

כתלנו

הגיגי תורה שנתבררו
ע"י תלמידי ישיבת הכתל

(ה)

ניסן תשל"ג

אוצר הספרים שליד "ישיבת הכתל
מרכז ישיבות בני-עקיבא
העיר העתיקה, ירושלים ת"ו

המערכת: יצחק לוי, בן-ציון קריגר, חיים סבתו, ישראל וינשטוק
יחיאל וסרמן, צבי שייביץ.

העורכים: יחיאל וסרמן, צבי שייביץ.

חוברת זו מוקדשת

לכבוד

בית הכנסת "תורה ועבודה

דארגון "תבונה"

הל-אביב

הרצ"ג - תשל"ג

9	גאולת הדבור העליון - מרן הגראי"ה קוק זצ"ל
---	---

נדבכי מקרא

11	קרי וכתוב במגילת אסתר - ישראל וינשטוק
----	---------------------------------------

נדבכי הלכה

19	בענין בכור בהמה טמאה בחו"ל - הרב אביגדר נבנצל
21	בענין בתר מעיקרא אזלינן - הרב ישראל דזימיטרובסקי
27	פטור נשים וחיוב עבדים במילה - הרב נחום נריה
29	בדין חיוב תשלומי נזק - חיים הירש
33	טמון באש - יוסי אנסבכר
37	שור האיצטדיון - דב לישנסקי
40	בן לוי בנחלת הארץ ובביזתה - משה הרצברג
52	שן ורגל הבאים ע"י שנוי - יחזקאל כהן
59	שמיטה בזמן הזה - אריה לוי
65	ברכה במאכלות האסורים - יהודה שטרנליכט
68	מעט לעת בפדיון הבן - יוסי אנסמן

נדבכי מחשבה

73	מכות מצרים - אליעזר לוי
----	-------------------------

נדבכי העיר

79	שירת התורה של עולי הרגלים - הרב ישעיהו הדרי
85	קרבת בזמן הזה - דוד פרגון

דבר המערכת

עם סיומו של זמן חורף, הארוך, לו זכינו בזכותה של השנה המעוברת, מוגש, גליונו החמישי של כותלנו פרי יצירתם של תלמידי הישיבה.

תורה נתנה בחמשה קולות המראה על התפשטות לכל הכיוונים וזו ה"התפשטות הגמורה".

(מהר"ל נתיב גמילות חסדים פ"ד) התפרסות לכיווני מחשבה, עיון ועסוק רוחני. החוברת החמישית, כקודמותיה, כוללת קשת מגוונת של נושאים הנשמעים והנלמדים בהיכל הישיבה החל מסוגיות המסכת, אותה למדנו, בזמן חורף, עבור לדברי הלכה וכלה בעניני מחשבה.

כותלנו כבמתם של בני ישיבת הכותל, מאפשר לתלמידי הישיבה ללבן ולברר את אותם נושאים וסוגיות בהם עסקו בין כתלי בית המדרש, ולהעלותם על הכתב כמנהג שהשתרש בעולם הישיבות.

אמר הקב"ה חביבה עלי כת קטנה שבארץ ישראל וגו'. חיבה – יתירה ללומדי התורה המחדשים בעמלם, בין החומות בצילו של ההיכל.

פסח כשר רשמח!

חדש האביב. תשל"ג

גאולת הדיבור העליון

מדברי מרן הרב זצ"ל בשבת הגדול, פ' מצורע, תרצ"ה
נרשם על ידי הרב משה צבי נריה

"זאת תהי' תורת המצורע - תורת המוציא שם רע" (ויקרא-רבה פ' ט"ז א) - המדבר לשון-
הרע הוא הלוקה בצרעת, והנה שנה לנו הרמב"ם בסוף הלכות טומאת-צרעת, שענין הצרעת
"אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל", ואינו שייך אפוא לאומות-העולם. ויש
לשאול: כיוון שלשון-הרע הנהו פרט ידוע של חובל ומזיק, הרי גם "בני-נח נצטוו על הדינין"
(סנהדרין נ"ו, א), וא"כ למה ענין זה של טומאת-צרעת אינו נוהג בהם?

תהא בין המצוות המיוחדות הקשורות ביציאת-מצרים, מוצאים אנו מצוה הקשורה בדבור -
"מצוה לספר ביציאת מצרים", וטעמא דמילתא הוא, שגלות-מצרים היתה גם גלות מיוחדת של
הדבור הישראלי.

כי יש הבדל יסודי בין הדבור הישראלי לדבור הכללי. הדבור הכללי - הוא בא מתוך העולם,
ואילו הדבור הישראלי - העולם בא מתוכו.

["הדבור בכללו יש לו כח כפול: דבור קודש ודבור חול. דבור הקודש מוצאו הוא ממקור
הדעה העליונה, יוצרת כל היצורים - "בדעתו ותהומות נבקעו" - ודבור של חול מקורו הוא
למטה, מהיצורים הבאים ומתרשמים בנפשו של אדם מכל מה שיש ביצירה" - עולת ראייה.
ח"א ע"מ קצ"ב].

חכמתו של אדם - מן העולם היא באה. זוהי ידיעתו והבנתו את העולם. אלמלא היה עולם -
לא היתה חכמה. וכן גם דבורו של אדם, הדברים יצרו את הדבורים. אולם לנו נתן הקב"ה
כח דבורו, מבחינת דבורו הוא יתברך, אותו דבור שיצר את העולם, שקדם לעולם. לנו ניתנה
התורה שהיא חכמה-עילאה, שבה נסתכל הקב"ה וברא את עולמו, - והדברים רמוזים בדברי
הכתוב: "ואשים דברי בפיו ובצל ידי כסיתיך, לנטוע שמים וליסוד ארץ".
משום כך יש כח בתפלתן של ישראל שהיא דבור, להשפיע על העולם ועל הנהגתו המעשית.
כיון שדבורן של ישראל נובע מכח הדבור שקדם לבריאה, לפיכך יש לו כח-השפעה על
הבריאה ועל שינוי מעשיה.

["שיחת הקודש שמוצא התפלה בעליוניותה בא ממנה, היא באה מן המקור הקדוש של הדבור
העליון, אמרת ד' הצרופה, שהיא קודמת לכל ההויה, וכל העולם כולו קיבל מאימרה זו את
כל הווייתו" - עולה ראייה ח"א, עמ' קצ"ג].

ורשב"י אשר ידע את סוד ההבחנה בין שני הדבורים - הדבור הבא מתוך העולם והדבור שקדם
לעולם - אמר: "אילו הוינא קאים על טורא דסיני וכו' הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי
לבר-גש תרין פומין, חד - דלעי באורייתא, וחד דעביד לי' כל-צרכיה" (ירושלמי ברכות
פ"א ה"ב).

ומשרע"ה שידע שבעיקרה של גאולת יציאת-מצרים נעוצה גאולת-הדבור, כשהשתדל להשתמש מהשליחות השתמש בטענת: "לא איש דברים אנכי" (שמות), וע"ז השיבו הקב"ה "או מי ישום פה לאדם"...

הנה דבור שבא ממה שקדם לעולם, שיש בו כח-יצירה, יכול גם להשפיע על העולם, אבל דבור שעיקרו בעולם, שכל מהותו נובעת מן העולם הקיים - אין לו שום השפעה על העולם. ולכן ישראל-גוי-קדוש שדבורם עליון הוא, דבור יוצר הוא, הרי כשהם מקלקלים בדבור - גורמים הם לנזקים בעולם, ועל עוון נזקים אלו, הם לוקים בנגעים - "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם" (תהלים פ"ט, לג), ותורת-המצורע באה לתקן את העון הזה. לא כן דבורם של אה"ע, דבורם של בני-נח, לגביהם לא שייך עונש של נגע צרעת. כיון שאין דיבורם יכול לגרום נזק, שאין דיבורם יכול להשפיע על העולם.

* * *

הדבור שקדם לעולם, אשר ברא את העולם, הוא כולו אחדות, יסודו - אחד: "והלא במאמר אחד יכול היה להבראות" (אבות פרק ה', א). לא כן הדבור הבא מתוך העולם, הוא כולו שניות, הואיל והוא מצטרף מתוך המציאות הממשית של עצמים נפרדים. רק כשהוא מתעלה וחוזר למקור, למקור היצירה, אז הוא שב לאחדותו. תפיסת השניות היא המקור לאליליות, להאלהת כחות נפרדים ["דכל ענין עבודה זרה, היינו שמפריד איזה כח מהשם יתברך, ואומר שהוא שליט ובעל כח בפני עצמו" - ארמו"ר הגאון ר' צדוק הכהן ז"ל מלובלין "תקנת השבין", מהדורת ירושלים תשי"ד, עמ' ל"ג], והקרבת תועבת-מצרים כקרבן-פסח, היחה האתחלתא של הכרזת-מלחמה מצד ישראל גוי-אחד, על העולם של השניות, על העולם האלילי המפולג והמפורד. היה זה אפוא המאורע הגדול שלפני גאולת ישראל, שלפני צאת ישראל לשאת בעולם את דגל האחדות, אחדות-הבורא ואחדות-הבריאה. וזהו התוכן של שבת הגדול, שבת של "אתה אחד ושםך אחד", שגם אם ברא את עולמו בעשרה מאמרות, הרי במקורו דיבורו אחד הוא ועולמו מאחד הוא.

נפלאות הראה לעמו	
ידו מחצה אויב, ידעו זעמו	משכן אל
סוסי אבירים הוריד הימה	וחרות עולם
נצבו מים אלה עברו, אלה נסבעו שמה.	יחדיו עשו
	אביב עם.
	(מגד ירחים, לוח ארץ הצבי)

ישראל וינשטוק

קרי וכתוב שבמקרא – למה?

האם הכתיב הוא שבוש לשוני והקרי בא לתקן אותו? ואם כן מתי נשתבשו המילים, כבר משעת כתיבתן או במהלך ההיסטוריה? או שמא הקרי בא לפשט ענין שהכתיב רומז עליו ושניהם נכונים? הספקות רבים וגם המנסים לפתור אותם.

רבי יעקב מקלנבורג⁽¹⁾ מטפל בבעיה בצורה מקורית ומיוחדת במינה (כפי שיתברר לקמן): "דע שהעין ברוב קרי וכתוב שבמקרא להורות שיש כאן הרכבה". כלומר, בצרוף הקרי והכתיב גם יחד למלה אחת נבחין למעשה בשתי מילות המבצבצות ועולות ממנה. והוא מחלק את הדוגמאות שבמקרא לכמה קבוצות: "אם משני שמות כמו כהקיר ביר מימיה (ירמיהו ו') שהוא מורכב מבור ובאר, כי פתחות הבי"ת (פתח) וחריקת היו"ד (חיריק) משלים חסרון האל"ף של באר... ויש גם כן הרכבה משני גופים כמו "ויט אהלה", או הרכבה מיחיד ורבים "ויפל על צווארו"... או הרכבה משני זמנים כמו "והיו תוצאותיו הימה" – עתיד במקום עבר או בינוני; ויש הרכבה משני בנינים כמו היצא אתך, תלונו עלינו, מן הקל והכבד. ותמצאו הרכבות כאלה במלות שלמות שאין בהם קרי וכתוב אם הרכבת ב' שמות, כמו לפלמוני המדבר והיינו פלוני אלמוני...". והוא ממשיך בדוגמאות במלות שלמות לכל אחת מהקבוצות המנויות.

האברבנאל⁽²⁾ גם הוא חזה דעתו בנושא אך תחלה הקדים את דברי הרד"ק⁽³⁾: "וז"ל תראה כי המלות האלה נמצאו כן לפי שבגלות הראשונה אבדו הספרים ונטלטלין טלטול והחכמים יודעי המקרא מתו, ואכנה"ג שהחזירו התורה לישנה מצאו מחלוקת בספרים והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם על הבירור, כתבו האחד ולא קראוהו או כתבו מבחור ולא מבפנים... ומסכים לזה כתב האפוד בפ"ז מספרו בדקדוק...". גם תמאירי בהקדמתו לספרו קרית ספר מצודר כדברי הרד"ק ומוסיף: "... ובהגיע תור אכנה"ג ואמץ ה' את לבכם להחזיר התורה לישנה (יומא ס"ט): מצאו מח' בין הספרים והלכו בהם אחר הרוב. וכמו שאמ' רז"ל במס' סופרים (פ"ו, ד') "שלושה ספרים נמצאו בעזרה: ספר מעונה, ספר זאטוטי, ספר היא (הכוונה לספרים שמהם היו מגיחים את ספר התורה של המלך, ר"מ פ"ג מהל' מלכים ה"א). באחד מצאו כתוב מעון ובשניים מעונה אלהי קדם וקיימו שניים ובטלו אחד, באחד מצאו כתוב וישלח את זאטוטי בניי ובשניים מצאו כתוב וישלח את נערי בניי וקיימו שניים ובטלו אחד. באחד כתוב אחד עשר הוא ובשניים מצאו כתוב אחד עשר היא וקיימו שניים ובטלו אחד". וכאשר לא נמצא רוב לדון אחריו קיימו את שנראה להם לקיים לפי דעתם, וכאשר לא השיגה יד שכלם כתבוהו בדרך אחד

(1) הכתב והקבלה מויקרא כ"ה, ל'.

(2) בהקדמתו לירמיהו.

(3) בסוף הקדמתו ליהושע.

וקראוהו בדרך אחרת וכתבו הכתוב בפנים והקרי בחוץ... וי"א, מוסיף המאירי, כי חדשו כתיב וקרי להיות הכתוב אצלם לשון בלתי נאה, אלא שזה אין נראה של' הקדש אין בה כנוי לשום כלי מגונה או פעל מגונה כמו שכתב הרב מורה צדק" (מורה ח"ג פ"ח, ראה רמב"ן פר' תשא ל' י"ג, ובספר הזכרון לריטב"א פ"ח).

"... אבל אמיתת הענין אצלי (אברבנאל) היא, שעזרא ואכנה"ג מצאו ספה"ת בשלמותם ותמותם כמו שכתבו וקודם שהתעורר עזרא לעשות הנקוד והטעמים וסופי הפסוקים עיין במקרא, והדברים אשר נראו אליו זרים כפי טבע הלשון וכוונת הספר... וחשב בעצמו... שכיוון הכותב בדברים הזרים ההם סוד מן הסודות מסתרי התורה... ולכן לא מלאו ידו... למחוק דבר מספרי האלוקים... ולכן הניחם בכתב מבפנים כמו שנכתב. האמנם, שם מבחוץ הקרי שהוא פירוש הכתוב הזר ההוא כפי טבע הלשון ופשיטות הענין...

גם אפשר שחשב עזרא שהיו בספרי הקדש תיבות ומלות שלא נכתבו כן בזרותם לסבה מן הסבה כ"א להיות האומר אותם בלתי מדקדק כראוי אם בקצור ידיעת הלשון עברית, ואם בקצור ידיעת דקדוק הכתיבה בסדרה וישרה, והיה זה מהנביא או המחבר ברוה"ק כשגגה הירצאת מלפני השליט, ולכן הוצרך לפרש אמיתת המלה ההיא כפי הספור. והוא עיין הקרי אשר שם בחוץ, כי ירא הסופר הקדוש לשלוח ידו בדברי המדברים ברוה"ק וכתביבתם...". (בכך מבקר האברבנאל את ירמיהו על אי ידיעתו את הלשון העברית בצינו את המספר ה"מוגזם" של קרי וכתוב שבירמיהו לעמת שאר הנביאים).

המלבי"ם⁽⁴⁾ אינו מסכים עם החלק האחרון של דברי האברבנאל וכותב: "ולמה זה התלונן החכם המבקר על אשר באו בספרינו קרי וכתוב כפול מאשר באו בספרים אחרים, ויוכיח מזה כי לא היה יודע (ירמיהו) חקי הכתיבה ומשפטיה. ואנכי דעתי וחוקה מרעתו בענין סיבת הקרי והכתיב הבא בספרים כי כבר ביארתי במק"א באורך, שהיה דרך חז"ל לדרוש כ"מ שבא שם קרי וכתוב ושלדעתם בא תמיד הקרי כפי הפשט והכתיב כפי הדרוש. שכן תמצא תמיד שדרוש חז"ל בנזינים על הכתיב ולא על הקרי. וא"כ הספר שבא בו הקרי והכתיב ברבוי, רבו בו עינים צפונים אשר נמסרו לדרוש, והוא המופת כי היה פי שנים ברוח הנביא הזה ודבר תמיד דבור בעל שתי פנים, וזה מעיד על גודל חכמת הנביא ועומק דבריו, לא חסרונם ועתתם". וכנגד המאירי, רד"ק, כתב האפוד והאברבנאל כותב גם ר' אליהו בחור בספרו מסורת ומסורת: "מה יאמרו על הקרי והכתיב הנמצאים בספרי הגולה שהם חגי זכריה ומלאכי וזיאל, ועזרא שכתב ספרו ודה"י (עד יחוסו הוא), ומרדכי כתב המגילה, והלא הם עצמם היו מאכנה"ג", ובספריהם גם יש קרי וכתוב? "וא"ל שאחרי מות המחברים ההם כתבו שירי כנה"ג הקרי מפני הספק, שהרי לא היה להם טלטול ולא אבדו הספרים בשנים מועטות ההן, כי לא נמשך זמן אכנה"ג רק קרוב ל-40 שנה כדמוכח בסדר עולם ובקבלת הראב"ד. ועוד, אם היה הקרי והכתיב בעבור הספקות זה"ל, היה ראוי שיבואו הספקות ע"ד המקרה כפי מחלוקת הספרים, וההבדל

(4) בהקדמתו לירמיהו.

שנפל אחת הנה ואחת הנה, זער שם זער שם, לא על מלה אחת הרבה פעמים, כגון כ"ב פעמים נערה בתורה כתיב נער וקריין נערה, וכן ו' כתובין עפולים וקריין טחורים, וכן ה' כתיבין עניים וקריין עניים וב' להיפך ודומה לאלה רבים. איך נפל הספק על כל נערה ועל כל עפולים ועניים? ... והכלל כי אכנה"ג עשו הקרי שבתורה עפ"י הקבלה ממרע"ה, ושנביאים וכתובים עפ"י הקבלה מנביאים וחכמי הדורות, ושבספרי הגולה עפ"י המחברים עצמם ולא בעבור הספקות כאשר חשבו רבים".

מסייע לדבריו הרמב"ן⁽⁵⁾ במאמר על פנימיות התורה וז"ל: "ואם היתה התורה הסכמית בלשונותיה כשאר הלשונות שנא' עליהם כי שם בלל ה' שפת כל הארץ, אז היתה כשאר הלשונות ונמצאו האותיות שהן אבני קדש נשפכות בראש כל חרצות נתונות בהרות כהרות כהות לבנות, ונמצאת התורה נקנית מאין נשמה, ואז לא היינו מצטרפים בתורה למלא וחסר, כ"ש לפרשיות פתוחות וסדורות, וק"ו לאותיות לפופות עקשות ועמוקות ומנוזרות, ואף כי לתגי האותיות וכתריהן כי כל זה היה הבל וריק... אבל דע והאמן כי כל אות ואות שבתורה ימה תלי תילים תלויים מקורצותיה כמו שדרשו ז"ל בפסוק קורצותיו תלתלים. וכן אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. ואם לדוד היו סתריה נעלמים והיה מתחנן לגלותם לו כ"ש אנו הפחותים והגרועים.

את דברי שני האחרונים ממשיך גם האדמו"ר הזקן בלקוטי תורה (הלא"ג)⁽⁶⁾: "... באחד כתיב - עולם המחשבה שהיא עלמא דאיתכסיא ויחו"ת באחת קרי-עולם הדבור עלמא דאיתגליא..."⁽⁷⁾.

ואם הזכרנו איתגליא ואיתכסיא אין לנו אלא לעבור לפורים - למגילה, שהרי שם יש לבטויים אלו משמעות מיוחדת. ובשלב זה קמה וגם נצבת בפנינו בעיה, והיא - אלו מלות מתוך הכתובות במגילה שלא כדרך קרייתן כלולות במונח קרי וכתוב ואלו מהן לא. כדי ללבן את הבעיה נתיחס לשלש קבוצות של מילים כאלה:

א. הכתובות בכתוב חסר כמו "ליהודים היתה... וששן ויקר" או "לכל העמים להיות עתידים ליום הזה".

ב. הכתובות בתוספת י' כמו "ותבראינה נערות אסתר..." או "... את בית המן צרר היהודים", שבהן גם נקוד לא יפטור את בעית הקריאה.

ג. הכתובות בשנויים אחרים הגורמים לכך שהנקוד לא יפטור את בעית הקריאה, כמו "ויאמר מומכן" במקום ממוכן.

(5) עיין דברי ה"חכם שלום" בהקדמת הרב שעוועל למאמר.

(6) למקורות נוספים עיי"ש במפתח הענינים.

(7) דעה נוספת מצויה בתרביץ כרך 27 במאמרו של ר' ראובן גורדיס. מסקנתו היא שהשלים הראשונים של התפתחות הקו"כ באו במגמה להגן בפני חלול ה' ונבול פה. המאוחרים יותר, מגמתם הגנה בפני סכנת בערות וחוסר הבנה, והאחרונים - סמונים לחלופי גירסאות בעלי ערך מתוך כתבי יד חשובים.

לגבי שתיים מן הקבוצות האלה לא קיימת כל בעיה. הקבוצה הראשונה בודאי אינה נכללת במונח קרי וכתוב כיון שנקוד נכון בלבד פוטר בה את בעית הקריאה⁽⁸⁾. (גם תנכ"ם שבהם מצוינת המלכה כקו"כ מקורם בתקופה שבה עדיין לא היה נקוד, ואז רק כדי לשמור על קריאה נכונה הוסיפו בצד המקור את צורת הקריאה וקראו לה קרי. למשל, "ויאספו את השלו" (במדבר י"א, ל"ב) שנכתב בצדו שלו קרי, אע"פ שהי' היא ודאי מיותרת כמו שמוכיח הפסוק שלפניו - "ויגזו שלויים מן היס"), והקבוצה האחרונה בודאי נכללת במונח קו"כ. זוהי הדרך היחידה למנוע טעות בקריאת המילים בקבוצה זו. הספק מתעורר ביחס לקבוצה השניה, ובמגילת אסתר פעמיים בלבד כמצוין בדוגמאות לעיל. המסורה הקטנה מציינת בשתייהן "יתיר י'", ואלו מנחת שי מציין בשתייהן - ותבאנה ק', היהודים ק'. האם המסורה הקטנה מבדילה בין "קרי וכתוב" לבין "יתיר י'" ולכן מציינת כאן כפי שציינה, או שמא "יתיר י'" גם נכלל בקו"כ, אם נאמר שתפקיד הקו"כ הוא להצביע על צורה נכונה של קריאה במקומות שהכתיב סוטה ממנה לשם דרש? ואולי כך סובר גם בעל מנחת שי שמציין אותן בקרי וכתוב ממש? ובכן, אם נמלות אינן נכללות בקו"כ הרי שאיני צריך להזדקק להן, ואם הן נכללות הרי שלא מצאתי לכך הסבר כלשהוא. האיר את עיני ר' אביגדר לגבי "ותבואינה נערות אסתר וסריסיה" (ד, ד). בירמיהו ט, ט"ז נא': "כה אמר ה' צבאות התבוננו וקראו למקוננות ו**ותבואינה** ואל החכמות שלחו ותבואנה...". המלה הראשונה המדגשת מתאימה בפסוק שלנו לכתיב אולם איננה נהגית כמוה, והשניה לקרי, כך שיחד הן משלימות את המלה בפסוק שלנו בקרי ובכתיב. תפקיד המקוננות - לספור ולקונן, והחכמות - להסביר על מה ולמה באה הרעה. למקוננות - קראו - ממקום קרוב, לחכמות - שלחו - ממקום רחוק. בציינם את שתי המילים שבירמיהו במגילה רצו אבנ"ג לרמוז לנו עד כמה חשובה ואהובה היתה אסתר בשושן הבירה. נערות אסתר - הקרובות והרחוקות וכן סריסיה, באו כלם במהירות לספר לה את הרעה שבאה עליה ולהשתתף בצערה, ולמעשה מלאו גם את תפקיד המקוננות וגם את זה של החכמות. הקבוצה השלישית, כאמור לעיל, בודאי נכללת בקרי וכתוב, ועפ"י שיטת האברבנאל (בהסברו האחרון) וסיעתו נראה לברר בע"ה מהו הדרש, ונתחיל לפי סדר הפסוקים:

פ"א, ה': ובמלואת הימים האלה, ובמלאות קרי.

מ"ר: "ובמלואת כתיב". מתנות כהונה שם: שיום אחרון היה כיום ראשון לפיכך כתיב ובמלואת - מלא, שהיו מלאים ושיום אחרון כראשון. יפה ענף: פי' דבא מלא בוא"ו לזרות שהמשתה היה מלא ושלם בכל עניניו. והמדרש ממשיך: "משתה שבעת ימים רב ושמאל חד אמר שבעה חרץ ממאה ושמונים ושמאל אמר שבעה עם מאה ושמונים". תורה תמימה: "טעם פלוגתתם בהקרי והכתיב ממלת ובמלאות כי הקרי ובמלאות והכתיב ובמלאות. ומ"ד שבעה חרץ ממאה ושמונים דריש הקרי ובמלאות, דהיינו לאחר המאה ושמונים עשה עוד שבעה ימים ומ"ד שבעה

(8) וזאת גם לשיטת האברבנאל בהסברו האחרון, הרמב"ן והמלבי"ם, שהרי אפי' אם הכתיב בא כרמז, תפקיד הקרי הוא להראות את צורת הקריאה הנכונה.

עם מאה ושמונים דריש הכתיב ובמלואת, כשהגיע לשבעה ימים למלואת המאה ושמונים עשה וגו' ור"ל שבתוך המאה ושמונים היו בהם שבעה ימים שבהם עשה משתה לכל העם הנמצאים בשושן".

מנות הלוי, אלקבץ: "וכתב הר' אליעזר מגרמישא ז"ל ימים רבים - ימים שניים רבים שלשה. ששנת הפרסיים שלש מאות וששים כמנין השנה וחצי שנה מאה ושמונים, ושל ישראל שלש מאות ששים וחמישה יום ושש שעות וחציה מאה שמונים ושניים וחמה עשרה שעות. ולאומה ששנתה שלוש מאות וששים יום עשה מאה ושמונים יום ולאומה ששנתה שלוש מאות ששים וחמישה עשה מאה שמונים ושלשה זה שלשה ימים יותר. ימים שניים רבים שלשה והוא חצי שנה משלש מאות ששים וחמישה ושש שעות בקירוב לפי שעשה המשתה בימות החמה מניסן ועד תשרי והם לא אכלו שלשה ימים י"ז בתמוז ות"ב ויוהכ"פ. אבל הוא עשה המשתה קפ"ג יום - חצי השנה שלמה כדאי' בפרד"א (פ' מ"ט). ולכן במלואת - מלא ע"כ. עוד שם - "ובמלואת", כתיב כן לפי שלבש בגדי כהונה שכתוב בהן מלואת אבן. פ"א, ט"ז: "ויאמר מומכן לפני המלך והשרים", ממוכן קרי.

מדרש אסתר: "תניא ממוכן זה המן ולמה נקרא שמו ממוכן שהיה מוכן לפורענות". (מגילה יב: מהרש"א: "פרש"י לפורענות עומד להיות תלוי עכ"ל. ועי"ל שמוכן לפורענות להביא פורענות לאחרים, מתחילה במעשה ושתי להרגה ושוב אח"כ להרוג ולאבד את כל היהודים וכו'". הסבר מפורט יותר במנות הלוי: "ואפשר שדרשו זה משנוי כתיבת שמו במקום הזה מן הראשון (פ' י"ד) כי נכתב פה מומכן הוא"ו קודם למ"ם שניה להורות מום ל' פורענות כן לשון הכנה מוכן ומזומן לפורענות. הוא שיסד הפיטן "הוא המן לפורענות מוכן". ולכן דרשוהו בפסוק זה מפני שנוי שנשתנה בו ולא דרשוהו בפסוק והקרב אליו והוא ענין נאה. ועוד כתב הה"ר אליעזר מגרמיזה זלה"ה ז"ל מומכן כתיב מום של המן כאן נעשה לפי שיעץ להרג את ושתי היה לבו של אחשוורוש עליו עד שאמרה אסתר וגרמה לתלותו ע"כ".

פרקי דר"א פ' מ"ט: "ר' זכריה אומר מגלגלין זכות ע"י זכאי - ע"י דניאל שהיה ממוכן נתגלגלה המלכות על אסתר, לפי שאמר למלך אל תבכה שכל מה שעשית לושתי כתורה עשית וכל המקיים מצוות התורה הקב"ה מקיים מלכותו. שכך כתוב בתורה והוא ימשול בך... (מגילה י"ב: בתוס'). ובצרוף דברי התרגום השני: "ואמר ממוכן הוא דניאל ולמה אתקרי שמה ממוכן... והוא דניאל בגלותא ואתעביד על ידי ניסין וגבורין ותוב על ידי דדניאל אתגזר מן מרומא דתיתקטיל ושתי מלכתא בכין אתקרי שמה ממוכן-מתקן...". - מתוקן - מזומן - מוכן להעשות ניסים על ידו, כדברי מדרש חסרות ויתרות: "מומכן כתיב הוא דניאל, ולמה נקרא שמו כדברי מדרש חסרות ויתרות: "מומכן כתיב הוא דניאל, ולמה נקרא שמו ממוכן שהיה מוכן לניסים".

פ"ג, ד': "ויהי באמרם אליו יום ויום", כאמרם קרי.

אס"ר: "ר' יוחנן בשם רבי בנימין בר ר' לוי בניה של רחל נסן שוה וגדולתן שוה נסן שוה הה"ד ויהי כדברה אל יוסף יום יום וכאן כתיב (קרי) ויהי באמרם אליו יום ויום ולא שמע

אליהם... " ובשערי בינה לרוקח - "ויהי כאמרם אליו יום יום גי' ליוסף ומרדכי⁹ שהיה ניסן שנה וגדולתן שנה וכל מה שנתגדל זה כן זה".

מנחת שי: "וראיתי מדרש אחר כתוב בל' הזה: באמרם כתיב כאמרם קרי. אמר המן למרדכי למה אינך כורע ומשתחוה לי וכי אתה גדול מעקב זקנך שהשתחוה הוא וביתו לעשו זקני כ"ב השתחויות? ארבע נשיו, ואחד עשר ילדיו השתחויה אחת לכל אחד מהן הרי חמש עשרה. והוא שבע פעמים הרי עשרים ושנים. וזהו באמרם בבי"ת כאמרם בכ"ף. השיב מרדכי בנימין זקני לא נולד בעת ההיא ולא השתחוה ע"כ".

ובמדרש חסרות ויתרות - "ויהי באמרם כתיב וקרי כאמרם הרי כ"ב, שהיה ספר ובלן בכפר קרינוס¹⁰ כ"ב שנה". ד"א שרצה לבטל את התורה שהיא כ"ב אותיות.

פ"ח, י"ג: "ולהיות היהודים עתודים ליום הזה, עתידים קרי.

אור חדש למחר"ל: "כתיב עתודים וקרי עתידים כי ר"ל שיהיו מכינים את עצמם קודם מי שילך לפניו ובראשם כמו עתודים שהולכים בראש הצאן. ונקראו האצילים עתודים כדכתיב בישעיה כל עתודי ארץ. וכתב הרוקח שנקראו האצילים עתודים מפני שהם הולכים לפני העם כעתודים לפני הצאן, לכך כתיב עתודים וקרי עתידים שיהיו מוכנים להם אותם שילכו לפניו כעתודים. ודבר זה הוא עיקר במה שיכינו עצמם מי שילך לפניו ובשביל זה יהיו יחד כאשר יבואו הם על שונאיהם ולא יהיה כ"א בפ"ע ויעשה כ"א מה שירצה. כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד, ובפרט לישראל שיהיו כאחד ואז השכינה עמם. ולכן כתיב ויקהלו היהודים, שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד ואז השכינה עמם".

ובשערי בינה לר"א מגרמיזה: "ולהיות היהודים עתודים - עת ו' (זמנו ביום שיש) ולא בשבת שלא יבא פורים בשבת".

פ"ט, י"ט: "על כן היהודים הפרושים", הפרזים קרי.

הסבר על כך לא מצאתי כתוב, אבל שמעתי הסבר ממר מאיר מדין: מבחינה דקדוקית שתי הצורות נכונות הן, אלא שהקרי נמשך אחר לשון התורה - "לבד מערי הפרזי" (פ' דברים), והכתיב אחר לשון התלמוד - פרוז בן יומו נקרא פרוז (מגילה י"ט). אפילו לדעותיהם של המלבי"ם, ר' אליהו בחור והרמב"ן הנ"ל שמאחורי כתיב מסתתר דרש מסוים, ושעל פי דרכם הלכנו עד כה, כאן אפשר יהיה להניח יותר בפשטות שבין תקופת המקרא לתקופת התלמוד התהווה שנוי לשוני כאשר המלה פרזי הפכה לפרוז, ופרזים לפרושים ואכנה"ג התחשבו בשתי הצורות. הכתיב נכתב בשפת העם כדי שיבינו, וע"י הקרי החזירו אכנה"ג עטרה לישנה - ללשון המקרא. ואכן בתקופה יותר מאוחרת דרשה הגמ' גזירה שוה אחר לשון המקרא: "ותנא דידן מ"ט יליף פרזי פרזי כתיב הכא על כן היהודים הפרזים וכתיב התם לבד מערי הפרזי

9) פי' יום בר"ה - יוסף ומרדכי.

10) תנא המן ספר של כפר קרצום היה כ"ב שנה (מגילה ט"ז) וכתב בדקדוקי סופרים שבש"ס כתב יד איתא כפר קרינוס (הערות שם).

הרבה מאד. מה להלן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון אף כאן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון" (מגילה ב':).

פ"ט, כ"ז: "קימו וקבל היהודים עליהם", וקבלו קרי.

תנחומא: "אריב"ל שלשה דברים גזרו ב"ד של מטה והסכים עמהם ב"ד של מעלה... ואחד בימי מרדכי ואסתר, מה כתיב קימו וקבלו היהודים. ומניין שהסכים הקב"ה עמהם שנא' וקבל היהודים. וקבלו אין כתיב כאן אלא וקבל, מכאן שהסכים הקב"ה עמהם. ובשוחר טוב פ' כ"ז: "א"ר סימון בשם ריב"ל בשלשה מקומות הסכים הקב"ה עם ב"ד של מטה... מגילת אסתר מנין דכתיב קימו וקבלו היהודים, קבלו למעלה מה שקבלו למטה". ר"ר פ"ד - ה': מתחיל כמו התנחומא ומוסיף - "... וקבל כתיב רבן של יהודים קבל. מהרז"ו שם - רבן של יהודים קבל מסיני היינו משה רבנו שהוא שקול כנגד כל היהודים. כל' שמשה קבל את מגילת אסתר מסיני. (הסבר מפורט יותר ראה שם) ⁽¹¹⁾.

אור חדש למחר"ל, על פסוק כ"ג - "וקבל היהודים את אשר החלו לעשות...": "אמר וקבל היהודים ל' יחיד כי קבלו כלם בשמחה וברצון ובקול אחד אמרו נעשה ונשמע וזהו וקבל ולא היו דעות מחולקות. ועוד כי ר"ל כי קבלה זאת מצד שאמרנו כי ישראל היו מנצחים את המן מצד שהם עם אחד (לעיל פ"ח, י"ג)... ולכך מצד הזה ראוי לקבל עליהם הימים האלו". וממשיך על הפסוק שלנו: "כי הקבלה הזאת שב"ד של ישראל היו מקבלים עליהם וזהו וקבל ל' יחיד שהוא נא' על הב"ד, אבל הקרי הוא קבלו כי כל אדם ואדם בישראל קבלו עליהם כאשר הב"ד היו מקבלים. אבל קימו (רק) ל' רבים כי כ"א הוא מקיים המצוות בפ"ע רק הקבלה היא לב"ד. לפיכך כתיב וקבל, ומ"מ נחשב זה כאלו כ"י מקבלים, לכך וקבלו קרינו, ובספר מנות הלוי כתב: "ויראה לי כי להיותם מוסכמים בלב א' בקבלה הזאת ע"כ כתבה בל' יחיד כאלו אחד הוא המקבל כי כלם הסכימו לדעת אחד".

פ"י, א': "וישם המלך אחשרש מס על הארץ ואיי הים" אחשורוש קרי. בטעם הקרי דרשות רבות לגמ' מגילה י"א. ובטעם הכתיב: "... ורבי חנינא אמר שהכל נעשו רשין בימיו שנא' וישם המלך אחש רש מס... " (מגילה י"א).

ובמדרש לקח טוב: "חסר ו' כדרך שחסר בעפרון החתי, שכל הנבהל להון חסר יבואנו". "משונה אחשורוש זה מכל אחשורוש האמורים בכל מגילה זו. ונכתב חסר בלא ו' להורות שפירושו משונה מכל דברי ההגדה שהבאנו לעיל. אחשרש הוא הקב"ה שאחרית וראשית שלו. ואמר שהמלך זה שם מס על הארץ והוא העדר הכרוך על כל יושבי הארץ ואיי הים להיות שכל הזה נפסד. ומותר האדם מן הבהמה אין לולי הטוב המקווה לו בעולם הבא. (מחיר יין לרמ"א).

* * *

(11) במנחת שי מביא שמזהר פר' כי חשא משמע יותר שהדרשה היא על פסוק כ"ג שכתוב וקבל וגם קוראים כך, ולא על פסוק כ"ח.

הרב אביגדור נבנצל

גרסינן בב"ק י"ב: ומעלה מעל בה' לרבות קרשים קלים שהן ממונו וכו'. בבכור בחו"ל ואליבא דר"ש דאמר אם באו תמימים יקרבו אם באו אין לכתחלה לא. וכתבו תוס' (ד"ה ואליבא) ור"ע פליג עלי' ואמר לא יקרבו וכו' וא"ת ואמאי קאמר ואליבא דר"ש כ"ש אליבא דר"ע דאמר לא יקרבו דהוי ממונו וכו' ועוד י"ל דע"כ לא מתוקמא כו"ע מדמצריך קרא לרבווי שהוא ממון בעלים. ודברי תוס' צ"ב, דאטו כל דבר שאינו קרב הוי ממון בעלים, והרי מעשר בהמה בעל מום אינו קרב והוי ממון גבוה, וכן מעשר שני לרבי מאיר. ונראה דדעת תוס' דלר"ע בכור בחו"ל אינו קדוש כלל, ולהכי אם באו לא יקרבו, ופשיטא דהוי ממון בעלים. וכ"כ השטמ"ק בפירוש בשם המהר"י כ"ץ.

וברמב"ם פרק א' הלכה ה' מהלכות בכורות נדפס בנוסחא שלפנינו ואין מביאין בכורות מחוצה לארץ לארץ וכו'. אלא הרי הוא כחולין ויאכל במומו ואם הביא אין מקבלין ממנו ולא יקרב אלא יאכל במומו. וגירסא זו אין לה שחר, אלא דהגירסא שהיתה לפני הראב"ד ועוד ראשונים היתה דלהרמב"ם הוי כחולין ויאכל בלא מום, ועל גירסא זו השיגו הראב"ד ושאר ראשונים, והכס"מ גירס מכח קושיות הראשונים דיאכל במומו, ולדידי' לא הוי כחולין, ובדפוס נתערבו שתי הנוסחאות. ובתחלת ההלכה גירס הכס"מ מצות בכור בהמה טהורה נוהגת בארץ ובחוצה לארץ, ונראה מדבריו דגם זה לא גרסו הראשונים ברמב"ם, אכן בדוחק יש לקיים גירסא זו גם אליבא דבכור הירצא מא"י לחו"ל. אולם לא זכר שר את דברי תוס' והמהר"י כ"ץ? הנ"ל, דס"ל כהנוסחא שדחה.

אמנם החינוך במצוה י"ח כתב דהמצוה נוהגת בא"י מדאורייתא ובחו"ל מדרבנן, וכדומה לזה כתב המאירי והוסיף עוד דאינה נוהגת מדרבנן אלא בחו"ל הסמוכה לא"י כתרומות ומעשרות, ולשיטה זו מקוימים דברי תוס' דאתו לפרושי קרא דאורייתא עם ראיות הראשונים מכמה עובדי שבכור נוהג בבבל. אך נראה דהרמב"ם אינו סובר כן, דהו"ל לפרושי. גם בספר המצוות מצות עשה ע"ט ביאר הרמב"ם (לפי נוסחתנו, והיא הנראית מדויקת בענין זה) שמצוה זו אינה נוהגת אלא בארץ, ולא חייב במקום אחר אפילו מדרבנן.

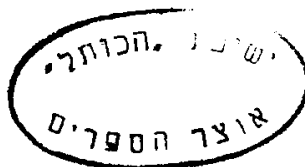
ובבכורות ל"ו: איתא התרת בכור (שנפל בו מום קבוע מובהק) בחוצה לארץ על פי שלשה בני הכנסת (שאינם מומחים), ודנו שם רש"י ותוס' אי אתיא כמ"ד אם באו תמימים יקרבו או כמ"ד לא יקרבו, אכן הרמב"ם בפ"ג מהל' בכורות ה"ב הביא הלכה זו לגבי בכור שיצא מא"י לחו"ל, ונלע"ד דהיינו משום דס"ל דבכור בחו"ל אין לו קדושה כלל אפי' מדרבנן וכנ"ל.

ונלע"ד דהרמב"ם אזיל בזה בעקבות הרי"ף כדרכו, דהרי"ף חיבר פסקי הלכות על כל המסכתות הנוהגות בזה"ז בחו"ל ועל מסכת בכורות לא חיבר, והשמטות הרי"ף ללמוד יצאו כנודע וכש"כ השמטת מסכת שלימה, ונראה דס"ל דאין הבכור קדוש בחו"ל כלל, לכה"פ בארצות הרחוקות מא"י.

והרי"ף מקורו ברוך במעשה הגאונים שהביא המאירי בהקדמתו לבית הבחירה, שראו שאין לומדים אלא סדר מועד ונשים ונזיקין, והעבירו מסכתות ברכות וחולין לסדר מועד ומסכת נדה לסדר נשים מפאת היות ידיעתן דרושה בזה"ז, ואילו מסכת בכורות לא העבירו, והיינו משום דס"ל דאין הבכור קדוש כלל אפילו בבבל. אכן אין כל הגאונים שוים בזה, דהבה"ג וההלכות פסוקות (בין שהם ממחבר א' או משנים) הביאו הלכות בכורות, אולם מזה אין ראיה אלא דס"ל דנוהג בארצות הקרובות לא"י.

הרי לפנינו חבל נביאים (המהר"י כ"ץ והמאירי והחינוך ותוס' ורמב"ם והרי"ף והגאונים) המתנבאים בסגנון אחד דלמ"ד אם באו תמימים לא יקרבו אין בכור בהמה טהורה קדוש בחו"ל מה"ת. אכן למעשה נהגו בתפוצות ישראל על פי הפוסקים דס"ל דקדוש מה"ת, והחמירו בזה מאד.

וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות. בעלי החיים הקרבים למזבח, חל בהם עצמם התיקון ע"י התעלות להיות זבח לה'. שכיון שאין בהם דעת אינם מגיעים להתעלות זו כי אם במעשה הנעשה בהם בהעלות לה' דמם וחלבם, שהם עיקר מכון הנפש. משא"כ האדם, אשר בלבו המבין ישכיל את מעשה הקרבן ויתקרב אל ה' בדעתו. אבל לעתיד לבא שפע הדעת יתפשט ויחדר אפילו בבעלי חיים. "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה'" וההקרבה שתהיה אז של מנחה מהצומח תערב לה' כימי עולם וכשנים קדמוניות. (עולת ראייה)



בענין בתר מעיקרא אזלינן

הרב ישראל דזימטורובסקי

ב"ק י"ז ע"ב בעי רבא דרסה על הכלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא, או דלמא בתר תבר מנא אזלינא וצרורות ניהו. תפשוט ליה מדרבה דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן ליה מנא תבירא תבר, לרבה פשיטא ליה לרבא מיבעיא ליה וכו' ת"ש תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמין נזק שלם שמע מינה בתר מעיקרא אזלינן וכו' אמר רב כיבי דקאזיל מיניה מיניה. ובהא סלקא שמעתתא.

וברש"י שם ד"ה פטור כתב וז"ל המשברו וחייב הזורק אלמא בתר מעיקרא אזלינן והואיל וסופו לישבר כשינזח כמי ששברו הוא דמי. עכ"ל. נמצא לפ"ז לרבה פשיטא ליה דבתר מעיקרא אזלינן וכן פירשו רוב הראשונים.

והנה הרי"ף בסוגיין כתב. וז"ל תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמין נזק שלם והוא דקא אזיל מיניה מיניה. עכ"ל.

ולקמן בסוף פירקין הביא את דברי רבה דזורק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור. וכתב שם בעל המאור וז"ל הרי"ף ז"ל כתבה, למימרא דהלכתא היא וכו' ואנו תמהין על הרב אלפסי ז"ל דכתב בההוא דתרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי, והוא דקא אזיל מיניה מיניה, אלמא בתר תבר מנא אזלינן ואי סבירא ליה כרבה דבתר מעיקרא אזלינן קשיאן אהודי. עכ"ל.

וכתב הרמב"ן שם במלחמות וז"ל ויש דרך אחרת בפי' זו השמועה בעצמה והוא שנפרש ונאמר דרבה בתר בסוף אזיל והא דקאמרינן בגמ' ותפשוט ליה מדרבה הכי פירושא תפשוט דבתר בסוף אזלינן מדאמר רבה ובא אחר ושברו במקל פטור ולא אמר הראשון חייב דאי ס"ד בתר מעיקרא אזיל הל"ל הראשון חייב ואשמועינן רבותא ולא לימא דשני פטור דשני אפילו אזלת בתר בסוף פטור כיון שסופו להשבר ואין לו דמים עכשיו וכו' וה"נ משמע סוגיא דרבה בזורק תינוק דהא תלמוד הזורק פטור לדברי הכל והשני בין בשור בין באדם חיובו מפני שקירב את מיתתו ואי בתר מעיקרא ראשון ליחייב לדברי כולם והשני יהא פטור וכו' דהא לענין צרורות בתר מעיקרא אזלת לגמרי וכשבור חשוב ליה והלכך הזורק הרגו לזה והשני בין שור בין אדם יפטר לדברי הכל וא"ת אפילו אזלינן בתר מעיקרא לאו כמת חשבינן ליה א"כ בכלי השני למה פטור על כרחך מפני שאין לו דמים הואיל וסופו להשבר אע"פ שלא נשבר וכו' ואע"ג דאיכא למימר שלא פטרוהו לדברי האומר דמי ניזק אלא משום דבתר מעיקרא אזלינן לענין ממונא ומיהו קטלא שאני אין הדעת מודה בזה. וכו' דבתר בסוף אזלינן ומש"ה פטור הזורק דאפילו גרמא ליכא שהרי לא שברו ולפיכך כתב דקא אזיל מיניה מיניה עכ"ל.

והנה על עיקר חידושו של הרמב"ן שאע"פ שבתר תבר מנא אזלינן פטור המשבר משום שאין לכלי דמים הקשה החזו"א בב"ק סימן י"א אות י"ג וז"ל ואמנם יש לעיין תקשה לרמב"ן למה

חייב הזורק כלי מראש הגג ונשבר כיון דעד שלא נשבר אי אפשר לחייב ואי קדם אחר ושברו במקל פטור. א"כ צריך לחיבו על שעת תבירת מנא והלא מנא תבירא תבר וע"כ כיון דעביד כולא היזיקא לא מחשבינן ליה מנא תבירא כיון דהיא מנא תבירא רק משום שהיא עתידה להשבר ובשבירה זו הוא חייב לשלם לא עדיפא קדם תבירא משעת תבירא ומקרי בר דמים כיון דאפשר לתבוע דמיו מן הזורק. עכ"ל. וכונתו שע"כ הכלי מקרי בר דמים משום שהזורק יהיה חייב בדמיו לכשישבר וממילא כל אדם ישלם עבור כלי זה שהרי אע"פ שהוא עומד להשבר הרי אם הוא ישבר ישלם הזורק דמיו וממילא שוה הכלי לימכר דאל"כ גם הזורק עצמו יפטור אע"פ שנשבר מחמת הזריקה, שהרי על הזריקה קודם שתשבר פטור דלאו מידי קעביד אע"פ שגם שאין לו דמים ועל השבירה עצמה יפטור שהרי כלי שאין לו דמים שבר, ועיין גם במכתב של ר' שמעון שקאפ הנדפס בסוף ספר חדושי ר' שמעון על נזיקין שהקשה קושיא זו. עוד הקשה בספר ברכת שמואל על ב"ק סימן י"א על הרמב"ן וז"ל והנה הוקשה לי לשטת הרמב"ן דרבה סובר דבתר בסוף אזלינן א"כ אמאי פטור השני בזרק תינוק מראש הגג אליבא דחכמים דריב"ב. ואפילו לריב"ב כל חיובו הוא רק משום דקירב את מיתתו תיפוק ליה דלמ"ד דבתר בסוף אזלינן האחרון חייב [משום] דהראשון לא הוי אפילו גרמא דלמ"ד בתר בסוף אזלינן בטל לגמרי דין מעשה של ראשון ואינה מעשה כלל ולא דמי אפילו להכהו עשרה בני אדם דשם הא לכה"פ איכא מעשה בידים משא"כ [הכא] הראשון אינו אפילו גרמא, עכ"ל. ובאמת שקושייתו חזקה מאד דבשלמא לענין ממון אפשר לומר שאע"פ שבתר בסוף אזלינן ואין בכלי שום חסרון, מ"מ מכיון שאין לו דמים שהרי אף אחד לא ישלם עבורו כלום, פטור המשבר שהרי כלי שאין לו דמים שבר. אבל לענין רציחה הרי אין שום מקום לומר סברא מעין זו. וא"כ מדוע פטור השני. ואשר יראה לומר בזה דהנה בעיקר דין בתר מעיקרא אזלינן כתב בחדושי ר' שמעון שקאפ ב"ק סימן כ"ד שאין הכונה שהכלי כבר חשוב שבור לגמרי מעכשיו אלא דחשוב כמו שניטל מעכשיו חיותו מזמן שלאחר שעה דהיינו דאין בזה חיות רק זמן זה עד שעת שבירה ועיקר החדוש בכלל זה דבתר מעיקרא שלא נחשוב השבירה של אח"כ כענין מחודש אלא שכבר היה ולפ"ז באדם שנזרק מן הגג יש בו חיות עד שעת המיתה רק שמעכשיו ניטל חיותו משעת מיתתו.

כלומר דאם אמרינן בתר תבר מנא אזלינן. כח הקיום של הכלי איננו מוגבל וכח החיות של האדם איננו מוגבל אלא שידוע שעוד רגע תבוא סבה חצונה ותשבור את הכלי או תהרוג את האדם, ואין בכח ידיעה זו לומר שכבר עכשיו נקבע שחיי האדם או הכלי קצובים או מוגבלים. אבל אם אנו אומרים בתר מעיקרא אזלינן הרי אע"פ שהכלי עכשיו שלם והאדם חי מ"מ כח חיותו של האדם וכח קיום הכלי הוא מוגבל רק עד זמן המיתה או השבירה ולכן בנזיקין חייב המזיק כבר ברגע הזריקה משום שברגע הזריקה הוא עשה מעשה מזיק בכלי ההופך אותו מכלי שזמן קיומו בלתי מוגבל לכלי שזמן קיומו מוגבל לשניות אחדות וכלי שזמן קיומו שניות אחדות אינו שוה כלל אבל לענין מיתה אפילו אם נאמר בתר מעיקרא אזלינן והוא עשה שכח חיותו של האדם יהיה רק למשך שניות אחדות מ"מ אין חייבים מיתה רק על רציחה גמורה ולא על קצור משך החיים שלו.

אמנם גם השני פטור לרבנן משום שאין חייבים מיתה רק על הריגת אדם שכח חיותו בלתי מוגבל ולא על הריגת אדם שכח חיותו רק לזמן קצר. וריב"ב סובר שגם על הריגת אדם שכח חיותו לזמן קצר חייבים מיתה ושאינו טריפה שגם בשעה שחי אין חיותו חיות חשובה. ע"כ תוכן דברי ר' שמעון עם הוספת הסבר בדבריו. נמצא לפי הסבר זה שאם אמרינן בתר תבר מנא אזלינן הרי זה כזורק חץ שבחפץ עצמו עדיין אין שום חסרון, וזו רק סבה חצונה, שידוע שעוד מעט תבוא ותשבור את הכלי או תהרוג את האדם.

והנה לכאורה לפי פשטם של דברים מה שכתב הרמב"ן שגם למ"ד בתר תבר מנא אזלינן פטור השובר משום שלכלי אין דמים היינו שזה דבר שבעובדה, שאף אדם אינו מוכן לשלם אפילו פרטה אחת עבור חפץ שישבר בעוד שניות אחדות. ולפ"ז צריך להיות שגם בזורק חץ על הכלי יפטר השובר מאותו טעם שהרי שום אדם לא יהיה מוכן לשלם עבור חפץ שידוע שישבר בעוד שניות אחדות, כלומר שגם לפי הרמב"ן אם אמרינן בתר תבר מנא אזלינן זה דומה בדיוק לזורק חץ.

אמנם הברכת שמואל בב"ק סימן י"א הנ"ל ור' שמעון במכתבו סוף ספר חדושי ר' שמעון נזיקין הנ"ל שניהם כותבים שגם הרמב"ן מודה שהדין אין לו דמים הוא רק בזורק כלי משום שנעשה מעשה בגוף הדבר. אבל בזורק חץ שלא נעשה מעשה בגוף הדבר, לא יהיה דין של אין לו דמים והשובר יהיה חייב לשלם, אלא שלא ביארו היטב את גדר הדבר ונראה לומר דהנה מה שכתב ר' שמעון בב"ק סימן כ"ד הוא להסביר את שיטת רש"י כמבואר בדבריו שם. אמנם הרמב"ן הרי פליג וס"ל דאם אמרינן בתר מעיקרא אזלינן חייב הזורק מיתה אע"פ שאחר קבלו בסייף. כמבואר להדיא בדברי הרמב"ן וע"כ ס"ל לרמב"ן דאם אמרינן בתר מעיקרא אזלינן אין הפירוש שהזורק עשה שכח החיות של האדם או כח הקיום של הכלי יהיה לזמן קצר אלא הפירוש – כמו הסברא ששלל ר' שמעון – שהכלי נחשב כבר עכשיו ממש שבור והאדם ממש מת, וכמו שהזכיר הרמב"ן להדיא בדבריו שם, ובהסבר דעת הרמב"ן נראה לומר דס"ל שכמו שבטריפה אמרינן שהוא גברא קטילא, והיינו כמו שהסביר ר' שמעון שם, שבטריפה חרץ מזה שכח החיות שלו הוא לזמן קצר גם אותה חיות שהוא חי היא חיות קלושה ואינה נחשבת לחיות. ור' שמעון הסביר שם בטעם הדבר משום שהוא אינו שלם באבריו, ונראה שיסוד הדבר הוא שבטריפה זה גופא שכח החיות הוא לזמן קצר מוכיח שכח החיות שלו קלוש שהרי אם היה לו כח חיות חזק הוא היה חי הרבה כלומר שאותה סבה שגורמת שכח החיות שלו יהיה קצר אותה סבה גורמת שגם כשהוא חי כח החיות שלו חלש וסובר הרמב"ן שאם אמרינן בתר מעיקרא אזלינן וקובעים שכח החיות שלו הוא לזמן קצר זה גופא אומר שכח חיות זה הוא קלוש כבר עכשיו, והרי הוא כטריפה ממש וכמת חשיב. והוא הדין בכלי שכח הקיום שלו לזמן קצר זה מוכיח שכח הקיום שלו קלוש וכשבור חשוב.

וסובר הרמב"ן כדעת הרמ"ה בסנהדרין דף ע"ח שהעושה אדם טריפה ובא אחר והרגו זה שעשאו טריפה חייב מיתה אע"פ שבסופו של דבר הוא נהרג ע"י אחר משום שטריפה כמת

חשיב ומי שעשהו טריפה חשוב רצח גמור אע"פ שאינו חייב מיתה בפועל עד שימות הטריפה בפועל. ולכן אם אמרנו בתר מעיקרא אזלינן הרי הוא חשוב כטריפה שכח החיות שלו כבר עכשיו קלוש וכמת חשוב. ולכן אף אם אחר הרגו בסוף, הזורק חייב מיתה, כמבואר בדברי הרמב"ן.

לפי הנ"ל נראה שגם אם נאמר בתר תבר מנא אזלינן הפירוש שזה שנעשה מעשה בחפץ גורם

שכח החיות בחפץ הוא רק לזמן קצר אלא הפירוש הוא שאע"פ שכח החיות של האדם או כח הקיום של הכלי הוא לזמן קצר מ"מ כל זמן שהאדם חי והכלי קיים יש להם כח חיות חזק ולא קלוש ואין זה דומה לטריפה כמו שכתב ר' שמעון שבטריפה גם כשהוא חי כח חיותו קלוש משום שהוא אינו שלם באיבריו כלומר שכח חיות לזמן קצר מחמת שאינו שלם באיבריו הוא כח חיות קלוש מה שאין כן בזורק אדם שאע"פ שכח חיותו קצר מ"מ אין זה משום שאינו שלם באיבריו. עוד יש לחלק דבטריפה כח החיות הקצר נובע מסבה שהיא בעצמותו של האדם ולכן זה גופא שיש לו כח חיות לזמן קצר מוכיח שכח חיות זה קלוש שהרו לו היה זה כח חיות חזק היה לו גם כח חיות לזמן רב.

אבל בזורק אדם מראש הגג אע"פ שזה שכח הממית נמצא באדם עצמו גורם שזה נחשב שכח החיות שלו הוא לזמן קצר מ"מ מכיון שבסופו של דבר מיתתו תבוא ע"י סבה שהיא מחוץ לאדם והיינו ההכאה זה גורם שכח החיות הקצר הזה הוא כח חיות חזק ולכן אע"פ שיש לו כח חיות לזמן קצר כל זמן שהוא חי אינו נחשב כמת. כללו של דבר מה שמסביר ר' שמעון בסברת בתר מעיקרא סובר הרמב"ן שזו סברת בתר תבר מנא.

ולפ"ז מוסבר היטב מה שהגמ' מדמה זורק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסייף למחלוקת ריב"ב וחכמים, דנראה דגוסס בידי אדם הגדרתו שוה בדיוק למה שהגדרנו זורק תינוק לסברת בתר תבר מנא אזלינן והיינו שמכיון שהוכה מכות מות, כח חיותו לזמן קצר אלא שמכיון שמכות זו סבה חצונה, כח החיות שלו כל זמן שהוא חי הוא כח חיות חזק ומחלוקת ריב"ב וחכמים היא בזה, חכמים סוברים שחייבים מיתה רק אם הורגים אדם שכח חיותו בלתי מוגבל אבל ההורג אדם שכח חיותו לזמן קצר פטור ממיתה, וריב"ב סובר שגם אם הורגים אדם שכח חיותו לזמן קצר חייב מיתה אם כח חיות זה הוא כח חיות חזק. לאפוקי טריפה שכח חיותו חלש, ולפי הנ"ל מיושב היטב דעת הרמב"ן מדוע לפי סברת בתר תבר מנא אזלינן, פטור המקבלו בסייף.

אמנם חייבים אנו להסביר את שיטת הרמב"ן בזורק כלי שהרי הדבר פשוט כדברי ר' שמעון שאע"פ שאם עשה שכח החיות של אדם יהיה קצר, מ"מ מכיון שכח חיות זה הוא חזק הוא ודאי פטור ממיתה שהרי בינתיים לא הרגו כלל ואח"כ הרי הרגו אחר. אבל לענין ממון הרי מיד שעשה שכח החיות של הכלי יהיה קצר הרי זה היזק בגוף הכלי שעשה מכילי בעל תשמיש גדול לכלי בעל תשמיש קטן ביותר רק שניות אחדות. ועוד יותר קשה שהרמב"ן מסיים באמרו שהזורק אפילו גורם אינו. ונראה לומר שאמנם באמת הוא עשה שכח הקיום בכלי יהיה לזמן קצר וזה

צריך היה ודאי להיקרא מזיק. אמנם ההיזק היה שהוא הזיק את התשמישים של הזמן שלאחר כמה שניות והרי אותו זמן אף פעם לא הגיע שהרי נשבר הכלי ע"י אחר קודם אותו זמן. וא"כ אע"פ שבכח הוא הזיק את המחר שהרי הוא עשה שכח קיום הכלי יהיה רק לזמן קצר ואין באפשרותו להתקיים יותר אמנם בפועל אינו מזיק שהרי אותו זמן שמדובר עליו אף פעם לא הגיע שהרי נשבר קודם.

ואפשר להסביר זאת גם בדרך אחרת קצת שהדין הזה, שכאשר כח המזיק נמצא בחפץ זה נקרא שכח החיות בחפץ הוא עד זמן השבירה, הרי הוא משום שאע"פ שהנזק עדיין לא אירע אבל בכח כבר קיים הנזק של מחר ומכיון שבכח זה קיים אמרינן שלגבי מחר כבר היום נקבע שזה ישבר וממילא כח החיות הוא כבר מעכשיו רק עד זמן השבירה, אמנם זה רק אם בסופו של דבר זה אמנם נשבר מסבה זו אמרינן שהשבירה היתה בכח כבר לפני כן, אבל אם זה לבסוף לא נשבר בגלל זה, הרי אי אפשר לומר ששבירה שלא היתה, היתה קיימת בכח כבר קודם לכן. אמנם גם השובר פטור שהרי אין לכלי דמים, כלומר שהוא הזיק כלי שכח החיות שלו הוא שניות אחדות וכלי כזה באמת אינו שווה כלום. ואע"פ שלפי מה שכתבנו הרי לאחר השבירה נתברר שהראשון לא הזיק את הכלי כלל אבל מ"מ הרי הוא הזיק כלי שלולא הוא היה שובר היה כח חיותו רק לזמן קצר ביותר. ולכן פטור.

אמנם זה מה שאמרנו שאם בסופו של דבר הוא לא נשבר מכח הזריקה, אין לראשון שם מזיק זה דוקא אי אמרינן בתר תבר מנא אזלינן וכח החיות עד השבירה הוא חזק משום שכל השבירה מתיחסת אל זמן העתיד וכמו שנתבאר לעיל שאע"פ שכח המזיק נמצא בתוך החפץ מ"מ זה מכח סבה שהיא מחוץ לחפץ אבל לפי הסברא שבתר מעיקרא אזלינן כלומר שאני רואה את החפץ כבר מעכשיו שבור ממש והרי הוא כטריפה שכח החיות הקצר הוא משום שכח חיותו קלוש א"כ זה לא בגלל מה שיקרא בעתיד אלא בגלל המצב הנוכחי שאינו מסוגל להתקיים רק שניות מעטות וא"כ לא משנה מה שבסופו של דבר נשבר מסבה אחרת שהרי עכ"פ הוא לא היה מסוגל להתקיים יותר משניות אחדות גם אלולי נשבר.

אלא שעדיין צ"ע לפ"ז מדוע אי אזלינן בתר תבר מנא מקרי צרורות והרי הנזק לגבי הזמן של אח"כ חל מיד ברגע הזריקה וא"כ לכאורה זה לא צרורות אלא גופו שכבר במעשה הזריקה הוא הזיק את הכלי שעשה מכלי שיש בו תשמיש לזמן ארוך לכלי שיש בו תשמיש של שניות אחדות.

אמנם נראה שאין זה קשה דהרי לפי מה שנתבאר דין ההיזק שחל עכשיו הוא בגלל שכבר עכשיו חל ההיזק על הזמן של אח"כ, אמנם הרי בסופו של דבר חיובו בגלל הנזק של אח"כ והרי הנזק של אח"כ היה ע"י צרורות. כמו הסברא של הקצות החשן בסימן ש"צ שכתב על מה שכתבו תוס' דאי גם בזרק חץ אמרינן בתר מעיקרא אזלינן לא משכחת צרורות וכתב שם הקצוה"ח שאע"פ שאזלינן בתר מעיקרא וזה מיד שבור מ"מ הרי זה סוף סוף מכח הנזק של אח"כ והנזק של אח"כ הרי נעשה ע"י צרורות.

אמנם זה דוקא לסברת בתר תבא מנא אזלינן אבל לסברת בתר מעיקרא אזלינן שזה נחשב שבור ממש מעכשיו א"כ הנזק אינו רק משום שהזיק כבר עכשיו את הזמן של אח"כ אלא שהוא הזיק את החפץ גם לגבי הזמן של עכשיו ולכן מקרי גופו ולא צרורות. ולפ"ז ברור שקושית החזו"א שהבאנו בראשית דברינו אינה קשה כלל שהרי אם באמת נשבר החפץ מכח זריקתו הרי הוא חייב כבר מכח מעשה הזריקה שהזיק את תשמישי הכלי, שעשה מכלי שיש בו תשמיש לשנים רבות לכלי שיש בו תשמיש לשניות אחדות וכמו שהסביר ר' שמעון לדרכו את סברת בתר מעיקרא אזלינן. וכבר נתבאר לעיל שדעת הרמב"ן בסברת בתר תבר מנא שזה לסברת בתר מעיקרא לפי הסברו של ר' שמעון ומיושב הכל היטב.

"אמר בן הא הא לפי ערך יגיעתך בתורה יהיה שכרך ואמרו שאין מתקיים מן הלמוד אלא מה שנלמד ביגיעה ולאות ויראה מן המלמד אבל לימוד הפינוק והנחת אינו מתקיים ואין אדם נהנה ממנו אמרו בפירוש אף חכמתי עמדה לי חכמה שלמדתי באף היא שעמדה לי". (פי' המשניות לרמב"ם אבות פ"ה)

"ועיקר סגולת התורה להביא את האדם לרוממות עילאה ולהכיר בחובתו בעולמו באה ע"י עמלה של תורה וכל שהאדם מוסיף ביגיעתו מנתק בזה חבלי היצר וממאס בתענוגי ההבלים ונפשו משתוקקת לרגשי קדש ועונג החכמה". (חזו"א, ח"א, ל"ז)

פטור אשה וחיוב עבדים במצות מילה

הרב נתן נריה

גמ' ב"ק דף פ"ח ע"א: מה לאשה שכן אינה ראויה למילה תאמר בעבד שהוא ראוי למילה, קטן יוכיח וכו'. ובתוד"ה "שכן אינה" הביאו דעת יש מפרשים שכוונת הגמ' שכן אינה במילה דאין מצווה למול את בנה ודחו דא"כ מאי קאמר קטן יוכיח. וב"שער-המלך" פ"א מהל' מילה ה"א הוכיח דס"ל לתוס' דעבד מצווה למול את בנו דאל"כ מה קאמר מה לאשה שכן אינה מצווה למול את בנה הרי עבד אף הוא אינו מצווה למול את בנו.

והקשה ב"שער-המלך" הרי כל חיובי עבד ופטוריו למדים מגזיה"כ דלה לה מאשה ומאחר שאשה פטורה מלמול בנה גם עבד פטור מלמול בנו וה"ה את עצמו. (במילת בו יל"ע דהרי עבד אין לו חייס, ובמנ"ח מצות מילה דן בזה יעו"ש במש"כ).

ונראה דהנה בגמ' קידושין כ"ט א' מקשה הגמ' על הנאמר במשנה כל מצוות המוטלות על האב לעשות לבנו אנשים חייבים ונשים פטורות "איהי מנלן דלא מחייבא דכתיב כאשר צוה אותו אלו-ים אותו ולא אותה" וברמב"ם ריש הל' מילה לא הזכיר דנשים פטורות ממילה בפירוש רק כתב דהאב חייב למול את בנו. ונראה שסובר דאין זה דין פטור בנשים ממילת בניהם אלא שהתורה חייבה במצות מילה רק את האב ולא את האם.

וב"מנחת-חינוך" מצוה ב' אות ג' כתב "ולשון הרהמ"ח ואין הנשים חייבות במילת בניהן ובדיני המצוה כתב על מי מוטל מילת הקטנים וכן מילת העבדים וכאן כתב במילת בניהן דוקא נראה מדבריו דדוקא מילת הבנים אין הנשים חייבות אבל במילת עבדיהן אפשר דחייבים". ולמש"כ הדברים נראין ברורים דהדרשה "אותו ולא אותה" נתמעטו אמהות מחובת מילת בניהם אך למול עבדים דסיבת החיוב היא הבעלות עליהן לא נתמעטו נשים מחיוב מילתם. (ויעו"ש שהאריך). ומעתה פשוטה דעת הי"מ להבנת השעה"מ דעבד חייב במילה, למרות שחיוביו נלמדים בגזיה"כ "דלה לה" שהרי כל אשר למדים מאשה היינו דברים שנאמרו לחיוב ופטור דינים ומצוות נשים אך פטורן ממילה הוא שהתורה צוה במילת בנים אך ורק את האב ולא את האם ודיני פטור הנאמרים באם לא ילפינן לעבדים.

וברמב"ם מילה פ"א ה"א מצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדיו יליד בית ומקנת כסף עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מצות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו. ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל או בעבדיהן.

ונראה מדבריו שעבד שלא מל עצמו חייב כרת ואין להעלות על הדעת שלא יהא העבד חייב למול ואם לא מל יתחייב כרת (וכ"מ במנ"ח שנקט בפשיטות בדעת הרמב"ם) ותמוה אף אם נאמר שמילה אינה מ"ע' שהזמן גרמא; מ"מ יפטר עבד ממילה מאחר שילפינן גזיה"כ דעבדים חייבים רק במצוות שנשים חייבות?

ומבוארת גם דעת הרמב"ם שהלימוד מנשים לחיובי עבדים אינו כולל מצות מילה וביאור דעתו הוא כמש"נ דאין זה פטור בנשים כי אם פטור האם ממילה. (ומצאתי ב"ה שמו"ר הגרא"ם "שך" שליט"א בספר "אבי-עזרי" עמר בקושיות אלו ונשאר בצ"ע).

ב

ולפי"ז תוּטַעַם דעת יחידאה של חד מקמאי המהר"ח אור-זרוע בתשובותיו סי' יא וז"ל וההיא דמילת זכריו איתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה דמוקי לה כגון שבין אביו ואמו חבושין יבמות ע"א ע"ב ונראה לפי הענין שבי"ד בההיא שעתיו לא מחייבי בי"ה כי היו בטוחין שאביו יצא ויעסוק במילתו ואם אמו לא היתה חבושה היא היתה חייבת לעסוק ולא ממעט לה קרא אלא היכא דאיתיה לאביה. ולדעתו המיעוט של נשים הוא קדימת חיוב על האב כשבידו למול בנו והאם אף היא חייבת על האב בלבד וכתב שם: ואי מאותו ולא אותה לא מצינו למיפטרה אפילו כי ליתיה לאב דכל התורה בלשון זכר נאמרה והשוה הכתוב אשה לאיש לכל מצוות שבתורה. ולמש"כ הדברים מוטעמים דחיובי מילה מוטלים על ההורים והקדימה התורה חיוב האב לחיוב האם.

ג

שו"ע יורה-דעה סי' רס"ז סעיף א' "מ"ע על הרב למול עבדיו עבר הרב ולא מלו מצוה על בי"ד למולו", ומקורו הוא הטור שם. ודייק הגרעק"א בהגותו מדלא נקט ואי לא מהלחו בי"ד חייב איהו למימהל נפשיה משמע דאין על העבד שום חיוב דמה שאשה אין חייבת גם העבד אינו חייב. (וכתב שכך דעת תוס' ראש המובא בשטמ"ק ב"ק פ"ח וכן פירש רעק"א דעת תוס' ב"ק שם ודלא כשעה"מ).

ונראה דדעת הטור היא כדעת אביו הרא"ש דפטור נשים ממילה הוא פטור בנשים ולא פטור האם ממילה ואשר על כן ילפינן לפטור עבדים מג"ש דלה לה מאשה. ומדויקים נפלא דברי הטור בהל' מילה סי' רס"א האב חייב למול את בנו ולא האשה את בנה ולא השמיטה כהרמב"ם משום דהטור ס"ל דהפטור הוא פטור באשה וגם כאשר כתב דהאב חייב הדגיש פטורה של האשה ממילה דפטור מיוחד הוא ולכן ילפינן מאשה לפטור נמי עבדים.

בשולי הדברים: א. עי' בספר "תורת-הלוי" לר"ם ישיבת מרכז-הרב ר' מרדכי פרום ז"ל שדן בדבר חיוב עבדים במילת עצמם במצוה ב', ועי' במחלוקת שבין באר-הגולה ריש סי' רס"ד בהלכות מילה ולביאור הגר"א שם סק"א.

ב. בספר המצוות מ"ע רט"ז כתב הרמב"ם דאין האשה מצווה כשם שהאיש מצווה. וצ"ב

מדוע נקטה בסה"מ? ודמני שבקובץ "מישרים" שי"ל באמריקה דן בזה ואינו תח"י.

ג. דומה שנקודה מרכזית בחיוב מילה המוטל על האב או הרב גוזה פה: האם החיוב מוטל על האב או הרב גם במקום שאין תצימול חייב במצוה או שהחיוב המוטל על אחרים נובע מחיוב הנימול עצמו. (וברור שבזה יש חילוק בין חיוב מילה בליד בית ובין חיוב מקנת-כסף) ודבר זה שנוי במחלוקת רש"י סנהדרין נט' ב' והרמב"ם מלכים פ"י ה"ז בחיוב מילה בבני-קטורה דלרש"י זו מצוה לשעה - רק על אברהם. ואילו לרמב"ם היא מצות מילה לדורותיהם. ועי' חידושי ר"ן סנהדרין דף נט' ע"ב ד"ה "אלא מעתה" ו"כלי חמדה" לגרמ"ד פלוצקי פרשת "לך לך" ובספר דרכי אהרן לר' אהרן וינשטין עמ"ד קידושין קונטרס בעניני מילה.

בדין חיוב תשלומי נזק

חיים הירש

גמ' דף ג: אמר רב יהודה תנא שור לקרנו ומבעה לשני וה"ק לא ראי הקרן שאין הנאה להזיק כראי השן שיש הנאה להיזק וללא ראי השן שאין כונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק וכו'.

ועי"ש תוס' שהסביר שעל שן שיש הנאה להיזק פטור בהא משום שהוא אנוס שלא יכול לשמור שורו וכן הסביר בקרן. וצ"ע מה סברא הגמ' בהו"א ומה סוברת הגמ' במסקנה כששואלת ולאו ק"ו הוא?

ועי"ש עוד תוס' שהקשו שעבד ואמה נלמד ק"ו משן לחייבם וכן הקשו לפרושם שמן הסתם ידעה הגמ' את הסיפא של המשנה במסכת ידים שפטור עו"א היא מטעם שמא יקניטנו רבו.

קושי נוסף בסוגיה הנ"ל של מחלוקת רב ושמואל אם מבעה זה השן או אדם – פסק ר"ח הלכה כרב שמבעה זה אדם, וצריך להבין למאי נ"מ?

והנה ידועה חקירת האחרונים אם חיוב תשלומי נזק היא מצד פשיעת הבעלים שהיה לו לשמור שורו וכיון שלא שמר נענש על פשיעתו ומתחייב בתשלומים, או שמא החיוב הוא מצד עצם העובדה שהשור הזה הוא ממונ, וכהסבר ר"ח מטלז שבעצם החיוב הוא על השור רק כיון שהוא ממון הבעלים הרי הטילה התורה את החיוב תשלומים על הבעלים.

ונחלקו הדעות בין האחרונים כיצד להכריע בחקירה זו. הברכת שמואל סימן א כ' דחיוב תשלומי שור נובע מפשיעה, אבה"א ור"ש שקו"פ סוברים שזה מטעם חיוב ממון מלבד בור שזה מצד פשיעתו.

האבן האזל נז"מ פ"א ה"א סק"ג וסקי"ד הוכיח שזה מצד חיוב ממון אלא שלא צריך ממונו גמור ודי שזה ברשותי כי המשנה אומרת שנטלוח ליסטים ליסטים חייבים בנזקה. ושואלת הגמ' ע"ז פשיטא, וק' והרי לסטים לא קבל עליו חיוב שמירה וממילא לא פשע בשמירתו אלא על כרחך החיוב הוא מצד ממונו שהזיק. והליסטים קונה את הבהמה הבקיני גזילה לגבי כמה דברים ונחשב בעלים עליה לענין נזקין. כי היא ברשותו, וגם לגבי שומר שחיוב נזקיו נלמד מלא ישמרנו מסביר "דמי שיש לו דין שמירה יש לו דין בעלים לנזקין".

ובחדושי ר"ש שקופ הביא ראיה ממקום אחר כי הגמ' אומרת שכדי להתחייב בנזקי בהמתו מטעם שור צריך להיות בעלים עליה בשעת הנזק, ואם חיובו נובע בגלל פשיעתו הרי ברגע שהזיקה בגלל פשיעתו כבר נתחייב ומדוע צריך להיות בעלים בשעת הנזק אך אם החיוב מצד ממונו הרי כדי לחיבו ולגמור דינו צריך שיהיה אז בעל הממון.

אבל בח' ר"ח מטלז הוכיח שהדבר נתון במחלוקת תוס' והרשב"א. והנה התוס' בדף ב' שאלו כיצד המשנה רוצה ללמוד חיוב אב אחד מחברו הרי אין עושים ממון מן הדין כמ"ש בממילא? והסיבה שאין עושין וכו' היא כי הגם שהדבר הנלמד חמור יותר, אי אפשר ללמוד עונש בו

מדבר קל יותר כי אולי מגיע לו עונש חמור עוד יותר וכ"ז דווקא אם נסביר שאצלנו באבות נזיקין חיוב התשלום הוא מגדר עונש על שפשע בשמירתו. אך אם נסביר שזה מצד חיובי האדם על ממונו וחייב להשלים כל הנזקים שעושה שורו הרי ודאי שאפשר לענוש מן הדין ולחייב להשלים את הנזק. ומכאן הוכיח הר"ח מטלז שסוברים התוס' שחיוב התשלומים הוא מצד עונש על פשיעתו ואין עונשים מן הדין.

אבל הרשב"א בחדושו סובר שדוקא לגבי בור שחדוש הוא שחייב אף שאין הולך ומזיק חייב וזה דין מיוחד שלא יכול להלמד משאר האבות ומסביר ר"ח וזאת משום שהחיוב בו הוא על פשיעתו בשמירה אבל שאר אבות נזיקין עונשין מן הדין וא"כ סובר הרשב"א שחיוב התשלומים בהם הוא מצד בהמתו שהיא ממונו וחייב להשלים חסרון נזקה.

ועפ"ז מתרץ ר"ח מטלז מעיקרא מאי קסבר הגמ' בדף ג. ת"ל ולבסוף מאי קסבר. כי בתחילה הבינה הגמ' שחיוב התשלומים נובע מצד פשיעתו ולכן בשן שיש הנאה להזיקה ובקרן שכונתו להזיק קשה לשומרם ואנוס הוא ולכן פטור, אך לבסוף סוברת הגמ' שהחיוב הוא מצד ממונו ובעצם החיוב מוטל על השור רק כבעליו של השור חייבה התורה אותו לשלם ולכן אם יש הנאה להזיקו אז אדרבה חיובו של השור גדול יותר ולכן ק"ו שצריך בעליו לשלם. אף שהיה אנוס בכ"ז כיון שלא שמר הרי לא היתה סיבה הפוטרת ולפ"ז יוצא שלמסקנת הגמ' חיוב התשלומים הוא מצד ממונו, אבל לפ"ז יק' לתוס' שסוברים שחיוב התשלומים מצד פשיעתו והוא נגד מסקנת הגמ'. אלא שהר"י כ"ץ בשיטה מסביר את מסקנת הגמ' ג"כ מטעם חיוב על האדם והבאור הוא מה קרן שאין הנאה ולכן לא צריך לשמור כ"כ אבל שן שיש הנאה ודאי צריך לשמור הרבה עליה ואם פשע בזה חייב.

ולפ"ז לכאורה צריך להבין מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר? והנה לפי ההסבר שאדם חייב על נזקי שורו מטעם אדם המזיק כי פשע בשמירתו ולא בגלל בעלות הממון שלו, מסתבר שלא יהיה חייב על שורו יותר מעל עצמו ובמקום שפטור מטעם אנוס על נזקי עצמו ה"ה על נזקי שורו. ועי' תוס' ד"ה שמואל אמר (דף כז:) שכ' דבתשלומי נזק חייב על מדרגה של אבדה הקרובה לפשיעה ולא על גובה הקרובה לאנוס. וא"כ בתחילה סברא הגמ' שאנוס של שן שיש הנאה להזיקה מקביל לאנוס של גניבה ולכן פטור. ובחזיה סוברת שזה במדרגה של אבדה שחייב עליה ולכן כ"ש שמוטל עליו יותר ויותר לשומרה. ועפ"ז נראה לכאורה לבאר מהלך הגמ' בדף ג': "אצטריך ס"ד אמינא מידי דהוה אעבד ואמה וכו' " עי"ש בתוס' (ד"ה לאו) שהקשו דעבד ואמה גופיה נילף בק"ו דשן וכו' וע"ק כיון דידע. וע"פ דרכנו עונה הגמ': "ס"ד אמינא מידי דהוה אעבד" כי כמו שעבד ואמה ששם זה דרגה של אנוס ולכן פטור מדאור' כן גם כונתו להזיק זה דרגה של אנוס יותר מגניבה ואז פטור מדאורייתא. ויתכן עוד שסברה הגמ' דשמא יקניטנו זו סיבה המעוררת אותו להזיק אך פטור כמו קרן שכונתו להזיק וע"ז עונה רב אשי שבעבד ואמה טעמא רבה אית בהו כלומר שם זה אנוס גדול משא"כ אצלנו אין זה אנוס כ"כ גדול יותר מאשר אבדה כי לכונתו להזיק צריך להוסיף סיבה המעוררת אותו להזיק - שמא יקניטנו. ובזה א"ש הרמב"ם פ"א גניבה ה"ט שפסק שבעו"א פטור מדאורייתא

והינו מטעם אנוס ולא כ' שפטור מדרבנן. ועפ"ז יתכן לבאר מחלוקת שמואל ורב. שרב מסביר מבעה זה אדם ושונה אותו ברישא ושמואל מסביר מבעה זה שן, ושאלת הגמ' ושמואל מאי טעמא לא אמר כרב אמר לך אי ס"ד אדם הא קתני סיפא שור המזיק וכו' והאדם וליתני ברישא? בנזק ממון קמירי בנזק גופו לא קמירי. ורב בכ"ז לומר אדם ברישא כלומר שגם בנזק גופו קמירי, ומהו שורש מחלוקתם? ואפ"ל דלשמואל חיוב שור ובור וכד' הוא מטעם ממתנו וא"כ בנזק קמירי, אבל לרב החיוב הוא על גופו וחיוב לשלם מטעם פשיעתו בשמירה וא"כ הרישא מדברת כבר בנזקים של אדם עצמו ולכן למד שהמבעה זה אדם וכלל כל נזק אדם ברישא. ואם זה נכון אפשר לתרץ מה שנתחבטו המפרשים מהי הנ"מ בין רב לשמואל. ונ"מ אם החיוב הוא ממון או עונש על פשיעתו בספק אם שמר כראוי אי הוי כאיני יודע אם נתחייבתי או איני יודע אם פרעתיך. וצע"ק ברעת ר"ח דמשמע שסובר שהחיוב מטעם ממונו עיין נ"י דף נא: ד"ה דליו.

והנה "הנתיבות" חו"מ סי' קנה משה"א סקי"ח שואל מדוע בד' אבות נזיקין על המזיק להרחיק את עצמו ואילו בב"ב מצינו דעל הניזק להרחיק את עצמו לר"י בדבורים וחרדל וכדו'. והרמב"ן במלחמות כ' דדבורים שאני לא קנה אותם אלא מפני דרכי שלום ולכן לא חיוב להרחיק משא"כ בד' אבות נזיקין שקנויים לו לגמרי. והנתיבות עצמו כ' שזה דוחק ומתיר שבדבורים המזיק לא יכול להרחיק את עצמו אלא ע"י שיחסל את הדבורים ולניזק אפשר להרחיק עצמו ולכן מה"ת שתבטל רשות המזיק יותר מרשות הניזק, וצריך להבין במה חולקים התרוצים. ויתכן שהנתיבות סובר כתוס' שחיוב נזיקין גובע מצד פשיעה בשמירתו אך במקום שלא יכול לשמור אנוס הוא ופטור. והרמב"ן סובר שהחיוב הוא מצד ממונו ולכן בדבורים סיבת הפטור היא מצד שאינם ממונו.

המשנה בתחילת הכונס: נפלה לגינה והזיקה משלמת מה שהזיקה. ובגמ' שם נז: אמר רב (בד"א) בנחבטה אבל אכלה אפי' מה שנהנית אינה משלמת. לימא רב לטעמיה דאמר רב היה לה שלא תאכל (רש"י: גבי הכניס פרותיו לחצר חברו שלא ברשות בשור שנגח את הפרה דקתני הוזקה בהם בהמה של בעה"ב חייב בעל הפירות ואמר רב כשהוחלקה בהם שנו אבל אכלה והתריזה פטור המכניס דהיה לה שלא תאכל והכא נמי אמר בעל הבהמה בירידתה אנוסה היא שהרי נפלה ובאכילתה היה לה שלא תאכל ומה אני יכול לעשות). אמרי הכי השתא אימור דאמר רב התם היה לה שלא תאכל היכא דאתזקא היא דמצי א"ל מריה דפירי לא משתלמנא היה לה שלא תאכל לאוזוקי היא אחריני דפטירי לשלומי מי אמר.

והק' שם הרא"ה בשיטה (ד"ה לימא) על שאלת הגמ' א"כ לפי רב איפה מצאנו שחייב על שן המזיק הרי יש לו את הפטור של היה לה שלא תאכל? ומתיר שבשן חייב על שפשע שלא שמרה אבל אצלנו שהוא אנוס בנפילתה פטור גם על הנאת אכילתה כי היה לה שלא תאכל. וא"כ מבואר כדברנו שהגמ' הבינה שרב סובר שחיוב הנזיקין הוא מטעם פשיעה. ובתרוץ סוברת הגמ' שהרי סוף סוף נהנתה בהמתו וחיוב לשלם הנאותה גם אם היה אנוס, בנפילתה שהרי כעת לא יצטרך לתת לה אוכל כמו שהיה זנה אלמלא נפלה.

ונ"ל לכאורה שגם הירושלמי סובר שחייב הנזק הוא מצד ממונו שהרי סובר שהוציאה לסטים לבהמת בעה"ב חייבים בנזקה רק אם הוציאה לגזלה ויצאה והזיקה ולא אם הוציאה לאבדה (מובא ברא"ש פ. הכונס טג), כי דוקא אז התכונו לקנותה לעצמם דבר המחייבם מצד ממונם כי מצד פשיעתם בשמירה הרי בין כך ובין כך פשע בשמירתה. אלא דאפשר לרחות שאם קונים אותה הרי מתחייבים בשמירתה ולכן אם פשעו משלמים נזקה וכן אומר הרא"ש שם בגזלן "ואע"ג דגזלן לא קנו במשיכה דמאן אמר ליה למשורך מ"מ כיון שעשה לה דבר הקונה במ"מ והוא ברשותו חייב בשמירתה.

ובזה נדחת ראית אה"א הנ"ל מטב שחייב תשלומים הוא מצד ממונו, כי לפי הרא"ש אפשר להסביר שגם גזלן נתחייב בשמירתה, שקנאה בקניני גזילה והחייב הוא לא על ממונו אלא על פשיעתו.

הגמ' בדף כג: "הנהו עיוז צבי תרבו שאכלו בשדהו של רב יוסף אמר ליה לאביי זיל אימא להו למריהו דליצנעיהו אמר ליה למאי איזיל אמרי לי לגדר מה גדירה בארעיה". כלומר סובר אביי שעל רב יוסף הניזק להרחיק את עצמו. והקשו שם הראשונים הרי המשנה אומרת אכלה מתוך החנות משלמת מה שהזיקה ולא אומרים שעל בעל החנות להרחיק את עצמו. ומתוך כך כתבו שאביי השחמט ולא חפץ לילך ולכן אמר זאת. אבל ר"ח המובא בראש (ס.י.) פסק הלכה כאביי "ומודה אביי דבעיר אם נכנסה לחצר הניזק ואכלה שחיבת שאין אדם יכול לנעול דלתי ביתו כל היום והרועה יש לו לשמור הבהמה כשמוליכה דרך העיר שלא תכנס לבית ותזיק אבל כשמחפשטים בשדה אינו יכול לשמור את כולם שלא יכנסו לשדות אחרים הלכך צריך אדם לגדור שדהו".

והם דברי הנתיבות לגבי דבורים שכיון שהמזיק לא יכול לשמור והניזק יכול להשמר הרי על הניזק מוטלת חובת השמירה.

ור"ח והנתיבות שניהם לשיטתם שהחייב נובע מצד פשיעה בשמירה וכרב במחלוקתו עם שמואל לעיל.

יוסי אנסבכר

ב"ק סא: משנה - המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו, ר"י אומר משלם כל מה שבתוכו וחכמים אומרים אינו משלם אלא דמי גדיש של חטים או של שעורים. ובגמרא - "אמר רב כהנא מחלוקת במדליק בתוך שלו והלכה ודלקה בתוך של חברו דר' יהודה מחייב על נזקי טמון באש ורבנן פטרי אבל במדליק בתוך של חברו - למסקנת הגמרא - מודים חכמים לר"י שמשלם כלים שדרכם להטמין בגדיש כגון מוריגים וכלי הבקר אבל כלים שאין דרכם להטמין כגון ארנקי בגדיש אינו משלם. וכך מובא שם בברייתא ובהמשך דברי הברייטא, ומודה ר' יהודה לחכמים במשאל מקום לחברו להגדיש גדיש והגדיש והטמין שאינו משלם אלא דמי גדיש בלבד. להגדיש חטים והגדיש שעורים שעורים והגדיש חטים, חטים וחיפן בשעורים שעורים וחיפן בחטים שאינו משלם אלא דמי שעורים בלבד.

וכתב רש"י - בהסבר הבדל זה שבין מדליק בתוך שלו למדליק בתוך של חברו שמדליק בתוך של חברו - אין לו רשות והוי כמאבד בידים אבל במדליק בתוך שלו הדליק ברשות והוי רק כפושע בשמירת האש.

וכן בברייתא במשאל מקום לחברו מודה ר"י לחכמים שאינו משלם אלא דמי שעורים כתב רש"י דלא קביל עליה אלא נטירותא דגדיש והוי רק כפושע. לאור זה - את הברייטא האומרת שמשאל מקום לחברו והבעיר אינו משלם אלא דמי שעורים יש להסביר דוקא במדליק בתוך שלו דהוי כפושע אבל במדליק בתוך של חברו הוי כמאבד בידים וחייב על הכל וכ"כ בתוס' בד"ה שאינו משלם. וכן משמע מרש"י בד"ה מאי הוה ליה.

ובהמשך הגמרא: אמר רבא הנותן דינר זהב לאשה ואמר לה הזהרי בו של כסף הוא פשעה בו משלמת של כסף דאמרה ליה נטירותא דכספא קבילית עלי, דדהבא לא קבילית עלי. הזיקתו משלמת של זהב, דאמר לה מאי הוה ליה גביה דאזקתיה. אמר רב מרדכי לרב אשי אתון בדרבא מתניתא לה אנן ממתניתא פשיטא לן ע"כ.

דינו של רבא - הנותן דינר זהב לאשה לא הביא הרמב"ם להלכה ונשאלת השאלה מדוע? היה ניתן לומר שהרמב"ם לא נצרך להביא דין זה מאחר והגמרא משווה את דברי הברייטא לדברי רבא וכיון שהביא דברי הברייטא שוב לא נצרך להביא את דינו של רבא, אך גם הסבר זה מוקשה משום שלעיל ראינו בדברי רש"י ותוס' שאת הברייטא יש להסביר דוקא במדליק בתוך שלו והלכה ודלקה בתוך של חברו אבל במדליק בתוך של חברו הוי כמזיק בידים ומשלם כל מה שהזיק וזהו גם חילוקו של רבא בין פשעה להזיקה והנה הרמב"ם בהביאו את הברייטא פסק את המשנה כפשטה ולא חילק כלל.

וז"ל הרמב"ם בפ"ד מהל' נ"מ הל' י"א - המשאיל מקום להגדיש בו והטמין בו והדליק המשאיל ושרף הגדיש אינו משלם אלא דמי גדיש בלבד השאילו מקום להגדיש חטים והגדיש שעורים, להגדיש שעורים והגדיש חטים או שהגדיש חטים וחיפן בשעורים, או שהגדיש שעורים וחיפן בחטים אינו משלם אלא דמי שעורים בלבד.

במשנה בשבועות מב: ואלו דברים שאין נשבעים עליהן, העבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות אין בהם תשלומי כפל ולא תשלומי ארבעה וחמשה. ש"ח אינו נשבע ונושא שכר אינו משלם. וכתבו בתוס', ד"ה שומר חנם משום דקרא בשומר חנם איירי בשבועה, נקט שבועה וה"ה דאין משלם אם פשע כמו ש"ש דפטור מחיוב ידידה דהיינו גיבה ואבידה ונראה דש"ש נמי פטור מפשיעה... וכן שואל אם שאל בית ונשרף פטור.

הרמב"ם לעומת זאת בפ"ב מהל' שכירות הל' ג', חולק על תוס' וכותב: יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם שאינו פטור בעבדים שטרות וקרקעות אלא מתוך גיבה ואבידה... אבל אם פשע בהם חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא.

(שיטת הרמב"ם פושע כמזיק מוקשית ממספר גמרות והראב"ד השיג עליו במקום).

בשו"ע בסי' ס"ו סע' מ' ובסי' ש"א סע' א' - פסק המחבר כשיטת תוס' שאם פשע פטור אבל אם הזיק חייב ובהגהות הגר"א בסי' ס"ו ס"ק קנ"ט ובסי' ש"א ס"ק ד' ציין את דינו של רבא תותן דינר זהב לאשה כמקור לפסק השו"ע.

מתוך כך נראה שהרמב"ם לשיטתו שפושע כמזיק ולכן לא יכול להביא את דינו של רבא להלכה ומשום כך הביא הרמב"ם את הברייתא כלשונה ולא חילק בין מדליק בתוך שלו לבין מדליק בתוך של חברו ובשניהם לא ישלם אלא דמי שעורים בלבד משום שפושע כמזיק והרמב"ם סובר שאפילו מזיק אינו משלם אלא מאי דהוה ליה לאסוקי אדעתיה.

ומתוך כך יוסבר חילוק הגמרא לגבי טמון בין מדליק בתוך שלו למדליק בתוך של חברו - שמדליק בתוך שלו איננו מזיק בידים ופטור על טמון אבל במדליק בתוך של חברו הוי מזיק בידים, ולשיטת הרמב"ם אינו משלם אלא דברים שדרכם להניח דהוה ליה לאסוקי אדעתיה ולא פטור כלל מטעם טמון. אמנם אם אשו משום חציו עדיין לא ברור מה ההבדל בין מדליק בתוך שלו למדליק בתוך של חברו כיון שסוף סוף בשניהם הוא אדם המזיק והוי כחציו? (קושיא זו הקשה ר' אביגדור בשיעור).

הגמרא בדף כג. אמר רבא קשיא ליה לאביי למ"ד אשו משום חציו, טמון באש דפטור רחמנא היכי משכחת לה וניחא ליה כגון שנפלה גדר שלא מחמת דליקה והלכה והדליקה והזיקה בחצר אחרת דכלו ליה חציו, אי הכי לענין גלוי נמי כלו ליה חציו. אלא - מסקנת הגמרא - למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו וכגון שהיה לו לגדרה ולא גדרה. ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש הגמרא.

הרמב"ם - ע"פ הסבר הגאון - הבין שהגמרא חזרה מתירוצה כגון שנפלה גדר וכלו ליה חציו ופירוש הגמרא למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו לפי שיטת הרמב"ם חציו הוא משום ממונו. דהיינו בכל התורה כולה אשו משום חציו פרט לדין טמון וחידושה התורה שחציו משום ממונו. יתכן להוסיף בדברי הרמב"ם, שהרי הגמרא בתירוצה אומרת למאן דאית

ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו וכגון שהיה לגודרה ולא גדרה. א"כ משמע שחידוש התורה בטמון נאמר רק במקום שהבעיר ברשות אלא שהיה לגודרה ולא גדרה דהיינו הדליק בתוך שלו, אבל הדליק בתוך של חברו כאן קיים הדין שבכל הש"ס אשו משום חציו. וכך היא גם משמעות הפסוק – כי תצא אש ומצאה קרצים ונאכל גדיש או הקמה הפסוק המדבר על טמון עוסק בכי תצא אש מעצמה דהיינו מדליק בתוך שלו אבל במדליק בתוך של חברו אין פטור של טמון.

(עיין בתוס' ד"ה אלא אמר רבא דף סא: שכתבו שפטור טמון במדליק בתוך שלו נלמד מפסוק ובמדליק בתוך של חברו נלמד מסברה ולא מן הפסוק).

והאמת היא שחילוק זה מובן בסברה משום שקנה המידה לחייב אדם המזיק הוא – האם היה כאן מעשה מזיק או לא. אבל קנה המידה לחייב אדם על ממונו שהזיק הוא, האם פשע בשמירת ממונו או לא, וזה בדיוק ההבדל בין מדליק בתוך שלו למדליק בתוך של חברו. מכל מקום העלה מתוך הסוגיא בדף כג. לשיטת הרמב"ם שמדליק בתוך של חברו אשו משום חציו והוי אדם המזיק וחייב כל מאי דהוה ליה לאסוקי אדעתיה ומדליק בתוך שלו אשו משום ממונו וכאן חידשה התורה שפטור המבעיר על טמון. וא"כ ברור מאד חילוק הגמרא לגבי טמון בדף סא: בין מדליק בתוך שלו למדליק בתוך של חברו.

בהמשך הסוגיא בפרק הכונס דף סב. אומרת הגמרא ההוא גברא דבטש בכספתא דחבריה ושדא בנהרא. אתא מריה ואמר הכי והכי הוה לי בגה. יתיב רב אשי וקא מעיין בה כי האי גוונא מאי ומסקנת הגמרא שבתוך הכספת היתה מרגנית וספק הגמרא הוא אם רגילים בני אדם להניח מרגניתא בכספת או לא ומשמע מן הגמרא שאם רגילים אינשי להניח מרגניתא בכספת חייב המזיק לשלם לו וכתבו בתוס' בד"ה מי מנחי. אפילו יש עדים שהיתה בו מרגניתא מיבעי ליה לאסוקי אדעתיה וממשיכים תוס' שאין זה דומה לדינר שאם הזיקתו משלמת של זהב משום דשמא לא רגילי אינשי לאנוחי מרגניתא בכספת כלל אבל בדינר זהב איבעי ליה לאסוקי אדעתיה דפעמים שאומר כן דירא שאם היתה יודעת שהוא של זהב לא היתה שומרתו וכן לא דמי לארנקי בגדיש משום דטפי מניחים אנשים מרגניתא בכספת מאשר ארנקי בגדיש. (משמע קצת מתוס' שגם הוא מודה במזיק שאינו משלם אלא מאי דאיבעי ליה לאסוקי אדעתיה אלא שבדינר זהב זה דין מיוחד שהוא ירא מהאשה שלא תשמור לו). ולכאורה היה נראה להביא מכאן ראיה לשיטת הרמב"ם, והוא חולק על התוס', ומשוה מרגניתא בכספת לארנקי בגדיש ולדינר זהב אלא הגמרא מסתפקת אולי רגילים אנשים להניח בכספת ולכן חייב אבל אם לא רגילים פטור כמו ארנקי בגדיש ודינר זהב דלא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה.

אך הרמב"ם בפ"ז מהל' חובל ומזיק הל' י"ח כשמביא דין זה להלכה לא הביא כפשט הגמרא וז"ל: אבל אם אין דרכן להניחם בכלי זה הוא פשע בעצמו, כיצד הרי שחטף חמת או סל מלאים ומחופים והשליכם לים או שרפן וטען הניזק שמרגליות היו בתוכן אינו נאמן ואין משביעים אותו על כך שאין דרך בני אדם להניח מרגליות בסלים ובחמתות ואם תפס אין

מוציאים מידו. וכתב המגיד משנה, מתוך דברי רבינו נראה שהוא סובר שבעיית הגמרא הוא בדבר שידוע שאין דרכו להניחו שם אבל יתר המפרשים שפירשו הענין שבעיית הגמרא עם דרכם להניח או לא. ולשון הגמרא נראה כדברי האחרים, עכ"ל.

ונראה מדברי הרמב"ם שלא בדיוק כפי שאמרנו לעיל אלא שבאמת בדברים שאין דרכם להניחם בכלי זה בדיוק ספק הגמרא אם חייב או לא וסלקא בתיקו אבל אפשר ליישב קושי זה בפשטות כמו שמחלק תוס' שארנקי בגדיש אין דרכם להניח כלל ולכן ודאי סובר הרמב"ם שלא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה ופטור אבל מרגלית בכספת אמנם אין דרכם להניח אבל כיון שיותר רגילות מאשר ארנקי בגדיש ולכן מסתפקת הגמרא אם חייב. אמנם עדיין קשה תמיהת המגיד משנה שהבנת הבעיה לפי הרמב"ם איננה כלל כפשט הגמרא? אבל לפי דברינו חייב היה הרמב"ם להסביר את הבעיה בצורה כזו משום שהרי ספק הגמרא בההוא גברא דבטש בכספתא הוא ספיקו של רב אשי והרי לעיל השווה רב מרדכי הנותן דינר זהב לאשה לברייתא של דמשאיל מקום לחברו בפני רב אשי ואם ספק הגמרא הוא כהבנת תוס' דהיינו אם רגילים אנשים להניח מרגלית בכספת או לא ז"א שהדבר חר וחלק בכל מקום שרגילים להניח חייב ומקום שלא רגילים להניח פטור א"כ רב אשי כששמע את ההשואה מרב מרדכי מיד היה צריך לענות לו שלא רק פשעה בו משלמת של כסף אלא אפילו הדיקתו משלמת של כסף אבל לפי דברי הרמב"ם גם רב אשי עצמו מסתפק בדברים שאין רגילות להניחם אם חייב או פטור משום שישנן דרגות בדרך בני אדם ולא תמיד פטור ולכן רב אשי לא ענה מיד לרב מרדכי משום שיתכן שדינר זהב דומה בדרגתו למרגלית בכספת ובזה סלקא בתיקו.

בדין שור האצטדיון

רב לישנסקי

פסק הרמב"ם בהל' נז"מ פ"ו ה"ה "שורים שמשחקין בהן ומלמדין אותן ליגז זה את זה אינם מועדים זל"ז. ואפי' המיתו את האדם אינם חיבים מיתה שנאמר כי יגז ולא שיגזוהו" עכ"ל. וזהו דין המשנה לט' "שור האצטדיון פטור שנאמ' כי יגז ולא שיגזוהו" והשיג הראב"ד "א"א ולמה לא וליהוי כשור שהוא מועד לשופרות ועוד שכבר פסק למעלה משסה כלבו של תבירו בחבירו חייב בעל הכלב" עכ"ל. ולכאורה כתוב ברמב"ם שאם השורים הרגו ע"י לימוד זה, שיסוי זה, פטורים ממיתה. וכן כתוב בראשונים שהשור מנגח ע"י שיסוי זה. (ר"י, מאירי' ועוד) ולא שלמדו אותו ליגז ולאחר מכן ראה אדם ונגחו ללא שיסוד, ולכאורה צ"ל מהי השגת הראב"ד דהרי מועד לשופרות אינו דומה, שבדין שופרות אין אדם מסיתו בפועל, רק כשהשור שומע קול שופר יש לו גירוי והוא הולך ליגז, משא"כ בשור האצטדיון מסיתים ומשסים אותו בפועל, אזי השור הרבה יותר אנוס ולכן יש לפטרו.

ויש שרצו לבאר שהשגת הראב"ד "וליהוי כמועד לשופרות" שמשם נלמד שע"י שיסוי יתחייב בנזקין, דזה אינו דומה כפי שבארנו אלא שדין זה שע"י שיסוי יש חיוב נזקין זה ידענו מן הדין של המשסה כלבו בחבירו שבעל הכלב חייב רק היינו אומרים שכל זה לגבי תם אולם בשור מועד היינו אומרים שאין לקרוא לו שור נגחן אם הוא גורה שהיינו אומרים שזה קצת אנוס, זה הוכיח הראב"ד ממועד לשופרות שגם אם הוא גורה יכולים לקרוא לו שור נגחן. אולם קשים שני דברים: א. יכולים להגיד שרק בגירוי כגון שופרות שאנוס פחות אזי יכולים לקרוא שור נגחן משא"כ כשמשסים אותו בפועל כגון בשור האצטדיון ששם הוא יותר אנוס שם לא יקרא שור נגחן ומהי תמיהת הראב"ד. ב. אם כל השגת הראב"ד מבוססת ע"ז שבנזקין חיבים אם השור הזיק ע"י שיסוי וכל השאלה לגבי דין מועד שע"ז הביא ראיה ממועד לשופרות, א"כ היה צריך להביא דין משסה כלבו בתחלת דבריו ולאחר מכן דין מועד לשופרות.

והמ"מ כתב ותימה הוא שהרי רבינו ז"ל כבר נזהר מזה ואמר למעלה פ"ב בעל הכלב חייב ח"נ וכן הוא האמת משמע שהמ"מ הבין ואינם נעשים מועדים זה לזה שהם אינם מועדים, אולם יש להם דין תם שמשלם ח"נ וכן כתב בפ"ב בדין המשסה כלבו ע"ד הראב"ד שמועד משלם נ"ש כתב ול"נ שישלם ח"נ כדין שור האצטדיון, וזה צריך ביאור מדוע ח"נ ולא נ"ש. עוד כתב ואינו דומה למועד לשופרות לפי שאלו ממש מכונים לנגחן וכיון שהם פטורים מן המיתה דין הוא שלא יעשו מועדים. ודבר זה צ"ב דמה אם פטורים מן המיתה הרי בנזקין חייב ח"נ מדוע שלא יעשו מועדים ומה קשר בין פטור מיתה למועדות.

וכדי לישב את הרמב"ם ולבאר דברי הראב"ד והמ"מ נבאר מהו שור האצטדיון לרמב"ם ומהו פטורו.

הרמב"ם בפה"מ כתב: "שור שבני אדם מרגילין אותו והוא שישלח זה שורו וזה שורו וירמוז עליו בקול שכבר הורגל בכך וזה אינו מטבע השור אלא מרצון בעליהם". ז"א שהרמב"ם למד שרמז לו ליגח. אולם משמע מהרמב"ם שהפטור בשור האיצטדין הוא בגלל שאין פה כי יגח פרוש שאין זו נגיחה מכיון שהיגחוהו, והיגחוהו פירושו הרגילוהו ולמדוהו ליגח ואין זה מעשה השור אלא פעולה רובוטית שנוגה ללא שום רצון אלא באופן אוטומטי וזה אונס*.

אולם בשופר הסיתוהו לנגח ע"י שופר אבל הנגיחה היא נגיחה טבעית שכששומע קול שופר הוא נוגח להזיק ואין חסרון בנגיחתו, פרוש בכי יגח, בהיגחוהו וזה לדעת הרמב"ם לא ריעותא.

ואולי יש לראות יסוד זה מפורש ברבנו יונתן שכן כתב "שור שהוא מוחזק לנגח בכך שמשסין אותו בנ"א והוא הולך ונוגח ואם המית אדם אין על ב"ד להמיתו דכתיב כי יגח" וכו'. רואים בזה שרבנו יונתן הביא רק את הפסוק של כי יגח שהוא למד שהחסרון בכי יגח שנגיחת שור האצטדין אינה בכלל נגיחה ולכן השור אינו חייב מיתה שזה עונש בשור. עוד רואים שכדי להפטר צריך שיהי מוחזק בשיסוי ולכל. וכן מפורש בר"ח "שור האצטדין פרוש מושב ששוחקים לפני המלכים כשמביאים בהמות מלומדים ומשסים אלו באלו וכלם אם אדם" משמע שצריך להיות מוחזק גם לשיסוי אדם, דאם מוחזק רק לשורים אזי אם שסהו באדם נאמר שזה כי יגח וכונתו לנגח ולהזיק דהרי לא למדוהו לנגח בנ"א והחסרון ששסוהו זה לא ריעותא כמו שבארנו לדעת הרמב"ם ור"י במועד לשופרות. עוד נלמד מדברי הראשונים שרק הוחזק והמית אדם פטור אם תם חייב. אולם ברמב"ם כתוב שהם מוחזקים רק לשיסוי שורים אפ"ה אם המית אדם פטור ולכן כתב הרמב"ם אפילו והסבה מפני שהוחזק לנגח ע"י שיסוי הרי אני אומר שעיקר ההתרגלות הוא לנגח כשיש שיסוי וזהו התרגלות יותר חזקה מהתרגלות למין.

ולפ"ז נראה לומר שבמועד לשופרות שנגח ג שורים יהי' מועד לשופרות לכל כמו שסתם הרמב"ם. ובמאירי "לענין נזקין יש שדנים כן (דהיינו פוטרים שור האצטדין) ויש מחייבים בנזקין". ולכאורה בנזקין גם היה צריך להיות פטור לפי באורנו דהרי אין כאן מעשה נגיחה וכן משמע ברבנו יונתן שפטור.

והנה הרמב"ם כתב (לפי המ"מ) שחייב ח"נ כדין תם שהרי כתב שאינם נעשים מועדים זה לזה אבל הרי הם כתמים ולפי באורנו ברמב"ם שאינו בכלל כי יגח זה קשה מדוע יהי' חייב ח"נ ובאר רי"ז הלוי כונת המ"מ דהנה כתיב בגמ' כב: "איבעיא להו המשסה כלבו של חבירו בחבירו מה מי אמרינן מצי א' ל' אנא מאי קעבידנא או דלמא אמרינן ליה כיון דידעת בכלבך דמשתסי איבעי לך לאשהוי" ע"כ. ולכאורה קשה מדוע החיוב הוא משום, כיון דידעת "הרי שור תם גזה"כ שאני אתחייב על הזקיו, אלא הבאור: שפה כיון שהגחוהו הרי אין מעשה נגיחה של השור

* מדברי הרמב"ם משמע שהפטור הוא שאין טבע השור ליגח שאין פה מעשה נגיחה טבעי שכוונת השור להזיק, אלא סתם פעולת נגיחה כפי רצון הבעלים.

וע"ז אומרת הגמ' "מאי עבירנא ליה" ותרץ הגמ': שהחייב "כיון דידעת" ר"ל דחל גם ע"ז חיוב שמירה שלא יזיק ע"י שיסוי, וזהו דין מזיק מחודש שחל גם ע"ז חיוב נזקין, וכל תורת מזיק שבו הוא משום שיודע שמזיק בשיסוי, ומשו"ז הוא דחל כאן תורת נזקין. וזהו גם דין הרמב"ם שכתב: "אינם מועדים זל"ז" משום שאין זה חשוב נגיחה, אבל יש חיוב על הבעלים משום "כיון דידעת" אבל חלות דין מועד הוא בשור, ויהא מופקע מכי יגח. וכן מיתה הוא דין חיובא דשור, ולכן פטור דאינו בכלל נגיחה. ולכן כתב המ"מ בפ"ב שאפילו מועד ישלם ח"נ, ולכן תלה דין דאינם נעשים מועדים בפטור מיתה ששניהם דין בשור וכיון שפטור ממיתה שהוא מופקע מכי יגח, גם אינו נעשה מועד עכ"ד. אולם קשה מנין לנו שחייבים ח"נ על המזיק המחודש, שהרי אמר הרי"ז: מצינו שבקרן, שהוא בכלל כי יגח, ישלם ח"נ ותו לא. אלא י"ל שהרמב"ם פוטר לגמרי גם מח"נ, ומה שכתב: "אינם נעשים מועדים" וכו', הכונה: ופטורים לגמרי. וכתב "אינם נעשים מועדים" משום שדבר על הוחזקו לנגח דרך אז יש פטור ממיתה שאז אין זו נגיחת השור, וכמו שראינו בראשונים שכתבו שור שהוחזק, רק אז יש פטור ממיתה דנגיחתו היא נגיחת אונס, ומופקע מכי יגח. ולכן פטור גם מח"נ בנזקין, משום שהרמב"ם לומד שהחייב על השור. אולם בתם שנגיחתו שהיא נגיחה רצונית הזיקה דעדין לא הוחזק והורגל רק יש ריעותא שהגיחתו שלשיטת הרמב"ם זה לא החסרון ולכן יהי' חייב ח"נ וחייב מיתה וזה מ"ש בהמשסה כלבו חייב ח"נ, שם מדובר בתם כ"ז שלא פירש גם במועד, שזו לשון הרמב"ם. ובמועד יהי' פטור לגמרי כפי שביארנו וכן כתב שיש שבמועד יהי' פטור לגמרי.

אולם הראב"ד לשיטתו שלמד שהחסרון בהגיחתו אם כן מדוע במועד לשופאות חייב וכן במשסה כלבו משום שהראב"ד למד שכל הדין של כי יגח ולא שיגחוהו הוא פטור לגבי מיתה ולא לגבי נזקין ע"כ ולפי דברינו דברי הרמב"ם והראב"ד מבוארים ומדויקים בלשונם בעז"ה.

היוצא מכל האמור:

- א. דהרמב"ם סובר דפטור שור האצטדין הוא במוחזק והפטור מנזקין ומיתה דאינו בכלל "כי יגח". ים של שלמה.
- ב. בתם משלם ח"נ, והמית אדם מומת.
- ג. רי"ז הלוי למד שגם במוחזק משלם ח"נ כדין תם, מדין "כיון דידעת בכלבך דמשסי לי' ומשחסי לא איבעי לך לאשהוי".

(ואנו נפרש דברי הגמ' כד: מאי עבירנא משום שאין הוא רגיל לנגח אני לא צריך לחשוש שישסוהו אומרת הגמ' מכיון שאם ישסוהו הוא יגח חייב אתה לשמרו).

- ד. הוחזק לשיסוי לשורים הוחזק גם לאדם. דברי הרמב"ם.
- ה. הר"ח חולק וסובר דצריך להיות מוחזק לאדם.
- ו. הראב"ד לומד ששור האצטדין פטור ממיתה מכיון שהגיחתו, וזה מיעוט רק לגבי מיתה. בנזקין חייב דהוא בכלל מי יגח, ולכן כתב במשסה כלבו מועד משלם נ"ש.

בן לוי בנחלת הארץ ובביזתה

משה הרצברג

א. כתב הרמב"ם פי"ג מהלכות שמיטה ויובל ה"י "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען, וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביזה בשעה שכובשין את הערים, שנאמר: "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל", חלק בביזה ונחלה בארץ, וכן הוא אומר: "בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם". ומקורו בספרי פרשת שופטים. ובהי"א כתב: יראה לי שאין הרברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב, וירשוה בניהם ונתחלקה להם, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים באותן הארצות ובביזתן ככל ישראל". ולכאורה צל"ע מדוע נקט הרמב"ם לשון "יראה לי", והרי הוא מקרא מלא שהביאו בה"י - "בארצם לא תנחל" - משמע בשאר ארצות נחל?

ובהשגות הראב"ד: אם כן לא יטלו בהם תרו"מ, כי הם היו תחת חלק הארץ והרי בביזת מדין לא נטלו חלק בישראל אלא בתרומה, וכמצוות יוצר הכל יתברך". ונראה שכוונתו לשאול (וכן הבין בכ"מ), דכיוון דהתרו"מ היו במקום חלק הארץ שניטל מהלויים בא"י, א"כ במקום שיש ללויים חלק לפי סברת הרמב"ם, אין מקום לתת להם תרו"מ. וכי תימא ה"נ, והרי במלחמת מדין שהיתה מחוץ לארץ שנכרתה עליה ברית, נטלו הלויים תרומה מן הביזה, שנאמר (במדבר לא, כח): "והרמות מכס לה" אחד נפש מחמש מאות וכו', ממחציתם תקחו ונתת לאלעזר הכהן תרומת ה'. וממחצית ב"י תקח אחד אחוז מן החמישים וכו' ונתת אותם ללויים". משמע שלא היה להם חלק בביזת המלחמה ההיא, שאם כן מדוע נטלו תרומה?

והרב בעל כ"מ כתב ליישב דעת הרמב"ם: דאימר דאין ה"נ וסוריא תוכיח, שאין בה תרו"מ מדאורייתא ומה שהקשה ממלחמת מדין - ממשיך הכ"מ - אמאי נטלו תרומה, הרי לדעת הרמב"ם בזו ואין להם לקבל גם תרומה, אינה קושיא דמי יימר דהוה בתורת תרומה, אדרבה יש לומר שאותו החלק שנטלו הוא הביזה שחלקו, ומה שנטלו הלויים רק אחד מחמישים ולא חלק שווה עם ישראל הוראת שעה היתה.

ובעל משנה למלך תמה על ראית הכ"מ מסוריא, שלכאורה נראה מדבריו, שכיוון שיש ללויים חלק בסוריא הרי לא נתחייבה בתרו"מ, וזה אינו דהרי כל הסברא בראב"ד היא רק לעניין נטילת התרו"מ ע"י הלויים, שאם יש להם חלק בארץ פלונית לא יטלו בה תרומות וכמו במדין, אבל אינה לעניין חיוב הפרשת תרו"מ שזה הרי תלוי בקדושת הארץ. והרי סוריא מדאורייתא אינה כלל בדין תרו"מ ומה שייך לסברת נחלת הלויים. ואדרבה, כל פטור מסוריא הוא מצד כבוש יחיד לא שמייה כבוש, ולפי סברת בעל הכ"מ מה צריך טעם כבוש יחיד, תפוק ליה שאינה

מז' עממין וא"כ יש ללויים חלק בה לדעת הרמב"ם ותפטר מתרו"מ? אלא משמע כהראב"ד שאין ללויים חלק גם בשאר ארצות, ואי לאו טעמא של כבוש יחיד, היתה סוריא חייבת בתרו"מ כיוון שאין ללויים חלק בה, והתרו"מ היו תמורת חלקם.

ובעל מרכבת המשנה סוף שמיטה ויובל, כתב ליישב בדעת הרמב"ם, שלית ליה כלל את סברת הראב"ד, וסובר שתרו"מ ניתנו לשבט לוי בלי קשר לחלקם בארץ, ואין ה"נ יטלו הלויים תרו"מ אף שנטלים חלקם בנחלת הארץ ובביזתה. ולא קשיא מסוריא ששם אכן נטלים הלויים, אליבא דהרמב"ם חלק ונחלה, ואי לאו טעמא דכבוש יחיד לא שמיה כבוש היו נטלים גם תרו"מ. ויוצא לשיטתו שבמדין נטלו תרומה מן הביזה מלבד חלקם בביזה גופא. אמנם, סייעתא לדבריו אולי אפשר לדקדק ברמב"ם גופו. שהנה בהי"ב כתב: "ולמה לא זכה לוי וכו', מפני שהובדל לעבוד את ה' וכו', לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל ה' וכו' והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר: "אני חלקך ונחלתך". והנה הזכיר בדיני הלויים שלא נחלין ולא בוזזין ולא לוחמין, ולא כתב שמקבלים בתמורה את התרו"מ. ומה שכתב: הוא ברוך הוא זוכה להם", אין הכוונה לדון נטילת תרו"מ, שהרי בהי"ג כתב: "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו וכו' הרי זה נתקדש קודש קדשים ויהיה ה' חלק ונחלתו לעולם ולעלמ עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים". והרי פשוט שאדם כזה אינו נוטל תרו"מ בדין, אלא הכוונה להבטחת הקב"ה גרידא (ועיין רדב"ז). ואולי הכוונה למעשר כספים עיין תנחומא פר' ראה "עשר תעשר", אך זה לכאורה נגד דעת הרמב"ם בהלכות ת"ת פ"ג ה"ו: כל המשים על לבו וכו', ויש לתרץ כהכ"מ על אתר, ואכמ"ל).

אמנם, מן הסתובים מוכח לכאורה שלא כהרב בעל מרכבת המשנה שהרי הפסוק "בארצם לא תנחל" מובא מיד אחרי מתנות כהונה ונראה דקאי עליהו, ועוד יותר מוכח באותה הפרשה (במדבר יח, כד): "כי את מעשר בנ"י אשר ירימו לה' תרומה, נתתי ללויים לנחלה, על כן אמרתי להם בתוך בנ"י לא ינחלו נחלה". ומוכח להדיא שדיני תרו"מ תלויים באי-נחלתם. וא"כ יש לחלק בין "זוכה להם" שנאמר בכהנים הלויים שהכונה לתרו"מ תיתנים תמורת חלקם בארץ ובביזה, ובין "יזכה לו" לגבי אותו שנדבה רוחו, שהכוונה להבטחה גרידא או למעשר כספים. א"כ קשה על תרוצו של מרכבת המשנה והדרא קושיית המשנה למלך לדוכתא. אך מאחר שבמשנה למלך הזכיר ארץ ז' עממין וברמב"ם לא נקט האי לישנא, נראה לתרץ את דעת הכ"מ. שהרי להמעין בהי"א יראה לדקדק: "בארץ שנכרתה עליה ברית לאברהם ליצחק וליעקב". א"כ סוריא הוה גם היא בארץ שנכרתה בברית "עד הנהר הגדול נהר פרת". ולכאורה צ"ע לגופא, א"כ מה מוכיח הכ"מ מסוריא שיש ללויים חלק בה, ולכן נפטרה מתרו"מ, אדרבא לפי הנאמר אין בה חלק לבני-לוי כיון שהיא בארץ שנכרתה עליה ברית. אלא שיש ליישב את הרמב"ם לשטתו. בריש הלכות תרומות בה"ב כתב: "א"י האמורה בכל מקום היא בארצות שכבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כבוש רבים. אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שנתנה לאברהם אינו נקרא

א"י וכו' ". ובהלכות מלכים פ"ה ה"ו כתב: "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי ב"ד, הרי זה כבוש רבים". ולהמדקדק בדברי הרמב"ם בג"ד: "אין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עליה ברית וכו' וירשוה בניהם ונתחלקה להם. אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים וכו' כשאר כל ישראל. והנה מבואר ההבדל להדיא בין "וירשוה בניהם ונתחלקה להם" שהכוונה לכבוש הרבים, ובין ש"כבוש מלך ממלכי ישראל" בלא שהוסיף "מדעת רוב ישראל" כמו שהדגיש בריש תרומות או על פי ב"ד – בהלכות מלכים, שהכוונה לכבוש יחיד. ולפ"ז נראה להסביר בדעת הרמב"ם שהלויים לא נחלים אלא בארץ שנתכבשה ונתקדשה בכבוש רבים, אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ישראל בכבוש יחיד, אף אם נכרתו בברית, כגון סוריא, הלויים נוחלין ובוזזין בהם. ונראה שסברתו היא שכל דיני לויים וכן תרו"מ התלויים בהם כבאורינו, נאמרו דווקא בא"י שנתקדשה בכבוש רבים. ומעתה שפיר נוחלין הלויים בסוריא כיוון דהוה כבוש יחיד, ושפיר אין בסוריא דין תרו"מ, וכולהו מחד טעמא של כבוש יחיד וליתא קדושת א"י. כלומר: הטעם של כבוש יחיד גם מאפשר ללויים לנחול ולבוזז וגם פוטר מדיני תרו"מ, והוא הסיבה לשני הדינים גם יחד וזה לא כמו שהבין הראב"ד שסיבת ההפקעה מתרו"מ היא מפני שיש ללויים חלק באותו דמקום, אלא שהסיבה היא כבוש יחיד, דהיינו: אי-קדושתה של אותה הארץ, דהוה סיבה כוללת לשני הדינים: גם נוחלין לדעת הרמב"ם וגם אין דין תרו"מ שם "אלא שדין אחד הוא סימן להשני, שאם הלויים נוחלין סימן שאותה הארץ אינה בקדושת א"י ולא נאמרו בה כלל דיני לויים, וממילא אין בה דין תרו"מ, וכן להיפך.

וזהו שכתב הכ"מ: "דאימר דאין הכי נמי, וסוריא תוכיח" לא שבא לתמוך בסברת הראב"ד, שכיוון שהלויים נוחלין ובוזזין, אין לתת להם באותה הארץ תרו"מ, אלא שבא לומר, דאכן אמת הדבר שבארץ שהלויים נוחלין אין לתת להם תרו"מ, וזאת מהסיבה המשותפת של כבוש יחיד, וסוריא תוכיח. כלומר לדבריו צדק הראב"ד שלא נוטלים שם תרו"מ, ולא מטעמיה כדביארנו. ומעתה אזלא לה קושיית המשנה למלך. דאמת, דין כבוש יחיד הוא שמפקיע מתרו"מ, ומכיוון דחזינן דסוריא פטורה מתרו"מ, שמע מינה דהוה כבוש יחיד ויש ללויים חלק בה כהרמב"ם.

ולפ"ז תתורץ שפיר קושיא קמיתא, אמאי נקט הרמב"ם לשון "יראה לי" ולא תמך דבריו בפסוק "בארצם לא תנחל" – דווקא בארצם, אבל בארצות אחרות תנחל. דהרי, אף שאין לכבוש יחיד תוקף להכיל את קדושת א"י, מכ"מ שפיר הוי המקום ארץ של ישראל-מדין כבוש מלחמה ונכלל בתיבה "בארצם". א"כ מהפסוק משמע שבכל מקום שהוא ארצם, אף שנכבש בכבוש יחיד לא ינחל, לכן הביא מסברא שיש מקום שהוא של ישראל, מ"מ כיון שלא נתקדש בקדושת א"י – יש בו ללויים חלק. ומעתה משמעות הפסוק הולכת אחר סברתו, שב"ארצם" – הכוונה לארץ "שיירשוה בניהם ונתחלקה להם" – כלשונו הזהב, ולפי המוסכר: שנתקדשה בכבוש הרבים.

אלא שע"ז גופא מקשה הראב"ד שהנה בארץ כמדין, שאף לאברהם לא נכרתה בברית, ועוד שלא נתקדשה בכבוש רבים (אף שהיתה מלחמת הרבים וכמבואר להלן), בארץ כזו נטלו הלויים תרומה. משמע שנוהגים דיני הלויים גם בארצות אלו, וא"כ לא ינחלו בהם הלויים ולא יכרוזו. ומסיק שלא שנא בא"י, לא שנא בכל ארץ אחרת, אין ללויים נחלה וביזה וכל דתיהם נוהגים בהם, וכמשמעות הפשוטה של התיבה "בארצם" - בארץ שלום, אפילו שנתכבשה בכבוש יחיד, אין להם נחלה וביזה.

ב. והכ"מ דחה ראייתו של הראב"ד ממלחמת מדין, וכתב, שמה שהלויים קבלו שם היה בגדר ביזה ולא תרומה, וזה גופא מוכיח שבארץ כמדין, הלויים בוזזין ואין להם שם תרומות. אך מה שהוסיף, שזה שהלויים לא קבלו חלק שווה בביזה עם ישראל מפני שהוראת שעה היתה צע"ג. כי המעיין בפסוקי התורה יווכח שלכאורה אכן קבלו הלויים לפי חלקם בעם באותו הזמן שהרי במנינם, פר' פנחס פרק כ"ו נמנו ישראל מכן עשרים ולמעלה ועמדו על 601,730, ובני לוי מכן חודש ומעלה עמדו על 23,000. לפי ההסתברות אלו שממעל לגיל 20 הם קצת יותר במספרם מהללו שתחת לגיל 20. וראיה לדברינו מאור החיים עה"ת (במדבר ג, לט) שמביא שאלת הרמב"ן, מדוע נתמעטו כ"כ שבט לוי מכל השבטים שאינם מגיעים במספרם מכן חודש ומעלה לחצי שבט הקטן מישראל, ולכשתעמוד על מספרם מכן 20, לא יגיע לשליש ולרביע. משמע שמבן 20 ומעלה היו קצת יותר מרביע השבט הקטן, מדהזכיר גם שלישי, וממילא היו הלויים מכן 20 קצת יותר מחצי מכלל הלויים מבני חודש. מפני שכלל הלויים מכן חודש התקרב לחצי השבט הקטן לדבריו, ומבני עשרים היו קצת יותר מרביע, והיחס בין רביע לחצי הוא מחצה. וכיון שמדובר בקצת יותר מרביע וקצת פחות מחצי, הרי שבני 20 ומעלה היו קצת יותר ממחצית השבט המנוי מכן חודש. והנה כלל שבט לוי מכן חודש היה 23,000 ומחציתו 11,500 וקצת יותר מהמחצה כ-12,000. ואם כן כשנחלק את המספר 601,730 שהוא מספר בני המנויים מכן 20, ב-12,000 שהוא לערך מספר הלויים מבין 20, יהיה לנו 50! כלומר, אכן החלק של אחד לחמישים שקבלו הלויים הזאים לחלקם ביחס לעם. (אמנם צ"ע על הרב בעל אור החיים שכתב שבני לוי המנויים מכן חודש, דהיינו ה-23,000 לא הגיעו למחצית השבט הקטן, כי השבט הקטן היה מנשה ומספרו 32,200 ומחציתו 16,100? ואף אם נצרף את מנשה לאפרים לעניין זה, הרי הקטן היה בנימין ומספרו 35,400 ומחציתו 17,700? ועיין ברמב"ן שלא כתב כך. אך לענייננו אפשר להביא ראיה מבעל אור החיים מאחר שמ"מ אף אם ביחס לשאר השבטים לא דק, הרי היחס הפנימי בין הללו מעל 20 לכלל השבט נשאר קבוע וכמו שאמרנו, קצת יותר מחצי).

ומעתה צ"ע על הכ"מ למה צריך טעמא דהוראת שעה היתה, ולמה לא נאמר שהלויים קיבלו חלקם בביזה רגילה ולפי המגיע להם, ובכך תיושב היטב שיטת הרמב"ם שבני לוי נוחלין ובוזזין במלחמות שאינן בתחום א"י שנתקדשה? אמנם אפשר לומר שלא דקנו בחשבון, אך מ"מ לא בצורה מוגזמת כל-כך שתצריך, אליבא דהכ"מ הוראת שעה מיחדת לתת להם ביזה שלא לפי חלקם.

אלא שהאי טעמא שבמדין היתה הוראת שעה הוא מגמרא ערוכה. במנחות עז: שואלת הגמ': "ונילף (תרומת לחמי תודה) מתרומת מדין?" - לעניין שיעור התרומה, ועונה: אל תוכיח תרומת מדין שאינה נהגת לדורות. ולכאורה צריך עיון על הכ"מ, שאם סמך על גמ' זו לעניין הוראת שעה שאמר, הרי מוכח להיפך שבמדין היתה תרומה ולא ביזה - מדקרי לה תרומת מדין, וכמו שכתב הראב"ד. א"כ הדרא הקרישא על הרמב"ם לדוכתא, אם נטלו הלויים תרומה, הרי מוכח שלא נטלו ביזה גם מחוץ לא"י? ועוד: משמע שהוראת שעה היתה על עיקר הנתינה ולא על כמותה ושיעורה בלבד כמו שפירש הכ"מ, מדכתבה הגמ': שאינה נהגת לדורות ולא שאין שיעורה נוהג לדורות, ואם נדחוק שהכונה לביזה, מ"מ היתה לשעה ולהרמב"ם דין ביזת הלויים בארצות אלו הוא לדורות? ולהראב"ד י"ל שזה שהלויים קבלו באותה המלחמה תרומה כאילו חלקו בשווה, זה אינו מעלה ואינו מוריד, ואף שללויים גופם אין נ"מ אם יקבלו כמות זו בתורת ביזה או תרומה, מ"מ הנ"מ לדידם תהא לשאר מלחמות שלא תהיה הוראת שעה לתת להם תרומה, ושגם ביזה לא יקבלו.

אכן, בזאת נחלקו הראשונים מה היתה הוראת שעה במדין. דהנה ביומא כד: "בעי ר' אבין: תרומת הדשן בכמה, מתרומת מעשר ילפינן לה או מתרומת מדין ילפינן לה". פירש"י: מתרומת מדין - והרמות מכס לה' וכו', אחד נפש מ-500. ובתוס': לי היה נראה יותר ללמד ממדין אחד מחמישים כדאמר הירושלמי וכו'. וכן בגמרא המוזכרת במנחות עז: מובא פרשן לא ידוע (שבטעות נכתב ע"ש רש"י) דאמר: תרומת מדין - אחד מ-50, ואזיל בשיטת התוס', ורש"י שהובא בכתב יד של בעל השטמ"ק סובר לשיטתו - אחד מ-500. וההסבר בדבר, דהנה בפרשה מסופר תחילה על תרומת מכס לה' אחד נפש מ-500 שניתנה לאלעזר, מחלק היוצאים למלחמה, ונתינת אחד אחוז מן החמישים ללויים מחלק העם. ובזה אפליגו רש"י ותוס', שרש"י קורא תרומה רק למה שנאמר באותו פסוק: "והרמות מכס לה'", אחד מ-500, ותוס' סובר שלשון תרומה - התיבה ו"הרמות", קאי גם על המשך הפרשה - החלק שניתן ללויים - האחד מחמישים (ואף שהיה בהתאם למספרם שפיר מיקרי תרומה כדפירשתי). וראיה לדברינו שהנה בקדושין מא. אומר התוס': "ונפקא לן תרומה גדולה מתרומת מכס וכו' וכמו שמצינו תרומת מכס אחד מחמישים אף כל תרומה". ומוכח בהדיא שהתוס' קורא גם לנתינה ללויים תרומת מכס, אף שבטוי זה נאמר בכל הפרשה רק על החלק לה'.

ומעתה נוכל לתלות מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפלוגתא דרש"י ותוס'. התוס' מסביר שאותו חלק שנטלו הלויים - דהיינו אחד אחוז מן החמישים גם הוא נקרא תרומה, והיתה רק כהוראת שעה, וכך נוקט גם הראב"ד. ממילא מוכיח הראב"ד דאם נטלו תרומה לא נטלו ביזה. אבל להרמב"ם תרומת מדין המוזכרת בגמ' דלעיל איירי רק בחלק האחד מ-500 דאיכרי תרומת מכס, והוא שהיה הוראת שעה, וכמו שפירש הרש"י, ואילו החלק שנטלו הלויים היה ביזה רגילה, וכמו שפירש הכ"מ, ולפי מספרם היחסי - כדהוכחנו. אלא שעתה לא יקשה מה שהוקשה לכ"מ שהיתה הוראת שעה, והוצרך לתרץ שמדובר על הכמות המעטה, וזה אינו כמו שראינו, שהרי מבואר לדעת הרמב"ם אליבא דרש"י שהוראת שעה לא קאי על חלק הלויים אלא על תרומת המכס לה'.

וכל זה הוא אליבא דהכ"מ, אמנם הרב בעל מרכבת המשנה לא צריך לכל זה, ולדידיה שפיר גם הרמב"ם יוכל לקרות לחלק הלויים האחד מ-50 תרומה שניתנה כהוראת שעה וכמו התוס', ומ"מ נטלו חוץ מזה חלקם בביזה, מפני שמדין היתה מחוץ לא"י שנכרתה בברית, והתרומה אינה תחת הנחלה והביזה, וכמו שפירש (אמנם לשיטתו צ"ע מן הפסוקים דלעיל שהקשינו). אבל להכ"מ לא נראה שיטלו הלויים שני חלקים, פעם בתורת ביזה ופעם בתורת תרומה, ולכן פירש שאיירי רק בביזה ולק"מ.

אלא שעדיין צ"ע מראיית התוס' שהביא בשם הירושלמי בתרומות פ"ד ה"ג: "תרומה בינונית אחד מחמישים. א"ר לוי: כתיב וממחצית בג"י תקח אחד אחוז מן החמישים, כל שאתה אחוז ממקום אחר הרי הוא כזה". דהיינו: תרומה גדולה נלמדת לשעור מידה בינונית ממדין, ומחלק הלויים, ולכאורה ראייה שגם חלק זה של אחד מ-50 נקרא תרומה, ולכן אפשר ללמוד תרומה גדולה ממנו. אבל לרש"י שלא קורא לזאת תרומה, ועוד יותר להכ"מ אליבא דהרמב"ם דקורא לזאת ביזה, מה שייך ללמוד שעור תרומה גדולה מחלק זה שאינו תרומה אלא ביזה רגילה, וששעורה הוא רק מכיוון שזה היה יחס הלויים באותה תקופה, כמוסבר, ולא מצד עיין מיוחד במספר הנ"ל? אך אכתי צ"ע גם לתוס': הרי מדאורייתא חטה אחת פוטרת את הכרי, ושעור אחד מחמישים הוא רק מדרבנן, ולפי הירושלמי נראה ששעור זה הוא ממדרשא דקרא ומדאורייתא? ובפשיטות אפשר לתרץ שהמימרא: "כל שאתה אחוז" אינה אלא אסמכתא לעין בינונית דרבנן (ועיין נו"ב מהדו"ת יו"ד סי' רא').

וממילא שפיר יתורץ גם לרש"י ולהרמב"ם שעל אף שחלק הלויים היה ביזה רגילה, מ"מ לעניין אסמכתא בעלמא לגבי שעור תרומה גדולה מדרבנן, אפשר לדרוש את התיבה "אחוז", אף שמדובר בעיינים שונים - ביזה ותרומה גדולה.

ולכאורה צריך לבאר מדוע נקט הרמב"ם לשון "יראה לי" לגבי דין ביזת הלויים בשאר ארצות, מאחר שאליביה התורה לימדה זאת במפורש: "וממחצית בג"י תקח וכו'" דאיירי בחלוקת הביזה. ויש לתרץ בפשיטות דהנה מדין היתה תרתי לגריעותא: גם מחוץ לארץ שנכרתה בברית וגם לא נתכבשה כבוש הרבים, ואין לך בו אלא לחדשו. ולהרמב"ם יראה לו שהלויים נוחלין ובוזזין גם בארץ שנכרתה עליה ברית, אם אך לא נתכבשה כבוש רבים, כסוריא, מאחר שלא נתקדשה בקדושת א"י, ולכן לא חלים בה דיני לויים.

ג. ונראה דהרמב"ם אזיל לשיטתיה, שהנה בסה"מ שורש שלישי חלק על הבה"ג הסובר שתרומת מכס זו מצווה הנוהגת לדורות, והוא סובר שזו מצווה לשעה ולכן השמיט אותה ממניין המצוות. ודבר זה בהשגות בס"ק (ט) רוצה ליישב את דעת הבה"ג, ומביא ראיה דתרומת מכס נהגת לדורות בכל המלחמות, כעניין שנאמר בדוד (דה"א יח): "ומטבחת ומכון ערי הדדעזר לקח דוד נחושת רבה מאד, בה עשה שלמה את ים הנחושת". הרי מבואר שדוד הפריש תרומה גם מביזת המלחמה. ובמגילת אסתר הביא בשם זוהר הרקיע לרשב"ץ שמקשה מגמרא מנחות עז: דלעיל, שאומרת להדיא שתרומת מדין היתה לשעה. ועוד מקשה: למה לא נמנתה תרומה זו במתנות

כהונה שהן לדורות? אך בנ"ב המוזכר לעיל מיישב, דמה שאמרו במנחות שתרומת מדין אינה נוהגת לדורות, קאי לדעת הבה"ג רק על אחד אחוז מן החמישים, אבל תרומת האחד מ-500 מחלק היוצאים למלחמה, שפיר נוהגת לדעתו לדורות. ולענ"ד גם את קושייתו השניה של בעל זוהר הרקיע אפשר לתרץ, שזה שתרומת מכס לא נמנתה במתנות כהונה, זה מפני שאינה כלל לכהן, אלא שהיא תרומת ה' כמוזכר בפסוק, וכמו בתרומת דוד שהיתה לצורך כלי המקדש. ומה שנאמר "ונתתה לאלעזר הכהן" איתה ראייה שניתנה לו אישית, אלא שהוא היה הממונה. שאם נימא שהיתה ממתנות כהונה, הרי לא מצינו שמתנה ניתנת דווקא לב"ג? ועל אף שהוא קודם לאחיו הכהנים במתנות כהונה, מכ"מ נתינה לכתחילה לב"ג דווקא לא מצינו במתנות כהונה.

והנה זה צ"ע, שמדברי הרמב"ן על התורה נראה שאלעזר קיבל את תרומת המכס לעצמו, וזהו הרמב"ן גופא מיישב את הבה"ג שתרומת מכס היא לדורות, וא"כ מדוע לא נמנתה בין מתנות כהונה? ואולי אפשר לומר דהרמב"ן לדבריו דהבה"ג קאמר וליה לא סבירא ליה, וכך אמנם משמע מדבריו בהשגות עיי"ש. אמנם מפשט הפסוקים אכן נראה שאלעזר הכהן קיבל המכס לעצמו לאחר שהורם קודם לה, וכעין: כהנים משולחן גבוה קא זכו, ועיין בהעמק דבר עה"ת שם, א"כ כדי להציל את הבה"ג מקושיית זוהר הרקיע, למה לא נמנתה במתנות כהונה, נצטרך לומר שאכן תרומת המכס לדורות היתה לה' ולבהמ"ק וכמו שמצינו בדוד, אלא שהיתה הוראת שעה שבמלחמת מדין אחר שהורמה לה' נתן לכהן, בנוסף על ההוראת שעה שיורם חלק האחד מ-50 ללוויים. והדברים מוכרחים שגם בחלק תרומת המכס היו גם אליבא דהבה"ג הוראות שעה על אף שנוהגת לדורות, כי השעור של אחד מ-500 לא נהג לדורות, אף לדעת הבה"ג בהסבר הרמב"ן, שהרי מוזכר בדוד שלקח נחושת רבה בה נעשה ים הנחושת, ולא שממנה נלקח חלק לעשיית ים הנחושת. ואף אם נכנס בדוחק שהנחושת גופא היתה אחד מ-500 מיתר השלל, מכ"מ במדין ניתן מכל פרט במלקוח חלק בשעור זה, ולא נתנם למשל מן הבהמות על האדם. ומלבד כל זה, הרי במדין הורם רק מן המלקוח ולא ממיני מתכות שגם הם נשללו כמוזכר שם, ובדוד ניתנה נחושת (ואף ששרי האלפים והמאות הקריבו כל כלי מעשה ממתכת, מ"מ זה היה הקדש מנפשיהו כמסופר שם, ולדעת הבה"ג אליבא דהרמב"ן בדוד זה לא היה הקדש רגיל אלא תרומת מכס). אלא מוכח שרק עצם התרומה הוא לדורות לדעת הבה"ג אבל אופני הניתנה ופרטיה היו גם הם במדין הוראות שעה, ולכן נוכל לומר שגם הניתנה לאלעזר כ"ג היתה הוראת שעה ולא נמנתה בין מתנות כהונה.

עכ"פ לפ"ז נראה שהבה"ג, לפי סברת הנ"ב, אזיל בשיטת התוס' במנחות, שהוראת שעה העיקרית היתה ביחס לחלק הלוויים, מאחר שהגמרא קוראת לה "תרומה שאינה נוהגת לדורות", וזהו תרומת המכס לדעת הבה"ג נוהגת לדורות (אף אם במלחמת מדין נאמרו בפרטיה הוראות שעה). אלא בהכרח הגמ' קאי על חלק הלוויים וקוראת לו תרומה וכדעת הראב"ד. אבל הרמב"ם שהשמיט דין זה של תרומת מכס לדורות, לא נזקק לכלל זה ומפרש "תרומה שאינה נוהגת לדורות" על תרומת המכס של אחד מ-500, וכדעת רש"י, וממילא חלק האחד מחמישים של

הלויים היא ביזה רגילה ללא הוראות שעה כלל כדפירשתי והרמב"ם לשיטתיה. (ומדוד לא יקשה לו, ויאמר ששם מדובר בהקדש רגיל ולא בתרומת מכס שלדידיה אינה נוהגת לדורות).

ד. שוב ראיתי לבעל ה"צפנת פענח" עה"ת בפרשה דידן, שדן אי מלחמת מדין היא מלחמה או נקמה. ואף שבפשיטות מוזכר בפסוק: "נקמת ה' במדין", הנה כוונתו לחקור האם זו היתה מלחמה רגילה, שמטרתה אמנם נקמה, אך יש לה את גררי ודיני המלחמות הרגילות, או שיצאה מדיני המלחמות כיוון שכל מטרתה היתה רק לנקום ולא לכבש. ותלה הגאון ת"ל במחלוקת תנאים בספרי, דאמרו שם: "ויצבאו על מדין הקיפיה מארבע רוחותיה, ר' נתן אומר: נתנו להם רוח רביעית כדי שיברחו". ופסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ו ה"ז: "כשצרים על עיר לתפשה אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה אלא משלוש רוחותיה, ומניחין מקום לבורח, ולכל מי שירצה להמלט על נפשו, שנאמר: ויצבאו על מדין כאשר צוה ה' את משה, מפי השמועה למדו שכך צוהו". ומשמע שאירי דיני מצור בכל המלחמות. והנה ע"ז לא פליג ת"ק בספרי, שבכל מלחמה מניחים רוח רביעית מהלכה למשה מסיני, אלא דסובר דבמדין לא היתה מלחמה רגילה אלא היו שם גדרים של נקמה מיוחדת, ולכן צרו מארבע רוחותיה ולא תיחו מקום לבורח. והוא לומד הפסוק "כאשר צוה ה'" - על עצם הנקמה - שהיה צווי ה' לנקום במדין. אמנם ר"נ סבירא ליה ד"כאשר צוה ה'" איירי על אופן המצור - מג' רוחות, כיוון דלדידיה היא מלחמה עם דינים רגילים (ועיין בעמק הנציב על ספרי שגם הוא העלה כך).

והנה רש"י ז"ל עה"ת נראה שסובר שהיתה נקמה. כי הנה בספרי איתא: "אלף למטה, אלף למטה לכל שבטי ישראל". גורס רש"י: לרבות שבט לוי. ואילו בגר"א גרס: להוציא שבט לוי. ובספרי דבי רב ירד לבאר גירסת רש"י, שאף ששבט לוי אינו עורך מלחמה כשאר אחיו, מ"מ במלחמת מדין שהיתה מלחמת נקמת ה' גם לוי יצא ומאחר ובסכום היה מנין היוצאים למלחמה 12 אלף, הרי לפ"ז היו אפרים ומנשה אחד. ובשפתי חכמים הרחיב: דהו"א הואיל ושבט לוי לא נטלו חלק בארץ גם לא יצאו לצבא, לכן צריך לרבותם, ואפרים ומנשה לא נקראו ב' שבטים אלא לענין נחלת הארץ, ולכן במרגלים שהיו בעבור נחלת הארץ נחשבו לשני מטות, ולכן לוי לא שלח מרגל, ופה שלא היה רק לנקמת ה' אינם נקראים מנשה ואפרים אלא שבט יוסף, וגם לוי יצא. הרי מבואר בדעת רש"י שמלחמת מדין היה לה דין נקמה מיוחדת וכת"ק בספרי דלעיל, שלכך צרו מ-4 רוחות לדידיה. אמנם להגר"א היתה מלחמה רגילה, ולכן לוי לא יצא.

ולפ"ז נראה שרש"י לשיטתו, שכיון שבני לוי יצאו להלחם, הרי מוכן שגם היה להם חלק בביזה, כי גם לענין ביזה יצאה מלחמת מדין מגדרי שאר מלחמות, ומוסבר מדוע במנחות וביזמא אומר רש"י שתרומת מדין הכוונה רק לתרומת האחד מ-500 לה', כיוון שהאחד מחמישים היה חלק לוי בביזה, וכמבואר לעיל. אלא שעכ"פ גם לביזה צריך צווי מיוחד מפי הגבורה, שלא תחשוב שרק לענין הנקמה גופא יצא שבט לוי, ואולי לפי שמורגל בקנאות לה' כגון בעגל ובפנחס, אך ביזה לא יטול כיוון שהוא מובדל לעבודת ה', לכך צריך צווי שגם בביזה יחלקו, כיוון שיצאו להלחם.

אלא שלפ"ז אפשר לומר ברש"י שכל הדין של ביזת הלוויים הוא דווקא במלחמת מדין, ובכגון דא של נקמה מיוחדת. אבל בשאר המלחמות הרגילות, כיוון שהיו לכבוש ולנחלה לא יצא לוי לצבא וממילא לא ינחל ולא יבוז, וכהסבר השפתי-חכמים שלכך גם לא שלח מרגל. ובאמת זה דבר פשוט שאם לא יוצאים למלחמה אינם בוזזין, שהרי היה צורך תקנה מיוחדת בימי דוד (בשמואל א' ל') שכחלק היוצאים למלחמה כך חלק היושבים על הכלים, וכהסבר המצודת-דוד על אתר, שאם לא ישמרו הם על הכלים לא היה אפשר להלחמים להלחם. ואמנם כך היה גם במלחמת מדין ששאר העם קיבל מחצה כי ישב על הכלים (עין בהעמק דבר), וכנראה לענין זה, כל תפקיד ומשימה חיוניים בתחום החיים ייחשב כישיבה על הכלים. ופשיטא ששבט לוי כשאינו יוצא למלחמה, אינו מקבל גם משימות אחרות שתחשבה ישיבה על הכלים. א"כ מהיכא תיתי שינחל ויבוז מן הדין בזמן שלא השתתף במלחמה או בשירותים? (וכעין זה כתב בנו"ב הנזכר לעיל). ולכאורה היה מקום לומר שתפקיד שבט לוי בעבודת ה' ייחשב כישיבה על הכלים לענין ביזה, אך זה אינו לפי שאז היה מקבל ביזה גם בארץ-ישראל גופא אף שלא נלחם שם, מדין יושב על הכלים, והרי ספרי מפורש ו"חלק לא יהא לך בתוכם בביזה". אלא רש"י בפשטות סובר שבשאר מלחמות רגילות בכל מקום, ואפילו כמדין, שבט לוי לא נלחם ולא נוחל ובוזז שם.

והרמב"ם כידוע חולק על כך וסובר שבני לוי נוחלין ובוזזין בכל המלחמות, באותן הארצות שלא נתקדשו בקדושת א"י, כהסברנו. ולכאורה, לדעת הרמב"ם, עיקר מקורו מביזת מדין, לשיטתו דהויא ביזה, אלא שהרחיב את הדין גם למקומות בתוך הארץ שנכרתה בברית לאברהם היכא דהוה כבוש יחיד. וא"כ אם במדין היתה נקמה מיוחדת, מה שייך ללמד מכאן על ביזת מלחמה רגילה הרי לנקמה יש גדרים מיוחדים? אלא מוכרחים לומר בדברי הרמב"ם שסובר שמלחמת מדין היתה מלחמה רגילה לגבי דיני מלחמות, אלא רק שתפקידה היה לנקום ולא לכבוש, וא"כ שפיר שייך ללמוד מכאן לכל המלחמות את דיני הביזה.

ונראה שבהכרח כך הוא לדעת הרמב"ם, שהרי בהלכות מלכים פסק שבמלחמה מניחים רוח רביעית לבורחים, והביא את הפסוק: "ויצבאו על מדין". ואף שת"ק בספרי לא חולק על כך במלחמה רגילה, מ"מ סובר שבמדין היתה נקמה, והפסוק הנ"ל מפרשת מלחמת מדין לא איירי בדיני מלחמה ומצור אלא קאי על עיקר הנקמה, כמבואר לעיל, והרמב"ם שלומד מפסוק זה דיני מצור בכל מלחמה, משמע שסובר שהצווי "כאשר צוה ה' את משה" מלמד שיש לצור בכל מלחמה מ-3 רוחות כמו במדין וכו' נתן. א"כ משמע בהכרח שלשיטתו מדבר העניין במלחמה רגילה, ולא היו שם גדרים של נקמה מיוחדת.

אלא שעתה יקשה מיניה וביה. אם מלחמת מדין היתה מלחמה רגילה ממילא לא יתכן ששבט לוי יצא, שהרי הרמב"ם גופו פסק בסוף שמיטה ויובל הי"ב: "לא עורכין מלחמה כשאר ישראל", וזה יהא לשיטת הגר"א בגירסת הספרי: להוציא שבט לוי. ושם, אמאי נטל חלק בביזה הרי אף על הכלים לא ישב מאחר שאינו מקבל כלל תפקידי מלחמה ושירות? ואין לומר שנטילת הביזה ע"י הלוויים היתה הוראת שעה, שהרי זאת לומד הרמב"ם לגבי תרומת מכס?

ולתרץ נראה לדקדק בלשוננו: "ולמה לא זכה לוי וכו'", לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמם בכח גופן". ומתוך שכלל מלחמה עם נחלה וביזה נראה דחד מילתא נינהו, דכולהו הוי מדיני הלויים, ולפי שהובדלו וכו' . וממילא כיוון שבארץ שלא נתקדשה בקדושת א"י לא חלים דיני הלויים, כדפירשנו בדעת הרמב"ם, ממילא באותם הארצות גם יצאו למלחמה. ולכן יש לומר שלפי הרמב"ם בני לוי יצאו למלחמת מדין ולכן גם בזו, וכמו שגורס רש"י: לרבות שבט לוי. ואף שלמלחמה יצאו רק אלף, מ"מ כיוון שהשבט הפריש חיילים, קיבלו השאר דין יושבים על הכלים כמו שאר העם.

אלא שאכתי צ"ע, א"כ בכל מלחמה ישתתפו, כיוון שגם בארץ שנכרתה עליה ברית, לפני שנכבש אותו חבל הארץ שמתעתדים לכבושו, עדיין לא נתקדש בקדושת א"י בכבוש רבים, וא"כ לא נאמרו לגביו דיני לויים, ויצטרכו לדברינו לצאת למלחמה, וא"כ היכן מצינו שנפטרו הלויים ממלחמה? ודוחק לומר דנפטרו רק ממלחמת הגנה על ארץ שכבר נתקדשה בכבוש רבים.

אמנם ע"ז יש לתרץ, שהנה כל השאלה היא רק במלחמה שהיא צורך הרבים, ושלחצאותיה יהיו גדרים של כבוש רבים. שהרי לכבוש יחיד פשיטא שלעולם אין להם חיוב לצאת, לפי שכל הגדר של כבוש יחיד הוא לצורך אישי של יחיד, משפחה או שבט, כמו שהבהיר הרמב"ם גופו בריש תרומות. א"כ כבוש כזה אינו בגדר מלחמות מצווה המנויים בפ"ה מהלכות מלכים ה"א, ולכל היותר הוי מלחמת הרשות, ואין המלך כופה את העם לצאת, אלא מוציא רק ע"פ ב"ד של שבעים ואחד כמבואר שם בה"ב, וא"כ מהיכא תיתי שיוציאו ב"ד את הלויים לכבוש היחיד בשעה שאין זה צורך כלל לישראל ושלא משתתפים רוב ישראל? ולגבי מלחמת כבוש הרבים, אי נימא שייצאו למלחמה כזו, ממילא אחר שהיו כובשים היה המקום מתקדש בקדושת א"י ע"י כבוש הרבים, וממילא לא יוכלו אח"כ לנחול בו ולא לבוז בו, וא"כ לא נוכל לחייבם לצאת למלחמה שלא יוכלו להנות מפירותיה. כלומר: על אף שעתה אין דין קדושת א"י, אם ע"י כבוש הרבים היה המקום מתקדש, לא ייצאו הלויים למלחמת כבוש עליהם. אבל במדין, אף שהיתה מלחמה רגילה להרמב"ם ואף שנקראה, מסתמא, מלחמת הרבים, מ"מ לא היתה לכבש אלא לנקום, והמקום לא היה מתקדש בכבוש רבים לאחר המלחמה, כיוון שלא היה שם כבוש (ואף לו יצוייר שהיה שם כבוש, מ"מ זה היה לפני שנכבשה א"י שאז גם כבוש רבים לא מקדש כמשמע בהלכות מלכים פ"ה ה"ו). לכן היתה ללויים אפשרות לבזוז, ולכן יצאו למלחמה, וכמו שגורס רש"י כנגד הגר"א: לרבות שבט לוי, כי גם לפי הרמב"ם לא נפטר ממלחמה במקום שאינו בקדושת א"י ואינו עתיד להתקדש ע"י כבוש. ממילא כיוון דלהרמב"ם הויה במדין מלחמה רגילה, כמו שהכרחנו בהלכות מצור, שייך שפיר ללמוד לגבי כל המלחמות ששבט לוי יוצא למלחמה שאינה מלחמת כבוש, ובמקום שאינו בקדושת א"י, ושגם נוחל ובזוז שם.

אלא שעדיין הדרא קושייא לדוכתא. אם לפי הרמב"ם אינם יוצאים להלחם מלחמת כבוש על ארץ שנכרתה בברית כמו סוריא, גם לא לכבוש יחיד – לפי שאינו יכול לכופם שלא ע"פ ב"ד,

א"כ מהיכתי תיתי לן שיבוזו את ביזתה וינחלו בה מאחר שכל הביזה היא רק ליוצאים למלחמה או ליושבים על הכלים, ואיך פסק הרמב"ם: אבל שאר כל ארצות שכובש מלך ממלכי ישראל – הלויים בוזזין? ויש ליישב, כגון שהלויים מנפשיהו התנדבו לסייע למלך בכבוש היחיד, וכיון שהמקום לא נתקדש היתה להם זכות בביזה. ויותר נראה לומר, כגון שכבש ומלך כבוש יחיד ומחלק את הביזה לרצונו בצורה שרירותית כמבואר בפ"ד מהלכות מלכים הל' ט' י', שאז אין להם איסור לבזוז אם המלך נותן להם, ולכך כיוון הרמב"ם: הרי הלויים בביזתן כשאר כל ישראל, ולא שחייבים לתת להם מן הדין.

והשתא דאחינא להכי, שלדעת הרמב"ם הלויים יצאו להלחם במדין בריתי מלחמה רגילים, יש לבאר מדוע היה צורך בצווי מיוחד של הקב"ה לתת להם ביזה, הרי זה פשוט שהוצא למלחמה בוזז כמו כולם. ונראה לומר שהיתה סברא שעל אף שיצאו למלחמה לא יקבלו ביזה, לפי שהובדלו מדרכי העולם, וצריכים להתעסק בחפצי שמייים. לכן אולי למלחמה הם יוצאים כיון שהיא קצרה ואינה גוזלת זמן רב, אבל ביזה שדורשת התעסקות יתירה וזמן לטפל בה, לא יקבלו לפי שהובדלו, לכך בא הצווי לתת להם ביזה כיוון שיצאו למלחמה כמו כולם. ומעתה נלמד מכאן לכל מקום, שאם יוצאים למלחמה הם בוזזין כרגיל, ואם לא יוכלו לבזוז מצד קידוש המקום בכבוש הרבים, למלחמה כזו גם לא יצאו.

אמנם כ"ז הוא להרמב"ם, אך להראב"ד כיון שסובר שלא היתה ביזה ללויים במלחמת מדין, מוכח שלא יצאו למלחמה זו, וכגירסת הגר"א: להוציא שבט לוי. ומעתה מוכח שלשיתיה לא הוי נקמה מיוחדת שאז גם לוי היה יוצא מאחר שבנקמה לא נאמרו דיני מלחמות ללויים, וכפירוש רש"י, וא"כ הוי בגדרי מלחמה רגילים וכמו ר' נתן בספרי, ופוק חזי שהראב"ד לא השיג על הרמב"ם בדיני מצור הנלמדים ממלחמת מדין, והאי כללא נקוט בידן, דכל היכא דלא השיג הראב"ד סבר כוותיה דהרמב"ם. וא"כ הוי לשיתיה מלחמה רגילה וכמו הרמב"ם, אלא שלכך נפטר שבט לוי, לפי שאינו עורך מלחמה כשאר ישראל, לא שנא בארץ שנכרתה בברית, לא שנא מחוץ לה, וממילא אינו בוזז ואינו נוחל. לפיכך היתה, אליבא דהראב"ד, הוראת שעה לתת לו תרומה מן הביזה.

ולסכום השיטות יבואר שרש"י סובר שבמדין היו גדרים מיוחדים של נקמה ולכן שבט לוי יצא ולכן גם בזז ולא קיבל תרומה, ורק תרומת המכס האחד מ-500 איקרי תרומה והיתה לשעשה. אמנם בכל שאר המלחמות שאינן נקמה מיוחדת לא ייצאו הלויים ולא יבזזו. והרמב"ם סובר שבמדין היתה מלחמה עם גדרים רגילים, ומכ"מ שבט לוי יצא כי לא היתה בארץ שנתקדשה בקדושת א"י, וגם לא היתה עתידה להתקדש כתוצאה ממלחמה זו, שבהכי תליא מילתא אליביה לפיכך שבט לוי בזז בביזה, ולא קיבל תרומה ורק תרומת המכס האחד מ-500 איקרי תרומה והיתה לשעשה – ולענין זה כמו רש"י, ומעולם לא היתה תרומת המכס לדורות ורק שכל מלך יכול להקדיש ביזתו וכמו שמצינו בדוד. והראב"ד מסכים שבמדין היתה מלחמה רגילה ולפיכך שבט לוי לא יצא לפי שאינן עורכין מלחמה, ולא תליא מילתא כלל בקדושת א"י ולפיכך לא

בחזו, והראיה שקיבלו תרומה אחד מחמישים מן הביזה, ואף שהיתה מתאימה לגודלם היחסי מכ"מ תרומה איקרי וכמבואר בגוף הדברים, והיתה רק לשעתה, וכמו התוס' במנחות, וכן סובר הבה"ג כהסבר הנו"ב, אלא שמוסיף שתרומת המכס של האחד מ-500 היתה לדורות.

שן ורגל הבאים ע"י שינוי

יחזקאל כהן

הגמ' אומרת בדף יח. "ת"ש תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי, ונפסק החבל ונשבר הדלי, משלמים נזק שלם, ש"מ בתר מעיקרא אזלינן. תרגמא אחבל, והא חבל משונה היא? דמאוס בלישה והא נשבר דלי קתני? ודחתה הגמ' שמדובר בדקאזיל מיניה מיניה, ול"ש לבעלת בתר מעיקרא.

בהסבר שאלת הגמ' והא משונה היא? כתב רש"י שאין דרך שן לאכול את שאין ראוי לה חצי נזק לשלם".

והתוס' הק' מדוע לא שאלנו שאלה זאת כבר ברישא לגבי נשבר הדלי דהא חטיטא בחבל הוא שינוי. וא"כ הדלי נשבר כתוצאה משינוי, ותי' התוס' שברישא כשמדובר על הדלי אפשר להעמיד בחבל בלוי דאורחיה ליפסק בחטיטה מועטת שמחטטין למצרץ המים שבחבל. אבל השתא דקאי אחבל ע"כ איירי בחבל חזק ששייך בתשלומין. א"נ אי אדלי קאי מצינו לפרש דנפסק היינו שהותר הקשר ולא ניזוק החבל, ולכאור' במעשה כאן יש שני שינויים עצם החטיטה בחבל וקריעת החבל כתוצאה מחטוט ותי' הראשון של תוס' עונה על כך כי חבל בלוי אורחיה לחטט בו למצרץ המים ואורחיה להקרע בחטיטה מועטת. אך לתי' השני עדיין ק' כי אין אורחיה דתרנגולים לחטט.

הרי"ף פסק תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמים נזק שלם והוא דקאזיל מיניה מיניה.

והק' בעה"מ - שהרי הרי"ף פי' כרבה דבתר מעיקרא אזלינן ולפיו ל"צ להעמיד דקאזיל מיניה מיניה.

הרשב"א מת' שהרי"ף הוכרח להעמיד בדקאזיל מיניה כי אל"כ כיון שלא נגע בכלי היה מתחייב רק ח"נ, כדין צרורות. (והרמב"ן במלהמות כתב שלרבה בתר תבר מנא אזלינן וא"כ הרי"ף העמיד כאן אליבא דרבה. ושם פטור המשבר כי לכלי אין דמים). הרמב"ם בהל' נזקי ממון פ"ב הי"ד כתב "היו מחטטין בחבל, ונפסק החבל ונשבר הדלי, משלמים נזק שלם, והוא שנתגלגל הדלי מחמתן עד שנפל ונשבר. ואם היה על החבל אוכל, ובשעת אכילתו פסקוהו, משלם גם על החבל נזק שלם". וכתב הכס"מ שהרמב"ם פסק כהרי"ף.

והשיג הראב"ד "לא נהיר ולא צהיר ולא בהיר דהא מקשינן בגמ' והא חבל משונה אגופה דברייתא קא מקשי". וא"כ לדבריו קו' הגמ' היתה גם על הרישא.

ותי' המג"מ שהרמב"ם סובר ברישא כהתוס' שמדובר בחבל בלוי שאורחיה לחטט בו, ומה שאמר דקאזיל מיניה ס"ל כהרשב"א כדי שלא יחשב צרורות.

והק' האבן האזל שמהסיפא של ההלכה ברמב"ם "ואם היה מאוס בלישה משלם נ"ש על החבל" משמע שמדובר בחבל בר תשלומין, וא"כ גם הרישא מדברת בחבל כזה ולא בבלוי". (ולכאור' עדיין אפשר לתרץ כתי' השני בתוס' שנפסק החבל היינו נותר ואפשר לדחות תי' זה כמו שאמרנו לעיל שעדיין עצם החטיטה הוא שינוי א"נ מלשון הרמב"ם משמע שנפסק היינו נחתך ולא נותר כיון שאמר בסיפא, "ואם פסקוהו משלם נ"ש על החבל". ואם רק נותר החבל מה הנזק שגרמו לחבל).

ועל השגת הראב"ד הק' אבן האזל שהרי בפירושו כפי שהובא ברא"ש לשוב הרי"ף מסביר למה לא היה משונה ברישא, "דכיון דאזיל מיניה מיניה שרוצה לשתות מן הכלי, אע"ג דלגבי חבל משונה הוא, לגבי שבירת הכלי אורחיה הוא, אבל, אי לא אזיל מיניה היה מתחייב ח"נ צרורות, למרות שבתר מעיקרא אזלינן, כיון דמשונה הוא. א"כ גם על החבל משלם נ"ש כיון דאורחיה לשתות מהכלי אורחיה לחתוך החבל והיש"ש הכריע כצד השני בהראב"ד שעל החבל משלם נ"ש וכך הגירסא בחידושי הראב"ד (שלא כמובאה ברא"ש).

וא"כ הראב"ד עצמו מסביר של"ק ברישא והא משונה הוא וא"כ מה הק' על הרמב"ם ומכח קו' זו הסיק האבן האזל שהראב"ד בחידושו לא ס"ל כבהשגותיו. המאירי מבאר בדבריו את דברי הרי"ף בצורה אחרת. וכתב "לא היה חבל זה כרוך בלישה ה"ז משונה, ואף על החבל משלם ח"נ כתולדת קרן ועל הדלי אף לפוסקים בתר מעיקרא אזלינן, י"א בזו שאינו אלא בח"נ, הואיל והחבל משונה, אף הדלי משונה. ומכ"מ אחר שנפל הדלי מתגלגל ומסייע התרנגול בגלגולו, ונשבר, אף בזו הם מפרשים שמשלם נזק שלם. ואפשר שלדעת זה הביאו גדולי הפוסקים דאזיל מיניה מיניה (וכונתו לרי"ף) וכדברי המאירי ברי"ף אפשר ללמוד בדעת הרמב"ם שאם הנזק התחיל בשינוי גם ההמשך ממנו חשיב משונה וחייב ח"נ אך אם שברו אח"כ כדרכו ברגל, לא מתחשבים בחטיטה המשונה וישלם נזק שלם, על השבירה.

אך הראב"ד משיג כיון שתחילתו משונה גם על ההמשך משלם ח"נ כדין משונה. (וכדברי האבן האזל שלא סובר כהשגתו בדבריו בפירושו שהרי בפירוש אמר שלא הוי משונה ול"ק על הסבר זה קו' האבן האזל על המ"מ כי מדובר בחבל בר תשלומין ולמרות שהחטיטה משונה כיון דהשבירה כאורחיה משלם נזק שלם). והנה מצינו כמחלוקת הזאת בין הראשונים.

הרא"ש פ"ב סי' ג' גבי אכלה כסות או כלים הק' אמאי לא תני אכלה מה שאין דרכה לאכול, כגון כלב דאכל אימרי דהוה רבותא, דאע"ג דאכילה גמורה היא, ויש הנאה להיזקה אין משלם אלא ח"נ. ועוד דבפ"ק דף טו. גבי חמשה תמין לא מנו אכילה שלא כדרכה וחדש מכח קו' אלו דכלבא דאכל אימרי משונה רק לגבי הפחת שפחתתו מיתה אבל דמי הנבילה משלם מה שנהנה כשאכל ברה"ר וברה"י נזק שלם כי דרכו לאכול אפי' נבילות גדולות.

אך רש"י פליג עליו לקמן כג. גבי "סתם דלתות חתורות הן אצל הכלב". ופירש"י דאי לא היו סתם דלתות חתוכות הוי משונה ולא משלם אלא ח"נ אחררה אע"ג שהאכילה כאורחיה כיון שתחילת המעשה בשנינו.

והרא"ש מפרש אי לא היו סתם דלתות חתורות הוי אונס ופטור ומחלוקתם היא האם נזק שתחילתו בשנינו והמשכו באורחיה חשיב כולו משונה בגלל תחילתו, או שמה שהזיק בשנינו הוי משונה אך ההמשך אי הוי אורחיה משלם נזק שלם, כדין אורחיה. וא"כ הרמב"ם והראב"ד פליגי במחלוקת רש"י והרא"ש, הרמב"ם ס"ל כרא"ש שלמרות שתחילת בשנינו גם הוצרך משונה ומשלם ח"נ. אך ק' כי הרמב"ם בהל' נזקי ממון פ"ג ה"ז כתב "אבל כלב שאכל כבשים קטנים ה"ז שינוי ומשלם ח"נ" ומשמע שמחייב על האכילה ח"נ, וס"ל כרש"י וא"כ לכאור' יש סתירה ברמב"ם בדין זה. וצריך לברר במחלוקת הרא"ש ורש"י האם לרש"י ומשך השינוי דינו כשינוי רק במקרה שלא היה יכול לאכול כאורחיה ללא השינוי (כגון אכל אימרי או חתר אי סתם דלתות לא חתורות) או גם במקרה שהיה יכול לעשות הנזק גם ללא השינוי, כל' שהשינוי אינו הכרחי לבצוע הנזק שלאחריו.

ה"נר שמואל" סי' כ"ד כתב בטעם רש"י במחלוקת זו גבי כלב דאכל אימרי שאנו מסתכלים מבחינת חיוב השמירה וכאן כיון שהנזק לא היה צפוי וכדברי תוס' טו: ד"ה "והשתא" דאפ' למ"ד פלגא נזקא ממונא וסתם שורים לאו בחזקת שמור קיימי, בכל אופן לא חשיב אורחיה רגיל, ולכן כאן התחייב לשמור מפני נזק משונה (קרן) וכל תוצאותיו ולכן אין לו חיוב לשמור שלא יאכל כלבו כבש חי כיון שכבש חי חשיב שמור, אלא יש לו דין "חצי שמירה" כקרן ולכן יתחייב גם על אכילת האורחיה ברה"ר כמשונה, אך הרא"ש ס"ל שמסתכלים על מעשה המזיק אי עשתה מעשה משונה חייבת ח"נ ואי כאורחיה נזק שלם, ברשות הניזק. וא"כ לפי סברתו ברש"י ברור שחיוב חצי שמירה של קרן יהיה גם על האורחיה דוקא שהשינוי הכרחי לבצוע האורחיה שלאחריו. כי האורחיה הוא תוצאה של השינוי בתחילה.

אך במקרה שאינו הכרחי, גם רש"י יודה שיש כאן חיוב שמירה מלא ברה"י ויתחייב נזק שלם וברה"ר פטור, כיון שיכול להזיק גם ללא השינוי וא"כ שוב אין סתירה ברמב"ם כי כלבא דאכל אימרי לא יכול לאכלם ללא הריגת הבהמה ולכן שם גם האכילה נחשבת משונה אך התרגולין שמסתמא יכלו לשבור הדלי ע"י דחיפתו גם ללא קריעת החבל שם יתחייב נזק שלם על השבירה.

אך מהראב"ד משמע שס"ל שלא יכלו לשתות ללא קריעת החבל כמו שאמר בפירושו "שהיה כוונתו לשתות המים מן הדלי, ורוצה להפסיק החבל כדי שיפול הדלי, וישתה מן המים שבו". כל' שכדי לשתות המים צריך להפסיק את החבל.

ומצאתי בנחלת דוד דף יז: ד"ה "לכך", שכתב כך בדעת הרמב"ם "וה"נ דכותיה, אע"ג דתחילת הנזק והוא פסיקת החבל היה שינוי, מ"מ חייב על דחיפת הכלי דהוי אורחיה, כיון שהוא מעשה אחרונא, וא"כ למה שכתב המהרש"ל דלא כהרא"ש, דהתם בכלבא דאכל אימרי

פוטרו מנ"ש דתחילת המיתה היתה לצורך האכילה, וא"כ המיתה הוי צורך האכילה, משא"כ בהך נידון דידן לא הוי פסיקת החבל לצורך דחיפת הכלי, דאטו בשעת פסיקת החבל כיונו בכדי שיוכל לדחוף הדלי וכו'".

ומהנחלת דוד נראה שלומד את סברות המחלוקת אחרת, שלכ"ע מסתכלים מצד חיוב השמירה, והמחלוקת האם נחשב הכל מעשה אחד, או שאנו רואים את הנזק כשני מעשים וה"חצי שמירה" של המעשה הראשון אינו קשורה למעשה השני וא"כ למי שמחשיב את הנזק כמעשה אחד, המעשה הראשון המשונה הוא התחלת האכילה וברור שנחשב כך רק כשהוא הכרחי לבצוע האכילה.

ולכאו' לפ"ז אפשר ליישב את קו' האבה"א על הראב"ד שבהשגותיו כתב שקו' והא משונה הוא קאי גם ארישא, ובפירושו תי' קו' זו דאמר דהוי אורחיה לחטט בחבל כיון דאורחיה לשתות מהדלי. ואולי הראב"ד בהשגותיו הק' על הרמב"ם לשיתנו כי הרמב"ם מחלק בין חבל מאוס ללא מאוס. וא"כ ס"ל דאכילת חבל לא מאוס חשיבא שינוי ולכן מק' עליו הראב"ד, שלשית הרמב"ם אם תחילת הנזק בשינוי, גם המשכו משונה, כשהשינוי הכרחי לבצוע הנזק. והראב"ד הרי לומד שהחטיטה הכרחית כדי שיפול הדלי ויוכלו לשתות וא"כ גם השבירה תחשב שינוי.

אך הראב"ד לשיתנו ס"ל בפירושו שהחטיטה היא אורחיה כיון שדרכו לשתות. הסבר ה"נר שמואל", ברש"י מתאים לשיתת הרמב"ם כיון שכתב שחצי שמירה של קרן גורם חיוב ברה"ר גם על הזק השן שבאה כתוצאה ממנו, למרות שהזק השן בפני עצמו חשיב אורחיה. וא"כ רואים שגורם החיוב ברה"ר אינו השינוי אלא הכונה להזיק שבשינוי יוצר חיוב גם על הזק השן. וזו מחלוקת ראשונים מפורשת גבי הכלב והגדי שקפצו כתב הנימוק"י שחיוב קרן תלוי במשונה והמאירי שם חולק עליו.

והנה נחלקו בזה גם התוס' והרמב"ם שהרי תוס' טז. ד"ה "והנחש" כתב לגבי החיות שמועדות מתחילתן דחשיבי מועדים כ"א במידי דאורחיה ומשלמים נ"ש בחצר הניזק, ופטורים ברה"ר, ומידי דלאו אורחיה חייבים ח"נ. והרמב"ם נזקי ממון פ"א ה"י כתב על המועדין מתחילתן "לפיכך אם הזיקו או המיתו בנגיחה או בנשיכה וכיוצא בהן חייבים נ"ש, וכתב דמ"מ שדעת הרמב"ם שאם עשו מעשה קרן דינם כקרן לענין חילוק הרשויות וק' להסברו מאי קסבר הרמב"ם אי הוי אורחיה יתחייבו כדין שן ורגל ואי מחייבם ברה"ר משמע שאינם אורחיה. ותי' האבה"א אזל שלרמב"ם גדר קרן לענין עיקר חיובו אי חצי נזק או נ"ש תלוי בשינוי ולכן מועדים מתחילתן יתחייבו נ"ש כי הוו אורחיה אך לענין חיוב ברה"ר חייבים כיון שאין הנאה להיזקם ואין זה בדרך הלוכם, משמע שחיוב ברה"ר תלוי בכונתו להזיק.

וא"כ לרמב"ם החיוב ברה"ר תלוי בכונה, להזיק כהסבר ה"נר שמואל". אך התוס' פליגי ותולים את גדר החיוב באורחיה וא"כ לא יוכלו לסבור כרש"י לגבי כלב שאכל אימרי. וכך נראה מסוג' דגמ' דף כג. סתם דלתות חתורות הן אצל הכלב, רש"י לשיתתו הסביר אל"ה הוי משונה וכלב שחתר ואכל חררה יתחייב על האכילה ח"נ. הרא"ש לשיתתיה בסי' ג' כתב דכונת הגמ' אילו לא היו חתורות הוי אינס ופטור לגמרי.

וכך משמע מתוס' שם ד"ה "סתם" שהק' תימא דלמא משום דהוי תחילתו בשפיעה וסופו באונס, וכונתו הסביר המהרש"א בפשיטות שלומד בגמ' שאי לאו סתם דלתות חתורות הוי אונס גמור ונפטר כשי' הרא"ש ולא הוי משונה וחייב ח"נ כרש"י כי שיטת תוס' שלא או' כיון דתחילתו בפשיעה גבי שן ורגל דאורחיה יתחייב נ"ש בקרן דלאו אורחיה, כדבריו באותה סוגיא, ולכן יסבור כרא"ש גם בכלבא דאכל אימרי.

אך אין ראיה שתוס' חולק על יסוד זה מכיון שלא תי' את קו' "והא משונה היא" כדרך המאירי ברמב"ם כיון שבגמ' עדיין לא ידענו את "והוא דקאזיל מיניה מיניה". ולפי מחלוקת זו יהיו שני הסברים בבעית הגמ' בדף יט: גבי כשכשה באמתה האם הוי כקרן כיון שאין כונתה להזיק.

לשיטת תוס' שדין קרן תלוי באורחיה קשה קו' הראשונים. הובאה בשיטה מאי קסבר אי אורחיה היינו רגל ומה בכך אי אין כונתה להזיק, ואי לאו אורחיה הוא היינו קרן אפילו אין כונתה להזיק.

ותי' שיש להעמיד הבעיה בקרן מועדת, האם חשיב כקרן מועדת כיון דאורחיה ע"י יצרו או דלמא קרן כונתו להזיק וכו' אך לרגל ודאי דומה והספק האם נחייבו נ"ש ברה"ר. אך לרמב"ם הרי ראינו שמשונה גורם את סכום התשלום, וכונתו להזיק את מקום התשלום ול"ק קו' הראשונים כיון שלא תלוי הדמיון לקרן רק באורחיה, ולכן ל"צ להעמיד הבעיה לגבי נזק שלם אלא או' בפ"א הי"א "כשכשה בגיד שלה ברה"ר והזיק פטור ואם תפש תיזק גובה חצי נזק ממה שתפס". א"כ הבעיה היא לגבי קרן רגילה האם יתחייב ח"נ ברה"ר או יפטור.

ויש להקשות על רש"י שבדף יח: תלתה הגמ' את מחלוקת רמי בר יחזקאל גבי תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם נזק שלם, ורב יוסף גבי סוס שצנף ושיבר את הכלים משלם ח"נ. במחלוקת סומכוס ורבנן לגבי הצרורות, והק' הגמ' והא משונה הוא ותי' דאית ביה בזרני ופי' רש"י שהשינוי היא שאין דרכו של תרנגול לתקוע בכלי, והתי' כיון שיש זרעים בכלי דאורחיה להכניס ראשו ולאכול אורחיה נמי לצעוק.

ולכאור' למה לרש"י להדחק לגבי השינוי, הרי אם הכנסת ראשו לכלי זכוכית היא אורחיה, רצעקה סתם הוי אורחיה. למה אם צועק בתוך הכלי הוי משונה, הרי רש"י לשיטתו יכל להסביר את הקו' שעצם הכנסת ראשו לכלי הוי שינוי, ולכן גם הצעקה בהמשך הוי שינוי. (וכאן לא יכול לצעוק בתוך הכלי ולשוברו בלי להכניס ראשו) ואת התי' היה מסביר שכיון שיש זרעים בכלי אורחיה להכניס ראשו בכלי וממילא לא הוי משונה.

והר"ח שלומד בדף כג. גבי סתם דלתות חתורות כרש"י מסביר גם כאן כשיטתו דאית ביה בזרני שיש זרעונים בכלי והכניס העוף ראשו בתוכו ואכלו שאינה משונה אלא כך דרכו, משמע שהשאלה היתה על עצם הכנסת הראש דהוי משונה, ולמה רש"י לא הק' כך כשיטתו.

ולא נראה שיחלקו במציאות מה משונה אצל התרנגול.

והנה נחלקו הראשונים האם קו' הגמ' "והא משונה היא" עולה רק על סומכוס או גם על רבנן.

הרי"ף פסק תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע ושברו משלם נ"ש כשהיו בו זרעים אך אי לא היו בו זרעים הוי משונה וח"נ הוא דמשלם.

אך בעל המאור השיג עליו שהרי הגמ' העמידה את רמי בר יחזקאל כסומכוס ולית הלכתא כוותיה, וא"כ בין דאית ביה בזרוני בין דלית ביה בזרוני משלם ח"נ. ותי' הנימוק"י שהרי"ף לא פוסק כסומכוס אלא הביא דין זה להשמיע שיש חילוק בין אית ביה בזרוני ללית ביה בזרוני גם לרבנן לשינוי לרביע נזק, וא"כ משמע שלרי"ף קו' הגמ' היתה גם לרבנן. אך בעה"מ לומר שהקו' היתה לסומכוס ולהלכה אין נפ"מ אי אית ביה בזרוני או לאו.

הרמב"ם הל' נזקי ממון פ"ב ה"ט כתב גבי תרנגול, שאם היה פתוח תכלין והושיט ראשו לאכלו משלם על הכלי ח"נ צרורות, ואם הכלי ריקן ה"ז משונה ומשלם ח"נ ככל הקצוות.

והשיג הראב"ד: "זו טעות דהא צרורות ע"י שינוי הוא ובעיא היא אי יש שינוי לרביע נזק".

וכתב ה"ה שחולקים האם קו' הגמ' רק לסומכוס וכך למד הרמב"ם או גם לרבנן וכך סובר הראב"ד, ולכן משיג כיון שהצרורות משונים צריך להסתפק בספק הגמ' גבי יש שינוי לרביע נזק שלא נפשט להלכה.

ולרמב"ם הק' הגמ' אינה קשה לרבנן כיון שהרמב"ם סובר כשיטת רש"י לגבי דבר שהתחיל בשינוי והמשכו אורחיה שחשיב שינוי כי אנו מסתכלים על חיוב השמירה, ולכן מצד זה נחייב כאן על הצדירות באורחיה של שבירת הכלי ח"נ, מדין משונה. ואפילו נרצה לדון בה לחייב מצד מעשה הנזק עצמו כדי שתהיה נפ"מ לשינוי הרי המעשה עצמו הוא אורחיה ואינו מתחייב פחות מח"נ. ולכן בעית יש שינוי לרביע נזק לא שייכת להלכה זו וממילא לפי הרמב"ם לא הק' הגמ' לרבנן והא משונה הוא כי אין נפ"מ בכך. כיון שמתחייב ח"נ, כדין משונה. (הסבר המ"מ בדעת הרמב"ם על פי דברי האו"ש שם ועדיין ק' להסבר המ"מ כי יש נפ"מ לענין מגופו וגבייה בבבל בין חיוב מדין ח"נ משונה לחיוב מדין ח"נ צרורות).

והנה אפשר לכאורה לישב את רש"י לפי דרך זו הגמ' בדף יט. אומרת שבעית יש שינוי לצרורות לרביע נזק אינה קיימת לרבא שחוקר האם יש העדאה לצרורות. ובהסבר בעיתו של רבא לגבי העדאת צרורות בליש' קמא או' רש"י דף יח: שמדובר בצרורות משונים והשאלה מי אמרינן כיון דשינוי הוא נפקא מצרורות דרגל וזל עליה דין קרן וכי אייעד משלם נ"ש, וכי גמיר הלכתא אצרורות כאורחיה, וכן בדף יח, ד"ה "אלא בדין דשני בגחלת" מעמיד רש"י את ר' אליעזר ות"ק בסומכוס הלכך הכא בדשאני בצרורות קאמר ת"ק חצי נזק ומגופו משלם, דמשונה הוא ותולדה דקרן".

וא"כ נראה שרש"י סובר כיסוד המ"מ שהיכא דל"ש בעית הגמ' שינוי לרביע נזק (לרבא דבעי יש העדאה לצרורות ואליבא דסומכוס) צרורות משונים ישלמו ח"נ כתולדה רגילה דקרן כי שם לא נאמרה ההל"מ או אפ' נאמרה בלא"ה אין היא משנה את סכום התשלום. ומשלם ח"נ, וא"כ בעניננו של"ש לבעית שינוי לרביע נזק בדברי הגמ' כיון שהשינוי פה אינו בגוף הצרורות אלא בגורם להם, יסבור רש"י שהיו קרן רגיל.

ולכן אילו רש"י היה מסביר שהשינוי כאן בהכנסת הראש לכלי א"כ השאלה והא משונה הוא היתה קשה רק לסומכוס כי לרבנן כיון שהשינוי אינו בצרורות עצמן אלא בפעולה הגורמת להם, אין זה קשור לבעית יש שינוי לרביע נזק ומשלם ח"נ מדין משונה השינוי, לא ישפיע על התשלום ולכן ל"ש להקשות לרבנן.

אך רש"י למד שהקו' היא גם על רבנן לכן העמיד במקרה שהשינוי הוא בעצם מעשה הצרורות כלו' בתקיעה בתוך הכלי, ואז תהיה נפ"מ לרביע נזק אך הר"ת למד שהקו' היא דוקא לסומכוס ולכן יכול להעמיד שהכנסת הראש היא השינוי.

ובשיטת ותוס' עדיין קשה שהרי הסקו שתוס' ס"ל כרא"ש גבי סתם דלתות חתורות וכלבא דאכל אימרי.

והנה בסוגיה דקופצת דף כ' גבי היתה קופתו מופשלת לאחוריו ופשטה צוארה ואכלה ממנו, העמידה הגמ' בקופצת.

ופי' רש"י שקפצה ואכלה על צוארה שאין דרכה בכך ותולדה דקרבן היא. ותוס' בדף כא:

ד"ה "דאילפא סוברים ג"כ כרש"י ואמרו ד"ה אושעיא מיירי בקופצת דהוי קרבן, ולפי שיטתו לעיל היה צריך לחייב פה על האכילה נ"ש למרות שהקפצה היא משונה.

ואפשר להסביר דבריהם שהרי אמרנו קודם בדעת הרא"ש שמסכים לרש"י שמסתכלים על חיוב השמירה שהמזיק חייב רק חצי שמירה על המעשה המשונה, אלא שהוא מחלק את הנזק ל-2 מעשים ועל המעשה השני של האורחיה מחייב נזק שלם ברה"י.

ותוס' אזיל בשיטת הרא"ש אך סובר שמתי נחלק את ההזק לשני מעשה כשהשינוי כבר נגמר בשעת הזק האורחיה. כמו בכלב שכשאוכל הנבילה השינוי לא קים וכן בחתירה אחר שחתר השינוי איננו. אך אצלנו השינוי נמשך גם בשעת ההזק כאורחיה כי כל זמן שנמצאה על גב חברתה הוי משונה ולכן כאן גם תוס' מחשיב את כל ההזק כמעשה אחד. והחצי שמירה של השינוי מועיל גם לאורחיה שבהמשכו.

וחילוק זה מביא האבן-האזל הל' נזקי ממון פ"ב ה"ט שמחלק בין כלבא דאכל אימרי לתרנגול שתקע בתוך כלי ששם השינוי היה גם בזמן התקיעה, אך בכלב נגמר השינוי במיתה.

שמיטה בזמן הזה לדעות חלק מהראשונים

אריה לוי

שיטת רש"י גטין לו. "הלל התקין פרוסבול וכו'... וזה הוא גופו של פרוסבול מוסרני לכם פלוני דיינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי אצל פלוני שאגבנו כל זמן שארצה והדיינין חותמים למטה או העדים. ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא? אמר אביי בשביעית בזמן הזה ורבי היא. דהניא רבי אומר וזה דבר השמיטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים, ותקינו רבנן דתשמט זכר לשביעית ראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה עמד והתקין פרוסבול".

רש"י ד"ה ב"שביעית בזמן הזה" ו"הלל כרבי סבירא ליה דאמר שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דרבנן היא. ואע"ג דהלל בבית שני הוה סבירא ליה לאביי דבבית שני הואיל ולא היה יובל נוהג לא נהגו שמיטין מדאורייתא". ומוסיף רש"י שבתורת כהנים מצא דשביעית נוהג בזמן שאין היובל נוהג. ומסכם רש"י "ואומר אני שהוא מחלוקת" ז"א שרש"י סובר שזה מחלוקת בין הגמרא שלנו בבלי לתורת כהנים. ואפשר לומר גם שרש"י סובר שזה מחלוקת בין רבי לרבנן ואביי סובר כרבי, ורבא כרבנן, לכן רבא מתרץ תירוצא אחר הפקר בי"ד הפקר. (ושמיטה בזמן הזה דאורייתא).

ואי אפשר לפרש שזה דוקא לימוד לשמיטת כספים אבל שמיטת קרקע לזרוע ולקצור וכו'... זה דאורייתא ולא תלוי ביובל. מפני שדברים אלה של רבי מביאה הגמרא במועד קטן ב: "משקין בית השלחין במועד ובשביעית". ושואלת הגמרא "בין למ"ד משום זורע ובין למ"ד משום חורש זריעה וחרישה בשביעית מי שרי?" ומתמצת הגמ' "אמר אביי בשביעית בזמן הזה ורבי היא". וכאן ודאי דברי רבי על שמיטת קרקע זריעה וחרישה. והגמ' במועד קטן מוסיפה "רבא אמר אפילו תימא רבנן, אבות אסר רחמנא תולדות לא אסר". ורש"י בד"ה "אפילו תימא רבנן" וז"ל "דפליגי עליה דרבי ואמרי דשביעית בזמן הזה דאורייתא" מפורש מדבריו שיש כאן מחלוקת בין רבי לרבנן, רבי סובר שמיטה בזמן הזה מדרבנן, ורבנן סוברים מדאורייתא. ולכאורה מדברי רש"י יוצא שזה מחלוקת אביי ורבא. אביי סובר כרבי ורבא סובר כרבנן. וא"כ צריך לפסוק הלכה כרבא? (מפני שבמחלוקת אביי ורבא הלכה כרבא) ונפסוק ששמיטה בזמן הזה דאורייתא.

וע"ז מתרץ הרדב"ז שאין ראיה שרש"י סובר שהלכה כרבא כאן, מפני שהלכה כרבא במחלוקת אביי ורבא בפשיא, אבל במחלוקת אביי ורבא בתירוצא דמתנתין אין מוכרח שהלכה כרבא.

ונראה שרש"י סובר שהלכה ששמיטה בזמן הזה דרבנן מרש"י בסנהדרין דף כו. ד"ה "פוקו וזרעו בשביעית" "שביעית בזמן הזה דרבנן דבטלה קדושת הארץ". ורש"י כאן כותב זאת בסתמא ולא מביא שום מחלוקת.

שיטת תוספות התוספות במסכת סנהדרין דף כו. ד"ה "משרבו האנסין" שואל תוספות וא"ת ומשום ארנונא התיירו לחרוש ולזרוע והוא איסורא מדאורייתא? ומתרץ תוספות "דמיירי בשביעית בזמן הזה דרבנן". ועוד תירוץ שזה היה פיקוח נפש.

לפי תוספות זה אי אפשר להוכיח שום דבר כי יכול להיות שהתירוץ השני בא למ"ד שביעית בזמן הזה דאורייתא ואין תוספות רוצה להכריע לשום צד לכן הביא את התירוץ השני. או אפשר לומר שהתירוץ השני בא בתור הוספה לתירוץ הראשון ותוספות באמת סוברים שביעית בזמן הזה דרבנן.

ונראה שתוספות סוברים ששמיטה בזמן הזה דרבנן מגטין לו. הגמרא שם מביאה שתי קושיות. קושיא א. ומי איכא מידי מדאורייתא משמט והלל תיקן שלא ישמט? ומתרץ אביי בשביעית בזמן הזה ורבי היא. ואחרי כן שואלת הגמרא קושיא שניה, ומי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותיקנו רבנן דתשמט? וע"ז מתרץ אביי שב ואל תעשה עדיף. ורבא מתרץ הפקר בי"ד הפקר. תירוץ של רבא אפשר לומר ששייך רק לקושיא שניה ואינו חולק על אביי בתירוץ על קושיא א'. וא"כ רבא ואביי שניהם סוברים כרבי ששמיטה בזמן הזה דרבנן. או שנאמר שרבא מתרץ גם על קושיא א', וא"כ יהיה מחלוקת בין רבא לאביי, אביי יסבור כרבי ששמיטה בזמן הזה דרבנן, ורבא חולק וסובר ששמיטה בזמן הזה דאורייתא. וראינו כבר למעלה שרש"י סובר שיש כאן מחלוקת אביי ורבא. אבל תוספות בד"ה "מי איכא" אומר שרבא מתרץ רק על הקושיא השניה שמי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותיקנו רבנן דתשמט? אבל לקושיא הראשונה סובר רבא כאביי שכרבי היא ששמיטה בזמן הזה דרבנן. לכן לפי התוספות מוכרחים לומר שאין כלל מחלוקת רבי ורבנן אם שמיטה בזמן הזה דרבנן או דאורייתא. אלא רבי אומר דין שאביי מביא אותו בשם אומרו ולא מצאנו בשום מקום שרבנן חולקים על דין זה. (ואם נקשה מהגמ' במועד קטן ב: ששם לכאורה מפורש שיש מחלוקת בין רבי לרבנן מלשון הגמרא "רבא אמר אפילו תימא רבנן" א"כ יש רבנן שחולקים על רבי? אין זה קשה מפני שהתוספות יסביר כגירסת ר"ח "רבא אמר לא תימא מתניתין רבי היא ולא רבנן"). שיטת הרמב"ם הרמב"ם פ"ט מהלכות שמיטה ויובל ה"ב. "אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף ודבר זה קבלה הוא אמרו חכמים בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחו"ל, ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמט כספים בשביעית אפילו בארץ ישראל". הכסף משנה אומר שהרמב"ם פסק כרבי והרמב"ם מפרש את הגמרא משמט קרקע הכוונה ליובל שהשדות חוזרות לבעלים, ומשמט כספים הכוונה רק לשמיטת כספים אבל שמיטת קרקע אף בזה"ז נוהגת מן התורה.

הרמב"ם פ"י ה"ט "ובזמן שהיובל נוהג דין עבד עברי וכו' . . . ונוהגת שביעית בארץ, והשמטת כספים בכל מקום מן התורה. ובזמן שאין היובל נוהג, אינו נוהג אחד מכל אלו, חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם".

ואומר הכס"מ, "ומה שכתב חוץ משביעית בארץ לא קאי אלא לשמיטת כספים דאילו שביעית אף בזמן הזה מן התורה".

והראיה של הכס"מ שנראת לכאורה החזקה ביותר מהרמב"ם פרק ד' הלכה כ"ה, אין שביעית נוהגת אלא בארץ ישראל בלבד שנאמר כי תבואו אל הארץ. ונוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. רואים מפורש ששביעית קרקעות נוהגת בין בפני הבית, ובין שלא בפני הבית, ואין הדבר תלוי כלל ביובל.

אלא שהראיה האחרונה תמוהה, שאם נעיין ברמב"ם בהלכות אחרות נראה שהרמב"ם נוקט אותה לשון והלכה נשאת שהיום זה דרבנן.

הרמב"ם בהלכות תרומות פ"א ה"א "התרומות והמעשרות אינן נוהגות מן התורה אלא בארץ ישראל בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית" והלכה כ"ו אומר הרמב"ם התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהם שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד ובזמן שכל ישראל שם". מפורש הרמב"ם שפוסק שתרומה מדרבנן בזמן הזה. ונקט שהתרומה נוהגת בין בפני הבית בין שלא בפני הבית. רואים שמלשון זה אין ראיה לכס"מ.

ויותר תמוה שהרמב"ם מהלכות שמיטה פ"י ה"ח כותב על יובל אותו לשון שכותב על שמיטה "בין בפני הבית בין שלא בפני הבית". וכ"ע מורים שיובל אינו נוהג בזמן הזה. א"כ אין ראיה לכס"מ. ולהפך ראיה הפוכה שאם היה דין שמיטה אחר מדין יובל, היה הרמב"ם מזכיר לשון אחר בשמיטה שנוהג בכל זמן או לשון אחר. אבל אם הזכיר אותו לשון ביובל ובשמיטה כנראה שדינם שוה.

אבל צריך להבין את הרמב"ם מה הוא מתכוון בלשון, בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית? ומתרץ ע"ז הרדב"ז בהלכות שמיטה פ"ד הכ"ה. שבאמת שמיטה לפי הרמב"ם נוהגת בזמן שרוב ישראל על אדמתם. ויכול להיות מציאות שרוב ישראל יהיו על אדמתם ובנין הבית לא יבנה אז תחול שמיטה מן התורה. והיתה לנו כבר מציאות כזאת, שישראל נכנסו לארץ אחרי 14 שנה שכבש וחלקו את הארץ לשבטים ובית המקדש לא נבנה שהיתה חובת שביעית מן התורה (וכן צריך לפרש את הרמב"ם בהלכות יובל ובהלכות תרומה).

ועוד תימה גדול על הכס"מ מובא בפאת השלחן שיש רמב"ם מפורש ששביעית שרוב ישראל לא על אדמתם אינם חייבים מדאורייתא. רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ו ה"ט"ז "ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשנה קדשה לעתיד לבוא ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא, לפי שקדוש המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה. . . אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהיא כבוש

רבים וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית... וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה... וחייב בשביעית ובמעשרות על דרך שבארנו בהלכות תרומה".

רואים מפורש שהרמב"ם מדבר על שביעית ומעשרות וכל חיובם כמו שבארנו בהלכות תרומה ושם כבר ראינו שפסק הרמב"ם בפרק א' הכ"ו שתרומה בזמן הזה מדרבנן. (והאיר עיני הרב אביגדור נבנצל שליט"א שלכס"מ אין זה קשה שהוא יסביר את הרמב"ם על דרך שבארנו בהלכות תרומה. הכוונה לפ"א ה"ה שמסביר הרמב"ם את חילוק הארץ לקדושות, וכלל לא התכוון להלכה כ"ו לדמות תרומה שהיא מדרבנן לשביעית). וצריך להבין א"כ מה התכוון הרמב"ם בפ"י ובפ"ט מהלכות שמיטה ויובל שהכסף משנה למד מהם.

ומתוך ע"ז הרב יוסף ענגיל בספר אוצרות יוסף. הרמב"ם בפ"ט ה"ב כתב בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, והוכיח הכס"מ שמתוך שהרמב"ם לא הזכיר כאן שמיטת קרקע אלא כספים א"כ ודאי שמיטת קרקע זה דאורייתא. ואומר ר' יוסף ענגיל מכאן אין ראיה כלל כי כל לימוד הכס"מ מהשלילה שלא הזכיר שמיטת קרקע, ומה היה לרמב"ם להזכיר כאן שמיטת קרקע הרי כל פרק ט' מדבר על הלכות שמיטת כספים ופרוזבול, ולכן הזכיר הרמב"ם רק עניני כסף. ובהמשך ההלכות כבר הזכיר הרמב"ם ששמיטת קרקע היא מדרבנן כאשר יובל אינו נוהג, ומה היה צריך לחזור כאן ולפרש. ואם נשאל למה כאן הזכיר שמיטת כספים מדרבנן, הרי היה יכול לסמוך על דבריו בהמשך הפרקים? אלא כדי שנבין הפרוזבול שייך רק מתי ששמיטה דרבנן, לכן הקדים כאן שמיטת כספים שהיא מדרבנן. ובמבוא לשבת הארץ יש הסבר יותר, שהיו צריכים להזכיר כאן את הדמוי של שמיטת כספים ליובל שהיה נראה לנו לומר שאי אפשר לדמות שמיטת כספים שהיא מצוה שאינה תלויה בארץ אלא חובת הגוף היינו אומרים שאי אפשר לדמות ליובל לכן כאן פירט הרמב"ם דין זה.

ועל דברי הכס"מ בפ"י ה"ט אומר ר' יוסף ענגיל עפר אני תחת רגלי הכס"מ אבל בהלכה אין נושאים פנים. ולהפך מפורש ברמב"ם כאן ששמיטת קרקע מדרבנן בזמן שאין יובל נוהג. וז"ל הרמב"ם "בזמן שהיובל נוהג דין עבד עברי וכו'... ונוהגת שביעית בארץ והשמיטת כספים בכל מקום מן התורה". רואים שהרמב"ם מונה בזמן היובל שמיטת הארץ ושמיטת כספים מן התורה, והמשך דברי הרמב"ם "ובזמן שהיובל נוהג אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מדבריהם" יוצא ששמיטת הארץ ושמיטת כספים מדבריהם. ואם תרצה לחלק בין שביעית בארץ שהיא נוהגת תמיד מן התורה ורק שמיטת כספים מדבריהם, כדברי הכס"מ, א"כ למה לא מנה כאן הלכות תפלין וציצית וכל מצוות התורה? אלא ודאי חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים שהם נוהגים מדרבנן.

ויותר פלא על הכס"מ שהוא סותר את עצמו, בפירושו בב"י על הטור. והטור ביו"ד של"א ז"ל "ובשביעית היא שמיטה ואסור בחרישה ובזריעה ובכל עבודת קרקע בא"י האידנא מדרבנן ואומר הב"י דבין שמיטת קרקע ובין שמיטת כספים לא נהגו בזמן הזה אלא מדרבנן.

ואפשר היה לתרץ שר' יוסף קארו בפירוש על הרמב"ם, רק מסביר את הרמב"ם ואינו סובר כמותו וכך לשונו בפ"ט מהלכות שמיטה הלכה ב' "ונראה מדברי רבינו" ובפ"ד הכ"ה "ומדברי רבנו פה נראה שהוא סובר" ובפ"י הט"ז "כמו שכתבתי בפ"ט".

אבל אי אפשר לומר כך בכס"מ, כי בפרוש בב"י מדגיש ר' יוסף קארו "וכך הם דברי הרמב"ם בהל' שמיטה פ"ט ופ"י". א"כ מדבריו נראה שאפילו הרמב"ם בעצמו סובר ששמיטה בזמן הזה דרבנן. וא"כ קשה מאד מה פירש ר' יוסף קארו בכס"מ.

שיטת הראב"ד הראב"ד בהלכות שמיטה ויובל פ"א הי"א "משרבו האנסין התירו לזרוע בשביעית" אומר הראב"ד "דוקא במקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל ולא היתה שביעית נוהגת בהם אלא מדבריהם, בהם התירו". יוצא מדברי הראב"ד שדוקא במקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל שביעית מדבריהם. אבל במקומות שהחזיקו עולי בבל נראה ששביעית מן התורה.

בהשגות הראב"ד על הרי"ף במסכת גטין וז"ל, ונ"ל דהני כוליהו מידת חסידות קא עבדי דהא קי"ל כרבי דדריש דבר השמיטה שמוט, והשתא ודאי אין יובל נוהג לא בארץ ולא בחו"ל לא מן התורה ולא מדרבנן שהרי אין יושבים עליה וכו'... ומסתברא דמידת חסידות הוה ליה השמטת כספים ומש"ה מיקל בה". רואים מלשון הראב"ד דשמיטה בזמן הזה מידת חסידות ההפך ממה שאמר בהשגות על הרמב"ם. אבל מכאן אין סתירה כי אפשר לתרץ, שהראב"ד מחלק בין שמיטת כספים לשמיטת קרקע, ששמיטת כספים זה מידת חסידות, ושמיטת קרקע זה מדאורייתא.

אלא קשה על הראב"ד שנמצא בחדושי הרמב"ן שמדמה שמיטת כספים לשמיטת קרקע ובשניהם כל קיומם ממידת חסידות בעלמא. הרמב"ן בחדושים גטין לו. ז"ל "ובימי רבותינו היה ב"ד קבועים בארץ ישראל ותוקעין וכו'... זכר ליובל, ולפיכך היתה השמיטה נוהגת מדבריהם בין עבודת קרקע בין בהשמטת כספים. אבל עכשיו שאין שם ב"ד... וכיון שבטל היובל ביטול גמור ואינו נוהג אפילו מדבריהם לא בעבודת קרקע ולא בהשמטת כספים וזו היא דעת הראב"ד". רואים מדברי הרמב"ן כדעת הראב"ד, שבזמן הזה אין כלל שמיטה אפילו מדבריהם בין שמיטת קרקע ובין שמיטת כספים.

בשו"ת הרשב"א ח"ג סימן ל"ה, אומר הרשב"א "שהראב"ד חזר בו ממה שאמר בגטין, וסובר ששמיטת כספים נוהגת אע"פ ששמיטת קרקעות אינו נוהג ואין ההלכה כרבי. או אפילו נאמר שהלכה כרבי אבל מדרבנן נוהג שמיטת כספים ואפילו בחו"ל". ונראה מכאן שהרשב"א הבין שאין חילוק בין שמיטת כספים לקרקעות. ושמזכרים שמיטת כספרים הכוונה לשנה השביעית. וזה מתוך לשונו בסוף שאומר מדרבנן נוהג שמיטת כספים ולא מזכיר מה יהיה בדין שמיטת קרקעות, האם גם בזה חזר הראב"ד או לא. וכן מתחילת דברי הרשב"א ששמיטת כספים נוהגת אע"פ ששמיטת קרקעות אינו נוהג, וודאי הכוונה שמיטת קרקעות ליובל שאז חוזרות השדות לבעליהן. ושמיטת כספים א"כ הכוונה לשנה השביעית.

וא"כ יש סתירה על הראב"ד בין אם נומר ששמיטה בזמן הזה לדעת הראב"ד מידת חסידות (גטין) ובין אם חזר בו וסובר ששמיטה בזמן הזה מדרבנן (שו"ת הרשב"א). בהשגות על הרמב"ם נראה שהראב"ד סובר ששמיטת קרקעות מדאורייתא.

מרבן הרב קוק זצ"ל (מפרש את הראב"ד בהשגות על הרמב"ם) במבוא לשבת הארץ. (ולפי פרושו תיפול הסתירה בראב"ד) הראב"ד אומר "והמקומות שלא החזיקו בהם עולי בבל ולא היתה שביעית נוהגת בהם אלא מדבריהם בהם התירו". ולא מוזכר מפורש בראב"ד מה הדין של מקומות שהחזיקו עולי בבל. ונראה שהראב"ד סובר שאונס ארנונה היה על כל ארץ ישראל בין שהחזיקו עולי בבל לבין אלו שלא החזיקו עולי בבל. ולא מסתבר שרבנן עקרו את כל תקנתם של שמיטה היום מדרבנן מפני האונס, שאפשר היה לקימו ע"י שבחלק מא"י יזרעו ומשם ישלמו את כל קנס הארנונה. לכן חז"ל חילקו את הארץ לשני חלקים החלק שכבשו עולי בבל והחלק שלא כבשו עולי בבל. מקומות שלא כבשו עולי בבל וחומרתם לגבי המצוות התלויות בארץ קלה יותר שם עקרו את השמיטה ומכאן ישלמו את קנס הארנונה. במקומות שכבשו עולי בבל ושם חומרת רבנן לגבי המצוות התלויות בארץ, לכן שם נשארה תקנת רבנן בשלמותה לקיים שמיטה כהילכתה. ודברי הראב"ד שבהם נוהגת שמיטה מדבריהם לא הכוונה להוציא שבמקומות שכבשו עולי בבל נוהגת שמיטה מן התורה, אלא לומר לנו את הסברא למה אפשר היה לעקור את השמיטה במקומות שלא החזיקו עולי בבל מפני ששמיטה מתקנת רבנן.

לסיכום: דעת רש"י, ששמיטה בזה"ז מדרבנן, מדין שביעית. שבביעית יש מחלוקת תנאים רבי ורבנן, ומחלוקת אמוראים כמי לפסוק, אביי ורבא. והלכה כרבי ואביי. דעת תוספות, ששמיטה בזה"ז מדרבנן וכמו רש"י מדין שביעית עצמה אלא שאין כאן כלל מחלוקת רבי ורבנן.

דעת הרמב"ם, ששמיטה בזה"ז מדרבנן אבל לא מדין שביעית, אלא מדין קדושת הארץ, ודין זה שייך באותה מידה ליתר המצוות התלויות בארץ (הנצי"ב בשו"ת משיב דבר, והרידב"ז בפרושו בית הרידב"ז מסבירים את הרמב"ם שהוא סובר ששמיטה בזה"ז דאורייתא). דעת הראב"ד ששמיטה בזה"ז מדרבנן מדין קדושת הארץ שחסר בה קידוש בי"ד לגבי חיוב שביעית ויובל, ויש חילוק בין מקום שהחזיקו עולי בבל ששם לא התירו אפילו משום ארנונה לבין מקום שלא החזיקו עולי בבל ששם התירו משום ארנונה. (מדינו של הראב"ד שיש חיוב בי"ד סמוך כדי למנות שנים ולקדש שמיטין סובר המאירי בגטין לו ששמיטה בזה"ז מידת חסידות וכן סובר הר"ז"ה בספר התרומות שער מ"ה).

ברכה במאכלות אסורים

יהודה שטרנליכט - שיעור א'

רמב"ם פרק א' הלכה ט' מהלכות ברכות: "כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף".

הסבר לדברי הרמב"ם נמצא ב"קריית ספר". מצות ברכת המזון היא ככתוב: "ואכלת ושבעת וברכת" (דברים ח' י'). הרי אומר דוקא כשתשבע ממאכל המותר לך באכילה, תברך. אך אם תאכל מאכל האסור אל תברך.

הראב"ד משיג על דברי הרמב"ם. כשאכל מאכל אסור אין מזמן משום שאין לזה חשיבות וקביעות, משום שזה מאכל אסור - כמו פירות. אבל לגבי ברכה יברך. כי הרי נהנה באכילתו. הרא"ש פוסק כראב"ד.

נקודת המחלוקת בין הראב"ד והרמב"ם היא מהות הברכה באכילה. האם הברכה באה בגלל ההנאה שבאכילה, ואין נפקא מינה איך הגיע להנאה זו. או בגלל האכילה גופא מברך והיא צריכה כמובן להיות ברשות. במקרה דנן האיכלה אינה ברשות, אך הנאה יש בה. לכן פוסק הראב"ד שמברך כי הרי יש הנאה, והרמב"ם סובר שלא מברך, מכיון שהיא לא ברשות. הראב"ד מוכיח את שיטתו מדתנן בריש פ' שלושה שאכלו (ברכות מה.): "שלושה שאכלו באחד חייבין לזמן. אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו אין מזמנים עליהם". משמע, שאינם מזמנים. הא, ברוכי מברכי. ראייה נוספת מביא הרא"ש: "דתניא בריש הגוזל עצים (בבא קמא צד.): "ר"א בן יעקב אומר, הרי שגזל סאה של חטין, טחנה, לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך? אין זה מברך אלא מנאץ ז"א חייב בברכה אלא שברכתו נאץ.

מקשה ה"כסף משנה". מדוע דחה הראב"ד את שיטת הרמב"ם, הרי ישנן הוכחות מפורשות כדברי הרמב"ם. דהא תניא בפרק כל שעה ובפ"ק דחלה ירושלמי: "מצה גזולה אסור לברך עליה, א"ר אושעיא ובוזע ברך נאץ ד', הדא דאמרה בתחלה, אבל בסוף דמים הוא חייב לו (ומברך ברכה אחרונה). ר' יוסי אומר אין עבירה מצה. א"ר אילא אלה המצוות אם עשיתן כמצותן, הרי גם מצות, ואם לאו אינן מצות". ואי אפשר לדחות ראייה מגמ' זו ולטעון שהדין פה הוא מיוחד, משום שמצה היא מצוה, שהרי ברהמ"ז נמי מצוה, היא, דכתיב "ואכלת ושבעת וברכת". אלא נאמר שם מצה להודיעך כחו דרבי אושעיא, שאע"ג שיש גם מצות מצה מברך בסוף. וכן מהגמ' בהגוזל עצים (לעיל) נמי מוכח כרמב"ם, שנאמר שם: "כיצד מברך? אין זה מברך אלא מנאץ", משמע שאינו יכול ככל לברך, כי כל ברכתו היא נאץ. ה"כסף משנה" מביא ראייה נוספת מתוספתא דמסכת דמאי, דאיתא התם: "לא ירשיט ישראל אבר מן החי לבני נח ולא כוס יין לגזיר שאין מאכילין לאדם דבר שהוא אסור לו. ועל כולן אין מברכין עליהן ואין מזמנים עליהן ואין עונין אחריהן אמן. משמע כדברי הרמב"ם, וכן רש"י בריש שלושה

שאוכלו, סובר כרמב"ם שאין מברכים אם אכלו מאכלות אסורים. זו גם דעתם של רבינו יונה והרשב"א שמביא סיוע נוסף מבמה מדליקין (שבת כג.): "הדמאי מברכין עליו ומזמנין עליו". אלמא דמאי הוא דמברכין עליו, הא טבל ודאי אין מברכין עליו.

לפי הסבר ה"כסף משנה" ברמב"ם, הסבה שאינו מברך במאכלות אסורים היא משום שזאת ברכה הבאה בעבירה, או משום שזו ברכת נאוך. נפ"מ לדינא בין הסיבות. אם אכל מאכל האסור, באנס. לפי הטעם הראשון מברך משום שאין אכילה זו באה בעבירה אך לפי הטעם השני אין מברך.

ה"לחם משנה" מנסה לבאר לרמב"ם את דברי הגמרא בריש שלשה שאכלו, שם כתוב שאין מזמנים, רצה לומר שאין מברכים עליהם. זו סברה הכרחית, כי אחרת יקשה לנו כקושיית התוס' בפ' שביעי בברכות (ד"ה אכל טבל אין מזמנים עליו – מה.) ה"כסף משנה", מסביר, שאידי דנקט ברישא במשנה, לשון זמון, נקט נמי בסיפא לשון זמון, והוא הדין נמי דאין מברכין.

רש"י ותוס' פוסקים כרמב"ם, אך נחלקו בסברותיהם. לרש"י אינו מברך משום שזו ברכה הבאה בעבירה. ואלו תוס' טוען שזה לא חשיב כאכילה ולכן אינו מברך. ה"מגדל עוז" מביא ראיה לתוס' מדתנן בפ' שבועות: "... שבועה שלא אוכל ואכל נבילות, טרפות, שקצים ורמשים חייב ור"ש פוטר, וקי"ל כר"ש. אלמא, אכילת מאכל אסור לאו שמיה אכילה. לרש"י הוא מוכיח את סברתו מריש פ' הגוזל עצים (לעיל), ושם הגמ' (צח.) מציינת משום שזו ברכה הבאה בעבירה.

דברי הראב"ד תמוהים ל"מגדל עוז" והוא רוצה להוכיח כרמב"ם. הרי אין לחלק בין זימון לברכה. אם לדברי הראב"ד זו אכילה לברך בין מתחלתה ובין מסופה, א"כ גם יזמן, ואם אינו מזמן, הרי גם אינו מברך. אלא רואים אנו בפשטות כדברי הרמב"ם. וכיון דסתם לן מתניתין (בריש שלשה שאכלו) לענין זימון, נידוק מינה לענין שאר ברכות נמי.

הט"ז בסימן קצ"ו סעיף א' טוען, שמחלוקת הראב"ד והרמב"ם דוקא באכילה בשגגה, ומה דאיתא בריש פרק שלשה שאכלו, הני מילי בשוגג, אבל במזיד פשיטא דאין מזמנים אתו דהא רשע גמור הוא, ומחלוקתם היא בשגגה. הרמב"ם סובר שאין אכילתו אכילה והוי כאלו לא אכל מאומה, ומדמה לחולה שאכל ביו"כ, ואינו מברך. ולראב"ד, כיון שסוף סוף נהנה מברך בהמ"ז, אך כיון שאין סעודתו קבע, אינו מזמן. לגבי ברכה ראשונה ודאי לא פליגי משום דאכילתו היתה בשוגג. לגבי אכילת אונס ופסוק הראב"ד שגם אז יברך ברכה ראשונה. משא"כ לרמב"ם לפי הסבר הט"ז יובנו דברי הרא"ש, שמוכיח את דברי הראב"ד מהתניא בריש פ' הגוזל קמא, דאמרינן אין זה מברך אלא מנאץ. ש"מ ששייך ברכה אלא הוא מנאץ, דהיינו במזיד. אבל בשוגג שלא שייך נאוך, נשאר עליו שפיר חיוב הברכה. הט"ז פוסק להלכה כראב"ד

התניא בריש הגוזל עצים מדברת בגזילה, ואין זה ככל המאכלות האסורים במדויק. ונחלקו הב"י והב"ח במגן אברהם. הב"י פוסק שאע"פ שקנה בשנוי אינו מברך ספק ברכות לקולא,

ואין לברך מספק. תוס' בב"ק (סז. ד"ה אמר עולא מניין וכו') גם סובר כך, אך מנמק שאע"ג שקנה קדם ע"י שנוי, לעצין ברכה – להזכיר שם שמים עליו, ראוי להחמיר יותר. המגן אברהם פוסק שברכה אחרונה מברך, משום שזו מדאורייתא, ונקטין לחומרא. וכן סיבתו, משום שקנה ע"י שינוי. טוען המגן אברהם, הדין הוא כנ"ל גם אם גזל לחם ואכלו. הרי עשה בו שינוי ע"י אכילתו, ולכן מברך בסוף בהמ"ז.

בבואנו לסכם את השיטות השונות נראה שבפשטות נחלקו הרמב"ם והראב"ד בין במזיג ובין בשוגג. לרמב"ם אין לברך, לא לפני האכילה ולא לאחריה, ולראב"ד מברך לפני האכילה וגם לאחריה. ולפי הט"ז לראב"ד מברך רק אם אכל בשוגג. השו"ע בא"ח קצ"ו א' מסכים לדעת הרמב"ם.

לגבי מאכלות אסורים באכילת אונס, לפי הט"ז, לראב"ד יברך גם לפני האכילה משא"כ לרמב"ם. לפי ה"כסף משנה", לפי אחד מנימוקיו בדברי הרמב"ם, יברך לרמב"ם במקום אונס.

לגבי מאכל האסור כתוצאה מגזל הפסק לפי הב"י הוא שאינו מברך לא לפני האכילה ולא לאחריה, וזו כשיטת הרמב"ם לעיל, לפי המגן אברהם מברך רק לאחר האכילה, אך שיאכל כדי שביעה, שאז חיובו מדאורייתא.

ה"מנחת שמואל" פוסק הלכה למעשה, שמרוב השיטות הרבות שיש לנו בדיני ברכות במאכלות אסורים, צריכים אנו להקל בברכות ולא לברך, משום ספק ברכות לקולא, כי הברכות הן מדרבנן. אך אם אכל מאכל האסור שצריך לברך עליו בהמ"ז. משום שדמים הוא חייב לו, יברך, כיון שזו ברכה מדאורייתא. אך, יברך לאחר שאכל כדי שביעה שרק אז חיובו מדאורייתא.

לגבי מאכלות אסורים במקום סכנה נחלקו הרמ"ה והב"י. ר' ירוחם מביא את הרמ"ה שטוען שאינו מברך. הב"י תמה עליו מאד, שהרי הרא"ש אינו מסכים בזה, שאם אכל מאכלות אסורים יברך. וגם הרמב"ם יודה שבמקרה שאכל מאכל האסור במקום סכנה יברך. לפי פרוש הט"ז דלעיל, שאומר שבשוגג אינו מברך לרמב"ם משום שאין אכילתו אכילה והוי כלא אכל יצא לא כב"י. שגם אם אכל מאכלות אסורים במקום סכנה לא יברך, כיון שגם כאן יהיה כאלו לא אכל.

תנא דבי רבי ישמעאל: עבירה מטממת לבו של אדם שנאמר: "ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם" (ויקרא י"א) אל תקרא ונטמאתם אלא ונטמאתם.

ת"ר "ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם" אדם מטמא עצמו מעט מטמאין אותו הרבה מטמא עצמו מלמטה מטמאין אותו מלמעלה, מטמא עצמו בעולם הזה מטמאין אותו בעולם הבא.

(יומא ל"ט ע"א)

מעט לעת בפדיון הבן

יוסף אטמן

ברמ"א או"ח נ"ג סעי' י' כתב על הא דבעינן בן י"ג שנים ויום אחד לעבור לפני התיבה ודיש ללמד זכות על אותם מקומות שמניחים לקטן לעבור לפי התיבה לערבית הוסיף הרמ"א, ובמקומות שנהגו להקפיד, אין לקטן לעבור לפני התיבה, לתפלת ערבית כליל שבת, אפי' אם הגיע לכלל י"ג שנים ביום השבת, שהרי עדין אין לו י"ג שנה. מכאן בדבריו שאם, דרך משל, נולד בכ' חשון בשעה רביעית מן היום, הרי מקץ י"ג שנה ימלאו לנער י"ג שנה רק בהגיע השעה הרביעית מן היום. ואע"פ שכ' חשון התחיל בשקיעת החמה מ"מ יש להמתין עד שעות הבוקר, ולכן אינו יכול להתפלל, ערבית שכן עדין אין לו י"ג שנים מלאות. נמצאו למדים דלפי הרמ"א בעינן י"ג שנים מעת לעת לשעות ממש. אלא שעל הבנה זו בדברי הרמ"א כתב המ"א שם. דכל זה במדינתם שנהגים להתפלל ערבית מבעו"י והוא לא נכנס לתחילת שנת י"ד עד הלילה, אבל אם מתפללים כלילה - מותר לעבור לפני התבה. והוסיף שכל מקום שכתוב בן י"ג ויום אחד הכוונה תמימות לימים - ולא לשעות, ומיד בתחילת היום מששקעה חמה חל, לענינו, כ' חשון, והנער גדול וכן בכל מקום.

והנה בחו"מ הלכות עדות סי' ל"ה סעי' א' כתב המחבר קטן פסול להעיד וכו'... עד שיביא שתי שערות אחר י"ג שנים גמורות, והוא מדילפינן ועמדו שני האנשים, ולא קטנים - מכאן שקטן פסול לעדות, אך נתקשו המפרשים מאי קמ"ל המחבר במה שאמר "גמורות" וכתב הסמ"ע שהמחבר רצה להוציאנו מטעות דלא נימא יום אחד בשנה - חשוב שנה או ל' בשנה חשובים שנה ויהיה גדול משמלאו לו י"ב שנים ויום אחד או וחודש אחד, קמ"ל דבעינן י"ג שנים מלאות מעת לעת ז"א מיום ליום. אך בש"ך השיג עליו ונסתפק להוסיף ולהצריך י"ג שנים מעת לעת גם בשעות. ובדגמ"ר באו"ח הנ"ל כתב דהש"ך לא החליט בזה, וצריך להבין במה נסתפק הש"ך?

איתא בנדה מד: ת"ר בת ג' שנים מתקדשת בביאה דר"מ וחכמים אומרים בת ג' שנים ויום אחד, מאי ביניהו... ור' יוחנן אמר ל' יום בשנה חשובים שנה איכא ביניהו, ר"מ סובר של' יום בשנה חשובים שנה ולכן בהגיעה לגיל שנתיים ול' יום ראויה לביאה. ולחכמים עד מלאות לה ג' שנים מלאות, ולבאור מחלוקתם צ"ל שר' יוחנן הבין שנחלקו אי אמרינן מקצת השנה ככולה או לא. והנה בר"ה י: בחשבון מנין הזמנים אומרת הגמ' ש"מ יום אחד בחודש חשיב חודש ומדיום אחד בחדש חשיב חדש - ל' יום בשנה חשובים שנה. חדש למנויו ושנה למנויה. פי' חדש הוא ל' ימים, ובהשלמת מנין ימים מסוים מתמלא חדש, ע"כ מקצת החודש נמדד בחלקים המרכיבים את החודש דהיינו - ימים. ה"ה בשנה המורכבת מי"ב חדשים, מקצת השנה הוא בחודש אחד. ומכאן גם זו הקשו התוס' דנימא מקצת היום ככולו איכא ביניהו, דלרבי מאיר במקצת היום סגי, ולרבנן בעינן מעת לעת עד שעה שנולדה. ויצא, דאם נולדה ד"מ בכ' חשון בשעה

רביעית מן היום, לרבנן עד אותה שעה מקץ ג' שנים עדין אינה ראויה לביאה דבעינן ג' שנים, מעת לעת בשעות, ולר"מ במקצת היום סגי - כלשון התוס'. ולכאורה ק"ק מנין לתוס' לחדש מחלוקת שלא הוזכרה בגמ' אך לפי האמור לעיל י"ל שלפי חדרש הגמ' בר"ה דכל אחד למנויו מתרבה, שנה בחדש, חדש ביום, ה"ה יום בשעות, ולכן לפי ר"י שהעמיד מחלוקת ר"מ וחכמים מקצתו ככולו, בל' יום בשנה כשנה. ה"ה מקצת היום ככולו, ולכן לר"מ במקצת היום סגי. (אך עדין יש להסתפק בכוונתם בר"מ או דנימא בשמקצתו יום כ' שנולדה בו חשיב יום, ובשקיעת החמה די"ט חשון לאחר ג' שנים סגי, או דנימא שעדין בעינן מקצת היום הראשון של שנה רביעית, ומתרצם השני של התוס' יש לפשוט רצד השני וא"כ ק"ק מדוע לא נימא בצד הראשון.) ובתוס' שני תרוצים לקושיא זו. האחד וי"ל דקים ליה לר' יוחנן, דרבנן לא בעו מאת לעת, ועוד דא"כ אף לר"מ הו"ל למתני ג' שנים ויום אחד. והו"ל לפרושי דלא בעינן מעל"ע. ובפשטות נחלקו שני התרוצים בתוס' אי בעינן לרבנן - אליבא דאמת, מעל"ע בשעות (התרוץ הראשון) או לא בעינן (התרוץ השני) ויש להבין כמה נחלקו ונראה לבאר ע"פ מאי דאיתא בגמ' ערכין יח: ובנדה מז. ת"ר שנה האמורה בקדשים שנה האמורה בבתי ערי חומה, שש שנים שבעבד עברי ועוד כולן מעת לעת. ופרש"י מיום ליום ולא אמרינן למנין עולם, שתכלה שנתו ער"ה, פירוש - יש דברים בתורה שנמנים למנין שנות עולם כמו ערלה ורבעי, והיא המשנה ריש ר"ה ארבעה ראשי שנים, שאם הגיע ר"ה מתחלפת השנה ונמנת שנה חדשה. אך בג"ל קדשים בתי ע"ח וכד' נמנים השנים מיום ליום ר"ל מתאריך לתאריך ועיי"ש. ובתוס' שם ד"ה כולן כתבו דמעת לעת של קדשים ושל בתי ע"ח שאני, דבעינן מעל"ע לשעות, בעוד שלשאר הדברים המנויים שם סגי במעל"ע בימים והדברים מבוארים בגמ' זבחים כה: אמר רבא "שה תמים זכר בן שנה" שיהא תמים ובן שנה בשעת שחיטה. ומנין שיהיה תמים ובן שנה בשאר שלש עבודות, קבלה הולכה וזריקה, ת"ל יהיה, כל הוויותיו וכו'. . . והקשתה הגמ' הרי תמים לא בעינן בזריקה דהרי נשחט כבר, אלא אמר רבא אוקמיה דין כל הוויותיו ה"בן שנה" ר"ל שצריך להיות תוך שנה בכל ארבעת העבודות אך לכאורה לחדש דין זה אין צריך דרשה מיוחדת שכן כל ארבעת העבודות נעשות באותו יום בין תמיד של שחרית לתמיד של בין הערביים, וא"כ כיצד יתכן שישחט היום תוך שנה ויזרק בזמן שהוא אחר שנה. אלא אמר רבא - זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים, ולכן אם נולד כ' חשון בשעה רביעית ביום ולאחר שנה בכ' חשון נשחט בשעה שלישית שהיא תוך שנתו ואילו את הדם רוצה לזרוק בשעה חמישית, את זה הפס' למעט מכאן אמרו התוס' שבעינן מעת לעת בשעות בקדשים.

ולענין בתי ערי חומה מביאה הגמ' בערכין לא. על האי דינא דמשנה: המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד וגואל כל י"ב חדש. ובגמ' מתני' דלא כרבי דאמר שגואל רק מקץ יומיים דכתיב ימים תהיה גאולתו - ומעוט ימים שנים. ורבנן וכו' ולמסקנה - שני פס', האחד "עד תום שנת ממכרו" וילפינן שנת ממכרו ולא שנות עולם (ז"א מכ' חשון עד כ' חשון ולא

עד ר"ה) ופס' שני: ימים להשמיענו מעל"ע, מכ' בשעה רביעית ביום עד כ' בשעה עשירית וכן בשעות בקדשים אמר תוס' ערכין יח: ד"ה שנתו - דאיכא תרי קראי חד למעל"ע בימים ואחד לשעות ומכאן שמקפידין על שעות בחישוב הזמנים בבתי ערי חומה.

והנה התוס' ערכין לא. ד"ה מיום ליום מעת לעת הביאו שתי שיטות שיטת רבינו אלחנן הסובר דלא ילפינן מבתי ע"ח לגבי שאר דברים להצריכם מעל"ע בשעות, ואפי' אותם שבעינן בהו מעת לעת בימים ואזלינן בהו בתר שנים דידהו, מ"מ לא ילפינן להצריכם מעל"ע לשעות. ושטת התוס' דילפינן מבע"ח לכולהו, דבעינן מעל"ע לשעות, וילפינן שנה שנה מבע"ח. (ובעצם שטות הראשונים יש להסתפק מדוע התוס' נצרכו ללימוד של "שנה" "שנה" מערי חומה תיפוק דמכנין אב נילף לכל מילי דיש לו זמן קצוב. ומדוע סובר הר' אלחנן דלא ילפינן לכל התורה) ומ"מ מצינו שיטת תוס' הסוברת שיש ללמוד מבע"ח לכל התורה לענין מעל"ע בשעות.

והנראה לומר דבשתי שיטות אלו נחלקו שני התרוצים בחוס' גדה מד: דלחרוץ הראשון אמרו תוס' דקים ליה דלרבנן לא בעינן מעל"ע בקטנה בג' שנים ויום אחד ולחרוץ שני בעינן מעל"ע (אך לא בזה נחלקו ר"מ וחכמים) ויתכן שתרוץ ראשון סובר כשטת ר' אלחנן דלא בעינן מעל"ע רק בקדשים ובבע"ח ותרוץ שני סובר דבעינן מעל"ע גם בשאר מילי.

והנה יש להסתפק בהנך דינים דבעינן בהו גיל מלאת פרק זמן, כגון ג' שנים לקטנה עד שתהא ראויה לביאה, או י"ב וי"ג שנים לגדלות וכד' דילפינן להו מהל"מ, דשיעורים הוי הלכה למשה מסיני, האם נאמרה הלכה שבן י"ג חשוב גדול, ז"א ההלכה עושה אותו גדול, וכמאמר הירושלמי פ"א כתובות ה"ב א"ר אבין "אקרא לאלוקים עליון - לאל גומר עלי" נמלכו בי"ד לעברו - בתוליה חוזרים. או דנימא שמצד בחינת המציאות בן י"ג שנים הוא גדול, וכחזקה דרבא דכל שמלאו לו י"ג חזקה שהביא ב' שערות. ונ"מ בגדלות דגוי דאי נימא דהיא הל"מ הרי לא נאמרה לגוי וצריך לבדוק גדלותו בבחינה מציאותית אך אי נימא דהל"מ באה לומר כי מצד המציאות הוא גדול ה"ה לגוי, ודו"ק.

ולפי"ז יש לומר עוד שבזה גופא נחלקו שתי השיטות בתוס', שהרי אי נימא דבן י"ג חשיב גדול מפני שבמציאות הוא גדול, שכך קבעה הל"מ שכשעברו עליו י"ג שנים מציאותו היא שהוא גדול, הרי י"ל שי"ג שנים הוא זמן קצוב וקבוע וע"כ צריך לומר שמחשבים לשעות ז"א עד מלאת לו י"ג שנים מעת לעת בשעות מכ' חשון שעה

רביעית עד כ' חשון שעה רביעית מקץ י"ג שנים. אך אי נימא די"ג שנים הם הל"מ שזה גופא עושה אותו גדול כנ"ל הרי י"ל דסגי בי"ג שנים בימים הלכתיים בלבד והרי ההלכה עושה את מקצת היום ככולו. ואפי' מקצת השנה ככולה. וי"ל עוד דכל חקירה זו שייכת רק בשנים וזמנים של אדם אך לא בשל שדות או דוממים, וז"ב.

ומעתה נראה לחדש ששני התרוצים בתוס' דנדה נחלקו בזה גופא, דאי נימא שראויה לביאה בג' שנים הוא דין מציאותי י"ל דבעינן מעל"ע וכתררץ שני בתוס' אך אי נימא שהוא דין הלכתי י"ל דלא בעינן מעל"ע בשעות ובשקיעת חמה דימים סגי – שהוא מכח הלכה דמקצת היום ככולו. ולפי"ז כל הנ"ל לגבי בן י"ג לעבור לפני התיבה וכן לענין עדות יהיה תלוי בזה הדין ודו"ק.

(והנה הגרע"א בתשובות מה"ב סי' נ"ז כתב על שהיית שמונה ימים בבהמה קודם שחיטתה אי בעינן מעל"ע כמ"ש הפרמ"ג או דאמרינן מקצת היום ככולו, ומסיק על פי התוס' בערכין דלא בעינן מעל"ע. אך לפי האמור לעיל יש מקום להסתפק).

בבכור אדם נאמר "ופדיו מכן חדש תפדה" ובשו"ע יו"ד ש"ה י"א, אין הבכור ראוי לפדיון עד שיעברו עליו שלושים יום. ונחלקו האחרונים מהו גדר ל' יום אלו, הרע"א בתשובות מה"ק כ"ב כתב למסקנה שאם עבר עליו חדש שלם ראוי לפדיון. וחדש ירח הוא כ"ט ימים י"ב שעות, ותשצ"ג חלקים, והוא מפני שכתוב בפס' מכן חדש. אך בשו"ת עונג יו"ט יו"ד סימן ר"ג כתב למעשה להחמיר ל' יום מעל"ע לשעות, וצריך להבין מהו יסוד מחלוקתם.

והנראה לומר דהנה מצינו במשנה בכורות מט. מת הבן תוך ל' יום יחזיר הכהן את כסף הפדיון שקבל מן הישראל, לאחר ל' – אפי' אם לא נתן עדין – יתן, שכן נתחייב בפדיונו. ונחלקו רש"י ותוס' בסבת הפטור של מת בתוך ל' יום. רש"י כתב וז"ל: יחזיר, דנפל הוה ולא מחויב בפדיונו וכתבו התוס' דבחנם פרש כן – דאפי' קים לן שכלו לו חדשיו – ואינו נפל, מ"מ בכן חדש תלה רחמנא. ונלענ"ד לומר שבזה נחלקו רש"י ותוס' אי פדיון הבן תלוי בברו מציאותי שהילד אינו נפל ולאחר ל' יום שהוא חי הרי הוא ילוד ואינו נפל או שהוא דין הלכתי שזמן פדיונו של הבן הוא מכן חדש ומעלה בלא להתחשב במציאות. ומעתה י"ל דאי נימא כרש"י דקפדינן על מצבו המציאותי הביולוגי של הילד י"ל דבעינן שיעברו עליו שלושים יום מעל"ע בשעות. אך אי נימא כתוס' שהיא הלכה שצריך שיעבור חדש א"כ י"ל דלא קפדינן בשעות, וכל שנכנס ליום ל' לאחר כטי"ב ראוי לפדיון. (אך עדיין י"ל שגם לדברנו בבאור דברי רש"י אפשר שהדין המציאותי מצריך כטי"ב ומנ"ל להצריך מעל"ע בימים, וא"כ עדין יש לתמוה על שיטת העוי"ט, ודו"ק. יעוין עוד אה"ע פ"ב פ"ת י"ב לענין ברכות חתנים כל שבעה אי מחשבינן מעל"ע בשעות ודו"ק).

אליעזר לויין

רבי יהודה היה נותן בהם סימנים דצ"ך עד"ש באח"ב משום ד"לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה או אינו אלא "ותבחר לשון ערומים".

חכמי התלמוד נהגו להביא בכמה סוגיות סימן לפני הסוגיה כגון (סנהדרין ו): "סרמ"ש בנק"ש סימן" או (ז). "שמע"י ושת"י שב"ע זמירו"ת הו"א סימן" או (שם) "אמ"ת ממו"ן ירא"ה סימן" או (ב"ב קט"ז). "סימן הדד עני וחכם" וכהנה וכהנה.

וכן הוא כאן. ההגדה דורשת "ביר חזקה שתים בזרוע נטויה שתיים וכו'..." הרי שמגיעים למספר עשר ואלו עשר המכות ששמותיהם "דם צפרדע וכו'..." וסימך דצ"ך עד"ש באח"ב. או כלך לדרך זו "רבי יוסי הגלילי אומר מנין שלקו המצרים במצרים עשר מכות ועל הים לקו חמישים מכות..." ומוסיף עליו ר' אליעזר "שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של ארבע מכות..."

ועליו מוסיף ר' עקיבא שכל מכה ומכה של חמש מכות. ומאחר ודרשנו את עשר המכות מוסיף והולך הרי שהתחלנו מהקל והוא עשר בראשי תיבות.

ולצאת ידי חובת "פרפראות" אפשר להעזר במדרש תנחומא (פרשת בא ד) "ארז"ל בטקסין של מלכים הביא הקב"ה עליהם את המכות מלך ב"ו כשמדינה מורדת עליו משלח עליה לגיונות ומקיפים אותה בתחילה סוכר אמת המים שלהם חזרו מוטב. ואם לא מביא עליהם קלאנים חזרו מוטב ואם לא יורה בהם חיצים... מביא עליהם ברבריים... מביא עליהם דורמוסיות... זורק בהם נפט... אבני בליסטראות... מגרה בהם אוכלוסין הרבה... אוסר אותם בבית האסורים... הורג גדולים שבהם. כך בא הקב"ה על מצריים כטקסים של מלכים וכו'..." עכ"ל. מדברים אלו של המדרש הרי שבא הקב"ה בטקסי מלך ב"ו דהיינו בשיטות מלחמה. אחת השיטות המלחמתיות לדבר בקיצור וראשי תיבות וזאת רמז לנו ר' יהודה בסימניו אולם בודאי ובודאי ר' יהודה התכוון להעמיק יותר וכן חכמי ההגדה שהביאוהו, במתכוון הביאוהו וכן הפשט.

הדרשן קמא דרש את המכות זוגות זוגות בא ר' יהודה ודרש אותם בשלושות שלושות ובאו ר' אליעזר ור' עקיבא לדרוש כל מכה בנפרד וראיה להם מן הפסוק. במכת הדם אומרת לנו התורה

א. "ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם"

ב. "והדגה אשר ביאור מתה"

ג. "ויבאש היאור"

ד. "ולא יכלו מצרים לשתות מים מן היאור"

ה. "ויהי הדם בכל ארץ מצרים".

הרי לפניך חמש מכות למכת דם: א. מראה דם האכזרי. ב. מות דגי מצרים. ג. סרחון. ד. צמאון אלא שלרבי עקיבא ההבדל בין ד' ובין ה' שבד' לא יכלו לשתות מן היאור האליל שלהם ועליהם לחפש מים במקום אחר ובה' שגם במקום אחר לא נמצאו מים. ומניין שלא רק דם היה של חמש או ארבע אלא שכל מכה ומכה היתה כן שנאמר "ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה ומשלחת מלאכי רעים".

ומדוע השתדלו רבותינו להוסיף עוד ועוד אומר הגר"א שנאמר "כל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך" הרי ככל שיש יותר רעות מצרים אנו מוגנים מפניו הרי שכדאי להוסיף יותר ויותר.

"רבי יהודה היה נותן בהם סימנים" עוד מתקופת "הגהות מימוניות" היו תמוהים הסימנים וע"ש ואחד מתרוציו (כפשט דלעיל) שר' יהודה שילש את המכות. אולם כשמשלשים עשר נותר אחד בודד ובמקרה זה הנותר הוא מכת בכורות. [לכאורה שמה מוזר. כל המכות נקראו על שם המכה ואילו מכה זו נקראת על שם הלוקה, ולא היא שהרי נאמר "למכה מצרים בבכוריהם כי לעולם חסדו". לכאורה "למכה את בכורי מצרים" היה צריך לכתוב אלא כאשר באו לבשר על מכת בכורות הרי לעם כולו היא ככל המכות וכשם שהחזיקו עד כאן מעמד הרי ממשיכים הלאה אולם לבכורות זו "מכת מות" היו צריכים לצעוק "קומו צאו" אולם הם היו המיעוט ולא נתנו להם לצעוק. קשה להאמין שעברו על זה הבכורות בשתיקה ברור שנאבקו על חייהם אפ' בפשות א"כ זוהי מכת מצרים בבכוריהם המצרים לוקים ע"י הבכורים וזוהי מכת בכורות האמורה. לא רק הלוקים הם בכורות אלא גם המכה היא ע"י בכורות].

ההבדל המהותי בין מכה זו לשאר מכות כנאמר בפרשת שמות (ד-כ"ב) "כה אמר ה' בני בכורי ישראל... ותמאן לשלחו הנה אנוכי הורג את בנך בכורך".

כאשר הקב"ה מבטיח למשה יציאת מצרים הוא מספר רק על המכה הזאת ואילו שאר מכות לא מסופר עליהם כיון ששאר מכות לא באו להוציא את ישראל כמפורש בפסוקים "בזאת תדע כי אני ה'..." "למען תדע כי אין כה'..." וכן בכל עשרת המכות אלא שמשם פותח "שלח את עמי..." "עד מתי מאנת לענות מפני שלח עמי..." זוהי אמתלא למכה וכן אילו פרעה היה שולח את העם הרי שלא היה לוקה אבל מטרתה האמיתית היא לשם הכרת הבורא ומכת בכורות היא לשם יציאת מצרים וכן נראה מהפסוקים "בני בכורי ישראל" "הנה אנוכי הורג את בנך בכורך" הרי משה בא לשכנע את פרעה כי ישראל הוא הבן הבכור א"כ מגיעה לו ארץ ירושתו ופרעה טוען לא כי עשו הבכור ואע"פ שעשו מכר לעקב את הבכורה הרי זה כיון שרצה להתיר את קדושתו ולא לעבוד את עבודת הבכורות כנאמר "ויבז עשו את הבכורה" (בראשית כה-לד) ואומר רש"י "ביזה עבודתו של מקום" כלומר עשו מכר את בכורתו כ"פטר רחם" אולם ירושה הולכת לפי בכור אב. "ראשית אונו לו משפט הבכורה" א"כ טען פרעה הרי שעשו בכור אב והוא היורש ואילו אתם רוצים לזכות ולעבוד במקדש תעשו זאת כאן. אמר לו משה: אמת! עשו מכר את בכורתו כ"בכור אב" אם "בכור אב" מעולם לא היה כנאמר רש"י (בראשית כ"ה-כ"ו) "יעקב נרצר מטיפה ראשונה ועשו מן השניה צא ולמד משפופרת שפיה

קצרה תן בה שתי אנבים זו תחת זו הנכנסת ראשונה תצא אחרונה והנכנסת אחרונה תצא ראשונה נמצא עשו הנורצ' באחרונה... "א"כ אפ' שתוכיח במשפט שהיה מקח טעות בין עשו ויעקב הרי יעקב בכור אב מבטן. שמא תאמר כשהתרצצו התחלפו ביניהם ובאמת עשו מטיפה ראשונה הרי שהקב"ה יודע ועד וכשיהרג בנך בכורך שבקושי הנך יודע על בכרותו תוכיח שישראל הבכור על אף אי ידיעתך ותשלחנו מעמך לרשת את ארצנו. בזאת הפרדנו את מכת בכורות מעשרת המכות שזיהי מכה ישירה להוציא את בני"י ממצרים ואילו תשע האחרות הרי הן להראות גדולת ה' ית' ונשארו לנו דצ"ך עד"ש בא"ח. שלשות אלו מבלי להתעמק ניתנות להידרש בשתי וערב כלומר: דצך. עדש.

באח. בקבוצה האנכית הראשונה

משה מתרה על שפת היאור בבקר בשניה משה מתרה בביתו של פרעה ובשלישית באה המכה ללא התראה ובקבוצות המאוזנות, בראשונה מכת ארץ ע"י מטה אהרון בשניה מכת יושבי הארץ ללא מטה והשלישית בשמים ע"י מטה משה ואע"פ שאין ראייה לדבר שניתן לדרוש בשתי וערב זכר לדבר שכן מכות האנך האחרונות גם נדרשות לשתי וערב ואלו הן: חשכ שחנ כנמ

ופשוט הוא כיון שחילקנו לשלש יכולה בכל קבוצה לחזור המכה בדמיון לקבוצה הסמוכה לה ובמיוחד כאשר המכות הולכות בדרך של מוסיף והולך מלמטה למעלה. והנה הרב שמשון רפאל הירש מחלק את המכות לפי סדר זה (כלומר סדר אנכי) דם, ערב, ברד הינו עונש למצרים שהתנהגו אל ישראל כ"גרים" "צפרדע, דבר, ארבה כנגד ה"שיעבוד" כנים, שחין, חושך כנגד ה"עינוי" כלומר הרב הירש רואה במכות אלו מידה כנגד מדה והנה פרושו אדם שאינו מוצא מים לשותות וכן נמצא בשטח שחיות טרף מטילות שם או שאינו מתוכנן למזג האויר שהרי במצרים אפ' גשם לא ירד הרי זה במצב של גר חסר אונים וכן הצפרדע שאין לה שום כלי משחית מתמרדת נגד מושלים בעלי זרוע מרגישה בכל מקום כביתה וכן ה"דבר" המשחית את כלי המושל את החמור הסוס והגמל בהם רכב כאדון הכל וכן הארבה שחיסל את כל העושר שהפיק האדון מעבדיו הרי זו ממש מכת השיעבוד והמכות האחרונות שבהם אין אפ' התראה כיון שאינם מסוכנות אלא מטרידות בעלמא כנגד העינוי והם הכינים והשחין המגרדים יומם ולילה והחשך המפריע לשגרת החיים. אברבנאל ע"ה פונה לכוון אחר לגמרי (מובא באריכות בפרשה ובקיצור בספרו זבח פסח). היו שלש דרגות כפירה במצרים וכן לשונו

- א. יש מהם שלא האמינו במציאות סיבה ראשונה עילת העלות
- ב. מהם האמינו במציאותו אבל לא האמינו בהשגחתו בעולם השפל
- ג. מהם היו חושבים שהיה יכולתו מוגבל והוא בעל תכלית עכ"ל.

כלומר כת שאיננה מאמינה כלל בכח עליון כופרת בעיקר כת המאמינה בו שהוא אי שם יושב על כסאו ואינו מסתכל בנו כת המאמינה שיורד לעולמנו אך הוא שולט באומה אחת בלבד במין כפירה ביחודו של מקום וכן אמר משה לפרעה

- א. "כה אמר ה'" מציאותו יתברך
ב. "אלהי ישראל" לכל הפחות שולט על עמו
ג. "שלח את עמי" אתה! השלטון גם עליך

ומשיב פרעה

- א. "מי ה'" כפירה בעיקר
ב. "אשר אשמע בקולו" א"ת ישנו הרי שלא שייך כלל לשמוע בקולו אין לו מקום בעולמינו

- ג. "וגם את ישראל לא אשלח" אפ' ישנו ואפ' בעלמא הדין הרי עלי לא יצוה ואת ישראל לא אשלח

ובעזרת המלבי"ם (וארא) נוכל להמשיך בדרך זו אל תוך המכות

- דם מכת אלוהי מצרים
צפרדע להכריח את אלוהי מצרים המוכה להוציא מזיקים לארצו
ערוב רשמתי פדות (כפרוש הרמב"ן) אפ' ישראל שם לא יזיקהו הערוב ומחי "פדות" החיה תפדה את הישראל ותאכל מצרי תחתיו

דבר והפלה ה', השגחה פרטית

ברד שינוי סדרי בראשית "אש מתלקחת"

חשך שינוי סדרי בראשית

כלומר קברצה א' באה לספר על מציאותו ית' וכן הוא אומר "בזאת תדע כי אני ה'".

קברצה ב': השגחה פרטית פדות הפליה, וכן הוא אומר "למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ"

קברצה ג': יחיד בעולמו שולט בכל האומות ובכל הקוסמוס כעין הברד והחשך

וכן הוא אומר "אין כמוני בכל הארץ"

"ספר שמי בכל הארץ"

"כי לה' הארץ"

וכן הודו מצרים (דברי יע"ו)

ב-דצ"ך: "אצבע אלוקים היא" מציאותו "העתיקו לה'"

ב-עד"ש: "וזבחתם לה' אלוקיכם" אבל עדין כופר ביחודו

ב-בא"ח: "ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים" כאן הכניע עצמו מול בוראו

וזאת אנו אומרים פעמיים באהבה שמע ישראל! ה' - מציאותו

אלוהינו - השגחה פרטית

ה' אחד - השגחה פרטית מוחלטת

ואהבת - עול מלכות שמים, מציאותו,
 והיה - עול מצוות שכר ועונש השגחה פרטית לעמו
 ויאמר - שלטון בעם זר (עכ"ל דברי יע"ר)
 (שמות ט"ו-כ"ו) "ויאמר אם שמוע תשמע...". כשנקרא פעמיים באהבה שמע והיה אם שמוע
 "והישר בעיניו תעשה" לאפוקי "ולא תתורו...". אחרי עיניכם" דהיינו פרשת ציצית.
 "ושמרת כל חוקיו" מכאן שכל העוסק בתורה יסורים בדלים ממנו (ברכות ה.) הרי שנזכה
 לברכת "כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך".

כי כאשר רצה הקב"ה להביא על המצרים עשר מכות, מפני שמנין עשר
 מנין כללי כי מספר הפרטי חסר, ולפיכך הביא מספר עשר מכות כדי
 שלא יהיה המנין של מכות מספר פרטי חסר...
 כלל הדבר כי המכות היו נחלקים על ענין סדר הזה המטה והמעלה
 ומה שהוא עיקר העולם, ונלקה המטה על ידי אהרון, והמעלה ע"י
 משה ומה שהוא באמצע שהוא עיקר ע"י הקדוש-ברוך-הוא, וכל אחד
 היה שלש כמו שהתבאר למעלה.
 ומפני שהמציאות נחלק לשלשה חלקים ראוי שיהיה כל שלשתן שווים
 שקולים זה כזה, שהם המעלה והמטה והאמצעי לכך ראוי שיהיו
 המכות בכולם שווה ולכך שלש היו ע"י אהרון וג' ע"י משה ושלש
 ע"י הקב"ה ובאחת נשתתפו כולם.
 (מהר"ל, גבורות ה')

שירת התורה של עולי הרגלים

הרב י. הדרי

ארבע גאולות בזהיא ויציאת מצרים (זוהר ויקהל רי"ז).

יציאת מצרים יסוד מוסד לגאולות ולגאולה העתידה. ואפשר זה רמז יאמרו גאולי ד' אשר גאלם, יאמרו לעתיד, דאשר גאלם מיד צר פרעה, הועיל ומארצות קבצם ("נצוצי אורות") להחיד"א שם).

וכבר נהגו לומר - עם התקדש ליל חג הפסח - מזמור יאמרו גאולי ד', על אודות שבו כלול גאולות הרבה, ומספר כד' צריכים להודות, וביציאת מצרים כולהא איתנהו ביה" (חמדת הימים ובתכלאל).

*

בין פרקי תהילים נמצאים מזמורים רבים שאפשר לפרשם בשתי צורות: שנתחברו לכתחילה לצורך עבודת המקדש על כל גוניה, או שבאו לענות על צרכי הנפש בשטחי התפילה וההתבטאות האישית כלפי שמים.

אותם מזמורים שבת יצירתם מסביב להר-הבית - חותם העבודה טבוע עליהם: שרי עליה לרגל, מזמורי תהלוכה של המתקבצים מכל קצות הארץ, מזמורי חג ותרועה וכיוצא בכך. ויש ביניהם הקשורים ישירות לעבודת הקרבנות - שירה על הקרבן, הן קרבנות צבור בימי חול ובימי מועד, והן קרבנות יחיד מכל הסוגים: נדבה, תודה, אשם וכדומה. ובלשונה של המשנה (בכורים פג' מד') ו"דברו הלויים בשיר", וכן בפ"ב מ"ד, שהבכורים טעונים שיר. אמנם אין זו שירה שהיא חובה מעבודת הלויים ו"מתי אומר שירה - על כל עולות הצבור החובה ועל שלמי עצרת, בעת נסוך היין". רמב"ם הלכות כלי המקדש פג' הב'. וראה בהלכות מעשה הקרבנות פ' ג הטו': יראה לי שאינו מתודה על השלמים אבל אומר דברי שבח. ובתוס' ערכין יא' עא' בד"ה מנין לבכורים "נראה ששיר המשנה על הבכורים אינו עיקר השיר, כי אם לשמחה בעלמא". וראה "במלאכת שלמה" וב"משנה ראשונה" בכורים פ"ג: וב"עטרת בכורים" על הרמב"ם הלכות בכורים פד' הז', הסביר עפ' הגהת הגר"א בירושלמי שבעזרה לא דברו מביאי-הבכורים בשיר, למרות שעשו זאת בהר-הבית; ואכן, כך גם לשון הרמב"ם בפרוש המשנה. ובחדושי הגרי"ז הלוי הלכות קרבן פסח כתב לחלק בין שירת ההלל שאומרים המקריבים אותו ו"לא שיר של קרבן הוא שיהא דינו בלויים", לבין שירה שאומרים הלויים מדין שירה על הקרבן.

ומצינו בהזדמנות נדירה אחרת, שירה, ואף היא לא מדין "עבודת עבודה". ההוספה על העיר ועל העזרות היא ב"שתי תודות ובשיר" ובתהלוכת ב"ד וכל ישראל (שבועות דף יד' עא'). בטיבו של שיר זה נאמרו בגמ' כמה הגדרות ואחת מהן - שיר של תודה, וברש"י שם: ומהו שיר של תודה - מזמור לתודה, והרמב"ם לא הסכים לכך, והסביר טעמו ה"משנה למלך" בהלכות בית הבחירה פו' הלי"ב. (וראה שם בכס"מ וכמה שהעיר עליו התו"ט בשבועות פב' מב'). על ענינו של השיר להרחבת גבולות העיר ראה ברכינו יונה על הרי"ף פק' ברכות:

שיר של פגעים, ובררכו - ומהרש"א בשבועות דף טו' שהסמיך לכאן את נגנו של אלישע במל"ב פג'. שירת-תהלוכה זו מסתבר שנאמרה ע"י הלויים, כך עולה מנחמיה יב' כז': "ובחנכת חומת ירושלים בקשו את הלויים מכל מקומותם", אם כי טקס ההוספה בראשית בית שני, לזכר בעלמא היה; ואכן "התפארת ישראל" שבועות פב' פרש שה"לויים מלווין הב' לחמין בכנורות ובצלצלים", ולא נתפרש זאת מנין לו. אמנם התוס' בפסחים סד' עא' בד"ה קראו את ההלל תפסו כנראה שהשירה היא ע"י הלויים, אלא שאינה בשעת הקרבן, נגד שיטת רש"י שקריאת ההלל ע"י העם; וראה בתוספות חרשים למשניות פסחים פה' שנסה להסביר שהקריאה היא משותפת, הלויים מקריין את ההלל והעם עונים אחריהם, ומסתבר שכך היה אף בתהלוכת ההוספה על העיר ועל העזרות (ראה דבה"ב כ' ה').

*

חלוקה זו - למזמורים פולחניים, דהיינו, כאלה שחבורם משתייך אך ורק לעבודת המקדש, ולמזמורים אחרים שנופם נוטה לשטחי התפלה האישית ולעולם החויה הפנימית - דומה שאין היא חלוקה חותכת. יתכן שמלכתחילה נתחברו רבים ממזמורי תהילים בכונה כפולה; מתוך מחשבה ומגמה שאפשר יהיה להם לשמש בשתי אפשרויות, לצרכי שירת העזרה ולצרכי שירת נפש המתפלל. בדרך זו מעניק המשורר לפסוקיו מימד רחב וכולל: הוא משתף בהם אף את אלה שנבצר מהם לעלות ולהראות במקדש בירושלים, הן מחמת רחוק המקום והן מסיבות אחרות - ועל ידי כך מקבלת השירה מעמד על-זמני ועל מקומי.

דומה שלסוג זה יש לשייך את פרק קז' בתהילים. הפרק נתון בתוך מסגרת של שלשה מזמורים קה', קו', קז'. אכן, לפי החלוקה המקובלת, משמש פרקנו ראש לספר החמישי בתהילים, אבל מאידך באה בראשו פתיחה המשותפת לו ולשני קודמיו. הבטוי "הודו לד' כי טוב, כי לעולם חסדו", הוא ביטוי רגיל במזמורי הודאה, וכיוצא בו בעזרא פג' בספור הדברים על הסדרת עבודת הלויים בראשית בית שני: "והלויים בני אסף... ויענו בהלל ובהודות לד' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל, וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לד' על הוסד בית ד'".

פתיחה זו מופיעה פעמיים בתהילים, בראש מזמורים שבית הולדתם בעבודת השיר שבמקדש. בפרק קיח' - שהוא מפרקי הלל המצרי, שהושר בימי מועד בעת העליה לרגל ובפרק קלו' שהוא הלל הגדול. לעומת זאת באה פתיחה זו, בשינויים קלים, בראש כל אחד מהפרקים - קה' קו-קז'. מכאן מקורה של ההשערה הרואה בשלושת המזמורים הללו, חטיבה אחת. פרק קה', מספר ומונה את חסדי ד' מימי האבות ועד לכבוש הארץ, פרק קו' - הוא מזמור תוכחה לעם שלא הכיר בחסדי ד' וכפר בטובה, ואילו פרק קז', הוא שיר תהלה ותודה על הגאולה שתבוא אחר הגלות. לשיטה זו, מפקיעים את הפרק מחצרות העזרה, מהיותו שיר תודה של "ארבעה שחייבים לתודות" ונותנים אותו ענין לתודת העתיד של הצבור כולו.

אולם כפי שהודגש בתחילה, יש במזמורים תהילים, גם אם הם נושאים חזונם על העתיד לבוא - כונה ומגמה של חיי-הווה בעבודת המקדש. ומכאן הגישה הרואה בפרקנו, שיר של חייבי

התודה, שבנוסף לקרבן התודה ספרו את מעשה הצלתם בקהל-עם, הנאספים לחגוג את הפורקן, מהליכת המדבר, ממעבר הים, מבית הכלא ומערש דוי.

שתי הגישות, זו המצמצמת את המאורעות לחיי הפרט, וזו המרחיבת לתולדות העם, אפשר לזן להתלות בפסוקי הפתיחה: "יאמרו גאולי ד' אשר גאלם מיד צר, ומארצות קבצם, ממזרח וממערב, מצפון ומים". שהללו רואים כאן בטוי מפורש לקברץ גליות מכנפות הארץ, והללו רואים את עולי הרגל מקצוי הארץ הבאים ירושלימה בקול רנה ותודה. אלא שתאור רחוק השמים מוקשה הוא. "ממזרח, וממערב מצפון ומים". דרך כלל, מקובל לפרש "ים" - בהוראה של מערב; לעומד בארץ-ישראל ופניו - קדמה - קדימה - מזרחה, הרי מאחוריו - במערב, משתרע הים, לימינו - דרום ולשמאלו - צפון, ומכאן "צפון וימין אתה בראתם", "חובה אשר משמאל לדמשק" וכיוצא. מעתה נשאלת השאלה, מה טיבו של הבטוי "ים" שבפרקנו, שהרי א"א לו להתפרש בהוראה של מערב, שכבר נזכר בפסוק. מכאן הצעתו של המלבי"ם - "מים", במובן של איי-הים, ועל השמטת דרום, הוא אומר בעקבות אבן-עזרא - כי אין ישוב בדרום, דהיינו מהנגב השמש לא יבואו עולי-הרגלים. התרגום לעומתם פרש "ימיא דרומא", וכונתו כנראה לים-סוף, לאילת ועציון גבר. בעקבותיו של התרגום מסתברת ההשערה בדבר זמן חבורו של המזמור (ראה שהש"ר פד' ג': בנוי לתלפיות - ספר שאמרו לו פיות הרבה. עשרה ב"א אמרו ספר תהילים וביניהם עזרא). הן בדברי-הימים והן בספר מלכים מסופר על מפעל ישוב הנגב של עוזיה מלך יהודה "ויבן מגדלים במדבר ויחצוב בורות רבים, כי מקנה רב היה לו", ו"הוא אשר בנה את אילת וישיבה ליהודה". ארץ הנגב הפכה לארץ פורחת בימי עוזיה, מתוך שהיו מוכרחים לישובה אם רצו להחזיק בגמל אילת. אפשר איפוא לומר שעולי-הרגל הם יורדי-הים שניצלו מזעף הים ומן הסערה בים-סוף, עלו לחוף אילת ושמו פעמיהם להביא תודה בירושלים. בדרך, עברו את מדבר הנגב, שעליו שרו: "ישם מדבר לאגם מים וארץ ציה למוצאי-מים, ויושב שם רעבים ויכוננו עיר מושב, ויזרעו שדות ויטעו כרמים ויעשו פרי תבואה, ויברכם וירבו מאד ובהמתם לא ימעיט", והן על עוזיה נאמר - "כי מקנה רב היה לו".

שיר תודה זה שנאמר לשעתו ולמקומו, הפך סמל לפריחת שממותיה של ארץ-ישראל, להתפשטות גבולותיה מים עד למערב, לכבושו של הנגב ולקברץ גליות בחצרות המקדש הזבחים זבחי-תודה ומספרים מעשיו ברינה.

*

כיוצא בפרק קז' יש לומר אף על פרק ק'.

כבר הכותרת, מזמור לתודה, אפשר לה להתפרש בשתיים. מזמור על הבאת קרבן תודה ואז השירה נעשית מסוימת מאד למאורע ידוע, בעל כללים קבועים, וכך בדברי רש"י, מזמור לתודה, להודייה, לאומרו על זבחי תודה, וב"מצודות" - "זה המזמור יאמר המביא תודה על הנס הנעשה לו".

ואפשר שהוא מזמור הודיה בעלמא שבא כסיום לפרקים הימנוניים על מלכות שמים, החל מפרק צה'; וכך גם יסתבר סיומו של הפסוק: מזמור לתודה - הריעו לד' כל הארץ. לעומת זאת הגישה הפולחנית תפרש את קריאתו של המשורר לתרועת כל הארץ, כרצון לשתף את כל באי עולם בשמחת הודייתו, כפריצת גבולות אישים; וגם אם התודה - קרבן יחיד הוא - הרי המשורר הופך את האירוע לצבורי, לכללי, וכל באי-עולם אומרים עמו שירת הודאה.

שיתוף זה של הכלל בחיות הפרט, טומנת בחובה אף לקח עיוני, ומכאן הפסוק: "דעו כי ד' הוא האלוקים, הוא עשנו ולו אנחנו, עמו וצאן מרעיתו", שיש לו צליל של מזמור למודי, הבא לאלף ולדגך. התודה - הן זו המתבטאת בקרבן והן זו המתבטאת בתפילה - באה להורות לכל באי הארץ את עובדת ההשגחה על מעשי בני-אדם. ואפשר שמכאן השמוש הכפול בשמות הבורא השם המיוחד לאלוהי ישראל והשם הכללי - אלוקים; והלקח המודגש הוא הזהות ביניהם: הוא אלוקים - הוא עשנו. ובעונה יתרה מתוך הדגשת שפלות האדם המודה, הנזקק לסיוע (ונשים לב לקרבה שבין תודה לוידוי, בכל תודה גוזה הודאה על הצורך בעזרה מן החוץ, על כך שאין תושיה ביד האדם עצמו. ראה "עולת ראייה" חא': מודה אני.) - מתוך מרחק זה באה הקריאה: הוא עשנו ולא אנחנו. אלא שבמקומה של עונה זו, אתה מוצא אף קרבה יתרה: הוא עשנו ולו אנחנו. בכפילות זו של קרי וכתוב ניתן בטוי למרחק שבין היצור ליצור, להרגשת אפסותו של האדם, ובעת ובעונה אחת - בטוי לשייכות, להתייחסות הישירה, למעמד המיוחד בעולם העשיה - הוא עשנו ולו אנחנו. והגון הישראלי הלאומי ליחס זה מצוין בסופו של הפסוק: עמו וצאן מרעיתו.

הקריאה - בואו שעריו בתודה חצרותיו בתהלה, יכולה להתפרש בשיאו של מזמור התהלוכה, כשמצעד העולים להר-הבית עומד בשערי ההר, והם קוראים באזניהם עצמם ובאזני כל הארץ - להבס בשערים. קריאה שיש בה מן הזרוז ובעיקר מן ההכנה, אל "המקום אשר הכינתי, לפי מסת ההכנה" ("שם-משמאל" בשם זקנו הקוצקאי, בשלח עם רכט'. וראה עוד על ההכנות לשבתה של ירושלים, "בשעריך" 3) קריאות הכנה כגון אלו ידועות לנו מפרקים אחרים פתחו לי שערי-צדק, אבוא בם אודה וגו', זה השער לד' וגו'. מבעד לשערים מתגלות להם חצרות ומקדש והעזרות, ומכאן ההמשך - חצרותיו בתהילה. שעריו בתודה - בשירי תודה, חצרותיו בתהילה - בפרקי תהילה.

על תהלוכה של מביאי תודה אנו שומעים במקומות נוספים במקרא. בתהילים מב': "כי אעבור בסך אדרם עד בית אלוקים בקול רינה ותודה המון חוגג". וכעין זה בבחמיה יב': "ואעמידה שתי תודות גדולות ותהלוכות לימין מעל לחומה לשער האשפות... ותעמודנה שתי התודות בבית האלוקים". וב"העמק-דבר" לנציב' ויקרא ז' יג' "תכלית תודה שבא על תס הוא כדי לספר חסדי ד' שגמל עליו, ומטעם זה ריבה הכתוב בלחם ומיעט בזמן אכילת תודה מכל השלמים, היינו כדי שיהיה מרבה ריעים לסעודה אחת ביום ההקרבה ויהיה ספור הנס לפני רוב אנשים. והיינו דכתיב בהלל, לך אזבח זבח תודה... בחצרות בית ד' בתוככי ירושלים. ויש להבין המאמר שישלם נדרו נגד כל עמו ומה זה שבת, והרי ד' דורש מן האדם שיהי הצנע לכת,

ומה שמסיים בתוככי ירושלים, הרי בחצרות בית ד' הוא בירושלים, ואזר שהחל במקומות הגבוהים האיך סיים בכלל ירושלים? אלא תרי מילי קאמר, לך אזבח זבח תודה, הוא הקרבן, ובשם ד' אקרא - הוא קול תודה על הנס, דברוב עם שיאכלו עמו את התודה יספר עוז ההשגחה עליו לטובה. ההקרבה - בחצרות בית ד', קול תודה - בתוככי ירושלים".

ע"פ האמור יובן אף הפסוק בירמיהו לג' יא': קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ד' צבאות כי טוב, כי לעולם חסדו, מביאים תודה בית ד'. צרוף זה של נשואין ותודה, קשה. הרד"ק בפרושו לירמיהו, שייך לכאן את מאמר חז"ל בדבר הקרבנות הבטלים לע"ל חרץ מקרבן תודה, אבל אין בכך בכדי לענות על הקוש. על פי דרכנו נאמר: עוד ישמע בערי יהודה ומשם לחצרות ירושלים, כי שתי תהלוכות הן, תהלוכת כלה ופמליתה, ותהלוכת מביאי תודה; הראשונה רמוזה בתהילים מה', "לרקמות תובל למלך, בתולות אחריה רעותיה, מובאות לך, תובלנה בשמחות וגיל", ונשנית במסכת שמחות פיא' וכתובות בדף יז', על אגריפס המלך שעבר מלפני הכלה לדרך צדית, ושם ברש"י, כשכלה יוצאת מבית אביה לבית חתונתה בלוית אוכלוסים הרבה, ומן הסתם יציאתה באפיריון היא-היא חופתה שעליה מתנבא יואל בפב', ושם ברד"ק: החליים והעדיים שחופפין עליה בימי החתונה. וראה במלבי"ם תהילים מה'.

והתהלוכה השניה - של מביאי התודה, וכפי הסברו של הנצי"ב, אף היא נעשית בעסק גדול, של רעים וידידים; "כי אעבור בסך... בקול רינה ותודה", ושם ברש"י: לשון סכך וסוכה... שהיו מחופות כמין סוכה.

וזי אומר: שכיח היה לראות בחצרות ירושלים תהלוכות שבאו מערי יהודה (בכורים פג' מב') עם אוכלוסים מרובין, כשבמרכזן נשאת חופה, כמין אפיריון, והכל מזמרין לכבוד בעלי השמחה; והללו אפשר להם להיות אחד מהשתים: כלה או תודה. הוא שאמר הנביא, במקום הזה אשר אתם אומרים חרב הוא, ישמע קול חתן וקול כלה, קול מביאים תודה בית ד'.

תהלוכת האומרים הודו את ד' כי טוב, הייתה מגעת עד שערי ההר, ומכאן הבטוי "בואו שערינו". ואפשר שבבטוי שערינו גוזה כונה נוספת. לאלה שנבצר מהם לבא בשערים המציאותיים, בשערי הר-הבית, בשערי העזרה וחצרותיה קורא המשורר לבא בשערים החזוניים, שערי החויה האישית, שערי תפילה המצויים בלבו של האדם פנימה. בצורת חבור זו נתק המשורר את המזמור מרתוקו למאורע המסוים של תהלוכת מביאי התודה ונתנו ענין למתפלל האוניברסלי.

כפילות זו של הסבר מתייחסת אף לקריאה: עבדו את ד' בשמחה, בואו לפניו ברננה. בעיקרם היו עולי הרגל מביאים את התודה בימי הרגלים בהזדמנות עלותם לירושלים (ראה: העליה לרגל בימי בית שני. ש. ספראי פד'). אותם המועדים מצוים היו בהם על שמחה יתרה, שהיתה מתקיימת באכילת שלמים שהתודה נמנית עליהם. וכך אף נאמר באכילת מעשר שני, "במקום אשר יבחר, ואכלת שם, ושמחת אתה וביתך". שמחה זו בעבודת ד' היא בעלת שתי משמעויות. שמחת עובדי אדמת א"י, השמחים ביבולם ומודים על חלקם וכך נאמר בדבאי"ב ל': "ויאכלו את המועד שבעת הימים, מזבחים זבחי שלמים ומתורדים לד'". (וראה מרגליות הים, סנהדרין

יב' עב'). והשמחה הרוחנית, עלאית-עיונית, ש"ישמח אדם בעשית המצוה ובאהבת ד',", שמחה של הוגים ומעמיקים מחמתה של עובדת היסוד: הוא עשנו, ולו אנחנו.

*

השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ושמחת לבב כהולך בחליל, לבא בהר ד', אל צור ישראל (ישע' ל'). "ביום שתגאלו מן הגלות יהיה לכם השיר, כמו שאתם נוהגים לשורר כליל התקדש חג, ליל פסחים", (רש"י פסחים צה' עב'). "הולך בחליל, כי המחול הוא שהולכים רבים איש ביד חברו, סביב סביב, ויבואו להר ד' לראות ולהראות, לשיר ולהלל". (רד"ק ישע' ל' כט', ושם במלבי"ם).

השיבנו ה' אליך ונשובה אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע שלך היא השיבנו, א"ל שלכם היא שנאמר שובו אלי ואשובה אליכם, אמרה לפניו רבש"ע, שלך היא שנאמר שובנו אלוקי ישענו לכך נאמר השיבנו ה' אליך ונשובה.
(מדרש איכה רבתי)

כל שלא ראה ירושלים בתפארתה, לא ראה כרך נחמד מעולם. כל שלא ראה ביהמ"ק בבניינו לא ראה בנין מפואר מעולם.
(סוכה נ"א ע"ב)

קרבנות בזמן הזה

דוד פרג'ון

בעיית הקרבנות בזמן הזה העסיקה רבים. ראשונים ואחרונים עד ימינו.

בספר "כפתור ופרח" מביא הרב אשתורי הפרחי סדרת מקורות מהגמרא שמשם יש ראייה שמקריבים אע"פ שאין בית. להלן הוא מוסיף "והסכים בזה מה"ר ברוך ז"ל, גם כי אמר אלי בירושלים כשהבאתי אליו זה הספר לעבור עליו ולהגידו שרבינו חננאל דפריז ז"ל אמר לבא לירושלים והוא בשנת שבע עשרה לאלף השישי ושיקריב קרבנות בזמן הזה. ואני, מטרדתי להשלים עמו המלאכה, לא שאלתיו מה נעשה מטומאתינו, ואנה הכהן המיוחס. אנכי בדרך לפני שילה שב למקומי, נזכרתי הלכה שאין לחוש על הטומאה כדאמרינן בתמורה פרק יש בקרבנות שקרבנות צבור דוחין את השבת ואת הטומאה וזה כגון שיהיו רוב הכהנים טמאים מקריבין הקרבנות בטומאה. וכן מסכת פסחים פרק כיצד צולין: 'נטמא קהל או רובו או שהיו כהנים טמאין והקהל טהור - יעשה בטומאה'. כתב עליהם ה"מ ז"ל: 'דע זה העיקר וזכרהו והבינהו והוא כי טומאת מת בלבד היא שתדחה בצבור ויקריבו בטומאה. ומס' יומא פרק קמא איתמר: טומאת מת, רב נחמן אומר התר היא בצבור, רב ששת אומר דחוייה היא בצבור, וכן הלכות ביאת המקדש פ"ד: כל קרבנות הצבור קבוע להם זמן לפיכך דוחין את השבת ואת טומאת המת אבל הטמאין בטומאה אחרת - זבין וזבות, נדות וטמאי שרץ תבלה וכיו"ב לא יתעסק בו ולא יבססו לעזרה וכו' שלא נדחית אלא טומאת מת בלבד והיא גזירת הכתוב שנאמר: ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" עכ"ל.

הבעיה השניה שהעלה בעל ה"כפתור ופרח" היא בעית הכהן המיוחס. כהן מיוחס הוא כהן שהעידו עליו שני עדים שהוא כהן בן פלוני כהן, בן איש שאינו צריך בדיקה והוא (זה שאינו צריך בדיקה) כהן ששימש על גבי המזבח. החשש הוא שאחת מאמותיו נתחללה והרי הוא חלל. בעל הכפתור ופרח עונה מה שעונה.

חתם סופר (תשובות יו"ד סימן רל"ו) פוסק שאין לחשוש לבעיית יחוס כהונה ומוכיח מר' יהושע במסכת מכות (יא ע"ב) שאמר שכהן שעמד והקריב על גבי המזבח ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה קרבנותיו כשרים שנאמר: "ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה" אפילו חללין שבו. וכן נפסקה הלכה ברמב"ם (הלכות ביאת המקדש פ"ו הל"י). יוצא א"כ שאפילו אם כהני זמנינו ספק חללים, אין עבודתם פוסלת את הקרבן. אולם הדברים תמוהים, כל זה בדיעבד אבל כיצד נעשה לכתחילה עבודה בספק חלל? אולם גם החזו"א (אה"ע הל' פריה ורביה סימן ב, ז) טוען שכהנים בזמן הזה כשרים מן התורה משום חזקה. הרב אביגדר נבנצל הראה לי תוס' בתענית י"ז ע"ב ד"ה "דבר" שכותב: "וי"ל דחלל יוכיח שאינו אוכל בקדשים ואפ"ה כשר לעבודה", משמע מהתוס' שאפילו לכתחילה כשר. כמו כן שמעתי שישנה משפחת כהנים שעלתה מתימן

(*) קיצור מתוך פרק בעבודה כוללת על נושא ירושלים וביהמ"ק

שיש בידיה מגילת יחסין, לא בדקתי את השמועה אבל אם אמת היא הרי שיש בהן מידחס ואם לא הרי הבאנו ראיות מספיקות שגם ודאי חלל עובד ק"ו ספק חלל.

ה"כפתור ופרח" הזכיר שתי בעיות שעומדות בפנינו כדי שנוכל להקריב. ברם, ישנן בעיות רבות נוספות. (מקוצר המקום נרטיף רק עוד בעיה אחת שעומדת בפנינו והיא) בעית מציאת מקום המזבח. התוס' במסכת סוכה (דף מא ע"א ד"ה דאשתקד) כותב שאפילו למ"ד מקריבין אע"פ שאין בית מ"מ צריך מזבח, ומזבח מעכב.

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ב הל' א, ב) כתב ח"ל: "המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר: 'וחה הנחבז לעולה לישראל' וכו'. א"כ כיצד נמצא בדיוק את מקום המזבח? אמנם מברא לנו שהמזבח היה ל"ב אמה על ל"ב אמה אך היכן נציב בדיוק את השטח הזה על המרחב של הר הבית? כך טוען ר' דוד פרידמן מקרלין בספרו "שאלות דוד". לטענה זו של העדר אפשרות מציאת מקום המזבח מצטרף מרן הגראי"ה קוק זצ"ל. בספרו "משפט כהן" (סימן צא) דחה הרב את הסברא שמקום המזבח הוא למצוה בעלמא ואינו פוסל את הקרבן. ע"י הכלל: "כל שאין ראוי לבילה, בילה מעכבת בו", אימר הרב, אין אנו יכולים להקריב שהרי חסר האפשרות למצוא את מקום המזבח מעכב בהקדמת הקרבן. ברם, על דברי הרב קוק זצ"ל ת"ל העיר לי הרב אביגדור נבנצל שיש סברא לומר איפכא מסברתו של הרב, כלומר דדי לנו אם נכוון עד מקום שידנו מנעת חילא וידיה מהגמ' בבכורות י"ז ע"ב. בגמ' שם יש מחלוקת אם בידי אדם אפשר לכוון ולצמצם בדיוק. אומרת הגמ': "ת"ש ממדת כלים ממדת מזבח". דחה הגמ': "שאני התם ודחמנא אמר: עבד, ובכל היכי דמצית למיעבר ניתא לי". (ולעולם לא צמצמו יפה - רש"י).

ברם, עדיין שאלת מיקום המזבח עומדת במקומה - היכן נעמיד אותו? רבי צבי הירש חיות בספרו "שד"ת מהר"ץ" (ח"א, ב') מביא מספר הוכחות הסטוריות שגם לאחר חורבן הבית לא בטלה עבודה. אולם כבר כתב על זה הרב שילה רפאל בקנטרסו "קרבנות בזמן הזה" (נדפס בחוברת "הכנס העשירי לתרשבע"פ") שאין בהוכחות הללו שום נפקא מינה לדין. אלה שהיו קרובים לחורבן הבית זכרו עדיין את מקום המזבח, או שקבלו במסורת איש מפי איש היכן הוא מצוי, אבל אנו שנשכח מאתנו מקום המזבח, איך נוכל למצוא? הצעה אחת אפשרית היא באמצעות ארכיאולוגים שימצאו שרידים שלו. הצעה זו מעוררת בעיה הלכתית נוספת והיא כיצד יבטל בטומאה להר הבית כדי למצוא את מקום המזבח. ולומר שטומאה הותרה בצבור זה אינו אלא על עצם ההקרבה אבל לא על המדידה והבנין, שהרי בנין המקדש אינו דחה שבת ויז"ט ולכן גם אינו דחה טומאה, כפי שמצייין בגמ' פסחים דף ע"ז ע"ב. הרב פראנק, בספרו "הר צבי" (עמ' קלט) מביא את מהר"א הלוי בתשובותיו שמתפלפל לומר שמה שאינו דחה שבת זה דוקא בנין המקדש ולא בנין הבית. ומלבד ראייתו יש לנו ברייתא ערוכה בעידובין (דף קה ע"א) ובפרק כיצד צולין דף פ"ו, וכן פסק הרמב"ם בסוף פ"ז מהלכות בית הבחירה) שלצורך בנין מותר להכנס לבית קדשי הקדשים אפילו בטומאה, וא"כ לצורך בנין המזבח ודאי מותר להכנס.

במקרה של אי מציאת המקום המדויק מדייק ר' איסר זלמן מדברי הרמב"ם שאם בנו לא בדיוק במקום וסטו מעט גם כן יהיה המזבח כשר, בפ"ב מהלכות ביהב"ח הי"ז כותב הרמב"ם: מדת ארכו ומדת רחבו של המזבח אינם מעכבים "א"כ אפשר לבנות מזבח קטן יותר" * ואז ודאי יהיה על מקום המזבח הקודם אלא שלא על כל מקום המזבח.

(*) מתחילה כתבתי שיבנו מזבח גדול יותר ואז המזבח יכסה גם את מקום המזבח הקודם אלא שר' אביגדר העיר לי בזה שתי הערות: א. המזבח הכשר טעון, קרבנות וכבש ורבוץ ויסוד וזה חסר אם רק מקצתו כשר.

ב. הגרש"ז שליט"א מדייק שמדובר ברמב"ם דווקא על קטן יותר, כי הוא סובר בדעת הרמב"ם שהמקום מעכב. אבל דעת ה"אבן האזל" דאין המקום מעכב.

*

וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות. בעלי החיים, הקרבים למזבח, חל בהם עצמם התקון ע"י התעלותם להיות זבח לד', שכיון שאין בהם דעת אינם מגיעים להתעלות זו כי-אם במעשה הנעשה בהם בהעלות לד' דמם וחלבם, שהם עיקר מכוון הנפש. משא"כ האדם, אשר בלבו המבין ישכיל את מעשה הקרבן ויתקרב אל ד' בדעתו. אבל לעתיד לבא שפע הדעת יתפשט ויתדר אפילו בבעלי-החיים, "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ד'", וההקרבה שתהיה אז של מנחה, מהצומח, תערב לד' כימי עולם וכשנים קדמוניות.

(עולת ראיה עמ' רצ"ב)

