

בתלנו

**הగיגי תורה שנתבררו
עי תלמיד ישיבת הכתל**

(1)

חשוון תשל"ד

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

המערכת: יצחק ספיר, עודד עירשי, פרור פריזן.

חוברת זו מוקדשת
לכבודו של
הרבי ר' יוסף חיים לוי
איש רב פעלים
לחסידותה ולחזונתה.

חובן העניינים:

דבר הרשות	7
נדבכי מקרא	
תאריכים ואלם בספר יחזקאל – הרב ישעיהו הדרי	8
נדבכי הלכה	
א. מועדים	
אתרגז וסוכה של שותפים – שעור מפני הרב גוסטמן	12
בעניין תקיעת שופר – יצחק גרינשפון	16
שופר בשבת ובירושלים – יגאל ברונר	20
ב. סוגיות	
המקדש ע"מ שאעשה עמר כפועל – הרב ישראל דזימיטרובסקי	24
בדין לפניו עור – הרב אביגדר נבנצל	28
קידושין של אחר חופה – ברוך פריין	30
בדין יציאה בגרעון כסף – עופר סולomon	35
בעניין עני המהפר בחורה – יעקב ורהפטיג	39
מעכשיו ולאחר לו, יום – נעם זהר	42
ג. ברורים	
גיד הנשה של ערלה – הרב בן-ציון פרייןמן	44
זכויות בן נח באישות בנתיתו – הרב נחום נריה	48
בדיני מעמד הכותים – שמואל ויינברג	50
באור בש"ר הלכות נדה – יצחק ספיר	56
נדבכי מחשבה	
שיעור מבוא לבודרי – מרן הגראי"ה קוק זצ"ל, נרשם ע"י הרב מ.צ. נריה	59
נדבכי העיר	
מצות מורה מקדש – יצחק בן דניאל לוי	62

הדברים שבדבר המערכת נכתבו מתוך מחשבה שהחברה תצא לאור בסמוך לסתוכות חיל"ד במו זאי שנת השבע, מזמן להט שבאמונה ובחקוה לחידוש הלכות מלכים, לשיבת ישראל לנוייהם, והמלך על עמדו בקריאת פרשיות המחזקות את דת האמת.

והנה – בעצומו של יום הכהנים עבר שופר אזעקה בארץ ותופשי התורה נקבעו לחידוש "הלכות מלכים ומלחמותיהם", מלכויות מתגרות זו בזו, וכולן – בישראל. מוצאי שבת היה, ומוצאי שביעית הייתה, והלב מפרקם בצעיפיה לרגלי המبشر. מלאכת העריכה שבחה, ואנן שליחותיהם קעבدينן, להביא החברה לבית הדפוס, לחזק את נדבבי כתלנו, עד יעמוד הבית על תילו.

לבני היישיבה השונים את פרקם ושותפים אותו הרבה, מנין ארץ ירדן וחרמוןים עד אדמת בנים ועד בכלל – שלום רב לאוהבי ולומדי תורה.

דבר המערבת

חויבת ו', של כותלנו המונחת לפניו סמליות רבה יש בהוצאה לאור עחה. זמן זה המוגדר במקרה "במשך שבע השנים מועד שנת השמיטה" [דברים לא, י] הדוגשה חשיבותו על ידי הנצ"ב כזמן שבו מORGש ביות רישומה של שנת השמיטה "משום שיתור ניכר שביתה הארץ בחול המועד סוכות של שמינית שלא היה קציר. ואסיף לפניו מחול המועד סוכות של שנה שביעית עצמה שהגרנות מלאים בר" [העמק דבר דברים לא, י].

הערתו זו של הגז"ב שופכת אור על צידו השני של מטבח השמיטה והוא איסוף של פירות הרוח של שנת השבע. אחד מיסודותיה של השמיטה כפי שמתבררת על ידי בעלי המחשבה היא גזטייה של ישראל להשתלמות רוחנית בתקופה זו, רעיון עליון זה מتاحפשר רק הודות לקיומה של המצווה המעשית של השבתה עבودת הקרע, "זה סמיכת שמיטה להר סיני שלל ידי בחינת האחדות מחותורה כח קבלת החוראה לבני ישראל והتورה מיוחדת לבני ישראל והיא עץ חיים ממש" [שפת אמרת, בהן, כי עין שמיטה שייהיו פנוים מלאכם ומעבודת האדמה להסתכל בתוך עצם] שם - משמו אל וילך חרע"ב. יציאתם של ישראל מסדרי החיים הרגילים ומעברם להשלמתם הרוחנית נתנה בעת זו את פירותיה ואף שאין מועד השנה השמינית זמן אסיפה גשמית הרי באים אנו אל "בעלי האסופות הם תלמידי חכמים שירושבים אסופות וועסקין בחוראה" [הגיגה ג] ומלקטיהם מהם את פירות ההגות במחשבה ובהלה.aicותם של הדברים ומתחפרסמים גדלה בשנמצאים אנו בחודשי הרחמים הסליהות והדין באלה של התשובה שכן הם שבאים לידי העמקה העיסוק בתורה "וכפי גודל ערכה של התשובה כך התורה מתברכת וייתר היא מתבררת ולהימוד נעשה צח ובhair" [אורות התשובה ז, ה].

קבוצם של דברי תורה אלו הוא מעין הקhal בזעיר אנפין של משנה תורה. שכן קווצה זה מאגד בתוכו שדרות ומקצועות שונים של התורה. ביסוד מצוח הקhal להביא לידי העמקה ודרישה יסודית בתורה "ובמה שהמלך מפרש בשעת קריאה ולימוד הדינים הנלמד מדיוק המקרא ילמדו גם מה לדקך ולברר את כל דברי התורה". [העמק דבר דברים לא, יב].

תאריכים ואלים בספר יחזקאל

(שעור בישיבה)

נדבי
מקרא

הרב ישעיהו הדרי

בבית זאלם ותקופת השתקה של תביה, היא מהבעיות המרכזיות בהבנת ספר יחזקאל; נספה עליה - הזכרת התאריכים בנבואתו של יחזקאל, ובלבטן של אלו נאמרו דברים הרבה. רומה שורש העין נעה בהבנה פולחתיו של יחזקאל בתקופה הראשונה, מאז ההתגלות על נהר כבר ועד לבא הפליט. מן המפורשות הוא שהקו היסודי של יחזקאל הוא חורבן טוטלי, מבלי זורך לתשובה. ירושלים, לדייזו, מחוייבת להחרס, ורק מtower ההרס המוחלט, תעלת תצמיח קרן ישועה חדשה. לעומת ירמיהו בן דורי, הממשיך לקרוא לשובה עד לרגע האחרון, ובעוד חיל בבל צר על העיר, ראה עדיין ירמיהו תקוה אם יסגורו צדקהו את עצמו, הרי יחזקאל איתנו חזה כל מזא; כל נבואה זו מראשית ועד לבא הפליט - מבנה משותף להן: חורבן גלות על ירושלים, צמיחה קרן למקדש מעט בבל. (ראה רש"י חגיגת יג' עב': בימי יחזקאל, בזמן שאין ביהם"ק קיים, כבר הגיעו זמן שיחורב ונחטעה פמליה של מעלה. אף שעדיין עומד המקדש על תילו שש שנים.).

שתיקת אלם, עבותים ומאסר שמוטף עליהם בפנ', הם עדויות לחוסר המשך וסתול כל תקווה להצלחה. לנביא אין פתחון פה לעם בירושלים, שהרי חסומות בפניהם כל דרכי הפורקן, כעין נתוק מגע בינו לבינם.

מומנט זה על דבריו ושתיקה נאמר ליחזקאל בבקעה. בעקבות רד"ק יש אולי להעלות את ההשערה על הקשר בין תנא ברקן לבין מעשה דור הפלגה; אף שם בבראשית פי' א מסופר על בקעה בארץ שנעד, ואילו בשני הפרקים חזרדים המושגים, שפה, דברים "לא ישמע איש שfat רעהו" ועוד, ובעיקר יש מבנה משותף רענייני על מה הדבר האגוני הגיטן בידי שמי. (ראה סנהדרין קט' עא' שמקומו ושרידיו של המגדל, והוא עדיין ידועים בימי האמוראים). אלא שבבראשית מסופר על הדבר הניטל מב"א מפני שהם בו שמש לא ראוי, ואילו ביחסאל הוא ניטל ממנו כדי שיישמש מופת וונש לבית המרי.

בעיקר מודגשת ההבדל בהמשך הדברים. על דור הפלגה לא מסופר טמונה לאחד הפוזר, ומלביד הרים עמודים בכמה מקומות במקרא (צפניה נ') לא בא זכרם, ואילו אצל יחזקאל באה סדרת פעולות שחומם האלמות דבק בהן. בכךודה זו עליית לפניה לבית התאריכים וסדר הזמנים בנבואות יחזקאל.

הזכרת תאריכים בנבואתו של יחזקאל מעוררת בעיות מכמה בחינות. בספרים המקרא שsisod הכרונולוגי שולט בהם במידה מכרעת בספרי מלכים ודברי הימים, העין מובן; ציון ותאריכים וDOIOK בהם הוא יסוד עניינם. מכאן אף מסתבר מודיע לא מצוינים תאריכים בנבאות שזכה להכתב. פרט לציון הכתובות בראש הספרים - וגם זה רק במרביהם - שמהם אנו לומדים על

חיקופתו של הנביא, כמעט ולא נזכר סדר זמנים בთוך דברי הנבואה. אכן, הרבה עמלו הפרשנים לגלות את הרקע של הנבואות למיניהם.

אפשר שבעצם העלמת תאריכי ההתנבאות יש עד אידיאי-חינוכי. אין הנבואה קשורה בזמן; אם היא נתנה להכתב, הרי היא נכס לדורות, וגם אם נאמרה לשעתה ובשעת זמן היסטורית, יש לה משמעות מעבר לסדר הזמנים.

בספר ירמיהו אנו מוצאים כמה חריגים מכללים אלה. אמנם בחלק הראשון של ספרו, בי"ח הפרקים הראשונים מסודרות התבאות בלי ציון הרקע ההיסטורי, והרבה עמל חזקע כדי לחושף רקע זה. ולעומת זאת בחלק השני מפרק יט' עד פרק לו' מצוין התאריך ברוב המקרים והספרים, וכן בחלק השלישי בספר הענינים ההיסטוריים.

בספר יחזקאל מופיעות לראשונה נבואות עם ציון תאריכים בראשן, והדבר נשנה אצל שגי נביי הבית השני – חגי וזכריה. בעורה כזו, אפשר לעקב אחר חלק גדול מפעולותיו של הנביא.

توقفה זו, המקילה אותנו על הבנת מעשי הנביא, מעוררת שאלה כפולה: למה דוקא לנביאים אלה נתיחה תופעה זו של פרוט תאריכים, ומה נמצאו למדים מסדרת תאריכים זו להבנת דברי הנביא.

דומה שלשאלה זו על ציון תאריכים בנבאים שבגלוות ושלאחריה לא נתנה עדין תשובה מספקה, יש שראו אצל יחזקאל נטייה לפרוט מדורדק, ומכאן הזכרתנו פרטיטים רבים מורכבים ומסובכים, וביניהם אף הזכרת התאריכים.توقفה זו היא בית-אב לייצור הלאמית כולה שבית הולדתת בבבל, כזו שבאה לידי בטוי בפרוט הגדול של דיני תושבע"פ, בהתענפות ובהשתרגות של היסודות המקראיים. ובעירובין כא' עא', ברש"י: וiperesh אתה לפני מגילת תורה שבע"פ הראו. זהו צד "בן הכהן" שבמדרגת יחזקאל, המפרט את מראותיו. מ"מ, גם אם תופעה זו לא מוסברת דיה, היא עכ"פ נתון, ועלינו לברר באיזו מידת הוא תוכל לסייע לנו בהבנת נבואות יחזקאל. שלש עשרה נבואות קבועות במסגרת של תאריכים מפורטים. ראשית ההתגלות לנביא בה, לחודש תמוז השנה החמשית לגלות יהויכין. לאחר שבעת ימי האלם באה סדרת הד"מעשים האלימים", ואילו התאריך השני מופיע בראש פרק ח'; שנה הששית לגלות יהויכין, בה, לחודש אלול, דהיינו שנה חדשניים לאחר הנבואה הראשונה.

התאריך הבא הוא בשנה השביעית כי' אב,שוב בשנה מאז ההתגלות שקדמה לה. הנבואה על צור היא בשנה העשתי-עשרה, באחד לחודש, ולא צוין איזה חודש. השנה העשירית, דהיינו שנה לפני החורבן, היא הכתובה בראש נבואת הפורענות על מצרים, וגabc בר באו עוד כמה הזכורות הקשורות לחורבן על פרעה ועל מלכתו. ואילו מן הבדיקה הישראלית השובים שני התאריכים האחרים. בפרק לג', על בוא הפליט, בחודש טבת דהיינו חמישה חדשים אחרי חורבן הבית, ובראש פרק מ', "בעשרים חמיש לגולותנו", דהיינו ארבע-עשרה שנה לאחר החורבן, חזה יחזקאל את המראה הגדול על תקומת העיר והמקדש.

להשלמת המטרת ההיסטוריית יש לעזין את החורינה תזכורת בפרק כט', "בעשרים ושבע שנה" זההינו כSSH עשרה שנה לאחר החורבן. למעשה זו העדות الأخيرة המזויה בידינו על התנbowתו של חזקאל. סיוםה של נבואה זו, הכוללת לפי האמור, את דבריו האחוריים של חזקאל: "ביום ההוא אצמייך קרון לבית ישראל, ורק אתך פתחון מה בתוכם", מוביל אותנו לשנית לבית האלמות ופתחות הפה בחזקאל, המתיחסת בעיקר לתקופה הראשונה של פעליהם הנbowאים.

נראה שיש להבדיל בין תפקיד תביה צופה ובמוכחה לבין פועלתו הנבוארית ומהירות. הפטורן לשאלת פתחון הפה נערץ בהבדל זה. עד לימי החורבן שימש הגביה במוכחה וכצופה המזהיר מפני הסכנה, ואילו עם בא הפליט המספר על חורבן ירושלים, הוא נוטל על עצמו טירה נספת - נביא לאומה.

לאור הסבר זה מקבלים דברי רשי' האריה מעמיקה. בכל ומקום שונצבר בהם פתחון הפה כתוב רשי' "לך חזקאל יהא פתחון מה כשיראו נבאותך מתקימת"; כלומר, ממושו של החורבן מספק לחזקאל הוכחה חותכת לשליותיו של תביה, וזהות אף על רקו פועלותם של נביי השקר בגלות בבל, המתנbowים לחזרה קרובה לירושלים.

אולם עד לחורבן נגזרה שתיקה על חזקאל. מכאן מוסברות נבאות "האלם" של חזקאל בפרקדים ד'-ז'. במשך ארבע מאות ושלושים ימים, מאז התגלות הראשונה, תביה אינו מדבר. הוא עורשה מעשים "אלמים" מבלי לפרש אותם באזני העם, מבלי שהם שואלים אותו. ואף נבאותיו הראשונות אל הדומם: אדמת ישראל, הרי ישראל, כאילו אין לו שוםעים אלא העצים הדוממים לחורבן; אין לו פתחון מה לאנשי-ירושלים.

במשך ארבע מאות ושלושים יום שוכב הנביא על שני צדדיו. ציון זה של מספר ימים לא בא עד היום על פתרונו המלא והמוסבר, ומלבד הדגשת העובדה שהענין רמז להוראות ברונולוגיות מסוימות, קשה ליישב את העין ישוב מוחלט.

במסורת חז"ל נזכר שנה זו, שנה מעוברת היotta, אם כך נמצוא שבין הנבואה הראשונה לשניה חלפו - 430 ימים, זההינו כשם וחמשים, בהתחשב בעובדה שבחשיבות קידוש החודש ע"פ ראיית מולד הלבנה, יש הבדל במספר ימים מהחישטן התקוט בידינו ביום. נמצא שאחתה תקופה של שכיבת-אלם, היא-היא התקופה שבין הופעתו הראשונה של תביה בtower הנולדה, לבין بواسטם של זקי יהודה לדודש את דבר ד', מהنبيי, בראש פרק ח'.

הגביה מצד לא יום זו-שיזח עם העם, הוא אלם לנבייהם, ואף מעשוו "אלמים"; מ"מ יש בהם הדרניתות מסוימת. הפעולה הראשונה - ציור המוצר על הלבנה, היא ברלה אלם. אין בה כל נבואה או הסברים, ולא נזכר אם הדבר געשה לעיני העם, פרט לرمז בסוטה: "זהיתה במצרים וצרת עליה - אותה היא לבית ישראל". לא נתרפרש מה ממשות "אות". האם אותה הוא לנבי, או אותה שיעשה הנביא כדי שבני-ישראל יראו וילמדו לך מכך.

הפעולה השניה - שכיבת תביה על שני צדיו ואכילת מאכליהם מצור, מתלווה לה כבר משווה מן הדבר. נוסף עליה הסבר: "כבה יאכלו בני ישראל את לחםם טמא בגנים", ורמזת בה תפקידו

של הנביא: "ונבאת עליה". אפשר שיש כאן רמז לנبوאות שעתיד הנביא להשמי על ירושלים, העיר הדוממת, מבליל להתחשב באנשים שבתוכה. ואפשר שיש כאן עדות לדברי נבואה שאמור הנביא באותה עת באזני הבאים לדראות את מעשיו. מ"מ כיוון שלידינו לא הגיעו, הרי הדברים נכללים בכלל מעשי האלם של הנביא.

לפעולה השלישית, גלווח בתער מחלחות גם נבואה וגם הסבר. "שלישיתך בדבר, והשלישית בחרב וכו'". ודרוגה נוספת בפרשת האלם הן הנבואות הפונות אל הדום, אל אדמת ישראל היריה.

רק לאחר סדרת המעשים "האלמים", כבא זקני יהודה שומעים אנו דברי נבואה מפי הנביאgambarim באזני העם. דרישתו זו עצמה, שהעם דורש את דבר ד', היא שפתחה כביכול את פיו של הנביא. לראשונה בתולדות הנבואה בישראל נזכר כאן זקני יהודה באים ויושבים לפני הנביא, ומומנט זה חוזר פעמיים נוספות בפרק יד' ובפרק כ', ושם כבר מצוין במפורש, שבואם של הזקנים הוא לדרש את דבר ד' מהנביא¹⁾. עבותי המאסרו הוסרו, שעשה שהעם התעורר לבקש את דבר הנבואה. אמנם, זקנים אלה ישבו בבבל, ואכן, רק אתם קיימים הנביא מגע שבדברו, ואילו לאנשי ירושלים המשיך לחזות חורבן, ורק חורבן. שעשה שהחורבן יצא לפועל, נפתח כביכול פיו של הנביא לעם כולו. מעתה אין הוא נביא רק לאנשי בבל. ממעקי החורבן של המסגרת הלאמית, זו שהתגנעה עם חומות ירושלים – עתידה לצמוח קרן לבית ישראל, וצמיחה זו היא הפותחת את פיו של הנביא, ויחד עם זאת, תקופה חדשה בפועלותו – נביא נחמה בעל חזון אדריך על בניית ירושלים והמקדש מחדש.

1) עיון מדויק יראה ש愧 בשלוש הפעמים בהן מסופר על בוא הזקנים ישנה הדרגותיו. בפרק ח', מסופר ש"זקני יהודה יושבים לפני", אבל במשך כל ההתגלות אין ההתייחסות בפרק יד', מסופר עללה מעליו המראה בפרק יא', כד': ואדבר אל הגולה את כל דבר לנווחותם – אלם. רק כאשר עללה מעליו המראה בפרק יא', כד': ואדבר אל הגולה את כל דבר יאשר הראני". בפרק יד', מסופר על זקני ישראל היושבים לפני הנביא, אולם הדבר אליו בנסתר: "האנשים האלה... האדרש אדרש להם, דבר אותם ואמרת אליהם" וכו'. ואילו בפרק כ', כבר מצוינה מוגמת בוואם "באו אנשים מזקני ישראל לדרש את ד' וימיבו לפני", וגם אם יט טרוניתה בפי הנביא, הרי ישנה התייחסות: "הldrש אותו אתם באים...". חי אני אם אדרש לכט".

באור מחלוקת הראשונים בעניין Ấתrogram וסוכה של שותפים

נרבבי
הלבנה

רשם יתקף ספир בשעоро של הרב ישראלי זאב גוטמן שנאנמר בישיבה נצח ישראל

א. הרמב"ם (פ"ח מהלכת לולב הי"א) פוסק - שותפני שקו לולב או אתרוג בשותפות אין אחד מהן ירעא בו ידי חוב羞 בראשון [שהוא מודוריתא] עד שיתן לו חלק במתנה. האחין שקו אתרוגין מתפיסה הבית ונטל אחד מהן אתרוג וירעא בו אם יוכל לאכלו ואין האחין מקפידין בכך יצא ואם היז מקפידין לא יצא עד שיתנו לו חלק במתנה ואם קנה זה אתרוג וזה פריש או שקה כאחד אתרוג ורmono ופריש מתפיסה הבית אינו ירעא באתרוג עד שיתן לו חלק במתנה ואף על פי שםأكلו אין מקפידין עליו. עכ"ל.

כיוון שלכל אחד מן השותפים אין בעליות גמורה על האתרוג החזרה הקפידה ולקחתם להם - משלכם מミלא אין שותפים יכולים לצאת ידי חובתם אלא אם כן כשנintel אחד מהם את הלולב הקנה לו חברו את חלקו.

ב. המגיד משנה מעין גمرا ערוכה בב"ב קלז: במקור לדברי הרמב"ם "אמר רבה בר רב הונא האחין שקו אתרוג בתפיסה הבית נטו אחד מהן וירעא בו אם יוכל לאכלו (בלי שאחינו ימחו) יצא ואם לא לאו לא יצא", והרמב"ם מדומה זוין שותפני לדין האחים ומミלא גם בשותפני לא יצא אא"כ הקנה לו השותף חלק.

ג. המגיד משנה מביא את דברי הרשב"א החולק. וז"ל הרשב"א¹. והרב אלפסי ז"ל למד מכאן לשותפני שלקו אתרוג בשיחוף שכיריכין ליתנו במתנה זה זהה וכך השיב בתשובה גם הרב אב ב"ד ז"ל. (ושניהם חולכים בשיטת רמב"ם ת"ל). ומסתברא לי זהכה לא בשלקו אתרוג לצאתתו בו קامر, אלא לאכלו ולהריח בו, כדי למצה ולצאתתו בו נראה שככל אחד יכול לצאתתו, ולקחתם לכם קרינה בה, דבכל כי הא אמרין יש ברייה, שהרי בשעה שתפקידו בו ולקחו צאת יודעים היו ואיתו ראוי לחלק, הילכך על דעת בן לקחו שבעה שיטלנו זה לצאתתו בו שהיה טלו שלו לצתתו בו, וכן כל שאינו נטלנו כל אחד ואחד מהם יוכל ליטלו. עכ"ל.

הרשב"א מסביר את הגمرا בב"ב באחין שלקו לאכלו ולא לצתתו בו זהטעם בה שאין אחד מהם יכול לאכלו מミלא אינו יכול גם לצתת בו משום שאחינו לא קו את האתרוג על דעת בן ולא נחשב הנטלו לבעלים, אך אם לקחו אתרוג על מנת לצתת בו הרי והוא גמור בלבם בשעת קניין שבעה שאחד מהם יטלו לצתת בו יהא קטן לו ובכגון זה יש ברייה ושפיר חשיב לכם - משלכם.

(1) העתקתי את דבריו מחדשו לבר"ב ולא מן המגיד משנה.

ב'. הרשב"א מביא ראה לשיטתו (וממילא יקשה ממנה לרי"ף ורמב"ם) מריש פרק השותפים בנדירים דגرسין שם השותפים שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר ר"א בן יעקב אומר זה נכנס לחצר שלו וזה נכנס לחצר שלו.

חצר של שותפים המודרים הנאה זה מה נחלקו ת"ק וראב"י אב מותרים להכנס לחצר אם לא, כיוון שככל אחד מהם כאשר הוא נכנס לחצר הרי לכואורה הוא נהנה مثل חברו ואסור¹ ונפסקה הלכה כראב"י המתיר. ומסביר הרשב"א (בב"ב הנ"ל) וטעמה דמלתא משום דיש ברייה כדאיתא ה там וauseי' ג דבעלמא קיימת לנ רבדואריתא אין ברייה, אלא דברי האי יכול עליון לא פלגי דיש ברייה אבל נשתחפו בחצר שאין בה דין חלוקה אנן סהדי דעתך בון נשתחפו בה שככל שהוא נכנס בה יהא מקום דרישת הרגל ועמידתו שלו וכשהז מסתלק וזה אחר נכנס יהא שלו... ואף זה (אתרווג) כירצא בו ואנן צרכין להקטות. עכ"ל.

ואם כן בשם שבচצר, ומורובר בחצר שאיןנה ניתנת לחלוקת, נחשב הנכנס נכנס בתוך שלו שכן והוא שכאשר נשתחפו בחצר הייתה דעתם שהחצר תקפה לכל אחד מהם בשעה שהוא משתמש (וממילא אין הוא משתמש בשל חברו שמנכסיו הוא מודר בגאה ושרוי) כך גם באתרוג, כאשר נשתחפו בו על דעתך בון נשתחפו שבשעה שאחד נוטלו לצאת בו יהא שלו וכשם שבנדרים יש ברייה בכונן הא כך גם באתרוג.

ה. עכשו נחרץ בס"ד - את הרמב"ם. הר"ן בראש השותפים מסביר את המחלוקת זויל וניל דהינו טעמייה הרבה מושום וכיוןrai אפשר לומר דכל חד קני לבליה חצר קני הנוף לעולם دائם לא דמר ואי דמר לא דמר וαι לא לומר ג"כ דבשעה שימושתו בו איגלאי מילתא למפרע דבשעת קניה לה לההייה שעטה קני הנוף דאין ברייה. אלא כל חד מהן שותפים יש לו לעולם בחצר זה קני הנוף דהינו חלקו, וקניון שעבוד חלקו של חבר שאין לה היטל לעכב עליו מן הדין הע"ג שלא קני לה נפה... וראב"י פליג עלייהו משום דס"ל דיש ברייה ומה"ה אמרינן דכל שעה ושעה שנכנס לחצר בדנפשיה כא עידל ונוף החצר קניתה לו לגמרי לאווש שימושו שאינו משמש בה מקניון שעבוד אלא מקניון הנוף. עכ"ל.

לפי פרוש של הר"ן מובנים דברי הרמב"ם המהלך בין נדר לבני לולב שכן כל האיסור בnder הוא להנות مثل חברו וכיון שהליך של חברו משועבד לו להשתמשות ועל ברוחן צריך לומר שבעת שימוש הרי זה כבילים גמורים לשימוש בחצר ודי בכך כדי שלא יעבור על נדרו אך שעבוד לשימוש אינו מספיק באתרוג שכן זורשת התורה ולקחתם לכם - משלכם, דבאתרוג בעין שגוף האתרוג יהא שלו דבלאו הכי אין זה "לכם" וauf"י שהוזה כבילים גמורים על השתמשות לא סגי בכך, כיון שגוף האתרוג אינו שלו אין זה "לכם" וממילא פשוט שבשותהAuf"י שהוזה כבילים גמורים על השתמשות, ומהאי טעונה הרי מותר במודר הנאה, מ"מ אין זה "לכם" לצאת בו ידי מצות ולקחתם לכם.

(1) עיין ברע"א במשמעותה שם הדן שם ומברור האם נדרש זה מנכסיו של חברו או זה מזה.

ג. בראשית דבריו הזכיר הר"ן שאין להסביר את תמחוקת בדורים בדרך אדרת משלו ואם כן קשה הרשב"א, שכן כיצד מוכיח הרשב"א שבולב של שותפים א"ע להקנות מהכר של שותפים והרי חילוק ברור מפני שבתבנו לעיל?
נראה כי מחולקת הרמב"ם והרשב"א היא בהבנת הפסוק "ולקחتم לכם ביום הראשון פרי עץ הדר... זגמר".

הרמב"ם סביר ש"לכם" מוסב על סוף הפסוק דהינו "לכם פרי עץ הדר" ואם כן לכם משלכם נאמר על עצם האתrogate וכדי לצאת באתrogate צרייך שיהוא הנוטלו בעליים גמורים על גוף האתrogate ולא סגי בעלות על ההשתמשות וายלו הרשב"א סביר ש"לכם" מוסב על ראש הפסוק דהינו "ולקחتم לכם" ואם כן "לכם משלכם" נאמר רק על הלקיחה דהינו כדי לצאת ידי חובה באתrogate צרייך שלנטלו תהא בעלות על ההשתמשות בו, ובאמור בשותפות לכל אחד מן השותפים שעבוד על ההשתמשות בחלק חברו ולכן סביר הרשב"א שיבול שודף ל לצאת באתrogate בלי ששותפו יקנה לו, וายלו הרמב"ם הסביר שצרייך בעלות על גוף האתrogate יסביר ששותפו איינו יכול לצאת באתrogate אלא אם כן הקנה לו שותפו את חלק בגוף.

הערה

ז. לענ"ד נראה מפיסטוק הטעמים ברשב"א שכן הטעמים שם ולקחتم - מהפך, לכם פשוטא - הרראשון טעם מחבר והשני מפסיק ואם כן לפניו יחידה אחת "ולקחتم לכם" ואם כשיתר הרמב"ם היה צרייך סדר הטעמים להיות אחר.

ח. איתא בגמרא (סוכה כז): "תויא ר"א אומר בשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביז"ט הרראשון של חג בלולבו של חברו דכתיב ולקחتم לכם - משלכם בר אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו דכתיב חג הסכota תעשה לך שבעת ימים - משלך, וחכ"א אע"פ שאמרו אין אדם יוצא י"ח בלולבו של חברו אבל יוצא י"ח בסוכתו של חברו דכתיב כל הארץ בישראל ישבו בסוכות מלמד שככל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת" (הסבר הלמוד - בשום מוצה לא נאמר כל הארץ בישראל יקיים ממשו וללמוד בא הפסוק שרואים כולם לקיט מוצות סוכה בסוכה אחת).

ט. רשי"י מפרש את דברי חכמים (שהלכה כמותם) "וזמעו סוכה אחת לכל ישראל שיישבו בה זה אחר זה וαι אפשר שיהא לטולן דלא מתי שוה פרוטה לכל חד אלא ע"י שאללה" עכ"ל.

לדעת רשי"י אין העcob בסוכה שיזובנים בה כל ישראל מצד שותפות אלא בזין שהוא משותפת לכל ישראל אין בה שוה פרוטה לכל אחד ואחד לכון כתוב שיישבו בה זה אחר זה בשאילה.
י. חוס' ד"ה כל הארץ מקשימים על רשי"י שבcheinם חזק לפרש כן, בזין שאפירלו היה בה למול אחד ואחד ש"פ לא מותגי משום שעכ"פ לא היו יכולים כל ישראל לצאת י"ח שכן כתיב "לך" למעטוי שותפים.

יא. נתרץ בס"ד את דברי רשי"י, רשי"י יסביר כרשב"א שה' לך' שבפסוק מוסב על הישיבה בסוכה דהינו ה' לך' על ההשתמשות ואם כן ברור שאין חיסרון בסוכה של שותפים שכן ההשתמשות צרייך שתהא של היושב בסוכה ולא גוף הסוכה עצמה, אך עכ"פ קשה שכן אפשר

שתהיה ההשתמשות שווה פרוטה בחלוקת הסוכה שאינו שווה פרוטה ומה איבפת לו אם אין חלק כל אחד מהן ש"פ? אלא צ"ל דרש"י סבירא ליה שה' לר', נאמר בין על עצם הסוכה ובין על השתמשות בה, וממילא צריך שגם השמשות בסוכה וגם חלקו בענף הסוכה יהיה בהם שווה פרוטה. (ועיין ברש"י גטין יב לגבי הקדש, סוכה ל"ה לגבי אתרוג של ערלה דס"ל לרש"י שבפחות מש"פ אין דין ממון וא"כ אינו חשוב לכם לגבי מכוות ואכמ"ל).

יב. חוטפות מקרים לשיטתם וזיל ותימה דל ר' אליעזר דברי טוכה שלכם אין שניים יוצאים בסוכה אחת לעולם וזהו צריך לכל בני הבית טוכה לכל אחד ואחד? ושם הוא מרבי מרכז תיב שטב כעין תזרעו שיכולין לישב יחד בסוכה אחת.

ר"א חולק על חכמים וסובר שאין אדם יוצא י"ח בטוכתו של חברו, לדעת חז"ס, ס"ל לר"א דההכרון הוא מעד לר' משלך וציריך שתהייה ליוושב בסוכה בעלות גמורה על נוף הסוכה. אם כן אריך יוושבים בני משפחה אחת בסוכה והוא רצוי - ושם הוא מרבי מدقתייב תשבו בעין תזרורו, שיכולים לישב יחד בסוכה אחת. מוסיפות עצם מסופקים בתרזץ וכתבו "וזה מא" תרצו" זה קשה שכן אם לר"א דבמי סוכה משלכם אין שניים יוצאים בסוכה אחת לעולם איך אפשר שעדיין בני

משפה יהא שונה מדין סתם שני בני אדם?
 כונת חוס' היא שה'תשיבו כעין תזרו', בא ללמד שה'לך' שבסוכה שוניה מה'לכם' שבאתרגו.
 באתרוג לכלכם נאמר על גוף האתרוג בסברת הרמב"ם דלעיל או גם על האתרוג גוףו וגם
 על השימוש בו ואילו בסוכה נאמר 'לך' רק על השימוש בה בסברת הרשב"א באתרוג. חוס' כתוב
 תחץ זה ב'שמע' שכון ר"א משווה סוכה לאתרוג בשם שאין אדם יוציא י"ח בלוותו של חברו...
 אך אין אדם יוציא י"ח בסוכתו של חברו משמע דר"א ס"ל דשוים דין סוכה ולולב, וא"כ תרוץ
 חוס', המחלק בין לולב לסוכה חזק.

יג. לשיטת רשי הסביר שאפשר שנוף הסוכה יהיה של שותפות ובלבד שהיא בשימוש בסוכה, לכם' משלכם קושית חוס', כלל אינה קשה ובודאי יכולים בני משפחה אחת לישב בסוכה אחת. קשה אם כן מדובר כתבו חוס', על שיטת רשי - ובחנוך חזק והרי ודאי אין זה בתנם שכן קושית חוס', שתראהו ב'שما', כלל אינה קשה לשיטה זו.

סיכום ראיינו בע"ה כי באתrogate נחלקו הרכבתם והרשות"א האם "לכם משליכם" נאמר על נס נס אתrogate או על ההשתמשות בו. בסוכה רש"י סבור כי הילך נאמר על ההשתמשות וגם על נס הסוכה ואילו חוץ רח'קו שר"א יסביר שבסוכה נאמר הילך על ההשתמשות ובאתrogate על עצם נס אתrogate וחילוק זה קשה חז"ה כפי שכתבנו למאלה.

הסבר קושיה תמורה של הרמב"ן על הרי"ץ גיאת בעניין "משך בשתיים"

רץח גרינשפן

שנינו (ר"ה ל"ג ע"ב): "תקע בראשונה ומשך בשגיה כשתים אין בידו אלא אחת". ופרשו הראשונים שהכוונה למי שתקע תקיעה ראשונה שקדם התروعה, והרייע, ותקע תקיעה שאחר התروعה ומשך בה כשיעור שני תקיעות כדי שיעלה לו חלקה הראשון לשם תקיעה שאחר התروعה חולקה השני לשם תקיעה ראשונה של הבבא הבא (סדר התקיעות בר"ה מעיקר הדין הוא "שלש של שלש" דהיינו שלש "בבות" שבכל אחת תקיעה תروعה ותקיעה).

הראשונים חלקו בהבנת דין שקובעת המשנה "אין בידו אלא אחת". הרמב"ן (כ"ז ע"א ד"ה הא) הריטב"א (כ"ז ע"א ד"ה ת"ש ול"ג ע"ב ד"ה תקע) פרשו שם התקעה שהאריך בה אין בידו אלא אחת, ר"ל: היא עולה לו רק להשלמת הבבא הראשונה וצריך לחזור ולהתקע את התקעה הראשונה של הבבא הבא. ובשם הרי"ץ גיאת כתבו הרמב"ן והריטב"א שהוא פרש את המשנה כך¹: "תקע בראשונה ומשך בשגיה כשתים אין בידו אלא אחת" - הדינו אין בידו אלא התקעה שתקע בראשונה, לפני התروعה, אבל התקעה שהאריך בה אינה עולה לו לכלום (ובן שבאמרה "אין בידו אלא אחת" אין המשנה מתכוונת להרצעה גם את התروعה, אלא הסונה היא שמכל התקיעות שתקע אין בידו אלא אחת, והיא הראשונה שקדם התروعה, ובן בתروعה עצמה, וצריך לחזור ולהתקע פשטota להשלמת הבבא).

למחלקה זו של הראשונים בפרש המש' יש השלכות חשובות על כמה מגופי הלכות תקיעת שופר. נזכיר כאן רק שתיים מהבעיות היסודיות. הר"ן מנמק את דין המשנה לפירוש הרי"ץ גיאת כך: התקעה הארוכה אינה יכולה לעלות לשם שתי תקיעות כי "פסק תקיעתא מהדרי לא פסיקנן" (גמ' כ"ז ע"א וב"ח ע"א). מיידן, המחלוקת השניה של התקעה שנתכוון בה לשם הבבא הבא - פסולה לגבי הבבא הראשונה, כי הסונה שנתכוון בה לשם מצוות תקיעת אחרית פולתה מלולות לו אפילו למ"ד מצוות אין צリכות כחמה. וטעם הוא - מסביר הר"ן - שהנו ממי שלא נתכוון כלל לשם מצווה כי כוונה נגדית לשם מצוות תקיעת אחרת מקללת, משא"כ מכב "נייטרלי" של חוסר כל כוונה לשם מעווה. נמצוא איפוא שלגבי התקעה האחורה של הבבא הראשונה יש כאן תקעה שמחזיטה כשרה ומחזיטה פסולה ולכן אין יתראים בה כלל כי תקעה צריכה ראש וסוף ואין יתראים במקצת תקעה אפילו יש בו שיעור (מסקת הגמ' כ"ז ע"א ווע' רמב"ן שם ד"ה והא). הרמן הריטב"א, לעומת טענות שמחזיטה השניה של התקעה הארוכה כשרה בדייעבד לגבי התקעה האחורה של הבבא הראשונה, אפילו למ"ד מצוות צריכות בונה, שהרי מ"מ נתכוון בה לשם מצוות תקיעת שופר ומה לי נתכוון לשם תקעה זו או אחרת. הרי מחלוקת יסודית אחת בין הרי"ץ גיאת לבין הרמב"ן והריטב"א: האם כוונה לשם תקעה אחרת פולת התקיעות או לא.

1) אמנס מדבריו של הרי"ץ גיאת עצמו בספרו ("שער שמחה", עמ' ל"ט) נראה שהוא מפרש את המשנה באופן אחר משבתו הרמב"ן והריטב"א ממשו. אך יתכן שמחינת העקרון הפרושים דיים, ואכם"ל.

ומהלך יסודית שנייה: הרמב"ן והריטב"א מקשים על הרי"צ גיאת, לשיטתו שהתקיימה הארכואה אינה עולה כלל וצריך לחזור ולתקע תקיעה אחרונה של בבא זו – הרי נמצא שהתקיימה הארכואה הפסולה מפסקה בין התרוועה לתקיעה תקינה הכשרה שאחריה, אך הפסיק של קול מיותר בין תקיעת חרוועה או בין חרוועה לתקיעת פול אט כל הכבא כמ"ש הנarra בדף ל"ד ע"א "וזidlema yoleli hova vaka mafseik n" שברים בין תקיעת חרוועה²... זidlema gnochim hova vaka mafseka תרוועה בין שברים לתקיעת", וא"כ איך זה אומרת המשנה שהארוכאה אינה עולה לכלום ומ"מ התקיעת הראשונה והתרוועה ישנן בידו. והרי"צ גיאת יסביר כמובן שהפסיק קול מיותר אינו פול בדייעבד³. וכך היא אמנים שיטת ר"ת (בתוס' ל"ג ע"ב ד"ה שיעור) ועוד ראשונים.

ותנה הרמב"ן מקשה על הרי"צ גיאת קושיה נוספת, מהלך הגם, בדף כי"ז ע"א בעניין שמע מקצת תקיעת. בהו"א סבירה שם הגם, שבתקיעת שופר במקדש שהיתה עם הצערות (מש' כ"ו ע"ב) יצאו השומעים י"ח רק בחלק האחרון של התקיעת שבו נשמע השופר לבדו ולא בחלוקת הראשון שבו שמעו קול שופר מעורב עם קול חצערות. ועל זה הקשתה הגם: "למיירה דבר שמע סוף תקיעת بلا תחילת תקיעת יצא וממילא תחילת תקיעת بلا סוף תקיעת יצא ת"ש תקע בראשונה ומשך בשנית כשהתים אין בידו אלא אחת אמר תיסלק ליה בתרתי". ומקשה הרמב"ן: אם בדברי הרי"צ גיאת שהארוכאה אינה עולה לכלום למה הוצרכה הגם, להוסיף "וממילא תחילת תקיעת بلا סוף תקיעת יצא" הרי אפילו אם נניח שرك בסוף של תקיעת יוצאים ולא בתחילת תקיעת מ"מ יכולת הגם, להקשות מדווע לא יצא לפחות במחצית השנייה של התקיעת הארכואה ותעלתה לו לאחת.

זהה קושית הרמב"ן. והנה הריטב"א שהביא קושיה זו בשם "יש מקשימים" דוחה אותה באופן פשוט מאד עד שלכאורה תמייהה גדולה היא על הרמב"ן שהקשה כן⁴. הריטב"א אומר שאלמלא הדיווק "וממילא תחילת תקיעת بلا סוף יצא" א"א היה להקשות כלום שהרי כל טעם של הרי"צ גיאת הוא שהחזי השני של התקיעת הארכואה פשול מלצת בו ידי התקיעת שאחר התרוועה וא"ב וראי שם א"א לצאת בתחילת התקיעת לא תעללה לו הארכואה לכלום והקושיה קיימת רק אם אפשר לצאת נס בראש וגט בסוף שאז קשה מדווע לא תעללה לשתיים. ואין לומר שהרמב"ן מתכוון בהזה להקשות נס על עצם טעמו של הרי"צ גיאת ולשאול מדווע תהיה המחזית השנייה פטולה מלצת בה ידי חובת תקיעת שאחר התרוועה, כי קושיה זו על טעמו של הרי"צ גיאת מקשה הרמב"ן בஹשן דבריו אחר שהפסיק בינוין בקשריה אחרת, ע"ש, וע"כ שכאן הוא מקשה לשיטתו של הרי"צ גיאת.

הנה הריטב"א אינו מתייחס כלל לאפשרות שהקשימים (הרמב"ן) התכוונו לכך שהגמ' יכול להקשות על ההו"א מדווע לא תעללה לו המחזית השנייה לשם התקיעת הראשונה של הכבא הבאה, אע"פ שתחילת התקיעת אינה עולה לשם הכבא הראשונה; וטעמו של הריטב"א הוא כמובן משות שציריך לשמעו את התקיעות על הסדר כמפורט בירדש' ברבות פ"ב ה"א: "ר' יסא בשם ר' יוחנן אפילו שמען כל היום יצא והוא שמען על הסדר", וכן בבל' ר"ה ל"ד

(2) כי"ה גירסת הרשב"א והר"ן, וברור, ולפנינו "בין חרוועה לתקיעת".

(3) או שלא כל הפסיק קול פוטל, ויש כמה שיטות ראשונים בזה, ואכם"ל.

(4) וזה נראה הטעם שהריטב"א העלים את שם הרמב"ן, שדריך הראשונים לעשות כן לעיתים כמשמעותם על רבותיהם.

איתנה פרטلت, מ"מ אין בידך אפילו אותה מפני שהתקע גלה דעתך שהחזי הראשון והחזי השני אינם תקעה אחת ולכн א"א לצעת לא בחזי הראשון ולא בשני מפני שטן ראש בלי סוף וסוף بلا רأس.

לפי"ז מקשה הרמב"ן הדיבר למה לנו' לדיק "וממילא חihilat תקעה" ומ"מ, הרי אפילו הימנה ההו"א סוברת שודוקה בסוף של תקעה יוצאים ולא בתחלת תקעה מ"מ יש להקשת עליה מדוע לא יצא בסוף התקעה הארכובה ידי חותת תקעה שלאחר התרוועה⁸⁾, והרי בסוף זהה כשלעצמם אין שום פסול לגבי התקעה שאחר התרוועה וכל הבעייה היא שהסוף מופרד מהראש, אבל אם יוצאים בסוף בלי ראש מדוע אייפוא לא יעלה לו.

לפי האמור צריך להבין שrema שrema הרמב"ן בהמשך דבריו על עצם טעם של הרי"צ גיאת "וזעודה דמן" (נראה שצ"ל למאן) דאמר מצוות אין צריכות כוונה אמאי לא עליה לו כל מי גרע מתווק לשיר ולכ"ע נמי יוצא בה בין ברישא בין בסיפה וזה לשם מצוה הוא תוקע וכי לא מפסקת בתיקיותו יוצא הוא באחת" - עיקר כוונתנו לומר שאין זה מסתבר כלל שהכוונה לשם תקעה אחרת תפעל ניתוק בה שיעשה את התקעה בראש בלי סוף וסוף בלי ראש, כי למ"ד מצוות אין צריכות כוונה הכוונה שאדם מתכוון בתקעה אינה מועילה ולא מורידה ואינו גרע ממי שלא מתכוון כלל למצווה שיצא ידי זו שצורך לה, ואף למ"ד מצ"ב יש לו לצאת שהרי בכל התקעה מתכוון לשם מצוה, וזהי כוונה מספקת לעגין דין מצוות צריכות כוונה, ואילו הכוונה להפריד את החלקים זה מהה אם אין היא מועילה והחלקים אינם נחשבים בפועל לשתי תקיעות - אין לה שום משמעות הלכתית. ונמצא אייפוא שיש כאן תקעה אחת ארוכה שנתקעה לשם מצוה צריכה לעלות לו לאחת.

יש להביא עוד ראייה לכך שהרמב"ן הבין את שיטת הרי"צ גיאת מטעם ניתוק כמוסבר לעד, ולא בריטב"א וכור"ן. הזכרנו בתחלת המאמר את השאלה של הספק-קול בין תקעה לתרוועה שלפי הרי"צ גיאת אין הוא פסול את כל הביבא ולפי הרמב"ן והרטיב"א פסול. הרמב"ן מקשה בעגין זה על הרי"צ גיאת מהותסתפה (פ"ב): "תקע והרייך חזר והרייך ותקע אין בידו אלא אחת", כלומר: יש בידו רק התקעה האחזרה אשר חמש לו בתור תקעה ראשונה, כי ככל מה שלפניה נפסל מהמת הפסיק התרוועה הדמיותרת בין התרוועה לתקעה. וזה בגיןו לשיטת הרי"צ גיאת שהפסקינו פסול. והנה הריטיב"א מתקיף את הרי"צ גיאת מהותסתפה זו בנקודה אחרת: מהותסת רואים שהתקעה האחזרה שתקעה לשם האחזרה עוללה לו בדיעבד לראשונה, הרי שכוונה לשם תקעה אחרת אינה פרטلت. ואילו הרמב"ן אינו מזכיר שטן בזקודה זו קשה מהותסתפה על הרי"צ גיאת. ולפי דברנו הדברים מהוורים שהרי להבנת הרמב"ן כוונה לשם תקעה אחרת אין בה פסול עצמי וכל הפסול במשך כשתים הוא רק משומן ניתוק חצאי התקעה זה מהה, אך במקרה של התוס' אין שום ניתוק שהרי מתכוון בכל התקעה לשם תקעה אחרת. משא"ב להבנת הריטיב"א בשיטת הרי"צ גיאת שהפסקל בכוונה לשם תקעה אחרת הוא עצמי ולכн הוא צריך להתקיים גם במקרה של התוספה.

⁸⁾ ומ"מ הרמב"ן "תיפוק תקעה ראשונה" בנ"ל העלה 5 ר"ל הראשונה מן השתיים שנתקבען אליהן, אותן מזכיר הרמב"ן לפני בן, דהיינו התקעה שאחר התרוועה.

ע"ב: "שומען על הסדר ועל סדר ברבות", וכן אין אפשר לו לאדם לצאת ידי תקיעת ראשונה של הבבא הבאה לפני שיטא ידי אחרונה של זו. משום בכך הניתב"א שהמקשים התכונתו שיש לשאל מודיע לא תעליה לו המחזית האחורה של התקיעת הארכובה לשם התקיעת שאדר הטרואה, וקורסיה זו הוא דוחה ב"ל.

אך יתכן שהרמב"ן בכל זאת התבונן לכך שהמחזית השנייה של הארכובה הייתה עירכה לעלות לשם ראשונה של הבבא הבאה⁵⁾, והוא סבור שהדין של שימוש על הסדר מתייחס לסדר הפנימי של כל בבא דמיינו שבכל אחת מהביבות ישמע קודם התקיעת הראשונה ואח"כ את הטרואה ושוב את התקיעת האחורה, ולא בסדר אחר, אבל בין בבא אין מושג של סדר וכך לשיטת הרי"צ גיאת שהפסק קול בין התקיעת הטרואה אין פסול (בג"ל) – אפשר לשלב בבאות שתנות זו בזו ובלבך שבכל אחת מהן ישמר הסדר הפנימי כאמור (למשל: אדם יכול לתקוע שלש התקיעות ואחריהם שלש חרוועות ושוב שלוש התקיעות וכיו"ב). וכך הקשה הרמב"ן שתעליה לו המחזית השנייה לשם התקיעת ראשונה של הבבא השניה ואח"כ יתקע את האחורה של הבבא הראשונה ואין בכך כלום שהרי בכל בבא שמע את הקולות על סדרם דמיינו התקיעת ואח"כ הטרואה ואח"כ התקיעת. וראיה לכך מדרשת הרמב"ן לר"ה (הוץ' הרב טרנבווק עמ' ל"ח): "שאין הסידור אלא בתרעואה שתזה תקיעת לפניה ותקיעת לאחריה... אבל שלוש הטרועות שרמזו להן התורה אין להם חיבור ולא סדר זו עם זו בכלל" (הרמב"ן עוסק שם בשאלת שהיה בין בבא לבבא).

והניתב"א הבין שאע"פ שאין לבבות השנות חיבור וסדר זו עם זו (לעגין שהיה בין זו לזו⁶⁾ מ"מ אין לערben זו עם זו, זהה בכלל הדין של פשטota לפניה ופשטota לאחורי שעריך לשמע את ט' הקולות בשלוש יחידות של ח"ת ח"ת דזקה ולא בערבוב. ולכואורה נראה שכך הוא באמת פשטוטם של דברים⁷⁾, וכך יש מקום לחפש הסבר אחר לדברי הרמב"ן.

ונראה שדברי הרמב"ן מבוססים על הבנה חדשה בשיטת הרי"צ גיאת השנונה מזו שהחזקנו בה עד כה. הר"ן הבין בשיטת הרי"צ גיאת שעטם הכוונה לשם התקיעת אחרת מהו פטול בתקיעת וכן מובן שنم אם יתקע אדם את כל התקיעת מתחילה ועד סופה לשם התקיעת אחרת לא יצא בה. באופן זה הבין גם הריטב"א את שיטת הרי"צ גיאת, במובח מחייבתו לקורסית הרמב"ן. אך הרמב"ן הבין את שיטת הרי"צ גיאת אחרת: כווגה לשם התקיעת אחרת אינה מהו פטול כשלעצמה והתווך תקיעת שלמה לשם התקיעת אחרת הריחו יוצאת בה ידי חובת זו שעריך לה. המאריך בחיקעה כשתים אינו יוצא במחזיתה השנייה (וממילא גם בראשונה) מפני שהוא מפרק ומנקח בדעתו את החזוי השני מהראשון ולבן אין לסתה ראש ולא לראש סוף. וזהו מ"ש הרמב"ן בקורסיתו (ע"ש) "חו הויאל ולשטים נתכוון כשתים הנ", ר"ל: לדעת הרי"צ גיאת Ai אפשר לחבר בעל ברחו של התווך את מה שהוא דרצה להפריד, וכך ע"פ שהחזוי השני של התקיעת כשר מעד עצמו לשם התקיעת שאחר הטרואה, כי עצם הכוונה לשם התקיעת אחרת

⁵⁾ וזהו מ"ש הרמב"ן "חיפוק תקיעת ראשונה משום סופה", ע"ש, ר"ל ראשונה של הבבא הבאה.

⁶⁾ כמוואר בדברי הריטב"א עצמו דף לד ע"א ד"ה א"ר יוחנן, וכן לעצין הפסק בקול מיותר בין בבא לבבא לפי השיטה שהפסק – קול פסול, כמוואר בדברי הרמב"ן בדרישה שם וכ"מ מהניתב"א לד ע"א ד"ה ונשאל.

⁷⁾ וכן יש להזכיר מלשון הרמב"ם (שופר ג', ה'), ואכם"ל.



תקיעת שופר של ר"ה בשבת ובירושלים

יגאל ברונן

המשנה בר"ה כ"ט: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה. (בנראה במקום איתא, "דאמר רבא הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיין בתקיעת שופר גזירה שמא יטלוינו בידינו וילך אצל הבקי ללמד ויעבירנו ד' אמות ברה"ר והיינו טמא דלולב והיינו טמא דמגילה")... משהרב בית המקדש התקין ריב"ז שהיה תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד, אמר ר' אלעזר לא התקין ריב"ז אלא ביבנה בלבד. אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד. ועוד ذات היותה ירושלים תורה על יבנה, שככל עיר שהוא רואה ושומעת וקרובה וכיולה לבוא תוקעין. וביבנה לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד. פ"י רש"י "אבל לא במדינה" - לא בירושלים ולא בגבולין. (וב"כ התוס' ד"ה: "אבל לא במדינה", וב"כ הר"ן על הריני דף ח. בדף הריני").

אבל הרמב"ם כתוב בפ' ב' מהלכות שופר הל' ח' "כשנזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקומות שאין בו ב"ד, אבל בזמן שביה"מ היה קיים וזה היה ב"ד הגודל בירושלים היו הכל תוקעין בירושלים בשבת כל זמן שב"ד יושבין". וב"כ הרמב"ם בפירוש המשנה והוכחת הרמב"ם מהסיפה של המשנה ועוד ذات היותה ירושלים יתרה קדום החורבן שהוא קדם התקנה, ליבנה אחר החורבן ולאחר התקנה. הריטב"א בתחילת פרק רביעי דר"ה מנסה לדוחות את הרמב"ם מהמשנה ברך ל. "מדקנני סייפה בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובעדינה יום אחד פ"י, ובמדינה היינו ירושלים ה"ה דבמדינה דקנני רישא היינו ירושלים וכגדמתפרש בעלמא וקנוי שלא היו תוקעין אף בירושלים ממשום גזירה דרביה".

וכتب ה"ה על הרמב"ם בהלכה ח' "ויש זהה שיטה אחרת ומדינה כולל אפילו ירושלים עצמה, ולפי שאין זה מעלה ומוריד לנו ומאי דהו הוא לא אריך בהה";

רש"י פירש את הסיפה של המשנה ועוד ذات היותה ירושלים בעודה בבניה יתרה בתקיעת שופר על יבנה. וקשה לפירושו מהדרישה של המשנה הללו רש"י פירש מדינה - ירושלים בכלל מדינה, א"כ כיצד הוא יסביר את הסיפה דירושלים הייתה יתרה על יבנה בבניה שתווקעים בכל העיר, הלא לפירושו תוקעין רק במקדש. ה"לחט משנה" בהל' ח' נשאר בצע' על רש"י.

לפירוש תוס' לא קשה מיידי הדבר מסביר את הסיפה כלל עיר שרצה ושומעת תוקעין בה היינו לאחר החורבן, שתיקון ריב"ז, لكن בבנייה תקו רק במקדש וכך הוא מודה לפ"י רש"י. ובסיפה אחר החורבן תקו בכל ירושלים. וב"כ הראב"ד בהל' ח' שברישא מדורבר במקדש בלבד ומשחרב בית המקדש הייתה התקנה שיתקעו בכל ירושלים ובסמור לה. וב"כ הרשב"א על הסיפה "אחר התקנה נשנית".

הריטוב"א מתרץ את רש"י כך "וועוד דאת היזה ירושלים בעודה במתה וט". "שמחוור קדם חורבן שנלו סנהדרין מלשכת הגזית, וישבה בירושלים קדם שהלכו ליבנה, חזזה ירושלים מקדש לתקוע בה ובעירותיה ועל זה שניתו וועוד דאת היזה. אבל בשומך קיים וב"ד בלשכת הגזית לא היו תוקעים בירושלים כל עיקר. עכ"ל, וכ"כ מהרש"א "ויש לפרש שלאו חזא אחר חורבן בית המקדש אלא אחר שנלהה סנהדרין מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלים".

תוס' יוז"ט פ"ד מ"ב מסביר את רש"י כך: "ולכן נ"ל דריש"י ס"ל חזא דותניין לעיל אבל לא במדינה, לאו כלליא הוא, אלא טמך אפרטא דמותניתין הדטא רבעידינה עצמה יש חילוק. שכירושלים וכל העיר שהיא רואה וכורע תוקעים כל זמן שישכבים ב"ד בבית המקדש והוא שלא פירוש ריש"י דירושלים בכלל מקדש ממשום דלעלם יש חילוק בין מקדש לירושלים. במקדש אפלו שלא בזמן שב"ד ישבים וזוקעין שאין שבות במקדש. ואלו בירושלים וסביבה תקעו רק בזמן שב"ד ישבו והתיtro עד שעשויות. ובעינן שכל זמן שב"ד ישבים במקדש, לא לדון. אין דעתן בשבתו וימים טובים, כדרגן במטכת ביצה ובסנהדרין פ"ח. בימות חחול ישבין בלשכת הגזית ושבתו וביו"ט ישבים מחד (ולשון הרמב"ס ברפ"ג מהלסת טנהדרין "בבית המקדש שבחר הבית") וכי ריש"י שלא היו נראין כיושבין בין שלשכת הגזית היו דעתן. אבל ישיתן הייתה להורה שאין בכלל דעתן.

ערוך לנבר פ"ד דריש"י מסביר בריש"י "דבירושלמי נקט למסקנא תירוץ ר"ל בר חמא דלקמן בטעם דבמקדש היו תוקעין אבל לא במדינה הוא מדכתייך זכרון תרוועה ויום תרוועה, אבל במקדש הייז תוקעין דכתיב נבי יום תרוועה והקרבתם למקום שהקרבות קרבנים שם לעולם יהיה يوم תרוועה. ובפרש נאמר בירושלמי, בירושלים דבר תורה עיי"ש. הרי דס"ל דבמקומות שהקרבות קרבנים כל ירושלים בכלל וא"כ לפי הטעם דר"ל נט בירושלים היו תוקעים אבל לטעם דרבא דגזרו בגבליין שמא יעכירנו ולא במקדש שאין שבות במקדש זה לא שייך רק במקדש ולא בירושלים. לכל שבותים גרו בכ"מ בירושלים כמו בשאר מקומות. ולכן נ"ל ומה שבתוב ריש"י בתחליה לא בירושלים פירש כן אליבא דמסקנא. ומה שפירש בעודה בבינה פירש כן אליבא דס"ד דתירוץ רבוי לה חזואה המסקנה דירושלמי".

משוחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד. אמר ר' אלעד לא התקין ריב"ז אלא ביבנה בלבד אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד. א"ר חיינא רעם ב"ד בפני ב"ד לאפוקי שלא בפני ב"ד. (מתיחס לעוד דתוה ירושלים תורה על יבנה) דאילו בירושלים תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד, ובבינה בפני ב"ד אין שלא בפני ב"ד לא. איך אמרים שמדובר ליזבל בזמן ב"ד תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד, ובר"ה בזמן ב"ד ובפני ב"ד.

שיטת ריש"י במשגה דלר"א בגין ב"ד של ע"א כמה שהזיה ביבנה וכן בכל מקום שנלהה סנהדרין אבל לא בגין של כ"ג. והב"ע בין ת"ק ואמרו לו בגין אקראי תקעין אבל צרכן שיזהו כ"ג רק לא צרכן קבועות מקום. ותוא אמרו לו סבר אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד קבוע

דומיא דיבנה שהיוז סמכין ומטפיק כ"ג. כ"כ ברא"ש שעריך כ"ג לרשי", וכן משמע בטור.

רביינו חנגןל"אaicא בינייהו כי דין דאקרי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועים לב"ד וכשיו נזמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעןותנא דאמרו לו סבר תוקען... כל תנא בתרא לטפוי מילתה את לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה כי דין דאקרי. והוא הופך את שיטת ת"ק ואמרו לו ודלא כרש"י.

הristol"א במקום ד"ה אר"א מסביר את המחלוקת המשולשת שלcolsם בעינן ב"ד של ע"א (לפי פירוש רש"י) ר"א סבר דזוקא ביבנה שהיתה שם סנהדרין גROLה. ואידך תנאי סברי כל מקום שיש שם סנהדרין גROLה אלא דבאה פלייגי, דת"ק סבר אפילו ב"ד אكري שלא קבוע במקום (בע"א) ורבנן בתראי סברי דבעינן ב"ד (של ע"א) שהיוה קבוע. (ועיין בעורך לנר רפ"ד דר"ה). עורך לנר: ר"א סבר ביבנה בלבד ממשע שאפילו בשאר מקומות שגלו בגען אורשא שפרעם ציפורע טבריה לא היו תוקען. אמרו לו סברי כל מקום שישבו ב"ד של ע"א תוקען דומיא דיבנה ת"ק סבר כל מקום שיש בו כ"ג תוקען וזה ב"ד אكري.

הר"ף בתחילת פרק רביעי מביא את הגמרא: אמר רב הונא ועם ב"ד Mai ועם ב"ד בפני ב"ד לאפוקי שלא בפני ב"ד דלאו. איתמר נמי א"ר חייא בר נ마다 א"ר יוסי בן שואל אמר רב איין תוקען אלא כל זמן שב"ד יושבין. כתוב הר"ן מאחר והר"ף הביא מימרות אלו בהלכות משמע שהוא סובר דלא בעינן ב"ד סמן. (הוail והיום אין סמכין וכרך כתב בהלכות).

ר"א סבר דלא תיקון ריב"ז אלא דומיא דברת המקדש והיינו בית הווער שיודעים בקביעא דירחא ושם תוקען בפני ג' שקדשו את החדש וקדוש החודש בשלשה. ואמרו לו סברו דנהי דלא בעינן ב"ד של ע"א ביבנה, ב"ד קבוע של ב"ג מיהא עגי. וכי"ל כת"ק הלכך בב"ד של ג' נמי תוקען. מיהו צריך שלשה, בבית דין קבוע ובזמן ב"ד, וב"ד שאינו קבוע אין לו זמן. וככתוב הר"ש פ"ד סי' א' אמרו עליו על ר' אלפס ז"ל שהיוה תוקען בר"ה שעלה להחות בשבת. ... ולא נהג תלמידיו אחריו לעשות כן.

הר"ה (המואר הקטן) כתוב הר"ף הביא את ר' חייא בר נ마다 בגמרא והוא דין לעניין יובל והגמרא פוסקת עם ב"ד בפני ב"ד ובזמן ב"ד וככתב הר"ה והאידנא דלית לנ' יובלות לא היה צריך הרבה לכתוב מכל זה כלום וזה אחד מן המקומות המתמחדים הנמצאים בהלכה. ועיין רמב"ן במלחות.

הרמ"ב' לא בעינן ב"ד של כ"ג אבל סמן צריך. ז"ל בפ"ב הל"ט: "ובזמן הזה שהרב בית המקדש כל מקום שיש בו ב"ד קבוע והוא שיהיה סמן בארץ ישראל תוקען בו בשבת. ואין תוקען בשבת אלא בב"ד שקדשו את החדש אבל שאר ב"ד אין תוקען בהם אע"פ שהן סמכים וזה תוקען אלא בפני ב"ד גROL בלבד". וככתוב הכסוף משנה ב"ד גROL" פירוש קבוע וסמן שקדשו החדש". בהלכה י' כתוב "בזמן הזה שאנו עושים שני ימים בגלות בדרך שתוקען בראשון תוקען בשני. ואם חל יום ראשון להיות בשבת ולא היה במקום ב"ד הרואין לתקוע תוקען שני בלבד". וככתוב ה"מ שני פירושים בהסביר הרמ"ב'. מהלכה י' משמע שאפילו עכשו שאין מקדשין ע"פ הרואה תוקען בשבת ב"ד קבוע מלשון "ולא היה במקום ב"ד הרואין לתקוע". ולעיל בטעיף ט' כתוב שאין תוקען אלא ב"ד שקדשו את החדש. ולכז

סעיף ט' הוא בזמן שקדשו ע"פ הראיה ולא ידעו שאר ב"ד אם נתقدس החדרש ולכון לא יכול לתקוע רק בב"ד שקדשו את החדרש אבל בזמן זהה שתקען סדר העיבור והקביעות ידועה לכל אפשר לתקוע בכל ב"ד קבוע וסמור והרי הוא כב"ד שקדשו את החדרש. הרמב"ם כתוב דינו רק בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה. ובמו שכותב דין טומאה וטהרה ודיני הקרבנות אעפ"י שאין נהוגים עכשו וזה עיקר. משמעו שצריך גם ב"ד סמור וגם שקדשו את החדרש.

א"כ אפילו אם נסbor כתירוץ הראשון של הכהן במספיק ב"ד סמור הלא בימינו אין ב"ד סמור וא"כ מדוע כתוב הרמב"ם בהלכה י' בזמן זהה? הלא בזמן שהלל קבע את קביעות החדרשים בטלת הסמוכה?

אבל לא קשה מידי שהרי הרמב"ם סובר שם יסכוו כל החכמים בארץ ישראל למנות דיןיהם ולסמור אותם הרי אלו סמכין ויש להם לדון דיני קנסות ויש להם לסמור אחרים. לפי שישראל מפורזין ואי אפשר שישכוו כלל ואם היה שם סמור מפני סמור אין ציריך דעתם כולם (רמב"ם הל' סנהדרין ד' י"א) והרדכ"ז במקום כתוב "ועל זה סמכו חכמי צפת והגדול שביהם לדון דין קנסות ולא עללה בידם". (ועיין רדכ"ז בארכות בענין הסמוכה).

לסכום: לרשותי תקעו במקדש בלבד ולא במדינה מכיוון שלא גזרו על שבת במקדש משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיתקעו בכל מקום שיש ב"ד וראינו בגמרא (ד"ה ב"ד "דאקראי") שלרש"י ציריך ב"ג לפיו הרاء"ש וכן משמע בטור. ובריטב"א שצריך ע"א. לכן בימינו לא שיריך לתקוע בשבת.

הטוריא בן מסביר ברמב"ם, מקדש היינו ירושלים והיתה התקנה לקיום מצוות שופר בירושלים משום קדושתה וחסיבותה עד החרבן וauseפ' שסנהדרין גלה ארבעים שנה קודם החרבן ולא הייתה בירושלים עדין תקעו בירושלים משום קדושתה. ומשחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיתקעו בכל מקום שיש ב"ד ואז ירושלים שוה לשאר המקומות. וזה סיום המשנה ועוד זו הייתה ירושלים יתירה על יבנה משמע שהיה קדם החרבן אבל אחר החרבן דוקא במקום שיש ב"ד ועכשיז אין ב"ד סמור לכן אין תוקען, אבל אם הרמב"ם לשיטתו שאפשר לסמור בזמן זהה אזי כן יתקעו.

הרו"ח לשיטתו אפשר לתקוע בפני ב"ד ובזמן ב"ד רק שייה קבוע ואיפילו איןם סמכים. וכן עשה מעשה בירושלים בשנת תרמ"א הרב עקיבא יוסף שלזינגר תלמיד הכתב-סופר (ועיין עוד בספרו של הרב טוקצ'גסקי; עיר הקדש והמקדש ח"ג דף רפ"ד בטעמי של הרב גט"ל).

בענין המקדש ע"מ שאעשה עמר כפועל

הרבי ישראל דידמיטרובסקי

גמ' קדשין דף מ"ח ע"א נימא כהני תנאי דתניא עשה לי שידים ונזמים וטבעות ואקדש אגי לך כיון שעשאן מקדשת רברוי ר"מ חז"א אינה מקדשת עד שייניע ממון ליה, וכו'. וש"ט במקדש במלואה קמייפלני וסברי דכ"ע ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף וכו', לא דכ"ע מקדש במלואה אינה מקדשת והכא בישנה לשכירות מתחלה ועד סוף קמייפלני מ"ר סבר אינה לשכירות אלא בסוף ומר סבר ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף וברש"י שם ד"ה אלא במקדש במלואה קמייפלני כתוב חז"ל והבא Mai מלה איقا דקסברי כלוח ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף. כל פרוטה כשנוגרת נחייב בה בעל המלאכה לפעול בשכירות עשית המלאכה הילך כשמחויר לה הוא הוויה מלה למפרע. עכ"ל.

ומבוואר מדברי הגמ' דلم"ד ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף מקרי מקדש במלואה, ולמ"ד אינה לשכירות אלא בסוף לא מקרי מקדש במלואה. ורבו הגר' לכואורה צ"ע דמ"מ אמרו לא מקרי מקדש במלואה למ"ד אינה לשכירות אלא בסוף. הרי סוף סוף בשעת הקודשין אנו נותנים לה שום חפץ או כסף, ואינו מקדשה אלא במחילת החוב, וכיון דקי"ל המקדש במלואה אינה מקדשת אמרו הוי מקודשת.

וותנה ברש"י מ"ח ע"ב כתוב בד"ה אינה לשכירות אלא לבסוף כתוב חז"ל כשמחויר לה ההר לשם קידושין הוא מוחלו עצלה ואין כאן מלה כשמחויר לה עכ"ל.
ועיין בפני יהושע כאן שכتب על דברו רש"י זה חז"ל כוונתו בה ולא תמי כלל לשאר מלה דאיתנה מקדשת אפילו בהנאת מחילה אא"כ אמר בפירוש בהנאת מחילה מלה כמ"ש רשי לעдел בפ"ק דף ט' ע"ב אלא דעתני התם דכל הדיון שלא אמר בפירוש אמרין דעתה אמרה שעייר המעוטה שכבר היה קנייה למקודם שקרה, כדרישת לעיל בארכיות משא"כ הכא שלא נחייבה לו מקודם אלא עכשו בשעה שמחדר הכליל ומוסרו ליה, וא"כ הרי אומר לה בפירוש שמקדשה באותו מעות שלא תחייב לו בהם, א"כ המלואה ומחילה בגין כאחת ומשום cocci מקדשת עכ"ל. נראה להרי מדבריך שפרש דلم"ד אינה לשכירות אלא לבסוף מקדשת מדין הנאת מחילה מלה, ואמרין סתמו כפירושו שכנתו בהנאת מחילה מלה. ודבריך חזקם דברש"י משמע דلم"ד אינה לשכירות אלא לבסוף לא מקרי כלל מקדש במלואה. וכן ההבדל בין מ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף לבין מ"ד ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף חזק מאד לפירושו.

וותנה לכואורה היה נראה לפרש ואינו מקדשה במחילת החוב אלא בנסיבות הפעולה רגט נתינה פעולה מקרי נתינה חפץ, אלא דבזה פליגני דلم"ד ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף מקרי נתינה

הפעולה בכל הכתא מכוש ומכוש, ולכ"ר מתחייב על כל הכתא מכוש בתשלומיין. ולמ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף לא מקרי נתינת הפעולה בכל הכתא מכוש, אלא נחתנת כל הפעולה היא ברגע גמר כל המלאכה ובשינוי קצת אפשר לומר דלמ"ד ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף כל הכתא מכוש מקרי נתינת פעללה בפני עצמה והתשלום עבור יום שלם הוא עבורי הרבה נתינות חולקות, ולכ"ר מתחייב לשלם על כל מכוש. משא"כ למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף עבורה של כל היום מקרי נתינת פעללה אחת אלא שמעשה נתינה זה ממשך יום שלם ולכ"ן מתחייב רק בגמר הנתינה. נמצא דלמ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף הרי חזא נוון לה חפץ בתורת קדושים אלא שמעשה הנתינה ממשך זמן מסוים ובגמר מעשה הנתינה היא מתקדשת.

נמצא דלמ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף הרי גמר נתינת כל הפעולה בשעת הקדושים, משא"כ למ"ד ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף הרי הוא נוון לה את הפעולה טיפין טיפין קודם גמר הקדושים נמצא שבשעת הקדושים כבר חיל על כל הנתינות הקודמות שם מלאה ולהכי לא מהני.

והא דלא מיקדשא עכ"פ מדין הרי את מקודשת לי באלו והזאה אוכלת ראשונה דמברא לעיל דף מו ע"א דמקודשת כבר הקשה בן הרשב"א בסוגין בע"ב בר"ה מר סבר ותירץ דהתקדשי לי באלו שאני הרואיל ואיתנהו כולהו קמן מונה והולך הוא, אבל שכירות הויאל ובשעה דאיתיה להאי ליתיה להאי לא חזיא לאצטרופי עיר"ש.

אמנם מדברי הרשב"א לקמן דף נ"ט ע"א אע"פ שנתעכלו המעוות לא משמע בן שכח שם וז"ל טעמא דמלתא דלשם קדושים ניתנו בטהרתן אע"פ שבשעה שרואין לחול איןן בעולם מ"מ כיון שלא נגמר הכנין יש עליה להחזירים רואים אלו אותם כאלו הן בעין. ובאותה תאה היא מתקדשת ובchein שהיא מתקדשת בהנאת מלאה ומsha"c במלואה דעלמא הויאל ובשעת מתן מעות לא נתנו לקדושים אלא להלאה, ומסתברא דהינו נמי טעמא דעשה לי שירין ונזמין וטבעות דמקודשת למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף דआ"ג דמ"מ שכירות זה איתן בעולם ומהוסר לנוינו היא אפ"ה כיון שלא ירד בו לדעת מלאה והנאת שכירות ישנה בעלם שם לא תקדש לו צריכה ליתן לו שכירותו, רואין אלו אותו כאלו הוא בעינט להתקדש בו ואע"פ שאינו נראה בן מן הירושלמי עכ"ל. הרי דמשמע מדבריו שאינה מתקדשת ע"י עצם נתינת הפעולה אלא במחלוקת החורב ומ"מ אין כאן חסרונו של מקdash במלואה משומש שלא ירד בו לדעת מלאה וכਮבוואר בדבריו.

אמנם דבריו צ"ע דמכיוון דקי"ל המקדש במלואה אינה מקודשת ובמה שנטפרת מחוב אינה מתקדשת ובchein זו קא נתינת חפץ בשעת הקדושים מי מהני הא דלא ירד בו לתורת מלאה הרי סוף סוף לא קבלה כלום ורק נפטרה מחוב ושאני מקדש לאחר ל' שבשעת מעשה הקדושים נתן לה כספ בעין.

ואשר יראה לומר זהה דהגה כתוב ר' שמעון ש Kapoor בספרו על קוזשין טימן ו' וסימן ז' שיסוד דין קניין כספ הוא שע"י נתינת הבسف למוכר או לאשה נעשה חייב להחזר תמורה, ובמוקם שלם כספ כתמורה חיל קדושים, או מכר, כלומר שהוא במקום פרעון ובזה הוא משלם את

התמורה. והוא דלא מהני קדושים במלואה ונאמר שהקדושים יהה במקומות פרעות הינו. משום שיש דין נוסף שעריך שתמונת הכספי תהיה לשם עניין זה שיחולו קדושים. אמן לא נתבאר היטב בדבריו נתינה זו מה טيبة. וכואורה ציריך לומר בכוונתו שיש גם שניים בכספי קדושים דין אחד עצם נתינת הכספי לשם קדושים שהוא תקובל בכספי כמו שפרשיהם בפשיטות. וזה דין נוסף שעריך שהכספי יחייב תמורה ובמקום שיחול חוב חלים קדושים, כלומר שהחולות הקדושים שודם קבלת זכות אישות באשה יהיו כפרען עבר קבלת הכספי.

אמנם אפשר לומר פירוש אחר בדבריו דבאמת כל יסוד דין בכספי קדושים הוא רק הדיון השני שזכרנו שבמקום חוב חלים קדושים ובב"ל, והוא דבענין שתמונת הכספי לשם עניין זה שיחולו הקדושים ולא מהני מלאה הינו מטעם אחר.

הנחה לכואורה כשהלה מתקבל בכספי חל עלייו דין לשלם תמורה ועל כן חייב עליה מיד חייב לשלם בכספי והגה לאחר זמן מסוים מאייה טעם הוא חייב לשלם, לכואורה יש שתי סבות שמכחן הוא חייב לשלם. דין אחד משום שכבר חיל עליו קודם תשלום וחוב זה לא פגע, ועוד דין שהוא שהוא קבל אתמול כספי זה עצמו סבה גם היום חייב אותו לשלם תמורה אפילו אם מאייה טעם שהוא לא חיל עליו חייב בשעת קבלת הכספי. אמן נראה שאע"פ שביסודות הדברים זה נכון, מ"מ למעשה אין זה נכון משום שכמו שלאחר הפרשן אין המלאה יכול לتبוע את הלוה להצדיר את החוב ממשם שהרי הוא כבר השלים חיובו, הוא הדיון שהוא נפאה שמיד בזמן קבלת הכספי כבר קיבל המלאה זכות לגבות כספי אצל הלוה, הרי כבר קיבל המלאה תמורה עבר כספו, שהוא זכות הגביה מאת הלוה. ולאחר זמן חייב הלוה רק להשלים את החוב ולקיים את זכות הגביה של המלאה, וממילא פטור משלם תמורה עבר עטם קבלת הכספי שהרי כבר שלם תמורה ובב"ל. נמצא לפ"ז שלאחר זמן חייב תלוה הוא רק להשלים את זכות הגביה של המלאה, וא"כ אם זכות הגביה של המלאה הוא לקבל כספי או אפשר להשלים את החוב הנ"ל רק בכיסף או בשזה כספי ולא בשום דבר אחר, משא"כ אם עדין לא חיל חוב לשלם כספי מאייה טעם שהוא הרי עדיין ישנה תביעה שקיבלה ממנו כספי ומהו חייב לי תמורה והמורה זו יכולה להיות ע"י נתינת כל דבר שביעולם שיוביל לחול ע"י נתינותו שם פרען,

וא"כ מבוזן שגם קבלת זכות אישות באשה נחשב לקבלת תמורה אפשר לחתם הכספי שקבל זכות אישות באשה ולכך חלים קדושים. נמצא לפ"ז שהוא שאי אפשר לקדש מלאה הדין משום שכבר החולאה כבר חיל על הלוה חייב לפניו כספי או שזה כספי – שהוא זאת חייב הרגיל שחיל ע"י קבלת הכספי – ולאחר מכן כבר אין על הלוה הדינו האשה חייב לשלם תמורה עבר עטם קבלת הכספי אלא רק חייב להשלים את החוב שחיל הדינו לשלם כספי או שזה כספי ועל כן לא חלים קדושים, ולכן צריכה הנטינה עצמה להיות לשם קדושים לקבוע שהחמורה עבר הכספי לא תהיה חוב של כספי אלא קבלת זכות אישות באשה, והיינו קדושים. ולפ"ז אם היטה הלוואה אלא שמאידך סבה שהיא לא חיל שום חוב בר שעדיין יש על הלוה חייב לשלם עבר עטם קבלת הכספי אפשר לקבוע שהוא זה ישלם ע"י קבלת זכות אישות באשה הדינו

קדושים, וא"כ למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף אפילו נאמר שנטיגת הפעולה היא בכל רגע, מ"מ מכיוון שישנו דין שלא חל שום חיזוב עד גמר העבודה הרי בזמן גמר העבודה יש לפעול זכות גביה כסף מאות מי שהוזע עבד אצלו עד גמר העבודה הרי בזמן גמר העבודה יש לפעול תביעה לקבלת תמורה עבור עצם נתינת הפעולה ולכן אפשר לקטע שפרעון זה יעשה ע"י חלות קודשין ולכן חלים קודשין.

אמנם למ"ד ישנה לשכירות מתחילה ועוד סוף שבכל רגע חל חוב כבר אין תביעה עבור עצם נתינת הפעולה ולכן הוא כמקדש במלואה שאינה מקודשת, ולפי דרך זו לכוארה נראה דلم"ד אינה לשכירות אלא לבסוף אין צורך לומר לאשה במתחלת הפעולה שעשויה הפעולה ע"מ שחתקdash לו אלא אפילו עשה הפעולה סתום, אם קודם גמר הפעולה דהינו קודם חלות החיזוב אמר לה שבמקום שיחול חוב בסוף יהולו קודשין מהני. אמן מלשון הרשב"א שהזבאה דבריו לעיל שכחוב זו"ל אפ"ה כיון שלא ירד בו לדעת מלאה והנאת שכירות ישנה בעולם, עכ"ל. מוכחה שציריך לקבוע את קודם שהתחילה במלאכתו שהפרעון יהיה ע"י קבלת חלות קודשין, אבל אם לא קבוע כן במתחלת הפעולה, הרי אע"פ שלא חל חוב עד גמר הפעולה לא מתני משום דברענן שההיה חייבת לפניו רק בדרך של חלות קודשין ולא באופן אחר, וזה רק אם נקבע בר מראש במתחלת הפעולה, אבל למ"ד ישנה לשכירות מתחילה ועוד סוף לא מהני מה שיקבע מראש שהפרעון יהיה רק ע"י חלות קודשין משום שמיד לאחר הכתה מבחן ראשונה חל חיזוב פרעון בפועל ומכיון שלא יוכל אז לחול קודשין בהכרח חל מיד חוב מן ובזמן הקודשין כבר hei מלאה. ולכן לא הוא מקודשת ובג"ל.

בדין ולפניהם עור

הרב אביגדור נבנצל

כתב רשי' (קדושים נ"ו. ד"ה אמר) הדמוכר בהמה לחבירו יודע שהלה לוקחה בדמי מעשר שני ומתחווון לאוכלת חוץ לירושלים, עובר משום ולפניהם עור. הקשו עליו תוס' (ד"ה אבל) דבע"ז מבואר דליך לאו דולפנוי עור א"כ לא הי' ותכשל נבשל לווי המכשיל, כגון דקאי בתרי עברי דנהרא, וכאן אם לא יקנה אצל מוכר זה יקנה אצל מוכר אחר. ותנה המב"ח מצווה לר"ב סק"ג העיר דהרבנן השמשיט דין זה בתרי עברי דנהרא, ולפ"ז הי' אפשר לומר דנ"מ רשי' ס"ל כהרבנן תשתקלה מעליות תלונות תוס'. אכן מאחר דעתם דהרבנן לא ידענא, מניין להשמיט ההייא סוגיא, וזה דחיק גדול לומר דהshmיט סוגיא דעת"ז משום דפירוש סוגיא דקדושים ברשי' והוכחה מה דסוגיות חולקות הן, אולי אפשר לנחות להסביר דברי רשי' באופן אחר.

וננה הורתו רבתינו האחוריונים דהמכשיל את חבריו בעבירה רעה כפולה: הוא רע לשמיים באשר הוא גרם לעבירה שתיעשה למרות עני כבודו ית', והוא רע לבירות כי אם אומר לחבריו למכור שדה יפה מנה בתשעים זוז עובר בולפנוי עור וכש"כ כשהנים לו להמיר עולם קיים בעלם חילך. והמן"ח נסתפק במכשיל את חבריו בעבירה דרבנן אי עובר בולפנוי עור מה"ת, טוענו בוגדר דאף אי נימא דאיינו רע לשמיים מה"ת, מ"מ גרם נזק רחני לחבריו והו רע לבירות מה"ת. והמן"ח הקשה על החיטר מדוע כתוב הלאו הוא על הכשלת בני ישראל, והלא מבואר בכך, דנס מושיטابر מן הלא לבן מה עובר בלבד זה. ולהנ"ל רפטה הקושיא במקצת, ההן אמנים דגס המכשיל את הגוי עובר, מ"מ ס"ל להחינויך דאין זה מצד שהקפידה התורה על נפש הגוי, אלא שהקפידה התורה כלפי מעלה שלא תיעשה עבירה, משא"כ בישראל שהקפידה התורה גם שלא להכשיל אותו.

ולאור דברי רבתינו יובן לנו מדוע נקתה הברייתא צירור דמושיט יין לנזר דלא שכיח ולא נקתה מושיטابر מן חי או נבליה לישראל. דמסתמא מיריב בשאין המושיט לנזר נזר אף הוא, והרי ידוע מה שדברו האחוריונים אי גדר קבלת נזירות הוא קבלה שלא לשנות יין וט', או דהגדר הוא שאדם הופך את עצמו לנזר, ונזר הוא גברא שהتورה הטילה עליו חייבים מסוימים בכחן. ולהצד השני נראה דישראל שאינו נזר אינו בכלל לאח נזירות, ומאי דmorphor שלא יושיט בוט יין לנזר הוא מצד בין אדם לחבריו, ובן ישראל המקדש גורשה לכחן. ומאי דmorphor שלא להוציא אמ"ה לב"ג הוא מצד בין אדם למקום מ"ל. ולפ"ז נקתה הברייתא שני חלקים ולפניהם עור, וממילא יובן דבמושיט נבילה לישראל עובר בהה ובזה. והשתא אולי י"ל ריש חילוק בין שני הגדרים הב"ל, דבטנו בין אדם למקום עיקר הקפidea שלא תיעשה העבירה, ואם נעשית בלבד (והיינו חור עברית דנהרא) שוב אינו עובר, אכן במה שמזההו שלא ידק

לחבריו מהדור בדור בכל גונא, וכך אם חבריו יוזק עכ"פ מהדור הוא שלא תבא תקלת על ידו שמנגליין חובה על ידי חייב. ולפ"ז מי דנקה הבריתא שלא יוציאו הוא משום אמר"ה לב"נ זהה אסור דוקא בתמי עברי דעתך, אבל בין לנדר בחוד עברי נמי עובר. ומושביהם שפיר דברי רש"י זה מזכיר בהמה לחבריו יודע בו שיأكلנה בקדושת מע"ש מזמן לירושלים עובר בורלפני עור.

קידושין של אחר חופה

ברוך פרידמן

גם קידושין י' "איבעדי" להז' תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה".
מקשיים הראשונים: אפי' אם נאמר שתחלת ביאה קונה עודין יהיה אסור לפסח גוזל לקדש
בביאה כי בכניסתה לחופה היא בעולה, ובבמota (נה:) לעצין בה"ג שקדש את הקונה ובגרה
תחתיו משמע שלhalbכה סוברים שבטר נישואין אוליגן (כל האיסור *לכה"ג* הוא מנישואין ובוגרת
אסורה *לכה"ג*).

הריטב"א מביא קרשיא זו ביתר הרוחבה. אם נאמר ביאה נישואין ערשה, מסברא ודאי הבדיקה
לביאה נמורה, אז תחילת הביאה היא אירוסין (שהרי אנו דנים לצד שתחלת ביאה קונה) וסוף
הביאה עוזה נישואין, ונמצאת האשעה בסוף הביאה לפני הנישואין בעולה ואסורה *לכה"ג*.
ובכ"ש אם כל הביאה היא רק ביאת אירוסין כאשר בונסה לחופה היא כבר בעולה ואסורה *לכה"ג*.
הריטב"א הרמב"ן והרשב"א תרצו שמדובר כאן שקדם ועשה חופה ואח"כ בא עליה לשם
קידושין, ובמקרה כזה תהיה נ"מ אם תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה, כי לפי הצע
שתחלת ביאה קונה אז באותו רגע יהולו גם תגיישואין.

בריטב"א וברשב"א מובא תירוץ נוסף. הנה ביבמות נה: אומרת שאפשר לומר שבכח"ג, בתר
נישואין אוליגן רק אם אישתני גופה, (כגון שבגרה) א"כ אפשר לומר שבולדת לא נחשב
לאישתני גופה והאיסור *לכה"ג* לא יתיחס אחר תגיישואין אלא אחר הקידושים, ולפי הצע
שתחלת ביאה קונה אין איסור *לכה"ג* לkadshasha בביאה. אבל למסקנה נשארת הדעה שם
עשה קידושים אחריו חופה וועליל הרבה להזכיר את האשעה בנסיבות.

תוס' ביבמות (נת) ד"ה "זה" מביא ראייה מהנ"מ אצלינו (קידושין י:) שבולדת לא אישתני
גופה, כי אם אישתני גופה ובתר נישואין אוליגן אין הימצאי שכון גודל יקדש אשעה
בביאה, תוס' לא הזכיר שאולי אין ממש ראייה שאולי הנה מדברת במקרה שקדם ועשה חופה
ואה"כ קידש בביאה, וזה אפי' אם בעילה נחשב לשני גופה, יש היכי חימצוי שבכח"ג יקדש
בביאה, אולי ממש מכאן שתוס' סובר שהסדר קידושים וואה"כ נישואין מעכבר. (עוד ממש
בברור מותס' שהוא חולק על הריטב"א בטעותו שאמ ביאה נישואין עוזה, הסונה לביאה
גמרה, ממשות שתוס' מעד את כל הבעייה רק למ"ד אירוסין עוזה ולפ"ז תוס' יסביר
שלם"ד נישואין עוזה אם תחילת ביאה קונה אז לא יהיה קשה שתחלת ביאה היא העשה
ארוסה תשואה בבח אות).

נה (י): "ומה שפה בעיטה שאין ביאתה מאכילהה בתרומה כספה מאכילהה בתרומה, זו
שביאתה מאכילהה בתרומה אינו דין שכספה מאכילהה בתרומה... היכי דמי אי בביאה שע"י

חוופה וכספ' שע"י חוותה בתרויהו מיכל אכליה, ואלא בביאה שע"י חוותה וכספ' שלא ע"י חוותה, הכא תרתי והכא חדא".

רש"י ד"ה "היבוי דמי" "דילוף כספ' מביאה", اي נימא ביה שלאחר חוותה וילוף מיניה כספ' שהכניתה אוח"כ לחופפה. וקשה ברש"י מדוע בתב ביה שלאחר חוותה, ולא ביה שלאחריה חוותה כמו בכספ'. لكن נראה בברור מרש"י שסובר קידושיםן אחר חוותה מועלם, אבל עדין קשה מזו ראה רש"י צורך להדגיש שיטתו דוקא כאן, בימוד ה"א של ק"ו מדוע לא הסביר את הנם, בפשטות שמדובר בביאת קידושים ולאחריה חוותה?

תוס' ד"ה "זו שביאתה מאכילתיה אינו דין שבספה מאכילתיה" שואל Tos. "ואית ונימא דיון אסוף דין כלומר מאייה כח אתה בא ללמידה כספ', מכח ביה, דיון בביאה, ולא יאכילד אלא אחר חוותה". התוס' מכח קושיא זו נחזק לפירוש את הנם, כר"ט שלא אמרינן דיון הדיון דמפריך ק"ו.

ומקשה הרש"ש, מכיוון שהנም' לומדת הק"ו מביאה חוותה כיצד אפשר לומר דיון? כל' אם יש עניין המלמד בק"ו, אז קיים בהגבלות מסוימות העניין הנלמד ממנו בק"ו לימד באותו הגבלות, אם נאמר דיון. זה כמובן כאשר העניין המלמד מותנה בפרטים מסוימים אבל עליינו בק"ו הרוי ביה חוותה יותר מאשר הם תלמידים, שניהם יוצרים מציאות של "אוכלה בתרומה" ובק"ו אני רצבה ללמידה שנות כספ' יוצר את אותה מציאות של "אוכלה בתרומה" א"כ מה שיירך לומר דיון. אלא ע"ב שתוס' סובר חוותה היא תנאי, הקידושים פועלם את הכל, חוותה היא רק תנאי נטף שעריך להתקיים, תנאי כהה שהוא תנאי משלים לקידושים חייב לבא אחרי הקידושים ממש מתחם' שהסדר קידושים ואוח"כ נישואין הוא בדוקא, ולעיבובא.

הגה"מ ס' תקמ"ו מביא מעשה שהובא בפני רש"י באחד שקידש נשא אשה ואוח"כ נמצאו קידושים פסולים והצריך רש"י רק קידושים נוטפים ולא חוותה נוספת, כל' ברור הוא שרש"י סובר שקידושים מועלם אחר חוותה, ההגה"מ הביא ראייה לשיטה זו מקטנה שהשיאה אהיה, אהמה, שזיגיזאין לא חפסו עד שתינגדלו ויבא עליה לשם קידושים, נמצאת חוותה קודמת לקידושים, ועוד בס"פ חשיעי בכתובות "קטן שהשיאו אביו בוחבתו קיימת שעל מנת כן קיימה" ומפרשים שם לכשמנגדיל בא עליה לשם קידושים והוא נשואה לו גם בגין קודמת חוותה לקידושים.

וזמשאת בימיון בתשובה צ' כותב חוותה קודם קידושים לא קנה כלום ולא עד אלא שיש כאן גם אסור יהוד עם פנויה.

ונם יבמות נ"ז: "איתמר רב אמר יש חוותה לפסולות, ושמוראל אמר אין חוותה לפסולות". פרש"י "סה"ג שהכנית אלמנה בת כהן לחופפה ולא בא עליה, ומעידקה נמי לא קדשה, האם פסלה מלאכל בתרומה או לא, וע"ז אמר רמי בר חמא ש"באו למתולוקת ר' מאיר ר' שמעון ז"א. ר"מ שסובר קידושים פסל יסבור ג"כ חוותה פסל (רש"י ג"כ מפרש חוותה שלא קידושים) בפשטות מהנም' נראה לומר שרש"י סובר שרבע ושמואל טוביים כר"ה שאמר חוותה

לא קונה מה מועילה חופה בלבד בלי קידושין, ומה זההו של חופה לקידושין לר"מ. וכן הסביר תוס' ברכ"ג (תוס' ד"ה רב אמר) ומקשה התוס' שדוחק לומר שרבות שמדובר לא אליו והלבטה שהרי דעתו של ר' הונא לא נפסק להלכה. (מכאן ראה שתוס' סובר שאין הלכה בר"ה ולא בר"ח שמסתפק) ולכון מסבירות תוס' את הנם, שמדובר שעשה חופה ולא הספיק לבשל. ידוע איפוא שתוס' לשיטתו שהסדר קידושין נישואין הרוא לעיבובא, ולהחופה לפניו קידושין אין שום משמעות, ולפי הבנה זו הוא הסביר את רשיי, הקשה, ואמר פירוש אחר.

הרמב"ם פסק בפ"ז מזהל' תרומות הל' ב"א "כהנת אלמנה שנטארטה לכהן או גודשה לבחן הדיות הראיל והן שמרות לביאה פטולה של תורה, הרי אלו לא יאכלו. וכן אם נבשו לחופה בלא אידושים אין אוכלות שהחופה פוטלתן מלאכול' משמע מהרמב"ם שוגם הוא למד את הנם כרש"י. הרי הרמב"ם עצמו פסק שאין הלכה בר"ה (עיין ר"ן פ"ק דקידושין בסוף ד"ה מנינא דרישא זף א': מד"ה הרי"ף) א"כ קושית תוס' קשה עוד יותר על הרמב"ם כחץ חופה פוטלתן מלאכול', הרי חופה בלבד אם אינה מועילה לקניין בר"ה היה סתם חוץ בלי כל משמעות נספת?

המאירי ביבמות אומר אע"פ שפסקו בפ"ק דקידושין שהחופה אינה קונה בכ"א עיקר הדברים בסוגיא הם בפירוש רשיי ולא בפירוש תוס', והחופה מועילה: שהidea שימור גמור וההלכה היא שומשורה לביאה אסורה, לא יאכלו.

לפי האמור שוב לא קשה קושית תוס' על רשיי שהרי רשיי סובר שהחופה מועילה לפני קידושין ואין כל הברח לומר רשיי סובר שרבות שמדובר הולכים אליו דר"ה משדים שהחופה בפני עצמה מועילה ולכל הჭות تحت לאשה דין של שומרת לביאה אסורה מהתורה שאסור לה לאכול בתודה. (וזளி משמע מדברי הרמב"ם והמאירי שהחופה ללא קידושין ג"כ מחייב ב"ב הkraine אוריה יבמות נ"ז): אבל עדין צריך לברר بما פועלת החופה לעשות את האשה לאשה איש. כבר הבנו את שיטתו של ר' הדנא שסובר שהחופה אינה אבל להלכה לא נפסק במוחז חוץ מר"ח והרי"ף לפי העמדת הרמב"ן, נראה לומר ג"כ שרשיי סובר שאין הלכה בר"ה וגם אין חוששים לו וראיה לדבר ההנחה"ם שהביא את המקרה שהחoba לפני רשיי והמחר"ם מרוטנבורג בתשובה תק"ט השיג על פסקו של רשיי והסביר להשתנו היא משום שהוא סובר שהורשים לר"ה החופה שלאחד הקידושין לפי ר"ה עשויה גם היא קידושין ואין צורך לחזור ולקיים שוב, משמע מכאן שרשיי לא חשש לר"ה.

אם כן חייבים אנו לומר שככל מקום שיש חופה ויש קידושין האשה הופכת להיות אשת איש, כל' יש קניין העודשה את האשה אשת איש ולקניין זה כמו פרטיהם וכ להשלמת כלם האשה נעשית נשואה והסדר אינו מעכבר אבל כל פרט פועל פועלה שונה שהרי חופה לא יכולה לפעול את פועלת הקידושין משום שרשיי אינו סובר בר"ה אלא יש לומר שהקידושין הם אלה שמצוירים את הקניין מן הכת אל הפועל והמוגנים לאשה את המעודד המיחוז הנקנה באמירה, בtinyת הכספי או ההגנה והחופה, אלה הם הקטים והקניין יוצא מהם אל הפועל במעשה הקידושין.

באשר אדם מקדשasha הָא מְצִיאָה את הקניין מהכח אל הפועל אבל חסר עדין חלק ממעשה
של הקניין בכך, חלק זה מושלם בהבנזה לחופה ובצירוף הקידושין המרציאיטקמיה נעל
האה נשית אשת איש ומושלם הקניין.

וכאשר קדמה החופה שוב נעשה חלק ממעשה הקניין הכלול אלא שמעשה זה נשאר בכה וכאשר
יהיו קידושין חול כל מעשה הקניין בב"א. והאה תעשה נשואה (אבל קניין החופה אינו מועיל
להחוצה מהכח אל הפועל כפי שרצה ר"ה ללימוד שחופה קונה כמו שקידושין כתנים). ובכ"ב
בספר המקנה שלרש"י ברגע שיש חופה וקידושין האה נשית נשואה.

לעומת זאת סוברים התוט' שהחופה היא רק תנאי ללא קניין נוספים ולא חלק מהקניין. הקניין כלו
נגמר בקידושין, ולכן גם עיקר הק"ו לפि שיטות מביאת הקידושין וכך לשונם "מאייה כה
אותה בא למדוד כסף ממה ביאיה". ובקידושין עצם הדינה נעשת האה אשת איש נמורה אלא
שהתורה אמרה שהגבולות מסוריות יהו קיימות עד שיביאנה לתוך ביתו.

המחלוקה הזה בין רשותי ותוס' תלויות בשני הסברים בסוגיא בדף ה' האם חופה קונה או לא.

חותט' למדו שר"ה למד חופה מק"ו ומה כסף שקונה אינו גמור חופה שנומרת אינו דין שתקנה.
ובפשטות ר"ה למד שלחופה יש כה לעשות את סוף הקניין א"כ אין שום מניעה שתעשה גם
את תחילת הקניין מק"ו. החולקים עליו סוברים שאין ק"ו כי חופה שנומרת אינה גמורה את
הקניין אלא הוא תנאי בכלל שקבעה התורה ממילא לא שייך שחופה תקנה. (וכך למד האבן
עד בחדשו על הל' אישות פ"ג הל' י"ג). רשותי למד שהחולקים על ר"ה סוברים אמנים
שחופה גמורה, והכוונה באמת מהקניין אלא שאי אפשר להשוותו לקידושין שחופה
אינה עrsaה שום קניין בפועל ולכך אי אפשר למדוד את הק"ו.

לפי האמור יובן מדוע רשותי הדגיש דזקא בגין את שיטתו, שקידושין שלאחר חופה מועילים,
כי הוא רצה להוציא מדעת תוס' שלא נתעה לסבור כתוס' ולהקשות קושיתו שנאמר דיו.
לכן כתוב רשותי שמדובר בקידושין שלאחר חופה, וכך תרצו הרשות' השמזה.
ר' ירחים בנתיב כ"ב ח"ב כותב בשיטת תוס' שחופה קודם ביאיה לא מהני ונראה שלמד את
הnum' בדף ה' בתוט'.

אך עדין יש לבירר "כסף שמנביסה אה"כ לחופה" ולא כתוב כסף שלאחר חופה. בפשטות
נראה לתרך שהרי טר' לרשותי וזהי שלב תחילת ציריך אדם לקדש האשת ואה"כ לשאותה, והסיבה
היחידה שרות"י הפך, היא להוציא מדעת תוס' ומahanר ועיקר קושית תוס' היא מביאה, שנאמר
דיו שביאה אינה מאכילה אלא אחר חופה הדגיש רשותי את שיטתו שביאה לאחר חופה ואין
שם סיבה שיהפוך נ"כ בכספי.

אולם הראשונים ואחרונים דיקו ברשותי שرك ביאת קידושין שלאחר חופה מועילה לעשה את
האה אשת איש, אבל כסף אחר חופה אינו מועיל. והסיבה שקידושי ביאה אחר חופה יזעלו,
שהבעילה נעשית כשהביאה לביתו וממילא בביאת הקידושין יש גם חוד וنمצא שקידושין
תישואין אם באחד כ"ב השער למלך בקונטרס חופה חתנים סע' ח', ובכ"ב הפנ"י בחדשו
לקידושין י': וכך כתוב גם התוט' רשות' והחדשי בתרא.

הקרן אורה על יבמות דף נז: מסביר ששיתת הרשב"א והרמב"ן היא רק כשלא נפסקה החופה ואז הקידושים והגיישוין באם כאחד, ויש שורצו להסביר אחרת וכל יuder החופה הוא לשם ביאה הרי החופה היא כמו חופה אריבתא. בר מפרש ביאורי השיטות. אבל לפי הסברים אלה ישאר קשה שהרי לפי"ז רשות עקרונית סובר כתוטס, וזראי שרש"י סבר שלטתילה קודם יקדש וრק אח"כ יעשה חופה א"כ מה הבריח את רשותי לשנות ולפרש ביאה שאחר חופה, ונדוע>Dוקא בכך בהסביר ה"א של ק"ו, ובאמת ר' שמעון הלוי בחידושיו לקידושים סובר ג"כ בדעה זו וכדי לתרץ את הקושי מסביר שלרש"י אם אדם מקדש בביאה האפשרות היהידה היא לעשות קודם חופה ראה"כ לkadsh בביאה, כי כל מטרת החופה היא לשם ביאה ואם כבר בא עליה לשם מה חופה, ולמה תועיל החופה א"כ יוצא שלפי שיטתו הסדר של חופה זהה"כ קידושי ביאה זה לכתחילה וזה הדרך היהידה לשאת אשא אם ררצה לקדש בביאה. לעומת זאת זוז המל"מ בפ"י מהל' אישות הל"ב אומר שדין זה, שקידושים מועלמים אחר חופה נקבע נבנוה ומהנה"מ משמע שרשותי סובר דין זה נבנוה ובכספי ובכספי שלאחר חופה שהמקרה היה בקידושי כספ"ו והצריך רשותי קידושים נטפים ולאו>Dוקא קידושי ביאה.

ברין יציאה בגרעון בסוף

עפר סלומון

1. שיטת חוט' ר"ד וקשה עליך מהגמרא.

ישנה מחלוקת בין ר"ת ור"ד (קידושין כא: ד"ה וקונה) האם רק עבר שנקה בכף יוצא בגרעון-כף, או שגם הנקה בשטר זכאי לצאת בגר"כ. ר"ד סובר שם הנקה בשטר יוצאה בגר"כ ונימזק: "וזאית נראה לי לומרשמי שנקה בשטר איתו מגער פדיונו, וזה הכל כי וכן: "על עבד נקה בכף ובשטר וקונה את עצמו בשנים... ובגרעון כף", ועל כרחך האי גרעון כף אבולח קאי, בין אם נקה בכף בין אם נקה בשטר". עד כאן דעתו מלשון המשנה. אך ר"ד מוסיף גם סברה לכך ואומר ש"כיוון שהיבנה תורה לצאת בגרעון כף, מה ליאם נקה בכף או בשטר". וסבירה זו צריכה הסבר, ועל כך בהמשך בע"ה.

אלא, שעל שיטה זו יש קושיה חמורה מאד מהגמרא כאן (יד: הגמ') מחפשות מקור לדין שעבד עברי נקה בכף, ובין היתר לומדת מ: "והפדה, מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאת". רשותי: אלמא בדמים נקיית, دائ לא קאה בדים, מי מגערעה". ואם נטנחים דברי ר"ד, א"כ איך מה שיווצאת בכף מוכחה שהיא גם נקנתה בכף, אולי נקנתה בשטר! (ומרש"י משמע בפירוש שם לא נקנתה בכף אינה יוצאת בכף). בדף יא: אמרה הגמ' יותר מזה: "אי אמרת בשלמא דיחב לה דינר, היינו ומגרעא ואזללה עד פרוטה, אלא אי אמרת דיחב לה פרוטה, מפרוטה מי מגערעה?" והרי ר"ד אמר שגם הנקנת בשטר מגערת תמיד, אף אם לא היה לה כף - ממכר כלל בטענה אמרה שניתנה במתחנה (ואז מחשבים את כף פדיונה לפי שווייה בשוק)! ופלא עליו שלא התייחס לדברים אלה של הגמ'. ועוד קשה על עצם הגמרא, איך למדה קניינים משחרוריהם, הרי אלה עלמותות שונות.

2. קשיית הפני-יזושע על הרמב"ם בפירוש המשניות.

הבאו מקידם את הגמרא (יד:) שלומדת שעבד עברי נקה בכף מ"והפדה", שנאמר באמה עבריה. על-כך כתוב בפני יוזשע (ד"ה בזוד"ה הויל): "וכתב עוד (הרמב"ם) בסוף דבריו: "ונלמד אמרה העבריה מע"ע, שהיא נקיית בכף במוותו וזה ממש היפך סוגיא דשמעתין, ואדרבה באמה העבריה כתיב בטעפה קין כף מ"והפדה", ועבד עברי הוא דילפיגן מאמה העבריה".

גם בריטב"א כאן (ד"ה והפדה) לא כתוב בסוגיות הגמרא (אםنم גם לא ברמב"ם) אלא: "דטעמא דאמה העבריה נקייה בכף... מפני שהקישה החותב לאחרת, מה אחרית בכף אף אמרה העבריה בכף".

מכל מקרים, קשה מודע לא למחה כפשת המת' שלומחות שאמה נקנית בכיסף מ"ההפה".

3. נירשת רביינו חננאל בוגם' לא מובנת.

בפירוש ר' חנןאל לנמרא המסבירה את שיטת בית-שמעאי שכן אשא מקדשת בפחות מדינר ואומרת: "טעמא דבית-שמעאי כחזקה דאמר: "אמר קרא 'והפדה' מלמד שמגערת פרזונה ריזצתת", اي אמרת דיהב לה זינר, הינו ומגערת עד פרותה, אלא اي אמרת פרותה, מפרצתה מי מגערעא". מוסיף ר' חנןאל אחרי הAMILה "וירצאת" את המילים: "ויאלייבא דמאן דאמר מעות הראשות לאו לקידשין נתנו". מה סוטו ביחסת זו?

4. סתירה לבוארה בדיון ע"ע גטו קני, ותרוצי חס' ווריטב"א.

הגמרה בדף טז. אומרת "שטר שחזרו (בעבר עברי) למה לי, לימה ליה באפי תמי דל". ומסביר רשי מודע אין צריך שטר, ואומר: "וזא אין גטו קני, אלא חזב ממון עבדות שש שנים יש לו עלייז' ועל חזב מספיקה מחילה. מתרצת הגمراה "אמר דרבא: זאת אמרת עבר עברי גטו קני, והרב שمثال על גרעינו אין גרעינו מחול". וברשי: "גטו קני עד שנייניע ימי חיפוש, ולפיכך הרבה שمثال על גרעינו אין גרעינו מחול, ונצריך שחזרו... ולא שייך בך מחילה ממון אלא לשון שחזור".

היצוא מכאן שכיוון שע"ע גטו קני לא שייך לומר שעבדות היא חובה ממון. וזה לבוארה הדיפר הגמורא בדף יט.

הגמרה שם אומרת: "אמר רבא אמר ר' נהמן המקדש במלואה שיש עליה משפטן מקדשת, מדר יוסי ב"ר יהודה, לאו אמר ר' יוסי בר"י מעות הראשות לאו לקידשין נתנו, והאי (כלומר המעות הראשונות) הלואה היא, והאי (האמה העבריה) גופה משפטן היא, וכי משיר בה שווה פרותה ומיעוד חזו קידשין". ורש"ו שם: "ואינו מקדשה אלא ע"י נרעון שיש לו עליה, חזזה מלאה, שהרי היא חייבת לו או הם או שודדים".

מכאן, שריבר"י סובר שעבדותה של אמה העבריה היא חזב שחייבת לאחונה, איך יסביר את הנם, שע"ע גטו קני! (והרי אמה ועובד הוקשו זה לזה). מתרץ על נך חס' (בד"ה במלואה): "זוניל לדיקך דסבר ריבר"י שעבד עברי אין גטו קני, دائ' גטו קני מה עניין זה אצל מלאה שיש עליה משפטן, זהה אין סאן מלאה כלל אלא מקדשה בהקצת גופה לעצמה". כלומר, זה מחולקת בין ריבר"י לטונייא שם, אם ע"ע גטו קני או לא.

ווריטב"א (גיטין לח. ד"ה זה הוא דאמר) כתוב: "אבל במחילה לא סני ליה (לעבד עברי) אפילו לעניין מעשה ידיו. ולא תימא דכי אמרינן דלא מתני ליה מחילה הינו לעניין קניין איסור שב (כחנוך לדבריו בקידשין טז. ד"ה אמר רבה)... אבל לעניין מעשה ידי מתני מחילה... ובודשטע התם מריבר"י... זהה איתנו אלא אליבא דמ"ד מעות הראשונות לאו לקידשין ניתנו (כלומר ריבר"י), אבל ליחוץ דקייל דמעות הרא' לקידשין נתנו, ודאי לא מהני ליה במחילה, ואפלו לעניין מעשה ידי". (אמנם בחוי' לקידשין ישב בשם הרמב"ן בא"א).

העליה בידינו שבאשר לדין שע"ע גטו קני, הדבר תלוי בחלוקת אם מעת ראשונות לקידושין נתנו או לא, דמ"ד לקידושין נתנו סבור שאמה עבריה גופה קני, ומ"ד לאו לקידושין נתנו (ריברי) סבור שאמה עבריה אין גופה קני.

ואם לחתת סברא בדבר, נסביר שם"ד לאו לקידושין נתנו מוכחה לסבר שאמה עבריה אין גופה קני, שאמ לא כן בינה היא תתקודש, הרי אינו יכול לקדשה בחוב עבדתה, אם גופה קני. ובמו כן נסביר שם"ד מעת ראה' לקידושין נתנו נאלץ לומר זאת כיון שסביר שאמה עבריה גופה קני ולכון אי אפשר לקדשה בדבר אחר, אלא רק בminutes הראשונות.

5. חקירה בדיין יציאת גרעון-כסף.

במהות הדיין של יציאת גרעון כסוף אפשר לומר שני הסברים.

א. אפשר לומר שזו גזירת הכתוב שניתנת כסוף הגרעון תפעל חלות חדשה של שחזור, כמו שחזר רגיל.

ב. כשם שמצינו בפועל, שיטול לחזרה-בט מעבודתו באמצעות הימים, כך גם יציאת העבד בגרעון-כסף פרושה הוא שחזר בו העבד ממכרו, ולא שהה שחזרו מחדש. אבל צדי חקירה זו הרי תלויים בשאלת הקודמת, אם עבד עברי גטו קני או לא. אם נאמר שאין גטו של עבד קני כלל, א"כ זהא בסתם שכיר, ונוכל לומר שדיין יציאת גרא"כ בעבד הוא דין החזרה של שכיר. אך אם נאמר שגטו של עבד קני א"כ וחדר לא נוכל לומר שיציאת העבד היא מדין חזרה, שהרי הוא צריך חלות של שחזרו מקני-גטו לאדון, וננטרך לומר הצד הראשון של החקירה. כך גם כתוב הרידב"ז.

אם נצרכ לכל זה את דברינו בקטע הקודם - חלות דין שע"ע גטו קני בחלוקת מעת ראה' לקידושין נתנו - נקבל: מ"ד מעת ראשונות לקידושין נתנו, סבור גם שעבד עברי גטו קני, א"כ יסביר גם שהגרעון-כסף הרא דין של יציאה מחדש, חלות על שחזור. ומ"ד מע"ר לאו לקידושין נתנו, כיון שסביר שאין העבד קני, יראה בדיין הגרעון דין של חזרת שכיר משכירותו.

6. ישוב הקשיות.

בוחלת דברינו שאלנו: איך מה שאמה יוצאה בכסוף הוביחה הגمرا שהיא גם נקתה בכסוף, איך ניסתה ללמידה דין קניינית מדיני שחזרו? ו נראה לו מר, שזו כוונת ר' חנןאל, שהוסיפה שדיוק הגם, מ"זהפה" הוא דזוק א"לייבא דמ"ד מעת ראשונות לאו לקידושין נתנו".

שהרי לפימ"ש, למ"ד זה יציאת גרעון כסוף הוא חזרה ממכר, ואם החזרה הוא בכסוף ממשמעו שוגם הדבר שחוזרים ממנו - הקין - היה בכסוף: "רמא דירצתה בהשבת כסוף מקנהה...". שמעין דכסוף מקנהה אורגד ומחזק עבדתה ודין הוא שיעשה קניין, וכל זה אי קרא ד"זהפה" מתפרש בחזרת כסוף מחירה. אבל אי "זהפה" הוא אפי' במתנה ואינה מחזרת כסוף שלקהה, אלא קינה עצמה מיד האדון, אין לדון קניין מייציאה". (חוז"א קידושין סי' קמח).

ועוד שאלנו, שלפי הוחס' ר' י"ד יתבן שנקוטה האמה בשטר, וגם אז ביכולתה לצאת בגרעון, וайлו בוגם' ורש"י משמעו רק התקנית בכיסף מגערת. אבל זה ברור, כי אודז מ"ד בוגם' סובר שהגרעון הוא חזרה מהמכר, וא"כ ברור שבאמת רק התקנית בכיסף מגערת.

ונם שיטת חוס' ר' י"ד מובנת, כי הגם' הסבירה לפי מ"ד מע"ר לאו לקידושין נתנו, אך לדידן דקיים' שימוש ראשונות לקידושין נתנו, א"כ גרעון כיסף הוא יציאה מחודשת, רוזחי גזירות-הכתב שהוא יפעל כמו שטר שחזור. ולכן לא משנה איך נקתה, תמיד תגרע. ובאמת זו שיטת ר' י"ד שאפירלו הניתנת במתנה, ללא כל כסף קניין, יוצאת בגרעון כסף, וזהו שכטב שם ש"כיוון שדיכתה תורה לצאת בפדיון, מה לי מכיר מה לי מותה". שהרי זו גדרות הכתוב.

ויבן הרמב"ם בפירוש-המשניות, שאמור שלומדים את קניין כסף באמה לא מ"והפדה" בוגמא, אלא מעבר עברי, כי הרי הלמוד בוגמא מ"והפדה" הוא לא אליבא דהילבנא, אלא אליבא דמ"ד מע"ר לאו לקידושין נתנו.

בהמשך דף יד: דוחה הגמא את הלימוד של קניין כסף מ"והפדה" בימוק: אשכחן אמה העבריה הדאל ומקדשה בכיסף מקיא בכיסף, עבד עברי מנلن? ובודנת הגם' לומר: את קניין כסף באמה אין לומדים מהפס' "והפדה", אלא מסברא בעלמא, סברה הקיימת רק באמה, ולכן אין לנו למוד על קניין כסף של עבד. אך עיקר חסר מן הספר, מודיע חזרה בה הגם', ואין להמוד דין קניין מ"והפדה".

לכן נראה שכך בדעת הגם': אי אפשר ללמד מ"והפדה" כי "ашכחן אמה עבריה הדאל ומקדשה בכיסף מקיא בכיסף" כלומר: אין קיימת לנו שימוש קניתה של אמה דם מעות קידושה (מע"ר לקידושין נתנו) ולמ"ד זה הגרעון הוא קניין חדשש, כאמור לעיל, וכי אפשר ללמד ממנו את דין הקניין, וא"כ: "עבד עברי מנلن?".

בעניין עני המהפר בחרורה

יעקב ורדהפטיג

קדושים נט' עא' "עני המהפר בחרורה ובא אחר ונטה הימנו Mai, אמר ליה נקרא רשות". רשי' במקום פי' "עני המהפר בחרורה - מחזר אחראית לזכות בה מן הפקר או שיתגנה לו בעל הבית". ז"א דין עני המהפר בחרורה שייך לדעת רשי' אף בהפרק.

אולם חזר"ה "עני המהפר" הקשו על שיטה זו קושיות מספר. ומחתמת בן סובר ר"ת "דאייסור דמהפר דעתך הכל לא שייך אלא חזקה בשרווצה העני להרוויח בשכירות או כשרווצה לcketot דבר אחד וחבירו מקרים וקינה... ומש"ה קאמר דעתך נקרא רשות כי למה מחזר על זאת שטרח בה חבירו לר' וישתכר במקום אחר. אבל אם היהה החרורה של הפקר ליבא איסור שאם לא זכה בדעת לא יムצא אחרת".

והקשו התוס' בזה"ל: "זמייחו קשה מההיא דפרק לא יחפור (ב"ב כא':) דקאמר התם מרוחיקין מן הדג מלא ריצה הדג אע"פ שהוא של הפקר?"

וחירצו בשם ר' מאיר אביו דר"ת "דמיiri בדנ' מה שבן דרך הדינאים להשים במצודות דג מה והדגים מתאפסים שם סביר אותו הדג וכיון שהה פירש מצודתו וחילה וע"י מעשה שעשה זה מתאפסים שם סביר ודאי אם היה חבירו פורש הוה באלו גצל לו ויסל לומר לו תוכל לעשו בן במקום אחר".

לכוארה קשחת ווטס' אינה מובנת כלל-דמה בכך דגים הו הפקר, הרי יכול לומר לו לך למקום אחר ובכהאי גונא לכוארה שייך עני המהפר בחרורה. וקושיא זו הקשה עצמאית יוסף כאן. ובאמת התוס' בבא בתרא כא' עב' ד"ה "מרוחיקין" כתבו פשוטות שלא קשיא לר"ת מההיא דמרוחיקין מהdag כיון שיכול לפרש מצודתו במקום אחר.

ומחתמת בן נראה לומר בשיטת ר"ת - רתחילה כשבעה היבא שייך דין עני המהפר בחרורה א. ומתחשב בסברא אם יכול לך למקום אחר או לאו. ועפ"י זה קבע בשכירות ומכר דיבול לומר לך למקום אחר (עפ"י רוב) שייך דין עני המהפר בחרורה, ובהפרק שלא יכול לומר בן (עפ"י רוב) אין דין זה.

אולם אחר קביעה זו, נשאר דבכל שכירות ומכר יש דין עני המהפר בחרורה ובכל' להתחשב כלל במקרה הפרטי אם אפשר לומר לך למקום אחר או לאו. וזה בהפרק אין דין עני המהפר בחרורה אף שיכול你说 לך למקום אחר. ולבן הקשו ווטס' מההיא דמרוחיקין מהdag, דכיזו דגם הדין הפקר א"כ לא שייך דין עני המהפר בחרורה אף שיכול你说 לך למקום אחר. ואילו התוס' בבא בתרא סברו دائم תמים לנטו של עניין, וכל' יכול לומר לך למקום אחר שייך דין עני המהפר בחרורה ואף בהפרק.

ונעבור לתיארכו של ר"מ אביד דר"ת.

לכאורה כיוון דאמר בסוף דבריו "ויכול לומר לו חובל לעשות כן במקום אחר" לא הוצרך לטעילת דבריו, וכיון שעשה מעשה וכו' הווי כעין גדול?

אולם עפ"י דברינו דסבירו חוסך, דבהתפרק אף שיבול לומר לו לך למקום אחר אין דין עני מההפר בחרה, ולכון הקשו קושיותם, א"כ אין מקום לדברי ר' מאיר, דיבול לומר לו חובל לעשות כן במקום אחר?

1) ונראה שמנני בר הקרים לומר דמתוך שעשה מעשה וכו' וכובנתו - דאף שכאן הפרק הוא, אולם הפרק כזה, שהאדם עצמו זמן אותו והמציאו במעשה שעשה, נבנש לקטגוריה של מכר ושכירות ויכול לומר לו לך ותעשה כן במקום אחר. (ועיין במהרי"ט כאן דכתב כעין דברים אלו וכן במהרש"א כאן).

(לפי הסבר זה יוצאת שתירוץו של ר"מ תירוץ אחד והוא. ולא כמו שנאמר מבט ראשון שני תירוצים הם. האחד דמי בוגן. והשני שיכל לומר לו לך למקום אחר. ובאמת במרדי בפרקין רמז תקכ"ד הביא דברי ר"מ אביו דר"ת והשמיט את המלה "גדול" וכותב בזה"ל: "פי רבינו מאיר אביו של רבינו תם דמיירי בdeg שmeta שבן דרך הדיניגים לתת במצודות deg מה כדי שיתקכו שם אחרים דכיון שפירש זה מצודות תחילת יכול לומר לו לך ועשה כן במקום אחר". ומפורש בדבריו דהכל תירוץ אחד וכיון שעשה מעשה לבן יכול לומר לך ועשה כן במקום אחר.).

אולם אם נסביר כך את דברי התוס' ותירוץ ר' מאיר, יקשה מאי דברי ר' יצחק שהובאו בסוף התוס' . שכתו התוס' אחר תירוץ ר"מ: "ומכאן נראה מהר"ר יצחק... אבל אם שכר בעה"ב מלמד אחד יכול בע"ה אחר לשכור אותו מלמד עצמו ואינו יכול לומר לו הבעה"ב לך ושבור מלמד אחר דנימה ליה אין רצוני אלא להה שהרוי כמודומה לי שהוא ילמד בני יפה מלמד אחר". והנה אם אנו קיימים בעקרון - דבמכר ושכירות שייך דין עני מההפר בחרה בכל מקרה אף שאין יכול לומר לך למקום אחר - הרי זה סותר את דברי רבינו יצחק שגביל מלמד כיון שאינו יכול לומר לך למקום אחר לא שייך דין מההפר בחרה. ואילו התוס' כתבו "ומכאן נראה" דהינו בדברי ר"ת, ור"מ אביו?

2. לבן נראה דאפשר להסביר את תירוץו של ר"מ בחרה אחרת.
באמת עני תירוצים בדבריו. האחד - וכיון שעשה מעשה הווי בגודל ולכון אף דהוא הפרק צריך להרחיק את המצודה. והשני - בנו חולק אביו של ר"ת על סברת חוסך דהפרק בכל מקרה אין בוט דין מההפר בחרה, והוא סובר דבכל מקרה ומקרה חולכים לנטו, האם אפשר לומר לך למקום אחר או לאו - ובלי הבדל אם hei הפרק, מכר או שכירות. ולכון טוען ר"מ אין קשייתכם קושיא דכיון שניתן לומר לך ותעשה כן יש דין מההפר בחרה אף דהוא הפרק, וכחitos, בב"ב.

ואמר רבינו יצחק מכאן נראה ס',adam shcar b'uh' b'mlmed s', da'af ha'i shciorot cl shai apsher l'omr lr l'makom acher la shi'ir din mahper berura. ו"מכך" heito matzrichu ha'shi'i shel R'M abi'z shel R'T.

אולם ביחס' חכמי אנגליה כאן - הביאו פי' R'T - דבහפקר לא מקרי רשות אלא בשכירות, ואח'ב הביאו "ומכאן יש לנו לומר אותם תלמידים" ט' דהיינו דברי ר' יצחק שביחס' אצלנו. ולא הביאו את הקושיא מב'ב ותירוץ ר'M abi' R'T. וא"כ רוזאים ענו שדווקע של ר' יצחק אינו מוחך דברי R'M abi' R'T אלא אף בדברי R'T גוף. ויورد הסברנו השני.

ב. ולכן נראה שיש להסביר.

אף חוס' עצם סברו - חזנים בכל מקרה לנטו. רק שלרוב בהפקר אי אפשר לומר לך למקום אחר, ובמכר ושכירות אפשר לומר כן. אך כל שבהפקר יכול לומר לך למקום אחר יש דין עני המהפר בחרורה. וכך להיפך במכר ושכירות שאי אפשר לומר לך למקום אחר אין דין עני המהפר.

אולם הקשד חוס' מההיא דכ"ב כא' ע"ב דלקאותה שם או אפשר לומר לך למקום אחר שהה עכשו יש רצוץ דגימות במקום זה ולא במקום אחר.

ולכן תירוץ R'M abi' R'T - כיון שע"י מעשה שעשה זה נתקבעו ובאו הדגימות לצאן. א"כ יכול לומר לך ועשה אף אתה מעשה כהו ויתקבעו אליו הדגימות, ולכן שייך דין המהפר בחרורה. ומודוק בלשונן שלא כתוב "ויכול לומר לך למקום אחר" אלא כתוב "ויכול לומר לו ותכל לעשות כן במקום אחר". (ולהסביר זה שוב תירוץ של R'M תיחזק אחד חד - וכגرسא שבמדרכי). ועיין בעצמות יוסף כאן שכחוב כעין דברם אלו.

ועתה מובן ריזוק של ר' יצחק מהיחס' ומרא'ם ABI DR'T דבשכירות שאין אפשרות לומר לך למקום אחר, לא שייך דין עני המהפר בחרורה.

אולם עתה נשאר לט לבור במה חולק התוס' בב"ב על החוס' כאן, שתירוץ שם בפשיטתו דיטל לפروس מצודז במקום אחר ולכן לא קשייא לר'T. ואולי זמחלוكة הדיא.

חוס' דין סבוך דכדי שיוכל לומר לך למקום אחר צרייך שיזהו הדבר בגדר אפשרות קלה וסבירה חזמיא דשכירות ומכר שמאתיים ביותר. ורק ברצוץ דגימות כהה אף שיוכל למצוא בן בעולם אולם אין זה בקהל כמו והקשד א"כ اي אפשר לומר לך למקום אחר ולא יהיה דין המהפר בחרורה, ולכן תירוץ R'M DCION זהה ע"י האדם עצמו וכו' אפשר לומר לך לך ועשה כן אף עתה וזה אפשר בקהל לעשותות. ולכן שייך דין המהפר בחרורה.

אולם התוס' בב"ב סברו לא כך אלא כל שאפשר לומר לך למקום אחר אף שכן זה בקהל כמו ושכירות כבר שייך דין עני המהפר בחרורה ולכן כתבו בפשטות דלא קשייא לר'T מההיא דמרא'יקן מהdag צוין שיוכל לפROS מצודז במקום אחר.

שיטת רבי יוחנן בקדושים מעכשו ולאחר שלשים יום

نعم זה

בקידושין דף ס. נידון מקרה, בו קדש אדם אשה בלשון "מעכשו ולאחר שלשים יום", ובתורו אותן שלשים יום בא אחר וקדשה "מעכשו ולאחר עשרים יום" ושוב בא אחר וקדשה.

"אמר רבי יוחנן אפילו מאה תופסין בה".

רש"י: "כל אחד מצא מקום זמן פניו לקדושים ותפסו כרלן לאוסריה". כלומר, הקידושין חלים כאן כתהיליך מתמשך. המשך הגمرا הוא "מחיב רב חנינא, מהיום ולאחר מיתה גט ואינו ט ואם מת חולצת ולא מתיבמת --- לרבי יוחנן ז אמר שירא הרוי, כל גיטה דמשיר בה ולא כלום הוא - יבמי מיבם! אמר רבא: ט להוציאו ומיתה להוציא, מה שישיר ט גמרתו מיתה. אמר ליה אבי, מי דמי? ט מרצאה מרשות יbam, מיתה מבסת לרשות יbam... וכו'".
לקושית רב חנינא מוסף רש"י באור קצר ואומר שהט צריך להיות חסר משמעות מפני שאינו עומד בדרישה של "כריות" - אינו מנתק באופן מוחלט את הקשר של האשה לבעה. [במו]
"הרי את מותרת לכל אדם חזץ מפלוני".

התוספות מشيخים על ביאור זה. טענתם מבוססת על ההקש "ויצאה והייתה" - מקיש הויה ליציאה ואם בן אותו תנא של מחלוקת שבગט קיים גם בקידושין. האם בן מדוע הקשה רב חנינא מביריתא שבunning ניטין ולא שאל באופן ישיר על דיןו של רבי יוחנן בקידושין?
ऋישיא זו צריכה הסבר. האם הבינו התוס' שלפי רש"י ט (וקידושין) בלשון "מעכשו ולאחר שלשים" יהיה פסול מפני שמאב אישות הנוצר (או מatabase) בתהיליך מתמשך נוגד את דרישת המחלוקת הנלמדת מ"כריות"? אם כך תמורה תירצזו של רבא, שאינו עונה על השאלה במאמו!
אלא שהתוס' ידע שמדובר לרש"י ט "מעכשו ולאחר שלשים" כשר זוכן בקידושין, וכך על פי שאין אשה מתקדשת לחיצאין - כאן אין חסרון בה, מפני שלבסוף תתקדש כולה. כמו שכתבו התוס' בעצם בדייבור שלפני זה. הפסול הרא דזוכה מפני שמת במאוב ופעולה המת כבר לא תגיע לעולם לידי נמר. וכן בקידושין: כיוון שבא השני וקדשה נשאים קידוש הראשו קידושין חלקים ולא יבואו עוד לידי נמר, ואם בן היה לרבי חנינא להקשות בקידושין ניפויו היibi אמר רבי יוחנן אפילו מאה תופסין בה.

לפי הבנה זו בקורסית תוס' צריך לבאר את תירוצם. לשיטות החסرون עליהם מعتبر רב חנינא אינו בדין כריות אלא מצד "אין ט לאחר מיתה", וגם בקידושין יהיה פסול לשון "מעכשו ולאחר מיתה". אבל בקידושין שמעכשו ולאחר שלשים יום אין בעיה כזו. ויש לתמהה: מדוע לא יקשה גם כאן כשבא השני וקדשה ובכך נוצרת בעיה מקבילה לו שבקידושין שמעכשו ולאחר מיתה? אולם ההבול ברור: קידושין "מעכשו ולאחר מיתה" אין להם סח לחול כלל.

ואילו "מעכשו ולאחר שלשים" יכולם לחול בשלמות ורק קידושה השני מפריעים. מצד עצם קידושין טובים הם.

אבל מזוע לא יכולו התוס' לתרץ בחילוק זה את שיטת רש"י? הלא לקושיהם על רש"י יכולים לתרץ שהפוגם של העדר כריתות הוא דווקא כשהשיור נבע מחסרון פנימי בעצם הגט, אבל אם המצב של קידושין חלקיים נובע מהפרעה חיצונית של קידושי השני אין זה העדר מוחלט!

מה נתחדש בשיטה עצם המאפשר לנקט חלוק זה יותר מleshata רש"י?

נראה ליישב כך. התנאי של כריתות הוא תנאי בתוכן הגט. בולם: תנאי הנירושין הכלולים בגט צריכים להביא שחרור מלא של האשה. על פי רש"י, מורחיב כאן תנאי זה ומופיע גם את הדרישה שאופן חלותו של הגט ייתן שחרור מלא לאשה. אם כן זהו דין במצב הסופי: תרצאת הנירושין הללו ערכאה להדotta התרת האשה. וכן בקידושין: תרצאת הקידושין האלו ערכאה להיות קשר שלם ומהלט לבעה. אם כן – סוברים התוס' – מה אכפת לנו מפני מה "נסארו" הקידושין חלקיים? התרצאה על כל פנים אינה מתאימה לדין.

אבל לשיטת תוס' שאין כאן חסרון מצד הכריתות ("כריתות" יישאר כדין בתנאי הנירושין דווקא) אלא מצד שאין מט לאחר מיתה, הפוגם הוא לא בתרצאה אלא בסיבה. המעשה שנוצע לפועל את הנירושין חסר בח לעשות זאת מפני שהוא תלוי בפעולת גירושין לאחר מיתה שאינה אפשרית. זהו דין בכח הסיבה, ביבולת: וממילא חלוק ממנו דין קידושין "מעכשו ולאחר שלשים" ואפילו בא אחר וקדשה בתוך הזמן, שכן בכח הקידושין היה לחול בשלמות מצד עצםם.

בדין גיד-הנשה של עליה, חולין דף צ.

הרבי בן ציון פרידמן

איתא בגמרא ר' חייא ב"ר יוסי אמר שנייד הנשה איתנו נהוג בקדושים שאינם נאכלין, עליה. ר' יהונתן אומר שנוהג אמר ר' פפא ולא פלייגי, בגין להלקוות וכאן להעלות, פירש רשי: לhalkothuki ki am acil, להעלות, שמשתור להעלות כמו דאייתא לסתן בגמרא - שלא נאמר ולא יאכל מזבח. איך אדרמי בגין להלכוות וכאן להעלות, הינו שדברי האמוראים סובבים רק על דין מזבח. ופירש רשי: בגין דאמר איתנו נהוג להלכוות, שאיתנו מזבח להלכוות, בגין דאמר נהוג להעלות - כשבירש מהירך. ר' תנמן בר יצחק אמר בלהעלות פלייגי, ורש"י גritis להלכוות פלייגי ואח"ב להעלות - כפי שתזה הלשונות בר' פפא, ודברי רשי בהזה יסביר בס"ד להלן. אח"כ מביאה הגמרא מחלוקת רבינו ורבנן אם מותר להעלות ניד הנשה במחובר, רבוי לומד "מוחטיר הכהן את כל המזבחה" לרבות ניד הנשה במחובר. שגדין הדתירה לא צריך לרבות, דומיא דראש העולה שיש בה גידין ועכמות, ו"מעשית עלותיך הבשר והדם" ממעט נידין שפרשו אפלו הדתירה. ורבנן לומדים מרביי "הכל" גידין הדתירה אפלו פרשו, ומהבשר והדם למוטטי פוקעין, עיבולי בשר אתה מחזר ואי אתה מחזר עיבולי גידין. וניד הנשה במחובר אינם מרבים מההפסוק משום דהוא אסור ממשקה ישראל, וכו'. ורבוי חולק בהזה ואומר: דומיא דחלב ודם, שמשקה ישראל ממעטין רק מן האסder, אבל מן הכלש, קרב טלו, רש"י שם - הרי יש לנו מחלוקת רבינו ורבנן בגין הנשה במחובר, ומה יצאת עוד מחלוקת בגיןין הדתירה שפרשו, ועוד יש לנו מחלוקת בגין הנשה בין האמוראים לפוי רgeb"י, ולא מבואר אם מחלוקת האמוראים כמחלוקת התנאים, או שהה מחלוקת אחרת אליבא אחד מהתנאים. בפסק הדרמב"ם העולים מסוגיא זו יש לכואורה סתירה כמו שהרגיש בהזה הלח"מ ונשאר בצע"ע.

כתב הרמב"ם פ"ו מעשה הקרבנות ה"ב: צמר שבראשי כבשים וכו' ותגידיים וכו' בזמן שהן מחוברים מקטירין את הכל, ואם פרשו לא יעלו שנאמר עלותיך הבשר והדם, וסולם שפקוד מעל ומזהם לא מחזר וכו' זיל.

הרי שמע מה שבכתב למעט אם פרשו - מהבשר והדם, שהוא פיסק כרבוי, ובHALCA ר' כתוב: כשםנתה איברי העולה וכו' ומסיר ניד הנשה בראש המזבח ומשליכת וכו'. הרי שמע שפסק כרבנן אסור בהעלאה. ויש עוד להפליא בהלכה ב' עטא, אם הוא לומד מהבשר והדם למוטטי פרשו הרי מה שבכתב וסולם שפקוד זה מTON על העולה במחוברים, שבפרק פסק בHALCA פסה"מ פ"ג ה"ז שאם עלו ירדה, וכו"ש פקעו... ומאין הוא ממעט פוקעין, הלא לדבון שמרבים גידין הדתירה צריכים מעט מיוחד מזחדר על פקוד מהבשר והדם, ולרמב"ם בהזה מוחברים

דיהתיירא כמו-כן, ואחרי שמעט מהבשר והדם הعلاה בפרשו מניין למעט פקע של העלאה מוחברין, ועד בפ"ה מאיסורי מזום ה"ט מביא הרמב"ם כמה דברים שפסולין משום משקה ישראל. ולא הביא גם גיד הנשה במחובר. רק כתבו במעשה הקרבנות בלשון לתחילת:
ומסיר גיד הנשה – ויש לי להזכיר עוד קושיא בסוגיא זו, לפני החלי לבאר דברי הרמב"ם. שם צ: אמר ר' הונא גיד הנשה של עולה חולציו לחפוּח, אמר ר' חסדא וכו' מי כתיב ע"כ לא יאכל מזום וכו', ור' הונא, ממשקה ישראל וכו', מיתיבי גיד הנשה של שלמים מכבדו לאמה ושל עולה מעלפוּ, Mai לאו מעלהו ומקטירו. הרי קשה מכאן לר' הונא שלומד ממשקה ישראל שאסור, ואתמהה! "מאי קושיא, בריותא זו כרבי, ור' הונא כרבנן. Ach"כ מצאת קושיא זו (בר"י) ונראה לי בס"ד לבאר דברי רש"י ב"ד נחמן בר יצחק ומתוך באור זה יצא לנו יסוד לישוב הקושיא בג"ל שהה נם יסוד לבואר דברי הרמב"ם. רש"י ד"ה ר' נחמן בר יצחק וכו' "דמ"ר נהוג קסביר מצוה לחולציו עכ"ל, ובמובן שיש לסייע דמ"ר אינו נהוג קסביר שאין מצוה לחולציו, א"כ ר' חייא בר יוסף סובר שמעליין גיד הנשה במחובר, ור' יוחנן סובר שאין מעליין, ובמה חולקין, תאמיר בחלוקת רבוי ורבנן, אי אפשר, שהרי רש"י ממשיך בדבר הנ"ל "וללישגא קמא [היגי לתרוץ ראשון אמר ר' פפא כאן להלכוו כאן להעלוטו] להעלוטו פלייגי מ"ד נהוג קסביר להעלוטו נמי אסור עם היירך כדפליגי רבוי ורבנו לקמן" וט' הרי בחדר בכונת רש"י ב"ר נחבי שלאייכא דאמרוי היינו – דלחולציו פלייגי – אם מצוה לחולץ, אין זה בחלוקת רבוי ורבנן, ובמאי פלייגי? לא באור רש"י ונראה לי מחדש שאף לרבי שאין בגיד הנשה דין של ממשקה ישראל מפני שהוא מן הקשר בג"ל אבל יש בזה איסור לתחילת משום מגביה מדין הקריבתו נא לפתחר. מכיוון שהגיד אסור באכילה הרי זה מגנה למזבח, כמו משקין מגלים שבואר בתוס' סוכה מה: לפירוש שני על פי המスキנא ב"ב צז. זה פסול משום הקריבתו נא לפתחר, והרי אין המשקין מואסים מצד עצם, אלא מצד שיריד עלייהן שם איסור של משקין מגליין, ואיסור זה נראה לי לבאר שהוא רק לתחילת, שהרי בע"ז מז. שם בעי ר"ל השותהה לבהמה עצמה מהו לתחלת וմבוואר שם ברש"י שהאיסור הוא משום מגביה, והשאלה אם רק מגביה או גם למצוה, ובטעט' ד"ה מי מאייס מפורש שה ר' לבת אחת איסור, אמנם הרמב"ם פוסק איבעיתו אלו בפ"ד מאיסורי מזבח שאיסור גם בדיעבד עיי' לח"מ שם שמאריך בהזה, אבל בכל זאת יש מקום גדול לחלק, שرك שם בנעבד, איסור חמור בע"ז וגם שנעשהה עברה, איסור בדיעבד מדין מואס לגביה, אבל באיסור בגיד שלא נעבדה בט עברה, זה איסור רק לתחילת, כמו כל ההלטה של מואס לגביה בפ"ד מאיסורי מזבח הירעאות מגمرا מנהות פו. שיש דין מואס לגביה משום הכהשה כמו גפניהם ודיותם שגדלו ביניהם זרעים, ודין מואס, מחמת שמאסין בעצם, כמו קצת שעורים בין הגללים וגם דין משקין מגליין, ובכל אלה פוסק הרמב"ם שפסולין רק ל一如既לה. א"כ בהזה מודה גם רבוי, ואפשר לבאר לפי זה שרنب"י מפרש בחלוקת האמוראים לפי אייכא דאמרוי "דלחולציו פלייגי" שפליגי בהזה אליבא דרבוי שאין איסור על ממשקה ישראל, – אם אסור ל一如既לה משום מאייס

לגבהה מכיוון שאינו מעלה את האיסור בהדייה רק ע"י הירך. שיש סברא לחלק בדין מאות לנבה
 אם האיסור ניכר בפני עצמו או שמעلين אותו מהתיקת היתר. ובזה יש לנו כבר הצעה לישב
 דברי הרמב"ם שהוא פוסק כרבי וכרב' יוחנן, בחלוקת שמברר רנבי איליביה לאיכא אמריך
 ולמה שבך רבנן, אלא הקשיט לעיל מה מקשה הנמרה על ר' חננא שאומר גיד גשה חילצו,
 מביריה שכתוב: ושל עולה מעלה, אולי בריריתא זאת כרבי. בהתורת קשייא זו נ"ל לבאר מה
 שכותב מהרש"א בסוגין, שר' פפה לא למד את המחלוקת של רבוי ורבנן בגין הנshaה במחובר
 ולכן לכ"ע מעלה, ור' חסדא שאומר לקמן שגיד גשה מותר שלא נאמד ולא יאכל מזבח, ג"כ
 סובר שלא פלייגי, שאם פלייגי למה איינו מזכיר את הפסוק של רבוי: והקטיר הכהן את הבל. אבל
 ר' חננא שמצביר את האיסור של משקה ישראל סובר שפליגי בהז רבי ורבנן, ותגה לפיה גשה
 זאת ניחא ג"כ שכחוב ברש"י בדברי רנבי בחלק השני (רש"י מבואר שם קודם את המחלוקת
 לפיה איכא אמריך ואח"כ לפיה לישנא קמא) שהאמוראים חולקים כרבי ורבנן ויש להקשוט לימה
 כתבי, אבל לפיה הנ"ל מבואר שחלוקת רבי ורבנן תלוי בפירוש האמוראים ואם הם בעניהם
 מפרשין שיחלקו בכך לא שייך לימה כתבי, וקשה גשה על ר' חננא קר: מענטו בריריתא
 שכחוב בה ונגיד של עולה מעלה, משמעו לכואורה שאין אסור כלל, א"כ מנין לר' חננא לפרש
 שרבי ורבנן חולקים בגין גשה, נפרש כרנבי לאיכא אמריך שחולקים ר' חייא ור' יוחנן
 בדיין מאיס לגבוה, ואין לכ"ע איסור של משקה ישראל ובריריתא מוכחה. ואם תאמר תקהה
 מביריתא זו על ר' יוחנן שאמר שטוהג בקדושים שאינם נאכלין, ובכאן כחוב מעלה לכתוללה,
 אולי hei' יכול לומר לטעםך, ועוד מכיוון שהם חולקין אליבא דרבי וכל אחד אומר כר' כשית
 רבי. ומתרצת גשה על הקשייא הנ"ל לר' חננא, שהוא מעלה, מעלה וחולצו מושום הקייבתו
 נא לפחתך שלא יעלוז מגולה, הרי שסתמא דגמרא שאלת לפיה רנבי לאיכא אמריך שלב"ע אין
 איסור של משקה ישראל, וגם לפיה התירוץ לא מבואר בלשון הברייתא אם זה איסור מושום משקה
 לישראל ואפשר לפרש רק לכתוללה מושום לגבוה, כמובן שר' חננא לימד את הבריריתא
 כשיתו שיש בהז מחלוקת רבי ורבנן, אבל חז' יסוד לרמב"ם לפסק כסבירה סתמא דגמרא
 כרנבי לאיכא אמריך והמבריריתא לא משמע להיפך, ולכן לא הביא הרמב"ם את ההלכה
 הזאת באיסורי מזבח, שכבר סמן על מה שהביא דיני מזבח באריכות. ובמעשה הקרבנות,
 בסדר העבהה כתוב ומסיר את הניד ומשליך - הינו לכתוללה. ומה ששאלנו מנין לרמב"ם
 מעדות לפיקוד אחרי שפסק כרבי ולומד מהבשר והדם מעט לנידין רהיטורא שפרשו, נראה
 לפרש, שלרבנן שמרבני נידין שפרש לכתוללה להעלות צרכין מעט לפיקוד, אבל לרבי
 שפרש לא יעלז ואפירלו בראשו של מזבח מוריידן, הרי אם עלז במחוביין ופקוד לא מעלה
 מפרשנו ומן הסברא זו אין מהדרין, ובאמת ביחס' במעלה דף ט: משמע שכלן שפקוד מכוון
 גם למחוביין וגם לפרש, ומה החזר שפרש? ואולי זה לפיה רבנן וצ"ע. ולפי התבהה תע"ל
 שיש איסור מזבח לגבהה בלבד איסור של משקה ישראל, וטסר בהז קושת מהרש"א על ווס'
 שם צ. ד"ה שבסוף דבריהם מזמנים ומה לא יהול איסור גיד על מזדקין שהרי יש בו איסור

מוסיף מוגדר איסור לנבה שאסור להקריבו, ומקרה מההרש"א, לפי מי דקימין שלא חל איסור גיד הרי זה משקה ישראל ואין איסור מוסף, אמנם איסור של משקה תלוי בה נטפה אם נאמר שנתול, אבל איסור מאייס לנבה יש בלאו הכי אף שבמרקחה בבהמה זו אין לוקה על גיד, אבל זהה המין שאסור והו מגונה למזבח, כלשון רש"ט ב"ב צז, במשקין שנבנין אף שהודר כבר אישורן. אמנם אין זה הדמה ממש שם על אותו חפצא כבר חל האיסור, משא"כ כאן אבל יש להבין כאן איסור לגובה אף שבמרקחה מותר גיד זה, (גם תירוץ מההרש"א לפי דברו ברוח זה) א"כ כוונת התוס' איסור לגובה לרנגב"י בדין מאייס לגובה, ותריצים שיש מ"ד שהמחברין יعلו, הינו ר' חייא בר יוסוף שסובר מכיוון שעוליה עם הירך אין כאן הקריבוז נא לפחתך.

וזאת נפשך לומר: אם בכלל איסור אפילו אינט בגדר של איסור משקה ישראל, יש איסור חריש משדים מאייס לגובה, א"כ לרבי שגידיין שפרשו אסורין למזבח, הרי גם מחוברים לא יعلו לר' יודחנן שגם גיד הנשה במחובר אסור משום מאייס לגובה. אמנם ניחא, שגיד הנשה שם אישורו גם במחובר מבוטן. אבל איסור גידין להעלותן למזבח מהבשר והודם, זה מתחדש וחיל רק בשפירשו, ולא שייך כלל מאייס לגובה במחוברים.

בין ישראל לערבים

א. חיקור דין בעניין זכות אב בן נוח באישות בנותיו ובנוו

הרב נחום נריה

במנחת חינוך מצوها ל"ה כתוב וז"ל "וגראה פשוט דבן נוח אינו יכול להשיא בתו קטנה כי דקה בישראל יש לו לאב רשות, דעתה לו הורה רשות כדילפין מקראי אבל בגין נוח לא מעינו ואם כן כל שאין לה דעת אין מתחייבים עליה ממשום אשת איש.

דבריו של בעל מנ"ח תמהנים במקעת, הגمرا (סוטה י). דורות מהפסקה האמור בתמ"ר "ותשב בפתח עיניים" ר' שמואל בר נחמני אמר שנתנה עיניים לדבריה בשתבעה... אמר לה שמא נכricht את אמרה לו גיורת אני... שמא קיבל בר אביך קידושין אמרה ליה יתומה אני ופרש רשי' שם: ואין זכות לאב ולאחים להשיא קטנה אלא האב זוכה בה כרכתייב את בתו נתתי לאיש זהה" ואם כי אין מшибין מהדרוש מ"מ מדברי רשי' ממשע שכיר הוא מעיקר הדין, וכן קצת תמורה שהרמב"ם לא הזכיר מאומה.

נראה שהסביר דברי הגمرا תלוי בחלוקת ראשונים. שניינו במסכת סנהדרין (נז). "בן נוח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה נהרג עלייה ופרש רשי' שם "משום גדול ואעפ' שאין זו בעלה בעל דאישות אלא דגנות בעלמא חמורי". אולם ברמב"ם פ"ט מהלכות מלכים ה"ח פסק "בן נוח שייחד שפחה לעבדו ובא עליה הרוי זה נהרג עלייה ממשום אשת חברו ואינו חייב עליה עד שיפשטו הדבר ואמרו לה זו דבית עבד פלוני ומאמתי ותחזר להתרה משיפורשנה מעבדו ויפרע ראה בשוק" עכ"ל ומובואר דנהלקו רשי' ורמב"ם אם בעלות על עבדים בגין נוח (דקניין הנעף אין להט) מקנה זכות לאדון לייצור קשר אישות בין השפחה והעבד המיוודים זה להה. רשי' ס"ל אין ביחס השפחה לעבר ממשום אישות ולכן כשבא עליה האדון הוא עובר ממשום גדול ואילו הרמב"ם ס"ל כיון שהוא הוא בעליים עליהם בכחו לקשר בקשר אישות וביכולתו להתרן קשר הטעם הזהוב משיפשט הדבר ויאמרו לה זו דבית עבד פלוני הוא שייעור ביחס הרבה ולא חיסרון ביחסו של הרב אשר מעריך גם התקשרות העדרדים.]

וזהה הרמב"ם (פ"ט מהלכות עבדים ה"ב) בהגדירו את הזכאים למכור עבדים בעניינים כתוב וצ"ל "וכן מוכר בניו ובנותיו שנאמר "מהם תקנו וממשפתחים אשר עמכם אשר הולידו בארץכם" וכל אחד מלאו הרוי הודה כעבד בעניין לכל דבר" עכ"ל ומפורש בדברי הרמב"ם דבן נוח זכאי למכור את בניו לעבדות על כל דיניה. ואם כן נראה שיכول האב ליחס את בט לכל העניים שזכה האדון לחדר את עבדו, וכדברי הגمرا (כתובות מז). "השתא זבוני מזבין לה מעשי ידיה מיבעייא" ומעתה נראה לפרש את דברי הגمرا בסוטה בדרך אחרת. שמא קיבל בר אביך קדושים שהיינו שמא ייחך אביך לאיש ויחזק זה שنتיחודה לאיש שעורך לאשת איש כפי שיחזק שפחה ע"י האדון לעבדו דינו כאישות (לדעת הרמב"ם ג"ל) והבא עליה מתחייב מחייב הבא על אשת איש.

ולפירוש זה נראה להסיק שזכות האב בבתו נתחדשה רק בישראל וכדברי המנ"ח, אך מכח זכות האב למכור את בתו לעבדות יכול הוא גם ליחודה לאישות.

ואם לא ממשמעות דברי רש"י היה מקום לפרש את הגمرا בסוטה לשטחו בסנהדרין ולומר ר' שמא קיבל בר אביך קידושין וייחזר לאישות ואסורה את באיסור גזל – ולא באיסור אשת איש רשםא יש לדחות שכונתו של רש"י היא שזכויות האב הן בלעדיות לאב ואין ניתנות לירושה לשותפות והן זכות בן נוח למכור את בניו לעבדות ניתנו רק לאב כשם שזכות האב בקידושי בתו היא רק לאב ולא לבניו ולbijתו.

נتابאר של דעת הרמב"ם אין הכרח לפרש שנתחרשו זכויות קידושין לאב בבתו אך יכול הוא לקדשה מכח זכותו למכירה לעבדות וזה לעיקר דעת רש"י יש לפרש בר, ונתחוורו דברי המנ"ח דזכויות קידושין לאב הלאה מוחודשת היא שנתחרשה בישראל.

מקורות: מנהה חריבה על מס, סוטה להגר"פ אפשטיין דף י' ע"א.

עמוד הימני לגר"ש ישראלי שליט"א סי' מ"ט.

בדינן מעמדם של הכותים והתיחסותם לעם ישראל

שמעואל וינברג

דין גרי אריות

על תחילתם של הכותים בא"י מענו במלכים (יז, כד): "ויבא מלך אשר מבעל ומכתה... ." וידש בערי שומרון תחת בני ישראל, וירש את שומרון וישבו בעיריה. ויהי בתולת שבתם שם לא יראה את ה' וישלח ה' בהם את האריות ויהיו הורגים בהם... ." ויצו מלך אשר לאמר חוליכו שמה אחד מהכהנים אשר הגליתם שם וילכו וישטו שם ויזרם את משפט אלק הארץ... ויהיו ענשים גוי נבי אלוהיך... . ואנשי בית עשו את נרגל... . ויהיו יראים את ה', ויעשו להם מקומות כתני במות ויהיו עושים להם בבית הבמות. את ה' הה יראים ואת אלהיהם היו שעבדים... . גם בניים ובוני בנייהם כאשר עשו אבותיהם הם עושים עד היום זהה". ומסביר רשי שם את עניין יראת ה' והאריות: "אינם יראים את ה' יראה שלמה. במשפט ישראל, ואף על פי שתתגירו מיראת הארץ אין יראתם את ה' יראה שלמה כמו שמספרש וחולך שאין עסקים בטורה ובמצוות... ."

בדין גרות שבאה מתחך הכרת חיצוני או כוונה שלא לשם דנה הנמורה ביבמות (כד): "אחד איש שנתגיר לשום אשה ואחד אשה שנתגירה לשום איש וכן מי שנתגיר לשום שלחן מלכים, לשום עברי שלמה אין גרים, דברי ר' נחמייה, שהיה ר' נחמייה אמר, אחד גרי אריות ואחד גרי חלומות ואחד גרי מרדכי ואסתר אין גרים עד שתתגירו בזמן הזה, בזמן הזה סלקא דעתך? אלא בזמן הזה... אמר ר' יצחק בר שעמואל בר מרתה משמיה דבר, הלכה בדברי האומר כולם גרים הם".

רשי על נマー דאת מסביר מי הם גרי אריות: "כגון כותחים דכתיב בספר מלכים וישלח ה' בהם את הארץ ונתגירו כדכתיב התם ב글ות שומרון". כלומר, לדעת רשי לפי ההלכה של רב גרות הכותחים שהיתה מתחילה הרי היא גרות טוביה והם יהודים לכל דבר מאז. חוסט חולק על רשי ואומר (שם, ד"ה הלכה): "הך גרי אריות לא דמי להא דאייכא מאן דאמר כותחים גרי אריות הן, חזתם הי' עובדים אלהים כדכתיב בספר מלכים, ולמאן דאמר גרי אמרת הן קסביר דשוב נתגירוז למורי". כלומר, אין לפרש ברשי שרבע פוטק שכותחים גרי אמרת הם, כי גרי אריות הינם גרים, משום שגרי אריות שעלייהם דבר רב הם גרים שנתגירוז מפחד אריות ומماז געשו יהודים גמורים וקיימו תורה ומצוות. אך הטעמים המשיכו לעבד את אלהיהם ולפיקר לא חל עליהם זינט של רב. (וכן מסביר שם חוסט חד מקראי בשם ר' יעקב). את הדעה השניה שמענו לגבי כותחים, כותחים גרי אמרת הן, מסביר חוסט, שהזרו וגנגייז בתקופת יותר

מאוחרת וקבלו עליהם יהודות בקבלה גמורה. הריטב"א מסביר בהזמה לחש' , אלא שסביר שקבלתם הראשונה, למ"ד כותים גרי אמרת אין, היה קבלה גמורה ואין הוא מזכיר שהזרו ונתגירו. (עיין חדרשי רמב"ן לקדושים ע"ה, ד"ה הא וחדרש ריטב"א שם שחולקם על חס'. רוזל הריטב"א: "ולא נהירא, שהרי לא מענו לבותים שנתגירו בנים אמר"כ. וכי תימא כיון שלין וטובלין ומקבלים עליהם מצוות זהו גירותן, הא ליהא. חדא דהא לא טבי לפנוי ג' ... ווץ דמילתא סתם אפילו היה בפני כמה מישראל לא תלין ליה במילה לשם גרות, אדרבה אמרין דלשם הר גרים הוא כדאמרין בע"ז כ"ד: ... ולא מעינו בשום מקום בוגרמא דמוכח הדדר ואגיאיר, אדרבה כל מקום שנחلك בהם תנאים אם הם גרי אמרת או גרי אריות לדורות נחלק ולא לבותים ראשונים"). חוס', עצמו חזור על שיטה במספר מקומות בש"ס, ועיין חולין (ג) ד"ה כסבר, וכן ב"ק (לח): ד"ה גרי אריות. וכן בסוכה (ח): ד"ה סוכת כתמי.

אמנם על רשיי קשה, אם הוא סובר שגרי אריות המוזכרים כאן הם הכותים, מה היא המחלוקת שמצוירת מספר פעמים בש"ס בותים גרי אריות או גרי אמרת, הרי הלכה שגרי אריות גם הם גרים ולא משתבר שחלוקתם איננה להלכה. בפשטות נראה אם כן בשיטת חוס', שכותים שונים מגרי אריות דהכא. והחלוקת שמענו היא האם נשארו בדורם הקדומה ואז הם גרים גמורים עם כל שימושם מכך, או שהוא התגירו יותר מאוחר גרות אמרת.

בותים גרי אמרת או גרי אריות?

בכמה מקומות בש"ס נראה מחלוקת בין תנאים האם גרות הכותים היה גרות אמרת ודינם בישראל גמור לעבר עליהם אפילו בפלני עור גם אם לא נהג בתחילת כייחדים, משום שנתגיר לחנית. או שמא גרי אריות היו והרי הם גרים גמורים משום שהמשיכו לעבד את אלהים. נמנה כאן בקיצור את סכומי הסוגיות בש"ס בעניין זה.

א) בפשטות ניתן לומר שככל אלו שמעינו שגדרו גרות שונות על הכותים סברא בותים גרי אמרת אין. כי אם גרי אריות היו ובנויים גמורים, כבר אסור ועמדים היו מז' ומתריד. שחויתם פסולה, יגנש אסור וכו' ומה שייך לגזר עליהם. (אם כי אולי אין הכרח בדבר ואפשר לומר שכותים גרי אריות היו, אך בכלל שהתקרבו לישראל וקשה היה לפירוש מהם כפי הדראה מחלוקת (ה): היה צריך לנזר כדי להרוויחם).

ב) סוגיא דסנהדרין (פ"ה): - "בotti אתה מצווה על הכתאות ואי אתה מצווה על קללות. ותני איידך אי אתה מצווה לא על קללות ולא על הכתאות". מסקנת הסוגיא: **לכ"ע** בותים גרי אמרת ומחלוקת הבריותה האם מקישים הכהה לקללה.

ג) סוגיא דב"ק (לח): - "שור של ישראל שנגח שור של כתאי פטור, ושל בותי שנגח שור של ישראל הם משלם חצי נזק וממועד משלם נזק שלם. ר"מ אומר שור של ישראל שנגח שור של כתאי פטור ושל בותי שנגח שור של ישראל בין מועד משלם נזק שלם". מסקנת הסוגיא: **לכ"ע** בותים גרי אמרת. אלא חכמים גזרו ששור שלנו שנגח שור שלהם פטור כדי שלא ישמא בבונתיהם ור"מ גזר יותר ששור של בותי שנגח שור של ישראל תמיד נזק שלם.

ד) סוגיא דכחות (ט). - "אלו נערות שיש להן כס, הבא על המזרת ועל הגתינה ועל הכותית". מסקנת הסוגיא: ר"ש יי' - קסביר גרי ארויות הן וישן בלאו לא תחתן בת". חדש דמשנה הוא של מרות זאת שיר בכותית כס. תוס' - כותים גרי אמרתן ולבן משלם לכחות קנס.

ה) סוגיא דנידה (נו): - "כל הכתמים הבאיין... מבין ישראל ומ בין הכותמים ר"מ מטמא וחכמים מטהרים מפני שלא נחשוד על כתמיין". מסקנת הסוגיא - בין ר"מ בין רבנן סוברים כותים גרי אמרתן ונחלוקתם היא האם נחשודה על אי הצעעת כתמייהם או לא.

ו) משנה דדרמאי (פ"ה מ"ט) - "מעשרין... משל ישראל על של כותמים, משל כותמים על של כותמים, ר' אליעזר אוסר משל כותמים על של כותמים". מסקנת דמשנה - כותמים גרי אמרת וחיבבים בעשרות. לבן המפריש משלו על של כותם ומכותי על של כותם מפריש מהחיזב על החיזב, אלא שר' אליעזר אוסר דזימני מעשר לנפשיה ונמלך ומכו ושם חד מעשר חד לא ונמצא מפריש מפטור על החיזב.

ז) חוספה דדרמאי (מנחות סו): - "זהרמין... משל כותמים על של כותמים ומשל כל על של כל, דברי ר"מ ור"י. ר' יוסי ור' שמעון אומרם, תורמים משל ישראל על של ישראל. אבל לא משל ישראל על של עובדי כוכבים ושל כותמים ולא משל עכו"ם ושל כותמים על שם ישראל". מסקנת הסוגיא - ר"ש ור' יוסי סוברים כותמים גרי ארויות הן (תוס'), ר' מ ור' יהודה סוברים כותמים גרי אמרתן.

ח) סוגיא דסוכה (ח): "סוכת גברים, סוכת נשים, סוכת בהמה סוכת כותמים... כשרה ובלבבד שתהא מסוככה בהלכה". המבנה המשותף בכל בעלי הסוכות הללו, שאינם בני חיוובא ופושט מכאן שתנא זה סובר גרי ארויות הן (תוס').

הגוזרות העיקריות על הכותמים

במשך כל זמן קיומם, גרוו הכותמים ערות לעם ישראל; כבר בספר עזרא מסופר שהכותמים הפריעו לבני ביתם"ק. וmbria בפרק דר"א (פרק ל"ח): "ובשעלת עזרא מבבל וזרובבל בן שאלאיל ויהושע בן יהעך והתחילו בונים בהיכל ה'... ובאו עליהם השמרונים למלחמה ק"פ אלף... ועוד שבקשו להרוג את נהמיה... ועוד שבטו מלאתם שמי שטי שנים והיה עד שנת היובל. מה עשה עזרא... קבצו את כל הקהל אל היכל ה' והביאו ג', מאות כתנים וג', מאות תנוקות וג', מאות שדרות וג', מאות ס"ת בידם והוא ותקעים וחלויים משוררים ומזמירים ומנדירים את הכותמים". באוטו נDOI גזו על פהם של הכותמים שהיה כשל גני כפי שmbria Tos' בשם פרקי דר"א: "מכאן אמר ר"א כל האוכל פת כותי באלו אוכל בשער חזיר". (אמנם בפרק דר"א שבודינו לא מצוי�� עזה). ועיין עוד מסכת שביעית (פ"ח, מ"י) והחצט' יז"ט שט, שרווצה לומר שנדרה זאת היהת מאוחרת יותר.

בתקופה שמעון הצדיק בקשו הכותמיםשוב לפגעה במקדש. ביום (ט). מעצנו: "בכ"ה בטבת יום הר גרייזים הוא, דלא למיטפָד, يوم שבקשו כותמים את בית אלוקינו מאלכסנדרוס מוקדון

להחריב ונתנו להם, באו והודיעו את שמעון הצדיק... מון שהמע לאנטיפטרוס זרחה חמה וגעה זה בזה (שמעון הצדיק ואלבנדר), אמר להם למה באתם? אמר להם, מי הלו, אמרו לו ב עליך ועל מלכותך שלא תחרב, יתשר עכ"ם להחריב? אמר להם, מי הלו, אמרו לו כתמים הלו שעומדים לפניך. אמר להם הרי הם מסודרים בידכם... כיון שהגיעו להר גריידם חרשוהו וחרעוהו בראשיהם בדרך שבקשו לעשות בבית אלקינו".

גדרה נספה גזר עליהם ר"ג ובית דין, נאמר בחולין (ה): "אמר רב חנן א"ר יעקב בר אידי, אמר ריב"ל משום בר קפרא, ר"ג ובית דין נמנעו על שחיטת כותח ואסרו... ומ"ט גזרו בהו רבנן, כי הא דר"ש בן אלעזר שדריה ר"מ לאחוי חמרה מבוי כותאי, אשכחיה ההוא סבא, א"ל רשות סכין בלוער אם בעל נפש אתה. הלך רשב"א וספר דברים לפני ר"ג וגזר עליהם.מאי טעמא, אמר רגב"י דמות יונה מצאו להן בראש הר גרייזים שהיו עובדים אותה. ור"מ לטעמא חזיש למעטא וגזר רדבא אותו מיעוטא. ור"ג ובית דין נמי כר"מ סבירא להו. (הר"ן מסביר שנגידרת ר"ג על שחיתתם ונגידרת ר"מ על יינם לא היו סתום גדרות בדברים אלו בלבד, אלא על השחיטה וה"ה שאר איסורי תורה, על יין נסך וה"ה שאר אסורי דרבנן. וכן מזכיר ברשב"א בשם רמב"ן) (עיין עד מחולקת רשי"י וחותם' מי היה ר"ג זה. האם ר"ג דיבנה (חותם) או ר"ג בנו של ר"י הנשיא (רשי"ז).

בראה גידרת ר"ג לא התפשה בכל ישראל. ולפייך היו צרייכים ר' אמי ור' אסי לגזר מחדרש את הגדרות שנשבעו. ומוסבר בחולין (ו.): "ר' יצחק בן יוסף שדריה ר' אבוחז לאחוי חמרה מבוי כותאי. אשכחיה ההוא סבא. אמר ליה לית כאן שומרי תורה. הלך ר' יצחק וספר דברים לפני ר' אבוחז והלך ר' אבוחז וספר דברים לפני ר' אמי ור' אסי ולא זו ממש עד שעשאים עובדי כוכבים גמורים. למי, אי לשחיטה ויין נסך, מהתם גזרו בהז ררבנן. אינו גזר ולא קבלו מיניהם אותו ר' אמי ור' אסי גזרו וקבלו מיניהם. (רשי"ז - לא שאלו גוזלים מallow, אלא שבחרו של ר"מ לא רצץ לקבל עליהם לפרטם מן הכתובים לפי שהיה רגילים בהם. ובדורו של ר' אמי היה אפשר להם לפרט)".

יסוד פסול הכתובים

שניינו בקדושים (עד.): "כל האסורים לבא בקהל מותרים לבא זה בזה. ר' יהודה אוסר. ר' אליעזר אומר: רדאן בודאן מותר. וודאן בספיקן וسفיקן בודאן וسفיקן בספיקן אסור. ואלו حق הטפוקות, שותקי, אסופי וכותאי". במסקנותה מביאת הגמara שלשה הסברים לסתיבת הפסול.

א) אמר ריב"ל שלוש מחולקות בדבר. ר' ישמעאל סבר כתמים גרי אריות הן וכתנים שנטעמו בכתם פסולים היו שנאמר: ויעשו להם מקצתם כתני במות ואמר רבבה בר בר חנה אמר ר' יהונן מן הקוץים שבעם ומשום cocci פסליינח. ור"ע סבר כתמים גרי אמר حق וכתנים שנטעמו בהן כתנים כשרים היה. שנאמר: ויעשו להם מקצתם... מן המחייבים שבעם. ולא מפני מה אסורים, מפני שהוא מיבמים את הארץות ופטריהם את הנשואות (ויבמה לשוק הרי היה בלאו לר"ע כל חייבי לאוין בניהם מנשוא אסור זה ממזוריים הם). ווי"א (הינו ר"א) לפי שאין בקיין בקיין בקדוצקי מניות". (ומסבירה הנמורה במשמעות "מאי אתם בקיאים, לפי שאין בקיין בקיין

בתרת קידושין ונירושים", ובודאי התירו אשת איש לשוק ע"י יט פסול). ב) "אמר רב נחמן, ממדר מאתו וממזר מאשת אח נתערבו בהן". (וכבראה סבר שהמעיאות היה שדקא קרובים אלו גרמו לפסול). ג) "ורבא אמר, עבד ושפחה נתערבו בהן". והאstor הוא מהמת השפהה, כי שפחה ניה הנשאת לישראל הולך עבד ואסור לבא בקהל. וכן עבד משותם שהמעיאות היה שהתערבו גם עבדים.

כמובן יש להזכיר שככל הדיוון במשנה זאת הוא אליבא דמ"ד כותים גרי אמת הן. אחרת מה שיר לומר ספק או ודאי, הרי הגויים גמורים הם ואין להם אסורי עבד ושפחה.

דין כותים בימינו

כברוזכר לעיל שבימי ר' אמי נגזרה הגזירה על הכותים להיות בגויים גמורים. הרוי"ף לא הזכיר הלכה זו של ר' אמי ובכבר עמד על כך בעל המאור וכתב: "ושחיטת כתוי לא הזכירה הרוי"ף ז"ל. ואסיקנא בגמרה לא זו משם עד שעשאים עובדים כוכבים גמורים... משום שעדרבה המיעוט חוזר להיות לרוב". אמן הרוי"ף כן כתב הלכה זאת בגיטין (י' .): "כל גט שיש עליו עד כותי, פסול. חז' מגני נשים ושהרורי עבדים, והאידנא כל עד כותי פסול בין בגיטי נשים בין בשאר שטרות. ואכן כבר העיר הרמב"ן במלחמות על בעה"מ: "אשתਮיטה מה דכתב רבינו הנגדל ז"ל בפ"א של מסכת גיטין. והרמב"ם בפירוש המשנה כתב: "אמנם היותם כעובדיו כוכבים וכתמייהם טהורים כמו שבארנו פעמים רבות". (נדה פ"ז, מ"ג), ובמשנה ד' כתב: "אמנם היות הכותי עצמו אם מת לא יטמא באול לפני שהם עובדי כוכבים ואין מטמאים באול".

בפסק זה של "כתמייהם טהורים" ישנו קשיי מסויים, אמן בימינו כותים גרי אריות הם אך כחץ יכליים אנו לטהר את כתמייהם אם מעקרם גרי אמת הן כפי רוב הדעות בש"ס, וישראל שהטה ישראל הוא. אמן לחומרה אפשר לפסק שהם גויים אך לא לקולא. ונראה לי לתרץ על פי דבריitos' וראשונים אחרים ששאלו כיצד בותים מקפידים על דיני כתמייהם שהם מדרבן ותרצטו שטומאה הבאה מוגפים הם כן סוברים. נכון לומד אם כן בפשטות שרבען לבתילה לא גזרו על כתמי כתמי דהם אמרו שכתחם יטמא והם אמרו שבימיינט כתמיים טהורים. (חוס' יוו') ובב"משנה אחרונה" תרצ': "זוכותים שמצווא לה מדמות יונה שעובדים אותה הרוי יט שעבדי ע"ז. ובעובד ע"ז לא אמרין ישראל הוא ודינו נכרי לכלי דבר כדאיתא בי"ד סי' ב". וזה מוסיף שלא מצענו חילוק כשתנוגים דין עכו"ם בין קולא לחומרה. אכן בטור אהע"ז מ"ד נזכר לכאורה שלא במשנה אחרונה: "עכו"ם ועובד שקדשו ישראלית אינו כלום. ישראל מודר שקידש קידושין וצריכה ממנו יט. ווי"א... דינו בעכו"ם גמור ואין קידושיו קידושין ולא נהירא". "זוכתי, זהה עובדא ואוצרכיה יט رب יהודאי גאון ומර רב שמואל ריש כליה". וכן פוסק בעל העיטור בבה"ג סוף הלכת קידושין: "כותי שקידש חוששין לקדושה. היה מעשה וכו'". "ויאע"ג דאמרין בפ"ק חולין דעשאים בעכו"ם גמורים לכל דבריהם, משמע לתגי רבתא הדיבינו דוקא לעניין שלא נסמור עליהם באיסור והיתר. אבל

קדושיםם לא". וכן פסק השו"ע (אה"ע מ"ז, י) ובאותה דרך מסביר שם בית שמואל. והגר"א "רואה"ג דאמרין בחולין שם דעשהום בעט"ם גמורים, הדיינו שאין נאמנים על אסור של דבריהם ל חותמרא |. אבל להפקייע קדושיםן לא גרע משאר גור שחזר ל סоро |".

ובמלות רביית חולק הש"ך על השו"ע: "וזוחק לומר ذקה להחמיר שתהא שחיטתן אסורה ויינט יין נסך אבל לא להקל. רכיוון שעשאום בעובי כוכבים גמורים משמע דלגמרי עשאום בעובי כוכבים גמורים... וכן לקמן סי', רס"ז סעיף מ"ז כתבו הרי"ף והרא"ש והרמב"ם ורמחבר שגיטי נשים ושהזררי עבדים פסולים בזמן זהה بعد כתוי... וכן כתב שם סעיף פ' בשם הרמב"ם ור"ן וב"י שכותי בזמן זהה דיינו בעובד כוכבים לעין מוכר עבדו שיוצאה לחרות. והוי קולא דמותר בבת חוריין, אלא ודאי עובי כוכבים גמורים לכל דבר ואם בן מותר להלוות מהן גם ברכבת".

ומפירוש המשנה לרמב"ם (ברכות פ"ח, מ"ח) משמע שעשו את הכתובים לגויים לכל דבר בין לקולא בין לחומרא, זכר העיר גם הרב יוסף קפах בתרגומו ל פיהם | לש"ר לרמב"ם בניותה. אמנם תמורה שהטור והשו"ע ושאר פוסקים לא הזכירו דעתו.

באור שטה תמורה של הש"ר בהלכות נדה

יצחק ספир

א. המחבר קפ"ט א - כל אשה שאין לה וסת קבוע חוששת ליום ל' לראייתה שהיא עונה ביגנית לסתם נשים.

כלומר אשה שאין לה תאריך וסת קבוע אם ראתה ביום מסוים צריכה לחוש ואסורה לשמש שלשים יום לאחר מכן, (בן אסורה היא ביום החדש בלבד אם ראתה ב-א' בתשרי צריכה לחוש ב-א' בחשוון. יום החדש לעיתים שלשים יום ולעתים עשרים וחמשה - כאשר החדש בו ראתה חסר. בן צריכה היא לחוש להפלגה בלבד אם ראתה פעם אחד ב-א' בחודש ופעם שנייה ב-כ' בחודש צריכה לחוש אחר עשרים יום).

ב. המחבר קפ"ט ז' - כל וסת שנקבע מחתמת אונס (בגון שקפצה וראתה) אפילו ראתה בו כמה פעמים (אם לא קבועה אותן לימי) אין וסת שמפני האונס ראתה (ומ"מ חוששת לו כמו לוסת שאינו קבוע).

אשה שקפצה וראתה ולאחר בר שוב קפצה וראתה ובך שלוש פעמים אין כאן קביעות וסת אין צורך לעוקרה בו, פעמים שתקפרין ולא תראה אף בכל זאת פסק בעל הנחות מימוניות (פ"ח הלכה ה' מהלכות אסורי ביה) שצעריך לחוש כמו לוסת שאינו קבוע (עליל א) ונעקר בפעם אחת.

ג. הש"ר קפ"ט מה' - ... וניל דלא אתה אלא לאפוקי שאין צריכה לחוש לכל פעם שתקפרין בשלא אידיע בן נ' פעמים אבל לוסת החדש ולהפלגה צריכה לחוש אפילו בפעם אחת כגון שקפצה וראתה ואחד כ' יום חוזרת וקפצה וראתה צריכה לחוש לוסת הפלגה...

דעת הש"ר אשה שראתה מחתמת אונס כגון קפיצה צריכה לחוש לימי שנזכוו לעיל בסעיף א.

ד'. המחבר קפ"ז יא - אשה שראתה מחתמת שימוש ולאחר חזי שנה חוזרת וראתה מחתמת השימוש מותרת לבעה... ומיהו חוששת לאחרון פעם אחת ובשיגיון חזי שנה מיום ראיית דם האחרון אסורה עונה אחת...

דיהינו אשה שראתה דם פעם אחת בשעת השימוש ולאחר חזי שנה ראתה פעם שנייה מחתמת השימוש אנו חוששים שהוא היא עלולה לראות אחת לחזי שנה מחתמת השימוש ולכן בשתעבור עוד חזי שנה אסורה לשמש באותו יום.

ה. הש"ר - קפ"ז לה בסוף הדברו "וישימוש חשוב על ידי אונס כמו קפיצה" דעת הש"ר - אשה שראתה דם מחתמת השימוש דומה לאשה שראתה מחתמת קפיצה ולשתייה דין זהה - דין וסת שאינו קבוע וכלך מפרט הש"ר בתחילת הסעיף שנזכר "ונראה לי

זהו הדין לסתה והרשעת בוגן אם שמשה פעמי' ב' בט' ביטין הרשות אחר בר' לט' באיד'... והוא הדין אחר שימושה פעם ראשונה הרשות מיד לסתה החדש...".
כלומר אשה שראתה מחתמת תשמש הרי היא באשה שראתה מחתמת קפיצה וצריכה לחוש נמותה.

ואם כן אשה שראתה מחתמת תשמש ב-א' בתשרי צריכה לחוש ואסורה לשמש ב-א'
בחושן אם ראתה שוב ב-א' ביטין אלו חוששים שהוא רואה מחתמת תשמש אחת לחץ
שנה ולכון אסורה ב-א' בתשרי.

כל גודל הוא בהלכות נדה שאין וסת נעקר אלא בצדקה שבא דהינו וסת שנקבע בתאריך
מסויים, ولو לבדו, הרי הוא נעקר כשהגיעה אותו תאריך (ג' פ' אם מדובר בסיס קבוע
שנקבע בנו'פ') ולא ראה נעקר הדסת.

ז. מקשה הדגול מרובה (ק' ז' בדברי הש"ר סי' מה') כיון שסת אינו נעקר אלא בדרך
שבא, הרי הש"ר לשיטתו שרואה מחתמת תשמש הרי הוא כוסת שאית קבוע בקפיצה הרי
אין שום אפשרות לע考ר את הסת שכן אשה שראתה ב-א' בתשרי מחתמת תשמש אסורה
ב-א', בחושן אם כן אין אפשרות לע考ר שכן כדי לע考ר עירך שתשתמש ולא תראה
ולשמש הרי היא אסורה? וכיצד אם כן אפשר שתראה ב-א' ביטין הרי היא אסורה
לשימוש בו שכן החוש לא נעקר? הדגול מרובה נשאר בקורסיה.

ח. כדי לתרץ את הש"ר נזהור ונען בדבריו (לעיל ה) הש"ר לומד שאשה הרואה מחתמת
תשמש או קפיצה דינה כאשה שראתה בלא אונס וחרושת ליום שלשים כך למד הדגם"ר
כלומר הש"ר מחייב ואומר שאשה שראתה מחתמת האונס צריכה לחוש כמו אשה שראתה
שלא מחתמת האונס וממילא קשה קושיתו (לעיל ז).

אך אם נעין היטב נראה דרך ללמידה בש"ר וזה לא תקשה הקושיה.

ט. נבחן מדוע אשה שראתה דם ביום מסוים צריכה לחוש לשלשים יום (ולשאר הימים
שנזכרו לעיל א) חז"ל קבעו לפि "סטיטיטה" או קביעה הסתברותית אחרת, כיון
שרוב נשים וסתן שלשים יום, הרי אשה שאין לה וסת קבוע וחוש ליום שלשים.
כלומר אשה שראתה בתאריך מסוים יש סכוי סביר שתראה לאחר שלשים יום ולכון היא
אסורה.

י. אם נדון בקפיצה או תשמש אין הדברים כן שכן אם אשה ראה מחתמת תשמש או
קפיצה אין שום הסתברות שתראה שוב אחר שלשים יום ואין שום סיבה לקבוע תאריך
שבו החוש בಗל האונס.

אשה שקפיצה ב-א' בתשרי וראתה דם הרי אייננו יודעם אם מחתמת הקפיצה ראתה אם
לא והרי הקפיצה אינה גורם בקביעת תאריך לו חוששים ואם כן מה צריכה לחוש הוא
שמא לא מחתמת הקפיצה ראתה זו.

ואם כן אשה שקפיצה וראתה ב-א' בתשרי צריכה לחוש ב-א' בחושן אפילו לא קפיצה
בו שכן החוש הוא לצד שמא מה שראתה איינו הקשור בקפיצה!

בָּא הַשׁ"ר וּמְקֻלָּן וְאָמֵר שְׂדוֹקָא אִם קֶפֶץ בְּ-אֶ' בְּחַשׁוֹן צְרִיכָה לְחוֹשׁ וְאִם לֹא קֶפֶץ פְּטוּרָה מִלְּחוֹשׁ.

אֲבָל בְּרוּר שָׁם לֹא קֶפֶץ חַשְׁשָׂה וְלֹא רָאָתָה בְּ-אֶ' בְּחַשׁוֹן שׁוּב אַיִלְנוּ חַרְשִׁים! וְאִם כֵּן נִסְתַּבֵּחַ בְּרָאָתָה בְּשַׁעַת תְּשִׁמְישׁ שְׂדִינָה שׂוֹהָה, כְּשֶׁרָאָתָה בְּ-אֶ' בְּתְּשִׁירִי הָרִי הִיא צְרִיכָה לְחוֹשׁ בְּ-אֶ' בְּחַשׁוֹן דּוֹקָא אִם חֹול בּוֹ הָאוֹנָס וְאִם לֹא חֹול הָאוֹנָס אַיִלְנוּ צְרִיכָה לְחוֹשׁ (וּבְדִין רִידִין וְדָאי צְרִיכָה לְחוֹשׁ שְׁכַנְן מִקְרָה הָאוֹנָס הָעוֹרְם הוּא הַתְּשִׁמְישׁ וַיְהִי הָאוֹנָס וַיְהִי הַתְּשִׁמְישׁ בְּאַיִם כָּאַחַד וְאַסּוּר) אָךְ אִם לֹא חֹל הָאוֹנָס וּבְכָל ذָאת חַשְׁשָׂה וְלֹא שְׁמָשָׂה וְלֹא רָאָתָה בְּ-אֶ' בְּחַשׁוֹן וְדָאי שְׁהִיא מוֹתָרָת בְּ-אֶ' בְּכָסְלִיו!

וְאִם כֵּן בְּרוּרִים דְּבָרֵי הַשׁ"ר אֲשֶׁר שְׁרָאָתָה בְּ-אֶ' בְּתְּשִׁירִי מִחְמָת הַתְּשִׁמְישׁ צְרִיכָה לְחוֹשׁ בְּ-אֶ' בְּחַשׁוֹן שְׁכַנְן צְרִיכָה הִיא לְחוֹשׁ דּוֹקָא כְּשִׁיחָול בַּיּוֹם שְׁלֹשִׁים הָאוֹנָס הָעוֹרְם וְאִם תְּבָעַל חֹול הָאוֹנָס, לֹא חֹל הָאוֹנָס וְלֹא רָאָתָה בְּאַוְתָה יוֹם פְּשִׁיטָה שׁוּב אַיִלְנוּ צְרִיכָה לְחוֹשׁ וּמוֹתָרָת בְּ-אֶ' בְּכָסְלִיו וְאִם שׁוּב רָאָתָה בְּ-אֶ' בְּנִיסְן חַרְשָׁת לְהַפְּלָגָת חַצִּי שָׁנָה וְאַסּוּרָה בְּ-אֶ' בְּתְּשִׁירִי.

י.א. סְכוּם הַדְּגָמִי הַבִּין שַׁהְתָּאִירֵךְ וְהָאוֹנָס בְּהַצְּעָרָפָט יַחֲנִן שְׁגָרָמוּ לְרָאִית הַדָּם וְלֹכֶן חַשְׁשָׂש בַּיּוֹם שְׁלֹשִׁים הָוּא מִחְמָת שְׁנִיהם וְאֵין אָפְשָׁרוֹת לְעַוקָּר אֶת הַחַשָׁש אָא"בּ יַצְּטָרְפָו הַתָּאִירֵךְ הָאוֹנָס וְלֹא תְּרָאָה, כִּיּוֹן שְׁכַר אֲשֶׁר שְׁרָאָתָה מִחְמָת הַתְּשִׁמְישׁ בְּ-אֶ' בְּתְּשִׁירִי עַלְיהָ לְחוֹשׁ בְּ-אֶ' בְּחַשׁוֹן וְאַסּוּר שְׁהִשְׁמַשׁ בּוֹ וְאִם כֵּן בַּיּוֹם לֵי' לֹא נָעַקְרָב הַחַשָׁש שְׁכַנְן כְּדִי לְעַוקָּרוֹן צְרִיךְ שִׁיחָולוּ הַתָּאִירֵךְ וְהָאוֹנָס, מִמְּלָא אֲשֶׁר שְׁרָאָתָה בְּ-אֶ' בְּתְּשִׁירִי תְּהִיה אַסּוּרָה לְעוֹלָם בַּיּוֹם אֶ' לְכָל חֹודֶשׁ. וְאִם כֵּן קָשָׁה בְּגַנְּגָל. אָךְ הַשׁ"ר לִמְדָה שְׁאָהָר שְׁרָאָתָה מִחְמָת הַתְּשִׁמְישׁ אוֹ אָוֹנָס אַחֲרֵךְ, טַפְקָא אִם הָאוֹנָס גַּרְתָּם סְפָק אִם הַזָּמָן גַּרְתָּם, אָךְ וְדָאי הָוּא שְׁאֵין הַסִּיבָה לְרָאִית הַדָּם הַצְּעָרָפָט הָאוֹנָס הַזָּדָן.

סְבִּיר יוֹתֵר שְׁהַזָּמָן הָוּא שְׁגָרָם שְׁכַנְן כָּרְמַבָּא אֶגְלָל רַוב הַנְּשִׁימִים.

אֲשֶׁר שְׁאֵין לָהּ וּסְתַּקְבּוּעַ צְרִיכָה לְחוֹשׁ לְשְׁלֹשִׁים יוֹם רַק אִם אֵין סִיבָה לְהַנִּיחָה שְׁסִיבָה אַחֲרָת הַיָּא שְׁנָרָמָה, אִם אָפְשָׁר שְׁסִיבָה אַחֲרָת גְּרָמָה אֵין לְחוֹשׁ לְיּוֹם שְׁלֹשִׁים, אֶלְאֶם כֵּן נִצְּטָרְפָה בַּיּוֹם שְׁלֹשִׁים נִמְצָא הַסִּיבָה הַאַחֲרָתָה.

כִּיּוֹן שְׁכַר אֲשֶׁר שְׁרָאָתָה מִחְמָת אָוֹנָס אַיִלְנוּ צְרִיכָה לְחוֹשׁ לְיּוֹם שְׁלֹשִׁים אָא"בּ אַרְעָא בַּיּוֹם שְׁלֹשִׁים הָאוֹנָס. הַחַשָׁש לְיּוֹם שְׁלֹשִׁים אַיִלְנוּ קַשְׁוָר כָּל בָּאוֹנָס אֶלְאֶם לֹא אַרְעָא הָאוֹנָס אֶפְנָא לְיּוֹם שְׁלֹשִׁים אַיִלְנוּ צְרִיכָה לְחוֹשׁ.

אֲשֶׁר שְׁחוֹשָׁה לְיּוֹם שְׁלֹשִׁים אֶפְנָא אִם לֹא אַרְעָא בּוֹ הָאוֹנָס וְדָאי שְׁהִיא מוֹתָרָת אַחֲרֵי שְׁלֹשִׁים יוֹם טְסִיפָּם וְאִם כֵּן אֲשֶׁר שְׁרָאָתָה מִחְמָת הַתְּשִׁמְישׁ בְּ-אֶ' בְּתְּשִׁירִי וְלֹא שְׁמָשָׂה בְּ-אֶ' בְּחַשׁוֹן וְלֹא רָאָתָה בּוֹ מוֹתָרָת בְּ-אֶ' בְּכָסְלִיו. וְלֹא קָשִׁיא מִידִי.

אחדות בעולם הרוח

נרכבי
מחשבה

מן הנראי' ה קוק צ"ל

... כמה דברים כבר דוברו במוראו לכוור, בחרור כניסה לדברי ר' יהודה הלווי, דובר על יחסיו השיטות הכלליות בישראל: הרמב"ם בשיטתו השכלית בין בהלה ובין באגדה; חובת הלבבות, בשיטת האסידות המתחלילה ביהود-השם וMASTERIMAT באהבת-השם, עלייה דרך כל המדרגות - מהיריעה עד אהבה; וריה"ל - אשר דרכו היא דרך של מחשבה, שלובה בשירה וברגש.

כבר עמדנו על ההבדל בין אלה השלושה, נקוה שנדבר גם על הקו הتسويי המשותף לכלם, אבל לפניו החבר נבאר את הפרוד, את העמידה המיויחדת, ואח"ב נשוב לכלליות - "בעלי אסופות ניתנו מרועה אחד" (קהלת י"ב, יא).

יש תביעה פנימית של פרוד לשם גיון, וכן אנו רואים פירודים בעולם-הרוח שבסוףם הם מתחדדים. והודגמא לכך הם שבט ישראל, שмагמת העמeka בתוכנו של כל שבט ואפיו המיויחד היהת על מנת שהעוושר הרוחני שבכל אחד, יצורף אח"כ לרכוש הכללי - "אחד שבט ישראל" [עי' אורות, ישראל ותחייתו, פ' כ"ג].

ויש לבירר מה היה מידת האחדות בעולם-הרוח שאליה צריכים להגיע, ולעומתה מה היה מידת הפירוד שלפניה הדורישה לשם גיון, ושצריכים להזהר שלא תהיה גדושה, ושלא תסגר את הדרך בפני האחדות הנכפת.

במשך דברינו נבהיר שאחתה הסיבה עצמה הגורמת לתחלקות, וזה גם שמייה בסופה של דבר להתמזנות ולהיבור.

התורה נקראת לחם, "לכן לחמו בלחמי" (משל ט', ד). האוכל והמשקה - זהו כח החיים, והוא מביא בין להפרדה החלקים המשומשים, ובין להכנסת החלקים החדשניים. אין מקבלים את חלקו המזון כמו שהוא, מכיוון שהם תוצאה של הזרמת כח גם לשכליות של האדם, כדי איפוא עובר המזון מטבחנה רומה לתכונה חייה, ואח"כ לתוכנה עליונה? הדבר נעשה ע"י התחלפות החמריים.

כמו שיש בעולם החמרי יסודות פשוטים ודברים מורכבים, היוסדהו פשוטים וט' דברים בפני-עצמם, כמו כן גם בעניין המחשבות והשיטות.

כל השיטות הם ביוראים להלכות דעתות, כמו שכותב בעל חובות הלבבות בהקרמותו, שיש מצוות שבלב ומוצאות שבמעשה, ולכך קרא את שם הספר חובות הלבבות. המצאות שבתורה הן המקור של הדעות. המורחבים בדברי הנביאים בשפע רוחה"ק, וב"כ במקצת אבות ובסך דבריהם בש"ס וכו', ואח"כ בספרי הגודולים שעסקו בחילק זהה שבתורה.

בairנו שיש מהלך של שיטות מורכבות, ויש מהלך של שיטה פשוטה. הענו בדרך דוגמא בטענה של חטיבה מיוחדת, שר' بحي ריה"ל והרמב"ם הם מחולקים ביסודות פשוטים, חוץ מזה ישנים כמה גנולי עולם, שבשעה שאנו מתעניינים בדבריהם אנו מתראים בהם ג"כ חידושים נפלאים, אבל יש שם עקבות השיטה הנ"ל. אל תחשבו שזה חסרון, אלו הם שני מהלכים, מהלך של שיטות פשוטות ושל שיטות הרכבות, אבל אנו צריכים להתעמק ביסודות, ואלו הם רק אצל הנ"ל.

הרכבות זהו דבר ידוע, יש משל אחד שימושים בו הראשונים אפילו להלכה, יש גדר של הרכבה מזגית ושל הרכבה שכוננית, וכ"כ יש גם בעניינים הרוחניים, לפעמים יש שהשתה המורכבת תהיה נראה לנו יותר מאחדת מהשתה פשוטה. אבל זאת תהיה טעות מצדנו, כל גדול בישראל עמוק חוקר, ומילא החקירה מתחפצת להרבה פירושים, כי דברי תורה יש בהם הרבה שיטות וכו', אבל באמת אין שום הבדל בין שתי השיטות. וכשעמיק ביסודן של דברים, נראה מי מגולי ישראל מולייכים אותנו בשיטה פשוטה,ומי מהם מוליך אותנו בשיטה מורכבת.

מהו תוכנה של הרכבה? יש הרכבה שכוננית ויש הרכבה מזגית, אם אנו יודעים כי שני דברים נתאחדו, אפשר שזה יהיה עפ"י שני אופנים, או שע"י הרכבת שני הדברים ואחרות נוצר דבר שלישיו שהוא למורי חדש, וזהי הרכבה מזגית, וכבר אין אנו יכולים להבחין כלל בהוויה הראשונה שקדמה לאיחוד, כי לפניו דבר חדש שיש בכחיו להראות לנו ולגלוות לנו דברים שלא ידענו. או שהרכבה הוסיפה לנו על ההוויה הקודמת הוויה כפולת, היינו שקודם הכרנו את הדבר באופן מיוחד, ועכשו יש לנו הרחבה ע"י כח מהשיטה החדשה שניתוosa לנו, וזהי הרכבה שכוננית. ואחרי שהראינו לדעת את הבדל זהה, עלינו להרגיש ולראות עד כמה זה נמצא בכל שיטה ושיטה.

הבדיקה מראה על היחס היהודי. אילו לא היה קיים יחס בין שני הדברים, לא היה צורך להבדיל. זהה מערכת הקודש והחול. המדע בניו על יסוד הבדיקה "אם אין דעת הבדלה מנין", אולם אחרי הבנת הבדיקה, יש צורך לעמוד על יסוד הקשר וההבדיות.

בדברי חז"ל מצאנו שתי רוגמאות של בירור: "אם ברור לך הדבר בכורך", ו"אם ברור לך הדבר באחותך" (סנהדרין ז', ב) - בקבוק מלשון בקרת, ערבית מלשון ערבי, שהחפצים מתחרבים ואי אפשר להבחינם. קודם כל צריך לדעת את עצם העניין, את החפץ רצורתו מצד המשי-חילוני, ועל צד זה נאמר "אם ברור לך הדבר בקבוק", שהוא מבירר לנו ערבים חושיים. אולם עליינו גם לדעת ולהבין, את כל הנושאים המופשטים שהתורה עוסקת בהם, נחרוצים לנו הבירורים הערוניים של התורה, הבירורים העולים מתוך יסודות התורה "באחותך",

שלמדת בת אביו ובת אמו מדינה, ולפייכר אמר "אם ברור לך הדבר כאותה שאותה", שאיסור זה אינו בא מתוך הבנה חילונית אלא מכחה של תורה.

שייחת מבוא זו לספר הכוורי, נרשמה בשעה בשנת חוץ"ד, ע"י הרב משה צבי נריה, ומופיע עתה מכת"י. וקדמו לה שתי שיחות-מבוא שנרשמו וננדפסו על ידי הג"ל בספר "משנה הרב" – ירושלים חוץ"ו – עמ' ז"ד-צ"ח.

ה חכמה | יודעת רק לשאול, אבל לא להשיב. לחנם היא משקיעה עמל ויגיעו בתשובה, כי לא בכוחה הוא. להשיב יודעת רק הגבואה אשר דבר-ד' בפיה.

האדם הוא סימן-שאלה גדול. כל חשיבותו אין אלא שאלות. האגושים בהתחפה להומדתו יותר וייתר היאן לנוכח שאלותיה. במצב האחرون תעמוד השאלה הגדולה ביותר, אז תבוא התשובה הגדולה ביותר – התגליות הגבואה, התשובה העליונה, לכל השאלות, חשובה הקב"ה לשאלת האדם.

(דברים שבעל-פה "משנה הרב" עמ' ג"ה)

מצות מורה מקדש

נדבי

העיר

יצחק בן דניאל לוי

צוהה התורה בפרשות קדושים על מורהו של מקדש. מצוה זו כפי שמנוגרת ומפורטת להלכות בספר הפסוקים (רמב"ם הל' בית המזירות פ"ה ה', ספר החינוך ועוד) אינה כוללת רק זהירות ביראת הר הבית בזמן שאדם נמצא על ההר, אלא כוללת הרבה פרטים בהם אדם צריך להיזהר גם כשהוא מחוץ להר בביתו וו"א גם כשהוא בחו"ל. (עיין במשנה ברכות פ"ט ובגמרא שם ס"א: זבריה"פ וברא"ש שהלכה נ"ל).

השאלה שברצינו לברר במאמר זה היא האם מצות מורה מקדש חלה גם בזמן שבית המקדש חרב, או רק בזמן שבית המקדש קיים.

לטבונה יש לתלות שאלה זו בחלוקת הרמב"ם הרaab"ד או קדשה לשעתה קדרה לעתיד למלא או לא קדרה לעתיד לבוא.

הרמב"ם בהל' בית המזירות פ"ו הי"ד פוסק "ובמה נתקדשה (ירושלים העוזרת בזמן עזרא)? בקדשה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העוזרת וירושלים לשעתן וקידשה לעתיד לבא". וברור שלשิต הרמב"ם העולה למקום הבית בטומאותו, חייב כרת.

ומכיון שקדשת הבית לא פסקה הרי הגינוי הדבר שמצוות מורה מקדש חלה גם היום על מקום המקדש וכן הרמב"ם פוסק בפ"ז שם הלכה ז' "אע"פ שהמקדש היום בעונתוינו חרב, חייב אדם במורהו כמו שהיה נהג בו בבניינו לא יבנוס אלא למקום שמותר להבנש לשם ולא ישב בעוזרה ולא יוכל ריאשו כנגד שער גמזוח...".

ומ庫רו, הנarra ביבמות ו: ובסיפרא בפ' קדושים, מוצטט אף הוא בהלכה ג"ל "... שנאסר את שבתווי תשמורתו ומקדשי תיראו, מה שמירת שבת לעודם אף מורה מקדש לעודם שאע"פ שחרב בקדשו עומד".

ובכן פוסקים הטור והשו"ע באור"ח סי' ג' סע' ה' "אם נפנה למקום מגולה שאין בו מחייטת יכין שיחוץ פניו לדרום ואחריו לצפון או איפכא אבל בין מזרח למערב אסור" ובסע' ו' "וכן אסור לישן בין מזרח למערב אם אשתו עמו תכון ליהר אפי' כשאין אשתו עמו" ובהל' ז' "זמתיל מים מן הצופים ולפניהם (פי' במקום שיכולים לראות שם הר הבית) לא ישב ופניו כלפי הקדש".

הרaab"ד בהלכות בית המזירות פ"ז הי"ד משיג על שיטת הרמב"ם וסביר שקדושת ירושלים והמקדש לא קדשה לעתיד לבא, ומסיים את דבריו שם "בן נגלה לי מסוד ה' ליראיו לפיקר הבנש עתה שם אין בו ברות".

ובמנחת חינוך מגוּה רג"ד ררעה בתחילת, כפי שהנחנו, לחולות בחלוקת הג"ל של הראב"ד והרמב"ס את מוצות מורה מקדש בזה"ז אלא שהוא מסיים שם "ואפשר מ"מ שמדרבנן אסור (לשיטת הראב"ד). והוא ממשיר שם "ואפשר כיון דאף להטוכרים ולא קדשה מ"מ אין אחריה יותר עיי' חוס' זכחים ובמנילה וגם עתיד להיות הבית הג' במקום זהה אפשר דוגם האידנא מדאוריתא אסור... אבל ירושלים דהיא נחלה לעולמי עדמים גם האידנא נהג מורה בג"ל".

ה"מנחת חינוך", א"כ מניח שיש שלוש אפשרויות בשיטת הראב"ד. 1. שאין מורה מקדש לממרי. 2. שיש אסור מדרבן. 3. שיש אסור דאוריתא.

המן"ח מסיק מסקנו הראב"ד הג"ל "הנכנס בו עתה אין בו ברת" ולא כתוב מוחך להבנס שם, משמע שאיסור מיהא איך או מדרבן או אולי אף מדאוריתא אלא שאין בו ברת.

והנה הרב קוק ז"ל בספריו משפט כהן (סימן צ"ו אותן ו') הסביר שבמקדש יש קדושה שנייה צדדים. א. מצד קדושת המקדש ועל זה נאמר הלא שיש בו ברת "את מקדש ה' טמא תכרתת..." ב. מעוד קדושת מחנה שבינה ושם יש לאו ועשה ללא ברת "וישלחו מן המחנה ולא טמא את מחניהם". והוא סובר שם שהראב"ד הסובר לא קדשה לעתיד לבוא סובר כך רק לגבי קדושת המקדש אולם הלא והעשה שבקדושת מחנה שכינה קיימים ועומדים גם היום ועיי"ש. וזה היהת כוונת הראב"ד באמרו "אין בו ברת" אבל לאו ועשה של קדושת המחנה יש בו גם בזה"ז.

אולם לפי הסבר זה נראה לי דא"כ לשיטת הראב"ד לא תהיה מוצות מורה מקדש בזה"ז, כי המוצה היא לירא מן המקדש, ואין מוצה לירא מחנה שכינה, וא"כ על אף שיש אסור לאו ועשה על כניסה בטומאה למחנה, כל הדינים השיביכים למצוות מורה מקדש לא חוולו כיומיים.

אם ניש להקשוח אם נניח שלדעת הראב"ד אין איסור מורה מקדש בזה"ז היאך יסביר הראב"ד את הנמרה המובאות במנילה על הפסוק "והשימותי את מקדשכם" – קדושתן אף שהם שוממים. וכן את הנמרה ביבמות ג"ל מה שבת לעולם אף מורה מקדש לעולם שאע"פ שחרב בקדושתו עומדת.

ובאמת בטוריaben במסכת מנילה (דף כ"ח) אומר שלר庵"ד דרישות אלו אסמכთא בעלמא נינחו ואין בזה"ז מורה מקדש מן התורה אלא מדרבן. אולם אפשר להסביר שלא במשפט כהן שמורה מקדש הלא שהראב"ד רמז לו בדבריו. ומ庫רו משתי דרישות אלו, אלא שהרמב"ס יפרש "קדושתן אף שהם שוממים" הכוונה קדושתן לכל דבר, והראב"ד יפרש קדושתן רק לעניין עשה של מורה מקדש (הסביר זה ראוי בס' מקדש מלך בהררי' בשרה עמ' ל"ו).

ה"חתם טופר" ביו"ד סי' רל"ג ררצה לחולות את טעם הראב"ד שלא קדשה לעתיד לבא בסוגיות הנמרה במסכת ע"ז (ג"ב): "ובאו בה פריצים וחילוה". הנמרה אומרת שם שבימי שלטון יון באורך שיקצו היוונים את אבני המזבח ובואו בית חסונאים וגנזום משומם "ובאו בה פריצים וחילוה" (ועיי"ש בראש"י באיזה אופן יכולם היו היוונים לחדוץ את האבניים מקדושתן). מחלוקת ראשונים שם אם הנמרה דינה רק על אבני המקדש וכלייו או גם על הר הבית נפו.

הרמב"ן והריטב"א במסכת מכות (י"ט) סוברים שהפריעים חללו גם את מקום הר הבית וזו
לדעתם הסיבה שאין קדושה להר הבית בזמן זהה, למורת שקדושה ראשונה קדשה לעתיד
לבוא.

וביתר הסבר: אלמלא היו נאים שליטים בהר הבית, הקדושה הייתה נשארת עוד מימי שלמה.
ושלטונו הגויים במקום המקדש הוא שהפקייע את הקדושה.

ולפ"ז יש להסתפק (ספק זה מובא בס' מקדש מלך עם ט"ז) האם לכשמדובר במקדש חדש
ליידי ישראל, הקדושה תוחזר מלאיה או לא.

ולכוארה יש ראייה שהקדושה תוחזר מלאיה מזה שלא מצינו שהחומרנים כשהזרו לביהם"ק
קדשו שוב את העזרות וההייכל בשתי תודות וע"פ מלך ואורים ותומיטים וכו' ... ועל אף שבימי
עדרא מצינו שעשה בר הרי עדרא היה רק מחזק בהר הבית מכחו של ברש, הר הבית לא יצע
לגמריו מרשות גויים.

אם נאמר שגם הראב"ד הרי שכיוון שהר הבית ברשותנו ייתכן לומר שהראב"ד סובר
שהקדושה חוזרת ושהעללה לשם חייב ברת, ובודאי שיש מצות מורה מקדש מדאוריתא בזמן
זהה.

הירגא לנו מדברינו, שלשיטת הרמב"ם פשוט וברור שיש דין מורה מקדש בזה"ז (ולכן חיל
המשרת בהר הבית צריך להיזהר בכל דין מורה מקדש). ולשיטת הראב"ד מצינו דעות שונות
באחרוניים. לדעת ה"טור אבן", לדעה אחת במנחת חינוך וייתכן שגם לדעת ה"משפט כהן"
�ראי אין מורה מקדש מדאוריתא אלא רק מדרבנן. ולדעה שנייה במנחת חינוך ולפי הסברו של
ה"חתם סופר" הרי שיש חייב מורה מקדש מדאוריתא גם בזמן זהה.

