

כתלנו

**הגי תורה שנתרדו
ע"י תלמידי ישיבת הכתל**

(ב)

שבט תשל"א

**אוצר הספרים שליך "ישיבת הכתל
מרכז ישיבות בני-עקביא
העיר העתיקה, ירושלים ת"ו**

חוּבָרָת זֹו יַצָּאֵה לְאוֹר בְּסִיוּעַו שֶׁל
ר' מִנְחָם מִנְדָּל הַגָּלָר
לְעֵי"ג אֲחוֹתוֹ
אַסְתָּר בַּת ר' יִצְחָק ז"ל
שְׁנַפְטָרָה בִּי"ח נִיסְן

תוכן העניינים

נדבci מקרא

9 "הוציאיה ממטר נפשי" – ח. בן-אוד

נדבci הלכה

חליבת שבת – הרב אריה בינה	12
קרבן פסח – קרבן ברית – הרב משה צבי נרי'ה	21
קבלת אחריות לעניין רבית – הרב ישראל דוז'ימיטרובסקי	26
בדיבור התוס' "מה שלי בשלך" (קידושין נ"ז) – הרב ב.צ. פרימן	32
אבך רבית ואיסורו – הרב נחום נרי'ה	36
בעניין שיטת הפסיקה של הרמב"ם – הרב אביגדר נבנצל	40
חזקת שליח עודשה שליחותו – הרב אשר שפירא	43
שיטת רשי'י לעניין או"נ ביז"ט – מ. בר-אליה	50
מאי מצאתה – ראייתה – אליו רוט	54
בעניין דעת אחרת מקנה – יגאל ברונוב	59
בעניין בן סורר ומורה שברח, עד שלא נגמר דין (סנהדרין ע"א) – חיים הירש	61
בעניין זר הנושא כפיז – חיים סבתו	66
בעניין הידור מצווה – ב"צ קרייגר	70
"אף הן היו באוזן הנס" – אפרים שמלאץ	75

נדבci מעשה

78 הכתנת תה בשבת – נערך ע"י י.כ.

נדבci מחשבה

"דיבא יעקב שלט" – חתימת דמותו של יעקב – משה פטרוף	82
"הפיל פור הוא הנורל" – אליו רוט	87

נדבci העיר

"שבוז ירושלים" – הרב י. הדרי	91
בעניין כניסה להר-הכית בתמן זהה – דוד פריג'ון	94

דבר המערבת

לבני היישבה היקרים, הע"י.

אנו מתחכדים בהזה להגיש לפניכם את החברת "כתלנו" ב', פרי יצירותיכם. מגמת חוברת זו כפוי שהועברה כבר בפעם הקודמת, היא נתינת הזדמנות להבעת ד"ת, שהתחדשו בקשר חובי בית-מדרשו. החברת מהויה במה לביטרי רعيונותיכם, הגיגיכם ומחשבותיכם בענייני מקרה, הלכה ומחשبة. אנו מעוניינים שתוציאו מן הכל אל הפעל דברי-תורה שהתרבו והתלנו אצלם ותשתפו את ציבור הלומדים בחוויותיכם בבירור סוגיה כהכלתה ובאהרת רעיון כתיקנו.

החברת הראשונה, למורת היוונה פנימית לתלמידי היישבה, קניתה לה פרטום נם מחרוץ לבתלי ביום"ד זוכתה להדים חיוביים בקשר חופשי התורה, אשר בכל הארץ יצא קום ובקצת תבל מלייהם להאריך עינינו בתורתם. לא נחדר, הגיעו אלינו העדות לבקרות והצעות לתיקון ולשיפור, והשתדרנו בע"ה לתקן, כמו טוב יכולנו, את אשר ניתן לתקן.

איתא בחגינה בדף ג' ע"ב: "בעל אספות, אלו ת"ח שיושבין אסופות רוסקין בתורה. הללו מטמאין והללו מטהרין. הללו אוסרין והללו מתיירין. הללו פסולין והללו מכשירין... כולם ניתנו מרועה אחד". המקור לדברי גمرا זו הוא הפסוק בפרק"ש, פר' יתרו: "וירדרב אל-לקיים את כל הדברים האלה" (שמות כ', א'). וזה עפמ"ש חז"ל (עירובין י"ג): "אלו ואלו דא"ח". ופרש"י בכתובות נ"ז. בא"ד: "או"א דא"ח" רוז": "זמןין דשיך האי טעמא ודימניין דשיך האי טעמא, שהטעם מתחפר לפי שינוי הדברים בשינוי מעט". עכ"ל. ولكن, גם אם לשיך האי טעמא, שהטעם מתחפר לפי שינוי הדברים בשינוי מעט. רוז". רוז". כי א"א לעמוד על בוריה של סוגיה ועל אמרתו של תורה, כי אם במצוותה רוז"י מ"מ בר"ת. לבן אמרנו נבואר העיר בדברים אלו כדי לעודד את המשך הכתיבה, כי ע"י عمل הכתיבה, عمלה של תורה מתקיימים הדברים הטוב וכמאמ"ר יצחק ב מגילה ו': "אם יאמר לך אדם... יגעתי ומצאת, תאמן". אותה הראית לדעת, כי عمل התורהינו ערכובה לקיומה בידינו. הנה זה עומד אחר "כתלנו" וזהי מגנתנו בהוצ"ל.

ונשים בעלינו לשבח לאוזן הכל, שכשם שזכינו להאריך עינינו באו"ת, כן נזכה שהיוו לרצון אמרינו לפניו להרבות דעת ולהשריש אמונה ולהרבות פעלים לתורה.

ח. בן-אור

קראיונו של דוד בפרק קמ"ב: "הווציאה ממסגר נפשי" אפשר לה להתפרש בכמה צורות: בהוראה מושאלת על מעבו הכללי של דוד ועל מעוקתו הדומים עליו באילו הוא נתון בסוגר, בהוראה פשועה במובן של בית-סוהר כנזכר בישעי' מ"ב: "להוציא ממסגר אסיר, מבית כלא ישבוי חדש", וכן בישעי' כ"ד, מקום שמילת היחס "על" מחליפה את מילת היחס "אל": "ואוספו אספה, אסיר על בור, וסגורו על מסגר", זהינו "וסגורו אל מסגר" – יכולאו בבית-הסוהר. ואילו הכוורת של פרקיו "בחיותו במערה", מובילה את המחשבה לכוון נוטף "מסגר" במובן של מקום עמידת המתפלל.

בזqueda זו אנו נוגעים בשאלת רוחבה יותר, על דבר היחס שבין הכוורות בספר תהילים לבין המספר במקומות אחרים במרקא. בבעיה זו, מרובה הסתומים על המפורש מכמה צדדים. יש שהכוורת עצמה אינה מהוורת, ואין הכרעה ברורה, لأن ולמה יש לשירות אותה. יש גם אם כוונתה ברורה, הקשר שבינה לבין גוף המזמור איננו מובן, ויש שנייכרים הדברים, כי פה רמז המשורר למאורע ידוע ומוסאים, אלא שלידינו לא הגיעו ידיעות עליו. בשאלות אלו תליהה במרבית המקרים הגיעו לפירוש הפרק עצמו (וראה רשי' ע"ז כ"ד ע"ב בד"ה: "יתמא" ושם בתוס' ד"ה: "מצמורא יתמא").

כוורת פרקי מפנה את תשומת הלב למספר על דוד בספר שמואל. פעמיים נזכר שם הקשר למערה. בשמואל א' פכ"ב: "וילך דוד משם וימלט אל מערת עדולם", אבל פרט לציוון העובדה בדבר התקבעות ארבע-מאות איש, לא נודיע לנו פרטים נוספים. לעומת זאת בפרק כ"ד בשמואל א' מסופר על מה שהתרחש במערה במדבר עין גדי. כאן התחוללה דרמה אדירה. "שלושת אלף איש בחור מכל ישראל" בראשות שואל עוסקים במירדף אחר דוד וגשיו "על פני צורי היGRAM". הללו מחפשים מחבוא, כשאבד להם כל סיכוי הן במלחמה והן לבריחה נסגרו עליהם כל האפשרויות, והם נמלטים ויושבים בירכתי המערה, כשהגדרות הצאן, המציגות בסמוך, משמשות להם כהטעה. והנה נכנס שואל למערה. אנש דוד רואים זאת כהזהנות חד-פעמית להפטר משואל, להפסיק את הרדייפות אחריהם ולצאת למרחוב. אולם, עמדתו של דוד היא חד-משמעות, אין הוא מוכן להיפך מנרדף לרודף; ובאותה שעה הוא חושש אף מפני אנשיו. "למה ב'" פעמים קולי – אלא בר אמר דוד: קולי אל ד' אדעך – שלא אפול בידי קולי אל ד' אתחנן – שלא יפול בידי". (שחור-טוב). בחשכת המערה מתהיל ויכוח עד "וישסע

דוד את אנשיו בדברים, ולא נתנו להם לkom אל שאול" ובפירושו של המלבי"ם: "הפריד אותם בדבריו, בל יקחלו נגד דעתו". דוד נתון במצב נוראי. שאול, הרודף אחריו, מציע בפתח המערה, כשמחויצה לה שלושת אלפיים חיילים, ובירכתי המערה אנשיו שלו, העולמים לההפר בכל רגע למורדים ולרודפים אחר מנהיגם שלהם.

בנוקודה זו אנו פונים שנייה לפרקנו. במסופר על מערה עצולם אין אנו מוצאים כל מתח שישבר את אדנו בדבר הקשר לתחפילה דוד. לעומת זאת, מסתבר יפה פרק קמ"ב בתהילים על רקע ההתרחשויות במערת עין גדי. ברגעי המתיחות הגבוהה העומדת בחלל המערה, נועד דוד בתחפילה.

מטעמי בטחון נעשה הכל בלא. אבל דוקא השקט החיצוני הזה מבליית אח כפילות קרייאתו האילמת של דוד: "קולי אל ד' אדעך, קולי אל ד' אתחנן".

סביר היה שהמערה תשמש לו מחסה, והנה כל צעד בלילה היר, כל רחש מיותר עלול להסיגרו בידי אלף חייליו של שאול הפרושים מחוץ למערה, והמערה עצמה עלולה להיזפרק בכל רגע למלכודת מות, ומכאן תפילתו: "באורה זו אהלך, טמנו פח לי". ואילו הפסוק הבא: "הבית ימין וראה", איתנו מתרפרש ציוויו אלא בקביעת עובדה, כשהabit ימין ושמאל אבהה לי כל תקופה. ואפשר שהכוונה לשתי האפשרויות שהוא נקלע ביניהן. ימין - שאול ואנשיו, ושמאל - אנשיו שלו, ואין הוא רואה מנוט מהם. לחץ אדריכים זה, הרוא שמוליך בשניה את הדעקה האילמת בדמות המערה: "זעקי אליך", "הצילני מרודפי, כי מצוץ ממני".

כאן אנו שבבים לפסק שפתחנו בו: "הווצה ממגר נפשי". השורש "ס ג ר" מופיע בספר שמואל בפרק על נדודי דוד מספר פעמיים. "ואותה הגדת היום, את אשר עשית אני טובה, את אשר סגנני ד' בידך ולא הרגנתי". "ויאמר שאול - כי נסגר לבא בעיר דלתיהם ובריח". "היסגירוני בעלי קעילה". וויאמר דוד: היסגירו בעלי קעילה אותי ואת אנשי ביד שאול ויאמר ד': "יסגידו".

"וועתה לכל אות נפער המלך לרדת - רד, ולנו הסיגירו ביד המלך". תכניתו זו של שאול להביא את דוד במסגר, עומדת לפני הגשמה אכזרית בדרך מפתיעה. המערה עשויה לההפר לבית המסגר לדוד, ומכאן תפילתו: "הווצה ממגר נפשי" וככרמו לאנשיו, הטובבים אותו בוכוח החשאי, הוא מתבטה: "בי יכתרו צדיקים" לעומת המצב הנוכחי בו הם סובבים אותו בכתר וכדברי חבקוק "רשע מכתר את הצדיק".

באשר לכותתו של הפרק "משכיל" אמרו "בשורר-טוב": מהו "משכיל לדוד", כשהיה שאל ודוד במערה, ידע וראה שאין אדם עומד לא במונו ולא בחכמו ולא בגבורתו, ומהו עומד לו - תפלה, השכיל דוד יידע שאין טוב לו אלא תפילה, לכן נאמר, "משכיל לדוד". וראה עוד ב"אור יהל" ח"ג עט: קבץ דוד כל השכלתו בהיותו במערה, ומהו עשה תפילה. (יע"ע ב"אור יהל" ברק א' עט, רב"ט).

עומקה של הדרמה וגביהם של צלילי תפילות המעמיקים הפכו את מערת עין גדי למושג מושאל. המתפלל בכל הדורות, בהטעטף עליו נפשו בעת מצקה, ראה עצמו מבודד, וננטן במסגרת חזקה ומשמעותה עצקה האלמת מתוך אמונה איתנה - "כִּי תָמֹל עַלְיָה".

"ועל נסיך שביל יום עמו ועל נפלאותיך וטובותיך שככל עת". – אנו חייבים להודות להשי"ח בעבר הטובות והנסים לאין מספר, בהם טובל כל רגע מיימי חיינו. הנסים הרבים המתרחשים סביבנו – עצם הווייתנו, נשימה אפינו, סיפוק כל צרכינו וכל הסובב אותנו – מעידים בקול אדיר על מעשי השי"ח, ומרחיקים מלベンנו את המושג השטхи, השדוֹף והכוֹזֵב של טבע(!) ובכ"ז אין הם משפיעים علينا השפעה מכרעת לעוררנו ולקרबנו אל השי"ח, שכן שינוי ערכין לא ניכר בנו מדי יום ביום. האם חוסר אמונה יש כאן? לא! ההרגל הוא אשר בעוכרנו. עצם העובדה, שהדברים חוזרים ונשנים, מפחיתה מהכרת ערכם, מצננת את חושינו, והגנו הופכים אדישים עד לבלי הרגש את המתהווה. רק שינוי נדיר, בלתי שכיח בחינו היום-יומיים, יש בו לפקוח את עינינו ולעורר את הרגשותינו.

(מחור "מכח מאליהו", ח"ג, לר' דסלר זצ"ל)

הרב אריה בינה

ראשית, יש לעיין מסווגות הש"ס, איך נוטים הדברים, אם יש בחוליבה בשבת איסור דאוריתיא או לא.

הנה בראש ובראשונה אנו צריכים לעיין בשבת צ"ה בברייתא: החולב והמחבץ והמגן כנרגנות המכבד והמחבץ וכו', בשבת חיבח הטאת וכו', דברי ר"א וחכ"א אחד זה ואחד זה אינו אלא משומ שבות, והנה ר"א סובר בהדייא דהוי מלאכה דאוריתיא, אלא שחכמים פליגי עלייו ולהלה כחכמים. אבל יש לעיין אם פליגי הכם על כל הדברים שחווש.htm או דפליגי רק מהא דהמכבד והמחבץ אבל על החולב לא פליגי וגם הם מודרים דהוי חיבח דאוריתיא. והנה בהרב המגיד בהל שבת פ"ח הל"ז כתוב שנחalker הראשונים בהזה, והר"ח ז"ל הביא ראיות דעל חולב לא פליגי רבנן. וכן כתוב הריף ז"ל בתשובה, וכן דעת רביינו עיי"ש.

אבל הרשב"א ז"ל בשבת צ"ה כתוב: "מה שהקשו הראשונים ז"ל מהא דאין דישה אלא בגידולי קדרקע, דר"א לית לי' הכין (ר"ל כלל זה אלא שיש דישה גם בשאיינו גדו"ק) ולא ק"ל כוותה ולפ"ז חולבינו אינו אסור ד"ת, ורק הא אמרינן בכתובות פרק ע"פ גנוח יתקן וכו' דאלמא חולב ביד לא הווי מפרק ואסור ד"ת (וכפי הנראה חסר מה בדבריו) מ"ל לדבריו דר"א אמר וכו' ולעולם לא סבירא לנו כוותה וכו' ב"כ ר"ה גאון ז"ל. אבל ר"ח גאון ז"ל כתוב חולב מפרק גמור הוא וחיבב מההיא דכתובות וכו'". עכ"ל.

הנה מדבריו יש למידק, שמספרש דרבנן פליגי גם על חולב וכן ר"ג ז"ל, ועוד אפשר קצת למידק דגם הר"ח גאון ז"ל לפי דעתו ג"כ סובר דרבנן פליגי גם על חולב. אלא שלhalbca סובר שחייב מודאוריתיא מהא דכתובות, דאל"כ לימה דהר"ח ז"ל סובר דרבנן לא פליגי על ר"א בהזה. וממילא לא היה עירק לחיבך רק ממש כתובות ייבמות, אלא לחיבך אף מבריתיא זו בשבת שעיקר ההלכה כאן, ואם נימא שכונתו זMatt, כתובות נדחתת הנמרה דלעיל דין דישה אלא בגדו"ק. זה להלא הרשב"א ז"ל תירץ קושי זו דין דישה אלא בגדו"ק אליבא דהר"ח ז"ל שם דבמהה שניי תקראת גדו"ק. וא"כ הלא כי' לע' להביא ג"כ מכאן דהלהכה כחכמים, אלא וזה דכפирושא וזהאי בריתיא לא פליגי והביא ממש כתובות דהלהכה דהוי דאוריתיא ולא אזליגן אחר בריתיא זו אפילו אליבא דרבנן, וכך שהוא קצתDK למבין דבר, מ"מ דעתנו טטה שהר"ח ז"ל סובר דרבנן לא פליגי על ר"א, דבזון לדינא סובר דהוי מה"ת אין להרכות במחלצת, ובפרט שה"ה מעיד על הר"ח ז"ל שהדבה בראיות דחכמים לא פליגי על ר"א בחולב, אף שא"ל

שכונתו שהרבה בריאות רק על ההלכה ולא בפירוש הבריתא, מ"מ אין להוציא פשוט דברי ה"ה דקאי על פ"י הבריתא עי"ש. ובחדוש הר"ן ז"ל בשבת שם הקשה: הכא משמע ואפיו בחולב בדרכו ליכא אלא איסור דרבנן ואיילו חתום בכתובות וכו' ויל' ודאי אפיו חולב בדרכו ליכא אלא איסורא דרבנן וכו' ושם בד"ה: "חולב" כתוב: פ"י והיינו לר"א אבל לרaben דפטרי סבירי דאין דישה אלא בגידולי קרקע וכו' עי"ש, הרי שכחוב ג"כ דחכמים פלייגי על ר"א אפיו על חולב, ועל דבריו הראשונים מסיק שם וכן פ"י הרא"ה ז"ל. ולא ידעת אם כוונתו גם על זה, או רק על דבריו האחרונים שם שאין שייכות להנ"ל. וצ"ע, עכ"פ דעתו ודאי בן היא. וכן בريطב"א ז"ל בכתובות ס' שם כתוב עיקר פ"י וכו' אפיו חולב בידו ממש איינו אלא שבוט דרבנן דמפרק תולדת חדש וקיים"ל אין דישה אלא בגדו"ק וכו' ובסוף דבריו כתוב: ואפשר דאבא שאל סובר בחולב ביד אסור דאוריתא. דיש מפרק אפי' שלא בגדו"ק וכסבירת ר"א במת' שבת גבי החולב והמגן וכו' ולית הלכתא כר"א זהה (britvb"א נראה קט"ס אבל בן צריך להיות לפ"ד) ע"כ.

הרי מדבריו משמע ג"כ שמספרש דחכמים פלייגי גם על חולב התם. וմדברי התוס' שבת צ"ה בד"ה "החולב שכחו רatoi" האי ברייתא כר"י, והוכחתם ג"כ מדברי חכמים, משמע דמפרשים דחכמים לא פלייגי בחולב דאל"כ הול"ל דר"א אית לוי" כר"י ולא בדרך סתם הבריתא שוב מעתי דבריה"ח ז"ל בשבת שם מביא בהדיा פלוגת הרשותים ז"ל, אם רבנן פלייגי בהא בחולב או דד"ה היא עי"ש.

ומדברי רש"י שם שמספרש בד"ה "חייב טאת" רק הגי תלתא ולא החולב והמחbez (שנירסא זו מהוקה שם. עי"ש). והמגן, משמע, משום דהני הוא דוקא לר"א קמפרש אותם בפ"ע, וכן בד"ה "שבות" קמפרש רק מכבד ומהbez משמע, משום דבהני מודנו רבנן, ויל', אבל בפסחים ס"ה בד"ה "אחד זה וכו'" כתוב בהדיा דבזה לא פלייגי רבנן, אלא מה שכחוב התם כדאמרינן ס"פ המ齊ע דר' אליעזר משום מי מחייב, צ"ע דגמרא ליתה לר"א אלא סתם. ואפשר שהיתה לו הנירסה בשבת "חייב" ולא "מיחייב" ב" יוד" ולפיכך פ"י דקאי על ר"א, וא"כ ראייתו היא רק משום דעתך אמרו טעם שם תולדות של אב מלאכה, ועל יתרם אמרו טעם של שבת עי"ש, וצ"ע.

ואם שאיננו רשאי להבניש ראי בין גאנוי עולם שטפיהם אנו חיים, נלע"ד דמסוגית הש"ס שם משמע יותר דחכמים לא פלייגי על חולב. דהנה איתא התם דר' נחמן בר גורי' איקלע לנחרדעה. בעו מני': חולב משום מי מחייב, אמר משום חולב. מגבן משום מי מחייב, א"ל משום מגבן. מהbez משום מי מחייב, א"ל משום מהbez, א"ל רבך קטיל קנא באגמא, אהא שאל בי מדרשו אמרו לוי' חולב חייב משום מפרק, מהbez חייב משום בורר, מגבן חייב משום בונה, ואח"כ מביאה הגמרא שם סוף דבריתא ואומר ר"א טעמא דר"א ברוחה דבש משום

X

הילש, אמיימר שרא דילנא בשבת אמר טעמא מאי אמר רבן, דילנא אווי לא אשוי גיטות וט'.

וקשה: מאי אמרו לי' שייאמר טעמא על הגי תולנא ולא על שאר הג' דברים שבבריתא (וזהו) לזרע מטעם חזקה ג', פעםם שהזוזק לאינו יודע) וגם מהא דילא פריש בעי מודשו אלא הג' דברים ולא יותר ועל רוחה בדבש אמרו בהיזא טעמא זר"א וכן על מבבז ומרבץ אמרו בהיזא שם שהוא דרבנן, וע"כ משום דברתני תולנא שגמ' רבן ג"כ לא פליינ' שאל' אווזו סתום משום מאי מיחייב, ולא שאל' אותו מ"ט זר"א, משום דברתני דבאללה גם רבן מודדו לר"א, ועל מבבז ומרבץ לא שאל', כיון שאין הלכה בר"א, ורק בrhoחה בדבש מפרשנה הנדרא טעמא זר"א,

משום שהוא דבר תמורה משום מאי חייב. לפיכך פירוש טעמי' וט' לדעת טעם השבות שהוא מדין חולש, וגם ידוע שהרבה פעמים מקשין אותו טעמא דב"ש קמ"ל, שאין דרך לדדק בטעם שלא כהלה, וע"כ משום שסוברים דבאללה לא פליינ' רבן על ר"א ולפיכך חקרו בטעם הדבר.

ולכואורה, אפשר למידק להיפוך, מהא זר"ג ענה משום חולב, והיינו שאין ענו צרכיים לדדק בטעמא דמלטה, וא"כ י"ל משום שטובר דרבנן פליינ' על ר"א ולפיכך אין לדדק בטעמא זר"א שלא כהלה. אבל זה אינו, דא"כ מאי ביזוזו לדבי', ואמאי הוזה וזה ואთא שאל בעי מדרשה, כיון שתעמדו הי' שא"צ לדדק, מאי הוזר ושאל', וא"כ אדרבא מדרחאל למישאל, משמע שסובר ג"כ דרבנן מודדו בדבר. ושפир אידל לדעת טעם. זה לא חזק מקודם, אפשר משום דבזמן הזה אין נ"מ בטעם החזב שאין נ"מ לעגין התראה, ורק שיש בה חזב ואורח'יה, ולפיכך לא דדק, ראה"כ שביזוזו ועגין זה הוא אליבא זה להלכתא, אidle שאל בעי מדרשה, ולפיכך לא דדק בוגנרא לבאר טעמא זרמבד ומרבץ משום דרבנן פליינ' בה על ר"א ואין הלכה כוותי'.

ובירושלמי פ"ז ה"ב איזא גידסא איזות: המבבז והמרבץ המתבז' החולב הזרווה חلت בrhoש חיב חטא דברי ר"א וחכ"א משום שבות. וכותב שם עד החולב הוא משום קרוץ.

והנה מדקאמר חולב בסוף המכבר מתחילה, משמע דכם זפליג' על המבבז תניקט ברישא א"כ מכ"ש דפליג' על חולב דקוני בטיפה, וכן ראיות בהרש"ש ז"ל בשבת שם שהעיר מירושלמי זה, יעוו"ש, וזהו אווז מגנרא זילן וזהו גם טעמו של הירושלמי, משום דבגנרא דילן איתא בדף קמ"ד החולב אודם לטען הקוזזה ולא לטען הקערה, וזה שין רק אם נימה שהטעם משום דישה ולא בקרוצר, וגם מהא דפליג' גם בחולב, והנה באמת אפשר לדעגין הנירסא בתוספתא יש לטען יזרע על הנדרא דילן, ומ"מ מפשטות דברי הירושלמי משמע דרבנן פליינ' גם על חולב ולפיכך יהי' חולב רק משום שבות.

עכ"פ חזין דחבל הראשוני ז"ל סוברים דרבנן לא פלייג בחולב וסביר דגש חולב הוא מדאורייתא והם הר"ח ז"ל בשם קמאי שלפניו, והרי"ף וכן רשות, הרמב"ם והלא"ש ז"ל, וכן פשוטות הסוגיא כפי שכ' לעיל. ולפ"ז גם הסוגיא דכתובות ויבמות אתי' פשוטן וכלהכתא ואין צורך להוכיח דעתך רק בר"א, ולפיכך צריך לדzon זה כאיסור דאוריתא. ועוד, דכל עיקר אסמכתא של הראשונים לומר זה הוא משום שבות הוא, שלא לסתור האי כלל אלא רקימ"ל אין דישה אלא בגידולי קרקע, וזה כבר יישבו רבמה שניי, דמיקרי גדו"ק יותר מחולון.

ועל גוף הרמב"ם בהל' שבת הב"ל שפסק דחולב באדם ובבבמה הוא משום מפרק, אף שפסק דין דישה אלא בגידולי קרקע וכמו שהקשו שם עלייו בכ"מ, יש להוסיף להקשות מסווג דבוחבות פ"ק. דקבע דאם לדם הוא צריך ולא משום פיתחה, מותר לבועל בשבת, אmai לא חייב משום מפרק? וכן מצאי במ"ח שהקשה בן.

ונראה דשיטת הרמב"ם ורש"י דמפרק היינו היבא שמנתק את הדבר ממקום גידולו דזה עניין של דש, ולפיכך אין שייך דש אלא בדבר שציריך ניוטק מקום גידולו. אבל היבא שמנוח הדבר בתוך הקילפה ואיין צריך לשום סחיטה, בהז ain שייך עניין דש, ולפיכך בחבל וחולב שציריך להוציא הדם או החלב ממקום גידולו, ע"י הכהאה או ע"י הסחיטה והמשיכה הווי כמו דש שנ"כ מנתק הגרעין ע"י הכהאה, אבל היבא שהדבר כנוס ומונח שם, כמו גרעין בkilipa ואינו צריך לשום פעולה, להוציאו ממשם, אלא שהדבר יוצא מעצמו או נשטט ונשרד מתוך הקילפה בשפותה שם ליבא דין דש. ולפיכך, אם דם מפקד פקיד, שכח רשות ז"ל שעומד ליצאת וזב מאליו ליבא דין דישה, וכן בחולון שהדם שרואו לצביעה מפקד פקיד ובמו שכתו התוס' שם בשבת ע"ה וכשבוצע את החלון דמו יוצא מעצמו, לפיכך אין שייך בהז ain דישה וכן-בן הכוונה בהז שאמרו אין דישה אלא בגוד"ק, ר"ל זהאב "דישה" אין אלא בגידולי קרקע. שציריך לחلك הגרעין מהפסולת שעליו, אבל בע"ח באמת ain שום פסולת כלל, שהדם הוא חלק מהבמה כמו הבשר, ורק מפרק שייך אף שלא בגידולי קרקע, משום פועלות הדישה, וא"כ זה דוקא היבא דאייכא פועלות הדישה, אבל היבא דלייכא פועלות הדישה שם ליבא לדימויו לשום דבר, לא מצד השינוי שנעשה בדבר הנדרש שבירורו מקליפתו, דבע"ח לא שייך זה דכולו כאחד, ולא מצד הפועלה שבڌישה, אבל היבא דהפעולה איך נם בע"ח, איך משום מפרק, אף זהאב של "דישה" ליבא שם.

וא"כ שפיר מצי סבר הרמב"ם ז"ל כרבנן דגם רבנן לא פלייג עלייו בכ"מ, ואין סתירה במא שפסק שאין דישה אלא בגידולי קרקע ואפ"ה פסק דחולב וחולב חייב משום מפרק, דאף שאין שם ניוטק רוחני, יש שם פועלות הניטוק הגשמי, ואף דעת רשות ז"ל א"א לתרץ בן דבר"ה "הפוצעו" כתוב שדרוחקו בידו להוציא את דמו, א"כ גם שם איירוי שעשה פועלות הדיחה,

וזפ"ה כנוב אין דישה אלא בגדז"ק, ואפשר שהכוונה רק שפוחה בידיו אבל הדם יצא ממאלו, ובמו שמשמעו שיצא דמו והיינו מאלו, ואפילו נימה שבונתו שודך להוציאו דמו, וצרכיים לחלק בדברמה מיקרי גדור"ק נ"ב ניזוא זהא לא מצינו אליבי' דברם שיריך מפרק, וא"כ לא יקשה אליבי' סוג' רכחות, אבל להרמב"ם שכותב מפוזש דגס בחובל באדם חייב משום מפרק, א"כ יקשה מהא רכחות, ולפמש"כ שפיר ניזוא זההם בכתבות מהפרק פקיד וליכא מפרק.

ובזה היה ניזוא לישב קושית הפנוי' שהקשה כאן ובביצה להרמב"ם ז"ל: אםאי לא מחייב בשותן קדשים מטעם מפרק, כיון דלודם הוא ציריך. ולפי הג"ל אפשר לישב דם דם בית השוחיטה לא בא מוטר ההבא או משיכה בהדם, אלא שמאלו הוא יוציא וবכון זה אין שיריך מפרק אף להרמב"ם ז"ל. ומה שהקשה הרש"ש ז"ל כאן, דמ"מ לחייב מטעם שהיה במשכן פצעת החלazon, לפמש"כ כיון שלעגין הוצאה הדם ליכא שום מלאכה, שיריצו מעטמו, אין שיריך לחיב משום שהוא' במשכן וכמו שמצינו לעגין החוצה בראש שבת, דבעיגן שם החולזות היה במשכן עי"ש בתוס'. ועיין בראש ב"ק הrk זההוי במשכן חסיבא הויא אב, הrk הזהי במשכן ולא חסיבא הויא תולחה, וא"כ זה דוקא חסיבא דגס אב אייכא להאי תולחה, אבל חסיבא ההוא במשכן ולא חסיבא וגם ליכא לדמות לשום אב נם תולחה איתנה. רז"פ.

אלא שיש לפ"ז לדדק קצת בסוגי' דמקרה: ולהחיב נמי משום נטילת נשמה, ולפמש"כ התו"ט שם בר"ה: "כבי" דקאי על הדם היוצא עם הרואי לצבעה דלא מפקד פקיד ולפמש"כ דברם אלה דבקי דחיקה להוציא שיריך מפרק בכל דרמר, א"כ הלא היה יכול להקשות דלחיב נם משום מפרק עם דם אלה, והתרירצים אלה שהוא' שיריך על נטילת נשמה הי' שיריך נם על זה. ואפשר לדחוק ולומר וזה"נ דבונתו להקשות נם על דישה (עוד אפשר לדמוד הדמה לפני הנירסת שבגמרא לפניו הצד החלazon והפוץש איתנו חייב אלא זאת ר"י אומר פצעה בכל דישה אמרו לו אין פצעה בכל דישה, ורקשה לך' אמרו לך' הינו ת"ק, ולפ"ז אפשר לדמוד דת"ק סבור בכל אופן אין דישה אלא בגיןזלי קרקע ומקרה אליבא דת"ק. שבתו ודראיות שאין זה דקו"ק, זהא קונו שהוא' ר"י אומר פצעה בכל דישה, רע"ז קאמר אמרו לך', ולכל אין כאן אלא שמי מהולקה. ועוד אפשר לדמוד וזה"ק הינו כמו דאיתא בירושלמי שאיתו חייב משום צידה עיין כאן בתוס'). ואפשר לדמוד שהרמב"ם ז"ל יסביר דעתך אין הכוונה שיחייב משום נטילת נשמה על הדם שנטול, אלא פשוט בהזה שמנית את החלazon ע"י זה שפוצעו, אף שאיתו מוציא כל דם אווז, וא"כ אין קשה כלל חדש, וזה דברין בפסחים ל"ג דענבים מפקד פקידי, וכן פסק הרמב"ם בהלכות תרומות ואייסורי מצחה, זפ"ה פוטק דעיקר סודטה בפירות הזא רק בזרעים וענבים, דבר זה איתנו קשה, אך דברין מפקד פקידי ולא מיקרי אוול, כיון דקאי למשקה ואין זה כמו פירות בפירות אחרים, כיון דשם עיקר קאי לאכילה, הלא משום זה זרעים וענבים עדפי

לעין שבת, זה הטעם דלא מזכיר בלווי באוכל, אבל מ"מ סחיטה ודאי בעי, א"כ שפיר דמי חדש דגש שם בעי מלאכת הדישה. וקצת יש למידך כן מהא דפסיקין באו"ח סי' שי"ט ברמ"א ז"ל בסעיף זו, אסור לקלוף אנזדים מקליפתן היירוזה, אבל מקליפתן הקשה מותר לשבור יעוז בט"ז. ולפמ"ש אפשר לבאר, זהה טעם החילוק, דבקלייפתן הקשה הוא מפרק פקיד ולא שירק ע"ז שם דישה. עיין"ש.

רעיון בסיסי, שי"ד ס"ח בדברי המחבר שכותב דitto לשבר חותלות רזה הווי כמו ששובר אגוזים ליטול האוכל מהם עיין"ש, ואף דבקטניות ג"כ מפרק פקיד, נ"ל דבקטניות קודם שנעשה יבשים הן מוחברים להקליפה, ולפיכך שפיר אזיין בתור מיחילתן והויל בעוקץ מקום גידולו. ולפ"ז באמת יש מקום לחלק בין קטניות לדגמי שהיו מוחברים אסורין, והגנו שלא היו מוחברים מותרין.

זהי, זהה מקום לישב קושית ה"נשות אדים" בהל' שבת כלל י"ד סי' א', שהקשה על דברי המ"א מגם, שבת קמ"ג. רשם משמע שמותר לפתח את קליפת האפונין העדרשים ולקחת העדרשים מתחור הקליפה. עיין"ש. ולפמ"ש אפשר רשם אינן מוחברים מעיקרא. ויעוז ב"נשות אדים" סי' ב', שכותב לרשי"י ז"ל ג"כ מהאי סברא לחלק בין מי כבשים לשם שבולע בכל או מי פירות, דבמי בבשים הווי כבנус בבעלי ואין זה כמספריד דבר מתחור דבר, אבל היכא שבולע שפיר מפעריד וועשה מעשה דישה, וכ"כ במי פירות שנDEL שם ומפרק פקיד בי' אבל לא כ"כ כמו בנוס, ולפיכך חייב. וכן אפשר לומר בדעת הרמב"ם ז"ל, ועיין בכתובות ז' התם פקיד ועקייר, הכא פקיד ולא עקייר. דברי הגמרא שם מתאימים לדברינו. עכ"פ אפשר לישב דלא תקשה מהאי כלל לא דאיין דישה אלא בגדו"ק. ושפיר אפשר לדון בפתרונות הסוגיא רכחות ויבמות דחולב הווי איסור דאוריתא משום מפרק. ועוד איך טעמי אחרים לכוארה, הדר"ת כתוב בחוטס' ע"ג דהוא משום ממחוק (זה "נשות אדים" הג"ל כתוב שחוזר מהה). והדר"ן כתב משום בדור. מ"מ לאמת נראה נכוון מה שכותב ה"נשות אדים" הנ"ל לבאר דברי התוטס' קמ"ד ע"ב אליו דהרבנן ז"ל, זהכוונה דביוון דבשבת מיקרי הבמה פסולת א"כ הווי כבורר אוכל מתחור הפסולת ושיקר בהז דש, זה עיקר מלאכת הדש לבירד ולנטק האוכל מתחור הפסולת, (עיין מש"כ ב"בנשת ישראל", חוברת א'). וברואי שכן כוונת הדר"ן ואין אלו צדיבים להוציא טעם חדש. אלא כולם סוברים שטעם האיסור הויא משום מפרק, והיינו משום דש. אבל ברשב"א ז"ל ראייתי שכותב: וזהב משום בדור על דברי ר"ית שם, וצ"ע. וגם קשה מסוג' דשבת צ"יה שפירישו מחבץ משום בדור חולב משום מפרק. וזאת לא כליגנוו כאחד, אלא דפליגי אם הויא מה"ת או מדרבן. ויוזהר נטהה לפי דברי הראשונים וסוגיות הגמרא שהויא מה"ת, ואפשר לומר דמהאייב משום מפרק Napoli.

עתה נבוֹא בע"ה לביוז חולב לתוך אוכליין, והוא מטוגיה דשבת קמ"ד אר"י א"ש סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה. אר"ח מדברי רבנו נלמד חולב אדם עד לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה, חנה בפשטות מיידי הסוגי' גם דברי ר"ח בשבת זהא קמייתי הכא בשבת וכן מדברי הרמב"ם שהביא זה בפ"ח משבת, אלא דמלשון הנמרה ממשע שנותר אפילו לכתהילה, והרמב"ם כתוב ע"ז דהוא פטור, משמע אבל אסור. ומשום זה, כנראה, כתוב ה"ה שם, ודעת רבנו בדברי ר"ח קאי רק לעניין יו"ט, ולא לעניין שבת כדעת הרבה מהראשונים אבל הקשה ע"ז א"כ היה לו להרמב"ם להביא דין זה ביו"ט שמותר לכתהילה, עי"ש שם שנשאר בצע"ע. וקצת יש לדירק הרמב"ם ז"ל בלאינו הוא דחולב לתוך האוכליין ויונק בפיו כאחד שפטור ואינו חייב עד שיחולב לתוך כל. עי"ש. ומשום זה נראה שסביר כסביר התוס' ושאר הראשונים דהבהמה כיון שא"א לא יכול אותה בר בלי הכשר שחיטתה לא מיקרי אוכל, אלא שהם סוברים זה רק לעניין שבת אסור לשחוט הווי בפסולת, אבל ביו"ט שמותר בשחיטה לא הווי כפסולת ומותר אף לכתהילה, וכן הם סוברים דבשבת הווי כפסולת ממש, ולמ"יד דאוריתא הווי גם לתוך אוכליין דאוריתא, והרמב"ם יסביר דעת נ"מ בין יו"ט ובין שבת הווי בפסולת, אלא דמ"מ איינו חייב אלא איסור דרבנן. והתעם שאין דרכו למיפרק כן וכמו שמשמעו מרשי'י, שכותב על הא דלודר הקדרה, דעתך פריקתו והויב ממפריד אוכל מאוכל. עי"ש. אלא שרש"י כתוב על עניין לכתהילה, ולפייך ערביינהו כאחד עם הא דyonk בפיו. והרמב"ם דזה הך סוגיא דשבת, דמשמעו דמותר לכתהילה, מהאי סוגיא דיבמות דמשמע שם דבין בשבת ובין ביו"ט אסור ורק משום צערא התירו ביו"ט. ההגמרא דכתובות סוברת דגם בשבת התירו משום צערא. אבל بلا צערא גם ביו"ט אסור, וכן כתוב הר"ח דאם לינק בפיו אסור אף, ביו"ט بلا צערא א"כ כ"ש לחולב שאסור שלא במקם צערא. עי"ש ג"כ ערביינהו עניינים אלה, וזה מהלכה זה בין לעניין שבת בין לעניין יו"ט. ובשיטה זו הלך גם הרמב"ם ז"ל. ולפייך לא כתוב בהל' יו"ט היה יותר דלחולב לתוך אוכליין זה הוא סובר דגם ביו"ט אסור, ומה שכתב בהל' שבת שירק גם להל' יו"ט, מ"מ זה פלי' הרמב"ם על הר"ח, להר"ח כתוב זהא דסתוט ענבים לתוך הקדרה דמי' להא דחולב, ואם זהינן הא דחולב מהלכה, זהינן גם הא דסתוט ג"כ חייב חטא אף לקדרה בר' יהונן, אבל הרמב"ם לית לי' בן אלא מיחה דברי ר"ח מהלכה, וסובר שלא דמי' זה להה כמשמעותו: דר"ח מאכל אבל לא בהמה שעריכים עוד הכשר שחיטתה, (אף דלענין "הואיל" מצינו להימנוק: דר"ח סובר שלא אמרין "הואיל" בפסחים מ"ו והרמב"ם פוסק בפ"א דיו"ט כרבה, דיש לחלק וא"ל, ועיין ב"מ מ"ו וקדושים דשור חי מיקרי כל' וכ"ז אין לדמותו לכואן). ולפייך לעניין הענבים פוסק דמותר לשחוט בשבת ולענין חילבה פסק שאסור. ועיין ברשב"א ז"ל בשבת קמ"ד שם שהביא דברי הרמב"ן ועוד ראשונים וכן דעתו נוטה דאיידי הסוגי' אפילו בשבת מודלא מפרש

ר"ח דאיידי ביו"ט, א"כ אפרלו בשבת גמי מותר, והביא שט גם דעת הזרקים לאסור בשבת אףלו לטען אוכליין, זהה מסיק ואפלו בשבת נראין הדברים שהוא מותר, אלא שכבר הורו הנוגנים לאסור ולהם שומעין הלמה למעשה ע"כ. הרוי רלהלבנה למעשה לבו"ע אסור, אלא דלהרבבה ראשנים ז"ל וזה האיסור רק מדרבנן, אבל לר"ת ולהר"ח אפשר גם להר"ף הוא איסור מדאוריתא, ולדידתו בודאי אין להתר גם משום צער בע"ח ומשום ישוב א"י, שאין מתיירין אלא איסוד דרבנן ולא כל איסוד דרבנן כمبرואר כי' ברשטים ז"ל. ועיין ביבמות קי"ד בתוס' בחד תירוץ על הסתירה מכחותות ליבמות דבבוחבות מתירין גם ליתק אפלו בשבת וביבמות רק ביו"ט ולא בשבת, שתירוץ זהכוונה משום צער הכהנה שהחלב מתרבה בעטניי'. עיי"ש. ומטעז לא התירו אלא ביו"ט. ומקושית התוס' שהקשו, דהיינו להם לחלוב בטען יוטר, ולא הקשו דהיינו להם לחלוב בתוך אוכליין ולהתר גם בשבת, משמע, דאף' לפי פי' זה ג"כ לא רצוי להתר לחלוב בתוך אוכליין אלא ביו"ט ולא בשבת, ובאמת שיש ליישב בכלל שיטות מקושית התוס', דמדבריהם משמע דיותר מתירין לחלוב בתוך אוכליין מלינק בפיו, ומדבריו הר"ח שהבנו לעמלה, משמע להיפוך: דלחולוב לתוך אוכליין גרווע יוטר. ולפ"ז אפשר דשיטה זו בתוס' ג"כ סוברים כהר"ח ולפיכך אפי' ביו"ט לא התירו משום צער הכהנה אלא לינוק בפיו, אבל לחולוב לתוך אוכליין אוטרין אפי' ביו"ט, וזהאמת ניתן להניד דשיטה זו ק"ק בסוגי' שם דפרקינן מעיקרא אי דaicca סכנה - אפי' בשבת מותר, ואי ליכא סכנה - אפי' ביו"ט אסור, ומ שני דaicca צערא. משמע, באופן חדא קמיידי כמו מעיקרא סבר דקאי על האדם, א"כ גם אח"כ משמע דקאי על האדם, והוא לשלוני דaicca צערא דבאהמה, ולאידך גירסה לשיטה זו מושב יותר הלשון דאמר נהגין היינו, ואי משום צערא דחולוי, קשה מה שירק נהגין ע"ז, אותו כולהו חולויים היו. ומשמע, דהיינו דבר רגיל. ובשלמא להר"ת ג"כ יש ליישב, דהיינו שכיה צער של רעבון והי' שירק זה אצלם, ולשיטה זו דמשום צער הכהנה עוד יותר עדיף דזה וראי הי' שכיה בכל י"ט היו מוכרכין לעשות כן, ועכו"ם לא הי' שם או איזה טעם אחר שלא לקחו עכו"ם, וזה נהגין לינוק ביו"ט, אבל לא בשבת, ולשיטה הר"ח לחולוב לתוך אוכליין גרווע יותר ואסור אפי' ביו"ט, חור"י, שהקשה דהיא' להם לחולוב לתוך אוכליין, הולך בשיטת הר"ף בשבת שם בפרק חבית שפליג על הר"ח ז"ל וסובר דלחולוב לתוך אוכליין עדיף מלינק בפה. עיי"ש. אלא דאפי' להר"ף, עיין במלחמות להרמב"ן, שמספרש דברי הר"ף ע"פ דבריו בתשובה, דבאמת מפרק אוכל מתוך אוכל גם-כן שירק דישה ואדרבה עיקר דישה היא באוכליין, אלא שבז"ט מוחר מטעם אוכל נפש, וכל זה דוקא היכא שערשה במأكل, אבל אם ערשה במשקה אסור. א"כ בשבת לבו"ע לינק בפה עדיף מלחלוב לתוך אוכליין, לינק בפה הרי מפרק כלאות יד, ובחולב לתוך אוכליין, והי' מפרק גמור והי' איסוד דאוריתא, אפשר המשום זה לא בתמו התוס' דהיא' להם לחולוב לתוך אוכליין ולהתר גם בשבת, כמו

שדקדנו לעללה, משום שהולcin למורי בשיטת הר"ף, דבשbat חולב מתוך אוכlein ג"כ אסור מה"ת, או משום דהוא פסולת וכמש"כ התוס' בשbat, עכ"פ גם לדיזי' הוי אסור מה"ת גם בחולב לתוך אוכל, ואפי' היכא דaicca צURA דבבמה. עכ"פ בהא נחיתנא ובהא סליקנא, דבעצם אישור של חולב נוטים הדברים דהוא אישור דאודרייטה. ראיilo בחולב לתוך אוכlein דעת הרבה ראשונים והוא אישור מדאוריתא ובזה וראיל דאפי' במקום צURA דבבמה אייכא אישור. אלא דבבמה נתה הרמב"ם מהאוסרין מה"ת וסביר דבחולב לתוך אוכל רק מדרבנן. מ"מ דימה זאת הרמב"ם לינוק בפה, דשם מותר רק משום צURA בחולב, ובחולב לתוך אוכlein אפשר שסוביר כהו"ח דמנרע גרע מיתק בפה, עכ"פ לא עדיפה. וא"כ במקום צURA אחרינא, כמו צער בעלי חיים לא מצינו שיתיר. ודוקא במקום צער אדים התירו ולא במקום צער דבבמה, ואפי' להמתיריהם לנמרי לא התירו להלכה למעשה משום שהוינו הגאננים לאסור, וכיון שהגאננים שאסרו אסור גם בחולב לתוך אוכlein במקום צURA, א"כ וראי שגם להם אין להתר בזה להלכה ולמעשה, ואפי' להמתיריהם בחולב לתוך אוכל, לא התירו אלא בפירורים קטנים, שהחולב נבלע בהם, תראה שהוא לא למשתי רק לתקן את האוכל. וגם לא התירו אלא בבבמה העומדת לאכילה ולא בבבמה העומדת לחיליבת, עיין בא"ח סימן תק"ה ובאחרתים לעניין שיטת הרמב"ן שמתריך אף' בבבמה העומדת לחיליבת ביוט ולא פסקין כוזחי' דבעומדות לחיליבת הוי מוקצה. ויש עוד להאריך בענין זה טובא, אך יתארכו הדברים יותר מדי.

אבל, קשה לי על הרשב"א ביבמות שם שכ' דחת"ק דאבא שאל' אישור אף' ביד"ס מדקאמד גדול אומדן בעי. רצ"ע דזה קאי לעניין אישור חלב טמא, עי"ש ברש"י, אבל בבמה טזרה לא הזכיר כלל. ואדרבה פשוטות הדברים מורה שהוא מותר גם בשbat בדברי ר' מרינט בכתובות ס'. וצ"ע.

מי שלומד את התורה ואינו מחייב עלייה, מי שחוטא ומוחל לעצמו, מי שמתפלל, מפני שהמתפלל אثمול, רשאי גמור טוב ממנו.

(ע"פ רם"מ מקוץ)

קדבן פסח - קרבן ברית

הרבי משה צבי נריה

א

שנינו במס' כריתות ט', א: "מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת-דם, אף הם (הנרים) לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת-דמים". ובתוספה שקלים למדנו (ומייתי לה שם ח', ב): "גר מעוכב לאכול בקדושים עד שדביה קינו".

וכך היה הדבר נהוג בזמן שבית המקדש היה קיים (ונרמז לנו בקרוא שבזמן זה אין הקרבן מעוכב מלכבל גרים – עיין כריתות ט', א).

זהנה חידש לנו הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל חידוש גדול. ומילתא דאיבעיא לייה בספרו הגדול "אור שמח" (ריש הלבות מחוסרי-כפירה), הדר פשוט בספרו הנפלא "משר חכמה" בפרשת "בהעלותך", בביוריו על הפסוק "למה נגרא": "דאף דגר ציר להביא קרבן עלת-העופ, זה דוקא بلا עשה פסח. אבל עשה פסח עם העבור, סגי بلا קרבן, והוא באזרוח הארץ. וזה איינו ציר להביא את קרבנו, ואוכל אחר כך בקדושים... ואם כי זה חדש ולא נזכר כלל, רק כן משמע ממשגה דסוף פרק האשוה (פסחים צ"ב, א), דערל נטי שני מול טובל ואוכל פסחו לערב, ולא נזכר קרבן כלל". והגאון ר' אברהם דב שפירא ז"ל, רבה האחרון של קובנה, הביא חידוש זה בשם אמרו בספרו "דבר-אברהם" ח"ג, סי' י"ט, וקסלה: "הגאון רמ"ש זצ"ל חידש דגר שהביא קרבן-פסח הווי נמי הרצאת-דמים להכנס בקדשות-ישראל, והותר לבוא בקהל. – והוא חידוש גדול ו ראוי למי שאמרו".

ולכוארה, קשה מדידה אודידה. שהרי הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל, מביא הרך דבריהות ח', ב'; "גר כי קא מיתי קרבן, לאכשורי נפשיה למייל בקהל", ב"משר חכמה" פ' שלח, ומפרש לה בפירוש חדש: "למייל בקהל – לעגין ריצוי צי".

זהני נומו שדרשו שם בספר פ' שלח (ט"ז, ב'): "ככם בגר יהיה לפני ד'", למה נאמר? לפי שנאמר: "ויהיה על מצח אהרן וגנו" תמיד לרצון לפני ד', אין לי אלא הצעץ מרצת לישראל, לגרים מנין? תלמוד לומר: "ככם בגר יהיה לפני ד'". ודבר תימא שלא הזכיר שם הנרם"ש ז"ל בפירושו דברי הספרי, ואפשר שקייטר בדרכו וסמרק על המעיין].

זהו מבהין שם ב"משר חכמה", בין קרבנות-יחידי לקרבנות-ציבור, ומסביר שעיקר ריצוי-צעץ בעבד במאמר: "זה דאמר הקהל (חוצה אחת), פ"י דיניהם שלקהל, וזהם הלבות טומאה שהצעץ מרצת בצבוד". וכשהגור הביא קרבנו "שהחייב להביא ומתיידר בקדושים, אז הוא מככל ציבור להצעץ-צעץ". ולמדנו שאוזן קרבן המתר את הגור באכילת-קדושים, אין בו רק צד איש-פרטני מחד, אלא גם צד צבורי-כללי, היינו שבאמצעותם זה הוא געשה חלק מן הצבור, מן הכלל.

המשיר לבאר שם: "שדיין צבור אין לנויים, שכל גני בפניע-עטמו, והחיבור אצל ישראל הוא תולדוותם ואחוותם להאמין באלהים אחד, וערבותם והתקשרותם זה לה תורה ומיטות, שכל אחד נשתלם מתחבירו ע"י התורה. וכל זמן שאין הגר מביא קרבנו, אינו נבנט לקה, היינו להשתתף עם הצבור בהלכות הקרבות, אשר הנה במקdash, משכון-ד', בתוך בני-ישראל" ("משך חכמה" – מהזוהר ירושלים תש"ח – פ' "שלוח", עמ' ל"ח). קרבנו של הגר שימש, אפוא, שלב נוסף על שלבי הכניסה לברית-המילה והטבילה – ועליתו של הגר ירושימה, והבאת הקרבן בביהמ"ק, סמלת את העטרפותו ובוניסתו לחות קהיל-ד'. ולפי כל האמור צריך להבין כיצד השתתפו של הגר בקרבן-פסח פוטרת אותו מהבאת קרבנו על המיחוד שבו?

ב

ונראה לבאר הדברים על פי הבדיקה מיוחדת בקרבן-פסח, שהיא רמותה בדברי קדמנים, ונתבארה מפי אחרים, הדי אותה שונינו במקילה בא פרשה ה' ש"אמ אין להם לישראל אלא פסח אחד, שכולן יוצאי בו ידי חותם", ולמדו מכאן כי קרבן-הפסח אע"פ שהובתו היא על כל יחיד בישראל, בעיקרו הינו קרבן צבור – "כל עדת ישראל יעשו אותו". דבמו שיש מצהה על הצבור להקריב קרבן-תמיד, אך מצהה עליהם להקריב קרבן פסח. (ועי' בסיפורנו שמות י"ב, ב"ו, "והיה כי יאמרו אליכם ביבכם וננו" – ולמה לא יטפיק קרבן אחד לכל ישראל מאשר קרבנות צבור?"), אלא דבפסח יש גם מצות-אכילה, ולכן כל אחד חייב בקרבן-פסח. וראשית הביאור נאמר בהז' על ידי הגראי"א לנדא ז"ל בספרו "בירורי המידות" על המכילה (וילנא תר"ד, עי"ש). והגאון ר' מנחם זמנא הי"ד, הסביר-הרוחיב דבריו וכתב: "היה נראה מtower לשונו דבמו שיש חותת-צבור בחמידין ומוספין, והיינו שכל הצבור ביחיד מביאין קרבן אחד, כן יש חותת-צבור בפסח, שכל הצבור יביאו פסח. ומכל מקום לא מצינו שיזיה חיזב להביא פסח אחד לכל הצבור ביחיד, בלבד הפסחים שמביאין כל אחד ואחד, משום דכיוון שהפסחatri בכנפיה, והוא כמו קרבן-צבור (יומא נ"א, א), יוצאי הצבור בהז' ("זרע אברהם" – וזהראשא תרפ"ג – סי' ד' – דף ב"ו)*

(*) וחתנו של הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל, הגאון ר' אברהם לפטביה ז"ל, חיזק אח הדברים, שהעללה חברו הגרם"ז ז"ל מחותן קיזור אמריו של בעל "בירורי המידות" וכחוב: "ונראה שדבר גדול דבר, והכי רighthא לישנה דחוספתא פרק ד' דפסחים: ועוד מקובלני מרבותי שפסח דוחה את השבת וכו', ולא פסח צבור בלבד אלא פסח יחיד, שכובנות החוספתא היא, שזה ידעו בני-בתירה שפסח-צבור דוחה שבת, דמאי שנא מתמיד וכל קרבן צבור שדוחין את השבת, רק על פסח יחיד מספקא להו; זלבן הוה ס"ל שאם חל ערבע-פסח בשבת מקרייבין רק פסח צבור, ולזה קאמар ועוד מקובלני מרבותי שפסח דוחה את השבת, ואפילו פסח יחיד כב"ל", עכ"ל. (שם, סי' ו' – דף ב"ח).

ועל פי זה תtabאר לנו דעתו של רבי יהודה דס"ל שאין שוחטין את הפסח על היחיד (פסחים צ"א, א), והדריש לה מקרה. ברם, טעما דמילתא לא נתבאר שם. אכן מה שסתם לנו התנה במקומו, במסכת פסחים, נתגלה על ידי אמרה במקום אחר, במסכת יומה. וזהו ששניינו שם בדף נ"א, א, "לוקמה (רב ששת) בפסח וכור' קרבן יחיד הווא!" ומתרצת הגמ' ; "קסבר: אין שוחטין את הפסח על היחיד". משמע, שרב ששת דס"ל כר' יהודה, מפרש טumo של דבר ש"פסח אינו קרבן-יחיד" (פיר"ח שם), וاع"פ שכל יחיד חייב בו הרוי ביסודו קרבן-ציבור הרא.

ואף הרמב"ם בפרק ב' מוהל' ק"פ הל' ב' שפסק כר' יוסי שבדייעבד כשר, הוסיף: ומשtradlin שלא ישחות (יחיד) לכתילה, שנאמר: "כל עדת ישראל יעשן אותו". (ועי' "שפט אמרת" זבחים דף צ"ט: "הואיל ופסח קרבן ציבור הו, שהכל מביאין - אינו בכלל קרבנו").

ב

השתא הדברים מאד מתחזרים, שדווקא מושום שעיקר קרבנו של גר הוא למייעל בקהל, קרבן-ברית לשם הטרפות לבני-הברית (עי' תור"כ ריש "ויקרא" "מה ישראל מקבל ב הברית - אף הגרים מקבלי ברית"), אין לך יותר מתאים לכך מקרבן-פסח שבו הגר משתלב בעדת ישראל, ובמבייא יחד אתם את הקרבן המctrף אותו לציבור, המכenis אותו לכלל.

כפי קרבן פסח בעיקרו גם הוא קרבן-ברית בין ד', לבין עמו "שאנו עושין אותו לאות ולזכרון שבאנו באותו הזמן לחסוט תחת כנפי השכינה ונכנסנו ברית התורה והאמונה" (ספר החינוך, מצה"ג), ובכל שנה ושנה מתחדשת ברית זו בليل "ברית-בין-הבריטים" (עי' רשי' שמות י"ב, מ"א).

ולפי האמור מובן הס"ד בספריו "בהעלותך" (ט"ו, י"ד): "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לך", שרомуו אני, כיון שתתגיאר יעשה פסח מיד. ר"ל שהרי אין לך יפה מקרבן-הברית לצרוף הגר לבני-הברית.

ואכן יפה כיון הגר"א לפטביר ז"ל, ודיווק גדוול דיק מלשון התוספთא בפסחים, שהלל הזקן שאמר להם לבני-בתירה: "ולא פסח-ציבור בלבד אלא פסח יחיד (דוחה שבת)", היה כוונתו ברכורה לומר שלא רק פסח אחד שיקרב בעבור הציבור כולם (כיון שכל ישראל יוצאי בפסח אחד, כמ"ש במכילתא ב"א: ה') דוחה שבת, אלא שגס פסחו של כל יחיד וייחיד דוחה שבת. ברם, לא בכדי להוציא מדעת בני-בתירה אמר זאת היל הזקן, אלא בכדי להוציא מלבן של צדוקים, כי אם נדע דוחה זאת מזאה לה מהלכים, והריהי מובהה בספריו הקרים, ויש להנich שנחגלה אליהם מקודמייהם הצדוקים, אשר ודאי גם במקורה זה מזאו להם מקום לסתות מן הקבלה, והם סוברים כי אם חל י"ד בשבת הרי הדין הווא "כוי ישחט בשבט גוף אחד על שם כלל ישראל, וישרף ולא יאכל" (גנזי שכטר, ספר ב' - נויארך תרפ"ט - עמ' 445).

והנה המסקנה היא שאין גר חייב בקרבן-פסח בשעת גיורו, אולם ס"ד זה עצמו מלמדנו, כי קרבנו גושא בתוכו אותו התוכן ואוותה המשמעודה שבמהות קרבן-פסח, ומתחזר לנו חידשו של הגרם"ש ז"ל. שם נזכר ניירו של גר בערב-פסח, הנה שיתופו בקרבן הברית הכללי, במקום קרבנו הפרטני הוא עומד, והוא נכנס דרכו לקהל-ד".

ברם, מה שקשה לכואורה על חידשו של הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל, שהרי בקרבו של גר כתוב בפירוש "וזעה אשה ריח-ניחוח לד"" (במדבר ט"ו, י"ד), וailo בקרבן-פסח אין תורה ריח-ניחוח (ריעי) מה שכח הגאון הנציב ז"ל, בפרט "בחוקותי" - ויקרא כ"ו, ל"א - דמה"ט הקריבו רק קרבן-פסח אחורי החורבן, ולא כתיב ביה ריח-ניחוח, אבל שאר קרבנות דכתיב ריח-ניחוח" - לא הקריבום, משום שנאמר בתוכחה "ולא אריח בריח-ניחוחם").

ועיריך לומר, כי רק כשהוגר מופיע ביחיד ומרקיב בפני עצמו, אז בعين תורה ריח ניחוח בקרבו, וailo כשהוגר כולל עצמו בתחום הציבור, אין צורך בהה.

ב

ועל פי חידשו של הגרם"ש ז"ל, מתיישבת ברוחה קושיא של הגאון "קרן אוריה" ביממות מ"ו, ב': ד"ה "ובכריותות" וכו', שהקשה: "לר' עקיבא דיליף (שם ע"א, א') מתושב ושביר לג' שמול ולא טבל (שאסור בקרבן-פסח), ולמה לי קרא להבי, הא בלאו הבי כיון שלא טבל, ממילא לא נזרכו לעליו הדמים שאין זהאה بلا טבילה, וכיון שלא נזרכו לעליו הדמים, ממילא אסור הוא בפסח דבכל קדשים הוּא?"

וראווי להעיר כי לשיטת רגמ"ה בכריותות שם, דברי פליג אראב"י ועל התDSLפה בשקלים, וסבירא לי' דאין גר מעוכב כלל מלאכול בקדשים גם אם טרם הביא קרבנו - לך"מ, שהרי אפשר שור' עקיבא ברבי ס"ל[...]

ומסיק שם ב"קרן-אוריה": "ולפי זה משמע דהרצאת-דמים (של קרבן הג') לא מעכב בפסח, ודזוקא משום שלא טבל והוא דעתך, אבל כל שטבל, אע"ג שלא הביא קרבנו מותר בפסח". אלא שהוסיף שם: "וזהדבר תמהה, מי שנא פסח משאר כל הקדשים דאסור (ביהם) עד שיביא קרבנו?"?

ולפי הגאון ר' מאיר שמחה ז"ל הכל מרוחה, אך הרבהה עצם השותפות של גר בק"פ - במקומות הרצאת-דמים של קרבנו המיזוז הדיא עומדת, ואחרי קרבן-פסח זה מותר לו לאבור גם בשאר קדשים.

ואף הלכה תמהה ברמב"ם מתיישבת יפה לפי חידשו של הגרם"ש ז"ל. כי הנה בתב הרמב"ם בפרק ד' מהלכות קרבן-פסח הלכה ט': "המפריש פסחו עד שלא נתגיר - ונתגיר וכו', הרי זה מקריבו לשם פסח". ותמהה ב"צפנת פענץ" פ"ג מאיסורי ביאת היל' ד': "זהא לאו בר-הפרשא

זהו כלל, כאמור בירושלמי פ"א דתרומות? "(ר' זבחין אפרים", זבחים י"ב, א', ד"ה: "ש"מ בעלי-חีים נידחין וכו'", שג הוא Thema מאד על דברי הרמב"ם: "וכי איך ס"ד שייהה נדחה, הלא אין בו קדושה כלל?" ר' מ"ש הנרי ענגיל ז"ל, בספרו "לקח טוב" דף ל"ג, טור ד'). והגר"י רוזין ז"ל ב"צפנת-פענח" שם יישב: "על כרחך צריך לומר דהינו (בגר שכבר מל וטבל, אלא שהוא) קודם הבאת קרבן, חייב במצוות, ומכל מקום לנבי אכילת-קדושים אין עליו דין ישראל", וסובר הרמב"ם דעת"פ בן בר-הפרשה הוא, ולכשביבא קרבנו יהי' ראוי גם לאכול מאוחז קרבן-פסח שהפריש לפני כן.

אכן לפי הגרם"ש ז"ל הדברים מרווחים יותר, דבאמת מירוי לפניהם שמל וטבל, ועם זה בר-הפרשה הוא לנבי קרבן-פסח זה, מכיוון שמתוילה התכוון להתגידי, והפסח עצמו הוא הוא גם קרבן-גירוש (זהו הדין בכלל ג', אין הפרשת קרבנו חייבת להיות אחרי מילאה וטבילה, אלא יכול וזה להפרישו גם לפניהם זה).

[אכן, לפי שני הפירושים קשה להבין, מי טעמי' דר' יוחנן בתלמוד ירושלמי (פסחים פ"ה, ה"ב) דפליג, וסבירא לי' שצורך להמנתו על פסח אחד, כיון דס"ל שבuali-חีים נידחים, יהנן ס"ל שבשת הפסח צריך להיות המפריש ראוי לאכילת-קדושים, וכיון שקרבן-פסח לאכילה קאי, הרי כל שעדרין לאו בר-אכילה הוא, גם לאו בר-הפרשה חנא, ולכון הקרבן דחויה. אבל קרבן גירוש, כיון דלאו לאכילה קאי, שהרי עולה הוא, שפיר יכול להפרישו. ועוד אפשר לומר, שכינן שבר היא מצוות, תועיל הפרשותו אפילו לפני מילאה וטבילה].
הגאון ר' מאיר אריך ז"ל בספרו "טל תורה" בחידשו על הירושלמי פסחים שם, הסביר שישיתת היירושלמי היא, שג נכרי יכול להקדים פסח, כיון דנכרי מביא שלמים, ופסח ראוי לשלמים. והסביר זה אמנים מיישב ומסביר לנו את שיטת היירושלמי, ברם, מה נעשה לפני הרמב"ם שפסק במאן-דאמר בזבחים קט"ז, א', שבני-נח מבאים רק עולות (מעשה הקרבנות, פ"ג, הל' ג), והקדש שלמים איתו וופס לנבי?

אכן לפי דברינו ע' פ' יטודה של ה"משך חכמה", רמיiri בגר שקרבן-הפסח הזה צריך לשמש גם בקרבן-גירוש, ניחא גם לרמב"ם, שהרי כתוב ב"טור-אבן" חגיגה ד', א': דמה שנאמר במתן-תורה ויזבחו זבחים-שלמים, "משום דעת ידי קרבנות אלו נכנסו לברית וייצאו מכלל בני-נח, ועל ידי זה נכנסו לקדושת ישראל. ובاه כיathy שפיר דלא פריך שם בזבחים על מאן דאמר לא הקריבו בני נח שלמים מהאי קרא דיזבחו שלמים, משום שע"י קרבנות הללו יצאו מכלל בני-נח" (ולדענו כיון גם ב"בנייה-גוזר" י"ד סי' שם"ז).

ומידשים הדברים גם בвидון דין, כיון שע"י קרבן-פסח זה, הנר ירצה מכלל בן-נח ונכנס לקדושת-ישראל, שפיר אלים הקדש למיתפס קרבן,Auf"י שיש בו תורה-שלמים.

קבלת אחריות לעניין רבית

הרב ישראלי דז' ימיטרובסקי

כתב המחבר בז"ד סימן קע"ו סעיף א' רז"ל: "אסור לאדם להשכיר מעותיו שייאמר לו:eschbir לך עשרה דינרין ברינר לחיש, וה"מ כמושוכר להוציאן וכו' ". עכ"ל. וכותב הרמ"א בהגה: "וזוקא וכו' ואם קבל עליו המשכיר כל אחריות בין דגניבה ואבידה בין אחריות דאונסין יש מתיירין אפילו משכיר לו להוציאן". עכ"ל.

ובסימן קע"ז סעיף ו' כתוב המחבר רז"ל: "נתן מעות לעיסקך למחזית שכור וקצץ בדבר ייזע אפילו אם כל האחריות על הגוון אסור". עכ"ל. וכותב הרמ"א בהגה רז"ל: "ריש אומרים,adam מקבל עלייה כל האחריות מהיר בכל רבית דרבנן כגון: נתן בעיסקך וכו' אבל ברבית קצצה לא מחייב, אם המלאה מקבל עליו כל האחריות". עכ"ל. והש"ר שם בס"ק ב' דחוק על הרמ"א החاريיך להוציא דגט ברבית דאורינייזא (כלומר הלוואה גמורה) מחויר, אם המלאה מקבל עליו את כל האחריות.

וב"זות דעת" שם ביאורים ס"ק ט' הקשה דברי הרמ"א האודי. דבסימן קע"ז פסק דרבבית קצצה לא מחייב לקבל אחריות, ולעיל בסימן קע"ז כתוב ריש מתיירין להשכיר מעות כדי להוציאן אם קיבל הגוון כל האחריות, ותירץ וחזרף דבריו זה: חנינה בדף ע' ע"ב מדמה הנדרא דין רבית בצאן ברזל לדין בבחדה בצאן ברזל. ומכיון שלענין בכוונה וזה שאין הדבר תלוי אלא בשאללה, ממנונו של מי החפץ, א"כ הוא הדין שום לעניין רבית תלוי הדבר רק בשאללה אם זה ממנונו של המქבל, אם לאו, ואם זה של המქבל והי רבית קצצה, ואם זה ממנונו של הגוון לא הי רבית קצצה.

ולפ"ז בהלוואה גמורה שהוא ממנונו של המქבל לעניין קדושים ובזומה לא מחייב לקבל אחריות של הגוון. ولכון פסק הרמ"א לאסור, אבל בסימן קע"ו מيري שהוא נשאר ממן הגוון בשכירות רגילה ולכון פסק הרמ"א כייש מתיירין דשרוי. וסיים דלפ"ז לא פליג הרביב"ש, (הוא בא בסימן קע"ג סעיף י"ח) שאמר שאסור להלוות ברבית על אחריות ספינה ההולכת בים, אע"פ שהגוון קיבל אחריות, על הייש מתיירין, משומם והרביב"ש מيري בהלוואה גמורה שהלוואה זכה לממרי במעטות, ולכון לא מהני לקבל אחריות, ומשומם בכך לא הגיה הרמ"א שם על דברי המחבר, ובביבאים סימן קע"ג ס"ק ב"ז הוסיף, שהוא טעם ה"לבוש" שם שסובר שדין הרביב"ש הי רבית קצצה, והקשה עליו הט"ז שם בס"ק ל' שה"לבוש" סוחר או עצמאי, שהדי בריש סימן

קע"ז פסק ה"לבוש" שהמשביר מעות כדי להוציאן, אף אם קיבל הנוטן אחריות מועטה לא הווי אלא אבך רבייה. ולפי דבריו ניחא דה"לבוש" מחלוקת באמות בין הלוואה שהמקבל זכה במעטה דעתו רבייה קצוצה, לבין שכירות מעות שהמעות שייכים עדין לנוטן.

אמנם הש"ך הג"ל הרי סובר שגם בהלוואה גמורה מהני קבלת אחריות, וכן סובר הט"ז להדייה בסימן קע"ז ס"ק י"ג וכן בקע"ג ס"ק ל' דגם בהלוואה גמורה מהני קבלת אחריות, עכ"פ שלא תהיה רבייה דאוריתא. וכן כתוב הריב"ש עצמו בתשובה סימן ש"ח בהאי דין, זה הלוואה ברבייה על אחריות ספינה הולכת ביום דאיינו אלא אבך רבייה. (ואף שהאלישיך בתשובתו סימן ב' דחק עצמו לפירוש בדברי הריב"ש שלא הווי רבייה קצוצה מטעם אחר, מ"מ פירושו דחוק מאד. ומכל דברי הריב"ש מוכח בדברי הט"ז הנ"ל). אמנם באמות דבריהם ע"ג מדברי הגمراה בדף ע' ע"ב שהביא ה"חותת דעת" דמוכח התם ודין רבייה תלי בכוונה, וא"כ מאי מהני קבלת אחריות מצד המלווה הרי עכ"פ לעניין בכוונה ודאי שהוא ברשות המקבל.

ולישב זאת נביא את סוגית הגمراה שם והנה במשנה שם איתא: "אין מקבלין צאן ברזל מישראל מפני שהוא רבייה וכו'". ומקשה שם הגمراה: למי מרא דברשו הוא דמקבל קיימת? ורמיינהו: מקבל צאן ברזל מן תנכדים, ולזרות פטורים מן הבכורה וכו'! אלא אמר רבא: אידך ואידי דלא קביל עליה מרא אונסא וזולא וגבי בכורות וכו' זכל יד נכרי באמצע פטור מן הבכורה. והנה מגمراה זאת מוכח דבראון ברזל הווי רבייה, משום דעתך קבלת אונסא וזולא הווי החפץ בשל המקובל, ולכן הווי רבייה, دائ לאו הכבי מה עיין בבחחה לבאן. והנה בדף ע' ע"א איתא אמר רב עבן אמר שמואל מועת של יתומים מותר להלוותן לרבייה אמר ליה ר"ג וכו' אמר ליה והוא זוזא וכו' אמר ליה כי הוא אפילו בדיקני נמי שרי למידעך זה הוא מקבל עליה חוסכה דנחשה. ובתב' בחודשי הרמב"ן כאן בפירוש אחד דמכאן מוכח دائ לא קביל עליה המשביר חוסכה וכי קביל עליה השוכר חוסכה דנחשה היה רבייה קצוצה. וכן הכריע להלכה בפרש תלמיד הרשב"א כאן. וקשה טובא, אפילו כי קביל עליה השוכר חוסכה דנחשה הוא מכל מקום לא קביל עליה יוקרה וזולא. וא"כ לא הויא צאן ברזל, וכמ"ש הרמב"ן כאן שלא מקרי צאן ברזל, עד דמקבל עליה מקבל אונסא וזולא וכחשה. וא"כ הרי דוד זה היה עדיין של הנוטן, וא"כ אף אי נוטל שכר אין זה רבייה קצוצה. זה הוא מוכח מלכמן ע"ב רכל היבא שהדבר שנוטלים עליו שכר אינו ברשות המקובל, לא הווי רבייה קצוצה, ובב"ל בדברי ה"חותת דעת".

עוד קשה עצם הדין של צאן ברזל, שהשכר שנוטלים בעבורם הווי רבייה, משום שהנכדים ברשות המקובל. והנה כתוב הרמב"ן בדף ע' ע"א ד"ה: "זה אמרינן מועת של יתומים מותר להלוותן קרוב לשכר ורחק להפסד", ויז"ל: "כבר נתבאר בירושלמי דא"ל פסידה על רוחה חזית ויזדרך וכו' והמהני שלא רבייה קצוצה הוא וכו' ויש לומר כיון שלא יהיב ליה אלא מיניהם בזה, לאו רבייה דאוריתא הוא. א"נ זוז פקדון ניתנו בעסק ואחריותיהם כשומר שכר שמוגנה

כשואל הוא בשבר מחלוקת, וראי יהיבליה מעלמא ודאי רבית דאוריתא הוא אלא מיניהם במו דמי לפקdon שקבלו עליו צאן ברזל ומדרבנן הוא וביתמי לא גוזר". עכ"ל.

ודבריו צרייכים תלמוד, שהרי מכיוון שכטב שם נוthen מקום אחר הו רבית דאוריתא, א"כ הווי מולה, וא"כ מי מהני אם נתן מיניה וביה הרוי זכה הלהה בעות ומדידיה קא יהיב!

ונציר לומר בדעת הרמב"ן זהנה ל�מן דף ק"ד ע"ב אמרין דין מקבל העיסקה רשאי לשותה שיכרא בהני זוזי ואם מה לא נעשו מטלטליין אצל בנו, וכטב שם הרוי"פ וזה"ל: "אלא שקיים להו מריהו לחודיה דדייליה נינהו, דלא קני להו מיתנהו אלא לאעטוקי בהו, וכיון דמתה הדר עיסקה למאריה", ע"כ. ומוכח מדבריו דבאמת גם פלאה מולה הו פקדון, וזה שייך לנוטן העיסקה, אלא דוידין מולה עליהם לעניין שיכול מקבל העיסקה להוציאם ולעסוק בהם ואחריותם עליהם. וכן איתא במארוי שם דגם פלאה מולה לא הווי מולה אלא לעניין אחריות אבל להרבה דבריהם דין כפקdon.

נמצא לפ"ז שמכיוון שלענין אחריות דין עיסקה כמלוה, אם נתן שבר קצוב הו רבית קצתה. אבל שבך דמיניה וביה שייך לנוטן העיסקה מכיוון שהוא עדין נחשב בעל החפש והוא מוננו השביח. כלומר, ע"פ שע"י דין אחריות נחשב והמקבל כבעל החפש, מ"מ לבני פרטימוס מסודימים זה עדין של הנוטן, והוא כמו שלאחד יש קניון הגוט וממילא הוא נחשב כבעליים על הדבר ולשני יש קניון פירות והפירחות הגדלים בשודה שיבכיהם לבעל קניון הפירות מדין ארעאי אשבח. ולפי מה שתתברר קשה; הרוי באופן שיש לאדם קניון פירות בשודה הרוי הדבר פשוט שאם ירצה בעל הנוף להשתמש בשודה הוא חייב לשלם לבעל קניון הפירות דמי שכירות, שהוא עכשוו זכותו להשתמש בשודה, וכשבבעל הנוף בא להשתמש הוא מושתמש בזכותו של בעל קניון הפירות, וא"כ מי מהני הא שהמקבל קבל אחריות ומוחשב בעל החפש, הרוי מ"מ יש לנוטן זכויות בחפש, ומכם יש לו זכות לתרבעו דמי שכירות, וא"כ אם הו דמי השכירות רבית קוצאה. ואשר נראה לדמוד בהזה, זהנה עיקר הדין שע"י קבלת כל האחריות זה נחשב כשלו, ציריך טעם. ונראה בטעם הדבר דביסור דין אחריות אונסין יש לחזור: האם הפירוש שאין אבידת החפש מחייבת אותו בתשלומיין באופן ישיר אלא זו התחייבות לשלם סכום שווה לסכום החפש בתנאי שאם החפש וב"ל יאביד, או שהפירוש שע"י קבלת אחריות אבידת החפש מחייבת אותו באופן ישיר, כלומר להשלים חסרון החפש, ונדר הדבר הוא שהוא חייב להחזיר או את החפש שהוא קיבל לשמור ואם הוא אבד ואיינו יכול להחזירו, חייב להחזיר תמורה דמי החפש, ונראה ממשמעות הש"ס כהצד השני שabayit החפש מחייבת להשלים חסרון החפש, והזרה התורה שחייב אונסין כהאי גדנה חל מדיני השומרים, ובמו שכטב הרמב"ן מותגה שמודר שבר להיות כשואל, אבל חיזוב אחריות זו לא וכחשה, לא חייל כהאי גזונה מדיני השומרים, וכשהארם

מחייב עצמו גם באחריות זולא או כחשה, ע"כ הפירוש שכמו שזכיה גמורה בחפץ מחייבת לשלם את דמי החפץ, בן אפשר להנתנות שלגבי חיוב דמי החפץ זה יחשב שזכה בחפץ אע"פ שלגבי יתר דין המוננות זה נשאר של הבעלים. נמצא שהה נקרא שלגבי חיובים, החפץ שלו, אם כי לגבי יתר דין המוננות החפץ אינו שלו. אמנם נאמרה הלכה שלגבי דין בעלים לגבי דין תרומה ובכורה נחשב כבעלים של החפץ מי שהוא הבעלים לגבי חיובי החפץ, ולכן אם היה מקבל כהן אוכלת הפרה בתרומה. וכן לגבי בכורה, אם היה מקבל ישראל, חייבת הבהמה בכורה (וללא דין יד עכו"ם בamu). ולגבי דין רבית הפירוש הוא שמכיוון שלגבי חיובים החפץ שלו שהרי נתחייב בדמי כל החפץ בשלימות, שוב לא חיל עליה חיוב דמי שכירות בעבור השימוש בחפץ, וכשהוא משלם דמי שכירות זה נחשב שהוא משלם מפני שאינו משלם מיד את הדים שהוא חייב, כלומר אגר נטר, והוא רבית קצתה, ולכן גם אם קיבל עליו מקבל רק אחריות דחויסכא דנחטא כל הפחת, ובהלכות שכירות ישנה הלכה שאין השוכר חייב לשלם מדין מזיק את כל הפחת, ואם השוכר בן מתחייב לשלם את כל הפחת. ע"כ זה לא משומש ע"י השימושתו גרם את הפחת אלא זה דין חיוב אחריות על הפחת, ומכוון שבדין שומרין אין חיוב אחריות על פחת, בהכרח שהכונה שהשוכר זכה בחפץ לגבי זה שנתחייב להחזיר החפץ בבדיקה באופן מצב שהוא קבלו, ואם לאו – חייב להחזיר דמי הפחת. ואע"פ שהשוכר לא התחייב באחריות של זולא, מ"מ מכיוון שהוא זכה בחפץ בשלימות וגם לא להחזיר דמי יש דין שמכיוון שלגבי חיוב הוא זכה בחפץ אין חיוב לשלם דמי שכירות, וכשהוא משלם דמי שכירות הרי זה כמו שנתבאר לעיל אגר נטר והוא רבית קצתה.

אלא שהרב"א ובן הרמב"ן בתירוץ השני סוברים שחיבור אחריות על פחת יכול לחול מדיני השומרים, או שסוברים שאפשר להנתנות שהשוכר יהיה חייב בכל הפחת מדין מזיק אע"פ שהוא משלם דמי שכירות.

נמצא לפי הנ"ל, שבאמת אם כל החפץ של השוכר ורק לגבי פרט אחד החפץ של המשכיר אפשר לתבוע דמי שכירות מאת השוכר ואין כאן לרבית, ושענייני חיוב אחריות שהרי לגבי אחריות כל החפץ בלי שום שיור נחسب של השוכר ולכן אין חיוב שכירות.

אלא שעדיין יש לנו לבאר לפ"ז את הגמ' בדף ע' ע"ב שתוליה דין רבית בדיון בכורה ולפי הג"ל אין לה קרש.

ונראה לומד שלגמרא היה פשוט שאם לגבי כל חיוב אחריות, כלומר אונסין וזולא וכחשה זו שירק לקבל, הרי אע"פ שעצם הגוף שירק לנוחן, מ"מ בדיוני התורה לגבי שם בעלים לעניין בכורה ותרומה זה נקרא של מקבל כמו למ"ד קניין פירות לאו כקניין הגוף (וכן הלכה) נחשב בדיוני התורה הבעלים, בעל הגוף, אע"פ שבפרק יש לבעל הפירות עכשו זכות השימוש לשנים רבות.

אלא שהגמרא דנה בשאלת אחרת והיא, האם מרי שמקבל כל חיזב אחריות בכלל זולא וכחשה הפירוש שהוא זוכה בחפות לנבי חיוב אחריות כנ"ל, או שהוא גדר בחיווי שמיורה. וזה הוכיחה הגمرا שמכיוון שיש דין רביה בהכרה שהוא של המקבל לעניין אחריות, ורא"כ צוריך להיות שגם לעניין בכורה הוא יחשב בעליים וכן"ל שככל מי שהוא שלו לעניין אחריות נחשב בעליים לגבי דין ה兜רה לגבי בכורה וכדומה.

ומדויק לפ"ז לשון הגמרא שאמרה: "אלמא ברשותה קיימת" ולא אמרה: אלמא בדידיה דמי. והיינו שהנדון היה אם קיבל אחריות זה ברשותו לעניין אחריות ובמשנתה.

אבל מי שנתחייב בחיווב אחריות על כל הפחות ולא על זולא, אע"פ שהוא נקרא ברשותו לעניין חיווב האחריות שקבל על עצמו, וחיליל על תשלום דמי השכירות שם רביה וכן"ל, מ"מ מכיוון שלענין זולא לא קיבל אחריות ואין זה ברשותו לעניין זה איננו נחשב בעליים על החפות לגבי דין ה兜רה. ולפ"ז נראה שגם במקרה גמורה, שהלווה זוכה לגמרי בכף וחיליל עליה רק שעבוד נכסים לפניו את החוב, מ"מ במקום שאין חיווב אחריות על השעבוד נכסים. כלומר שאין

שעובד הנוף ויש רק שעבוד נכסים על שווה פלונית, אם אבודה אותה שזה, אבד חובו, יש מקום לומר שיש למלה זכות לתבעו דמי שכירות בעבר זה שהלווה משתמש בשדה שיש לו זכות כלומר שעבוד לגבות אותה מיד וזה נקרא שהלווה משתמש בדבר של המלה כלומר בזכותו של המלה. ונראה שזו כונת ר' חיים הלוי (הובא ב"ברכת שמואל" על קוזשין) שחיווב רביה לו לא אסור ה兜רה היה חלק מדין שכירות. אלא שבמקום שם יאבד החפות המשועבד חייב הלווה לפניו בכף אחר הרי יש פה דין אחריות ובמקום אחריות נתבאר לעיל שמכיוון שהגבוי אחריות זה של הלווה יש אסור רביה אבל במקומות שאין אחריות שפיר יש דין שכירות ואין אסור רביה.

ולפי זה מירשב שפיר הט"ז בסימן קע"ג ס"ק ל' שהשואה דין הריב"ש שהוא הלואה גמורה בלי אחריות לדין שכירות מעות שהוא שכירות גמורה, והמעות שייכים למשכיר. ולא עוד אלא דס"ל שלענין אישור דאוריתא אין מקום לחלק ביניהם ולכך הקשור על ה"לבוש". אמנם ה"לבוש" מחלק ביניהם, וכך שכתב ה"חוות דעת" בביאורים סימן קע"ג ס"ק ב"ז, ולכך ס"ל בסימן קע"ג דהוי רביה קוצצת.

אמנם לעניין אישור דרבנן מחלוקת הט"ז בקע"ז ס"ק ב"ז בין שכירות ועיסקה שהפקdon גמור דשרוי, לבין הלואה שהוחפש המשועבד הוא באחריות המלה ואסור משום דמהוד כרבית, אמנם הש"ר בקע"ז ס"ק ב' אינו מחלק כלל וט"ל שם המלה קיבל כל האחריות שרי גם מדרבנן בכל עניין בין שהוחפש שייך למשכיר ובין שהוחפש שייך לשוכר, כלומר להו.

אלא שיש עדין מקום להסתפק לדעת הט"ז והש"ר דוגם במקרה גמורה שרי עכ"פ מדוריתא, הייכא שאין שעבוד הנוף ויש רק שעבוד נכסים על חפות פלוני שזה באחריות המלה, אם זה

מיידי דזקא שהשעבוד הוא רק על חפץ שהוא כמו הלוואה, או גם אם השעבוד על חפץ שהוא
הרביה יותר מסכום הלוואה. אפשר דזה גופא שלמה יש זכות לנבות מקום שהוא הרבה
יותר מערך הלוואה (וא"כ אף אם אבד חלק, לא הפסיד זכותו) זה גופא הוא גדר אחריות אף
שאין זו אחריות גמורה. ואפשר דמכיוון גדר אחריות הוא שהחפץ הוא של השוכר לעניין
אחריות, א"כ ע"כ צריך שיהי חיבור אחריות גמור, והיינו חיבור אחריות מכל הנכסים שיהיו
לו דהינו שעבוד הנוף. ומדובר הט"ז שכטב על הדין של הלוואה על אחריות ספינה (בסיימון
קע"ג סעיף י"ח) שהאבק רבית וכגן"ל, משמע שגם בכהאי גוזנא הוא רק אבק רבית, שהרי
מלשון המחבר משמע שהוא מיידי גם כשהספינה שווה הרבה יותר מערך הלוואה, וכן משמע
מדובר הריב"ש בסימן ש"ח לעניין רב תמא אוגר זוזי, אלא שיש לדון בדבריו שם וצ"ע.
וכל מה שכטבנו לא מיידי אלא שההدين הלוואה שלא יהיה שעבוד רק על נכסים מסוימים אבל
במקום שהוא לא מדין הלוואה אלא מדין תנאי, שאם הנכסים הללו יאבדו, זה יהיה מכר ולא
הלוואה, א"כ כשהנכסים לא אבדו, הוא הלוואה גמורה לכל דבר, ואם לוקח רבית הוא רבית
קצתה (למ"ד צד אחד ברבית - אסור).

ולפי הב"ל אף שבבת ערי חומה, אם חרב הבית, הפסיד הקונה ואיןו יכול לחייב מן המוכר
את כספו, משום שלא נתקיים התנאי שיחזיר את הבית, מ"מ אם לא חרב הבית והחזיר את הבית
למוכר ונתקיים התנאי, הוא המעות הלוואה גמורה לכל דבר וכסדר בחגיגת רבית גמורה
כదאיתא בערכין.

תניא, ר' שמעון בן אלעזר אומר: כל מי שיש לו מעות ומלהו אותם שלא
ברבית, עליו הכתוב אומר (תהלים ט"ו): "כספי לא נחן בנשר ושותך על
נקיך לא לך – עושה אלה לא ימות לעולם".

(בבא-מציעא ע"א, ע"א)

בדיבור התוס' "מה שלי בשלך" (קידושין נ"ז):

הרב ב.צ. פרידמן

אותו בקידושין נ"ז: להוכיח איסור בזהלן בעודה משוחת חוץ, מה שלך אסור זההין שוחתי חוץ וכו'. ופירש רשי' שוחתי חוץ אסורים בתבואה דמי התירטם, ומבראו ב"מקה" שם שבנת רשי' שאיסור התבואה וזה מדין "לא תוכל לאבול בשעריך" שהי' מצה על הקרבן, ושנ"ג גם איסור התבואה בפני הטעינה בפסחים מר' אמרו מהו עזב.

החותם' שאל על רשותי ממעילה י"ב: שקדושים שמוץ יוציא מיד מעילה אף שלא נעשית זיהקה כדין. א"כ גם השודיטה תמיד מאבד מן החזק, והבנה לשאול על רשותי, כמו שמיונה מהורת מיעילה ולא דזוקא זיהקה, אך שודיטה בפטול שחוותי חזק יטלה להציג כל מה שנותר בהבשדר, כי השודיטה היא כשרה רק יש פטול של שחוותי חזק, ולחותם' אינסוד בשחוותי חזק אחריו שוחיטתם, ובמזהבון. וכן מבואר בטה"ש שם במאור התוועתאות.

ריש להקשota לשיטת התוטס' ממנזר חולין פ"ה. המשנה וכל הטעגיא שמנזר של"ש היה שחוותי חוץ שהקצתה שאינה ראוי', ואמנם ה"מקנה" מקשה מה שמנזר בטוגיא שר"מ יליף שהקצתה שאינה ראוי' היה שחוותיה משוחטי חוץ שהייב כהה, והרי לדעת התוטס' שחוותי חוץ מוחדים באבילה היה שחוותיה ראוייה, אלא שהייב כרת על מעשה דאייסוד, וזה יליף מכאן לשחות את הטרידפה וחזי שחוותיה שאינה ראוי', להזכיר של שם שחוותיה כמו אוחז ואtot בנו וכליידי הדם, אבל יש להקשota הבפשתה מהמשנה עצמה שהחוות קדשים בחוץ פטו מביבוי הדם לר"ש. ועוד מהמשנה ע"ח. שhot הראשון בחוץ על השני סופג את הארבעים, ומברא בגמרא פ'. שהמשנה הזאת לא אותיא כד' שמעון. עכ"פ קשה לשיטת התוטס' מכל זה וב"מקנה" ריצה לתרץ, שואלי נאמר, טמה שלזמידים איסוד לחולין בעוזה מ"כ יירחך מנק' המקט", שוב לומדים מבין אב אסור לשחוותי חוץ, ולבן וזה שחוותיה שאינה ראוייה ולמ"ד שחולין בעוזה לא היה איסוד ואורתייהו כמנזר (בקידושין ג"ח. ורש"י שם ד"ה: "זובחולין בעוזה") באמת בת בשחוותי חוץ לא היה אסור מן העוזה, והרי שוב יקשה כל הטעגיא בג"ל, שהוא רק למ"ד שחולין בעוזה אדרורייזא.

ונראה לומר דרך אחרת בהבנת שחויטה שאינה ראוי' .
לפואורה ה' נראתה ממה שהבטה קשיית המקרה ומיתר המקומות שהקשה לעיל, איך זה
שחויטה חזץ שחויטה שאינה ראוי' שהרי מוחר באכילה אחות השוואתה לפי חותם', זאת אומרת
שההבנה באינה ראוי' היא תליה ביחס או באיסור אכילה מה שיראות מבעשה השוואתה. אבל

אפשר להבין את זה באופן אחד, שלא האכילה שמותרת מחותמת השחיטה דוקא תגדר לשחיתה אם הוי רואיה או לאו, אלא כל שחיטה למה שתכליתה להtier וaina מתורת הוי שחיטה שאינה רואיה, אמן רשי' שם ד"ה: "הכא במאי עסקין" לשוט שחיטה שאינה רואיה לאכילה, כי שם מדובר בסוגיא על חולין שנחשטו בעוזה, וחולין עומדים לתכלית אכילה וזה הגדר של איתו ראוי לאכילה בשחיטת התטריפה, אבל הקדשים שתכליתם לבכורה וריצוי ע"י הזרקה הרוי הגדר שאינה רואיה זה לפי זה, ובקדשים בחוץ שנפלו הוי שחיטה שאינה רואיה, אפילו את הבשר מותר לאכול. וטעמא דר"ש דיליף מ"טב חחן" (חולין פ"ה) שיחי' מוכן למה שעומד לכך.

רא"ב לא קשה לשיטת הוטס' משוחטי חז' שאף מותרים באכילה אבל לא הותר למצודה, וזה הוי אינה רואיה לעצינו, ואין לשאול מהסוגיא בחולין פ: שוט ראשון בפנים על השני סופג ארבעים בלבד הוי כר' שמעון, שהבשוד עדין לא הותר באכילה ולא אמרינן בהו עומד להזכיר בזורך דמי מבואר שם הטעם בתוט'. הרי שגם בקדשים מתחשבים באכילה, היינו שבאותם בקדשים השחיטה מתורת גם לאכילה שאכילת הקדשים מטה היא, אבל אינה לעיבובא בכפרה, ורקן בשחוותי חז' אף שמותר באכילה, אבל בהו שאין הרצוי זהה העיקר לעיבובא, ראי' הוהי שחיטה שאינה רואיה.

ולפי זה אין אנו צדיכים עוד לדורך של ה"מקנה" שלמדוים שחוטי חז' שאסוד באכילה למסקنا שיש לימוד אוצר בחולין בעוזה מלבד שחוטי חז' מחולין בעוזה, שהוא קשה לפחות למ"ד שחולין בעוזה מחדבן מבואר לעיל.

יש להביא ראי' לה, מקודשין נ"ז. בסוגיא של ציפורים מצדרע, בציפור השחיטה, שר' יוחנן אומר שנארסה משעת שחיטה, איתייביה: שחיטה שלא באזוב וכו' ר' יעקב אומר הוイル והוקצה למצוותו נאסרה ור' שמעון אומר הוイル ונשחטה שלא במצוות וכו'. ע"כ לא פליגי אלא דמר סבר שחיטה שאינה רואיה, שמה שחיטה וכו'; ולשון רשי' ר' יעקב סובר שחיטה שאינה רואיה, למצוותה שמה שחיטה לאויסדה, והרי דוקא אם היה שחיטה רואיה, עם אזוב - אסודה העיקר בהגאה, שהעיקר שוראייה תלוי במצוותה - כאן, ובחולין דוקא תלוי רק בהיתר אכילה. וכן מתאים בדרך זו פסקי הרמב"ם שפסק בהלכות שחיטה פי"ב שחיטה שאינה רואיה לא שמה שחיטה בר"ש, ובהלכות צרעת פי"א פסק כר' יעקב בקדשין נ"ז. שהו שחיטה, ומברא במ"מ בהלכות שחיטה שם ע"פ הסוגיא בחולין פ"ה. שראה רבבי דברי ר"מ ב"אותו ואת בנו" רשנאו בלשון חכמים, ודברי ר"ש ב"כسو הדם" ושנאו בלשון חכמים, מפני שמצינו "אותו ואת בנו" נהג במקודשים וקדשים הוי שחיטה שאינה רואיה. הרי מחלוקת בפסק בין אינה רואיה - בקדשים ובין חולין כי החקלוק הוא מהו? שבחולין העיקר ממשם הכשר אכילה ובמקודשים -

משום ראוי למצוותו ובזה לא פסקו בר' שמעון, אבל אליבא דר' שמעון יש שני דיןים בשוחיטה שאינה ראוי, וגם קדשים בחוץ שמוחרים באכילה הוי אינו ראוי למצותו, וגם צפורי מצורע לר"ש בקדושים (ג"ז). הוי אינו ראוי למצותו.

ובזה יש לישב תימה של Tos. חולין פ"ה, ד"ה: "ו אין דין חולין מקדשים", שהסבירו: לר"ש דיליף מטבח טבח והכן, ור"מ למד משוחטי חוץ שהתורה חייבה למרות שהשחיטה אסורה והייב ברת. א"כ ב"אותו ואת בנו" במקדשים נט לר"ש שציריך לילך ממוקדשים ולא מ"טבח טבח והכן", שיאו שמו שחיטה, ועל זה אמרו, מכיוון שעיקר "אותו ואת בנו" כתוב בחוילין, יש גם על מקדשים הלימוד של בחוילין, ז"א שככל שחיטה שאינה ראוי. בעין של מקדשים שעיקרו נאמר בחוילין ג"כ הוי שחיטה שאינה ראוי, ועל זה הם מקשימים מעין שחיטת הפסח על החמצן שלא לשמה - פטור, לר"ש. ופירש רשי' שהוי שחיטה שאינה ראויה להכשר פטח לשמו, ולכן אין איסור שחיטה לגבי "לא תשחט על חמצן דם זביה", והרי זה דין שעיקרו בקדשים ולמה יסביר כאן לר"ש שאינה ראוי, כזה לא שמה שחיטה, לילך ממוקדשים משוחטי חוץ בר"מ, הדמי שחיטה וייל' הזגדר של אינה ראוי, הוא בטה שמותר או אסור לאכילה א"כ אפשר להסביר את המחלוקת של ר"מ מוכח משוחטי חוץ שלא ניתן לד מה שאסוד באכילה בקדשים, ור"ש יlige' מ"טבח טבח" שהוא ונא בהכשר שחיטה שיח' ראי לאכילה, ו"אות ראי בנו" מפני שעיקרו בחוילין צריך ג"כ התנאי הזה לעניין השחיטה. ויש באמת לשאל במקדשים ממש כמו פטח שאין לו עיקר בחוילין אין אלו צרכיהם את התנאי של ראוי לאכילה! אבל אם נאמר כי ל' ש"טבח טבח" זה רק מלי שצרכיהם בכל דבר ההכנה שלו, אין הבדל איך מוקדשים ושהותי חוץ הוי גדרת הבתו למעשה האיסור בדברי רשי' בדף פ'. ולד"מ שוחטי חוץ הוי גiley' שאין כלל כזה בגין שם שחיטה. מבואר בפסחים כ"ח, Tos. ד"ה: "ותגן גמ'" מה שמותר בבעוד חוץ מפרט זהורה לדוח, ואינו תורש שיעשה זבל ומגדל צמחים, מפני שהמן אינו אסור אלא כדרך הנאה, והרי מבואר לעיל כ"ה: בראש, וכן מוכח בהרבבה מקומות שככל שלא כדרך הנאה הוי לפחות איסור דרבנן, ומותר רק לחולה שאין בו סכנה. א"כ מוכח מכאן שאין חוששים לתקלה באיסור דרבנן. הינו שאין אומרים שיזהה לדוח רק במקום שאינו יכול להצמיח, כמו שאמרו ביחס, ע"ז מ"ג: ד"ה: "שחק" שיעשה במקומות שלא יצמיח, באיסור ע"ז, מכיוון שהוא איסור דרבנן אין מטריחין, ואין חוששים לתקלה. המל'ם בהלכות יסודי התודה פ"ה ה"ח בא"ד: "וראיתני לחתט" מאיר להוכחה שיש איסור דרבנן שלא כדרך הנאה, וגם מנוס' ע"ז י"ב: מוכח הכל. אלא שמנוס' קדושים ג"ו, במקדש בעדרלה ששאלו שיקדש באפר, הזכירו התוס' שמותר למורי, כי אין תה' מקודשת באיסור דרבנן כזה, שהוא למי שיש לד עיקר מן התורה. עכ"פ יש למסוד מכל יתר המקומות שהוא כן איסור דרבנן, ואין חוששים לתקלה בזה, א"כ יוקדש במורא ע"ז י"ג. דאיתא הום: המקודש

בהתה בזמנן זהה – תיעקר, שלא יכשלו להינות ממנה. פירוש "תיעקר" שסוגרין עליה את הדלת עד שותמות ברעב. ושאלת הנمرة שישחט אותה, כי בסגירת הדלת עליה יש צבע"ח. ומתרצת הנמרה שמא יכשלו בה. והחותם, מפרשים שמדובר בשחווטי חזץ של קדושים הגוף ולפי שיטת התוס' בקידשין נ"ז: שהה רק איסור מדרבן, מדוע אנו חוזשים לתקלה, וכבריח לסגור הדלת בצעב"ח, והרי הוכח לעיל שבדרבן אין חוזשין לתקלה? וצריבים לתרץ על-פי מה שהוכיחו החוספות חדשות פסחים פ"ב מ"א ד"ה: "וחכ"א", שלזמן מרובה חוזשין לתקלה ולזמן מרועט אין חוזשין לתקלה. א"כ באיסור מדרבן רק לזמן מרועט אין חוזשין לתקלה וחמצ בפתח זה זמן מועט, אבל בסוגיא בע"ז גנ"ל שה לזמן מרובה לבן חוזשין גם באיסור מדרבן.

כשם שנשמה האדם היא יותר עליונה ויותר פנימית מהמלאים, דוקא מפני גדלוֹתָה, ירדה עד לתחתי המדרגה, ומשם חעלתה ברכוש גדול ועצום, ותכשיר את העולם כולו עמה לעליונה מקורית, בן הקודש שבחול, שירד עד לידי החולין הגמורים, הוא יותר נשגב קדוש מהקדש שבקדש, אלא שהוא מסתחר הרבה, ואין קץ ותכלית לתקוני העולם שיבוא מכל הטוב הבא לעולם בדרך חול, שיגלה ויראה הodo והדרו לעת המאושרה, אשר לא יהיה עוד אור יקרות וקפאון והיה לעת ערב יהיה אור". לפני אורה של משיח, שיגלה במהרה בימינו, יתעורר כוח הקודש שבחול, שיעורר בראשית התעוררותו את החול, והכל ידברו ב"לישנה דבני נשא בלישנה דקוב"ה (זוהר) וע"ז נאמר: "גם לשוני כל היום תגןך צדקהך, כי בשו כי חפרו מבקשי רעהך".

(**"חזון הנארלה"** – הראייה קויק זצ"ל)

אבק ריבית ואייסורו

הרב נחום נהיר

א

שו"ע יורה דעה סי' קס"א ס"ב: אבק ריבית אינה יווצאת בדיננים ואם בא לצאת ידי שמים חייב להחזר. וברמ"א: מלבד ריבית מוקדמת ומאותרת אפילו לצאת ידי שמים אינו חייב להחזר. (ב"י בשם תשובה הרשב"א).

ומבואר מה דבאיסור אבק ריבית תרי דיני איתניזהו ביה אייסור אבק ריבית ומחייב לצאת ידי שמים ואבק ריבית אסור אך אין חיוב לצאת ידי שמים. רצ"ב מהו ההבדל בסיסוד הגדרותם של שני האיסורים דנאמרו באבק ריבית?

ונראה בהה, דהנה בבבא-מציעא ס"ד ב' נחלקו שתי לשונות בוגרא אם הדר בחצר חבירו שלא מדעתו – זהה נהנה וזה לא חסר – לאחר שהלהו, אם חייב להעלות לו שכר כדי שלא יעבור באיסור ריבית, מאחר שננה ממנה מחמת שהלהו.

ובברי"ף שם פסק כלשנה كما דנו בהלהו אסור. רז"ל: "אבל הלהו ודרכו בחצרו דלאו אדעתא דהכי אורזפה – אבק ריבית היא, ולאינה יווצה בדיננים, זההו ליה כריבית מוקדמת ומאותרת". עכ"ל.

וברמ"ן ב"מלחמות ה" שם השיג על דברי הרי"ף זהו"ל בכלל אבק ריבית וכותב "לאו ריבית הוא ולא אבק ריבית אלא דמייחדי כריבית בעלמא". וטעמו: דהא אילו בגדרה גר בגדרה ליה אגרה מיניה ולא כלום, כי"ש באבק ריבית, והכי נמי אמרין ריבית קוצחה יווצה בדיננים – מדין גדרה קאמרין דחשיב גזל מדאסטריה ורחמנא, אין דרבנן. והכא ליכא דין גזל ודין ממון. ולא שמענו תורה ריבית במדת סdom: זה נהנה וזה לא חסר. ומביא ראי' לדבריו "וחבי נמי משמע לקמן (ס"ה א') בהלהו גבי רב יוסף דא"ל לבירה הדורי כי, אלמא לא מיחייב לאחדורי מידי דהא לא שkil מיניה ולא כלום".

ומפורשת דעת הרmb"ן דאבק ריבית אינו אסור אלא משוט לתא דגזל ובמקום שאין חיוביים מדיני ממונות וגדרה, אף אם נהנה ממונו חבירו, אין זה בכלל בכלל אייסור ריבית דרבנן – מאחר שבדין ממונות אין זה נטול ומחייב מחבירו. והקשה על דעת הרי"ף, שם יש בה משוט אבק ריבית, היה צריך רב יוסף בר חמא להחזיר ממון ההשותפות לצאת ידי שמים ולהפער מאיסור ריבית.

ובדעת הר"ף נראה לבאר דצרכיה עיון הוסpto "והויא ליה כריבית מוקדמת וריבית מאוחרת" – וכי לא ידעין מהו אבק ריבית? ופשט, לדעת הר"ף דבאיסור אבק ריבית דרבנן תרתי איתנייהו ביה: איסור לקחת ריבית מלאה דגצל, ואיסור ריבית דרבנן למורות שאין בה מושם חיוב בדיני ממונות, אלא שאסרו חכמים את ההשתמשות מחמת איסורה דריבית. זה שכתב הר"ף דבHALHO זדר בחצירו, אע"ג שאין בה מושם איסור גזילה ואבק ריבית מטעם גצל, מ"מ יש בה איסור אבק ריבית דרבנן – מאיסורה דריבית. וזה שכתב והוא כריבית מוקדמת ומאוחרת – וזהינו שאיסור ריבית מוקדמת אין הוא מושם לתא דגצל וזהני ממונות אלא איסורה גרידא וה"ה אבק ריבית דHALHO זדר בחצירו.

וראי'ה לדבר מדעת הרשב"א, שבאיסור אבק ריבית מוקדמת ומאוחרת אין חיוב לצאת ידי שמים ותמהנו מי שנא מריבית דעלמא? אולם ליבור ניחא, דחייב לצאת ידי שמים אינו שייך אלא בדיני ואיסורי ממון דאיתוי בחדירה (ב"מ ו', א'), וזהינו שהאיסור נובע מחמת הפסד הממון להחבירו ובהחזרה הממון לבעליו מיתכן האיסור, אך באיסורים ובעבירות שבין אדם למקום ההחזרה של הממון, אינה מתקנת את האיסור שנעשה, אם אין ניתוק מפורש בתורה. ولבן איסור אבק ריבית דרבנן מטעם גזילה יש בו תורה השבה בידי שמים – דנטל מחייבו ממון שלא כדין, אך באיסור אבק ריבית דאיתוי הרי לא הוציא ממון לחבריו ואין בה תורה החזרה לצאת ידי שמים.

ומעתה לק"מ משה"ק הרמב"ן מהא דרב יוסף בר חמא דלא שילם דמי ההשתמשות בעבדי הלזה. דבאמת איסורה דאבק ריבית יש כאן רק מדין איסורים ולא מאיסורה דגצל, ובכה"ג אין חיוב לעצ"ש. וכמש"כ הרשב"א בדיין ריבית מוקדמת ומאוחרת. (ועיין"ש בשו"ע קט"א בהנחות הגר"א סק"ח ונראה כמש"כ).

וראי'י ברשב"א בשטמ"ק דף ס"ה ע"ב ד"ה: "לא תמכרם לי" שכתב וז"ל: "לא גרע מריבית מאוחרת שנוטן לו לאחר הפרעון, שכל שמקבל מיד הלווה יותר مما שנותן לו, אסור מושם מראית העין, ולא מיהו קיל טפי מאבק ריבית... וכללן قولן ר"ג במשנתנו בראיבית מוקדמת וריבית מאוחרת". עכ"ל. וצ"ע בכוונת דבריו אם ס"ל דאיסור ריבית מאוחרת הוא מושם אבק ריבית מאוחרת. או דהוא איסור נפרד באיסורי ריבית וכאיסורה דמייחדי כריבית.

ובחידושי המאירי (ס"ד ב') כתוב: "הוֹדוּ גָּאוֹתִי סְפַרְד, שָׁם לְאַזְרֵךְ זָמֵן הַלְּדוֹאָה תַּבְעֵ אֶת חָנוּבָּךְ", ואמור לו' להזה: מעתה אין לי, אלא דור בחצריך עד שאחוזה את חוברך, הויאל ולא קצץ בשעת ההלואה איןנו אלא אבק ריבית, שלא נאמר ריבית קצתה אלא כשהותנה בשעת ההלואה, שנא': לא תנתן לו בושך. ולא יראה כן שם בכך ריבית מאותחות שהוא לאזר חפיעון?

ולמתברר לנו' אם התחייב לו' בממון או לדוח בחצריך בשעת הותחות זמן, הרי האיסוד דעתילו' ריבית הוא מריבית דרבנן האסודה מטעם גל ריש באיסור ריבית זה הדין לצאת ידי שמיים, ואין אישור זה דאב"ר בכלל ריבית מאותחות. אך ריבית מאותחות האיסוד דאבק הוא מאיסורי ריבית גרידא ובזה אין דין דין לצ"ש. זה משמעה המשנה שמן אישור זה הוא רק לאזר חפיעון.

אך דעתו של המאירי היא ריבית מאותחות אינה דוקא לאזר חפיעון אלא גם בזמן ההלואה, דכל מהທחייבת ממותית, שאינה אסורה ממש ריבית דאוריה, ח"ל בכלל אישור דרבנן של ריבית מאותחות, ואין דין ריבית מאותחות תלייא דוקא לאזר ההלואה או לפניה. ולדעתי של המאירי נראה, שאיסור ריבית מאותחות מול' בטעמו גם אבק ריבית דרבנן שיש בו ממש גל.

ב

ובטו"ר יוד"ר סי' קס"ו כתוב: "אבל אם כבר הדין לו' הזמן ובא בזמן הזמן ואמר הדין בחצריך בשליל מעוזין שהן בטלות אצלך, לא hei אלא ריבית מאותחות. אין ייל ולא מקי ריבית מאותחות, אלא במה שבונן לו' אחר שפרעון, אבל כיון שאומד בן בעוד שעוזה חייב לו', אסור. ובהלוזו ודדר בחצריך שהוא אבק ריבית וכו'".

ומפוחש, דנסתפק הזמן אם אישור ריבית מאותחות הוא דוקא לאזר חפיעון או ריבית מאותחות הוא בזמן המלאה כל שאינה ריבית דאוריה. ונטה לדעה השניה וכך הכריע בב"ד שם (ובמאירי מפורש כדעה הרואהנה של הטור).

ומעתה ייל דמה שהוסיף הריני, הדלווז ודדר בחצריך, אב"ר הדא, זהויא לד'ה ריבית מוקדמת וריבית מאותחות - כוונש היא דאף הדביטה לו' לפני הפלגון, וס"א שיש בה אישור אבק ריבית, קמ"ל הריני שאבק ריבית לאזר זמן ההלואה איתו אישור דאב"ר סחטמא, אלא זהה נכלל תורה אישור דרבינו ריבית מאותחות, ונזה דברינו. אמנם נראה, אם אין כלל בין אישור אב"ר וריבית מאותחות, מי נ"מ לרביינו הריני חתמוד אם דין ריבית מאותחות הוא גם לפני הפלגון. אלא בע"כ בדיון ריבית מאותחות אישור זה ואין זה מאיסורא דעתל ריבית ובע"כ דבאיסור אב"ר מדי איסורים הם אישור אב"ר דגילה ואיסורי אב"ר דאייסורא, ובמברור

ובשו"ע יוז"ד סי' קס"ו פסק, דבHALHOZO ודר בחצירו, עובר מטעם איסור אבק ריבית וצריר להחזר, אם בא ליצאת ידי-שמות. ולמש"נ אין זה מוכחה בדעת הרמב"ם, דאף דס"ל דאיסורה דאבק ריבית ישנו בהלהזו ודר בחצירו, מ"מ אין זה מוכחה דיש חובת יציאה ידי-שמות בכח"ג. מאחר דאין בה משום איסורה>DGG. וצ"ע מנ"ל לשוו"ע שכך היא דעת הרמב"ם (ועוד יל"ע בדברי הרשב"א בב"ק ע"ה א' הדוכח דבריבית אין חיוב לצי"ש כלל, ואילו בתשובה פסק דיש חיוב לצי"ש, וראיו מהגמרא בב"מ ס"ה א'. כבר נתבאר דבין לרי"ף ובין לרמב"ן אין בה משום חיוב לצי"ש. וצ"ע.).

אולם ברור שדעת השו"ע, שפסק דבHALHOZO ודר בחצירו, אף דזה נהנה וזה לא חסר, חייב ליצאת ידי-שמות, לדעת הרמב"ם, אין החיוב ליצאת ידי-שמות בריבית נובע מנטילת ממון חבירו ומצד להא>DGG כי אם מאיסורה דריבית, ודלא כמש"כ לעיל,ichiob יצאה ידי-שמות בריבית, מאיסור הממן וממערב בריבית הוא נובע. ומפורש כדברינו בדעת הר"ש ע"ב"שער-דעיה" קס"ו ב' רז"ל: "אבל הכא לאו דגילה הוא, אלא מ"מ כיוון דחז"ל אסרו, חייב ליצאת ידי-שמות". ואם בנים אלו, מתבוארichiob יצאה בידי שמים באיסור ריבית דרבנן תקנה מיוחדת הוא בעצם האיסור דרבנן. דאל"כ מגלן שחדרשו דרבנן איסור ריבית דגינתן לתיקון, אם לא נתקנה תקנה מעיקרא דאיסורה?

ובבמוק"י ס"ב א' ד"ה: "ר' יהונתן אמר" כתוב דריבית קצתה, למ"ד אינה יוצאה בדיןיהם ישichiob לצי"ש, ה"ה באבק ריבית דרבנן חייב לעצ"ש. אלט לדברי השו"ע לדין יצאה ידי-שמות בריבית מ דין תיקון האיסור הוא, אין זה מוכחה, מכיוון דליך בידי שמים בעין תקנה מיוחדת באיסור ריבית דרבנן ומגלן דרבנן תקודה? וראיה לדבר היא דעת הרא"ש דסביר דריבית קצתה למ"ד אינה יוצאה בדיןיהם איןichiob לצי"ש (תוס' הרא"ש דף ס"ב ע"א ד"ה: "חגאי היא"). ואילו להלכה ס"ל באבק ריבית דרבנן יש בוichiob ליצאת ידי-שמות. (הרא"ש בפסקיו "אייזהו נשך" סי' ט"ז). (ויעיין באבני-נזר" ח"א מירור"ד סי' קס"ג אות ה').

ומעתה צע"ג מנ"ל לשוו"ע לפסק ברשב"א דבריבית מאוחרת איןichiob לצי"ש ואילו באיסור אבק ריבית סתם יש חובת יצאה ידי-שמות, והרי אםichiob היצאה בידי-שמות נובע מתקנה מיוחדת של חז"ל לשם תיקון איסור ריבית, מי נ"מ בין אבק ריבית וריבית מוקדמת ומאותרת ומדווע תקנו חז"ל אפשרות תיקון רק באבק-ריבית ולא בריבית מוקדמת ומאותרת? (ועוד, "שער דעתה" קס"ו ס"ב. אך לא משמע זההמ"א פליג בהביאו את הרשב"א, על דעת מן הב"י). וצע"ג.

בעניין שיטת הפסיקה של הרמב"ם

הרב אביגדור נבל

הרבה דברי תורה נאמרו לישב את דברי הרמב"ם במקומות בהם הם נראים כעומדים בסתייה לדברי הגمرا. ודאי שהחיברים אנו לדzon בכל עניין כשלעצמם לידע על סמך מה דזהה הרמב"ם את הפירוש הנראה לעין בדברי הגمرا להלכה. אולם נם כשהנמצא מקור לדברי הרמב"ם, נותר לנו עדין לברר מה היה הקו שהגנה את הרמב"ם בהכרעתו בין המקורות השתיים, בו בזמן שפוסקים אחרים פסקו על-פי הגראה מסוגיה המודרת.

ונלען"ד שהרמב"ם התאמץ לפסוק עד כמה שאפשר על פי דברי תנאים ואמוראים שעמדו בדרך מימרא ולדzon כל מימרא כשלעצמה קבועה להלכה, גם במקומות שמצוין השקלא ותוריא בגمرا נראת שיש כאן מחלוקת או שדרישה הינה. פרטיקים אמורים והעיפוי להזות את המימרות מפני הסוגיות. להלן מספר דוגמאות, והמעידין, בזודאי ימצא דוגמאות נוספות. (ambilor לעיל, אין זה פטור מן הצורך לעיין בכל סוגיא לעצמה על סמך מה דזהה הרמב"ם מהלכה).

א) בהלכות ברכות פ"ח ה"י פסק הרמב"ם (לפי גירשונו, יעד"ש בכ"ס"מ) בסתם משנה בברכות מ', ובה' בכו"ם פ"ד ה"ב פסק בסותם משנה דרבנן, למזהה שבגمرا בברכות מבואר שהמשניות חולקות. חוץ, בברכות פסקו מטעם זה דלא בסותם משנה דרבנן.

ב) בהל' מאכלה האסורה פ"י ה"ב פסק הרמב"ם בסותם משנה בסוףUrלה והוזש בחו"ל אסור מה"ת, ובהלו' ומידיין ומוספין ב"ז ה"ה פסק בסותם משנה במינחות פ"ג: דאיין העומר בא מחור"ל, למזהה שבגمرا נראה קצת שהמשניות חולקות. ר"י (חווא בשטמ"ק שם) פסק מטעם זה דלא בסותם משנה דמנחות.

ג) בהל' בית המקדש פ"ד ה"ח פסק הרמב"ם דאיין החיצן מריצה אלא בזמן שהוא על מצח, שהוא מחלוקת ר' יודא ור"ש בברייתא ביזמא ז': ולפי הכלל שבידינו הלכה כר"י, ופסק בהט"ו דעתה דחויה בעבור, שהוא מחלוקת רב נחמן ודב שות בגمرا שם ולפי הכלל שבידינו הלכה כרב שות (ועוד אמורים סוברים כמוות), ובגمرا מבואר דשני פסקים אליהם עולמים בקנה אחד. כאן יש סעיף בדברי חוץ לפסק הרמב"ם, כפי שכותב החזו"א.

ד) בהל' שביתת עשור פ"א ה"ו למד הרמב"ם דין ותוספת יהה"כ מן הפסק בהשעה להזש בערב, בסותם ברייתא ביזמא פ"א: ובהלו' נדרים פ"ג ה"ט דעתו דמתה לאבול בעיה"כ מה"ת, בסותם ברייתא אחרת שם, למזהה שבגمرا נראה שהרייתאות חולקות. בתוט' (ר"יה ט': ד"ה: "כאלור") נראה שאי אפשר לפסוק בשתיין.

ה) בהל' בית הבחירה פ"ו ה"ד פסק הרמב"ם דקדושה ראשונה דירושלם וביהם"ק קידשה לע"ל, כסותם משנה במנייה י' ובהל' שמייטה ויובל פ"ב הט"ו פסק דקדושה ראשונה דערוי חומרה לא קידשה לע"ל, כedula שתים מן הכריות בנם' שם, למורות שבסוגיא מבואר שהיה מחלוקת. נט' תוס' (זבחים ס': ד"ה: "מאי") חילקו בהז בין קידשות שונות.

ו) בהל' אישור ביד, פ"ב ה"ד פסק בחכמים שבבריתא ביבמות כ"ב: ובhal' מלאה ולזה פ"ג ה"א פסק כסותם משנה בבב"מ קט"ו, למורות שבסוגיא יוצאת שהם חולקים אם דרישינו טעמא דקרה או לא.

ז) בהל' בכורדים פ"ד ה"ו פסק הרמב"ם רקנין פירות לאו בקנין הנוף דמי, כמו שהכריע רבא ביבמות ל"ו. ובhal' שמייטה ויובל פ"א ה"כ פסק הרמב"ם וזה חילקו מחדlein זה להז ביזובל, למורות שבגמרא בגיטין מ"ח מבואר שפסקים אלו הם כסותרים זה את זה. תוס' שם כתבו מטעם זה שצורך לצמצם את גבולות הפסק של רבא, או לרחות את דברי רבי יהונתן מהלכה.

ח) בהל' אישות פ"ה ה"ב ו' פסק הרמב"ם כסותם משנה בקדושים מ"מ, ובhal' שבועות פ"ז ה"י פסק כסותם משנה בשבועות ל"ו: למורות שבגמרא מבואר שהמשניות חולקות. הר"ן (נדירים ס"ו): פסק מטעם זה שלא כטהרא ושבועות.

ט) בהל' ערכין וחורמין פ"ו ה"כ"ד פסק הרמב"ם דאין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, שהוא מחלוקת ר' יהונתן ור' ל' בב"ק ס"ח: ולפי הכלל שבידינו הלכה בר' יהונתן, ובפ"ט מהל' מע"ש ת"ר ה"ז פסק דאפשר לפדות נטע רביעי שנלקט בידי אחרים במנני' בפרק בתרא דמע"ש, למורות שבגמרא מבואר דפסקים אלו אינם עליים בקנה אחד. הכס"מ הביא דברי "תשובה להרמב"ן" שרחוץ מטעם זה מהני' דמע"ש מהלכה.

י) בהל' בכורדים פ"ה ה"ג פסק הרמב"ם דאם תפס בהן בכור בהמה טהורה אין מוציאין אורחו מיד, כמו שפירשה הגמורה בבב"מ ו': משמעו זה הפשתה של הבריתא, למורות שבמשר הסוגיא נראה שהגמרה דוחה פירדש זה. תוס' שם פסקו כמטקנת הסוגיא.

יא) בהל' חמידין ומוטפין פ"ה ה"ו פסק הרמב"ם דקיצירת העומר דוחה שבת, ובה"ז פסק דאם נקצר ביום כשר, כמו שפירשה הגמורה משמעו סתם משנה במנחות ע"א, למורות שבסוגיא מבואר שאי אפשר לפסקין בן להלכה. תוס' שם פסקו דנקוצר ביום פסול מטעם זה.

יב) בהל' חמידין ומוטפין פ"ה ה"ז פסק הרמב"ם דלחות הפנים נאפה בעזרה, ובה"י פסק דאין אפילו דוחה שבת, כסותם משנה במנחות צ"ה: למורות שהגמרה הקשה שלפ"ז יפס' הלחים. דעת תוס' שם נראה דיש לדוחות חרוא מיניהם מהלכה.

יב) בהל' ממכלות האסורים פ"ח ה"ד פסק הרמב"ם שגין הנשה מוחור בהנאה, כסתום משנה בחוילין צ"ג; ובפט"ו ה"ז פסק דאין בדין בטור טעם, כפסק הגمرا בחוילין צ"ט: למרות שבפסחים כ"ב: מבואר שלפי פסק הגمرا נהrichtה המשנה מהלכה. הרא"ש כתוב בשם חכמי לוניג ורבינו יונה שמטעם זה דზו המשנה מהלכה.

יד) בהל' מזרומות פ"ו ה"ד פסק הרמב"ם כסתום ברירותה שהובאה בגمرا נ"ד ב', ומול' מקראות פ"י ה"ו פסק בסותם משנה דפרק שני זמירות, למרות שבגמרה מפורש דפלוגת היא. מטעם זה דזהה הריטב"א שם מתיי' זמירות מהלכה.

טו) בהל' טומאת אוכליין פ"ט ה"א העתיק הרמב"ם דברי חכמים כמהות שהם ממשנה פ"ג דטהרות, למרות שהגמרה במנחות ל"א, אומרת שיש להוציא על דברי חכמים. המג"א בס"י קג"ח סק"ז הביא על פי דברי תוס' את המשנה כפי שהיא מפורשת בסוגיא.

כי מי שלא עמל בהלכה בעיון הדק היטב, לא ידע ערכיה ועלם ממו נתיבותיה
וחסר העיקר בעבודת ה', יתברך, שציווהו לשמר את השבת ולא דעת הלכויות,
ולא יתכן להשמר ממכלות אסורים מבלי דעת האסור והמותר, כן לא יתכן
להשמר מגזל ומחמס בלי לימוד הלכות שבין אדם לחברו, ואין ספק שהוא שלא
למד ולא חקר לדעת אותו, הוא גוזל וחומר על כל שעיל מבלי משים, ומה
יוציאנו שלימוט המידות, אשר הוא מתהיר בהן, בעת שכפיו מגוארות בגזל
מתמיד ובחמס הדרי.

(ה"חזון איש" צ"ל – על ענייני אמונה ובטחון)

חזקת שליח עושה שליחותו

הרבי אשר שפירא

תקן במס' עירובין דף ל"א ע"ב: השולח עירוב ביד חרש, שזורה וקטן או ביד מ"ד שאינו מודה בעירוב - אינו עירוב. ואם אמר לאחד לקבלו ממנו, הרי זה עירוב. ובגמרא שם על דברי המשגה בסיפה, כאשר אמר לאחר לקבלו הימנו, הרי זה עירוב, שואלים: וליהוש דילמא לא מתי ליה ומתרצים כדאמר רב חסדא בעמד ורואהו הכא נמי בעמד ורואהו. וליהוש דילמא לא שկיל מיניה, כדאמר רב יוחיאל: חזקה שליח עשה שליחות, הכא נמי חזקה שליח עושה שליחות. בהמשך שם מובאת מחלוקתם של רב נחמן ורב ששון שלדעתו רב נחמן בשל תורה אין חזקה שליח עושה שליחות, בשל ספריהם חזקה שליח עושה שליחות, ולדעתו רב ששון אחד זה ואחד זה חזקה שליח עשה שליחות. רשי מפרש מודע בשל תורה אין חזקה, כלומר אין סומכים על החזקה, עד שיתברך לנו שהשליח ביצע את השליחות, ואילו בשל ספרים סומכים על החזקה - דאי נמי לא עביד, לא חמיר איסורה.

רב ששון הוכיח דבריו מהמשנה במס' מנחות האומרת, כי משקרב העומר, יותר החודש מיד, והרוחוקים מותרים מחצאת היום ואילך, מכיוון שסומכים על הכהנים שהם השליחים להקרבת העומר ובודאי עד חצאת הקריבה. הרי שגם בדוארכיה סומכים על חזקת שליח עושה שליחות רב נחמן דזה ראייה זו, כי שם יש טעם מיוחד בדברי המשנה, לפי שיעודים שאין ב"ד מתעלין בו. הרי שם אין مستמוכים על השליח אלא על ב"ד הממנונים עליו, ולב"ד יש חזקה טוביה יותר. ובילשנא בתרא הוכיח רב נחמן מאורה משנה את דעתו ורב ששון דזה ראייתו.

עד ראייה מביא רב ששון מילדה, שלאחר שהביאה מעותיה לקרבן תנבען בשופר, מותרת לאכול קדושים בערב, כי היא סומכת על הכהנים, שודאי הקריבו קרבנה. אף זאת דזה רב נחמן כדבר שמעיה האומר שהחזקה היא על ב"ד של הנים, שאינם עומדים ממש, עד שייכל כל מעות שבשפער.

ראייה שלישית מביא רב ששון מהפרשות תורונה. עי"ש בארכיות ומה שודחה רב נחמן נם ראייה זו.

הතוס' שם בד"ה: "רב ששון" הביאו שלש שיטות להלכה במחלוקתם של רב ששון ורב נחמן. שיטת רבנו שמישון שפוץ ברוב ששון, משום שהבה"ג פוטק הלהקה כרב נחמן בדיני וכרב ששון באיסורי.

שיטת רבנו גם שהלכה ברוב נחמן, מפני שמאנו סוגית הגם' במת' גיטין ס"ד שאף בדאוריה זא סומכימ על חזקת שליח עשה שליחו אולם רק לחומרא ולא לקלא. וכן היא סוגית הגם' במת' חולין י"ב באומר לשלחו צא תרומות והלך ומצא תרומות אין סומכימ על חזקת שליח ואין תרומות ותרומה, עד שייתרונות בעה"ב. ואף שזין זה רב נחמן אמרו מ"מ מסקנת המורה בר היא. עוד הוכיח רבנו גם, מההצרך רב שמעיה להחזקת ב"ד של בתניות ולא סמרק על בתניות עצמן, ע"כ שרבי שמעיה סובר ברוב נחמן.

שיטת הר"י בתוס' שאף לדב שתות אין סומכימ בכל מקום על חזקת שליח עשה שליחו אולם רק במקומות שיבוא המשלח לידי עבידה. ולכן במת' חולין לגבי ממשחה שליח על הפרשות תרומה לא יבוא המשלח לידי עבידה, כי אם לא ימצא המשלח תרומה בצד הכרוי, ידע שאיתן תרומות. ואם ימצא - הרי שהופרשה התרומה. נמצאו, שהשליח אינו מכשיל את המשלח. ומה שהמנדר אומורת שם שאף אם ימצא תרומה, יש לחושש שם תרומות אחר וא"כ שוב נחמן שהשליח הבシリ את בעה"ב הינו צדיכים לטעוק על החזקה, בהה סובר הר"י שהשליח לא אסיק ארעתייה שם בא אחר, אולם המשלח צריך לחושש להה ולכך לא יאכל עד שייתרונות. נראה להסביר מחלוקת הראשונים במסבר דברי המת' להלכה, ע"פ מה שיש להסתפק במחוזות רב נחמן ורב שתות. מפשטות דברי המת' נראה שanon לדעת שנייהם קיימת חזקה על כל שליח שהוא עשה שליחו. אולם נחلكו אם החזקה טובה די הטעוק גם מדאורייזא לקלא. ויש להבין, על מה בניתה חזקה זו, שטבוחה ابو מביחים, שהשליח ביצע את שליחו.

רש"י במת' חולין י"ב ע"א ד"ה: "חזקה שליח עשה שליחו אולם מפרש זויל": "כל השליחין עדשים שליחוון ומוחזקינן לחז בך, מאוז שונטרץ בשלהוון". עב"ל. ככלומר שאיתן מביחים, שארם לא יהוזר בו ממה שבטיחו, מאוז שטרכה. וא"כ יש לכל אוד חזקת כשרות שבוטפן טבוי הוא מקיים מה שבטיח, וביחסן דיזין יבצע את השליחות. ואף שרש"י מסביר זאת למ"ד חזקה שליח עשה שליחו, מ"מ בס רב נחמן מודה שקיימות חזקה זו. אולם בדאוריה זא מהמיירין יותר ואי אפשר לטעוק על חזקה זו וαιיל בדורבן סומכימ עליה, ובמ"ש שפרש רש"י במת' עדרבין ל"ב, שבשל סופרים טבוחין אחזקה שליח, דאי נמי לא עמיד, לא תמיד אייסודה. לעומת זאת, סובר רב שתות שחזקת כשרות של אוד מועילה גם בדאוריה זא, מאוז ונעם מן התורה שליחו של אוד כמזה, ואחד השלחין נתרכה בשליחות, בורא יבצע אותה, כי הוא עומד במקומו של המשלח.

לפי הסבר זה סובר רבנו שמleon שהלכה ברוב שתות לפי הכלל שהלכה כמוחז באיסודה. וזאת, שזו היא גם שיטת רבנו גם במסבר מחלוקים, אולם הוא פוטק ברוב נחמן מכח אויהם סוגיות שהמיישבות כמוחז ולא כרב שתות.

אולם נראה שהר"י מפרש את מהלוקתם של רב נחמן ורב שש באורפן אחר. שהרי הר"י מפרש שם לרב שש סומכים על חזקת השילוח, רק במקום שהשליח יודע שהשליח עולול לבוא לידי עבירה. לפ"ז נחלקו רב נחמן ורב שש ביסוד החזקה. לומר שאין החזקה מבוססת על דבריו של השליח שנתרכזה בשליחות, זהיא קיימת אף במקומות שלא שמעו את הסכמתו המפורשת, אלא מכיוון שהשליח יודע שהשליח יטמור עליו, אין הוא רוצה להכשילו, כי אז גם הוא יעבור על לאו ד"לפני עור". נמאנ שחזקתו של השליח לביצוע השילוחות נובעת מחזקת הנסיבות שלו באיסור "לפני עור", שאינו חשוד בעינינו. וא"כ אפשר לטעור עליו רק במקומות שבאמת יכשיל את המשלח. לדעת רב נחמן גם על חזקה זו אי אפשר לטעור אם משום שיש חזקת איסור, כגון בהפרשת תרומה שיש חזקת טבל, או לגבי גט אשה יש לפני-בן חזקת אשת-איש, כמו-בן גם בהקרבת העומד יש חזקת איש חדש המתבטלת, מפני שסומכים על ב"ד שאינם מתעצלים ולא על חזקת השילוח. ואפשר שאף במקומות שאין חזקת אישור בנגד חזקת המשלח, גם שם אין רב נחמן טורן עליה.

כשיטת הר"י בתוס' כתוב גם הר"א"ש ויישב גם הוא את סוגית הנמרה בחולין שהיא גם אליבא דבר שש ומשום שהשליח לא יבוא לידי עבירה, אלא שהרא"ש השמייט את החשש, המובה בגמרא, שם לא יתרום ויבוא אחר ויתרומים, לא יחשוש בעה"ב שאחר תרם. וכבר כתוב ה"קרבן נתנאל" שם שאף אם השילוח בדעתו יחשוב, שמא ישמעו אחר ויתרומים, מ"מ אין חשש זה חשוב בעינינו, דמהייני תייתי שיבא אחר ויתרומים ללא רשות הבעלים. ועי' ב"משנה למלך" פ"ד מהל', בכורות שעמד על שיטוי הלשון שבין דברי הר"י לדברי הר"א"ש. ועיי"ש שהאריך להסביר בשני אופנים שונה זה.

הטור ביז"ד סי' של"א הביא דעת הרמב"ם בפ"ד מהל', תרומות. ועוד נבהיר דעתו זו בהמשך דברינו. בהמשך, מביא הטור את דעת רבנו שמושון. ואת חילוקו של הר"י בין מקום שהשליח יכשל במקום שלא יוכל, כתוב הטור ג"כ בדעתו רבנו שמושון. ומשמע מדברי הטור, שרבו שמושון סובר ממש כמו הר"י ולא כמו שמשמע בדברי התוס' אצלנו שהן שלוש שיטות אלא רק שתיים. זהינו הר"ש והר"י בחד ור"ת באידך. והוסיף הטור ע"פ סברת הר"ש וז"ל:

"הילכך אם יודע שכרי צרום, לא חיישין לשם תרם אחר. אבל אם אין ידוע לו שהוא תרום, לא יטמור אשלייח, שהשליח חושש, שמא לא יטמור עליו ולא יוכל ממנו, עד שיודע לו שהוא תרום ולהה הסכימים א"א הר"א"ש ז"ל. עכ"ל. ובבר תמהו המל"מ בפ"ד מהל' תרומות ובפ"ד מהל' בכורות וכן ה"מגן אברהם" בא"ח סי' ת"ט סקי"ז והגר"א ביז"ד סי' של"א סל"ד על דברי הטור והרמ"א שכתבו שלא חיישין לשם תרם אחר, שהרי במס' חולין מבואר להדריא שאין חזקתו תרום, כי חיישין-sama בא אחר ותרום והוא"ל תרום שלא מדעת ואין תרומתו תרומה, ואיך זה פסקו שלא בדברי הנמרה שם!

לכוארה, היה אפשר לתרץ את עצם דברי הטור במה דלא חייש לשמא תרם אחר, בואפן זה: שהטור הולך בשיטת הר"ש והר"י דס"ל שבמקום שיכשל המשלח, סמכין על חזקת השליה אפי' בראודויתא וגם הטור ס"ל הכי. אולם הטור הולך על הר"י רק בגיןה אחת: שהר"י סובר זההיא דחולין ATIא אף כרב ששת. ומשום שהשליח סבור, שלא יבא המשלח לידי עבירה, כי אם לא יתרום, יראה המשלח שאינו תרום, כיוון שיודיע את מדת הכרוי, ולא אסיק אדרעתיה שמא יבא אחר וייתרום ויכשל המשלח. ואילו הטור סובר שהגמ' בחולין לא ATIא כרב ששת אלא רק כרב נחמן, לרבות ששת אדרבה מכיוון שקיים חשש שמא יבא אחר וייתרום ואז יכשל המשלח, מכח זה מקבל השליה את החזקה שעשה שליחותו וא"כ שוב לא חישין שמא בא אחר ותרם. (ועוד' ב"ברכי יוסף" על או"ח סי' ת"ט שכטב כן. ובמה שהאריך בדברי המרדכי בגיטין והמקשים עליו).

כתב הרמב"ם בפ"ד מהל', תרומות ה"ו, האומר לשלהו: צא ותרום לי, והלך לתרום ואין יודע אם תרם ואם לא תרם ובאו ומצא כרי תרום, אין חזקתו תרום, שאין אומרים באיסורים חזקת שליח שעשה שליחותו להקל אלא להחמיר, שמא תרם אחר שלא ברשות. ה"משגה למילך" בפ"ד מהל', בכורדות מוכיח ששיעורת הרמב"ם היא כרב נחמן. וראיותו ממה שכטב הרמב"ם שאין אומרים באיסורים חזקת שליח שעשה שליחותו. ומשמע שאין שום איסור תורה שנסמך על השליה, שהרי בדורבן לכ"ו סמכין, אלא שודאי מתחכו רק באיסורי תורה. וא"כ כלל הרמב"ם את כלם והינו כרב נחמן, כדי לדב ששת הרי יש איסורי תורה שסומכים עליהם ושאגני תרומה וגירושין, מכיוון שאין לשליה חזקה טובה, מפני שהמשלח אינו יכול לבוא לידי עבירה. כי בתזרמה יראה המשלח, אם הכרוי אינו תרום ובגט ג"כ לא יברא המשלח לידי עבירה, שטם אם לא ימסוד את הגט לאשה, לא יעבור הבעל שום איסור.

ה"נודע ביהודה" במהדורא קמא חלק אבה"ע סי' ב', חולק על ה"משגה למילך" וסובר ששיעורת הרמב"ם היא כרב ששת. ומה שכטב שאין אומרים באיסורים חזקת שליח ערשה שליחותו להקל, לא מתחכו ודוקא לאיסורי תורה אלא אף באיסורי דורבן, אולם מכיוון שבדורבן גם רב נחמן מוזה שסומכים על החזקה לנכן לא הזכיר זאת הרמב"ם. מוכח מכאן, שלא מתחכו הרמב"ם לכלול כל איסורי תורה אלא רק בדזמה למה שכטב שם, כגון תרומה שאז אין המשלח בא לידי עבירה וכסבירת הר"י בתוס'. והDISTIFHTOBGI שבחכרה כלל הרמב"ם גם איסורי דורבן ככלא יכול המשלח, שהרי לשיערת הרמב"ם אין תרומה בזמן זהה מודורית וא"כ היה צריך אף לרבות נחמן לפסוק שסומכים על החזקה. ואם נרצה לחלק בין דבר שיש לו עיקר מן התורה לאין לו עיקר מן התורה, כמ"ש התוס' בעירובין ל"ב ד"יה: "תאניגט", זה בלתי אפשרי לשיערת הרמב"ם, שהרי בפ"ז מהל', שבת פסק שעירובי תחומיין, לזכים עליהם מן התורה ובמהל' עירובין פ"ג פסק שסומכים על שליח שעשה שליחותו עירובי תחומיין. לפי זה מסיק התוב"י שהרמב"ם אף

זהו פסק ברב שות וכסבירת הר"י בתוס' . אולם הוסיף שלדעתו הרמב"ם גם באיסורי דרבנן , אם המשלח לא יבוא לידי עבירה , אין סומכים על חזקת השילוח.

נראה להסביר את מחלוקתם של המל"מ והנוב"י בשיטת הרמב"ם. שלפי המל"מ נחלקו רב נחמן ורב שות בחזקתו של השילוח מצד עצמו שהוא נאמן ובמו שפרש"י בחולין י"ב כיוון שנתרכו ביניהם , לא ישנה מדיבורו . ולפי הנוב"י אין חזקה זו קיימת כלל , אלא רק במקום שיכול המשלח לבא לידי עבירה . וזה חזקתו היא מפני שאין רוצה להכשיל . ואף באיסורי דרבנן אמרין הци , ובמו שנתבאר לעיל בהסבר מחלוקתם של הר"ש , ר"ית והר"י .

המל"מ הוכיח הוכחה נוספת , שהרמב"ם פסק ברב נחמן , מהא דהוא צריך להביא בפ"י מהל' מעשר ה"י את ההלכה הבאה . וזה ל' הרמב"ם שם: "עם הארץ שאמր לחבר: צא ולקוט לי תנאים מתאanti , אוכל מהן החבר ארעי ומעשרן וראי . ואם אמר החבר לעם הארץ ללקוט לו ושמע חבר אחר , זה الآخر אוכל וainו צרייך לעשר , שאין החבר מוציא דבר שאין מתווך מתחת ידו וחזקתו שהפריש עליה מקומות אחר" . עכ"ל . ומההוא צריך הרמב"ם להביא דברי ר' זעירא חזאה , שהסיבה כאן היא בגל חזקה על חבר וכו' שטעם זה הוצרכה הגمرا להביא לפיו רב נחמן (וכדברואר בסוגיאן בעירובין ל"ב) דайлוי לרבות הרוי יש חזקת שליח , עי"ש בסוגיא . אם כן בהכרח שהרמב"ם פסק ברב נחמן . אולם הנוב"י דוחה ראייה זו ג"כ והוכיח שאף לר"ש צרייך לטעם זה . יע"ש .

כ"כ הוכיח המל"מ מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' מחוסרי כפירה הי"ב שהיולדת מותרת לאכול בקדשים הערב , משום החזקה שאין ב"ד של כהנים עומדים ממש , עד שייכלו כל המעוטות שבשופר בדרך שמעיה . ומוכח בגמרה שטעם זה הוא צריך רק לרבות נחמן , דайлוי לרבות שות יש חזקת שליח עשויה שליחותו . אף ראייה זו דוחה הנוב"י וחללה דין זה בחלוקת תנאים בפ"ז דשקלים לגבי קניין פסולין אם באות משל עצור או משל המטפק , עי"ש בדבריו .

נראה לומר בהסביר דברי הרמב"ם בשיטת הנוב"י שהרמב"ם פסק ברב שות וכסבירת הר"י בתוס' , שرك במקום שיכול המשלח לבוא לידי עבירה סומכים על חזקת השילוח ואף באיסורי דרבנן , כשהלא יבוא לידי עבירה אין סומכים על חזקתו . הוכחות המל"מ שהרמב"ם פסק ברב נחמן אפשר לתרץ בייסוד אחד ודלא כהנוב"י שדרשה כל ראייה באופן אחר . אולם צרייך להוסיף , שלדעת הרמב"ם לא סגי בסבירת הר"י בלבד , והיינו שהמשלח יבוא לידי עבירה , אלא דווקא במקום שהמשלח קיבל את מנוי השילוח באופן אישי מן המשלח , רק אז סומכים עליו שבמקום שעולול להכשילו קיימת חזקתו . הסברא בהזאת היא שכשהשליח מקבל את מנוי השילוח באופן אישי מן המשלח מרגיש הוא אחריות גדולה יותר לקיים את המעשה . בייסוד זה מושבים כל דברי הרמב"ם בשיטת הנוב"י .

ראייה ראשונה שambil'ם היא מהל' תרומות שהרמב"ם פסק שאין חזקתו תרום, אפשר לומר שהוא משום שהשליח יודע שהמשלח לא יוכל ובזה מודה רב ששת, ואף שתרומה בזמה"ז מדרבנן הרי גם באיסור דרבנן סובר רב ששת לפני הנוב"י שאין סומכים על חזקת השליח כשלא יוכל את המשלח. לפ"ז יש לומר דמה שהוצרך הרמב"ם בהל' מחוסרי כפירה לטעםו של רב שמעיה משום חזקת ב"ד, זה משום שהכהנים, אמנם אם לא יקריבו, יכשלו את היולדת שתאכל קדשים לפני הקרבת קרבנותיה, אולם הם לא נתמנו באופן אישׁי על יהה להקרבת קרבנותיה אלא מכח הדין המוטל עליהם להקריב את כל הקרבנות. וא"כ לא ישגיחו אולי במא שהאהשה תכשל על ידם. לפיכך הוצרך הרמב"ם לטעםו של רב שמעיה, שהנאמנות היא מצד חזקת ב"ד שביעם فهو תפקידם לפקח על כל עבודות המקדש, שיישׁו בראו ובאופן שלא יכשל שום אדם. כי"כ מה שהוצרך הרמב"ם בפ"י מהל' מעשר להביא את החזקה המיוחדת של חבר, שאיןנו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מותקן, הרי גם שם אם יאכל השני ללא שבעה"ב יעשׁר יש מכשול, אולם בעה"ב לא נתמנה באופן אישׁי החבר לתרום ולעשור. וא"כ צריך לחושש אולי התרשך ולא עשר. ולכך הוצרך גם כאן הרמב"ם להגיע לחזקת החבר שהיא עומדת במקום המינוי האישׁי של המשלח, דהיינו דבר"ד שעומדים במקום מינויו האישׁי של המשלח.

לפ"ז אפשר לומר שגם באיסור חדש שהוצרכה המשנה לומר גם לפני רב ששת את הטעם, לפי שאין ב"ד מתעצליין בו לפני שם שם אין הכהנים שליחיהם האישׁים של כלל ישראל להקרבת העומר. וא"כ יש לחושש שלא יזריזו להקריבו, אף שעלייהם מוטלת מצות ההקרבה גם ללא העניין המיוחד בקרבן זה שהוא בא להתייר את איסור החדש. אולם לעצם מצות ההקרבה יש להם עדין פנאי כל היום, וכਮבוואר בתויס' בסוגין ד"ה: "הרחווקיט", ורק מכח ב"ד אנו סומכים שהקריבו כבר עד החזקה. לפ"ז יסביר הרמב"ם שריאות רב ששת להוכחת דינו הם מק"ו, שאם במקום שאין מינוי שליחות מפורש כגון בעומר וקרבן يولדה והפרשת תרומה ויש שם רק חזקות צדדיות בכל אופן אומרים חזקה שליח שעשה שליחות, ק"ו שבמקום שיש מינוי מפורש של המשלח ועוד שהמשלח עלול להכשל, סומכים על חזקתו.

הרמב"ם בפ"א מהל' מעשר ה"ח פוסק: האומר לחברו הריני מעשר על ידייך, אין לך לעמוד עד שיראה אם ישר או לא ישר. ואם אמר הוא לחברו עשר על ידייך, צריך לעמוד עמו. מקור הhalbָה הוא בירושלמי מעשרות פ"ב ה"א. הרدب"ז מפרש שבמקרה הראשון מדובר שבעה"ב מינה שליח להפריש לו מעשרות ואז סומכיםacha חזקת השליח שיעשה שליחות ואין צריך לעמוד אותו. ואילו במקרה השני, כשהבא שליח ובקש לעשות טובה לבעה"ב, אין סומכים עליו וצריך לעמוד אותו. לפירוש הרدب"ז קשה, שהרי מפשטות הדברים אין חילוק בדיין זה בין מעשרות לתרומות וא"כ הרי גם בתרומה קיים חילוק זה (ועי' ב"חוזן אישׁ" מעשרות סי' ז, סקט"ז שכותב כן חק' מודיע לא הביא הרמב"ם הלכה זו בהל' תרומות פ"ד, שם כתוב דין)

שליחות בתרומה). ותמונה, שהרי כאן לא יבוא המשלח לידי עבירה, כי מסתממא הוא יודע את מدت הכרז. וא"כ מדוע אין צורך לעמוד עמו. אולם ה"כسف משנה" מפרש את דברי הרמב"ם באופן הפוך: שם מינה בעה"ב את השליח, צריך לעמוד עמו, מכיוון שהמשלח לא יוכל ולכн אין סומכים על חזקת השליח. ואילו במקורה השני, כשהשליח מינה את עצמו לפני בעה"ב, אין צורך לעמוד עמו, מפני שסומכים שם הייזמה באה מצדו, חזקתו שקיים את מה שהבטיחה. נמצא לפיה דברי ה"כسف משנה" שיש כאן חידוש שנתרחש בירושלמי, שאף במקום שלא יברא המשלח לידי עבירה, אם הוא נכנס בעצמו למעשה אפשר ג"כ לסתור על חזקתו שעשה שליחותו. ואפשר שהרשב"ז יסביר בדעת הרמב"ם כמו שפירש המל"מ שברבנן סומכים תמיד על חזקת השליח מפני שפסק הרבה נחמן ואף במקום שהמשלח לא יוכל ולפי פסק הרמב"ס, שתרומה בזמן"ז מדרבנן, ולא חלק כחלוקת התוס', בין דבר שיש לו עיקר מן התורה לבין דבר שאין לו עיקר מן התורה. עוד אפשר לומר שהרשב"ז ידחק וייסכור שמדובר כאן כשלא ידע המשלח את מدت הכרז וא"כ יבוא למבחן.

סגור לעיקבה דמשיכא מחרבה סגולות האחדות באומה והמעשים הטובים והדעתות, והאור האלוקי, שנמצא בצדיקים, פועל על קדושת הכלל יותר מאשר הזמנים. הסגולה היא טמונה במתמון של קטיגורייה ומריבות, אבל תוכו רצוף אהבה ואחדות נפלאה, שמעוררת הרגשה כללית לצפות לתשועת הגוי כולם.

(*"ערפלוי טוהר" – הראייה קווק זצ"ל*)

שיטת רשיי לעניין או"ג ביו"ט

מ. בר-אל

שנינו בראש פרק ג' דמסכת ביצה: "אין צדין דגיט מן הבכירים ביור"ט". ונתקשו הראשונים במקומות:আমাই আইন কৰিব, হোৱা মাল্বৰু আইন হোৱা বিৰু"ট ও হাতীড়া হোৱা চৰকু আইন? - তিৰোচিম রবিম নামৰো বেণুন. হুলো মকুল হো, দলা কল মাল্বৰু হনুশুত লেচৰ অসীলা হোৱা রবিম নামৰো বেণুন. বেণুন মকুল হো, দলা কল মাল্বৰু হনুশুত শহোৱা ও মাল্বৰু শনাসৰো. বেমার দা বিৰু"ট, আলা শংখলকু হোৱাৰু মাল্বৰু হনুশুত শহোৱা ও মাল্বৰু শনাসৰো. বেমার দা নন্সা লেবৰ শিত রশ"ই বেণুন.

בריש "אין צדין" אומר רשיי: "אע"ג דשוחיטה אפיה ובירשות' מאבות מלacky הן הוהו לטריך יוד"ט, טעמא דאי אפשר מעיו"ט. דשוחיטה חייש למכם בישרא פון יתחמס ויסריך. אבל צידה אפשר לצודו מבוד יום ויניחו במעודח בימים ולא ימות ולמהר יטלהו". כלומר שבכל מלacky שאই אפשר לעשותה מבוע"י (או שהמאכל יהיה טעים יותר, אם המלacky תיעשה ביו"ט).
הוהו ביו"ט, ומלאכה שאפשר לעשותה מבוע"י (וואין זה גרע מטייבו של המאכל)
אסור לעשותה ביו"ט (וכן דבריו בדף י"ד ע"ב ד"ה: "אבל לא את התבואה" וב"ד כ"ט ע"ב ד"ה: "אין שונין" ובכמה מקומות בש"ס).

הרמב"ן - ב"מלחמות" על' אחר, מקשה על רשיי כמה קושיות ונבערן אחת לאותה, ומטער בך תhabbar שיטת רשיי (הר"ן מביא אף הוא את הקושיות, אך מחלוקת לשניים. את חלkan שואל אי נימא דברי רשיי הוי דין דאוריתא, חלkan שואל אי נימא דברי רשיי הוי דין דרבנן וצ"ע אמרי חולkan לשניים).

קושיותה הראונה היא מהגמרא דף י"א דקוצני והטם: "בש"א אין מוליכין טבח וסכין אצל בהמה ולא בהמה אצל טבח וסכין ובית הלוּל אומרים מוליכין זה אצל זה" ואמאי מתירין ב"ה. והרי בשבת לעניין מילה אסור להולייך סכין ברה"ר משום שאפשר לעשותה מבוע"י? - וכן הולכת סכין לשוחיטה פסח ביה"ד שחול בשבת אסורה. ומדוע א"כ התירו להולייך סכין אצל טבח ביו"ט, והרי אפשר לעשות מבוע"י? אך לمعין שם ברש"י יראה שלכאורה אפשר לתרץ את דברי רש"י בפשטota, שהרי רשיי לא פירש כלל את דברי ב"ה וב"ש באיסור מלacky הוצאה מרשות לרשות ביו"ט אלא בטרחה בעלמא. ובבאור דברי ב"ש בד"ה: "אין מוליכין טבח וסכין אצל" וככו' פירש: "אם היו רוחקים זה מזה דלמא בתר דטריח מליך". הרי שבבאור דברי ב"ש האוסרים פירש"י דאסור משום טירחה ולא משום איסור הוצאה, ורק הר"ן הוא שהסביר במקום

זהי הוצאה מרשות לרשות ולכון הקשה על רשי". אך יתכן ורשי"י לא למד כלל דבריה התירו הוצאת סכין לרה"ר אלא דמביאו דרך גנות, חזרות וקריפות, ושכלן רשות אחת הן והוורתה כאן טרחה בעלמא וכנ"ל.

קורסיתו השניה של הרמב"ן היא מהמשנה בדף י"ד ע"א ומהגמרא שם, דהתיירו לדורך מלך ומורייקא בשינוי מolute. ובמא, והרי אפשר לדוכן מבוער"י? אך אפשר לתרץ זההיתו הוא משום השינוי, דבריו"ט לא גזרו רבנן על מלאכות או"ג הנעשה בשינוי שם שגזרו בשבת. וזאת מחרוי טעמי: א. למ"ד דכל מלאכות או"ג שנאסרו ביו"ט נאסרו מדרבנן בלבד. הוא מלאכה בשינוי גזירה לנזירה, ונזירה לנזירה לא גזרין. ב. יתכן וכדי להרבבות בשמחה יו"ט לא גזרו על מלאכות או"ג אלו. ודין זה מפורש ב"יראים" (עמוד ז', ס' ש"ד) (ע' גם בלח"מ פ"ג מה' יו"ט הלכה י"ב) וז"ל: "וכל אוכל نفس, אע"ג דאפשר לעשותן מבוער"י ע"י שינוי – שרי, דהא מלך דאפשר להכינו מבוער"ט וכו' ושדי לדוכה בשינוי וכו'". למדנו שאוכל نفس מותר ע"י שינוי. (הר"ן בד' י"ד סובר שהשינוי במלה הוא חומרא בעלמא ולא מעיקרא דין, ולכון שואל את קושיתו. אך רשי"י יתכן וסובר ב"יראים" וכн"ל.)

הן אמנים שה"יראים" ס"ל דכל מלאכות או"ג שנאסרו – נאסרו מדרבנן בלבד, וא"כ יש לנו ראייה שלם"ד זה לא גזרו רבנן על מלאכה בשינוי משום דהוי גזירה לנזירה, אך אין לנו ראייה שלמן רס"ל דהוי איסורה דאוריתא ג"כ לא גזרו מהטעם השני. אלא שגם להז מצינו מקור מהירושלמי (פ"א דבריצה הלכה י') דגרסינן התם: "הברור והטהון והמרקד בשבת נסקל וביו"ט לזקה את הארבעים. והתניין הבורר כרצו וכו' א"ר חנינה ענתניתה דרבנן גמליאל וכו' והוא תני של בית ר"ג היו שוחקין פלפלין בריחיים שליהם ומותר לטחון ואסור לבור? א"ר יוסי ב"ר בון לא הוורתה טחינה כדרךה". ככלומר, שבבית ר"ג טחנו בשינוי, וטחינה אסורה רק כדרךה. והרי בתחלת הסוגיא הביא הירושלמי את המשנה שיש חיוב מלכות על טחינה, ככלומר, שהו כי איסורה דאוריתא – ובכלל זאת לא נאסר בשינוי. (וע' "העמק שאלה" על השאלות שאלתא נ' בביביאור הירושלמי הזה).

ممילא נוכל לומר שרשי"י יסביר את הסוגיא בד' י"ד ע"פ יסוד זה דמשום כך הוורתה דיכת מלך בשינוי ביו"ט, למורת שאפשר לעשותה מבוער"י משום דכל מלאכות או"ג לא נאסרו ביו"ט כשהן נעשות בשינוי כנ"ל. הה אמרת, שיתכן והרמב"ן הרגינש בזאת, ולכון הדגש בקורסיתו "וכולן מלאכות גמורות הן וכונגדן בשבת חיבין עליהם סקילה". והיינו שסובר שהגמרא מדברת בשינוי קטן כזה, שאינו מפיקיע שם מלאכה. ונראה, שהוא סובר בר"ן, שהבאגנו לעיל, שינויי זה הרא חומרא בעלמא. אך ראיינו כבר שה"יראים" במפורש מסביר את ההיתר של דיכת מלך משום השינוי. וכן נראה מהלח"מ בפ"ג היו"ט הי"ב, וכן מהב"י בסימן ק"ד – דמכולם ממשמע הדשינוי והי שינוי ממש ולא רק חומרא בעלמא. וכך גם אפשר לתרץ את שיטת רשי"י מקושית הרמב"ן.

הרבמ"ן ממשיך ושאל מසברא, לדבריו רש"י "אם עלתה מצורתו ריקנית מעו"ט יהיה מותר לצוד ביו"ט? ועוד, לקיטת פירות שהן נפסדות מיו"ט לחברו כגן תותים ותאנים - למה אסור?" - קושיות אלו אפשר לכואורה לתרץ אם נאמר דازלין בתר רובה של מלאכה, כמו שאומר הר"ן עצמו בהמשך, וכיון שרובה של לקיטה ורובה של צידה אפשר לעשותן מבעו"י, אסרו את כל המלאכה, ולא חילקו בדבר. אך זה קשה, דא"כ לא ברור מדוע התירו לdock תבלין בדרכו ביו"ט בגלל שאי אפשר לדוכו מבעו"י. הרי רובה של טחינה אפשר לעשותה מבעו"י, וריבכה הוי תולדה של טחינה, וא"כ היותה עריבה להאסר כל טחינה ואף טחינה שאי אפשר לעשותה מבעו"י. וגם זה נוכל לישב אם נאמר שרש"י ס"ל בשיטת הרמב"ם (בפ"א מהיו"ט ה"ח) שאומר שהחיקת תבלין הוי מכשורי או"ג. ובמכשורי או"ג קייל' דמכשוריין, שאי אפשר לעשותן מבעו"י, מותר לעשותן ביו"ט. ובזה אין שיר לומר שם רובה של המלאכה נאסраה - נאסרה כל המלאכה, כי בתיקון מכשוריין (כגון תיקון שפוד) תמיד רובה של המלאכה נאסраה, ולכן הורתה שחיקת תבלין למורות שטחינה נאסраה. אך תשאר קושיא אחרת והיא: מדוע התירו ב"ה לבדור קטניות ביו"ט בדרכו (ד' י"ד ע"ב) בקנון ובתמחו? ואף אי Niema Shemirah בברירה כזו שאי אפשר לעשותה מבעו"י, מ"מ קשה כיון שרובה של ברירה אפשר לעשותה מבעו"י, מדוע הורתה ברירה זו?

אפשר לתרץ דקנון ותmphoi הוי שינוי ולבן הותר, כדאמרנו לעיל (וכן כתוב ב"תפארת ישראל" שם ובה"ל ס' תק"י ד"ה: "אם רוצה"). אך יתכן לומר כאן גדר חדש בדברי רש"י שישביר את שתי המלאכות אחת. וזה: סוג המלאכות שהורתו לצורך או"ג - או נאסרו, לא נקבע לפי חלוקת הל"ט אבות מלאכות השנויות במתכת שבת, אלא לפי סוג מלאכות הדומות בעשייתן במציאות או שאינן דומות, ואין השיכות לאב אחד מעלה או מורידה לעניין אישורן או היתרן.

לכן, דיבת תבלין הורתה כיון דאי אפשר לעשותה מבעו"י למורות שטחינת חיטה נאסраה ביו"ט, כי אלו הן שתי מלאכות שונות במציאות למורות שתיהן נובעתו מאותו אב בשבת. וכן בריית קטניות לא הוי בברירת חיטה וזהו שתי מלאכות שונות בדרך עשייתן ולבן זו הורתה זו נאסраה.

ויתכן ולהז כיון הר"ן, ב"אין-צדין", באמרנו: "ראע"פ שהתרו שחיקת פלפלין ולא הלכו אחרי רובה של טחינה, הינו טעם, לפי שאין אותה שחיקה שהיא ליום נעשה באותו עין שהיא נעשית לימים הרבה, שזו במדור וזוז ברייחים". כלומר, למורות שתיהן מאותו אב, כיון שהן מלאכות שנעשו בצורה שונה במציאות, אין הן שוות בדין. וראיה גדולה מצינו מהגמרא בשבת קל"ד ע"א. דאסרין התם למתוך חרDEL ביו"ט משום מכבה, ופרקינן: "מאי שנאי מבישרא אונמרי" (שגם בו יש כינוי) ומשנין: "התם לא אפשר, הכא אפשר". הרי דלמרות דשניהם אב ממש, מלאכה זו נאסраה וזוז הורתה. משום דמיוחק חרDEL וצלילתبشر הן שתי מלאכות הנעשו בצורה שונה במציאות, ו滿אכה זו אפשר לעשותה מבעו"י וזה אי אפשר

לעשותה מבעו"י. (נראה זו, בראה, שמשה נם מקור לשיטת רשי", דמלאה שא"א לעשותה מבעו"י, הותחה ביו"ט וראשונים אחרים גרסו שם אחרת ובארו אחרת). וכן בהמשך הנראה שם דאסריןן לבן ביו"ט, ופרקינן: "מאי שנא مليשה". ولכארה, מי קושיה? מבן הוא תולדת בתה (שבת צ"ה ע"א) ומלאכת בונה נאורה ביו"ט, ולישה הוイ אב בפני עצמו ואולי הוור ביו"ט. ומה קשה מה על זה? (למרות שבירושלמי איתא דמגן חיב משום לש אין מסתבר לומר שהמא דגמרא אינה הולכת בסתמא דרבלי אלא בסתמא דירושלמי - "העמק שאללה" ס' נ'). אלא ע"כ משום דבහיתר מלאכות יו"ט לא אזילין בתור האב מלאכה הכתוב בשבת אלא בתור צורת עשיית המלאכה וצרכה, וכיון שלמלאכות אלו של מבן ושל דומות בעשייתן במציאות, סבורה הגمراה שם זו הותחה גם זו צרכיה להיות מותרת ואין להקל ביניהן. וכן שאלת הגمراה ומאי שנא مليשה. ב"העמק שאללה" ס' נ', שאל נ"ב את השאלה הזה על הגمراה בשבת: מי פריך מלש על מבן ומתרץ בדרך דומה, רוז"ל: "דראע"ג דלענין שבת וחיזוב חטא אמרינן דמגן בכל בונה, והיינו משום דקי"ל שאין בשבת כ"א ל"ט מלאכות ולא יותר, מש"השמו חז"ל כמה תולדות הרחוקות מגוף האב בכלל האב. אבל לעניין היתר יו"ט לא בכלל מעולם מלאכה השיכת לאו"ג במלאכה האסורה מה הטעם שאין עיקרו לאו"ג. וא"כ לא בכלל מבן בכלל בונה ביו"ט אלא במגן ביו"ט לצורך חול. או לע"ז, דליה, לר"א, משודם בונה אבל אי עביד לא"ג ודאי שי משום דחווי מלאכה המיוחדת לאו"ג אפילו לר"א ונכלל בפס: "אך אשר יאכל לכל נפש". עכ"ל. אלא שהוא חידש כאן הגדרה בעניין אבות ותולדות בשבת. אך, לכארה, גם בלי היוזש זה אפשר לומר שכשהותרו מלאכות או"ג, לא הותרו לפי האבות אלא לפי סוג מלאכות הגראות במציאות, ע"פ שלענין חייבם ביו"ט, יהיו חייבם רק ע"פ גידרי מלאכה הכתובים בשבת.

מַאי מִצְאָתֵיהֶن - רָאִיתֵהָנֶה

אלן רוט

- א. במשנה ריש מכילthin למדנו "שנים אוחזין... זה אומר אני מצאתיה... זה אומר כולה שלי... יחולקו".
המרא שואלה מיד "לייחוי חדא" ומסיקה שם היה כתוב "אני מצאתיה" ללא "כולה שלי" היתי אומר דבראייה קני.
נעין בשלשה דברים של רשי:
א) "שנים אוחזין - דוקא אוחזין, דשניהם מוחזקים בה... שאלו היה ביד אחד בלבד הוא יידרך הממע"ה".
ב) "ראייתה - קודם שהגבהה אותה".
ג) "בראייה קני - מדקנבי יחולקו".
- ב. לאחר שפרשנו נתנים אלו לפניו, נוכל לגשת לדיוון בסוגיה. ראשית, מגלה לנו הגمرا שבמשנה באו לאפוקי מרדין קני בראייה. כבר צפה ועולה השאלה מתוך המשך הגمرا. כשהגمرا שואלה "וליתני כולה שלי ולא עמי אני מצאתיה" ועל כך היא מתרצת "אי תני כולה שלי הד"א בעלמא דקנבי מצאתיה בראייה בעלמא קני". רואים שرك ברגע זה רואה הגمرا בדברי המשנה את החיזוש לדיני מציאה דעלמא - שראייה אינה קונה. משמע מכאן, שקודם לבן הגمرا נינזהה מכך שהמשנה לא באה לחוש לעניין מציאה דעלמא אלא בעניינו.
- נובעות מכך שתי שאלות שוזן אחת:
- א) מהו הצורך לעניין משנתנו בחידוש שראייה אינה קונה?
ב) אם נימא דקונים בראייה האם תהיה נפ"מ לדינה לגבי משנתנו?
הכרח הרא לומר, שהגمرا הבינה בתחילתה שלא רק למציאה דעלמא נערכה משנתנו, והחידוש לעניינו בכך שאין דין יחולקו בכלל ראייתם אלא בגלל הגבותם. ומשמע מכך שבמקרה ושניהם יראו מציאה לא נחלק ביניהם את החפץ אלא אם בין שנייהם יגביהו כאחד, אך אם אחד יגיביה קודם לחברו - יזכה הוא בחפץ.
- הוא אומר, שכוחת הגمرا דאם לא היה נכתב משנתנו אלא "אני מצאתיה" ללא "כולה שלי" - היתי אומר אף כשאחד הגביה קודם לחברו שהם חולקים בטלית, משום שאינו יודע מי ראה קודם.

- (כיצד מוסברת קושית הגמ' "וליתני כולה שליך" עיין במדור"ם שי"ף, שכונת הגمرا דיבול התנא לומר לנו דין דמקח וממכר ולא בעניין מציאה).
- ג. מתוך הבואר הב"ל ייקל לנו מادر לנשთ לפירוש רש"י, אשר נקט - "ראייתה קודם שהגבהת אותה".
- הננה רש"י מתעכבר כאן על הסבר נקודה זו שאנו עוסקים בה, שלא "כולה שליך" היינו אומרים שבטענת ראייתה חולקים: הטוען ראייתה (בלבד) מסכימים שהשני הגביה בלבד, אך לאחר שהוא ראה אותה, וטענת חברו, שהגביה קודם שהוא ראה (ובצרכו להגבתו גם הוא ראה, כלומר: ראה קודם ראיית חברו) וככבר הזה נקטו המהר"ט שי"ף וזה "פni יהושע" בדברי רש"י.
- ובמיילא, אין כאן כל צורך בתיקונו של המהרש"א בגירסת רש"י: שהגבהת אותה, ذاتי הכל שפיר.
- ד. ע"פ מסורת הש"ס אנו יודעים שהמהרש"א מתעקן את גירסת רש"י. מה הניע את המהרש"א לכך?
- למזהו זה עתה שיש הודהה שרך האחד הגביה את המעייה וחברו ראה אותה בלבד. נקודה זו מוקשה למהרש"א: המשגה פותחת במילים: "שנים אוחזין". מtowerך ברור שהגבבה נעשה ע"י שניים. א"כ אין מקום למקרה לומר דלוולא "כולה שליך" היינו לומדים דאחד ראה ואחד הגביה - והרי מפורש ששניים הגביהו!
- אם נמצא מן ההנחה, שלעולם - בין שכחוב "כולה שליך" ובין אם זה לא נכתב - היינו מפרשים במסנה ששניים הגביהו, מוכרא דכוונת הגمرا דלוולא "כולה שליך" הדיתני למד שכל אחד טוען שראייתו קדמה לראיית חברו, והגבבה נעשה במשותף!
- דבר זה סביר למדי באשר כתוב במסנה זה אומר אני מעאתיה וזה אומר אני מעאתיך - دلשניים טענות שות, ומайдך - שנים אוחזין - ששניים אוחזין בשווה. לפ"ז מובן שהמהרש"א אינו יכול לקבל את הגירסה הקיימת ברש"י קודם שהגבהת,
- הרי כוונת הגمرا לומר זהינו תולמים את הדברים בראייה ומה מקום לומר שהוא טוען בגדי הגבהת חבריו? - עליו לטען בגדי ראיית חבריו!
- עתה הגיענו לשתי אפשרויות להסביר במסנה - לוולא היה כתוב "כולה שליך".
- פרש א': ששניים מודדים שרך אחד הגביה, אך מתוכחים האם ראיית חברו קדמה להגבטה.
- פירוש זה מסתדר יפה ברש"י בגירסתו.
- פרש ב': ששניים מודדים שהגביהם כאחד ומתוכחים מי ראה קודם.

- פירוש זה מカリיח המהרש"א מתוך דיק במשנה - "שנים אחוזין". אנו

הוسفנו: שנייהם טוענים באורה לשון "אני מצאתיה".

עלינו לקבוע עמדה בשני מישוריהם:

האחד - מהו הפרש הנראה יותר בביור המשנה?

השני - לאייה מהם נוטה דעתו של רש"י?

ונעין היבט בדברי הגמרא שלנו: "הוא"א מי מצאתיה - ראייה, אע"ג שלא אתה
ליidea בראייה בעלמא קני".

הגמרא אומרת זההתי לומד שבראייה קונים. מניין היה ללמוד דבר זה?

- רש"י מפרש: "מדקוני יהלוקו".

- תחנן אפשרות נוספת להלמוד זה: מתוך כך שלא היה כתוב "כולה שלי", הייתה אומר
דטענותיהם על הראייה בלבד, ואם בטענה אלו טוענים את הטלית, משמע שע"י ראייה
אפשר לקנות מציאה.

א"כ הצננו שתי אפשרויות ללימוד דין קני מציאה ע"י ראייה, הדרך שמצויג רש"י אילנה
כה ברורה. נראה שכחונתו לומר דמכח הדין יהלוקו מוכח שככל אחד יש כה שווה -

ובחן השווה מתחבא בראייהם, שהרי איןנו יודע של מי קדמה. יש נתיה לומר והפרושים
שהזכרנו לעיל משתמשים כל אחד בהסביר אחד מתוך אלו, בהתאם:

פירוש א', שימושם לדברי רש"י - נוקט "מדקוני יהלוקו", כפי שרש"י נקט.

פירוש ב', שהכריזו המהרש"א, נוקט שימושם טוענותיהם מדיקת הגמara.

מתודרת הבעייה - האם הכרח הוא שם ננקוט כפירוש ב' (של המהרש"א) אז דיק
הגמרא שקונים בראייה הינו מטענותיהם המתיחסות לראייה (כפי שההתאמנו קודם לכן) ולא
מכך שקוני יהלוקו?

כלומר: האם לפוי פירוש ב' אין לדיק מדקוני יהלוקו שקונים בראייה?

שאלה זו תליה, לדעתו, בשאלת: האם בכך שדין יהלוקו יכול לנבוע מהגבהתם כאחד,
שוב אין לומר שקונים מציאה בראייה? פירושו של דבר, אם נוכל לתלות דין יהלוקו

בשני גורמים - בהגבהתם או בטענתם נהייה מוכרים לתלותם בהגבהתם דוקא?

יש לצין, שיתכן ופסה"ד מתיחס לטענותיהם דוקא והן עוסקות בראייה. אך שמא אין
התחשבות בטענות אלא בגיןם אחד, כיון שבמקום שאני עוסק בקניטים, אני תולח הדבר
בקניטים היודיעים, כגון בגבבה ולא בראייה שתזההו חידוש. אין מקום להסתפק עוד

בשאלה א"כ נאמר שהזרעה של משנתנו אינו מספק: אם יהלוקו נובע מהגבהתם אם
בן מהו חידשתה של משנתנו? - זאת סיבה אפשרית לתלות שתות דין יהלוקו גורמת

טענהיהם על הדראה, וא"כ משמע שהדראה מזכה במציאות. אך למרות זאת נוקטים ה"פני יהושע" והמהר"ם ש"י פ' גם יוז, שמכיוון שרשי נקט "מדקני יהולזקו" – וודאי שרשי למד שהאחד הגביה לבדו ולא שניהם כאחד – דאל"כ לא משמע מיחולזקו שדראה בלבד קונה במציאות!

בשלב זה נוכל לומר, לדעת הפ"י ומחר"ם ש"י פ', שלא היה מקום למהרש"א להעיר על רש"י, כי רש"י לשיטתו. אך מאידך יוכל לסלול מהרש"א פשת אחר בוגרא, בכיוון הפירוש השני שהבנו, והין קני ראייה ילמד מטענהיהם ולא מ"יחולזקו" (הΖכיר זאת המהר"ם ש"י פ').

נכל עוד להזכיר, שהמהרש"א לשיטתו, בתיקון דברי רש"י, אינו מشيخ את מטרתו במלואה, כי על אף תקנו – אין הטשח הולם ביזות את פידושו, שהדי לפוי טענותו הנה על רש"י למד: ראייה – קודם וראייה. א
מעיין להזכיר כאן את דברי המהר"ץ חיות, אשר אומר: עיין מהרש"א ופ"י ולי נראה וכו'.

מה נראה למחד"ץ זהות? בעקבות התוס', שמקשה שיש לנו מקורות שדראה אינה קונה במציאות, ומתרכז שבמקורות אלו יש גילוי מילוי שאין רצינו לקנות בראייה, מקשה המהר"ץ: אם כאן יש גילוי מילתה בבר"ש שנייהם מוחזקים?

ומתרכז למחד"ץ, שבגלל זה נקט רש"י קודם שהגבתה אזהה. לבארה יש רמז בדברי המהר"ץ לשיטת המהרש"א, שכן הוא מתחשב בעניין שנייהם מוחזקים. אך מאידך – זו מה שוגיא את הפ"י להקשות על מהרש"א – מניין ההובאה שדראה קונה!

המהר"ץ אמר מקשה אזהות: ומוחזקות מגלה שאין רצין לקנות בראייה – ומדוע קונה בראייה? והירצח, שמוחזקות זו אינה מילוי להזדר רצין לקנות בראייה, אלא כדי שלא יהיה השמי לבדו.

א"כ מה נראה לו למחד"ץ?

ברזר למד שהמהר"ץ בא לענין על הבזה והיסודות של מהרש"א. "שנתיים אוחזין", רשי כתוב דאם אויש מוחזק הוא אכן ממשע"ה. והייתי אומר (לולא תני "סולה שלי") התופסת ואוצר היזגה כדי שלא יהיה מוציאה מהביבר – אך מזה הוא שהשי הגביה ראשון, ומה טענתם לבעלות? – ראייה קודם שהגבתה.

כלומר, המהר"ץ נקט במלים קוצרות את הפירוש הראשון, שהוא פשט בדברי רש"י,

ומסיר את קשיי הגירסה שהערדים מהר"א - בעקבות ההסבר לМОחזקות המתבטאת ב"שנתיים אוחזין" – שלמעשה יש כאן הודהה שהאחד הנכיה קודם. עם זאת תורצתה קושיה מענית שהעללה מהר"ץ בעקבות למוד התוס' .

אהבת ישראל והעבودה של הסגורייא על הכלל ועל הפרטים איננה רק עבודה הרגשית בלבד, כי אם מקצוע גדול בחורה, וחכמה עמוקה ורחבה רבת הענפים, שכולם צומחים ויונקים משלד טל אורח חורת חסד.

אני אוהב את הכל, איןני יכול שלא אהוב את כל הבריות... אהבתו ליישראלייא יותר נלהבה, יותר עמוקה, אבל החפץ הפנימי מתפשט הוא בעזונו אהבתו על הכל...

("ערפלוי טוהר" – הראי"ה קוק זצ"ל)

בעניין דעת אחורית מקנה

יגאל ברדרור

בנראה ב"מ דף יא: "מעשה בר"ג רזקניז שהיו באים בספינה אמר ר"ג עילשור שניי עתיד למוד נשות ליהושע ומקוםו מושכר לו... וכי ר' יהושע ור"ע בצד שדהו של ר"ג היו עומדים... רב פפא אמר דעת אחורית מקנה אותן שניי".

ובקצתה"ח (ס"ר, סק"ב בשם השטם"ק) משמע והיכא דיש דעת אחורית מקנה לא בעי שימור כלל, רוז"ל: "בדף י"ב: בהונגה מועלם בינו משומרת, משומן ומונגה אינו משומרת כמשומרת דמייא, דלעולם היא משומרת למקבל, אף כי החצר אינו משומר, כיון דעת אחורית מקנה אוחז הרוי אין שם אדם יכול לסתות בו כי אם מדעתו המקנה. הרי המונגה משומרת למקבל אף שאינה משומרת משאר בני אדם." עב"ל.

ונראה בדבריך בנראה בדף ק"ב. גבי "יצא לו שם מציאה בעיר ואמר כל מציאות שיבאו לחצרי הדירות והוכה לחצרי דקמה, אפילו בחצר שאינו משומר". ואמרך בנראה: "כיוון דיצא לו שם מציאה מבטל בדיל אינשי מיניה ה"ל בחצר המשומרת".

דעת הרוא"ש דבמונגה מטכמת דעת המქבל בכל מקום שיונחו הנטון שיזכה לד המוקם... ושמירת הנטון חשיבה לד כשמירותו. הלכבר קומה אפילו אינו עמד שם.

לפי הרוא"ש ב"דעת אחורית מקנה", ציריך שהחצר תשומר. ולכן ציריך נונן המונגה לעמד בצד החצר כדי שהחצר תקיא החצר המשומרת, ואם אינו עומד בצד החצר, הקונה לא קנה, משום חזדי החצר שאינה משומרת.

אך קשה לשיטתו מדף ק"ב.نبي יצא לד שם מציאה בעיר ואמר תזכה לי חצרי קמה. לפי הרוא"ש הלא החצר אינה משומרת! (אמנם החצר משומר אבל החצר אינה משומרת!)

אבל השטם"ק בדף ק"ב. מביא בשם ר"ח: "כיוון שיצא לד שם מציאה בעיר, בדיל אינשי מיניה ומתייראים להבנוט בתוכה, שמא יאמר להם השלazon: אתם, שנבננסת בחצר, لكمם והמציאו. לפיכך היה לה בחצר המשומרת".

לקצתה"ח ב"דעת אחורית מקנה", ציריך שהחצר ישומר. ולכן אין צורך, שנונן המונגה יעמוד בצד החצר.

את סיבת התהילקה בין הרוא"ש וקצתה"ח בשם השטם"ק, אם ציריך ב"דעת אחורית מקנה" שהחצר נשומר, עד שהחצר ישומר, אפשר לתלות בחקירות הגרא"ח.

הגר"ח בגיטין (בדין נתן גט בידי עבדו) ביחס לחצר שיש בה אחד החסרונות כגון: מהלכת, בלתי משתמרה וכו', חוקר: האם החסרונות הנ"ל מוגרים את בח החצר דלא מיקרי חצר כלל (לאו דומיא דיד), או שנאמר שם חצר יש כאן, אלא שיש חסרון בחצר וחצר כזו אינה קונה.

הרא"ש אצלנו ב"דעת אחרת מקנה" שציריך לעמוד בחצר שאינה משתמרה בצדיה, יסביר דלא מיקרי חצר כלל (לאו דומיא דיד) משותם הכי ב"דעת אחרת מקנה" ציריך לעמוד בצדיה, כדי שהחצר תשתרם ותקרו חצר.

לקצתה"ח בחצר שאינה משתמרה שם חצר יש לה אלא שיש חסרון בחצר כזו, לבן אין צורך, שהמקנה יעמוד בצדיה, אלא מספיק שיקה לו (בדין "דעת אחרת מקנה") וע"י זה החפש משתרם לקונה. וממילא אין חסרון של אינו משתרם.

מה משמעו של דבר שאומרים הבריות: האמת הולכת על פני כל העולם?
משמעותו, שהיא נידחת למקום נזודדת תמיד.

(ה"בעל שם טוב")

כל דבר בעולם אפשר לחקות, מלבד האמת. כי אמת הבאה בחיקוי, שוב אינה אמת.

(רמ"ם מקוץק)

בעניין בן סורר ומורה שברח עד שלא נגמר דיןו (סנהדרין ע"א:)

ח' חיים הירש

המשנה בזאת פרק "בן סורר" אומרת: "בן סורר ומורה מאיתמי נעשה בן טורר ומורה, מшибיא שתי שערות ועד שיקוף ذ肯 תחתון ולא העליון". ובדף ע"א: אומרת המשנה: "ברוח עד שלא נגמר דיןו ואח"כ הקיף ذ肯 התחתון - פטור ואם משגנמר דין בראח ואח"כ הקיף ذ肯 התחתון - חייב. ומסביר רשי: "ואם משגנמר דין בראח, משעת גמר דין hei גברא קטילא ושוב אין לנו לחפש בזכותו להצילו".

שודאל ה"יד רמה" על רשי מהא דתנו בפרק שישי (דף מ"ג). לנבי חייבי מיתה ב"ד: "וכברוז יוציא לפניו איש פלוני בן פלוני יוציא ליסקל על שעבר עבירה פלנית, ופלוני ופלוני עדי כל מי שיודיע לדמות יבא וילמד עליו". וא"כ משמע שלאזר גמר דין בכ"ז מחפשים ב"ד

עליו זכות ומדווע אומד רשי, ששהב אין לנו לחפש בזכותו להצילו?

ולכן מפרש ה"יד רמה" (וב"כ הדר"ב) את משנתו שלפני גמר דין, אם הקיף ذ肯 פטור, "כיוון דבעינא מעשה ונגמר דין בהוד ויזבא וליכא, דכל כמה דלא נגמר דין, לא גמר חיוביה והוא"ל כמאן דעביד מקצת קודם הקפת ذ肯 ומוקצת לאחר הקפת ذ肯 וכו' אבל היכא דראשוני בתדר גמר דין, לא מהובי ליה שניתא דזה גמר ליה חיוביה מקמיה היכן וגברא קטילא, וזה לא מהני ליה שניינאי". כלומר ה"יד רמה" מסביר שהקפת ذ肯 אינה שייכת כי אם לפניו גמר דין שאז ציריך חיוב בשעת מעשה ובשעת גמר דין באוד, אבל אם לאוד שגנמר דין הקיף ذ肯 - חייב, כיון שבעתה הוא נחשב כמה ולא מטעם שאין מחפשים אחד בזכותו כרש"י.

וכפירוש ה"יד רמה" נראה שסביר בסרמב"ם, שכן פסק (בפ"ז מהלבות ממורים): "ואם משגנמר דין ברוח אפילו חזקין, בכל עת שימצא - יטקל, שביל מה שגנמר דין הרי הוא כהורג ואין לו דם".

תראה להסביר את מחלוקת רש"י והרמב"ם בשאלת: ממתי נעשה אדם בחזקת שעבר על עבירה שהיעודה נגד עליה ב"ד, תעשה אז חייב בעונש, האם זה לאוד קבלת העדות או לאחר פסק דין?

לפי רש"י שסביר שככל הסברא של גברא קטילא היה רק לעגין שכעת לא יחופשו ב"ד אוד בזכותו להצילו ולא יחושו בזכותו מסויימות, אבל יוצא שלשואר דברים כמו שגנמר דין הוא בן סורר ומורה בכך בסעת דין (לפחות לאוד קבלת העדות), אלא שזמן הדין הוא זמן המשא ומתן וחופש ראיות ואילו אוח"כ אין מחפשים יותר ראיות. אבל לעניין חלות שם בן סורר ומורה

עליו אין הבדל בין גמר דין לקודם לכן, כי מרגע שנגעה עוזמתם של העודים, כדי חל עליך שם בן סדר ומוודה ועוד"פ שלפני גמר דין אסור להרוג ארכז ואח"כ חייבים להדבב, בכ"ז לכמה עניינים יש לו דין בן סדר ומורה בשעה משא ומתן, כפי שיבואר Ai"h לפקמן.

אבל הרמב"ם סובר שעדי שעת גמר דין אינו בכלל בחזקת חיזב אפילו התקבלה עוזמת נגדו ורק לאחר גמר דין נעשה בן סדר ומורה וכן מסביר הוא את משנתנו שכיוון שנגמר דין, אין לו גם וכבר לא ייעזר לו השינוי של הקפת זקן. ואילו רשי", כאמור, מסביר שבעת אין מחפשים אחר זכותו להציגו.

ונראה, שבשאלה זו נחلك כבר רשי"י והחותס' על הגמרא במכות (דף ה'). שmbiahah את דברי רבא: "אמר הרבה באו שנים ואמרו בחוד שבתוא הרוג פלוני את הנפש ובאו שנים ואמרו עמו הדיתם בחוד שבתוא אלא בתמי שבתוא הרוג פלוני את הנפש, ולא עוד אלא אפילו אמרו ערב שבת הרוג פלוני את הנפש - נהרגין, דבעידנא דקה מטהדי, גברא לאו בר קטלא הוא".

ומסביר שם רשי": "כשבאו בדין שלידי שבת להעיד עליו; אבותי גברא לאו בר קטלא שלא הוועד עליו בב"ד וכו'". משמעו שהרגע שהועד עליו בב"ד שוניה מצבו וכבר יש עליו חיזב מיתה, כפי שיבואר Ai"h לפקמן.

אבל בחותס' שם מחלוקת בין בר חיובא בממון לבין בר חיובא בנסיבות ואומר: "אע"ג דלגבוי נפשות לא תדמתן לבר חיובא דכל כמה דלא נגמר דין בממון הווי קרוב לדאי שיבראו עדים ויעידו אבל בעדות נפשות דבעינן וזרישה וחיקורו אז ודאי אמרין דקדום שנגמר דין לא היד בר חיובא". וכן רע"א שם שמקשה על החותס', מודיע נארכו לחילוקם, מסביר גם הוא: "זcken בד"ג שבמה שיזדעו האמת שהרוג לאו בר קטלא הוא ואין עליו חיזב להמית את עצמו וליבא חיזב רק ע"פ פסק ב"ד וכו'". עכ"ל.

וכן מסביר ר"ח שם: "דבעידנא דקה מטהדי לאו בר קטלא הוא. כלומר שעדיין לא נגמר דין להריגה - נהרגין עליו". רעל המשך הגמרא דבעידנא דקה מטהדי גברא בר קטלא הוא: "זהה נגמר דין מקמי היכי בזמן רב כאילו הרוג מאותו העת".

רUF"ז תובן מחלוקת אחרת בין רשי"י לרמב"ם שפסק בפ"ז מהלבויות ממורים: "ואם מחלדו לו או"י אקדום שיגמר דין - פטור". וה"משנה למלך" מצין שם שרש"י חולק על הרמב"ם וסובר (בדף פ"ח) שבן סורר אף לאחר שהתרנו בו וקלקל והלקחו ההורן וקלקל אם רצו למחול ולא הביאו לב"ד מוחלין לו שהכטוב תלה בהם "ויתפשו בו". משמעו שרש"י סובר לדוקא קודם הבאה לב"ד יכלולם למחול לו, אבל אחר שהביאו, אף שעדיין לא נגמר הדין, כבר לא תועיל מוחלתם.

והדבר יבהיר, משום שלדעת רשי'י ציריך את הזרירים רק בתחילת הרין כי מאז כבר נעשה בן סחרר ושוב אין יכולם להזוז בהם ולשנות את חיובו ומצבו, ולהזריך מבנים שם בן סורר - דבר שרק ב"ד יכולם לעשות.

אבל הרמב"ם סובר שرك בוגמר דין נעשה בן סורר ומורה ומילא אין הם מושנים את המיציאות, אם הזרירים ואומריהם שאנו בן סורר ומורה ואין פוטדים הם אותו משום חיזב שהזיב ואין פה אלא גרמה בעלמא. וזהו שבשעת גמר דין, שהוא זמן חיובו, אין הם טובעים את בנה רק שא"א נט למחד דינו זה וvae ביכלתם לעשות.

ולתרכז את קושית ה"יד רמה" על רשי'י היה נראה, לפאותה, לחלק בין שני סוגים ראיות לזכות, ראיות על עצם המעשה ומה שהתרחש, וראיות לזכות מצד הלהקה שלל מעשה בה פטור בן סורר ומורה (כמו, למשל, אילו היה או"א גומין, וראשין וכו'). לאחר גמר דין אמרם ממשיכים לחפש ראיות על עצם המעשה, טما להדי'ם והעדים מעמידים שקר (ולבן מתחפשים עדי הזמה וכו'), אבל על הצד הלהקה מפסיקת לחפש ראיות, אחד גמר דין, והמשנה בדף מ"ג מדברת על הסוג הראשון שהרי אבי אומר על המשנה: "וzeitigן למיימן ביום פלוני ובשעה פלנית ובמקום פלוני דלמא אייבא דידי'ו ומדים להזו", אבל משנתנו מדברת על הסוג השני ולבן אין קושיה על רשי'י ממש.

אבל אין זה ממש מהמשנה ריש פרק שלישי שאומרת: "עד אחד עומד על פתח ב"ד הסודרים בצד יסוט וחזק ממנו כדי שייהר והוא אחד אמרד אחד יש לו ללמד עליו זכות הלה מפי בסודרים ההסת רץ ומעמידן, ואפי' הוא אומר יש לך ללמד על עצמי זכות מחזירים אותו אפי' ארבע וחמש פעמים ובלבד שיש ממש בדבריו". ממש שוד שעת בצע מיאת ב"ד מתחפשים הדיננים זכות עליך מצד הלהקה.

ולבן נראה יותר לחלק שני סוגים ראיות לזכות ישנים: זכות שהיתה בעת בוצע המעשה (הן בכלל שלא עשה אחד כנון: הזכשו העדים הן בכלל שאנו חייב על מעשה בה) וזכות שנוצרה אח"כ בלי קשר למעשה עצמו (כגון: הקיף ذקן לפניו שנגמר דין). (ולקמן יבוארו איך ראיות נספות). חזק על זכות שנוצרה אח"כ אומר רשי'י שאין מתחפשים ואין מתחשבים אחר גמר דין.

וחבן שמקודם מhalbוקטם של רשי'י הרמב"ם נמצוא לקמן בדף ע"ט: המשנה אומרת שם: "רווץ שבתערוב באחריהם - כלם פטורים. ר"י אומר: כתנסין אותם לכיפה. כל חייבי מיהوت ב"ד שנתערבו בדבר"ז נדננים בקהל". ובגמרא שם: "מאן אחרים, אילמא אחרים כשרדים, פשוטא! וזה בהא למא ר"י כתנסין אותן לכיפה? אמר אבוז אמר שمواל הכא ברוצה, שלא גמר דין, שנתערוב ברכזין אחרים שנגמר דינם עסקין רבנן סברי אין גומرين דינו של אדם אלא בפניו הלאך כלם פטורים ור"י מפטריתו למורי נמי לא, כיון דרצוין ניבו הלאך כתנסין אותם לכיפה, ר"ל

אמר: באדם דכ"ע לא פלייגו דפטיריו, אבל הכא בשור, שלא נגמר דין, שנחטעדב בשווארים אחרים, שנגמר דין, קמייפלייגי רבנן סברי: כמייתת בעליים הכר מיהת השור ואין גמורים דין של שור אלא בפנויו, הלא כולם פטוורים, ור"י סבר: כתנסין אוותם לכיפה.

ורש"י שם מסביר את דבריו ר' אליבא דר' אבשו שמחיב באדם כיון דרצוחים נינחו, שהרי קבלו העדות ונשאו וננתנו בדבר. משמעו מרש"י שלאחר קבלת העדות חל עליו שם רוץח עד כדי כך שמותר היה להרגו על ידי כינוסו לכיפה וכל ההבדל בין קבלת העדות וגמר דין הוא שכאן אין מבצעים מיתה ב"ד ואילו לאחר גמר-דין הרי מיתתו היא מיתה ב"ד.

ואת סברותם של רבנן מסביר רשותי כאשר מבאר את דעת ר' ל' שאומר באדם וכו' לא פליגי דפטירוי (שכןvr כרך פוסקים רבנן אליבא דר' אבוחז) ווז"ל: "דפטירוי הוαιיל וaicא חד דלא נגמר דיןנו אין לך ראייה לזכות גודלה מזו ורחמנא אמר והצילו העזה". עכ"ל. כלומר, מי שלא נגמר דיןנו פטור לא משום שאינו גבריא בר קטלא אלא משום שיש ראייה לזכות בהז שלא נגמר דיןנו. וא"כ ממשע מכאן שם רבנן מודים לרשותי שם שלא נגמר דיןנו הריהו ג"כ רוץ השהרי עמד לדין ונתקבלה עדות העדים, וכל מחלוקתם היא אם העובדה שא"א לנמור דין היא ראייה לזכות ולכך אין להרגנו (לרבותן) או אינה ראייה לזכות וסתם התמזל לו מזלן שא"א לנמור דיןנו, ורשותי לשיטתו בפרק בן סודר שנגמר דיןנו הרי הוא גברא קטילא בהז שאין לחפש אחר זכות, וגם פה ישנה ראייה שנוצרה לאחר מעשה העבירה בלי קשר לאוות מעשה ועליה אומר רשותי שיש הבדל בין גמר דין ושעת הדין בהז שמחפשים זכות ולא מטעם גברא קטילא, אבל לבני שאר ראיות וזהי גם רשותי יודח שאין הבדל ותמיד מחפשים אפילו לאחר גמר דין כדי שהסביר בתחילת פרק שני.

הנה הרמב"ם פסק בפי"ד מהלבות טנהדרין: "מי שנגמר דין שנתעורר עם שאר העם ולא נודע מי הוא או מי שלא נגמר דין שנתעורר עם מי שנגמר דין ולא נודע מי הוא – כלם פטורים, לפי שאין גמורים דין של אדם אלא בפניו". ובכ"מ שם מקשה: מדוע הרמב"ם מאיריק בלשונו ואינו נכון: מי שנגמר דין, שנתעורר עם מי שלא נגמר דין, או אם שאר העם – כלם פטורים? ועוד קשה מדוע בכלל מציין הרמב"ם שנתעורר בשאר העם פטור הרי מוכח בגמרא שהה פשיטה וain צורך לדין זה, מה עוד שם יכתוב הרמב"ם שהתעורר למי שלא נגמר דין פטור הרי ברור הדבר שהתעורר בשאר העם – פטור (וכן משמע שהיה קשה ללח"מ).

בחדוש רע"א הקשה קושיה לשונית על הגمرا שאומרה בדברי ר"ל "רבנן סברין אין גנריין דיננו של שוד אלא בפניו הלכ'r כלם פטוריים ור"י סבר כונסין אותן לכיפה" ומלהון הגمرا משמע שר"י חולק על רבנן וסובר שנמרים דיננו של שוד שלא בפניו זהה לא יתרכן כלל, שא"כ היה אומר ר"י שיטקלז את השוררים, ולכן היה לה למירה לומר למל' עולם אין גנריין דיננו

של שוד אלא בפניו, ולמענה קשה אווזו הדבר בדברי ר' אבוז שמסביר את מחלוקת ר' ר' ורבנן באדם.

ע"כ יתכן שהרמב"ם יסביר שהמחלוקה בין ר' ר' ורבנן היא מאימתו יש על הבاسم שם רוצה, לדעת ר' ר' משבאו עדים והתקבלה עדותם ה"ה רוצה (כפרש רש"י) אבל לדעת רבנן כיון שלא נגמר דיןו לחותם הרי הוא אדם דעתם זולמא וזכאי ורק לאחר שנגמר דין רוצה הוא אכן לו דמיים.

ולפ"ז יש בינוים בן ר' ר' ורבנן מחלוקת בעצם הסברת הדיין של "אין גמורים דין של אדם אלא בפניו", האם זה לעיכובא שאם לא נגמר דין בפניו הרי כאילו לא נגמר הדיין כלל והוא זכאי לרaban או שאין גמורים דין של אדם לעונש האמור בו (אות מימות ב"ד) אלא בפניו אבל להרגן שלא ע"פ מיתה ב"ד אלא לכונסו לכיפה (כאשר א"א להרגן במיתה האמורה בו) הרי אפשר ע"פ שדיןנו נגמר שלא בפניו כיון שרוצה הוא משעת קבלת העדות (יהרגנו אותו לא מדין מיתה ב"ד האמורה בו אלא בגל "וביערת הרע מקבר" משום שהוא מסוכן לצבור כמו לנבי טרפה לעיל ע"ח).

ולגבי קושית רע"א הרי ע"פ שם ר' ר' מודה שאין גמורים דין של אדם אלא בפניו בכ"ז יש הבדל בין ר' ר' לרaban מה עושה גמ"ד בפניו ומה החסרונו כאשר אין זה בפניו, לדעת ר' ר' הרי ציריך זאת כדי שימותו תהיה מיתה ב"ד ואילו לרaban כדי לעשותו לגברא בר קטלא, וכיון שיש להם פירושים שונים בדיין זה לא רצחה הנמורה לאמר דבר"ע סבורי אין גמורים וכו' ומשמע ששניהם מסבירים את זה אותו דבר.

ולפי זה מבן, שהרמב"ם פוטק כמו רבנן, שנראה רצח רק משנגמר דין, וכך אידל הוא בשיטתו בכל מקום.

וגם קושית ה"כ"מ אפשר על-פי זה לישב. כי הרמב"ם רצה להציג שמי שלא נגמר דין הרי הוא כשאר העם זפטור, ואם היה כותב מי שנגמר דין שתעורר בשאר העם או למי שלא נגמר דין הרי היה משמע שיש נ"מ בין שני המקרים ואם התעורר במי שלא נגמר דין הרי גרע טפי, וכך לומר שבשני המקרים חייב אדם חייבanganים זכאים כתוב בצורה מקבילה ועל שנייהם כתוב: "כלם פטורים לפי שאין גמורים דין של אדם אלא בפניו" ועוד שלא נגמר דין פטור הוא למקרי כמו במקרה הראשוני. וכך הביא הרמב"ם את המקרה של נתערב בשאר העם ע"פ שפטו הוא, כאמור, כדי להקיים את שני המקרים.

בענין זר הנושא בפלו

חומר סבוך

גמרה כתובות דף כ"ד: "אבל נשיאות-כפיהם דאייסור-עשה לא" - ופי' רשי' ד"ה: "דייסור עשה: כה תברכו - אתם ולא זרים ולא הבא מכלל עשה - עשה". עכ"ל.

גמרה שבת דף קי"ח: "ואמר ר' יוסי מעולם לא עברתי על דברי חברי, יודע אני בעצמי שאני כהן, אם אומרים לי חברי עליה לדוכן, אני ערלה".

התוד"ה "אליז": "לא ידע ר' מה אייסור יש בזוד העוללה לדוכן אם לא משומ ברכה לבטלה שלמתנים אמרה תורה לברך את ישראל ולא לזרים".

הדברים תמהווים זהא מפורשת הגمرا כתובות דהוי אייסור-עשה לוד.

בריש שוי"עahu ז (ס"ג) אמר הרמ"א: "זר שבא ואמור כהן אבי, נאמן לישא כפיז". והקש עלייך ב"ש ו"חלוקת-מחוקק" שם ועוד אוחזנים זהא דהוי אייסור-עשה בדאמירין כתובות.

הפנ"י במסכת כתובות מפרש: "תלעג" ד רקל"מ דע"כ הא דדרשין כה תברכו ולא לזרים היינו בבית הב�始ה דזוקא וכו' והතם ודאי אסור משומ שمبرכים בשם המפורש אבל בגבולין שפיר אמר ר' לא ידע מה אייסור יש בזוד". עכ"ל.

הרמ"א בשוי"ע או"ח קכ"ה (בהל' ג"כ) מחלק בין אם עולה בלבד לדוכן ובין אם עולה יחד עם כהנים אחרים שאין אין אייסור עשה. ולכואורה אין הPLITOK מובן.

ה"נדוד-bihoda" ח"א סימן י' מסביר לפי דברי המ"א. שיתכן והאייסור הוא בברכה לבטלה, ולכן שייך הבדל בין אם עולה בלבד לבין אם עולה יחד עם כהנים אחרים. שם עולה בלבד, אך הוא חייב לברך ועובד על אייסור ברכה לבטלה, אך אם עולה עם אחרים, מכוען לצאת בברכתם ואין מברך לבטלה.

ולפי זה, הגמ' כתובות שאומרת שיש אייסור-עשה מדברת כשעללה בלבד ואיסור-עשה הדא הברכה לבטלה [זה] עשה ולא לאו, אם מכוען להוציא מה שום: "את ה' אלוקיך תירא" - מהורי"ט.

והגمرا בשבת (ק"ח): מדברת שעולה יהוד עם כהנים אחרים והם דברי התודס': "לא ידע ר' מה אייסור יש בזוד". אמונם, מנין ידעו והתוס' הזכיר הוה, משומ שהניזוז שבגלל חבירך לא יעבדך ר' יוסי אייסור עשה, אלא ודאי עליה עם כהנים אחרים וזהו: "אם לא משומ ברכה לבטלה" - וכן אין מברך (יוצא ע"י אחרים) לנין אין אייסור.

אך יש שפирשו את דברי המ"א שהאיסור אינו בברכה לבטלה, אלא בהזכרת השם לבטלה בברכת כתנים גופה, וזה שוב ההבדל בין אם עלה בלבד ובין אם עלה עם אחרים מוכן.

"ערוך-השלחן" (או"ח סי' קכ"ח) מבאר שההבדל בין אם עלה לדוכן בלבד לבין אם עלה עם אחרים הוא זה: אמנם, איסור עשה הרा בברכה גופא כפרש"י: "אתם ולא זרים" אלא שם עלה עם אחרים מה לנו אם אומר את הפסוקים הרי הברכה אינה חלה אלא ע"י אחרים. ביאור הדברים: שהתוורה אסורה לזרים לברך, הכוונה שנחשב הדבר לברכת-כהנים, היינו בשעה להבד, אך בזמן שעולה עם אחרים בברךינו מדובר על איסור העשה.

הנבע מדברים אלו, שלפי "ערוך-השלחן" החילוק בין אם עלה בלבד לבין אם עלה עם אחרים מוכחה אמנם רק לפירוש התוס", אבל אפשר גם לשיטת רש"י. ועוד לפי המ"א בהסביר הנ"ב אין כלל איסור בפניו אם לא משודם ברכה לבטלה ורש"י האומר: "לאו הבא מכלל עשה" איננו חלק בין אם עלה בלבד לבין אם עלה עם אחרים.

ובכן לפי "ערוך-השלחן" הרוי שלוחות ריש "איסוד-עשה" אם עלה בלבד. אך לפי המ"א יש רק "ברכה לבטלה" וזה איסוד-עשה.

ועל-בון "ערוך-השלחן" לשיטתו שיש איסוד עשה מתרץ את הרמ"א שהבאו נעל באהע"ז סי' ה' שלמרות שיש איסוד עשה מה"ת אדם נאמן על עצמו.

ה"פחת-תשובה" באהע"ז ריש סי' ג' כתוב בשם ה"ירושות יעקב" לתרץ את הרמ"א ע"י שמולק שודוקא בזמן שבית-המקדש קיים - שהיה מברכים בשם המפורש - אילו איסוד עשה לו, מה שאין בן בזמן-זהה ולבן לרמ"א נאמן לישא כפיז. והקשה עליז בעל ה"שדי חמד" (חלק ה') שאם סבר הרמ"א בן שש חילוק בין בזמן שביהם"ק היה קיים ובין שאין בהם"ק קיים, מדוע נזקק בא"ח קב"ח לחילוק בין בלבד ובין עם אחרים שישביר שחר"י האומר שאין איסור, היינו בזמן שאין בהם"ק קיים.

אך אפשר לתרץ שהרי עדין נשאר איסוד ברכה לבטלה גם אם אין איסוד ד"אתם ולא זרים", ולבן מחילק הרמ"א בא"ח בין בלבד ובין עם אחרים גם בזמן שאין בהם"ק קיים.

כל זה נזקק, אם נאמר שהעליה לדוכן בפ"ע שייך בו איסור ברכה לבטלה, ולכוארה הרי דקדק ר"ת בקדושים (ל"ב). שנשים יכולות לברך גם אם אין מחוויות א"כ גם כאן אם באה"ז אין איסוד לו, הרי גם יסמל לברך.

אך נראה שם הרי נשים שייכות במתча, בעוד זו כabcdefghijklmnopץ זו אינה ברכת-כהנים, הרי לא חלה חלה ברכה כלל כי אם במוגנים בלבד (וכယין זה תיזץ המשרש"ל בשיטת אחרת בעניין).

ונראה אחותה להסביר התוס' ישנה במהרש"א. ומהרש"א בחדושיו על מסכת שבת אומר: כי עולה אבל לא מביך ברכות כתנים ולבן אמר ר"י: לא ידע מה איסוד יש בדבר אם איתו מברך אם מביך אמנם יש גם איסוד עשה וגם ברכה לבטלה וזה מניעץ נקט.

לפי כל מה שהסבירנו לעיל התי דברי הר"י "אם לא משומם ברכה **לבטלה**" פירושם - שאות יesh איסור של ברכה לבטלה.

אולם ה"שפתי-רשות" הבין מלשון זו "אם לא משומם" - **שהי**, לר"י ספק אם חייבות לברך ברכחת אקב"ו או לא - הנה לפि כל יציר האחרוניים שהבאו לעיל משתמש שודאי מזהיב לברך אם לא שירצאנ ע"י אחרים.

הרב"ח אומר שהיה עולה לדוכן **בלא** שהיה רשאי כפיז ודזוקא זו הגрешה כפיז עבד בעשה. הט"ז בריש קכ"ח טען **שוחנות**, שואל דלמא על הכהן יש זכוב ואילך לצד רשות - לא חובה ולא איסור זהה "לא ידע ר"י".

ועוד מסביר הט"ז שכחונת הנمرا היא שmbטל דעתך בפני דעתם, (mbטל דעתך שיזען שהוא כהן).

מהרש"ל מבואר: **ישנה מחלוקת** בזבחיהם בין ר' יהודה ובין ר' יוסי, האם נשים אסוד לסתוך או רשות לסתוך. וא"כ זו המחלוקת בין הנمرا בכתובות לנمرا בשבת. הנمرا בכתובות טובות כר' יהודה שהוא איסור. ואילך ר' יוסי אצלנו לשיטחו שם שזה רשות.

ה"שדי חמץ" מביא את הרב בעל "מקראי קודש" שתידין שר"י הבהיר את ר' יוסי שסביר כריב"ל שכחן שאיננו עולה לדוכן שבר בג' עשיין וא' מטה "בה תברכו את ב"י". ולכן א"א ללימוד מכאן לא מובל עשה והנمرا בכתובות חולקת על זה.

בשורת "gent ורדים" מסביר שוחנית ר"י הינה כי הבהיר שעולה לדוכן שלא בשעת תפלה ובכל ברכה לנין אין איסור כלל.

בספר "מנגן גבורים" כתוב שר' יוסי לא כיוון לברך, תורה שזה תלמיד אם מצות צדיקות כחונה, כי אם צדיקות כחונה, מוכח שם לא כחון, לא קיים מטעם וממילא לא עבר על האיסור עשה, ואם אין מצות צדיקות כחונה, ציריך כחונה שלילית, כן אומר ה"משגה ברוחה".

"מאיר" בשבת דף ק"ח: אמר שכל דברי ר' יוסי הם על דרך ההפלגה וזה בכלל אין קשה שום קושיא מכתובות.

ולבסוף נביא את דברי בעל ה"תורה תמיימה" בפרק "נסא": "הנה בשבת קי"ח א"ר יוסי וכו' וכתבו החותם לא ידע ר"י וכו' על דברים מעטים אלה רעשה הספרות בכמה מהיבורי הראשונים האחרוניים וכו', ולא אמר מלහעיר דבר חדש ונפלא מה שמצוין בהקדמת ס' רבנו ירחהם שהביא אמר זה דר' יוסי ובמקומות שכחוב לפניו יודיע אני בעממי שאיני כהן, כתוב שם: יודיע אני בעממי שאיני כדראי, ולפי זה מהי' הכוונה אם יאמר לך חベרי עלה לדוכן, לא לדוכן של כהנים אלא למקרים ששם דורשים גודלי החבמים לפני העבר, והוא מקום גבוי ובלתי עין דוכן, וא"כ אין כל עניין נשיאות כפיהם במאמר זה של ר' יוסי, כי נשבעה הנירסא שבנمرا ובמקומות כדי מזוב כהן. ורפח"ח.

מקורות נוספים בעניין:

מ"ח פרשת נשוא.

בית יעקב קכ"ג.

"חוט השנוי" ד"ז.

שור"ת "זרע אברהם" א"ח י"א.

ספר חרדים.

שו"ת מהוד"ט קמ"ט.

מן הקניינים העיקריים להשגים באהבה המשפט, הוא הלימוד בגוף"ח בהלכות בכלל, ובהלכות שבין אדם לחברו בפרט, וכמ"ש הגראי"ס זצ"ל, והיוותר משריש פארות עמוקות העמל והעיוון בגוף"ח, ואף שאיננו בקי בכל הלכותיה, כבר יש בನפשו הקניין של המבעה למשפט, וההכרה שההלכה היא היסוד בעבודתו, יתברך, ושבירין שאלת חכם בכל מה שהוא נוגע בענייני חברו.
והחכם, שעמלו בתורה ובגוף"ח, בהלכה ובספרי היראה ומוסר המידות, שלימתו בטוחה ושירותו שמורה,ומי שעדב את ההלכה ולא יגע לדעתה, אין ספק שהוא חדול המשפט ואיננו בטוח מלהיות חבר לאיש משחית מבלי משים.

(ה"חzon איש" זצ"ל – על ענייני אמתנה ובטחן)

בענין הידור מצווה

ב"ע קרייגר

א

"ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו וההדרין נר לכל אחד ואחד, וההדרין מן המהדרין ב"ש אומרים: יום ראשון מדליק שמטה מכאן ויאלך פוחת והולך וב"ה אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ויאלך מוסיף והולך.

אמר עולא: פלייני בה תרי אמראי במערבא ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דב"ש בוגר הימים הבכניים וטעמא דב"ה בוגר הימים היוצאים, וחדר אמר טעמא דב"ש בוגר פרי החג וטעמא דביה הילל דמעלין בקדש ואין מוריידין". ע"כ לשון הגمرا (שבת ב"א).

בדין "ההדרין מן המהדרין" - אם מוסב על עיקר הדין, זהינו נר איש וביתו; או שמוסב על המהדרין, זהינו נר לכל אחד ואחד, - נחלקו התוס' והרמב"ם. התוס' בד"ה "ההדרין מן המהדרין" כתבו וז"ל: "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דaicא היכרא כמשמעות ווהולך או מחותר שהוא בוגר הימים הבכניים או היוצאים. אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסייף מכאן ויאלך, לaicא היכרא שיסברו שכך יש בנ"א בבית". עכ"ל.

לעומת זאת פסק הרמב"ם שדין המהדרין מן המהדרין מוסב על המהדרין וז"ל: "וההדר יותר על זה ועשה מצה מזון ומובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה נר אחד" ובהלכה ב', פירט יותר וכתב: "כיצד? הרי שהיו אנשי ביתו עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים וכו'" (רמב"ם הלכות חנוכה פ"ד ה"א וה"ב).

בשו"ע (או"ח תרע"א ס"ב) פסק המחבר כשיטת התוס' , זהינו מוסיף והולך מבלי שידליך כלל בני הבית. הרמ"א הגיה כשיטת הרמב"ם שגם כל אחד מבני הבית ידליך, אלא שחויסיף תקנות של המהר"א מפרג שכל אחד יתן נרותיו במקום מיוחד ועי"כ יהא ניכר כמה נרות מדליקין.

הגר"א, בביורו לשו"ע, הסביר שהרמב"ם והתוס' חולקים באותה מחלקת בה חולקים שני ההסברים שניתנו בוגירה למחלקת ב"ש וב"ה. התוס' סוברים כהסביר הראשון בוגירה, שטעם ב"ש בוגר הימים הבכניים וטעם ב"ה בוגר הימים היוצאים, והרמב"ם תפס כהסביר השני שטעם

ב"ש בנגד פרי הרג וטעם ב"ה דמעליין בקדש ולא מוריידין. ועיקר חידושו הוא, שההסבר הראשון שם את הדגש על כך שבמספר הנורות הדולקים יהא ניכר מספר הימים המכנסין לב"ש או היוצאים לב"ה ראיilo לפי ההסבר השני בגמר אין דגש מיוחד על ההיכר של הימים והעיקר שיזהו פחות וஹולך לב"ש כשם שכך הדבר בפרי הרג, או מוסף זהה לב"ה, כי מעליין בקדש ולא מוריידין.

על-פי-זה מישב הגרא"א גם את הרי"ף. הרי"ף, אחורי הביאו מחלוקת ב"ש וב"ה וטעמייהם, הביא גם את הסיפור על שני הזקנים שהיו בצדן אחד עשה בב"ש ואחד עשה בב"ה, זה נותן טעם לדבריו בנגד פרי הרג וזה נותן טעם לדבריו דמעליין בקדש ואין מוריידין. ותמונה הדבר שהרי"ף אשר דרכו לפסק הלכות הביא סיפור זה שלכאוורה אין בו שום נפקותה להלכה. ומסביר הגרא"א שהרי"ף רצה להוכיח ע"י סיפור זה שעיקר טעם של ב"ש וב"ה הוא בהסבירו השני בגמר. ומשום כך בא סיפור זה בגמר אחורי מחלוקת ב"ש וב"ה. לומר לנו, שהנה הזקנים האלו ראו בעיקר הטעם של ב"ש משומן פרי הרג ושל ב"ה, מעליין בקדש ולא מוריידין.

היווצה מדברי הגרא"א שהרמב"ם והרי"ף תפסו בעיקר את ההסבירו השני בגמר ולהיכר פסק הרמב"ם (ולדעת הגרא"א גם הרי"ף) שהמהדרין מן המהדרין מוסב על המהדרין, והתוטס' נקטו בעיקר את ההסביר הראשון בגמר שיש צורך בהיכר של הימים במספר הנורות, היכר פסקו שהמהדרין מן המהדרין מוסב על עיקר הדין - נר איש וביתו. ועדין יש להסביר מדוע תפסו התוטס' בעיקר את ההסביר הראשון, והרמב"ם העדיף את ההסביר השני?

ונראה לומר שהtotos' והרמב"ם חולקים בעצם הגדרת החיוב של "הידור מצוה". מקור החיוב של הידור מצוה הוא מהפסיק "זה-לי ואנו-הוא". "רבי ישמעה אל אומר: וכי אפשר להנotta קונו, אלא אונאה לפניו במצוות עשה לולב נאה וכבר" (שבת קלג): אולם ברמב"ם מצאנו מקור אחר לחיוב הידור שכן כתוב: "ויביא קרבנו מן היפה והמושוב ביותר שבאותו המין שיביא ממנו, הרי נאמר בתורה: והבל הביא גם הוא מבכורות צאננו ומחלביהן. וישע ה' אל הכל ולא מנתחו וכו' וכן הוא אומר: כל חלב לה'" (סוף הל' איסורי מזבח).

הרמב"ם אף נותן טעם למצאות הידור באותה היכר ויז"ל: "שהרוצה לזכות עצמו, יכוּף יצרו הרע וירחא בידך ויביא קרבנו מן היפה והמושוב ביותר שבאותו המין שיביא ממנו" (שם).

ובספר "מצוה ולב" לר' בר שאול צ"ל (חלק ב', פרק הידור מצוה) כתוב שנראה לומר שלפי הבהיר טעם הידור הוא משומן חיבור המצווה. להוסיף הידור במצחה עצמה כדי לחבב את המצחה ולנאותה. וככפי שמשמעו מלשון הגמara "וכי אפשר להנotta קונו, אלא אונאה לפניו במצחה", רצץ לומר: כיון שאי אפשר להנotta קונו, הרי אלו מהדרים את מצוחתי, עושים

אותן נאות יותר ובזה יוצאים ידי חובת "וְאנוּהוּ". לעומת זאת מסתבר לומר שלפי הרמב"ם חיוב ההידור בא להוסיף בעושה המצאה. וע"י שירחיב ידו ויביא מן היפה והמשובח ביותר יכפה את יצרו הרע.

ובדרך זו מסביר הרב בר שאול צ"ל גם-כן מדרוע השמייט הרמב"ם את הדיון "שבהידור מצאה עד שלישי במצאה וכו'" עד שלישי ממשו מכאן ואילך مثل הקב"ה (ב"ק ט': רשות ע או"ח תרנ"ו). כי אם ההידור בא להוסיף במצאה עצמה, אד' יש מקום לתת שיעור לחיוב ההידור, אבל אם חיוב ההידור בא להוסיף בעושה המצאה, משומן כפיה יצרו, מסתבר שאין שיעור לכפיה היצר. oczywiście זה מצאנו במקומות אחר לנבי השיעור של צדקה שאע"פ שאמרו חכמים המבזבז אל יbezבז יותר מוחומש, היינו דוקא למי שלא חטא או שתיקן חטאיו, אבל מי שעיריך לתקן נפשו עדין, פשיטה דלא גרעה רפואת הנפש מרפואת הנפש שאין הכספי נחשב וכל אשר לאיש ניתן بعد נפשו (תניא "אגרת הקודש" ועיין בספרו של הרב בר שאול "מצאה-ולב" חלק ב', פרק ה'ידור מצאה).

وع"פ דבריו נראה להסביר מחלוקת התוס' והרמב"ם. התוס' אגלי בשיטת הבבלי, שמקור הידור הוא מהפסיק "זה אל-וְאנוּהוּ" ועיקרו של הידור להוסיף במצאה עצמה לנאותה ולהדרה. لكن תפסו בעיקר את ההסבר הראשון בגמרה, השם את הדגש בכך, שבמספר הנרות היה היכר לימים היוצאים, שכן עיקר המצאה משום הנס, וההידור בא להוסיף על הנס ליפופו ולנאותו.

אולם הרמב"ם לשיטתו, שעיקר הידור הוא בעושה המצאה, שע"י הידור יזכר עצמו וכיוכף יוצרו הרע וכן חפס כעיקר את ההסבר השני בגמרה משום מעליין בקדש, שהעיקר שיעליה יוציא נרות וככל שירבה יותר הרי זה משובח יותר, שכן ע"כ יರחיב ידו וכיוכף ייצור הרע. וככפי שהרמב"ם באמת ציר בהלכות חטופה "עד שנמצא מدلיק בליל שמוניות נרות". ולא נגרע דבר, אם עקב זאת אין היכר לימים היוצאים, כי עיקר הידור אינו למצאה אלא בעושה המצאה שירחיב ידו וכיוכף ייצורו.

ב

בישוב הקושי בדברי הראי"ף, מדרוע הביא את הסיפור על "שני זקנים שהיו בצדן", כתוב בביבה"ל רז"ל: "וּלוֹלֵי דבָרִ קָדָשׁ (כונתו לתיירץ הגר"א) היה אפשר לומר עוד ודעת הראי"ף דזה לא נכנס בכלל מה דקי"ל בועלמא דהלהכה כב"ה בדין אחריו דאין מחולקים בעניין הלכה אלא בעניין הידור בועלמא, וזה הביא מה שאמור ר' יוחנן על שני זקנים וממשע לכאורה דהיו בימיו שכבר נפסק בועלמא דהלהכה כב"ה ואפ"ה זקן אחד עשה כב"ש. אכן מדלא הוזכר ד"ז בשום פוסק אין לצדף ד"ז להלהכה כלל ולא כתבתי רק לעורר לב המעריצים". עכ"ל.

ראו לבנו נתעורר. ואם לא מצאו טעם לדבריו מדברי הלכה ברורה נדמה לי שיש מקום להoir הדברים בדברי אגדה.

כבר העירו והאiero אחרים (רב זעירן שליט"א בספרו "המועדים בהלכה" בענייני חנוכה, וכן בספרו "לאור ההלכה", וכן הרב מימון צ"ל ב"סיני" וכן הרב עמיאל צ"ל ב"דרשות אל עמי" ועוד) שאפשר להבחין במבנה משותף לכל מחלוקת ב"ש וב"ה, והעקרון המנחה הוא: ב"ש הולכים בתור ה"בכח" וב"ה אזרלי בתור ה"בפועל".

שתי שיטות ושתי הנגנות הן, הנובעות מתפישות עולם שונות. ב"ש המחרמים, מוחפשים את האמת הצרופה, המחלטת. זו האמת המקנית בטמיונתו של העולם ונמצאת בו בצורה נסתרת, אך היא עצם מהותו. ואע"פ שאמת זו, שהיא נשמרתו וחוכמו של עולם. תגלתה במלוא הודה והפרארחה רק לעתיד לבוא, צרייכים אנו לחיות לפיה אף עתה.

לעומתם עתנים ב"ה: "אין לדין אלא מה שעיניו רואות". ההלכה מותאמת למצבו של האדם והעולם, ובחיות העולם מוגבל ומצוותו, יזהג האדם ע"פ האמת המתגלית בפועל בעולם ואף אם זו אינה האמת המוחלתת הצרופה, כי זו, האמת המחלטת, מתאימה לאדם במדרגתו הגבוהה ביותר, עת ישכיל להוציאו עצמו מן הכלול בצורה מושלמת ומוגמרת. ובמחלוקת זו נפסקה ההלכה ב"ה, כראתה לדרךו של עולם, ולמצבו של אדם. אך לעתיד לבא - בזיהה על העולם שימוש הדעה, והאמת הצרופה תורה דרכה אף בועלמין - תצא לאור האמת של ב"ש, ותפסיק הלכה ב"ב". כי כך קיבלנו מפי הקבלה: לעתיד לבוא תפסיק הלכה ב"ב".

מקורו של חיזוב ההידור מהפסוק "זה א-לי ואגוזו". והרי דבריו של הרב בר שאול צ"ל על המעד והשגב והנהדר בעית קרייתם ים סוף: "עם שלם, עם אלקינו אברם, זכה איז לנוילוי נפלא, גם פשוטים שבו ראו מה שלא ראה בן בוד בשעתו, נפתחו שמי-שמות וכבוד א-לקים הופיע לנגד עיני ישראל בבהירות שקופה עד כדי הוראות באבעו: "זה" – ללא דמיון מעיב ולא ריבוי מראות, השגה מקולפת מכל מעוזם, היונה זו זריחה במילאה זריחה הנשמה הישראלית לדורות אור השכינה, מעין מה שיתקית לעתיד לבוא, כאשר תמלא כל הארץ דעה את ה', כמים לים מבשים. "עתיד הקב"יה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב בינויהם בגין עדן וכל אחד מראה באבעו, שנאמר: ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קורינו לו וירושענו זה ה', קורינו לו". והרי אף באותה השעה הנדולה על הים בגין-עדן היז בנסיבות הגבירות של קרבת אלקים, ושעה זו נתרכזמה על כל העתים החמורים ונגעה בימי הזהר של אוזרת הימים". עכ"ל. ("מצווה ולב" חלק ב', עמ' 185).

ובשעה נדולה ונשגבה זו, פוץ פירם בשירה אדיאה ובאבעו הורו: "זה א-לי ואגוזו". ועת התעלזה הנפש מעל מטגרותיה הטעויות קיבלה על עצמה חיזוב לדורות: הידור מזכה, התנאות לפיצ' במצות.

וכשם שלעתייד לבוא קבעה הקבלה מסמരות שהאמנת הצרופה של ב"ש תשלוט בכיפה. אף בהלכות היזדור מוצאה - שמקורם מאותו מעמד נשגב, אשר זזהרו נגע בהזהר אחרית הימים ובודחה הנשמה הישראלית לקראות אור השכינה, בהוציאיה עצמה מן הכח אל הפעל - יש מקום לפסק הלכה בב"ש.

כى בזאת האמת לאור מתגלית היא בכל יופיה והדרה והיזדרה של מוצאה בוקע וועלה מתוככי המוצה.

"אי אפשר לעולם בלי תורה ואי אפשר שתהא התורה זולת לישראל. ביטול
התורה הוא ביטול ישראל."

(Mahar"l מפראג)

"אך הן היו באותו הנס"

אפרים שמלאץ

איתא בגמרא בפסחים ק"ח: ר' ז"ל: ואמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות באربع כוסות הלו שאף הן היו באותו הנס. עכ"ל הגمرا. משמע מדברי הגمرا שללא הטעם שאף הן היו באותו הנס, נשים היו פטורות, מאחר שזו מצות עשה שהז"ג. ורא"פ שפטור הנשים הוא רק ממצות דאוריתיא אומרים התוס' שרבנן כעין דאוריתיא תקין. ולפיכך לולא הטעם שאף הן היו באותו הנס היו הנשים פטורות.

אך ב"ברכי יוסף" אור"ח רצ"א ס"ק ח' מביא את דעת "הארחות חיים" שבמצות דרבנן אבשים ונשים שו להזדי. ועי"ש שהקשה עליו שחדלקת נר חנוכה וארבע כוסות שהצריכו את הטעם שאף הן היו באותו הנס. הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז כתוב ודי"ל: "וכל אחד ואחד בין גברים ובין נשים חייב לשתוות בלילה הזה ארבע כוסות של יין". עכ"ל. וכן פסק הטור אור"ח תע"ב בסופו: ואחד גברים ואחד נשים חייבות בהם (ד' כוסות) ובכל המצות הנוהגות באותו הלילה. כגון מצה ומרוז. וmbיא הב"י את טעמו של הטור מאחר שאף הן היו באותו הנס. וכן פסק בשו"ע אור"ח תע"ב ט"ו רז"ל: "גם הנשים חייבות באربع כוסות ובכל מצות הנוהגות באותו הלילה". עכ"ל הש"ע. ומסביד הבואן "ובכל וכו'"：מאוזן הטעם של ד' כוסות.

לכוארה קשה: תינח ד' כוסות היוב הגשים משום אף הן היו באותו הנס. מיתכן לומר שאף במרוד דינא הבי לפי שישנם הסוברים שמצות אכילת מרוז זהה זו היא רק מדרבנן. אך אכילת מצה היא מדאוריתיא כדאמרין בפסחים מ"ג: דגלמות מהיקש שנאם: "לא תאכל עליו חמץ. שבעת ימים תאכל מצה". ודרשו: כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה. התוס' ב מגילה דף ד. מקשיים מזרע צרייכים אלו את הוויקש לחייב נשים באכילת מצה, נהיבם מהסבירא שאף הן היו באותו הנס. ומהריצים התוס' תירוץ ראשון שבאמת היינו יברלים ללמידה מהסבירא, אלא שהסבירא הייתה מועלת רק למדנות על חזוב הנשים מדרבנן. לפיכך בא הוויקש לחייב את הנשים באכילת מצה מדאוריתיא. ובהמשך, מביאים התוס' את שיטת ר' י. איש ירושלים שאמור שם לולא הוויקש היינו לזרדים את חזוב נשים באכילת מצה אף הן היו

באוטו הנס, וחיוב זה הינו חיוב מדורייתא, אלא שההיקש בא לאפוקי דלא תיסק אדעתין דנקיש ט"ו ט"ו מסוכות ונפטר נשים מאכילת מצות בשם שאנו פטרים מסוכה.

היו"ל מדברי התוס' שסבירת אף הן היו באותו הנס מועלת אף למצות דאוריתא.

ואילו התוס' בפסחים ק"ח: מקשם מודיעו נשדים פטורות מצות ישיבת סוכה, מחייבם מסבירת אף הן היו באותו הנס. ומתריעם התוס' שסבירת "אף הן היו באותו הנס" מועילה רק למצות דרבנן אבל למצות דאוריתא לא. ונראה, והסבירה היא שבמצות דרבנן ישנה הסברא שהם אמרו והם אמרו אבל במילוי דאוריתא לא.

וע"ק על דברי הטור שמשמעו מדבריו שנשים חייבות אף בספר רצ"מ, אע"פ שמאחר שאין מצות עשה שהז"ג, נשים צריכות להיות פטורות.

ב"חינוך" מצהה כי"א מחייב נשים בספר יצ"מ רז"ל: "לספר בעניין יצ"א בליל ט"ז". ובסוף דבריו: "ונוהגת בזכרים ובנקבות". והקשה עלייו המב"ח: "דבר זה חדש גדול אצל למה היה נהוג מצהה זו בנשים כיוון דהרי מ"ע שהז"ג... ואין עליה על זכרוני מי שיבירא זה. ובסוף דבריו: דעת המחבר עצ"ג מנין לו לחייב נשים בפשיטות למצה זו".

התוס' במת' סוכה דף ל"ח. ד"ה: "מד" וז"ל: "משמע שאשה פטורה מהלל דסוכות ועוצרת, אך חייבות בהלל דפסח, מאוד שחייבת בר" כוסות ומסתמא תקנו לומר עליהם אגדה ההלול ושאנן הלל דפסח שעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הגט אמרור". עכ"ל.

ולפ"ז י"ל דרישם שני חיובים בספר יצ"מ: סיפורו יצ"מ דאוריתא שחוות הזברים, וסיפורו יצ"מ דרבנן שחיברו את הנשים, מאוד שחיבום בר' כוסות, חייבות היחיד עם חוותה זו לספר ביצ"מ. ואולי הנפקא-מינה באה לזרע ביטוי כאשר אין ד' כוסות, שאד מארח שחוות הנשים היא אמרית הילול והגודה חזקה על הד' כוסות, אם-בן כשיין ד' כוסות, הנשים תהינהו פטורות, אך האנשים, שאצלם אין שם קשר בין חוות ספרו יצ"מ לד' כוסות, יהיו חיובים אף כאשר אין ד' כוסות. ולפ"ז אולי יש לפרש את דברי הטור, שמשמעו מדבריו שחייבות בספר יצ"מ, מה שכתב שחיבות בכל המצאות ונוהגות באותו הלילה ומסתמא אף בספר יצ"מ, זה צריך להיות דמייא דמצאות ד' כוסות ומרור שחיבון הוא רק מדרבן.

ומה שכתב הטור שחיבות אף במצוה והביא זאת בחדא מחלוקת עם ד' כוסות ועם מרוז (ומסתברא, שלפייך כתוב הב"י שסבירתו מהטעם שאף הן היו באותו הנס). אע"פ שמצוותה מדורייתא, י"ל זהطور סובר כתירוץ הראשון בתוס' במלילה ד'. שסובר שסבירת אף הן היו באותו הנס מועילה אף למצות דאוריתא אלא שתוקפן אינו אלא מדרבן. לפיכך כתוב הטור גם את חיוב מצה יחד עם ד' כוסות ועם מרוז למדנו שסבירת אף הן יכולם אנו למלוד שחוות הנשים במצוה הינה מדרבן, אלא שההיקש מחייב אותן בחזוב דאוריתא ומאות שטהטור מתייחס לאוthon

מצווה שחיזובן מדרבנן, כלל את אכילת מצה בסברת אף הן, מאחר שמסברא זו יש לחייב נשים באכילת מצה בדרבנן.

אך נשארה עדרין קשה קושית המג"ח על ה"חינוך" לגביו סיפור יצ"מ, שכן ה"חינוך" מחייב את הנשים במצוות זו. ואולי אף"ל שה"חינוך" סוכר בשיטת ר"י איש ירושלים שסבירת אף הן מועללה אף למצאות דאוריתית, ולבן חiyiboh נשים בסיפור יצ"מ מדאוריתית בגלל שאף הן היו באותו הנס.

היו"ל מדברינו שני התירוצים בתוס' תלויים במחולקת הטור וה"חינוך". אך הרמב"ם שソבר שחיזוב הנשים הוא רק בר' כוסות סוכר בשיטת התוס' בפסחים ק"ח: שאין אומרים את סברת אף הן הי"ז באותו הנס אלא על מצאות דרבנן כגון על ד' כוסות אך לא על מצאות דאוריתית כמצה וכסיפור יצ"מ, ולבן הרמב"ם פוסק שנשים חiyibot רק בר' כוסות.

הכנת תה בשבת

נדבכי
מעשה

נערך ע"י י.ב.

אין המאמר זהה מתיימר לפסוק הלה' למעשה, אין בו אלא סיכום, תוצאות לימוד המקורות בתכנית ההלכה של הכלול, ונערך לצורך הדרכת בני היישיבה בלבד; מזור חשש שיש מהם שאינם מתמצאים בהלכות שבת במודה מספקת, ולפעמים, תוך כדי הכנת תה בשבת, עוברים על כמה איסורים.

כללי הכנות תה בשבת המובאים בזה, מנוסחים بصورة הוראות המחולקות ע"פ פירוט נתונים שונים. מוספים עליהם המקורות, בתוספת דיון הלכתי מקוצר וחלקי, המובאים בנפרד, כדי שלא לסייע את המעוניין בכללים המעשיים בלבד.

הערה: לא כל המובא זהה בלשון "אסור" הוא איסור מוחלט, מספר פרטיים הם במסגרת מלאכה דאוריתא וחלק - ע"פ חומרת האחרוניות בלבד. (יש שפסקו להקל בכמה פרטיים, ואין כאן מקום לפרט). בדרך כלל הודגש מהו הדבר שהינו בגדר איסור ודאי, ומהו - בגדר ה"שומר נפשו ירחק מהם". מספר פרטיים, הנם בגדר "זה מיקל לא הפסיד, והמתמיר (על עצמו) תבא עליו ברכה". לכן יש להעיר שהמעוניינים להורות לאחרים יעיננו היטב במקורות, כדי שלא יטעו בין הוראת איסור, לבין דבר שהוראותו אסורה לפעם, כגון: שמא השומע לא יקבל, ודברים שאינם נשמעים, מוטב שלא יאמרו, אם אינם מפורשים בתורה (ראה בס"י תר"ח סעיף ב' ברמ"א). ובכלל אין דין להתmir על אחרים.

א. עשית תה ממים רותחים ותמצית מסוננת חמה¹:

יש לשדים קודם את התמצית ואח"ב לערות המים הרותחים.²

ב. עשית תה ממים רותחים ומתמצית מסוננת קרה³:

יש לערות קודם את הרותחים ואח"ב לשפוך התמצית לתוכם⁴. במה דברים אמרו, בתמצית

1) לפוסקים כמחבר – יד סולדת; לפוסקים כרמ"א – כל שלא נצטננה לנמרי. (שי"ח, ט"ז בסופו, ועוד). רצוי שתהייה בשבת תמצית חמה לכתילה, כמו שכחbam"ב בש"ח ס"ק ל"ט.

2) ע"פ שי"ח מ"ב ס"ק ל"ט ושעה"צ ס"ק ה', כדי לצאת הדעת שיש צביעה באוכלין.

3) למחבר – פחות מיד סולדת, לרמ"א – קרה לנמרי.

4) וסמכים על רוב הדעות שאין מלאכת צובע באוכל.

שהייתה אֵי פָעֵם לְפָחוֹת בַּחֲזֹם שֶׁהִיא סֻלְדָת בָּו⁵; אָךְ אִם מְעוּלָם הִיְתָה קָרָה, (כְּגַן) כַּשְׁנוּצָה עִי וְהִיא גַּמֵּס וְמִים קָרִים) יִשְׁלַחְמֵיר שֶׁלֹּא לְשׁוֹפְכָה לְתוֹךְ כְּלֵי שְׁנִי, שְׁבַתּוּכוּ מִים שֶׁהִיא נְבוּזָה מִמֶּם.⁶

ג. עשית תה באשר התמציה בתוך התיאון ובתוכו גם עלים⁷

1) אם התמציה צפה על גבי עלי התה (באופן שאין שייך לקרוא לחלק הצפ' תערובת אבל בפטולה), לשפוך אָךְ וְדַק מָה שַׁצְּפָה, אִין אָסּוּר כָּלְל.

2) לשפוך התמציה שבין העלים, כדי לשחות התה מיד לאחר עשיתו (כרגיל בדרך כלל), אם בתוך התיאון אין שום מסנת בקצה הפנימי של פייה התיאון, לפי פסק המשגה ברורה, מותר.⁸ אם בתוך התיאון ישנה מסנת פנימית, יש להחמיר.⁹

3) לשפוך התמציה הבלואה בין העלים במחשבה להגיה התה לשתייה לאחר זמן: אם לצורך שתיה לאחר כמה שעות, הווי חשש דאוריתא^{10א}, (אם אין בתוך התיאון מסנת ריש להחמיר גם אם מניה לשתייה לאחר זמן קצר יותר כל' שאינו עומד לשתייה תיבף^{10ב}).

ד. עשית תמציה תה בשבת

1) ע"י שקיות תה¹¹, ואצל עלי תה¹²:

ע"י עירוי ישיר מכל ראיון - בודאי אסור. ע"י נתינתם בתוך כלֵי שְׁנִי - יש להחמיר

(5) ע"פ הרב י. נויבירט בتحילת ספרו.

(6) ראה לקמן הערה 13) מה שישיך לכאנ, ולעומת זאת בנוזל קר לממרי, שהיא פעם מבושל משום צירופי דעתך, מჭילין לחתתו בכלֵי שני, ואפילו כשהמעט צונניין מתחממים, עד כדי שהיד סולחת בהם ויותר. (ע"פ מ"ב ס"ק ב"ג ו-ל"ט, ובזה לא חישיןן לחומרת ה"חייב אדם").

(7) צורת הכנת התה במרקחה זה, אם להקדים נהינת המים או התמציה, תלוי במידת חומה של החערובה, והדין זהה לתחזית מסונכת, ראה א', והערה 1), ו-ב' והערה 3).

(8) ראה מ"ב סי' ש"ט, ס"ק נ"ה, וראה שדעת ה"חייב אדם" (הובא בשעה"צ שם ס"ק מ"ד) לאסור; אולי משום שלדעתו שפיקת חלק אחד מהחלקים המעורבים ע"י כלֵי, נחשבת ברירה מכלֵי למטרות שהכלי לא עשה את פועלות הברירה ממש, כבודר בכלֵי הרגיל.

(9) כי בפשטות הווי בורר בכלֵי, שאף לאalter אסור, ואולי הווי אפילו כמשמרת, וא"כ הווי חשש דאוריתא. אמן החזו"א בס"י, נ"ג ר"ל שאפשר שג זה לא חשב בורר בכלֵי, אך רק מציג זאת כאפשרות ואינו פוסק להתייר.

(10) משום חשש בורר. כי אף אי נימא, שנחשב בורר ביד, הרי לאח"ז חייב אפילו ביד.

(10ב) האחרונים נקטו שיש להיזהר שע"ד "סמוך ליציאת בית הכנסת" לא נחשב לאalter (גם בש"ט, וגם בשכ"א סעיף י"ב לעניין טוחן).

(11) כי גם שקיות מכילות תה שאינו מבושל אלא רק טחון, ואפילו אי נימא שהעירוי, דהיינו רק שmboshel כדי קליפה, פועל רק על הניר וגם זה צ"ע, הרי יש להחמיר ע"פ הערות 3) ו-14).

(12) בהם הווי ודאי איסור תורהafi, אם האמת היא שעלי תה אינם מ"קל' הבישול" (ראה הערה 13), לפי מה דקימא לנו עירוי מכלֵי ראיון מבשל כדי קליפה.

ע"פ פסק ה"חii אדם"¹³; בתוך כל שידי רבייע וכו', כל עוד שהיד סולצת במים החמים - שומר נפשו ירחק גם מה כה לצתת דעת החוד"¹⁴.

(2) ע"י נתינת מים רותחים לתוך על הוה שבתוון, אם העלים בפני עצם, היינו, בשאיין

המציה מעורבת בהם: ולאו דזוקא יבשים לנמרי, אלא שאין טיפות ביניהם¹⁵, אם נתבשלו לפני שבת - ע"י בישול גמור על גבי אש, או לפחות ע"י עירוי - כאשר בשעת העירוי ערבעו את העלים (באופן שהעירוי השפייע השפעתו על כל העלים¹⁶) - מותר בשבת לערות רותחים על העלים¹⁷. אם לא נתבשלו מערב שבת, כאמור, הוא חש אסור דאוריתא¹⁸ (אפי' עירנו עליהם רותחים מערב שבת¹⁹).

(3) אם העלים מבושלים מערב שבת, כאמור, ומעורבים עם תמציה, מותר לערות רותחים, רק אם התערובת עדין Thema²⁰.

(13) הובא במ"ב סי' שי"ח ס"ק מ"ח, וה"משנה ברורה" לא השיג עליו כלום שם. ולכל דבר ואיפלו שאינו מקל הbishol) כלי שני, כל עוד שהיד נכווית בו, הוי בכלי ראשון לדעתו. ועיין חז"א סי' ג"ב שכחਬ שקשה להעריך את ההבדל שבין יד נכווית ליד סולצת. ולפי זה, לדעתו, בטל היתר דכלי שני (כל עוד שהיד סולצת). ובלאו הכוי, כיון שאין אנו בקיאים מהם קלי הbishol (ראה מ"ב ס' שי"ח ס"ק מ"ב) שחוץ מהנוצר להדייא בגמרא (מים, שמן,מלח ובשר, שעיליהם יש דין מפורש), לא ידעין על שום דבר מאכל בבירור שאינו מקל הbishol. והרי קייל שקלי בישול מתבשלים בכלי שני, עד שהוא פחות מיד סולצת, יוצא שכל עוד שהמים מעל 45 יש לאסור יצירה תה בכלי שני, ע"י שקיות או עלים.

(14) כי אע"פ שהמ"ב הביא בס"ק מ"ז, לגבי פת, בשם הפמ"ג בס"ק ל"ה, שבכלי שלישי - מותר, אך בחו"א ס' נ"ב ס"ק י"ט כתוב, אין חלק בין כלי לבין מלא שבקוון שנגנו מתייר, כי בדרך כלל בכלי שלישי החום כבר פחות מיד סולצת. ולכואורה לפיה זה כשבדור שעדיין יד סולצת בהם יש להחמיר. וגם המ"ב בהלכות הכנת תה בס"ק ל"ט, לא הזכיר היתר הכנה תמציה מעלים בכלי שלישי, וזה מעורר לחשוב שאولي יש הבדל בין פת לדבר מאכל אחר, כי בפת אולי מצורפים את הדעה שאין בישול אחר אפיה. (גם ביחס לחומרת ה"חii אדם" הנ"ל, דעת החזו"א שם, שכלי שלישי וכו' שוויים לכלי שני).

(15) ע"פ ה"משנה ברורה" בש"י ח בכמה מקומות בהגדרת "לח" לגבי בישול אחר בישול וכגון בס"ק ל"ב ובשעה"צ ס"ק ס'.

(16) יש להניח שסבירא זו מועילה רק בזמן שכמות העלים קטנה, אבל בכמות גדולה מאד, מסתמא, לא יועיל ערבות בשעה העירוי (בבהערה 19) וצריך דוקא בישול גמור על גבי האש, כדי להתריר בישולו בשבת מחדש ע"פ הכלל אין בישול אחר בישול, ועדיין צ"ע.

(17) כי קייל אין בישול אחר ביבש, אפילו בזונן לנמרי. (ע"פ שי"ח ס"ק ל"ט).

(18) ובבישול ע"י שפיקת מים, שהועברדו קודם לכן מכלים לכלי והפכו להיות כלי שלישי, ראה לעיל ד1) והערה 14).

(19) וכי חישינן שמא חלק מהעלים לא הושפעו ב"כדי קליפה" ע"י העירוי אלא רק אלו שהיו עלيونים, בשעריה בערב שבת.

(20א) ראה הערכה 1).

4) ע"י אבקת זהה נמס (כגון "טסלוי")²⁰ – מותר. וצריך לעורות קודם את המים הרותחים לבוט וeah"ב לשיט את האבקה (כגון ה"א הדין בעשיית כפה נמס בשבת)²¹.

ה. דינים צדדיים לגבי הבנת זהה.

1) בשעורים רותחים לתוך כוס רטובה ואין צורך לומר, כאשר ישנו כמה טיפות מים (שאפשר לנערן) – הרי חשש אסור בישול. על כן יש להזהר קודם קודם שפיכת הרותחים לנגב את הкус. לפני הניגוב כדאי לשפוך את המים, כי כשמונגים כמו גזרלה של מים, עלולים לבא לידי סחיטה (לייבן)²².

2) רש להקפיד שלא לשיט סוכר, לפני עירוי הרותחים: (מקביל לד-4)²³

3) השפוך זהה מכוס לכוס, (כגון: כדי שהתה יתרור), עליו להקפיד שהכוורת השניה תהיה מוגנת אם המים רותחים. (מקביל לד-1. בפרט השני)²⁴, והמחמיר תע"ב.

(20) ע"פ עדות בחיי החروسות אבקה זו מבושלה (מתוך ספרו של הרב נויבירט).
(21) אמנים קייל שאין בישול אחר בישול ביבש, והם מבושלים וייבשים, אך ישנו כמה חששות: אחד מהם שמא יבש שהופך ללח כאשר מתבשל מחדש, בישולו ביבול אחר בישול בלח. וגם אם נימא שכאשר נמס, כבר הפק חם במקצת ולפוחות לרמ"א הנ"ל בהערה 1) מותר, הרי בנסיבות "חם קצחה" הנ"ל משמעתו שלא אזיל חומו הראשוני, (בישולו הראשוני, כמו שימושו ב"משנה ברודה" ס"ק ל"א) ע"פ מ"ב ס"ק ע"א ושעה"צ ס"ק צ"ו, ומשמע שבכלי שני אין לאסור.
(22) סימן ש"ב מ"ב ס"ק ל"ט בסופו, וס"ק ג' וט"א.
(23) וראה העדרה 21).

(24) אמנים מים אינם מקלים הבישול, אך משום חומרת ה"חייב אדם" (ב"משנה ברורה" ס"ק מ"ח) הנ"ל, וע"פ ה"חוזן איש" סימן נ"א הנ"ל (ראה העדרה 13) ו-14)) ראוי להשמר מזה.

"ויבא יעקב שלם" – חתימת דמותו של יעקב

משה פטרון

הדבר המאפיין את פרשת "וישלח" הוא חתימת הופעתו של יעקב כדמות ראשית ומרכזית, במעבר מיעקב האקטיבי אל יעקב הפסיבי. שכן במפגש עם עשו ובחינת שכם יעקב הוא הפועל, הוא היוצר. יעקב, שכולם אחודים בעקבו שלו, שהוא ראש לכל, הוא המנהיג, והרי לך שמשמעותו דינה ואילך יעקב מתריש ובניו מנהלים משא ומתן עם אנשי שכם והם הלוחמים, יעקב שומר דבר בלבו, החמאנק המתנהל הוא בין האחים ליזוף, כשההיפותוריה הישראלית מהלכת סביב הבנים, ויהודה וyoſeph להם בראש מי באورو של משיח ומי בגלות ישראל. וכך פרשת שינויו שמו של יעקב איננה עד מאוור חדש, שכן פרשה זו אלא חזרה על הנאמר בסידון המאנק שבין יעקב למלאך. אין זו כי אם הסכמת שמים לברכה שור של עשו. בחתימת דמותו הבה ונראה מה הן הוראותיו, הוראות נצח, לבניו ולבני בניו ועד אורות עולם.

"ויבא יעקב שלם – מטבח תקין להם"¹. מטבח וטבח משורש אחד מוצאים ובחוראה זאת הם נכרבים. "כל המטבחות יהיו יוצאות בירושלים על שם יפה נוף חדש כל הארץ"². טבעה של ירושלים, מהוות יפה נוף חדש תבל, נחנקו במטבע היוצאות בשוקה. במטבע הוראת מציאו מהות פנימית, סמליות הטע, ההוראת עולם, ומטבעו של יעקב בשלמותו. מטבח תקין להם, הוראת עולם שם לפניהם, כי שלם יעקב, שלם לмерות כל נפקולי עבר, כי אין למאורעות הזמן שליטה נצח עליו, הם שבחם הם לזמן, והוא יעקב ובצוי שאיןו מת, הוא יעקב החם שבגערותיו והוא השלם שבזקנותו, כך חותמת ההוראה את דמותו של יעקב המנהיג, האב הראש המשפחתי וכך נאה לו, כי אמנים שלם יעקב "שלם בנופו שנתרפא מצלעתו, שלם במנונו, שלא חסר כלום מאושׂ וזרון, שלם בתורתו שלא שכח תלמידו בבית לבן"³. שלמות שבחומר ושבrhoח – מטבח של יעקב.

ויבא יעקב שלם – שנרפא מצלעתו, כי צלע יעקב, שנאנק עם המלאך, שנלחתם עם שד צד של אהומות מגנות, הנלחמות בחשכה, המחשיכות אוור חי עולם לעם עולם עדי זוד וזרדים. כי אמנים "היה העzin ג'כ רמז להזרות שיבא דור שיתגבור עשו עליהם, עד שיחיה קרוב לקעקע

1) שבת ל"ג:

2) ירושלמי מעשר שני א'

3) רש"י על הפסוק: "ויבא יעקב שלם ע"פ שבת ל"ג:

"ביצתם"⁴, ויעקב נאבק לבד כל הלילה האורך ואין לו עוזר שהוא ראש עם לבד ישכון, ושם במאבק העלה עד כסא הכהן, ובמיוחד במאבקם בר מעליהם אבק עד עת גילוי כבודם, עד זמן שובם אל יסוד כסא ה' בעולם⁵, עד עלות השחר, אור של גאותה, שאז גם שדר של גלויות מוכרכה לפצח פיז בשירה אזידית⁶ לכבוד הנגאלים, המונגים שלא יבלו להם. קשה הוא המאבק ליעקב אך המלך לא יוכל לו להדקו, כי לא הרשה רק במה שעשה עמו להקע בף ירכו⁷ לא יכול היה המלך להוציא את ישראל מיהודה של מקום⁸, רק בירך יש לו מגע, בהמר, אך הוא משולל כל אפשרות מגע ליעקב באשר "גם כשלגי צורות משבורים את הצד החומרី בישראל נשאר רוחזו חד ואור ה'" יקימחו לעד וישוב ופרחה בכל ערביו⁹. אך, למרות הכל וاعפ"כ בא יעקב שלם, כי צלע יעקב במאבק הלילה,ليل הגלות, כי צלע בעלות השחר, בעלות אילת שוחר הגאותה, אך בזרוע המשמש שוכן שלם הוא, מושלם, שוחרה לו המשמש לרופאותו, היא המשמש אשר תזרע בעתיד לבני¹¹, רוע יעקב אשר נבחרו, לרופאותם ולהשלים כי הם כמוותו, שמהלכי הבנים משורש הבאות, וראה "כי יש דורות אחרים שעשו עמנו זהה וייתר רע מה הכל סבלנו ועבר עליינו, כמו שרמז זיבא יעקב שלם"¹², ואמנם הם כמוותו במדרך כבלו, שנם בניו צלעים בחשכתليل הגלות ודרך שלמות שברוח עמם, ועדין צלעים הם בשחר הגאותה כשלמות הנוף בלבד נחלתם ורוחם שברוחה, עד כמה שברוחה, וכן עד השלמותו של סדר עוזלים, עד לדפואה אחרונה של שם הזורת ומקינה אור שבעתים, שאז אבוקת ישראל תגלה מחדש שלימות שבזומר ושברוח נם יחד.

בזהו מאבקו של יעקב הגולה, המושפל, למען ברכת ישראל המרומים והגיגאל. מאבק החיה בצעאייו ועד הולם, אבל על בפיו ועל העולם כולם "להכיר את הערכך וצגבך של הנהגת אדרן כל, יתברך, איך שמהמן דברים, המתושים להשחת ולבלע כל קוזש, הכנין רטיה למכה, עד שמלאך רע בעל כורחו יumba אמן. וכאשד אירע ליעקב עם שרוא של עשו שלא נפטר ממנו בעצם התאבקותו עמדו עד אשר ברך אותו שם"¹³. ועל כן "לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה - כדי שייהי היזק, אשר הורה בוגיית כף הירך, היזק בדבר בלחתי נחשב אצלנו"¹⁴, כי אמן, בלתי נחשב הוא, באשר כל עד רק ידק יעקב נפגעה, כל עוד רק חי החומר נחרבים, אבל רוח

(4) ר' בחיי. בראשית פרק ל"ב כ"ה

(5) חולין צ:

(6) ראה באורות ישראל פ"ו ז'

(7) ראה חולין צא:

(8) רמב"ן בראשית ל"ב כ"ו

(9) מדרש שוח"ט מובה בטורה שלימה

(10) אגדות הראייה חז"ג

(11) ספרנו. בראשית פרק ל"ב ל"ב

(12) רמב"ן. בראשית ל"ב כ"ו

(13) עולת ראייה עמ' תל"ז

(14) ספרנו. בראשית פרק ל"ב ל"ג

ישראל סבא לא מטה, אז גם חורבן הגוף, בידוע, שאיננו נצח וישוב ויפרח שבעתים. "ויבא יעקב שלם - שנטרפה מצלעתו", מטבעו-הוראותו של יעקב.

כך, לאחר שיכל יעקב לשדי המרים במרום, שוב אין הוא יראה מן המפגש עם מלכי האדמה באדמה, כי יעקב מחותן והפגש אך לטוב, וישתחוו ארץ ויתבקחו וירקחו ויהבזו, אהבת אחיהם, כי אח עשו ליעקב שבצלם אלקים אחד נבראו. "וזיאמד יעקב אל נא, אם נא מצאי חן בעיניך ולחת מנתתי מידי", כי על כן ראייתי פניך כראות פנוי אלקים ותרענני¹⁵. יעקב אהוב לעשו, ניזא, שהלא אחיהם הם, אך חנופה ביעקב כיצד? ¹⁶ ואיה "תתן אמת ליעקב", זה יעקב האומר עתה לאחיו איש דמים "כי ראייתי פניך כראות פנוי אלקים"? אמן אח עשו ליעקב אך אלוק יעקב מה הוא אומר¹⁷, "הלא אח עשו ליעקב... זאת עשו שנאתי"? – לא, אין ביעקב חנוף ואין ישראל חולק על שכינה, ונבדלים דברי הנגר: וזאת עשו שנאתי, את הטפל לעשו, אבל עקרו שהוא ראש בהדי אבון דעלמא גנוו רעל בן ראיית פניך כראות פנוי אלקים אמר איש האמת יעקב איש תם"¹⁸ – גם בעשׂו גנוו טוב אוחז יש לאחוב, אותו יש לקחן אל חבל יעקב בחינת יפיפיוו של יפת באחד שם, "שמעה רחבות הוהים של יפת תניע תרעלת לאהלי שם"¹⁹ כי אמן "אורצְרַסְגָּלָה עֲולָמִים בֵּישָׁרָאֵל הוּא גָּנוֹן אֶבֶל כִּדְיַע בְּמוֹקָן כָּלְלָה נִמְנָה אֶת הָעוֹלָם... עַמּוֹ מִוְרָחִים עֲדָדִי כְּשֻׁרְגוֹת מִיהוּדִים לְהִיּוֹת חֲסִידִים בֵּישָׁרָאֵל, כִּדְיַע שִׁוּשָׁלָמוּ עַל יָדֵי הָעוֹלָם... וְבָהּ יְשַׁׁיָּמָן לְקַבְּלָה שֵׁיְשָׁרָאֵל מִקְּבָּל מִהָּעוֹלָם... לְחַצְנִיּוֹת הָחיִים מִזְמָן שְׁצִירָה הַשְּׁלָמָה דּוֹקָא מַבְּחֹצָן...".²⁰ – "רעל בן ראיית פניך כראות פנוי אלקים אמר איש האמת, יעקב איש תם, ודברו לא ישוב ריקם ואהבת אחיהם של יעקב ויעשו... תעללה על כל אוותם ומהמותם שהרשעה הנכרת בטומאת הגניה גרהה אורתן, תונבר עליהן ותהפכן לאוד ולחשוד עולם, דעה רחבה זו ממותקת במתקה ודוובשה של תורה האמת צריכה להתלוות עם כל אורחותנו באחריות הימים".²¹ כל השתכלויות מערכת החומר המוגיקה את רוח האדם, אייננה אלא אור מסנוור. אין האדם יכול לילך לאור שכחה, ומגדרל הסנוורים רבה המהומה שתרכז אותה רשות. תורה של יעקב, דמפעיה רוח חיים באדם ובחומר, תהפוך את זה האור, לאור של חסד עולם, מטבעו של יעקב – עד לימי קץ, עד לאחריות הימים "עד אשר אבא אל אוזני שעירה – בימי המשיח".²².

(15) בראשית ל"ג י".

(16) כרך, לוי בסוטה מ"א:

(17) מלאכי פ"א ג'

(18) סוף ספר "סערת אליהו" והובאו הדברים באגדה קי"ב, מ"אגרות הדאי"ה".

(19) העמק דבר בראשית ט' י"ז

(20) אורות ישראל פ"ה ב'

(21) אגרות הראי"ה קי"ב

(22) פרק ל"ג י"ד וברשי"י

עם כספו-טבעותיו, עם טבע שבסבב בעולם, בשלמותו, בא לו יעקב אצל עיר שכם למד לבאי תבל פרק בהליך עולם, והאל שכם הוזקא כי בה פורענות תהות שלום, ותחת שלימות פרצחות וחולקה, ששכם מוקם המזומן לפורענות²³, שם עיננו את דינה תפרצה העוראה, שם מברו האחים את יוסף ונפרצה דרך הנגלה ושם נחלה מלכות בית דוד. ותחת ארעיות שבסוכות בא לו יעקב אצל שכם לקנות את השזהה, גניה בקרקע רצונו, בחנית קבע חפציו, כי לא אדם כיעקב ירحتו מן המפנש עם אנשי שכם, באשר, כבר השכיל להבין שבכל פרצה וכל חולקה אינם מתקיימים אלא במתלה הסופית והמוגבלת, אך הוא איש הנחלה ללא מצרים, והוא מעלה בזמן ומקום, רוחו באין סוף, בנצח, ובזה ייחודה בין עמים, ולכך תננה יעקב את פני עיד שכם בערב שבת עם דמזרמי חמה מבעוד יום וקבע תחומיין מבעד יום²⁴, כי כל המשמר את השבת ומעגה מנהלים אותו נחלה ללא מצרים²⁵, ומכאן לבניו הוראת נצח על שמירת השבת, כי בשמירותה חומרת השלמות הבתוון נגד כל פרצה ופרץ, אל מול כל חולקה חולק.

צא וראה, יעקב בשכם איננו מתן תחומיין לעצמו בלבד, איננו מגביל עצמו מלדא במגע עם אנשי שכם, גם לנכיהם איננו נשאר פסיבי, כי בתוון תוכם הוא יושב²⁶ וגם בעבורם הוא פועל ורודץ, "מטבע תיקן להם - שוחקים תיקן להם - מוחזאות תיקן להם"²⁷. – "ובשכם הוזק, כי צפה ברוח הקדש שהוא מקום המוכן לפורענות של חלוקת מלכות בית דוד, ויסוד מסון במלכות בית דוד... היא מפני שנחסורה האמונה שלמלך העוסק בתורה כדוד ושלמה יכול לעסוק יפה בעסקי העולם של הגנת המלכות, ובא יעקב איש יושב אהלים ונתן סימן שהוא מתן גם מטבח שוחקים ומוחזאות..."²⁸ – ידע בני חסות חמור, אנשי החומר, ידע כל בא שער שכם, בא שער עדימה של שכם, כי אין סתירה בין שני הועלמות הללו כלל ועיקר. אדרבא, בפחדם - רשות, ובשלדם - רישע. ועוד ישיכלו להבין, כי אמונם נפרצה דרך הנגלה אך דרך שכם לא נפרצה, בהיפוכם של דברים אמרת, כי נפרצה דרך הנגלה כדי לגוזר את שכם, כי ידע העם לגלות בכדי לבשת את העולם הרע, שלא נמכיר יוסף בשכם אלא כדי לחתת לו את שכם לוחלה "ו אני נתתי לך שם אחד על אחיך – שם ממש היא תהיה לך חלק אחד יתודה על אחד"²⁹

(23) מדרש שוח"ט. וראה בתורה שלימה

(24) בראשית רבה פ' ע"ט

(25) שבת קי"ח.

(26) ב"ר ע"ט

(27) שבת ל"ג:

(28) אגדות הראי"ה, חשמ"ג

(29) בדרא' מ"ח כ"ב וברש"י שם

מה נפלהה היא מطبع של יעקב, בגולות ובגואלה, בהמון ובמלוכה, בחומר וברוח, בחול וב קודש, ריבוי של גוונים, פרוט אין סוף של הוראות עולם, אך לא מטבחות תיקן להם כי אם מطبع, מطبع אחת, שהכל מערכה אחת, ויבא יעקב שלם – מطبع של יעקב.

... ברחמים רבים עליינו להבית על הבנים המבולבלים ברעין ובמעשה בדורנו לחומכם בכל אשר חסיג ידינו, לקרים אל התורה ואל היהדות בכל דרכי – נועם שבעולם. ודעתך היא, שذرיך שייהי יקר בעינינו קורטוב אחד של טוב, שנרויח מהם, אפילו אם לא יעלה הרבה בידינו... לדעתך, יש ניצוץ קדוש בכל נפש ישראלית, וכشمקרבים ומחבבים, מעריהם את הניצוץ הטוב והיה לשלהבת-קדש... ובאופן התקרבות יש תקוה גם מהצעיריים כולם. כי ככל אשר יראו שהריחוק שבין האבות לבנים אינו נתק בשביל שגיאותיהם, שהם עושים בדרך-חייהם, מפני החושך של הדור, בכיה מוכרים רגשי-תשובה גסתרים להתנוץ כלבבם, והרגש מביא לידי מעשה, ומעשה מביא לידי אמונה, עד שמצילין ע"י הדרכה זו נפשות ודורות בעוזרת השם יחברך.

(אגרות ראי"ה ב', קמ"ב-קמ"ג)

הפייל פור הוא הגורל

אלן רוט

הג הפורים - הג מדרבנן מסיל ציל ע"פ כל החודש. "משמעותו אוד מדברים בשמהה" - חדש של שמהה מצד החדש עצמו, ובתוכו גם יום או ימי ההג שהם חלק ממשמה זו ושיאה של אותה שמהה.

ואם אמרנו שיש כאן שמות החדש ההג נטול חלק ממנה ולא רק מסיל ציל עליה, הרי זה בחזק גנורל שנפל תחילה על החדש ונמלט מבירר יותר שנפל על היום. נורל זה מה טיבו? ע"ש הנורל נקדא ההג, שכן במילוי מבואר לנו שהג הפורים מלשון פוד והמן "הפייל פור הוא הנורל".

שתי מלים אל' בעליה משמעות זאת אל' שהין בשפות שונות זו מזו, ה"נורל" הינו בעברית שכן לא חסר מקוזות מן המקודא שנזכר בתם מלה זו, ואילו "פור" - הינה בלשון הפרט.

תבבר מבואר ר' צדוק (הבחן מלובאן) בספרו رسיסי לילא (פסקה נ"ח) שכפי הנראה השם הפייל היה נקדא בפי בני ישראל אז. וכך נאמר במיליה "על כן נקרא פורים וכו'" - דר"ל. שזמנן בב"י קרא כן, שכן מפוזרים שם ימים הלוך אז.

בהתעכבותו על טיבם של הנורל שמה עליינו להגביה עינינו ולעינן במילים הנרדפות - אף שهن משורשות בשפות זרות.

ובכן כבר מצאו מתרבי "ארץ ישראל" מספר מלים לכך: חלש, חבל, פיס, פור וטודל. ומהמקורות נמציא שבכל אל' לקו בני עשו - החל ביהושע שחולש את עמלק ואף חכמים קראו לזה את הטלת חלשים ובאריך שיהושע הפייל עליהם נורלות (שבת, פרק ב"ג מ"ב). חכמים הרבו להשמש בלשון הפסת פיסות בבנה עניים שתנים אשר ביכולם התחכוו לטודל.

כשבחוש עד מקורות נמצא שאף המלה "נורל" שורה בעברית, ולידות מדרגות משמעו - להפייל צירוזות אבבים (עיין בערך ערך "נורל"). וכמו הטורל בר הפייס - הינו בלשון יון ג"כ עני של צירוזות אבן. והוא מכון להפרדת חלק מכורלו. וזה עניין של התפישות ועל כך נאמר "אגן פסין לה פירקה ושביבה", ופישת יד שכחונתו חלק, חתיכה מהיז. העגן פור ששווישו "פור" הריחן פור, פירק וחביבה. ואף מכון נזוזו הבטוויים אוכלא דאפרת, כמוון דמיירוז דמו, פירוזין, מفرد חזרה לחזה, כלומר: עגן חתיכה ושביבה, פירקה ובקעה.

וזמנם מצאו תmid את עין הנרל במקומות שיש בהם חלוקה והפרדה. וכהגדת העורךanganziklopferde ha-talmudit - בירור בין כמה דברים או אנשים. ובירור זה נמצא במקומות רבים, בעניינים שונים ובמהוויות שונות ולהאריך אין כאן המקום. אך נזכיר העניינים בלבד: בחלוקת הארץ, בחלוקתם של שותפים, זכיה בירושה בטיעות, חלוקת מנות בשבת ויו"ט, בשעריהם של יה"ב ובעבודות הכהונה במקדש. ומלאך עניינים תורניים אלו בהם מצינו את השימוש של הטלת הנורלות, של הפסה בקלי, הרי שנלו וידעו בקרב כל העמים השימוש בגורל באמצעות לזרע ולפער, לחרץ דין ומשפט – שיווק דברים. ויש לכך זכרון גם בימינו שלנו.

נפנה ונצטמצם יותר בעניינו והוא גורלו של המן הוא שנחפרק לנו לבסיס לשותנו. וכך לעסוק בגורל זה עליינו להבין נקודת מפתח בגורל: האם הנורל הננו מקרה או שהוא גילוי רצוי עליון?

מקור חשוב בעניין זה הינה הנarra בסנהדרין (מ"ג ע"ב) אשר עוסקת בעניין חטא של עבן והזידתו בחטא, אשר התגלג ע"י דו-שיח בין לביין יהושע (שם). אומר יהושע: וכי דילטור אני – לך והפל גורלות. הלק והפל גורלות ונפל הנורל על עבן. אמר לו: יהושע, בגורל אתה בא עלי – אתה ואלעזר הכהן שני גודלי הדור, אם אני מפיל עליכם גורל – על אחד מהם הוא נופל. אמר לו, בבקשה ממך אל תוציא לעז על הנורלות, שתמידה א"י שתחלך בגורל וכו'.

א"כ לפניו מקור לא אכזב בנושא חקירתנו. רואים יחס של זלזול מצד עבן בחלוקת והביעת עלבונם מצד יהושע, והוא הסתמן על כך שהם נקבעו מצד הגבורה. לכוארה, יש כאן נקודות מבט המבטים את שני הצדדים שהציבו לבירור, בעוד שעכן מבט את עניין המקרים, או חסר החשיבות שיש לדבר שכחה, הרי שייהושע קובע בהחלטות שאכן דברים אלו אינם של מה בכר, כלומר: מבטאים רצון אלקינו עליון!

נוסיף ונעים שם בדברי רשי"ד: "יהושע בגורל אתה בא להרגני", שלא בעדים. בולם, רשי"י מחזק את הנחתנו – שיש כאן ציון של רמה נמוכה של ברור ע"י הנורל לעומת העדים (כעין השוואת "ברור" ל"עדות"). ותוס' מתעכב על תביעתו של יהושע – "אל תוציאו לעז – אע"ג בחלוקת הארץ היו אורחים ותומים". כאן כבר מסתובבים העניינים, כי כאן רואים שיש כאן רק בקשה של "אל תוציאו לעז" – שהרי אין להשוות גורל זה לחלוקת הארץ, שם בא בטווי שזהי ההשגה בכר שהוא ע"י האורחים והתומים, א"כ כאן לכוארה – מצד האמת אייננו משמש כבטי לרצון עליון! ויסחו של גורל המן הריחו בעמלק, שהמן מזרעו של מלך (כפי שמבואר בחד"ל בכמה מקומות). ולמדנו בפסקתא דרב כהנא בפרשת זכור גבי "אשר קרך בדרכך" שחד אמר אשר קראן מתוך עgni הכבוד כדי לפתח עמר במלחמה, חד אמר אשר קירך – אשר טימאן, ורבותינו דרשו אשר קירך – הפרישן, עשר קר במיים. וככלשגם במקומות אחרים: בן בנו של קrho באליך. מ"מ יש כאן לשון של מקרה – אשר קרך בדרכך.

אך כדי למצוא את שרוודו של טודל קזרז נוכל להעזר בפרשנויות לילא, ושם נמצא קטעים מספר על בר – חתמה הנורול איננו מקרה כמו "רומה" כל משפטו". אלא שבכל האומנות נ"ב האמינו בגורלוּת, אך כל העמים ילכו איש בשם אלקיו, וכמו שהם רק לשעה בן גורלוּתיהם – הוראותם היא כפי מה שהעבין לשעה. גורלוּת בנוּי שהם מהשי' הם מורים האמת לקאים לעד בחילוקת הארץ בגורל, אבל גורל המן אף דג'ב לא היה דבר ריק, הוראותו להאי עולם, שהוא עולם הדמיון כמו "ש הינו כחולמים, עולמנו נקרא עלמא דשיקרא". לפי האמת העניין של "הרוג ואבד את היהודים" היה נהפוך הוא מההוראת הדמיון – כי "פור" הפרסי הינו כפי הדמיון, ומ"מ הוא עצמו מתרפרש בגורל – גורל שלנו מתרפרש בגלוי הרצון האלקי – ומשום בר נהפך הפור – גורל – המן חשב לבלוּוּ ונבלעוּ.

לבן בנוּי קראו לימים ע"ש הפור וההוראת הדמיון, כי זה כל קדושת ימי הפורים: לברר האמת הגנוּז ונעלם מתוּך הדמין "עד שהדמיון הוא מכלל הנס והישועה שאח"כ, וכוכלו היה רק לצורך הישועה.

זה שועלק לך מבניימין הריהו מקשר ע"י חז"ל בפסוק: "מניא אפרים שרשם בעמלק אחריך בניימיין וגנוּי".

בפסוק זה רואים שראשית גנים בעמלק הייתה בהזדווגו עם יוסף. ואפרים הוא בית אב ליהрушע שאמנים הכה בעמלק – ויחלש יהושע, שכבר הזכרנו שהיה נ"ב ע"י גורלוּת. א"כ שוב מקומ שועלק בא ללחום בדרכו – דרך הגנים ולקה ע"י גורל – האמת שהיה – וזהו ידיו אמונה. וראשיתו של המאבק ביזוף עצמו (בפסיקתא דרב כהנא):

בעמלק כתוב ולא יראה אלקים ובירוסף כתיב: "את האלים אני ירא". וכחוב בפסקתא – מהו אחריך בניימין? – אמר הקב"ה: לעולם אחריך בניימין לתרבע מזרעך של בעמלק. ותודיע לך איש מזרעך של בעמלק עמד ונחוזג לישראל – ולא עמד כנגד אלא מזרעך של בניימין – ומי היה זה? המן הרשע... אמר לו הקב"ה: חייך, של בניימין מוכן לך לבוא ולקעקע את שרשים – ומי הוא זה? – זה היה מרדי כי, שנאמר: איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדי... איש ימייני.

ואמנים באסתור רבה נכתב רומו מרדי – מה מורה ראש לבשימים אף מרדיyi ראש לצדייקם. ובתחילה כתוב: כי לא יגוח שבט הרשע על גורל הצדיקים. שבט הרשע – הדמיון והשקר איינו נופל על הצדיקים – אלא באמונתו הופך גורל שמכתנו באה על הרשעים.

והשתלשלות אותו גורל מטופרת במספר מדורי חז"ל בארכיות – כיצד נפל היום בשבועו (אסטור רמה) וכיicut נבחר החודש והיום שבחדש (ג"כ שם), שהמן אמר לו בשם שהdagim בוליעין בר אני בולע אותם, ואמיר לו הקב"ה: רשות, דגימות פעמיים נבליעין ופעמים בוליעין ועכשו אוטה האיש נבלע מן הבוליעין.

ומדגיש ר' צדוק הכהן שע"כ אדר מזל' דגיט – הרומז על יידיג לרוב, כי כל חפץ עמלק להפריד הארץ ומלאה וכחות הנבריםים כלם מהבורה ולכון חשב לאבד היהודים שהם המורדים שכינה הוא שונא ייחוד זה של בוטל הנפש הבהמית. ובספר יצירה כתוב שבادر הוא החודש המירוח באورو – בו תחילה גליו שכינה בחתונים (זה ע"י היהודים!), א"כ קדושת חדש אדר תואמת לזרעו של יוסף שבגדירת עצמו מן הערווה הוסיף קדושה – ואין עמלק נופל אלא בידם, שהרי טענה עמלק תגה נגד קדושה. – יידיג לדבר של ב"י, רבויים – זה ממי לא מעוט בח הרע, כח העמלי – ובזה באה התוספות הקדושה הקשורה ביוסף ומתאימה לאדר. וזה כל קדושים חדש אדר, להראות קדושת ב"י גם בתוך חזק' החשכה וההעלם –כנגד עמלק שתרחק במרקחה שהוא עוזר – כפי שנאמר בעשו – נבעו מצפוניו – הצפון, ההעלם – אך לא הויה עמלק בגלו.

ההיפיכת הפור הדמיוני לנורל האמתי מבטאת יפה בדרשה כפורים = כ-פורים, עניין של "עתידין לאתענגן בהה ולשנוני ליה מעינו לעונג" (תקוני זהר פ"ו).

אשרינו – מה טוב חלקיינו
ומה נעים גורליינו.

אשרי אדם שמשחק (טוון) עצמו בדברי תורה, בשור לעול וכחמור למשא,
ושב וחורש בס כבבמה שחורשת בשדה, יושב והוגה בתורה בכל יום תמיד,
מיד רוח"ק שורה עלייו ותורתו בתוך מעיו.
(אליהו רביה ב')

הרב י. הדרי

קבוצת המזמורים המשיימת את ספר תהילים היא מיוונית במנה. יש מי שструктур שכבב בבית המקדש הם היו משמשים בעבודת הקודש היום-יום, ומכאן עברו לסדרת התפילה בשם הידוע "زمירות" או פסוקי דזרמא. הביטוי "יהי חלקי מגמרי ההلال בכל יום" (שבת קי"ח ע"ב וראה שם בראשי ובחידושים אגדות מהר"ל) אפשר שהוא נערץ בתקופה שהלויים היו גומרים אותו בעמדם על הדוכן. וכן בפרק דברי-הימים הדרנים על סדרי עבודה המקדש, על הכהנים ועל הלויים בשמורותיהם, נזכר פעמים הרבה המושג "הلال": "וילאמר יחזקיהו המלך והשרים ללויים להلال לד' בדברי רוד ואסף החוצה ויהללו עד לשמחה" (דביה"ב כ"ט ל'). "ויהי כאחד למחקרים ולמשוררים להשמי קול אחד להلال ולהודות". (דביה"ב ה' י"ג).

פרק ההלואה שבסוף ספר תהילים נסdroו במקומות כדי להיות חתימה מרשימה של ספר התהילות הם בניוים בצורה המקיפה את הערכיים המיווחדים לעם ישראל: מעלהו של בית המקדש, שבאה של ירושלים ויחזק האומה הישראלית.

שירת ההلال הנדולה גם אם היא מתייחדת ל"עם קרובנו" ול"קהל חסידי" היא נושא אופי אוניברסלי ומקיפה את כל הייש הקוסמי.

מכאן שבפרק המיחוד הפותח את הסדרה, "תהללה לדוד", היחידי בכל ספר תהילים הקרווי תהילה (!) אין שום מומנט ישראלי. חסד ד', ותהלתו, נישאים על כל-פה, ואילו בפרקים הבאים שלובים במעשה אורג, קטעים לאומיים ואוניברסליים חליפות.

פרק קמ"ו כולל שבח "לעושה שמים וארץ", "השומר אמרת לעולם", והחותם ב"ימלוך ד' לעולם, אלוקיך ציון, לדור ודור הלויה".

פרק קמ"ז מזכיר בכמה וכמה מבטוויו את היחס ללווים, אלה המשוררים המובהקים של ירושלים. כבר הפתיחה במעלת הזמרה והטהילה "כִּי טוֹב זָמֶרֶת, כִּי גָּעֵם נָאֵה תְּהֵלָה" רוממת לווים העומדים על דוכנים ומגעים בזמר. ובשורר-טוב דרשו: "כַּשְׁמַ שָׁהַקְבָּה מֶלֶךְ בַּהֲלָל וּזְמִירֹת כֶּרֶךְ יְרוּשָׁלָם אִינָה נְבִית אֶלָּא בַּהֲלָל וּבַזְמִירֹת", והוכיחו שכך אף היה בבית שני "וַיִּסְדֹּק הַבּוֹנִים אֶת הַיכָּל ד', וַיָּעִנוּ בַּהֲלָל וּבַהֲדֹזֶת" (עוזרא ג' י).

כיראת בכרך הקריאה בפרק "ענו לך" בתורה, זמרו לאלו קינו בכבודך", וכן בסיום " מגיד דבריו ליעקב, חזקוו ומשפטיו לישראל" המזכיר את ברכת משה לשפט לו: "יורו משפטיך ליעקב ווורתך לישראל".

רובם המכريع של פרקי תהילים השרים על ירושלים, עיר הקודש, נתחברו ע"י הלדים ממשפה קורח, (הסבירו העמוק של עין זה – אין מקומו כאן). ואפשר שגם פרקנו כרך, אלא שבו משובצים קטעים על כחزو של ד' המתגלה לא רק בירושלים, אלא אף בעולם כולו, אלוק ציון הוא מנהיג הטבע ומנהיג האדם.

לאחר הפתיחה הכרוכה את בין ירושלים ובינוס נדחי-ישראל, צירוף שנייתן לו ביטוי אף בהלכה בדברי רב נחמן בברכות מ"ט ע"א. "פתח ברחים על ישראל חותם בבונה ירושלים – אימתי בונה ירושלים, בזמן שנڌי ישראל יבנש, שבנית ירושלים תשועתם של ישראל היא" – עבור המשורר לתואר הסעד המוגש לאדם החלש והנגעה, אלא שaban-עדרא שירך אף כאן אה הדברים לירושלים, שבורי-הלב הם לדעתו, אבל-ציון, ותיאור כחזו של הבורא בטבע כ"מונה מספר לכוכבים" אף היא לדידו מקבילה לנڌי-ישראל המפוזרים בכל הארץ, ומכאן העדוד לעווים והדגשתسلطונו של הקב"ה בחברה.

עיוון במבנה הפרק יעמידנו ע"כ שעשרים הפסוקים בו מתחלקים לשני חלקים כמעט שווים. פרט לפסוק המשמש פתיחה, הרי החלק הראשון סובב על הפסוק "בונה ירושלים ד' נڌי ישראל יבנש", והוא מתאר את ריפוי השבר, את ברכת האדמה, ואולי רומז אף לביצורה של ירושלים, אלא שהכוונתו הצבאית אינה הכל. "לא בגבורת האיש יחפץ, לא בשוקי האיש ירצה, רוצה ד' את יראהו את המיחלים ליחסו". שמא יש כאן רמז לחיזקה של ירושלים ערבות המלחמה בסנהדריב ולדברי רבשקה המדובר במל"ב י"ח כ"ג על גבורה למלחמה" ועל אלף סוסים אם תוכל לחתך רוכבים עליהם".

ואילו החלק השני פותח אף הוא בשבחה של ירושלים: "שבחי ירושלים את ד' הלי אלוקיך ציון", ועובד לתיאור גבולותיה המורחבים של העיר, הנהנית אף משדות החיטה המשתרעות סביב לה "חולב חיטים ישבייך", ומכאן לשלטונו של ד', בכל המתרחש בעולם החמרי. שלטון זה בא לידי ביטוי בולט במיים על השינויים העולמים בהם. הם הופכים לשלג, לכפור, לברד, לקרח ושבים להיותם.

ואפשר שלא ב כדי נזכר כחزو של ד' על המיים בפרק על שני חלקיו: "המכסה שמים בעבים המביאן לארץ מטר", "ישב רוחו יזל מים". בעית המיים העיקה על ירושלים מראשית גידולה, מי הגיון לא ספק את צרכי העיר המפתחת ועליה צפונה על צלע ההר, ומה עוד שהמורצת היה נתון לשיטת האויבים העריים על העיר; ומכאן פערתו של חזקיהו הסתום "את מימי העינות... ואת הנהל השוטף בתוך הארץ... וראת מוצאו מימי גיזון העליון ויישרם למטה מערבה

וישרים למטה מערבה לעיר דוד" (דבה"ב ל"ב. ושם עוד על חזקיהו שבסנה "מסכנותות לתבואת דגן ותירוש וריצה", ואירועים לכל תהמה ובהמה" במקביל ל"נתן לבהמה לחמה" ול"חלב חיטים". ובמל"ב י"ח ל"א בדברי רbeschה: "ושתו איש בורו", ושם בדברי הלעג של ישעהו כלפי סנחריב: "אני קרתי ושתיתי מים זרים".

הדגשת שלטונו של ד' על המים מקבילה לדברו של ד' הנשלח לעשות רצונו, בתאורו של ישעיה, בפרק נ"ה: "כִּי כַאשֶׁר יָרַד הָגֶשׁ וְהַשְׁלָג מִן הַשְׁמִימִים... כֵּן יִהְיֶה דְבָרַי אֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּי". דברים אלה ליעקב בגוףו של המזמור הבינוי מסביב למעלה של ירושלים מזכירים את חזונו של ישעיה, "כִּי מִצְוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדָבָר ד' מִירוּשָׁלָם".

*

ירושלים הבנית – לדברי חז"ל – בהלן ובזמן, אין בניה חד-פעמי, אלא מתמשך והולך, כך נתרפרש לו לבעל "שפת אמרת" (דברים תרל"ד) מאמרם ז"ל: כל דור שאינו בונה בימיו כאילו נחרב בימיו, והתקשה בו שהיו הרבה דורות צדייק עליון ונאמר שהיה ראוי להיות נחרב בימייהם? ונראה לו לפרש "כִּי כָל יָמִין הַדּוֹרִים מִצְרָפִין וּמִתְבָּנִים כָל הַהֲאֹרוֹת שֶׁל עֲבוֹודָת בָּנָי לְהִיּוֹת רָאוּין לְגַאוֹלָה, כִּי הַיּוֹלָה עַל הַדּוֹת שֶׁדוֹר הַגַּאוֹלָה יִהְיֶה כ"כ רָאוּין בְּדֹכְתָם בְּלִבְדֵּי לְגַאוֹלָה? ! רק שוכות כל דור ודור עדוז ומבייא מעט בין בית-המקדש, הבניין ממשך כל ימי הגלות כאמור – בונה ירושלים".

כל דור שאינו בונה בימיו, רצץ לומר, דור שאינו מסייע בbatisו, ש"אין ימיו בכלל הבניין" ובודאי רמז למה שהביא בשפ"א (חיי שורה תרל"א) בשם בעל חזשי הראי"ס: "בא בימים – שהביה עמו כל ההארות שהיו לו בכל יומם". בניה של ירושלים – מכוחם ומהם של מנעימה זמירותיה בכל הדורות.

"עשרה קבים חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה ארץ-ישראל ואחד כל העולם כולם.
עשרה קבים יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים ואחד כל העולם כולם."

(קידושין מ"ט ב')

לענין כניסה להר-הבית בזמן הזה

דור פרג'ן

הגמרא שבוועות (דף ט"ז ע"א): "תנאי היא, דתנן א"ר אליעזר שמעתי בשחויז בהייכל ערושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות וכו', אמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית, ואוכלים קדשי קדשים אע"פ שאין קלעים וכו', לפי שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא. לאו מכלל דר' אליעזר סבר לא קדשה לעתיד לבוא. דילמא לבו"ע קדשה לעתיד לבוא, ומ"ר Mai דשמעו ליה קאמר ומ"ר Mai דשמעו ליה קאמר, וכ"ת קלעים למה ל? לצניעותא בעלמא". במסכת "זבחים" (דף ק"ז ע"ב): "המעלה בחוץ בזמן הזה, ר' יוחנן אמר חייב, ר"ל אמר פטור. ר' יוחנן אמר חייב משודם דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא וכו'". הילכה בר' יוחנן נגד ר"ל כי הרי ר' יוחנן היה רבו.

הגמרא "מנחות" פרק "הkomץ רבה": "מחוזר כיפורים שנכנס לעזרה בשוגג חייב חטא ובמידר ענוש ברות ואין צוריך לומר טבילה يوم ושאר כל הטמאין". מסכת "מכות" י"ד ע"ב: "הבא אל המקדש טמא כתוב עונש וכחוב אזהרה, עונש: "את מקדש ה" טמא, גנברתא", אזהרה: "ולא יטמא עוד את מתניתם". שכובות י"ד ע"ב: "בעי ר' ירמיה: בן בבל שעלה לארץ ישראל ונעלם ממנו מקדש וכו'". יוצא שקדושת הבית לעולם שם לא בן מי נפקא מינה אם נעלם ממנו מקום מקדש?

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ו הלכות י"ד-ט"ז) כתוב: "קדושה ראשונה שקדשה לשם, שהיא קדש העזרה וירושלים לשעתן וקדשו לעתיד לבוא, לפיכך מקריבין הקרבנות כלן אע"פ שאין שם בית בניו, ואוכליין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה... ואוכליין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים אע"פ שאין שם חומות, שהקדשה הראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא.

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדשה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר ארץ ישראל לעניין שביעית ומעשרות וכו"ב לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה השכינה אינה בטלת ההרי הוא אומר: והשימשתי את מקדשיכם ואמרנו זכמים: אע"פ ששוממים - בקדושתן הם עומדים. אבל חותם הארץ בשבייתם ובעשרות אין אלא מפני שהוא כבוד רביהם, וכיון שגלאקה הארץ מהם מידיהם בטל הכיבוש, ונפטרה מהשתנה מעשרות ומשבייתם, שהרי אינה מן הארץ". עכ"ל הרמב"ם.

הראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם בזה הלשון: "אמור אברהם, סברת עצמו היא זו ולא ידעת מי אין לו, ובמשנה (פ"א דמע"ש מ"ה): אם אין מקדש - ירקבו. והגמרא (ב"מ דף נ"ג ע"ב): דנפול מתחיצות. אלמא למ"ד לא קדשה לעתיד לא חלק בין מקדש וירושלים לשאר ארץ ישראל, ולא עוד אלא שעניינו ר' יוסי דאמר קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא (יבמות פ"ב ע"ב) לא אמר אלא לשאר ארץ ישראל אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שידוע היה עוזרא שירושלים והמקדש עתידיים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר בכבוד ה' לעולם. כך נгла לי מסוד ה' ליראיו, לפיין הנכנס עתה שם אין בו כרת".

הרבי אשוטורי הפרחי בספריו "כפטור ופרח" נקט בדברי הרמב"ם. בפרק השלישי (עמ' ט"ו בהוצאת ברלין תרי"א) כתוב: "אחר שהענין כן, הנכנס היום שאנו טמאי מותים במקום הבית חייב ברת, והטכים בה מה"ר ברוך ז"ל וכור". להלן הוא מוסיף: "אם כן אין לנו לקרב מפתח הר הבית ולפניהם כי שם זהה והוא מחתנה לוייה וכור". וכן הרמב"ם בפרק ז' מהלכות בית הבחירה כתוב: אף על פי שהמקדש היות חרב, בעוננותינו, חייב אדם במוראו כמו שהוא נהג בו בבניינו. לא יכנס אלא במקום שਮותר ליכנס שם, ולא ישב בעזירה, ולא יוכל ראשו כנגד שער המזרחה, שנאמר: את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעולם אף מורת מקדש לעולם. (המקור לדרישה זו הוא ביבמות, בפרק הראשון, אין לי אלא בזמן שביהם"ק קיים, בזמן שאין ביהם"ק קיים מנין? ת"ל את שבתותי תשמרו). וכן המשנה בסוף פרק כמה של מסכת משקין: אותה שנה לא עשו יהה"כ ומאי דריש, ק"ו: ומה משכן שאין קדושתו קדושת עולם וקרבן יחיד בשבת דאסור סקילה דוחה, מקדש שקדושתו קדושת עולם וקרבן צבור ויוה"כ דעניש כרת לא כ"ש... אם כן היום שאנו בחטאינו, מבחרץ נכל להתקרב לעניין תפילה והשתוויה עד אותם הכתלים (בחליל הר הבית כפי שמצויר לעיל בדבריו יעוז) וכן עמה דבר באים עד אותם הכתלים ומתפללים לא-ל יתברך וכור". עכ"ל ה"כפטור ופרח".

הגר"ח אלפנדי, בספרו "דרך הקדש" (דף ו', מדה"ס) דן בדברי ה"כפטור ופרח" הנ"ל. ה"כפטור ופרח" אומר שאף שהגנאים אינם מניחים אותן להכנס אבל יש דרך מסילה שער קבוע שמוכרים שם צמר הנקרה בלשון ערבי "bab al katignin", ואם היה חוט מתוך מכתל מערבי שלא זהה שם שכינה מקרן דרוםיה* שלא עד הצפון במדעה שאדם מورد ת"ק אמה נכנס בתוכו

* משמע מדבריו שהוא סובר שהכתל הדרומי הוא כתל הר הבית, וא"כ יש לנו שתי נקודות (כתל מערבי וכתל דרומי) למדוד מהן ואפשר למדוד ת"ק אמה על ח"ק אמה, ולשאר השיטה נוכל להכנס. אלא אולי כפי שאמר בעל "שאלת דוד" אין אנו יכולים לדעת כמה היא אמה כי נתקנו הגופות ועובי אצבעותינו.

מקום מסילה זו לפנים הר הבית, וקיבלה בידי חסידים ואנשי מעשה שנמנעים ללבת במסילה זו, וכותב לדון, משום מה יש לחושש, אם משום הר הבית הרי יש תקנה שיטבול לкри ויטהר ואם משום זב יטבול במים חיים וכו', ועוד כיון שהוא מעורב שם, אע"פ שעדיין מוחדר בפרה-טהור הוא. והביא שם ראייה שטבול يوم מותר להכנס לאחר הבית ולא היה הגדרה כי אם בעזרת נשים. ובהמשך דבריו (שם ע"ב ד"ה: "הדר") הביא דברי ה"כפתור ופרח" הנ"ל והuid עליו שהרי הוא בעצם כתב שם אה"כ שטמא מות מהר הבית וכו', וכיון שטמא מותם, שצרכיכים הדאה, הרי הם מוחדרים להכנס בטומאותן לאחר הבית, א"כ מודוע כתב שאין לנו להזקраб מפתח הר הבית ולפניהם, כיון ששאר טומאות נטהרים במקה.

ובספר "חוזן נחות" לסדר טהרות (דף י"ט מודה"ס) השיג על דבריו והביא שם מחלוקת רש"י ווותס' (פסחים צ"ב וזבחים ל"ב) בפיrozש דברי הגمرا שם שחוותו דברים ואמרו טבול يوم אל יבנס למוגנה לריה ולפי פרש"י כולה סוגיא בהר הבית, אבל לפי החותס' שם, חזקה בעזרת גשים ולפניהם, ודעת ה"כפתור ופרח" שם בהז כדעת רש"י. ומה שותמה הנגר"ח אלפנדורי, דמה יענה למוגניתין דילן דלא קתני ליה גבי הר הבית וכו', השיב שדיין זה תלוי בחלוקת אם טבול يوم דזב וכו' עי"ש.

ובהמשך הדברים (שם דף כ') מיטים ה"חוזן נחות" דכיוון דרש"י ז"ל חלך על תבריו בהז וס"ל דאפיקלו טבול يوم דבעל קרי אסור מדרבנן להכנס לאחר הבית ולמ"ד דעתו"י דזב כזב דמי, אית ביה אסור דאוריריתא, נראה שהוא טעם אותו חסידים ואנשי מעשה, שהיו נמנעים ללבת במסילה זאת, כי חשו לדעת רש"י דעתו ויכנסו טבול ביום אף ללא הערב שימוש וכו'. ועוד אנו מחזקים עבמו כזבים וצרכיכים לספור שבעה נקיים ולטבול ולהעריב, ואין הכל בקיין בכך, ולבן נבעו הקדמניות ללבת במסילה זאת. ואין להמזה על זאת שהרי כתבו החותס' פ"ק דשבת גבי ששה ספיקות דגזרו על עמי הארץ שיחיו כזבים לכל דבר, וכיון שאנו בהז אין נזהרים בטומאה וטהרה, ואין אנו בקיאים בהז הרי אנו עם הארץ שללם ויש לנו דין זבים, ועוד חזו למ"ד דמוחדר כפורים דזב כזב וכו'.

הרמב"ן, כאשר עליה אראה, כתב אגרת (נדפסה בסוף פירושו למשנה) ושם כתב: "בימים תשיע לירח אלף שנות חמשת אלף ועשרין ושבע באתי בעיר החרבה והשוממה וכו', ואצל העיר בוגד הפתח קרעתי עליה ובבואי בוגד הבית הגדול והקדוש קראנו בביביה הרבה בית קדשנו והפוארתו וכו' וקרענו קריעה שנייה בהאגיה ואגניה וכו'". ובמכתבו השני אחר החתימה כתוב: "ותקרא לי לשלים בני תלמידי ר' משה ב"ר שלמה איז אמר, הבני מגיד לו כى עלייתו על הר הדתים המכובן בוגד הר הבית וכו'. ושם בוגד בית המקדש קראתי חורוזתי וכו'".

במכתב שלחו ר' שלמה ב"ר יהודה, ראש ישיבת ירושלים, לר' אפרים ב"ר שמריהו שি�שב בפומטט מצרים (שנת ד' תשפ"ה): "ולא נחוץ מכך כי בבל עת לא נפסיק זכר קהילות מצרים וכך עשו עמו פעם בפעם כלל וחפרק בפרט מתוך כל קהל ובכל מועד ובהר הדתים צור שמע תפילהינו וכו'".

ר' אליעזר פאן בן שלמה כתוב גם הוא לנו ואומר: "זזה שהיה ביום הושענא בהר הדתים אני אבחן לבבזון בכל מה שיידה".

פאל, ראש ישיבת ארץ ישראל (שנת ד' תרפ"א) בר פלונטיה דרש"ג בדבר קביעת העברות בארץ ישראל בחו"ב מכתבו לזריז בבודאי: "הafilachו עליכם תדירה ועל זקי יקר שלכם בהר הדתים מול היכל ה', מקום הזום רגלי אלקינו ועל שער הכהן ועל שער מקדש ה'", בקידוח כל ישראל לחוג תג ה' גג הסכונות".

מן המתביבים תנ"ל, נקל לראות שנגנו להחפלו על הר הדתים או בשערי הר הבית אבל לא נבססו להר הבית עצם.

יש מן האווזנים שרצו לדין מרביה הראב"ד, שברת אין בבנייה להר הבית אבל אסור חזה - יש.

הרבב"ז בתשובהתו (ח"ב סימן מודצ"א) כתוב: "דע, כי הראב"ד ז"ל סובר כי האידנא אין כרת למי שעבטים למקדש... הרי שעדין הוא מחלוקת, הדבר ספק שהוא עליהם אלך הם בזיות בקדש או לא, ואתה"ל בזיות בקדש, שהוא אויר העוזה לא נתقدس, ואתה"ל دائיר העוזה בעוזה שהוא על אויר גנות הלשכות אשר לא נתقدس זה בזיות. הלך כיוון דאי"א כל הגני ספיקת תלוי הדבר להקל מזרב השוקט לחוזות בקדש". טסף לכל הספקות תנ"ל הוא מוסיף את הטפק שמא הלמה בהרaab"ד תזקק להקל. מבאן שהוא סובר בדעת הראב"ד שאין אסור כלל להכנס להר הבית בהז"ז.

מן, הרב קוק זצ"ל בטפוח "משפט כהן" (תשובה צ"ז עמ' ב"א): "... הלא לא רק טמי מזדים יבנטו למקומות זואסוד, אלא גם זבים חבות יבנטו שהוא שע"ז וזהו יש אסוד זיאורייזא זכו". מלבד זה מביא מן הרב זצ"ל שם בעמודים ר"ג-ר"ד, שאפיילו לדעת המקלייט בחזמוד האיסוד, יש להזדר מלהבנטו שם בטחונאה מכך מזרא מקרש, יע"ש. ובעמודים רב"ו-רב"ז כהוב והרב: "... על-כל-פיט יהא גם דעת רב רבייזו הרואה זיל בכללים מדעת הרמב"ם זיל הבזהה והטהולות וכו', ויש איסוד מרת בבנייה למקרש. ומשום כך אסור להבט לכל הר הבית".

הרוב זסלנסקי, בספריו "כפי אחרון תלייהה" בתשומת לר' מרדכי כתוב: אגב, אזכיריו בדבר טיעון להקל בבנייה להר הבית, ואחת מראיהו הוא שביזמת"ק היה רק ת"ק ק אמה על ת"ק אמה, והשתכח של הר הבית הוא בהרבה יותר מHAL מזדהה תנ"ל, מתחילה אמרת מונפשי

שיש מקום רב לומר שנטקנו האמות כמו שנטקנו הביצים והזיתים, כי אין להשווות את ד' העצבעות הטפח שלנו להה של הזמן ההוא, אבל לאח"כ מצאתי שרבינו מאור הגולה מוהרד"ק צ"ל מביא בספר ובكونטרס הנ"ל בדברי הנ"ל. אבל תחילת גישתו לברר הלכה זו הייתה תחת הרצון למצוא צד יותר לקולא, ויש לקרוא על כן דא את המאמר המובא ביבמות קי"ז, על הפסוק: "כמים הפנים לפנים, כן לב האדם לאדם". ואמרו שם: ההוא בדברי תורה כתיב, ופירושי לפי פנים ולב שאמה נתן לתורה לבך עומד לך להעמיד גירסה וכו'. אלא רשי - מהויב אני לומר לו בכל חומר האחריות כי הכרעתו להלכה ולמעשה היא נגד כל הכללים הקבועים והמקובלים בספרי וגדרי ההוראה שנתקטו רבותינו גודלי הדורות שלפנינו וגדרוי הדורות שלפנינו וגודלי דורנו להורות לרבים.

המairy (שבועות ט"ז ע"א) סובר שאין קדושה כלל אף לגבי איסור וכן במסכת "מכות" (דף י"ט ע"א) אומר המairy: "וּמְמַדֵּעַ גָּדוֹלִי הַמְפָرְשִׁים (= הראב"ד) אף לעגין ירושלים ומקדש לא נתקדשה לעת"ל ולאין מקריבין כלל, וכן נראה ברוב סוגיות שבתלמוד כמו שביארנו ב"מציעא" פרק הזהב (דף נ"ג ע"ב). ומ"מ לעגין פסק לא נתקדשה לעתיד, ואין בהם צד הקربה ואכילה כלל.

במסכת ב"מ (שם) כותב המairy: "זה שביארנו שמע"ש אינו נאכל אלא א"כ יש שם חומה יש להקשוט בו ממה שאמרו בפרק ידיעות הטומאה (שבועות דף ט"ז ע"א): או כלין קדשים קלים ומע"ש אף שאין חומה, עד שפירשו מפני זה מחיצה לאכול דאוריתא, כלומר שאין לוקה על אכילה שחוץ לירושלים על לא תוכל לאכול בשעריך, אלא א"כ נכנס לתוך חומת ירושלים אבל אם אכלו קדם שנכנס אין לוקה מן התורה, אלא שמכין אותו מרדות וכו'".

הרב מרדיyi אילין, בהרצאותו בכנס העשיiri לתושב"פ מזכיר ששתה זו של המairy בשבועות אינה להלכה: "ומ"מ אף שעוז הילכה אין הדברים נראים לפרש כן מחיצה לאכול, שא"כ מהו שתירץ דנפול מחיצות. אלא נראה שטוגניה זו חולקת עם אותה זו שבפרק ידיעות הטומאה, ובפרק חלק יראה בסוגיא זו. (וע"ע מה שכותב המairy בשלחי סנהדרין ובחגינה דף ג' ע"ב). וא"כ דברי המairy בשבועות מבוססים על מה שפסק כהר庵"ד, שלא קדשה לעתיד לבוא אולם לדידן דקיים לנו כהרמב"ם וכרוב הראשונים (כמו בא משפט כהן) דס"לDKDesh המקדש קדשה לעתיד לבוא, כמו שפסק המגן אברהם (או"ח סימן תקס"א, ועיין הגר"א יוז"ד סימן של"א אותו ו') א"כ הנכנס בזמן זה במקדש חייב כרת, כי אין טמא מתחם בה"ז, כמו שכותב בכפתור ופרח פ"ו. ולהר הבית - הינו מוגה לויה - ללא טבילה, فهو אסור לאו, דلم"ד קדשה לעתיד לבוא, הרי בזמן זה הוא קדושת מקדש לכל הדינים הנ"ל כבזמן שביהם"ק היה קיים. ועוד נראה, שיטתה המairy, שלא קדשה לעת"ל בקדשת המקדש סותרת

דבריו בשלשה מקומות בש"ס, שס"ל בשיטת הרמב"ם, שקדשה לעת"ל, דבשלהי מסכת עדיות גבי הלכה בחירותא כתוב שלעגין פסק הלכה היא כר' יהושע בירושלים ומקדש וכר' א' בשאר ארץ-ישראל, והיינו בשיטת הרמב"ם, שפסק מקריבין אע"פ שאין בית (וכן בספר התורות הלכה א'). וכן מבואר בדבריו בשקלים פ"ד שפסק לא כהירושלמי שם, שהכלים, כגון המטויה והמזבח, מעכבים זא"ז, אלא כלן מעכבין הקרבנות, שהרי מקריבין אע"פ שאין בית. וזה זה הוא משום שקדשה לעתיד לבוא, כאמור בתוספות זבחים (דף ס"ב ע"א) וכן מבואר בדבריו ביבמות (דף ו' ע"א) בדין מורה בהז' שהביא קרא: והמשמעותנו, שהרי אין הוא ברמב"ם פ"ז שם, ולעיל פ"ו לומד הרמב"ם עיקר דין קדשה לשעתה וקדשה לעת' למן קרא. וכן מבואר עוד בדברי המאירי לסנהדרין (דף ט"ז ע"א) לעניין פירוש הסוגיה דשם שעוזרא עשה זכר בעלמא לקידוש ראשון, ולא במעשיו נתקדשה, אלא בקדוש ראשון שקדשה שלמה לשעתה ולעת' ל مكانם המקדש ובירושלים*. עכ"ל.

הרב ז' ו��טי בהרשותו ב冓טש לחשבע"פ אומר שיתכן שנפלת טעות סופר בדברי המאירי וצ"ל: "זה מגה פשוט לא להבנש שם לפיה מה ששמענו". ומביא ראייה לדבריו את הcptור ופרח הנ"ל, שהרי cptור ופרח היה קרוב לזמןו של המאירי ואומר שהמנג לא להבנש אלא להגיע עד הכתלים של הר הבית וכו'.

מוסיף הרב ז' ו��טי: ובטעם הדבר אפשר לפרש בשני אופנים, או שהמנג הוא כדעת הרמב"ם שהונבנס שם בזמן זהה חייב ברת, או ש לדעת הראב"ד רק ברת אין בו אבל איסוד "לאו" יש גם בזמן זהה, לבן המנג פשוט לא להבנש לשם. ומוכיח שם שרוב האחרונים פסקו כהרמב"ם ומביא את המגן אברהם בשוד"ע או"ח סימן תקס"א סק"ב, וכן שו"ת התשב"ץ ח"ג סימן ר"א, וכן בטוד יוד"ר סימן של"א, שמכויעים כדעת הרמב"ם.

הרב צ"ל, בספרו "משפט כהן" (בסוף תשובה צ"ז) לאחר שגמר ביאור ובירור הלכה בדברי הרמב"ם וכשיטת רובם בכולם של הפסיקות, סיים בדברי התउරדות: "וכאשר החל קצת אור צמיחת גואלה להגלוות, בחסדי ה' המרוبيים, בן יוסף לנו צור ישראל, ברוך הוא, את אור חסדו ואמייתו יגלה לנו את אור גואלו השלמה ריביא לנו במהרה את גואלנו האמיהת גואל-צדך משיח צדקו, וכיים מהירה את כל עבדיו הגביים, ויבנה ביהמ"ק במהרה בימינו בכבודו ההדרת קדשו, כשיישלו לנו את אליהו הנביא, צדור לטוב, לבשר לנו את בשורת הגואלה, וירום קרן משיח בಗלווי שכינתו לעיני כלبشر, וזה יבנה במו רמי מقدسו בארץ ישדה לעולם, וכל מלכות הארץ ישבו תבל יודו לשם ה' כי יראו עין בעין את דבר ה' הנאמן

* ועוד, הרי ידוע שכיוון שהמאירי לא עבר את הבקרה של חכמי הדורות כמו שאר הראשונים, מכיוון שהוא בכתוב יד, אין משתמשים עליו להלכה.

בהתקיים בכל מלאו, וזה תצא מציון תשועה לכל אפסי ארץ, ויתגלו לנו כל המקורות של הטהרה הגמורה ולא תהיה שום מניעה בעולם מצד כל מכשירי הטהרה והקדושה, וכל מכשירי החכמה והבינה והקדושה והגבואה הנדרשים לבניין בית־א־לקיינו בכל יפעת קדרותו. ועוד אז כל ישראל חברים יתאנדו לאגדה אחת לכובן ליבם לאביהם שבשמים, بلا פרץ ובלא יוצאת, بلا שום הריסות גדר ובלא שום חשש של חילול הקודש וטומאת מקדש וקדשו כי אם ביראת ה' טהורה ובאמונת אומן בדבר ה' הנאמן לעד, וברוח קדושה וטהרה ובחוי נועם ושלום רב לכל עם ה', הגוי כולם העומד להושע בקרוב, ביום ה' רוממה העוצה חיל, תשועה עולמים" ע"ב לה"ק.

(מאמר זה הוא חלק אחד מתוך עבודה מקיפה על הנושא "הקדוש והמקדש".)



