

בית יצחק

קובץ תרושים כהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ה'תשי"ב

נדפס

תוכן הענינים :

- 1 הקדמה הנהלת הסתדרות תלמידי הישיבה
- 3 חביב אדם שנברא בצלם א' . הרב יעקב משה הכהן לעסין
מסג' חידושי
- חרושי תורה מאת ראשי הישיבה ***
- 8 סימני גדלות ובגרות הרב יוסף ליב ארנסט
תחלתו וסופו בכשרות בעדים
- 31 וכדיינים הרב אהרן דוד בוראק
- 38 הערות ביו"ד הרב שמואל גערשטענפעלד
- 41 פוטמאת קבר הרב שמואל אלעזר וואלק
- 63 ספק פוטמאת ברה"י וברה"ר הרב אברהם יוסף ווייס
ביאור בענין כיבוי האש
- 70 בתנור גאז ביו"פ הרב משה טענדלער
ביאור הדש בדברי הרמב"ם במונית שני צבורין
- 74 ושני שבילין הרב יחיאל מיכל הכהן כ"ץ
- בענין זמין לאדם שלא
בפניו הרב אפרים מרדכי סטיינבערג
- בענין מצת אי נאכלת בשני
מקומות הרב משה אהרן פאלייעוו
- בדין גמ' על דבר שלא בא
לעולם הרב אברהם אהרן שאצקעס

(המשך מעבר לדף)

תוכן הענינים
(הסוד)

חדשי תורה מאת מחנכים במתלמות-מסביבות
הנספחות לשיבה *

- 96 הניילון לאור התלכה הרב מנחם מ. ברייער
עיון במקור הדיון בתוך שאינו יכול
לישבע משלם הרב שלמה ווינר 101
בענין כפול רשות בשבת הרב פרץ פון 104
בענין חבורה שאבד פסחה הרב מרדכי קרפנשפרונג 107

חדשי תורה מאת תלמידי ותניכי השיבה *

- 110 בענין עיר הנדחת יחיאל הלל דנישבסקי
114 בדין התפסח בנדורים שמואל דנישבסקי
116 בענין בלגול שבועה משה וואלדמאן
119 בענין חצי עבד וחצי בן חורין יהושע בצלאל וכטפגל
121 בענין בל תאחר משה טאלאנסקי
128 שרות טקה ושתות מעות באונאה אהרן יעקבס
132 בענין צחצוחי זיבה אהרן ליכטנשטיין
137 בדין הכנת דרבה אהרן פדר
139 סמיכה ושליחותיהו קעבדינג הרב יהודה פרנס
142 בדינא דכל תוסוף רפאל רייכמאן
146 בענין משלה שנשתתת משה אריה שווארץ

(* על פי סדר הא"כ

BETH YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Halacha

Published by the

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA

RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

YESHIVA UNIVERSITY

Amsterdam Avenue and 186th Street

New York 33, N. Y.

בזכרון האחים שולזינגר

SHULSINGER BROS. LINO-TYPING AND PUBLISHING CO.

Twenty-One East Fourth Street, New York, N. Y.



בית יצחק

קובץ חרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ה'תשי"ב

ניו-יורק

הקדמה

אנו חיים בתקופת הרת עולם — בה שבים בנים לגבולם. גלויים חסדי ה' ונפלאותיו לכל לב רגש ועין חודרת. לבנו פחד ורחב — מגדל האחריות הצבורית של כל אדם מישראל, וביחוד אחריותם הענקית של בני תורה בשעה מכרעת זו בתולדותינו, ומשמחת הנפש הממלאה את כל היותנו, שסוף סוף זכינו לראות בעינינו שיבת בנים לגבולם. בגיל ורעדה עומדים אנחנו בני תורה, ותפלה חרישית נובעת מעמק לבנו: רבש"ע יהי רצון מלפניך שנגשים את שאיפתנו הבווערת — שהתורה תחדיר ביסוד בנין ארצנו הקדושה, כדברי החכם מכל אדם "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז", ורעיון זה הביעו חז"ל באמנם "הקב"ה היה מביט בתורה ובורא את העולם". התורה היא תכנית הבריאה ובה תכליתה והיא היא יסוד קיומה. כעת רבו מאויינו וסכויינו שאחינו בני ישראל יתמידו להסתכל בתכנית הבריאה ויסוד קיומם שזה ימציא לנו נוח שאנן שלו ובטוח, ועל דורנו יאמר: שב ישראל לאלקי אבותיו שלם בגופו, שלם בתורתו.

מילוי התפלה הזו בשלמותה הוא תפקידם של מוסדות התורה בשני מרכזי ישראל — מדינת ישראל ואמריקה. הישיבות פה ושם תהיינה לנו למחסה ועוז ולמקור חיים רוחניים רעננים. מוסדות התורה יעצבו את נשמת העם ויחדירו בלבו את רגש האחריות הצבורית וימריצוהו לתפקידו הנעלה להיות למופת בתורה ובדרכי החיים המוסריים. זאנו מאמינים באמונה שלמה ביעוד הנביאים שהגלות תתקרב לקצה ושהגאולה תבא ותקיף את כל שכבות עמנו, שקול התורה המאוחד — מציון ומהגולה — יגביר חילים, יביא תפארת לעמנו בארצנו ובפיזורו ויבטיח לנו קיום נצחי.

ישיבת רבנו יצחק אלחנן, אם הישיבות בארצות הברית, היתה החלוצה הראשונה להרבצת התורה במדינה זו וכעת היא מרכז התורה והחכמה ובעלת השפעה בעולם — הודות למסירות נפשם של מנהליה ובוניה. בשעה זו, שעת תגברת האחריות הצבורית, תפקידנו נעלה ומרומם — להגדיל תורה ולהאדירה, ובעקר בכח החדוש, כי אין ביהמ"ד בלי חדוש. חדושי תורה הנובעים מאהבה ומבינה מקשרים אותנו עם מתן תורה בהר סיני לפי המושג המסורתי שכל מה שתלמיד ותיק עתיד להורות נאמר למשה בסיני.

החוברת הזו, המכונה "בית יצחק" על שם ישיבתנו הקדושה, קובץ תורני בחדושי הלכות הוא מאמץ בנו בני הישיבה את ההתעמקות בתורה, הפך בה הפך בה דכולה בה. חיינו הפרטיים והלאומיים כרוכים בה ומסתעפים ממנה, ואין לך מדה טובה הימנה. ואנו תקוה שהקובץ הזה יהיה מעין נר מערבי שממנו תדלק המנורה ואורה הפנימי יתמיד בזהרו הדרו ויפיו. אנו מקדישים את הקובץ הזה למרן הגאון מוה"ר ד"ר שמואל בלקין שליט"א למלאת עשר שנים לכהונתו בתור נשיא וראש הישיבה. תחת הנהלתו הנאמנה התפתחה ישיבתנו מאד והיא תפארת ליהדות העולם. אנו מברכים את רבנו ונשיאנו בבריות גופא ונהורא מעליא, וישר חילו לאורייתא. ואנו בני הישיבה בהשקעת כחות רעננים בלמוד התורה וגלוי חדושיה נזכה להיות שותפים במפעל הכביר למען הרמת קרן התורה וכבוד ישראל ותפארתו.

ה' יאמצנו ויצליחנו בתפקידנו ויכונן את מעשי ידינו לטובה ויחיש לנו את הגאולה.

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

מ א י ר פ ו ל ד א , נ ש י א

י ש ר א ל ס נ ד ר ס , ס ג נ נ ש י א

י צ ח ק ט ע נ ע נ ב ע ר ג , מ ז כ י ר ג ז ב ר

חביב אדם שנברא בצלם א'

אחד ממקצועות התורה הראשיים הוא ענין "כל ישראל ערבים זה בזה", כי הלא זה מאוחד ומלוכד עם הרעיון של "חביב אדם שנברא בצלם אלקים" ו"חביבים ישראל שנקראו בנים למקום", ונשען על יסודות כל דיעות חז"ל, כאמרם: ר"ע אומר "ואהבת לרעך כמוך", זה כלל גדול בתורה; בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם ביום ברוא אלקים את האדם, בדמות אלקים עשה אותו", זה כלל גדול בתורה. ובעצם תוכן דברי שניהם אחד הוא, כי מה הטעם של "ואהבת לרעך כמוך" משום שכל בני האדם נבראו בצלם אלקים ובדמותו ואב אחד לכולם, ועל ידי ידיעה זו ממילא יקיימו את "ואהבת את ה' אלקיך". ובזה צפון הביאור של מאמר חז"ל זה: מעשה בגוי אחד שבא לפני שמאי, א"ל גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת, דחפו באמת הבנין שבידו, בא לפני הלל, אמר ליה, מה דעלך סני לחברך לא תעביד. זו היא כל התורה כולה, ואידך — פירושא הוא זיל גמור (שבת, לא). דברי הלל אלה באמת מתאימים לדעת רבי עקיבא ש"ואהבת לרעך כמוך" זה כלל גדול בתורה, וכפי ביאורנו הטעם לעיל, ששניהם נבראו בצלם אלקים. ודבר זה צריך לשמש יסוד נאמן לאהבת חברו, "ואידך פירושא הוא זיל גמור" — לפתח ולשכלל את צלם האלקים בקרבנו, מה שאפשר להיעשות על ידי הלמוד והקיום של תרי"ג מצוות שבתורה, שהן רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה כנגד רמ"ח אברים ושס"ה גידים של גוף האדם.

ואכן אנו מוצאים דבר זה מפורש בילקוט בראשית, ולמדים אנו שדיעותיהם של ר"ע ובן עזאי מתאימות ביחד. וזה לשונו: בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם" כלל גדול בתורה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי, הואיל ונתקלקלתי יתקלקל חברי עמי, אם אתה עושה כך, דע למי אתה מבזה "בדמות אלקים עשה אותו" עכ"ל. מכאן שדעת ר"ע ובן עזאי אחת היא, אלא שהאחרון מוסר לנו פירוש מדוייק ומפורט על הרעיון של "זה ספר תולדות אדם", משום ש"בדמות אלקים עשה אותו", מה שמחייב את "ואהבת לרעך כמוך", ו"חביב

אדם שנברא בצלם אלקים, ומסביר — כפי ביאורנו לעיל — את הטעם של „ואהבת את ה' אלקיך“.

ובזה יובן לנו מאמר חז"ל זה: „אמר רב, גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה, דכתיב ויאמר ה' אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבור מעל עבדך“ (וירא), אמר ר"א, בוא וראה, שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם. מידת בשר ודם, אין הקטן יכול לומר לגדול, המתן עד שאבוא אצלך, ואילו בהקב"ה כתיב „ויאמר ה' וכו', אל נא תעבור מעל עבדך (שבת, קכז) לפי ביאורנו לעיל הכנסת אורחים וחיבובם בצר להם, מוכיחים את רגש החסד של האדם לחבריו שנבראו כמוהו בצלם אלקים, ובוזה גם שם שמים מתקדש על ידיו.

וראוי לציין שחז"ל אומרים כמו כן „גדולה הכנסת אורחים מהשכמת בית המדרש“, ואכן זה מתקבל על דעתנו שהלא בהשכמת בית המדרש אנו נותנים כבוד לתורה, ואילו בהכנסת אורחים אנו נותנים כבוד לשכינה עצמה, מצד „חביב אדם שנברא בצלם אלקים“.

מכל האמור לעיל יוצא שלפי רוח התורה והרעיון של „צלם אלקים“, צפונה וכלולה באהבת הבריות גם אהבת ה' ולהיפך. ואותו אדם שחסירה לו אהבת הבריות, חסירה לו גם אהבת ה' ולהיפך, וממילא מסתבר שכל עם ישראל הוא גוי אחד בארץ, אחד במציאות ממש ובצורתו התכליתית, ושומה עלינו לצייר בדמיונו את ישראל כאיש אחד המורכב מאברים שונים, וכשחסירה לאיזה אדם מישראל אהבת חברו, זה מערער את כל הציור והיסוד של „גוי אחד בארץ“.

ובזה יובנו לנו דברי חז"ל אלה: כשחלה ר"א נכנסו תלמידיו לבקרו, אמרו לו, רבנו למדנו אורחות חיים ונזכה בהם לחיי העוה"ב, אמר להם, היזהרו בכבוד חבריכם, וכשאתם מתפללים, דעו לפני מי אתם מתפללים וכו', ובשביל כך תזכו לחיי העוה"ב (ברכות, כח). והדברים תמוהים, אמנם עצתו „כשאתם מתפללים, דעו לפני מי אתם מתפללים“ מפורשה ובהירה, שהלא ע"י התפילה האדם נעשה דבוק בה' וזוכה בה לחיי העוה"ב, אבל מה ענין „היזהרו בכבוד חבריכם“ אצל חיי העולם הבא? אולם לפי ביאורנו לעיל ניחא, כי הלא בכבוד הבריות כלול גם כבוד ה' באופן נצחי, מצד „חביב אדם שנברא בצלם אלקים“, ובגין כך הואיל שהאדם מכבד את „צלם אלקים“ ממילא נעשה דבק בעוה"ב, וזהו טעם דברי חז"ל „המלבין פני חברו אין לו חלק לעוה"ב, שהלא בהפסידו את אור „צלם אלקים“ ממילא הפסיד וקלקל את אורו של העולם הבא. ועיין ב„נתיבות עולם“ למהר"ל מפראג, המביא מאמר חז"ל זה:

תניא, אמר רבי אליעזר, בוא וראה כמה גדול כוחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא והחריב את ביתו ושרף את היכלו (גיטין, נו) ומפרש בדבר זה רמז, כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה, כי הלא הכל יודעים עד כמה גדולה היתה קדושתו של ביהמ"ק, שנבנה לפי צו עליון "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" ושעל ידיו השרה הקב"ה את שכינתו בתוך כל אחד ואחד מישראל, ובכל זאת גרם חטא הבושה להחריבו כליל, בגין שהאדם הוא "צלם אלקים", ומחמת הבושה נתקלקל צלם זה שנשתמש בקדשי הקדשים של בית הבחירה, ומדרש זה מסייע לביאורנו: "שני דברים נבראו בשתי ידיו: בית המקדש, דכתיב "מקדש ה' כוננו ידיך" וכו', והאדם נברא ג"כ בשתי ידיו, "ותשת עלי כפיך", מכאן שחשיבות האדם דומה בכל לחשיבות ביהמ"ק, ולא יפלא איפוא שבזיון חינם של האדם גרם לחורבן ביהמ"ק לפי מושגי מרום הנאצלים.

לפי הסברתנו לעיל אפשר לנו לקבל מושג נכון על ענין "כל ישראל ערבים זה בזה", שהלא אין ישראל גוי אחד רק מצד ההבדל שבינו ובין הגוים האחרים, אלא מצד עצמו ואיכותו, ו"צלם אלקים" המאחד ומאגד את כל בני ישראל השונים, ממש כאילו היה ישראל אדם ענקי המורכב מאברים לאין ספור, ומטעם זה שומה על כל אדם מישראל לשוות לנגד עיניו תמיד, ולקבוע דבר זה ברעיונו לעולם, שבכל שהוא עושה בחייו אין הוא אחראי רק לעצמו ולאישיותו, אלא גם לכל ישראל בכלל ובפרט ולכל הבריאה כולה, כמוכח ממאמר חז"ל מאלף זה: בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, אמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הם, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי (מדרש קהלת) אתה למד מדבריהם שבשעת בריאת האדם, נעשה הדבר במחשבה תחילה, שכל הבריאה זכות קיומה תלויה בהנהגת האדם, וכדברי "מסילת ישרים": ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשימוש האדם. אמנם הוא עומד בשיקול גדול, כי אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל ומקלקל העולם עמו, ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו, ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבוד בוראו, הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו עכ"ל. מכאן שאחריות האדם גדולה מאד לגבי הבריאה כולה ולגבי בני מינו באשר הם שם שכולם נבראו בצלם אלקים, ומפני זה אנו רואים שבהכנות לקראת קבלת התורה, נדרש מישראל העיקר של "ויחן ישראל נגד ההר" ומשמעות הדברים שכלל ישראל צריך היה להתייבב נגד ההר כאיש אחד, וזה היה תנאי קודם למעשה בשביל קבלת התורה וקיומה, כדי שכל אחד מישראל

ידע ויכיר תמיד את אחריותו לתורה לא רק בשביל עצמו, אלא גם בשביל בני מינו שכולם יצירי כפיו של הקב"ה, וירגיש ויתבונן שכל דבר טוב שהוא עושה מביא ברכה וענג לכל נברא, וכל פעולה רעה מצדו השפעתה ניכרת על כל אישי החברה, לפי העקרון של "כל ישראל ערבים זה בזה" ולפיכך נאמרה כל תפילה בלשון רבים, משום שכלל ישראל רמוז תמיד בתוכה.

ומן הראוי לבאר כאן שרעיון "כל ישראל ערבים זה בזה" אינו נחשב כמידת חסידות יתירה, שאין לו אחיזה ממשית בחיים הרגילים, אלא אדרבה הוא נהווה חלק נכבד ויסודי בחיי כל פרט מישראל, ואם הוא אינו מתנהג לפי כוונתו ועיקרו הוא נחשב בכלל "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה" שאין לו חלק לעוה"ב. כפי שנראה מדברי רבנו יונה ב"שערי תשובה", וז"ל: וכן העוזב דבר אחד מדברי התורה ולא יודה עליו, הנה זה מגלה פנים בתורה, כגון האומר, מה הועילו אצלנו לומדי התורה, אם חכמו חכמו לנפשם ולא נחלה לנו בשכרם, והנה כחשו במה שכתוב בתורה "ונשאתי לכל המקום בעבורם" (וירא). אתה למד מכאן שאם איזה אדם אינו מודה בזה שהפרט הלומד תורה, זכותו מגינה על הכלל, אם כי הוא מחבב את התורה כשלעצמה ומבין תועלתה למין האנושי, הוא בכלל "מגלה פנים בתורה שאין לו חלק לעוה"ב", כי הלא איננו מבין את כוונת הדברים "כל ישראל ערבים זה בזה".

ובהנחה זו יתברר לנו שסיפורי התורה על האבות, בספרי בראשית ושמות, אינם סתם סיפורים רגילים, אלא תילי תילים של הלכות על כל קוץ וקוץ, ציורים תורניים בולטים וציוויי עליון חשובים, המתגלמים בלבוש מאורעות האבות. למשל בעת וזכות אברהם עם ה' ביחס להצלת סדום מסופר בתורה שנושא הווכוח היה שאילת קיום זכות לאנשי העיר, ומספר הצדיקים שבתוכם. ולכאורה זה ענין שהיה מהקב"ה כביכול לאברהם אבינו בדבר סדום, אלא באמת הנדון כאן דבר העומד ברומו של עולם, הלכה המקיפה ענינים הנוגעים לקיום הבריאה כולה, כי על ידי זכויות האדם בשביל מעשיו ההגונים הוא עלול לתת זכות וקיום לעולם כולו, ולהיפך מעשיו המגונים עלולים להשפיע לרעה על כל החברה האנושית בכלל ועמו ישראל בפרט, ואם הוא אינו מודה בזה הוא מודח ממקומו הנכון לו בעוה"ב.

ובקשר לענינינו כדאי להביא מאמר חז"ל המדגיש רעיוננו, וז"ל: ישראל נמשלו לשה, "שה פזורה ישראל" (ירמיה, נ) מה שה אחד מאבריו לוקה וכולם מרגישים, אף ישראל "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף" (במדבר, יז) משל לשני בני אדם שהיו נתונים בספינה, נטל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו, אמרו לו חבריו, מה אתה עושה? אמר להם, מה איכפת לכם? תחתי

אני קודח, אמרו לו, מפני שאתה מציף עלינו את הספינה, כך איוב אמר, "ואף אמנם שגיתי, אחי תלין משוגתי" (איוב, יט) אמרו לו חבריו "כי יוסיף על חטאתו פשע בינינו יספוק" (שם, לד) — אתה מספיק בינינו את עוונותיך (ויקרא רבה).

היוצא מזה כשאדם מתפלל בכוונה, מלבד שהוא מתכוון לכלל ישראל בתפילתו, העובדה שהוא נעשה דבק יותר בה' משפיעה לטובה על כלל ישראל, ובגין כך כשאדם נמצא בחדרו ונוהר מעשות כל דבר אסור או הוא לומד תורה ביחידות, זכותו מגינה בלי יודעים על החבושים בבתי החולים וסובלים קשות, להקל על מצבם ולהעלות ערוכה למחלתם, ולהעלות מזור ותרופה לבני אדם הסובלים מפגעי הזמן ורוחם נשברה ונדכאה. סגולה נפלאה זו צפונה בתורה וקיום מצוותיה, ודבר זה שומה על כל בן אדם להחדיר לתוך לבו ונפשו ולא להסיח דעתו ממנו כל ימי חייו. אין איפוא כל הבדל ממשי "בין אדם למקום" ובין "אדם לחברו", וכשאדם מישראל קורא שמע בכוונה, ומקבל עליו עול מלכות שמים בלב שלם, הוא יוצר בזה השפעה לטובה על החברה האנושית כולה, המקבלת בזכותו כל טוב, אושר ועושר, עם שהוא בעצמו אינו מרגיש בדבר זה כל עיקר.

תדושי תורה מאת ראשי הישיבה

הרב יוסף ליב ארנפט

סימני גדלות ובגרות

— א —

תנן בנדה מז, א': משל משלו חכמים באשה פגה בוחל וצמל, פגה עודה תנוקת, בוחל אלו ימי נעוריה, בזו ובזו אביה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה, צמל כיון שבגרה אין לאביה רשות בה. איזהו סימנין ר' יוסי הגלילי אומר כו', ר"ע אומר כו', בן עזאי אומר כו', רבי יוסי אומר כו'. שנינו כאן ד' סימנים עליונים, ונחלקו רש"י ור"ת אם הם סימני נערות או סימני בגרות. רש"י כתב: איזו היא סימנין, אצמל קאי, וכן פירשו גם הר"ת, מובא ברשב"א וריטב"א, והרמב"ם בפיה"מ. בתוס' ד"ה איזהו כתבו: פ"ה סימני בגרות כו' לכך פר"ת דאיזהו סימניה דקאמר הכא אבוהל קאי, וכן פירשו גם הרמב"ן הרשב"א והריטב"א. ובגמרא, שם, מובא מה דאיתמר בתוספתא, נדה פ"ו ה"ג: ת"ר אלו הן סימני בגרות, ר"א בר' צדוק אומר כו', ר' יוחנן בן ברוקה אומר כו', ר' יוסי אומר כו', ר"ש אומר משנתמעך הכף, וכן היה רבי שמעון (בן יוחי) אומר שלשה סימנין נתנו חכמים באשה מלמטה וכנגדן מלמעלה, פגה מלמעלה בידוע שלא הביאה שתי שערות, בוחל מלמעלה בידוע שהביאה שתי שערות, צמל מלמעלה בידוע שנתמעך הכף. שאלו את רבי הלכה כדברי מי, שלח להו כדברי כולן להחמיר. הנה על הסימנים המנויים בתוספתא נאמר שם מפורש אלו הן סימני בגרות. והם סימני בגרות גם לר"ת כמבואר שם בתוס', אלא שלשיטת רש"י כל שמונה הסימנים, בין אלו שנמנו במשנה בין אלו שנמנו בתוספתא, הם סימני בגרות. ולשיטת ר"ת במשנה מונה ארבעה סימני נערות, ובתוספתא ארבעה סימני בגרות, אבל בין לרש"י בין לר"ת יש בסימנים אלו השנויים כאן סימני בגרות.

והרמב"ם, ה' אישות פ"ב ה"ז, כתב: ויש בבת סימנין מלמעלה והן הנקראין סימן העליון, ואלו הן כו'. ובה"ח: כל אלו הסימנין ח', נראה בבת סימן אחד מכל אלו או כולן והיא בת י"ב שנה או פחות אין משגיחין בו והרי היא קטנה, נעשית בת י"ב שנה ויום אחד ונראה בה סימן התחתון אין משגיחין באחד מכל אלו, ואם לא נראה התחתון ונראה בה אחד מכל אלו הרי היא ספק בין נערה לקטנה ודנים בה להחמיר, ואם נראו כולן הרי זו גדולה ודאית שא"א שיבואו כולן אלא כבר בא סימן התחתון ונשר. ובהשגת הראב"ד: א"א ואם הביאה ב' שערות עדיין היא ספק בין נערות לבוגרת. שיטת הרמב"ם בזה היא שכל הח' סימנים אלה הם סימני נערות, וחזר בו מפירושו בפיה"מ. לפיכך כתב: נעשית בת י"ב שנה ויום אחד ונראה בה סימן התחתון אין משגיחין באחד מכל אלו. ואין היא ספק בין נערה לבוגרת, ורק אם לא נראה התחתון ונראה בה אחד מכל אלו הרי היא ספק בין נערה לקטנה. אבל הראב"ד שכתב: ואם הביאה ב' שערות עדיין היא ספק בין נערות לבוגרת. שיטתו היא שסימנים אלה הם סימני בגרות. משום שאף אם נפרש כר"ת, שהסימנים השונים במשנה הם סימני נערות, הארבעה השונים בתוספתא הלא הם סימני בגרות, א"כ בנראה בה אחד מכל אלו אם הם מהשנויים בתוספתא הרי היא ספק בוגרת, ולשיטת רש"י היא ספק בוגרת באחד מכל הח' סימנים. ואין מהשגת הראב"ד הכרע אם סובר כרש"י או כר"ת, כי בכל אופן השיג על הרמב"ם, או מכל הח' סימנים, או מהד' סימנים השונים בברייתא.

כשיטת הרמב"ם מובא גם ברש"י שם בשם אית דאמרי ודחאה. ז"ל רש"י שם מז' ב': להחמיר, איזה מאלו שתביא שוב אין אביה מפר נדריה דמחזקינן לה בבוגרת כו', אית דאמרי להחמיר אינה ממאנת בשעה שנראה בה אחד מן הסימנין הללו ואינה חולצת עד שיהו כולם, ולאן מילתא היא דאפילו לא הביאה אחד מהן גדולה היא ואינה ממאנת וחולצת שהרי כל הסימנים הללו בבגרות נאמרו ומימי נערות היא גדולה למיאון ולחליצה שהרי הביאה שתי שערות. והמ"מ, שם ה"ז, כתב: ויש כו' ונפסקה הלכה בגמרא שם כדברי כל התנאין להחמיר ופירשו בהל' שאם הביאה אחד מסימנין אלו מחזיקין אותה כגדולה שלא תמאן וכקטנה שלא תחלוץ עד שתביא שתי שערות כו', ויש בדברים אלו שיטה אחרת שיש מן הסימנין האלו שהן סימני בגרות. מ"ש המ"מ ופירשו בהל' כו', הוא כפי הנוסח שהיה לפנייהם בדברי הרי"ף ביבמות פרק י"ג, והיא שיטת האית דאמרי ברש"י שדחאה. אכן נוסח הרי"ף שלפנינו אינו כן. אלא כך הוא: אם היה בה אחד מן כל הסימנים האלו וקדשה עצמה בחיי אביה קידושיה קידושין וצריכה גט, ואין אביה מפר נדריה, ואם קדשה אביה שלא לדעתה צריכה גט.

ובמאירי הביא שתי הנוסחאות שבהרי"ף, וכתב שם שבהלכות מדוייקות הנוסח הוא כנוסח שלנו, עי"ש. ובסמ"ג עשין, מצוה נ' הלכות מיאון, כתב: ואותו לשון שסתר רבינו שלמה הוא בספר רבינו משה בר מיימון כו' ואין נראה כאשר ביארנו אמנם לדברי רבינו תם (דלעיל) יתכן אותו פירוש לד' שבמשנה אם נאמר שהלכה כדברי כולם להחמיר עולה גם על סימני נערות. וצריך לומר שהסמ"ג לא כתב אלא ליישב דעת האית דאמרי שהביא רש"י, אבל מדברי הרמב"ם שכתב: ונראה בה אחד מכל אלו הרי היא ספק בין נערה לקטנה ודנים בה להחמיר, נראה שעל כל הח' סימנים אמר כן וכמ"ש המ"מ.

מעתה קשה על שיטת הרמב"ם, והרי"ף לפי נוסח האחר, הסוברים שכל הח' סימנים הם סימני נערות, מלשון התוספתא שאמור בה מפורש אלו הן סימני בגרות. והלח"מ, שם ה"ו, כתב: רבינו ז"ל לא גריס בברייתא סימני בגרות וסבירא ליה דכל הני סימני נערות הן. ושם, בה"ז, הביא דברי הסמ"ג הנ"ל, ז"ל: וכתב עוד ואותו לשון שסתר רבינו שלמה הוא בספר רמב"ם וכו' ונראה ודאי דרבינו אינו גורס שם בברייתא אלא אלו הן סימני נערות וכולן הם סימני נערות וכ"ג מה"ה ז"ל לא כמו שהבין סמ"ג שעם היות לרבינו ז"ל גירסתו בגמ' פי' מה שפי' ולכך הקשה לו מה שהקשה רש"י ז"ל ורבי' ז"ל לא הזכיר סימני בגרות כלל אלא משמע דס"ל הכל הם סימני נערות. אמנם בכל הספרים הגירסא היא כגירסתנו, אלו הן סימני בגרות, וכן הוא בתוספתא, וקשה לומר שלהרמב"ם היתה גירסא אחרת, אלו הן סימני נערות.

— ב —

והנה בקידושין עט, א': איתמר קידשה אביה בדרך וקידשה עצמה בעיר והרי היא בוגרת, רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו, ושמואל אמר חיישינן לקידושי שניהם, אימת אילימא בתוך ששה בהא נימא רב הרי היא בוגרת לפנינו השתא הוא דבגרה, אלא לאחר ששה חדשים בהא נימא שמואל חיישינן לקידושי שניהם והא אמר שמואל אין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים בלבד, לא צריכא דקדיש בהווא יומא דמשלים ששה, רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת, ושמואל אמר השתא הוא דאייתי סימנים. והרמב"ם, ה' אישות פ"ג הי"ד, כתב: היתה הבת ספק בוגרת בין שקידשה אביה שלא לדעתה בין שקידשה היא עצמה שלא לדעת אביה, הרי זו מקודשת בספק לפיכך צריכה גט מספק. וכתב המ"מ: זה פשוט ונלמד מהסוגיא שבפ"י יוחסין ושם אמרו כו' וקיימא לן כרב ומבואר זה בהלכות ורבינו לא הזכיר דין זה גם הסוגיא אשר שם אינה מתחזרת אצלי לדעת רבינו שלא הזכיר סימני בגרות כלל פרק

שני מהלכות אישות. הקשה בזה הרה"מ על הרמב"ם תרתי. א) מה שלא הזכיר דין האמור שם בסוגיא. ב) הקשה מגוף הסוגיא על דעתו בפ"ב מה' אישות שאין סימנים לבגרות. ובח"מ, שו"ע אהע"ז סי' ל"ז ס"ק ו', כתב: אבל הרמב"ם לא הזכיר שום סימן בבגרות כו' ומ"ש בגמר' אלימא בתוך ו' וכו' השתא הוא דבגרה אינו מחזור לדעת הרמב"ם וכמ"ש המ"מ. ובב"ש, שם ס"ק ה', הוסיף: ומ"ש הרמב"ם מתחלת יום תשלום הו"ח תקרא בוגרת קשה לי שב הסוגיא פלוגתא רב ושמואל ביום שנשלם הו"ח ויש בה סימני בגרות פליגי ת"ל מיד בהתחלת אותו יום היא בוגרת. ובכ"מ, שם פ"ג הי"ד, הביא: שהריב"א בפ"י לקדושין פ"י הסוגיא בפירוש מתחזור לדעת רבי'. אך לא הביא פירושו, ועלינו לכוון הדרך שפירש הרמב"ם הסוגיא דקידושין שם במחלוקת רב ושמואל מאחר שסובר שאין סימנים לבוגרת.

ונראה שיש לדקדק בלשון הגמ' שם, אחר שמוקי מחלוקתם בקדיש ביומא דמשלים ששה: רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו, מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת, ושמואל אמר השתא הוא דאייתי סימנים. מבואר בזה בגמ' שסברת שמואל, שלא הוה בוגרת מצפרא, היא, משום שהשתא הוא דאייתי סימנים, ובסברת רב לא הזכירה הגמ' סימנים. מעתה אם נאמר שלרב מה שהיא בוגרת מצפרא הוא ג"כ משום סימנים, ומשום חזקה דהשתא דאייתי סימנים מצפרא, אז סברת שמואל, השתא הוא דאייתי סימנים, אינה מכרעת. מנא ליה שהסימנים הביאה השתא, הלא לפי סברת רב אפשר שהביאה הסימנים בבוקר, ואין התשובה נגד רב ממין הטענה. גם אם נאמר כן יש לדקדק מדוע לא הוזכרו סימנים בסברת רב. לפיכך נראה לפרש לפי שיטת הרמב"ם פירוש חדש בדברי הגמ'. והוא, שלפי אוקימתא זו בין לרב ובין לשמואל אנו אומרים שהסימנים באו השתא, זכיון שלא ראינום מקודם אין אנו אומרים חזקה דהשתא שמצפרא באו. אלא שבזה גופא חולקים אם הדין בגרות חל על ידי סימני בגרות או רק ע"י הזמן של ששה חדשים. רב סובר שאין לבגרות סימנים כלל, והדין בגרות חל בהזמן של ששה חדשים לחוד, והסימנים שנשנו בנדה מז, א' הם סימני נערות וקאי אבוחל, כשיטת הר"ת והרמב"ם. משום כן אמר רב הרי היא בוגרת לפנינו, מדהשתא בוגרת בצפרא נמי בוגרת, פירוש, שמיד בהתחלת יומא דמשלים שית נעשית בוגרת מתחלת היום אף אם לא הביאה כלל סימני בגרות, א"כ אף שלא ראינו הסימנים עד הערב כשם שהשתא היא בוגרת בצפרא נמי היא בוגרת, שכיון שאין דין הבגרות תלוי בסימנים אין צורך כלל בבדיקת הסימנים, כי אף אם לא הביאתם כלל היא בוגרת מצפרא. ושמואל סובר שהדין בגרות חל על ידי סימני בגרות, והסימנים שנשנו שם בנדה הם סימני בגרות, וקאי

אצמל כשיטת רש"י, או אף לר"ת שהסימנים השנויים במשנה הם סימני נערוות וקאי אבוהל, הסימנים השנויים בברייתא הם סימני בגרות וקאי אצמל. משום כן סובר כיון שמתחלה לא ראינו הסימנים אין לנו להחזיקה לבוגרת מצפרא. וזהו שאמרה הגמ' בסברתו, השתא הוא דאייתי סימנים, וכיון שהשתא הוא דאייתי סימנים אינה בוגרת למפרע. אבל לרב אף שגם הוא מודה שהשתא הוא דאייתי סימנים, והסימנים שראינו השתא אין לנו להחזיקם למפרע, בכל זאת מכיון שאין דין הבגרות תלוי בסימנים רק בהזמן של ששה חדשים, הזמן כבר בא מתחלת היום. פירוש זה פירשתי מדעתא דנפשי ומצאתיו בתוס' ר"י הזקן, שנביא דבריו להלן, שרמז עליו בקיצור, עי"ש. וברוך שכוונתי. ואולי לזה הפירוש כוון גם הריב"א שהביא הכ"מ וכתב עליו שהוא פירוש מתחזור לדעת הרמב"ם.

אמנם זה הפירוש הוא רק לפי מסקנת הסוגיא שם, אבל בהשקלא וטריא של הסוגיא יש שסברה הגמ' שגם לרב יש לבוגרת סימנים. לפיכך בההוה אמינא, שהגמ' שואלת: אימת אילימא בתוך ששה בהא נימא רב הרי היא בוגרת לפנינו השתא הוא דבגרה. פירש גם הר"י הזקן שאז סברה הגמ' שלכו"ע הבגרות תלויה בסימנים, משו"ה אמר גם לרב השתא הוא דבגרה ע"י הסימנים אף תוך ששה, שאם הדין בגרות היה חל רק ע"י הזמן הלא כיון שהיא בתוך ששה גם השתא איננה בוגרת. [אכן זה צ"ל רק לפי גירסת רש"י והרי"ף שם, אבל בתו"י ד"ה אילימא כתב, על פרש"י: ואין נראה דלעולם לא תמהר לבגור תוך ו' אלא מיירי דבאה לפנינו אחר ששה ול"ג השתא הוא דבגרה. וא"כ י"ל שהרמב"ם גרס כהתו"י, והקושיא היא זה גופא איך היא בוגרת למפרע תוך ו' כיון שהבגרות תלויה בזמן אינה נעשית בוגרת קודם שנגמר הזמן של ששה חדשים.] כן צריך לפרש גם דברי הגמ' להלן בסוגיא שם: נימא כתנאי מי מוציא מיד מי כו' נימא רב דאמר כרבי נתן ושמזאל דאמר כר' יעקב, אמר לך רב כו' עד כאן לא קאמר ר' יעקב התם דאיכא למימר העמד ממון על חזקתו אבל הכא מי נימא העמד גוף על חזקתו. מתחלה סברה הגמ' לומר שלכו"ע הבגרות תלויה בהבאת הסימנים, ונחלקו אם אנו אומרים חזקה דהשתא על צפרא, וכמו שסברה ההו"א לענין תוך ו' לגי' רש"י והרי"ף לפי' תוס' ר"י הזקן, לפיכך אמר, נימא רב דאמר כרבי נתן שאזיל בתר חזקה. ודחי, הכא מי נימא העמד גוף על חזקתו. עי"ש ברש"י ותוס' שנדחקו לפרש משום שביום זה אין בה חזקה דנערוות, אבל לפי פירושנו לשיטת הרמב"ם הפירוש בדברי הגמ' הוא מרוות, וזהו שדחי הכא מי נימא העמד גוף על חזקתו, כיון שלרב דין הבגרות חל רק ע"י הזמן ולא ע"י סימנים, ומיד

בהתחלת הבוקר היא בוגרת אף בלי סימנים, ואין כאן ספק, א"כ לא שייך לומר העמד גוף על חזקתו, מכיון שאין ספק, הלא לא שייך חזקה. וכן פי' הר"י הזקן דברי הגמ' שם להלן: נימא כהני תנאי קידשה אביה כו' לא אידי ואידי כשמואל כאן במכחשתו כאן בשאין מכחשתו, ונימא מדמתניתא לא פליגי אמוראי נמי לא פליגי, ותסברא כו' דילמא כי עבד עובדא במכחשתו. ופי' הר"י הזקן ז"ל: וקא בעי דנימא נמי דאמוראי לא פליגי ואפילו רב מודה שיש לבוגרת סימנים ואיזו סימניה אצמל קאי כו' ותסברא וכו' אלא כי עבד איהו עובדא דלא הוה בהו הכחשה כלל שלא בדקוה כלל אלא דעבדי בה עובדא כרב שמתחלת תשלום הששה חדשים יש לה דין בוגרת ואין סימנים אחרים לבוגרת כל עיקר וזהו עקר הפי'. בסוף דבריו אלה רמז להפירוש שפירשנו לפי שיטת הרמב"ם במסקנת הסוגיא. [גם מהרא"ש נראה שמפרש פירוש חדש בהסוגיא. בנדה מט, א' פי' ר"ת מחלוקת של ר"י ור"ש, אם תוך הפרק כלפני הפרק או כלאחר הפרק, שהוא ביום האחרון של שנת י"ב וי"ג, שלר"י הוי זמן הבאת שתי שערות מתחלת היום ולר"ש בסוף היום, וכתב שם ע"ז הרא"ש: וכה"ג אשכחן פלוגתא בעשרה יוחסין (דף עט.) גבי קדשה אביה בדרך וקדשה היא עצמה בעיר דפליגי ביומא דמשלים שית. מדבריו אלו מוכח שגם הוא מפרש שלא לענין חזקה נחלקו רב ושמואל אלא נחלקו לענין הזמן להבאת סימני בגרות אם הוא מתחלת היום או מסוף היום, כמו שנחלקו ר"י ור"ש לענין סימני נערות לפר"ת. אלא שלפירוש הרא"ש שניהם סוברים שיש לבוגרת סימני בגרות, ומחלוקתם היא משום תוך הפרק, ואין פי' זה ניתן לפרש לשיטת הרמב"ם הסובר שאין לבגרות סימנים כלל. אבל בזה פירוש הרא"ש מכוון עם הפי' שפירשנו לשיטת הרמב"ם שרב ושמואל לא לענין חזקה נחלקו. וצריך לומר גם להרא"ש שזהו רק לפי המסקנה אבל בהשקלא וטריה סברה הגמ' שנחלקו לענין חזקה, כמו שכתב הר"י הזקן לפירושנו. ובמל"מ, ה' אישות פ"ג הי"ד, הביא דברי מהרימ"ט, הא"ה סי' ח' שכתב: וכן תוך זמן כלפני זמן ומיהו ביומא דמישלים בהו שיתא ספיקא הוי. וכתב ע"ז המל"מ: ולא ידעתי מה ענין זה לכאן דהתם בסימני בגרות הוא ולית כאן ספיקא דלכו"ע כל אותו היום ראוי להביא סימנים אלא דפליגי במלתא אחריתי ודברי הרב צ"ע. ולפי דברי הרא"ש סרה תמיהת המל"מ. שהמהרימ"ט מפרש כהרא"ש. ועי' במאמרנו תורת "איש" ו"גדול", שהופיע זה עתה ב"תלפיות", שנה ה', חוב' ג"ד, שם בפ"ד הארכנו בדברי הרא"ש אלה ובביאור כל הענין של תוך הפרק.]

בפירוש זה בשיטת רב תתורץ היטב קושית התוס', שם בד"ה ושמואל מ"ש ממקוה, שהקשו: ואם תאמר לרב נמי תקשי דע"כ לא קאמר רב דמצפרא

נמי בוגרת היא אלא משום דליכא חזקה דנערות כדפי' הקונטרס אבל אי היא חזקה דנערות מודה רב דאוקמא אחזקתא והכי נמי גבי מקוה איכא חזקה דשלם. ותירצו בדוחק: וי"ל דלרב נמי קשה ונקט שמואל משום דפריך ליה בהדיא טפי. אכן לפי המבואר, שטעם רב ביומא דמשלים ששה הוא לא משום חזקה דהשתא אלא משום שהדין בגרות חל רק בזמן, ומה שבתוך ו' לא הוי בוגרת הוא לא משום שאזיל בתר חזקה דנערות אלא משום שעדיין לא נשלם הזמן של ששה חדשים, א"כ לרב לא שייך להקשות שגיוזל בתר חזקה דהשתא. אבל לשמואל שהדין בוגרת חל ע"י סימנים, ולא הוי לדידיה בוגרת מצפרא משום שהשתא הוא דאייתי סימנים ולא ראינום מקודם, שפיר מקשה שנימא חזקה מדאייתי השתא אייתי גם מצפרא, כמו שאנו אומרים גבי מקוה חזקה דהשתא. זהו פירוש הסוגיא כפי שרמז לנו הר"י הזקן ועולה יפה לשיטת הרמב"ם, שאין לדין בגרות סימנים, שלא נתחווה להמ"מ לשיטתיה.

מעתה תתישב גם הקושיא הראשונה של המ"מ, מה שלא הזכיר הרמב"ם דין האמור כאן בסוגיא דקידושין. אבל לפי מה שפירשנו הסוגיא לשיטתיה, הלא הזכיר דין זה, במה שכתב, בה' אישות פ"ב ה"ב: ומאחר שתביא סימן התחתון תקרא נערה עד ו' חדשים גמורים, ומתחלת יום תשלום הששה חדשים ומעלה תקרא בוגרת, ואין בין נערות לבגרות אלא ו' חדשים בלבד. והוא משום שפסק כרב שהיא נעשית בוגרת מיד בתחלת יום דמשלם ששה, מטעם שסובר שהדין בגרות אין חל ע"י סימנים אלא בזמן של ו' חדשים לחוד, והסימנים העליונים הם סימני נערות, וכמ"ש שם בה"ת, והזמן כבר בא מתחלת היום. ובכ"מ, שם פ"ג הי"ד, הביא בשם הריב"א יישוב על קושיא זו של המ"מ בדרך זה: והר"מ לא כתב שמועה זו כסידורא בגמ' שכבר הודיעך בפרק ב' מהלכות אישות שמיום תשלום הו' חדשים תקרא בוגרת כו' לא הוצרך לחזור ולכתוב זאת השמועה. ולדברינו התירוץ יותר מרווח. שבאמת זו ההלכה יוצאת מזו השמועה, ובוה שכתב בפ"ב הזכיר וכתב דין האמור כאן בסוגיא דקידושין לפי פירושנו.

— ג —

ביארנו דברי הרמב"ם ה' אישות פ"ג הי"ד: היתה הבת ספק בוגרת בין שקידשה אביה כו' בין שקידשה היא עצמה כו' צריכה גט מספק. ויישבנו קושיות המ"מ על זה. עדיין עלינו לבאר וליישב גם מה שהקשה הלח"מ שם על זה: אמאי לא אמרינן דאוקמינן אחזקתה ותיהוי נערה, לוקמה בחזקת נערה, עי"ש. ונראה שהנה התוס' ביבמות סח, א' ד"ה רישא, הקשו: וא"ת וספק בן ט' היאך פוסל בביאתו נוקמיה אחזקא קמייתא דהוה פחות מבן תשעה כו' ויש לומר

דהכא כגון דהשתא דאתי קמן הוי ודאי בן תשעה אע"פ שהיה ספק כשבא עליה לא מוקמינן ליה אחזקה קמייתא אלא אזלינן בתר השתא שהוא ודאי בן תשעה דחזקה קמייתא איתרע ליה. אכן הרמב"ם, בה' תרומות פ"ח ה' י"א, סתם הדברים בדין ספק בן ט', ומסתימת דבריו נראה שבכל אופן, אף במקום שהוא עדיין גם עתה ספק בן ט', לא מוקמינן ליה אחזקה, והדרה קושית התוס'. ונראה שהנה כבר כתב המהרי"ט, הובא בש"ש, שמעתא ג' פ"ט, שחזקת קטנות לא הוי חזקה משום שעשויה להשתנות, וביאר בזה דברי התוס' הנ"ל. והש"ש השיג עליו בהרבה קושיות. והביא גם מדברי התוס' קידושין סד, ב', גבי בני זה בן י"ג שנה ויום אחד, שמבואר מדבריהם שם שאף חזקת קטנות העשויה להשתנות הוה חזקה. ונדחק לפי"ז בדברי התוס' דיבמות הנ"ל. עוד הקשה בשמעתא א' פ"ב, על הא דאמרו בקידושין לט, א': ערלה בחו"ל הלכה ודאן אסור וספיקן מותר. ובהוס' ב"ב כד, א' מבואר דגבי ספק ערלה אם יש הוכחה של קרוב הוי ליה ודאי. וה"ה חזקה או רוב. לפי"ז הקשה הש"ש: ולפי מה שמבואר אצלנו, בשמעתא ג' פ' י"ג, דספק בשנים הוי ליה חזקה מעליא ואע"ג דעשוי להשתנות דהא סופו ליגדל מכל מקום מוקי ליה בחזקת קטנות, וכיון דהיכא דאיכא חזקה או רובא לא מקרי ספק א"כ ספק ערלה אם נסתפקנו אם היא בת שלש או לא נימא אוקי אחזקתו ועדיין אינה בת שלש וכיון דאילן אית ליה חזקה מהני חזקתו גם לפירות וכמו דמהני חזקת האם לבת. והניח בצ"ע. עוד הקשה בשמעתא ג' פי"ג: ולפמ"ש דחזקת קטנות הוי חזקה אע"ג דעשוי להשתנות כו' יש מקום עיון בהא דמשמע דע"א נאמן באיסור חדש וכמבואר בתוס' פ"ב דכתובות דף כ"ד ד"ה שלי חדש ושל חברי ישן כו' א"כ נוקי אחזקה ולומר השתא הוא דנשרש לאחר הפסח. כן הקשה, שם, על הא דכתב הטור בשם הרא"ש, ביו"ד סי' רצ"ג: בסתם תבואה דשרי לאחר הפסח מכת ספק ספיקא, ספק שמא היא משנה שעברה ואת"ל משנה זו מ"מ אימר נשרש קודם העומר עיי"ש, וכ"כ הרמ"א שם. והקשה הש"ש: כיון דבתבואה איכא חזקה לומר השתא הוא משנה זו דהו"ל כמו חזקת קטנות כשנסתפק אם שתי שנים או שנה אחת וראוי לומר אוקי אחזקה והשתא הוא דנשרש בשנה זו אחר העומר וליכא ספק ספיקא כיון דהעלו הפוסקים דלא מהני ס"ס נגד חזקה. והניח בצ"ע.

ונראה דגם בחזקת קטנות אם נסתפק על קטן אם הוא שתי שנים או שנה אחת לא נאמר חזקה שהוא בן א', אף לדברי התוס' בקידושין, גבי בני זה בן י"ג, שחזקת קטנות הוה חזקה. שבדבר העשוי להשתנות אם אין אנו מסופקים על שינוי המציאות רק על שינוי הזמן לא שייך חזקה, ורק בספק בן י"ג שאנו מסופקים על שינוי המציאות, וכמו שיתבאר להלן שהמעבר מקטנות לגדלות

הוא שינוי הגוף למציאות אחרת, בזה אנו אומרים שלא נעשה בו השינוי במציאותו ומהותו, ונשאר בחזקתו ומצבו הקודם. אבל כשאנו מסופקים על קטן אם הוא שתי שנים או שנה אחת, שלא נעשה בו שום שינוי במציאות גם אם הוא שתי שנים, שבן ב' הרי הוא כבן א', בזה לא נאמר חזקה שהוא בן א'. מכיון שאין אנו מסופקים על שינוי במציאות רק על שינוי בזמן, והוא עשוי להשתנות, בזה לא אמרינן חזקה אף לדברי התוס' שלענין ספק י"ג אמרינן חזקה.

לפי"ז יתורץ כל מה שהק' הש"ש. דגבי תבואה כשאנו מסופקים אם הוא משנה זו או משנה הקודמת שלא נעשה שום שינוי בגוף התבואה לא אמרינן חזקה דהשתא הוא דנשרש. ומ"ש דהו"ל כמו חזקת קטנות כשנסתפק אם שתי שנים או שנה אחת, גם בחזקת קטנות באופן זה לא נאמר חזקה. ורק בספק י"ג שאנו מסופקים על שינוי במציאות, על מעבר מקטנות לגדלות, אנו אומרים חזקה שלא נעשה השינוי ונשאר במצבו הקודם. מעתה תתורץ גם קושיתו מספק ערלה אם נסתפקנו אם היא בת שלש או לא נימא אוקי אחזקתו ועדיין אינה בת ג'. כי הלא הג' שנות ערלה אינן משנות מציאותו ומהותו של האילן. כי מציאות האילן לאחר ג' אינה שונה מלפני ג', ואם עקרו אילן זקן ונטעוהו מחדש ג"כ יש בו איסור ערלה, וכמו דתנן ערלה פ"א מ"ג: אילן שנעקר והסלע עמו כו' אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב. אף שבמציאותו ובשנותיו הוא כבר אחר ג'. — ודוחק לומר שע"י הנטיעה החדשה שוב משתנה מציאות האילן. — אלא הג' שנות ערלה הן משך זמן איסור מיום הנטיעה שגבלה התורה, ואינו תלוי כלל במציאותו של האילן. [וכבר נתבאר אצלינו ענין זה בארוכה ב"חידושים והארות על תשובות הרמב"ם" שבאו בספרי משנה תורה להרמב"ם הוצאת עם-חי, ניו-יורק ה'תש"ז. עי"ש בכרך ה' בתשובות סי' ר"ז וסי' ש"ו ובחידושינו על זה, ואכ"מ]. וכיון שהג' שנות ערלה אינן שינוי במציאותו של האילן לא אמרינן בזה חזקה, כיון שהספק הוא לא על שינוי המציאות, רק על זמן הנטיעה, והוא עשוי להשתנות. [ובמקום אחר תירצנו קושית הש"ש, מספק ערלה, שלא שייך חזקה על האילן מטעם אחר. עי' במאמרנו "בענין גידולי ערלה" שהופיע בקובץ "פרי עץ חיים", חוברת ה', היוצא ע"י ישיבת טלז]. מעתה יש לומר גבי ספק בן ט', שגם אם הוא בן ט' עדיין קטן הוא, ולא נעשה בו שינוי ומעבר מקטנות לגדלות כמו בספק בן י"ג, שכיון שאין אנו מסופקים על שינוי במציאות, הוי כמו ספק אם הוא בן א' או ב' שאין אנו אומרים בזה חזקה וכמ"ש. אכן התוס' נקטו שגבי בן ט' נתנו בו לענין זה דין גדלות, וחשיב כאילו נעשה בו מעבר מקטנות לגדלות, והוי שינוי במציאות ושייך חזקה, לפיכך הוכרחו להעמיד הדין של ספק בן ט' כגון דהשתא

דאתי קמן הוי ודאי בן תשעה דחזקה קמייתא איתרע ליה. אבל הרמב"ם שסותם הדברים סובר שאין לבן ט' דין גדלות, ומשו"ה לא שייך גביה חזקת קטנות, כיון שאין הספק על שינוי מציאותו רק על הזמן שעשוי להשתנות.

לפי המבואר תסור קושית הלח"מ על הרמב"ם, למה סובר שלא מוקמינן ספק בוגרת בחזקת נערה. אך מקודם עלינו לבאר שיטתו בעיקר דין הבגרות. ונראה שהנה יש שני דינים: א) גדלות. ב) בגרות. ויש לחקור אם דין הבגרות הוא הלכה בפני עצמה, או שדין הבגרות אינו הלכה בפני עצמה אלא הוא הלכה בדין הגדלות. צדדי החקירה הם. דין הגדלות חל משום המציאות של גדלות, שהוא שינוי הגוף שבה האדם משתנה ועובר מקטנות לגדלות. עי' קידושין טז, ב': מה לסימנין שנשתנה הגוף, ובתוס' שם ד"ה מה. ושנות הגדלות והסימנים הם מעידים וגורמים למציאות זו של המעבר מקטנות לגדלות. ואם זו המציאות באה קודם נעשה גדול קודם. עי' גדה מה, ב' ויבמות יב, ב' וסנהדרין סט, א' ובתוס' שם ד"ה בידוע, ובהרא"ש גיטין פט, ב' בשם הר"ח, ובתשובות מהרי"ט, ח' אהע"ז סי' נ"א. אמנם בדין הבגרות יש לחקור אם הוא חל גם כן משום מציאות חדשה של שינוי הגוף. וכשם שבגדלות יש שינוי הגוף ומעבר מקטנות לגדלות כן גם בבגרות יש שינוי הגוף ומעבר מגדלות לבגרות. או שמשעה שהאדם הגיע לגדלות, ונעשה בו השינוי והמעבר מקטנות לגדלות, אין בו עוד שינוי אחר של מעבר מגדלות לבגרות, כי אין הבגרות תקופה חדשה בגדלות האדם, היא אותה תקופה של הגדלות, אלא היא רק ביגור וגמר של הגדלות שבה הגדלות מתבגרת ונגמרת. וכשהגדלות בגרה ונגמרה, זוהי בגרות, ואז חל הדין בגרות. לא משום מציאות חדשה של בגרות אלא משום הגדלות שנתבגרה ונגמרה, כי אין בבגרות מציאות של שינוי הגוף ומעבר לתקופה חדשה. ומה שמבואר בכתובות מה, א', בענין אישתני גופא אישתני קטלא, שבוגרת חשיבא אישתני גופא, אין זה ענין לחקירתנו, כי לענין דין הנאמר שם גם בגרות הגדלות מקרי אישתני גופא. גם הלא מובא שם בחטאו עד שלא נתמנו ונתמנו חשיב גם כן אישתני גופא, וכמ"ש ברש"י ד"ה פטורין, אף שזה לא הוי שינוי הגוף במציאות. אלא שחשיב אישתני גופא משום שינוי התואר, וי"ל שגם בוגרת הוי שינוי גוף כזה. מיהו בתוס' שם, ד"ה תנאי, כתבו דחטאו עד שלא נתמנו ונתמנו חשיב אישתני דינא. גם מה שמבואר ביבמות נט, א' החילוק בין כהן שאירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול יכנוס, לבין כהן גדול שקדש את הקטנה ובגרה תחתיו שלא יכנוס, משום דהא אישתני גופה הא לא אישתני גופה, ומובא טעם זה ברמב"ם, ה' איסורי ביאה, פי"ז הי"ז, גם כן אין ענין לחקירתנו. שיש לחלק גם משם כהנ"ל. ועי"ש בתוס' ד"ה הא, שנסתפקו אם בעולה או מוכת עץ חשיבא אישתני גופא,

אף שבודאי יש בהם שינוי הגוף במציאות, דחוקת בתולה היא חזקת הגוף. והוא משום שגם שם השינוי הגוף אינו תלוי בשינוי המציאות אלא בהתואר, ונסתפקו התוס' אם בעולה או מוכ"ע נשתנו בהתואר. מיהו יש לומר שהתוס' נסתפקו משום שבבעולה ומוכ"ע אין השינוי בכל הגוף, אבל לענין חזקה אמרינן חזקה גם בשינוי במקום אחד בגוף, כמו שאנו אומרים חזקת הגוף גבי מומין, משום כן חזקת בתולה היא חזקת הגוף. ועי' במל"מ, ה' איסורי ביאה, פי"ז הי"ז, מה שכתב בזה. ואכמ"ל.]

ונראה שבזו החקירה תלויה המחלוקת של הרמב"ם עם שאר הראשונים אם דין הבגרות חל ע"י סימני בגרות או ע"י הזמן של ששה חדשים לחוד. שיטת הראשונים, שגם דין הבגרות חל ע"י סימני בגרות כמו שדין הגדלות חל ע"י סימני גדלות, היא, שדין הבגרות הלכה בפני עצמה היא, כי דין הבגרות חל משום מציאות ושינוי הגוף של מעבר מגדלות לבגרות, כמו שדין הגדלות חל משום מציאות של שינוי הגוף ומעבר מקטנות לגדלות. לפיכך אין דין הבגרות חל רק ע"י הגורם של סימני בגרות, כמו שאין דין הגדלות חל רק ע"י הגורם של סימני גדלות. וכל זמן שלא באו הסימני בגרות אין מועיל הזמן של ששה חדשים שבין נערות לבגרות. כי מזה שלא באו הסימני, סימן הוא שלא חל עדיין בגוף השינוי והמעבר לבגרות. ואם הקדימו הסימני בוגרת ובאו בתוך הזמן של ששה חדשים נעשית בוגרת מקודם, כמבואר מהסוגיא דקידושין ע"ט, א' שהבאנו לפי גירסת רש"י וזרי"ף השתא הוא דאייתי סימני. ועי' בזה בר"ן שם בקידושין, ובב"י, אהע"ז סי' ל"ז, בשם רבינו ירוחם, ובח"מ בשו"ע אהע"ז שם סק"ו, וב"ש שם ס"ק ה'. והוא משום שכיון שהקדימו הסימני בוגרת סימן הוא שכבר חל בהגוף השינוי והמעבר לבגרות, וחל הדין בגרות. אבל שיטת הרמב"ם, שאין דין הבגרות חל ע"י סימני בגרות רק ע"י הזמן של ששה חדשים לחוד, היא, שדין הבגרות אינו הלכה בפני עצמה, רק הלכה בדין הגדלות. משום שהבגרות איננה מציאות חדשה של שינוי ומעבר מגדלות לבגרות, רק ביגור וגמר של הגדלות. לפיכך אין לבגרות סימני בגרות מיוחדים שעל ידם יחול דין הבגרות, כמו שיש לגדלות סימני גדלות. ובהשש חדשים שבין נערות לבגרות לחוד אנו יודעים שכבר נתבגרה הגדלות. ואז חל הדין בגרות, שהוא הלכה נוספת בדין הגדלות, ולא קודם, עי' בח"מ שם.

מעתה תתישב היטב גם קושית הלח"מ, למה לא אמרינן בספק בוגרת חזקת נערה לשיטת הרמב"ם. כי לפי המבואר בשיטת הרמב"ם, הסובר שאין לבגרות סימני בגרות, ודין הבגרות חל ע"י ששה חדשים שבין נערות לבגרות לחוד, שהוא משום שאין בבגרות שינוי הגוף ומעבר מגדלות לבגרות, ואין

הבגרות מציאות אחרת מנערות, א"כ לא שייך לומר שנוקמה בחזקת נערה. כי במציאותה גם הבוגרת אינה שונה מנערה. ובמקום שאין שינוי במציאות רק בהדין לא שייך חזקה היכא דעשוי להשתנות וכמ"ש. וכמו שאין לשיטת הרמב"ם חזקה בספק בן ט', מטעם זה אין חזקה גם בספק בוגרת.

— ד —

נתבארה שיטת הרמב"ם שאין לבגרות סימנים. אמנם עדיין קשה עליו מדברי התוספתא דנדה מז, א' שהבאנו שנאמר בה מפורש, על הסימנים העליונים המנויים בה: אלו הן סימני בגרות. ודברי הלח"מ, שהרמב"ם לא גרס זה, קשים, מאחר שגירסא זו היא בכל הספרים. גם הלח"מ בעצמו הביא מהסמ"ג שהבין בדעת הרמב"ם שעם היות לו גירסתנו בגמ' פי' מה שפי'. ביותר קשה שיטה זו של הרמב"ם מדברי עצמו, שכתב, ה' אישות פ"ב הט"ו: בן י"ג שנה ויום אחד שלא הביא סימן שלמטה ונראו בו כל הסימנים של מעלה ה"ז ספק בין גדול לקטן, ואם לא נבדק מלמטה כיון שנראה בו סימני בגרות מלמעלה ה"ז בחזקת גדול. וכתב הראב"ד: נ"ל שזה היה שטף רוח ולא עיין בדבריו וטעה במה שסידר בבת כי הבת יש לה סימני בגרות והם סי' עליון אבל הבן אין לו סי' העליון כו' ולא סימני בגרות. והמ"מ שם כתב: זה לא ידעתי מאין הוציאו רבינו וגם לא הבנתי מהו ואי אלו סימנים יש באיש ואין לומר הסימנים שהן באשה שהרי אין הדדין משתנין באיש בגדלות כמו באשה כו' ואולי שרבינו סובר ומפרש שיש לאיש סימנים עליונים כו' ועדיין לא ידעתי מניין לו מ"ש. כן בה' עדות, פ"ט ה"ח, כתב הרמב"ם: קטן שהגיע לכלל שנותיו שנראו בו סימני בגרות מלמעלה אינו צריך בדיקה ואם לאו אין מקבלין עדותו עד שיבדק. וכתב ע"ז הכ"מ: דעת רבינו שיש לאיש סימנים מלמעלה וכתב בפ"ב מה' אישות והשיג עליו הראב"ד וה"ה הניח הדבר בצ"ע.

מעתה לשיטת הרמב"ם, שהסימנים עליונים באשה הם סימני נערות, אף אם נאמר כדברי המ"מ והכ"מ, שהרמב"ם סובר שיש לאיש סימנים עליונים כמו באשה, עדיין יקשה מה שלענין אשה סובר הרמב"ם שהסימנים העליונים הם סימני נערות, ולענין איש כתב שהם סימני בגרות. ועי' מה שאמרנו בזה ב"חידושים והארות על תשובות הרמב"ם" סי' ל"ו.

והנראה, שנינו בנדה מה, א': בא סימן התחתון עד שלא בא העליון או חולצת או מתיבמת, בא העליון עד שלא בא התחתון אף על פי שאי אפשר ר"מ אומר לא חולצת ולא מתיבמת, וחכ"א או חולצת או מתיבמת, מפני שאמרו אפשר לתחתון לבא עד שלא בא העליון אבל אי אפשר לעליון לבא עד שלא בא

התחתון. ובגמ', שם מח, ב': דכולי עלמא מיהא אתחתון סמכינן, מנלן כו' אמר קרא איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, מה איש בסימן אחד אף אשה בסימן אחד, ואימא או האי או האי, כאיש, מה איש תחתון ולא עליון אף אשה תחתון ולא עליון. פרש"י: איש, אין בו סימן עליון שאין בו סימן דדין משתנים. והמ"מ, ה' אישות פ"ב הט"ו, תמה מזה על הרמב"ם שסובר שיש לאיש סימנים עליונים. ובביאור הגר"א בחו"מ, סי' ל"ה ס"ק ה', תירץ קושית המ"מ: ול"נ דה"ק דבאיש ודאי על סימן התחתון ולא עליון סמכי' מדאמרי' ברפ"ח דסנהדרין התחתון ולא העליון כו'. בן ולא איש קטן פטור שלא כו' וא"א דוקא עליון א"כ בן סורר ומורה היכי משכחת לה דהא שיקיף הוא רק ג' חדשים והוא קודם הרבה לזקן העליון מה שא"כ באשה דבן ולא בת כו'. תירץ בזה הגר"א את קושית המ"מ, לפי שיטתו והבנתו שם בדברי הרמב"ם שהסימן העליון באיש הוא לא משינוי הדדים אלא מנתמלא זקנו, שהפירוש בתירוץ הגמ', מה איש בסימן אחד, להרמב"ם הוא לא משום שאין לו סימן עליון כפרש"י, אלא, אם תאמר באיש דלא סמכינן אתחתון לחוד א"כ בן סורר ומורה היכי משכחת לה. וכבר הנחנו דברי הגר"א בצ"ע בחידושינו על ת' הרמב"ם שם, שפירוש זה לא יספיק בתירוץ הגמ' על הקושיא השניה, ואימא או האי או האי, כאיש, מה איש תחתון ולא עליון אף אשה תחתון ולא עליון. דהרי גם אם נאמר או האי או האי בן סורר ומורה משכחת לה אם הביא התחתון, ואם לא הביא התחתון מנא לן באיש דתחתון ולא עליון. עי' מ"ש שם, וכאן אנו מוסיפים והולכים בדרך אחר.

ונראה לפרש דברי הגמ' לשיטת הרמב"ם, על דרך שפירש הגר"א, אבל באופן אחר. הנה בחידושינו על ת' הרמב"ם שם כבר הראנו מקור לדברי הרמב"ם, שיש לאיש סימני בגרות מלמעלה, ממס' סופרים. אמנם הוא רק לפי הבנת הטור והגר"א בדברי הרמב"ם שהסימן העליון הוא משערות של זקן. אבל לדבריהם הנחנו שם בצ"ע את דברי הרמב"ם שכתב: ונראה בו כל הסימנים של מעלה. כיון שלפי הטור והגר"א הסי' העליון הוא נתמלא זקנו, שאינו רק סימן אחד, איך שייך לומר כל הסימנים על סימן יחידי של זקן, ועדיין צ"ע. ומזה מוכח גם כהבנת המ"מ והכ"מ בדברי הרמב"ם, שסובר שיש לאיש עוד סימנים של מעלה לבד משערות הזקן. ונראה להראות כאן מקור לזה, שמצינו עוד סימנים של מעלה באיש המסמנים לבגרות. שנינו בסנהדרין סח, ב': מאימתי נעשה בן סורר ומורה משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן התחתון ולא העליון כו', שנאמר כי יהיה לאיש בן כו', בן ולא איש, קטן פטור שלא בא לכלל מצות. ובגמ': קטן מנלן דפטור כו' ועוד בן ולא איש קטן משמע, אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא

וכי יהיה לאיש בן, בן הסמוך לגבורתו של איש. ובגמ' שם סט, א': א"ר כרוספדאי א"ר שבתי כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ג' חדשים בלבד, אמרי במערבא בן ולא הראוי לקרותו אב. — ולאחר ג' חדשים אחר שהביא שתי שערות העובר ראוי להיות ניכר אם אשה נתעברה ממנו, וראוי לקרותו אב. — ופריך: והאנן תנן משיביא שתי שערות ועד שיקיף זקן. ומשני: הקיף זקן אע"ג דלא מלו ג' חדשים, מלו ג' חדשים אע"ג דלא הקיף. ובירושלמי, שם פ"ח הלכה א': ר' זעירא ר' אבהו ר' יוסי בן חנינה בשם ר"ש בן לקיש כתיב וכי יזיד איש על רעהו להורגו בערמה, מאימתי הוא נעשה איש משיזיד, מאימתי הוא מזיד, משתתפשט הכף, משל בשל הזרע מבפנים השחירה הקדירה מבחוץ. א"ר זעירא תנא ר' שילא בר בינא, כי יהיה לאיש בן לא שיהא הבן אב, מכיון שהוא ראוי לבא על אשה ולעברה היי די ליה אב ולא בן ואמרה התורה בן ולא אב. ואתיין כי דמר ר' יסא בשם ר' שבתי כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ששה חדשים בלבד. בדעת ר"ש בן לקיש, מאימתי הוא נעשה איש כו' משתתפשט הכף, פירש הק"ע: מקום תפוח יש למעלה מאותו מקום ומכיון שמגדל זהולך לו השערות נראית. והפ"מ פירש: מקום הגבוה שעל הגיד וניכר בו סימנים. לפי פירושם אין הוא מוסיף כלום על מה ששנינו במשנה ועד שיקיף. ועי"ש בבבלי סח, ב'. אבל משיטת הירושלמי נראה שהאמוראים בגמ' באו להוסיף על המשנה ולמעט מדין בן סורר אלו שלא נתמעטו במשנה. כן בדעת ר' יסא בשם ר' שבתי: כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ששה חדשים בלבד, שהוא שלא כמו שנאמר בבבלי משמו: אינן אלא ג' חדשים. פי' הק"ע: היינו שעברו עליו יותר מששה חדשים, דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין, נמצא ראוי הוא לבא עליה ביום שנעשה איש ולהולידה ביום הראשון לחדש השביעי, וראוי לקרותו אב, עי"ש. ופירושו דחוק, שהוכרח לומר שעברו עליו יותר מששה חדשים. משום שצריך להיות גם יום הראשון לחדש השביעי. ובירושלמי נאמר ששה חדשים בלבד. גם לפירושו הוא נדחק לפרש מה שנאמר בירושלמי לעברה, פירושו להולידה, והוא דחוק. ועי"ש ב"שירי קרבן". הפ"מ מחק גירסת הספרים והגיה: אינן אלא שלשה חדשים בלבד. להשוות דברי הירושלמי עם הבבלי. וגם זה קשה למחוק ולהגיה הספרים.

ונראה שהאמוראים בירושלמי באו להוסיף מדרגות בבגרות האיש, שאין דין בן סורר ומורה נוהג בהם, שלא נשנו במשנה. ואמרו בשם ר"ש בן לקיש: מאימתי הוא נעשה איש משתתפשט הכף. הוא סובר, שכמו שדרשינן במשנה בן ולא איש למעטו מדין בן סו"מ. ואיש שנתמעט כאן אינו כאיש הנאמר בכל מקום. שהלא קטן פטור, ובן סורר שחייב הוא כבר גדול, ובו נאמר בן ולא איש, א"כ האיש הנאמר

כאן הוא כבר בגור יותר מאיש של כל מקום שהוא מיד כשהגיע ל"ג שנים ויום א' והביא שתי שערות. ובגרותו כאן מפרשת המשנה שהיא באה משהקיף זקן התחתון. ועי"ש ברש"י ד"ה שנאמר. על זה מוסיף ר"ש בן לקיש שכמו כן אם נתפשט הכף, אף אם לא הקיף, הוא איש מבוגר שנתמעט מבן ולא איש. ופירושו של נתפשט הכף, נראה שהוא כמו נתמעך הכף, שנאמר באשה בין סימני בגרות. וכשם שבאשה הוא סימן בגרות כן גם באיש הוא סימן בגרות להביאו לתורת איש ולהוציאו מתורת בן לענין בן סורר ומורה. ומצאתי תניא דמסייע לפירושי, שנתפשט הכף הנאמר באיש הוא מכוון עם נתמעך הכף הנאמר באשה, בתשובות הגאונים (הוצאת חברת מקיצי נרדמים, ע"י ד"ר ברלינר, שנה שלישית, תרמ"ן, ברלין). סי' ע"ד, שהיא תשובה לרש"ג או לרה"ג עי"ש בהערות ותקונים לסי' ע"ג, אמור: דתנו רבנן אלו הן סימני בגרות וכו' ר' שמע' אומר משיתמעך הכף כו' והמחזור שבכולן מלמטה מיעוך ופירושה, שנתפשט המקום התפוח. רואים אנו שהגאון מפרש הפירוש של נתמעך נתפשט. והוא מפורש כדברינו שפירשנו שנתפשט הכף הנאמר בירושלמי באיש הוא נתמעך הכף הנאמר בבלי באשה שהוא סימן בגרות. ואולי גם הסי' בגרות משתקיף העטרה הנאמר שם באשה לפי הרמב"ם ה' אישות פ"ה ה"ז, שכתב: שהוא מקום הבשר התפוח שלמעלה מן הערוה, זכן פי' הר"ה. הוא מכוון עם מה שנאמר כאן באיש: ועד שיקיף זקן התחתון. ואמור ע"ז בגמ', שם ב': תני רבי חייא עד שיקיף עטרה. והאמוראים בירושלמי מוסיפים על המשנה גם הסימן של נתמעך הכף. מטעם זה אמר ר' יסא בשם ר' שבת: כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ששה חדשים בלבד. מכיון שבגרות האיש ממעטתו מדין בן סו"מ משום בן ולא איש, ותלוי בסימני בגרות שנאמרו באשה, הלא בה נאמר שאין בין נערות לבגרות אלא ששה חדשים בלבד, וגם הסימנים דרכם לבא ביומא דמשלים שית, כמבואר בקידושין עט, א', לפיכך גם בגרות האיש באה בתשלום ששה חדשים, וכל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ששה חדשים בלבד. וזהו שאמר הירושלמי ואתיאי כי דמר כו'. פירוש, דברי ר"ש בן לקיש אתיא כדברי ר' יסא בשם ר' שבת וכמו שפירשנו. אבל לר' שילא בר בינא, שאמר כי יהיה לאיש בן ולא שיהיה הבן אב, פי ראו לראוי לבא על אשה ולעברה, כמו שמפרש הירושלמי, כל ימיו של בן סורר ומורה לא יהיו רק ג' חדשים, כמו שאמור בבבלי בשם ר' כרוספדאי בשם ר' שבת, ועי' להלן לשון הירו' יבמות פ"י ה"ח. ונחלקו ר' כרוספדאי בבבלי ור' יסא בירושלמי בדעת ר' שבת אם ימיו של בן סו"מ הם ג' או ו' חדשים. ולהלן שם בירושלמי: א"ר יסי כו' מי היה בדין שיהא חייב קטן או גדול, הוי אומר גדול, פטרה תורה את הגדול וחייבה את הקטן. ובק"ע זפ"מ שם לא פירשו כראוי מדוע ר' יסי מכנה את

הבן סורר בשם קטן, אף שהוא גדול דקטן פטור. ולפי מה שביארנו את דברי ר' יסא בשם ר' שבתי דלעיל, שכל ימיו של בן סו"מ אינן אלא ו' חדשים בלבד, הוא משום שסובר כר"ש בן לקיש שפוטר את המבוגר בסימני בגרות, וזמן הבגרות הוא ששה חדשים. לפיכך אומר כאן, פטרה תורה את הגדול, פי' המבוגר. וחייבה את הקטן, פי' את שאינו מבוגר, ולשיטתיה מכנה את הבן לגבי האיש, כקטן לגבי גדול.

והנה בירושלמי יבמות, פ"י ה"ח, אמור: פשיטא הדא מילתא פחות מבן עשרים שהביא שתי שערות למפריעו הוא נעשה איש, ויותר מבן עשרים שהביא שתי שערות מיכן והילך הוא איש, מה פליגינן בבן עשרים שמואל אמר למפריעו הוא נעשה איש רב אמר מיכן והילך הוא איש, מתניתא פליגא בין על דין בין על דין, הסריס אינו נעשה בן סורר ומורה שאין בו הקפת זקן, ויתיר בו שמא יביא שתי שערות בתוך שלשה חדשים, כמאן דמר אין מקבלין התרייה על הספק. דברי הירושלמי אלה נתבארו באר היטב במאמרנו, תורת "איש" "וגדול", פ"ד ופ"ז, ב"תלפיות", שנה ה' חוב' ג"ד. לא באנו אלא להוסיף על פי דברי הירושלמי אל מה שנתבאר בדברינו כאן. בבבלי יבמות פ, א' איתמר: אכל חלב כו' ונולדו בו סימני סריס כו' רב אמר נעשה סריס למפרע, ושמואל אמר קטן היה באותה שעה. ובתו"י, שם ד"ה ושמואל, הקשו: וא"ת במאי פליגי רב ושמואל אי לקרבן הא א"א לומר דהא לא הוה בזמן קרבן, ואי ללקות איך מצי לקי על התראת ספק. אמנם בתוס' שם כתבו: נעשה סריס למפרע, ולקי על חלב שאכל דלא חשיב התראת ספק כו' דהשתא מיהא איגלאי למפרע שהיה גדול בשעת התראה. והנה בדברי הירושלמי שנאמר סתם למפריעו הוא נעשה איש יש לומר שנוגע לענין אם קידש אשה ולענין שאר הדינים שנאמרו באיש, אבל בבבלי שמייתי מחלוקתם לענין אכל חלב, ובאכל חלב בשוגג לענין קרבן א"א לומר כמ"ש התו"י, הוכרחו התוס' משום כן לומר שלרב שנעשה סריס למפרע לקי, ולא חשיב התראת ספק. ועי' בשירי קרבן, שם בירושלמי, שהקשה על דברי התוס': ותימא הא מפורש כאן דה"ל התראת ספק כו' ונ"ל דבבבלי איירי לענין קרבן. ודבריו נסתרים מהטעם שאמר בתו"י, דהא לא הוה בזמן קרבן.

מעתה הלא תסוב על רב קושית הירושלמי מזו המתניתא, שמובאה גם שם בבבלי. וא"א לתרץ לדידיה תירוצו של הירושלמי, שאתיא כמ"ד אין מקבלין התראה על הספק, כיון שלרב בבבלי בהכרח זה לא חשיב התראת ספק, כמ"ש התוס'. אכן לפי מה שנתבאר כאן בדברינו יש לומר שלרב בבבלי לא יהיה קשה מהמתניתא. דשם איתא: מתקיף לה רב יוסף לרב אילונית לרבי מאיר יהא לה קנס, אמר ליה אביי מקטנותה יצתה לבגר כו' דתניא אין הסריס נידון כבן סורר

ומורה לפי שאין בן סורר ומורה נידון אלא בחתימת זקן התחתון, ואין אילונית נידונית כנערה המאורסה שמקטנותה יצתה לבגר. ומאחר שנתבאר עפ"י הירושלמי דסנהדרין שגם באיש יש בגרות, וכשבגר אינו נעשה בן סורר ומורה, דבן ולא איש, לא קשה לרב מהברייתא, משום שכשם שבאשה כשהיא אילונית מקטנותה יצתה לבגר, כן יש לומר גם באיש כשהוא סריס מקטנותו יצא לבגר, ואינו נידון כבן סורר ומורה, וע"כ תני לה כהדדי, דטעם אחד הוא בשני הדינים ששנה בשניהם, ורק לשיטת הירושלמי ביבמות, שבפחות מבן עשרים לכו"ע, ובבן עשרים לשמואל, הוא נעשה איש למפרע, ואינו סריס, וכמו שנתבאר שיטת הירושלמי במאמרנו הנ"ל, מקשה ממתניתא בין על דין בין על דין.

בדרך זה יש לבאר גם מה שהירושלמי הקשה רק על רב ושמואל, הלא זו הקושיא קשה לכולי עלמא, על יותר מבן עשרים, שמיכן והילך הוא איש, יתרו בו מיד כשהביא לאחר עשרים, שהוא סריס לשיטת הירושלמי כמבואר שם בדברינו, ויעשה בן סורר ומורה. וכן קשה לשמואל בבבלי יתרו בו אחר עשרים כשנולדו בו סימני סריס ויעשה בן סורר ומורה. ועל קושיא זו אין לתרץ תירוצו של הירושלמי, שאתיא כמ"ד אין מקבלין התראה על הספק, כיון שההתראה היא לאחר שהביא הסימנים, ונעשה כבר גדול, לא הוה התראת ספק. ולדברינו ניחא, משום דבסריס אנו אומרים מקטנותו יצא לבגר, ואין בו דין בן סורר ומורה. ורק על רב ושמואל, הסוברים לשיטת הירושלמי שנעשה איש למפרע, ואינו סריס, הקשה למה הסריס אינו נעשה בן סורר ומורה ויתיר בו שמא יביא שתי שערות בתוך שלשה חדשים. ועל זה שפיר תירץ כמאן דמר אין מקבלין התרייה על הספק. ועי' במאמרנו הנ"ל בהערה כ"ח.

[לפי מה שביארנו הגדר איש שנתמעט מדין בן סורר ומורה, יתבארו דברי הרמב"ם, ה' ממרים פ"ז ה"ה: וכן איש שגדל והרי הוא ברשות עצמו אינו נסקל כו' ואחר שיקיף השער כו' הרי הוא ברשות עצמו ואינו נסקל. בדבריו, הרי הוא ברשות עצמו, נימק הרמב"ם טעם הדרשה של בן ולא איש, שהוא משום שאז הוא ברשות עצמו. כלשון הרמב"ם כתב המאירי: ומאחר שאמר בן אתה דורש בן ולא איש ר"ל שמאחר שנעשה גדול וקם לו ברשות עצמו אינו נהרג. אבל דבריהם צריכים ביאור. מה שייך רשות עצמו באיש, וכי בבן רשות אבותיו עליו. גם מה ענין רשות עצמו לדין בן סורר.

והנראה, הלא הדין של בן סורר ומורה ועיקר חיובו הוא משום שהמרה ולא שמע בקול אבותיו. וכמו דתנן, סנהדרין ע, א': אכל דבר שהוא מצוה ודבר שהוא עבירה כו' אינו נעשה בן סורר ומורה. ובגמ', שם ב', מפרש: וטעמא מאי, אמר קרא איננו שומע בקולנו ולא בקולו של מקום. והרמב"ם, בפיה"מ שם,

כתב: לפי שנאמר איננו שומע בקולנו ועד שלא יהיה באותו המעשה שלו אלא המרות אביו ואמו בלבד לא המרות התורה. ועי' בזה בדברי הרמב"ם, ה' ממרים פ"ז ה"ב, ובכ"מ שם, וברדב"ז שם בשם הירושלמי.

ונראה שמוזה הטעם אינו נעשה בן סורר ומורה אלא ברצון אבותיו, ואף לאחר שנעשה בן סורר יכולים למחול לו. וכמו ששנינו. שם ע"א. א': היה אביו רוצה ואמו אינה רוצה, אביו אינו רוצה ואמו רוצה בן סורר ומורה עד שיהו שניהם רוצין. ושם פ"ח. א' איתא: דאמר רבי יאשיה שלשה דברים סח לי זעירא מאנשי ירושלים בעל כו' בן סורר ומורה שרצו אביו ואמו למחול לו מוחלין לו, זקן ממרא כו'. ופרש"י: בן סורר ומורה כו' אם רצו למחול ולא הביאוהו לבית דין מוחלין לו שהכתוב תלה בהם ותפשו בו. והרמב"ם, ה' ממרים פ"ז ה"ח, כתב: ואם מחלו לו אביו ואמו קודם שיגמר דינו פטור. וכבר כתב המל"מ, שם, שלדברי רש"י דוקא קודם שהביאוהו לבין דין יש בידם למחול, אבל משהביאוהו לב"ד אף שעדיין לא נגמר דינו אין בידם למחול לפי שכבר נתקיים בו הכתוב ותפשו בו בהבאתם לב"ד. אבל לדברי הרמב"ם אף אחר שהביאוהו לב"ד קודם שנגמר דינו יכולים למחול. והביא המל"מ שם תלמוד ערוך בירושלמי כהרמב"ם. בירושלמי, פ"ח ה"ו, מקשה על הא דרבי יאשיה: ולא מתני' היא, היה אביו רוצה כו'. ומתריך: סברין מימר — מהמשנה — עד שלא עמד בדין, — כדעת רש"י, — אתא ואמר לך ואפילו עמד בדין בשלא נגמר דינו. — כדעת הרמב"ם. — והנה לדעת רש"י מה שיכולים למחול הוא משום הכתוב של ותפשו בו. ולפי הירושלמי זהו טעם של הדין השנוי במשנה. וכ"כ המאירי על המשנה: היה אביו רוצה, שהרי נאמר ותפשו בו אביו ואמו. אכן להרמב"ם, ולפי הירושלמי מה שאמר ר' יאשיה להוסיף על המשנה שיכולים למחול אף לאחר שהביאוהו לב"ד אם לא נגמר הדין, אף שכבר נתקיים בו הכתוב ותפשו בו בהבאתם לב"ד, צריך לומר מה שיכולים למחול לו הוא משום, דכיון שכל הדין בן סורר ומורה הוא משום שהמרה באבותיו ולא שמע בקולם, וכמ"ש, וכיון שכל העון הוא רק נגדם אם רוצים הם יכולים למחול. ומה שאין יכולים למחול לאחר שנגמר דינו, כבר כתב שם הכ"מ, שהוא משום דמשנגמר דינו גברא קטילא הוא. והוא על דרך שאמרה הגמ', שם ע"א. ב', על מה ששנינו שם: ברח משנגמר דינו ואחר כך הקיף הזקן התחתון חייב, עי"ש.

מעתה יתבארו דברי הרמב"ם, שכתב על הדרשה של בן ולא איש, שהוא מטעם דמשגדל הרי הוא ברשות עצמו. לפי מה שנתבאר בדברינו שתורת איש הנאמר בבן סורר אינו כאיש הנאמר בכל מקום. בכל מקום הוא איש מיד כשהגיע ל"ג והביא שתי שערות. ועי' לשון הרמב"ם, ה' אישות פ"ב ה"י,

ובמאמרנו, תורת "איש" ו"גדול", ב"תלפיות", שנה ה', חוב' ג"ד, פ"ו. אבל בבן סורר נקרא איש רק משהקיף זקן התחתון. וביארנו כאן שהדין איש הנאמר בבן סורר אינו נאמר על גדלות האיש אלא על בגרות האיש. ובגרות האיש באה רק אחר שהקיף זקן התחתון, וכפי שנתבארו דברי הירושלמי גם אחר הבאת סימני בגרות, וששה חדשים שכיין נערות לבגרות. ומאחר שעיקר דינו של בן סורר הוא משום שהמרה נגד אבותיו שהוא ברשותם לענין שצריך לשמוע בקולם, כתב הרמב"ם שהטעם של המיעוט בן ולא איש הוא משום שהוא ברשות עצמו. והוא שכמו שהבגרות מוציאה את הבת מרשות אב, כן היא מוציאה את הבן, שרשות אבותיו עליו לשמוע בקולם, מרשות אבותיו, וקם ברשות עצמו. ומכיון שהוא ברשות עצמו שוב לא שייך בו הדין בן סורר, שכל עיקרו הוא משום שהוא ממרה נגד אבותיו שהוא ברשותם לשמוע בקולם. נימוק זה של הרמב"ם ניתן ליאמר גם על הדרשה של בן ולא אב. כמו שהבגרות מוציאתו מרשות אבותיו לרשות עצמו, כן האבהות מוציאתו מרשותם. דאב אין לו תורת בן למשמעת אבות. וביצא מרשות אבותיו לרשות עצמו אין דין בן סורר ומורה. ולפיכך דרשו בן ולא איש ובן ולא אב. ויש להאריך בזה אך אכ"מ.]

לפי מה שפירשנו את דברי הירושלמי דסנהדרין, יוצא שסובר הירושלמי שיש לאיש סימני בגרות, והוא מבוגר בסימנים אלו, ובזמן הששה חדשים שכיין נערות לבגרות. להקרא איש שנתמעט לענין בן סו"מ מבן ולא איש. ודברי הירושלמי הם כמקור לדברי הרמב"ם שיש לאיש סימני בגרות לבד שערות הזקן. [ובס' אור שמח על דברי הרמב"ם, ה' אישות פ"ב הט"ו, כתב: ראה במגיד כו' דמסתמא איכא שינוי בדדים של איש גם כן, וכן מוכח מסוף קידושין כו' וזה וזה כדי שיהיו שדים נכונו ושערך צמח כו' ורש"י פי' כו' אולם כבר הביא הרא"ש כו' אלמא דקאי אתינוק ותינוקת ובהו איכא סימנא דשדים נכונו ויש גם באיש סימן עליון. הבין האו"ש בשי' הרמב"ם שהסי' העליון באיש הוא ג"כ בהשדים כמו באשה. אמנם הלא המ"מ שם תמה וכתב: וגם לא הבנתי ואי אלו סימנים יש באיש כו' שהרי אין הדין משתנין באיש בגדלות כמו באשה. ואף שמסיק: ואולי שרבינו סובר ומפרש שיש לאיש סימנים עליונים, וכ"כ גם הכ"מ בה' עדות משמו, לפי דברינו עפ"י הירושלמי דסנהדרין יש לכוון דבריהם אל שאר הסימנים העליונים שנמנו באשה ושייכים גם באיש, כמו משתקיף העטרה לפי' הרמב"ם, ונתמעך הכף. אבל הבנת האו"ש שהסימן העליון באיש הוא ג"כ בהשדים כמו באשה הוא דבר קשה ומוזר לומר. והוכחתו מסוף קידושין יש לדחות, עי' בחי' תוס' רי"ד שם שכתב: כדי שיהו שדים נכונו באשה וצימוח שער באיש. הרי שהתוס' רי"ד פירש ג"כ דברי הגמ' וזה וזה כפי' הרא"ש, לא כפרש"י, ובכ"ז

לא פי' שנאמרו ב' הסימנים של שדים נכונו וצימוח שער בין על תינוק בין על תינוקת, אלא על כל אחד סימן השייך בו, שדים נכונו באשה, וצימוח שער באיש. לפי"ז נדחה גם פירושו בדברי הגמ' ר"פ בא סימן, מה איש תחתון ולא עליון כו': משום דסימני הגדלות צריכי שיהיו במקום הערוה עי"ש, ולדברינו אין לפרש כן, ועי' להלן מה שאמרנו על פירוש דברי הגמ' אלו.]

כדברי הרמב"ם שיש לאיש סימני בגרות מצאתי גם בתשובה מהרי"ף, מובאה בתשובות הגאונים הוצאה שהבאנו לעיל, שם בסי' תקי"א. ס"ב. אמור: ושש' בן י"ג שנה ויום אחד שלא הביא שתי שערות לענין עדות במטלטלין מהו לפי שמציתה מחלוקת בין הגאונים בדבר זה כו' אין אנו יודעין היאך יוכל אדם בעולם להכשירו כו' ומי שמקבל עדות קטן שהגיע לכלל שנותיו בלא בדיקה מדינא דשפלא הוא, אלא אם רואה בו סימני בגרות מלמעלה אין צריך לבדוק בסימנין שלמטה. הרי שגם הרי"ף אומר סימני בגרות מלמעלה על איש, וסובר כהרמב"ם שיש סי' העליון באיש כמו באשה.

— ה —

אמנם עדיין קשה מה שלענין איש כתב הרמב"ם שהסימנים העליונים הם סימני בגרות, ולענין אשה סובר שהסימנים העליונים הם סימני נערות. ונראה לפי מה שביארנו ששיטת הרמב"ם שדין הבגרות באשה חל בהזמן של ששה חדשים לחוד, בלי הסימני בגרות, היא משום שסובר שדין הבגרות אינו הלכה בפני עצמה, אלא הוא הלכה בדין הגדלות. משום שאין הבגרות תקופה חדשה ושינוי הגוף מגדלות לבגרות, כמו שהגדלות היא שינוי הגוף ומעבר מקטנות לגדלות. ולפיכך דין הגדלות שהוא תקופה חדשה חל ע"י סימנים, אבל דין הבגרות חל בזמן של ששה חדשים לחוד, שבזמן זה רק הגדלות נתבגרה ונגמרה, ואין בחלות ביגור הגדלות דין של סימנים, כיון שהסימנים העליונים אינם מסמנים לתקופה חדשה רק לביגור הגדלות. אמנם אף שהסימנים העליונים אינם מסמנים לתקופה חדשה של שינוי הגוף אחרי הגדלות, הלא הם באים בזמן מאוחר אחרי סימני הגדלות. וכמו ששינונו: מפני שאמרו אפשר לתחתון לבא עד שלא בא העליון אבל אי אפשר לעליון לבא עד שלא בא התחתון. אך מכיון שאין הסימנים העליונים מסמנים לתקופה חדשה אחרי תקופת הגדלות, אנו אומרים שהם באים גם כן משום תקופת הגדלות כמו שבאו משום זה הסימני שערות. ומשום שהגדלות אינה נגמרת בבת אחת אלא מיום ליום היא בוגרת והולכת, גם הסימנים אינם באים בבת אחת. ולפיכך אם בא סימן העליון אף שלא נבדק

סימן התחתון אנו יודעים שבא התחתון וכבר חל דין ותקופת הגדלות, משום שרק אחר שבא התחתון וחלה על ידו תקופת הגדלות, בא העליון, כשהגדלות מתחלת להתבגר, ואי אפשר לעליון לבא עד שלא בא התחתון.

בזה נראה לפרש דברי הגמ' ר"פ בא סימן, שהקשה המ"מ משם על הרמב"ם, בפירוש חדש עפ"י דרכו של הגר"א. בגמ' פריך: דכולי עלמא מיהא אתחתון סמכינן, מנלן. פירוש, מאחר שהסימנים העליונים אינם מסמנים לדין בגרות, והוא סימן שני לגדלות שבא בזמן מאוחר מסימני השערות, מנא לן שהסימן התחתון של השערות הוא הסימן היחידי לחלות דין הגדלות. כיון שהסימנים העליונים הבאים באיחור זמן הם גם כן מסמנים לגדלות, נאמר שלא יחול דין הגדלות רק ע"י ב' הסימני גדלות הסימן התחתון והסימן העליון, הבאים בזמנים שונים זה אחר זה. ומשני: השוה הכתוב אשה לאיש, מה איש בסימן אחד אף אשה בסימן אחד. והכי פירוש, נהי שגם באיש יש סימן עליון לבד סימן התחתון, כשיטת הרמב"ם, בכל זאת לא נוכל לומר שדין הגדלות יחול בו משעה שיביא גם הסימן העליון אחר שהביא כבר התחתון, שאם תאמר כן, לא תהיה גדלות מבוגרה באיש אחרי התחלת דין הגדלות, ומדין בן סורר ומורה, שקטן פטור, ודרשינן בן ולא איש, אנו למדים שיש גדלות מבוגרה באיש, ובהכרח שכבר יש מדרגה של גדלות מיד בהתחלת הגדלות ע"י סי' התחתון, בתחלת אישותו שנקרא אז בן, ומדרגה של גדלות מבוגרה בגמר הגדלות ע"י סי' העליון והקפת הזקן התחתון, בגמר אישותו שנקרא אז איש. ואף שבבת היינו יכולים לומר דלא סמכינן אתחתון, משום דבה אין דין בן סו"מ, דבן ולא בת, בכל זאת השוה הכתוב אשה אשה לאיש מה איש בסימן אחד אף אשה בסימן אחד. ופריך תו: ואימא או האי או האי. [וכבר כתב בספר ערוך לגר שם על זו הקושיא: פשוט דקושיא זו לא שייך רק לר"מ דלרבנן לא משכחת עליון בלא תחתון.] פירוש, שמבן סו"מ אנו יודעים רק שאיש נעשה גדול בסימן אחד, וכשיביא סימן התחתון חל בו דין גדלות, וכשיביא אח"כ סי' העליון יסמן לבגרות הגדלות, ובאופן זה יתקיים הדין של בן ולא איש. אבל אם יביא סימן העליון טרם שהביא סימן התחתון תחול ע"י הסימן העליון גם תחלת דין הגדלות כמו שחל ע"י סימן התחתון. כיון שגם סימן העליון הוא סימן לגדלות, שגם בגרות הגדלות דין גדלות הוא, נאמר בשעה שהוא בא אחר תחלת הגדלות הוא מסמן על גמר הגדלות, אבל בשעה שהוא בא קודם יסמן על תחלת הגדלות, מאחר שהכל דין גדלות הוא. ומשני, כאיש מה איש תחתון ולא עליון אף אשה תחתון ולא עליון, פירוש, שמאיש אנו למדים שאף אם לא הביא תחלה סימן התחתון לא יוכל תחלת דין הגדלות לחול ע"י סי' העליון, שאם תאמר בלא הביא סימן התחתון הוא מסמן לתחלת גדלות איך הוא מסמן לבגרות הגדלות

כשבא אחר סימן התחתון. מכיון שהם שתי מדרגות בגדלות לא שייך אותו הסימן על שתיהן. ובהכרח שבכל אופן הסימן העליון אינו סימן לתחלת גדלות, רק לגמר ובגרות הגדלות. כשבא אחר סימן התחתון, שיקרא איש לענין בן סורר ומורה. אבל כשלא הביא סי' התחתון לא הוי סימן כלל, ומה איש תחתון ולא עליון אף אשה תחתון ולא עליון.

נמצא ששיטת הרמב"ם שדין הבגרות חל בהזמן של ששה חדשים לחוד יוצאת מסוגית הגמ' דקידושין עט, א' אליבא דרב, וגם מסוגיא זו דר"פ בא סימן, שאם דין הבגרות היה חל רק ע"י הסימנים עליונים, לא שייך להקשות מגלן דאתחתון סמכינן, ונימא או האי או האי, מאחר שהסי' העליון אינו מסמן כלל לדין הגדלות אלא לדין הבגרות. אמנם הסימני בגרות מכיון שבאים אחר הסימני גדלות מועילים לענין זה, שאם לא נבדק מלמטה כיון שנראו סימני בגרות מלמעלה בחוקה שכבר באו הסימנים של מטה. ומעתה לא קשה מהנאמר בתוספתא על הסימנים העליונים: אלו הן סימני בגרות, כי הסימנים העליונים יש להם רק השם של סימני בגרות, משום שבאים אחרי סימן התחתון, בזמן שהגדלות הולכת ומתבגרת, אבל אין חל על ידיהם דין בגרות, וכמו שהם נמצאים גם באיש שאין בו דין בגרות כלל. הדין בגרות חל רק בהזמן של ששה חדשים, ומקודם לזה הזמן היא עדיין נערה אף כשהביאה הסימני בגרות. לפיכך פסק הרמב"ם, שאם נראה בה אחד מכל אלו הרי היא ספק בין נערה לקטנה.

ועי' בריטב"א נדה מו, א' שכתב: אלו הן סימני בוגרות, להיכא דלא קיימא מעיקרא אסימני בוחל. שיטתו בזה היא כשיטת הרמב"ם, שאף שגורס בתוספתא אלו הן סימני בוגרות, אין הם נקראים סימני בגרות רק בשם, אבל בדין הסימנים אינם מועילים אלא על דין נערות, להיכא דלא קיימא מעיקרא אסימני בוחל, כי הלא בוחל סי' לנערות הוא.

אמנם עדיין יש להעיר מסיפא דתוספתא שהבאנו: רבי שמעון (בן יוחי) אומר שלשה סימניו כו' צמל מלמעלה בידוע שנתמעך הכף. מפורש בזה שסובר שע"י הסימן של נתמעך הכף יש לה גם דין בגרות, כיון שידוע ע"י צמל מלמעלה, וכבר שנינו במשנה: צמל כיון שבגרה שוב אין לאביה רשות בה. ולא מצאתי מי שהעיר בזה. ונראה שאם נדקדק בדבר נראה שר"ש בן יוחי קורא לנתמעך הכף סי' התחתון והרמב"ם מונהו בין הסימנים העליונים. וצריך לומר להרמב"ם שר"ש בן יוחי שבסיפא אינו אותו ר"ש שברישא, — אף שבכ"מ סתם ר"ש הוא רשב"י. ועי' בס' ערוך לנר, וקושיתו שם שהניח בצ"ע היא ג"כ סמך לזה. — ונחלקו בזה גופא. ר"ש ברישא סובר שנתמעך הכף הוא מן הסימנים העליונים, ואין על סימן זה רק השם סי' בגרות, אבל בדין הוא סי' נערות, כשי' הרמב"ם,

ור"ש בן יוחי סובר שהוא סימן לדין הבגרות, לפיכך קורא לסי' זה סי' תחתון, משום שדין הבגרות חל על ידו כשם שדין הגדלות חל ע"י סימן התחתון של שערות. והרמב"ם פוסק כר"ש דרישא, וסובר שמה שאמר רבי הלכה כדברי כולם להחמיר הוא רק על מחלוקת התנאים שברישא, שנחלקו בהסימנים עליונים איזה מהם הוא הסימן העליון, ואנו מחמירים בכלם וכן פסק הרמב"ם, אבל במחלוקת השניה של ר"ש בן יוחי עם ר"ש שברישא, אם הסי' העליון הוא סימן לדין בגרות או לדין נערות לא אמר רבי להחמיר. וסובר הרמב"ם שהוא רק דעת יחיד בתוספתא שדין הבגרות חל ע"י הסי' בגרות, כמו ששמואל סובר בקידושין ע"ט, א'. ולפיכך לא פסק כותיה, רק כשאר התנאים הסוברים שסימן העליון נקרא סי' בגרות רק בשם, ומשמש לזה שאם לא נבדק הסי' התחתון ובא העליון בחזקה שכבר בא גם התחתון, אבל דין הבגרות חל רק ע"י הזמן של ששה חדשים שבין נערות לבגרות לחוד.

תחלתו וסופו בכשרות בעדים ובריינים

— א —

בבא בתרא מג. א' : האומר תנו מנה לעניי עירי אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראייה מאנשי אותה העיר, אמאי, ליסלקו בי תרי מינייהו ולידייננו. ובתוס' ד"ה וליסלקו בי תרי מינייהו ולידייננו, וא"ת והא בעינן תחלתו וסופו בכשרות, והכא הוא תחלה בפסול והוא כמו קרוב ונתרחק, ואור"י דלא שייך תחלתו בפסלות הכא שאין פסלות תלויה בגוף אלא בממון. ובשיטה מקובצת ואמאי לסתלקו בי תרי מינייהו ולדיינהו בעדותם, וכן נמי תלתא מינייהו להיותם דיינים. וכשאין להם נמי קרובים בעיר, דאם כן אכתי נוגעים בעדותם הם לקרוביהם, ואיכא למידק וכי מסתלקים מאי הוה והא בעינן תחלתו וסופו בכשרות, ואפילו בדיני ממונות, וכדאמרינן בפרק יש נוחלין בהיה יודע לו בעדות, עד שלא נעשה לו חתנו או שהי' קרוב ונתרחק, וכתב הראב"ד ז"ל: כי בעינן הם ה"מ בפסלות דגופא או בפסלות דקורבא, אבל הכא משום חשדא דנוגעים בעדותם הם, וכי תסלק חשדא כשרים בין לדין בין לעדות ע"כ. ולשון אחר פירשו דגבי ממון לא מקרי תחלתו בפסלות דכיון דמטי ליה הנאה מיניה לאו בר עדות הוא כלל, והשתא הוא דאחיל עליה שם עד, והוה לי' תחלתו וסופו בכשרות ועד ההוא שעתא לאו עד הוא כלל דאין אדם מעיד לעצמו, ודמיא לההיא דאמרינן במסכת מכות, אלא מעתה רובע יציל הורג יציל במקיימי דבר הכתוב מדבר. והם לאו עדים נינהו, אבל בפסול אחר עדים מקרו. והרמב"ן ז"ל תירץ, וז"ל: נאמר תחלתו בפסלות דוקא בקרוב ונתרחק או בפסול הגוף אחר שהי' זה מעיד למי שהוא קרוב בשעת ראייה ולאחרים הוא מעיד שהרי זה ממון אחרים הוא כעת. כללו של דבר אין אדם מעיד לאותו שהיה פסול לו בשעת ראייה, אבל היה פסול לזה בשעת ראייה מעיד באותו עדות לאחרים שהרי תחלתו כשר היה אצלם. ובאר הרמב"ן וזה הטעם מספיק למי שהיה יודע עדות לקרובו ונסתלק אותו קרוב מאותו ממון שהוא כשר, אבל לטעם הראשון הי' מן הדין שלא יהי' נאמן.

— ב —

והנה צריכין לברר דכיון דמסתלקים מחלקם על חלק הגשאר הוה כמו דין חדש דמעיקרא היה שלהם והשתא הכסף לא שייך להם משום דאין להם שום שייכות כעת להממון, דבקרוב ונתרחק היו קרובים לאותו בעל דין עצמו דהאדם לא נשתנה, אבל בממון החסרון רק בשייכות או בנגיעה וכעת נסתלק השייכות שלו ומעיד לאנשים אחרים.

והנה אף שנאסרו גם כן על חלקם של בני העיר משום חלקם שהיה להם מקודם ושלהם הוה תחלתו בפסלות, אבל סבת הנגיעה היתה שבחלק בני העיר נמצא גם חלקם, וכאן שסלקו מחלקם, גם על בני העיר נקראים עדים בענין אחר לגמרי.

ולפי סברת הרמב"ן ז"ל כיון דעל חלקם נעשה דבר חדש לגמרי, דמקודם אין בזה עדות כלל מפני הנגיעה, וכעת אחרי הסתלקותם נעשים עדים ואין כאן תחלתו בפסלות, ממילא אין שייך כלל כאן תחלתו בפסלות במה ששייך לבני העיר ואף שחלקם של בני העיר מתערבת בחלקם של העדים, ולהם הלא נשאר חלקם של העדים, אבל מכיון שיכולים להעיד על החלק שהיה להם מקודם שעל זה לא היתה תחלתו בפסלות שבנגיעה אין כאן עדות כלל, ממילא עדותם מועלת גם על חלק של בני העיר כי הלא מצורפים ומאוגדים זה בזה.

— ג —

ואפשר להבין בזה סוגית הגמ' בקדושין מג: אתמר רב אמר שליח נעשה עד, דבי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד. מ"ט דבי רב שילא אילימא משום דלא אמר ליה הוי לי עד, אלא מעתה קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדי ה"נ דלא הוי קידושין וכו', מאי קסבר, אי קסבר המלוה חברו בעדים צריך לפורעו בעדים הרי נוגעים בעדותם נינהו דאי אמרי לא פרעניה אמרו להו פרעוני, אלא לעולם קסבר המלוה חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים, ומיגו דיכלו למימר אהדרינו יכולים למימר פרעיניה למלוה. והשתא דתקון רבנן שבועת היסת שאפילו מי שאינו מודה במקצת הטילו עליו שבועה מהשתא אפילו סבירא לן המלוה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים, אפ"ה נוגעים בעדותן הן, דאי אמרי אהדרינהו נהלך בעי אשתבועי. לפיכך הם מעידים שקבל מלוה מידם כדי שיפטרון מן השבועה, ונוח הוא להם להפסיד ממון למלוה מלהשבע בשקר דאע"ג דחשידי אממונא, לא חשידי אשבועתא. הלכך בממון לא אמרינן הן הן עדין וכיון דעדים לא הוו הרי הדין הזה כדין הקצוב

בשבועות מד, גבי חנוני על פנקסו משתבעי אינהו דיהבי למלוה ונפטריין מן השולח דהוא האמינם בשבועה שמסר להם מעותיו אבל מלוה אומר שאין נאמנים לו בשבועה ומשתבע דלא שקיל מידייהו ופרע לזה למלוה.

ובתוס' ד"ה והשתא: וא"ת מ"מ למה לא יהיו העדים נאמנים לאחר שנשבעו לאמר פרענום, שהרי שוב אינם נוגעים בעדותם, ואמר ר"י דלכך אינם נאמנים לאחר שנשבעו משום דרחמנא אמר ע"פ שנים עדים יקום דבר דמשמע דנאמנים בדבור בלבד, אבל העדים הטעונים לישיבע קודם שיאמנו דבריהם אין ממש בעדותם ע"כ.

וע"כ מקשה הריטב"א בחדושינו ואיכא דקשיא להו כיון דהני עדים לא מיפסלו אלא משום נגיעת עדות דבעי למיפרע ללוה או לאשתבועי ליה, ליפטר והו לזה מממון ומשבועה ותו לא נגעי בעדותן וליתו ולסהדי וכדאמרינן בב"ב גבי בני העיר שנגנב ס"ת שלהם וליסלקו בי תרי מינייהו ולסהדי.

והנכון דאנן בעינן בעדות תחלתו וסופו בכשרות הלכך התם בב"ב דלא סליקו נפשייהו הרי הם כבני העיר ובעלי דבר נינהו ולא עדים כלל וכדאמרינן התם במכות רובע יציל גרבע יציל, במקיימי דבר הכתוב מדבר, ומכי סליקו נפשייהו, הוו עדים והוו תחלתן וסופן בכשרות. אבל הכא מקמי דלפטרינהו לזה אינם בעלי דבר לגבי מלוה אלא עדים, והוה להו נוגעים בעדותן ופסליה ליה וכי פטרינהו לזה השתא ואתכשרו להו הוו להו תחלתן בפסלות וסופן בכשרות. וכן תירץ הרב"ר אשר ב"ר משולם. ועוד נראה דקושיא מעיקרא ליכא, דהתם כי מסלקי נפשייהו לאסהודי לאחרני לא מרוויחי מידי, אבל הכא מרויחין שפוטר אותם כדי שיעידו ודומה כאלו משכירם שיעידו לו.

— ד —

והנה לפי הרמב"ן אין קושיא כלל דבבבא בתרא לא שייך תחלתו בפסלות דאינם מעידים לאותם האנשים הקודמים אחרי שסלקו עצמם מהממון דהדין תורה נוגעת כעת רק לשאר בני העיר ולא לעניני העדים שהיו משותפים בזה מקודם וכמו שמעידים כעת לענין מחודש ולאנשים אחרים.

אבל כאן שמתחלה היו נוגעין בעדותן בענין אותו מלוה ולגבי זה המלוה, וגם כעת אחרי שהלוה מחל להם על השבועה המה מעידים לאותו מלוה שהיו מתחלה בפסלות לכן לא תועיל מחילת שבועת הלוה, דהוה תחלתה בפסלות וסופה בכשרות.

— ה —

ולדעתי אפשר לתרץ קושית התוס', הריטב"א, הרמב"ן והראב"ד דהנה המשנה למלך בה' עדות פט"ו ה"ב בהרמב"ם: האומר תנו מנה לעניי עירי אין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאין ראייה מאנשי אותה העיר, במה דברים אמורים כשהיו עניים סמוכים עליהם, ופוסקין עליהם צדקה אפילו אמרו שנים מאנשי אותה העיר אנו נתן דבר הקצוב עלינו ונעיד אין שומעים להם, שהנאה הוא להם שיתעשרו עניים אלו הואיל והם סמוכים על בני העיר, ע"כ לשון הרמב"ם ובמשנה למלך, וכתב מהרש"ק ח"ב ס"ס קי"ח וז"ל: ועוד נראה לי לומר דכה"ג דנדון דידן אפשר שיש לחלוק דלא שייך למפסל העדים מטעם נוגעים בדבר, ול"ד למי שבא להתחייב לתת מנכסיו ממון שעדיין לא היה בו זכות להקדש דאז ודאי היו נוגעים בעדות כיון שבאים לזכות במה שלא בא בידם מעולם, אבל כה"ג שאינו כי אם הוצאות המעות שהוא כופר מגביית ההקדש אפשר לחלק שלא להרחיק העדות מטעם נוגעים בעדות, והחילוק הזה אחר המחילה אין הדעת מקבלתו והוא דבר תמוה הרבה דמה לי הא מה לי הא כיון שנוגעים בעדותן, ועי' בהגהות מימוניות, רוצה לומר דאין מועיל סלוק בעדים ומייתי ראייה מדלא מצינן בחד דוכתא לומר ולסתלקי בי תרי מינייהו ולסהדי.

והנה ברמב"ם מפורש בה' עדות פט"ו ה"א וז"ל: כל עדות שתבא הגאה לאדם ממנה אינו מעיד בה שזה הוא כמעיד על עצמו. לפיכך בני העיר שבא מערער לערער עליהם במרחץ או ברחוב של עיר אין אחד מבעלי העיר מעיד בדבר זה ולא דן עד שיסלק עצמו בקנין גמור, ואח"כ יעיד או ידין. ומהני לפי הרמב"ם סלוק בדיינים ובעדים, דהלא מפורש בירושלמי והובא באלפסי במס' סנהדרין דדין עדים וסנהדרין שוין מניין שלא יהיו העדים קרובין לדיינים מפני שלא ירצה הדיין לקבל הזמה על קרובו והוה להו עדות שאי אתה יכול להזימה, ומניין פסול קרובים בדיינים כמו בעדים אמרה תורה הרוג ע"פ עדים, והרוג ע"פ דיינים מה בעדים לא תהי' שום קורבה אף בדיינים לא תהי' שום צד קורבא.

— ו —

והנה לדעתי אפשר לחלק בדיני נגיעה אם מפני שממונו תלוי בזה, והוא בעל דבר, או משום נגיעת שבועה, כדי להפטר, או בעניני שותפות, אבל בעניני צבור כמו בס"ת, או באומר תנו מנה לעניי העיר שאין בזה נגיעה פרטית לאיש

שמעיד לו, או עניני ממונות שיהי' נחשב בעל דבר בזה כי ענין צבור חלוק מדיני שותפות, שאין לכל אחד ואחד בדבר השייך לצבור חלק שותפות שנוכל לחשוב שהוא בעל דבר ממש בזה, אין דין שייכות ממון בעניני צבור, ולא שייך לפוסלו משום תחלתו בפסלות כי הנגיעה היא רק שעל ידי זה יפטר מלתת חלקו לצבור. ואין שייך בזה קורבא לאנשים הפרטיים מהצבור וגם אין בזה קורבת ממון שאין דיני ממון ממש להפרטים מהצבור שאינם נחשבים כמו שותפים שדין צבור אין נעשה מפרטים לדין שותפות של אנשי העיר אלא להיפך כשיש צבור והוא דר באותו העיר יש לו זכות ליהנות בהענינים השייכים לכל הצבור, וראיה מהוריות ו, א': ת"ר מת אחד מן הצבור חייבין, אחד מב"ד פטורין, מת אחד מן הצבור חייבין דאין צבור מתים, מת אחד מב"ד פטורין דחטאת שותפין הוא. ושמעינן מזה דבדבר של צבור אין הבאור דהם שותפין בממון של צבור, אלא בדבר צבורי יכול להשתמש כל אחד מהצבור, אך אינם נקראים בעלים על זה ומש"ה כשמת אחד מן הצבור אין נחשב כמו חטאת שמת אחד מן השותפין, והדבר מבואר במנחות. כא': העיד בן בוכרא ביבנה כל כהן ששוקל אינו חוטא, אמר לו ר' יוחנן בן זכאי לא כן אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא, אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן וכל מנחת כהן כליל תהי' לא תאכל, הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים שלנו היא האיך נאכלים.

והנה לפי הדין דגם הכהנים צריכים לשקול ע"כ משום דבדבר ששייך לצבור אין הצבור שותפין ממש בזה אלא שיש להם זכות ע"י השקלים בכל הקרבנות בלחם הפנים ובשתי הלחם, אבל אינם שותפים ממש, ולכן אין בזה משום מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל, כי אחרי שנמסר לצבור יפה יפה, אין לכהן שותפות פרטית לזה.

— ז —

וע' בשיטה מקובצת בבא מציעא, פרק ראשון, אבל מ"מ קשה דבתוך ד' אמות מגרשה מתקנת חכמים, ומדאורייתא לא הוה גט עד דמטי לרשותה, והיכי שרו רבנן אשת איש לעלמא. וי"ל כיון דתקינן רבנן ד' אמות שלה הם מדאורייתא, דהפקר ב"ד הפקר והוי כמו ירושה תלמיד הרפי'.

וזה הבאור כאן דאין ד' אמות קונה אלא בסימטא או בצדי רשות הרבים, ודין צבור יש בזה, וע"ז הוא כמו ירושה שבעת שאחד משתמש בהרשות נחשב כשלו. ובזה בארתי בתוס' בבא מציעא ב, א': וא"ת, ונימא דאין ספק מוציא

מידי ודאי, כמו בספק ויבם. וי"ל דהתם בנו של סבא הוי ודאי יורשו ולא יוציא הספק מספק ממונו, אבל הכא ודאי הוא רק בחציו ולא על חציו של חברו. וצריכין לבאר בהתוס' דבירושה לכל אחד מן האחין יש חלק וזכות על הכל, דהלא בן יחידי יורש הכל אלא כשישנם שני בנים יש לכל אחד זכות על הכל ולכן מוציאין זה מזה. וזה דוקא אם שניהם ודאין אבל שהאחד ודאי והשני ספק, אין ספק מוציא מידי ודאי. וזה הבאור בשיטה מקובצת דדין ד' אמות הוה כמו ירושה של צבור ויש לכל אחד זכות השתמשות בכל דאינם כמו שותפין ולכן בד' אמות בסימטא, או בצידי רשות הרבים כשאחד משתמש בד' אמות יש לו כל הזכות כמו בירושה. ואפשר להבין בזה התוס' בד"ה דבריאה בעלמא, והא דאמרינן הבטה בהפקר קני, היינו שעשה מעשה כל דהוא, כגון שגדר גדר קטן. ובחדושי הרמב"ן מתרץ דהבטה בהפקר הוה רק בשומר, אבל בבאור התוס' אפשר לומר כשעושה גדר קטן מסתלקים כולי עלמא מהזכות שיש להם בהפקר והוה כמו שנשאר רק אדם אחד בעולם וזוכה בהחפץ, כמו במכירי כהונה שמסתלקים כל הכהנים ונשאר יחידי בעולם, וכמו בהלכה מאימתי כל אדם מותרים בלקט משילכו בה הנמושות, דעניים מסלקי נפשיהו מזה.

ולפי זה באומר תנו מנה לעניי עירי, ובספר תורה כיון שאין ליחידים דין שותפות בזה, אלא נגיעה מפני שהעדים או הדיינים המה מהצבור כשמסתלקים עצמם לא שייך תחלתו בפסלות, כי מעולם לא היו שותפין בנגיעת ממון ממש בזה, ולולי דמסתפינא הייתי אומר דמגמ' מוכח דסלוק בס"ת או בתנו מנה לעניי עירי תהני גם בלא קנין. ולכאורה קשה דסלוק בדבר שהוא שלו ממש לא מהני דוקא בקנין אלא כאן בדבר של צבור אין ליחידים רק זכות מפני שהיחיד הוא חלק מהצבור, יכול לסלק עצמו מהזכות גם בלא קנין, והוה כמו ירושה הבאה ממקום אחר דמהני סלוק בלא קנין.

— ח —

ומלבד כל זה אפשר לומר דלא שייך כלל בזה תחלתו בפסלות, דביש נוחלין בהי' יודע לו עדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו, פיקח ונתחרש, פיתח ונסתמה דפסול ביאר הרשב"ם ב"ב קכח כל שתחלתו ראיית המעשה, או סופו שעת הגדת עדות, כלומר כל שתחלתו בפסלות שעת ראיית העדות והשתא סופו בכשרות פסול דמעיקרא לא היה ראוי לעדות זו וקרא כתיב «והוא עד או ראה», דבשעת ראיית המעשה יהא ראוי לעדות זו.

והבאור דעדות מתהווה משני ענינים ראיה והגדה, זאת אומרת שראה רק פעם אחת ועל אותה הראיה בשעה שהיה פסול מגיד העדות אחרי כן וזה הדין נמי בהי' יודע לו עדות עד שלא נעשה חתנו ונעשה חתנו דפסול משום דבשעת הגדה היה פסול, אבל בשותפין ובס"ת ובאומר תנו מנה לעניי העיר יש לו ידיעה הנמשכת כל הזמן, ויודע העדות גם אחרי הסלוק כמקודם, ויש ראיה ודין "או ראה", אחרי הסלוק כמקודם, לא תפסל העדות מפני שהיתה לו הידיעה גם קודם לכן. וזה ברור שידיעה בעלמא לענין פסול מחמת נגיעה, אם אותה הידיעה מתחדשת גם אחר שנסתלק מדין בעל דבר או נגיעה, לא תפסל מפני תחלתו בפסלות, שהלא הידיעה יש אצלו גם אחרי הסלוק, ומתקיים הדין ראיה בכשרות והגדה בכשרות, ולכן פוסק הרמב"ם בה' עדות פט"ו שסלוק מועיל בין לדיינים וגם לעדים.

הערות ביו"ד

„ג"ד הנשה מותר בהנאה" — יו"ד סי' ס"ה סעיף י' וכן פסק הרמב"ם פ"ח מה' מאכלות אסורות הי"ד.

והנה הרא"ש בפ' גיד הנשה סי' י"ז העלה פסקו של הרמב"ם בצ"ע דהא בפסחים כב, א' מקשה על ר' אבהו דס"ל: כל מקום שנאמר לא יאכל וכו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, דהרי גיד דכתיב „ע"כ לא יאכלו" וכו' ומ"מ תנן: שולח אדם ירך לנכרי וכו', דמשמע דמותר בהנאה, ומשני קסבר ר' אבהו כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה. ומקשה הגמ': הניחא למאן דס"ל יש בגידין בנותן טעם, אלא למ"ד אין בגידין בנו"ט מאי איכא למימר, ומשני: מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנו"ט, ר"ש, ר"ש הכי נמי דאסר בהנאה. והנה הרמב"ם ס"ל דרשא דר' אבהו בפ"ח מה' מאכלות אסורות ה"ט, וס"ל נמי דאין בגידין בנו"ט בפט"ו מה' מ"א הי"ז ומ"מ פוסק דג"ה מותר בהנאה דלא כמסקנת הגמ'.

ונראה לפע"ד לתרץ דהרמב"ם אינו מפרש „כשהותרה נבילה" היינו האיסור דלא תאכלו נבילה כדפירש"י אלא שמפרש „כשהותרה נבילה" היינו כל הגוף המת של הבהמה, כשאמרה תורה „לגר תתנה ואכלה או מכור" וכו', התירה כל חלקי הגוף של הבהמה המתה וגם הגיד והחלב ליתן ולמכור. וס"ל להרמב"ם דעד כאן אמרינן דאם אין בגידין בנו"ט אינן בכלל היתר אלא לר"ש דדריש טעמא דקרא (ע' ב"מ קטו, א') כיון דאם בא השואל לפני החכם וישאל אם מחוייב הוא ליתן גם הגיד במתנה להגר, הרב יאמר לו: כלום צייתה התורה ליתן אלא כדי להנות לגר, ואם אין בגידין בנו"ט אין כאן הנאה ומשו"ה אין כאן מצוה, וממילא אין כאן ראייה על היתר הנאה דגיד. אבל לרבנן נפלייג אר"ש וס"ל דלא דרשינן טעמא דקרא החכם יאמר להשואל: מה לך לדרוש טעמים, והתורה אמרה „לגר תתננה" וכו' כל הגוף המת ואף הגידין לא נפקו מכלל המצוה, ולפי"ז גם הגיד הוא בכלל היתר הנאה. וזו כוונת הגמ': מאן

שמעית ליה דס"ל אין בגידין בנו"ט מ"ה הם בכלל המצוה וממילא גם בכלל ההיתר הנאה.

וכגון דא אמרתי בלמדי הל' אבלות ביו"ד סי' שמ"ח ס"ג: אפילו מי שאין לו ממון שצוה ואמר אל תקברוהו אין שומעין לו. והנה הדין הזה מקורו בסנהדרין מו, ב': איבעי להו, קבורה משום בזיונא או משום כפרה, למאי נ"מ, דאמר לא בעינן דליקבריה להאי גברא, אי אמרת משום בזיונא לאו כל כמיניה ואי אמרת משום כפרה הא אמר לא בעינן כפרה, מאי. ולא איפשיטא האיבעיא. וכתב הרמב"ן דספיקא דאיסורא הוא ואולינן לחומרא. אבל הרמב"ם פי"ב מה' אבל ה"א כותב: אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנאמר כי קבר תקברנו עכ"ל. וזה פלא, דזה נגד פלפול הגמ' וכבר העיר בזה הלח"מ. ונראה לי לתרץ בס"ד, דהנה הסוגיא בסנהדרין מתחלת: אמר ר' יוחנן משום רשב"י, והנה ר"ש הוא דס"ל (עיין ב"מ קטו, א') דדרשינן טעמא דקרא ומשום הכי ממשכנין אלמנה עשירה. אבל רבנן פליגי עליו וס"ל דבין עשירה או עניה אין ממשכנין אלמנה משום דס"ל דלא דרשינן טעמא דקרא ומשום הכי ס"ל לרמב"ם דכל פלפול הגמ' הוא אליבא דר"ש דס"ל דדרשינן טעמא דקרא ועל זה קאי האיבעיא מה טעמה של מצות קבורה, אי משום בזיונא או משום כפרה. אבל לדידן דס"ל כרבנן דאלמנה עשירה אין ממשכנין דלא דרשינן טעמא דקרא אין מקום להאיבעיא ובודאי מחוייבין לקברו כמצות התורה, דבשלמא הלנת המת דהטעם כתוב בתורה כי קללת וכו' ואז מודים דדרשינן טעמא דקרא (ע' ב"מ קטו וסנהדרין כא), משא"כ על קבורה בעצמה דאין הטעם כתוב בתורה, ס"ל לרמב"ם דאין מקום לאיבעיא ושפיר כתב: אין שומעין לו שהקבורה מצוה שנאמר וכו'.

— ב —

יו"ד סי' ק"ב ס"ב: "יש מי שאומר וכו' לפיכך ביצה של ספק טריפה שנתערבה באחרות אינו בדין דבר שיש לו מתירין לפי שאין המתיר בודאי ואינו בידו עכ"ל. ע' בש"ך ס"ק ז' שהקשה אמאי כותב המחבר זה הדין בשם "יש מי שאומר" הלא אי אפשר שיהיה מאן דפליג, דיש ראייה ברורה לזה הדין מביצה ג, ב' דקאמרה הגמ': "בשלמא ספק יו"ט וכו' הוי דבר שיש לו מתירין וכו' אלא אי אמרת ספק טריפה דבר שאין לו מתירין הוא תיבטל ברובא, ואם איתא דביצה מספק טריפה הוי דבשיל"מ הו"ל לש"ס לתרץ כן דביצה ספק מן זו דכשרה או מן זו דטריפה הוי דבר שאל"מ. אבל ביצה שנולדה

ודאי מתרנגולת זו אלא שספק אם היא כשרה או לא הוי דבר שיל"מ. ומדלא משניא הגמ' הכי מוכח בהדיא דזה לא הוי דשיל"מ, ואמאי כותב המחבר "יש מי שאומר" הא אי אפשר שיהיה מאן דפליג, והניח בצ"ע.

ונראה לי בס"ד לתרץ, דהנה שם בסוף הסוגי' מחדש לנו רב אשי דבדבר שיל"מ כשם שאמרינן דלא בטיל כן אמרינן דספיקא דרבנן לחומרא. מזה מוכח דהס"ד של הגמ' עד רב אשי היה דדשיל"מ חמור משאר איסורים רק בזה דלא בטיל אבל בספיקא דרבנן אזלינן לקולא כמו בשאר איסורים.

והנה אנן קיי"ל דבכל איסורים שיש להם חשיבות כזו דמחמת זה אינם בטלים כגון חתיכה הראויה להתכבד, דבר שבמנין בריה, בעלי חיים אם יש ספק בחשיבות שלהם אזלינן לקולא. ע' רמ"א ביו"ד סי' ק"א ס"א ובטו"ז סי' ק' ס"ק א'. והטעם הוא משום דחשיבות אלו הם חומרות דרבנן ומשו"ה ספיקן לקולא.

והנה לכאורה יש לומר דהטעם דספק יש לו מתירין יש להקל הוא משום דספק בחשיבות הוי ספיקא דרבנן ומשו"ה ספיקו להקל. וא"כ ממילא נדחה ראיתו דש"ך. דהנה בסוף הסוגיא מסיק רב אשי דבדבר שיש לו מתירין כשם שאינו בטל כן אמרינן ספיקא דרבנן לחומרא. ע"ש ברש"י. מזה מוכח דעד רב אשי היו סוברים דשאני ספק דרבנן מדין ביטול ואזלינן לקולא. וא"כ אנו יכולים לומר דאע"ג דמתחלת הסוגיא מוכח כן דבספק יש לו מתירין אזלינן לקולא, היינו להס"ד דבדבר שיל"מ אמרינן ספיקא דרבנן לקולא וממילא לאחר תירוצו דרב אשי נפל האי דינא בבירא ונאמר כשם דספיקא דרבנן לחומרא כן בספק אם יבוא המתיר יש לנו להחמיר. ובא הרשב"א וחידש דאע"ג דבכל ספיקא דרבנן מחמירין מ"מ אם הספק הוא אם סופו להיות היתר או לא, לא הוי היתר בהיתר וכהסברתו של הר"ן. והדברים עתיקים ואזלינן להקל.

טומאת קבר

— א —

פסוק הרמב"ם בפ"א מה' טומאת מת ה"ה: הנכנס לארץ העכו"ם בשידה תיבה ומגדל הפורחין באויר טמא שאהל זרוק אינו קרוי אהל. ובפ"ה מה' נזירות הי"ח פסק: נזיר שנכנס לבית וכו' או שנכנס לאהל המת בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע גג התיבה מעליו מדעתו ה"ז לוקה שתיים וכו'. וכן פסק בפ"ג מה' אבל ה"ו, והיא אוקימתא דר"פ במס' נזיר מ"ג. ולכאורה דבריו סותרים זא"ז, דלפי מה שפסק דאהל זרוק ל"ש אהל, ושידה תיבה ומגדל הוו אהל זרוק, א"כ למה צריך לומר בה' נזירות ובה' אבל שבא חבירו ופרע גג התיבה, והא אפילו אם לא יפרע גג התיבה כבר נטמא, דלא חשיב הפסק. וכבר עמד בסתירה זו המל"מ וכ': ונראה דעד כאן לא אמרינן דאהל זרוק לא חשיב הפסק אלא דוקא במאהיל על המת דאז לא חשיב הפסק כיון דהוי אהל זרוק. אבל בנכנס לאהל המת דאינו מאהיל על המת אלא דגזיה"כ היא דחשיב כל אויר הבית כאילו הוא מלא טומאה ומשום הכי נטמא, בהפסק כל דהוא שאינו נכנס בו האויר מהני, ואפשר דכל הני דתנן במס' אהליות דאינם חוצצים היינו דוקא למי שמאהיל על המת אבל להפסיק בינו לבין האויר אפשר דמהני משום דאנן לא בעינן אלא שלא יכנס בו אויר אותו הבית ע"כ. ולכאורה דבריו תמוהים, מה נ"מ אם מאהיל על המת או נכנס לאהל המת, שניהם טמאים משום אהל המת, ואם בראשון טמא משום שלא נחשב אהל למה בשני טהור וחשוב אהל. — ולפי מה שביארנו במקום אחר שיטת הרמב"ם באהל זרוק היה להיות איפכא, במאהיל על המת כשהוא באויר הלא שפיר סגי גם האהל בגדר "חציצה" ולזה אפשר דמהני אפי' אהל זרוק, אבל כשנכנס תחת אהל אחד עם המת, והיה לו להיות טמא, אלא שאמרי' ש"האזהל חולק לו מקום בפני עצמו" ואינו חשוב כלל שהוא עם המת תחת אהל אחד, בזה כ' שלא סגי באהל זרוק, שמכיון שאינו קבוע לא נחשב לבטל אהל הבית, והארכנו בזה ואכ"מ.

ולפענ"ד נראה לבאר חילוקו של המל"מ — ואם אין זו כונתו נאמר כן מעצמנו — הנה זה פשוט דהא דאהל זרוק ל"ש אהל הוא רק חסרון כשבא לטהר מתורת אהל, משום דלא חשיב אהל, או משום שאינו חוצץ. אבל כשבא לטהר מתורת צמ"פ בודאי אפי' בזרוק מטהר, דבצמ"פ לא מצינו החסרון של זרוק. וא"כ יש לעיין בכל אהל זרוק נהי שאינו יכול לטהר משום אהל מ"מ יטהר משום צמ"פ ובע"כ צ"ל דמיירי בגוונא שא"א לטהר משום צמ"פ, והיינו שפתוח מלמעלה, או בסתום וחסר בו מירוח טיט. אבל במקום שהאהל סתום מכל צד ובמירוח טיט אז אפי' בזרוק מציל, דנהי שאינו מציל משום אהל, מ"מ מציל משום צמ"פ. לפ"ז יש לומר שרק במאהיל על המת ממש אינו מציל באהל זרוק, אבל בבא אל הבית שהמת בו ואינו מאהיל על המת ממש שפיר מציל. וזה עפ"י מה שמצינו שפליגי אביי ורבא בחולין קכה אם מאהיל על המת מקרי טומאת נגיעה. ואם המת מונח באויר אם מקרי טו"ר יש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, והרמב"ם סובר שמקרי רצועה משום שפסק כרבא, ע' בזה בס' חי' רח"ה פי"ט מטו"מ ה"א ובתשובת הגאון מהר"י מקוטנא בס' ישועת מלכו. וכן יש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, הר"ש והרא"ש, אם צמ"פ מציל מטו"ר, והיינו אם הטו"ר בוקעת אפי' בצמ"פ. ע' בזה ברפ"ט דאהלות ותלוי שם בחילופי גרסאות, וע' בזה בס' חי' רח"ה בפי"ט הנ"ל דברים נפלאים. ודעת הרמב"ם שהטו"ר בוקעת אפי' בצמ"פ ע"ש.

לפ"ז יש לומר דמה שהאהל זרוק מציל באהל המת אין זה כלל מתורת אהל, אלא מיירי באהל סתום מכל צד ומציל משום צמ"פ. אבל כשהוא מאהיל על פני המת ממש אז אין בו אפי' הצלת צמ"פ. וזה משום שבמאהיל על המת אפי' באויר מקרי טו"ר וכדעת הרמב"ם, וטו"ר בוקעת אפי' בצמ"פ ג"כ כדעת הרמב"ם. וזהו החילוק בין מאהיל על המת באהל זרוק לבא אל האהל באהל זרוק. אמנם לפי דברינו יוצא שאם יאהיל על המת באהל זרוק יטמא רק כשיושב ממש במקום שהוא מלמעלה מן המת, אבל אם יושב בצד האהל ואינו מאהיל בעצמו על המת לא יטמא, דרק מה שכנגד הטו"ר טמא, ואע"ג שהטו"ר נכנסת לאהל מ"מ אין בזה תורת הבאת טומאה, ע' בזה ברמב"ם וכ"מ, וחי' רח"ה.

ויש לתרץ לפי ביאורנו קושית הפה"א כלל ג' סי' ט' על המל"מ ממה שפסק הרמב"ם בה' נזירות פ"ו ה"ח: מי שנזר והוא בביה"ק נזירות חלה עליה ואפי' שהה שם כמה ימים אין עולין לו ולוקה על שהייתו שם וכו' נכנס לשם בשידה תיבה ומגדל ובא חבירו ופרע עליו המעזיבה ונטמא אע"פ ששהה שם אינו לוקה ע"כ. והוא מגמ' דנזיר יו, הרי בהדיא דגם בטומאה תחת השידה בביה"ק חוצצים, ולפי דעת המל"מ אין האהל זרוק חוצץ כשהוא מאהיל על הטומאה עצמה. ולכאורה קושיתו עצומה, וסתירה גלוי' לחילוקו של המל"מ. — אמנם נראה לומר בזה

עפ"י מש"כ הרמב"ם בפ"ז מטו"מ ה"ד וז"ל: אין הקבר מטמא מכל סביביו עד שיהיה שם חלל טע"ט על רום טפח אפי' הגביה הבנין ע"ג חלל טפח עד לרקיע הכל טמא לפי שהכל כקבר, היתה טו"ר ולא היה שם חלל טפח טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת וכו' זה כלל גדול בטומאת מת שכל דבר המטמא באהל מן המת אם היה רצוף וכו' הרי הטומאה בוקעת וכו' ואינה מטמאה מן הצדדין וכו' ואם היה מקום הטומאה חלול טע"ט וכו' הוא כקבר סתום ומטמא מכל סביביו ע"כ. ומבואר בדבריו שרק אם יש אהל בקבר חלה על כולו תורת קבר אבל אם המת שבו רצוף אינה חלה עליו תורת קבר. אמנם בנוזיר נג מבואר שהוא דקבר מטמא מכל סביביו הוא מדין טו"ר. —

עיי' בס' חי' רח"ה שביאר כל הענין בזה וכו': שבעיקר חלות שם ודין קבר אמרי' דההילכתא דטו"ר בוקעת סותרת לזה, ומשום דבהילכתא נאמר שלא תהא מהטו"ר שום טומאה אחרת וטומאת צדדין כלל, ורק שהמת עצמו מטמא כנגדו, אשר בזה נכלל שלא תחול ברצועה גם טומאת קבר, אבל אה"נ דלאחר שחלה ב"י דין טו"ק, ונעשה אב הטומאה של קבר, שפיר אמרינן דהא דקבר מטמא מכל סביביו וע"ג הוא מדין בקיעה דרצועה. וע"ש עוד שכ': והנה לדעת הרמב"ם שסובר דקבר הוא ביש שם חלל טפח פנוי, אלא דגם בזה יש ההילכתא דבקיעה משום דכן הוא גזיה"כ דקבר דטומאתו חשובה רצועה וכו', צ"ע אם זה הגזיה"כ דחשיב טו"ר הוא משום דין טומאת קבר, ולענין טו"ק הוא דחשיב רצועה, אבל אם באנו לדון על טומאת המת עצמו לא הוי' רצועה, ואין בה דין רצועה כלל, כיון די שם חלל טע"ט והויא תחת אהל, או דנימא דהגזיה"כ הוא על טומאת המת עצמו ג"כ, דכל שהוא בקבר סתום הויא רצועה, ורק שלא כנגד המת שם הוא דטומאתו היא רק מחמת הקבר ולא מחמת עצמו של מת, כיון דאין שם מת, אבל כנגד המת חשיבא טומאה הבאה ממת עצמו, כיון דדין רצועה בה. אכן זה מבואר מהא דפסק הרמב"ם בפ"י מה' נזירות דנוזיר שנטמא בב"ה"ק אינו מגלח משום דאין הנזיר מגלח על טו"ק, ואם נימא דכנגד המת יש בו דין רצועה של עצמו של מת, א"כ אמאי אינו מגלח, א"ו דגם דין רצועה שבו הוא ג"כ רק מדין טומאת קבר ולהכי הוא דאין הנזיר מגלח, ע"כ. מבואר מדבריו שבכל טו"ק הרצועה היא על הטומאת קבר, אבל לא על עיצומו של מת, שהרי הוא נמצא באהל של טע"ט החוצץ, ורק הטומאת קבר רצועה אבל המת עצמו אינו רצוף.

לפ"ז יש לומר דמה שאמר רבא במס' חולין דכל שמאהיל ע"ג המת מקרי נגיעה זהו דוקא אם מאהיל על המת עצמו, אבל אם מאהיל רק על הטומאה של המת לא מקרי נגיעה. ויותר מזה, אפי' הטו"ר כמו בנידון של קבר, שמשום גזיה"כ כל טומאתו מקריא רצועה, מ"מ טומאת נגיעה לא מקריא. רק אם המת עצמו רצוף,

בפחות מטע"ט, או כשהוא באויר, לשיטת הרמב"ם, מקריא נמי נגיעה, משום שחזינן כאילו כל החלל מלא מגופו של מת והרי הוא כנוגע במת ממש, אבל במקום שא"א לומר שהוא נוגע במת עצמו שיש עליו אהל החוצץ, אע"פ שהטומאה היוצאת ממנו מקריא רצוצה, מ"מ טומאת נגיעה לא מקריא, שהרי מ"מ לא נגע במת, שלא נתפשט עצמו של מת עד המאהיל, אלא טומאתו, וזו לא מקריא נגיעה, אלא טומאת אהל בלבד.

לפ"ז יש לומר דמה שאמרו ברפ"ט דאהלות לפי שיטת הרמב"ם דטו"ר בוקעת אפי' לתוך צמ"פ, זוהי רק הטו"ר שחשיבא כנגיעה, והיינו אם המת עצמו רצוץ וכהנ"ל, אבל בטו"ר שלא מעצמו של מת כגון בטו"ק, שרק הטו"ק רצוצה, ולא עצם המת, בזה ליכא טומאת נגיעה, וליכא נמי הבקיעה לתוך צמ"פ. הגדר בזה הוא, הצמ"פ מציל רק מאהל המת, אבל אינו יכול להציל מנגיעה של מת, שלכן אם יש בטו"ר הכח של נגיעה א"א שלא תבקע לצמ"פ. וגם יש לומר ביותר פשיטות, רק בטומאת מת עצמו אמר רבא דחשיבא כנגיעה, אבל בטו"ק ששם טומאה אחרת היא לית בה הדין של נגיעה.

עכ"פ יש ליישב בזה מש"כ הרמב"ם בפ"ו מה' נזירות הנ"ל אם נכנס בביה"ק בשידה וכו' ובא חבירו ופרע במעזיבה, שמכיון שהרמב"ם סובר דקבר צריך שיהיה בו חלל טפה, הרי יש אהל החוצץ על עצם המת, ורק הטו"ק היא רצוצה, ולא חשיבא כטומאת מגע, ואינה בוקעת לתוך צמ"פ, מכיון שכן שפיר בעי הרמב"ם שיבא חבירו ויפרע המעזיבה, שלא"ה לא היה נטמא כלל, דנהי שלא חשיב אהל משום שהוא זרוק, מ"מ הוא חשוב צמ"פ וכהנ"ל, ומשום טו"ר של קבר לא היה נטמא, שעל טו"ק אע"פ שהיא רצוצה הצמ"פ שפיר מציל. כל זה הוא לשיטת הרמב"ם. ואין כאן סתירה מדברי הרמב"ם בפ"י לחילוקו של המל"מ שכ' לחלק בין מאהיל על המת באהל זרוק לבא לאהל המת באהל זרוק, לפי מה שנתבאר דבריו. דלפי מה שביארנו מיירי הרמב"ם באהל סתום מכל צד ומירוח טיט שאפשר שיציל משום צמ"פ. בפ"ה מה' נזירות שבא אל הבית באהל זרוק אע"פ דל"ש אהל מ"מ ניצל משום צמ"פ, אבל בפ"א מטו"מ שהאהיל על המת באויר אם לא ניצל משום האהל משום שהוא אהל זרוק לא ניצל נמי משום צמ"פ משום שהטו"ר בוקעת לצמ"פ. ובפ"ו מה' נזירות דנכנס בביה"ק באהל זרוק אע"פ שאינו ניצל משום האהל — משום שהוא אהל זרוק מ"מ הוא ניצל מחמת צמ"פ, דעל טו"ר של קבר הצמ"פ מציל.

— ב —

פסק הרמב"ם בה' טו"מ פ"ט ה"ד דקבר עכו"ם לא מטמא בנגיעה שכ':
העכו"ם אין להם טומאת קברות הואיל ואין מטמאין באהל הנוגע בקברן טהור

עד שיגע בעצמה של טומאה או ישאנה ע"כ. אמנם התוס' בנזיר נד, ד"ה או בקבר, הקשו לר"ש דמודה דעכו"ם מטמא בנגיעה ל"ל או בקבר כיון דהוא עצמו מטמא בנגיעה ה"ה דקברו מטמא בנגיעה. נראה מפורש מדבריהם דקבר עכו"ם מטמא בנגיעה. וע' בחי' המאירי שם שסובר כשיטת הרמב"ם. ובה' אבל פ"ג ה"ד כ' הרמב"ם דמותר לכהן ליכנס לשם ולדרוך על קברותיהם משום דסובר דקבר עכו"ם אפי' במגע לא מטמא. וע' באו"ש ה' טו"מ פ"א הי"ג שהביא בשם הגר"א ז"ל, דכנגד המת מלמעלה אם נגע בקבר אז הוא טמא מחמת מגע דטומאה בוקעת ועולה, וכ' האו"ש שזה דוקא באין בו פו"ט אבל ביש בו פו"ט דהטומאה היא משום קבר זה ליתא בעכו"ם. —

ולפי דברינו למעלה יש לבאר מחלוקת הראשונים הנ"ל. לשיטת הרמב"ם בקבר שאע"פ שטומאתו חשובה רצוצה, מ"מ מאחר שקבר הוא דוקא ביש בו פו"ט, ולכן טומאתו אפי' כנגד המת היא מטומאת קבר, ולא עצמו של מת, אינה חשובה טומאתו כמגע בעצם המת, ולכן בעכו"ם אע"פ שאם יאהיל עליו ממש אפשר שיטמא דרצוצה שלו חשיבא כמגעו, וכמו שיבואר עוד לקמן, מ"מ קברו אין מטמא במגע, דטומאת קברו אף ברצוצה לא חשובה כמגע, ולכן סובר דמותר לדרוך על קברי עכו"ם אפי' למעלה מהמת עצמו. אבל התוס' סברי דאע"פ שטומאת קבר לא הויא מדין רצוצה, דהרי הקבר מטמא אף שלא כנגד הטומאה, עיין בדבריהם נזיר נג, מ"מ בכנגד המת סברי דלא בטלה הרצוצה מעצם המת, דקבר אפשר שיהיה אפי' באין בו פו"ט ושפיר חשוב בכנגד המת כמגע במת עצמו, לכן סברי דאע"פ שמותר להאהיל על קבר עכו"ם מ"מ אסור ליגע בו. לפ"ז י"ל דלשיטת התוס' אפי' להאהיל על קבר עכו"ם כנגד המת יהי' אסור, דמאחר שכנגד המת חשוב כמגע מת מטעם שבוקעת ועולה, ע"כ יהיה טמא אפי' בהאהילו עליו מלמעלה, דמ"מ חשוב כנוגע בו, שאם רצוצת מת עכו"ם חשובה כמגע, א"כ אין נ"מ אם נוגע בעצם שרוצץ הטומאה או מאהיל עליה, כמו בכל טו"ר שמאהיל עליה חשוב כנוגע בה.

ויש לעיין במש"כ הגר"א שם קבר שלפני הדבור או של עו"ג מטמאים במגע ולא באהל פי' שכנגד המת מלמעלה אם נגע בקבר אז הוא טמא מחמת מגע דטומאה בוקעת ועולה, אבל כשנוגע שלא כנגד המת אזי אינו טמא שאינו מטמא באהל. וכ' האו"ש עפ"י גירסת הגר"א בגמ' דנזיר הנ"ל: אע"ג דבאהל לא מטמא מ"מ בהך דטומאה בוקעת והוא באין בו פו"ט ומאהיל מלמעלה מטמאים אם נגע על הקבר, הא אם האהיל על הקבר אע"פ שאין בו פו"ט והוא כנגד המת ג"כ טהור, דהדבר שע"פ המת בפחות מטפח הוי כנוגע אותו דבר במת ומי שנוגע באותו דבר הוא מדין מגע, הא אם האהיל עליו טהור דזה ג"כ בכלל אהל ע"כ. ויש לתמוה עליו

דהא ודאי שבטו"ר אין חילוק בין נוגע בדבר שעל המת למאהיל עליו עד לרקיע הכל נחשב מגע, והחילוק בין למטה מטפח ולמעלה מטפח הוא רק לאביי, אבל לרבא אפי' למעלה מטפח מקרי נגיעה, ע' בחולין קכה, ב', ובחי' רח"ה פי"ט ה"א, ובישועת מלכו הנ"ל דפסקינן בזה כרבא, ובאמת לא צרכינן לכ"ז, כל מחלוקת אביי ורבא היא רק בטומאה שאינה רצוצה אם חשובה כמגע, אבל ברצוצה ממש, ולא כשהטומאה באויר, אז בודאי חשובה כמגע עד לרקיע, ואע"פ שלשיטת הרמב"ם אין חילוק בין מונחת באויר לרצוצה ממש, מ"מ לראב"ד ויתר הראשונים בודאי יש חילוק, וא"כ מה זה כ' שאפי' האהיל כנגד הטומאה ממש אינו טמא. אכן מדברי הגר"א ז"ל לכאורה משמע כדבריו, דאל"כ איזה חילוק יש בין אהל לנוגע, ולמה כ' הגר"א שרק במגע מטמא, והלא שלא כנגד הטומאה אפי' במגע לא מטמא, וכנגד הטומאה אפי' באהל מטמא, ובע"כ כדברי האו"ש. אמנם נראה לפענ"ד שכונת הגר"א היא דכשלא כנגד הטומאה בקבר אע"פ דמיירי באין בו פו"ט, מ"מ כל הנ"מ של יש בו פו"ט לאין בו היא רק לכנגד הטומאה, אבל לכשלא כנגד הטומאה לעולם חשובה הטומאה כטומאה ע"י המשכה, שהרי נמשכה הטומאה על כל הקבר, וטומאת המשכה ליכא בעכו"ם, דמה שנתמעטו מטומאת אהל היינו מטומאת המשכה, ובקבר שלא כנגד המת היא טומאת המשכה, וזה ליתא בעכו"ם. ובע"כ צ"ל כן, דהמיעוט לא הוי על אהל סתם אלא על טומאת המשכה, לשיטת הרמב"ם, שאם המת באויר היא טו"ר, ואז חשיבא כבר כמגע, ולשיטות האחרונים הנ"ל גם בעכו"ם מטמא, ובע"כ שרק מטומאת המשכה נתמעטו שבכל שאר האופנים טמא אפי' בעכו"ם. ולפ"ז באמת אין נ"מ באין בו פו"ט כנגד המת בין מגע לאהל, בשניהם טמא דחשיב כמגע. אבל בשלא כנגד המת אפי' במגע לא מטמא ומכ"ש באהל, שבשניהם חשוב כאהל. וזה מה שמסיק הגר"א: אבל כשנוגע שלא כנגד המת אזי אינו טמא שאינו מטמא באהל, ואם מיירי באין בו פו"ט איזה אהל יש כאן, אמנם לפי דברינו, שלא כנגד המת היא לעולם טומאת המשכה, והיינו שנמשכה טומאת המת על כל הקבר, וזהו הגדר של אהל תמיד, ומטומאת אהל הרי נתמעטו העכו"ם, ולכן אפי' במגע לא מטמא. — ובעיקר טומאת קבר אם נחשבת כטומאת מת ממש אפי' שלא כנגד המת או

שהיא טומאה חדשה של קבר יש להאריך הרבה ואכ"מ.

והנה בעיקר מה שדנו האחרונים לחדש, שבעכו"ם מטמא טו"ר אע"פ שאינו מטמא באהל, תימה לי שלא הביאו את הרמב"ם בפ"ז מטו"מ ה"ה: זה כלל גדול בטומאת מת שכל דבר המטמא באהל מן המת אם היה רצוץ שאין לו חלל טפח הרי הטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת וכו' ע"כ. הרי ברור מללו דברי הרמב"ם שרק דבר המטמא באהל מטמא ברצוצה, וא"כ עכו"ם דלא מטמא באהל א"א שיטמא

ברצוצה. ואע"ג שכ' בפ"ב ה"א שכל פחות מרום טפח כנגיעה הוא חשוב, צ"ל שרצוצה היא נמי מיסוד טומאת אהל, אלא שאהל כזה חשיב כמגע טומאה, עכ"פ בעכו"ם דליכא אהל איך אפשר שיטמא ברצוצה. ואפשר יש מקום לחידושם דעכו"ם מטמא ברצוצה ולא תקשי מדברי הרמב"ם. דהנה יש להקשות לפי דבריהם שעכו"ם מטמא ברצוצה אע"ג דלא מטמא באהל, א"כ עצם כשעורה דלא מטמא באהל יטמא נמי ברצוצה. וראיתי בס' פה"א כלל ה' סי' ג' שנדחק לחלק, ובכלל ז' סי' ה' הביא שהגאון מקוטנא בעצמו, לאחר שחידש שעכו"ם מטמא ברצוצה, מחלק בין עכו"ם לעצם כשעורה, ועדיין אין הדברים מחוורים ע"ש. ולפענ"ד יש לומר כן, עיין בפיה"מ לר"ם במס' אהלות פ"א מ"ח: ואם היה אשר הובדל מן המת וכו' וזה מאמר השם או בעצם אדם ייחס העצם לאדם עד שיהיה בו עצם ובשר כמו כלל גשם האדם ואז יהיה דינו כדין המת בכללו, אולם אם לא יהיה עליו בשר או היה עצם כשעורה וכו' הנה הוא יטמא במגע וכו' ולא יטמא באהל לפי שטומאת אהל אמנם באה באדם לבד וכו' ע"כ. וכן כ' בפ"ב מ"א בעצם אדם: ואלו השעורין הג' יראו בכל אחד מהן שהוא עצם אדם וכו' ע"כ. ובמ"ג כ': כבר ביארנו שעצם כשעורה מטמא במגע ובמשא ואינו מטמא באהל ונתנו טעם בזה וכן כל עצם שאין עליו דמיון אנושי ע"כ. מבואר שרק מה שיש עליו דמיון אנושי מטמא באהל ועצם כשעורה שאין גראה בו שבא מאדם אין מטמא באהל, ובמ"א הארכנו בזה (עיין מאמרנו "המת שנשרף ושלדו קיימת" בקובץ "אידנו" שיצא לאור ע"י תלמידי רי"א). לפ"ז אפשר לומר דמש"כ הרמב"ם ש"כל דבר המטמא באהל אם היה רצוף" אין כונתו שרק אם יש בו טומאת אהל יש בו טו"ר, אלא העיקר הוא אם הוא דבר כזה שהיה ראוי לטמא באהל, והיינו שיש בו דמיון אנושי, מטמא ברצוצה, משא"כ דבר כזה שאינו אפי' ראוי לטמא באהל משום שאינו "אדם" אינו מטמא נמי ברצוצה, דטו"ר איכא רק באדם בלבד, ולזה שוה רצוצה לאהל שבשניהם בעינן דבר כזה שיהי' בו מדמיון צורת האדם, אבל מ"מ לא בעינן טומאת האהל ממש לרצוצה. ולכן בעכו"ם אע"פ שאינו מטמא באהל, מ"מ מאחר שהוא אדם, אע"ג שאינו מטמא באהל מטעם שאינו קרוין אדם מ"מ זהו ביחס לישראל, אבל ביחס עצמו מקרי אדם, ושפיר מטמא בטו"ר.

ועיין בתוס' חולין עב, א' שכ' דבחרב הרי הוא כחלל איכא נמי דין טו"ר. ולפי הנ"ל יש להעיר אפשר דלא סגי עוד מה שיש בו טומאת אדם, אלא בעינן שיהיה ממש דמיון אנושי ורק אז מטמא ברצוצה, ולכן אפי' אם אמרי' שחרב הרי הוא כחלל מטמא באהל מ"מ ברצוצה לא יטמא, שברצוצה לא סגי מה שהטומאה רצוצה אלא המת עצמו צריך שיהיה רצוף. ועיין במש"כ בחי' רח"ה בפ"ז מטו"מ ה"ז להוכיח מהרמב"ם פי"ט מטו"מ ה"א שעל טומאת הבאה אינה שייכת רצוצה, ואינה

שייכת רצוצה אלא בעצם הטומאה. ואפשר שהחרב נעשה כחלל רק לדין הטומאה שבמת ולא שנחשב כעצם המת ושוב אינה שייכת בו טו"ר, ובמ"א הארכנו בזה.

— ג —

פסק הרמב"ם בפ"א מה' טומאת מת הי"ג: ואין העכו"ם מטמא באהל ודבר זה קבלה הוא והרי הוא אומר במלחמת מדין כל נוגע בחלל ולא הזכיר שם אהל ע"כ. וצ"ע למה אמר הרמב"ם דדבר זה נלמד מקבלה והלא בגמ' אמרו בכ"מ דנלמד מאתם קרוין אדם ואין העכו"ם קרוין אדם. ולא עוד אלא שהרמב"ם בהקדמתו לס' טהרות הזכיר בעצמו הטעם מאתם קרוין אדם וכו'. וצ"ע למה מנע מלהזכיר זה הטעם בהלכותיו ג"כ וכ' רק משום דלא נזכרה בעכו"ם טומאת אהל. אמנם לפי מש"כ בסמוך י"ל דאתי לאשמועינן דמה שהעכו"ם אינו מטמא באהל אין זה כמו עצם כשעורה וכו' שאינו כלל החפצא של אהל ומופקע מתורת אהל לגמרי, אלא באמת הוא ג"כ חפצא של אהל, והיינו שהוא נחשב "אדם" והוא ראוי לתורת אהל, אלא שמ"מ אינו מטמא באהל משום שלא נזכר בו אהל, והוא דבר קבלה בלבד, ולכן גם הדרשה של אתם קרוין אדם וכו' צריכין לפרש כן שאינה הפקעה לגמרי מתורת אהל כמו עצם כשעורה, אלא שאינו מטמא באהל מגזיה"כ, והנ"מ הוא לענין מש"כ, שבעכו"ם יש טו"ר, שאע"פ שלטו"ר בעינין לכה"פ שיהי' החפצא הראוי לטומאת אהל, שלכן אין בעצם כשעורה טו"ר, מ"מ בעכו"ם יש טו"ר, שעכו"ם נחשב מיהת לחפץ בזה שיש בו ענין של אהל, אלא שאינו מטמא, וזה בלבד אינו מפריע לטו"ר, שהיא בעיקרה טומאת מגע, וכהנ"ל. ונמצא שאין סתירה כלל ממש"כ בהקדמתו למש"כ בחיבורו, אלא הכל הוא ענין אחד, ובהלכותיו הוא רק מפרש הגדר של עכו"ם לענין טומאת אהל, והם משלימים זל"ז.

ואפשר שיש לבאר עפ"ז מש"כ שם הרמב"ם בהקדמתו "אתם קרוים אדם ואין העכו"ם קרוים אדם לטמא" הוסיף בזה הרמב"ם מלה "לטמא" שלא נזכרה כלל בש"ס, ואין מדרך הרמב"ם לשנות צורת הגמ', כידוע, וכבר עמד בזה במ"נ שם וכ', שהרמב"ם בא לתרץ בזה קושית התוס' בכ"מ שמצינו שגם עכו"ם נקרא אדם ולזה כ' שכונת התנא היתה רק לטומאה ולא לד"א. ומ"מ קשה למה דייק לכתוב "לטמא" והלא היה לו יותר לכתוב "לטומאה". לכן נלענ"ד שכונת הרמב"ם היתה עמוקה בזה להשמיענו, דמה שהעכו"ם אינו מטמא באהל, אין זה כלל מחמת שמופקע לגמרי מתורת אהל, עד שלא נחשבהו אפי' לחפצא של טומאת אהל, אלא הוא באמת נחשב החפצא לטומאת אהל, ורק גזיה"כ היא שאינו נחשב אדם

„לטמא“ באהל, דייק במלת „לטמא“ לאשמועינן שרק לטמא באהל לא נחשב אדם אבל מ"מ נחשב אדם שתחול עליו תורת ראוית אהל, והנ"מ הוא לענין טומאה רצוצה, וכהנ"ל.

שוב התבוננתי בלשון הרמב"ם שהבאנו למעלה שכ': זה כלל גדול בטומאת מת שכל דבר המטמא באהל מן המת אם היה רצוץ ע"כ, ויש לעיין מה דייק הרמב"ם לכתוב שכל דבר המטמא באהל „מן המת“ והלא שיטת הרמב"ם היא שרק מת בלבד מטמא באהל, אבל חרב אע"פ שהוא כחלל אינו מטמא באהל, וא"כ הא לא נמצא ד"א לטמא באהל אלא המת בלבד, ולמה דייק לכתוב בזה מן המת, לכן נרא' שכונתו לומר כמ"ש, שלא בעינן בטו"ר טומאת אהל אלא „הדבר“ המטמא באהל „מן המת“ כלומר שאע"פ שהוא אינו מטמא בטומאת אהל, אבל מ"מ הוא הדבר המטמא באהל מן המת, שניכרת בו צורת אדם כמו עכו"ם, לאפוקי עצם כשעורה שלא נחשב כלל שיש בו מצורת אדם אינו מטמא ברצוצה שאין זה אפי' הדבר המטמא באהל.

והנה בעיקר הדבר שחידשנו דבקבר לא שייך שטו"ר תחשב כמגע טומאה, נלענ"ד לומר שיש בזה מחלוקת הראשונים. עיין בתוס' רי"ד על מס' ע"ז לו, ב' מהדו"ג, וז"ל: ורב יוסף סבר דאמר ר"ה אפי' טומאה וטומאה דכשהיה עומד בביה"ק מגע היא דטו"ר בוקעת ועולה וכו' ע"כ. אמנם ע' בחי' המאירי שם שכ': ואף כהן בביה"ק שנגע במת חייב דלאו חיבורין הוא הואיל ואינו נוגע במת גופו וכו' ע"כ. וי"ל שמחלקותם היא אם בביה"ק הטו"ר חשובה כמגע טומאה או לא. התוס' רי"ד סובר דחשוב כנוגע בעצם המת, והמאירי סובר דלא חשיב כנוגע במת גופו. ויש לומר שהמאירי אזיל לשיטתי' במס' נזיר שסובר כרמב"ם דקבר עכו"ם אינו מטמא בנגיעה, ולפי פירושונו למעלה הטעם הוא משום דסובר שטו"ר שבקבר לא חשיבא כמגע טומאה, וזה מש"כ במס' ע"ז דלא חשיב כנוגע במת גופו. ובעיקר דבריהם שם במס' ע"ז הרבה הארכתני במ"א, ואכ"מ.

ולכאורה יש לסתור דברינו שכ', שהמאירי סובר שטו"ר בקבר לא חשיבא כמגע טומאה ולכן סובר דקבר עכו"ם אינו מטמא בנגיעה. כשיטת הרמב"ם, ממה שמצינו שבעיקר טומאת קבר המאירי סובר כשיטת הראב"ד, ע' בחי' במס' נזיר נג, ב' וז"ל: הקבר וכו' וכיצד הוא הדין כל שיש במקום הטומאה חלל טפח על טפח או יותר לפי ענין הטומאה אלא שהטומאה ממעטתו מטע"ט זהו קבר סתום ומטמא באהל מפני שהיא טו"ר ובוקעת ועולה למעלה עליו ובוקעת ויורדת ומתאהל תחתיו וכן מטמא את סביביו במגע וכו'. ואם נשאר בו מגב הטומאה ולהלן טע"ט פנוי אינו מטמא באהל שהטומאה מתפשטת באותו חלל ואינה בוקעת ומ"מ הוא מטמא כל סביביו במגע, ואם אין במקום הטומאה טע"ט אף עם מקום הטומאה

ה"ז טו"ר ומטמאה באהל מצד בקיעתה ואינה מטמאה בנוגע בצדדין, כך היא שיטתנו וכן כתבנה גדולי המפרשים בהגהותיהם וכו' ע"כ. הרי שסובר כשיטת הראב"ד, ע' בדבריו פ"ז מה' טו"מ ה"ד, ומ"מ מסיק שם וגויים מיהא אין להם טומאת קברות אף במגע ולא טומאת אהל אף בגופן וכו' ע"כ. מבואר שסובר שאע"פ שענינו של קבר הוא היכא שהטומאה ממעטת מחלל טפח והויא טו"ר מ"מ אין קבר גוי מטמא במגע, ומשמע שאפי' כנגד המת ממש נמי הדין כן, שאל"כ היה לו להשמיענו שזה רק שלא כנגד המת אבל כנגד המת אפי' קברו של גוי מטמא במגע, א"ו ל"ש. א"כ כל מש"כ למעלה לתלות מחלוקת הרמב"ם והתוס' אם קבר גוי מטמא במגע במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בגדרו של קבר, מופרך לגמרי, שהרי חזינן שהמאירי סובר בקבר כדעת הראב"ד ומ"מ לענין נגיעה בקבר עכו"ם סובר כרמב"ם. וגם א"א לומר שמש"כ במס' ע"ז "דאינו נוגע במת גופו" הוא משום דסובר דבביה"ק לא חשיב רצוצה, שהרי שיטתו היא כראב"ד והיתה להיות טו"ר אפי' בביה"ק נמי וכהנ"ל. ומוכח משיטתי' : א) שבמת עכו"ם לא אמרינן טו"ר, ב) שטו"ר לא חשיבא כמגע טומאה אם היא למעלה מטפח.

אמנם נלענ"ד דאע"פ שכ' למעלה (בפ"א ממאמרנו זה) בשיטת הרמב"ם, מחי' הרח"ה, דאפי' כנגד המת ממש חשיבא רק טו"ק ולא טומאת מת עצמו, ובשיטת הראב"ד כ' : ונראה דהראב"ד חולק גם בזה וס"ל דאם אך היה גזיה"כ שיחול דין טו"ר בק"ס, א"כ לא שייך כלל לומר דזה יהא מדין טו"ק, דהתילכתא דרצוצה על כל דבר ודבר כמו שהוא בעצמותו, והרצוצה שכנגד המת מקריא טומאת מת עצמו והרצוצה שבצדדין שלא כנגד המת חשיבא טומאת קבר, אבל דנימא דגם רצוצה זו שהיא כנגד המת היא דין בקיעתה ודין רצוצה שבה מדין טו"ק ולא מדין טומאת מת עצמו, ס"ל להראב"ד דזה לא אמרינן, כ"א דאם אך חלה שם רצוצה על המת, ממילא חשיבא טומאת מת עצמו ולא טומאת קבר, ואע"ג דיש שם חלל טפח, מ"מ כל שהוא בכלל בקיעה דרצוצה חשוב טומאת מת עצמו, ונזיר מגלח עליה, ולפי"ז הרי מיושב היטב סתירת דברי הראב"ד וכו' ע"כ. מבואר שסובר בשיטת הראב"ד דכנגד המת ממש הויא טומאת מת ולא קבר. אכן י"ל שזהו רק לשיטת הראב"ד, ליישב הסתירה שבדבריו ע"ש, אבל בעיקר הדבר ה"ז חידוש לומר כן אפי' בשיטת הראב"ד, וכמו שהעיר כבר הגר"ח ז"ל אפי' בדיבור זה, שכ' : ואע"ג דיש שם חלל טפח, ע"כ, והיינו מכיון שיש שם חלל טפח איך אפשר לומר שכנגד המת תהי' הטומאה משום המת עצמו, והלא החלל טפח חוצץ על המת, וביותר ע' דבריו בפ"ב מה' אלו שביאר שיטת הראב"ד דבעינן תורת אהל לחלות שם קבר, ואע"ג שהטומאה ממעטת את החלל, מ"מ עצם האהל לא בטל, ואם היה בטל האהל לגמרי היה בטל גם הקבר, הרי נמצא שגם לשיטת הראב"ד יש תמיד אהל בקבר. לפ"ז

אפי' אם נאמר שלשיטת הראב"ד כנגד הטומאה חשיבא כמת עצמו דהרצוצה שבה מפקיעה הדין חציצה שבאהל ונמצא שהמת עצמו בוקע, מ"מ אין זה הכרח לומר כן גם בדעת המאירי. ויש לומר שהמאירי סובר בזה כרמב"ם שגם כנגד הטומאה עצמה הויא רק טו"ק ולא מת עצמו, שאע"פ שהמת ממעט מחלל טפח מ"מ אינו מבטל את האהל, לא רק השם אהל כדי שתחול עליו תורת קבר, אלא גם כל תורת אהל, שהטומאה אינה חוצצת ואינה מבטלת תורת האהל, ונחשב כמו שיש בו חלל טפח פנוי. ואפי' אם לא נאמר כן בקבר ישראל, מ"מ בקבר עכו"ם בודאי אפשר לומר כן, דבקבר ישראל הרי הוא מוכרח להשאיר שם את המת משום מצות קבורה, ולכן י"ל דהיכא שהטומאה ממעטת את החלל טפח, והוא מבטל את הטומאה שם להשאר לעולם, הויא טו"ר ובוקעת ועולה, וכנגד המת חשוב כאילו המת עצמו בוקע, מ"מ בקבר עכו"ם שאין מוכרח להשאירו שם ואינו מבטלו שם הרי אין הטומאה חוצצת ואינה מבטלת את החלל טפח ונחשב כחלל טע"ט פנוי ושפיר חוצץ. ולכן כ' המאירי שמותר ליגע בקברי עכו"ם ואפי' כנגד המת, משום שעכ"פ יש אהל טפח המפסיק בין המת לקבר, שאין מת העכו"ם ממעט את החלל, ואפי' בקבר ישראל יש מקום לומר שהמאירי סובר דנחשב אהל המפסיק בין המת ולקבר, ולא יחשב כנוגע בעצם המת אפי' כנגד המת וכדעת הרמב"ם. — ונמצא לפ"ז שיש ג' שיטות בדבר. א) שיטת הרמב"ם דקבר הוא דוקא בטע"ט פנוי, ואפילו כנגד המת חשוב רק טו"ק, ולכן מותר ליגע בקבר עכו"ם שהרי ליכא בקבר טו"ר. ב) שיטת התוס' שאסור ליגע בקבר עכו"ם משום דחשיב כנוגע במת עצמו אם הוא כנגד המת, וזו כשיטת הראב"ד. ג) שיטת המאירי, דאע"פ שסובר בטו"ק כראב"ד, מ"מ הנוגע כנגד המת לא חשיב כנוגע במת עצמו, אלא כנוגע בקבר בלבד, שהטומאה אינה ממעטת בדין את האהל טפח, ומכ"ש בקבר עכו"ם יש לומר כן, ולכן מותר ליגע בקבר עכו"ם אפי' בכנגד המת.

והנה לא מצאתי עדיין דעת הראב"ד, איך הוא סובר בקברי עכו"ם, אם מותר ליגע בקברו, ולכאורה לפי דברינו מוכרח שיאמר דאסור ליגע בו, שהרי נמצא כנוגע בעצם המת, אולם ממה שלא מצאנו שיחלוק על הרמב"ם במה שפסק בפ"ט הנ"ל דמותר ליגע בקברי עכו"ם, ש"מ דהודה לו בזה, ולפי הנ"ל איך אפשר לו לומר כן והלא הוא בעל הסברא דכנגד המת חשוב כמת עצמו ונמצא שהוא נוגע בעצם המת. אכן לפי מש"כ לחלק בדעת המאירי בין עכו"ם לישראל, יש לומר כן נמי בדעת הראב"ד, שאע"פ שסובר דהטומאה ממעטת את הטע"ט והויא טו"ר ובטלה מתורת אהל חציצה והבאה, ונמצא כמאהיל על המת עצמו, מ"מ זה הוא רק במת ישראל שהוא מבטל לו שם לעולם, אבל במת עכו"ם לא בטלה הטומאה שם שאין מוכרח להשאירה שם ולא בטל הטע"ט, ונמצא שיש אהל טע"ט

גם לחוץ בפני הטומאה, ולכן סובר הראב"ד שמותר ליגע בקבר עכו"ם. אמנם אין דעתי מכרעת בשיטת הראב"ד, דאע"פ שלא חלק על הרמב"ם בפ"ט הנ"ל, מ"מ אין ראיה שהסכים עמו שמותר ליגע בקבר עכו"ם, די"ל — לפי שיטתנו — שסמך עצמו על מה שחלק עליו בעיקר דין קבר בפ"ז הנ"ל, וסובר דבעינן שהטומאה תמעט את החלל טפח שבקבר, ונמצא שהטומאה עצמה רצוצה, והוי כנוגע בעצם הטומאה. ולא היה לו לחזור ולהשיג על הרמב"ם גם בהלכה זו מכיון שכבר השיג עליו בעצם גדרו של קבר, וממילא מוכרח שאסור ליגע בקבר עכו"ם.

שוב מצאתי בחי' רח"ה פ"ז ה"ז שהעיר ע"ז למה לא השיג הראב"ד על הרמב"ם במת נכרי, ודעתו שהסכים הראב"ד בזה עם הרמב"ם וכ': דאע"פ שסובר דברצוצה הוי קבר מ"מ אין זה אלא מהלכה דרצוצה אבל במת נכרי פקע דין טומאת אהל לגמרי. וכ' עוד: וגם י"ל דהא דקברי נכרים אינם מטמאין במגע, לאו משום דקבר בעי אהל, רק דטעמא דכיון דחזינן דליכא גביהו טומאת אהל, והיינו משום דהגזיה"כ הוא שבעינן שיגע בעצמו של מת, ממילא כמו כן לא שייך בהו טומאת קבר ע"כ. ולפענ"ד נראה להעיר בדבריו: א) על עצם הערתו למה לא השיג הראב"ד בקבר עכו"ם, כ"כ שסמך עצמו על השגתו בפ"ז בעצם דין קבר, ולפי דעתנו זה תלוי בזה. ב) מש"כ דבמת עכו"ם פקע דין טומאת אהל לגמרי, כ"כ לעיל להכריח משיטת הרמב"ם דאינו כן, אלא הוא רק שאינו מטמא באהל מחמת הלכה, ולא שלא נחשב אפי' בגדר אהל, ואפשר שעדיפא מטו"ר, דשם י"ל שהרצוצה מפקעת נמי את השם אהל, וע' בדבריו בפ"ב. עכ"פ יש מקום לומר כן. ג) מש"כ לדבר פשוט שמאחר דהגזיה"כ הוא דבעינן שיגע בעצמו של מת ממילא אינה שייכת בהו טומאת קבר, אינני מבין הפשיטות בזה, נהי דסברתו טובה לענין שאר הקבר, כנגד הריקן שבו, אבל כנגד המת עצמו לשיטת הראב"ד הלא הוי כנוגע ממש בעצם המת וכמו שכ' בעצמו בפ"ז הנ"ל, וא"כ למה לא יהיה אסור לטמא אפי' במת עכו"ם. ומדלא חילק הרמב"ם בקבר עכו"ם בין מכנגד המת לשלא כנגדו ש"מ דלא סבר לחלק, וכמו כן הראב"ד שלא השיג עליו — לפי שיטתו — ובכנגדו למה לא יהי' אסור, וצ"ע.

אמנם בעיקר ההלכה אם מותר ליגע בקבר עכו"ם ראיתי שהרמב"ם סותר א"ע בתשובותיו. עיין בתשובתו לתלמידו רבינו אפרים סי' רכה, ששאל את הרמב"ם אם יש חילוק בין מתי גויים למתי ישראל, ובין קברי גויים לקברי ישראל או לא וכו' קברי גויים אינן מטמאין וכו' ושם במגע ומשא מטמאין כישאל אם החילוק בין המתים גופן ובין קבריהם או דין שניהם שוין וכו' ע"כ. והשיב לו הרמב"ם: על שאמרתם אם החילוק בין המתים ובין קבריהם זיל קרי בי רב הוא ואמרה התורה וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או

בקבר ובמלחמת מדין כתיב כל הורג נפש וכל נוגע בחלל ובאלו הכתובים אין בהם חילוק בין מתים עצמן ובין קבריהן וציותה התורה הנוגע במת גוי יטמא והנוגע בקבר יטמא אבל באהל לא יטמא לד"ה וכו' ע"כ. מבואר שסובר דאסור ליגע בקבר עכו"ם, וסותר א"ע למש"כ בפ"ט מה' טו"מ ובה' אבל הנ"ל. ולא מצאתי עדיין למי שיעיר בזה. — ולפענ"ד נראה ליישב סתירת דבריו, אבל מקודם אנו צריכין לבאר קצת עיקר טומאת קבר לשיטת הרמב"ם והראב"ד.

— ד —

פסק הרמב"ם בפ"ז מה' טו"מ ה"ד: אין הקבר מטמא מכל סביביו עד שיהיה שם חלל טע"ט על רום טפח וכו'. היתה טו"ר ולא היה שם חלל טפח טומאה בוקעת ועולה וכו' ע"כ. והשיג עליו הראב"ד וכו': זה הענין שלש מדות יש בו שאם יש במקום הטומאה טפח מרובע אע"פ שהטומאה ממעטת את החלל והרי הוא כטו"ר ובוקעת ועולה ומטמאה באהל כמו כן מטמא כל סביביו במגע וזהו ק"ס. ואם יש שם טפח פנוי חלל אינו מטמא באהל אבל מטמא כל סביביו במגע. ואם אין במקום הטומאה טפח מרובע זו היא טו"ר שבוקעת ועולה ומטמאה באהל ואינה מטמאה במגע מצדיה וכו' ודברים הללו מתבררים מן המשנה מארונות דר"א בר צדוק דברכות ומבית שפרץ את פצימיו דב"ב, ע"כ. ועיין בדבריו בפ' כ"ה מטו"מ ה"ב שכ': והבית כולו טמא, א"א זה אינו אלא בשאין שם חלל טפח פנוי אבל יש שם חלל טפח פנוי אינו מטמא באהל וי"ל שמטמא כל סביביו ויש דברים מסייעים לזה, מ"מ בשיש שם טפח פנוי אינו מטמא באהל וכו' ע"כ. מדבריו אלו משמע שלא היה כבר ודאי כ"כ אם יש שם חלל טפח פנוי אם מטמא כל סביביו שכ' רק "ויש לומר", "ויש דברים מסייעים", אבל בפ"ז הנ"ל כ' בפשיטות שבאופן זה הוי ק"ס שמטמא כל סביביו במגע.

והנה בשיטת הראב"ד רבו הקושיות. (א) אם יש שם חלל טפח מלבד הטומאה למה מטמא במגע דוקא ולא באהל, אם חשוב כקבר לטמא במגע למה אינו מטמא באהל, והלא א"א לטמא במגע שלא כנגד המת אם לא משום קבר, ואפי' כנגד המת אם יש ע"ג אהל טפח החוצץ אם לא משום קבר, וא"כ למה לא יטמא באהל, והלא קבר מטמא באהל. (ב) הראב"ד סותר א"ע. בפ"ז הנ"ל הוכיח מהא דר"א ב"צ ממדלגין היינו ע"ג ארונות של מתים דהטהרה היא משום דיש בהן חלל טפח, וזוהי כונתו במה שרמז על הסוגי' דהתם, ואילו בפ"ב מטו"מ תירץ על כך דמדלגין היינו ע"ג ארונות דטו"ק שזה לטומאת גו"ד, דתנן בהו בנויר נד דאין הנויר מגלח עליהן וע"כ גם כהן אינו מוזהר עליו. וזה סותר לדבריו דהכא בעיקר הדין

שהוכיח דאינו מטמא כלל. וכבר העיר זה בחי' רח"ה. ג) מה מהני מה שיש שם חלל טפח פנוי מ"מ במגע מיהת מטמא ושוב תיקשי איך היו מדלגין והלא יטמאו א"ע במגע. ד) איך היו מדלגין והלא קיי"ל דבר הטמא אינו חוצץ בפני הטומאה. ואפי' אם אינו טמא באותה הטומאה וכמו שביארנו הכל במ"א. (עיין מאמרנו "חציצה בטומאה" שנדפס ב"תלפיות" שנה א' חוברת א'). ושוב הוי כמאהיל על המת עצמו והנזיר יגלח עליו והכהן יהיה מוזהר עליו. ה) לשון הראב"ד במדה הא' קשה להבין שכ': שאם יש במקום הטומאה טפח מרובע אע"פ שהטומאה ממעטת את החלל והרי הוא כטו"ר ובוקעת ועולה ומטמאה באהל כמו כן מטמא כל סביביו במגע וזהו ק"ס. משמע מלשונו דמה שמטמא באהל הוא משום "שטו"ר בוקעת ועולה ומטמאה באהל" וזהו באמת דין בכל טומאת מת. ואח"כ מסיק "כמו כן מטמא כל סביביו במגע וזהו קבר סתום" והיינו שמה שמטמא כל סביביו במגע הוא משום ק"ס. ובאמת הלא ק"ס מטמא נמי באהל. ויש נ"מ אם הטומאה היא משום טו"ר או משום ק"ס לענין אם הנזיר מגלח עליו, שעל קבר אינו מגלח ועל טו"ר הוא מגלח. עכ"פ אם לא היה לראב"ד בזה כונה מיוחדת לא היה מחלק בקבר טומאת אהל מטומאת נגיעה בכל סביביו.

והנה בנזיר נג, ב' מבואר דק"ס מטמא משום דטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת. וע"ש בתוס' שכ' דבכדי אייתה דקבר מטמא אפי' שלא כנגד הטומאה ע"כ, כונתם, דחזינן בקבר דמטמא יותר מן הטומאה בע"כ שאין שם הענין של בוקעת וכו' שהוא רק בטו"ר ומטמאה כנגדה דוקא, ובקבר שמטמא מכל סביביו בע"כ שאינו משום בוקעת ועולה אלא משום גזיה"כ דאו בקבר. — עיין במס' חולין קכה, ב' דר' יוסי סובר טומאה טמונה אינה בוקעת, והקשו בתוס' עירובין עט, א' ד"ה הרי וכו': והא דאמר ר' יוסי בפ' הישן במקומו היה עומד וממלא מפני קבר התהום היינו דוקא בקבר שהמאהיל על הקבר טמא אבל בעלמא קסבר ר' יוסי דאינה בוקעת וטהור ע"כ. מבואר מדבריהם שגם לר"י שייך טו"ק לטמא באהל אע"פ שלא סבר טומאה בוקעת ועולה. וזה א"ש לשיטתם במס' נזיר דקבר טמא שלא משום ההלכה של בוקעת ועולה. אמנם לשיטת הראב"ד דק"ס הוא דוקא כשהטומאה ממעטת מחלל טפח ובע"כ בעינן בקבר שהטומאה תהי' בוקעת, קשה אליב"י דר"י שהוכיחו מגמ' דסוכה שסובר נמי דקבר מטמא אע"פ שאינו סובר ההלכה של טומאה בוקעת. ואפשר שהראב"ד לא אמר כן אלא אליב"י דת"ק דר"י, שאין ההלכה כר"י בזה, אמנם קשה לומר כן שנמצא שר"י ות"ק יהיו חולקים לא רק בטומאה טמונה אם בוקעת אלא בעיקר דין קבר אם בעינן בו ההלכה של בוקעת ועולה או לא, וזה לא מצינו. — עוד יש להבין בזה הענין לפי מה שנתבאר לנו למעלה משיטת הרמב"ם דאהל לא שייך אלא "בעצם המת" והיינו שיהי' בו

„מדמיון האדם“ שלכן עצם כשעורה אינו מטמא באהל משום שאין בו מדמיון האדם, עכ"פ על „טומאת מת“ בלבד ליכא אהל ורק על „עצם המת“, א"כ איך מטמא הקבר באהל, והלא אין הקבר רק „טומאת אדם“ ולא „האדם“ עצמו.

אמנם נראה לבאר דהנה עיין שם בגמ' חולין דאביי סובר דלמטה מטפח אהל נגיעה למעלה מטפח אהל גרידא, רבא אמר אפי' למעלה מטפח נמי אהל נגיעה הוא וה"ד אהל גרידא בהמשכה, והקשה לו רבא מהא דחבילי מטה וכו' ה"ד אילימא למטה מטפח שלא כנגד הנקב אמאי טהור מת בכסותו הוא, ומת בכסותו מטמא וכו' אמר אביי לעולם למטה מטפח ודקאמרת מת בכסותו הוא מת בכסותו מבטל לי' האי לא מבטל לי' ע"כ. וכו' בתוס' ד"ה קסבר ר"י וכו': וי"ל אע"ג דסבר ר"י טומאה טמונה אינה בוקעת מודה בקולית סתומה שמטמא באהל כמו במת בכסותו דמודה ר' יוסי דמטמא ע"כ. מבואר בגמ' גדר חדש בטומאת מת, דמה שמתבטל לגוף המת חשוב כעצם המת שלכן קרי לי' אביי נגיעה, והיינו שנחשב כנוגע בעצם המת, ואפי' לר' יוסי דסובר טומאה טמונה אינה בוקעת מודה במת בכסותו דמטמא משום דחשיב כמו עצם המת. — ועיין במס' נזיר נד, א' ברש"י דאמר מר טומאה בוקעת ועולה ונעשה קבר כגופו של מת עצמו, ע"כ. וכן כ' הראב"ד שם בפ"ב: וקי"ל שאינו מגלח אלא על גופו של מת לא על קבר ולא על גו"ד ואם אין בה חלל טפח גופו של מת הוא מפני שהיא בוקעת ועולה, ע"כ. ויש להבין איך נחשב הקבר גופו של מת, ואם אנו מבינים כונת הראב"ד שהוכרח לומר כן שאל"כ איך הנזיר מגלח על קבר, אבל על רש"י דמיירי שם מטומאת אהל לבד קשה מה הוצרך לומר שהקבר הוא גופו של מת.

הנראה מכל מש"כ הוא, שהוקשה להם איך אפשר שהקבר יטמא באהל, והלא גם דין אהל לא מצינו אלא במת עצמו ולא בטומאתו, ולכן חידשו דקבר נחשב כגוף המת, וזה עפ"י גמ' דחולין הנ"ל דמה שבטל ממש לגוף המת חשוב כמת עצמו, והקבר שבטל למת נחשב כמו כסות המת. ולכן סובר ר' יוסי דקבר מטמא באהל אע"פ שחולק על ההלכה של טומאה בוקעת, דשאני קבר דהוי כמת בכסותו וחשוב כמת עצמו. אמנם יתכן שר"י מודה בקבר התהום היינו באופן שלית בו אפי' חלל טפח שאע"פ שהיא טו"ר, מ"מ לר"י מטמא בזה האופן משום קבר, שבטל ממש לגוף המת, אבל אם יש שם חלל טפח ושם אהל עליו אין הדבר פשוט כ"כ שיחשב כגוף המת ובזה אפשר שפליג ר"י. ולכן אליב"י דידן צריכין כבר לבא עלה משום טו"ר, וזה מש"כ הראב"ד גופו של מת הוא „מפני“ שהיא בוקעת ועולה, והיינו שמדין קבר בלבד בלא הצירוף של טו"ר לא היה נחשב עוד כגופו של מת, ורק „מפני“ שהיא בוקעת ועולה נחשב כגופו של מת. וזה מה שאמרו בגמ'

דנזיר בטומאת קבר בוקעת ועולה, דבלא זה לא היה הקבר מטמא באהל, שלטומאת אהל בעינן עצם המת וא"א שיחשב הקבר עצם המת אם לא שבוקע ועולה.

והנה כבר כ' במ"א לבאר שבטו"ר יש ב' הלכות: א) שהטומאה בוקעת ועולה, ב) שעצם המת בוקע. ורבא דסובר בגמ' דחולין הנ"ל דאפי' למעלה מטפח חשיב נגיעה ולא אהל הוא משום דסובר שעצם המת בוקע ונחשב כנוגע בעצם המת. וי"ל שבקבר יש באמת ב' הלכות אלו. הקבר הלא הוא אב הטומאה ומטמא אפי' שלא כנגד המת בנגיעה משום שיש בו טומאת מת, ואם אך חל עליו השם קבר הוא מטמא בנגיעה. אמנם באהל א"א שיטמא הקבר אלא אם נחשב כגופו של מת. וכבר הבאנו למעלה שיטת המאירי שסובר כראב"ד בדין קבר, שכ' "ואם נשאר בו מגב הטומאה ולהלן טע"ט פנוי אינו מטמא באהל שהטומאה מתפשטת באותו חלל ואינה בוקעת ומ"מ הוא מטמא כל סביביו במגע", כ' המאירי שלכן לא מטמא באהל משום "שהטומאה מתפשטת" באותו חלל, ולכאורה מה ר"ל בזה והלא מ"מ קבר הוא ומטמא בנגיעה, אבל זה הדבר, כדי שיחול עליו השם קבר סגי מה שיש באותו החלל טומאת מת בלבד, ולכן אפי' אם יש שם חלל טפח חלה עליו תורת קבר לטמא כל סביביו במגע, אבל כדי שיחול עליו השם קבר לענין טומאת אהל בעינן שהטומאה תמעט את החלל מפו"ט ותהי' רצוצה, ואז נחשב כמו שעצם המת ממלא כל חללו, וחשיב הקבר כגופו של מת, ושפיר מטמא באהל, אבל ביש בו חלל טפח שהטומאה מתפשטת בו, א"א שהקבר יחשב כגופו של מת, שהלא הטומאה יוצאת ממנו, ואינה בוקעת. ויש לומר שגם הרמב"ם סובר שהקבר בוקע אבל כ"ז הוא רק לאחר שחלה עליו תורת קבר מגזיה"כ, ושוב אפשר שיטמא אפי' באהל שחשוב כעצם המת, ומאחר שהוא ע"י צירוף ההלכה של קבר אין הנזיר מגלח עליו, שלנזיר בעינן "עיצומו" של מת ממש, ולטומאת אהל סגי אפי' מה שבדין נחשב עצמו של מת. אבל לראב"ד בעינן שיהי' רצוץ בקבר כדי שתחול התורת קבר לענין אהל.

לפ"ז יש כבר לתרץ כל הקושיות שנפלו בשיטת הראב"ד ז"ל. הקושי' הא' לק"מ שכבר נתבארה שפיר שיטתו איך אפשר שיהי' קבר ולא יטמא באהל. הקושי' הב' אפשר לתרץ ביחד עם הקושי' הג'. הראב"ד הוכיח מהסוגי' דמדלגין שהיכא שיש חלל טפח פנוי לא חשיב כעצם המת, דאם היה חשוב כמו עצם המת למה באמת אין הנזיר מגלח עליו, א"ו שאינה חלה עליו תורת קבר לגמרי להיחשב כגופו של מת, אבל מ"מ איך אפשר עוד לילך ע"ג ארונות אלו והלא יטמאו בנגיעה, לזה הוסיף משום דאין הנזיר מגלח עליו. וזה רק אם יש בו חלל טפח פנוי, אבל אם אין בו חלל טפח פנוי הנזיר מגלח עליו דחשיב ממש גופו של מת, וכמו שבודאי הנזיר יגלח בנגיעת כסותו של מת לר"י, וזה מה שמתבאר מדבריו שם בפ"ב. הקושי'

הד' איך חוצץ בפני הטומאה והא מקבל מיהת טומאת מגע ודבר טמא אינו חוצץ בפני הטומאה. מתחלה חשבתי לתרץ עפ"י מש"כ הר"ש בראש פ"ח דאהלות שבאהל החוצץ לא אמרינן האי כללא שדבר המק"ט אינו חוצץ בפני הטומאה. וגזיה"כ היא דאע"פ שמקבלים טומאת חוצצים בפני הטומאה. אמנם ראיתי שהראב"ד בפ"ה מטו"מ חולק ע"ז וכ' דמיירי רק במחובר שאינו מקבל טומאה או חוצץ. ולפי שיטתו איך היו מדלגין על ארונות והלא מטמאים בנגיעה ואין חוצצים בפני הטומאה ויחשב כמאהיל על המת עצמו. אמנם יש לומר עפ"י מש"כ במ"א (ע"ין מאמרנו "המת שנשרף ושלדו קיימת" שנדפס בקובץ "אידנו" שיצא לאור בשנת תש"ב) דטומאת קבר הוא רק בבחינת יד לטומאה. וי"ל שהארון מפני שנעשה רק לקבורת המת לא נחשב כלל לכלי מעשה ואינו מק"ט מצ"ע, אלא שמ"מ הוא מעביר את הטומאה מן המת לנוגע בו. ולכן הוא חוצץ בפני הטומאה מכיון שאין הטומאה מונחת בעצמו. וזה רק אם יש בו חלל טפה. אבל אם אין בו חלל טפה שהטומאה ממעטו, נחשב כעצם המת מצ"ע וטמא ומגלח עליו ע"י אהל. מעתה אנו מבינים כבר למה חלק הראב"ד במדה הא' שלו טומאת קבר לב' חלקים לטמא באהל ולטמא בנגיעה, משום שלטמא בנגיעה סגי רק במה שהקבר מלא בטומאת המת. אבל לטמא באהל בעינן שיחשב כמלא עם המת עצמו ולזה בעינן שיהי' רצוף ואז נחשב כבר כגופו של מת, וכהנ"ל.

לפי מה שנחבאר שיש בקבר עוד דין משום שנחשב כמת בכסותו שלכן לר' יוסי אע"פ שאינו סובר ההלכה של טו"ר מ"מ מטמא הקבר יש לתרץ הסתירה שבין ההלכה של הרמב"ם לתשובתו. אפי' אם נאמר שבעכו"ם ליכא טו"ר דלא חשיב כנגיעה. מ"מ י"ל דקברו יטמא בנגיעה, משום דקברו חשוב כמו גופו ממש. אמנם כ"ז הוא רק אם אין בו חלל טפה שאז נחשב כגופו מחמת המציאות בלבד, שבטל אליו, וכמו שכ' אליב"י דר"י שאע"פ שאינו סובר טו"ר מ"מ הקבר מטמא אליב"י משום שבטל אליו, וכ' שהוא רק אם אין בו פו"ט, ואין סתירה מזה לשיטת הראב"ד דבעי תמיד הדין רצוצה בקבר, שזה רק במקום שיש חלל טפה וא"א שיחשב הקבר כגופו אלא משום הדין רצוצה, אבל במקום שאין בו חלל טפה הוא נחשב כגופו מחמת המציאות בלבד, ואע"פ שכ' הראב"ד שאז הוי טו"ר גרידא זהו רק לטמא כל סביביו, אבל לענין עיקר הדין שיחשב כגופו לא בעינן כלל הטו"ר, וכמו שחזינן לר"י. ולכן גם בעכו"ם אם קבור בקבר שממלא אותו לגמרי עד שאין בו חלל טפה אע"פ שאין בו הדין של אהל, ואין בו הדין של טו"ר מ"מ נחשב הקבר כגופו, ואסור ליגע בו. אבל אם יש חלל קצת מגבו לקבר ורק שהוא ממעטו מפו"ט שאז צריכין לבא עלה משום טו"ר או אין מטמא קבר עכו"ם בנגיעה. ולשיטת הרמב"ם הדבר פשוט עוד יותר, אם יש בין המת לקבר

פו"ט אז אין מטמא קבר עכו"ם בנגיעה, שקבר כזה תלוי כבר בדין אהל ובעכו"ם ליכא תורת אהל, אבל במקום שאין מהמת לקבר פו"ט אז טמא אפי' בעכו"ם משום שבטל הקבר אליו.

והנה עיין בחי' הרמב"ן על מס' יבמות סא, א' שכ': שבית הקברות של עכו"ם אינן בארונות שלא נהגו בארון ולא בפותח טפח אלא ישראל ומשום טהרות ע"כ. ולכן כששאלו לרמב"ם (הלכה למעשה) אם מותר ליגע בקבר עכו"ם פסק דאסור משום דסתם קבריהם אינם בפו"ט ובטל הקבר אליהם ונחשבים כגופם. אבל בפרק ט' מטו"מ שמדבר שם מעיקר דין קבר שהוא אליבי' רק אם יש בו פו"ט, פסק שפיר דהעכו"ם אין להם טומאת קברות "הואיל ואינן מטמאין באהל" הרי הנוגע בקברן טהור, והרי גילה לנו הרמב"ם דמיירי בקבר שיש בו פו"ט שלכן כ' הואיל ואין מטמאין באהל, שבקבר שיש בו תורת אהל מיירי, ככל דין קבר שצריך שיהי' בו אהל, ובקבר כזה שפיר כ' דמותר בנגיעה. וע"ש עוד בתשובה שכ': ומה שאמרו אשכחי' לאליהו וכו' מאהיל היה ולא נוגע ע"כ. ומה לכאורה ראוי שליכא דין טו"ר בעכו"ם דאם יש בו, מ"ש אהל ממגע, וכמו שהקשינו למעלה. אבל לפי מש"כ אין האיסור משום מגע אלא מפני שמיירי בקבר שאין בו פו"ט ובטל הקבר והוי כגופו, שלכן אסור ליגע בו אע"פ שמותר להאהיל עליו. וזה רק לשיטת הרמב"ם אבל לשיטת הראב"ד צידדנו למעלה בלא"ה לומר שאסור ליגע בקבר עכו"ם.

ומצאתי במילואים לס' אבן האזל חלק ה' שכ' על מה שהעיר לו אחד על המחלוקת שבין הנמו"י סוף פ' חזה"ב והרמב"ם אם נוגע בקבר עכו"ם נטמא, וכ' ע"ז: הרמב"ם כ' שכל פחות מטפח כנגיעה הוא חשוב ועוד סובר הרמב"ם דדין טו"ר וכו' אפי' אם היא באויר וכו', ומבואר בשיטת הרמב"ם דכל דין טו"ר היינו שאין עליו חלל טפח וממילא לא נוכל לומר דטו"ר בוקעת ועולה הוא יותר קרוב למגע גוף הטומאה מדין טומאת אהל, ולכן סובר הרמב"ם דגם טומאת אהל הוא כמו מגע הטומאה וכו' וממילא כיון דנתמעטה טומאת מת עכו"ם מדין טומאת אהל ה"נ טו"ק של עכו"ם אינה מטמאה אבל הראב"ד סובר וכו'. עכ"פ לדעת הרמב"ם לא מצינו חילוק בין דין טו"ר בוקעת ועולה לדין טומאת אהל לגדר נגיעה, ולדעת שאר הראשונים דין טו"ר בוקעת ועולה הוי יותר נגיעה מטו"א וכו' ע"כ. ונוראות נפלאתי על המחבר איך כ' דבר כזה שלרמב"ם ליכא חילוק בין טו"ר לדין טומאת אהל לנגיעה, והלא ודאי יש חילוק לענין אם בוקע לתוך צמ"פ וכמו שהבאנו למעלה, ואע"פ שלרמב"ם גם באויר חשיב רצועה מ"מ הלא יש אהל ע"י המשכה, וכמו שאמר רבא בגמ' דחולין קכה הנ"ל שלמעלה מטפח נמי נגיעה קרי לי' ואהל הוא ע"י המשכה, וא"כ אם ממעטינן עכו"ם מאהל אפשר שהוא רק

מאהל ע"י המשכה אבל אהל ע"י עצמו אפי' למעלה מטפח לא ממעטינן שהוא חשוב כנגיעה, וכהנ"ל.

והנה עיין ביו"ד סימן שע"ב סעיף ב' : קברי עו"ג נכון ליזהר הכהן מליילך עליהם אע"פ שיש מקילין (רמב"ם), ונכון להחמיר ע"כ. וכ' הבאר היטב בשם הש"ך : אבל במגע ומשא יש אומרים דאפי' המקילים אוסרים וכן נראה דעת הב"י ע"כ. ולפי מה שהבאנו למעלה הלא כ' הרמב"ם מפורש דקבר עכו"ם אפי' במגע ממש לא מטמא. ולפי דברי הרמב"ם בתשובתו בודאי אסור במגע, ואין בזה ספק כלל. ובמה שכ' הרמ"א "ונכון להחמיר" יש לומר דלא כ"כ אלא על מש"כ המחבר אודות לדרוך על קבריהם, וע"ז כ' דנכון להחמיר משום דאפשר שטו"ר איכא אפי' בעכו"ם והוא מטעם מגע, אבל להיות באהל אחד עם מת עכו"ם אפשר שאינו מחמיר כלל. ומצאתי שכיונתי בזה לדעת ה"ישועת מלכו" לגאון מקוטנא ז"ל. אמנם אפשר נמי שרק בקבר מחמיר הרמ"א, דאע"פ שהרמב"ם הקיל בנגיעת קברם הלא אפשר שזהו רק ביש בהם פו"ט אבל באין בהם פו"ט מודה דאסור, וכדעתו בתשובתו, — לפי ביאורנו — וא"כ איכא לאסתפוקי תמיד אם יש בהם פו"ט או לא, ולכן כ' דנכון להחמיר.

— ה —

פסק הרמב"ם בפ"ח מה' טו"מ ה"ה : קבר הנמצא מותר לפנותו ואם פנהו מקומו טמא ואסור בהנאה עד שיבדק כמו שיתבאר. וקבר הידוע אסור לפנותו ואם פנהו מקומו טהור ומותר בהנאה. קבר שהוא מזיק את הרבים מפנין אותו ומקומו טמא ואסור בהנאה, עכ"ל. ועיין בגמ' סנהדרין מז, ב' נמצאת אומר ג' קברות הן וכו' קבר הנמצא מותר לפנותו פנהו מקומו טהור ומותר בהנאה, קבר הידוע אסור לפנותו פנהו מקומו טמא ואסור בהנאה, קבר המזיק את הרבים מותר לפנותו פנהו מקומו טהור ואסור בהנאה. פירש"י קבר הנמצא כגון שהוא חדש וידוע בעל השדה שלא צוה מעולם לקוברו שם ובגזילה נקבר שם. קבר הידוע שנקבר שם מדעת בעל השדה, קבר המזיק את הרבים שקבור במקום הילוך רבים ומיטמאים באהליו. מותר לפנותו שלא קנה את מקומו. מקומו טהור אע"פ שגזרו טומאה על הקברות ואע"פ שניטלו משם לא גזרו ע"ז ובהנאה נמי מותר ואע"ג דאיסורא דאורייתא הוא דאין תורת קבר עלינו. מקומו טמא גזירה דרבנן היא שגזרו טומאה עולמית על הקבר כדי שלא יפנהו. קבר המזיק את הרבים ניתן רשות לפנותו מפני נזקן של רבים. פנהו מקומו טהור דלא גזרו עליה מפני הנזק ומיהא אסור בהנאה דאיסורא דאורייתא ולא פקעא, עכ"ל. וכנראה סמך הרמב"ם על גירסת הירושלמי בנזיר פ"ט. וכן היא הגירסא בתוספתא

דאהלות פט"ו, (בתוס' הנדפסת בש"ס ווילנא, אבל הכ"מ הביא התוס' בגירסא אחרת וכן היא בתוס' צוקרמנדל, ועיין בר"ש על מס' אהלות שם, עכ"פ ברור שלרמב"ם הית' הגירסא בתוס' כמו שהיא אצלנו בש"ס). ודחה הרמב"ם גירסת גמרתנו מפני הגירסא שבירושלמי ותוספתא.

וכתב הרשב"א בתשובותיו סי' תקל"ו שגירסת הירושלמי משובשת דאין אפשר להחמיר בקבר הנמצא ולטמאו ולאוסרו בהנאה יותר מקבר הידוע. ואפי' ת"ל דבנמצא יש לחוש למת מצוה א"כ איך אמרו שמותר לפנותו. ועוד היאך אפשר לומר שיהא הנמצא מותר לפנותו ויהיה טמא ואסור בהנאה והידוע אסור לפנותו וטהור ומותר בהנאה, וכי את שאסור לפנותו מותר בהנאה ואת שמותר לפנותו אסור בהנאה, כלפי לייא, עכ"ל. — הנה קושית הרשב"א מיוסדה על דברי רש"י שהיכא שנקבר שלא ברשות אין עליו תורת קבר כלל, ולכן הקשה שפיר איך אפשר להחמיר יותר בקבר הנמצא שאין עליו תורת קבר מקבר הידוע שיש עליו תורת קבר. אמנם מצינו בתוספתא פט"ז ממס' אהלות (ו) והנקבר שלא ברשות אין לו שכונת קברות ואין לו תפיסת קברות, רשב"ג אומר הנפלים אינן קונין את הקבר ואין לו תפיסה והנקבר שלא ברשות יש לו תפיסה ע"כ. ועיין ברמב"ם פ"ט מטו"מ ה"ה שפסק: והנקבר שלא ברשות יש לו תבוסה ואין לו שכונת קברות, ע"כ, ועיין בכ"מ. ושיטת הרמב"ם שם בה"ג היא שגם במת עכו"ם יש דין תבוסה, ומוכרח מזה שההלכה של תבוסה אינה משום המ"ע של קבורה, שהרי בעכו"ם ליכא מצוה של קבורה, ובע"כ שהוא דין מחמת ששיעור התבוסה מפני שבטל למת נחשב כמו המת עצמו. ועיין מש"כ ר"ג במס' ב"ב קא דאותו קרקע שסביבו שהליחה והמות של מת שם כל אותו קרקע נוטל עמו דכמת עצמו דמי, ע"כ.

ולפענ"ד נראה לומר שההלכה של תפוסת המת היא מפני שהקרקע של ג' אצבעות שמתחת המת מפני שבטל למת נחשב כמת בכסותו דמטמא. וכ"כ למעלה (עיין במאמרנו זה פ"ד), שגם במת עכו"ם יש הדין של מת בכסותו. וכעת מצאתי באבני נזר חיו"ד סי' תס"ז י"ד שתפס כן לדבר פשוט, וז"ל: בכריתות כא וכו' עיי"ש בשיטה מקובצת שהקשה דמשכחת לה נגיעה מן הצד וניחא לי' דהוה כמת בכסותו דאפי' מן הצד מטמא וא"כ גם במת עכו"ם. וא"ל כלל דמת בכסותו משום אהל נגעו בה, דא"כ איך יטמאו מן הצד. ויותר נראה דמשום ליתא דקבר נגעו בה. ואף דטו"ק דוקא ביש חלל טפח היינו משום דאז נקרא בית של מת, אבל אין בו חלל טפח לא הוי בית, אבל מ"מ נלמוד מקבר דהבטל למת הוא כמוהו, וע"כ ה"ה כסות המת מטמא. והנה מפורש בתוס' נדה ע ד"ה ואין, ונזיר נד, דקברי עכו"ם מטמאין במגע וכו' וא"כ מת עכו"ם

בכסותו מטמא במגע וכו' ע"כ. מבואר שתפס לדבר פשוט שגם בעכו"ם טמא מת בכסותו, אלא שהוא כתב שנלמד מקבר. ולפי מש"כ למעלה אדרבה קבר פחות מאהל טפח נלמד ממת בכסותו. שזוהי הלכה מבוארת שמת בכסותו מטמא, שמכיון שבטלה הכסות למת היא נעשית כגופו ממש ומטמא, וכו' שכן הוא נמי בקבר בפחות מטפח שבטל למת ונחשב ככסות המת. ולפ"ז פשוט שאפי' בעכו"ם מטמא מת בכסותו שהרי הוא כגופו. ולכן שפיר פסק הרמב"ם שגם במת עכו"ם יש שיעור תבוסה.

והנה יש להוכיח שההלכה של תבוסה היא רק במקום שיש קבורה במת. שהרי תנן בפט"ז ממס' אהלות מ"ה: המפנה קברו מתוך שדהו מלקט עצם עצם והכל טהור. ועיין בפ"י הרא"ש שפי' שקברו שם אדעתא לפנותו. וכבר תפסו עליו האחרונים ממ"ג פרק זה שמבואר שאפי' בדעתו לפנותו יש דין תבוסה. עיין הרע"ב שחילק בין מת אחד וב' לג', דבאחד או שנים אנו תולים שלא נקברו שם אלא לפי שעה והיה דעתם לפנותם אבל בשלשה מוכח שזה מקום מיוחד לקברות וכו' ע"כ. ופי' הרע"ב מוכרח שם, והאריכו בזה ע"ש. ולפענ"ד י"ל בזה, דא ברור שדין תבוסה הוא רק במת הנקבר, מה שבטל אליו ג' אצבעות מן הקרקע, ולא שייך זה אלא במת שנקבר לשם קבורה, ולכן אם נקבר ע"ד לפנותו שמעולם לא חל עליו ענין של קבורה בודאי לא שייך דין תבוסה, אמנם יש חילוק אם היתה דעתו לפנותו תיכף עם הקבורה ונמצא שלא הונח בקרקע אלא לשם עיכול הבשר או משום טעם אחר, או שנקבר מתחלה על זמן מוגבל ואח"כ לפנותו, באופן הא' לא חשיב כלל כהיה נקבר, אבל באופן הב' הלא ה"י מתחלה נקבר על איזה זמן אלא שבעבור הזמן דעתו לפנותו, ובאופן זה שפיר י"ל דחשיבא מיהת קבורה, שקבורה לזמן נמי מקריא קבורה, ואפשר לומר שבמ"ג מיירי בקבורה לזמן ולכן יש להם תבוסה, אבל במ"ה מיירי שהיתה דעתו לפנותם תיכף ומיד ולא חל עליהו השם קבורה, ולכן אפי' היו שם זמן רב עד שנעשו עצמות מ"מ לא קנו את תבוסתם. ענינה של תבוסה הוא מה שנקנה לו הקרקע של ג' אצבעות ונתבטלו אל המת ולא שייך זה אלא במקום שנקבר, ואין נ"מ לעולם או אפי' לזמן, משא"כ אם בדעתו היה לפנותו מתחלת קבורתו שלא חשוב כלל נקבר.

לפ"ז יש להבין מה שאמר רשב"ג בתוס' הנ"ל הנפלים אין קונין את הקבר ואין להם תבוסה. ובמשנה שלנו אמרו בור שמטילין לתוכו נפלים או הרוגים מלקט עצם עצם והכל טהור ר"ש אומר אם התקינו לקבר מתחלה יש לו תבוסה. ועיין במשנ"א שהכל תלוי בקבורה. אמנם לפ"ד י"ל בדעת רשב"ג דנפלים אין להם תבוסה, משום דסובר דנפלים אין מ"ע של קבורה, וכידוע

יש בזה שאלה בפוסקים, וי"ל דרשב"ג סובר שרק אם חייב במ"ע של קבורה שאז מוכרח שישאר המת בקרקע או יש דין תפוסה, אבל בנפלים שאין בהם מצות עשה של קבורה אינה שייכת תפוסה. ואנן סברי דאע"פ שאין חייב במצוה של קבורה מ"מ אם התקין הבור לקבורה בשבילם לא גרע מקבורה לזמן דג"כ יש דין תפוסה. והנה כבר הבאנו למעלה ששיטת הרמב"ם היא דמת עכו"ם יש לו תפוסה, אמנם כל הראשונים חולקים עליו, ע"ש בנזיר. וי"ל דמחלקותם היא בזה אם בעכו"ם דלא שייכת מ"ע של קבורה, ולא שייך לומר שבטל לגבי הקרקע על לעולם, אם דומה לכה"פ לקבורה לזמן או שגרע אפי' מקבורה לזמן, מכיון שאין מפריע בעדו ליטלו משם. הרמב"ם סובר דלא גרע מקבורה לזמן ושפיר אומר דיש לו תפוסה, אבל שאר הראשונים סברי דמאחר שאין בו ענין של קבורה אפי' כקבורה לזמן לא חשיב, דכל מה שאתה עושה בו אינו אלא הטמנה בעלמא ולא חל עליו שם קבורה כלל, משא"כ בישראל שיש בו מצוה של קבורה גם בנקבר לזמן מיחשב כקבורה אע"פ שהיא עראית.

עכ"פ זה ברור דתפוסה יש רק במי שנקבר ויש לו ענין של קבורה. ומ"מ בנקבר שלא ברשות פסק הרמב"ם דיש לו תפוסה, ש"מ שנקבר שלא ברשות מיחשב נמי קבורה, ואילו לדעת רש"י דבשלא ברשות לא חלה עליו תורת קבר כלל ליהוי כמו נקבר ודעתו לפנותו שאין לו דין תפוסה, א"ו דנקבר שלא ברשות מיחשב קבר. ורשב"ג אע"ג דסובר דנפלים אין להם תפוסה סובר שנקבר שלא ברשות יש לו תפוסה, משום דנפלים לא מיחשב אפי' כקבורה לזמן, וכמ"ש לדעת הראשונים בעכו"ם, אבל בנקבר שלא ברשות אע"פ שבגזילה נקבר מ"מ לא גרע מיהת מקבורה לזמן. ואע"פ שלא קנה מקומו לגמרי ומותר לפנותו מ"מ מכיון שנקבר שם ע"י אחד שרצונו שישאר שם לא גרע מקבורה לזמן.

(המשך יבא)

בענין ספק טומאה ברה"י וברה"ר

ברי"ש מס' גדה תנן: שמאי אומר כל הגשים דיין שעתן הלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעל"ע ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעל"ע. ובתוס' ד"ה מעל"ע ביארו שהמחלוקת היא רק לקדשים ולתרומה אבל לחולין לכ"ע דייה שעתה וכדמפרש בגמ'. והקשו על זה למה לא מטמאינן לה אף לחולין בתורת ודאי הא כלל גדול בידינו שספק טומאה ברה"י טמא ודאי אף לחולין, ואין לומר דהכא שאני שיש לאשה חזקת טהרה ואזלינן בתר חזקה, זה אינו דגם כנגד חזקת טהרה אמרינן ספק טומאה ברה"י טמא ודאי ועיי"ש בתוס' שהביאו רא"י לזה מלקמן בגמ' דאמרי' על הא דתנן: מקוה שנמדד ונמצא חסר כל הטהרות שנעשו על גביו למפרע בין ברה"ר בין ברה"י טמאות, ר"ש אומר ברה"ר טהורות ברה"י תולין, ואמרי' ע"ז ושניהם לא למדות אלא מסוטה, רבנן סברי כי סוטה מה סוטה ספק היא ועשאוה כודאי הכא נמי ספק ועשאוה כודאי אי מסוטה אימא כסוטה מה סוטה ברה"ר טהור הכא נמי ברה"ר טהור הכי השתא התם משום סתירה היא וסתירה ברה"ר ליכא הכא משום חסר הוא מה לי חסר ברה"ר מה לי חסר ברה"י וכי תימא הא כל ספק טומאה ברה"ר טהור כיון דאיכא תרתי לריעותא כודאי טומאה דמי ורבי שמעון סבר כי סוטה מה סוטה ברה"ר טהור הכא נמי ברה"ר טהור אי מסוטה אימא כי סוטה מה סוטה ברה"י טמאה ודאי הכא נמי ברה"י טמאה ודאי, הכי השתא התם יש רגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה הכא מאי רגלים לדבר איכא, עכ"ל הגמרא. ומשמע מזה דלרבנן הא דטמא ברה"י מסוטה ילפינן לה אף דבמקוה יש חזקת טהרה שהי' המקוה שלם מעיקרא ההילכתא דסוטה נאמר אף נגד חזקה, וטעם של תרתי לריעותא לא הוצרך אלא לטמא אף ברה"ר, וא"כ ה"נ הי' לנו לטמא את האשה מהילכתא דסוטה אף שיש לה חזקת טהרה ותירצו בתוס': וי"ל דלא ילפינן מסוטה לטמאה למפרע ולכך בטומאה דמעל"ע מוקמינן לה אחזקתה, והיינו משום דבסוטה אנו דנין על להבא

וכן ילפינן מזה על כל ספק טומאה כשנוגע לנו על להבא אבל הכא הספק הוא על העבר מתי נטמאה ע"ז לא ילפינן מהתם.

והנה בחי' מהר"ם זבחי' מהרש"א תמהו הא גבי מקוה שהביאו התוס' ראי' ממנו דמטמאין אף נגד חזקה הלא שם נמי הוא על למפרע, על הכלים שנטבלו בו קודם שנמצא חסר ושם אנו מטמאין משום דילפינן מסוטה, חזינן דגם על למפרע נאמרה ההילכתא דסוטה, ועיי"ש שטרחו ליישבה בדוחק ולקמן יתבאר גם הקושי שיש בדבריהם.

ומה שנראה לי בביאור דברי התוס' אלו הוא זה דהנה ידועה החקירה בביאור דין ספק טומאה ברה"י שעשאתו התורה כטומאה ודאית אם זה בא לברר ולומר שאף שהדבר שקול בספק, עלינו להכריע את צד הטומאה ולהחזיק הדבר שבודאי קרה כאן טומאה ונטמא אותו ככל טומאה ודאית, או אולי הדין הוא שהתורה גזרה שכל ספק טומאה אשר יקרה לנו ברה"י יש על זה דין טומאה אף אם באמת לא היתה כאן טומאה ולא בא הכתוב להכריע את המציאות אלא ללמד דין חדש שמציאות זאת של ספק טומאה ברה"י יש לה כל דיני טומאה כמו מציאות של טומאה ודאית. והנה חקירה זו העלה בהגיונו גאון ישראל וקדושו מרן רבנו חיים הלוי זצ"ל זכמו שמובא בשו"ת אחיעזר חלק אה"ע וכאשר הרצה אותה לפני תלמידיו בתוך אחד שיעוריו הנפלאים שהגיד פה בישיבתנו הקדושה בנו הגדול מו"ר הגאון האמתי רבנו משה סאלאווייצ'יק זצ"ל ועלה בידם לבאר על ידה ענינים אחרים ידועים, ואנא נקיטנא בשיפולא דגלימא לבאר עיי"ז דברי התוס' אלו.

ונראה דבזה תלוי חידושם של התוס' שאין לטמא למפרע כשנולד ספק טומאה ברה"י. אם נאמר כצד הראשון של החקירה שההלכה באה לברר את המציאות ולהכריע את צד הטומאה או אין שום נפקותא אם הספק הוא על עכשיו או על העבר וזאת הית' סברת התוס' בקושיתם אבל אם נחליט שהגזירה באה לחדש הלכה ולטמא גם מציאות של ספק טומאה או בנקל אפשר לחלק בין טומאת עכשיו לטומאת מפרע. מה זאת מציאות טומאה ודאית, זוהי מציאות ממשית. ומהי מציאות של ספק טומאה, זוהי מציאות ממשית ודמיונית. מציאות ספק בטומאה וידיעת ספק שלנו עליו, שניהם יחד עושים חפצא זה של ספק טומאה. הלא שם ספק א"א בלי ידיעה עליו, רק על ידי ידיעתנו על הספק יש כאן מציאות של ספק, ואם ההלכה באה לטמא מציאות של ספק טומאה או א"א לזה רק כשנודע לנו הספק וזה הוא החפצא של ספק טומאה, וא"כ מובן היטב תירוצם של התוס' שלא ילפינן מסוטה לטמא למפרע מפני שדעתנו המספקת אם יש כאן טומאה אשר היא החפצא של הטומאה הנלמדת מסוטה, זה חסר לנו מקודם שאז לא נסתפקנו עליו ע"כ א"א

לטמא אשה זו למפרע, ואין לידיעה זו רק שעתה בלבד ואין לה לגרום טומאה רק מכאן ולהבא.

והנה גבי מקוה שנמדד ונמצא חסר ועשו טהרות על גביו שאנו דנים בזה דין ספק טומאה ברה"י יש להתבונן אם זה הדין חל על המקוה או על הטהרות. ונראה דגם זה תלוי בהחקירה דלעיל, אם נאמר דההילכתא דסוטה היא ענין של הכרעה ובירור וכמו שנתבאר, אז שייכא גם למקוה להכריע שהמקוה היה חסר. הלא מקוה גם הוא ענין של טומאה וטהרה וגם עליו יש לסמוך הלכה זו. אבל אם ננקוט שההלכה באה לחדש דין של טומאת ספק טומאה מובן שאין לה שום שייכות למקוה עצמו לומר שהוא חסר. ומה שמצינו בגמרא סמיכות לדין זה גבי מקוה שנמדד הכוונה לדון על הטהרות שנעשו על גביו שיש לנו ספק עליהן אם נטהרו מטומאת ע"י מקוה זה או לא, ולטמאן מדין טומאת ספק הבאה מגזה"כ דסוטה.

עתה יתבארו ויתחווירו דברי התוס'. ביארנו שבקושיתם הבינו את ההילכתא דסוטה כצד הראשון של החקירה. האומרת שהדין בא להכריע כצד הטומאה. על כן שפיר הקשו למה לא נטמא את האשה למפרע מכיון שהבירור יכול למצא מקום אף למפרע. במושג זה כמו כן מבינים אנו את סמכותה אל מקוה שנמדד לברר גם שם אם המקוה שלם או חסר. לכן שפיר מביאים התוס' ראי' מהתם שבספק טומאה ברה"י אין אנו הולכים בתר חזקת טהרה, וכמו שבמקוה אשר דנים עליו הילכתא דסוטה אין הולכים אחר חזקת שלם דמעיקרא כן גבי אשה אין לטהרה מחמת חזקת טהרה דמעיקרא. כל זה אמת אם ההבנה של ההילכתא היא כצד הראשון של החקירה ואז קושיתם וגם ראיתם חזקות.

ברם בתירוצם שאמרו שאין ללמוד מסוטה לטמא למפרע חזרו מזה והבינו את ההלכה של סוטה כחק חדש של טומאת ספק טומאה אשר מציאותה היא ידיעתנו על הדבר אשר אנו מסתפקים על טומאתה ומכיון שאין לידיעת ספק זו אלא שעתה בלבד אין לדון על ידו למפרע, ולפיכך מטהרין את האשה למפרע, והטהרות שנתעסקה בהן מקודם טהורות מכיון שטומאתן או טהרתן תלוי' בטהרת או טומאת האשה למפרע. לפי הבנה זו אין למקוה עצמו שנמדד ונמצא חסר שום שייכות להילכתא דסוטה, רק לטהרות שנעשו על גביו עליהן יש ספק אם נטהרו מטומאתן או לא ועליהן יש לדון דין ספק טומאה ברה"י ולטמאותן.

לפי זה תתישב היטב קושית המהר"ם והמהרש"א שהקשו הלא גם במקוה הוא למפרע, דאין אנו דנים על המקוה אם היה שלם כשטבלו בו את הכלים, רק הספק הוא על הכלים אם נטהרו מטומאתם ע"י הטבילה או לא, אף שהספק הזה אם נטהרו במקוה הוא על מעשה שהיה מקודם ולמפרע מ"מ הלא עתה כשנמצא חסר נתעורר הספק בדעתנו אם נטהרו או לא ויש לנו מציאות של ספק

טומאה וע"ז ילפינן מסוטה לטמא מכאן ולהבא. מה לנו אם הטבילה בספק היתה מקודם, הלא הכלים נמצאים גם עכשיו ועליהם אנו דנים אם הם טהורים או לא, ולכן שפיר יש לטמאם מדין ספק טומאה של סוטה. אבל באשה שאני, כי שם השאלה היא על הטהרות שנגעה בהן למפרע קודם שראתה ונודע הספק, והשאלה היא על האשה אם היא טמאה למפרע, ומכיון שא"א לטמא את האשה מפני שלא ילפינן לטמא למפרע א"א לטמא את הטהרות שטומאתן תלוי' בטומאת האשה. אבל במקוה שנמדד הכלים היו טמאים מקודם ונתעורר ספק על טהרתם ע"י טבילתם במקוה זה שנמצא עתה חסר, ולא נתהווה טומאתן ע"י המקוה אלא אדרבה ספק טהרתם נולד ע"י המקוה, והכלים עדיין נמצאים והספק עומד עליהם ע"כ שפיר יש לדון עליהם הילכתא דסוטה ולטמאם.

לפי תירוצם זה של התוס' נפלה גם ראיתם מסוגיא דמקוה שנמדד שלא אזלינן בתר חזקת טהרה כשאנו מסופקים בטומאה ברה"י, כיון שהדין של ספק טומאה שם גבי מקוה מוסב על הטהרות שנעשו על גביו, ושם הלא אין חזקת טהרה, אדרבה חזקת טומאה יש להם, והא דבאמת צריכה הגמ' למילף מסוטה ולא טמאן משום חזקת טומאה, היינו משום דגם למקוה יש לו חזקת שלם ואוקי חזקה להדי חזקה והוי לו ספק וכמו שביארו התוס' ג', א' ד"ה ושניהם לר"ש, עיי"ש, ולזה צריכים למילף מסוטה לטמאם בתורת ודאי. אבל בקושיתם שפיר הביאו ראיה דלא אזלינן בתר חזקה משום דשם סברו שדין ספק טומאה ברה"י הוי דין בירור ושייך גם למקוה לומר שהי' חסר וא"כ דברי הגמ' סובבים על המקוה ומכיון שלא הזכירו שם בגמ' חזקת טומאה של הכלים ודי לגמ' לומר שהם טמאים משום דילפינן מסוטה משמע שדין ספק טומאה לטמא הוא גם נגד חזקת טהרה, כמו במקוה שהוא נגד חזקת שלם. ולפי תירוצם אין לומר כן וכמו שנתבאר.

לפי ביאורנו נמצא שאם נגעו אלו הכלים שנטבלו במקוה שנמדד ונמצא חסר באוכלין ומשקין אחרים קודם שנודע לנו שהוא חסר, אין לטמא אותם משום שכאן אנו צריכים לטמא למפרע ואין ידיעתנו עתה מועלת על מפרע רק על להבא ומכיון שטומאת האוכלין אלו תלוי' בנגיעתם שהי' מקודם א"א לטמאם בתורת ודאי מדין הילכתא דסוטה רק הם טמאים מספק כשאר ספקות, אבל הכלים, ידיעתנו עתה עושה בהם דין ספק טומאה אשר עשאו התורה כודאי, ואין הטומאה צריכה לבא ממעשה נגיעה של מפרע רק הטומאה באה מתחילה מנגיעת ודאי ועכשיו נודע לנו ספק ע"י הטבילה, אם עדיין טמאים או לא ע"ז באה ההלכה לטמאם שנית מדין ספק טומאה של סוטה.

וע' במהרש"א שתירץ לקושיתו דבאשה שיש לה חזקת טהרה לא ילפינן מסוטה למפרע אבל גבי מקוה כיון שכנגד חזקת המקוה יש חזקת הכלים להכי

מטמאינן גם למפרע (וע' בש"ש, שמעתתא א', פ"י שהאריך בדבריו). א"כ לפי דבריו גם האוכלין ומשקין שנגעו בהם גם הם טמאים. אבל דבריו מחוסרין הבנה הא התוס' בקושיתם סברו שיש שם חזקת טהרה ואיך נאדי מזה בתירוצם. בשלמא לפי ביאורנו שפיר כתבנו דלפי התירוץ אין כאן חזקת טהרה מפני שזו תוצאה ישרה מן התירוץ אשר בנוי על הבנה חדשה ביסוד דין של טומאת ספק טומאה וכמש"נ. אבל לפי המהרש"א איך לא הזכירו התוס' מזה ואיך אפשר לומר שבתירוצם עזבו מה שכתבו לעיל בפשיטות, הלא אין זה מוכרח כלל ביסוד התירוץ. והנה בתוס' הקשו עוד: וא"ת במעל"ע דקיל טפי משאר טומאות כדפרישית אמאי החמירו בו לטמאה אף ברה"ר (היינו לתרומה ולקדשים) ובכל שאר טומאות אמרינן ברה"ר ספקו טהור וכו' וי"ל דאף ברה"ר לא נטהר בקדשים משום חזקת טהרה כיון דאיכא ריעותא מגופא וכו' משום שהאשה שראתה השתא ודאי טמאה היא ולא גמרינן מסוטה לטהר ברה"ר אלא כמו ספק נגע ספק לא נגע שגם עתה בספק דומיא דסוטה. ועיי"ש בגליון הש"ס להגאון רבנו עקיבא איגר ז"ל לעיין במס' טהרות פ"ה, מ"ז בר"ש שם והיינו דתנן שם: נגע באחד בלילה ואין ידוע אם חי אם מת ובשחר עמד ומצאו מת רבי מאיר מטהר וחכמים מטמאים שכל הטומאות כשעת מציאתן, ובר"ש שם ד"ה מטהר: בתוספתא משמע דדוקא ברה"ר, ובד"ה וחכמים מטמאים: ומדמחלקינן בין רה"ר לרה"י יש לדקדק מכאן דלמפרע נמי ילפינן מסוטה קשה דלא מחלקינן במעל"ע שבנדה ובריש נדה הארכנו בדבר, עכ"ל. כוונתו לשני תירוצי התוס' כאן במס' נדה דלא ילפינן מסוטה לכאן כלל לא לרה"י משום דהוי למפרע ולא לרה"ר משום דהשתא ודאי טמאה וכאן גבי מת הא הוי ג"כ למפרע וגם השתא הוי ודאי מת ואפ"ה משמע מתוספתא דילפינן מסוטה גם כה"ג וא"כ קשה על תירוץ התוס' בנדה.

ועל פי דרכנו למעלה ירווח לן נמי שמעתתא דא. ונראה אחרי שנתבונן למה לא הקשו ג"כ מהאי מתני' ותוספתא על תירוצם השני של התוס' שכתבו: ועוד י"ל דלא גמרי' מסוטה אלא טומאת מגע ולא טומאת ראי' וכו', עכ"ל. הלא גבי ספק חי ספק מת ג"כ לא הוי הספק בנגיעה אלא הספק במת עצמו והוי כמו טומאת ראי' דזבה, אלא ודאי הביאור הוא משום דבמת אין ספקותנו נוגעת על המת כיון שאין נ"מ לגוף המת מתי מת אלא ספקותנו היא על הנוגע בו, עליו אנו מספקים אם נגע בגוף מת או בגוף חי ורק עליו אנו דנים דין טומאת ספק טומאה ברה"י או ברה"ר ולכן שפיר הוי ספק בטומאת מגע, אבל גבי זבה הנ"מ הוא עלי' אם נעשתה טמאה מקודם או לא וזה הוי ספק בטומאת ראי' ולא ילפינן לה מסוטה. אף דגבי זבה איכא נפקותא גם לטהרות שנגעה בהן וזה הא הוי ספק במגע מ"מ כיון שהספק חל מקודם על הזבה ואותה א"א לטמא או לטהר בתורת ודאי משום

דלא ילפינן מסוטה בטומאת ראי, וכיון שהיא טהורה לתורת חולין גם במה שנגעה ממילא טהור ג"כ. אבל גבי נגע באחד בלילה השאלה חלה בעצם על הנוגע ולכן שפיר יש למילף מסוטה.

והנה ביארנו לעיל שזה שלא ילפינן מסוטה לטמא למפרע הוא משום דאין כאן חפצא של טומאת ספק כיון שחסרה לנו הידיעה אשר היא חלק עיקרי בהאי טומאה, והא דלא מטמאין הטהרות שנתעסקה בהן מקודם אף שהם קיימות ועומדות והי' אפשר לדון עליהן דין ספק טומאה מכאן ולהבא זה משום דטומאתן תלוי' בטומאת מפרע של האשה ואם היא טהורה למפרע ממילא טהורות כל הטהרות ג"כ, וכן הוא נמי ברה"ר דלא ילפינן שם לטהר למפרע לקדשים ולתרומה משום דעכשיו היא ודאי טמאה, אף שאין שייך לומר כן על הקדשים ותרומה שנגעה בהן אלא דה"נ אמרינן דכיון דטהרתם תלוי' בטהרת האשה וכיון דלדין תרומה או קדשים א"א לטהרה כיון שהשתא ודאי טמאה ממילא גם התרומה או הקדשים שנגעה בהן א"א לטהרם בתורת ודאי. ולפי זה נראה דבנגע באדם בלילה ואין ידוע אם חי אם מת ובשחר עמד ומצאו מת שר"מ מטהר ברה"ר משום ספק טומאה ברה"ר אף דהאדם השתא ודאי מת, ולפי תירוץ התוס' לא ילפינן בכה"ג מסוטה וכן הוא מטמא ברה"י אף דהויא טומאת מפרע וכקושית הר"ש, מ"מ הא ביארנו דבטומאת מת אין הספק חל על המת דהמת הוא מקור הטומאה וסיבה לטומאת הנוגע בו ואין המת "טמא" אלא "טומאה" וספקותנו מתחלת על מי שנגע בו ואף שנגע מאתמול מ"מ הוא עומד לפנינו וצריכים לדון עליו אם הוא טמא מכאן ולהבא או לא, אין זה ענין לטומאת מפרע ושפיר יש למילף מסוטה לטמא או הי' ברה"י. וכן יש למילף מסוטה לטהרו אם הית' הנגיעה ברה"ר אף שהאדם בודאי מת עכשיו מ"מ אנו דנים על הנוגע והוא עומד בספק ואיכא למילף מסוטה לטהרו ברה"ר כדין ספק טומאה ברה"ר. ומיושבת קושית הר"ש אשר רמז עלי' הגרעק"א, והבן.

וע' מה שהניחו התוס' בצ"ע להלן יז, ב' ד"ה ואין שורפין: וצ"ע במכילתיו גבי דם תבוסה דמשמע דספק מצא מחיים ספק לאחר מיתה ברה"י ספקו טמא ברה"ר ספקו טהור, וקושיתם מבוארת שם שזהו נגד הכלל שהניחו כאן, דמסוטה לא ילפינן טומאה דאתיא ע"י ראית גופה" ובהם שכתבנו דבמת הספק חל על הנוגע לא קשה, משום דבנוגע כבר הוא ספק מגע וכדמוכרח מן התוספתא דלעיל וצ"ע על כוונת התוס' במה שהניחו בצ"ע.

ותתיישב נמי עוד קושיא על התוס' אשר לא הרגישו בה המפרשים, הא לדברי התוס' שכתבו שאין מטהרים ברה"ר היכא שעכשיו ודאי טמא קשה מן הגמ' דאמרה לרבי שמעון הסובר שתרתו לריעותא הוא רק כמו ספק השקול ולהכי גבי מקוה שנמדד מטהר ר"ש ברה"ר מטעם ספק טומאה ברה"ר, והא שם המקוה

הוא ודאי חסר עכשיו ולא הי' לנו לטהר בכה"ג, וצ"ע על המהר"ם והמהרש"א שהקשו מזה על תירוצם של התוס' שלא ילפינן לטמא ברה"י למפרע ולא הקשו ג"כ על האי תירוצא שכתבו דלא ילפינן לטהר ברה"ר היכא שעכשיו ודאי טמא. אמנם לפי"מ שנתבאר לעיל דלפי תירוץ התוס', גבי מקוה ג"כ השאלה היא על הכלים שנטבלו בתוכו ולא על עצם המקוה, ואף שהם נטבלו מקודם, מכיון שהם קיימים בספקותם שפיר ילפינן מסוטה לטמאם מכאן ולהבא אם הי' ברה"י, ואין זה ענין לטומאת מפרע, א"כ לאידך גיסא נמי אם הי' ברה"י, לר"ש הסובר שתרתי לריעותא הוא רק ספק, אף שהמקוה עתה בודאי חסר כיון שדרישתנו היא על הכלים ועליהם אנו עומדים ומסתפקין שפיר איכא למילף ג"כ מסוטה ולטהרם אם הי' ברה"ר לר"ש דלית לי' תרתי לריעותא. ואין זה נגד הכלל של התוס' שלא ילפינן מסוטה לטהר ברה"ר אם הטומאה עכשיו ברורה, משום שאנו דנים על הכלים אשר הם בתורת ספק ולהכי מטהר ר"ש ברה"ר מדין ספק טומאה ברה"ר. ודוק היטב.

ביאור בענין כיבוי האש בתנור גאז ביו"ט

השאלה: אם מותר לכבות אש של גאז ביו"ט.

שאלה זו נחלקה לשני חלקים:

(א) כיבוי הגאז לצורך אוכל נפש;

(ב) כיבוי הגאז אפילו שלא לצורך אוכל נפש.

בנוגע לחלק א' של שאלתנו כבר כתבו הפוסקים וכך נתפשט המנהג בכל ישראל דמותר להגדיל הלהב ולמעטו בשעת בישול ממש אם הוא לצורך הבישול, דאע"פ דלא אמרינן "מתוך" במלאכת כיבוי כבר כתבו הראשונים ועמהן הרמ"א (או"ח תקי"ד, א') דמותר לכבות לצורך אוכל נפש אם א"א בלאו הכי להציל הקדירה.

והנה רובא דרובא לא הבינו היתר זה וממעטין הלהב בין בשעת בישול ובין שלא בשעת בישול וגם אין מחלקין אם הכיבוי הוא ממש לצורך התבשיל או לא. ולפי דעת המתירין אם נאמר דכיבוי הגאז הוא כיבוי ממש אין להתיר כיבוי אלא באופן שאם לא ימעט הלהב, תשרף התבשיל, וגם אי אפשר להצילו בענין אחר כגון שא"א להסיר הקדירה מעל האש משום כובדה או משום שיצטנן המאכל ויתקלקל.

והנה ע"פ הרוב, אופן זה לא שכיח וא"כ אסור להגדיל ולמעט הלהב ואין תקנה אלא לעשות להב בינוני ולהשתמש בו כל היום.

והנה באתי בזה לברר אם מיעוט להב הגאז הוי מלאכת כיבוי, פירוש הא דמכבה האש במה שאינו מניח שידלק מה שלא שלט בו האור עדיין, אם זהו נקרא מלאכת כיבוי דאפשר דאפילו גרם כיבוי ליכא.

בגמ' שלנו יש ג' סוגיות בנוגע לשאלתנו: ביצה כב, א': הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה וכו' אמר רב, קנסא שרי (פירוש הר"ח: אבוקה שהיא עשויה מחתיכות עצים קטנים אם נוטל מאותן העצים

שלא אחז בהן האור שרי). ותוס' ד"ה והמסתפק, מפרשים דהא דמסתפק מן השמן חייב: אינו ר"ל פני שממהר כיבוי דלא הוי אלא גרם כיבוי וגרם כיבוי ביו"ט שרי וכו' אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנו מכבה קצת ומכסה אורו דאינו יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככיבוי, עכ"ל. אבל לחתוך מקנדיל"א של שעה בשעה שהוא דולק מותר לפי שאינו מכחיש האור שלה.

ולפי זה מדברי התוס' אפשר להסיק שלש הנחות בענין מסתפק מן השמן:

(א) איסורו אינו אלא מדרבנן משום "דנראה ככיבוי" (והא דקתני "חייב" היינו מכת מרדות).

(ב) האיסור הוא במה שמיד נראה כיבוי במה שעשה וא"כ אין חילוק איך הוא מביא לידי כך, אם במה שמסלק דבר הבוזע, או מקרר האויר שמסביב הנר, או שממעט האויר (אוקסיג'ען).

(ג) אין איסור במה שממהר כיבוי.

והרא"ש שם מקשה על תוס' ממתני' דשבת כט, ב' דאיסור שפופרת הוא משום שמא יסתפק מהשמן שבשפופרת וכיון דהקצהו לנר חייב משום מכבה. והנה הכא איסור הכיבוי הוא במה שממהר כיבוי הנר שהרי אינו מכחיש מאור הנר כלל שהרי הנר לעולם מלא שמן ולכך אומר הרא"ש דמסתפק מן הנר חייב משום שממהר כיבוי. ואע"פ דבכיבוי כזה יש פלוגתא דר' יוסי ורבנן במס' שבת (קכ, א') דרבנן סברי דעושין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה, ורבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים שאינם יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה. והגמ' מבארת דמחלוקתם היא בגרם כיבוי, דרבנן מתירין ורבי יוסי אוסר, מ"מ בענין שלנו דמסתפק מן השמן אפילו רבנן מודים דבהאי גרם כיבוי חייב, דעד כאן לא פליגי התם אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה אבל הכא השמן והפתילה שניהם גורמים את הדליקה והממעט מאחד מהם וממהר את הכיבוי חייב עכ"ל.

וע' בהגה"ה שם ובתפארת שמואל דלפי הרא"ש חייב אם חותך מקנדיל"א של שעה אבל אינו חייב אם נוטל מנר דולק חתיכות חלב שרחוק מן הפתילה שלא שלט בהן האור עדיין.

והאו"ז אין מחייב בין בחותך מנר של שעה בין בנוטל מחתיכות חלב מנר דולק. (וע' בטור או"ח רס"ה בדרכי משה שמביא שם שיטת האו"ז דלא

מיבעיא דאינו חייב אם חותך מנר של שעה או אם נוטל חתיכות החלב שבנר אלא דאף מותר לעשות כן).

והנה נראה ברור דיש צידוד חדש באיסור כיבוי, והוא סברת "מיוחד לפתילה", דנהי לשיטת התוס' נכון החילוק בין מסתפק מהשמן לחותך נר שעה דלפי התוס' האיסור הוא במה שמכחיש האור מיד אבל לשיטת הרא"ש דאיסורו הוא משום שממהר כיבוי, מדוע מתיר בקנסא (חתיכות עצים) ובחתיכות חלב בנר דולק. אלא צריכין לומר דאין חייב משום שממהר את הכיבוי במסתפק מהדבר הבוער אלא אם יחד הדבר הבוער לאור. וא"כ בקנסא אין כאן נר אחד דולק אלא כל חתיכת עץ היא אור בפני עצמו ואם נוטל חתיכת עץ שלא שלט בה האור עדיין אינו מסתפק מנר דולק וכן הוא בחתיכות חלב ולכן סובר הרא"ש דאע"פ דמסתפק מהשמן שבנר חייב שהכל מיוחד לפתילה הדולקת מ"מ מסתפק מהעצים או מחתיכות חלב שלא שלט בהן האור אינו חייב. אלא שהרא"ש חולק על האו"ז וסובר דנר שעה הכל מיוחד לחלק הבוער כיון שהכל חתיכה אחת היא.

וא"כ בענין "מיוחד לאור" יש ד' מדרגות:

- (א) שמן בנר — דלכ"ע מיוחד הכל לפתילה;
- (ב) נר של שעה — לרא"ש הכל מיוחד ולא"ז אין מיוחד אלא החלק הבוער;
- (ג) חתיכות חלב בנר — דאף הרא"ש מודה דאין מיוחד אלא החתיכה הבוערת;
- (ד) קנסא — דלפענ"ד כיון דאין כאן פתילה כלל וגם אין החתיכות מכונסות בכלי אחד אין כאן יחוד כלל לכ"ע.

וא"כ בנוגע לשאלתנו בודאי הגאון שהוא מונה בשפופרת בקומפני אין מיוחד לאור הדולק בתנור וא"כ כשחוצץ בין האור לגאון ובזה הוא גורם כיבוי אינו גרוע מקנסא וחתיכות חלב או מחיצת כלים בפני הדליקה דאין כאן מעשה כיבוי כלל ואפילו גרם כיבוי ליכא.

והנה ביאור זה נכון לשיטת הרא"ש דאיסורו משום שממהר את הכיבוי אבל לשיטת התוס' דאיסורו משום דנראה ככיבוי, א"כ מה נפקותא איכא היאך הוא עושה את הכיבוי, כיון שמיד אחר המעשה שלו נראה כיבוי, יש לאסור כמו שאסרו במסתפק מן הנר, וא"כ בכיבוי הגאון מיד אחר שחוצץ בין האור לגאון נראה כיבוי וא"כ אסור לעשות כן.

אבל אפשר לומר דאפילו לשיטת התוס' מותר לכבות הגאז ביו"ט ואינו דומה למסתפק מהשמן שבנר. דהנה לא נמצא מי שמחלק בסוגיא דמחיצת כלים בין אם מיד מתכבה הדליקה משום מחיצתו לבין אם הדליקה בוערת זמן רב אחר שעשה מחיצת הכלים, דאע"פ שאפשר לצייר שמיד במה שחוצץ נראה כיבוי, כגון אם הדליקה הולכת וכוהשת, ואם לא תתפשט מיד יכבה, מ"מ מותר לעשות מחיצת כלים ולא אסרינן משום שנראה כמכבה, דכיון דאין נוגע בדבר הדולק א"א לחשוב את המעשה שלו למלאכת כיבוי. וא"כ צריכין לומר דאף לשיטת התוס' לא נקרא כיבוי אלא אם הדבר הבוער הוא מיוחד לאור וכמו שביארנו דבגאז בודאי אין לומר שהגאז שאינו בוער עדיין מיוחד כבר הוא לאור זה, נמצא דאף לשיטת התוס' יש להתיר כיבוי הגאז ביו"ט אפילו שלא לצורך אוכל נפש.

כל זה שכתבנו אינו אלא לבירור הענין ואינו הלכה למעשה.

ביאור חדש בדברי הרמב"ם בסוגית תשע צבורין ושני שבילין

— א —

שנין בפסחים ט. ב': תשע צבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות דתנן תשע חנויות כולן מוכרים בשר שחוטטה ואחת מוכרת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזו מהן לקח ספיקו אסור, ובנמצא הלך אחר הרוב. שני צבורין אחד של מצה ואחד של חמץ ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק ואתו שני עכברים אחד שקל מצה ואחד שקל חמץ, ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל היינו שתי קופות וכו', אימור דאמרינן שאני אומר, בתרומה דרבנן, בחמץ דאורייתא מי אמרינן, אטו בדיקת חמץ דאורייתא, דרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה. צבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין, ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי עייל אי להאי עייל היינו שני שבילין, דתנן שני שבילין אחד טמא ואחד טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות וכו' אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן בבת אחת דברי הכל טמאין, בזה אחר זה דברי הכל טהורין, לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו, רבי יוסי מדמה ליה בבת אחת ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה.

הרמב"ם פוסק בפ"ב מה' חמץ ומצה ה"י: הניח תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק צריך לבדוק שכל הקבוע כמחצה על מחצה, עכ"ל. וכתב הראב"ד וז"ל: לא מיחזורא הא מילתא אלא לענין ביטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן הוא, עכ"ל. וכן מקשים התוס' על רש"י בד"ה היינו תשע חנויות: לפי מה שפ"ה לענין בדיקה לא נהירא לר"י דהיכי מייתי ראייה מתשע חנויות דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, והכא ספיקא דרבנן הוא כדאמרינן בסמוך, מיהו יש לומר דאיירי כגון שלא ביטל, עכ"ל. א"כ אליביה דרש"י והרמב"ם שכאן מיירי אחרי הביטול ולענין בדיקה לבד, הרי הוא הדבר ספק דרבנן

וצריך להיות לקולא. והמגיד משנה תירץ: דאע"ג דספיקא דרבנן הוא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק, החמירו בספקה יותר משאר ספקות של דבריהם, עכ"ל. והקשה עליו הלחם משנה דא"כ למה בכל הגמ' דאיכא תיקו פסק רבינו לקולא גבי חמץ כמו גבי נחש וכל השאר שהזכיר היה לו להחמיר בספיקא מהך טעמא. ועוד כשמקשה הגמ' אימור דאמרינן שאני אומר בתרומה דרבנן, בחמץ דאורייתא מי אמרינן, ותירצו אטו בדיקת חמץ דאורייתא, דרבנן הוא, מה תירוץ הוא, הא עדיין יש לחלק בין תרומה דרבנן לבדיקת חמץ דנעשית על הספק, עכ"ל. וכן איך מדמה הגמ' ענין בדיקה לכל ספק איסור וטומאה. וע' בלחם משנה שתירץ דשאני ספיקא דענינא מספיקא דדינא, דספיקא דענינא דבדיקת חמץ נתקנה על זה הספק ולכן מחמירים בספיקא אבל ספיקא דדינא דלא נתקנה בדיקת חמץ על ספק זה לא החמירו בספיקא, וזה דחוק מאד. והמקור חיים מתרץ את הרמב"ם הנ"ל באופן זה: דיש הבדל בין הספק הבא מגרירת חולדה, לבין ספק החתיכה עצמה, דאיך שהספק בא מפאת הגירור לבד, הרי חשוב הדבר כשאר ספיקות דהקילו חכמים, ומשום כך משוה הגמ' ב' צבורין וב' בתים לענין ב' קופות, דכיון שכאן לא נולד הספק על החתיכה, כי אם על ענין הגירור, ובוזה הרי זה דומה לשאר ספיקות, אבל בט' צבורין דשם נולד הספק על עצם החתיכה אם היתה חמץ או מצה, בזה אף שביטלו הצריכו החכמים בדיקה אף מספק, כיון שבחמץ עצם הבדיקה באה על הספק והתם ידעינן בצבור אחד שהיה חמץ וחמור משאר איסורין, עכ"ל. אמנם לענ"ד דברי המקור חיים קשים מאד, דלוא היה הספק רק בגרירה אם החולדה לקחה את החמץ או לאו, כי אז היה הדבר דומה ממש לשאר איסורין, דבספק מתירין מטעם דאי לא כן אין לדבר סוף, אך גבי שאלתנו דמיירי בב' בתים, או בית אחד ושני צבורין, דכאן ודאי גררה החולדה אלא שאין אנו יודעים לאן היא הביאה זה, א"כ הרי זה ספק ידיעה ושוב חוזרת הקושיא למקומה למה בט' צבורין של מצה ואחד של חמץ צריך לחזור ולבדוק.

עוד קשה על הרמב"ם דפוסק בה' י"א וז"ל: שני צבורין אחד של חמץ ואחד של מצה ושני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ובאו שני עכברים זה נטל חמץ וזה נטל מצה, ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל את החמץ, וכן שני בתים בדוקים, וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל, ואין ידוע לאיזה בית נכנס, או שידע שנכנס לאחד מהן, ונכנס אחריו ובדק ולא מצא כלום, או שבדק ומצא ככר, או שהיו תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ופירש ככר מהן ואין ידוע אם חמץ או מצה, ובא עכבר ונטל הככר שפירש ונכנס לבית בדוק, בכל אלה אין צריך לבדוק פעם שניה שאין כאן קבוע, עכ"ל.

ומקשה הראב"ד למה לא הצריך הרמב"ם בדיקה בב' צבורין וב' בתים הא הדבר הוי ספק קבוע, ומ"ש ספק זה מספק דט' צבורין, עכ"ל, ועיי"ש. ובט"ז סי' תל"ט בשם הלבוש תירץ דאם הספק היה על חמץ ומצה לא שייך לפטור אותו מבדיקה כיון שגם על הספק חייבה התורה לבדוק, משא"כ אם הספק הוא על שני בתים, וכיון דהבתים שייכים לשני בעלים שונים כל אחד תולה שהעכבר נכנס לביתו של חבירו ולכן אין צריך לבדוק עיי"ש. וההרכח של הט"ז שכאן מדובר על ב' בתים של שני אנשים נפרדים, דאם לא נסכים לכך אלא נגיד שכל זה שייך לאדם אחד אז היה להרמב"ם להזכיר את ההבדל כמו בגמ' הנ"ל בין בא לשאול בבת אחת ובין בא לשאול בזה אחר זה, אבל אם כדבריו שב' בתים הם של שני בעלים הרי אין כאן כל שאלה כיון שכל אחד תולה זה שבבית חבירו נכנס העכבר. אמנם אף להנחה זאת יקשה דאמנם מדוע לא הזכיר הרמב"ם שהמדובר כאן הוא בשני בעלים, ומדלא מפרש כן משמע שאין הבדל בין ב' בעלים ובין בעל אחד, וא"כ שוב יקשה מדוע לא מחלק הרמב"ם בין בבת אחת לזה אחר זה כמו בגמ' הנ"ל.

— ב —

ונראה לומר שלהרמב"ם יש שיטה חדשה בסוגית שני שבילין. דהנה התוס' בפסחים י, א' ד"ה הלך באחד מהן ועשה טהרות, מקשים וז"ל: הא דנקט טהרות ולא קאמר אדם טהור, משום דלגברי אע"ג דמוקמינן לה בחזקת טהורים, מצריכין להו טבילה והזאה שלא יגעו שניהם בתרומה דאז התרומה טמאה ודאית, והאוכל במיתה, ואם נגעו שניהם כאחד ונכנס למקדש חייב, עכ"ל. וע' בצל"ח בזה. וע' בתוס' כתובות כו ד"ה והלך.

אכן מדברי הרמב"ם בה' אבות הטומאה פי"ט מבואר דאף האדם עצמו טהור, וז"ל: ב' שבילין אחד טמא ואחד טהור, אם באו ונשאלו זה אחר זה מורין לכל אחד מהן בפני עצמו שהוא טהור, עכ"ל. משמע מהלשון דהוא טהור שאנו מטהרים את האדם בעצמו, וא"כ תקשה קושית התוס' למה הזכירו בדברים רק ענין שעשה טהרות ולא נקטו בנוגע לאדם.

ומתוך קושיא זו אנו רואים בהכרח דין חדש בפסק הרמב"ם בשבילין. דאיפוא שייך לומר הדין של בת אחת הוא רק על שתי חתיכות שביניהן אחת של איסור ואחת של היתר, אלא שאנו מסתפקים איזה האיסור ואיזה ההיתר, וכיון שאחת מהן היא איסור ודאי, הוי איקבע איסורא כמו בתערובות דהאיסור אוסר גם את החתיכה השניה, כיון דחתיכה אחת יש לה שייכות לשניה משום שאנו מסתפקים ואין אנו יודעים איזה ביניהן האיסור, וכן גבי עשו טהרות הוי איקבע

איסורא אבל בשני בני אדם שהלכו בשבילין, לא שייך לומר כלל איקבע איסורא, דכל אדם על עצמו אינו מעורב עם השני, ומשו"ה בבאו בזה אחר זה שניהם מותרים, ובאדם לא שייך איקבע איסורא, וכל חד מוקמינן ליה אדינו, שספק טומאה ברה"ר טהור. אכן בבאו בבת אחת כיון דעתה לפנינו מעורב אדם טמא עם אדם טהור, עשו אותם רבנן כאלו היו בתערובות והוי איקבע איסורא אבל בזה אחר זה באדם לא שייך תערובות ולא הוי איקבע איסורא.

ולפי"ז לא קשה מה שאמר הרמב"ם בב' בתים בדוקין ונכנס העכבר לאחד מהם ואינו ידוע לאיזה בית נכנס דפסק הרמב"ם דשניהם אין צריכים בדיקה, ולא כתב דאם באו לשאול בבת אחת דשניהם צריכים בדיקה, דדוקא בהלכו בשבילין כשבאו לשאול בבת אחת הרי לפנינו מעורבים טמא וטהור, אבל הכא בחמץ אלו היה הדין על הבתים היה שייך לומר שנתערבו הבתים, אבל הא אין הדין על הבתים אלא חיוב על האדם, ובאדם לא שייך קביעת איסור אלא חזקת חיוב, ומשו"ה בב' בתים בדוקין אף בבת אחת פטורים, שהרי זה ספק דרבנן.

ולפי"ז לא קשה גם קושית הראב"ד בנטל עכבר והיו ט' צבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידעינן אם חמץ נטל או מצה נטל אמאי פסק הרמב"ם דצריך בדיקה, משום דשם הוי איקבע איסורא לכן גם מדרבנן אסור משום דהשאלה היא מה שנטל העכבר וזה הוי קבוע ולכן אסור מדרבנן, אבל אם השאלה לאיזה בית נכנס לא שייך קבוע, דדין קבוע הוא רק מאיזה מקום נטל אבל לא לאיזה מקום נתן ולכן פוסק הרמב"ם בשני צבורים אחד של חמץ ואחד של מצה ובשני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק שאינו צריך לבדוק פעם שניה, שאין כאן קבוע משום שהבתים אינם אסורים והחיוב הוא רק על הגברא והגברא לא הוי גוף איסור ולא שייך קבוע.

ולא דמי כלל ללקח ואינו ידוע מה נטל העכבר, דהתם השאלה בדבר שנטל מה הוא חמץ או מצה, זה מקרי קבוע, והוי איקבע איסורא ובאיקבע איסורא אפילו מדרבנן אסור כמו באיתחזיק איסורא כמבואר בש"ך ק"י ביו"ד שפסק מדרבנן לחומרא. וע' בתוס' פסחים י, א' ד"ה על שמוכח שאף היכא דהיתה לו חזקת איסור אזלינן לקולא. אמנם התוס' מדברים אליבא דר"מ ולדידיה אפילו באיתחזיק איסורא מדרבנן אזלינן לקולא, אבל ר' יהודה סובר שבאיתחזיק איסורא אפילו מדרבנן אזלינן לחומרא. וע' היטב בגמ' עירובין לה, ב' בזה.

ולכן פוסק הרמב"ם בט' צבורין של מצה ואחד של חמץ דצריך בדיקה משום דהוי איקבע איסורא ואסור אפילו מדרבנן.

בענין זכין לאדם שלא בפניו

בגיטין יא. ב' יש פלוגתא במתני' בין ר"א וחכמים בהאומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר"מ. וחכ"א בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם אלא בפניו. ושם יג. א' במתני' בהאומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה. וידועה שיטת רש"י ז"ל קודם חזרה דדין זה שלא יתנו לאחר מיתה הוא אפילו לרבנן דאמרי זכות היא לעבד וזכין לאדם שלא בפניו, נהי דלהכי זכה דלא מצי מיהדר ביה, מודי כאן דכל כמה דלא אתא גיטא לידיה לא הוי משוחרר. ע"ש בתוס' ט. ב' שהקשו עליו כיון דזכה לאלתר לענין חזרה אין זה גט לאחר מיתה, וכתב שרש"י בעצמו חזר בו לקמן יג. א' עיי"ש. אבל שיטת הרב אלפס ז"ל, וכן היא דעת הרמב"ם פ"ו מה' עבדים ה"א, דהדין לרבנן הוא דוקא לחזרה שלא יוכל לחזור בו הוא דזכי אבל למיפק לחירות לא נפיק לחירות עד דמטי גיטא לידו, וכתב ואשכחן זכיה כה"ג, דאמר לקמן יד, א': הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר, עכ"ל. ע' ברא"ש שם שכתב: ומילתא דתמיהא היא דחזרה והחירות דברים אחדים הם והא בהא תליא, דטעם החזרה משום דתנו כזכי דמי וזכין לאדם שלא בפניו, וזכיה מטעם שליחות ואנן סהדי דניחא ליה שיהא שלוחו ושלוחו של אדם כמותו והוי כאילו בא לידו דאי לא הוי כאילו בא לידו למה לא יחזור בו כ"ז שלא נגמר הדבר אין זכיה ושליחות לחצאין, אלא הוי כאילו בא לידו ונשתחרר בקבלתו כיון דתנו כזכי דמי. והביא ראיה מפ' האומר סג, א' מהתקבל לי גיטי כיון שהגיע ליד השליח מגורשת, וכן ממה שאינו אוכל בתרומה מיד כשהגיע הגט ליד השליח נשתחרר ואינו אוכל, ואי לא הוי גיטא עד דמטי לידיה אמאי אינו אוכל, ומלבד זה דחה ראיתו מהולך מנה לפלוני דלאו ראיה היא, דהתם זכה המלוה בגוף המנה כאילו בא לידו דזכיה מטעם שליחות ולדבר שהוא זכותו נעשה שלוחו אבל להתחייב באחריות שהוא חובת המלוה לא נעשה שלוחו עיי"ש ברא"ש, ושאר מן הראשונים שהקשו כמו כן להשיב על דבריו.

וע' ברמב"ם שם שמחלק בין תנו לזכו, דזכו יצא מיד לחירות, ובתן לא הוי גט עד דמטי לידיה.

ובקצוה"ח סי' קכ"ה כתב דלשון תנו הוה כמו תנאי שיגיע השטר לידו ואז הוה משוחרר למפרע, אבל מ"מ כאן לא יתנו לאחר מיתה משום גזירה שמא יאמרו יש שטר לאחר מיתה, ומסביר כן בסברת הרי"ף והרמב"ם ושכן דעת הב"ח ע"ש. ולענ"ד נראה לי לבאר ולפרש שיטת הרב אלפס באופן חדש, וממילא תהיינה מתורצות ומסולקות כל הקושיות, דהנה לקמן בהשולח לט, א', וגם מ, א' יש שתי לשונות באמימר אם המפקיר עבדו, דהשעבוד ממון נסתלק מעליו דגופיה לא קני ליה יותר ואח"כ מת אם אדם מוריש את האיסור הנשאר אצלו לבניו: ללשון הראשונה באמימר יש דאפילו לא מת, רק אם הפקיר קודם את עבדו ג"כ אותו עבד אין לו תקנה משום דאיסורא לחוד לא מצי מקני ליה אף דרוצה ליתן לו שטר שחרור אין לו תקנה. וללשון השני לאיכא דאמרי דאמימר, הוא רק אם מת אחר שהפקיר אז אין לו תקנה משום דאיסורא לבריה לא מורית, אבל הוא בעצמו יכול לשחררו אח"כ בשטר שחרור את האיסור לחוד אף אם הפקירו קודם, ושיטת רב דימי דאפילו איסורא לבריה מוריש וכופין את היורשין וכותבין לו גט שחרור ואין הלכה כשמואל דאמר המפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שחרור כלל עיי"ש.

מכל זה נראה שיש שני קנינים לבעלים על העבד: קנין ממון הזכות להשתעבד בו, וכל קניני ממון לבעלים, וכן קניני איסור, הזכות להתירו בבת חורין, וממילא נוכל לומר דסברת הרב אלפס והרמב"ם ז"ל אם אמר תנו שטר שחרור זה לעבדי ולא אמר זכו ממש, זאת גופא ראי' היא שלא רצה לשחררו תיכף לגמרי כבזכיה ממש, רק בנתינת השטר שחרור לשליח בעד עבדו, סילק את עצמו תיכף מהשעבוד ממון שיש לו עליו, והוה כנתייבאש וכהפקר והשליח זכה תיכף בקבלת השטר שחרור לעבד שהבעלים לא יוכלו לחזור ונשאר העבד בלא שעבוד ממון ע"י זכית השליח, אבל מן האיסור אינו רוצה ולא מהני לסלק את עצמו תיכף רק לאחר שהשליח יתן את הגט לעבד, כלשון הגמ' בשטר שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר ואין שטר לאחר מיתה. לכן אפשר לומר דזוהי סברת הרב אלפס וג"כ שיטת הרמב"ם ז"ל לחלק בין תנו לזכו דבתנו לא יצא לחירות עד דמטי גיטא לידו.

וע' בפני יהושע שם, יג, א', על המשנה האומר תן גט זה לעבדי, שכתב ואין להקשות על שיטה זו דכיון דלא היה יכול לחזור בו, בוודאי נתייבאש ממנו וליהוי כהפקיר עבדו ומת דאיכא מ"ד א"צ גט שחרור, ואיכא מ"ד אין לא תקנה,

די"ל דשאני התם שאמר בלשון הפקר, משא"כ בלשון שחרור דלא מהניא עד דמטי לידיה.

והראיה שהביא דאשכחן זכיה כה"ג בהילך מנה לפלוני שאני חייב לו דחייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר היא ראייה נכונה דשם ג"כ יש שני חיובים, השעבוד ממון ושעבוד הגוף כידועה שיטת ר"ת, דלכן אמרינן המוכר שטר חוב לחברו וחוזר ומחלו מחול, משום דיוכל למכור רק השעבוד ממון אבל לא שעבוד הגוף. וממילא אם נשאר אצל המלוה שעבוד הגוף ומחל את שעבוד הגוף ללוה ממילא נסתלק השעבוד ממון מהלוה והחוב נמחל לו. כן ג"כ בהולך מנה לפלוני, רוצה להסתלק מעליו את החיוב והשעבוד ממון ע"י השליח לזכות למלוה, והמלוה זכה תיכף את הממון שלא יוכל הלוה לחזור בו, אבל חיוב הגוף נשאר אצל הלוה לחייב באחריותו עד שיגיע ליד המלוה כל החוב. ואם כנים אנחנו בסברתנו להצדיק שיטת הרב אלפס ז"ל סרה ממילא קושית הרא"ש ז"ל, דבאמת החזרה והחירות אינן דברים אחדים ולא הא בהא תליא ואינה קרויה זכיה לחצאין, דהן באמת שני דברים נפרדים דהשעבוד ממון לחוד נסתלק מעליו ע"י זכית השליח בגט שחרור שלא יוכל לחזור בו. אבל לא קנין האיסור שבו, דזהו צריך רק נתינת גט שחרור, וממילא אם מת לא יתנו לאחר מיתה. וכן ראיתו שהביא מפ' האומר אינה ראייה, דהתם כיון שהאשה אמרה התקבל לי גיטי ושלחה לו לקבל גיטה מיד בעלה, בוודאי הבעל נתן לו על דעת כן שתתגרש תיכף בקבלתו, וע' בקרבן נתנאל שהרגיש ג"כ בזה ודחה ראיתו.

וכן מה שהקשה אמאי אינו אוכל בתרומה אם לא הוי גיטא עד דמטי לידיה, כוונתו היא הלא מעוכב גט שחרור הוא, נמי נוכל לתרץ דזהו לא הוי בכלל מעוכב גט שחרור, דנוכל לומר דמעוכב גט שחרור הוי חסרון רק כמו מקדיש ומפקיר שהבעלים עוד לא נתנו כלל את שטר שחרור, ויש כאן חסרון מצד הבעלים של הכתיבה והנתינה של הגט שחרור אף דהשעבוד ממון כבר נסתלק מעליו, אבל בכ"ז יש לו עליו עוד בעלות ליתן לו את הגט. וממילא קנין כספו קרינן ביה ומעוכב גט שחרור הוא ואוכל בתרומה, אבל כאן הגט שחרור כבר נתנו הבעלים ליד השליח והוא אינו יכול לחזור בו עוד, ומצדו אין לו מה לעשות יותר, רק הדין ששליחות הגט נגמרה אז כשיגיע ליד העבד, ומצד השליח ג"כ אינו עיכוב להביאו ליד העבד ואינו מחוסר שום מעשה, מצד הבעלים רק מחוסר זמן ומחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי. וראיה לסברתי נראה לי מהתוס' לקמן מב' ב' ד"ה מעוכב גט שחרור, דמחלקים שם באי נמי דאף דבמעוכב ע"י הפקר אוכל כמו שמותר בשפחה, אבל בחציה עבד וחציה בן חורין שאני. והרש"ש כתב דהטעם דהוא גרוע מפני דכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור, כוונתו היא משום דבוודאי

יהי משוחרר, וכ"ש כאן דאין צריכין לכופו, דכבר נתן הגט לשליח מעצמו בעבור העבד. ואף לרש"י ז"ל דאינו מחלק וכתב דשאלת הגמ' קאי גם על חציה עבד וחציה בן חורין, מ"מ נראה דכאן דברצונו הטוב נתן את השחרור לשליח עדיף טפי דאין צריכין לכפיה כלל. וממילא אפשר לומר דזהו לא הוי בכלל מעוכב גט שחרור הוא, ובוודאי אינו אוכל בתרומה, רק אם מת האדון, וזהו חסרון משום דאין גט לאחר מיתה דאז אינם בעלים כלל בעולם, דבשעה שנגמרה השליחות צריכים להיות הבעלים בעולם ואם מתו בטלה השליחות דאין גט לאחר מיתה דנפקיה ל"י רשותיה מיניה וחיילא עליה רשות היורשין כלשון רש"י ז"ל. ולשיטת רב אלפס ז"ל דאיסורא לבריה מוריש, בנו יוכל ליתן לו השטר שחרור לסלק מעליו את האיסור שנשאר עליו מאביו. כנ"ל לבאר שיטת הרב אלפס ז"ל.

בענין מצה אי נאכלת בשני מקומות

פסחים קיט, ב': אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, מאי אפיקומן, אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה, ופירשב"ם אחר שאכלו פסח בחבורה לא ילכו בחבורה אחרת לאכול לא פת ולא שום דבר, גזירה דלמא אתי למיכל את הפסח בשני מקומות וכו', אבל לאכול דברים אחרים במקומן הראשון שרי רב, ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזליא לאבא ורב חנינא בר שילא ור' יוחנן אמרו כגון תמרים קליות ואגוזים, ופירשב"ם דפליגי שמואל ור' יוחנן על רב, וסברי כל דבר אסור לאכול אפילו במקומן, שלא יאבד טעם הפסח עיי"ש. אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, ופירשב"ם דהיינו נמי טעמא שלא יאבד ממנו טעם מצה עיי"ש.

והנה בתוס' שם ד"ה אמר רב כתבו דרך בפסח יש איסור אכילה בשני מקומות, אבל לא במצה, דלא אשכחן בשום דוכתא דליתסר בשני מקומות, ואי משום דאיתקש לפסח, להא ע"כ לא איתקש, דאלת"ה ליפרך ממתני' לרב דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן הא אחר מצה מפטירין, ולא מצי לשנויי כדמשני לשמואל, דלגבי שני מקומות לא הוי רבותא פסח טפי ממצה עיי"ש. וע' בספרי "אורח מישור" בהגהות וחידושים על פסחים שדחינו ראיה זו, אבל עכ"פ שיטת תוס' היא דבמצה אין איסור לאכול בשני מקומות, דלהא לא איתקש לפסח עיי"ש. והנה בצל"ח שם העיר, מ"ט באמת לא איתקש מצה לפסח לענין שני מקומות הרי אין היקש למחצה, וראיתי בהגהות וחידושים להגאון רא"מ הלוי הורוויץ בהגהותיו על הש"ס שכתב וז"ל: וטעמא דלא איתקש רק המצה שאוכל עם הפסח, ולדידן המצה שבאחרונה, וכשאוכל בב' מקומות הויא אותה שבמקום השני לחודה זכר לפסח עכ"ל. וסברתו נכונה היא אבל אין בה כדי ביאור, דהתייגח אם אכל שני זיתים או יותר, אבל אם אכל רק כזית אחד בשני מקומות, ואין ביניהם כדי אכילת פרס, דאז ע"כ אנו צריכין לצרף שני החצאים, ולחושבם ששניהם הם זכר לפסח, כדי שיהא כזית שלם, כדי שיעור שצריך לאכול זכר לפסח, וא"כ יופסל אם אכלם בשני מקומות וצ"ע.

וע' בצל"ח שם שרוצה לתרץ וז"ל: ונראה דר"ע דסובר לקמן קכ, ב' הזה למעוטי לילה אחרת, ולכאורה קשה למה לי הוה דהאיך אפשר לומר בלילה אחרת, הא עיקר פסוק זה בפסח מצרים נאמר, והלא יצאו ממצרים ביום ט"ו ואיך יאכלו הא הפסח אינו נאכל בשני מקומות דפסקינן כר' יהודה. אמנם הא לא קשיא דאכתי איכא למימר דזמן אכילתו שני לילות ומי שיאכל היום במצרים באמת לא יאכל למחר, אבל מי שלא אכל היום יאכל למחר במקום שיהא. אמנם מצה כולם חייבים לאכול בלילה הזה דכתיב בערב תאכלו מצות ואם יאכל הפסח למחר, ע"כ יאכלוהו על מצות ומרורים, ואיך יאכל מצה בב' מקומות, אלא ודאי דמצה נאכלת בב' מקומות, וכל זה לר' עקיבא, אבל לר' אלעזר בן עזריה, הוה אתי לגזרה שוה שנאכל עד חצות, וא"כ לדידיה מצה איתקש לכל מילי לפסח, עכ"ל. והוסיף עוד, דהתוס' הרי פסקו בדף קכ, ב' כר' עקיבא, ומשום הכי פסקו דרק פסח אינו נאכל בב' מקומות, אבל מצה נאכלת, והרא"ש והטור שמסופקים בדבר אי הלכה כר' עקיבא או כר' אלעזר בן עזריה פסקו לחומרא דאינו נאכל בב' מקומות עיי"ש.

ולענ"ד נראה דיש לדון על כל דבריו, ראשית כל, מה שכתב דהתוס' פסקו כר' עקיבא, הנה המעיין שם בתוס' קכ, א' יראה שהתוס' נמי מסופקים בדבר עיי"ש. ועוד מה שהניח ליסוד דמי שיאכל הפסח בליל שני לאחר שיצאו ממצרים שיצטרך לאכול מצה בליל שני משום על מצות ומרורים יאכלוהו, יצטרך ג"כ לאכול מצה בליל ראשון משום בערב תאכלו מצות וא"כ נחשב כאלו אכל מצה בשני מקומות. ולענ"ד יש להעיר על זה, חדא, מהיכי תיתי שיצטרך לאכול מצה בליל ראשון אם יצטרך לאכול בליל שני, הא אם יאכל בליל שני פסח וגם מצה משום על מצות ומרורים יאכלוהו, אפשר דאין עליו חיוב כלל לאכול מצה בליל ראשון משום בערב תאכלו מצות, דהרי קרא דבערב תאכלו מצות קאי לרבא על בזמן הזה דליכא פסח כלל, ולרב אחא בר יעקב קאי אטמא ושהיה בדרך רחוקה שאינו עושה כלל פסח ראשון, אבל אם עושה פסח ראשון ואוכל עמו מצה ומרור, לו יהא דבליל שני, מהיכי תיתי שיצטרך לאכול מצה בליל ראשון כלל, וצ"ע. ועוד דאפילו אי נימא שיצטרך לאכול מצה גם בליל ראשון וגם בליל שני, מ"מ אפשר דאין זה נחשב כאלו אכל מצה בשני מקומות, דהרי בליל ראשון אכל מצד הדין דבערב תאכלו מצות, ובליל שני יאכל מצד הדין דעל מצות ומרורים יאכלוהו, וא"כ שתי אכילות הן, ואין זה נחשב כלל כאלו אכל מצה בשני מקומות, אלא שאכל מצה שתי פעמים מצד שתי מצוות מיוחדות. ואין ענין מצוה זו לזו כלל. וכעין זה הוא לרב אחא בר יעקב דדריש האי קרא דבערב תאכלו מצות לטמא ושהיה בדרך רחוקה דאוכל מצה בליל פסח

מצד בערב תאכלו מצות, ואוכל מצה בפסח שני מצד על מצות ומרורים יאכלוהו, ואין זה נחשב לאכילה אחת בשני מקומות, אלא לשתי אכילות מצד שתי מצוות, דאם לא כן היה לו לצל"ח להביא ראיה מרב אחא בר יעקב דבמצה ליכא איסור אכילה בשני מקומות, דהרי טמא ושהיה בדרך רחוקה אוכל מצה בשני מקומות, היינו בליל פסח במקום שהוא שם, ובליל י"ד אייר בירושלים כשאוכל הפסח שני. ועוד שיקשה לשיטת רשב"ם שסובר דמצה אינה נאכלת בב' מקומות, מהא דרב אחא בר יעקב, שהרי מוכח מדבריו דמצה נאכלת בשני מקומות, וזה אין לדחוק ולומר דהתם בדרב אחא בר יעקב שאני דיש חודש שלם בין שתי האכילות משא"כ הכא דליכא אלא יום אחד ביניהם, דלענין אי נחשב שתי אכילות או אכילה אחת, אין סברא לחלק בין אי יש זמן מרובה או מועט ביניהם, אלא אם הם מצוה אחת או שתי מצוות הן, ודבריו צ"ע.

ומה שיש לי להקשות ביותר הוא מה שתלה דין זה דאיסור בשני מקומות במצה במחלוקת ר"ע וראב"ע, שכתב דלר"ע דדריש הוה למעוטי ליל שני, ואי לאו הוה אמינא דנאכל בליל שני אחר שיצאו כבר ממצרים, ומי שיאכל פסח בליל ראשון במצרים לא יאכל בליל שני אחר שיצאו ממצרים, ומצה הרי צריך לאכול, לפי דבריו, גם בליל ראשון גם בליל שני, הרי חזינן דלא קפדינן אאכילת מצה בשני מקומות, וזהו רק לר' עקיבא דדריש הוה למעוטי ליל שני, אבל לר' אלעזר בן עזריה דדריש הוה לגזרה שוה דאינו נאכל אלא עד חצות, א"כ לא היה שום הוה אמינא שיאכל הפסח ביום שני, וממילא אין ראיה דלא קפדינן אאכילת מצה בשני מקומות וא"כ אמרינן דאיתקש מצה לפסח לגמרי לכל מילי, ואפילו לענין איסור שני מקומות, וזהו תמוה, דהא לר' אלעזר בן עזריה נמי איצטריך קרא שלא יאכל הפסח בליל שני אחר שיצאו ממצרים, והיינו מקרא דלא תותירו ממנו עד בוקר, כדאמר בהדיא בגמ' שם ור"א בן עזריה אמר לך מלא תותירו ממנו עד בוקר נפקא עיי"ש. הרי לך דגם לדידיה איצטריך קרא למעוטי ליל שני אחר שיצאו ממצרים, ואי לאו קרא הוה אמינא דנאכל בליל שני, והיינו, לפי דבריו, דמי שיאכל בליל ראשון לא יאכל בליל שני מפני שכבר יצא ממצרים והו"ל בשני מקומות, ומצה הרי יצטרך לאכול גם בליל ראשון גם בליל שני, לפי דבריו, וא"כ גם לדידיה הרי חזינן דלא איתקש מצה לפסח לענין איסור שני מקומות, וא"כ אודא ליה מה שכתב שהתוס' פסקו כר' עקיבא, ולדידיה לא מקשינן מצה לפסח לענין איסור בשני מקומות משו"ה כתבו דמצה נאכלת בשני מקומות והרא"ש והטור שמסופקים הם הלכה כמי, ואפשר דהלכה כר' אלעזר בן עזריה, ולדידיה הרי מקשינן מצה לפסח לאסור בשני מקומות, משו"ה פסקו לאסור מספק, דזה אינו, דאין שום נ"מ

בין ר' עקיבא ובין ר' אלעזר בן עזריה, דלשניהם, לפי דבריו, לא מקשינן מצה לפסח לאסור בשני מקומות, וצ"ע.

ומלבד כל אלה, הנה הגאון רא"מ הלוי הורוויץ בהגהותיו כתב, דהא דרצתה הגמ' לומר דאי לאו הוה לר' עקיבא, ואי לאו לא תותירו ממנו עד בוקר לר"א בן עזריה, הוה אמרינן דנאכל בליל שני, היינו דוקא בפסח לדורות, אבל לא בפסח מצרים, דבפסח מצרים כתיב בהדיא ואכלתם אותו בחפזון, עד שעת חפזון, והיינו לראב"ע עד חצות, ולר"ע כל הלילה ולא יותר, וא"כ נסתלקו כל דבריו לגמרי, דהרי בפסח לדורות אפשר לאכול גם בליל ראשון גם בליל שני באותו מקום עצמו ולא יצטרך לאכול בשני מקומות. ודבריו צ"ע. והנראה לי לבאר שיטת התוס' דסברי דלא מקשינן מצה לפסח לאסור בשני מקומות, אף שאמרינן בכל מקום אין היקש למחצה, ושיטת רשב"ם שסובר דגם לענין איסור שני מקומות נמי איתקש מצה לפסח, והיינו, דשיטת תוס' הוא דלא שייך לאקושי מצה לפסח וליפסל בשני מקומות, דבאכילת הפסח נראה דיש שתי מצוות מיוחדות, האחת שיש דין על האדם לאכול פסח, ודין זה הוא מקיים באכילת כזית מן הפסח, דכשאכל כזית מן הפסח נקרא שאכל פסח, ודין השני הוא שיאכל את כל הבשר מן הפסח כדי שלא ישאר לאחר זמן האכילה ויעשה גוהר, ודין זה אינו מוטל על כל אחד מבני החבורה, אלא אפילו אם אחד מהם יאכל את כל הפסח, והשאר יאכל כל אחד רק כזית נעשה המצוה כהלכתה כנ"ל, ודין איסור אכילת פסח בשני מקומות אין זה ענין הנוגע ישר לדין הראשון, היינו שאם אכל חצי זית כאן וחצי זית במקום שני דלא יצא, דאין זה ענין לזה אם יצא ידי אכילה או לא, אלא לענין זה אם עשה איסור באכילתו, והיינו אפילו אם אכל כזית במקום אחד, ואח"כ אכל את השאר בשני מקומות עשה איסור באכילתו, וממילא אם אכל חצי זית בקום אחד וחצי זית במקום שני לא יצא ג"כ מצוה דאכילת פסחים, דהרי לא אכלה כתיקונה, אפילו אם לא שהה בין אכילה לאכילה כדי אכילת פרס, והיא נחשבת לאכילה אחת, אבל עיקר דין איסור בשני מקומות לא הוי לענין אם יצא או לא, אלא אם עשה איסור באכילתו או לא, וממילא לא יצא נמי ידי חובת אכילת פסח כנ"ל לומר בענין זה, וממילא לא שייך לאקושי מצה לפסח לאסור בשני מקומות, דגבי מצה לא שייך לומר שעשה איסור באכילתו, דמצה אין בה שום קדושה, אלא אם יצא ידי חובת מצה או לא, וא"כ אין זה דומה כלל לפסח, דהתם דיינינן ליה על איסור אכילה, והכא דיינינן ליה ע"ז אם יצא או לא, ומשו"ה לא מקשינן מצה לפסח, ואין איסור אכילה בשני מקומות במצה, אבל לענין זמן אכילת מצה שפיר יש לאקושי לפסח, דכי היכי דפסח זמן אכילתו לר"א בן

עזריה הוא עד חצות, ואח"כ לא יצא, וממילא נעשה נותר אחר חצות, כן הכי נמי גבי מצה, זמן האכילה הוא עד חצות ואח"כ לא יצא, אף דלא שייך גביה נותר, וכן לענין דינא דרבן גמליאל שהיה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח, מצה ומרור, והיינו משום דילפינן פסח מקרא דואמרתם זבח פסח, ומצה ומרור הוקשו לפסח, עיי"ש בתוס', התם נמי יש סברא לאקושי מצה לפסח, אבל לא לענין איסור אכילה בשני מקומות כנ"ל לומר כסברת התוס'. והרשב"ם נראה דלא ס"ל האי חילוקא וסובר דגם לענין איסור אכילה בשני מקומות איתקש מצה לפסח, כיון דעכ"פ הענין נוגע גם לזה אם יצא ידי חובת אכילת פסח או לא, לו יהא דבאופן בלתי ישר, וממילא שייך לאקושי מצה לפסח דגם במצה לא יצא אם אכל בשני מקומות. אבל לענין שאר דברים שאינו נוגע כלל לזה אם יצא או לא יצא, אלא שהוא נוגע רק לענין איסורין לחוד, ודאי גם לרשב"ם לא איתקש מצה לפסח, דהרי אם אכל כזית צלי מבעוד יום חייב, ע' בגמ' מא, ב', ומצה ודאי מותר לאכול מבעוד יום מדאורייתא, ורק משום האוכל מצה בערב פסח כאלו בועל ארוסתו בבית חמיו אסור לאכול, אבל איסורא דאורייתא ליכא, הרי דלא מקשינן מצה לפסח לענין איסורים, משום דמצה אין בה קדושה אלא רק לענין שנוגע אם יצא או לא, כן נראה לי ביאור ענין זה.

והנה שמואל סובר אין מפטירין אחר מצה אפיקומן, פי' דאסור לאכול שום דבר אחר המצה, וכן אחר פסח כדי שישאר טעם פסח או מצה בפיו, והנה יש לעיין, עד מתי צריך שישאר טעם פסח ומצה בפיו, כל הלילה, או עד שירעב או זמן אחר, ולא מצאתי בראשונים שידברו על זה, ומצאתי אח"כ בספר אבני נזר להגאון ר' אברהם ז"ל מסאכאטשאוו סי' שפ"א שכתב בפשיטות מצד הסברא, שהוא עד זמן אכילת פסח או המצה, דהיינו לר"א בן עזריה עד חצות ולר"ע עד הבוקר, וזוהי סברא נכונה מאד ומתקבלת על הלב, עיי"ש. ובוה הוא נותן עצה נכונה למי שרואה שתמשך סעודתו עד אחר חצות, שיאכל קודם חצות האפיקומן על תנאי, והיינו אם הלכה כר"א בן עזריה דזמן אכילת מצה הוא עד חצות, א"כ יהיה זה אפיקומן ומותר לו לאכול אחר חצות אע"פ שכבר אכל האפיקומן, כיון שכבר עבר זמן אכילת המצה, ואם הלכה כר' עקיבא דזמן האכילה הוא עד הבוקר אז לא יהיה זה אפיקומן אלא חתיכת מצה בעלמא, ויחזור ויאכל האפיקומן אחר גמר סעודתו אחר חצות עיי"ש. וזהו עצה נפלאה ועמוקה, ודברי פי חכם חן. אמנם צריך להעיר דזהו רק לאותה שיטה בתוס' קכ, א' ד"ה באחרונה, שעיקר קיום מצות אכילת מצה הוא באחרונה היינו באכילת האפיקומן, אף שברך על אכילת מצה על המצה שאכל בתחלת הסעודה, דצריך שיהא טעם

מצה בפיו מן המצה שהיא עיקר המצוה, והיינו האפיקומן עיי"ש, דאז צריך להתנות, דאם הלכה כר"ע אז לא יהא נחשב לאפיקומן מה שאוכל קודם חצות, דאם לא יתנה אז אסור לאכול שום דבר אחר האפיקומן, אבל לשיטה הראשונה בתוס', שעיקר מצת המצוה היא מה שאכל בראשונה, היינו בתחלת הסעודה מה שברך עליה על אכילת מצה, והאפיקומן הוא רק כדי שישאר טעם מצה בפיו אע"פ שאין זו מצת מצוה, רק שתהא מצה שראויה לצאת בה ידי חובת מצה, היינו שתהא משומרת כהלכתה, נמצא דלאחר אכילת מצה של מצוה מותר לו לאכול כל דבר, רק שאח"כ בסוף הסעודה יאכל חתיכת מצה הראויה לצאת בה, כדי שישאר טעם מצה בפיו, א"כ אפשר דאין צריך להתנות כלל, אלא אחר שאכל האפיקומן קודם חצות יאכל אחר חצות סעודתו, ובאחרונה יאכל עוד כזית לאפיקומן שני, דהרי לשיטה זו א"צ שישאר טעם מצת המצוה בפיו, אלא טעם מצה בעלמא הראויה לצאת בה, א"כ יכול לאכול כמה פעמים האפיקומן כמו כל המצה שאוכל באמצע סעודתו, אלא שלבסוף לאחר גמר סעודתו צריך לאכול עוד כזית מצה כדי שישאר טעם מצה בפיו כנ"ל לומר, אלא דלמעשה ודאי צריך לעשות תנאי, כמו שכתב בעל אבני גזר, כדי לצאת ידי שיטת תוס' האחרונה כנ"ל לומר.

אלא דבעיקר שתי השיטות שבתוס' שזכרנו, היינו השיטה שסוברת דעיקר מצות מצה היא על הראשונה, והשיטה הסוברת דעיקר המצוה היא באחרונה, יש לי לעיין, דנראה לי להביא ראיה לשיטה הסוברת דעיקר המצוה הוא בראשונה, דהנה לעיל קיד, ב' אמרו דצריך להקדים מצה למרור, עיי"ש בגמ' וברשב"ם ובתוס'. והנה אם נאמר כשיטה הסוברת דעיקר מצות מצה היא באחרונה, א"כ יקשה, היאך יצויר שיקדים מצה למרור, דהרי אם אין לו רק כזית אחד של מצה הרי אמרו בגמ' בהדיא דצריך לאכול אותה באחרונה, א"כ הרי יקדים מרור למצה, ואם יש לו כמה זיתים אז לשיטה הנ"ל הרי מצות מצה היא גמי באחרונה, וא"כ כבר אכל המרור, וא"כ גמי הקדים מרור למצה, ואיך יצויר שיקדים מצה למרור, אבל לשיטה שסוברת דמצות מצה היא בראשונה נוחא, דאף דאם אין לו אלא כזית מצה ודאי יאכל המרור קודם אבל אם יש לו כמה זיתים אז יקדים המצה למרור כנ"ל לומר.

והנה בספר אבני גזר הנ"ל לא הוזכר מה יעשה עם ברכת המזון ושתי כוסות האחרונות וקריאת ההלל, דהנה באו"ח סי' תע"ז סעי' א' פסק הרמ"א דגם שתי כוסות האחרונות וגם ההלל צריך לשתותם קודם חצות, אולם יש דעות בזה, דדעת התוס' ספ"ב דמגילה כא, א' היא דהכוסות וגם ההלל כיון שהם

מדרבנן לא חיישינן לאומרו קודם חצות. והמשנה ברורה כתב דפסק הרמ"א הוא רק לכתחלה, אבל בדיעבד ודאי יצא אחר חצות עיי"ש. ובנד"ד אם רואה שתמשך סעודתו עד אחר חצות, אם אחר שאכל האפיקומן על תנאי יברך ברכת המזון וישתה ב' הכוסות האחרונות ויאמר הלל קודם חצות, א"כ הרי יצטרך אח"כ ליטול ידיו שנית כדי לאכול הסעודה, ויצטרך לברך ברכת המזון על כוס למי שנוהר בזה, ונמצא שהוא מוסיף על הכוסות, לכן נראה דא"צ לברך ברכת המזון אחר האפיקומן שאוכל קודם חצות, וישתה ב' הכוסות האחרונות ויאמר הלל אחר חצות בגמר סעודתו, דבאופן זה נחשב כאלו הוא בדיעבד, כנ"ל לומר בזה.

ברין גט על דבר שלא בא לעולם

רמב"ם פ"ג מה' גירושין ה"ו: אמר לסופר כתוב גט לפלונית ויהי עמי כשאכנסנה אגרשנה בו ונכתב ונשאת וגירשה אינו גט מפני שלא היתה בת גירושין ממנו כשנכתב גט זה ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין וכו'. ומקורו הוא ביבמות נב, א': אמר לבלר כתוב גט לארוסתי כשאכנסנה אגרשנה ה"ז גט מפני שבידו לגרשה, ולאשה בעלמא אינו גט מפני שאין בידו לגרשה וכו'. וכתבו התוס' שם דהיינו למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אבל למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוי גט שבידו לגרשה כמו בלוקח עבד על מנת לשחררו וכתב לו כשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו דקונה למאן דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וגט שחרור וגט אשה שזין דגמר לה לה מאשה, וכ"כ הרא"ש.

ובשי' הרמב"ם נראה דהבין הטור אהע"ז סי' קל"ב דאינו גט אפילו למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם משום דחשיב שלא לשמה. ולכאורה יפלא איך יפרנס הרמב"ם האי דלכשאקחך גבי גט שחרור דמהני למ"ד אדם מקנה דשלב"ל אשר מזה הוכיחו התוס' סברתם דלמ"ד אדם מקנה מהני אף לאשה בעלמא.

והנ"ל בשי' הרמב"ם דהא דכ' דאינו גט משום דחשיב שנכתב שלא לשם גירושין לא משום דדין דדבר שלב"ל משוי הכתיבה שלא לשם גירושין. ורק דהכא בכותב גט לגרש בו ובעת כתיבת הגט עדיין ליכא כל אישות מה לגרש זהו חסרון בכתיבה לשם גירושין. ומדויק בלשונו שכתב מפני שלא היתה בת גירושין ממנו כשנכתב גט זה, ולא כתב כפשוטו כלשון הגמ' משום דאין בידו לגרשה דסובר דפשט דברי הגמ' שאין בידו לגרשה הוא משום דליכא עדיין כל אישות מה לגרש ולהכי הוי חסרון בלשמה אף למ"ד אדם מקנה דשלב"ל ולהכי אינו גט, ורק בכתוב גט לארוסתי ה"ז גט מפני שבידו לגרשה היינו משום דהאישות שבא לגרש הא איכא גם עכשיו ושוב הוי ככותב גט לגרש בו לאחר שלשים יום דליכא כל חסרון בלשמה ה"נ הכא.

ולהכי בעבד דכותב לו לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו מהני למ"ד אדם מקנה דשלב"ל משום דהתם העבדות שבא לשחרר הא איכא דהא עבד הוא ורק דהוא עכשיו עבד של אחר ולא שלו והוי חסרון רק מצד דין דדבר שלב"ל וממילא למ"ד אדם מקנה דשלב"ל קונה שפיר וכאומר לחברו שדה זו של אחר לכשאקחנה קנוי לך דקונה למ"ד אדם מקנה דשלב"ל, וכעין שתירצו התוס' ביבמות צג, ב' על קושיתם אמאי מהני לר"מ קדושין לאחר שאתגייר הא הוי לדבר שלב"ל דאף לר"מ לא יהני. ותירצו דלא חשיב לאחר שאתגייר לדבר שלא בא לעולם כיון דהגוף בעולם. ה"נ יש לחלק לענין שלא לשמה לשי' הרמב"ם דכיון דהעבדות שבא לשחרר בעולם מקרי לשמה שפיר.

ובאמת נ"ל דגם לשי' התוס' ביבמות שם דהא דקאמר דלאשה בעלמא אינו גט הוא רק למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוא ג"כ משום דלשמה. דא"א לפרש דבריהם דלמ"ד אין אדם מקנה דשלב"ל דלא מהני דהוא לענין חלות דין הגט ולמ"ד אדם מקנה דבר שלב"ל חלה שפיר. א"א לומר כן דהא אף למ"ד אדם מקנה דבר שלב"ל החלות היא לאחר שבא לעולם ובגט חלות דין הגט מוכרחת היא לחול בעת הכתיבה ואף בכותב מעכשיו לא יהני לא מבעי' לשי' התוס' בב"מ טז, א' דגם במעכשיו יכול לחזור קודם שבא לעולם, הרי דחלות גם במעכשיו היא לאחר שבא לעולם וגם לשי' הרמב"ן שהביא הרשב"א לקדושין סג, א' דלא מהני חזרה במעכשיו אבל בנקרע השטר אינו קנוי הרי ג"כ מפורש דהחלות עדיין לא נגמרה ואף לשי' הרשב"א שם ודעמו דבמעכשיו לא מהניא חזרה ואף אם נקרע השטר קונה ג"כ א"א לומר דחלות הקנין חלה מיד דהא עכשיו א"א לחול על הדבר, למשל, באומר שדה זו לכשאקחנה קנוי לך מעכשיו דמהני לר"מ ולשי' הראשונים הנ"ל אינו יכול לחזור וגם אם נקרע השטר קונה מ"מ השדה הא אינה נקנה עכשיו ללוקח דהא עדיין היא שדה של אחר וזה ברור.

ובאבני מלואים סי' ל"ה כ' דכיון דכתב מעכשיו חל הגט עכשיו, והוא תמוה. ועוד דהתוס' ביבמות שם לא הזכירו כלל דבעי מעכשיו למ"ד אדם מקנה דבר שלב"ל, ועוד מצינו בתוס' קדושין סג, א' שהקשו בעבד שכותב לו לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו משום דאדם מקנה דשלב"ל, הקשו דלמה ליה מעכשיו כיון דס"ל אדם מקנה דשלב"ל, הרי דבגט שחרור לא בעינן מעכשיו למ"ד אדם מקנה דשלב"ל, וע"כ מוכרח דמצד חלות הגט אין כל חסרון מדין דשלב"ל ורק חלות הגירושין תלויה בדין דשלב"ל אבל לא חלות הגט, ורק דלמ"ד אין אדם מקנה דשלב"ל אינו גט משום דכיון דאין יכולין לגרש בו עכשיו שיחולו הגירושין לאחר שישאנה הוי חסרון בלשמה ורק למ"ד אדם מקנה דשלב"ל כיון דאפשר לגרש בו

ורק דחלות הגירושין תהי' אח"כ מ"מ אפשר להיות מעשה הגירושין עכשיו והוי לשמה שפיר.

ואפשר יש להעמיס סברא זו במה שכ' הריטב"א ביבמות שם דהא דקאמר ולאשה בעלמא אינו גט פי' שציוה לכתוב גט קודם שיקדש אותה אינו גט כלל דאין בידו לגרשה אין שליחותו של עכשיו שליחות כלל ולא קרינן ביה וכתב ונתן. ולכאורה נראה בכוונתו דהפסול הוא משום דמחוסר קדושין וכמו פסול דמחוסר קציצה, והוא תמוה, דהא כבר הגדיר לנו הר"ן פ"ב דגיטין על קושיתו בהא דאשה כותבת את גיטה ומקנהו לבעל והא מחוסר הקנאה וכמו מחוסר קציצה דלא מהני ותירץ דכיון דההקנאה אינה מעשה בגופו של גט וכמו קציצה לא מקרי מחוסר, ולפי"ז גם הכא נהי דמחוסר קידושין מ"מ הא לא הוי מעשה בגופו של גט וליכא למיפסל משום וכתב ונתן.

איברא דלכאורה יש לדון מה שהוכיח הר"ן דהאי ומקנהו לבעל הוא לאחר הכתיבה ולא דוקא קודם הכתיבה מהא דגיטין כ, ב' היו מוחזקין בטבלא שהוא שלה וגט כתב עליה והרי הוא יוצא מתחת ידו מהו מי אמרינן אקנויי אקנוי לו או דלמא אשה לא ידעה לאקנויי, וכוונתו בראיתו היא דאם נימא דבעינן דוקא הקנאה קודם הכתיבה ואם לא לא מהני משום דמחוסר הקנאה וליכא וכתב ונתן א"כ אפילו להצד דאקנויי אקנה לו מ"מ לא ידעינן אימתי הקנתה אותה לו וע"כ דלא בעינן הקנאה דוקא קודם הכתיבה. ולכאורה יש מקום לדון דאף אם נימא דבעינן הקנאה קודם הכתיבה דוקא מ"מ לצד דאקנויי אקנה לו הויא ספק מגורשת דספק לנו אם הקנתה לו קודם הכתיבה או לאחר הכתיבה אבל לצד השני דאשה לא ידעה לאקנויי בודאי אינה מגורשת. ואף די"ל דלדברינו דלצד הראשון היא ספק מגורשת מ"מ הא סו"ס היא אשת איש ודאי דמוקמינן אותה על חזקת א"א ממילא הא אין כל נ"מ לצד הראשון ולשני, ואף דהספק הוא על הגט ולא על האשה אם נתגרשה או לא דהא עדיין לא נתן לה הגט הא מבואר ברפ"ק דגיטין במביא גט ממדינת הים וספק לנו אם נכתב לשמה וקאמרה הגמ' דאיתחזק איסורא דא"א הרי דאף דהספק הוא על הגט עוד קודם הנתינה מ"מ מקרי דאיתחזק איסורא דא"א. ויעויין בתורת גיטין שם וא"כ ה"נ הכא מצד חזקת א"א היא א"א ודאית. אבל באמת אין כאן הוכחה מזה לדברינו דהתם דאמרינן איתחזק איסורא דא"א אף דהספק הוא על הגט הוא רק דהחזקה מתנגדת להגדת העד דאינו נאמן במקום איתחזק איסורא וממילא נשאר ספק, אבל שחזקה כזו כשאנו דנין על הגט ולא על האשה תכריע את הספק לשויה אותה לודאי א"א זה לא מצינו, וא"כ לצד הראשון היא רק ספק מגורשת ולצד השני אינה מגורשת בודאי. אבל לא הועלנו בזה לשי' הריטב"א שכ' בעצמו בגיטין כ, א' דכשאשה כותבת את גיטה צריכה

להקנות לו לאחר הכתיבה ולא קודם הכתיבה וממילא מוכרחין אנו לסברת הר"ן דכיון דאינו בגופו של גט לא מקרי מחוסר ושוב יפלא מה שייכות הכא לכתב ונתן. וע"כ דכוונתו היא לא מדין וכתב ונתן וכמו מחוסר קציצה, ורק כוונתו היא דכיון דבעת הכתיבה אינו ראוי לנתינה לגירושין מצד הדין דדבר שלב"ל ממילא פסול משום דלא מקרי לשמה, אבל למ"ד אדם מקנה דשלב"ל הרי ראוי הוא לנתינה אף דהחלות תהי' לאחר שיקדשנה מ"מ כיון דראוי למעשה הגירושין מיד מקרי לשמה שפיר.

ובתוס' נזיר יב, א' כ' לענין שאשה אומרת לחברתה לושי לי קמח והפרישי חלה בעבורי דמהני ולא אמרינן כל היכא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי הוא לא מטעמא לחודא כיון שבידו ללוש ולגלגל מדאמר ביבמות נב, א' אמר לחברו כתוב גט לארוסתי לכשאכנסנה אגרשנה ה"ז גט מפני שבידו לגרשה מיהא אם ירצה, ובעי התם ליבמתו מהו ומאי קמבעי ליה והא בידו לבוא עלי' ולגרשה אלא ודאי כיון דהשתא לא מצי לגרשה לא מצי למשוי שליח כיון דמחוסר מעשה לבוא עלי' ה"נ כיון דהשתא איהו לא מצי להפריש אינו קרוי בידו מה שבידו ללוש ולגלגל לענין זה שיכול לעשות שליח כיון דמחוסר לישה וגלגול.

ובפשטות דברי התוס' נראה לכאורה דכוונתם דהוא רק שאינו יכול לעשות שליח להפריש אבל הוא בעצמו יכול להפריש משום דבידו ללוש ולגלגל. וכן הא דבעיא הגמ' ביבמתו מהו הספק הוא רק באמר לסופר לכתוב אבל הוא בעצמו יכול לכתוב הגט משום דבידו לבוא עלי' ולגרשה. וכן הבין האבני מלואים סי' ל"ה וכ' להסביר דמ"ש הוא בעצמו לשליח עפ"י מש"כ הרשב"א לקדושין סב, ב' ובשו"ת הרשב"א אהא דמשניא הגמ' נהי דבידו לגרשה אין בידו לקדשה ופי' רש"י שמא לא תתרצה בקדושיו. וכ' הרשב"א תמיהה לן דכיון דנתרצו שניהם עכשיו בקדושין אמאי לא מהני וכ' לתרץ דלא הוי בידו לגמרי דהרי צריך דעת האשה ג"כ להתקדש לו אע"פ שהאשה נתרצת עכשיו כיון שאין ביד האחד לגמור הקנין בלא דעת השני מקרי מחוסר מעשה ה"נ נהי דבידו ללוש ולגלגל וכן ביבמתו בידו לבוא עליה לא מהני ע"י שליח כיון דצריך לדעת השליח.

ודבריו תמוהין דהא דין דשליחות דמהני הוא דהוי כמותו וכשמגרש השליח כאילו גירש הוא בעצמו א"כ אם אנו דנין מדין בידו לבא עליה ולגרשה או גבי חלה שבידו ללוש ולגלגל אנו דנין על הבעלים בעצמו א"כ מה לי אם יתרצה השליח אח"כ או לא סוף סוף אנו דנין עליו בעצמו שהוא בעל המעשה ולא על השליח והוא בעצמו הלא יכול לבוא עליה ולגרשה ובחלה יכול ללוש ולגלגל, ממילא אין

כל סברא לחלק בין הוא בעצמו עושה או ע"י שליח כיון דמצד בידו יכול הוא לעשות עכשיו יכול גם לעשות ע"י שליח. ובפרט לענין לכתוב גט לפי שכ' התוס' בעצמם בגיטין כב' ב' דלא בעינן שליחות בכתיבת הגט דוכתב לאו אבעל קאי אלא אסופר ורק דבעינן שיכתוב בצווי הבעל דכשלא ציוה הבעל לא חשיב לשמה. וא"כ כיון שהוא בעצמו יכול לכתוב הגט וחשוב לשמה ככל כתיבת בעל א"כ כשנכתב בצויו אמאי לא יהני.

וע"כ נראה ברור דכוונת התוס' שכ' דבידו ללוש ולגלגל וכן ביבמתו שבידו לבא עלי' ולגרשה לא מהני היא לאו דוקא ע"י שליח אלא אפילו הוא בעצמו אינו יכול לכתוב בגט וכן גבי חלה אף בעצמו אינו יכול להפריש עכשיו משום דבידו ללוש ולגלגל ולהפריש חלה. ומה שכ' התוס' לענין זה שיכול לעשות שליח כיון דמחוסר לישא וגלגול הוא דהא השליח שעושה הוא שיפריש חלה לאחר לישא וגלגול וכן גבי גט לגרשה בגט זה לאחר שישאנה והוא בעצמו הרי יכול להפריש החלה לאחר לישא וגלגול וכן גבי גט לגרשה לאחר שישאנה ומ"מ השליח אינו יכול להפריש אח"כ וכן לכתוב הגט אחר הקדושין משום דהמינוי עכשיו של השליח לא מהני מצד דבר שלב"ל ורק אם מצד בידו ללוש ולגלגל וכן גבי יבמתו בידו לבוא עליה הי' חשוב בידו הרי יכול הוא בעצמו לעשות כעת שהחלות תהי' אח"כ ככל דין בידו דלא מקרי דשלב"ל הי' יכול לעשות שליח שיפריש חלה או לכתוב הגט אח"כ. אבל כיון דהאי בידו לא מהני ממילא מינוי השליח לא מהני מדין איהו לא מצי עביד השתא שליח לא מצי משוי אין השליח יכול להפריש או לכתוב אח"כ. ויעויין בקצה"ח סי' קכ"ג שכתב דאדם יכול לעשות שליח לקדש לו אשה לכשתתגרש והוכיח מהא דכ' התוס' בנוזר יב, א' שאשה אומרת לחברתה לושי לי קמח והפרישי חלה עבורי. ודבריו תמוהין, דהא כל היכא דאיהו לא מצי עביד השתא שליח לא מצי משוי אף לאח"כ, והא דמהני גבי חלה הא כתבו התוס' שם משום דבידו להביא עיסה מגולגלת מן השוק וכו' ואכמ"ל.

ומסולק בזה הערת הגרע"ק איגר בנוזר בגליון הש"ס שם שכ': קשה לי כיון דנקטו דבידו ליבם א"כ עדיין קשה הא הוא בעצמו יכול לגרשה עתה לכשתתיבם דלא הוי דבר שלא בא לעולם ואם כן מצי משוי שליח כמו בחלה. ונשאר בצ"ע.

ולדברינו האי בידו לא מהני לשי' התוס' ואפילו הוא בעצמו אינו יכול ולהכי אינו יכול ע"י שליח מדין איהו לא מצי עביד השתא שליח לא מצי משוי. ומלשון הרמב"ם שכ' כתבו ליבמתו מצדד גם הא"מ דאף בכתב הוא בעצמו לא מהני ובאמת מבואר בהדיא בקרית סופר פ"ג מה' גירושין שהביא הלכה זו ואינו

מזכיר בלשונו אמר לסופר ורק כתב גט לארוסתו לכשאכנסנה וכו' מפורש דהלכה זו היא לאו דוקא ע"י השליח אלא אף בכתב הוא בעצמו. אבל טעמא בעי אמאי לא מהני האי בידו ללוש ולגלגל הא בתרומה שנינו בקדושין סב, א' באומר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברין לכשיתלשו הרי זו תרומה משום דבידו לתלוש ולא דוקא תלושין ע"ג מחוברין או מחוברין על תלושין כדאיתא שם בע"ב אלא אפילו מחוברין על מחוברין ומהני מצד בידו וכדב' הגרעק"א בגליון שם וכן הוא בביאור הגר"א ליו"ד סי' שכ"ז ומ"ש הכא גבי חלה דלא מהני. והנ"ל בסברת התוס' דס"ל דבידו מהני בדבר שלב"ל רק היכא דהדבר במציאות הוא בעולם ורק דלא מצי למיחל על הדבר חלות דין שעושה ע"ז מהני בידו אבל היכא דגוף הדבר אינו במציאות ובידו לעשות הדבר בידו כזה לא מקרי לאו כמחוסר מעשה, והרי בקדושין סב, א' משניא הגמ' התם דמעיקרא בהמה השתא דעת אחרת ופי' רש"י ואין לך מחוסר מעשה גדול כזה ולא מהני מה שבידו. והרשב"א שם פי' דהאי פירוקא הוא דוקא בעבד משום דמעיקרא הוי עם הדומה לחמור וכ"כ התוס' רי"ד והריטב"א שם כתב דהאי פירוקא קאי גם לענין גר עכ"פ בין בעבד ובין בעכו"ם הרי הגוף איכא בעולם ואפילו הכי כיון דמעיקרא בהמה השתא דעת אחרת לא מהני בידו משום דאין לך מחוסר מעשה גדול מזה א"כ כש"כ היכא דהדבר אינו במציאות בעולם כלל ורק בידו לעשות הדבר הרי הוא מיחשב כמחוסר מעשה ולא מהני בידו ולהכי בתרומה במחובר הא הפירות הם בעולם ורק משום דהוא מחובר אינו חל שם תרומה עליהו עכשיו אבל במציאות ישנם הפירות ובידו לתלוש ולחול עליהו דין דתרומה להכי מהני משום בידו משא"כ בחלה להפריש על קמח על לאהר שיעשה עיסה אף שבידו ללוש ולגלגל אבל לפי המציאות של עכשיו ליכא עיסה במציאות ורק בידו לעשות עיסה מיחשב מחוסר מעשה ולא מהני בידו.

והוכיחו זה מהא דבעיא הגמ' ביבמתו מהו כיון דאגידא גביה כארוסתו דמיא או דלמא אכתי לא עבד בה מאמר. והסבר בעית הגמ' הוא אם הא דאגידא גביה מצד זיקה מיחשבה כאישות או לא ומזה הוכיחו דאף לצד השני דזיקה לא מיחשבה כאישות מ"מ הא בידו לבא עליה ולעשות האישות וע"כ מוכח דזה לא מקרי בידו כיון דעדיין האישות שבא לגרש אינה בעולם ורק בידו לבא עליה ולעשות האישות מקרי מחוסר מעשה ולא מהני בידו והוי ככל דבר שלא בא לעולם דלא מהני.

ויוסבר לפי זה מה דבעיא הגמ' ביבמתו מהו כיון דאגידא גביה כארוסתו דמיא וכו' והבעיה היא אם הזיקה מיחשבה כאישות או לא דלכאורה יש להבין הא אף אם נימא דהוי כאישות מ"מ הא על אישות כזו לא מהנו גירושין בגט ורק חליצה

ונמצא לגרש את האשה בגט הא אין בידו עכשיו ואין לומר דכיון דהזיקה מיחשבה כאישות ובידו לחלוץ אף דאי אפשר בגירושין ע"י גט ובעי חליצה דוקא עכ"פ בידו לסלק האישות מה לי ע"י גט מה לי ע"י חליצה, אבל זה אינו דהא בנוגע לחליצה אינו בידו דהא מעשה החליצה תלוי גם בדידה לעשות הפעולות הצריכות, וממילא הרי אין בידו לסלק האישות כעת והוי דבר שלא בא לעולם.

ולדברינו מבואר לנכון דלצד הראשון דזיקה מיחשבה כאישות הרי האישות איכא בעולם ורק דליכא עכשיו דין גט לסלק האישות שוב מהני מצד שבידו לבא עליה ולגרשה וכמו בכל דבר שלא בא לעולם דמהני היכא שבידו.

חד"ת מאת מתנכים במחלקות-מקבילות הנספחות לשיבה

הרב מנחם מ. ברייער

הניילון לאור ההלכה

כתוב בתורה: ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדרתם (במדבר טו, ל"ח), סמוך "לדרתם" ל"בגדיהם", אולי כונה בזה התורה שבכל מיני בגדים שיעשו וימציאו בכל דור ודור, מכל חומר שיתחכמו הממציאים לעשות ממנו בגדים להתעטף בהם — יעשו בו ציצית. ואולי יש בזה גם רמז לאידך תנא דבי ר' ישמעאל דמרבה כל הבגדים מן "או בגד" (מנחות לט, ב'), וכן קי"ל דכולם דאורייתא נינהו וכמ"ש הרמ"א (או"ח ריש סי' ט').

והנה מצינו שם בגמרא, דתני דבי ר' ישמעאל: הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהם צמר ופשתים אף כל צמר ופשתים, ו"א רק של צמר ופשתים נקראו בתורה "בגדים" ולא של שאר המינים. ושמעתי מאאמו"ר הרה"ג ר' יוסף שליט"א שבאם נשים לב להבין הטעם למה זכו צמר ופשתים דוקא יותר משאר מינים נשכיל לדעת כי דרכי התורה — דרכי נועם. כי ידוע לנו מספרי הרופאים פעולתם החיובית של הצמר ופשתים לגוף האדם, שבימות הקיץ והחום בגדי פשתן נוחים לגוף, כי מטבע בגד הפשתן לבלתי הניח חום השמש לחדור דרכו לתוך גוף האדם. ולהפך, בימות החורף והקור בגד הצמר יפה וטוב לגוף בשל טבע הצמר לבל יניח חום הגוף לצאת. וע"כ תוה"ק גתיבותיה שלום לטובת האדם ולשלום גופו שהתכוונה רק לאלו הבגדים המועילים ומסוגלים לשמור בריאות האדם לקראם בשם "בגד".

והנה בגדים חדשים מקרוב באו לתת לנו מקום להתגדר ולהתענין בהם להלכה ולמעשה. רצוני לדון כאן בענין הבגדים השונים הנעשים כעת מן החומר החדש הנקרא "ניילון" (שהמציאוהו זה כארבע-עשרה שנה) ומהם בגדים

בעלי ד' כנפות. ואם בכלל יפים הם בגדי הניילון, קלים ונוחים לשמוש ונוכל לקיים בהם משום "זה אלי ואנוהו" — התנאה לפניו במצות . . . וציצית נאה — בכלל (שבת קלג, ב' ומס' סופרים ג, י"ג), בטליתות ממין זה. ואולם כשנעמוד על מהות הניילון ואיכות עשייתו, עיבודו ויצירתו, טיב בעלי התעשייה ממין זה ומי הם העוסקים והפועלים, אז נילכד במבוכת ספיקות רבות הן בעצם הבגדים ממין זה בכלל לענין איסור שעטנז, והן בטליתות של ד' כנפות ממין זה לענין חיובם בציצית. ובכך עלינו ראשית כל להתחקות על מהות ואיכות הניילון.

הניילון נוצר מג' חמרים הגלמיים: מים, פחם ואויר, אשר מצדם החמרים מורכבים גם הם לחמרים שונים היוצרים את מלח הניילון. מלח זה מראהו כמלח השלחן ושניהם שייכים לסוג רחב של תרכיכים הנוצרים מהפעלת חמצה ובסיס (יסוד מלח). מלח הניילון מורכב משני חמרים כימיים: החומצה האדיפיית והקסאמטילין דאיאמין. מלח זה נוצר במדינת טקסס שבארצות הברית, שם הוא נהפך למטווה, זיף (שער קשה) ולחפצים פלסטיים. כעת הוא נוצר במכון דיו־פונט, בעיר בעלל בוירג'יניה המערבית. החומצה האדיפיית, שהיא היסוד הראשון למלח הניילון, נעשה מחומר צייקלוהקסאן הנוצר מזפת פחמים, בנוזן ומימן (היידרוג'ן). חומר זה יסודו הטבעי בא מנפט. חומצה אדיפיית זו משמשת גם כן ליצירת החומר היסודי השני של הניילון — הקסאמטילין דאיאמין (הנוצר מאמון וממין בהרכבה). שני החמרים היסודיים הללו מכונסים לאביזרי פלדה מחוסרי פגימה שם הם מתחברים יחד מכוח ההפעלה לחומר חדש — הוא מלח הניילון. המלח נמס ונעבר בקרון־אשוח למכון אניצי הניילון והמטווה במכון סיפארד, דעלעווער, מארטינסוויל, ווירג'יניה או בטשאטאנוגא, טענעסי. מכאן מעבירים אותו דרך צנורות לגגות הבנינים למהדהדים (מכונות אדיות) המזככים אותו ויוצרים ממנו תמיסה מרוכזת. מלח תמיסי זה נוזל לתוך מטהרת (כלי בשול־לוחץ ענקי) ובהשפעת החום, המלח מתחלק (לחלקים שוני המשקל) לפרודות ענקיות בצורת שלשלת. אחר כך מזילים חומר עבה ועסיסי זה מתוך ציפחה בתחתית כלי־בשול זה על גבי גלגל שטחיי יוצק רחב המסתובב לאט. זרם מים מקשיח את חלקי הניילון ומהפכו לפתיל לבן, שקוף ועדין אשר נקצץ ככה לאניצים קטנים.

אניץ הניילון ממוזג בתוך כלי־בשול שונים וכשעומד להיעשות מטווה אז מריקים אותו למכונות טויה. שפוד מלובן בתחתית המכוננית מתיך ומנמיס את האניץ כשמשאבה ריקנית דוחפת את הניילון המהותך והצמיג דרך הנקבים הדקיקים של הטויה בכדי ליצור חוטי המטווה. המטווה נמתח או מתכוץ אח"כ בכדי להגדיל את חסנו.

פעולה כימיית להשתמש בפירות חלקאיים כגון: תירס, שרשי זרע הכתן (גפן הצמר) שרשי שבולת-שועל וסוביו ואורז, התפתחה בשנת 1947 ע"י ביה"ח דיו-פונט. פעולה זו תמלא מקום יסודות אחרים הנחוצים ליצירת חומר כימי בסיסי של ניילון. (פחם ונפט הם יסודות בלתי נחלפים). החמרים הנ"ל משמשים יסודות ליצור הסובים הנקרא פורפוראל הנחוץ לחומר אדיפוניטריל. קליפות ותירס מבושלים מתוך כבישה ביחד עם חומצה רפה ומזדקקים. אח"כ, באה פעולה דיקניית ומורכבת של הפעלת הסובים בקיטור, גזים וחמרים כימיים שונים. התולדה היא החומר אדיפוניטריל אשר הולך ונפעל לחומר הבסיס השני של הניילון — הקסאמטילין דאיאמין (בתוך מכון אחר של דיו-פונט, בעלל, ווירג'יניה המערבית) אשר בהפעלתו עם החומר הבסיסי הראשון — החומצה האדיפיית נוצר "מלח ניילון"¹).

בשמושו לאריגה נוצר הניילון בשלש צורות: א) מטוה נמשך מרובה-חוטים, (משי, סיבים חלקים); ב) סיבים (חוטים) מחומר גלמי (כותן, צמר, סיבים חלקים); ג) מטוה נמשך חד-חוטי משי, סיב חלק²).

תכונות הניילון המיוחדות מתגלות בערכן התפקידי המרובה, בתוצרותיו הסופיות. א) כוחו האיתן של הניילון; ב) כוון החמיה כלומר, יכולתו לסבול חום, קיטור ומים רותחים במינימום התכווצות ונמוח, התנגדותו למיעוץ; ג) קצת התנגדות לאור השלהבת; ד) התנגדותו לבליעה וקריעה; ה) גמישות וקפיצות, סובל הזיעה ואיננו מגרה את עור גוף האדם³).

וזאת להודיע כי יוצרים בתעשייה זו שני סוגי ניילון: א) חוטי ניילון נקי במאה אחוז, אשר מבלי להיות מעורב בחוטי צמר, משי ופשתן בכ"ז מראהו דומה כולו כאחד מהם עד שכמעט א"א להבחין בין צמר אמתי ובין ניילון בצורת צמר; ב) חוטי ניילון מעורבים בחוטי צמר ופשתן ומשי, שזורים יחד, בכדי שהצמר או הפשתים יתחסנו ויתגמשו יותר ע"י תרכובת הניילון שבהם.

אכן לפי תאור הנ"ל השאלה הנוגעת לציצית ממין הניילון היא רק להלכה ולא למעשה כיום, היות ובכל אופן א"א להשיג ציצית כשרות ממין זה כי רובן טויות ע"י פועלים שאינם ישראלים; ולדעת הרמב"ם גם טויה בכלל עשיה, ובעינן גם טויה לשמה (ע' רמב"ם ה' ציצית פ"א, הי"א, וע' ב"תורה תמימה", במדבר טו, ל"ח, סי' ק"ו), ורק בנשים מכשירים טויות חוטי

1. "The Making of Nylon," *Rayon Textile Monthly*, August, 1945.
2. "Nylon's Possibilities in Children's Wear," *Rayon Textile Monthly*, Sept., 1947.
3. "The Physical and Chemical Properties of Nylon Textiles" — Du Pont & Co.

הציצית הגה' מ' בה' ציצית, פ"א הי"ב סק"ט). ואף דאם ישראל עומד על גבו ואומר שיעשה לשמן, בשעת הדחק, יש לסמוך על הרא"ש דמכשיר (ע' משנה ברורה סי' י"א ס"ק י"א), אבל לא כן בתוצרת חוטי הניילון שבעליה בכלל אינם ישראלים.

אולם כתקותנו הנושנה ש"עתידה ארץ ישראל (אשר לא תחסר כל בה — דברים ה. ט') — להיות ככל העולם כולו" (ילקוט ישעי' רמז תק"ג בשם פסיקתא רבתי) ועיני כל אליה תצפינה, וכל מיני תעשייה ויצירה משם תצאנה לרבות הניילון שכבר נוצר היום במדינת ישראל, ותוצרת זו בידי בעלים ופועלים ישראלים, אז יש מקום לחקירתנו זו להלכה ולדרישתנו למעשה ג"כ בשני סוגי הניילון הנ"ל.

בסוג א', ז"א ניילון נקי בלי תערובת שאר חוטים יש לחקור: אם בגד ד' כנפות ממין זה חייב בציצית אף מדרבנן. הלא רואים אנו לדוגמא בבגדי עור שפטורים מציצית (כבמנחות מז, א', ובש"ע או"ח סי' י' סעי' ד') והטעם דאינם בכלל בגד (ע' משנה ברורה שם ס"ק י"א בשם הלבוש). הגם שגבי רבקה כתיב: ואת עורות גדיי העזים הלבשה וכו' (בראשית כז, ט"ז), הרי שגם עור נקרא מלבוש; תירץ אאמו"ר שליט"א שיש לחלק בין עור וצמרו (שערו) על גבו כביעקב ששפיר נקרא מלבוש, ובין עור ממש דאינו בכלל בגד. וי"ל הטעם, כיון דהתנא דבי ר"י דמרבה שאר בגדים דייק וקחשיב צמר גמלים וצמר ארנבים ונוצה של עזים, והכלך והסירקין והשיראין (ע' מנחות לט, א', ע"ע "קדמוניות התלמוד", כרך ב', ח"ב, לש. קרויס — ת. א. תש"ה צד 33—78), ולא קחשיב עור בהדיהו, אף על פי שהיו גם אז בימי חז"ל בגדי עור וע"כ פטורין. והגם שהרבה אנשים בפרט בימינו לבושים מעילים שונים וסרדיטים מעור ממש כשהם מרוככים ומעובדים יפה, אעפ"כ אין לך אלא מה שמנו חכמים. אבל של עור הגם שגידול הצמר ממנו הוא, עכ"ז פטורים. וא"כ עאכ"כ של מין הניילון שהמציאוהו מפחם, מים ואויר ושאר חמרים לא שערום אבותינו בודאי שפטורים הם. ואם נפשנו לומר דשאר בגדים שמרבה התנא דבי ר"י כולם יפים הם ומשובחים באיכותם (ע' מנחות לט, ב', בפירש"י ד"ה השיראין וכו'). ובתוס' שם ד"ה בגד, מן הדק שבנוצה של עזים) וחשובים הם כצמר, אבל עור קשה במינו ואינו חשוב כ"כ; לא כן בגדי הניילון שעליהם יאמר העובר — ראה זה חדש פרי החכמה, מה נאה ניילון זה! וא"כ מדוע לא גרע משאר מינים דמרבה תנא דבי ר"י אותם לענין ציצית. ואם ת"ל דבגדי ניילון של ד' כנפות מסוג א' הנ"ל חייבים בציצית, נפשנו לשאול: אם ציצית ממינם פוטרת אותם. כידוע שמין הניילון מראות מראות יש לו דמישושן ומראיהן דומה למשי, ויסברו לומר שמין משי הוא

ויבואו להטיל בהם ציצית של משי, ובאמת ידענו ששאר מינים אינם פוטרים אלא במינם, וכמו שאין לעשות ציצית של פשתן, אפילו בשאר מינים מהאי טעמא (וע' במג"א או"ח סי' ט' ס"ק ב') ואף דהאידנא משי מצוי ביננו והכל מכירים בו (כביו"ד סי' רצ"ח סעי' א'), התם לענין צמר ופשתים, אבל משי ורוב בגדי ניילון בצורתו דומין יותר זל"ז במראיהן ובמישושן. ואם להטיל בהם ציצית של צמר, (ע' עטרת זקנים או"ח סי' ח', ס"ק ב' בשם הב"ח) דבזה"ז אין לעשות שום ציצית אלא של צמר בצמר, וזולת הוי ברכה לבטלה, אפילו משי בשל משי, ואצל צמר בשל משי, עיי"ש.

ובבגדי ניילון מסוג ב' לפי התאור דלמעלה יש לנו לחשוש לא רק לענין מצות עשה של ציצית, דבעידנא ריתחא ענשינן עלה, (ע' מנחות מא, א'), אלא אף לענין איסור של הלאו דלא תלבש שעטנו בכל הבגדים של ניילון מסוג ב'; כי שזורים ונטוויים בו חוטים שונים מצמר וגם מפשתן ומשאר מינים בתוכו מלגו. ומלבר לעין הרואה אינם ניכרים החוטים במהותם האמתיית (אם לא כשיש תו בכתובת ביה"ח על מהות הבגד וחמרו, שאין לסמוך ע"ז לדינא), כי הניילון יושט על גבם ובאופן כזה הבגד גופא משעטנו הוא. ועיין ביורה דעה סי' רצ"ט סעי' ב' בשם הרמב"ם דאפילו חוט של צמר מצד זה וחוט של פשתן מצד זה הרי זה אסור משום כלאים. ואף דלי"א ברמ"א שם אין איסור אלא אם ארג חוט של צמר אצל החוט של פשתן עיי"ש, אבל מאן מפיס כמות ואיכות חוטי הצמר והפשתן שנארגו בבגדי הניילון.

ולפנינו היום התייצב הניילון ויצאו לו מוניטין בין המוני העם במדה מרובה והכל משתמשים בו בנחיות להלבשה ולמצרכים אחרים בחיינו היומ"י זומיים, ואין איש שם על לבו לשאול כי חדש זה אסור מן התורה. חובה לכן וזכות יחד ללומדי התורה והמצוה ולחוקרי ההלכה להתעניין בזה ולדון בשאלה זו בכובד ראש, למען ברר הדבר ולמען נדע הדרך אשר נלך בה והיה העקוב למישור.

עיון במקור הדין מתוך שאינו יכול לישבע משלם

בב"מ ג. ב' : מפני מה אמרה התורה מב"מ הטענה ישבע חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו וכו'. תוס' ד"ה מפני: פירוש יהא נאמן במיגו דאי בעי כופר הכל וכו'. וא"ת כופר הכל מנלן דפטור, ואין לומר דילפינן מדאיצטריך למכתב דעד אחד מחייבו שבועה ואי כופר הכל חייב מאי נפקא מיניה מעד אחד הא בלאו הכי חייב, דהא איצטריך במקום שהוא אינו תובע כלום ואינו יודע והעד מעיד שגנב או שאביו הלוח לך, עכ"ל.

יש מקשים: אם לפי דברי התוס' שחייב שבועה דעד אחד מוגבל רק לזמן שהתובע אינו יודע מחיוב הנתבע וסומך את עצמו רק על העד לחייב את הנתבע שבועה אז מה יועיל העד בעדותו, הלא הנתבע ישלם ויחזור ויתבע מהתובע והלה יהא מחייב שבועה ואינו יכול לישבע כי אינו יודע מהחייב כי אם על פי העד ויצטרך לשלם על פי הדין מתוך שאינו יכול לישבע משלם והעד המסייע לא יפטרו מהשבועה לפי שיטת הרמ"א בחושן משפט סי' ע"ה שעד המסייע אינו פוטר מהשבועה.

הקושיא הזו מיושבת אחר העיון בענין שבועה בכפירת שעבוד קרקעות ובמקור הדין מתוך שאינו יכול לישבע משלם. בתוס' ב"מ ד, ב' ד"ה אין נשבעין: וא"ת למ"ד שעבודא דאורייתא מודה במקצת הטענה למה נשבע הא כופר שעבוד קרקעות, וי"ל שמחל לו השעבוד או שאין לו כלל קרקעות אפילו משעבדי. מסברת התוס' נראה לכאורה ששבועת מודה במקצת ניתנת רק בזמן שאין ללוח קרקע או שנמחל לו השעבוד, וזה בלתי מסתבר ששבועה דאורייתא תוגבל למלתא דלא שכיחא כי שבועה דאורייתא בודאי ניתנת מכל מקום וביחוד במלוה הרגיל, היינו, שיש ללוח קרקע ולא נמחל לו השעבוד. לכן יש להסביר פה את הענין לפי שיטת הפני יהושע, שהדין אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות נאמר רק היכא שהקרקע של הלוח משועבד בעל כרחו למלוה באופן שהלוח אינו יכול לכפור את השעבוד ולא להבריח את הנכסים, וזה אפשר

רק בשעבוד בשטר כי אז נכסי הלזה כל היכא דאיתנייהו הם ברשות המלוה. הדין אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות נעוץ בשני יסודות — אי יכולת הלזה לכפור בחוב או להבריח את הנכסים על ידי מכירה. ברם במלוה על פה אף אם נאמר ששעבודא דאורייתא לא מקרי כפירת שעבוד קרקעות ויש חיוב שבועה יען שהלזה יכול לכפור את המלוה ואת השעבוד והשבועה ניתנת כדין כאילו אין כאן שעבוד קרקע. וכן אם הלזה אינו יכול לכפור כגון שהלזה לו בכתב יד בנאמנות גם כן יש שבועה דאורייתא אפילו למ"ד שיש שעבוד קרקעות במלוה על פה כיון שהלזה יכול למכור את הנכסים ולהבריח את השעבוד אז הכפירה איננה בשעבוד קרקעות ושפיר שייכת בה שבועה דאורייתא. לפי סברא זו יש שבועה דאורייתא במב"מ בכל מקום חוץ ממלוה בשטר דאיתנייהו לתרווייהו דאין כפירה בחוב ואין הברחה בנכסים ונצדק הכלל דאין נשבעין על כפירה שיש בה שעבוד קרקע יען שהחוב הוא כגבוי ואין צורך לברור השבועה.

וסברא זו מיישבת היטב, לפי הפני יהושע, את סוגית הגמרא בענין מתוך שאינו יכול לישבע משלם בשבועות מזו, א', איתא שם: ההוא גברא דחטף נסכא מחבריה וכו' א"ל אין חטפי ודידי חטפי וכו' א"ל ר' אבא הוה מחוייב שבועה ואין יכול לישבע וכל המחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם. אמר רבא כוותיה דר' אבא מסתברא דתני ר' אמי "שבועת ה' תהיה בין שניהם" ולא בין היורשין. ה"ד אילימא דאמר ליה מנה לאבא ביד אביך ואמר ליה חמשין אית ליה וחמשין לית ליה מה לי הוא מה לי אבוהא, אלא לאו דא"ל מנה לאבא ביד אביך וא"ל חמשין ידענא וחמשין לא ידענא אא"ב אביו כה"ג מיחייב שבועה ומתוך שאינו יכול לישבע, דהא אינו יודע קאמר, לשלם (היינו דאיצטריך קרא למעוטי למפטר היורש בטוען טענה זו — רש"י), איצטריך קרא דמפטר גבי יורשין אלא אי אמרת אביו כה"ג נמי פטור קרא גבי יורשין למה לי.

לפי סברת התוס' ששבועת מב"מ למ"ד שעבודא דאורייתא אפילו במלוה ע"פ מוגבלת רק כשאין ללזה קרקע או כשנמחל לו השעבוד א"כ בסוגיא הנ"ל תביעת יורשי התובע על יורשי הנתבע היא רק על מטלטלין והדרא קושיא לדוכתה, קרא גבי יורשין למה לי, הלא מטלטלי דאבוה אינם משועבדים לחוב, וכ"ש שקשה למ"ד שעבודא לאו דאורייתא במלוה על פה. אבל לפי סברת הפני יהושע ניחא דשפיר משכחת שבועה דאורייתא אפילו אם יש ללזה קרקע ולא נמחל לו השעבוד בזמן שהלזה יכול לכפור או להבריח את השעבוד, לכן אביו בטענת חמשין ידענא וחמשין לא ידענא הוה מחוייב שבועה ומתוך שאינו יכול לישבע משלם ואיצטריך קרא למפטר גבי יורשין.

היוצא מדברינו שהדין משאיל"מ הוא משרש בהכרח בדין כופר הכל פטור משבועה כי אם גניח שכופר הכל חייב שבועה שוב לא משכחת דרשת הקרא דשבועת ה' תהיה בין שניהם לחייב לשלם את מי שאינו יכול לישבע. לפי ההנחה שכ"ה חייב יש למלוה על פה התוקף של מלוה בשטר למ"ד שעבודא דאורייתא כיון שאינו יכול לכפור בחוב ולהבריח את הנכסים יש כאן כפירה בשעבוד קרקעות שאין בה חיוב שבועה אפילו לאב וכ"ש לבן, ולמ"ד שעבודא לאו דאורייתא כ"ש שאין הבן שייך בשבועה על טענת אביו וא"כ קרא גבי יורשין למה לי, ולכן אפשר לומר בודאות שאם כופר הכל חייב שבועה אין יסוד לדין מתוך שאינו יכול לישבע משלם.

ובזה יוצדקו דברי התוס' שהבאנו לעיל: וא"ת כופר הכל מנלן דפטור וכו' דהא אצטריך במקום שהוא אינו תובע כלום ואינו יודע והעד מעיד שאביו הלוח לו, והוסרה קושית המפרשים: מה יועיל העד בעדותו, הלא הנתבע ישלם ויחייב את התובע שבועה בדרישה חדשה והלה ישלם יען שאינו יכול לישבע וכו' כי לפי הנחת התוס' שכופר הכל חייב אין לגמרי מקור לדין מתוך שאינו יכול לישבע משלם.

בענין בטול רשות בשבת

בטש"ע א"ח סי' שע"א: דירה בלא בעלים אינה אוסרת הלכך מי שיש לו בית בחצר והולך מבע"י לשבות אצל בתו וכו' אינו אוסר וכו', ומבואר במג"א שמה שכתב הטור מבע"י לאו דוקא וה"ה אם הלך בשבת אינו אוסר, והרבה אחרונים חולקים על המג"א בזה, ובאמת דבריו של המג"א צריכים ביאור, כי עד שלא הלך היתה החצר אסורה ואיך ניתרת בשבת והלא כל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת.

אמנם בזה הענין יש ג"כ מחלוקת הראשונים בעירובין ע, א' אם יורש יכול לבטל רשות שירש בשבת או לא. ושם פירשו הראשונים דזה מיירי דוקא אם לא עירב האב עם שאר בני החצר ומת בשבת, ובאופן זה בעי רבא מרב נחמן אם יורש מבטל רשות, ובתוס' שם פירשו דהיינו אם בא היורש לדור בבית ירושתו בשבת אבל עד שלא בא הויא דירתו דירה בלא בעלים ואינה אוסרת ומותר לטלטל גם בלא בטול רשות, וכן פסקו הרא"ש והטור. אבל דעת הרשב"א והריטב"א שגם אם לא בא היורש בשבת ג"כ אסור בלא בטול רשות, הואיל ונאסרה למקצת שבת נאסרה לכל השבת, ואע"פ שדירה בלא בעלים אינה אוסרת זהו רק אם הלך מבע"י אבל אם הי' כאן מקצת היום ואסר עליהם אמרינן כל שנאסרה וכו'. ולכן גם ביורש אמרינן הכי וכל זה אם לא עירב המוריש אבל אם עירב המוריש מבע"י אפילו אם בא היורש בשבת אינו אוסר מפני שכבר הותרה החצר למקצת שבת.

והנה בגמ' ע, ב': זה הכלל כל שמותר למקצת שבת הותר לכל השבת וכל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת חוץ ממבטל רשות. והנה הא דליכא בבטול רשות דין נאסרה יש לפרש בשני אופנים, שחצר כזאת שאפשר לתקנה ע"י בטול רשות אין עלי' דין כל שנאסר ולא מקריא חצר האסורה, מפני שגם בבין השמשות יכול לבטל רשות ולכן לא שייך בה כלל דין כל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת, או שחצר כזאת שפיר נקראת אסורה אלא דרבנן נתנו בה דין היתר ע"י בטול שאע"פ שעד עכשיו היתה החצר אסורה מפני היחיד שאוסר עליהם מ"מ מועיל הבטול להתירה. ויש להוכיח כצד הראשון דחלות העירוב הויא בבין השמשות דוקא ויסוד חלות העירוב הוי חלות היתר ואי איכא על החצר דין חצר האסורה לא שייך לחול דין עירוב בין השמשות ולא מהני אח"כ בטול.

ולכאורה מוכרח לומר דליכא על החצר דין חצר האסורה ומה שחסרה בטול לא מקרי איסור ממש רק מניעת ההיתר, וסילוק המניעה אפשר להיות גם בשבת, ודין כל שנאסרה שייך רק אם יש על החצר דין חצר האסורה, ודין בטול הוא רק דין המעכב ההיתר. ולכן לפי אופן זה גם אם יסולק המעכב ע"י דבר אחר ג"כ מהני. אבל לפי אופן השני יש לומר אע"פ שהחצר היתה אסורה למקצת שבת ומקריא אסורה מ"מ מהני בטול רשות דתקנו רבנן שבטול רשות הוי מתיר. ואולי אפשר לומר שהתקנה היתה שתהא החצר אסורה עד שיבטל רשות וע"י הבטול יהיה ההיתר נגמר שעירוב החצר ודין התירו דחל בין השמשות תלוי בבטול שאח"כ, שע"י בטול יגמר דין היתר החצר. וזהו דוקא ע"י בטול אבל אם נסתלקה סיבת האיסור ע"י דבר אחר לא יועיל שחסר דין היתר החצר מבע"י ולכן החצר אסורה מפני שנאסרה למקצת שבת. ולפי"ז אפשר לומר ששי" התוס' כצד הראשון, שהחצר מעולם לא היתה אסורה רק שמחוסרת היתר מפני זה שלא עירב ובבטול ניתרת החצר ממילא מפני שנסתלקה סיבת האיסור ומטעם זה לאו דוקא בטול אלא גם אם נסתלק העיכוב ע"י דבר אחר מותרת החצר. ולפי"ז אם מת אותו שלא עירב ואין היורש דר בחצר או עם הלך מי שלא עירב בשבת או אין כאן אוסר ולכן מותר לטלטל. אבל דעת הרשב"א והריטב"א כצד השני דבעינן בטול רשות דוקא ולכן אם מת זה שלא עירב אע"פ שלא בא היורש לדור בחצר והוי לה דירה בלא בעלים כיון דליכא בטול רשות, עדיין החצר באיסורה הראשונה עומדת ושפיר שייך לומר כל שנאסר למקצת שבת וכו'. וה"ה אם הלך לשבות בשבת ג"כ החצר אסורה. ולפי סברא זו מוכרח לומר שהתוס' והרשב"א פליגי גם בהלך לשבות בשבת אצל בתו אי החצר מותרת. לכן צריך לומר שהרא"ש והטור דקיימי בשיטת התוס' סברי דבהלך בשבת למקום אחר אינו אוסר וזהו שכתב המג"א שדעת הטור דגם בהלך לשבות בשבת למקום אחר אינו אוסר. ולפמ"ש אפשר לפרש שיטת רש"י שפי' בעירובין מז, א' בהמניח את ביתו והולך לשבות אצל בתו שהולך לשבות אצל בתו מאמש. ולפמ"ש שהרשב"א והתוס' פליגי ג"כ גבי הלך לשבות בשבת וסברי התו' דמותר צריך לומר דשיטת רש"י כשיטת הרשב"א. ובזה יש לבאר מה שפי' רש"י בבעית הגמ' אם יורש מבטל רשותו בשבת דאיירי ביורש ששכח אביו ולא עירב ומת ולא בטל רשותו, ומשמע מתוך פירושו דאם בטל האב אין הבן אוסר כלל אפילו אם בא בשבת וזהו כדעת הרשב"א שבטול רשות הוי מתיר גמור, לכן נקראת החצר אחר הבטול חצר מותרת מבע"י, ואז אין היורש יכול לאסור כיון שהותרה למקצת שבת הותרה לכל השבת כמו בעירב האב מבע"י.

ובזה תתיישב ג"כ קושית התוס' שהק' בעירובין ע, א' על מה שפי' רש"י

דאחד שלא עירב מבטל לאחד שעירב ומוקי הגמ' בדהוה ומית ופי' רש"י דמיירי בשיירא שחנתה דנעשה רשותו הפקר לאחר מיתה דאל"ה אוסר היורש. והק' התוס' דגם אם איכא יורש אינו אוסר דדירה בלא בעלים אינה אוסרת. ולפמ"ש בדעת רש"י ניחא כי שיטת רש"י אע"פ שאין היורש שם ואינו אוסר מ"מ נאסרה למקצת שבת עד שיבטל ולכך אסורה לכל השבת. אבל שי' התוס' דגם ע"י מיתה הותרה החצר משום שעכשיו אין כאן אוסר ונתבטלה מניעת ההיתר ולכן לא אמרינן כיון שנאסרה ושפיר איירי הגמ' גם אם איכא יורש.

והנה בעירובין ע' ב' גבי ישראל וגר שהיו דרין בחצר ומת הגר בשבת אע"פ שהחזיק ישראל אחר אינו אוסר מפני שבהיתרו הראשון הוא עומד מבואר באחרונים שדעת הרמב"ם והטור שהגר היה מעורב עם השני וכיון שהותרה למקצת שבת הותרה לכל השבת. אבל הרשב"א והריטב"א חולקים וסוברים דאף שלא עירב הגר והחזיק האחר בשבת אינו אוסר. וקשה דלעיל גבי מת בשבת כ' הרשב"א דאפילו לא בא היורש לדור שם החצר אסורה דהואיל ונאסרה נאסרה וכאן כ' שאפילו לא עירב הגר והחזיק האחר בשבת אינו אוסר, וקשה מאי שנא יורש דאסר ממי שהחזיק בנכסי הגר דמותר.

והנראה בזה דהנה הרשב"א כ' בסוגיא שם וז"ל: דכיון דאין לו יורשין הוה ליה כשמת כמבטל רשותו לכל עכ"ל. והנה מדברי הרשב"א מבואר דאף דלדעתו בטול הוי דין מתיר מ"מ גם למיתה נתנו חכמים דין מתיר והוי כמו בטול אלא דביורש הוי למיתה דין בטול רק לגבי היורש וקיי"ל צריך לבטל לכל אחד ואחד ואין כאן בטול כלל. וכיון דאז אין למיתה דין בטול איכא דין של כל שנאסרה למקצת שבת וכמו שנתבאר ולא מהני מה שמת באמצע שבת, משא"כ גבי מיתת הגר דמיתתו הוי דין בטול לכל וא"כ אם מת הגר בשבת מותרת החצר גם אם לא עירב הגר מבע"י.

והנה אכתי צריך להבין דבשיטת התוס' והרא"ש והטור משמע דגם אם בטל האב רשותו ומת ג"כ החצר אסורה ולא אמרינן הואיל והותרה וכו' וצ"ע אמאי לא.

ונראה בשי' התוס' דכיון דבטול לא הוי מתיר אלא סילוק רשות בעלמא ולא מקריא החצר חצר אסורה כ"ז שחסר בטול, כמו"כ לא חל ע"י הבטול דין חצר המותרת אלא כ"ז שהוא מסולק הויא החצר מותרת ממילא, אבל לדין הותרה למקצת שבת הותרה לכל השבת בעינן שתהא על החצר חלות דין היתר, וזה חל רק ע"י עירוב או אם הלך בערב שבת אבל לא ע"י בטול או אם הלך בשבת או גבי גר שמת דהוי לדעת התוס' סילוק רשות בעלמא מה שאין כן לשי' הרשב"א דבטול רשות הוי דין מתיר, שפיר החצר מותרת אם בטל האב ומת ואפילו בא היורש בשבת וכנ"ל.

בענין חבורה שאבד פסחה

פסחים צה. ב' במתניתין: חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו והלך ומצא ושחט והם לקחו ושחטו וכו' ואם אינו ידוע איזה מהן נשחט ראשון או ששחטו שניהם כאחד הוא אוכל משלו והם אינם אוכלים עמו ושלחן יוצא לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני. כתבו התוס' בד"ה ופטורין וכו' לא דמי להא דאמר לעיל פח, ב': שכח לפני זריקה חייבין לעשות פסח שני עכ"ל. פירוש, לעיל למדנו הדין אם אחד אמר לעבדו שישחוט עליו את הפסח ושכח העבד מה אמר לו רבו לשחוט אם גדי או טלה, הדין הוא שישחוט טלה וגדי ויאמר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי ואם טלה אמר לי רבי הטלה שלו וגדי שלי. ואם גם רבו שכח מה אמר לו, אז הדין הוא ששניהם יצאו לבית השריפה ופטורין מלעשות פסח שני, ואמר ע"ז אביי לא שנו שפטורין מלעשות פסח שני אלא ששכח אחר זריקה, דבעידנא דאיזריק דם הוי חזי לאכילה, אבל שכח לפני זריקה דכי איזריק דם לא הוי חזי לאכילה חייבין לעשות פסח שני. חזינן דבזמן שהדם נזרק בעינן שיהא חזי לאכילה, ואם בזמן שהדם נזרק לא היה חזי לאכילה אז אינה עולה הזריקה וחייבים לעשות פסח שני. א"כ כאן היכא שאין ידוע איזה מהם נשחט ראשון או ששחטו שניהם כאחד למה הדין הוא שפטורין מלעשות פסח שני הלא כאן בזמן שהדם נזרק לא חזי לאכילה צריך להיות הדין שחייבים לעשות פסח שני, ע"ז כתבו התוס' לא דמי, ולא פירשו הטעם מדוע לא דמי, והמפרשים נלאו לפרש החילוק.

ע' במהרש"א שהניח בצ"ע בדברי התוס' אמאי לא דמי הך לדהכא דה"נ הכא דכי אנדריק לא חזי לאכילה עיי"ש. וע' בקרני ראם שם באות א' וז"ל: והחילוק. בזה נראה דלעיל כיון ששכח העבד הרי הוה כמו ששינה בשליחותו, ובשלמא היכא שזוכר האדון ואין לו נ"מ במה ששכח העבד א"כ אין כאן עוות. משא"כ בששכח א"כ הוי עוות ובטל שליחותו משא"כ הכא דלא שייך זה עיי"ש.

ודבריו צריכים ביאור. ראשית, מנ"ל בכלל ששכחה נקראת עוות ושינוי שליחות, הלא לכמה דברים שכחה אונס היא, ועוד לפי דבריו צריך להיות הדין היכא ששכח השליח ואח"כ נזכר שלא יועיל שליחותו, כי בזמן ששכח נתבטלה שליחותו ואח"כ כשנזכר צריך מינוי חדש וזה לא שמענו.

ע' בלח"מ פ"ג מה' קרבן פסח ה"ד בד"ה חבורה שאבד פסחה וכו' שכ' בסוף דבריו חילוק וז"ל: ונ"ל הטעם דבשלמא השליח שעשה הפסח יתנה ויאמר אם אמר לי גדי יהיה טלה בשבילי ואם בהיפך בהיפך, וכיון שרבו שכח קודם זריקה הרי הוא כאילו לא עשה כלום וזה לא עשה אלא על תנאי שזה יברר וזה לא יברר א"כ אין כאן כלום, אבל הכא בשכל אחד שחט לא שחט על תנאי חבירו אלא חשב שהוא פסח ודאי ולשם פסח ודאי שחטו להוציא את חבירו ידי חובתו ולכך פטורין, עכ"ל. וחילוקו אין מבואר, שכל החילוק של אביי מן לפני זריקה לבין אחר זריקה זהו משום אם שכח לאחר זריקה אז כשנזרק הדם לשם אכילה אודריק לכן פטורין מלעשות פסח שני, אבל אם שכח לפני זריקה אז כשנזרק הדם לא לאכילת בשר אודריק שהרי לא ידיעי מגויים דידיה לכן חייבים בפסח שני, א"כ היכא שאין ידוע מי הוא נשחט ראשון מה לן שלא שחט על תנאי חבירו וחשב שהוא פסח ודאי ולשם פסח ודאי שחטו להוציא את חבירו ידי חובתו, אבל סוף כל סוף אם אין ידוע מי נשחט ראשון אינם יכולים לאכול ונזרק הדם לא לשם אכילה, והיכא שהדם נזרק לא לאכילה אינה זריקה וצריך להיות הדין שיתחייבו בפסח שני.

ונראה לומר הא דבעינן זריקה לשם אכילת פסח אין זה דין על המגויים, שהמגויים יוכלו לאכול הפסח, אלא הדין הוא בקרבן פסח, כלומר שהזריקה צריכה להיות על קרבן פסח שנאכל, ואם הזריקה היתה על קרבן פסח כזה שאינו נאכל אינה זריקה, א"כ אם הזריקה לשם אכילת פסח זהו דין בקרבן, אז לא בעינן שכל המגויין יוכלו לאכול, אלא אפילו אם יש רק אחדים שיכולים לאכול והשאר אינם יכולים לאכול, נקראת ג"כ זריקה לשם אכילת פסח, שהזריקה היתה על קרבן פסח הנאכל, א"כ אם נזרק הדם על קרבן פסח כזה שיכול רק אחד לאכול והשאר אינם יכולים לאכול אז עולה הקרבן פסח על כל המגויים, כי מה ששאר המגויים אינם יכולים לאכול אין זה חסרון כי אכילה לא מעכבא, רק החסרון הוא בזריקה מה דבעינן זריקה לשם אכילת פסח, ואם הדין הוא בקרבן מה שהזריקה צריכה להיות על קרבן הנאכל אז אפילו אם יש רק אחד שיכול לאכול נקראת זריקה על קרבן הנאכל, ולפי"ז החילוק הוא פשוט, התם גבי שכח רבו הדין הוא ששניהם יוצאין לבית השריפה ואין אפילו אחד ראוי

לאכילה, אז כשנזרק הדם אודריק על קרבן שאינו נאכל ולא היתה זריקה לשם אכילת פסח לכן חייבין לעשות פסח שני, אבל הכא גבי שליח, הדין הוא שהשליח יכול לאכול מפסחו, רק הספק הוא על המשלח, א"כ כשנזרק הדם נזרק על קרבן פסח הנאכל, אז עולה הקרבן אפילו על המשלח שאינו יכול לאכול, כי זה שאינו יכול לאכול אין זה חסרון כי אכילה לא מעכבא רק החסרון הוא בזריקה שצריכה להיות על קרבן הנאכל, ואם השליח יכול לאכול נקראת זריקה לשם אכילת פסח, ועולה הקרבן אפילו על אלו שאינם יכולים לאכול, לכן הדין הוא שפטורין מלעשות פסח שני.

חז"ת מאת תלמידי וחניכי הישיבה

יחיאל הלל דנישבסקי

בענין עיר הנדחת

סנהדרין קיא, ב' במשנה שם: וידיחו את יושבי עירם ואינן נהרגין עד שיהיו מדיחיה מאותה העיר ומאותו השבט ועד שיודח רובה ועד שידיחה אנשים, הדיחה נשים וקטנים או שהודח מיעוטה או שהיה מדיחיה חוצה לה הרי אלו יחידים. ואיתא בגמ' שם: יושבי עירם ולא יושבי עיר אחרת. ופירש"י במשנה: ואותו השבט עצמו דכתיב מקרבך, מקרב אותו השבט עצמו. ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"ו: היו שם גרים ותושבים מהו שישלימו לרוב, כלומר אם נדח רוב העיר וברוב יש גרים, אם מצטרפים לתושבים להיות נדונים כעיר הנדחת, ועיי"ש בפני משה. והק' המנחת חינוך מצוה תמ"ד וז"ל: ואיני מבין דהאיך תהי' סברא דישלימו לרוב הא בעינן מאותו השבט וגרים לאו בני שבט הם, וגם דברי התוספתא סנהדרין פי"ד שאיתא שם יכול אפילו נתכנסו לתוכה גרים ועבדים משוחררים תהא נעשית עיר הנדחת ת"ל אחר יושבי עירם הדבר מהלך ואין הדבר מהלך אחר כל אלו. איני מבין למה מביא דרשה אחרת הלא גרים אינם מאותו השבט והניח בצ"ע.

אבל באמת איתא בספרי דברים י"ג שפליג על התוספתא דדריש שם על הפסוק "נעשתה התועבה הזאת בקרבך" לרבות גרים ועבדים משוחררים. וקשה קושית המנחת חינוך הלא גרים אין להם שבט והמדיחים הם חוצה לה וידונו כיחידים בסקילה ולא כעיר הנדחת. ופלא על המנחת חינוך שלא ראת הספרי. אבל באמת לא קשה כלל, כי מה שאנו דורשים מקרבך שהמדיחים צריכים להיות מאותו השבט (ע' סנהדרין בפירש"י על המשנה שם) זהו דוקא אם יושבי העיר הם ישראלים ושייכים לאיזה שבט מישראל ואם המדיחים יהיו משבט אחר זה אינו נקרא מקרבך כי המדיחים משבט אחר, אבל אם יושבי

העיר כולם גרים וגם המדיחים הם גרים הלא אין זה משבט אחר ולכן סובר הספרי כי זה נקרא מקרבך שהם כולם גרים. והתוספתא גם כן סוברת שאם בני העיר הם גרים והמדיחים גם כן גרים נקרא מקרבך אלא שהם ממעטים גרים מדרשה אחרת, מפסוק "יושבי עירם" אחר יושבי עירם הדבר מהלך וכו'. ולפי"ז קושיתו על הירושלמי ג"כ אינה קשה כי בירושלמי בעי היו שם גרים ותושבים מהו שישלימו לרוב, זאת אומרת אם המדיחים היו ישראלים ויושבי העיר שעבדו ע"ז הישראלים היו ג"כ מאותו השבט של המדיחים אבל מהישראלים עצמם אין רוב העיר וצריכים להצטרף את הגרים שהיו שם ועבדו ע"ז כדי שיהיה רוב העיר והאיבעיא היא אם הגרים שאין להם שייכות לשום שבט מישראל נקראים משבט אחר, אולי שבט אחר נקרא דוקא אם המדיחים משבט ראובן והנדחים הם משבט שמעון אבל אם יש ברוב העיר שעבדו ע"ז כמה גרים שאין להם שום שייכות לשבט אחר אולי זה נקרא שהמדיחים הם חוצה לה.

ותמה אני על המלבי"ם וצ"ל שפירש דברי הספרי על הדרשה מקרבך לרבות גרים ועבדים משוחררים, שבכל מקום כתיב נעשתה התועבה הזאת בישראל או כי נבלה עשה בישראל, ובכל פרשת עה"נ אינה נזכרת המלה בישראל ולכן הוא מרבה ג"כ גרים שמצטרפים להיות רוב העיר שיהיה דינה כעה"נ. וקשה הלא הדרשה מקרבך היא מרבה אפילו אם יהיו כל יושבי העיר גרים וגם המדיחים גרים ולמה פירש שהגרים מצטרפים לרוב שענין הצטרפות לרוב אינו נזכר בספרי. ומצאתי אחרי כן באור שמח פ"ד מה' ע"ז שפירש הספרי כמו שפירשנו שכל העיר גרים.

אבל באמת קושית המנחת חינוך על הירושלמי אינה קשה גם מצד אחר כי בענין החמרת והגמלת שנשתהו בעיר לי יום מצילות את העיר כדאיתא שם בסנהדרין, פירש המנחת חינוך באותה המצוה לדבר פשוט שגם הן צריכות להיות מאותו השבט של שאר העיר ואם לא אינן מצטרפות שסברתו היא שהמדיחים וכל רוב העיר הנדחת צריכים להיות משבט אחד וחזר את זה כמה פעמים במצוה זו לדבר פשוט. אבל לפענ"ד באמת מלבד שאיננו פשוט, הדבר הוא להיפך. שאין צריכים שיהיו כל רוב העיר הנדחת משבט אחד עם המדיחים כי אפילו אם יהיה רוב הנדחים משבט אחד עם המדיחים, ומיעוט הנדחים משבט אחר יהיה נדון בדין עיר הנדחת, שבכל מקום אנו הולכים אחר הרוב ורובו ככולו, ורובו הנדחים הם משבט אחד עם המדיחים. וראיה מפורשת לזה מחדושי הר"ן למסכת סנהדרין קיב בד"ה הא לאיקרוי, שפירש לדבר פשוט שהחמרת והגמלת שמצטרפות לרוב אינן צריכות להיות משבט אחד עם המדיחים, דאם לא כן בקושית הגמ' היכי דמי באותו עיר שלא

יהיה מאותו שבט למ"ד עיר אחת לא נתחלקה לשבטים, וקשה לוקי בחמרת וגמלת שבאו מעיר אחרת והן משבט אחר שאינה נעשית עיר הנדחת עד שיהיו מאותו השבט. וכן איתא בערוך לנר על מס' סנהדרין, ראייה מפורשת מדברי הר"ן שהחמרת והגמלת שמצטרפות לרוב אינן צריכות להיות משבט אחד עם המדיחים וכנראה לא היה למחבר המנחת חנוך חידושי הר"ן למס' סנהדרין שהוא מסתפק אם החמרת והגמלת שנשתהו בעיר ל' יום יכולות להיות מדיחים, ושאלה זו מפורשת שם בחדושי הר"ן ע"ש.

על כל פנים אנו רואין מהר"ן שאם רוב הנדחים מרוב העיר הוא משבט אחד עם המדיחים אפילו אם מיעוט הנדחים שמצטרפים לרוב הוא משבט אחר נעשית העיר עיר הנדחת ואנו הולכים בתר רוב הנדח ולא בתר רוב העיר הנדחים. והדבר ברור כן מצד הסברא, כי בפרשת עיר הנדחת אינו כתיב שידיחו את כל יושבי העיר, שאם היה כתוב כל יושבי העיר אז היה הדין שאם הודח רוב העיר שנעשית עיר הנדחת מדין רובו ככולו ולכן היה צריך להיות כל רוב העיר הנדחים משבט אחד עם המדיחים. אבל באמת כתיב וידיחו את יושבי עירם ורוב העיר נקרא יושבי עירם ועל יושבי עירם חל הדין של עה"נ לא מצד הדין של רובו ככולו ולכן אם רוב הנדחים הם משבט אחד עם המדיחים נעשית עה"נ מדין רוב הנדחים ככל הנדחים.

ולפ"ז אינה קשה קושית המנחת חינוך על הירושלמי איך יצטרפו הגרים לרוב הלא אינם משבט אחר, כי לפי מה שביארנו אין צריכים שכל רוב העיר יהיה משבט אחד כי אם רוב מהנדחים ואם יצטרפו הגרים לרוב העיר יהיה רוב הנדחים משבט אחד, כמו שפירש הר"ן בחמרת וגמלת שמצטרפות לעשות רוב העיר. ובאמת איכא סתירה על המנחת חינוך מדידיה על דידיה שמסתפק אם המדיחים ועצמם שגם כן עבדו ע"ז הם מצטרפים להיות רוב העיר. ופשט דאין מצטרפים מפני שהמדיחים צריכים להדיח רוב העיר, ומשמע שצריכים הנדחים להיות רוב בלעדיהם ע"ש. וקשה הלא הרמב"ם פסק שבהודחו מאליהן אין העיר נעשית עיר הנדחת, ואם כן הלא המדיחים שעבדו ע"ז הלא הם בעצמם הודחו מאליהם ולפי דברי המנחת חינוך שכל הרוב צריך להיות משבט אחד הלא ג"כ צריכים להיות נדחים ממדיחים, ואיך נוכל לומר שיהיה איזה ספק שיצטרף המיעוט שהודח מאליו לרוב שנדח ממדיחים. אבל לפי דברינו שאין צריך להיות כל הרוב משבט אחד כי אם רוב הנדחים והמיעוט משבט אחר מצטרף לרוב הנדחים כמובן יוכל להיות שהמיעוט שהודח מאליו יצטרף לרוב הנדחים שהודח מרוב הנדחים.

ונעים לי להביא בזה מה שתירצתי על קושית הנושא כלים על הרמב"ם פ"ד מה' ע"ז ה"ב שפסק שהודחו מאליהן אינה נעשית עה"נ, הלא לא נפשטה האיבעיא בגמרא, כי הראיה שהגמרא הביאה מהדיחיה נשים וקטנים דחו אותה בגמרא, ואם כן נשאר הספק אם נעשית עה"נ, ואם כן הלא צריך לפסוק כמו ספק ולקולא בכל הפרטים ע"ש במפרשי הרמב"ם. אבל באמת המקור שהודחו מאליהם אינה נעשית עה"נ הוא המשנה שאינן נהרגים עד שיהיו מדיחיה מאותה העיר ומאותו השבט, היו מדיחיה חוצה לה הרי אלו כיחידים. ואכ נאמר שהודחו מאליהם נעשית עה"נ ליהוי כמדיחיה חוצה לה, כמו שהק' הגמרא מהדיחיה נשים וקטנים. ועל מדיחיה חוצה לה לא שייך תירוץ הגמרא הנך בתר נשים וקטנים גרירי. ולכן פסק הרמב"ם ז"ל שהודחו מאליהם אינה נעשית עה"נ. מ"מ אינו מובן לי מאיזה טעם לא הביאה הגמרא הראיה להודחו מאליהם מהדיחיה חוצה לה, וגם מהן ולא שלוחן וצ"ע.

ברין התפסה בנדרים

כתב הר"ן בנדרים יח, א' ד"ה הלכך וז"ל: ובודאי דכי היכי דנדר חל על דבר מצוה חייל נמי אשבועה שמצוה ושבועות שתיהן איסור גברא הן וחייל עלייהו איסור חפצא דנדרים. מהא חזינן שהר"ן סובר שאיסורי תורה כמו נבלה וטרפה אין האיסור בעצם החפץ אלא שהאיסור בגברא שהתורה אסרה את האדם מן החפץ. וקשה לי לשיטתו למה אנו צריכים מיעוט (בשבועות כ, ב' ובנדרים יד, א') — «איש כי ידור נדר לה'» עד שידור בדבר הנדור לאפוקי דבר האסור — שאין יכולים להתפיס באיסורי תורה, הא על פי סברא היינו יודעים את זה דכיון דאין האיסור בעצם החפץ איך יכולים להתפיס בו. ואין סברא לומר שכיון שסוף כל סוף הדבר האסור לא היה איכפת לן אם האיסור בעצם החפץ, דקי"ל דהתפסה בשבועות לא מהניא, והר"ן הסביר שהטעם הוא משום דאין האיסור בעצם החפץ ולהתפסה בעינן שעצם החפץ יהיה אסור. ואם כן נחזור לקושיתנו על הר"ן.

ולפענ"ד אפשר לתרץ זו הקושיא באופן פשוט, דאיתא בנדרים יב, א' וגם יג, ב': כחלת אהרן וכתרומתו מותר, ופי' הר"ן דאע"ג דבקריאת שם מתסרי כיון שאינו אסור לכל מקרי דבר האסור. חזינן דיש דברים שאע"פ שנתקדשו על ידי אדם מ"מ מקרו דבר האסור. ודבר ברור לי שאע"פ אם נאמר שאיסורי תורה איסורי גברא הם, זהו דוקא באיסורים שלא באו על ידי אדם, ואין בהם שום קדושה מלבד האיסור שבהם, אבל דברים שנתקדשו על ידי אדם, והאיסור שבהם רק מחמת קדושתם, ודאי איסורי חפצא הם. וא"כ ניחא דצריכים קרא לדברים כאלו.

אבל באמת יכולים לתרץ גם באופן אחר, דהמשנה למלך בפ"א מה' נדרים הביא מחלוקת בין הר"ן והמהרלנ"ח במה דאמרינן דהתפסה באיסורי תורה לא מהניא, דלר"ן אפי' אם אמר לשון איסור גמור מלבד ההתפסה, כגון ככר זה אסור עלי כבשר חזיר, ג"כ לא מהני. והמהרלנ"ח סובר דבלשון זו מהני. ויש להסביר את המחלוקת באופן פשוט, דהר"ן בשבועות כ, ב' סובר דעיקר נדר האמור בתורה הוא דוקא על ידי התפסה דכתיב איש כי ידור נדר לה', עד

שידור בדבר הנדור, וכי אמר ככר זה אסור עלי סתם בלא התפסה אינו חל אלא מדין ידות דאנן גמרינן כקרבן. (וכבר עמדו המפרשים על הסתירה בין דברי הר"ן בשבועות ובין דבריו בנדרים.) ומשום הכי כשהוא בעצמו גמר ואמר כבשר חזיר לא מהני. והמהרל"ח סובר שמן התורה יש שני מיני נדרים בין אם התפיס בדבר אחר ובין אם לא התפיס בדבר אחר, ומשום הכי כשאמר לשון ככר זה אסור עלי כבר נאסר הככר ולפיכך כשגמר ואמר כבשר חזיר גם כן מהני.

ונראה לי דהר"ן שסובר דעיקר נדר האמור בתורה הוא רק בהתפסה סובר דעיקר הקרא דאיש כי ידור נדר לה' בא להשמיענו דצריכים שיתפיס בדבר הנדור, ומה דאמרינן דדבר האסור לא מהני זה ממילא דכיון דצריכים התפסה ודבר האסור איסור גברא הוא, אין שייך להתפיס בו וא"כ ניחא לתרץ קושייתנו דאם אמר זה כזה ודאי אין צריכים מיעוט הקרא דזה איסור גברא וזה איסור חפצא כדאמרנו, אבל אם אמר ככר זה אסור עלי כבשר חזיר לזה צריכים מיעוט הקרא לומר לנו שעיקר לשון האיסור לא בא אלא בהתפסה וכשהתפיס בדבר האסור לא מהני.

אבל ראיתי שהריטב"א בשבועות כ' ג"כ סובר שאיסורי תורה איסורי גברא הם. והנה שוב ראיתי ג"כ שהריטב"א סובר בנדרים ב' שהתפסה אינה שייכת אלא כשאמר זה כזה, אבל כשאמר ככר זה אסור עלי כקרבן, זה לא מקרי התפסה כלל דהאיסור אינו בא מצד ההתפסה, וא"כ לדבריו, כמובן, לא נוכל לתרץ כמו שאמרנו. ואח"כ מצאתי שהריטב"א בעצמו הרגיש בזה בנדרים יד שפירש במה דאמרינן איש כי ידור נדר לה' עד שידור בדבר שגופו אסור ומשום זה אין שייך להתפיס בהם, דאיסורי תורה איסורי גברא הם. נראה שהריטב"א סובר דזהו עיקר הקרא דצריכים להתפיס בדבר שגופו אסור. ולפי דברינו ניחא, דהריטב"א דרש את הפסוק באופן זה מכח הקושיא ולא היה יכול לתרץ כמו שתירצנו על הר"ן כדהוכחנו, ומש"ה דרש את הקרא באופן אחר.

בענין גלגול שבועה

ב"ח יד, א': אמר אביי ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות ובא בע"ח דראובן וקא טריף ליה מיניה דינא הוא דאזיל דאובן ומשתעי דינא בהדיה ולא מצי א"ל לאו בעל דברים דידי את דא"ל דמפקת מיניה עלי דידי הדר, איכא דאמרי אפילו שלא באחריות נמי דא"ל לא ניחא לי דליהוי לשמעון תרעומת עלי, עכ"ל. והקשו התוס' ד"ה דינא, מאי נ"מ הא כל מה שראובן יכול לטעון טענינן ללוקח, ותירצו דנ"מ כגון שבע"ח חייב לי שבע שבועה דאורייתא לראובן והשתא יגלגל עליו שבועה שלא פרע אבל לשמעון לא ישבע אלא שבועה דרבנן ובפ' הכותב אמר אי פקח הוא מייתי ליה לידי שבועה דאורייתא אלמא יש חומר בשבועה דאורייתא יותר משבועה דרבנן בנרות דולקות ונודות נפוחות. וקשה למה נקטו התוס' נ"מ בין שבועה דאורייתא לשבועה דרבנן לענין מתוך שיל"מ כמו שכתבו בכתובות צב, ב' דנ"מ לגבי חשוד, דהתוס' בב"מ עז, א' כתבו דגבי גלגול שבועה נמי אמרינן מתוך.

והנה הקצוה"ח דייק כאן דהתוס' סוברים דאמרינן גלגול שבועה אפילו גבי נשבע ונוטל דלכאורה דוקא גבי קרקע דאיכא רק פטור אמרינן דמגלגל עליו שבועה אבל גבי נשבע ונוטל לא נכתבה הפרשה של שבועה.

ונלע"ד דהנה אשכחן גלגול שבועה בב' אופנים: א' — טענת ברי כשיש רק פטור של אין נשבעין על הקרקעות, ב' — היכא דאיכא רק טענת שמא ובקידושין כח, א' ילפינן ב' אופנים אלו מתרי ילפותות ונראה דהן שונות בעיקר דינם דגבי טענת ברי כיון דאיכא טענה נעשה חיוב שבועה מצד עצמותו והדין גלגול מהני שלא יהיה פטור של אין נשבעין על קרקעות, אבל גבי טענת שמא הדין הוא שבשביל חיוב האחר יכול לכלול ולזקוק הטענת שמא אבל לא נעשה חיוב מצד עצמותו. (וראיתי באחד מספרי הגאון ר' חיים אלעזר וואקס שהביא ראיות דאפילו לשיטת אלה שסוברים דגבי גלגול נמי אמרינן מתוך זהו דוקא בטענת ברי.)

ונראה דהא דסוברים התוס' דגבי נשבע ונוטל אמרינן גלגול שבועה זה דוקא שיכול לזקוק בשביל חיוב האחר ואפילו ליטול אבל כדי שיהיה חיוב שבועה בעצמותו בזה ודאי נכונים דברי הקצוה"ח דלא נכתב חיוב שבועה מיוחד גבי נוטל. ולפ"ז הא דאמרינן מתוך גבי גלגול זהו דוקא בטענת ברי ונשבע ואינו משלם אבל בנשבע ונוטל לא אמרינן מתוך הואיל ואיכא רק הלכה של "וזוקקין" ולפ"ז מתורצים דברי התוס' בב"מ יד, א'.

ועוד נ"ל דהנה התוס' בב"ב מג, א' כתבו דהא דאמרינן דהיכא דלא ליהוי תרעומת עלי משוי ליה לבעל דבר זהו דוקא לטעון אבל גבי עדות לא מקרי בע"ד, והיינו משום דאיכא ב' מיני בעלי דברים: א' — בעל דבר בעצם הממונות וזה פסול אפילו לעדות; ב' — בעל דבר מצד הלכות טוען ונטען. ויותר מזה שמעתי מהגה"ר ר' ראובן גראזאזוסקי שליט"א דאפשר דהדין תרעומת לא משוי ליה טוען מצד עצמו אלא טוען הוא בשביל האחר, רק דאין יכול לומר לו זיל לאו בעל דברים דידי את, והנה בשער המשפט נסתפק אם גזבר יכול לגלגל שבועה להקדש, ובאחרונים הקשו דתוס' בב"ק סג, א' תמהו למה לי קרא למעט הקדש וקרקע מטוען טענת גנב כיון דאין נשבעין על הקרקעות והקדשות לא משכחת טוען טענת גנב. והנה גבי קרקע תירצו התוס' דמשכחת על ידי גלגול אבל גבי הקדש לא תירצו כן, והיינו משום דלא משכחת גלגול גבי הקדש, וקשה הא משכחת על ידי גזבר.

ונ"ל דהנה שאלת השעה"מ היא משום דגזבר אין לו בעלות בעצם הממונות שול הקדש רק דיש לו דין בעלות של תובע והוי בעלים רק להתעסק בשביל הקדש (ובעיקר הדין גזבר אין להאריך כאן, ע' בירושלמי תרומות פ"א וברשב"א גיטין נב, א') ונראה כיון דביארנו דאיכא ב' דיני גלגול נ"ל דיש חילוק בדין בעלים דבכדי שיהיה חוב שבועה מצד עצמותו התם בעינן שיהא בעלים בעיקר הממונות ולא מהני רק זכות תביעה אבל גבי הדין של גלגול שבועה שבשביל חיוב האחר יכול לכלול ולזקוק אפילו טענת האחר נראה כיון דיש לו זכות שיכול לטעון א"כ אמרינן דיכול לזקוק בשביל חיוב האחר, ולפ"ז אפשר לומר דגזבר יכול לגלגל רק הדין של גלגול לא מהני שיהא חיוב בעצמותו כיון דלא הוי בעלים בעיקר הממונות, ומגלגל עליו רק שיוקק בחיוב האחר. ולפ"ז אתי שפיר דהנה התוס' כתבו דגלגול שבועה משוי ליה טוען טענת גנב.

ולכאורה צ"ע דהנה הא דנעשה טוען טענת גנב היכא שנשבע זהו דוקא אם השבועה היא שבועת השומרים אבל היכא דהוא חייב שבועה בשביל חיוב

אחר ודאי לא מקרי טוען טענת גנב. וע"כ צ"ל דגבי גלגול נעשה חיוב מצד עצמותו ומקריא שבועת השומרים, ולפ"ז אתי שפיר דזהו דוקא היכא דהוא בעלים בעיקר הממונות אבל גבי גזבר לא נעשה חיוב מצד עצמותו והדין גלגול לא מהני רק שיכול לכלול בחיוב שבועה האחר, א"כ לא מקריא שבועת השומרים לכן אפילו אם גזבר יכול לגלגל אבל טוט"ג לא משוי. ולפ"ז אפשר לומר דהא דכתבו התוס' בב"מ יד, א' דבשביל הדין תרעומת יכול לגלגל שבועה, זהו רק הדין של ונזקקין אבל הדין שיהא חיוב מצד עצמותו התם בעינן בעלים בעיקר הממונות, ולפ"ז א"ש למה לא נקטו התוס' הנ"מ של מתוך דכיון דליכא הלכה של גלגול שיהא חיוב מצד עצמותו לא אמרינן מתוך.

בענין חצי עבד וחצי בן חורין

תנן בגיטין מא, א': מי שחציו עבד וחציו בן חורין וכו' לישא שפחה אינו יכול וכו' אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכו' וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי. ויש לחקור בח"ע וחב"ח שכופין את רבו לשחררו, אם נפקע כל השעבוד ממון מבעליו עוד טרם ששיחררו, כיון שעל בעליו לשחררו, או עד שלא נשתחרר עדיין חציו לבעליו.

והנה איתא בתמורה כה, ב': המשחרר חצי עבדו יוצא לחירות גיטו וידו באין כאחת. וברש"י שם: אע"פ שלא שיחרר כולו יש לו יד לקבל גט שחרור גיטו וידו באין כאחת. מזה מוכח שהאדון הפסיד את כל השעבוד ממון מעבדו למשנה אחרונה עוד קודם שחרורו.

אבל בירושלמי קדושין פ"א ה"ד, פריך, על דברי רבי שאומר המשחרר חצי עבדו קנה: ולית ליה שהוא כמזכה מימינו לשמאלו, ומשני: תפתר בשזיכה לו על ידי אחרים. משמע שטרם ששיחררו כולו אף ששיחרר חציו, עדיין חצי עבד הוא ואם לא זיכה לו ע"י אחרים יד עבד כיד רבו. א"כ חצי עבד אע"פ שכופין אותו לשחררו קודם פעולת השחרור עדיין הוא עבדו.

ונראה שיש בזה חילוקי דעות בין הבבלי והירושלמי. בגמ' דידן, שם מג, א' איתמר: נגחו שור יום של רבו לרבן יום של עצמו לעצמו. ובתוס' ד"ה יום כתבו: היינו למשנה ראשונה דלמשנה אחרונה מעשה ידיו שלו דבסמוך מדמי ליה למעוכב גט שחרור הרי שלמשנה אחרונה נפקע השעבוד לגמרי עוד טרם ששיחררו.

אמנם הרמב"ם בפ"ד מה' חובל ומזיק הי"ב, כתב: מי שחציו עבד וחציו בן חורין שביישו אדם או ציערו או שנגחו שור וכיוצא באלו, אם אירעו זה ביום של רבו לרבן ביום של עצמו לעצמו. וכתב על זה הראב"ד: זה הדין כמשנה ראשונה אבל למשנה אחרונה אין כאן חלוקת ימים, ע"ש. ובה' קרבן פסח, פ"ב הי"ג, כתב

הרמב"ם: מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו עד שיעשה כולו בן חורין. והראב"ד השיג עליו וכתב: הא דלא כהלכתא דמשנה אחרונה אוכל משל עצמו, וע"ש בכ"מ.

ונראה שיש בזה חילוקי דעות בין הבבלי והירושלמי. בגמ' דידן, שם שכופין אותו לשחררו כל עוד שפעולת השחרור לא נעשתה עדיין משועבד הוא לאדון לחציו, ומשום כן ביישו אדם זכו' ביום של רבו לרבו זכו' אפילו למשנה אחרונה, כי כל עוד שפעולת השחרור לא הוצאה לפועל עדיין הוא ממונו לחצי. ולפיכך בפסח אפילו למשנה אחרונה כל עוד שלא נשתחרר כולו לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו.

בענין בל תאחר

רמב"ם פ"א מה' חגיגה ה"ז: מי שלא חג הסוכות חוגג את כל הרגל וביום טוב האחרון שהוא שמיני ואף השמיני תשלומי הראשון הוא וכן מי שלא חג ביום חג השבועות חוגג כל שבעה ויש לו תשלומין כל ששת ימים לאחר חג השבועות ודבר זה מפי השמועה נאמר שחג השבועות כחג המצות לתשלומין עיי"ש. והלח"מ שם הקשה דהלא בגמ' ר"ה ד, ב' מובא דזה נאמר רק למ"ד דיליף הדין של בל תאחר ממועדיכם דרק שני רגלים עובר או למ"ד דיליף מ"באת שמה" דעל רגל אחד עובר דאתי קרא להקיש חג המצות וחג השבועות למנין עצרת לתשלומין אבל למ"ד דשלש רגלים עובר ויליף לה מהאי קרא למנין עצרת תשלומין ויליף מה דאמרה התורה מנה ימים וקדש חודש מה חודש למנויו אף עצרת למנויו וכיון דפסק הרמב"ם בפ"י מה' מעשה הקרבנות דעל שלש רגלים עובר בבל תאחר וא"כ למה יליף דין תשלומין דעצרת מחג המצות.

והנראה בזה דהנה הרמב"ם בפ"ד מה' מעשה הקרבנות הי"ג כתב: עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר הרי זה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאחר לשלמו, אינו עובר בלא תעשה עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה. והאור שמח רצה לומר דכוונתו במה שאמר רגלי השנה כולה היינו שמיני עצרת דאינו עובר בבל תאחר עד שיעבור עליו גם בשמיני. וראיתי ברשב"א סוכה מז דפירוש בשם י"מ מה דתשלומין בשמיני רגל בפני עצמו היינו לענין בל תאחר אם עבר שני רגלים קודם החג מיד עובר היכא דעבר שבעת ימי החג לענין בל תאחר דלא כדיוק האור שמח. גם רצה לומר דשיטה זו דאפי' אם נימא דעצרת יש לה תשלומין כל שבעה אבל העשה מיד עובר. ולפי זה אם נימא דלא בעינן שלש רגלים כסדרן ועבר גם על בל תאחר מיד אפילו יש לה תשלומין, אבל הטורי אבן בר"ה ד רצה לומר דאינו עובר כיון דיש תשלומין.

ונ"ל לומר דבאמת יהא חילוק הדין של עצרת דיש לה תשלומין כל שבעה לענין בל תאחר משמיני עצרת דהנה שם הרשב"א חידש דין דמה דאמרינן בחגיגה דכל שבעה תשלומי דראשון והנ"מ היכא דהיה חיגר ביום ראשון פטור זה דוקא

בכל שבעה אבל שמיני עצרת אפי' נימא דדין תשלומין הוא אבל היכא דהיה חיגר ביום ראשון או עכו"ם מחוייב ביום שמיני להביא קרבן חגיגה. והביאור הוא כיון דשמיני רגל בפני עצמו דילפינן מקרא אם כן עיקר קרבנו מצד עצמו הוא רק דיש לו בקרבנו דין תשלומין על חגיגת החג אבל הדין של תשלומין כל שבעה כיון דאין להם דין רגל ומכ"ש דין תשלומי עצרת דכחול גמור הוא וא"כ כל עיקר דינו הוא תשלומי קרבן דיום ראשון וא"כ היכא דהיה פטור ביום ראשון דהיה חיגר וניפשט אינו שייך להביא אח"כ אבל ביום שמיני הדין של תשלומין היינו דבאמת הוא קרבן של יום שמיני רק דיש תשלומין מרגל זו על החג והפירוש הוא דתשלום קרבן החג בקרבן של רגל השמיני גם לר' יוחנן חייב קרבן חגיגה. ולפ"ז אפשר לחלק, לענין בל תאחר עובר היכא דעברו שבעת ימי החג ולא הביא קרבן מיד עובר כיון דהוי זה רגל בפני עצמו והרמב"ם יסבור דבאמת לא חלוק לענין קרבנות יום השמיני משאר ימי החג. ומה דאמרינן דשמיני רגל בפני עצמו זה לענין שאר דינים כמבואר בתוס' ר"ה ד, שיטת הר"ח לענין לינה ושיטת הר"ן לענין אבילות, אבל לענין קרבנות כיון דהוי תשלומין דראשון כמו שהבאנו לעיל ברמב"ם מה' חגיגה פ"א וא"כ אינו חלוק בדין יום השמיני משאר כל ימי החג. ולפ"ז היה חיגר ביום ראשון פטור אף בשמיני וא"כ לענין קרבן ולדיני קרבנות לעבור עליו בבל תאחר דבדין ג' רגלים נכלל גם שמיני עצרת וזהו מה שדייק הרמב"ם בלשונו: רגלי השנה כולה וזהו ג"כ מה שדייק האור שמח.

ובאמת מקור דין זה הוא בירושלמי ר"ה פ"א, ה"א וז"ל הירושלמי: יכול אם עבר אחד מהן ולא הביא יהא עובר עליו משום בל תאחר ת"ל אלה תעשו לה' במועדיכם אינו עובר עליו משום בל תאחר עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה, וע' בקרבן העדה וז"ל: במועדיכם לשון רבים לימד שאינו עובר על בל תאחר עד שעברו עליו רגלי השנה כולה וחזינן דהירושלמי הוא מקור לדין הרמב"ם. והנה הירושלמי יליף זה מקרא חג המצות חג השבועות וחג הסוכות. ואפשר דשיטת הרשב"א בסוכה בשם הי"מ דלענין בל תאחר נאמר הדין של שמיני רגל בפני עצמו, היינו כיון דבקרא נאמר רק חג המצות וכו', וכיון דהשמיני רגל בפני עצמו הוא ואינו נכלל בקרא לענין בעל תאחר ועובר תיכף אבל לסברת הירושלמי דמה דילפינן דבשלש רגלים עובר הלימוד מהקרא דמועדיכם, וא"כ בקרא זה נכללו כל רגלי השנה ושמיני עצרת בתוכם. ואפשר דהרמב"ם והרשב"א לא יחלקו בדין זה אם היה חיגר ביום ראשון לענין שמיני אם חייב ודין הרמב"ם הוא רק לענין בל תאחר ולפ"ז כיון דהרמב"ם פסק דגם לענין בל תאחר אינו עובר עד שעבר עליו שמיני עצרת מקרא דמועדיכם וא"כ תתורץ קושית הלח"מ למה הביא הרמב"ם האי קרא דחג המצות לענין הדין של תשלומין בעצרת.

שתות מקח ושתות מעות באונאה

— א —

[תנן] בפ' הזהב, ב"מ מט, ב': האונאה ארבעה כסף מעשרים וארבעה
 כסף לסלע, שתות למקח, וכו' הורה ר' טרפון וכו' שמונה כסף וכו' שליש למקח
 וכו'. שם, אתמר בגמרא: רב אמר שתות מקח שנינו, ושמואל אמר שתות מעות
 נמי שנינו, שוי שיתא בחמשא שוי שיתא בשבעה כולי עלמא לא פליגי, דבתר
 מקח אזלינן ואונאה הויא, כי פליגי שוי חמשא בשיתא ושוי שבעה בשיתא,
 לשמואל דאמר בתר מעות אזלינן אידי ואידי אונאה הוי, לרב דאמר בתר מקח
 אזלינן, שוי חמשא בשיתא ביטול מקח הויא, שוי שבעה בשיתא מחילה הויא,
 ושמואל אמר, כי אמרינן מחילה וביטול מקח, היכא דליכא שתות משני צדדין,
 אבל היכא דאיכא שתות מצד אחד אונאה הויא. תנן, האונאה ד' כסף מעשרים
 וארבעה כסף לסלע שתות למקח, מאי לאו דזבין שוי עשרים בעשרין וארבעה
 ושמע מינה שתות מעות נמי שנינו, לא דזבין שוי עשרים וארבעה בעשרים וכו'
 אלא דזבין שוי עשרים וארבעה בעשרין ותמניא וכו'. תניא כוותי' דשמואל, מי
 שהוטל עליו ידו על העליונה, כיצד, מכר לו שוה ה' ב', מי נתאנה, לוקח, יד
 לוקח על העליונה רצה אמר לו תן לי מעותי או תן לי מה שאוניתיני, מכר
 לו שוה שש בחמש, מי נתאנה, מוכר, יד מוכר על העליונה וכו'. וכ"כ בתוספתא,
 פ"ג ה"ט: כיצד, מכר לו חלק שוה ה' בשש וכו', מכר לו שוה שש בחמש וכו'.
 ובירושלמי כאן ה"ג אמר: כהנא בעי קומי רב, בשעה שהמוכר מתאונה
 מתאונה עד חומש, בשעה שהלוקח מתאונה מתאונה עד שתות, א"ל, היא הונייתו
 ומצטרפין עד שתות. פירש הפנ"מ: על הא דתנינן בתוספתא בסיפא, בשעה
 שהמוכר מתאונה וכו' מתאונה עד חומש מעות שקיבל, וברישא, בשעה שהלוקח
 וכו' מתאונה עד שתות של מעות, וכיצד מפרשינן להאי ברייתא, דאם בתר מעות
 אזלינן וכו' בסיפא חומש, ואי בתר מקח אזלינן וכו' רישא וכו' חומש הוא, ואמאי
 קרי ליה אונאה, (א"ל), לעולם בתר המקח אזלינן ורישא הכי פירושה, הוא והונייתה
 מצטרפין לשתות, דכשתצרך הזוז שאינה אותו עם שווי המקח הוי שתות, ושתות

מלבר הוא, אבל בסיפא בלאו הכי איכא שתות מלגיו, וכללא דמילתא, דכל היכא דתמצא שתות בין מלבר בין מלגיו הוי אונאה, ובלבד מן המקח, וע' ברידב"ז.

ובאמת כבר תמהו התוס' על הנאמר בבבלי, לרב וכו' שוי חמשא בשיתא ביטול מקח הוי, וז"ל: דלמא הא הוי נמי שתות מקח דהוי שתות מלבר, ויש לומר דמסתמא אית לן למיזל בתר שתות שוה המקח, שהאונאה והטעות תלויה בו, ועוד דכשנתאנה מוכר לא תמצא שתות מלבר וכו'. וגם הראב"ד, מובא בחי' הריטב"א ובקצת שינוי ל' בשטמ"ק) הקשה: וקשיא לי, דסוגיא דשמעת', שתיתאה מלגאו ל ר ב כ ה נ א (כך גי' של הרבה ראשונים במקום ר ב) והא גבי חומש (לקמן נד, א') פשטינן דחומש אמר מלבר, ובבא בתרא בעניין מוסיפין על המדות אמרינן שתיתאה מלבר. אלמא מודים הראשונים האלו שהיה מקום לקיים התניא כוותיה דשמואל גם כוותיה דרב, בין כשמביטין על צד האיסור שבאונאה בין מצד הטעות בשווי הממונא שבה, ברם היה ברור להם כאן שהבבלי לא ס"ל כן מהטעמים שהביאו התוס', ולראב"ד מטעמים לא ידועים לו. (ואפשר שלזה כוון מהר"ם שיף בד"ה רב אמר, וסרה תלונת הביאור, ע"ש.) מיהו הירושלמי רצה בהך סברא באמרו, היא הונייתו ומצטרפין עד שתות, וחולק בזה על תלמודין.

ובענ"ד לא ראיתי הכרח לחלק האחרון של פירושו של הפנ"מ, אבל גם בקושיא גם בתירוץ נלע"ד שס"ל להירושלמי שתות מעוט דוקא בעינין, והא דתנן במתניתין "שתות למקח", כבר הוצרך רש"י לפרש בגמ' ד"ה ושמואל: לאו על שיווי של מקח דווקא קאי, אלא כל התנאי קרוי מקח. וכ"כ התוס' בד"ה ש"מ: היינו אונאת שתות שנהיה במקח. והירושלמי יאמר שהוא אונאת שתות מעוט בתנאי הקרוי מקח. ומצאתי און לי בשו"ת מהר"י לבית לוי, סימן נ"ו: במה שהקשו (בתוד"ה ש"מ לשמואל דאמר שתות מעות נמי שנינו) דלשתוק (במתני') משתות למקח, והניחו בצריך עיון, יראה לעניות דעתי, דשתות מקח נקטיה משו' דבעי למיתני בסיפא, הורה ר' טרפון האונאה ח' כסף שליש למקח, דבסיפא אין להקשו' אמאי נקטיה, דדרך התנא להראות בהדיא במאי קא מיפלגי אף על גב דבלאו הכי שיאמר שתות למקח או שליש למקח הוה משמע וכו', ועוד נוכל לתרץ וכו' איצטריך, דבלאו הכי הוה אמינא דאדרבא, דוקא שתות מעוט שנינו, ולא שתות מקח, דלישנא דהאונאה ד' כסף מכ"ד כסף לסלע משמע טפי לשתות מעות, משום דרוצה לומר שההוניה היא ד' כסף נכללת בתוך הכ"ד כסף לסלע, ולא חוץ ממנו, ויתיר' עליה, שכן משמע מדיוק הלשון וכו', וראיה לשברינו אלו, דהרי בגמרא דקאמר, מאי לאו דזבין שוה כ' בכ"ד, לא, דזבין שוה כ"ד בעשרי'

וכו', ומדלא אוקמא מתניתין מעיקרא דזבין שוה כ"ד בכ"ח כדמוקי לה בתר הכי, דבהכי אתי שפיר ולא תקשי וכו', יראה דדוחק ליה לומר דלישנא דד' כסף מכ"ד לסלע מיירי שהאונאה היא חוץ לדמי סלע דהיינו כ"ד, (כל זה נגד סברת הרש"ש ד"ה גמרא תנן ע"ש), אם כן כיון דלישנא דמתני' משמע שההונויה היא נכללת בדמי הסלע, ומתניתין על כרחין מיירי בנתאנ' לוקח (ע"ש בגמ' אימא סיפא וכו'), אם כן אי לאו דתני שתות למקח, הוה אמינ' דוקא שתות מעות שנינו וכו' ואם כן לא ידעתי למה הניחו הדבר בצ"ע. ועכשיו אם נקרב אותם השני תירוצים אחד אל אחד והיו לאחדים בידינו ונאמר, שלכן שנה שתות למקח בשביל סוף המשנה, להראות בעליל החילוק בין דעת הת"ק והוראת ר' טרפון, ומשמעות עצם הדברים ד' כסף מכ"ד כסף לסלע הוא שנתאנה הלוקח בשוה כ' בכ"ד, וזה שתות מעות, משום דקדוק זה היה פשוט בירושלמי בדעת רב דשתות מעות דוקא שנינו, ונהפך הוא ממה שלמדנו בתלמוד שלנו, רב אמר שתות מקח שנינו.

ויסוד סברת המשנה, לפי רב בירושלמי, נראה שהוא היפך ממה שהסבירו בתוד"ה שתות דעת רב בתלמוד בבלי; שנראה יותר לילך אחר שתות מקח, שהאונאה והטעות תלויה במקח, אבל המעות אין האונאה והטעות תלויה בהם שאין צריכין שומא, עכ"ל. וכן הוא בשאר הראשונים. מיהו בירושלמי תלו שיעור האונאה במה שגורם ללאו דלא תונו לחול על המקח, והרי אלו המעות. בנתינתן מיד הלוקח ליד המוכר עובר הלוקח על אונאת מוכר כשכוון לאנות, והמעות הן אמצעי האיסור, וכמו כן בקבלת המוכר את המעות מיד הלוקח במקרה של אונאת הלוקח, נמצא הלוקח מתאונה על ידי הכסף. לפיכך דין הוא שתלוי חז"ל שיעור האונאה במעות ממש ולא במקח, שבהם פושע העושה עול כשכוון לאנות ועיקר דבר האונאה חל כאשר נחלפים הדמים מיד ליד, וע"ע בתשו' מנחם עזריא מפאנו, סימן מ"ז: לרב כהנא (בבלי) שתות מקח שנינו הוא ל' ומשיכה קונה ולא מעות. הא לך הסברה שהגורם לחלות דין במו"מ זה ראוי הוא להשתמש בו כיסוד לשיעור האונאה.

— ב —

איתא בסמ"ג, ל"ת ק"ע: והלכה כשמואל לגבי רב, ועוד דתניא כוותיה, הלכך מי שמכר שוה שש בחמש או שוה ה' בשש, ונתאנה לוקח משתות המעות וחומש המקח, או שוה שש בשבע הר"ז אונאת, והיו קשים לי הדברים האלה, חדא אם הלכה כשמואל לגבי רב בדיני מה לנו עוד צורך להביא ראיה לזה מברייתא, עוד לדעת שמואל מצינו ארבע פנים לאונאה, שוה ו' בה' ושוה ז' בו' כשנתאנה

מוכר, שוה ה' בו' ושוה ו' בז' כשנתאנה לוקח, והשר מקוצי השמיט אחת מהן, והיינו שוה ז' בו'. ולתרץ הקושיות אפשר לחדש ולומר, הן אמת הלכה כשמואל, אבל אך ורק כמו שמוגדרים דבריו בברייתא, זאת אומרת, שוה ו' בה' ונתאנה מוכר ושוה ה' בו' ונתאנה לוקח, ונוסיף על זה אוקימתא דמתניתין בגמרא, שוה ו' בו'. והצורך בברייתא כוותיה דשמואל היה לדחות מה שעלה בתחלה על דעת הגמרא לומר ששוה ז' בו' ונתאנה מוכר לשמואל אונאה היא, שאינו כן, אלא שמואל באמרו שתות מעות נמי שנינו רצה בזה שבאונאת לוקח בשוה ה' בו' שם שתות מעות נמי שנינו, אבל לא באונאת מוכר בשוה ז' בו'.

בזה הייתי רוצה לתרץ ולבאר דברי התוס' גא. ב'. שם נשנה: כמה תהא הסלע חסירה ולא יהא בה אונאה וכו' ור"ש אומר שמונה פונדיונות, שני פונדיונים לדינר (שתות כשאר אונאה, רש"י). ובתוד"ה שני: וא"ת תקשה לרב וכו' דהכא לר' שמעון אם מכר סלע שוה כ' מעות בכ"ד, והיינו שוה ו' בה' וכו' ובגמ' מוקי מתני' דלעיל כר' שמעון, ואפי' לשמואל וכו' תקשה דבשתות מקח מודה דהוי נמי אונאה, וה"ק ב' פונדיונות לדינר הוי אונאה אבל ב' פונדיונות פחות פרוטה הוי מחילה, אע"ג דאכתי הוי שתות מקח, וי"ל דמיירי שמכר לו טלית שוה כ"ד מעות בסלע ונתן לו סלע חסר ד' מעות וכו' מיהו לעיל פי' טעם דמ"ד שתות מקח לפי שהאונאה והטעות תלוי בחפץ שצריך שומא ולא במעות, והכא הטעות והאונאה הוי בסלע, וע"ע בחי' הריטב"א, נב, ובשטמ"ק בשם הרא"ש, והקשה מהרש"א: אכתי תקשה לשמואל דשתות מעות נמי שנינו וכו' באינו חסר ד' מעות אלא וכו' שתות מעות, דהיינו שוה שבעה בשיתא וכו'; ואפשר דבכה"ג לא שייך שתות מעות כיון דהטעות בסלע גופיה, ובמחכ"ת יישובו דחוק שזהו נגד סוף דברי התוס', ולדברינו ניחא, דלעולם לא כוון שמואל לכלול שתות מעות בצד אונאת מוכר, ומוכרח כן מסוף דהתוס': מיהו לעיל וכו' שלדעתי כוונתם לומר שלא הש' רב לתלות אונאת הלוקח גבי שחיקת המטבע בשתות מעות, אף שכאן הטעות הויא בסלע, אבל מפני שלא שכיחה אונאה במטבע כמו שהיא שכיחה בשומת המקח השאיר שיעור השתות כמו שהיה במקח, ומאידך גיסא, שמואל תפס אונאה זו שבממון ומשתמש בו להסביר שהטעות מצויה בשני חליפי התנאי ביחד, גם במקח גם במעות, לפיכך מסתבר דבעלמא שתות מעות נמי שנינו.

וישאר לנו עוד לבאר למה יודה שמואל לרב בנתאנה מוכר, ששם שתות מקח דוקא שנינו, ויתבאר זה על פי הירושלמי שהבאנו. הלא השיב שם רב לכהנא היא הונייתו ומצטרפין לשתות, כלומר, בכל מקום מציאות שתות מלבר הרי היא בכלל שתות כמו שתות מלגיו, וא"ת מ"מ שמואל שתות מעות אמר ולא רמוז כלום משתות מלבר, וי"ל שכל מגמתו של שמואל היתה לחלוק על רב

דלית ליה שתות מלבר כמו שפירשו התוס' כמש"כ למעלה. נגד זה דעת שמואל היא בשלמא כשנתאנה מוכר אין בזה להצטרף אותה והונייתה, אבל מה ראית לתלות כל האונאה במקח, לא כי אלא גם במעות טועים שהרי הסלע חסירה תהא בה אונאה, אמור מעתה שתות מעות נמי שנינו. ובתנאי שהיא אחת עם שתות מקח מלבר, ובמה דברים אמורים באונאת לוקח בשוה ה' בוי, אבל לא באונאת מוכר בשוה ז' בוי, שבזה אין שתות מעות עולה כאחד עם שתות מקח מלבר. השתא ברור שכ"ע מודים על המקח שהוא משתמש לעיקר מקור האונאה והטעות, אלא שלשמואל הטעות בממון היא המסייע לשתות מקח מלבר להיות נכלל בשתות למקח של משנתנו.

— ג —

כבר נחלקו אבות העולם בענין אחד שבאונאה, והיא האונאה התיכונה מן הקצה של שתות מקח אל הקצה של שתות מעות, היינו מן $16\frac{2}{3}$ אחוז ועד 20 אחוז יותר משווי הסחורה באונאת לוקח, ומ' $14\frac{2}{7}$ אחוז ועד $16\frac{2}{3}$ אחוז פחות משווי הסחורה כשנתאנה המוכר. עיין בעית השר מקוצי בשטמ"ק.

יש אומרים "לעולם אזלינן בתר מקח הן לענין מחילה (באונאת מוכר) הן לענין ביטול מקח (בלוקח) ד ט ע י א י נ ש י ב ד מ י מ ק ח ו ל א ט ע ו ב מ ע ו ת". במחנה הזה נמצאים הרמב"ם, פי"ב מה' מכירה, ה"ג דחו"ט, וע' ב"ח, חו"מ, סי' רכ"ז ד"ה, ואף; המרדכי בשם רבינו משה כהן (הרמ"ד) כאן; הריטב"א בשטמ"ק כאן (אבל השאיר עדיין הדבר בצ"ע); הטור חו"מ סימן רכ"ז, הרמ"א שם ס"ד, וע"ש בסמ"ע, ס"ק י"א, ובט"ז. הגר"א בביאורו לשם ס"ק טו"י ציין לזה התוס' במט, ב' ד"ה שתות, ד"ה שוי, וד"ה ש"מ, ונא, ב' ד"ה שני, וסיים בערש"א שם. ואי ברורה כוונתו אם לעיין בקושיא הראשונה של מהרש"א שבתירוצו טרחתי להוכיח שנמלכו התוס' מלסבור כדעה זו, או אם כוון לקושיא השניה באונאה התיכונה שעתידיים אנו לעיין בה לקמן, א"כ סוברים גם התוס' כדעה זו, וצ"ע.

ויש חולקים על זה וטוענים דכיון דלא הוי מחילה ולא ביטול מקח א"כ חשבינן ליה אונאה. הלא המה רבינו יהודה בשטמ"ק, והמגיד משנה, וכן משמע מלשון הרי"ף ע"פ גי' המ"מ וגם לפי גירסתנו, ומלשון רבינו חננאל כאן ומל' החינוך, מצוה של"ז, ומל' השו"ע, סימן רכ"ז ס"ג וד'.

ומקשים על הרמב"ם ודעמיה: (א) "אנו בפירוש שנינו בגמרא ובהלכות דאליבא דשמואל כי אמרינן מחילה דוקא היכא דליכא שתות, לא שתות מקח

ולא שתות מעות, היכי דמי כגון דזבין שוה תמניא בז' וכו' (הרב המגיד), וע"ע בר"ת. ב) ובחינוך: שתות מעות נמי שנינו, כלומר שאם האונאה אינה יתירה על שניהם לא יתבטל המקח אלא יחזור המקח. ג) "זה"פ כי אמרינן מחילה וביטול מקח היכא דליכא שתות משני צדדים, פי' או אידי ואידי הוי פחות משתות, או אידי ואידי הוי יותר משתות, ר"י בשטמ"ק. ד) "לקתה מדת הדין, דהרי היכא שההנ' אותו פחות, שמצד המקח הוי מחילה ומצד המעות הוי אונאה (זה נמצא בהוניית מוכר), אזלינן בתר מעות והוי אונאה, והיכא שההנה אותו יותר, דמצד מקח הוי מחילה ומצד מעות הוי ביטול מקח י ה י ה ח ו ט א נ ש כ ר ו נ א מ ר ד ה ו י מ ח י ל ה , ו ל פ ח ו ת כ י ו ן ש א י ן ש ת ו ת מ ד ו י י ק ל ש ו ם א ח ד מ ה צ ד ד י ם נ ל ך ל כ ל ה פ ח ו ת ב ד ר ך מ מ ו צ ע ו ל א נ ד י ן א ו ת ו מ צ ד מ ק ח ב ה ח ל ט ו ל א מ צ ד מ ע ו ת ב ה ח ל ט ו כ ו , ש ו "ת מ ה ר "י ל ב י ת ל ו י , ס י מ ן נ "ו ; ו כ ן ב מ ה ר ש "א נ א , ב ' , ב ת ו ד "ה ש נ י : ה א ד ב ר ת מ ו ה , ד נ מ צ א ו כ ו , ב מ ו כ ר ש ו ה ה ' ב ו ' ד ה ט ע ו ת ה י א ח מ י ש י ת מ ן ה מ ק ח ז א פ "ה ל א ה ו י ב י ט ו ל מ ק ח א ל א א ו נ א ה כ י ו ן ד ה ו י ש ת ו ת ל ג ב י מ ע ו ת , ו א ם ל א ה ט ע ה ו כ "כ כ ג ו ן ש ו ה ה ' ו פ ר ו ט ת ב ו ' ה ו י ב י ט ו ל מ ק ח ד א ז ל י ן ב ת ר מ ק ח ו כ ו , ו צ ר י ך ב ז ה ט ו ב ט ע ם ו ד ע ת . ו כ ן ה ק ש ה מ ה ר "ם ש י ף , מ ט , ב ' , ב ת ו ד "ה ש ת ו ת . ו ב פ נ "י ע ל ד "ה ז ה : ז ה ד ב ר ש א י ן ה ד ע ת ס ו ב ל ו , ו ב א מ ת נ ק ש ת י מ א ד ב ז ה , ע "כ . ה) ת מ ו ה מ א ד כ י ו ן ד מ ק ח ע י ק ר ל מ ה ב ש ו ה ח מ ש א ב ש י ת א ל א ה ו י ב י ט ו ל מ ק ח , ו נ י ז ל ב ת ר מ ק ח , מ ה ר "ם ש י ף מ ט , ב ' , ב ת ו ד "ה ש ת ו ת . ו) ל מ "ד ש ת ו ת מ ק ח (ר ב ב ג מ ר א) א י ר י מ ת נ י ' ד ו ק א ב ש י ע ו ר מ צ ו מ צ ם כ ש ה ו א ש "פ י ו ת ר מ ש ת ו ת נ ש ת נ ה ד י ן ה א ו נ א ה ל ב י ט ו ל מ ק ח , ו כ ן ב פ ח ו ת מ ש ת ו ת ו כ ו ' ו מ ש ו "ה נ "ל ד ו ח ק ל פ ר ש כ ך (ב ד ש מ ו א ל) ש י ש ת נ ו ש ל ש ה ד י נ י ם ב ש ל ש ה ש י ע ו ר י ם מ צ ו מ צ מ י ם ו כ ו ' , פ נ "י ש ם , ד "ה ב ג מ ' .

והמתנגדים על היש חולקים שואלים: א) "היכי עבדינן אונאה וליכא שתות משום צד, והאיך אנו מטילין פשרה בין שני הצדדים וכו' ועדיין הדבר צ"ע", הריטב"א בשטמ"ק. ובתשו' מנחם עזריה, סימן מ"ז האריך בסברא זו. ב) "מיסוד ההלכה שכל מקום שיש בו דין אונאה, דהיינו שתות דוקא מצד אחד לא משגחינן בחסר ויתר שכנגדו וכו' שאין מציאות שום אונאה בשתות דוקא לשני צדדים וכו', אבל בפחות מצד אחד ויתר מצד אחר לא אמר בה שמואל ולא מידי, ואנן דייקינן לישנא דמתניתין דמקח עיקר (שתות מקח) ובתריה אזלינן, דמודי ליה שמואל בכי האי גזונא לרב כהנא וכו', תשו' מ"ע שם. ולזה כוון גם הגר"א בביאורו על חו"מ, סימן רכ"ז ס"ט, ע"ש. ג) וכדומה לזה הקשה הפנ"י מט, ב', בתוד"ה שתות: קשה וכו' במתני' וכו' תיפוק ליה וכו' דשוה כ' הוי שיעור אונאה בכ"ג ושליש וכו' למעלה עד כ"ה, אבל לשיטת הרמ"א

(שהלך בדרך הרמב"ם) וכו' ניחא וכו'. (ועיין בלבוש בחו"מ, סימן רכ"ז ס"ג וד', שמתחלה הביא דעת הטור וכנראה שהסכים עמו ואחריו לשונו של רבו הרמ"א והקשה עליו כעין קושיות מהר"י לב"ל, מהרש"א ומהר"ם שיף לעיל, וצע"ג. הש"ך ס"ק ג' כתב לעיין בספר מגדל דוד על הלבוש ואינו תחת ידי כעת.)

להבין דעת היש חולקים עלינו לעמוד על מקור דעה זו, הלא יסודה הוא מגירסא אחרת בגמרא, כמו שכתב המ"מ: אנו בפירוש שנינו בגמרא ובהלכות וכו' מחילה דוקא וכו' כגון דזבין שוה תמניא בז' או שוה ז' בתמניא, זה לשון הגמרא, והתם נמי אמרינן ביטול מקח היכי דמי וכו'. הוציא דעתו ממלת "דוקא" או מסברא שאם איתא שבאונאה התיכונה נמצא ביטול או מחילה הל"ל הכי, דהכי הויה רבותא טפי שהוא נגד השכל. ובשו"ת מהר"י לב"ל, שם: היה לו גירסא אחרת בגמרא וכו' דעל כרחין לשמואל לא הוי מחילה אלא וכו' דוקא משום דהוי מופנה משני צדדי' וכו'. וע"ע בדקדוקי סופרים ובדברי סופרים על מציאות גירסת המ"מ בכתבי יד. ומה שכתב הה"מ "בגמרא ובהלכות", בידינו גירסא אחרת ברי"ף ואין שם כל הלשון העודף שהביא, אבל בכל זאת אף הנוסח שלנו ג"כ מוכיח כדעת המ"מ בדעתו של רב אלפס, שזה לשונו: ושמואל אומר כי אמרינן מחילה וביטול מקח היכא דאיכא שתות משני צדדים. (פירוש, מחילה בפחות משתות משני צדדים וביטול מקח ביותר על שתות משני צדדים), אבל היכא דליכא שתות אלא מצד אחד אונאה הויה (פירוש, היכא דפחות משתות הוא או יתר משתות הוא אבל רק מצד אחר, בכל אלו אונאה הויה והוא באונאה התיכונה). מיהו יש לומר ששאר הסוברים כהמ"מ היתה לפנייהם גירסת ספרינו. ברבינו חננאל כן מפורש: ושמואל אומר לא הוי ביטול מקח אלא אם מכר שוה ד' בה', דבין לגבי המעות בין לגבי המקח יתר משתות הוא, וזהו פירוש משני צדדים וכו'. אמנם הלא איתא בגמרא: ושמואל אמר שתות מעות נמי שנינו, ובתוס': אפילו למאן דאמר שתות מעות נראה יותר לילך אחר שתות מקח וכו'. ומביאור הגר"א, חו"מ, סימן רכ"ז, ס"ט משמע שהוציא זה ממלת "נמי", אבל באמת מהר"ם שיף על התוס' כתב: אינו נראה שדקדקו זה ממה דקאמר נמי וכו' אבל דין הוא שכתבו כן לדינא. וכבר הקדימו בזה החינוך: שתות מעות נמי שנינו כלומר שאם האונאה אינה יתירה על שניהם לא יתבטל המקח אלא יחזור האונאה (מצוה של"ז). ולא עוד אלא בגירסת השאלתות, פ' בהר, סימן קי"ג, ובבה"ג צ"ד א', אין מלת "נמי" בנמצא, ובאור זרוע לכאן: ושמואל אומר נמי שתות מעות שנינו. פירוש, לאו דוקא שתות מקח אלא אף שתות מעות, ואין חילוק ביניהם.

ונשאר לנו לפרש לשון המשנה לפי שיטה זו. ד' כסף מכ"ד כסף לסלע, פירוש, כ' בכ"ד, שתות מעות באונאת לוקח, כאוקימתא קמא בגמרא, וגם כ"ד בכ"ח שתות מקח באונאת הלוקח כאוקימתא תליתאה שם; ולא זו בלבד אלא כל מקום חוץ מאלו שאתה מוצא עוד שתות למקח. (לפרש"י כל התנאי קרוי מקח), רצה בזה לומר שתות מעות ושתות מקח באונאת מוכר, אונאה הויא. ועתה הגע בעצמך, שהדיוקים סותרים זה את זה, שיתר משתות ביטול מקח הוא ופחות משתות מחילה היא (כעין קושית התוד"ה שני, לשמואל בנא, ב'). אלא ודאי בדיוק עשה התנא קיצור משני מיני שתות וקראום שם חדש "ד' כסף מכ"ד כסף לסלע" לומר לך ששני הקצוות של אונאה עם האונאה התיכונה המבריחה מן הקצה אל הקצה הכל ענין אחד הוא, להיות המקח קיים אלא מחזיר אונאה. ובזה מתורצות קושיות הריטב"א בשטמ"ק, רבינו מ"ע, והפנ"י. וסברת שיטה זו היא, שבני אדם המאונים עשויים להקפיד לפי ערך האונאה, בפחות משתות הקטנה מוחלים, מכאן ועת שתות הגדולה מבקשים להשוות המקח והמעות שוה בשוה, מכאן ואילך אין להם עוד חפץ בקיום המקח ותוזרים לבטלו. לפי האמור גודל הקפידה כפי גודל חלק האונאה, מן הקל אל הכבד.

התמיהות על הרמב"ם והמרדכי ועוד מתחלקים לשנים, ראשון על הלשון, מהדוגמא בגמרא של "ז' בת, ח' בן, ד' בה' וה' בד'". מלשון הרמב"ם משמע שלא היו לו זאת הגירסא כמו שאינה בנוסחתנו, שהוא כתב דוגמאות אחרות ע"ש. ברם הריטב"א בשטמ"ק גרס כגירסא זו של המ"מ, אבל בהשמטת מלת "דוקא", על כן אין מן הנמנע עוד מציאות של ביטול מקח או מחילה באונאה התיכונה כמו בענין אחר. ואעפ"כ הודה הריטב"א שפירוש הלשון צריך זהירות "שטועין בו רבים", רצה בזה שלא מצינו בגמרא רק משלים לנקודה זו או אחרת של אונאה, דוגמא של שתות מקח ושתות מעות באונאת מוכר ובאונאת לוקח, ותו לא מידי.

והמשך השקלא וטריא בגמרא כך הוא: שמואל יודה לרב גם באונאה גם בביטול מקח ובמחילה, וחולק רק בנקודה אחת, היינו בשתות מעות, שבה אין הולכין אחר שתות מקח לעשותה מחילה בנתאנה מוכר או ביטול מקח בנתאנה לוקח, שאין שתות מעות נתפסת בדינים אלו, אבל מאידך גיסא גם היא אינה גורמת כלום על פחות או יתר עליה, ואח"כ שוב המציאו בגמרא דוגמאות שבו כ"ע מודים ובתר הכי אלו שחולקים בהם, ואתר זה הטעם למה הם חלקים, לרב אין לנו אלא גורם אחד ר"ל שתות מקח, ושמואל אע"פ שמודה לכל מה שאמר רב היכא שאין כאן שתות באחד משני צדדים (ערש"י), מ"מ היכא דאיכא שתות מצד אחד, להביא גם הצד השני של מעות, חולק הוא על רב לשנות הדין לאונאה,

לא לאונאה הגורמת במה שפחות ממנה או יתירה עליה, אלא רק לאונאה לדחות הדין שראוי לחול על אותו שיעור לפי שתות מקח אליבא דרב. וראיה לדברינו שלא נמצא בכל הסוגיא דבתר שתות מקח אזלינן או בתר שתות מעות אזלינן רק או בתר מקח או בתר מעות נמי, אלמא לא נחלקו אלא בשתות עצמה. ואם איתא שחולקים במה שגורם לדינים אחרים הוי להו לפרש ולא לסתום, שהיה זה חידוש גדול, לפיכך צריכים לומר שמודים רב ושמואל בכל מה שאינם חולקים בהדיא, (ועיין בתשו' מ"ע, שם, שכך נראה פירוש כוונתו), והוא: שיותר נראה לילך אחר שתות מקח בענין מחילה וביטול. והמשנה מתפרשת בדרך פרט וכלל, מתחלה פרט, ד' כסף מכ"ד כסף לסלע, היינו כ' בכ"ד שתות מעות, זה ע"פ מש"כ לעיל בשם מהר"י לב"ל בביאור הירושלמי, ואח"כ כלל שתות למקח והוא העיקר שהוא כולל גם דין אונאה עצמה גם הגורם לדיני חסר ויתר. ופרט שתות מעות בתחלה כדי שלא להוציאה מן הכלל לענין דין אונאה גופא, אבל לא כללה בהדיא כמו שתות מקח כדי שלא נטעה לכוללה לגורם ולעיקר. ונתיישבו קושיותם של המגיד, מהחינוך ומרבינו יהודה בשטמ"ק.

ולבא אל הבנתה של סברת ההולכים בשיטה זו, למרות הקושיות העצומות העומדות נגדם, צריך לחקור במהותו של ענין שתות לרב ולשמואל, אם הוא מעבר מדומה שנתנו חז"ל ממחילה אל ביטול מקח כעין פשרה וציון לסוף תחומין של דעת בני אדם שנתאנו, אבל בעצם אין לשתות דין בפני עצמו, ואין לנו בעצם רק דין מחילה ודין ביטול מקח. ומה שהשתות תלויה בשיעור שווי המקח הוא משום שהמאונה תולה טעותו בו, שמחילה וביטול מקח תוצאות גודל הטעות הם. או דילמא היו יודעים חז"ל שחלק אחד משה מתחשב אצל האדם כחלק חשוב בכל דבר, ויש לו דין בפני עצמו, לפיכך בנידון דידן היה ראוי לתלות אותה שתות בכל אחד משני הצדדים שבענין, במקח ובמעות, ואם נתאנה בכזה אינו מוחל מחמת חשיבות חלק השתות ואינו מבטל המקח מפני שרוצה בהשלמת הענין, אלא מתאונה הוא, והוא מצב עצמאי, ואין זה ולטעות השכל בשומא כלל, אלא הוא דמיון הנפש בנוגע לחלק שחסר ושניתן להשלמה. התשובה, שרב בחר בדרך הראשון, ושמואל אומר הדרך השני נמי שנינו, ושתות מעות אין לה יחס לעול של המאנה או לאמונתו במו"מ ואין לה ענין אלא אל ההרגשות האנושיות לפי השגת חכמינו. ובזה נסתלקו שאר הקושיות ונעמוד על דעת רבותינו. (מיהו התוספות שלפי דעתנו סללו לעצמם דרך אחר, ששמואל אמר שתות מקח מלגיו ומלבר בדאפשר, וכך הוא בירושלמי ולרב ובשתות מעות, לענ"ד נראה שסוברים באונאה התיכונה כשיטת המ"מ, שאין לצד מלגיו עדיפות על המלבר, והרי הם שוים בהחלט.)

בענין צחצוחי זיבה

גרסינן בנדה כב, א': בעא מיני רבה מרב הונא הרוואה קרי בקיסם מהו, ממנו אמר רחמנא וכו' א"ל תיפוק לי' דהוא עצמו אינו מטמא אלא בחתימת פי האמה למימרא דנוגע הוי אלא מעתה אל יסתור בזיבה אלמה תניא וכו' א"ל סתירה היינו טעמא דסותר לפי שא"א לה בלא צחצוחי זיבה אלא מעתה תסתור כל ז' אלמה תניא וכו' ת"ל לטמאה בה אין לך אלא מה שאמור בה סותרת יום א' א"ל גזה"כ היא זיבה גמורה דלא ערבה בה שכבת זרע סותרת כל ז' צחצוחי זיבה דערבה בה שכבת זרע לא סותרת אלא יום א' ע"כ. והרשב"א שם בחדושיו ד"ה והלא כתב חז"ל: פירש"י דשיעור חתימת פי האמה קאמר והכא קאמר והלא הוא עצמו אינו מטמא אלא בשיעור פי האמה וכיון דנפקא בקיסם בציר לי' שיעורא כעובי הקיסם. ורב הונא לא כר' נתן (פסחים סז, ב') דאמר שוב צריך חתימת פי האמה קאמר לה דאם איתא הוה לו לאקשוויי הכא עליי' והתנן הוב ובעל קרי מטמאין בכל שהן וכדמקשינן לקמן מג, ב' עלי' דשמואל דאמרו זב צריך חפ"ה. אלא ודאי רב הונא בזב כדרבנן ס"ל אלא בבעל קרי לא ס"ל כוותיהו דמדלא חלק בה הכתוב בין רואה לנוגע דאפי' ברואה לא טמא אלא טומאת ערב כנוגע אלמא רואה מדין נוגע טמאו הכתוב. וצריך הוא שיעור כנוגע. והיינו דאקשינן למימרא וכו' ואלו כר' נתן אמרה מאי קושיא הלא זב צריך שיעור ואפי' הכי סותר בזיבה. וכן גמי הא דפרקינן לפי שא"א וכו' ואלו לר' נתן אפי' זב ממש פחות מכשיעור לאו כלום וציחצוחין מאי אהנו ומאי סתרו, עכ"ל. ויש להקשות דלקמן מ, א' קתני בהדיא דבעל קרי מטמא בכל שהוא וא"כ ניקשי מהתם על ר' הונא. ועוד הק' הרשב"א בעצמו על פי' זה דהא לרבנן צחצוחי זיבה כזיבה גמורה הם ואמאי לא סתרי כל ז'.

והרמב"ן כאן בשמעתין ד"ה והלא פי' דר' הונא כר' נתן סבירא לי' ובעינן חפ"ה "דליהוי נגיעת חוץ". והק' הרמב"ן א"כ מאי אקשינן למימרא וכו'

הא זב נמי בעי חפ"ה ואפ"ה סתר. ותי' דזב אע"ג דלענין שיעורי' הוי נוגע מ"מ לענין טומאה הוי כרואה דאית לי' טומאת ז'. אך אי ב"ק בעי חפ"ה א"כ הוי כנוגע גמור. ואהא דמפרקינן משום צ"ז הק' הרמב"ן הא בצ"ז ליכא חפ"ה. ותי' וז"ל: דכיון שיוצא עם ש"ז שהוא חותם פי האמה הרי הוא כנוגע ממש שמין במינו הוא ואינו חוצץ. והיינו דלא אקשינן יטמא טומאת ז' אלא תסתר ז' דטומאה כזב גמור לית לי' כיון דאינו רואה בשיעורו טומאת מגע זוב אית לי' וכיון דזוב הוא מיהא זבראי' דין הוא לסתור הכל שאין כאן ז' נקיים וכו' שאין אחר אחר לכולן. ומפרקינן גזה"כ כך הוא מאחר שאין הזוב הזה כדי ראי' אין לו טומאת ז' ואפי' לסתור ז' אלא סתירתו כטומאתו עכ"ל. ודברי הרמב"ן לכאורה תמוהים דמאי הוה טומאת מגע זוב. ועוד היכא הוה סליק אדעתין דטומאת מגע תסתר ז'. ועוד קשה מה שהק' עליו הרשב"א וז"ל: כי לא חייצא מאי הוי מ"מ שיעור כחפ"ה בעינן עכ"ל.

והנה בעצם האי דינא דחפ"ה נראה דיש לחקור האם זה שיעור בעצם המטמא דזה שיעור החפצא של זוב או ש"ז וכשיעור כזית בנבילה. או האם זה דין מסויים במעשה זיבה דאי לא נחתם פי האמה לא מיקרי זיבה אך בעצם שיעור הזוב סגי לן בכל שהוא. והנה הרמב"ן כתב דדין חפ"ה הוי "דליהוי נגיעת חוץ" ולדידי' היינו נגיעת כל חוץ האמה ולהכי יוצא דבעינן חפ"ה כולה. אך מדבריו חזינן דאין זה דין בעצם שיעור הש"ז אלא במעשה הזיבה דהוי דוקא במגע כל חוץ האמה. ולדעת רש"י (כמו שהסבירו הרשב"א) נראה דבהא אתפלגין שמואל ור' הונא. דשמואל סבר דעצם שיעור הזוב הוי בחפ"ה ולהכי אקשינן עלי' ממתני' דקתני דשיעור הזוב עצמו הוי כל שהוא. אך ר' הונא הכא סבר דדין חפ"ה הוי דין מסויים במעשה הזיבה אך בעצם הזוב ליכא כלל שיעורא וא"כ ליכא לאקשווי עלי' ממתני', דמתני' לא איירי אלא בשיעור המטמא עצמו.

והנה ביבמות קה, א' גרסינן יבמה שרקקה דם מהו וכו' א"ל וכו' ומי כתיב וירקה רוק. והדר אמרינן התם שלחו לי' לאבוה דשמואל יבמה שרקקה דם תחלוץ לפי שא"א בלא צחצוחי דוק. והרי"ף שם הביא האי טעמא דא"א וכו' ולכך פסק דדוקא במוצצת אך בשותחת דאפשר בלא צחצוחי רוק וכדאיתא התם. לא. ברם הראב"ד (הביאו הרמב"ן ב"ספר הזכות") כתב דטעמא קמא דאמרינן בגמ' עיקר ולא בעינן צ"ד ואפ' בשותחת נמי הויא חליצה מעלייתא. וכתב עליו הרמב"ן שם וז"ל: מדברי רבינו הגדול ז"ל נלמוד שזו שאמרו מי כתיב וירקה רוק לומר דאי כתיב הכי בעינן כוליי רוק

והשתא סגי לה בצ"ר בלבד ואילו בלא צ"ר כגון בשותתת לא סגי לה דהא לא קרינא בי' וירקה עכ"ל. ונראה דהראב"ד סובר דכיון דלא כתיב וירקה רוק אז באיזה ריר מן הפה מיקרי יריקה. אך הרמב"ן סבר דבלא רוק לא מיקרי כלל מעשה יריקה ובעינן צ"ר כי היכי דליחול עלי' שם מעשה יריקה. אלא דאי הוה כתב רחמנא וירקה רוק אז הוי בעינן מעשה יריקה דרוק והיינו ברוק גרידא. (נ"ל דברוב נמי הוה סגי.) אך השתא דכתיב וירקה סתם אז אפי' בתערובת דם נמי כשר. והנה בשמעתין נראה דסבר רש"י דלא מיטמא בזיבה עד שיהא מעשה זיבה דזוב ולהא לא אהני לן צחצוחין. ולענין סתירה הוי ס"ד דבמעשה זיבה בלחוד סגי לן והדר מסקינן דלענין סתירת ז' בעינן מעשה זיבת זוב ואפי' לרבנן דר' נתן אלא דלענין סתירת יומו סגי במעשה זיבה כל דהו. ובוה נתיישרה קושית הרשב"א דלרבנן דר' נתן ליסותרו צ"ז כל ז', דאינהו לא אמרו אלא דלענין החפצא של זוב סגי לן בכ"ש אך מ"מ מודו דאיכא דין חפ"ה במעשה הראי'. ולענין סתירת ז' בעינן מעשה ראי' דזוב ולהא לא אהני לן צ"ז. ואין להקשות דלרבנן אפי' יום א' נמי לא ליסותרו צ"ז משום דליכא חפ"ה דזיבה דנראה דעיקר הדין נאמר דהזוב יצא ע"י מעשה ראי' החותם פי האמה ולהא לא איכפת לן אם נחתם ע"י זיבה או על ידי ש"ז. וכן כתב המאירי בבאור שיטת הרמב"ן וז"ל: הואיל ובין הקרי והזיבה נסתם פי האמה ראוי לסתור מיהא יום אחד עכ"ל. וכל זה היינו לרבנן. ובדעת ר' נתן נראה דנחלקו הרמב"ן והרשב"א, דהרשב"א סבר דלר' נתן דין חפ"ה הוי שיעור בעצם הזוב והש"ז ולהכי כתב דלר' נתן לא סתרי צ"ז אפילו יום אחד. אך הרמב"ן סבר דלר' נתן דין חפ"ה הוי דין במעשה ראי' דבעינן נגיעת חוץ, וא"כ אי איכא צ"ז ביחד עם ש"ז ובין שניהם נחתם פי האמה אז סותרת יום אחד. והא דלא סתרה ז' היינו משום דלהא בעינן מעשה זיבה דזוב אך לא משום דליכא שיעור הזוב עצמו. ולדידי' לרבנן אין כלל שיעור חפ"ה לא בזוב עצמו ולא במעשה זיבה דזוב וצ"ז באמת סתרי כל ז'. וכן באמת פסק האור זרוע בה' בעל קרי.

אך מ"מ הא סובר הרמב"ן דלא מיקרי מעשה זיבה אלא משום צ"ז. והיינו שיש כאן זיבה של הצחצוחים. ונראה דסובר הרמב"ן דהיינו דוקא היכא דאיכא מגע חוץ האמה דאי לאו אין הצחצוחים נחשבים כזיבה וכמאן דליתנייהו דמו. ודין זה הוא פשוט מקרא דאיש איש כי יהי' זב מבשרו. ולהא בעינן דוקא שהזוב עצמו יגע בחוץ. ולהכי כתב הרמב"ן דקרי מין במינו הוא ולא חייץ. וא"כ שפיר איכא מגע זוב בחוץ. ולזה נראה דנתכוון הרמב"ן בכתבו

„טומאת מגע זוב“, דהיינו דהוי מעשה זיבה דאי מגע ממש סתירה מנלן. והא דכתיב דהוי מין במינו נראה דלאו דוקא אלא ר"ל דהוי לח בלח ויש בילה דאי מין במינו ממש הא שפיר הק' הרשב"א מן התוספת' דבהדיא קתני דב' מינים הם.

ובאמת הרי יש מקום עיון בדברי הרמב"ן בסופם שכתב דסתירת קרי הויא משום דסתירתו כטומאתו. והא בשמעתין נקטינן טעמא דצ"ז. אך באמת דברי הרמב"ן מבוארים יותר לקמן לז, א' שכתב וז"ל: קרי שמטמא יומו סותר יומו ולא מפני שאין אותו היום עולה למנין ז' נקיים דהא מעין אחר הוא ודין הוא שיעלה האי דאינו עולה לספירה דיומי' הוא דכיון דרואה הוא אמר רחמנא יסתור ולפיכך הוצרכו לומר שסתירתו כטומאתו עכ"ל. וכבר הק' עליו שם הרשב"א הא טעמא דקרי סותר יומו משום צ"ז הוא ולא משום טומאתו.

והנראה לומר בזה דהנה באמת יש לחקור האם דין צחצוחים היינו שהצחצוחים עצמם סותרים המנין אלא דגוה"כ היא דכי פתיכי בש"ז לא סתרי כל ז' או דילמא עיקר הדין נאמר דכל מעשה זיבה סותר אלא דבעינן צ"ז כי היכי דליתקרי מעשה זיבה אך השתא דהוה זיבה או סותר כל המעשה בכלליותו. ונראה דבהא פליגי הרמב"ן והרשב"א. דהרמב"ן סבר דהצחצוחים עצמם אינם סותרים ובאמת הימים נקיים הם אלא דיש כאן דין אחר דכל יום דאית בי' מעשה זיבה אינו עולה למנין ז'. ואין זה דין סתירה חיובית דאי הכי הוה סתר ז' דליכא אחר אחר לכולן. אלא דאין היום עולה משום סבה צדדית דהוא מצד עצמו אינו ראוי למנין וא"כ דל האי יומא מהכא ואכתי איכא המשך ז' נקיים. וכי היכי דלאביי איכא המשך נקיים לאחר שבועיים דלידה ולא אמרינן דימי טומאת לידה הפסיקו. ועל כרחך היינו טעמא משום דהימים מופקעים ממנין ז' נקיים מצד עצמם. וא"כ כמאן דליתנייהו דמו ולא מפסקו. אך הרשב"א סבר דהסותר הוי באמת הצחצוחים עצמם, ולכן הק' על הרמב"ן. וכן דעת רש"י בשמעתין שכתב וז"ל: דהשתא קצת זיבה בה היא דקא סתר עכ"ל. והיינו לשיטתו דכתב לקמן (לז, א') דקרי לא מיקרי סותר משום דחד יומא הוא דסתר. ולדידי' סתירת קרי הויא באמת סתירה חיובית בנקיות והיינו משום דצ"ז עצמם קא סתרי.

ולפי הרמב"ן נראה דיש לתרץ מה שהק' המרדכי סוף חולין דליבטלו הצחצוחין ברובא. ונראה דכיון דאין הצחצוחים סותרים המנין או מכשירים החליצה אלא דעל ידם יש כאן חלות מעשה זיבה ורקיקה או אהא לא שייך בטול דהא אין כאן בטול איזה חפץ. ושם מעשה זיבה חל אפי' אם הזוב הוי מיעוט.

ובוזה נראה לע"ד ליישב מה שהוקשה לי בהא דאמרינן בירושלמי ברכות
 פ"ב ה"ו: תני כלה אסורה לביתה כל שבעה ואסור ליטול ממנה כוס של
 ברכה דברי ר' אליעזר, מ"ט דר' אליעזר א"א שלא יצא דם נדה עם דם
 בתולים, ע"כ. ותימה א"כ תיהוי נדה דאורייתא, וליכא למימר דכך סבר באמת
 ר"א דהא רש"י ב"ספר הפרדס" והאור זרוע בהל' נדה הביאו דבריו ואפ"ה
 כתבו דגבי בתולה הויא נדה דרבנן. ונראה דגבי נדה הא כתיב דם יהי זובה,
 וא"כ המטמא זה חפצא של דם ולא מעשה ראוי בעלמא ובעינן ראוי דדם,
 וא"כ אדם עצמו שפיר שייך בטול ובטלין צחצוחי זיבת דם נדה ברוב דם
 מכת בתולים.

בדין הכנה דרבה

שנין בביצה ב, א': ביצה שנולדה ביו"ט ב"ש אומרים תאכל וב"ה אומרים לא תאכל וכו'. במאי עסקינן, אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה מאי טעמייהו דב"ה אוכלא דאפרת הוא אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים מאי טעמייהו דב"ש מוקצה היא וכו' ושם ע"ב. אלא אמר רבה, לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה וביו"ט שחל להיות אחר השבת עסקינן, ומשום הכנה וקסבר רבה כל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה. ורבה לטעמיה וכו' חול מדין לשבת וחול מדין ליו"ט ואין יו"ט מדין לשבת ואין שבת מדין ליו"ט. ובתוס' שם ד"ה והיה וכו' הקשו בשם רש"י, א"כ ביצה שנולדה באחד בשבת או לאחר יו"ט תתסר מכ"ש דשבת ויו"ט לא מדין אהדדי כ"ש דלא מדין אחול, ותירצו דלגבי סעודת חול לא צריך הכנה דאין סעודת חול חשובה ע"ש. וקשה לי לקמן ד, ב' גבי שני ימים טובים של גליות דאמר רב נולדה בזה מותרת בזה אע"ג דרב אית ליה הכנה דרבה, א"כ לפי המסקנא דמסקינן דבזמן הזה אנו בקיאים בקביעא דירחא ויודעים אנו שיום ראשון ודאי יו"ט דאורייתא והשני ודאי דרבנן משום מנהג אבותינו בידינו. א"כ אם הביצה נולדה ביום שני והיא נגמרה ביום הראשון שהוא ודאי יו"ט דאורייתא נמצא שיש כאן הכנה מדאורייתא שיו"ט הכין ליום חול, דסעודה זו שהוא אוכל ביום שני היא חשובה כי מדרבנן הוא יום טוב וסעודת יו"ט חשובה אף שהיו"ט הוא רק מדרבנן, כי לענין חשיבות אין לחלק בין יו"ט דאורייתא לדרבנן כי סעודה זו היא באותו אופן עצמו כאילו היה דאורייתא. וכיון שהיא סעודה חשובה וכשהוא אוכל אותה ביום שני אע"פ שיום השני ממש חול מדאורייתא מ"מ נמצא שהוא עובר על הכנה דאורייתא שהביצה נגמרה אתמול והוכנה לסעודה חשובה של חול. ועוד קשה אפילו בראשונה כשהיו מקדשין על פי הראיה והיו עושים שני ימים טובים מטעם ספק היו סעודות של שני הימים חשובות כאילו הן סעודות דאורייתא. ובסוף החודש כשנתברר הספק איזה יום היה יו"ט דאורייתא ואיזה היה חול א"כ כשנתברר הספק שיום הראשון היה יו"ט, וביום השני היה חול אבל הסעודות של שני הימים היו

חשובות ואם הוא אוכל ביצה שנולדה ביום השני שחול ממש הוא נמצא שהוא עובר למפרע על הכנה דאורייתא, כי היא נגמרה מאתמול שהיה יו"ט ודאי וכאשר אכל הוא לא ידע שהיום חול והסעודה הוא עשה מחמת ספק שמא היום יו"ט, וא"כ הסעודה היתה חשובה ונמצא שיו"ט הכין לחול.

ועוד קשה מתוספ' ד, א' ד"ה אלא בהכנה דרבה וכו' שפירש שם בהדיא שיש בביצה עוד הכנה חוץ מהכנה דגמר והיא הלידה; כלומר דלידה נמי היא הכנה, ונולדה בשבת אסורה ביו"ט שלאחריו, משום הכנה דשבת הכינה ליום טוב ע"ש. ורב סובר כרבה בדין הכנה ופסק (שם ד, ב'): שני ימים טובים של גליות נולדה בזה מותרת בזה. וקשה דאם נאמר דאם הסעודה של חול היא סעודה חשובה ואז היא הכנה אפילו מיו"ט לחול וא"כ נמצא שהכנה מלידה שנולדה בראשון מכינה ליום שני שהיא סעודה חשובה אע"פ שיום שני הוא רק מנהג אבותינו בידינו; והיכי פסק רב שביצה שנולדה בראשון מותרת לאוכלה בשני, הלא הכנה מלידה מכינה לסעודה חשובה של יום השני ואע"פ שהוא חול מדאורייתא, מ"מ הוא עובר על הכנה זו בשאכל.

ועוד קשה בזמן שהיו עושים שני ימים מטעם ספק, אם הביצה נולדה ביום הראשון ונתברר הספק לסוף החודש שהוא מדאורייתא והוא אכל אותה ביום השני שהיה חול אבל הסעודה שאכל היתה חשובה, כי הרי אכל אותה מצד ספק יו"ט, שהרי מוכרחים היו לעשות יום שני מספק שמא הוא יו"ט דאורייתא, נמצא אח"כ כשנתברר הספק הוא עבר על הכנה של לידה שיו"ט ראשון שהוא ודאי דאורייתא הכין ליום שני של חול לסעודה שהיתה חשובה, וצ"ע.

סמיכה ושליחותיהו קעבדינו

בכדי לדון רוב משפטי התורה צריך השופט להיות סמוך איש מפי איש עד משה מפי הגבורה. הצורך לסמיכה בא לנו בקבלה מפי השמועה ומרומז במה שהשתמשה התורה בלשון „אלהים” במקום שופט בהרבה מקומות כדאיתא בב”ק פד, א. (וע”ע בדברי הרשב”א גיטין פח, ב’ ד”ה והא דדרשינן). לפי זה עכשיו שנפסק קשר הסמיכה היינו צריכים לומר שבטל המשפט לגמרי מן התורה. והרמב”ן בתחלת פ’ שופטים סובר ככה ומוסיף שאין לנו ליום מצות מינוי שופטים דכבר בטלו משפטי התורה מאחר שאין לנו סמוכים. אמנם יסוד של דין הסמיכה קשה להולמו דהא אפי’ אם ההדיוט חכם כמו הסמוך לפי ראות העין מ”מ אינו יכול לשפוט עד שיקבל רשות מן הסמוך. (ע’ רמב”ן ריש פ’ משפטים.)

ומה ששפטו חכמי ישראל את בני עמם בבבל ושאר הארצות אע”פ דלא היו סמוכים הותר להם ע”פ הכלל הידוע „שליחותיהו קעבדינו”, כדאיתא בב”ק פד, ב’ ובגיטין פח, ב’. לפי הנחה זו מותר לנו לדון דיני הודאות והלואות, וחבלות דשכיחי ויש בהן חסרון כים כמו נזקי שור בשור וגזילות וכו’. לא הותר לנו בכלל זה לדון אלא הדינים שיש בהם צורך גדול וקיום העולם תלוי בהם, אבל קנסות ומכות אין בידינו לפסוק אלא לצורך השעה.

נחוי עכשיו לברר אם הכלל של ש”ק הוי מתקנת חכמים או אפשר יש לו קשר הגיוני לשלשלת הסמיכה וממילא הוי דאורייתא. הראשונים כבר חלקו בענין זה (ע’ חיי’ הרמב”ן יבמות מו, ב’, ותוס’ קידושין סב, ב’). שיטת רוב הראשונים הוי דאינו אלא תקנת חכמים ובזמן הזה אנו שופטים כל דיני ממונות בכח של הפקר ב”ד הפקר אלא שיש שתי קושיות על שיטתם. קבלת הגר בשלשה ילפינן מן המלה „משפט” הכתובה בגר ומדמינן משפט זה למשפט של גזילות וחבלות ולכן בעינן שלשה סמוכים לקבלת הגר כמו גזילות וחבלות. לפ”ז איך מקבלים גרים בזמן הזה דאין לנו סמוכים. והם תירצו בדוחק דשאני גר דכתיב ביה „לדורותיכם” וכמו שאחר החורבן לא הוצרך גר המתגייר בהרצאת דמים ג”כ עכשיו דאין לנו סמוכים מסתפקים אנו בהדיוטות. ועוד קשה לשיטתם איך כופין איש לגרש אשתו, דהא דרשינן בגיטין דלזה בעינן סמוכים, והגמ’ אומרת דבכח של ש”ק אנו כופין איש

לגרש אשתו אף בזמן הזה. וא"א לומר בזה תקנת חכמים אלא שהם דחקו ואמרו שמפקיעים את הקידושין למפרע אלא שאין זה משמע בגמ' שם. (וע' בנתיבות המשפט ריש הלכות דיינים.) אמנם שיטת התוס' וגם דעה אחת ברמב"ן דש"ק הוא מדין תורה ולכן כפיית האיש לגרש אשתו וקבלת הגר מהנו מדין תורה. ובזה יש קושי גדול שמהיכן קבלנו הכח לדון דיני תורה אע"פ דאין אנו נחשבים לשופטים ע"פ התורה.

ובכדי לברר מהות הסמיכה וש"ק לפי דעת התוס' נחוץ להבין טיבו של השופט התורני. הרמב"ן בפ' משפטים שואל על הפסוק «והגישו אדוניו אל האלהים וכו'», מדוע נקרא השופט «אלהים», ומתוך קושיא זו הוא מחדש שבזמן ששופטי ישראל משתדלים לשפוט דין אמת הקב"ה מסכים בפסקיהם ונחשב כאלו ה' פסק את הדין. והרמב"ן מביא הרבה פסוקים בתור ראיה לדעה זו ומוסיף שלפיכך «הרגו אין נהרגין» משום דמסתמא הכתה הראשונה העידה נכונה שה' אינו מניח את השופטים לדון דין שקר (ע' רמב"ן פ' שופטים בדין עד זומם).

ונלע"ד שעם יסוד זה נוכל להבין מדוע הצריכה התורה סמיכה. הסמוך, שהוא השופט האמתי, כולל באישיותו שתי מעלות: האחת ידיעת התורה, והשנית הבנת דרכי בני אדם. זאת אומרת שהוא צריך לדעת כל התורה כולה וגם להכיר היטב מעשי בני אדם. אחת בלי השנית לא מספיקה. ונחוץ שיש לשופט התורני שתי התכונות האלו בשוה ולא אחת יותר מן השני'. רק איש כזה יכול לפסוק דיני התורה ולכפות בני אדם להתנהג על פי הוראותיו, וא"א להכיר מי הוא איש כזה זולת הקב"ה או מי שהקב"ה מינה וממילא יש לנו הצורך בשלשלת הסמיכה. ולכן היוצא לנו מזה שבכדי להיות מורה הוראה בדיני איסור והיתר אין לנו צורך אלא במי שמבין דיני התורה ואין נחוץ כל כך שהוא יכיר היטב טבעו של האדם. ולאידך גיסא אפשר לומר שהדיוט יכול לדון דינים שאינם בעיקר חדוש התורה. ולכן ישנן דעות שאין צורך לסמיכה לדון דיני הודאות והלואות מפני שחיוב הפרעון אינו מחדושי התורה אלא מסברא דהרי שיעבד את עצמו ברצון שלם (ע' תוס' כתובות נו, א' ד"ה הרי). ואפשר שלכן אין צורך לסמוכים בקבלת גרים אפי' בזמן קיום הסמיכה משום דעיקרו של ענין זה הוי התחייבות. ואפי' הדיוט יכול להבין אם הגר המתגייר ראוי לכך. ולכאורה כך שיטת הרמב"ן ביבמות במה שהוא סובר דמשפט דכתיב בגר הוי אסמכתא בעלמא ושלשה הוי הלכה למשה מסיני וכך ג"כ שיטת הרמב"ם (ע' פי"א מה' איסורי ביאה הט"ו).

ורק הסמוכים כוללים בעצמם תורה והבנת דרכי בני אדם במדה שוה ונכונה. ואע"פ שלראות העין ההדיוט הוא גדול כסמוך אין אנו בטוחים שהוא מכיר היטב שורת הדין עד שיקבל הרשאה לדון מן הסמוך. והעד לזה מגט מעושה (גיטין

פח, ב') דפסול בהדיוט אפי' אם הוא חכם גדול. ורק בפסק הסמוך מובטחים אנו שהוא משפט אלקים.

ועכשיו שכבר נתבטלה הסמיכה אין לנו כח מצד עצמינו לדון דיני גזילות וחבלות אלא בכח שהסמוכים הקודמים נתנו לנו לפי השערת דעתם, שהרי דרכי החיים דוחקים וראו שאם אנו ההדיוטות לא נוכל לדון דינים אלו יחרב העולם (ע' מאירי ב"ק פד, ב'). לכן הרשו לנו לשפוט דינים אלו לא שאנחנו סמוכים דהא אין סמיכה בחו"ל אלא שאנו כמקל בידם ואנו שלוחיהם המבררים בשבילם אמיתת הדין ועל דעתינו הם סומכים ופוסקים כל אלו הדינים. כ' המאירי בשם גדולי הדורות "ש"ק הוי מן הדין ודנים בהם בבאים בשליחותם".

אלא שעדיין ענין זה קצת מוזר דאיך אפשר שועד אחד יברר דין וועד שני יפסוק את הדין לפי בירור של ועד הראשון. בשלמא כשב"ד סמוך מחייב מלקות והדיוט או עכו"ם מקיים את הפסק כדאיתא בגיטין פח, ב', דהרי ההדיוט אינו עושה אלא מה שהסמוכים מצוים אותו, אבל כאן אינו כן שאנחנו בזמן הזה מבררים כל המשפט ומשתמשים בסמוכים הקודמים רק לצורך הפסק.

לתרץ קושיא זו אביא דברי הרמב"ם פ"י מה' סנהדרין ה"א: אחד מן הדינים בדיני נפשות שהיו מן המזכין או מן המחייבין לא מפני שאמר דבר הנראה לו בדעתו אלא נטה אחר דברי חברו הרי זה עובר בלא תעשה. ועל זה נאמר ולא תענה על ריב לנטות. מפי השמועה למדו שלא תאמר בשעת מנין די שאהיה כאיש פלוני אלא אמור מה שלפניך, עכ"ל. מוכח מזה שאיסור לא תענה נאמר רק בדיני נפשות וכך מוכח במכילתא. אבל בדיני ממון אין איסור כזה ומותר לדיין לסמוך על מי שהוא גדול ממנו. ולכן בנדון דידן הסמוכים תולים את בירור המשפט בנו וסומכים עלינו במה שאנו ההדיוטות מחליטים דאל"כ יחרב העולם. על כן כל מה שאנו מבררים היום הוי מדין תורה והוי בירור ופסק מצד ב"ד סמוך.

וכעין זה מצאתי ברמב"ם פ"ה מה' קדוש החדש ה"א: כל מה שאמרנו מקביעות ראש חודש ועל הראיה ועבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או ב"ד הסמוכים בא"י שנתנו להן סנהדרין רשות. ויש לשאול אם ב"ד הגדול מצווים במצוה זו איך יכולים הם למנות שלוחים לזה שהרי יש בענין זה שיקול הדעת, אלא שב"ד הגדול סומכים על כל מה שיאמרו הבית דין של שלשה ואין עוברים בזה על לאו דלא תענה. וגם יכולים לומר שלפי שיטת התוס' דש"ק הוי דאורייתא עדיין יש לנו היום מצות מינוי שופטים ושוטרים, דכל טענת הרמב"ן הויא דאין לנו עכשיו מי שיפסוק דין תורה והמשפטים בטלים, אבל לפי דעת התוס' דבאמת פסק דין עכשיו הוי פסק דין של סמוכים א"כ עדיין מתקיימת מצוה זו.

בדינא רבל תוסיף

רמב"ם פ"א מה' ציצית הט"ו: הטיל ציצית על ציצית זכו' אע"פ שחתך אחת משתיהן הרי זו פסולה שהרי כשהוסיף פסל את הכל זכו' עיי"ש. והק' השאגת אריה סי' ל' וז"ל: ק"ל ע"ד הרמב"ם זכו' מהא דאמר בפ' הנחנקין פה, ב' אר"א אר"א לעולם אינו חייב אלא בדבר שעיקרו מד"ת זפי' מד"ס ויש בו להוסיף ואם הוסיף גרע ואנו אין לנו אלא תפילין ואליבא דר"י זפריך והא איכא ציצית שעיקרו מד"ת זכו' ומשני בציצית מאי ס"ל אי ס"ל קשר עליון לאו דאורייתא האי לחודיה קאי זכו' ואי ס"ל קשר עליון דאורייתא גרוע ועומד הוא. והשתא אכתי איכא למיפרך והאיכא ציצית בהטיל ציצית על ציצית דלאו גרוע ועומד הוא דמעיקרא קודם שהטיל הציצית הב' היו חציצית הראשונה כשרים ועכשיו כשהטיל הב' הוא דגרע ופסל לראשונה עכ"ל.

והנה הרמב"ם בהלכות לולב פ"ו ה"ז כתב: כמה נוטל מהן לולב אחד זכו' אין מוסיפין על מנינם ואין גורעין מהן ואם הוסיף או גרע פסול, ובהשגות שם: לא שמעתי מעולם פסול בזה ולא איסור תוספת ולא גירוע ואפי' לר' יהודה דאמר לולב צריך אגד דהא אמר רבא מ"ט דר"י דאמר אין אוגדין את הלולב אלא במינו קסבר לולב צריך אגד ואי אגיד ביה מינא אחרינא הוה ליה מוסיף מכלל דכי קטיר ליה בסיב ובעיקרא דדיקלא ליכא מוסיף אע"ג דאיכא טפי מלולב אחד וכ"ש לרבנן דאמרי א"צ אגד דאמרינן האי לחודיה קאי. והאי לחודיה קאי עכ"ל. ובמגיד משנה שם בא"ד: והראיה שהביא מסיב ועיקרא דדיקלא אינה כלום דהא ודאי הנוטלן בלבד לא יצא ידי חובתו וכיון שכן היאך יעבור עליהן משום שני לולבין והרי אינן לולבין ומ"מ כיון שהן ממינו אינן כחמשה מינין ואוגדין בהן את הלולב לדעת ר' יהודה, והנראה אלי לתרץ הסוגיות הוא שאם נטל שני לולבין הוסיף ועבר והוא שנטלן כאחד דומיא דתפילין אבל אם לקח עמו מין אחר לדידן דקי"ל לולב אין צריך אגד לא עבר משום לא תוסיף דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי כמוזכר בסנהדרין פ' אלו הן הנחנקין עכ"ל.

ונראה לבאר דברי הרב המגיד, דכוונתו דיש שני אופני הוספות לענין בל תוסיף, א' — הוספה על עיקר המצוה, ועיקר המצוה אינו נכנס בכלל ההוספה, וכגון הוספת מין חמישי לד' מינים; ב' — שההוספה ממין ומעיקר המצוה, וכגון שנטל ב' לולבים דכל א' מהם ראוי להיות עיקר המצוה, וכשמוסיף ונוטל שנים זו גופא היא הוספה, ובאופן זה א"ז נקראת הוספה על עיקר המצוה, דהרי כיון דשניהם ראויים להיות עיקר, הי מינייהו היא תוספת והי מינייהו עיקר, ובע"כ דבכה"ג ההוספה נתהוו משניהם יחד, שדין המצוה ליקח לולב אחד, וכשמוסיף ולוקח שנים זוהי ההוספה. וזהו מה שמתרץ הה"מ דבאמת גם הרמב"ם מודה לראב"ד דהוספה במינו לא הוי מוסיף, וכדמוכח מהגמ' שהביא הראב"ד, אמנם ס"ל להרמב"ם דזה דוקא לענין הוספה על עיקר המצוה, בזה אמרינן דרק הוספה של מין אחר נחשבת הוספה על עיקר המצוה, אבל בשני לולבים, דההוספה היא מה שנוטל שנים שראוי לקיים המצוה ע"י כל א' מהם, הרי אדרבה דוקא כששניהם ממין אחד שייכת הוספה זו. וזה נראה ג"כ בכוונת הה"מ במה שתירץ הקושיא על הרמב"ם מסוגיא דסנהדרין פת, ב' דקאמר שם דלמ"ד לולב אין צריך אגד לא עבר משום בל תוסיף דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, והרמב"ם דפסק דלולב א"צ אגד אמאי פסק דעובר בלולב בבל תוסיף, ועל זה תירץ הה"מ דהסוגיא דסנהדרין מיירי בהוסיף מין אחר (וע' בר"ן שם דלענין הוספה בציצית דמיירי בסוגיא שם הכוונה לשיטת הרמב"ם שמוסיף מין אחר), ובכה"ג הבל תוסיף הוא מה שמוסיף על עיקר המצוה, וזה שייך רק אי לולב צריך אגד, אבל אם אין צריך אגד אין ההוספה שייכת להמצוה, ולא מקרי הוספה כלל, דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, וכדפרש"י שם דהעודף כמי שאינו עיי"ש, אבל הרמב"ם דמיירי בשני לולבים, דהתם הבל תוסיף הוא מה שנוטל שנים אשר בכל א' מהם ראוי לצאת, ובכה"ג שפיר עובר בבל תוסיף אפי' למ"ד לולב אין צריך אגד.

והנה מש"כ דאי לולב א"צ אגד אין זו הוספה כלל, זה שייך רק אי נימא דאינו עובר גם בלאו דבל תוסיף, וכמש"כ הרב המגיד, וזהו באמת שיטת הרבה ראשונים, אכן שיטת התוס' בסוכה לא, ב' דלכ"ע עובר בבל תוסיף, ורק דלמ"ד א"צ אגד אינו גורע במצוה, א"כ חזינן דסבירי להו דאף אם לולב אין צריך אגד מ"מ הוי הוספה על המצוה, ודלא כנ"ל ואפ"ה סבירי להו דאינו פוסל משום הטעם דהאי לחודיה קאי, וא"כ לכאורה לפי שיטה זו גם בנוטל שני לולבים לא יפסול את המצוה מה"ט. אמנם נ"ל דאפי' אם נימא דלא כהה"מ בזה, אלא דנימא דהרמב"ם ס"ל דגם במוסיף מין אחר עובר בבל תוסיף אלא דאינו פוסל את המצוה, וכשיטת התוס' הנ"ל, מ"מ שפיר ס"ל דבשני לולבים פוסל את המצוה, ומשום די"ל דבמוסיף על עיקר המצוה חלוק האיסור דבל תוסיף מהפסול דבל תוסיף,

דהאיסור תלוי אם יש כאן הוספה, אבל לפסול המצוה בעינן שלהוספה יהי צירוף עם העיקר, דאז ההוספה פוסלת את העיקר, וזה שייך רק באופן דיש עיקר ותוס', וההוספה פוסלת את העיקר, או אמרינן דכשההוספה אין לה צירוף לעיקר אינה פוסלת, אבל בנוטל ב' לולבים, דהדין דבל תוסיף הוא בשניהם יחד, בכה"ג אף דאין להם צירוף ג"כ נפסלים, ואתו שפיר דברי הרמב"ם אף לשיטת התוס' בסוכה.

והנה כתבו התוס' בפ"ב דסוטה יח, א' בא"ד: וה"ה אם כתב לה שתי מגילות ומחקן לתוך כוס אחד וכן גבי גט אם נתן לה שני גיטין אע"פ דכל חד וחד שלם הוא וספר אחד בפנ"ע פסולין ולא מיגרשה בתרוייהו משום שנים או ג' ספרים כדאמרי' בפ' שור שנגח מ, א' כופר א' אמר רחמנא ולא ב' או ג' כופרין ובפ' לולב הגזול לה, ב' לינקוט תרתי תלתא פרי אחד אמר רחמנא ולא שנים או שלשה פירות ואין להקשות וכו' עיי"ש, והקשה הטו"א בר"ה כז, ב' בא"ד: ובעיני דברי תימה הן דודאי אם כתב ב' מגילות ומחקן לתוך כוס א' או נתן לאשתו ב' גיטין כיון דכל א' ספר שלם בפנ"ע הוא ל"ל בה ול"א ספר א' א"ר אלא בכתב מגילה א' על ב' דפין דאין המגילה נגמרת אלא ע"י צירוף ב' הספרים אבל אם כל אחד לחוד הוא ספר שלם בפנ"ע ל"ל בה אי איתנהו ב' ספרים ועיי"ש דמסיק שלא כתוס'.

והנראה בדברי התוס': ולא מיגרשה בתרוייהו משום שנים וכו', דכוונתם דשני גיטין אינם יכולים לפעול בגירושין, דבגירושין רק גט אחד מגרש, וא"כ רק על אחד שייך לומר שהוא הוא הגט של הגירושין והיכא שיש שנים א"כ כל אחד מפקיע מהשני שנוכל לומר עליו שהוא עושה הגירושין, דהי מינייהו מפקת דיעול השני, וכן בנטל שני אתרוגים כיון דהתורה אמרה שהוא יוצא רק באחד א"כ על הי מינייהו יחול שם נטילה ושם חפצא של מצוה כיון דנטילת כל אחד ואחד מפקיע מהשני שם נטילה של מצוה, והי מינייהו מפקת דיעול השני, וא"כ אינו יכול לצאת ע"י שום אחד מהם. (ומה דלכאורה יש להקשות מהמקדש אחת משתי אחיות, ע' בשערי ישר שער ג' פכ"ב מה שמבאר שם בענין זה.) וע' בטו"א שם בר"ה שהקשה עוד על התוס' מהא דתנן בפ"ט דגיטין ב' ששלחו ב' גיטין ונתערבו נותן ב' לזו וב' לזו עיי"ש, אכן לפמש"כ בכה"ג שנתערבו, כיון דחד מינייהו פסול שוב לא שייך הי מינייהו מפקת, ושפיר מגרש גט הכשר. ובלא"ה לא קשה, דכיון דרק ספר א' כשר, לא נחשב למגרש בב' ספרים כלל, וכן כתב באמת הטו"א שם דלא קשה כ"כ מה"ט.

ולפ"ז אפשר ליישב קושית השאגת אריה, שהקשה דהא שייך זקן ממרא בהטיל ציצית על ציצית דלאו גרוע ועומד הוא, ולפי מה שנתבאר אפשר לומר

דמוסיף גורע מקרי רק באופן דעיקר המצוה שהיה מקודם נשאר אף לאחר שהוסיף, והא שנפסל אחר ההוספה הוא משום פסול תוספת שחל עליו או פסול אחר שחל עליו, כגון גבי תפילין דנפסלין מחמת הפסול דבית היצון שאינו רואה את האויר, דנראה לומר דאין הדין דבכה"ג לא הוּו תפילין כלל, אלא דהוא פסול בתפילין וראיה לזה דאי נימא דלא הוּו תפילין כלל אמאי עובר בבל תוסיף כשמוסיף בית חמישי, הלא אין זה מוסיף על המצוה אלא מבטל כל המצוה, אבל בגוונא דאחר ההוספה פקע מן העיקר תורת עיקר לגמרי, וכגון בשני אתרוגים או בהטיל ציצית על ציצית, לא שייך כלל מוסיף גורע, דאין זה נקרא גורע במצוה אלא דאין כאן עיקר מצוה כלל.

והנה לפמש"כ, הא דאינו יוצא לרמב"ם מצות ציצית בהטיל ציצית על ציצית הוא מלבד הפסול דבל תוסיף, אלא שהוא גם משום דליכא כאן עיקר מצוה כלל, וכנ"ל בביאור דברי התוס' בסוטה, דהי מינייהו מפקת, ולפי"ז יתיישבו דברי הרמב"ם בפ"א מהל' ציצית הט"ז: הטיל ציצית על הציצית אם נתכוון לבטל את הראשונות מתיר הראשונה או חותכה וכשרה ע"כ, ומשמע מדבריו שקודם שחתך הראשונות כל הציצית פסולות (וכן מפורש ברמ"א או"ח סי' י' סעי' ו') אף דלא עבר על בל תוסיף בכה"ג. ולפמש"כ אתי שפיר דנהי דליכא בל תוסיף מ"מ פסולות מטעם דליכא כאן עיקר המצוה כלל דאע"ג דנתכוון לבטל הראשונות הרי סו"ס שניהן ראויות, וכוונתו אינה מפקעת מהציצית שם ציצית של מצוה, ושוב הי מינייהו מפקת. אלא דלפ"ז קשה אמאי כתב הרמב"ם דמתיר הראשונה וחותכה וכשרה, ליפסול השניה משום תעשה ולא מן העשוי, ואפשר לומר דכיון דאין עובר בבל תוסיף בכה"ג ולא חל דין פסול על השניה, ליכא בזה הדין תעשה ולא מן העשוי, ורק היכא דעשייתן היתה בפסול אין להכשירן אה"כ מדינא דתעשה ולא מן העשוי.

והנה הרמב"ם בה' לולב פ"ז ה"ז כתב: ואם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונויי מצוה הוא ע"כ, ובפשטות כוונתו דמכיון דחל על התוספת שם נוי, אינה נחשבת הוספה לעבור עליו משום בל תוסיף, ולפמש"כ קשה נהי דאינו עובר בבל תוסיף מ"מ אמאי יוצא ידי חובתו, הרי כיון שהוסיף בהדס ולא ידעיגן הי מינייהו עיקר והי מינייהו נוי, שוב הי מינייהו מפקת, וא"כ לא יחול דין עיקר על שום א' מהם, אמנם נראה דטעמא דהרמב"ם דשריא הוספה בהדס הוא משום דסובר דאין להדס שיעור למעלה, ואם מוסיף על שלשה הדסים כולם עולים לשם מצוה, וכן מצאתי בקרית ספר.

בענין משלח שנתמה

הקצות החשן כתב בסי' קפ"ח ס"ק ב' וז"ל: וראוי לספק היכא דהי' פיקח בשעה שעשאו שליח וקודם שגמר שליחותו נשתמה המשלח מי אזלינן בתר מעיקרא ובשעה שעשאו שליח פיקח הי' עומד במקום המשלח או אזלינן בתר בסוף והרי בשעת גמר השליחות נשתמה המשלח ובטלה השליחות עכ"ל. ומביא פלוגתת רמב"ם וטור בזה דהרמב"ם סובר דאפילו אם נשתמה המשלח, השליחות אינה בטלה והשליח יכול לעשות שליחותו, והטור סובר דכיון דנשתמה המשלח בטלה השליחות לגמרי, ואפי' לדעת הרמב"ם יש איסור דרבנן לשליח לגרש את אשת השוטה שלא יאמרו שוטה בר גירושין, והק' על הרמב"ם ממתני' בגיטין יג. א' דתנן: האומר תנו גט זה לאשתי שטר שחרור זה לעבדי לא יתנו לאחר מיתה. לפי הרמב"ם דלא בטלה השליחות יתן הגט אפילו אחר מיתת הבעל והאדון, ובתוס' שם ד"ה לא וז"ל: וקמ"ל דאין גט לאחר מיתה אע"ג דבהדיא תנן בפ' מי שאחזו דאין גט לאחר מיתה הבא איצטריך לאשמעינן דאע"ג דמינה המגרש השליח בחייו לא חשיב להיות כמותו לאחר מיתה כאלו הוא עצמו קיים אלא חשיב גט לאחר מיתה עכ"ל. ותירץ הקצות דאם עשה האדון שליח לגרש וקודם שעשה השליח שליחותו מכר האדון את העבד בודאי אין יכול השליח לשחרר את העבד לאחר מכירה אע"ג דלא בטלה השליחות וכאן כשמת המשלח נמי לפי הרמב"ם נהי דלא בטלה השליחות מ"מ האשה אינה אשת המת כיון דמת אינה אשתו וגם העבד אינו עבד המשלח כיון דמת פקעה רשותי' עליו וחיילא עליו רשות היורשים אין כאן עבד לשחרר, ודקדק שרש"י ג"כ סבר כרמב"ם דלא בטלה שליחותו דכתב רש"י במשנה שהזכרנו ד"ה לא יתנו לאחר מיתה וז"ל: דגיטא לא הוי ועד דמטי לידי' וכי מטא לידי' הא מת משחרר ופקע לי' רשותי' עכ"ל. ולא פירש דבטלה השליחות אלא דפקעה רשותי' משמע דרש"י סבר כרמב"ם, ובאמת קשה על מה שכתב הקצות החשן דרש"י סבר כרמב"ם ממתני' בגיטין כה. א': המביא גט והניחו זקן או חולה נותן לה בחזקת שהוא קיים וכתב רש"י

שם: ולא חיישינן שמא מת ובטל שליחותו, אלמא דרש"י כתב בפירוש דאם מת המשלח בטלה השליחות ולא כרמב"ם.

כדי לפרש פלוגתת הרמב"ם והטור ע' בגמ' שם כט. ב: אמר רבה שליח בארץ ישראל עושה כמה שלוחים אמר רב אשי אם מת ראשון בטלו כולן אמר מר בר רב אשי הא דאבא דקטנותא היא אילו מת בעל מידי מששא אית בהו כולהו מכח מאן קאתו מכח דבעל קאתו איתא לבעל איתנו לכולהו ליתנו לכולהו, ויש לפרש הגמ' דרב אשי סובר דהשליח בכל מקום עומד במקום המשלח וכאילו המשלח בעצמו עושה השליחות וכאן דהשליח הראשון עשה שליח שני הרי הוא משלח לשליח השני ולפיכך השני עושה שליחותו הרי הוא כאילו הראשון עשאה, ואם מת ראשון בטלה שליחותו וזוהי גם כן סברת הטור דהשליח הוא במקום המשלח ואם מת או נשתטה המשלח בטלה השליחות, ומר בר רב אשי סבר דהשליח אין עומד במקום הבעל כאילו הבעל עצמו עשה המעשה אלא הוא שליח לעשות פעולה ויכול לעשות אפילו כמשלחו מת לפיכך אם מת שליח ראשון אין בזה כלום והשליח יכול לעשות פעולה אפילו לאחר מיתת המשלח רק אם מת הבעל אין האשה עוד אשתו ואין השליח יכול לגרשה אע"ג שהוא עוד שליח הבעל כיון שאין כאן אשה לגרשה, וזו היא שיטת הרמב"ם דאפילו לאחר שנשתטה הוי שליח דהוא אינו אלא לעשות פעולה וזה יכול לעשות אפילו כמשלחו מת או נשתטה כסברת מר בר רב אשי, וסברא כזו שמעתי מהרה"ג ר' משה שאצקעס שליט"א דמסתפק מאי שלוחו של אדם כמותו או דשליח הוא כמשלח בעצמו או דהשליח עשה פעולה והתורה מיחסת הפעולה למשלח והפני יהושע הקשה הא תוס' בב"מ ע"א, ב' סברי דיש שליחות לעכו"ם לחומרא א"כ מאי צריך תקנה של אמירה לנכרי היא שבות הא יש שליחות לעכו"ם לחומרא, אי אמרינן דפשט של שליח אדם כמותו דאם השליח עשה פעולה כאילו המשלח עשה ניחא מה שהק', אבל אי אמרינן דבאמת השליח עשה הפעולה אלא שהיא מתיחסת למשלח א"כ העכו"ם עשה בהיתר ואין מה להתיחס למשלח הישראלי.

ת ו ש ל ב " ע

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

1952