

BETH YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Halacha

Issued by the

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA
RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

YESHIVA UNIVERSITY

New York 33, N. Y.

1954

בית יצחק

קובץ חרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ה'תשי"ד

ניו-יורק

תוכן הענינים:

- הקדמה הנהלת הסתדרות תלמידי הישיבה 3
- פתח דבר המערכת 4
- אהבת חסד הרב יעקב משה הכהן לעמין 5
משגיח-רוחני
- חרושי תורה מאת ראשי הישיבה ורבניה (*)
- בענין לאו הניתק לעשה [שמעתתא דקיימו ולא קיימו
ובטלו ולא בטלו] הרב יוסף ליב ארנסט 11
- בענין כתותי מיכתת שיעוריה הרב אהרן דוד בוראק 25
- הערות בהלכה הרב שמואל גערשטענפעלד 30
- בור המתגלגל הרב אברהם יוסף ווייס 34
- בענין חצר השותפין הרב אפרים מרדכי פטיינבערג 40
- בענין אין לבוד באמצע הרב משה אהרן פאלייעוו 45
- בדין מצה ומרור בזה"ז הרב מרדכי קרפנשפרונג 50
- בדין ספק ממון לענין קדושין הרב אברהם אהרן שאצקעס 54

תוכן הענינים

(המשך)

חדושי תורה מאת מורי הישיבה ומחנכיה *

- הערות והארות בש"ס ופוסקים בענין
ברכת הודאה בטיסה באוירון הרב מנחם מ. בריויער 59
בענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים הרב יחיאל גרוסמן 65
בדין רצון בגט הרב מרדכי רומנברג 70
בדין מסירה הרב מלך שעכטער 75

חדושי תורה מאת חניכי הישיבה ותלמידיה *

- בענין נאמנות דבעל לפטור את אשתו מן היבום ישראל בייליס 79
עדות בקידוש החדש בנימין בלעך 81
בענין עול מלכות שמים יצחק מאיר גודמאן 87
חיוב מיתה כרוצה ובשאר חייבי מיתה דב גנחובסקי 89
ביאורים בהלכות מקואות דוד הארטמאן 93
בגזירת הכתוב דראויות יהושע בצלאל זוכטפונגל 98
בדין עדים זוממים נחום זופורזובסקי 100
קריאת שמע וברכה נגד ערות קטן אהרן י' עקבס 103
טהרת איש ואישון טהר ישראל משה ליפשיץ 108
בסוגיא דאין מוקדם ומאוחר בתורה מרדכי סמר 117
שתי כתות עדים המכחישות זו את זו רב ב. פיקלני 120
ביאור בשיטת הרמב"ם בעניני שאובין והמשכה רפאל רייכמאן 125
בענין מצוה הבאה בעבירה הרב ישעי' ריעדער 130
בענין מילת עבדו משה ארי' שווארץ 134
בענין "יד" ובל יחל אליהו שפירא 136

הקדמה

אחד הענינים היותר הכרחיים בחיי הישיבות — הוא חידוש דברי תורה, התעוררות הלב להוציא מתוכו מלים בפילפולי דאורייתא, לחדש הסברות ובירורים בסוגיות הש"ס, אף ללא כל מטרה מעשית, אלא לשם פיתוח שכל תורני והבנה אמיתית.

הדבר נחוץ במיוחד בזמננו ובמדינתנו. חיים אנו בתקופה שלא הכל מקבלים את לימוד התורה בהתלהבות, וספרות חדושי התורה — הוא ככלי אין חפץ בו. מעטים הלומדים תורה לשמה ורבים מכוונים לעשות ממנה קרדום לחפור בו.

על כן חשוב מאד שתלמידי ישיבתנו, המרכז הגדול של תורה, יפגינו את נאמנותם לפילפולי דאורייתא ויכריזו קבל עם שלימוד התורה הוא תכלית בפני עצמו. הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, כי הוא מזכך את נפשו, ומנפש זכה — נובעים מעשים זכים. עלינו החובה להתקרב יותר ויותר ללימוד תורה לשמה.

אחד האמצעים לכך הוא לנטוע בלב כל תלמיד ישיבתנו אהבת חידושי תורה, שיראה כל אחד חובת כבוד לעצמו לפרסם איזה דבר בהלכה. אנו בטוחים כי זה לא רק יגבר לימוד התורה, אלא גם יחדש רוח טהרה בלבבות, לשפר את המעשים ולהתקרב לדרך התורה השלם.

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

רפאל רייכמאן, נשיא

משה טאלאנסקי, סגן-נשיא

ישעיה זיו, מזכיר-גזבר

פתח דבר

החוברת "בית יצחק" שאנו מגישים היום אל הקורא הוא קובץ של חידושים וביאורים מראשי הישיבה, מוסמכיה ותלמידיה. כונתנו היא שחוברת "בית יצחק" זו תעורר בתלמידים ובקוראים חוש לענינים אלו שנדפסו בה בפרט, ולדברי הלכה בכלל. לכל תלמיד ותלמיד היתה ההזדמנות להביע רעיונות על דבר הלכה ולהוציאם לאור, ועל ידי זה להתחזק בלימוד התורה ולהאדירה.

כמובן לא יכלנו לבדוק כל המאמרים בנוגע לסברותיהם. ואפשר שימצאו בהם גם פגימות מבחינות שונות, כי מצודת השגיאות פרוסה על כל אדם ומעשה ידיו, אבל כונתנו היתה רצויה.

היסוד שהנחנו להדפסת קובץ הלכתי הוא, שחוב תלמידי ישיבתנו לא רק ללמוד ולשאוב חכמה ובינה מים התלמוד אלא גם לכתוב ולחדש על דבר ענינים תורניים, ועל ידי זה לפלפל ולחדד הבנתם בדברי תורה. ולפי דעתנו הסבר מאמר חז"ל ש"אותיות מחכימות", כוונתם לא רק בקריאה בספרי קודש אלא גם בכתיבת חידושים שאנו בעצמנו חידשנו.

ובאמת ראינו סימן ברכה, כשהרבה תלמידים השתתפו במלאכתנו ואע"פ שלא הדפסנו כל מאמר שקבלנו, ראשית, מפני דוחק ממוני, ושנית, שגם לא נעלם מאתנו המימרא "תפשת מרובה לא תפשת", מ"מ באה תועלת לכל אלו שכתבו מאמרים ואפילו שלא יצאו לאור.

אמנם רוצים אנו להדגיש שהקובץ "בית יצחק" מוקדש להרבצת התורה במדינתנו. ומטרתנו בהדפסת "בית יצחק" לא רק לקים מצות למוד תורה אלא לזרוז בני תורה בכל מוסדי התורה להדפיס חדושיהם, ש"קנאת סופרים תרבה חכמה".

נסיים בתודה ותהילה לכל אלו שהשתתפו בעריכת חוברתנו, והקדישו כשרונותיהם למלאכת הקודש. בין לאלו שהביאו רוב טובה בתורתם וחכמתם, ובין לאלו שסייעו במובן האמנותי, אנו אומרים: יישר כוחכם.

בכבוד ויקר,

ועד העורכים:

הרב שלום מרדכי שבדרן, עורך-ראשי
רב ב. פיקלני, עורך-מנהל
הרב עזריאל יצחק רוזנפלד, ראש המועצה

המועצה:

ישראל משה ליפשיץ
יצחק מייזיס
רפאל יצחק רייכמאן

המערכת:

יצחק מאיר גודמן
יחיאל הלל דנישבסקי
יהושע משה צוקרמאן

אהבת חסד

ואמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש נקרא חוטא, שנאמר: (שמואל א', יב) גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם, אמר רבא אם ת"ח הוא צריך שיחלה עצמו עליו. (ברכות יב).

«עולם חסד יבנה» (תהלים פט), עולם-חסד ולא עולם של חסד. כי בריאת העולם היא מציאות של חסד בפני עצמה. החסד איננו ענין פרטי וצדדי אלא מהותה של הבריאה כולה, כי על כן הבריאה כולה היא יצירת כפיו של הקדוש ברוך הוא שהוא מקור הרחמים והחסד, כביכול; והאדם שהוא תכלית הבריאה, חייב להתאחד בעצמותו למקור החסד, וכל עבודתו של האדם בעולם הזה צריכה להיות רק עשיית חסד.

וכבר מצינו בדברי חז"ל שאמרו: «כל מי שעושה חסד עם חברו כאילו מודה בכל הניסים שעשה הקב"ה מיום שיצאו ישראל ממצרים, וכל מי שאינו עושה חסד כאילו כפר» (ילקוט שופטים). מכאן כי כל פעולה של אדם בין אדם לחברו משפיעה על איכות הכוונה ומעשיו בין אדם למקום, והא בהא תליא, וחידוש גדול חדשו חז"ל כאן שכל פעולה של חסד על ידי האדם ערכה גדול כל כך עד שהיא נכללת בדיברה הראשונה «אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים» וכו'.

תא חזי עד היכן מעלת החסד מגיעה! כי רק פעולת חסד אחת, דיה שעל ידה יזכה עושיה להתדבק ולהתחבר עם מקור הנצח העליון. אולם מלבד חובתו של האדם לעשות תמיד חסד עם הזולת, עליו גם לאהוב את החסד, כמו שנאמר «מה ה' אלקיך דורש מעמך וכו' ואהבת חסד» (מיכה ו). זוהי מעלה עליונה נוספת, כי על האדם להיות «נושא בעול עם חברו» בכל עניניו, שכל מחשבתו ומעייניו יהיו תמיד בעניני חברו להיטיב לו.

וזהו מה שהכלילו חז"ל מדה זו במיוחד במ"ח דברים שהתורה נקנית בהם (אבות פ"ו), כי הרי מפורטים שם כמה דברים שבין אדם לחברו ועניני חסד כמו «ארך אפים» (היינו שלילת הרע), «לב טוב», «אוהב את הבריות», «אוהב את הצדקות», ועוד, שכל אלה הם עניני חסד והטבה לזולת, ומהי המדה המיוחדת הזאת של «נושא בעול עם חברו»? אלא שהכוונה היא לאהבת

החסד, לא רק במעשה אלא שבכל נפשו ומהותו מסור הוא לעניני חברו, להיטיב אתו בהצנע וללא שום כוונה לזכות ביתרון תמורת הטבתו עם חברו, ומדה זו עולה על כולן, כי כולן כלולות בה.

וזאת למדנו ממשה רבנו שהיה נושא בעול עם ישראל כמו שנאמר „וירא בסבלותם“, ודרשו חז"ל: „סבלותם לא נאמר אלא בסבלותם — נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם, ונשא בעצמו החומר והלבנים על כתפו, ואמר מי יתן מותי עליהם“, שנשא בעולם ובצערם יותר מצערו של עצמו והרגיש בצער של כל אחד ואחד מישראל, את הפרט ואת הכלל. וחז"ל הפליגו בגודל החיוב הזה על כל אחד מישראל, באמרם: „כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו“ וכו', וזה על כל מיני צער של האדם, אם בגופו אם בממונו או בכבודו, וענין בקשת רחמים כפי הבנת חז"ל איננו רק בדברים בעלמא, בתפילה ובקשה, אלא גם בנשיאה בעול, בהתמסרות בעמק נפשו ובפנימיות הלב, ואם לא עשה כן, לא רק שיש כאן העדר מעשה הטוב והחסד, אלא „נקרא חוטא“ בחיוב!

היוצא לנו מזה שאם כל אחד ואחד מאתנו איננו מתנהג כמשה רבנו, שהצטער בצערו של כל אחד מישראל וסבל בסבלו — נקרא חוטא! איום ונורא, עד היכן מגיעה תביעת שמים מהאדם. „ואם ת"ח הוא צריך שיחלה עצמו עליו“, כלומר: על הת"ח. נמצא שהאדם חייב לסבול בעצמו את סבלם וצערם של כל האנשים לפרטיהם, ואם הסובל הוא תלמיד חכם, אפילו הת"ח עצמו איננו חולה מזה, כי סבלותו איננו גופני, עליו לחלות עליו. האדם היחיד חייב לשאת ולסבול את כל היסורים של כל אחד ואחד מישראל ו„לשאת בעול עמהם“. כמה עבודה רבה צריך האדם להשקיע כדי להגיע למדרגה זו! כי לא במחשבה בלבד אפשר לרכוש הרגשות כאלו, רק ביגיעה רבה, בעיון ולמוד המוסר בכל המקצועות, בדרך של התרגשות והפעלת ציורים מוחשיים של השכל, לכן אף אם האדם הגיע לידי הרגשה של נושא בעול עם חברו צריך הוא להיות „על אתר“, במקומו של חברו, ובמאורע שאירע לו, ולזה יוכל להגיע על ידי גודל ורוחב לבב במדרגת החסד. והחסד הגדול ביותר הוא להתפלל על חברו כשהוא חולה ומצבו רציני והוא זקוק לרחמי שמים, וחברו הנושא בעול עמו מתפלל אל ה' בעדו. לשם כך עליו לבקר את החולה, שע"י זה ירגיש צערו באופן מוחשי וישתדל למענו בכל כחו ונפשו. ומעשה בתלמיד אחד מתלמידי ר"ע שחלה, לא נכנסו חכמים לבקרו, ונכנס ר' עקיבא לבקרו ובשביל שכיבדו וריבצו לפניו — חיה. אמר לו: רבי, החייתני! יצא ר"ע ודרש, כל מי שאין מבקר חולים כאילו שופך דמים (נדרים מ). מזה אנו למדים כי חובה על האדם להיות נושא בעול עם חבריו ולשית בנפשו עצה במחשבה ובמעשה בכדי

להעלות עצמו למדרגה רמה זו. לעומת זאת אם אדם בא במגע מוחשי עם חברו ואינו עושה למען הוצאה לפועל של מידה זו של נשיאה בעול עם חברו הנהו משחת בתכלית וראוי לכל גינוי. וגם זאת אנו למדים מדברי חז"ל: "כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות" וכו' (ברכות ו). ולכאורה קשה: אם החיוב לשמח חתן וכלה הוא מצד גמילות חסד הרי אף אם איננו נהנה מסעודתו חלה עליו חובה זו? אלא שכל עוד שאיננו נהנה איננו עובר, אבל הנהנה ונמצא על אחר והגיע לידי נשיאה בעול והשתתפות בשמחת החתן והוא אינו משמחו, הוא אדם משחת ועובר בחמשה קולות שנתברכו בהם ישראל, והרי זה משכית שמחת כל ישראל. ועתה מבוארים דברי חז"ל שהבאנו בראש מאמרנו: כל "שאפשר" לו לבקש רחמים על חברו וכו'. והכוונה במלה "אפשר" שיביא את עצמו לידי מחשבות כאלה, ולא רק על ידי התענינות במצבו של חברו אלא שיהיה "על אחר" עד שהדבר יעשה רושם גדול בפנימיותו ויבוא לבקשת רחמים עליו, ואם בכל זאת איננו עושה כן, היינו שאינו מבקש או שאינו מבקש כפי שיכל, נקרא חוטא.

והנה הבאנו עד היכן חובת האדם להיות נושא בעול עם חברו בכל עניני החיים היום-יומיים, ובאמת אנו רואים עמק תביעת שמים בנשיאת עול עם חברו אף בזמן עסקו בעניני רוחניים ובדבקות בה', כפי שיבואר לפנינו: תניא, אבא בנימין אומר שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ולא המתין לחברו (פי' הטור בסימן צ' דהיינו בלילה, ור"י הי' ממתיין אף בביהכ"נ שלנו שהם בעיר ואף ביום) טורפין לו תפילתו בפניו, שנאמר טורף נפשו באפו הלמענך תעזב הארץ (איוב יח) ולא עוד אלא שגורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר ויעתק צור ממקומו (שם) ואין צור אלא הקב"ה, שנאמר צור ילדך תשי (האזינו), ואם המתין לו מה שכרה, אמר ר' יוסי ב"ר חנינא זוכה לברכות הללו, שנאמר, לו הקשבת למצוותי ויהי כנהר שלומך וכו' ויהי כחול זרעך וכו' (ישעי' מח). וברש"י ז"ל: הלמענך תעזב הארץ, וכי סבור היית שבשבילך שיצאת מביהכ"נ והנחת חברך תסתלק השכינה ויעזוב את חברך המתפלל לפניו עכ"ל, (ברכות ה). והפליאה בזה שהרי כפי הנראה המדובר כאן באדם שהתפלל כפי הוראות והשקפת חז"ל, באופן רצוי ונעלה, מאחר שאמרו חז"ל "שנכנסו להתפלל", ומה הוא המושג של תפילה לפי רוח התורה? הוי אומר מתוך כוונה ודבקות המחשבה, ובהכנה מתאימה קודם, כדין "שוהין שעה אחת לפני התפילה", כדי לבוא להתעלות נפשית מדרגה אחר מדרגה: מברכות השחר לפסוקי דזמרה, ומזה לברכות ק"ש ואח"כ לק"ש עד שמגיע לתפילה, שאז מתפלל מתוך רוממות הנפש על הכלל והפרט של עם ישראל, כפי

הנוסח: רצה בעמך ישראל ובתפילתם. וכן על הפרט אשר גם זה שנכנס עמו ומתייחד עמו בתפילתו ג"כ כלול בזה, ובודאי מחשבתו טובה עליו מאד, ורק מפני שנחפו הוא לדרכו ולעסקיו, ובוטח הוא בה' שזכות התפילה של שניהם תעמוד לו לבל יאונה לו כל רע, והוא הדין גם בנוגע לתפילתו של חברו, למרות שנשאר יחידי, הריהו סומך ובוטח על צדקתו ורוממות נפשו של חברו שעזיבתו אותו לא תפריע לו, ומה איפוא החשש בזה שלא המתין לו? ועל שום מה מגיע לו העונש הנורא כל כך שלא זו בלבד שטורפין לו תפילתו בפניו היינו שמבטלין בשמים את תפילתו, אלא גם זוקפים על חשבוננו של אדם זה מחשבה מגונה כזו שמעולם לא עלתה על לבו, היינו שבזה שהניח את חברו ויצא לפניו רצה בזה שהשכינה תסתלק ותעזוב את חברו המתפלל? וכי איך יעלה כזאת על מחשבתו והרי אין לו היכלת לכך במציאות אף אילו רצה בכך?

ברם יש לומר שבמאמר זה האירו לנו חז"ל נתיב גדול ברוח התורה, כי הרי ידוע הענין של "אורייתא ישראל וקודשא בריך הוא חד" כי הכל ממקור האחדות כביכול, ולכן כל עניני אורייתא וישראל קשורים ביחד, היינו שכל עניני התורה וחיוביה בנוגע למקום וגם עניני כל ישראל הן מהכלל והן מהפרט מאוחדים ומלוכדים עד כדי היותם חד ממש. ומנקודת מבט זו רואים אנו ג"כ גודל מדת החסד בהשקפה עליונה, היינו שיש לנו להשקיף על כל חסד הנעשה עם כלל ישראל שהריהו נערך במרום כאילו כביכול עצמו נזקק אליו וצופה ומשתוקק להופעתו, כמאמרם על הפסוק: "כי לא באו לעזרת ה'" (שופטים), אתה מוצא כל מי שהוא עוזר לישראל כאילו עוזר למי שאמר והיה העולם, שנאמר "כי לא באו לעזרת ה'" לעזרתנו לא נאמר אלא לעזרת ה' (מכילתא). והשקפה זו צריכה לחדור אצלנו בכל מעשי החסד שאנו עושים עם בני אדם, שהרי "עולם חסד יבנה" ו"חסד ה' מלאה הארץ", וכל הי"ג מדות של הקב"ה בנויות על יסודי החסד, ועל האדם לבא למדרגת "והלכת בדרכיו" — מה הוא רחום אף אתה רחום, וכשם שהקב"ה אין גבול למדת טובו, פותח את ידו ומשביע לכל חי רצון, זן ומפרנס מביצי כנים ועד קרני ראמים, כן מוטל על האדם הנעלה שהגיע למדרגה הרוממה ברוחניות ודבקות בה' להרבות במעשי חסד לבני אדם אף הפשוטים ביותר ואף לצרכיהם הפשוטים ביותר, כי זוהי טבעה של מידת החסד, ושומה על אדם המעלה והאיש המורם מעם להשפיל את עצמו, אף בשעה שהוא נמצא ברום המדרגה של דבקות בה', ולהרגיש בכל צרכי זולתו אף בענינים היותר דקים ופחותים ולמלאותם במדת יכלתו כדי לקיים מצות חסד בשלמותה, ולא עוד אלא אפילו באותם הצרכים של בני האדם אשר הוא עצמו אינו נזקק להם ואינו מרגיש בחסרונם מפאת

גדלותו ועוצם דבקותו בה', בכ"ז מטילה עליו חובת מצות החסד להשתדל בהרגשת צרכי הזולת וחסרוניו, ואם כי הוא עצמו היה מזלזל בהם ומוותר עליהם הרי מדת החסד היא המחייבת אותו להשפיל עצמו ולחדור להרגשתו של הנצרך, כי זוהי כל עקרה של מדת החסד. וזוהי גדלותו של האדם השלם, כפי שנאמר על משה רבנו: "בשעה שאמר הקב"ה למשה לך בשליחותי להוציא את בני ישראל ממצרים א"ל משה כמה חיות יש בהם, כמה מעוברות בהן, כמה ריקוחין התקנת למעוברות שבהן, כמה מתיקות התקנת לתינוקות" (תנחומא שמות). נמצינו למדים מזה על אופי חסדו של משה שאף בשעה שהתרום והתעלה למדרגה היותר רוממה בדבקות בה' במילוי התפקידים הכבירים של יציאת מצרים וקבלת התורה, גם אז הנמיך עצמו עד להרגשת צרכי התינוקות וצמצומם.

כללו של דבר, כי על אף היות האדם במעלה רוחנית גבוהה הרי לגבי קיום מצות החסד אסור לו להרגיש על חברו כאילו אף הוא נמצא במעלה גבוהה כמותו נישא ומופשט מכל הצרכים והרצונות הגשמיים, אלא אדרבא בזה עליו להנמיך עצמו ולהחדיר בלבו כל ההרגשים של אלה הסובבים אותו אף ההרגשים והרצונות הנמוכים ביותר.

וכל זה אנו למדים ממאמר חז"ל הנ"ל: "שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם להתפלל ויצא ולא המתין לחברו", היינו אף שהתפלל כתפילת חז"ל ונעשה דבוק בה', ולא עוד אלא שהתפלל גם על חברו, אבל חשב בלבו על חברו שגם הוא נמצא במצב של דבקות בה' כמוהו עד כדי כך שהוא בוטח בצדקתו של חברו כי עזיבתו אותו לבדו בודד וגלמוד במקום התפילה לא תפריע לו מתפלתו מגודל דבקותו בה' מטעם "ה' לי ולא אירא", הנה בשמים נראה החסרון של זה שלא המתין על חברו חסרון במהותו והעדר מדת החסד האמתית המחייבת להרגיש את חברו דוקא מצדו השני, היינו מצד צרכיו הפשוטים והרגשיו המצומצמים, ולכן הוא לא עשה כדרך התורה, ומדקדקים עמו בשמים כחוט השערה ושם נחשב באופן גורא כל כך עד שרואים בעמקי נפשו השחתה כזו שביציאתו מביהכ"ג ועזיבתו את חברו העיד על עצמו כי רצה שתסתלק השכינה מחברו (עיין ברש"י). וחסרון זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל ח"ו, כי בחסרון כזה פוגם בערך הנצח של המושג "אחדות ה', ישראל, ותורתו", ואף שהוא עצמו לא הרגיש בזה הרי בשמים מרגישים ומדקדקים אפילו על כחוט השערה, וזהו סוד גדולתו של האדם בתור יציר כפיו של הקב"ה, ותפילתו מטורפת מצד עצמה מאחר שלא באה לתכליתה הראויה והרצויה.

ולפיכך מאחר שמרובה מדה טובה ממדת פורעניות הרי אם האדם ממלא אחר החיוב זה של מידת החסד וממתין לחברו זוכה לברכות בחיוב

„לו הקשבת למצוותי“ שהוא לשון המתנה (רש"י), כי ענין גשמי זה נחשב להקשבה למצוות ה' ויהי כנהר שלומך וכו' באשר הגיע לתכלית האדם השלם ויסודי הנצח לאחד עניני בין אדם למקום עם עניני בין אדם לחברו ביחד, ולכן אין ערוך לשכרו.

ובזה יבואר מאמר חז"ל: אמר ר' חלבו אמר רב הונא כל המתפלל אחורי ביהכ"נ נקרא רשע שנאמר סביב רשעים יתהלכון כרום זלות לבני אדם (תהלים יב), אמר אביי לא אמרן אלא דלא מהדר אפיה לבי כנישתא וכו' (ברכות ז), היינו אף שהתפלל באופן נאות כפי רוח התורה והגיע לדבקות בה' בכל זה נקרא רשע, מאחר שנפרד מחברו ומהצבור ואפילו רק באופן חצוני הרי זה מראה על הלקוי בפנימיות ופשו, לפי הכלל של „מסילת ישרים“ סימן ז', שהחיצוניות משפיעה גם על פנימיות הנפש. ובזה הערה גדולה לאלה הדורים באותו הבנין של ביהכ"נ ואינם באים להתפלל בביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללים, עד כמה תמה רחוקים ממלואת חובתם להי"ת, לתורתו ולחיי החברה.

חדושי תורה מאת ראשי הישיבה ורבניה

הרב יוסף ליב ארנסט

בענין לאו הניתק לעשה

[שמעתתא דקיימו ולא קיימו ובטלו ולא בטלו]

— א —

תנן, מכות יז, א: כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה אין חייבין עליה. ושם טוב: תני תנא קמיה דרבי יוחנן כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה קיים עשה שבה פטור ביטל עשה שבה חייב, א"ל מאי קאמרת קיים פטור לא קיים חייב, ביטל חייב לא ביטל פטור, תני בטלו ולא בטלו, ורשב"ל אומר קיימו ולא קיימו, במאי קא מיפלגי, מר סבר התראת ספק שמה התראה ומר סבר התראת ספק לא שמה התראה, ואזדו לטעמייהו, דאיתמר שבועה שאוכל ככר זה היום ועבר היום ולא אכלה, רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרווייהו אינו לוקה, רבי יוחנן אומר אינו לוקה משום דהוי לאו שאין בו מעשה כו', ר"ל אומר אינו לוקה משום דהוי התראת ספק וכל התראת ספק לא שמה התראה. זו היא גירסת רש"י ותוס', והרא"ש כתב שהיא עיקר. אכן גירסת הרי"ף היא בדברי ר' יוחנן: תני קיימו ולא קיימו. וכן היא גירסת רוב הראשונים, ר"ח בעה"מ הרמב"ן הריטב"א והמאירי. והרמב"ן כתב על גירסא זו: וכן כתוב בכולהו גוסחי עתיקי ודוקני, וכן כתב הריטב"א שהיא: גירסת כל הספרים הישנים וספרים שלנו. וכן היתה גירסת הרמב"ם, ולפיכך, אף שהלכתא כר' יוחנן, פסק קיימו ולא קיימו, כמבואר בדבריו, ה' סנהדרין, פט"ז ה"ד ופי"ח ה"ב, ה' נערה בתולה, פ"א ה"ז ה' שחיטה, פי"ג הלכות א' ב' ג', ה' מתנות עניים, פ"א ה"ג.

לפי חילופי הגירסאות בדברי הגמ' במחלוקתם של ר"י ור"ל בקיימו ולא קיימו ובטלו ולא בטלו, התלויה במחלוקתם השניה אם התראת ספק שמה התראה, מתחלפים גם הפירושים בזה. לשיטת רש"י ותוס' למ"ד קיימו ולא קיימו לא הוי התראת ספק, עיי' רש"י ד"ה וריש לקיש, ותוס' ד"ה במאי. ולמ"ד בטלו ולא בטלו הוי התראת ספק, עיי' רש"י ד"ה רבי יוחנן, ותוס'.

שם. משום כן גורסים בדברי ר"י, הסובר התראת ספק שמה התראה, בטלו ולא בטלו, אבל ר"ל, הסובר התראת ספק לא שמה התראה, מוכרח לסבור קיימו ולא קיימו. ולשיטת הרי"ף ודעימיה למ"ד קיימו ולא קיימו הוי התראת ספק שמא לא תבטל העשה מאליה, משום כן גורסים בדברי ר"י, הסובר התראת ספק שמה התראה, קיימו ולא קיימו. והנה רש"י, בד"ה וריש לקיש, כתב: ואי קשיא לרבי יוחנן נמי איכא למימר בה התראת ודאי ויתרו בו כשבא לבטל את העשה שהוא עקירת הלאו לעולם התראה בשעה שעובר על אזהרתו בעינן ואפילו היא תלויה בדבר אחר כדאמרינן בשבועות כה, ב שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו כו' אכליה לאיסוריה והדר אכליה לתנאיה הויא התראת ספק אלמא התראה בשעת איסור בעינן ואע"פ שאין הלאו נגמר עד שיאכל את של תנאי. וקשה לשיטת הרי"ף והראשונים, שר"ל הסובר התראת ספק לא שמה התראה סובר בטלו ולא בטלו, מתי תהיה ההתראה לדידיה. אם בשעת עבירת הלאו, התראת ספק היא שמא לא יבטל העשה. ואם בשעת ביטול העשה, התראה בשעת איסור בעינן ולא בשעת ביטול העשה שהוא כתנאי לעבירת הלאו, וכמו שהוכיח רש"י. והלח"מ בה' סנהדרין, פי"ח ה"ב, כתב לשיטת הרמב"ם, שהיא כשיטת הרי"ף והראשונים, שר"ל ההתראה היא בשעת הביטול, ונדחק ליישב הקושיא משבועות. ז"ל: והא דמשמע בשמעתא דכריתות — צ"ל דכרות — דבעינן התראה בשעה שעובר על האזהרה כמ"ש רש"י ז"ל י"ל דשמעתא דכריתות — צ"ל דכרות — מפרשה רבינו אם התרו בשעת האיסור ולא בשעת התנאי ועל זה אמרו בגמ' אכליה לתנאיה והדר אכליה לאיסוריה — צ"ל אכליה לאיסוריה והדר אכליה לתנאיה — מחלוקת דר' יוחנן ור"ל כלומר היכא דלא התרו בשעת התנאי אבל אם היו מתרים בו בשעת התנאי ודאי דאפי' לריש לקיש לקי. מלבד שדבריו דחוקים הם מופרכים מגוף דברי הגמ' שם: שתיהן במזיד אכליה לתנאיה והדר אכליה לאיסוריה מיחייב אכליה לאיסוריה והדר אכליה לתנאיה פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש. וברישא לא תלי בפלוגתא דר"י ור"ל משום שההתראה היתה באכילה השניה ואז הוי התראת ודאי. א"כ מוכח כמו שברישא היתה ההתראה באכילה השניה כן גם בסיפא היתה בהאכילה השניה, ולדברי הלח"מ ברישא היתה ההתראה באכילה השניה ובסיפא באכילה הראשונה. ואם נאמר שנקט כן כדי שתהיה בהרישא התראת ודאי ובסיפא התראת ספק, למה דייק לנקוט בכל פעם שההתראה היתה בשעת אכילת ככר האיסור, ברישא באכילה השניה ובסיפא באכילה הראשונה. אם נאמר שגם בככר התנאי מועילה התראה הלא היה יכול לנקוט להיפך, אכליה לאיסוריה והדר אכליה לתנאיה, וההתראה היתה בשעת אכילת התנאי שהיא האחרונה, מיחייב, דהוי התראת ודאי. אכליה לתנאיה והדר אכליה לאיסוריה, וההתראה היתה בשעת אכילת

התנאי שהיא הראשונה, פלוגתא דר' יוחנן וריש לקיש, דהוי התראת ספק. ובוה היה משמיענו גם חידוש שהתראה מועילה גם בשעת אכילת התנאי. מכיון שדייק לנקוט ברישא באכילה השניה, שעליה היתה ההתראה, ככר האיסור, מוכח שבככר התנאי אין התראה מועלת. ובסיפא אף אם התרו בו בשעת אכילה שניה, שהיתה בככר התנאי, לא היתה ההתראה מועלת, משום דהתראה בשעת איסור בעינן, ושעת ההתראה היא בזמן אכילת ראשונה, שהיתה בככר האיסור, ואז הוי התראת ספק ותלוי בפלוגתא דר"י ור"ל. א"כ הוכחת רש"י משמעתא דככרות קיימת דלעולם התראה בשעת איסור בעינן ואפילו אם הוא תלוי בדבר אחר, ולחנם נדחק בזה הלח"מ כי בשאלה זו כבר דנו הרמב"ן והריטב"א והחליטו שלשיטה זו לריש לקיש ההתראה היא בשעת ביטול העשה, ותירוציהם על הקושיא והלא התראה בשעת איסור בעינן ולא בשעת התנאי נביא להלן בפ"ג.

הנה יסוד זה שהתראה בשעת איסור בעינן ולא בשעת התנאי הוכיח הרמב"ן גם מדברי הירושלמי שבועות, פ"ג ה"ז: שבועה שאוכל ככר זה היום ועבר היום — ולא — ואכלה ר' יוחנן וריש לקיש תריהן אמרין פטור, לא טעמא דאהן — טעמא דאהן — טעמא דר' יוחנן משום שאינו ראוי לקבל התרייה, — דהוי התראת ספק, — טעמא דריש לקיש משום שהוא בלא תעשה שאין בו מעשה, מה מפקא מביניהון, שרפה והשליכה לים, אין תימר משום שאינו ראוי לקבל התרייה פטור, ואין תימר משום שהוא בלא תעשה — שאין בו מעשה — הרי יש בה מעשה. על סברותיהם ההפוכות של ר"י ור"ל בירושלמי מאשר הן בבבלי, כמו שהבאנו לעיל מדברי הגמ' כאן וכן הוא בעוד מקומות בבבלי, כתב במרה"פ שכן דרך התלמודים, ע"ש. מה שצריך להבין הם סוף דברי הירושלמי, מה מפקא מביניהון שרפה והשליכה לים כו'. והנראה בביאור דברי הירושלמי שלענין לאו שיש בו מעשה לא בעינן שהמעשה יהיה מגוף האיסור, שאף אם המעשה אינו מגוף האיסור אם אך האיסור בא בגרמתו חשיב יש בו מעשה. זה מתבאר ממה שפסק הרמב"ם ה' חמץ ומצה, פ"א ה"ג: אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא מפני שלא עשה בו מעשה אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חמצו כדי שיעשה בו מעשה. ובוה בגוף מעשה הקנין והחימוץ אין שום איסור ורק משום שהוא גורם להאיסור של בל יראה ובל ימצא מצטרף אל האיסור וחשיב כאיסור שיש בו מעשה. כן הוכיחו המל"מ ה' ביאת מקדש, פ"ג ה' כ"א, והשאגת אריה, סי' ל"ב, שאף אם תחילת המעשה היתה בהיתר והאיסור בא בגרמתה אח"כ, אע"פ שאינו עושה מעשה בשעה שבא עליו האיסור, מ"מ ע"י תחילת המעשה של היתר הגורמת להאיסור שלאחר שעה נחשב כעושה האיסור בידים, ע"ש, ויש להאריך בזה ואכ"מ. לפיכך בנושבע שיאכל ככר זה היום ושרפו והשליכו לים אמר בירושלמי: אין תימר שהוא

בלא תעשה שאין בו מעשה הרי יש בה מעשה. אף שהמעשה אינו מגוף האיסור, וגם אינו בשעת עבירת האיסור שהיא מסוף היום, ע"י בתוס' כאן טו, ב ד"ה ועבר, בכל זאת כיון שעובר השבועה ע"י מעשה חשיב כיש בו מעשה ולוקה. אבל התראה בעינן שתהיה בשעה שעובר על אזהרתו ועל גוף מעשה האיסור, ואפילו אם האיסור תלוי בדבר אחר אין מועיל בו התראה. לפיכך בנשבע שיאכל ככר זה היום ושרפו והשליכו לים אמר בירושלמי: אין חימר משום שאינו ראוי לקבל התרייה פטור. כיון שהשריפה וההשלכה לים אינם מגוף האיסור, ואינו עובר אז על אזהרתו רק מסוף היום, הוי התראת ספק ואינו לוקה.

לדברי הירושלמי אלו כווננו גם התוס' בשבועות ד, א בד"ה אבל, שכתבו על נשבע על ככר לאכלו וזרקו לים והתרו בו בשעת זריקה: ומיהו הא גמי חשיב התראת ספק למ"ד בטלו ולא בטלו דחשיב התראת ספק אפי' שיבר כנפיה בפ' בתרא דמכות, והוא כדברי הירושלמי הנ"ל. ובגליון הש"ס שם הקשה: לא זכיתי להבין דהתם שעת עבירה הלקיחה ובשעה ששיבר כנפים אינו העבירה אלא דמבטל בזה תיקון העשה כו' בזה לא שייך ההתראה על שעת שיבור כנפים דעתה אינו עושה העבירה כו' אבל הכא דהעבירה אינה על שעת שבועה אלא על שעה שעובר על השבועה כו' וכיון דאנו דנין לחייבו בהטלתו לים בלאו שיש בו מעשה דעתה הוא יעשה עבירה דבהטלתו לים עובר על שבועתו שאינו אוכלו א"כ ההתראה הוא עתה כשמטילו לים ולא הוי התראת ספק וצע"ג. אמנם כבר ביארנו דברי הירושלמי דמה שאנו דנים בהטלתו לים בלאו שיש בו מעשה, הוא משום דלענין שיחשב לאו שיש בו מעשה לא בעינן שיהיה המעשה מגוף האיסור ובשעת האיסור. א"כ מזה שאנו דנים בהטלתו לים לדונו בלאו שיש בו מעשה אין ראיה שעתה עובר האיסור, דאף שעתה בהטלתו לים אינו עובר על שבועתו עד סוף היום, וכמו שהבאנו מדברי התוס' כאן, בכ"ז מצטרף המעשה להאיסור, אבל ההתראה בעינן על גוף האיסור ובשעה שעובר על אזהרתו. וכמו כן נאמר על דברי התוס'. אמנם בנשבע שיאכל סתם בודאי מיד בהטלתו לים עובר על שבועתו, א"כ הוי אז גם שעת עבירת האיסור לענין התראה. וצריך לומר שגם התוס' לא העמידו דבריהם שם אלא באופן שנשבע לאכול בזמן ידוע, וכעובדא דר"י דמייתי עלה שם הדיוק ממתני', דהדיוק ממתני' בכל אופן משמע, ועל אופן זה שנשבע לאכול בזמן ידוע, שאינו עובר עד סוף הזמן, כתבו התוס' דלא מהני התראה בשעת זריקתו לים אף שאנו דנין אז לחייבו בלאו שיש בו מעשה, וכדברי הירושלמי. ויש להאריך בדברי התוס' שם וכאן לא עמדנו אלא על השייך לעניננו ולדברי הירושלמי.

וכן הוכיח בנועם ירושלמי, ריש ברכות, דהתראה בשעת איסור בעינן מזה הירושלמי דשבועות, שכבר קדמו הרמב"ן, ומדברי הירושלמי נזיר, פ"ו ה"ד, : היו לפניו צלוחיות שתיים אחת של מים ואחת של יין נטל ושתה אותה של מים אמרו הוי יודע משאת שותה של מים את שותה של יין ויש בה עשרה זתים ואתה מתחייב עשרה מלקיות אינו מקבל התרייה בדעת הזאת, אבל אם היתה צלוחית אחת של יין והתחיל לשתות בה אמרו לו תהא יודע אם תשתה את כולה יש בה עשרה זתים ותתחייב עשרה מלקיות מקבל התרייה בדעת הזאת, היו לפניו שני שפודין אחת של שחוטה ואחת של נבילה כו' אינו מקבל התרייה בדעת הזאת, אבל אם היה שפוד אחד של נבילה התחיל לאכול ואמרו לו כו' מקבל התרייה בדעת הזאת. ודברי הירושלמי בנזיר באמת אין לו ענין להנדון דיזן. דעיקר החידוש של רש"י הוא דבתנאי ג"כ לא מהני התראה, וכן בהירושלמי דשבועות שהשריפה וההשלכה לים יש להם שייכות אל האיסור משום שהם גורמים שיעבור על שבועתו יש מקום לדמות זה לתנאי, אבל כאן אין לשתיית המים שום שייכות אל שתיית היין, וכן אכילת השחוטה לאכילת הנבילה, ודבר פשוט הוא דלא מהני בזה התראה כיון שאין דבר אחד קשור בחברו. ובפרט לפי מה שפירשו פירושם אחרים בדברי הירושלמי על טעם שאין ההתראה מועלת, עיי' בקה"ע וברי"דב"ז על אתר, ובספר דברי אמת, קונטרס חמישי ד' כה, פי' הטעם משום דלא הוי התראה בתוך כדי דבור, ויש לכוון לזה גם דברי הפ"מ שם שפי': דבעינן התראה בשעת מעשה, אין הדברים דשם ענין לכאן. ועיי' מה שהעירו, בשירי קרבן שם ובדברי אמת שם, על הסיפות דהירושלמי מהסוגיא בבבלי מכות כ, א ואין כ"מ להאריך בזה. והרמב"ן הגורס כגירסת הרי"ף והספרים, וכתב שלמ"ד בטלו ולא בטלו ההתראה היא בשעת הביטול, הביא דברי הירושלמי אלה וכתב: משמע מיה' דהתראה בשעת איסור בעינן כדברי רש"י ז"ל וצ"ע. נמצא שעל הרי"ף ושאר הראשונים, שלשיטתם למ"ד בטלו ולא בטלו. ההתראה בשעת הביטול כמש"כ הראשונים, שתי תשובות בדבר. חדא משמעתא דככרות בבבלי שבועות, כהוכחת רש"י. ועוד מדברי הירושלמי שבועות, כהוכחת הרמב"ן, וטרם שנביא דברי הראשונים בזה נבאר הענין על פי דרכנו, וכשנעמוד על סוף דברי הרמב"ן וסוף דעתו בזה נראה שיצאנו בעקבותיו ודרכו.

— ב —

הנה בהתחלת הסוגיא יד, ב: אמר רבב"ח אמר רבי יוחנן כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו. ולשיטת רש"י בדברי הגמ' להלן ריש לקיש חולק עליו בזה כמש"כ טו, ב ד"ה האמר. וכן הוא לשיטת שאר הראשונים כמש"כ הריטב"א יד, א: ולכולהו פירושי ר"ל פליג אדר"י ולא שני ליה

בין לאו שקדמו עשה לשאין קודמו וכמ"ש להלן. מעתה נחלקו ר"י ור"ל בתרתי. בלאו שקדמו עשה אם לוקין עליו. ובקיימו ולא קיימו ובטלו ולא בטלו. ולשיטת הרי"ף והראשונים בדעת ר"י ור"ל במחלוקתם השניה, נראה דר"י ור"ל לשיטתייהו אזלי, ופלוגתא חדא תלויה בחברתה.

והנה על מה שאין לוקין על לאו הניתק לעשה יש לומר שני טעמים. (א) משום שהתורה עשתה העשה תקנה על עבירת הלאו, וקיום העשה הוא תיקונו של הלאו. (ב) משום שהתורה אלמתו ללאו בקיום עשה והרכיבה את הלאו והעשה באיסור אחד, וקיום העשה אינו דין חדש הבא לתקנת הלאו, אלא הוא אותו הדין של איסור הלאו שהוכפל בשתים, באיסור לאו וקיום עשה, והם שתים שהן אחת. משום כן אין לוקין על הלאו לחוד עד שיעבור גם על העשה, כי בעבירת הלאו בעוד שלא עבר גם על העשה עדיין לא עבר כל איסורו של הדבר. ונראה דזהו טעם מחלוקתם של ר"י ור"ל בלאו שקדמו עשה, ר' יוחנן האומר לוקין עליו סובר כטעם הא', שמה שאין לוקין על לאו הנתל"ע הוא משום שקיום העשה הוא תיקון על עבירת הלאו, וזה שייך רק כשהעשה היא אחר הלאו, שאז שייך לומר שהיא באה לתקן הלאו, אבל כשהיא קודם ללאו אין שייך לומר שהיא באה לתקן, דתיקון לא שייך אלא אחר הקילקול, משום כן אמר ר"י כל לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו. ור"ל סובר כטעם הב', שמה שאין לוקין על לאו הנתל"ע הוא משום דכשיש לאו ועשה בדבר אחד הם איסור אחד שהוכפל בשתים, באיסור לאו וקיום עשה, וכשעבר על הלאו לחוד עדיין לא עבר כל האיסור ואין לוקין עליו. א"כ מה לי אם הלאו הוא קודם להעשה או שהעשה קדמו ללאו, בכל אופן יש בדבר לאו ועשה יחד והלאו לחוד אינו כל האיסור. לפיכך לא שני ליה לר"ל בין לאו שקדמו עשה לשאין קודמו, דמאותו הטעם שאין לוקין על לאו הנתל"ע אין לוקין גם על לאו שקדמו עשה. [ועיין בתוס' קידושין לד, א' ד"ה מעקה, ובר"ן שם, שנחלקו בכל עשה ולא תעשה שהזמן גרמא אם הנשים מצוות רק על הלאו או גם על העשה. להר"ן הנשים מחויבות גם בעשה היכא דתמיד הלאו והעשה באים כאחד כמו במלאכת יו"ט, ולהתוס' אין הנשים מצוות רק על הלאו ולא על העשה, ועל הוכחת הר"ן משמן שריפה שאין מדליקין ביו"ט ומבואר בשבת כה, א משום דיו"ט עשה ול"ת ושריפת קדשים אינה אלא עשה ואחד האנשים ואחד הנשים שוים בדבר, כתבו התוס' דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים דלא דחי ליה עשה. וסברותיהם של התוס' והר"ן יש לבאר על דרך שביארנו כאן, דלאו ועשה בדבר אחד איסור אחד הוא שנאמר באיסור לאו וקיום עשה. משום כן סובר הר"ן שהעשה יש לה אלמות ודין הלאו לענין שנשים חייבות אף בזמ"ג, ולהתוס' הלאו יש לו אלמות העשה שלא תדחה לו עשה אחרת.

וזו הסברא סובר ר"ל בטעם מה שאין לוקין על לאו הנתל"ע ולא שקדמו עשה, ולא מחלק בסברא זו בין באים תמיד כאחד או לא.]

בדרך זה תתבאר סוגית הגמ' בתמורה ד, ב שמקשה שם אביי, על מ"ד שאין לוקין במקדים תרומה לביכורים משום דלאו שניתק לעשה הוא, ממימר שלוקה אף שהוי לאו הניתק לעשה, ומאונס שגירש שאם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר, והקשו שם בתוס' בד"ה וכל: וכי תעלה על דעתיה דאביי לומר על לאו הניתק לעשה דלקי, ותירצו: דפשיט ליה היכא דסמיך העשה אחר הלאו דלא לקי אלא שהקשה על מקדים תרומה לביכורים משום דלא סמיך העשה אחר הלאו ומדמה זה למימר שיש בו חסרון שאינו מקיים העשה בידיים, וכתבו עוד: ואע"ג דוהשיב את הגזילה לא סמיך ללאו מ"מ ניתוק גמור הוא דאי אפשר לעשות השבה אלא לאחר הלאו אבל מכל מעשרותיכם אפשר לקיימו אפילו אם לא עבר הלאו ומש"ה מדמי ליה למימר, וביאור דבריהם נראה, דעל מה שאמרה הגמ' במקדים תרומה לביכורים שלא הניתק לעשה הוא כתב שם בשטמ"ק, אות ב', בשם גליון: צריך לומר דסבר כמ"ד לאו שקדמו עשה אין לוקין דהא קדים עשה, וכן כתב שם, באות ג', בשם התוס': והך סוגיא דחשיב ליה ניתק אתיא כמ"ד לאו שקדמו עשה דאין לוקין דהא לאו שקדמו עשה הוא, בזה יש לבאר מה שכתבו התוס' דמדמי ליה אביי למימר שיש בו החסרון שאינו מקיים העשה בידיים, ולפי מה שביארנו המחלוקת בלאו שקדמו עשה זהו ביאור הדמיון של מקדים תרומה לביכורים למימר, דבלאו שקדמו עשה אין שייך לומר שהוא משום תיקון וכן במימר שאינו מקיים העשה בידיים לא הוי תיקון, ואם פטור בלאו שקדמו עשה, אע"ג דלא הוי משום תיקון, בהכרח שהפטור הוא משום דהלאו והעשה הם איסור אחד וכשעבר על הלאו לחוד לא עבר על כל האיסור ואינו לוקה, א"כ גם מימר לא ילקה מטעם זה. — והיכא דסמיך העשה אחר הלאו פשיטא ליה לאביי דלא לקי משום דאז הוא משום תיקון כיון שהעשה סמוכה אחר הלאו, אבל בלא סמיך לא הוי משום תיקון אלא באי אפשר לקיים מקודם כמו גזילה, ועי' בתוס' כאן יד, ב ד"ה כל. — וקושית אביי מכהן שאנס ביארו שם התוס' בד"ה הרי, שהקושיא היא דמכאן מוכח שניתק למקצתו ניתק לכולו, ולא דלא תאחר שניתק גבי הקדים מעשר לתרומה דכתיב ביה מכל מעשרותיכם תרימו הוי ניתק גם למקדים תרומה לביכורים, וגבי אונס לא אמרינן דניתק לגבי ישראל הוי ניתק לגבי כהן, עי"ש, ויש לבאר זה על דרך הקושיא ממימר, דמניתק גמור לא קשיא ליה לאביי, דשם ס"ל הטעם משום תיקון וכהן שגירש אינו יכול לתקן, אבל לדידך דניתק למקצתו ניתק לכולו, ובזה אין לומר הטעם משום תיקון שהרי התיקון לא ניתן אלא למקצתו, ובהכרח שהטעם הוא משום

שהלאו והעשה הם איסור אחד, ואם ניתק למקצתו זה מגלה שהלאו והעשה הם איסור אחד גם לכולו, א"כ מניתק לגבי ישראל אנו יודעים שהלאו והעשה הם איסור אחד וגם כהן לא ילקה על הלאו לחוד. ועי"ש בהשמטות משטמ"ק, אות כ"ד, בשם תוס' אחדות. היוצא לנו מסוגיא דתמורה שיש ב' אופני ניתוק לעשה, ניתוק גמור וניתוק שאינו גמור. וכן כתבו התוס' גם בחולין פא, א ד"ה הנה, על סוגיא זו דתמורה עי"ש. ולפי מה שביארנו בניתוק גמור אפשר לפרש מטעם תיקון הלאו, כסברת ר' יוחנן, ובניתוק שאינו גמור אי אפשר לפרש מטעם תיקון אלא מטעם שהעשה היא איסור אחד עם הלאו. וזוהי סברת ריש לקיש בכל נתל"ע אף בניתוק גמור, וא"כ גם בלאו שקדמו עשה שלא הוי ניתוק גמור, ולא שייך לומר שהוא משום תיקון, שייך זה הטעם, לפיכך פליג על ר"י וסובר שאף בל"ת שקדמו עשה אין לוקין עליו.

מעתה יש לומר, לגירסת הרי"ף והראשונים, שר"י ור"ל במחלוקתם בקיימו ולא קיימו ובטלו ולא בטלו אזלי לטעמייהו במחלוקתם בלאו שקדמו עשה. ר"י הסובר בלאו שקדמו עשה לוקין עליו, והטעם שאין לוקין בלאו הנתל"ע לדידיה הוא משום שקיום העשה הוא תיקון על עבירת הלאו סובר לטעמיה קיימו ולא קיימו, ולא בעי שיבטל העשה בידיה, דאף אם נתבטלה העשה מאליה כיון שכבר עבר על הלאו משעה שנתבטלה העשה ששוב לא יוכל לתקן את הלאו בהעשה לוקה. אבל ר"ל הסובר דבלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו, והטעם לדידיה הוא משום שהלאו והעשה הם איסור אחד וכשעבר על הלאו לא עבר על כל האיסור, סובר לטעמיה בטלו ולא בטלו, ואינו לוקה עד שיבטל העשה בידיה שאז עבר על כל האיסור המורכב מלאו ועשה. אבל בלא קיימו, שנתבטלה העשה מאליה, כיון שהוא לא ביטל העשה בידיה, ולא עבר אלא על הלאו לחודיה, עדיין לא עבר על כל האיסור, ואינו לוקה על עבירת הלאו לחוד.

ביאור זה במחלוקת של ר"י ור"ל יוצא מסוגית הגמ' כאן טו, א, לפירושה של אלו הראשונים: א"ל רב פפא לרבא והא לא דמי לאויה ללאו דחסימה. פירוש, איך סובר ר"י שלוקין על לאו שקדמו עשה הא לא דמי לאויה ללאו דחסימה, הכתוב אצל פרשת מלקות ללמד על כל הלוקין שיהיו דומין לו, דבחסימה הלאו הוא כל האיסור אבל כאן האיסור הוא מורכב מלאו ועשה יחד, ואיך לוקין על הלאו לחוד שאינו כל האיסור: א"ל משום דכתב ביה רחמנא עשה יתירא מגרע גרע. פי', שהעשה אינה איסור אחד עם הלאו רק יתירה עליו, והם ב' דינים מיוחדים של לאו ועשה בדבר אחד: אי הכי לאו שניתק לעשה נמי לימא משום דכתב ביה רחמנא עשה יתירא מגרע גרע. פי', סבר שהטעם שאין לוקין בלאו הנתל"ע הוא משום

שהלאו והעשה הם איסור אחד, ולדידך גם שם נאמר שאינם איסור אחד, רק העשה היא יתירה על הלאו, וילקה על הלאו: א"ל ההוא לנתוקי לאו הוא דאתא. זוהי גירסת רש"י, אבל גירסת הספרים הישנים והראשונים היא: ההוא לתקוני לאו הוא דאתא, פי', מה שאינו לוקה בלאו הנתל"ע הוא לא משום שהלאו והעשה הם איסור אחד, אלא משום שהעשה באה לתקן הלאו, אבל בלאו שקדמו עשה לא שייך שהעשה באה לתקן הלאו כיון שהיא קדמה ללאו: הניחא למ"ד קיימו ולא קיימו אלא למ"ד בטלו ולא בטלו מאי איכא למימר. פי', למ"ד קיימו ולא קיימו, שהטעם שאין לוקין בלאו הנתל"ע לדידיה הוא משום תיקון העשה, ניחא. אבל למ"ד בטלו ולא בטלו, שהטעם שאין לוקין בלאו הנתל"ע לדידיה הוא משום שהלאו והעשה הם איסור אחד, א"כ גם בלאו שקדמו עשה שייך זה הטעם, ולא ילקה. ומשגי: מידי הוא טעמא אלא לר' יוחנן האמר ליה ר' יוחנן לתנא תני קיימו ולא קיימו. ועי' ברמב"ן. והנה בתוס', שם, ב ד"ה במאי כתבו, על מה דאמור בגמ' במאי קמיפלגי בהתראת ספק כו' ואודו לטעמייהו כו', דהש"ס לא מפרש טעמא אמאי לא אמר ר' יוחנן כר"ל. דהלא ר"י דאית ליה התראת ספק שמה התראה יכול לסבור בין קיימו ולא קיימו בין בטלו ולא בטלו. וכ"כ הריטב"א גם לגירסת הרי"ף, עי"ש. אמנם לפי מה שביארנו שיטת הגמ' להרי"ף ויתר הראשונים, לר' יוחנן, הסובר לאו שקדמו עשה לוקין עליו, לא בעינן טעם על סברתו קיימו ולא קיימו, שהוא סובר כן משום סברתו בלאו שקדמו עשה שלוקין עליו. אבל לר"ל אמרה הגמ' הטעם על סברתו בטלו ולא בטלו משום שסובר התראת ספק לא שמה התראה, ומוכרח גם לסבור לטעמיה דבלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו, וכמ"ש.

הנה הרמב"ם ה' נעדה בתולה, פ"א ה"ז, כתב: אע"פ שנאמר באונס לא יוכל לשלחה כיון שקדמו עשה שנאמר ולו תהיה לאשה הרי זה נתקו לעשה ונמצאת זו מצות לא תעשה שנתקה לעשה שאין לוקין עליו. ובכ"מ, שם ה"ו, כתב ע"ז: בפרק אלו הן הלוקין כו' א"ר יוחנן כל ל"ת שקדמו עשה לוקין עליו כו' ומסיק בגמ' דהדר ביה משום דקשיא ליה מדתניא אונס שגירש כו'. כנראה שהכ"מ תפס לשון הרמב"ם "כיון שקדמו עשה" כפשוטו שפוסק בלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו, ומאחר דהלכתא כר"י כתב ומסיק בגמ' דהדר ביה. אם נאמר כן בדעת הרמב"ם זה יהיה נגד המבואר בדברינו שסברת ר"י קיימו ולא קיימו יוצאת מסברתו לאו שקדמו עשה לוקין עליו, שהרי הרמב"ם פסק קיימו ולא קיימו. אך דברי הכ"מ צ"ע מסוגית הגמ', שבגמ' לא מסיק דהדר ביה אלא שקיל וטרי לתרץ הקושיא מאונס עד דמסיק: אלא אמר רבא כל ימיו בעמוד והחזר וכן כי אתא רבין א"ר יוחנן כל ימיו בעמוד והחזר. וכיון שרבא וכן ר' יוחנן בעצמו תירצו הקושיא מאונס שוב חזר הדין שלר"י לאו שקדמו עשה

לוקין עליו, ומאחר דהלכתא כותיה בהכרח שגם הרמב"ם סובר כן. והלח"מ הי' סנהדרין, פי"ח ה"ב, כתב כדברינו ויישב דברי הרמב"ם כאן: מ"ש שם כיון שקדמו עשה ר"ל שנאמר ולו תהיה לאשה עם כל ימיו שאמר בתר הכי וכתירו צא דרבא דאמר כל ימיו בעמוד והחזר קאי. ויש לעיין במה שפסק הרמב"ם בה' תרומות, פ"ג הכ"ג, שאין לוקין על לאו דמקדים תרומה לביכורים, ובסוגיא דתמורה שהבאנו מפרש הטעם משום שהוא ניתק לעשה, ועי"ש ברדב"ז. וכן בה' תמורה, פ"א ה"א, כתב: כל המימר לוקה כו' ולמה לוקין על התמורה והרי לאו שבה ניתק לעשה כו'. ומביא ב' טעמים, והוא מסוגיא דתמורה שם. ולפי מה שהבאנו מהשטמ"ק שם, וביארנו עפ"י דברי התוס', שכל הסוגיא שם אתיא כמ"ד בלאו שקדמו עשה דאין לוקין עליו יקשו דברי הרמב"ם שחשיב מקדים תרומה לביכורים ותמורה לאו הנתל"ע אף לדין שקי"ל בלאו שקדמו עשה דלוקין עליו. וצ"ל שהרמב"ם חולק בזה על התוס' וסובר שלא הוי לאו שקדמו עשה אלא אם קודמו בכתוב, וכן בתמורה אף שאינו מקיים העשה בידים סובר מכיון שבאה ע"י תמורתו חשיב כאלו נתקיימה על ידו והוי נתל"ע. ובביאור הסוגיא דתמורה לא יפרש כדברי התוס', ושערי הפירושים לא ננעלו, עי"ש בראשונים וגם בביאור מהר"י קורקוס על הרמב"ם שם. ועי' בסה"מ מ"ע פ"ז. אמנם במאירי, אף שפירש הסוגיא אליבא דר"י כדברינו, להלכה מסיק שסובר בלאו שקדמו עשה אין לוקין עליו, אכן הריטב"א יז, א כתב שלר"י בלאו שקדמו עשה לוקין עליו והלכתא כר"י, וכ"כ התוס' פסחים צה, א ד"ה לא. לפי מה שביארנו סוגית הגמ', להרי"ף ושאר הראשונים, ריש לקיש הסובר בלאו הנתל"ע בטלו ולא בטלו טעמו משום שסובר שהלאו והעשה הם איסור אחד שאסרה התורה בב' פנים, בלאו ועשה, וביטול העשה הוא גוף איסורו של הלאו שהורכב והוכפל בקיום העשה. מעתה שפיר שייך לר"ל התראה גם בשעת הביטול ולא דמי להתראה בשעת התנאי דלא מהני כמו שהוכיח רש"י, דכיון שביטול העשה הוא גוף איסורו של הלאו שאלמתו התורה בעשה שפיר הוה התראה בשעת הביטול כהתראה בשעת האיסור. וגם לא קשה מדברי הירושלמי בשבועות, בנשבע לאכול ככר זה היום ושרפו או השליכו לים דלא מהני התראה בשעת השריפה וההשלכה לים, שמזה הוכיח הרמב"ן כדברי רש"י והניח בצ"ע מה דמהני ההתראה בשעת הביטול, דשם השריפה וההשלכה לים אינם מגוף האיסור אלא גורמים שיעבור על איסור השבועה, וכיון שאינם מגוף האיסור לא מהני אז התראה, דהתראה בשעה שעובר על גוף האיסור בעינן, אבל ביטול העשה הוי גוף האיסור ושפיר מהני התראה בשעת הביטול. כן נראה לבאר שמועה זו לפי גירסת הרי"ף והראשונים, ועתה נוסיף לבארה על פי דרכם של הראשונים בזה ונראה שהלכנו בדרכם.

— ג —

לגירסת הרי"ף ודעימי בדברי ריש לקיש, בטלו ולא בטלו, ולדידיה, שסובר התראת ספק לא שמה התראה, בהכרח שהתראה היא בשעת ביטול העשה דאז הוי התראת ודאי, כתבו הראשונים לחלק בין ביטול העשה לתנאי דלא מהני ביה התראה, כמו שהוכיח רש"י משמעטא דככרות בשבועות. הרמב"ן כתב: וא"ל הכי כיון שנתקו לעשה עיקרו של לאו ביטול עשה הוא, והריטב"א כתב: דהתם אין בככר התנאי שום חלק של איסור של הלאו אבל ביטול העשה שניתק בו ל"ת ונתלה בו מלקותו של לאו תעשה מגופו של לאו תעשה הוא חשוב לענין ההתראה כי עקרו של לאו זה הכתוב תלאו בעשה זה למלקות וזה ברור, ור' מאיר ז"ל הוסיף עוד בזה דכיון שניתק הכתוב את הלאו בעשה הרי הן כחדא מילתא וכאלו הלאו התחלת העברה והעשה גמר העברה וכשהתרינו בשעת נטילת האם ובא ושחט כאילו התרינו בשעת שחיטה ממש דכולה חדא עברה עבדה רחמנא וכשם שמתרין על כל עובר בלאו בשעת התחלת עקירת הלאו ואע"ג דאינו נגמר עד שעת גמר העברה וגם זה נכון ומפולפל אבל התירוץ הראשון מרווח יותר בו הסכים רבינו הרמב"ן ז"ל ורבותינו נוחי נפש, והנה בדברי הריטב"א אין לומר שכונתו לתרץ שלמ"ד בטלו ולא בטלו בלאו הנתל"ע ביטול העשה ועבירת הלאו כחדא עבירה עבדה רחמנא, שהלא זו היא סברת ר' מאיר ז"ל שהביא אחרי כן, ומוכת שלהריטב"א עיקר העבירה הוא הלאו לחוד ואין העשה גמר העבירה כמו לר' מאיר ז"ל. א"כ צריך לומר שחילוקו של הריטב"א בין ביטול העשה לככר התנאי הוא, שלעולם ביטול העשה הוא איסור מיוחד בפני עצמו ואינו גמר איסורו של הלאו, אלא שלענין המלקות נתקה התורה ענשו של הלאו ותלאו בביטול העשה, ומכיון שהתראה היא לא על האיסור אלא על ענשו, ועונש המלקות נתקה התורה מהלאו ותלתה בהעשה שייכה אז ההתראה, ומאחר שכתב על תירוצו בו הסכים רבנו הרמב"ן ז"ל, נראה שכן כוון גם הרמב"ן בדבריו שכתב: כיון שנתקו לעשה עיקרו של לאו ביטול עשה הוא, וכן מפורש בדברי הרמב"ן עצמו לעיל בד"ה גמרא, שכתב: אלא למ"ד לעולם לא מחייב עד שבטלו כו' הילכך לנתקו מלאו ולאוקמי בעשה אתא כו' ומקבל התראה בעשה אלמא עיקר מלקות עוקר מן הלאו והעמידו על עשה.

והנה צריך להבין לפ"ז קושית הרמב"ן מהירושלמי בשבועות שהניח בצ"ע, כיון שכבר חילק הרמב"ן בין ככר התנאי לביטול העשה, משום שביטול העשה הוא מגופו של לאו תעשה לענין התראה ומלקות, וכמו שביארנו דבריו עפ"י דברי הריטב"א, א"כ מאי חזר והקשה מהירושלמי, הלא גם

משם יש לחלק באותו החילוק. דבנידן הירושלמי שנשבע שיאכל ככר זה היום ושרפו או השליכו לים אין במעשה השריפה או ההשלכה לים חלק מגוף האיסור של הלאו אף לענין מלקות, שהמלקות הם על שחילל שבועתו ולא אכל, ומעשה השריפה וההשלכה לים אינה אלא גרם לעבירת האיסור, והוי כמו ככר התנאי שאין להתראה מועלת בו, אבל ביטול העשה הוא מגוף האיסור לענין התראה ומלקות. והתוס' בשבועות ד, א, שמדמים הזריקה לים לבטלו ולא בטלו, לפי שיטתם במכות כשיטת רש"י שביטול העשה הוא כתנאי לעבירת האיסור מדמים שפיר זה לזה, אבל מה שגם הרמב"ן מדמה דברי הירושלמי לבטלו ולא בטלו אחר שכבר חילק מתנאי צ"ע. וצריך לומר שהרמב"ן סובר כיון שמעשה השריפה או ההשלכה לים מצטרף להאיסור שיחשב על ידו לאו שיש בו מעשה לריש לקיש וכמ"ש, ואף ר' יוחנן, שלשיטת הירושלמי אמר הטעם שפטור משום התראת ספק, סובר שבלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, גם לשיטת הירושלמי, כמו שמביא בירושלמי שבועות, פ"ג הי"ב, על הכלל כל לא תעשה שאין בו מעשה אינו לוקה חוץ מן המימר כו', המימרא דר' אבהו בשם ר' יוחנן לית כאן מימר. וכיון שגם לר"י באין בו מעשה אין לוקין עליו אף לשיטת הירושלמי, וכשרפה או השליכה לים מצטרף זה המעשה אל האיסור שיחשב על ידו לאו שיש בו מעשה, סובר הרמב"ן שמשום זה הוא שייך לגוף האיסור יותר מתנאי, וכסברתו בביטול העשה. ומאחר שגם בזה אמר הירושלמי לר' יוחנן דלא מהני התראה, ולא עדיף מתנאי לענין התראה, הרי דבעינן התראה על גוף האיסור ממש, מזה הוכיח הרמב"ן גם על ביטול העשה אף שהיא שייכת לגוף האיסור יותר מתנאי, כיון דלא הוי גוף האיסור ממש לא עדיף מתנאי לענין התראה. משום כן אף אחר שכבר חילק הרמב"ן בין ביטול העשה לתנאי חזר והוכיח מדברי הירושלמי לסתור חילוקו ולהוכיח שהתראה בשעת איסור ממש בעינן ואין לחלק בין ביטול עשה לתנאי, והניח בצ"ע.

אמנם נראה שהרמב"ן לא הניח הצ"ע בלי יישוב, אלא שיישב זה אח"כ בהמשך דבריו. וז"ל: ומי' הא דאמרינן לקמן אי דקטלה קים ליה בדרבה מיניה הרי משמע איסורא בשעת ביטול עשה שבו אתא [והמגיהים סגרו מלת "איסורא" במוסגר והגיהו במקומה מלת "התראה" ולפי שנבאר דברי הרמב"ן אין הגהה זו מדויקת]. דאי לא הכי מאי קים ליה בדרבה מיניה איכא מעידנא דגרשה עבריה ללאו ואההיא שעתא הוא דלקי והשתא בעידנא דקטלה הוא דאיחייב ליה מיתה וגלויי בעלמא מתגלי דמחייב מלקות משום ביטול עשה היא והילכך שעת התראה היא כדפרישית. ונראה שהרמב"ן חזר בזה ממה שסבר תחילה, שביטול העשה הוא רק צירוף להאיסור משום

שהמלקות נעקרו מן הלאו והועמדו על העשה וכדברי הריטב"א, משום שלסברא זו עדיין יקשה מהירושלמי. לפיכך חזר מסברא זו, ופירש, שאיסורא בשעת ביטול עשה שבו אתא, פירוש, שגוף איסור הלאו בשעת ביטול עשה הוא, ומוכיח זה מהא דאמרינן לקמן טז, א אי דקטלה קים ליה בדרבה מיניה, דאי לאו הכי מאי קים ליה בדרבה מיניה איכא מעידנא דגרשה עבריה ללאו ואההיא שעתא הוא דלקי והשתא בעידנא דקטלה הוא דאיחייב ליה מיתה. וכן הריטב"א שם כתב להוכיח מזה לסברתו דלעיל, וז"ל: ומכאן משמע בהדיא דלמאן דתני בטלו חיוב המלקות בשעת ביטול העשה הוא נגמר ובא עליו לאו שיהא נדון למפרע על שעת עברת הלאו דא"כ היכי אמרי' דקים ליה בדרבה מיניה דהא אין המלקות והמיתה באין כאחד כו' וכל שאין באין כאחת כו' לא אמרינן קים ליה בדרבה מיניה כדמוכח בפ' אלו נערות אלא ודאי שזו ראיה לפירוש שפירשנו לעיל כפי גירסת הספרים ולא כפי' רש"י ז"ל. אכן הרמב"ן הוכיח מזה לסברתו שאיסורא בשעת ביטול עשה שבו אתא, וגוף איסור הלאו בשעת ביטול העשה הוא, ונראה שמחולקים בזה הרמב"ן והריטב"א. הריטב"א סובר שאף אם נאמר שחיוב המלקות בשעת ביטול העשה הוא נגמר והכתוב תלאו ללאו בשעת ביטול העשה למלקות — כסברא הראשונה של הרמב"ן — חשיב שהמלקות והמיתה באים כאחד. דאף שחיוב המלקות בא משום איסור הלאו שכבר עבר מקודם, כיון שהחיוב נדחה אל שעת ביטול העשה א"כ בשעה שקטלה באים המיתה והמלקות כאחד. אבל הרמב"ן שהוכיח מזה לסברתו האחרונה סובר שאילו לא היה איסורא בשעת ביטול העשה, אלא שהמלקות נתלו וניתקו אליה מאיסור הלאו, כיון שחיובם הוא בעד איסור הלאו שכבר עבר מקודם לא היה חשיב בשעה שקטלה שהמיתה והמלקות באים כאחד. לפיכך הוכיח מזה לסברתו האחרונה, שאיסורא בשעת ביטול עשה שבו אתא, פי', לא שעיקר האיסור הוא הלאו ורק עונש המלקות נעקר מן הלאו אל העשה, אלא שגם עיקר האיסור בשעת ביטול העשה אתא, ולפיכך גם עיקר חיוב המלקות משום ביטול העשה בעצמה הוא, ובשעה שקטלה, שהיא שעת ביטול העשה, באים אז בעד מעשה זה המיתה והמלקות כאחד. ושפיר פריך אי דקטלה קים ליה בדרבה מיניה. [ומדברי הרמב"ן והריטב"א אלו יש סתירה לחידושן של רעק"א ביבמות נט, א וכתובות לא, א שגם אם יש חיוב מיתה על תנאי לאיסור אמרינן קלבד"מ, וסמך דבריו על דברי התוס' גיטין נג, ב ד"ה מנסך, עי"ש, דלדבריו אין להוכיח מדברי הגמ' מה שהוכיחו הרמב"ן והריטב"א. אמנם לשיטת רש"י ותוס' דביטול העשה הוא רק כתנאי לעבירת הלאו ובכ"ז אמרה הגמ' אי דקטלה קלבד"מ יהיה סמך לדבריו שגם אם יש חיוב מיתה על תנאי לאיסור אמרינן קלבד"מ.] ומזה מסיק הרמב"ן:

וגלויי בעלמא מתגלי דמחייב מלקות משום ביטול עשה היא. פי', לא שהמלקות נעקרו מן הלאו אל העשה, כמו שסבר תחילה, אלא שעיקר חיוב המלקות משום ביטול העשה בעצמה הוא. והוא משום שגם איסורא בשעת ביטול עשה שבו אתא. ומסיים: והילכך שעת התראה היא כדפרישית. פי', שמאחר שביטול העשה הוא גוף האיסור ממש הילכך שעת התראה היא אף אם בעינן ההתראה בשעת גוף האיסור. וכונתו בזה לתרץ שלא יקשה עוד גם מה שהקשה מהירושלמי. שאף שגם שם מעשה השריפה וההשלכה לים היא צירוף להאיסור וכמ"ש. בכ"ז אינו אלא צירוף לאיסור ולא גוף האיסור ממש, והתראה בשעת גוף האיסור ממש בעינן, אבל כאן ביטול העשה הוא גוף האיסור ושעת התראה היא. ושונה הוא תירוצו של הרמב"ן מתירוצו של ר"מ ז"ל המובא בריטב"א, שהלאו הוא התחלת העברה והעשה גמר העברה, דלתירוצו לדעת הרמב"ן שההתראה היא בשעת ביטול העשה לא תועיל או ההתראה משום שהיא על גמר העבירה לחוד וחסרה התראה על התחלת העבירה. ואף ר' מאיר ז"ל לא אמר משום זה שההתראה היא בשעת הביטול אלא בשעת התחלת העבירה וכשם שמתרין על כל עובר בלאו בשעת התחלת עקירת הלאו, ואע"ג דאינו נגמר עד שעת גמר העברה. וזה לא נראה לו לרמב"ן, דלא דמי לכל עובר בלאו ששם בין ההתחלה והגמר אין שהייה והפסק זמן, אבל כאן שבין עבירת הלאו וביטול העשה יש שהייה והפסק זמן אין ההתראה מההתחלה מועילה על הגמר, וכמבואר כן דעתו בשבועות טז, ב על הא דבעי רבא אם צריך שהייה למלקות עי"ש. אבל לתירוצו של הרמב"ן, שאיסורא בשעת ביטול עשה שבו אתא, כל העבירה והאיסור הוא בשעת הביטול, והילכך שעת התראה היא, דאז היא התראה על כל האיסור. ותירוץ זה של הרמב"ן הוא על דרך שנתבאר בדברינו בפ"ב דבלאו הנתל"ע הלאו והעשה הם איסור אחד והוא אותו האיסור שנאסר בשני פנים, בלאו ועשה, והעשה היא אותו האיסור של הלאו שנאסר בצורת עשה. ומשום כן כל העבירה והאיסור וחיוב המלקות הם בשעת ביטול העשה, והילכך שעת התראה היא.

בענין כתותי מיכתת שיעוריה

— א —

בפתחי תשובה, יורה דעה סי' פ"ז סעיף קטן ד', ד"ה בהנאה, עיין בה"ט ועיין בתשובת שער אפרים, סי' ל"ח שפסק בחמאה שנתבשלה בקדרה של בשר ב"י, אסור להדליק בה להאיר הבית, מטעם שאסורה בהנאה, וגם להדליק בה נר חנוכה, אף "דמצוות לאו להנות נתנו", מ"מ אסור כיון דנר חנוכה בעי שיעור, ובבשר בחלב כיון שאסור בהנאה כתותי מיכתת שיעורא, יע"ש.

והנה לענ"ד, אין ענין כתותי מיכתת שיעורא שיכת לעניננו כלל וכלל, דהנה בדין לולב של אשירה, ושל עיר הנדחת דפסול, סוכה, כט: וברש"י משום דלשריפה קאי דכתיב ואת כל ששלה תקבוק, ולולב בעי שיעורא ארבעה טפחים, כדלקמן דף לב: וכיון דהאי לשריפה קאי אין שיעורו קיים, דכשרוף דמי, ובתוס', בלולב הגזול, לב: ד"ה באשרה דמשה, דמכתת שיעורה, ובפ' כסוי הדם, חולין פט, ובפרק ראווה בי"ד, בשופר של ע"א לא יתקע, ואם תקע יצא, וכן בפ' מצות חליצה, קג: אמר רבא בסנדל של עכו"ם חליצתה כשרה, ולא אמרינן דמכתת שיעוריה, דהנהו בע"א דכותים, דישראל בה בטול, וההוא דתני לא יצא, בע"א דישראל שאינה בטלה עולמית, וא"ת ע"א דכותי נמי מדאגבהה קנייא ונעשה של ישראל, כדאמרינן בפרק כל הצלמים, גזרינן דלמא מגבה לה והדר מבטל לה, וא"ל כגון שהגביה על ימנת שלא לקנות, דהא במנעל שאינו שלו תנן חליצתה כשרה, ולולב ביו"ט שני, ור"ת מפרש, דכולהו בע"א דכותים, וכאן קודם ביטול וכאן לאחר ביטול, ולאחר ביטול נמי לכתחילה לא יטול ולא יתקע דמאיס לענין מצוה לפי שהי' עליו שם ע"א, וכן לא תחלוץ בו לכתחילה, ואפילו אם תמצי לאמר דשרי לכסות לכתחילה בעפר ע"ז כמו בשל עיר הנדחת, לא דמי כסוי לחליצה, ע"כ.

— ב —

והנה לענ"ד צריכין לחלק בדיני כתותי מיכתת שיעוריה, דדבר העומד לשריפה נחשב ללא כלום, ועיין סנהדרין קיב, בענין בהמה חציה של

עיר הנדחת, וחציה של עיר אחרת אסורה. עיסה חציה של עיר הנדחת: וחציה של עיר אחרת מותרת, מאי טעמא בהמה כמאן דלא פליגא דמיא, עיסה כמאן דפליגא דמיא, וברש"י אי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, ואפילו שחטה משחט אין בשחיטתו כלום דלא לשחיטה קיימא, אלא למיתה, ושחיטתה זו היא מיתת הבהמה ואין היתר אפילו לחצי שאינה של עיר הנדחת. דכי שחט לסימן דעיר הנדחת אינו שוחט אלא ממית, ולא מהניא ביה שחיטה, כפי שמבואר בספרי "פרחי אהרן" חלק א'. ולכן בדבר שצריכין שיעור כמו גבי לולב ואתרוג, דאף שבמציאות יש שיעור ד' טפחים, או שיעור אגוז, או ממשות שני סמנים שבבהמה, אבל כיון שעומד לישרף נחשב כשרוף, ואין פה שיעור דנחשב כלא כלום, דבאשירה דמשה שהצריכו הכתוב שריפה הוי מכתת שיעוריה, אבל במנעל של חליצה של עכו"ם, דשם הדין הוא רק דלא תחלוץ לכתחילה, משום דמאיס, אבל השיעור דבעינן לא תלוי בהמנעל, אלא בדין דצריכין לכסות רוב הרגל, וזה תלוי במציאות הדבר, אם הרגל מכוסה די לענין דין חליצה, ביבמות קא, בקטן שהוא חופה את רוב רגלו, חליצתה כשרה, דהשיעור הוא לא בעצם המנעול דיהי' שייך בזה כתותי מכתת שיעוריה, אלא בכסוי רוב הרגל, ואף אם המנעל הוא של ע"ז דישראל דלא מהני ביטול, דכיון דבמציאות יש כסוי לרוב הרגל, ובחופה רוב הרגל במציאות אין אנו מתחשבין בכתותי מכתת שיעוריה, ולכן חליצה בסנדל של עכו"ם חליצתה כשרה, ולא אמרינן דמכתת שיעוריה, ומתורצת קושית התוס', בלולב הגזול, וא"ת גם במנעל דע"א דכותי נמי מדאגביה קנייא ונעשה של ישראל, ובתוס' מתורץ בדוחק כגון דאגביה ע"מ שלא לקנות, דהא במנעל שאינו שלו חנן חליצתה כשרה, אבל לפי סברתנו אפשר לומר דאפילו כשנעשה ע"ז דישראל ולא מהני ביטול, מ"מ אין כאן כתותי מכתת שיעוריה, דכיון דמציאות הנעל חופה רוב הרגל מהני, דהשיעור אינו צריך להיות במנעל כי אם בחפוי רוב הרגל, ומצוות לאו להנות ניתנו.

— ג —

ולולי דמסתפינא הוה אמרי, אהא דאמר רבא לולב של עכו"ם אם נטל יצא, ופריך ממתניתין דלולב של אשרה פסול ומשני באשרה דמשה, וברש"י, אותן שהיו בשעת כבוש א"י, שהצריכן הכתוב שריפה, כדכתיב "ואשריהן תשרפון באש", ולולב צריך שיעור, והאי כמאן דמיכתת שיעוריה, כיון דלשריפה קאי, והלא גם בכל עבודה זרה קאי לשריפה, אלא התירוץ הוא דכיון דמיירי קרא באשירות שהיו בשעת כבוש ארץ ישראל, אסור להשתמש בהן כלל וכלל, אבל באשרה דמהני ביטול אין פה כתותי מכתית.

שיעוריה לגבי לולב דהשיעור בלולב הוא בכדי לנענע בו, בלולב הגזול, לב: והשיעור הוא רק בכדי שיוכלו לקיים דין הנענועים והשיעור הוא לא בדין עצם הלולב אלא בכדי שיהי' אפשר לקיים מצות הנענועים לכן כיון שיש במציאות האפשרות לנענע, אין בזה בדיעבד דין של כתותי מיכתת שיעוריה. וכן בשופר, בפרק ראוהו בי"ד כת, אמר רב שופר של עכו"ם לא יתקע בו ואם תקע יצא, דמקשה התוס', בחולין פט, ד"ה והתניא, ע"ש, דאפשר לומר דגם בשופר אין צריכין שיעור בעצם השופר, אלא בכדי שיאחזנו בידו ויראה מכאן ומכאן, פרק ראוהו בי"ד, כו, והשיעור הוא לא בעצם השופר כי אם שיראה בהיז מכאן ומכאן, ויש יד קצר, ויש יד ארוך, ולכן אין השיעור בעצם השופר כי אם בשיכות עם יד התוקע, ולא שייך בזה כתותי מיכתת שיעוריה, כיון דבמציאות השופר יש ממשות לאוחזו ביד, אלא החלוק הוא דוקא משופר של ע"א, לשופר של עיר הנדחת, דבשופר של ע"א לא יתקע ואם תקע יצא, ובשופר של עיר הנדחת לא יתקע ואם יתקע לא יצא מ"ט עיר הנדחת כתותי מיכתת שיעוריה, וברש"י דהא לשריפה קאי, וכשרוף דמי, ר"ה כת, ודוקא משום דלשריפה קאי, השופר נחשב ללא כלום בממשות, אבל משום מיכתת שיעוריה כשלא קאי לשריפה יצא, דאין דין השיעור בעצם השופר אלא רק כדי שיראה מזה ומזה.

והנה בכסוי הדם, בחולין פט, בודאי ובודאי קשה להבין קושית התוס', אמאי לא נימא דכתותי מיכתת שיעוריה? דהתם העיקר שיהי' הדם מכוסה, ואין דין שיעור בהעפר כי אם שהדם יהי' מכוסה. ובאמת זה הבנת הגמ' בחולין והתניא תקע לא יצא, נטל לא יצא? אמר רב אשי הכי השתא, התם שיעורא בעינן ועכו"ם. כתותי מיכתת שיעורא, הכא כל מה שמכתת מעלי לכסוי, וברש"י, בשופר כדי שיאחזנו בידו, ויראה לכאן — ולכאן, ר"ה, כו, לולב, בסוכה לב, הדס וערבה שלשה טפחים, לולב של עכו"ם, כיון דלשריפה קימא כל העומד לשרוף כשרוף דמי, הלכך שיעוריה הוא דכתותי מיכתת, אבל הכא כמה דשריף ומכתת מעלי לכסוי ומשום הנאה ליכא דמצוות לאו להנות ניתנו.

— ד —

ובסברא זו אמרתי לתרץ קושיא עצומה בספרי "פרחי אהרן" חלק א', דף פח, קושית שער המלך על הריב"א, בפ' אלו עוברין, מו, דאמר אחרישה לא מחייב הואיל וחזי לכסוי דם צפור, והקשה והא יו"ט עשה ולא תעשה הוא, ותירץ נהי דלא דחי מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה, דהא דלא דחי היינו משום עשה אבל הלאו כמאן דליתא דהעשה דחי ליה, ובהרמב"ם, פ"ג, מה' נדרים, נדרים חלים על דבר מצוה כדבר

הרשות, האומר הרי המצה בליל פסח אסורה עליו, הרי ישיבת סוכה בחג הסוכות אסורה עליו, הרי התפילין אסורין בנטילה עליו. הרי אלו אסורים עליו ואם ישב או נטל לוקה, ומזה מביא השער המלך ראייה דהרמב"ם חולק על הריב"א, דאמאי לוקה אם אכל או ישב או נטל, הלא הלאו דלא יחל דברו כמאן דליכא, דעשה דסוכה או דתפילין דוחה להלאו? ועייך שם ענין גדול בזה.

ואמרתי לתרץ דהנה הנודע ביהודה, הביא קושית חתנו על הריב"א, דס"ל, דאע"ג דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, מ"מ לא לקי משום דהלאו נדחה, דאכתי יהיה חייב מלקות, כיון דעכ"פ אין עשה דוחה ל"ת ועשה, נמצא דאם עבר ועשה העשה, הו"א מצוה הבאה בעבירה, ולא קיים העשה: כלל? ועוד יש קושיות רבות על הריב"א אשר אין פה מקומם.

ואמרתי ב"ה לתרץ דחדוש של הריב"א שהוא נגד הרמב"ם, ותוס' קידושין לד. ד"ה מעקה אבידה ושלוח הקן וכו' דלאו שיש עמו עשה אף הלאו אלים ולא נדחה, נגד הריב"א, ואין מחלוקת בין הריב"א והרמב"ם ותוס', דהריב"א אינו אומר חדושו אלא בדין כסוי הדם דדוחה הלאו ד"לא תעשה מלאכה" ביו"ט אף שיש עמו עשה ד"שבתון", דלא שייך להקשות, כיון שיש לאו ועשה נגד העשה דכסוי הדם הלא אינו מקיים המצוה דכסוי משום מצוה הבאה בעבירה, דהלא יש עשה ולא תעשה נגד מצות כסוי הדם, דאין זה קושיא דכיון דתכלית המצוה דכונת התורה היא דהדם יהי' מכוסה נתקימה דאין דם נראה, וכיון דגם אם כסהו הרוח אם לא חזר ונתגלה פטור מלכסות, מזה ראייה דעיקר המצוה היא שיהי' הדם מכוסה, ומה לי אם המצוה באה בעבירה, הלא אי אפשר לבטל המציאות שהדם נתכסה, ולכן דברי הריב"א אינם אלא במקומם בתורש ביום טוב, דשם לא שייך קושית חתן הנוב"י נימא דלא תדחה הלאו משום מצוה הבאה בעבירה? כיון דתכלית המצוה נתקימה ממילא אי אפשר לבטל עצם המצוה, דהיא משום התכלית ואי אפשר לומר דמשום העבירה, הדם לא נתכסה במציאות.

אבל הרמב"ם, בפ"ג, מה' נדרים, באומר הרי המצה בליל פסח אסורה עליו, הרי ישיבת סוכה בחג הסוכות אסורה עליו, הרי התפילין אסורין בנטילה עליו, הרי אלו אסורין עליו ואם ישב או נטל לוקה, דשם כמו שהסוכה תפסל בדבר המקבל טומאה, או המצה בחמוץ, או התפילין בכתיבה שלא לשמה, כמו כן יש דין פסול במצוה הבאה בעבירה, דהלא נדר הוא איסור חפצא, ולכן חל הנדר על דבר מצוה.

והנה לפי זה בכסוי הדם העיקר הוא שיהי' הדם מכוסה, ולכן לא שייך קושית התוס' דנימא בכסוי באפר של ע"ז כתותי מכתת שיעוריה, דאי אפשר להכחיש המציאות דהלא הדם אינו נראה דמכוסה היטב.

ולכן בתשובת הפתחי תשובה, בענין בשר וחלב כשנתבשלה חמאה בקדירה של בשר ב"י, דנימא כיון דאסור בהנאה כתותי מכתת שיעוריה, ואין כאן שיעור שמן לחצי שעה, או עד שתכלה רגל מן השוק, בשבת כב, דפה השיעור הוא בזמן ואין אנו צריכין שתאיר כל השמן של השיעור ברגע שמדליק, אלא שתמשך חצי שעה, ובמציאות הלא תמשך האורה לחצי שעה, ואין שיכות בזה לענ"ד, לדין כתותי מכתת שיעוריה.

ואמנם כתבתי בספרי "פרחי אהרן" חלק א', דף קלה, בענין הדלקת נרות שבת וחנוכה במנורת חשמ"ל, אם יוצאים בזה מצות הדלקת נר חנוכה ע"ש, וחפצתי לעיין כיון שבשו"ע או"ח סי' תרע"ה, מבואר יש מי שאומר כיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא ידי חובתו, וצריך לכבותה ולתת בה שמן כשיעור ולחזור ולהדליק, וכן מוכח מהרמב"ם, הלכות חנוכה, פ"ד ה"ד, וצריך שיתן שמן בנר כדי שתהיי' דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק, וכתבתי לפי זה הלא במנורת חנוכה של חשמ"ל אין בה שיעור שמן ממש, אמנם יש כח שמגיע זרם המאיר, אבל כח המוליד זרם החשמ"ל מתחדש כמו ששים פעמים בכל רגע ורגע, ונחשב כמו הדליק נר ואח"כ מוסיף שמן מעט מעט עד שיהיי' בה שמן בכדי להאיר חצי שעה, שלא יצא ידי הדלקה.

והנה שם השיעור הוא בזמן, ולא שכל השיעור צריך להיות ברגע שמדליק, אלא שנהיי' בטוחים שתמשך שיעור הדלקת חצי שעה, אפשר שכיון שהכח מתחדש תמיד לא יהיי' שייך חסרון בשיעור, אך אפשר לומר, כי יש חשש שתפסק כח הזרם, אבל לא כן בשאלת חמאה שנתבשלה בקדרה של בשר כיון דבמציאות יש פה שמן לחצי שעה, ולא שיכא כלל לכתותי מכתת, מלבד זה בבשר בחלב פוסק הרמב"ם, דזה מן הנקברים כמבואר במשנה תמורה לג', וברמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ט ה"א, וכתותי מכתת שיעורא שיכת בדבר העומד להשרף כמבואר בכל מקום, וע"ז כיון דחליפי חליפין אסורין משום דלא ידבק בידך מאומה אבל לא בבשר וחלב, מלבד זה צריכין לעיין דאיסור הנאה הוא דוקא באיסורא דאורייתא בבשר וחלב אבל לא באיסורא דרבנן וכשמבשל חמאה בקדירה של בשר אף שנותן טעם בבן יומו אין פה רק טעם, ואם טעם כעיקר אינו מדאורייתא דתלוי באשלי רברבי במחלוקת, ואין פה איסור הנאה, ובפרט להדליק הנר, שנהנה שלא כדרך הנאות, ובפרט לדבר מצוה שמצוות לאו להנות נתנו, ולכן אם יסכימו גדולי הרבנים אין מקום לאסור הדלקת נרות חנוכה מחמאה שנתבשלה בקדירה של בשר כשאין שם ממשות של בשר.

(המשך יבא בע"ה)

הערות בהלכה

— א —

יו"ד סימן א' בש"ך סק"ד וז"ל, "עיין בחו"מ סימן ש"ן ס"ז גבי טבח אומן שקלקל דצריך להביא ראיה שהוא מומחה ולא אמרינן בכה"ג רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן" עכ"ל. והכונה היא, כמו שמסביר הפמ"ג. מש"ס (כתובות טז:) "רוב הנשאת בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא", ה"ג כאן, כיון שקילקל איתרע ליה רובא דידיה וע"כ צריך להביא ראיה שהוא מומחה כדי שיהיה פטור מתשלומין. והנה בחידושי ר' עקיבא איגר מעיר ע"ז וז"ל, וקשה לי דא"כ אחר שראינו שקילקל לא יהיה רשאי למסור לו לשחוט, וזה לא מצינו וצ"ע, עכ"ל. וקושית רבינו צ"ע לפי הבנתו דמי שקלקל ע"י עילוף אבד רוב דכשרות שלו איך יפרנס ההג"ה (בסעיף ג') "מי שדרכו להתעלף וכו' ושחט ואמר, ברי לי שלא נתעלפתי נאמן", ושם בש"ך (ס"ק י"ב) "אמר" לאו דוקא אלא אפילו "שתק" די עיי"ש, איך נאמר שהוא נאמן הלא כבר אבד רובא דכשרות שלו? אלא על כרחך דלא כל ריעותות מחלישות את הכוח של רוב. דבעינן דהריעותא והמיעוט יהיו קרובים בדרך סיבה ומסובב. למשל, רוב ילדים אין שום סכנה אם הם נימולים. אבל אם שני ילדים לרבי או שלשה ילדים לרשב"ג נימולו ומתו יש ראיה שיש שום חסרון בדם של האשה ולפי"ז אסור למול הילדים שיולדו אח"ז, כלשון הגמ' (יבמות סד:) גבי מילה "איכא משפחה דרפי דמא ואיכא משפחה דקמיט דמא". וכן גבי קטלנית אם מתו שני בעליה יש ריעותא "דמעין גורם" או "מזל גורם", ולפי"ז אסורה לינשא אחר זה. או למשל בבהמה אין אנו מחויבין לבדוק אם ניקב קרום של מוח. אבל אם היא מנענת בראשה איתרע רובא דילה וצריכה בדיקה. או שנמצא מים במוח ואנו מסופקים אם נגעו המים במוח או לא אז הריעותא מעידה על החשש ואם אי אפשר לברר אזל לה הרוב וטריפה (עיין ביו"ד סי' נ' בש"ך סק"ג). כ"ז אם הריעותא היא מעידה קצת על החשש. אבל אם הריעותא אינה מעידה על החשש כגון שבורת רגל שנולד ספק שמצריך בדיקה לא מצינו שמצריך בדיקה בקרום של מוח או בשאר ח"י טריפות. והטעם, דבעינן קשר טבע בין הריעותא והחשש. הריעותא מעידה מן הפרט אל

הכלל ואח"כ הכלל מעיד על החשש שבפרט. ואעפ"י שאין ראייה לדבר זכר לדבר יש. אנו למדים מפרה אדומה דלא חששו לטריפות משום דאזלינן בתר רובא. וזה ידוע דהמציאות של פרה אדומה היא מילתא דלא שכיחא עד שלקנותה היו צריכים לשלם מחיר גדול, ואמאי לא נימא כיון שמשונה היא ויצאה מכלל רוב באדמימותה, היא ג"כ אינה בכלל הרוב דכשרות. אלא ע"כ דבעינן קשר טבעי בין הריעותא להחשש.

ועתה נחזור לנידון דידן. כל שוחט בעינן שיהא בעל ג' מעלות — יראת שמים, ידיעת הדינים, ואומנות. והנה בשתי המעלות הראשונות אם נמצאה ריעותא באחת מהן נחלש הרובא של כשרות שלו ונפל ממדריגת הרוב למדריגת הספק. אבל אם נמצאה ריעותא באומנות שלו, כיון שהוא לא נכשל בשתי המעלות הראשונות, אין הריעותא מחלשת את הרוב דכשרות שלו. ואפילו שנתעלף אי-אלו פעמים עדיין בחזקתו עומד ודיו אם אמר או אפילו שתק ושפיר כתב הרמ"א דנאמן. והנה בימי התנאים והמשנה היו קוראים ליודע הדינים "מומחה" ולמי שיודע תכסיס העבודה היו קוראים "אומן" או "מוחזק" (עיין חולין ג:), אבל לאח"כ בזמן האמוראים השם "מומחה" נשתנה מ"ידיעת הדינים" ל"ידיעת תכסיס העבודה" כמו "איתמחי גברא" "איתמחי קמי"ע", או "זיל אייתי ראייה דמומחת לתרנגולים ואפטרך" (ב"ק צ"ט ע"ב), ולפי"ז מה שכתוב בחו"מ "דצריך להביא ראייה שהוא מומחה" אין כוונת השו"ע ל"ידיעת הדינים", דע"ז אין הריעותא מגעת כלל, אלא הכוונה ל"ידיעת תכסיס המלאכה" שנקרא בימי התנאים "מוחזק" או "אומן". ולפי"ז קושית רבינו רעק"א צ"ע או מיושבת בס"ד.

ובזה אפשר לתרץ קושית הטו"ז בסי' א' סק"ד על הרמ"א דמצריך לשו"ב שיהיה מנוסה "מחכם ומומחה" וברמב"ם לא כתוב "ומומחה", דלכאורה זה כפול לשון? אבל לפי מה שביארנו דשם "מומחה" נפל ממדריגתו מ"ידיעת הדינים" ל"ידיעת תכסיס המלאכה", ע"כ הוכרחו הטור ורשב"א ורמ"א להוסיף תיבת "חכם" כדי שהמנסה יהיה ג"כ "חכם" דהיינו "ידיעת הדינים". ובזה יש ליישב לשון הרא"ש (הובא בטו"ז ס"ק י"ד) "אבל בקטן מומחה ויודע לאמן ידיו שוחט לכתחילה וכו'", דלכאורה משמע דבעינן בקטן שתי מעלות לשחוט לכתחילה, וברישא משמע דדי באומנות לחודא? אבל לפי מה שביארנו "מומחה" ויודע לאמן ידיו הוא רק מעלה אחת על פי התפתחות הלשון ודו"ק.

— ב —

חולין צה, אמר רב בשנמה"ע אסור. ברמב"ם פ"ח מהל' מאכלות אסורות הל' י"א וי"ב, ובשו"ע יו"ד סי' ס"ג ס"א, עשר חניות תשע מוכרות

בשר שחוטה ואחת מוכרת נבלות ולקח בשר מאחד מהן ואינו יודע מאיזו מהם לקח הרי זה אסור שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. אבל בשר הנמצא מושלך בשוק הלך אחר הרוב דכל דפריש מרובא פריש אם היו רוב המוכרים עכו"ם אסור, ואם היו רוב המוכרים ישראל מותר. וכן בשר הנמצא ביד עכו"ם ואינו יודע ממי לקח אם היו רוב מוכרי הבשר ישראל מותר. זה הוא דין תורה, וכבר אסרו חכמים כל בשר הנמצא בין בשוק בין ביד עכו"ם וכו' ולא עוד וכו' אסור אלא א"כ היה בו סימן וכו' עכ"ל. ותמהו המפרשים דפסקו של הרמב"ם סותר ש"ס דילן (חולין צה.) דמתרץ אליבא דרב "נמצא ביד עכו"ם שאני". והנה המגיד משנה מתרץ דהרמב"ם סמך על הירושלמי שקלים דרב החמיר בנמצא ביד עכו"ם כבנמצא בשוק ע"כ. והנה תירוץ זה אינו מספיק. דדוחק לומר דהרמב"ם יפסוק כהירושלמי נגד הבבלי. ועוד קשה דמפסקו של הרמב"ם משמע דאיסורא דבשר שנתעלם מן העין הוא רק חומרא שגזר רב, אבל משטחיות הגמ' משמע דבשר שנתמה"ע הוא מן התורה. דאל"כ מה זה שהקשו על רב ממשנה לברייתא? הלא בנקל הש"ס דילן היה יכול לתרץ דמשנה וברייתא מיירי קודם גזרה ודינו דרב הוא לאחר גזרה. ודיוק כזה מצינו בטו"ז יו"ד סי' קצ"ב סק"א. וכן מתוס' (חולין ה. ד"ה עפ"י הדיבור) דבשנמ"ע הוא איסור תורה, דאל"כ לא הוי מקשו אעובדא דאליהו מהאי דרב. והא דתוס' בסוגיא דידן כתבו "וחומרא בעלמא הוא"? היינו בבהמה שלמה וכמו שתיקן הב"ח. ולפי"ז, הרמב"ם עפ"י הירושלמי סותר לש"ס דידן בשתיים — לחומרא ולקולא. לחומרא — בזה שהוא פוסק דגם בנמצא ביד עכו"ם אסור, ומש"ס דילן מוכח דבנמצא ביד עכו"ם מותר. ולקולא — בזה שהוא פוסק בשנמה"ע הוא מדרבנן ומפלפול הש"ס מוכח דזה איסור תורה.

ונראה לפיענ"ד בע"ה לתרץ. דלכאורה קשה דבתר דמסיק הש"ס "הא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר" מקשה "אלא רב היכי אכיל בשרא?", מאי קושיא? דהא תוך כדי דיבור לפני זה מסיק דאין אמת. טירחא זו למה לתרץ שמעתא דאינה אמת? ומצאתי קושיא זו בכו"פ. ועוד יש לדייק ברש"י ד"ה "הא דרב" פירש"י "הא דנתעלם מן העין". לכאורה זה שפת יתר, דהא כל הסוגיא איירי רק בבשר שנמה"ע? ופשיטא, מאי קמ"ל? ע"כ נ"ל לומר דבבתי מדרשות ובישיבות היו מרגלא משמיה דרב שתי מימרות — חדא שמעתתא וחדא פירוש על המשנה [עיין תוס' חולין מב: ד"ה ואמר ר"י]. חדא שמעתתא, דבשנמה"ע אסור, וחדא פירוש על המשנה דשקלים "נמצא בגבולין חתיכות מותרות" ופירש רב "מותרות משום נבלות אבל באכילה אסורות". ומתחילה דהוי סבור הש"ס דהשמעתתא אמת ובפירוש איתמר והאיסור הוא מן התורה וממילא גם הגהות דרב על

המשנה דשקלים "מותרות משום נבילות אבל באכילה אסורות", האיסור הוא מן התורה ובא זה וגילה על זה. ומשו"ה מקשה הש"ס כל הני קושיות ומזה נצמח הקולא דבנמצא ביד עכו"ם שרי. אבל בתר הכי דמסיק הש"ס "דלאו בפירוש איתמר אלא מכללא", וכדי שלא נטעה לומר דגם ההגה דרב על המשנה דשקלים היא מכללא, ע"כ בא רש"י להצילנו מן הטעות ופירש דרק שמעתא דרב "דבשנמה"ע אסור" הוא מכללא אבל פירושו דרב על המשנה דשקלים הוא אמת בלי שום פיקפוק. וכיון שזכינו לדין אין הכרח לכנוס לפירצה דחוקה ולומר ד"מותרות" במשנה דשקלים היינו "ספק" אלא ד"מותרות" לגמרי משמע אלא דרב בעצמו גזר לאסור בשנמה"ע. ובוז מיושבת קושיתו של הכו"פ. דאע"ג דשמעתא דרב נדחתה ממצב האמת מ"מ גזרתו והגהות של רב על המשנה נשארו והאיסור של בשנמה"ע נחות דרגא מאיסור של תורה לאיסור מדרבנן. ואם נאמר כי אין כאן איסור תורה, אידחו להו כל הני קושיות אשמעתא דרב ממשנה וברייתא שמהם נולדה הקולא ד"בנמצא ביד עכו"ם שאני", דהא בזמן המשנה עדיין לא היתה הגזרה דרב דבשנמה"ע יהא אסור. וממילא חזר הדין להס"ד דאין חילוק בין נמצא ביד עכו"ם או נמצא בשוק ותרוייהו אסורים. נמצא דש"ס דידן למסקנא והירושלמי ופסקו של הרמב"ם וכפי הנראה דגם דעת רש"י כן, לא די שאינם סותרין זה את זה אלא שגם לאחדים עולים בקנה אחד כפתור ופרח והכל ניחא בס"ד.

בור המתגלגל *

בבבא קמא דף נ. איתא דבור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה חייב בעל הבור ופרש"י שם כגון הניח אבן ברה"ר ובעודה במקומה לא הזיקה וגלגלה רגלי אדם ובהמה למקום אחר והזיקה שם. ובתוס' ד"ה לאתויי בור המתגלגל, בכל הספרים כתוב אי בהדי דקא אזלי קמזקי כחו הוא ופירש הקונטרס דלא גרס ל"י וטעמא משום דאמרי' לקמן בהמניח אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים ואין למוחקן בשביל כך דלענין כדי שלא ילכו כ"כ בחוזק שיתיזו ויזיקו דרכו להתבונן שפיר ולהכי פריך כחו הוא ויתחייב המגלגל הכל ולא בעל התקלה ואע"ג דלגבי כלב שנטל חררה והלך לגדיש פריך בגמרא וליחייב בעל הגחלת נמי שהוא בעל התקלה היינו משום דכלב לאו בר דעה הוא אבל הכא המגלגל בר דעה הוא תדע דאם הדליק אש ובא אחר ושרף טלית חבירו או חפר בור ובא אחר ודחף שור חבירו לתוכו אין סברא שיתחייב בעל הבור או בעל האש, והמגלגל ברגלי בהמה אם הזיק בהדי דאזלי יתחייבו שניהם בעל הבהמה ובעל התקלה והא דאמרינן לקמן פרק הפרה שור ואדם שדחפו לבור לענין גזקין כולן חייבין דמשמע אפילו בעל הבור צריך לומר דמיירי אדם בלא כוונה דכיוון דאין בכוונה כלל חייב בעל הבור כמו האדם עכ"ל הצריך לענינו.

שיטתם מבוארת דאדם המזיק מפקיע מידי חיובו של בעל התקלה והוא חייב הכל ולא בעל התקלה. והנה דברי התוס' מאוד תמוהים וטותרים דבריהם בתוך כדי דיבור דהלא גבי בור המתגלגל ברגלי אדם בודאי אין כוונתו של המגלגל להזיק אלא אמרינן דהוה פושע ולא נקרא אנוס כיון שדרכן של בני אדם להתבונן כדי שלא יתיזו ויזיק ולא כרש"י דס"ל דאף לזה הוה אנוס אבל אף להתוס' זה ברור אע"ג דהוה פושע מ"מ כוונתו לא היתה להזיק ועם כל זאת ניחא להו לתוס' לומר דיתחייב המגלגל ולא בעל התקלה אף דלא היתה כוונתו להזיק כיון דהוה פושע חזינן מזה דאדם אף באין כוונתו להזיק ג"כ מפקיע מחיובו של בעל התקלה, ובתירוצם אהא דאמרינן שור ואדם שדחפו לבור לענין גזקין כולן חייבין אף בעל הבור

* תחלת המאמר כבר נדפס בהפרדס זה זמן רב אך נפסק ולא נמשך כולו לאור, והי' העיקר חסר מן הספר, ולכן מפני שלמת הענין דאינו להדפיס המאמר כולו בכאן.

דמיירי באדם שלא בכוונה ולהכי אינו מפקיע מידי חיובו של בעל התקלה סבירא להו לתוס' דרק אדם בכוונה מפקיע וא"כ נסתרו דבריהם למעלה דמשמע מיני' דאף אדם שלא בכוונה מפקיע מידי חיובו של בעל התקלה דאלא"ה למה יתחייב המגלגל הכל ואיך אפשר לקיים גירסתם בגמ' אי בהדי דאזלי קמזקי כחו הוא. ועוד קשה דבקושייתם משור ואדם שדחפו לבור מבואר בלשונם דלא הוקשה להו רק מזה דחייב גם בעל הבור אבל על חיובו דבעל השור לא הוקשה להו כלל ולפי זה תקשי מאי קשה להו על חיובו דבעל הבור כיון דאף לפי שיטתם בעל השור חייב לזה גם בעל הבור חייב לשלם דבעל השור יכול לומר אנא שותפתאי אית לי ולא אשלם כל החצי גזק המגיע לחלק שנינו, וא"כ לק"מ קושיית התוס' דשפיר אמרי בגמ' לענין נזקין כולן חייבין משום דהא דאדם מפקיע מידי חיובו דבעל הבור זה רק בנוגע לשותפות דאדם ובור ואינו שייך כלל לשותפות דשור ובור כיון דהשור אינו מפקיע מחיובו של בעל הבור וכמ"ש התוס' דבהמה לא בר דעה ולהכי כולן חייבין אף בעל הבור לשלם יחד עם בעל השור חלק של תשלומין המגיע להם.

והנה בקצוה"ח סי' ת"י כבר דייק מדברי התוס' אלו דס"ל דבעל הבור פטור לגמרי אף היכי שיש שותפות עם בעל השור, אבל לפי"ז יבאו דבריהם סתומים וחתומים דלמה באמת לא יתחייב בעל הבור ג"כ וכמו שנתבאר וכן הניח בצ"ע שם בקצוה"ח, וצ"ע בכל זה.

והנראה לי ליישב ולומר בביאור דבריהם הק' דהנה יש לחקור בהא דפטור בעל התקלה כשהזיק ע"י אדם המזיק אם הוא מטעם דלא נקרא מזיק כלל והוה כמו שאם הזיק האדם בעצמו ולא נקרא ההזיק על שם הבור ולכן פטור בעל התקלה לשלם, או דגם בעל התקלה הזיק והא דפטור זהו משום אנוס או איזה טעם אחר אבל בכל זאת גם הבור נקרא מזיק, ולכאורה נראה ראוי מדברי התוס' דאין על בעל הבור שם מזיק כלל דהלא כתבו שיתחייב אדם המגלגל הכל ולא בעל התקלה ואי נימא דגם על הבור שם מזיק אלא דפטור מטעם אנוס א"כ למה יתחייב האדם לשלם בעד חלק בעל הבור הלא הוא רק פלגא הזיקא קעביד ואף אי סבירא לן בעלמא האי כולא הזיקא עביד והאי כולא הזיקא עביד מ"מ כיון דגם בעל הבור הזיק אף דאינו משלם אין על האדם לשלם חלק בעל הבור וכן מצינו לרבנן דס"ל לקמן נג. גבי שור שדחף את חבירו לבור בעל השור חייב רק מחצה אף דבעל הבור פטור לגמרי אבל כיון דגם הוא הזיק והא דפטור הוא רק מטעם גזה"כ ונפל שמה ולא שיפילוהו אחרים וכמבואר שם בתוס' לכן בעל השור אינו משלם רק חלקו, וא"כ מדכתבו התוס' דאדם יתחייב הכל נראה מזה דהבור לא הזיק כלל רק האדם בעצמו ולכן שפיר מתחייב בכל.

אמנם נראה דאין ראוי זו מוכרתת והא דכתבו התוס' דיתחייב המגלגל הכל אף דגם על הבור שם מזיק, יתחייב אדם בכל מדין אי ליכא לאשתלומי מהאי אישתלם מהאי והיינו כרבי נתן דס"ל כן והתוס' כתבו כאן אליבא דהילכתא דקיי"ל כרבי נתן וכמו דסבירא להו לאמוראי כן לקמן נג וכן פסק הרמב"ם פי"ב מהל' נזקי ממון הלי"ט, וא"כ אין מזה ראוי לחקירתנו דאפשר לרבנן באמת יתחייב האדם רק מחצה משום דשניהם הבור והאדם הזיקו. ונראה לומר דחלוק בזה אדם בכוונה מאדם שלא בכוונה דאם הי' אדם בכוונה או אין על הבור שם מזיק כלל ואו חייב האדם לשלם הכל ואם הי' אדם שלא בכוונה או גם על הבור שם מזיק אלא דפטור מטעם אנוס וחיובו דאדם בתשלומין תלוי בפלוגתא דרבנן ורבי נתן אם אמרינן אי ליכא לאשתלומי מהאי מישתלם מהאי. ולבאר זה נקדים לבאר דברי התוס' בראייתם על הא דהמגלגל חייב ולא בעל התקלה וז"ל, תדע דאם הדליק אש ובא אחר ושרף טליתו של חבירו או חפר בור ובא אחר ודחף שור חבירו לתוכו אין סברא שיתחייב בעל הבור או בעל האש ע"כ, ולכאורה למה להם כלל להביא ראוי על זה דיתחייב המגלגל ולא בעל התקלה, הלא בפשיטות פטור בעל התקלה כיון דהוי אנוס גמור בהיזק זה דהא כיון שדרכן של בני"א להתבונן שלא יתיו בחוזק א"כ לא עשה בעל התקלה כלום בהיזק זה ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה שזה יגלגל ויזיק ודמי למה דאיתא לקמן גבי גחלת שמסרה לחש"ו דפטור בעל הגחלת דכל מה דשביק מעמיא עמיא ואזיל וכן שלהבת לר' יוחנן כיון דצותא דחרש קא גרים וכן ה"נ צותא דהמגלגל קא גרים והמגלגל הוא בן דעת ופשיטא דהוא מתחייב ולמה להם להביא ראוי מאש ובור שאם בא אחר והשליך לתוכן הוא חייב ולא בעל התקלה הלא תלי תניא בדלא תניא דשם לא פשיט כ"כ כיון דההיזק באמת נעשה ע"י האש אלא שהאדם קירב את הטלית לתוכו והי' גם לו להתחייב. וצריך לומר דס"ל לתוס' דכאן אף דלא עשה בעל התקלה כלום בההיזק זה של המגלגל והוא אנוס גמור בחיובא דאש מ"מ הא הו"ל תחלתו בפשיעה לגבי בור דעל זה אם יוזק אחר בהתקלה בודאי הי' חייב בעל התקלה משום בור ולכן כשגלגל אחר אף דהוי אנוס לגבי אש הי' לו להתחייב מטעם תחלתו בפשיעה וסופו באונס וע"ז הביאו ראוי תדע דאם הדליק אש ובא אחר ושרף טליתו של חבירו אין סברא שיתחייב בעל האש דגם שם הי' אפשר לומר אף דבעל האש בזה ההיזק לא עשה כלום והוי אנוס מ"מ הי' לו להתחייב משום תחלתו בפשיעה וסופו באונס לגבי התקלה גופא ואפי"ה פטור שם מצד הסברא כ"ש כאן דהוי תחלתו בפשיעה בבור וסופו באונס לגבי אש בודאי פטור בעל התקלה.

וסברתם מבוארת בשטמ"ק לקמן ג. בשם הרא"ה וז"ל דליכא למימר

תחלתו בפשיעה וסופו באונס לחייבו אלא ממילא אבל שהזיקו מתוך אונס שאנסוהו אחרים הוא דפטור ואדם זה הדוחף חייב בכל דכיון דבן דעת הוא ודעתו הי' להזיקו ודאי הי' מזיקו אם לא בבור זה בבורות אחרים או בענין אחר עכ"ל.

מדברי השמ"ק אלו מבואר דתרי טעמא איתא לפטור את בעל התקלה חדא דלא שייך תחלתו בפשיעה וסופו באונס היכא שאנסוהו אחרים ועוד משום דהיכא דהמזיק הי' בן דעת והי' בדעתו להזיקו ודאי הי' מזיקו גם באופן אחר, וחקירתנו לעיל אי נקרא הבור או התקלה מזיק או לאו נראה דתלוי בהני תרי טעמי, דלטעם הראשון הרי הוא פטור מטעם אונס אלא דהי' מקום לומר דיתחייב מטעם תבו"ב לזה אמרי' דהיכי שאנסוהו אחרים לא שייך זאת וא"כ הוא פטור רק מטעם אונס, אבל מזיק עדיין נקרא, אבל אי נימא כטעם השני אז לא נקרא עליו שם מזיק כלל וכל ההיזק מתייחס רק על שם האדם דכיון דהי' בדעתו להזיק ואם לא ע"י תקלה זו יעשה באופן אחר א"כ הוא העושה כל ההיזק והבור והתקלה על שם האדם נקרא ולכן אין על בעל התקלה להתחייב כלום דהרי הוא לא הזיק כלל וכלל. ובוזה נראה דחלוק אדם בכוונה מאדם שלא בכוונה, דלטעם הראשון שפטור בעל התקלה מדין אונס זה שייך באדם בין בכוונה בין שלא בכוונה אבל טעם השני שכיון שהי' בדעתו להזיק לכן לא נקרא ההיזק על שם בעל התקלה הרי זה לא שייך אלא באדם בכוונה שהי' בדעתו וברצונו להזיק ואמרי' שיכול הי' להזיק גם באופן אחר, אבל אם הי' שלא בכוונה לא שייך לומר כן שהרי לא הי' בדעתו כלל להזיק ואם נודמן שהזיק ע"י התקלה זאת ההיזק נקרא גם על שם בעל התקלה אלא דפטור מדין אונס וכטעם הראשון. ויצא לנו מזה נפקא מינה גדולה לענין אי חייב האדם לשלם הכל או רק פלגא, דלטעם הראשון אף דבעל התקלה פטור לשלם מ"מ גם האדם אינו מתחייב לשלם לרבנן דרבי נתן רק פלגא כיון דגם התקלה הזיקה אבל אי נימא כטעם השני אז הרי כל ההיזק נעשה ע"י האדם ומשום כן על האדם לשלם עבור כל ההיזק, וא"כ לפי דברנו יתבאר דאם הי' אדם שלא בכוונה אז אינו משלם רק פלגא לרבנן, ואם הי' אדם בכוונה משלם כולו וכנ"ל. מעתה יתבארו דברי התוס' על נכון היטב ולא קשה כלל למה לא ניחא להו לתוס' למימר דהא דאמרי' בפ' הפרה שור ואדם שדחפו לבור כולם חייבין היינו דהבור מתחייב לא משום שותפות דאדם דע"ז הלא אדם מפקיעו אלא משום שותפות דשור ובור דבעל השור יכול לומר אני שותפתאי אית לי, אולם לפי המבואר ניחא שפיר דהרי התוס' בהו"א סבירי דמיירי באדם בכוונה והרי ביארנו דהיכי דהי' אדם בכוונה טעם פטורו של בעל הבור הוי לא משום אונס אלא דלא נקרא על התקלה שם מזיק כלל כיון

דהאדם הי' יכול להזיק גם באופן אחר, וביאור הדבר נראה דאף דלא נעשה בורו של אדם להתחייב על ידו לענין אם יוזק אחר בהתקלה דהרי לא עשה מעשה בגוף הבור מ"מ על זה ההיזק גופא נקרא הבור והתקלה על שם האדם כיון דאם לא הי' מזיק באופן זה הי' מזיק באופן אחר והוי להיזק זה כמו שהוא בעצמו עשה את הבור וכמו שמצינו לקמן כט. לענין ההופך את הגלגל וכן ברא"ש פ' כיצד סי' ב' גבי דליל של בעלים אם קשרו אדם הוא חייב וכן ה"נ לגבי היזק זה נקראת תקלתו של האדם, ולפיכך אין על בעל השור לטעון טענת שותפות עם בעל הבור משום דבהיזק זה אין כאן בעל הבור כלל והרי ההיזק הזה נעשה ע"י שניהם יחד האדם והשור ועל כן רק שניהם חייבין, וגם זה אי אפשר לבעל השור לטעון דהשור הי' יכול להזיק בעצמו ע"י דחיפה לבור ואז הי' לו שותפות עם בעל הבור ועתה אף דאדם ג"כ הזיק לא הפסיד בזה השותפות, זה אינו דמ"מ בהזיקו בכוונה נקראת התקלה בהיזק זה על שמו א"כ גם לגבי השור שוב לא נקראת התקלה על שם בעל הבור רק על שם האדם ולכן הוי רק שותפות דאדם ושור ורק שניהם צריכים להיות חייבין אבל על בעל הבור אין לשלם כלום ולהכי שפיר הקשו התוס' למה יתחייב בעל הבור.

ותירצו דמיירי באדם שלא בכוונה, ואז הלא הא דפטור בעל התקלה הוא רק מטעם אנוס וכמו שביארנו, וא"כ אף דבעל הבור בודאי פטור לגבי האדם מ"מ מתחייב בשותפות עם בעל הבור והא דאמרינן לענין נזקין כולן חייבין לא דיתחייב בעל הבור שליש חלק הנזק כיון דהוא באמת פטור בנוגע לאדם רק דיתחלקו ביניהם, והבור ישלם לפי ערך המגיע לו ע"י שותפתו עם בעל השור, וחיוב תשלומין של אדם תלוי בפלוגתא דרבנן ורבי נתן, נמצא לפי"ז דתוס' גם בתירוצם ס"ל דבעל התקלה פטור אף אם אדם המזיק הי' בלא כוונה אלא הא דחייב בעל הבור לשלם זה ע"י שותפות עם בעל השור כיון דבלא כוונה אז בעל הבור שפיר מקרי מזיק ופטור רק מטעם אנוס ולגבי השור לא שייך זאת.

ויתיישב בזה גם קושייתנו הראשונה דלפי ביאורנו אין כאן סתירה כלל, דבכל הדיבור סברי התוס' דגם באדם שלא בכוונה אין בעל התקלה מחוייב לשלם ולהכי שפיר קיימו גירסת הגמרא אי בהדי דאולי קמזקי כחו הוא ויתחייב המגלגל ולא בעל התקלה, והא דכתבו התוס' בלשונם דיתחייב המגלגל הכל אף דבאדם שלא בכוונה אין הפטור של בעל התקלה רק מטעם אנוס ואז יקשה למה יתחייב המגלגל לשלם הכל, אולם כשנדקדק בדבריהם הק' שכתבו "ויתחייב המגלגל הכל" וממילא ידענא שבעל התקלה פטור ולמה להם לסיים בלשונם "ולא בעל התקלה", אלא ביאור דבריהם ע"כ כמו שכתבנו לעיל דכל עיקר הוכחתם הוא דבעל התקלה פטור ומשום אנוס

ולפי"ז החלק של התשלומין של האדם תלוי בפלוגתא דרבנן ורבי נתן לקמן נג
אי אמרינן האי דינא אי ליכא לאישתלומי מהאי מישתלם מהאי דלר"נ דס"ל
אי ליכא וכו' גם הכא יתחייב המגלגל לשלם נזק שלם ולרבנן דלא ס"ל כן
יתחייב לשלם רק חלקו היינו חצי נזק, ובזה יובנו דבריהם שכתבו ויתחייב
המגלגל לשלם הכל היינו הכל מה שיש להתחייב לא ישלם רק המגלגל
וכמה ישלם זהו לכל אחד לפי שיטתו לר"נ נזק שלם ולרבנן חצי נזק, וע"כ
סיימו בדבריהם לומר ולא בעל התקלה משום דהעיקר הוא זה מה שבעל
התקלה פטור מלשלם והתשלומין מוטלין רק על האדם וא"ש היטב דברי התוס'
ודוק היטב.

בענין חצר השותפין

ב"ב ד. בגמ', לפיכך אם נפל הכותל המקום והאבנים של שניהם, ופריך בגמ' פשיטא, ומשני, לא צריכא דנפל לרשותא דחד מינייהו, אי נמי, דפניהו חד לרשותא דידיה. מהו דתימא ניהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, קמ"ל. ועיין בשיטה מקובצת, שהקשה בשם הרשב"א ז"ל, וז"ל, וקשה לי, דוודאי איצטריך, דאי לאו הכי, אם זה טוען כולה שלי ומשלי בניתיו, וזה אומר חציה שלי, ושנינו בנינו אותה, הי' הדין שיטול זה ג' חלקים, וזה נוטל רביע, וכמו ששנינו גבי שנים אוחזין בטלית, זה אומר כולה שלי, וזה אומר חציה שלי, זה נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע, וכמו שאמרו ג"כ ביבמות פרק החולץ גבי ספק ובני יבם זכו, עיי"ש, שתירץ, וז"ל, וניחא, דהתם בשלא היו תופסים בשוה זה כזה בכל הנכסים, וכיון שכן דנים בו כן, אבל כאן שהמקום ע"כ מוחזק בין שניהם, להיותו מחצה דמי מהם מוחזק בו יותר, ומסתמא חלק חצירו של זה, מתפשט עד מחציתו, וזה עד מחציתו, והרי האבנים כאילו מוחזקים ותפוסים כולם ביד שניהם בשוה זה כזה, וכל שביד כל אחד ואחד מהם, הרי הוא כאילו שלו, וכדאמרינן התם בפרק קמא דב"מ, גבי טלית, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ומאי דתפיס האי דידיה הוא, ואילו הי' שניהם אדוקין בטלית זה במחציתו וזה במחציתו, אעפ"י, שזה אומר כולה שלי, וזה אומר חציה שלי אין מוציאין את הרביע מתחת ידו של חבירו. והכא נמי דכוותה היא כדאמרן. — ופרקינן, לא צריכא, דנפל לרשותא דחד מינייהו, ואם לא שלמדנו תנא, שיכולים לכוף זה את זה, זה שהאבנים ברשותו היה נאמן לומר אני בניתי, דמספק אין מוציאין האבנים מתחת ידו, והמקום דקתני פשיטא, ואגב גרדא דאבנים נקטיה, אבל כיון שהדין נותן מתחילה שיכולים לכוף זה את זה, אנן סהדי דבין שניהם בנאוהו. ולכן אפילו יטעון עליהם אותו שהם ברשותו שהם שלו אין שמועין לו. — ואח"כ הקשה עוד, ואיכא למידק, אכתי מאי לפיכך, דאפילו בעלמא נמי דינא הכי, דכיון דכותל זה חוצץ בין חצירו של ראובן, לחצירו של שמעון, מספקא אם באו לפנינו אנו דנים בו שיחלוקו, וכיון שתחילת הדין, לחלוק, א"כ אפילו כשנפל לרשותיה דחד מינייהו מוציאין אותה מידו וחולקים, סוף דינא כתחילת דינא, וכדקי"ל בשנים אוחזין בטלית, שאם תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו ויחלוקו סוף דינא כתחילת

דינא. עיי"ש שמתרץ, וז"ל, וי"ל, דשאני התם דבעוד שהיו שניהם תפוסים היו מתעמצים עליה, והיה הדין שיחלוקו, ואחר שהדין כן כבר הוחזק בפנינו לשניהם לזה כזה, ואם תקפה אחד בפנינו לאחר מכאן, נעמיד הדין הראשון על מה שהיה, אבל כאן לא יצא הספק עד שבא לידו של זה, וכיון שבידו של זה נולד הספק, מספק אין מוציאין אותו מידו, עיי"ש באריכות, ובאמת קשה להבין תירוץ זה על קושיתו השניה, אמאי דמשני הגמ' דהכותל זה מיירי שנפל לרשותיה דחד מינייהו, דפשיטא ליה דמוציאין אותה מידו ויחלוקו, דהוה ליה כמו שתקפה אחד בפנינו דמוציאין אותה מידו ויחלוקו, דסוף דינא כתחילת דינא, — דמאי מתרץ, דכאן לא יצא הספק עד שבא לידו של זה, לכן מספק אין מוציאין אותה מידו, דכאן ג"כ, כבר הוחזק בפנינו, כפי מה שהרשב"א ז"ל בעצמו, מתרץ ומבאר, על קושיתו הראשונה, שהמקום ע"כ מוחזק בין שניהם להיותו מחצה, דמי מהם מוחזק בו יותר, וממילא, הרי האבנים כאילו מוחזקים ותפוסים כולם ביד שניהם בשוה זה כזה, וכל שביד אדם הרי הוא כאילו שלו, ואדרבא, יען שלא היו מתעמצים עליה מקודם, לכן לא היה ספק אצלינו כלל שבוודאי היו שותפים, וממילא, ברור לנו שהדין יהיה שיחלוקו, כמו שותפים, דהוי כמו דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ומאי דתפיס האי דידיה הוא, וזהו גופא דין הוא שיחלוקו, וכדאמרינן התם בפרק קמא דב"מ, כמו שהבאנו למעלה — דאמאי אין מוציאין אותה מידו אם נפל לרשותו, בלא לפיכך, הא הוי כתקפה אחד בפנינו דמוציאין אותה מידו ויחלוקו דסוף דינא כתחילת דינא, וממילא קושיתו השניה במקומה עומדת.

לכן נראה לי לתרץ על קושיתו, דלכן לא הוי כאן כתקפה אחד בפנינו דמוציאין אותה מידו ויחלוקו, לשיטת התוס' לעיל, דהתירוץ דנפל הכותל ברשותו דחד, הכוונה, דשהו ברשותו הרבה, ושתק, דאז הוי כמו דאשתיק זהו הדין הודה ליה, ואז אפילו בתקפה אמרינן דאין מוציאין אותה מידו, כמו דאמרינן שם בב"מ, ולכן איצטריך כאן לומר, לפיכך, יען שבע"כ כופין אותם לכתחילה לבנות הכותל בשותפות, אז אפילו אם נפל אח"כ לרשות חבירו, בכ"ז, אמרינן שיחלוקו, דהשתיקה הויא כמו דלא איכפת ליה, דהדין כפיה הוי כמו הא קאחוי ליה רבנן, דתקיפה כזו לא מהניא, ולכן הדין דיחלוקו, ואם כנים אנחנו בסברתינו, נוכל לתרץ ג"כ קושיא אחרת שהקשה, וז"ל, ואכתי קשיא לי, דמ"מ המקום לשניהם הוא, וכיון שהמקום לשניהם, גם האבנים העומדים בכל חלק ממנו מוחזקים לבעל המקום הזה, וכיון שכן הרי זה כמו שנפל כלי מחצירו של ראובן לחצירו של שמעון, ושמעון טוען שהוא שלו שאין שומעין לו, עיי"ש, מה שמתרץ בדוחק, דאפילו המקום אין אנו דנים בו בבירור שהוא של שניהם, אלא מפני שנפל בו המחלוקת

וכיון שאין אחד מהם מוחזק בו יותר, מן הספק אנו דנים בו שיחלוקו, ככל דבר, המוטל בספק, וכיון שלא נפל המחלוקת גם על המקום מתחילה, עד שנפלו האבנים לרשותו של זה, הרי האבנים אלו בספק ביד זה, ואין מוציאין אותה מידו, עיי"ש. ובאמת תירוצו דחוק מאד וקשה להבין, דעל המקום לא היה מחלוקת כלל רק על האבנים, מפני שנפל אח"כ לרשותו דחד, אבל המקום ע"כ לא נשתנה עכשיו מכמו שהיה מקודם בחזקת שניהם, וכמו שהוא בעצמו תירץ על קושיתו הראשונה, שהמקום ע"כ מוחזק בין שניהם להיותו מחצה, דמי מהם מוחזק בו יותר, וממילא האבנים אילו מוחזקים ותפוסים כולם ביד שניהם בשוה זה כזה, ומה שלא היה מחלוקת, ולא היו מתעמצים עליה, וגם על הכותל עד עכשיו זהו לא חסרון, ואדרבה, כפי שביארנו, הוא מעלה דהוי כמו דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא, ומאי דתפיס האי דידיה הוא, וממילא קושיא זו שהקשה, במקומה עומדת, דאפילו נפל הכותל לרשותו דחד, פשיטא, דהוה של שניהם, דהרי זה כמו שנפל כלי מחצירו של ראובן לחצירו של שמעון, ושמעון טוען שהוא שלו שאין שומעין לו. — אבל לפי שביארנו לעיל לשיטת התוס', דשהו ברשותו הרבה, הכוונה, דמדשתק הודיה הודה ומחל ליה, ומהני בתקפה דאין מוציאין אותה מידו, — ממילא יהיה גם כן זה הדין, דאם נפל כלי מחצירו של ראובן לחצירו של שמעון, וישהה שם זמן רב וישתוק, ושמעון טוען שהודה לו, גם שם בטח ג"כ אמרינן דמדשתק זמן רב הודיה הודה ליה ומחל ליה, רק הדין של כפיה עושה, שהשתיקה אינה הודיה ומחילה, רק השתיקה משום דלא איכפת ליה, מטעם קא סבר הא קא חזו ליה רבנן, דהם אמרו הדין של כופין זה את זה, והם יודעין דהדין הוא שבחצר השותפין הכותל ג"כ שייך ושניהם, וממילא אינו צריך למחות ולצעוק, ויכול לשתוק אפילו שהו ברשותו הרבה. אמנם, נוכל להקשות, א"כ אם אמרינן דשהו ברשותו הרבה, הוי כמו שתיקה ומחילה, והודיה הודה ליה, א"כ, אמאי צריך התוס' לומר דמטעם מיגו ניהמניה שהוא עשה הכל, דאי בעי אמר ממך לקחתיה, ואז היה נאמן משום דשהו ברשותו הרבה, אמאי לא אמרינן, תיכף מדשהו הרבה ושתק מוכח שהוא בעצמו הודה שהכותל שייך לחבירו. — ובאמת הגאון ר"ע איגר כבר הקשה קושיא זו בפשטות על דברי התוס' בגליון הש"ס, ונשאר בקושיא עיי"ש. — אבל, לענ"ד, נ"ל, דנוכל לומר, דאפילו לסברתינו דאמרינן דטענת דשהו ברשותו הרבה ושתק, היא מצד הודאה, דשתיקה כהודאה דמיא, בכ"ז צריכין אנו לחזק ולאמץ את הסברא, בטענת מיגו דלקחתיה ממך. — דבאמת הטענה שהוא עשה הכל, ז"א, שהוא בנה בעצמו הכותל, על המקום שבחצר השותפות, היא טענה גרועה מאד, שיעמוד כותל שלו על חצי מקום של חבירו, ואף שאינו יכול לכופו, לפי ההוה אמינא, מ"מ גם חבירו יכול לעכב

עליו שלא יבנה הכותל על צד חצירו. — ורק מצד ששהו ברשותו הרבה. אחר שנפל הכותל, ושתק זמן רב, אמרינן דזהו ראייה שטענתו טענה חשובה, מטעם דשתיקה כהודאה דמיא, דהכותל שייך לשמעון, ובטח נתן לו ראובן רשות לבנות. — אבל באמת זאת הטענה לחוד, מצד ששהו ברשותו הרבה, ושתק זמן רב, ג"כ אינו ראייה, שהוא בנה ועשה הכל, מדשתק הודיה הודה ליה, — דיכול ראובן לומר האי דאשתיק ואשארתי אצלך הכותל זה זמן רב, משום שחשבתי, למה היה לי למחות יותר ממך, הייתי מצפה אולי תפתח אתה לתבוע ולמחות, שאטול אני את האבנים מרשותך, דנפילת האבנים לחצרך זה זמן רב, הוא היזק ורעה גדולה אצלך יותר ממני, וא"כ אתה צריך לתבוע תחילה ולמחות, ואם אתה שותק, גם אני שתקתי, אבל באמת הכותל אינו שלך, ושותפים אנחנו, — אבל משום מיגו דאי בעי אמר ממך לקחתיה אז היה נאמן משום דשהו ברשותו הרבה ושתק, דהטענה לקחתיה ממך, גם מצד עצמה היא טענה חשובה, דמודה הוא ששניהם בנאו את הכותל ורק אח"כ לקח ממנו את החצי שלו, ורק צריך להביא ראייה והוכחה שאמת הוא שלקח את הכותל ממנו, — לזאת אמרינן, שאחר ששהו ברשותו הרבה ושתק זה גופא סימן וראיה הוא שהודה לו שלקח ממנו, דשתיקה כהודאה דמיא, וטענתו טענה ואינו צריך ראייה אחרת, — כמו בחזקת ג' שנים, דלאחר ג' שנים אינו צריך ראייה אחרת, דבטח לקח או נתן לו במתנה. — ועכשיו אינו יכול ראובן לומר הייתי מצפה אולי תפתח אתה לתבוע אותי, דאדרבה, השני טוען אני איני צריך למחות בך, דהכותל לקחתיה ממך ושלי הוא עכשיו, וראיה היא שלא מחית זה זמן רב, והנחת אצלי האבנים בחצרי ושהה ברשותי הרבה, ושתקת, זהו גופא ראייה שהצדק אתי, ואינו צריך ראייה אחרת. — ועיין בהרא"ש בריש השותפין, כעין סברא זו, גבי שני שותפים שחלקו את החצר ולא בנו כותל ביניהם, וכנגדו טוען, הנה מחלת לי על היזק ראייה שאני מזיקך, אין טענתו טענה, משום שהלה יכול לטעון שהייתי מזיקך כמו שהיית מזיקני, והייתי מצפה אולי תפתח אתה לתבוע. — וכמו כן, נוכל לומר, ג"כ בעניננו, — דאין דנין בשהו ברשותו הרבה, מצד מוחזק, רק מצד שתיקה, דמחלת לי, דשתיקה כהודאה דמיא, ובזה הביאור וההסבר שהבאנו לעיל, — וממילא מתורצת בזה ג"כ קושית ר"ע איגר.

אמנם, כל דברינו, הם רק לפי שיטת התוס' לעיל, אבל באמת יקשה לפי שיטת הרי"ף דלא מחלק בין שהו ברשותו הרבה, שכתב שם, וז"ל, מהא שמעינן דמלתא דידוע לשותפות, חולקין בשוה, עכ"ל, ומשמע דלעולם חולקין בשוה אפילו שהו יותר מדאי, וכן משמע משיטת הר"ר יוסף מג"ש דאינו מחלק כלל בין שהו הרבה יותר מדאי, דשותפין לא קפדי לעולם,

ולשיטתם תתעורר קושית התוס', מאי לפיכך, דהא אפילו מצד ספק נמי
 הוי דינא דיחלוקו. ועיין בקצוה"ח סימן קנ"ז, סעיף ה' סק"ג, שרצה לתרץ
 קושית התוס' לשיטתם, עפ"י הגמ' ב"מ, במתניתין שנים אוחזין בטלית,
 דאמרינן יחלוקו, אבל בזה אומר כולה שלי, וזה אומר חציה שלי, זה נוטל
 ג' חלקים, וזה נוטל רביע, א"כ גם כאן אם אחד יטעון כולה שלי, והשני
 טוען שותפים אנתנו, וחציה שלי, אז יש נ"מ, דבתי דיןא דמתניתין, דתנן
 כופין זה את זה, א"כ, אפילו זה אומר כולה שלי, וזה אומר חציה שלי, אז
 אפילו האומר חציה שלי, נוטל מחצית המקום והאבנים בשוה מצד וודאי
 אבל מצד ספק אז היה הכולה שלי נוטל ג' חלקים והשני היה נוטל רק
 רביע, עיי"ש. אבל כנראה נעלמה מהקצוה"ח במחכ"ת, דעת הרשב"א ז"ל,
 שהבאנו לעיל, שזהו ממש נגד השיטה מקובצת המביא בשם הרשב"א,
 דאינו מחלק בכך. שכתב שם בפירוש, דאפילו בטלית, אם היו שניהם אדוקין
 בטלית, זה במחציתו, וזה במחציתו, אעפ"י שזה אומר כולה שלי, וזה אומר
 חציה שלי, אין מוציאין את הרביע מתחת ידו של זה ונותנים לזה, ורק
 התם בשלא היו תופסים בשוה, רק תופסים בכרכשתא אמרינן כן, אבל כאן
 אפילו מצד ספק אמרינן ג"כ דהיו חולקין בשוה, אפילו בכולה שלי וחציה
 שלי, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה, ומאי דתפיס האי דידיה הוא,
 דהמקום ע"כ מוחזק בן שניהם להיותו מחצה דמי מהם מוחזק בו יותר,
 והרי האבנים כאילו מוחזקים ותפוסים כולם ביד שניהם בשוה זה כזה, וכל
 שביד כל אחד ואחד מהם, הרי הוא שלו, והוה כאנן סהדי דמאי דתפיס כל
 אחד הרי הוא שלו, ואין מוציאין אותו מידו אפילו מצד ספק, וזהו בפירוש
 נגד תירוצו של הקצוה"ח. והרש"ש בב"ב שם בענין, מכוון לדעת הרשב"א
 ז"ל, אבל אינו מביא בשם הרשב"א, עיין שם.

ועכשיו שנסתר תירוץ של קצוה"ח, תתעורר קושית התוס' לשיטתם,
 דשותפין לא קפדי לעולם, מאי לפיכך, דהא אפילו מצד ספק נמי הוי דינא
 דיחלוקו. נוכל לתרץ, לפי מה שמביא השיטה מקובצת החידוש, דאפילו אם
 יש לאחד רק שליש בחצר, ולהשני שני שלישים בחצר אפילו הכי שניהם
 נותנים בשוה, בנתינת המקום, ובנתינת הכותל, ולא אמרינן דנותנין לפי
 חשבון, אלא לעולם בשוה, להכי קתני לפיכך, לומר דאפילו בזה האופן
 כופין כל אחד ליתן בשוה, וממילא אם נפל הכותל אח"כ, המקום והאבנים
 של שניהם, ולא אמרינן דמעלין לפי חשבון אפילו בזה האופן. — ועיין
 בשיטה מקובצת שמתרץ בזה קושית התוס', וממילא יתורץ בזה גם לשיטתם.
 כנ"ל בע"ה.

בענין אין לבוד באמצע

סוכה ית. אמר אביי אויר שלשה בסוכה גדולה ומיעטו בין בקנים בין בשפודין הוי מיעוט. בסוכה קטנה בקנים הוי מיעוט, בשפודין לא הוי מיעוט. והני מילי מן הצד אבל באמצע פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע וכו' עיי"ש. והנה הא דאמרו בגמ' והני מילי מן הצד אבל באמצע פליגי בה רב אחא ורבינא וכו', משמע פשוט לשון הגמ' דקאי גם על סוכה גדולה דאם הניח הקנים או השפודין לצד הדופן והאויר נשאר באמצע פסולה הסוכה למ"ד אין לבוד באמצע, וכן הוא בר"ן בהדיא עיי"ש. ואף שיש להקשות אמאי פסולה הסוכה כיון דבסוכה גדולה איירי הרי אפשר לומר דופן עקומה, והיינו דהשפודין או הקנים המונחים אצל הדופן הם חלק מן הדופן ולא מן הסכך, וא"כ האויר הוא לא באמצע אלא מן הצד אצל הדופן, ביאר הר"ן טעמא דמילתא וז"ל: דלא תימא כיון דפחות מד' אמות סמוך לדופן אמרינן דופן עקומה, אפי' מיעטו מן הדופן הוה ליה לבוד מן הצד, קמ"ל דלא משום דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי, הילכך כי מיעטו מצד הדופן אותו מיעוט סכך מיחשב ולא דופן, והוה ליה לבוד באמצע עכ"ל הר"ן. פי' דליכא למימר כאן לבוד, אלא א"כ נאמר מתחלה דופן עקומה, דהא באמת הוא באמצע, וע"י שנאמר דופן עקומה יהיה מן הצד, א"כ לא אמרינן תרתי הילכתא אם אחת תלויה בחברתה, דאם לא היו תלויות זו בזו אז שפיר אמרינן אפי' כמה הלכות, כגון סוכה שדפנותיה גבוהות מן הארץ פחות מג' טפחים אמרינן לבוד למטה, ובסכך יש פחות מד' אמות סכך פסול אמרינן דופן עקומה, וכשרה ע"י לבוד למטה בדפנות, וע"י דופן עקומה למעלה בסכך, אף שהם תרתי הילכתא משום דאינן תלויות זו בזו, אבל הכא הרי הן תלויות זו בזו, דבלא דופן עקומה אי אפשר לומר לבוד, זהו ביאור דבריו.

והנה בריש מכילתין ד: גבי נעץ ארבעה קונדיסין על שפת הגג וסיכך עליהם גבי מחלוקת ר' יעקב ורבנן דר' יעקב מכשיר משום דאמרינן גוד אסיק מחיצתא ורבנן פוסלין, פסק הר"ן כרבנן, והיינו משום דלא ס"ל כלל האי הלכתא דגוד אסיק גבי סוכה רק גבי שבת, עיי"ש בר"ן שכתב וז"ל: כי אמרינן בגמ' כי איצטריך הלכתא לגוד וללבוד ולדופן עקומה, מאן דתני גוד אסיק בהדייהו לענין שבת איתמר, דגבי סוכה ליכא גוונא

דנימא בה גוד אסיק, דהא מסקינן דאפי' על שפת הגג פסולה, עיי"ש. וכתב עוד שם בר"ן לעיל מינה בד"ה קנה, דלא אמרינן דופן עקומה רק אם דפנות מגיעות לסכך עיי"ש. והיינו כיון דס"ל דלא אמרינן גוד אסיק, א"כ הרי הדופן כבר נגמר ואין לחבר הסכך הפסול להדופן, כיון שיש רווח גדול מפסיק ביניהם, כן נראה דזהו טעמו דהר"ן.

ועיין באו"ח סי' תרל"ב סעי' א' במג"א סק"א שהביא דברי הר"ן להלכה דלא אמרינן דופן עקומה, אלא א"כ דפנות מגיעות לסכך. וכתב על זה הגאון ר"ע איגר בהגהותיו שם על המג"א וז"ל: והא דלא אמרינן גוד אסיק והוי כמגיע לסכך ואח"כ שייך לומר דופן עקומה, נלע"ד דהר"ן לשיטתיה שכתב גבי אויר ג' ומיעטו בשפודין מן הצד של דופן, דלמ"ד אין לבוד באמצע פסול, ולא אמרינן תחלה דופן עקומה, והוי אח"כ לבוד מן הצד, דתרתיה הלכתא לא אמרינן עיי"ש. והיינו כיון דלא אפשר הלכה דלבוד רק ע"י הלכה דדופן עקומה, וה"נ כיון דלא אפשר לדון ההלכה דדופן עקומה אלא ע"י הלכה דגוד אסיק זהו לא אמרינן עכ"ל.

ולענ"ד נראה להעיר על דבריו, דאף דזה ודאי דהר"ן ס"ל דלא אמרינן תרתיה הלכתא דהא אמר בהדיא גבי אויר ג' בסוכה גדולה ומיעטו מן הצד דפסולה למ"ד אין לבוד באמצע ולא אמרינן מתחלה דופן עקומה וע"י זה נקרא לבוד מן הצד משום דתרתיה הילכתא לא אמרינן, אבל מה שכתב דטעמא דהר"ן דס"ל דאם אין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה, הוא משום דס"ל דתרתיה הלכתא לא אמרינן, לענ"ד זה אינו, דטעמא דהר"ן הוא משום דלא ס"ל כלל האי הלכתא דגוד אסיק, וכמו שהבאנו דבריו, דרק לענין שבת הוא דאמרינן גוד אסיק אבל לא לענין סוכה, וא"כ לא שייך לומר דופן עקומה כשאין דפנות מגיעות לסכך, משום שאין שם דופן לחבר אליו הסכך הפסול, ואפי' אי הוה סבר דאמרינן תרתיה הלכתא, מ"מ הכא פסולה, משום דאין כאן דופן אפי' ע"י הלכתא, דהא לא ס"ל כלל האי הלכתא דגוד אסיק, וצ"ע דברי הגרע"א.

ועיין בט"ז שם בסי' תרל"ב סק"א שהאריך בענין זה אי אמרינן דופן עקומה כשאין דפנות מגיעות לסכך, והעלה דאמרינן דופן עקומה דמתחלה אמרינן גוד אסיק, ונחשב כאלו הדפנות מגיעות לסכך, ואח"כ אמרינן דופן עקומה דהסכך הפסול נעשה חלק מן הדופן עיי"ש, ותמה על הר"ן שכתב דלא אמרינן דופן עקומה אלא א"כ דפנות מגיעות לסכך, וכתב עליו וז"ל: ואיני יודע טעם לדבריו וכו' עיי"ש. ולענ"ד דברי הר"ן יש להם טעם ועיקר, דהוא סבר דלא אמרינן כלל גוד אסיק בסוכה, וכמו שהבאנו דבריו, משו"ה לא אמרינן דופן עקומה, אלא דוקא כשהדפנות מגיעות לסכך, כנ"ל.

והנה הטור פסק דאפי' אם אין הדפנות מגיעות לסכך נמי אמרינן דופן עקומה, דמתחלה אמרינן רואין כאלו הדפנות מגיעות לסכך, ואח"כ אמרינן דופן עקומה, וע"כ דס"ל דאמרינן תרתי הלכתא, וכן פסקו בשו"ע סי' תר"ל סעי' ט', דאם הגג גבוה הרבה, ואפי' אינו מכוון ממש כנגדו, רק פחות מג' טפחים כשרה הסוכה, דאמרינן מתחלה גוד אסיק ואח"כ לבוד עד הדופן, הרי דסובר דאמרינן תרתי הלכתא, וכן הסכים הט"ז. והנה לפ"ז יש להקשות עליהם מסוגיא דידן אויר שלשה בסוכה גדולה ומיעטו בין בקנים בין בשפודין הוי מיעוט וכו', והני מילי מן הצד אבל באמצע פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע וכבר אמרנו דהאי והני מילי מן הצד קאי נמי אסוכה גדולה, דאם הניח קנים לצד הדופן והאויר נשאר באמצע פסולה, למ"ד אין לבוד באמצע, כן משמע פשטות לשון הגמ' וביאר הר"ן טעמא דמילתא דהא דלא אמרינן מתחלה דופן עקומה והקנין נעשין חלק מן הסכך, ואז הוי האויר מן הצד, היינו בסוף הסכך, משום דתרתי הלכתא לא אמרינן, והרי להטור אמרינן תרתי הלכתא, דהרי הוא סובר דאמרינן דופן עקומה אפי' כשאין דפנות מגיעות לסכך, משום דאמרינן מתחלה גוד אסיק, ואח"כ דופן עקומה, ומ"ט לא נימא הכא תרתי הלכתא, דמתחלה נימא דופן עקומה, וע"י זה נחשב האויר לא באמצע אלא מן הצד, ומאי שנא זה מזה, וזהו דוחק לומר דהם יסברו דהאי וה"נ מן הצד קאי רק אסוכה קטנה, אבל בסוכה גדולה אפי' אם הניח הקנים אצל הדופן, כשרה משום דאמרינן תרתי הלכתא, דפשטות לשון הגמ' משמע דקאי אפילו אסוכה גדולה, וכמו שאמרנו, וא"כ יקשה להטור ודעימיה, האיך יפרנסו סוגיא זו.

ואמרתי ליישב קושיא זו על הטור, ולומר דאפי' אי נימא דהקנים שייכי להדופן ע"י דין דדופן עקומה, ואפי' אי נימא דאמרינן תרתי הלכתא, מ"מ אכתי הוי זה לבוד באמצע, דהנה האי דינא דאין לבוד באמצע הוכיחו בתוס' דזהו רק למעלה בסכך ולא בדפנות, דבדפנות אמרינן יש לבוד באמצע עיי"ש, ובפשוטו משמע דתלוי בזה אם הוא דופן או אמרינן יש לבוד באמצע, ואם הוא סכך אמרינן אין לבוד באמצע, ונראה לי לומר דאינו כן, דאינו תלוי בזה אם הוא דופן או לא אלא אפי' אם הוא באמת דופן אלא דמונח כעין גג אמרינן ביה אין לבוד באמצע, ביתר ביאור, הא דאין לבוד באמצע אינו תלוי בזה אם יש עליו שם ודין דופן או אם יש עליו דין סכך, אלא אם הוא מונח כעין גג יש עליו דין גג ואמרינן אין לבוד באמצע אע"פ שיש עליו דין דופן, ורק אם הוא עומד ביושר כמו דופן או אמרינן יש לבוד באמצע, ואם יהיה סכך פסול פחות מד' אמות דאז אמרינן דופן עקומה ונחשב הסכך הפסול כאלו הוא חלק מן הדופן, או

אם יהיה אויר פחות מג' באמצע הסכך הפסול, פסולה הסוכה משום דאין לבוד באמצע אף שהסכך הפסול אין עליו דין סכך אלא דין דופן ע"י דין דדופן עקומה כיון דעכ"פ הוא מונח כעין אוהל וגג, כן נראה לי לומר. ונראה דמוכרחין אנו לומר כן מצד הסברא דאף דיש עליו דין דופן, מ"מ כיון שהוא מונח כעין גג ואוהל דינו כמו גג ואוהל, דזה ודאי אם יהיה מת מונח תחת הסכך שנחשב לדופן, וכלים מונחים שם ודאי יטמאו הכלים בטומאת אוהל מן המת אף שזהו דופן מפני שעכ"פ הוא מאהיל, כן הכי נמי אף שדופן הוא מ"מ הוא גג ואמרינן ביה אין לבוד באמצע. ועוד דהא האי דינא דאין לבוד באמצע הוא לאו דוקא בסוכה איתמר בדיני דופן וסכך, אלא בכל גג ואוהל אמרינן כן, דהא הגמ' מייתי ראיה דאין לבוד באמצע ממתני' ארובה שבבית ובה פותח טפה, והיינו מדין טומאת אוהל עיי"ש בגמ', הרי דלאו דוקא בסוכה אמרינן אין לבוד באמצע אלא אפי' בדיני טומאה אמרינן הכי, כן נראה לי לומר.

ומעתה תתישב הקושיא על הטור מסוגיא דידן, מהא דמשמע בגמ' דאזיר שלשה בסוכה גדולה ומיעטו בקנים או בשפודין לצד הדופן, דאף דיש לומר דופן עקומה והשפודין הם חלק מן הדופן ונשאר האזיר מן הצד, מ"מ לא אמרינן דהוי מן הצד, אלא אמרינן דהוי באמצע, ואין לבוד באמצע, דהטור יפרש דאין הטעם דהוי באמצע משום דלא אמרינן תרתי הלכתא, והקנים או השפודין נשארים חלק מן הסכך, דלא אמרינן דופן עקומה וכמו שפירש הר"ן, אלא אפי' אי נימא דהם חלק מן הדופן ע"י דופן עקומה, ואמרינן נמי תרתי הלכתא נמי הוי לבוד באמצע, דכיון דחלק זה של הדופן מונח כעין גג, הוי דינו כגג כמו הסכך ונחשב כאלו הוא כולו גג אחד משו"ה הוי שפיר לבוד באמצע כנ"ל לומר ותתישב קושיא זו.

ובעיקר דברי הר"ן שכתב דאם יש אויר ג' בסוכה גדולה ומיעטו לצד הדופן פסולה משום דלא אמרינן תרתי הלכתא אהדדי, יש לי להעיר קצת מאי טעמא באמת לא נימא הני תרתי הלכתא, דבשלמא לענין גוד אסיק ודופן עקומה שפיר אפשר לומר דלא אמרינן תרתי הלכתא, מתחלה גוד אסיק עד כנגד הסכך ואח"כ דופן עקומה, היינו לחבר הסכך הפסול אל הדופן, משום דבאמת אין שם שום דופן ממשי לחבר אליו הסכך הפסול, אלא ע"י ההלכה חשבינן כאלו מגיע עד הסכך ויש שם דופן, אבל באמת אין שם כלום, משו"ה שפיר יש לומר דלא אמרינן תרתי הלכתא, משום דההלכה השניה, היינו דופן עקומה אי אפשר לומר, משום דבמציאות הכותל כבר נגמר, ואין למה לחבר הסכך הפסול לחשבו כדופן, וכן לענין לבוד בדופן עד הסכך, ואח"כ דופן עקומה נמי א"א לומר, דהא באמת כלה הדופן ואי אפשר לחבר אליו הסכך הפסול, אבל הכא הרי יש כאן דבר ממשי, היינו

הסכך הפסול או הכשר, אלא שע"י דין דדופן עקומה רוצין אנו לחשוב אותו לחלק מן הדופן ולא מן הסכך, וכיון שיש שם דבר ממשי א"כ אמאי באמת לא נימא תרתי הלכתא דמתחלה נימא דופן עקומה והוי דופן, וע"י זה נשאר האויר לא באמצע הסכך אלא מן הצד וצע"ק. ולפי דברי הטור לפי מה שבארנו אתי הכל שפיר, דאפי' אי נימא דהוא חלק מן הדופן אכתי הוי זה לבוד באמצע, וכמו שאמרנו. כנ"ל לומר.

בדין מצה ומרור בזה"ז

פסחים קכ. אמר רבא מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן. ופריך הגמ' מ"ש מרור דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח יש מרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו. ומשני הגמ' מצה מיהדר הדר ביה קרא בערב תאכלו מצות. ורב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה דרבנן, אלא הכתיב בערב תאכלו מצות, ההיא מבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה, דסד"א כיון דפסח לא אכלי, מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל, פירוש, קמ"ל הפסוק של בערב תאכלו מצות שהטמא ושהיה בדרך רחוקה אפילו שאינם אוכלים הפסח, מחוייבים במצה ומרור.

וקשה מדוע לרבא אמרינן שסובר מרור בזה"ז דרבנן משום הא דאהדריה קרא בערב תאכלו מצות אהדריה רק לחיוב מצה ולא לחיוב מרור, מפני שמשמעות הפסוק מורה כן דאיירי רק באכילת מצה, ולרב אחא בר יעקב אמרינן שהפסוק בערב תאכלו מצות אתי לרבות טמא ושהיה בדרך רחוקה גם לחיוב מרור, וזה קשה מנ"ל לראב"י לומר כן, הלא פשוט צריכים לומר כמו לרבא שהריבוי הוא רק לחיוב מצה כמשמעות הפסוק דאיירי רק באכילת מצה.

אח"כ מצאתי קושיא זו בסוף ספר הצל"ח על פסחים שמביא קושיא זו בשם בנו, ומביא שם תירוץ ג"כ בשם בנו הנ"ל דזה שראב"י מחייב טמא ושהיה בדרך רחוקה גם במרור אין זה מן הפסוק של בערב תאכלו מצות, אלא החיוב מרור ילפינן מערל ובן נכר, דאיתא בגמ' שרבא יליף טמא ושהיה בדרך רחוקה שחייבים במצה ומרור מערל ובן נכר, והפסוק בערב תאכלו מצות אתי לרבות בזה"ז, אבל ראב"י סובר כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכי, מפרש הרשב"ם שראב"י סובר דלא ילפינן מערל ובן נכר משום דשאני טמא ושהיה בדרך רחוקה דאית להו תשלומין בשני, אבל השתא דכתיב בערב תאכלו מצות לחייב טמא ושהיה בדרך רחוקה במצה אף דאית ליה תשלומין בשני, או נוכל למילף שפיר מרור מערל ובן נכר, וליכא לפרוכי מה לערל ובן נכר שכן אין להם תשלומין, תאמר בטמא ודרך רחוקה שיש להם תשלומין, משום שמצה תוכיח שג"כ יש לה תשלומין

ואפי"ה חייבים בראשון, הוא הדין מרור, אבל רבא דדריש ליה בזה"ז שפיר אמרינן דלמצה אהדריה ולא למרור עיי"ש.

אבל תירוצו דחוק, שמלשון הגמ' משמע שגם חיוב מרור נתרבה מן הפסוק, כדקתני ההיא מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה דסד"א כיון דפסח לא אכלי מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל, פירוש קמ"ל הפסוק שאוכלים מצה ומרור, א"כ משמע ששניהם נתרבו מן הפסוק. [אמנם בעצם הדבר אם טמא ושהיה בדרך רחוקה חייבים במצה ובמרור יש מחלוקת הראשונים עיין במאירי פסחים כח: בד"ה טמא וז"ל, טמא ומי שהיה בדרך רחוקה אעפ"י שהם נדחים לפסח שני, חייבים הם בראשון למצה ומרור וכו' ויש מי שפירש שאין חייבין אלא במצה, ואעפ"י שבסוגיא הזכיר מצה ומרור אשגרת לשון הוא שהתלמוד רגיל להזכיר מרור אצל מצה עיי"ש, אבל הקושיא הנ"ל היא לפי שיטה זו שחייבים במצה ומרור.]

ונ"ל ליישב, הנה מלשון הגמ' משמע שלפי הס"ד שבזה"ז וטמא ושהיה בדרך רחוקה פטורים ממצה ומרור, יש חילוק בטעמי הפטור שלהם, בטעם הפטור של מצה ומרור בזה"ז אמר רבא שפטורים לפי הס"ד משום דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, בזמן דאיכא פסח יש מצה ומרור, ובזמן דליכא פסח ליכא מצה ומרור, הביאור שחיובי מצה ומרור תלויים בחיוב פסח, בזמן שיש חיוב פסח יש חיובי מצה ומרור, ובזמן דליכא חיוב פסח, אז ליכא בכלל חיובי מצה ומרור, וכשהפסוק בערב תאכלו מצות אהדריה, אז אהדריה רק לחיוב מצה כמשמעות הפסוק, אבל החיוב של מרור נשאר במיעוטו של על מצות ומרורים יאכלוהו, שבזה"ז דליכא חיוב פסח ליכא בכלל החיוב מרור, לכן סובר מרור בזה"ז דרבנן, אבל טעם הפטור של מצה ומרור אצל טמא ושהיה בדרך רחוקה לפי הס"ד אמר ראב"י בלשון כיון דפסח לא אכלי מצה ומרור נמי לא ניכול, ולא אמר כלשון רבא בזמן דליכא פסח ליכא מצה ומרור, מפני שאצלם יש החיוב של פסח, אלא אינם יכולים לקיימו עכשיו, והטעם הוא לפי הס"ד, כיון שלענין פסח נדחו לפסח שני סבר לומר שכל דיני חג הפסח נדחו לפסח שני, ואינם מתחלקים, ואם רק בדין אחד נדחו מה שאי אפשר לקיימו אז כל חגיגת הפסח עם כל דיניה נדחתה לפסח שני, אפילו החיובים שיכולים עכשיו לקיימם, בא הכתוב בערב תאכלו מצות לומר לנו שלענין חיוב מצה לא נדחו, וחיובים לאכול מצה בפסח ראשון, רואים אנו מן הפסוק שדיני הפסח יכולים להתחלק, ואינם תלויים זה בזה, מה שאי אפשר לקיימו עכשיו נדחו לפסח שני, ומה שאפשר לקיים לא נדחו, א"כ מובן מאליו שגם חיוב מרור שאפשר לקיימו חייבים בפסח ראשון, כי אין שום חילוק בין מצה למרור, כי כל הטעם לפי הס"ד הוא שכל החיובים תלויים זה בזה ואינם מתחלקים, אבל אחר

שבא הפסוק לרבות בחיוב מצה בפסח ראשון משמע שהדינים מתחלקים, והחיובים שיכולים לקיים עכשיו לא גדחו, אז מובן שגם מרור בכלל. הרמב"ם בפ"ו מהל' חו"מ הל' א' פסק כרבא וז"ל, מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות וכו'. והקשה הלח"מ וז"ל, וא"ת דבפ' כל שעה (דף כח) אמרו שם גבי אוכל משש שעות ולמעלה עובר בל"ת ולר"ש אינו עובר, ולר' יהודה מפקינן דבזה"ו מצה מדאורייתא מקרא דשבעת ימים תאכל עליו מצות, ולר"ש דאינו עובר נפקא ליה מבערב תאכלו מצות, ורבינו פסק בפ' ראשון כר' יהודה בלפני זמנו כמבואר שם, וא"כ איך כתב כאן דאיסור החמץ בזה"ו הוא מקרא דבערב תאכלו מצות דהיינו קרא דר"ש וכו', ועיי"ש מה שמתרץ, אבל תירוצו דחוק.

ונ"ל דכל קושייתו על הרמב"ם מדוע לא הביא הלימוד דר' יהודה בדף כח: שבזה"ו חייבים במצה מדאורייתא משבעת ימים תאכל עליו מצות, וזהו מן ההיקש אכילת מצה לאזהרת חמץ לקבוע אכילת מצה חובה לדורות כל זמן שהוא מוזהר על החמץ ואפילו בזמן שאין פסח עיי"ש בפירש"י, הנה בשלשה מקומות מצאנו שהוקשה מצה לחמץ, א) שאין יוצאין חובת מצה אלא בדבר הבא לידי חימוץ, פסחים לה., ב) אין יוצאין חובת מצה במצת טבל, שם לה.: ג) נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שם מג:.

הרמב"ם בפסקיו של הלכות הנ"ל, מביא ההיקש רק בדין אחד, בפ"ו מהל' חו"מ הל' ד' וז"ל, אין אדם יוצא ידי אכילת מצה אא"כ אכלה אחד מחמשת המינין שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חימוץ אם אכלן מצה יצא בהן ידי חובתו, אבל שאר דברים כגון אורז ודוחן וקטניות אין יוצא בהן ידי מצה לפי שאין בהן חמץ עכ"ל, אבל בשאר שני הדינים הנ"ל מביא רק ההלכה ולא ההיקש, הדין שאין יוצאין חובת מצה במצת טבל, בפ"ו מהל' חו"מ הל' ז' וז"ל, אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו וכו', ולא הביא ההיקש, הדין שנשים חייבות באכילת מצה בפ"ו מהל' חו"מ הל' י' וז"ל, הכל חייבים באכילת מצה אפילו נשים ועבדים וכו', ולא הביא ההיקש, והטעם צריכים לומר שסובר שמהאי הקישא אין יכולים ללמוד רק דבר אחד, ועיין בשאגת אריה סימן צ"ו שמבאר איך שמוכרח לומר שמהאי הקישא אי אפשר לנו ללמוד רק דבר אחד, ולפי דבריו הניח שם בצ"ע על התנא שממעט מצה של איסור מהאי הקישא הלא צריך ההיקש לחייב נשים במצה עיי"ש בכל דבריו, וגם עיין בצל"ח ובפני יהושע שמפלפלים בענין זה, והרמב"ם פוסק שרק הדין הא שיוצאים חובת מצה מדברים הבאים לידי חימוץ נלמד מהאי

הקישא, ותו לא, והדין שאין יוצאים במצת איסור אפשר לומר דס"ל שמדין מצוה הבאה בעבירה נגעו בה, וכמו שמשמע שם בדבריו, והדין שנשים חייבות במצה יש לו בודאי מקור אחרינא, אבל לא מן ההיקש, אחרי שאינו מביא בהל' זו ההיקש כמו שמביא בדין שיוצאים במצה רק מזה שבאים לידי חימוץ, א"כ לפי"ז מיושבת קושיית הלח"מ הנ"ל, שהרמב"ם מוכרח לפסוק שהחיוב מצה בזה"ז נלמד מבערב תאכלו מצות ולא מן ההיקש דר' יהודה, מפני שאין יכולים ללמוד מהאי הקישא רק דבר אחד, כמו שביארנו שמשמע כן מפסקי הרמב"ם, והדבר אחד שנלמד מהאי הקישא, זהו שיוצאים חובת מצה רק מדברים הבאים לידי חימוץ.

ברין ספק ממון לענין קדושין

רמב"ם פ"ד מה' אישות ה"ב: המקדש את האשה ונתן הקדושין מדעתה ביד חברתה ואמר לחברתה כשנתן הקדושין בידה ואת נמי וכן גם את וכיוצא בזה הרי שתיהן מקודשות, אבל אם נתן בידה ואמר לה ואת הרי זו שקבלה הקדושין מקודשת מספק וכו'.

ומקורו הוא בנדרים ו: בעי ר' פפא יש יד לקדושין או לא, אילימא דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לחברתה ואת נמי פשיטא היינו קדושין עצמן, אלא דאמר לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לה לחברתה ואת מי אמרינן ואת נמי אמר לה ותפסי בה קדושין או דלמא ואת חזאי קאמר לה ולא תפסי בה קדושין לחברתה.

ופירשו הר"ן והרא"ש שם דאיבעיית הגמ' היא דאמר לה הרי את מקודשת לי ונתן לה שתי פרוטות ואמר לחברתה ואת מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחברתה והיא מתקדשת דחברתה קבלה בשליחותה או דלמא ואת חזאי אמר לה לחברתה, וכן מורה לשון הגמ'. ויש לעיין מה דחזקו להרמב"ם לפרש דאיבעיית הגמ' היא באופן שנתן הכסף להאשה שאמר לה ואת. והג"ל בזה דהנה בב"מ ו: מקשה הגמ' למ"ד תקפו כהן אין מוציאין מידו מהא דתנן הספיקות נכנסין לדיר להתעשר ואי אמרת תקפו כהן אין מוציאין מידו נמצא זה פוטר עצמו בממונו של כהן.

מוכח מזה דלמ"ד תקפו כהן מוציאין מידו דמצד שהישראל מוחזק והדין הוא דהמוציא מחבירו עליו הראיה הרי הוא נחשב לודאי ממונו, ורק למ"ד תקפו כהן אין מוציאין מידו נחשב לספק ממונו ולא ודאי. ויעיין בקונטרס הספיקות כלל א' ס"י ח' שכ' דאם תקפו כהן מוציאין מידו אם קידש המוחזק אשה באותו ממון היא מקודשת ודאי כיון דהתורה לא חייבתו להמוחזק להחזירו כשלו הוא ממש והשני שתפס אין בקדושין חשש קדושין ולמאן דס"ל אין מוציאין קדושי שתיהן ספק הן.

ולפי"ז הכא באם נתן השתי פרוטות להראשונה שקידש, וספק לנו אם מה שאומר להשני ואת כונתו ואת נמי הרי נתן פרוטה אחת בשביל השני, ואם כונתו ואת חזאי הרי נתן שתי הפרוטות בשביל הראשונה שקידש, וא"כ מדין ספק ממון כיון דהראשונה היא מוחזקת ומדין מוחזק הרי הפרוטה

נחשבת לממונה ודאי וא"כ אין כאן כל כסף להשניה ואף ספק קדושין אין כאן. לזה הוכרח הרמב"ם לפרש בנתן הכסף ביד האשה שאמר לה ואת וממילא כיון דהאיבעיי לא נפשטה הרי היא ספק מקודשת.

ואף דהרמב"ם בעצמו פסק בפ"ב מה' בכורות ה"ו דתקפו כהן אין מוציאין מידו, הא כבר ביאר הכ"מ שם בשי' הרמב"ם דס"ל דמסקנת הגמ' היא דנהי דתקפו כהן אין מוציאין מידו מ"מ כ"ז שהוא ברשות ישראל והמוציא מחבירו עליו הראיה לא נפק מידי ממנו של ישראל ושפיר יכול לפטור א"ע.

ואף אם נדון תפיסת הראשונה לתפיסה לאחר שנולד הספק כיון דהוא איבעיי דלא איפשטה ולהפוסקים שהביא הש"ך בספרו תקפו כהן סי' ז' וסי' ס"ה דתיקו ואיבעיי דלא איפשטה מקרי תפיסה שלאחר שנולד הספק דהספק נולד תיכף לאחר חתימת הגמ', הא הכא הוי תפיסה ברשות דמהני אף לאחר שנולד הספק ויעוין בתקפו כהן סי' נ'.

אמנם בעצם הסברא דמוכח מגמ' דב"מ הנ"ל דדין דמוחזק משוי לודאי ממנו של המוחזק, קשה לכאורה מב"ב פא. הקונה אילן אחד מביא ואינו קורא דברי ר"מ וקאמר בגמ' דמספקא ליה לר"מ אי קנה בקרקע או לא ולהכי מביא ואינו קורא.

וקשה דהא בקרקע דליכא דין דמוחזק מוקמינן בחזקת מרא קמא, ומהו ענין דחזקת מר"ק, בקונטרס הספיקות כלל א' סי' ה' כתב דהוא מדין מוחזק, ודעת הקצוה"ח סי' צ"א סק"י דהוא מדין חזקה קמייתא וכמו חזקה באיסורין.

ולכאורה נראה דהוא מדין מוחזק מהא דגיטין כ: היו מוחזקין בעבד שהוא שלו וגט כתוב על ידו והרי הוא יוצא מתחת ידה מהו מי אמרינן אקנויי אקני לה או הוא מדנפשיה עייל ומסיק הגמ' מהא דקיי"ל הגודרות אין להם חזקה, ופסק הרמב"ם פ"ב מה' גירושין ה"ד דהוי ספק מגורשת וכ"כ הרמ"ה שהביא הטור סי' קכ"ד, והב"י שם כתב וטעמא דכיון דבגמרא פשטינן לה מדאמר ר"ל הגודרות אין להם חזקה א"כ מספקא לן אם הם עדיין של בעל הראשון או הם של מי שנמצא בידו ואע"ג דמשום דאין להו חזקה מפקינן להו מיד השני ויהבינן להו לראשון מ"מ לענין גט אשה מידי ספיקא לא נפקי יעוי"ש.

והא הא דבגודרות מפקינן מיד השני ונותנין לראשון הוא משום דכיון דליכא בהו דין דמוחזק שוב מוקמינן בחזקת מר"ק דגם במטלטלין היכא דליכא דין דמוחזק מוקמינן בחזקת מר"ק, וכן מבואר בב"מ ק. גבי מחליף פרה בחמור דפריך הגמ' וליחזי ברשות מאן קיימא ואידך הוי המוציא מחבירו עליו הראיה ומשני דקיימא באגם ופריך ונוקמי בחזקת מר"ק ומבואר

להדיא דבליכא מוחזק הדין הוא דמוקמינן בחזקת מר"ק אף במטלטלין. ולפלא על המל"מ פט"ו מה' טוען ונטען ה"ט דמשוי בזה פלוגתא בין הרי"ף והרמ"ה אחרי דבגמ' מפורש להדיא דמוקמינן בחזקת מר"ק גם במטלטלין היכא דליכא מוחזק.

ואם נימא דדין דחזקת מר"ק הוא מדין חזקה קמייתא א"כ כיון דאיכא חזקה קמייתא לענין הממון יהני גם לדין דגט אשה מדין חזקה אם מהני לבת, וע"כ דחזקת מר"ק הוא מדין מוחזק ומדין דמוחזק ודאי לא מהני לענין גט אשה.

אבל באמת אין כל הוכחה מזה עפ"י דיש להסתפק ענין של חזקה אם מהני לבת אם הוא משום דכיון דסיבה אחת לכשרות האם והבת והאם הא יש לה חזקה ואנו מכריעין אותה לכשרה ממילא כשרה גם הבת, או שהוא משום דחזקת האם היא חזקה לשתיהן והרי הוא כמו דגם להבת יש לה חזקה.

ונ"ל דזהו פלוגתא בין רש"י ותוס' בקדושין סו. גבי אמו של ינאי המלך דכתב רש"י דלהכי לא אמרינן אוקי תרי לגבי תרי ואוקי איתתא על חזקתה, דה"מ אי איהי קמן והיתה באה לבי"ד להתירה וכו' והקשו התוס' דמ"מ תיהני לה חזקת כשרות של האם למאן דס"ל מכשיר בה מכשיר בבתה. ונראה בסברתם דרש"י ס"ל דהא דחזקת אם מהני לבת הוא משום דהכרעתנו את האם לכשרה מהני גם להכשיר הבת דכיון דאנו דנין על שתיהן מסיבה אחת, ולהכי התם כיון דהאם לא באה לבי"ד ואין אנו מכריעין את האם לכשרה ליכא כל הכרעה להתיר את הבת, ותוס' ס"ל דענין דחזקת אם מהני לבת הוא דהוי כמו גם להבת אית לה חזקה ממילא אין אנו צריכין להכשיר הבת להכרעת הכשרות של האם להכי הקשו שפיר,

ממילא לסברת התוס' ל"ש דין דחזקת אם מהני לבת רק. היכא דליכא להבת חזקת כשרות אמרינן דמצד חזקת אם הוי כמו גם להבת איכא חזקה, אבל בהא דגיטין הא גם לענין גט אשה יש לה להאשה חזקת א"א, ואפ"ה הכריעו הפוסקים דהיא ספק א"א ומאי תיהני החזקה של חזקת מר"ק, ואכמ"ל.

נחזור לדברינו, הא דמבואר בב"ב הנ"ל דמספק מביא ואינו קורא, הא כיון דמדין דחזקת מר"ק כשאנו דנין אם מכר הקרקע או לא הרי מוקמינן בחזקת מר"ק ולדעת הקונה"ס הוא מדין מוחזק וממילא הרי הוא ודאי ממונו של המוכר וא"כ אמאי מביא. לדעת הקצוה"ח שפיר יש להבין דמצד חזקה קמייתא לגבי ממון אינו משוי לודאי אבל אם נימא דחזקת מר"ק הוא מדין מוחזק קשה.

ואף שכ' התוס' בב"ב לב: לדין דבספיקא דדינא לא מוקמינן בחזקת

מר"ק, הלא כתבו בעצמם דוחק ועוד נ"ל דכאן לא הוי ספיקא דדינא דהא
 אנו דנין אם מכר הקרקע או לא הרי הוא ספק במציאות.
 אמנם י"ל דאמת הוא דמצד הדין דהממע"ה הרי הוא כודאי ממונו
 של המוחזק אבל זהו רק לענין דמקרי ממונו, אולם כשאנו דנין לענין קנין
 בגוף הדבר אם גוף הדבר קנוי לו ל"ש לומר דמצד מוחזק הוא קנוי לו בודאי.
 דוגמא לסברתי ראיתי בס' אור שמח פ"ד מה' חמץ ומצה ה"ג שכ'
 בביאור דברי התוס' בב"ק ע"א: שהקשו למ"ל לומר דטעמא דר"מ דסבר
 כר"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי, לימא דר"מ לטעמיה דדאין דינא
 דגרמי. ותירצו במה דמחייב ר"מ בדינא דגרמי אין להוכיח שיתחייב ד'
 וה' בדבר הגורם לממון, ולא הזכירו כפל וד' וה', ורק דו"ה לתוד דכונתם
 היא דלר"מ נשמע דהוא ממונו אבל לא עצמות החפץ ולענין ד' וה' בעינן
 שור או שה לזה צריכין לר"ש דס"ל דבר הגורם לממון כממון דמי אבל
 לענין כפל בעינן רק שיהי' ממונו ה"ג דיתחייב. ויעוין מה שכ' שם להסביר
 בזה דברי הגמ' בפסחים צו.. ולהכי גם בביכורים דהחיוב והפטור תלוי
 אם הוא ארצך או לא וע"ז לא מהני דין דמוחזק ונשאר ספק ומספק מביא
 ואינו קורא.

ועולה לכאן ביאורנו בשי' הרמב"ם בה' אישות שהבאנו בראש
 דברינו לנכון. אבל דברינו בנויים על יסודו של הכ"מ שהבאנו דס"ל
 להרמב"ם דלפי המסקנא בב"מ שם דאף דאם תפס השני לא מפקינן מיניה
 מ"מ כ"ז שהוא ביד המוחזק מקרי ודאי ממונו. אבל לשי' הפוסקים דס"ל
 דלא כהכ"מ ויעוין בלח"מ שם שכ' דהרמב"ם דפסק תקפו כהן אין מוציאין
 מידו מקורו הוא מכתובות כ. לפירש"י שם והתוס' הקשו שם מהא דב"מ
 הנ"ל ותירצו שם. אמנם הרמב"ם ס"ל דהסוגיות חלוקות הן ופסק כהסוגיא
 דכתובות הנ"ל.

ולדעתי נראה עפ"י דרך זו לומר, דהרמב"ם סמך א"ע על הסוגיא
 דב"ק מו: אמר ר"ש בר נחמוני מנין דהממע"ה שנאמר מי בעל דברים
 יגש אליהם יגיש ראייה עליהם מתקיף לה רב אשי הא למ"ל קרא סברא
 היא מאן דכאיב ליה כאיבא אויל לבי אסיה. ואם נימא דתקפו כהן מוציאין
 מידו דדין מוחזק משוי ליה לודאי ממונו של המוחזק ואם תפס השני
 מוציאין מידו הא שפיר צריכין לקרא דמצד הסברא באם תפס השני הרי
 המוחזק הוא מאן דכאיב ליה כאיבא וצריכין לקרא דכיון דהוא מוחזק
 נחשב לממונו ודאי, וע"כ מוכח דסוגית הגמ' כאן ס"ל דגם להמוחזק הוא
 ספק ממונו ואם תפס השני מספק אין מוציאין מידו ודלא כהסוגיא דב"מ
 הנ"ל, וזהו יסודו של הרמב"ם דפסק תקפו כהן אין מוציאין מידו ממילא
 שוב דברי הרמב"ם בה' אישות צריך ביאור, דלפי"ז הא שפיר אפשר

לאוקמי הדין בנתן השתי פרוטות לראשונה ואף דלפי"ז הראשונה הא
 מוחזקת מ"מ ספק הוא אם הפרוטה היא ממונה של הראשונה או של השני
 ומספק הרי היא ספק מקודשת.

וע"כ נ"ל בביאור פסק הרמב"ם דלטעמיה אויל שפסק בפ"ה מה
 אישות הכ"ד האומר לאשה הרי את מקודשת לי בדינר זה ע"מ שתחזירהו
 לי אינה מקודשת בין החזירתו ובין לא החזירתו שאם לא החזירתו הרי לא
 נתקיים התנאי ואם החזירהו הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום. וס"ל
 להרמב"ם דהא דאמרינן בקדושין ה: לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית
 בחליפין הוא דמדאורייתא אינה מקודשת. ולמדים אנו משי' הרמב"ם
 דבקדושין בעינן כסף שתהנית ביה ולפי"ז באם נתן השתי פרוטות לראשונה
 כיון דהיא איבעיי דלא איפשיטא ומספק אין הראשונה צריכה ליתן הפרוטה
 להשני וכיון דאין מגיע הכסף לידה הרי אינה נהנית ואין כאן קדושין כלל.
 ולהכי אוקי הרמב"ם דמיירי שנתן שתי הפרוטות להשני ולהכי הוי ספק
 מקודשת ואכמ"ל.

חדושי תורה מאת מורי הישיבה ומחנכיה

הרב מנחם מ. ברייער

הערות והארות בש"ס ופוסקים בענין ברכת הודאה בטיסה באוירון

בראותנו היום בני-עליה והם לא מועטים, הלא הם הנישאים על כנפי המטוסים, מועפי על בשמי מרום על הרים וגבעות, מדינות וארצות תבל יעברו, ימים ומדברות תחתיהם יחלפו, וכאלקסנדרוס מוקדון "כל העולם ככדור ואת הים כקערה" יראו). והן אמנם מאבני נגף לא יחתו ומבורות ופחתים לא יגורו, כי כנשרים יטוּסו וכהגה ביד המלח כן הוא ביד הטיס לכוון את מטוסו לכל אשר ירצה, ברצותו מעלהו וברצותו מורידו. ואולם ברכת ה' ליצור כפיו "וכבשוה ורדו" (זאת אומרת שלטון וממשלה, רק על הארץ ובכל חיה הרומשת עליה, ובדגת הים ובעוף השמים" נאמרו), ולא באויר רקיע השמים. ועם כל התפתחותו הטכניית החדשה של האדם להבקיע דרכו למרומים, להתרומם והגביה למעלה במטוסים נושאי משאות כבדים וכצפרים יעופו עד להפליא, עדיין קצרה ידו להמציא מניעה לתאונות ומכשולים שיתרחשו מפעם לפעם למטוסים במשך טיסתם באויר, הן בשל לקוי במנגנון ובמנוע, והן בסיבת סופה וסערת-ערפל המתהווה פתאום באויר ואשר יוליכם שולל ותועה להתקל בהררי שלג ובראשי הסלעים. וכיום רבים המה בני אדם שגופם חביב עליהם ומסרבים לטוס במטוס. ואף אלו שדואגים על איבוד זמנם ודוחקים את השעה להגיע מהר במטוס למחוז חפצם, גם הם לרובם יצא שכרם בהפסדם, כי נגזלת מנוחתם במשך טיסתם, מורך בלבבם, ונפשם בכפם עד ירידתם לארץ. ובכן הלב דופק לתשובה כהלכה על שאלה אחת שהיא שלש:

א. אם על הטיס במטוס לברך ברכת הודאה בירידתם כמו שחייבים בתפלת הדרך בעלייתם? הן אמנם שרוב המטוסים כצאתם כן יגיעו לשלום,

(1) ירושלמי ע"ז, פ"ג, א. ומובא בתוס' (2) בראשית א, כח. ע"ז מא.. (3) שם.

אולם המכשולים והתאונות שיתרחשו אף במיעוטם מצויים ושכיחים יותר מהנחשולים המתהווים בדרך אגיה בלב ים כפי הסטטיסטיקה.

ובכן אם על יורדי הים והולכי מדבר לברך הגומל כהלכה בעלייתם, עאכו"כ שעל העולים וטסים במטוסים לברכה ככה בירידתם, אפילו לא אירע להם שום פגע בדרכם.

והן אמנם משטחיות לשון רב יודא אמר רב בגמרא⁴ שטרח ואויל להביא כל ראשי הכתובים שבכל אחד ואחד מאלו ד' שצריכים להודות, שלכאורא דיו בראשי הכתובים שבתחילה ושבסוף בלבד כמו: יורדי הים מנלן, דכתיב יורדי הים באניות וגו'. המה ראו מעשי ד' וגו'. ואומר יודו לד' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. וכן בכולם, להודיענו כי באלו ד' מאורעות כתיב הודו לד' וגו'. ומדטרח בעל המאמר להביא כל שמונה הפסוקים גבי יורדי הים גופא, וכן בכולם, ז"א גם תאור המאורעות שבהם, כמו רוח סערה וגו', יעלו שמים וגו', יחוגו, עיר מושב לא מצאו, וכן באידך, ודאי לאשמעינן כי דוקא במאורע של סכנה צריכים להודות כדעת הסוברים כן⁵. ואולם בערוך ע' ארבע מביא בשם רב האי גאון שאפילו חושש בראשו וכן בגרונו נהגו לברך. וכן הביא הב"י⁶ בשם הרמב"ן בס' ת"ה ובשם הריב"ש דלאו דוקא חולי שיש בו סכנה אלא כל חולי וירד ממטתו וכן כל הולכי דרכים צריכים להודות, ומיישר הגירסא בירושלמי — כל החלאים בחזקת סכנה, ולמדים ג"כ לכל הדרכים שהם בחזקת סכנה לענין ברכת הגומל. וכן דעת רש"י בתהלים ק"ז ד"ה תעו במדבר וז"ל: «והולכי מדברות אף הם צריכים להודות שפעמים שהם תועים ורעבים וצמאים». [ולכאורה סתירה מרש"י פה לפירושו בברכות נד: ועיין בהערה 6].

ועיין בס' סמיכת חכמים⁷ דמדייק הכפל לשון במזמור ק"ז הנ"ל: ומצוקותיהם יושיעם, וידריכם בדרך ישרה, וינחם וגו', וכן בכולם. ומבאר הכתובים בשני אופנים מיוחדים, הן ע"י תשובה, ויצעקו אל ד' וגו', והן לא ע"י תשובה, וינחם אל מחוז חפצם, וכן בכולם, עיי"ש. ואף אנו נוכל לפרש כפל הלשון על ב' אופנים, בין במאורע של סכנה, של ותרומם גליו, נפשם בהם תתמוגג וגו', ובין במאורע בלי סכנה, וידריכם בדרך ישרה, וינחם וגו'. כולם הודו לד', צריכים להודות. ואולי מזה סמך לאלו האומרים דלאו דוקא במאורע של סכנה, וצריכים להודות בכל ענין.

(4) ברכות נד: . ובשו"ע או"ח רי"ט. וע"ע ביד המלך על הרמב"ם שם. וכן במג"א רי"ט ס"ק ב'.

(5) ע' שם. (6) רש"י שם בד"ה צריכין, למעיין שם. ובהג"ה מיימי ה' ברכות פ"י סק"ה בשם רבינו יוסף בחולה שנפל למשכב, (7) בס"י רי"ט, גם בשם הריב"ש, דהני ד' לאו דוקא, אלא מפני שהם מצויים תמיד. (8) מה"הגוה"צ ר' גתפלי כץ, על ברכות נד:.

ובס' עמודי אש⁹) מביאו השדי חמד¹⁰) שמי שהלך דרך אניה בלב ים או ביבשה ולא אירע לו שום פגע רע פשוט בעיניו שצריכים לברך, שכן משמעות הש"ס והפוסקים, עיי"ש. ולכאורא איך משמע מהש"ס? ושמעתי מאמור"ר הרה"ג מוה"ר יוסף שליט"א דאולי מלשון הש"ס "הולכי מדברות" ולא "תועי מדבר" כלשון הכתוב "תעו במדבר"¹¹). וכן "מי שהיה חולה ונתרפא" סתם ולא כלשון הכתוב בחולה "ויגיעו עד שערי מות", משמע כי אף הולכי מדבר ולא תעו, שהלכו בשיירה ומורה דרך ובצדה לדרך, ולא אירע להם שום פגע ג"כ צריכים להודות. ואף חולה שאינו מסוכן שנתרפא ג"כ יודה, יען שכל חולים בחזקת סכנה, וכן בכל הדרכים כבב"י הנ"ל, ותהא אולי דעת הבבלי נוטה כדעת הירושלמי. ונראה שזאת ג"כ כוונת הרמב"ם שלא אמר הולכי מדברות, רק "הולכי דרכים", מטעם זה. (ע"ש ברכות פ"י ה"ה.) וכן יורדי הים וחבוש אף בלי סכנה עליהם להודות. וע"כ טרחה הגמ' להאריך ולהביא כל הכתובים, להוכיח גם מהם דבכל אופן, בין ויעמד רוח סערה, יעלו שמים, יחוגו וגו', שהם בסכנה, ובין וישמחו כי ישתקו, וינחם, בלי סערה ובלי שום פגע רע — יודו לד' חסדו. וכן בכולם מורים הכפולים לשני צדדים כאמור לעיל.

ובתוס' ברכות נד, ד"ה ארבעה, ובאבודרהם בשער השמיני בשם רב האי, שואל למה התלמוד מונה אלו ד' דברים שלא כסדרם בתהלים, וכל אחד מתרץ כדרכו ע"ש. וע' בהערות הלכות עולם על הרמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ה שהשאיר בצ"ע על מה דנקט הרמב"ם שלא כסדר הכתוב ולא כסדר הגמ'. וע"ע ביד המלך שם. וי"ל דהרמב"ם אחז בסימן וכל החי"י"ם כאיתא בטור או"ח שם, ונקט חולה וחבוש תחילה לפי שבאים ע"י חטא ועון (כבתהלים ק"ז, יא"יז), ואין יסורין בלא עון (כבשבת נה). ועליהם ביותר לעשות תשובה ולצעוק אל ד' ולהודות (כבתהלים ל', ג"ד"ה) ד' אלקי שועתי אליך ותרפאני, וגו' ד' העלית מן שאול נפשי, גם — חייטני מיורדי בור — מבית האסורים, כמו ויריצהו מן הבור גבי יוסף (בראשית מ"א, יד), והדר כתיב — זמרו לד' חסידיו והודו וגו'.

ועיין במהר"ם שיק תשו' פ"ח ששואל בנוסח הגומל לחייבים, מה ענין חייבים לכאן. ולדברינו אתי שפיר, דהא בקרא כתיב — כי המרו אמרי א"ל וגו' אוילים מדרך פשעם וגו' (תהלים ק"ז, יא"יז). ועיין בסמ"ג שסידר ג"כ כלשון הרמב"ם, וי"ל ג"כ מטעם זה.

ועיין בשד"ח (אס"ד ברכות סימן ב' אות יוד), כי מרש"י פ' צו עה"פ

(11) תהלים ק"ז.

(9) סימן ב' אות כ"ג.

(10) אס"ד מערכת ה', ל"ח.

«אם על תודה» מוכח דאף בזמן המקדש לא היה חובה להקריב תודה כשניצל מצרתו, וקרא דויזבחו זבחי תודה (תהלים שם) אינו צווי אלא דיבר בהוה, דמסתמא כן, כמ"ש רד"ק. והעיר על החת"ס באו"ח סי' נ"א, דמשמע ליה דבזמן המקדש היה חובה באלה ארבעה להקריב תודה ע"ש. והנה ברש"י שלפנינו אין היכחה ע"ז למעיין שם, ויותר מוכח מרש"י שמות (כ', כב, וכ"ב, כד) שמביא מהמכילתא שם: «ר' ישמעאל אומר כל אם ואם רשות חוץ מג' ע"ש, הרי גם «אם על תודה» זה רשות. ולפ"ז י"ל דגם הקרא ד'ויזבחו זבחי תודה' רשות. ואולם בדברי מזה עם אאמו"ר הרה"ג מוה"ר יוסף שליט"א העיר דא"כ הא יכולים לאמר כמ"כ על הקרא ד'וירוממוהו בקהל עם' וגו' שהוא ג"כ רשות ואינו צווי, אלא דיבר בהוה, דמסתמא כן.

ברם יש לחלק דויזבחו זבחי תודה וגו' שפיר לאמר רשות, בזבח משפחה למי שסיפק בידו ובספר להם מעשי ד' ונפלאותיו, כמו «ולמען תספר באזני בנך» וגו' (שמות י', ב). אבל «וירוממוהו בקהל עם» — במקהלות, «ובמושב זקנים יהללוהו» — זקן זה שקנה חכמה, על כרחך חובה היא, כנוסחת תפילת נשמת כל חי, להודות לך על אחת מאלף... נסים ונפלאות וגו', ובמקהלות רבבות... ברנה יתפאר וגו' שכן חובת... להודות, להלל, לשבח, לרומם וגו', ואינו רשות. ואין לומר דמסתמא כן, דאין סתם כל חולה וחבוש וכו' לרומם את ד' במקהלות ולהללו במושב זקנים, אלא מחויבים להודות כמבואר בגמ' ובש"ע או"ח סי' רי"ט.

וראה באבן עזרא שם עה"פ «ויזבחו» פירש ד'חייבים לזבוח' ע"ש. ואיך יפרש הפסוק (תהלים ד', ו) «זבחו זבחי צדק ובטחו אל ד'» — שלמים, מה ענין שלמים שם? ברם פתח עיניך שם בתרגום וברש"י שבארו «הצדיקו מעשיכם זהרי אתם כמקריבים זבחים». ועיין גם בגמ' מגילה ו. עה"פ «עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק». ומזמור לאסף (תהלים נ') יוכיח «זבח לאלקים תודה», «זבח תודה יכבדנני», ושם אין לפרש — קרבן בשום אופן. וראה שם בתרגום וברש"י ובפי' הארוך לרד"ק כי תשובה והודאה הן הזבח שבחר ד'. וגם בהמאירי לתהלים עה"פ «זבחי תודה», פי' ר"ל הודאה בלשון. ולפ"ז קשה להבין דברי החת"ס באו"ח סי' נ"א הנ"ל.

ונחזור לעניננו להביא יסוד וראי' להפוסקים¹² «שלאו דוקא אלו ד' דברים אלא בכל נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצל מדריסת שור ונגיחותיו, או אם גנבים באו עליו וניצל מהם וכל כיוצא בן, כולם צריכים לברך הגומל» כפסק המחבר בסימן רי"ט סעיף ט'. ואף דהביא שם דעת ויש אומרים דרק אלו ארבעה עיי"ש, הלא נודע הכלל שכל מקום שהביא המחבר

(12) ב"י בשם תשובת הריב"ש.

או הרב דעה אחת בסתם ואח"כ יש אומרים, דעה א' עיקר¹³) דהני ד' דברים לאו דוקא. ויש לומר דיסודתם בהררי קודש מראש המזמור הנ"ל¹⁴): הודו לד' כי טוב וגו', יאמרו גאולי ד' אשר גאלם מיד צר וגו'. מהרחבת דבורים אלו משמע — מכל צרה וצוקה, ומכל מכשול ופוקה, ומכל יד מעיקה — הודו לד'. שהלא ראש המזמור ק"ו פתח וכלל כל גאולים ופדויים להודות לד'. וכן קבצם ממזרח וממערב וגו' בהנצל עשוקים וגרדפים מיד עושקיהם ורודפיהם לארץ מנוחתם וכל כיוצא בהם, — יודו לד'. ואחר כן פרט ארבעה דברים היותר שכיחיים, ועל כולם נאמר וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו.

וכן בס' בעלי ברית אברהם מר' אברהם אזולאי שכתב בפירוש „דמה שכתבו רז"ל ארבעה צריכים אין הכוונה על אלה ד' בלבד, אלא לפי שאלה הד' הם ראשי כל מיני יסורין, וכולם נכללים תחתם". וכן בפירוש המאירי לתהלים שם כתב שרוב הצרות נכללות באלה. וי"ל עוד דאף להפוסקים ולמנהג אשכנז וצרפת יודו דעכשיו דשכיחי שודדים גם ביום ואף בישוב צריכים להודות בכל ענין.

ובגידון דידן בטיסה במטוס בזמננו עתה שרבים דורשיו וקוי המטוסים והתעופה כמתוחים בכל מרחבי תבל ומצויים ושכיחים המה יותר מהאניות שבים, הרי הם כים וכמדבר שמברכין ברכת הגומל אפילו בלא קרה לו שום סכנה לא בים ולא במדבר¹⁵). ועיין בערוך ע' ארבע¹⁶) דיורדי הים טפי קרובים לסכנה דבחד ריגעא אובדים, ע"ש. ובכן מה נאמר במטוסים עכשיו שתאונותיהם רבו מאשר לאניות בים וגם בהם בחד ריגעא יחדלון. ובכן אם על יורדי הים לברך הגומל בעלייתם, כמו כן יש לומר שעל עולי המטוס לברך כן בירידתם עפ"י המבואר בשו"ע שם.

ב. וזאת להעיר שאם אמנם לנדון ברכת הגומל יכולים לדמות עולי האויר במטוס ליורדי הים באניה ולשאר דרכים, ואולם לא כן לענין תפלת הדרך ולא ראוי זה כראוי זה. דבכל הדרכים בין בים ובין ביבשה מבואר¹⁷) דיש לומר אותה אחר שהחזיק בדרך, ולכתחילה יאמר אותה בפרסה ראשונה אחר עיבורה של עיר¹⁸). ואם שכח מלאומרה, יאמר אותה כ"ז שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה¹⁹). אבל בדרך טיסה, נראה דעליו

(13) הש"ך ביו"ד סימן רמ"ב, בקיצור הנהגת הוראות או"ה, דין ה' ע"ש.
 (14) תהלים ק"ו,א.
 (15) באור הלכה סימן רי"ט ד"ה יורדי הים.
 (16) בשם רב האי ז"ל.
 (17) בסור או"ח סי' ק"י.
 (18) הרמ"א בשו"ע שם סעיף ז'
 (19) שם.

לברך תפלת הדרך תיכף בתחילת המראת המטוס, כי זיל בתר טעמא דתפלת הדרך. משום דסתם דרכים בחזקת סכנה, ותוך פרסה מעירו לאו מקום סכנה. וע"כ בהגיע קרוב לעיר תוך פרסה ורוצה ללון בה שלא לאמרה לדעת הטור, מהאי טעמא. אבל בטיסת המטוס, כל רגע ורגע זקוק לשמירה, מתחילת הגבהתו להמראה עד סוף ירידתו, ובכך חובת תפלת הדרך תיכף בהגבהתו, ואם שכח זמנה עד ירידתו.

...

ג. ועתה שירדנו לשלום מהמטוס על הארץ עלינו לסקר במעוף קל גם בענין הנסיעה במכונית (קאר בלע"ז) בחוצות הכרכים הגדולים, ובפרט במטרופולין בניו-יורק אשר רשת המכוניות והמוניות פרוסה בכל רחובותיה ושווקיה וכבישיה המלאים מהן לאין מספר. ובפרט ברובע המסחרי של עיר הומיה זו השטופה המון מכוניות הנמהרות בשצף קצף, ושכיחא היויקא שם כמעט בכל יום. והיה כי ישאלך בנך הסובב ברחובות הללו לאמר: — אם עלי לברך הגומל? אף אתה פתח לו המשנה באבות פ"ג "הסתכל בשלשה דברים... ולאן אתה הולך". ואם עינים לו ולא יראה, אזי ממילא פטור כדין סומא...

ואולם ללמוד אנו צריכים באותם הנוסעים בטיולי סוף השבוע (וויק-ענד'ס) בפרט בימי החגים אשר רבים מדקדקים בהם, וכל הדרכים והכבישים הומיים מתנועת המכוניות הממהרות חיש לדרכן זו אחר זו מבלי הרף, רצה ושוב, עד שמביאות לתאונות ואסונות. ואין אף פעם שלא ישמע קול ענות חלושים, פצועים ונהרגים ר"ל, ודרכים כאלו וודאי בחזקת סכנה הם. ובוה יש לומר דאין שום ספק שמחויבים לברך הגומל בשובם.

ואולם מאידך גיסא, שמעתי מאמו"ר ההגמה"ר יוסף שליט"א שאין שום ספק שפטורים אבל אסורים. פטורים — כי מי בקש זאת מידם להכניס עצמם בסכנה; ואסורים — עפ"י הגמ': — אל יעמד אדם במקום סכנה^ס, וחמירא סכנתא מאיסורא, ובכלל ובוצע ברך הם. כי אם למי שהודמן לו שלא במתכוון להימצא במערבולת התנועה בימי סוף השבוע (הוויקענד'ס) הללו והגיע לשלום הביתה, עליו הדעת גוטה שיברך הגומל.

בענין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

מתני' ב"מ ט: היה רוכב ע"ג חמור וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי וכו'. ובגמרא י. רב נחמן ורב חסדא דאמרן תרווייהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו מאי טעמא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים והתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. ומפרש רש"י בד"ה הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, כאדם הבא מאליו ותופס ממון חבירו בשביל חוב שיש לאחר עליו ובא לקדם עד שלא יתפסנו בעל חוב אחר ונמצא תופס זה חב בתפיסתו זאת את הנושים האחרים. ותוס' בד"ה תופס לבע"ח מדקדקים מפרש"י שתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה משום שלא עשאו שליח, ומקשים התוס' הרי בגמרא כתובות פד בעובדא דיימר בר חשו משמע שאפילו שליחות לא מהניא בתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, לה"ג: יימר בר חשו הוה מסיק ביה זוזי בהוא גברא שכיב ושביק ארבא אמר לשלוחיה זיל תפסיה ניהליה אזל תפסה פגעו ביה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אמרו ליה את תפיס לבע"ח במקום שחב לאחרים ואמר ר' יוחנן התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה ע"כ. ועיין בשיטה מקובצת שמוסיף להקשות על דברי רש"י וז"ל: מה שפירש רש"י משום דלא עשאו שליח אין נראה ככתוב בתוס', ועוד דזכייה היא וזכייה מטעם שליחות ואפילו לא עשאו שליח כאילו עשאו שליח, ורב מדקדק לעיל ממתני' דלא קנה אפי' עשאו שליח, ועוד הר"י כהן אומר דרבא מקשה מפועל דהוי שלוחו של בעל הבית, וקושיא זו שמקשה השיטה על ההבדל בין שעשאו שליח ללא עשאו, דהרי זכייה מטעם שליחות, כבר הקשו התוס' בגיטין יא: ד"ה התופס, עיין שם.

והנה המפרשים האחרונים חיפשו מוצא לדברי רש"י אלה והרבה תירוצים נאמרו על רש"י ונצטט כאן מה שכתב הש"ך בח"מ ק"ה סעק"א שהביא כמה מהם ומשיג עליהם. תירוץ אחד הוא מביא בשם הב"ח שברש"י מדובר בענין שכתב לו שטר הרשאה, ומשיג הש"ך הרי כל דין הרשאה הוא רק כלפי הלוחה שלא יאמר לתופס לאו בעל דברים דידי את וכאן כיון שחייב לו לא שייך לומר לאו בעל דברים דידי את (ועיין ברא"ש בדין זה שהתופס לבע"ח במקום שאין חב לאחרים קנה ואין הנתפס יכול לומר לאו בעל דברים דידי את, האם זה משורת הדין או שזה מתקנת

חכמים). בכל אופן בדין של חב לאחרים אין הבדל בין שיש להשליח שטר הרשאה ובין שאין לשליח שטר הרשאה. וכן הוא מביא עוד תירוץ בשם ר' אהרן ששון בתשובותיו סי' כ"ז שהביא שגם הריטב"א ס"ל כרש"י דשליחות מהניא ומפרש שרש"י והריטב"א מיירין בשליח שנעשה בעדים. וכן הוא פוסק להלכה דמצי למימר קים לי כרש"י והריטב"א. (מיהו כבר הרגיש הרב סופר בהערותיו להמאירי גיטין יא שהריטב"א בגיטין ובבבא מציעא חולק על רש"י וסובר דשליחות לא מהניא בתופס לבע"ח כשחב לאחרים). וגם על תירוץ זה מקשה הש"ך, מה לי אם עשאו שליח בעדים או בלא עדים והרי בההיא דפרק הכותב נמי עשאו שליח בעדים ואפ"ה לא מהני! והש"ך מיישב דברי רש"י וז"ל: לפע"ד נראה ליישב כוונת רש"י דלא קשיא מה שהקשו עליו התוס' והפוסקים משום דבלאו הכי נמי תיקשי למה פ"י רש"י כן בפ"ק דבבא מציעא ולא פירש כן בפרק קמא דגיטין דהתם עיקר מילתא דתופס לבע"ח, אלא נראה לי כוונת רש"י דבדיבורא בעלמא שאמר לו לתופס לא הוי שליח כדמוכח ממתני' דתנה לי, אלא מ"ש רש"י מאחר שלא עשאו שליח לתפוס כוונתו שלא שכרו להיות שליח לכך וכוונת רש"י דלא תיקשי מאי משני התם בפ"ק דבבא מציעא, שאני פועל דידו כיד בעל הבית והא פשיטא דאין פועל משועבד לב"ה כעבד כנעני דנימא דידו כיד בעל הבית עצמו דהא מציאת פועל לעצמו, אלא שאני פועל דשכרו ללקט מציאות כדאיתא בש"ס (דף י"ב:) נמצא דהוי שלוחו וכיון ששכרו להיות שלוחו הוי ידו כידו כן ג"ל כוונת רש"י, ומכיון שכך הרי בעובדא דיימר בר חשו דלא שכרו רק אמר לו בעל-פה לכן לא מהני, ולפי זה כותב הש"ך שכל הפוסקים יודו להלכה לדברי רש"י דהא מוכח כן מש"ס מפועל.

ואולם הנתיבות משיג על דברי הש"ך שמבאר דרש"י מיירי מדין פועל ולא מדין שליחות, והרי המרדכי בפ"ק דחולין פוסק להלכה דאין פועל יכול לתפוס חוב לבעל הבית במקום דחב לאחריני. ועל קושית הש"ך הרי מוכח בגמרא בדין של פועל שאפשר לתפוס במקום שחב לאחריני, אומר הנתיבות בעקבות פירושם של התומים והמהרש"א דלא אמרינן ידו כיד בעל הבית אלא במקום דיכול לזכות לעצמו — ומוכיח דין זה דאם נניח דהא דפועל יכול לתפוס אינו מטעם שליחות דשליחות לא מהניא במקום שחב לאחרים ופועל מהני מטעם ידו כיד בעה"ב, אם כן אותן דלאו בני שליחות נינהו כגון חש"ו, אם היו פועלים, יהיו מקנים מציאה לבעה"ב ולא אישתמיט שום פוסק לומר כן.

והנה במסקנת הסוגיא אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו ואם תאמר משנתנו דאמר תנה לי ולא אמר

זכה לי. ומקשים התוס' בד"ה אמר ר' יוחנן וכו', ואע"ג דאית ליה לר' יוחנן בפרק הכותב ופ"ק דגיטין התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה היינו דוקא היכא דלא שייך מגו דזכי לנפשיה דאין הלוח חייב כלום לתופס אבל במציאה דאיכא מיגו קנה. ולפי דברי התוס' מתבאר שרב נחמן ורב חסדא הסוברים המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו היינו משום דהוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ותופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. שבין רב נחמן ורב חסדא, ובין ר' יוחנן סוברים התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה. וכל המחלוקת ביניהם הוא רק במקום דשייך לומר מגו דזכי לנפשיה כגון המגביה מציאה לחבירו או שהלוח חייב גם לתופס שרב נחמן ורב חסדא סוברים שגם בזה לא קנה מטעם שחב לאחרים ואין היתרון של מיגו דזכי לנפשיה מהני, ור' יוחנן סובר דקנה אף דחב לאחרים מטעם מיגו דזכי לנפשיה. וצריכים להבין מחלוקתם. (ואף שלפי הנחת הנתיבות גם לרב נחמן ורב חסדא מוכרחים לפרש ולומר שבענין פועל מיירי דוקא בענין ששייך לומר מיגו דזכי לנפשיה והרי רב נחמן ורב חסדא אינם מבדילים בין תופס לבע"ח במקום דשייך לומר מיגו דזכי לנפשיה ובין תופס לבע"ח במקום דלא שייך לומר מיגו דזכי לנפשיה, והו דוקא לענין שליחות אבל בדין פועל הדין של מיגו דזכי לנפשיה הוא רק לענין זה שהפועל צריך להיות בר זכייה דיכול לזכות במציאה ולהקנות לבעליו משא"כ בקטן דלא שייך מיגו דזכי לנפשיה דאינו יכול לזכות לעצמו וכן אינו יכול להקנות, וכן מבואר מפורש בדברי הנתיבות וז"ל: והטעם נראה כיון שפועל יכול לזכות לנפשיה א"כ הבעה"ב מידו דפועל קונה מש"ה בחש"ו שאינם זוכים לנפשם גם בעה"ב לא קנה מידם וכו'. עיי"ש.) והנה יש לחקור בדין שאין אדם תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים האם הלכה זו מבוססת על ההלכה שאין חבין לאדם שלא בפניו כלומר שאין לאדם זכות להפסיד את האחרים ואף שהוא זכות לבע"ח שהוא תופס עבורו אבל מכיון שבתפיסה זו הוא חב לאחרים אין בכחו לתפוס אף שזהו זכות למישהוא אחר, וכן משמע מדברי רש"י וז"ל: שלית התופס מטלטלים של לוח לצורך בע"ח במקום שחב לאחרים שמפסיד אחרים בתפיסתו לא קנה דלאו כל כמיניה לחוב לזה כדי לזכות לזה, משמע מדברי רש"י שזהו מדין אין חבין לאדם שאין לאדם רשות להפסיד את האחרים — או אפשר לומר שזהו מדין שאין לאדם רשות להפקיע זכותם של אחרים וז"א מכיון שמטלטלין של החייב משועבדין לבעלי החובות, כלשון הרמב"ן בבבא מציעא ונכסים אלה ערבין ומשועבדין לבע"ח, אע"פ שאין להם קנין ממשי במטלטלין של החייב אבל יש להם זכיות ושיעבודין בעצם המטלטלין ומכיון שכך אין לאדם זר רשות לפגוע בזכות זה, ושתי שיטות אלו מובאות בשיטה מקובצת

בכתובות פד ז"ל: דהא דאמרינן במקום שחב לאחרים אין פירושו שמפסיד לאחרים מלשון אין חבין לאדם וכמו שפירש רש"י ז"ל בפרק קמא דמציעא אלא חיוב וחוב עיין שם.

ובזה אפשר לתלות המחלוקת בין ר' יוחנן ובין רב נחמן ורב חסדא שר' יוחנן סובר דדין אין תופסין לבע"ח במקום שחב לאחרים הוא מגדר דאין חבין לאדם שאין לאדם רשות להפסיד את האחרים לכן סובר דבמקום ששייך לומר מיגו דזכי לנפשיה אין הוא מפסיד לאחרים בתפיסתו דהרי אם הוא רוצה הוא יכול לזכות לעצמו את החפץ שהוא תופס. אבל רב נחמן ורב חסדא סוברים דדין אין תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים הוא מגדר דלא שייך תפיסה מטעם דאין לאדם זר רשות בהפקעת זכויות ושיעבוד של אחרים ואם כן אין מועיל מיגו דזכי לנפשיה. ונגיח למשל כי זה שתפס ממנו חייב גם להתופס והוא איננו תופס עבור עצמו אלא עבור חבירו יוצא שהוא מסתלק מזכויותיו שבאותו חפץ שהוא תופס דהרי הוא תופס בשביל חבירו, אם כן הוא נחשב כאדם זר כלפי החפץ שהוא תופס, שאין לו רשות תפיסה מטעם שאין הוא יכול להפקיע זכותם של אחרים.

ואשר בנוגע לדין שליחות יהיה ההפך. לר' יוחנן דסובר דהוא מדין אין חבין אין חילוק בין שבא מאליו ובין שעשאו שליח, דהרי בשניהם הוא מפסיד לאחרים ואין חבין לאדם, אבל לרב נחמן ורב חסדא דזהו מגדר "הפקעת זכות" דאין לאדם זר רשות להפקיע את זכותו ושיעבודו של אחר יוצא שאם עשאו שליח מהני דהרי יש זכות לאדם למסור זכויותיו לאחר ולכן יש זכות לבע"ח למנות שליח ולמסור זכויותיו לאחר שיתפוס עבורו. וכבר הבאנו לעיל את קושית הש"ך למה לא ביאר רש"י בגיטין (ובשאר מקומות שבתלמוד) את דין שליחות, ורק הביא דין זה כאן בבבא מציעא. ונראה לפענ"ד שרש"י מבאר דין זה רק לדברי רב נחמן ורב חסדא דהם סוברים שזהו מדין הפקעת זכות, ולפי דבריהם ביארנו לעיל דשליחות מהניא במיפה כחו של שליח לתפוס עבורו לכן פירש רש"י את דין שליחות במימרתם של רב נחמן ורב חסדא. ועתה אין שום קושיא מעובדא דיימר בר חשו כי התם בעת שרב הונא בריה דרב יהושע ורב פפא פגעו בשלוחו של יימר ואמרו לו שאין הוא יכול לתפוס מטעם שהוא חב לאחרים הסתמכו מפורש על דברי ר' יוחנן וכך אמרו לו והא אמר ר' יוחנן התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה וכפי שביארנו שלר' יוחנן הוא מדין אין חבין שאין לאדם רשות להפסיד את האחרים, אין באמת חילוק בין בא מאליו ובין שעשאו שליח.

וכן לא יהיה קשה הרי זכייה מטעם שליחות דלרב נחמן ורב חסדא לא מהניא תפיסה משום דאין רשות להפקיע זכותם ושיעבודם של אחרים

א"כ לא מהניא אלא בענין שהשליח מיופה כח. כגון שהבעל חוב מסר לו זכויותיו ונתן לו יפוי כח לתפוס אבל בבא מאליו שלא נמסר לו הזכות והיפוי כח אין ביכולתו להפקיע שיעבודם של אחרים.

וגם מה שמקשים מהמשנה אינו קשה דהרי במשנה אנו עסוקים במציאה ובמציאה אין לו שום זכות ממשית בעצם החפץ רק להגבהת החפץ וכן אין שליחות מועילה כי זה שמועילה שליחות בחוב הוא מפני שהבעל חוב מסר זכויותיו להתופס ומיפה כחו לכך, לא כן במציאה שאין לו זכויות ממשיות בעצם החפץ, ולכן אין הוא יכול למסור לו יפוי-כח.

ומה שמקשים מפועל למה מקשה הגמרא מפועל הרי פועל הוא כמו שליח אינו קשה כי גם בפועל אנו עסוקים במציאה ובמציאה ביארנו דלא מהניא שליחות דהוי כבא מאליו. ולפי זה מה שרצה ר' אהרן ששון (בתשובותיו תורת אמת) לחדש שיכול לטעון קים לי כרש"י והריטב"א יוצא שלפי דברינו (שכל החידוש של רש"י הוא רק לרב נחמן ורב חסדא, אבל לר' יוחנן אין שליח מועיל) הרי מובא בש"ע שהדין קים לי הוא רק במחלוקת הפוסקים אבל במחלוקת של אמוראים אי אפשר לומר קים ליה באמורא זה, ועוד הרי להלכה אנו פוסקים כר' יוחנן ואם כן לא תהני שליחות.

בדין רצון בגט

— א —

כתב הרמב"ם בפ"א מגירושין ה"א: ועשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה ואלו הן א) שלא יגרש האיש אלא ברצונו וכו' עכ"ל, ובין הדברים האחרים שהם עיקר הגירושין קחשיב גם, בכתב, ולשמה, ודומיהן. ובהלכה ב' שם ומנין וכו' שנאמר אם לא תמצא חן בעיניו מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, ע"כ. וילפותא זאת נדרשת באמת בגמרא לענין אחר והוא בגיטין צ במשנה ר' עקיבא אומר, אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר והי' אם לא תמצא חן בעיניו וכו'. וזה להוציא מדברי ב"ש וב"ה שהצריכו "ערות דבר", או "הקדיחה תבשיליו" לענין גט.

אכן דרך הרמב"ם ידועה, להביא רא"י מפסוק, אף שרא"י זו לא נזכרה בגמרא וכעין זה מצאנו בדבריו ילפותא לפסול טריפה בקרבנות, מן הקריבהו נא לפחתך אף שהגמ' מביאה פסוק אחר לזה.

ובמגיד משנה, הראה מקום לדברי הרמב"ם מיבמות קיב במשנה שם: האשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה והאיש אינו מוציא אלא לרצונו. ולכאורה, אין הנדון דומה לרא"י כי הרמב"ם הלא מדבר פה, מרצון הצריך לגט, ושם המשנה עוסקת בענין אחר, כי כך היא הצעת המשנה שם: אמר ר' יוחנן בן גוריון מפני מה האשה שנתחרשה, יוצאה והאיש שנתחרש אינו מוציא, אמרו לו וכו' שהאשה יוצאה וכו' ע"כ, הרי ששם דנו לא על ענין רצון אלא על ענין דעת, כי החסרון בחרשת לא רק משום שאין לה רצון אלא שאינה בת דעת בכלל.

ובאמת גם עצם דברי המשנה צ"ע איך מביאים רא"י מחסרון רצון לחסרון דעת.

— ב —

וברמב"ם פ"ו הכ"א מגירושין: השולח גט ביד השליח וביטל הגט הרי חוזר ומגרש בו כשירצה שלא ביטלו מתורת גט אלא מתורת שליחות, לפיכך אם הי' הגט ביד הבעל וביטלו וכו' הרי זה בטל, עכ"ל. והוא מחלוקת דר' נחמן ור' ששת בגיטין לב, ומפרש הרמב"ם דאפילו למאן דאמר,

בביטול השליח לא בטל הגט, היכא דביטל הגט בפירוש גם הגט בטל, כדמוכח בסוגיא דהאומר, וע' הגהות מיימוני שם. ובתוס' בגיטין שם, ד"ה ר' ששת, הקשו למה אמר ר' ששת דביטול השליחות מבטל הגט הלא לא אתי דבור ומבטל מעשה, וכתיבת גט לשמה הוי מעשה, דאם כתב אדם ס"ת לשמה אינו יכול לחזור ולבטל, וי"ל דכל זמן שלא הגיע ליד האשה לא חשיב גמר מעשה, עכ"ל. ודברי תוס' אלו צריכים עיון דאיזו דומיא מגט לס"ת כי הלא בס"ת הלשמה כבר נגמר תיכף אחר הכתיבה ואין נופל על זה שם ביטול כמו שאין יכולים לבטל שום דין ומצוה, כי הגע בעצמך מי שהפריש תרומה האם הוא יכול לבטל את התרומה בלי שאלה, ואם שואל על התרומה כמו בכל נדר, הלא זה שאלה ולא ביטול, אבל כאן בגט הלא צריכים לרצונו, ואם מבטל את הגט וחוזר מרצונו והסכמתו, הלא אין כאן גם לשמה ואין גט בכלל, ולמה צריכים התוס' לתירוצם. ומוכרחים לומר שזה גופא מחודש מדברי התוס' הנ"ל שגם הרצון הנצרך לגט, ולהלשמה של הגט, מהוים אחר הכתיבה חלק מהגט עצמו. וכמו שאי אפשר לבטל לשמה של ס"ת משום שאחר הכתיבה הוא אינו בא לבטל את כוונתו שצריך הי' לכוון לשמה, אלא שהוא בא לבטל החפצא של ס"ת וזה אין בכח אדם לעשות. כך הדין גם בגט, שהרצון של קודם נעשה חלק מגט ואי אפשר לבטלו עכשיו. כמו שאי אפשר להפריד את הלשמה מאותיות התורה אחר שנכתבו.

אלא שהתוס' מתרצים כי המעשה עדיין לא נגמר עד נתינת הגט, פירוש וחסירה לנו ההיכא תמצא לדמות זה לס"ת, אבל הדין אמת הוא שגט וס"ת שוין בזה, בקשר לפעולת הרצון והלשמה. — וכמו שאמרו בגיטין נד אין אתה נאמן לפסול ס"ת וע' בקרבן נתנאל שם.

— ג —

ע' לחם משנה פ"ד מהלכות אישות ה"א וז"ל באמצע הדבור: ועוד קשה על רבינו למה חילק בין קרבן לגיטי נשים למכירה דשם הצריך לומר רוצה אני ובהלכות גירושין פ"ג כתב דבעינן שיאמר רוצה אני ובהלכות מעשה הקרבנות פרק י"ד כתב דבעינן שיאמר רוצה אני ובמכירה וקידושין לא הזכיר רוצה אני, עכ"ל. ודבריו טובים על פסקי הרמב"ם דהיכא דבית דין כופין את האדם לעשות מעשה או מצוה, דבגיטין ובקרבנות המעשה אינו מועיל עד שיאמר רוצה אני ובשאר המקומות אין צורך לאמירתו ודי לנו רק אם מתרצה ואפילו שותק. וע' מה שכתב הלח"מ שם לתרץ הדבר ולישב הסוגיות לדעת הרמב"ם. ובכל אופן צריך טעם, לחלק בין קרבנות וגיטין לשאר המקומות. ובמשנה ערכין כא שנינו, חייבי עולות

ושלמים ממשכנין אותן אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר לרצונו. כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, וכן אתה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר וכו', עכל"ה. הרי ששני אלו שוים, אלא שהובאה משנה זו בפרק חזקת הבתים גם, לענין מכירה, וכו'.

— ד —

ובבאור כל הענינים האלו נ"ל, דישנם שני מיני רצון, א) הרצון בפועל לעשות המעשה וזהו דין השייך להלכות קנין, ולהגברא העושה המעשה, כי אם איננו עושה המעשה ברצון, חסר פה מעשה המועיל של הגברא, ב) דין רצון מיוחד למצוות היכא שהקפידה תורה על זה, ודין רצון זה שהוא תנאי בכמה מצוות, פועל בעשית המצווה ונעשה חלק מחפצא דמצווה, כיון שהוא תנאי בעשיתה. ונראה עוד דהרצון של כל מעשה, הוא באמת מעשה בעלות על הפעולה, והרצון המיוחד למצוות היכא שהקפידה תורה, הוא רק דין דעת וכוונת בעלים, שחל בהחפצא.

ובפתח דברנו הקשינו על דמיון המשנה חסרון דעת דחרשת להא דאשה יוצאת שלא ברצונה, ובערכין כא ג"כ קשה דאיתא שם: אמר שמואל עולה צריכה דעת שנאמר לרצונו וכו', הנה פה מביאה הגמרא ראי' מרצונו על דין דעת בעלים, וקשה כנ"ל.

ולפי דברנו הנ"ל נראה לומר דזהו ביאור ה"לרצונו" בקדושים שצריכים שם לדין רצון וזה לא הרצון שצריכים לכל מעשה קנין אלא דין מיוחד של רצון, כמו לשמה, ולשם אישים וניחוח וכו' שהם דינים קרבניים מיוחדים בחפצא דקרבן. ובאמת יש נפ"מ לדינא בין שני הדיני רצון הנ"ל, היכא דהצריכה תורה את הרצון כתנאי למצווה אם התנאי נתקיים בתחלת המצווה, די בזה, אבל אם בעינן את הרצון, מצד הגברא ושיהי' המעשה שעושה טוב, אז צריכין רצון מתחלה ועד סוף ואם חוזר בו הלא חסר לו כוח מעשה, וכמו בלשמה שצריכין מילף מיוחד לכל עבודה מארבע העבודות, קבלה, זריקה, וכו'.

וכן היא באמת דעת שמואל, שם בערכין בעולה דצריכה דעת בעלים משום ה"לרצונו" ואם הי' דעת בעלים בהפרשה אין צריך בהקרבה ופסק הרמב"ם כן. והראי' מ"לרצונו" לדעת בעלים לא קשה לפי דברנו הנ"ל כי היכא דצריכין לדין רצון לא לרצון ממש, סגי ברצון של דעת בעלים וזהו גופא אומרת הגמ' דאין צריכין לרצון שבכל מעשה קנין היינו לרצון בפועל.

וזהו גם הביאור בגמ' יבמות הנ"ל דגם הרצון דגט, אין רצון של מעשה קנין אלא דין בגט כמו "לשמה" ו"בכתב" שאין להם שייכות למושגי קנין.

זגם רצון של דעת בעלים הי' מועיל ומשום זה בחרשת, אינו מועיל משום שאין לה דעת. וזהו באמת ביאור דברי הרמב"ם שעושה מ"רצון" הלכה בהלכות גירושין כמו הדין ד"בכתב" ו"לשמה" שהם דיני גירושין מיוחדים. אף שרצון הוא ענין כללי שצריכים לו, לא דוקא פה אלא גם בכל קנין ומשא ומתן.

והנה המשל"מ בפ"ד מהלכות אישות הביא דברי הריב"ש שרצה לדמות, הרצון של גט לרצון דגדרים ותפש עליו המל"מ שאין לדמות נדרים, שהם "דברים שבין אדם לקונו" לגט.

ולפי דברנו הנ"ל דברי הריב"ש נכונים, כי גם בגט, הדין רצון הוא דין איסורי ולא ממוני ושפיר דמי לנדרים.

וזהו לדברנו ביאור דברי הרמב"ם שעושה מדין רצון אחד מהעשרה תנאים שצריכים לגט, פירוש, כמו לשמה ובכתב ולשם גירושין, שאין להם שום שייכות להלכות קנינים, והראה מקום לזה מפסוק שלא נטעה, שהרצון הזה הוא כמו בכל מעשה קנין, אלא שזה שייך לפרשת גירושין.

ומעתה זהו גם החילוק בין גט וקדשים למכירה וקידושין לענין עד שיאמר רוצה אני, כי שם הרצון הוא ענין הסכמה קנינית למעשה שעושה, ואם ההסכמה, נעשית על ידי כפיה היא גם כן חשובה הסכמה. אבל בקדשים שה"לרצונו" הוא דין מיוחד, וחלק מהמצוה, ובגט, שהוא אחד מתנאי הגירושין צריכין לדין רצון, ולהבעת הרצון בדבורו. כי בלא אמר רוצה אני חשיב רק רצון של הסכמה ולא דין רצון ממש, וזה מועיל רק היכא שלא הצריכה תורה לדין רצון ממש וכמוש"נ.

בדין מסירה

אחת השאלות הכי חמורות שבימינו אלה נוגעת בדין מסירה. מורה אחד בבית ספר גבוה שהי' חשוד בקומוניזם טען שתהא על מעשיו הראשונים זה זמן רב. אין לו שום מגע ומשא עם חבריו הראשונים, ולבו מסור לטובת מדינתנו, ואין לפטור אותו ממשרתו עבור מחשבותיו הרעות של עבר הרחוק. וכדי לברר צדקתו בקשו ממנו שיודיע אותם החברים הרעים שהיו עמו אז בדעה אחת. והוא רצה לפטור את עצמו מלענות ע"ז בטענה שממבט התלמודי אסור להיות מסור. האם יש בזה משום מסירות או לא? שאלה זו נשאלה לחברי הסתדרות הרבנים, ובכגון זה מתחילין מן הצד, והנני לחוות דעתי הפעוטה, והגדולים יבואו אחרי.

מעיקרא דדינא יש לפרוך האיך אפשר לקומוניסט, אנטי-דתי להשתמש בטענה דתית? אף שטוען שחוזר מדעותיו הפוליטיות, מן הסתם נשאר כופר בכל קדשי הדעת כי כל באיה לא ישובון, ומה לו להתעטף במסווה דתי שממבט התלמוד אסור לו להיות מסור? גם אם לא נשאל אותו אם שומר שבת הנהו, שלדאבוננו כבר הותרה הרצועה ממבט המוני, אבל נשאל אותו אם מתענה ביו"כ ואם נזהר הוא בחמץ בפסח — איטורים אלו שנתקבלו גם בין שדרי ההמון?

אמנם לו יצויר שטוען שעשה תשובה שלמה והנהו דתי ושומר מצוות, האם יש בזה איסור מסירה או לא?

פשוט כי במקום שיש חשש שחבריו הקומוניסטים ימסרו ידיעות נחוצות לבני עם אחר, כגון אם הם בבתי חרושת של כלי זיין שונים או במשרדי המלוכה, לא רק שאין איסור מסירה למסרם אלא למצוה גדולה תחשב. ואף מבלי שום שאלה מצד המלוכה מצוה למסרם כי הם נכנסים בסוג "רודף". ואף שאין הדבר ברור שמוסרים ידיעות לשונאי מדינתנו ואפשר שאינם עושים מאומה ואין להם דין רודף, מ"מ במקום שיש ספק נפשות הרבה נראה שמותר לגרום להעבירם ממשרותיהם. וכן נפסק בחו"מ סימן תכ"ה סוף ס"א בהגה בשם גימוקי מהר"ם מריזבורק כי "מי שמטכנ רבים... דינו כרודף ומותר למסרו למלכות". ואע"פ שבסימן שפ"ח סי"ב בהגה מצריכים התראה תחילה, וז"ל שם: "מי שעוסק בזיופים וכדומה ויש

לחוש שיזיק רבים, מתרין בו שלא יעשה. ואם אינו משגיח, יכולין למסרו".
בנידון דידן נראה שהתראה שלא להיות חבר הקומוניסטים אך למותר, כי
מותרים ועומדים הם ע"י העתונים ורדיו וטלוויזיה.

ונראה שגם אם הדבר אינו ברור אם חבריו הקודמים עדין עומדים
במרדם בתור חברי הקומוניסטים, מותר לגרום העברתם ממשרותיהם. ודין
הוא אם בעוסק בזיופים מותר למסרו להריגה מטעם "שיש לחוש שיזיק
לרבים". בדינו שמוסרים אותם רק להעביר ממשרותיהם ולמנוע אותם
מלבגוד במדינתנו אעכו"כ שמוסרים אותם מטעם זה ממש "שיש לחוש
שיזיק לרבים". ואף שיש להבדיל בין הדבקים, כי שם בעוסק בזיופים
הדבר ברור לכל הפחות שעוסק בזה למרות ההתראה, משא"כ בנ"ד שאין
עסקיהם בבגידה דבר ברור, וכל הדבר מוטל בספק, ולכן אף שיש חשש
הזקת רבים אפשר שאין למסרם. מ"מ נראה להדגיש טעם "חשש הזקת
רבים" כי הוא העיקר, ומותר למסרו מפני חשש זה אף שאין הנידונים
שווים. ויש להביא סמוכין לשיטתנו זו ממשנה דאהלות סוף פ"ז: "האשה
שהיתה מקשה לילד, מחתכין את הוולד במעיה ומוציאין אותו איברין
איברין, מפני שחייה קודמין לחייו". הרי אף שאין הדבר ברור שתמות
ע"י הקשת לידה זו, מ"מ מביטים אנחנו על העובר כרודף, ומסיפא דמתניתין
אנו רואים שאין הוא "רודף" באמת, ולכן אם "יצא ראשו אין נוגעין בו
לפי שאין דוחין נפש מפני נפש", וכדאיתא בסנהדרין עב: "ואמאי רודף
הוא? שאני התם דמשמיא קא רדפי לה". כלומר ש"זהו טבעו של עולם"
(חו"מ סימן תכ"ה ס"ב), ולכן אין לעובר דין רודף באמת ואין מצילין
נפש האם בנפש הוולד. ואעפ"כ קודם שיצא העובר מחתכין אותו מטעם
ספק רודף אולי תמות האם. הרי שגם בספק רודף יש לעשות מעשה. אף
שעדיין יש לדחות שעובר כל זמן שלא יצא לאויר העולם אין שם נפש
עליו (סמ"ע שם סק"ח), ולכן מחתכין אותו. אמנם גם בנדון דידן אין
"מחתכין" את החשוד ברדיפה ובבגידה אלא מעבירים אותו ממשרתו
מחשש רדיפה.

ברם בנדון משרת מורה בבתי ספר השונים, שמעבירים קומוניסטים
ממשרותיהם, שאלת מסירה עומדת בתקפה, כי אין לבא בזה מטעם רודף.
וידוע שאסור למסור אפילו רשע ובעל עבירות, וכל המוסר אין לו חלק
לעוה"ב. ובר"ה יז. שמוסרים יורדים לגיהנום ונידונין לדורי דורות וגופן
כלה ונשמתן כלה כו' וגריעי ממשומדים (ש"ך סימן שפ"ח ס"ק נ"ג)
ומורידים ולא מעלים (ע"ז כז:).

ולא עוד אלא שמותר להרוג מסור לכתחילה גם בזה"ז ובחויף לארץ
אף שאין לנו סנהדרין, וכבר בטלו ארבע מיתות ב"ד גם בא"י מיום שגלו

הסנהדרין כי אין מסור נהרג אלשעבר אלא אלהבא, כי דין רודף לו וניתן להציל הנרדף בנפשו.

אמנם עלינו להבין כי איסור מסירה למלכות שייך רק באופן שאין בו דינא דמלכותא כגון שגזר על איש ידוע (ש"ך שם סק"כ), כי באופן שדין המלכות שווה לכל בני מלכותו מבלי הבדל בין יהודים ונכרים וכדומה: אז חובה עלינו לקיים כל מצוות המלך. א"כ בנ"ד אולי אפשר לצדד שאין בזה דין מסירה כלל להעביר הקומוניסטים מבתי ספר של המלכות, כיון שכל הקומוניסטים בכלל בין יהודים ובין נכרים.

אך לדאבוננו נראה שמקפידים ביחוד על קומוניסטים יהודים. וגם אם נניחא שאין מבדילים בזה, עדין יש הבדל בין חלק אחד של בני המלוכה לחלק האחר — חלק הקומוניסטים משאר בני אדם מפני שיש להם דעות שונות. והרי זה דומה לגזלנותא דמלכותא ולא לדינא דמלכותא. מלבד זה יש הרבה ראשונים שדינא דמלכותא שייך רק במסים וארנוניות ולא בשאר דברים (מחלוקת זו מובאה בהגה סימן שס"ט ס"ח שם). וא"כ בוודאי יש דין מסירה בנ"ד. ובפרט באופן שהדבר מוטל בספק אם עדין קומוניסטים הם, ובני המלוכה יעברו אותם על סמך העבר אף שכבר חזרו בהם.

ביחוד שייך דין מסירה בזמננו עכשיו כשמעבירים הקומוניסטים, ולפעמים גם קרוביהם, מבלי חוק ומשפט, כדי למצוא חן בעיני הראקציונרים. מקרטי וחביריו, אף שלא הסכימו על זה באופן דמוקרטי בקונגרס והסכמת ב"ד הגדול — סופרים קאורט — בוושנגטון הבירה.

אמנם בדיעבד אם לא עמד אחד בנסיון ומסר את חביריו כדי להצדיק את עצמו להשאר במשרתו, וע"י מסירתו העבירום ממשרותיהם, נראה שפטור המוסר מתשלומין כי כן שנינו בברייתא ב"ק קיז. "ישראל שאנסוהו נכרים, והראה ממון חברו פטור". ולפי הרבה שיטות ראשונים לא רק הכאות ויסורים חשובים אונס, אלא גם אונס ממון, כבנ"ד, חשוב אונס. וכן פסק הש"ך בסימן שפ"ח ס"ק כ"ב כרשב"א והרא"ה בעל החינוך והרמב"ן וכנוסח אחד ברמב"ם. אבל לכתחילה בוודאי אסור, כי פטור אבל אסור משמע (סמ"ע שם ס"ק י"ב).

אחר העיון אולי אפשר לצדד להתיר גם לכתחילה מכח הא דסוף פ"ה דתרומות "נשים שאמרו להם כותים תנו לנו אחת מכם ונטמאה, ואם לאו הרי אנו מטמאין את כולכם, יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל". ובירושלמי "תני, סיעת בני אדם שמהלכין בדרך ופגע בהם כושי ואמר להם תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו, ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל. יחד להם אחד כגון

שבע בן בכרי, ימסרו אותו להם ואל יהרגו. אמר ר"ל והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי, ורבי יוחנן אמר אע"פ שאינו חייב מיתה. והרמב"ם פסק לחומרא כר"ל נגד ר"י וכבר דשו בזה רבים. וביו"ד סימן קנ"ז סוף ס"א בהגה במחלוקת הראשונים שנויה.

והנה הט"ז שם בסק"ח כתב דחייב מיתה לאו דוקא מדינא אלא ה"ה בשהיה אחד מהם חייב מיתה לגבי האנס יותר מחביריו. לכאורה אף בלא יחדו, הדעת נותנת להתיר למסור את האחד כדי להציל את הרבים, כיון שבין כך ובין כך גם הוא יהרג. אך כיון שעל כל אחד ואחד שיבואו למסור אותו תתעורר השאלה מאי חזית, ע"כ בהכרח להניח את הדבר בשב ואל תעשה. א"כ באופן שיש איזו סברא המכרעת כלפי מסירת האחד יותר מאחרים, תו לא שייך מאי חזית, והדר דינא דרשאי למסרו. והיינו טעמא דר"י שסגי ביחדוהו לבד. וגם אם נפסוק כר"ל, עכ"פ היכי דיחדוהו ומחוייב מיתה לגבי האנס יותר מחביריו, ליכא דין דמאי חזית.

והנה באופן דאין לומר מאי חזית ברציחה, כגון שאינו עושה מעשה אלא משליכין אותו על תינוק שיתמעך (תוס' סנהדרין עד: ד"ה והא), אין נראה להבדיל בין אם משליכין אותו על תינוק אחד או הרבה תינוקות. כיון שאין בזה לומר מאי חזית אין לו להיות נהרג אף שעיי"ז יהרגו הרבה תינוקות. וא"כ נראה לפענ"ד שגם ביחוד וחייב מיתה לגבי האנס ג"כ הדין ככה, שלאו דוקא מוסרין אחד מן החבורה, אלא גם מוסרין כל החבורה לבד האחד שאינו בכלל זה — אם היכולת בידו לעשות ככה — ואין עליו דין מאי חזית.

והנה אם בטומאה וברציחה הדין ככה, לא נראה להבדיל בדיני ממונות להחמיר יותר. והא דאסור לאדם להציל את ממונו ע"י מסירת ממונו של חברו, זה כשלא יחדוהו, אבל ביחדוהו — ובפרט כשהוא חייב לגבי האנס — אז אין בזה איסור מסירה, ואין הבדל בין אם הנמסר הוא יחיד או איזה יחידים כאמור. ואולי זה נכלל בזה שאמרו בב"ק ק"ז. בענין ההוא גברא דאנסוהו נכרים, ואחוי אחמרא דרב מריה, ונשאוהו למקומם ע"י ציווי הנכרים שפטור אף דנשא ונתן ביד, מפני "היכי דמוקמיה עלויה מעיקרא מקלי קלייה", והיינו "יחדוהו".

לפ"ז בנידון שלנו כי שואלים אותו על חביריו הקומוניסטים, זה הוי כיחדו אותם — והם חייבים לגבי האנס — ואין בזה איסור מסירה. ואין לומר ששאני בנ"ד שאין הקומוניסטים האחרים מחוייבים יותר ממנו כי הלא הוא ג"כ היה כמותם ורוצה עכשיו להפטר את עצמו ע"י מסירת ממון חברו, כי גם ברציחה כתב הפ"ת ביו"ד סימן קנ"ז ס"ק י"ד בשם

בעל תפארת למשה שאם היו כולם חייבים מיתה בשווה מוסרין את האחד. אך יש לדקדק אם שאלה כללית על קומוניסטים חשוב יחוד. מלבד זה עדין יש לנו לפקפק מלהורות לכתחילה להיות מוסרים, כי דון מינה ומינה וברציחה גם ביחודו וחייב מיתה כשבוע בן בכרי פסק הרמב"ם שאין מורין להם לכתחילה.

ואפשר שהרמב"ם יחיד בדין זה, כי הרמ"א לא הביאו ביו"ד שם. גם לפי שטחיות הירושלמי, מקור דין הרמב"ם, משמע שרק ממידת חסידות אין למסרו, אבל לא בלאו הכי. מלבד כל זה אולי יש גם לצדד מעט שאין בנ"ד משום מסירה מטעם דינא דמלכותא.

אמנם כמה צדקו דברי הנוב"י מ"ת חי"ד סימן ע"ד בכגון זה שכתב "שבנידון זה קשה להורות... והמשכיל בעת ההיא ידום". אף שאין העניינים שווים, מ"מ חומר הענין במקומו עומד. ויש לעיין בזה הרבה.

חדושי תורה מאת חניכי הישיבה ותלמידיה

ישראל ביילים

בענין נאמנות דבעל לפטור את אשתו מן היבום

הרמב"ם פרק ג' מהל' יבום וחליצה ה"א פסק וז"ל, האומר זה בני או שאומר יש לי בנים, הרי זה נאמן ופותר את אשתו מן החליצה ומן היבום, עכ"ל. והוסיף המ"מ שם וכך כתב, שאע"ג דמוחזק לן בגויה שיש לו אחין נאמן לאמר יש לי בנים, ומסיים, וזה שסתם רבינו פסק וכתב נאמן, וכמו כן מצינו בקידושין סד וב"ב קלד:.

וצריכין לבאר מה אלימתא דטענה של יש לי בנים שהוא נאמן לפטור את אשתו מן היבום, מטענתו של אין לי אחים שזה ג"כ פוטר מן היבום ובה כתב הרמב"ם שאינו נאמן (עיין לקמן ה"ג), דהא בשניהם מוחזק לן שיש לו אחין וא"כ אפילו במקום שאמר יש לי בנים היה הדין צריך להיות שאינו נאמן. והרא"ש בקידושין פ' האומר סימן י' נתן סברה לפרש חילוק זה וכתב, שדווקא בטענת זה בני נאמן שאינו סותר לגמרי החזקה שיש לו אחין אבל לסתור לגמרי החזקה ולומר שאין לו אחין אינו נאמן לפטור את אשתו מן היבום או מן החליצה.

אמנם במה שפסק הרמב"ם פרק ג' מהל' יבום וחליצה ה"ג, "היה מוחזק שיש לו אחין ואמר בשעת מיתתו אין לי אחין אינו נאמן", צ"ע, דהא בקידושין סד: כתב רש"י בד"ה ור' נתן סבר, דאפילו לר' נתן (בגמרא שם) דסבר דלא אתיא חזקת מה לי לשקר ועקרה לגמרי לחזקה ראשונה שיש לו אחים, אימתי אומרים דין זה כשבא לחזור מדבריו שאמר בשעת קידושין, ולפי"ז, אילו היה אומר דוקא בשעת מיתתו שאין לו אחים היה נאמן, אע"פ שזהו כנגד החזקה הראשונה שיש לו אחים, כיון שיש לו טענה של אין אדם חוטא ולא לו, כמו שכתב רש"י, וכמו כן נמצא בבבא בתרא קלד: שאפילו כשמוחזק באח נאמן לומר זה בני במיגו שיכול ליתן גט, ולכן יש גם כאן מיגו שיכול ליתן גט, ולפי"ז צ"ע על מה סמך הרמב"ם כשפסק דאם מוחזק שיש לו אחין ואמר בשעת מיתתו אין לי אחין שאינו נאמן.

וצ"ל (אם לא נרצה לומר שהרמב"ם חולק על רש"י בביאור זאת הסוגיא) שסמך הרמב"ם על מה שכתב בסוף הסעיף לבאר את דבריו שבתחילתו, והוא ע"פ מה שכתוב בסוגיא דבבא בתרא קלה, ההוא דהוה מוחזק לן דלית ליה אחי ואמר בשעת מיתה דלית ליה אחי, אמר רב יוסף, מאי ליחוש לה חדא דמוחזק לן דלית ליה אחין, ועוד הא אמר בשעת מיתה דלית ליה, אמר ליה אביי הא אמרי דאיכא עדים במדינת הים, עכ"ל. וכ"פ הרמב"ם שם סוף ה"ג, אם לא היה מוחזק באחין ויצא קול שיש שם עדים שיעידו שיש לבעלה אחין והעדים במדינה אחרת, אפילו אמר הוא בשעת מיתתו אין לי אחים הרי זו חוששת ותמתין עד שיבאו עדים שאמרו וישאלו, עכ"ל. וכצ"ל שהבינו מפרשי הרמב"ם שם, שצירפו חצאי סעיף זה לדין אחד ולא הביאו מקורות ופירושים אלא לחציו השני וכמו שביארנו. אמנם צריכין לבאר מאי עדיפא "קול" מחזקה, דנגד חזקה שיש לו אחין היה נאמן (כפי' רש"י), ונגד קול זה אינו נאמן — וגם לא הזכירו לענין קול זה שהחזק בב"ד, וכבר פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' אישות הכ"ב, ע"פ סוגית הגמ' בגיטין פט. דכל קול שלא החזק בב"ד לאו כלום הוא. וצ"ל דלא דמי "קול" דהכא ל"קול" דבכ"מ, דהכא אין הקול ערעור בעלמא כ"א קול שיש עדים, וכעין זה מצאנו בקידושין יב. "אמרי ליה רבנן לרב חסדא, אמאי, הא איכא סהדי באידית דידעי דבההוא יומא הוה ביה ש"פ", ופירש הר"י בתוס' שם ד"ה והאיכא סהדי, כלומר, יצא קול שיש עדים באורית או במדינת הים, עכ"ל, וכן הוסיף שם הב"ח בהגהותיו, ובמקום "הא איכא סהדי" כתב "הא אמרי איכא סהדי" (וכתב שזוהי גירסת הר"ן), והיינו נמי קול שיש עדים, וכי הך דסוגיין. ולפ"ז אפשר לומר דאע"ג דלכאורה קול בעלמא לא הוה מהני כנגד שתי חזקות, מ"מ קול כי האי דהכא מועיל, ודו"ק, ועב"י בטור אה"ע סי' קנ"ז ד"ה היה, לעוד ביאור רחב בענין זה.

עדות בקידוש החדש

במסכת ר"ה כב, במתני' אב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר. רש"א אב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החדש. אר"י מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו, וכשבאו לפני בי"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו. ולכאורה קשה להבין את המשנה שנראה מלשונה שמקודם קבלו הכהנים את עדותן ואח"כ הלכו עוד הפעם להעיד לפני הבי"ד, הלא קידוש החדש תלוי רק בבי"ד הגדול ולא בכהנים. ואף אם נדחוק לפרש בב"ד של כהנים כהמנ"ח, וכמבואר בר"ה שם כל התנהגותם עם העדים שמחללין את השבת לבוא להעיד לפני בדה"ג ואם אין בדה"ג מכירם שולחין ב"ד שבעירם זוג אחר עמהם לירושלים להעיד עליהם וגם עדים אלו המכירים מחללין שבת לבוא לפני בדה"ג, כי רק בהם תלוי קדה"ח כדכתיב החדש הזה לכם עדות זו תהא מסורה לכם שהמה יקבלו העדות ויקדשו החדש. ובסה"מ מ"ע קנ"ג לשון הרמב"ם, מצוה זו לא יעשה אותה לעולם אלא בדה"ג בלבד שבא"י. ובפ"א מהל' קדה"ח לשונו, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבא"י או ב"ד הסמוכין בא"י שנתנו להם הסנהדרין רשות. ובכאן א"א לומר שסנהדרין נתנו לב"ד של כהנים רשות לקדש החדש והמה קבלו עדותן של אב ובנו, דא"כ האיך באו אותן העדים אח"כ עוד הפעם לב"ד, ואף אם מפני שב"ד של כהנים טעו וקבלו את הקרובים שלא כדין, הלא אתם אפילו שוגגים וכו', וא"כ האיך סתרו ב"ד אח"כ את הקידוש של ב"ד של כהנים שהמה בעצמם נתנו להם מקודם רשות לקדש ובאו מכחם והמה כמותם. (עיין בתוס' שם כא, ד"ה לוי איקלע לבבל לגבי ב"ד אחר בבבל, ובט"א שם, שאין זה ענין לב"ד סמוך בא"י אחר נטילת רשות מבדה"ג שדינם בודאי לענין זה כמותם.) וגם ידועין דברי הרמב"ן שבזמן שהיה להם בדה"ג היה הדבר מסור להם והם היו מקדשים ומעברים ולא ב"ד אחר מפני שרשות כל ישראל נטולה מכל ב"ד אחר וכו', ומה שנאמר במשנה רפ"ג ראוהו שלשה והן ב"ד, מוכרחין לומר דהם היו מן הסנהדרין ובראשם הראב"ד,

או דבדה"ג נתנו להם רשות, עיין בתוס' חדשים שם. אבל בכאן קשה. וא"א ג"כ לומר דבדה"ג נתנו להם רק רשות לקבלת עדות ולא לקדש וא"כ לא נגמר עוד הקידוש על ידם והוה באפשרותם של בדה"ג לחזור ולקבל עדותם של אותו ואת עבדו אחרי ראותם שב"ד של כהנים טעו בדין קרובים, כי זה א"א שאם לא נתנו להם מקודם רשות גם לקדש או היו ג"כ פסולים לקבל עדותם, כי מי שאינו ראוי לקדש אינו ראוי גם לקבל עדות דהוה עד מפי עד, עיין בס' מראה החדש לענין יחיד מומחה מהגהות רע"א דזה תלוי בזה.

לכן עלה בדעתי לומר בפשט המשנה לפי דברי הרמב"ם בפ"ה מהל' עדות לענין קרוב או פסול שעדות כולם בטלה כדברי המשנה מכות ו. מהקרא ע"פ שנים או שלשה עדים וכו', וכפי דברי הגמרא שם היכא אמרו להו למחזו אתיתם וכו', שלשון הרמב"ם שם, וכיצד בודקין את הדבר כשיבואו לב"ד עדים מרובים, כת אחת אומר להם כשראיתם זה שהרג או חבל להעיד באתם או לראות, כל מי שאומר לא להעיד עליו אלא לראות מה הדבר ובכלל העם באתי מפרישין אותו, וכל מי שאומר לא הייתי עומד אלא להעיד ולכוון העדות מפרישין אותו, אם נמצא באלו שנתכוונו להעיד קרוב או פסול עדות כולם בטלה, וכן הוא במחבר סי' ל"ו. ובפרישה ובסמ"ע שם מבואר דמלשון זה משמע דס"ל דמיד שבאו אפילו קודם שידעו שנמצא ביניהן קא"פ שואלין לכולן למחזו אתיתם או לאסהודי מפני החשש שימצא ביניהן קא"פ ואם ימתינו וישאלו אח"כ לקא"פ יש לחוש לרמאות, וא"כ לשיטתם אף אם לא נודע לנו שיש בעדות זו קא"פ אנו חוששים לזה ובודקים מקודם את כל העדים, ואף לשיטת רש"י ששואלים אח"כ רק את הקא"פ, וכ"ז שלא נודע שיש שם קא"פ אין כאן שאלה כלל ואין אנו חוששים שמא נמצא שם קא"פ, זה הוא רק בשאר ענייני עדות שמן הסתם אנו אומרים שלא היו שם קא"פ ואם באים אח"כ קא"פ ואומרים היינו שם אינם נאמנים, ורק דוקא באם אנו יודעים שהיו שם קא"פ או שואלים אותם כמש"כ הש"ך שם ס"ק ה' שלכן המה נאמנים לשיטת רש"י, אבל בקדה"ח שאב ובנו וכל הקרובים מוכרחים לילך לבדה"ג להעיד בודאי שיש לנו לחוש ולחקור את כל העדים שבאו להעיד אם המה קא"פ ולשאל אותם אם למחזו אתו או לאסהודי אתו אף לכל השיטות. וא"כ כאן במשנתנו נראה שבאו אב ובנו ועבדו לביהמ"ק ליכנס אח"כ להעיד לפני הסנהדרין שישבו בלשכת הגזית, והכהנים בעצמם (לא ב"ד אחר של כהנים) שאלו אותם על קורבתם או פסלותם מקודם שנכנסו להעיד לפני בדה"ג, והמה לדעתם קבלו אותו ואת בנו שהמה יבואו ויעידו לפני בדה"ג, ופסלו את עבדו מלבוא להעיד לפני

בדה"ג, בכדי שלא יבואו ויעידו כולם שאז תיפסל כל עדותם ע"י שימצא אחד מהם פסול והמה ראו והעידו ביחד, ולכן לא נאמר במשנתנו ב"ד של כהנים, כי באמת לא היה כאן ב"ד אחר לקבל עדותם ולקדש החדש, ורק באו לפני בדה"ג, וכלשון המשנה וכשבאו לפני ב"ד דנראה שתחילת ביאתם לכאן היתה לבוא רק לפניהם. ואחרי ביאתם לפני בדה"ג פסקו המה לפי דעתם להכשיר את עבדו ולפסול את בנו והניחו לאב ועבדו להעיד לפניהם ולא לבנו, וא"כ רק הבדה"ג קבלו את עדותן וקדשו החדש כדינא לא שום ב"ד אחר מקודם. ולכן לא נאמר במשנה ג"כ לשון וקבלו עדותן, רק לשון קבלו אוא"ב דהיינו האנשים הראויים להעיד, כי אינו מדבר כאן מקבלת העדות בעצמה רק מקבלת וברירת האנשים שראויים להעיד לברר את הכשרים מהם שיבואו ויעידו לפני בדה"ג ומתורצות קושיותינו הנ"ל.

ואם כנים אנחנו בפשט המשנה אזי תתורץ ג"כ קושיות הבית שאול שם שהקשה, הלוא כבר הגידו עדותן לפני הכהנים ועדותן נתקבלה והאיך באו אח"כ לב"ד ונתקבלה עדותן שם, והלוא נמצא אחד מהן קא"פ בראיה והגדה כאחת עדותן בטלה לכל השיטות, וגם הא כבר העידו והאיך קבלו אותן פעם שנית, והא קי"ל עביד אינש לאחזוקי דבורא וכו'. אבל לפי דברינו הנ"ל בפשט המשנה יתורץ הכל, שהרי פירשנו שלא העידו באמת לפני הכהנים בראשונה והמה רק בררו את הכשרים מהם שיבאו ויעידו לפני בדה"ג שלא יפסלו ע"י קא"פ כהנ"ל.

ולפי"ז נוכל לתרץ ג"כ קושיות המנ"ח מצוה ד' וז"ל, והנה בימי חורפי הקשיתי קושיא עצומה, אם נאמר דעדות מיוחדת וגם צירוף קא"פ פוסלין בקדה"ח ואפילו לא ידעו זה מזה, דלא כהרי"ף, הנה בכל עדות אם היה צירוף קא"פ מבואר דוקא אם הפסולים נתכוונו להעיד פוסלים, ושואלים אותם אם למחזו אתו או להעיד, ועיין בש"ך סי' ל"ו שכתב דהא דאמרינן דאם הקא"פ באו לראות אינם פוסלים, דוקא אם הכשרים נתכוונו להעיד, אז אין הקא"פ שנתכוונו רק לראות מבטלין עדות הכשרים שנתכוונו להעיד, אבל אם הכשרים ג"כ לא נתכוונו להעיד, אף דבעדים כשרים אין צריכין כוונה להעיד, מ"מ כיון דיש קא"פ ע"י צירוף פוסלים את הכשרים, אף דהקא"פ ג"כ לא נתכוונו להעיד וכו', ואם כן קשה המשנה הנ"ל דהב"ד של כהנים שקבלו אוא"ב ופסלו את עבדו משום דעבד פסול, א"כ האיך קבלו אוא"ב הא נפסלו בצירוף הפסול שהעבד נצטרף עמהם בראיה שראו כאחד דבקדה"ח ג"כ בעינן ראו כאחד וא"כ כולם פסולים, אף הכשרים שנפסלו מחמת צירוף הפסול דהיינו העבד, ועכצ"ל דשאלו אם להעיד בא ונתברר להם דהעבד לא אתי אלא למחזי ועי"כ לא נפסלו הכשרים כיון שהוא לא

בא אלא לראות. וא"כ קשה כשבאו לב"ד אח"כ וקבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו, האיך קבלו אוא"ע הא נפסלו בצירוף קרוב דהיינו בנו. ואי דחקרו דבנו לא נתכוון להעיד ולא בא רק לראות ולכן אין בנו פוסל, הא לשיטת הש"ך הנ"ל אם הכשר אתי ג"כ למחזי נפסל בצירוף הפסול אף שהפסול ג"כ לא בא אלא לראות, וכאן ע"כ העבד ג"כ לא נתכוון אלא לראות דאל"כ לא היו הכהנים מקבלין אוא"ב וכמש"ל, וא"כ עתה אצל הב"ד דהעבד כשר מ"מ לא נתכוון להעיד וא"כ אף דהבן ג"כ לא נתכוון להעיד פוסל בצירופו להכשר שג"כ לא נתכוון להעיד להש"ך, וכיון דהעבד ודאי לא נתכוון להעיד כיון שהכהנים קבלו אוא"ב, נהי דלדעת הב"ד העבד כשר עכ"ז נפסל ע"י צירוף הבן וכו' וב"ה נתפרסמה קושיא זו בין הלומדים.

ולפי דברי הנתיבות בסי' ל"ו על דברי הש"ך הנ"ל שמחדש דאם לא העידו הפסולים בב"ד רק הכשרים העידו דאז לא נתבטלה עדות הכשרים אפילו ראו כאחד ולא נתכוונו כולם, אף לשיטת הרשב"ם והרמב"ם ושאר פוסקים שסוברים דבראיה בעלמא תליא מלתא, וסברת הש"ך היא רק כשהעידו הכשרים והפסולים בב"ד וגם ראו כאחד וכולם לא נתכוונו, בהא פוסל הש"ך אף עדות הכשרים משום דבלא נתכוונו להעיד לשיטת הרשב"ם הוי כמו בנתכוונו להעיד לשיטת הר"י עי"ש באורך בטוב טעם ודעת, וא"כ לפי דברינו הנ"ל דכאן לא העידו מקודם לפני הכהנים, ובאו רק להעיד לפני בדה"ג ושם באמת לא העידו רק הכשרים, לכן אפשר לומר שכולם לא כוונו רק לראות וכשהעידו אח"כ רק הכשרים אז עדותן כשרה אף לפי דברי הש"ך אליבא דשיטות הרשב"ם והרמב"ם הנ"ל. ובאמת לפי שיטתם שסברו דתיכף כשרואה ונתכוון מקרי עד הן לענין קא"פ והן לענין עד געשה דייק, וקא"פ פוסל לעדות קדה"ת, א"כ אם נפסול עדות מיוחדת כסברת המנ"ה, הלוא גם ברישא דמתניתין אב ובנו שראו את החדש ילכו וכו' יקשה דהלוא כבר נפסלו שניהם תיכף בראיותם ביחד ומוכרחים אנו ממילא לומר לשיטתם דמתני' מיירי שלא נתכוונו להעיד רק ראו במקרה, כמו שפירש ג"כ הרשב"ם במס' ב"ב קיג לשיטתו את המשנה דראוהו ב"ד דהיינו שלא התכוונו רק ראוהו בלכתם או בישבם וכו' ולכן גם בכאן לא נפסלו מחמת הצירוף בראיותם, ומה שבאו לבדה"ג להעיד אינו מוכיח שבאו מקודם בראיותם ג"כ להעיד ולא לראות (כסברת הרמב"ן פ' י"ג המובא בש"ך ס"ק י') שהרי אין ביאתם לבדה"ג תלויה ברצונם כי קי"ל דכל מי שראה את החדש מחויב לבוא אפילו בשבת ורק שם בבדה"ג יבחרו את הכשרים, וממילא הוה כמו בעובדא דהר"י בר רב שלא באו העדים רק מצד ההכרזה שאנו אומרים שם שמתחלה לא הלכו להעיד עיין שם בש"ך.

ובאמת לפע"ד קשה לי להבין סברת המנ"ח לפסול עדות מיוחדת בקדה"ח. דלשון המשנה אב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפין זע"ז אלא שאם יפסל אחד מהם יצטרף השני עם אחר משמע עם אחר הנמצא שם בירושלים שלא ראה עמהם ביחד ובפרט לפי דברי התוס' שם ד"ה סהדא שפירשו דמיירי בעד אחד שראה את החדש והוא היה באושא והלך ר' נהוראי לאושא וחילל שבת להצטרף עמו להעיד על החדש שם וא"כ העד האחר שהיה שם באושא מכבר, לא ראה עם ר' נהוראי ביחד כאן, ועכ"ז הלך ר' נהוראי לאושא להצטרף עמו, וא"כ חזינן דעדות מיוחדת אינה פסולה בקדה"ח. ולא מיבעיא לשיטת הפוסקים דגם בכל האיסורים אינם צריכים העדים לראות ביחד וכדברי הב"י בסי' ל' דמפרש הטעם בתוספתא שלכן אינם מצטרפין בקדושין עד אחד שראה אותם שחרית ועד אחד שראה אותם ערבית שאין זה מפני עדות מיוחדת רק מפני שהאיש והאשה לא ראו בכל פעם אלא עד אחד ממילא לא נתכוונו המה לשם קדושין משא"כ בשאר איסורים דמצטרפין עדות מיוחדת וכמו שפסק ג"כ הרמ"א שם להלכה וכן באה"ע סי' י"א ואינה פסולה עדות מיוחדת אלא לגבי ד"נ בלבד, ואף לפי דברי הר"ן שהובא בב"י שם דאין מצטרפין עדות מיוחדת לגבי אישות הלוא הוא מטעם דשייך בד"ג משא"כ בקדה"ח. ואם לא נפסול עדות מיוחדת בקדה"ח ממילא לא תיקשה לנו המשנה הנ"ל, שנוכל לפרשה שלא ראו כולם ביחד וממילא לא נפסלו הכשרים ע"י הקא"פ.

ולפי דברינו הנ"ל אפשר לנו לתרץ ג"כ קושיות הקצה"ח שם ב' דהקשה על פלוגתת ר"מ ורבנן בפ' ז"ב אם בע"ד יכול לפסול את העדים, דהלוא בשתי כתות עדים דמיירי שם, דלר"מ צריך לברר, מ"מ אם תיפסל כת זו ממילא תיפסל גם הכת השניה מדין נמצא אחד מהן קא"פ כיון דעל הלואה אחת מעידין אע"ג דלא ראו והגידו כאחת. וצריכים לומר דמיירי שהכת הזו שרוצה הבע"ד לפוסלה לא נתכוונה להעיד ולכן לא נפסלו הכשרים ע"י מדין קא"פ. וא"כ לפי"ז מה קמיבעיא ליה תו נמצאת כת שניה קא"פ אם הוה הבע"ד כנוגע בעדות הראשונה, הלוא קשה ממ"נ, אם כת שניה כיוונה להעיד ממילא נפסלה הכת הראשונה משום נמצא אחד מהם קא"פ וא"כ לא הוה הבע"ד נוגע כיון דבלא"ה המה פסולים, ואם הכת השניה לא כיוונה להעיד א"כ תרווייהו לא כווננו להעיד ואכתי ה"ל פסולים מטעם נמצא אחד מהם קא"פ לדעת הש"ך הנ"ל היכא דהכשרים ג"כ לא כווננו להעיד ועדות כולם בטלה, וא"כ מה קמיבעיא ליה, הא כיון דכת שניה קא"פ גם כת ראשונה אינה מועילה עי"ש, והוא כעין קושיות המנ"ח הנ"ל בקדה"ח במתני' לעיל בדרך ממ"נ. ולפי דברינו דלעיל דהיכא דהפסולים לא העידו,

רק הכשרים העידו אזי לא נפסלו הכשרים ע"י אף אם כולם לא נתכוונו להעיד גם לדעת הש"ך אליבא דרשב"ם, אתי שפיר גם כאן, דיכולים לפרש דכולם לא נתכוונו להעיד בראותם ההלואה וממילא כשבאו אח"כ להעיד והבע"ד פסל את הכת הראשונה לא נפסלה ע"י הכת השניה ואם אח"כ נתברר קא"פ בכת שניה קודם שהעידה ג"כ לא נפסלה כת ראשונה ע"י והיו יכולים הם להעיד אילו הבע"ד לא פסלן וא"כ הבע"ד שרוצה לפוסלן הוה נוגע בעדותו ושפיר מיבעיא ליה בזה ויתורץ הכל בעזהשי"ת.

בענין עול מלכות שמים

בברכות כ: איתא, רב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי דאי ס"ד הרהור כדיבור, יוצא בשפתיו. אלא מאי הרהור לאו כדיבור, למה מהרהר (הבעל קרי ק"ש ובהמ"ז, דהא לא יצא שום מצוה בהרהור), אר"א כדי שלא יהי' כל העולם עוסקים בו והוא יושב ובטל (ומפרשת הגמ' דמשום שהוא דבר שהצבור עוסקין בו, יש דין עליו להרהר דוקא בק"ש ולא בפרקא אחרינא). והרי תפלה דדבר שהצבור עוסקין בו ותנן היה עומד בתפלה ונזכר שהוא ב"ק, לא יפסיק אלא יקצר, טעמא דאתחיל, הא לא אתחיל לא יתחיל, (ומתרצת הגמ') שאני תפלה דלית בה מלכות שמים. (ואחר כך נסתר תירוץ זה, ומסיימת הגמ' משום שק"ש ובהמ"ז דאורייתא ותפלה דרבנן.) ורש"י מפרש לפי עיקר גירסת הגמרא כאן — שאני תפלה דלית בה מלכות שמים — קבלת מלכות שמים כדאיתא בק"ש שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד, עכ"ל.

ובאמת, גמרא זו לפי הפשטות, סותרת סוגיות אחרות בברכות, דאמרינן בפירוש שתפלה ג"כ ענינה ענין של מלכות שמים. כדאיתא יד: טו, ואמר ר' יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מ"ש שלמה, יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין, ויקרא ק"ש ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה. עוד איתא י: כל האוכל ושותה ואח"כ מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת וכו' אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים. ומשתי גמרות אלו מוכח שתפלה היא ענין של מלכות שמים, וא"כ מה הפירוש כאן, דלית בה מלכות שמים.

ונראה לפרש בזה, שבאמת יש ב' סוגים במלכות שמים, ומה דאיתא בק"ש אינה בתפלה. שק"ש היא באמת הקבלה, שמקבל על עצמו מי שאומרה, שמכניע עצמו לנגד הקב"ה, ומסכים לשעבד עצמו בתוך מלכותו, וקבלה זו כוללת אהבת ה', יראת ה', קבלת מצוות וכו'. אבל תפלה אינה קבלה, שהרי בתפלה הוא מתפלל להקב"ה ממש, וכביכול, מדבר אליו. וכאן הענין הוא שמביע את קבלה זו שכבר קבל, שמראה בתפלה שהוא מכיר מלכות ה', ועכשיו מביע הכרתו זו ע"י בקשת צרכיו וסידור שבחיו. וזהו מה שאמרינן טו. — ויקרא ק"ש ויתפלל, וזו מלכות שמים שלמה פי' שמלכות שמים שלמה כוללת ב' הענינים, הקבלה וההבעה של מלכות שמים. ומובן לשון רש"י כאן שמוסיף מלה אחת — קבלת מלכות שמים.

שגם לרש"י היה קשה שתפלה היא מלכות שמים, לפיכך הדגיש, שאף שיש בה מלכות שמים, אבל קבלת מ"ש אין בה כמו שיש בק"ש, וכמו שאמרנו שבתפלה הוא מראה ומביע את הכרתו של מ"ש, אבל הקבלה כבר קבל בק"ש, ובתפלה לא החמירו בבעל קרי, ורק בק"ש שהיא הקבלה של מ"ש, החמירו.

ובפירוש המאמר י: אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה קבל עליו מ"ש. צ"ל דלאו דוקא שתפלה היא גופא הקבלה, אלא כיון שדין זה ענינו לאסור אכילה קודם תפלה בשחרית (עי' רמב"ם הל' תפלה פ"ו ה"ד), ובבוקר שיש עיכוב בסמיכת גאולה לתפלה, צריך דוקא לאומרם יחד, ק"ש ואחר כך תפלה מיד, ממילא נמצא שמי שאוכל קודם תפלה, אוכל ג"כ קודם ק"ש, ונמצא אוכל קודם שקבל עמ"ש, שודאי אינו מפסיק בין ק"ש לתפלה לאכול! וע"י יסוד זה של קבלה והבעה, מובן ג"כ פי' רש"י ט: בדין של ותיקין גומרים עם הנץ, שהגמ' חוקרת — מאי קראה? ייראוך עם שמש וכו'. ותוספות יומא לז: מאריך בפירוש כל הענין, ועולות לנו מתוספות שטות רבות. לר"י הפסוק משתעי בתפלה, שהיא מיד עם הנץ, וק"ש מקודם; לר"ח הפסוק משתעי בק"ש וגומרין פי' אומרים, וסבר שאף הותיקין לא אמרי ק"ש קודם לנץ; ולר"ת לא עשו הותיקין כדין כלל.

ומפשטות לשון רש"י, א"א להבין כלל כונתו. שמפרש — מאי קראה — דמצוה להתפלל עם הנץ החמה (שמשמע שהפסוק משתעי בתפלה) דכתיב ייראוך וגו' — מתי מתיראין ממך כשמוראך מקבלים עליהם דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בק"ש. ומזה לכאור' משמע להיפך, שהפסוק משתעי בק"ש, ולכאור' שטתו נסתרת מיני' ובי'.

אבל לפי מה שאמרנו לעיל, מתישב רש"י כאן. באמת רש"י סבר שהפסוק מדבר על תפלה כמו שמשמע ייראוך דהיינו לא הקבלה אלא ההבעה ומציאות היראה עצמה. ועט שמע פירושו כשהשמש יוצא, היינו עם הנץ, כך פי' רש"י, ולפיכך מובן מדוע קראו הותיקין ק"ש מקודם לנץ וגמרו עם הנץ, שהלא מתי מתיראין ממך — פי' מתי אפשר להתפלל התפלה שהיא הבעת היראה — כשמוראך מקבלים עליהם דהיינו מלכות שמים שמקבלים עליהם בק"ש — שהלא צריך לאמר ק"ש מיד קודם לתפלה בסמיכת גאולה לתפלה, וכיון שהפסוק מבאר שתפלה מתחילה ממש עם הנץ, ממילא ק"ש אומר מיד קודם לנץ וגומר עם הנץ, וכך עשו הותיקין, שהסדר הוא קבלה ואח"כ הבעה.

וזהי באמת ג"כ שיטת הרמב"ם, שבהל' ק"ש פ"א הל' י"א כתב שמצוה שיתחיל מקודם לנץ ויגמור עם הנץ, ובהל' תפלה פ"ב ה"א, כתב שתפלה מתחילה עם הנץ, ומוכח שהלכו כאן בשטה אחת.

חיוב מיתה ברוצח ובשאר חייבי מיתה

הגמרא במכות ב. אומרת, "תנא התם קאי, כל הזוממין מקדימין לאותה מיתה חוץ מזוממי בת כהן ובועלה שאין מקדימין לאותה מיתה אלא למיתה אחרת". ופירש רש"י "מקדימין — אין להם לצפות למיתה אחרת אלא משכימין לאותה מיתה שנגמר בה דינן". אולם התוס' בד"ה כל הזוממין אומרים שדברי רש"י אינם מובנים, כי אם זהו הפירוש, מאי קא תנא לאשמועינן? פשיטא! ולכן פירש ר"י שמקדימין פירושו שלכתחילה צריך באמת להמיתן באותה מיתה שבה רצו להמית את הנדון, אבל בדיעבד אפשר להרגן בכל מיתה שהיא. ומקשים התוס' עצמן על פירוש זה, הלא הגמרא בסנהדרין מה: אומרת דדוקא ברוצח שייך הדין של אם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו המיתו בכל מיתה שאתה יכול, והגמ' שם אומרת שרוצח וגואל הדם הם שני כתובים הבאים כאחד, וא"כ אי אפשר ללמוד מרוצח שגם חייבי מיתות אחרים הורגים אותם בכל מיתה שהיא, וא"כ איך אנו יכולים לפרש פה שעדים זוממין נהרגין בכל מיתה שהיא, אם אי אפשר להרגן במיתה שהרגו בה את הנדון? ועוד מקשים התוס' מהתוספתא, שבה כתוב "אבל הזוממין שאי אתה יכול להמיתן במיתה הכתובה בהם אתה ממיתן בכל מיתה שאתה יכול", ודרשינן לה מקרא דובערת הרע, ונאמאי, הא הו' רוצח וגואל הדם ב' כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים! ותירץ הר"ר יוסף דרוצח וגואל הדם הם ב' כתובים הבאים כאחד רק שלא נלמד מהם שאר חייבי מיתות להמיתם אף במיתה שאינה מד' מיתות בי"ד, אבל בד' מיתות, פשיטא דנמיתם. כלומר הוא מחלק, שרוצח אפשר להרגו בכל מיתה שהיא, בין מד' מיתות בין שלא מד' מיתות, ואילו שאר חייבי מיתות נהרגים רק בד' מיתות בי"ד.

ויש לחקור, אם מה שאפשר להרוג את הרוצח בכל מיתה, אם גם זה נכלל בחיוב שלו, כלומר שבי"ד מחייבים אותו בפס"ד שלכתחילה יהרגו אותו במיתה הכתובה בו, ואם לא נוכל להרגו בה שימיתוהו בכל מיתה שהיא, וכל זה כלול בחיובו של הנדון; או שבאמת בחיוב שלו כלולה רק המיתה הכתובה בו, אלא שיש דין מיוחד על בי"ד שאם אי אפשר להרוג את הנדון במיתה שהוא נתחייב בה, שהם יהרגוהו בכל מיתה שהיא.

והנה מסוגיתנו במכות משמע לכאורה כהצד השני, שהתנא בא ומשמיענו

שעדים זוממין מומתין בכל מיתה שאפשר להמיתם בה, ואם נאמר שזה נכלל בחיוב של הנדון, איזה חידוש משמיענו התנא, הלא אנו יודעים שכל חייבי מיתות מומתין מעיקר חיובן בכל מיתה שאתה יכול להמיתן בה, כמו שאומרת התוספתא, והלא העדים רצו שיהרג בכל המיתות, א"כ גם אותם מותר להרוג בכל המיתות, מטעם "כאשר זמם", ולמה צריך התנא להגיד לנו את הדין הזה במיוחד בעדים זוממין? אלא משמע מזה שהחיוב של הנדון הוא רק מיתה אחת, זו הכתובה בו, וכל שאר המיתות הן תוצאה מהחיוב המוטל על בי"ד מטעם "ובערת הרע", וחידוש זה משמיענו התנא, שגם בעדים זוממין מוטל על בי"ד החיוב להרוג אותם בכל מיתה מד' מיתות בית דין.

אולם בסנהדרין עב, אומרת הגמרא גבי גנב הבא במחתרת "והוכה — בכל אדם, ומת — בכל מיתה שיכולין להמיתו בה, בשלמא והוכה אצטריך, אלא ומת למה לי, מרוצח נפקא, מ"מ שאני התם דכתיב בה מות יומת, וניגמר מינה, משום דהוי רוצח וגואל הדם ב' כתובים הבאים כאחד; ומפה יש ראייה: כצד הראשון שאמרנו, דאם כצד השני, דזהו רק חיוב על בית דין, א"כ איך רוצה הגמרא שנלמד בא במחתרת מרוצח, הלא בא במחתרת אינו ממחויבי מיתות בי"ד. אבל אם נאמר שכל המיתות כלולות בחיוב שלו תיושב הגמ', שאומרת שנלמד בא במחתרת מרוצח, שכמו שרוצח נתחייב שיהרגוהו בכל מיתה כך גם בא במחתרת.

ונראה דיש נפקא מינה בזה בין רוצח ושאר חייבי מיתות, שברוצח, הואיל ולומדים דינו מהפסוק "מות יומת", הנאמר בחיוב שלו, אפשר להרוג אותו בכל מיתה, ולכן זה באמת כלול בחיובו, אבל בשאר חייבי מיתות הואיל ולומדים אותם מקרא ד"בערת הרע מקרבך" א"כ אין זה כלול בחיוב שלו, אלא זה דין המוטל על בי"ד שיהרגוהו בכל מיתה, ולפי זה אתיא שפיר הסתירה, דבריש מכות צריך התנא להשמיע לנו על עדים זוממין של כל חייבי מיתות, אבל הגמרא בסנהדרין מדברת ברוצח, וברוצח זה שפיר נכלל בחיובו.

ואפשר שזוהי באמת הסברא של הר"ר יוסף שמחלק בין רוצח לשאר חייבי מיתות, דבשאר חייבי מיתות, הואיל וזה דין על בי"ד, לכן אין להרגו אלא באחת מד' מיתות שנמסרו לבי"ד, ואילו ברוצח שיש בו ריבוי מיוחד של "מות יומת" על כרחך שזה בא לרבות גם מיתה שאינה מד' מיתות, מפני שעל מיתה שמד' מיתות איני צריך פסוק הואיל ולענין זה רוצח נכלל בשאר חייבי מיתות.

והנה הרמב"ם בפרק י"ב מהלכות סנהדרין הלכה ח' פסק: "מי שעמד על נפשו ולא יכלו בי"ד לאסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה הורגין אותו עדיו במיתה שיכולין להרגו בה, וכו', במה דברים אמורים בשאר

חייבי מיתות בי"ד חוץ מן הרוצח, אבל הורג נפש שנגמר דינו הורגין אותו בכל דבר וביד כל אדם עד שממיתין אותו.

ונראה שמה שכתב הרמב"ם בשאר חייבי מיתות "בכל מיתה" וברוצח כתב "בכל דבר" התכוין בזה לחלק את החילוק של הר"ר יוסף, דבשאר חייבי מיתות הורגין אותו דווקא בד' מיתות, ולכן כתב בהן לשון מיתה, כמו שכתב בראש הפרק "אלו הן ארבע מיתות בי"ד", אבל ברוצח שאותו אפשר להרוג גם במיתות אחרות מחוץ לד' מיתות בית דין, דקדק הרמב"ם וכתב "בכל דבר".

והנה רואים אנו שהרמב"ם סובר דברוצח לא בעינן יד העדים דווקא, מדכתב "ובכל אדם", וכתב הכס"מ דהואיל ויש לנו פסוק שהורגין אותו בכל מיתה, לכן ג"כ לא בעינן יד העדים. וקשה, הלא גם בשאר חייבי מיתות בי"ד לא בעינן מיתה הכתובה בהם, ובכל זאת בהם כתב הרמב"ם דבעינן יד העדים!

וכמו"כ קשה למה מקשה הגמרא על שמואל דנילף דלא בעינן קרא כדכתיב מרוצח, למה אין היא מקשה ונילף משאר חייבי מיתות, דאדרבה, לימוד זה עדיף, דברוצח יש פסוק מיוחד "מות יומת", ואילו בשאר חייבי מיתות אין?

ונראה דברוצח, הואיל וזה נכלל בחיוב שלו, כמו שביארנו, אם כן רואים ממנו דלא בעינן קרא כדכתיב, דכתוב שהחיוב שלו הוא בסייף, ואם אי אפשר בסייף אז החיוב שלו הוא בשאר מיתות; אבל בשאר חייבי מיתות שבאמת החיוב שלהם הוא רק המיתה הכתובה בהם, ומה שהורגים אותם במיתה אחרת זה מטעם החיוב המוטל על בית דין מקרא דובערת הרע, ובפסוק זה לא נאמרה מיתה מסוימת.

ובזה נראה לתרץ גם את דברי הכס"מ, דברוצח הואיל ויש גילוי קרא של "מות יומת", הלא בעינן קרא כדכתיב, וא"כ גלי קרא דלכל שאר הדברים בענין רוצח לא בעינן קרא כדכתיב, ומטעם זה גם לא בעינן יד העדים, אבל בשאר חייבי מיתות, דאין בהם גילוי מהתורה דלא בעינן קרא כדכתיב, א"כ שפיר דבהם צריכים יד העדים.

ונראה עוד, דמה שכתב הרמב"ם דברוצח לא בעינן יד העדים דווקא הוא מטעם אחר; דהנה כתב הר"מ בפ"א מהלכות רוצח הלכה ב' "מצוה בידי גואל הדם להרוג את הרוצח וכו', לא רצה גואל הדם או שלא היה יכול להמיתו או שאין לו גואל הדם בי"ד ממיתין את הרוצח בסייף". ויש לחקור אם מה שבי"ד ממיתין אותו כשאין לו גואל הדם הוא מפני שחזר להיות כשאר חייבי מיתות שנהרגין ביד בית דין, או שבית דין הורגין אותו במקום גואל הדם, וכמו שגואל הדם צריך להשתדל במיתתו כך צריכים

גם בית דין כשהם במקום גואל הדם. ונפקא מינה בזה, דאם נאמר שתזר דינו להיות כשאר חייבי מיתות או בית דין הורגין אותו על ידי העדים דווקא כשאר חייבי מיתות, אבל אם הם במקום גואל הדם, אז כמו שגואל הדם הוא לפני העדים, גם בי"ד יכולים להרגו שלא ע"י העדים אלא אפילו ביד כל אדם.

ונראה לפשוט את הבעיא מהא דאמרינן בסוגין אין לו גואל הדם: מגין שבית דין מעמידין לו גואל הדם ת"ל "בפגעו בו" מכל מקום. ואם נאמר שאם אין גואל הדם חוזר דינו להיות כשאר חייבי מיתות, הוה ליה למיתני שאם אין לו גואל הדם נהרג ביד בית דין. ומוכח מזה דגם אם הוא נהרג ביד בי"ד זה משום שהם במקום גואל הדם, וזה הפירוש של "בי"ד מעמידין לו גואל הדם", שבי"ד משתדלין בהריגתו במקום גואל הדם, ולפי זה ניחא מה שכתב הר"מ דברוצח אם לא הרגוהו עדין הורגין אותו ביד כל אדם, מפני שכמו שבגואל הדם אין דין יד העדים, כך גם כשבי"ד הורגין אותו במקום גואל הדם ג"כ אין דין יד העדים. וכ"כ הר"ח להדיא. "בי"ד מעמידין לו גואל הדם, כלומר הפוגע בו הורגו ואע"פ שאינו גואל הדם אלא במקומו של גואל הדם".

ומה שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' סנהדרין ה"א שרוצח שלא הרגוהו עדין הורגין אותו ביד כל אדם, דמשמע שלכתחילה צריכים העדים להרגו. היינו משום שכל זמן שהוא ביד בי"ד הורגין אותו ע"י העדים, הואיל ואפשר לקיים בו גם דין יד העדים, אבל אם אין העדים יכולים, יכולין בי"ד להרגו ביד כל אדם.

באורים בהלכות מקואות

— א —

פסוק הרמב"ם בפ"ט ממקואות ה"ו, למעלה מזה המעין שמימיו מועטין והרבה עליו מים שאובין, שוה למקוה שאינו מטהרין במים הנמשכין ממנו, אלא במים הנקוין ועומדין באשבורן, ושוה למעין שהוא מטהר בכל שהוא. משמע מדבריו שאין דיני "מטהר בזוחלין" ו"מטהר בכ"ש" תלויין זב"ז; אבל הר"ן בנדרים מ: כתב דבמקום שהיה מהלך מעין זה מתחילתו הרי הוא כמעין גמור (לטהר בכ"ש ובזוחלין), ובשאר מקומות הוי כמקוה גמור (דבעי אשבורן ומ' סאה), דלשיטתו א"א לחלק דיני זוחלין וכ"ש זה מזה. ונראה לבאר מחלוקת הרמב"ם והר"ן בזה, דהנה ידועה החקירה אי הא דאין מקוה מטהר בזוחלין הוא גזה"כ, דבעינן דוקא אשבורן במקוה, או דתלוי בהא דמקוה בעי מ' סאה, דהרי קטפרס אינו חיבור, וכיון שהמים הם זוחלין אינם יכולים להצטרף לשיעור מ' סאה במקום אחד. ומהרמב"ם משמע כצד הראשון, דאין פסול זוחלין במקוה תלוי בדין שיעור וחיבור, ולהכי משכחת לה זה בלא זה, שמעין זה יטהר בכל שהוא אבל אפ"ה צריך אשבורן, דפסול זוחלין אינו תלוי בצורך שיעור מ' סאה. אבל הר"ן סובר דפסול זוחלין במקוה משום חיבור הוא, ואם מעין זה מטהר בכ"ש א"א לפסול בו זוחלין, דהא א"צ בו חיבור לשיעור! ולהפך, אם במעין זה פוסל "זוחלין", ע"כ שצריך מ' סאה.

ולכאורה יש להוכיח דדעת הרא"ש היא דפסול זוחלין במקוה הוא מגזה"כ, דהנה פסק הרא"ש דמעין בעי מ' סאה לאדם, ואי פסלי זוחלין במקוה משום חסרון חיבור, א"כ גם במעין כיון דבעינן חיבור לשיעור מ' סאה יפסלו זוחלין, וזה א"א. אבל באמת אין זה מוכח. דהנה בעצם דין זוחל הפוסל במקוה יש להעיר, דאין תנועת המים בעלמא פוסלת, דודאי אם ינענעו המים סביב סביב בתוך המקוה, ולא יצאו ממנו, לא יפסל המקוה בכך, והטעם נראה פשוט, דצורך אשבורן במקוה הוא צורך שלא יצאו המים ממקומן, וכ"ז שהם נשארים בתוך המקוה, אף שזוחלין ממקום למקום בתוכו, כשר. ולפ"ז במעין א"א שייפסלו זוחלין, דהא עצם היות המעין הוא ע"י זחילת המים בו, ובכ"מ שהם זוחלין, זהו מקום המעין, וא"כ זחילה במעין היא כנענוע מים בתוך המקוה באופן שאין המים יוצאים.

— ב —

כתב הר"ש בפ"ב דמקואות מ"ג, ומיהו א"א לומר בשום ענין דכולו שאוב דרבנן... (דכתיב) אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור, הווייתן ע"י טהרה תהא... וההיא דמקוה שהניחו ריקן (ובא ומצאו מלא, דכשר) לא דמיא כלל, דהתם טעמא כדקתני שחזקת המקואות כשירות (ולא מטעם ספק מים שאובים לקולא)... ותדע, דקתני סיפא צנור המקלח למקוה והמכתשת נתונה בצדו, ספק מן הצנור למקוה ספק מן המכתשת למקוה, פסול, מפני שהפסול מוכיח (והחזקה נסתרת), ואם יש בו רוב מקוה כשר, מפני שזה ספק מים שאובים למקוה... ש"מ דלא טיהרו חכמים ספק מים שאובים למקוה אלא דוקא היכא דאיכא רוב מקוה כשר, דמשם ואילך שאיבה דרבנן, דמדאורי"י ברובא בטל.

והנה דברי הר"ש צ"ע, דהא כתב דפסול שאובין מיוסד על דין „הווייתו ע"י טומאה“, ועל דין זה איך שייך ביטול? דבשלמא אי החיסם השאובים הנופלים למקוה פוסלים את המים הכשרים שבו, שפיר שייך ביטול, אבל השתא דעשיית המקוה ע"י אדם היא הפוסלת, קשה להבין איך מהני בזה ביטול ברוב.

ונראה דאם נדייק בלשון הר"ש, הנה כתב בזה „ואם יש בו רוב מקוה כשר“, ולא כתב „ואם יש רוב במים כנגד השאובין“ — משמע דאין דין רוב כאן כדיני ביטול ברוב דעלמא, דכאן אין השאובין בטלין ברוב אלא דמציאות רוב שיעור מקוה כשר מונעת חלות פסול הווייה ע"י טומאה, דכבר היתה ההווייה בכשרות. וכן נראה להניח ליסוד כדיני מקואות, דבכ"מ שהמקוה נפסל ע"י פסול „הווייה“, אין פסול זה פוסל אלא קודם שיש במקוה זה רוב שיעור מ' סאה, אבל לאח"כ לא, דאח"כ לא מקריא „הווייה“ מכיון שכבר נקבע רוב המקוה בכשרות.

וראיה לזה מדברי הרמב"ם בהמ"ק פ"י ה"ג, שפסק שם, מקוה שהניחו ריקן ובא ומצאו מלא, כשר, מפני שזה ספק מים שאובים למקוה זה (דכיון שפסק הרמב"ם דכולו שאוב דרבנן, לא הוצרך לפרש משום חזקה כהר"ש). ועוד פסק שם (ה"ד), צינור שמקלח למקוה והמכתשת נתונה בצדו ספק מן הצנור למקוה ספק מן המכתשת למקוה, ה"ז פסול, משום שהפסול מוכיח, ואם יש במקוה רובו מים כשרים ה"ז כשר שזה ספק מים שאובים הוא, ולכאורה דבריו צ"ע, דבשלמא לר"ש יש להבין הא דמהני כאן רוב מקוה כשר לסתור הדין ד„הווייה ע"י טומאה“ דאורי"י ולהשאיר רק דין ספק שאובין דרבנן, אבל לרמב"ם דסבר דאפי' כולו שאוב דרבנן הוא, ל"ל רוב, ואיך מועיל הרוב? ונראה שהרמב"ם עצמו הרגיש בזה, ולכן הוסיף לבאר

„שהרי יש שם מקוה כשר קבוע“. ובוה יש להסביר שיטתו בזאת הסוגיא, דבהיא דמכתשת (דהפסול מוכיח) יפרש דמציאות המכתשת בסמוך למקוה מונעת הוויית מקוה כשר (ואין זה רק משום שאובין בעלמא), ומכיון שכבר יש כאן רוב שיעור מקוה כשר, הרי כאילו נקבע כאן מקוה כשר כבר, ושוב אין מניעת המכתשת מועלת, ונשאר הדבר בספק מים שאובין ולקולא. הרי בהדיא דגם להרמב"ם יש תועלת לדוב מקוה לענין דיני הוויית מקוה בכשרות, דמה שיש רוב שיעור מים במקוה, עיי"כ כבר נקבע על המקוה שם הווייה בכשרות, וכמ"ש לדעת הר"ש.

ועפ"ז יש להסביר שיטת הרמב"ם בענין המשכה. דהנה כבר נחלקו הרמב"ם והר"ש בענין מקוה שהמשיכוהו כולו אם הוא כשר. ושמעתי ממוהר"ר יוסף דוב סלוביצ'יק בביאור מחלקתם, דנחלקים הם בעצם דין פסול שאובים במקוה, אם רק מעשה השאיבה פוסל את המקוה או דגם מים שנשאבו פסולים למקוה. דהנה ברור הוא שהמשכה מועלת רק לבטל מעשה השאיבה (דאין המים הנמשכים באים למקוה ע"י שאיבה כ"א מע"ג קרקע), אבל המים הרי נשאבו ונשארים „מים שאובים“ אע"פ שנמשכו. ולפ"ז הר"ש דמכשיר בהמשיכוהו כולה, יסבור דלא נפסל לענין מקוה אלא מעשה שאיבה, וכיון שנמשכו המים, אינם חשובים כמים הבאים למקוה ע"י מעשה שאיבה, ואף שעדיין שם מים שאובים עליהם, אין „מים שאובים“ פוסלים את המקוה כלל, ואף מצטרפים לו! אבל הרמב"ם יסבור שאף „מים שאובים“ פסולין למקוה, ולפיכך אף דהמשכה מועלת לבטל מכאן מעשה השאיבה, מ"מ נשאר על המים שם מים שאובים, ואינם כשרים למקוה, אא"כ היה במקוה כבר רוב מים כשרים (דרבייה והדר אמשכיה כשר אף להרמב"ם).

אמנם עיי"כ צ"ל דמה שהרמב"ם מצריך כאן „רוב“, אינו כדיני ביטול ברוב דכהת"כ. חדא, דאם דין ביטול הוא, למה לי שיהיה שם רוב כשרים דוקא קודם שנפלו השאובין (הנמשכים), אבל אם קדמו השאובין לא מהני שיפול עליהם רוב כשרים אח"כ? ועוד, אם נדייק בלשון הרמב"ם בזה (בפ"ד מהמ"ק ה"ח) נמצא שכתב „אם היה שם רוב מ' סאה מן הכשר“, אלמא דברוב בעלמא במים הכשרים כנגד השאובין לא מהני, דבעינן רוב מ' סאה דוקא, ועיי"כ אין זה מדין ביטול המים השאובין!

ונראה לומר בזה, דסברת הרמב"ם היא נוסף על מה שביארנו, דישי ב' פסולי שאובין במקוה, חדא דמעשה שאיבה פוסל וכמ"ש (ועיי"ז מהניא המשכה), ועוד, דעיי"ז מים שאובים א"א שייקבע על המקוה שם מקוה כשר — ולענין זה אין המשכה מועלת, דהא אכתי מים שאובים הם! והשתא מה שהצריך כאן הרמב"ם רוב, אינו משום ביטול המים השאובין, דאדרבה אם נפלו מים שאובין למקוה באופן שפסלוהו (ואפי' בהמשכה, ע"פ מה שביארנו), לעולם

אינם בטלים אפי' נוסף עליהם מים כשרים הרבה אח"כ (ורק יש הכשר למקוה שאוב ע"י הוספת כ"כ מים עד שנשער שכבר יצא ממנו מלואו ועוד). אלא דרוב דהכא הוא כמ"ש לעיל לדעת הר"ש והרמב"ם, דכיון שיש כאן רוב מקודם, הרי כבר נקבע שם מקוה כשר, והשתא אין שם מקוה בא לכאן ע"י תוספת השאובין הנמשכים, וא"כ אין השאובין פסולין אלא אדרבה כשרים הם ומצטרפים למקוה. והיינו טעמא דהצריך הרמב"ם רוב מ' סאה, לא רוב כנגד השאובין, דע"י רוב מ' סאה נקבע כבר שם מקוה כשר כאן, ואין ההווייה דכאן ע"י השאובין, וממילא הן מצטרפין למקוה, ובלא דין ביטול.

עוד מובנים בזה דברי הרמב"ם בפ"ה מהמ"ק ה"ח, גייס העובר ממקום למקום, וכן בהמה העוברת ממ"ל, וזלפו בידיהן ורגליהן ג' לוגין למקוה ה"ז כשר, ולא עוד אלא אפי' עשו מקוה בתחילה ה"ז כשר. דהנה יש לחקור בדין זה למה כשר הוא. ואי נימא שהוא מחסרון כוונה לשאיבה, כדאשכחן גבי המניח קנקנים בראש הגג לנגבן, א"כ היה לו להרמב"ם להביאו לדין זה בפ"ד מהמ"ק, שהוא מבאר שם שאר דיני כוונה לשאיבה. אע"כ צ"ל דאין הכשרות כאן משום שאינם שאובין (מחסרון כוונה), אלא משום המשכה הוא (כמו שפי' הר"ש בתוספתא זו), וא"כ צ"ע איך מכשיר הרמב"ם בכאן שאובה שהמשיכה כולה, הא כבר פסק (בפ"ד ה"ח) שהיא פסולה. ונראה לומר, דהנה הרמב"ם הביא דין זה של גייס סמוך לדין המסלק את הטיט לצדדין, דאיירי בפסול מים הנופלים למקוה מתפיסת ידי אדם [דהנה במקוה יש ב' פסולים, מים שאובים הבאים לו מן הכלי, ומים הבאים לו ע"י אדם אפי' שלא בכלין], וכן הוא באמת בההיא דגייס, דאין המים באים מכלי אלא מכח אדם. והשתא י"ל דדוקא במים שאובים הבאים מן הכלי יש דין פסול בעצם המים (מלבד מעשה השאיבה עצמה), וזהו הטעם דהמשכה בכולן אינה מועלת וכמ"ש (דהמשכה יכולה להסיר רק דין "מעשה שאיבה" אבל לא פסול עצם המים), אבל בפסול דתפיסת ידי אדם אין שום פסול חל על עצם המים, וא"כ מועלת בו המשכה אפי' בכולה.

— ג —

בסוכה יט: נחלקו רש"י ותוס' במקוה שכולו טיט הנרוק, דלרש"י מקוה כשר הוא, ולתוס' פסול הוא, וכ"כ הר"ש בפ"ב ממקואות מ"י. ולהסביר המחלוקת נראה, דהנה שם במקואות איתא במתני' דטיט הנרוק מצטרף למ' סאה דמקוה כשר, ואפ"ה "מטבילין במים ואין מטבילין בטיט". מוכח מזה דלטיט זה יש דין מים גמור, דאל"כ א"א שיצטרף לשיעור מקוה. אע"כ דהא דאין מטבילין בטיט אינו משום איזה חסרון בגוף הטיט, אלא משום

תנאי הכרחי במעשה הטבילה, דצריך מעשה הטבילה שיהא דוקא במים. וא"כ זוהי מחלוקת רש"י ותוס' בזה, דלרש"י כל שיש לו דין מים, אע"פ שאינו ראוי למעשה טבילה, יכול שם מקוה כשר לחול עליו (ונ"מ לענין עירוב מקואות למקוה כזה), אבל לתוס' משכחת לה שם מקוה כשר דוקא אם שייכא ביה מציאות דמעשה טבילה, משא"כ במקוה שכולו טיט. [כבר הארכתי בענין זה דמקוה שאינו ראוי למעשה טבילה, גבי מקוה של שלג ומקוה שמימיו מרודדין, בחוברת "בית יצחק" תשי"ג.]

ועפ"ז יש להסביר מחלוקת ב"ש וב"ה (לפי' הר"ש) בחרדלית של גשמים (פ"ה ממקואות מ"ו), דלב"ש אפי' יש בו מ"ס רק ע"י צירוף כולו (ע"י קטפרס), כשר לטבול בו, ופי' הר"ש דסברי ב"ש דנוטפין מטהרין אף בדרך זחילה, אבל הוסיף, דאפשר דאצ"ל כן, אלא דמיירי בשיש שם אצל החרדלית מקום קטן שמתקבצין בו המים, והם באשבורן, ומעורבין עם החרדלית בכשה"נ, וממילא אין ראיה דלב"ש מטהרין נוטפין בזחילה, דהכא טובל הוא באותו מקום קטן, שהוא אשבורן, אבל צ"ע, דהא באותו מקום קטן ("פרסת החמור", בר"ש) ע"כ אין מ' סאה, וע"כ אינו טובל שם אלא מדין עירוב מקואות, שחיבור המקום הקטן אל החרדלית מועיל לצרף לו שיעור מ' סאה ממי החרדלית, והנה פשיטא הוא דעירוב מקואות אינו מועיל לכלום אלא במעורב למקוה כשר, וא"כ הרי החרדלית מקוה זוחל היא, ואין מועיל עירוב לה לצרף למ' סאה, הא עירוב למקוה פסול הוא! אבל אי נימא דפסול זחלין במקוה (שהנוטפין אינן מטהרין אלא באשבורן) אינו פסול בעצם המים, אלא חסרון במעשה הטבילה, א"כ לדעת רש"י הנ"ל הכל ניחא, דאין החרדלית מקוה פסול, דהחסרון בו הוא רק מצד מעשה הטבילה, וכמקוה שכולו טיט הנרוק, וא"כ שפיר מועיל עירוב למקוה כזה. [אבל להר"ש עצמו, התולק על רש"י שם בדין מקוה שכולו טיט, א"א לתרץ כן, ונשארים דבריו בצ"ע.]

בגזירת הכתוב דראויות

גמ' קידושין מד: מתיב רב המנונא אין מוכרה לקרובים. ורש"י ז"ל שם ד"ה אין מוכרה: לבתו לקרובים שאין להם קידושין בה דבעינן ראויה ליעוד.

והתוס' שם יד: ד"ה הואיל וכל קנינו בכסף: דישראל גופיה לא קני ע"ע בשטר אלא משום דאיתקש לאמה ואמה לאחרת, מה אחרת מקניא בשטר אף זו זכו' ובעובד כוכבים לא שייך האי טעמא שהרי אינו בתורת גיטין וקידושין ע"כ. מוכחת שיטתם שיש אמה עבריה לעכו"ם דאם אינם סוברים כן, איך הו"א ללמוד ע"ע מאמה שייקנה לעכו"ם בשטר שיצטרך למעטו מזה מטעם שאין לדמותו לאחרת.

ובא לפנינו בשיעורינו קושיא בשיטת התוס' לפי הגמ' הנ"ל, דמה גרעו קרובים מעכו"ם שנאמר אצל קרוב שאין דין אמה עבריה משום שאינה ראויה ליעודו, ולגבי עכו"ם יש דין א"ע אע"פ שאינו ראוי ליעדה.

עוד שאלו, שנראה סתירה מגמ' קידושין ט: לגמ' בבא קמא עז: דבגמ' קידושין שם איתא, "כי יקח איש אשה ובעלה קידושין המסורין לביאה הו' קידושין קידושין שאין מסורין לביאה לא הו' קדושין מאי איכא למימר, אם כן נכתוב קרא או בעלה מאי ובעלה שמע מינה תרתי", עיי"ש. מוכח דאי נכתב או לא היה שום המשך משמע בין קיחה לבעילה שנוכל לדרוש שצריכים קיחה שהיא מסורה לבעילה.

ובגמ' בבבא קמא עז: איתא, "וטבחו או מכרו כל היכא דליתיה במכירה ליתיה בטביחה" ע"כ. משמע שאע"פ שהמקרא משתמש בלשון או צריכים שהטביחה תהיה במה שהיא ראויה למכירה.

ונראה ליסוד פשוט בהסבר דין גזה"כ דראויות, שהגזה"כ אינה גוזרת אלא על החפץ המדובר בו ולא על עצם הדין. ולפ"ז אילו היה כתוב "או בעלה", היה אפשר ללמוד שאין קידושין אלא במי שהם ראויים לבעילה, כלומר שהתורה היתה מדברת במקדש שהוא גם כן בועל ומחדשת בו דין קידושין, וא"כ אין כאן מקור למקדש שאינו ראוי לבעילה שאין קידושין קידושין, דהא המקדש בקידושין שאין מסורין לביאה והרי הוא ראוי לבעילת ב' האחיות, דרק לאחר קידושין אינו ראוי לכך, והתורה מדברת בלי קידושין (או בעל) שרק אז הוא צריך להיות ראוי. וזה מובן עוד יותר ע"פ

מה שהנחנו ליסוד, דהא בקידושין שאין מסורין לביאה המקדש הוה ראוי, אלא שמציאות הקידושין אינם ראויים, ואין בגזה"כ מקור להצריך ראויות דקידושין, דרק ראויות דבועל (שהוא ה"חפצא" דכאן) אפשר למילף מגזה"כ, והרי ראוי הוא. הלכך א"א למעט קידושין שאינן מסורין לביאה עד דכתיב "ובעלה" לבאר שעצם הקידושין הם ה"חפצא" ולהכי בעינן אפשרות בעילה גם עם הקידושין.

וכן לענין ייעוד, שהתורה אמרה אשר לא יעדה, שאין א"ע אלא למי שהוא ראוי ליעד לה, אין למעט בזה א"ע לעכו"ם, שהתורה דברה באדון שהוא עצמו שייך בדיני ייעוד — שאין התורה מחדשת בדין א"ע על ידי גזה"כ דראויות, אלא כנגד הנושא, שהוא האדון הטברי, כלומר, דהניחא אי היה ה"חפצא" עצם הדין, אז לא שנא ישראל מעכו"ם, אין דין א"ע אלא במקום שראוייה ליעוד — אבל השתא דהאדון הוא ה"חפצא", שפיר יש לחלק ביניהם, ולומר דהאדון המדובר הוא עברי דוקא, דכמובן דאין התורה עוסקת אלא באדון ששייכים בו דיני ייעוד, ודו"ק, ובזה תתבאר שיטת התוס'.

ברין עדים זוממים

תוס' במכות דף ב' ד"ה מעידין אנו באיש פלוני שהוא בן גרושה אין אומרים יעשה זה בן גרושה וכו', הקשו בתוס' איך אפשר להעיד על מי שהוא ב"ג או בן חלוצה והלא העדים הם "עדים שאי אתה יכול להזימם", ותירצו ע"ז ב' תירוצים, א' כיון דלוקין הוי "כאשר זמם", ב' דגבי עדים דב"ג או חלוצה לא חיישינן כלל ל"אתה יכול להזימה", כלומר שיש גזירת הכתוב לומר לנו שבעדות ב"ג וב"ח אין צורך לעדים שאתה יכול להזימם. לכאורה נראה שמחלוקת תירוצי התוס' היא בזה: תירוצ הא' סובר שכל ענין ה"ועשיתם להם" הוא משום "חשש משקר" שאם ידעו העדים שיענשו אם ישקרו יזהרו בעדותם ולכן אפילו במקום שא"א לענשם בקיום ממש של "כאשר זמם" דהיינו בעדים שהעידו על ב"ג וב"ח והוזמו, מכיון שאפשר לעונשם במלקות, נחשב זה כבר לקיום "כאשר זמם", מפני שכל ענין "כאשר זמם" הוא עונש אם ישקרו והרי יענשו במלקות.

ותירוצ הב' סובר ש"ועשיתם להם כאשר זמם" הוא גזירת הכתוב וקיום הגזיה"כ הוא במה שאנו מחייבים את העדים כפי שזממו לחייב את מי שהעידו, ולכך במקום שא"א לעשות זה כגון בב"ג וכו' או א"א לקיים ה"כאשר זמם" במלקות, ובע"כ שבב"ג וכו' לא בעינן הקיום של "כאשר זמם" מגזיה"כ.

ואפשר שיש להבין בזה הגמרא בכתובות דף לג. ד"ה ר' אליעזר אומר עדים זוממים ממונא משלמי מלקי לא לקו משום דלאו בני התראה נינהו. אמר רבא תדע, ניתרו בהו אימת וכו' לבסוף מאי דהוה הוה. ומבאר רש"י דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. והקשו הראשונים אמאי הוי זה חוזר ומגיד והלא אם בעינן התראה משום הקיום של "כאשר זמם", אם לא התרו בהם עוד, יחשב כלא נחקרה עדותם בב"ד שיכולים לחזור ולהגיד. ולפי מה שאמרנו יש לומר שאם ה"כאשר זמם" הוא משום "חשש משקר", אם א"א לקיים בהו עוד ה"כאשר זמם" הוא דומה ללא נחקרה עדותם בב"ד, מפני שהוא דין בעצם הגדתם, ונחשב כלא גמרו הגדתם, ושוב אפשר להם לחזור. אבל אם הכאשר זמם הוא גזיה"כ, יש לומר שאין לזה שייכות עם הגדתם, אלא בפסק הב"ד, כלומר אם אפשר לב"ד לפסוק

ע"י הגדה זו, ולכן א"א לומר שלא גמרו עדיין עדותם מפני שא"א לקיים בהו ה"כאשר זמם", ושפיר אמרו בגמרא שאם התרו בהו לבסוף לא יוכלו לחזור מפני כיון שהגיד אינו חוזר ומגיד.

אמנם יש מחלוקת בראשונים בעיקר ההלכה של אינו חוזר ומגיד. עיין בגמרא כתובות יח: ברש"י שכתב הטעם משום דחדא הגדה כתיבא. והריטב"א כתב משום דעל פי שני עדים יקום דבר כתיב ואם יכול לחזור ולהגיד חסר קיום הדבר. מבואר שלרש"י החסרון הוא בעיקר הגדתם, אבל להריטב"א החסרון הוא משום קיום הב"ד. לפי זה י"ל שרש"י לשיטתו שסובר שהענין של חוזר ומגיד הוא דין בהגדת העדים, והענין של כאשר זמם הוא דין בב"ד, ולכן שפיר אמר לענין ההתראה דחשוב חוזר ומגיד, שהרי כבר גמרו הגדתם ולא חסר בהגדתם כלום, שהצורך להתראה הוא רק משום הכאשר זמם וזה הוא מחמת הב"ד ולא מחמת הגדתם. [אבל לפי שיטת הריטב"א שהענין של חוזר ומגיד הוא גם כן מפני קיום הב"ד, א"כ אפילו תאמר שהכאשר זמם הוא מפני קיום הפסק של הב"ד, שפיר הקשו הראשונים אמאי לא יוכלו לחזור מקודם ההתראה, הא אם לא התרו בהם א"א לקיים הפסק ב"ד ושוב יכולים לחזור ולהגיד, ולכן יזכרח ליחלק ארש"י בפירוש הסוגיא בכתובות לג.].

והנה אכתי יש לחקור, אפילו אם נאמר שהכאשר זמם הוא מחמת גזיה"כ ולא מחמת "חשש משקר", אם הכאשר זמם הוא מדת תשלום העונש על "הלא תענה" שיתחייבו הם כפי השיעור שרצו לחייב את הנידון, או דלמא הגזיה"כ של כאשר זמם הוא שיחשבו העדים כאילו הם היו עושי המעשה ממש, והם נענשים בשביל שנחשבו כעשו את המעשה.

ובטור חשן משפט סימן ל"ח כתוב כך בד"ה ומה יש בין הכחשה להזמה זכו, ומפני זה האחרונים נאמנים כיון שמעידין על גופן של העדים והוי כאילו העידו עליהן שהרגו הנפש או שחללו שבת". ויש לתמוה על דבריו, אם זה נחשב כאילו העידו שחללו השבת איזה "חידוש" יש בדין עדים זוממים ועיין ב"ק עב: שרבא אומר עד זומם חידוש הוא, ואם משום שהעדים המזימים אומרים על העדים הזוממים ששקרו והחידוש הוא שזה נחשב כעדות על גופם, הא גם בהכחשה אומרת הכת השניה ששקרו הראשונים. [אמנם עיין רש"י בב"ק עה: ד"ה היכא, ודו"ק.]

והנה באמת כשהעדים המזימים באים ואומרים עמנו הייתם, האם איכפת לנו באיזה מקום היו העדים שהזוממו? [אמנם עיין רש"י בפסחים יב. ד"ה דהויא ורמב"ם בפיה"מ בפ"ה דסנהדרין! ודו"ק.] אלא מה, עכשיו שהעדים המזימים אומרים שהעדים הזוממים לא היו במקום פלוני אלא היו במקום אחר נמצא שדבורם הוא באמת על המעשה והם צריכים להחשב

כעדי הכחשה ולכן בעיני חידוש לומר לנו שזה נחשב כאילו העידו על גופם. נמצא שהחידוש הוא שה"עמנו הייתם" חשוב כהגדה על גופם. אבל נראה לפרש שהטור סובר שזה קשה לומר שהחידוש היה שמפני ה"עמנו הייתם" לבד יחשבו כמגידיים על גופם. ולכן הוא אומר שהזוממין נחשבים כעושי המעשה ממש משום תורת ההזמה, ולכן נאמנים המזימין. נמצא שבשביל ה"עמנו הייתם" לבד לא היו נאמנים אלא שהחידוש הוא שהכאשר זמם עושה את הזוממין לפועלי המעשה ממש שיחשבו כאילו הרגו את הנפש או חללו את השבת ולכן נאמנים, משא"כ בהכחשה. ולפי"ז יש להבין המחלוקת בין הר"י והר"ת בכתובות לב. ד"ה שכן יש בהן צד חמור... ונראה לר"י דהכי פריך הכא שכן יש בהן צד חמור משונה כי ההיא וכו'... דהכא חמשה דברים שאין צריכים התראה הוי צד חמור, כלומר דמכיון שחמשה הדברים אינם צריכים התראה הוי משונה, שזה ג"כ צד חמור שאין עדים זוממים חייבים בחמשה דברים. ובעמוד ב' (באותו התוס') בא"ד, ור"ת מפרש דגבי עדים זוממים שייך צד חמור משום דאותו צד חמור של חובל יכול להיות בעדים זוממים אם העידו על אחד שחבל בחבירו והזממו דמשלמין חמשה דברים מה שרצו לחייבו. ולכאורה קשה, דמה אומר ר"ת, הלא אע"פ שעדים זוממים משלמים אותו סכום הכסף שרצו לחייבו, אין זה נקרא חמשה דברים שרק החובל משלם חמשה דברים. ואין שם חמשה דברים לתשלומת העדים זוממים. ויש להסביר שר"ת סובר כהטור ולכן נעשו הזוממין ממש כחובלים ושם התשלומים הוא "חמשה דברים", אבל הר"י סובר שגזירת הכתוב הוא רק שיעור מדת התשלומים שמשום "לא תענה" ומכיון שרק משלמים לעונש אין זה נקרא חמשה דברים אלא סכום תשלומים.

ונראה שבסברות אלו נוכל לבאר גם המחלוקת בתוס' במכות דף ב. דהתירוץ הא' סובר שהכאשר זמם הוא רק שיעור מדת התשלומים והכל הוא משום הלא תענה ולכן כאשר א"א לענוש העד הזומם לחייבו מה שרצה לחייב את האחר, יספיק לחייבו מלקות. אבל התירוץ הב' סובר שקיום הכאשר זמם הוא בזה שהעד זומם נעשה ממש העברין, כלומר שאם העיד שמי-שהוא רצח נעשה הוא, העד זומם אחר שהזמם, ממש כרוצח. ולכן בב"ג וב"ח שא"א לעשותו בן גרושה או חלוצה נחשב הוא כעד שאי אתה יכול להזימו שהרי א"א לקיים ביה תורת הזמה ולכן בעיני גזיה"כ לומר לנו שבב"ג וב"ח אין צורך לעדות שאתה יכול להזימה.

קריאת שמע וברכה נגד ערות קטן

[מה שאמרתי בשמחת יום הכניסי את בני יקירי יוסף אביגדור שיחיה
לבריתו של אברהם אבינו.]

כ"שם שאסור לקרות כנגד צואה ומי רגלים כו' כך אסור לקרות
נגד הערוה כו' אפי' כותי או קטן לא יקרא כנגד ערותו" (רמב"ם פ"ג, מק"ש,
הט"ז). משם מדוקדק שהדברים אמורים אפי' בקטן בן יומו (עי' בשו"ע
רש"ז, או"ח, סי' ע"ה). כן דעת היראים (ס"ס י"ט), הרוקח (סי' שכ"ד), וכן
הביאו הכל בו (ס"ס ע"ג) ואורחות חיים (ברכת המילת סי' ח') בשם רבינו
יחיאל, ובדרישה (או"ח סי' ע"ה, וביו"ד, סי' רס"ה) מפרש כן דעת הטור.
מכל הנ"ל מצינו מוסכם שבודאי גם דעת הרמב"ם לכלול אף הקטן ביותר
משעה שיוצא לאויר העולם.

לא ק"ש בלבד אלא כל דברי הקודש או שם משמות המיוחדים אסור
כמו ק"ש, גם את התפילה מעכבת וכמו כן אסור לברך נגד הערוה. (עי"ש
ה' ה', בר"פ ה' מתפלה ובפ"א מברכות ה"ט).

מיהו אין ללמוד מדברי הרמב"ם אלו על המוהל שצריך לכסות ערות
התינוק בשעה שמברך על המילה, שכבר הוציא הב"ח מדבריו בהל' מילה
(פ"ג ה"ה) שרק בגדול צריך לכסות ערותו בשעת ברכת המילה אבל לא
בקטן, והכי משמע מדברי הרי"ף פר"א דמילה ובבה"ג שם (ב"ח י"ד סי'
רס"ה). וכן הוא מפורש בתשובות הרמב"ם (סי' ע"ז) "מעולם לא דאינו בעירנו
מי שיכסה ערות קטן בשעת מילה". וקשה איך נאמר שלכל דבר יש לערות
קטן כל חומרת ערות גדול אבל בשעת מילתו מברכין לעומתה? קושיתנו
נשאלה להרדב"ז בלשונו הרמב"ם (סי' ל"ד), והשיב "ברכות נהי דבעינן
והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר כו' מ"מ כו' של קטן לא הוי
ערוה, ולהרהור הלב לא חיישינן, חדא דלא בעינן כוונת הלב כדכתיבנא
(גבי ק"ש), ותו כו' של קטן כו' רגיל בה ובמלאכתו טרוד לא יבא לידי
הרהור, ותו דברכה קצרה היא כו' " (מקור של בעבדותיה טריד הוא בע"ז
כו' וב"מ צ"א).

הנחה זו, דהיינו שבק"ש ערות קטן אוסרת הוא מטעם הרהור אבל
לא משום דין ערוה ממש, ושיש מקום לאסור כלל משום הרהור בלי דין

ערוה, דבר זה דחה הגר"א בביאורו לאו"ח (סי' ע"ה, ס"ו). שהנה בברכות (כה:) סברה הגמ' להתיר נגד ערות כותי לולא הקרא «וערות אביהם לא ראו», אלמא גם במקום דאיכא הרהור גדול מבערות ישראל קטן, דהיינו בערות עכו"ם גדול, היינו מתירין משום דליתא כאן דין ערוה באשר בשר חמורים בשרם, עי"ש, וכ"ש שיש להתיר בערות קטן לדברי הרדב"ז שאין בו דין ערוה. מאידך גיסא, מה שכלל הרדב"ז בתירוצו כל הברכות אע"פ שהקשינו רק מברכת מילה, ובכל חיבורו לא התיר הרמב"ם לברך שאר ברכות נגד ערות קטן, זה נכון, שהרי באותה תשובה עצמה גילה כן הרמב"ם «ערות קטן אינה ערוה כלל לענין ברכות עד שיהיה לו תואר הגדול שדים זכונו ושעריך צמח». (פרק זה של תואר גדול מוזכר בברכות, כד., משם זאילך אסור לאבות לקרות שמע בקירוב בשר אם בניהם, עם בן בבן י"ב ועם בת בבת י"א אידי ואידי עד כדי שדים וכו', עי"ש). דיתוי זה של הגר"א מחזיר איפוא קושיתנו לדוכתה.

לכאורה נלענ"ד להוכיח, דאדרבא, ערות קטן יש לה דין ערוה. כבר הבאנו שבברכות (כה:) ס"ד שערות כותי דומה לערות בהמה ודין ולא יראה בך ערות דבר לא חל רק בערות ישראל. פירש ע"ז בה"ג דישראל «אדם נינהו ואיכא ערוה ואסור». אלמא בשם אדם תליא מילתא. וקטן ודאי מיקרי אדם כדגרסינן בנדה (מג:) «תינוק בן יומו מטמא בנגעים» שאדם כל שהוא נקרא, שהוא בכלל אדם כי יהיה בעור בשרו, וכתוב בקטנים אפי' פחותים מג' שנים, ונפש אדם (עי' פרש"י שם, וביבמות ס:).

ותו איתא בבעל העיטור (ה' מילה, ש"ג, ח"ד) ובשבלי לקט (ה' מילה ס"ד) ובהג' יראים (ס"ס י"ב) דאית דמדמי ערות קטן להפרשה מצואתו דעד דלא אכל כזית דגן בכדי אכילת פרס לא מפרשינן מיניה, וה"ה בערותו. סברתם היא לכאורא כיון שכיסוי ערוה והפרשה מצואה מקרא אחד נדרשים יש לדמותם זה לזה. בירושלמי (ברכות, פ"ג ה"ה) אמרו בטעם הפרשה מצואת קטן שמחשבותיו רעות כי יצר לב האדם רע משעה שהוא ננער ויוצא לעולם, ואכילת דגן מוסיף דעת ומכאוב (עי' בברכות, מ., אין התינוק יודע לקרות אבא ואמא עד שיאכלו), וכשיגדל כבר שית כבר שבע לא בעינן שיאכלו בכדי א"פ שמרבה יותר דעת, (עי' סוכה מב., ופמ"ג, א"ח, סי' פ"ח) שמתחיל ללמוד בבית הספר. מזה אפשר לומר שלהרמב"ם דין ערוה תלוי לא בדין צואה אלא הוא מוקדם יותר, ואולי תליא לגמרי במחשבות רעות והם רע גם בבן יומו. לכן כמו שצואת קטן דין צואה גמורה יש לה כ"כ ערות קטן. מ"מ הוכחה הראשונה נראה עיקר.

ונראה לענ"ד שמן הצורך עוד להניח יסוד אחר. והוא שערות דבר האמור בתורה הוא אותו המקום באיש ואשה כמו ערות אחותך לא תגלה.

זכולהו עריות הנשכבות אמורות שם, ומובן שערות עכו"ם בכלל. וזה נקרא אב הערוה. תולדות העריות הוא טפח באשה ושוקה שאסרו לקרות נגדם גם בעל באשתו ודרשום מקרא בברכות (כד.), לכולן אסרה התורה, גם אצבע קטנה תולדת ערוה היא למסתכל בה, (עי"ש). וכן מבואר ברמב"ם, פ"ג מה' ק"ש שם, שכלל אבות ותולדות בהלכה אחת, עי"ש. (עי' בנשמת אדם כלל ד' ס"ב. ובסמ"ג סי' כ' הוא מפורש דטפח דאורייתא, דבעי החזרת פניו, עי"ש).

עוד נלענ"ד מוכרח שגדר אב הערוה אינו מסור לרבנן שברור הוא בכל התורה כולה. גם להוציא איזה דבר שבקדושה מאיסור לא יראה בכ ערות דבר לא ניתן בידם. אבל בתולדת ערוה כשם שצריכים לומר שמסור להם לדרוש מהו תולדת ערוה, כך אפשר לומר שיש בידם להוציא איזה דבר שבקדושה מכלל איסור לא יראה בכ בתולדות ערוה ולהקל בה. אביא ראיה לדברי שתולדות ערוה צריכים להגדרת חכמים. במכילתא (כ, כ"ג) מובא, (והרמב"ם בס' המצוות (ל"ת, סי' פ) ובה' בית הבחירה (פ"א הי"ז) פסק כן.) לא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו קאי לא אערוה ממש אלא על הפוסע פסיעה גסה עד שכרעיו נראין, והיינו פוחח (עי' מס' סופרים, פי"ד, ה"טו). בלי ספק אין פוחח בכלל לא יראה בכ. וכן בישעיה (כ, ב) הלך ערום ויחף פי' בגמ' (יומא, עז., ושבת, קיד.) שהנביא הלך ערום בבגדים בלויים ולא ערום ממש, גם זה פוחח הוא (עי"ש במס' סופרים). וכן מפורש במגילה (כד.): "בעא מיניה עולא בר רב מאביי, קטן פוחח מהו שיקרא בתורה (מדתנן דגדול אסור)? א"ל ותבעי לך ערום, ערום מ"ט לא, משום כבוד ציבור ה"נ משום כבוד ציבור". ערום האמור כאן פירוש פוחח, ומשתמשין בלישנא דקרא "הלך ערום".

[הגר"א (או"ח, סי' ע"ה, ס"ו) ביאר דקאי אקטן, וערום ממש, אמנם להרמב"ם א"א לומר כן שלדעתו ערות קטן בן יומו ערוה היא ולא משום כבוד הציבור. — לדברינו מתורצת ק' התוס' על רש"י שם שבפסוק ב' שם בישעיה ערום פי' פוחח, ובפסוק ד' שם שמדבר על מצרים וכוש שהולכים ערומים בשבי אשור פירוש ערום ערטלאי, כמבואר בתנחומא (נת, כח) שהוא עונש על שביזה חם אביו עי"ש ודו"ק. — עוד יש בזה לת' ק' האחרונים (מג"א שם, גר"א שם, וטורי אבן במגילה שם) על רש"י שהוא מפרש האבעיא כזה "גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה בכ ערות דבר אבל קטן אינו מוזהר, א"ד לא פליג מתניתין בין קטן לגדול". ותמהו הם מאי ערות דבר יש בפוחח? ולדברינו ניחא, שפוחח נקרא ערום, ובשרו נקראת ערוה, והוא רק בגדול או בקטן שבא לכלל תואר גדולים, אבל בקטן מזה כיון שאין בו אב הערוה אין בו משום חסרון כבוד הציבור. ועי' מ"ש בזה מו"ר הגאון

מהרי"ל ארנסט שליט"א במאמרו "חידושים וביאורים לשנות אליהו", תלפיות, שנה ד' חוב' א"ב, תש"ט, בעמוד 217, ובהערות שם, הערה 12) והערה 13]. מן הנ"ל נראה ברור שהמושגים "ערוה" ו"ערום" הם רחבים וכוללים יותר ממה שנכללו לכלל "ערות דבר" שלא יראה בנו וקדושת מחנינו בפני דברים שבקדושה. וזה אישור לדברינו שהגדרת תולדות הערוה מסורה לחז"ל. עתה נפרט מהו אב ומהו תולדה. נראה שסימני אב הערוה הם שנים, (א) שיש לו צורת ערוה, (ב) שבא לכלל שנים, או תואר שאדם מתאוה לו (כמו שפירש"י בברכות כד.), ואינו תלוי בזמן שראויים לביאה. ותולדות ערוה הן כל אלו שיש להם אחד משני הסימנים שהזכרנו, טפח ושוק יש בה צד הרהור של תאוה אע"פ שאין להם צורת ערוה. לפי זה אפשר לנו לומר שמאידך גיסא ערות קטן גם היא מתולדות ערוה היא. והיינו שיש בה צורת ערוה אבל לא בא עדיין לכלל זה שאדם מתאוה לה.

השתא עדיין עלינו להבין איך ענין ברכה משונה משאר דברים שבקדושה ולמה הקיל בה הרמב"ם להתירה נגד תולדות ערוה, דהיינו ערות קטן. בעירובין כתבו התוס' (סד., ד"ה שיכור) "וצ"ע אם יש להשוות ברכה לתפלה לענין צואה ושיכור, וע"כ לא לכל מילי דמיין, דהא שתוי אל יתפלל כו' ופשיטא דשתוי (צ"ל שיכור, עי' יפה ענים) מברך בהמ"ז וכל הברכות כולן, כדאיתא בירוש' כו'". הרמב"ן בברכות כב: פירש דבריהם שהספק הוא אם בדיעבד ברכתן תועבה כמו בתפילה, אבל לכתחלה לעולם לא נסתפק אצלן אלא ודאי אסור דמאי שנא משאר דברי קדושה. ונ"ל שספקם של התוס' הוא אף על הקורא נגד הערוה, שלענין זה איסור ערוה וצואה שווין הן ששניהם יצאו ממקרא אחד, ערוה מ"לא יראה בך" וצואה מ"והיה מחניך קדוש". ואף שהרמב"ן כתב שהספק הוא רק לענין דיעבד ולכתחילה בודאי אסור. מ"מ נלענ"ד שמדין שיכור למד הרמב"ם הקולא בברכות נגד ערות קטן אף לענין לכתחילה, דתנן בפ"ק דתרומות (מ"ו) "ה' לא יתרומו כו' ושיכור כו' והסומא כו' ואם תרמו תרומתן תרומה". וגרסינן עלה בירוש' (מובא בר"ש) "הסומא כו' והשיכור שאין יכולין לתרום מן המובחר", אלמא אין בברכתן דופי, ולכן בבהמ"ז אפי' לכתחלה מותר כדדרשו שם מקרא "ואכלת ושבעת וברכת אפי' מדומדם" (עי"ש), ברם בק"ש השיכרות מעכבתה כדדרשינן התם מ"לא יראה בך ערות דבר, ערות דיבור". מדין זה של שיכור הנלמד מאותו הפסוק של ערוה וצואה והקילו בו לענין ברכות יותר מק"ש יש לומר שלמד הרמב"ם להקל בברכות יותר מק"ש אף בערות קטן שהיא תולדת ערוה. ואף שאין ללמוד מזה להתיר לכתחילה ברכות נגד אב הערוה ממש כמו שאמר הרמב"ן, בכל זאת אין דבריו נאמרים לפענ"ד אלא על אב הערוה ולא על תולדתה, וכמו שנבאר.

תנן בחלה (פ"ב, ה"א) "האשה יושבת וקוצה חלתה עדומה אבל לא האיש". ובירוש' "הדא אמרה עגבות אין בהם משום ערוה, הדה דאת אומר לברכה אבל להביט אפי' כ"ש אסור". לענ"ד נראה שהרמב"ם הבין הדברים אך ירק לברכה ולא לק"ש ושאר דברי קדושה, שלענין ברכה אין תולדת ערוה מעכבת, וכל זמן שהיא יושבת ואין עיקר ערותה נראית אין בה משום מברך ערום, משא"כ בשאר דברי קדושה.

היוצא לנו מזה שבתולדות ערוה אסרו לקרות כל דברי קדושה נגדן חוץ מכל הברכות כולן, לכן נהגו במדינת הרמב"ם שלא לכסות ערות תינוק הנימול בשעת ברכה, ואין ערותו ערוה לענין זה עד שיש לו תבנית גדול שדים נכוננו וכו'. וטעם הדבר מפני שראו שהתורה הקילה בברכת המזון בשיכור, לכן דברים שמסורים בידם, כגון תולדות ערוה, לא החמירו בהם בברכות שהם מדבריהם.

טהרת איש ואישון טהר

ברכות ב. וממאי דהאי ובא השמש ביאה"ש והאי וטהר טהר יומא דילמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא אמר רבה ב"ר שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא כדאמרי אינשי איערב שימשא ואידכי יומא. במערבא וגו' מדקתני בברייתא סימן לדבר צה"כ ש"מ ביאת שמשו הוא ומאי וטהר טהר יומא ע"ש.

פירש"י משעת צה"כ. שהוא גמר בה"ש: דילמא ביאת אורו. שיאיר השמש ביום השמיני ויטהר האיש בהבאת קרבנותיו ואח"כ יאכל: א"כ. דהאי קרא וטהר לשון צווי הוא גימא קרא ויטהר מאי וטהר.

ובתוס' ד"ה דילמא הקשו לפירושו ליפרוך אהתיא דהערל העריב שמשו וגו', ובמערבא אדמייתו מברייתא לייתו מנה, והיכן מצינו בה"ש דהיא זריחה, ופירשו דודאי בה"ש עריבה ומסתפק גמרא אי תחלתה דהיינו שקיעה אי סופה דהיינו צה"כ, ע"ש.

והנה טרם נגש אל שיחור אור לישרי"ם נקדים הערה להארה. כאשר נתבונן באוקימתא דסוגיין נראה מיד חלוקים בולטים בין רש"י לתוספות בדרשא דקרא. לרש"י דלא אסיק גמרא אדעתיה טהר גברא אלא באופן פעיל ע"י הבאת קרבנותיו הספק הוא פשוט, בה"ש ומאי וטהר טהר יומא דוקא, או ב"א ומאי וטהר טהר גברא דוקא. לתוספות דס"ל דשני הצדדים בערב ע"כ טה"ג כוונו יטהר ממילא לתרומה, וזה שייך לשני הצדדים, וא"כ בעיא דגמרא צה"כ ומאי וטהר טה"י נמי, דלא צריכינן לאוקומיה אגברא, או דילמא שקיעה ומאי וטהר טה"ג דוקא דאז אי אפשר לאוקומיה איומא, ועיין לקמן. וגם פירש"י ברבה ב"ר שילא א"א לתוספות, דמעולם לא עלה על דעת גמרא לפרשו לשון צווי כיון דלא קאי בהב"ק. ובאמת פירושיהם מיוסדים על שני כללים בוו המהפכת, ושרשם ביסוד אחד. ובאשר סוגיא דידן יש בו הרבה מעניני השפה אבקשה רשות מהקורא להכניס דבר-מה מהם ראשונה, ואל ידלג לקרא רק מהשפה וחוק, כי ראוי להולך לפרש בים לתת דרכו על שפתו תחלה.

וניתנה סימן בדבר, לרש"י מה שהיה הוא שיהיה⁽¹⁾ (קהלת א) ולתוספות לא הוגד החצי⁽²⁾ (מלכים א).

מה שהיה הוא שיהיה מסמן כי אין כח לוו ההפוך להוסיף שנוי על הפוכה. זו ההפוך אינה אלא מהפכת את הזמן, למשל מלת טהר שהיא בצורת עבר תיהפך ע"י וו שלפניה להורות על העתיד, וטהר כמו ויטהר, אבל אפילו לאחר שנוי צריכין אנו להבא דומיא דשלעבר, מה לשעבר הפעל מסמן ספור דברים וא"א לו לשמש צווי, אף להבא כן. יש לתלות את הדבר בכלל יסודי כי באמת אין זו ההפוך פועלת שום שנוי במלת הפעל או במשפט, ואלו לא זזו מהוראתם, אלא שזו ההפוך מזיזה את נקודת המבט עד שכל המשפט בלי שנוי מובט בזמן אחר⁽³⁾). לפיכך כאן וטהר א"א לפרשו אלא לשון ספור דברים כמו בעבר, משא"כ מלת ויטהר, דשייך לפרשו נמי לשון צווי שהוא משמושי העתיד הבלתי שייכים לעבר. זה נלע"ד תמצית פירושו של רש"י לדברי רבר"ש.

ויש להקשות על רש"י להסבר זה, הרי מצינו במקומות אין מספר במקרא עבר המהופך לעתיד והכונה לצווי כמו כל ועשית שבתורה וכן וזבחת ובנית ועוד ועוד. לכן נראה לחלק דמה שמצינו בכל המקרא עתיד שפירושו צווי יש בזה שני דינים א) עתיד המשמש צווי, כלומר שהמלה באה מעיקרה בהוראת צווי שהוא משמושי העתיד⁽⁴⁾ ב) עתיד שמעיקרו אין מתבטא בו אלא ספור דברים, ואין בכלל בלשון יותר מס"ד, אלא שמתוך טבע הפעולה הנזכרת מבין השומע ממילא שהכונה לצווי. ולכן הכלל שהעמדנו בענין זה אינו מוציא אלא את האופן הראשון.

(1) מה שיהיה בגימטריא שלמה.

(2) דכתיב בתריה הוספת חכמה.

(3) וז"ל הרמב"ן בפירוש החומש על כל פעל שצורתו מורה על זמן שונה מכוונו (שמות טו, א) והטעם כי מנהג הלשון שהמספר ענין יעמיד עצמו בזמן שיחפוץ וירמוז למעשה פעם יעמיד עצמו בזמן המעשה וידבר בו בענין הווה ועומד עליו בתחלתו וגוי ופעם יאחר עצמו ויאמר זה נעשה כבר והכל לאמת עניין.

(4) וזה באמת מרומז ג"כ בהתחלפות מקום הנגינה, שהיא השתייכות האדם למלה ע"י הדגשת הבטוי, בעת שהמלה עצמה נשארת בצורתה כמו שהוראתה אינה משתנית. כך אם פעל בעבר משתנה לעתיד הנגינה אם היחה מלעיל זזה להיות מלרע היכא דאפשר, והיינו דהאדם מביט אל הפעלה כאילו עודנה לפניו, ואם פעל בעתיד משתנה לעבר הנגינה שהיתה מלרע זזה להיות מלעיל היכא דאפשר, והיינו דהאדם מביט אל הפעלה כאילו היא כבר מאחוריו.

(5) ויש בכלל הזה ג"כ מה שרגילים אנו לקרות צווי כמו שמר, כתב, צו, ואינו באמת אלא עתיד שנתקצר, ובגוף השלישי יבא תמיד בצורתו השלמה דכיון דלא שכית צווי כ"כ בגוף שלישי לא ניתן להתקצר (מלבד אותו חצי קצור שיש בקצת הצורות כגון יעש, יהי, יקם).

דכיון דהעבר אין בו כח לשמש צווי אף כשנהפך לעתיד לא נוסף בו שום שמוש חדש. אבל במקום שאפשר להשתמש באופן השני אין בזה עכוב אם העתיד נתהוה מעבר, דהא לא בעינן אלא שיהא שמוש ס"ד כמו בעבר, אבל כיון דמתוך הענין מבין השומע כונת צווי אפי' בלשון ס"ד, לא איכפת לן במה שאין וה"ה יכולה לברא ל"צ, דאין זה כלל אלא בהוראת הלשון, אבל השומע יבין כל מה שמוכח לו להבין מתוך הענין.

היוצא מזה דעבר המהופך לעתיד לעולם אין בו הוראת צווי בעיקר פירוש המלה, אלא דפעמים נוכל להבין מתוך הענין דאע"ג דאין הלשון אלא מספר מה שיהיה הכונה לצווי, ובוה נלע"ד דמתישבים כל המקראות הנ"ל ולא תיקשי לכללו של רש"י, דהנה היכא דאין הצווי משמוש הלשון אלא מובן מתה"ע צ"ל איזה הכרח שאין הכונה דוקא כהוה"ל. ופשוט הדבר שבכל המקראות הנ"ל מוכרחת הו"צ, משום דלא שייך לבשר לאדם בעל בחירה מה שיעשה⁶) ולכן ע"כ יש כאן צווי. כל זה שייך רק בפועל המדבר תמיד על פעלת האדם, אבל היכא דהפועל יש בו ג"כ הוראות שאינן תלויות במעשה האדם, כגון טהר שכולל שלש הוראות בבנין הקל א) להיות טהור, כמו ובמלאת ימי טהרה ב) להיות לטהור כמו וטמא עד הערב וטהר ג) להביא עצמו לידי טהרה כמו טהרתי מחטאתי⁷). שם אין שום הוכחה שיש בכונת הלשון יותר מעיקר משמעותו, שהרי יש לפרשו לשון ס"ד, וכיון דאפשר לפרשו כס"ד לעולם לא תהיה בו כונת צווי. ולכן בכל המלות הללו כגון טהר וכדומה דשייכא בהו הוראת דבר הנעשה מאליה, אם הפועל משמש לשון ס"ד, כמו שהוא תמיד כשנתהפך מעבר, א"א להבין ממנו צווי. אבל אילו נכתב ויטהר היה במשמעות הלשון ג"כ שמוש צווי והיה הדבר מסור לחכמים להכריע ע"י כללים אחרים.

ורש"י כאן לשיטתו שפירש בפה"ח על והיית אך שמח (דברים טו) לפי פשוטו אין זה לשון צווי אלא לשון הבטחת דברים, והיינו נמי כיון שלשון היה שמח שייך נמי לפרשו להיות במצב של שמחה ולא דוקא להביא עצמו למצש"ש אין להבין כונת צווי מתוך לס"ד א"כ הלשון עצמו יש בו הוראת צווי, וכיון דוהיית עבר המהופך לעתיד הוראתו דוקא ס"ד לפיכך פשוטו הבטחה⁸).

6) אע"ג דלאו כללא הוא דהא איכא כגון כי ידעתי אחרי מותי וגוי' ובאמת אין סתירה בין ידיעת העתיד לבחירה מ"מ ע"פ רוב אין דרך לבשר לאדם עתידות מעשיו וזה סגי לשוות הכרח שהוא צווי.

7) ורישא מוכיח עליו זיכיתי לבי.

8) ומה שדרשו שם מצות שמחה וכאן לא דרשו אלא כפשוטו טהרה דממילא היינו משום דשם אין נ"מ לדינה בהבטחת שמחה אבל כאן יש נ"מ מלשון טהרה אפי' אם תפרשנו טהר יומא דממילא.

אבל לשיטת התוספות א"א לפרש כך דברי רבה בר"ש דמאי שייכות יש כאן לצווי כיון דבין טה"ג ובין טה"י היינו ממילא. אלא כונת רבר"ש לכלל שנקראהו לא הוגד (לשון נגד) החצי, והיינו דלא אמרינן בזה"ה הפיכה לחצאין, אלא תורה אחת למשפט אחד, דכל המשפט בא או בהפיכה או שלא בהפיכה. ולכן אילו נכתב ובא השמש ויטהר ע"כ הוה מפרשינן לה דויטהר משפט חדש כיון דמשתמש עכשו בעתיד שלא בהפיכה, והיינו אומרים מסברא דטעמא דיש כאן משפט חדש ולא עירב הכל משום שיש כאן נושא חדש, דובא קאי על השמש ויטהר על האיש. עכשו שנכתב ובא וטהר, הכל בזה"ה, אין כאן הכרח, דאפשר נמי שהכל משפט אחד ונושא אחד לשני הפעלים, ופירושו ובא השמש וטהר השמש).

וכשתעמיק בכלל הזה שאין הפלח"צ תמצא שבאמת שרשו ג"כ במה שאמרנו בהסברת כללו של רש"י, דאילו היתה זה"ה מהפכת את הפעל עצמו היה שייך להשתמש בפעל מהופך ושאינו מהופך במשפט אחד, אבל כיון שהכל נשאר כשהיה אלא שההפיכה נתהוה ע"י שגוי בנקה"מ, לכן ודאי א"א שתהיה חזרה באמצע הרעיון.

ומזה תראה מיד שלתוספות פירוש דברי רבר"ש יותר דחוק. בשלמא לרש"י דשאלת גמרא היתה אי טה"י דהיינו ספור דברים אי טה"ג בהבא"ק דהיינו צווי, מוכרח מלשון וטהר ס"ד. אבל לתוס' אין כאן שום הכרח, דאה"נ דאפשר לפרש הכל משפט אחד כיון דכולו בהפיכה, אבל מ"מ אפשר נמי דהווי שני משפטים, דאפי' אי וטהר משפט חדש וקאי אנברא, מי גרע המשפט השני מהראשון דלא יוכל להתחיל בזה"ה, וכך מצינו בכמה מקראות שאף המשפט השני שיש בו נושא חדש מתחיל בזה"ה, כגון וכפר עליו הכהן וטהר, דלא קאי אכהן ואעפ"כ כתיב בזה"ה. והתוספות הרגישו בזה בד"ה א"כ וז"ל אע"ג דבכמה מקומות כתיב וטהר התם ליכא למיטעי אבל הכא דאיכא למיטעי ה"ל למיכתב ויטהר, וקושיהון על כל היכא דמתחלף הנושא. ותירוצם דודאי גבי כהן א"א למימר דויטהר קאי על הכהן אלא על המיטהר, אבל הכא דאפשר נמי דקאי על השמש אילו קאי אנברא ה"ל לכתוב ויטהר דאז ודאי היה מתחיל משפט חדש. והקשו לשיטתם והוצרכו לדחוק, אבל לפירש"י יש הכרח מוחלט דקאי אטהרה דממילא ולא אצווי טהרה ואין מקרא שיכתיש זה, ובלבד שנגיח מה שהניח גמרא מתחילה לפירושו דאי האי וטהר ממילא קאי איומא ולא אנברא, משא"כ בשאר מקומות, ועיין

(9) יומא היינו שמש כדאמרינן חרגא דיומא מסי' (גדרים ח:) ובלשון המקרא ולהט אותם היום הבא (מלאכי ג').

להלן. אבל לתוספות הא כבר הסתפק גמרא אי אנברא קאי ע"ג דממ"נ פירושו ממילא, ומרבב"ש שמעינן דאיומא קאי, והוצרכו לדחוק.

ולא זו בלבד, אלא דעל תירוצם נמי איכא לאקשווי דהיאך אמרו דאילו הוה כתיב ויטהר ליכא למיטעי, דודאי הוחלף הנושא ומוקמינן ליה אנברא, הא אפי' אי טה"ג, דלפירושה ממילא, האיכא למימר טה"ג בצה"כ כמו בשקיעה"ח, וא"כ היכי דייקת דהשתא דכתיב וטהר ע"כ טה"י בצה"כ דאי טה"ג בשקיעה"ח ה"ל למיכתב ויטהר דליכא למיטעי, הא אפי' נכתב ויטהר דהוה ודאי טה"ג איכא להסתפק אי טה"ג בשקה"ח אי טה"ג בצה"כ. וצריך לשנות תרוצם באופן כפול, והיינו דאי נכתב ויטהר דמשמע טה"ג ע"כ הוה מוקמינן ליה אשה"ח דאי אצה"כ ליכתוב בשום לשון דמשמע טה"י דליכא למיטעי. וע"ז קשיא ממ"נ, דאי יש שום לשון אחר דמשמע דוקא טה"י א"כ לפי האמת נמי תיקשי ליכתוב האי לישנא דליכא למיטעי. ואי היינו וטהר או שום לשון אחר דמשמע תרתי א"כ מאי אולמיה דהאי מהאי. אלא דיש לישוב תירוצם בדו"ג דכיון דהחשבון דטהר ויטהר חוזר חלילה יש לדנונו ע"ד רבוי הצדדין, והיינו דאי נכתב ויטהר דהיינו טה"ג היו שקולין הצדדין דשה"ח ודצה"כ, אבל עכשו דכתיב וטהר, דיש לפתרו טה"י, ואפי' אי טה"ג אפשר דהיינו צה"כ (דהא לתוס' בעיא מובא השמש בלי דרש וטהר, ועיין להלן), לפיכך אילו נכתב ויטהר הוה מוקמינן ליה אשה"ח והשתד"כ וטהר מוקמ"ל אצה"כ. אבל אי לאו דאפשר לכתוב בדרך אחרת לא הוה דרשינן וטהר ברבצד"ד בלבד, ואתי רבר"ש למימר דאי אשה"ח מצי למיכתב ויטהר דליכא רבצד"ד.

אולם לרש"י, דברי רבר"ש מפורשין בפשיטות, כיון דכבר כבעיא הניח גמרא דאין לפרשו טה"ג אא"כ כונתו על הבא"ק דשייך רק בל"צ, וא"כ ליכתוב ויטהר.

עכשו נבקשה נא דרכו של רש"י בסוגיא דידן ונראה מה יהיו הלומיו. הנה בעה"ת הקשו עליו מלשון בה"ש דלעולם משמע עריבה, וממאי דלא מייתי גמרא מתני' דהערל לא לאקשווי ולא למיפשט, וזה קשה על רש"י דבעיא בין ערבית לשחרית ול"ק לדידהו דבעיא בין שני פירושי עריבה.

ורבנו זרחיה בעל המאור האיר ממזרח בזריחת אור וז"ל (על ההולכים בשיטת רש"י) ומביאין ראיה לדבריהם מדכתיב קומי אורי כי בא אורך שפירושו לדבריהם כי זרח אורך וגו' וזאת הגירסא עם פירושיה אינם דברים נכונים כי הראיה שהביאו מן כי בא אורך אינה ראיה ופירוש אחר יש למקרא ההוא.

והרשב"א ממלא דבריו וז"ל ואע"ג דכתיב קומי אורי כי בא אורך גבי שמש מיהא לא אשכחן ועוד דההוא גופיה היינו שקיעה כלומר כי נשקע אורך שהיית משתמשת בו ושוב אינך צריכה לו כי כבוד השם יתברך עליך זרח (סיפא דקרא) וכענין שכתוב לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם עכ"ל. ושניהם לגמרי כשיטת התוספות וגם מחליפין גירסא לגירסא דנות יותר לשיטתם ב"א וטה"י ב"ש וטה"ג¹⁰) במקום שהתוספות נגררין אחר גירסא דרש"י.

ולכאורה כל שלשה קושיין הללו מוכרחים עד מאד, ומורי הגרי"ד הניח שיטת רש"י בצע"ג.

והנה לענין הלשון נלע"ד דמעולם לא עלה על דעת רש"י לפרש ביאה"ש שהיא לשון זריחה, וכן המביאים ראיה לשיטתו מבי בא אורך לא התכונו מעולם לדמות בה"ש לביאת האור, אלא משום מקרא קצר נגעו בה. רש"י הולך בזה לשיטתו דלא רק דיוכל המקרא להתקצר שתחסר מלה, אלא גם שכשהמלה החסרה מורה על חלק מהמושג שבמלה אחרת תוכלנה להיות עוד מלות שבצורת הפסוק משתייכות למלה הנראית ובכונתן תשתייכנה לנעלמת הנבלעת בתוכה. כך מפרש"י ותכל דוד המלך (שמואל ב' יג) ה"ז מקרא קצר ותכל נפש דוד, הרי דלשון דלא שייך בדוד שייך משום מלה הנעלמת והולך אחריה עד שנאמר ל"ג. וכן על מקרא ולא נשא אותם הארץ פירש"י ולשון קצר הוא וצריך להוסיף עליו כמו ולנ"א מרעה הארץ לפיכך כתב ולא נשא בל"ז. וכמו דשם נפש חלק מדוד ומרעה משמושי הארץ אף כאן אור משמושי השמש, ונלע"ד דאף כאן לרש"י בעיא דגמרא אי האי ובה"ש מקרא קצר וכונתו ובא אור השמש, ואז הוה מפרשינן ביאה לשון התקרבות אלינו כדשייכא גבי אור, והיינו דילמא ביאת אורו (של השמש). וא"ש דאייתו ראיה מבי בא אורך, להוכיח דאי קאי אאוה"ש היינו זריחה. ומה שרצה הרשב"א לפרש בא אורך שקע ולדמותו ללא יהיה לך עוד השמש לאור נלע"ד דיסבר רש"י דאין לדמותם דחילוק בין הנתודע בהא הידיעה לנתודע בכנוי. השמש בה"י כונתו השמש הידועה בתורת שמש לכל העולם, שלא תצטרך עוד לישראל, אבל באמור הנביא אורך הכונה לא לשום אור פרטי, אלא כל מה שמאיר לישראל נקרא אורך, וכשמבטיח לישראל ליאור באור ד' ה"ז נקרא אורך, וע"כ האי קרא בזריחה. ותדע דשאני בין השמש לשמשך דאל"ה קשו קראי אהדדי דכתיב לא יהיה לך עוד השמש

(10) ועיין מאמר ראשון בהמאור ויקרא אלקים לאור יום סימן דלילה מצה"כ.

וגו' ומיד אחריו לא יבא עוד שמשך, והוא הדין לאורך¹¹). ולפי הצד שהודה הרשב"א דביאת האור זריחה אלא דגבי שמש מיהא לא אשכחן, קשה עליו מגמרא דילמא ב"א הוא, דלרש"י כל הלשונות כתקונן, בה"ש תמיד שקיעה (אי לאו מ"ק) ובה"א זריחה, ולרשב"א ודעימיה האיך יפרשו ב"א דגמרא, ונהפוך קושיא דגבי אור, מיהא לא אשכחן, וצריך לתרץ ל"ח לחוד ולה"מ לחוד. נמצא לדידהו או הרחק כרחק מזרח ממערב בין מליצת ב' פסוקים, דאחד מבשר כי בא אורך וא"מ לא יבא עוד שמשך, או סתירה בין לה"מ לל"ח. ומכל זה תראה שלרש"י הלשון מיושב ולהפך לבעלי מחלקתו קשה מאד לישב הלשון, ועיין עוד לקמן.

ומצאנו שתי הוכחות המאשרות את דרכנו. האחת דבגירסא דידן איתא בתחלה ביאת השמש וביאת אורו ומסתבר דהאי אורו ר"ל אור השמש כיון דלא השוום, וגירסא דידן מסתבר דאזיל לשיטתיה דרש"י אע"ג דלא חשו התוספות להחליפו הא החליפוהו הרז"ה והרשב"א יחד עם דחותם שיטת רש"י. ושנית דנקט רש"י לישנא שיאיר השמש ביום השמיני ולא סתם שיאיר, שרצה להוכיח דמיירי באוה"ש.

ובנוגע לנגעים, נקדים דלביאור התוספות ודעמהון כל בעיא דגמרא, ולכה"פ הצד דשה"ח, כבר נפיק מובה"ש לחוד, ולא אתי גמרא לחדש זמן מוטהר אלא לפרשו, דודאי לשה"ח לא צריכינן וטהר. ונלע"ד דהאי מילתא קשיתיה לרש"י, דממ"ג הפירוש דחוק לתוספות, דאי בעיא דגמרא אי שקיעה ולא דרשינן וטהר אי צה"כ ודרשינן, הא לישנא דממאי דבה"ש דילמא צה"כ לא משמע ספק אי לדרוש או לא, אלא ה"ל למיבעי אי פנוי לדרשה וכדומה.

(11) ויש לישב שיטת הרשב"א בפסוק זה בדוחק גדול, דהיינו אם נפרש דאין בכנויין ענין חדוש אלא נוספין לשם מתוך גפילת למ"ד שהקנין משמושי הלמ"ד, ואע"ג דאע"פ רוב באין לסמן קנין והשתייכות מ"מ לא יימנע מענינם זה שישמשו ג"כ במקום גפילת למ"ד שאינה של קנין, וכמו דבקהל לך פירושו בקהלך ויראה לך חמץ חמצך כך להפך בא אורך פירושו בא לך האור, ואולם אע"ג דיש כאן מקומו אין כאן מקום לו. ומה שרש"י מחלק בין ביאת השמש דהיינו שקיעה ובין ביאת האור דהיינו זריחה היינו משום דאפילו בלשון ביאת השמש מעיקרא בלישנא לא נאמרה הוראה חדשה של שקיעה, דאילו כן היה אפשר לאסוקי אדעתא דשייך נמי באור, אלא דביאה לשון כניסה כמו הבא אל הבית, והענין הוא דהחמה נכנסת אל תוך נרתיקה, וכן הרגישו בזה התוספות באמרם לשון הכנסתה ברקיע וכמו כן השמש יצא על הארץ היינו יציאתה מנרתיקה וכך נקראת הזריחה, וס"ל לרש"י דמעולם לא זזה לשון ביאת השמש ממושג זה, ורק בשמש שהוא דבר ממשי דאף כשנעלם ממנו הריהו נמצא במקום אחר שייך לקרות העלמותה ממנו בלשון ביאה בנקודת מבט אותו מקום שנכנסת לשם, מה שאין כן באור דאינו נקרא אלא ע"ש מה שאנו רואים, א"כ הכל הולך אחר נקודת מבטנו, וכשזרח האור נקרא ביאה, שבא אצלנו.

ואי לא סליק אדעתיה בבעיא לדרוש וטהר ורק בקש לו פרוש, חדא ל"ל להזכיר וטהר כלל, מאי איכפת לן אי מפרשינן טה"ג ממילא על שני הצדדין כדהוי פשט המקרא בכל מקום, דבשלמא אי נחתינן לדרשא איכא למימר טהר יומא כדי לחדש בו הלכה, ותו ס"ל לרש"י דאי לא דרשינן וטהר ליכא לאיסתפוקי דודאי סתם בה"ש תחלתה היא, כמו סתם שקיעה בל"ח, ומדהוזכר כנגד זריחה דמוכח גבי יעקב דמאחר מעה"ש, ותו נ"ל דרש"י מדייק מדמייתי גמרא כדא"א דמכוון איערב שימשא כנגד ובה"ש ואידכי יומא כנגד וטהר דהוי מן הקטן אל הגדול, איערב שימשא ועוד אור וחשך משתמשין בערבוביא, ואידכי יומא כמו דהב דכי נקיון מתערובת.

לכך פירש"י דכל בעיא משום וטהר, אבל ובה"ש לחודיה אי לאו דדרשינן וטהר משמעותו שקיעה, וא"א לפרש וטהר כבכל המקרא טה"ג ממילא, דאין בזה חדוש דשמעינן מואחר יאכל שהוא טהור לתרומה, אלא אי טה"ג פירושו בהבא"ק דמחדש תנא קרבן, ואז ע"כ ובה"ש מ"ק, דאוה"ש צריך לקדום להבא"ק, א"נ טה"י דמחדש סוף שקיעה, וניחא דמוכיר שניהם דבעיא טובב על שניהם וה"ק מח"ז דדרשת ובה"ש דוקא באופן יותר רגיל בלי קצור, דהיינו שקיעה, ומוסיף וטהר צה"כ, ותצטרך לפרש וטהר באופן שאינו רגיל טהר יומא, למצא בו חדוש, האיכא למידרש ובה"ש באופן שאינ"ר במ"ק ביאוה"ש, ויתפרש וטהר באופ"ר טה"ג דבבקר תמצא חדוש אף בטה"ג בכון פעיל, ומייתי רבר"ש דלא שייך באופן פעיל דאינו צווי.

ובזה מתישב הכל לשיטת רש"י, דמשה"ק התוספות מנגעים היינו על דרכם דבעיא בלי וטהר, א"כ מ"ש התם, אבל לרש"י הרי ס"ל דא"א לשמוע צה"כ אי לאו וטהר ואף זריחה לא היינו שומעים אי לאו משום דבעינן לאוקומי וטהר אנברא, ובחנם לא היינו דורשים מ"ק, וא"כ אי לאו דדרשינן וטהר ודאי ובה"ש היינו שקיעה, לכן הכא דכבר שמענו זמן צה"כ הוברר לן דדרשינן וטהר לתנאי טהרה וא"כ יש מקום לשאול מח"ז, אבל בנגעים לא הוזכר צה"כ ויש לפרש שקיעה דלא דרשינן וטהר לתנאי טהרה, ולא שייך להקשות שם כדלא שייך לתוספות, ובמערבא דכבר אסיקו אדעתיהו למידרשיה מ"מ לא הביאו ראיה מנגעים דאינהו בעי פירושא אליבא דמאן דדריש וטהר, מיהא אפשר דאיכא דלא דריש⁽¹²⁾ וא"כ אפשר דמתניתין דנגעים אליביה והער"ש היינו שקיעה.

(12) דהא לדברי ר"ה גאון ר' אליעזר דסבר דזמן ק"ש משקדש היום ס"ל גמי אכילת תרומה משקיעת החמה וא"כ לא דריש שום חדוש מוטהר לענין זה, ואע"ג דר' האי גאון מפרש גמרא דידן כתוספות ולדידיה סבר ר"א כחד צד בבעיא, מ"מ אין שום

ומבארנו זה תמצא ג"כ יותר אשור לשיטת רש"י בלשון ובה"ש, דלרש"י כל ביאה"ש בין במקרא בין בל"ח היא שקיעה ולשיטת החולקים עליו נשתנה הלשון לא רק בביאה"א לחד תירוצא ברשב"א אלא אף בביאה"ש, עד שהוצרך גמרא לשאול אי ביאה"ש ביאה"ש היא אי לא, אבל לרש"י אי יש כאן פירוש אחר היינו או משום דוטהר מוסיף או משום דוטהר מוכיח על מקרא קצר¹³).

ותראה עתה כי הכל שרי וישר לרש"י זרח אור לישרים וראה ישר כי אחרית לאיש שלום ויצחק ליום אחרון.

הכרח שיחלק רש"י עליו בזה, דאף רש"י מודה דאפשר דאיכא ולא דריש וטהר אלא דבסוגיא דידן לא ניחא ליה להעמידו.

(13) וגם הראב"ד נתקשה בשיטת החולקים על רש"י שרצו לפרש ובא השמש דאפשר דהוי צה"כ מבלי דרוש וטהר, וז"ל בהשגתו על הרז"ה א"א עוד גירסא זו צריכה תיקון דהאי ובא השמש ביאת אורו אמסקנא קאי דמאי וטהר טהר יומא אבל ובא השמש ביאת שמשו מ"מ עכ"ל והיינו לדידהו ולא דרשי מקרא קצר האיך אפשר לשמוע דבר אחר מובא השמש, אבל לרש"י אי בערב ובא השמש ביאת השמש ממש, ואי בבקר משום דהוי כאלו כתיב אור השמש.

שתי כתות עדים המכתישות זו את זו

(מוקדש לזכר אמי, הרבנית חי' ליבע, בת ר' בנימין אליהו, ע"ה)

בחטאת שבועות מז: כתוב, איתמר שתי כתות עדים המכתישות

זו את זו אמר רב הונא זו באה בפני עצמה ומעידה וכו' ורב חסדא אמר בהדי סהדי שקרי למה לי וכו'. שני מלוין ולוזה, היינו מתניתין, פירוש דחנוני ופועלים ובעל הבית.

הנה בדמיון זה הדין של שני מלוין ולוזה אחד לדין המשנה דפועלין ובעל הבית מצינו בו ג' פירושים. רש"י ז"ל מפרש לה דהדמיון הוא רק "להזיקה של בית הדין", וז"ל רש"י בד"ה שני מלוין ולוזה אחד באמצע הדבור: ואעפ"י שאנו יודעין שאחד מהן משקר, אין אנו יכולין להפסיד את אחד מהן ונוקקין להן בי"ד, וכו', וה"נ לרב הונא וכו', ואעפ"י שממנ"פ הלוח העני לוקה באחד מן השטרות הללו ע"י עדים הפסולים, אין אתה יכל להפסיד את אחד מהן עכ"ל רש"י, נמצא לפירוש עיקר שייכות דין הנ"ל למשנתנו דבשניהם הדין כמרומה, וסד"א לא לזדקקו לי' בי"ד, קמ"ל דאין להפסיד את האחד בשביל חברו, וכן פירש הרמב"ן במלחמות. והרי"ף מפרש לה דהדמיון הוא רק לענין דאינו גובה בלא שבועה וחייבין המלוין לישבוע כמו הפועלים והחנוני, אך, בין לפירוש רש"י ובין לפירוש הרי"ף הסוגיא אולא אליבא דרב הונא, דלרב חסדא לא יגבו המלוים כלום. — אך מצינו בזה עוד פירוש ג' בבעל המאור דמפרש לה להאי סוגיא דאף לרב חסדא גובין שניהם, וז"ל, ושניהם נשבעין אף לרב הונא, ושניהם גובים אף לרב חסדא, עכ"ל. ובמלחמות משיג עליו, וז"ל, הא ליתא, דלרב חסדא לא גבי חד מנייהו ולא כלום, דכי היכי דשני מלוין ושני לוויין כל חד מינייהו דחי ליה, הכי נמי בשני מלוין ולוזה אחד דחי להו כדאמרינן בבכורות מח: וכהן אחד נמי ליזל להאי ולדחייה ולהאי ולדחייה, עכ"ל.

והנה כדי לבא לבאר שיטת בעל המאור, יש לחקור בזה בדין הפועלים והחנוני, אם תקנת המשנה היתה גם על הנטילה שיטול גם החנוני, ומן הדין הי' שיטלו רק הפועלים כמו שרצה רבי לומר בברייתא שם, טורח שבועה זו למה, פי' ויפסיד החנוני, ור' חייא פליג עליה ממתניתין דשניהם נשבעין

איך נלמוד כלל ופרט, כוונת הגמרא היא דאם נאמר אין מוקדם בעצם הדין בכתובה בתורה או יהיה א"א ללמוד במדות שהתורה נדרשת בהן כי אז לא יהיה סמך מדוקדק ומדויק לדרשות אלו.

וזו היא מגמתו של רע"א בציונו — להראות שהגמרא באמרה «חד עניינא» כיוונה לעצם הדין ולא לסידרון של פסוקים. ולכן הראה שישנם כמה וכמה פסוקים ואפילו קטעי פסוקים שבזמנם ובכרוניולוגיא שלהם נמי אמרינן אין מוקדם ומאוחר בתורה. וכן הירושלמי דלעיל ג"כ עוסק בזמן המאוורע ולכן אומר שאפילו בחלקי פסוק אמרינן אין מוקדם. היוצא מדברינו, שהירושלמי, רש"י, והאבן עזרא כולם מסכימים עם הגמרא דילן דבזמן העובדא בין שיהיה בפרשה או בפסוק אמרינן אין מוקדם. אבל בזה שאומרת הגמרא «חד עניינא», דהיינו בעצם הדין, דלא אמרינן אין מוקדם וכו' בזה לא פליגי.

והתוספות בפסחים ו: ד"ה אבל [קמא] אומרים דלא אמרינן יש מוקדם בעצם ההלכה א"כ יש דרשה וטעם לומר כן, כלומר, רק במקום שמסורת ההלכה מראה דלימוד ודרוש ההלכה אינו, משום איזה טעם, ככתיבתה, אבל בכל שארי המצות, ככתיבתן כן הן.

אמרינן אין מוקדם. וא"כ נצטרך לומר שיש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי אי אמרינן אין מוקדם וכו' בסדר פסוקים נמי או לא. ולפ"ז רש"י נקט לשיטת הירושלמי ולכן השווה פסוקים לפרשיות לענין זה. אבל דחוק לומר כן, דלא מסתבר שרש"י יכריע כירושלמי נגד הבבלי בענין מקורי כזה.

וליישב נראה לומר, דהנה ביסוד הסוגיא בבבלי שם איירינן בכרונולוגיא פשוטה, כלומר דענין חודש הראשון היה לפני מעשה חודש שני, ומדלא הקדים לבוא במקרא, אלמא בסידור מעשיים הסטוריים הנזכרים בתורה אין מוקדם ומאוחר. ואח"כ בא רב פפא להגביל את המושג ואמר שרק בפרשיות אמרינן אין מוקדם ולא בפסוקים דאל"כ לא נוכל ללמוד כלל ופרט. ולכאורה דבריו של רב פפא תמוהים הם דהא אין מוקדם נאמר על הכרונולוגיא ההסטורית שבכתובים, כמו מעשי חודש ראשון ושני, ואיזו שייכות יש בין זה ובין המצות שהתורה נדרשת בהן התלויות בעצמותם של הדינים שבכתובים ולא באיזה זמן נכתבו? וא"כ איזה הכרח יש לרב פפא להחליט שאין מוקדם לא נאמר על פסוקים?

ופשר הדברים הוא, דאמנם כן שהמימרא דאין מוקדם ומאוחר בתורה אופן בידי חז"ל היה להסביר מקומות הקשים בתורה בנוגע לסדר וזמן אמירתם. ולפ"ז המימרא הזו משתייכת לא רק לכרונולוגיא, אלא גם לגופי הלכות, דממקומם בתורה אין לדעת אם זה הוי ממש סידרן באמירת ה' למרע"ה. [ואף דבהלכות מיוחדות אנו יודעים מתי נאמרו, כגון אלו שנאמרו במרה, ושבע מצוות בני נח, ודיני ירושה הנאמרים אצל ערעור בנות צלפחד]. ועוד יש להוסיף, דכיון שהרבה הלכות תוצאה גינהו מאיזו עובדא שקרה לעם ישראל במצרים או במדבר יתכן דמשום שבמקרים אלו אמרינן אין מוקדם, אף על הדינים הקשורים בהם משתייך אין מוקדם. (לדוגמא ראה עובדא של בנין המשכן וכל ההלכות הלמדים משם, או מאורע של הסמאים בזמן קרבן פסח הראשון ודינים היוצאים אודות פסח שני).

אבל חוץ מהיות התורה סיפור קורות עולם היא ג"כ המקור להלכה, ובהלכה כלומר בעצמיותה של ההלכה ודאי יש קדימה ואיחור. ומוכרחים אנו לומר כן, דהא המסורה מגדת שבתורה שבכתב לא נכתבו כל פרטי ודקדוקי ההלכות, רק העקריות, והשאר מסר הקב"ה למשה בעל פה והוא מסרה ליהושע וזה נתהוה לתורה שבעל פה, ונכללים בה כל חידושי ודרשות חז"ל, וכל פסוק בתורה הוא הבסיס והסימן לפתח ממנו ההלכה ע"י הדרוש במדות שהתורה נדרשת בהן שגם הם נתנו למשה בסני. ואילו נדמה לרגע שהמושג של אין מוקדם ישתייך לעצם כתיבת ההלכה בתורה או יהיה א"א לדרוש במדות אלו, כי ההשתמשות במדות תלויה בכתיבה של הלכה באופן מדויק מאוד. לכן כאשר הגמרא שואלת, אם שייך אין מוקדם לפסוקים

בסוגיא דאין מוקדם ומאוחר בתורה

פסחים ז: „וניכתוב ברישא בחדש ראשון והדר ניכתוב בחדש שני אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה אמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי ענייני אבל בחד עניינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר דאי לא תימא הכי כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט דילמא פרט וכלל הוא וכו' „. ורש"י שם ד"ה בתרי ענייני: בשתי פרשיות. ובד"ה בחד עניינא: במקראות הסדורות בפרשה אחת, (כלומר, דלפסוקים שבאותה פרשה יש סדר).

ורע"א שם בגליון מציין „עיין ברש"י בחומש בראשית ו"ג (והיו ימיו מאה ועשרים שנה) יח"ג (ויאמר אדני לפירוש דהשם קודש הוא) שמות ד"כ (וישב ארצה מצרים ויקח משה את המטה). וכוונת רע"א ברורה היא להקשות מגמרא דילן לפי מה שפירש רש"י בחד עניינא דבמקראות הסדורות בפרשה אחת לא אמרינן אין מוקדם, על מה שפירש רש"י באלו הפסוקים נמי דאין מוקדם וכו'. [וכמובן דלא על פסוקים לבד יאמר רש"י אין מוקדם כי גם פרשיות נכללו בענין זה. ראה רש"י במדבר ט"א. וגם הרש"י בבראשית ו"ג מטפל בפרשיות ויותר חזק הוא דיוקו של רע"א שרש"י השוה פסוקים לפרשיות בענין זה. ובנוגע לפרשיות כבר הסכימו שאר הראשונים עם רש"י דאמרינן אין מוקדם. וביחוד ראה הרמב"ן שמות יח"א, ותוספות ברכות יד: ד"ה למה.]

וגם האבן עזרא על הפסוק „והיו ימיו מאה ועשרים שנה“ הסכים לדעת רש"י והשוה פסוקים לפרשיות לענין אין מוקדם. ועוד יותר מתמיה הוא ביאור רש"י על קרא דשמות ד"כ דמשמע דאפילו בקטעים דפסוק אחד נמי אמרינן אין מוקדם.

היוצא מדברינו, ולכאורה זו היא כוונת רע"א בגליון, דשיטת רש"י היא דאמרינן אין מוקדם וכו' על פרשיות ועל פסוקים ואף על קטעים בפסוק אחד. ולפום ריהטא זה נגד מסקנת הגמרא.

ולכאורה נראה שרש"י ואבן עזרא נקטו שיטת הירושלמי בשקלים פ"ו ה"א וז"ל, „על דעתיה דר' מאיר אין מוקדם ומאוחר בתורה אלא ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך ואח"כ ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה“. ומשמע מהתם דבקטעים דפסוק אחד ועאכ"ו בסדר פסוקים נמי

ונוטלין, אף החנוני, והוא נוטל מדין התקנה, נמצא די' ב' תקנות בדבר: א) שיטול אף החנוני, ב) שאף הפועלים לא יטלו אלא בשבועה; או דנוכל לומר דר' חייא פליג על רבי וסבירא ליה דמדינא נוטל אף החנוני, והתקנה לא באה אלא לתקן שלא יטלו בלא שבועה, ותקנה אחת היתה בדבר רק בענין השבועה, ובגמ' דב"מ ג', מבואר הטעם, דחנוני טוען אנא שליחותא דידך עבידנא מאי אית לי גבי פועלים והפועלים אומרים אנא עבידנא עבידתא גבך, מאי אית לן גבי חנוני, ומפשטא דש"ס משמע דחייב מדינא לשניהם אף לגבי החנוני, כיון שציווהו ליתן להם וסמך על נאמנותו, בזה הוי כמודה לן מעיקרא שחייב לו מעות באם יתבע אותו, ולפ"ז חייב לשניהם מדינא, ונראה דבדבר זה נחלקו הרמב"ן והמאור, וז"ל המלחמות שם באותה השגה, ועוד שהדבר ידוע כי דין משנתנו תקנה היא מפני הטעם שאמר בעה"מ למעלה, ומן הדין לשלם לפועלים ואין לחנוני עליו כלום עכ"ל, וכוונת קושיתו היא, דאין לדמות דין שני מלוין לדין הפועלים, דגבי הפועלים נטילת החנוני היא משום תקנה, אך כנראה ששיטת ה"מאור" היא, דהחנוני נוטל מדינא, לכן מדמה שפיר הש"ס דין המלוין לדין המשנה דחנוני ופועלים, וכן נראה מלשון ה"מאור" בדבור הקודם, באמצע הדבור, וז"ל, אמר לי' רבי חייא, תנינא, שניהם נשבעין ונוטלין מבעל הבית, כלומר, הדבר הקשה עליך בשני התשלומין שמשלם בעל הבית, כך הוא הדין, לפי שבעל הבית גרם לעצמו זה ההפסד, כדאמרינן התם (בב"מ דף ג'), עכ"ל, משמע דסבירא ליה דחייב לשניהם מדינא, לכן שפיר מדמה לה למתניתין הדין דשני מלוין, דבשני המקומות נוטלין מדינא, ויבואר עוד בזה לקמן אי"ה.

והנה נחזי אנן בדין שני מלוין ולזה אחד, האי לזה מאי קטעין, אי נפרש דהלה כופר לכל אחד ואחד וא"כ הוה ליה להרמב"ן להשיג על בעה"מ יותר בפשיטות, דמאי שייכות דין זה לדין המשנה דפועלים, דהתם טעם החיוב הוא משום דבעל הבית אינו יודע למי הוא חייב, ואיך אפשר ללמוד מזה לדין כופר לשניהם, ובע"כ דהבעה"מ יפרש דין זה באומר הלזה שאינו יודע ממי לזה, ובנדון זה בודאי הצדק עמו, דחייב לשניהם, ושפיר מדמה ליה לפועלים, דכן הוא הדין בלווה מאחד מחמשה וא"י ממי לזה, דחייב לכולם (שו"ע חו"מ סימן ע"ו ס"ב), וקושית הרמב"ן מש"ס דבכורות ליזל להאי ולדחיה, ג"כ תמוה לפי זה, דלקשי איהו לנפשי נמי מ"ש מלווה מאחד מחמשה ואינו יודע ממי לזה דחייב לכולם, ולמה פטור הכהן לשלם אף לאחד מהם, ודברי הרמב"ן תמוהין במאי דמוכח מדין הש"ס דבכורות הנ"ל לדין אחד שלוח משנים דסתרו שני הדינים אהדדי, דהא בע"כ אנו מוכרחים לומר, דדין אחד שלוח משנים אינו שייך לדין דבכורות, וא"כ למה מקשה על בעל המאור מסוגיא הנ"ל דמיירי באחד שלוח משנים.

והנה כדי לבאר בזה שיטת "בעל המאור" דלמה באמת אינו דומה:
דין כהן שנטל משנים דאינו חייב להחזיר לאחד מהם וגבי לזה חייב מספיקא:
לשניהם, יש להקדים בזה הא דאיתא בשו"ע חו"מ סימן ע"ו ס"ב דין פסוק,
היו שנים תובעים אותו, כל אחד אומר הלוייתך מנה והוא אומר אינו יודע
מאיזה מכם, צריך לשלם לכל אחד. ובסימן ש' סעיף ג', וכן מי שתבעוהו
שנים זה אומר אני הוא בעל הפקדון, וכו' והשומר אומר אני יודע, ישלם
לכל אחד ואחד, ומשמע דמדינא חייב לשלם לכל אחד. ובסימן שס"ה ס"א
הגוזל מאחד מחמשה ואינו יודע ממי גזל הרי זה משלם לכל אחד, והטעם:
גבי גזל הוא משום קנס, וכדפריש הרמב"ם בהל' גזילה וז"ל, דבר זה הוא
משום קנס, מפני שעבר עבירה וגזל, אבל מדין תורה אין חייב לשלם מספק.
ויש להתבונן מ"ש גזל מפקדון והלוואה? דגבי פקדון והלוואה חייב לשלם
לכולם מדינא, וגבי גזל אינו אלא משום קנס, ומדינא פטור מלשלם לכל
אחד, וכי גזלן חוטא נשכר לפי דין תורה? והנה גבי פקדון דמשמע דחייב
לשלם לכולם מדינא כתב הנמ"י (בב"מ פ' המפקיד) בטעם הדבר, דהוי
פושע, וכן הוא לשון הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ה ה"ה) שהרי הוא פושע,
שהי' לו לכתוב שם כל אחד על כיסו, עכ"ל, ומהאי טעמא פוסק בשו"ע
חו"מ סימן רכ"ב ס"ב, גבי לקח מאחד מחמשה ואינו יודע ממי לקח, מניח:
דמי המקח ביניהם ומסתלק, ופירשו בסמ"ע ובש"ך הטעם, דגבי מקח עביד
ופרע תיכף ולא הוי ליי למידק, אך דבר זה צריך ג"כ ביאור, דנהי דהנפקד
פושע הוא, אך הלא יכול למדחי לכאו"א ולומר דלמא לא נגדך פשעתי כי
אולי אינך המפקיד שלי ולא לך נתחייבתי, (ומדין ברי ושמא אין לחייבו
כמבואר במפרשים דברי לו שאינו חייב לשניהם), ולכל או"א הוי כאיני
יודע אם נתחייבתי לך, ונראה בהסבר הדבר, דשאני חיוב דהשבת גזילה
מחיוב פרעון פקדון והלוואה, דבדין השבת גזילה נאמר דהוא רק גזירת
הכתוב להוציא האיסור מידו (וכן משמע מרש"י ערובין סב, בן נח וכו')
לא ניתן להשבון, וז"ל, דגבי ישראל כתיב והשיב את הגזילה, אבל גבי
עכו"ם לא כתיב השבה, הלכך כיון שעבר נהרג ולא משלם, עכ"ל, ודייקו
שם בתוס' דשיטת רש"י היא דעכו"ם הגוזל מעכו"ם לא מיחייב בהשבה,
כיון דלא כתיב קרא דוהשיב לגביה, ומשמע דאפילו הגזילה בעין אינו חייב
להחזיר מה שגזל) ויחזירנו לגזול, ואם נאנס החפץ מחויב הוא לשלם תמורת
ממון והחוב ממון הוא ג"כ בגדר זה להוציא האיסור ממנו שישיב בממונו
מה שגזל לחברו ובמעשה ה"השבה" הוא מתקן את מעשה האיסור דמוציא
גזילתו מתחת ידו, וזהו תקון חטאו. נמצא לפי זה בגזל מאחד מחמשה ואינו
יודע ממי גזל, מניח גזילה ומסתלק, דאין בכח ה"והשיב" לחייבו יותר ממה
שגזל ואף שהגזול העני הזה לוקה בזאת ההשבה הגרועה דיהא מונח עד

שיבוא אליהו, מ"מ אין לנו בכח הדין לחייב לגזולן לשלם יותר ממה שגזל, דחיוב של ה"הושיב" הוא רק להוציא האיסור, כמה שגזל, ואין לנו לחייבו יותר בדיני אדם. אך חיוב פרעון ההלוואה ופקדון אינו כן, דשם הוא דין התחייבות עצמית על גופו של הלווה והנפקד שמחייבין את עצמן בהתחייבות הגוף לפרוע להמלוה ולהמפקיד ולהחזיר להם מה שלקחו, ובכל אופן מוטל עליהם חיוב הגוף לקיים התחייבותם ואף שבשביל זה יוכרחו לשלם יותר מדינם. נמצא דמצד הדין חייבים הלווה והנפקד לשלם לכל החמשה תובעים, ואף דלכל חד בפני עצמו יוכלו לדחות ולומר לו דלמא אינך המפקיד והמלוה שלי, ואפשר דלא לך נתחייבתי, בכ"ז מחוייבים להפסיד ולשלם יותר מדינם, אחרי שבודאי נמצא בתוך החמשה תובעין "התובע האמתי", שהתחייבו נגדו בהתחייבות הגוף, לכן מחוייב הלווה לשלם יותר מדינו, לקיים התחייבותו, כיון דהוא הוא הפושע, דהוי ליה למידק ממי לווה, וכן הנפקד, כיון דקבל הפקדון בסתם, לזמן ארוך, הוי ליה למידכר. משא"כ גבי מקח, כיון דלא פשע הלוקח כלום, כמו שפירשו שם בסמ"ע ובש"ך, אין לחייבו יותר מדינו. (ועוד דחיוב התשלומין של מקח הוא ג"כ כעין גזל, לכן פטור מדינא לשלם. אך אי נימא כמו שידועה בזה החקירה גבי מקח אם קבלת החפץ גרמה לו חיוב תשלומין, דכיון דבא לידו ממון חבירו מחוייב הוא לפרוע תמורה, ובלאו הכי, גזל הוא בידו, נמצא דגבי מקח ג"כ ישנה התחייבות הגוף לפרוע, אז צ"ל כמו שפירשו בסמ"ע ובש"ך הטעם דלא פשע הלוקח.) ולפי זה בפשוטו מיושב הדין דבכורות מה: דהכהן יכול למדחי לכל אחד ואחד ואינו מחוייב לשלם יותר מדינו, כמו גבי לווה משנים, דהכהן לא פשע כלום בזה ולא הוי ליה למידע של מי מת, ועוד דלא קבל עליו הכהן ההתחייבות נגד הבעלים, ולמה ישלם יותר מדינו, ולא עוד אלא שגם מה שקבל אינו מחוייב להוציא מתחת ידו דבהיתירא אתא לידו. ולפי זה אין דין הש"ס דבכורות מח הנ"ל שייך לדינו של בעל המאור, דאיירי בהלוואה בשני מלוין ולוה אחד, ושפיר מדמה בעל המאור זה הדין דשני מלוין ולוה אחד לדין הפועלים, דגם שם יסבור הטעם דחייב הבעה"ב לשניהם משום דהוי כאחד שלוה משנים, אחרי דהטענה של החנוני (אני עשיתי שליחותך) טענה חזקה ובריא, ולכן מחוייב הוא לשניהם אף יותר מדינו, כיון דהוא פשע והוי כאחד שלוה משנים. ודברי בעל המאור מיושבין, ואדרבה דברי הרמב"ן בקושיתו מש"ס הנ"ל צריכין באור, והנה לעיל נקטנו בדברי "המאור" לדבר פשוט בהא דסובר דאף לרב חסדא מחוייב הלוה לשלם לשניהם, היינו דוקא באומר איני יודע ממי לווה אבל לא בכופר לשניהם, דבדין זה גם בעה"מ יורה דפטור, ואין לדמות זה הדין לדין דפועלים ובעל הבית, דמיירי באמר בעה"ב איני יודע. אך כיון דאתאן להסבר הקודם בדין לווה מאחד ואינו יודע ממי לווה דחייב

לכולם כיון דהתחייב נגד המלוה בהתחייבות הגוף לפרוע לו ואחרי שנמצא בין כל התובעים "התובע האמיתי" מחויב הוא להפסיד יותר מדינו, א"כ נחזי אנן באחד שלוח משנים לרב חסדא דיש כאן ב' עדים פסולים של מלוה אחד ולמלוה השני יש ב' עדים כשרים, נמצא שיש לנו ידיעה ברורה שלוח מאחד והוא התחייב את עצמו בהתחייבות הגוף לאחד מהם והלוח כופר ולמה יפסיד המלוה בכפרנותו של זה? אדרבה, מוטב שיפסיד הלוח הכפרן הזה שכופר לשניהם ממה שיפסיד המלוה. ואף שדברי "המאור" אמורין אליבא דרב חסדא, דלית הלכתא כוותיה, מ"מ יצא מזה נפקותא לדינא גם לדידן בעדים שראו באחד שלוח מתמשה ולא ראו ממי מהם לוח, והלוח כופר לכולם, אפשר שיתחייב לשלם לכולם, לשיטתו. (רק צריך לעיין בפרט הזה אם אין זה חסרון בגוף העדים, משום ראייה בלא ידיעה.) העולה מכל זה, דדברי "המאור" בדין זה של שני לוי' ומלוין באם הלוח אמר אינו יודע בודאי ברורים והצדק עמו דחייב לשניהם, ואפשר שגם בכופר לשניהם יסבור דחייב לשניהם. — ואולי אפשר לומר כי רק בפרט הזה נתכוין הרמב"ן להשיגו דמחלק בין כופר לשניהם לאומר אינו יודע, אך השגתו על בעל המאור מש"ס דבכורות מח: אינה מוכרחת כמבואר לעיל, ואולי אף הרמב"ן לא הביא זה להוכחה גמורה, ועיקר חלוקו על בעל המאור הוא מצד הטברא. ויש לעיין בדברי הרמב"ן בזה, ודו"ק.

ביאור בשיטת הרמב"ם בעניני שאובין והמשכה

רמב"ם פ"ד מהלכות מקואות ה"ח וז"ל: אין המים השאובין פוסלין את המקוה בג' לוגין עד שיפלו לתוך המקוה מן הכלי. אבל אם נגררו המים השאובין חוץ למקוה ונמשכו וירדו למקוה אינן פוסלין את המקוה עד שיהיו מחצה למחצה אבל אם הי' רוב מן הכשרים הרי המקוה כשר. כיצד מקוה שיש בו כ' סאה ומשהו מים כשרין והי' ממלא ושואב חוץ למקוה והמים נמשכים ויורדים למקוה וכו' הרי הוא כשר וכו' עיי"ש. וקצת משמע מדבריו דהמשכה מהניא דוקא באופן שהכשרים היו שם בתחילה, והכסף משנה מדייק הכי מהדין של "מי גשמים ומים שאובין שהיו מתערבין בחצר". שם בהלכה י' ועיי"ש. ועיין ברמ"א שפסק להדיא דמקוה שהמשיכוהו בתחילה פסול. [וכן הביא המאירי בשם "יש חולקין", אף שהוא עצמו חולק על זה. אמנם אפשר דדעת היש חולקין היא כשיטת האשכול, דגם אם השאובין הנמשכים קדמו, אינם פוסלים, רק דאינם מצטרפים.] ולכאורה דין זה קשה להולמו, דאי המשכה מהניא לגבי הפסול דג' לוגין, אמאי פסלינן בגוונא דנמשכו השאובין בתחילה (ועיין בר"ש מקואות פ"ד מ"ד שכתב דאין חילוק בזה אם היו הכשרין שם בתחילה או נמשכו השאובין שם בתחילה). ובכדי להבין דין זה, עלינו לברר קודם את יסוד דיני שאובין והמשכה.

הנה איתא במקואות פ"ב מ"ד, רבי אליעזר אומר רביעית מים שאובין בתחלה פוסלין את המקוה ושלשה לוגין על פני המים וחכ"א בין בתחלה בין בסוף שיעורו ג' לוגין ע"כ. ובבאור שיטת ר"א כתבו התוס' ב"ב דף ס"ו ד"ה מכלל בא"ד וז"ל: ויש לדחות דהא דאחמיר רבי אליעזר בתחילה ברביעית משום דרביעית הוא שיעור טבילה למחטין ולצינורות וכבר יש שם פסול מקוה עליהם עיי"ש, וכן נמי פירשו הרבה ראשונים. אכן לפי שיטת הרמב"ם לא יתכן לפרש הכי דברי ר"א, דהמעין ברמב"ם בפ"ד מהלכות מקואות ה"א יראה דשיטתו דשיעור מ' סאה במקוה מדאורייתא הוא, ומסתימת לשונו שם משמע דשיעור זה הוא מן התורה אפי' לכלים (ולכאורה קשה ע"ז מסוגיות מפורשות, ואכ"מ). והנראה לומר בדעת הרמב"ם בבאור דברי ר"א, דהנה כתב ר"ת בספר הישר (והובאה שיטתו בתוס' ב"ב שם) דג' לוגין שאובין בתחילה פוסלין מדאורייתא, והביא שם ראייה דיש חילוק בין נפלו השאובין בתחילה או בסוף מהך דינא דר"א. ואשר יראה לומר לשיטתו ופשוט והוא, דהנה מעיקר הדין הי' מיעוט שאובין

צריך להתבטל ברוב כשרים, אלא דנאמר בשאובין דין מיוחד דאינן בטלין ברוב, וס"ל לר"ת דזה דוקא היכא דקדמו השאובין לכשרין אבל בגוונא דהיו הכשרין שם בתחילה נתבטלין השאובין ברוב הכשרין. ולפי"ז י"ל דטובר ר"א דבאמת גם ברביעית שאובין סגי לפסול את המקוה, ורק זה היכא שנפלה לבסוף נתבטלה רביעית השאובין ברוב, ולכך אינה פוסלת את המקוה (ועיין ברמב"ן ובר"ן ע"ז דף ע"ג ע"א שמבואר שם כדברינו). ואף דכ"ז אמרנו לשיטת הר"ת, נראה דגם להרמב"ם יש לבאר הכי דברי ר"א, אלא דעדיין צ"ע, אמאי ג' לוגין על פני המים פוסלין, ובע"כ דג' לוגין אינם בטלים אפי' היכא דנפלו לבסוף, וקשה אמאי חלוק דינם מדין רביעית דאמרינן דבטל ברוב באופן כזה.

והנה איתא במקואות פ"ג מ"א, רבי יוסי אומר זכו' אבל מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו בו שלשה לוגין ונחלק לשנים פסול מפני שנקרא עליו שם פסול ורבי יהושע מכשיר שהי' רבי יהושע אומר זכו' וחכמים אומרים לעולם הוא בפסולו עד שיצא ממנו מלואו ועוד עיי"ש. וכתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות מקואות ה"ה זז"ל: אבל מקוה שאין בו מ' סאה שנפל לתוכו שלשה לוגין מים שאובין ואח"כ נחלק לשנים וריבה מים כשרים על כל אחד מהן הרי אלו פסולין שכל המקוה כולו שנפסל כמים שאובין הוא חשוב וכאילו כל מימיו נשאבו בכלי, ע"כ. ובבאור הגר"א על התוספתא פ"א כתב זז"ל: עד שיצא הימנו מלואו ועוד פי' דחשבינן כל מה שהי' בתוכו בשעה שנפל לתוכו הג' לוגין כשאובין, עיי"ש. ומבואר מזה דנאמרו בשאובים ב' פסולים, א) פסול במקוה, דמקוה שיש בו ג' לוגין פסול הוא, ואפי' בגוונא דכל שאר המים עומדים בכשרותם, ב) פסול בגוף המים, והיינו דנפילת ג' לוגין לתוך פחות ממ' סאה משוה את כל המים הכשרים לשאובים, ולא דנעשו לשאובים ממש בעצם חפצם, [דהא סגי ביציאת מלואו ועוד ולא בעינן הישוב, עיין מש"כ הראב"ד בזה, ודו"ק.] רק דחל על המים חלות דין פסלות של שאובים, וכמובן דדין זה נאמר רק על המים שהיו שם בבור בשעת נפילה. ולפי"ז יש להסביר בפשיטות הא דאין ג' הלוגין השאובים בטלים היכא דנפלו לבסוף, דהיינו משום שכיון שנפילת השאובים משוה את כל הכשרים לשאובים לא שייך כאן ביטול על השאובים, ואף כשבאים מים כשרים הרבה אח"כ ואינם נפסלים בפסול שאובים וכמש"כ, מ"מ אינם מבטלים את השאובים, דהא ע"ז נאמר הדין המיוחד בשאובים דאינם בטלים כשקדמו לכשרים וכמש"נ. וגדר כזה מצינו במקואות פ"א מ"א, עיין בר"ש שם שהביא דברי התוספתא, שמבואר דטפה טמאה אינה בטלה במים שנתלשו ברצון משום שכל המים מיטמאים. [ובאמת בנידון דידן שייך יותר לומר סברא זו, דהא התם בטומאה הי' אפשר לומר אדרבה תתבטל הטפה הטמאה

ולא תטמא את שאר המים, אכן בשאובים הנפילה היא הפוסלת וזה א"א להתבטל, וק"ל. ונמצא לפי"ד, דיש חילוק בהא דאין שאובים בטלים ברוב בין קדמו השאובים ובין קדמו הכשרים, וכמש"נ. ולפי"ז יש להבין שיטת ר"א, די"ל דסובר דב' הפסולים שביארנו, פסול המקוה ופסול המים, חלוקים המה בשעוריהם, דלגבי פסול המקוה, דכל דינו הוא מה שיש במקוה שאובים, לזה ס"ל דסגי בשעור רביעית, אכן פסול המים דתלוי בנפילת השאובים לזה נאמר שעור בעצם הנפילה והוא ג' לוגין, [ועיין בראב"ד ב"שער המים" דכתב בטעמו של שעור ג' לוגין וז"ל: משום שהוא שעור נסכי קרבן צבור ע"כ, ודו"ק.] וא"כ לשי' ר"א כשנפלה רביעית המים בתחילה פוסלת את המקוה, דע"ז נאמר הדין דאינו בטל, אולם כשנפלה לבסוף בטלה ברוב ולכך אינה פוסלת את המקוה, ובזה חלוק דין ג' לוגין מדין רביעית, דג' לוגין אינם בטלים אף כשנפלו לבסוף, ומשום שנפילתם מחזירה את כל הכשרים לשאובים, וכמש"נ.

והנה בטעמה של המשכה כתב המרדכי בפ"ב דשבועות סוף סי' תשמ"ה וז"ל: כתב הרא"ם בס"י וז"ל וכו', וטעמא, כיון שראויים להבליע נתבטלו אגב קרקע וכשזוחלת לגומא נעשו כאלו באו מתמצית הקרקע כי נתבטל מהם שם שאובים, אבל המשיכה על גבי רצפת אבנים או נסרים שאין ראויים להבליע הווי כמו שמונחין בכלי ולא מבטל שם שאובין מינייהו וכו' וכן מצאתי בתשובת ה"ר אליעזר מוירדון ספר הרוקח עכ"ל. ולפי דבריו נמצא דהמשכה מפקיעה מדין שאובים, לא כן שיטת הרמב"ם שכתב דהמשכה מהניא אף ע"ג כלים, וכן נמי מוכח ממה שכתב דהמשכה מהניא רק היכא דאיכא רוב מן הכשר, וזוהי ראייה ברורה דלא ס"ל להרמב"ם דפקע מהמים דין שאובים. [וא"א לומר דבאמת גם הרמב"ם יודה דבהמשכה בטל מהמים שם שאובים ורק דבכולו שאוב חמיר טפי ולא מהניא המשכה, דהא שיטת הרמב"ם היא דכולו שאוב כשר מדאורייתא ודו"ק.] אלא דנראה דגדר המשכה לדעת הרמב"ם הוא דחסרה כאן ה"נפילה" של ג' הלוגין השאובים, וכן משמע ממש"כ בפ"ד ה"ח וז"ל: אין המים השאובין פוסלין את המקוה בג' לוגין עד שיפלו לתוך המקוה מן הכלי עיי"ש, ומשמע דזה גופא הוי ההכשר של המשכה מה שחסרה כאן ה"נפילה". ולפי מה שנתבאר לעיל היכא דליכא דין נפילה אין המים הכשרים נפסלים בפסול שאובים וממילא נתבטלים השאובים ברוב, וזהו ביאור דין המשכה לשיטת הרמב"ם, ומבואר לפי"ז אמאי בעינן רוב מן הכשר, ובזה נמי יתורץ מה שהקשינו לעיל אמאי סובר הרמב"ם דהמשכה לא מהניא בתחילה, ולפי"ד דין זה מוכרח, ומשום שכיון שביארנו שכל דין המשכה הוא מה דלית כאן "נפילה" ונתבטלים השאובים ברוב, לא שייך דין זה היכא דההמשכה היא בתחילה דאז אף דליכא נפילה

אין השאובים נתבטלים וכמש"נ, ומיושבים היטב דברי הרמב"ם.
 והנה כתב הרמב"ם שם בסוף ה"ח וז"ל: וכן גג שהי' בראשו כ' סאה
 ומשהו מי גשמים ומילא בכתיפו ונתן לתוכו פחות מכ' שנמצא הכל פסול
 ופתח הצינור ונמשכו הכל למקום אחד ה"ז מקוה כשר, שהשאובים שהמשיכוה
 כולה כשירה הואיל והיה שם רוב מן הכשר ע"כ. ולפי מה שבארנו לעיל
 דלא נעשו המים לשאובים ממש ורק דחל עליהו דין פסול שאובים, אפשר
 לומר דפסול זה נאמר רק על מים העומדים הראוים להצטרף לשעור מקוה,
 אולם בשעה שנמשכים ונעשים זוחלים אז פקע מהמים הפסול דשאובים.

אכן דעת הרמב"ם אכתי צ"ע, דהרי כתב דאותם השאובים שנמשכו
 לבסוף מצטרפים לשעור מקוה, ולכאורה קשה ע"ז ממה שפסק בפ"ז ה"ד
 שפחות מג' לוגין אע"פ שאינם פוסלים מ"מ אינן מעלים, וכן איתא במקואות
 פ"ז מ"ב, ומשמע מזה דאפי' כשהשאובים נתבטלים ברוב אינם עולים לשעור
 מקוה, וא"כ איך פסק בהמשיך שאובים דמעלים את המקוה, הא לא עדיפי
 מפחות מג' לוגין. והנה זה גופא צ"ע, אמאי אמרינן דפחות מג' לוגין שאובין
 אינם מעלים את שעור המקוה, הא נתבטלים ברוב, והי' להם להצטרף להשלים
 שעור המקוה. ונראה לומר דהנה דרשינן בתו"כ "מה מעין בידי שמים אף
 מקוה בידי שמים", ולשיטת הרמב"ם הוא אסמכתא בעלמא, אולם נראה
 דמלבד דין שאובין שתלוי בעצם המים יש עוד דין בעשיית המקוה, והוא
 דצויך להיות נעשה בידי שמים (כלומר, ממילא) ולא בידי אדם, וכהמשמעות
 הפשוטה של דרשת התו"כ. וזה הוי הטעם דשאובים אינם עולים, דאם אנו
 מצרפים אפי' משהו משאובים להשלים שעור מקוה נמצא דלא הוי המקוה
 נעשה ביד"ש, ואף דהשאובים נתבטלים ברוב, הא זה לא שייך אלא לגבי
 גוף המים אבל מ"מ אין המקוה ביד"ש, וק"ל. ולפי"ז מיושב מה שפסק
 הרמב"ם דבהמשכה השאובים מעלים את המקוה, דהא כבר ביארנו דהמשכה
 מפקיעה דין "נפילה", והיינו דנחשבים המים כבאים ממילא ולא כבאים
 מהכלי, וא"כ תו ליכא שום חסרון של "בידי אדם".

והנה אין להקשות על דברינו מהא דפסק הרמב"ם בפ"ד ה"ו וז"ל:
 ולא עוד אלא מקוה עליון שיש בו מ' סאה מים כשרין והי' ממלא בכלי
 ונותן לתוכו עד שירבו המים וירדו למקוה התחתון מ' סאה הרי התחתון
 כשר ע"כ, דלכאורה קשה נהי דחיבור השאובים למקוה מפקיע הפסול דשאובים
 מהמים, מ"מ יהי' המקוה התחתון פסול משום דלא הוי בידי שמים, זה
 אינו, ומשום שזה גופא מה שהמים נופלים בתחילה לתוך העליון ואינם
 באים לתחתון מיד הוי כמו המשכה, ונחשבים המים כבאים ממילא, וכן
 צ"ל בהא דכתב הרמב"ם שם בה"ז וז"ל: מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות
 ונתן לתוכו סאה מים שאובין ונטל אח"כ ממנו סאה ה"ז כשר ע"כ, דכיון

דבשעה שנתן הסאה דשאובים הי' במקוה מ' סאה כשרים לית כאן בזמן הוספתו שום עשי' ואח"כ כשנוטל סאה וצריכים אנו לצרף אותה הסאה דשאובים להשלים לשעור מקוה הוי דין הסאה כבאה ממילא ודו"ק. ובהא דהמערב מקוה שאוב עם מקוה כשר דכשר, אע"פ דלכאורה נשאר הפסול ד"בידי אדם", זה משום דכיון די ש כאן דין עירוב, הוי הכל כמקוה אחד, ומכיון די ש בו מ' סאה כשרים חשוב כל המקוה בידי שמים, ולכך טובלים אפי' בשאוב, אלא דעדיין צ"ע מהא דפסק הרמב"ם בפ"ח ה"ז וז"ל: מטהרין את המקואות העליון מן התחתון והרחוק מן הקרוב, כיצד מביאין סילון של חרס או של אבר וכיוצא בהן שאין הסילונות פוסלין את המקוה ומניח את ידיו תחתיו עד שיתמלא מים ומושכו ומשיקו עד שיתערב המים שבסילון עם מי המקוה כאחד אפילו כשערה דין והרי שני המקואות שהסילון ביניהן כמקוה אחד עכ"ל, ועיין בחידושי ר"ח הלוי (הלכות טומאת אוכלין פ"ז ה"ה) שבאר דברי הרמב"ם דלא מצריך שפופרת הנוד משום דהכא מיירי לענין הפקעת פסול שאובים ולזה בעינן רק חיבור למקוה להפקיע את הפסול של שאובים, אולם היכא דבעינן לצרף שני מקואות יחד שיהיו חשובין חד מקוה ויהא בהם שיעורא דמ' סאה, לא סגי בדין חיבור לבד אלא בעינן דין עירוב, וזה דוקא בשעור כשפופרת הנוד עיי"ש, ולפי"ז שוב קשה דיהי' המקוה השאוב פסול משום דלא הוי בידי שמים. [ודוחק לומר דמיירי הך דין ד"מטהרין את המקואות" במקוה שהמשיכוהו כולו דהוי פסול לפי שיטת הרמב"ם וליכא בו החסרון ד"בידי אדם" וכמש"נ] ובערוך השלחן סי' ר"א כתב דגם לענין שאובים בעינן שעור השקה כשפופרת הנוד, ורק דחיבור ע"י סילון שאני עיי"ש, ולפי דבריו הכל ניחא.

והנה כתב הרמב"ם בפ"ה ה"א וז"ל: מקוה שנפלו אליו שלשה לוגין מים שאובין מכלי אחד או משנים ושלשה כלים מצטרפין והוא שיתחיל השני עד שלא פסק הראשון, מד' כלים אין מצטרפין, בד"א בזמן שלא נתכוון לרבות אבל אם נתכוון לרבות את מי המקוה אפילו נפל משקל דינר בכל שנה מצטרף לשלשה לוגין ע"כ, והוא כמשנה במקואות פ"ג מ"ד, ופי' נתכוון לרבות כמו הר"ש שם דקאי על המקוה, וביאור הך דין הוא דכיון דנתכוון לרבות לא אמרינן קמא קמא בטיל, אלא אינם בטלים, וכשנמצא שעור ג' לוגין מצטרפים לפסול את המקוה (עיין בבאור הגר"א שם). ולכאורה קשה מזה על מה שבארנו לעיל דדין המשכה הוא מדין ביטול, אמאי לא יועיל בזה טעמא דנתכוון לרבות שלא יתבטלו השאובין, אכן נראה דדין זה נאמר רק היכא דאיכא מרבה והמרבה הוא מתכוון לרבות שעור מקוה, אולם בנידון דידן שנפלו המים לבור בהמשכה, ונחשבים המים כבאים ממילא, אין כוונתו מעלה או מורדת.

בענין מצוה הבאה בעבירה

איתא בסוכה כט: במתניי, "לולב הגזול והיבש פסול", ובגמ' שם "בי"ט שני אמאי לא א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה שנאמר והבאתם גזול וגו'... אף גזול לית ליה תקנתא... אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש אלא לאו משום דהוה ליה מהב"ע". בתוס' ד"ה הא קנייה ביאוש מביא שיטת הר"י וז"ל "דאם איתא דיאוש כדי קני הוי שלו קודם הקדש ותו לא חשיב מהב"ע". וקשה לפי הלא מש"ס הג"ל משמע דגם אחר הקנין שייך מהב"ע. וכ"כ קשה על הרמב"ם דכתב בפ"ה מהלכות איסורי המזבח הלכה ז' וז"ל, הגונב או הגזול והקריב הקרבן פסול והקב"ה שונאו שנאמר שונא גזל בעולה ואין צ"ל שאינו מתקבל ואם נתיאשו הבעלים הקרבן כשר.. וצ"ע, דהא חזינן בדברי הרמב"ם דחייש למהב"ע דכתב שם בהלכה ט' "אין מביאין מנחות וגסכים לא מן הטבל ולא מן החדש... מפני שהיא מהב"ע". [לראיות אחרות דהרמב"ם חייש למהב"ע, עיי' שד"ח, כללים, מערכת המ', כלל ע"ז, סק"ב.]

ונ"ל דמצוה הבאה בעבירה היינו שהמצוה באה עם העבירה כלומר בהתחברות, שהעבירה רובצת עליה. ולא מבעיא כשהעבירה נעשית עם המצוה אלא אפילו נעשית מקודם ועדיין קיימת, למשל גזל שעדיין הוא בכלל והשיב את הגזילה אשר גזל, או נחשבה מהב"ע, משא"כ אם קנה לה כבר קודם המצוה ואפי' אם עדיין חייב בדמים להנגזל וגם חייב עונש על שציער חבירו אין זה מעכבו מלצאת במצוה. וזה שכתב "והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה" ולא כתב את הגזול כמו את הפסח ואת החולה, דהיינו שהגביא הוכיחם על שהביאו קרבן שהי' גזל בשעת הבאה וע"ז קאמר ר"י משום רשב"י דלית ליה תקנתא, אבל אי סלק ליה דין גזל קודם הבאה שפיר נתרצה. וזה שהביא הקרא "אוהב משפט שונא גזל בעולה" ולא "הגזול" וקאמר דהגם שאני שונא גזל בעולה אעפ"כ אני אוהב משפט דאם קנה לה כבר על פי דין תורה שפיר נתרצה, וזה ויברחו עצמן מן "הגזול". ואפשר שזה כונת הר"י בתוס', ובזה יובנו דברי הרמב"ם הג"ל דודאי חייש למהב"ע וסבר כשיטת הר"י וסבר הגונב או הגזול והקריב הקרבן פסול... ואם נתיאשו הבעלים היינו אחר הגזל קודם שהביא לקרבן או כשר.

וכן יובן לפ"ז מה שכתב הרמב"ם בפ"ח מהל' לולב ה"א, "ארבעת מינין האלו שהן לולב והדס וערבה ואתרוג שהיה אחד מהן יבש או גזול

או גנוב אפילו לאחר יאוש... הרי זה פסול, דלכאורה נראים דבריו כסותרים את מה שכתב בפ"ה מהלכות איסורי המזבח שהקרבן כשר אחר היאוש, אבל באמת זמנים הרבה יש, דבקרבן כתיב והבאתם וצריך לקנותה קודם הבאה ובכלל צריך לסלק את העבירה מן החפץ של מצוה קודם הבאתה לקרבן, ברם הכא ולקחתם לכם כתיב היינו שצריך "לכם" בשעת הלקיחה. אחר עיון מצאתי בקרבן נתנאל (אות ר', פ"ש במס' ר"ה) שכתב על דברי הירושלמי (סוכה פ"ג הלכה א') מה בין לולב לשופר [בשופר הגזול כשר, וכן דעת הרמב"ם בפ"א מהלכות שופר ה"ג] "אמר רב אסי בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מ"מ". וז"ל הק"נ, כיון דכתיב לכם גבי לקיחה משמע דדריש מינה דהלקיחה צריך משלכם, ע"כ. וזה שכתב הרמב"ם ארבעת מינין האלו דהיינו שהי' כבר מיוחד למצוה קודם קנין, אזי אין קנין מפקיע מידי גזל. וקצת ראייה יש להביא מרש"י ד"ה ולולב מסוכה לא יליף, בסוכה לג, שכתב לענין דחוי וז"ל, דכיון שאגדו בפסול ונקרא עליו שם לולב של מצוה בשעת דחוי נדחה לעולם.

וממילא יובנו דבריו בפ"ג מהלכות שופר הלכה ג' שכתב "שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל". דהיינו דלא כתיב בשופר לקיחה רק יום תרועה יהיה לכם דהיינו דלכם יהי' משעת תרועה ואז אין חשש גזל דאין בקול דין גזל, וא"כ אין בו משום מהב"ע. [ובזה מסולקת השגת הראב"ד על הרמב"ם דאם הי' דין גזל בקול עדיין הי' פסול משום מהב"ע.]

ומדי דברי בו זכור אזכרנו עוד, תנן בחולין יד, ומביאו ברמב"ם פ"א מהלכות שחיטה הל' כ"ט וז"ל, השוחט ביוה"כ או בשבת בשוגג אע"פ שאילו היה מזיד היה מתחייב בנפשו או מתחייב מלקות על יוה"כ שחיטתו כשרה, ע"כ. והרי דכאן דהמצוה והעבירה באין כאחד ולא חיישינן למהב"ע, וכ"ת דבשוגג ל"ח והלא מש"ס ר"ה כח משמע דמהב"ע שייך אף בשוגג. ונראה דאין קושיא כלל, דהרמב"ם הביא בפ"א מהל' ברכות הלכה ב' וז"ל, יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר ואלו הן הנקראין חובה, לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה... ובפ"א מהלכות שחיטה ה"א כתב, מ"ע שישחוט מי שירצה לאכול בשר, ומפרש הכ"מ דהרב אשמעינן שאינה מצוה שחייב האדם לעשותה עכ"פ כמו תפילין וציצית שופר סוכה ולולב, ולפ"ז י"ל דדוקא במצוה שהיא חובה שייך לומר דין מהב"ע, משא"כ במצוה שאינה אלא

רשות. [מיהו י"ל דשחיטה (וטבילה וכו') שאנו, דרק מתירין גינהו, וגרעו אפי' משאר מצוות הרשות כמוזזה וכו', דאף קיום מצוה לית בהו, ודוק — וכן היא סברת הרבה פוסקים, עשד"ח שם סקי"ז].

ובדרך אגב נראה לפרש דברי התוס' בסוכה ל. ד"ה משום דה"ל מהב"ע, דכתבו "דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב הוא הדין בכל מצות דהוי דאורייתא...". והנה מתוך דבריהם משמע דגם ר"י משום רשב"י לא חייש למהב"ע אלא במצות מה"ת וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, אלא ביו"ט שני אמאי לא, דתוס' כתבו לעיל בד"ה בעינן "דיום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר יומי דרבנן זכר למקדש", והלא כל עיקר דברי ר"י היו לתרץ קושיא זאת. ועוד דלקמן כתב התוס' בד"ה מתוך שיוצא בשאל "הכא דווקא שהוא מדרבנן לא חייש למצוה הבאה בעבירה", ולפי דבריהם משמע דבמצוה דאורייתא גם ר' יצחק ב"נ אמר שמואל חייש למהב"ע, וא"כ מה זה דקאמר הש"ס ופליגא דר' יצחק הלא שניהם דבר אחד אמרו. ונראה דר"י משום רשב"י בודאי חייש למהב"ע בלולב גם ביו"ט שני הגם שהוא מדרבנן, מכיון דעיקר המצוה מן התורה, ודברי התוס' ה"ה בכל מצות דהוי דאורייתא היינו שיש להן שורש מה"ת הגם שכעת הם רק מדרבנן — ור' יצחק ב"נ אמר שמואל חייש למהב"ע רק במצוה מה"ת ובזמנה של תורה, וק"ל. [וכן מובא בשד"ח שם ריש סק"ו בביאור דברי התוס'].

עוד איתא בתוס' שם, דלולב של אשירה ושל עיה"נ לא חשיב מהב"ע "דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בה אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בי' מי נפיק ביה". ויש לחקור בביאור דבריהם, אי כוונתם היא דלא חשיבא מהב"ע אלא היכא דא"א לו כלל לקיים המצוה אא"כ יעשה העבירה, וכדאשכחן גבי מילה בצרעת וכדומה, [וכן היא שיטת בעל שעה"מ, עשד"ח שם ס"ק ט"ז] — וה"נ הכא בגזל, מי לא עסקינן בגברא דלית ליה ולא כלום וא"א לו ללולב בלי גזילה (דכ"ת יפייס לאחר לתת לו במתנה, הא לא בעצמו תליא אלא ברצון אחרים, ואין זה בידו, וחשיב לגבי דידיה שפיר א"א בלי גזילה). [אמנם סברה רחוקה היא זו, דלפ"ז נצט"ל בכ"מ שמוזכר דין מהב"ע דבגברא ערטילאי איירי, ולמשל במה שהקשו התוס' בא"ד, ל"ל קרא דלא יצא י"ח במצה של טבל, תיפוק ליה משום מהב"ע, ע"כ נצט"ל דבלית ליה טפי מכזית אחת של מצה איירי, דאל"כ יוכל להפריש מיניה וביה, ולא יהא מוכרח לעשות העבירה כדי לקיים המצוה! ועוד, אי א"א ליה בענין אחר, יצא י"ח בגזול משום עשה דוחה ל"ת! ועוד, הא עכ"פ ביו"ט שני אפשר ליה ע"י שאילה (שלא מדעת), ולמה פוסל בזה ר' יוחנן?! או אפשר דכוונת התוס' היא דאמרי' דין מהב"ע רק היכא דעצם קיום המצוה בא לו ע"י העבירה (ואף

דהיה אפשר באופן אחר דהיתר), וכבגזול, דלא בא לו לולב זה כ"א ע"י שגזול אותו (ואפי' היה לו לולב אחר ולא היה מוכרח לגזול את זה), וכן במצת טבל, דאכל זאת המצה בעודנה טבל (ואף שהיה יכול לתקנה, הרי לא עשה כן) — משא"כ, למשל, בשופר הגזול, דאין גזילה בקול, ואין בתשמישו בשופר זה לתקיעה משום עבירת הגזילה. [ואולי דוקא היכא דהיה אפשר לו לעשות באופן היתר ולא עשה, אמרי' דהויא מהב"ע, וכן היא שיטת ההפלאה, ע"י ח"י חת"ס שם.] ואפשר דנ"מ להלכה מחקירה זו, בנימול בשבת לאחר זמנו, אם יצטרך הטפת דם ברית אח"כ או לא, ואכ"מ. ואגב יש להעיר דלכאורה מיושבת קושית התוס' במצה של טבל מהא דאיתא (ר"ה כח.), כפאו (פרסיים) ואכל מצה יצא, דלפ"ז נ"מ אם כפאו לאכול מצה של טבל, דלענין עבירה אונס רחמנא פטריה, ולא מקריא מהב"ע, ויצא י"ח, אי לאו גזה"כ דממעטינן מינה מצת טבל, וק"ל. [הא דלא אמרי' מהב"ע באונס, איתא בהדיא בשד"ח שם סק"ט].

בענין מילת עבדו

ברמב"ם פרק א' מהלכות מילה הלכה א' פסק וז"ל, מילה מצות עשה שחייבין עליה כרת שנאמר וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמי', ומצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדיו יליד בית ומקנת כסף וכו' עכ"ל. והכסף משנה הקשה וז"ל, במנין המצות כתב רבינו ס' רט"ו למול את הבן שנאמר וביום השמיני ימול בשר ערלתו, וצריך טעם למה לא מנה מצות הרב למול את עבדיו, עכ"ל.

עוד כתב הרמב"ם בפרק ב' הלכה א' וז"ל, הכל כשרין למול ואפילו ערל ועבד ואשה וקטן מלין במקום שאין שם איש וכו' עכ"ל. וקשה להבין אם אשה ועבד וכו' כשרים למול, אמאי כשרים דוקא כשאין שם איש, ואם אינם כשרים אמאי כשאין שם איש הם כשרים. ותירצו העולם בשם הגר"ח סולוביצ'יק זצ"ל מבריסק, דיש ב' דינים במצות מילה, יש מצוה למול ויש מצוה להיות מהול, לפיכך איש יכול לעשות ולקיים מצות מילה ולא אשה, אבל אם אשה מלה מכל מקום נתקיים המצוה של להיות מהול, לפיכך אם יש איש ימול האיש ויקיים כל המצוה בשלמות, אבל אם אין שם איש תמול האשה ויתקיים על כל פנים חלק אחד של המצוה דהיינו להיות מהול. ובתשובות מהר"ח אור זרוע סימן י"א כתב וז"ל, דאין האב חייב למול בנו בידיו, אלא לעסוק שיהא נימול דומיא דכל הני דקחשיב התם, ללמדו תורה, ללמדו אומנות, להשיטו בנהר, וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה ולכל הני. או בסוכות, דכתיב חג הסוכות תעשה ודרשינן תעשה ולא מן העשוי, א"כ ע"כ קאי תעשה סוכה שחייב בעצמו לעשות סוכה, וכי לא יאמר לאחר לעשות סוכה, וכן גבי תפילין, וכי לא יקשרם לו אחר על ראשו וזרועו, וכן צצית. אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה, אלא שהמילה חתומה בבשרו, וכן ישיבתו בסוכה, וכן תפילין המונחין בראשו ובזרועו, ומילה גם היא עיקר מצותה כן, שאל"כ דוד המלך ע"ה שהיה מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה, וזכר על המילה (מנחות מג:), אם לא היתה מצות המילה אלא העשייה למה שמח עליה יותר מראשו וזרועו וכל גופו שקיים בהם מצות תפילין וציצית וכמה מצות, אלא מילה היא מצוה בכל עת כתפילין המונחין בראשו וציצית בבגדו, עכ"ל.

עוד יש להסתפק בענין מילת עבד, אם יש דין על העבד למול עצמו,

או אם דין זה דוקא על האדון. ועיין בשער המלך הלכות מילה והמקנה בקידושין וחידושי ר' עקיבא איגר על יורה דעה סי' רס"ז ס"א, דאין מצוה על העבד אלא דהחיוב הוא רק על האדון. ואין לומר דגמרינן לה לה מאשה דמילה לא שייכא באשה דנתמעטה מקרא אותו ולא אותה (קידושין כט.). והויא כגילות הזקן שאסור בעבד לפי שיטת הרמב"ם, ולא גמרינן ההיקש לה לה מאשה באופן כזה, ועיין ברעק"א שם ביו"ד שהאריך בזה.

ותו גרסינן בגמ' שבת קלה: הא בהא תליא, דחילול שבת תלי במילה לשמונה דמי שנימול לשמונה מילתו דוחה שבת ומי שאינו נימול לשמונה אין מילתו דוחה שבת, דכי כתיב וביום השמיני דילפינן מיני' ואפילו בשבת נימול לשמונה כתיב (רש"י שם). ומזה קשה על הרמב"ם שפסק בפ"א מהלכות מילה הלכה י' וז"ל, כשם שמילת הבנים דוחה את השבת כך מילת העבדים שהם נימולים לשמונה דוחה את השבת אם חל שמיני שלהן בשבת, חוץ מליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה שאע"פ שנימול לשמונה אינה דוחה את השבת, עכ"ל. ולפי הגמ' בשבת הנ"ל קשה, האיך יכול להיות שנימול לשמונה ואין מילתו דוחה שבת ועיין שם בהשגות הראב"ד ובכסף משנה.

כדי לתרץ כל הנ"ל נעיין בדברי הרמב"ם במה שכתב שמילת עבד דוחה שבת, דהנה בגמ' ביבמות אמרינן דמילה דוחה שבת משום שיש בה כרת, וגם בתוספתא דשבת פרק ט"ז סי' ל"ג כתוב כן שמילה דוחה שבת מפני שחייבין עליה כרת לאחר זמן עכ"ל. ואם נאמר שבעבד מצוה על האדון למולו ולא על עצמו להיות נמול א"כ בודאי אין על האדון חיוב כרת אלא עשה בעלמא, וא"כ אין מילתו דוחה שבת, וממה שפסק הרמב"ם שמילתו דוחה שבת חזינן שסובר שיש חיוב כרת אם העבד אינו מהול, שסובר הרמב"ם שמצוה על העבד בעצמו להיות מהול כמו שמצוה על כל ישראל להיות מהולים, ובוה שפיר מתורצת קושית הכסף משנה הנ"ל, אמאי לא מנה הרמב"ם במנין המצות מילת בנו ומילת עבדו בבי' מצות, דכיון שלשתיהן דין אחד וסיבה אחת להן, הן נכללות במצוה אחת, וגם מש"כ הרמב"ם דאע"פ שנימול לשמונה אינו דוחה שבת, מתורץ, דכיון שהילד נולד קודם שטבלה אמו הרי עדיין הוא עכו"ם ואין עליו מצוה להיות מהול כיון שהוא עכו"ם, ואין אלא מצוה על האדון למולו בשמיני ואין זה דוחה שבת, דמצות מילה דדוחה שבת אינה אלא כשמלין בשמונה משום שיש חיוב על הנמול להיות מהול אבל כשלא היה חיוב על הנמול אין זאת המילה דוחה שבת.

בענין „יד“ וכל יחל

בנדרים דף ו: איתא, בעי רב פפא יש יד לקידושין או לא וכו' או דלמא ואת חזאי קאמר עכ"ל הגמרא, ופירש הר"ן דהספק הוא דאפשר דנדרים שאני דבדבורא בעלמא חיילא משא"כ בקידושין דצריכין איזה מעשה, כסף שטר או ביאה עכ"ל הר"ן. ואופן הסתפקות הגמרא הסביר הר"ן דמיירי שנתן לראשונה שתי פרוטות ואמר לחברתה „ואת“, דאילו נתן גם לשני פרוטה אז הוי מהני גם בלי ההלכה של יד ומשום דקידושין עצמן הן עיי"ש. ומביאה הגמרא ראי' מהא דאמר רב פפא לאביי וכו'. והקשה הגרע"א בגליון הש"ס וז"ל, ק"ל דלפי"ז מאי פרכינן מכלל דסבירא ליה לרב פפא יש יד והיינו דמשמע דמוכיחות מהני כמו שכתב הר"ן והא התם דיהיב לה פרוטה ואיכא נתינת מעשה באמת הוי יד כמו בגט דעיקרו מוכיח עכ"ל.

והנראה לומר לכאורה דאין הענינים דומים זה לזה דספק הגמרא אם יש יד לקידושין באופן דאמר לחברתה „ואת“ הוא אם יש כאן קידושין כלל, דאפשר ד„ואת חזאי קאמר“, ועל זה כתב הר"ן דאילו היה גותן פרוטה גם לשני' זהו קידושין עצמן דהא חזינן דמקדש וכמו כן בגט היכא דלא כתב „ודין“, ואינו מוכח דבגט מגרש דאפשר בדיבורא מגרש, על זה מהני מעשה נתינת הגט לסלק הספק של „בדיבורא מגרש“ ושפיר חשיב עיקר מוכיח, וגם אם החסיר „מינאי“ בגט הוי עיקר מוכיח מכח הסברא של „אין אדם מגרש אשת חבירו“. אבל ר' פפא מיירי באופן דלא אמר „לי“ ואין כאן ספק על עצם חלות הקידושין אלא למי נתקדשה מכיון דלא אמר „לי“ ומאי מהני מעשה הנתינה לברר ספק זה, דרק בספק על עצם חלות הקידושין מוכיח מעשה הנתינה, אבל לא לברר למי מקדש.

עוד הקשה הגרע"א על הא דמחלק התם הר"ן בין קידושין לנדרים — דנדרים בדיבורא בעלמא חיילי ובקידושין צריכים עוד מעשה — א"כ מאי מספקא לה להגמרא בצדקה אם יש יד, הא צדקה בדיבורא חיילא ודמיא לנדרים עיי"ש בגליון הש"ס.

והנראה לומר, דהנה הקשו התוס' בד"ה יש יד לקידושין וז"ל, ותימה, מהיכי תיתי יד לקידושין וכו' וי"ל דקידושין נמי כיון דאסר לה על כל העולם כהקדש לכך מספקא לן דלמא יש יד לקידושין עכ"ל. ולפי"ז י"ל דגם להר"ן עיקר הסברא לדמות קידושין לנדרים היא כמו שכתבו התוס', והסביר רק את הסברא השלילית במה דאין קידושין דומין לנדרים ומשום

דצריכין איז מעשה, ואי אפשר ללמוד במה מצינו קידושין מנדרים, אבל בצדקה דאין שום סברא לדמותה לנדרים כיון דצדקה הוא ענין ממון גרידא זביחוד להר"ן דאזיל לשיטתיה במה דפסק דספק יד בצדקה הוי ספק ממונא ולקולא א"כ אי אפשר ללמוד צדקה מנדרים במה מצינו רק מפני מה דבשניהם בדיבורא בעלמא חיילי, משום דעיקר הסברא דאמרינן יד בנדרים הוא משום חלות הקדושה כדמוכח מהתוס' דלעיל וקושית הגמרא דנאמר שיש יד לצדקה היא מדין היקש ולא במה מצינו והגרע"א כנראה נקט בשיטת הר"ן דעיקר הסברא של יד בנדרים הוא משום דבדיבורא בעלמא חיילי ושפיר מקשה מצדקה דחלה ג"כ בדיבורא בעלמא, אבל באמת י"ל כמו שכתבנו דגם הר"ן אזיל לפי סברת התוס' דצד החיובי הוא משום דאסר לה עכ"ע כהקדש אלא דמסביר את הצד השלילי בבחינת מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

והנה עצם חילוקו של הר"ן בין נדרים וקידושין יש להסביר בדרך אחר ולא תיקשה קושית הגרע"א מצדקה. דהנה בדף טו. מביא הר"ן שיטת הרמב"ם דהיכא דאסר הנאה על אשתו והבעל ההנה אותה הוא עובר בבל יחל משום "דהיא לא נדרה כלום", ושיטת הר"ן דהמודר עובר ומשום דהבל יחל בא על מי שמבטל "דיבור דנדר". הרי מבואר דפליגי הרמב"ם והר"ן על מה בא הבל יחל, דשיטת הרמב"ם היא דהבל יחל בא על בטול עצם הדבור, והר"ן סבר דבא על בטול איסור הנדר. ומביא הר"ן רא"י לדבריו במהא דאיתא בדף לה דאם אמר ככרי עליך ונתנו במתנה וכו' דהמדיר לא עבר דהא לא אסירי עליה, עכ"ל הגמרא, הרי מוכח דהמודר עובר ולא דהמדיר. ובאמת יש להבין מאי רא"י היא זו דהרי הסתפקות הגמרא שם היא לענין מעילה דאם נימא יש מעילה בקונמות מי מעל, הנותן או המקבל, ועל זה קאמרה הגמרא בפשיטות דהמודר עבר משום דחיוב מעילה בא על מי שנהנה מן ההקדש, אבל בבל יחל אפשר דעובר המדיר משום דהוא עשה את הנדר כסברת הרמב"ם, וצ"ע. והנה לפי"ז דשיטת הר"ן היא דהבל יחל הוא על בטול האיסור דנדר, כלומר חלות הנדר, ולא על עצם הדיבור, יש להבין הא דפסק דספק יד בצדקה הוי ספק ממונא ולקולא, בניגוד להרשב"א והרמב"ן דהוי ספק איסורא ולחומרא, וכבר נתקשו האחרונים בשיטת הר"ן, דהרי ספק נדר הוא ספק איסורא, ולחומרא? וה"עמק יהושע" תירץ דספק הגמרא ביד לצדקה הוא מדין נדבה ולא מדין נדר ומשו"ה הוי ספק ממונא ולקולא, אבל מסוגית הגמרא לא משמע הכי.

והנראה לומר דהר"ן לשיטתיה שפיר פסק בצדקה לקולא. דהנה יש להבין מהו האיסור בנדר דנחשב את ספיקו לחומרא? וצ"ל בפשיטות דהוא מחמת שני הדינים שבנדר, דהיינו הבל יחל, והאיסור "נדר" שחל

על החפץ, וא"כ בצדקה אי אפשר לדון ספיקו לאיסורא מחמת ספק חלות הנדר, דהא החלות של צדקה הוא ענין ממון גרידא, אלא רק משום ספיקו של הלאו דבל יחל, ומכיון דשיטת הר"ן היא דהבל יחל הוא על חלות הנדר, והספק יד בצדקה הריהו על הדיבור אם יש כאן דיבור נדר אם לאו, א"כ אין ספק הדיבור יכל לגרום ספק איסורא, כיון דאין הבל יחל בא עליו לשיטת הר"ן, ואנו דנים את הדיבור רק בנוגע להחלות, וכיון דהחלות הוא ענין ממון גרידא אין כאן ספק איסורא כלל. וא"ת סוף סוף הרי יש כאן ספק אם עבר על בל יחל, אין בכך כלום, דלא גרע מספק גזילה דדנינן ספיקו לקולא אף דיש גם ספק אם עבר על הלאו (דלא תגזל), משום דאנו דנים על הממון — וכמו"כ הכא עיקר הספק הוא על הדיבור אם יש כאן דיבור נדר דצדקה. והרשב"א והרמב"ן דפסקו בצדקה לחומרא אזלו בשיטת הרמב"ם דהבל יחל הוא על בטול עצם הדיבור וכיון דספק לנו אם יש כאן דיבור נדר הרי אנו מסתפקים אם יהיה בל יחל על הדיבור והוי שפיר ספק איסורא משום הספק דבל יחל הבא על בטול הדיבור.

ולפי"ז דהוכחנו דגם הרמב"ן אזיל בשיטת הרמב"ם דהבל יחל הוא על הדיבור יש לישיב קושית הגרע"א מצדקה אשר היא גם על הרמב"ן דמחלק כהר"ן בין קידושין לנדריים. דהנה יש להבין טעם דין הדיבור בנדר דבעינן שיבטא בשפתים ומופלאים ומפורשים, אם הוא מצד חלות הנדר שהקפידה התורה שיהיו כל דיני הדיבור שבנדר, או די"ל דבאמת מצד חלות הנדר סגי בדין דבור לכל היותר כמו בקידושין דמהני גם אומדנא של מדבר עמה וכו' וכל דיני הדיבור לא באו אלא משום הלאו דבל יחל, דתנאי הטילה התורה בחלות הנדר דרק דיבור אשר בבטולו אפשר לחייבו בלא יחל דברו יכל לפעל חלות, ולזה באו דיני הדיבור של לבטא בשפתים ומופלאים ומפורשים כלומר שיהיו ברורים ומובנים מצד עצמם כדי שיהיה אפשר לחייבו בבל יחל "דברו". ומסתבר דזה תלוי על מה בא הבל יחל, דלהרמב"ם דבא על בטול הדיבור צ"ל דדיני הדיבור הם משום הבל יחל, ולהר"ן י"ל דדיני הדיבור הם בשביל חלות הנדר דהוא דין מסוים בנדריים דצריך שהדיבור יהא כדי לפעל חלות, ועפי"ז מדוקדק הא דהסביר הר"ן בדף ב את החידוש של יד, "דסגי גם מקצת דיבור", והרא"ש פירש דמדין יד "חשבינן כאילו גמר דיבורו", והיינו משום דהר"ן מפרש את דיני הדיבור שהם משום החלות וע"כ הסביר דחידוש ההלכה של יד הוא דסגי גם המקצת דיבור לפעל חלות נדר כיון דיש לנו הוכחה ממקצת הדיבור דמתכוין לנדר והוי כמו בכל קנינים וחלותים דמהני בהו הוכחה ואומדנא לעשות דיבור ומעשה שיפעלו חלות. אבל הרא"ש צ"ל דאזיל בשיטת הרמב"ם דדיני הדיבור ניתנו בשביל הבל יחל וע"כ אי אפשר

לומר דחידוש דין יד היה דסגי במקצת דיבור דרק בנוגע לחלות יכולים
 אנו לומר דמכיון דיש כאן "דין דיבור" שפיר פועל חלות, אבל כדי לחייב
 בבל יחל דברו צריכין דיבור שלם מופלא ומפורש, ועל "דין דיבור" אי
 אפשר לחיב את המדיר בבל יחל דברו כיון דאין כאן דיבור שלם "המדבר
 לעצמו", ועל כן פירש הרא"ש דחידוש ההלכה של יד הוא דהוי כאילו גמר
 דיבורו דזוהי ההגדרה של אמירה מחידוש דין יד, דאפילו באופן דאינו
 מפורש לגמרי במשמעות עצם הדיבור דעושה נדר, ג"כ חשיב "דיבורו",
 דההוכחה מצטרפת למקצת הדיבור לעשותו לדיבור גמור.

ובזה יש גם להסביר הסתפקות המנ"ח בזה דפסקינן כרבנן דאם
 אמר הריני נזיר לעשרה ימים או מן החרצן דהוי נזיר לכל, אם יעבר בבל
 יחל לאחר עשרה ימים, דאם נימא דהבל יחל בא על בטול הדבור א"כ לא
 יעבר בבל יחל על יתר הדברים ולאחר עשרה ימים משום דזה לא נכלל
 בדיבורו ואין לחייבו על כך כיון דלא אסרן עליו בדיבורו ורק מגזיה"כ
 הוי נזיר לכל, אבל אם נימא דהבל יחל הוא על האיסור דנדר, לא איכפת
 לי כלל דלא נכללו בדיבורו דמכיון דאסור לכל שפיר עובר בבל יחל דבא
 על ביטול האיסור.

אולם אף לשיטת הרמב"ם דהבל יחל בא על בטול הדיבור יש להסביר
 הסתפקות המנ"ח על אותו דרך שביארנו את חידוש ההלכה של יד לפי
 הר"ן והרא"ש. דהנה הוכיח ר' ברוך בעה זצ"ל בספרו "ברכת שמואל"
 דההלכה של "התפשטות" היא בדיבור ולא בחפצא והרא"י מהא דמקשה הגמרא
 בקידושין דף ז. במקדש חצי אשה, "דנפשטו קידושי בכולה", ואם ההלכה
 של התפשטות היא בחפצא, כלומר דמפח דבורו חל רק על המקצת וממילא
 מתפשטת הקדושה בכולה, לא היה מקום לקושית הגמרא משום ה"כי יקח"
 דכתיב בקידושין דדרשינן "ולא כי תלקח", כלומר דצריך שהמקדש יפעל
 חלות הקידושין, וע"כ דההלכה של "התפשטות" היא בדיבור, דנעשה כאילו
 קדשה כולה, וכמו"כ י"ל דכך היה חידוש התורה בנוזיר דאם קבל חצי
 נזירות הוי כאילו קבל כל הנזירות ומשום דאין נזירות לחצאין ולפי"ז
 שפיר יתחייב בבל יחל על הכל כיון דיש כאן קבלת נזירות שלימה, אבל
 אם נימא דהוא קבל רק מקצת נזירות וממילא חל עליו כל הנזירות, כמו
 ב"התפשטות" לאותם המפרשים דהיא דין בחפצא, א"כ לא יעבר בבל יחל
 על יתר הנזירות כיון דלא נכלל בדיבורו, ורק חל מגזיה"כ.

עכשיו נחזר לעגיגינו לתרץ קושית הגרע"א מצדקה. דהנה הוכחנו
 לעיל דהרמב"ן אזיל בשיטת הרמב"ם דהבל יחל הוא על הדיבור וכל דיני
 הדיבור ניתנו בשביל הבל יחל ומקצת דיבור אינו פועל נדר משום דאין
 זה דיבור דבל יחל, עד שבאה ההלכה של ידות והורה לנו דגם מקצת

דיבור חשיב דיבור לעבר עליו בבל יחל, וכל זה כדי שמקצת הדיבור תוכל לפעל חלות נדר, אבל אם יצויר דגם אם נעשה את מקצת הדיבור לדיבור גמור לא יעבר עליו בבל יחל אז לא נאמר לגמרי ההלכה דידות. וזה האופן הוא בקידושין דהאמירה לחוד אינה פועלת את החלות, דצריכין עוד מעשה, וא"כ אין כאן ההלכה של ידות, וכמו"כ בצדקה, דאף דבדיבורא בעלמא חיילי, אבל כל זמן שלא בא ליד גובר הוי מותר לשנותו ולא נתפס עדיין הזוה בצדקה לעבר עליו מכיון שיכל לשנותו, א"כ לא דמי לנדריים, דגם בנדריים אם יצויר שעם החידוש דידות לא יהא נתפס על הדיבור שם "דיבור של בל יחל", לא יהא בזה החידוש של ידות. וא"כ לא דמי צדקה וקידושין לנדריים, דבנדריים אחרי שאנו אומרים יד נגמר הנדר, משא"כ בצדקה וקידושין דלא תהא נגמרת החלות גם עם חידוש הידות, ולכן לא אמרינן בזה יד לגמרי. וזוהי הסתפקות הגמרא, דאפשר דלא איכפת לי הא דאין היד גומרת החלות דכיון דעושה דיבור גמור שיוכל לפעל חלות קידושין בצירוף המעשה, שפיר דמי, וכמו"כ בצדקה דמתחייב בצדקה ע"י הדיבור לא איכפת לי דיכל לשנות את הזוה לזוה אחר מאחר דהועילה ההלכה של ידות לעשותו דיבור גמור לחייבו בצדקה.

מיהו כל זה הוא לדעת הרמב"ן דסבירא ליה כהרמב"ם דכל דיני הדיבור, וחידוש דידות, הם כדי לעשות את הדיבור ומקצת הדיבור לדיבור הפועל חלות, משום שבבטולו יתחייב בבל יחל, א"כ לא דמי צדקה לנדריים משום "דיכל לשנותו", ובקידושין משום דאין האמירה גומרת החלות, ושוב לא קשה קושית הגרע"א מצדקה, אבל להר"ן עצמו, דדיני הדיבור הם בשביל החלות, עדיין קשה מצדקה דבדיבורא בעלמא חיילא ונתחייב בצדקה, ולא מגרע כלום הא דמותר לשנותו, דאין זה שיוור בעצם חלות הצדקה אלא הוי דין צדדי דמותר לשנותו ושפיר דמיא צדקה לנדריים.

והנראה לומר בסברת הר"ן דחלוק קידושין מנדריים בזה, דבנדריים בא הדיבור בתור המעשה של חלות הנדר כי על כן צריך שיהיו מופלאים ומפורשים, משא"כ בקידושין דהאמירה באה רק בתור הוכחה על מעשה הקנין שהוא בכסף וכו'. וע"כ אי אפשר ללמד קידושין מנדריים במה מצינו, דאפשר דההלכה של ידות ניתנה רק היכא דהדיבור עצמו פועל החלות, דסגי גם מקצת דיבור, ובקידושין האמירה היא בתורת הוכחה, וא"כ לא דמי אהדדי. וזהו שכתב הר"ן דבנדריים בדיבורא בעלמא חיילי, כלומר דהדיבור בעצמו פועל החלות נדר, אבל בקידושין דצריך מעשה קנין א"כ האמירה היא רק הוכחה על המעשה כי על כן מהני גם אומדנא של מדבר עמה וכו'. וכמו"כ צדקה לא דמיא לנדריים, דאף דבדיבורא בעלמא חיילא, הרי אין עצם הדיבור פועל חלות הצדקה, אלא גמירת הדעת, כמו בכל

קנינים וחלותים דהדיבור וההוכחה באים להורות על גמירת הדעת, דהא לא כתיבא הפלאה בצדקה כמו בגדר וא"כ לא דמי אהדדי. נמצא דספיקת הגמרא אם יש יד לקידושין היא לדעת הר"ן ספק מהי האמירה בקידושין, אם היא פועלת בעצם הקנין והווי קידושין כגדרים, או שהאמירה בקידושין היא רק הוכחה על מעשה קנין הכסף וכו' ולא דמי לגדרים. וידועה שיטת רבינו חיים הלוי דהאמירה בקידושין היא חלק ממעשה הקנין ופועלת בעצם החלות אבל לא כל הדעות שוות בזה וזהו באמת לדברינו ספיקת הר"ן. וה"ברכת שמואל" הקשה להר"ן דמפרש ספיקת הגמרא של יד לקידושין דמיירי באופן דהויא יד מוכיחה כלומר דודאי מתכוין בהלשון של "ואת" לקידושין, א"כ מאי איכפת לי הא דעצם הלשון של "ואת" אפשר לתלות ב"ואת חזאי קאמר", הא מכיון דודאי מתכוין לקידושין לא גרע ממדבר עמה וכו', ותירץ בשם הרב וועלוועלע מבריסק דמאמירה אי אפשר לעשות אומדנא, דהאמירה היא חלק של מעשה הקידושין וכיון דאמר "ואת" הרי מוכח דחפץ לקדש במעשה האמירה של ואת ולא בהאומדנא של מדבר עמה וכו' ע"כ תוכן דבריו. אלא דלכאורה קשה קצת מהא דמצינו דהמקדש בשטר ונמצא פסול מקודשת מדין כסף אם יש בשויות הניר פרוטה, ומשום דדעתו נמי על הניר, וההסבר הוא: דמכיון דחזינן דחפץ לקדשה אמרינן דדעתו היא שיחולו הקידושין בכל אופן דאפשר וזה דקאמרה הגמרא דדעתו נמי על הניר — וא"כ גם הכא י"ל כך דמאחר שיש לנו הוכחה מהלשון של "ואת" שחפץ הוא לקדשה תתקדש גם בהאומדנא של מדבר עמה וכו'. ואפשר דהכא שאני דמכיון שקדש את הראשונה באמירה אנו אומרים דגם את השני' הוא חפץ לקדש דוקא באמירה ולא בכל אופן דאפשר, משא"כ במקדש בשטר ונמצא פסול דמעידה הגמרא דדעתו נמי על הניר.

במנ"ח מביא שיטות ראשונים בביאור הענין דגזירות, אם הוא איסור חפצא כמו גדר, דבקבלת גזירות הוא אוסר עצמו ביין, תגלחת וטומאה, או דהוי איסור גברא כמו שבועה דחלה עליו קדושת נזיר וממילא נאסר בכל הדברים. והנפ"מ, אם אפשר להתפיס בחטאת נזיר, דאם נימא דנזיר הוא כעין שבועה דהאיסורים ממילא באים א"כ לא חשיבא חטאת הנזיר דבר הנדור, אבל אם נימא דנזיר הוי כגדר הויא חטאת הנזיר דבר הנדור. ונראה דזהו באמת מחלוקת ר"ש ורובנן בנזיר מחרצן אי הוי נזיר לכל, דלרבנן דהוי נזיר לכל צ"ל דהוי כעין שבועה דהאיסורים הם תוצאה מקדושת הנזירות שחלה עליו בקבלתו ולא איכפת לי כלל בהא דאסר עליו רק חרצן דאין הוא האוסר אלא דממילא נאסר, ור"ש דאמר עד שיזיר

מכולם סבירא ליה דהוי איסור חפצא כמו נדר וכיון דאסר עצמו רק מחרצן לא הוי נזיר כלל דאין נזירות לחצאין.

ויש לעיין איך מסבירים הרמב"ם והר"ן ענין חלות הנזירות דלפי מה שהבאנו לעיל דדעת הרמב"ם היא דהבל יחל הוא על הדיבור יש להסתפק באופן דאין הדיבור פועל איסור באופן ישר אלא רק גורם להאיסור שיחול, אם שייך לומר דבבטול האיסור יש גם ביטול "דיבורו" לחייבו בבל יחל, ומצד הסברא צריך לומר דלא יהיה באופן זה בל יחל מכיון דדיבורו לא פעל איסור, רק גרם להאיסור. ולפי"ז צריך לומר דשיטת הרמב"ם היא דנזיר הוי איסור חפצא דהוי כמו שאסר על עצמו כל הדברים שהנזירות מחייבת, ומשו"ה עובר בבל יחל דהוי כמו נדר. וכן להר"ן דהבל יחל הוא על האיסור יש להסתפק ולומר דרק על איסור הבא באופן ישר מהדיבור כמו בנדר עובר בבל יחל אבל אם הדיבור רק גורם להאיסור לא חשיב "איסור של דיבור" ולא יהיה בזה בל יחל "דברו".

ונראה להוכיח דכן היא באמת שיטת הר"ן כהצד השני שכתבנו. דהנה בדף יב. בד"ה כחלת אהרן ותרומתו איתא בר"ן וז"ל, ואע"ג דבקריאת שם מסתרי, כיון דאינו אסור לכל, דבר האסור מקרי ולא דבר הנדור עכ"ל, ובדף יג: ביאר הר"ן דבריו וז"ל, כחלת אהרן ותרומתו שאע"פ שחל איסור ע"י קריאת שם לא מקרי דבר הנדור וכו' אלא מאי דאסירי לזרים מחמת איסורא הוא דרמי רחמנא עליה עכ"ל. הרי מוכח מדבריו דאיסור הבא ממילא לא מקרי דבר הנדור אף דהדיבור גרם להאיסור, וע"כ דגם שיטת הר"ן דנזיר הוי איסור חפצא ועובר בבל יחל משום דהאיסור בא באופן ישר מהדיבור.

אבל הרא"ש שם פירש דמשו"ה לא הויא תרומה דבר הנדור וז"ל, ואע"ג דמיסתר ע"י פיו לא הוי דבר הנדור דהא מעיקרא נמי אסור היה משום טבל ופיו לא אסר אלא התיר שהוציא השיריים מידי טבל עכ"ל, א"כ י"ל דמשו"ה גטה הרא"ש מפירוש הר"ן משום דסבירא ליה דאם היתה קריאת השם גורמת האיסור הויא שפיר דבר הנדור אף דלא בא האיסור באופן ישר מהדיבור, ומכיון שהוכחנו לעיל דהרא"ש אזיל בשיטת הרמב"ם דהבל יחל הוא על הדיבור א"כ מוכח דאף לשיטה זו יש בל יחל גם באופן דהדיבור רק גורם להאיסור. ואפשר לומר דהרמב"ם מפרש את ההלכה של נזירות דהוא כעין שבועה אבל להר"ן צריך ע"כ לומר דהוא איסור חפצא כמו נדר וכמו שהוכחנו.

והתוס' שם הקשו וז"ל, והרי קדושת תרומה חלה ע"י הפרשתו וא"כ הוי דבר הנדור עכ"ל, ופירוש הקושיא הוא, דנהי דלא נתחדש איסור ע"י ההפרשה משום שאסור היה גם מקודם כסברת הרא"ש, אבל הקדושה שבתרומה

הרי נתחדשה ע"י ההפרשה ושפיר הויא דבר הנדור. ועל זה תירצו וז"ל, מ"מ אין האיסור שבתרומה בא ע"י ההפרשה. דהרי קודם לכן אסור היה משום טבל, וההפרשה אינה כי אם להתיר עכ"ל. וצ"ל בתירוצם דנהי דקדושת התרומה נתחדשה ע"י הפרשתו אולם מכיון דהאיסור היה מקודם לכן תו לא מיקרי דבר הנדור ומשום דכל המתפיס באיסור קמתפיס ולא בקדושה דהרי בא לאסור הככר ולא להקדישו. אבל קשה ממה שכתבו התוס' בד"ה נותר ופגול וכו' דמעיקרא בקדושת קרבן קמתפיס עכ"ל, הרי מוכח דכל המתפיס בקדושת הקרבן מתפיס א"כ מדוע כתבו התוס' דאי אפשר להתפיס בקדושת התרומה, דמאי שנא מכל התפסת קרבן דאף דהאיסור ממילא בא מ"מ מתפיס בקדושת הקרבן שפעל בדיבורו? וצ"ל דאף דמקדיש בקדושת הקרבן שבא מדיבורו מ"מ חשיב מתפיס באיסור ומשום דאין קדושת קרבן בלי איסור קרבן ויש בהקדושה איסור, משא"כ בתרומה דהאיסור כבר היה מקודם לכן וע"י דיבורו לא נתחדשה כי אם קדושה גרידא.

BETH YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Halacha

by the

FACULTY AND STUDENTS OF YESHIVA UNIVERSITY

Published by the

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

YESHIVA UNIVERSITY

Amsterdam Avenue and 186th Street

New York 33, N. Y.

1 9 5 4

Printed by

TWERSKY BROTHERS

New York 52, N. Y.