר תפקידם. מי הם שהשביעוהו, זקני בי"ד או זקני כהונה. ולמה אינו מוזכר במשנה שענה הכה"ג אמן, כמו שמצינו בשאר שבועות. כך הקשה הנצי"ב במרומי שדה על אתר זו"ל, לשון זה הוא מושבע מפי אחרים, כדתנן במסכת שבועות (ל"א:), אם לא שעונה אמן, וגם דאין ביד בי"ד לכופו לכך, דלא תליא התמנותו בהם, אלא על פי מלך כידוע שהיה כן בזמן בית שני. וכבר ביארנו במקום אחר בדעת הרמב"ם שאין ביד מלך ג"כ להסיר כה"ג מהתמנותו. הא מיהא לא יכלו לכופו לענות אמן, אלא שהיו משביעין אותו בע"כ. ואע"ג שא"א לאדם להשביע את חברו זולת בשבועת העדות, מכ"מ הרי מצינו דאדון יכול להשביע את עבדו, כמו שאמר אברהם אבינו לעבדו ואשביעך בה' וגו', והוא משום שהוא מושל עליו, יכול ג"כ להשביעו בע"כ, משא"כ יעקב אבינו לא השביע את יוסף, אלא אמר השבעה לי. אבל יוסף השביע את השבטים, משום שהיו משועבדים לו לגמול על הטוב הנפלא שעשה עמהם. וה"נ לפי הס"ד במשמעות מש"א אנו שלוחי בי"ד ואתה שלוחינו, משום הכי הקדימו לומר כן, דמשום שהיו משלחיו וברשותם הוא עובד, ע"כ יכולים להשביעו בע"כ. . . . ונראה דמשו"ה תנן אנו שלוחי בי"ד ואתה שלוחינו, לא כדתני בשבועות (דף ל"ט) על דעתנו וכו', אלא שבאו להגיד לו שבכחם להשביעו בעל כרחו כמו שהוא שלוחם, וחדע שהרמב"ם ז"ל הביא הלשון ואתה שלוחינו, עכ"ל הנצי"ב.

ועוד נראה שמה שהמשנה מזכירה שהוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין לא סתם סיפור דברים הוא המספר לנו מה שקרה, הלא הרמב"ם דושם את כל הנוסח כאילו הוא הלכה ולא סתם סיפור דברים בעלמא (ועי' לקמן).

ואמרינן בגמרא (י"ט, א), לימא תהוי תיובתא דרב הונא בריה דרב יהושע, דאר"ה בריה דר"י הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי אמרת שלוחי דידן נינהו מי איכא מידי דאנן לא מצינו למעבד ושלוחי דידן מצי עבדי. הכי קאמרי ליה, משביעין אנו עליך על דעתנו ועל דעת בי"ד, עכ"ל עיי"ש. והנה יש לחקור בביאור

הדברים, האם כוונת הגמרא בחירוצה לשנות את לשון השבועה מ,,אנו שלוחי בי"ד ואתה שלוחינו ושליח בי"ד" ל,,על דעתינו ועל דעת בי"ד", או רק לכאר לנו כוונת הלשון, אבל הלשון עצמו נשאר במקומו. מדברי רש"י הכא נראה כצד השני, שכתב וז"ל, האי דקאמרי ליה אתה שלוחנו, לאו בעבודה קאמרי ליה, אלא לענין קבלת השבועה וכו', עכ"ל, ע"ש.

ועיין ברמב"ם (פ"א מהל' עבודת יוהכ"פ ה"ז) שכתב וז"ל, בימי בית שני ציץ המינות בישראל, ויצאו הצדוקין, מהרה יאבדו, שאינן מאמינין בתורה שבע"פ, והיו אומרין שקטרת של יוה"כ מניחין אותה על האש בהיכל חוץ לפרוכת, וכשיעלה עשנה מכניס אותה לפנים לקדש הקדשים וכו', ומפי השמועה למדו חכמים, שאין נותן הקטרת אלא בקדש הקדשים לפני הארון וכו'. ולפי שהיו חוששין בבית שני שמא כה"ג זה נוטה לצד מינות, היו משביעיין אותו ערב יוה"כ, ואומרים לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בי"ד ואתה שלוחינו ושליח בי"ד, משביעיין אנו עליך במי ששכן את שמו בבית הזה שלא תשנה דבר שאמרנו לך. והוא פורש ובוכה על שחשדוהו במינות, והן פורשין ובוכין לפי שחשדו למי שמעשיו סתומין שמא אין בלבו כלום, עכ"ל ע"ש. והנה לכאורה יש לתמוה על דבריו, דהלא אחרי שהרמב"ם מתאר לנו את המציאות המאוכזבת ששררה אז, הוא מביא כמעט מלה במלה את כל המשנה חוץ מן הרישא שהוא משמיט כמעט לגמרי, דמסרוהו זקני בי"ד וזקני כהונה והעלוהו לבית אבטינס וכו'.

עוד יש להעיר, דהרמב"ם מצטט את לשון השבועה כמו דאיתא במשנתנו, אנו שלוחי בי"ד ואתה שלוחנו ושליח בי"ד, ואינו מביא גירסת הגמרא,,על דעתנו וע"ד בי"ד". ואין לומר דס"ל כשיטת רש"י דגם הגמרא לא מיירי בנוגע לעצם הלשון כי אם בהכוונה, דהלא א"כ הו"ל לפרש את זה בהדיא (ובפרט הכא, שביאר את כל המשנה באר היטב). ואילו לא פסק כרב הונא ברי' דר"י לא היה קשה, דא"כ קושית הגמרא נופלת, אבל הלא כבר פסק כר"ה בריה דר"י (פ"ו נדרים ה"ה) דהני כהני שלוחי דרחמנא גינהו, והדרא קושיא לדוכתא.

בנוגע לעצם השבועה שמשביעיין את הכהן הגדול ותועלתו מקשה התוספות רעק"א על משנה דידן, וז"ל, הפר"ח בספר מים חיים בפ"א מהלכות ערב יוה"כ הקשה דמאי מהני השבועה, הא לפי דעתם היו טועים הפרושים והם אנוסים בדעתם, ואפשר היו נשבעים לשקר כדי לקיים מצות הקטורת כתקונה לפי שיטתם. ותירץ, דכיון שהיו יודעים דמשביעים לכל כהן גדול, איכא מאן דחמירא ליה שבועה, ולא היה מכניס עצמו לכך, עכ"ל.

[ודרך אגב, נראה לצטט את דבריו של מרן החזו"א זצ"ל (הל' שחיטה סי' ב']

סקי"ח) בהגדרתו דין מין וכופר, וז"ל, ועיקר דין כופר בתורה שבע"פ דעת הרשב"א בתשובה שהביא ב"י סי' קי"ט שדינו כמומר לכה"ת כולה, אבל הדבר חימא, הלא מבואר בגמ' דכותי דינו כישראל לענין שחיטה, אע"ג שאינו מאמין בדברי רז"ל, וכן אמרו יומא (י"ט, ב') שהיו משביעין כה"ג שלא יתן הקטורת בחוץ, ואי צדוקי דינו כמומר לכה"ת, א"כ עבודתו פסולה, אע"ג דלא מצינו קרא בכהונה כמו בשחיטה וכתיבת סת"מ, מ"מ מסתבר דכל שאינו בכלל ישראל לענין שחיטה אינו בכלל כהונה, ולכן נראה דאינו מאמין בדברי חז"ל שהזכיר הרשב"א היינו שאינו מאמין בחיים של הישראלי הקבועים עפ"י חז"ל, ע"פ התורה והמצוה ובכלל כפירה זו כפירה בתורה וכו'.

והנה הרש"ש בחידושיו מביא את קושיתו של הרעק"א, דמאי מהני השבועה, דלדעתם הוה כנשבע לבטל את המצוה. ועיין שם שתירץ, דהלא כל הדין דשבועה לבטל את המצוה דרשת חז"ל דלא יחל דברו אבל מיחל הוא לחפצי שמים, וא"כ הצדוקים שלא קבלו דרשות חז"ל, התורה שבעל פה, ס"ל דשבועה לבטל את המצוה הוה שבועה, ולכן יפחד מלישבע ע"ש<sup>1</sup>.

בנוגע לקושיתו של הנצי"ב דכשמשיעין מי שהוא, הנשבע צריך לענות אמן אחרי שהמשיע סיים לדבריו, ולמה במשנתנו לא מצינו דכה"ג עונה אמן.

לכאורה גם צריכים להסביר, מהו הדין של הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין. ועוד יותר קשה על הרמב"ם שהשמיט את הרישא דמתניתין דמסרוהו זקני בי"ד לזקני כהונה, וחלק זה דהוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין הוא כן מזכיר. ולולא דמסתפינא הייתי אומר, דהכא הבכייה במקום העניית אמן, דכשרואים שהוא באמת בוכה זוהי גופא קבלת השבועה. ובזה גם יבורר אצלנו שהוא אדם הגון וכשר ולא צדוקי. וממילא קושית הרש"ש מתורצת, ודו"ק. ועיין בהרמב"ם (הלכות שבועות, פרק ב', הלכה א'), דלא בעי דוקא לענות אמן אלא כל לשון. ול"ג דכל קול האומרת אמן ג"כ נכלל באמן. ברם סיבת הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין כדמבוארת בגמרא, הוא פורש ובוכה דחשדוהו לצדוקי והם פורשין ובוכין על שחשדוהו, דאמר מר (שבת צ"ז). החושד בכשרים לוקה בגופו. אבל שהחשד הביאו לבכיה מעידה שחשדו בכשרים, ובכיה כזו נחשבת לאמן<sup>2</sup>.

ומה שהקשינו לעיל בדברי הרמב"ם שלא הביא את גרסת הגמרא על דעתנו ועל דעת בית דין, הוא באמת חמיהא גדולה, דהלא הרמב"ם בהלכות שבועות כן מזכיר את הביטוי הזה, וז"ל שם (פ"ב הל' י"ב), וכן שאר מיני שבועות אינו חייב עד שיהיו פיו ולבו שוין וכו', (הט"ו ו"ט"ז) מי שנשבע ואמר שבועה שלא אוכל היום, ועל דעתכם אני נשבע, אין זה יכול לומר כך וכך היה בלבי, שלא נשבע זה על דעתו



אלא על דעת אחרים וכו', מפני שלבם של אלו במקום לבו קם וכו'. לפיכך כשמשיביעין הדיינין את הנשבע אומרים לו לא על דעתך אנו משיביעין אותך אלא על דעתנו, עכ"ל ע"ש. וא"כ למה לא הזכיר הרמב"ם את לשון זה כשהביא דין משנתנו.

[אגב אורחא צריכים אנו לחקור, למה הרמב"ם כאן (שבועות פרק ב', הלכה ט"ו) נוקט לא על דעתך אנו משיביעין אותך אלא על דעתנו, ולא מוסיף ועל דעת בית דין, ובפרק י"א הל' י"ח הוא גורס את כל הלשון, „על דעתנו ועל דעת בית דין“. ועיין כמה וכמה שינויים בין נוסחאות הגמרא בשבועות (כ"ט.ט.) ובנדריים (כ"ה.ה.), וכיחוד, דבשבועות הגמרא מסבירה את נחיצותה של על דעת בית דין, כי היכי דלא תהוי הפרה לשבועתייהו, וכדמפרש רש"י, דהוי אז על דעת רבים, דאין לו הפרה. ובנדריים הגמרא אומרת גבי משה רבנו דאמר על דעת המקום ועל דעתי, אלא משה רבינו מילתא דלא טריחא נקט. ואפשר י"ל דהרמב"ם סובר כהתירוץ הנמצא בנדריים, שמשה מילתא דלא טריחא נקט. דבאמת סגי בלשון „על דעתנו“, ולא בעינן מעיקר הדין „על דעת בי"ד“, אלא שיש נ"מ בין שבועת ביטוי ושבועת הדיינים, הרי אצל שבועת ביטוי בין מי שנשבע ואמר שבועה שלא אוכל היום והוא בעצמו מדגיש את שבועתו ומוסיף ועל דעתכם אני נשבע (הלכות שבועות, פרק ב' הלכות ט"ו ו"ט"ז), ואם לא יקיים את שבועתו הוא גורם נזק רק לעצמו, אז סגי כשמשיביעים אותו אחרים או אפילו דייני בי"ד „על דעתנו“ בלבד. ומאידך גיסא, אצל שבועת הדיינים שראשית כל הב"ד משיביעים אותו ומצוה עליהם לאיים ועוד שנשבע במקום דיש תובע, הטוען שהנשבע חייב לו ממון, דבאופן כזה מאיימים אז על הנשבע. וזה מוכח קצת מלשון ומתהליך הגמרא שם, וגם בהרמב"ם (הלכות שבועות פרק י"א הלכות ט"ז—י"ח), שמשתמשים בכל הלשון „על דעתנו ועל דעת בית דין“, שגם זה מוסיף על האיום, וז"ל הרמב"ם, אמר הריני נשבע וחברו תובע, העומדים שם אומרים זה לזה סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים וגו' ואומרים לו לא על דעתך אנו משיביעין אותך אלא על דעתנו ועל דעת בית דין (רמב"ם י"א, י"ח), דאע"פ, כדאמרינן לעיל מעיקר הדין „על דעתנו“ סגי, אלא משום דרוצה להכריז את חומר השבועה כאן, אומרים לו גם „על דעת בית דין“.

ובזה מתורצת קושית השאגת אריה על גמרא דידן (בגבורת ארי ליומא י"ט.ט.) וז"ל, ק"ל, בעל דעתנו לחד סגי, ול"ל „ע"ד בית דין“, דהא בסוף פרק ג' דשבועות (כ"ט.ט:) אמרינן דכי אישתבע, בחר פומיה אזלינן ולא בחר דעתיה. ופריך מהא דתניא, וכן מצינו כשהשביע משה את ישראל אמר להם, דעו שלא על דעתכם אני משיביע אתכם, אלא ע"ד המקום ועל דעתי, ופריך לימא להו על דעתי, על דעת המקום ל"ל. ומשני, כי היכי דלא להוי הפרה לשבועותיהו. ופירש רש"י, כי היכא דתהוי השבועה על דעת רבים דאין לה הפרה. ואע"ג דאין על דעת רבים פחות מג'

וכו, והשתא הכא תקשי, על דעת בית דין ל"ל, דמסתמא הא דתנן מסרוה זקני בית דין לזקני כהונה, הרבה זקני כהונה היו, ובעל דעתנו נמי סגי למהוי ע"ד רבים, וא"כ בעל דעתנו סגי, ע"ד ב"ד ל"ל, וגם בעל דעת ב"ד לחוד נמי סגי וכו', עכ"ל.

אבל לפי הבנתנו הנ"ל, דיש חילוק בין נשבע כדלא בעינן איום עם השבועה, דאז, על דעתנו" מספיק, וכדתירץ בנדורים, משה רבנו מילתא דלא טריחא נקט, ולא כדתירץ בשבועות דלא תהוי הפרה לשבועתייהו, אז מוכן למה כאן כשחשדו את הכ"ג בצדוקי והשבועה שמשה כעין איום, או כאיום ממש, אז משביעים אותו, אתה שלוחנו ואתה שליח בית דין" ודו"ק].<sup>3</sup>

ועכשיו נחזור לעניינינו, למה לא נקט הרמב"ם את הלשון, "על דעתנו", כדלכאורה מסיק הגמרא דילן, דאין תיובתא על רב הונא בריה דרב יהושע משום שהזקנים אמרו, "על דעתנו ועל דעת בית דין", ולא, "אתה שלוחנו ושליח ב"ד", או, לכל הפחות, באמרם, "אתה שלוחנו ושליח ב"ד", התכוונו לומר, "על דעתנו ועל דעת בית דין", וכדאמרינן לעיל, א"כ היה לו להרמב"ם להשתמש באותו הביטוי, או לבאר למה הזקנים מתכוונים כשאמרו, "אתה שלוחנו ושליח בית דין".

והאמת היא, דיש להבין במשנתנו, דדוקא בגלל הבעיא הזאת דמי איכא מידי דאנן לא מצינן למעבד ושלוחי דידן מצי עבדי, התחילה משנתנו עם הדין דמסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה, דאף אם נימא דהני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, אבל מ"מ נראה דלגבי כהן אחד לכהן שני הוה ג"כ, "שלוחי דידן".

דהנה מימרא זו דרב הונא בריה דרב יהושע מופיע בעוד שתי מקומות בש"ס, האחת בקידושין, וז"ל הגמרא שם (כ"ג, ב), בעי רבה לרשב"א עבד כנעני מהו שיעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו, כיון דגמר לה לה מאשה כאשה, או דילמא, אשה דאיהי מצי מקבלת גיטה, שליח נמי מצי משויא, עבד דאיהו לא מקבל גיטיה, שליח נמי לא מצי משוי. בתר דבעיא הדר פשטא, גמר לה לה מאשה, כאשה. ואלא הא דאר"ה בריה דר"י, הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי ס"ד שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי, ולא, והא עבדא דאיהו לא מצי מתקבל גיטיה ושליח מצי משוי, ולא היא, ישראל ל"ש בתורת קרבנות כלל, עבד שייך בגיטין ע"כ, עיי"ש. הנה לכאורה משמע כדברינו הנ"ל, דרק לגבי ישראל בעינן למימר דהכהנים הם שלוחי דרחמנא, אבל לגבי כהנים אחרים, הוי ג"כ שלוחי דידן.

ואף דלכאורה יש לחלק בין עבודה דכל השנה כולה, שהיא כשרה אפילו בהדיוטות, לבין עבודת יוה"כ שהיא כשרה אך ורק בכה"ג, י"ל דאעפ"כ נחשב

הכה"ג בהשליח של שאר הכהנים, כיון דכולם ראויים לכהונה גדולה ולעבודת יוה"כ, משא"כ בישראל, דאין לו שום שייכות לא לכה"ג ולא לעבודת יוה"כ, ובעזרת השי"ת מצאתי כעין דברינו הנ"ל בספר גבורת ארי (למרחן השאג"א ז"ל ליומא יט.) בד"ה לימא תהוי תיובתא, וז"ל, פירש"י, מתני' דקתני אתה שלוחינו, וק"ל הא זקני כהונה השביעוהו הכי, כדחנן במתני', א"כ, מאי קשיא מהא לר"ה, דהא טעמא דר"ה דהני כהני לאו שלוחי דידן משום דמי איכא מידי דאנן ל"מ עבדי ושלוחי דידן מצי עביד, והא לא שייך אלא לגבי זר, אבל כהן לכהן שליח דידן הוא וכו'. ואפשר דרש"י לישנא קטיע נקט, ואסיפא סמיך וכו', א"נ י"ל דמהא דקאמרי אתה שלוחינו נמי פריך, דהא השבועה הי' שלא לשנות בהקטרת קטורת של פנים כדאמר בסמוך, והרי עבודת יוה"כ אינם כשרים אלא בכה"ג ולא בהדיוט. ואע"ג דכל הכהנים ראויים לכה"ג ולעבודת יום הכיפורים, ולא דמי לזר שאי אפשר לו כלל לעבוד עבודה, מ"מ, וכו', גבי עבודת יוה"כ כל כהנים כוזרים דמי וכו'. וראשון עיקר, דכיון דכל כהנים ראויים לכה"ג, שליח דידהו הוי כה"ג בעיוה"כ וכו', עכ"ל ע"ש. [ולפלא בעיני שלא הביא את הסוגיא בקידושין כראי' לדבריו, דהתם הלא איירי בשיטת רב הונא בריה דרב יהושע].

ונראה, דעתה מובנת שיטת הרמב"ם שלא הביא גירסת הגמרא, על דעתנו וע"ד ב"ד", אלא נקט גירסת המשנה, אתה שלוחינו ושלוחי ב"ד", והיינו משום דלא הי' קשה אצלו קרי הגמרא מדינו של ר"ה בריה דר"י, כיון דס"ל כהשאג"א, דאף בעיוה"כ חשיב הכה"ג כשלוחם של שאר הכהנים וכנ"ל.

ונ"ל דיסוד לשיטתו של הרמב"ם, דאינו נוקט את דינו דרב הונא בריה דרב יהושע אע"פ שמסיק דכהני שלוחי דרחמנא נינהו, הוא תמיהת התוס' כאן (יומא י"ט: ד"ה מי איכא מידי) וז"ל, תימה דבפרק אין בין המודר (נדרים ל"ה:) מיבעיא לן הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן נינהו, וקאמר ת"ש טובא התם ולבסוף לא איפשיטא, ואמאי לא פשיט לה מדרב הונא בריה דרב יהושע דהכא, (וגם עיין בתוס' קידושין כ"ג:), שלהרמב"ם מוכח מדלא פשטינן כרב הונא בריה דרב יהושע דלא מסקינן כמותו, ולכן אינו נוקטו.

ולפי"ז צ"ל דס"ל להרמב"ם כמו שהבין השאגת אריה דהוקני כהונה השביעוהו, ולא כפי רוב המפרשים שהבינו דהוקני ב"ד השביעוהו. ועיין בחפארת ישראל (יכין), וז"ל, אחר שישביעוהו זקני בית דין, וילמדוהו זקני כהונה חפינת הקטורת דעבודה קשה היתה, עכ"ל, ומוכח בהדיא מדבריו, שהוקני בית דין ולא הוקני כהונה השביעוהו, ולכן לכאורה מקשה הגמרא שפיר לימא תהוי תיובתא דרב הונא בריה דרב יהושע דסבר כהנים שלוחי דרחמנא נינהו. אבל לפי דברינו כנ"ל, הרמב"ם סובר דהוקנים שהשביעוהו כהנים היו, וכהן אחד כן נעשה שליח בעבודה

לכהן אחיו, וא"כ לא שייך לגמרי להרמב"ם קושייתו של הגמרא, מי איכא מידי דאנן לא מצינן למעבד ושלוחא דידן מצי למעבד, ואין צריכים ליישובה של הגמרא הכי קאמרי ליה, משביעין אנו עליך על דעתנו ועל דעת בית דין. ואע"פ דלכאורה קשה לומר דלהרמב"ם זקני כהונה השביעו לכה"ג, דהלא כדביארנו לעיל הרמב"ם משמיט לגמרי מסרוהו זקני ב"ד לזקני כהונה.

אמנם הלחם משנה הכא מסביר, וז"ל, וי"ל על רבנו ז"ל למה לא הזכירו [זקני ב"ד מסרוהו לזקני כהונה], דכיון דכתב למעלה כל שבעת הימים מרגילים אותו בעבודות, ודאי דהיו מלמדין לו זאת ג"כ, שהרי זו היא עבודה קשה במקדש, וכדכתב רבנו ז"ל לקמן בפרק ד' הלכה א' בא"ד, וחופן ממנו מלא חפניו וכו' וזו היא עבודה קשה במקדש. עכ"ל של הלחם משנה. ובאמת מוכחה ומדוייקת הבנתו של הלחם משנה בלשונו הזהב של הרמב"ם כאן, דהלא הוא כתב את המשניות דידן כמעט מלה במלה כנ"ל, מלבד ההשמטות שהזכרנו לעיל. אבל כשהוא מצטט את המשנה שבאה מקודם למשנתנו (י"ט). הוא מצטט את לשונה של המשנה אבל מוסיף עליה. במשנה כתיב, מסרו לו זקנים מזקני בית דין וקורין לפניו בסדר היום, ואומרים לו אישי כהן גדול, קרא אתה בפוך, שמא שכחת או שמא לא למדת, עכ"ל המשנה. אבל ברמב"ם כתוב, ומוסרים לו זקנים מזקני בית דין וקורים לפניו ומלמדים אותו עבודת היום וסידורה, ואומרים לו: אישי כהן גדול, קרא אתה בפוך וכו', עכ"ל של הרמב"ם. הוא הוסיף על נוסח המשנה את המלים ומלמדים אותו את עבודת היום, שבטח כלולה בעבודת היום גם העבודה קשה במקדש שהיא תפינת הקטורת. ועכשיו מובן למה לא גרס מסרו זקני בית דין לזקני כהונה, דלפי הבנתו היתה פשוטה דהזקני כהונה כבר הוזמנו מקודם לעיוה"כ משך כל הז' הימים דהפרשת כהן גדול בהכנתו של הכהן גדול, ואלו זקני כהונה הם הם הזקני בית דין דמשנתנו, וכדפסיק הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק ב' הלכה ב'), ע"פ הספרי (דברים לז:): וז"ל, ומצוה להיות בסנהדרין גדולה כהנים ולויים שנאמר ובאת אל הכהנים הלויים, עכ"ל. ולמרות שהוא מוסיף ג"כ לפי הספרי, וז"ל, ואם לא מצאו אפילו היו כולם ישראלים הרי זה מותר, עכ"ל, אבל בדרך כלל ובהווה היו כהנים בדוקא גמנים בין זקני סנהדרין הגדולה לפי דרישת המצוה הנ"ל, ולכן נראה דברור להרמב"ם, דמן הסתם, בגלל שהיו מלמדים אותו עבודת היום כל ז' ימי הפרישה, ולא רק ערב יוה"כ, שזקני הבית דין שטפלו בו היו הכהנים הזקנים של הבי"ד. וא"כ אותם זקני בית דין הכהנים השביעוהו בערב יוה"כ, ולא שייך לומר מסרו זקני בית דין לזקני כהונה. ואם באמת לא מצאו כהנים ראויים לאותה איצטלא דזקן בבית דין הגדול, הבין הרמב"ם, דהב"ד הגדול פנו לזקנים מהבי"ד של כהנים שיטפלו בכ"ג, דהלא מלמדים אותו עבודת היום וגם עבודה קשה במקדש, ומשום שהבית דין של כהנים היה חלק ממערכת בתי הדין שבהר הבית כאשר נבאר בסמוך, בהויה כזו גם לא שייך הלשון מסרו זקני בית דין לזקני כהונה.

והנה התוס' חדשים על המשניות כאן מוכיח ממה שהרמב"ם לא נקט מסרוהו זקני בי"ד לזקני כהונה, שדוקא זקני הבי"ד השביעוהו ולא זקני כהונה. ומכל שכן להרמב"ם שלא הביא כלל מזקני כהונה כלום, עכ"ל. אולם לפי דעתנו אפשר לבאר להיפך, ממה שהרמב"ם לא גרס מסרוהו זקני בי"ד לזקני כהונה, שהוא לא מזכיר את זה משום שהזקני בי"ד מלכתחילה הם זקני כהונה, או זקנים מב"ד הגדול או זקנים מהבית דין של כהנים, וכמו שנבאר לקמן.

ועכשיו מבואר למה השמיט הרמב"ם את הרישא של המשנה דמסרוהו זקני בי"ד לזקני כהונה וכו'. דהלא אם כהנים השביעו אותו מובן לשון המשנה אנו שלוחי בי"ד ואתה שלוחנו ושליח בי"ד, כדביארנו לעיל, דכהן אחד שליח דכהן שני בעבודה, אפילו אם כעת הוא לא ראוי לאותה עבודה, דסגי הוא להיות שליח אפילו הוא רק שייך בעבודה, וכדהוכחנו מהגמרא בקידושין (כ"ג:). ברם הביטוי זקני כהונה מתכוין לחבר בי"ד, דכמעט בכל פעם שמצינו ביטוי זה דזקן, כגון זקן ממרא, או זקן בעגלה ערופה וכו', וגם בתלמוד, הכוונה היא חבר בב"ד.

לכן נראה דהביטוי זקני כהונה במשנתנו, הכוונה היא, או לכהנים דיינים שהיו חברים בבי"ד הגדול שבלשכת הגזית [עיי' באוצר הגאונים בחלק הפירושים (יומא), וז"ל, לשכת הגזית, מפני ששם דנים את הכהונה כדאמרינן בסמוך, ומסלקין את הכהנים הפסולים, מלשון ויגזו השלמים (במדבר יא, לא), ומלשון גזי נזרק והשליכי (ירמיהו ז, טט)], או לבי"ד של כהנים, שזה היה אחד מבתי הדין שבהר הבית.

ומושג זה, שהי' בי"ד מיוחד של כהנים, נמצא ג"כ בספר זרע אברהם (פירוש ותיק על הספרי ומקובל אצל חשובי מפרשי הספרי, ובמיוחד המלבי"ם, המביאו מידי פעם בפעם), על הפסוק בפרשת קרח (פרק יח, א), וז"ל, הספרי שם בא"ד, ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם, זה עון המסור לכהנים, א"א זה עון המסור לכהנים, או זה עון המסור לבי"ד, כשהוא אומר אתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם לכל דבר המזבח, הרי עון המסור לבי"ד אמור, הא מה ת"ל תשאו את עון כהונתכם, זה עון דבר המסור לכהונה, עכ"ל ע"ש. ובזרע אברהם שם פירש, המסור לכהנים שישמרו את המקדש, שלא יקרבו זר. המסור לבי"ד, שיזהירו אותו על כך (וכך מביא בשם הזית רענן), ה"ג בקרא ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם, קשה איך אפשר לומר דזה הפסוק הוא אזהרה לבי"ד, הא אתה וביתך ובניך קאמר, ועוד, תשמרו את כהונתכם כתיב, ועוד, דהא אזהרה לבי"ד יליף לקמן מקרא אחרינא דכתיב ושמרתם את משמרת הקדש ואת משמרת המזבח, הרי זו אזהרה לבי"ד של ישראל. לכן נראה, דהא דקאמר הרי עון המסור לבי"ד אמור לבי"ד של כהנים, ולקמן דיליף מקרא ושמרתם, לבי"ד הגדול של ישראל היושב בלשכת הגזית קאמר, ולהכי דייק שם וקתני הרי זו אזהרה לבי"ד של ישראל, ע"כ

עיי"ש. וגם המלבי"ם הולך בדרך אשר סלל לו הזרע אברהם. ומבין את זה כדבר פשוט, וז"ל, תשאו את עון המקדש, אבל עון הכהונה לא ישאו בית אביו, שהם שבט לוי עמו וכו', שמדבר מן הב"ד של כהנים, כמו שפירש בספרי וכו', ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם וכו' קאי על בי"ד של כהנים, שהם היו משגיחים שלא יעשה שום דבר השייך למזבח רק ע"י כהנים וכו', עיין בזרע אברהם שהאריך בזה, עכ"ל ע"ש. וא"כ שפיר י"ל דזקני הכהונה, הכוונה לבית דין של כהנים.

והנה המלבי"ם מחדש חידוש גדול בנידון זה, על פי הנחת הזרע אברהם, ומבוסס על הספרי (דברים י"ז: ט), על מה שכתוב בתורה וקמת ועלית אל המקום בתי דינים היו שם, אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח עזרה, ואחד על לשכת הגזית, באים לזו שעל פתח הר הבית ואומר כך דרשתי וכך דרשו חברי, כך למדתי וכך למדו חברי, אם שמעו, אומרים להם, ואם לאו באים לזה שעל פתח העזרה ואומר כך דרשתי כך דרשו חברי וכו', אם שמעו אמרו להם, ואם לאו ואלו באים לבית דין שבלשכת הגזית שמשם תורה יוצאת לכל ישראל, שנאמר אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו עכ"ל הספרי. והמלבי"ם מפרש וז"ל, ועלית אל המקום ר"ל ושם תפגע הבית דין היושב בהר הבית, ומשם ובאת אל הכהנים הלויים שהוא הב"ד היושב על פתח עזרה ומשם באת אל השופט הכללי שהוא סנהדרין גדולה שבלשכת הגזית, עכ"ל המלבי"ם.

אבל חמוה מאד להמלבי"ם, הלא הגמרא אומרת בסנהדרין (פ"ח.) משם מעלין אותו להר הבית, משם לעזרה, ומשם ללשכת הגזית ע"כ. ועיין גם בסוף חוספתא שקלים זקן אין מושיבין אותו בלשכת הגזית אא"כ נעשה דיין בעירו, משנעשה דיין בעירו, מעלין ומושיבין אותו בחיל, משם מעלין ומושיבין אותו בלשכת הגזית, ע"כ. ואם נאמר כהמלבי"ם שהבית דין השני שבעזרה הוא ב"ד כהנים, ואם מעלין מב"ד העזרה לב"ד הגדול בלשכת הגזית, אז במשך הזמן מוכרח היה שכל זקני הסנהדרין הגדולה יהיו כהנים, וזה לא עולה על הדעת כלל וכלל, ולא שמענו מדבר זה.

ואף דאפשר ליישב בכמה אנפי, עוד אפשר לומר דהמלבי"ם הבין את הסדר הנ"ל המובא בגמרא סנהדרין דמעלין מפתח הר הבית לעזרה ומעזרה ללשכת הגזית כתקנה שהונהגה בסוף תקופת בית שני, משרבו המחלוקות בין תלמידי ב"ש ותלמידי ב"ה, אבל מקודם לכן לא היה קיים הסדר דמעלין מב"ד הר הבית לעזרה ומעזרה ללשכת בית דין, והושיבו בב"ד הגדול מי שחשבוהו שהוא ראוי למעמד זה ולא דוקא מהב"ד של כהנים היושב בפתח העזרה. אבל משרבו המחלוקות בין תלמידי הלל ושמאי ורצו למנוע הרחבת והשרשת המחלוקת, תקנו הסדר של מעלין. וז"ל הגמרא בסנהדרין הנ"ל: תניא אמר ר' יוסי מתחילה לא היו מרבין מחלוקת

בישראל, אלא בית דין של שבעים ואחד יושבים בלשכת הגזית ושני בתי דינין של עשרים ושלושה אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ושאר בתי דינין של עשרים ושלושה יושבין בכל עיירות ישראל, הוצרך הדבר לשאול שואלין מב"ד שמעירן אם שמעו אמרו להן ואם לאו באין לזה שסמוך לעירן וכו' ואם לאו באין לזה שבפתח הר הבית וכו' ואם לאו באין לזה שעל פתח העזרה וכו' ואם לאו אלו ואלו ללשכת הגזית וכו' נשאלה שאלה בפניהם אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדים למנין, רבו המטמאים טמאו, רבו המטהרין טהרו. משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות, משם כותבין ושולחין כל מקומות כל מי שהוא חכם ושפל ברוך וכו'. משם מעלין אותו להר הבית משם לעזרה, משם ללשכת הגזית וכו' עכ"ל הגמרא. נראה שלהמלבי"ם משרבו מחלוקת וכו' היא הסבה ומשם כותבין ושולחין וכו' משם מעלין אותו וכו'. ובזה מיושב הבנתו בספרי דהב"ד בעזרה הוא ב"ד של כהנים והגמרא הנ"ל בסנהדרין דמעלין, ודוק.

והמושג של בית דין של כהנים אינו מוזר בחז"ל. במשנה בכתובות (י"ב.) בי"ד של כהנים היו גובין לבתולה בת כהן ארבע מאות זוז בכתובה וכו', בעירובין (ל"ב.) אין בי"ד של כהנים עומדים משם עד שיכלו כל מעות שבשופר וכו'. ביומא (ס"ו.) בית דין של כהנים לא היו מניחים את ישראל להוליך ביוה"כ את השעיר לעזאזל וכו', ומוכח מהנ"ל, דאפילו אם נימא דהב"ד של כהנים לא היה נמנה במערכת בתי הדין שישבו בהר הבית, בפתח בית, העזרה ולשכת הגזית, כדסובר המלבי"ם, אין שום ספק דהיה קיים בנפרד בית דין כזה של כהנים ומיועד לעניני כהונה ולעניני העבודה, ושהוא ג"כ היה מצוי במקדש.<sup>5</sup>

סיכום הדברים: להרמב"ם, או כהני בית דין הגדול או הבית דין של כהנים השביעו את הכה"ג, ואפילו אם פסקינן דלגבי כלל ישראל דיי כהני שלוחי דרחמנא נינהו, לגבי אחיו הכהנים הוא שליח דידן, לכן הרמב"ם לא בעי לשנות את לשון המשנה אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין, וגם לא שייך מסרוהו זקני בי"ד לזקני כהונה. ודוק.

1. אמנם יש לפקפק בזה, עיין בתוס' ר"ה (כ"ב.) בד"ה להטעות שכתבו בסוף דבריהם, וז"ל, וי"ל דלא חשיבי ליה קלקול משום דדרשי אתם ואפילו מזידים, הא רואים דיש דרשות שכן קבלו.
2. והנני להזכיר פה דבר נפלא, שהוא באמת כלל גדול ויסודי, שמצאתי בדברי הרמב"ם, והיינו ממש"כ שם בהלכות שבועות (פ"ג ה"ג) וז"ל, וצריך הנשבע באונס להיזח כונתו בלבו בעת השבועה לדבר הפוטרו, ואע"פ שהדברים אלו שבלב אינן דברים, הואיל ואינו יכול להוציא בשפתיו מפני האונס, ה"ז סומך על דברים שבלבו, עכ"ל. ר"ל, דהא דאמרין דברים שבלב אינם דברים, הוא רק באופן שאפשר לו לומר את זה בפיו, אבל דברים שא"א לאומרן בשפתיו, גם בלב הוי דברים. ואולי זהו כוונת השו"ע הרב, שכתב בהל' ת"ת פ"ב הי"ב וז"ל, וכל מה שלומד בהרהור לבד, ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא וכו', עכ"ל. עיי"ש ודוק.

3. עמיתי הדגול ר"מ בשיבתנו הקדושה ובוחנו הרב הגאון ר' שרגא פייוועל פארעצקי שליט"א, לרגל החגים מכבד אותנו באיגרות תורה. ואשתקד, באגרתו בין כסה לעשור חקר בטוב טעם, וכדרכו בקודש, בענין דידן על דעתנו ועל דעת בי"ד. ומאותו המשא ומתן של הלכה נתעוררתי להדברים דלהלן.
4. מושג כזה מצינו ג"כ ברש"י פסחים (צ, ב) בד"ה שופרות, ובכתובות לגבי גביית ד' מאות.
5. עיין צפנת פענח על התורה כמדבר י"ח:א; י"ח:כ"ג.



## הרב יוסף בלאה

משגיח רוחני

### ברכת קדושת היום בתפילת יום הכפורים\*

לשון חתימת הברכה האמצעית בכל חמשת התפלות של יום הכפורים — „מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה, מלך על כל הארץ, מקדש ישראל ויום הכפורים“, שבולל שלש חתימות מופרדות, משונה מהחתימה בברכה האמצעית שהיא ברכת קדושת היום של יתר הימים טובים ושבת. שבכולם יש רק חתימה אחת, מקדש השבת, או מקדש ישראל והזמנים. ורק כשיום טוב חל בשבת, החתימה כוללת שניהם — מקדש השבת וישראל והזמנים, על פי מסקנת הסוגיא בביצה (דף יז.) כדברי רבי. ולפי בית הלל ובית שמאי, לברכת קדושת היום יש רק חתימה אחת, וחולקים אם אומרים שמונה ברכות (בית שמאי), או שמזכירים יום טוב בתוך ברכת קדושת היום של שבת, אבל מסיימים רק בשבח (ב"ה).

ברם כראש השנה מסיימים בשתי חתימות, „מלך על כל הארץ, מקדש ישראל ויום הזכרון“, אלא שמסתבר שזה נובע מתפילת מוסף בראש השנה, ששם יש חיוב להוסיף בחפלה ברכות מלכיות זכרונות ושופרות, וברור לכל התנאים בסוגיא בראש השנה (דף לב.) שיש רק חשע ברכות בתפלת מוסף, והמחלוקת אם כוללים מלכיות אם קדושת השם או קדושת היום. והפסק כרבי עקיבא — וכולל מלכיות עם קדושת היום. ואותו נוסח של החלק האחרון של מלכיות של מוסף הועבר לברכה של קדושת היום בכל תפלות היום, מלך על כל הארץ (מלכיות) מקדש ישראל ויום הזכרון (קדושת היום). וקשה, מה ענין מלכיות ליום הכפורים. ודוחק מאד לומר שבא ממוסף של יום הכפורים של יובל.

ובכלל קשה החתימה הראשונה, מלך מוחל וסולח וכו', שלא נזכרה בגמרא. וצריך להבין מה טיבה. ועיקר הנוסח שלנו (עם שינויים) נמצא במסכת סופרים (פי"ט הל"ו), וממש כלשונונו בסדר רב עמרם גאון ובמחזור ויטרי ובטור. אבל בסידור רב סעדיה גאון וכן הרמב"ם בהלכות תפלה (פ"ב הל"ז) כותב, ביום הכפורים מתפלל בכל תפלה מחמש תפילות שבע ברכות, שלש ראשונות ושלש אחרונות ואמצעיות מעין היום, וחותרם בכל אחת מהן מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הכפורים. ואינו מזכיר מלך מוחל וסולח וכו'. בסדר תפלות כל השנה

\* המאמר נכתב אחרי הלמד בעין בסוגיא יחד עם בני היקר ר' בנימין אברהם נ"י, וחלק חשוב מהרעיונות שכתבתי הם משלו. והי רצון שנוכה להמשיך ללמד ולחדש יחד, בעזהשי"ת.

של הרמב"ם [בסוף ספר אהבה] יש סתירות בדבריו. במקום אחד כותב כדבריו בהלכות תפלה, ובמקום שני מסיים הברכה, מלך על כל הארץ, מלך מוחל וסולח וכו', מקדש ישראל ויום הכפורים, שלש חתימות כנוסח שלנו, אלא שמחליף הסדר ומתחיל במלכיות. וכסדר הזה של הרמב"ם כן הוא נוסח סידורי תימן עד היום. ובמקום שלישי מסיים, מקדש ישראל ויום הכפורים כסיום שאר יום טובים, וצ"ע.

ואפשר לאמר שמלך מוחל וסולח וכו' אינה ברכת קדושת היום של יום הכפורים, אלא ברכת הוידוי, הגמרא ביומא (דף פז:): לגבי מחלוקת רב ושמואל אודות נעילה מביאה מחלוקת התנאים, שרבי מאיר סובר מתפלל שבע ומסיים בוידוי. ולפי חכמים, אם רצה לחתום בוידוי חותם. ועיין ברש"י ור"ח גירסאות שונות. ואפשר לפרש, שחתימת וידוי אינה במקום חתימת קדושת היום, אלא שאומרים שחיהן. והמאירי מביא יש אומרים שמפרש כן להדיא. אלא שרש"י מפרש חתימת וידוי — הקל הסולחן. וגם בעל המאור שנוטה לשיטת רב סעדיה גאון שבנעילה חותמים בוידוי, גם כן מצטט הנוסח הקל הסולחן, וזה דוקא בנעילה. ונראה לומר, שבחזרת הש"ץ, שהוידוי באמצע הברכה הרביעית, אז מובן הסיום בוידוי ובקדושת היום. אבל בתפילת היחיד שאומר וידוי לאחר שמסיים כל התפלה, אין חתימת וידוי במקומו. וכן הוא בסדר רב עמרם גאון, שבנעילה מסיים וידוי של נעילה של השליח ציבור בברכת המלך הסולחן, אבל לא ביחיד.

הערוך השלחן מפרש לשון מסובך במחבר (באורח חיים סימן תר"ז סעיף ה'), בתפלת מנחה ערב יום הכפורים אינו חותם בוידוי שאחריה. שבשלמא ביוה"כ עצמו אין צריך חתימה על הוידוי, שהרי כבר אמר מלך מוחל וסולח וכו'. אבל בעיוה"כ, שהתפלל תפלת חול, הייתי אומר שיחתום, קמ"ל דלא. אבל אינו ברור מדבריו שחתימה זו באה בתורת חתימה של וידוי, אלא, שאם כבר אמרה שוב אין צורך בחתימה אחרת לוידוי, שהלשון כולל גם כן וידוי.

והיה נראה להסביר ענין חתימה זאת, שבאמת הברכה האמצעית היא רק ברכה של קדושת היום של יום הכפורים, אלא שיש שינוי בין קדושת היום של יום הכפורים לבין קדושת היום של יתר ימים הטובים, שמלבד קדושת היום של איסור מלאכה, יש גם קדושת היום של יום צום. ומדאורייתא אין עוד תענית ציבור מלבד יום הכפורים. אבל בתעניות גשמים, בתעניות האמצעיות והאחרונות, יש גם כן איסור מלאכה. ועיין בגמ' תענית (דף יב:): שלומד איסור מלאכה בתענית צבור מפסוק ביזאל. ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ז"ל של מורנו ורבינו הגרי"ד סולוביצ'יק שליט"א, שמסביר החילוקים בין ארבע הצומות (ותשעה באב בתוכם) לבין שאר תעניות צבור. ולפי דבריו, איסור המלאכה של תענית צבור תלוי בבדיקת העבירות, הכרוכה בתשובה ובכפרה. מהרמב"ם בפרק א' מהלכות תעניות נראה,

שעיקר התענית היא הזעקה, שהיא מדרכי התשובה. ואם כן, החלות שם „יום תענית“ ו„יום תשובה ובקשת כפרה“, היינו הך. ואפשר, שדברי הרמב"ם בפרק ב' מהלכות תשובה הלכה ז', יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל. לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכפורים וכו', יסודם ביום הכפורים בתורת תענית צבור, שחיוב עינוי אינו רק באיסורי אכילה ושתייה, אלא גם חיוב מיוחד לעשות תשובה ביום הכפורים, מלבד מצות התשובה של כל השנה כולה. ואם עצומו של היום מחייב אותנו לעשות תשובה, אז הכרת הקב"ה כמוחל וסולח, שמקבל התענית והתשובה שלנו, מהוה חלק-עצמי מקדושת היום. והנה מלשון הרמב"ם בהל' שביתת עשור (פ"א הל"ו), שמשמע שדין תוספת יוה"כ חל בעיקרו בחורת תוספת של התענית, ורק שלאחר מכך חל ממילא דין התוספות גם לגבי איסור מלאכה, נראה להדיא שיש ענין בפנ"ע של קדושת היום של יוה"כ שנקבע על ידי התענית, ועיין בשיטת הרי"ף בתענית, שיש דין תוספת בתענית צבור, שיש חלות שם של יום התענית שנתפס בתוספת, אשר זה נלמד מתוספת יום הכפורים. ולפי דבריו, ברור שתענית צבור אינו רק הנהגה, אלא חלות שם בעיצומו של יום. ואם המקור לדבריו הוא מדין תוספת יום הכפורים, אז יוצא פשוט שיום הכפורים בחורת יום של תענית הוא חלק אינטגרלי של קדושת היום, מה שאינו כן באף אחד משאר הימים הטובים.\*

וענין חתימת „מלך כל הארץ“ בתפלת יום הכפורים, אפשר לפרש שבא מזה שיוה"כ הוא היום אחרון מעשרת ימי התשובה, וכמו שמסיימים בברכה השלישית „המלך הקדוש“, במקום הקל הקדוש [ברכות דף יב:]. אלא שלכאורה די לדין זה בהזכרת מלך, ולפי הנוסח שלנו, כבר ישנה להזכרת „מלך“ בהתחלת החתימה. מלך מוחל וסולח וכו'. ומענין, שכל המפרשים מביאים את הלשון „הקל הסולח“, בקשר לגמרא הדנה על חתימת הוידוי. ובסדר רב עמרם גאון, שכבר הזכרנו, לשון החתימה הוא — המלך הסולח. ויותר נראה, שענין המלכות של ראש השנה בתורת יום הדין, [שסוף סוף הרי נכללו מלכיות וקדושת היום בברכה אחת, ולא זכרונות ושופרות], שייך גם כן ביום הכפורים, שהוא ג"כ יום הדין לבינונים, לפי המימרא של רב כרספדאי בראש השנה (דף טז:), שנקבע להלכה ברמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג הל"ג) בשינוי קצת. ועיין ברמב"ן בפירושו לחומש בפרשת אמור [ויקרא פרק כ"ג פסוק כ"ד] שכתב, שראש השנה הוא, יום דין ברחמים, ויום הכפורים הוא יום רחמים בדין.

ולפי דברינו, נראה לבאר המחלוקת שבין נוסחתנו שמתחילה במלך מוחל וסולח, ואחר כך — מלך על כל הארץ לבין נוסח תימן (על פי הרמב"ם) שמהפך את הסדר, שעיקר קדושת יוה"כ הוא בחורת יום תענית ותשובה, ובלשון הרמב"ן — יום רחמים, אלא שבקדושת היום של מלכיות [דין] מתחיל מקודם, והוי המשך

של ענין קדושת היום דראש השנה. ולפיכך, לפי הדעה האחת, מתחילים בהתחלת הקדושה, שענין הרחמים בא רק אח"כ להמתיק את הדין. ולפי הדעה השנית, יש להתחיל בעיקר קדושת יום הכפורים — קדושת רחמים שהוא יום תענית ותשובה.

\* הערה: לפ' רש"י יש עוד מקור לחתימת מלך מוחל וסולח וכו'. המשנה בסוטה דף מ: ברכות כהן גדול כיצד... ומברך עליה שמונה ברכות... ועל מחילת עון ורש"י מפרש אתה בחרתנו שחותם מלך מוחל וסולח לעונותינו ולעונות עמו וכו' ועיין ביומא דך סח: ולפי פירושו אפשר לומר שאנו מתפללים כמו שמתפלל הכהן גדול אלא שהרמב"ם בפירוש המשניות ובהל' עבודת יוה"כ פ' ג', הל' י"א מפרש סלח לנו אבינו כי חטאנו וחותם בה מוחל עונות עמו ישראל ברחמים והרמב"ם לשיטתו בהלכות תפלה שאין חתימה של מלך מוחל וסולח בתפלת יוה"כ ברם הירושלמי בסוטה מביא חתימת הרמב"ם נגד פירוש רש"י.

## הרב יהודה דוד בלייך

### בסוגיא דשלש נשים

בסוגיא דשלש נשים משמשות במוך פירש רש"י, דמשמשות במוך היינו שמוותרות לשום מוך קודם תשמיש. ושם בגמ' לענין קטנה, ואיזוהי קטנה מבת אחת עשרה שנה ויום אחד עד שתיים עשרה שנה ויום אחד. פחות מיכן ויתר על כן משמשת כדרכה והולכת. והנ"י שם (בפרק קמא דיבמות) הקשה עלה, דאם כן, כי אמרינן קודם הזמן זה משמשת כדרכה היינו דאסורה לשמש במוך, ואמאי, כיון דאין מתעברות כל עיקר, אין כאן השחתת זרע.

ועיין בתשובות ר' עקיבא איגר (סי' ע"א) שהקשה על הנ"י, דאם ס"ל להנ"י בכוונת רש"י שתשמיש ע"י מוך הוי כמשמש על עצים ואבנים, כמו שבאמת פירש הר"י בכוונת רש"י (וכמבואר בתוס' שם), ליחא להקושיא כלל, דמה בכך שאינה ראויה להתעבר, הא מכל מקום הוי כמשמש על עצים ואבנים, דלאו דרך תשמיש הוא. ולכן פירש הגרע"א בביאור קושית הנ"י, דלא ס"ל בכוונת רש"י דהוי כמשמש על עצים ואבנים, והאיסור הוא על הבעל; אלא ס"ל להנ"י שהאיסור הוא משום לתא דידה, דשימת מוך באותו מקום הוי השחתת זרע, אבל על הבעל ליכא איסורא, דמכל מקום הוי דרך תשמיש. וכן מדויק בלשון רש"י שפירש, דהני ג' נשים מותרות לשמש במוך, „ואינן כמשחיתות זרע“. הרי משמע מדבריו, דדק משום לתא דידה אתינן עלה, ושאר נשים אסורות לשמש במוך משום דשימת המוך הוי השחתת זרע. ולזה שפיר הקשה הנ"י דהשחתת זרע שייך רק בזרע שממנו ראוי להתעבר, אבל קודם הזמן ההוא, שאינה יכולה להתעבר, לא שייך איסור השחתת זרע. ומזה הוכיח הגרע"א, שהנ"י ס"ל דנשים ג"כ מוזהרות על השחתת זרע הבעל, ע"ש בדבריו.

והנה הגרע"ע בשו"ת אחיעזר (ח"ג ס' כ"ג) כתב, דסברת הגרע"א תמוהה, דאיך אפשר דהאיסור יהיה עליה יותר מעליו, דאטו מעשה שימת המוך הוא האיסור. הלא האיסור הוא בשעת תשמיש, ואם עליו אין איסור, ה"נ אליה אין איסור, ע"ש. והנראה בדעת הגרע"א הוא, דבאמת בודאי בכה"ג בשימת המוך תליא מילתא, והיינו דמצינו שנחקשו הראשונים בהבנת גדרו של איסור השחתת זרע לבטלה, שלפום ריהטא כל שמוציא זרע באופן שאי אפשר לבוא לידי הריון בהוצאה זו יש בה משום השחתת זרע. ולכן הקשו התוס' דאיך מותר לשמש עם קטנה ואיילונית. ולזה תירץ רבינו תם דלא הוי השחתת זרע כיון שהוא דרך תשמיש, וע' בדא"ה ובריטב"א, הובאו דבריהם בשיטה מקובצת בכתובות (דף

ל"ט.) שכתבו, דחשמיש עם קטנה או מעוברת או עקרה וזקנה לא חשיב השחתת זרע משום שיש בחשמיש עם נשים אלו משום קיום מצות עונה. נמצא שלדעת הרא"ה והריטב"א כל ביאה שהיא לקיום מצות עונה, או לדעת התוס', כל ביאה שהיא דרך חשמיש, לא חשיב השחתת זרע, אף שעל ידי הוצאת זרע זה לעולם לא תבוא לידי הריון. אבל ע"כ צ"ל בדעת רש"י כפי הבנת הנ"י, דאף דאין כאן הוצאת זרע לבטלה מצד הביאה, מ"מ עדיין שייך איסור השחתת זרע כגון אם יאבד הזרע תוך מעי האשה, שהרי אף עם נשים אלו שאינן ראויות להתעבר אסור לשמש במוך, אעפ"י שלעולם לא יבוא לידי הריון, והיינו משום שאף שהוצאת זרע ע"י ביאה לא חשיבה לבטלה, מאחר שיש בה משום מצות עונה, או משום ביאה כדרך כל הארץ, מ"מ הזרע עצמו אסור לאבדו, ולכן שייך איסור השחתה, אף שאין בעצם הביאה משום הוצאה לבטלה. נמצא, דהוצאת זרע לחוד, והשחתת זרע לחוד. אלא שלזה הקשה הנ"י, דמאחר דאין מתעברות כל עיקר, אין כאן השחתת זרע. וכוונתו לומר, דמאחר שזרע זה לעולם לא יבוא לידי הריון, הרי הזרע כבר מושחת הוא ע"י החשמיש, אלא שעצם הביאה מותרת משום דהוי כדרך כל הארץ, או משום מצות עונה. וע"י שימת המוך אינה מוסיפה כלום בהשחתת הזרע. ולדעת הנ"י לא שייך איסור השחתת זרע בזרע שלא יבוא לידי הריון. ושפיר הבין הגרע"א שבשימת מוך קודם חשמיש בנשים אלו האיסור הוא רק מצד האשה, והיינו מפני שהוצאת הזרע מצד הבעל היתר גמור הוא, והמתיר או קיום מצות עונה, או מה שהביאה היא דרך חשמיש, דכל שיש בו משום טעמים אלו אינו לבטלה, נמצא שלדעת רש"י האיסור הוא במה שעל ידי המוך נשחת הזרע אחרי ההוצאה, הרי שהאיסור הוא במעשה שעל ידו יבוא הזרע לידי השחתה אחר הביאה, דהיינו שימת המוך על ידי האשה. ואין לומר דמאחר שהמוך מונח שם, א"כ הביאה ג"כ אסורה היא מצד הבעל, שהרי הוא בביאתו גורם שתשחת הזרע, וא"כ האיסור הוא מצד לתא דידיה כמו משום לתא דידה, ואדרבה, אם לא ישמש, אין כאן שום השחתה כלל, נמצא דכל האיסור הוא רק מצד הבעל, זה אינו, שהרי הביאה והוצאת הזרע מצד עצמן הרי הן היתר גמור, אף שהמוך מונח באותו מקום, מאחר שיש בביאה זו משום מצות עונה ותשמיש כדרך כל הארץ. ולמשל, לו יצוייר מוך בתולדה תוך רחם האשה, מסתבר לומר שלדעת רש"י כפי הבנתו של הנ"י אין כאן שום איסור על הבעל, ומותר לו להבעל לשמש אף לכתחילה, מאחר שאין בהוצאת זרע בכה"ג משום הוצאה לבטלה, והוי כמו משמש איילונית או קטנה. וא"כ, אף במוך שאפשר להוציאו, כל האיסור הוא בשימת המוך, שזהו המעשה המביא לידי השחתת הזרע, שהרי עצם הביאה מותרת היא. וא"כ, שפיר הוכיח הגרע"א בדעת הנ"י שהאיסור מצד האשה לבד. וע"כ משום דס"ל דנשים ג"כ מצוות על השחתת זרע.

אולם בעצם דברי הנ"י נראה לענ"ד שיש לפרשם באופן אחר, וממילא אינו מוכרח שס"ל להנ"י שנשים מצוות הן על השחתת זרע, והיינו, שיש לפרש שהנ"י

ס"ל בדעת רש"י, שבשאר נשים אסור לשמש במוך מפני שעל ידו הבעל משחית זרעו, ואעפ"כ, שפיר הקשה בקטנה למה קודם זמן זה משמשת כדרכה, כיון שאינה מתעברת כל עיקר, אין כאן השחתת זרע, והיינו, דגם הנ"י הוקשה לו, איך מותר לשמש עם קטנה או איילונית, וגם הוא ס"ל שמותר משום שכביאה כזו יש בה משום קיום מצות עונה או משום שזהו ביאה כדרך כל הארץ. אבל מ"מ, באשה שראויה להתעבר, אסור לשמש במוך. אע"ג דגם בשאר נשים איכא טעמא דדרך תשמיש או מצות עונה, מ"מ אצלן חשיב ביאה כזו השחתת זרע, והיינו דשייך השחתת זרע לא רק באיבוד הזרע בכמותו, אלא גם באיבוד הזרע באיכותו, והיינו שבהוצאת זרע זה בכחה לא רק מעשה ביאה כדרך כל הארץ או לקיום מצות עונה, אלא בכחה גם להוליד. וכל שמונע תכלית הביאה, אפילו במקצת, יש בו משום איסור השחתת זרע, וזהו טעמם של כל הני רבוותא דאיח להו דביאה שלא כדרכה, אע"ג שמותר הוא, מ"מ אסור להוציא זרע. והיינו דגם ביאה שלא כדרכה חשובה ביאה, ונכללת בכלל משכבי אשה, והוי דרך תשמיש, ואעפ"כ אסור להוציא זרע, מפני שבהוצאה זו יכול גם כן להשתמש בזרע שיבוא לידי הריון. ואם מונע תכלית זו, יש בו גם כן משום השחתת זרע, והיינו השחתה באיכות תכליתו של הזרע, משא"כ בקטנה ואיילונית, שע"כ אינן אסורות להנשא, שהרי כל עיקרה של מצות עונה כתובה בפרשת אמה עבריה הנוהגת אף בקטנה, נמצא שתשמיש עם קטנה תכליתה רק לקיום מצות עונה ושמחת אשתו. נמצא, שאין תכליתה של תשמיש עם קטנה להוליד בנים, ושוב אין בו משום השחתת זרע. וע"ז שפיר הקשה הנ"י א"כ בקטנה פחותה מיכן, למה אסורה לשמש במוך, שהרי בקטנה תכליתה של הביאה היא רק מצות עונה ושמחת אשתו, וזה שייך אף אם ישמש במוך. ומאחר שלא יבוא לידי הריון, אין שום תכלית אחרת בביאה זו, וא"כ לא שייך לומר שאם משמש במוך שיש כאן השחתה מצד ביטול איכות תכליתה של הביאה, נמצא שלדעת הנ"י האיסור במשמש במוך אינו משום שמטיל זרעו על עצים ואבנים ממש, וגם לא משום השחתה בחור איבוד הזרע, אלא השחתה מצד איבוד תכליתה של הזרע. וממילא שאין לדייק כלל מדברי הנ"י שס"ל שנשים מצוות הן על השחתת זרע, שהרי משום לתא דידיה בא להקשות. וגם אין לדייק מדברי הנ"י שס"ל שזרע שבין כך ובין כך לא יבוא לידי הריון אין איסור לאבדו בידים, דשפיר יש מקום לומר דיש איסור להשחית זרע בפשטות המובן של השחתה, דהיינו לאבדו בידים, אלא דס"ל להנ"י דהמשמש במוך לא חשיב כמאבד זרע בידים, אלא שהאיסור הוא משום שמונע חלק מתכליתו של הזרע, והיינו, שמונע הריון שבא על ידי קליטת הזרע.

ובזה מיושב ג"כ מה שיש להקשות בסוגיא זו על שיטת רש"י, שהרי ר' מאיר התיר לשלש נשים לשמש במוך מפני פקוח נפש, וזהו מילתא דפשיטא שאין להתיר שום איסור מפני פקוח נפש כשיש אפשרות לסלק את הסכנה שלא ע"י איסור. והרי בג' נשים אם לא ישמשו כל עיקר לא תסתכנה, נמצא דבכגון דא, אין בטעם פקוח

נפש כדי להתיר הוצאת זרע לבטלה. והנה הרא"ה והריטב"א כתבו, דמאחר שיש בשלש נשים אלו משום מצות עונה, לא חשיב השחתת זרע לבטלה. וכנראה, שכן דייק רש"י בצחות לשונו וכתב „ואינן כמשחיתות זרע“. כוונתו לומר, לא שאיסור השחתת זרע נדחה מפני פקוח נפש, אלא דבכה"ג לא הוי השחתת זרע כל עיקר. אמנם קשה על הרא"ה והריטב"א, שחידשו דהוצאת זרע ניתרת לא רק לצורך פריה ורביה, ולא רק דרך תשמיש כדרך כל הארץ כשמשמש עם קטנה או איילונית, אלא אף ביאה על ידי מוך מותרת בג' נשים אלו, ואף שאינה דרך תשמיש. והטעם הוא מפני שמאחר שיש בביאה זו קיום של מצות עונה לא חשיב לבטלה, וא"כ תמוה, שהרי אף בשאר נשים למה אסור הוא לשמש במוך, מאחר שאף על ידי תשמיש במוך נתקיים מצות עונה, וא"כ אין הוצאת זרע באופן זה לבטלה, שהרי יש בה משום קיום מצות עונה. ונראה דמזה מוכח כמו שנתבאר לעיל, דכל שמונע אפילו חלק מתכליתו של הזרע חשיב לבטלה, וא"כ שפיר מותרות הני שלש נשים לשמש במוך, שהרי כל עיקרו של תשמיש בג' נשים אלו הוא בשביל קיום מצות עונה ושמחת אשתו, מאחר שאסורות לסכן את עצמן על ידי הריון, וכל שיש קיום של מצות עונה ושמחת אשתו באותה ביאה, איננה לבטלה. משא"כ בשאר נשים, אף שגם אצלן יש קיום של מצות עונה ושמחת אשתו כשמשמשות במוך, מ"מ מאחר ששפיר יכולות להתעבר ע"י תשמיש, כל שמונע העיבור ע"י מוך וכדומה, חשיב עצם הוצאת הזרע הוצאה לבטלה, שהרי ביטל עכ"פ חלק מתכליתה של הביאה. ונראה שדבר זה מבואר להדיא בדברי הריטב"א המובאים בשיטה מקובצת שם שכתב, וז"ל, ולא חשיב כהשחתת זרע וכו', משום מצות עונה וכו'. אבל להשחית זרע הראוי להוליד ולאבדו במוך אסור אפילו לדידה וכו'. והיינו, שמצות עונה חשובה מתיר להוצאת זרע רק בהני שלש נשים, שאין הזרע ראוי להוליד מחמת סיכונה של האשה. אבל כשאין שום מניעה להריון מצד האשה, שאז אותו הזרע ראוי להוליד, אסור לאבדו במוך אף בשעה שמקיים מצות עונה. שמאחר שאותו הזרע ראוי להוליד, וע"י תשמיש במוך מונע מהזרע אותה התכלית, חשיב כהוצאת זרע לבטלה, ודו"ק.



## הרב אלימלך שכטר

### מילת הגר על ידי עצמו

זה שנים מספר שהשתתפתי בגרות של אמריקאי, שהי' גר צדק במלא מובן המלה. הוא הי' איש צעיר, משכיל בחכמות חיצוניות, ויודע ומבין בהשקפות היהדות, והי' משתוקק בכל נפשו להיזח בן ברית, ולקיים מצוות ה' בכל לבבו בלי שום פני'. כפי ששמעתי אח"כ, נסע אחר הגרות לא"י ולמד תורה ונעשה חבר בחבורת מקובלים, והיה לבוש כדרכם בבגדים לבנים, זקנו מגודל ופאותיו ארוכות וכו' וכו'.

בשעה שבא לחסות תחת כנפי אלוקי ישראל היה כבר נמול. (כידוע, הרבה נכרים בזמן הזה מלים את בניהם מטעמי הבריאות). ועלינו היה להטיף ממנו דם ברית לפני הטבילה. הוא רצה לעשות ההטפה בעצמו, „לשפוך דמי כעין קרבן, ושאני מוכן לקיים ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך — אפילו נוטל את נפשך" (כל זה אמר בלשונו, באנגלית). אך מטעם המול ימול, דילפינן מזה שדוקא מי שהוא נמול ימול (ע"ו כ"ז א' ויו"ד ריש סי' רס"ד), והטפת דם ברית במקום המילה עומדת, עשה המוהל ההטפה והוציא טפת דם כחרדל. הגר רצה להוסיף עוד טפת דם בעצמו, ואמרנו לו שאסור לאדם לחבול בעצמו. השאלה איפוא היא, האם באמת יש להטפת דם ברית דין מילה, ושאינו מהול אינו יכול לעשות ההטפה, או אולי היה אפשר לצדד להתיר לו לעשות ההטפה בעצמו?

לכאורה יש להביא ראיה להיתר ממדרש תנחומא (וירא ב, ומובא בתורה שלמה בראשית יז אות קסד) שאברהם אבינו מל את עצמו, ולמה יגרע גר בזה"ז מא"א. [וחכ"א העירני, שעפ"י דברי החת"ס בתשובותיו (חיו"ד סוף סי' ש') יש לדחות ראיה זו, ועיי"ש היטב].

אמנם יש מקום להתווכח בלימוד כזה. באבן העזר (סי' קי"ט ט"ו) פסק הרמ"א שאפילו אין לבעל לשלם לאשתו הכתובה ונדונייתה אינה יכולה לעכב משום זה הגירושין אלא תתגרש ותתבע אותו מה שחייב לה. (הרמ"א מסיק שכל זה מדינא, אבל רבינו גרשם החרים שלא לגרש אשה שלא מדעתה). והייתי מתקשה בזה מאגדות החורבן בגיטין (נ"ח א'), מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשת רבו. . . א"ל אם אתה שומע עצמי, גרשה. א"ל כתובתה מרובה. א"ל אני אלוך וחתן לה כתובתה. הרי שאין הבעל יכול לגרש את אשתו אא"כ יש לו לפרוע כתובתה, דאל"כ למה הוצרך ללוות.

הפר"ח על אתר מאריך בדין הרמ"א ומסיק ע"פ ראיות אחדות — ואגדה זו אחת מהן — שאין הלכה כרמ"א. ובבאר היטב סק"ו מביא דעת הפר"ח ומסיק: ואני אומר דאין למדין מן ההגדות, וכ"כ התוי"ט פ"ה דברכות משנה ד', וכ"כ שבות יעקב . . . והפתחי תשובה סק"ה מעורר שאין מזה קושיא על הפר"ח, כי הפר"ח בעצמו בספר מים חיים השיג על התוי"ט וכ' דהך כללא דאין למידין ממדרשות הוא רק לענין פסק הלכה כדברי מי היכא דלא מפורש בש"ס ההלכתא, אבל דינא דלא אתפרש בש"ס מצינו כמה פעמים דלמידין. והובא דבריו בגליון המשניות פ"ה דברכות בחוס' רע"ק אות ל"ו. גם בספר באר יעקב דחה דברי הבה"ט בזה מטעם דהא דאין למידין היינו אם סותר לדברי התלמוד . . . ועיין בס' נובי"ת חיו"ד סימן קס"א מזה. ודעת הנוב"י, כנראה, דאין למדין מן האגדות גם כשאין סותרות התלמוד.

בנידון דידן, אם הגר בעצמו יכול להטיף דם בריתו כשעדיין אינו ישראל, והראיה ממדרש תנחומא הנ"ל, תלוי בשתי שיטות אלו אי למידין דין מן האגדות או לא.

(ב) אך אפשר להטוען לטעון מצד אחר שאין ללמוד ההלכה בנ"ד מאברהם אבינו, כי אין למידין מקודם מתן תורה. כנראה שזוהי שיטת הבבלי במו"ק (ח' ב'). דהא דאין נושאין נשים במועד ילפינן מן ושמחת בחגך — ולא באשתך, משא"כ הירושלמי (פ"א ה"ז) דריש ליה מן מלא שבוע זאת שהוא לפני הדיבור. עתו"ס שם ד"ה לפי.

וז"ל הרמב"ם בפירוש המשניות בחולין סוף פ"ז: ושים לבך על העיקר הגדול . . . שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לגביאים שלפניו כגון . . . אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה. . .

לשיטת הבבלי וכמו שביאר הרמב"ם אין מקום לראיותנו מא"א להתיר לגר להטיף דם בריתו כשעדיין לא נתגייר. אמנם משטחיות הגמ' ביומא (כ"ח ב') נראה שכן ילפינן הלכות מא"א. וז"ל הגמ' שם: אמר רב ספרא צלוחיה דאברהם מכי משחרי כותלי. אמר רב יוסף אנן מאברהם ניקום ונגמר! אמר רבא: תנא גמר מאברהם, ואנן לא גמרינן מיניה! דתניא וביום השמיני ימול בשר ערלתו, מלמד שכל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר וישכם אברהם בבוקר ויחבוש וגו'. אלא אמר רבא, רב יוסף הא קא קשיא לי' כו'. הרי שלרבא באמת ילפינן מקודם מתן תורה, ולפי"ז אפשר שבנ"ד ילפינן מא"א שמל את עצמו,

ולכן הגר יכול להטיף בעצמו דם בריתו.

(ג) אחר חיפוש קל מצאתי בפרקי דר"א פכ"ט ט כי שם בן נח מל את א"א, ושם היה נולד מהול. (עי' תורה שלמה בראשית יז אות קסה). לפי זה אפשר להביא ראיה להיפך, לסברת הבה"ג — מובא בתוס' יבמות (מ"ו ב') ד"ה דר' יוסי תרתי בעי — דגר שנתגייר כשהוא מהול גרע מקטן (ישראל) שנולד מהול, כי הגר שהיתה לו ערלה, ומילתו — כשנימול בעודו נכרי — אינה מילה, הטפת דם ברית מעכבת, ולפ"ז צריכה ההטפה להעשות על ידי ישראל מהול.

בכלל אין לדמות מצות מילה בזמננו היום למצות מילה שאצל א"א לשיטת רב ביבמות (ע"א ב') שלא ניתנה פריעת מילה לא"א. וידוע ביאור הרב בית הלוי בפ' לך לך, שבחתיכת הערלה מסירים החסרון כי מאוסה היא הערלה. . . שנתגנו בה רשעים (גדרים ל"א ב'), וע"י הפריעה ניתוסף לבני ישראל קדושה יתירה. וע"ז אמרו שם במשנה גדולה היא המילה שנכרתו עליה י"ג בריתות. [ועי' המדרש והמעשה פ' לך שג"כ כיוון להבדל זה]. וממילא אין ללמוד דיני מילה בזמננו ממצות מילה שאצל א"א, והשאלה הדרא לדוכתיה וצריכה בירור.

(ד) אגב נראה להעיר בתוס' שם ד"ה לא, שהיה קשה להם דברי רב ממה שאמרו ז"ל קיים א"א כל התורה כולה אפילו עירוב תבשילין, יומא (כ"ח ב'), והוכרחו לומר שאף שלא נצטווה בזה מ"מ קיים מצות פריעה מדעת עצמו. לדברי הגר"א המפורסמים בתשובת השאלה למה לא קיים א"א מצות מילה לפני שנצטווה כמו שקיים שאר המצוות, כי שונה מצות מילה בזה שאם אינה מצוה אז יש עברה בזה שאסור לחבול בעצמו, כבב"ק (צ' א'). לפי זה היה איסור בעשיית פריעה אם לא נצטווה עליה.

(ה) בנ"ד אם הגר המהול יכול לעשות בעצמו הטפת דם הברית נראה שזה תלוי במושג ההטפה, אם היא חלק מן הגרות כמו קבלת עול מצוות והטבילה שאח"כ, וההלכה שרק ישראל מותר לעשות אותה, אפשר לומר שמעשה הגרות ויהדותו נעשים כאחד, כמו שמצינו בגיטין (ע"ז ב') בענין עבד כנעני המשתחרר בשטר שחרור שרבו נותן בידו, אע"פ שידו תלויה בהשחרור, שכל זמן שלא נשתחרר אין לו יד לזכות בשום דבר, שיד עבד כיד רבו, ונמצא שכשנתן לו רבו את השטר עוד לא יצא השטר מרשותו של הרב, ומ"מ שפיר דמי, שאנו אומרים גטו וידו באים כאחד. ה"נ בנ"ד, אי הטפת דם ברית חלק מהגרות, יכול הגר לעשות את זה בעצמו כי גרותו ויהדותו באים כאחד. אך אפשר לומר שאין ההטפה חלק מן הגרות הבאה אח"כ ע"י קבלת עול מצוות והטבילה, אלא היא חלק מן ההכנה להכנס אח"כ תחת כנפי אלוקי ישראל, וההלכה אומרת שההכנה זו צריכה להעשות ע"י ישראל, וכל זמן שהוא איננו ישראל אינו יכול לעשותה בעצמו.

לכאורה יש להקשות לצד הראשון איך אפשר לומר בנ"ד באים כאחד אחר שהטבילה תהיה זמן מה אחר הטפת דם הברית ואין זה כאחד, כי עד אז אינו עדיין "ישראל? אך באמת מושג „באים כאחד" קשה להבין מעיקרא, אחר שכל דבר צריך סיבה, והסיבה כמובן צריכה להיות מוקדמת בזמן להמסובב, ומאחר ששחרורו של העבד הוא מסובב מקנין היד של העבד, איך אפשר לשניהם לבא כאחד? ע"כ ע"י „באים כאחד" אנו מביטים על הסיבה כאילו נעשה רגע א' לפני המסובב. וכמו כן בנ"ד אם הטפת דם ברית חלק מן הגרות, אז ההטפה וקבלת עול מצוות והטבילה פעולה אחת — „פרוצס" אחד — וכשנגמרה הגרות — לרבות כל החלקים שבה — אנו מביטים על היותו ישראל כאלו חלה רגע א' לפני הפעולה הזאת, וממילא חשיבא כאילו נעשתה ההטפה ע"י ישראל. [וחכ"א העירני שבמנ"ח מצוה ב' (אות ג' סוף ד"ה והנה המצוה) דן בזה, וכתב באופן אחר, ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע].

(ו) והנה ביבמות (ע"ב סוף ע"א) יש מחלוקת תנאים בגר מהול אי הטפת דם ברית צריך להיות דוקא ביום כמו הטבילה, או לא. וכנראה שמחולקים בסברה זו, שאם היא חלק ממעשה הגרות, צ"ל ביום כמו הטבילה, דמשפט כתיב ב', ואם היא רק הכנה להכנס תחת כנפי השכינה, אז גם אם נעשה בלילה שפיר דמי.

בתוס' שם כתבו בשם הבה"ג (שציטטנו למעלה), שאף אם נאמר שקטן שנולד מהול א"צ הטפת דם ברית, אבל גר שנתגייר כשהוא מהול צריך (דתתי בענין מילה או הטפת דם ברית ביחד עם הטבילה). ור"ח פסק במסכת שבת איפכא מה"ג. ואולי אפשר להעמיס בדברי הבה"ג אלו שבגר הטפת דם ברית חלק מן הגרות, ולר"ח אין הטפה זו אלא הכנה להכנס ע"י הטבילה שאחריה תחת כנפי השכינה, וכיון שכבר נמול הכנה זו אך למותר. ובקטן שנולד כשהוא מהול, כנראה סובר הר"ח דבעי הטפת דם מחשש ערלה כבושה וע"י ההטפה לא ישאר ערל.

הרש"ש ביבמות (ע"ב א') ד"ה לימא כתנאי, יצא לחלק בין גר שנתגייר כשהוא מהול, שלא שייך ביה מילה, דהוי כאשה שטבילה לחוד מהני, והטפת דם ברית אינה אלא למצוה בעלמא כמו קטן שנולד מהול, ובזה מחולקים אי הטפה זו יכולה להיות בלילה; אבל גר שלא היה נמול כלל, לכו"ע אינו נמול אלא ביום דמילתו מכניסחו לברית, וס"ל דאינו גר עד שימול ויטבול. והוא ממשיך להבדיל בין הדבקים ג"כ לענין ג' דיינים בשעת המילה או הטפת דם הברית. לפי זה בנידון דידן בגר שנימול בעודו ילד, דאז ההטפה איננה חלק מן הגרות ואינה צריכה להיות דוקא ביום ובפני ג', אז ההטפה רק הכנה, וצריכה להיות דוקא על ידי ישראל הנימול.

(ז) מושג באים כאחד עדין קשה להבין, מאחר שהסיבה צריכה תמיד להיות

מוקדמת ממש לפני המסובב. שאלת הקצוה"ח (בסי' ר' סק"ה) מפורסמת בין כותלי הישיבה, איך יהיה הדין אם אחד יקנה את חצרו ללוקח על ידי שטר מתנה, אבל שטר המתנה לא יתן לתוך ידו של הלוקח אלא יניחו בחצר זו עצמה, האם יקנה הלוקח את החצר בזה או לא? תשובה לשאלה זו מובנת מעצמה כי א"א שיקנה, שהרי אין קנין בלי סיבה גורמת, בלי מעשה הקנין, ואיזה מעשה קנין יש בזה, כי איך יקנה את החצר ע"י שטר מתנה בשעה שא"א לו לקנות את שטר המתנה רק ע"י החצר, ונמצא שסוף סוף אין סיבה לא לקנינו של החצר ולא לקנינו של שטר המתנה גופא. ולמה באמת אין אומרים שטר מתנה וחצרו באים כאחד?

הרב רמ"א עמיאל זצ"ל, הרב הראשי של תל-אביב, בספרו המדות לחקר ההלכה (מדה א' אות ה') מחלק בין הדבקים בטוב טעם ודעת: יש הבדל בין הסיבה הגורמת בחיוב את המסובב ובין הסרת הסיבה המונעת את המסובב. באופן הראשון בודאי שהסיבה צריכה להיות לפני המסובב שזה מונח בעצם המושג סיבה הגורמת, שהגורם לדבר צריך להיות כמובן לפני הדבר. אכן באופן השני, כיון שזוהי רק סיבה מונעת, אין ביכולתה למנוע רק באופן שגם אחרי ההתהוות המסובב היא ישנה במציאות, אבל אם אחרי ההתהוות המסובב תהיה הסיבה המונעת הנ"ל בטלה, אז אין מפריע בדבר להתהוות המסובב.

זהו ההבדל בין הציור של הקצוה"ח כשמניח את שטר המתנה בהחצר גופא שהוא צריך עוד לקנות, ובין כשנתן את השטר שחרור לתוך ידו של העבד. בציור הראשון חסרה בכלל הסיבה הגורמת, שזוהי קבלת השטר מתנה, וכאן אין קבלת השטר רק ע"י קנין החצר, ובכך מתהווה כאן הסיבה מתוך המסובב, וזה אי אפשר. אבל בציור השני, בעבד, הרי סוף סוף יש כאן קבלה ביד, כי סוף סוף אי אפשר להכחיש את המציאות שיד העבד היא יד ממש, אלא שהדין של יד העבד כיד רבו היא הסיבה המונעת שלא יתהווה המסובב מהסיבה הגורמת הנ"ל, ובא המושג של גיטו וידו באים כאחד רק כדי להסיר את הסיבה המונעת הנ"ל, ושמתוך כך מתהווה ממילא המסובב, שחרור העבד. עכ"ד.

וממילא הי' נראה לומר בנ"ד, דאף אם נאמר שהטפת דם ברית חלק מהגרות, מ"מ יש צורך להעשות ע"י ישראל, ואיך אפשר להשתמש במושג „באים כאחד" אחרי שצריכים סיבה גורמת — ישראל המוהל או המטיף דם הברית — ואין לדמות הנדון לדין עבד כנעני המשוחרר.

מכל הנ"ל הי' נראה להחמיר בבא להתגייר, שאינו יכול להטיף בעצמו דם בריתו, וכ"ש שאינו יכול למול את עצמו גם אם יש בכוחו לעשות ככה.

## הרב יחיאל מיכל כ"ץ

### וחיי עולם נטע בתוכנו — זו תורה שבעל פה

(טור אור"ח סי' קל"ט)

א

על מהות ההבדל שבין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה, והדברים המסתעפים מכך, כבר דנו והתפלפלו חכמי התורה בכל דור ודור. ענין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, על משמעותיהן הרבות ומיצוי מובנן והגדרתן, שימש נושא רחב למחקר ומסקנות; שכן בהבדל ובהגדרה שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה תלויים עיקרי חיים להבנת יסודות התורה, דרכי השפעתה והליכות חייה.

קשים, וכמעט בלתי ניתנים להבנה, מאמרי חז"ל הקובעים כי דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, וכן להיפך, שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ. כי יש להתעמק ולדעת במה, למעשה, נעוץ ההבדל בין תורה זו לבין תורה זו, ועל שום מה לא ניתנה כל התורה כולה, גם התורה שבעל פה בכתב.

לפני שאנו ניגשים לנתח את יסודות הרעיון הגלומין בתורה שבע"פ, מן הראוי להביא לשון המאמר בגיטין ס' ע"ב:

כתיב: כתב לך את הדברים האלה, וכתיב: כי על פי הדברים האלה (שמות לד, כז), הא כיצד, דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. דבי ר' ישמעאל תנא: אלה, אלה אתה כותב, ואי אתה כותב הלכות. אמר רבי יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל.

יש לתהות על תכנם של דברי ר' יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה. והדברים טעונים ביאור. בתורה (שמות שם) נאמר: ויאמר ד' אל משה כתב לך את הדברים האלה, כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל, משמעות המקרא מוכיח, לכאורה, כי על מה שנאמר בתחילה, כתב לך את הדברים האלה, מוסבה לאחר מכן המסקנה, כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית. ואם כן, כיצד מסיק ר' יוחנן מפסוק זה משמעות הפוכה, כי כריתת ברית מיוחדת היא דוקא לתורה שבעל פה, דבר הנוגד לפשוטו של המקרא.

ושמעתי מפי אבי מורי ורבי מרן הגאון זצ"ל"ה ביאור המאמר באופן זה: כל

הדרשות מהשלש עשרה מידות שהתורה נדרשת, והרמזים של אותיות התורה, כולם נובעים מגוף הכתב ומלשון הקודש. לא כן אם נעתקו הכתב והלשון ללע"ז, אז לא היה מקום לחז"ל לדרוש את כל הדרשות שבע"פ. לכן ציוה הקב"ה למשה כתב לך את הדברים האלה, ר"ל דוקא בכתב זה ובלשון הקודש, כי עפ"י הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל, שאי אפשר לדרוש התורה שבעל פה בלשון אחרת. עד כאן דברי אבי זצ"ל. (ולהלן נבאר את המאמר באופן אחר).

על מהות ההגדרה של תורה שבכתב ושל תורה שבעל פה, אנו מוצאים בירושלמי פאה פ"ב, ה"ד (וכן בחגיגה פ"א, ה"ח): אמר ר' אבין, אילולי כתבתי לך רובי תורתי לא כמו זר נחשבו (הושע ח', י"ב) מה בינן לאומות, אלו מוציאינן ספריהם, ואלו מוציאינן ספריהם, אלו מוציאינן דפתריהן, ואלו מוציאינן דפתריהן. וביתר הרחבה בשמות רבה (מו, א): אמר לפניו: רבש"ע, אכתב אותה להם, אמר לו: איני מבקש ליתנה להם בכתב, מפני שגלוי לי שאומות העולם עתידים לשלוט בהם וליטול אותה מהם ויהיו בזויות באומות, אלא המקרא אני נותן להם בכתב, והמשנה והתלמוד וההגדה אני נותן להם על פה, שאם יבואו אומות העולם וישתעבדו בהם, יהיו מובדלים מהם.

מובאות אלו מוכיחות כי עיקר הטעם שתורה שבעל פה אינה ניתנת להיכתב הוא בשל ההבדלה בין ישראל לעמים, שכן כל עיקרו של השוני וההבדל בין ישראל לאומות העולם, מותנה וקיים רק על פי הייחוד של התורה שבעל פה. כי בעוד שתיכתב שליטה לאומות העולם על התורה שבכתב, אלו מוציאינן דפתריהן ואלו מוציאינן דפתריהן, הרי אין לאומות העולם כל שליטה על התורה שבעל פה, והיא מהווה את קנין הרוח הבלעדי של עם ישראל<sup>1</sup>.

אולם גם לאחר בירור זה עדיין אין הדברים מתיישבים על נכונם. כי איך אפשר, שבגלל החשש שאומות העולם ירצו להשתוות עם ישראל בספריהם ובדפתריהם, נבוא לגזור על הכתב של התורה שבעל פה. זאת ועוד: אם הנימוק של הבדלת ישראל מאומות העולם מחייב את הגזירה שהתורה שבעל פה לא תיכתב, הרי אם כך היה צריך נימוק זה לחייב גם שהתורה שבכתב תהיה רק בעל פה, משום כורח ההבדלה וצורך הייחוד שבין ישראל לאומות העולם.

במאמר רב-אנפין ביסוד ההבנה על דבר ההבדל שבין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה, מתעמק בעל הכתב והקבלה (במאמר התורה, הערה 2). לאחר מתן הגדרות מרובות להתורה שבכתב ושבעל פה, הוא מתעכב על מהות התורה שבעל פה, ושואל: למה באמת נמסרו רוב דיני התורה בעל פה. כי אילו היו כל הדברים כתובים וקבועים בספר, ודאי שהרבה מחלוקות אשר נפלו בין ראשונים ואחרונים

ביחס לפירושים היו נמנעים מראש. ולא עוד אלא שגם השכחה לא היתה מצויה כל כך בכל הנוגע לתורה שבעל פה. וזאת אף זאת. אלו היתה כל התורה שבעל פה נכתבת בלשון ברורה וקבועה, כי אז לא היינו עומדים בפני טעויות נוסח ושנוי גירסאות ושיטות מתחלפות, וכל כיוצא בזה. והוא משיב: והטעם שלא נכתבה התורה בשפה ברורה, עד שלא תהיינה בה שתי הבנות מחלפות, היא לדעתי, כדי להעלות ביתרון מעלה את מדרגת הולכי בתורת ד', לפי הכוונה האמיתית שבה. וזה, כי יתרון האדם על הברואים אינה אלא במה שהבחירה בידו לבחור בטוב מבהיפוכו, אשר מצד בחירתו החפשית יוכל להשתלם ולהתעלות במעלה רמה, ולזה, יותר שיש לו לאדם מתנגדים, המטים אותו לרע, יותר מעשיו חשובים אם יתגבר לעשות היפך ההתנגדות. . . ולסיבה זו עצמה. . . לא כתבה אותם בלשון ברור עד שלא יהא מובן ממנו רק כוונה אחת, כי אז, לא היתה מלחמת הבחירה בידי אדם רק בבחינת עצמו, אם להתגבר על יצרו, ולשמוע את דבר ד' אשר צוה עליו, או ללכת בדרך יצרו הרע, המיעצו ללכת עקלקלות, היפך עצת ד' ומצותיו. אמנם עתה, כאשר בלשון התורה עצמה יש להבין בה כוונות מתחלפות, אשר האחת ממנה לבדה מסכמת לדעת נותן התורה יתברך, אמנם השניה מתחלפת לה מכל וכל, עד אשר נקל לו לאדם למצוא בתורה עצמה עוזרים ללכת אחרי שרירות לבבו הרע. . . ולכן איש אמונים המתחזק ללכת מישרים בדרכי התורה כפי כוונתה האמיתית. . . מלבד המלחמה הפנימית שיש לו מצד טבע יצרו, יש לו גם מלחמה עם מה שחוץ ממנו, לבלי נטות בדעת התורה אחרי כוונתה המתחלפת לאמיתות. הנה בזה מעלתו גדולה מאד. . .

מדבריו משתמע לנו, כי עיקר הטעם שתורה שבעל פה אינה ניתנת להיכתב, הוא כדי לנסות את האדם ולבחון את דרכו, אם יעמוד במלחמת הבחירה ויקבל את הפירוש האמיתי של חז"ל. ברור, שדברים אלו עדיין חסרים ביאור נרחב ומעמיק, כדי לשבר את האוזן, ולפי השקפה ראשונה אינם נראים אלא „כדברי קבלה“ בלבד.

הנה הרמב"ם בהקדמתו לספרו היד החזקה, אומר: ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש, לא חיברו חיבור שמלמדים אותו ברבים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו, והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע, ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדים מפי השמועה, אלא במידה משלש עשרה מדות, והסכימו עליהם בית דין הגדול. ומבואר מדבריו, כי הדין של דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, הוא רק בצבור, מה שאין כן ביחיד. ודבר זה מבואר גם במורה נבוכים, חלק א' פרק ע"א (במהד' הרב יוסף קאפח, עמוד קכ"קא): וכבר ידעת, שאפילו תורה שבע"פ המקובלת לא היתה כתובה לפנינו, כפי הצווי המפורסם באומה, דברים שאמרתי לך על פה, אי אתה רשאי לאומרם בכתב. והרי זו היא תכלית החכמה



בתורה, לפי שהיתה הרחקה [כלומר איסור כתיבת תורה שבע"פ] ממה שאירע בה בסופו של דבר, כלומר ריבוי הסברות והסתעפות השיטות ומשפטים בלתי ברורים, שיארעו בהסברת המחבר, ושכחה שתארע לו, ויתחדשו מחלוקות בין בני אדם, ונעשים כתות ונבוכים במעשה, אלא נמסר הדבר בכל זה לבי"ד הגדול. הרמב"ם מחדש כאן הסבר מקורי. דברים שבע"פ התפשטו באומה, ולא ביחידים. דבר שבכתב ניתן להזדייף, וזה מה שעשו הגויים כשהעתיקו תורה שבכתב וזייפו אותה, אבל התורה שבע"פ לא ניתנה להזדייף, ונשארה זכה וטהורה רק לישראל בכל הדורות. וזה מה שהרמב"ם התכוון, שתורה שבכתב עלולה לעורר מחלוקת, אבל לא בתורה שבע"פ, כי כל בני האומה שומרים על המסורת בע"פ, וזהו שאמרו — וחיי עולם נטע בתוכנו.

וכן מובא בטור או"ח הל' ברכות, סימן מט, ובתוס' תמורה (י"ד: ד"ה דברים שבכתב, דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים ידי חובתן. ועי' ש"ע אור"ח (סימן מ"ט ס"ב), אע"ג דקי"ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל, כגון ק"ש, ברכת כהנים, ופרשת החמיד וכיוצא בהן, מותר. וכחב שם בביאור הגר"א סק"ב: אבל העיקר כמ"ש הטור שם בשם הרא"ש, שדוקא להוציא ציבור ידי חובתן וכו', וגמרא ערוכה היא בסוף תענית ע"ש, שאין אסור אלא להוציא רבים ידי חובתן וכו', וכן עיקר. עי"ש.

לחידוש זה, שרק לגבי צבור נאמרו הדברים, ניתן להביא ראיה מדברי רש"י בגיטין (ס:), דברים שאמרתי לך בכתב אי אתה רשאי למוסרם לישראל על פה. ולכאורה הדברים תמוהים, על שום מה הוא מדגיש „למוסרם לישראל“, הרי איסור זה קיים לגבי כל אחד ואחד כשלעצמו. מכאן ראיה שרש"י מזדהה עם שיטת הרמב"ם, שהדין של דברים שבכתב אי אתה רשאי למוסרן הוא דוקא למוסרם לישראל ללמד מהם, אבל כדי לרשום לעצמו מותר. ברם, דברים שבע"פ, לשיטת רש"י בגירסתו בגמ' גיטין הנ"ל, אי אתה רשאי לכותבן, ולא כגירסת הספרים שלפנינו שם — לאומרן. דהיינו, שאפילו עצם הכתיבה אסורה. ושיטת רש"י עולה בקנה אחד גם בפירושו לשבת (דף ו' ע"ב), שתורה שבע"פ לא ניתנה להיכתב אפילו בכותב לעצמו, והא דהיו כותבין במגילת סתרים, היינו כדאיתא בגיטין (ס' ע"א), והא לא ניתן ליכתב, אלא כיון דלא אפשר, עת לעשות לד' הפרו תורתך, ולכן כל אחד התיר לעצמו בתורת הוראת שעה, ולכן היו מסתירים את המגילה. וכן כתב רש"י ב"מ (צ"ב.), מגילת סתרים, מגילה טמונה, לפי שאסור לכתוב הלכות, וכשהיה שומע דבר חידוש וירא לשוכחו, היה כותבו ומסתיר מן העין.

אולם דעת הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה מבוארת, שהרי מעיקר הדין היה מותר לכתוב לעצמו שבע"פ, והא דדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב,

היינו רק ללמדה ברבים אסור מתוך הכתב, אבל כל אחד לעצמו מותר לו לכתב תורה שבע"פ. והא דנקראת מגילת סתרים, היינו שמסתירין את המגילה שלא יבואו ללמד ממנה מתוך הכתב תורה שבע"פ ברבים<sup>2</sup>.

ומה שאמרנו שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב לא נאמר אלא לגבי צבור ולא לגבי יחיד, ה"ה לגבי דברים שבכתב שאי אתה רשאי לאומרם בע"פ, דלא נאמר אלא לגבי צבור ולא לגבי יחיד, שהרי שתיהן מקבילות, דברים שבכתב ודברים שבע"פ, דין אחד להם, ושניהם כאחד נלמדים מן המקרא: על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית וכו'.

ובהתאם לשיטה זו, ניתן ליישב את הקושיה שהקשינו בתחילת מאמרנו על ר' יוחנן. הרי הפסוק מוסב על תורה שבכתב, ואיך יכול רבי יוחנן לדרוש אותו באופן הפוך. אבל כאמור, דין זה אינו אלא ביחס לצבור ולא ליחיד, והמקרא של „כתב לך" מיוחד רק לתורה שבע"פ. ומשמעות הפירוש, לפי זה, יהיה: כתב לך את הדברים האלה' כלומר, אתה לבד ולעצמך רשאי ויכול לכתוב את הדברים האלה לשם זכירה, כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית', אבל אסור לך לכתוב את הדברים לרבים כדי ללמד מהם.

ולפי שיטת הרמב"ם אתי שפיר מה שכתב (בפי"ב הל' תפלה הי"א) אין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מן המתרגם וכו', ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה. והיינו דהתרגום הוא דברים שבע"פ שאי אתה רשאי לאומרן בכתב. לכאורה צ"ע, למה כתב הרמב"ם דין זה בקריאת התורה בציבור, שלא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה. הלא זה דין בכל לימוד תורה שבעל פה, שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב. אבל לפי הדברים הנ"ל אתי שפיר, דכשם שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ, היינו דוקא להוציא את הרבים ידי תובתן, אבל כל אחד לעצמו מותר ללמד תורה שבכתב בע"פ, כך הדין בדברים שעל פה שאי אתה רשאי לאומרן בכתב, דהיינו דוקא כשלומד תורה שבע"פ ברבים, אבל כל אחד לעצמו שרי לכתב דברים שבע"פ, וללמוד תורה שבע"פ מתוך הכתב. ולכן הביא הרמב"ם דין זה דדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב, דוקא בדיני קריאת התורה בצבור, שהמתרגם לא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה, כיון שהוא מלמד תורה שבע"פ ברבים, ודוקא באופן זה נאמר הדין, שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב.

וזה מבואר גם בדברי הרמב"ם (בפי"ב מהל' תפלה ה"ח) שכתב שדברים שבכתב אסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת, ולמה לא כתב דין זה בהל' ת"ת, שדברים שבכתב אסור ללמד בעל פה. ומוכרח דהרמב"ם סובר כדעת הרא"ש

הנ"ל, דכל אחד לעצמו מותר ללמוד דברים שבכתב בע"פ, ורק להוציא ידי חובתן אסור ללמד דברים שבכתב שלא מן הכתב, ולכן כתב הרמב"ם דין זה בדיני קריאת התורה בציבור.

ברם, הלכה זו צריכה ביאור, אם אנו למדים מגזירת הכתוב, על פי הדברים האלה, שבכתיב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתיב, מניין לנו לקבוע את ההבדל והחלוקה בין יחיד ובין צבור? וכיחוד כאשר על פי שיטת הירושלמי והגמרא בגיטין, שהבאנו למעלה מוכח שהאיסור הוא דאורייתא.

אמנם בחוס' ישנים יומא (ע', ע"א) ד"ה ובעשור, מוכח שבכתיב איסור מן התורה, שכן אמרו שם: „והא דאמר בגיטין (דף ס, ע"ב) דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, אומר רבי דמצוה מן המוכתר הוא לקרות אותו שבכתב בכתיב, ושבעל פה בעל פה, ומשום כבוד צבור לא הטריחוהו לגלול“.

## ב

ונראה לי להציע טעם חדש על שום מה תורה שבע"פ אסור להעלותה על גבי הכתב, ותורה שבכתב אסור לאומרם בעל פה.

תחלה עלי להביא מאמר מופלא בעירובין (כא, ב): חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך (שיר השירים ז, יד), אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע, הרבה גזירות גזרת על עצמי יותר ממה שגזרת עלי וקיימתים, א"ל רב חסדא לההוא מדרבנן דהוה קא מסדר אגדתיה קמיה: מי שמיע לך, חדשים וגם ישנים מהו, אמר ליה: אלו מצות קלות ואלו מצות חמורות. א"ל: וכי תורה פעמים פעמים נתנה? אלא הללו מדברי תורה והללו מדברי סופרים. דרש רבא: מאי דכתיב, ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה וכו' (קהלת יב, יב), בני הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שבדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ובדברי סופרים, כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה. שמא תאמר, אם יש בהן ממש, מפני מה לא נכתבו. אמר קרא עשות ספרים הרבה אין קץ.

מתוך הסוגיא של הגמרא, משתמע אל נכון, כי הדברים מתייחסים לתורה שבעל פה, ולא לגזירות ותקנות, שהרי הגמרא כוללת במושג של, חדשים' מצוות קלות או דברי סופרים, והרי ברור שהכוונה של אלו הם לתורה שבע"פ, שכן רק משום כך הם קרויים סופרים, כפי מה שאנו מוצאים במסכת חגיגה (טו, ב): איה סופר איה

שוקל. . . איה סופר, שהיו סופרים כל אותיות שבתורה, איה שוקל, שהיו שוקלים קלין וחמורין שבתורה. וברמב"ם הל' אישות (פ"א, ה"ב): ובאחד משלשה דברים אלו האשה נקנית, בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מהתורה, ובכסף מדברי סופרים. והכסף משנה שם מציין, ודע שאני מצאתי סעד לדברי רבינו מדתנן בפרק הנחנקין (סנהדרין דף פח), חומר בדברי סופרים מבדברי תורה, האומר אין תפילין כדי לעבור על דברי תורה פטור, חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב. אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע. הרי דלארבע טוטפות קרי דברי סופרים, אעפ"י שהם דאורייתא. שהרי זקן ממרא אם הורה לעשות חמש טוטפות ממיתין אותו, והא פשיטא דאין ממיתין אלא אם כן הורה לעשות הפך הדבר שהוא מדאורייתא, ואם כן על כרחך דדברי סופרים קרא לדבר שהוא דאורייתא אלא שאינו מפורש בתורה, וקרינן לו דברי סופרים, כלומר, דבר שאילולא שקבלו סופרים פירושו, לא היינו מבינים אותו כך. . . הלכך ע"כ לומר שדברי סופרים מיקרי כל דבר שאינו מפורש בתורה, אעפ"י שאותו פירוש מקובל מסיני, והוא דבר תורה, וממיתין ועונשין עליו מיקרי דברי סופרים<sup>3</sup>.

לפי זה אנו למדים, שדברי הגמרא מתייחסים לתורה שבעל פה. והנה באמת יש ללבן גוף המאמר הנ"ל של הגמרא, מפני מה לא נכתבו. אמר קרא, עשות ספרים הרבה אין קץ. כלום אי אפשר היה לתת מלכתחילה ספר גדול ומקיף, אשר יכלול את כל דיני התורה, לפי כלליהם ופרטיהם.

ונראה לי להגדיר את ההבדל בין תורה שבכתב לבין תורה שבע"פ בהגדרה חדשה: התורה שבכתב נמסרה למשה רבינו מלה במלה ממש, החל מבראשית' עד ל,עיני כל ישראל', על אותיותיה, נקודותיה, ואפילו פסקי הטעמים. ואילו תורה שבע"פ נמסרה למשה רבינו רק על פי משמעויות הענינים, ולא לפי כל מלה ומלה, אותיות, נקודות ופסקי הטעמים. וכך גם ביחס להלכה למשה מסיני, ההלכה על משמעותה הכללית היא שנמסרה למשה רבינו בסיני, ואילו עצם ההלכה נמסרה לדורות הבאים על פי הבנתו, והשגתו של משה רבינו כפי שקבלה בהר.

וכלל ידוע ושגור הוא, כי כל דבר הנמסר בעל פה, מבלי שהענין יהיה מוגדר ותחום במסגרת קבועה של אותיות, נקודות ופסקי טעמים — מן ההכרח שכל אחד ואחד מחכמי אותו דור יפרש את השמועה לפי שכלו ולפי הבנתו, בהתאם למה שהצליח להשיג את הענין<sup>4</sup>.

בהתאם להנחה זו מתקרבים אנו אל הטעם המכריע, משום מה תורה שבע"פ לא ניתנה ליכתב, שכן התורה שבעל פה נמסרת לחכמי כל דור ודור, לפרשה, להסבירה

ולבארה. דיני התורה שבעל פה, הם עניין הנתון אך ורק להבנתם, השגתם, ותפיסתם של חכמי התורה המצויים בכל דור, בהתאם לכללים הקבועים, וכפי היסודות אשר הושתתו על ידי חכמי הדורות, על קבלת התורה מסיני.

משה רבינו קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע. התורה שבע"פ נמסרה ליהושע בלי שהיתה כתובה ומוגדרת במלים, נקודות וטעמים, כדי שיוכל לפרשה באופן חפשי כפי הבנתו, וכפי תפיסתו את מהותה. באותה הכוונה נמסרה התורה מיהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, עד אנשי כנסת הגדולה, שהיו גדולים בחכמה במעלה ובמנין.

לפיכך לא נכתבה התורה שבעל פה, אלא נמסרה על פי משמעותה בלבד לבית דין הגדול, על מנת שיוכל לפרשה כפי הבנתו.

זוה פירושה של הגמרא בעירובין שם. הגמרא שואלת: אם יש בהן ממש מפני מה לא נכתבו. ותירצו, משום, עשות ספרים הרבה אין קץ'. הגמרא דנה על דבר תורה שבעל פה שאיננה ניתנת ליכתב. והטעם הוא, כיון ש, עשות ספרים הרבה אין קץ', שהתורה שבע"פ, אי אפשר לה להיות מוגדרת עד סוף כל הדורות, שכן קיים הכרח לכתוב את התורה בכל זמן ובכל דור על ידי ביאורים חדשים בהלכה. חידושים נוספים בשמועות, ואופנים שונים בסברות, הכל כפי צורך הענין ובהתאם להבנה, להשגה ולתפיסה של אותו הדור, ועל כן נקראת תורה שבעל פה; בשם, חדשים', כיון שמושגיה וענייניה מתחדשים עלינו בכל דור, אם גם שיסודותיה הם קבועים ויציבים, והלכותיה הולכות ובאות במשמעות תמציתן מסיני.

ועיין בטור או"ח קל"ט שמפרש נוסח ברכת התורה שלאחריה: אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, ש, אמת" משמעותה תורה שבכתב, ו, חיי עולם" — תורה שבעל פה. ופירוש זה, תואם את ההגדרה הממצה במושגים של תורה שבכתב ותורה שבעל פה. התורה שבכתב היא תורת, אמת". תורה זו היא מוחלטת, יציבה וקבועה לעד, אין בה תוספת ואין בה גרעון, ולפיכך תורה זו היא אף כתובה, שכן מהותה תחומה ומוגדרת ללא שינוי. ואילו התורה שבעל פה היא, חיי עולם", שכל עצמה היא תלויה בהבנת, השופט אשר יהיה בימים ההם'. ועל כן קרויה התורה שבעל פה במושג של, חיי עולם", כי היא נטועה בתוכנו בכל דור ודור, שכן אין לך דור שאינו מחדש בה בביאורי הלכה ופירושי דינים, חוקים ומצוות.

וכמה מכוונים לדברינו דברי המדרש שמואל על פרקי אבות (פרק א' מ"א ד"ה ועשו סייג לתורה). וז"ל, ולכן אמר שזאת התורה מסדה ליהושע לעשות בה כמו שירצה, כשיאמר על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין, כפי הזמן והמקום,

בכל אלו הוא שלו לעשות בה מה שירצה. וכן הוא מסרה לזקנים וזקנים לנביאים עד אנשי כנסת הגדולה, שהיו גדולים בחכמה ובמעשה ובמנין, וזה אחת מהסיבות למה לא נכתבה תורה שבע"פ, אבל נתנה לבי"ד הגדול לעשות כמו שירצו.

וכדי לחת חזק וסמכות לחכמי התורה שבכל דור ודור, שהאומה לא תתפרד לכתות שונות, צווחה התורה על דין זקן ממרא. ובספר החינוך (במצוה תק"ח) נאמר: לא תסור ממנו ימין ושמאל. . . כלומר שאפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים, אין ראוי לנו לחלוק עליהם, אבל נעשה כטעותם, וטוב לסבול טעות אחד, ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חורבן הדת וחלוק לב העם והפסד האומה, עכ"ל. ודברים דומים על חיזוקה של תורה שבעל פה על ידי הסמכות העלינוה של החכמים, נאמר ברמב"ן על התורה (דברים יז, יא): אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימין לשמאלך, תעשה כמצוותם. ואל תאמר: איך אוכל החלב הגמור הזה, או אהרוג האיש הנקי הזה. אבל תאמר, כך צווה אותי האדון המצוה על המצוות. . . ועל משמעות דעתם נתן לי התורה, אפילו יטעו.

כמה נפלאים וקולעים לדברינו דברי חז"ל, פרק השוכר את הפועלים (ב"מ, פ"ו): רבה הוה יתיב אנגידא דדקולא וקא גריס, קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא, אם בהרת קודמת לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור, ספק, הקב"ה אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא. אמרי, מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני, דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים, אני יחיד באהלות. ועיין היטב הדברים באריכות בהקדמתו של בעל קצות החושן שמביא את קושית הר"ן, שמאחר שהשיגו מהשי"ת שהיה מטהר, איך טמאו החכמים, עד שהוצרכו להכרעתו של רבה בר נחמני.

וכותב שם בין השאר, אנו מברכים „חיי עולם נטע בתוכנו“, ומתוכנו יפרה וירבה חיי עולם. וכבר אמרו בגמרא, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע"פ, והיא כריתת ברית והאהבה הנפלאה שנחן לנו תורה שבע"פ מחנה גמורה כפי הכרעת החכמים וכו', — כי תורה שבעל פה משלנו הוא.

העולה מכאן, שהיה בידי החכמים לטמא מה שטיהר הקב"ה. וכיוצא בזה עיין היטב לשון המשנה סוטה (כז, ב) דברי רבי יוחנן בן זכאי, ורש"י שם ד"ה עתיד דור אחר.

ברם, כאשר החכמים עוקרים דבר מן התורה בשב ואל תעשה, אין עקירה זו מהווה ביטולה של תורה, הפרתה ותלישותה, אלא היא גופא הופכת לפירוש

המוסמך של התורה, כפי הבנת החכמים ותפיסתם. והפירוש שאותו שהם קובעים לתורה, הוא שנהפך להיזח למעשה הפירוש האמתי של התורה. כי כן נצטוונו מנותן התורה, לא לסור מן הדרך אשר יגידו לך חכמי הדור, אפילו אם הם עוקרים דבר שהיה מוסכם וקבוע עד עתה<sup>5</sup>.

וכן כתב הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ב, ה"א): בית הדין הגדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך, ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר לסתור אותו, הרי זה סותר ודין כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר, אל השופט אשר יהיה בימים ההם, אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך. ומה ששנינו במסכת עדיות (פ"א, מ"ה) שצריך בית דין גדול בחכמה ובמנין כדי לסתור דברי בית דין הקודם בזמן, על כך אומר הרמב"ם (שם הלכה ב'), שזה דוקא בגזירה ותקנה, אבל לא בפירוש התורה, כי נתנה רשות לכל בית-דין לדרוש ולפרש את התורה כפי הבנתו והשגתו, „אף על פי שהוא קטן מן הראשונים“.

אמנם דבר זה ברור, ואין צריך לפנים, כי גם אם ניתנה רשות לכל בית-דין לדרוש את התורה ולחדש בה חידושים בהתאם לתפיסתו, הרי דרשותיו, ביאוריו והלכותיו צריכים להיות כפופים, בנויים ומיוסדים על המידות שהתורה נדרשת בהן, על הכללים והחוקים המוסמכים בין החכמים שנמסרו למשה רבינו בהר סיני.

וראוי לדעת את דבריו של הרמב"ם על מהות הלכה למשה מסיני, „לא מצינו חולק, אבל לפרש התורה על פי ההלכות המוסכמות למשה מסיני יכול לחלוק על הראשונים“. כדברי בעלי התוס' יבמות ע"ז: ד"ה הלכה. ועיין ברכות (ה, א), ובירושלמי פאה (פרק ב', הל' ד'); „אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני“. וזה על פי היסוד, שהתורה נתנה רשות לחכמים שבכל דור ודור לפרש אותה כפי הבנתם, סברתם וביאוריהם. (ע' שדי חמד מערכת ה"א הלכה למשה מסיני).

וביסודם של דברים אלו מתבארת לנו הגמרא בתמורה (יד, ב): אמר ר' יוחנן, כותב הלכות כשורף התורה, והלמד מהן אינו נוטל שכר. והסברה הגלומה לדעתי במימרא זו, יסודה בכלל, שאסור לכתוב תורה שבעל פה, שכן כל הטעם שהתורה שבע"פ לא ניתנה בכתב הוא, כדי לתת זכות וסמכות לחכמי התורה בכל דור לבאר את התורה על פי הבנתם, השגתם ושכלם. ברם, אם חורגים ממשמעות זו וכותבים תורה שבעל פה, הרי מבטלים מראש את סמכות החידוש של תלמידי החכמים העתידיים לקום בכל דור, הואיל ולאחר שבית דין בדור מסויים יקבע את הלכותיו, שהן גופן נתחדשו על פי הבנת החכמים בכל דור, שוב לא יכול בית הדין שיקום אחריה לפרש את ההלכה באופן אחר, כפי הנראה לו בזמנו, שכן הלכה זו תהיה כבר קבועה, מוכרעת ופסוקה על ידי החכמים בדור הקודם, אם כי למעשה זכותם של

החכמים בדור הקודם אינה מגיעה עד כדי הטלת דעתם והכרעתם על דור שיבוא אחריהם. הרי, כי העלאה זו של תורה שבעל פה על גבי הכתב, מהווה בהכרח חדירה בלתי מוסמכת לתחום הדורות הבאים, השוללת על ידי כך מחכמי כל דור ודור את הזכות לפרש את התורה לפי תפיסתם.

וזהו ההבדל היסודי בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה. התורה שבכתב אסור לאומרה בעל פה, כיון שהיא צריכה להימסר בשלמות ובדקדוק מלא על כל האותיות, הנקודות ופסקי הטעמים, כפי שנמסרו בסיני. וכל מסורה בעל-פה טומנת בחובה את החשש, שמא יחסרו וימעטו בדבר התורה אשר כל כולה נמסרה בסיני, ולא יוכל לחול בה כל שינוי וכל חילוף שהוא. ואותו נימוק המחייב כי התורה שבכתב לא תיאמר בעל פה, מחייב במשקל מקביל, כי התורה שבעל פה לא תינתן בכתב. כי גם אם נשכיל למסור את התורה שבעל פה במלוא הדיוק ובמלוא הבהירות, הרי ישלול את הכוח והאפשרות מהדורות הבאים, ששוב לא יהיה בידם לחדש ולפרש את התורה כראות עינם וכפי הבנתם, לאחר שיהיו כבולים בדפוסי המסגרת שהוכרעו על ידי חכמי הדורות הקודמים.

בהתאם להסבר זה מתיישבת לנו אל נכון שיטת רש"י והרמב"ם שהבאנו לעיל, במה שמחלקים בין צבור ובין יחיד. כשמפרשים את ההלכה בפני הצבור אסור להעלותה על גבי הכתב, שכן במסגרת זו של רבים מתבררת ההלכה ומקבלת את דפוסה הקבוע, המחייב גם את הדורות הבאים, ועל ידי כך שוללים מראש את כח החידוש והביאור של חכמי התורה בכל דור דור. מה שאין כן ביחיד, שאינו כותב את התורה אלא לעצמו, אז אין שייך להטיל איסור על כתיבת תורה שבעל פה, כיון שכתיבה זו אינה נועדת למעשה אלא לעצמו, ואין בה בכדי ליטול את זכות וסמכות חכמי הדורות לביאור וחידוש.

## ג

לפי האמור אפשר לנו לפתור את הבעיא, משום מה הותרה הכתיבה של התורה שבעל פה מימות רבינו הקדוש ואילך. אולם, תחילה הבה ונצטט את דבריו של הרמב"ם בהקדמתו לספרו היד החזקה: רבינו הקדוש... קיבץ כל השמועות וכל הדינים, וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו, ושלמדו בית-דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה, וחיבר מהכל ספר המשנה. ושננו לחכמים ברבים, ונגלה לכל ישראל, וכתבוהו כולם, ורבעו בכל מקום כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל. ולמה עשה רבינו הקדוש כך, ולא הניח הדבר כמות שהיה. לפי שראה שתלמידים מתמעטים והולכים, והצרות מתרחשות ובאות, ומלכות רומי פושטת



בעולם ומתגברת, וישראל מתגלגלין והולכים לקצוות, חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם, כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח<sup>6</sup>.

דבריו אלו בנויים על דברי הגמרא בתמורה שם, משום, עת לעשות לד' הפרו תורתך, וכדי לשמור על התורה שלא תשתכח ולא תתמעט, נוכח הנסיבות המיוחדות, הותרה הכתיבה של התורה שבעל פה. כי ביסוד ההווייה כך היה רצון של נותן התורה לעמו ישראל, שהתורה במהותה תהיה נחלקת לשתיים: תורה שבכתב ותורה שבעל פה, והתורה שבכתב לא תהיה רשאית להאמר בעל פה, ולהיפך, התורה שבעל פה לא תהיה רשאית להיכתב.

והטעם לחלוקה ראשונית ומחייבת זו, מוסבר על ידי המטרה הכפולה והמכוונת של שתי התורות. תורה שבכתב אסורה להאמר בעל פה, כיון שקבלתה בסיני היתה לפי האותיות, הנקודות, ואפילו פסקי הטעמים, וכל מסירתה בעל פה בהכרח שתגרום לידי החסרה והשמטה או לייחור ותוספת, ששניהם כאחד פוגמים בשלימות התורה מכפי שנמסרה מסיני. ולעומת זאת, על ידי הכתיבה של התורה שבעל פה, אנו שוללים מראש את זכותם וסמכותם של חכמי התורה בכל דור ודור, לאחר שהם יהיו כבולים ומוגבלים בחידושיהם על ידי ההלכות שתהיינה פסוקות ומוכרעות על ידי חכמי הדור הקודם, שלמעשה דבריהם יכולים רק לחייב בשעתם ובזמנם.

ברם, מציאות זו יכולה להיות בעלת תוקף, רק כאשר רוב האומה וחכמיה שרויים בארצם והם נטועים ב„חיי עולם“, שהרי קדושת התורה, רוחה ושלימותה ייתכנו רק בזמן שהאומה חיה חיי עצמאות ובני חורין, משוחררת מעול זרים, מכפיית זרים, ומדעת זרים, כי רק תנאים אלה מאפשרים לחכמים שבכל דור ודור לבאר את התורה, לפרשה ולהסבירה כפי רוחם, שכלם, הבנתם, מושגיהם ותפיסתם.

בשעה ששוררים בעם תנאים רצויים של חירות ועמידה ברשות עצמם, מבלי להיות מעורבים בין הגויים, ונתונים לעול ושיעבוד זרים, ודאי שביאורי התורה ופירושי התורה מסורים בידי חכמי הדור לפי הבנתם והשגתם, ואפילו אם יאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, דינם והכרעתם הופכים להיות דין של תורה והלכה של תורה, שמהם אין לסור ומהם אין לסטות, שכן קביעת החיים על פי התורה נמסרו לשופט אשר יהיה בימים ההם. לא כן כאשר האומה מפוזרת בין הגויים, וחכמיה ושופטיה, נתונים ומסורים במועקת הגלות, ועליהם מכביד עול של שעבוד הגוף ועול של שעבוד הנפש. בזמן שאומות העולם רודות בישראל ושולטות על הליכות חיי העם ומעשיו, בהכרח כי רוח האומה תהיה חסרה את היציבות, את השראת הקודש, את כוחה המוחלט העשוי ללא חת וללא פחדים, ואז אין להעניק

סמכות-כח ותוקף לחכמי הדור לפרש את התורה כפי הבנתם והשגתם.

ועד כמה שעבוד הגוף והנפש מצמית את רוח הקודש של העם וממעית את דעתו, עי' רמב"ן ריש פרשת שופטים שכתב: „אין ישראל שבחוצה לארץ מצווים למנות להם דיינים בעיירות, וכן כתב הרב ר' משה". ללמדך, כי שעה שאין רוב העם וחכמיו שרויים בארץ הקודש, אין כח בידי בית דין לחלוק על יסודות ההלכה שנשנו בימיהם של רבי ורבי חייא ורבי הושעיא. ואותו כוח ואותה סמכות שניתנה על פי מהות התורה לשופט אשר יהיה בימים ההם, לפרש את התורה בהתאם לדעתו והבנתו, בטלים ומאבדים את בסיסם בנסיבות שאינן תואמות את מטרתן ומגמתן הראשונה. ועל כן, אין הרשות בידי חכמי הדור לסטות כמלוא נימא מיסודות המשנה והברייתא, כפי שנישנו בתלמוד.

ומשום כך, קובע הרמב"ם ואומר, שלאחר שרבינו הקדוש ראה שהגלות מתפשטת והצרות מתגברות על האומה וממיתות את רוחה, דאג לקיום התורה, וחיבר חיבור שבכתב. שאם לא היה עושה את התורה שבעל פה קבועה ומסורה לדורות בשלימות הקיימת, תורה מה תהא עליה, לאחר שהדעת מתמעטת, והעם מתגלגל והולך לו לקצוות, ברבות הימים עלולה, חלילה, רוח ישראל לדעוך, אומות העולם תשלוטנה בישראל, והתורה תשתכח מהם. לפיכך, בשל הסכנה והדאגה לעתיד קיום העם, הסכימו לחבר את התורה שבע"פ בכתב, למסרה לישראל כתובה וחתומה כמפי משה מפי הגבורה, כדי שלא יחולו בה שינויים והחלפות, יתירות וחסרות, תוספות והשמטות, והיקפה תהיה שלמה, תחומה, מוגדרת וקבועה מעתה ועד עולם.

על ידי זה שגם התורה שבעל פה נקבעה בכתב, נבלמה הסכנה שהיתה צפויה עם התמעטות הדעת ובעטיות פיזור הגלויות, שהתורה תתפרש שלא כרוחה ושלא כהלכתה. המשנה, אשר הועלתה על הכתב, מכילה בתוכה את כל דיני התורה על פרטיה וכלליה, והיא אשר מכוונת ומדריכה, מורה ומנחה את חכמי כל הדורות לשמור על רוח היהדות, ומונעת רוח הגלות העכורה שלא תבוא ותקעקע את יסודות חיי הנצח של העם הנבחר, עם התורה. ובעקבות העצות והתקנות של רבי יהודה הנשיא, שחיבר את המשנה בכתב כדי לשמור על קיום התורה עד סוף כל הדורות, באו רבינא ורב אשי, ואחריהם רבותינו הראשונים בעלי השו"ע, ועשו אף הם כמתכונתו, קבעו מסמרות לתורה שבעל פה על ההלכות, הדינים, והתקנות שנחדשו, כדי לבצר את רוח וחיי התורה, ולשמרן מפגימה, קטיעה וטשטוש, כי עת לעשות לד' הפרו תורתך'.

ועל פי זה נבין היטב דברי הכסף משנה התמוהים, בהלכות ממרים (פ"ב, ה"א)

האומר: „ואפשר לומר, שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים. וכן עשו גם בחתימת הגמרא, שמיום שנחתמה, לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה“. ולכאורה יש לתמוה, מאין לו הכרעה זו, שאינה נזכרת בתלמוד כלל. אבל דבריו אלו מתבארים בטוב טעם בהתאם להנחתנו למעלה, כי מיום חתימת המשנה, ולאחר מכן התלמוד, ניטל כוח התוקף והסמכות של בית הדין, בכל דור העתיד לקום, לחלוק על חכמי כל דור ודור, ולפרש את התורה לפי הבנתם והשגתם, והם מצווים ועומדים על קיום התורה בכל הפרטים והכללים, הדינים, וההלכות, הביאורים, והחידושים כפי שנקבעו ועוצבו על ידי הראשונים, עד שיקויים בנו היעוד: „ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה“, בגאולה השלימה של ישראל, בבנין אפריון ואריאל.

1. עיין במדרש תנחומא נח, ג; וירא, ה; תשא, לד; ילקוט הושע, רמז תקכ"ה, ובחשובות חוות יאיר, סימן קצ"ד.
  2. עי' היטב מהרי"ץ חיות לשבת (דף ו'): ד"ה שהסתירוהו.
  3. עי' באור שמח (פ"א הל' ממרים הלכה א') שאומר, בכ"מ דברים הנלמדים מי"ג מידות מדרכי הדרשות קורא הרמב"ם דברי סופרים מהטעם, שבי"ד אחר קטן יכול לחלוק על הקדמונים. ומהטעם הוא נעשה זקן ממרא. דאף דמהימנין ליה דשמע כך מפי רבים, מ"מ, יכולת ביד הבי"ד של עכשיו לחלוק מטעם הנראה בעיניהם, והוא מוכרח לפסוק כמותם, וללמד לעשות כפי סברתם. וזוהו הוא מתרץ קושיה גדולה של הראב"ד על הרמב"ם בהלכה ט', ע"ש.
- המרגניתא טבא על ספר המצוות (שורש ב' ד"ה כללו של דבר) כותב רבינו הרמב"ם אינו קורא דבר תורה או דאורייתא או גופי תורה אלא מה שבא מבואר בתורה, או שבא למרע"ה פידוש מקובל בסיני מפי הגבורה באיזה פסוק, אע"פ שהפירוש ההוא אינו במשמעות פשטא דקרא, ואפילו בג"ש או באחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי, אם בא לו למרע"ה בסיני בקבלה מפי הגבורה שהג"ש או אחת מי"ג מידות או הריבוי ההוא אתי לאגמורן כך וכך, קורא לג"ש או אחת מי"ג מידות או הריבוי ההוא גופי תורה.
- אמנם, מה שלא בא למרע"ה בפידוש מקובל מפי הגבורה בסיני, ולמדו תויל באחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, אעפ"י שדרשה משה רבינו בעצמו, אינו קורא דבר תורה דאורייתא וגופי תורה, אלא מדברי סופרים. ולא שהוא מד"ס כגזרותיהם, אלא אעפ"י שכל דבר שנלמד באחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, או בריבוי, ואעפ"י שלא קבל משה רבינו עליו השלום בסיני מפי הגבורה שהג"ש, או אחת מי"ג מידות, או הריבוי אתי לאגמורן כך וכך, דין תורה ממש יש להם, ולוקין וממיתין וסוקלים עליהם, אעפ"י כקורא מדברי סופרים, לפי שהדרשה שדרשו מהג"ש או מאחת מי"ג מידות ומריבוי לא קבל מרע"ה בסיני מפי הגבורה, אלא הנה דרשו הדרש ההוא מסברתם. ואפילו להלכה למשה מסיני שאין לה רמז בכתוב קורא דברי סופרים, לפי שהוא קבלת סופרים, ולא גרמו בכתוב.
- ועי' לשונו של הרב בעל תוס"ט במשנה ג' פרק ז' דאהלות, וכן פירוש המשניות להרמב"ם פי"ז דכלים, משנה ז', ופרק ו' דמקואות, ומשנה ח' פרק ד' דטהרות.
4. עי' רש"י, כתובות (נו, א.) ד"ה הא קמ"ל, ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלקים חיים הם, זמנין דשייך האי טעמא, וזמנין דשייך האי טעמא, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מעט. ועי' חגיגה (ג, ב).
  5. עיין ראש השנה (כה, ב): אין לך אלא אצל שופט שבימיו, ובתוספות שם ד"ה שהימים.
  6. עיין רש"י ב"מ (לג.) ד"ה ואינה מדה, ועי' רש"י שבועות (ד.) ומשנה לא זזה ממקומה. ראה ברש"ש מה שכתב בזה. עי' רמב"ם הל' שחיטה (פרק י', הלכה יב, יג).

## הרב זרובבל שוסהיים

### בסוגיא דקיץ

בקידושין (ז:) ההוא גברא דקדיש בשיראי, רבה אמר לא צריכי שומא, רב יוסף אמר צריכי שומא. אי דאמר לה בכל דהו, כולי עלמא לא פליגי דלא צריכי שומא. אי דאמר לה חמשין ולא שווי חמשין, הא לא שווי. [ופרש"י, התקדשי לי בחמשים זוז, והרי לך אלו בדמיהם]. כי פליגי, דאמר חמשין ושווי חמשין (מיהו לא שמאווה בקיאים קודם לכך). רבה אמר לא צריכי שומא, דהא שווי חמשין. רב יוסף אמר צריכי שומא, כיון דאיתתא לא בקיאה בשומא, לא סמכא דעתה. איכא דאמרי בכל דהו נמי פליגי, רב יוסף אמר שווי כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקיץ, אף שווי כסף נמי דקייץ.

ובתוס' ד"ה אף שווי כסף דקיץ, הא דאמרינן לקמן (דף יב.) ההוא גברא דקדיש בזוודא דאורדא, יתיב רב שימי בר חייא וקא מעיין בה אי אית בה שווי פרוטה אין, אי לא לא, לכאורה דומה דלא כרב יוסף.

הרי חזינן דיש ללמוד מחלוקת רבה ורב יוסף בשני אופנים: א) באמר חמשין ושווי חמשין, והמחלוקת בסמיכת דעת של האשה. לרבה הווי קדושין, דהא שווי חמשין. ולרב יוסף צריכין שומא, ואם לא שמאווה תחלה, לא הווי קדושין כלל (כן משמע מרש"י). אכן עיין תוס' ר"י הזקן שכתב, לא סמכא דעתה שיהיו שוין כמו שאמר לה, ואינה מקודשת עדיין עד שתשום אותן. אבל שמו ולא חזרה בה, ודאי מקודשת, דהו"ל כמאן דאמר התקדשי לי בזה לאחר שתשומי אותן (ויש להאריך בזה, אבל אין אנו עסוקים בזה כאן).

ב) בכל דהו, והחסרון לרב יוסף הווי משום מה כסף דקיץ, אף שווי כסף נמי דקייץ.

ובאמת יש לשאול כאן כמה שאלות, אבל נתעכב בעיקר רק על שלש:

א) רש"י מפרש בחמשין ושווי חמשין דאמר התקדשי לי בחמשים זוז והרי לך אלו בדמיהם, מיהו לא שמאווה בקיאים קודם לכך, ומשמע דהקנין היה בכסף, והוא נותן השיראי בתורת שווי כסף תחת החמשים זוז. מדוע לא פירש רש"י בפשטות דאמר לה התקדשי לי בשיראי ששוים חמשים ונתן לה השיראי, ונמצאו ששוים חמשים. וכן כתב המאירי, כגון שאמר לה התקדשי לי בשיראי אלו ששוים חמשים

דינרין. [ועיין נמי בשו"ע אבן העזר סי' ל"א סעיף א', ואם אמר לה התקדשי לי בחפץ זה ששוה נ' זוז וכו', ובאבני מלואים שם כתב, שדברי רש"י נראים תמוהים במה דלא פי' כפשוטו . . . ועיין מה שתירץ ולפענ"ד הוא דחוק].

(ב) החוס' כתבו בלישנא בתרא, בכל דהו פליגי, דגמ' לקמן דההוא גברא דקדיש בזוודא דאורדי יתיב רב שימי בר חייא וקא מעיין בה, אי אית בה שוה פרוטה אין, אי לא לא, לכאורה דומה דלא כרב יוסף. ולכאורה קצת קשה לומר דהגמ' לקמן דלא כרב יוסף, דאין שום רמז לקמן דרב שימי בר חייא אמר דבריו דוקא לדברי רבה.

(ג) הגרעק"א מקשה דלקמן (י"ב ע"ב) ההוא גברא דאקדיש בשוטיחא דאסא בשוקא, שלחה ד"א בר הונא לקמיה דרב יוסף, כה"ג מאי, שלח ליה נגדיה כרב ואצטריך גיטא כשמואל, דלפי הלישנא בתרא, מה בכך דש"פ במדי, הא מ"מ לא שמו אותו, ולא קיץ, ואפי' הוי ש"פ פה לא מהני, ולל"ק י"ל דאמר בכל דהו, אבל לל"ב קשה. ונשאר בצ"ע.

ובכדי ליישב את הענין, נמשיך תחילה עם הגמ'. אמר רב יוסף מנא אמינא לה, דתניא מכסף מקנתו (בעבד עברי כתיב), בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים. היכי דמי, אילימא דלא מקנו בהו כלל, ישיב גאולתו אמר רחמנא, לרבות שוה כסף ככסף. (רש"י, לענין פדיון, וכיון דמיפרוק ביה, איקנויי נמי מקנה ביה, דכתיב גאולתו מכסף מקנתו). ואי דלית בה שוה פרוטה, מאי איריא תבואה וכלים, אפילו כסף נמי. אלא לאו דאית בהו שוה פרוטה, וכיון דלא קייצי לא, ואידך וכו'. אמר רב יוסף מנא אמינא לה דתניא, עגל זה לפדיון בני, טלית זה לפדיון בני, לא אמר כלום. עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני, טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני, בנו פדוי. האי פדיון היכי דמי. אילימא דלא שוי, כל כמיניה. אלא לאו אף על גב דשוי, וכיון דלא קייצי, לא. לא לעולם דלא שוי וכו'.

ועיין תוס' ד"ה מנא אמינא לה דתניא עגל זה, ללישנא קמא מייתי ראיה. ויש לפלפל בזה, דמה סמיכות דעת שייך בפדיון, דלכאורה אינו אלא בע"ח, ויוכל הישראל לשלם לו אפילו בעל כרחו. ועיין קצוה"ח (רמ"ג) שדן בזה. ובאחרונים דנו בזה, אם יש באמת הכרח גמור ללמוד את הראיה דוקא לפי הלישנא קמא, או דיש לומר דאדרבא, דדוקא ללישנא בתרא מייתי ראיה, ובאתי רק לרמוז על כך, ואכמ"ל.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר, דדינו של רב יוסף דבעינן שוה כסף דקייץ, היינו דוקא אם הוא עושה הקנין בכסף, והוא נותן שוה כסף תחת כסף. אבל אם הוא עושה את הקנין לכתחילה בשוה כסף, אז גם רב יוסף מודה דלא בעי קייץ. וכך

צריכים לרקדק בדבריו: רב יוסף אומר שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקיץ, אף שוה כסף נמי דקייץ. כלומר, אם הוא עושה הקנין בכסף, כמו שהכסף קיץ, אם הוא נותן שוה כסף תחת הכסף, צריך השוה כסף נמי להיות קייץ. ורש"י פירש, התקדשי לי בחמשים זוז, והרי לך אלו בדמיהם. ודברי רש"י קיימי אליבא דלישנא קמא, אבל יכולים לומר שהוא לומר כל הסוגיא הכי, וגם לפי הלישנא בתרא, שרק אם הוא נותן את החפץ בדמיהם בעינן קיץ, אבל אם עושה הקנין בשוה כסף, אז רב יוסף נמי לא בעי קייץ. וצריכים נמי להוסיף דאם המחלוקת של רבה ורב יוסף הוא בסמיכות דעת, כפי הלישנא קמא אז הם מחולקים דוקא בחמשין ושוו חמשין, ולא בכל דהו. אבל לפי הלישנא בתרא דמחולקים בדין קיץ, אז פליגי בין בציור דכל דהו (דלישנא בתרא) ובין בציור דאמר לה התקדשי לי בחמשין (דלישנא קמא), וכמבואר במהרש"א, דבכל אופן אית ליה לרב יוסף דיש חסרון דלא קיץ, א"כ י"ל דבציור דחמשין ודאי ניחא מה דביארנו דמיירי דוקא בקידש אותה בחמשין ונתן את השיראי תחתיהם. ואפילו בציור דכל דהו נמי אפשר לדחוקי ולפרושי, שאמר לה התקדשי לי בכסף סתמא, ולא הזכיר לה שום סכום, ואח"כ נתן לה השיראי תחתיהם, ודוקא בכה"ג הוא דפליגי. אבל במקדשה מלכתחילה בשוה כסף, אית לי' לרש"י דלא יצריך ר' יוסף קיץ.

אם אך נקבל הנחה זו אז ממילא אין אנו זקוקים לדברי התוס' שכתבו דגמ' דזוודא דאורדא לכאורה דלא כרב יוסף, דהתם לא נתן זוודא דאורדא תחת כסף, אלא קידש לכתחילה בשוה כסף, ולכן שפיר אפשר לומר דאי אית ביה שוה פרוטה מועיל אפילו לרב יוסף.

וגם תמיהת הגרע"א מסולקת, דהתם עשה הקדושין לכתחילה בשוטיא דאסא, ולכן אמר רב יוסף דאצטריך גיטא כשמואל שמא ש"פ במדי, דהכא אף רב יוסף לא בעי קיץ.

אלא דקשה לפי"ז, הלא רב יוסף מביא ב' ראיות דבעינן קייץ, מעבד עברי ומפדיון הבן, והתם הלא הוא קונה את העבד בשוה כסף, בתבואה וכלים, והוא פודה את הבן בשוה כסף, טלית זה לפדיון בני, והרי מוכרחים אנו לומר דגם אם הקנין נעשה לכתחילה בשוה כסף נמי בעי רב יוסף קיץ, ולא רק כשנותן שוה כסף תחת הכסף.

וביישוב הערה זו נראה לומר בפשיטות, דבפדיון הבן לעולם הוא נותן שוה כסף תחת כסף, ואפילו כשאומר טלית זה לפדיון בני, דבפדיון הבן כתיב ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים, ולכן באמת הפדיון חל בחמשת שקלים, והטלית או שוה כסף אחר הוי תחת הכסף, ולכן שפיר מביא רב יוסף ראייה מפדיון הבן דבעינן קייץ.

ובנוגע לקנין עבד עברי לא הוי כל כך פשוט, אך עדיין אפשר לומר דגם בע"ע כשקונה אותו בתבואה וכלים, זאת אומרת שוה כסף, ג"כ השוה כסף תמיד עומד תחת הכסף. וההסבר בזה כמו שפרש"י, ישיב גאולתו . . . לרבות שוה כסף לענין פדיון, וכיון דמיפרוק ביה, איקנויי נמי מקנה ביה, דכתיב גאולתו מכסף מקנתו. והלכך, כשקונין ע"ע בשוה כסף, דבר זה נתרבה מישיב דמהני, ולכן השוה כסף בא תחת הכסף, ובעינין קיץ לרב יוסף, דדוקא כסף קונה בע"ע, ומרבינן מישיב דשוה כסף מועיל מטעם כסף, ולפיכך שייך לומר שוה כסף הרי הוא ככסף, ומה כסף דקיץ, אף שוה כסף דקייץ.

אבל לגבי קידושין, יש קנין בכסף ויש קנין בשוה כסף, ואין שוה כסף מועיל בתורת כסף. ואפשר דזהו הפשט של פרוטה ושוה פרוטה, שהתוס' נתקשו בזה, [עיי' תוס' (ב.) ד"ה בפרוטה ובשוה פרוטה] דיש דין קידושין בפרוטה, זאת אומרת קנין כסף, ויש דין קידושין של שוה פרוטה זאת אומרת קנין בשוה כסף, ואם קידש לכתחילה בשוה כסף הי' נראה לומר דרב יוסף נמי לא בעי קייץ.

[ושאלני חכ"א, דהלא יש דעה בתוס' דהא דשוה כסף מועיל בקידושין ילפינן מעבד עברי, ואם בע"ע אנו אומרים דשוה כסף מועיל דוקא מתורת כסף, א"כ בקידושין נמי היה צריך להיות כן. אכן זה אינו מוכרח, דאפילו אם לומדים קידושין מע"ע דשוה כסף מועיל, אבל לאחר הלימוד הדינים נפרדים, דבע"ע שוה כסף מטעם כסף, מקרא דישיב לרבות שוה כסף ככסף, ובקידושין יש קנין כסף לחד, וקנין שוה כסף לחד, וצ"ע].

## הרב שמעון רם

## בדין תשלומי כפל בשטרות

במשנה מרובה מדת כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה, שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים, ומדת תשלומי ד' וה' אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד, וכו'. ובגמרא, מנא הני מילי, דתנו רבנן, על כל דבר פשע כלל, על שור, על חמור, על שה, ועל שלמה, פרט, על כל אבדה חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין, יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאין גופן ממון.

בתוספות ד"ה יצאו שטרות מקשים וז"ל, ואם תאמר, למה לי קרא למעט שטרות מכפל, והא אפילו איבדו בידיים לא משלם קרן, למאן דלא דאין דינא דגרמי, ואפילו מאן דדאין דינא דגרמי, זה רק מדרבנן, כדפרישית סוף פרק הפרה. התוספות מכוונים בקושיהם לדינו של רבה בפרק הגוזל עצים (דף צ"ח ע"א), השורף שטרו של חבירו פטור, דאמר ליה ניירא קלאי מינך. ואלה שמחייבים מדינא דגרמי הם האמוראים אמימר ורפרם שם בסוף הסוגיא (דף צ"ח ע"ב), עיין שם, והתוספות מתרצים ויש לומר כיון דאי איתיה לשטר בעין חייב להחזיר, סלקא דעתך דכשמחזיר משלם הכפל עמו. תירוצם זה של התוספות תמוה מאד, הלא התוספות בקושיהם סוברים שאם מזיק פטור בשטרות כמו דינו של רבה בשורף שטרו של חבירו שהוא פטור, אז גם גנב שהוא אחד מעשרים וארבעה נזיקים בברייתא של רבי חייא בפרק א' של מכילתין (בדף ד' ע"ב), צריך להיות ג"כ פטור בגונב שטרות, כמו מזיק, אפילו מלשלם את הקרן, ולמה צריך הכתוב למעט אותו מדין כפל. ואם כן, לא מובן תירוצם שכתבו, כיון דאי איתיה בעיניה חייב להחזיר, הייתי חושב שצריך ג"כ לשלם את הכפל, מה מחייב אותו להחזיר את השטר אפילו אם הוא בעין אם זה רק נייר בעלמא, ואם מפני שהנייר בעצמו שוה פרוטה, או אפילו אם הוא פחות משוה פרוטה אבל בעל השטר מקפיד עליו, וזה מחייב אותו להחזיר את הנייר, כמו שמרן הגאון הגדול הר"מ פיינשטיין שליט"א כותב בספרו דברות משה, אבל גם זה אינו מעלה ארוכה לפענ"ד, מפני שאז הכפל צריך להיות רק לפי שיווי של הנייר של השטר, וזה ודאי צריך לשלם גם את הכפל כי לגבי שיווי זה של הנייר הוא גופו ממון, ולא נתמעט מהלמוד של הכלל ופרט וכלל. אז בטח הגמרא מדברת על שיווי החוב של השטר, שזהו אין גופו ממון, וא"כ תירוצם זה של התוספות צריך עיון רב.

והנה לפי ענ"ד בהבנת דברי התוספות, להשכיל ולהבין דברי חכמי הדורות



וחידותם, הנני בזה להעיר הערה גדולה בעצם הדין הזה של רבה בענין שורף שטרו של חבירו פטור, דאמר ליה ניירא בעלמא קלאי מינד, וסוגיית הגמרא מסכימה שם לדינו של רבה, רק מחייבת מדינא דגרמי, ובאמת הלא הדין הזה מאד תמוה הלא הנייר הזה, ז"א השטר, הוא שוה כסף, דאם השטר הוא על מאה מנה, יכולים למכור אותו בשוק בסך גדול של כסף, והמזיק ששרף את השטר שרף דבר ששוה הרבה כסף, ובאמת זה לא חשוב אם זה שוה הרבה או לא, דין פרוטה כדין מאה, ומצינו במסכת קידושין (בדף מ"ז ע"ב) במקדש אשה בשטר חוב דאחרים, רבי מאיר אומר מקודשת, הרי אנו רואים ששטר חוב הוא שוה כסף ויכולים לקדש בו אשה, וזה לא ניירא בעלמא. ואפילו חכמים שאומרים אינה מקודשת, זה מטעמים אחרים, או שנתינת השטר לא היתה לפי התנאים הדרושים למכירת שטרות, מפני שצריכים כתיבה ומסירה, ואצל המקדש היה רק מסירת השטר בלא כתיבה. או מפני שהאשה אינה סומכת דעתה, מפני שהמקדש יכול למחול ללוה, והיא לא תוכל לגבות, אבל בעצם שיווי של שטר חוב אין מחלוקת בדבר שזה שוה כסף מפני שהשטר ניתן למכירה. ולפי שיטת רבינו תם [מובא בריטב"א, וברא"ש, ובר"ן במסכת כתובות דף פ"ה ע"ב] שמכירת שטרות דאורייתא, והדין של שמואל שהמוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול הוא מפני שבשטר חוב ישנם שני שעבודים, שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, ולמכור יכולים רק את שעבוד הנכסים, שזהו דבר ממשי שניתן למכירה, אבל שעבוד הגוף, שזה בבחינת עבד לזה לאיש מלוה, זה לא ניתן למכירה, כמובן. הלא עבד עברי ממש שגופו קנוי, עיין קדושין (דף ט"ז ע"א) אמר רבא ז"א עבד עברי גופו קנוי, ועיין בראשונים שם, ובכ"ז עבד עברי לא ניתן למכירה, ואפילו דין הירושה, אם האדון שלו מת, הוא ג"כ מוגבל, עיין קדושין (דף י"ז ע"ב) וברמב"ם פרק ב' מהלכות עבדים הלכה י"ב, עבד עברי עובד את הבן ואינו עובד את הבת ואת האח, ולזה במכירת שטר חוב עבר לקונה רק שעבוד הנכסים, אבל שעבוד הגוף של הלוה נשאר אצל המלוה (המוכר), ואם הוא מוחל את החוב, ז"א את שעבוד הגוף שנשאר אצלו, ממילא נפקע גם שעבוד הנכסים, שזה בבחינת ערבות, עיין במסכת בבא בתרא (דף קע"ד ע"א) נכסי דבר אינש אינון מערבין יתיה, וזה טעמו של שמואל שאומר המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול, ועיין ש"ך לחושן משפט (סימן ס"ו סעיף א') שמסיק שדעת רוב הפוסקים היא שמכירת שטרות דאורייתא, ומביא שם את הראשונים שהזכרנו לעיל בשם רבינו תם שמסבירים את דינו של שמואל לפי השיטה שמכירת שטרות דאורייתא, ובכל זאת יכול המוכר למחול את החוב אחרי שמכר מטעם שהסברנו לעיל, ואפילו לפי שיטת הרמב"ם (בפרק ו' מהלכות מכירה הלכה י"ב) שמכירת שטרות דרבנן, וכן היא שיטת התוספות בהרבה מקומות בש"ס, [עיין כתובות (פ"ה ע"ב) קידושין (מ"ח ע"א) ובבא בתרא (דף ע"ו ע"ב)], ובזה הם מסבירים את הדין שהמוכר יכול למחול את החוב אחרי שמכר, מפני שמחילה דאורייתא מפקיעה את המכירה דרבנן. אבל בכ"ז, כיון שיכולים למכור את השטר, אפילו אם זה רק מדרבנן, ויכולים לקבל כסף

עבורו, אז הוא שוה כסף, וא"כ מובן הדבר שמי שגנב שטר חייב להחזיר את השטר אפילו אם הנייר אינו שוה פרוטה, מכיון ששעבודו של השטר שוה כסף.

ובזה נוכל להסביר תירוצו של התוספות שהזכרנו בראשית מאמרנו, וזה לשונם: ויש לומר, כיון דאיתיה לשטר בעין, חייב להחזיר, סלקא דעתא דכשמחזיר משלם גם את הכפל, מכיון שהשטר שוה כסף, שהרי יכולים למכור אותו, ומשום כך הוא מחוייב להחזירו, הייתי אומר שצריך גם לשלם את הכפל, בא הכתוב למעט אותו מדין כפל מפני שאין גופו ממון, אבל עדיין דברי התוספות בתירוץ סתומים, ונשאר לנו לבאר למה דוקא לפי דבריהם אם השטר הוא בעין חייב הגנב להחזירו, הלא לפי מה שביארנו, הוא גנב דבר ששוה כסף, וישנם עליו חיובי גנב שצריך לשלם אפילו אם הדבר הנגנב נאבד באונס ואינו בעין, כמו ששנינו, כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה. וביחוד צריכים להבין את עיקר דינו של רבה שפוטר את השורף שטרו של חברו מדין מזיק, הלא הוא שרף דבר ששוה כסף, ולא ניידא בעלמא, ואיך הוא פוטר אותו מדין מזיק. ואלה האמוראים שמחייבים אותו, זה דק מדינא דגרמי, וכך נפסק ברמב"ם (פרק ז' מהלכות חובל ומזיק) שהשורף את השטר חייב מדין גורם, ובשו"ע (סימן שפ"ו).

וכדי להפיץ אור על ענין עמום זה, נרחיב קצת את הדיבור על המימרא הקודמת של רבה באותו הדף (צ"ח ע"א) במכילתין: ואמר רבה, השף מטבע של חברו פטור, מאי טעמא, דהא לא עבד ולא מידי. והני מילי דמחייה בקורנסא וטרשיה. אבל שייפא בשופינא, חסורי חסריה. ז"א, שאם המזיק הכה בפטישו חזק על המטבע, ומחק את הצורה, ועשה את המטבע חלקה כמו אבן, והמטבע אבדה את שווייה, הוא פטור מדין מזיק. אבל אם הוא שפשף אותה בכלי המיוחד לזה, וחסר מכספה, הוא חייב על כל הנזק שעשה, והלכה זו נפסקה ברמב"ם (פ"ז מהלכות חובל ומזיק הלכה י"א), וזה לשוננו, וכן המרקע דינדי חברו והעביר צורתן חייב לשלם משום גורם. ז"א, לא מטעם מזיק ממש, אלא מדינא דגרמי. וכן נפסק להלכה בשו"ע חושן משפט (בסימן שפ"ו סעיף א'), בסימן שהמחבר דן בדיני גרמא ובדינא דגרמי, ורבה שפוטר לגמרי בשף מטבע של חברו, מפני שהוא לא מחייב מדינא דגרמי.

והסוגיא הזאת דורשת ביאור: למה בשף מטבע של חברו, ומוחק את צורת המטבע, ומפסיד לגמרי את שיוויה, רק שאינו מחסר את המתכת, ז"א את גוף הכסף, רק מכה בקורנס ומחליק אותה כאבן, אין זה מזיק ממש, רק גורם לנזק, וזה תלוי אם סוברים כרבי מאיר דדאין דינא דגרמי מחייבים אותו, ואם לא דנים דינא דגרמי, פוטרים אותו לגמרי. ואחרי העיון בסוגיא זו נראה לי, היות שדין אדם המזיק ממון חברו נלמד מהפסוק בפרשת אמור, מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם

יומת, ועוד פסוק קודם לו, ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש, והגמרא בהרבה מקומות [כמו בסנהדרין (דף ג' ודף פ"ד) לגבי דיני דרישה וחקירה בדיני ממונות, ולגבי חבלה בעשיית חבורה, עיין שם, ובמסכת כתובות הדרשה של תנא דבי חזקיה לענין קי"ל בדרבה מיניה בחייבי מיתות שוגגין, כל ההלכות האלה] דורשת הגמרא מן הפסוקים האלה, מפני שזהו המקור לחיובי אדם המזיק ממון חבירו, מלבד המקור הקודם בפרשת משפטים בנוגף אשה הרה שדמי הולדות ניתנים לבעל האשה (שדין זה מחודש לגמרי). ובשני המקורות האלה המזיק מפסיד את החפץ, ז"א ממית אדם או שובר כלים, ששבירתם זוהי מיתתם, כמו מכה בהמה וממית אותה, או נוגף אשה הרה ומפיל ילדיה. ז"א, שהוא מחסר את החפץ. לכן סובר רבה, שאם הוא רק מחליק את המטבע, ומסיר את צורתה, אבל לא מחסר מגוף המתכת של המטבע, שזה לא נקרא מזיק. וכן בשורף את השטר, אף ששורף דבר ששוה כסף, אבל היות שהשטר אין גופו ממון, ז"א הכסף שמקבלים עבורו כשמוכרים אותו, זה לא עבור גוף הנייר, אלא בעד התוכן של שטר הראיה, ובעד העדות שבשטר, שפלוני לזה מפלוני מנה, והוא חייב לו, ויכולים להוציא את זה בבית דין, וזה לא דומה לשום חפץ אחר מטלטלים או קרקעות שמשלמים כסף עבורם, והם בעצמם גופן ממון. והדין של מזיק אנו מוצאים בתורה רק במזיק דבר שגופו ממון, כמו מכה בהמה.

וכן הוא לשונו של הרמב"ם (בפרק ט' מהלכות חובל ומזיק הלכה ט'), וכן השורף שטרותיו של חבירו חייב לשלם כל החוב שהיה בשטר, שאע"פ שאין גוף השטר ממון, הרי גרם לאבד ממון. הרי אנו רואים שהרמב"ם מחייב אותו לשלם רק מדינא דגרמי, ולא מטעם מזיק ממש, מפני שהשטר אין גופו ממון. וזה מיושב מאד לפי ההנחה שלנו, שאין זה דומה למקור הדין של התורה, מכה נפש ישלמנה וכו', שהוא המקור לדין אדם המזיק.

ועכשיו שזכינו להתעמק בשתי המימרות של רבה, בדין השף מטבע של חבירו היכא דמחייה בקורנוסא ולא חסריה מידי, ובדין השורף שטרו של חבירו שאין גופו ממון, ולקבוע בע"ה מסמרות בדיני החיובים של אדם המזיק, נלך צעד אחד הלאה: מהו הדין בגנב וגזול, שהם ג"כ מכ"ד אבות נזיקין בברייתא של רבי חייא בפרק קמא במכילתין. מהו הדין שלהם במקרים הנזכרים לעיל. והנה מצאנו בזה מחלוקת גדולה בין הרמב"ם והמחבר בשו"ע מצד אחד, לבין התוספות והרא"ש והטור והרמ"א מצד השני. והנה הגמרא (בדף צ"ז, ע"א) במכילתין מפרשת את המשנה (בדף צ"ו ע"ב), וזה לשון המשנה, גזל מטבע ונסדק, פירות והרקיבו, יין והחמץ, משלם כשעת הגזילה. מטבע ונפסל, תרומה ונטמאת, חמץ ועבר עליו הפסת, וכו' אומר לו הרי שלך לפניך. אמר רב הונא, נסדק, נסדק ממש; נפסל, פסלתו מלכות. ורב יהודה אומר פסלתו מלכות היינו נמי נסדק. אלא היכי דמי שאומר לו הרי שלך

לפניך בפסלתו מלכות, שפסלתו מדינה זו ויוצאת במדינה אחרת, עיין שם בסוגיא.

התוספות בהמשך הסוגיא (בדף צ"ח ע"א ד"ה השף) כתבו וזה לשונם, נראה דרבה סובר פסלתו מלכות לא הוי כנסדק, דאי הוי כנסדק, אם כן כל שכן דשף מטבע הוי כנסדק והרי חסריה טובא. רואים אנו מדבריהם אלו שהם מדמים דינו של גזלן לדין מזיק, שאם אדם המזיק פטור במקרה שאינו מחסר ממש מגוף החפץ, אף שמפסיד שיוויו, אז גם הגזלן יכול לומר הרי שלך לפניך. [עיין ברש"ש שהעיר ג"כ על דברי התוספות], וגם הרא"ש (בסימן י') מביא ראיה לפסוק כרב הונא, שבפסלתו מלכות אומר לו הרי שלך לפניך, מדינו של רבה, וזה לשונו, וכן רבה דאמר לקמן בשמעתין השף מטבע שלחבירו פטור כי מחייה בקורנסא סובר כרב הונא. דאי פסלתו מלכות הוי כנסדק, כל שכן מחייה בקורנסא. הרי שהרא"ש הולך בשיטת התוספות, לדמות דין הגזלן לדין אדם המזיק. וכן פוסק הטור כרב הונא (בסימן שס"ג).

אבל הרמב"ם סובר שדין הגזלן והמזיק שונים הם לגמרי, שהרי הוא פוסק (בהלכות גזילה ואבדה פרק ג' הלכה ד') כרב יהודה, שפסלתו מלכות הוי כנסדק, וזה לשונו, או שגזל מטבע ונסדק או פסלו המלך וכו', הרי זה כמי שגזל כלי ושברו, ומשלם כשעת הגזלה. ז"א, אף שלא חסר כלום מן המטבע, רק המלכות פסלה את המטבע, ואינה יצאת בהוצאה, חייב הגזלן לשלם כשעת הגזלה. ואילו בדין אדם המזיק פוסק הרמב"ם (בהלכות חובל ומזיק פ"ז הלכה י"א) את דינו של רבה, וזה לשונו, וכן המרקע דיגרי חבירו והעביר צורתן חייב לשלם משום גורם וכו'. ז"א, משום אדם המזיק הוא פטור, משום דלא חסריה מידי, רק הוא חייב מדינא דגרמי. הרי שהרמב"ם, והשו"ע שפוסק בשתי ההלכות כמו הרמב"ם, מבדילים בין דין מזיק לבין דין גנב וגזלן.

ובזה נחזור להתחלת מאמרנו, לדברי תוספות (בדף ס"ב ע"ב) ד"ה יצאו שטרות, ונבאר היטב קושית התוספות ותירוצם באר היטב, שהתוספות הולכים לשיטתם, שדין המזיק ודיני גנבה וגזלה אחד הם, ובוה מבוארת קושיתם, ואם תאמר, למה לי קרא למעט שטרות מכפל, והא אפילו איבדו בידיים לא משלם קרן וכו'. מפני שהתוספות מדמים דין גנב לדין מזיק צריך להיות גנב פטור בדבר שאין גופו ממון אפילו מקרן, ולמה צריכים קרא למעט אותו מן הכפל, מאחר שהוא פטור גם מן הקרן, כמו מזיק.

והתוספות מתרצים, וזה לשונם, ויש לומר, כיון דאיתיה לשטר בעין חייב להחזיר, סלקא דעתך דכשמחזיר, משלם גם את הכפל עמו. התוספות מדגישים דוקא אם השטר בעין חייב הגנב להחזיר. משמע, שאם השטר אינו בעין, כגון

שנאבד מן הגנב או נשרף, פטור הגנב מלשלם את הקרן, מפני שהגנב כמו המזיק פטורים בדבר שאין גופו ממון, וכמו שהוכחנו לעיל. ורק אם השטר הוא בעין חייב הגנב להחזיר, מפני שהשטר הוא שוה כסף. ו"א, השעבוד שבשטר, ויכולים למכור אותו, וכמו שדברנו לעיל, וממון של חבירו בידו, והרי ישנה טענה של ממוני גבך, ויכולים להוציא את זה בדיינים, לא מטעם חיובי גנב, אלא מטעם שממון של חבירו בידו. ואז הייתי חושב שכשהוא מחזיר שיש בזה גם משום חיוב גנבה, וישלם גם את הכפל. לכך באה התורה למעט שטרות מכפל, מפני שאין דין גנבה בשטרות שאין גופן ממון, וגם את הקרן שמשלם, אינו משלם מדין גנבה, אלא שאם השטר בעין הוא מחזיר מטעם שממון של אחרים בידו. ויוצא לפי התוספות, שהמיעוט בשטרות הוא שונה מהמיעוט בקרקעות ועבדים. דשם בקרקעות ועבדים נתמעט רק מכפל, אבל את הקרן משלם מדין גנב. אבל בשטרות, שאין גופן ממון, ואין אצלם חיוב מזיק, נתמעטו מכל חיובי גנבה, ואפילו לגבי הקרן, ודו"ק בכל זה, כי דברי חידוש המה (בבחינת „חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך" [שיר השירים ז']). ויצא מזה לפי התוספות, שדין מזיק וגנב חדא הוא, דאם נאבד השטר פטור הגנב מלשלם גם את הקרן, אבל לפי שיטת הרמב"ם והשו"ע שהזכרנו לעיל, שדין הגנב והגזלן שונים מדין אדם המזיק, ובגזלן בפסלתו מלכות חייב כמו בנסדק, וכרב יהודה, ומשלם כשעת הגזלה, אז גם בדבר שאין גופו ממון חייב הגנב לשלם את הקרן, אף אם נאבד השטר או נשרף, מדין חיובי גנב, ורק כפל נתמעט בשטר מטעם אין גופו ממון, ודין השטר הוא כדין הקרקעות והעבדים, שיש עליו חיוב גנבה לגבי הקרן ולא לגבי הכפל. וה' יאיר עינינו בתורתו, ויראינו נפלאות.

## הרב אבא ברונשפיגל

### דיני גנבה וגזילה

#### א. גוזל על מנת למיקט

נסתפקתי אם גוזל על מנת למיקט אסור או לא. שהרי בגמ' מצינו זה רק בנוגע לגנבה ולא מוזכר בגזילה. עיין בבא מציעא (סא:): תניא לא תגנובו, ע"מ למיקט, ל"ת ע"מ לשלם תשלומי כפל. ומכיון שילפינן מל"ת, ייתכן שאין למדין גזילה מגנבה. וברמב"ם (פ"א מהל' גנבה ה"ב): אסור לגנוב כל שהוא מהתורה, ואסור לגנוב דרך שחוק או לגנוב ע"מ להחזיר או ע"מ לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך. ובה' גזילה לא הזכיר דין זה. ועוד שהוסיף הטעם, שלא ירגיל עצמו בכך, ומשמע שאסור רק מדרבנן. וכן הביין הלח"מ (בה"א), מדנקט הרמב"ם אסור לגנוב דרך שחוק, ולא הזכיר דין תורה כמו שכתב בגונב כל שהו, עיי"ש. וא"כ אולי י"ל, שטעם זה לא שייך בגזילה.

ואפילו אי נימא שע"מ למיקט אסור מן התורה, וכפשטות לשון הגמ' ב"מ הנ"ל, אכתי יש להסתפק אם גם בגזילה אסור, שהרי ישנם הרבה חילוקים בין גזילה לגנבה.

ונ"ל שרק בגנבה אסור ולא בגזילה. שהבדל יסודי יש בין גזילה לגניבה, ויבואר עפ"י הבדל אחר ביניהם. דהנה הרמב"ם כתב (פ"א מגזילה ה"ב): ואסור לגזול כל שהו דין תורה, אפילו עכו"ם אסור לגזולו וגו'. וכתב ע"ז הכס"מ: ודייק רבינו לכתוב אסור לגזולו, ולא כתב שעבר עליו בל"ת, שאין איסור זה מהתורה.

ועיין בהל' גנבה (פ"א ה"א): כל הגונב ממון עובר בל"ת. . . אחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון עכו"ם וגו'. ובפשוטו משמע דגנבת עכו"ם אסורה מדאורייתא. ויוצא לנו לפי דברי הכס"מ, שגנבת עכו"ם אסורה מהתורה, וגזלת עכו"ם אסורה רק מדרבנן.

ונ"ל להביא עוד ראיה להכס"מ, שבפ"א מהל' גנבה סתם הרמב"ם: כל הגונב ממון מש"פ ולמעלה עובר בל"ת וגו'. ובפ"א מגזילה כתב: כל הגוזל את חברו ש"פ וגו'. הרי שלגבי גזילה הדגיש „חברו". ולפי הכ"מ מובן מעצמו, שרק בישראל אסור מהתורה.

ומצאתי שכן כתב הר"ן בסנהדרין (נו). ד"ה כותי, וז"ל: ומשמע לי שגזל כותי

מוחר מדאורייתא. . . וכן משמע שכן דעת הרמב"ם בפ"א מהל' גזילה שכתב, שלא לגזול את חברו, ובהל' גנבה כתב, שלא לגנוב אחד כותי ואחד ישראל. הרי דס"ל ממש כדעת הכס"מ עפ"י הדיוק הנ"ל. [ועיין בש"ך חו"מ סימן שנ"ט שחולק על הכס"מ, ולדידיה שניהם אסורים מהתורה. ועיין בשו"ת חוט המשולש להגר"ח מוואלאזין סימן י"ד, אריכות דברים בזה].

וכן דעת רש"י, שגזל עכו"ם אסור רק מדרבנן, וז"ל (סנהדרין נו. ד"ה ישראל), דלא תעשוק את רעך כתיב, ולא כותי. ומדרבנן איכא מ"ד דאסור משום חלול השם. ועי"ש בהגר"א, וביש"ש שחולקים וסוברים שהוא מדאורייתא.

ומקור גאמן מצאתי לשיטת רש"י מירושלמי (ב"ק פ"ד ה"ג, דף יד:) מעשה ששילח המלכות שני איסטרטיוטות ללמוד תורה מרבן גמליאל. . . ובסוף אמרו לו, תורתכם נאה ומשובחת חוץ משני דברים. . . גזילו של ישראל אסור, ושל עכו"ם מותר. באותה שעה גזר רבן גמליאל על גזילת עכו"ם שיהא אסור מפני חלול השם וגו'. (ועי"ש עוד שינויים מהא דאיתא בבבלי ב"ק לח.).

אבל צריך להבין מהו ההבדל בין גנבה וגזילה בעכו"ם. ונ"ל שיש הבדל יסודי בין גנבה וגזילה בכלל. בגנבה אסרה התורה את עצם מעשה הגנבה, אבל בגזילה, לא המעשה הוא שאסור, אלא לקיחת והפסד ממון חברו. וא"כ, בגנבה אין הבדל בין ישראל לעכו"ם, מכיון שעצם המעשה אסור. אבל בגזילה שאין המעשה אסור, ורק ההפסד של ממונו, מסתברא שלא אסרה תורה רק בהפסד ממון ישראל ולא בממון עכו"ם.

ולפי"ז יש לחלק גם בין גונב ע"מ למיקט, ובין גוזל ע"מ למיקט. שבגנבה, שעצם מעשה הגנבה אסור, לכן אף ע"מ למיקט נמי אסור מן התורה. אבל בגזילה, שהעיקר הוא ההפסד שיוצא לחברו, אין איסור בע"מ למיקט. והרי בגנבה, אפילו הגונב ע"מ לשלם כפל אסור (ופרש"י: שרוצה לההנותו ויודע בו שלא יקבל), אף שיהיה ריוח לחברו, שעצם מעשה גנבה בסתר אסרה תורה, משא"כ בגזילה.

ועיין בטור חו"מ (סימן שנ"ט): ואסור לגזול ע"מ לשלם. ובשם אביו הרא"ש כתב, דוקא כשאין התשלומין בעין, כההיא דמייתי עלה, שרצו אנשי דוד ליקח גדיש של שעורים ולתת במקומו עדשים. . . אבל אם היו מזומנים העדשים. . . מותר לזכות להם גדישי עדשים, דעדיפי מהשעורים, וזכין לאדם שלא בפניו. (וביש"ש ב"ק פרק הכונס סימן כז. חולק ע"ז, שאין זה זכות, עי"ש). הרי יוצא לנו מהרא"ש שהיכא שיש זכות ורווח לחברו מותר לגזול ממנו. ואתי שפיר לפי הנ"ל. דדוקא בגונב ע"מ לשלם כפל אסור, ולא בגוזל מחברו ע"מ להרויחו.

ובהא דאסור לגזול ע"מ לשלם, ציין הב"י שני מקורות: א) מב"מ (ס"א:) ל"ת ע"מ לשלם; ב) מהמעשה של אנשי דוד (ב"ק ס:). ולפי המקור הראשון, משהו הב"י גזילה לגנבה, וא"כ גם גזול ע"מ למיקט אסור. אבל לפי המקור השני יש לחלק כנ"ל.

ועיי"ש בב"ח שכתב: ואין להקשות, דבגנבה אסור ע"מ לשלם אפילו זכות הוא לו, כגון ע"מ לשלם כפל. . . ורבינו בסימן שמ"ח (הל' גנבה) כתב סתם דאסור, דהתם ה"ט כדי שלא ירגיל עצמו בכך כדכתב הרמב"ם, וטעם זה לא שייך אלא בגנבה שהוא בסתר ושכיחא ליה, משא"כ בגזילה בפרהסיא, דלא שכיחא, עכ"ל. הרי מפורש בדברי הב"ח שיש הבדל בין גנבה לבין גזילה, ושלא ירגיל עצמו בכך שייך רק בגנבה. וא"כ יוצא לנו להדיא שגזול ע"מ למיקט מותר. ואף שהב"ח הסביר זה באופן אחר, עכ"פ עצם הדין אמת, ושפיר יש לחלק, וכמו שבארתי.

ואין להקשות, א"כ מדוע אסור לגזול ע"מ לשלם, הרי אין חסרון לחברו, שהרי מ"מ מפסידו את החפץ, ורק נותן שוויו ותשלומיו, ועיקר חיוב השבת הגזלה הוא על הבעין של החפץ.

## ב. והשיב את הגזילה

בבא קמא (סה.), אמר רב קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי דו"ה כשעת העמדה בדין. מ"ט דרב, אמר קרא גנבה וחיים, אמאי קאמר רחמנא חיים בגנבה, אחייה לקרן כעין שגנב. ובתוד"ה גופא, הקשו: וא"ת מאי קמ"ל, מתניתין היא (ב"ק צג:) כל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה. וי"ל דעיקר רב לא אתא לאשמעינן אלא תשלומי כפל ודו"ה. עיי"ש.

והיה גראה לתרץ, שגם בזה שאני גנבה מגזלה. שבגנבה מכיון שמשלם כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין, א"כ נחשב הכל כחד תשלומין, והו"א שאף הקרן ישלם כשעת העמדה בדין, וזהו גופא קמ"ל רב, שתשלומי קרן ותשלומי כפל ודו"ה נחשבים לתשלומין נפרדין. (ומצאתי כעין זה בתורת חיים, עיי"ש).

ובתורי"ד איתא תירוץ חדש, וז"ל: ונ"ל לומר, דבע"כ לא אתא רב לאשמעינן אלא, אע"ג דהיא בעין דמשלם קרן כעין שגנב, ובכפל אומר לו הרי שלך לפניך. . . ונמצאו שיש חומר בגניבה מבגזילה, שאלו בגזילה אם הוא בעין אומר לו הרי שלך לפניך, ובגנבה, אע"ג דהוא בעין, אמרינן אחייה לקרן כעין שגנב. . . וה"ג בירושלמי בריש הגזול, זה הכלל שהיה ר' יעקב אומר, כל גזילה שהיא קיימת



בעינא, ולא נשתנית מברייתו, אומר לו הרי שלך לפניך, והגנב לעולם משלם כשעת הגנבה וגו'. הרי לפנינו חידוש גדול, שרק בגזילה אמרינן הרש"ל ולא בגנבה. ומהתור"ד נראה שזהו גופא חידושו של רב, אחייה לקרן כעין שגנב.

אבל אכתי צ"ע, מדוע באמת יש הבדל כזה בין גנבה לגזילה. ונ"ל עפ"י דברי הרמב"ם פ"א מגזילה ה"א: . . . שנא' לא תגזול, אין לוקין על לאו זה, שהרי הכתוב נתקו לעשה, שאם גזל חייב להחזיר, שנא' והשיב את הגזילה אשר גזל, זו מצות עשה. ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה, שהרי הוא חייב לשלם דמיה, וכל לאו הניתן לתשלומין אין לוקין עליו. הרי שישנם שני טעמים להא דאין לוקין על לאו תגזול: א) לאו הניתק לעשה; ב) לאו הניתן לתשלומין.

ועיין בחדושי רבנו חיים הלוי (פ"ט מגזילה) שכתב ע"ז: הרי דמחלק הרמב"ם, דבאיחא לגזילה, אינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה, ובליחא לגזילה, אינו לוקה משום דהוי לאו הניתן לתשלומין, דמבואר בזה דס"ל דתרי חיובי בפ"ע נינהו. חיוב השבת עצם הגזילה, שהוא מקרא דוהשיב את הגזלה, וחיוב תשלומין משלו, שהוא כשאין הגזילה קיימת, והוא מקרא דושלם (ספרא פ' ויקרא עיי"ש).

וא"כ מתבאר שסובר הרמב"ם, שאין מקיימין והשיב את הגזלה בתשלומין, ודלא כשיטת התוספות במכות (טז). והרא"ש (ב"מ כו:), שאף בתשלומין מקיימין העשה. אלא חיוב תשלומין ילפינן מקרא דושלם.

ובריש הל' גנבה כתב הרמב"ם: לא תגנב, ואין לוקין על לאו זה, שהרי ניתן לתשלומין, שהגנב חייבתו התורה לשלם. הרי שבגנבה כתב רק טעם אחד, שהוי לאו הניתן לתשלומין ומשמע מזה שבגנבה לא הוי לאו הניתק לעשה, וא"כ והשיב את הגזלה לא קאי על גנבה. וכן כתב להדיא בספר עונג יו"ט (חור"מ סימן קי"ח, בהגהה, עיי"ש). ועיין גם בספר אבן האזל שהרחיב הדבור בזה.

ועיין ב"ק (צח:), והשיב את הגזילה, מה ת"ל אשר גזל יחזיר כעין שגזל, מכאן אמרו גזל מטבע ונפסל. . . חמץ ועבר עליו הפסח. . . אומר הרי שלך לפניך וגו'. עיי"ש. הרי מבואר להדיא שכל דין הרש"ל ילפינן מוהשיב את הגזלה אשר גזל. ולפי"ז שיטת התור"ד עפ"י הירושלמי אחיא כפשוטה, שאין באמת דין הרש"ל בגנבה, מכיון שהעשה של והשיב קאי רק בגזילה ולא בגנבה, ולא ילפינן גנבה מגזילה.

ויש להביא ראיה לזה מהדין של אין שמין לגנב ולגזלן (ב"ק יא.) ומבואר בירושלמי (פ"א ה"א — מובא בתוד"ה אין): ומניין שאין שמין, אמר רבה בר ממל

חיים שנים ישלם, חיים ולא מתים, עד כדון גנבה, גזילה מניין, א"ר אבין והשיב את הגולה כאשר גזל. וקשה, מדוע בעינן שתי ילפותות שאין שמין לגנב ולגזלן.

ולפי הנ"ל הוא פשוט, שאין למדין גנבה מגזילה, ובגנבה אין המעשה של והשיב, ולכן בעי פסוק מיוחד בעד גנבה, שאין שמין. [ואח"כ מצאתי שכבר עמד בזה בשדה יהושע, ותירץ, שמכיון שבגנבה יש חיוב כפל דו"ה הו"א שמחמירין בגנבה יותר מבגזלה, ואין שמין, אבל בגזילה, שאין חיוב כפל, אפשר שגם שמין לו, קמ"ל. עיי"ש. ועיין מה שכתב ע"ז בחדושי הגרי"ז מבריסק בהל' גזילה].

אולם, מה שעומד נגדנו הוא, מהא דב"ק (סו.) ששינוי קונה, וילפינן מוהשיב את הגולה אשר גזל — כעין שגזל, עיי"ש. והרי גם בגנבה שינוי קונה. ואפשר לומר, שמכיון שגם באתנן כתוב הן — ולא שנוייהן, וכמבואר שם בגמ', (ועיי"ש בתוספות שהקשו למ"ל שני פסוקים), שפיר ילפינן ששינוי קונה אף בגנבה.

ולפי הנ"ל, שדיני גנבה וגזלה נפרדין לגמרי, יש לתרץ קושיה אחרת. דעיין ב"ק (ס"ב:) שילפינן מכלל ופרט וכלל שאין דין כפל בקרקעות, יצאו קרקעות שאין מטלטלין. והקשו האחרונים, מדוע בעינן פסוק מיוחד לזה, הרי קיי"ל שאין קרקע נגזל, וילפינן לקמן (בדף קיז:) מדרשה אחריתא. ועיין בברכת שמואל מה שתירץ. ולפי הנ"ל אתי שפיר. שדיני גנבה וגזלה נפרדין הן, ולא ילפינן זה מזה.

## הרב ניסן ליפא אלפערט

### בענין אם מודה בשיווי משכון הוה כהילך או לא

הרמב"ם כתב בפ"ד מהל' טוען ונטען ה"ו, מנה לי בידך על משכון זה, אין בידי עליו אלא חמשים, הרי זה מודה וישבע. אין המשכון שוה אלא חמשים או פחות, הרי זה נשבע ומשלם החמשים שהודה בהן. וכתב שם הראב"ד בהשגותיו, אמר אברהם, ואם שוה החמשים מה ישבע, הילך הוא. וכתב עוד הרמב"ם שמה, היה המשכון שוה מאה או יתר, הואיל והמלוה יכול לטעון עליו עד כדי דמיו, הרי המלוה נשבע ונוטל מדמי המשכון. היה שוה שמונים, נשבע המלוה שאין לו פחות משמונים ונוטל מן המשכון, ונשבע הלוח מן התורה על העשרים שכפר בהן. וכתב על זה הראב"ד בהשגות, אמר אברהם, אף זה הילך הוא.

#### א. דברי ה"ה, ובאור הר"ן בשי' הר"י מיגאש

וה"ה כתב על השגת הראב"ד, וז"ל, והר"א ז"ל כתב בהשגות, דמודה בשווי המשכון הו"ל הילך. ואין כן דעת רבוחיו של רבינו. ובביאור כתב אבן מיגאש ז"ל בשם הרב אלפסי דמשכון לאו הילך הוא, עכ"ל. ובחי' הר"ן ונמו"י בסוגיא (ד:): הביאו בשם הר"י מיגאש ז"ל, במי שמודה במקצת הלואה ורוצה ליתן משכון למלוה באותו מקצת, דלא מיקרי הילך. ולמד דין זה מדאמר בפ"ק דקידושין [ח.], אמר רבא אמר ר"נ התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליו אינה מקודשת, מנה אין כאן משכון אין כאן. ויש שדחו ראיתו, דלא דמי, דהתם אינו יכול להתחייב עצמו מנה ע"י גתינת משכון, וכיון דמנה אין כאן משכון אין כאן, ונמצא שלא נתן לה כלום. אבל הכא, שחייב הלוח למלוה מעות, וכשנותן לו משכון יקנה המלוה את המשכון, והוה כהילך. וביאר הר"ן את דבריו, דכיון דאמרה הגמ' בקידושין [מו.]: ושיון במכר שזה קנאו, דאי אפשר לקנות שדה במלוה כיון דמלוה להוצאה ניתנה, והוא הדין שאינו יכול לקנות את המשכון במלוה, מאי אמרת שיקנה במשיכה, ע"ז הביא ראייה מדינא דר"נ, דאינו קונה את המשכון במשיכה, ודוקא כשנתנו לו משכון בשעת הלואתו, דמעותיו קונין לו את המשכון, או שלא בשעת הלואתו, דקני ליה משום גוביינא דבי דינא, וגזה"כ הוא דקני ליה מדר' יצחק, משא"כ אם נותנו לאחר ההלואה, ושלא ע"י גביית ב"ד, אינו קונה את המשכון ע"י משיכה, ולפיכך לא הוה הילך, יעוי"ש.

## ב. קושיות על ה"ה במה שהשוה שיטת הרמב"ם לדברי רבו הר"י מיגאש

ולפי דבריהם, אין מדברי הר"י מיגאש ראיה לדינו של הרמב"ם, שהרי מלשונו של הרמב"ם משמע דאיירי אפילו במשכנו בשעת הלואתו, שהרי כתב מנה לי בידך על משכון זה, ולא איירי דוקא בגונא שהלוה נותן לו עכשיו משכון על המקצת שהודה. ואדרבא, לביאור הר"ן אם היה בידו משכון משעת הלואתו, היה מודה הר"י מיגאש דהוה כהילך, ויש ראיה מדבריו להשגת הראב"ד. וכש"כ שקשין דברי ה"ה, שהשוה דברי הרמב"ם עם דברי רבו הר"י מיגאש, וזה אינו, כיון דהרמב"ם פסק דמלוה קונה במכר, א"כ אפילו נותן לו מעצמו משכון על הסך שהודה, יקנה מדין מלוה שקונה במכר. ואעפ"י שתיקנו חכמים שמעות אינן קונות במטלטלין, גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלי, והוא הדין שאין מלוה קונה א"כ מילתא דלא שכיחא הוא, עכ"פ בנותן לו את המשכון, שלא קיים כלל חשש זה, למה לא יקנה את המשכון, דהא קנה בקנין יד או משיכה, ותו לא גזרו, אלא ודאי שדעתו של הרמב"ם שלעולם לא הוה משכון כהילך אפילו אם קנה את המשכון, ודלא כהר"י מיגאש ז"ל.

ונהי שקושיא השניה אפשר ליישב, דכיון דמתק"ח אין מלוה קונה את המשכון משום גזירה שמא יאמר לו נשרף משכונך בעלי, וצריך שיעשה קנין משיכה לסיים הקנין, וכיון שאין קונה את המשכון במשיכה, אינו קונה כלל דבמלוה אינו קונה מתק"ח, ובמשיכה אינו קונה מן הדין, ולפיכך אפילו אם יקחהו המלוה לרשותו ובטל לגמרי החשש שמא יאמר לו וכו', לא פלוג בתקנתו, ולפיכך לא הוה כהילך. ויש להעיר על זה ממה שפסק הרמב"ם בהל' מכירה, (כ"ג, הל"ו), ועיי"ש בה"ה ובלח"מ, ויש לחלק ביניהם, ואכ"מ להאריך. עכ"פ קושייתנו הראשונה נשארה במקומה. ועוד, דאם נאמר כמו שתירצנו הקושיא השניה, א"כ איך קונה את המשכון בשעת הלואה ע"י נתינת מעותיו, דהא מעות אינן קונות מדרבנן, ומשיכה לא מהניא לקנין משכון, וע"כ צ"ל כיון שלקח את המשכון לרשותו, ולא שייך כלל החשש של שמא יאמר נשרף משכונך, קונה במעות, א"כ ה"ה בנותנו לו שלא בשעת הלואתו.

## ג. תמיהא על באור הר"ן בדברי הר"י מיגאש

ואדאיתנין להכי, תמיהני על ביאור הר"ן, דא"כ לר"ל כיצד יקנה משכון בשעת הלואתו, כיון דמעות אינן קונות מה"ת, ובמשיכה א"א לקנות את המשכון, כיון שאין קנין משכון נתפס במשיכה. ודוחק לומר דלר"ל באמת לא יקנה משכון בשעת הלואתו, או שקניית משכון שאני, דאע"ג דבעלמא מעות אינו קונות, אבל במשכון קונות, דבהכי קנייא רחמנא, דמנלן לומר כן.

וצ"ל דהר"ן הולך לשיטתו, שכתב בחידושיו בסו"פ שבועת הדיינים, שמדינא דר' יצחק קונה משכון בין שלא בשעת הלואתו ובין בשעת הלואתו, והוא חידוש דין התורה שקונה את המשכון, וא"כ אפילו לר"ל יקנה אע"ג דבעלמא סובר דמעוה אינן קונות, דכך הוא דין התורה שבנתינת מעותיו למלוה יזכה במשכון קנין לגבות חובו, והא דהוצרך לומר שבשעת הלואה קונה משום דמעותיו קונות לו, ושלא בשעת הלואה קונה מדר' יצחק בגוביינא דבי דינא, היינו כדי שלא נלמד כי היכא דקונה בשעת הלואה מצד חידוש דין התורה, קונה ג"כ אם נותנו הלואה אח"כ במשיכה מצד חידוש דין התורה, שהבע"ח קונה את המשכון, ע"ז כתב דיש לחלק ולומר, דאין לך בו אלא חידושו, די"ל דדוקא בנתינת המעות קונה את המשכון, דאז חל חיוב על הלואה להקנותו את המשכון לגביית חובו אם המלוה דורש ממנו משכון, והוא כזמן גבייה, משא"כ אם הלואה בלא משכון, ולא חל חוב על הלואה להקנותו משכון על חובו, אינו קונה במלוה ולא במשיכה. ועל הא דאינו קונה במשיכה הביא ראייה מסוגית הגמ' דקידושין.

ובזה תתורץ גם קושיתנו השני' על ה"ה, דליקני המלוה את המשכון שלא בשעת הלואתו מדין מעוה קונות, כמו שקונה את המשכון בשעת הלואתו במעוה המלוה, דדוקא בשעת הלואה, כיון שאינו רוצה ללות אא"כ יתן לו משכון, הוה כזמן גוביינא, שהמלוה הוא במקום בי"ד שרשאי שלא להלוותו כי אם בלקיחת משכון, ואז נאמר חידוש דין שקונה את המשכון, משא"כ כשנוטל משכון שלא בשעת הלואתו.

אמנם מדברי הר"ן לא משמע כן, שהרי הביא ראי' מסוגית הגמ' דקידושין [מז.] דמלוה אינו קונה במכר, וצ"ע. ואולי שה"ה יפרש את דברי הר"י מיגאש ז"ל כדברינו הקודמים. עכ"פ הקושיא הראשונה עומדת בתקפה, דמדברי הרמב"ם מתבאר, שאפילו אם הלואה על המשכון לא הוה כהילך, ומדברי הר"י מיגאש לפי באור הר"ן והנמוק"י מתבאר להיפך, וצ"ע ג ליישב דברי ה"ה שקירב את הרחוקים.

#### ד. פי' אחר בשי' הר"י מיגאש אליבא דהרב המגיד

ומחמת חומר הקושיא נלפענ"ד לומר, שה"ה מפרש דברי הר"י מיגאש באופן אחר. דבהאי דינא דר"ג, באמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה אינה מקודשת, מנה אין כאן משכון אין כאן, יש לנו ב' פירושים, פי' הרמב"ן ופי' הראב"ד. דהרמב"ן פי', שאינה מקודשת כיון דאינו מקדשה בגופו של משכון, אע"פ שנתן לה משכון לשעבוד המנה וקנתה השעבוד, אינה מקודשת, משום דמנה לא נתן לה, והשעבוד שיש לה אצלו לא הוה כממון בעין, דאכתי אגיד גביה, ולפיכך

משכון אין כאן, וצריכה להחזירו. יעוי"ש בחי' למס' קידושין, וביתר ביאור בחי' הר"ן על הרי"ף שם. הרי שסובר הרמב"ן, שאם אמר אחד לחברו אני חייב לך מנה והא לך משכון עליהן, במשיכת המשכון קנה השעבוד. אבל בממון כזה א"י לקדש אשה או לקנות עבד, דאכתי עיקר הממון נשאר אצל הבעל. ובחי' לקידושין בארנו בטעמו, דסובר הרמב"ן, דשעבוד ומלוה ג"כ נחשב לממון, ואם אחד חייב לחברו מנה, הרי יש למלוה אצל הלוח ממון, אלא שאם באנו להחליט ברשותו של מי הם עיקר המעות, אז י"ל כיון שהלוה יכול להשתמש במעות אלו להוציאן ולקדש בהן את האשה, ולמלוה יש רק שעבוד, דהוה כממון בכח ולא בפועל, יש להחליט שעיקר המנה היא ביד הלוח, וכאילו בטל זכות המלוה במעות אלו להלוה, ולפיכך אינה מקודשת, ובמכר לא קנה. וא"כ ה"ה להיפך, אם נתחייב לה מנה ע"י המשכון, כיון שעיקר חשמיש הממון נשאר אצלו ואגיד גבי', הוה כאילו לא נתן לה כלום, שביחס להבעל הוה כאילו אין לה כלום.

ומה"ט בנותן משכון שלא בשעת הלואתו, הוא ג"כ כה"ג, שמוכחו שעבוד על המנה, אבל גוף המנה הוא אצל הלוח, וא"כ מה"ט אין להחשיב משכון להילך וכאילו סילק את החוב בסך של המשכון, דאינו כן, דהא מאותו הטעם שאנו אומרים מנה אין כאן משכון אין כאן, אע"ג שאפשר להקנות שעבוד על סך המנה ע"י נתינת משכון אף כשאינו חייב לו, בכל זאת אינו קונה את העבד בגין זה, דנחשב כאילו גוף המנה נשאר אצל המוכר, א"כ מה"ט גופא אין להחשיב נתינת המשכון להילך, שהרי לא פרעו עדיין, וגוף המעות הן אצל הלוח דאגיד גביה, וזאת היא ראית הר"י מיגאש מדינא דרב נחמן, דהזכות שזוכה המלוה במשכון לא נחשב כאילו ממונא גביה, ואדרבא עדיין נחשב כאילו עיקר המעות הן אצל בעל המשכון, ואיך אפשר לומר דהוה כהילך.

ומפרש ה"ה, דה"ה כשהלוהו על המשכון ג"כ לא נחשב כאילו גוף המשכון שלו, ועיקרו של הממון נשאר אצל הלוח, ולפיכך לא הוה כהילך, ואולי גם במשכנו ע"י ב"ד שלא בשעת הלואתו ג"כ לא הוה כהילך, דכיון שאנו דנים על היחס של המנה בין המלוה והלוה, והלוה יכול להשתמש במנה זו כרצונו, והמלוה אינו יכול לעשות כלום, יש להחליט שעיקר המנה הוא גבי הלוח, ולפיכך לא הוה כהילך. אמנם י"ל לאידך גיסא, דמשכנו שלא בשעת הלואתו הוה כהמשכון שלו לגבי גוביינא, ונחשב עיקר המשכון לשלו, ואז צ"ל שהרמב"ם אמרו במשכנו בשעת הלואתו. [אמנם מדברי הר"י מיגאש שהבאתים לקמן משמע דאין חילוק, עי' בדברינו הבאים].

### ה. פירוש בדברי הרמב"ם פ"ה מאישות הל' כג

ומשמע קצת מלשון הרמב"ם, בהל' אישות (פ"ה הל' כ"ג) שמפרש כן, וז"ל, האומר לאשה התקדשי לי בדינר, והרי זה משכון בידך עד שאתן הדינר, אינה מקודשת לו, לפי שלא הגיע הדינר לידה, ולא המשכון נתן להיותו שלה, עכ"ל. ומדכתב, ולא המשכון נתן להיותו שלה, משמע שמפרש כן דברי ר"נ שאמר משכון אין כאן, ואילו היה מפרש דכיון שאינו חייב לה מנה אינה קונה את המשכון, דבמקום דליכא שעבוד אין דין משכון, אין זה תלוי בדעתו במה שנתן או שלא נתן, אלא משמע שמפרש שנתן לה את המשכון לקנות את השעבוד, ולא נתן לה להיותו שלה, ובמה שזכתה במשכון לקניית המנה לא נחשב כאילו הגיע המנה לידה.

אבל בקידשה במשכון של אחרים, כיון שיש לו קצת קנין בגוף המשכון, ומה שיש לו בו נתן לה, שפיר מקודשת. ועפ"י הנ"ל שפיר מובנים דברי ה"ה שהשוה דינו של הרמב"ם לדברי הר"י מיגאש.

### ו. פירוש הר"י מיגאש בענין ב"עח קונה משכון

ומצאתי בחי' הר"י מיגאש על שבועות [דף מג:]: ד"ה נקטינן השתא, דהמלוה על המשכון ל"ש משכנו שלא בשעת הלואתו, ל"ש הלוהו פירות, ל"ש הלוהו מעות, לעולם שומר שכר הוי. ובתוך דבריו כתב, דהא דקאמר ר' יצחק מנין לבע"ח שקונה משכון, לא מקנה גופיה ממש, אלא לאשתעבודה ליה בחוביה הוא דקא קני ליה, דהוה ליה מקנה זכותא בעלמא. והכי קאמר, מנין לבע"ח שקונה זכות במשכון וכו', וכיון דזכותא בעלמא הוא דקני ביה, ולא מקנה גופיה ממש, אישתכח דשו"ש הוא דהוה עליה וכו'. ובסוף דבריו כתב, וא"ת, דכיון דלא מקנה גופה ממש קאמר, ההיא דאמרינן התם פ' האשה נקנית (דף ח' ע"ב), קדשה במשכון מקודשת, דאוקמינן במשכון דאחרים כדרכי יצחק, במאי קא מיקדשה לי, הא אמרינן דאע"ג דלא מקנה ממש קא קני ליה לגופיה, מכל מקום קני ביה זכותא בעלמא, משום דהא קא משתעבד ליה, והוה ליה כמאן דקני גופיה לההיא זכותא, ולא למיהוי הגוף קנוי קנין גמור, כדאמרינן התם קנה דקל לפירותיו שהוא קנין הגוף קל לפירות, ולא שיהא הגוף קנוי מעיקרו קנין ממש, הילכך, כיון שקנה גוף המשכון לההיא זכותא שהיא השעבוד, כי מקדש ביה איתתא, מיקדשה ליה, עכ"ל.

הרי לנו להדיא שהר"י מיגאש סובר דבע"ח לא קנה קנין הגוף במשכון ממש, אלא קנה רק זכות גוביינא במשכון, ויתכן שפיר שמפרש כהרמב"ן, דמנה אין כאן, משכון אין כאן, שכיון שלא נתן לה המנה, וגם לא נתן לה גוף המשכון אלא

לשעבוד, ועיקר הממון נשאר אצלו, לפיכך אינה מקודשת, והרואה יראה שהרמב"ם בפסקיו בהל' אישות (פ"ה הל' כ"ג) ובהל' שכירות בענין בע"ח קונה משכון הולך בעקבות הר"י מיגאש, ולטעם זה, כיון דעיקר הממון אגיד גבי הלוה, אפילו לאחר נתינת המשכון לא הוה משכון כהילך.

[ומה שדימה הרמב"ן דין זה למקדש במלוה שאינה מקודשת, משום דעיקר הממון הוה אצלה קודם, וכן במכר לא קנה, והרמב"ם סובר דמלוה קונה במכר, ולכאורה יש לחלק בין הנושאים, דכאן, כיון דעיקר המעות אגיד גבי הבעל, וכ"כ גבי קונה שפחה במנה ונתן משכון על המנה דלא קנה שפחה, משום דהוה כאילו לא נתן. משא"כ בקונה שדה במלוה, הוה נתינה ממש, דעי"ז יצאה החוב לגמרי מרשותו ונשאר אצל המוכר, ובקידושין שאני דבעינן כסף שיש בו הנייה, וקצרתיו].

### ז. פירוש הראב"ד בענין מנה אין כאן משכון אין כאן

אבל הראב"ד מפרש שם להדיא דלא כהרמב"ן, אלא שאינה מקודשת משום דאי אפשר להתחייב עצמו ע"י נתינת משכון במקום שאין שם חוב מעיקרא, וכיון דאינו חייב לה מנה, גם המשכון אינו כלום, דבע"ח קונה משכון דוקא במקום שיש לו שעבוד על הלוה, משא"כ באמר לה התקדשי לי במנה והניח משכון עליה, יעוי"ש בחי' הריטב"א מש"כ בשם הראב"ד. ומדבריו משמע, שאילו היתה קונה את המשכון, ז"א, דע"י נתינת המשכון היה משתעבד לה בחוב של מנה, היתה מקודשת, ולא אמרינן דהוה כאילו אגיד גבי עיקר המנה. ש"מ שסובר הראב"ד, דהקנין במשכון הוה כקנין הגוף, והיתה מתקדשת. ומה"ט סובר הראב"ד, דלר"י בע"ח קונה משכון שלא בשעת הלואתו להתחייב באונסין, ודלא כהר"י מיגאש והרמב"ם, משום דהוה קנין הגוף ממש, וא"כ יתכן, שגם בשעת הלואתו הוה ג"כ קנין בגוף המשכון, אם כי אינו חזק כ"כ כשלא בשעת הלואתו, ולפיכך סובר, שאם יש לו משכון על החוב הוה הילך, דאם הסך שמודה הוה כפי שיווי המשכון, ויש לבע"ח קנין הגוף במשכון, הוה כאילו גבוי על הסך הזה, והוה כהילך. כנלפענ"ד לבאר מחלוקתם כפי הבנת ה"ה בדברי הר"י מיגאש. אבל לפי באור הר"ן והנמוק"י בדבריו, אין לנו ראי' שיהא חולק הר"י מיגאש עם הראב"ד, ואפשר שגם הראב"ד יודה לדבריו, דדוקא כשכופר במקצת ומודה במקצת ונותן לו משכון על המקצת שמודה לא הוה כהילך, משום דלא קנה עכשיו את המשכון, משא"כ כשהלוהו על המשכון. וגם מדברי העיטור (הלכות מלוה ע"פ אות מ', והל' קנין אות נ') משמע לי שהבין בדברי הר"י מיגאש דאיירי דווקא שרוצה לתת משכון עכשיו, ועיי"ש.



### ח. השגת הריטב"א על הראב"ד

ובחי' הריטב"א החדשים [דף ד' ע"א] בסוגיין ד"ה אלא אי איתמר בתוך דבריו כתב, ומשכון לא חשיב הילך, דהא מחוסר שומא וגוביינא, אא"כ דמיו קצובים ונתנו לו מיד בפרעון גמור, וידעינן דלית ליה זוזי לאידך, דכל היכא דאית ליה זוזי בעין, לית ליה למפרעיה בשומת מטלטלין, כדכתבי רבוותא ז"ל, וזה ברור ופשוט לפענ"ד, ואע"פ שרבים וגדולים חולקין בדבר. ומורי הרב נ"י הורה כדברי, דמשכון לא הוי הילך אלא כדאמרן, עכ"ל. וכ"ה בחי' המיוחסים להריטב"א, יעו"ש.

אמנם לאידך גיסא יש לנו ראייה, דאע"ג דמחוסר שומא וגוביינא, כיון שאינו יכול להוציאו ממנו עד שישלם לו מעותיו, הוה כגבוי, מהא דאמרה הגמ' [דף ד' ע"ב], כיון דנקיט שטרא הילך הוא, אע"פ שמחוסר גוביינא, ומחוסר שומא. הרי כיון שבטוח במעותיו הוה כהילך, וא"כ, ה"ה במשכון, דהוה כהילך. והמאירי בסוגיין כתב על ראייה זו, וז"ל, אלא שיש לפקפק בה, שהרי זה רשאי לעכב ולומר איני רוצה במשכון שלך שאהא שומר שכר עליו, עכ"ל. ודבריו סובבים אדינו של הר"י מיגאש, שנותן לו משכון עכשיו על הסך שמודה. וצל"ע אמשכון שיש כבר בידיו, שנעשה כבר שו"ש עליו. ולחי' הריטב"א שסובר דמשכון לא הוה כהילך, אע"ג שחוב בשטר הוה כהילך, אע"ג דמחוסר גוביינא ושומא, צריך לחלק בין נותן לו משכון עכשיו, להיה לו משכון קודם לכן; או שמחלק, דבמלוה בשטר חוב, עיקר סמכותו על הקרקע, משא"כ במלוה על המשכון, דעיקר סמכותו שיפרענו המעות, וצ"ע.

### ט. ישוב להשגת הריטב"א ובאור במחלוקת הרמב"ם

#### עם הראב"ד בענין אם משכון הוה כהילך

והיוצא מדברינו, שהראב"ד למד ממה שאמרה הגמ' האי שטר דנקיט בידיה כהילך הוא, אע"ג דמחוסר גוביינא עדיין, כיון שהוא בטוח בגביית הסך הנזכר בשטר החוב, עיקר תביעתו הוא על סך המעות שאינו נזכר בשטר, וגם הנתבע מבין דבר זה, וכשמודה בסך הנזכר בשטר חוב וכופר בשאר, הוה כופר הכל, ונאמן בלא שבועה מן התורה, דחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. וא"כ, הוא הדין כשתובעו מנה, ויש לו משכון על חמשים, וכיון שהוא בטוח על החמשים שאינו יכול להוציאו מידו עד שיפרענו, עיקר תביעתו הוא על החמשים שאין לו משכון עליהם, וכשכופר הלוה על אידך חמשים, הוה ככופר הכל. ולטעם זה, אין נפקא מינה אם מחוסר גוביינא ושומא. ובדינא דר"י מיגאש, שרוצה לתת לו עכשיו משכון על המקצת שמודה, מסופקני בדעת הראב"ד, דאפשר שיודה לדבריו, ואולי

לאו מטעמיה, אלא שאינו רוצה ליקח משכון להיות עליו שו"ש, וכמו שכ' המאירי. ואם באמת יקח המשכון, אז יהיה כהילך, דהוה כמקצת זה מסולק מן הטענה, וצ"ע.

אבל הרמב"ם יסבור דלא דמי משכון לשט"ח שיש ביד המלוה דבשט"ח, עיקר סמכותו הוא על הקרקע וכיון שקרקעות הלואה משועבדים למלוה על סך הנזכר בשטר ואינו יכול לכפור, הוה כהילך מטעם אחר, משום דאין תביעתו על הסך הנזכר בשטר לבעל דינו שיודה, אלא לבי"ד — שיגבוהו את חובו על הסך הנזכר בשטר חוב, ולפיכך אין הודאתו הודאה. ולפיכך הצריך הרמב"ם לב' תנאים: א) שאינו יכול לכפור; וב') שהקרקעות משועבדים לסך הנזכר בשטר. אבל במלוה על המשכון, שלא קנה אלא זכות לעכב המשכון עד שיפרענו, ואין גוף המשכון שלו בקנין הגוף, וכמו שבארנו לעיל, ועיקר רצונו שיפרענו במעות, וא"כ צריך הוא להודאתו, שאם לא יודה יעכב את המשכון אבל המלוה מעוניין במעות ולא במשכון, וא"כ כשתובעו מנה, רצונו שיודה הלואה בכל המנה, גם על החמשים שיש לו משכון עליו, דאם לא יודה, לא ישיג את המעות, וא"כ כשהודה חמשים, הוה כמודה במקצת הטענה, ושפיר יוכל לכפור האידך בהוראת היתר של אישתמוטי קא משתמיט, ולפיכך חייב לישבע כדין מודה במקצת הטענה.

וביתר ביאור, דשטר אפסרא דארעא, והוה כאילו מוחזק בקרקע על הסכום הנזכר בשטר, אבל אין המשכון אפסרא דמעות, והיינו כפי' הר"י מיגאש בשבועות סו"פ שבועת הדיינים, והרמב"ם בהל' אישות (פ"ה הל' כ"ג) דבקיחת המשכון, לא נחלף החוב על המשכון, אלא שיש ללוה זכות פדייה, אלא שקונה רק לשעבודא בעלמא, ועיקר המעות נשארו אצל הלואה, ולפיכך לא הוה המשכון כהילך. כנ"ל לבאר אליבא דה"ה כמו שכתבתי לעיל. אבל הראב"ד לשיטתו שסובר דמדינא דר' יצחק דבע"ח קונה משכון חייב אפילו באונסין, הרי שנחלף החוב ונתפס במשכון, ומה"ט חייב באונסין, דהוה כשלו ממש, אלא שיש זכות ללוה לחזור ולקונתו, וה"ה במשכנו בשעת הלואתו והגיע זמן הפרעון, דהוה כנוטלו שלא בשעת הלואתו שקונה את המשכון, לפיכך סובר דמשכון הוה הילך.

## בעניני מעשה וגרמא

### בדין אשו משום חציו

א. סנהדרין (עו:) שיסה בו את הנחש פטור. השיך בו את הנחש, ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרים. ובגמ' שם (עח.) מבואר, דלדברי ר"י ארס נחש בין שיניו הוא עומד, לפיכך משיך בסייף ונחש פטור. לדברי חכמים ארס נחש מעצמו הוא מקיא, לפיכך נחש בסקילה והמשיך פטור. ובתוס' (עז.) ד"ה סוף הקשו, למ"ד מעצמו מקיא, אמאי פטור . . . ליחייב משום אשו, דודאי הנחש יקיא את הארס. ועיי"ש מה שתי'. ובחהר"ן כתב, וי"מ דהא דכפתו לפני ארי דפטור . . . משום דארי אדעתא דנפשיה קא אכיל . . . וגדולה מזו תנן במשסה את הכלב ואת הנחש שפטור משום דאדעתא דנפשיהו קא אכלי וכו'.

והנראה לומר בבאור דעה זו, דהרמב"ן כתב בביאורו עה"ת לפ' נח (ט, ה) עה"פ מיד כל חיה אדרשנה, דא"א לומר דענין הסקילה בשור שהרג את האדם הוא בתורת עונש לבעל השור, שהרי קיי"ל להלכה שאף שור הפקר חייב מיתה. אלא מן ההכרח צריכים לפרש שהוא עונש להשור, כי כן שם ד' בטבעם שלא יהרגו לבנ"א אלא יידאו מהם!

ונל"פ, דמתי שיך לומר שאפילו כשיש כח אחר מעורב בו, שכל המשך הפעולה מתייחס אליו, והוא נידון עפ"י הלכה כבעל המעשה, היינו דוקא במקום שאי אפשר לדון על הכח האחר ולומר עליו שהוא עושה המעשה. אבל אם דנים על הכח האחר כעושה המעשה עפ"י דין, אז בכה"ג שוב לא חידשה התורה לייחס את כל המעשה אל האדם שהתחיל את העשייה מגוה"כ דאש, [דמינה ילפינן דאפילו במקרה של כח אחר מעורב בו נמי קרייה רחמנא המבעיר את הבעירה]. ומעתה נ"ל, דההורג בסיוע הרוח או בסיוע כח המשיכה של גרעוועטי, או בסיוע אש, או מים, וכדומה, דא"א לדון על הרוח או אל המים כרוצח, אז שפיר אמרינן שזה שהתחיל בעשייה נקרא רוצח, ושפיר חייב מיתה מכח חידוש התורה דאש, דאפילו בכח אחר מ"ב מתייחסת הפעולה אליו. אך בהורג בסיוע בהמה, אשר חידשה התורה שהבהמה ההורגת נקראת רוצח, בכה"ג לא נתחדש לומר שגם זה האדם שהתחיל נקרא ג"כ רוצח.

ועד"ז נל"פ דברי רבא (שם בסנהדרין עז.), כפתו לפני ארי פטור, לפני יתושין

חייב, דארי ההורג נקרא רוצח וחייב סקילה, וממילא לא נאמר על הכופת לדונו כרוצח מדין כח אחר מ"ב, כי הרי הכח האחר הוא הרוצח. אך בכפתו לפני יתושין, שאינם הורגים מדעת אלא סתם מטבעם הטבוע בהם לאכול את אשר לפניהם, ואין לדון עליהם כרוצחים, אז שפיר שייך לדון על זה הכופת לדונו כרוצח מדין אש, שהיתושים דינם כרוח וכמים וככל שאר כח אחר המ"ב. ורב אשר פוטר בכפתו לפני יתושין מטעם אחר, דהני אזלי והני אתו, ונמצא שדינו כסוף חמה לבוא, דבכה"ג לא שייך לומר דאשו משום חציו, כמבואר בתוס' ב"ק (כב:) ד"ה חציו, עפ"י סוגיית הגמ' שמה, וכ"ה ברש"י שם (כג.) ד"ה ה"ג, כמבואר בפנ"י שמה. דלא שייך לומר דאשו משום חציו א"כ כבר התחיל הכח האחר לפעול בשעת עשיית הגברא, או שהתחיל תומ"י לאחר עשייתו שלו. וטעמא דרבא דלית ליה הך דברא דרב אשי, דהני אזלי והני אתו, דס"ל, דכל היתושים שם אחד הם, וכענין המים, וכמבואר כל זה בחי' הר"ן שמה.

ומעתה נל"פ, דבהכי פליגי ר"י וחכמים בהשיך בו את הנחש, אם ארס נחש בין שיניו הוא עומד, או ארס נחש מעצמו הוא מקיא. כלומר, אם נדון על הנחש כדין רוצח, דמעצמו הוא מקיא, כלומר אדעתא דנפשי, אז המשיך יהיה פטור, דלא נאמר דין אשו משום חציו כשהכח האחר נידון כבעל המעשה. אבל למ"ד בין שיניו הוא עומד, ואין דין הנחש כרוצח, אז שפיר דיינינן ליה כסתם כח אחר מ"ב בכדי לדון את המשיך כבעל המעשה וכרוצח. ולפירוש זה מדוייק מאוד לשון הגמ' (עח.), לדברי ר"י ארס נחש בין שיניו הוא עומד, לפיכך משיך בסייף ונחש פטור. לדברי חכמים ארס נחש מעצמו הוא מקיא, לפיכך נחש בסקילה והמשיך פטור, דהא בהא תליא. [וביאור זה שמעתי ממו"ר הגרי"ד הלוי סאלאווייטשיק, שליט"א].

### קניני הגבהה ומשיכה ע"י כח אחר מ"ב

ב. ומגמ' קידושין (כב:), עבד כנעני נקנה במשיכה, כיצד, תקפו ובא אצלו קנאו. קראו ובא אצלו לא קנאו. . . וקראו לא, והתניא . . . כיצד במשיכה, קורא לה והיא באה . . . קנאה . . . אמרי בהמה אדעתא דמרה אזלא, עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל. [ועי' בית הלוי לפ' לך לך עה"פ התהלך לפני והיה תמים, בביאור מדת התמימות, ובביאור המדרש ר"פ חיי שרה, ששרה היתה תמימה במעשיה כהדא עגלתא תמימתא]. ובפשוטו נראה דזוהי כונת הגמ', דדוקא ברציחה חדשה התורה לדון את הבהמה כבעלת המעשה, אך בשאר פעולות, הבהמה נידונה כסתם כח אחר בעלמא, וממילא מצורפת פעולת המשיכה לזה שקורא לה, מדין אשו משום חציו, משא"כ בעבד, שהוא בר דעת, ופעולת ההליכה מתיחסת אליו, וא"כ א"א לדונו כסתם כח אחר בעלמא לצרף את מעשה המשיכה גם לזה שקרא לו.

ובנתיבות (קפ"ח סק"א) רצה לחדש, דכיון דבמשיכה קנה אפילו קורא לה והיא באה לרשותו, אלמא כל שנמשך לרשותו ע"י גרמתו מהני, ה"ה כשציוה לפועל נכרי למושכו לרשותו מהני, דאין לך גורם גדול מזה. ובפשוטו תמוהים דבריו מאוד, דזהו ממש חילוק הגמ' קידושין הנ"ל בין כח אחר דבהמה לבין כח אחר דפעולת אדם. ובס' חלקת יואב (חחו"מ סי' א') דחה לדברי הנתיבות, אלא שהוסיף לחדש, דאפילו בקורא לה והיא באה נמי אינו קונה מן התורה אלא רק מדרבנן, עיי"ש מה שהביא בזה. ובפשוטו הי' נראה לומר דזה ג"כ חידוש גדול, דמפשות הגמ' משמע דהחילוק הזה מדאורייתא הוא, וככל הדברים שביארנו לעיל.

### כח אחר מעורב לענין נזקין

ג. ועפ"י הדברים האלה הי' נראה להסביר כונת התוס' ב"ק (ו.) ד"ה לאתויי, שבבור המתגלגל, אי בהדי דקא אזלי קמזקי, כחו הוא, ויתחייב המגלגל הכל, ולא בעל התקלה. ואע"ג דלגבי כלב שנטל החררה והלך לגדיש וכו' פריך בגמ' (כג.) וליחייב בעל הגחלת נמי, שהוא בעל התקלה, היינו משום דכלב לאו בר דעה הוא, אבל הכא המגלגל בר דעה הוא . . . והמגלגל ברגלי בהמה, אם הזיק בהדי דאזלי, יתחייבו שניהם — בעל הבהמה ובעל התקלה. והא דאמרינן לקמן (נג:) שור ואדם שדחפו לבור, לענין נזקין כולן חייבין, דמשמע אפילו בעל הבור, צריך לומר דמיירי באדם בלא כונה, דכיון דאין בכונה כלל, חייב בעל הבור כמו האדם.

ועפ"י הגמ' קדושין הנ"ל מובן היטב חילוק התוס', בהוספת עוד הקדמה יסודית, דבנזקי ממונו, המחייב לבעל הממון לשלם הוא מפני שפשע בשמירת ממונו, משא"כ באדם המזיק בכונה (או בפשיעה גמורה), דהמחייב הוא מעשה ההיזק<sup>3</sup>, וממילא מסתבר מאוד חילוק התוס', דאם המגלגל בר דעה, והזיק בכונה (או בפשיעה גמורה), אז הוא נקרא בעל מעשה ההיזק, ושוב א"א לדונו ככח אחר מ"ב לחייב אף בעל הבור או בעל האש בעד היזק זה. אבל באדם שלא בכונה, וההיזק נעשה באופן של מתעסק, אשר פעולה כזו אינה מצורפת אל האדם, ואינה מתיחסת אליו אלא דאעפ"כ חייב אף בכה"ג מטעם דאדם שמירת גופו עליו (ל' הגמ' ב"ק דף ד' סוף ע"א), ושוה חיובו של אדם המזיק לבעל הבהמה החייב אנזקי בהמתו מפני שפשע בשמירתן, אזי בכה"ג, שפיר אפשר לדונו להאדם ככח אחר מ"ב לחייב אף את בעל הבור ואת בעל האש, וכן הוא תמיד בבהמה שהזיקה, שהבהמה איננה בר דעה, ואינה קרויה בעלת מעשה ההיזק, [דדוקא ברציחה חידשה התורה לדון את הבהמה כרוצח], ואשר על כן שפיר אפשר לדונה ככח אחר מ"ב לחייב את בעל הבור ואת בעל האש.

### בחיוב אדם המזיק בעושה ברשות

ד. ועפ"י היסוד השני הזה של בעלי התוס', לחלק בין אדם המזיק בכונה לבין שלא בכונה, נראה ליישב תמיהת האחרונים בדין מזיק ברשות. דבב"ק (ל.) חילקו בין מזיק ברשות ב"ד לבין מזיק ברשות מצוה, דפותקין ביבותיהם וגורפין מערותיהם דחייב אפילו בימות הגשמים, ה"ט, דליכא רשות מצוה אלא רשות בי"ד בלבד, משא"כ ברץ בע"ש בין השמשות (גמ' לב.) שהוא פטור, מפני שעשה ברשות מצוה. כלומר, דלעולם יש ב' הלכות נפרדות: דיש איסור להזיק, ויש חיוב תשלומין למזיק, ולפעמים מצינו דליכא איסור ואעפ"כ איכא חיוב תשלומין, כגון בפותקין ביבותיהן, ולפעמים מצינו להיפך, דיש איסור להזיק, אבל ליכא חיוב תשלומין, וכגון בגרמא ובהיזק שאינו ניכר<sup>4</sup>. הרי דענין חובת שמירה המוטלת על בעל המזיק, יש בו ב' ענינים: א' להזהר שלא לעבור על האיסור מזיק, וב', לשמור את הדבר המזיק שלא יזיק, דאם יפשע בשמירת הדבר המזיק, יתחייב לשלם תשלומי הנזקין.

והנה, האיסור להזיק הוא, כנראה, מכח הבעלות של הניזק על הממון שלו, שכמו שאסור לאחרים לגזול ממנו, כמו"כ אסור לאחרים להזיק את ממונו. וכמו דקיי"ל בהפקר בי"ד הפקר, דאם יפקירו בי"ד את ממונו של ראובן, שוב ליכא איסור על שמעון שלא ליקח אותו הממון, כמו"כ בעושה ברשות בי"ד, כלומר, אם הפקירו בי"ד זכות זו של הניזק — לבל יזיקוהו אחרים, אז ממילא ליכא איסור מזיק, אך חיוב תשלומין עדיין יהיה. דבימות הגשמים, לא הפקירו הבי"ד את ממונו של הניזק לגמרי, אלא רק לגבי זכות זו<sup>5</sup>. ונראה שזאת היא כונת לשון הגמ' — ברשות בי"ד, ר"ל, שהבי"ד הפקירו את זכותו של הניזק בממונו הגורמת לאסור לכל אדם להזיקו, מכח הדין דהפקר בי"ד הפקר. אך חובת השמירה (שמסוג השני הנ"ל) עדיין במקומה עומדת, ואם הזיקו המים, חייב לשלם, אא"כ עושה ברשות מצוה, כלומר, שמתחייב הי' לעשות מה שעשה, וממילא שוב א"א אפילו לחייבו, שהרי לא פשע בשמירת נזקין.

והנה בהזיק ברשות מצוה, מבואר בשיטת ר' יהודה דפטור אנוקי אש (גמ' ל.), ואף פטור מאדם המזיק, כמבואר מדין הרץ בע"ש ביה"ש (לב.). וצ"ע מהגמ' פ' הכונס (ס:), דהמציל עצמו בממון חברו חייב, אע"פ שעשו מצוה בשרפם גדישי ישראל. וכן בפ' הגוזל בתרא (ק"ז:), ברודף שרודף אחר רודף להציל, ושיבר כלים . . . של כל אדם פטור, ולא מן הדין, אלא שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם שמציל את חברו מן הרודף. וקשה, מ"ט לא פטרינן לי' מתשלומין מפני שעשה את ההיזק ברשות מצוה. וכבר עמד על כך בהגהות ח"י אנשי שם (דף מ"ד ע"א בדפי הרי"ף), ועיי"ש בהערות פעולת שכיר (שנדפסו לאחר הרי"ף).

ועפ"י דרכנו הי' נראה ליישב, דהבדל יש בין אדם המזיק בכונה לבין שלא

בכונה. דבמזיק שלא בכונה, שהמחייב הוא — מה שפשע בשמירת עצמו, בעושה ברשות מצוה איה"נ דיהי' פטור, שהרי עשה מה שהיה מחוייב לעשות, וא"א לומר עליו שפשע במה שעשה. משא"כ באדם המזיק בכונה, שהמחייב הוא מעשה ההיזק, אז אפילו בעושה ברשות מצוה עדיין ישאר מחוייב. ובהכי מיירי בגמ' (ק"ז:) ברודף שהי' רודף אחר רודף להציל, והזיק כלים של כל אדם בכונה, וכמו כן בדוד המלך (ס:), ששרף גדישי ישראל בכונה.

### בעושה מפחד מיתה מתי מיקרי אונס

ה. ועראב"ד פ"ח מחובל ומזיק ה"ד, דס"ל דמסור שנשא ונתן ביד מפני פחד מיתה פטור מלשלם (כשיטת הגאון שברי"ף, וכנגד שיטת הרמב"ם שמה, שהלך ע"ד הרב אלפס), שאין לך דבר עומד בפני פיקוח נפש, ומאין מתחייב לו שימות בשביל ממון חברו וכו'. ובפשוטו דבריו תמוהים, דכבר הקדמנו למעלה, דחייב התשלומין באדם המזיק לעולם איננו תלוי באיסור ההיזק, דלפעמים משלמין אף שלא הי' איסור להזיק, ולפעמים פטורים מלשלם אף דבודאי עברו איסור מזיק, ומאי קאמר הראב"ד דאין לך דבר שעומד בפני פיקו"נ, הלא מכ"מ עדיין י"ל דחייב לשלם. ומן ההכרח לומר בכונתו דר"ל דהכא פטור מפני שעשה ההיזק ברשות מצוה. אך עדיין צ"ע לפי מה שביארנו, דבאדם המזיק בכונה לית' לפטור הזה, וכאן שנשא ונתן ביד, הרי עשה ההיזק בכונה.

ובאמת עי' חידושי הראב"ד סוף ב"ק (לדף קי"ז, והו"ד בשט"מ שמה), שחזר בו מטעם זה מכח ההוא גמ' דפ' הכונס, וחילק ביניהם לומר דלפעמים אדם המזיק מחמת פחד מיתה חייב לשלם, ולפעמים לא יתחייב, והדבר תלוי בזה, שאם אנסוהו במפורש לגזול או להזיק, ואם לאו — יהרגוהו, אז שפיר מיקרי אונס, ואמרינן דאונס רחמנא פטרי', לא רק ממיתה וממלקות, אלא אפילו מחיובי תשלומין, וכדעת הרמב"ם והראב"ד בפ"ו מחובל ומזיק ה"ד, ודלא כשיטת הרמב"ן בחידושו לב"מ (פב), דאונס רחמנא פטרי' לא פוטר מחיובי נזקין. אך במפחידים אותו להרגו, והוא מוצא דרך להציל את נפשו עי"ז שיזיק לאחרים, בכה"ג לא מיקרי אונס, ולא שייך בכה"ג לומר דאונס רחמנא פטרי'. והיות שעשה ההיזק בכונה, לא שייך לפטרו מכח מה שעשה ברשות מצוה, וכמשנ"ת למעלה.

וכעין חילוק זה מצינו בשיטת הרמב"ם, שכתב בפ"ה מיסה"ת ה"ד, שכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור, ועבר ולא נהרג . . . מפני שעבר באונס אין מלקין אותו, ואין צ"ל שאין ממיתין אותו בי"ד . . . שאין מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו וכו'. ולהלן בה"ו כתב, כענין שאמרו באונסין, כך אמרו בחלאים, כיצד, מי שחלה

ונטה למות, ואמרו הרופאים שרפואתו בדבר פלוני מאיסורים שבתורה, עושים ומתרפאים בכל אי' שבתורה במקום סכנה, חוץ מע"ז ג"ע ושפיכות דמים, שאפילו במקום סכנה, אין מתרפאין בהן, ואם עבר ונתרפא, עונשין אותו בי"ד עונש הראוי לו. וכבר עמדו על כך האחרונים, מ"ש ה"ו מה"ד, דבה"ד בעבר ולא נהרג אינו נענש, וכאן בעבר ונתרפא נענש. וכתב ע"ז בספר אור שמח, דבאנסוהו במיוחד לעבור העבירה, שפיר מיקרי אונס, ואונס רחמנא פטרי'. אך בחולה שנטה למות, ויש לו עצה להציל את נפשו ע"י כך שיעבור אל איזו עבירה, בכה"ג לא מיקרי אונס אלא עושה ברצון גמור, אלא דבשאר אי' חורה קיי"ל דפקו"נ מתיר להאיסור, ושרי, אך בג' עבירות החמורות, דליתא לגבייהו היתרא דפקו"נ, ואין להתיר את האי' מטעם זה, גם בעבר בדעבד אין לפוטרו מטעם אונס, דכל כה"ג לא מיקרי אונס. וכ"כ עוד שם הצפנת פענת, ואף צירף כל החילוק הנ"ל שבין עובדא דדוד בפ' הכונס, (בדף ס'), ורודף שהי' רודף אחר רודף (בדף קיז), וכדברי הראב"ד שהבאנו.

וכן ערו"ה לסנהדרין (דף עב), דבאנסוהו עכו"ם להנאת עצמן שרי לעבור אפילו בג"ע, ותמה עליו שם הרמב"ן במלחמות ע"ש הראב"ד ממימרא דריו"ח בפסחים (כד). בכל מתרפאין חוץ מע"ז ג"ע ושפכ"ד, והתם לאו לעבורי הוא, וכל היכא דלא לעבורי הוה, כהנאת עצמו דמי, ואפ"ה יהרג ועל יעבור. ועיי"ש בר"ן לפסחים (דף וא"ו ע"א בדפי הרי"ף) שחילק כנ"ל, דדעת הרז"ה, כנראה, היא, די' היתרים לאי' תורה, פיקו"נ ואונס, ואף דבג' עבירות החמורות לית' להיתרא דפקו"נ, מכ"מ עדיין אית' להיתרא דאונס, אלא דס"ל דלא מיקרי אונס אא"כ יש שמה גברא אנס המכריחו במיוחד לעשות את העבירה, אבל בחולה שנטה למות, וטכס עצה בנפשו להציל את חייו ע"י העבירה, בכה"ג רצון מיקרי ולא אונס. [כן שמעתי בביאור הענין ממרן הגריד"ס, שליט"א].

1. וכן מתבאר נמי מהגמ' ב"ק (צא:), דקנסא דרבן גמליאל, לחייב עשרה זהובים לגזול מצוה מחברו, שייך אף בהורג שור הנסקל של חברו, ואינו מניח לבעל השור להורגו בעצמו. הרי, שעיקר מצות סקילת שור שהרג את האדם מוטלת היא על בעל השור. ואילו הי' גדר מצות סקילה בשור שהרג את האדם בתורת עונש לבעל השור, לא מסתבר שחאה עיקר המצוה לסקלו מוטלת עליו, דגדר ענין עונש בכ"מ צריך תמיד להיות ע"י אחרים וכיסודו של הגה"צ ר' אלחנן וסרמן, הי"ד, בקובץ שיעורים ח"ב (סי' י"ג אות ה'). ובס' מו"נ (ח"ג פ"מ) כתב להיפך מדברי הרמב"ן.
2. וכמבואר בנתיבות, ובחי' הגר"ח, ובחזו"א, והובאו כל המקורות לזה בקונטרס בית יוסף שאול, במאמרי שמה בגדרי גרמא ומעשה בהלכה.
3. ויסוד זה מתבאר להדיא מסוגיא דכל המשנה ובא אחר ושינה בו, שכתבו החוס' (לב). ד"ה והא הכא, דאין לפטור אדם המזיק במתכון מה"ט, אלא דוקא אדם המזיק בשוגג, או בנוקי ממונו. דיסוד הדין הזה הוא, שאם ההיזק אירע מחמת פשיעת הניזק, אז א"א לחייב בעל המזיק, דבנוקי ממונו, או באדם המזיק בשוגג, המחייב הוא הפשיעה בשמירת בהמתו וכאן, הרי לא פשיעחו שלו גרמה להיזק, אלא פשיעת הניזק. ודמי לבאור הרמב"ן (לב"מ דף פ"ב) בדין הירושלמי, שאם הי' ישן והביאו כלים אצלו, שפטור הישן אהיזקן, שהרי פשיעת הניזק גרמה להיזק. ואין לפטור בכל



שן ורגל ברשות הניזק מפני שהי' לו לניזק לגדור את שדהו בכדי למנוע רגלי הבהמות, ומדלא גדר, הרי פשיעתו שלו גרמה את ההיזק, דז"א, דיותר יש לאדם לזוהר בעצמו שלא יזיק משלא יזוק, וא"כ אין לנו לומר שפשיעת הניזק גרמה להיזק, אלא פשיעת בעל המזיק. אבל בכל המשנה, שפשע הניזק ביותר, אף שלא פשע כלפי נזקי קרן, מכ"מ קיי"ל (כא): דבתחילתן בפשיעה וסופו באונס, דמיקרי פשיעה, וא"כ, אף כלפי נזקי קרן נמי מיקריא פשיעת הניזק. אכן עתוס' ב"מ (מב.) ד"ה ה"ג, דהיינו דוקא באונס שבא מכח הפשיעה, אך באונס שהי' נארע בין כה וכה, ליתי' לד"ז. וה"ט דרבא (כד): דמחלק בין בעטה מהלכת ברבוצה דס"ל דחייב, לבין שיסהו הוא בעצמו דפטור, דאמרינן ליה, כי אית לך רשותא לסגויי עלי, לבעוטי בי, לית לך רשותא. כל', דבבעטה מהלכת ברבוצה זה חשיב כאונס שלא מחמת הפשיעה, וכמש"כ התוס' (לב.) הנ"ל, דבשביל שרבצה, לא גרמה לה בכך שתבעוט בה. משא"כ בשיסהו הוא בעצמו. דהתם שפיר שייך למימר דמדפשע בשמירת עצמו לגבי נזקי שן, אף דהכלב נשכו ע"י קרן, מכ"מ פטור בעל הכלב, דתחילתו בפשיעה וסופו באונס שמחמת הפשיעה שפיר חשיב כפשיעה, ופטור בעל המזיק מלשלם, שהרי פשיעת הניזק גרמה להיזק שיבוא. וזהו ביאור הלשון, כל המשנה [שהיתה שמה פשיעת הניזק], ובא אחר [והזיקו, אף שהזיקו באופן של] ושינה בו, [כל', שבאמת לא היתה שמה פשיעת הניזק, כלפי היזק זה, מכ"מ] פטור, [דתחילתו בפשיעה וסופו באונס נידון כפשיעה, ואף כלפי היזק האונס פטור בעל הבהמה, משום דתלינן ההניזק בפשיעת הניזק].

4. עגמ' ב"ב (כא.) זאת אומרת, גרמא בנויקין אסור. ובפשוטו נראה שהוא איסורא דאורייתא ולא נתמעט גרמא אלא מתשלומין, דלא הוי דומיא דמכה בהמה ישלמנה. ועפ"י פשוטו הי' נראה לומר דהוה"נ בהיזק שאינו ניכר, דאף דפטור מלשלם מדאורייתא, דלא הוי דומיא דמכה בהמה ישלמנה, מכ"מ איסורא דאורייתא עכ"פ איכא, וצע"ג בגמ' גטין (נג:) וברש"י שם ד"ה מטמא ומדמע.
5. וכמבואר בס' צמח דוד (בהערותיו לתשובות רעק"א סי' קמ"ה), דמוכח מן הגמ' להדיא שאפשר לעשות כזה, להפקיר חפץ לענין זכות א' בלבד, ועמש"כ בזה במאמר ויתור במודר הנאה [בהפרדס שנה ג"ב חוברת ב'].

## הרב משה דוד טנדלר

### עיונים בדין לפני עור

(א) מתני' (ע"ז דף ב'). לפני אידיהן של עכו"ם שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן וכו'. ובגמ' שם (דף ו'). איבעיא להו משום הרווחה או דילמא משום ולפני עור לא תתן מכשול. ורש"י מסביר דעובר על לפני עור, דמזכין ליה בהמה ומקריבה לע"ז, ובני נח נצטוו עליה. ומסיק שם בגמרא (דף ו'), דקעבר אלפני עור רק דקאי בתרי עברי נהרא. אבל בחד עברא דנהרא, שאפשר לו ליקח בעצמו, אין כאן איסור תורה.

(ב) כדי להגדיר מהות האיסור יש לחקור: האם איסור הוא להמציא האיסור לאחר כמו שאסור לעשות בעצמו, שהאיסור נאמר לכל ישראל, והוא רק כפרט מתוך הכלל, או אם הוא איסור מיוחד, שאסור להחטיא חבירו כמו איסור של מסית ומדיח. ולכאורה הנ"מ בין ב' אופנים אלו יהיה: א' אם הדבר אסור לה, "עור" אבל לא להנותן; וב', אם ה"עור" החליט לבסוף שלא לעבור על האיסור.

(ג) הפתחי תשובה ליו"ד (סי' ס"ב ס"ק ג') מביא מתשובת אמונת שמואל כלל חדש, דהיכא דשרי לדידיה ואינו אסור אלא לבני נח שרי לאושוטי, דלא דמי למושיט כוס יין לנזיר, אף דלדידיה שרי, מ"מ החורה אסרה עליו כשיהיה נזיר. אבל באיסור דשרי לדידיה כמו אבר מן החי של בהמה טמאה, שרי להושיט לבן נח, ואינו מוזהר על לפ"ע.

ובאמת סברא כזו נמצאת בחי' הרמב"ן ליבמות ריש פרק יש מותרות דנשים לא הוזהרו אלפני עור בדבר שמותר להם. והחתם סופר [בחור"מ תשובה ר"ב] מסביר את הרמב"ן שזה רק באשה, אבל ודאי היועץ לכהן לטמא למתים ומכשילו בדבר, לא גרע מעצה רעה במילי דעלמא, "ואין מקום בראש לסבול זה". ולכן הוא מסביר הרמב"ן דרק באשה דאי לאו הקישא דאשה לאיש לכל עונשין או אפילו לאוויז הווי כמו מ"ע שהזמן גרמא דפטורין, ולכן אפשר לומר, וז"ל: דעל מצוה שאינה אלא באנשים לא הטילה התורה עליה שום עונש על זה, אבל אנשים ישראלים, פשיטא שמחוייבין לקדש כהנים בעל כרחם. . . ומכ"ש שלא יתן מכשול לפניהם, עכ"ל. א"כ בדין אבר מן החי, דהוי איסור השוה לכל, אלא דישראלים אינם מצווים על אבמ"ה של בהמה טמאה, אם האיסור של לפ"ע הוא איסור להחטיא חבירו, א"כ ודאי אסור להושיט להעכו"ם האבר. אבל אם האיסור של לפ"ע הוי תוצאה מן האיסור המוטל עליו שלא לעבור, על פקודי ד' וגם שלא לעזור לאחר לעבור על איסור זה, א"כ בדבר המותר לו, אין כאן איסור של לפ"ע.

אבל לכאורה יש להקשות על זה מחגיגה (י"ג.) דכתבו שם התוס' ד"ה אין מוסרין, דאם אין עכו"ם אחר ללמדו תורה, אסור לישראל ללמד תורה לעכו"ם משום לפ"ע, כדאיתא בסנהדרין (נ"ט.), דעובר כוכבים העוסק בתורה חייב מיתה, והמלמדו עובר על לפני עור. ואע"פ דדבר זה מותר להישראל, מ"מ איכא איסור דלפ"ע. וכן הקשה המנחת חינוך (במצוה רל"ב). ומדברי התוס' בחגיגה יש לדייק, דרק אם יש עכו"ם אחר שאפשר ללמדו, אז חשיב כחד עברא דנהרא. אבל אם יש ישראל אחר שרוצה ללמדו, מ"מ עובר השני המלמדו אלפנ"ע, דרק אם יכול לעשות האיסור בעצמו ואין מי שיעבור על לפ"ע, אז אין כאן לפ"ע דאורייתא. וא"כ, חד עברא דנהרא פירושו שהנזיר יכול לקנות את היין מעכו"ם. אבל אם יש ישראל אחר, נקרא תרי עברי דנהרא.

ד) ואם ה"עור" לא עשה את העבירה, משמע מגמ' מו"ק (י"ז.) דמ"מ עבר על הלאו. דאמתיה דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוה מחי לבנו הגדול, אמרה ליהוי ההוא גברא בשמתא, דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול. ורש"י פירש שם וז"ל, דכיון דגדול הוא, שמא מבעט באביו והוה ליה איהו מכשילו.

אבל בהרמב"ם בפירושו למשנה תרומות [ו', ג'] בדין מאכיל את פועליו ואת אורחיו תרומה, דאע"פ דאמרינן דאין שליח לדבר עבירה, מ"מ עובר על הכתוב שאמר ולפני עור לא תתן מכשול אם היה הוא הסיבה לעבור העבירה, עכ"ל, משמע דרק אם עבר על העבירה בפועל ממש, אז עובר המושיט על לפ"ע.

ואפשר לומר דמחלוקתם של רש"י והרמב"ם הוא במהות של האיסור של לפ"ע, דלרש"י הוי זה איסור מיוחד שלא להחטיא חבירו כמו מסית ומדיח, ולכן אפילו לא עשה הלה שום איסור, כבר חייב עליו המסית. אבל להרמב"ם הוי זה חלק מהאיסור המוטל עליו שלא לעבור ציווי השי"ת ולא לעזור לאחר לעבור, וא"כ אם נשאר רק במחשבה תחילה, ולא נעשה שום מעשה לבסוף, אין כאן שום איסור.

ה) בהא דמסיק הגמ' דרק בתרי עברי דנהרא יש אסור, היה נראה לומר דאף בחד עברא דנהרא ג"כ אסור מדין הוכח תוכיח, שמחויב להפרישו מאיסורא, ורק על לפ"ע לא עבר. וכן הוא לשון הרמב"ם בספר המצות (מצות עשה ר"ה) וז"ל, ואין ראוי שיאמר, אחר שאני לא אחטא אם יחטא אחר זולתי מה לי עם אלקינו, זה הפך התורה, אבל אנחנו מצוין שלא נחטא, ושלא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה, ואם השתדל להמרות חייבין אנו להוכיחו ולהשיבו, ע"כ. וא"כ ודאי דאסור להושיט לו דבר אסור, אע"פ שאפשר לו לקנות דבר זה במקום אחר.

ומלשון הרמב"ם אפשר לדייק, דזהו רק „מאומתנו", דיש מצוה של הוכח

תוכיח. אבל בבן נח אין שום איסור בחד עברא דנהרא. ומתוס' ע"ז (ו':) משמע דלא רק לעכו"ם, אלא גם לישראל מומר לע"ז ג"כ אין איסור אלא במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה, וכדמסיק דקאי בתרי עבר נהרא". וא"כ צריכין לומר דבישראל באמת אין לחלק בין תרי לחד עברא הלכה למעשה, דאפילו אם נאמר דכבר קיים מצות הוכח תוכיח, שהכה אותו או קללו, מ"מ אין לו היתר להושיט לו האיסור, ורק בעכו"ם וישראל מומר לע"ז, דאסור להתקרב להם, כבר הותרה החבילה, ואין להגן עליהם אם רוצים לחטוא, וע"ז נאמר ופושעים יכשלו בם.

ו) בתוס' ע"ז (כ"ב.) ד"ה תיפוק, אומר ר"ת, דאף באיסורי דרבנן אמרינן דאסור משום לפ"ע. ובאו"ח קס"ג כתב הרמ"א דאסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עור לא תתן מכשול, ואע"פ דאפשר לומר דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, מ"מ יותר מובן לפרש שאע"פ שזהו רק איסור דרבנן מ"מ אסור להסית חבירו לעבור על דברי סופרים, שאנו מצווין על הלאו דלא תסור, ולא משום דזה חלק מן החיוב עליו ליטול ידיו ולהגן על אחרים שגם הם יטלו ידיהם.

ז) ויותר מזה כתב המשנה למלך (פ"א מכלאים ה"ו), דאפילו לא עשה שום מעשה של הושטה אלא שנהג את עצמו כשב ואל תעשה, שאינו מונע את העכו"ם מלהרכיב אילנות, ג"כ עובר על לפנ"ע. דכיון דיש בידו למחות, ורק הוא ולא אחר, הוי כתרי עברי דנהרא, דרק הוא יכול לסייעו לעבור על האיסור ולא אחר, דאין מי שבידו למחות רק על בעל השדה. וא"כ מזה ראייה שהאיסור לפנ"ע הוי איסור מיוחד, ולא כתוצאה מהאיסור המורכב עליו.

ח) ולמעשה, בבתי חולים שיש שם אחות דתי' עם חולים לא־דתיים, יש להזהר מאוד מלהאכילם מאכל לא כשר, או בלי נטילת ידים, או להביא להם תער להתגלח, דודאי יש בזה לכה"פ איסור דרבנן. דאף אם נימא דזהו כחד עברא דנהרא כיון שודאי יש אחרים להאכילם או להביא להם תער, מ"מ מחוייבת האחות לקיים מצות תוכחה ולהודיע להחולה שאפשר לקבל מזון כשר, וגם שיש לגלח באופן היתר ע"י מספרים חשמליים או ע"י סמים, וכמו שכתב הרמב"ם בסה"מ הנ"ל ואפשר שיש בזה גם איסור מן התורה.

## הרב אברהם יוסף ווייס

### במצות ספירת העומר

בטור או"ח סימן תפ"ט איתא, כתב אבי העזרי היכא דפתח ואמר בא"י אמ"ה אדעתא דלימא היום ארבעה שהוא סבור שהם ארבעה ונוזכר וסיים בחמש והן חמשה מי אזלינן בתר פתיחה וכיון דפתח אדעתא דלימא ארבעה לא נפיק או דלמא בתר חתימה אזלינן וכדין חתים ונפיק אי נמי איפכא היום ד' ופתח אדעתא דלימא ארבעה וטעה וסיים בה' מי אזלינן בתר פתיחה ונפיק או בתר חתימה ולא נפיק ומסתברא דבתרוייהו לא נפיק דבעיא פתיחה וחתימה ודאי, ע"כ. ובבית יוסף כתב בשם המרדכי שלמד כן מדאבעיא לן בסוף פ"ק דברכות היכא דנקיט כסא דשיכרא בידיה ופתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא אי אזלינן בתר פתיחה אי בתר חתימה ולא איפשיטא וכיון דספירה דאורייתא אזלינן לחומרא וצריך לחזור ולברך וכדאמרינן בפרק מי שמתו ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר קסבר אמת ויציב דאורייתא וחוזר ואומר אמת ויציב ואין בו ברכה לבטלה ה"נ ספירת העומר דאורייתא וחוזר ומברך וסופר עכ"ל וכתב עוד שם הב"י, ולפי מש"ל בשם הר"ן שרוב המפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו אינה אלא מדרבנן בעלמא הוא ספקא במידי דרבנן ולקולא ואינו חוזר ומברך עכ"ל.

והנה בדברי ראבי"ה בבבא ראשונה שסיים בחמש והן חמשה ע"כ א"א לפרש שסיים הספירה גופה, דא"כ כבר יצא המצוה, שהיה הספירה מכוזן, וקיי"ל בכל מקום שאם עשה המצוה ולא בירך אי"צ לחזור ולברך, וברכות אין מעכבות, ומזה הוכיח בט"ז שפירושו הוא שלא ספר עדיין כלל, אלא אגוף הברכה קאי, או שטעה מתחילתה כשאמר בא"י אמ"ה וקודם שסיים הברכה נזכר על האמת, או להיפך שבתחילה היה בדעתו אמת וכסוף הברכה טעה בדעתו, ומיבעי לן אם הוי הברכה ברכה בדיעבד ויספור אח"כ בלא ברכה שנית או דילמא דברכה זו לא הוי ברכה כלל וצריך לברך שנית והוי ממש כמו בפתח אדעתא דחמרא שהביא הב"י, ובזה פסק הב"י והשו"ע שלדין דסבירא לן דספירה בזה"ז דרבנן אי"צ לחזור ולברך, עכ"ל ד"הט"ז. וצריך לומר לפי דבריו, שהוא עומד בתוכ"ד, ושע"כ תלוי בדין אם ספירה דאורייתא או דרבנן, דלאחכ"ד כבר אבד ברכתו בלאו הכי. וכן מוכח פירושו מדברי הגר"א מדכתב להוכיח כפירושו השני שנכתוב להלן, „מדלא כתב ראבי"ה וסיים אדעתא דה' „ הרי שלפירושו קמא זהו כוונתו. והנה הגר"א בביאורו כתב שדעת ראבי"ה לפי פירושו זה הוא כרבנו יונה המובא ברא"ש פרק כסוי הדם שעל כיוסוי דם הכוי צריך לברך, והוא להדיא ברבנו יונה פרק מי שמתו אהא דא"ר יהודא אמר רב ספק קרא ק"ש ספק לא קרא אינו חוזר וקורא דס"ל ק"ש דרבנן ספק אמר

אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר דזכירת יציאת מצרים דאורייתא, וכתב שם הרבנו יונה ויש ששואלין כיון שאמר יציאת מצרים בפרשה אחרונה של ק"ש כבר יצא ולמה חוזר ואומר או"י ויש להשיב דה"ק ספק קרא ק"ש וספק אמר או"י ספק לא קרא ק"ש וספק לא אמר או"י חוזר ואומר או"י אבל אם ברי לו שכבר קרא פרשה אחרונה אינו צריך לומר או"י, וכתב עוד שם, והיכא שצריך לחזור ולומר או"י י"א שצריך לחתום בברכה ולזה נוטה דעת מורי הרב נר"ו מפני שכיון שהוא מסופק בדבר של תורה אם אמר אם לא אמר מחוייב הוא עכשיו לומר הדבר כחיקונו ואומר אותו בברכה כאלו לא קרא כלל, דכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו ומביא ראיה משבת פ' במה מדליקין וכו' עכ"ל. וא"כ דעת ראבי"ה ג"כ שכיון שיש ספק בברכה על מצוה דאורייתא יש לו לחזור ולברך, כן הוא דעת הגר"א בביאורו, אלא שהקשה שם על הטור, דהוא סובר בכל ספק אפי' דאורייתא שאינו מברך וכדעת הרא"ש שם.

וכאן יש להעיר, שאכתי לא דמי דינו של הראבי"ה להא דרבנו יונה דשם בספק אם עשה המצוה דאורייתא וממילא גם בירך, ספק אם לא עשה כלל, שם י"ל שכיון שהוא צריך לעשות המצוה עוד מספק, יש לו גם לברך עליו, דהא ברכה הראשונה אף אם נימא שבירך וגם עשה המצוה אבל כבר אבדה ולא יחול על מעשה מצוה זאת השנית שהוא מחוייב לעשותו מספק, ע"כ ס"ל לרבנו יונה שאע"פ שספק ברכה הוא דרבנן ומצד עצמו אי"צ, לחזור אבל כיון שמחוייב לעשות עוד המצוה מחמת ספק, צריך לברך כעל כל מצוה שהוא מחוייב לעשותו, שהברכה בתר מצוה נגרד, אבל הכא בדידן אם יצא בברכתו יכול גם לגמור הספירה בברכה זו כיון שעומד בתכ"ד ויחול הברכה עליו, ואין כאן ספק במצוה אלא בברכה זאת שבירך וא"כ הוי הספק רק בהברכה, ולא על המצוה כלל, והספק יהיה אם כשיגמור הספירה אם בירך עליו כדין או לא, ובזה היינו צריכים לילך לקולא, כבכל ספק דרבנן, ומוכרח לומר לדעת הט"ז והגר"א לפי פירושו הראשון, לא שמצוה אפי' מספק, מחייב ברכה אלא שדין הברכה הוא כדין המצוה, ושע"כ כמו בספק מצוה כן בספק ברכה צריך לחזור ולברך כל שלא עשה עוד המצוה, דאחר שקיים המצוה אין עוד מקום לברכה וכדקשיא ליה לרבנו יונה בתחילה. והיינו דכתב הט"ז בתחילת דבריו, „כיון שעכ"פ הספירה דאורייתא הוי כאילו גם הברכה דאורייתא“.

ובבהגר"א כתב לפרש עוד בדרך שני, שנוסתת הראבי"ה היה לומר בסיום הברכה, „שהיום כך וכך לעומר“, ב„שין“ שהספירה היא גופה סיום הברכה, שכך משמע בדבריו שכתב שפתח בד' וסיים בה', ולא כתב וסיים אדעתא דה', ועכשיו לפי פירוש זה שפיר דמי לחזור ולברך דדומה ממש לספק אמר או"י, דשם פשטות הגמ' הוא לחזור לאמרה כולה בסיום הברכה, ומשום דכך נוסחתה, ולזה יודו אפילו החולקים על רבינו יונה בברכה על ספק מצוה, וא"כ ספירה בנוסח זה שאגוד עם

הברכה גופה דומה ממש לאו"י, והיינו דס"ל לראבי"ה והסכים עמו הטור לברך ולספור מספק ול"ק עליו עוד ממה שבכוי הוא חולק על רבנו יונה. והגר"א שם ביאר לפי זה גם דעת הרמב"ם שהוא חולק על רבנו יונה ואפ"ה כתב שאפילו בספק קרא ק"ש שחזור וקורא עם ברכותיה לדעתו שק"ש דאורייתא, שטעמו הוא כמש"כ רשב"א בתשובה שהכי תקנו לקרות בברכותיה, והיינו כמו באו"י, וה"נ בספירה לנוסחת הראבי"ה.

והנה יש לבאר דלפירוש זה מיירי נמי שהוא עומד בתכ"ד של הברכה עם הסיום, ואילו הי' ספירה מדרבנן, שאז הוי מקילנן בספק הברכה, ועליו רק לחזור ולספור מאחר שטעה בתחילה בסיום ברכתו שספר בטעות, רק בלא חזרת הברכה, ועכשיו שס"ל שספירה מה"ת, וספקו בברכה הוא במצוה דאורייתא ע"כ ס"ל לחזור גם הברכה, שיש בו ספק מחמת שסיים אדעתא דטעות, שבוה לא מהני מה שיחזור לספור כהוגן דמ"מ הברכה בספק עומדת, וצריך לחזור כאילו היה הספק בדאורייתא. אבל אילו היה אחר כדי דיבור, אפילו אם ספירה דרבנן נמי ע"כ צריך לחזור ולברך דהא כבר הפסיד ברכתו שלא ספר אחריו כדין, אלא מיירי בתוכ"ד וכנ"ל. והנה ה"נ אינו דומה ממש להא דספק אמר או"י ולהא דספק קרא ק"ש להרמב"ם, דהתם משום דחזור על או"י ועל ק"ש מספק סבירי להו דבכהאי גוונא שהוא חלק מן המצוה שכך תיקנו, יש לו גם לסיים הברכה באו"י ולחזור לברך על ק"ש, אבל הכא שעמד בתכ"ד ואם אילו יצא ברכתו מעיקרא הא יש לו הברכה על המצוה, והספק אינו רק על הברכה בלבד, והיה יכול לחזור על הספירה בלבד כדין, ואפ"ה ס"ל לדמותו לשם, ודין ברכה הוא כמו דין המצוה, וספקו להחמיר ולחזור גם עליו.<sup>2</sup>

אמנם לפי פירוש זה השני קשה מאוד, דברישא שפתח אדעתא דארבעה ונזכר וסיים בחמש והן חמשה, והיינו שגם סיים הספירה גופה לפי נוסחא הנ"ל א"כ כבר ספר כהוגן, והספק אינו אלא על הברכה, אם בפתיחה אדעתא דטעות הוא הפסד בברכה, אבל המצוה ודאי קיים, וא"כ מה לי אם יצא ברכתו או לא, אחר שעשה המצוה ודאי ליכא עוד לברך, ואין זה תלוי בדאורייתא או דרבנן, שכך הוא תקנתו וקיומו לברך עובר לעשייתו, וא"כ תמוה מאוד, מה דעתו של ראבי"ה בכה"ג לפי פירוש השני זאת של הגר"א שיחזור על הברכה ועל הספירה.<sup>3</sup>

ובאמת כבר נמצא פליאה כעין זה בבית יוסף שם קודם זה בשם מחזור ויטרי, וז"ל כתב ה"ר דוד אבודרהם, כתב במחזור ויטרי המתפלל עם הציבור מבע"י מונה עמהם בלא ברכה מימר אמר אם אזכיר בלילה בביתי אחזור ואברך כדין ונמצא שאין ברכתי לבטלה ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה, אבל הרמב"ם כתב אם מנה ולא בירך יצא וכן עיקר, ולפיכך צריך ליזהר מי ששואל אותו חברו

כמה ימי הספירה שיאמר לו אתמול היה כך וכך שאם אומר לו היום כך וכך נמצא שכבר מנה ואינו יכול לחזור ולמנות בברכה וכו' עכ"ל. וכבר הזכיר המג"א שנשאל על זה הרשב"א בתשובה איך אפשר לו לחזור ולברך כיון שהוא סומך על ספירה זו באם שכח וכמו בק"ש של ערבית, א"כ כבר יצא ידי ספירה וכשחוזר ומברך הוא ברכה לבטלה. והמחבר העתיק להא דהמחזור ויטרי, ופירש הגר"א בביאורו שמיררי בבה"ש, והעיר שהמחבר סותר עצמו שהביא בסעיף שלאחריו מש"כ הרד"א שלא להשיב לאדם השואל רק הספירה של אתמול עיי"ש. ובלאו הסתירה עצם הדין תמוה, וכנ"ל בשם הרשב"א ואיך העתיקו המחבר להלכה.

וליישב דעות אלו נקדים דברי הטור וז"ל כתב בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו ורב סעדיה כתב שאם שכח באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מלילה הראשון שאם שכח ולא בירך בו שלא יברך עוד ורב האי כתב בין בלילה הראשון בין בשאר לילות וכ"כ הר"י ע"כ, וכן הובא כ"ז בר"ן סוף פסחים, ובהלכות רי"צ גיאות ביאר יותר והי לך לשונו, ומשום מר רב יהודאי כך אמר היכא דלא מנה עומר לילא קמא לא ימנה בשאר לילות מאי טעמא דבעינן שבעה תמימות וליכא אבל בשאר לילות אי איכא דלא מנה מאורתא מני ביממא ואמר מר רב סעדיה שכח ולא בירך על ספירת העומר בכל לילות שבין פסח לעצרת מברך בלילה שלאחריו חוץ ממי שלא בירך לילה הראשון שאין מברך בלילה בשאר לילות כלל דבעינן תמימות וליכא וכו', ונשאל מרב האי על האי דרב יהודאי ורב סעדי' והשיב אנחנא לא חזינא טעמא דמאן דאמר משום לילה הראשון בעינן שבע שבתות תמימות וליכא אי מאי דאמרינן בעינן תמימות וליכא אם כן אינו לילה הראשון ששכח ולא בירך אלא אפילו חמשיית וששית ושביעית וגם שלאחריו כיון שחסר המנין לדבריהם בעינן שבעה שבתות וליכא ובעינן תמימות וליכא מה לי ראשונה ומה לי שני' ושלישית, כד טעי בראשונה ואמר לשני' אתמול חד יומא בעומרא והאי דנא תרי יומי בעומרא מאי חוסרנא איכא במנינא וכו', ע"כ. והדברים צריכים ביאור וכנראה לכל מעיין.

וכדי לבאר כל הלשונות הקדמונים הראשונים שעמדנו עליהם, נקדים לחקור ולהבין מהותה של מצוה זו שנצטוינו לספור את הימים אלו שמן הבאת העומר עד יום החמשים שהוא חג השבועות, מה טיבה של מצוה זו, האם היא מעשה ספירה בעלמא למנות את הימים יום אחר יום בלי שיעשה שום רושם ולא שום חלות דבר, או דילמא שיש בכח המצוה זאת לקבוע את היום לעשותו ליום ספור ומנוי כפי המנין שעבר מן יום העומר שהוא ייקבע ליום ראשון וכן יום שני כל יום ויום על מנינו. אם נאמר כדרך הראשון שהוא ספירה בעלמא אין לה קשר עצמי עם חג השבועות אלא של חשבון בעלמא, והיא נקבעת עפ"י החשבון של יום החמשים בלבד, ואין ימי הספירה פועלים כלום באותו הקביעות כי המנין הוא חמשים בין אם



נספרו אותם הימים או לא, ואין לנו רשות לדרוש בטעמא דקרא על מה צייתה התורה כן, אלא כך הוא המצוה וכך הוא ההלכה לעשותו, אבל אם נימא כצד השני שהספירה קובעת חלות בהיום, ושנתפס עצם היום ע"י הספירה כיום ספור ומנוי, ושכן הוא המצוה, אז שפיר נוכל לומר, שיום החמשים הוא המשך מן קביעות זה של כל יום ויום, ושקביעותה תלויה בהם, שמן קביעות יום זה אנו באים לקביעות של יום המחרת, ומן מספר המועט אנו באים למספר המרובה, עד שמקביעות יום מ"ט הוא שבאים לקביעותה של יום החמשים שהוא נקבע על ידי מספר הימים הקודמים לה, והוא גופו אין צריך לספירה, אלא נקבע על ידי הספירות הקודמות. והא ודאי שאף אם אילו לא נספרו הימים כלל, ע"י שום אחד, שמ"מ החג הוא קבוע וקדוש בקדושתו, ואינו תלוי לגמרי בספירה, אלא דמ"מ כך מצוה שהיום ייקבע גם על ידינו בספירה, ועל דרך שמצינו בקידוש החודש שהוא ודאי מעשה ב"ד, ואם לא נראה החודש בזמנו ממילא מעובר החודש, ואפ"ה ס"ל לת"ק במס' רה"ש כד' א' בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו, ואף שס"ל לר"א בר צדוק, וקיי"ל כוותי' שאי"צ לקדש שכבר קדשוהו שמים, אבל הדברים נכונים לדברי הת"ק, ואף ראב"צ לא פליג התם אלא שכך הוא דינו בקה"ח לקדש בזמנו דוקא. עוד דוגמא לזה, בכור שהוא קדוש מאליו ואפ"ה תנן בערכין שמצוה להקדישו והובא בפירש"י עה"ת, וגם מתפיסו בנדר לרבי בנדרי' י"ג א' דהוי כדבר הנדור.

עוד מצינו ברמב"ן עה"ת על זכור את יום השבת לקדשו בסוף הדבור, שכתב שקדוש לילה הוא מה"ת ולא של יום, וז"ל לפי שכל הטעונוין קדוש מתקדשין בכניסתן פעם אחת כגון קדוש החודש וקדוש היובל ע"כ. הרי שדימה קדוש של שבת שהוא ודאי קבוע וקיימא לקדוש החודש ויובל, וחזינן מזה שהוא ג"כ מענינה, וששייך בו עוד קידוש על ידינו. והא ודאי שאין לדמות החג של שבועות לשבת, שהתם ודאי תלוי בלא"ה בב"ד, כי יום החמשים של העומר, הוא נמי תלוי בקדוש החודש של ניסן, וכמו דאמרו בבבא בתרא דף קכ"א ע"א מועדי ד' צריכין קידוש ב"ד, ופירש שם הרשב"ם שזהו קידוש החודש שתלוי בו המועדים, ושבועות בכלל, על דרך הנ"ל, אלא שלפי דברנו יש בו עוד קביעה נוספת למצוה, אף אם לא לעיכובא, על ידי הספירה.

הנה נחזי אנן מצינו עוד מצוות של ספירה בתורה, בתוכם, מצות ספירת שנות השמיטה כדכתיב בקרא וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים . . . וקדשתם את שנת החמשים, והוא מצוה על ב"ד לספור שבע שבע שנים ולקדש שנת החמשים כלשון הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל, וכבר ביאר מרן רבנו חיים הלוי בספרו, שהספירה והקידוש קובעת את עצם היובל ואם לא הוקבע ע"י הספירה והקידוש ליכא יובל כלל, ובלשונו הק' שם, דבלא קביעת הספירה והקידוש כל

השנים אינם נקבעים ועולין בחשבון היובל ובטל כל מספר היובל ושנה זו אין בה דין שנת החמשים ואינה שנת היובל כלל, עכ"ל. וכתב שם שלא נדחה מנין של שנות השמיטה לשנת חמשים ואחת אלא אם ספרו הבי"ד וקידשו את שנת החמשים, ולאחר החורבן שחסר הספירה אין מונין אלא שנות שמיטה שבע שבע ולא שנת החמשים, ובזמן בית שני אף שלא נהגו יובל משום שאין כל יושביה עליה מ"מ מנו יובלות לקדש שמיטין עיי"ש.

עוד מצינו ענין של ספירה בזב וזבה, וספר לו, וספרה לה, שאף דלא בעינן ספירה בפה, לפי דעת הפוסקים הנודע ביהודא ועוד גדולי המורים, וכדהובא דבריהם בפת"ש סי' קצ"ו, לא כדעת הגאון הקדוש השל"ה שהוציא מדברי תוס' מנחות ס"ה ב' ותוס' כתובות ע"ב א', שצריך ספירה בפה, מ"מ גם הם לא חלקו אלא במה דהצריך הספירה בפה, אבל מודים הם שיש כאן ענין של ספירה אלא סבירי להו, שהוא ע"י בדיקה שבזה הוחזקו הימים לימי נקיים, ולבעל השל"ה עפ"י דיוקו מדברי התוס' שבעי ספירה בפה ודאי הוא ענין של ספירת ימים שכן הוא מונה הימים, אלא גם לאידך פוסקים הוי נמי ספירה של ימים, אלא שהוא ע"י בדיקה שהוחזקו הימים לנקיים, ואיכא בזה ספירה הבאה ע"י בדיקה על הימים גופייהו, וכבר האריך בזה בסדרי טהרה סי' קצ"ו ס"ק י"ח, והביא שם לשון הרא"ה בספר החינוך מצוה ש"ל שכתב, ואם תשאל למה חייבנו חז"ל למנות השנים שבע מדכתיב וספרת לך ולא ראינו מעולם שימנה הזב ימי ספירות ולא הזבה ימי ספירתה ואע"פ שכתב וספר זולת שחייבים שיתנו לב על הימים ולא שיתחייבו למנותם בפה ולברך על מנינם, תשובת דבר זה מה שהקדמתי בראש ספרי כי כל ענין התורה תלוי בפירוש המקובל וכו' וכן באתנו הקבלה שצווי וספרת לך צריך מנין בפה וצווי הספירה הכתובה בזב וזבה אינו אלא השגחה בימים ומנהגן של ישראל בכל מקום כן הוא, עכ"ל הצריך לענינו. וביאר הסד"ט שמש"כ שיתנו לב על הימים הוא ע"י בדיקה שתבדוק עצמה תוך ימי הספירה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, וידוע דעת המעיל צדקה הובא בסד"ט שם, ובפת"ש סי' קצ"ו ס"ק ג' באשה שמצאה כתם בימי ליבונה ולערב הפסיקה בטהרה מחדש ואמרו לה חברותיה ביום המחרת שגם על הכתם הזה צריכה להמתין מחדש חמשה ימים ואחר ב' ימים נודע לה שאי"צ להמתין מחדש ה' ימים, שפסק, שאין אלה הב' ימים עולה לה למנין השבעה נקיים מאחר שלא כיונה דעתה לספירה וכל שלא חשבה בדעתה למנות למנין הנקיים לא עלו לה לספירת שבעה דלאו ספירה מקרי, הרי שיש ענין של ספירה בימים, לא בגוף, דאז כל ענינה היא שתהא בטהרה, ואין כל דין מנין, ומאי נ"מ אם החזיקה עצמה בספירה, כל שאין חסרון מצד החזקת טהרה, אלא כדביאר שם בסד"ט שהוא ענין של ספירה והוא ע"י בדיקה, אבל הוא דין בימים, וכלשון החנוך דלעיל, ,,השגחה בימים", וכן יבואר להלן דעתו ממש"כ בספר בדק הבית, הרי שכולם מסכימים שיש ענין של ספירה בימים, ולא מבעי' לרבי עקיבא דבעי

בדיקה בכל יום מז' הימים אף שכבר הפסיקה בטהרה והוחזקה בטהרה גז"כ דבעינן ספורין ובדוקין לפנינו, ובזה הבדיקה והספירה עושה חלוח של ימי נקיים, אלא אף לרבי אליעזר דלא בעי רק בדיקת א' וז' לרבי חנינא, וכן תחילתן אע"פ שאין סופן לרב, לדידיה נמי הבדיקה של יום א' סגי להחזיק את כל שבעה הימים לימי נקיים. והם מביאין ראיה מהא דאמר רב דתחלתן אע"פ שאין סופן, וסופן אע"פ שאין תחלתן, ואפ"ה אם לא בדקה עד יום השמיני אין לה אלא יום ח' בלבד, וקשה למה לא נימא להתחיל הספירה שלה מיום ב' ואילך, ונמצא יום השמיני יעלה ליום הז' דאיכא סופן אף אם לא תחילתן, אלא ודאי כיון שהחזיקה את ז' ימים הקודמים לימי הנקיים שלה, והבדיקה מעכבת, ואין לה לא תחילתן ולא סופן, אין לה שום יום, אלא מיום השמיני ואילך. ולא מבעיא לרא"ה בבדה"ב שס"ל שדוקא תחילתן או סופן ולא אמצעיתן משום דס"ל שבעינן ספורין וזה דוקא בתחילתן או סופן, אלא אפילו להרשב"א במה"ב שם שס"ל שהוא דין במוחזקין בטהרה וע"כ גם אמצעיתן, נמי הוא דין בהימי טהרה שהם מוחזקין לו או לה בטהרה. וכבר האריכו בזה רבותינו בחו"ד, באב"מ, ובחח"ס, ומדברי כולם יוצא שהספירה הוא דין בטהרה. וכן יש למשמע מיניה מתוס' פסחים פ"א א' ומגילה כ' ב', דס"ל שספירה ובדיקה דוקא ביום, וגם מהא דבזב וזבה אמרינן מקצת היום ככולו, הרי נשמע מזה שהוא דין בספירה ובימים.

ונחזור לחקירתנו שהתחלנו להסתפק אי ספירת העומר הוא מצות מנין בעלמא של ימים או שיש בו כדי לקבוע ולהחזיק את כל יום ויום לחשבון שלו מן העומר, ומהם הוא שנקבע יום החמשים לחג השבועות, דומה למה שהראינו לעיל, בספירת שנות שמיטה וקידוש שנת היובל, וכן לספירת ימי השבעה נקיים של זב וזבה כדביארנו לעיל.

ונראה דבספרא איתא, וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, והיינו שלא תאמר שספירה מצותן בבי"ד כספירת שנות היובל, אלא הוא לכל או"א, והנה אילו היה הדין על בי"ד, מסתבר שהיה דין של קביעות ולא מנין בעלמא וכמו בשנות היובל, וא"כ משמע שהשתא נמי שהוא על כל אחד ואחד הוא נמי מעין זה של קביעות, אלא שאין לנו להכריח פירוש היוצא מסברא מדעתנו, ועוד דאיכא למימר שהשתא דגלי קרא שלכל אחד ואחד, הוי מצות מנין בעלמא, אמנם בשאלות הקדים לזה וז"ל ולא לבי"ד בלבד הוא דקא מזהר רחמנא למימנא אלא לכולהו ישראל דתניא וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ע"כ. ובהעמק שאלה שם הביא הגירסא מכת"י בזה"ל, ולא לבי"ד בלבד הוא דקא מזהר רחמנא למימני וקדושי עצרתא וכו', וכתב שם ההעמק שאלה שגירסא זו מוכרחת לבאר הא דס"ד דאמרה תורה מצות ספירה רק לבי"ד הגדול ומהיכי תיתי לפרש כן, מש"ה הסביר רבנו דכאן מסתבר הכי, באשר שתכלית ספירות אלו לקדש את שאתריהם היינו

עצרתא ויובל, וידוע דקדוש המועדים והיובלות תלוי בב"ד הגדול מש"ה מסתבר דהספירה ג"כ בהו קאי, והיינו דסיים רבנו ,,וקדושי עצרתא" עכ"ל. והשתא יש לפנינו הפירוש מגאון קדמון בעל השאלות שהוא הס"ד להספרא שבי"ד יספרו משום דאית ב"י משום קדושי עצרתא, וא"כ עכשיו שגלי קרא שהספירה לכל אחד ואחד, לא נדחה עצם היסוד שהוא לקדושי עצרתא, דא"כ, מנא לן באמת לסלק אדעתין לומר שהוא מצוה על ב"י ד אם גם זאת לא ברור שהוא כדי לקדש עצרתא, אלא ודאי שזה פשיטא ליה לבעל השאלות ושהוא היסוד לפי ביאורו של העמק שאלה, וא"כ אותו יסוד נשאר גם אחר הגילוי קרא כמדרשו של הספרי, וא"כ יש לנו יסוד גדול שספירת העומר הוא דין בקדוש עצרת, ומדוייק עכשיו גם הלשון ,,בלבד" שתפס השאלות, שכתב ולא לבית דין בלבד קא מזהר דחמנא למימנא אלא לכולהו ישראל, שיוצא מזה, ששוא דינם של כולהו ישראל לדינו של ב"י ד, וכמו בב"י ד הוי אמינא משום דבהו תליא קדושא עצרתא ויובל, כן בכל ישראל דינם הוא נמי בחלות קדושת עצרת.

ונראה שגם הגאון רבי מאיר שמחה הכהן הבין כן וז"ל במשך חכמה על הפסוק תספרו חמשים יום, הענין כי ספירה הוא בכל מקום על שיהא משונה מזולתו במכוון, וזה בזב וזבה וספרה לה שבעת ימים, הוא כי תראה במכוון שיום זה טהור ולא ראתה נדה וכן הוא זיבה, וכן קרי ופליטת ש"ז, והרי ימים אלו נספרין במה שהם טהורים ומכוונים מזולתן, אבל השבע שבתות מה ענין ספירתם מכוון, שיהא נשתנה מזולתו, אם לא דזה הוי ספירה ממש בפה, וכן ספירה ביובל בפה כדברי הרמב"ם, ותספרו חמשים יום שיום חמשים הוא יו"ט, והוא מכוון בזה ונשתנה מזולתו בחגיגתו וקרבנו, וזה בספירה בלבד, ומסולק קושיית תוס' בפרק המדיר, ומתפרש היטב דברי הגמ' מנחות פעמים שאתה סופר נ"א נ"ב נ"ג שיו"ט הוא הספירה, ודוק, עכ"ל. והנה אילו היה הספירה מנין בעלמא, מה זה דמיון לזב וזבה, התם הימים נשתנו מזולתן בטהרה, אבל הכא אף אם ספר בפה עדיין לא נשתנה כלום, אלא ודאי שגם כאן הספירה קובעת את היום, ובספירה גופא נשתנה מזולתו, והיינו דבעי בפה, דבלא"ה הוי מנין בעלמא, ובפה הוא שנקבע היום ונשתנה מזולתו, וכן מזה שדימה לזה ספירת יום החמשים שהוא ע"י חגיגה וקרבן, הרי שספירת מ"ט ימים דומה לה, והוא, יום החמשים ודאי דינה הוא בעיצומו של יום, כן ה"נ יש דין בקביעת היום של ספירה והוא נעשה ע"י גוף הספירה.

ונראה להוכיח כדברי הגאון הרמ"ש, דהנה אי נימא דספירה הוא למצוה בעלמא, בשלמא ספירת הימים, איכא חלות דינים של יום לגבי כמה וכמה דיני התורה, ושייך לספור אותו אף למנין בעלמא, אבל מנין השבועות, בשלמא אם היה הספירה ממחרת שבת בראשית, איכא נמי חלות שם של שבוע, והלא כל יום השבת הוא מחמת שהוא יום השביעי ושייך לממני אותו, אבל עכשיו שמחרת השבת

פירושו הוא יו"ט ובאיזה יום שיחול, אין כאן שם שבוע כלל, ומה שייך למנותו, ולא זו בלבד שלא נשתנה מזולתו, אלא שאיננה כלל, אלא ודאי שע"י הספירה נקבע כל יום ליום ספור, ויש לנו חשבון חדש של ימים, מן יום אחד של הספירה, וע"כ בכלות שבעה ימים, יש לנו שבוע שנקבע ונתחדש ע"י עצם הספירה ואיכא שפיר מצוה למימני אותו, והיינו ע"י שכל יום ויום נשתנה מזולתו, נוצר שבוע חדש של ספירה, והוא המצוה, ומזה הוכחה ברורה לדברי הגאון. אמנם אין מדברי הגאון ראייה למה שאמרנו לעיל שע"י הספירה נקבע יום החמשים והחג, כי זה לא נזכר בדבריו ואינו יוצא מכלל דבריו, אבל עצם היסוד שיש קביעות ימים ע"י ספירה, יוצא ברור מדבריו ומזה סייעתא ליסוד דברנו, ושמוזה יכולים גם לומר כדכתבנו לעיל, שהחג גופיה נקבע על ידו, ושכן נחבאר כבר מדברי השאלתות וההעמק שאלה.

ובזה יתבאר לנו עוד דבר אחד הקשה, דהנה עיין בטור שמצוה למימני יומי ולמימני שבועי, שמיום שמיני ואילך אומר כך וכך ימים שהם כך וכך שבועי וכך וכך יומי, והביא שם שיש אומרים שאין למנות השבועות אלא בסוף כל שבוע ושבוע, ואנן נוהגין למנות ימים ושבועי בכל לילה ולילה, ובאמת כן הוא הלשון בספר המצות להרמב"ם מצוה קס"א וכן בספר החינוך, וידוע ספקו של הגאון בבית הלוי בדילג, ביום שלא נשלם בו השבוע, נהי דהפסיד מנין הימים מ"מ מנין השבועות לא הפסיד עדיין, ובכל יום כשנשלם בו השבוע אפשר דיכול לברך, הנה תפס בפשיטות שבהימים שבאמצע השבועי ליכא בה קיום של מנין שבוע, וא"כ מנהגנו אינו אלא מנהג בעלמא ולא מעיקר הדין, אבל מסתימת הפוסקים הראשונים שכתבו למנות כן יומי ושבועי בכל לילה, הרי משמע שאיכא גם קיום מנין של שבוע, ושיש לומר שמהאי טעמא לא הזכירו אותו הדין שחידש הבית הלוי, אבל א"כ צריך להבין איזה קיום יש במנין השבועי כשעומד באמצע כל שבוע ושבוע, הא עדיין לא נשלם השבוע וליכא ספירה לגביה.

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל ירווח לן לבאר זאת, דאמרנו שאלו השבועות נעשים ונקבעים ע"י גוף הספירה, ועל ידם נעשו לשבוע, ואשר על כן בשבוע ראשונה בזה שמונה כל יום אחד, בהצטרף כולם איכא שבוע מאלו המנינים, אבל אחר השלמת השבוע אם היה אומר היום שמנה או תשעה ימים בלי להזכיר עוד שהם שבוע אחד ויום אחד או שני ימים, שאז היה מספרה רק לפי כמות הימים המרובים, הן שמנה והן למעלה, שאז כשהגיע לכלות ארבעה עשר ימים, ליכא עוד שני שבועות, דהא לא ייחד את ימי השבוע השניה לעצמם, דהא לא מנה רק מספר של ימים שכבר עלה למעלה ממספר של ימי שבוע, וא"כ לא נתייחדו כלל אלו ימי שבוע השניה, וכן בשבוע השלישי לעצמם, ובלי ייחודם ליכא כלל שבוע וכדברנו לעיל, על כן שפיר דעת ראשונים וכן מנהגנו לספור מחדש אחר מנין של כלל הימים

שהם משום מצות לממני יומי, גם לייחדם כימי השבוע שנמצא בה, היינו שעברו כן וכך שבועות, וכך וכך ימים, שהם ממספר אחד עד שבעה, שמהם ישחלם שבוע חדשה, עד שבעה השבועות, וא"ש היטב.

ובגמ' מנחות ס"ה ב' אמר רבי יוחנן בן זכאי כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תהיינה הא כיצד כאן ביום טוב שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות באמצע השבת, ובפרש"י ד"ה חמשים יום, משמע ימים ולא שבועות וכתוב אחד אומר שבועות ושבועות לא קרי אלא אותן המתחילות באחד בשבת ומסיימות בשבת, ע"כ. ובד"ה הא כיצד, הא ביו"ט ראשון של פסח שחל להיות בשבת, דממחרתו אחר השבת דהוא יום הבאת העומר ומתחילין למנות מיתוקם שבע שבתות תהיינה. ובד"ה הא ביו"ט ראשון של פסח שחל להיות באמצע השבת, דמתחילין למנות למחרתו מיתוקם קרא בחמשים יום ולא שבועות שלמות אלא מתחילין למנות באמצע שבת, ע"כ. והנה להלן בגמ', לכולהו אית להו פירכי לבר מתרתי תנאי בתראי, ואמרו שם, אי מדרבי יוחנן בן זכאי דלמא כדאביי דאמר אביי מצוה למימני יומא ומצוה למימני שבועי ע"כ, והנה אינו מובן הא ריב"ז טעמא קאמר שא"א להתחיל למנות שבוע באמצע שבת, ואיך לפי האמת אומר אביי מצוה למימני יומי ושבועי, אלא הפירוש כן הוא שלריב"ז ליכא מצוה רק למימני יומי, ובחל יו"ט באמצע השבת ליכא רק חמשים יום, אלא בחל יו"ט בשבת, אז אף שמונים רק ימים, אבל מהם מיתוקמי שבועות וכלשון רש"י לעיל שבוה מתוקם שבע שבתות תמימות, אבל לאביי דאמר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, הנה בזה נדחה כבר הוכחתו של ריב"ז שיכול להיות שני המקראות ביו"ט שחל להיות בשבת, ומתקיימי תרתי מצוה, ימים, ושבועות, אבל לקושטא דמילתא, שהקרא מתפרש ממחרת יומא טבא, הא דמצוה למימני שבועי, איך מיתוקם, על כרחך צריך לומר דעכשיו שיש מצוה גם למימני שבועי, מיתוקמי השבוע גם מאמצע השבת על ידי הספירה גופא, שהם מצטרפים על ידה לשבוע, ומתקיים המצוה בה בספירה גופא.

ויתבאר לן מאי דאמרו שם בגמ', אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ובפירש"י, אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הילכך ביומי סגי ע"כ. ואינו מובן החילוק בין יומי לשבוע, דממ"נ או שניהם זכר למקדש או לא כלום. אולם לפי הנתבאר יאיר לן פירוש, דהנה אמרנו שיש במצות ספירה משום קביעות היום, ובוה סבירא ליה לאמימר דבלי חובת מצוה ליכא קביעות יום, דאין היום נקבע אלא מכח המצוה, ועכשיו בזה"ז שאינה חובה ליכא קביעות כלל, ומ"מ הוי מני יומי כספירת יום בעלמא, והיינו זכר למקדש, וזכר שפיר איכא, דהא מוניים ימים סתם בעלמא ואיכא קיום של זכר, אבל מנין של שבוע, הלא באמצע שבת ליכא שבוע כלל וכפירש"י

לעיל, אלא היכי דאיכא חובה, אז על ידי החוב המצוה מתקיימת, שאיכא קיום של שבועי המתקיימת על ידי כח המצוה, אבל עכשיו דליכא חובה, ליכא מנין וליכא ספירה, ואף זכר למקדש ליכא, כי אין מנין כזה בעולם, וא"ש היטב דברי אמימר.

וכזה יבואר לנכון מה דפסק הרמב"ם שספירת העומר הוא מן התורה אף בזמן הזה ותמהו עליו מהא דאמימר דאמר זכר למקדש הוא, ותירצו הר"ן ובכ"מ שמשמע ליה מאידך אמוראי שמנו יומי ומנו שבועי, שהם ס"ל דהוי דאורייתא דבלא"ה הוי גמי מודי שאין למנות שבועי וכאמימר, ותמוה דמנא פשיטא להו לומר כן, דילמא סבירי להו שאפ"ה אי הוי דרבנן גמי יש למנות שבועי, ומשום דאיכא זכר למקדש גמי בהא, אמנם לפי הנ"ל ניחא היטב, דאי משום זכר למקדש לית לן למימני שבועי, וע"כ מדמני גם שבועי ס"ל שאיכא חובה והוא מה"ת, ואיכא שבועי, ומזה ההוכחה שסבירי שספה"ע הוא מה"ת בכ"ז, ודוק.

ויחבאר לן עכשו גם כן ענין התמימות, והוא בספרא והובא הברייתא בגמ' מנחות ס"ו א', אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל מבערב, וכן בלשון התוס' מגילה כ' ב', ואי אתה מוצא תמימות אלא כשאתה מונה בלילה, ומזה הוציאו הראשונים הדין שאם לא ספר בלילה שאין לו לברך ביום. ובהנ"ל מובן דכיון דאיכא מצוה לקבוע את היום יש לו לספור בלילה שאיכא לילה ויום, יום שלם, ובזה נקבעת בשלימות, אבל אילו הוי מנין בעלמא מאי נ"מ. ובתוס' מנחות שם אמרו דסמוך לחשיכה עדיף משום תמימות, וקשה להבין איך אפשר למנות בספק לילה על מחר, אלא מטעם שהוא ענין של קביעותא לכן שפיר דמי, כשעומד סמוך להתחלת היום לקבוע כל היום כולו בתמימות, והראשונים החולקים ע"ז שסברי שאין לעשות כן הוא או משום שסבירי שלא חל אלא ביומו בלבד, או משום דכיון שכבר נקבע היום לספירת יומו הוא מעכב בעד ספירה של מחר, ולהכי הר"ן בסוף פסחים העתיק דברי התוס' אלו על יום ראשון בלבד שאין בו סתירה ועיכוב, אבל כל זה מחמת שנעשה חלות על היום, אבל בלא"ה מה לי יום ראשון או שני.

ונבאר עוד במאי דהקשו הראשונים למה אין סופרים ספיקא דיומא, והקשה עליהם בדבר אברהם, הא ספק מנין אינו ספירה, והוא רק איתא ודאית ובספק ליכא כלל ספירה, אבל להנ"ל יתכן שפיר, דבשלמא אם ספירה ענינה הוא להזכיר מנין היום, זה אינו רק אם יש לו ידיעה לא סתם הזכרת מנין אפילו אם כיון לחשבוננו, אבל בלי ידיעה ברורה אין זה כלום, שעדיין בספק עומד, אבל לפי הנ"ל שהוא ענין של קביעות ביום, אם כיון לאמיתת המנין הלא ודאי יש בו כדי לקבוע אותו, בין אם יודע שהוא המנין הנכון בין לא, כי חובת מנין היום הוא הקובעו ועל ידי הספירה.

ובהאמור לעיל שע"י הספירה נקבע יום החמשים, יבואר על נכון מה דכתב

המהרי"ל הטעם מה שאין מברכין זמן על מצוה ספה"ע משום שהוא הכנה לחג השבועות, ועכשיו הדברים מתבארים היטב, שאינו סתם הכנה של מנין אלא שיש בו כדי לעשות את החג לקדושי עצרתא וכנ"ל מן השאילתות. וניחא היטב מה שהביא המג"א סי' תצ"ד שאין לקדש על הכוס עד הלילה של שבועות משום תמימות, ובטורי זהב שם שאין להתפלל ערבית עד הלילה, ותמה הרבה הגאון היעב"ץ הא צריך להוסיף מחול על הקודש, אבל דברי הפוסקים שדקדקו על זה הוא מחמת שס"ל שהתמימות אינו במנין בלבד אלא בעצם הימים, והוא מוכרח בדבריהם אלה, שאל"כ אין כל מובן להמתין עד סוף היום, אם התמימות הוא בספירת הימים ובחשבוננו, אלא ודאי כנ"ל, וס"ל שיש סתירה לומר את יום חג השבועות הזה שהוא גמר כל שבע השבועות, ועדיין הוא עומד בספק יום של מ"ט ולא נגמרו עוד שבע השבועות, ובודאי מודי שלענין קדושת היום איכא הוספה מן החול על הקודש, אבל אין זה ענין לקביעות יום החמשים שהוא בעיצומו של יום דוקא, ובברכה ובתפילה שמוכירין שם החג על כרחך צריך להמתין עד שייקבע היום בודאי, וכעין זה במצות הלילה של ליל הסדר שתלוי בלילה ולא בקדושת היום, ושעל כן יש להמתין עד שחשיכה.

ובחק יעקב סי' תפ"ט הביא בשם מהרי"ל לומר בספירת מ"ט, היום מ"ט ימים שהן שבעה שבועות ולמחרתו הוא ערב שבועות עכ"ל. ומובן היטב ע"פ כל הנ"ל.

הנה לעיל בסוף דברי רב האי גאון שהביא הרי"ץ גיאות, כתב, כד טעי בראשונה ואמר לשניה אתמול חד יומא בעומרא והאידנא תרי יומא בעומרא מאי חוסרנא איכא במנינא ע"כ. ובפשוטו יש לומר שזה שמונה את של אתמול הוא משום דהמנין של היום א"א בלתי של אתמול דאין שני אלא אחר ראשון, ועל כן הוא דצריך הוא לומר כן, שאתמול היה ראשון, והיום שני, ואכתי אי הוי מנין בעלמא, למה תלוי היום באתמול ולמה אינו יכול למנות שהיום הוא שני ימים בעומר, רק שאיכא חסרון בתמימות, ולזה עכשיו נמי לא יועיל המנין של אתמול, אמנם אם נימא שהוא ענין של קביעות יומא ניחא, דא"א לקבוע יומא דין אם חסר לו קביעות על יום אתמול, ולא משום תמימות, ומה דעדיין א"כ יוקשה לן איך אפשר לקבוע את יום אתמול למפרע, אבל כבר מצינו כזה ברמב"ם פ"ג מהלכות קדוש החדש, שאם עברו ב"ד את החודש ואחר ד' או ה' ימים באו עדים שראו אותו בזמנו אף שמאיימין עליהם, אם עמדו בדעתן מקדשין את החודש למפרע לזמנו, והוא דבר נפלא, ונוכל להסמיכה לכאן, וא"ש.

ועתה נחזור לדברי רב יהודאי ורב סעדיה, שהם סוברים שאם שכח לספור באחד מן הלילות שסופר למחר בברכה אבל אם שכח בלילה הראשונה אין לו לספור עוד בברכה, והקשה רב האי, אי משום תמימות מה לי לילה הראשונה מה לי שאר



הלילות. ונראה דהנה בנדה ס"ח ב' פסקינן כר"א דסגי בבדיקת יום א' וז', והתם אמר רב תחילתן אע"פ שאין סופן סופן אע"פ שאין תחילתן. והראב"ד בבעלי הנפש ס"ל דה"נ מועיל אם בדקה בא' מן הימים האמצעיים, והרז"ה בהשגות חולק והסכים עמו הרא"ה בספר בדיק הבית, בדיני הבדיקה והספירה, וז"ל דאנן שבעה נקיים ספורים בעינן בשלמא כי איכא תחלתן או סופן איכא למימר דסליק לז' ספורן דכי איתא בתחלתן ז' ספורים גרירי בתריה וכי איכא סופן איכא למימר דבז' ספורים דלקמיה גרירי בתריה אבל בדיקה באמצע זיל הכא ליכא ז' ספורים וזיל הכא ליכא ז' ספורים עכ"ל. חזינן מזה שבדיקת יום א' מועיל להחזיק כל הז' ימים כספורין ובדוקין, ואע"פ דמצוה לכתחילה גם לר"א לבדוק ולספור כל יום ביומו, בדיעבד מהני ליה מיום ראשון להחזיק את שאר הימים, והם גרירי בתריה, והתם אפילו בסופן כן, ז' ספורים דלקמיה גרירי בתריה, וה"נ י"ל ס"ל לרב יהודאי ורב סעדיה, שאם ספר יום הראשון איכא בזה להחזיק את כל המ"ט ימים כימי ספירה, והם גרירי בתריה לענין זה, שלא חסר התמימות אם שישכח מלספור באחד מן הימים שלאחריו, דאין חסרון משום תמימות כל שהוחזקו ע"י הספירה הראשונה, ובדאי איכא מצוה למנות כל יום ויום בזמנו, רק לענין אם שכח מהני ליה אותה החזקה, אבל אם שכח ולא מנה ביום הראשון הרי חסר לו התמימות ולא מהני ליה לספור עוד אחריו, ולא ששויים שני הספירות לגמרי, דהתם מהני אפי' סופו בלא תחילתן, והכא לא אף לענין תמימות, ויש אולי לאמר טעם בדבר, רק לדמיון נקיטנא מהתם שיש ענין זה של גרירי בתריה, ומועיל כאן, כן נראה בביאור דבריהם. ומ"מ נראה גם מזה שהוא ענין של קביעות ימים דבלאו הכי לא שייך כל ענין של גרירי בתריה, דלית כאן לא גורר ולא נגרר אלא ודאי מוכח מזה כביאור הנ"ל.

ועתה נשוב לדברי אבי העזרי בתחילת הדיבור שנתקשינו בהם לפי פירושו השני של בהגר"א, באופן הראשון שסיים הברכה וגם הספירה כהוגן, מאחר שעשה המצוה כהלכתה, איך משום ספק בברכה יברך שנית, לו יהיבנא שלא יצא הברכה משום ספק, ושנחשב כמו דאורייתא, אבל אחר שיצא המצוה, אין עוד ברכה, וכזה נתקשו הרבה על דברי המחזור ויטרי שהובא לעיל.

ועכשיו נוכל ליישב ולומר, דכיון לפי המבואר שאין ענינה של ספירה מנין בעלמא אלא הוא קביעות של הימים ושבזה שהימים נקבעים על ידי הספירה בזה גופה הוא דנתקיים המצוה וכמו שהוכחנו מכל המקורות דלעיל, וגם הראינו שאין התפסת היום על אותו רגע ביום שספר בו בלבד, אלא יש התפסה על גוף היום כולו מתחילה עד סופו, וכדנראה מתוס' מנחות להדר לספור סמוך לתחילת היום, וגם מן המג"א בשם הפוסקים להמתין בליל שבועות עד שיגמר היום מ"ט כולו ועמו תמימות ימי הספירה, ומסתבר הוא בלאו הנ"ל ראיות, שאם יש קביעות ביום שהוא

על כל היום כולו, ונראה א"כ שאם הוא סופר אחר איזה שעות בלילה, שחל הספירה בין על זמן שעבר ובין על זמן שיבא, וביחד יום שלם, אלא שעל זמן שעבר הרי הוא כמו שנמצא כבר לפנינו וחלה עליו קביעות הספירה, וכבר הראינו דוגמא לזה מרמב"ם בקה"ח, אבל על הזמן ביום שעוד לבא, הנה אם אמנם שמעשה הספירה ומעשה הקביעות הוא עושה ברגע זמן הספירה, אבל הקביעות גופא הוא נקבע ובא עם הזמן כאשר הוא מגיע ובא, ועד סוף היום הוא הולך ונקבע עד שבהשלמת היום נגמר הקביעות של אותו יום בשלימות ונתקיימה או ספירת היום כולו בגוף היום.

ונחזי אנן, הא נתבאר בדברי הראשונים ואחרונים שכל מצוה אף אחר שעשה מעשה המצוה, כל שיש שיהוי במצוה בקיומה אפשר לברך עליה כל זמן שהיית המצוה, וכמו שהובא במג"א סי' רס"ג ס"ק י"א בשם כמה ראשונים באשה ששכחה לברך על הדלקת הנרות שיש לה לברך אח"כ אף אם כבר נהנתה מן הנרות ולא כמו שעושיין לכתחילה בפריסת ידים, וכן התירו כשיש חופה בע"ש ומאחרין בה עד הלילה, להדליק בעוד היום גדול ולברך אח"כ אף שדלוקות ועומדות. ובפמ"ג שם ביאר שאף שהמג"א נתקשה בזה היינו דוקא שם בנרות שבת כיון שבעת שמברכת יש איסור להדליק ואיך תברך ברכת להדליק, אבל בשאר מצות כגון נר חנוכה, יש לו לברך אח"כ והוי עובר לעשייתן, כיון שיש שיהוי למצותן, וכן הוא בחידושי רעק"א בהלכות חנוכה סי' תרע"ו, שכתב שאף אם נזכר אחר גמר הדלקתו צריך לברך דכל משך הדלקתו עדיין מצותו קיימת ונמשכת, והביא סמוכין לזה מדברי הרא"ש פ"ק דפסחים, וא"כ השתא הכא כבר נפתח לנו שער לדמות מילתא למילתא, ואיכא שפיר למימר דהכא נמי, מאחר שנתברר שבספירה נקבעת כל היום גופא בקביעות של ספירה, וקיומה של הספירה הולכת ומתקיימת עם השלמת הזמן עד סופו, הרי עכשיו איכא שיהוי למצותו כעין שיהוי מצות נר שבת ונר חנוכה בקיום דליקתם עד הסוף.

ובכן שפיר דמי לברך אף אחר שספר, כל שיש צורך, וכגון ספק בברכתו הקדום כדינו של אבי העזרי או מחמת ספק בזמן הספירה כדינו של מחזור ויטרי, ולא קשה עוד מה דהקשינו על אבי העזרי וכן מה שנתקשה הרשב"א על מחזור ויטרי, הא כבר נעשה המצוה ואין הברכה עובר לעשייתן, דשאני הכא שיש שיהוי למצותו, דינו ככל מצוות כאלו שמברכין עליהן אף אחר מעשה מצותן, ומזה נמי נראה בעליל כדביארנו שיש חלות וקביעות של ספירה ביום, ומשו"ה הוא דשייך עוד ברכה אחר מעשה המצוה, וכמו שנתבאר.

והנה הפוסקים החולקים על זה והם הרמב"ם שכתב בסוף פרק ז' מהלכות תמידין ומוספין שאם מנה ולא בירך שיצא ואינו חוזר ומברך, וכן הרשב"א שתמה

על מחזור ויטרי וכן ה"ר דוד אבודרהם שחזר בו וכתב דין במי שנשאל על הספירה שישב לו את של אתמול והעתיקו המחבר בסעיף ד', נוכל לומר שגם הם יודו לכל מה שכתבנו לעיל בקיום מצותה של ספירה וענינה, הכל כמו שנתבאר, וגם הם מודים לדינו של המג"א בשם ראשונים לברך על נרות שבת אחר הדלקתם ביש צורך, וכן לדינו של הפמ"ג וחי' רעק"א בנרות חנוכה, אלא ש"ל לחלק בענין דין הברכה בין מצות קיום נרות מצוה דלעיל למצות קיום ספירה, שאין ראייה ממצות נרות למצות ספירה, דהתם בנרות הא קיי"ל כריו"ח בב"ק כ"ב א' שאשו משום חציו, וכבר ביאר לנו הגאון רבנו ברוך דוב זצוק"ל בספר ברכת שמואל, בשם מורו ורבו מרן הגר"ח הלוי, שיש בו דין עושה וחוזר ועושה, והיינו שיש עשייה אחר עשייה עם הולכתה והדלקתה וכמו בזריקת חץ גופא, ומבאר כן דברי החוס' והרשב"א שם בסוגיא, וש"ע"פ שהכריח הנמוקי יוסף שם מהא דהדלקת נרות בערב שבת, ש"ע"כ בחר מעיקרא אזלינן, היינו שלענין הגברא העושה והמדליק, נחשב כאילו עשה כולה מעיקרא אבל גוף עשייתן נעשית וחוזרת ונעשית עם ההדלקה, והוא בחפצא דהעשייה, ונמצא א"כ שבהדלקה עדיפא, דאיכא לא רק המשך קיומה עם הדלקתן, אלא גם גוף עשייתן נמשכת עם דליקותן, ואשר על כן אף שההדלקה גופא במעשה האדם הוא בהתחלת הדלקה, שפיר דמי לברך כל משך הדלקתן כיון שאיכא דין עשייה כל עוד שדולקין, ושעל כן ליכא ראייה מהתם לברכת מצות ספירה אחר הספירה, ש"ע"פ כדהוכחנו שגם הכא איכא המשך בקיום קביעת גוף הספירה, אבל מעשה הקביעות והעשייה גופה כבר נגמר עם מעשה הספירה ולא נשאר שום עשייה עוד באותו גדר כמו בנרות, רק גמר קיומו ההולכת ומתקיימת בקביעות היום עם השלמת זמן היום, ובזה ס"ל שאין שייך לברך אחר שעשה מעשה הספירה ולא נשאר עוד אלא קיומה.

אולם האבי העזרי והמחזור ויטרי סבירי שאיכא גם בזה שיהוי במצותה על ידי הקיום שהולכת ונתקיימת ושפיר דמי לברך, ולא זקוקים לראיה מנרות מצוה, אלא שדין אחד הוא בשניהם, כל שיש שיהוי למצוה באיזה אופן שהוא שיש לברך, אם כעין דין נרות מצוה ואם אפילו כעין דין ספירה איכא ברכה כל זמן שהייתה.

והפוסקים האחרונים שהכריעו לברך בנרות מצוה ולא בספירה א"כ הכריעו למעשה כשיטת הרמב"ם והרשב"א ע"כ ס"ל החילוק שאמרנו לחלק ביניהם, ואע"פ שבשו"ע העתיק גם דין של מחזור ויטרי, פירשוהו באופן של תנאי להתנות שאם יזכור למנות שלא יצא בהספירה. והמחבר שסתם, אולי כדרכו להביא שתי דעות אף בלי להזכיר בלשון י"א, וכביו"ד סי' צ"א ס"ז ע"ש בבהגר"א ובסי' ק"ה ס"ד, וכן בסימן צ"ב ס"ד ובסימן ק"ו עיי"ש בהגהת רמ"א, ועוד בכ"מ.

והנה לפי האמור יומתק מאוד דברי הפמ"ג בביאור מה דנתקשה המג"א בדין

נרות שבת, דשם דוקא מחמת דמכח קושיית הנמוקי יוסף, שמוכרח לומר שמעשה הדלקה בגברא הוא מעיקרא מן קודם שבת, ושע"כ אף שמעיקר דינו איכא לברך עליהם מחמת דנשאר עוד עשייתן נוסף על קיומן כל עת ההדלקה, אבל לא יתכן לברך הברכה להדליק נר של שבת ע"י הסמיכות על עשייתן אז על דרך שנתבאר לעיל, שנתעורר מזה קושיא כעין זה של הנמו"י, אבל לעולם מודה בנר חנוכה, וגם בנר שבת סמך על הפוסקים הראשונים הלכה למעשה.

1. וכן הוא במג"א, ומה דלא סמך אדעת ה"ד"א שהביא בסי' ר"ו י"ל משום דהכא בלא"ה יש עוד ספק אם יצא בברכתו.
2. ולומר משום שהפסיק בספירתו בטעות זה אינו, דא"כ אינו תלוי בדאורייתא ודרבנן אלא משום שכבר הפסיד ברכתו מחמת ההפסק, אלא ודאי כיון שעומד אף בסמוך לטעותו הוי עוד כמו בתכ"ד לברכה וכ"כ האחרונים בכע"ז היכא שטעה ואמר ד' שיחזור ויאמר ה' בתכ"ד ואי"צ להתחיל מן תחילת הספירה. ומשמע מדבריהם שגם ברכתו לא הפסיד, והטעם משום דהוי כמו נתקל בעלמא שאינו נחשב כהפסק עיי"ש ברא"ש סוף מס' רה"ש כעין זה בנתקל בתקיעות.
3. ולומר שסבר כדעת הג"א בשם האו"ז שהובא בש"ך יו"ד סי' י"ט ס"ק ג' שבכל מצוה אם לא בירך לפניו מברך לאחריה, זה קשה לאמור, דהא הש"ך דחאה מהלכה וכדעת יחידאה, ואם נימא שגם הראב"ה קאי בשיטתיה הרי איכא עוד דעה של ראשונים כווחיה, ועוד גם מדהביא הטור דבריו הרי סמך והסכים עמו ביסוד דבריו, רק משום דאנן ס"ל שספירה מדרבנן היא כתב הב"י שאין לברך עוד, אבל לולי זאת היה מודי ליה, והרי הש"ך וכל האחרונים לא פסקו כן, והלכה מרווחת בישראל שאין לברך אחר שנעשה המצוה, ולומר דבתכ"ד שאני, עיי"ש בפמ"ג בשם התב"ש שאין חילוק ולא כהפר"ח שם, וגם הא כמו כן קשה על המחזור ויטרי בשם רש"י שנביא להלן, ואם כשיטה זו יש איפוא הרבה ראשונים דקיימי בשיטה זו, אלא ודאי צריכין אנחנו למשכונני אנפשינן לבקש יישוב אחר שלא לסתור מאי דקיי"ל לדינא, וגם השו"ע שהעתיק דברי האבי עזרי עפ"י מאי דקיי"ל ספירה דרבנן אין כל צורך כיון דבלא"ה אין לברך אחר עשיית המצוה.

*This Centennial Torah Volume of The Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary is dedicated by Dr. Joseph Ades and his family*

in memory of  
**RACHEL ADES ע"ה**  
רחל בת ר' אברהם ורינה  
called to her eternal reward on  
May 23, 1985 — 3 Sivan 5745

*A revered wife, mother, grandmother and great-grandmother, her entire life was consecrated to the sharing of her blessings to improve the lot of others. Together with her beloved husband Joseph Ades, she strengthened Torah life and Torah institutions in America and Israel. Her selfless concern for the welfare of the Jewish people everywhere rendered her a true Ayshet Hayil, whose memory is a source of enduring blessing in our midst.*



and to the memory of  
**STEPHEN ISAIAH ADES ע"ה**  
ישעיה ב"ר ראובן ואסתר  
August 20, 1964 — August 31, 1984  
12 Elul 5724 — 3 Elul 5744

*Beloved son of Robert and Esther Ades, cherished grandson of Joseph Ades and the late Rachel Ades, who was taken by The Almighty with a kiss, while observing the beauty of G-d's wonders of nature in Zion National Park, Utah.*

*Of Stephen Ades, the revered Kabbalist Abraham Khedouri of Jerusalem stated "He completed his work on earth at the age of twenty." יש קונה עולמו בשעה אחת. Inspired by the Omnipresence of The Almighty Whom he loved with deep conviction, Stephen Ades once wrote "Heaven is where all noble wishes are fulfilled." We pray that his soul may ever abide in his celestial abode, and that he may be a "righteous pleader" for his family and all of Israel.*

SEPPER  
YEVUL  
HAYOVLOTH

A CENTURY'S BOUNTY



A Volume of Monographs  
Reflecting and Celebrating  
One Hundred Years of Torah  
at  
Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary

ס 5646 — 5746 ס

Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary, New York, 5746 1986

**SEPPER  
YEVUL  
HAYOVLOTH**

**THE  
CENTENNIAL TORAH VOLUME  
OF  
RABBI ISAAC ELCHANAN  
THEOLOGICAL SEMINARY**