

# כתלנו

הגיגי תורה שנתבררו  
ע"י תלמידי ישיבת הכתל

(ט-י)

תשעה באב תשל"ז

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



## תשכ"ז - תשל"ז

### שירת מעשר ראשון

(ט' אב תשכ"ז — ט' אב תשל"ז)

"לבני קורח מזמור שיר, יסודתו בהררי קודש.  
אוהב ד' שערי ציון מכל משכנות יעקב.  
נכבדות מדובר בד' עיר האלוקים סלה".

(תהלים פז)

יסודתו של עולם — ירושלים, בזכות שני הרים  
קדושים: הר סיני והר המוריה. (שוח"ט)

אוהב ד' שערים המצויינים בהלכה... מיום  
שחרב בית המקדש, אין לו לקב"ה בעולמו אלא  
ד' אמות של הלכה בלבד" (ברכות ח' עא)

בכל מדינה ומדינה יש למלך פלטין אחד, לאיזה  
הוא אוהב מכולם, פלטין שבתוך מדינתו —  
אמר הקב"ה אני מחבב יותר לציון לפי שהיא  
פלטין שלי. (ילק"ש)

חוברת זו מוקדשת לכבודו של  
ר' יצחק בר' עקיבא יהודה הלוי נבנצל  
מנאמני בית הישיבה.  
טוב עי"ן הוא יבורך.

# בנבל עשור

שתי תופעות העמיקו בנו רישומן העז בעשור האחרון, — מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכפורים.

נפלאות ששת הימים ונוראות יום הכפורים הטביעו את חותמן בהיותו הנפשית של כל מי שענינו פקוחות ולבו קשוב למאורעות הימים, והיו לנדבכים של אמונה בבנין עולמו הפנימי של כל מי שלקח בהן חלק בגופו ובנפשו.

עולמה הפנימי של הישיבה הוא כעולמם של בניה, קמה ונוסדה בהררי קודש בעת פתיחת שערי שמים בששת הימים ונצרפה בכור הישועה ביום הכפורים.

רמת החשיבה והתחושה של בן הישיבה ושל הישיבה לאחר שעברה חיות אלו לא תוכל להיות כמו שהיתה קודם לכן.

מטבעו של קצב החיים למוסס רגעי התעלות ומחשבות נישאות ולהטביען בשטפי שיגרת הימים.

מחובתנו להילחם בכך, ולנווט את חיי השעה לאור זכרם המופלא של השיאים. שכן בינות לששת הימים והימים הנוראים עברה הישיבה עשור של עשרים "זמנים" ובהם "ימים" ארוכים של עסוק מתמיד ומעמיק בהיות אביי ורבא, באמונת עתנו בחוסן ישועת בחכמת ודעת שמקצת מפירותיו מונח כאן בחוברת זו ובמפתח לעשור החוברות. עסוק זה כשהוא נעשה ברוב כשרון, בלב מרגיש ובאומץ רוח בכוחו להגביה ולרומם נפשנו ולשמור בלילות קרים ובימים מיגעים על שיאי רוח. הוא המאפשר לדלות ממעמקים אוצרות של יראה ומטמוני מחשבה.

קדושת התורה בלמודה בטהרתה פוקחת את עיני האדם ואת מערכי לבו להתבוננות פנימית עמוקה, ואילו הוויתה המיוחדת של הישיבה מאפשרת ומחייבת להניב פירות התבוננות זו בעולם העשיה.

בכך מתייחד תפקידנו בעת נפלאות זו, עת צמיחת עם ישראל בארצו. אם בעסוקנו המתמיד על הלבטים והבעיות לא נשכח את המטרה, לא נפרוט אותה לפרוטות שחוקות ולא נתפזר לכל רוח, אם לא נאבד את הראיה הכוללת במשברי הימים. אם יהיה לבנו קשוב לאותות, עינינו מישרות מבטן, ותורת אמת מדריכה צעדינו, אזי באמונה איתנה, בהתמדה כנה, כששפתינו רוחשות הודיה על שעבר ותפלה על העתיד ומעל לכל, בסייעתא דשמיא, נוכל למלא את התפקיד המיוחד לנו.

לאחר ספירת עשור אנו פותחים וסופרים מאחת, לאמור, צורך יש ברעננות מחודשת וכוחות יצירה פנימיים דוקא לעת כזאת, לעת שמחת התבססות.

אלוהים, שיר חדש אשירה לך

בנבל עשור אזמרה לך.

חיים סבתו



נקבצו ובאו לחג העשור לירושלים ולכבודה של הישיבה  
מאמרים בהלכה ובאגדה מרבני הישיבה, אברכיה  
ותלמידיה. ועטרו את החוברת בוגרי הישיבה המכהנים  
במשרות חנוכיות שונות בארץ ובתפוצות. הגיעו אלינו  
מאמרים מהרב יאיר דרייפוס, ר"מ ישיבת נתיב מאיר,  
הרב יגאל ברונר ר"מ כולל בית-מאיר, הרב יואל נחשון  
רב פקוד הנח"ל, יונתן לרפלד, בית מדרש לתורה שיקגו,  
הרב יעקב ורהפטיג ראש כולל בית-מאיר, מנחם כשדן  
ר"מ יב"ע טורנטו, הרב בן ציון קריגר ר"מ ישיבת מעלות  
והרב יהושע כ"ץ רב קבוץ חפץ חיים.

**יבואו כולם על הברכה.**

## ההגדרה ההלכתית של שעות היום הרביעית דזימיטרובסקי

מגילה כ' ע"א במשנה אין קורין את המגילה, ולא מלין ולא טובלין וכו' עד שתנץ החמה וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר.

והנה כתב הרמב"ם בפרק ה' מהל' קרבן פסח הל' ט' מי שהיה בינו ובין ירושלים ביום י"ד עם עלות השמש ט"ו מיל או יותר הרי זו דרך רחוקה, היה בינו ובין פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שהוא יכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך בנחת ע"כ.

והקשה השאגת אריה בסימן י"ז וז"ל מה לו לשער מהנץ החמה שאינו תחלת היום דהא קיי"ל מעלות השחר יממא הוא כדאמר בסוף פרק ב' דמגילה (כ' ע"ב) ויליף לה התם מקרא וכו' היה לו לשער מעלות השחר שהוא תחלת היום של ערב פסח דהא ודאי אי אמרת דרמי חיובא דפסח עליה ביום י"ד שהיא זמן הקרבתו, ע"כ אי אפשר לומר אלא באחד מב' זמנים הללו או דרמי עליה חיובא בחצות היום שמעתה זמן שחיתתו או אם בהתחלת היום ההוא שהוא עלות השחר מפני שהוא יום הקרבתו וכו' עכ"ל. ולכן דחה שם דברי הרמב"ם עיי"ש.

ובשאגת אריה סימן ח' כתב שזמן הזכרת יציאת מצרים בלילה הוי מצאת הכוכבים והביא שם את דברי תלמידי רבינו יונה שכתבו בריש ברכות וז"ל וברכת גאל ישראל נמי אעפ"י שהתקינו לאמרה בלילה כנגד יציאת מצרים שהיה בלילה מ"מ כיון שלא למדנו הזכרת יצ"מ בלילה אלא מרבויה דכל ולא כתיב לילה בפירוש ולא חיישינן אם אין אנו אומרים אותו בלילה ממש דכיון דלילה הוא לענין תפלת ערבית לילה הוי להזכיר יצ"מ עכ"ד. וכתב על זה השאגת אריה ודברי תימה הן דמה בכך שלא כתיב לילה בפירוש הרי כיון דכתיב ימי חייך לימים ורבי קרא מיתורא דכל לרבות הלילות הוי ליה כאלו כתיב לילה בהדיא, ומש"כ כיון דלילה הוא לענין תפלת ערבית לילה הוי לענין להזכיר יצ"מ, לא דמי דתפלת ערבית שאני שתקנו רבנן כנגד איברים ופדרים וכיון דלר' יהודה אין זמן הקרבת תמיד של בין הערבים אלא עד פלג המנחה והוא הדין לתפלת המנחה שתקנו כנגדו אין זמנו אלא עד אותה שעה וכיון דכלה זמן מנחה עייל זמן תפלת ערבית עכ"ד. עוד הקשה שם דהא קיי"ל דהזכרת יצ"מ בלילה הוי מן התורה א"כ כיון דספיקא הוי אי קיי"ל כר' יהודה, הוי ספיקא דאורייתא לחומרא והא דאמרינן דעבד כמר עבד היינו משום התפלה דרבנן והא דמקיל ר"ת גבי ק"ש מפלג המנחה ולמעלה כר"י, היינו משום דס"ל לר"ת דק"ש דרבנן עכת"ד (וכן כתב בתשובות הרא"ש כלל ד' תשובה ב' דמקילינן בק"ש כר"י משום דק"ש דרבנן).

וכן כתב השאגת אריה בסימן ט' דסוף זמן הזכרת יצ"מ של לילה הוי בעלות השחר שהרי לאחר עלות השחר הוי יום, ושאני ק"ש דתלי בזמן שכיבה, אבל זמן הזכרת יצ"מ בלילה תליא מילתא ולאחר שעלה עמוד השחר יממא הוא עכ"ד. אמנם מדברי תלמידי רבינו יונה בריש ברכות נראה שיוצא ידי חובת הזכרת יצ"מ בלילה גם לאחר עלות השחר מהטעם הנזכר לעיל בדבריהם, ודבריהם צ"ע כמו שהקשה השאגת

אריה על תחלת דבריהם בענין הזכרת יצ"מ קודם צאת הכוכבים.

ואשר יראה לומר בזה דהנה כתב המחבר באו"ח סימן רל"ג סעיף א' וז"ל מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר שש שעות ומחצה ולמעלה יצא ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה עד הלילה לרבנן ולר' יהודה עד פלג המנחה שהוא עד סוף י"א שעות חסר רביע, וכתב הרמ"א שם וז"ל ומשערינן ענין שעות אלו לפי ענין היום ע"כ. וכתב שם במגן אברהם ס"ק ג' וז"ל בתרומת הדשן משמע שמשערינן מע"ה עד צ"ה וכמ"ש בסימן תמ"ג ועי"ש אבל בלבוש ובלחם חמודות כתבו דמשערינן מהנץ החמה עד שקיעתה וכ"כ בש"ג פ' ת"ה עכ"ל. ובבאור הגר"א באו"ח סימן תנ"ט סעיף ב' האריך בזה וסתר כל דברי תרומת הדשן מכמה קושיות והעלה כדברי הלבוש. דבכל מקום שנזכר שעות מנינן מנץ החמה עד שקיעת החמה וכן לענין ג' שעות דק"ש נמי מנינן מנה"ח עד שקיעתה עכ"ל. והנה לכאורה דברי ת"ה פשוטים שהרי מכיון דקיי"ל דמע"ה עד צאת הכוכבים יום הוא וכדאיתא בריש פסחים וחשבון השעות הוא שעות זמניות שמחלקין את היום לי"ב חלקים וכל חלק נקרא שעה וכמו שכתב הרמ"א הנ"ל יש לנו לחלק את כל אורך היום כפי מה שהוא, דהנה לענין ק"ש כתב הרמב"ם והוא בשו"ע או"ח סימן נ"ח שזמנה עד ג' שעות ר"ל רביע היום, ומכיון שיום של תורה הוא מע"ה עד צ"ה צריך להיות שרביע היום יהיה רביע מזמן זה, וה"ה בכל מקום, שמוזכר שעות היום.

אמנם לכאורה כונת הגר"א היא שמכיון שהיום מחולק לי"ב שעות וגם הלילה מחולק לי"ב שעות (וכדאיתא בריש ברכות על דברי ר' אליעזר שאומר עד סוף האשמורה הראשונה, מאי קסבר אי קסבר ג' משמרות הוי הלילה לימא עד ארבע שעות) הרי הכונה שהמעת לעת מחולק לכ"ד שעות (כמבואר בש"ס ר"ה כ"א ועוד) ואי נימא שלענין חשבון השעות, היום גדול מן הלילה, לא היתה החלוקה בין היום והלילה צריכה להיות שוה י"ב ביום וי"ב בלילה אלא חלוקה אחרת כגון ששעות היום יהיו לדעת ר"ת (דס"ל דער צאת הכוכבים ר' מיל מן השקיעה) ט"ו שעות בקרוב ושעות הלילה ט' שעות בערך כמו שהוא ביום בינוני ולדעת הגאונים והגר"א (שצ"ה הוא ג' רבעי מיל אחר השקיעה) י"ד שעות יום וי' שעות לילה, והרי מכיון שהוזכרו שעות ביום ושעות בלילה הרי צריך להיות שעכ"פ ביום בינוני (שלפי אותו יום חולקו השעות) יהיו שעות היום ושעות הלילה שוות בארכן. ואם נאמר שמנינן י"ב שעות ליום שמע"ה עד צ"ה וי"ב שעות ללילה שמצ"ה עד ע"ה נמצא ששעות היום הן הרבה יותר גדולות, ומכיון שהשתמשו באותו לשון של שעות גם לשעות היום וגם לשעות הלילה, ע"כ שביום בינוני שעות היום ושעות הלילה שוות וע"כ מוכרחים אנו לומר שלענין השעות שדברנו חלקו את היום והלילה לא לפי יום ולילה של תורה, אלא לפי היום והלילה האסטרונומי כלומר שיום הוי מנה"ח עד שקיעתה ולילה הוי מש"ה ועד נה"ח ואז באמת ביום בינוני היום והלילה שווים, וממילא שעות היום שוות לשעות הלילה, ונראה שסברא זו שאם חלקו את היום לי"ב שעות ואת הלילה לי"ב שעות והשתמשו באותה מטבע לשונית גם לשעות היום וגם לשעות הלילה, הרי ע"כ שביום בינוני שעה של יום שוה לשעה של לילה היתה כה פשוטה בעיני הלבוש עד שהוא הבין שגם התרומת הדשן אינו חולק על סברא זו אלא שהלבוש הבין שהת"ה סובר שביום בינוני בארץ ישראל שוה הזמן שמן עלות השחר עד צאת הכוכבים לזמן שמצ"ה עד ע"ה, ולכן כתב הלבוש באו"ח

סימן רס"ז שזו טעות גדולה וכמו שכתבו כל התוכנים האלקיים שביום בינוני שוה הזמן שמנה"ח לשקיעתה לזמן שמשקיעת החמה לנה"ח, אבל הזמן שמע"ה עד צ"ה הוא הרבה יותר גדול מאשר הזמן שמצ"ה עד ע"ה.

נמצא לפי דרך זו שענין חלוקת שעות היום לדעת הלבוש אינו מדבר ביום של תורה אלא ביום האסטרונומי וכן"ל אלא שחכמים נתנו סימן לכל דיני התורה הקשורים בזמן בשעות אלו.

אמנם יש לעיין בזה טובא שהרי לדעת הגר"א הפוסק כדעת הגאונים שג' רבעי מיל לאחר שקיעת החמה הוי צאת הכוכבים א"כ יום של תורה הוא מע"ה שהוא ד' מיל קודם הנה"ח עד ג' רבעי מיל לאחר שקיעת החמה, א"כ הא דאמרינן בפסחים ה' ע"א אך חלק, לומר שחציו של יום י"ד בניסן מותר באכילת חמץ וחציו השני אסור באכילת חמץ היינו חצי מיום של תורה שהוא מע"ה עד צ"ה, ובפסחים איתא שחמץ אסור מן התורה לאחר שעה ששית ולפי הגר"א היינו חצי הזמן שמנה"ח עד שקיעתה, וא"כ אין זמנים אלו שוים שהרי חצי הזמן שמע"ה עד צ"ה לדעת הגאונים הוא זמן רב קודם חצי הזמן שמנה"ח עד שקיעתה. וה"ה לענין חצות הלילה שהוא סוף זמן אכילת קרבן פסח לראב"ע הוי חצי מלילה של תורה שהוא מצ"ה עד ע"ה והוא זמן רב קודם לחצי הזמן שמשקיעת החמה עד הנה"ח והרי לראב"ע נאמר מפורש בתורה שזמן זה הוא בחצי הלילה, וא"כ קשיא איך נתנו חכמים סימן לחצי היום וחצי הלילה סימן שאינו נכון.

ע"כ נראה מוכח מזה שבאמת לדעת הגר"א אין זה רק סימן בעלמא שנתנו חכמים במצוות התלויות בחלקי היום אלא דכן הוא עיקר הדין דלענין מצוות התלויות בחלקי היום, כן נאמרה ההלכה רביע היום של יום שהוא מנה"ח ועד שקיעת החמה וכן חצי היום, וחצי הלילה היינו חצי מיום שהוא מנה"ח ועד ש"ה וחצי מלילה שהיא משקיעת החמה ועד נה"ח.

אמנם הא גופא קשיא, מכיון שיום של תורה הוא מע"ה עד צ"ה מדוע לענין מצוות התלויות בחלקי היום נאמרה ההלכה לשער ביום שהוא מנה"ח עד שקיעתה, וה"ה בלילה קשיא כנ"ל.

ואשר נראה לומר בזה שבאמת לענין עיקר דין יום של תורה הוא מנה"ח ועד שקיעתה שאז הוי יום גמור שהחמה מאירה וכמ"ש תלמידי רבינו יונה בריש ברכות שעיקרו של יום הוא אחר נה"ח, וכן כתב האבן עזרא בשמות פרק י"ח פסוק י"ג דבוקר האמת הוא אחר הנה"ח, וערב האמת הוא בשקיעת החמה, וכדאיתא בירושלמי בריש ברכות שביום בינוני היום והלילה שוים, והיינו דבעיקר דין יום ישנה הלכה שהיום והלילה שוים, וממילא מוכרח הדבר שיום הוי מנה"ח עד שקיעתה ולילה משקיעת החמה ועד הנה"ח, אלא דנאמרה הלכה שלגבי כל המצוות התלויות ביום הרי אע"ג שקודם הנה"ח אינו יום שהרי החמה עדיין איננה מאירה מ"מ מכיון שיש מקצת אור מזמן ע"ה יש לזה דין יום אעפ"י שיש לזה שם לילה ולכן לגבי מצוות הנוהגות בלילה יש לזה דין לילה רק עד ע"ה, אעפ"י שעד נה"ח יש לזה שם לילה, וגדר הדבר הוא דהנה כשאנו דנים לענין יום ולילה תרי דיני אית ביה דין אחד לענין מצוות הנוהגות ביום, ומצוות הנוהגות בלילה, ודין שני לגבי משך שעות אורך היום ומשך שעות אורך הלילה, והנה לענין דין

מצוות הנוהגות ביום ומצוות הנוהגות בלילה נאמרה ההלכה שמע"ה עד צ"ה הוי יום, כלומר שיש לזה דיני יום, ומצ"ה עד ע"ה הוי לילה כלומר שיש לזה דיני לילה, אמנם לענין שעור אורך היום, ושעור אורך הלילה זה תלוי בשם יום ובשם לילה, ומכיון שלגבי שם יום ושם לילה כבר נתבאר לעיל שישנה הלכה שהיום והלילה שוים וא"כ ע"כ שם יום הוי מנה"ח ועד שקיעתה, והלילה להיפך. ולכן לגבי כל מצוה הקשורה בשעור אורך היום, נחשב היום מנה"ח ועד שקיעתה.

ולפי"ז נראה שאם היה דין שהתאריך משתנה כשנהיה יום היה התאריך משתנה לא בע"ה אלא בנה"ח, מכיון שלגבי שם היום ולגבי שעור אורך היום הוי לילה עד הנה"ח, וכנ"ל. אלא שלגבי כל מצוות התורה לא משתנה ע"י השם יום שום תאריך אלא דבענין דין יום לקיום המצוה, כגון כלולב מצותו בחמשה עשר אלא שיש דין שמצותו ביום לכן אמרינן שאם נטל לולב משעלה ע"ה יצא, אמנם לענין הקרבת הפסח ביום י"ד נראה שאין זה דין בי"ד ביום לאחר חצות אלא שעיקר דין הקרבת הפסח הוא ביום י"ד כלומר שיום י"ד יש לו חלות דין של תאריך אחר לענין הקרבת הפסח, ומכיון שיש לו חלות דין של תאריך אחר זה חל רק בנה"ח וכנ"ל, ולפי"ז מיושבת קושית השאגת אריה על הרמב"ם הנזכרת לעיל שכתב ששעור דרך רחוקה הוא ט"ו מיל מזמן נה"ח והקשה הש"א הא קיי"ל מע"ה יום הוא, ולפי המבואר דברי הרמב"ם מיושבים דמכיון שבהקרבת הפסח נאמרה הלכה של יום י"ד ולא י"ד ביום, ממילא יש לזה דין תאריך ולכן זה חל רק בנה"ח וכמבואר לעיל.

ולפי"ז יש ליישב גם את שיטת תלמידי רבינו יונה שכתבו שמכיון שלא נתרבה הזכרת יציאת מצרים בלילה אלא מכל ימי חייך ולא כתיב לילה בהדיא יוצאים בזה גם קודם צ"ה וגם לאחר ע"ה, והקשה השאגת אריה שהרי יש דין הזכרת יציאת מצרים בלילה ואז לא הוי לילה, ולפי"ז ניחא שבאמת עיקר שם לילה הוי משקיעת החמה ועד הנה"ח, אלא שלגבי כל המצוות שנאמר בהן שזמנן בלילה בפירוש בתורה נתחדשה הלכה שמצותן מצ"ה ועד ע"ה, אמנם לגבי הזכרת יצ"מ בלילה שנתרבתה רק מכל ימי חייך אמרינן דדין לילה לגבי קיום מצות הזכרת יצ"מ הוי בזמן שהוי עיקר שם לילה דהיינו משקיעת החמה ועד נה"ח, (ונראה דילפינן לה הכי משום שהדרשא לרבות הזכרת יציאת מצרים בלילה, לא נאמרה בלשון שיש חיוב בלילה אלא ילפינן לה מכל ימי חייך כלומר כל בא לרבות גם בזמן שלא יום דהיינו לילה, ומכיון שהדרשא היא בצורה כזאת אמרינן שזה בא לרבות דין לילה יותר גדול מאשר דין לילה האמור ביתר המצוות, דהיינו לא דין לילה שהוא מצ"ה אלא שם לילה שהוא משקיעת החמה. והנה הרמב"ם בריש הלכות ק"ש כתב שזמן ק"ש של לילה הוי בלילה. והביא באבן האזל שם שהקשו על הרמב"ם שהרי הוא פסק כרשב"י שאדם יוצא ידי חובת ק"ש של לילה גם אחרי עלות השחר אע"ג דאחר ע"ה כבר הוי יום. וע"כ דדין ק"ש של לילה לא תלי בדין לילה אלא בזמן שכיבה כלומר כל זמן שהאנשים שוכבים במטותיהם, וכתב באבן האזל ליישב לפי דעת הלבוש והגר"א דמנין השעות ביום מתחיל מנה"ח, וא"כ מצינו שיש גם גדר יום רק מנה"ח אעפ"י שלכל דיני התורה דין יום הוא מע"ה. וא"כ הא דקיי"ל דזמן ק"ש של לילה הוי עד הנה"ח אין זה רק משום שעד אז האנשים שוכבים במטותיהם אלא דבהלכות ק"ש הוי לילה עד הנה"ח. עכ"ד עיי"ש. והנה מבואר

בדבריו שהבין ברעת הגר"א והלבוש דהא דמנינן מנה"ח אינו רק סימן בעלמא, אלא עצם דין שמנין שעות היום מתחיל רק מנה"ח.

ונראה שזה גם ההסבר בדברי באור הגר"א או"ח סימן רס"א סעיף ב' ד"ה שהוא ג' רבעי מיל שכתב בסוף דבריו דלר' יהודה דין הערב שמש לענין אכילת תרומה הוא שקיעת החמה, ולכאורה דבריו צ"ע דמכיון שעד צ"ה הוי ספק יום מאיזה טעם יהיו הכהנים מותרים לאכול בתרומה מיד לאחר שקיעת החמה, אבל לדברינו ניחא דלענין אכילת תרומה קבלו חז"ל דתלי בעיקר דין יום דהיינו שם יום ובעיקר דין לילה דהיינו שם לילה, ושם לילה הוי מיד לאחר שקיעת החמה וכן"ל, ולכן מותרים הכהנים לאכול בתרומה מיד לאחר שקיעת החמה.

אמנם עדיין צ"ע דהא מכיון שלפי הנ"ל עיקר היום עד שקיעת החמה, ומיד לאחר מכן כבר יש לו שם לילה, ולפי הרמב"ם נתבאר לעיל שלענין חלוקת התאריך תלי בעיקר דין ושם יום ולילה, וא"כ אמאי לא משתנה התאריך מיד לאחר השקיעה.

ואשר נראה לומר בזה דהנה אע"ג דבאמת מצד עיקר הדבר צריך היה להיות שמיד לאחר שקיעת החמה יהיה יום אחר, מ"מ מכיון שישנו דין שלגבי מצות התורה לא הוי דין לילה עד צאת הכוכבים, וישנו עוד דין של סדר זמן של ויהי ערב ויהי בקר כלומר שיום חדש של תורה מתחיל בערב, וא"כ אם היה מיד בשקיעת החמה מתחיל יום חדש היה יוצא שמתחיל יום חדש בשעה שעדיין דין יום לגבי מצות התורה. לכן מוכרח יום חדש להתחיל לאחר צאת הכוכבים, אמנם לכאורה היה יכול להיות גם סברא הפוכה שמכיון שמשקיעת החמה צריך להתחיל יום חדש, ויום חדש מתחיל מן הערב, א"כ בהכרח שמיד לאחר שקיעת החמה הוי לילה, לכל מצות התורה, מ"מ אין זו קושיא דאפשר לומר דמכיון שעדיין לא הוי לילה לגבי מצות התורה לא שייך שענין חלוקת היום יעשהו ללילה, או שנאמר שדין זה שהיום החדש מתחיל בלילה הוא דין יותר חזק, אמנם נראה, שבאמת מזה גופא נובע ההבדל שהתקשו בו בירושלמי ריש ברכות, (הובא בבאור הגר"א יו"ד סימן רס"ב) מדוע אומרים שבבקר מעלות השחר הוי יום אע"פ שזה עדיין זמן רב לפני הנץ החמה ויש עדיין הרבה כוכבים, ובלילה זמן קצר יותר אחר שקיעת החמה מיד שיש כוכבים כבר הוי לילה, ותירצו שם שכן מוכח מן הפסוקים, ולפי הנ"ל נראה שזהו גופא ההסבר, שבאמת מצד עיקר הדין צריך להיות לגבי מצות התורה שכל זמן שיש קצת אור יש לזה דין יום (אע"פ שיש לזה שם לילה וכן"ל), הן בבקר קודם הנץ והן בלילה אחר השקיעה, (כמו שהיא דעת ר"ת באמת) אלא שבבקר אין שום סבה שתפריע לזה, ולכן זה באמת כך, אבל בלילה מכיון שיש סבה המתנגדת לזה שהרי התאריך מתחלף בערב, והוא צריך היה להתחלף מיד בשקיעה, והרי ישנו דין שיום חדש מתחיל בלילה כמו שנאמר ויהי ערב ויהי בקר וא"כ יש סבה שמיד אחר השקיעה יהיה לילה לכל דיני התורה, אלא שיש גם סבה הפוכה וכן"ל שכל זמן שיש קצת אור יש לזה לגבי מצות התורה דיני יום, ולכן חל דין שכל זמן שאור השמש שולט לגמרי עד שאין רואים את הכוכבים עדיין לא התחלף היום, ולאחר שכבר נחלש אור השמש עד כדי כך שאפשר לראות כוכבים אעפ"י שעדיין יש קצת אור יש לזה דין לילה לכל דיני התורה.

ולפ"ז נראה להסביר את דברי הגר"א באו"ח סימן רס"א סעיף ב' שמפרש את דברי הגמ' בריש ברכות שאומרת וממאי דהאי ובא השמש ביאת שמשו ומאי וטהר

טהר יומא דלמא ביאת אורו ומאי וטהר, טהר גברא, ועונה הגמ' אמר רבה בר רב שילא א"כ לימא קרא ויטהר מאי וטהר טהר יומא, ומפרש הגר"א דביאת שמשו היינו סוף שקיעה שהוא צאת ג' כוכבים וביאת אורו היינו שכלה האור לגמרי דהיינו צאת כל הכוכבים (כלומר צאת הכוכבים לשיטת ר' תם) ולפ"ז תירוץ הגמ' היינו שע"כ ביאת שמשו היינו צאת ג' כוכבים, והקשה באבן האזל בריש הלכות ק"ש וז"ל דלמה הוכרח לומר דאם נפרש ביאת אורו צריך לפרש וטהר, וטהר גברא, דאדרבה נוכל לומר שפיר ומאי וטהר טהר יומא שנטהר האור לגמרי (כלומר צאת כל הכוכבים וא"כ אין לנו תירוץ כלל על הקושיא ואדרבה נימא ביאת אורו הוא וטהר וטהר יומא, עכ"ל, עיי"ש. ולפי הנ"ל נראה שכונת הגמ' היא שאם באמת היה הדין שבביאת האור לגמרי דהיינו בצאת כל הכוכבים נעשה לילה ומתחלף היום, א"כ בהכרח צריך היה לומר שאין דין ששם יום הוי מהנץ עד השקיעה, משום שאם היה כזה דין בהכרח שזה היה גורם שיהיה לילה ויתחלף היום קודם וכנ"ל. וע"כ שגם שם יום הוי עד צאת כל הכוכבים ואין לשקיעת החמה הנראית שום דין וא"כ ע"כ מה שכתוב בתורה ובא השמש הכונה ובא אור השמש כלומר צאת כל הכוכבים, ואם זה הפירוש ובא השמש, שוב אין צורך להוסיף וטהר וא"כ ע"כ מאי וטהר, טהר גברא, אמנם אם אנו מפרשים ובא השמש ביאת שמשו דהיינו צאת ג' כוכבים, אין הפירוש שצאת ג' כוכבים הוי ביאת השמש, אלא דביאת השמש היינו כפשוטו שקיעת החמה הנראית שעד אז הוי שם יום וכנ"ל, ועל זה מוסיפה התורה שלענין אכילת תרומה צריך גם וטהר כלומר שלא מספיק שנסתלק עיקר היום אלא שצריך גם וטהר, שיטהר הרקיע מאור השמש עד כדי כך שיוכלו לראות כוכבים, כלומר שבפסוק זה מרומז שע"י שקיעת החמה הנראית כבר חל שם לילה, אלא שלגבי אכילת תרומה צריך שיתחלף היום ויחול דין לילה לכל מצות התורה, דהיינו שיטהר הרקיע ויראו כוכבים.

נמצא שלפי דרך זו מעצם שיטה זו שדין תחילת הלילה יש לו דין אחר מאשר סוף הלילה, מוכח היסוד של הלבוש והגר"א ששם יום הוא מהנץ עד השקיעה.

ולפ"ז יוצא שבאמת לפי השיטה של ר"ת שדין תחילת הלילה דהיינו צאת הכוכבים שוה לסוף הלילה כלומר עלות השחר, שכמו שבעלות השחר מיד שיש קצת אור הוי יום הוא הדין לאחר שקיעת החמה כל זמן שיש קצת אור הוי יום (דהיינו עד ר"מיל אחר השקיעה) שנמצא שדין שקיעת החמה לרבריו היינו ביאת האור. א"כ אין שום יסוד מבחינת ההלכה לדעת הגר"א והלבוש ששם יום הוא מהנץ עד השקיעה, ולכן לכאורה לפי שיטה זו צריך להיות דין היום לכל דבר (גם לגבי השם יום) מעלות השחר עד צאת הכוכבים כשיטת התרומת הדשן שמנין שעות היום הוא מע"ה עד צ"ה.

(אמנם ראית הלבוש מענין השעות שגם לשעות היום וגם לשעות הלילה קורים שעות, שמוכח ששעות היום והלילה שוות עכ"פ ביום בינוני, הנזכרת בראשית דברינו ודאי קיימת, גם לדעת הסוברים כר"ת, והרי הלבוש עצמו ס"ל כר"ת ובכל זאת ס"ל שמנין שעות היום הוא מהנץ עד השקיעה ולפי הלבוש נצטרך לומר את התירוץ הראשון שהזכרנו לעיל שאעפ"י ששם יום הוא רק עד השקיעה, דין לילה וחלוף היום הוא בביאת האור).

אבל כנראה שזו כונת הגר"א ביו"ד סימן רס"ב ס"ק ט' שכתב דבשלמא לשיטתו  
 ניחא הא דאיתא בזבחים נ"ו דדם הקרבן נפסל להקרבה בשקיעת החמה, שהרי אז  
 מתחיל בין השמשות, אבל לפי ר"ת אמאי נפסל הדם בשקיעת החמה, עוד היום  
 גדול, עכ"ד. ולכאורה הא ילפינן לה מקרא וכמבואר בתוס' שם, והרי לשיטת  
 הגר"א השם יום הוא רק עד שקיעת החמה ולכן מנינן שעות היום עד שקיעת החמה  
 וכנ"ל, וא"כ אע"פ שלענין כל המצות שמצותן ביום הוי דין יום עד צאת הכוכבים  
 הכא גלי קרא דלענין דם קדשים אזלינן בחר עיקר היום דהיינו שם יום, וא"כ  
 מאי קשיא ליה לגר"א, ולכאורה מוכח בדעת הגר"א דס"ל דלשיטת ר"ת אין מקום  
 לומר ששם יום הוא עד שקיעת החמה וכנ"ל, ומכיון שלפ"ז אין לשקיעת החמה  
 הנראית מקום בהלכה לא מסתבר לאוקמי קרא בכהאי גוונא.

והנה במגן אברהם ריש סימן נ"ח כתב דהכא (היינו לענין ק"ש) כו"ע מודים שמנינן  
 מעלות השחר, ופירשו המחצית השקל ועוד אחרונים כונתו דאע"ג דלענין מנין  
 השעות סוברים הלבוש והלחם חמורות דמנינן מנ"ה מ"מ לענין ק"ש גם הם מודים  
 שמונים מע"ה. ולכאורה דבריו צ"ע, דמכיון שלדבריהם ישנה הלכה שמנין שעות  
 היום הוא מנ"ה, מה נשתנה לענין ק"ש. ונראה שצ"ל בהסבר הדברים דהנה כבר  
 נתבאר לעיל שמנין השעות מנ"ה אינו רק סימן, אלא יסוד דין, שבכל מקום  
 שנאמרו שעורים בחלק היום הכונה על חלק מעיקר היום דהיום שהשם יום, שהוא  
 מנ"ה עד השקיעה, וא"כ היינו דוקא בדינים שיש בהם הלכה של יום. אבל לענין  
 ק"ש ס"ל כמ"ש המגיה בבאורי הגר"א על ברכות וכדמשמע פשטא דגמ' דק"ש  
 לא תלי כלל בדין יום ולילה אלא בזמן שכיבה וזמן קימה, וא"כ ההלכה שזמן ק"ש  
 הוא עד שלש שעות דהיינו רביע לא נאמרה עד רביע היום אלא עד רביע הזמן  
 שמזמן קימה עד זמן שכיבה, ולפ"ז יוצא שלדעת ר"ת מנינן מע"ה עד צאת כל  
 הכוכבים, שהוא זמן שכיבה לר"ת (דהיינו ד' מיל אחר השקיעה) ולדעת הגאונים  
 שצאת הכוכבים הוא ג' רבעי מיל אחר השקיעה ואז זמן שכיבה שהוא זמן ק"ש  
 של ערבית מנינן מע"ה עד ג' רבעי מיל אחר השקיעה ועד רביע מזמן זה הוי זמן  
 ק"ש, ואין מקום להקשות שלפ"ז אין לדעת הגאונים זמן שש שעות בזמן שהחמה  
 באמצע הרקיע, והרי בגמ' מבואר דבזמן שש שעות החמה באמצע הרקיע, שהרי  
 הא דאיתא בגמ' שבשש, חמה באמצע הרקיע היינו במנין שש שעות מן היום, דאז  
 מנינן מנ"ה עד השקיעה, ואז בשש חמה באמצע הרקיע, והגמ' לא מיירי בשש  
 שעות של זמן ק"ש, שהוא זמן מיוחד לדעת המגן אברהם.

והנה בספר שלום יהודה כתב לחדש שלדעת המגן אברהם אליבא דהלבוש, אמנם  
 מנינן מע"ה, אבל מונים שלש שעות בשעות שהן אחת מי"ב מהזמן שמנ"ה עד  
 השקיעה, ויסוד דבריו הוא דמכיון שבכל מקום שהוזכרה שעה, הוא לדעת שמנ"ה  
 עד השקיעה, ויסוד דבריו הוא דמכיון שבכל מקום שהוזכרה שעה, הוא לדעת  
 הלבוש יסוד מוסד שהיא אחת מי"ב מהזמן שמנ"ה עד השקיעה שהן ביום בינוני  
 שוות ביום ובלילה דאל"כ יש שעות יום גדולות ושעות לילה קטנות, א"כ גם כאן  
 שהשתמשו באותו מטבע לשוני של שעות היינו שעות שביום בינוני הן שוות ביום  
 ובלילה. ונסתייע מלשון הלבוש באו"ח סימן רס"ז שכתב שזו טעות גדולה לחשוב  
 השעות מע"ה עד צ"ה. ומבואר מדברי הלבוש שאי אפשר לומר שפירוש שעה הוא  
 אחד מי"ב מהזמן שמע"ה עד צ"ה. וא"כ גם שעה המוזכרת לענין ק"ש אי אפשר  
 לומר שהיא אחת מי"ב מהזמן שמע"ה עד צ"ה. עכ"ד. והנה בעיקר הדברים



שהוא מפרש שמה שכתב הלבוש שהוא טעות גדול שכונת הלבוש היא שלומר ששעה היא אחת מי"ב מהזמן שמע"ה עד צ"ה הוא טעות גדול, הנה המעיין היטב בדברי הלחם חמודות פ"ק דברכות סימן י' אות ט' יראה שכונת הלבוש אינה כן, אלא שהלבוש פירש שמי שאומר שמנין השעות הוא מע"ה עד צ"ה היינו שהוא סובר שמזמן ע"ה עד צ"ה שוה לזמן שמצ"ה עד ע"ה, ועל זה כתב שהוא טעות גדול כמו שכתבו כל התוכנים שביום בינוני שוה הזמן שמנ"ה עד השקיעה לזמן שמן השקיעה עד הנ"ה, וכן מוכח מדברי הלבוש עצמו שכתב שכן כתבו כל התוכנים ואם נפרש כונתו על הסכרא שבדברי חז"ל שעה היא אחד מי"ב מהזמן שמע"ה עד צ"ה מה ענין דברי התוכנים לכאן.

אמנם מ"מ מוכח מדברי הלבוש שהוא פירש בפשטות שמכיון שהוזכרו י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה והיינו שהשתמשו באותו מטבע לשון גם לשעות היום גם לשעות הלילה ע"כ שעכ"פ ביום בינוני שעות היום ושעות הלילה שוות, וא"כ לכאורה עדיין ראית השלום יהודה קיימת שמכיון שגם לענין ק"ש השתמשו באותו מטבע לשון של שעות היינו אותן שעות שהוזכרו בכל מקום דהיינו שעות שביום בינוני הן שוות ביום ובלילה. אמנם נראה שאין זו ראייה דהנה הא קי"ל שבכל מקום שהוזכרו שעות הן שעות זמניות היינו אחד מי"ב ביום או בלילה וכמ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה בריש ברכות, ופסק הרמ"א באו"ח סימן רל"ג, והנה לכאורה יש לשאול הרי נמצא לפ"ז שהשתמשו במטבע לשון של שעות לזמנים בלתי שוים שביום תמוז שעת היום גדולה ושעת הלילה קטנה וביום טבת להיפך. (ובאמת כנראה משום כך פירש התרומת הדשן בסימן א' לפי פשוטו שכל השעות שדברו חכמים הן אחת מכ"ד במעת לעת. ובתורת חדוש הוא מביא בשם תוס' שיש מפרשים ששעה היא אחת מי"ב מן היום כלומר שעה זמנית). וצריך לומר שמכיון שיש כלל שתמיד הולכים אחר הבינוני א"כ מקור חשבון השעות הוא מיום בינוני. וביום בינוני הרי באמת אחת מי"ב ביום שוה לאחת מי"ב בלילה כלומר ששעה זמנית היא שעה שוה. אלא שאח"כ השתמשו בתורת בטוי מושאל לחלק הי"ב מן היום או מן הלילה בבטוי שעה כלומר אחת מי"ב. א"כ תו לא קשיא מה שהקשינו על הפירוש בדברי המגן אברהם שאע"פ שתמיד מונים את חשבון השעות מנ"ה ועד השקיעה, ולענין ק"ש מונים את חשבון השעות מע"ה עד צ"ה דהיינו שעות גדולות, והרי לפ"ז יוצא שהשתמשו במטבע אחד לשעות גדולות של היום ולשעות קטנות של הלילה, והרי בעיני הלבוש היה הדבר פשוט שאם השתמשו באותו מטבע לשון של שעות, גם ליום וגם ללילה בהכרח ששעות היום ושעות הלילה שוות. ולפי הנ"ל ניחא דעיקר ההוכחה היא ממקור הבטוי שעות שאם נאמר שביום בינוני היום גדול מן הלילה לא היה מקום לחלק י"ב שעות ליום וי"ב שעות ללילה מכיון שלמעשה היום הוא (בערך) שלש חמישיות מן היממה והלילה שתי חמישיות מן היממה. אמנם אם במקור הדברים דהיינו ביום בינוני מונים במנין שעות היום מנ"ה ועד השקיעה ונמצא שהחלוקה י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה היא נכונה, א"כ תו לא קשיא אם בתורת בטוי מושאל משתמשים בכל מקום לחלק הי"ב בתורת שעה, וא"כ כמו שלא קשה על שעה זמנית בתקופת תמוז שהרי היא אינה שוה לשעת הלילה כמו כן לא קשה אם במקרה מיוחד מונים את היום מע"ה עד צ"ה ולחלק הי"ב קורים בתורת בטוי מושאל שעה. וא"כ כיון שהרמב"ם כפי' המשניות כתב שבכל מקום שהוזכרו שעות לענין חלק היום הכונה שעה זמנית, הרי הכונה היא

שעה משמשת בטוי מושאל בכל מקום לחלק הי"ב, א"כ גם לענין ק"ש שעה משמשת בטוי לחלק הי"ב, אמנם עדיין יש לבעל הדין לחלוק ולומר שהיא משמשת בטוי מושאל לחלק הי"ב שמנ"ה עד השקיעה אמנם מכיון שכבר נתבאר לעיל שמנין השעות מנ"ה עד השקיעה אינו רק סימן, אלא עיקר דין, שלענין חלקי היום, יום של תורה, הוא מנ"ה ועד השקיעה, א"כ נמצא שהשמוש בבטוי שעה לחלק הי"ב אינו בטוי מושאל לחלק הי"ב מאיזה שהוא זמן מוגדר, אלא חלק הי"ב מאותו זמן שעליו נאמר הדין, ומכיון שלענין ק"ש הנה כמו שנתבאר לעיל ס"ל להמגן אברהם, שדין חלקי היום של זמן ק"ש יש לו דין מיוחד, והוא מע"ה ועד צ"ה, א"כ כשמדברים בענין ק"ש הרי הכונה בבטוי שעה, הוא חלק הי"ב מהזמן של הלכות ק"ש, אמנם בעיקר הפירוש בדברי המגן אברהם שפירשו האחרונים במה שכתב נ"ל דהכא לכו"ע מנינן מעלות השחר, שכונתו היא לדעת הלבוש, הנה הפמ"ג כאן פירש בפירוש אחד שכונתו לשיטה שהובאה בסימן א' במגן אברהם לענין המשמרות בלילה שלעולם חשבינן את הלילה לי"ב שעות שוות, ואת היום לי"ב שעות שוות (כלומר שהלילה מתחילת תמיד בשעה 6 בערב והיום מתחיל תמיד בשעה 6 בבקר) וכתב המג"א דהכא לכו"ע, כלומר, גם לשיטה ההיא לענין ק"ש מנינן מתחילת היום כפי שהוא באמת, ונקט המג"א מעלות השחר לדעת התרומת הדשן, אבל אין הכי נמי הוא הדין מנ"ה לדעת הלבוש (ועיין במשכנות יעקב סימן שכתב באמת לשיטה זאת גם לענין ק"ש היום מתחיל תמיד בשעה 6 בבקר נמצא שזמן ק"ש הוא תמיד בשעה 9 בבקר לפי אופק א"י ולפי השעון הנהוג בארץ שהוא אופק קהיר בשעה 8.40, אמנם כתב שלענין הלכה אין לסמוך על שיטה זאת) ועיין בספר אורות חיים במלואים שהאריך להוכיח כדברי הפירוש הזה במג"א.

והנה בעיקר דברי התרומת הדשן בענין שעות היום כתב בספר בין השמשות דאע"ג דאנן נקטינן כדברי הגר"א בענין השקיעה וצאת הכוכבים, מ"מ לענין מנין השעות מע"ה ועד צ"ה, מנינן עד צ"ה של ר"ת, דהיינו דמן השקיעה הנראית עד צ"ה יש אותו שעור זמן שיש מע"ה ועד הנ"ה, וטעמו דאם נאמר דמנינן מע"ה עד צאת ג' כוכבים בינונים נמצא שבשש שעות אין החמה באמצע הרקיע, ובגמ' מבואר שבשש חמה באמצע הרקיע, וע"כ צ"ל דאע"ג דבצאת ג' כוכבים הוי לילה, מ"מ לענין מנין השעות המנין הוא עד צאת כל הכוכבים, וצריך לומר לכאורה בהסבר דבריו שאעפ"י שלצאת כל הכוכבים אין שום דין בהלכה, מ"מ כך נוח לחלק את היום והשעות הם סימן בעלמא שנתנו חכמים. והנה אע"פ שמה שכתב שאי אפשר לומר דמנינן מע"ה ועד צאת ג' כוכבים בינונים דא"כ נמצא שבשש אין החמה באמצע הרקיע, דבריו לכאורה נכונים, מ"מ במה דמסיק דגם אי נקטינן כהגר"א בענין צ"ה מ"מ מנינן עד צאת כל הכוכבים. הנה הרב יחיאל מיכל שלזינגר ז"ל הביא ראיה מגמ' ברכות דף כ"ו ע"ב שאי אפשר לומר כדברי הרב טוקצינסקי דהנה איתא התם איבעיא להו עד ועד בכלל וכו' ת"ש ר' יהודה אומר עד לפלג המנחה אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל היינו דאיכא בין ר' יהודה לרבנן אלא אי אמרת עד ועד בכלל ר' יהודה היינו רבנן. ומפרש שם רש"י בד"ה היינו רבנן (כ"ז ע"א) דקס"ד ר' יהודה פלג אחרון של מנחה אחרונה קאמר, וא"כ מוכח. גם מסברא דבריו תמוהים, שהרי בענין שעות היום, לכאורה דברי הלבוש ברורים,

שהרי אם חלקו את כ"ד שעות היממה לשני חלקים, ונתנו י"ב שעות ליום וי"ב שעות ללילה ע"כ שביום בינוני באמת שעות היום והלילה שוות וכנ"ל, ואם דעת התרומת הדשן אינו כן ע"כ דס"ל שמכיון שיום של תורה הוא מע"ה עד צ"ה ובגמ' מוזכר שעות היום א"כ היינו שעות מיום של תורה, ותו לא משגחינן במה שאין שעות היום והלילה שוות, וא"כ היינו דוקא לשיטתו דיום של תורה הוא עד צאת כל הכוכבים וכדעת ר"ת, אבל לדידן דנקטינן כהגר"א א"כ גם מע"ה עד צאת כל הכוכבים אינו יום של תורה וא"כ ע"כ מנין השעות אינו ליום של תורה, וא"כ זדאי עדיף למנות מנ"ה עד השקיעה מכח ההוכחות לדעת הלבוש הנזכרות לעיל.

להדיא מן הגמ' שלרבנן פשיטא שזמן מנחה היינו עד סוף פלג אחרון, והרי לפי הרב טוקצינסקי סוף פלג אחרון דהיינו צאת הכוכבים דר"ת היא כשעה לאחר שכבר נהיה לילה.

והרי במשנה נאמר בדברי חכמים תפלת המנחה עד הערב ואין להתעקש ולומר שעד הערב כונתו עד גמר שעות מנין היום, דהיינו צאת הכוכבים דר"ת שהרי פשוט שזמן מנחה הוא עד שהגיע זמן ערבית וזמן ערבית הוא לדידן בצאת ג' כוכבים כמבואר בריש ברכות ע"כ.

אמנם יש מקום לומר, וכן משמע מדברי התרומת הדשן בכמה מקומות שגם הוא מודה לסברא זו, שאם חלקו את כ"ד שעות היממה י"ב שעות ליום וי"ב שעות ללילה ע"כ ששעות היום והלילה ביום בינוני שוות, אלא דנראה מדבריו וכן הכין הגר"א באו"ח סימן תנ"ט את דבריו שמע"ה עד צ"ה יש אותו זמן שיש מצ"ה עד ע"ה, ולפ"ז ודאי דלענין הלכה מכיון שידוע שאין הדבר כן, יש לנקוט כדעת הלבוש והגר"א.

אמנם לכאורה היה מקום לדבריו לפי הסברא שהעלה ר' איסר זלמן מלצר זצ"ל (הובאו דבריו בספר בין השמשות) דאע"ג דקיי"ל דמיד בשקיעת החמה הנראית הוי בין השמשות, היינו דוקא לענין שנוי התאריך כגון כניסת השבת וכדומה, אבל לענין הדברים התלויים רק בשם יום ולילה ולא תלויים בתאריך כגון מילה שכשירה רק ביום, הוי יום ודאי עד צאת הכוכבים ואפשר דהיינו עד צאת כל הכוכבים, וא"כ לפ"ז יוצא דאע"ג דקיי"ל דצאת הכוכבים היינו ג' כוכבים בינוניים, היינו לענין דברים התלויים בתאריך. אבל לענין שם יום ולילה צאת הכוכבים היינו צאת כל הכוכבים, כלומר דיום של תורה הוא באמת עד צאת כל הכוכבים, וא"כ גם לדידן דקיי"ל כהגר"א לענין בין השמשות, יש מקום למנות את שעות היום מע"ה עד צאת כל הכוכבים.

אמנם נראה שאי אפשר לומר כן שהרי עיקר מקורו של ר' איסר זלמן זצ"ל הוא מהא דאמרינן בפסחים ב' ע"א והא קיי"ל דעד צאת הכוכבים יממא הוא דמשמע דעד צאת הכוכבים הוא יום גמור ולא ספק יום ספק לילה ועיין בתוס' שם ד"ה והא קיי"ל, דהיינו מהפסוק בנחמיה דכתיב ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברחמים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ומכיון שעל אותן צאת הכוכבים שאומרת עליו הגמ' והא קיי"ל דעד צאת הכוכבים יממא הוא, אומרת הגמ' בברכות ב' ע"ב שהוא זמן ק"ש. וזמן ק"ש הוא משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומה כדאיתא בברכות שם. וכמסכת שבת דף ל"ה ע"ב מבואר דבזמן צאת הכוכבים לענין שבת, דהיינו ג' כוכבים בינונים לדידן, אוכלים הכהנים בתרומה. וא"כ ע"כ גם לפי ר' איסר זלמן זצ"ל לא הוי יום ודאי אלא עד צאת ג' כוכבים בינונים.

וא"כ שוב אין סבה למנות את שעות היום מע"ה עד צאת כל הכוכבים. עוד יש להקשות על סברא זו אותה קושיא ששאלנו לעיל על הפירוש שלפי הלבוש והגר"א המנין מהנץ החמה ועד השקיעה אינו עיקר דין אלא סימן בעלמא מהא דקיי"ל דבערב פסח לאחר חצות היום אסור לאכול חמץ מן התורה דילפינן מאך חלק דחצי יום מותר וחצי יום אסור, ולפ"ז צריך היה להיות חצי, מחצי יום של תורה, שהוא לפי סברא זו מע"ה עד צאת ג' כוכבים בינונים ואמאי מותר מן התורה עד שש שעות שהוא חצי מיום שזמנו מע"ה עד צאת כל הכוכבים.

תנן (קדושין ל"ו:) כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ חוץ מן וכו' ר"א אומר אף החדש. ומסקינן בגמ' דר"א לחומרא פליג, דלת"ק חדש אינו נוהג בחו"ל ולר"א נוהג. ורבים מגדולי הפוסקים פסקו דחדש אסור מה"ת בכל מקום וכסתם מתני' (סוף ערל'), ואעפ"כ נהגו רבים להקל בחו"ל, ויש מהפוסקים שקיימו מנהג זה.

והנה במנחות (פ"ד) אמרינן דר' יוסי ב"ר יודא סבר דעומר בא מחו"ל משום דקסבר חדש בחו"ל דאורייתא. וכתב שם בשטמ"ק (אות א') בשם ר"י בתשובה דקיי"ל כר' יוסי ב"ר יודא וכרבנן דבי רב אשי (מנחות ס"ח:) דלא אכלי עד צפרא דשיבסר דסברי חדש בחו"ל דאורייתא. אך הרי"ף ושאר פוסקים פסקו כאבוא דרבינא דהוה אכיל באורתא דשיבסר נהגי תמניסר, ומבואר בגמ' דטעמי' דסבר כר' יודא דיום הנף אסור מה"ת וחייש לספיקא, ולא אמרו בגמ' דס"ל דחדש בחו"ל מה"ת, ויתכן דס"ל דאף אי חדש בחו"ל דרבנן גזרו בו על ספיקא דיומא, כמו מרור בזה"ז שהוא דרבנן ונוהג בו ספיקא דיומא, ורק לגזור בו גם על ספק יום הנף דרבנן לא ס"ל, אלא סבר דיום הנף מה"ת. ולפי"ז אין להוכיח בצורה מוחלטת מההיא סוגיא דחדש בחו"ל מה"ת, אף דיש מהפוסקים שהביאוה לראי'.

ומה שכתב ר"י דקיי"ל כר' יוסי בר"י, הנה הרמב"ם אף דפסק (פ"י מהל' מא"ס ה"ב) דחדש אסור מה"ת בכל מקום, פסק נמי (פ"ז מהל' תמידין ומוספין ה"ה) דאין העומר בא מחו"ל, כסתמא דמתני' בכמה דוכתי. ואזדו לטעמי', כמו שביארנו בס"ד במק"א דשיטת תוס' בדרך כלל לפסוק כהסוגיא, אף אי ע"י כן נדחית המשנה מהלכה, ושיטת הרמב"ם לפסוק כהמשניות, אף אי ע"י כן נדחית הסוגיא מהלכה. והכא מתפרשת אפי' הסוגיא יפה אליבי', דס"ל דאף דמ"ד עומר בא מחו"ל מוכרח לסבור דחדש נוהג מחו"ל, אין מ"ד חדש נוהג בחו"ל מוכרח לסבור דעומר בא מחו"ל. ור"י לא ס"ל לחלק בהכי אלא ס"ל דלגמרי תלויים זב"ז חדש ועומר. ומעתה אי נקוט כהרמב"ם כסתם משנה דאין עומר בא מחו"ל, וננקוט כר"י דעומר וחדש תלויין זב"ז א"כ חדש מותר בחו"ל ואין זה בכלל העושה כקולי זה וכקולי זה רשע, דאין אלו חרי קולי דסתרן אהדדי.

ובירוש' (ריש פרק שני דחלה) נחלקו תנאי במאי דכתיב אשר אני מביא אתכם שמה, דר"ע דריש שמה אתם חייבים במצוות התלויות בארץ ובחו"ל פטורים אפי' גדלו הפירות בא"י, ור"א לא דריש הכי. והרמב"ם (פ"א מהל' תרומות הלכ"ב) פסק כר"ע, וגם הראב"ד שם יתכן דמודה לו בזה. ולפ"ז מאי דאמרה מתני' דקדושין דמצוה התלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, היינו דבין פירות חו"ל בחו"ל ובין פירות א"י בחו"ל פטורין, וכשאמרה שערל' וכלאי' נוהגין בחו"ל מצינן לפרושי דהיינו לגבי פירות א"י בחו"ל. אכן בערל' וכלאי' אין

לנו סברא לחלק בין פירות א"י בחו"ל לבין פירות חו"ל בחו"ל. אולם כשאמרה סתם משנה דחדש נוהג בכל מקום, שפיר מצינן לפרושי דהיינו בפירות א"י שיצאו לחו"ל דהם ראויים לעומר, דהא לצורך הקרבת העומר על כרחו יחזור ויכניסם לארץ ואז נוהג בהם חדש לכו"ע, אבל פירות חו"ל בחו"ל דאינם ראויים לעומר אף חדש אינו נוהג בהם ואפי' יכניסם לארץ. אמנם ר"א בקדושין לא יחלק בכך, דהא לית לי' דרשא דשמה, ולדידי' בכל מושבותיכם בחדש מרבה פירות חו"ל. אבל לדידן מצינן לקיומי סתמא דמתני' דחדש אסו' מה"ת בכל מקום, וסתמא דמתני' דאין העומר בא מחו"ל, וסתמא דסוגיא דחדש ועומר תלויין זב"ז. ובלא"ה סתמא דסוף ערל' דלא כר"א, דר"א אית לי' בסוגיא דקדושין דאין ערל' בחו"ל, ואילו סתמא דמתני' דערל' סברה דערל' בחו"ל הלכה.

ועוד יתכן דר"א סובר דעומר בא מחו"ל. ואף דאית לי' (שבת קל"א) דמכשירי עומר דוחין שבת, ובירוש' (פ"ק דשביעית) איתא דלר' ישמעאל עומר דוחה שבת לפי שאינו בא מחו"ל (וע"ש במפרשים), מ"מ ר' אליעזר אית לי' דאף מכשירין שאפשר לעשותן מע"ש דוחין שבת, ולדידי' אין הכרח לומר דאם דחיה קצירה שבת אין העומר בא מחו"ל, ולדידי' קצירה דדחיה שבת הוא מדין מכשירין כמבואר בלשוננו שם, אף דיתכן דהוא גם מדין הקצירה עצמה כנראה שם, ולדידי' אף עשיית מגל דוחה שבת אף דמגל ודאי בא מחו"ל.

ולכאורה לדברי הירוש' הנ"ל הי' לרמב"ם לפסוק דעומר בא מחו"ל, דהא אמרינן כגמ' (מנחות ע"ב) דאי אמרינן דעומר שנקצר ביום כשר, ואמרינן נמי דמכשירין שאפשר לעשותן מע"ש אינן דוחין שבת, א"כ קצירת העומר לא דחיה שבת, ולפ"ז עומר בא מחו"ל, אכן הרמב"ם פסק דמכשירין שאפשר לעשותן מע"ש לא דחו שבת ודנקצר ביום כשר ואפ"ה פסק דקצירת העומר דוחה שבת וג' דס"ל דסוגיא דמנחות סברה דקצירת העומר דוחה שבת מדין מכשירין, אבל בסוגיא דשבת הנ"ל וכן במכות (ח'): מבואר דיש מקום לומר דקצירת העומר דחיה שבת מעצם מצות קצירה, ומאי דנקצר ביום כשר היינו כשר להבאה אבל מצות קצירה לא קיים. (וכיו"ב יש לישיב קוש' הש"ך (יו"ד סי' רס"ב ס"ק ב) על הרמ"א אם נמול תוך ח' א"צ הטפת דם ברית אמאי דחיה מילה שבת, דהילך מהול ומ"מ מעשה מילה בשמיני לא קיים. והתם הוא פשוט טפי דהא אם מל בתשיעי לכו"ע הוי מהול, ומ"מ דחינן שבת משום מצות מילה בשמיני. אלא דהש"ך נקט דדחינן שבת כדי שיהא מהול בשמיני, וע"ז הקשה דלהרמ"א אפשר מע"ש, ובעצמו כתב דיש לישיב).

א"נ אין זה דין בקרבן דדוחה שבת, אלא דין בשבת דבמקום קצירת העומר לא נאמרה, דהא מקרא דבחריש ובקציר תשבת יליף ר' ישמעאל. ונפ"מ בזה אם הוא מדין מכשירין או מדין שבת, דאם הוא מדין מכשירין צריכים דווקא כהנים לקצור בשבת, כדכתב בתשובות מהר"ח או"ז (סי' י"א) דלא הותרו מכשירין בשבת אלא למי שהמצוה מוטלת עליו, וכנראה מדברי רש"י (יבמות ל"ג: ד"ה שחיטה) דשחיטה בשבת לא הותרה לזר אף דהויא מכשיר זריקה, אבל אי הוי מדין שבת דלא נאמרה אקצירת העומר יכול אף זר לקצור.

ובזה מדויק לשון הרמב"ם דבהבאה כתב דדוחה את השבת ובקצירה כתב דמצותו בין בחו"ל בין בשבת, דאף דגם הבאה בקרבן צבור הותרה ולא דחוי', מ"מ לא הותרה אלא לכהנים.

ונ' דאף למ"ד עומר בא מחו"ל מצות קצירה לא קיים, דוקצרתם את קצירת כתיב. ובזה יובן מה שפסק המאירי דקצירת העומר דוחה שבת, אף דפסק דעומר בא מחו"ל בדליכא בארץ. ונ' דבחו"ל לא תדחה קצירת העומר שבת.

ובמנחות (ה'): נקט רב אחא בר רבא דחדש בחו"ל מה"ת, אך יתכן דהיינו בפירות הארץ שיצאו לחו"ל. א"נ התם בסוגיא מבואר דלרב אשי קאמר, ורבי אשי מסתמא ס"ל כרבנן דבי רב אשי הנ"ל דאית להו חדש בחו"ל מה"ת. א"נ מבואר שם דאליבא דר"ע קאמר ור"ע לית לי' דרשא דבחריש ובקציר. דמפיק לה לתוס' שביעית, וא"כ להירוש' י"ל דלדידי' עומר בא מחו"ל. והנה המג"א (סי' תק"ע ס"ק ט) נקט בפשיטות דקיי"ל כר"ע דועניתם את נפשתיכם בתשעה אתא לחיי' אכילה בעיוה"כ, ולפ"ז קיי"ל דבחריש ובקציר תשבת אתא לתוס' שביעית. אבל הוא תמוה מאד לענ"ד, דהפוסקים נקטו דתוס' שביעית הל"מ ורק בזה"כ, והא בהא תליא כמבואר כמוע"ק ד'. ועוד דלהרמב"ם תוס' יוה"כ דאורייתא משא"כ תוס' שבת וזה שייך רק אי ילפינן מועניתם. ולהרמב"ם הוא מוכרח דקיי"ל כר' ישמעאל למאי דפסק דקצירת העומר נוהגת בשבת וכנ"ל. אלא י"ל דלר' ישמעאל תרתי ילפינן מועניתם, אבל דברי המג"א צ"ע.

ולשיטת הר"ש (שביעית פרק ט') דבירקות קדושת שביעית תליא בלקיטה ואיסור' ספיחין תלי בתחלת הגידול, א"כ אי אפשר לדרוש דקציר שחרישו אסור' נוהגת בו תוס' שביעית אלא לר"ע לטעמי' דאית לי' דאיסור' ספיחין מה"ת, אבל לרבנן לא מסתבר דתנהג תוס' שביעית בירקות חולין, אלא ודאי לא דרשינן מקרא לאסור' קציר שחרישו אסור', וא"כ אף בתבואה ופירות האילן לא דרשינן הכי.

אכן מאחר דכל הפוסקים לא הזכירו דין פירות א"י שיצאו לחו"ל לגבי חדש נ' דסברי דדרשא דשמה לא מיירי אלא במצוות התלויות במתנות התלויות בארץ, אבל בשאר מצוות התלויות בארץ הכל הולך אחר מקום הגידול. וא"כ כשנחלקו ר"א וחכמים בקדושין נחלקו בפירות שגדלו בחו"ל, בין בעודם בחו"ל ובין כשנכנסו לארץ. שוב מצאתי לאדמו"ר שליט"א במעדני ארץ (פ"א מהל' תרומות הל' כ"ב ס"ק א' ד"ה וזה) דנקט כן בפשיטות.

קדושין נ"ב, ש"מ המקדש בפירות שביעית מקודשת, ופירשו בתוס' אע"ג דאסור לעשות בהן סחורה, מקודשת, כי יש אסור סחורה לכתחלה אבל המקח קיים. והקשה המקנה הרי אמרו כאן במשנה במעשה בחמש נשים שקבלה אחת מהן בשביל כולן, א"כ הרי היא שליח לקבלה, ואין שליח לדבר עבירה. ולפי התוס' ב"מ י: אין השליחות קיים בדב"ע. ותירץ עפ"י מה שמבואר בטור חו"מ ש"נ והובאו דבריו במל"מ ה"ג פ"ג ה"י, שאם עשה שליח לטבח גניבתו, וטבח בשבת, חייב המשלח שהרי בטביחה יש שליח לדב"ע ומה שנצטרף גם אסור שבת בשליחותו על זה לא מנה אותו המשלח ועשה מעצמו, א"כ אף כאן נאמר – שהנשים לא אמרו שרוצות להתקדש בפירות שביעית דוקא א"כ על מעשה העבירה לא הו' שליחות כאן ולא בטלה שליחותה לקדושין כמו ששם בטביחה לא בטלה השליחות של הטביחה בגלל מעשה העבירה בשבת ע"כ.

אך יש להבין דבריו שהרי אין הענינים דומים, בטבח בשבת העבירה היא בשני נושאים בטביחה מצד גנב וטבח, ובנטילת נשמה מצד שבת, ואפשר לומר מעשה העבירה של שבת אינו מתיחס למשלח אבל מעשה הטביחה שהרג בהמת חברו שגנב כן מתיחס אליו, אבל בקדושין הרי כל החלות הוא ע"י הזכיה שהיא עבור המתקדשת, וזה גופא האסור של סחורה שלא תקנה פירות שביעית א"כ הכל בנושא אחד ואיך אפשר לחלק שאסור המקח לא מתיחס למשלח והמקח כן מתיחס, שאם אין מקח אין קדושין וצ"ע.

והנה בקצוה"ח קפ"ב ד"ה והנה, מבואר שם קושיא בשם הנו"ב, מ"ק אהע"ז, עזי צ"ה ומה. איך אפשר לשחרר עבד כנעני ע"י שליח, הרי יש אסור לשחרר משום לעולם בהם תעבודו. ותירץ הנו"ב, שאין השליח שליחו של הבעלים, אלא שליחו של העבד, ולעבד אין אסור, וכמו"כ מתרץ בזה הקושיא של חמש נשים, שהיא היתה שליחו של הנשים לקבלה ולא שליחו של המקדש, ולפי דעתו אין אסור סחורה על הלוקח, והאשה כאן הלוקח של הפירות, ועל זה הקשה בקצוה"ח ממה שמבואר בב"מ ע"א, בנכרי שבא לשלם חובו לישראל ובא ישראל אחר ללות את הכסף הזה ממנו, והנכרי מלוה ברשות הישראל, אין כאן אסור רבית מן התורה, כי זה יקרא שלוח מן הנכרי. ומבואר בתוס' שם הטעם, כי אין לומר שהישראל השני שבא לקחת את הכסף מהנכרי זכה בכסף הזה עבור הישראל הראשון לקבל חובו מהנכרי, כי כל זמן שהנכרי לא הפקיר את כספו הרי הישראל שמקבל ממנו הוא צריך להיות שלוחו לזכות עבור הישראל המלוה שלו, ואין שליחות לנכרי. לכן לא הוי רבית מן התורה. א"כ לומדים מכאן שא"א להיות שליח לקבל כסף עבור מישהו, בלי להיות שליחו של בעל הממון א"כ בחמש נשים היתה השליח לקבלה שלוחו של בעל הממון וחזרה השאלה אין שליח לדב"ע, וצריך לומר לדבריו שתוס' כאן אין סוברים שהשליח לדב"ע בטלה השליחות, כמו דעת התוס' ב"מ דף י: ולדעת התוס' שם גוכל לתרץ בשתי דרכים. (א) שנשים לא אסורות בסחורות בפירות שביעית כי זה הוי אסור הבא מכלל עשה, לאכלה ולא לסחורה, וזה כעשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות, וכבר חקר בזה



המנ"ח, ולפי דעת רבינא ב"מ דף י: אם אין השליח בר חיובא יש שליח לדב"ע, אם כן האשה שקבלה לחברותיה והיתה גם שליח של המקדש, הוי שליח אפילו לדב"ע, (ב) אפילו אם נאמר שנשים אסורות בסחורה, אבל לפי דעת הנו"ב שלוקח לא עובר באסור סחורה הרי האשה השליחה המקבלת את הפירות היא לא בר חיובא בפעולה של לוקח ואפילו היתה מקבלת לעצמה לא הוי אסור, וכעין זה יש במל"מ הלכות מלוה ולוה (פ"ה ה"ד) שיש אומרים שמשלם ריבית ע"י שליח לא הוי אסור, למשלם כי אין שליח לדב"ע, ואומר המל"מ שהשליח המשלם לא הוי בר חיובא בזה, כי אפילו אם הוא יתן בעצמו ריבית עבור חברו לא עבר, שאין זה ריבית מלוה למלוה, אף שבעצם הוא בר חיובא אם יהי' לוה, אבל בשליחות הזאת אינו בר חיובא, אפילו יתן בעצמו את הריבית וא"כ הוי שלד"ע, וכמו כן כאן האשה אפילו תקח לעצמה לא הוי אסור כי אין אסור סחורה בלוקח, ורק כהן שאומר לכהן לקדש אשה גרושה, אף כי הוא לא מקדש עתה לעצמו ואינו עובר עבירה זו, אבל הוא בעצמו אינו יכול לקדש, וזה נקרא בר חיובא, אבל אצל האשה הנ"ל היא יכולה גם בעצמה לקבל פירות שביעית, אמנם זה לא ניחא, לפי דעת הקצות שהזכרנו שהיא שליח של הבעל, ומצד זה הרי האשה השליחה, היא כן בר חיובא שאין לומר אפילו אם תתן בעצמה לא יהי' אסור, שהרי אם היא תתן פירות ותקנה משהו, הרי זהו יקרא מוכר, והוי אסור, אבל יש להסביר את זה, אמנם אם תתן פירות שביעית לקנות דבר יש אסור סחורה, אבל בפעולה זו שאנו דנים בלקנות אשה, הרי האשה אינה שייכת להיות קונה אשה לקדושין, ושוב אינה בר חיובא בענין זה, ויצא נפ"ק שאיש לא יוכל להיות שליח לקבלה לקדש בפירות שביעית, שהרי בשליחותו מצד הנותן, הוי בר חיובא, שהוא יכול לקדש אשה בפירות אלו, ואסור לו, משום סחורה, אבל כל זה ניחא לרבינא, שהכל תלוי בכר חיובא, אבל הרי לר' סמא זה תלוי בכע"י עביר או לא בעי עביר, שם בב"מ י: ולכן חצר מטעם שליחות לא הוי שליח לד"ע לקנות גניבתו, א"כ שוב חזרה הקושיא מחמש נשים, ויש ליישב לר' סמא, שההלכה של חמש נשים זה רק אם האשה השליחה לא ירעה שהוי פירות שביעית, או שלא ירעה את האסור, והוי ניחא גם לר' סמא, שזה לא נקרא אי בעי לא עביר, כי לפי דעתה זה מותר. והלא זה דעת התוס' שבשוגג הוי שליח לדב"ע וכן מבואר בהדיא בב"ק דף עט תוס' ד"ה נתנו לככורות ששוגג הוי שליח לדב"ע בין לרבינא ובין לר' סמא, אמנם בנמוקי יוסף שם מבואר שחולק על זה ששוגג הוי שליח לדב"ע, ונוכל לתרץ לדעתו עפ"י יתר השטות שהזכרנו לעיל, דהיינו, או שהוא פוסק כרבינא שהכל תלוי בכר חיובא ונשים פטורות מסחורה, או שחולק שצריך להיות שליח של בעל הממון, וחזר התרוץ של הנו"ב. אמנם בסוגיא של ראה צבי רץ בב"מ פ"א מבואר לכאורה דעת הנמוק"י שסובר שצריך שלוחו של בעל הממון וא"כ צריך לומר שפוסק כרבינא, ומיושבת המשנה הנ"ל לכ"ע. ולחדושי הר"ן שמבאר שגם כהן לכהן לא הוי בר חיובא, כי ה"צבר-עבירה" תלוי רק בגוף המעשה שמבצע השליח. שעובר עבירה אף אם אין התכלית או החלות שייכת אליו כבעל-דבר, כגון מעילה, שלהוציא הקדש לחולין זו עבירה מצד החפצא של ההקדש (לולי הרבוי) או הרוג את הנפש, גניבה טביחה וכו' ואכ' לגבי "חמש נשים בכללה של שביעית", האסור סחורה" שיק' רק למי שמשתכר והשליח עושה "מעשה-קוף" ליחס את המעשה לבעלים. ויכל הר"ן לסבור שיש איסור סחורה באשה ושליח של הממון ולא הוי שליח לדבר-עבירה לשיטתו.

ברורים בשו"ת נודע ביהודה  
אהע"ז סימן ע"ה.

- א -

בחלקה הראשון של התשובה הנדונה מביא הנוב"י הוכחות כי בשליחות לד"ע המעשה בטל<sup>1</sup>. כראש דבריו ציין כי בר"נ מפורש שהשליחות בטלה. כפי הנראה כונתו לר"נ בקדושין וז"ל שם (דף טז, ב בדפי הריף): "ולדבר עברה לא אמרין שלוחו של אדם כמותו שיתחייב שולחו ולא השליח דאמרין דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין הלכך אינו כשלוחו אלא כעושה מאליו". ראיתו של הנוב"י היא כנראה מסוף דברי הר"נ שכתב ד"אינו כשלוחו אלא כעושה מאליו". אבל מריש דבריו יש לרייק איפכא. שם כתב הר"נ דלא אמרין שלד"ע לענין "שיתחייב שולחו" – הרי שבחייב עונשים של ד"ע עסקינן ולא כבטול השליחות. מה שנראה מסוף דברי הר"נ כדעת הנוב"י יש לומר דאין כונתו שיש לומר שהתוצאה של "דברי הרב" היא שהשליחות בטלה "ואינו כשלוחו" אלא רצונו הוא לתת הסבר בטעם של "דברי הרב". רצונו לומר דכיון שמחמת המצוה לא היה לו לעשות נמצא שאין עשיתו חשובה עשיה גמורה מחמת משלחו אלא כעושה מאליו. עם זאת אינו עושה מאליו ממש. כונתו רק לומר שאין כאן עשיה גמורה לדעת משלחו כמו שמצאנו בשליחות לדבר היתר. ונראה לפרש שסיבה זו אינה מפריעה להתייחסות השליחות למשלח אלא היא באה לפטרו מאחריות לענין חיוב עונשים וזאת מכיון שהמעשה נעשה לא רק מחמת צווי המשלח אלא גם בסיבתו וגרמתו האישית של השליח. נמצא לפי"ז שלענין התייחסות המעשה למשלח סגי בכך שהמעשה נעשה מחמתו למרות שישנה גם מידה מסוימת של עשיה לדנפשיה של השליח. אבל לחיוב עונשים בעינין שתייה אחריות גמורה של המתחייב ומכיון שיש כאן עשיה, ולו חלקית, לדנפשיה של השליח דיו בכך לפטור את משלחו. במעשה עברה שהאדם עושה בעצמו פועלת העשיה בשני מישורים, א. מכח פעולתו נחשב שמעשה העברה נעשה על ידו. ב. מכיון שגופו עשה את הפעולה הוא נחשב כאחראי ומסובב למעשה העברה. כשמעשה העברה נעשה ע"י שליח מתקים אמנם תנאי א' דהיינו המעשה מתיחס למשלח ונחשב שעשה את מעשה העברה אבל בזה לא סגי לקיום התנאי ב'. לפי שאחריותו כאן

(1) בדבריו שם כתב להוכיח שהרמב"ם ס"ל כתירוץ השני של התוס' בב"מ י, ב ע"ה דאמר לישראל: שהשליחות בטלה וזאת משום שלדעתו לית ליה לרבא מלקות למפרע על הקדושין. אבל אין הדבר מוכרח דאכתי י"ל שהרמב"ם ס"ל כתירוץ המובא ברמב"ן ריטב"א ור"נ שם שהנפ"מ של "כהן שאמר לישראל" אזלא רק אליבא דאביי.

אינה מכח המעשה המיוחס אליו אלא מכח ציוויו ומכאן שהציווי אינו גורם שלם למעשה אלא מעורבת כאן עשיה אישית ולו חלקית, של השליח הרי שהדבר גורע מאחריותו של המשלח. כל זה כמובן ביחס לאחריות לדיני עונשים דהתם בעינן אחריות גמורה למעשה. אבל לענין חלות מעשה קדושין וכד' ע"י שלד"ע התם סגי בכך שמתקים תנאי א' ומעשה הקדושין מיוחס אליו ונעשה ע"י מי שנתיפה כחו לדבר. קיומו של תנאי ב' אינו מחייב כאן אחריות גמורה כמו לדיני עונשים<sup>2</sup>.

הסבר זה של הר"נ נמצא כבר בדברי רש"י (קדושין מב, ב) שכתב: אין שליח חשוב שליח לדבר עברה שיתחייב שולחו אלא הרי הוא כעושה מאליו". הרי שגם רש"י למרות שבסוף דבריו כתב שהשלד"ע הוא "כעושה מאליו" מ"מ הדגיש בראש דבריו שאשלד"ע הוא לענין "שיתחייב שולחו". כך גם מדיק המחנה אפרים (שלוחין פ"ט) מלשון הגמ' בב"מ י. ב. "מיחייב שולחו" החוזר שם כמה פעמים. ואולי מכאן סיוע מסוים לדברי הנתיבות (ריש סימן קפ"ב) של"רוב הפוסקים" אפי' בשלד"ע המעשה קים ולא נמצא הדבר מפורש אלא בתירוץ קמא בתוס' ב"מ י. ב. (לפי מה שנתבאר בשטמ"ק). לדברנו הולכים בשיטה זו גם רש"י והר"נ.

## - ב -

בהמשך הדברים מובאת ראייה לענין בטול השליחות בד"ע וז"ל: וראיה גדולה שאי אפשר לחלק בשליחות ולומר שלענין להיות המעשה קים שפיר מיחשב בשליחות ולענין לחיוב המשלח לא מיחשב שליחות דאי היה מקום לחלק בזה וא"כ מתחלה דיליף שליחות מתרומה וגרושין וקדשים שם לא שיך שום חיובא למשלח ושם עיקר הלימוד להיות המעשה קים שתרומתו מיקרי תרומה ואסורה לזרים ומתרת שיריים וכן בגרושין וקדושין שחלין ונעשית אשתו ע"י קדושין וניתרת לעלמא כגרושין וכן בשחיטת קדשים שיהיה הקרבן כשר<sup>3</sup> אבל אין שם חיובא למשלח. א"כ

(2) החתם סופר בחדושו לכתובות דף לד, א מבאר ג"כ שהחסרון באשלד"ע היא משום שהשליח עביר מדנפשיה ולא מחמת משלחו אלא שלדעתו שם זו סיבה לביטול השליחות. עם זאת ס"ל דהני מילי במזיד אבל בשוגג עשיתו היא לגמרי מחמת משלחו והשליחות קימת. וכ"ז לענין קיום המעשה והשליחות אבל לענין חיוב עונשים ס"ל כמסקנת הש"כ סימן שמח שגם בשוגג אין חיוב עונשים למשלח וזאת מכח גזה"כ. ולפי האמור הוא מחדש שם שהשולח שליח לשחוט בשבת בהמה שגנב והשליח שוגג לענין שבת מתחייב המשלח בד' וה' אבל אם הוא מזיד לענין שבת פטור המשלח. ועין רמב"ם פ"ז מעילה ה"ב ומל"מ גניבה פ"ג הל"ו.

(3) מאי דפשיטא ליה לנוב"י שאלמלא שליחות בשחיטת קדשים היה הקרבן נפסל אינו פשוט כל עיקר ועי' אור שמח פ"ג אישות הלי"ז שהירושלמי רפ"ג קדושין סובר שהשוחט שלא לדעת בעלים שחיטתו כשרה. ועי' בשו"ת מנחת ברוך חלק אמרי חיים. ודיני פסח ס"י י"ג ענף ב' ובגמרא שלמה ספחים אוצר הראשונה ע' קי"ז הערה 21.

מאי מקשה שם דף מב, ב שילח ביר פיקח וכ' ואמאי נימא שלוחו כמותו ומאי קושיא דילמא לא אמרינן שלוחו כמותו רק לקים המעשה<sup>4</sup> אבל לא לחיב המשלח כאלו עשאו בעצמו, אלא ודאי דאי אפשר בשום אופן לומר דהמעשה קים במירי דבעי שליחות כי אם שהוא לגמרי כאילו עשאו המשלח בידיו וממילא המשלח חיב".

לפי מה שנתבאר לעיל בשיטת הר"נ ורש"י נוכל לישוב קושיתו זו. קושית הנוב"י נובעת מכך שהבין בדעת המחלקים בין קיום השליחות בד"ע לבין היובי המשלח בד"ע שחלוק זה היא בהתיחסות מעשה השליחות, דהיינו שהמעשה מתיחס לענין המעשה ולא לענין העונשין והחיובים, כיון שכך הרי שבע"כ י"ל שסוג השליחות שלענין חיובי עונשים אינו אותו סוג שליחות שלענין קיום המעשה וא"כ צורך הנוב"י בקושיתו. לפי מה שבארנו בשיטת רש"י והר"נ נוכל לישוב קושיתו. המחלקים בין קיום השליחות ובין חיובי עונשים ס"ל שלענין התיחסות השליחות אין כל הבדל בין שליחות לקיום המעשה לבין שליחות לחיובי עונשים ובתרווייהו המעשה מתיחס למשלח. החלוק רק בכך שלענין עונשים לא סגי בהתיחסות המעשה למשלח אלא בעינן ג"כ אחריות גמורה מצדו למעשה ובשלד"ע חסרה אחריות גמורה. זהו א"כ פטור בדיני עונשים ואין שום שוני בין קיום המעשה וחיובי משלח לענין התיחסות השליחות. לפיכך ילפינן שפיר שליחות דחיוב עונשים משליחות דתרומה. ולמסקנה דפטרינן משום "דברי הרב" אין זאת משום שהשליחות חלוקה אלא משום שלדיני עונשים בעינן. (עין

---

(4) הנתיבות בריש סימן קפ"ב כותב שלדעת הריטב"א שלמסקנא בטל הטעם של "דברי הרב" א"כ עיקר הטעם של אשלד"ע היא באמת משום ששליחות לענין חיוב עונשים ליכא למילף מתרומה וגרושין. ונראה שם שטעמו הוא משום שלענין חיוב העונש בעינן שיחשב המשלח "כאילו עבר על לאו שיש בו מעשה" וזאת לא מצינו למילף מתרומה. נמצא שלדעתו לענין חיובי משלח בעינן שיחשב כעושה מעשה ובשליחות אף שהמעשה מתיחס אליו מ"מ אינו חשוב כעושה מעשה ועשית שליח אינה חשובה ממש כעשיה דיריה. והנתיבות דימה חיובי כפל ד' וה' לחיובי מלקות שבהם נאמר התנאי של לאו שיש בו מעשה. ועי"ש בנתיבות שלמאי דס"ד דקניני גנבה וחיוב אונסים אינו מדיני עונשים אפשר ללמוד שליחות לענין זה מתרומה וגרושין אע"פ שהתם ליכא מסירת כח מהמשלח לשליח(עין חדושי הגר"ש שקאפ ב"מ סי' יב) אלא רק עשיה עבור משלח ויחוס המעשה אליו. וכפה"נ ס"ל שבתרומה וגרושין אית בהו תרי דיני שליחות. א. מסירת כח לענין זה שהמעשה גרושין או הפרשה יחשב כמעשה המועיל. ב. יחוס המעשה למשלח ואין השליח כעומד בפני עצמו ומגרש מכח עצמו כבעל המעשה.

אחריות גמורה והגורם של "דברי הרב" והעביר לדנפשיה שמחמתו ממעטים באחריות  
זו<sup>5</sup>.

מובן מאליו שקושייתו זו ליתא כלל לשיטת הסמ"ע שהטעם של "דברי הרב" הוא טענת  
פטור של המשלח: "סברתי שלא ישמע לי לעשותו" (עי' סמ"ע חו"מ סי' קפב)  
וכדבריו נראה בתוס' ב"ק עט, א ד"ה נתנו לבכורות בנו וברמ"א סימן שפ"ח שפסק  
שאם הוחזק השליח לעשות עברה חיב המשלח. על תפיסה זו במושג "דברי הרב"  
חלקו אחרונים (עי' רעק"א בחדושו לב"מ י, ב ופני יהושע קדושין מב, ב). על  
דינו של הרמ"א במוחזק חולק גם הש"כ במקום. לפי ההסבר הנזכר בשיטת רש"י  
והר"נ נוכל לקיים את פסק הש"כ והרעק"א שבשליח המוחזק ג"כ לא מיחייב המשלח  
ובכל זאת נוכל לומר שהשליחות אינה בטלה. אמנם לשיטת הפנ"י בקדושין דהטעם  
של "דברי הרב" אינו אלא בבחינת פירכא על הילפותא מתרומה וגרושין א"כ כשיש  
ד"ע ואיכא פירכא זו נמצא שאין לנו כל מקור לשליחות והיא בטלה.

גם לסוברים שלמסקנא ילפינן אשלד"ע מגזה"כ דשחוי חוץ וב' כתובים (תוס'  
ב"מ י, ב, ריטב"א קדושין מב וב"מ י, ב ש"כ סימן שמח) אין הכרח לומר  
שהשליחות בטלה. אדרבה בשחוי חוץ לא נתפרש שהשליחות בטלה כי אם שאין  
המשלח חייב. ואין לך בו אלא חדושו. גם אם נאמר שהטעם של שחוי חוץ קשור  
עם הטעם של "דברי הרב" כפי שמבאר בתוס' ר"פ בשטמ"ק ב"מ י. ב. מ"מ אין ז"א  
שהשליחות בטלה. הצרוף בא רק לומר שה"עביר לדנפשיה" של השליח עדין אינו  
מסיר לגמרי את אחריותו של המשלח וס"ד שיתחייב גם על אחריות חלקית ולכך ילפינן  
משחוי חוץ שאינו מתחייב על אחריות חלקית. נמצא שלכל הטעמים אין כאן התבססות  
על שוני בסוגי השליחות אלא על אחריות לדיני עונשים ולפיכך אין תימה על  
הילפותא מתרומה וגרושין לשליחות של חיובי עונשים.

גם אם נלך להבנתו של הנוב"י ששיטת הסוברים שהמעשה קים בנויה על הבחנה בין  
שני סוגי שליחות יש מקום לישב תמיהתו. נוכל לומר שאפילו אם חלוקה שליחות  
לדיני עונשים משליחות לקיום המעשה הרי דומה היא לשליחות לקיום מצוות. שהרי  
השוני בין שליחות דגרושין לשלד"ע הוא בכך שבגרושין איכא מסירת כח וא"כ י"ל  
שהשליח נחשב כפועל מעצמו ובמקום הבעלים קאי<sup>6</sup> ואין צורך ליחס מעשה הגרושין  
למשלח אלא הוא פועל את הגרושין עבור משלחו. קים שוני נוסף שבשליחות בגרושין  
לא אכפת לן כמעשה עצמו אלא בקיום התוצאה על ידו ובכה"ג לא אכפת לן אם לא  
חשוב כעושה ממש משא"כ לענין עברה דכל ענינה במעשה עצמו. אמנם בשליחות

---

(5) עין במל"מ פ"ה מלוה הי"ד שגם למ"ד דתלויבאי בעי עביר והשליח עצמו אינו  
עובר כל אסור מ"מ שייך גבי הטעם של דברי הרב שכן אין לו לעשות ד"ע ולחייב  
משלחו (ולמעט עכו"ם עי"ש).

(6) עין אור שמח (פ"ג גרושין הט"ו) בבאור שיטת הרמב"ם שבנשתתה משלח הגט  
כשר מן התורה. ועין ריב"ש סימן רכח לענין שליח עושה שליח.

לשחיטת פסח ששם ישנה מצוה חיובית לשחוט ורמיא על הבעלים<sup>7</sup> משם יש ללמוד גם לשליחות לחיוב עונשים שהרי בשליחות זו אין מסירת כח (עין לעיל הערה 3) והשחיטה כשרה גם שלא לדעת הבעלים. כמו"כ בשליחות זו העיקר המעשה עצמו והוא מתיחס למצווה וא"כ נילף מכאן שליחות לד"ע.

אמנם הנוב"י לשיתתיה אזיל וס"ל ששחיטת קדשים ופסח שלא מדעת בעלים פסולה וא"כ יש בשליחות זו מסירת כח לשליח ורמיא לתרומה וגרושין, כמו כן צ"ל דס"ל שגם המצוה דרמיא עליה בשחיטת פסח אינה מצוה לעשות השחיטה אלא הוא מצוה שפסחו ישחט ולא דמיא לשלד"ע דהתם קפדינן אעשיה דידיה. נמצא דכיון שכל המצוה שהפסח ישחט אלא שהדבר מוטל עליו אף אם בעינן שליחות לכך מ"מ אין זו אותה שליחות הקימת בד"ע (ועין היטב בתוס' רי"ד קדושין מב, ב ובהבנתו שם בענין השליחות של פסח ומצוות).

- ג -

בסופו של הדיבור הנז' מביא הנוב"י את פסקו של הרמב"ם לגבי שלד"ע במעילה (מעילה פ"ז ה"ב) שכתב וז"ל: "ובכל התורה כלה אין שליח לדבר עברה אלא במעילה לבדה שלא יתערב עתה אסור אחר" ומקשה שם הנוב"י והלא גם בשליחות יד וטביחה ומכירה קי"ל שיש שלד"ע<sup>8</sup>. ותירץ לפי דרכו שבמעילה קמ"ל שיש לד"ע גם לענין קיום המעשה דהיינו היציאה לחולין<sup>9</sup> וזאת לא שמענו בשליחות לטביחה ומכירה ושליחות יד. גדולי האחרונים וביניהם המקנה קדושין מב, ב (גם בהפלאה לכתובות לג, ב) והחתם סופר כתובות לד, א הוכיחו מפסקו זה של הרמב"ם (המיוסד על תוספתא במעילה כפי שצין הראב"ד שם) שבשלד"ע השליחות כלה בטלה. דא"נ שדין אשלד"ע הוא לענין חיוב עונשים א"כ במעילה שנתרבה בה שליחות לענין עונשים מה אכפת לן אם נתערב אסור אחר אלא ודאי שדבר עברה גורם לבטול השליחות ולפיכך כיון שנתערב אסור אחר שלגביו אין גזה"כ וממילא בטלה השליחות ולא מיחייב נמי במעילה.

(7) עין באור זרוע (ח"ב הלכ" פסחים סימן רכד) דמהאי טעמא לא מהניא זכיה בשחיטת פסח (אם זכיה לאו מטעם שליחות) שהרי לא קים מצותו, מבאר א"כ דלא סגי שישחט פסחו אלא שיהא הוא השוחט. ועין אור שמח פ"ג אישות הלי"ז שישב בכך את סוגית הגמ' בקדושין אלא שכתב כן לפי מאי דסבירא ליה שאין צורך בשליחות להכשר הקרבן.

(8) וכבר הקשו כן המהרי"ט ועצמות יוסף הובאו בשעה"מ מעילה פ"ז ה"ב ועי"ש מה שתירץ המהרי"ט והשעה"מ עצמו. ועין גם במקנה קדושין מב, ב ומג, א ובחמדת שלמה שם וכן במה שתירץ ביונת אלם סימן יט.

(9) מתבאר מדבריו שמדמה קיום המעשה דהיציאה לחולין לקיום המעשה דגרושין ותרומה אע"פ שלענין יציאה לחולין לא בעינן מסירת כח ולא האדם הוא שפועל את היציאה לחולין, ויש לדמות זאת שפיר לשליחות לחיוב עונשים. כפי הנראה ס"ל דכל שליחות שאינה לדיני עונשים חלוקה הימנה בדין שלד"ע. ועי' הערה 4.

מכח קושיא זו פוסק החת"ס שהמעשה בטל<sup>10</sup> אלא שהוא מחלק בין מזיד לשוגג דבמזיד עביר לנפשיה משא"כ בשוגג, המקנה שם מתרץ בשלד"ע במעילה חרוש הוא ומתחייב משלח גם כשהשליח מועל ע"י הנאה ולכן אין בו אלא חרושו ולא במקום שיש אסור נוסף (ועין גם מה שתירץ בחמדת שלמה קדושין מב, ב, ומג, א). גם מדברי הנוב"י אנו רואים שלא מצא כאן מקום להוכיח שהמעשה בטל שהרי עומד וקאי בהוכחות לענין זה ומייתי לדינא דהרמב"ם והתוספתא ולא הוכיח מיניהו כהוכחת החת"ס.

והנראה בזה הוא שהמוכיחים מהתוספתא ס"ל שהמחלקים בין קיום השליחות לבין חיוב עונשים ס"ל שטעם החילוק נעוץ בשוני של שני סוגי השליחות, כפי שנתבאר לעיל (הע' 4) בדברי הנתיבות סימן קפ"ג שלענין חיובי עונשים בעינן עשית מעשה ושליחות לא מהניא בדבר, א"כ כשנתחדש במעילה דמהניא שליחות ע"כ שבא לומר שלענין חיובי מעילה לא בעינן עשית מעשה דהמתחייב אלא סגי שהמעילה תהיה על ידו ומכח אחריות וא"כ מה אכפת לן אם נתערב אסור אחר בדבר מ"מ לענין מעילה סגי בלא מעשה דהמתחייב. אמנם לפי הסברנו לעיל הרי שאין כל שוני לענין התיחסות השליחות וכל השוני הוא בכך שלענין חיוב עונשים בעינן אחריות גמורה ולא סגי באחריות החלקית של המשלח (הנוצרת בשל "דברי הרב") נמצא שכאשר חרשה לנו התורה שבמעילה יש שלד"ע הרי משמעות החרוש הוא שבמעילה מחייבים על אחריות חלקית. לפי"ז כמובן יש לחלק ולומר שככל ש"העביר לנפשיה" של השליח יגדל כן תקטן אחריותו של המשלח וא"כ כאשר מתוסף אסור נוסף פרט לאסור מעילה נמצא שהעביר לנפשיה של השליח גדול מאשר במעילה גרידא. א"כ בכה"ג קטנה אחריותו של המשלח ומאן לימא לן שגם בדרגת אחריות מקטנת זו חרשה התורה שמחייבים את המשלח. מכיון שכך י"ל דהה"נ בחרוש שחרשה תורה לענין שליחות יד וטביחה ומכירה אם יצטרף אסור אחר לא יתחייב המשלח. כך אמנם נתבאר במל"מ (פ"ג גניבה הל"ו) ברעת הרמב"ם. לפי האמור אין כל הכרח אפוא שרעת המל"מ מחייבת שיסבור שבשלד"ע השליחות בטלה<sup>11</sup>.

## - ד -

לענין שלד"ע בשוגג כותב הנוב"י: "כבר הכריע הש"ך בח"מ סימן שמ"ח (שאשלד"ע גם בשוגג) ואני אוסיף ראייה גדולה. דהנה בקדושין דף מ"ג אמר רבא את"ל סבר

(10) עין חת"ס בחרושו לכתובות דף לר, א ובשו"ת אהע"ז ח"א סימן קנ.

(11) באוצר המפרשים לב"מ ח"א עמ' תצג הערה 310 הביאו בשם החת"ס הוכחה מדברי המל"מ אלו דס"ל שהשליחות בטלה ותמיהה על כך שהנוב"י באהע"ז סוף תשו' עז כתב שלא מצא דעה זו במל"מ. לפי דברנו אין אם כן כל הכרח מדברי המל"מ הנז' לדחות מש"כ בנוב"י. אבל מצאתי דברים מפורשים במל"מ במקום אחר. בפ"ה מהלכ' מלוה הי"ד כתב המל"מ לבאר שיטת רש"י בתשובה דראובן השולח חברו ישראל ללות משמעון ברבית שרי משום שאשלד"ע. וכתב שם לבאר דכיון שאשלד"ע נמצא שהשליח הוא הלוא משמעון והוא הנו המלוה לראובן ואילו הרבית נותנת מראובן לשמעון שאיננו נחשב כלל למלוה שלו ולפיכך שרי דהרי זה כנותן רבית לאדם זר ולא למלוה, הרי פשוט מדבריו דס"ל שבשלד"ע השליחות בטלה ולפיכך השליח לזה לעצמו.

שמאי הזקן שני כתובים מלמדין "והוא ההוא" לא דריש מודה באומר לשליחו צא בעול את הערוה ואכול חלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה כלה זה נהנה וזה מתחייב. והנה כמה דוחקים הוצרך רבא להקדים בדרך את"ל שיסבור שמאי שני כתובים מלמדים וגם יסבור הוא ההוא לא דריש ואף אם יהיבנא כל את"ל הללו משכוני נפשיה אדשמאי ל"ל והרי אין הלכה כמותו והרי דרך מרווח לפניו לומר חרוש זה אליבא דהלכתא באומר לחברו אכול חלב זה (צ"ל דבר זה) והיו סבורים שהוא שומן דבזה לא שייך אשלד"ע כיון דלא ידע שהיא עברה ואכל שהאוכל חייב חטאת ושולחיו פטור שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב אלא ודאי דאפילו בלא ידע שהוא עברה גם כן אשלד"ע" והיא בלא ספק ראייה גדולה.

אמנם הגאון ר' צבי הירש בתשובה ע"ז שם (ס"ק ט"ו) הוכיח מדברי רבא את ההיפך דהוקשה לו שם לשם מה נמסרו דברי רבא אם אין להם קיום להלכה ואיתאמרו רק אליבא דשמאי. אלא ודאי שבשווג יש שלד"ע ונפ"מ בשולח שווג לאכול חלב, דפטור מטעם דזה נהנה. כך גם דעתו של השעה"מ (מעילה פ"ז ה"ב) לומר שדברי רבא הובאו משום שיש להם נפ"מ להלכתא לענין זה דאפילו בשליח שווג לא מתחייב מטעם דזה נהנה וכ'. מ"מ אכתי קשיא קושית הנוב"י למה לא אמר רבא דבריו במפורש לענין שווג ולמה ליה משכוני נפשיה אדשמאי<sup>12</sup>. להלן בתשובה פ' ס"ק כ חיצוק קושיתו והוכיח משם שדברי רבא באכול חלב לא לענין מזיד וחיות מלקות מיירי אלא בשווג ולענין חיוב חטאת וא"כ משמע שרק לשמאי יש בכה"ג שלד"ע (אלמלא סברת רבא) אבל לדידן גם בכה"ג אשלד"ע.

והנה בטעם סברת רבא שלא מצינו זה נהנה וכו' נאמרו שני הסברים. א. זהו דין מיוחד בחיובי עונשים ואולי משום שבעריות ומאכלות אסורות ההנאה היא חלק מהעברה וליכא שליחות לענין הנאה (עין חמדת שלמה קדושין מב, ב, ומג, א). ב. כיון שהשליח נהנה נמצא שעושה לעצמו ולא לדעת משלחו ושוב אין כאן עשיה גמורה לדעת משלח וזה גורם שתתבטל השליחות<sup>13</sup> או לכה"פ שתוסר אחריות המשלח מהמעשה. כך פירש להלן בתשובה זו הנוב"י עצמו. אם נלך לפי ההסבר השני נמצא שיש חידוש טפי אליבא דשמאי. דאילו לדידן פשיטא דכמו שבכל שלד"ע אמרינן דכיון שלא היה לו לשמוע בקול המצוה וידע זאת הרי שהוא עושה גם מחמת עצמו ולא רק למשלחו א"כ בשולח שווג לאכול חלב נהי נמי שמצד דבר עברה הוא עושה כאן מחמת משלחו (שכן הוא שווג) מ"מ בהיותו נהנה נמצא שוב שהוא עושה מחמת עצמו והדבר פגם בשליחות כלה או בחיוב אחריות של המשלח. אבל לשמאי הזקן דס"ל שבכל התורה כלה יש שלד"ע נמצא דלא אכפת ליה כמה שהשליח עושה גם מחמת עצמו ולא רק מחמת משלחו א"כ ס"ד דלא אכפת ליה. גם ב"עביד לדנפשיה" שמחמת זה נהנה וכ' ולפיכך בא רבא להשמיענו ד"העביד לנפשיה" של זה נהנה שאני ובו גם שמאי מודה (ועי' בחמדת שלמה קדושין מב, ב, ומג, א).

(12) עין גם באור שמח פ"א שלוחין שרצה לפרש שטעם הקצוה"ח לענין שליחות בדבר ש"על גופו" דלא אמרינן יהיה קים גם בענין שליחות לאכול מצה. והעלה שם דזה אולי טעמו של רבא בזה נהנה וכ' והקשה דא"כ למה ליה לרבא לחדש אליבא דשמאי ולא נקט לחדשו לענין אכילת מצה.

(13) ואולי זה הטעם דלא מהני שליחות בקדושי ביאה כמבואר בכתובות עד, א. מיהו התם איכא טעמא אחרינא דאין האשה מתקדשת בביאה אלא למאן דאית ליה ממנו חיבת ביאה.



המעלה שם את הרעיון שאליבא דשמאי איכא חדוש טפי אך לא כיאר מהו). אמנם קושיתו הנז' בסימן פ' עדין אינה מתורצת בכך.

בדרך זו אפשר לישב ג"כ את קושיתו הבאה של הנוב"י, בדומה לקושיתו הנדונה מקשה הנוב"י על שיטת ר"י בתוס' קדושין מג, א שהסתפק אם במעילה ג"כ אמרינן בשליחות דידה דלא אמרינן זה נהנה וזה מתחייב. שם הדיון הוא באומר לחברו הושט ירך בשמן של הקדש ותהנה מן הסיכה או שב על עורות של הקדש או התחמם בגיזי עולה אם יתחייב המשלח (ומאי דמספקא להו הכא פשיטא להו במעילה יח, ב ד"ה אכילתו דבכה"ג לא מיחייב המשלח<sup>14</sup>). על כך מקשה הנוב"י דאת"ל שבמעילה ג"כ קים דינו של רבא א"כ למה ליה לרבא משכוניה נפשיה אדשמאי הזקן ולא אמר דבריו להלכתא במעילה, אלא ודאי שבמעילה אמרינן זה נהנה וזה מתחייב.

לפי דברנו יתורץ הדבר שפיר. דלדידן דקי"ל אשלד"ע ועביר לנפשיה הוי גריעותא בשליחות או באחריות משלח א"כ פשיטא דאף שנתחדש במעילה דיש שלד"ע היינו שגם באחריות חלקית מתחייב המשלח (למ"ד שהשליחות לא בטלה בד"ע), או שחרף העביר לנפשיה הרי עביר גם מחמת משלחו ולענין מעילה סגי לן גם בדרגה נמוכה של עביר מחמת משלחו (וזאת למ"ד שהשליחות בד"ע בטלה), מ"מ ב"זה נהנה" ששם העביר לנפשיה היא בדרגה אחרת לגמרי פשיטא לן דבכה"ג לא קיימא הגזה"כ של מעילה. אבל אליבא דשמאי שבכה"ת ס"ל דיש שלד"ע ס"ד דלא אכפת ליה ככל בחסרון של "עביר לנפשיה" (היות שמ"מ עביר גם מחמת משלחו) ולפיכך נקט רבא למילתיה אליבא דשמאי למימר שגם איהו מודה בעביר לנפשיה של "זה נהנה"<sup>15</sup>.

עוד נ"ל שהנה הנתיבות (בסי' שמח) כתב דכיון שהדין שבשוגג יש שלד"ע נלמד לדעת התוספות מחצר א"כ לית לן למילף אלא לענין עונשים וחיובים דומיא דהתם דהיינו חיוב לאו דגניבה ואית ביה מלקות או תשלומים אבל לא לענין חיוב מיתה או גלות. בכך הוא מישב קושית הקצוה"ח שם מהא דשליח ב"ד שהוטעה ע"י ב"ד גולה והב"ד פטור אף שהשליח היה שוגג. לפי"ז מעילה שהמזיד דידה חיוב מיתה בידי שמים והתשלומין דידה אינם כחיוב ממון גרידא אלא הם חלק מחיובי מעילה הכוללים גם קרבן מעילה לפיכך ליכא למילף דין תשלומים אלו מדין תשלומי גניבה דחצר. והה"נ לחיוב חטאת דחלבים ועריות שבשניהם אינה עברת לאו גרידא אלא איכא בהו חיוב כרת והחיוב בחטאת גם הוא אינו דומה לחיוב תשלומים ולא דמי א"כ לחיובים דגנבה לפיכך יודו התוס' שלענין זה הדרינן לכלל של אשלד"ע גם בשוגג.

אפשר אולי לישב קושית הנוב"י בדרך נוספת לפי מה שכתב הגאון ר' צבי הירש בתשובת הנוב"י לקמן סימן ע"ח ס"ק יג. שם הקשה לשיטת תוס' דבשוגג יש

---

14) השעה"מ (פ"ז מעילה ה"ב) מבאר שדעת הרמב"ם היא שבמעילה לא אמרינן "זה נהנה וכ" ובה"ה הוא דשניא שליחות דמעילה משליחות דטביחה ומכירה כפשנ"ת ברמב"ם שם.

15) ועין בחמדת שלמה קדושין מב, ב ומג, א שכתב מהלך דומה בישוב קושיא זו.

שלד"ע מהא דב"ק נא, א דלא משכחת התם לבור של שני שותפים ע"י שליחות. והקשה הרי לדעת תוס' איכא לאוקמי שפיר באופן ששנים שלחו שליח לחפור והשליח היה שוגג. (כך הקשו גם הטורי אבן מגילה, והפנ"י ב"ק שם אלא שהוסיף להקשות דאיכא לאוקמא בלאו בר חיובא אליבא דרבינא). הגאון רצ"ה מישב דנזיקין שאני דכיון שאדם מועד לעולם א"כ גם בשוגג יש עליו תביעה דהו"ל למידק ואית ביה הסברא דדברי הרב כמו במזיד<sup>16</sup>. מה שא"כ בשוגג דגניבה דפטור (כאשר סבור דשלו הוא וכד' 17). לפי"ז נוכל לומר שאין זה רק בחיובי נזיקין אלא בכל מקום שבו חייבה התורה על השגגה חשיב כמו מועד לענין זה שהרי חיובי שוגג הם מכח דהו"ל למידק. א"כ גם חיוב חטאת דחלבים ועריות וכמו"כ חיובי מעילה נדון בהם השוגג מכח התביעה דהו"ל למידק ושוב אית בהו הסברא דדברי הרב<sup>18</sup>. אכן כ"ז טוב בישוב שיטת רש"י ב"ק עט, א אבל התוס' יקדושין מב, ב שהקשו לשיטתם ממעילה ולא תרצו כן צ"ל שהם יחלקו בין נזיקין שהתם השוגג כמזיד לכל דבריו לבין מעילה וחיוב חטאת שבהם דיני השוגג והמזיד שונים. יש להוסיף שהקושיא על שיטת תוס' דבשוגג יש שלד"ע לא קימא אליבא דהחתם סופר. בחדושי לכתובות לג, ב כתב שגם התוס' מודים שבשוגג לא מתחייב המשלח בחיובים במלקות, מיתה או חטאת, לדעתו לא חדשו התוס' שבשוגג יש שלד"ע רק לענין חיובי ממון<sup>19</sup>. וכל זה לענין חיובי עונשים דילפינן פטורא דידהו משחוטי

---

(16) יש להעיר שתירוץ זה לא יענה לקושיא הפנ"י למה לא מוקמינן התם בלאו בר חיובא. ובאמת הקשה שם הרשב"א (בשטמ"ק) דנוקמא בשליח נכרי וחירץ דנכרי לאו בר שליחות. אבל לדעת הריטב"א והנמוק"י דבשליחות שאין עמה מסירת כח לקיום המעשה מועיל גם קטן ונכרי (עי' נתיבות ריש סי' קכב) אכתי קשיא. וביותר קשה לפי מה שכתב המל"מ שבשליח נכרי גם רב סמא מודה (מל"מ פ"ה מלוה הי"ד), אא"כ נאמר שהריטב"א יסבור שהעכו"ם חשוב בר חיובא לענין נזיקין ודלא כרשב"א.

(17) ועין נתיבות סימן שמח טעם מיוחד לבאר מדוע בנתנו לבכורות בנו (ב"ק עט, א) אין על השוגג דהתם התביעה דהו"ל למידק.

(18) עין במרחשת ח"ב סי' לב ס"ק ג' ד' שכתב דשוגג דגניבה דפטור הינו מטעם דקרוב לאונס ולכן חשיב לאו בר חיובא מה שא"כ שוגג דמעילה.

(19) ובטעם הדבר כתב דלכל חיובי עונשים ילפינן מגזה"כ דלא מיחייב המשלח ומשום דלא מצינו זה חוטא וזה מתחייב (כלשון הגמ' כתובות לג, ב) אבל בחיובי ממון הרי מצינו שאדם מתחייב על ידי ממנו שהזיק וכד' א"כ הששולח שליח והשליחות קימת לא גרע השליח מבהמתו שהזיקה. ולפי"ז מתרצא גם הקושיא מבור השותפים לפי שלא מתחייב אדם על בור אא"כ עשאו בעצמו ולא ע"י ממנו.

חוץ או מב' כתובים. אבל ביטול השליחות דאינו אלא משום דהוה כעושה מאליו וידעינן זאת מסברא דדברי הרב בשוגג דלא שייכא הסברא ועביר מחמת משלחו השליחות קימת בכל האסורים. נמצא לפי"ז דמה שהקשה הנוב"י מחיוב חטאת כשהשליח שוגג גם התוספות יורו דהתם לא מיחייב המשלח.

- ה -

לענין זה נהנה וזה מתחייב במעילה מסיק הנוב"י ע"ס קושיתו הנ"ל שבמעילה מתחייב המשלח גם בשולח למעול ע"י הנאה. וכתב שני טעמים לדבר. "חדא דבמעילה ליכא למיפטריה מטעם שלא מצינו בכל התורה כלה זה נהנה וזה מתחייב שהרי גם זה חוטא וזה מתחייב לא מצינו בכה"ת (ע"פ כתובות לג, ב ועוד) ואפ"ה מגז"ש דתרומה וכל עניני מעילה מהני ע"י שליח אפי' מעילה שע"י הנאה". והדברים טעונים הסבר. נראה לומר שלהבנתו הסברה דלא מצינו נהנה וזה מתחייב אינה עומדת בכח עצמה להפקיע דין שליחות אלא היא קשורה בכך שיש כאן שליחות לדבר עברה. ובשליחות לד"ע של הנאה מודה שמאי שבכה"ג אשלד"ע. לפיכך במעילה שהתם לכו"ע אין דבר העברה מגרע בשליחות א"כ שוב ליכא למיתי עלה מדין דזה נתנה לפי שהוא פרט מדיני אשלד"ע שבו גם שמאי מודה. ויש עדין מקום לחלוק ואכמ"ל.

טעם נוסף כתב הנוב"י וז"ל: "ועוד שע"כ לא מצינו זה נהנה וכ' אלא מתורת שליחות שכיון שהוא נהנה להנאת עצמו עושה ולא הוי שליח אבל במעילה לא מטעם שמיחשב שלוחו מתחייב שהרי אפילו ע"י חש"ו מתחייב כיון שאתעביר שליחותיה והעיקר רק שיתעביר שליחותו ואפילו ממילא דומיא דמעטן ודומיא דקוף שמביא שם במס' מעילה דף כא". טעם זה תמוה שאם כדבריו מדוע משה הגמרא בקדושין שליחות דמעילה לשאר שליחות לענין אשלד"ע (אלמלא גזה"כ). אע"כ צ"ל כמו שביאר הפנ"י בקדושין מב, ב) דכיון שמסר לשליח בר דעת ואמרינן "דברי הרב" וכ' נמצא שהשליח עושה מעצמו ולא מחמת משלחו וגריעא טובא מחש"ו ואפי' מקוף. וא"כ כמו שאמרינן דהיכא שעביר לנפשיה שמחמת ד"ע היה מגרע בשליחות מעילה (אלמלא גזה"כ) כך גם העביר לנפשיה של "זה נהנה" וכ' מגרע בשליחות וחשיב כעושה מעצמו (ולא דמו למועל ע"י חש"ו ששם הדבר נעשה מחמתו). ואע"פ שיש גזה"כ לרבות שלד"ע היינו לגבי החסרון של ה"עביר לנפשיה" שמחמת דבר עבירה וכיצד נוכל לדמות לו מעצמנו את ה"עביר לנפשיה" שמחמת זה נהנה וצ"ע.

- ו -

ברין שלד"ע בשוגג ממשיך הנוב"י ומביא ראיה נוספת מהסוגיא בקדושין ואלו דבריו: "שהרי שם בקדושין ס"ל לשמאי הזקן דאמר לשלוחו צא והרוג הנפש ששלוחו חייב והיינו מיתת בי"ד דללישנא דאיבעית אימא הוא דאמרינן מאי חייב בדיני שמים וא"כ כיון שחייב מיתת בי"ד קאמר איך אפשר לדונו והא התראת ספק שמא לא ישמע לו השליח ואפילו בחבר שא"צ התראה מ"מ הוא עצמו ג"כ אינו יודע שבודאי ישמע לו השליח וצריך לומר דשם קאי דומיא דדוד ויואב שבודאי ישמע

יואב לצווי המלך דאל"כ מיחשב מורד במלכות וא"כ מכלל דלא ידע השליח שהוא ד"ע דאל"כ אכתי הוי התראת ספק<sup>20</sup> שמא לא ישמע לו ואינו מחויב לקיים גזרת המלך בזה... אלא ודאי דמיירי בלא ידע השליח ובזה מחיב שמאי הזקן מכלל דחכמים פטרי אפילו לא ידע השליח כיון שעכ"פ אינו דומיא דחצר דבע"כ מותיב בו... וכן מקרי בר חיוב אף שהוא שוגג". לחומר קושיתו טעון גם תרוצו הסבר שהרי גם אם נאמר דלא ידע מי יימר שלא יודע לו שהוא דבר עברה ואפילו לא יודע לו מנא לן שבהכרח יקים השליחות. וביותר קשה שהרי כתב הש"כ סימן שמח שטעמם של החולקים וס"ל שגם בשוגג אין שלד"ע היינו משום שגם בשוגג יש לו למידק ושיך בו דברי הרב וא"כ מאותה סיבה למה לא נחוש שהשליח שהיה שוגג בזמן המינוי ידיק ויבדוק מעשיו וימצא האמת ולא יעבור.

ותו קשיא למה לנוב"י להקשות ע"י דיוק מסוגיא דשמאי הזקן ולא הקשה כן מהסוגיא דב"מ י, ב. שם נתבאר שלרבינא דתולה ב"בר היובא" נתבאר שבכהן השולח ישראל לקדש לו גרושה לוקה המשלח כפי שכתבו שם התוספות והראשונים ומאי דפשיטא להו התם שלענין מלקות מיירי שכן הגמ' נוקטת דוגמא זו כאיכא בינייהו וכנפ"מ למעשה בין רבינא לרב סמא. וכמו"כ בשל הביטוי מחיב שולחן. ובגלל ההכרח לומר שיש נפ"מ למעשה נזקקו שם התוס' לומר בתי' הב' שהמעשה בטל (ועי' שעה"מ מעילה פ"ז ה"ב). יתר על כן הרמב"ן בחדושו שם הקשה דאפי' נימא דלרבא כשבעל לוקה למפרע על הקדושין מ"מ אכתי הויא התראת ספק דשמא לא יבעול. ותירץ שם הרמב"ן שנפ"מ דכהן שאמר לישראל אזלא אליבא דאביי ולדידיה פשיטא דלוקה על הקדושין. ולדברי הנוב"י קשה מה תירץ הרמב"ן בכך הרי גם לאביי הוי התראת ספק דשמא לא יקדשנה השליח. ותרוצו של הנוב"י דמיירי בשליח שוגג קשה לישובו דהא אכתי הוי התראת ספק דשמא לא יעשה שליחותו או שתודע טעותו וכדלעיל.

הנה בדין התראה מבאר בכ"מ<sup>21</sup> שההתראה חיבת להיות סמוך למעשה העברה. גם קי"ל לדינא שבענין התראה בתוך כדי דבור למעשה<sup>22</sup>. וא"כ תימה על הנוב"י שפשיטא ליה שההתראה היא בשעה שממנה את השליח. אמנם אם ההתראה נעשית בשעת מעשה העברה א"כ מתורצת קושית הנוב"י שהרי איכא לאוקמא שהמשלח נוכח בשעת בצוע העברה וכשאנו מתרים בו תוך כדי דבור למעשה העברה של השליח שוב לא הויא התראת ספק שהרי קא חזינן שעומד להרוג. ובלי ספק שברירות זו של ראיתנו אותו עומד להרוג עדיפא על הברירות שישנה בשליח שוגג כתרופ' הנוב"י.

---

(20) ובמהד' תנינא אהע"ז סימן עז הוסיף לבאר שאע"פ דקי"ל שהתראת ספק שמה התראה וגם איכא למימר דשמאי הזקן ס"ל עכ"פ ששמה התראה מ"מ השאלה במקומה עומדת. הוא מוכיח שם שבמקום שקיום הלאו וחיוב המלקות תלוי במעשה של אחרים כו"ע מודים שהתראת ספק כי האי לאו שמיה התראה (אא"כ זהו לאו שאי אפשר לעבור עליו באופן אחר) וא"כ בנדון דידן הרי חיוב מלקות ידידיה תלוי בעשיה של השליח.

(21) סנהדרין מ, ב ועוד.

(22) רמב"ם סנהדרין פי"ב ה"ב.

מיהו אכתי צ"ע מאי קא מתרינן ביה במשלח והרי המעשה אינו תלוי בו. וי"ל דמתרינן ביה שיבטל את השליח. אמנם יש להסתפק אם צריך להודיע את דבר הביטול לשליח. דאע"פ שמצאנו (בפרק השולח) שמדאוריתא גם בטול שלא בפניו סגי וי"ל דהנ"מ בשליחות בגרושין שיש בה מסירת כח גרושין מהמשלח לשליח וכשהוא מבטלו גם שלא בפניו ולא הודיעו פקע כחו של השליח והגרושין בטלים. אבל בשליחות לד"ע שאין בה מסירת כח (כגון להרוג את הנפש) וכל ענין השליחות הוא דכיון שהשליח פועל מחמת צווי המשלח חשיבה עשיתו כעשית משלחו א"כ אם יבטלו שלא בפניו ולא יודיענו נמצא דאכתי עביר השליח מחמת המשלח כאילו לא קרה דבר. גם אחריותו של המשלח קימת שכן הוא עדין הגורם למעשה שלא הודיעו דבר הבטול. ואכתי לא ניחא לן בתירוץ זה. לפי שדוחק להעמיד שליחות לד"ע לשמאי באופן שהמשלח נמצא במקום העברה ובשעת עשיתה. מיהו מה שהקשינו מהסוגיא בב"מ מיושב דהתם בעינן נפ"מ למעשה בין רבינא לרב סמא ואפי' יהיה המקרה רחוק שפיר דמי ולכן איכא לאוקמא התם שהכהן נמצא בעת הקדושין ומתרינן ביה בהאי שעתא שיבטל השליח.

והנה מצאתי שקושית הנוב"י מהסוגיא דקדושין כבר עמד עליה אחר הראשונים בשיטה לא נודעה למי<sup>23</sup> בקדושין וז"ל שם: "וכן אומר לשלוחו צא והרוג את הנפש שולח חיב... וא"ת והא התראת ספק היא ולא שמה התראה דדילמא שליח לא קטיל וי"ל הכא בשלוחו שהוא כבוש תחת ידו עסקינן דמסתברא לא יעבור על מצותו דומיא דרור שהיה יואב ברשותו ומסתמא היה יואב מקים את דבריו א"נ מאי שלוחו חיב דכונסים אותו לכיפה כדין מזיד בעדים בלא התראה (סנהדרין פא, ב). והנה שני תרוציו צריכים ברור תרוצו הראשון תמוה דאם ישנה ודאות כ"כ שישמע בקולו (כיון שכבוש תחת ידו) עד שלא הוי ספק כלל א"כ מאן לימא לן שבכה"ג איתא לסברת "דברי הרב" וא"כ אולי גם חכמים מודים לשמאי בכה"ג. אא"כ נאמר שעתה קיימינן למסקנא שהטעם אינו מצד דברי הרב כלל. ומ"מ קשיא שהרי כיון שהוא כבוש תחת ידו ודמי לאנוס א"כ שוב דמיא לחצר דבע"כ מותיב בה<sup>24</sup>. אמנם כיון שדימה הדבר ליואב נמצא שאין זה בגדר אנוס ובודאי אית ביה דברי הרב וכ' שיש לשמוע בקול המקום ולא בקול המלך וא"כ מה"ת דלא הוי אכתי התראת ספק.

תרוצו השני אמנם מישב שפיר את הסוגיא דקדושין אבל הוא לא יענה לגבי הסוגיא דב"מ שהרי בחייבי מלקויות ליכא דינא דכונסים לכיפה (מלבד חייבי כריתות ולקה ושנה וכ'). אמנם ביחס לסוגיא בב"מ נוכל להעמיד שההתראה בשעת העברה וכדלעיל.

(23) והמהדיר שם מיחסו לתלמיד הרשב"א (מן ההר).

(24) מיהו שניא חצר או קטן (שאין בו דעת כלל כמבאר בנמוק"י) שהם באופן כללי מקבלים על כרחם אבל באנוס יתכן דשאני. אמנם בחוס' ב"ק עט, א מבאר דלענין בעל כרחו סגי אם גם במקרה מסוים הוי בעל כרחו דומיא דשוגג.

באשר לתרוץ הראשון של השיטה לא נודעה וכן ביחס לתרוץ הנוב"י צ"ל דס"ל שלענין התראה ספק אזלינן בתר מחשבת העושה ולא בתר מה שהוא ספק לדירון. וס"ל דכאשר השליח כבוש תחי' או שוגג אין כל ספק בלב המשלח שהשליחות תתבצע וסגי בכך. נראה א"כ שטעמם משום שס"ל שהתראת ספק גורמת שאינו חשוב כמזיד.

יתכן אמנם שכונת השיטה לא נודעה למי וגם הנוב"י היא שההתראה בשעת מעשה היא וגם בזה לא ניחא להו דאכתי הויה התראת ספק דאפי' אם יעבור המשלח ולא יבטל מ"מ אכתי ספק שמא שליח לא יהרוג. ולזה הוסיף הנוב"י שהשליח שוגג ואין לחוש שבזמן של תוך כדי דבור יודע לו. אבל אין זה במשמעות הנוב"י והשיטה. גם דוחק להעמיד דינו של שמאי רק באופן שהמשלח נוכח בזמן ההתראה.

ומאי דמשמע א"כ מפשטות דבריהם שההתראה במשלח הוא בשעת המינוי טעון תשובה שהרי קי"ל שבעינן התראה סמוך למעשה. כמו כן קשה שהרי היה להם לישיב בפשיטות שכן כל התראת ספק היינו שאפילו אם יעשה המעשה עברה מ"מ ספק אם אית ביה דין מלקות ולפי"ז בנדרון דירון דמתרינן ביה על מעשה שלוחו היינו דאמרינן ליה שאם לא יבטלנו והשליח (שהוא "ידא אריכתא" דיריה) יעשה המעשה יתחייב המשלח מלקות. וא"כ הויה לה התראת ודאי דבאופן שעושה המעשה יקים מעשהו הויה התראת ודאי.

בדין התראה קי"ל שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד<sup>25</sup> ומ"מ כבר נתבאר (בקצוה"ח סימן כח ס"ק ג) שאין זה ספק ממש וגם אלמלא ההתראה היה ניתן לודא לפי משפטי התורה אם שוגג הוא או מזיד (ואם עשה לאחר כדי דבור פשיטא דלא תלינן בשכחה דזמן זה קצר וחשיב שפיר מזיד) אלא שגזה"כ הוא שהמזיד דידיה יתברר ע"י התראה. והנה בזה שחיוב מלקות ומיתה איתא רק במזיד הרי יש לראות ב"מזיד" דידיה שני פנים. האחד הוא בזה שהמזיד מגדיר את מעשה העברה ומעשה דמזיד הוא סוג עשיה מיוחד שעליו מתחייבים מיתה או מלקות. הפן השני הוא בזה שרק כאשר האדם העושה הוא מזיד יש בו אחריות מלאה למעשה ויש לחייבו על מעשהו מיתה או מלקות. ויש לחקור אם הגזה"כ דבעינן לברורי את הזדון שבעברה האם זה מתיחס למזיד המגדיר את סוג המעשה או למזיד הקובע את אחריות העושה.

נראה שיש לתלות שאלה זו במחלוקת ראשונים. בסוגיא דבטלו ולא בטלו (מכות דף טו, ב וטז, א) כתב רש"י שלמ"ד ביטלו ולא ביטלו – ואינו חייב בלאו דשלוח הקן אלא כאשר ביטל בידים את קיום העשה – שעת ההתראה היא בזמן שעובר על הלאו שהיא שעת מעשה העברה<sup>26</sup> ולא בשעת הביטול (ויליף לה התם מדין שבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זה דמתרינן ביה בשעה שאוכל הככר של השבועה ולא בשעה שאוכל הככר שע"י מתקים התנאי ומתחייב). אבל הריטב"א והרמב"ן שם בסוגיא חולקים וס"ל שההתראה למ"ד זה היא בשעת הביטול ואע"פ שבעינן התראה

---

(25) רמב"ם פ"א אסו"ב הל"ג ובמ"מ שם ופרק י"ב מהל' סנהדרין הל"ב ובכס"מ שם.

(26) ולפיכך ס"ל שהתראת ספק שמה התראה.

בשעה שעושה העברה ולא בשעת קיום התנאי מ"מ דין "ביטלו" שאני והטעם כי "ביטול העשה שניתק בו ל"ת ונתלה בו מלקותו של ל"ת מגופו של ל"ת הוא חשוב (ל)ענין התראה כי עקרו של לאו זה הכתוב תלאו בעשה זה למלקות" ושם בדף טז, א הוכיח את סברתו ממה שנתבאר שם טז, א שאונס שגירש ואית ביה נתוק עשה ד"ולו תהיה לאשה" וביטלו בידים ע"י שהרג האשה פטור ממלקות לפי שקים ליה בדרבה מיניה. וכתב ע"ז הריטב"א "ומכאן משמע להדיא דלמאן דתני ביטלו חיוב המלקות בשעת ביטול המעשה הוא נגמר ובא עליו. לאו שיהא נדון למפרע על שעת עברת הלאו. דאל"כ היכי אמרינן דקים ליה בדרבה מיניה דהא אין המלקות והמיתה באין כאחת".

בהסבר מחלוקת רש"י ותוס' עם הריטב"א והרמב"ן נראה לומר דתרווייהו מודים דשעת מעשה העברה היא שעת עברת הלאו היינו בשעה שנטל האם על הבנים או שעה שגירש האונס. אבל בעור שבכל מעשה עברה שעת המעשה היא גם השעה שבא נקבעת אחריותו של העושה למעשהו ולחיוב עונשין הרי שבלאו הניתק לעשה שם אמרה תורה דלא נקבעת אחריותו לעונשים ולעברת הלאו אלא בשעה שמבטלו בידים וגם בזה יודה רש"י דאל"כ לא היה כזה דין של קים ליה בדרבה מיניה. השיטות חלוקות בדין התראה. לפי רש"י והתוס' בעינן התראה להחשיב את המעשה ולהגדירו כמעשה בזדון ולפיכך בעינן התראה בשעת המעשה. ואילו לענין חיוב האחריות סגי לן בדרכי הוכחה אחרים שהוא מזיד (וכפי שנתבאר בקצוה"ח סימן כח ס"ק ג' דלפי משפטי התורה ניתן להוכיח הזדון גם בלא התראה ע"י אומדנא דמוכח, חזקות וכד'). שיטת הריטב"א והתוס' היא להיפך. לענין המזיד דהגדרת המעשה שיחשב מעשה בזדון סגי לן באומדנות ובדרכי ברור אחרים ומה דבעינן הברור של ההתראה הוא לברור המזיד של אחריות העושה לענין חיוב עונשים. מכיון שאחריותו לחיוב עונשים נקבעת בשעת הביטול כדמוכח מענין קבדר"מ א"כ זאת היא גם שעת ההתראה. ובזה נראה גם להסביר דעת בעל הפלאה בפנים יפות סוף פר' שלח שכתב שבמעביר ד' אמות ברה"ר אפשר להתרות בו גם לאחר שהעביר כבר ב' אמות ולו היה סובר דבעינן התראה להגדרת המזיד של המעשה נמצא שחלק ממעשה העברה לא היה במזיד דהתראה אבל לענין המזיד דאחריות כ"ז שלא נקבע חיובו על המעשה אפשר עדין להתרות בו. ועין בכלי חמדה עה"ת פר' פנחס דף קיב שכתב שגם הפנים יפות מודה שבעינן שיהיה מזיד בב' אמות ראשונות אלא שלא בעינן שיהיה מותרת בכך.

עתה נשוב לבאר דעת הנוב"י והשיטה. נראה דהם סוברים כריטב"א והרמב"ן ולפיכך ס"ל דלמאן דאית ליה שיש שליח לד"ע א"כ נהי נמי דשעת מעשה העברה היא בשעה שהשליח מבצע את מעשהו אבל זה רק לענין יחוס המעשה למשלח להחשיבו שעשה את מעשה העברה. אבל לענין האחריות לדיני עונשין אין האחריות נקבעת ע"י מעשה השליח והתייחסותו למשלח אלא ע"י הצווי ובשעת הצווי ולפיכך זו גם השעה להתרות במשלח. לפיכך הוא גם התראת ספק דכיון שעיקר ההתראה היא על המזיד דהאחריות א"כ בעינן שבשעה שעובר ואינו מקבל ההתראה ונקבעת אחריותו דלא תהא נקבעת בספק. וכאן גם אם לא ישמע ולא יבטל הרי שאחריותו מוטלת בספק דשמא לא ישמע השליח ולא יעשה.

לפי שיטת רש"י והתוס' כפי שנתבארה לעיל יתכן לישב קושית הנוב"י באופן נוסף, כיון שלדעתם בעינן התראה רק כדי להחשיב ולהגדיר את פעולת מעשה העברה כמעשה בזדון בעור שלענין אחריות המתחייב אפשר לברר המזיד דירה גם בלא.

התראה (וגם התראה ספק סגיא לברור מזיד שאין בו דיני התראה) א"כ יתכן שבשליח להרוג את הנפש דיו בהתראה שמתרים בהורג עצמו<sup>27</sup> וזה סגי להחשיב את מעשה העברה כמעשה בזדון ולענין המזיד דאחריות המשלח סגי בברורים שעפ"י אומדנות או עפי' ע"ס התראה ספק. אמנם בזה ניחא הקושיא מהסוגיא דקדושין אבל הסוגיא דב"מ קשיא שהרי התם שהמקדש הוא ישראל פשיטא דהמזיד שלו לא יוכל להגדיר את המעשה כמעשה בזדון וצ"ע.

יש לציין כי קושית הנוב"י מהסוגיא בקדושין ליתא לפי דעת הנתיבות הובאה לעיל בסימן ד' דלא חדשו התוס' שיש שלד"ע בשוגג לחיובים דמיתה וגלות וכ'. וכמו"כ לא קשיא לשיטת החת"ס דלא חדשו התוס' דינא אלא לחיובי תשלומין.

- ז -

בשליחות דד"ע היכא שהשליח שוגג מעלה הנוב"י טענה נוספת לבטול השליחות והיא שבכה"ג השליחות בטעות דלו ידע לא היה עושה בשליחותו וצין שכך ג"כ דעת הריטב"א בקדושין. הריטב"א שם מב, ב כתב: ותדע דאפילו בשוגג שייך הא טעמא (ר"דברי הרב") דאנן אמרינן אלו ידע האי שליח דהקדש היא לא הוה ליה שליח כי דברי הרב שומעים והו"ל שליח בטעות ובטל שליחותו וחשיב כעושה מעצמו בשוגג כנ"ל". הנה אף שמסוף דבריו משמע כדברי הנוב"י הנה מריש דבריו איכא למידק אפכא דלאו משום שליחות בטעות הוא אלא משום שגם בשוגג שייך הטעם של "דברי הרב" והיינו דכי היכי שבמזיד אף אם היה עושה המעולה אמרינן שעושה מעצמו ולא מחמת משלחו כך גם בשעושה בשוגג לא חשיב כעושה מחמת משלחו. ואולי הטעם משום שגם בשוגג אית ליה למידק ואית ביה הטעם של דברי הרב וכמו שנתבאר בש"כ סימן שמח ובנתיבות שם (וכבר קרמם המאירי בקדושין שם<sup>28</sup>). כמובן שלשונו של הריטב"א עדין טעון הסבר. בדעת תוספות החולקים ולא בטלו השליחות מחמת טעות נראה שיש להבחין תחלה בין שליחות שיש בה מסירת כח לבין שליחות על מעשה שאינו יכול להתבטל לפי שבכ"מ שמצאנו שטעות עוקרת חלות דבר היינו בחלות שהאדם פועל ע"י דעתו כגון קנינים, הקדש וכד'. אבל בחלות שהאדם רק סיבה לה אבל אינו פועל אותה לא שייך בה טעות כמו שמצינו דלא שייך טעות לענין יאוש באבדה. לפי"ז בשליחות שיש בה מסירת כח הרי יפוי הכח הוא פעולה שהאדם פועלה ולפיכך גם קי"ל שבענין עדי חלות במינוי שליח בגרושין. משום כך שייכא בה טעות שתקור דעת הפועל. אבל בשליחות למעשה עברה דוגמת גנבה ומעילה דאין בה מסירת כח וכל ענינה רק בעשית השליח מחמת משלחו. גם כל ענין המינוי אינו אלא שהמינוי והצווי גורמים

(27) ומ"מ צ"ע דכיון שהמתחייב הוא המשלח א"כ לא שייכא התראה כלל בהורג שהרי אינו נענש. ויתכן דלשמאי הזקן אפי' אם שלד"ע יתחייבו שניהם וכפי שנת? בתוס' רי"ד בקדושין מב, ב בס"ד דהגמ' שהמשלח ביד פיקח יהיה חייב.

(28) וכאן המקום להעיר שדעת המאירי שם להלכה שגם בשוגג אשלד"ע ומהטעם הנ"ל וכן פסק שם בשיטה לא נודעה למי וטעמו "דבטלה תורת שליחות בדבר עברה".



שפעולת השליח חשובה כנעשית מחמת משלחו ועבורו וע"י כך היא מתיחסת אליו. עשיה זו שמחמת המשלח היא עובדה מציאותית ולא ניתן לשנותה ולבטלה ע"י שנאמר שהיתה כאן טעות. וכיון שעשיה זו היא כל משמעותה של השליחות במקרים אלו הנה לא שייכא בהו טעות. דכיון שלא השליח ולא המשלח יוצרים כאן חלות התמנות ע"י דעתם ואין כאן אלא פעולה שמחמת משלח אין מה שיעקר ע"י טעות. ראייה לכך שהרי אף הריטב"א עצמו בקדושין שם ובב"מ י, ב ס"ל שהשולח קטן להזיק חייב (למ"ד לאו בר חיובא). וזה פשוט שאילו היה צורך במעשה התמנות מצד הקטן לא היתה חשובה קבלתו כהתמנות. ראייה נוספת איתא מהסוגיא דנתנו לבכורות בנו דב"ק ע"ט, א דחשיב התם הכהן הנוטל לפדיון שלוחו של הגנב (לפי דעת רש"י והתוס') ואע"פ שאינו מכון כלל להיות שלוחו לגנבה שהרי כסבור של הגנב הוא ונוטלה לעצמו בפדיון בנו. אע"כ דכיון שעושה מעשה גנבה בצויו ומחמתו של הגנב חשוב לשלוחו אע"פ"י שלא התכוון כלל להתמנות א"כ כ"ש שטעות לא תבטל השליחות. למסקנא דומה מגיע גם הנוב"י אבל מטעם שונה.

גם בשליחות שיש עמה מסירת כח יש מקום לדון מי הוא הפועל את העברת הכח האם שניהם המשלח והשליח דומיא דמוכר וקונה או שמא הפועל היחידי במסירת הכח הוא המשלח אלא שבעינן מיהת הסכמה ורצון של השליח. ואם כן הדבר שהפועל הוא המשלח א"כ צ"ע אם טעות של השליח יכולה לעקור התמנותו כמובן שהוא יכול לעקור ולבטל שליחותו ביודעין אבל טעות שאני. אפשר לומר שטעות של השליח תשאיר את ההתמנות בתקפה ותבטל רק את פעלו דהיינו את מעשה גרושין או הקדושין אבל זהו דבר שיש לדון בו הרבה, דבפשטות נראה שלעקור את מעשה הגרושין או הקדושין דהשליח יכולה רק טעות של המשלח אבל "אדעתא דהכי לא עבדי" של השליח לא תעקור קדושין או גרושין דלאו ידיה.

## - ח -

בהגדרת המושג בר חיובא כותב הנוב"י דלא בעינן שיהיה בר חיובא ממש כמעשה זה שעושה עתה אלא סגי שבאופן כללי יהיה שייך באזהרה שבדבר<sup>29</sup>. ראייה לכך משליח דטביחה ומכירה שהוי שליח רק מכח גזה"כ ואמאי לא הוי שליח לרבינא כיון שבבהמה זו אינו מתחייב ד' וה' אילו יטבח לעצמו שהרי לא גנבה. אלא ע"כ דחשיב שפיר בר חיובא כיון שאלו גנב בעצמו היה מתחייב.

אמנם דבר זה שנוי במחלוקת. הרמב"ן, ר"נ וריטב"א בב"מ י, ב כתבו שהא דאתמר דכהן שאמר לישראל לקדש לו גרושה חשיב הישראל לאו בר חיובא ה"ה נמי כהן שאמר לכהן שהרי השתא שמקדשה לאחר אינו עובר אסור. התוס' דידן וכן התוס' שנו' ור"פ בשטמ"ק חולקים בדבר וס"ל שכהן שאמר לכהן מיקרי האי שליח בר חיובא כיון שאילו קדשה לעצמו היה עובר. אבל מהתוס' אין עדין הוכחה לדינו של

---

(29) כך היא גם מסקנת המל"מ בפ"ה מלוה הי"ד. אע"פ שהרעק"א בתשובה קצד הביא בשמו להיפוך כך אמנם דעת המל"מ שם בתחלה אבל בהמשך חזר בו וכתב כדברי הנוב"י כאן.

הנוב"י. שכן בכהן שאמר לכהן הרי האי שליח אם יקדש אשה זו לעצמו אית ביה חיוב לאו משא"כ לענין ד' וה' דבמקרה הנדון אם יטבח לעצמו לא יתחייב. וכן נמי במגרש בעל כרחא אשת חברו אילו יגרשנה מעצמו אין כמובן שום תוקף למעשיו ואין ממילא אסור בדבר. ונמצא שלגבי אשה זו אין הוא השתא באסור החרם. מה שאין כן בכהן המקדש גרושה לחברו שהשתא כשבא לקדשה קאי בפועל כאסור כלפי האי איתתא. כך נפסק גם בתשובת מצל מאש (הובאה בשו"ת רעק"א סימן קצד) שאונס שגירש ע"י שליח מקרי האי שליח לאו בר חיובא. כך גם נתבאר בשו"ת פני יהושע (הובאה ג"כ שם) דישראל שקיבל שבת קודם חשיכה ואמר לישראל אחר שלא קיבל שבת לעשות לו מלאכה דהוי האי שליח לאו בר חיובא. לפי"ז דן שם הרעק"א עצמו שמחזיר גרושתו לאחר שנשאת שהוא אסור במעשה הקדושין אם יקדשנה ע"י שליח חשיב האי שליח לאו בר חיובא אע"פ שבאופן כללי איתא באזהרת מחזיר גרושתו.

- ט -

בענין חרם דרגמ"ה לענין גרושין בעל כרחא כתב לחדש שהחרם חל לא רק על הבעל אלא גם "על השליח ועל כל מי שנטפל לזה". ולכן דעתו שהשליח לגרש אשה בעל כרחא חשוב "בר חיובא". לפי הנוב"י אין החרם בא לאסור את מעשה הגרושין הנעשה ע"י הבעל. הגדרת החרם לדעתו היא "שלא לגרש אשה בעל כרחא" משמעות האסור היא שלא להביא ע"י שום צד של עשיה שתגרוש אשה בעל כרחא. גם אסורו של הבעל אינו משום אסור יחודי על מעשיו אלא משום שהוא ג"כ בכלל הגורמים שתתגרש האשה בעל כרחא. נמצא לפי"ז שהבעל אינו עובר משום מעשה הגרושין עצמו אלא משום שסיבב והביא לכך שאשתו נתגרשה. נמצא לפי"ז דאע"פ שכו"ע מודים שלענין העונש לא מתחייב אדם על ידי שלוחו לר"ע הכא שאני. ואם אך נאמר שהמעשה גרושין קים ממילא עובר הבעל בחדר"ג שהרי מכח מינויו לשליח סיבב את מעשה גרושין. אין כל צורך שהמעשה יתיחס אליו לענין עונשים כמו בעונשי עברות אחרים והכא סגי בכך שהיה הגורם והסיבה לכך שאשתו נתגרשה בעל כרחא. לפי"ז יש מקום לומר חרוש נוסף דגם הסוברים שבכל שלד"ע השליחות בטלה יודו כאן שהשליחות קימת. טעם הדבר הוא מכיון שהכא אין השליחות שיכת לענין האסור ויחוס העברה למשלח כלל. לענין עברת המשלח אין אנו צריכים ליחוס המעשה כלל נמצא דענין העברה אינו חלק מן השליחות והשליחות אינה שליחות לדבר אסור.

מעין דבר זה מצאנו בשליחות לד"ע שהאסור הוא לשליח ולא למשלח דס"ל לקצוה"ח סימן קה (בעני השולח בעה"כ ללקוט לו פאה) והרעק"א בסימן קצד דאין כאן דין אשלד"ע לענין ביטול השליחות. וטעמם דכיון שאין כאן יחוס עברה למשלח נמצא שענין העברה לא שייך לשליחות. ואע"פ שהטעם של דברי הרב אכתי שייך כאן צ"ל דס"ל שלמסקנא קובע הגזה"כ או כדברי התוס' ר"פ בשטמ"ק ב"מ י, ב, דלא סגי בטעם של דברי הרב ובעינן גם שיהיה דומיא דשחוט חוץ.

הדברים יתבארו שפיר לפי מה שכתב בחדושי הגר"ש שקא"פ לב"מ סימן יא שבטול השליחות למאן דאית ליה היא תוצאה של אי התייחסות מעשה השליח לענין העברה ונמצא דהכא דלא בעינן כלל התייחסות מעשה השליח לענין העברה לא יגרע תוקפו של מעשה השליחות אע"פ שהיא שליחות לעשיית דבר עברה.

על סמך האמור יש לדון באסור דלא תחנם לענין שלד"ע. בחזו"א שביעית סימן כ"ד  
 ס"ק ד כתב שהשולח למכור לגוי שליחות בטלה מצד אשלד"ע. לאור האמור לעיל  
 יש לדון בדבר דהנה התם לא נאמר בקרא אסור מכירה מפורש דנימא שהאסור הוא  
 עצם מעשה המכירה. והיה מקום לדון שמא הוזהרו גם כאן כל המסייעים והנטפלים  
 לדבר. אמנם זהו חדוש. אבל עכ"פ גם אם נאמר שהמוכר לבדו הוא העובר (לפי  
 שהוא העושה העקרי) מ"מ אין כל מקור לומר שהאסור הוא בחפצא של מעשה  
 המכירה. יש בהחלט מקום לומר שהמוכר עובר משום שבסיבתו דעתו ורצונו הוחלטה  
 קרקע א"י בידי נכרי ונתנה לו חניה כה. ולפי"ז הרי זה דומה למה שכתבנו לעיל  
 בשליחות לגרש אשה בעל כרחה ואף כאן אם אך המעשה מכירה קים אין צורך ליחוס  
 המעשה מדין שליחות כדי לחיב את המוכר. דיו בכך שמכח מינוי לשליח נסתבב ענין  
 המכירה כדי לחיבו. נמצא א"כ שיחוס העברה למשלח לא בעי שליחות וא"כ ענין  
 העברה הוא דבר שמחוץ לשליחות ולא חלק ממנה ולא יגרום א"כ לבטול השליחות.  
 לפי הסברו של הגר"ש שקאפ גם כאן נאמר דאי התיחסות המעשה לענין העברה לא  
 יגרע בקום מעשה השליחות לפי שלא בעינן כלל יחוס העברה למשלח ע"י שליחות  
 וצ"ע.

# רבויו ברכות המילה כביטוי לחלקיה השונים

של המצוה — הרב אהרן בינה

המטבעות השונים של הברכות הנאמרות בשעת ברית המילה נמסרו בברייתא במסכת שבת (קלז:): "ת"ר המל אומר אקב"ו על המילה, אבי הבן אומר אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, העומדים שם אומרים בשם שנכנס לברית כך יכנס לתורה לחופה ולמעשים טובים, המברך אומר אשר קידש ידיד מבטן חק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש על כן בשכר זאת כאל חי צורנו ציוה להציל ידידות שארנו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו, ברוך אתה ה' כורת הברית" עכ"ל הברייתא (וע' בתוספתא ברכות פ"ו ששם מקור הדברים בכמה שינויי נוסח חשובים).

בתוס' ד"ה "אבי הבן אומר" הובאה מחלוקת רבינו שמואל ורבינו תם, ומתי הוא זמן אמירתה של ברכת "להכניסו" דעת רבינו שמואל, שמברכין קודם המילה ומלבד הטעם שמטבע הברכה מדויק יותר שהרי "להכניסו" – להבא משמע הרי לפי הכלל המפורסם צריך אומנם לברך גם על מצוה זו "עובר לעשייתן". ואילו ר"ת הנהיג לברך דוקא אחר המילה שכן משמע יותר לדעתו מנוסח הברייתא (עי' שם בתוס') והוא מוסיף וקובע שהכלל של מצות מברך עליהן עובר לעשייתן – "הני מילי כשהמברך עצמו עושה המצוה".

ובתוס' פסחים ז. ד"ה "בלבער" מוסיף עוד שהלשון להכניסו שלכאורה משמע שקאי אלהבא לא קשה "דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך" היינו לא על המעשה מצוה של המילה המתבצעת עכשיו "אלא משבח ומודה להקב"ה שציונו על המילה כשתבוא לידו".

וצריך ביאור בשיטת החולקים על ר"ת שהרי לפי דברינו נמצא שברכת "להכניסו" הוי ברכת המצות, וברכה זו היא אם כן, ברכה נוספת לברכת על המילה שהיא בודאי ברכת המצות והקשה הגהות מיימוניות הל' מילה (פ"ג הל"א) בשם רבינו שמחה ז"ל אמאי בעי תרי ברכות (ובבית יוסף יור"ד רס"ח הביא קושיא זו גם בשם רבינו מנוח ובשם הראב"ד שהובא באבודרהם).

הרא"ש במסכת שבת פרק רבי אליעזר דמילה כתב עוד לבאר בדעת ר"ת שמכיון שהברכה נאמרת קודם הפריעה שפיר הוי ליה עובר לעשייתן שהרי קיי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל. ועל טעמו זה של הרא"ש הקשה בספר מנחת חינוך מצוה ב' שהרי מצות פריעה מבואר במסכת יבמות (עא:) דיליף לה מקרא דיהושע וא"כ מה שייך לומר שהברכה היא עובר לעשייתן כיון שעל כל פנים היא חלה על הפריעה הרי הנוסח הוא להכניסו בבריתו "של אברהם אבינו" והרי אברהם עצמו לא היה מצוה על הפריעה.

ונוסף לקושית המנחת חינוך יש הרי להבין את עצם דעת ר"ת אמאי תיקנו לברך על מצות מילה גם ברכת המצות, וגם ברכת השבח דבר שלא מצינו ברוב המצות.

ועוד קשה שנוספה להן לשתי הברכות הנ"ל עוד ברכה שלישית "אשר קידש יליד מבטן וכו'" ובהמשך "צוה להציל ידידות שארנו משחת" ומפורסמות שתי הנוסחאות צוה (בחיריק קמץ) או צוה (כפתח וסגול) (עיי' בתשובת ר' שר שלום גאון הובאה באוצר הגאונים על מסכת שבת. שם ובסידור ר' סעדיה גאון עמ' צ"ח ותשובת רב האי גאון שהובאה בספר העיטור הל' מילה ש"ג ועיין עוד בשו"ת הרמב"ם מהר" פריימן עמ' 114 וכן בשו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' קמ"ו ובש"ך יור"ד סי' רס"ה סק"ה) אם הוא לשון עבר וא"כ הוא כנראה ברכת השבח או שהוא בקשה ותפילה לעתיד עכ"פ לפי שתי הנוסחאות צריכים הדברים ביאור מה נתחדש במצוות מילה שמצריך נוסף לברכת המצוות והשבח עוד ברכת שבח או עוד תפילה ובקשה - דבר שלא מצינו כמותו כלל.

ועוד, מלשון התוספתא הנ"ל מבואר דהאב מברך ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו ונחלקו הרמב"ם והראב"ד בהל' מילה פ"ג הל"א, אם אין אב, אם יכול אחר לברך, משא"כ בברכת אשר קידש ידיד מבטן, יכול אחר לברך אפילו לכתחילה וכמו שמדויק בלשון התוספתא אבי הבן אומר להכניסו ו"המברך" אומר אשר קידש, משמע דאפילו לכתחילה יכול אדם אחר לברך אשר קידש, וצריך ביאור בטעם החילוק בין הברכות.

ונראה בביאור כל הנ"ל עפ"י מה דמטו ביה מדרשא, משמיה דה "בית-הלוי" ששני עניינים נאמרו במצות מילה חדא שלפני מעשה המילה הרי האדם שאינו מהול הוא ערל, ובמעשה המילה מסיר מעצמו חסרון זה, והענין השני, שיש במילה משום תוספת קדושה ע"י כריתת ברית בין עם ישראל להקב"ה. דברי הבית הלוי הם בספרו עה"ת בפרשת לך-לך על הפסוק התהלך לפני והיה תמים וכו' וז"ל "הנה בעיקר מצות מילה חקרו הראשונים ז"ל אם הוא בגדר הסרת החסרון דהערלה הוא מום באדם הישראלי, ובמילה מפרידים את החסרון ממנו, או אם הוא הוספת מעלה וקדושה וכמו כל מצות עשה שהם בקום ועשה שהם להוסיף מעלה וקדושה לאומה הישראלית. ובאמת דיש בה הני שני ענינים אלו יחד, וכמו שכתב בעל העקידה ז"ל בפרשה זו וראייתו ברורה מהא דאיתא במשנה מסכת נדרים דף לא מאוסה היא הערלה כו' שנתגנו בה רשעים שנאמר כי כל הגוים ערלים, הרי דהיא מום ודבר-המאוס עד דמגנים בה לגויים, עוד איתא שם במשנה גדולה היא מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות כו' הרי דהוא עוד הוספת מעלה לישראל וגדולה-היא, וזהו שאמר הכתוב התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי, א"ל שני דברים. דמשמעותו של תמים הוא בלא מום ואמר לו שבמילה יוסר ממנו המום של הערלה וטומאתה ויהיה תמים, ואמר עוד ואתנה בריתי ביני וביניכם דעל ידה יתוסף להם עוד קדושה ומעלה דבה יהיה כריתת ברית בין האומה ובין ה' יתברך שמו, והוא הוספת קדושה, וזהו דאיתא במסכת מנחות נג. דאברהם אבינו אמר היה לך לזכור להם ברית מילה והשיב לו ובשר קודש יעברון הרי דהמל נקרא דיש לו בשר קודש והמבטלה הוא בבחינת מעביר מעצמו הקודש ההוא, ומוכרח להדיא דהיא הוספת מעלה וקדושה, ועיי"ש בארוכה.

והנה איתא בע"ז דף כ"ז תרי טעמא דפסלי גוי ממילה חד אמר ימול ימול וחד אמר ואתה את בריתי תשמור, ובהך אוקימתא איתא בגמ' דנפק"מ גבי ערבי מהול וגבעוני מהול דלמ"ד ימול ימול כשרים למול שהרי הם מהולים. ולמ"ד ואתה את בריתי תשמור, הרי הם פסולים ואח"כ אמרינן דאפילו למ"ד ימול ימול פסולים משום דאמרינן כל הגוים ערלים הם.

ומבואר בכתבי הגר"ח זצ"ל דלשיטת הבה"ג גדר המול ימול הוא דבעינן חלות שם מהול, ולא סתם מציאות שיהיה מהול, ולפ"ז הקשה הגר"ח דהרי מבואר דערכי וגבעוני כשרים למול למ"ד המול ימול, וקשה הרי בעינן חלות שם מהול, ואצל גוי אין מילתו אלא חיתוך בשר בעלמא ואינה פועלת חלות שם מהול? ותירץ הגר"ח דקאי על בני קטורה דחייבין במילה וא"כ שפיר איכא חלות שם מהול, לולי הפסוק שכל הגוים ערלים הם. ואעפ"כ למ"ד ואתה את בריתי תשמור הרי הם פסולים למול והיינו דאפילו דבני קטורה חייבין במצות מילה מ"מ אינן בכלל הקמת ברית דזאת דוקא בישראל דכתיב ואת בריתי אקים את יצחק. וא"כ שפיר קאמר דלמ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא. ולמ"ד ימול ימול איכא דכיון דאיכא בהו מצות מילה יש בהם גם חלות מהול. מבואר מדברי הגר"ח שהבין ג"כ דבמילה מלבד עצם מעשה המילה גם ישנו כאן קיום של כריתת ברית.

וראיה ליסוד זה נראה להביא מדברי הר"ן סוף פ' ר"א דמילה דמחלוקת ראשונים היא, אם אצל גרים מברכין שתי ברכות דהיינו לימול את הגר וברכה שניה להטיף דם ברית וכו'. ושיטה שניה בראשונים דמצרף שתי הברכות ביחד. וביאר הר"ן וז"ל, "ומה שבוללו הכל בברכה אחת לפי שדם מילה בריתו של ישראל הוא ועל הברית אנו מברכין" עכ"ל וביאור דבריו דאצל גר כל ענין המילה הוא רק הכנסתו לברית ולא שייך למימר דיש אצלו מצות מילה שהרי עדיין גוי הוא כל הזמן שלא טבל וקיבל עול מצות, וכל ענין המילה הוא רק הכנסתו לברית ולכן מברכין ברכה אחת. משא"כ בישראל מברכין שתי ברכות משום מצות מילה ומשום הכנסתו לברית. א"כ מוכח לפי דברי הר"ן דאצל ישראל יש שני ענינים במילה א. מילה, מצות מילה. וב' מילה מצד ברית. וכן מפורש גם בדברי רבנו המאירי בבית הבחירה למסכ' שבת דף קלה, ובספר תשובותיו הנקרא, "מגן אבות" הענין הארבעה עשר (אבל עיין בשו"ת חת"ס חי"ד תשובה ט')

ולפי יסוד זה של ה"בית הלוי", שזכינו להביא לך סימוכין מדברי הר"ן, נראה לתרץ את קושית הגהות מיימוניות בשם רבינו שמחה וקושית שאר הראשונים שהובאו בב"י הנ"ל, שהרי אם אכן שני ענינים נאמרו במילה מזקינים הם אף שתי ברכות, ברכה אחת על מעשה המילה, וברכה נוספת על חלקה השני של מצות מילה שהיא הכריתת ברית.

בעל העיטור חלק רביעי מהל' מילה כתב דבנולד מהול דחיישינן שמא ערלה כבושה היא ולכן אין מברכין על הספק. דאפילו דאינו מברך אשר קב"ו על המילה מ"מ מברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, ובביאור דבריו נ"ל דבנולד מהול החסרון דלא שייך כאן מעשה מילה משא"כ הטפת דם שייכא ולהמתבאר לעיל דשתי ברכות הראשונות חלוקות, אחת מהשניה, דברכה ראשונה היא על עצם מעשה המילה דלא שייכת - בנולד מהול משא"כ ברכה שניה היא על הכריתת ברית דשייכת אפילו בנולד מהול ע"י מעשה הטפת דם ברית.

והנה הרמב"ם חולק על בעל העיטור ופסק (בפ"ג מהל' מילה הל"ו) דבנולד מהול אף דמטיפין דם ברית מ"מ לא מברכין אפילו ברכה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, וצ"ע, ולכאורה היה אפשר לומר דבאמת גם הרמב"ם ס"ל דברכת להכניסו איירי על ההכנסה לברית ורק דחולק על בעל העיטור בזה דס"ל דעל הצד דאין כאן ערלה כבושה א"כ גם הטפת דם ברית לא בעינן, וא"כ השתא דהוי ספק

ערלה כבושה יוצא דהטפת דם ברית היא מטעם ספק ומשו"ה לא מברכין, אכן א"א לומר הכי, שהרי כבר הוכיח ה"משכנות יעקב" ( ) דלפי דעת הרמב"ם הטפת דם ברית הוא דין ודאי דפסק הרמב"ם בפ"ז מהל' תרומות דנולד מהול אוכל בתרומה, ואם בנולד מהול יש ספק ערלה כבושה א"כ מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא אין לו לאכול בתרומה ובע"כ צ"ל בנולד מהול אין כאן ספק ערלה כבושה והא דמטיפין דם ברית הוא דין בפני עצמו והוי דין ודאי של הטפת דם ברית אפילו כשאין ערלה כבושה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא מברכין ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו על הטפת דם ברית כיוון שהוא דין ודאי. ולכאורה חזינן דגם ברכת להכניסו עולה על מצות מילה ולכן לא מברכין להכניסו בנולד מהול כיון דלא מתקיים בו מצות מילה וא"כ לא נראה כיסוד דברינו מדברי הר"מ וכדביארנו. אמנם באמת נראה דגם הר"מ ס"ל דברכת להכניסו עולה על הכריתת ברית, והא דלא מברכין בנולד מהול, נראה דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו דהנה הר"מ פוסק דבגר מברכין הכל בתוך ברכה אחת ולפי פירושנו בשיטת הר"ן בגר לעיל אפשר לומר דס"ל לר"מ דכל ענין המילה בגר הוא רק מצד ההכנסה לברית ולא מצד מצות מילה, וא"כ גם הברכה רק איירי על ההכנסה לברית, והנה פסק הר"מ דבגוי מהול המתגייר אף דמטיפין ממנו דם ברית לא מברכין וצע"ג, דכיון דכל ענין הברכה במילת גר הוא מצד ההכנסה לברית א"כ מדוע לא מברכין על הטפת דם ברית אצל גוי מהול דהרי ההכנסה לברית מתקיימת על ידי הטפת דם ברית וא"כ שיצטרכו לברך. וע"כ דס"ל לר"מ דאף דאצל גוי כל המילה היא רק מצד ההכנסה לברית מ"מ הברכה הותקנה רק היכא דיש כל המעשה מילה, אכן היכא דרק עבדינן הטפת דם ברית אף דבזה נמי מתקיים הכריתת ברית מ"מ התם לא נחקנה ברכה על "ההכנסה לברית" א"כ נמצא שגם הר"מ ניתן להתפרש כדברינו הנ"ל (אמנם זה גופא צ"ב מנין לו לר"מ דהרי הטפת דם ברית הוא דין ודאי. ועוד, דכל הברכה בגר היא רק משום "ההכנסה לברית". וצ"ע.

ולפי המתבאר לעיל מוכנים היטב דברי הרא"ש הנ"ל דמברכין להכניסו קודם הפריעה, דעד כמה דמל ולא פרע הוי חסרון במעשה המילה ודאי צריך לברך "להכניסו" וכו' קודם המילה והא דמברכין דוקא קודם הפריעה הוא משום דע"י הפריעה מקיימין "כריתת-ברית" וברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו היא על הכריתת ברית. ומיושבת בזה קושית ה"מנחת חינוך", שהקשה איך שייך ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו דהרי לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, ונראה דאפילו דלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, מ"מ ודאי דגם אצל אברהם אבינו היה ענין כריתת ברית כדאיתא בר"מ סוף הל' מילה זז"ל: ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו. רק נאמרה הלכה למשה בסיני על הפריעה ומאז ואילך נעשית הכריתת ברית על ידי הפריעה וכדמבאר לעיל.

ולפי"ז י"ל אף בדעת ר"ת דהא דתיקנו ברכת השבח על המילה הוא לא משום עצם מצות מילה שיש בו, כיון שמצד זה לא היה שונה משאר המצות דלא אמרינן בהם ברכת השבח אחר ברכת המצוה. אלא שענין ברכת השבח כאן הוא מטעם "הכריתת ברית" שיש במילה ועל זה הוא דתיקנו ברכה נוספת. נמצא דלכ"ע בין לשיטת ר"ת ובין להרשב"א ברכת "להכניסו בברית" עולה על הכריתת ברית של המילה ורק דהרשב"א סבירא ליה דהוי בגדר ברכת המצות משא"כ ר"ת

סבירא ליה דכיון דיש כאן פעולה אחת לא שייך שני ברכות מדין ברכת המצות ולכן ברכה ראשונה דהמל מברך אקב"ו על המילה הוי ברכת המצות, וברכה שניה שאבי הבן מברך אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו הוי ברכת השבח.

ולקושיה שהקשינו לעיל מדוע אמרינן שני ברכות השבח לר"ת הברכה השניה והשלישית, נראה לפרש דברכת להכניסו היא ברכת השבח על מעשה "כריתת הברית" שנצטוונו עליו משא"כ ברכה שלישית היא ברכת השבח על חלות "כריתת-הברית" ברך בן שמונה הימים, שעכשיו הוא בן-ברית, ובאמת כן משמע מלשון הברכה, דבברכה שניה אמרינן: "וציונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו<sup>ה</sup> הרי לשון הברכה מוסב על מעשה "ההכנסה לברית", משא"כ בברכה שלישית דאמרינן אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קודש, נמצא דהברכה מוסבת על הרך הנולד שחל בו אות ברית קודש. ובשיטה השניה דגרסינן צוה (פתח סגול) דהוי לשון בקשה ותפילה צ"ל כיון דברכה ראשונה הוי ברכת המצות אקב"ו על המילה. וברכה שניה שאבי הבן מברכה אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו הוי ברכת השבח והברכה השלישית אשר קידש יליד מבטן וכו' הוי בקשה ותפילה על העתיד. (אבל עדיין צ"ע. אמאי נתקנה תפילה מיוחדת דווקא במצוה זו).

ולפ"ז מובן שפיר דבברכה שניה לכל הפחות ישנה הלכה לכתחילה שהאב יברך כיון דהוי ברכת השבח על מעשה ההכנסה לברית א"כ מאחר ומוטלת על האב חיוב מילה, וראיה לדבר מדקיי"ל דלא ימול את התינוק שלא מדעת האב, א"כ על האב לברך ברכת השבח אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, כיון שהוא בעל המעשה. משא"כ ברכה שלישית דהוי ברכת השבח על עצם חלות הברית ברך הנולד שפיר שייך בזה דאפילו אדם אחר יכול לברך לכתחילה ברכת אשר קידש ידיד מבטן וכו' ולשיטה השניה דברכת אשר קידש וכו' הוי תפילה ובקשה א"כ פשיטא הוא דגם אדם אחר יכול לברך אפילו לכתחילה.

הרמב"ם בפ"ג מהל' מילה הל"א כתב וז"ל: "אבי הבן מברך ברכה אחרת אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, מצוה על האב לימול את בנו יתר על מצוה שמצוין ישראל שימולו כל ערל שביניהן, לפיכך אם אין שם אביו אין מברכין אחריה (וכתב הכס"מ דהכונה אחריה, אחר המילה) ברכה זו. ויש מי שהורה שיברכו אותה ב"ד או אחר מן העם, ואין ראוי לעשות כן. והראב"ד שם כתב וז"ל, מסתבר כמ"ד דב"ד או מיוחד שבעם מברך ונהגו אצלנו שהסגד מברך. והיינו – דסבירא ליה להרמב"ם דחלוקה היא חובת האב למול, מחובת כל ישראל לכן סבירא ליה דרק האב מברך ברכת אקב"ו להכניסו בבריתו וכו'. וצ"ע מנין לו לרמב"ם חילוק זה. מאי שנא דאם אחר עושה – מעשה המילה מברך אקב"ו על המילה דהיא ברכה ראשונה, א"כ שיוכל ג"כ אחר לברך ברכה שניה אקב"ו להכניסו בבריתו וכו'.

דבשלמא לשיטת הראב"ד דבדיעבד כל אחד יכול לברך ולא דוקא המוהל חזינן דהוי ברכת השבח, א"כ שפיר דבדיעבד לא צריך האב לברך, והא דלכתחילה



האב צריך לברך, י"ל דכיון דהוי ברכת השבח על מעשה "כריתת-ברית", הרי האב הוא בעל המעשה.

אלא דלפירוש הר"מ צ"ע דממ"נ דאם היא ברכת המצות אקב"ו להכניסו וכו' מאי שנא מברכה ראשונה דהמוהל מברך דא"כ שיברך ג"כ ברכה שניה המוהל? ואם נימא דהוי ברכת השבח-הברכה שניה מדוע אפילו בדיעבד בעינן שהאב יברך ואפשר לומר בדוחק דכיון דהוא בעל המעשה א"כ זה מעכב בדיעבד דרק האב יכול לברך, ועדיין צ"ע טעמו של הרמב"ם. ולפי הנזכר לעיל יש לבאר דחלוקה היא מצות האב ממצות כל ישראל מהא דכל ישראל מצויין רק על עצם מעשה מילה משא"כ האבא גם מצוה על זה מצד "ההכנסה-לברית" וראיה לדבר ממה שכתב בעל-העיטור הל' מילה חלק רביעי וז"ל: לפי שהאב מצוה על בנו למולו ולפרותו ולהשיאו אשה הוא מברך כי מיום היולדו והילך מצוה מוטלת עליו להכניסו בברית ותורה ומצות ולהשיאו אשה, וברכת האב על-הבן הכל הוא פירוש שהיה צריך לברך ג"כ להכניסו בברית לתורה ולחופה ולמעשים טובים, אלא שהעם העומדים משלימין לו הברכה ואומרים כשם שהכנסת לברית כן תכניסהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים שאלו הן מצות הבן המוטלות על האב עכ"ל. ומהא דמעיקר הדין היה צריך האב להזכיר כל הענינים בנוסח הברכה שלו, חזינן דהמחייב של כל הדברים הוא יסוד אחד והיינו להכניסו, לברית ולמצות, אשר מחייב זה שייך "באב" בלבד ולא בכל אחד מישראל, ולפ"ז יש לומר דמאחר דברכת להכניסו מוסכת על "ההכנסה-לברית" א"כ אי נימא דהוי ברכת המצוה שפיר רק האב מברכה כיון דרק לו יש כאן קיום מצוה של הכנסת ברית ומיושב שפיר שיטת הר"מ.

משא"כ לשיטת הראב"ד י"ל דהוי ברכת השבח וי"ל דלשטייתו אזלי לפי מה דכבר עמדו האחרונים בסתירת הראב"ד דפ"ק מהל' אישות הלכ"ג נחלקו הר"מ והראב"ד אם אפשר לברך ברכת אירוסין אחר הקידושין. וכתב הראב"ד וז"ל, מקדש ואח"כ מברך והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמאן האשה ולא תרצה, הרי הברכה לבטלה, וזה הטעם בברכת האב שמברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו עכ"ל. והקשו דבהל' מילה פ"ג משמע מלשון הרמב"ם וז"ל המל מברך קודם שימול אקב"ו על המילה ומדלא חילק לקמן גבי מילת גרים משמע דהתם נמי מברך קודם שימול. וקשה מאי טעמא לא השיג הראב"ד שם, דהתם נמי תלוי בדעת אחרים, ותירצו דהא דאמרינן דיברך לאחר מעשה דהדבר תלוי בדעת אחרים הוא דוקא בברכת השבח. אבל בברכת המצות דמברכין עובר לעשייתן, שם בעינן לברך מקודם. ולפ"ז יש לבאר דבשלמא ברכת אירוסין היא ברכת השבח וכדמכואר ברא"ש בכתובות דף ז' ע"ב לכן מברכין לאחר המעשה, משא"כ אקב"ו על המילה מברכין מקודם כיון דהוי ברכת המצות, נמצא מוכח דלראב"ד ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו היא ברכת המצות

עוד נראה לפרש מחלוקת הר"מ והראב"ד: הר"מ ריש הל' מילה וז"ל מילה מצות עשה שחייבין עליה כרת שנאמר וערל זכר שלא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה, ומצוה על האב לימול את בנו, ועל הרב לימול את עבדיו ויליד בית מקנת כסף. עבר האב או האדון ולא מל אותם ביטל מצות עשה,

ואינו חייב כרת, שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, וב"ד מצויין לימול אותו הבן או העבד בזמנו, ולא יניחו ערל בישראל – ולא בעבדיהן עכ"ל.

וצ"ע דמן הפסוק שהביא הר"מ בתחילת דבריו כבר – חזינן דחייב כרת תלוי בערל עצמו, דכתיב ונכרתה הנפש ההיא מעמיה. וא"כ מאי טעמא חזר הר"מ להסביר מדוע אין לאב חיוב כרת. וע"כ דישנה סברא לחייב האב בכרת משא"כ אצל ב"ד שם לא שייך הך סברא, דאי לא נימא הכי היה לו לרמב"ם להביא את דבריו שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו בסוף ההלכה?

ונראה דסבירא ליה דחלוק הוא חיוב האבא, מחיוב ב"ד, דחייב האבא הוא לקיים חובת המילה של בנו, אלא שעל האב מוטלת החובה לבצעה, משא"כ החיוב של ב"ד הוא חיוב שלהם. והנימול משמש רק כ"היכי תמצוי" לקיום ולפי זה יש לומר דכיון דהערל בעצמו מתחייב כרת ס"ד אמינא דגם האב יתחייב כרת כיון דעליו לקיים חיוב הבן, משא"כ חיוב ב"ד היא חובה בפני עצמו שפיר י"ל דבחור ב"ד לא נאמר כלל חיוב כרת.

ולפי"ז יש לומר דסבירא ליה לר"מ דברכת להכניסו בברית שייך רק היכא דמקיים חיוב הבן. הני מילי דוקא באב, ולא בב"ד ולכן סבירא ליה לר"מ דרק האב יכול לברכה, ולא ב"ד דעליהם לא נאמר דין לקיים מצות הבן.

א. ברא"ש פ"א מבב"מ סכ"צ בבעית ר"א ב"משוך בהמה זו לקנות כלים שעליה" כתב בזה"ל: "ובעיא זו לא איפשיטא הלכך אם א"ל משוך בהמה זו וקני כלים שעליה לא קנה הכלים במשיכת הבהמה, ואפ" בכפותה, כיון דבעיא לא איפשיטא אוקי ממונא בחזקת מר"ק, אבל במציאה ובהפקר אם אמר אני מושך בהמה זו לקנותה ואת הכלים שעליה — קני. כיון דמספקא לן הרי הוא מוחזק מספק, ואם תפסה אחר מוקמ' לה בחזמ"ק שהוא מוחזק בה מספק. ותפיסת ספק מיקרא תפיסה כנגד אחר שאין לו בה שום טענה. דעד כאן לא קאמר תפסו כהן מספק מוציאין אותו מידו אלא היכא דאיכא לאוקמי בחזמ"ק אבל הפקר שיצא מחזמ"ק תפיסת ספק מיקרא תפיסה ואין אחר מוציא מידו" עכ"ל. ובח"ר"ן בסוג' פליג וכ' דכיון דתפס ברשות הוי מוחזק דומיא דכור בל' סאה, עיי"ש בדבריו ובנמוק"י. ושיטה ג' היא ד' ה"ראיתי מחלקים" בר"ן וכן הביא בשטמ"ק בשם מ"ה, דיש לחלק וז"ל "דבכור בל' משיכה גמורה עבד אבל הכא ספיקא דגופא דקני' ודלמא לא קניא כלל מפק' מיניה". ודעתם דבכל גוונא ל"מ מוחזק. והר"ן שם דחאם דאין לחלק דכי היכי דגבי כור בל' איכא לספוקי דלמא לא נתכוון להקנות עד שימשוך כולו, וא"כ שוב הוי משיכה דלא מקני. עיי"ש. העולה, דג' שיטות הן. (א) ד' רא"ש דבמו"מ ל"ה מוחזק, ובמציאה מוחזק. (ב) ד' ר"ן ונמוק"י דבכל גוונא הוי מוחזק. (ג) ד' י"ח בר"ן, ובשטמ"ק בשם מ"ה — דבכ"ג אינם מוחזקים. וכדבריו אלו כ' הרא"ש לעיל בספק הגמ' בגמל בהנהגה וחמור במשיכה דחד מינייהו לא קני ולא ידעי הי קני, וכ' הרא"ש סי"ז דבמכר או במתנה מוקמ' אחזמ"ק ובמציאה והפקר קנו שניהם דהזוכה הוא המוחזק ואין להוציאה ממנו בספק.

ובפלפ"ח שם ס"ק ז' הק' וז"ל: "וצ"ע בפ' חזקת גבי שדות הגר דאיבעיות עלו בתיקו ומסיק דכתרא קני' והיינו אע"ג דהתם הוי ספק בקנין כ' הרא"ש דל"מ מוחזק והתופס ממנו קנה, והש"ך בתק"כ סי"ט ישב לחלק דהתם לא החזיק בפועל בשדה, שהרי החזיק בא' מהן לקנות חברתה, או כמיצר לקנות שתיהן ולכך ל"ה מוחזק.

ובקונה"ס כלל ח' ס"ק ב' הק' דהר"ן סתר א"ע לקמן בבעיא דאזיר שאין סופו לנות דבהפקר כל הקודם זוכה בו א"כ מוכח דל"ה מוחזק.

ובעיקר סברתם תמה שם בקונה"ס דהא בעי' חזקה הראויה לקנין וא"כ הא הכא הוי ספק בעיקר קנינו, וא"כ הוי ספק בעצם החזקה והיאך מקרי מוחזק לרא"ש בהפקר. ולר"ן בכל גוונא ומזה הק' ג"כ על חילוק הש"ך דלעיל עיי"ש.

וכ' שם בסק"ג להסביר דברי הרא"ש דהא דל"מ התפסה במכר אע"ג דתפיס ברשות הוא משום דל"ה חזקה הר"ל, ובהפקר כ' לחדש דמהני אף תפיסה שאר"ל, עור כ' שם לחדש דהא דמהני תפיסתו הוא דוקא היכא דתפיס בפועל, אבל היכא דהניחו מידו בזה שפיר התופסו — קנהו, ועל הר"ן נשאר שם בצ"ע.

ורבריו תמוהים לי, מלבד עצם הסברה דכ' ריש שני סוגי תפיסה. א) הר"ל, (ב) תפס בפועל שאר"ל, וזה מהני בהפקר, ומנ"ל להרא"ש לחדש חילוק זה גם בקונה"ס לא הביא לו מקור וכן צל"ע שברא"ש לעיל בסוג' דתק"ר מ' דכל בעית הגמ' אי מהני תפיסה הוא דוקא נגד חזמ"ק עיי"ש סי"ג והראיה דלפני שנולה"ס מהני תפיסה לד' הרא"ש (ושלא כרמב"ן ושאר ראשונים) והחילוק ה"נ הוא, משום דלפני שנולה"ס עדיין ל"ל חזמ"ק, דחזקה הוי דין דוקא עם לידת הספק וכ"מ לשון הרא"ש דלעיל דמוקמ' ליה אחזמ"ק, ולפ"ד קונה"ס ל"ל חזקה וא"כ מאי נפ"מ בין תקפו דמוציאין מידו להניחו דנ"פ לקונה"ס דאין מוציאין מידי התופס. גם לא הזכיר הרא"ש כלל בדבריו דל"מ חזקה במכר משום דבע' ר"ל. גם מה שהשוה הרא"ש דין התפיסה דהכא לתפיסה דכוהן לא מובן, דהתם הוי ר"ל, והכא ל"ה ר"ל, ואה"נ אי תפיס הכא תפיסה הר"ל הוי מוחזק משום דתפיס ברשות ואין עיקר הטעם משום דל"ל חזמ"ק רק משום דדינא הוא דבהפקר ל"כ חזקה ר"ל ומזה לא הזכיר הראש דבר, וצ"ע.

ובקצוה"ח ס' ר"ב סק"ז פליג על ד' אחיו בעל קונה"ס, וס' דד' הרא"ש דבאמת ל"ב חר"ל, ולכך מהני תפיסתו, והא דל"מ במכר אע"ג דתפיס ברשות, משום דתפיס ברשות מהני דוקא היכא דודאי הואילא רשותו ועשה קנין ודאי, אבל היכא דבגוף תפיסתו הוי ספק משום הקנין ל"מ תפס ברשות. ובזה הסביר דברי הרא"ש דברא"ש כ' דבמציאה במשוך בהמה זו לקנותה ולקנות כלים שעליה, וצ"ב אמאי כ' בלקנות הבהמה ובגמ' ל"מ מזה, וישב דאל"כ ל"מ תפיסה דל"ה חצירו, ולכך הרא"ש מיירי דוקא בתפיס הבהמה עצמה, ומיושב ג"כ תירוצ' התק"כ מבעיות דשדות הגר דהתם לא תפס בפועל את השדות ולכך ל"מ תפיסה.

אמנם ע' בבהגר"א סר"ד ס"ק ט"ז וכ"ה בהג' הגר"א על הרא"ש דמיירי במשך הבהמה לקנות את הכלים, וכן מ' הפרישה בספ"י וכ"ד ב"ח, והכריח כן הגר"א מגוף דברי הרא"ש דהרי ברישא במו"מ כ' הלשון לקנות את הכלים, ולא את הבהמה, וא"כ ה"ל לאשמעינן רבותא דאף בקנה הבהמה ל"מ מוחזק. ותו דה"ל להרא"ש להשמיע את הפסק בעצם בעית הגמ' בקנה הכלים ולא הבהמה.

וגוף דברי קצוה"ח הק' הגרע"א בסוג' על ד' הר"ן דהיאך מקרי מוחזק הרי לא תפיס בכלים וישב דמיירי במשך הבהמה והכניס אח"כ הכלים לרשותו והסתפק בזה עיי"ש דנשאר בצ"ע.

ב. והנה בסוג' דרכוב ומנהיג ע' במהרש"א ח, ב, בתוד"ה "רכוב" הק' על דברי התוס' דביארו דרכוב מיירי במנהיג ברגליו אסיפא דא' רכוב, ולא ארישא דשניהם רכובין, וביאר דודאי מקרו מוחזקין אע"ג דלא קנו, ורק מא' רכוב וא' מנהיג הקשו דאי לא קני א"כ ל"מ מוחזק כנגד הקונה. עיי"ש. ומבוארת ד' מהרש"א כד' קצוה"ח דלעיל דל"ב חזקה הראויה לקנין.

וע' בס' "דברי משפט" ס' קל"ח דדבריו נסתרים מהתוס' לקמן ד"ה "או דלמא" דשם כתבו התוס' דסברא הוא דאי ל"ק ל"מ ג"כ מוחזק.

וברא"ש סט"ז עיי"ש שהעמיד למסקנה כשמואל דרכוב ל"ק ממ"נ דשניהם רכובין במנהיג ברגליו, ויותר מפורש בתוס' רא"ש ח"א בסופו עיי"ש דסיים "דה"א דבתרא ל"ק דאין דרך רכיבה בכך ואין דרך הנהגה בכך, עכ"ל. ומפורש דמיירי במנהיג ברגליו, והחידוש עיי"ש, וזה שלא כד' המהרש"א בתוס' דאף א"נ דרכוב ל"ק מוחזק מיהא הוי ול"ב לאוקמי במנהיג ברגליו וא"כ מ' ד' הרא"ש דבעי' חזקה הר"ל, דאל"כ אף לשמואל מתנ' דב' רכובין ל"צ לאוקמי במנהיג ברגליו. ומפ'רשת ד' הרא"ש שלא כדברי קצוה"ח לעיל שכ' ברעתו דל"ב חזקה הר"ל.

ג. ומה שנקטו הקונה"ס והקצוה"ח לדבר פשוט שד' הרא"ש דבתפיס ברשות מקרי מוחזק, לענ"ד אין הדבר פשוט כלל. וע' ברא"ש לעיל סי"ג שהק' ממרחץ ששכרו וכו' ונרחק ליישב דהא דמהני תפיסתו משום דודאי אודיי אודי ליה, ובתוד"ה "פותר" ו, ב תירצו דהתם נכנס בהיתר, ומדלא ישב בפשטות כד' התוס' דהתם תפיס ברשות מוכחת דד' אינה כן, וגם התוס' לא סברי כן בכ"מ כמבואר באחרונים. וא"כ לכאורה אתי שפיר בפשיטות מח' הרא"ש והר"ן דלר"ן מהני התפסה אפ' במכר משום דתפס ברשות מהני. (כן מבוארת ד' הר"ן שם בסוג' דתק"כ) והרא"ש ס' דתפיס ברשות ל"מ, ולכך במכר ל"מ תפיסתו. אמנם אין בזה להעלות ארוכה לגוף דברי הרא"ש שמוכח מדבריו שבע' חזקה הר"ל, וכד' קונה"ס וא"כ הכא הוי ספק חזקה.

ד. ולבירור דין זה דחזקה הר"ל דנחלקו בזה האחרונים הנ"ל נבאר השיטות בסוג' דרכוב ומנהיג, דע' רש"י ח, ב, ד"ה "אלא רכיב" דמיירי בבאים שניהם לפנינו, ובקצוה"ח ס' רס"ט סק"ב כ' דר' רש"י דהבעיה דוקא במוחזקים ולא בקנין, ומשום-דבקנין א"נ דמנהיג ל"ק ה"ה דרכוב ל"ק משום דלא עביד משיכה גמורה, משא"כ במוחזק דל"ב למשיכה גמורה, ובזה ישב קוש' הראשונים על רש"י ט, א ד"ה ש"מ "רכוב קני" דכ' רש"י דכיון רכוב קני פלגי, וצ"ע דהגמ' מסתפקת דילמא מנהיג עדיף, וע"ז ישב דספק הגמ' במוחזקות וכוונת רש"י בקנין דפשיטא דשניהם קנו, את"ד.

והאחרונים, ע' גרנ"ט והנו"א לקוטי בב"מ ס"כ הק' דל"מ כן ברש"י בסה"ד "וכי אמרי משיכה קני" וכן בד"ה "א"ד מנהיג" דכ' רש"י דהיא הגדולה בקנין, עיי"ש ומ' דל"ד רש"י הספק ג"כ בקנין.

אמנם נ' לדחות דברי קצוה"ח בלא"ה, דבתוד"ה "רכוב" כ' דמיירי באזלא מחמתיה, והוכיחו כן מראית הגמ' כלאים, אמנם רש"י פליג ע"ז דע' רש"י ח, א, ד"ה "דרכוב" דכ' דאינה זזה ממקומה, (ועיי"ש ברש"ש) וכ"מ ברש"י ד"ה "מנהיג לחודיה" דכ' דהספק דילמא רכוב ל"ק, משום דל"ה משיכה דבעי' שתעקור יד ורגל, ומ' דברכוב לא עקרה כלל, ולא כד' תוס' דהספק דלא עקרה מחמתיה, ולפ"ז נדחו דברי קצוה"ח דודאי אין כאן חצי משיכה לא' מהם, ומשום דאזלא רק מחמת המושך, ולקנין הרכוב לא בע' דחיזיל מחמתיה.

אך לפ"ז תקשי על רש"י טובא, (א) ראית התוס' מהשואת הגמ' לכלאים.  
(ב) ראית התוס' ד"ה "א"ד" ממחנה דמנהיג קני אפ' במקום רכיב, דלפ"ד  
רש"י הספק גם במוחזק. (ג) מרש"י לקמן דכ' דאי רכוב קני פלגי.

וע"ד הפשט נ"ל בביאור קוש' א' ערש"י ד"ה "פוטרי" "קסבר לאו מידע ב"ד"  
דספק הגמ' אי רכוב מקרי עושה מעשה בבזמא, מעשה אקטיבי, או דרך הבהמה  
נושאת אותו אך לא שעושה בה מעשה. ונפ"מ ג"כ לכלאים דאפ' נימא דאזלא  
מחמתיה, מ"מ לא חשיב דעושה בה מעשה והקוש' השניה והשלישית מתורצת  
חדא בחברתה, דבחר דהגמ' העמידה מתנ' במנהיג ברגליו, א"כ באמת מוכח  
ממתנ' דרכוב במקום מנהיג קני וכראית התוס' ולכך כ' רש"י דפלגי, ור"י  
דהסתפק בדבר י"ל דהיתה לו איזו אוקימתא אחרת להעמיד המשנה ומ"מ צ"ע.  
אך אחרי שהגמ' העמידה המש' במנהיג ברגליו פשיטא דרכיב במקום מנהיג קני.  
ועמשכ"ב האחרונים, ע' מהרש"א ביה"ל ח"ג סמ"ג, אמ"ב קנינים סמ"ב,  
וחזו"א הנ"ל. ועולה מזה דר' רש"י דבעית הגמ' הן במוחזקות והן בקנין, ומשום  
דבע' חזקה הראויה לקנין דספק הגמ' אי רכוב עדיף או מנהיג, הוי משום עדיפות  
הקנין.

ע' רש"י בסד"ה "אלא רכוב" "והיא הגדולה בקנין" ונ' דהוי שני סוגים של  
קנין, משיכה דקני בכ"מ משום דהיא הכנסה לרשותו. רכוב – דקני דוקא בחמור  
משום דזוהי צורת תפיסתו המיוחדת. וספק הגמ' האם הגדולה בקנין, הקנין  
הכללי עדיף משום כלליותו, או התפיסה המיוחדת עדיפה משום פרטיותה,  
ויתבאר עוד לקמן בעזה"י דכ"נ מד' רש"י דהבעיה היא בקנין ובחזקה משום  
דבע' חזקה הראויה לקנין.

ה. ושיטת תוס' רבע' גם תפס במוסרה וגם משיכה יל"פ בתרי גווני.  
(א) הא דבע' דתיזיל מחמתיה הוא משום המשיכה, דקנין הרכוב הוא משום  
המשיכה, וכפי שהבין קצוה"ח הנ"ל דרכוב משום משיכה, וספק הגמ' אי רכוב  
קני דאפשר דלא אזלא מחמתיה, רק מנפשה אזלה, וא"נ דקני אפשר דעדיפא  
ממנהיג משום דגם תפיס בה ומשיכתו מבטלת משיכת חבירו. ובראשונים ע'  
רמב"ן, רשב"א, ר"ן, מפורש בשיטה זו. וע' בח' הר"ן ד"ה "אי איכא למימר"  
בתירוצו, דילפ' דמשיכה קני בבהמה מקנין רכוב, ומפרש דהוי קנין משיכה.

ואכ"ל באופן (ב) דאין האזלא מחמתיה דין משיכה, דלמשיכה ל"מ רק דהוי חלק  
מהתפיסה דזוהי צורת התפיסה בבהמה דתפיס במוסדה ואזיל מחמתיה. ולפי דרך  
זו אפשר לפרש בעית הגמ' אי רכוב עדיף או מנהיג כדרך שכ' לעיל בשיטת  
רש"י אמנם לפי הדרך הראשונה א"א לפרש כן בעית הגמ' דגם רכוב הוא משום  
המשיכה ולכך פירשו בראשונים הנ"ל דאפשר דמשיכת המנהיג עדיפא דודאי  
משיכתו משיכה, משא"כ משיכת הרכוב הוי ספק דשמא לא אזלא מחמתיה ולכך  
מתבטלת, או דמבטלת משיכת המנהיג ועדיפא דתפיס בה.

וראיה ברורה שכ"ה ד' התוס' ושלא כראשונים (הר"ן הנ"ל), ומשמעות הראשונים  
בסוג' ע' לשון הרשב"א בד"ה "הא דאמר" וז"ל: "משום דרכוב נמי מחמת  
כובד רכיבתו אזלא וכאילו מנהיגה ברגליו" ולפ"ד תוס' ודאי דל"מ מנהיגה

ברגליו דלמשיכה ל"מ, וכל התפיסה במוסרה כ' הרשב"א דהוי רק סניפין מ' דאיננה חלק מעצם הקנין, וע' לשונו בסה"ד בספק הגמ' דלמא מנהיג עדיף דלרכוב ליכא משיכה וכ"ז מורה ברור דהוי מצד קנין משיכה, וע"ע לקמן וכ"ה ד' האחרונים דמהני מצד קנין משיכה ע' קצוה"ח ס' רס"ט הנ"ל), ע"ט, א תוד"ה "ונקני" ובפנ"י וכן בנתיבות קצז, ב סק"ב הק' דגם ברכוב איכא משיכה, ולכך מוכח בד' התוס' דבאמת אין משיכת הרכוב מהני לדיני משיכה רק לקנין התפיסה ועיי"ש בפנ"י.

ו. ולפ"ד אלו א"ש קוש' קצוה"ח ס' קצז ס"ק ב' וכן הק' הגרע"א בסוג' דבגמ' ט, ב מכואר דמנהיג ברגליו מהני אף ברה"ר, וצ"ע שהרי מנהיג מטעם משיכה ואין משיכה ברה"ר ולפמשנ"ת א"ש – דודאי גם מ"ד דרכוב ל"מ הוא רק מטעמא דלא אזלא מחמתיה, אבל עצם קנין רכוב אית לית, ולפ"ז מנהיג ברגל ו היכא דתפיס מהני אף מטעם רכוב וא"כ א"ש דמהני ברה"ר. שו"ר שהק' קוש' זו במאירי וב"תלמיד הרשב"א". ובמאירי כ' וז"ל "רכיבה בהנהגה יותר הוא על משיכה וקונה אף ברה"ר וכו' ובתלמיד הרשב"א הוכיח מכאן דמשיכה בבהמה מהני אף ברה"ר, והם אזלו בשיטה הסוברת דקנין רכוב הוא מטעם משיכה, ואין כן ד' התוס'. ועמשכ"ב הנתיבות ס' קצ"ז ס"ק ב'.

ובזה יתבאר ג"כ מה שהעירו ברמב"ם, דד' הרמב"ם (וכ"ה ברי"ף) כ' הראשונים בסוג' דפסק דרכוב קני' ולכך הביא בפ"ט ה"ז מטו"נ משנתינו כצורתה. וע' ברמב"ם פ"ד ה"ו ממכירה הזכיר ג"כ שקונה ברכיבה, וכ' דבע' עקירת יד ורגל, ושנאה שוב שם בה"י וגם שם כ' דבעי' שתהלך בה, וצ"ע כפילות דבריו. ולפמשנ"ת א"ש דבה"ו מיירי במנהיג ברגליו וקני' בקנין משיכה, משא"כ בה"י מיירי בקנין רכוב דאיננו מקניני משיכה, וע"ז כ' הרמב"ם דמ"מ בע' שתהלך בה

ז. ואת ד' התוס' ח, ב בד"ה "או דילמא" דכ' לחלק דבע' חזקה ראויה לקנין, ולכך אי רכוב ל"ק ל"מ מוחזק, ומ"מ אפ' א"נ דמנהיג עדיף בקנין בחזקה תרויהו מוחזקים, ולפ' כתרי גווי. דבראשונים נתפרש הדבר דכוון דבלי חבירו קני', א"כ מקרי מוחזקות דהא טעין דקנה לפניו וחבירו תקף. רק א"נ דל"ק כלל וטוען דקני' בקנין אחר בזה אמר' דכיון דחבירו מחזיק במוחזקות שודאי קונה בה א"כ אין ספקו של זה מוציא מודאי של זה. (ע' רמב"ן רשב"א ור"ן). וז"ל הרמב"ן בד"ה, מני' "ואכ"ל כיון דרכוב קני' לעולם אפ' שלא במקום מנהיג גם במקום מנהיג חולקין, אפ' תימא דבמקום מנהיג ל"ק כוון דכל חד מינייהו קאמר כולה שלי ואין לך עסק בה שאני קניתי, ובתרי הכי תפסת בה. וזה אומר לא כי אלא אני קניתי ברכיבתי ואתה תפסת בה וכלה שלי. וכל א' וא' מוחזק בה חזקה גמורה ותפיסה גמורה הלכך לא שמע' ממחנ' דרכוב במקום מנהיג לקני'. ומיהו רכוב לחודיה שמע' מינה דקני' שאלו לא קנה רכוב כלל אע"ג דאמר אני קניתי במשיכה קודם שתפסת בה לא מהימן, כיון שזה טוען שקנאה במשיכתו שהוא עדיין מושך בה לפניו, וזה טוען טענה אחרת שקנאה בע"א, והשתא ליתא בידיה בענין שיקנה אותה אפ' הוא בלכד רוכב בה וכו'.

וז"ל הרשב"א "דכיון דהשתא לא עביד בה קמן מידי דמהני וחברו מנהיג בה ועביד מידי דמהני הויה לה בחזקת מנהיג ואידך מוציא מחבירו וכדאמ' בכל מידי דחד מוחזק ואידך מסרך בה סרוכי דעליו הראיה עכ"ל.

ומבואר בדבריהם דכל הספק הכא הוא דוקא כשא' מוחזק חזקה הר"ל, והשני מוחזק בחשאר"ל, דהראשון עדיף, וא"כ מוכח בדבריו דלולא המוחזק הראשון ודאי דמקרי השני מוחזק אע"ג דאיננו מוחזק עתה חר"ל, שהרי מיירי הכא לה"א דרכוב לא קני, ומוכח מדבריו דל"ב חזקה הראויה לקנין. ומוכרחים לאמר כן בשיטתם, שהרי לפי פירושם בספק הגמ' ה"א דמנהיג עדיף מרכוב דמבטל בפועל משיכת הרכוב וא"כ לא עביד במקום מנהיג משיכה. ולפ"ז כששניהם מחזיקים בה אין חזקת הרכוב חר"ל שהרי לא עביד משיכה, ובכ"ז מקרי מוחזק א"כ מוכרח דל"ב חר"ל. וכ"ה ד' הר"ן בסוגי'.

אמנם רהיטת ד' התוס' וכן נוכיח לקמן בעזה"י בשיטתם כפי שהבין ה"דברי משפט" הנ"ל דסברה הוא דבע' חר"ל. ולפ"ז צ"ל דהא דמוכיחין דרכוב קני משום דבאמת בע' חר"ל.

ח. וכ"נ ביאור הדברים, דיש לחקור בגדר מוחזקות א"ה משום דאמר' דזה שמוחזק קנה. ואין המוחזקות עצם סיבת הבעלים, רק כיון שהוא מוחזק הוי דין שנאמר שודאי קנה בעבר ולכך הוי בעלים. או דדין התורה דהמוחזק הוא הבעלים, והמוחזקות היא עצם הבעלות, והסיבה לבעלות. ולא דאמר' דכיון דהוא מוחזק עשה פעולת קנין בעבר וקנאה. (וע' קוב"ש ב"ב ס"ק קנ"ג) וכסברה ראשונה מבואר בלשון הראשונים דלעיל, ולכך אע"ג דרכוב במקום מנהיג ל"ק מוחזק מיהא הוי, דסו"ס הא טוען שחבירו תקפו, וא"כ שוב צ"ל מכוח מוחזקתו דבאמת קנה את הדבר, ואית ליה חזקה כשם שיש לחבירו וז"ל הרשב"א בסוגי', "וכיון דתרווייהו אכתי מחזיקין בה במאי דאי עבידי הכי כל חד מנייהו באפי נפשיה קני, פלגי לה תרווייהו". ולסברה ב' המוחזקות היא המצאות הדבר אצלו, דזוהי עצם וסיבת הבעלות, ולכך אין חבירו מבטלו, אבל היכא דל"ק כלל ל"מ מוחזק, דהא דבע' חר"ל איננה רק כנגד חר"ל כשיטת שאר ראשונים, אלא דזה דין החזקה שתהא חר"ל וע"ע לקמן (ס' ט').

ומבואר לפ"ז דנחלקו השיטות אי בעי חר"ל, ומח' זו היא ג"כ בסברה דלעיל. דאם החזקה היא רק סיבה שנאמר שקנה ל"ב שיתפוס עכשיו תפיסה ר"ל, דמ"מ עצם התפיסה הוי ראייה שקנה בעבר, אבל א"נ דהחזקה היא עצם הבעלות הוי דין כדיני החזקה שתהא חזקה כזו שהיא תפיסה של בעלות, כלומר: ראויה לקנין וא"כ הראשונים דסברי כמבואר לעיל דהחזקה רק ראייה לקנין שחל בעבר, ולכן הסבירו החילוק דאע"ג דמנהיג מבטל רכוב מ"מ ראייה על לשעבר איכא דמ"מ תפיס וטוען שהשני תקפה אזלו לשיטתם וס' צל"ב חר"ל וכמבואר: דהכרח הוא לשיטתם בהסבר הסוג' דהמנהיג מבטל בפועל משיכת הרכוב וא"כ שוב ל"ה ר"ל, וכל דברי הגמ' בחשאר"ל הוא רק נגד חר"ל, משא"כ תוס' דל"ס הכי לשיטתם דבעי חר"ל.



ולפ"ז א"ש ד' מהרש"א שהוא פירש דברי התוס' כראשונים ולא מוכח מהכא כלל דבע' חר"ל רק נגד חר"ל, וזוהי שיטת קצוה"ח, אמנם לפי המבואר תוס' והרא"ש פליגי וע"ע לקמן.

ט. ובביאור החילוק לפ"ד התוס' בין קנין דספק לגמ' דא' מינייהו עדיפא למוחזק, נ"ל דתוס' אצלו לשיטתם, דהנה לעיל ד"ח, א בסוג' דמגביה מציאה לחבירו נחלקו הראשונים בביאור הגמ' דא"נ דל"ק חבירו ב' שהגביהו ל"ק. ד' רשב"א בסוג' שם דהוי חסרון במעשה ההגבהה, דבע' הגבהה כולה. והמונח ביד חבירו כמונח ע"ג קרקע. אבל הביאו האחרונים ע' בשיעורי הגרנ"ט שם, ובשאר שיעורי רה"י דד' תוספי תוס' לרא"ש הובא בשטמ"ק דאין החסרון מצד המונח עג"ק אלא משום דקנין מבטל קנין והחסרון דוקא היכא דנתכון לקנות עיי"ש, ומה שהאריכו בזה.

ותמהתי שלא הזכירו כלל שד' תוס' מבוארת כתוספי תוס' לרא"ש, דע' ח, ב תוד"ה או דלמא כ' דסיפא בזמן ששניהם מודים דמזה ילפ' למסקנת הסוג' דין מגביה מציאה לחבירו מיירי בשניהם בהנהגה או בקנין אחר. ובשניהם בהנהגה אין חסרון של כמונח עג"ק, ואין חסרון בעצם מעשה המשיכה, רק מצד דקנינים מבטלים זא"ז. וע' קצוה"ח ס' רס"ט ס"ק ב' דלכן הריטב"א פי' ראית הגמ' ח, א משניהם רכובין דהוי רק מיתורא בעלמא, דלעצם דין החלוקה ל"ב למגביה לחבירו משום דברכובין אין חסרון של מונח עג"ק. וא"כ ד' התוס' כתוס' הרא"ש דהחסרון מצד קנינים מבטלים זא"ז. וכן מוכח מהסוג' לקמן ט, א בקוש' הגמ' א"ה לקני רכוב במוסרה, וביארו התוס' - משום קנין משיכה. ולמסקנה ל"ק משום השני תפיס בה. ומוכח דאף במשיכה בטל קנינו בכל המוסרה משום קנין השני בחלק מהמוסרה.

וא"כ אצלו תוס' לשיטתם דס' דקנין מבטל קנין ולכן ה"א דרכוב יבטל מנהיג מצד עצם קנינם דחד מינייהו עדיפא ולרשב"א מבטל מציאות הקנין בפועל ולא חלות הקנין. וחלוק דין קנין מדין חזקה לפ"ד התוס', דדוקא בקנין דהוי סיבה לחלות הבעלות אמ' דיבטל קנין, משא"כ חזקה איננה סיבה אלא מצב, דקנין הבעלים על הדבר, וא"כ סו"ס מציאות בעלות יש לו ול"ש שא' יבטל חבירו, וע' קצוה"ח ס' ר"ב ס"ק ז' בחילוקי מוחזק מקנין.

והנה יש להסתפק בד' התוס' היכא דקנין מבטל קנין לא מצד החלות דאז אע"ג דמבטלו סברו התוס' דמ"מ שניהם מוחזקין, אלא היכא דמבטל עצם מעשה הקנין אי גם בכה"ג מקרי מוחזק, דד' הראשונים כפשנ"ל לעיל דגם בכה"ג מקרי מוחזק כיון שסו"ס היה קונה בפני עצמו אמנם ד' התוס' י"ל דוקא בביטול החלות, תרוייהו מוחזקים דתרוייהו תפוסים תפיסה של בעלות, משא"כ בביטול מעשה הקנין בפועל ל"ל תפיסת בעלות.

וע' בשטמ"ק שהביא שיטת תוס' הר"פ והריטב"א דכ' דספק הגמ' ברכוב במקום מנהיג הוא גם בקנין וגם במוחזק, ולכאורה פשטות הדברים דס' כרש"י ופליגי על ס' הראשונים לחלק בין קנין למוחזק. וס' דכי היכי דמבטל קנינו

הה"נ המבטל חזקתו. אמנם ע' דבריהם שם, וז"ל הריטב"א בר"ה "אלא רכוב במקום מנהיג": "ואין זה (ד' תוס') מחזור בעיני רבותי חדא דאם איתא דרכוב במקום מנהיג חד מינייהו ל"ק, כשכאו לפנינו זה רוכב וזה מנהיג הרי אותו שא"ר לקנות אינו לגבי חבירו אלא כמאן דמסרך ביה סרוכי, דלאו כלום הוא" עכ"ל. ומשמעות דבריו דס' דברכוב במקום מנהיג מתבטל מעשה הקנין שלו, דשוב לא משך ולכך ל"מ ג"כ מוחזק. א"כ לא פליג על תוס' בעצם סברתם, רק חולק על תוס' בביאור ספק הגמ' רכוב במקום מנהיג דלד' הריטב"א מתבטל עצם מעשה הקנין ולכך שוב ל"מ מוחזק. וזה שיטה חדשה שלא כרש"י, שהרי לפ"ד רש"י אין ביטול מעשה הקנין דל"ב שתיזיל מחמתיה במשיכה.

וע' ברא"ש סט"ז ובתוס' רא"ש ח.א. בסופו דחידושא דמתנ' בשניהם רכובין דה"א דבתרא ל"ק משום דה"א דהשני טפל דאין דרך רכיבה והנהגה בכך. ולכאורה צ"ע דזה נגד סברת הראשונים דאע"ג דיחד איתו איננו מנהיג, מ"מ ל"ד חזקה לקנין וכיון שבלעדיו היה קונה מקרי מוחזק אתו. ונ' דגם הרא"ש ס' לחלק כריטב"א דה"מ כשמבטל חלות קנינו, אבל היכא דמבטל בפועל קנינו ל"מ מוחזק.

העולה דארבע שיטות לפנינו, (א) רש"י דבע" חר"ל ובעית הגמ' גם במוחזקות, ואפ' היכא שקונה לבדו אם השני מבטל קנינו מבטל נמי מוחזקתו. (ב) תוס' ורא"ש דבע' ר"ל, אבל ל"ב שיוכל לקנות גם עם חבירו. (ג) ריטב"א - דסברתו כתוס', אבל היכא דמתבטל מעשה קנינו מתבטלת מוחזקתו. (ד) שאר ראשונים דל"ב חר"ל.

יא. וע' ע.א. תוד"ה "מושך ומנהיג" דהק' התוס' דלמא קמ"ל דמושך לא מבטל מנהיג אע"ג דלאו אורחיה ותיירצו דזה פשיטא, ול"ד לרכוב ומנהיג דהתם מבטלו, עיי"ש. ודבריהם תמוהים טובא, וכה"ק בפנ"י. (א) הרי גבי רכוב ומנהיג הסתפקה לעיל הגמ' דילמא חד מינייהו עדיף וא"כ מ"ש הכא במושך ומנהיג דפשיט לתוס' שאין להסתפק בדבר. (ג) מה השוו רוכב ומנהיג דזוהי בעיה לענין חזקה להכא שהוא דין בקנין. ובודאי דקוש' זו השניה ק' לד' הראשונים, שהרי אין קשר בין הדברים דלגבי קנין אפ"ל דמבטלים זא"ז אבל במוחזק פשיטא שלא מבטלים. ורכוב ומנהיג שאני דהתם לא עשה המנהיג משיכה כלל וכפשנ"ת, וא"כ אין מקום כלל להשוות ביניהם, ותוס' חילקו בין אורחה לבין ביטול שיש בזה מה שבזה ויותר ואין כונתם לחילוק הראשונים.

אמנם לפמשנ"ת לעיל בד' התוס' באמת מוחזק וקנין שוין דבע' חר"ל דמוחזקתו וקנינו שניהם מצד בעלותו על הדבר וכפשנ"ת, ושייך להשוות קנין למוחזק. ומה שא"א להשוות ביניהם הוא רק בבעית רכוב ומנהיג דזוהי בעיה בסוג הקנין ולכך שניהם במוחזק מקח בעלים משא"כ א"נ דיש לו יותר בעלות בכמות גבי קנין ה"ה בחזקה ודו"ק. וא"ש קוש' הפנ"י ולראשונים לשיטתם בלא"ה לא קש' וע' ובאמת לא הביאו דברי תוס' אלו.

ובגמ' מוקמ' למתנ' דרכוב ומנהיג כמנהיג ברגליו, וקמ"ל דלא עדיף רכוב ומנהיג ממנהיג. ובתוס' הק' דמנ"ל לאוקמי למתנ' כרבנן ובמנהיג ברגליו, נימא דמתנ' ר"מ דס' דרכוב קני וקמ"ל דלא עדיף ממנהיג, דהא הגמ' הסתפקה בד"ז וישכו - דספק הגמ' לעיל דוקא בקנין אבל במוחזק פשיטא דלא עדיף רכוב ממנהיג, דק ה"א דעדיף רכוב ומנהיג ברגליו ממנהיג.

ולפ"ד התוס' א"ש דברי הגמ' והקוש' ושיעור הדברים כן הוא.  
(א) דבקנין הסתפקנו מאי עדיף רכוב או מנהיג וזו בעיה באיכות הקנין וכפשנ"ת.  
(ב) אבל במוחזק פשיטא דלא עדיף דקנין הוי סיבה לבעלות ואפ"ל דסיבה מבטלת סיבה. (ג) וברכוב המנהיג אפשר דמוחזקתו תבטל מוחזקות השני. ונפ"מ בין רכוב לרכוב המנהיג דברכוב העדיפות מצד הסוג של הקנין, ובחזקה אין איכות עדיפה על איכות, משא"כ ברכוב המנהיג נמצא אצלו יותר בכמות. דכיון דשניהם מנהיגים וזה גם רכוב ה"א דמבטלו, דברכוב ומנהיג אין חסרון מצד מציאות הדבר אצלו, אלא מצד סוג הקנין, וזה שייך לגבי קנין משא"כ במוחזק עצם מציאות הדבר אצלו היא הבעלות ואין סוג עדיף על סוג, משא"כ ברכוב המנהיג ה"א דמציאות הדבר אצלו רבה יותר ועדיפה.

אבל לד' שאר ראשונים צל"ע (א) דמה הסברה דרכוב המנהיג יבטל מנהיג דבשלמא לתוס' דהמוחזקות נמדרת במציאות הדבר אצלו א"ש, אך לראשונים דהמוחזקות ראייה שקנה, א"כ גם כאן לולא השני היה קונה, וצ"ע.  
(ב) תקשי קוש' תוס' דילמא ברכוב ומנהיג, ומ"ש רכוב ומנהיג, ממנהיג ברגליו ומנהיג, דנימא קמ"ל דלא מבטל דאף ברכוב ומנהיג ה"א דהמנהיג מבטל מציאות משיכת הרכוב, והחילוק א"ש לד' תוס' ולא לד' הראשונים.

וברשב"א בד"ה "איכא ספרים" כ' דל"ג ליה, וא"נ דגרס' ליה תרי לשני ניהו, ולל"ב חזרנו מהסברה דיש חלוק בין קנין למוחזקות ומתנ' ר"מ, וקמ"ל דרכוב לא עדיף ממנהיג ובמוחזק, ואזיל לפ"ז לשיטתו. אמנם כ' עוד תירוץ דה"א דרכוב המנהיג יבטל המנהיג, וא"כ צ"ע משה"ק לעיל. ואח"ז ר' לשון הרמב"ן בסוג' בסד"ה "מני אלימא ר"מ" שכ' בזה"ל: סד"א ליהוי כיוצאה מת"י של א' מהם ואידך מסרך ביה סרוכי הואיל וזה תפוס ומנהיג דמנהיג לא עביד בה ולא מידי קמ"ל עכ"ל. ואין זה כסברת התוס', דתוס' כ' דיבטל מוחזקותו ומשום דכל מה שיש בזה יש בזה ועדיפה, משא"כ לרמב"ן וכוונת דבריו דה"א דלא מקרי מוחזק משום דבפועל לא תפיס ול"מ דהשני ג"כ מנהיג, ובזה א"ש החילוק בין רכוב לרכוב המנהיג. דברכוב ומנהיג פשיטא דאין המנהיג מבטל הרכוב, דאע"ג דמבטל האזלא מחמתיה מ"מ סו"ס תפיס ביה הרכוב ובמוחזק ל"ב תפיסה ר"ל. ולכך התם פשיטא דהמנהיג לא יבטל הרכוב. וגם הרכוב לא יבטל המנהיג דאזלא מחמתי המנהיג טפי מהמשיכה שברכיבה. משא"כ ברכוב המנהיג המבטל את המנהיג וא"ש שיטת תוס' ורמב"ן, ולפ"ש רמב"ן ל"ק קוש' תוס' מרכוב ומנהיג על רכוב המנהיג, והרמב"ן באמת לא הק' כן, וע' לשון התוס' דלא סברי סברת הרמב"ן.

וממה שכתבנו בס"ק זה מוכח דתוס' פליגו על הרמב"ן ושאר הראשונים, ושיטתם כפשנ"ת לעיל דבע' חר"ל וכ"מ פשטות לשונם.

יב. הדרן לתחילת דברינו. דר' הר"ן דל"ב חר"ל ולפ"ז אזיל לשיטתו דס' ראף בספק קנין כגון: במשוך בהמה לקנות כלים, דמקרי מוחזק. וכיון דתפיס ברשות תפיסתו תפיסה, וד' הי"ח ומ"ה בשטמ"ק נ' דסברי דבע' חר"ל, ולכך חילקו בין בית כור דהתם הוי ראוי לקנין, דמעשה המשיכה שפיר הוי מעשה קנין להך דהכא דהוי ספק בעצם הקנין וא"ש קוש' הר"ן על הי"ח, דהחילוק ברור דאע"ג דהוי ספק ג"כ בבית כור מ"מ הוי ודאי חזקה ר"ל משא"כ במשוך בהמה וכו' הוי ספק בקנין וספק בחזקה ול"מ מוחזק מספק.

ולפ"ז א"ש קוש' קונה"ס על הר"ן מאויר שאין סופו לנוח, שהרי התם אע"ג דזרק דרך האויר מ"מ לא נח ברשותו וא"כ לא תפיס ביה ולכך ל"מ מוחזק, ואע"ג דבתר הכי תפיס ביה מ"מ על תפיסתו זו ל"ל רשות וא"כ הוי לאחר שנוה"ס אבל הכא בפועל תפיס ביה אפ' שאר"ל. ואפשר דג"כ כ' הר"ן דכיון דא"ז בתר התפיסה בפועל, א"כ היכא דמושך הבהמה לקנות הכלים, אע"ג דהבהמה לאו חצירו, מ"מ תפיסה בפועל מקרי שהרי נתן לו רשות למשוך הכלים ע"ג הבהמה, ולכך הוי תפיסה בפועל אע"ג ל"ה חצר דאין הבפועל תלוי בדין הקנין, וע' ברמב"ן לקמן יב, דפסק ג"כ כר"ן.

ולפ"ז אפשר שיש ליישב ד' הרמב"ם בפ"ג ממכירה הי"ד פסק דלא קנה הכלים, ובלח"מ תמה דאמאי לא כתב דהוי ספק וכדרך כל תיקו שבגמ'. ונ"ל דהרמב"ם פסק כ"ח בר"ן דהוי ספק תפיסה ולכך ל"מ כלל דכל הרוצה לתקפו יבא ויתקוף. ול"ד לכל ספק דסו"ס הוי מוחזק, אמנם צ"ע היכא דעשה ספק קנין והכניסם לרשותו ד"ל דאז הוי תפיסה, אמנם צ"ע דאפשר דתפיסה כזו לאחר שנולד – הספק ל"מ.

ובד' הרא"ש צ"ב לפ"ד דבשלמא דל"מ תפיסה במכר משום דאז' בתר החזמ"ק ושיטתו לפמ"ש"כ לעיל דתפיס ברשות ל"מ. אך צ"ע במציאה והפקר היאך מקרי כלל תפיסה שהרי הוי ספק מוחזק דבעי לשיטת הרא"ש ר"ל.

ונ"ל סברה מחודשת, דע' היטב בלשונו לעיל בתחילת דברינו וכ' ה"פ דהוי תפיסה מספק, וכונת הדברים דחזקה הוי עצם הבעלות ולא סיבה שנאמר שקנה. וא"כ י"ל דהא דמהני תקיפת השני הוא דוקא הכא דודאי אין הראשון מוחזק, אבל היכא דהראשון הוי א"פ ספק מוחזק דעשה ספק קנין אין זה כספק רגיל כשאין מוחזק דבספק רגיל בלי מוחזק אין לאף א' בעלים מספק, אבל הכ"א א"נ דהוי מוחזק שוב הוי בעלים, ובספק מוחזק הוי ספק בעלות דהמוחזק הוא הבעלות ודמי למש"כ השערי אשר שכ' דספק גזל אסור רק דהיכא דתפיס הוי דין ודאי דשלו הוא, וזה דוקא היכא דתפיסתו ודאית אבל היכא דתפיסת השני גופא ספק א"כ שוב הוי ככל ספק גזל דאסור לו לקחתה. כנ"ל בדעת הרא"ש, ומתאים היטב ללשונו ע' לעיל. ובזה א"ש כמובן הקוש' משדות הגר וכתירוץ הש"ך.

יג. ונ' דבמח' זו אזלו לשיטתיהו בדין חלוקה בריש פרקין דכבר חקרו האחרונים בגדר החלוקה א"ה דין פשרה, או דהוי ודאי של שניהם, עמשכ"ב בשיעורי ר"ה ינפ"מ שונות. וזה תלוי במה שחקרנו לעיל בגדר החזקה. דא"נ דהמוחזקות עצם הבעלים בזה אמר' שפיר דבכ' אוחזין שניהם מוחזקין ודאי, ולכך הוי חלוקה אחת. אמנבא"נ דהמוחזקות סיבה שנאמר שבעבר קנה בזה י"ל דהכא א"א לאמר' דשניהם קנו הדבר שהרי א' הגביה לפני חבירו, וע"סמ"ע ס' קל"ט ט"ק ב' שכ' דהא דבע' אוחזין הוא משום דלולא כן עדיף כל דאלים גבר, דבחלוקה אפשר שיתנו לזה שאינו שלו משא"כ בכדא"ג דהבעלים מוסר נפשו עליו וא"כ אין דין החלוקה משום המוחזקות, רק דין פשרה והא דבע' אוחזין הוא לבטל דין כדא"ג, דלא מוציאין מידו לדין כדא"ג. אבל בתוס' ר"פ כ' בזה"ל: "דאוחזין שאני דחשיב כ"א יש לו בה כודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא" עכ"ל. וזה שלא כד' הסמ"ע רק דהחלוקה אמת משום דמאי דתפיס הוי ידיה ולשיטתם דהמוחזקות היא עצם הבעלות, ואין זה תלוי בטענותיהם רק באפשרות החלוקה להיות אמת.

וברמב"ן שם בד"ה "ויחלוקו" הביא ג"כ דברי ר"ח דהכא חולקין משום דאוחזין, וע"ז הק' קוש' תוס' מהשואת הגמ' לב' שהפקידו והתם לכאורה אינם אוחזין (וישב א') דקנסינן ברמאי אפ' במוחזק, ולכך ק' לר"י אמאי לא קנס במתנ'. ג) דבנפקד הוו מוחזקין, וצ"ע טובא דלפי תירוצו הראשון מ' דל"ה תפיסה בנפקד וא"כ תקשי גם לרבנן, דבגמ' מקש' לרבנן ג"כ דיהא מונח ואמאי חולקין, ולכאורה החילוק דבמתנ' הוו מוחזקין ותירוצו רק לר"י דקנסינן ליה. ולכך נ"ב דשיטת הרמב"ן דבאמת אין חזקה של שניהם, רק דהוו חזקות סותרות זה את זה, ולד' רמב"ן אפ' אין שניהם מוחזקין רק דהנפקד מחזיק לזה שמסר לו, ג"כ לא כדא"ג משום דלא מוציאין מחזקתו לכדא"ג וע"ז מק' דיחלוקו בנפקד דהוי תקנ"ח, ומתר' דברמאי לא אמר'. ועיי"ש עוד בהמשך דבריו דהק' אמאי כודאי רמאי אמר' יהא מונח ולא כדא"ג, וכ"ז ק' לשיטתו, דשיטתו דודאי רמאי מסתלקים הבי"ד ולא עבדינן לדין חלוקה וא"כ ק' דיסתלקו לגמרי ויהיה דין כדא"ג. אבל לשיטת תוס' ל"ק דודאי רמאי איננו סילוק של הבי"ד, רק דהוי דין בחזקה דהיכא דהחלוקה יכולה להיות אמת אמר' דאחיזות שניהם הוי מוחזקות של שניהם, וישב - דגם יהא מונח הוי סילוק של הבי"ד.

וע"ע ברמב"ן שם שנחלק על התוס' בד' ריב"א, וכ' דהיכא דמוחזקין איכא רמאי אמר' כדא"ג ושללא כתוס' דס' דאמר' דחולקין והכריח כן משום דא"פ אמאי חילק ריב"א בין דין חלוקה לדין כדא"ג משום ודאי רמאי נימא משום מוחזקין. וזה צ"ע דמנ"ל הכי, דודאי הגדר דחולקין משום דליכא רמאי, דאף בלא מוחזקין חולקין לשיטה זו, משא"כ במוחזקין ואיכא רמאי אמר' יהא מונח, והוי דין נפרד דבמוחזקין אמר' יהא מונח וא"א לאמר' כדא"ג משום דמוחזקין ומה הכריח לרמב"ן לאמר' שלריב"א ל"א בכה"ג יהא מונח.

ולפ"ד א"ש דיש לחקור במאי פליג ריב"א אר"ת ולד' תוס' פשוט משום דס' דבנפקד אין שניהם מוחזקין, וס' דשייך חלוקה אף כשאינם מוחזקין. אך לרמב"ן א"א לאמר כן, שהרי אף הרמב"ן ס' בת"א דבנפקד ל"מ מוחזקין ובנפקד בה"ת דליכא רמאי חולקין, וע"כ צ"ל דסיבת מחלוקתו הוא משום זה גופא דס' דבמוחזק אפ"ל כדא"ג דל"נ דל"ס הכי ולכך ס' שיהא מונח, א"כ המוחזק הוי סיבה שלא נאמר כדא"ג וזה כשיטת הרמב"ן עצמו, א"כ הל"ל כרמב"ן דדין יחלוקו דוקא במוחזק, ולמה כ' משום הרמאי, שהרי זאת הסיבה של"א כדא"ג ולמה יוסיף עוד סיבה, ומנ"ל דהיכא דל"ה מוחזקין כלל אמר' יחלוקו ולא כדא"ג. אלא מוכח דבזה פליג על הרמב"ן ודוק.

ולפ"ז תיושב קוש' הגרע"א דהתוס' בסוג' הק' בחציה דיהא נאמן כמיגו דכולה, ובהגמ"ר השניות תירץ דהוי בדדמי, שהרי סבר שהגביה לפניו עי"ש והגרע"א הק' דא"כ אמאי לא ישבו כן בתוס'. ולפ"ש התוס' ל"ק דהא חולקין אפ' בודאי רמאי, אך לרמב"ן ולנמוק"י דשיטתם דחולקין דוקא בדליכא רמאי ק', ולפמשנ"ת א"ש דהא דחולקין בליכא רמאי אין הכונה דהוי אנן סהדי ואמר' דהוי בדדמי, אלא הכונה דהחלוקה משום פשרה, וא"כ היכא דליכא רמאי אין הכונה דבאמת איננו רמאי רק דישנה אפשרות שאיננו רמאי ולכן הבי"ד לא מסתלקים מחלוקה אבל באמת אמר' דהסיכום הם שבאמת יש רמאי.

איברא דנחלקו התוס' והרמב"ן בגדר החלוקה, דד' התוס' דחלוקה אמת ומשום דשניהם מוחזקין בה ואין החזקה תלויה בטענותיהם רק ביכולה להיות אמת, דהחזקה היא עצם הבעלות, ויכולה להיות אמת הוא גרר בחזקה דלכן מקרו שניהם מוחזקין, וד' רמב"ן דהחלוקה פשרה דהמוחזקות סבה שנאמר שקנו וא"כ הכא לא אמר' שקנו שניהם, דאע"ג דליכא ודאי רמאי, מ"מ אין זו סיבה שנאמר שבאמת הגביהו שניהם ולכך החלוקה פשרה.

וע' ג"כ ברמב"ן פח"ה דל"ד דכ' דבשנים אוחזין וא' טוען ברי והשני שמא, דהברי נוטל כולה, וז"ל: "אבל בברי ושמא בכולהו ברי עדיף דהא ליכא לחד מינייהו חזקה" עכ"ל ומוכח מדבריו דבשנים אוחזין ליתא לחזקה לא' מינייהו. וכפש"כ לעיל בשיטתו, ולכך בברי ושמא ברי עדיף, אבל בד' התוס' הוכיח בשעה"מ ס' קל"ח סק"ג דבשניהם אוחזין ל"א דברי עדיף, וזה כשיטתם ומשום דהחזקה עצם הבעלות, והחלוקה אמת ול"מ טענת ברי, דהמוחזקות איננה ראייה לבעלות ולטענתו אלא עצם הבעלות ודוק.

יד. וד' רש"י ע' לקמן ח, א ד"ה "ממשנה תורה דבעי' רמב"ח במגביה מציאה לחבירו דנפ"מ לחלוקת המש' א"ה חלוקה אמת או פשרה, וצ"ע דמתנ' מיירי במוחזקין, ומה זה שייך לדין רמב"ם בקנין. וביאור דבריו כפש"כ לעיל דהא בהא תליא, דא"נ דקנו שוב הוו תרווייהו מוחזקין, דהחזקה תלויה בקנין. ולפ"ז יש ליישב קוש' תוס' ב"ב לד, ב ד"ה "ההוא ארבא" דהק' דבגמ' מ' דאין הטעם דלא חולקין לרבנן משום דאיכא רמאי, רק משום דאימור תרויהו בהדדי אנביהו ומ' דטעמים נפרדים הם. וע' משכ"ב האחרונים. ולפ"ד א"ש

די"ל דהגמ"ג, א דתירצה "אימור תרויהו בהדרי אנבהיה" אזלה למסקנת הסוג' ח, א דשנים שהגביהו קנו וא"כ טעם החלוקה משום דתרויהו מוחזקין, וא"כ החילוק בין זה ליהא מונח בד' תוס', דכל החלוקה משום אמת. ורש"י במתנ' דכ' טעמא דרמאי הוא לצד הגמ' דהחלוקה משום פשרה, וא"כ החילוק בין מונח לחלוקה הוא מטעם הודאי רמאי.

טו. ועיי"ש בד"ח א. ברמב"ן שהק' ע"ד רש"י דהרי מוכח בגמ' דכל החלוקה משום דאמר' דבהדרי אנבהיה, והנו דמוכח א) בקושי' הגמ' ב.ב. מכן ננס, ב) מקוש' הגמ' ג.א בב' שהפקידו וא"כ איזוהי ה"א לגמ' דל"ק חבירו, דא"כ ל"א כבננ"ס דנשבע לשקר, וכן מהו החילוק מדין יהא מונח.

( וי"ל עפ"מ שנסתפק בביה"ל ח"ג סל"ב דאפ' א"נ דהחלוקה מצד פשרה, יש להסתפק בגדר הדבר די"ל בתרי גווני או דהיכא דיש רמאי הוי קנסא ולכך לא חולקים, או דהוי דין בבי"ד דאין בי"ד פוסקים דין שודאי אינו נכון, ובד' רש"י י"ל דהא דבע' דליכא רמאי הוא משום קנסא" וא"כ א"ש דליכא רמאי דאימור בהדרי אנבהיה וכ"א חשב שזו קדם לחבירו וא"כ אע"ג דודאי לא קנו מ"מ געשה חלוקת פשרה דליכא למיקנסינהו. אבל ברמב"ן ר"פ שהזכרנו לעיל מ' דהוי דהוי דין בבי"ד דלולא כן הבי"ד מסתלקים, וא"כ א"ש שהק' על רש"י דא"נ דל"ק חבירו שוב לא שייך שבי"ד יפסקו דין שאיננו נכון וא"ש שבר"ן ובריטב"א תירצו דסוג' לא כבננ"ס ולכאורה מה תירצו מהגמ' ג.א. אלא מוכח דלא קש' להו מהתם וכפי שביארנו ברש"י).

וברמב"ן ישב וז"ל: "דהתם הא אמרו תרויהו דחד מינייהו אנבהיה ואם יביא א' מן השוק לחטוף מידם לא זכה שהרי לדברי שניהם קנאוה, ואעפ"כ אנו אומרים שמא ליכא רמאי דתרויהו אנבהיה בהדי הדדי ואין לא' מהם בה יותר מחברו, אבל מ"מ של שניהן היא ויכול לישב' חציה שלי שכיון שאין אדם אחר יכול לזכות בה מפני טענתם שלהם היא אף זו מתוך דברי רש"י עכ"ל. והרשב"א שם הק' בזה"ל: "ואין זה נכון בעיני דמ"מ קושטא דמילתא כלה דחד מינייהו בלחוד הוא וכגון: שהגביהה כלה, או לית להו בה מידי אלו תרויהו אנבהיה בהדדי, א"כ ע"כ חד מינייהו לשקרא משתבע, ואפשר נמי דתרויהו לשקרא משתבעי, ואי משום סוף דינא דפלגי בה ביניהון אמאי משתבעי חציה שלי, אטו אנן לא ידע' דחציה הוא למר וחציה הוא למר כפול דינא וכו' עיי"ש, וקוש' מבוארת, שהרי לא נשבע על החלוקה, רק על זה שיש לו לפני כן משעת הגביהה. אמנם עצם דברי הרמב"ן צ"ב שלכאורה כתב שני הפכים, דא"נ דהוי של כ"א משום טענתו שהגביה, א"כ הוי ספק של כ"א שמא הגביה לבדו, ואיך נימא דשוב הוי משו"ה של שניהם, וצ"ע.

והסבר דבריו הק' של הרמב"ן י"ל, דהנה מבורר מדבריו דמוחזק פירוש שנחשוב שזה טענתו היה בעבר, וזה כפ"ש לכל בשיטתו בגדר מוחזק. אמנם אין מוחזק ראייה לעבר, (וכפ"ש"כ האחרונים בסוג' בר"פ ע' בח' הגרנ"ט, וע' קוב"ש ח"ב ס"ט), רק דהוי דין שכך צריך לחשוב שהיה בעבר. א"כ זה שהבי"ד חושבים כך על העבר זה עצמו סיבה שהאמת תהיה כך, ולא משנה לבי"ד אם אמנם

היה כך בעבר בפועל. ולפ"ז כיון דשניהם תפוסים והוי ספק על כ"א שמא שלו א"כ שוב אני חושב שהוי שלו ולכך מקרי מוחזק. אלא דהחזקות סותרות, ויש לעיין מצד מה החזקות סותרות די"ל, (א) מצד המחשבה של מה שהיה בעבר, דאיננו יכול לחשוב שבעבר הגביה זה וגם זה. (ב) מצד ההווה, שהרי איננו מעונינים במה שהיה בעבר רק במה שאנו חושבים על העבר, ומכיון שאיננו מעונין בעבר אלא שהאמת נקבעת ע"פ מחשבתו על העבר שוב ל"ש בזה סתירה, אלא הסתירה מצד המוחזקות עצמה, דלא יתכן שזה תפיס וגם זה תפיס, דמ"מ אם זה הגביה ראשון שוב הגביה השני תקיפה ול"מ תפיסה, ואין הסתירה מצד תוכן המחשבה, רק מצד התפיסה שהיא קובעת את הדין מה נחשבו על העבר, וע"ז כ' הרמב"ן דכיון דיתכן דהגביהו ביחד, שוב אמר' דשניהם מוחזקין וראי וא"כ על כ"א מהם נחשוב שקנאה, וע' בישוב קוש' הרשב"א, הרמב"ן א"ש למשנ"ת לעיל (בסוגרים) דלא חולקים הבי"ד חלוקת הפשרה רק היכא דאפשר לה להיות אמת, וא"כ ס' הרמב"ן דאפ' היכא דעתה החלוקה אמת שפיר יפסקו הבי"ד חלוקה, אבל א"כ דא"א שתהיה לשניהם תפיסה, וא"כ א"א שהחלוקה תהיה אמת כלל בזה א"א לפסוק דין חלוקה, כנ"ל ביאור דבריו. וא"כ גם הרמב"ן ס' דהמוחזק יוצר את הבעלות, רק דפליג על תוס' וס' דפירושו שנחשוב שקנאה בעבר.

טז. וע' בסוג' ו, א בבעי דר"ז בתקפה א' בפנינו ושתק והדר צווח, ובתוס' פירושו דספיקו דר"ז אי שתיק וצווח הוי הודאה, אך עיי"ש ברמב"ן ד"ה "הקדישה" דל"מ השתיק רק משום התפסה וא"ש לפמשנ"ת דכיון דלרמב"ן החלוקה משום ספק א"כ מהני תפיסה, דאי כד' התוס' דהווי מוחזקין שוב ל"ה ספק וודאי דל"מ תפיסה, ואכמ"ל.



א. במסכת אהלות פ"ב מ"ג מבואר, "אלו מטמאין במגע ובמשא ואינן מטמאין באהל – עצם כשעורה וארץ העכו"ם וכו'".

וברמב"ם בפרוש המשניות שם, "וארץ העמים, כל הארצות חוץ מארץ ישראל שהם להתרשלותם עם המתים וקוברין אותן בכל מקום שפשטו על ארצותם בזאת הטומאה, "וזה בגזירה מדרבנן וכו' לפי שאנו נאמר שיהיה בכל חלק מעפרה עצם כשעורה".

ובתוס' אנשי שם מבואר שדעת כל הראשונים כדעת הרמב"ם, דהיינו שחיישינן לעצם כשעורה.

ב. כגמ' שבת דף טו: מבואר למסקנה שהיו שלשה שלבים בגזירה הזאת. "אלא אתו אינהו (יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים) גזרו אגושא לתלות ואאירא ולא כלום, ואתו רבנן דשמונים שנה גזור אידי ואידי לתלות ואתו באושא גזור אגושא לישרף ואאירא כדקאי קאי". (כלומר, תרומה הנוגעת בגוש עפר מארץ העמים – שורפים אותה, והנכנסת לאויר ארץ העמים – תולין מספק).

ג. כגמ' נזיר דף נ"ד: מסתפקת הגמ' אם בארץ העמים גזרו משום גושא או משום אוירא. ולמסקנה, זו בעיא דלא איפשיטא.

והקשו הראשונים: דהסוגיות סתרי אהדרי.

ותרצו בתוספות (גיטין ח: ד"ה "אלא", נזיר נד: ד"ה "ארץ העמים", שבת טו: ד"ה "ואאירא לתלות") – טומאת מגע גושא ודאי גזרו. ורק יש להסתפק במשמעות גזירת "אוירא" – אם הוא מצד מאהיל על הגוש או שגזרו על אוירא ממש ואפילו בלא מאהיל (ונ"מ בנכנס בשירה תיבה ומגדל).

עוד הקשו הראשונים, איך מעלה הגמרא ספק אם גזרו משום מאהיל בארץ העמים, והלא במשנה אהלות מבואר שאין טומאות אהל בארץ העמים.

ותרצו התוס' (גיטין ח: נזיר נד:) ארבעה תירוצים עי"ש.

ד. ברמב"ם הל' טומאת מת פ"א ה"ה מבואר, "המהלך בארץ העכו"ם בהרים ובסלעים טמא טומאת שבעה. כים ובמקום שהים עולה בזעפו טהור משום נוגע בארץ העכו"ם וטמא משום אוירא.

הנכנס לארץ העוכ"ם בשירה תיבה ומגדל הפורחין באויר טמא, שאהל זרוק אינו קרוי אהל".

האחרונים (משנה למלך, ר"ח חיים) הקשו על הרמב"ם כמה קושיות:

1) מדבריו משמע שפסק משום אוירא ממש ולא רק משום מאהיל. (ראיה מכך, שבמקום שהים עולה בזעפו – נטמא, ושם ודאי לא שייך טומאת גושא). ובסיום ההלכה מבואר במהלך בשידה תיבה ומגדל שטמא מפני שאהל זרוק לא שמה אהל.

נראה שהרמב"ם פסק כדעת רבי בבריתא נזיר נה. , ומ"מ בגמ' מבואר שטעם "אהל זרוק" שייך רק למ"ד משום גושא (מאהיל על הגוש), דהרי למ"ד משום אוירא ממש, מאי נ"מ אם אהל זרוק שמה אהל – סוף סוף הרי נמצא בארץ העמים. ונמצאו דבריו סותרים מריש ההלכה לסופם.

2) בפ"א ה"א שם מבואר בדין ארץ העוכ"ם "חזרו וגזרו על אוירא שיטמא וכו'" אלא כיון שהכניס ראשו ורובו לאויר ארץ העמים – נטמא."

וא"כ משמע שפסק הרמב"ם רק משום אוירא. דאי פסק גם משום גושא, צריך היה לפסק שאפילו בהכניס ידו לאויר ארץ העמים נטמא, כדין כל אהל מת.

וכן בהלכה ב' מבואר שם "אבל הנטמא באוירא, אין צריך הזיה שלישי ושביעי אלא טבילה והערב שמש" (ומקור הדברים בגמ' נזיר נד:). מסתימת לשונו משמע שבכל מקרה, פרט למגע ומשא אין הזיה שלישי ושביעי, וא"כ ראייה נוספת שלא פסק משום מאהיל על הגוש אלא משום אויר ממש.

ובכך מתחזקת הסתירה להלכה ה'.

3) בעית הגמ' בנזיר היא בעיא דלא איפשיטא, וא"כ היה לרמב"ם לפסק דין ספק, ולהקל כבכל ספק דרבנן. וא"כ, במקום שהים עולה בזעפו, היה לרמב"ם לפסק שטהור, (ואכן, במשנה באהלות פי"ח, מבואר רק שטהור משום גושא ולא כתוב שטמא משום אוירא).

ה. בגמ' נזיר נה. מובאות ארבע אפשרויות לבאר מחלוקת רבי ור' יוסי ב"ר יהודה בענין נכנס בשידה לארץ העמים, שרבי מטמא ור' יוסי ב"ר יהודה מטהר.

א) רבי סובר משום אוירא וריבר"י סובר משום גושא ולכ"ע אהל זרוק שמה אהל.

ב) כ"ע סוברים משום גושא ונחלקו בדין אהל זרוק אם שמה אהל.

ג) כ"ע משום אוירא ונחלקו אם גזרינן במילתא דלא שכיחא (כגון נכנס בשידה).

(ד) נחלקו אם גזרינן שמא יוציא ראשו ורובו מהשירה. (אוקימתא זו מבאר דש"י בנזיר, שכ"ע סברי משום גושא).

מביאה הגמרא ברייתא בשם ר' יוסי בר' י שהנכנס בשירה לארץ העמים טהור עד שיוציא ראשו או רובו.

הקשה ר' חיים דקשה על הגמרא בביאור דעת ר' יוסי בר' י, שהרי בברייתא מבואר לדעתו, שהנכנס בשירה טהור עד שיוציא ראשו או רובו. ומשמע שטעמו משום גושא, דאי משום אוירא - צריך להיות טמא אפילו בתוך השירה.

וא"כ, איך חשבה הגמרא לומר כאוקימתא השלישית (ע' לעיל) שכ"ע סברי משום אוירא.

ו. תרץ ר' חיים (בחדושים על הרמב"ם, שם): יש לבאר שר' יוסי ב"ר יהודה סובר טעמא משום אוירא, ורק שבנכנס לארץ העמים בשירה תיבה ומגדל שהוא מילתא דלא שכיחא - לא גזור רבנן.

ומ"מ, בהוציא ראשו ורובו, יש לטמא לא משום אוירא אלא משום גושא (ונסבר, שלמ"ד משום אוירא הכוונה גם אוירא אולם ודאי גזרו גם משום אהל).

ובדין מאהיל, לא מצינו הבדל בין מילתא דשכיחא למילתא דלא שכיחא.

ודחה ר' חיים את תרוצו, שהרי יוצא שלמ"ד משום אוירא נסבר גם משום גושא, וזה קשה משתי סבות:

(1) משמע שגזירת אוירא היא שתי גזירות, אחת משום מאהיל ואחת משום אוירא ממש, ובגמ' בשבת שהיא מקור הגזירה משמע שהיתה רק גזירה אחת.

(2) בגמ' בנזיר מבואר שדין הזאה שלישי ושביעי הוא רק למ"ד משום גושא. אולם למ"ד משום אוירא אין דין זה קיים. וטעם הדבר, בפשטות, שאם הגזירה ההוא משום מאהיל - חמור דינה כמו אהל מת. אולם אם הגזירה היא מחודשת בודאי שאין דינים חמורים של טומאת אהל מת.

ולפ"ז גם למ"ד משום אוירא (שלדברינו, סובר גם משום מאהיל) יצטרך הנטמא הזאה שלישי ושביעי, ומסתימת לשון הגמרא משמע שלמ"ד משום אוירא, אין כלל גזירת מאהיל.

וכן, בדברי הרמב"ם פי"א ה"ב הלכות טומאת מת מבואר, שהנכנס לאויר ארץ העמים נטמא בטומאה קלה (טבילה והערב שמש), והרמב"ם לא חלק בין מאהיל לבין שירה, ובכל מקרה נטמא בטומאה קלה בלבד. וא"כ מוכח שלמ"ד גזרו משום אוירא - הכוונה רק אוירא ולא משום מאהיל.

ז. נראה לקיים את תרוץ ר' חיים.

המל"מ בטו"מ פי"א ה"א מסתפק לדעת רבנן הסוברים שמת גוי מטמא באהל (דלא כר' שמעון, יבמות סא.), אם בארץ העמים, כאשר נטמא מדין אהל, חמור דינו בנוגע במת ממש, שהרי בגמ' שבת טו: מבואר שגזרו אגושא לשרף

ואאירא לתלות (ובענין שריפת תרומה, אירא - ודאי משום מאהיל), וא"כ מצינו, שאע"פ שנטמא משום אהל, אין חמור הדין כמו בטומאת מגע. וטעם הקולא, מבאר המל"מ כ"ך: 1) רצו חכמים להראות שכל הטומאה איננה אלא מדרבנן.

2) בארץ העמים רצו להחמיר רק במגע, שזו טומאה השייכת גם לטומאות אחרות כגון שרץ, ולא רצו לתת חומרות השייכות רק לטומאת מת (כמו אהל).

יש לשאול על המל"מ, שדבריו עומדים בסתירה לגמ' בנזיר נד. שהרי בגמרא מבואר שלמ"ד משום גושא יש דין הזאה שלישי ושביעי, וא"כ החמירו בדיני אהל לתת כל דיני טומאת מת (ומה שהקלו בענין תרומה, נראה שזה דוקא בתרומה ולא בטומאת אדם).

ח. לבאר הענין, יש להקדים את הטעמים לגזירת הטומאה בארץ העמים. בנזיר נד: בתוד"ה "ארץ העמים" מבוארים שלשה טעמים:

1) מפני מתי מכול.

2) מפני רוב ישראל שנהרגו בחו"ל.

3) גזירה שלא יצא מא"י לחו"ל.

ברש"י שבת יד: ד"ה "על ארץ העמים", "משום ספק קברות שלהן וכו'". ברמב"ם בפהמ"ש אהלות פ"ב מ"ג "לפי שאנו נאמר שיהיה בכל חלק מעפרה עצם כשעורה".

בסקירת הטעמים מוצאים שנים יסודיים: א) טומאת מת (מת גוי כההוה, מהמכול, סתם מתי גויים, מתי ישראל). ב) טומאה מחודשת, כדי שלא יצא מהארץ לחו"ל.

יש לחקר בטעם הראשון אם גזרו בגלל טומאת מת, כלומר שיש בעיה אוביקטיבית של טומאת מת, או שהמניע לגזירה היה קנס על ארץ העמים, ורק שהגדרת הטומאה מקבילה לגזרי טומאת מת.

נראה שבעיה זו שנויה במחלוקת בין התוספות לרמב"ם. מל' התוס' בנזיר משמע שזו בעיה אוביקטיבית. מהרמב"ם (באהלות בפהמ"ש) משמע שזו החמרה (מעין קנס). שהרי הרמב"ם מדגיש שהגדרת הטומאה היא שנאמר שבכל חלק מעפרה יש עצם כשעורה, ואלו הסבה לענין היא "התרשלותם בקבורה". ומה טעם להדגיש את ההתרשלות, וכן קשה, מדוע הגדירו הגדרה שמנותקת מהנתונים שגרמו לגזירה, אלא ודאי יש כאן החמרה מעבר לנתונים האוביקטיבים.

ט. על פי זה, נראה לבאר את ספק הגמרא בנזיר נד: אם גזרו משום גושא או משום אירא.

בתור"ה "ארץ העמים" (שם) תלו בעית הגמרא - בטעמי הגזירה. אם הטעם משום  
מתי מכול - גזרו ודאי רק אהל. ואם הטעם הוא כדי שלא יצא לחו"ל - גזרו  
על אוירא ממש.

מכאן רואים בהכנת תוספות, שאם גזרו משום טומאת מת בודאי שהגדרה היא  
ככל טומאת מת. אולם אם הגזירה היא מחודשת, ודאי שלא השוו אותה לדיני  
טומאת מת.

ונראה לבאר הדברים. הנחת היסוד בסוגיא היא, שגזירת אוירא היא גזירה אחת  
ולא שתי גזירות (וכדברי ר' חיים).

תוס' לשיטתו, פרש את ספק הגמרא אם גזירת אוירא נובעת מבעית טומאת מת,  
או שמא גזרו טומאה מחודשת.

וא"כ, פשוט, שאם גזרו טומאה מחודשת, לא גזרו משום מאהיל. ולכן פשוט  
לגמ' שלמ"ד משום אוירא - אין דין הזאה שלישי ושביעי.

י. לשיטת הרמב"ם יש לפרש את ספק הגמרא באופן אחר. הנחת היסוד היא  
שגזירת אוירא היא משום טומאת מת. הרמב"ם לשיטתו, שפרש, שיסוד התקנה  
הוא מחודש ורק שהצמידו את הגדרת הטומאה להגדרות טומאת מת, יבאר, שהספק  
הוא אם המסגרות ליצירת הטומאה הן כמו בטומאת מת ממש, הן מבחינת המסגרת  
ליצירת הטומאה (אהל) והן מבחינת הדינים (הזאה שלישי ושביעי) או שיצרו  
מסגרות חדשות ליצירת טומאה, א"כ, גם הדינים אינם צמודים לדיני טומאת  
מת (תוס', לשיטתו) לא יכול לסבר כך, כי אם גזרו משום טומאת מת, הטעם  
הוא שיש בעיה אוביקטיבית של טומאת מת, וממילא נובעים דיני הטומאה,  
משא"כ לפי הרמב"ם שגם אם גזרו משום טומאת מת - יסוד התקנה הוא חדוש).

ולפ"ז, יש מקום לחלק בדין אהל בארץ העמים בין מ"ד משום גושא למ"ד  
משום אוירא.

למ"ד משום גושא, (מאהיל), משמעות טומאת אהל איננה רק במסגרת אלא גם  
בדינים. מה שאין כן למ"ד משום אוירא, יש לומר שהדינים - אינם כמו בטומאת  
מת שהרי גם המסגרות מחודשות (דבשלמא אם ישמו מסגרות קימות יש לומר  
שלגמרי השוו לטומאת מת, משא"כ אם יצרו מסגרות חדשות, א"כ אין מקום  
להשוות גם את הדינים).

ולפ"ז. למ"ד משום אוירא, גזרו גם משום מאהיל וגם משום אויר ממש. ובכל  
זאת אין אלו שתי גזירות, כקושיית ר' חיים אלא גזירה אחת שנובעת מקנס  
שקנסו על ארץ העמים. ונוצרו שתי מסגרות, מאהיל, ואויר ממש. הדינים  
הנובעים - דיני טומאה קלה, כדברינו, היות שעקר הענין איננו טומאת מת  
ממש אלא תקנה מחודשת.

ולפ"ז מבוארת הגמ' בנזיר נד: דלמ"ד משום גושא, ודאי שצריך הזאה  
שלישי ושביעי. אולם למ"ד משום אוירא, גם אם נאמר שטמא במאהיל - מ"מ  
הדינים יהיו של טומאה קלה בלבד.

יא. ולפ"ז מתבארים היטב דברי הרמב"ם, הוא פוסק משום אורא וכוונת הדברים גם מאהיל וגם אור ממש.

מה שפסק בדבר שהגמ' נסתפקה בו, יש לומר, שלשיטתו, שתי האוקימתות האחרונות בנזיר נה. סוכרות שכ"ע משום אורא ולכן ראה בכך מסקנה. (משא"כ לפרש"י שבאוקימתא האחרונה כ"ע סברי משום גושא).

בשונית במקום שהים עולה בזעפו נטמא משום אורא.

בנכנס בשירה לארץ העמים – טמא משום אהל זרוק, דאם היה הרמב"ם פוסק שאהל זרוק שמה אהל – היה ראוי לטמא רק מצד אור ממש. ובזה, יש לומר שהרמב"ם פסק כר"י בר"י שמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. אולם, מכיון שאהל זרוק לא שמה אהל, א"כ יש לטמא מצד מאהיל על הגוש, ובזה לא מצינו הבדל בין מילתא דשכיחא למילתא דלא שכיחא.

וכן מיושב הפסק שאינו נטמא עד שיכניס ראשו ורובו וא"צ הזאה שלישי ושביעי.

### ברור שיטת רש"י בסוגיא

א. יש להקשות כמה קושיות על רש"י:

(א) יש לדון אם בארץ העמים גזרו ודאי טומאה או ספק טומאה.

ברש"י שבת טו: ד"ה "ועל ספיקו של ארץ העמים" מכואר "דכל עפר ארץ העמים מספקא לן בקבר של מת".

ברש"י בנזיר נד: ד"ה "או דילמא משום גושא" – "ואם נכנס בה כרגליו כמאן דנגע בקבר דמי".

ונמצאו דבריו סותרים זא"ז.

(ב) בענין אהל בארץ העמים. ברש"י שבת טו: ד"ה "ואאורא לתלות" – תרומה הנכנסת באורא ואין דבר מפסיק בינתיים כגון שידה פרוצה מתחתיה. משמע שנטמא מדין אהל.

ברש"י גיטין ח: ד"ה "וגזרו על גושה" – "מגע ומשא ולא אהל, כגון אם האהיל עליו, כדאמרינן פ"ב דאהלות".

(ג) ברש"י גיטין ח: ד"ה "רבי מטמא" – "קסבר אהל זרוק לא שמה אהל וכו' הלכך האי חציצה דקא מפסיק האי אהל כינו לאור ארץ העמים – לאו חציצה היא וכו'".

וזה תמוה, שהרי בגמ' בנזיר מכואר שרק למ"ד משום גושא (לפרוש תוס' שם – מאהיל), יש נ"מ אם אהל זרוק שמה אהל. אולם אם אין דין אהל בארץ העמים כלל (כמו שפרש שם רש"י בסוגיא, עפ"י המשנה באהלות פי"ח) –

מאי נ"מ אם אהל זרוק שמה אהל. (בבעיה זו דן המהר"ם שיף בגיטין ח:).

יש להעיר שבסוגיות בנזיר ובגיטין, רש"י לא הזכיר כלל את הסוגיא בשבת שהיא המקור לגזירה.

(ד) לשיטת רש"י שאין טומאת אהל בארץ העמים – איך יבאר את הספק של הגמ' בנזיר. ואכן, רש"י מפרש שהבעיה היא אם גזרו על מגע בלבד או גם משום אורא. וזה תמוה, שהרי בגמ' שבת טו: מבואר שגזרו משום גושא ומשום אורא.

(ה) המל"מ בהל' טומאת מת פי"א ה"א הקשה על רש"י בבכורות כב. הגמ' שם מביאה משנה "גוש הבא מארץ העמים שעורו כסיקה גדולה של סקאין וכו' (המקור בשנוי לשון: אהליות יז, ה).

ושם ברש"י ד"ה "גוש" – "גוש עפר שעורו לטמא באהל ולשרף עליו תרומה וקדשים".

ותמה המל"מ בדברים אלו שמשמע שיש טומאת אהל בארץ העמים. והסיק שיש טעות סופר ברש"י.

(ו) בסנהדרין דף יב. ברש"י ד"ה "חוששין לגושיהו" – שמא יביא עמה מגוש ארץ העמים שמטמא באהל ויטמא טהרות של א"י.

ובתוספות שם ד"ה "חוששין לגושיהו" הקשו על רש"י מהמשנה באהליות, שארץ העמים אינו מטמא באהל.

ב. לישיב הענין נראה לפרש בשיטת רש"י, שיש הבדל בין טומאת עפר ארץ העמים לבין טומאת מקום ארץ העמים.

הסוגיא בשבת בענין תרומה וקדשים דנה בטומאת עפר ארץ העמים. וכן הסוגיות בסנהדרין יב. ובבכורות כב.

הסוגיות בגיטין ח: ובנזיר נד: (וכן המשנה באהליות פ"ב מ"ג) דנות בדין טומאת מקום ארץ העמים.

המקור לדין טומאת עפר – בגמ' שבת טו:

המקור לדין טומאת המקום – המשנה הנ"ל באהליות.

ברש"י בשבת טו: מבואר שכל עפר ארץ העמים מספקא לן בקבר של מת. ובגמ' שם מבואר שעל ששה ספיקות שורפין את התרומה ואחר מהם – ארץ העמים. וא"כ מבואר, שלא מתורת ודאי אתינן עלה אלא מתורת ספק. וא"כ גוש עפר בארץ העמים, מספק – מטמא תרומה ושורפים אותה על מגעה.

ומה שמבואר ברש"י "בקבר של מת" שמשמע קבר ולא מת עצמו, יש לומר כפי שפרשו בתוס' אנשי שם אהליות פ"ב מ"ג שכוונתו שחיישינן לעצם כשעורה.

אלא, בנגוד לרמב"ם שפרש שגזרו על כל גוש כאלו יש בו ודאי עצם כשעורה, סובר רש"י שגזרו רק דיני ספק.

יש לומר לשיטת רש"י שהגדירו את הגוש כחפצא של טומאה, ולכן מטמא באהל (לפחות לרבנן דר"ש כיבמות סא.).

ובזה יש לישיב דברי רש"י בשבת טו. בכורות כב. ובסנהדרין יב. שמבואר שגוש מטמא באהל לענין שריפת תרומה.

ג. לגבי טומאת אדם (הגזירה השניה בארץ העמים) – הגדרים שונים לחלוטין. יתכן לבאר ברש"י שיסוד הגזירה היה שלא יצאו לחו"ל כדברי תוס' בנזיר נד: וקבעו טומאת מגע ולא אהל. (המקור לזה: המשנה באהלות פ"ב מ"ג שקבעה שאין טומאת אהל בארץ העמים).

רש"י לשיטתו מבאר את ספק הגמ' בנזיר אם גזרו רק על גושא או גם על אורא באופן הבא: האם גזרו על מהלך בארץ העמים או על נמצא בארץ העמים. יש להבין, שאין משמעות לעפר כחפצא של טומאה, אלא להמצאות במקום ארץ העמים. וכאן מסתפקת הגמ' אם גזרו רק על מי שמוגדר כמהלך או גם אם נמצא ואיננו מוגדר כמהלך בארץ העמים. (ונ"מ בנמצא בשירה, שהיות שנמצא ברשות בפני עצמה, אינו מוגדר כמהלך בארץ העמים אלא הנמצא שם, דסוף סוף נמצא באויר ארץ העמים).

והוכחה לבאור זה מרש"י נזיר נה. ד"ה "לא דכ"ע משום גושא – דרבי קסבר אהל זרוק לא שמיה אהל ולא הוי הפסק, וכמאן דמהלך ממש ע"ג קרקע דמי" – וכוונתו: דסוף סוף מהלך במקום ארץ העמים, למ"ד אהל זרוק לא שמיה אהל, ואין נ"מ אם אין רגליו נוגעות בקרקע.

ולפ"ז מיושבת קושיא ג' לעיל. דלפ"ז, אם נאמר שגזרו משום גושא, יש נ"מ אם אהל זרוק לאו שמיה אהל, לענין שיהיה כמהלך.

ד. ההכרח של רש"י לפרש שהיו שתי גזירות שונות נבע, כנראה משתי סבות.

(1) הסתירה בין הגמ' בשבת טו: "גזרו אגושא לשרף ואאירא לתלות" (והכוונה מאהיל), לבין המשנה באהלות פ"ב מ"ג שמבואר, שאין טומאת אהל בארץ העמים. (ולא רצה להדחק בשאר הראשונים).

(2) הסתירה בין הגמ' בשבת שגזרו אגושא ואאירא, לבין הגמ' בנזיר שמסתפקת בדבר.



- א. באיזה שלב הפסול מצטרף לכשר, בראיה או באמירת העדות.
- ב. פסול המצטרף בראיה, האם הכוונה מצרפת אותו או ההתראה.
- ג. כשאין העדים יודעים שיש פסול ביניהם והעידו, האם עדות הכשרים מתקבלת.
- ד. כשבעל-הדין ייחד עדים כשרים, האם הפסולים יכולים להצטרף.
- ה. המנהג לייחד עדים בקידושין.

המשנה ב"מכות" ה': "ומה שניים נמצא אחד מהם קרוב ופסול עדותן בטלה, אף שלושה נמצא אחד מהם קרוב ופסול עדותן בטלה, ומנין אפילו מאה ת"ל עדים. אמר ר' יוסי כמה דברים אמורים בדיני נפשות אכל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר".

מסביר רש"י את טעמו של ר' יוסי "משום דכתיב והצילו העדה ומצווה לבטל העדות בקל כדי להציל הנפש" ותוס' (דה"א אמר ר"י) פירש: שבדיני נפשות אפשר להקיש שלושה לשניים. מה שניים נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה לגמרי משום שאין עדות נפשות בפחות משניים אף שלושה נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה לגמרי, אבל בדיני ממונות שבשניים נמצא אחד מהם קרוב או פסול, השני עדיין לא בטל משום שיכול לחייבו שבועה. לכך, שלוש נמי נמצא אחד מהם קרוב או פסול תתקיים העדות בשאר העדים. ובהמשך המשנה "רבי אומר אחד דיני ממונות אחד דיני נפשות ואימתי בזמן שהתרו בהם אבל בזמן שלא התרו בהן מה יעשו שני אחים שראו באחד שהרג את נפשו".

ישנה מחלוקת בראשונים אם בראיה בלבד נפסלו כולם על ידי צירוף פסול, או שצריך גם הגדה בבי"ד יחד עם הפסול.

1. רש"י במשנה בהסבר דברי רבי מסביר: "ובדיני נפשות כי אמרינן בטלה בזמן שהקרוב או הפסול נשתתף בעדות מתחילה להיות עם המתדיין בעובדי עבירה, אבל אם לא התרו בהן ולא כווננו להיות עדים בדבר לא בטלה עדות האחרים בשביל ראיתן של אלו דמה יעשו שני אחים שראו עם שלישי מן השוק באחד שהרג את הנפש".

וכן אומרת הגמרא ב"ב (קי"ג ע"ב) בשם ר' יהודה "שלושה שנכנסו לבקר את החולה רצו כותבין, רצו עושין דין" וכתב הרשב"ם שנקטה הגמרא שנכנסו לבקר הלכך רצו יעידו רצו יהיו דיינים אבל אם נכנסו להעיד שזימונם לשם והביאום לשמוע כדי להעיד הרי הם עדים ואין עד נעשה דיון. וראיתו מגמרא דילן שלר' יוסי עדים פוסלים את השאר אם ראו עמהן את המעשה. והן פסולין לעדות משום קרוב או פסול ותתבטל עדות כולן. ורבי חולק

על ר' יוסי ואומר מה יעשו שני אחים שראו באחד שהרג את הנפש, ולפי הגמרא שלרבי בראיה ע"מ להעיד הוו להו עדים. בסוף דבריו כתב הרשב"ם נמצינו למדים שהבא לראות מעשה כדי להעיד חשבינן ליה עד ואפילו לפסול כל חבריו לבטל עדותן אם הוא פסול... וסייג מצאתי לדברי מתשובת רבינו שלמה זקני.

וברמב"ם (פ"ה מהלכות עדות ה"ה), "וכיצד בודקין את הדבר כשיבואו לבי"ד עדים מרובין, כת אחת אומר להם כשראיתם זה שהרג או חבל, להעיד באתם או לראות, כל מי שאומר לא להעיד עליו אלא לראות מה הדבר ובכלל האם באתי מפרישין אותו, וכל מי שאומר לא הייתי עומד אלא להעיד ולכוין העדות מפרישין אותו. אם נמצא באלו שנתכוונו להעיד קרוב או פסול עדות כולם בטלה". וכתב "הכסף משנה", שדעת הרמב"ם לפרש את הגמרא כפשטה דהיינו דאמרינן להו מתחלה כשראיתם העדות נתכוונתם להעיד או לראות הדבר וכפירוש רש"י ורשב"ם שבראיה בלבד מצטרפים.

וכן בר"ח בסוגיא דדן שבראיה בעלמא מצטרפים העדים. הריטב"א ("מכות" ו') מקשה על שיטת הרשב"ם שבראיה בלבד מצטרפים.

- א. מהי הסברה לומר שכוונה בשעת ראיה להיות עד יהיה קרוי עד שלא להיות דיין ולפסול את הכשרים בכוונתו.
- ב. היינו צריכים לייחד עדים בשעת קידושין, שאם לא כן, אחד הקרובים יתכוון להיות עד הפוסל את כל העדות, והוי מקדש בעדים פסולין או מקדש בלא עדים שאין קידושין כלום וקיימא לן דבקידושין לא צריך לומר אתם עידי. בין שמפרש ביחידים או ברבים, מפני אביה אין בקרובים.
- והע"פ שנהגו במקצת מקומות לייחד עדים בקידושין לא משורת דין התלמוד עושין אלא שחשו לשיטת רש"י (שבראיה מצטרפים).
- ג. מדוע צריך לשאול את העדים להעיד באתם או לראות. סתמא דמילתא שהבאים בשעת מעשה באים לראות ולא להיות עדים.
- ד. לשון "למיחזי אתיתון" או לאסהודי אתיתון" – "אתיתון" – לבי"ד משמע דאי לא, היה צריך לומר לאסהודי אזלתון או אתכוונתון.

2. לכן פירש הריטב"א שבשעה שבאים לבי"ד להעיד שואלים אותם אם באו להעיד או לראות. אם להעיד נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה. ואם באו לראות מה יעשו שני אחים וכו' כי מי יכול למנוע את הרואים מעשה שלא יבואו ביחד כולם קרובי ההורג וההרוג... לראות כיצד בי"ד יפסוק ולראות מה יעשו להורג. משמע מדבריו שהצטרפות היא לא בשעת ראיה אלא בשעה שבאים לבי"ד. וכן ברבינו חננאל (דף ו') בשם: "יש מי שמפרש" כי בזמן ההגדה אומרים להן לראות באתם או להגיד העדות באתם.

3. הריטב"א (בהמשך דבריו) כתב שאפילו לאחר שהעידו אנו שואלים כן, דכולה ברייתא דנמצא קרוב ופסול על עדים דקרא קאי ולא מקרי עדים אלא שהעידו ואף לאחר מכן אם אמרו הכשרים שלא ידעו בפסולים ולא מקרי עדים אלא אחר שהעידו ואף לאחר מכן אם אמרו הכשרים שלא ידעו בפסולים

ולא נתכוונו להצטרף עמהם כלל כשרים, וגם בתו"ס (ד"ה לאסהודי) מקשה: אם כן לא יהרג אדם לעולם שהקרובים יבואו ויאמרו לאסהודי באנו, ור' חיים כהן פירש ששואלים לכשרים אם באו להעיד אם הפסולים עדותן בטלה. ואם אומרים הכשרים למיחזי אתינו בלא הפסולים אז לא הוי עדותן בטלה אפילו נמצא קו"פ. ושואל תו"ס, כיצד העדים נאמנים לומר לאסהודי באנו עם הפסולים ואז עדותן בטלה הוי חוזר ומגיד כיון שכבר העידו, רואים מתו"ס, ששואלים את העדים לאסהודי או למיחזי אחרי שהם העידו. וכן בתו"ס (ד"ה שמואל) מקשה לשיטת ר' יוסי היאך מצינו ידינו ורגלינו כשנותנין גט במעמד קרובים.

היה לנו לומר דעדות הכשרים בטלה מכיון שגט דומה לדיני נפשות שמתירין אשת איש שיש בה מיתת בית דין, וגם לרבי קשה שלפעמים יתכוין אחד מן הקרובים להעיד לכן אומר ר' בתו"ס שגם לר' יוסי לא אמרו דעדותן בטלה אלא דוקא באותן שמעידין בפני בי"ד אבל בשביל ראייה בלבד לא ומקשה תו"ס להנחתו שרק באותן שמעידין בב"ד נפסלין הקרובים הלא הגמרא שאלה. בסוגיה הרוג יציל, ובודאי ההרוג אינו הולך להעיד בב"ד. לכן אומר ר' דודאי מתחלה היה סבור הש"ס דלר' יוסי נפסלים העדים גם כשאינם באים להעיד בב"ד ובראייה בלבד מצטרפים, ולפי תירוץ הגמרא "א" במקימי דבר הכתוב מדבר" כלומר כשבאים לקיים הדבר בבי"ד אמר ר' נמצא אחד מהם קרוב ופסול עדותן בטלה.

יסוד מחלוקתם של הראשונים אם בראיה הצירוף, או בהגדת העדות בבי"ד תלוי בהסבר הגמרא בסוגיא דידן. הגמ' אומרת "הורג ורובע יצילו ורבא אמר יקום דבר במקימי דבר הכתוב מדבר" ורש"י פירש יקום דבר – "שעשאן לכולם בשניים דהיינו העדים אבל לא בעושי דבר", ופירוש דוקא שאר פסולין פוסלין את העדים הכשרים, ולא הבעל דין עצמו, ולכן רש"י מסתפק בצירוף ראייה ולא בעל דין.

אבל תו"ס (ד"ה שמואל) מפרש "במקימי דבר הכתוב מדבר, כלומר כשבאים לקיים הדבר בבית דין אמר ר' יוסי נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה, וכוונתו שלא נפסלו הכשרים בצירוף ראייה עם פסולים אא"כ מקיימים הדבר, היינו, שמעידין בב"ד עם הפסול.

לתו"ס רי"ד ב"ב קי"ג ע"ג) יש הוכחה שבראייה בלבד אין הפסול פוסל את הכשר ואעפ"י שמתכוין לראות כדי להעיד (ואז קשה לשיטת רש"י וסיעתו) מהגמרא בר"ה (דף כב) "אב ובנו שראו את החדש ילכו. לא שמצטרפים זה עם זה, אלא שאם יפסל אחד מהם יצטרף השני עם אחר". כלומר שאע"פ שראו ביחד כדי להעיד לא פוסלים זה את זה. ויש דוחין ראייה זו שלא די בנתכוונו להעיד אלא צריך היתכוונו להעיד בפסול, ובכל עד פסול שנתכוון להעיר הרי הוא נתכוון להעיד בפסול. אבל קרובים שכל אחד כשר צריך שיתכוונו להעיד יחד כדי להפסל. ובאב ובנו לא נתכוונו להעיד יחד אלא כל אחד יצטרף לאחר.

וכן אפשר להקשות על שיטת רש"י וסיעתו מסיפא של אותה משנה "אמר ר' יוסי מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את העבד, וכשבאו לפני בי"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו".

והקשה המנ"ח (מצוה ד' סוף סק"ג) כיצד קבלו אותו ואת בנו הרי נצטרף עם בנו בשעת הראיה ונמצא אחד מהם קרוב ופסול עדותן בטלה.

וכן לשיטת הראשונים הפוסלים בהגדת העדות בפני בי"ד וא"כ מדוע קבלו אחר כך בי"ד אותו ואת עבדו הלא טוביה נפסל אחר שהעיד בפני הכהנים עם בנו.

ותירץ השו"מ (ח"א סי' ל"ג) שר' יוסי במשנה הביא את השמועה על טוביה הרופא, ור' יוסי בסוגיא דידן סובר שבדיני ממונות אין אומרים נמצא אחד מהם קרוב ופסול בטלה העדות. וקידוש החדש כדיני ממונות הוי.

ובספר בני ציון (מובא בק"י סי' ח') כתב שבעדות קידוש החדש לא נפסלים מחמת קרוב ופסול. משום שבעדות רגילה כגון נפשות וממונות מבררים את הדבר בפני בי"ד. ולכן העדים מצורפים מחמת העדות שהרי מעידין על דבר אחד, וזה מצרפם. משא"כ בעדות החדש שהם מעידין על חידוש הלבנה, הלא עני. חידוש הלבנה ידוע לבי"ד ע"פ החשבון, וגזרת הכתב שהעדים יעידו שראו את חידוש הלבנה. ולפי זה כל אחד מהעדים אינו מעיד לברר לפני בי"ד שהיה חידוש הלבנה אלא שהוא מעיד על עצמו שראה את הלבנה. א"כ כל עדות שונה מחברתה שכן כל אחד מעיד על עצמו ואין שום צירוף ביניהם.

היכי אמרינן להו אמר רבא "הכי אמרינן להו למיחזי אתיתו אי אמרי לאסהודי אתו נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה, אי אמרי למיחזי אתו עדותן מתקיימת".

ורש"י פירש "היכי אמרינן להו לקרוב ופסול למכדיקנהו אם מתחילה לעדות נתכוונו" משמע מרש"י שכל ההצטרפות הפסול בכוונה להעיד ולא תלויה בהתראה. ולפי"ז מתפרשת שאלת הגמרא. היכי אמרינן להו בין בדיני ממונות ובין בדיני נפשות ובשלא התרו היאך בודקים אותם לדעת אם מתחלה נתכוונו לה.

ובתוס' שם הסביר את שאלת הגמרא "היכי אמרינן להו" שייך בדיני ממונות. שאין התראה. אבל בדיני נפשות שיש התראה בי"ד יראה אם התרו בו הקרוב ופסול אם לאו. ואפשר להסביר לתוס' שרק ע"י ההתראה נעשה צירוף להיחשב כעדות אחת.

ומהרש"א כאן הקשה על תוס' "יש לגמגם דהא לא בעי התראה לכל עד אלא אפילו שמע מפי עצמו". וכוונתו דפשיטא שלא להתראה מצרפת ולא הכוונה להעיד. ומה שאמרו במשנה ואימתי בזמן שהתרו, לפי שדיני נפשות צריך התראה, ואם לא התרו בו העדים הרי לא התכוונו להעיד, שהרי ב"ד לא ידון אותו בלי התראה. ולזה הקשה המהרש"א הרי לא צריך התראה לכל עד.

ואפשר לומר שהמחלוקת בין רש"י לתוס"ס היא שלתו"ס בדיני נפשות ההצטרפות היא דוקא ע"י התראה ואילו לרש"י (ומהרש"א) הכוונה לעדות היא המצרפת אותם יא' שלמסקנה שבדיני ממונות תלוי באמירתם אם אומרים שנתכוונו להעיד או לראות באו מודים התוס' שגם בד"נ כן הוא (אוצר מ"ה דף רמ"ח).

הנימוקי יוסף מביא תשובת הרי"ף על שנים החתומים בשטר ואחר מהם קרוב והשני רחוק וזוכר העדות ושניהם באו להעיד אלא שלא היה מכיר בקורבתו והכשיר עדותו של שני וחייבו שבועה על פיו ובלבד שלא יהא רגיל בו, ונאמן לומר שלא ידע בקורבתו כשם שנאמן לומר למחזי אתינא.

והרמב"ן (מכות ו, ד"ה הא) הביא ראיה לדברי הרי"ף מדברי התוספתא "רבי אומר אף בדיני ממונות והוא לא ידע שיש להם קרוב או פסול תתקיים העדות בשאר עדים" ופירושה בדיני נפשות כשר כשלא התרו בהו דלמיתזי אתו ואף בדיני ממונות שאין בהם התראה אם לא ידע העד השני שיש מלוה וללוה כאן קרוב או פסול תתקיים העדות בשאר עדים. ולומדים מזה שמה שאנו פוסלין בנמצא אחד מהם קרוב או פסול היינו טעמא דנטפלו לפסולין הלכך אם היו שוגגין ולא נצטרפו לדעת, הכשרים בהכשרן ונחלקת מהן עדותן. כמו שאצלנו בסוגיא שואלים את הפסולין למיחזי אתינא או לאסהודי הכא נמי תלינן בדעת הכשירין אם לא הכירו בפסולין.

הסמ"ע אי' לו' סק' ז' כתב בדין זה שרק בעדים החתומים בשטר דינא הכי אבל לאחר שהעידו הכשרים בע"פ בב"ד עם הפסולים אין הכשרים חוזרים ומגידים. וטעמן של הסמ"ע שבעדות ע"פ כיון שהגיד כבר נצטרפו, ואין חוזרים ומגידים, אבל בעדות-כתב אע"פ שעדות-כתב נעשה כמי שנחקרו בב"ד אבל נעשה בפסול ואין עליו תורת שטר כלל, מפני שלא נעשה בתיקון, ממילא אין כאן הגדה כלל ויכולין לחזור ולהעיד והש"ך חולק וסובר שאין חילוק בין שטר לעדות ע"פ.

האורים ותומים (סי' לח' סק' ח') כתב בדעת הרי"ף שכל דינו של הרי"ף רק לרבי, אבל לר' יוסי מתבטלת העדות גם כשלא ידע הכשר בפסול. והטעם משום שאם לא מכיר בפסול לא בטל כיון שהוא צירוף בטעות ואם היה יודע שהוא פסול לא היה מצטרף אליו. וכל זה לרבי המצריך כוונה להעיד וע"י צירוף נתבטל, ובשלא ידע הציירוף היה בטעות. אבל לר' יוסי לא צריך כל כוונה רק הראיה לבד מבטלת מגזרת הכתוב שהקיש שלושה לשנים (עיין לעיל בהסבר "שלושה לשנים"). לכן גם בלא כוונה נפסל.

הרא"ש (מכות פא' ס"ק י"א) חולק על שיטת הרי"ף, וכתב שלא מסתבר כלל, להכשיר אחר העדות את הכשר מכיון שהעיד הפסול בב"ד נתבטלה גם עדות הכשרים, ואיל תלוי במה שלא הכיר הכשר בקורבתו, כי לא נמצא דבר זה בשס'

על מנהג לייחד עדים בשעת קידושין לשיטת רש"י שבראיה מצטרפים היינו צריכים לייחד עדים בשעת קידושין. שאם לא כן, אחד הקרובים יתכוון להיות עד ופוסל כל העדות והוי מקדש בעדים פסול או מקדש-בלא עדים שאין קדושין כלום. והנה הריטב"א (דף ו:) סובר שהקידושין לא צריך לומר אתם עידי בין

שמקדש ביחידים או ברבים בפני אביה או בקרובים, והוא מוסיף אע"פ שנהגו במקצת מקומות לייחד עדים בקידושין לא משורת הדין התלמוד עושין אלא שחשו לשיטת רש"י.

והרי"ף כתב שאם הזמין המלוה עדים ועמדו שם קרובים או פסולים אפי' אם כווננו להעיד ובאו להעיד לא נתבטלה עדות הכשרים. דכיון שיחד את עדיו לאו כל כמיניהו להפסיד לזה ממונו. ומה שהגמרא אומרת. דשיילינן להו אי למיחזי אתינא לאסהודי אתו היינו דבר הנעשה בפני רוב עם בלא הזמנת עדים ובאים כולם להעיד.

הריטב"א (קידושין ד"ף מ"ג ד"ה אתמר) מביא בשם רבו "כל היכא שיש באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים צריך לייחד עידי קידושין דאי לא כיון דאיכא עד פסול ביניהם עדות כלם בטלה ואף על גב דאמרינן למחזי אתינא, וכי אמרינן בסוגיא דידן למיחזי אתיתון או לאסהודי אתיתון ואי אמר למחזי אתינן תתקיים העדות בשאר היינו בדיני ממונות, ובדיני נפשות שאין העדות מתקיימת עד שבאי לבית דין ושעת ראייה לא חשיבא עדות. אבל בקידושין אין העדות באה לאמת הדבר בלבד אלא אפילו יודעים שאמת הדבר שקדשה, אינה מקודשת בלא עדות. ואין לקדושין קיום בלא עדות, וגזרת הכתוב הוא. וכיון שכן שעת המעשה, הוא שעת עדות. וכיון שיש צירוף פסולי עדות עמהן, עדות כולן בטלה, וכי אמרינן למחזי אתיתון או אסהודי אתיתון היינו שבאו לראות בשעת מעשה". דעת הריטב"א שם וכן אצלנו שרק מצד חומרא צריך לייחד עדים.

וכן כתב בקצוה"ח (סימן לו' סק' א') שראוי ונכון לכל מסדר קידושין לזרז לייחד עדים בשעת קידושין ושיהיו אלו עדים המיוחדים מכוונים להעיד. ובסוף דבריו הביא בשם הסמ"ק שנהגו שמיחדים עדים בשעת קידושין. וראוי ליזהר בזה.

המשנה במכות דף ו' ע"ב מביאה את דברי ר' יוסי וז"ל: "ר' יוסי אומר לעולם אין נהרגין עד שיהיו שני עדיו מתרין בו שנאמר: על פי שנים עדים: .

בבאור שיטת ר' יוסי נאמרו כמה דעות שצריך לבררם.

התוס' בסנהדרין ט' ע"א (ד"ה בזמן) מביא מחלוקת רשב"ם ור"י בענין אין עד נעשה דיין. שיטת הרשב"ם היא שער אינו יכול להיות דיין אפי' אם לא העיד אלא רק נתכוון להעיד. ושיטת ר"י היא שער יפסל מלהיות דיין רק אם העיד בפועל בבי"ד.

אחת הראיות שמביא ר"י לשיטתו היא מגמ' בב"ב קי"ג ע"ב שאומרת ששלשה אנשים שנכנסו לבקר את החולה אם רצו יכולים להיות דיינים ולפסוק על חלוקת נכסיו כרצונו. דין זה נאמר שם בשמו של ר' יהודה. ואותו ר' יהודה פסק במכות ו' ע"א שהלכה כר' יוסי במחלוקתו עם רבי בסוגית קרוב או פסול (קאו"פ) ויוצא שם לשיטת ר' יוסי שאדם נעשה עד בראיה בעלמא אפי' בלי כוונה להעיד וא"כ היאך אותם שלשה אנשים שנכנסו לבקר את החולה יכולים להעשות דיינים וכן היאך דיינים יכולים להרוג אחד שראוהו שהרג את הנפש, והלא בעצם ראיתם את המעשה נפסלו לדון לשיטת ר' יוסי במכות ו' ע"א ור' יהודה שפסק כמותו, מאחר ויש עליהם שם של עד? ומכאן הוכיח ר"י את שיטתו שכדי ליצור על אדם שם של עד יש צורך שיבוא ויעיד בפועל בבי"ד (אע"פ שלר' יוסי אינו צריך להתכוון להעיד בשעת הראיה) ולכן כל עוד שלא העיד יכול כל מי שראה את המעשה להיות דיין. ואותו דין קיים לדעתו גם לגבי קאו"פ שאין עד פסול פוסל את חבריו אא"כ העיד בפועל וכדהוכחתו בתוס' במכות ו' ע"א (ד"ה שמואל) דאל"ה כל הגיטין שניתנו במעמד קרובים יפסלו השאר מדין קא"פ? אלא מוכח דלדין קא"פ צריך שיהיה צרוף עי"כ שיבואו בפועל להעיד בבי"ד. וה"ה גם לגבי דין אין עד נעשה דיין. ושיטת הרשב"ם היא שבשני המקרים אין צורך לעד לבא לבי"ד ולהעיד בפועל, כדי שיפסל.

התוס' בסנהדרין שם הביאו את הרשב"א שדחה את ראית ר"י, כי גם לפי ר' יוסי א"א לומר שאדם יחשב כעד ע"י ראיה גרידא ואפי' אם יעיד בסוף, משום שר' יוסי אומר במכות ו' ע"ב שצריך שיתרו בו שני עדיו וכמו ששנים אין יכולים להעיד אא"כ התרו בו, כך שלשה וכו' ומשמע שרק אותם שהתרו נחשבים כעדים והשאר לא, ואם הוזמו כולם אין נהרגים אלא אלו שהתרו וכן לענין דין קאו"פ אותם שלא התרו לא יפסלו האחרים. ואפשר לומר שרבי יהודה פסק כר' יוסי גם בענין זה וא"כ גם לפי ר' יוסי אין לעדים שם עד אם לא התרו ולכן ב-3 שנכנסו לבקר החולה ובמקרה שבי"ד ראו באחד שהרג את הנפש הם לא יפסלו מלהיות דיינים אע"פ שראו, משום שלא התרו בו. וא"כ אין צורך לומר שער נפסל מלהיות דיין רק אם העיד בפועל בבי"ד. כי אפי' אם לא העיד, אם לא התרה – לא יפסל.

ר"י שלא דחה ראייתו כמו הרשב"א יתכן שיסבור שאי אפשר לומר שרבי יהודה סובר כר' יוסי בשיטתו שכל עד צריך להתרות, ולכן בלי לומר שר' יהודה פוסל עד מלהיות דיין רק אם העיד בבי"ד תהיינה קשות הקושיות דלעיל. אבל לא ברור מדוע א"א לומר כן. ויותר מסתבר לומר שר"י יחלוק על הרשב"א בהבנת שיטת ר' יוסי בדין של עד שיתרו בו שני עדיו. הרשב"א הבין שכוונת דינו של ר' יוסי היא שכל עד שלא התרה אין לו כלל שם של עד, ולכן אם יהיה פסול לא יפסול את האחרים מדין נמצא אחד מהם קאו"פ, וכן אם הוזמו כולם מי שלא התרה לא יפסל, ולכן אפי' בכת של שלשה צריך שכולם יתרו בו כדי שכולם יחשבו כעדים. ולפ"ז תירץ שאותם אנשים שראו לא התרו ולכן יוכלו להיות דיינים. אבל אפשר להבין את שיטת ר' יוסי אחרת ולומר שר' יוסי סובר שיש דין מיוחד בהתראה שהיא צריכה להעשות על ידי שני עדים שראו את המעשה ואם יש שלושה או יותר עדים אין שום צורך שכל העדים יתרו בו כי ליצירת שם עד אין שום צורך שיתרה אלא שאם לא התרו בו עדיו הוי חסרון בהתראה ולכן מספיק תמיד שיתרו בו שנים מעדיו בלבד.

דעה זו מובאת בשיח יצחק במכות ו' ע"א (בד"ה ואימתי בזמן שהתרו וכו'). הגמ' שואלת שם "אלא מעתה הרוג יציל" ופירש רש"י שם ששאלת הגמ' היא אליבא דר' יוסי שסובר שאין הבדל בין התרה ללא התרה וא"כ ההרוג שראה הרצח יציל מדין נמצא אחד מהם קאו"פ ולכא' הרי גם ר' יוסי סובר שהעדים צריכים להתרות בו כדי שיקראו עדים וא"כ מה שאלת הגמ' אלה מעתה הרוג יציל? אלא מוכח דאם יש שני עדים שהתרו אזי השלישי יחשב כעד אפי' אם לא התרה ולכן שאלה הגמ' שאם לר' יוסי יש שני עדים שהתרו, ההרוג יציל אע"פ שלא התרה.

השיח יצחק הביא כמה ראיות נוספות לדבריו. א. המשנה במכות שם מקישה שלושה לשנים מה שנים נמצא אחד מהם קאו"פ עדותם בטלה, אף שלשה נמצא אחד מהם קאו"פ עדותם בטלה, והלימוד כמו שנאמר בתחילת המשנה "אם נאמר שנים למה נאמר שלשה" וע"כ דשלשה עדים באו להקיש לשניים, ואם נאמר שלר' יוסי בשלשה עדים אינו נהרג עד שיהיו שלשתם מתרין בו א"כ מה הקושיא למה נאמר שלשה עדים, הרי ידעינן שמתקיימת בשנים, והרי אם לא היה נאמר שלשה עדים הו"א דאף בשלשה עדים סגי בב' מתרים ולכן אמרה התורה או שלשה עדים להורות שאף בשלשה, צריך ששלשתם יתרו בו? אלא מוכח דגם בשלשה עדים סגי בב' מתרים. ב. מהפסוק עצמו משמע כן, כי כתוב "ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת" והרי ר' יוסי מוכיח שצריך ששניהם יתרו בו שנאמר על פי שנים עדים – דהיינו על פיהם ממש ע"י התראתם. ובשלשה לא כתיב על פי ממילא אף בשלשה עדים סגי בב' מתרים.

ולפ"ז תירץ השיח יצחק שאלה נוספת בסוגיתנו. רש"י בד"ה הרוג יציל הבין את סוף המשנה שאומרת אימתי (נמצא אחד מהם קאו"פ עדותם בטלה) כזמן שהתרו וכו' שזה דוקא אליבא דרבי אבל אליבא דר' יוסי אין חלוק בין התרו ללא התרו ולכאורה מנא ליה הכי? אולי דברי המשנה אלו הם גם לר' יוסי, ובמיוחד שהרי לר' יוסי מצינו בעמ' ב' שצריך שעדיו יתרו בו? אלא, שמאחר שמצינו שהפסוק



של שלשה עדים מדבר אפילו במקרה שרק שנים מהעדים התרו והשלישי לא התרה וכדלעיל, ובכ"ז מדובר שהשלישי יפסול מדין קאו"פ אע"פ שהשנים האחרים מוכרח דהתרו (דאל"כ ודאי שלר' יוסי עדותם בטלה כי לא התרו בו שנים מהעדים) וא"כ מוכח שלר' יוסי אפי' עד שלא התרה יפסול האחרים מדין קאו"פ.

אם נאמר שהר"י שחולק על הרשב"ם בסנהדרין שם יסבור כשיטת ה"שיח יצחק" יוכל להביא ראיה לשיטתו בדין עד נעשה דיין ולדחות את דברי הרשב"א, כי אם כשיש כמה עדים אין צורך שכולם יתרו וסגי בשנים, מוכח דלר' יוסי ליצירת שם עד לא צריך שיתרה וא"כ בי"ד שראו באחד שהרג את הנפש, לפי שיטת הרשב"ם שאין עד נעשה דיין אפי' אם לא העיד בפועל, לא יוכלו לדון אפי' אם הם לא התרו כי הם נקראים עדים גם בלי שהתרו ומספיק ששנים אחרים התרו, ומכאן הוכחה לשיטת ר"י שעד נפסל מלהיות דיין רק אם העיד בפועל בבי"ד.

עתה יש לדון בראיות שהביא השיח יצחק לשיטתו ולנסות לראות איך אפשר יהיה לתרצם ע"פ שיטת הרשב"א.

הראיה הראשונה היתה מכך שהמשנה במכות הקישה שלשה לשנים והוכיחה את דין "נמצא אחד מהם קאו"פ" מהטענה "אם נאמר שנים למה נאמר שלשה" ולפי הרשב"א יש צורך חשוב לומר לנו את המלה שלשה כדי לחדש שגם השלישי אם לא התרה פסול ברם, לכאורה אם כל הלימוד הוא מייתור המלה שלשה קשה המשנה גופא היאך לומדים מזה כמה דינים, ששנים מזימים שלשה, עד שיזומו כולם ודין קאו"פ. וצריך לומר שהלימוד אינו דרישת יתור הפסוק אלא שמהיתור למדה המשנה שיש היקש, וכך כתוב בפירוש במשנה: "אלא להקיש שלשה לשנים". ואף לפי גירסת הרא"ש שגרס "להקיש שנים לשלשה" זה לגבי הדין הראשון ששם מצד התוכן של הלימוד ההיקש הוא משלשה לשנים, אבל ההיקש הוא גם לצד השני, ומאחר שיש היקש אפשר כבר ללמוד הכל כי אין היקש למחצה ולכן ר' יוסי יוכל ללמוד גם דין קאו"פ וגם את הדין שאף השלישי צריך להתרות ואין דין זה נוגד את ההגיון.

ראיה נוספת שהביא השיח יצחק היא מהפסוק שנאמר בו "על פי שנים עדים או שלשה עדים" ומכיון שכל לימודו של ר' יוסי היא מהמלה על פי וזו נכתבה רק בשנים ולא בשלשה א"כ משמע שרק בשנים צריך שיתרו אבל השלישי לא צריך, להתרות, אבל לפי מה שבארנו שצורת הלימוד היא היקש של שלשה לשנים מובן הכל. בשנים גלתה לנו התורה שצריך שכל אחד מהם יתרה בו ומכיון שאנו מקישים שלשה לשנים ה"ה לשלשה, וממילא אין צורך שגם בשלשה תכתוב התורה ע"פ".

ומלשון המשנה שנקטה עד שיהיו שני עדיו מתרין בו ולא נקטה עדיו סתמא אלא שני עדיו ג"כ לא קשה כן אומר האמרי בנימין סגויין כי אפשר לומר שמאחר ולומדים זאת מהפסוק על פי שנים עדים נקטה גם המשנה לשון זה. ואה"נ ה"ה גם בשלשה ויותר.

בנוגע לבעיה איך להבין את סוף המשנה במכות ו' ע"א "אימתי בזמן שהתרו" וכו' שלפי שיטת הרשב"א צריכה להיות גם לר' יוסי ואילו רש"י הסביר שזה דוקא אליבא דרבי, ומכאן הוכיח השיח יצחק לשיטתו, כבר עמד על כך התוס' בסנהדרין דף ט' כשהביא את שיטת הרשב"א וביאר שם וז"ל: "והא דקאמר רבי בזמן שהתרו בהן לאו משום דר' יוסי לא בעי התרו דאכתי טפי מרבי בעינן, דלרבי בנתכוונו להעיד בעלמא סגי בדמוכח במכות (ו' ע"א) ור' יוסי בעי התראה ממש, אלא דיני ממונות אתא לאוסופיה" וכו'. כלומר לרבי הצורך בהתראה כדי להבחין ולדעת אם היתה כוונה להעיד ובמקום שלא התרו אפשר לשאול אותם למחזי או לאסהודי אתיתו כבממונות, ולר' יוסי יש צורך עצמי שהעדים עצמם יתרו בו.

ברם, לפ"ז תהיה קושיא חזקה על שיטת הרשב"א: מהי שאלת הגמ' "אלא מעתה הרוג יציל" אם גם לר' יוסי צריך שיתרו, א"כ היאך ההורג יציל, הרי לא התרה?

הקהילות יעקב (מכות סי' ז') עמד על קושיא זו וביאר על פי שיטת התוס' בסוגיין (במכות) בד"ה "שמאל" הסובר – שאף לר' יוסי צריך שיעידו בפועל בבי"ד ובכל זאת שאלה הגמ' "הרוג יציל" אע"פ שאינו מעיד בבי"ד כי בהו"א קודם שידענו שבמקיימי דבר הכתוב מדבר יכל גם מי שלא העיד בפועל ואפי' אם הוא הבע"ד להציל מדין קאו"פ. ועל כך ענתה הגמ' "במקיימי דבר הכתוב מדבר" שדוקא מי שמקיים בפועל בבי"ד – יציל, וזה כלול בתירוץ הגמ' ולפי זה מתרץ הקה"י שמאחר ובהו"א אפילו בע"ד שאינו עד היה יכול להציל א"כ לא היה שום ריעותא בהצלתו בעובדה שלא התרה כי גם מי שאינו עד היה מציל לפי הו"א, וע"כ תירצה הגמ' שבמקיימי דבר הכתוב מדבר ואין הכי נמי שלפי התירוץ כמו שההרוג שהוא בע"ד ואינו עד לא יציל, גם מי שלא התרה לא יציל מאחר ואינו עד.

התומים (בסי' ל"ו סק"י) דן גם הוא בבעיא זו וכתב שלהסביר שבכוונת דברי הגמ' במקיימי דבר הכתוב מדבר כלול גם מי שלא התרה, דחוק הוא, וז"ל: "ודוחק לומר דהא דכתב רשב"א לר' יוסי הוא וס"ל עד שיהיו שני עדים מתרים בו לא נפסל העדות עד שיהיו הפסולים מתרין ולא סגי במה שהכשרים מתרין ופסולים בצדם שומעים ההתראה היינו דכתיב "יקום דבר – במקיימי דבר" ופירשו אותן עדים שעדותן מתקיימת בבי"ד דהיינו התרו בו דמהני לר' יוסי אבל לא התרו בו דאין עדותם מתקיימת בבי"ד אינו קרוי מקיימי דבר ואין עדותם מועיל לבטל העדות בצירוף וא"כ הקושיא טרם דאסיק ליה הגמ' יקום דבר וכו' אמרינן באמת לר' יוסי אי"צ התראה ולכן פריך הרוג יציל וכו', וכל זה דוחק ואין לנו לחדש פירוש אחר בגמ' "ע"כ.

ולכן מתרץ התומים ששאלת הגמ' איננה לר' יוסי אלא לרבי שסובר שצריך כוונה להעיד כדי לפסול כי רבי הביא ראיה לשיטתו באומרו: "מה יעשו שני אחים שראו באחד שהרג את הנפש" וזאת אינה ראיה מוכרחת כי אפשר לומר שבאמת אם ראו שני אחים אי אפשר יהיה להרוג (תומים: "וכך גזירת המלך"). והקושיא היותר חזקה היא מדוע לא הביא ראיה לשיטתו דעל כרחך בעינן התראה לשם ידיעה על כוונה להעיד דאל"כ הרוג יציל. ועל כך תירצה הגמ' שהרגו

מאחוריו (ולכן לא ראה ההרוג שהצילוהו) ולכן מביא ראיה מן שני אחים ולא "מהרוג יציל".

ופירוש זה עדיין צריך באור דלשם מה לרבי להוכיח שיטתו הרי גם לר' יוסי צריך התראה ואף שלרבי הצורך בה הוא גם בדיני ממונות (שם במקום התראה שואלים למחזי או לאסהודי אתיתו) ולר' יוסי שם אין התראה, אין זו קושיה על ר' יוסי כי לר' יוסי הרי בדיני ממונות אין כלל דין קאו"פ ול"ק שההרוג יציל. וצריך לומר שכל ראיתו של רבי היא רק לפי שיטתו שגם בדיני ממונות יש דין קאו"פ.

האמרי בנימין (בסוגיין) מתרץ בתומים ששאלת הגמ' הרוג יציל היא לרבי ולא לר' יוסי. ושאלה הגמ': רבי שסובר שאם לא התרו בו שואלים את הכשרים לאסהודי או למחזי אתיתו ואם הכשרים יאמרו לאסהודי אתינן ופסלום הקרובים או פסולים כי חיישינן שמא קאו"פ נתכוונו להעיד ולכן נפסלים כולם, א"כ הרוג יציל. כלומר, אם הכשרים התכוונו להעיד נחשוש תמיד שמא גם ההרוג התכוון להעיד ויפסול העדות? ותירצה הגמ' כשהרגו מאחוריו. ואז ודאי לבי"ד שההרוג – הפסול לא התכוון להעיד. ושאלה הגמ' שהורג ונרבע יצילו? ותירצה דבמקיימי דבר הכתוב מדבר – כוונת ההורג להעיד לא תציל כי הוא מעושי הדבר ולא ממקיימיו.

ופירושו זה של האמרי בנימין לענ"ד צ"ע, כי לא ברור מה היתה ההו"א של הגמ' בתחילה שהרוג יציל כי נתכוון להעיד, הרי בפשטות כוונה להעיד פירושה כוונה להעיד על מעשה הריגה וא"כ קשה מ"מה נפשך" – אם הוא חושב שישאר בחיים אין לו שום כוונה להעיד על מעשה הריגה, לכל היותר תהיה לו כוונה להעיד על חבלה, ואם חושב שימות, ודאי שאין לו כוונה להעיד וא"כ אפי' אם לא הרגו מאחוריו ג"כ ברור לבי"ד שההרוג לא התכוון להעיד? ואפשר אולי לתרץ ע"פ הסבר הריב"א בבאור דברי הגמ' אלא מעתה הרוג יציל (מבוא בחוס' ביבמות כ"ה ע"ב) שפסולו של ההרוג הוא משום שהוא טריפה וטריפה פסול מלהעיד (משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה) וא"כ שאלה הגמ' שבי"ד יחשוש כאן שההרוג חשב שהוא יהיה טריפה ויוכל להעיד בעודו בחיים על רציחתו וזה מספיק בתור כוונתו להעיד. אבל הוא יפסול את האחרים בגלל שהוא טריפה (לפי שיטת הריב"א, ולפי שאר השיטות יפסול משום שהוא שונא או בע"ד אבל מדובר שהוא יתכוון להעיד בעידי טריפה).

על שיטת הרשב"א הקשה הקה"י מהנתיבות (סי' ל"ו סק"ה) שסובר שהאומר איני יודע בחקירות עדותם של כל העדים בטלה מדין נמצא אחד מהם קאו"פ, וא"כ עד שלא התרה אינו עד כלל ומי שלא יודע בחקירות הוי עד אלא שהוא עד פסול ויפסול האחרים, והרי הגמרא אומרת במקיימי דבר הכתוב מדבר? (ולפי הקה"י זה כולל מי שלא התרה ומדוע שלא יכלול ג"כ מי שאינו יודע בחקירות)?

ותירץ הקה"י שבאינו יודע בחקירות, בשעת ראיה יש לו כבר שם של עד וז"ל: "ורק אח"כ בשעת הגדה אינו אומר כל מה שצריך להעיד ועכ"פ שם עד עלי ובמה שהעיד נחשב עד לפסול את כולם ועוד שגם בשעת הגדה ליכא גריעותא במה שמגיד ומעיד, רק במה שמחסר ואינו מעיד והו"ל עד רק שלא גמר כל הנדרש להיאמר אבל זה שלא התרה התורה מיעטתו בתורת עד מעיקרו. ויש לפלפל בכ"ז עוד ובאתי רק להעיר". ע"כ.

ברם עצם קושיתו מוטלת בספק, כי הרבה אחרונים הבינו שער שאינו יודע בחקירות אינו עד כלל, כי אי אפשר להשתמש בעדותו. ולפי זה הסביר הרמב"ם תמוה? שלכאורה סותר את הגמ'. בגמ' בסנהדרין מ"א ע"ב אומר רבא שבחקירות שנים אומרים ידענו ואחד אומר איני יודע עדותם קיימת, כמאן, דלא כר"ע. וכפשטות הכוונה לדברי ר"ע במכות ב' מה שנים נמצא אחד מהם קאו"פ עדותם בטלה אף שלשה וכו'. והרמב"ם בהל' עדות (פ"ב הל' ג') פסק להלכה כגמ' שם שעדותם קיימת אע"פ שפסק כר"ע שגם בשלשה יש דין קאו"פ. (הלח"מ תירץ שהכוונה דלא כר"ע על הדין שחדש שאין מוזמים העדים עד שיזומו כולם (מובא ג"כ במשנה במכות) וכהסבר רש"י בסוגיא בסנהדרין שם. והרמב"ם דיבר כשהעידו לאחר כדי דיבור ואז אין הבעיה של עד שיזומו כולם (כי הלכה זו נאמרה דוקא כשמעידים בתכ"ד) אבל האחרונים הקשו עליו שדוחק הוא לומר שהרמב"ם השמיט הדין והמקרה שמפורש בגמ' וכתב מקרה דין משלו).

ותירצו האחרונים (תומים סי' ל' סק"ג, חזו"א בסנהדרין בליקוטים בסי' כ"ב לדף ל"א ועוד). שכל האומר איני יודע בחקירות אינו עד כלל וכוונת הגמ' דלא כר"ע פירושה שאין מקרה זה שייך לדינו של ר"ע בקאו"פ כי כאן אינו עד.

ולמעשה הסבר זה נמצא כבר במאירי בסנהדרין שם וז"ל: "כבר בארנו בסוף המשנה שאם היו שם עדים הרבה וכווננו השנים עדותם והאחרים אומרים כ"א מהם איני יודע, שתתקיים העדות בשנים אף בחקירות. ואע"פ שבמקום אחר הקישו שלשה לשנים שאין השנים ניזומים עד שיזומו כולם אם העידו כל אחד ואחד בתכ"ד של חבירו וכן אם נמצא אחד מהם קאו"פ. אין הדין כן באיני יודע, שכל שהוא אומר איני יודע באחד מן הדברים שהזמה תלויה בהם הרי עדותו כמי שאינו ואין עדות האחרים משתלשלת לעדותו כלל. ויש חולקים בזו ממה שאמרו בכאן כמאן דלא כר"ע דמקיש שלשה לשנים, וכבר פסקנו כר"ע. ואין הדברים נראים שהרי רבא שאמרה כן אינו חולק עם ר"ע בהזמה ובקורבה ופסול וזה שאמרו דלא כר"ע כלומר, אין דבר זה חולק על אותה שיטה". ע"כ.

הרש"ש שם אומר שלא גורסים בגמ' דלא כר"ע ולפי זה אתי שפיר. ולפי כל הני תירוצי לא קשה קושית הקה"י לשיטת ה'נתיבות' כלל. דאפשר לומר דהרשב"א יסבור כהרמב"ם וכהמאירי וכהסברי האחרונים שם, דכל האומר איני יודע בחקירות לא הוי עד כלל.

משמע מדברינו שיש שתי שיטות יסודיות בבאור דברי ר' יוסי שמצריך שעדין יתרו בו. שיטת השיח יצחק והר"י שצריך ששנים מהעדים יתרו, ושיטת הרשב"א שכל מי שרוצה להחשב כעד צריך להתרות.

אכן בתוספתא (סנהדרין פי"א א') מוזכר דינו של ר' יוסי בלשון שונה קצת ממשנתנו. נאמר שם: "ור' יוסי פוטר עד שהתרו בו כל עדיו שנא' ע"פ שנים עדים או שלשה עדים - עד שיהיו פי שני עדים מתרין בו כאתד". אם נדייק בדברי התוספתא נראה שיש לנו כאן שיטה חדשה בהבנת דברי ר' יוסי. כי בתוספתא כתוב בפירוש ר' יוסי פוטר עד שיתרו בו כל עדיו. ולכאורה יש לעיין בזה, כדי לומר שהתוספתא תסבור כהשיח יצחק והר"י גיאלץ לומר שהתוספתא דברה רק כאשר יש שני עדים בלבד אבל אם יש יותר, ר' יוסי לא פוטר עד שיתרו בו כל עדיו כי מספיק ששניהם מהם יתרו. ולומר שדברי התוספתא היו דוקא בשני עדים ולא יותר, דחוק הוא, וגם אם נסביר התוספתא כהרשב"א יהיה קשה שהרי גם להרשב"א אמנם אם מדובר שיש רק שני עדים אמתא שר' יוסי פוטר אם לא התרו בו כולם, אבל כהרבה עדים אמנם אלו שלא התרו לא יחשבו כעדים אבל לפחות את השנים שכן התרו נוכל לקבל בתור עדים ועל ידם לחייב את הנידון. כלומר, גם אם נרצה להסביר את התוספתא כרשב"א נאלץ לומר שכל דברי התוספתא התייחסו דוקא למקרה שבו יש רק שני עדים. ודבר זה תמוה מאד הוא כי אם כן לא היתה צריכה התוספתא לנקוט עדיו סתמא אלא לומר בפירוש שני עדיו. ובהסבר הפסוק שכתבה התוספתא "עד שיהיו פי שני עדים מתרין בו כאחד" זה בגלל שהפסוק המלמד, מדבר בשני עדים (וממנו מקישים גם על שלשה) אבל בהגדרת הדין כתוב בפירוש כל עדיו.

ומהאחרונים (מצפה שמואל בתוספתא שם באות ד' בשם הת"ב ועוד) שהסיקו מהתוספתא שהיא סוכרת שבשלשה צריך שגם השלישי יתרה וכהרשב"א מוכח שהם ג"כ לא מוכנים לומר שהתוספתא דברה במציאות כשיש רק שני עדים, דא"כ מה ראייתם נגד שיטת השיח יצחק והר"י, אם דברה התוספתא רק בשני עדים, גם לשיח יצחק והר"י ר' יוסי פוסל, ואין הכי נמי, אם יהיו שלושה ורק שנים התרו יכשיר ר' יוסי, אלא מוכח דהאחרונים לא הסכימו לבאר דברי התוספתא שדיברה רק בכה"ג שיש שני עדים. והכי מסתברא, אבל א"כ גם את הסבר הרשב"א אי אפשר להסביר בתוספתא שהרי לרשב"א אם יש שלשה, ר' יוסי לא יפטר אם לא התרו כל עדיו אלא יחייב ע"פ אלו שהתרו ואלו שלא התרו לא יחשבו כעדים.

ולכן נראה לומר דלתוספתא שיטה חדשה והיא שכל עד שלא התרה נקראה עד אבל הוא נחשב כעד פסול, ויפסול את האחרים מדין נמצא אחד מהם קאו"פ. ולכן ר' יוסי פוטר עד שיתרו בו כל עדיו כי אפי' אם תהיה כת של מאה עדים ורק אחד מהם לא התרה הוא יפסול את כל הכת מדין נמצא אחד מהם קאו"פ והנידון יפטר.

ולפי התוספתא קושית הגמרא הרוג יציל תהיה שונה, כי אם הגמרא חושבת שלר' יוסי עד שלא התרה הוא עד פסול ויפסול האחרים מדין קאו"פ אם כן קשה מדוע שההרוג שהוא הרי לא התרה ומשום כך הוא עד פסול ואם כן מדוע שההרוג לא יציל? נמצא שסיבת הפסול של ההרוג אינה משום שהוא טריפה, בע"ד, שונא או רודף וכדכתבו הראשונים אלא משום שהוא לא התרה, וכל מי שלא התרה הוא עד פסול. ותירצה הגמרא שההרוג לא ראה את המעשה כי הרגו מאחוריו ולכן אין

הוא עד כלל (העובדה שהוא בע"ד לא מנעה שיהיה עד פסול קודם תירוץ הגמ' שבמקיימי דבר הכתוב מדבר). ושאלה הגמ' שהורג ונרבע יצילו? ותירצה שבמקיימי דבר הכתוב מדבר, כלומר, הבע"ד אינו עד כלל וא"כ לא שייך שנאמר שהוא עד פסול.

והסבר זה יהיה טוב אף לאמרי בנימין שבהסבר שאלת הגמ' הרוג יציל לפי שיטת הרשב"א לא קבל את תירוץ הקה"י שבהו"א גם מי שאינו עד יפסול מדין קאו"פ, כי לפי הנחה זו הרי באור דברי הגמ' לפי הקה"י פשוט, שמי שלא התרה אע"פ שאינו עד יפסול מדין קאו"פ. ואילו האמרי בנימין כתב בפירושו וז"ל: "דלר' יוסי כיון שההרוג לא התרה בו ודאי שאינו פוסל אף להו"א שבגמ'". ע"כ. וצ"ל שהוא הבין שבהו"א לבע"ד יש שם של עד לגבי דין קאו"פ ובהו"א נחשב כעד כל מי שראה את העדות ולכן בע"ד יפסול מדין קאו"פ אבל מי שלא התרה לא נחשב כעד לגבי דין קאו"פ כי זה שלא התרה כאילו חסר בראיתו ולא הוי עד כלל. ולא יפסול את האחרים, ולכן הסביר ששאלת הגמ' הרוג יציל היא לרבי. אבל לפי התוספתא שעד שלא התרה הוי עד אלא שהוא עד פסול, גם האמרי בנימין יסבור ששאלת הגמ' היא לר' יוסי והבע"ד – ההורג שבהו"א דינו כעד לדין קאו"פ, יפסול העדות כי הוא עד פסול מאחר ולא התרה.

ובסיכום יש לנו עתה שלש דעות. א. דעת הר"י והשיח יצחק שצריך שיתרו בו שנים מעדיו. ב. דעת הרשב"א שכל עד שלא התרה אינו עד. ג. דעת התוספתא שעד שלא התרה הוא עד פסול. ועתה יש להסביר מהי סברת כל שיטה ושיטה.

א. דעת ר"י והשיח יצחק: דינו של ר' יוסי הוא דין בהתראה, התראה טובה היא רק התראה הבאה מפי עדים. ואם יש שלשה עדים והשנים מהם התרו סגי לדין התראה וכל שלשת העדים יהיו עדים כשרים. והטעם הוא שפסק הדין של בית הדין נקבע על ידי כל שלשת העדים כולל זה שלא התרה. ובטעם הדין שהתראה צריכה להשמע דוקא מהעדים אפשר אולי לומר שהתראה איננה סתם פרט במקרה הרצח (כפי שמקובל לומר) וצריך להעיד עליה כמו שצריך להעיד על הרצח – עדות של עדים על מעשה מציאותי שקרה, – אלא נאמר שמעשה ההתראה הוא כביכול חלק מעצם התהליך המשפטי שמחייב אותו – חלק מהבירור של בי"ד על מעשה הרצח. ולכן צריך שיעשה ע"י סמכות משפטית כלשהיא ולכן צריכה היא לבוא על ידי עד שיש לו מעין סמכות משפטית.

ב. דעת הרשב"א: מאחר שנאמר ע"פ שנים עדים יומת המת כדי שיהיה לאדם שם עד צריך שעל פיו ממש יומת המת, ואם פסק הדין מסתמך על פרט נוסף במציאות שהוא לא עשה אותו כמו בהתראת אחר, אינו עד.

ג. בדעת התוספתא: אפשר לכאורה לומר על פי הדבר אברהם (בח"ג סי"ב) שהסתפק האם בעדות שאי אתה יכול להזימה העדים נחשבים כעדים פסולים או שאינם עדים כלל. ורצה לתלות זאת במחלוקת רבנן וסומכוס (בגמ' בב"ק ע"ה ע"ב לגבי שנים אומרים גנבת ואמר אין גנבתי וטבחתי אבל בפני פלוני ופלוני, והוזמו הראשונים ובאו אותם פלוני ופלוני והעידו נגדו. לרבנן עדות

השניים היא עדות שאי אתה יכול להזימה ולכן ישלם רק קרן (והראשונים שהוזמו ישלמו כפל) ואילו לסומכוס אין כאן עדות שאי אתה יכול להזימה ולכן ישלמו הראשונים שהוזמו כפל והנידון ישלם שלשה. וטעמו של סומכוס הוא כי הדין שעדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות הוא בחסרון בחקירות שאי חיישינן שמא הם שקרנים ולכן הם פוחדים לומר פרט מסוים בחקירות שמא יוזמו. אבל כאן שהנידון מודה, – אין זה חסרון ואילו לרבנן גם בכה"ג שהנידון מודה להם יש עשאי"ל. וא"כ לרבנן ה"ה בכל עשאי"ל מסתבר שזה פסול רגיל ואילו לסומכוס לא יהיה להם שם של עד פסול לשם יצירת דין נמצא אחד מהם קאו"פ.

וא"כ לכאורה אם התוספתא תסבור כרבנן אזי יהיה לעד שלא התרה שהוא עשאי"ל, מעמד של עד פסול שיפסול מדין נמצא אחד מהם קאו"פ, וכ"כ האמרי בנימין בסוגיין.

אמנם אפשר להקשות על הסבר זה. דהרי אם לר' יוסי צריך שיתרו בו כל עדיו ואחרת אינו עד וכהרשב"א, מהיכא תיתי לן לומר דמשום שיש בו חסרון של עשאי"ל יחשב כעד פסול, והרי כל הסיבה שזו עשאי"ל היא משום שהוא אינו עד?

ואמנם ה'אמרי בנימין' כשהסביר את שיטת הרשב"א יצא מנקודת הנחה שעד שלא התרה, לר' יוסי הוי עשאי"ל והביא הרבה שיטות שעד שא"א להזימו לא שמיה עד ועפ"ז הסביר את שיטת הרשב"א. וא"כ האמרי בנימין לשיטתו שהסביר שכל הסיבה שעד שלא התרה לרשב"א לא הוי עד כלל משום שהוי עשאי"ל א"כ יוכל להסביר את התוספתא גם כן שמכיון שהוי עשאי"ל יחשב כעד פסול (ע"פ הדבר אברהם).

אבל עצם הנחתו שעד שלא התרה לר' יוסי הוי עד שא"א להזימו צ"ע – שהרי לשיטת רבנן מספיק שהעד ידע שהיתה התראה כדי שאפשר יהיה להזימו וא"כ לר' יוסי כל עוד אין לנו סיבה מיוחדת לומר שיש צורך שהשלישי יתרה מצד עצמו כדי שיחשב עד, אזי העובדה שלא התרה לא גורמת לכך שא"א יהיה להזימו והיה צריך להיות מספיק שהשלישי ידע שהשנים האחרים התרו. וצריכים לומר, כפי שהסברנו לעיל שהסיבה שלרשב"א אינו עד היא משום שאם לא התרה הוי חסרון בגוף עצמותו בתור עד (ולא רק בגלל שא"א להזימו) וא"כ מדוע לפי התוספתא יחשב כעד, פסול, הרי הוא כלל לא עד?

וכנראה שצריך להניח שהתוספתא סוברת כמו שהסביר ה'נתיבות' לעיל שעד שאמר איני יודע בחקירות הוא עד פסול ויפסל את האחרים מדין נמצא אחד מהם קאו"פ ואותו דין יהיה גם למי שלא התרה שהוא עד פסול (ולא נזדקק לחילוק הקה"י דלעיל). וזה שלא התרה הוא כמי שאינו יודע חלק חשוב בעדות ואפי' אם שמע התראה של אחרים בכ"ז אם הוא לא התרה יש בו איזה חסרון שהוא לא ממית את הנידון וצריך להיעזר באחרים ובגלל זה הוא יחשב כעד פסול. (ואפשר עוד לומר שבגלל זה שלא התרה א"א יהיה להזימו כי יטען שלא יכל להרוג בלי עזרת אחרים אפי' ידע שהתרו, וזה עצם סברת ר' יוסי וא"כ הוי עשאי"ל ולפי

הדבר אברהם דלעיל יהיה עד פסול. ואין הדברים מיושבים עדיין כל צרכם).

לכא"י יש ראיה מתוס' במכות ו' ע"ב ד"ה ואחד מתרה באמצע נגד שיטת הרשב"א והתוספתא. התוס' שאלו מדוע נקטה המשנה שם לגבי דין שניים רואים אותו מחלון זה ושנים מחלון אחר "ואחד מתרה באמצע" ולא נקטה שהוא אחד מהעדים? ותירצו שזה בא לאפוקי מר' יוסי והנה לתוספתא ולרשב"א כדי לאפוקי מר' יוסי מספיק לומר שרק חלק מהעדים התרו וכבר אז השאר לא יהיו עדים כלל (לרשב"א) או שיהיו עדים פסולים ויפסלו האחרים מדין קאו"פ (לתוספתא) ועל כך יטענו רבנן שהם כן עדים. ורק לשיח יצחק והר"י שאין צורך שכל העדים יתרו, כדי לאפוקי מר' יוסי היו צריכים לנקוט הדוגמא שהמתרה כלל אינו עד. אבל יש לרחות ראיה זו כי אמנם לאפוקי מדעת ר' יוסי הקיצונית (לדעת הרשב"א והתוספתא) אפשר היה לומר שלא כל העדים התרו אבל רבנן הרי רצו לא רק לאפוקי מר' יוסי ולנקוט בשיטת ביניים אלא לומר את דעתם. ולדעתם הרי אפי' אם המתרה הוא איש זר יש צירוף, ולכן נקטו דוגמא זו שהיא יותר חידוש מהדוגמא שהמתרה הוא אחד מהעדים. (למעשה גם לשיח יצחק והר"י היה אפשר למצוא עמדת ביניים דחוקה וכגון שרק אחד התרה ולא שניים).

ואמנם על שיטת הר"י והשיח יצחק יש להקשות מדוע העד שלא התרה נחשב כעד הרי התוס' בסנהדרין פ"א ע"א דן בעדים שחייבו מיתה קלה ונגמר הדין ואח"כ באו עדים שניים וחייבו מיתה חמורה יותר והוזמו שלכא"י יכולים לטעון שהרגו גברא קטילא וא"כ זו עשאאי"ל ואיך יהרגו על פיהם? ודחה טענה זו תוס' שם באומרו שמכיון שאם יוזמו הראשונים אפשר יהיה להזים את השניים כי אם הראשונים יוזמו יוצא שהשניים חייבו הכל ולכן אז יהיה אפשר להזימם ולכן נקבל את עדותם כי ישנה אפשרות תיאורטית להזימם (אם יוזמו הראשונים) ובזה סגי דלא הוי עשאאי"ל (ע"פ המהרש"א שם). וא"כ קשה לשיטת הר"י והשיח יצחק איך נקבל את עדות העד שלא התרה הרי גם בלי עדותו היה מתחייב הנידון (ע"פ שני העדים הראשונים) וא"כ לגבי הוי עשאאי"ל? ומה שתירץ תוס' בסנהדרין שהוי עשאאי"ל אם יוזמו הראשונים כאן לא שייך, כי אם יוזמו השניים הראשונים אזי הוא בעדותו לא יחייב כלום כי אם יוזמו יוצא שאין כאן עדות על התראה ולכן גם הנידון לא יהרג בכה"ג?

אלא שיש לעיין לכאורה כשער מעיד על אדם שאינו בר חיובא וע"פ עדותו נפסק שהוא בר חיובא, אע"פ שהדבר היה קורה ממילא, הוא שייך בהזממה, והדוגמא היא בשתי כיתי עדים על מיתה שהוזממה אחת מהם שהדין הוא שהוא והן נהרגין, כי הפס"ד היה על פיהם, אע"פ שהיה קורה ממילא. וכן כאשר עד מעיד על בר חיובא אלא שע"י עדותו יוצא החיוב לפועל ובלי עדותו אין ודאות שהדבר היה יוצא לפועל, ג"כ מתחייב, וכך יש להוכיח מתוס' במכות ה' ע"א ד"ה וכן לענין קנס שכתב שם שלגבי עדות ממון אם הוזמו והיה בר חיובא קודם - פטורים בגלל שני גורמים א. היה בר חיובא. ב. ודאי שהיה מתחייב, ומשמע דאם לא היה ודאי שהיה מתחייב בלי עדותם - היו העדים הללו חייבים אם הוזמו, אע"פ שהעידו בבר חיובא. אבל כאשר עדים מעידים על בר חיובא שהיה



בוראי מתחייב בפועל, והוזמו - פטורים (וכ"מ בתוס' שם). אולם התוס' בסנהדרין כרפ פ"א לא כתבו כן, אלא אמרו שעדותו אינה אשאי"ל כי שייכת תיאורטית בהזמה כגון במקרה שבפועל יוזמו הראשונים, וא"כ ל"ק קושיתנו כי במקרה שלנו הפס"ד ינתן גם על פי העד שלא התרה. שם בסנהדרין היתה בעיה של עשאי"ל כי העיד בבר חיובא, גברא קטילא, כי נדון כבר בכי"ד והיה גמ"ד, אבל אצלינו שהעיד במי שלא בר חיובא אזי לא צריך לחפש מציאות תיאורטית להזמה כי הגמ"ד ניתן גם על פי העד הזה וא"כ תמיד יהיה שייך בהזמה.

האביעזרי (במהדורא תנינא סנהדרין פי"ב ה"ב סק"א) אומר שאפשר לומר שלר' יוסי שצריך שיתרו בו עדיו, יצטרכו כל דיני עדות כגון מפייהם ולא מפי כתבם, ולרבנן ודאי שלא צריך והראיה, שאפי' התראה מפי עצמו ומפי העד וכד' סגי (וכדאיתא במכות ו') ונראה דזה יתכן לשיטת השיח יצחק והר"י שדינו של ר' יוסי הוא שההתראה צריכה להעשות ע"י העדים וזה דין בהתראה ולכן מסתבר ואפשר לומר שאמירת ההתראה תחייב הגדה ככל דיני העדות. אבל אם דינו של ר' יוסי כפי שהבין הרשב"א בסנהדרין שזה דין בעדים שאין להם שם עד אם לא התרו בנידון, אזי אין סיבה לומר שאת התראתם יאמרו בצורת דיבור, הרי התראה לפי רבנן לא דורשת דיבור ובנקודה זו אין סיבה לומר שר' יוסי חולק עליהם (לפי הבנת הרשב"א) וכל מה שחלק הוא שהעדים המעידים על מעשה ההריגה הם צריכים לעשות את מעשה ההתראה. ומסתבר שהכוונה למעשה ההתראה שחל לפי רבנן, וכן לפי התוספתא מדוע נצטרך שיתרו דנקא בפה ולא בכתב וכו' ורק אם זה דין בהתראה תובן דעתו של האביעזרי.

בס"ק ב' שם מביא האביעזרי המשך דברי התוספתא דלעיל: "ומודים חכמים לר' יוסי שאם התרה בו הראשון והלך, השני והלך, שהוא פטור" ומסביר האביעזרי שגם לפי רבנן הרי צריכים הבי"ד לדעת שהיתה התראה ולשם ידיעה זו הנוגעת לדיני נפשות צריכים הם עדות ובדיני נפשות עדות מיוחדת לא מהני, וכאן שכל אחד לא ראה שחברו התרה ולא ראו זה את זה הוי עדות מיוחדת על ההתראה שגם לרבנן לא מהני, והסיבה שבתוספתא נאמר שכאן יודו חכמים לר' יוסי היא כי לפי ר' יוסי אפי' אם היינו מכשירים בדיני נפשות עדות מיוחדת, גם אז היה ר' יוסי פוטר בנידון דידן. וכוונת דבריו שהרי לר' יוסי צריך שההתראה תיעשה ע"פ שני עדים וכאן הרי לבי"ד אין שום עדות שמעשה ההתראה נעשה ע"פ שני עדים. כי הרי בממונות כשיש ע"א על הלוואה ועד שני על ההלוואה לא ראו זא"ז אע"פ שאם כ"א מעיד על הלוואה לזמן אחר המלווה תובע את שתי ההלוואות לר' יהושע בן קרחה וקבל רק אחת כי לבי"ד אין שתי עדויות על שתי הלוואות אלא שתי עדים שמעידים שהיתה הלוואה (רק שמצרפים את העדויות אע"פ שהם על מעשים שונים ולרבנן דריב"ק גם לא מצרפים מעשים שונים אלא רק ראיות שונות של אותו מעשה) וה"ה אצלינו אפי' אם נאמר שאפשר לקבל עדות מיוחדת אזי תתקבל בכי"ד הידיעה שעד אחד מעיד שהיתה התראה של עד אחד ועד שני מעיד שהיתה התראה של עד אחר ואף נצרף את שתי העדויות (בהנחה שעדות מיוחדת כשרה בד"נ) יצא שיש שתי עדים שמעידים שהיתה התראה של עד אחד וא"כ יהיה לבי"ד ידיעה ברורה שהיתה התראה של

עד אחר. אבל הרי לר' יוסי צריך ששתי העדים יתרו בו ולכן אין נאמנות. ורק לרבנן שהתראה לא דורשת שיתרו שני עדים ואפי' מפי עצמו ומפי העד סגי אילולי החסרון של עדות מיוחדת היה חייב ובממונות שמועיל דין עדות מיוחדת זה מכיון שיש עד אחד שהיתה הלוואה ע"פ ע"א ועד שני שמעיד שהיתה הלוואה ע"פ ע"א ואם נצרף העדויות הרי יהיה ברור לבי"ד שהיה מעשה הלוואה ע"פ ע"א וזה ודאי יחייב את הנתבע, כי אפי' אם היה ברור לבי"ד שהיתה הלוואה בלי עדים יתחייב הנתבע (אם טען לא לווייתי, דאל"כ יהיה נאמן לטעון פרוע) וכן בדיני נפשות הרגילים אם היינו מקבלים עדות מיוחדת היה חייב. כי היה לנו ע"א שהיה מעשה רציחה לעיני ע"א, ועד שני שמעיד שהיה מעשה רציחה לעיני ע"א, ואם נצרף יהיה לבי"ד ברור מוחלט שהיה מעשה רציחה לעיני ע"א וכמובן שיחייבו עפ"ז את הנידון מוות. כי אם יש לבי"ד בירור מוחלט שהנידון רצח לא צריך שהמעשה יעשה בנוכחות עדים. (ואף שיטת האור שמח בעדות פ"ד ה"א שבכל דיני נפשות צריך שכל עד יעיד עדות שמחייבת מיתה, אינה אלא הנימוק מדוע בדיני נפשות אין עדות מיוחדת מועילה. אבל אילו בדיני נפשות עדות מיוחדת היתה מועילה היו עדים אלו טובים). רק לגבי התראה שיש דין מיוחד שמעשה ההתראה צורך שני עדים, לשיטת ר' יוסי גם בלי החסרון של עדות מיוחדת, בנידון דידן, היה פטור. (גם לדעות שדינו של ר' יוסי נובע מחסרון בעד יצטרכו הבי"ד לידיעה של שני עדים שכ"א מהעדים התרה ואפי' ע"י צרוף של עדות מיוחדת יהיה לנו ברור רק על המעשה אבל לא יהיה לנו בירור על שני עדים על כל אחד מהעדים שהוא התרה. ובירור זה יכול להיות רק אם התרו ביחד וראו זא"ז שאז כ"א בצרוף השני יכולים לברר לבי"ד שכ"א מהם התרה. אמנם מכאן מוכח דלא בעינן בירור רגיל של שני עדים על כ"א מהעדים שהוא התרה כי א"כ לא היה כל אחד מהם יכול להצטרף לשני כדי להיות נאמן על עצמו, אבל מסתבר שכאן בכ"ז כ"א יוכל לשמש בתור עד להעיד על עצמו שהתרה, כי הדיון כאן הוא האם היתה התראה של העד על הנידון ויש אולי לומר שעל עדות כזאת העד אינו נחשב כבע"ד שלא יוכל להעיד כי זה מעין הכשירא של עדותו. כי הבי"ד יודעים שהיתה התראה רק צריכים לדעת שהעד לא פסול משום שלא התרה).

האביעזרי שם הביא בהמשך דבריו גירסא הפוכה בדברי התוספתא דלעיל שגורסת: מודה ר' יוסי שאם התרה בו אחד והלך, השני והלך, שהוא חייב". והאביעזרי תמה על גירסא זו, כי מאחר שבדיני נפשות עדות מיוחדת לא מועילה א"כ מוכרחים לומר שהיו שני עדים לוי ויהודה, שהעידו ששני העדים הראשונים ראובן ושמעון, שראו את המעשה התרו בו אבל כ"א מהם לא ידע מהתראת השני והתרה ראובן והלך, שמעון והלך, ושניהם התרו בנוכחות לוי ויהודה (צ"ע מאחר דבעינן התראה בתכ"ד של ההריגה היאך תתכן מציאות כזו כי הרי ראובן ושמעון ראו זא"ז דאל"כ הוי עדות מיוחדת וכ"א מהם התרה בתכ"ד של הרצח ובכ"ז לא ראה האחד את התראת השני. ואולי מדובר שכל הזמן ראו זא"ז אבל לא שמע האחד התראת השני מחמת רעש וכד'). ועל כך אמרה התוספתא שאפי' לר' יוסי שמצריך התראת שתי עדים, לא צריך שיתרו כאחד אלא ששני עדים יעידו שקרה רצח ושנים אחרים יעידו שהראשונים התרו, אבל זה קשה כי א"כ

לוי ויהודה שמעידים רק על ההתראה לא יהיו נאמנים עליהם כי זה חצי דבר. ואין להקשות הרי לרבנן של"צ שעדי המיתה יתרו א"כ ג"כ הוי חצי דבר, מצד עידי המיתה, כי אפשר לומר שהם יצטרכו להעיד שהיתה התראה ע"י עדים אחרים, מפי עצמו או מפי העד ועוד י"ל ע"פ שיטת הרשב"א שמובאת בתוס' בב"ב (נ"ו ע"ב ד"ה אלא) שלשיטת רבנן שהלכה כמותה בעינן שהעד יעשה משהו לפחות ולכן בעידי חזקת ג"ש שכל כת מעידה על שנה אחת, מכוון שכל כת מחייבת פירי ל"ה חצי דבר, וא"כ ה"ה הבא דהכת ודאי שיפסלוהו לעדות ועוד שע"י עדותם יתירו לגואה"ד להרגו. וכן הוא שיטת הרי"ף (מובאת בתוס' בב"ב ע"ב בד"ה למעוטי), אבל לר' יוסי עידי ההתראה לא עושים כלום. ואם מדובר שגם לוי ויהודה ראו את המעשה, קשה, אם התרו בו, בשביל מה צריכים את עדות ראובן ושמעון, שנחייב ע"פ עדותם של לוי ויהודה גרידא, שהרי מעידים שראו המעשה ושהתרו (וכ"א מהם יודע על התראת השני) ואם לוי ויהודה ראו את המעשה אבל לא התרו (או שכ"א מהם לא יודע על התראת חברו) א"א לקבל את עדותם על המעשה כי לר' יוסי כל עד על המעשה צריך להתרות (ודלא כשיטת ר"י והשיח יצחק, ומכאן ראייה שגם האיבעזרי לא הסכים לקבל את ההסבר שהתוספתא דברה רק על שני עדים וסובר כמו שהובא לעיל בדעת המצפה שמואל (בדף 6), כי אם התוספתא כהר"י והשיח יצחק לא קשה כי אולי נקבל עדותם של לוי ויהודה על המעשה אפי'. שלא התרו כי יש לנו בירור בבי"ד (ע"פ לוי ויהודה) שהיו עדים אחרים על המעשה שהתרו), וא"כ לר' יוסי עדיין הוי חצי דבר, ולכן נשאר האיבעזרי בצ"ע.

ויתכן שאף לר' יוסי ניתן לתרץ שאלה זו כי המשנה בב"ב ק' בדף ע' אומרת ששני עדים על גניבה ושנים על טביחה משלם תשלומי ד' וה'. והגמ' אמרה שם שמשנה זו לכאורה לא כר"ע שסובר לגבי חזקת ג"ש שכל כת העידה על שנה, שלא מצטרפים משום דבר ולא חצי דבר, ודחה זאת אביי באומרו וז"ל "אפי' תימא ר"ע, מי לא מודה ר"ע בשנים אומרים קידש ושנים אומרים בעל דאע"ג דעידי ביאה צריכי לעידי קידושין, כיון דעידי קידושין לא צריכי לעידי ביאה דבר קרינא ביה ה"נ אע"ג דעידי טביחה צריכי לעידי גניבה כיון דעידי גניבה לא צריכי לעידי טביחה, דבר קרינא ביה". ע"כ. ויוצא שלדעת אביי אפי' לר"ע אם כת אחת מהעדים לא צריכה לשם עדותה את הכת השניה אזי אפי' על הכת השניה אין פסול של חצי דבר, ויתכן לומר סברא זו גם במקרה שלנו שראובן ושמעון מעידים על הרצח ולוי ויהודה מעידים שראובן ושמעון התרו, אזי אע"פ שלוי ויהודה לא מחייבים כלום ע"פ עדותם גרידא, ראובן ושמעון יחייבו את הנידון במשהו אפי' ללא עדות לוי ויהודה, כי בפשטות נראה שהם יגמרו שבי"ד יפסוק עליו שרצח במזיד בלא התראה וגואה"ד יוכל להורגו בכל מקום, והכי מסתבר כי אם נאמר שלר' יוסי שצריך שעדי יתרו בו בד"נ זה גם על עדות מוות שתוצאתה – היכולת ביד גואה"ד להמית – א"כ לא מצינו לפי ר' יוסי שיתקיים דין של מזיד בלי התראה שגואה"ד הורגו בכל מקום כי העדים שמעידים על מעשה הרצח יצטרכו להעיד שהתרו בו וא"כ הוא יתחייב במיתת בי"ד. ולכן מסתבר שגם לר' יוסי כל הצורך שעדי יתרו בו זה רק כדי לחייבו מיתת בי"ד אבל לא כדי להתיר דמו לגואה"ד וא"כ יוצא שהכת של ראובן ושמעון ודאי יתחייבו במשהו ולפי שיטת אביי בב"ב ק' ע' ל"א הוי חצי דבר.

אבל יש לחלק ולומר שיתכן וכוונת אביי שאם אחת הכתות לא צריכה את הכת השניה שאין פסול של חצי דבר זה לא אם ע"י עדות אחת הכיתות מושג משהו בבי"ד אלא שאם הפסק אותו חשבה חשבה אחת הכיתות בבואה לבי"ד שתשיג ע"י עדותה – הושג ללא שום צורך בכת השניה לא הוי חצי דבר. אבל אם מטרתה לא הושגה בלי הכת השניה אלא שע"י עדותה נפסק משהו אחר, ישאר הפסול של חצי דבר והראיה בעירי חזקת ג"ש שבאו להעיר במטרה לתת הקרקע למחזיק והשיגו עכ"פ בעדותם שיתחייב לתת פירות אותה שנה לבעלים שאז עדיין יש חסרון של חצי דבר, ואצלינו יש להסתפק האם מטרתם היתה לגרום שיפסק עליו שהרג במזיד, וזה הושג, אין חסרון של חצי דבר. ואם מטרתם היתה לחייבו מיתת בי"ד אזי העובדה שהשיגו פסק שדמו הותר לגואה"ד לא תועיל לחסרון של חצי דבר. (כאן מדובר שרק כת אחת משיגה זאת והכת שמעידה על התראה לא משיגה כלום. אם גם היא היתה משיגה משהו, אפי' אם לא היה זה מטרתה, לשיטת הרי"ף והרשב"א דלעיל אליבא דרבנן, אין פסול של חצי דבר), ואפשר לומר שכאן מכיון שלר' יוסי צריך שיתרו בו כל עדיו וכ"א מהעדים על המיתה לא יודע שהשני התרה (בלי הכת השניה) אזי מטרתו איננה לחייב את הנידון במיתת בי"ד אלא שיקבעו בבי"ד שרצח במזיד (ואם יבורר לבי"ד שהיתה התראה כראוי, שיהרג אבל זה כבר תוצאה עקיפה של עדותו ולא בעבורה בא), וא"כ לשיטת אביי בב"ק ככה"ג ל"ה פסול דחצי דבר, אמנם מצינו את דעת האו"ש דלעיל שסובר שעדים על נפשות כדי לחייבו מיתה יצטרכו להעיד עדות המחייבת מיתה ושזאת תהיה כוונתם בבואם לבי"ד. וא"כ לפ"ז א"א לתרץ את תירוצנו, אבל מהרמב"ם משמע דלא כהאו"ש כי הוא סובר שבאחד מכאן ואחד מכאן ומתרה באמצע לא צריך שהמתרה יבוא לבי"ד וא"כ רואים דלרמב"ם לא צריך שיעידו עדות המחייבת מיתה, וא"כ אפשר לומר דהכא התכוונו להעיר שהרג במזיד את זה השיגו בלי עזרת הכת השניה וא"כ לא יהיה חסרון של חצי דבר.

אבל מעצם שאלתו של האביעזרי מוכח שהוא מסביר את התוספתא כשיטת הרשב"א בתוס' הסנהדרין דעד שלא התרה אינו עד. ולכן אם היה מדובר שלוי ויהודה שראו התראת ראובן ושמעון, ראו גם את המעשה (כדי שלא יהיה חצי דבר) והם עצמם ג"כ התרו (דאל"כ הם לא ערים שראו המעשה) היה קשה לאביעזרי מדוע צריכים בכלל ידיעה שראובן ושמעון התרו, שנחייב הנידון מיתה ע"פ לוי ויהודה. ומוכח דראובן ושמעון שמעידים שראו המעשה ובי"ד לא יודע אם כ"א מהם התרה אינם עדים כלל וכשיטת הרשב"א. אבל לפי מה שהסברנו בשיטת התוספתא שעד שלא התרה הוא עד פסול ויפסול כל העדות מדין קאו"פ, אזי ברור מדוע שאפי' אם לוי ויהודה ראו את המעשה והתרו שבכ"ז צריכים הם להעיד ג"כ שראו את התראתם של ראובן ושמעון משום דאל"כ אזי ראובן ושמעון יפסלו את עדותם מדין קאו"פ. ולפ"ז אפשר להבין גם גירסא זו של התוספתא (שנמצאת גם בתוספתא בגמרות שלנו ע"פ נוסחאות של כתבי יד) שלר' יוסי ככה"ג יתחייב, וכגון שלוי ויהודה ראו ג"כ את המעשה והתרו ומעידים שגם ראובן ושמעון התרו.

מאמר זה עוסק בשאלה עקרונית הבאה לידי ביטוי כתוצאה מההתרחשויות בחיי ההתיישבות הבטחונית. כאשר קיים מאחז יהודי בתוך ריכוז ערבי צפוף ועוין בחבל ארץ בשטחה של ארץ ישראל. וכונתו של הריכוז הערבי להצר צעדיו של המאחז היהודי ע"י תפיסת אדמות הסמוכות אליו, האם מותר בשבת לבצע פעילויות מנע הכרוכות בחילול שבת כגון סיורים ופטרולים כדי לשמור על השטח.

השאלה מתחלקת למספר מרכיבים מההיבט ההלכתי.

א. מהם גררי "עיר הסמוכה לספר" עפ"י הגמרא בעירובין דף מה. המתירה פעילות בטחונית כתנאים של ספר גם כשהאויב בא על עסקי קש ותבן.

ב. האם רכוזי ישוב נוכריים בתוך מדינת ישראל ולא על קו הגבול יחשבו לספר לעניננו.

ג. האם בהיתר פעילות בטחונית בספר מותרת גם פעילות מנע.

המקור עליו מסתמכים ראשונים ואחרונים בבירור סוגיתנו הרי היא הגמרא בעירובין דף מ"ה. אמר רב יהודה אמר רב נוכרים שצרו על עיירות ישראל אין יוצאין עליהם בכלי זינן ואין מחללין עליהן את השבת, תניא נמי הכי נוכרים שצרו וכו', במה דברים אמורים כשבאו על עסקי ממון, אבל באו על עסקי נפשות יוצאין עליהן בכלי זינן ומחללין עליהן את השבת, ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו על עסקי נפשות על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זינן ומחללין עליהן את השבת, אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן, ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא ותרגימא נהרדעא, דרש רבי דוסתאי דמן בירי, מאי דכתיב ויגידו לדוד הנה פלישתים נלחמים בקעילה והמה שוטים את הגרנות, תנא קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והמה לא באו אלא על עסקי תבן וקש דכתיב והמה שוטים את הגרנות, וכתיב וישאל דוד בה' לאמר, האלך והיכיתי בפלישתים האלה ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלישתים והושעת את קעילה וכו'.

עין בגרסת הר"ח השונה מגרסתנו, הגורס כדברי רב יהודה אמר רב וכן בתניא הכי: נכרים שצרו על עיירות של ישראל מחללין עליהן את השבת ויוצאין עליהן בכלי זינן, ובברייתא גורס: בד"א שבאו על עסקי נפשות אבל באו על עסקי ממון אין יוצאין עליהן בכלי זינן ואין מחללין עליהן את השבת.

נמצאנו למדים הן מגרסתנו והן מגרסת הר"ח שלוש הלכות ברורות.

א. אם באו נכרים על עסקי ממון בלבד, אין יוצאין עליהן ואין מחללין עליהם את השבת.

ב. כשבאו על עסקי נפשות יוצאין עליהן ומחללין עליהם את השבת.

ג. אם באו לעיירות הסמוכות לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי קש ותבן מחללין עליהם את השבת.

מה דינו של "סתם" פירוש אם באו עכו"ם סתם וכונותיהם לא ברורות, לכאורה בגמרא לא נאמר. אך הרמב"ם בהלכות שבת פב' הכג' אומר שב"סתם" יוצאים וז"ל: ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרי סתם יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת. ובנשאי הכילים חיפשו את טעמו של הרמב"ם שהרי בגמרא לא נזכר סתם, בכסף משנה על אתר טוען שהרמב"ם הוציא דינו מסברא שהרי ספק נפשות להקל, ובלחם משנה משלים דבריו, עיין שם. וכן נפסק להלכה בשו"ע סימן שכט' סק' ו' כדברי הרמב"ם וכן בשו"ע הגרש"ז ובמשנה ברורה המביאים טעם הרמב"ם משום ספק נפשות להקל.

ראיתי ב"ציץ אליעזר" שהביא ראייה יפה לדין הרמב"ם מדיוק ואומר שיתכן והרמב"ם גרס בברייתא ובדברי רב יהודה אמר רב כגרסת הר"ח, אמנם מדברי הברייתא בבד"א אפשר לדייק לכאן ולכאן שכן בבד"א שבאו על עסקי נפשות ניתן לדייק דוקא בנפשות אבל סתם לא, אבל באו על עסקי ממון אין יוצאין, דוקא בממון אין יוצאין אבל בסתם יוצאין, וכדברי הלחם משנה, אך אפשר לדייק מהרישא בדברי רב יהודה אמר רב עפ"י שתי הגרסאות. עפ"י גרסתינו: אמר רב יהודה אמר רב נכרים שצרו על עיירות ישראל אין יוצאין עליהם בכלי זיין ואין מחללין עליהם את השבת ואפשר לדייק שאין יוצאין אלא היכן שנאמר במפורש שיוצאים והוא על עסקי נפשות אבל בסתם ל"א

ועפ"י גרסת הר"ח נכרים שצרו על עיירות ישראל מחללין עליהם את השבת ויוצאין עליהן בכלי זיין אפשר לדייק שתמיד יוצאים כולל בסתם מלבד היכן שנאמר שאין יוצאין כמו לממון. ואפשר שלפני הרמב"ם הייתה מונחת גרסת הר"ח והוציא דינו מדיוק בגירסה זו שבסתם. (אלא שעדין קשה קצת לראיתו שכן הרמב"ם בתחילת ההלכה נוקט דוקא את גרסת גמרא דידן ודוק' היטב).

גם הסמג' (עשין סה) פוסק להלכה כדברי הרמב"ם שבסתם יוצאין עליהם ואילו דבריו: תניא בפרק מי שהוציאוהו, גויים שצרו על עיירות ישראל, אם ידוע שלא באו אלא על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת, ואם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה סתם או שצרו סתם יוצאין עליהן וכו'. מוכח מדברי הסמג' שכדי לא לצאת בשבת צריך ודאות שבאו רק לממון ולכן כתב שבסתם כלומר שאין ודאות לשם מה באו יוצאין. ואולי היתה זו גרסה נוספת שהיתה לפני הסמג' של "אם ידוע" שהרי מבליע זאת בציטוט הגמרא וכדברי ה"ציץ אליעזר".

כן מוכח מדברי הרמב"ם והסמג' שמצוה לצאת ולחלל עליהם את השבת ואינו רק היתר, הרמב"ם באותה הלכה אומר ו"מצוה על כל ישראל שיכולין לבוא ולצאת ולעזור לאחייהם שבמצור ולהצילם מיד העוכ"ם בשבת, ואסור להם להתמהמה למוצאי שבת, וכן הסמג' נוקט לשון מצוה.

נמצא שלגבי דין נוכרים הבאים סתם אין ספק בהלכה שיוצאין עליהם בשבת. לגבי דין "עיר הסמוכה לספר" יוצאין עליהם אפילו על עסקי תבן וקש. רש"י על אתר מפרש "לספר עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות, יוצאין עליהם שמא ילכדוהו ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם, התוס' בערובין מה. דה' אי מצלח, מביא טעם דומה ונותן למציאות של נוכרים הבאים על עסקי קש ותבן על הספר דין של מלחמה, ומלחמה מותרת בשבת (עיי"ש בסופו).

אלא שעדין לא ברורה התוספת של רב יוסף בר מניומי שאומר ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא ותרנומא נהרדעה, מה משמיענו בזאת? ועיין בדברי הגאון הרב וולדינגברג שהוכיח שר' יוסף בר מניומי שדין עיר הסמוכה לספר אינו רק בארץ ישראל אלא בכל מקום, וכן נראה מפירושו רש"י בערובין "נהרדעה עיר שהיתה סמוכה לנכרים. מצד אחד ולעיירות שיושבין בהן בני גולה מצד שני", וראיתו מהגמרא בבב' פג. איתא: תר' לא יגדל אדם את הכלב אכ' קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר וכו'. אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן, ובבל כעיר הסמוכה לספר. דמי תרגמא נהרדע. ומפרש רש"י: "ואשמועינן רב נחמן דהואיל ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר כאילו היא מארץ ישראל". זא' רש"י בבא קמא מתרץ גם את שאלתנו כאן, מה חידושו של רב יוסף שבבל דינה כארץ ישראל לענין דיני ספר בגלל דמיון מצבו האסטרטגי של הישוב היהודי בבבל ובארץ ישראל.

ניתן אולי להרחיב את החידוש הנ"ל ולומר שדין הברייתא לגבי עיירות הסמוכות לספר, אינו דין בארץ ישראל ובבבל דוקא, אלא דין בריכוז יהודי העומד במציאות ספר עם ריכוז נוכרי בכל מקום שהוא וזהו עיקר חידושו של רב יוסף בר מניומי.

מענינים דברי הגהת אשרי בערובין שם (סימן ו') על דברי הראש' בעיר הסמוכה לספר וז"ל: "ובזמן הזה אם באו שוללים על עסקי ממון יוצאין עליהן בכל זיין ומחללין עליהן את השבת, וכן מותר לכבות את הדליקה בזמן הזה מפני שיש שורים בין קצת אומות, כשיש דליקה באים ושוללים והורגים ולא גרע מעיר הסמוכה לספר", עכ"ל, (וכן נמצא בשלטי גבורים). מוכח מדבריו שעיר הסמוכה לספר אינה צריכה להיות דוקא בספר, אלא מספיק שנוצר מצב של ספר בכל מקום שהוא כמו בדליקה ויש חשש לשור, ועוד שהיה יכול לדמות את מציאות הדליקה לדין "סתם" יותר לדין הדליקה והרי נפסק שב"סתם" מחללין עליהם, ובכל זאת דימה את דין הדליקה "דלא גרע מעיר הסמוכה לספר".

דינו של הגהת אשרי נפסק להלכה בשוע' שכט' סק' ז' בשם יש מי שאומר, ובמגן אברהם מחלק בין יחיד לציבור שהציבור יש להחמיר יותר בפיקוח נפש "שמא יעמוד אחד נגרם ויהרג" וכן נפסק שם בשוע' הרב, והרמא' מוסיף "וממ' הכל לפי הענין".

ולנידון דידן על פי בירורינו עד עתה ניתן לומר שמאחז יהודי בחוף ריכוז ערכי עוין עומד בכל הגדרים שהעלינו "כעיר הסמוכה לספר" שמחללין עליהם שבת אפילו על עסקי קש ותכן, עפ"י הגדרת רש"י "עיר שמבדלת בין גבול שישראל דרים בה לגבול העוין וחיישנן שאם ילכדוה, משם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם" והובאו הדברים להלכה, וכן מביא בעל המשנה ברורה בסימן שכט' סק' יד במב'. לכן לפי תמונת המצב האמור בבעיתנו הרי שאלו נסיונות נישול מצד ערכים ורצון ליצור "אוטונומיה" על שטחי אדמת הארץ בידי נוכרים עוינים, המצפים לשעת כושר כדי שתהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם, כהגדרתו של רש"י. אין להעלות כאן טענה שהרי קיימת על שטחים אלו ריבונות יהודית, ושלטון יהודי יכול לעשות כטוב בעיניו בשטחי הריבונות שלו, שכן המגבלות המדיניות ידועות ביחס למקרים כגון אלה\*.

אם אכן מסקנתנו אליבא דהלכתא שמותר לחלל שבת במאחז האמור גם אם באים הנוכרים על עסקי קש ותכן, נשאר לנו לברר אם מותר לחלל שבת בפעילות מנע כמו סיורים רכובים המתחייבים מצרכי השמירה על השטח במשך כל השבוע. והנה דברים מפורשים בשוע' שכט' סק' ו': כותים שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין

מחללין עליהם את השבת באו על עסקי נפשות ואפילו סתם יוצאים עליהם וכו' ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת ומוסיף הרמא' ואפילו לא באו עדין אלא רוצים לבא. התקשו האחרונים בדברי הרמא' היו הם מוסבים על דברי המחבר כולם או רק על הסיפא של עיר הסמוכה לספר. בכל מקרה אליבא דכולי עלימא הדברים אמורים לפחות על עיר הסמוכה לספר כלומר מספיק שקיימות ידיעות על כוונות הנוכרים לבא, דיים כדי לחלל שבת ולצאת עליהם, ולעצם השאלה אם דברי הרמא' מוסבים גם על "נפשות" ו"סתם" נמצאנו כמחלוקת הלבוש ושוע' הרב בס' שכט' ס' ו'. הלבוש מצדד שדין "אפילו ממשמשים ובאים" היוצאין עליהם עולה רק על דין עיר הסמוכה לספר והגרש"ז סובר שגם בנפשות וסתם יוצאין אפילו בממשמשים ובאים, ומצאתי שהרמא' ב"דרכי משה" בטור סימן שכט' מביא את טעם ממשמשים ובאים בכל המקרים ולא רק בספר, וכן הביא המשנה ברורה להלכה על אתר בשם אחרונים בכוונת הרמא'.

עתה ניתן להציע את מסקנותינו לפני גדולי הלכה שיורונו הלכה למעשה.

\*הערת העורך: יש להניח שנקודה זו משתנה בהתאם למציאות במקום ובזמן וטעונה הכרעה בהתאם.



על פי שיעור מאת הרב משה הרשלד שליט"א בבית המדרש לתורה, שיקגו.

(א) מסכת גיטין דף ח: "קסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש". רש"י מפרש שמדובר בכיבוש יחיד מכיון שלא היו כל ישראל ביחד כדרך שהיו בכבוש יהושע שהיו כולם, הוי כיבוש לצרכו של דוד. בעבודה זרה כ' ע"ב כתוב שלא היה על פי האורים ותומים ואינו נחשב ככיבוש רבים והיינו, שצריך שהכיבוש יהיה על דעת כל ישראל וזהו שישים רבוא, מלך ואורים ותומים. אבל כל שלא נעשה ע"י אלו נחשב ככיבוש יחיד לצרכו. ואף שבכיבוש עזרא לא היו אורים ותומים (שהיו חסרים בבית שני) אין זו קושיא, כי האורים ותומים אינו דין בחלות הקדושה אלא בדין החלוקה או הוא דין במלך. (ולדעת הרמב"ם דירושה שניה לא צריכים כיבוש אלא חזקה מהדין והטיבך מאבותיך ניחא). ועיין תוספת ע"ז כ"א. ד"ה "כיבוש" דרב יצחק מהרפורט כתב דכל מה שכבש יחיד כמו יאיר בן מנשה אינו א"י, וביאור שיטתו הוא שחולק על רש"י שסובר ששים רבוא ושהיו כל ישראל ביחד אלא העיקר הוא אם הוא כובש לצרכו כמו יאיר בן מנשה או כובש לכל ישראל. ולשניהם, פירוש כיבוש יחיד וכיבוש רבים הוא אם לצורך ישראל או לצרכו, ולדידהו הא דספרי דקרוב לפלטרין שלך שהביאו התוס' ס"ל דזה רק מצד המצוה או אולי מדרך כבוד הארץ, אבל לכ"ע אין בזה שום עיכוב בחלות קדושת הארץ. וגם לא נזכר כלל בגמרא ענין קרוב לפלטרין שיש צורך לכבוש קודם כל א"י. אבל דעת התוס' כאן ובע"ז הוא שהכיבוש לא תלוי בענין יחיד או רוב ישראל אלא שיש איסור לכבוש מקומות אחרים כל זמן שלא כבשו כל א"י. ולמ"ד לא שמה כיבוש היינו שלא חל דין כיבוש על מה שכבשו עד שכבשו את כל הארץ ודוד שכבש את סוריא לפני שהוא כבש את היבוסי אע"פ שכבש ע"פ מלך ובי"ד (עיין פירוש המשניות דמאי רפ"ו) כיון שלא היה לו רשות לכבוש לפני שלא כבש סמוך לפלטרין שלו, לא חל קדושת א"י והוי כיחיד שכבש לעצמו ואפילו עם היו שם ששים רבוא, לא הוי כיבוש. וכן הכי לשונם "כל שאין לו רשות לכבוש נקרא "חול" והיינו שרק ע"י כיבוש חל שם א"י, ואין דין כיבוש על מקומות בחוץ לארץ עד שכבשו את כל א"י. עיין שם שכתבו שאחר שכבשו את כל א"י, אפילו אם יחיד כבש, אין זה כיבוש יחיד.

(ב) דעת הרמב"ם ראש פרק א' הלכות תרומות שא"י האמורה בכל מקום היא בארצות שכובשים מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזה נקרא כיבוש רבים. אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שכבשו לעצמם וכו' אינו נקרא א"י. והוא מוסיף בהלכות מלכים פרק א' הלכה ו' שצריכים דעת בי"ד הגדול. וזה כנראה למד ממה שנחלקו אם כיבוש יחיד הוי כיבוש ומפרש דכל שלא ע"י בי"ד הגדול, מלך ועל דעת רוב ישראל נקרא כיבוש יחיד ולא שמה כיבוש כדאמרינן בגיטין מ"ז.

ועוד כתב הרמב"ם בהלכה ג' דין הספרי שאע"פ שדוד כבש את סוריא והיה מלך והיה לו רשות בי"ד בכל זאת אינה כא"י מפני שכבש אותה קודם שכבש את כל א"י. ואם היה כובש כל א"י ואח"כ כובש את כל הארצות האחרות, היתה נחשבת כא"י לכל דבר. וכך כתב בהלכות מלכים שם שכל הארצות שכובשים ישראל במלך על פי בי"ד, הרי זה כיבוש רבים. וכו' והוא שכבשו אחר כיבוש כל א"י האמורה בתורה. ולדעת הרמב"ם יש כאן ב' דינים: חדא דספרי לעיכובא כדעת התוס', ושנית שצריכים שיהא ע"י מלך, בי"ד, ועל דעת כל ישראל פשוטת רש"י.

ג) וכבר תמהו בזה דכיון שלדעת הרמב"ם כיבוש דוד בסוריא היה על פי מלך ובי"ד והיו לו את כל הדינים של כיבוש רבים אלא שלא חל קדושת הארץ משום שבשעת כיבושו לא כבש סמוך לפלטרין מדין הספרי א"כ למה בכל מקום בגמרא הביאו שקדושת סוריא תלוי אם כיבוש יחיד שמוה כיבוש והא לרמב"ם בסוריא היה כיבוש רבים והיה צריך לנביא שמשום דינא דסמוך לפלטרין וכו' שכבשו לפני שכבשו את כל א"י, לא נתקדשו למ"ד לא שמוה כיבוש. (ועיין רמב"ם בהלכות תרומות שם שכתב שיחיד מיראל או משפחה או שבט שכבשו לעצמם מקום אפילו מן הארץ שנתונה לאברהם אבינו אינו נקרא ע"י כדי שינהגו בו כל המצוות ע"כ. והוא חולק על התוס' בע"ז שכתבו שאחר שכבשו את כל א"י, אפילו יחיד יכול לכבוש משום שתוס' מפרשים שפירוש כיבוש יחיד לא שמוה כיבוש הוא מטעם הספרי שכל שנכבש לפני כיבוש א"י הוי ככיבוש יחיד לעצמו. וזהו הביאור של "כיבוש יחיד". אבל הרמב"ם שסבר ב' הלכות נפרדות, וסוריא נכבשה בכיבוש רבים, א"כ העיקר הוא משום שלא היה סמוך לפלטרין וכו' וא"כ היתה הגמרא צריכה להביא את סברת הספרי, ולמה הביאו משום דסבירא ליה שכיבוש יחיד לא שמיה כיבוש?

ד) ולשיטת רש"י שהכל תלוי בכיבוש רבים וצריכים ששים רבוא על דעת כל ישראל קשה, שהרי דששים רבוא לאו דוקא אלא ע"י רוב ישראל בדור. וא"כ, אמאי פשוט בגמרא דלמאן דאמר הוי כיבוש סוריא קדושה מן התורה. דלכאורה יהיה תלוי אם עזרא לא כבש את סוריא (כדעת הראב"ד פרק ד' משמיטה ויובל). אם כן, אפילו נאמר שכיבוש יחיד שמיה כיבוש, מכל מקום כיון דקדושה ראשונה בטלה תו לא קדשה בשניה. (ועיין חידושי הגר"ח גיטין מ"ז.). ואם עזרא כבש את סוריא, א"כ הוי כיבוש רבים ואפילו למ"ד כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש צריך להתקדש בכיבוש עזרא שהיה כיבוש רבים. וכעין זה הקשה הגר"ח על מה דאמרינן בכתובות כ"ה. חזקה לכהונה כו' אכילת חלה בסוריא כו' קסבר חלה בזמן הזה דרבנן ותרומה דאורייתא. ומסקינן מחלה דרבנן לתרומה דאורייתא. וברש"י שם ד"ה "ואכלת חלה" כתוב דקסבר האי תנא כיבוש יחיד שמיה כיבוש וחלה מדרבנן משום דבעינן ביאת כולכם. וקשה דלראב"ד (ושם כתב שכך גם סברת הרמב"ם ולא כמו הכסף משנה) שלא כבשו עולי בבל, לא שייך כלל ענין של ביאת כולכם. דא"י קדושה ראשונה בטלה, א"כ אפילו היתה בימי עזרא ביאת כולכם, מ"מ עולי בבל לא כבשו את סוריא ואם קדושה ראשונה לא בטלה א"כ אפילו לא היתה ביאת כולם בימי עזרא הא לא בטלה קדושה ראשונה שהיה בה ביאת כולם.

(ה) ונראה, דאין הביאור דלמ"ד כיבוש יחיד שמה כיבוש הוא דלא בעינן כלל דין כיבוש לקדש בקדושת א"י. והעיקר הוא שתהא ברשות ישראל וכל מה שתחת יד ישראל חשוב כא"י. דלכאורה זה קשה מאד, דבודאי גם למ"ד שמה כיבוש, כל עיקר קדושת א"י הוא ע"י דין כיבוש שלומדים מקרא, "וירשתה וישבת שם". וגם הלשון נראה כן דקאמר שמה כיבוש, וגם נראה פשוט שיחיד שכבש מקום חוץ לא"י כמו יאיר בן מנשה, אם לא כבש על דעת כל ישראל ולשם כיבוש לקדושת הארץ דלא יועיל זה שנמצא תחת ידו שיהא בה דין קדושת א"י להתחייב במצות הארץ. (ועיין מאירי גיטין כאן שכתב דאפילו למ"ד שמה כיבוש עם כבש לעצמו ולא חלקה לכל ישראל כמו יהושע, ולא כבשה ע"פ בי"ד, לא היה חל שם א"י עליה. וכוונתו הוא שכבש לשם קדושת א"י ולא לחלק אותה לעבדי המלך או לאנשי שבטו דוקא צריכים בי"ד לקדושת הארץ. והנה נראה פשוט שזה שנתחדש מ"כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם" שכל מה שמלך ישראל יכבוש מחוץ לא"י, יתחייב המקום במצוות התלויות בקדושת הארץ. והביאור הוא שכיון שחל על המקום שם א"י מתחייב במצוות הארץ וכלשון הרמב"ם שכתב "הרי זה כיבוש רבים וה"ה כא"י שכבש יהושע לכל דבר". ובפרק ב' הלכה א' מהלכות תרומות, ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכובשים מלך ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים אבל יחיד וכו' אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצוות. וכן בפרק ו' הלכה טז' מהלכות בית הבחירה כתב שמכיון שנלקחה הארץ מידיהם, בטל הכיבוש והארץ נפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי לא נחשב כא"י. וכן פשטות המקרא "ארצכם" כי תבואו שמה ועוד.

(ו) והנה, חוץ מדין קדושת הארץ מכח כיבוש, או ביאה וחזקה, יש דין קדושת הארץ מצד ירושת אבותינו. עיין חלה רפ"ב וירושלמי שם דר"ע ס"ל שפירות חו"ל שנכנסו לארץ חייבים בחלה והוכיח מקמחין שמצאו אבותינו. כשנכנסו לארץ שנתחייבו בחלה. ומקשים דהא א"י מוחזקת מאבותינו – היינו קדושת אברהם. ואפילו ר"ע דס"ל דנתנה הארץ לבאי הארץ נמי ס"ל דיש קדושה מיוחדת מלבד דין כיבוש של וירשתה והוא מדין קנין א"י. עיין כתובות כ"ה, דרבנן כבי רב ס"ל אפילו למ"ד תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה מדאורייתא שהרי ז' שכיבשו וז' שחילקו את הארץ נתחייבו בחלה ולא נתחייבו בתרומה. והיינו דחיוב תרומה תלוי בכיבוש וזה בטל בגלות, אבל חיוב חלה הוא מצד קדושת א"י שניתנה לאבותינו וזה לא תלוי בכיבוש. ומשום הכי, גם לאחר הגלות אל נתבטל דין חלה. ונראה דאפילו רב הונא בריה דרב יהושע שחולק ארבנן דבי רב שחיוב חלה תלוי בקדושת הארץ שניתנה לאבותינו אלא ס"ל שבחלה יש דין מיוחד של ביאת כולם והוא תנאי בחיוב תרומות ולא בקדושת הארץ. וזה מוכרח גם מלשון הרמב"ם סוף פרק יב' משמיטה ויובל שכתב דבימי עזרא נתחייבו בתרומה מן התורה, ובפרק א' מהלכות תרומות כתב שמעשרות היו מדרבנן ביאת כולם. וע"ד, מה שכתב בהלכות שמיטה ויובל שחיוב מעשרות בכיבוש עזרא הוא מצד קדושת הארץ, אלא יש תנאי אחר שהוא לא מקדושת הארץ אלא בדין חיובי החפצא תנאי הוא בחיוב שרק כשיש ביאת כולם, (וחידושי הגר"ח הלכות שמיטה ויובל שם כתב דביאת כולם הוא דין בקדושת הארץ וזה צ"ע, ועיין אכן האזל בית הבחירה ספ"ו).

ולכאורה לפי זה צריכים לומר שבענין חיוב תרומה, יש ב' חיובים כדי שיהא חלות חיוב. אחד, שצריכים שיהא בה קדושת א"י מאת אבותינו שלא נתבטלה, וכן למ"ד דנותנה לבאי הארץ היינו קדושה שבאה מדין מתנה וזה לא בטל מעולם. ושנית, צריכים כיבוש לחייב מדין כיבוש ונחלה, ולפי זה יש לעיין במלך שכבש ארצות דהוי א"י וצריך הסבר דאמנם יש דין כיבוש על מעשיו מצד דין של ס"ל מקום "אשר תדרוך" שיכול לחול דין כיבוש או קנין. אבל איך יחול קדושת הארץ מצד שנותנה לאבותינו? וקצת דחוק לפרש שבחידוש התורה של "כל מקום" נכלל גם דין המתנה לאבותינו.

(ז) ולכן נראה בביאור הדברים שזה ודאי, דבלי דין כיבוש לא חל שם א"י אפילו על מקומות הנכבשים, וקשה לחדש דלמ"ד שמיה כיבוש א"צ כיבוש, אלא רק שיהא בחזקת ישראל אלא העיקר דכיון דחזינון שיש ב' הלכות בענין הקדושה, אחד שאפשר לעשות חלות דין א"י במקומות שנכבשים ע"י מלך ישראל מקרא של "כל מקום", ושנית דין הספרי דא"א שיחול קדושת א"י על מקומות הנכבשים לפני שנכבשה על א"י, סבירא ליה למ"ד לאו שמוה כיבוש שנתחדשה הלכה דע"י כיבוש ממש אפשר שיחול דין א"י למצוות וזה עיקר החידוש שמכיון שהיה כיבוש כדין במלך, בי"ד וכל ישראל, חל על מקומות הנכבשים שם א"י מצד דין כיבוש ומצד הפסוק של "כל מקום". יש על זה דין כיבוש ממש לחול שם א"י כדי להתחייב בדינים ובתרומה. מיהוי, כיון שאין קדושת א"י מצד מתנת אבותינו משום הכי החיוב הוא רק לגבי חיוב המצוות וכדאמרין בספרי שם רש"י שכבשו חו"ל מנין שמצוות נוהגות שם הרי אותו דין נאמר כאן יהיה ונאמר להלן יהיה מה כאן מצוות נוהגות שם וכו'. והיינו שלומדים מקרא ד"כל מקום" יהיה שמה שכובש בחו"ל יש לו דין א"י לענין חיובי המצוות. מיהו עדיין אין מעלתם כמעלת א"י שהיתה מובטחת לאבותינו. ומשום הכי סבירא ליה להאי מ"ד, שאם כבשה יחיד שלא בדינו כיבוש, לא חל על זה שם כיבוש ואין חלות קדושה כלל. והדין של הספרי הוא דין מיוחד ואפשר שהוא משום כבוד א"י דחובה, וכבשה לפני שכבש וקידש חו"ל.

אבל מ"ד דשמיה כיבוש סבירא ליה שאין סברא שיהא שם כיבוש מדין "וירשתה" על כיבוש חו"ל שכן אפשר לעשות דין כיבוש אבל לא דין של מתנה ומוחזק מאבותינו. וכן ממה שחידש הספרי שא"א לעשות דין א"י על חו"ל לפני שכבשו כל א"י סבירא ליה להאי מ"ד שכדי לחייב בדיני המצוות צריכים כיבוש ממש אל שבבירא ליה שהחידוש דין שכובשים מחו"ל אינו שחל על זה דין כיבוש אלא שס"ל שחידוש התורה שאפשר לחבר מקומות הנכבשים לקדושת א"י כדי להתפשט עליה חלות הקדושה של א"י שבאה מצד דין מתנת ומוחזקת לאבותינו ודין הכיבוש. וזה שכובשים לצורך א"י ע"י בי"ד ומלך, מחברת אותה לא"י וחל עליהם דין א"י מצד חיבור. וכן הכי ברש"י כתובות כה"י ד"ה "ואכילת וכו'" שכיבשה דוד וחיברה לא"י וקסבר האי תנא כיבוש יחיד שמיה כיבוש. וברש"י ע"ז כ': כתוב שסוריא סמוכה לא"י וכיבשה דוד וחיברה לקדושת א"י. ולפי זה לא צריכים כיבוש ממש אלא רק שיהא בחזקת ישראל כדי לחברה לקדושת א"י. וכל מה שיש בקדושת הארץ חל על מקום שנכבש. ומשום הכי ס"ל שאפילו כיבוש יחיד הוי על ידו חלות דין קדושה כמו בכיבוש ממש כיון שעיקר הקדושה חלה על פי

מה שהיה כיבוש בא"י. ומשום הכי מבואר החידוש בספרי שרק אחרי שחל קדושת הארץ בשלימותה על כל א"י אפשר לחבר אליה מקומות הנכבשים כדי שיתפשט עליהם קדושת הארץ.

(ח) ובזה יתבארו כל הקושיות. הרמב"ם, שלא היו צריכים להביא בגמרא סוריא לא קדשה משום דין הספרי כי גם למ"ד שמיה כיבוש יש לה דין הספרי שכל זמן שלא נכבשה כל א"י א"א שתתפשט קדושת א"י על מקומות הנכבשים. מיהו אחרי שכבש דוד את היבוסי יהיה תלוי דלמ"ד שמיה כיבוש כיון שמ"מ סוריא מחוברת לא"י היא מתקדשת עכשיו בחיבורה לארץ. אבל למ"ד לאו שמיה כיבוש שצריכים כיבוש ממש; כיון שבשעת הכיבוש עדיין לא נכבשה כל א"י, לא חל שם כיבוש עליה וגם חסר דין כיבוש של ו"ירשתה" לעשות על חו"ל דין א"י, ומשום הכי שפיר תלינן בגמרא אי סוריא קדושה במחלוקת כיבוש יחיד. וכן מתורצות קושיות הגר"ח דעזרא לא כבש סוריא ואפילו למ"ד שמיה כיבוש, נתבטלה קדושה ראשונה. ולפי מה שכתב שנתפשטה קדושת א"י על מקומות הכבושים, וכיון שא"י נתקדשה בקדושה שניה, קדושה זו מתפשטת על סוריא. ובזה גם כן מתורץ מה שקשה מגיטין ז'. ובדרכו של הרמב"ם שכתב שכיון שלא היה כיבוש רבים לא נתקדשה ואין קנין לא"י.

א. אסור אכילה סמוך למנחה בע"ש ובע"פ

בריש ערבי פסחים שנינו: "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך" – ומסקנת הגמרא בדף קז'. בטעם האיסור – שמא יבוא לאכול מצה באכילה גסה ובתוס' דה' דילמא: "ואינה אכילה". ומשמע דחששו חכמים שמא יאכל מצה ולא יצא בה ידי חובתו. והנה ברש"י וגם ברשב"ם במשנה נה: "כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה". וצ"ע מדוע ירדו לטעם זה בניגוד למסקנת הגמרא המפורשת. (עיין ברן' שכתב במשנה לא יאכל שמא יבוא לאכול מצה באכילה גסה). והנה בתוס' צט: דה' סמוך למנחה – הקשה מדוע אסרו חכמים לאכול סמוך למנחה והרי אמרו בפסחים מ.: "בצקות של נכרים ממילא אדם כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה" ותירץ תוס' שיש לחלק בין אותה סעודה שבה אדם נזהר שלא למלא תאוה ובין סעודה אחרת שאינו נזהר ואוכל כל שבעו.

ודבריהם צ"ע שהרי בליל פסח ישנן שתי אכילות מצה, אכילת כזית ראשון למצות אכילת מצה ובסוף הלילה כזית לאפיקומן. כזית ראשון מצוה שיאכל לתיאבון, וכזית אחרון על השובע, והגמרא בכל שעה עסקה בכזית דאפיקומן וודאי שאין להוכיח ממנו לגבי כזית ראשון. אכן יש ללמוד מדברי תוס' אלו שדעתן שגם כזית ראשון אינו מצוה לאכול לתיאבון אלא שיאכל אכילה לצורך, ובלבד שלא תהא אכילה גסה שלא יצא בה ידי חובה ודבריו תואמים לסוגית הגמרא בקז': שאיסור אכילה משום אכילה גסה.

רש"י לעומת זאת בדף קז': שינה כאילו ממסקנת הגמרא שלא יאכל אכילה גסה וכתב שם בדה' ומשום מצה: "שיכנס לה כשהוא תאווה" – כלומר בכונה סטה רש"י מפשט הגמרא. וכנראה שפירש אכילה גסה במובן: אכילה שאין בה תיאבון אבל לאכילה שלא יצא בה ידי חובה שהיא אכילה מאוסה לכך לא חיישינן וחכמים תקנו שיאכל אכילת מצוה במצה בתאווה ובתיאבון, ומשום הידור מצוה.

והסבר הדבר כמו שמצינו הידור במצות אחרות כמשל: הפיטם באתרוג, ולולב הסגור. כך כאן מצוה שעיקרה היא מעשה האכילה, האכילה בתיאבון היא מצוה מהודרת. ושוב נתישבו דברי רש"י לשיטתם. יצויין עוד שלגבי איסור אכילה בשבת: כתב רש"י נימוק נוסף – ו"לא תבוא סעודת שבת על השובע", וזאת משום עונג שבת כלומר יש בסעודה אמצעי להנאת ועונג שבת ע"י האכילה וא"כ אפילו יאכל בתיאבון לא הוי הידור במצוה כלומר באכילה שהרי אין כאן מעשה מצוה של אכילה. אבל ענין אחר יש כאן להנות בסעודה זו ולאכלה בתאווה כדי שיענג את עצמו בשבת ולא יאכלה על השובע. שהרי זה כל ענינה של סעודת שבת.

אך בדברי הרשב"ם מצינו סתירה שבדף קז: פירש כתוס' שחששו לאכילה גסה כפשוטו ושמא לא יצא ידי חובה ובמשנה בריש הפקר כתב ברש"י שיאכל מצה לתיאבון משום הידור מצוה.

בדרכנו לתרץ את הקושיה בדעת הרשב"ם נשים לב לשינויי לשון ברשב"ם בריש ערבי פסחים א. בענין איסור אכילה בערב שבת כתב שלא כרש"י – "כדי שיהא קידוש וסעודת שבת חביב עליו". וכן הוסיף אליבא דר' יהודה – הוספה מיותרת לכאורה? ובהמשך שוב לגבי איסור אכילה בערבי פסחים הביא הרשב"ם טעם חדש – "שלא תהא נאכלת על השובע" – והוסיף למותר וחיובא דמצה לילה ראשון חובה דכתיב בערב תאכלו מצות" וצ"ע.

בעיה נוספת מתעוררת בפשט הגמרא – "מאי איריא ערבי פסחים ערבי שבתות נמי?" דתניא בברייתא מחלוקת בין ר' יהודה שאסר לאכול בערב שבת לדין ר' יוסי שאמר הולך ואוכל עד שתחשך ואכ' השאלה רק אליבא דר' יהודה והקשתה מאי איריא ערבי פסחים ושמה תנא דידן סבר כר' יוסי שהאיסור בערבי פסחים דוקא וצ"ע.

על כרחנו יש לדייק מכך שהגמרא סברה שסיבת האיסור בערב פסח ובערב שבת שוה בשניהם, ומאן דאמר שבערב שבת מותר לאכול כך בערב פסח ומאן דאמר שבערב שבת אסור הוא הדין בערב פסח ואז נשאלת באמת השאלה מאי איריא?

ועל כך כתב הרשב"ם בשאלת הגמרא: "כדי שיהא הקידוש וסעודת שבת חביב עליו: ואז מתפרשים דבריו במשנה: "שיאכל מצה לתיאבון משום הידור מצוה". אחרת מרש"י – אין כאן הידור במצות האכילה – אלא ככל שהאדם אוכל בתיאבון כך חביבה עליו המצוה ויש כאן מצוה בשמחת הלב – וטעם הענין להיות עובד ה' בשמחה – דבר ששייך בכל המצוות בערב פסח כבערב שבת – אך בתירוץ הגמרא שהמשנה אליבא דר' יוסי ואז בערב שבת אין איסור כלל על כרחנו שאיסור האכילה בערב פסח נובע מן הדין המיוחד של אכילת מצה – שהיא מצוה בעצמות וכך הוסיף שחובת מצה בלילה הראשון חובה שנאמר בערב תאכלו מצות – ואז יש לדאוג שתתקיים המצוה כראוי ואמנם יתכן שחששו חכמים שיאכל אדם כל שבעו ויבוא לאכול אכילה גסה כמסקנת הסוגיה בדף קז': שהיא אליבא דתירוץ הגמרא שהמשנה כר' יוסי ולכן באמת כתב הרשב"ם בסוף דבריו שאיסור האכילה – "שלא תהא נאכלת על השובע" כלומר לאחר שביעה ויבוא לאכול אכילה גסה וכדברי הגמרא בדף גז': שמה לא יצא ידי חובתו.

ב. אכילת מצוה בתורת "פרי צדיק"

"כזיתא פסחא והלילא  
פקע איגרא" (פסחים פה')

א. וככה תאכלו אותו...

ברית מצרים חתומה בסימני אכילה. מצוות הלילה: פסח מצה מרור. וכן כרפס, אפיקומן וארבע כוסות כולן מצוות אכילה הן.

ונתמה! האכילה לכאורה ביטוי לחולשה אנושית ומה מקום להשתמש דוקא בה כסמל לפיסגת האדם – כביטוי לגאולה.

ולא דבר רק הוא – שהרי לילה זה יחיד במצוות האכילה (בזה"ז) שנתקנה בהם ברכת אשר "קדשנו במצוותיו" (עי' פרי צדיק ג' פסח סי' א'), לאמר: אכילת קדושה. לעומתם מתייצב חלקו השני של הסדר: סיפור יציאת מצרים. אותו הלילה מספרים בגילוי שכינה מלא, בגאולה שאפילו משה רבינו אינו מופיע בה אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו – הוא ולא מלאך.

מדוע – אם כן – נחתמה הגאולה באכילה? ויחזו את האלוקים – ויאכלו וישתו? אמנם, צא וראה! שתייהן האכילה והסיפור כוחם בפה, (מחשבות חרוץ סי' ט'), עיקר האכילה פסח והאמירה במהותה פה – סח מחשבות חרוץ (שם).

כאן חודר העולם החיצוני בדרך הפה אל תוך האדם פנימה ובשני מתפרץ עולמו הפנימי של האדם בדרך הפה – חוצה (שם). ושמה יש כאן שני צדדים לאותה מטבע מטבע הגאולה.

"אכילה" – גימ' שם "אדנות" עולה 66 (מחשבות חרוץ שם).

## ב. איש לפי אכלו...

"רבן גמליאל אומר כל שלא אמר פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו" – מדוע?  
ר' צדוק מפתיע כדרכו ומותח חוט דק שמוצאו בראשית צעדי האדם בן עדן ואחריתו  
במתן תורה, וכך שוזר חוט השני משלמות האדם בן עדן דרך גירושו מן הגן בעקבות  
ה"אכילה" המפורסמת ועד לדרך השבה ועולה מירכתי מצרים ע"י מצוות האכילה ישר  
אל פיסגת סיני (פרי צדיק ג' פסח סי' א'), שהרי לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן  
(מכילתא בשלח יז').

וזה היה דבר ה' לאדם: הנה הגן – עולמי הוא שבראתי. ראה כמה נאה הוא תן דעתך  
עליו שלא לקלקלו (קהלת רבה ט') וכל כך למה? הכל לפניך מתוקן לאכילה. "הנה  
נתתי לפניך את כל עשב... ואת כל פרי העץ לכם יהיה לאכלה (בראשית א'/כט').  
"ומפרי עץ הגן אכל תאכל" (בראשית ב'/טז) אך הזהר באחת: "ומעץ הדעת טוב  
ורע לא תאכל ממנו" (בר' ב'/יז').

חטא האדם וקלקל ופגם באכילה הגדולה.  
נאזין שוב לקול ה': "ארורה האדמה בעבורך... ואכלת את עשב השדה" (בראשית  
ג'/יח') – לא עוד עשב בדמות אילן (ברכות ו. שבת ל.). "בשעת אפיך תאכל לחם"  
(בראשית ג'/יט') לא עוד מזון מוכן ומוגש ישר לאכילה. גם הבשר לא הותר אלא  
לאחר דור החטאים בימי נוח (בראשית ט'/ג').  
לפנינו שלושה מאכלים פגומים. אכילות שלאחר החטא: לחם, ירק, בשר. זה המשולש  
הצריך תיקון, והיכן תיקונו? באכילות הפסח, באכילות הקדושה: הבשר תיקונו בפסח  
– הלחם תיקונו במצה, הירק תיקונו במרור וכך צועדים לסיני.  
הזוהמא שהוטלה באדם (שבת קמו.) מטוהרת ובמתן תורה פסקה זוהמתן (שבת קמו.)  
חזרה האכילה להיות מזון המוכן – מן הוא.

## ג. אמונת – זה סדר זרעים (שבת לא.)

סוד האכילה מהו? אדם אוכל, סופג אל תוכו מזון מבחוץ מזון ההופך לדם, מתמזג  
באברים והופך לחלק מן האדם עצמו "הדם הוא הנפש" (דברים יב'/כג) והדומם מתרומם  
כאילו אל דרגת המדבר (מחשבות חרוץ סי' ט') יתירה מזאת. המאכל אינו מזון לגוף  
בלבד – ודאי שבאין תזונה, משותקת גם הפעילות הרוחנית, מעין היצירה הרוחני  
נעשה אכזב. למזון הגשמי, אם כן, השפעה על עולם הרוח. הוא מזין את הגוף והנפש  
יחדיו.

מתוך כך מתבקשת המסקנה בדרכו של ר' צדוק: ישנה למאכל סגולה רוחנית, הנשמה  
שבחומר, רוח ה' שבדומם וכך גוף המאכל מזון לגוף ופנימיות המאכל מזון לנשמה  
(ישראל קדושים עמ' 12, קונטרס עת האוכל סי' יא) ובמקום אחר פירש כי לא על  
הלחם לבדו יחיה האדם – כי על כל מוצא פי ה' יחיה – היינו: פי ה' שבלחם  
(ישראל קדושים עמ' 12, קדושת השבת ג').

רעיון זה מן הבודדים שיש לו בית אחיזה מוצק מאד בהלכה במגן אברהם אוח' סי'  
ו' סקד' "שהנשמה נהנית מרוחניות המאכל" (מגא' אוח' סי' ו' סקד).  
הדברים נתפרשו בהרחבה בכתביו של ר' צדוק במספר מקומות:  
"להעלות המאכלים רק ע"י האמונה" (קונטרס עת האוכל ז') "כל מאכל יש לו כח  
מיוחד להחיות את הנפש" (קונטרס עת האוכל יג).

בכל מאכל, בכל זרע – סגולה רוחנית משלו, תכונות המאפיינות את עצמיותו, בכל  
גילויי בבריאה ישנה משמעות פנימית, חובת האדם להכיר, לחדור ולחשוף את המשמעות



הפנימית הזו, לתור אחרי ייסודו של המאכל בבריאה, להפשיט אותו מלבושו הגשמי, ולהקשיב לשירת ההלל הבוקעת ממעמקיו.

זוהי תזונת הרוח – הנשמה.

אמונה – זה סדר זרעים (שבת לא.) תיקון הזרעים באמונה – ובראש סדר זרעים מסכת ברכות – ברכה הקודמת לאכילה, היא המודעות בכח הזרע היא ההכרה בתכנו (קונ' עת האוכל ז).

הברכה מקדשת את האכילה – מנתקת את האדם מן ההנאה החושית ומעבירה את הריכוז באכילה אל התוכן הפנימי שבו.

כך מיטלטל האדם בין שתי אכילות – זו הטובלת בשפע של בשר וזו המלבינה בטהרתה בין שולחן הדומה למזבח ובין סעודת זבחי מתים (עת האוכל ו).

כאן מיישב ר' צדוק ברב מקוריות סתירה בדמותו של רבי, נאמר במסגרת כתובות "רבי לא נהנה מן העולם הזה אפילו באצבע קטנה" (כתובות קד) ומאידך סמל העושר שכך מצינו: "ולא פסק מעולם צנון וחזרת מעל שולחנו" (עז' יא) – כיצד? אלא שיתכן להנות מכל טוב שבעולם אך מאומה לא הנאה גשמית הנאה מהעולם הזה (ישראל קדושים עמ' 12, עת האוכל יא) ומתוך כך נפרשת היריעה לכל רחבה והאכילה מתפרשת בהשאלתה לחכמה "אכול בני דבש כי טוב... כן דעה חכמה לנפשך" (משלי כד/יג) וכל אכילה שבספר זה אינה אלא חכמה" (עיין רמב"ם מו"נ ח"א, פ"ל).

וכך נאמר לאדם: "עולם מלא לפניך אכול את כולו ספוג מתוכו, השתדל לקלוט ללמוד ולהחכים. קול ה' מתהלך בגן לרוח היום, אור השכינה שוכן במסתרו אלא שמסך של בשריות גסה פרוש עליהם, אתה השתתף בחזיון האור קולי המופלא המקיף תבל ומלואה האזן היטב לצלילים הדקים הבט במראות והגיע אל בעל הבירה.

וכך נאמר לאדם הראשון קודם החטא – "מכל עץ הגן אכל תאכל" (בראשית ב/טז)

אכילה זו מהיכן? – מעץ החיים – זה באמת מקור החיים. והנה לאחר החטא התחבא!

(בראשית ג/ח) עדיין שומעים את קול ה' אבל רק מבין עצי הגן מבעד לסד קים

שבמחיצה והחטא מהו? אכילה, שבה נאמר: וכי תאווה הוא לעינים (בראשית ב/ו)

ונחמד העץ להשכיל (בראשית ג/ו), בעולם שלאחר החטא הכל חדור חמדה ותאווה וכך

הדברים נספגים בלב עץ הדעת טוב ורע רוח וחומר נפגשו ונבללו זה בזה והאדם

בעולמו נאבק וחיבב לנצח – מוכן לטרף – טרף נתן ליראיו (תהילים קיא, ועיין

קונטרס עת האוכל ט').

בליל התקדש חג נולדה אכילה שאין בה פסולת – מן שנבלע באברים (יומא עה:) אכילה מקודשת עד תכלית, פסח שלאחריו הפה – סח.

## ד. ויין ישמח לבב...

אין השמחה אלא בבשר ובאין בשר יין ישמח לבב אנוש (תהילים קד) את ליל הסדר לארכו מלוות ארבע כוסות של יין.

"כל כוס בפני עצמה מצוה מיוחדת ומולידה שמחה מיוחדת בלב" (קונטרס עת האוכל

טו). ארבע לשונות של גאולה – ארבעה ביטויים לגאולה, העוצמה שונה בהדרגה –

שליבים בסולם הגאולה. גם תהליך הגאולה מלווה במשתה יין, את הגרעין הראשון

לגאולה זרעה ההשגחה בבית לוט מולדתה של רות, ושבו הסבו בליל הפסח למשתה

הראשון – ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו (בראשית יט/ג). הניצנים נבטו,

ואורם יאיר עת יוסר הלוט, ועשה ה' משתה שמנים ומשתה שמרים (ישעיהו כה) לאותו

יום עומד ומצפה יין מיוחד משומר בענביו (ברכות לד:) על הסדן בכבשוננו של עולם,

מונחת טיפה אחת חמישית, מצפה לאלהיו המבשר האוחז בידו פטיש הגאולה, וכובשה ומכריז: זה תיקונו של היין הראשוני – במשתה של חטא – "ענבים שסחטה לו" (ברכות מ).

ובנתיים טיפות הגאולה מזלפות באיטיות, צמח דוד צומח בדרכיו והאור עדיין זרוע – וכשיאיר ויתיישר הלב – לישרי לב שמחה.

## ה. אין מים אלא תורה

טבעי ביותר שתמונה זו תושלם בדברי ר' צדוק לאחר שתמצא מערכת דימויים בדברי חז"ל הממשילה את הפרטים כולם אל התורה. מערכה זו אכן הושלמה בדרך מופלאה בדברי ר' צדוק.

המצה – הלחם "לכו לחמו בלחמי (זוהר פר' עקב, משלי ט) "דא אורייתא שבכתב" (זוהר פר' עקב, משלי ט) המרור – וימררו את חייהם בעבודה קשה – זו קושיה בחומר – זה קל וחומר ובלבנים זה ליבון הלכה – כלומר – תורה שבע"פ (זוהר חא' כז).  
הבשר – הותר באכילה רק בימי נח לאחר המבול, כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה (בראשית ט/ג) והנה מצינו כתוב: ביקש הקב"ה ליתן תורה למשה בימי דור המבול אלא שלא זכו מתוך שהיו רשעים (זוהר פנחס רטז', שמו"ר משפטים ל') שנ"א "בשגם הוא בשר". בשגם גי' משה (חולין קלט).

בבקעת שנער ניסו לבנות את מגדל בבל. ושם? "הלבנה היתה להם לאבן והחמר היה להם לחומר" – המגדל היה בנין של דעת – בבבל, מקום התפתחותה של תורה שבע"פ. ואכילת הבשר שהותרה, נוקשת בעבר האחד למי הדעת של תורה שבכתב ובעבר השני בלבני בנין הדעת של תורה שבע"פ.

בגלות מצרים מתפצלות גזירות פרעה. האחת: "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו (שמות א/כב) – הדור יטבע כמים. והשניה: "וימררו את חייהם בחומר ובלבנים" (שמות א/יד). הדור ישתעבד באבני הבנין. ומבנתיים נולדה בשורת הגאולה – "בעשור לחודש ויקחו איש שה לבית אבות" (שמות יב/ג), קרבן פסח הוא יסוד לגאולת מצרים, בשר הפסח גם הוא עומד בתוך בין גזירת המים – ואין מים אלא תורה שבכתב ובין גזירת חומר ובלבנים של ליבון הלכה בתורה שבע"פ.

"על" מצות ומרורים יאכלוהו (שמות יב/יח) – מתנשא קרבן פסח על גביהם (קונטרס עת האוכל טו) האוצר בלבו מצה ומרור כאחד – תורה שבכתב ובלבה תורה שבע"פ ומכאן משארותם צרורות בשמחותם לעבר הר חורב לקבל תורה שבכתב ועמה כל שעתיך תלמיד ותיק לחדש נאמר למשה מסיני (מגילה יט) כאן סוגר ר' צדוק את מעגל הפלאים וחוזר לאדם הראשון בגן עדן. "לעבדה ולשמרה" – לעבדה – במצוות עשה ולשמרה – במצוות לא תעשה (זוהר חא' כז, ותיקוני זוהר כא). אך היכן מצינו שנצטווה בשמירת תרי"ג כולם והרי לא שמענו אלא שני צוותים: מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו ושוב נרחיק לרגע אל מתן תורה – קבלתה על כל פרטיה ודקדוקיה, ועדיין מיוחדות שתי הדברות הראשונות שמפי הגבורה שמעו (עיין שבת פח:).

שתי פסגות שוות ברום מעלתן סיני ועדן. סיני – גימ' עצון בשתייהן נצטוו על כל התרי"ג אך לעשה אחד ולא אחד מעלה בפני עצמה. בשעה ששמעו "אנוכי" – נתקע ת"ת בליבם. (שיר השירים רבה פ' ישקני) בשעה ששמעו "לא יהיה" – נעקר יצה"ר מלבם (שהשר' שם).

המצוות, הפרטים - שבילים בודדים המוליכים כולם אל לב החיים אל נקודת האחדות האחת שהיא תמצית כל הגילויים חווית האמונה כעצם הוויתה - אנוכי ה' אלוקיך. הלאווין - סיגים והרחקות שמגמתן זהירות ממוקד הסכנה: לא יהיה לך.

האדם הראשון שנצטווה "אכל תאכל" היתה זו אכילה מעץ החיים, חווית החיים במלא עצמתם בחינת אנוכי ה' אלוקיך ועץ הדעת כמוהו כלא יהיה לך ובשני אלה שוכנים המצוות והלאווין - לעבדה ולשמרה.

וביניהן מתנהלת גלות כבדה וארוכה, בזעת אפים, בכפיפות הקומה וביסורי מצרים קונים את הרכוש הגדול.

גמרא שבת כא.: "אמר רבה פתילות שאמרן חכמים אין מדליקין בהן בשבת מפני שהאור מסכסכת בהן, שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מפני שאין נמשכין אחר הפתילה".

בהסבר הטעם ישנן כמה שיטות בראשונים:  
 רש"י (שם) כתב שהאיסור כיון שיבוא להטות.  
 ריב"ן (בתוס' ישנים שם) כתב שהטעם הוא שמא יכבה וליכא שלום בית.  
 הרמב"ם (בפיה"מ) כתב שמא יחשך ויכהה אורו וינחילו ויצא ואנן קי"ל.

### הדלקת נר בשבת חובה.

האחרונים (בית הלוי ח"א סי' י"ב ועוד) התקשו בטעמי הריב"ן והרמב"ם, כיון שממהלך הסוגיא משמע שלמ"ד מותר להשתמש לאורה של נר חנוכה, אסור להדליק נר חנוכה בשבת מאותן שמנים ופתילות שאסרו חכמים להדליק בהם נר שבת, ובשלמא לטעם רש"י שהאיסור בנר שבת נובע מהחשש שיבוא להטות את הנר מובן האיסור כי גם בנר חנוכה נחשוש שיבוא להטותו, אך לטעם הריב"ן והרמב"ם (שמא יכבה וליכא שלום בית או שמא יכהה אורו וינחילו ויצא) קשה, כי הרי כיון שהדליק נר חנוכה על כרחך הדליק כבר נר שבת משמנים ופתילות כשרים (כדברי הגמרא לקמן כג: "נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף"), וא"כ מדוע לא ידליק נר חנוכה מאותן הפסולים, הרי אפילו יכבה או יכהה הרי עדין מאיר נר שבת הכשר?

מכאן הכריחו האחרונים שהריב"ן והרמב"ם מודים לטעם שיש חשש שמא יטה, אלא מוסיפים טעם נוסף למקום שהטעם של שמא יטה לא מספיק, כגון: לענין חלב מהותך שאין לאוסרו מטעם שמא יטה כיון דהויא גזירה לגזירה (ועין תוס' ישנים דף כא.). וראיה לדבר שהרמב"ם בהלכותיו (פ"ד מהל' שבת) כתב הטעם דשמא יטה ומסיק ה"בית-הלוי" שטעות סופר נפלה בפירוש המשניות של הרמב"ם

אך עדיין קימת קושיה זו לשיטת מהר"א.  
 בתוס' ישנים דף כא. (וכן במרדכי פ"ה משבת) הובאה דעת מהר"א שכתב שבמקום שיש לו נר אחד כשר בביתו מותר להדליק באותן פתילות ושמנים הפסולים כיון שע"י הנר הכשר יזכור ולא יטה שאר נרות הנמצאים, אפילו אותן שבחצר ובמרתף. והר"ש מקוצי הוסיף שפעולה שניתן לעשותו בלא נר כגון להוציא יין מן החבית מותר להשתמש לאור כל נר (אפילו מאותן הפסולים).

בשפת-אמת רצה לומר שכל היתרו של המר"א הוא רק להדליק בפסולין, אך לא להשתמש לאורן, כי מה יועיל נר כשר הנמצא בבית זה להדליק בבית אחר?  
 וראיתו מדברי השר מקוצי שמסתמא מדבר באותה מציאות כמהר"א כשיש נר כשר ואעפ"כ מתיר רק שימוש שלא מצריך נר כלל.

אולם הרמ"א באו"ח סי' רס"ד כתב בשם המרדכי דין זה "וי"א דאם יש נר אחד מהדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים". ובמג"א שם ס"ק ב' (מרחיב את הדין גם למקרה בו "הנרות עומדים בחדר אחר דכיון שיש במקום נר אחד כשר יזכור ולא יטה גם במקומות אחרים". מצינו, שהרמ"א מתיר להשתמש לאור הפסולים ולא רק להדליקן במקום שיש נר כשר, ואפילו בחדר אחר כפשטות הלשון בתוס' – ישנים "בבית ובמרתף".

וכהרחבת המג"א משמע גם מדברי הרמ"א בשו"ת סי' פ"א, "דהתם (לענין נר שבת) אינו אלא משום גזירה שמא יטה וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן".

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא לשיטת מהר"א. מדוע למ"ד מותר להשתמש לאורה לא ידליק בשבת חנוכה מאותן הפסולים, הרי ודאי דולק נר שבת אחד כשר בבית, וליכא למיחש להטיה לשיטת מהר"א, כיון שהנר הכשר מועיל לזכרון שלא יבוא להטות? (וכ"ז להבנת הרמ"א במהר"א אך לדברי השפת-אמת הרי ההתר הוא רק להדליק כשיש נר כשר ולא להשתמש וממילא איכא למיחש להטיה).

בקהילת-יעקב סימן י"ח עמד בקושיא זו ורצה לתרץ שלשיטת מהר"א לא שייך החשש שמא יטה אלא בנר העיקרי שהדליקו למצוה כי באותן נרות שהם למצוה רוב תשמישו וממילא בחנוכה רוב תשמישו בנר חנוכה והניח בצ"ע. (ובאמת ק"ק על תירוצו שהרי בשבת, נר שבת הוא העיקרי, ועוד שמיועד לתשמישים (לשלום בית) ונר חנוכה מודלק למצוה אלא שמותר בתשמיש לאותו מ"ד).

בביאור הגר"א שם סי' רס"ד כתב שמקור דין זה שהביא הרמ"א מוכח מסוגיתנו "אמר רב: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת מ"ט... ואסור להשתמש לאורה" ובהמשך הגמרא "ובשעת הסכנה מניחה על שולחן ודיו. אמר רבא וצריך נר אחרת" ולמדו מכאן שבמקום שיש נר אחר אצלם מותר להשתמש לאורם, וכך נפסק בסימן תרע"ג סעיף א'. ומעתה יקשה: הרי בשבת לו יהא נר נוסף אצל נר חנוכה יהא מותר להשתמש לאור נר חנוכה וא"כ מדוע מותר להדליק בפתילות ושמנים הפסולים גם בשבת חנוכה, הרי עתה מותר להשתמש לאורן וניחוש להטיה? אלא מכאן מקור הדין המובא ברמ"א שכיון שיש נר אחד כשר לא חוששים להטיה בכל שאר הנרות אפילו ישתמש לאורן.

ולכאורה אפשר להקשות על דבריו שמקור הדין לענין שבת הוא מדינו של רבא בנר חנוכה.

שהרי הרמ"א עצמו בתשובה הנ"ל (שו"ת רמ"א סי' פ"א) רצה ללמוד לענין נר חנוכה מדין זה של מהר"א לענין שבת, ולא כגר"א מנר חנוכה לנר שבת.

ועוד כתב שם: "דהתם (בשבת) אינו אלא משום גזירה שמא יטה וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן משא"כ בנרות של חנוכה דאסור להשתמש אצלן ולכן צריך היתר אצל איסור" כלומר בנר שבת מספיק נר בחדר אחד להיות לזכרון לכל

הבית (ובלשון התוס' "בבית ובמרתף" כמג"א לעיל) משא"כ בחנוכה ההתר הוא רק סמוך למקום בו מדליק וא"כ לא נוכל ללמוד מחנוכה לשבת שיהא מותר בשבת אפילו בבית ובמרתף.

לפי שיטתו – המשיך הגר"א – שכל הדין שמניחה על שולחנו וצריך נר אחרת המועיל להתיר להשתמש, אינו, לדעת רש"י הלומד שהצורך בנר אחר לרבא הוא משום הכר שהנר הדולק הוא נר מצוה, והתר השימוש לאורן הוא משום שרבא מותר להשתמש לאורה, ומה שאומר רבא לקמן כג: פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף, והרי לכאורה מותר להשתמש לאור נר חנוכה, וא"כ אם ידליק נר חנוכה יהיה גם שלום בית, ומדוע נר ביתו עדיף? אלא אומר הגר"א שרבא הכריע כך כיון שמדליק נר חנוכה בחוץ. אבל למ"ד אסור להשתמש לאורה ס"ל לרש"י שלא יועיל נר אחד.

וכן בדעת הר"ן שמפרש שלרבא מדליק נר אחר משום הכר – כותב הגר"א – שלא יועיל להתיר שימוש למרות שרבא לשיטת הר"ן אוסר להשתמש לאורה (וכן סובר הרשב"א) כיון שמניחה על שולחנו בעל כרחו משתמש לאורה וצריך נר אחר משום היכרא.

ומסיק הגר"א שפסק השו"ע או"ח סי' תרע"ג "ונוהגים (לעשות) להדליק נר נוסף כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון" אינו מועיל לדעת רש"י והר"ן.

והנה בענין האיסור להשתמש לאורה מצינו מספר שיטות בראשונים. הרשב"א: סובר בדעת רבא שאסור להשתמש לאורה ונימוקו מדס"ל "וצריך נר אחרת להשתמש לאורה" משמע שללא נר אחרת אסור להשתמש לאורה כי למ"ד מותר להשתמש לאורה לא בעינן מירי.

והביא הרשב"א את דעת הר"ז הסובר ראפילו למ"ד מותר להשתמש לאורה בעינן נר אחרת להיכרא והקשה עליו שהרי למ"ד זה לא מצינו שחושש לנכנסין ויוצאין שיאמרו לצרכו הוא דאדלקה?

ובהסבר שיטת הרשב"א משמע מדבריו שטעם האוסר להשתמש לאורה הוא משום ביזוי מצוה ומחלוקתו עם המתיר להשתמש היא בהגדרת ביזוי מצוה האם עצם התשמיש מבזה או דוקא שימוש בגופו (והדלקה אינה שימוש בגופו עיי"ש בדבריו)

ולפ"ז יובן רבא האוסר להשתמש לאורה ומתיר במקום שיש נר אחר להשתמש לאורו כי כיון שיש נר נוסף ומשתמש לאורו אין כאן ביזוי מצוה ולמרות שבפועל נהנה גם מאורו של נר המצוה כיון שיש נר של חול ומשתמש לאורו אין כאן ביזוי (וראה בט"ז סי' תרע"ג ס"ק ה'). ולכן גורס "וצריך נר אחרת להשתמש לאורה" כי הנר הנוסף מתיר השימוש בו עצמו, ובלעדיו השימוש אסור.

ונראה שבשיטה זו סבירא ליה לבעל העיטור ובכך תתורץ קו' הט"ז עליו.

בש"ע סי' תרע"ג סעיף א' הביא דעות בעל העיטור המתיר להשתמש לאור נר חנוכה תשמיש של קדושה (כגון ללמוד).

ובט"ז שם הקשה עליו שהרי "כל טעם האיסור הוא כדי שיהא ניכר שהוא נר-מצוה כפי' רש"י בגמ' וא"כ מ"ט שרי ללמוד אצלו דהרי הרואה סובר שלא לשם מצות חנוכה הדליקו אלא ללמוד".

וצ"ל שבעל העיטור ס"ל כטעם הרשב"א שטעם מ"ד ראוסר להשתמש לאורה משום ביזוי מצוה ובתשמיש של קדושה לשיטה זו ליכא טעם לאסור כיון שאין כאן ביזוי.

וראיה מדברי הב"י שכתב על דברי בעל העיטור "וכ"כ בשבילי הלקט דלקרות בספר לאורה מותר דליכא ביזוי אלא כבוד".

דעת הר"ן: הר"ן בתחילת פירושו על סוגית חנוכה ברי"ף הקדים שטעם האיסור הוא שחכמים נתנו לנרות חנוכה את דין המנורה - כיון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקנום - שאסור להשתמש לאורה.

ולדבריו גם אם ידליק נר אחר לא בטל איסור השימוש - שלא כרשב"א - כ"ז שנהנה בפועל במקצת מאור הנרות כיון שעשאוה כמנורה אסרו ליהנות ממנה כלל.

ולפ"ז יוכנו דבריו שכתב שלרבא אסור להשתמש לאורה וא"כ פשיטא שצריך נר אחרת אלא אומר הר"ן כאן חדש רבא שבשעת הסכנה כיון דמניחה על שולחנו הרי על כרחו משתמש לאורה אף על פי כן צריך נר אחרת לעשות היכרא לדבר.

המג"א (סי' תרע"א ס"ק ה') הבין מדבריו שמתיר להשתמש לאור נרות חנוכה כשיש נר אחר כיון שיש הכר ומזה יצא המנהג שמדליקין שמש וראיתו משו"ת הרמ"א סי' פ"א שג"כ למד כך.

השפת אמת תמה על הבנה זו בר"ן כי להבנה זו היה לר"ן לומר איפכא דבעלמא אין צריך נר אחר כלל וכאן צריך נר אחר למרות שאינו משתמש לאורה. (כי אל"כ לא היה הר"ן מצריך כלל לטעם של הכר). ועוד מקשה שהרי הר"ן בחידושיו (שבת כא:) כותב בהסבר דברי רבא "וצריך נר אחרת להשתמש לאורה פירוש אפילו לא היה בדעתו להדליק נר".

אלא לומר השפת-אמת שכונת הר"ן שלמרות שלא ישתמש (כי בע"כ הרי ישתמש לאורה א"כ כשיש נר נוסף ואסור) בכל אופן צריך נר אחרת משום הכר.

ונראה להסביר דעת הר"ן לישיב דין המג"א. שהר"ן הרי למד שטעם האוסר הוא כיון שעשאוה כמנורה, וטעם זה קיים גם במקום שידליק נר נוסף. כי הרי בפועל

יהנה גם מנר חנוכה. ולכן מכריח הר"ן דכיון דתקנו חכמים דמניחה על שולחנו ע"כ משתמש לאורה וא"כ בכלל התקנה דמניחה על שולחנו התיירו להשתמש לאורה אך סובר הר"ן למ"ד המתיר להשתמש לאורה צריך נר אחד להיכרא (כשיטת הר"ז המובא ברשב"א). ומכאן למד הרמ"א בתשובה – והביאו המג"א – שמשעת הסכנה התחדש דין שמש – שלא התבטל – המתיר להשתמש לאורה למרות שנהנה בפועל גם מאור נרות חנוכה האסורים.

וכעין זה מצינו גבי מחלוקת הרמב"ם רמ"א – לענין מהדרין מן המהדרין הרמב"ם פ"ד מחנוכה הל' א – ג כתב שהמדליק מדליק גרות עבור כולם ואילו הרמ"א בשו"ע סי' תרע"א סעיף ב' כתב שכל אחד מבני הבית ידליק.

וכן לענין אכסנאי נחלקו הרמב"ם שם הל' י"א כתב: אורה שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו, אין לו בית וכו' "וברמ"א תרע"ז סעיף ג' כתב: "אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו מדליק ומכרך עליהם וכן נוהגין" (ומתכוין לא לצאת בהדלקה שבביתו).

ושמעתי בביאור המחלוקת שעיקר הדין הוא "נר איש וביתו" וחכמים תלו חובת ההדלקה בבית שיהא דולק בבית נר ללא תלות במספר הדיירים וזו שיטת הרמב"ם.

אך הרמ"א סובר שבשעת הסכנה התחדש דין הדלקה נוסף שלא בטל שיש גם חובת הגוף לכ"א להדליק ולפרסם הנס כיון שבטל הטעם של פרסומי ניסא של הבית כלפי הרחוב, התחדש דין הדלקה בתוך הבית שהוא חיוב גברא לכל אחד ואחד מהדיירים, וזה הפשט במחלוקת ביניהם לרמב"ם חובת הבית ולכן מדליק אחד לכולם, ומי שהדליקו עליו בביתו לא ידליק כיון שיצא כבר, ועוד שצריך להדליק בביתו. ולרמ"א חובת גברא ולכן כ"א מבני הבית מדליק, וכן מי שמדליקים עליו בביתו יכול ליצור על עצמו חיוב הדלקה.

ולהסברנו יוכנו דברי הר"ן בחידושיו וכונתו לומר שלרבא מטרת הנר היא להיכירא ולא להתיר שימוש ולכן אפילו לא היה בדעתו להדליק נר דהינו להשתמש חייב להדליק נר להכר.

שיטת רש"י: בד"ה "אסור להשתמש לאורה" (דף כא:) כתב שיהא ניכר שהוא נר מצוה, ובדינו של רבא המצריך נר נוסף בשעה שמניחו על שולחנו כתב "וצריך נר אחרת לעשות הכר לדבר".

ובפשטות משמע שסובר בהא שאסור להשתמש לאורה מהטעם הנ"ל שיהא ניכר שהוא נר מצוה, ולכן מצריך נר אחר היוצר הכר, וממילא מותר להשתמש.

אולם בביאור הגר"א שהובא לעיל כתב בדעת רש"י שס"ל לרבא מותר להשתמש לאורה ואעפ"כ צריך נר אחר להכר (כדעת הר"ן והר"ז) ונראה שלמד הגר"א סברא זו ברש"י כיון שרש"י לא גרס את המלים "להשתמש לאורה" בדברי רבא



אלא "וצריך נר אחרת" בלבד, שמשמע שהנר לא מתיר שימוש משא"כ הרשב"א גרם להשתמש לאורה ולכן התיר שימוש על ידי נר נוסף (והר"ן והר"ז למדו מטעם עשאוה כמנורה ולדידם נר אחר לא מהני מידי לעצם האיסור, למדו שמטרת הנרות להכיר).

אך על דעת הגר"א ברש"י וכן על דעת הר"ז והר"ן קשה קו' הרשב"א לעיל דלא מצינו למ"ד מותר להשתמש לאורה דחיישינן ליוצאין ונכנסין שיאמרו לצרכה הוא דאדלקה? וי"ל דהיכא דמדליקה במקומה לא חיישינן כיון שמקומה הוא הסימן שהדליקה למצוה אפילו משתמש לאורה, ואין לחשוש שיאמרו לצרכו הוא דאדלקה. אך כשמניחה על שולחנו אין הכר אפילו לא ישתמש לאורה ולכן צריך נר אחרת.

וא"כ אליבא דהגר"א לרש"י מחלוקת האוסר והמתיר להשתמש לאורה היא כשמדליקה במקומה בחוץ האם יש הכר שהדליקה למצוה אפילו כשמשתמש לאורה או לא אך כשמדליקה בפנים לכ"ע אין הכר שהדליקה למצוה, וצריך נר אחר להכיר, והרשב"א סובר שלמ"ד מותר להשתמש לאורה לא בעינן הכר כלל.

ואולי אפשר להסביר ברש"י שס"ל כרשב"א דלמ"ד מותר להשתמש לאורה לא בעינן הכר כלל. ורבא סובר אסור להשתמש לאורה כי בעינן הכר ונוכל להעמיד את דבריו לקמן כג: נר ביתו עדיף גם במקום שמדליק בתוך הבית.

וכוונת רש"י שלא גרס את המלים "להשתמש לאורה" כיון שהנר הנוסף לא נועד שישתמשו לאורו כדברי הרשב"א, אלא מתיר שימוש בכל הנרות כי טעם האיסור הוא משום הכר ובמקום שמדליק נר נוסף, עצם ההדלקה מהווה הכר שיש פה נר מצוה וממילא מותר הנר מצוה עצמו. ואילו לרשב"א הנר הנוסף התיר שימוש לאורו ולא התיר שימוש מוחלט לאור נר המצוה כי אזי שוב יגרם ביזוי מצוה.

לדברינו דין השו"ע בסי' תרע"ג "ונוהגין להדליק נר נוסף כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון". יתקיים לא רק לדברי הרשב"א הסובר שבמקום שיש נר כשר מותר להשתמש לאורו אפילו נהנה במקצת בפועל גם מאור הפסולים. אלא גם לשיטות רש"י והר"ן. כי לרש"י כשיש נר אחר יש הכר, וממילא מותר להשתמש לאור הנרות. ולר"ן הרי התחדשה הלכה שמניחה על שולחנו, וממילא במקום שיש הכר דהיינו כשיש שמש מותר להשתמש לאור הנרות הפסולים (כפסק המג"א סי' תרע"א).

ומה שנקט השו"ע בלשונו "כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף" מכח קו' הגר"א לגבי שבת.

שהרי הקשה הגר"א שפסק השו"ע שפסולי פתילות ושמנים כשרים לנר חנוכה אפילו בשבת כיון שאסור להשתמש לאורה, והרי רבא פסק כשיש נר אחד מניחה

על שולחנו ודיו, ומשתמש לאורה, וא"כ נחשוש שמא יטה?

מעתה נתרץ לרש"י והר"ן מחירים לדברינו להשתמש אפילו לאור הפסולים כשיש נר אחר ולא חששו להטיה כיון שסוברים כדברי מהר"א שנפסק ברמ"א סי' רס"ד הסובר שבמקום שיש נר אחר כשר לא חוששים להטיה כיון שהנר מהוה הכר.

והשו"ע שלא הביא דברי מהר"א בסי' רס"ד יפסוק כרשב"א וסיעתו שהיכא שיש נר כשר אחר מותר להשתמש לאורו של הנר הנוסף למרות שנפנה במקצת בפועל מהפסול כיון דליכא ביזוי מצוה, ול"ק הוכחת הגר"א כי לשו"ע אין התר להשתמש ממש לאור הפסולים אלא מדגיש השו"ע שמשתמש לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון וממילא אין לחשוש להטיה כיון שלא משתמש ממש לאור הפסולים ונשארו בדין אסור להשתמש לאורה וממילא להדליק בהם בחנוכה בשבת. (והגר"א נראה שלמד שנה אחר מתיר להשתמש ממש לאורם).

לדברינו אין מקור מהר"א כגר"א מדברי רבא לענין נר חנוכה, וא"כ מהו מקורו?

ועוד קשה עדיין למהר"א קו' האחרונים על הריב"ן והרמב"ם מדוע למ"ד מותר להשתמש לאורה אסור להדליק מפתילות ושמנים הפסולים וחוששים להטיה הרי בשבת ודאי הדליק נר שבת כשר (כי "נר ביתו עדיף") ולמהר"א יש הכר ולא יבוא להטות?

והנה בשו"ע סי' תרע"ג הובאה דעת בעל העיטור המתיר להשתמש תשמיש קדושה לאור נרות חנוכה.

ובט"ז שם הקשה עליו שהרי כל התר פסולי שמנים ופתילות בחנוכה בשבת הוא משום שאסור להשתמש לאורה ולא חוששין להטיה ולו כדברי בעל העיטור עדין נחשוש שמא יטה בשביל לימוד שהוא מותר?

ואי אפשר לומר שלימוד בלא"ה אסור אפילו בנר שבת אא"כ יש אחר עמו שיזכירנו וע"כ כאן ג"כ יש אחר עמו. כי אם כן למה פסלו שמנים שאינם נמשכים וכו' היה להתירם כשיש אחר עמו. אלא מוכיח מכאן שאין הכר של אחר עמו מועיל לענין השמנים הפסולים כי אי אפשר להזהר מלהטות וא"כ נחשוש גם בנר חנוכה בשבת אם ילמד לאורו, ורצה לומר שבעל העיטור התיר רק לימוד דרך עראי. ובו אין חשש הטיה.

וביד אפרים דחה הוכחתו מדלא התירו שמנים שאינם כשרים כשיש אחר עמו, כי אטו כל הזמן ילך אחר עמו. משא"כ נר חנוכה בליל שבת שאסור להשתמש לאורה אלא ללמוד, וכשלומד בלא"ה אחר עמו. ויתכן שגם בשבת בשמנים הפסולים יהיה מותר לקרוא באחר עמו. או שבכה"ג אסרו בשבת כיון שעובר על תקנת חכמים קנסוהו, אך לענין נ"ח אין טעם זה קיים.

בהסבר שיטות הראשונים נראה.

שהרי מצינו בגמרא שבת יב: לענין איסור לימוד לאור הנר שטעמו מפורש בגמרא שהוא משום שמא יטה ולכן אם יש לו הכר כגון אחר עמו וכן באדם חשוב שאינו רגיל להטות מותר.

לגבי פסול שמנים ופתילות בסוגיתנו נחלקו הראשונים אם הטעם הוא משום שמא יטה או שודאי יטה והנפ"מ לכאורה תהיה אם יועיל הכר, כשם שמועיל בחשש של שמא יטה גבי איסור לימוד לאור הנר, והנה בתוס' ישנים כא. כתב שפסולי שמנים ופתילות ודאי יטה, ובלשונו "א"א שלא יטה".

הרמב"ם בהלכות שבת (הובא לעיל) כתב הטעם משום דשמא יטה. וכן הריב"ן בתוס' ישנים הנ"ל סובר שהטעם הוא שמא יטה. וכן משמע במהר"א שסובר ג"כ שהטעם הוא משום שמא יטה. ולכן תהיה הנפ"מ, שלדידו כיון שהטעם הוא שמא יטה יועיל הכר וכיון של"ש פה הכר של "אחר עמו" כדברי היר-אפרים מחדש המה"רא היכירא של נר כשר.

ובמרדכי (סי' רסג) הביא את שתי השיטות הנ"ל, בתחילה כתב שצריך שיהיו נרות החנוכה שמדליקין בהן בשבת מאותן הכשרים להדליק בהן בשבת, שאע"פ שיש לו נר כשר אסור להדליק נ"ח מאותן הפסולים, ומשמע לדבריו שחכמים נתנו דין פסול לנרות ואסרום לגמרי ולא פלוג גם היכא שיש נר כשר.

ובהמשך מביא את דעת המהר"א שהיכא שיש נר כשר משתמש בפסולים והיא היא המחלוקת, למרדכי ודאי יטה ולכן אסרו ולא יועיל הכר ולמהר"א שמא יטה ויועיל הכר.

ובמחלוקתם האם שמא יטה או ודאי יטה ואסרו לגמרי נראה שאפשר לומר תרתי או שנחלקו מהי הסתברות ההטיה בנר פסול אך בגדל ההסתברות בה אסרו חכמים לא נחלקו וקצת דוחק כי לפ"ז תהיה מחלוקת במציאות.

או שנחלקו מהו גודל ההסתברות בו גזרו חכמים אך בערך ההסתברות ההטיה בנר פסול לא נפלה מחלוקת.

ועל פי זה נבין את שיטותיהם. ויתורצו הקושיות לעיל. למהר"א בשמנים ופתילות הפסולים לא גזרו כי החשש הוא שמא יטה וכשיש נר כשר יש הכר ומותר להדליקם ולהשתמש לאורם.

אך למ"ד מותר להשתמש לאורה לא יועיל ההכר של נר כשר כיון שמתיר להשתמש לאורה וא"כ הותר אפילו תשמיש המצריך עיון כקריאה וכדומה, האסור בשבת מחשש שמא יטה, ולכן למ"ד זה ההסתברות שיבוא להטות עתה גדולה, ומורה מהר"א שלמ"ד זה יאסרו חכמים. ול"ק קו' האחרונים עליו מדוע למ"ד מותר להשתמש לאורה אסור להדליק הפסולים וחוששים להטיה אפ"י יש נר כשר? כיון שלדידיה אסרו נרות אלו למ"ד מותר להשתמש לאורה ולא מועיל הכר.

וכשיטת המהר"א סובר גם בעל העיטור ולכן למ"ד מותר להשתמש לאורה יש דין פסול בנרות ומותר להדליק בהם.

ולמ"ד אסור להשתמש לאורה שלדעת בעל העיטור מתיר לקרוא לאורה י"ל שס"ל כמהר"א שאין דין פסול בנרות ומה שהותר לקרוא, הותר רק כשאחר עמו כתירוץ היראפרים וממילא ההסתברות לא גדולה ולא אסרו.

והמחלוקת בין הט"ז ליד אפרים שהט"ז סובר שפסול שמנים ופתילות משום  
ודאי יטה כמ"ש "שאי אפשר ליזהר מלהטות" ולכן לא מועיל היכירה (בין אחר  
עמו ובין נר אחר כמהר"א).

והיר אפרים לומד מטעם שמא יטה, ומועיל הכר, והא דנקט טעם דאחר עמו  
בדבריו כיון שדבר על פסול הדלקה של נר פסול כנר יחיד בשבת, ול"ש טעמו  
של מהר"א.

בגמרא (חולין ק"ה ע"א): "בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן כמה ישהה בין בשר לגבינה, א"ל ולא כלום. איני והא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה גבינה מותר לאכול בשר, אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר, א"ל ולא כלום. גופא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה מותר לאכול בשר אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חסדא בשר שבין בשיניים מהו קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם. אמר מר עוקבא אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכיל גבינה עד למחר כי השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתא אכילנא".

ושם (ק"ב ע"ב) "... אמצעיים רשות אמר רב נחמן לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל אבל בין תבשיל לגבינה חובה".

א. מדברי רב נחמן דמים אמצעיים חובה בין תבשיל לגבינה, רואים תקנה בין תבשיל דהיינו תבשיל בשר לבין גבינה, ע"י קנוח הפה ונטילה ולא בעי שיהוי, ומר עוקבא ששהה בין סעודה לסעודה מדת חסידות נהג. כך למד במאור הגדול (ל"ז ע"א בדפי הרי"ף) ובה"ג (כך מביא הר"ן ל"ז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה "אמר רב חסדא" וכן בתוס' ק"ד ע"ב ד"ה "עוף וגבינה), ור"ת (תוס' שם), והרא"ה (בבדק הבית בית שלישי שער רביעי עמ' 172).

והם הבינו דהא דנקטה הגמ' בין תבשיל לגבינה, בדוקא נקטה דהיינו אפי' בין תבשיל בשר לגבינה שהרי מצינו שהגמרא מדקדקת (ק"ה ע"א), בין בשר ואחריו גבינה ובין גבינה ואח"כ בשר, ולכן קשה לומר דכאן לא דקדקה הגמ' וכוונתה גבינה ואח"כ תבשיל. (1)

והרא"ה בב"ה (בבדק הבית בית שלישי שער רביעי עמ' 172) מאריך בדבר, - דקשיא לו טובא, כיצד דין שהיה בין סעודה לסעודה לא נשנה לא במשנה ולא בברייתא אלא רק דרך ספור הובא בגמ'.

ולכן הוא מסביר דשהיה לא צריכה למוד דפשיטא דמותר לאכול גבינה אחר בשר ולא נאסר עולמית. ואם חכה יום או יומים פשיטא דשרי בלא כלום דכבר נמוק ונימוח שמנונית הבשר, אלא שלא השוו בזה, יש שחכו מעל"ע ויש שהסתפקו מסעודה לסעודה.

(1) ר"ן הנ"ל. מאירי עמ' שפ"ב. אמנם לדעת ר"ת אין זו ראי' אף שגם הוא סובר כשיטה זו. שהרי הוא עצמו פי' בתוד"ה "לא שנו" בק"ה ע"ב, בין תבשיל לגבינה חובה ובין תבשיל לתבשיל רשות, דדוקא תבשיל שאני שאין הבשר בעין אלא טעמו ולא החמירו, אבל בין תבשיל לגבינה שהיא בעין חובה אבל סגי בנטילה וכך באמת כתבו בתוס' "ויתכן פי' זה אף לרברי האוסרין לאכול גבינה אחר בשר באותה סעודה אפי' בנטילה וקנוח". אמנם בעל המאור דחה פי' זה דר"ת המחלק בין טעם לבעין - ולכן לשטתו זו ראי' טובה. ולראיית ר"ת עיין הערה 3.

וההכשר שהביאו ב"ש וב"ה בברייתא (ק"ד ע"ב, ק"ה ע"ו) לבשר וגבינה ודאי שהכשר לשעה, מיד דהיינו בלא שיהוי.

דהא אפילו יחד בכלי שני אינו אסור מה"ת אלא בכלי ראשון, וא"כ ודאי דבקנוח ונט"י דאין יותר טעם השמנונית סגי בלא שיהוי. ואלו דברי רב חסדא אכל גבינה מותר לאכול בשר דהיינו בלא שיהוי ובלא הכשר (ומיירי ביום דחגי לידיה ולכן לא בעי נטילה). ופירוש הסוגיא דאמר ר' יוחנן על שאלת ר' אסי כמה ישהה בין בשר לגבינה בלא הכשר אלא ע"י שיהוי – ולא כלום. ותמהה הגמ' והא רב חסדא אמר דאכל בשר אסור לאכול גבינה בלא קנוח ונטילה, ורק גבינה ואח"כ בשר שרי (ולא שהקשו על ר' יוחנן מרב חסדא דהא קשיש טובא – אלא הגמ' מתמהה). ועל זה אמרו דאף ר' יוחנן בבשר אחר גבינה אמר, ואילו בבשר ואחריו גבינה שרי אף בלא קנוח ונטילה ע"י שהוי והוא בין סעודה לסעודה.

ובמאירי הביא ראי' נוספת לבעלי שטה זו, מהפסיקתא בפרשת עשר תעשר, שאמר הקב"ה למלאכים תינוק שבישראל מקיים את התורה יותר מכם, שאם באים לאכול בשר בחלב אינו אוכל מן החלב עד שרחץ ידיו מן הבשר. לשטה זו – כל קנוח ונטילה נאמר בין בשר לגבינה, אבל בין גבינה לבשר לא בעי אלא נטילה בלילה משום שמנונית שעל היריים. (מאירי עמ' שפ"ב).

ב. ראשונים רבים למדו אחרת, דדברי רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, הם כפשוטם ולא מהני קנוח ונט"י. וכך אומר הרי"ף (ל"ז ע"ב בדפי הרי"ף), ושמעינן ממאי דא"ר חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, דלא שרי למיכל גבינה בתר בשרא אלא עד דשפי ליה שיעור מאי דצריך לסעודתא אחריתי, דלא אשכחינן מאן דשרי למיכל גבינה בתר בישרא בפחות מהאי שיעורא דהא מר עוקבא אע"ג דשהי ליה כי האי שיעורא קרי אנפשיה חלא בר חמרא".

וכן פסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ט הכ"ח). "מי שאכל בשר בתחילה בין בשר בהמה בין בשר עוף לא יאכל אחריו חלב עד שישהה ביניהם כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות, מפני הבשר שבין השיניים שאינו סר בקנוח".

וכן סבר ר"ח (בתורת הבית לרשב"א בית שלישי שער רביעי עמ' 171 ו-173). וכן פסקו תוס' (ק"ד ע"ב ד"ה "עוף וגבינה"). והרשב"א (בתורת הבית שם) והמאירי (עמ' שע"ט).

את דברי רב נחמן מים אמצעיים רשות בין תבשיל לתבשיל וחובה בין תבשיל לגבינה. מסבירים בעלי שיטה זו, בגבינה ואח"כ תבשיל ולא בתבשיל ואח"כ גבינה (בין תבשיל וגבינה דמעיקרא קאמר). אך דין בשר ואח"כ גבינה או גבינה ואח"כ בשר מרב חסדא שמעינן (תור"ה "לא שנו" ק"ה ע"ב).

ובמאירי כתב דהלשון במכוון – דמדבר בנטילה לצורך תבשיל – וכאילו אמר בין תבשיל זה שהוא בא ליטול אליו לגבינה דמעיקרא. וראוי היה להקדים את שעליו הנטילה באה.

והקשו בעלי שיטה זו, לשיטה דדי בין בשר לגבינה בקנוח ונטילה מספר קושיות

1. מה הקשו על דברי ר' יוחנן מה שאמר בין בשר וגבינה ולא כלום, מדברי רב חסדא והא אף רב חסדא לשטתם לא בעי שיהוי אלא קנוח ונטילה? (מאירי, תורת הבית ומשמרת הבית).

2. כיצד כתב רב חסדא בסתם גבינה אחר בשר אסור דמשמע אסור לגמרי, והא ע"י קנוח ונטילה שרי? (מאירי שם).

3. לשיטת אלו דסגי בקנוח ונט"י אחר בשר, ואחר גבינה לא בעי כלום, א"כ הי' לגמ' להביא הברייתא דב"ש וב"ה גבי קנוח והדחה אמר דברי רב חסדא דאמר אכל בשר אסור לאכול גבינה, ולא אחרי דברי רב יצחק בר משרשיא אכל גבינה ואח"כ בשר. (2).

את ראית השטה הראשונה מהפסיקתא דוחה המאירי - דאין משיבין מהגדות, ועוד דההוא בקטן נאמרה ודרך חינוך.

לסכום: שתי שטות יש כאן.

האחת - אכל גבינה אינו צריך קנוח אחריו אלא נט"י בלילה וביום לא בעי כלום. אכל בשר בע"י קנוח ונט"י (בלילה). או שיהוי בין סעודה לסעודה. והשניה - אכל גבינה בעי קנוח ונט"י (בלילה). אכל בשר בעי שיהוי בין סעודה לסעודה.

א. עוף ואחריו גבינה.

בגמ' (חולין ק"ד ע"ב) "תנא אגרא תמיה דרבי אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן הוא תני לה והוא אמר לה בלא נטילת ידיים ובלא קנוח הפה".

1. בפשטות הלשון, משמע דאף באכל עוף בתחילה שרי למיכל אחריו גבינה בלא קנוח ונט"י.

וכן למדו תוס' (שם ד"ה "עוף וגבינה"), דשאני בשר עוף מבשר בהמה, דבשר בהמה בעי שיהוי בין סעודה לסעודה (כשיטתם דלעיל), ואילו בעוף לא בעי לא שיהוי ולא קנוח ונט"י.

וכך מביאים הר"ן (ל"ז ע"ב בדפי הרי"ף...) ותורת הבית (בית שלישי שער רביעי...) בשם הרמב"ן, וכן סבר בדק הבית.

וקשיא להם טובא - מה מקשה הגמ' שם על רב יצחק בר משרשיא שאל גבינה ואח"כ בשר בלא נט"י מהא דאגרא דמיירי בעוף ואחריו גבינה דדייקו ממנו דבשר ואח"כ גבינה בעי נטילה, דלמא גבינה אחר בשר בעי נטילה ולא בשר אחר גבינה?

ותירצו בתוס' (שם ד"ה "עוף וגבינה") - דמדברי אגרא משמע דבעי נטילה אף אחר גבינה. דהרי מדבריו משמע דעוף ואחריו גבינה שרי הא בשר אסור והיכי דמי אי בשר ואחריו גבינה הרי לא סגי בקנוח ונט"י (3) ובעי שיהוי בין סעודה

(2) שם. ותוס' תירצו קושיא זו - דלענין נט"י אין חילוק בין בשר תחילה לגבינה תחילה ודוקא גבי קנוח יש הבדל.

(3) וגראה דר"ת למד מכאן דבשר ואחריו גבינה סגי בקנוח ונט"י, דאגרא דקדק לומר עוף ואחריו גבינה לא בעי קנוח ונט"י, הא בשר ואחריו גבינה סגי בקנוח ונט"י - וגבי קושיית תוס' א"כ מאי לרב יצחק בר משרשיא כבר תירצו שם דדוקא קנוח לא בעי בבשר אחרי גבינה אך נט"י בעי. והדבר מדוקדק דשאלוהו על נט"י ולא שאלוהו כלום על קנוח.

לסעודה, אלא ודאי מיירי בבשר אחר גבינה ובכל אופן בעי קנוח ונט"י.

ומסביר המהר"ם דאי אפשר לומר דאחר גבינה לא בעי כלום בין בבשר בין בעוף וחדש אגרא דאף אחר עוף לא בעי כלום – דא"כ מדוע נקט "באפיקורן" ולא אמר בפשטות עוף וגבינה נאכלים, דמהיכי תיתי להצריך בכלל קנוח ונטילה? אלא ודאי מוכח דיש דברים דבעי קנוח ונטילה ואי בבשר ואחריו גבינה הרי בעי שיהוי, אלא מוכח דבגבינה ואחריה בשר, ולכן הקשו לרב יצחק בר משרשיא.

והר"ן בשם הרמב"ן הביא תירוץ אחר – דאם איתא בבשר אחר גבינה שרי בלא כלום – למה לא חדש אגרא בבשר בהמה דהוא מה"ת דנאכל עם גבינה באפיקורן דהיינו גבינה ואח"כ בשר וחדש בבשר עוף דהוא מדרבנן, אלא מוכח דדוקא בעוף דדרבנן שרי באפיקורן ואפי' עוף ואחריו גבינה, אבל בשר בהמה דמה"ת, בעי קנוח ונטילה אף אחר גבינה.

דאם איתא דעוף ואחריו גבינה ג"כ בעי קנוח ונט"י, ולא התיר אגרא אלא עוף אחר גבינה, לא הי' לו לשנות אסור בלשון היתר – שהרי אמר עוף וגבינה דמשמע עוף ואחריו גבינה.

2. לעומתם – מכח הקושיא מרב יצחק בר משרשיא, סברו ראשונים רבים דאגרא דבר רק בעוף אחר גבינה, אבל בגבינה אחר עוף הוי דינו כגבינה אחר בשר ובעי שיהוי (לשיטות דבעי שיהוי). וכך סובר הרמב"ם (מ"א פ"ט הכ"ח). וכן הרשב"א בתורת הבית (בית שלישי שער רביעי עמ' 173) ובמשמרת הבית שם, ובמאירי (עמ' שפ').

וחזקו דבריהם מדברי רב חסדא דבתיים לישניה, אכל בשר אסור לאכול גבינה ולא אמר אכל בשר בהמה. ועוד אי יש חילוק ליפלוג וליתני בדידיה בד"א בבשר בהמה אבל בשר עוף לא. ומדוע חלק בין גבינה קודם לבין בשר קודם. (במשמרת הבית).

ולשיטות אלו בעוף ואחריו גבינה בעי שיהוי. ואילו בגבינה ואחריה עוף, לא בעי לא קנוח ולא נט"י, ובננוד לגבינה אחר בשר בהמה. במאירי הביא גרסא אחת נאכלים באפיקולין (וכך גם גרס הרי"ף אפיקולין) דהיינו מטלית ז"א ההיתר בעוף אחר גבינה דדי בקנוח במטלית ולא בעי נט"י – ולא בעי קנוח ונט"י כאחר בשר בהמה. אולם המאירי עצמו וכן תוס' רשב"א רמב"ם – גרסו אפיקורן דהיינו לא בעי קנוח כלל.

לסכום: עוף ואחריו גבינה.

לשטות דאף אחר בשר בהמה סגי בקנוח והדחה ואחר גבינה לא בעי כלום, ודאי – דאחר עוף שרי גבינה הלא קנוח ונט"י (וזהו חרושו דאגרא).

ולשטות דאחר בשר בהמה בעי שהוי, ואחר גבינה קנוח ונטילה, נחלקו – יש שסברו דבעוף שרי אחריו גבינה בלא שיהוי וקנוח ונטילה. ויש שסברו דאחר עוף בעי שיהוי, רק אחר גבינה שרי עוף בלא קינוח ונטילה.

ב. בשר חי האם הוא כבשר עוף לדינים דלעיל.

בדברי אגרא חמוה דרבי אבא הוזכר רק עוף.

והנה הרמב"ן (בתורת הבית לרשב"א בית שלישי שער רביעי עמ' 173. ובר"ן ל"ז ע"ב בדפי הרי"ף), סובר דה"ה בשר חיה כיון דגם הוא אסור רק מדרבנן,



ונאכל באפיקורן וכדלעיל.

זהא דנקט אגרא עוף, כיון דהוא מוסכם על דעת ריה"ג ור"ע (ממשנה חולין קי"ד ע"א) שאינו מה"ת, אולם בשר חיה דהוי פלוגתא ביניהם, לא רצה להכנס למחלוקתם – אולם לדידן דפסקינן כר"ע דאף בשר חיה בחלב רק מדרבנן הוי כעוף. וכן סובר הרשב"א, וכן סברו תוס' (ק"ד ע"ב ד"ה "עוף וגבינה"), דנקט עוף דשכיח וה"ה חיה וכן כתב המאירי (עמ' ש"פ). אולם אחרים סברו – דעוף דדוקא נקט אגרא, אבל בשר חיה אף דהוי דרבנן דינו כבשר בהמה. כיון דדמי לבשר בהמה (בר"ן ל"ז ע"ב בדפי הרי"ף), או משום שנדבק בין השיניים והחניכיים כבשר בהמה בניגוד לעוף. (ר"ת בתוס' הנ"ל). וכך סבר הרמב"ם (המ"א פ"ט הכ"ח), הרז"ה במאור הגדול (ל"ז ע"א בדפי הרי"ף), ר"ת (ר"ת בתוס' הנ"ל), וכן כתב המאירי (עמ' ש"פ) דנהגו להחמיר בו כבשר בהמה דדמי ליה.

3. השיהוי בין בשר לגבינה מהו?

(לשטות דבעי שיהוי, או לשיטות האחרות בלא קנוח והדחה).

א. כבר הובאו דברי הגמ' (ק"ה ע"א) בשם מר עוקבא דשהה מסעודה לסעודה אחריתא.

ובתוס' (שם ד"ה "לסעודתא") כתבו דלא בעי לשהות בין סעודה דשחרית לסעודה דערבית, אלא אפי' לאלתר אם סלק השולחן ובירך מקרי מסעודה לסעודה, דלא פלוג דרבנן.

וכך סבר הראב"ה (כהג"א פרק ח' סי' ה').

אולם הרי"ף (ל"ז ע"א בדפי הרי"ף) כתב דבעי שיהוי דצריך לסעודתא אחרית, דהיינו בין סעודה לשחרית לסעודה דערב וכן פסק הרמב"ם (מ"א פ"ט הכ"ח), וכתב דהוא שעור ו' שעות, וכן דעת הרא"ש (פרק ח' סי' ב') ומאירי (עמ' שע"ט).

וכן בתורת הבית לרשב"א (בית שלישי שער רביעי...), וכתב דכן סברו בעל העטור והר"ח.

ב. הסיבה לשיהוי.

ברש"י (ק"ה ע"א) כתב "משום שבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך טעמו" וכן כתב בר"ן (בתורת הבית לרשב"א בית שלישי שער רביעי...).

וברא"ש (פרק ח' סי' ה') משמע דמשום עכול בעי השיהוי – דרך הסביר הבעיה דבשר שבין השיניים מהו? הרי עבר זמן עיכול, וכן כתב המאירי בפירוש (עמ' שע"ט) "שכל שכשיעור זה כבר נתעכל במקומו ואינו קרוי בשר".

ויתכן שזו גם כוונת רש"י והר"ן דנדבק בפה ומאריך טעמו – דהיינו כל זמן שלא נתעכל. ואולם ברמב"ם (יו"ד סי' פ"ט) כתב דטעם השיהוי הוא משום בשר שבין השיניים וכן כתב בתורת הבית הקצר (בית שלישי שער רביעי עמ' 171), – דבשר שבין השיניים מקרי בשר גמור. ואף במאירי (עמ' שע"ט) כתב דעיקר הטעם דאיסור גבינה אחר בשר משום בשר שבין השיניים.

ומביא הטור (יו"ד סי' פ"ט) נפ"מ בין הטעמים:

1. בלעס לתינוק.

משום בשר שבין השיניים בעי שיהוי.

משום טעם השומן או עכול – לא בעי שיהוי דהא לא בלע הבשר.

ומסיק הטור להחמיר בשני הטעמים.

ולענין בשר שבין השיניים לאחר ו' שעות, לכאורה צריכה להיות נפ"מ ג"כ.

דמשום טען הרמב"ם והרשב"א דטעם שיהוי ו' שעות הוא משום בשר שבין

השיניים אחר ו' שעות. תו לא מקרי בשר וכלשון המאירי (עמ' שע"ט) "שכל

שכשיעור זה כבר נתעכל במקומו ואינו קרוי בשר".

ואילו לטעם רש"י ר"ן ורא"ש – דהא הוי בשר אף בין השיניים ובעי להסירו,

דהשיהוי הוא משום עכול ומשיכת טעם השומן. אך בשר שבין השיניים מקרי

בשר וכפס' שהביאה הגמ' (ק"ה ע"א-).

וכך למד הטור, ובב"ח (יו"ד סי' פט) הסביר עפ"י זה מהלך הגמ'. דלרש"י

דטעם השיהוי כי מושך טעם שומן, א"כ בעית הגמ' גבי בשר שבין השיניים

אינה תוך זמן השיהוי דהא אז אף בלא בשר זה בעי שינוי, אלא השאלה מצא

בשר בין שינוי אחר ו' שעות האם הוי כמעוכל או לא, ושפטה הגמ' ופס'

"והבשר עודנו בין שיניהם" (במדבר י"א ל"ג), דהוי בשר ולא מעוכל ולכן בעי

להסירו.

אולם לרמב"ם הטעם דשיהוי גופו הוא משום בשר שבין השיניים שאי אפשר

לנקר יפה יפה, אולם אחר זמן השיהוי הוי כמעוכל ולא הוי בשר ולכן אין צורך

להסירו.

וכך הסביר בפרי תואר (יו"ד סי' פ"ט סק"ב) – דקושית הגמ' אליבא דהרמב"ם

היתה מדוע צריך שיהוי משום בשר שבין השיניים, וכי הוי בשר? ופשטה הגמ' –

דהוי בשר, אולם אחר זמן השיהוי הוי כמעוכל ואין צורך להסירו.

וכן הסביר הפליתי (מובא בערוך השולחן סק"ב) – דמתהילים (ע"ח פס' ל' ל"א)

והספרי בהעלותך (במדבר י"א, ל"ב ל"ג) – מוכח דהקרא דהבשר עודנו בין

שיניהם מיירי בתחילת האכילה (דמיד דנגסו בו יצאה נשמתם – עיי"ש). וא"כ

מוכח מפס' זה דבשר שבין השיניים מקרי בשר תיכף לאכילה אולם אין שום

הוכחה לאחר זמן השיהוי.

אולם הפרי חדש (יו"ד סי' פ"ט סק"ב) – חולק וס"ל דאין סברא לומר דאחר ו'

שעות מקרי בשר שבין השיניים מעוכל דהא הוי בעין והגמ' הביאה פס' דהוא

מקרי בשר.

ואדרבה בדברי רב חסדא דאמר אכל בשר אסור לאכול גבינה ולא משמע שום

חלוק בין בשר לבשר שבין השיניים, וא"כ בעית הגמ' ודאי בבשר שבין השיניים

אחר זמן השיהוי מהו, ופשטה דהוי בשר.

ואף לרמב"ם כן הוא – ומה דכתב דבעי שיהוי ו' שעות משום בשר שבין השיניים

מאחר ואי אפשר לנקרו יפה יפה, אך אחר ו' שעות מסתמא כבר יצא כל הבשר

שבין השיניים ולכן שרי לאכול גבינה אך כמובן אם מצא בשר אח"כ צריך

להסירו. ולדעתו אין בזה נפ"מ בין הטעמים.

והר"ן (ל"ז ע"ב בדפי הרי"ף) כתב – אמנם אם מצא בשר בין השיניים אחר  
זמן בעי להסירו אך אינו צריך למנות זמן השיהוי מזמן שמצא הבשר בין שיניו  
אלא מזמן האכילה – אף כי קנוח בעי.

נר לנשמת אמי מלכה ע"ה  
נלב"ע כ"ח שבט.

משנה ב

הפתוך שבשלג כיון המזוג בשלג הפתוך שבסיד כדם המזוג בחלב דברי ר' ישמעאל  
רע"א אדמדם שבזה ושכזה כיון המזוג במים אלא של שלג עזה ושל סיד דיהה  
הימנה.

מקורות

א. חומש

א. והיה במקום השחין שאת לבנה או בהרת לבנה אדמדמת... (ויקרא יג, יט)  
... וטמאו הכהן נגע צרעת הוא בשחין פרחת (שם שם כ').

ב. ... והיתה מחית המכוה בהרת לבנה אדמדמת או לבנה (שם שם כד).

ג. וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם... (שם שם מב).  
וראה אותו הכהן והנה שאת הנגע לבנה אדמדמת  
בקרחתו או בגבחתו כמראה צרעת עור בשר (שם שם מג).

ב. תורת כהנים

א. שאת לבנה מלמד שהיא מטמאה חלקה בהרת לבנה אדמדמת מלמד שהיא מטמאה  
בפתוך יכול השאת תטמא חלקה והבהרת תטמא בפתוך ומנין ליתן את האמור בשאת  
בבהרת ואת האמור בבהרת בשאת ת"ל נגע צרעת (פרשת נגעים ד.ג).  
(הרמב"ם גרס ת"ל צרעת היא (פהמ"ש א, ב, עי"ש)).

ב. בהרת לבנה אדמדמת מלמד שהיא מטמאה בפתוך ומנין שתטמא חלקה ת"ל לבנה  
מנין לרבות שאר המראות ת"ל או לבנה (פרשת נגעים ז.ה).

ג. נגע לבן אדמדם מלמד שהוא מטמא בפתוך... (פרשת נגעים יא, א).  
וראה אותה הכהן והנה שאת הנגע לבנה אדמדמת למדנו לשאת שהיא מטמאה בפתוך  
ומנין לרבות שאר המראות ת"ל נגע לבן אדמדם.

ג. תוספתא

... א"ר נתן לא שהיה ר"ע אומר של סיד דיהא הימנו אלא של שאת דיהא  
(נגעים א, א).

ד. בבלי

... אלא מדרבי חנינא (שמעינן דסבר ר"ע זו למעלה מזו, ועין בפרושים למשנה  
א) דאמר ר' חנינא משל דר"ע למה הדבר דומה לארבעה כוסות של חלב אחד  
נפלו לתוכו שתי טיפין של דם ואחד נפלו לתוכו ארבע טיפין של דם ואחד נפלו

לתוכו שמונה ואחר נפלו לתוכו שתיים עשרה טיפין ואמרי לה שש עשרה טיפין שכולן מראות לוכן הן אלא שזה למעלה מזה וזה למעלה מזה. אימור דשמעת ליה לר"ע בפתוך בחלוק מי שמעת ליה וכי תימא כי היכי דשמעת ליה בפתוך הכי שמעת ליה בחלוק, ובפתוך גופה מי שמעת ליה והתניא (ב"ח-והתנן) רע"א אדמדמ שבזה ושבזה כיון המזוג במים אלא של בהרת עזה ושל סיד דיהה הימנה, ואם איתא של צמר מיבעי ליה, אמרי אה"נ והתניא (בניחותא) ר"נ אומר לא שאמר ר"ע של סיד דיהה הימנה אלא של צמר דיהה הימנה.

#### פרושים

- א. פתוך: המלה פתוך הוראתה "מעורב" וכך מצינו בארמית בתרגום איוב (כה, ב) המשל ופחד עמו וגו' ופתיכין אשא ומיא (תוי"ט).  
וכן בבבלי פסחים סג, דפתיכי בהו מולין (נגעי אדם ד)  
מראה פתוך שבנגעים הוא המראה המעורב מן הלוכן ומן האודם (רמב"ם פהמ"ש וכמותו שאר המפרשים).
- ב. מקור דין פתוך<sup>1</sup> (עין לעיל מקורות א, ב) מפרשי המשנה (רמב"ם ר"ש רא"ש רע"ב) הביאו את הפסוק הראשון ודרשתו כמקור דין פתוך ולא את הפסוקים האחרים.
2. בנגעי בגדים נאמר ירקרק או אדמדמ (יג, מט) נדרש בספרא מלמד שאין מטמאין בפתוך ומקור הדרשה – לפי שנאמר ירקרק או אדמדמ ואם בן בנגעי אדם כיון שלא נאמר לבנה או אדמדמת למדנו שמטמאה בפתוך (תורה תמימה פרק יג אות צ"ה).
3. דין פתוך בשאר מראות (מלבד בהרת בה נאמר בהרת לבנה אדמדמת) מקורו ע"פ הספרא ורוב מפרשיה ומפרשי המשנה בפסוק כ' שם כלל הכתוב את הבהרת והשאת (וכן תולדותיהם) בלשון "נגע צרעת" ופרש רבנו הלל "וכלוהו נגע צרעת איקרי" ובתוי"ט... והיינו דאקרא דשאת לבנה או בהרת לבנה אדמדמת על שניהם נאמר נגע צרעת היא למדנו שהקישן הכתוב יחד".
- הרמב"ם בפהמ"ש כתב וז"ל "ובספרא מגין ליתן את האמור בבהרת בשאת כו' ת"ל צרעת היא לפי שנאמר בבהרת צרעת היא וכך בשאת" כך ע"פ מהדורת הר"י קאפח. לדעת הר"י קאפח הכונה היא לאותו פסוק "נגע צרעת הוא". והלמוד הוא כפי שלמדו המפרשים האחרים אלא שבגרסת הרמב"ם היה כתוב במקום "ת"ל נגע צרעת" "ת"ל צרעת היא" אך מלשון הרמב"ם נראה יותר שמדובר בפסוקים נפרדים והלמוד הוא גז"ש וכך כנראה למד בעל תוי"ט וז"ל "... ופי' לפי שבא בבהרת צרעת היא וכן בשאת ע"כ וזה בפרשיות הקדומות למקרא דשאת לבנה".
- בבהרת נאמר "ואם בהרת לבנה היא וגו' (יג ד) ובסוף הפרשיה "וטמאו הכהן צרעת היא" 1מ"ג ח) ובשאת... וראה הכהן והנה שאת לבנה בעור וגו' (יג, י) צרעת נושנת היא (שם יא).

4. צ"ע מדוע יש צורך בשלשה מקורות שונים לדין פתוך. ואין לתרץ שכל אחד מהפסוקים נכתב בנגע אחר<sup>1</sup> שכן למדנו ששחין ומכוח שוים לכל דבר אלא שאינם מצטרפים ואעפ"כ יש פסוק לפתוך בשחין ופסוק במכוח כן צ"ע דברי התו"כ מניין ליתן את האמור בבהרת בשאת כו' כלומר מנין שיש דין פתוך בשאת, והרי בקרחת וגבחת נאמר בפרוש "שאת הנגע לבנה ארמדמת" (יג, מב).

5. המשנה האחרונה כתב וז"ל – "אלא דנגעי עור בשר מקרחת לא ילפינן אבל משחין שפיר ילפינן לכל הנגעים דמראות נגעים כולם הם נגעי השחין שבאו במקום השחין".

תרוץ זה קשה שכן גם במכוח למדנו דין פתוך ואם משחין אפשר ללמוד לכל הנגעים הרי ודאי שגם מכוח בכלל.

את הקושיה האחרת – מדוע איננו למדים דין פתוך בשאת מקרחת וגבחת (שם נא' בפרוש והנה שאת הנגע לבנה ארמדמת) מתרץ בעל משנה אחרונה היטב שכן גבי שחין ומכוח נאמר 'שאת לבנה' והיה מקום ללמוד לבנה ולא פתוך וזה למרות שבקרחת נאמר שאת לבנה ארמדמת.

ג. שיטת הראב"ד בבאור מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא (הובא גם בתוי"ט למשנתנו)

א. בדברי ר' ישמעאל יש להקשות א. מדוע לא שיער את האדם שבשלג ובסיד באותו סוג, יין או דם? ב. מדוע כשדן בפתוך שבסיד לא אמר בדם המזוג בסיד, מדוע שנה את בסיס הלבן?

ר' ישמעאל סבר שצריך שיהא הלבן ניכר אחר הפתיכה, אם היה משער בדם המזוג בשלג או בדם המזוג בסיד הרי כיון שכל המרכיבים סמיכים אין המראות מתערבין כלל ואין זה פתוך, וכן אם היה משער כיון המזוג בסיד, (קושיה ב), הרי כיון שהסיד סמיך מאד, שוב לא היה האדום נמזג בו, אך יין בשלג, הרי השלג חלקו נמוח והיין נמזג בו, ונראים שני הגונים<sup>2</sup>. ואם היה משער כיון בחלב או יין במים הרי כיון ששניהם דלילים היה האדום מבטל את הלבן.

ב. ר"ע משער את שניהם כיון המזוג במים לכן הוא דורש: כיון שנאמר בהרת לבנה ארמדמת וב' ארמדמ' שבנגעי בגדים דרשו חז"ל אדום שבאדומים לכך צריך שיהא האדום מתגבר ומבטל את מראה הלבן ואין בין פתוך שבשלג ושבסיד אלא דרגת עזות האדום פתוך דבהרת כיון שהבהרת בהירה הרי הוא בהיר ופתוך דשאת כיון שהשאת כהה הרי גם הפתוך שבה כהה (עיי' לקמן דעת הרמב"ם בענין זה וראה שבפיה"ש וביר שונים דבריו).

---

(1) ישנם ארבעה סוגי צרעת אדם עור בשר, שחין ומכוח, נתקים, קרחת וגבחת שדיניהם שונים.

(2) יכין אות י'.

ג. לדעת ר"י אין המראות הפתוחים שונים בגון האדום שבהם, ההבחנה בינם הרי היא כהבחנה במראות שאינם פתוחים – בגון הלבן שצריך שיהא ניכר בפתוך, ברור אם כן כי אין נ"מ בעזות האדום הנפתך בנגע ובכמותו ובלבד שיהא לובן הנגע ניכר. (עין לקמן דעת רש"י).

ואילו ר"ע סבר כי בפתוך אין הלבן ניכר וההפרש בין המראות הפתוחים הוא רק בגון האדום. את שנויי הגון מקבלים כאשר מערבים כמות שונה של יין במים.

ד. לשיטת ר"ע קשה וז"ל הראב"ד מיהו קשה לי לדעת ר"ע במה (כצ"ל) תהא הבהרת ניכרת בפתוך ולא אפילו השאת והיאך נעמוד עליו בין הפתוך מארבע מראות לפתוך למטה מד' מראות והדברים עתיקים עכ"ל.

המשפט שבסוף הקושיה הראשונה – "ולא אפילו השאת" אינו מחוור.

הקושיות הן כיון שלר"ע אין הלבן ניכר כלל בפתוך אם כן א. כיצד נדע שהפתוך הוא פתוך דבהרת או דשאת אם אין מראה הלובן ניכר? ב. הרי אפשר לקבל מראה שזה לפתוך אם נערב בבוהק כמות קטנה של אדום?

וננסח את שתי הקושיות במשפט אחד – מה הקשר בין המראה הפתוך למראה הלבן שהוא קשור בו?

ה. יש להעיר 1. הראב"ד בבאור משנה ד' נדחק ביותר (ראה לשונו – לא ידענא טעמייהו) והוכרח להדחק כך כיון שלא רצה לפרש שהמראות הפתוחות חלוקים בגון האדום אם בסוג אם בעזות<sup>3</sup>.

2. מה הקשר בין דברי ר"ע כאן למשל שהובא לשיטתו בידי ר"ח (שבועות ו.) לארבע כוסות של חלב אחד נפל לתוכו ב' טיפין של חלב וכו' והרי אין ספק כי שונה מראה מזיגת יין במים ממראה מזיגת דם בחלב.

ד. שיטת רש"י (שבועות ו': ד"ה שבזה ושבזה)

... והכי קאמר אדמדם שבראשון ושני סימן פתיכת אודם שבהם ניכרת במקום אחר כגון טיפת דם בחלב ומראהו לא אדום ולא לבן אלא כיון המזוג וסביבותיו לבן. עכ"ל נראה כי רש"י מפרש את דברי ר"ע כך: הפתוך הוא מראה לא אדום ולא לבן אלא מראה ממוזג משניהם – ורור בחור מסגרת לבנה שצבעה צבע הנגע – בפרשו מתרץ רש"י את שתי קושיות של הראב"ד (לעיל ד) הלבן ניכר היטב<sup>4</sup>. (כך פירש המהרש"א) כתוי"ט הסביר את דעת רש"י וז"ל ובפ"ק דשבועות פרש"י בדר"ע דס"ל שבזה ובזה כיון המזוג במים שסביבותיו לבן אבל דם בחלב מראהו לא אדום ולא לבן אפשר שכונתו היא שהמשל שבשבועות בא להשלים את דברי ר"ע במשנה, במשנה

---

(3) במשנה א' נחלקו הראשונים האם ארבע המראות נבדלים בגון – היינו ארבעה גוני לבן שונים או שכולם מסוג לבן אחד אלא שהאחד בהיר מחברו.

כתב כיין המזוג במים – שסביבותיו לכן אך עדיין לא נתבאר לנו המראה המעורב וענין זה נתברר בשבועות – ואין המראה המעורב לא אדום ולא לבן. בכך תרץ בעל תוי"ט את שהקשינו לעיל (ה2) לשיטת הראב"ד.

ה. שיטת הרמב"ם (בפהמ"ש)

לפני שנברר את דעת הרמב"ם נקדים כמה הקדמות.

א. הרמב"ם סבור כי ד' המראות חלוקים בעזות בלבד.

ב. כתוצאה מכך הרי גם המראות הפתוכים אינם חלוקים כגון אלא בעזות, לדעת הרמב"ם, כדי לקבל את הגון הפתוך יש למזוג כמות אחת של צבע אדום אחיד לתוך כל אחד מארבעה המראות הלבנים השונים, או למזוג כמות משתנה של אדום לתוך כמות אחת של לבן קבוע.

וז"ל "אמר שרואין כל מראה מהן כאילו נמזג כיין ומקיפין עליו (=ומשוין לו) מראה הצבעתם וכך עשו ההדגמה בתלמוד לכך, ארבעה כוסות ששעורן שוה מלאים חלב האחד הוסיפו בו שתי טפין של דם ובשני ארבע טפין ובשלישי שמונה טפין וברביעי שש עשרה (ולא הזכיר את הלשון הראשונה בגמרא – י"ב טפין) וכפי יחסי התערובות הללו מדמין ארבע המראות המורכבין מן הלבן והאדום..."

דברי ר"ע כיין המזוג במים, לכאורה קשה להולמם, שכן אם הכונה היא למזיגת יין במים בפעל, הרי לא הזכיר כלל את הבדלי הגוונים שבין ארבעת סוגי הפתוך, וכפי שהקשה בעל מראה כהן (אות ד) דכיון דזה וזה כיין המזוג במים היאך אפשר שיהיה זה דהה מזה? אלא ודאי כונת ר"ע אינה למזיגת יין במים בפועל אלא בהגדרת כמות האדום שמוזגין לסוגי הלבן השונים ושעור האדום הוא כשעור מזיגת יין במים (אחד לשנים או לשלשה חלקים ועיין לקמן ח') כך תרץ גם בעל מראה כהן אך הוא דוחה תרוץ זה מהגמרא בשבועות וז"ל כך היה נראה לי לכאורה אולם בש"ס (שבועות ו.) משל דר"ע למה הדבר דומה לד' כוסות של חלב כו' א"כ מכואר להדיא דפלוגתייהו היינו דלר' ישמעאל פתוך של שלג ושל סיד שוין בשעור תערובות אודם ולובן שבהם ואעפ"כ חלוקים הם במיני האודם ולובן שבהם... ולר"ע בהמינין שניהם שוים או כיין ומים או בדם וחלב ורק בשעור האדמימות יש חלוק ביניהן שזה מעורב בו הרבה אדמימות וזה מעט.

ולענ"ד אין צורך בכך, במשנה אמר ר"ע כיין המזוג במים היינו כשעור מזיגת יין במים (ראה לקמן ח) וכפי שהקדמנו בהקדמה ב' כך הם הדברים מוזגים כמות אחת של אדום לתוך ארבעה סוגי הלבן, וכאמור כך מבחינה עקרונית יש לעשות והנגעים הפתוכים חלוקים זה מזה שכן מראות הלבן השונים גורמים שיהא המראה הפתוך מכל אחד מהם שונה מחברו למרות שכמות האדום המזוג בהם וסוגו שוים.

ואילו בגמרא בשבועות משל דר"ע בא לסייע ולהקל בקבלת הגוונים הפתוכים המשל מציע דרך נוחה ובמקום לפתוך כמות אדום אחידה לתוך ארבעה מראות הלבן אפשר למזוג כמויות שונות של אדום לתוך סוג אחד של לבן וכפי שהקדמנו מתקבלת תוצאה שוה.



ו. שטת הרמב"ן שבועות ו: ד"ה הא.

הרמב"ן מביא את הסתירה שבין דברי ר"ע במשנה לבין המשל שהביא משמו ר"ח בגמרא ותרץ. וז"ל ושם נאמר שלא הקפיד ר"ע אלא לומר שהפתוך שבשלג ושבסיד מראה אחד הם ולאפוקי מדר' ישמעאל דאמר בהרת ותולדתה שני גונים הם בפיתוך שבהן, אבל לובן של עז ואודם שבו דיהה, ותולדתה לובן שלה דיהה ואודם שלה עז, וקאמר לה שניהם גון אחד הם ולא קפיד בין מים לחלב תדע דהא בחלוק אין לובן שבהן לא במים ולא בחלב.

א. הרמב"ן סבור אם כן כי המראות הפתוכים של שלג ושל סיד שונים זה מזה בגון האדום למרות ששלג וסיד אב אחד הם ואינם שונים בגון דעת הרמב"ן היא כי האבות והתולדות לת"ק נחלקים לשתי קבוצות השונות בגון הלבן שלג וסיד סוג לבן אחד צמר וקרם סוג אחר ולר"ע כולם אינם נבדלים אלא בעזות הלובן, ולא ראינו שנחלק ר"י בין על ת"ק בין על ר"ע) פתוך שבשלג גונו כשלג שנמזג לתוכו יין ופתוך דסיד גונו כדם המזוג בחלב.

ב. בפשטות נראה כי הרמב"ן סבור כי לר"י כלר"ע אין הלבן נכר במראה הפתוך (וזה בנגוד לשטת הראב"ד - לעיל ג).

ג. עוד הוסיף הרמב"ן כי לר"י בשלג הרי האב לובן שבו עז ואדום שבו דיהה ואילו התולדה לובנה דיהה והאדום שבה עז. מקור קביעה זו, הרי הוא במציאות שכן תערובת דם בחלב גונה כהה משל יין בשלג.

ואילו ר"ע חולק וסבור כי אין הפתוכים נבדלים בגון אלא בעזות בלבד ואין כונתו לומר שהגון הוא של יין במים אלא שכולם שוים בגון ונבדלים בעזות ולכך פעם אמר כיין במים ופעם כדם בחלב ואין הסוגים ממשיים אלא משל המלמד כי היחס בין הגונים הפתוכים, הוא יחס של בהיר וכהה באותו גון.

ד. לשיטת הרמב"ן ברור המשפט האחרון שבמשנה "אלא של שלג עזה ושל סיד דיהה הימנה" היינו פתוך של שלג עז=בהיר ושל סיד כהה ואילו גונם אחיד.

ה. ראוי לומר כי הרמב"ן חש שתרוצו דחוק שכן פתח את דבריו ב"ושמא נאמר כו' " אפשר לומר שבמשנה לא בא ר"ע אלא לחלוק על ר' ישמעאל ולומר שגונם שוה אלא שהעזות שונה ואילו המשל בשבועות מגדיר את הצבעים הממשיים, אך לא נראה שלכך כון הרמב"ן.

ו. עוד יש לברר לשטתו מהו היחס שבין האדום ללבן, כפי שכתבנו (לעיל ה) הרי לר"ע אפשר שנתבררו היחסים שבין האדום ללבן בשבועות ואילו לר"י אין לדעת ואולי יפרש הרמב"ן כפי שיש מפרשים בדברי ר"ע כשעור מזיגה (דהיינו חד לתלת או לתרי) אך קשה לומר שלכך כון ר"י שכן מזיגת יין במים (כדברי ר"ע) שעורה ברור וידוע מה שאין כן גבי יין ושלג או דם וחלב.

ז. אם נתכון הרמב"ן לומר שאין תכלית המשל שבשבועות אלא ללמדנו שהיחס בין המראות הפתוכים הוא יחס של בהיר וכהה (לעיל ג) יקשה מה מקום לומר ואחד נפלו לתוכו י"ב טיפין ואמרי לה ט"ז טיפין גבי כוס רביעית שכן אם אין כאן תאור ממשי אלא רק ציון של יחסי בהיר וכהה אין נ"מ בין י"ב לט"ז טיפין.

הרמב"ם הסמ"ג והמאירי לא הביאו כלל את הלשון הראשונה (י"ב טיפין) ואפשר שלא גרסו כלל לשון זו ואם כך אפשר שכמותם גרס גם הרמב"ן.

ז. שטות אחרות בבאור המחלוקת

א. מראה כהן אות ד

כפי שכתבנו לעיל היתה דעתו של בעל מראה כהן בבאור דעת ר"ע כפי שכתבנו בדעת הרמב"ם היינו דברי ר"ע כיון המזוג במים אין פרושם אלא תאור כמות מזיגות האדום הפתוך בלבן, אך כאמור הוא אינו מקבל שטה זו. לדעתו ר"ע סבור כי המראה הפתוכים נבדלים זה מזה בכמות האדום הפתוכה במראה הלבן כך כונת ר"ע בגמרא וכן גם במשנה דהיינו כיון (בכמות משתנה) המזוג במים.

ואילו ר' ישמעאל סבר כי כמות האדום הנפתך שוה אלא שסוג האדום וסוג הלבן שונים.

לשטתו הרי לדעת ר"י כלדעת ר"ע המראה הפתוך הוא מראה "ורוד" והמחלוקת בין ר"ע לר"י הרי היא בסוג הורוד הטמא.

לשטתו קשה שכן מוכרחים לומר שיש מחלוקת בין דר"ע במשנה לבין דר"ע שבגמרא שכן ודאי שיון המזוג במים מראיתו שונה משל דם המזוג בחלב. והרי חזר בו מפרושו הראשון שכן לפיו נוצרה כביכול מחלוקת בין דעת ר"ע במשנה ובמשל. (ראה ה, ב לעיל) אפשר שדעתו כדעת הרמב"ן בדברי ר"ע.

ב. משנה אחרונה

פתוך דר' ישמעאל האדום ניכר בו היטב כיון שנאמר "אדמדמת" היינו שיהא האדום עז וניכר לכך משער ר"י ביון ושלג דם וחלב שאינם מתערבים היטב ולכך האדום ניכר ואילו ר"ע ס"ל כיון דכתיב בהרת לבנה אדמדמת ולכן אע"פ שדורך כלל אדמדם פרושו חזק האדום הרי כאן כיון שנאמר לבנה אין הדברים כך ולכך שיער ר"ע ביון ומים ששניהם דלילים ומתערבים היטב ואין האדום נכר היטב.

שיטתו דומה בעיקרה לשטת הראב"ד וכמובן צ"ע כיצד יסביר את משל דר"ע שבשבועות.

ס כ ו ם

בדעת ר' ישמעאל מצאנו שתי דעות

א. ר' ישמעאל סבר כי במראה הפתוך צריך הלבן שיהא ניכר לכן שיער את המראות הפתוכים בנוזלים שאינם דלילים כיון ומים אלא יין בשלג ודם בחלב (שכן סיד אינו נמזג בגלל היותו סמיך), אין נ"מ מה סוג האדום שנתערב ובלבד שיהא הלבן ניכר

(שלג, וחלב במקום סיד) – ראב"ד, משנה אחרונה.

ב. לר"י המראה הפתוך הוא מעורב ואין הלבן ניכר ההבדל בין המראות הפתוכים השונים הוא בגון האדום – ורוד המתקבל. רמב"ן, מראה כהן. לדעה הראשונה אין הכונה למזיגת יין בשלג או דם בחלב בפעל אלא כל מזיגת אדום שיהא בלבן ניכר אחריה כעין שתי מזיגות אלו. ואילו לדעה השניה מדובר במזיגת יין בשלג ודם בחלב בדוקא.

א. בדעת ר"ע מצאנו שתי דעות עיקריות

א. המראה הפתוך הוא מראה ורוד המתקבל ממזיגת דם בחלב ע"פ היחסים שבמסכת שבועות, מראה ורוד זה מסביבו מראה לבן כמראה יין המזוג במים – רש"י.

ב. 1. המראה הפתוך הוא מראה שכולו ורוד ומתקבל ממזיגת דם בחלב כנ"ל אדמומית כזו אפשר לקבל גם אם נמזוג כמות אדום שוה בלבנים המשתנים ולכן כיון ר"ע באמרו כיון המזוג במים היינו שיעור האדום שבלבן הוא כשיעור מזיגת יין במים – רמב"ם.

2. הפתוך מראהו ורוד אלא שיש מחלוקת(?) בין דברי ר"ע לבין המשל שהובא בשמו במסכת שבועות, ואולי אין כונתו במשנה אלא שגונם שוה והם נבדלים בעזות, רמב"ן מראה כהן. יש להעיר כי לשטה זו המחלוקת בין ר"ע לר"י היא מהו הגון הורוד הטמא ולענ"ד קשה להניח כי בכך נחלקו.

הרמב"ם ורש"י נמלטו מן הסתירה שיש כביכול בין דברי ר"ע במשנה למשל שבשבועות לדעת רש"י המשל שבשבועות מגדיר את הגון הורוד ודבריו במשנה את צורת הנגע – היינו כתם ורוד המוקף לבן.

לדעת הרמב"ם המשל שבשבועות מצין את הגון הורוד המתקבל ממזיגת כמויות שונות של אדום בחלב – ודבריו במשנה באו ללמד מהי כמות הלבן הקבועה הנמזגת בארבעה סוגי הלבן כדי לקבל אותו גוון ורוד.

ח. היחס הכמותי בין האדום והלבן

א. על פי שטת הראב"ד הרי לדעת ר"י אין שיעור קבוע לאדמימות וז"ל ועוד האי מזוג מאי נינהו בשני חלקי שלג וחלב או בפחות משני חלקים? ואיכא למימר דלית ליה שיעורא להאי מזוג אלא בכדי שיראו זה לתוך זה כדאמרינן בעלמא (סוטה טז:): מים שדם הצפור ניכר בהם.

ב. לשטת הרמב"ם הרי לר"ע כיון המזוג במים פרושו כשיעור מזיגת יין במים כשיעור זה יש שתי אפשרויות. א. אחד לשלוש כמזיגת יין במים. לשתייה (שבת עז.). ב. אחד לשנים כמראה דם נדה (נדה יט. ונפסק להלכה רמב"ם הל' אסורי ביאה פ"ה ה"י).

א. בבאור המשל דר"ח נחלקו הראשונים יש הסוברים כי פתוך דשלג הוא הבהיר שבמראות הפתכים ובמשל הרי הוא ככוס חלב שנפלו לתוכו ב' טיפין של דם ויש שסברו שפתוך דשלג הוא האדום שבמראות ונמשל בכוס שנפלו לתוכו י"ב או ט"ז טיפין של דם.

ב. המחלוקות תלויות בפרוש המשפט האחרון שבמשנה "אלא של שלג עזה ושל סיד דיהה הימנה" בפשטות נראה כי המשפט מוסב על המראה הפתוך וכונתו פתוך של שלג עז ושל סיד דיהה הימנו והראשונים שנחלקו נחלקו בפרוש המלה עזה יש סברו שעזה פרושו בהירה כבמשנה א' ואם כן "אלא של שלג עזה" פרושו של שלג בהירה וכמובן נמשלה בכוס שנפלו לתוכו ב' טיפין ואילו החולקים סבורים כי עז פרושו חזק, "בהרת עזה כשלג" פרושו חזקת לובן כשלג, ושל שלג עזה" פרושו אדמימות של פתוך דשלג חזקה ונמשל המראה הפתוך של שלג בכוס שנפלו לתוכו ט"ז טיפין של דם.

ג. בדרך הראשונה – היינו פתוך דשלג הוא הבהיר שבמראות הפתכים סבר הראב"ד וז"ל "... אלא זה הפרש בין בהרת לשאת (פתוך דבהרת לפתוך דשאת) של שלג עזה כלומר אינו אדום כל כך ושל שאת דיהה ממנה שהוא אדום יותר מעט והתולדות יותר דוהין מן האבות. (ראה לקמן מדוע כתב הראב"ד 'ושל שאת דיהה' ולא כתב 'ושל סיד דיהה' כלשון התו"כ והמשנה).

ד. המאירי סבר דפתוך דשלג נמשל בכוס חלב שנפלו לתוכו ט"ז טפות וז"ל (שבועות ו. סוד"ה שאת שאני) "... וחזר והביאה ממה שמשלו בדבריו של ר"ע נגעים בפתוך, ר"ל נגע שנתערבה קצת אדמימות לארבעה כוסות של חלב אחד נפלו לתוכו ב' טיפין של חלב כו' ואחד שש עשרה (ולא הביא את הדעה הראשונה בגמרא יב טיפין וכ"כ הרמב"ם וסמ"ע ואפשר שכך גרס הרמב"ן עיין לעיל ו, ז) שהפתוך שבבהרת הוא ככוס רביעי שמתוך לבנונית החזק האדמומית נראה בה ביותר וכן כולם על הסדר".

המאירי מנמק מדוע פתוך דבהרת נמשל בכוס חלב שנפלו לתוכו ט"ז טפות שכן בגלל חוזק לבנונית הבהרת ניכר ונראה בה המראה האדום. לכאורה דבריו צריכים עיון שכן אם כדבריו הרי בפתוך דבהרת צריך שיהא המשל בב' טיפין ולא בט"ז? אך אם נסביר במאירי כפי שקדמנו בדעת הרמב"ם דהיינו פתיכת מראות הנגעים משמעה פתיכת כמות אדום אחת במראות הלבנים השונים ואילו במשל דר"ח דרך אחרת לקבל את אותם צבעים, מזיגת כמות אדום שונה לתוך לבן אחד קבוע, הדברים מובנים. שכן כאשר מערבים שני צבעים זה בזה מקבלים גוון חדש שיש בו משני הצבעים משא"כ לבן שהוא 'חסר צבע' הרי כאשר מערבים צבע מסוים בלבן מקבלים את אותו צבע בגוון בהיר יותר ואם כן כאשר נמזוג לתוך ד' המראות כמות אדום אחת הפתוך שבבהרת יהא אדום יותר מן המראות האחרים שכן באחרים אין הלבנונית עזה כבשל שלג (אולי יהו המראות האחרים כהים יותר אך ודאי לא אדומים יותר) וא"כ כמובן שכדי לקבל גוון אדום יותר כאשר מוזגים את האדום לתוך סוג לבן אחד יש למזוג כמות גדולה יותר של אדום ולכך פתוך דבהרת שבו כאמור ניכר האדום יותר מאשר במראות האחרים נמשל בכוס חלב שנפלו לתוכו ט"ז טפות,

וככל שהמראה כהה יותר הרי בפתוך ניכרת בו האדמומית פחות מאשר במראה הבהיר ממנו ולכך נמשל בכוס חלב שנפלו לתוכו פחות טפות דם.

ה. ובסמ"ג כתב וכיצד מראה הפתוך בארבעה מראות אילו כאילו הן ד' כוסות מלאות חלב ונתערב בכוס הראשון שני טיפי דם ובשני ארבע טיפין ובשלישי ח' טיפין וברביעי י"ו טיפין הפתוך שבבהרת הוא המראה הרביעי והפתוך שבשאת כמראה כוס שלישי והפתוך שבספחת הבהרת כוס השני והפתוך שבספחת השאת כמראה כוס הראשון, ואינו מפרסם כן במשנה אלא בברייתא בשבועות פרק קמא.

ו. הרמב"ם בפהמ"ש כתב כראב"ד וז"ל "... לפי שכל כמה שיהיה הלובן חלוש הרי מעט אדמימות המתערבת בו נראית אדמימות מרובה וחזקה, ולפיכך יהיה מעט אדמימות עם מראה קרום הכיצה כמו שש עשרה טפין של דם באותה הכמות של חלב כדי שתהא אותה האדמימות נראית ונכרת.

ואילו ביד (פ"א ה"ד מהל' טו"צ) כתב הרמב"ם... וכיצד מראה הפתוך בארבע מראות אלו כאלו הן ארבע כוסות מלאות חלב ונתערב בכוס הראשונה שני טיפי דם ובשניה ארבעה טיפין ובשלישית שמונה טיפין וברביעית ששה עשר טיפין, הפתוך שבבהרת הוא המראה הרביעי והפתוך שבשאת כמראה כוס שלישית והפתוך שבספחת הבהרת כמראה הכוס השני והפתוך שבספחת השאת כמראה הכוס הראשונה עכ"ל. והשיגו שם הראב"ד וז"ל א"א נ"ל שזה לבוש כי הוא בהיפך שהבהרת לבנונית שלו יתירה והאדמומית מעוטה והשאת הלובן שלו מעוטה והאודם שלו יתירה וכן כולם כל שהלובן מתמעט האודם מתרבה, עכ"ל.

הערה: מאמר זה נכתב בעיקר כדי להציג דרך של למוד משניות בעיון.

כשהתנו המלוה והלוה בענין שאפשר שיבוא הלוה לפרוע חובו ברבוי תשלומים ואפשר שלא יבואו לידי כך, שזה נקרא צד א' ברבית (ב"מ ס"ה ע"ב רש"י ד"ה צד אחר, דלמא אתי לידי רבית דלמא לא אתי), נחלקו בו ר' יהודה ורבנן שלר"י הוא מותר מדאורייתא ולרבנן הוא אסור מדאורייתא (כדעה הראשונה בתור"ה ולא, דף סד: אך לדעה הב' שם, לכו"ע צ"א ברבית מותר דאורייתא. ומחלוקתם רק בהיתרו מצ"ב) וצל"ה.

תנן (ס"ה): מכר לו את השדה ונתן לו מקצת דמים ואמר לו אימתי שתרצה הבא מעות וטול את שלך – אסור. ובגמ', תני ר' ספרא ברבית דבי רבי חייא... פעמים ששניהם אסורין וכו' דא"ל לכי מייתית קני מעכשיו וכו' מאן תנא שניהם אסורין? אמר ר' הונא בריה דר' יהושע, דלא כר' יהודה, דאי כר"י הא אמר צ"א ברבית מותר, ע"כ. ועיין ברש"י בד"ה צד אחד שכתב, וז"ל: דלמא אתי לידי רבית דלמא לא אתי. כיצד? אם מוכר אוכלם ולא גמר לוקח מקחו, אין כאן רבית. גמר, יש כאן רבית ע"כ. ועיין לעיל מינה ברש"י שהסביר היאך יש רבית בדבר, בא"ד בד"ה אסור, וז"ל: לפיכך אסור לעשות כן שאם יאכל מוכר פירות בתוך כך (פי' בין גתינת מקצת הדמים עד הבאת יתר הדמים) לכשיביא זה המעות נמצא שהשדה קנויה לו מיום המכר, וזה אכל הפירות בשכר המתנת מעותיו. ואם יאכל לוקח פירות מעכשיו, שמא לא יביא מותר המעות ויחזור לו זה מה שקיבל, ונמצא שלא היתה שדה קנויה לו, דהא לכי מייתית קני מעכשיו אמר ליה, והא לא אייתי, ומעות הראשונות כמלוה בעלמא היו אצל מוכר, וזה אכל פירות בשכרו עכ"ל.

ויש לפרש מחלוקתם בב' פנים:

(א) לכו"ע האוסר ברבית קצוצה הוא השימה (היינו, ההסכם בין המלוה ולוה בשעת ההלוואה, שתמורת ההלוואה, הלוה יוסיף דמים למלוה בפרעון החוב), ורק שתנאי לעבור האיסור הוא שבאמת יבוצע תשלומי רבית, ובזה נחלקים ר"י ורבנן, שלר"י רק הסכם – המכריח תשלומי רבית חשוב שימה של איסור, משא"כ לרבנן הסוברים שאף הסכם – המאפשר פרעון ברבית חשוב שימה של איסור מה"ת. לפיכך, בצ"א ברבית, שאין השימה מכריחה תשלומי רבית, שאפשר שיבצעו את הסכמתם בלא תשלומי רבית, לר"י מותר, ולרבנן אסור.

ויש ליתן טעם לדבר, שכיון שבצ"א ברבית אפשר לבצע ההסכמה באופן שלא יהיו תשלומי רבית, אף כשהלוה משלם התוספת, אין לייחס תשלומים אלו לשימה, שמכיון שהיה אפשר לו לפרוע חובו בלא רבוי, ממילא מה שפורע אינו מטעם שהשימה גרמה לכך, אלא הוא משלם ברבוי מחמת שלא שלם עפ"י תנאי הצד השני (שאז לא היו שום תשלומי רבית) וממילא מה שפורע ברבוי עתה מתייחס לבחירתו הוא ולא לשום הסכם של איסור שקודם לתשלומים אלו. ולרבנן, זה אינו, אלא כיון שהיה הסכם לצד של רבית, אם הלוה מבצע צד זה הרי פרעונו – והרבית שמשלם – מתייחסים לשימה שקדמה, וה"ז רבית קצוצה

(ב) לר"י ה'אוסר' ברבית קצוצה כשאר השימה, כדפרשנו לעיל, אך לרבנן י"ל שאין השימה האוסר והתשלומים התנאי, אלא נהפוך הוא, שהפרעון בתוספת הוא 'האוסר', ורק שכדי שיהיה איסור דאורייתא של רבית קצוצה בתשלומים אלו, תנאי לכך הוא הסכם על כך (כלומר שימה) בשעת ההלוואה. ולפי"ז לרבנן צ"א ברבית אסור מפני ששלם רבית כשהיה הסכם על כך משעת ההלוואה.

ולפי"ז טעם המחלוקת נשאר כדלעיל ורק שלר"י הא' לרבנן 'האוסר' בר"ק דאורייתא הוא השימה ועוברים עליו בתנאי שבאמת אח"כ יש רבית המגיע למלוה מהלוה, ולפי' הב' האוסר הוא העברת הדמים מהמלוה ללוה, אך בתנאי שהיתה שימה על כך בשעת ההלוואה. ומדברי הראשונים משמע שהביאו ב' הסברים האלו לרבנן.

עיי' בר"מ (פ"ד מהל' מלוה ה"ב) כדרך שאסור להלוות כך אסור ללוות ברבית וכו' וכן אסור להתעסק בין לזה ולזה ברבית וכל מי שהיה ערב או סופר או עד ביניהם ה"ז עובר בל"ת שנא' לא תשימון עליו נשך, זו אזהרה אף לעדים ולערב ולסופר. הא למדת שהמלוה ברבית עובר ששה לאוין וכו' והלוה עובר בשנים וכו' ערב ועדים וכיוצא בהן אין עוברים אלא משום שלא תשימון וכו' עיי"ש. וקצת משמע שלר"מ המלוה ולוה עוברים כל איסוריהם בשעת השימה (בדיוק כמוהערכובועדים) כמובן בתנאי שלאחר מכן באמת הרבית משתלמת. והוא כפי' הראשון שפירשנו, שאף לרבנן האוסר הוא השימה, וכל האיסורים חלים למפרע כשהפרעון הוא ברבית.

כנגדו עיי' ברש"י (ס"ב ד"ה דתנן וכו') שכ"ב ד"ה ר"ז"ל הלוה נתן ביד המלוה ועבר בלא תשיך ע"כ, אשר מזה קצת משמע שאין הלוה עובר בלא תשיך אלא בשעת פרעון ממש והוא כפי' השני שהבאנו, שהאוסר הוא הפרעון, ורק שבעינן שימה על כך מקודם, כתנאי לאיסור רבית קצוצה (אך עיי' ברש"י שלאחר זה (בר"ה אלא לאו) שמשם משמע שהוא עצמו מחלק בין הלאו של לא תשימון שחל בשעת ההסכם אף למלוה ללאו דלא תשיך שאינו חל אלא בשעת הפרעון, וכב"דה דתנן).

ולכאורה ב' נ"מ איכא בין ב' ההסברים בשיטת רבנן, הראשון, כפי שצטטנו, הוא זמן חלות העבירות של איסורי ר"ק, שלצד שהשימה הוא האוסר והפרעון הוא התנאי (הרמב"ם) כשממלאים התנאי עוברים על כל האיסורים למפרע, אך לצד שהפרעון הוא האוסר, והשימה הוא התנאי (רש"י) לכאורה אין עוברים האיסורים עד זמן הפרעון (ורק שרש"י אח"כ רצה לחלק בין זמן עברית לא תשימון לזמן עבירת לא תשיך, ואין זה מוכרח, בפרט ממה שנדייק בכ"מ הב').

הנ"מ השניה היא בדין הערב והעדים בזמן שלבסוף אין תשלומי רבית, שמפשטות הגמ' משמע שאף הערב והעדים פטורים, ולא עברו על לא תשימון אם לבסוף לא בוצע הפרעון ברבית, ומהר"מ משמע - כנגד הגמ' - שבגמר קביעת ההתחייבויות (השימה), הערב והעדים עוברים לא תשימון, ואפי' שלאחר מכן לא בוצע הפרעון

ברבית, ונ"מ לפוסלם לעדות ואולי אפי' למלקות, דתניא (ס"ב) רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב פוטרין את המלוה ואת הערב מפני שיש בה קום עשה וכו' מאי קום עשה? לקרוע שטרא ע"כ (ולהלן הגמ' כוללת עדים בדין זה, דתנן: ואלו עוברים בל"ת המלוה והלוה והערב והעדים. בשלמא כולהו עבוד מעשה אלא עדים מאי עבוד? עיי"ש שהגמ' השותה דין העדים לדין האחרים לענין אי' לא תשימון) ומשמע, שבקביעת השטר – או במשווה לה, אי-נתינת רבית – כולם פטורים מעבירת לא תשימון. אך עיין בר"מ (שם הל' ג') שכ' וז"ל: אעפ"י שהמלוה והלוה עוברים על כל אלו הלווין, אין לוקין עליו מפני שניתן להשבון. ע"כ. ודייק בדבריו שרק המלוה והלוה אינם לוקים, ולמה לא כלל דין הערב והעדים שרק הביא דינם בהל' ב'? ובפרט שבגמ' הערב והעדים והמלוה והלוה נכללו יחד, ויל"פ עפ"י הנ"ל שהר"מ לשיטתו שהשימה הוא האוסר בכל עבירתו של ר"ק, והפרעון הוא רק תנאי לקיום השימה. ועיין בהל' ב', שכ' ז"ל: וכן אסור להתעסק בין לזה ומלוה בריבית וכל מי שהיה ערב או סופר או עד ביניהן ה"ז עובר בל"ת שנא' לא תשימון עליו נשך. ע"כ. ויותר מפורש נמצא בסה"מ מל"ת רל"ז שהאיסור של לא תשימון הוא איסור התעסקות בשימת הרבית עיי"ש. ועפ"י"ז יש לחלק בין ערב ועדים מצד א' למלוה ולוה מצד ב', דהה-תעסקות של הערב והעדים (עכ"פ של העדים) נגמרת בכתיבת השטר, משא"כ במלוה ולוה שהתעסקותם אינה נגמרת אלא בפרעון החוב ותשלומי הרבית, ואי נימא שהשימה הוא האוסר, והתשלומים הם רק תנאי לשימה, אפשר לחלק ולומר שבענין קיום תנאי זה של פרעון רק באשר התשלומים גומרים ההתעסקות, אשר סברא זו שייכת רק לגבי המלוה והלוה, אך גבי הערב והעדים, שכבר נשלמה התעסקותם לחלוטין בכתיבת השטר, עוברים אף בלא תשלומי רבית לבסוף, ולכן הר"מ כ' שרק המלוה והלוה נפטרים ממלקות מפני שהוא לאו הניתן להשבון, משא"כ לפי פשוט הגמ' שאף הערב והעדים פטורים משום שיש בו קום עשה, ה"ט שזה כצד השני הנ"ל, שהפרעון הוא האוסר, ורק שכדי לקבוע את הפרעון לנתינת רבית קצוצה, בעי שימה שקדמה לה, אשר לפי סברא זו אף הערב והעדים לא עברו לא תשימון ללקות עליו בלא פרעון ממש.

אך לאחר העיון יש לדחות פירושנו בר"מ, שאין לומר שהר"מ חלק על הגמ' מדיוק בלשונו, אלא הטעם שהר"מ לא הביא שהעדים והערב והסופר פטורים ממלקות, ה"ט שפטורים הם מ"מ, שהרי לשיטתו לא תשימון הוא איסור התעסקות, ול"התעסקות" אין פעולות מיוחדות וצורה מפורטת לעבור עליו, וממילא הוא בכלל לאו שאין בו מעשה (שגדרו כולל כל לאו שאין לו צורה מיוחדת לעבור עליו, וכגון לפני עור לא תתן מכשול) שאין לוקין עליו משא"כ איסור נתינת רבית שפעולותיהם נכרות באופן הכרחי, ולכן השמיענו שאעפ"כ אין לוקין עליה מפני שנתנים להשבון, אך דין לא תשימון לא היה צריך להשמיע שאין לוקין עליו, שדין זה ידוע לנו מ"מ, מכיון שהוא לא שאין בו מעשה.



גמרא ביבמות מז: "ובמקום שנדה טובלת, שם הגר והעבר המשוחרר טובלים, וכל דבר שחוצץ בטבילה, חוצץ בגר ועבד המשוחרר". וכן נפסק בש"ע<sup>1</sup> "וממתינים לו עד שיתרפא רפואה שלמה ואח"כ מטבילים אותו טבילה הוגנת בלא חציצה". הרי אנו רואים שעל טבילת הגר חל אותו התוקף כמו טבילת נדה, דהיינו טבילה דאורייתא.

המקור לטבילה כבר נמצא במס' כריתות ט. וז"ל: "רבי אומר ככם כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו אלא במילה וטבילה ובהרצאת דמים, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה ובהרצאת דמים". שואלת הגמ', מהיכן לומדים הלכה זו מהתורה, משיבה הגמ' שכתוב בתורה<sup>2</sup> "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם" וגמירי שאין הזאה בלא טבילה". וכן הגמ' ביבמות מו: חוקרת את המקור ושואלת שאולי תלמד הגמ' מהפס'<sup>3</sup> "לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם", ומה במקום שאין טעון כבוס טעון טבילה, מקום טעון כבוס אינו דין שטעון טבילה". ודוחה הגמ' תירוץ זה באמרה "דלמא נקיות בעלמא", כלומר אין להביא ראיה מפס' זה שאכן בג' טבלו כי יתרן שהמילה "כיבוס" היא דוקא לנקיות ולא לטהרה. וכן סובר התרגום אונקלוס המחלק בין 'כיבוס וכיבוס'<sup>4</sup>, דהיינו כשהוא מתרגם את המילה כיבוס "ויחוורון" כג' בפס' שלנו "וקדשתם וכו' וכבסו שמלותם – ויחוורון לכושיהון הכונה כיבוס בעלמא – לנקיות, אולם כאשר הוא מתרגם את המילה כיבוס – ויצבע כג' בפר' תזריע<sup>5</sup> "וטהרו הכהן מספחת היא, וכבס – ויצבע בגדיו וטהר" הכונה כיבוס בטבילה, וכמו שפירש רש"י שם "הואיל וגזק להסגר, נקרא טמא וצריך טבילה". ומכאן ראיה שהתרגום סובר כמו הגמ' ביבמות הסוכרת שהפס' "וקדשתם" וכו' מדובר בנקיות בעלמא וע"כ הביאה הגמ' את הפס' המובא בכריתות שם "ויקח משה את הדם ויזרוק עליהם", ואין הזאה בלא טבילה.

והקשה הרש"י שם בכריתות שאם מסקנת הגמ' היא שלומדים מהפס' "ויקח משה" וכו' מדוע לומד הרמב"ם<sup>6</sup> דין זה מהפסוק "וקדשתם היום ומחר וכבסו" וכו'. והרי זו כנגד מסקנת הגמ' ? י"ל שאכן יש מקורות לרמב"ם ללמוד מהם על אף שנשאר הרש"י בקדשיה. מובא במכילתא<sup>7</sup> "ומנין שיטענו טבילה, הריני דן, מה אם במקום שאין טעונים כיבוס בגדים טעונים טבילה, כאן שהוא טעון כיבוס בגדים אינו דין שיהא טעון טבילה, ואין כיבוס בגדים בתורה שאין טעון טבילה". ע"כ. ועוד בירושלמי שבת פ' ט' הל' ג' איתא "אמר ר' יוחנן, מדברי

1. ס' רס"ח, ועיין שם בש"ך ד"ה בלא חציצה. 2. שמות כ"ב ח'.
3. שמות יט כא. 4. עיין ברש"י ויקרא יג וז"ל ט"ד"ה "וכיבס שנית", המסביר את החילוק של התרגום בין שני "הכיבוסים". 5. יג ו'.
6. הל' אסו"ב ה' י"ג הלכ' ג' וכן פסק הקרית ספר. 7. על הפס' "וכבסו שמלותם".

כולם טבולי יום קבלו ישראל את התורה... אבל באנשים כבר טהרו, מאי טעמא? וקדשתם היום ומחר" וכו' ומפרש בקרבן העדה שם "שהרי ביום ומחר וכבסו שמלותם וכ"ש שטהרו עצמם בטבילה...". והרי לפנינו שני מקורות שיתכן שהן המקור לרמב"ם. אולם קשה לי על המקור הביאו כמה מהאחרונים<sup>7א</sup> מהמכילתא הנ"ל. שהרי המכילתא סוברת שאין כיבוס בגדים בתורה שאין טעון טבילה, והרי כותב הרמב"ם<sup>8</sup> "כל מקום שנאמר בתורה רחיצת בשר וכיבוס בגדים מן הטומאה אינו אלא טבילת כל הגוף במקוה". משמע מפה רק כאשר כתוב רחיצת בשר ונוסף לזה כיבוס בגדים כגון ויקרא ט"ו י"ג אזי טובלים את כל הגוף במקוה טהרה, והרי אין זה כמו במכילתא? אפשר לתרץ קושיה זו ע"פ ביאורו של הרב כשר שליט"א בתורה שלמה<sup>9</sup> המסביר שדעת המכילתא כמו סדר אליהו רבה<sup>10</sup> "וקדשתם: כשהיו ישראל במדבר וסבובים במדבר אמר לו הקב"ה למשה, לך אל העם וקדשתם וכו' ושנו חכמים וקדשתם בטבילה", ע"כ, כג' הירושלמי שהוזכר, ולפי זה ניתן להסביר שכן דעת המכילתא כפי שפירש החזקוני על פס' זה, "וקדשתם: שירחצו במים, והראיה מוכבסו שמלותם כדכתיב "ואם לא יכבסו ובשרו לא ירחץ, ובכך יהיו קדושים", וכו' עיי"ש. דהיינו הכיבוס זהו תנאי לטבילה, וממילא כתוב בתורה גם ריחוץ בשר דהיינו "וקדשתם" וכיבוס בגדים. אולם עכ"ז צ"ע איך להסביר את הכלל של המכילתא שאין כיבוס בגדים בתורה שאין טעון טבילה. אפשר לישב את זה על פי פירוש הנצי"ב בברכת הנצי"ב על פס' זה שהקשה על התרגום מה ראה לתרגם את הפס' בלשון כיבוס בעלמא, אולי נאמר שאכן גר חייב נוסף לטבילה גם כיבוס בגדים כמו שעשו אבותינו בהר סיני. ונראה לומר שכל מקום שמשמעו טבילה, כת' בגד, שפירושו איזה בגד שהוא, אבל במילה שמלה אינו בגד בעלמא אלא סודר, עליו עשוי להתנאות ולחשיבות וכן נהגו בו נשים לכסות גופן לשם צניעות, ועל שם זה נקרא כל סודר, שמלה, כדכתיב<sup>11</sup> "ופרשו שמלה" שהוא ג"כ סדין כמו סודר (ועיין בספרי פ' כי תצא פ' ג' "והסירה את שמלת שביה מעליה וכו' שמוכח ששמלה פירושו בגד נאה) ע"כ אם משמעות הכת' טבילת בגדים לטהרה ממש, היו צריכים לטבול כל בגדיהם ולא רק את בגדיהם החשובים, אלא מדלא גזהרו רק על השמלה, ש"מ משום נקיות וכבוד השכינה הוזהרו, וממילא לא שייך הק"ו של המכילתא, מיהו המכילתא אכן למד טבילה מפסו' זה מהק"ו, ומפרש טבילה כמו בכ"מ, והרי כתוב "שמלותם"? משום שלא הוצרכו להטביל אלא בגדים שהיו צריכים לאותו מעמד ולא בזב וכו' החייבים להטביל כל בגדיהם שנגעו או שלכשו בהיותם טמאים, ע"כ ק"ו מעליא הוא, השתא בגדיהם שבאותו מעמד הטבילו, עצמם לא כ"ש! וממילא ניחא, הא גר אינו טעון טבילת בגדים שהרי גם ישראל לא הטבילו אלא מה שלבשו באותו מעמד, ופעולה זאת אינה שייכת בגר, על פי זה אפשר לומר שהכלל שהמכילתא אינו תמיד אלא כמו שמסביר הנצי"ב שמדובר פה במקרה שלכבוד המאורה היו צריכים להטביל, וממילא הרמב"ם מיושב היטב, ועל פי דרכו של הנצי"ב שהתרגום סובר שהיה כבוס לכבוד המאורע בלבד, בלי טבילה, הרי זה כמו המשך חכמה שפירש על פס' זה, שהתרגום מסביר לשיטת

7א. ערוך לגר ביבמות שם, הנצי"ב בביאורו על המכילתא, ביתרו שם.  
8. הל' מקואות פ' א' הלכ' ב'. 9. שמות יט אות קמח. 10. פ' טז.  
11. דברים כז יז.

רבו, רבי אלעזר בן הורקנוס הסובר ביבמות מו: שמילה בלא טבילה הוי גר, וע"כ גם פה הוא מפרש שרק לליבון ולא לטבילה, והתרגום מובן היטב על ידי המשך חכמה וכן הנהיגה לגר<sup>12</sup> המסבירים את התרגום לשיטתו, כי התרגום בשמות כד ח' על הפס' "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם" מתרגם "ונסיב משה את דמא ויזרק על מדבחה לכפרא על עמא". וא"כ לא היתה הזיה על העם, וממילא אין צורך לומר שהיתה טבילה כפי שלמדו חז"ל "אין הזאה בלא טבילה", שמשום שלא היתה הזאה כך אפשר לומר שלא היתה טבילה, ואפשר לומר שגם הרמב"ם סבור כשיטת התרגום דהיינו שלא היתה הזאה על העם אולם סובר כמו המכילתא שאכן טבלו ע"פ הערוך לנר ביבמות, ובהסבר זה ניתן גם לתרץ את הקושיה הראשונה של הרש"ש מדוע הרמב"ם פסק שלא כמסקנת הגמ'. הנה הגמ' לומדת את הדין של "אין הזאה בלא טבילה" מזה שכת' בתורה "ככם כגר"<sup>13</sup> דהיינו כל הלכה השייכת ליהודי שייכת לגר, וכן גם פה, כיון שבמתן תורה היו שתי פעולות ביחס להקרבת קרבן שמחצית הדם זרק משה על העם, ומחצית השניה נזרקה על המזבח. ונשאלת השאלה, אם כת' "ככם כגר" ומשמע מפס' זה שכל פעולה שעשו, צריכים אנו לעשות היום לגר, מדוע מתיזים את הדם על המזבח ולא על הגר עצמו כמו שעשו במעמד הר סיני? אפשר לומר, שסבירי כתרגום אונקלוס המפרש על הפס' "ויזרוק על העם" וכו' וזרק על מדבחה לכפרא", דהיינו שהתיזו רק על המזבח, משמע שלא היתה הזאה על העם, והרי זה חולק על הגמ' הסוברת שאכן היתה הזאה על העם. (והרא"ם במשפטים כ"ג ח' גם כתב שהתרגום חולק על הגמ' בכריתות) א"כ מדוע דוק צריכים דם על המזבח ולא הזאה על הגר? ניתן לתרץ כיון שהטעם "אין הזאה בלא טבילה" שייך רק אם אנו אומרים שהיתה בשעת מתן תורה הזאה על האדם, אמנם לא כן פסק הרמב"ם, אלא כהבדליה בכריתות שם, דהיינו שגר יוצא גם בקרבן העוף, ובקרבן זה אינו שייך הזאה כי בעוף אין קבלת דם במזרק, ועוד במשנה הראשונה בריש פ"ב בכריתות כתוב "גר מעוכב כפרה עד שיקריב קנו", ולא מוזכר כלל ענין ההזאה, וגם בגמ' אינה מזכירה הזאה בתהליך הגיור, והרי זה כפירוש באונקלוס הסובר שלא היתה הזאה על העם אלא אך ורק על המזבח, וממילא מובן מדוע הרמב"ם אינו סובר כדברי הגמ' ביבמות הלומדת טבילה מו"יזרק משה את הדם" וכו', ואין הזאה בלא טבילה. אולם לא כך משמע מהמהרש"א בר"ה ל"א שהגמ' אומרת שם "גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו" וכו', וכתב רשי שם "רובע שקל... מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים והזאת דמים וכו'", וכתב המהרש"א על הדף "מיהו התם בפ' ד' מחוסרי כפרה לא הזכיר רק דבעי גר מילה וטבילה והרצאת דמים, ולא הזכיר הזאת דמים, אלא כיון דטבילה יליף שם דבעי, משום באין הזאה בלא טבילה ע"כ בעי נמי הזאה דמים וכו' ע"כ, והרי זו הבנה הפוכה מהעריך לגר, ועוד יש לחקור שעפ' הסבר זה של המהרש"א על דברי רשי, שר"ש, סובר שהזאת דמים הוא על האדם והרצאת דמים הוא על המזבח. הרי זה נוגד לפירושו על התורה שפירש בשמות כד' ח' כמו התרגום, וצ"ע. ומכאן שתי מסקנות חשובות לעניננו.

12. שמות כ"ד ח'. 13. במדבר ט' ט"ו.

(א) הרמב"ם סובר כמו המכילתא שיש טבילה, ונוסף לזה סובר כמו התרגום בפירושו לפס' "ונשיב משה את דמא" וכו' שהיתה הזאה על המזבח ולא על העם.

(ב) הרמב"ם אינו לומד את דינו מהגמ' ביבמות כי הוא סובר שאין הזאה בגר כפי שהוכח לעיל, וממילא סרה מעליו קושית הרש"ש. הנתינה לגר נתן טעם אחר לדבר, וז"ל... ולענ"ר לא קשה מידי, בזה הוא רק לפי ס"ד אבל לפי האמת סברא הוא במה נכנסו אבותינו תחת כנפי השכינה, ודאי הפירוש "וכבסו" הוא טבילה מק"ו, דאל"כ במה נכנסו תחת כנפי השכינה. ע"כ. וקשה לי על תירוצו, שהרי ר' יהושע אמר סברא זו ביבמות מו: כדי להוכיח שהאמהות טבלו, דאל"כ במה נכנסו תחת כנפי השכינה, אולם לגבי הגברים אין לו להביא סברא זו, כי י"ל שמלו, וצ"ע.

ועיין ב"נפש הגר" בשמות כד' ח' המסביר את "הנתינה לגר".

14. שמות כ"ג ח' ד"ה "ויקח משה את הדם".

## מבוא

א. אחת הבעיות החמורות בהן נתקל כל הלומד את פרשיותיה ההלכתיות של התורה עפ"י מדרשי חז"ל היא הנגוד הגדול שיש בין פשוטם של המקראות לבין פירושם ההלכתי של חז"ל למקראות אלו, כאשר לעתים אין כל קשר בין פשוטו של מקרא לבין מדרש ההלכה שנדרש ממנו ואשר מחייב כהלכה למעשה. בעיה זו אינה חדשה, ושתי גישות עקרוניות קיימות לפתרונה: הגישה האפולוגטית, והגישה אשר נכנה אותה הגישה הפונקציונלית.

הגישה האפולוגטית מבוססת על ההנחה שמפשוטו של מקרא ניתן ללמד באותו תחום בו מלמד מדרשו של מקרא, היינו בתחום ההלכה. הנחה זו הכריחה את בעלי השיטה לנסות לפתור את הבעיה באותו מישור בו היא מתעוררת, ומגמתם היא על כן לנסות להוכיח שבכל מקום שישנה סתירה בין פשוטו של מקרא למדרשו, הרי האמת היא שמדרשו של מקרא הוא הוא פשוטו. פשוטם של דברים אינו, לפי שיטה זו, כפי שמבינם הלומד ללא ידיעת מדרשי חז"ל, אלא לאחר העיון תמיד יימצא שההבנה האמיתית על דרך הפשט היא הבנתם של חז"ל במדרש ההלכה. פשוטו של מקרא כתחום עצמאי ונפרד ממדרשו אינו קיים איפוא כלל לפי אסכולה זו.

הורחה ולידתה של שיטה זו במאה הי"ט למנינם, ולרוב אצל פרשנים בני מערב אירופה, אשר תנאי הזמן והמקום אלצום להתגונן בפני ההתקפות על התורה שבעל-פה וחוסר התאמתה לתורה שבכתב. אחד מנציגיה הבולטים הוא הרב ר' יעקב צבי מקלנבורג ז"ל, שבשער ספרו "הכתב והקבלה" מגדירו כ"ביאור על חמשת חומשי תורה המפרש את המקראות על דרך הפשט\* לאחדם עם התורה שבע"פ". וב"מאמר התורה" שלו, אותו הקדים כמבוא לפירושו, כותב הוא (שם, הע' 4, נ"י חשו, עמ' 20): "מחויבים אנחנו שלא נשקוט ולא ננוח עד אשר נזכה להבין דעת התורה שבע"פ עם התורה שבכתב באחדות גמורה, עד שלא יהיה הבדל אצלנו כלל בין אמתת הפשט לאמתת הדרש". ובניסוחו של הרב המלבי"ם ז"ל, נציג מאוחר וקיצוני יותר של גישה זו: "חיבורי הנוכחי... בא בו האות והמופת... כי כל דברי התורה שבע"פ מוכרחים ומוטבעים בפשט הכתוב ובעומק הלשון, וכי הדרוש הוא לבדו הוא הפשט הפשוט המיוסד כפי חוקי הלשון האמיתיים והברורים". (הקדמת פירושו לויקרא). וכך סברו אף פרשנים נוספים בני אותו הזמן והמקום, כהרד"צ הופמן ז"ל ועוד, ובשיטה זו בנויים פירושיהם לתורה.

והנה, שיטה זו הכופרת בפשטות בעצמאותו של הפשט ובהיותו תחום נפרד מהדרש, לענ"ד לא ניתן לקבלה. אילו כונת נותן התורה ית' היתה שדבריו יובנו אך ורק כפי מדרש ההלכה, הרי לא היה מנסחם בניסוח שונה לחלוטין, המטעה את הלומד ונותן להבין את ההיפך ממה שיש להבין! והרי כל הפלפולים

האפולוגטיים – כלשניים של הכוה"ק וסיעתו לא יוכלו לעולם לטשטש את העובדה הפשוטה, אשר כל לומד כן חייב להודות בה, שלולא מדרשי חז"ל לעולם לא היה עולה בדעתנו לפרש את הפסוק כמדרשו, ולעתים קרובות היינו פוסקים הלכה ללא כל היסוס כפשוטו של מקרא. והרי מזה גופא מוכח שאין הדרש פשוטו היחיד של מקרא, שכן משעה שמודים אנו שהבנת חז"ל בפסוק אינה מובנת מעצמה מלשוננו של הכתוב, ורק לאחר עמל ויגיעה ניתן בקושי רב לתרצה מלשון הפסוק, ולעתים אף זה לא, ממילא כבר הודינו בעל כרחנו שישנה הבנה אחרת, הבנה שהקב"ה נתכון שנבין מהפסוק, בנפרד מהבנת המדרש. שהרי כיון שיכול היה לנסח את הדברים באופן שיובן מהם דוקא המדרש, ובכל זאת לפנינו מונח נוסח אשר הבנתו הפשוטה שונה לחלוטין ממדרש זה, על כרחנו שנוסח זה נכתב כך בכונת מכון, ולא דבר ריק הוא שההבנה הפשוטה שונה ממדרש ההלכה<sup>1</sup>.

## הערות

1. יש להעיר שגם מבחינה אמונתית לא זו הדרך לחזק את דברי חז"ל. שהרי כיון שקובעת שיטה זו שדרשות חז"ל הן עומק פשוטו של מקרא, ולו היו סותרות אותו לא היו קיימות, ממילא כל דוחק שנצטרך להדחק כדי להתאים את הדרש לפשט מערער באופן ישיר את תוקף הדרשה, שאין לה זכות קיום אם אינה זהה לפשט. לפי זה תורתנו שבע"פ תהיה כהררים התלויים כשערה, וכל אמונת ישראל תתבסס על פלפולים דחוקים! ואילו היה מוכח שאין התירושים נכונים, ולו במקום אחד, כבר נתמוטטה כביכול אחדות תורתנו! לעומת זאת, אם קובעים אנו שהדרש אינו מתיימר כלל וכלל להתאים לפשוטו של מקרא, אלא הדרש הוא דרך נוספת של לימוד תורה, דרך שגיתנה למשה מסיני עפ"י מידות וכללים מסוימים, אשר בהן ניתן להוציא מן התורה את הכוונות הנוספות שיש בה, שאינן נלמדות מפשוטו של מקרא, – הרי ממילא "מחוסנים" דברי חז"ל מכל בקורת הנובעת מאי התאמה לפשט.

והרי כך היא הדרך בכלל כאשר נחקלים בדעות שסותרות את האמונה, כל שאין מקורן בטפשות גרידא, – שאין לשלול את הדעות הללו באופן מידי לגופן, שכן "כל אותן ההרצאות והדרכים המביאים לידי מינוח, הם בעצמם ביסודם מביאים, כשמחפשים את מקורם, לעומק אמונה יותר עליונה ויותר מאירה ומחיה, מאותה ההבנה הפשוטה שהאירה לפני התגלות הפרץ" ("אורות הקדש" ב, מאמר ה, פכ"ד), ו"המחשבות היותר מהרסות הן נובלות של המחשבות היותר נשגבות, אלא שהן כאות בלי תיקון, דהיינו שאינן יודעות את ערכן ואת שעתן" (הגרא"י קוק ז"ל ב"יזרעאל" (קובץ ספרותי), תרעג, בבינוי "רבאי", "פירורים משולחן גבוה", אות ג). לכן "זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כי אם לבנות את ארמון התורה ממעל לה" (אגרות הראי"ה, קלד), ולאחר אותה התרוממות ממעל לאותן דעות, יש לחפש ולמצוא את ה"תיקון" וה"ערך" של אותן "מחשבות היותר מהרסות", כדי שיהפכו ויתעלו ל"מחשבות היותר נשגבות", והיו גם הן לא – לוקינו. זו הדרך כיחס לבעית מדע ואמונה בכלל, וביחס לבעית מדע המקרא ואמונה בפרט: במישור פשוטו של מקרא ביחס למדרשו – כפי האמור בדבריגו, ובמישור פשוטו של מקרא ביחס לזמן "חיבורו" ו"מקורו" ("ביקורת המקרא") – כפי המבואר במאמריו של דודי הרב ר' מרדכי ברויאר שליט"א ב"דעות", תשך, גליונות יא, יב.

ואכן, שנים רבות לפני פריחת אסכולה זו בפרשנות, הקדים רבינו הגר"א ז"ל להתנגדותו לכל אותה שיטה בדברים ברורים. וכך אמר רבינו הגר"א ז"ל, לפי עדות תלמידו רבי מנשה מאיליא ז"ל (בהקדמת ספרו "בינת מקרא" על פסקי הטעמים, הורודנא תקע"ח): "ושמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ"ע מהר"ר אלי' מוילנא זללה"ה שהרבה להסביר טעויות הסוכרים שהדרש יפרש פשט הכתוב וכו', עי"ש באריכות. ובניסוח ספר "בן פורת" (ג' מכתבים על ר"מ מאיליא, מכתב א, וילנא תריח, עמ' 14): "הוא לקח לקח מפי הגר"א כי לא טוב עושים אנשים אלו הנותנים לעמל נפשם לפרש דרשות חז"ל ע"פ פשט הכתוב ויהיו תואמים יחדיו; ואף כי מחשבתם רצויה, אבל מעשיהם אינם נכונים, כי רחוק הוא הדרש מן הפשט ולא יקרבו זה לזה לעולם. ואף כי מצור אחד חצבו, כי המחוקק אשר שם את תורתו לפני בני ישראל שם את אותותיו בקרבם למצוא מקום מנוח גם אל הדרש, וכאשר חז"ל מיד ה' השכילו לדרוש על כל קוץ וקוץ, אבל נתיבותיהם שונות ולא יתאחדו לעולם". (ועי' "קריה נאמנה" לרש"י פין ז"ל, וילנא תרעה, עמ' 153/4, המביא אותם הדברים בשם הגר"א ז"ל).

יתר על כן: לא זו בלבד שמסביר שיטה זו תמוהה ומוקשית, אף מדברי חז"ל עצמם, אשר רק למען הגנת מדרשיהם חודשה ופותחה, יש להוכיח בודאות שלא סברו כן. הורונו חז"ל ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" (שבת סג, א וש"נ), והיינו, שלמרות קיומו של הדרש אין משמעותו העצמאית של הפשט מתערערת, ואילו היתה אפשרות לומר שאין הדרש אלא פשוטו של מקרא, כיצד אמרו חז"ל שלמרות הדרש גם הפשט קיים?! כך נוצר המצב המוזר שכדי להגן על דרשות חז"ל נתפתחה שיטה הסותרת תכלית סתירה את דברי חז"ל עצמם.

עקרון זה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו אינו דעת יחיד בחז"ל, אלא מוסכם הוא<sup>2</sup>, ונפסק להלכה ע"י כל הראשונים<sup>3</sup>. ואכן נאמנים לכלל זה פירשו רבותינו הראשונים (וכן חלק מהאחרונים) מקראות אין ספור שבתורה לפי פשוטם בניגוד גמור למדרשם ההלכתי. (ריכוז המקורות הרבים בנושא זה מצוי ב"תורה שלמה" יז, מלואים סי' כב, יעוי"ש). ברור שאילו היה הדרש זהה לפשט לא היה כל מקום לפרשנות מעין זו.

2. הגר"י ענייל ז"ל בספרו "בית האוצר" (ח"א, כלל קז) מביא שלשה מקורות מהם משמע לכאורה שיש מאן-דאמר החולק על כך שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. מתמת קוצר המצע לא נפרט כאן את המקורות, והמעין היטב ימצא שיש לדחות את הראיות מהם. נציין רק ביחס למקור השלישי שהביא - ה"יראים" סי' חי - שמנוסח הדברים כפי שתוקנו ב"יראים השלם" (סי' נט) מתברר שאין יסוד לראיה משם.

נוסף למקורות אלו, יש מקום שבו לכאורה הנמ' מטופקת בכלל זה דאמימ"פ. ביבמות (יא, ב) דנה הנמ' כדין מחזיר גרושתו משנישאת שנפלה לייבום לפני אחיו, דכיון דכתיבא בה לשון טומאה כעריות ("לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה"), אף שטומאה זו נדרשת לענין סוטה, כיון דאמימ"פ הרי שייכת טומאה זו גם במחזיר גרושתו, וממילא לא תתיבם כעריות, או דילמא כיון דאיתעקר איתעקר, היינו כיון שטומאה זו נדרשה לענין סוטה, אין לשייכה למחזיר גרושתו, אף שכתובה בפ' מחזיר גרושתו ולפי פשוטו של מקרא שייכת לשם. ולכאורה, לפי הצד השני של הספק לא אמרינן כאן אמימ"פ. אבל נראה לומר שאין כאן ספק בעצם חוקף הכלל שאמימ"פ, אלא הספק הוא האם מושג

ב. הגישה השניה לפתרון בעיתנו היא גישה בת דורנו, המיוצגת ע"י הרב ר' יהודה קופרמן שליט"א בספרו "לפשוטו של מקרא" (ירושלים תשל"ד). גישה זו מתנגדת לנסיון האיחוד בין הפשט לדרש, ודוגלת בעצמאותו של הפשט ובקיומה של משמעות תורתית נפרדת לפשוטו של מקרא בניגוד למדרשו. כיון שכך, נזקקת היא לפתרון שונה לבעית הסתירה בין הפשט לדרש, פתרון שאינו מיישב את הסתירה (שהרי כיון שהפשט שונה מהדרש הרי אין הסתירה ניתנת ליישוב), אלא מונע את היווצרותה. לדברי הר"י קופרמן שליט"א אין כל הכרח שפשוטו של מקרא ילמדנו תורה באותו מישור בו מלמד מדרשו, ובמקומות שהלכת המדרש סותרת את היוצא מפשוטו של מקרא יש לומר שפשוטו של מקרא

הטומאה שנאמר במחזיר גרושתו, אף שנדרש הוא לענין סוטה, כיון שאמ"פ יש לדרוש ממנו את ההלכה שדרשין מטומאה לגבי סוטה, היינו הדמיון לעריות, וכמסקנא – האיסור לייבום, או שאף שדאי נשאר המושג טומאה שייך באופן כלשהוא למחזיר גרושתו. שהרי אמ"פ, – מ"מ אין לומר שטומאה זו היא במידה כזו ששייך להשוותה לעריות ולהסיק מכך איסור לייבום, שהרי כיון דאיתעקר איתעקר, היינו, כל הסיבה שהטומאה הזו נדרשת לענין סוטה היא, כפי שכתבו שם התוס' (ר"ה לרבות), שלא מסתבר לייחס את מושג הטומאה, כפי שהוא ידוע מעריות, למחזיר גרושתו, שהגרושה לא היתה אסורה לבעלה השני, עד שיהיה שייך לגבי נשואיהם המושג טומאה כפי שהוא מובן בעריות, וממילא גם כאשר משאירים אנו את אפשרות מושג הטומאה במחזיר גרושתו, אין זה כמשמעות שיש לו בעריות, וממילא אין לדרוש ממנו איסור לייבום. (ואולי אפשר לפרש את מושג הטומאה שיש בנשואי הגרושה עם בעלה השני עפ"י מה שכתב הגר"ש שקופ"ל בחידושו ליבמות (סי' יט), שגם לאחר גט נשאר עדיין קצת אישות באשת איש (אף שחל דין מסוים של פקיעת באישות), אלא שאישות זו היא אישות המותרת לעלמא, ויובנו בזה דברי הראב"ע ז"ל שתמה עליהם הכוה"ק, ואכמ"ל).

מקור נוסף ממנו משמע לכאורה שיש מ"ד החולק על הא דאמ"פ מצוי בתוס' חולין צח, ב ד"ה דכו"ע, ומחובת הקיצור קצרנו במקום שיש להאריך ולדחות את הראיה, כפי שימצא המעיין שם היטב. עכ"פ, אפילו היתה דעה בחז"ל הסותרת עיקר זה, מ"מ להלכה פסקו הראשונים ללא חולק שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכפי שיובא להלן בהע' 3, 5.

3. עי', נוסף למקורות המובאים להלן בהע' 5, 6, איגרת רב שרירא גאון ז"ל, מהדורת לוין, עמ' 49, פירש רב האי גאון ז"ל לכלים פכ"ב מ"ח, "לקח טוב" בראשית כט, ב, שמות ד, ה, דברים לד, א, ספר המצוות להרמב"ם ז"ל, שורש ב, השגות הרמב"ן ז"ל שם, וב"האמונה והבטחון" פ"ט. רש"י ור"ן ז"ל סוכה ב, א ד"ה למען, תוס' כתובות צט, א ד"ה נתן, רשב"ם ז"ל בהקדמת פירושו לתורה ובבראשית לז, ב, רש"י ז"ל בראשית לז, יז, ובקדמתו לשיר השירים, ראב"ע ז"ל בהקדמת פירושו לתורה, בדרך הד', רמ"ע מפאנו ז"ל בספרו "עשרה מאמרות", מאמר חיקור דין, ח"ב פי"ג. רובם של מקורות אלו, וכן המובאים בהע' 5, הובאו ב"בית האוצר", ת"א, כלל קז, "דרכי שלום"

למהרש"ם ז"ל מברזן, סי' שלג, אנציקלופדיה תלמודית, ערך אין מקרא יוצא מידי פשוטו "תורה שלמה" להרמ"מ כשר שליט"א, יז, מלואים סי' כב (גם במקומות נוספים השתמשנו במקורות הרבים המובאים בתו"ש שם), ו"בית אהרן" לר"א מגיד, חלק ח, ג"י תשל"ב, ערך אין מקרא יוצא מידי פשוטו.



לא ללמדנו הלכה בא, אלא מלמד הוא תורה באחד משאר ס"ט פניה; הפונקציה של הפשט במקרים אלו אינה לימוד הלכה, ומשמעותו תימצא במחשבה, במוסר, בסוד ובשאר פניה המגוונות של התורה. "צר לנו שישנם מפרשים שמתוך מלחמתם למען תורה שבע"פ... עשו את ההלכה לפשט, ולא ראו כל פונקציה לפשט אלא ההלכה. לא השכילו לראות כי הקב"ה הוא אשר קבע מראש כי חלק מתורתו יילמד מתוך הפשט וחלק אחר מתוך המדרש" (שם, עמ' 116, הע' 8). "פירוש הפסוק על דרך הפשט שלא עפ"י מדרשי חז"ל מחייב אותנו למצא את הערך ואת הפונקציה של אותו פשט, כשברור לנו כי לא בהלכה נמצאהו" (שם, עמ' 68). ובענין "עין תחת עין": "הפונקציה של הפשט כאן אינה ללמד הלכה כי אם דבר אחר... הפשט מלמד חלק אינטגרלי של תורה – אבל במקרה דנן לא הלכה" (שם, עמ' 116, הע' 7). "פשוטו של מקרא המלמד הלכה דאורייתא מחייבת יתכן אך ורק במקרה... שאפשר לקיים גם את הפשט וגם את מדרש ההלכה בזה שאין סתירה ביניהם" (שם, עמ' 72). בהתאם לשיטתו, פירש הר"י קופרמן שליט"א את מאמר חז"ל שאין מימ"פ שכונתו ש"עם גמר עסוקנו בדברי הלכה, עדיין נשאר לנו הפשט, ותורה היא וממילא לימוד היא צריכה" (שם, עמ' 61, וכן עמ' 209 הע' 22).

ברם, אף גישה זו אינה מתקבלת על דעתנו. ראשית, עצם הקביעה שאין פשוטו של מקרא בא ללמד הלכה, אף היא אינה אלא הוצאת הכתוב מפשוטו, שהרי בפשוטו ללמד הלכה בא הכתוב. שנית, דומה שיהיה קשה מאד ליישם שיטה זו בפועל. וכי איזו משמעות לא-הלכתית תימצא לפסוק "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה" (ויקרא ז, יח), שפשוטו הוא שאכילת הקרבן חוץ לזמנו פוסלת את הקרבן למפרע ומדרשו הוא שאכילה בפועל חוץ לזמנו אינה פוסלת כלל ועיקר, אלא דוקא מחשבה בשעת העבודה לאכלו חוץ לזמנו (עי' להלן פרק ב)? וכן הוא בהרבה דוגמאות נוספות, שאין ליחס לפסוק כל משמעות בלתי הלכתית.

נוסף לכך, ניתן להוכיח שהפירוש שניתן לפי שיטה זו למימרת חז"ל שאמימ"פ הוא מוטעה, וכונת העקרון הזה היא שפשוטו של מקרא חייב תמיד ללמד גם הלכה. גרסינן ביבמות (כד, א): "אמר רבא, אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו, הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי". פירוש הדברים: הגמ' דנה שם בפסוק שבפ' ייבום "והיה הככור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" (דברים כה, ו), שבו דורשת הגמ' גזרה שוה שהכונה ללמד שהיבם יורש את אחיו המת בנחלתו, וזהו פירוש "יקום על שם אחיו"; "אשר תלד" פירושו, שמצות ייבום קיימת דוקא ביבמה הראויה ללדת, למעט אילונית; "והיה הככור" פירושו, שמצוה על בכור האחים דוקא לייבם. ועל כך אמר רבא שאע"פ שבכל התורה כולה אמימ"פ, מ"מ כאן מוציאה הגז"ש את הפסוק מידי פשוטו לגמרי, ופירש רש"י ז"ל שמשמעות הדבר היא "שאין צריך לקרות לבנו בשם אחיו המת", כפי שמתחייב מפשוטו של הפסוק. ומבואר בהדיא מגמ' זו-שהעקרון

שמימ"פ פירושו שהפשט מלמד הלכה בדוקא (בפרשיות הלכתיות כמוכן), אף שהדרש מלמד הלכה שונה, שאל"כ, ואת משמעות הפשט במקומות שהדרש סותרו יש למצוא בשאר המישורים של לימוד תורה, ופירוש הכלל שמימ"פ הוא שאף שמשמעותו ההלכתית של הפסוק מתמצית בדרש, עדיין יש מה ללמוד מהפשט, אף כי לאו דוקא הלכה, – מדוע העובדא שאין צורך לקרוא לבן על שם אחי אביו סותרת את העקרון שמימ"פ? והרי אין תפקיד הפשט, לשיטה זו, ללמד הלכה בדוקא, וא"כ הרי מובן היטב שאין חיוב הלכתי לקרוא לבן על שם דודו, שהרי משמעותו ההלכתית של הפסוק היא הדרש, ואילו הפשט מלמד כאן במישורים אחרים לגמרי, כגון במישור הסוד, שעל פיו הסביר הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה כאן את פשוטו של מקרא, "על דרך האמת"? ואם אמר רבא שהעקרון שמימ"פ אינו מתישב עם פסוק זה, על כרחנו יש לומר שפירוש אותו עקרון הוא שאין משמעותו ההלכתית של הפסוק מתמצית אך ורק בדרש, אלא גם הפשט מלמד תמיד הלכה<sup>4</sup>.

---

4. זו גם כוונת הגמ' בשבת (סג, א) בענין אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הגמ' שם דנה בדיון טלטול כלי נשק בשבת, ואומרת שטעמו של ר' אליעזר לרעתו, שכלי נשק אינם אלא חכשיט ואין איסור בטלטולם, הוא הפסוק (תהלים מה, ד) "חגור חרבך על ירך גבור הדרך והדרך". ושאל רב כהנא, הרי פסוק זה נדרש על דברי תורה? וענה ר' בריה דרב הונא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו. ופירוש הדברים, שאף שהמקרא נדרש שלא כפשוטו, עדיין יש נפק"מ הלכתית מהפשט, וזהו שלא ידע רב כהנא כר הוה בר תמני סרי כמבואר שם בגמ'. ולפיכך ניתן להוציא מפשוטו של פסוק זה הלכה – היתר טלטול כלי נשק – אף שנדרש הוא בכוונות אחרים.

אמנם משאלת הגמ' בכתובות (לח, ב) על ר' עקיבא הדורש גזרה שוה מסוימת, "אחיא גז"ש ומפקא ליה לקרא מפשטיה לגמרי"? אין ראיה שמימ"פ אמור דוקא כמוכן ההלכתי, – לפי יסודו של ה"תוספות יו"ט" ביבמות / פ"ב מ"ח), שדן בדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' ייבום ה"ו. הרמב"ם ז"ל הסביר שם כיצד ניתן לקרוא את דרשת חז"ל בפסוק "והיה הככור אשר תלד יקום על שם אחיו" בלשון הכתוב. והקשה התויו"ט, הרי בפירוש איתמר בסוגין שכאן מקרא יוצא מידי פשוטו ונדרש לכוונה אחרת. וחירץ, שלדעת הרמב"ם ז"ל לא ייחנן שהמסקנה ההלכתית אשר הסיקו חז"ל ממדרש הכתוב לא נחנת לקריאה בפסוק, ולפיכך אף שפשוטו של מקרא נעקר ע"י הגז"ש, מ"מ ניתן לקרוא את מדרש חז"ל בפסוק, שלא כפשוטו. וממילא זו תהיה גם כוונת הגמ' בכתובות בשאלתה על ר"ע כיצד דורש גז"ש באופן שמסקנתה ההלכתית אינה ניתנת להקרא כלל בפסוק, ודברי הפסוק סותרים אותה מפורשות, יעו"ש. ואכן התויו"ט מביא ראיה ליסודו זה מגמ' זו.

בענין יסודו של התויו"ט יש להעיר על טעות שנשחרכבה בדבריו של הר"י קופרמן שליט"א בספרו הנ"ל. הוא כתב שם (עמ' 209 הע' 22) שדברי התויו"ט, שההלכה חייבת להיות ניתנת לקריאה בפסוק, הם פירוש לכלל שמימ"פ. וטעות היא. הרי במקום זה עצמו אמרה הגמ' שמקרא יוצא מידי פשוטו, ובכל זאת דורש התויו"ט, בעקבות הרמב"ם ז"ל, שההלכה תוכל להקרא בפסוק. הרי שכללו זה של התויו"ט אינו כלל וכלל פירוש לעיקר שמימ"פ, אלא, אדרבא, דוקא במקום שמקרא הוצא מידי פשוטו, משם מוכח כלל זה, דבעינן שההלכה תוכל להקרא בפסוק, אף כי לא בפשוטו.

וראיות רבות יש להביא שכך הבינו רבותינו הראשונים כלל זה. הרשב"ם ז"ל בפירושו לתורה שם מפרש את המקרא כפשוטו. ולכאורה הרי זה פלא, שהרי גמרא ערוכה היא, כמובא לעיל, שכאן אין מקום לפרש את הכתוב כפשוטו, מכח הגז"ש, וכיצד יכול הרשב"ם ז"ל לחלוק על כך? על כרחנו, שגם הרשב"ם ז"ל הבין שהכלל אמימ"פ אמור במישור ההלכתי, שגם הפשט חייב ללמד הלכה, וממילא שפיר יכול הרשב"ם ז"ל לפרש את הפסוק כפשוטו, ללא זיקה להלכה, שהרי דברי רבא שכאן מקרא הוצא מידי פשוטו אמורים באותו מישור עצמו שבו נאמר הכלל שאין מימ"פ, וממילא הוצא כאן המקרא מידי פשוטו לגמרי – אך ורק מבחינה הלכתית (שאין ההלכה מחייבת לקרוא לבן בשם דודו), אבל בשאר מישוריו של לימוד תורה ודאי וודאי שנשאר הפשט גם במקרא זה אחד משבעים פניה הלגיטימיים של תורה. וכן מבואר מדברי הרמב"ן ז"ל, שכאמור, פירש את הפסוק הנזכר עפ"י פשוטו "על דרך האמת".

כך יובנו ג"כ כל אותם מקומות רבים<sup>5</sup> בהם משתמשים רבותינו הראשונים בכלל זה שאמימ"פ לשם הוכחה שלמרות הדרש, גם מהפשט נלמדת הלכה מסוימת. לראיה זו לא היה כל מקום אילו היתה משמעות הכלל שהפשט אמנם מלמד תורה, אבל לאו דוקא הלכה. מחמת קוצר המצע איננו מפרטים כאן את הדוגמאות, אך הדברים יתבררו למעיין. וא"כ הרי שוב לא ניתן לפתור את בעיתנו גם לפי הגישה השניה, והדרא סתירה לדוכתה.

ג. לפיכך נראה להציע גישה חדשה לפתרון הבעיה. ודאי, צודקים הכוה"ק וסיעתו שהפשט מלמד הלכה, וכפי שהוכח לעיל מגמרא ומסברא; כמו כן ודאי שצודק הר"י קופרמן שליט"א שהפשט אינו זהה כלל לדרש ויש לייחס לו משמעות עצמאית ונפרדת, וכפי שגם זאת הוכח לעיל משני פנים אלו; ואעפ"כ אין כל סתירה. כיצד? בענין זה ישנם שני אופנים. יש מקרים בהם המדרש מלמד הלכה מסוימת ופשוטו של מקרא מלמד הלכה אחרת, ואין סתירה בין ההלכות. היינו, למרות שפירושו של הפסוק שונה לחלוטין לפי הפשט מפירושו עפ"י המדרש, אבל ההלכות הנלמדות בשני מישורים אלו אינן סותרות כלל ועיקר. דוגמא בולטת וידועה לדבר בפסוק "לא יומתו אבות על בנים" (דברים כד, טז), שהגמ' בסנהדרין (כז, ב) דורשת ממנו פסול קרובים לעדות. והקשה בחידושים המיוחסים לר"ן ז"ל שם: "ואם תאמר, והא איצטריך קרא לגופיה, שלא יומתו האבות בעוון בניהם כדכתיב באמציה (מלכים ב, יד, ו) ואת בני המכים לא המית ככרוב בתורת משה לא יומתו אבות על בנים? איכא למימר דמקרא אינו יוצא מידי פשוטו, דפשטיה דקרא הוא שלא יומתו אבות בעון בנים,

5. עי', נוסף למובא להלן בהע' 6, תוס' ינמא סב, ב ד"ה מוספין, תוס' יבמות ב, ב ד"ה בתו, תוס' הרא"ש ז"ל ב"מ נג, ב ד"ה לא מיבעיא (מובא גם בש"מ), תוס' סנהדרין טו, ב ד"ה אימא, תוס' סנהדרין נ, ב ד"ה כשהוא, ריב"ן ז"ל (הנדרס במקום רש"י ז"ל) מכות כ, ב ד"ה הא אפיקתיה, תוס' חולין כז, ב ד"ה בשפיכה, תוס' חולין עא, א ד"ה מי, רש"י ז"ל חולין צח, ב ד"ה בהדי, תוס' שם ד"ה דכו"ע (ומה שכתבו שם לא"ד – עי' לעיל הע' 2), תוס' נדה מב, ב ד"ה מח, ר"ש ז"ל נגעים פ"ג מ"ה, רא"ש ז"ל שם פ"ו מ"א, השגות הראב"ד ז"ל פ"ט מחל' גנבה ה"ח, סמ"ג ל"ח קצו.

ומקרא אחד מתחלק לכמה טעמים, כדכתיב "אחת דבר א- לוקים שתיים זו שמענו". הרי לנו דוגמא קלסית להלכה הנלמדת מפשוטו של מקרא, ואשר מובאת בנביא כהלכה הנלמדת מפסוק זה, ובמקביל קיימת לידה הלכת המדרש. ועל דרך זו ישנן דוגמאות לא מעטות<sup>5</sup> שהפשט והדרש מלמדים הלכות שונות שאינן סותרות, וזה נתקיימו בידינו כהלכה פסוקה. בכי האי גוונא הדברים פשוטים שאמימ"פ והפשט מלמד הלכה, ובעיתנו אינה קיימת איפוא לגבי אופן זה.

כרם, ישנו אופן שני. יש מקרים לא מעטים בהם הפשט והדרש נמצאים במישור אחד, המדרש מלמד הלכה מסוימת, והפשט מלמד, באותו ענין עצמו, הלכה הסותרת לחלוטין את הלכת הדרש. כאן מתעוררת הבעיה במלא תקפה: מהי משמעותו ההלכתית של הפשט (שהרי הוכח לעיל שלפשט ישנה דוקא משמעות הלכתית), כאשר ההלכה שאותה לומדים ממנו סותרת תכלית סתירה להלכה שמלמדנו מדרש הכתובים?

והנה, הריטב"א ז"ל ביבמות (כד, א) התייחס לבעיא זו, ומשמע מדבריו לכאורה שבמקרים אלו באמת אין משמעות הלכתית לפשוטו של מקרא. וז"ל: "אע"פ שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו - פירוש דכל היכא דלא סתרי מקיימין להו לתרווייהו". ומבואר מדבריו דעד כאן לא אמרין אמיימ"פ אלא דוקא כל היכא דלא סתרי ההלכות היוצאות מהפשט ומהדרש אהדדי, דאזי מקיימין להו לתרווייהו, משא"כ כאשר הלכת הדרש והלכת הפשט נסותרות זו מזו - לא אמרין דאמימ"פ<sup>6</sup>.

אבל נראה ברור דאין כונת הריטב"א ז"ל לומר שכל מקום שהלכות הדרש והפשט סותרות לא קיים כלל העיקר שאמימ"פ, דאילו היה כך לא היתה נכונה לשונו הכוללנית המודגשת של רבא ש"בכל התורה כולה, אמיימ"פ", כאשר הכונה רק לחלק קטן מפרשיות התורה, והו"ל לרבא לפרש דבריו ולנקוט לשון מצומצמת בהרבה (ועי' דק"ס לשבת סג, א, שהביא גירסת דפוס שונצ'ינו: "אין מקרא יוצא מידי פשוטו לעולם"). כוונת הריטב"א ז"ל אינה אלא לומר שדוקא במקומות שאין הדרש והפשט סותרים אזי אמיימ"פ כלל, ומקיימין את הלכת הפשט כפשוטה וכמשמעה. משא"כ במקומות שהדרש והפשט סותרים זא"ז, שאזי ברור שלא ניתן לקיים במציאות דבר והיפוכו. אבל גם במקרים אלו ודאי שקיים העקרון שאמימ"פ, והפשט מלמד הלכה, בדברים הבאים ננסה בס"ד להוכיח קיומו של כלל חדש, אשר לפיו תתברר ותתגלה משמעותו ההלכתית העצומה של הפשט במקומות שנסתר הוא ע"י המדרש.

5. עי' בדוגמאות שהביא הנר"מ ראטה ז"ל בשו"ת "קול מבשר" (ח"ב, סי' כג), ועוד יש להוסיף עליהן לא מעט.

6. דברי הריטב"א ז"ל הם תירוץ קדושיא המובלעת בהם: כיצד אמר רבא שבכל התורה כולה אמיימ"פ, והרי מצינו בכמה מקומות שאין אנו מקיימים את הלכת הפשט כאשר סותרת היא את הלכת הדרש, ולכך תירץ את שתירץ. הרי שגם מדברי הריטב"א ז"ל מוכרח שהבין שאמימ"פ פירושו שיש ללמוד הלכה דוקא מהדרש.

## פרק א'

נראה לענ"ד לומר שכל מקום שהפשט מלמד הלכה הסותרת את הלכת המדרש, האמת היא שהפשט הוא הגדר האמיתי של ההלכה המקורית הנידונה. ההלכה הנלמדת מהמדרש אינה אלא ביטוי המעשי של הלכת הפשט במציאות, לאחר שההלכה המקורית המבוטאת בפשט לא מתקיימת כמות שהיא בפועל מסיבות שונות, שאינן בעצמותה של ההלכה המקורית. ונראה לענ"ד שזהו ביאור דברי רבינו הגר"א ז"ל ב"אדרת אליהו" על התורה (ריש פ' משפטים) שכתב בזה"ל: "או אל המזוזה" – פשט דקרא גם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא, וכן ברובה של פרשה זו, וכן בכמה פרשיות שבתורה. והן מגדולת תורתנו שבע"פ, שהיא הלכה למשה מסיני והיא מתהפכת כחומר חותם, חוץ המצוות שבאו במנצפ"ך, שהם מישרים<sup>7</sup>. וכמ"ש (מכות כב, ב) כמה טפשי

---

7. הרה"ג רמ"מ כשר שליט"א העיר על דברים אלו של הגר"א ז"ל שהם סתומים, בהביאו ובפרשו את דברי הגר"א ז"ל הללו בתו"ש, יז, מלואים סי' כב. וכן העיר ר"א מגיד ב"בית אהרן", חלק ח, ערך אמ"פ וראה ב"הצפירה", תרלח, גליון 12, במאמרו של א"צ הכהן צופל "לקיים דברי חכמים", שהביא קטע זה מ"אדרת אליהו" (ע"מ להוכיח שאין הפשט זהה לדרש), ופנה בבקשה לקוראי "הצפירה" לבאר משפט זה, "חוץ המצוות" וכו', שלא מצא לו ביאור. (בספרו של ב' לנדוי "הגאון החסיד מוילנא", השלמות ותקונים, הערה אחרונה בהערות לפרק תשיעי (ירושלים תשכח, עמ' שס), צוין בטעות ל"הצפירה" תרלה). בגליון 17 שם נתפרסמו שתי תשובות לבקשה זו, מאת ר' שמריה צוקרמן ור' יהושע העליר. הראשון פירש את כל הקטע ההיפך מכוונתו האמיתית, ובמשפט הנ"ל שיבש את הגירסא. השני הביא את מקורו של הגר"א ז"ל מזהר חדש על שיר השירים, על הפסוק מישרים אהבוך (א, ד) שבו נאמר (ירושלים תשלג, דף פא ע"ב): "מישרים אהבוך – מישרים אינן שאר אתווך דאשתארו, ומאן אינן מנצפ"ך, דלית בכל אתוון דאיקרן מישרים בר אילן" וכו'. והעירני מו"ר הגאון ר' שלמה פירש שליט"א (אשר העירני לכל הנ"ל) שמושג זה, מנצפ"ך, הוא רגיל ומצוי בפירושי הגר"א ז"ל לזוהר, כאן בפירושו לזוהר פ' שלח, קנו ע"ד "יהל אור", חב, דף יד ע"ב – טו ע"ב ועוד רבות, ומשמעותו של הענין בתחום הקבלה. (אבל לענ"ד נראה שהדברים פשוטים. בירושלמי מגילה (פ"א ה"ט) נאמר: "מהו דין דכתיב מ"מ מ"מ נו"ן נו"ן צד"י צד"י פ"ה פ"ה כ"ף כ"ף?" – ממאמר למאמר, מנאמן לנאמן, מצדיק לצדיק, מפה לפה, מכף ידו של הקב"ה לכף ידו של משה". ופירושו: הקושיא היא מדוע דוקא באותיות מנצפ"ך יש כפילות, אותיות רגילות ואותיות סופיות. והתירוץ הוא שהכפילות באותיות אלו באה לרמז שדברי התורה נאמרו ממאמרו של הקב"ה למאמרו של משה, היינו ללא כל שינוי, מנאמן לנאמן, היינו מהקב"ה הנקרא "הא-ל הנאמן" למשה שעליו נאמר "בכל ביתי נאמן הוא", וכו', לפי סדר אותיות מנצפ"ך וכפי שפירש שם "קרבן העדה". והנה, סוף הדברים הוא "מכף ידו של הקב"ה לכף ידו של משה", וע"כ הכוונה ללוחות שניתנו מידו של הקב"ה לידו של משה, וכפי שאכן פירש שם "קרבן העדה". וא"כ נראה שכוונת הגר"א ז"ל ב"מצוות שבאו במנצפ"ך" – למצוות שנאמרו בעשרת הדברות, שנכתבו בלוחות. ובזה חידש הגר"א ז"ל שבמצוות אלו אין מקום שהלכה עוקרת מקרא ופשוטו של מקרא נעקר ע"י מדרשו. וזאת הכוונה באמרו "שהן מישרים", היינו שאין בהן התהפכות כחומר חותם, ולפיכך הן מצוות שבגדר מישרים. (ונראה שכוונתו לפסוק בשר השירים (א, ד) "מישרים אהבוך" הנדרש בירושלמי סנהדרין (פ"ה ה"ב) בענין

אינשי דקיימי מקמי ס"ת כו' ואתו רבנן כו'. וכן בפיגול ורוב התורה. ע"כ צריך שידע פשוטו של תורה, שידע החותם".

ביאור דבריו: כתיב שם בפ' משפטים "והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע" (שמות כא, ו). וההלכה היא שרציעת העבד כשרה דוקא לדלת אבל לא למזוזה, וזהו שכתב שפשטא דקרא דגם המזוזה כשרה, אבל הלכה עוקרת את המקרא<sup>8</sup>. וכן בהרבה מקומות בתורה, כבעונש מלקות, שפשוטו של מקרא הוא ש"ארבעים יכנו" (דברים כה, ג), ולפי מדרש חכמים (מכות שם, רמב"ם פי"ז מהל' סנהדרין ה"א) אינו לוקה אלא לט, וזהו שכתוב בגמ' במכות שם כמה טפשאי אינשי דקיימי מקמי ס"ת בו כתוב "ארבעים יכנו", ולא קיימי מקמי רבנן, אף שרבנן בצרו חדא. וכן בדין פיגול בו נאמר (ויקרא ז, יח) "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה! דהיינו, שלפי פשוטו של מקרא אכילת הבשר ביום השלישי, מחוץ לזמנו, פוסלת את הקרבן למפרע ואינו נרצה לבעליו, ואילו לפי ההלכה (זבחים כט, א, רמב"ם פי"ג מהל' פסולי המוקדשין ה"א) אין הקרבן נפסל בכה"ג כלל, והאופן שבו מתפגל הקרבן הוא כאשר באחת מארבע עבודות הקרבן חושב המקריב לאכלו חוץ לזמנו. והיינו שהלכה עוקרת את המקרא. וגדר הענין הוא שהתורה מתהפכת כחומר חותם, כאשר החותם הוא פשוטו של מקרא. והדברים הם עפ"י הנאמר באיוב (לח, יד) "תתהפך כחומר חותם", ודרשו על כך בסנהדרין (לח, א): "שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, אבל הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו, שנאמר 'תתהפך כחומר חותם'". והיינו, כשם שבני אדם נבראו כולם בחותמו של אדם הראשון ובכל זאת שונים הם זה מזה, ואין פני זה כפני זה, כן הוא ביחס לתורה: משמעותו המקורית של הפסוק, שהיא המהווה את החותם, היא הפשט (וכפי שכתב בסוף דבריו, שצריך שידע פשוטו של תורה כדי שידע החותם), ומהפשט, כאותו חותם, נטבעו שאר סט פניה של תורה, ואין פני זה כפני זה, והמדרש יכול להיות הפוך מהפשט, כשם שהחותם הפוך מהצורה שהוא מטביע, ובכל זאת הפשט הוא החותם, הוא האב טיפוס, המשמעות המקורית, שרק ממנה ועל פיה נטבעו שאר פניה של תורה. ועל כן, מסיים רבינו הגר"א ז"ל, צריך שידע פשוטו של מקרא, שהוא החותם.

---

תורה הנדרשת מט פנים טהור ומט פנים טמא, והיינו התהפכות כחומר חותם). ועי' שם בחו"ש בביאור עיקר דברי הגר"א ז"ל, ולענ"ד אין בהם כדי ביאור כלל, עי"ש.

8. צריך עיון מדוע כתב רבינו הגר"א ז"ל שדין "והגישו אל הדלת או אל המזוזה" הוא דוגמא למקרה שהלכה עוקרת מקרא ופשוטו של מקרא נסתר ע"י מדרשו. שהרי כבר מבואר ברמב"ם פ"ג מהל' עבדים ה"ט דשני דינים הם: דין הגשה ודין רציעה, ובפסוק זה איירינן דוקא בדין ההגשה, ומדין ההגשה הרי באמת מזוזה כשרה להגשה, וכפי שכתב שם הרמב"ם ז"ל: "ומגישו לסוף שש אל הדלת או אל המזוזה... ונוקב את אזנו... במרצע... עד שיגיע לדלת, שנאמר 'ונחת באזנו ובדלת'... ולא נאמר 'מזוזה' אלא שיהיה עומד בין אצל דלת בין אצל מזוזה... אבל הרציעה כדלח". וא"כ אין כאן סחירה כלל בין המדרש לפשט, וה' יאיר עיני.

והיינו, שידיעת הפשט, דוקא במקומות שההלכה המעשית הנדרשת במדרש עוקרתו (שהרי במקרים אלו איירי הגר"א ז"ל שם), נותנת לנו את ידיעת חותמה של ההלכה, גדרה האמתי והמקורי, לפני שנתהפכה כחומר חותם והתבטאה בצורתה המעשית ע"י המדרש. ועתה מובן מדוע הפשט בגדר חותם דוקא, שהרי חותמו של הקב"ה אמת הוא (שבת נה, א וש"נ), ולפי המבואר, הפשט הוא האמת הטהורה והמקורית של ההלכה הנדונה לפני שנתערבו בה גורמים חיצוניים, דהיינו דיני תורה נוספים, שאינם שייכים לעצם ההלכה הנדונה, אשר גרמו לשינוי פניה המעשיים. וזהו עומק דברי הראב"ע ז"ל בהקדמת פירושו לתורה (בדרך הד'), שהפשט הוא גוף התורה, ושאר פניה של תורה אינם אלא הלבושים שכן כשם שהלבוש הוא המראה החיצוני של האדם כפי שהוא נראה לעין כל, ואילו פנימיותו של האדם צפונה וחבויה מאחורי אותו לבוש, כאשר דוקא פנימיות זו היא עצמיותו האמיתית, – כן הוא הפשט ביחס לדרש. הפשט ההלכתי הוא הפנימיות האמיתית, אשר כלפי חוץ, בעולם המעשה, אינה נראית כמעט, כאשר מוסתרת היא ע"י הדרש, הוא הלבוש החיצוני הנראה לעין, בהיותו זה המתקיים בעולם המעשה. ואכן, סיפיה דהאי קרא "תתהפך כחומר חותם", הרי הוא "ויתיצבו כמו לבוש".

והנה, הריא"ז ז"ל (רבי ישעיה אחרון ז"ל, נכד הרי"ד ז"ל) ב"קונטרס הראיות" אשר לו (סנהדרין צ, א, "סנהדרין גדולה", ה, ירושלים תשל"ב) כתב בזה"ל: "וחכמי התורה אמרו אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שאע"פ שהרשות ביד כל אדם לדרוש המקרא בכל ענין שיכול לדרוש, כמו שאמרו 'דרוש וקבל שכר', מ"מ פשוטו של מקרא הוא העיקר והוא האמת, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו". (וכ"כ הריא"ז ז"ל בפסקיו לפרק חלק, כפי שהועתקו דבריו ב"שלטי גבורים", פ"ק דע"ז, ד"ו ו, א: "ואמרו אמימ"פ, שהוא העיקר". ועי' מבוא ל"קונטרס הראיות" שם, עמ' 8. ואף שמהקשר הדברים נראה שכונת הריא"ז ז"ל שם לדרשות אגדה, מ"מ כיון שדבריו נאמרים בפירוש למימרא אמימ"פ, וכיון שמימרא זו מתיחסת לתחום ההלכתי בדוקא, וכפי שהתבאר, ממילא חלים דבריו גם במישור זה של דרשות הלכה). ומבואר מדבריו להדיא, שלא זו בלבד שלפשט משמעות עצמאית ונפרדת, אלא אף שמשמעות זו היא היא עיקר משמעות הפסוק והיא האמת. והדברים מתחייבים מסברא, שהרי פסוק שיש בו דרש ופשט המלמדים שתי כוונות שונות, הרי יש בידי נותן התורה לנסחו כך שמפשוטו יובן הדרש, וממדרשו נלמד את הכונה שכעת מובנת מהפשט, ואין ספק שלא דבר ריק הוא שאת הכונה הנלמדת מהפשט נתן הקב"ה להבין בפשוטו של מקרא, ואילו הכונה השנייה אינה נלמדת אלא בדרכי עקיפין, דרכי הדרש. וודאי שהכונה המובנת מאליה, שהיא משמעותו האמיתית היחידה של הפסוק עפ"י הדקדוק והסגנון, היא הכונה העיקרית שבפסוק.

וכן כתב רבי מנשה מאיליא ז"ל בדבריו שהובאו לעיל בשם הגר"א ז"ל, ש"בכל מקום הפשט הוא יסוד והעיקר שעליו תסובנה כל הדרשות והסודות".

ולפי דברינו לעיל מה מאירים הם הדברים שהפשט "הוא העיקר והאמת" והוא ה"יסוד והעיקר", שהרי הפשט הוא החותם, הוא המשמעות האמיתית והמקורית,

שרק ממנה הטבעו שאר פניה של תורה, ואין הדרש אלא הביטוי המעשי לגדר האמיתי של ההלכה המתבטא בפשט. ואכן, מסתבר מאד הוא שהאמת הטהורה, הרוחנית והלא-מעשית, – תתבטא בתורה שבכתב, שהיא תורת ה', התורה השמימית, ואילו האמת המעשית של ההלכה, צורתה של ההלכה כפי שהיא משתקפת בעולם המעשה לאחר שהשתנו פניה המקוריים ע"י הלכות חיצוניות לה, – צורה זו תתבטא דוקא בתורה שבע"פ, זו תורת האדם שבתורת ה', תורת המעשה, התורה הארצית<sup>9</sup>.

כאן יש לעמוד על ההבדל העקרוני והיסודי בין גדרו ההלכתי של דין שבתורה, שהוא אשר מתבטא בפשט לפי דברינו, לבין טעמו המחשבתי, אשר מוגדר כ"טעמא דקרא"; הבדל שהוא אמנם פשוט ואין בו חידוש, אבל לעתים אינו מורגש כיון שלעתים קרובות טעמיה דקרא וגדרו ההלכתי – חופפים. טעמא דקרא הוא הטעם המחשבתי לדין, הטעם שקדם לדין, שהוא הסיבה לכך שהדין נוצר. גדרו ההלכתי של הדין, לעומת זאת, אינו קודם לדין, אלא, ההיפך, הדין קודם לו: קיים דין, ולדין יש סיבה, היינו טעם ונימוק לקיומו, וזהו טעמא דקרא, שקדם לדין, גוסף לכך יש לדין הגדרה, אשר תוחמת את תחומו, קובעת את יסודו ההלכתי ומגדירה את מהותו ההלכתית של הדין, כל זאת לאחר שנקבע כדין. קיצורם של דברים: טעמא דקרא עוסק בשאלת ה"מדוע", מדוע נתן הקב"ה מצוה פלונית בתורתו, ואילו הגדר ההלכתי עוסק בשאלת ה"מה", מהו יסודו ההלכתי של הדין ומהו גדרו.

להבחנה יסודית זו בין טעמא דקרא לגדרו ההלכתי של הדין ישנה השלכה ישירה לכלל ש"לא דרשינן טעמא דקרא" (קדושין סח, ב וש"נ). לכלל זה יש מקום אך ורק ביחס לטעמא דקרא (עליו הוא באמת אמור), שכן כלל זה אומר שבמשור ההלכה אין לדון עפ"י טעמו המחשבתי של הדין, הטעם שקדם לדין ושגרם להיווצרותו. במישור ההלכה עוסקים אנו אך ורק בדין כפי שהוא כבר מופיע לפנינו, בניתוק לסיבות ולנימוקים שגרמו להיווצרותו, שאין להם כבר השפעה בבואנו לדון על פרטיו ההלכתיים. משא"כ ביחס לגדרו ההלכתי של הדין, שאותו אי אפשר שלא לדרוש, שכן לגביו אין כל מקום להחיל את הכלל שלא דרשינן טעמא דקרא, שהרי גדרו ההלכתי של הדין מעצם מהותו כבר אמור במישור ההלכה הדנה באותו הדין, וממילא דיון על פרטי ההלכה ללא זיקה להגדרתה ההלכתית כמוהו כדיון על תולדה ללא התייחסות לסוג האב אליו היא שייכת. ברור איפוא שהגדר ההלכתי הוא הקובע את צורת פרטי ההלכה<sup>10</sup>. וכיון שלפי דברינו מתבטא בפשט גדרו ההלכתי של הדין, ולא טעמא דקרא, הרי ממילא

9. עי' ציוני רצ"י קוק שליט"א ל"אורות התורה", פ"א, א, ג, וב"אורות התורה" שם.

10. עי' ב"לפשוטו של מקרא" להר"י קופרמן שליט"א, עמ' 80 הע' 32, עמ' 111 הע' 12, ובמאמרו ב"המעין" (טבת תשל"ה, כרך טו, גליון ב, עמ' 13-19), שכבר ביאר דברים אלו בענין טעמא דקרא והגדר ההלכתי של הדין (בשנויים מסוימים), וכאן חזרנו על הדברים לצורך הבנת הענין בו עסקינן.



יהיו לגדר זה השלכות לפרטי ההלכה, אשר שפיר יהיה ניתן לדרשן מתוך ההגדרה הנתונה בפשט, ולא תחול לגבי דרישה זו ההגבלה שלא דרשין טעמא דקרא.

והנה מצאתי שכבר כתב הרב ד"ר א"י קליין ז"ל (רבה של נירנברג)<sup>11</sup>, שלדעת הרמב"ם ז"ל משמעות פשוטו של מקרא, במקום שהלכת הדרש סותרת, היא ביטוי הרעיון המחשבתי היסודי שבמצוה הנדונה. בכך הסביר שם את דברי הרמב"ם ז"ל ב"מורה נבוכים" (ח"ג פמ"א) בענין "עין תחת עין" ובענין שילוח הטמאים, הכותב טעמים להלכה כפי שהיא יוצאת מפשוטו של מקרא בניגוד להלכת המדרש, וכותב שבא "לתת סיבת הפסוקים" או "סיבת הנראה מן הכתוב" ולא הסברים לדיני התושבע"פ. והדברים אינם מובנים, שהרי דינים אלו של תורה שבכתב להם נתן הרמב"ם ז"ל טעמים, אינם קיימים כלל למעשה, שהרי הפשט נעקר שם ע"י הדרש. ולפי היסוד הנ"ל ביאר הרא"י קליין ז"ל, שאף שההלכה היא כפי הלכת המדרש שבתושבע"פ, מ"מ הרעיון המחשבתי היסודי של המצוה מתבטא בפשוטו של מקרא, יעו"ש. והנה, לדבריו של הרא"י קליין ז"ל אין פשוטו של מקרא מבטא אלא את הרעיון שבמצוה, אך אין בפשט ביטוי להלכה. אך מכאן כבר קצרה הדרך לומר שהרעיון היסודי שבמצוה אינו אלא גדרה ההלכתי האמיתי של אותה מצוה, אשר יש לו השלכות הלכה למעשה. וא"כ זוהי כונת הרמב"ם ז"ל כמו"נ, שהרי כונתו שם לתת את טעמי המצוות, וא"כ חייב הוא להתאים את טעמיו לפשוטו של מקרא דוקא ולא למדרשו, שהרי הפשט הוא הגדר האמיתי והמקורי של הדין, ללא התחשבות בדינים חיצוניים, ואילו המדרש אינו אלא צורת פניה המעשיים של ההלכה, כפי שנוצרו ע"י התערבות דינים חיצוניים וממילא אין מקום לתת את טעמי המצוה לפי מדרש הכתוב, באותם מקרים. זכינו לדין איפוא, לפי פירוש זה בדברי המו"נ, שהשיטה שהצענו בהסבר משמעותו ההלכתית של הפשט אינה אלא שיטתו של הרמב"ם ז"ל.

להלן נביא שש דוגמאות, מארבעת חומשיה ההלכתיים של התורה, למקרים בהם ישנה סתירה בולטת בין ההלכה הנובעת מפשוטו של מקרא לבין ההלכה הנלמדת ממדרשו, ונפרשן עפ"י הכלל האמור, באופן שתתברר ותתגלה משמעותו ההלכתית העמוקה של הפשט כמגדיר מהותה של ההלכה (יש להביא מספר גדול בהרבה של דוגמאות, אלא שקצר המצע). בחלק מדוגמאות אלו כבר גילו רבותינו האחרונים שהפשט הוא גדרה של ההלכה, אלא שלא גילו זאת כתוצאה מעצם העובדא שזה הפשט (חוץ ממקום אחד שהדברים נאמרו ע"י מפרשי התורה), אלא אמרו זאת כדי ליישב קושיות שונות. בחלק מהדוגמאות לא מצאתי את הדברים באחרונים, ובחלק אחר מן הדוגמאות, לאחר שמצאתי את הדברים מתוך ידיעת הכלל האמור, ומתוך הכלל הגעתי לפרט, גליתי אותם הדברים באחרונים, אשר הסיקו אותם מתוך פרטי קושיות בהלכה הנדונה, והגיעו מתוך הפרט לכלל. וגם זה מאמת לענ"ד את נכונות הכלל.

11. "הרמב"ם והמיימוני" (גרמנית), ספר היובל ליעקב רוזנהיים, פרנקפורט ענ"מ תרצב, בחלק הגרמני, עמ' 218. תודתי לאאמו"ר נ"י על תרגום הדברים ללשון הקדש. דבריו של הרא"י קליין ז"ל הובאו בקיצור גם ב"חקר ועיון" להרב ר"ר קלמן כהנא שליט"א, ח"ג, מאמר "ארבעים חסר אחת", הע' 6.

א. ועבדו לעולם

מבואר בפ' שופטים שעבד עברי שהחליט לא להשתחרר לאחר שש שנות עבודה, ולהמשיך לעבוד את אדניו, דינו להירצע, ואזי נמשכת עבודתו לעולם: "ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם" (שמות כא, ו). כידוע, ההלכה היא שעבודתו אינה נמשכת לעולם, אלא רק עד היוכל, שאזי הוא משתחרר (קדושין טו, א, רמב"ם פ"ג מהל' עבדים ה"ו), וזאת בהסתמך על פ' יובל שבויקרא (כה, י). הפשט והדרש סותרים איפוא זה את זה לחלוטין. המשמעות ההלכתית של הפשט מצויה בדברי רבינו הגר"א ז"ל ב"אדרת אליהו" שם: "ועבדו לעלם" – משמע לעולם ממש, רק שבפ' יובל אמרה תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם, וביארה התורה בפ' יובל בפ' מיוחדת על הכל". וביתר ביאור ב"משך חכמה" שם: "יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג, ובתוך שש בטלו היובלות, כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים שלא היו כל יושביה עליה, כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, מי פקע עבודתו או דילמא נשאר עבד כמו שדה אחוזה. וא"כ הרי הנרצע שאינו יוצא בגרעון כסף ויוצא רק ביוכל, אם היה יובל הוא אפקעתא דרחמנא, ואם לא היה יובל – שנבטל היובל, נשאר עבד לעולם כל חי האדון. ומדויק הכתוב 'ועבדו לעלם' לפי פשוטו עובד אותו לעולם, רק אם יהיה יובל מפקיע, והבן. ועי' תוס' ערכין דף לג ד"ה אלא וברמב"ן גיטין (דף לו) לגבי פרוזבול יעו"ש ודוק". ביאור הדברים: האמת היא שעבודו של הנרצע הוא שעבוד עולם, ומצד דין השעבוד בפני עצמו – באמת היה הנרצע עובד לעולם. אלא שבפ' יובל חידשה התורה שדין יובל מפקיע שעבודו של עבד, כולל שעבודו העולמי של הנרצע, וכפי שכתב רבינו הגר"א ז"ל "שבפ' יובל אמרה תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם". והיינו, שלגבי עבד הנרצע קיימים שני דינים: דין השעבוד, שמצידו היה העבד משועבד לעולם, ודין שני, שאינו כלל וכלל בעצם דין השעבוד, דין היובל, הגורם לכך שעבוד עולמי זה יפקע. (ועי' "צפנת פענח" למכות ג, א שכתב ג"כ הגדרה זו בשעבוד הנרצע).

נמצא שאת גדרו האמיתי של שעבוד הנרצע מבטא דוקא הפשט, ואילו המציאות המעשית, לאחר "התערבותו" של דין היובל מתבטאת ע"י הדרש. ומובן לפי"ז, לא רק פירושו ההלכתי של הפשט בביטוי "לעלם", אלא גם מדוע חילקה התורה את הדין לשתי פרשיות שונות בשני מקומות נפרדים, ולא כתבה כאן בפ' שעבוד הנרצע שעבוד זה פוקע ביוכל. אלא רק בפ' יובל השמיעתנו זאת. ולפי המבואר ניחא, שדבר זה נעשה משום ששני דינים נפרדים הם, ואין פקיעת השעבוד ביוכל דין בעצם השעבוד, אלא דין נפרד בפ' יובל, ואין מקום לכתבו בדין שעבוד העבד.

הנפק"מ ההלכתית אשר הוציא הגאון ר' מאיר שמחה הכהן ז"ל מתוך גדרו זה של שעבוד הנרצע היא שעבד אשר תחלת שעבודו היתה בזמן שהיובל נהג וכמשך זמן עבודתו פקע היובל – עבד זה באמת לא ישתחרר לעולם. במקרה זה בא לידי

ביטוי מעשי הגדר האמיתי של שעבודו, כיון שדין היוכל שגורם לשינוי המעשי בדינו של העבד – פקע.

ב. עין תחת עין

אמרה תורה בפ' נזיקין שענשו של המזיק הוא כהזיקו: "עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל" (שמות כא, כד). כידוע, ההלכה היא שאין ענשו של המזיק הוצאת עינו או שינו, אלא הוא מתחייב בתשלומי עין או שן (ב"ק פד, א, רמב"ם פ"א מהל' חובל ומזיק ה"ג). והסתירה בין פשוטו של מקרא למדרשו גלויה וידועה.

והנה, כתב הרמב"ם ז"ל (שם): "זה שנאמר בתורה 'כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו' – אינו לחבול בזה כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי להסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, ולפיכך משלם נזקו, והרי הוא אומר 'ולא תקחו כופר לנפש רוצח' – לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר". (וכ"כ הראב"ע והר"ע ספורנו ז"ל עה"ת שם). וביאור הדברים, שבאמת מצד עצם חיוב ענשו של המזיק העונש הראוי לו עפ"י ההלכה הוא לחסרו אבר או לחבול בו כאשר עשה, אלא שכיון שהתורה חידשה בדין כופר שישנה אפשרות לגבות כופר במקום לחסר אבר, ממילא מחויבים אנו לנצל אפשרות זו מדין כופר שרמזה התורה שיש לקחת מהמזיק שאינו רוצח. ולפיכך נגבה הכופר, שאינו אלא תמורת עינו שהיה ראוי מצד עצם דין ענשו בלבד להוציאה.

ואכן הגרמ"מ אפשטין ז"ל בספרו "לבוש מרדכי" (ב"ק סי' כו) והגרי"י רבינוביץ ז"ל מפוניבז' (הובאו דבריו בספר "חמדת דניאל" על זבחים עא, א) כתבו שזהו באמת גדר תשלומי חבלה: בעצם החיוב הוא עין תחת עין כפשוטו של מקרא, ותשלומי הדמים אינם אלא כופר בעד עינו של מזיק (אף להלכה שהשומא בעינו של נזק, יעו"ש)<sup>12</sup>. ונמצא שוב שהפשט מגלה את גדרה האמיתי של ההלכה ה"טהורה" ללא התחשבות בדינים חיצוניים, והדרש מלמד כיצד תתבצע ההלכה למעשה בנידון זה לאחר התחשבות בדין החיצוני של לקיחת ממון ככופר.

---

12. לעצם הנדרה זו בתשלומי חבלה כיונו גם הרא"מ שך שליט"א ב"אבי עזרי" שם ור"ר נפתלי קירש ב"עיונים בהלכה" ח"א, ת"א תשכא, עמ' 54, אף כי ביארו את דברי הרמב"ם ז"ל עפ"י"ז באופן שונה משביארו האחרונים הנ"ל. ויש להעיר שלפי הנדרה זו בתשלומי חבלה נדחים דברי הגר"ח הלוי ז"ל בחדושו (פ"ה מהל' טוען ונטען הל"ב) שכתב שבתשלומי חבלה התחלת החיוב היא בתשלומין עצמן ולא בממון עצמו שהפסידו, ולכן תשלומי חבלה אינם בגדר דמי קרקע, לשיטות שכן חורין הוקש לקרקע, משום שהחיוב אינו מתחיל בקרקע, באדם, והדמים הוו חליפי קרקע, אלא התחלת החיוב היא בדמים. (ועי' חידושי מרן רי"ז הלוי ז"ל על הרמב"ם, במכתבים שבסופו, מכתב ששי, שהביא יסוד זה דמר אביו ז"ל בביאור). דאמנם לפי ההגדרה הנ"ל בתשלומי חבלה באמת נכון הוא שאין התחלת החיוב בהפסד הממוני שנגרם לנזק והדמים הוו תמורת הפסד זה, אבל מ"מ אין התחלת החיוב בדמים, אלא התחלת החיוב בעינו של המזיק גופא שראוי היה להוציאה, והדמים הוו תמורת עינו – שלו וחליפין במקומה, וא"כ שוב הוי בגדר דמי קרקע. ובאמת ליישוב שיטת הרמב"ם ז"ל אין צורך בכך, שהרמב"ם ז"ל ס"ל שדוקא עבד, אפילו עברי, הוקש לקרקע, משא"כ בן חורין, כמבואר בפ"ג מהל' מכירה הט"ו, ועי' מל"מ בהל' טו"נ שם.

הנפק"מ ההלכתית מגדר זה של תשלומי חבלה כבר נאמרה ע"י האחרונים הנ"ל. הם הסבירו עפ"י הנחתם זו את דברי הרמב"ם ז"ל, שתמהו עליהם המפרשים, שהמודה שחבל בחבירו פטור מנזק (פ"ה מהל' חובל ומזיק ה"ו), והרי נזק אינו קנס עד שנאמר בו מודה בקנס פטור, אלא ממון הוא (ב"ק ד, ב). ולפי הדברים הנ"ל שגדרם של תשלומי חבלה הוא כופר בעד האבר שהיה ראוי לחסר למזיק, כתבו האחרונים הנ"ל שאין בזה תורת הודאת בעל דין, כיון שהודאת בעל דין שייכת דוקא בדברים שעצם היות המעשה מחייב את התשלומים, כהלואה וכד'. שאין תפקידו של הבי"ד אלא בירור העובדות והוצאת הדין לפועל, שאזי שייכת הודאת בע"ד לחייבו. משא"כ במקרים שלא המעשה מחייב את התשלומים, אלא בי"ד הוא המחייב, שאזי לא שייכת הודאת בע"ד, שאף אם המעשה אמת אינו חייב כל שבי"ד לא חייבוהו, ולפיכך אינו בגדר בעל דין ואין הודאתו הודאה. לפיכך בתשלומי חבלה אין הודאת בע"ד תוספת, כיון שבעיקרו של דבר הרי הוא מתחייב בהוצאת עינו, והתשלומים אינם אלא כופר במקום זאת, ועונש זה של הוצאת עינו הוא בגדר עונש שבי"ד מחייבים ולפיכך אינו בע"ד ואין הודאתו תופסת<sup>13</sup>.

13. בספרו "לאור ההלכה" (במאמר "משפט שיילוק לפי ההלכה", ת"א תשיז, עמ' שכו-ז) הביא הגרש"י ז"ל דין שליט"א את דברי האחרונים הנ"ל והקשה עליהם מגמ' ערוכה במכות (ג, א) דלמ"ד שתשלומי עדים זוממים ממונא הוא - נאמנים העדים בהודאתם שהוזמו, והרי חיוב ההזמה, כותב הוא, ודאי שנוצר ע"י בי"ד, ולא נוצר מאליו, כדכתיב "ועשיתם לו כאשר זמם", ותיבת "ועשיתם" מתייחסת לבי"ד, וממילא לפי דברי אותם אחרונים אין ההודאה תופסת בכה"ג, והביא שם (בהע' 57) שהשיב לו הגרמ"מ אפשטין ז"ל ד"ועשיתם" מתייחס לבי"ד רק באשר להוצאה לפועל של החיוב, אבל עצם חיוב "כאשר זמם" חל מעצמו, וממילא מוכן דנאמנים העדים בהודאתם. שוב הקשה הגרש"י ז"ל שליט"א, דהא "ועשיתם" הוא גם מקור חיוב מלקוח ומיתא לעדים זוממים, ובזה הא ודאי שהחיוב נוצר ע"י בי"ד, ו"ועשיתם" מתייחס לעצם החיוב ולא רק להוצאה לפועל, וממילא מנלן לחדש חיוב חדש בממון? ועוד הקשה, דבגמ' שם דייקנן דר"ע ס"ל שתשלומי הזמה קנסא הם מהא דאמר שאין משלמין עפ"י עצמן. ולפי מה שכתב הגרמ"מ אפשטין ז"ל הא שפיר יש לומר דס"ל לר"ע דממונא הוא, ומה שאין משלמין עפ"י עצמן הוא משום שחיוב "כאשר זמם" חל ע"י בי"ד, דהא לר"ע בין כך החיוב חל ע"י בי"ד למסקנא דאמרין דקנסא הוא לדעתו, ובקנסא הרי פשיטא שחל ע"י בי"ד, וממילא מדוע אי אפשר לומר דלר"ע ממונא הוא.

והנראה לענ"ד ביישוב הקושיא הראשונה הוא דבאמת מדין "ועשיתם" היה ראוי שיחול חיוב מלקוח ומיתא מעצמו, אלא שתנאי הוא שהטילה התורה דאין חיוב מיתא ומלקוח יכול לחול ללא בי"ד, אבל מצד דין "ועשיתם" בפני עצמו היה ראוי, כיון שהחיוב חל מאליו, שיחול גם במיתא ומלקוח מאליו. והיינו, שעצם החיוב הכללי שכאשר זמם העד יש להעשות בו צריך לחול מאליו, אלא שבפרטיו הדבר מתחלק: בממון באמת חל החיוב בפועל מאליו, דאין שום סיבה שתמנע את החלות, משא"כ במיתא ומלקוח, אף שמדין החיוב הכללי של "כאשר זמם" היה ראוי שיחול החיוב מאליו, מ"מ כיון שאין עונש מיתא ומלקוח יכולים לחול ללא חיוב בי"ד - אינו חל. ולפיכך אין להקשות מנלן לחדש חיוב ממון שחל מעצמו, דבעצם היה ראוי שיחולו גם חיובי מיתא ומלקוח מעצמם, אלא שאינם חלים מצד דין צדדי וכש"נ.

נאמר בפ' פיגול (ויקרא ז, יח): "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה". פשוטו של מקרא שאכילת הבשר מחוץ לזמנו פוסלת את הקרבן למפרע, ואינו נרצה לבעליו. לפי ההלכה (זבחים כט, א, רמב"ם פי"ג מהל' פסולי המוקדשין ה"א), לעומת זאת, אין הקרבן מתפגל אלא כאשר חשב הכהן המקריב בשעה שעבד אחת מארבע עבודות הקרבן לאכלו חוץ לזמנו, ואילו אכילה בפועל חוץ לזמנו אינה מפגלתו כלל. וסתירה עצומה היא בין הפשט לדרש.

והנראה לענ"ד לומר בביאורם שלדברים הוא שבאמת גדרו האמיתי של דין פיגול הוא שצריך מעשה אכילה חוץ לזמנו כדי לפגל, ולא מספיקה מחשבה, אלא שמחשבת פיגול נחשבת כמעשה, וכאשר חושב הכהן לאכול את הקרבן חוץ לזמנו הוי כאילו יש עכשיו מעשה אכילה חוץ לזמנו. וזו כונת הגמ' בזבחים (יג, א) שבפיגול עשה הכתוב מחשבה כמעשה, לא תוצאות מחשבה כתוצאות מעשה, אלא עצם המחשבה הויא כאילו יש כאן מעשה. ובאמת היה ראוי שאכילה חוץ לזמנו תפגל, אלא כיון שמסבא ומגמרא מוכרח, כמבואר בגמ' שם, שלאחר שהקרבן נרצה לבעליו לא יחזור ויפסל, ממילא לא מתקיים דין פיגול אלא במחשב לאכול חוץ לזמנו, שאז הוי כמעשה אכילה חוץ לזמנו שנעשה עכשיו, וממילא לא קיים החסרון שהקרבן כבר נרצה ולא ישוב להפסל, דעכשיו, בעת אחת מארבע עבודות הקרבן, עדיין לא נרצה הקרבן. נמצא שפשוטו של מקרא מגלה את גדרו האמיתי של דין פיגול, דבעינן דוקא מעשה אכילה, ומחשבה מהניא רק כיון דהויא במעשה, ואילו המדרש הוא ביטוי המעשי של אותו הדין, שלא יכול להתקיים כפשוטו מחמת דין חיצוני, שאין הקרבן נפסל לאחר שכבר נרצה.

---

ולגבי הקושיא השניה נראה לענ"ד לומר שדבר זה גופא תלוי במחלוקת אי תשלומי הזמה הוי קנסא או ממונא, דלמ"ד קנסא הוא הפסוק "ועשיחם" מתיחס לעצם החיוב, וממילא ברור שקנסא הוא, דאי הוי ממונא הרי היה צריך לחול מאליו, דבתשלומי ממונא אין סיבה שתמנע את החלות. אבל למ"ד ממונא הוא, "ועשיחם" מתיחס רק להוצאה לפועל, ואלו עצם החיוב נוצר מאליו, וממילא ס"ל דהוי ממונא, דאי הוי קנסא אינו חל אלא בבי"ד. וממילא אי אפשר לומר שר"ע סובר שממונא הוא ומ"מ אין ההודאה תופסת כיון שהחיוב חל ע"י בי"ד, דדוקא אי ס"ל דהוי קנסא יכול הוא לסבור שהחיוב נוצר בבי"ד, משא"כ אי ס"ל דהוי ממונא, ממילא סובר שהחיוב חל מעצמו, וא"כ כיון שאמר ר"ע שאין משלמין עפ"י עצמן ע"כ דס"ל דקנסא הוא.

עכ"פ, אפילו להגרש"י ז"ל שליט"א המיישב שם את הרמב"ם ז"ל באופן שונה עפ"י הנחה נוספת, מ"מ גם לתירוצו נזקק הוא ליסוד האמור, שגדר תשלומי חבלה הוי כופר על העין שהיה ראוי לחסר למזיק, וממילא אף להגרש"י ז"ל שליט"א הלכה זו של הרמב"ם ז"ל היא נפק"מ לגדר זה. וכדרכו של הגרש"י ז"ל שליט"א ביאר את הרמב"ם ז"ל גם ב"עיונים בהלכה" הנ"ל בהע' 12.

ודבר זה יש להוכיח מדברי הרמב"ם ז"ל בפט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"י  
 שכתב בזה"ל: "שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה –  
 הרי זו פסולה, לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, וזאת המחשבה שחשב בשעת  
 השחיטה כאלו חשבה בשעת זריקה, ולפיכך פסולה". ביאור הדברים: בזבחים  
 (ט, ב) נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש: "שחטה לשמה ע"מ לזרוק דמה שלא לשמה,  
 ר' יוחנן אמר פסולה, וריש לקיש אמר כשרה; ר"י אמר פסולה – מחשבין  
 מעבודה לעבודה, וילפינן ממחשבת פיגול, ור"ל אמר כשרה – אין מחשבין  
 מעבודה לעבודה, ולא ילפינן ממחשבת פיגול". ופסק הרמב"ם ז"ל כר' יוחנן.  
 וכבר חקרו האחרונים (עי' לדוגמא ב"חמדת דניאל" שם) האם ר' יוחנן פוסל  
 משום שיש פגם בעבודת השחיטה, דע"י שחשב מחשבה פסולה בעבודת השחיטה  
 נפסלה העבודה, אף שאין זו מחשבת פסול בשחיטה עצמה, אלא על הזריקה, או  
 שהפגם הוא בזריקה, דכיון שחשב לזרוק שלא לשמה אף שמחשבה זו לא היתה  
 בשעת הזריקה – ה"ז פסול. והוכיחו מדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל כצד השני,  
 שהפגם הוא בזריקה, שכתב הרמב"ם ז"ל ש"זאת המחשבה שחשב בשעת שחיטה  
 כאילו חשבה בשעת זריקה", ומוכח דרך כיון שכאילו חשבה בשעת זריקה פסול,  
 ואין הפגם בשחיטה. ויש להבין מה כוונת הרמב"ם ז"ל: האם כונתו שמחשבה זו  
 שחשב עתה נחשבת כאילו חשבה בשעה שזרק בפועל את הדם, ואף שאז חשב  
 לזרוק לשמה – פסול, או דלמא כונתו שכשחושב בשעת שחיטה לזרוק דמה שלא  
 לשמה הוי כאילו עשה כעת מעשה זריקה במחשבת שלא לשמה. ויש להוכיח כצד  
 השני, דהוי כאילו נעשה עתה מעשה זריקה בפועל במחשבת שלא לשמה: א. לא  
 מסתבר כלל למימר דאף שזורק אח"כ במחשבה כשרה למהדרין, אומרים אנו  
 שדוקא המחשבה הפסולה שחשב בשעת שחיטה היא הקובעת, אף שהמחשבה  
 שחושב בשעת זריקה סותרתה. וע"כ למימר דעתה הוי כאילו זורק וממילא זורק  
 במחשבת שלא לשמה ופסול מיד, וכבר לא איכפת לן כלל מה שחושב בשעה  
 שזרק בפועל, דכבר נפסל משעת שחיטה. ב. הגמ' שם בזבחים אומרת שר'  
 יוחנן ור"ל אזדו לטעמייהו במחלוקתם בענין השוחט את הבהמה ללא מחשבת  
 פסול ע"מ לזרוק דמה לעכו"ם, דר"י פוסל מטעם דמחשבין מעבודה לעבודה.  
 וכתב שם רש"י ז"ל (ועוד ראשונים, כהמאירי ז"ל לסנהדרין ס, ב, נאמן משנתו  
 של הרמב"ם ז"ל) שהפסול חל אף שלא זרק אח"כ כלל. וא"כ אי אפשר לומר  
 שהגדר הוא שמחשבתו עתה כאילו חשבה בשעה שזרק בפועל אח"כ, דכלל לא  
 זרק אח"כ, וע"כ דהוי כאילו זרק עתה בפועל במחשבת פסול, לשיטת הרמב"ם  
 ז"ל שהפגם בזריקה (והגדר בזה הוי כגדר בקרבן, שהדין בע"ז נלמד מקרבן,  
 כמבואר שם בגמ'). וכיון שדימתה הגמ' מחלוקת זו למחלוקת שבדין קרבן,  
 דאזדו ר"י ור"ל לטעמייהו, ממילא ה"ה י"ל בדין קרבן, דהוי כאילו זרק עתה  
 בפועל במחשבת של"ש. שוב מצאתי שכן ביארו את הרמב"ם ז"ל ה"מקדש דוד"  
 (ח"ג, קונטרס בעניני קדשים, סי' ד, אות ג), הרמ"א עמ"ל ז"ל ב"דרכי משה –  
 דרך הקדש" (שמעתא יד, פי"ב) וה"קהלות יעקב" לזבחים (סי' ו, יעו"ש  
 שהוכיח זאת כדברינו).

מוכרח איפוא דלפי הרמב"ם ז"ל גדר הדין דמחשבין מעבודה לעבודה הוא שמחשבתו עתה לזרוק של"ש הויא כאילו יש עתה מעשה זריקה של"ש. והרי מקורו של הך דינא הוא בפיגול, כפי שמביאה הגמ' דר"י יליף דינו ממחשבת פיגול<sup>14</sup>, וא"כ מוכרח דגם בפיגול זה הגדר. וממילא כיון שגדר הדין דמחשבין הוא שמחשבתו הויא כאילו נעשתה בפועל, ודבר זה ילפינן מפיגול, ממילא הוא הגדר קיים גם בפיגול, לדעת ר' יוחנן כפי שהבינה הרמב"ם ז"ל, שמחשבתו עתה לאכל חוץ לזמנו הויא כאילו יש עתה מעשה אכילה בפועל חוץ לזמנו. ומוכרח דלדעת הרמב"ם ז"ל גדר דין פיגול הוא שמחשבתו נחשבת כאילו נעשתה בפועל, וכפי שנתבאר.

והנה, מלבד עצם הדין דמחשבין מעבודה לעבודה בפיגול ובע"ז שהוא הנפק"מ מגדר זה בפיגול לפי המבואר, יש למצוא נפק"מ נוספת לגדר זה. דהנה בזבחים (כז, א) מבואר שאם חשב על הדם הניתן למעלה לתתו למחר למטה או ההיפך וכל כיו"ב – פסול ואינו פיגול, כיון שזריקה זו שחשב לעשותה חוץ לזמנה אינה מתירה את הבשר באכילה, כיון שזריקה חוץ למקומה היא, וזריקה שאינה מותרת אינה מפגלת. ושואל הגמ', אי הכי דאינו פיגול אפילו להפסל נמי לא יפסל? ועונה הגמ', מידי דהוה אמחשבת הינוח ואלויבא דר' יהודה. והיינו, דר' יהודה סובר (בדף לה, ב) דשחט ע"מ להניח את דמו חוץ לזמנו או חוץ למקומו – פסול, ומבואר בגמ' דיליף לה מסברא, דכיון שאם אכן יניחו למחר חוץ לזמנו או חוץ למקומו – פסול, ומבואר בגמ' דיליף לה מסברא, דכיון שאם אכן יניחו למחר חוץ לזמנו או למקומו – פסול, אף חישוב לעשות כן פסול. והיינו דלר' יהודה מחשבתו חשיבא כמעשה הנעשה עתה בפועל.

והנה, הרמב"ם ז"ל בפט"ז מהל' פסוהמו"ק ה"ו פסק דין זה. וכתב שם הראב"ד ז"ל: "אמר אברהם, כדומה לי שיש כאן שיבוש". וביאר הכס"מ דבריו, דבסוגיא הא מבואר שדין זה אזיל דוקא אליבא דר' יהודה שפוסל במחשבת הינוח, והרי הרמב"ם ז"ל עצמו פסק (בפי"ג מהל' פסוהמו"ק ה"ח) כרבנן נגד ר' יהודה, וא"כ כיצד פוסק הוא כאן דין דאזיל דוקא לר' יהודה. ותירץ הכס"מ דהרמב"ם ז"ל אינו מפרש כרש"י ז"ל שכונת הגמ' לומר שדין זה קיים דוקא אליבא דר' יהודה, אלא כונת הגמ' לומר שאף שדין זה אליבא דכו"ע קיימא, מ"מ הוי מידי דהוה אמחשבת הינוח דר' יהודה, דכי היכי דאשכחן דלר' יהודה במחשבת הינוח מיפסל ולא הוי פיגול, ה"ה לדירן בכה"ג נפסל ולא מתפגל. ותמהו ה"ק רן אורה" בזבחים שם והחזו"א (זבחים סי' ז סק"ד) מה תירוץ הוא זה, הרי לרבנן דר"י לית להו כלל הך סברא דר"י דמחשבה כמעשה, ומה מקום לדמות לר"י.

14. אף למסקנת הגמ' שדינא דמחשבין מעבודה לעבודה נלמד בק"ו משינוי בעלים ולא מפיגול, מ"מ זה רק ביחס לדרך שדורשים את עצם מציאות הדין בדרכי הדרשות, אבל באשר לגדרו של הדין ברור שנלמד מגדר פיגול. וכפי שמביאה הגמ' בתחילת הסוגיא בדברי ר"י דיליף מפיגול, דזה נאמר ביחס לגדר הדין, והמו"מ בגמ' אח"כ הוא רק באשר למקור הדין, כיצד דרשינן דין זה. ולכן נוקטת הגמ' בראיותיה כלשון "סיעתא", דאין זה עצם המקור של הדין, אלא רק סיעתא לכך שהוא קיים. ולכן אין דברי הגמ' בתחילת הסוגיא דלר"י ילפינן מפיגול משתנים לפי המסקנא שהסיעתא לר"י היא משינוי בעלים, אלא רק הסיעתא דרב ירמיה מפיגול נדחית, כפי שמשמע בגמ', שכן שני מישורים הם: המקור המדרשי לדין, המגלה את קיומו, ומקור גדרו של הדין לאחר שכבר קיומו ידוע.

ולמשנ"ת בגדר פיגול להרמב"ם ז"ל שסובר שהמחשבה היא כמעשה, אין מקום לקושיא זו כלל, דבאמת מוסכם הוא לכו"ע דבפיגול מחשבה כמעשה, כפשוטו של מקרא ד"אם האכל יאכל", וכל חידושו של ר' יהודה הוא דס"ל שלא רק מחשבת אכילה היא כמעשה אכילה, אלא אף מחשבת הינוח כמעשה הינוח דמי, ובזה הוא דפליגי רבנן. ובזה מיושבת הגמ' בזבחים (לו, א) האומרת שטעמא דר"י סברא הוא, דאי אתם מודים שאם הניחו למחר שהוא פסול, אף חישוב להניחו לגזר פסול. ותמוה, מה סברא היא זו, ומנין לחדש שמחשבה כמעשה. ולהנ"ל ניחא, דזה ברור שבפיגול מחשבה כמעשה, כדילפינן מפשוטו של מקרא, וסובר ר"י שיש להרחיב זאת גם למחשבת הינוח.

אחרי כתבי את הדברים הללו מצאתי ב"קהלות יעקב" לזבחים (סי' יח) שכבר כתב כל זאת כדי ליישב את הרמב"ם ז"ל הנ"ל שבפס"ז מהל' פסוהמו"ק, וביאר בזה את הרמב"ם ז"ל גבי מחשבין מעבודה לעבודה, כפי שהתבאר. וברוך שכווננו בדרך אמת. (ועי"ש שביאר בזה את הגמ' סו"פ כל הפסולין, וכ' שכ"מ מד' הש"מ בזבחים יג, א אות ז). ועי"ש שכתב שזכור הוא שראה את היסוד בגדר פיגול באחד מספרי האחרונים. ועי"י עוד שם שהביא שב"לקוטי הלכות" לזבחים (סו"פ כל הפסולין, ב"זבח תורה" ד"ה תדע) כתב דטעמא דפיגול אינו משום מחשבה כמעשה, דהא אפילו היה אוכל בפועל חוץ לזמנו לא היה נפסל. וכבר נדחו הדברים לעיל, וכפי שגם כתב ה"קהלות יעקב" שם, שאמנם מעשה אכילה חוץ לזמנו בפועל לא יפסול משום הדין שאין הקרבן נפסל לאחר שנרצה, אבל מעשה אכילה חוץ לזמנו שיהיה קודם שנרצה הקרבן באמת יפסול, ולפיכך מחשבה דהוא כמעשה מפגלת<sup>15</sup>.

---

15. בקונטרס "גבורות שמונים" להגר"י ענגיל ז"ל (אות נא) מצאתי שג"כ דחה סברא זו דטעמא דפיגול משום מחשבה כמעשה מהטעם שדחה זאת ה"לקוטי הלכות". והוסיף עוד טעם, שכאשר חושב שיאכלוהו שני בני אדם, כל אחד חצי זית הדין הוא דהוי פיגול, כיון שביחד הוא אכילת כזית. והרי אם ייעשה הדבר בפועל אין כאן מעשה אכילה כלל, כיון שאין אכילה פחות מכזית וכל אחד אוכל רק חצי זית, וע"כ שאין המחשבה פוסלת משום שהיא כמעשה, דכאן אין מעשה אכילה כלל. ולענ"ד הדברים תמוהים, דאף אי בעינן מחשבת מעשה אכילה הרי בחישוב שיאכלוהו ב' בני אדם אין כאן כלל מחשבת מעשה אכילה, דכיון שחושב שכ"א יאכל רק חצי זית נמצא שאינו חושב כלל על מעשה אכילה, דאף לא אחד מהשנים עושה מעשה אכילה. ועל כרחנו שאין צורך באמת במחשבת מעשה אכילה, אלא בעינן רק מחשבה על מציאות שנאכל כזית למרות שלא נעשה מעשה אכילה, וא"כ הרי בחושב שיאכלו ב' בני אדם כזית, אם ייעשה הדבר בפועל תהיה בזה מציאות שנאכל כזית, וממילא הוי פיגול אף שלא נעשה מעשה אכילה, וא"כ גם מחשבה על כך תפגל, כיון שנחשבת כמעשה.



אמרה תורה בפ' נגעי בתים<sup>16</sup> (ויקרא יד, מז-מז): "והבא אל הבית כל ימי הסגיר אתו יטמא עד הערב. והשכב בבית יכבס את בגדיו והאכל בבית יכבס את בגדיו". ומבואר ממשוטו של מקרא שאין הכניסה לבית המנוגע מטמאת בגדים, אלא דוקא כאשר הנכנס אוכל או שוכב בבית, אבל עצם השהייה בבית אינה מטמאת בגדים כלל. והנה, ההלכה (נגעים פי"ג מ"ט, רמב"ם פט"ז מהל' טומאת צרעת ה"ו) בנידון זה כך היא: אדם הנכנס לבית המנוגע כשהוא מכניס אתו בגדים שאינם לבושים עליו – הוא והבגדים נטמאים מיד. אבל הנכנס לבית המנוגע כשהוא לבוש בגדים – הוא נטמא מיד, ואין הבגדים נטמאים, אלא כאשר שהה הנכנס בבית כדי אכילת פרס. והסתירה בין הפשט למדרש גלויה.

והנה, כבר כתבו התוס' בחולין (עא, ב ד"ה למאי) שהסבר ההלכה הוא שאין הבגדים שהנכנס לבוש בהם נחשבים כבאים אל הבית (עד שיטמאו מיד ע"י עצם מעשה הכניסה), משום שטפלים הם ללובשם ובטלים לגביו. והטומאה שחלה בהם אחרי כדי אכילת פרס היא טומאה הנובעת מגוף הלובש, ולא מההמצאות בבית, והיינו שהתורה גזרה שאין הנכנס מטמא את בגדיו אלא לאחר שהיית כדי אכילת פרס<sup>17</sup>. ויש לחקור האם הגורם שיוצר את הטומאה הוא זמן השהייה, וענין אכילת פרס אינו אלא שיעור בזמן, אבל הגורם לטומאה הוא השהייה, דכיון ששהה בבית המנוגע נטמא טפי ומטמא בגדים, או שאין יסוד הדבר בזמן ובשהייה, אלא יסוד הדבר באכילה ובשכיבה, שהן הגורמות לטומאה שטמאת בגדים, אלא שאם שוהה כדי אכילת פרס, כיון שראוי בזמן זה לאכול, ג"כ מטמא בגדים כמו באכל, אבל יסוד הדין באכילה ובשכיבה. וגדר הענין הוא, לפי הצד

16. עי' בפירוש הרשב"ם ז"ל לויקרא (יג, ב) שכתב: "כל פרשיות נגעי אדם ונגעי בתים ומראותיהן וחשבון הסגרם ושערות לבנות ושער שחור וצהוב אין לנו אחר פשוטו של מקרא כלום ולא על בקיאות דרך ארץ של בני אדם, אלא המדרש של חכמים וחוקותיהם וקבלותיהם מפי החכמים הראשונים הוא העיקר". ונראה שאין דברים אלו נוגעים לנושא דידן, שאין כונת הרשב"ם ז"ל אלא לומר שאין לזהות ולאבחן נגעים עפ"י הנראה ממשוטו של מקרא או על סמך "בקיאות דרך ארץ של בני אדם", שכן אין אנו בקיאים בכונת המונחים שהשתמשה בהם התורה לזיהוי הנגעים, אלא חז"ל בלבד מוסמכים לכך. אבל ודאי שגם בפרשיות אלו משמש הפשט בתפקידו הרגיל כמגדיר מהותה של ההלכה, ואין כל מקום לומר שבפרשיות מסוימות בתורה חדל הפשט משום מה למלא את תפקידו הקבוע.

17. מפורש בתוס' הנ"ל שטומאת הבגדים נובעת מהאדם שלובשם, ולא מעצם ההמצאות בבית, כפי שנקט הגר"ח ז"ל בספרו, הל' טו"צ שם. ראיתו היחידה של הגר"ח ז"ל שאין הטומאה נובעת מהאדם היא בכך שבהכניס ידיו לבית המנוגע נטמאו הטבעות שעל ידיו (אחרי כדי אכילת פרס), אף שמדאורייתא אין גופו טמא. ואכן התוס' כתבו שם שאין טומאת הטבעות אלא מדרבנן, כשם שעצם טומאת ידיו היא מדרבנן בכה"ג. ואין להוכיח מסתימת דברי הרמב"ם ז"ל שלדעתו טומאת הטבעות מדאורייתא, כיון שכתב ג"כ בסתמא שידיו טמאות, וכזה ודאי מודה הוא שטמאות מדרבנן כמפורש בפ"ח מהל' אבות הטומאה ה"ב, וא"כ ה"ה טומאת הטבעות מדרבנן היא. ועי' "דעת יוסף" לנגעים שם, ו"אכן ישראל" להרי"י פישר שליט"א לרמב"ם ז"ל שם.

השני, שאכילה ושכיבה הן פעולות המאפינות מצב של דירה בבית, שאין אדם אוכל ושוכב מחוץ לבית, ופעולות אלו הן הקובעות דירתו בבית<sup>18</sup>. וההסבר הוא שאין טומאת ההמצאות בבית מספיקה כדי לטמא בגדים, אלא בעינן טומאת דירה, והיינו שאדם הדר בבית המנוגע נטמא בטומאה חמורה טפי מאדם שרק נמצא בבית המנוגע, ורק אדם הדר בבית המנוגע די בטומאתו כדי לטמא את בגדיו. ולכן בעינן אכילה ושכיבה, שהן הן מעשה דירה. וממילא השוהה בבית המנוגע כדי אכילת פרס נטמא משום שבזמן זה ראוי לעשות מעשה דירה, היינו אכילה ושכיבה, אבל לא משום עצם זמן השהייה, דיסוד הדין באכילה ושכיבה תליא, שהן מעשה דירה, שהוא היסוד המטמא.

וגראה שזהו שמלמדנו פשוטו של מקרא שגדר הדין הוא כצד השני שאמרנו, שיסוד טומאת הבגדים נובע ממעשה דירה דאכילה ושכיבה, ולא מהזמן, וזה ששהייה מטמאת אינו אלא משום שראוי בזמן זה לעשות מעשה דירה, והוי כדר בבית. ולכן נאמר בפסוק דדוקא האוכל או השוכב מטמא בגדים, שבאמת זהו יסוד הדין, ואין השהייה מטמאת אלא משום שאכילה ושכיבה יכולות להיעשות בזמן השהייה, ולפיכך הוי כאילו אכל או שכב בבית.

וזוהי הסיבה שבעינן שיעור אכילת פרס ולא כדי אכילת כזית, כפי גדר אכילה בכל מקום בתורה, שכאן היסוד הוא מעשה דירה, ואכילת כזית אינה קביעות דירה. וזו כונת בעל "לבוש האורה" על התורה שם, שהסביר מדוע בעינן כדי אכילת פרס ולא די באכילת כזית, וכתב בזה"ל: "וכי תימא אוכל גופא מניין שאינו מטמא בגדים אלא בכדי אכילת פרס, דלמא שעורו כזית כמו כל האכילה הנאמר בתורה, דקי"ל דשעורו כזית? נ"ל דאין זו קושיא, דשאני הכא שתלה הכתוב האכילה בבית, דכתיב 'והאכל בבית' – משמע שנכנס לקבוע סעודתו שם בבית זה, וקים להו לרז"ל שאין אדם קובע סעודתו בפחות מד' ביצים. משא"כ במקום שכתבה התורה סתם 'לא תאכל דבר פלוני', שתלה שם הכתוב האיסור באכילה לבדה, ופי' אכילת עראי משמע, ובא שם הלכה למשה מסיני שהוא כזית". והשיג על כך ה"קרבן אהרן" על התו"כ שם: "והנך רואה שלא יורה על אכילת קבע האכילה בבית, שכל אכילה בבית היא, שאין אדם אוכל בשוק אפילו אכילת עראי, אלא הפחותים, ולאו בהו עסקינן". אבל למשנ"ת מוסברים דברי "לבוש האורה", דאין הכונה רק לאכילה שנעשית דוקא בבית, דא"כ כל אכילה בבית היא, כדכתב הק"א, אלא הכונה שבעינן אכילה שהיא מעשה דירה בבית, דהיינו אכילה שקובעת את דירתו בבית, וממילא בעינן דוקא אכילת פרס שהיא דוקא קביעות סעודה, ובה דוקא מתבטאת דירתו בבית, משא"כ באכילת כזית, שאף שגם היא אינה נעשית אלא בבית, מ"מ אין בה משום קביעות דירה.

---

18. וראיה לדבר מהלכות סוכה, שם בעינן "כעין תדורו", ולפיכך החיוב הוא דוקא לאכול ולישון בסוכה.

וגדר זה יש לדייק בלשון ה"קרית ספר" על הרמב"ם שם שכתב: "תניא בת"כ, 'והבא אל הבית וכו' יטמא עד הערב' – מלמד שאין מטמא בגדים, פי' מדלא כתיב 'וכבס בגדיו וטמא עד הערב', יכול אפילו שהה שם כדי אכילת פרס? ת"ל 'והאכל בבית יכבס בגדיו', דכי היכי דאוכל מטמא בגדים, הכי נמי אי שהה כדי אכילה מטמא בגדים". הרי שאין השהייה מטמאת אלא כיון שהוויא "כי היכי דאוכל", ויסוד הדין באוכל תליא.

ויש למצוא נפק"מ להלכה מגדר זה, אלא שלשם כך יש להקדים: מבואר בשבועות (יז, ב), וכן נפסק להלכה ברמב"ם שם, שהנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו, אפילו נכנס כולו חוץ מחטמו שנשאר בחוץ – אינו טמא, שנאמר "והבא אל הבית", ודרך אחוריו אינה דרך ביאה. אבל אם נכנס דרך אחוריו לגמרי, ללא כל שיור, – טמא, אף שאין זו דרך ביאה, שכן במקרה זה הטומאה אינה נובעת מקרא ד"והבא אל הבית", דבעינן ביה דרך ביאה דוקא, אלא מקרא ד"ולא יטמא כל אשר בבית", שבו אין הגבלה זו דדרך ביאה, שכן בדין זה הטומאה נובעת מכח ההמצאות בבית, ולא מכח מעשה הביאה. אבל כשנכנס דרך אחוריו ולא נכנס כולו, אפילו רק חטמו נשאר בחוץ, – אינו נחשב כנמצא בבית ואינו טמא (עי' הערות החזו"א על חידושי ר"ח הלוי ז"ל להל' טו"צ שם, ו"אבן ישראל" להרי"י פישר שליט"א לרמב"ם שם, ואכ"מ). ואילו ביחס לביאה – אם נכנס כדרך ביאה רק ברובו ומעוטו נשאר בחוץ, נטמא מדין ביאה דסגי ברובו. נמצא שיש שני דיני הטמאות: ביאה והמצאות. ולפי משנ"ת לעיל, שע"י מעשה דירה נטמא הוא טומאה חמורה טפי דמטמאת בגדים, נמצא דאיכא ג' דיני הטמאות: ביאה, המצאות ומעשה דירה. ממילא יש למצוא את הנפק"מ לדין באופן שאדם דר בבית המנוגע ללא שיוכלו לחול בו דיני ההטמאות הנובעים מביאה והמצאות, שאזי נטמא הוא מ"מ ע"י מעשה דירה. נראה שדבר זה שייך באופן שנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו כאשר הוא שולח את ידו לפניו, וכך נכנס לבית כאשר ידו נשארת בחוץ. בכה"ג אינו יכול להטמא מחמת ביאה, שהרי דרך אחוריו אינה ביאה; אינו נטמא מחמת ההמצאות בבית, שכשם שבנכנס כולו חוץ מחטמו בלבד שנשאר בחוץ אינו נטמא מחמת ההמצאות, דבעינן שכולו ללא שיור יהא בבית, ק"ו בכה"ג שכל ידו נשארת בחוץ (ומבחינת ההמצאות אין חילוק בין ידו לחטמו, ובעינן שכל גופו יהא במציאות בתוך הבית); אבל שפיר נטמא הוא לאחר שהיית כדי אכילת פרס מחמת מעשה הדירה. שכן במעשה דירה אין פגם בכך שידו בחוץ, שכן שנינו בנגעים שם (מ"י), וכן נפסק ברמב"ם שם, שהנמצא בבית המנוגע ופשוט ידו לחוץ וטבעות ענודות לו באצבעותיו – נטמאו הטבעות לאחר כדי אכילת פרס. וכיון שקבענו ששהיית כדי אכילת פרס מטמאת רק כיון דהוויא מעשה דירה, מוכח איפוא שבמעשה דירה אין פגם כאשר ידו בחוץ, שהרי בכה"ג יש כאן מעשה דירה כשידו בחוץ בזמן שהה כדי אכילת פרס. ואין לומר שאף שמצינו שמעשה דירה מטמאו בטומאה חמורה טפי מההמצאות, שעל ידה נטמאים בגדיו, מ"מ הוי מעשה דירה מעליא רק אם גם מצוי הוא בבית, אבל כאשר דר בבית ומ"מ אינו מצוי בתוכו וכמו בנד"ד שדין ההמצאות לא חל כיון שידו בחוץ, – בכה"ג אין זו דירה מעליא ופגם הוא בדירה שאינו מצוי בבית. שזאת יש להוכיח שבמעשה דירה מצד עצמו אין פגם כשאינו מצוי בבית, שהרי באופן הזה שנמצא בבית ושולח ידו החוצה

שנטמאו טבעותיו לאחר כדי אכילת פרס, הרי הוי מעשה דירה מעליא לטמא טבעותיו אף שאינו מצוי כלל בבית בכה"ג, שהרי ידו בחוץ (ואפילו בחטמו בלבד בחוץ אינו נחשב כנמצא בבית, כ"ש בידו), ומ"מ נחשב שפיר כמעשה דירה, ומוכח איפוא שבמעשה דירה אין פגם אם הדר בבית אינו מצוי בתו-ו בגדרי ההמצאות (הוכחת אחי יצחק נ"י). וא"כ בנדר"ד שאינו נחשב כמצוי בבית, כיון שידו בחוץ, אבל שפיר נחשב כדר בבית, שבזה לא פוגם מקומה של ידו כמוכח לעיל, – ממילא נטמא הוא לאחר כדי אכילת פרס מחמת דין הדירה. (ומסברא הדבר מובן שאף שבדין ההמצאות מציאות ידו בחוץ פוגמת, כיון שבעינן שבמציאות הפיזית יהא כל גופו דוקא בתוך הבית, מ"מ בדין מעשה הדירה אינה פוגמת, דדרך אדם לשלוח את ידו לכל הכוונים, ובדירה אין זה פגם). ואין לומר שאמנם מעשה הדירה מצד עצמו הוי מעשה דירה מעליא גם כשלא נחשב מצוי בבית, ומ"מ בכוחו לטמא דוקא אם קדמה לו טומאה דהמצאות או ביאה – דזה אינו כלל; שהרי אילו הגורם המטמא היה ההמצאות, ותנאי הוא בהמצאות לטמא בטומאה המטמאת בגדים שידור בבית, והיינו שכל ענין הדירה אינו אלא מעליותא ותוספת בהמצאות, שנחשבת המצאות קבועה ע"י דירתו, אבל אין הדירה כח מטמא מצד עצמו, – אזי היה נכון לומר שכאשר יש דירה ללא המצאות קודמת, כיון שכל כח הדירה לטמא הוא דהויא מעליותא בהמצאות, ממילא בכה"ג שאין המצאות מעשה הדירה לא יטמא. אבל כיון שבפשט ידו לחוץ נטמאו טבעותיו מכח מעשה הדירה ללא המצאות, הרי מוכח בהדיא שאין הדירה רק מעליותא בהמצאות, אלא מוכרח שהדירה הויא כח עצמאי לטמא. וא"כ כבר אין מקום מסברא כלל לומר שאמנם הדירה היא כח עצמאי המטמא, אבל מ"מ אינה מטמאת אלא כאשר קדמה לה טומאת ההמצאות, דכיון שהם שני גורמי טומאה נפרדים במהותם אין סברא כלל לומר שבכח הדירה לטמא דוקא אם קדמה לה טומאת ההמצאות. ואדרבא, כיון שיפה כח טומאת הדירה לטמא בטומאה המטמאת בגדים, משא"כ טומאת ההמצאות חזינן דגדול כח טומאת הדירה מכח טומאת ההמצאות<sup>19</sup>.

19. אמנם יש מקום לומר שאין הדירה וההמצאות שני גורמי טומאה נפרדים במהותם, אך לא שהדירה היא דין בהמצאות אלא להיפך: ההמצאות והביאה הם דינים בדירה. והיינו שיסוד טומאת הנכנס לבית המנוגע בדירה תליא, אלא שביאה והמצאות הן מקצת והתחלת דירה, ולפיכך גזרה התורה שגם על ידן נטמא הנכנס. ולפי"ז ודאי שדירה ללא המצאות טמא, שהרי יסוד הטומאה כדירה תליא, וכל טומאת ההמצאות אינה אלא משום דין טומאת הדירה.

יש להוסיף שמבואר ברמב"ם (הל' טו"ז שם), עפ"י המשנה נגעים שם, שאין הבגדים נטמאים אלא כאשר אוכל הנכנס לבית המנוגע את אכילת הפרס בפת חטים, ולא שעורים, וכאשר אוכל זאת בלפתן, וע"י הסבה דוקא. שלשה תנאים אלו באיכות האכילה ניתנים ג"כ להחפרש כמבטאים את העובדא שאכילה זו צריכה להיות מעשה דירה דוקא, ולכך לא סגי באכילה סתם, אלא בעינן שהאכילה תהא בהסבה, בלפתן ובפת חטים, שתהא זו סעודה חשובה הקובעת את דירתו בבית. אלא שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים, דהריטב"א ז"ל בחירושו לעירובין (ד, א) הביא מחלוקת ראשונים אם תנאים אלו נאמרו לחומרא, והיינו שע"י האכילה בהסבה ובחטים ובלפתן נעשית היא מהר יותר, וכפי שביארו הרמב"ם ז"ל בפירושו למשנת נגעים שם ורש"י ז"ל בסוכה (ו, א) ובעירובין שם, או שלקולא מכוונים התנאים הללו, היינו שרק ע"י כל אותם תנאים נטמאים הבגדים, וכשחסר מהם – טהורים. ולפי הדעה השניה יש מקום לפרש כפי שכתבנו לעיל, אבל לדעה הראשונה שאין תנאים אלו מכוונים אלא לצמצם באורך הזמן ולהעמידו על המינימום, לא ניתן

אמנם נפק"מ זו לא נתפרשה ברמב"ם, אך אין בכך תימה, כיון שהמקרה אינו שכיח כלל ולא נתפרש בגמרא, "ולפי מדה הר"מ לא היה ראוי כלל להזדקק לדי זה כיון שלא הוזכר בגמ' והמאורע אינה בהווה כלל" (גליונות החזו"א לחדושי ר"ח הלוי ז"ל, פ"ד מהל' מאכ"א ה"ג, סוף הקטע השני)<sup>20</sup>.

לפרש שתנאים אלו נובעים מהצורך במעשה דירה. לעומת זאת, בענין שיעור האכילה, כדי פרס ולא כדי זית, אין מקום לפרש שטעמו לחומרא, שכן ברור שתנאי זה מאריך את הזמן. ובו ע"כ יש לפרש שנובע מהצורך במעשה דירה.

20. יש להעיר שמידת שכיחותו של המקרה בו יתבטא בפועל הגדר התיאורטי של ההלכה הנדונה. אינה משנה מאומה באשר לתקופתו של גדר זה. במהותו של דבר דיו לפשוטו של מקרא אם מלמדנו את גדר ההלכתי האמיתי של הלכה כלשהיא, אפילו אין מכך בכלל נפק"מ, כיון שדי בלימוד זה כדי להגדיר את הפשט כמלמד הלכה: אלא שככל ששכיחים יותר המקרים בהם הבנה זו מתבטאת למעשה – כן גדלה חשיבותה הלכה למעשה. ובאמת בענין זה שבו איירינן, דין בית המנוגע, באמת שייך שהנפק"מ לא תהיה שכיחה למעשה, שהרי על בית המנוגע אמרו חז"ל (סנהדרין ע"א, א) ש"לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר". וא"כ, שכל מציאות דין בית המנוגע אינה אלא הלכה תיאורטית שאין לה ביטוי מעשי, וראי שאין צורך בנפק"מ מעשית ביותר, אלא "דרוש וקבל שכר". עוד יש להעיר שלפי דרכנו אין כל מקום לרתיעה מפני חידושים הלכתיים למעשה, שאין להם מקור בחז"ל ובפוסקים הנובעים מגדר ההלכה כפי שנתפרש בפשט. לאמיתו של דבר, אין מקום לרתיעה כזו, באופן עקרוני, אפילו מפני סתם חידושים הנובעים מפשוטו של מקרא, וכפי שנהגו גדולי ישראל מאז ומעולם לחדש חידושים הלכה למעשה לפי הבנת פשוטו של מקרא, ואכ"מ, והמעין ימצא את הדברים ב"לפשוטו של מקרא", עמ' 73 ועוד, ובמאמרו של הר"י קופרמן שליט"א ב"המעין" (ניסן תשל"ה, כרך טו, גליון ג, עמ' 26-20). אלא שלגבי סתם חידושי הלכה הנובעים מהפשט יש אולי מקום לטעון שמא ליתמי דיתמי כמונו אין זכות לקבוע באופן החלטי שפשוטו זה של מקרא מחייב הוצאת מסקנה הלכתית פלונית זו, וזכות זו שמורה אולי לגדולי עולם שבכל דור. וכאן מצוי ההבדל בין סתם חידושי הלכה שמקורם בפשט, לבין חידושי הלכה הנובעים מגדר ההלכה המפורש בפשט. שכן חידושי הלכה רגילים המתבססים על הפשט, קיומם נובע מתמיהה כלשהיא הקיימת בפשוטו של מקרא, ואשר מתישבת ע"י חידושה של הלכה מסוימת. וכאן מקום לבעל דין לחלוק, מנין הבטחון המוחלט שאכן זהו יישובה של התמיהה, ושלא כוונת הפשט ללמדנו דבר שונה לחלוטין. משא"כ ביחס לחידושי הלכה הנובעים מגדר ההלכה שנתפרש בפשט. שהרי כיון שקובעים אנו באופן כללי שהפשט, במקומות שנסתר ע"י הדרש, מהווה את גדר ההלכתי של ההלכה, וקביעה זו לכשעצמה איננו קובעים מעצמנו, אלא כהסתמך על חז"ל, הראשונים והאחרונים, ממילא אין כל מקום לרתיעה מפני חידושים הלכתיים הנובעים מאותו גדר ההלכה. ואם לגבי טעמא דקרא נפסק (עי' "שדי חמד", מערכת ט, כלל יד) שכאשר הוא מפורש במקרא דרשינן ליה, ק"ו שאין כל אפשרות שלא לדרוש את הגדר ההלכתי המפורש במקרא. והרי תפס"מ ההלכתיות – מעשיות הנובעות מגדר זה הן כבר מילתא דממילא, תוצאה הכרחית ומחויבת היוצאת מהגדרה ההלכתית של הדין כפי שנתנה הקב"ה באמצעות פשוטו של מקרא (וכפי שהארכנו לעיל בפרק ב' בהסבר ההבדל בין טעמא דקרא לגדר ההלכתי של הדין), וממילא לגבי נפק"מ אלו אין כאן כלל חידוש, וכל החידוש מתבטא בקביעת הגדר ההלכתי, אבל גם חידוש זה לא מלבנו הוצאנוהו, אלא מפורש הוא בתורה לפי דרכנו, – ופוק חזי מאן קמסהיד עליה! אמנם דברים אלו נכונים דוקא ביחס לנפק"מ היוצאות במישרין ובהכרח מתוך ההגדרה ההלכתית של הדין: נפק"מ שנובעות מגדר ההלכה, אבל לא במישרין ובהכרח, אלא תוך כדי חידושים נוספים, – להוצאת נפק"מ כאלו יש אולי מקום לטעון שיש צורך בסמכות מיוחדת.

ונמצאנו למדים שהפשט מגלה את גדרה האמיתי של ההלכה, שהגורם המטמא הוא מעשה דירה המאופין ע"י אכילה ושכיבה, ואילו מהמדרש נלמדת צורת פניה המעשיים של ההלכה, לאחר שהתרחבה ע"י התושבע"פ.

#### ה. תגלחת הנזיר

נאמר בפ' נזיר (במדבר ו, יח): "וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו". פשוטו של מקרא הוא איפוא שתגלחת הנזיר צריכה להיות בעזרה עצמה (שכל מקום בעזרה נקרא "פתח אהל מועד" כיון שממנה נכנסים להיכל, הוא אהל מועד, כפי שנלמד בפ' שחיטת שלמים וכפי שיתבאר). לעומת זאת, לפי ההלכה (נזיר מה, א, רמב"ם פ"ח מהל' נזירות ה"ג) תגלחת הנזיר אינה כלל בעזרה, אלא בלשכת הנזירים שבעזרת נשים. ומ"וגלח הנזיר פתח אהל מועד" למדו בגמ' שם שפתח אהל מועד צריך להיות פתוח בשעת תגלחתו, אך לא שיגלח בעזרה עצמה, שזה דרך בזיון למקדש. וסתירה גלויה היא בין הדרש לפשט.

והנראה לענ"ד לומר הוא שבאמת גדרו האמיתי של מקום תגלחת הנזיר הוא פתח אהל מועד, היינו העזרה עצמה, וזה שבפועל אינו מגלח שם הרי זה משום דין צדדי, דין בזיון המקדש, וכאשר מגלח הנזיר בלשכת הנזירים הוי כאילו גילח בעזרה. והדברים יתבארו תוך כדי ביאור הנפק"מ לגדר זה, כדלהלן.

זו לשון הגמ' בנזיר שם: "אבא חנן אומר משום ר' אליעזר 'וגלח הנזיר פתח אהל מועד' – כל זמן שאין פתח אהל מועד פתוח אינו מגלח". והנה, פסק הרמב"ם ז"ל שם: "ואינו מגלח עד שיהיה פתח העזרה פתוח, שנאמר יפתח אהל מועד". והקשה ה"מנחת חינוך" (מצוה שעז): "וצ"ע, דבגמ' דף מה מכואר זה פתח אהל מועד – כל זמן שאין אהל מועד פתוח אינו מגלח, וידוע בכל התורה ובש"ס דאהל מועד היינו ההיכל, פתח אהל מועד היינו העזרה. וא"כ כיון דבגמ' איתא כל זמן שאין אהל מועד פתוח – היינו דלתות ההיכל צריכים להיות פתוחים בשעת התגלחת. ועי' ברמב"ם פ"ה מהל' מעשה הקרבנות ה"ה שכתב 'שלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולים, שנאמר פתח אהל מועד – בזמן שהוא פתוח', חזינן דפתח אהל מועד שדרשינן שיהיו פתוחות היינו דלתות ההיכל, וכאן נמי דכתיב 'פתח אהל מועד' היינו דלתות ההיכל, והאיך כתב הרמב"ם עד שיהיו דלתות העזרה פתוח, וצ"ע".

והנראה לענ"ד בביאור הדברים הוא דהנה במאירי בנזיר שם כתב שדרשו מהמקרא שצריך שפתח העזרה יהא פתוח, ולא הוסיף ביאור. והיינו, על כרחנו, שכך היתה הגירסא לפניו בגמ', וכן י"ל לדעת הרמב"ם ז"ל. אלא שעדיין קיימת קושיהו של המנ"ח, אמנם לא על הרמב"ם ז"ל, אבל על הגמ' גופא, כיצד דרשה הגמ' שפתח העזרה יהיה פתוח בעוד שבפסוק ממנו נדרש דין זה נאמר "פתח אהל מועד", והו"ל לגמ' לדרוש שפתח אהל מועד, היינו ההיכל, יהיה פתוח, וכפי שבאמת נדרש בגמ' בזבחים (נה, ב) לגבי שחיטת שלמים, וכפי שהביא המנ"ח מהרמב"ם ז"ל בהל' מעה"ק. ונראה שהגמ' הבינה שגדר תגלחת הנזיר הוא כפי

שנתבאר, שהיה ראוי מצד עצם דין תגלחתו להתגלח בעזרה, וכמפורש בפשוטו של מקרא, ורק מחמת דין צדדי, דין בזיון המקדש, מתגלח הוא בלשכת הנזירים, וכמבואר בגמ' בנזיר שם "אם כן (שמתגלח בעזרה) דרך בזיון הוא". והנה באמת הרי פשוטו של מקרא שכתוב "פתח אהל מועד" הוא כמשמעו, דוקא ליר פתח ההיכל ולא בכל העזרה, אלא שבענין שחיטת שלמים דרשו (זבחים נה, א) שב"פתח אהל מועד" הכונה לכל העזרה. וי"ל לפי דרכנו שההסבר הוא שבאמת היה ראוי לשחוט בפתח אהל מועד ממש, ויסוד דין מקום השחיטה הוא בפתח ממש, אלא שכיון שכל מקום בעזרה יכול להיחשב כפתח אהל מועד, כיון שמן העזרה נכנסים לאהל מועד, לפיכך כשרה כל העזרה לשחיטה, שכולה היא בגדר "פתח אהל מועד". וממילא בדין תגלחת הנזיר ג"כ י"ל שאף שמתגלח הוא בלשכת הנזירים מחמת דין צדדי, מ"מ כיון שיסוד דין מקום תגלחתו הוא "פתח אהל מועד" כמפורש בפשוטו של מקרא, ממילא צריך מקום תגלחתו להיות ניתן להגדרה כ"פתח אהל מועד", וכיון שגם מקום זה, לשכת הנזירים שבעזרת נשים, הוא מבוא להכנס דרכו לאהל מועד, שפיר הוי בגדר "פתח אהל מועד", שלפי המבואר גדרו הוא מקום המהווה מבוא לכניסה לאהל מועד. אלא שבזה הוא דבעינן לפתיחת דלתות העזרה, שאם דלתותיה סגורות הרי יש בזה מחיצה והפרדה בין לשכת הנזירים שבעזרת נשים לבין פתח אהל מועד, וממילא אי אפשר להגדיר את לשכת הנזירים כ"פתח אהל מועד", כמבוא לכניסה לאהל מועד, שהרי הדרך לכניסה חסומה ע"י דלתות העזרה ולא זהו מבוא הכניסה. משא"כ כאשר דלתות העזרה פתוחות והגישה ישירה ל"פתח אהל מועד", אזי ניתן לומר שבהתגלח הנזיר במקום שמגלח אינו מתגלח אלא ב"פתח אהל מועד", שנחשב הוא כמתגלח בפתח ממש, כיון שגם המקום בו הוא נמצא מהווה את הפתח והמבוא לאהל מועד. משא"כ לגבי שחיטת שלמים דשם בעינן שחיטה בפתח אהל מועד ובאמת שוחט הוא בפועל בעזרה דהויא בגדר פתח אהל מועד וכנ"ל, ולפיכך כאשר דורשת הגמ' שיהא פתח אהל מועד פתוח אין הכוונה לדלתות העזרה, דהרי לא בעינן שייחשב כאילו נמצא בפתח אהל מועד ששוחט הוא מחוץ לעזרה, כבנזיר, שהרי כבר נמצא הוא בפועל בעזרה גופא, וא"כ ברור שהכוונה שיהיה פתח ההיכל פתוח<sup>21</sup>. (וזה שאין שחיטה כשרה מחוץ לעזרה אפי' בהיו דלתות העזרה פתוחות, שמדין תגלחת

21. מצאתי שהרב ש"א נולדברג בירחון "מוריה" (שנה ב, גליון ז-ח) כתב גדר כעין זה לגבי שחיטת שלמים, שכתוב "ושחטו פתח אהל מועד" והיינו בעזרה, אך כיון שטפלה הכתוב לאהל מועד י"ל דבעצם היה ראוי לשחוט בהיכל גופו. ולכך בעינן פתיחת דלתות ההיכל כדי שייחשב כאילו שוחט בהיכל עצמו. יעו"ש שביאר כזה כמה דברים בראשונים. ולפי"ז ק"ו בגד"ר שגילוח הנזיר אינו כלל בעזרה, כפי שמפורש שהיה ראוי להיות, שודאי בעינן לפתיחת דלתות העזרה שיהא בגדר נמצא בפתח אהל מועד.

עוד יש להעיר שלפי דרכנו בביאור הך דינא דיהא הפתח פתוח יש לפשוט את ספיקו של החזו"א על הרמב"ם שם, "כגלח במדינה אי שייך מצות בזמן שהפתח פתוח או שאין מצוה זו רק במגלה סמוך לעזרה". שהרי לדברינו שמצוה זו היא דין בדיני "וגלח הנזיר פתח אהל מועד", שע"י שדלתות העזרה פתוחות נחשב הוא כמגלה בפתח אהל מועד, ממילא לא שייך כלל תנאי זה כאשר מגלה במדינה, שאזי בכל מקרה אינו נחשב כמגלה פתח אהל מועד, וממילא אין מקום להצריך פתיחת דלתות העזרה.

הנזיר הרי מוכח לפי דרכנו שאזי גם עזרת נשים הוּא בגדר "פתח אהל מועד", זה אינו נובע מדין "פתח אהל מועד" שבשחיטת שלמים, אלא מדין חיצוני שאינו קיים בדין תגלחת הנזיר, שבעינן שחיטה בעזרה שנתקדשה, שהרי מפורש בזבחים (נו, א) בדין לשכות שאף שמצד התנאי ד"פתח אהל מועד" שפיר הוּו בגדר זה ד"פתח אהל מועד" מ"מ פסולות לשחיטה כיון שלא נתקדשו, ומוכח שבדין שחיטת שלמים יש הגבלה זו דקדושה, נוסף להגבלה של "פתח אהל מועד", ומדין זה הוא דפסולה שחיטה מחוץ לעזרה באופן דהוי בגדר "פתח אהל מועד" וממילא בדין תגלחת הנזיר שלא קיים בו דין זה דקדושה, ומצד גדר "פתח אהל מועד" שפיר הוּא לשכת הנזירים בגדר זה כאשר דלתות העזרה פתוחות, ממילא שפיר יכול הנזיר להתגלח בלשכת הנזירים).

נמצאנו למדים שפשוטו של מקרא מלמדנו את הגדר האמיתי במקום תגלחת הנזיר, וממדרשו למדנו את ביטוי המעשי לאחר התחשבות בדין חיצוני, דין בזיון המקדש.

ו. ואף לאמתך תעשה כן

אמרה תורה בפ' ראה (דברים טו, טז-יז): "והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך. ולקחת את המרצע ונתתה באזנו ובדלת והיה לך עבד עולם, ואף לאמתך תעשה כן". פשוטו של מקרא מורה בבירור שגם באמה עבריה נוהג דין רציעה. והנה, לפי ההלכה, הנדרשת מפ' רציעה שבמשפטים אין אמה עבריה נרצעת, ומשמעות הפסוק "ואף לאמתך" וכו' מוסבת לדין הענקה שנזכר שם לפני כן. וסתירה עצומה היא בין הפשט למדרש.

והנראה לענ"ד לומר שפשוטו של מקרא מלמדנו דשני דינים איתנהו בדין רציעה: א. דין מעשה קנין שברציעה, שרציעה היא מעשה קנין, שקונה את העבד לעולם (ובביאור גדר הקנין חקרו האחרונים אי הוי יצירת קנין חדש, או שאינו אלא מניעת פקיעת השעבוד הקיים, ואכ"מ), בניגוד לכסף שקונה את העבד רק לשש, והוּא הרציעה מעשה קנין ככל הקנינים. ב. דין מצות רציעה, שרצון התורה הוא שעבד המתנגד לחיי חירות כעבד ה' ומעדיף להיות עבד לעבדים - ענשו להירצע, ושני דינים נפרדים הם. וזהו שמלמדנו פשוטו של מקרא, דשני דינים חלוקים הם, ולכן מצד דין הקנין שברציעה, הדין הממוני שברציעה, אין חילוק בין עבד לאמה, ובאמת "אף לאמתך תעשה כן", דבפרשה זו איירינן דוקא בדין הקנין הממוני שברציעה, ומדין זה שייכת רציעה גם באמה, שמצד מעשה הקנין אין בו פגם גם לגבי אמה<sup>22</sup>. אבל מצד דין מצות רציעה, הדין האסורי שברציעה,

22. אף שאם ירצע האדון את אמתו לא יועיל מעשה הקנין שברציעה לקנותה - זהו משום שלא חידשה התורה את הרציעה כמעשה קנין אלא כאשר יש מצוה בדבר, וממילא באמה שאין מצוה ברציעתה, אין כח ברציעה לקנות. אבל מ"מ שני דינים נפרדים הם, ומצד דין הקנין שברציעה אין כל מניעה מלרצוע אמה וגם לגבי אמה יפה כח רציעה לקנות, אילו היתה מצוה ברציעה לגבי אמה וממילא היתה הרציעה בגדר מעשה קנין. ונמצא שבפרשתנו שעסקינן בדין הקנין שברציעה שפיר כתבה התורה ש"אף לאמתך תעשה כן". שמצד הלכות דין הקנין שברציעה בפני עצמו אין כל מניעה לרצוע אמה.



מדין זה הופקעה האמה, ולפיכך המיעוט שממנו התמעטה אמה מרציעה מצוי בפ' משפטים, דשם איירינן בדין המצוה שברציעה. ולולא שאמר הכתוב "ואף לאמתך תעשה כן" היינו סבורים שרציעה היא מעשה קנין, שאם האדון רוצה לעשותו – עושהו, ונקנה לו בכך עבדו לעולם, אבל אם אינו רוצה לרצעו – הרשות בידו להשתעבד בו לעולם בדרכי קנין אחרות וכפי שיתבאר. לפיכך בא הכתוב ומלמדנו ש"אף לאמתך תעשה כן", והיינו ששני דינים גפרדים הם, קנין ומצוה, שדוקא מצד מצות הרציעה אין אמה נרצעת, אבל מדין הקנין שברציעה שפיר היתה אמה נקנית ברציעה כעבד, לו היה בה דין המצוה שברציעה. וממילא ידעינן שיש דין מצוה חיובית ברציעה, שרצון התורה הוא שהעבד ירצע בדוקא, אם רצונו בהמשך השעבוד, כעונש.

ומבואר בזה שבפ' משפטים כתוב "ורצע אדניו את אזנו כמרצע", ולא כתוב כלל שהרציעה צריכה להגיע לדלת (ומה שכתוב "והגישו אל הדלת" – הוא דין נפרד, דין ההגשה, ולא דין הרציעה, כמבואר ברמב"ם פ"ג מהל' עבדים ה"ט). ואילו בפרשתנו מבואר שהדין הוא "ונתתה באזנו ובדלת", שהרציעה צריכה להגיע לדלת. ולפי המבואר ניחא, דבפ' משפטים שאיירינן בדין המצוה שברציעה באמת לא שייך כלל להזכיר שהרציעה חייבת להגיע לדלת, שמצד דין המצוה שברציעה, דהיינו המצוה להעניש את העבד ע"י רציעה, – באמת אין צורך כלל שהרציעה תגיע לדלת, ובעינן רק את עצם הרציעה באזנו, שדי בעונש זה לבטא את הרעיון שאמרו חז"ל: "אזן ששמעה על הר סיני זכר לי בני ישראל עבדים" – ולא עבדים לעבדים, והלך וקנה אדון לעצמו – תירצע". משא"כ בפ' דילן שאיירינן בדין מעשה הקנין שברציעה, שפיר בעינן שהרציעה תגיע לדלת דוקא, שדין זה יסודו במעשה הקנין שברציעה. שהרי כל מעשה קנין הוא מעשה המבטא את בעלותו של הקונה על החפץ, ולכן נדרש על ופרץ הוי חזקה, דאלו מעשים המבטאים בעלות, וה"ה לגבי משיכה, הנבחה וכל כיו"ב. וממילא בנד"ד הרציעה המחברת וכוכלת, כביכול, את העבד לדלת היא המעשה המבטא את השתעבדותו לצמיתות של העבד לבית אדוניו. (ויש לתפוס את הרציעה לדלת כנפרד מהבית בו היא מצויה, שהרי הרציעה נעשית בבי"ד, ולהלן יבואר טעמו של דבר, ולא בבית האדון). ולכן דין זה מופיע בפרשתנו, פרשת מעשה הקנין שברציעה, ולא במשפטים, שם מבואר דין המצוה שברציעה.

ולכן לא מבואר בפ' דילן חיוב ההבאה לבי"ד, אשר מפורש בפ' משפטים, שכן דין זה לא שייך כלל לדין הקנין שברציעה, דגם בכל שאר הקנינים לא בעינן בי"ד, וה"ה בקנין דרציעה. אלא שמדין המצוה שברציעה, שהיא בגדר עונש לעבד, הרי אין עונש אלא בבי"ד.

וזה עצמו הטעם להשמטת דין ההגשה אל הדלת או אל המזוזה, שאינו מוזכר בפרשתנו, ואילו נמצא הוא בפ' משפטים. שהרי ההגשה לדלת או למזוזה הוא דין במצוה שברציעה, בעונש לעבד השולל את חירותו, בניגוד למה שמבטאים הדלת והמזוזה, וכפי שאמרו חז"ל: "דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כשפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים' – עבדי הם ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה ארון לעצמו, – יירצע בפניהם". משא"כ בדין הקנין שברציעה דלא שייך שם כלל דין ההגשה בפני הדלת או המזוזה. ומבואר איפוא שפשוטו של מקרא מלמדנו את גדר דין הרציעה, דאית ביה שני דינים נפרדים, ומצד דין הקנין המבואר בפרשתנו באמת הדין הוא ש"אף לאמתך תעשה כן", כפי שהתבאר. אלא שמדרשו של מקרא למדנו את התבטאותו המעשית של דין הרציעה, שבו מתחשבים גם בגורם המצוה שברציעה, וממילא משתנה דין ביצועה. ושוב נמצאנו למדים שלא דבר ריק הוא כאשר מחלקת התורה דין כלשהוא לשתי פרשיות נפרדות המשלימות זו את זו, אף שאפשר היה לכלול את כל הפרטים בפרשה אחת. כוונת התורה בכך ללמד על שני דינים נפרדים שיש בפרשה האמורה, ולכך חילקתה לשני מקומות. והפרטים המבוארים בפרשה אחת אין מקומם בפרשה השניה, שבה מבואר הדין השני שבפרשה, שלגביו לא שייכים אותם פרטים.

הנפק"מ להלכה מגדר זה היא, כפי שכבר נרמז לעיל, שהרציעה היא מצוה חיובית שאין לאדון ולעבד רשות להפטר ממנה<sup>23</sup>. ודבר זה התבאר בדברי הרשב"א ז"ל בתשובותיו (ח"א, סי' קלז, ומובא ב"גליוני הש"ס" להגר"י ענגיל ז"ל לרש"י ז"ל בקדושין כא, ב ד"ה יעשה, עי"ש), שכתב שאין רשות לעבד למכור עצמו מחדש בתום שש השנים לאדונו ולהפקיע ע"י כך את מצות הרציעה, אלא אם רצונו להמשיך להשתעבד חייב הוא ברציעה. וכן ביאר הרדב"ז ז"ל בתשובותיו (ח"ג אלף לח, ומובא בגלה"ש שם), שרצון התורה הוא שיירצע העבד שחפץ בעבדותו, ואין זה רק מעשה קנין, ולפיכך אם רצונו בהמשך השעבוד אינו יכול להפטר ממצוה זו.

\* \* \* \*

---

23. ולא כמו שכתב החזו"א (אה"ע, מסכת קדושין, סי' קמח, לדף יד, ב) דרציעה רשות היא ואינה אלא קנין, ואין האדון מחויב בה. ואף הקשה לשם מה חידשה התורה קנין רציעה כיון שניתן להשתעבד בעבד בדרכי קנין אחרות, עי"ש מה שתירץ לפי הנחתו שאין ברציעה כל מצוה. וזהו שנתחדש בפשוטו של מקרא דלא כן הוא, וכמבואר ברשב"א וברדב"ז. (וראה מה שהעיר החזו"א שם בראש הסימן).

בזאת סיימנו להביא שש דוגמאות משש פרשיות שבתורה בהן מודגם הכלל שאמרנו בדבר תפקידו ההלכתי של הפשט במקום שהלכות הדרש והפשט סתרי אהדדי. אין בדוגמאות אלה כדי להקיף את כל המקרים הדומים לאלו שבתורה, אבל דומה שבכך יצאנו ידי חובת ההוכחה, ואפשר לקבל את הכלל כנתון. כתוצאה מכך אפשר יהיה להגדיר בצורה בטוחה ומוסמכת הלכות רבות שבתורה, וליישב את פשוטו של מקרא על אופניו ההלכתיים. דבר זה הוא ענינו של חיבור שלם על התורה, אשר יבהיר מתוך הפשט את גדרי ההלכות בכל מקום, ואף במקומות שאין סתירה בין הפשט לדרש; עצם הניסוח של ההלכה בתורה שבכתב עשוי להאיר את גדרה בבהירות יתר<sup>24</sup>. כך נזכה וחידושי התורה בדרך הניתוחית-הגדרתית, אשר מקובל לכללם תוך חידושי הדורות המאוחרים ביותר, יהיו מפורשים באר היטב בתורה שבכתב גופה. והרי זה מיסודותיה של תורתנו, תורת הנצח: "מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש (כ"ה גירסת הגר"א ז"ל) לפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני" (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד).

---

24. עי' הקדמת הגאון הנצי"ב ז"ל ל"העמק דבר" על ויקרא: "ועוד יש הרבה מקראות שלא נתפרש דיוק הלשון בספרא מחמת שלא היה בהם קבלות ולא העלו בזה המקרא, ואנחנו בעניותנו ובעזר ה' החונן ית' עמדנו על דיוק כמה מקראות, לא להעלות איזה חידוש מעצמנו ח"ו, אלא שעפ"י הדיוק אנו עומדים על הרבה קבלות והלכות שבאו בגמ'... ובזה נתבאר יותר אור הלכה זו... וכבר הראינו בחיבורנו הע"ש... שרבינו בעל השאלות הראה לדעת הלכות שבגמ' בדיוק המקרא אע"ג שלא נזכר בתלמוד, ומזה נתברר אותה הלכה יותר.

"לכלב בן יפונה נתן חלק בתוך בני יהודה אל פי ה' ליהושע את קרית ארבע אבי הענק היא חברון, וירש משם כלב את שלושה בני הענק את ששי ואת אחימן ילידי הענק.

ויעל משם אל יושבי דביר ושם דביר לפנים קרית ספר, ויאמר כלב אשר יכה את קרית ספר ולכדה ונתתי לו את עכסה בתי לאשה וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב, ויתן לו את עכסה בתו לאשה, וגו' " (יהושע ט"ו, יג-יט וראה עוד שופטים א' י-טז).

דביר היא מאותם מקומות שנתיחדו בכמה שמות, המורים בעליל כי לא סתם מקום גאוגרפי לפנינו אלא אתר סגולי בעל תכן וערך רוחני, המהווה אבן פינה ופרשת דרכים בהתפתחותה והשתלשלותה של תורת ישראל. ערכה הסגולי עולה עקב היותה צמודה ודבוקה לעיר האבות קרית ארבע שגם היא נתיחדה בארבעה שמות (כמו דביר). חז"ל דרשו את ארבעת השמות של שתי הערים הללו גם יחד בריש פרשת עקב:

"נמצא ארבע שמות לה וכי מה צורך לבאי עולם בכך? אלא שהיו ארבע מלכויות מתכחשות זו עם זו, זו אומרת על שמי יקרא וזו אומרת על שמי יקרא והלא דברים ק"ו ומה פסולה של א"י כך ק"ו לשבת א"י?!!

בקראנו את הפסוקים דלעיל ולעומתם את הכתוב בספר שופטים מזדקרת מול עינינו התמיהה מה לכלב ולדביר? דומה שהלה פרץ פרץ כיאה לצאצא של פרץ אל עיר אשר מעולם לא הובטחה לו ולא ניתנה לו? כי אם חברון ניתנה לו דביר מאן דבר שמייה? ואם פרץ ועלה מדוע לא עלתה בידו ונזקק לסיועו של עתניאל בן קנז אחי כלב הקטן ממנו? (ראה הלשון בספר שופטים).

ועוד זאת נשאל מדוע זכה ספור לכידתה של דביר לאריכות יתר ולא עוד אלא שחזר הספור כמעט מילה במילה פעם נוספת בספר שופטים! וכי מה צורך לבאי עולם בכך?

### כלב ויהושע

לצורך עיוננו נשית לבנו לדבריו של כלב בבקשו מיהושע את מלוי הבטחות ה' ומשה בדבר חברון. וכך קראנו שם.

"ויוגשו בני יהודה אל יהושע בגלגל ויאמר אליו כלב בן יפנה הקנזי. אתה ידעת את הדבר אשר דבר ה' אל משה איש האלקים על אודותי ועל אודותיך בקדש ברנע (הקדים עצמו ליהושע) בן ארבעים שנה אנכי בשלח משה עבד ה' אותי מקדש ברנע לרגל את הארץ ואשב אותו דבר כאשר עם לבבי (היכן חלקו של יהושע בכל זאת?)

ואחי אשר עלו עמי המסיו את לב העם ואנכי מלאתי אחרי ה' אלקי (וכי רק הוא?) וישבע משה ביום ההוא לאמר אם לא הארץ אשר דרכה רגלך-בה לך תהיה לנחלה ולבניך עד עולם כי מלאת אחרי ה' א-לקי. ועתה הנה החיה ה'

אותי כאשר דבר זה ארבעים וחמש שנה מאז דבר ה' את הדבר הזה אל משה אשר הלך ישראל במדבר ועתה הנה אנכי היום בן חמש ושמנים שנה עודני היום חזק כאשר ביום שלח אותי משה בכוחי אז ובכחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא. ועתה תנה לי את ההר הזה אשר דבר ה' ביום ההוא כי אתה שמעת ביום ההוא כי ענקים שם וערים גדולות בצרת. אולי ה' אותי והורשתים כאשר דבר ה'.

ויברכהו יהושע ויתן את חברון לכלב בן יפונה לנחלה".  
(יהושע יד ו-יג)

נאם זה מתמיה עד למאד כחסר הטקט והאלגנטיות שבו. נשים לב כמה מקדיש ומבליט כלב את עצמו ומתעלם כמעט כליל משותפו לדעה ולמעש בענין המרגלים. יתרה מכך הקורא את נאומו כאן, מבלי לעיין בפרשת מרגלים בתורה, יתרשם כי מלבד כלב היו כל השאר, כולל יהושע בן נון, בין מוציאי דיבת הארץ רעה. והמפליא ביותר הוא שדברים אלו נאמרו, בצורה שנאמרו, אל יהושע עצמו ובזמן ששימש מנהיגם של ישראל.

דומה שאזניים רגישות קולטות פה מרחשי לבו של כלב, ובין השורות קוראים אנו על אי השלמה של כלב עם מנהיגותו של יהושע ועל שנפל בחלקו כתר המלוכה אעפ"י שהוא כלב היה נשיא שבט יהודה אשר לו יאתה המלוכה!! ואף מקורב הוא למלכות מאז נשא את מרים אחות משה כדאיתא בגמרא בסוטה י"א: "ויהי כי יראו המילדות את הא-לקים ויעש להם בתים - חד אמר בתי כהונה ולויה וחד אמר בתי מלכות...". ומ"ד בתי מלכות דוד נמי ממרים קאתי דכתיב ותמת עזובה ויקחו לו כלב את אפרת (לאחר שנתרפאת חזר ולקחה לו אלמא אפרת קרי מרים וכתוב בדוד בן איש אפרתי - רש"י) ותלד לו את חור וכתוב דוד בן איש אפרתי".

לא במקרה אמר כלב: "ככחי אז ככחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא" נזכר כי במטבע לשון זו השתמש משה כאשר תר אחר יורש לעצמו וזה לשון המקרא:  
"יפקד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפנייהם ואשר יבוא לפנייהם ואשר יוציאם ואשר יביאם ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה" (במדבר כז, טו-יז).

ומשה לא ראה ביהושע את ממלא מקומו בדוקא. להיפך הוא נתן עיניו בבניו כנדרש בילקוט שמעוני: (תשע"ו פב).  
"לפי שהיה סבור שבניו יורשין מקומו ונוטלין שררותו התחיל מבקש מאת הקב"ה ופקד ה' אלקי הרוחות לכל בשר איש על העדה א"ל הקב"ה משה לא כמו שאתה סבור אין בניך יורשין את מקומך, אתה יודע שהרבה שרתך יהושע והרבה חלק לך כבוד והוא היה משכים ומעריב בביתי הועד שלך לסדר הספסלין ופורס המחצלאות הוא יטול שררותך לקיים מה שנא' נוצר תאנה יאכל פריה".

ואם בנגוד לציפיות והתחזיות נפל הפור על יהושע אז, אולי עתה לפחות כשיהושע זקן ובא בימים (ראה תחילת פרק י"ג ביהושע) ועל הפרק עומדת בחירת יורש ליהושע יזכה כלב במינוי שהרי ככחו אז ככחו עתה למלא מה ולצאת ולבוא.

אולם דא עקא אשר עמד בעוכריו אז ומנע ממנו קבלת השררה עומד לו גם עתה לרועץ.

כה שנו חכמינו:

"נשתבח (כלב) בכוחו ונגעה בו עין הרע והרגיש בה אימתי? בשעה שאמר "ככחי אז ככחי עתה ולמלחמה ולצאת ולבוא" נגעה בו עין הרע שנא' "ויאמר כלב אשר יכה את קרית ספר ולכדה וכו'" (גנזי שכטר - א 150 מתוך אישי התנ"ך).

ועדיין צריכים אנו למודעי מדוע תשש כוחו דוקא בקרית ספר? מה היה בעוכריו אז שבגללו משה לא מינהו ליורשו אעפ"י שלא נפל מיהושע כלשון המדרש רבה:

"יהושע וכלב שקולים זה בזה" (בב"ר א' ט"ו וכן בתוספתא סוף כריתות)

אשר היתה רוח אחרת עמו

כלב לא חטא כל כך לאמת כשהדגיש הדגשה יתרה את יתרת חלקו במשלחת המרגלים, שהרי גם המקרא העלה על נס את פעלו דוקא. הוא היה הראשון שיצא חוצץ כנגד העם והנשיאים והשתיקם ובהמשך לכך מצינת התורה בעיקר את כלב כמי שלא נסחף אחרי המסיתים והמדיחים:  
"ועבדי כלב עקב אשר היתה רוח אחרת עמו וימלא אחרי והביאותיו אל הארץ אשר בא שמה וזרעו יירשנה" (במדבר יד, כד)

ולכאורה הדברים סעונים הסבר שהרי גם יהושע מלא אחרי ה' ? ומדוע קפחו הכתוב?

ומה נעמו דברי אור החיים הקדוש אשר האיר עינינו בזה:

"ועבדי כלב וגו' צריך לדעת למה לא הזכיר אלא כלב וכו' ולא יהושע? גם כוונת אומרו היתה רוח אחרת עמו, גם אומרו וימלא אחרי, גם אומרו והביאותיו בתוספת ור' בגזרת הכתוב אכן פי' הכתוב הוא על זה הדרך: ועבדי כלב וטעם שאני קורא אותו עבדי הוא עקב אשר היתה רוח אחרת עמו שהגם יהושע ג"כ לא ניאץ ה' עם המרגלים זה היה לו סיבת תפלת משה שהצילתו מיצר הרע ומכוחות המרגלים לכל יסעוהו משא"כ כלב שנכנס בגדר סכנה יצר הרע וחברתו הרשעה ותחל רוח רעה לפעמו והראיה שהלך ונשתטח על קברות האבות ואעפ"כ השלים אחר רצונו ית', וזה אינו ביהושע כי לא היתה רוח אחרת עמו מדרך השכל כי משה מנעו... אשר ע"כ זכה כלב שיקרא עבד ה' כמשה רבנו ע"ה... וטעם שלא הזכיר יהושע לצד כלב שהוא זכה מצד תפילת משה ולא הוצרך להתעצם מכוחו".

מכאן נפתח פתח להבנת אופיים ודרכי הליכותם השונים של כלב ויהושע, כלב הוא תוצר של עצמו, מעצמו למד תורה ועלה ונתעלה, הוא מנהיג עצמאי ובעל יוזמה ותושיה - "איש אשר רוח אחרת עמו". קרוב לודאי שהוא היה האישיות הדומיננטית במשלחת הנשיאים לתור את הארץ מה עוד שהיה נשיא שבט יהודה, ולכן היה ראש וראשון למדברים והקדים את יהושע בנסיון להשתיק את העם.

לעומתו, יהושע הוא משרת משה, נער לא ימיש מתוך האהל, משכים ומעריב בבית הועד לסדר הספסלין ופורס המחצלאות – "איש אשר רוח בו" – רוחו של משה, ממנו ספג כל תורתו והליכות דרכיו. כשתר את הארץ יחד עם שאר הנשיאים בחן כל דבר דרך "משקפיו" של משה רבינו, מכח ברכתו של הלך ארצה כנען ומכחה שב מבלי שעלה בלבו אף לא הרהור קל של חטא. יהושע וכלב שקולים זה כנגד זה אך שונים זה מזה מן הקצה אל הקצה.

יהושע נבחר לרשת את משה כי התאים יותר מכולם להמשיך מפעלו של משה כי הכלל בהעברת התורה היא: "גדול שמושה יותר מלמודה" ונוצר תאנה יאכל פריה

העדפתו של יהושע על פני כלב נעוצה גם באופיה של תקופת הכניסה לארץ. תקופה זו היתה המשך ישיר לתקופת המדבר בהן הכל ניתן משמים מתורה ועד מזון ולבוש. בתקופות אלו לא נדרשו עם ישראל לשום מאמץ כדי להשיג את דרכיהם הרוחניים והגשמיים – עם ישראל לא גילה בתקופה זו יזמות עצמאית ולא נזקק לחידושי תורה ומדע. וכעם כך מנהיגם יהושע, כל שנדרש ממנו היה המשכת מפעלו של משה בנאמנות והתמדה, בעקביות ובאמץ, כדבר ה' אליו בראש ספר יהושע: לנוכח מקרא דברים אלו אנו עומדים משתוממים ומשתאים, כל כך למה? וכי את יהושע בחיר ה' זממו כל ישראל להרוג? ומה פשרה של שכחה זו ומדוע לא עלה בידי יהושע מה שעלה בידי עתניאל בן קנז?

לאור מה שכתבנו לעיל מתבארים הדברים באר היטב. מותו של משה העמיד את עם ישראל ותורת ישראל על סף תקופה חדשה, מעתה אין נביא רשאי לחדש דבר – כי אין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון (לשון הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות) מעתה והלאה יחול הכלל "לא בשמים היא" ואף כתלי בית המדרש לא יוכיחו ואכן רבי יהודה הקדים לדבריו דלעיל קטע אחר וזה לשונו:

"אמר רב יהודה אמר שמואל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה אמרו לו ליהושע שאל אמר להם "לא בשמים היא" אמרו לו לשמואל שאל (נ"א פנחס) אמר להם "אלה המצוות" שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה" (תמורה שם).

וכשם שחל שינוי בררך קבלת התורה ולמודה, כך גם השתנו חקות שמים וארץ – מעתה אין יותר מתת חנם;

"ויחנו בני ישראל בגלגל ויעשו את הפסח בארבע עשר יום לחודש בערב בערבות יריחו ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה וישבת המן ממחרת באכלם מעבור הארץ ולא היה עוד לבני ישראל מן ויאכלו מתבואת הארץ כנען בשנה ההיא".

תקופה חדשה זו בהנהגת התורה והטבע, מצריכה דרכי הנהגה חדשות, עם תקופה כזו צריך להתמודד, צריך לחוש את תמורותיה, תהיותיה ובעיותיה ורק מי שחש בכל אלו יוכל גם לתת להן פתרונות. הספקות עשו את האנשים לחכמים ואם אין ספקות החכמה מאין תמצא? והנה בשעה שנפטר משה לגן עדן הוא שואל את יהושע

אם יש לו ספקות או בעיות והלה משיבו: אין. משמעותה של תשובה זו היא שיהושע לא חש מספיק את התמורה הגדולה הממששת ובאה, אין הוא ער לבעיות הדור החדש וכנראה שגם אינו מסוגל להתעורר אליהן מפאת היותו כל ימיו חי בצלו של משה רבינו, נער לא ימיש מתוך אהלו, ובתור שכזה מעולם לא התמודד עם בעיות חדשות ולא פרץ וסלל דרכים חדשות – כל ימיו היה בבחינת "מקבל" והלכך עמדו כל ישראל להרגו ולהעבירו ממנהיגותו, ובשל כך דאב לבם של זקני הדור ונתמלאו פניהם בושה וכלמה:

"היוצא בדבר אתה אומר" ונתתה מהודך עליו ולא כל הודך" זקנים שבדור אמרו פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה אוי לה לאותה בושה אוי לה לאותה כלימה".

כי זאת תכונת הלבנה המקבלת מאור החמה ומאירה מכחה ואין לה אור עצמי משלה.

אולם ישנה תקופה קצרה בה יהושע יכול ואף ראוי מאחרים להנהיג את העם, זוהי תקופת כבוש הארץ וחלוקתה, משום היותה המשך ישיר מכל הבחינות לתקופת המדבר.

יהושע אינו מחדש תורה חדשה ולא שיטה חדשה ביהדות, ספרו הוא מעין המשך והשלמה לחמשה חומשי תורה ולא בנין אב חדש. כדברי הגמרא בנדרים:

"אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד שערכה של ארץ ישראל הוא" (נדרים כב:)

אלמלא חטאו ישראל היו נשארים עם לוחות ראשונים אשר המה יצירתו הבלעדית של הקב"ה – "והלוחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים חרות על הלחת אך כיון שחטאו ניתנו להם לוחות שניים בהם שותף האדם – "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים" לוחות שניים היוו הנהגה חדשה בעם ישראל, אשר תורה שבע"פ כרוכה בה. בהנהגה זו שותף עם ישראל המחדש בתורה ויוצר בה יצירות כמובן שחידושים אלו הם הם גופי תורה מסינק, אך גילויים הוא כמשך הדורות ע"י תלמידים ותיקים הפזורים לארכם.

ליהושע בן נון אין מבוא אל תורה זו כשם שלא היה שותף לחטאם של ישראל. יהושע הוא בחינת תורה שבכתב, הוא בחינה של לוחות ראשונים ועל כן אמרו חז"ל שספר משנה תורה היה סגנון ליהושע (בראשית רבה, ו, יד).

עפי"ז נבין אולי פסוק קשה ותמוה שכבר חז"ל ושאר המפרשים התקשו בו:

"ויכתב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלקים ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'".

וקשה מאד כיצד זה כותב יהושע דברים בספר תורת האלקים? אך עפ"י האמור ספר יהושע הוא השלמה לחמשה חומשי תורה ואפשר שגם הוא יקרה ספר תורת האלקים.



ושם דביר לפנים קרית ספר – תורה שבכתב ותורה שבעפ"

"ויעל משה אל יושבי דביר ושם דביר לפנים קרית ספר" – רבותינו אמרו אלו הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה שהחזיר עתניאל בן קנז בפלפולו" (רש"י יהושע פרק טו)

מקור דברי רש"י הוא מהגמרא בתמורה שציטטנו לעיל:  
"אמר רבי אבהו אעפ"כ החזיר עתניאל בן קנז בפלפולו שנא" וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב הקטן ממנו".

וכמה מאירים ושמחים, מפליאים ומרתקים דברי חז"ל בהצטלבם והתקצבם יחד. כלב אינו יכול ללכד את קרית ספר כיון שנשתבח בכוחו:  
"נשתבח בכוחו ונגעה בו עיין הרע והרגיש בה, אימתי? בשעה שאמר "ככחי אז וככחי עתה מלחמה ולצאת ולכוא ונגעה בו עיין הרע שנא" ויאמר כלב אשר יכה את קרית ספר ולכדה וכו'". (גנזי שכטר ראה לעיל).

ויהושע אינו יכול ללכד את דביר, ולהחזיר למתכנתם את שבע מאות הספקות ושלש מאות ההלכות שנשתכחו ממנו בימי אבלו של משה, משום שנשתבח בכוחו, כדברי רש"י לגמרא בתמורה:  
"בעוון שגרם להחליש דעתו של משה שנצטער משה על יהושע שנשתבח בעצמו שהיה גדול כמותו".

תרגום דברי יהושע הם למעשה דברי כלב – "ככחי אז ככחי עתה" ולא שכחתי דבר מכל אשר לימדתי מאז.  
יהושע וכלב נצבים אל נוכח פתחה של תקופה חדשה ואין להם המפתח לפותחה, כלב על שום רחוקו ותלישותו ממשה רבינו ויהושע על שום קרבתו היתרה אליו.

נסיונו של כלב לפרוץ ולעלות אל יושבי דביר הוא נסיון להעפיל אל ראש סולם ההנהגה בעת ההיא ולא עלה בידו.  
וכה דבר המהרש"א:

"ויעל משם כלב אל יושבי דביר" – דהיינו למקום מושב חכמים בדברי תורה לבוא על הנך הלכות "ושם דביר" – דהיינו דברים שנתוכחו עתה בהם, לפנים קודם שנשתכחו היו כמו קרית ספר תורה שלא היה בהם ספק ואמר כלב אשר יכה את קרית ספר ולכדה שתהיה בידו כמו לפנים וגו'. (חידושי אגדות תמורה ט"ז).

ובשעת עלותו שמה הרגיש שאינו יכול להן כי חסר הוא את שמושו של משה והעיקר אצלנו בלמוד התורה הוא: "והיו חכמי כל דור משימים דברי הקודמין עיקר והיו לומדים מהם ומחדשים הענינים" (לשון הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות).

ארבע שמות לדביר וכולם אחד אתר סליקין:  
"ושם דביר לפנים קרית ספר ובמקום אחר הוא אומר דנה וקרית סנה היא דביר (יהושע טו, מט) נמצא ארבע שמות לה וכי מה צורך לבאי עולם בכך? אלא שהיו ארבע מלכויות מתכחשות זו עם זו זאת אומרת על שמי יקרא וכו' " (ספרי ריש עקב).

דנה – דין, קרית סנה – סיני, דביר – עשרת הדברים, קרית ספר – ספר התורה, בסיני ירד הדין לעולם ושם ניתן הספר ועשרת הדברים. דביר היא קדש הקדשים ובקדש הקדשים נמצא הארון ובו ספר התורה, נמצאת אתה אומר שדביר היא היא קרית ספר.

עתניאל בן קנז אחי כלב הקטן ממנו, – הענו ממנו ובעל שאיפות ויומרות פחותות משלו, הוא שילוב של יהושע וכלב והוא הפותח את עידן תורה שבע"פ ע"י לכידת דביר, שם הוא פורץ וסולל דרך חדשה בלמודה של תורה, שם הוא מיסד ישיבה גדולה ומושך אליה תלמידים מכל קצוי הארץ העוסקים בפלפולא, בירורה ולבונה של תורה. כאשר למדו לנו חז"ל:

"תנא הוא עתניאל הוא יעבץ ומה שמו יהודה אחי שמעון שמו. עתניאל – שענאו אל, יעבץ – שיעץ ורבץ תורה בישראל ומנלן שענאו אל דכתיב "ויקרא יעבץ לאלקי ישראל לאמר אם ברך תברכני והרבית את גבולי היתה ירך עמדי ועשה מרעתי לבלתי עצבי ויבא אלקים אשר שאל" – אם ברך תברכני – בתורה והרבית את גבולי – בתלמידים והיתה ירך עמדי – לא ישתכח תלמודי מלבי, ועשה מרעתי – שיזדמנו לי ריעים כמותי לבלתי עצבי – שלא ישגבני יצר הרע מלשנות, אם אתה עושה כן מוטב ואם לאו הריני הולך לנסיסי לשאול מיד ויבא אלקים אשר שאל" (תמורה טז).

ואכן עתניאל בן קנז התמיד בדרכו שהוא הפצת תורה ברבים ועל כך זכה לתהילה וכבוד כדברי חז"ל בתנחומא:

"כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג) נאה כבוד לחכמים היגעים בתורה את מוצא ל"ו דורות מאדם ועד יעבץ ולא כתוב באחד מהם כבוד אלא ביעבץ שנא "ויהי יעבץ נכבד מאחיו" ולמה כתוב בו כבוד? היה מקהיל קהלות ודורש טעמי תורה ברבים שנא "ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתיים שמעתיים שוכתיים המה הקינים הבאים מחמת בית רכב" (תנחומא תצוה ט).

עד הופעתו של יעבץ לא שמענו על שיטת לימוד מעין ישיבתית, שתלמידים מתכנסים למקום אחד ויושבים ועוסקים בלמוד תורה. יעבץ הוא אבי השיטה. כי רק בדרך זו, של דיבוק חברים ופלפול בצותא, אפשר לברר וללכד שאלות וספיקות שנתעוררו עם מותו של משה.

כך אנו גם שומעים על בני הקיני שעזבו מקום מושבם ועלו דכירה אל יעבץ ללמד תורה מפיו:

"ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים – שהניחו מקום פירות ומאכל ומשתה והלכו להם לנגב ערב למדבר ללמד תורה אצל יעבץ ומי היה יעבץ? זה היה עתניאל בן קנז באו חסידים אצל חסיד שנא "וילך וישב את העם" – ואין עם אלא חכמה שנא "אמנם כי אתם עם ועמכם תמות חכמה" (ילק"ש רמז לח שופטים).

אנו קוראים, בתחילת ספר שופטים, על בנ"י השואלים את ה': "מי יעלה אל הכנעני בתחילה להלחם בו" וה' השיב שיהודה יעלה ויהודה צירף אליו את שמעון אחיו. מקריאה ראשונה נראה שכונת הכתוב לשבט יהודה בכללו, אולם מהגמרא משמע שתשובת ה' כונה לאדם מסויים והוא עתניאל בן קנז וכאשר כתוב שם:

"תנא הוא עתניאל הוא יעבץ ומה שמו יהודה אחי שמעון שמו וכו'" וכפי שהסביר רש"י בתחילת ספר שופטים.

"ויש פותרין יהודה יעלה, הוא עתניאל הוא יעבץ שאנו אומרים במסכת תמורה ומה שמו יהודה אחי שמעון וזהו שנא' ויאמר יהודה לשמעון אחי עלה אתי בגרלי וכו'".

מכאן למדנו שעתניאל בן קנז לא הופיע על במת המנהיגות בישראל כמושיע בעת צרה כפי שמשמע בספר שופטים פרק ג' אלא כמנהיג שנבחר מלכתחילה לרשת את יהושע אחרי מותו ולפתוח את תקופת השופטים שהיא עידן חדש בעם ישראל ותורת ישראל.

עשור לקיומה של הישיבה משמש הזדמנות טובה לאתנחתא בשטף העבודה הסדירה כדי להתבונן במעשי העבר ולנסות לכוון את העתיד. במסגרת זו נתקימה שיחה עם הרב יהושע כ"ץ, בוגר המחזור הא' של ה"הסדר" בישיבת הכותל, וממוסמכי ה"כולל" הראשונים, המשמש זה כשנתיים כרב בקבוץ "חפץ חיים".

השאלה היותר בסיסית היא, מה במסגרת ה"כולל" שלנו וכמה שמתלווה אליה, לפני בתקופת למודי הישיבה ובצמוד לה, מה יש בה ומה אין בה בהתייחס לתפקידים שאתה משתוקק למלא היום. הישיבה איננה סמינר להכשרת רבנים, איננה סמינר למחנכים, יש לה אופק רחב מאד בשאיפותיה החנוכיות, בעצוב דמות בהעברת מורשת היהדות לדור הבא. אולם פרט ליסוד הרוחני הטהור השולט באוירת הישיבה, פרט ללמוד ש"ס וכל המתלווה לכך, הרי ישנם בוגרים שבשלב מסוים של התפתחותם פונים למלא תפקידים. אחד התפקידים המכובדים והחשובים להמשך קיומה של האומה במסגרת הרצויה לנו הוא הרבנות. והשאלה היא, כאמור מה במורשת הישיבה ותכניה מסייע לתפקיד ומה נעדר ממנה.

תשובה לשאלה זאת אוכל לתת רק בעוד חמש שנים, אם אתמיד בעבודת הקודש. ביכולתי עתה לנסות ולבדוק בתקופה זו של חבלי הרבנות שלי, מה חסר בי. קשה מאד להבחין אם החסרונות הם אישיים או שנובעים מכך שלא קבלתי בצורה מספקת; ואף זה יתכן בגלל שאני לא כלי קבול במידה ראויה. אולם למרות זאת, אף מהתקופה הקצרה אני יכול להסיק, אי אלו מסקנות לגבי הנדון.

ה"כולל" שלנו הרי בנוי כהמשך לישיבה, ואני רוצה לכלול בדברי גם את הימים שישבת בחדר זה כתלמיד הישיבה. יש לנו בא"י צבור לא מבוטל של רבנים מסוג מסויים קשה למצוא את הדרך אליו. לעומת זאת, אנשים שעברו את המסלול אצלנו, אולי ימצאו את הדרך ביתר קלות, וזאת מהסיבה הפשוטה, כי הם באו מרובד חברתי זה. אני מדבר איפוא על בחור שהגיע אלינו בגיל 18 והתכנית המלאה שיששהה כאן עשר שנים, חמש – בישיבה וחמש ב"כולל", הרי אומר שהוא מסיים בן כח'. הגני חש אחריות עצומה כלפי עשר ממיטב שנותיו וכלפי היעדים שהוא אמור לצעוד לקראתם.

כמו מוסדות רבים אחרים בארץ, הישיבה עוד לא התפתחה למלוא כוחה. קשה לומר שהיא מצאה את הדרך לגדל רבנים. יכול להיות שהיא מצאה את הדרך לגדל רמ"ם, ואף זאת בעיקר לישיבות תיכוניות. הרי כדי להיות רב צריך משהו אישי מיוחד שלא כל אדם ניחן בו, ומלבד זאת גם ההשכלה התורנית הרחבה בכיוונים שונים שרב נזקק לה, וכן הכרת בעיות הלכתיות וחברתיות – צבוריות וכיווני פתרון חוששני שאין הישיבה וה"כולל" יכולים להקנותם.

האם משמעם של הדברים שאתה שולל את האפשרות שהישיבה היא בית היוצר לרבנים?

לא. אני רק אומר שקשה להניח שבוגרים בגיל עשרים ושמונה שעברו את המסלול הנ"ל יוכלו לפנות לעולם הרבנות, מכל מקום רק מעטים מהם.

אבל, הרי באותה מידה, הנך יכול לטעון כלפי הרמי"ם. מי שאינו יודע לעמוד לפני כיתה, ואין לו כושר מנהיגות והדרכה, יפסל לעבודת ההוראה.

לכך לא התכונתי, ואחזור לזה בהמשך שיחתנו. כדי להסביר את דברי אפתח בתאור עבודתי ברבנות. בקבוץ "חפץ חיים" יש אמנם מסורת איתנה של הלכה ברוב התחומים, אולי אפילו בכולם. (אמרתי "אולי", כי יש נושאים חדשים ונושאים מתחדשים, ופתרונות שבעבר לא התייחסו אליהם). אולם יום יום מתעוררות שאלות ובעיות מגוונות בכל שטחי התורה ודבר זה מחייב היקף וגישה בריאה. את המצב בערים איני מכיר מקרוב, ואולי ההתייחסות לדרישת ההלכה קיימת בכוונים שונים מאשר בקבוץ. אציין ששותפי לעבודת הקודש הם הרבנים, הרב הלל ב. שליט"א והרב קלמן כ. שליט"א (שניהם בעלי נסיון רב ברבנות ובחנוך, והם שיצרו את המסורת בכל תחומי ההלכה בקבוץ; בחלקם בהתיעצות עם החזו"א זצ"ל) שותפות זו מקילה עלי, ואני לומד בלי סוף מנסיונם ומעצותיהם.

האם אתה מכנה רבנות שכונה כרבנות עיר?

כן, הייתי מדייק ומדבר איפוא על רבנות בהתיישובות. כשאנו מתכנסים לישיבות רבנים מדי חודש, מורגש מאד ההבדל בין רבני ההתיישובות לרבנים שעסוקים עם צבור עירוני.

האם אתם עוסקים רק בנושאים הלכתיים?

עיקר הדיונים סובבים על נושאים הלכתיים מובהקים, מועטים מאד הדיונים על ענייני הנהגת הצבור. אני עושה זאת במסגרת אישית; יש לי קשר חזק עם רבנים מסוימים ואני מרגיש שהם "בונים" אותי. לפעמים זה מתבטא אפילו בדברים שנשמעים לא משמעותיים, אולם יש להם ערך רב. יש לי קשר טוב עם רב פלוני והוא משמש לי כיועץ בהנהגת הצבור ובפתרון בעיות שונות, חברתיות, חנוכיות ועוד. אנו נפגשים לעיתים קרובות, משוחחים ומתיעצים, ובעיקר אני לומד ממנו. עם הרב הזה יש לי גם קשר בבעיות הלכה, אנו מעבירים שאלות ותשובות זה לזה, ומחליפים אינפורמציה על דעתם של מורי הוראה מובהקים בנושאים הנדונים אוכל לומר כאשר שללתי אפשרות הכשרת רבנים במוסד, כגון הישיבה וב"כולל" שלנו, התכונתי גם לכך שמוטל על אדם היוצא לשטח, להסתמך על נסיונם של אחרים, אלה החיים את הבעיות ומכירים אותם מקרוב.

השאלה היא איפוא, אם ברצוננו להקל על הרב החדש את חבלי ההסתגלות, מה עלינו לעשות כדי שיבוא עם מירב חכמת הנסיון; ושמה אין ברירה ועליו לעמוד על דברי תורה מתוך הכשלון?

נרון על זה בהמשך הדברים. ברצוני להביא דוגמא ביחס להנהגת הצבור. בסמוך לחול המועד פורסמה מודעה בקבוץ בדבר השקאת גני נוי בחול המועד. למדתי את הענין, לא רק בצורה עיונית אלא גם למעשה בפגישת רבנים מיוחדת שהוקדשה לנושא זה. כל אחד מהמשתתפים הביע את דעתו בנושא, ספר על מגעיו עם רבנים קשישים ופוסקים מפורסמים, ואף אני בררתי לעצמי את הסוגיה, ובהתאם לכך כתבתי את שכתבתי. כשרב פלוני ראה את המודעה, טען שאין זה נוסח מתאים לרב. שאלתיו בתמימות, מדוע, והוא לימד אותי כיצד יש לנסח מודעות לצבור. ואגב ספר לי שאף הוא עצמו למד זאת ממורה הוראה זקן. יסוד כל הלמוד שבפניה לצבור יש לשקול היטב כל מילה. ראשית העיר, והדבר אופייני, שנוסח

הפניה צריך להיות "חם" ולבבי. בערב חג יש לחתום בברכה "לנו ולכל בית ישראל" וכדומה. שנית, אין כותבים אסור או מותר בפסקנות אלא ע"פי ההלכה אין להשקות", וכיוצא בכך, ואזי מקבלים הדברים משמעות אחרת. מאז אני מקפיד מאד בנסוח מודעות לצבור וצורתן, אפשר הדבר שהענין כולו ישמע פעוט אולם בעיני יש לו חשיבות לא מבוטלת. פעמים הרבה מודעות הם חלק מתדמיתו של הרב. וברור שהענין הוא לא אישי, אלא שהיחס לרב ולפניותיו תלוי בכך.

אם כך מדוע אי אפשר להזמין רב בעל נסיון, והוא יעניק לפרחי הרבנות מנסיונו? שנה לפני סיום ה"כולל", הוא ירצה וידגים בהתייחס לשטחים שונים. בעבודת הרבנות.

אכן, יש מקום להדרכה, אם מתגבשת קבוצה מסוימת שברי לה כי היא הולכת לרבנות. כללית טוב להכיר את הבעיות הכלל – ישראליות, אולם הדרכה מעשית תהא משמעותית רק אם האנשים יתכוונו לתפקידם ברצינות.

האם אתה מעלה על הכתב ציונים מנסיוןך המצטבר?

אני רושם בדרך כלל תשובות לבעיות הלכה שעסקתי בהן.

האם גם נושאים שאינם קשורים ישירות להלכה?

אכן, יש דברים שאני רושם לזכרון. הבוקר למשל רשמתי לעצמי, מה שהוחלט בענין הפרשת תרומות ומעשרות מיכול החיטה שלנו. ההתלבטות היתה אם להסתמך על הפרשת תו"מ הארצית (שהתבצעה כראוי בשנה שעברה) היה עלי לודא אם גם השנה מתכוונים להפריש, ואם יש חשש שלפני ההפרשה (המתבצעת בסוף הקציר בכל הארץ) יוצאת חיטה מהטחנות לשוק כי אז הכשלנו חלילה את הצבור באכילת טבל. לצורך הברור טלפנתי לרבנים לנדאו ואהרונסון שליט"א שטפלו אשתקד בהפרשה הארצית. לאחר הברור הוחלט שלא להפריש אצלנו.

האם יש להסיק מכאן שאין צורך להחמיר ולעשר את הלחם?

לא אומר זאת בודאות. עכ"פ, אם הייתי צריך להודיע על כך לצבור הייתי מברר את הענין בצורה יותר רחבה, כגון: מה בדבר הפרשת המרכיבים האחרים שבלחם. אנו, מ"מ, מפרישים את הלחם בעצמנו. אציין בעיה נוספת בנושא הפרשת יבול החיטה. חלק מהיבול נשלח לזרעים, ולעיתים, לאחר בדיקה (לחות וגודל) אין הסחורה מתקבלת והחיטה נשלחת לטחנות הקמח. בטחנה לזרעים אין הפרשה, וכיון שמדובר בכמויות עצומות, הרי שחבל על ה"אחד ממאה וקצת יותר", אם בסופו של דבר, החיטה תגיע לטחנה ותופרש כנזכר. החלטתי שנפריש על תנאי שאם יגיע המשלוח לטחנה – ההפרשה בטלה (אין זו "ברירה") ואז נוכל להפריש שוב את אותה כמות. (הענין הוחלט לאחר התייעצות עם רבנים גדולים) רשמתי לעצמי את פרטי הענין לזכרון ע"ש העתיד. בשנה שעברה היו ברורים אחרים הקשורים לנושא מעשר עני (לא אפרטם כאן, כי ארוכים הם) אבל רשמתי לעצמי מה שנעשה בנדון. בדרך כלל אני רושם את מקורות הפסיקה, עם מי התייעצתי ומה אמרו זקני ההוראה.

הענין השני שטפלתי בו הבוקר היה בקשר לפרות המבכירות, העומדות להמליט, וכדי להמנע מקדושת הבכורה נוהגין למכרן לגוי. נקבע לאחר התייעצות עם הרבנים שהסדור הטוב ביותר הוא שנבצע את המכירה בעצמנו. נסחנו חוזה מכירה

ששוכפל ובכל הזדמנות שעלי לבצע את המכירה, אני ממלא את הפרטים ו"העניין עובד מהר". אנו מוכרים חלק מסוים מהפרה ובזה אנו נכנסים לשותפות עם עכו"ם ופוקעת קדושת הבכורה: ומכיון שחלק מפרות המשק מכורות לכהן כדי שאפשר יהא להאכילן תרומה, הרי שהמכירה מתבצעת ע"י הכהן, בעל הפרות, לגוי.

אחריות מיוחדת מצריכה הדאגה להפרשת תו"מ מחמניות, פירות, סלק סוכר וכדומה, שאנו מגדלים בקבוץ. מדי פעם יש למנות את האדם המטפל בקטיפ בעקירה, באסוף ולהדריך אותו בנוסח קצר.

השנה יש לדאוג לחלול מעשר שני, למטבעות וכו'. מדי פעם צפים בירורי הלכה מענינים בהלכות תרומות ומעשרות, האם ניתן להפריש מהטבל הפזור בשטח, ואם כן, כיצד. האסדמלפפונים וקשואים שמגדלים לזרעים – חייבים בהפרשה, כיוצא בכך, גרעיני הכותנה, ומה בדבר החלק המופנה לרפת לתחמיץ; בכל הנושאים הללו אני מקבל הדרכה מהרבנים שותפי למלאכת הקודש.

האם ברורים אלו ושכמותם הועלו על הכתב?

יש שסוכמו בקצור ויש שנשמטו. אמנם. דברים הקשורים להנהגת הצבור, הם גם דברים שקשה לדעת כיצד לנסחם, אבל אולי צודקת העצה לכתוב, או אפילו לנהל יומן פעולות, במיוחד שישנן בעיות החוזרות על עצמן, ואפשר לחסוך את ההתחבטות הנוספת.

הנה לפני יומיים היה אצלי רב צעיר שהביא עמו אדם נוסף, שהציג שאלה חמורה הרב התחבט בפתרון ובקש את חוות דעתי, אמרתי לו שלמעשה כבר נשאלתי בכגון דא, וכך וכך היא ההלכה. הוא בקש לדעת הנמקות והוכחות, ואני אף ספרתי לו ממי שמעתין. אלא כשעלעלתי ברשימותי לא מצאתין. מסתבר, שאת המקרה הזה שכחתי לרשום, ואכן, יתכן שאין הנדון דומה לראיה, והרי א"א לדמות סתם מילתא למילתא, ואולי היה בנדון שלי מרכיב שנעדר מהשאלה החדשה. מ"מ נאלצתי לברר את הבעיה כולה בשניה, ורק אז להעלותה על הכתב אכן, כשאני מדפדף במחברות בהן מרוכזות בעיות ההלכה שנתבררו, אני עומד פעם נוספת על הגיוון הרב שבנושאים: רמיזה לנכרי ביו"ט, בעל הלוקח את אשתו ללידה בשבת, מהו לגבי נסיעה, ודין תחומין בהקשר לכך. כבדים בעופות הדבוקים זה בזה, פדיון הבן לאחר הפלה, טבילה כליל שבת פשלא סדרה את צפרניה. אשה, שאחותה נפטרה בארה"ב, לויתה תיערך שעה שאצלנו כבר יכנס החג, מהי לגבי אבלות של שבעה; אם יש להסיר עמודים שעל ידם עובר חוט העירוב, מפני מראית העין שזה מהצר. חברות באגודה השולחת בטיסה בשבת אפרוחים לחו"ל, מהו לקלוף בשבת במקלף, האם אפשר להשאל על תרומה שנתערבבה, תפיסת תרנגולות שכרחו בשבת, פתרונות להפעלת מכונת שטיפת כלים בשבת, פתרונות להפעלת מכון החליבה בשבת, עם סדור חדש של מסיר גביעים אוטומטי ועוד ועוד. בנוגע לנושאי הפעלת מכשירים אני עומד בקשר עם המכון הטכנולוגי בירושלים ועם צמ"ת באלון שבות ובבעיות חקלאות וטכנולוגיה עם המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה של פא"י באגב, שבפרוס הפסח העבודה רבה, במיוחד בשאלת הכשרת כלים והכנת מצרכים לפסח; ביניהן שאלות ציבוריות ופרטיות, ואם כי גם בנושא זה ישנה מסורת כאמור, והאנשים מתורגלים להכשרה וכו', הרי שבכל שנה מתחדשות בעיות ועמן פתרונות. לרוגמא, רשמתי לי השנה את כל עבודות הענפים השונים בחול

המועד, איסורם, היתרם, דבר האבוד וכו', והנה בין הרשימות אף תשובות שנשלחו לשואלים המשרתים במלואים וכדומה מן הגיוון. ולא אאריך בדוגמאות נוספות נחזור לנושא שפתחנו בו קודם לכן: ההכשרה בישיבה. הייתי מחלק את הנושא הזה לכמה חלקים: לתחום ההלכה, לתחום ההוראה לצבור, לתחום עולם המחשבה או נכון יותר: להשקפת עולם רחבה בכל תחומי היהודות, התיחסות לבעיות הדור אלה הם תחומים שצריך לבדוק אם הישיבה נתנה את כל מה שהיא מסוגלת לתת לאדם המסוגל לקבל והראוי לשמש כרבנות. ולאחר כל זה צריך לזכור שעד שלא באים לשטח ולא יודעים איזה צבור הוא המונהג, ומהי השקפת עולמו – א"א לגבש דרך ברורה; מ"מ גם אם אי אפשר להכנס לפרטים הרי הישיבה צריכה לתת את הכוון הכללי.

ביחס לתחום ההלכה הזדמנה לי לאחרונה דוגמא קלסית לדיון שלנו. היתה אצלי בחורה מדריכת גוּעֵר. שאלתה היתה אם מותר לשחק כדור רגל בשבת, לפני שפניתי להשיב ישירות לשאלה, חקרתי לגורמים שהולידו שאלה זו. כונתי היתה שבמידה לא מבוטלת תושפע התשובה מגורמים אלו. אם לדוגמא, היא עסקה בלמוד הלכות שבת מתוך הספרים שנפוצו לאחרונה ומצאה שם דיון על משחק כדורגל, ובקשתה כרגע היא לברר, תאורטית את עמדתי ההלכתית, מקורות האסור וכו' – הרי תהא התשובה בהתאם. לעומת זאת, אם היא נתקלה בעבודתה החנוכית בעובדה המצריכה תגובה והיא מבקשת לבססה על העקרון ההלכתי, תהא התשובה שונה בהתאם; דהיינו יהא עלי להנחותה.

כיצד להגיב אם השאלה התעוררה כתוצאה מהוראת הלכות שבת שוב צריך להגיב אחרת; בכל הנ"ל למרות שבהלכה עסקינן, וההלכה אחת היא. במקרה הנדון החלטתי בסופו של דבר לפרוש את היריעה ולהביא בפניה את הצדדים ההלכתיים והחנוכיים כאחד. רציתי לתת לה כיוון מחשבה נכון באשר להתייחסות מורה ההוראה והמורה בהוראה להלכה. אציין שאם כי עסקו בנושאים כגון דא בספרי אחרונים בני דורנו וחלקם אף הגיעו למסקנות חד משמעיות, עדיין מחכה "עבודה" רבה לרב משום שלעולם יש לדעת עם איזה צבור יש לך "עסק". יש ודבר שהוא מותר ע"פ "עיקר הדין" אסור הלכה למעשה מטעמים חנוכיים – צבוריים. מאידך חייב הרב לטפל בבעיה טקטית כיצד יישב את דעתו עם פסק שונה בספר מקובל שיצא בדורנו; כדי לפתור בעיה מסוג זה חייב הרב לדעת את ה"חלק החמישי בשולחן ערוך", ולא תספיק לו הידיעה בהלכות שבת. אם מדובר על "חומרא" לצורך השעה והמקום יש להעיר שיש לכך מקור מפורש בגמרא, בתחילת מסכת עירובין, "רב בקעה מצא וגדר בה גדר", ופרשו הראשונים שבאותו מקום היו פרוצים בהלכות עירובין, ולכן החמיר עליהם, הגם שדעתו היתה שההלכה היא לקולא. במאמר מוסגר אומר שמטעמים אלו של התייחסות ישירה לשואל, לסביבתו, למניעיו וכו' הנני מבין המסתייגים מהתכנית "הרדיופונית" – "עשה לך רב". תשובה כהלכה תוכל לבוא רק מתוך התחשבות בכל הנסיבות שאין שום אפשרות להכירן דרך הטלפון והרדיו, מה עוד שאין תשובה אחת כמעט לשום נושא. וכל זאת למרות שאינני מתעלם מהחיוב שבעצם הצגת ההלכה כדינמית וכעונה על כל שאלות החיים.

מכיר אני רב אחד שעל כל שאלה שהוא נשאל עובר לתשובתו הוא מתעניין לדעת לגבי מי השאלה אקטואלית. יש דוגמאות רבות לכך אפילו בעניני נשים, כשהשאלה היא "גבולית", הן לחומרא והן לקולא. צריך לדעת במי עסקינן. יש



לעיתים שיש להקל בכגון דא, כי מתוך החומרה חו"ש הוא לא יחזיק מעמד, ועשוי להתדרדר מבחינת שמירת ההלכה, ומאידך יש לעיתים חובה להחמיר מתוך הכרה שהנשאלים מזלזלים או יבואו לזלזל בהלכה. לרונמא - דבר שאני נתקל בו לעיתים קרובות. שאלות בעניני "יורה דעה" תערובות כלים בשר בחלב וכדו', כשאין אפילו בית מחוש, אבל מתוך שהשואלים עלולים לבוא לידי זלזול, אם התשובה תהא - "אין כאן שום בעיה", צריך להתיחס בכובד ראש. כיוצא בדבר, אם המקרה אירע כתוצאה מרשלנות בזהירות המחויבת לכתחילה, בפרט במטבח צבורי - יש לעיתים להתריע על כך גם אם הבעיה פעוטה. כללו של דבר: הרב מורה ההוראה צריך שיהיו לו עינים בראשו. ראשית עליו לעבור "שמוש" אצל רבנים מנוסים, ואין די בכך שיכיר את ההלכה והתיאורטית במקורותיה. עליו להכיר היטב את הנתונים בשטח ובצורה הרחבה ביותר.

סבורני שב"כולל" לא הוקדשה תשומת לב מספקת לדרכי הפסיקה במעשה. גם אם בשאלונים ובמבחנים הנסוח הוא על הרוב "האם מותר להכניס חלב לכוס תה בכלי שני, האם מותר לתת למון ככוס תה", וכדומה, הרי שנעדר מהם, ברוב המקרים, היסוד הצבורי, הם מכוונים בעיקרם להלכות שבת לאיש הפרטי המרדק בקיום ההלכה, כיוצא בדבר בשאלות ב"יורה דעה", בהלכות תערובות, בהלכות נדה וכו'. כל הנ"ל אמור ביחס לשטחים שעסקנו בהם ב"כולל", אולם יש תחומים שהפונה לרבנות יעסוק בהם בתדירות, ואילו בתכנית ה"כולל" אין הם נכנסים; הכוונה למצוות התלויות בארץ, הלכות אבלות, הלכות חוה"מ ועוד מצוות התלויות בארץ יש בהם ענין מיוחד בעיקר לרבנויות בהתיישבות, כי חדשים לבקרים מתעוררות שאלות בהלכות חוה"מ, ערלה וכדומה, שלא לדבר על שביעית שהיא "מקצוע שלם" בתורה. נוסף על כל הנ"ל יש חשיבות מיוחדת להרחבת למודי הגמרא על הסדר, הן כדי להרחיב האופקים, והן כדי להתכונן ללמד ברבים, שעורים, דף יומי וכו'.

אם אנו מבאים בחשבון את כל הנושאים שהזכרת, הרי הזמן הנדרש להכנת עולה לשנים רבות "ואין בחיי מתושלח" בכדי להספיק את כל הנדרש.

המסלול הקיים כולל למוד אינטנסיבי של הלכות שבת (רב המלאכות), הוצאה, עירובין (בקצרה) נדה ומקואות, "יורה דעה" כמקובל לסמיכת "יורה דעה" והלכות פסח, כל זה לדעתי אינו מספיק למלוי תפקידי רבנות. באותה צורה יש ללמוד גם עניני אבלות, חוה"מ, יו"ט וכאמור מצוות התלויות בארץ. ואם כי נושא אחרון חביב זה, הוא עולם רחב בפני עצמו, יש לערוך מבחר מתאים, ואת השאר יש להשלים בלמוד עצמי. כשאני מדבר על הלכות במצוות התלויות בארץ כוונתי להתחיל מהמשנה והירושלמי וביסודיות. לעומת זאת אפשר לוותר על לימוד מקוואות, אולם לא על הלכות טבילה שיש ללמד ביסודיות. בדרך כלל המקוואות מסודרות כמעט ולא מתעוררות שאלות. אולם לא יתכן שאדם הפונה לרבנות לא יכיר היטב את הנושאים הנ"ל.

ביחס לבקיות בש"ס, "כולל" לא יכול לפתור את הבעיה. אם אברך לומד במשך שנים כמה מסכתות וחוזר עליהן, הרי הוא רוכש לו ידע כללי, "וכל ימיו בעמוד והחזר קאי". אולם כל זה לא מתיחס ללמוד בעיון. רב חייב להיות "בתוך העינינים" בסוגיות שונות בש"ס, כדי שיוכל לפסוק הלכה כראוי. כושר העיון בסוגיה הוא תנאי בסיסי לפסיקה נכונה. אמת, כשהמסלול הוא ישיבה תיכונית (כלי הידע הרחב של "ישיבה קטנה") ה"הסדר", תעסוקה מבצעית, מלואים ושאר מפריעים ומטרידים, המשימה היא קשה ביותר, אבל מכל מקום

בת השגה תוך כרי דבקות במטרה והתמדה גדולה.  
נושא נוסף שגם הוא שייך ללמוד, הוא מה שקרוי מחשבת ישראל. שוב אדבר על המטען שרוב גזקק לו, ולא על מה שלא קבלתי בישיבה, שהרי יתכן והיו בישיבה אפשרויות רחבות ואני הוא זה שלא נצלתי אותן כראוי. חושבני שעיקר העבודה של רב, גם מבחינת צנור ההשפעה וגם מבחינה מעשית, הוא נתינת שעורים ביסודות היהדות והאמונה לכל הגילאים.

האם אין הבדל באיזה צבור אתה דן?

חושבני שלא. קשה לי לדבר על כל סוגי הצבור, כל מקום ובעיותיו, כל מקום ורמת אנשיו ומדת אמונתם. יש מקום שיש בו הענות רחבה, יש מקום שהענות בו מועטה, ויש שמגיד השעור עצמו איננו אישיות מושכת. אולם אין אנו עוסקים בצדדים אישיים, אלא בהכשרה הראויה, ולאחריה כל אדם לפי דרגתו מנצל את הכשרתו או חלילה מבזבזה. אדם המכשיר עצמו לרבנות צריך לרכוש בתקופת לימודיו ידיעות רחבות בחנ"ך ובמחשבה, אח"כ קשה אמר מאד להשלים את החסר. השתלמות זו חייבת לבוא דוקא בצידה של ההתפתחות – במלוא המרץ והעוצמה – בלימוד ש"ס ופוסקים. דומני שהדבר גם משלים את בנית האישיות. האדם העוסק מספר שנים רק בהלכה אזי, לא רק שחסרות לו הידיעות בספרות המחשבה שהיה יכול לקנות במספר שעות קטן – אבל שיטתי – במשך השבוע, אלא שגם מבנה אישיותו, ביחס לתפקיד הרבנות הוא פגום. הוא יבדוק את כל הסובב אותו "במשקפי הלכה" בלבד, בו בזמן שיש נושאים רבים שבלא השקפה רחבה לא ניתן להתייחס אליהם כראוי.

האם אין, איפוא, סתירה בין דבריך האחרונים על חובת הלימוד בחלקי התורה השונים לבין אפשרויות הביצוע ב"כולל" הרי התוכנית שאתה שרטטת "מכסה" 25 שנות לימוד?!

ברור, אדם שלמד 25 שנה יהיה רב הרבה יותר טוב ומצליח מבחינת הכשרתו, מאשר רב צעיר יותר שמעטות שנות לימודיו. אך כמובן, מתעוררת בעיה אחרת כי הוא יהיה מבוגר מדי ולכן אין להשהות יותר מדי את היציאה לתפקיד, אך לא להקדים יתר על המדה, הוא שאמרו חז"ל על מי שהגיע או לא הגיע להוראה. אולם הרי צריך להיות מעשיים.

לא אמרתי שעל אותו רב צעיר להיות בקי בכל הש"ס, בחלקי שולחן ערוך, ובכל ספרי המחשבה. הדגשתי רק שעליו לבנות את עצמו גם במחשבה. גם שיחות יפות, המבוססות אמנם על מאמרי חז"ל, אינם מספיקות. צריך לעסוק ב"בשר" ורק אח"כ לפנות ל"ממתקים". יש להכניס למסלול לימודים קבוע ומסודר את רוב ספרי המוסר והמחשבה היסודיים של היהדות. נוכחתי השנה לדעת שאפילו ספר כ"מורה נבוכים" חשוב לעבודת הרב. לעיתים קרובות אני נתקל בבעיות ואני משתמש בפתרונות המעוגנים בספר זה. יתכן שיש אפילו לערוך בחינות בקיאות בנושאי אמונה ויראה. צריך לדעת את ה"קוזרי" ידיעה יסודית וצריך להכיר היטב את פירושי הרמב"ן על התורה וכו' וכו'. כל זה יתרום להעלאת הרמה האישית והרוחנית של המועמד לעבודת הקודש.

מה ביחס לכללים בהנהגת הציבור, לא רק בין אדם לחבירו. הכוונה היא לתדמיתו של הרב בעיני בני קהילתו. קיים הרי החלק החמישי של ה"שולחן ערוך", כיצד נחנך להכרתו. הישאר "הפקר" רק לבעלי הנטיה והרגשה?

העובדה שלא נוסח החלק החמישי היא ההוכחה שלא שייך להביאו לכלל ניסוח. אולי לאישיות כמו "בית יוסף" זאת היתה ה"דרך ארץ" שקדמה לתורה אבל אנו החסרים הקדמות אלו כיצד נלמדן?

חושבני שירא שמים אמיתי המתחנך לישרות במלוא מובן המילה, יש לו אף את יסודות החלק הזה, והוא אף אינו בוש להודות "איני יודע". עלי להוסיף שלדעתי אין הרב זקוק לעסוק במסלול רחב של לימודים כלליים. כדי לדעת כיצד להתייחס מנקודת עמדתו לבעיה, דרך משל, של צדוקים ופרושים, דומני שאין להקדיש לכך שיעורים מיוחדים. מי שיש לו יסודות בלימוד תלמוד ומדרש וחוש התענינות בריא יגיע אף לנושאים כגון אלה. בדברי הקודמים בעיקר ליסודות בתנ"ך ובמחשבה שהם לימוד תורה ומהווים חלק עיקרי בעסוקו של רב בדורנו.

אולם אני דיברתי על הנהגת הציבור, איך להלוך עם הבריות.

לדעתי אלה הם דברים שלא ניתן בכלל ללמד. מי שיש לו את הנטיה לכך הרי שתוך זמן קצר הוא לומד כללי התנהגות מתאימים ומי ששלול הבנה בכגון זה הרי שאף אחרי שיעורים רבים הוא עלול להכשל כשלון חרוץ. יכול להיות שיש מקום לתדרוך בצורה כל שהיא. אבל אינני חושב שזה נושא שאפשר ללמדו בפני עצמו. גם בתחום זה צריך "שימוש". אולי אחזר מכאן לנקודה קודמת, – "חוסר השימוש". שימוש תלמידי חכמים זה כולל הכל. רב אידיאלי צריך לפני שהוא מתמנה בפועל אף בשנות כהונתו הראשונות לפחות לעשות שימוש אצל תלמידי חכמים. בין בהוראה אצל מורי הוראה מובהקים (וזה כולל את מה שאמרת על התיחסות לשואלים שונים, למצבים שונים וכו') בין הנהגת הציבור, אצל רבנים יראים אהובי הקהל ובעלי השפעה וסמכות, היודעים להלוך עם הבריות ולקנות את ליבם.

העובדה שיש יחס מיוחד מעין הזדהות בין שכבת צבור מסויימת, במקרה שלפנינו בין אנשים צעירים לבין הרב הצעיר, האם היא משמעותית לגבי הצלחת הרב או שאין בזה נפקא מינה, שהרי הוא אומר דברים שנאמרו למשה מסיני?

דעתי שרב צריך להיות ראש לכל מחנך טוב, בעל דוגמא אישית טובה ולכן עליו לדעת כיצד להתנהג, וזאת עוד לפני שיעסוק בשאלה איך ללמד ומה ללמד.

השאלה היא איזו אישיות הוא צריך להיות?

הוא צריך לדעת כיצד להתערב בכל נושא גדון שיש לו איזה שהוא קשר לצד הרוחני של הציבור או לצדדי ההלכה. עליו לדעת עם זאת לשמור מרחק מסוים בינו לבין בני הקהילה, קשה לנסח כאן כללים קבועים כי לכל מקום בעיות משל עצמו, בשכונה, במושב, או בקיבוץ. אזכיר רק לדוגמא; הרמב"ם פסק בהלכות תלמוד תורה על ההמנעות מאכילה בנוכחות תלמידים – מן הדברים היוצרים את ה"דיסטנס" המחנך. אולם מאידך, הרי אנו מכירים את המצב שעה שרבנים מתרחקים מהצבור ואז כמעט ואין שום אפשרות לקבל מהם הדרכה, הנהגה וכו'?

מצידי אני משתדל להתקרב לחברים ולדבר עם החברה ולעיתים אני מהרהר שאולי כדאי אפילו לצאת לעבודה בשדה למספר שעות. אני משתדל להיות מבחינתם "עשה לך רב וקנה לך חבר" – ביחד. אך למרות הכל יש צורך לשמור מרחק, ומאידך אסור להמתין עד שהבעיות יגיעו אליך. צריך לקדמן במקום הולדתן בבית החבר, בשדה, ברפת, בחדר האוכל, בבית הספר, ברחוב וכו'.

בנקודה זו, לקראת הסיום, אולי תסכם ותגדיר את שטחי פעילויותיך המגוונים.

קשה במסגרת שיחה אחת להעלות את הענפים הרבים בהם צריך רב לעסוק. אציין כמה מהם, גם אם אני מצליח עדיין ליישם את כל תכניותי בפועל. אחד משטחי הפעולה – השטח החברתי, והכוונה לתפיסה רחבה ביותר. על הרב להיות דמות מתסיסה בחברה, מלכד זרמים, מרבה שלום בין אנשים, מגשר על פערים. כל חברה זקוקה לאישיות אוהבת וישרה שתדחוף תדיר לתיקון ולעליה. גם אם אני כמעט לא התחלתי עדיין לעסוק בנושא כה בעייתי, כהעלאת הרמה החברתית, הריני מודע לכך שזה מתפקידו המרכזיים של הרב. פעילות תרבותית – רוחנית מגבשת את החברה. רב אינו רק מנהל מחלקת כשרות, מפקח מקוואות ובודק כשרות מזוזות; גם אם הוא נושא באחריות מלאה לכל השטחים הנ"ל, הרי ביסודו הוא דמות מחנכת בכל השטחים. בראש וראשונה חייבים מעייני הרב להיות נתונים לחינוך השכבה הצעירה. עליו להתעסק בשטחי חינוך מובהקים, בחיי הילדים, בבית הספר היסודי והתיכון, ואצלנו מדובר גם בקבוצות "שנת שירות" ושל"ת. חשוב הוא הקשר עם מנהלי מוסדות החינוך, השתתפות ערה בבחירת המורים ובתכנון תכניות לימודים. אצלנו הרב משמש גם כ"רב של בית הספר", (כרעיון מתיישם לאחרונה ע"י משרד החינוך), עוסק בפסיקה לגבי בעיות בבית הספר הן בשטחי הלכה מובהקים והן בהכוונה כללית, בוחן בכיתות ומדבר לפני התלמידים והמורים. הרב הלל ברוקנטל שליט"א היה שנים גם המנהל בפועל של מוסדות החינוך כמשק ועשה מלאכתו במסירות עליונה. על הרב לשמור על קשר איתן עם כל בני ובנות המשק הנמצאים במוסדות חוץ, להרצות בקביעות לפני הימים הנוראים ולפני המועדים השונים, בפרוס החג. לקיים חוגים וולנטריים לדיונים שתכליתם פיתוח שאיפות לשלמות. לדוגמא, אני מקיים חוג חפשי ב"מסילת ישרים" לבנות התיכון, ובאמצעותו מתחזק גם הקשר עם היחידים. על הרב לתת לבו מהו המטען שמקבלים צעירי הצאן בגן הילדים בנושאי אמונה, ספורי אבות, ברכות וכדומה. אף מחוץ למסגרת מוסדות החינוך צריך לגלות מעורבות. למוד אה"צ בחוגים ובקבוצות, בעיות המתעוררות בתקופת החופש וכו'.

איך מקבלים הילדים את דמותו של הרב?

ברצינות וביחס הראוי. יש ילדים שבאים לשאול שאלות בהלכה, מעשה ובאו ילדות מכיתה ג' ואבטיח שגידלו בעצמן בידן ושאלה בפיהן: האם צריך להפריש ממנו תרומות ומעשרות? ילד בכיתה ה' התאונן על כך שקשה לו הריכוז בתפילה והוא מדלג קטעים בתפילתו, ובקשני שאכתוב תשובתי בעלון בית הספר. נשאלתי, האם מותר לבן להתחפש לבת בפורים, או לצורך הצגה? הילדים יודעים שצריך לשאול את הרב. אין אצלנו בן וכת "שאינו יודע לשאול". ואכן, לעיתים קרובות קשה להתמודד על אחר עם השאלה ואני מבקש זמן כדי לבדוק ולנסח את התשובה. הכלל "לא הבישן למד" נקוט בידי, גם לרב מותר לא לדעת, וזה גם "משתלם" כי מוטב לא לדעת פעם אחת מאשר לא לדעת אף פעם

נעבור לשטח אחר. מה ביחס לשירותים הדתיים על גווניהם השונים, מהי אחריותו של הרב בנושא.

אכן אף זה שטח בפני עצמו. המעורבות הנדרשת מהרב קיימת אף כאן ולעיתים הענין כרוך ב"עבודה שחורה", טכנית. אתן דוגמא לא שכיחה. הקיבוץ מפריש הרבה צדקה: כדי שהמצוה תתקיים כראוי לה, הוקמה לאחרונה ועדה לעניני צדקה כשאני יושב הראש שלה, והדבר מסייע למיסוד קיומה של המצוה על פרטיה השונים.

קניית מזוזות, הגהתן, קניית תפילות מהודרות לילדים בני מצוה, בדיקת כשרות במוסד פלוני שתלמידנו נשלחים לשם, לעמוד בקשר מכתבים עם מפעלים. המספקים מזון ועם מוסדות הכשרות בארץ לבירור כשרות מצרכים חדשים וישנים – כל אלה פרטים מלוח העבודה היום יומית. הנה לאחרונה ביקשה האקונומית לכרר על דבר משלוח אפרסקים שהגיע, האם אינם פירות ערלה; (הפרות נקנו עוד בטרם יצאה הרשימה המיוחדת של הרבנות בה מופיעים שמות הישובים שאין בפרותיהם חשש). נסיתי לכרר מהו הזן, שוחחתי טלפונית עם מזכירות המשק המשווק, והבינתי שהתוצרת היא ממטע ותיק. אדגיש שנית שבהרבה תחומים עבודתי קלה, עקב נסיון העבר של הממונים על המטבח וכדומה, מתוך הרכתם הקבועה של הרבנים וההנהגות הקבועות מימים ימימה עפ"י דקדוקי ההלכה. ברור שאין הרב צריך להמתין שיבואו לשאול אותו במיוחד בשטחים הצבוריים. על הרב להחדיר תודעת זהירות בנושאים בעיתיים בתקופתנו, כגון הכשרות: נזדמן לי לעסוק בהרחבה בנושא הכשרות, אגב הכנת הרצאה על בעיה זו בארץ, בכנס מורות דתיות לתזונה. הדברים נסבו על המטבחים הלימודיים והצבוריים, על הכנת הדור הצעיר המתחנך לעבודה בהכנת המזון ובהגשתו, לתודעה של כשרות, בדיקת המרכיבים השונים וכו'.

בקבוץ, יש לדאוג למיסוד התנהגות הציבור בהתאם לפסיקת ההלכה: אולם יש שטחי עבודה הרחוקים מצדדים טכניים ואדרבה יסודם בטיפול אישי. לדוגמא, עניני טהרת המשפחה. כל זוג העומד להנשא מתקבל לשיחה וללימוד אצלי ואצל אשתי. בצורה זו חודרת לתודעה חשיבות הנושא בכלל, ושמירת ההלכה ודקדוקיה בפרט.

מהי מסגרת השיעורים למבוגרים שהיית מציע לרב?

אכן זהו עיקר החסר עדיין מן הספר. יש לענות על הצרכים הרוחניים של ציבור מורכב, כדי שכל חבר וחברה יוכלו להשתתף לפחות בחלק ממסגרות השיעורים הקיימים, הכיוון צריך להיות גיוון הנושאים וקשת רחבה של נותני השעורים. אין גבול לאפשרויות הפצת תורה. יש מקום לשעורים, חוגים, הנוגעים לגברים ולנשים ולחברה כולה. אציין שיש אפשרויות ללמוד במסגרת קבועה אחת נושאים מתחלפים מדי פעם. אולם לא רק במקום אחד, קיים רצון להכיר את היהדות גם במקומות בהם אין התורה מגיעה, והרב חייב להקדיש מזמנו להפצת התורה גם בישובי הסביבה. התחלתי לאחרונה ללמד בחוג נשים מפתחי "החפץ חיים", חלקים או קיצור מה"חפץ חיים" ואח"כ "אהבת חסד" וכו', גם בשעורי הלכה הנושאים מתחלפים, למדנו שיעורים בהלכות מטבח, בהלכות שבת במטבח, ועוד, לפני החגים ששעורי ההלכה הם בהתאם לנושא החג בעיקר לפני חג הפסח. כמובן כל זאת מחוץ למסגרת השיעורים הקבועה בגמרא ובהלכה. יש מקום לחלוקת החוגים לפי שכבות גיל, כי מטבע הדברים

שונים שטחי ההתענינות אצל צעירים ומבוגרים, גברים ונשים. קשה לומר שעברתי את תקופת הנסיון בנושא זה. גם כאן כבנושאים אחרים יש ללמוד מן השגיאות ולדעת כיצד לעניין ולמשוך את לב הציבור. במשק מתקיימת מסגרת שעורים רחבה מלפני בואי, מתקיימים שיעורים רבים ע"י כמה רבנים מקומיים ומן החוץ, כתנ"ך במשנה ברמב"ם, ביו"ד באו"ח, במחשבת ישראל, למבוגרים למבוגרות לצעירים ולצעירות. מדי פעם מתקיימים ימי עיון, בעיקר בימות החורף, כשהלחץ בעבודה קטן. מדי פעם מתקיימים שיעורים והרצאות ע"י אורחים, יש לכוון את השיעורים שיהיו קצרים, ושיענו מבחינת המבנה על דרישות השומעים שחסר להם הכושר להאזנה ממושכת. אני רואה את הרב האידיאלי כדמות פעילה ללא מסגרת שעות בכל התחומים שיש להם קשר עם עבודת ה' הפרטית או הציבורית. דמות המשמשת בראש ובראשונה דוגמא אישית המקרינה על כל סביבתה. תקיף, החלטי, אך אוהב ומרגיש, כשכל מעייניו נתונים למטרה אחת: להעלות את הרמה הרוחנית של האנשים מסביבו, ללא ויתורים, ומתוך הבנה מירבית של הבעיות הספציפיות, הציבוריות והאישיות של אנשי קהילתו. עליו ללמוד מכשולותיו בעבר ולהתחדש תדיר בעבודת הקודש; ללמוד ולא רק ללמד ולהתפלל תדיר לסיעתא דשמיא.

לסיום אומר: יודע אני מה שהורונו חז"ל "אמור מעט ועשה הרבה", ובפרט כשנסיון קצרצר אינו נותן תמונה נכונה ובודאי לא מושלמה, אבל קבלתי עלי גזירתם של אלה שחייבוני לפרסם דברי, מתוך תקוה שהדברים ישמשו נר להולכים בעקבותי.

## שבתה של ירושלים — הרב חיים ישעיהו הררי

לע"נ אי"מ אל"ל ב"ר א"א הכ"מ  
נלביע ש"ק כ"ה מנ"א -  
תשלו

זיקה פנימית יש בין השבת והמקדש, בין היום המקודש למקום המקודש. דבר זה כתוב בתורה ואף שנוי בה: "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו" נאמר בויקרא י"ט פסוק ל' וחזר ונשנה כלשונו בפרק כ"ו פסוק ב'. (על הכפילות - ראה "אור החיים" שם, ו"פרי צדיק" בהר"ס י"ד, ט"ו).

בהכנת פסוקים אלו כתב ראב"ע (ויקרא כ"ו ב') "והנה הזכיר היום הנבחר, וגם הזכיר המקום הנבחר". וברמב"ן, "שכל המצוות בכלל השבת והמקדש", ובפרוש ר' מאיר אבוסאולה: "כי רומז מצות עשה בשבת ומצות לא תעשה במקדש, כי בשניהם זכור ושמור". והנחמני עצמו: (ויקרא י"ט ל') "ועל דרך האמת יצוה בשבת הגדול ובשבת שהוא מקדשו" והעיר בעל "פרי-צדיק" (ויקרא עמ' ק') שדברי הרמב"ן מבוארים בזוה"ק, "ובימינו לא נגלה עוד הזוהר, והוא, דישראל בשבת כמו במקדש, שאז הם שתולים בבית ד', וכל ישראל קרויים בשבת - היושבת בגנים. (שהש"ר ח' ט"ו, וראה פ"צ בראשית עמ' נ').

מה שהקיש הכתוב בפסוק אחד נתפרש בדברי חכמים בברייתא שהובאה במסכת יבמות, (ו' ע"א) "נאמרה שמירה בשבת ונאמר מורא במקדש, מה שמירה האמורה בשבת, לא משבת אתה מתיירא אלא ממי שהזהיר על השבת, אף מורא האמור במקדש, לא ממקדש אתה מתיירא, אלא ממי שהזהיר על המקדש".

יסוד זה שנכתב בתורה ונשנה בברייתא, יפה נתנסח במחשבה החסידית ע"י שלושה מיטיבי לכת בפרדס חסידות פולין: הארי לבית גור, בעל "שפת-אמת" הכהן הגדול מאחיו - ר' צדוק איש לובלין, ובעל "שם משמאל" הנושא נזר סוכוצ'וב.

קדושת שבת הרי היא כעין קדושת המקדש, רק שהמקדש הוא קדושה במקום ושבת היא קדושה בזמן "דשבת בזמן כמו מקדש במקום ונתבאר כמה פעמים" (פ"צ ויקרא עמ' ק', "שם-משמאל" תרומה עמ' ע"ה).

מכוחה של נוסחת יסוד זו על השורש המשותף לקדושת המקום והזמן, התפרשו לנו כמה וכמה נקודות, ואף מכאן ואילך ענינות המתפרשות, הרי הן משתבצות בכתר שבתה של ירושלים. (וראה "שם משמאל" תשא עמ' ר"מ: "בשמירת שבת תתמיד ישיבת ירושלים").

### א. קבלת-שבת

קבלת-שבת היא מושג שאין לו כמעט אח, שהרי בכל המועדים פותחים בתפילת ערבית ואין מקדימים לה מאומה. אמנם ההוראה הראשונה של קבלת-שבת דומה להוראת "קבלת תענית", דהיינו שהאדם מקבל על עצמו קדושת-

שבת, (ראה ב"סדר קבלת-שבת ופזמון לכה דודי", מאת יצחק יוסף כהן, ירושלים תשכ"ט) ויש מי שכתב שהלשון דומה לבטוי "הקבלת פני השבת", הקבלת פני הרב. (נתיב בינה, ח"ב עמ' 29) אולם מימי המקובלים בצפת הנהיגו את סדר קבלת-שבת כפי שהתפשט בכל ישראל (ראה על ההשתלשלות ההיסטורית במקורות דלעיל) רמז להקבלת פני שבת במובן של יציאה יש במעשהו של ר' חנינא במסכת שבת קי"ט, שהיה מתעטף ואומר: "בואו ונצא לקראת שבת המלכה", ובמסכת בבא-קמא ל"ב ע"א ברשות שנתנה לרוץ בערב-שבת, שאלו "מאי ברשות איכא"? ותירצו כדר' חנינא. ופירש רבינו חננאל: ברשות מצוה כר' חנינא שהיה מרקד והולך ואומר בואו ונצא לקראת כלה. ומדברי בעל "נמוקי-יוסף" משמע שכך היתה גירסתם בגמרא, "רבי ינאי מרקיד ואזיל, מרקיד ואתי בואי כלה, וזו ריצה משובחת יותר, שהיא לצורך קיום שבת", ורבינו יהונתן ב"שטה מקובצת" הדגיש את הריצה שבין השמשות "ואז אין דרך בן ברית להיות עוסק בצרכי שבת, שכל ישראל זריזין הן במצוות, אם כן מאי ברשות איכא, ומשני שיוצא מעוטף לקראת שבת מלכתא". (השוה בפיוט: "בכך נרוץ לקראתך, בואי כלה נסוכה". וראה על מנהג התימנים לרקד במאמרו של הרב מרדכי הכהן "מחניים" פ"ה-פ"ו עמ' 37 ועיין של"ה מסכת שבת פרק נר מצוה על היתר הריצה. ובחידושי הרי"ם על התורה" עמ' רפ"ט).

את תולדותיה של היציאה אל מחוץ לעיר בתהלוכה לקבל פני שבת מיצה לאחרונה יוסף כהן במחברתו הנ"ל בסיכום מקיף. מנהג זה שיסודו בתקופת המקובלים, הונהג כנראה עוד לפני בוא האר"י לצפת ונהגו בו אנשי צפת ואנשי ירושלים. ו"כך רבים פה ירושלים תוב"ב מחזיקים במנהג הקדמונים ויוצאים מחוץ לעיר, השדה, ברוב ששונים ועושים סדר קבלת-שבת שם". ("חמדת-הימים" ח"א דף מ. וראה "תעלומת ספר" א. יערי עמ' 27).

ואף ר' חיים ויטאל בשער הכוונות התבסס על הגמ' בבבא-קמא בפטור הריצה בערב-שבת (גם אם לא הזכיר את הראשונים על אתר. וסרה ע"פ דבריהם קושית המתנגדים ליציאה. ראה מחברתו של כהן הערה 70, ובמאמרו של הרב מרדכי הכהן, הנ"ל עמ' 37 וב"שם משמואל" ויקהל עמ' ש"ד, ויחי עמ' שנ"ג, ויצא עמ' שמ"ט). ב"יוסף אומץ" כתב "שאין מנהגי לומר בקבלת-שבת חרוז ראשון ד"לכה דודי לקראת שבת", מפני שאין אנו נוהגים לצאת ממקום למקום, כדי ללכת לקראת שבת, כמו שהמנהג בארץ ישראל". (וכגון זה יש בתפילת "שומע קול בכיות" ועוד) שריד למנהג ותיקין זה נשאר ב"קצת מקומות שנוהגין לצאת מבית-הכנסת לעזרה ואומרים בואו ונצא" (מ"ב רס"ב ס"ק י') ובמנהג להסתובב אל הפתח בבית האחרון של "לכה דודי" זכר ליציאה מן העיר ("נתיב בינה" ח"ב עמ' 30).

ב"שולחן ערוך" האריז"ל עניני שבת אות ג' כתב: "קבלת-שבת תצא השדה בסוד חקל תפוחין קדישין", וכך בשירו של האר"י "אזמר בשבחין למיעל גו פתחין, דבחקל תפוחין דאנון קדישין". ומכאן מנהגם של חסידים ומנהג ספרד לומר לפני המזמור, הבו לד' בני אליהם: "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא דבחקל



תפוחין קדישין". ביטויים אלה מעוגנים בפסוקי-המקרא: "לכה דודי נצא השדה", "לכו ונלכה", "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ד'", "ודרשו על-כך בתענית כט: "כריח שדה של תפוחים", וכן הוא בזוהר ח"ג פ"ד: "עאל עמיה דיעקב גן-עדן דאיהו שדה תפוחין קדישין" (וראה עוד במדרשים בתו"ש, בראשית כ"ז כ"ג. ו"פרי-צדיק" בראשית עמ' 58, במדבר עמ' 223).

אנו אין לנו עסק בנסתרות, אבל בכמה מקומות הורונו חז"ל מה ענינו של השדה, "ועל מה היו מדיינים - קין והבל - זה אומר בתחומי בית-המקדש נבנה שנאמר ויהי בהיותם בשדה, ואין שדה אלא בית-המקדש, שנאמר ציון שדה תחרש (ב"ר כ"ב) וכן בתנחומא ישן תולדות י': "כריח שדה-צפה שהוא עומד ובונה ציון ומקריב קרבנות בתוכה וברכו, שאין שדה אלא ציון". ובזוהר ח"ב דף ריח. כריח שדה - דא ירושלים. (וראה ב"לקוטי-תורה" לבעל התניא בחוקותי דף מט. "שדה תפוחים - בחינת תפארת") "למיעל גו פתחין" - להכנס בפתחי שדה התפוחים. ובמדרש תהילים צ"ב: "ששערי גן-עדן סמוכים להר-המוריה". ענינו של הריח, ריח השדה, הוא ריח גן-עדן, הוא ריח המור, אין כאן מקומו. (ראה "גבורות ד'" פמ"ג). אבל ע"פ דרכנו למדנו שהיציאה הזאת של קבלת-שבת מכוונת היא אל פתח "חקל תפוחין" הוא פתח גן-עדן בסמוך להר-המוריה. "וזהו ענין קבלת-שבת בשירות ותשבחות" ("שם משמאל" תרומה, עמ' צ' פ' בא עמ' קמ"ה. וראה "מחניים" פ"ה-פ"ו עמ' 108 על מנהגים מופלגים בקבלת פני שבת).

יציאה זו, יציאה של ממש לקבלת-שבת נדרשה אף בבית-מדרשם של אנשי תנועת-המוסר. כך נכתב מפיו של ר' ירוחם איש מיר: "וכל הרשעים הלא יתלוצצו וילעגו למו, מהו ענין היציאה אל השדה, וכי משם היא באה, וגם מה שייך בכלל לצאת לקראת שבת", ("דעת חכמה ומוסר" ח"א עמ' ק"ל, וראה רמב"ם הלכות שבת פ"ל ה"ב) ושם ישב הענין על פי דרכם של ה"מוסריים". וראה ב"תנועת המוסר" ח"ב עמ' 39 על ר' שמחה זיסל זיו איש קלם שהיה עובר לפני התבה בבית התלמוד אשר בגרובין, בתפילת קבלת שבת בנעימה מתוקה.

"ראו כי ד' נתן לכם השבת" פרשו חסידים: אף כי כל ימות החול יש להתפלל בעצימת עיניים, בשבת שנאמר בה, ראו, עומדים בתפילה והעיניים פקוחות. (ראה "שערי-תשובה" או"ח רס"ז ס"ק ב': דבשבת אין להתפלל בעיניים סגורות) בכל אשר פונים - שבת, עולם שכולו שבת.

"כי עין בעין יראו בשוב ד' ציון", כל שעונים פקוחות לו, והוא זוכה לבוא אצל הכותל המערבי לקבלת פני שבת מלכתא במקלות רבבות ישראל, רואה שכינה בעוה"ז הפורשת שלומה על ישראל ועל ירושלים, שעה שמעלים נרותיה של שבת-ירושלים, הרי אלפי ישראל "פה ירושלים תוב"ב מחזיקים במנהג קדמונים" וברוב ששונים פותחים ב"לכו נרננה".

שלושה חלקים הם במה שקרוי בפינו "קבלת-שבת": מזמורי תהלים, "לכה דודי", מזמור שיר ליום השבת. "ועכשיו אנו אומרים לכבודה מזמורים ו"לכה דודי" ("ערוך-השולחן", או"ח רס"ב ה'). על יחסו המיוחד של ר' יחיאל מיכל אפשטין בעל "ערוך השולחן", להקדמת קבלת-שבת ראה שם ס' רס"ז ס"ק ד', וכביאוגרפיה עליו בתוך "אנשים של צורה" לרב פישמן (מימון) עמ' קע"ה, ו"מולוז'ין עד ירושלים" א' עמ' 281) בטעם אמירתם של פרקי תהלים צ"ה-צ"ט ופרק כ"ט, ובסמיכות ענינם אל השבת נאמרו כמה "מהלכים". את הקושי נסח בנו של "ערוך-השולחן" בעל "ברוך שאמר" (עמ' רכ"ד) "לא נתבאר יחס אמירת ששת מזמורים אלה לעת קבלת שבת"; ובהצעת הענין יש שדנו על מספר הפרקים ועל מספר פסוקיהם, יש שהצביעו על מחברם ויש שעסקו בתכנם.

על מספר הפרקים כתב ר' יעקב עמדין "לפי שהששה מזמורים אלו מיוסדים על ששה ימי החול" (ראה בסדרו לפני "לכו נרננה". ואולי עפ"ז מוסבר אף מנהג הספרדים לצרף לאמירה את פרק ק': מזמור לתודה, שהוא כעין תודה על אירועי השבוע, ואילו פרק כ"ט יסודו בקבלת-שבת גופה. והשוה את מנהג הבעש"ט לומר - לפני מנחה בע"ש - פרק ק"ז, ארבעה שחייבים להודות: "הלכות והליכות בחסידות" עמ' 130. סדור "הגאונים והמקובלים" כרך ד' ספר ב' עמ' מ"א. "ערוך השולחן" רס"ז א'. וראה "פרי-צדיק" במדבר עמ' 100; 221) וכן ב"לקוטי הלוי", "ששה מזמורים הללו רומזים על ששת ימי המעשה ותוכן ענינם הוא שבת תודה ותהילה להבורא יתברך". ("סדר קבלת שבת ופזמון לכה דודי", יצחק יוסף כהן, ירושלים תשכ"ט עמ' 5 הערה 11. וראה בסדור "עבודת-ישראל" על המתבקש מכך לגבי יו"ט שחל בסמוך לשבת). בסדור רשב"ן המתיק את ענין המספר בדרך אחרת: "ששה מזמורים הללו קודם קבלת-שבת תקנו כנגד שש תקיעות שתקנו חכמי התלמוד", (וראה ב"יסודי ישורון" ח"ג עמ' קעב) ובסדור הגר"א הוסיף המהדיר "ואחר שהיו מוכרחים לבטל את התקיעות מטעם הממשלה נעשה זכר לזה לומר ששה מזמורים". (וראה עוד ש"מ משפטים עמ' נ"ג, על התקיעות ועל הכרזת שבת וב"אגרות ראייה" ח"א עמ' רע"ה). המספר שש כמנינם של הפרקים הביא את בעל "שם משמאל" להסבר עמוק, ע"פ דרכו בפרוש מסעות ישראל במדבר: "שש אותיות שבכל חרוז (ב"אנא בכח") - לעומתם מה שנאמר "שש כנפים לאחד", והם שבעה חרוזים כמספר שבעת ימי בראשית, ונראה דלעומת זה בישראל הטרודים בששת ימי המעשה, ובחצות יום ע"ש מתגלה אור הנוצץ מקדושת-שבת, ואותן שש שעות עד התחלת שבת הן אמצעי בין העבודות של ימי החול לבין קדושת שבת והוא שש במספר שש כנפים, וזהו שבקבלת שבת אנו אומרים ששה מזמורי תהלים". ("שם משמאל" במדבר עמ' תי"ב וראה "שם משמאל" תשא עמ' רל"א).

לעומת מספר הפרקים הביא בסדור "עבודת-ישראל" שיש שכתבו, ב"מזמורים אלו ס"ה פסוקים כמספר שם אדנות"; וב"אוצר התפילות", וכן בסדור השל"ה, (וראה בסדור "תפילה ישרה וכתר נהורא השלם") "כל מזמור ומזמור כנגד יום אחד מימי החול". (וראה שם בראש כל פרק שהוא מכוון כמקביל לשורה מתוך "אנא בכח" וב"שם משמאל" במדבר עמ' תי"ב, כ"דאיתא בספ"ק"). ראשי

התבות של ששת המזמורים עולה למנין נפ"ש "ויהי לו למשיב נפש, מאשר כידו נפש כל חי, בסיבת קריאת מזמורים אלו". (שם, וראה ב"מקור התפילות" דף מ"ה ע"ב).

מחברם של מזמורים אלו – לפי מסורת חז"ל – משה רבנו: "י"א מזמורים אמר משה, ובטכסיס של נביאים אמרן" (שוח"ט פרק ד', ובסדר יעבץ הוסיף: אמרם מרע"ה על העתיד). הנחה זו השתבצה לו לבעל "שפת-אמת" במערכת הנחות על הסמיכות שבין "שבת וינפש" ל"ויתן אל משה ככלתו": (שמות ל"א י"ז-י"ח וראה תו"ש שם). א) כשנתן הקב"ה תורה לישראל היתה חביבה להם ככלה על בעלה. ב) משה רבנו היתה לו זו התשוקה והרצון בשלמות, לכן זכה שתנתן תורה על ידו, מש"ה גימטריא רצו"ן. ג) משה נטע רצון זה בכל בני-ישראל, "ויוצא משה את העם לקראת האלוקים, פירש"י כחתן היוצא להקביל פני כלה". ד) בש"ק מתגלית הארת מרע"ה בכלל ישראל (השוה: "ישמח משה" וכו' וראה "פרי-צדיק" במדבר עמ' פ"ה). "ולכן אומרים בקבלת שבת המזמורים של מרע"ה, וזה באמת בכח נפש יתרה שבא בש"ק, "נפש" פרושה – רצון, וזה שנסמך: וינפש, ויתן אל משה". (שפ"א שמות עמ' ק"ז, וראה עוד בשפ"א בראשית עמ' קי"ג על חלקו של משה, ולהלן בשם בעל חידושי הרי"ם).

עיון בתכנם של מזמורי קבלת-שבת מיישב על הלב, יותר מכל הַנ"ל, את ענין אמירתם. ב"ערוך השולחן" ס' רס"ז כתב, כנראה מדנפשיה, "אלו המזמורים הם על לעתיד, לימות המשיח, והוא יום שכולו שבת, לכן אומרים אותם בהכנסת שבת", ואילו בנו כתב (ברוך שאמר "עמ' רכ"ד) "בחמשת המזמורים הראשונים באו זכרונות מברית-העולם בששת ימי המעשה, כמו "ויר' שמים עשה", "אף תכון תבל וכו'", וכה יש למזמורים אלו יחס לקבלת-שבת, מעין הקדמה".

בין מחברי דורנו הדגיש בעל "נתיב הבינה" את יסוד המלכות שבששת המזמורים. "קבלת שבת היא קבלת מלכות ד' בצורה מיוחדת. כאילו כל יום מהשבוע מלמד אותנו להכיר בד' כמלך העולם ומכין אותנו לקראת עול שמים מיוחד בשבת". (נתיב בינה" ח"ב עמ' 35. וראה שם שתלה דבריו בדברי הרש"ר הירש. ("מתנה טובה" עמ' קפ"ב-ג) וכוון לדברי בעל "ערוך השולחן" על ההוראה האוניברסלית של השבת. כיוצא בדברים – "בתורת התפילה" עמ' 156 על היחס בין מזמורי המלך לשבת המלכה, וכן במאמר "קבלת מלכות ד' במזמורי שבת" מאת ד"ר חיים חמיאל, "טורי ישורון" שנה ג' גליון י"ג, אלול תש"ל, עמ' 10). מכוחה של מלכות שמים מפסיק האדם ממלאכתו – "כל מלאכתך עשויה".

התכונות מעמיקה תעמידתנו על מוקד נוסף במזמורינו: ככולם חוזר, נשנה ומודגש הנושא של המקום המקודש: חצרות ד', משכן כסאו, הר קדשו, הרום רגליו ועוד ועוד, הם מהניבים וממטבעות הלשון המאפיינים את קבוצת פרקינו. (עמד על-כך ב"תורת-התפילה" עמ' 157 וראה ב"טורי ישורון" הנ"ל, תכנית לדין בנדון, שכנראה עדיין לא נתבצעה) תופעה זו, של הצמד – יום קדוש ומקום קדוש, ואף הסברה, מעוגנת ועומדת ב"יסוד" שדובר בו זה כמה – "מה

שמקדש במקום - שבת בזמן" ("פרי-צדיק" במדבר עמ' 64, שם עמ' 106, שמות 146) שעה שנטבעה מטבע של "קבלת-שבת", אפשר ואפשר שעמדו לנגד עיני רוחם של יוצקיה, מסעותיהם של ישראל "בתוך" שבוע היצירה, ובאו איפוא ששה פרקים על הסדר (כמנהג הספרדים, ולמנהג האשכנזי - להוציא חריג אחד) כעין תורת סיכום, אפשר שהצטלצל באזני המיסדים - המקבלים - המקבילים - המקובלים קולן של התקיעות המקבילות פני המטרוניתא, ובצלילי התהלים הם דימו להתגבר על גזירות הממשלה ולראות את ישראל בישובן על אדמתן. אפשר שראו את "בעל השמועה", מחברם של המזמורים, עומד לנגדם, כהלכה הפסוקה במסכת השבת הירושלמית. (פ"ה ה"ב) ואפשר שתרועת המלך והמלכות עלתה בנפשם של שומרי שבת במעלי שבתא, ופרצה מפיהם של מקדשי שביעי השמחים במלכותו ית' בדמות קבוצת מזמורים על קיסרות שמים.

ועל פי דרכנו: גם אם כל הטעמים, טעם של ממש יש בהם, עדיין צריכים אנו לכתרה ולחינה של ירושלים שיעטרם; שהרי כמה וכמה גבישי מזמורים יש בתהילים, כגון פרקי הללויה, מזמורי בני קורח, שירי המעלות ועוד, ומה ענין יש בבחירתה של דבוקה זו דוקא?! נמצאת אומר, זכר ירושלים והר-הקודש שעלה על לב המשורר, הוא שעמד להם למזמורים שיעקרו ממקומם בתהלות בן-ישי הרועה, שאמרם משמו של רעיא מהימנא, ויקבעו בפתחה של השבת.

מכאן ואילך, הרינו נכנסים בכבוד, כמורא ובהדרת קודש ("קבלה יש ללמוד בשבת, והרמז, השתחוה לד' בהדרת קודש ר"ת קבלה, "מדבר קדמות" להחיד"א בשם גורי האר"י) להיכל שבתה של ירושלים, וחושפים אורות כפולים של קדושה כפולה, במקום ובזמן, בכל אחד מפרקי קבלת שבת. חשיפה זו של עניני שבת ומקדש ירושלים, בדרכים רבות מדרכי העיון התורניים היא באה, בפשט וברמז, בדרש ובהגות, תוך כדי שמוש באוצר המרובה של מסורת המדרשים והאמרות שנתרקמו מסביב לפרקי תהלים, וכל פטפטאי דאוריתא טבין. (ירושלמי, סוף ברכות).

"בחר רישא - גופא אזיל", ואף שהפתיחה ב"לכו נרננה" היא של מזמור צ"ה בלבד, הפך מטבע - לשון זה, להיות סמלה של קבלת-שבת גופה, הנמשכת והולכת אחר רישא זו. (בימות חול, בסוף שיר של יום רביעי (תהלים צד) נקבע המנהג, כנראה מיסודו של האר"י, ("צלוחא דאברהם" ח"א ע' שצ"ו) להוסיף את שלושת הפסוקים הראשונים של המזמור הסמוך, צ"ה. ב"טעמי המנהגים" עמ' ס"ב כתב כדי שלא לסיים בדבר רע, עיי"ש. וראה בתענית כ"ט ע"א שבפסוק "וישב עליהם את אונם" שבסוף פ' צ"ד, פסקה שירת הלויים עם חורבן המקדש, ובשוח"ט צ"ה א': "וישב עליהם את אונם", מיד, "לכו נרננה לד'". ובפרוש המלבי"ם ורש"ר הירש - על שבוע המזמור בין פרקי השבת צ"ב-צ"ג לבין מזמורי "קבלת-שבת". ו"בעולם-התפילות" להרב א. מונק עמ' ר"ב, הביא שבהוספת "לכו נרננה" ביום רביעי נרמזת הזיקה לשבת הבאה, ועיין סדור "בית-יעקב" ב"הנהגת ימי השבוע" שלפני "מוסף השבת": ג' ימים הם משבת הבאה, ביום ד' יכוין האדם להתחיל תוספת הנפש משבת הבאה).

אכן, הבטוי עצמו בעייתי. "למי אומרים לכו, הו"ל נלכה ונרננה" (בשם ר' שמעון מירוסלב, טעמי המנהגים עמ' קכ"ז) ובסגנונו של בעל "ברוך שאמר", "היה צריך לומר "בואו נרננה", כי זה המציע לרנן הוא משתתף עמהם גם הוא" (עמ' רכ"ד). הראשונים – הרד"ק והמאירי – כתבו על דרך הפשט שזה לשון זריזות והתעוררות (וראה ב"פשר-דבר" לרז"י יעבץ) ואילו האחרונים – בעולם החסידות – פרשו על דרך הרמז: "בימות החול יש שליטה לחיצוניים, ע"כ אז זמן הדומיה וצריכין להסתיר, אבל בשבת שבטלה שליטתם אנו אומרים להם – לכו, עתה הוא זמן שליטתנו, לכן נרננה אנחנו". (טעמי המנהגים עמ' קכ"ז ובכוון זה ראה בסדור "הגאונים והמקובלים" כרך ד' עמ' ס"ז בשם סדור "לב שמח").

בעל חידושי הרי"ם דרך כאן בדרך עצמאית. לכאורה מתגלית סתירה במסורות חז"ל בדבר מחברו של מזמור צ"ה. בתנחומא (סוף פ"ג, פקודי ושם ב"עץ יוסף" תקון הנוסח המשובש) ובזוהר (ויחי, רכ"א ע"ב וראה בפדר"א פי"א ושם בהגהות הרד"ל) יחסוהו לאדה"ר. "בשעה שנברא האדם וקם על רגליו, ראו אותו כל הבריות ויראו מלפניו, והיו נמשכים אחריו כעבדים אחר המלך, והוא אמר להם, אני ואחם בואו ונשתחוה ונכרעה וכו', והסביר בעל "שפת אמת" שאדה"ר היה כולל כל הברואים ובהכנעת עצמו נכנעו כולם, וקריאה זו אל כל הנבראים היתה קודם חטאו, ובערב-שבת היתה. לעומת זאת במדרש שוחר-טוב (פרק ד) נמנה מזמורנו עם אותן שאמרן משה. בישוב הענין כתב בשפ"א (בראשית עמ' קי"ג) "אחר החטא שנתערב טוב ורע" ונטשטשה הכרת האלוקות של האנושות, נבחרו בנ"י "ותיקן מרע"ה זאת" – את קריאת ההתבטלות: נשתחוה, נכרעה, נברכה לפני עושנו – עבור בני ישראל. ולכן אומרים בקבלת-שבת "לכו נרננה", כי מרע"ה נותן זה הכח לבנ"י בכל שבת, כדאיתא לך והודיעם". מכוחה של ההליכה שנצטוה עליה משה – בזיקה למצות שבת – לך והודיעם, נטבע בפיו מטבע הקריאה המחודשת לישראל: "לכו נרננה" (וראה ב"שם משמואל" פ' בשלח עמ' רי"ח על הדגשת הרננה). דברים אלה, כתב הנכד, כנראה מכוח זקנו: "לך והודיעם, לשון עתיד, בכל ע"ש"ק סמוך לכניסת השבת, הולך משה רבנו בעצמו לכל איש מישראל להודיעו ששבת היום. (חידושי הרי"ם על התורה עמ' רפ"ג, וראה שם עמ' רפ"ט).

ב. מזמור צ"ה: היום – אל מנוחתי.

הפרק הפותח בהלל ושבח מסיים בדברי תוכחה ומזכיר את חטאי המדבר. המעבר בין שני החלקים, במשפט התנאי – "היום אם בקולו תשמעו". תנאי זה הקודם למעשה הגאולה הוא התשובה לשאלה: אימתי אחי מר (סנהדרין צ"ח ע"א) ואכן ר' יהושע בן לוי, בדרגתו, אומר: שקורי משקר בי, דאמר לי היום אתינא ולא אתא; ובהסברו של המהר"ל ("נצח ישראל" פכ"ח) "כי המשיח אמר שהיום יבוא, כלומר בזה היום, כל יום שהיה שואל אותו, כי מעלתו בלתי טבעית ובלתי גשמית כלל, והדבר שאינו גשמי אינו תחת הזמן, אולם כנגד החוש הנגלה הוא משקר, כי בודאי מצד המשיח בעצמו אינו נופל תחת הזמן וביאתו כל יום".

יום מיוחד מכל ימים, שאינו במספר הימים, שאינו תחת ממשלת הימים, יום המיועד לתשובה, יום שבו המפתח לגאולה – הוא העומד במרכז הפרק: היום אם בקולו תשמעו. מכאן דרשת ר' לוי במדרש תהלים (והובא בילקוט שמעוני) "אם היו ישראל משמרים אפילו שבת אחת כתקנה, מיד היו נגאלין שנאמר היום אם בקולו תשמעו" (וראה שם בהערות ר"ש בוכר, וב"נעים זמירות ישראל" עמ' קכ"ז בשם "שערי יושר"; וב"מקור הברכות" לר"ז יעבץ עמ' 77: אפשר כי המאמר בגרסת המדרש היה המקור לאמירת מזמור "לכו נרננה" לקבלת שבת. ובסדר "עבודת הלכבות" עמ' 137) קריאה זו לתשובה במעלי יומא דשבתא חוזרת ומצטלצלת מאז בפי אבות העולם. בפי אדה"ר שעה שעשה תשובה בע"ש וחברו למזמור זה, ובפי משה רבנו ההולך ומודיע על ענינה של השבת. "ומספרין עליו על הגר"א ז"ל שכל מי ששמעוהו אומר בשעת "קבלת שבת" – היום אם בקולו תשמעו – מיד היה נעשה לבעל תשובה" ("בעקבות היראה" עמ' ט"ו) וב"שפת אמת", ברמיזה ע"פ דרכו: "וז"ש בירושלמי (תענית פ"א ה"א) על שבת, היום אם בקולו תשמעו, זה ה"קול דודי" שדופק בשבת (שמות עמ' י"ב, וראה בעמ' י"ט, ק"ה ובשפ"א בראשית קל"ח: "ולכן נתקן "לכו נרננה" בכניסת השבת – היום אם בקולו תשמעו").

בסיומו של הפרק בא כנוי לא שכיח: מנוחתי, ובפרש"י ז"ל "לא"י ולירושלים, אשר קראתים מנוחה, שנאמר זאת מנוחתי עדי-עד". ובתרגום יהונתן: "לניח בית מקדשי", וראיתו בודאי מישעי' סו': איזה בית תבנו לי ואיזה מקום מנוחתי. (וראה "ברוך שאמר" עמ' רכ"ו: לפי הענין היה צריך לומר מנוחתם, וקורא לירושלים – מנוחתי) לשמוש בלתי שגרתי זה – מקום מנוחה, יש צליל קרוב וכעין גזרה שוה ליום המנוחה. כך אף נדרש באליהו-רבה, לפי הבנתו של ר' צדוק: שבת נקרא מקום מנוחתי (בתנא דבי אליהו פ"א (וכך גם בילקוט שמעוני תהילים קל"ט, וראה תו"ש שמות כ' אות רל"ט שציין מקורו כמדרש) מצויינת השבת כיום מנוחה, והחובה לעסוק בו בתורה, מהפסוק בישעי' ס"ו ב', "ואת כל אלה שנאמר אלה החוקים וכו'". (וכן הוא ב"ישועות יעקב" סא"ר פ"א וראה ילקוט שמעוני ישעי' שם). כהשלמה הגיונית, לרידו של הדרשן, תפס כנראה ר' צדוק שהוא מתיחס אף לפסוק הקודם (ישעי' סו א) "אי זה מקום מנוחתי", "דשבת נקרא ג"כ מקום מנוחתי, וכמו שנדרש בתדב"א (ריש סא"ר) פסוק ואיזה מקום מנוחתי על השבת וכמ"ש שאין מנוחה לקב"ה אלא עם עושה תורה בלבד, ושבת יעשה כולו תורה". ("פרי-צדיק" ויקרא עמ' 154, וראה ב"שפת-אמת" שמות עמ' מ"ג על ישראל היכולין "לשוב בשבת למקום מנוחתם" וב"נאות דשא" א' עמ' קכ"ג בשם הפשיטחאי).

הפרק הפותח את סדר "קבלת-שבת" כולל איפוא בתוכו, את המטבע על שני צדדיו: רמזים ליום המכובד מכל ימים, ליום שבשמירתו תליא מילתא – היום אם בקולו תשמעו, ואת קדושת המקום – מקום מנוחתי. ואכן, בעצם השמוש בשם מנוחה ישנה רמיזה ברורה ליום המנוחה. וגם אם עדיין תלוי ועומד משפט התנאי, על תנאי הגאולה – "אם בקולו תשמעו", מכל-מקום עומדות רגלינו בירושלים העיר, וגם אם לא באו עדיין כל ישראל אל המנוחה – זו ירושלים (כגברא רבה, הוא ניהו ר' שמעון בר יוחאי דמשכי לגברי, זבחים קי"ט ע"ב)

הרי "רבים פה ירושלים טוב" ב מחזיקים במנהג הקדמונים ברוב ששונים" ופוחחים וקוראים בקול רננים: "היום בקולו תשמעו – יבואו אל מנוחתו".

ג. מזמור צ"ו: שיר חדש – בחצרותיו.

הפרק כמות שהוא לפנינו נעדר כתובת ונתונים על נסיבות חבורו. ברם, מה שסתום קמן, נתפרש להלן. שעה שהעלה דוד את ארון הברית לאהל ירושלים "נתן דוד בראש להודות ביד אסף ואחיו" (דבה"א ט"ז) השיר הראשון שהשמיעו הלויים לפני הארון נשתמר בידינו במזמור ק"ה בתהלים, עכ"פ בט"ו פסוקיו הראשונים המקבילים לנוסחת דברי-הימים. אכן, י"ד הפסוקים המשלימים נכנסו, רובם ולא כולם, לפרק צ"ו בתהלים. נמצא שפרקנו הוא משירי ירושלים, ו"יחוס" מיוחד לו: בו פתחו הלויים בשירת שרותם. (אולי מכאן שיבוצו בפתיחת הזמירות מדי-יום כנוסח ספרד, "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים", בהקבלה לנוסח אשכנז – שיר החנוכה הקמאי) "יחוס" קדום עוד יותר – ביחס למקום קדוש – יחוס חז"ל (בתנחומא תרומה ט') לרינת עצי היער שבמזמורנו: "אותן הארזים שנטע יעקב ובניו ברדתם מצרימה – היו אומרים שירה לפני הקב"ה, שנאמר "אז ירננו עצי היער מלפני ד'", ואין אז אלא שירה, ואימתי כשנעשה מהם משכן".

מכל-מקום, הבטויים: "עוז ותפארת במקדשו", "בואו לחצרותיו" ודומיהם, שתולים בעזרה על דוכנו של אסף ואחיו הלויים, וכך דרשו בילקוט שמעוני (שמואל רמז תק"ב ומקורו ב"סדר עולם" פי"ד) "בשחר היו אומרים "הודו" עד "אל תגעו במשיחי", בין הערביים היו אומרים "שירו לר'" עד "ויאמרו כל העם", וכך היו עושים ארבעים ושלש שנים עד שהביאו שלמה לבית עולמים". וכך הוא ברד"ק דבה"א ט"ז כ"ג. ואפשר שאף הניב "שיר חדש" מכאן הוא מתחייב: הכאת הארון למקום חדש – לירושלים, שיר חדש הוא מוליד.

פן אחד של הפרק – "ירושלמיותו", גלוי הוא, אפוא, לפנינו, ומכאן – ע"פ דרכנו – קביעתו בעטרת קבלת שבת, ואילו הפן השני – "שבתיותו", גנוז בשירה הקוסמית של הטבע, בפסוקי החתימה: שמחת השמים וגיל הארץ, רעם הים, עלזון השדה ורינת היערות. שמחת היקום המופלאה משוייכת לראוי לבא, ובקוצו של יו"ד מאית"ן העתיד היא תלויה: "ישמחו", "ירעם", "יעלז", "ירננו". מזמור שיר זה על העתיד לבוא הוא בא; על גילויי העתיד הוא שר. "ואין אז אלא שירה", "אז ירננו" עתה, בעולמנו, עדיין גנוזים הם הגילויים. ובפירש"י ז"ל: מזמור זה על העתיד (וראה באבן-עזרא, שתי אפשרויות על שמחת השמים, וברד"ק על דרך המשל. ב"עולם ראייה" ח"א עמ' ר"י על התגלות סבכי היער לעתיד).

הצעתם של הדברים כך היא: חקרו האחרונים בגדרה של מנוחת-שבת האם מצוותה חובת הגוף של האדם מישראל, שיהא נח ושובת ביום השבת "אבל בעצמותו של ארבעים חסר אחת המלאכות ואביזריהן בשבת אין שום תיעוב, וכל עצמנו לא נאסרנו במלאכה אלא מפני שהן מבטלות את מנוחתנו אנו, או שהוקבעה מנוחת השבת בעולם, בבריאה כולה, ועל חלול קדושת השבת של

התבל, הזהירה תורה". ("לאור ההלכה" לרש"י זיין עמ' רי"ג להלן וראה "שעורי דעת" לרא"מ בלור עמ' ק"ט.ט.ש"מ בשלח עמ' רי"ד, רל"ג: שם שבת היא שלילה, שביתה מענינו של עולם, מהות השבת לא ידע אנוש ערכה וראה פ"צ ח"א: שביתה שבת ב"היכל איזביצא - לובלין עמ' 32) בהלכות שבת המרובות, מצינו פנים להאי גיסא ופנים להאי גיסא. מיהו, במחשבת השבת יש לה לבעיה זו פנים ברורות ושוחקות המופנות לחד גיסא - לעתיד. "אמר ר' שמעון בשם ר' סימון חסידא, בעוה"ז אדם הולך ללקוט תאנים, אין התאנה אומרת כלום, אבל לעתיד, אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צוחת ואומרת - שבת היום". (שו"ח"ט ע"ג והובא בילק"ש ירמ' פרק לא). "קדושת ומנוחת השבת בגוף התאנה הן קבועות, ואם בעוה"ז אין עיני בשר שלנו רואות אותן הרי "לכשתפקחנה עיני עורים" יתגלה לעין כל כח השבת שבעצם התאנה" ("לאור ההלכה" רי"ד) גילוי זה של קדושת השבת הגנוזה בבריאה מקורו במקורות הראשונים וזכה לגילויים מפי כתבם של רבותינו האחרונים. בגמרא סנהדרין (ס"ה ע"ב) הוכיח ר"ע לטורנוסרופוס את קוסמיותה של השבת משביתה של בעל האוב וממנוחתו של הסבטיון, "נהר אחד של אבנים וככל ימות השבת שוטף והולך, וביום השבת שוקט ונח" (רש"י שם, וראה רמב"ן דברים ל"ב כ"ו). ובילקוט איוב רמז תתק"ו ומקורו בפסיקתא, על שביתה הגיהנום בשבת (וראה "גשר החיים" ח"א עמ' שמ"ב, ר"ל ס' מב', טעמי המנהגים עמ' קפ"א, תו"ש בשלח טז' אות קל"ב). וב"כוזרי" מאמר א' פ"ו על שביתה המן בשבת, וב"מגדל עוז" ליעב"ץ (בית מדות, עליה הטבע, עמ' 240) על הסמבטיון ועל הדג שבערב שבת כבוא השמש הוא מתקרב ליבשה ואינו זז ממקומו ועל "אות ליום מימים מן היונה שאינה אוכלת מהנתלש מן המחובר, בשבת, דכנסת-ישראל ליונה נמשלה". ולעומת זאת ראה שפ"א שמות 16: "הוא אינו ניכר בגשמיות", וב"שם משמאל" מועדים עמ' קפ"ח, בשבת ב"חיצוניות, עולם כמנהגו נוהג" ובעין זה שם עמ' ט"ו על ר"ה. מ"מ "ותגל הארץ, יש לפרשו לשון גילה ולשון התגלות, שיתגלה קדושת הארץ שהוא עכשיו בהעלם וישמחו השמים בזה שיהיה "ותגל הארץ", שתהיה התגלות בקדושת הארץ". (וראה מלבי"ם תהילים צ"ו - הגיל הוא על דבר מתחדש) ומכאן לגילוי שבת: "לוו עלי ואני פורע, ע"י הדבקות לשבת אז אני פורע, לשון גילוי, כי באמת כל הקללה היא בטבע, אבל בשבת שמתגלה שורש החיות שלמעלה מהטבע כתוב בו "ברכה" (שפ"א בראשית עמ' ז' . וראה ש"מ מקרא עמ' קמ' בעתיד השינוי גם בחיצוניות העולמית)

השבת עצמה נתונה בבית הגנזים, והמהרש"א (שבת י' ע"ב) גילה את מקומה של הגניזה: בעוה"ז, קודם שחטא האדם, שהיתה לו מנוחה כל הימים. וב"רסיסי לילה" ס' מ"ב דן על גלילת האבן מעל פי הבאר, "ומתגלה קדושת השבת וזוהי גלילת האבן, הוא הגלוי הגמור לעין". גילויים אלה אף בדומם הם מדרגת השיא של "בכל מאדך", "שגם בכל קניניו שהם ההתפשטות שלו, וזו בבע"ח, וכן אמרו בראש בכורות על המוכר חמורו לעכו"ם שמפקיעו מקדושה, שהגוי עושה בו עבודה בשבת, ומסתמא הוא הדין בדוממים, כמו שאמרו על צעקת התאנה בשבת, וזהו ענין שביתה כליו ביום השבת, שאז כולו לר', גם כל קניניו; אבל א"א מדרגה זו לרבים, אלא לעתיד, כשישפוך רוחו על כל בשר". (קטעים מ"צדקת-הצדיק" ס' קצ"ז).



שיר העתיד, שיר חדש על גילוי אחד, נאדרי בקודש, הוא בא. על חשיפת הקדושה בכל היקום, ואז העולם כולו מקדש, והימים כולם שבת; כל עוד ששיא מדרגת אהבת הכיליון ("עולת ראייה" ח"א עמ' מז) כבושה היא, השיר הגלוי על גילויי מזער של עולם העתיד, סובב הוא על קדושת ירושלים והיום השביעי.

ד. מזמור צ"ז: אור זרוע לשמחת ציון

בפרק-קטביות רבת אנפין. זה בצד זה משמשים בו יסודות אוניברסליים ולאומיים: "כל העמים" "כל עובדי פסל" לעומת "צדיקים" ו"ישרי לב". כיוצא בכך: "תבל" "איים רבים" לצדן של "ציון" ו"בנות יהודה" וכיוצא בכך הרכבה של שנים, של נגודים שעשו שלום ביניהם לכבודו של הצדיק – "אור זרוע לצדיק".

האור, בהוראה רבת-עוצמה ומפחידה מופיע בראשית הפרק כאש המלהטת (פסוק ג') וכברקים היוצאים (פסוק ד') והוא האור שיסודו בגלגל הרקיע ובתופעות סייסמולוגיות. ולעומתו – האור הגנוז, הטמון, הזרוע ומביא שמחה לישרי הלב. לפנינו "דימוי מיוחד המורכב ממהו מגרמי השמים ומעולם הצומח גם יחד – אור זרוע". ("נתיב בינה" ח"ב עמ' 43) שמים וארץ דנשקי אהרדי בעולמו הפנימי של הצדיק.

בענינה של זריעה זו נאמרו כמה וכמה דברים. יהונתן תרגם בכוון כפול וכמעט קטבי: זריעה וזריחה (כמשפט ה"ח" וה"ע" המתחלפות). "נהור דנח ומטמר"; ובעקבותיו נתפלגו המפרשים: אלה במובן של טמון, ספון גנוז ואלה במובן של זריחה, הארה, התגלות. אלה בהוראה פשטנית ואלה בהוראה מושאלת. רש"י כתב "זריעה ממש מוכנת לצמוח להם"; רס"ג בפרושו "האור נתון בשפע" וב"אמונות ודעות" (ט' פ"ח) "האור נטוע בצדיק". אבן-עזרא: "אם זרע מעט יקצור הרבה", ונתפרשו דבריו ע"י בעלי המצודות: "כמו הזרע דבר מה הנה יותר תוציא השדה ממה שזרע, כן הרבה שכר מוכן לצדיק". וברד"ק – האור בעוה"ז הוא זרוע לצדיק, ולע"ל יקצרוהו. ואילו המאירי – וזרוע הוא כמו זרוח, והמלבי"ם – האור הוא כמו זרע זרוע בנפשם, המוכן לפרות ולרבות. וברש"ר הירש – הצדיק מכיר שחלקו בהוה אינו אלא אור זרוע, רק בעתיד יפרח". (על הקרבה שבין מושגי הצמיחה ומושגי האור ראה, מורג "בית מקרא" תמוז תשכ"ט, עמ' 15. תרביץ, ל"ג טבת תשכ"ד 140–148).

את בעל "שפת-אמת" העסיק המושג "אור זרוע" בשני מישורים. האחד – כללי והוא דן בו בי"ב פנים, אגב המדרש בבמדב"ר פי"ז ז': ועשו להם ציצית. (שפ"א במדבר עמ' 90–110) והאחר – פרטי, והוא דן בו ביחס לשבת; בנקודה זו קדם לו הכהן מרדומסק בעל "תפארת שלמה". (על התורה, עמ' ה) יסודו של ענין בדברי האגדה על גניזת האור לצדיקים לע"ל (חגיגה י"ב ע"א וראה רש"י בראשית א' ד', ובאריכות ב"בני יששכר" כסלו-טבת מאמר ב'. בספר "אש-דת" ח"ד הביא, בפרק השביעי, הוראות שונות של ה"אור הגנוז").

בחיפושים אחר מקומה של גניזה זו, הצביעו על אפשרויות שונות, מהם בזמן, מהם במקום ומהם בנפש. בזמן כיצד? "גנזו לצדיקים לע"ל, היינו לצדיקים העתידים לבא בכל דור ודור, וז"ש אור זרוע לצדיק, וההארה מגיעה להם בשבת, להאיר נשמתם באור ד', וזהו מאמרם לצדיקים לע"ל, פירוש, לשבתות השנה, כי בכל שבת ושבת נתגלה האור". ("תפארת שלמה", שם) וב"שפת-אמת": (כמדבר עמ' 166) "גנזו אותו האור והוכן לבנ"י כדכתיב אור זרוע, ומזה האור הוא ג"כ ברכת השבת וזוהי בחינת נשמה יתרה". את מקור הענין מצא בעל שפ"א בדברי הזוהר על ההבדלה שבין מאורי האש למאורי האור. "אור המאיר הוא עצם האור שאינו שורף רק מאיר והוא מאור הגנוז כמ"ש אור זרוע והוא בשבת שיש בו מאורי אור". (בראשית עמ' 234. ראה בפ"צ בראשית עמ' 234: בשבת יש הופעה מאור הראשון כמ"ש בספר הבהיר (ס' לז) לקח שביעי ושם להם במקומו והשאר גנזו לצדיקים. וראה בהקדמת המו"ל ל"אור זרוע לצדיק" לר"צ).

גניזה במקום כיצד? "משל למלך שהיתה לו מנה יפה, ואמר, זו לבני, וכך הוא אומר "אור זרוע לצדיק", אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע, אימתי יבוא אותו האור, א"ל, לכשיגיע הקץ ותבנה ירושלים אני מביאו". (שוח"ט פכ"ז, וראה סוטה ט' על גניזת שערי ירושלים, ושם ברש"י ובמהרש"א) אפשר שבעקבות הדברים, כתב ב"שפת אמת", "במקדש היה בו מאור הגנוז והאיר לכל העולם" (בראשית 234, וראה שפ"א כמדבר 96: "בני ישראל זכו למצוא אור הגנוז במלבוש הזה, וז"ש עומד אחר כתלנו, כתלנו דייקא, שכל הכותל בעבורנו". וב"אש-דת" ח"ד עמ' תצ"ד ולהלן). בשפה ברורה ומעמיקה כתב ר' צדוק בקונטרס "קדושת-השבת" (עמ' כו) "האור כי טוב נגנז מפני הרשעים אבל מ"מ הוא נמצא בגניזה והעלם, וזהו הזיו המלא את המשכן, ובבית קה"ק שבביהמ"ק, שהוא שורש בריאת המקום" (בהסבר הענין ראה: "על קדושת המקום במחשבה היהודית" בתוך הקובץ "הכותל המערבי" בשאלת עצוב רחבת הכותל, הוצאת אגודת הארכיטקטים ומשרד החנוך, ירושלים תשל"ו). "והוא מקור המקום לעולם כולו, והוא האור הגנוז שנתגלה בתחילת המאמרות ובראשית נמי מאמר הוא".

אור זרוע, אור משמי-שמים וזריעה במעמקי הארץ, אור הזרוע בגנזי הזמן והמקום, ואור הזרוח מגנזכים אלה. ההרכבה הנגודית השלטת בפרק משמשת אף בחתימתו. הוזה ועתיד נפגשים בו. האור הזרוע עתה בהווה, יבקע בשלמותו בעתיד. "מכל-מקום כבר הנחיל לכל דור ודור זכר לאותה הכרה, המשמשת לנו כאור המאיר בימי האפלה עד לשחר העתיד". (הרש"ר הירש, תהילים צז). האור הזרוע, העושה פרות בתהומות גניזתו, זכרו בא בנפש הצדיק, ולכבודו הוא נושא תפילת תודה - "והודו לזכר קדשו".

שבת - מתנה היא מבית הגנזים, ואורה של ירושלים נתון הוא בבית הגנזים. שמעו של גנזך זה הזרוע לצדיקי העתיד הוא המביא שמחה לציון ובנותיה, בשעת רצון של קבלת פני שבת מלכתא היוצאת ובאה מגנזכי המלך.

ה. מזמור צ"ח: קול - לפני המלך ד'.

בין מזמורי משה, שנים הם שתו החידוש וההתחדשות טבוע עליהם: מזמור צ"ו - "שירו לד' שיר חדש" ומזמור צ"ח - "מזמור שירו לד' שיר חדש". יתר על פני הראשון - האחרון, בחותם ה"מזמור" שהוא יוצא בו. יתרון זה הופכו ליחידאי בין כל פרקי תהלים. הוא הבלעדי המכונה "מזמור" בלי נתונים נוספים, ומכאן "יתמותו" מכותרתו וממרכיבי חבורו. (ראה עבודה - זרה כ"ד ע"ב: מזמור יתמא - מזמור שירו לד' שיר חדש, ושם ברש"י וכתוס' ובר"ח, ונראה שכולם לדבר אחד נתכוננו - המושג "מזמור" הוא הסתום בפרקנו ובספר כולו).

מזמור צ"ו, משה אמרו, ועל שם העתיד אמרו. "אז שר לא נאמר, אלא אז ישיר", על אותו העתיד המגלה את מסתרינו; ואז רק אז נחשפת שבת העולמים הכבושה בהוויה. אמירתו של מזמורנו יוחסה ע"י חז"ל בצורה מופלאה במינה. ארון האלוקים השבוי בארץ פלישתים הוחזר לבית שמש בעגלה חדשה האסורה לשתי פרות עלות אשר לא עלה עליהן עול (ש"א ו). "וישרנה הפרות בדרך, על דרך בית שמש במסילה אחת, הלכו הלוך וגעו ולא סרו ימין ושמאל" (שם פסוק י"ב וראה ב"מנחת שי" על אתר), ושאלו בגמרא (ע"ז כ"ד ע"ב) מאי וישרנה, א"ר יוחנן משום ר' מאיר, שאמרו שירה, שעקמו פניהם כנגד ארון ואמרו שירה. (וראה ברמב"ם, כלי המקדש פ"ב הי"ג, ובמאירי ע"ז כ"ד, ובהערות המהדיר על מקומנו כמקור ההלכה שנושאי הארון צריכים שיחזירו פניהם כלפי פנים) "שירה זו לא היו אומרים כחתוך לשון ודבור, רק הליכתם בדרך הישר, כדכתיב וישרנה, הוא בעצמו השירה". (חידושי אגדות למהר"ל; וראה בעיקרים מ"ג פ"א שעל הכונה הזאת נתיסד פרק שירה, ואין הכונה על ההגה והצפוף בפה, אלא על מחשבת הלב) ומה שירה אמרו, לשאלה זו כמה וכמה אוקימתות בגמרא, וכל אחת צריכה הסבר לעצמה. (ראה רש"י, הגהות הב"ח, פרוש האגדות למהר"ל) יש מן השירות שהן שאולות ממקורות המקרא, ואילו אצל ר' יצחק נפחא נשתמרה מסורת מופלאה על נוסח השירה: רוני, רוני השיטה, התנופפי ברוב הדרך וכו'. לדידן, מענינת היא דעתו של בן לקיש - הפרות אמרו מזמורא יתמא, הוא פרק צ"ח בתהלים. ובפרוש המהר"ל: "מזמור שהוא כולל, שלא נזכר שם האומר, ודבר זה ראוי לפרות, כי לא שייך דבר מיוחד אל הבהמה". דהיינו, דוקא "יתמותו", קשיי זהותו, הם המסייעים בידינו לזהותו עם מי שאין לו זהות, עם הבהמה. ואם מסורת בידינו על שירת הפרות ה"סתמיות", הבלתי מזוהות, כי אין להם זהות, הרי מסתמא שרו את השיר הבלתי מזוהה.

בזוהר (בראשית קכג') הדגישו את הקשר שבין השירה לבין נשיאת הארון, ובדברי בעל "בית-יעקב" (פ' "חיי שרה" אות ח') "כאמת לא הם היו משוררים, רק מכוח ארון הקודש אשר על העגלה, שמכיון שניטל הארון, אז היו געאן כשאר הפרות, מ"מ נקרא על שמם, שהפרות אמרוהו". הטריטוריה המקודשת, זו המינימלית, הנשאת על גבי עגלה, היא המולידה את שירת הפרות, את שירת הישועה לעיני הגוים, "וסרני פלישתים הולכים אחריהם עד גבול בית שמש",

את שירת אפסי ארץ, גם בקצוי ארץ טריטוריאליה וגם בקצוי סולם מדרגות המציאות. (ראה "רסיסי לילה" עמ' פ') שירה זו היא המלווה בקולות שופר וחצוצרות, "לפני המלך ד' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר". (ר"ה כ"ז ע"א וראה "שם משמאל" מועדים עמ' ל"ג, ע"ז). ויש לנו לעיין מכאן מה נהפכה געית הפרות, אלא שלא עליהן עול, לשירת הארון.

ענינה של הפרה בקדושה – חוקתה של פרה אדומה, חוקיותה של זו – נחלת משה הבלעדית, "לך אני מגלה טעמי פרה". על התייחסותם של הללו לשירת הארון כתב המהר"ל בדרך האפשר: "כי מפני שהיו פרות, אשר יש להן שייכות אל מצות פרה אדומה, ושירת אז ישיר משה במדרגת פרה אדומה, ופרה אדומה נתגלתה למשה, ולכן לאחר פרשת פרה, ג"כ כתיב אז ישיר". כיוצא בדברים – מתנת חלקו של משה – השבת. (ראה "בית אברהם" לאדמו"ר הסלונימאי עמ' 13). ב"שיר מרובע" זה מיסודו של המהר"ל: טעמי פרה, שירת העתיד, חלקת מחוקק, נסגרת הצלע הרביעית – עטרת השבת, על האדמו"ר הגוראי בעל "שפת-אמת": "למרע"ה שהיה למעלה מהטבע, נאמר, לך אני מגלה טעמי פרה", וכן "בש"ק שהוא מעין עוה"ב זוכה להשגת הטעמים (שפ"א במדבר 140) "ולכן בשבת, שמרע"ה מחזיר לישראל הכתרים – כליל תפארת בראשו נתת – יכולין להשיג מטעמי פרה", ומכאן מה שקבעו פרשת פרה בשבת. (שפ"א שמות 216, וראה שם פ' פרה שנת תרנ"ט, וב"מאור עינים" לאדמו"ר הצ'רנובלאי פ' חוקת על קשרים נוספים בין פרה לשבת, כשהציר המשותף עובר במרה, ראה תו"ש בשלח, מלואים עמ' רצ"ג).

פרות ההופכות פניהן כלפי הארון, שתול הוא כח שירתן בקדושת המקום שאינו מקום ו"דבר זה מסורת בידינו מאבותינו – מקום ארון אינו מן המידה". (יומא כ"א ע"א). ואף הפנים האחרות של קדושת המקום – קדושת הזמן התייחסות יש להם לסגולתה של הפרה. בר-פלוגתא חריף היה לו לר' עקיבא בדבר משיחותיו של בר-כוכבא, "א"ל ר' יוחנן בן תורתא, עקיבא, יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבוא" (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה) כלומר, זמן רב אחר מיתתך ("קרבת-העדה", שם) אולי כתקון להתבטאות בוטה זו מוצאים אנו בשהש"ר (ז' טו) את דברי ר' יוחנן בן תורתא עצמו על הפסוק "דובב שפתי ישנים" "אע"פ שמת שפתותיו רוחשות עליו בקבר"; שהרי יש רגלים להנחה שהיה בן תורתא תלמיד לר"ע, כך ספרו בשמות רבה (מ' א) "פעם אחת בא ר' יוחנן בן תורתא לפני ר"ע, א"ל עמוד וקרא בתורה, א"ל לא עברתי על הפרשה" נמצא מעתה שנוחר לנו מבן תורתא זה רק מאמר אחד. (ראה בסוף הקדמת המשנה לרמב"ם רשימה של בעלי מאמר יחידאי) והנה מאמר זה סובב על מעלת קדושת המקום ביהדות, הן זו של שילה, הן זו של בית ראשון, והן זו של בית שני "שמכירין אנו בהן". (תוספתא מנחות פי"ג ד', והובאה בירושלמי יומא פ"א ה"א ובבבלי יומא ט' ע"א, אמנם שם בגרסת הב"ח הוספה בדבריו ואף היא בנושא קדושת המקום).

כל תורתו וענינו של ר' יוחנן בן תורתא – בקדושת הזמן הם נעוצים. כך קוראים אנו בפסיקתא רבתי פי"ד: (אמנם ב"תולדות תנאים ואמוראים" ציין כאילו שני אישים הם, אולם ראה תוס' ישנים יומא ט' ע"א) מעשה היה בישראל אחד

שהיתה לו פרה אחת חורשת, נתמעטה ידו ומכרה לגוי אחד; כיון שלקחה הגוי וחרשה עמו ששת ימים של חול, בשבת הוציאה שתחרוש עמו, ורבעה לו תחת העול. היה הולך ומכה אותה והיא אינה זזה ממקומה. כיון שראה כן הלך ואמר לאותו ישראל שמכרה לו, בא טול פרתך, שמא צער יש בה, שהרי כמה אני מכה אותה והיא אינה זזה ממקומה. אותו ישראל הבין לומר בשביל של שבת, והיתה למודה לנוח בשבת; א"ל בא ואני מעמידה. כיון שבא ואמר לה באזנה, פרה, פרה, את יודעת כשהיית ברשותי היית חורשת ימי החול, בשבת היית נוחה, עכשיו שגרמו עונותי ואת ברשות גוי, בבקשה ממך עמדי וחרשי, ומיד עמדה וחרשה. א"ל אותו גוי אני מבקשך טול פרתך עד עכשיו אני בא ומסב אחריו שתהא בה ומעמידה, על אחת חול מזו ומזו, איני מניחך עד שתאמר לי מה עשית לה באזנה, אני נתיגעתי בה והיכיתי אותה ולא עמדה. התחיל אותו ישראל מפייסו, ואומר לו, לא כשוף ולא כשפים עשיתי, אלא כך וכך הסחתי לה באזנה ועמדה וחרשה. מיד נתיירא הגוי אמר, ומה אם פרה שאין לה לא שיחה ולא דעת הכירה את בוראה, ואני שיצרני יוצרי בדמותו ונתן בי דעת איני הולך ומכיר את בוראי? מיד בא ונתגייר, ולמד וזכה לתורה והיו קוראים שמו יוחנן בן תורתא, ועד עכשיו רבותינו אומרים הלכה בשמו. (וראה שמ"ר פ' מ' א': אמרי רבנן, ר' יוחנן בן תורתא וכו').

הלכה כמשמעה לא מצינו משמו של בן תורתא זה, אבל בעצם שמו מצינו עדות, למי שנחון באוזן שומעת, הקולטת שירה אדירה, שירת כוכבי שבת מלכתא שאינם מכזבים, יושר שירת פרה וארון, שירת שקום שילה ומקדשי ירושלים, קולות שירת שופר, קרן וחצוצרות לפני המלך ד'.

ו. מזמור צ"ט: קדושת שבת בהר-הקודש.

הבנת מבנהו של הפרק תתכן בשתי צורות: הרכבה משנים, בהתאם לפזמון החוזר: רוממו והשתחוו, או לשלושה כשהבטוי "קדוש הוא" מבדיל בין שני החלקים הראשונים, והסיום - "קדוש ד' אלוקינו". השנים הראשונים - יסודות אוניברסליים ולאומיים משמשים בהם זה בצד זה ואילו האחרון - זכרונות היסטוריים מתנגנים בו. ("נתיב בינה" ח"ב עמ' 47).

המושג החוזר ומשתלש באזנינו - קדוש, וראוי להתבונן במקורותיו. (וע"ע בהקדמת אבן-שמואל לכרך ב' מו"נ עמ' י"ב).

כתוב בספר "ישראל קדושים" לר"צ ס' ז': "קבלתי שבכל דבר וענין במקום שמילה זו נזכרת פעם ראשונה בתורה שם הוא שורש הענין" (כנראה שהכוונה לקבלה מפי האיז"ר ביצאי הזקן. וראה ב"ק נ"ה ע"א: פתח בו הכתוב לטובה, טי"ת שכתובה ראשונה בתורה, רש"י) "ופעם ראשונה שנזכרת בתורה מילת קדושה הוא אצל יום השבת - ויקדש אותו". "שורש הקדושה שישנו בעולם הוא קדושת יום השבת". בנסוח זה קדם לו ב"ראשית חכמה" שער הקדושה פ"ב: השבת הוא שורש לכל הקדושות (ראה שפ"א במדבר עמ' 119) ואילו על קדושת המקום כתב ב"פרי-צדיק" שמות עמ' פ"א: "אחר שנזכרת קדושת שבת בזמן שהיא קביעא וקיימא לא נזכר קדושה עד משרע"ה שנאמר כי המקום אדמת קודש

הוא, והיינו קדושה במקום".  
הבליע בתוך הדברים את קדושת הנפש מכח ההוראה למשה "קדש לי" ואתם  
תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". וב"שער הקדושה" שב"ראשית חכמה"  
פ"ג: "הרשב"י ע"ה שהיה מתקדש בימי החול בכל קדושות יום שבת היו קוראים  
אותו חבריו – שבת".

בקוטב אחר על צירי המחשבה הישראלית כתב הרש"ר הירש: "שורש קדוש מציין  
את ההחלטיות הגמורה", "שבועה נגזרה מן המספר שבע, ובצורת נפעל פרושה  
המלולי – להתמסר למספר שבע. בששה ימים נגמרה בריאת העולם הנראה והיום  
השביעי הוקם את וזכרון ליחידו של עולם". (פרושו לתורה בראשית ב', ג',  
כ"א כ"ג) לשון אחרת: השבת היא ה"נקודה הארכימדית" של העולם, על יתד  
מוחלטת זו נתלית השבועה, בה מתפיסים; לאור מוחלטותה נבדקת אמיתותם של  
כל הערכים האחרים. ומכאן ב"שער הקדושה": "אין עיקר דירת האדם בעוה"ז,  
ולכן שובת ממלאכה, להראות שמתקדש ואין לו עסק בעיני העוה"ז, כי כל  
מציאות קדושה הוא פרישות כנודע".

השגב של הקדושה בראשית הפרק יוצר הרחקה שיש עמה התבטלות, "נורא –  
קדוש הוא". הקדושה ששרשה כאמור נעוץ בקדושת הזמן – היום השביעי –  
מזיקה את ההשתחוויה להדום רגליו שהוא שורש קדושת המקום שהוא צידה  
השני של בחינת הזמן; כך בקינת איכה (ב' א') "ולא זכר הדום רגליו", כך  
בנחמת ישעיהו (ס"י י"ג) "לפאר מקום מקדשי ומקום רגלי אכבד" וכך בחזון  
יחזקאל (מ"ג ז') "את מקום כפות רגלי אשר אשכון שם בתוך בני ישראל".  
הרגל הוא הבטוי למדרגה התחתונה. נקודת הפגישה של עולם המוחלט עם עולמנו.  
(ראה מו"נ ח"א פכ"ח. שפ"א דברים עמ' 226. "לקוטי תורה" סוף שה"ש).

למטבע לשון זה "הדום רגליו" וסיומו – "קדוש הוא" יש תחליף בפרקנו בפזמון  
החוזר בסופו: הר קדשו, בתוספת הנמקה "כי קדוש ד' אלוקינו". אבן-עזרא  
הסביר כפילות זו: "רוממו – בבואכם למקדש, הדום רגליו – נגד מקום הארון.  
רוממו – בצאתכם מן המקדש, והשתחו אל הר-קדשו, בנראה. רק באמונת הלב  
הוא לשם הנכבד". ואילו המלבי"ם הבדיל בין שתי ההוראות: "יצוייר כאילו  
השמים כסאו, בכ"ז הדום רגליו הוא בארץ, דהיינו סוף השגחתו היא בארץ,  
ועדיין אין ד' שוכן בארץ להנהיג הנהגה מיוחדת מאתו והוא קדוש ונכבד ומנהיג  
כפי ההשגחה". ואילו לאחר תאור אישים ומאורעות בהיסטוריה הישראלית "דומה  
ד' כשוכן בינינו וכאילו דירתו בהר קדשו למטה (לא בשמים, כשהארץ הדום  
לרגליו) ולכן השתחו להר קדשו, כי הוא אלוקינו השוכן ונמצא בתוכנו".

בחינת המקום שבספירת הקדושה מתעמקת ומתבהקת לאחר גילויי ההשגחה  
המיוחדת בדברי ימי העם; שהרי כאמור כל ענינה של קדושת המקום הוא גילויי  
השגחה. כך נענה שלמה בתפילתו: "והיו עיני ולבי שם כל הימים", (מל"א ט'  
ג) וכך פרשה הרמב"ם ב"מורה" פל"ט ופמ"ד.

משה ואהרן הם הכהנים הראשונים במשכן המדבר, אשר הונף ואשר הוקם במקום אשר נאמר עליו לראשונה – "אדמת קודש הוא", "כאן אתה עתיד לבנות לפני מזבח", (ילק"ש קס"ט) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה". מכאן, משרשה של קדושת המקום נפתח פתח למערכת היחסים בין הר האלוקים אשר בחורב לבין המשכן שנבנה בתחתיתו כ"הר סיני נייד" (ראה רמב"ן ראש פרשת תרומה ובפתיחתו לספר במדבר. וע"ע "משך חכמה" פ' נשא ד"ה וימשחם, על "מקום" המשכן הנייד). זהו אף השויון שבעמוד הענן הסינאי והמשכני: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" (שמות י"ט ט) "ויכס הענן את ההר" (שם כ"ד ט"ו) "ויכס הענן את אהל מועד כי שכן עליו הענן". (שם מ' ל"ד, ל"ה) "בעמוד ענן ידבר אליהם" בסיני ובמשכן.

מה שעשה משה למקדש המדברי הזמני, עשה שמואל למקדש המקום הנצחי. "וילך הוא ושמואל וישבו בניות" (ש"א י"ט י"ח) "וכי מה ענין ניות אצל רמה, אלא שהיו יושבין (ברמה, בעירו של שמואל) ועוסקין בנויו של עולם – למצוא מקום לבית הבחירה מן התורה" (זבחים נ"ד ושם ברש"י) אף על ביתו של שמואל בארץ צוף, ברמה, ברמתים צופים היה קשור ענן. כך דרשו חז"ל והביאם רש"י בפרושו על אתר. (תהלים צ"ט. אמנם ראה בפרוש רב סעדיה, הביאו רד"ק). במשה שמענו כי נענה בענן, כיוצא בו באהרן, "אבל בשמואל לא שמענו, והיכן שמענו, ותענינה אותם ותאמרנה יש הנה, ואין יש אלא ענן שנאמר ויש אשר יהיה הענן, אמרו להם הנשים, אין אתם רואים ענן קשור למעלה מחצרו"? (וברש"י: פתחו, ילק"ש ח"ב תתנ"ג, מקורו של הבטוי קשור במקום המקומות. כך דרשו בב"ר נ"ו: וירא את המקום, בארץ המוריה, ראה ענן קשור. ועיין "עולת ראייה" ח"א עמ' פ"ח: "המקום המיוחד שרכוז כל קודש בחיים, בעולם ובהויה, מתקשר עמו. ראה כבר הוד הכבוד העליון, המעולף בענני ערפל לרדת ללב בנ"א". ועיי"ש ח"ב עמ' תמ"ח בהערות רצי"ק שליט"א).

אף ההענות והנקמה המצויינים בפרק מתיחסים הן למשה ולאהרן והן לשמואל, כך בפרושם של א"ע ורד"ק: "אתה עניתם, משה ואהרן בנפלים על פניהם ודבר הקטורת היית להם, כי בעבורם נשאת לישראל, ונוקם על עלילותם – בדבר השרופים והבלועים, העלילות שעשו להם קורח ועדתו". וכבר דרש יפה ר' תנחומא פרשה זו: עינו של קורח הטעאתו – ראה שלשלת גדולה יוצאת ממנו – שמואל, ששקול כנגד משה ואהרן.

התעצמות המחלוקת בעדת קורח על עניני הקדושה נסבה: "כל העדה כולם קדושים", ופרש ב"פרי-צדיק": (במדבר עמ' ס"ג) "מה שאמר כל העדה כולם קדושים הוא בודאי אמת, דישראל קדושים הם, ומה שאמר ובתוכם ד' הוא ג"כ אמת, דביום השבת... , אז בתוכם ד', דשבת מעין עוה"ב, ויש בו מעט התגלות מעין העתיד, מענין מדרגת בחינת העיגולים שיהיה בתוכם ד'. וטעה קורח וחשב שכן הוא תמיד, וכבר הוא עתה כן, ובשבת הוא רק מעין זה". (וראה עוד ב"רסיסי-לילה" עמ' 102) בדרך זו הלך ר' צדוק גם בשאר מאמריו ב"פרי-צדיק". ואף הסביר את דברי הזוהר (במדבר קע"ו ע"ב) שקורח חלק על שבת, דהיינו ש"סבר שכל ישראל ראויים לזה אף בחוליי (שם עמ' 132. וע"ע שם עמ' 141, שהעיז אף לשער שהתפרצות מחלוקת קורח הייתה בשבת).

מי שסבור היה כי הקדושה היא בעיגולים, הרי שהנפשות והזמנים כולם שווים, ואף המקום אין לו יחוד והוא כלול במעגל, ומכאן הטענה על טלית שכולה תכלת ועל בית המלא ספרים, ש"היה לו כבר אור מקיף, זה א"א להשיג בעוה"ז עד לעתיד". (פ"צ 126; וכעין זה ב"שם משמאל" במדבר עמ' ר"ס. ועיין "תפארת ישראל" למהר"ל פכ"ב) בעתיד אף יחודו של המקום משתנה; עתידה ירושלים להתפשט בשטח ובמרחב "ורשאין בית דין למשור חומת ירושלים עד מקום שירצו". (רמב"ם, בית הבחירה פ"ו ה"י, שהש"ר א' ז' . ב"ב ע"ה ע"ב) ו"בית דין שרצו להוסיף על העזרה מוסיפין עד המקום שירצו מחומת הר הבית" (רמב"ם שם, וראה תוס' זבחים ל"ג ע"א ד"ה וליעביר. "אור-שמח" על אתר. "משך חכמה" ראש פ' נשא; "עיר הקודש והמקדש" ח"א עמ' כ"ד).

שמואל העוסק בנויו של עולם, הוא המזהה את ההר העליון, העטוף והמקושר בענני קדומים, הוא המוסר את מגילת המקדש לדוד (ירושלמי מגילה פ"א ה"א) והוא הקובע את תחומי ההר – השתחוה להר קדשו. (על עניני השתחואה בעזרה ובשעריה ראה: אנצ. תלמודית: השתחואה. וב"תפילה למשה": ע"י ההשתחואה דרך ארצם יוכל להמשיך השראת השכינה, אף דליכא מקדש מ"מ עיקר הקדושה מהשי"ת השוכן שמה, והנה זה עומד אחר כתלנו, והיינו רוממו והשתחוו". ("נעים זמירות ישראל" עמ' קפ"ב) עינו של קורח הטעאתו, בראותו את הקדושה המקיפה בעגול; שמואל הלוי, הנאמן לד', הוא המתקן עלילה זו ותוחם את גבולות קדושת המקום בהר – הבית ומכוחה נתחמת אף קדושת הזמן בגבולותיה של שבת בראשית.

כתב בסדור "קול יעקב": "ה' מזמורים שהם\*, לכו נרננה, שירו, ד' מלך, מזמור שירו, ירגזו, הם נגד ה' ימים, אבגד"ה. אח"כ מזמור הבו נגד יום השישי, ולפי שיום השישי הוא המכין לשבת, לכן כל הכונה של תוספת קדושת שבת צריך לכוין במזמור השישי". יחודו של המזמור אף בהקדמה לו כפי מנהג אשכנזים – חסידים, מיסודו של האר"י: "בואו ונצא לקראת שבת מלכתא דבחקל תפוחין קדישין" (מחניים פ"ח עמ' 36) והרי הוא משמש מפתח לרביר הפנימי של השבת אשר בהיכל הכבוד.



באיזו רשות נידון הר הבית בשבת כרשות הרבים או כרשות היחיד? שנינו בפרק ב' דמידות משנה ג' "לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים ושלם עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון, חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלא עשרה השתחויות".

"הסורג מחיצה העשויה נקבים נקבים כמטה מסורגת בחבלים. והיא עשויה מדפי עץ ארוכים וקצרים שמרכיבין אותן זו על זו באלכסון". (רע"ב, ר"ש, רא"ש).

הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ה' הלכה ז':  
 "לפנים ממנו סורג מקיף סביב גובהו י' טפחים"  
 הרא"ש חולק: "ומסתבר שהיה הולך על פני כל המזרח מצפון לדרום. ואין טעם לצורך כי אין תוספת מעלת הקדושה אחת (כמבואר במסכת כלים פ"א) אם לא שנעשה לגוי" (יש גורסין לגוי כפי שיתבאר לקמן).

מטרת הסורג: הרא"ש: "ומצאתי כתוב שלהיתר טלטול בשבת נעשה. וצריך לפרש זה הטעם דמחיצת הר הבית נעשית תחילה לכל הבנינים שבתוכו והוי ליה הוקף ולבסוף פתח. דלא מבני. ואחר שנעשה הבנינים נעשה הסורג להקיף הר הבית לדירה להיותו פתוח ולבסוף הוקף". וכן מסביר הכסף משנה ברמב"ם לעיל.

התוספות יום טוב מקשה: "ואני מכא דהא בסוף פרק ח' בפסחים תגן יצחה כת הראשונה (עם פסחם) וישבה לה בהר הבית. שניה בחיל. ואי איתא דהיקף הר הבית לא מהני היאך מטלטלו פסחיהם לשם<sup>1</sup>. ולכן נראה לי דטלטול לא היה צריך שום דבר לפי שמן התורה כל מה שהוא מוקף בארבע מחיצות הוא רשות היחיד גמורה. כמו שאמר בראש פרק י"א דשבת. ושבות במקדש לא גזרו".

דעת התוספות יום טוב כדעת המאירי בפסחים ס"ד ב' "ומה שאמר אח"כ שיצאת כת ראשונה וישבת לה בהר הבית פרושו בשבת. לומר שאף על פי שהרבה דברים שבפסח דוחים את השבת מכל מקום הילכתו ברשות הרבים לביתם לא היתה דוחה את השבת, ואף על פי שירושלים דלתותיה נעולות בלילה והוי ליה כרמלית ואין שבות במקדש, כל שירצה מן העזרה מיהא יש בו משום שבות ומתוך כך כת ראשונה יוצאין בפסחיהם ויושבין להם בהר הבית שמחיצות הוא מוקף והרי הוא ברשות היחיד לטלטול. ולא אמרו עזרה רשות הרבים אלא לענין ספק טומאת".

---

1. אולי יש לומר שזה נעשה לצורך עבודה שתוכל הקבוצה הבאה להכנס לעזרה. אבל אם היו הקבוצות מצומצמות. היתה נשארת הקבוצה הראשונה במקומה בעזרה.

ומוסיף התוי"ם: "ועוד כיון שהיה שם לפנים מהר הבית מקום לשמור שם שומרי המקדש (פרק א' משנה א' דתמיד וזקני בית אב ישנים שם). למה לא יקרא תוקף לדירה מעיקרא?"

"אבל מה שנראה לי בזה הבנין של הסורג הוא מה שכתבתי כבר בס"ד בספר צורת הבית. פ' נ"ב שהוא לתת מקום והכרל בין העובדי כוכבים הנכנסים להתפלל בבית ה' ובין ישראל, כאותה ששנינו בפרק קמא דכלים החיל מקודש ממנו שאין עובדי כוכבים וטמא מת נכנסים לשם".

ואכן, יוסף בן מתתיהו מספר שהסורג היה גבול לנכרים והם הוזהרו לא לעברו. נמצאת כתובת שכנראה היתה קבועה בעמודי הסורג. "אסור לכל נכרי לבא לפניו מן הסורג והגדר שסביב המקדש! כל הנתפס דמו בראשו כי מות יומת בגלל זה"<sup>2</sup>.

אפשר להסביר את מחלוקתם לגבי תפקידו של הסורג. בהכנת המושג. חיל אחד הגירסאות ברמב"ם "ולפנים מן הסורג החיל גובהו עשר אמות" וכך גם ר' משה קזיס זצ"ל בבאורו על מסכת מידות פרק ג' משנה ג'. "אבל פירוש הרב נראה יותר שכמו שפירש התנא גובה הסורג כן פירש גובה החיל", לשיטה זו תוסבר בגמ' המשנה וביומא ט"ז א' ותנן לפניו ממנו החיל עשר מעלות היו שם, שבין הסורג לחיל היו שתיים עשרה אמה.

אולם רש"י ביומא מסביר: "לפנים מאותו סורג היה מקום פנוי י' אמות והוא נקרא חיל. ושתיים עשרה מעלות היו באותן י' אמות שההר מגביה מן הסורג עד שערה עזרה נשים".

לכן לדעה שהחיל מהוה חומה אין צורך בסורג לתחום בפנים נכרים ומטרתו להכשיר טלטול בו.

אולם לדעה שהחיל היא רחבה לפני חומת העזרה, יש צורך בסורג שימנע מהנכרים וטמאי מתים להכנס פנימה.

## ה ע ז ר ה

לכאורה יש לנו מחלוקת ראשונים אם העזרה רשות היחיד או לא. הגמ' ביומא ס"ו: "תנו רבנן איש להכשיר את הזר שיהא מזומן. עתי ואפילו בשבת עתי ואפילו בטומאה". זאת אומרת ששילוח השעיר לעזעזל נעשה על ידי איש שמונה לכך מראש, ואפילו שיהיה בשבת.

---

2. אמנם מדין תורה נכרי שנכנס לעזרה פטור ממיתה על כך. אולם יכולים לחייבו לפי שקול דעת הסנהדרין. או שהיתה זו פקודה של השלטון בארץ להבטיח אוטונומיה ליהודים בבית המקדש. העזרה שייכת לישראל ונכרי שנכנס הדיהו גזלן. וחייב מיתה כאותו נכרי שאכל מקרבן הפסח (פסחים ג' ב, ) - ברית יעקב או"ח י"ש.

שואלת הגמ': למאי הלכתא? (הלימוד עתי בשבת). אמר רב ששה: לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתפו. אמר ופרט זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת, ואין עירוב והוצאה ליום הכיפורים". רש"י: "זאת אומרת מדאצטריך למתני עתי אפילו בשבת איכא למשמע דאין איסור הוצאה ליום הכיפורים דאי יום הכיפורים כשבת להוצאה. למה לי קרא להתיר משאו בשבת. הרי כשחל בחול נמי כשבת דמי וקאמר רחמנא ישלחנן".

הרימב"א: "ואם תאמר ולגבי שעיר דיום הכיפורים מאי מלאכת הוצאה איכה? ויש לומר דמעביר ד' אמות ברשות הרבים מהוצאה גמיר לה וכדפרישיה בפרק הזורק". זאת אומרת שלדעת הריטב"א אין אסור הוצאה מהעזרה. אלא העברת ד' אמות, וכנראה מדובר בעזרה ובפשטות שהעזרה היא רשות הרבים, כי אם העזרה היא רשות היחיד, יתחייב משום הוצאה מרה"י לרשות הרבים.

אמנם הרא"ש בסוף פרק ה' דתמיד אומר: "ויש מפרשים דעזרה רה"ד" אולם הוא דוחה ואומר: "ונראה לי דטעו בהא דארינן בפרק קמא דפסחים, זאת אומרת רשות הרבים היא ולא היה דחתה לענין ספק טומאה, קאמר אבל לענין שבת כיון דמוספת מחיצה ודלתות נעולות בלילה ואין שעדים זה כנגד זה הוויא רשות היחיד מן התורה".

הרשב"א במנחות אומר שהעזרה היא רשות הרבים. הגמ' שם דף כ"א עמ' ג' לומדת "תקריב ואפילו בשבת".

הרשב"א: יש להקשות למאי איצטריך ליה לומר ואפילו בשבת. פשיטא דמאי שנה מכל שאר מילי דקרבן שנעשות בשבת. ונראה לי דאיצטריך דסלקא דעתך אמינא דלא עיקר מצוה ולא תדחה ולא לחוי אלא מכשירי מצוה דדוקא שחיטה וזריקת והולכת בעזרה שהיא רשות הרבים. דחו שבת בעיקר עבודה לא תדחה שבת לכך איצטריך לקרוא דתקריב למדרש אפילו בשבת".

אולם אין חובה להעמיד את דברי הריטב"א כדברי הרשב"א או השיטה הדחויה ברא"ש. אפשר לומר שגם הריטב"א סובר שהעזרה רשות היחיד. ועקירת השעיר היתה משם והנחתו היתה במדבר שהוא פרמלית ולכן לא מחייבים משום הוצאה. ושיטת רש"י שעל העברת ד' ברשות הרבים חייבים אף אם העקירה וההנחה לא היו שם. וכן תוס' עירובין ל"ג ע"א ד"ה והא (תוצאות חיים סימן א'). ולכן חייב על העברת ד' (ברכת שמעון ס' ל"ט לר' ברוך שמעון שניאורסון שליט"א).

הברכת שמעון ולפניו ר' דוד הכהן רפפורט הי"ד במקדש דוד חלק ג' עמ' קצ"ו אמרו שבתוספתא יומא פרק א' בריתא ג' יש מחלוקת אם העזרה רשות הרבים או רשות היחיד. וזו לשונו: "כל הלשכות שבמקדש רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה. חוץ מלשכת היין ושמן שיש להם שני פתחים זה כנגד זה – אבא שאול היה קורא אותה לשכת בית שמניא".

ר' יהודה אומר: כל לשכה שבמקדש שיש לה שני פתחים זה כנגד זה כגון שער עזרה רשות היחיד לשבת ולרשות הרבים לטומאה".

והתקשו בשיטת תנא קמא איך העזרה רשות היחיד, הרי שערים מפולשין, ועוד הרי לשכת בית שמניא היה רשות הרבים ונמצאת בתוך העזרה.

אולם לגירסת הגר"א בתוספתא אתי שפיר, כל הלשכות שבמקדש רשות היחיד לשבת ורשות היחיד לטומאה. [העזרה רה"ר לטומאה] חוץ מלשכת היין ושמן שיש להם שני פתחים זה כנגד זה. שהיא רה"ר לטומאה.

על תנא קמא חולק ר' יהודה וסובר שכל רשות שיש לה שני פתחים זה כנגד זה דוגמת שערי העזרה היא רה"ר לטומאה\*.

ובפשיטות העזרה היא רשות היחיד לשבת.

## תנאי רשות

עד כה התרכז הדיון על הר הבית והעזרה, אם הם נחשבו כרשות היחיד או רשות הרבים, יש לדון אם התקיימו בהם התנאים להפך אחת מהרשויות.

הרמב"ם בפ"ד ה"א מהלכות שבת מסכם: "איזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להם. ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה. ואי זו רשות היחיד תל שגבוה עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים על ארבעת טפחים או יתר על כן, וכן חריץ שהוא עמוק עשרה ורחב ארבעה על ארבעה או יתר על כן, וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהם ארבעה על ארבעה או יתר על כן, אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה. ומבואות שיש להן שלשה התלים ולחי ברוח רביעית. וכן הצד ודיד סהר שהוקפו לדירה כולן רשות היחיד גמורה".

## קירוי

האם הר הבית והעזרה היו מקורים? אם היו מקורים ודאי שאינם רשות הרבים. הירושלמי בתענית פ"ב ה"ט מביא בסיפור על חוני המעגל שהוריד גשמים. "יורדו כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלם להר הבית מפני הגשמים הוא אמרין הר הבית מקורה היה. ותני כן אספיו לפניו מסטיו היה". ידוע לנו שעוד משניות שהיו בהר הבית אסטויות.

המשנה בסוכה פ"ד מ"ד מצות לולב כיצד? "יום טוב ראשון של חג. שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית. והחזנין מקבלין מתן וסודרין אותה על גב איצטבא".

"רחבה של הר הבית היתה מוקפת באצטבאות לישיב שם ומסוככת למעלה מפני הגשמים" (רע"ב).

האיצטבאות היו מסוככות כך משמע מהירושלמי שהראנו שזה היה קירוי הר הבית וכן מהמשנה בפסחים פ"א מ"ה "ועוד אמר רבי יהודה שתי חלות של תורה פסולות

\* והאריך בזה ר' שאול ליברמן בתוספתא כפשוטה.

ומונחות על גג האיצטבא כל זמן שמונחות כל העם אוכלים. ניטלה אחת תולין.  
לא אוכלין ולא שורפין. ניטלו שניהן התחילו כל העם שורפים".

והסביר התוספות יום טוב בסופא את ההבדל בין גם לגג. "ה"ג גג כדאיתא בגמרא,  
דאי על הגב היה מתייבש ויבש פסול. ובפרק קמא דפסחים גרסינן גג משום  
שהונחו החלות שם כדי שיראו העם שלא הגיע זמן איסור חמץ וה"ג גג כמשנה  
ד' פ"ח בשקלים (שהיו שוטחין פרוכת חדשה שנטמאה באב הטומאה על גג  
האיצטבא). ולא כמו שהועתק בספרי הרמב"ם פ"ז מהלכות כלי המקדש גב".

עכ"פ יש לברר היכן היו אצטבאות אלו. הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ה'  
הלכה א': "הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה  
והיה מוקף חומה וכיפין ע"ג כיפין הם בנויות מתחתיו. מפני אהל הטומאה.  
וכולו היה מקורה סטיו לפניו מסטיו".

השלטי גיבורים הבין שכל הר הבית היה מקורה. וכהסבר התפארת ישראל בחלק  
בועז ראש פרק ג' דמידות: "אמנם מ"ט הרמב"ם הר הבית ת"ק על ת"ק אמה  
וכולו היה מקורה לכאורה משמע מדברי רבינו שכל הת"ק על ת"ק אמה מקורה  
היה נמצא שכל העזרות של נשים וישראל וכהנים היו מקורין וכן הבין הש"ג  
ולכן הוסיף החכם ההוא על דברי הרמב"ם וכתב חוץ ממזבח הנחושת שעמד תחת  
לב השמים".

התוספות יום טוב השיג על השלטי גיבורים בראש פ"ב דמירות:  
"אבל שגגה יצאה מלפני השליט בפ"ב שכתב שם באמצע הר הבית לא היה מסוכך  
מפני המזבח שהיה גלוי לשמים. והרי אין מזבח אלא בעזרה. אבל בלאו הכי ודאי  
שארין הר הבית מכוסה שלא היה מסוכך אלא ע"ג האצטבאות והן בצדדים סביב  
לא באמצע".

ומקשה על השלטי גיבורים התפארת ישראל דלעיל:  
"ולפי עניות דעתי אע"ג דשנהיה רתוי"ט לחכם ההוא וכן נראה מספרו, שיד כל  
בו, אפ"ה בכאן במחילת כבודו שגה בדואה, ומלבד דמירושלמי הנ"ל שהבאנו  
לא מוכח רק שהר הבית היה מקורה. גם כן קשה תו דהרי אפילו בר' לשכות  
שבעזרת נשים לא היו מקורות (כמדות פ"ב מ"ה, חצרות קטורות ואין קטורות  
אלא שאינן מקורות), וכל שכן העזרה שחוצה לה, ותו דאי נימא שגם העזרה  
הפנימית ששם המזרח בנוי, גם היא מקורה א"כ למה הוצרכו אכסדראות תחת  
הקירוי בגובה כותלי העזרה סביב (כתמיד פ"א מ"ג<sup>1</sup>). וכן משמע מרש"י (פסחים  
י"ג ב', תענית וסוכה מ"ד ב'). דרך הר הבית שמחוץ לחומה הפנימית מקורה  
היה".

---

1. רע"ב שם: שהיו אכסדראות סביב לעזרה מבפנים. עמודים יוצאים מחוץ  
לכותלי העזרה. ומן העמודים ועד כותלי העזרה היה סכך על גביהן. ומן  
העמודים ולחוץ היה בלא סכך והמזבח היה בלא במקום סכך.

ר' שלמה העלמא זצ"ל במרכבת המשנה על הרמב"ם דלעיל: "ובתי"ט רפ"ב דמדות משיג שלא כדין על השלטי גבורים. כיון דמפורש בירושלמי דהר הבית מקורה. כל שכן העזרות. חוץ מקום מזבח שהיה מגולה להעלות עשן. ואף על גב דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל ובמשכן לא מצאנו מכסה זולת על ההיכל ולא לפניו מן הקלעים, דהיינו העזרה. אין זה קושיא דמכסה ההיכל היה לעיכוב עורות תחשים וגו'. אבל העזרה היה רשאי לכסות בכל דבר לפניו מהקלעים ומכל מקום כיסוי בעינן לכבוד העזרה".

ר' משה קזיס ממנוטנה בביאורו על מס' מדות. "ובפרק ח' מהלכות בית הבחירה כתב הכסף משנה שפירש רש"י אצטבא סביב סביב מקפת ובתוך אותו היקף עוד אחד. ונראה שהיו אצטבאות אלו סמוכות לכותל הר הבית ומקיפות מד' רוחות השמים לשבת עליהם. אבל הרמב"ם כתב וכולו היה מקורה סטיו לפניו מסטיו ומלת וכולו קאי להר הבית שזכר שם בסמוך. ונראה שסובר שמחומת הר הבית עד הסורג היו אצטבאות אלו והיה קירוי עליהם להגן מן השמש ומן הגשמים על היושבים שם".

ר' אברהם סופר שליט"א מצא מקור לדברי ר' משה קזיס. מדברי רש"י בסוכה מ"ב ב' "רחבה של הר הבית היתה מוקפת איצטבאות לישב שם ומסוככת למעלה מפני הגשמים", ורחבה נקראת רק עד הסורג, שהרי עד הסורג לא היתה שם שום מחיצה, אבל על המקום שעומדות שם מחיצות וחומות לא נופל לשון רחבה.

וקשה לי:

(א) מהמקור שהביא נשמט שלא כל השטח היה מקורה. רחבה של הר הבית היתה מוקפת שבהיקף היו האיצטבאות.

(ב) אם לפי דבריו שרחבה הוא שטח פנוי לא כל השטח מהחומה לסורג היה פנוי. עכ"פ לדברי השלטי גיבורים רוב הלשכות היו בדרום. ובזה הסכים התוספות יום טוב.

לסיכום אביא את דברי הרצ"מ פרנק זצ"ל במקדש מלך עמ' ג"ז "והנה אף שהתוספות יום טוב לא הביא דברי הירושלמי והרמב"ם מ"מ ברור מלשון הירושלמי והרמב"ם שכתבו מקורה סטיו לפניו מסטיו דהכוונה היא שלא היה מסוכך אלא ע"ג האיצטבאות בצדדים סביב, ולא באמצע וכדברי התוספות יום טוב".

## הר הבית בפלטיא

הר הבית שימש כמקום מרכזי אליו נהרו אנשים רבים. וצריך לברר שמא הוא כפלטיא. והיא רחבה שמתקבצים בה לסחורה. והיא נחשבת רשות הרבים אף על פי שאינה מפולשת אמנם רחב שש עשרה אמה היא צריכה. אולם זה ודאי היה בהר הבית בפרט בדרומו.

כידוע ירושלים דלתותיה נעולות בלילה. ולפיכך העיר נחשבת כמקום מוקף ומבטל רשות הרבים. ויש שיטות שזה מועיל לכל העיר. אולם לשיטת הרשב"א והמאירי נעילת דלתות העיר לא מועילות לפלטיא (ובפרט שהגמ' בעירובין ק"א א' ובבא מציעא כ"ג ע"ב שנכעו פרצות בחומת ירושלים).

וזה לשונו: "ופלטיא והיא רחבה שמתקבצים בה לסחורה אף על פי שאינה מפולשת ואפילו דלתות מדינה נעולות בלילה. הואיל ואין באותה פלטיא בפרט דלתות שאם היו בה דלתות הרי אף רשות הרבים מתערבת בדלתות. לדעתנו כמו שביארנו בראשון של עירובין (בית הבחירה עירובין ו' ע"א ד"ה כבר בארנו) הא כל שאין בפלטיא זו בפרט דלתות אף על פי שכלל המדינה יש בה דלתות נעולות בלילה אין הפלטיא שבתוכה נכשרת בהכשר העיר" (מאירי שבת ו' א' ד"ה איזוהי רה"ד).

בעיה זו אינה חלה על הר הבית שכנראה היו סגורים שעריה בלילה. בשערי העזרה מצאנו מפורש במסכת תמיד שלא היו נפתחים עד שלא נפתח השער הגדול של ההיכל.

### ששים ריבוא

לפי רש"י אחד מתנאי רשות הרבים שיהיו בה ששים ריבוא. מן הסתם לא בכל יום היו בהר הבית ששים ריבוא. אולם היו הזדמנויות כמו הרגלים שבהם נאספו כמספר הזה. ואז לפי שיטת רש"י הר הבית יהיה רשות הרבים. אפשר להסביר שגם לפי רש"י הר הבית לא יהיה רשות הרבים. כיון ששאר תנאים אינם בו. ואף מצד ששים רבוא מובא בשו"ע סימן שמ"ב וכן בר"ן בשם ספר התרומה. שצריך דכל יום. וכיון שרק פעמים אחדות בשנה היו ששים רבוא הר הבית לא יהיה רשות הרבים.

### סיכום

אפשר לדון את הר הבית כרשות היחיד. ההר היה סגור, חומות ירושלים הקיפו אותו ובחלקו הגדול היה מקורה. ישנם שיטות שהיה סורג להפכו כרשות היחיד ולשיטות אחרות די בכתלים לשם כך.

העזרה ודאי רשות היחיד לשבת, ורשות הרבים לטומאה. הר הבית והעזרה היו רשות היחיד ואף שיכלו לנהל את המלאכות החיוניות הכוללות טלטול בשבת, כיון שאין שבות במקדש. על כל פנים כמה שאפשר למעט בהזדקקות להתר זה ממעטינן.

ויהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך.

## תיטב לפניך דמעת עין — הרב חיים בן-ציון

שורות אלו נכתבו בשנת תש"ט על ידי אחד מרבני ירושלים.

רגשות וזכרונות מהכתל המערבי אשר הוד קדומים נסוך עליו. וכל לב אשר קרב לסלעיו נשבר ונפתח, מהקדש השורה עליהם. נתעלו דוממים אלו מעל כל דומם אשר בשדה. אבנים לבשו צורות והביעו הוויות כצורות בני אדם אשר אומרות הרבה. ולקרא בם אפשר מגילות מגילות.

אהה אלוקים!  
זכרתי את האבנים  
אשר באורך חבוקות  
והיה כאשר חבקתים  
זכרתיך ממעמקים  
והיה לבי לרגע—קדש קדשים  
ודרשתיך בתחנונים  
והיו הדמעות לשוני  
כאשר נלאה ניבי  
לספר לפניך יגוני  
ונס כאבי.

|                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| בזכרי הדר כבודך סביבי       | אוי אלוקי!                  |
| ולא ידעתי עוד את עצמי       | באין דבירך                  |
| בזכרי גלות שכינתך וגלות עמי | משכן כבודך                  |
| חשבתני, פה אגוע מבכי.       | הכן לבי — יהי מקדשך.        |
| ותקוד נפשי מזעמי            | ובאין מזבחך מיוסד           |
| איכה אשוב לאהלי             | הכן עצמי — ואהיה לך מוקד    |
| לערוך שלחני ולעלות על יצועי | תיטב לפניך דמעת עין         |
| ומקדש מלך עיר מלוכה         | כאשכול יין, בכורים על מזבחך |
| לזרים וזדים עיר מנוחה.      | חי נפשי כי כל חלבי ודמי     |
| אם לתנים היו מעונות         | נשפך בדמעותי                |
| בין עיי חרבות               |                             |
| גדול מנשוא היה בשת העונות   |                             |
| אך שבעתיים הכאב ובכי הדורות | ולא בכיתי עוד               |
| אם שם משכן-לקדר ונביות.     | כי יבש עין-העין             |



# מפתח לעשרת חוברות "כתלנו"

א. נדבכי מקרא ומחשבה ב. נדבכי הלכה ומעשה ג. נדבכי העיר והמקדש

## א. נדבכי מקרא ומחשבה

### תנ"ך

### תורה

### בראשית

|                         |                       |           |
|-------------------------|-----------------------|-----------|
| פרשת "וירא"             | — ישעיהו הולץ ז"ל     | ז עמ' 122 |
| פרשת "תולדות"           | — הרב שמואל אורלן ז"ל | ז עמ' 148 |
| "מהלכים" בספר בראשית    | — יצחק ספיר           | ח עמ' 20  |
| "ויבא יעקב שלם" — חתימה | — משה פטרון           | ב עמ' 82  |
| דמותו של יעקב           | — ישעיהו הולץ ז"ל     | ז עמ' 123 |
| גדולתם של אבות          | — הרב ח. י. הדרי      | ח עמ' 9   |
| איש כברכתו              |                       |           |

### שמות

|                     |               |          |
|---------------------|---------------|----------|
| מכות מצרים          | — אליעזר לוין | ה עמ' 73 |
| שיטות שונות בנס הים | — יואל נחשון  | ג ימ' 13 |

### ויקרא

|                              |                      |          |
|------------------------------|----------------------|----------|
| לטעמי מצוות העומר ושתי הלחם  | — יצחק בן דניאל הלוי | ג עמ' 81 |
| "אלה מועדי ה'"               | — משה פטרון          | ג עמ' 86 |
| למהות זמן חג השבועות ושמותיו | — אליהו ליברמן ז"ל   | ז עמ' 58 |

### במדבר

|                   |                  |          |
|-------------------|------------------|----------|
| השעה האחת של מרים | — הרב מ. צ. נריה | ד עמ' 69 |
|-------------------|------------------|----------|

### דברים

|                      |                       |           |
|----------------------|-----------------------|-----------|
| פרשת "ואתחנן"        | — ישעיהו הולץ ז"ל     | ז עמ' 152 |
| ללשונות פרשיות "שמע" | — יעקב ורהפטיג        | א עמ' 7   |
| פרשת "עקב"           | — אליהו ליברמן ז"ל    | ז עמ' 48  |
| פרשת "ניצבים"        | — הרב שמואל אורלן ז"ל | ז עמ' 146 |

### נביאים

### יהושע

|            |                      |         |
|------------|----------------------|---------|
| משה ויהושע | — יצחק בן דניאל הלוי | א עמ' 8 |
|------------|----------------------|---------|

## יחזקאל

תאריכים ואלם בספר יחזקאל

— הרב ח. י. הדרי

ו עמ' 8

## יונה

עיונים בספר יונה

— דוד ליברמן

ח עמ' 23

## זכריה

יחס ישראל והעמים לסוכה

— ישעיהו הולץ ז"ל

ז עמ' 173

## כתובים

### תהילים

אורי וישעי

— הרב ח. י. הדרי

ג עמ' 11

תהילים פ"ב

— אלחנן סמט

ד עמ' 14

"הוציאה ממסגר נפשי"

— ח. בן אוד

ב עמ' 9

### איכה

על איכה ועל מדרשיה

— הרב ח. י. הדרי

ד עמ' 9

### אסתר

קרי וכתוב במגילת אסתר

— ישראל וינשטוק

ה עמ' 11

"הפיל פור הוא הגורל"

— אליהו רוט

ב עמ' 87

### משנה

האגדה שבמשנה

— חיים סבתו

ח עמ' 85

### רמב"ם

עיונים בשתי הלכות תשובה לרמב"ם

— צוריאל ווינר

ח עמ' 103

## ב. נדבכי הלכה ומעשה

### במשנה

#### שביעית

הבאת פרות שביעית לבית הפסול

— הרב אביגדר נבנצל

ד עמ' 24

#### כלים

טיטרוס

— נועם זוהר

ד עמ' 65

## נגעים

הכל כשרין לראות את הנגעים  
פרק א' משנה ב' במסכת נגעים  
טומאת ארץ העמים

— יצחק ספיר, נעם זהר  
— יצחק ספיר  
— יאיר דרייפוס

ח עמ' 52  
ט עמ' 125  
ט עמ' 66

## בגמרא

### שבת

מהלך כעומד דמי (שבת ה' :)  
בענין בית שאין תוכו י' וקריו משלים לי'  
כריכת פתילה פסולה ע"ג פתילה כשרה  
פסול שמנים ופתילות  
בענין הדור מצווה  
בענין הדלקת המהדרין בנר חנוכה  
בגדרי מקלקל  
ברכת הזמן בחנוכה, בפורים ובמקראי קודש  
חליבה בשבת  
בענין זר הנושא כפיו  
הברכות בברית המילה כביטוי לחלקיה  
השונים של המצווה  
בדין ברכות המילה

— ישעיהו הולץ ז"ל  
— הרב ישראל דז'מיטרובסקי  
— אליעזר מלכאל  
— יחזקאל כהן  
— ב. צ. קריגר  
— ישעיהו הולץ ז"ל  
— הרב נחום נריה  
— הרב ש. ג. רוזנברג  
— הרב אריה בינה  
— חיים סבתו  
— הרב אהרון בינה  
— בנימין לנדאו

ז עמ' 127  
ח עמ' 29  
ח עמ' 77  
ט עמ' 109  
ב עמ' 70  
ז עמ' 131  
ד עמ' 26  
ח עמ' 36  
ב עמ' 12  
ב עמ' 60  
ט עמ' 45  
ח עמ' 60

### ערובין

גדרי ששים רבוא ברה"ר  
חזקה שלית עושה שליחותו

— אליהו שגיא ז"ל  
— הרב אשר שפירא

ז עמ' 74  
ב עמ' 43

### פסחים

קדושין בחמץ דרבנן  
"אף הן היו באותו הנס"

— עודד עירשי  
— אפרים שמלצר

ג עמ' 56  
ב עמ' 75

### סוכה

אתרוג וסוכה של שותפין  
בענין הלמוד של ענף "עץ עבות"  
שיטת רש"י בסכך הגבוה מעשרים אמה

— שער מפי הרב גוסטמן  
— הרב מיכה ארליך  
— נעם זהר

ו עמ' 12  
ג עמ' 65  
ח עמ' 70

### ביצה

שיטת רש"י לענין אוכל נפש ביו"ט

— מרדכי בר אלי

ב עמ' 50

### ראש השנה

בל תוסיף בברכת כהן

— יהושע כ"ץ

א עמ' 33

שופר בשבת ובירושלים  
בענין תקיעת שופר

### מגילה

בגדר קריאת המגילה  
בגדר דין יום, ובחלוקת שעות היום

### יבמות

בדיני מעמד הכותים  
מקור לדברי הרמ' בטבילת גר

### כתובות

אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה  
אבילות חמיו וכבודו  
ברכת חתנים בארוסה ובנשואה  
בענין ברכת הארוסין  
כתובה דאורייתא או דרבנן  
בגדר חזקה מעיקרא  
באור השיטות בסוגיא עד ודיין  
מצטרפין (כא' :)  
בסוגיא דאנוסים היינו  
עד נעשה דיין  
חיבת חופה  
בענין חופה אי הוי יחוד או הכנסה לביתו

### סוטה

זכויות בן נח באישות בנותיו

### קידושין

קידושין שלאחר חופה  
בדין יציאה בגרעון כסף  
מקור לחיובי הבעל לאשה  
סוגית "שלח ושלחה" (מא.)  
אין שליח לדבר עבירה  
סוגית זכיה מטעם שליחות (מב.)  
המקדש ע"מ שאעשה עמך כפועל  
בדין לפני עוור  
בדבור התוס' "מה שלי בשלך" (נז :)  
בענין עני המהפך בחררה  
מעכשיו ולאחר ל' יום

— יגאל ברוגר  
— יצחק גרינשפן

ו עמ' 20  
ו עמ' 16

— הרב אהרון בינה  
— הרב ישראל דז'מיטרובסקי

ח עמ' 44

— שמואל וינברג  
— עקיבא טיילור

ו עמ' 50  
ט עמ' 138

— אליעזר שחורי  
— יוסי בן שחר  
— יהודה המבורגר  
— הרב שמואל אורלן ז"ל  
— יחזקאל כהן  
— יצחק ספיר

ד עמ' 61  
ד עמ' 48  
ד עמ' 59  
ז עמ' 151  
ד עמ' 55  
ד עמ' 41

— אליהו ליברמן ז"ל  
— הרב ישראל דז'מיטרובסקי  
— חיים קורצטג  
— ישראל וינשטוק  
— ישעיהו הולץ ז"ל

ז עמ' 50  
ד עמ' 19  
ד עמ' 36  
ד עמ' 52  
ז עמ' 133

— הרב נחום נריה

ו עמ' 48

— ברוך פרייזן

— עופר סלומון

— יהודה גליק

— יעקב פרידמן ז"ל

— דוד הנשקה

— יעקב פרידמן ז"ל

— הרב ישראל דז'מיטרובסקי

— הרב אביגדור נבנצל

— הרב ב. צ. פריימן

— יעקב ורהפטיג

— נעם זוהר

ו עמ' 30  
ו עמ' 35  
ח עמ' 57  
ז עמ' 102  
ח עמ' 72  
ז עמ' 106  
ו עמ' 24  
ו עמ' 28  
ב עמ' 32  
ו עמ' 39  
ו עמ' 42

## בבא קמא

|    |   |     |                          |                             |
|----|---|-----|--------------------------|-----------------------------|
| 29 | ה | עמ' | — חיים הירש              | בדין חיוב תשלומי נזק        |
| 19 | ה | עמ' | — הרב אביגדור נבנצאל     | בענין בכור בהמה טמאה בחו"ל  |
| 4  | ה | עמ' | — הרב ישראל דז'מיטרובסקי | בענין בתר מעיקרא אזלינן     |
| 52 | ה | עמ' | — יחזקאל כהן             | שן ורגל הבאים ע"י שינוי     |
| 37 | ה | עמ' | — דב לשינסקי             | שור האיציטדיון              |
| 33 | ה | עמ' | — יוסף אנסבכר            | טמון באש                    |
| 27 | ה | עמ' | — הרב נחום נריה          | פטור נשים וחיוב עבדים במילה |
| 43 | ד | עמ' | — חיים הירש              | "בל תשחית" בעץ מאכל         |

## בבא מציעא

|    |   |     |                     |                                 |
|----|---|-----|---------------------|---------------------------------|
| 54 | ב | עמ' | — אליהו רוט         | "מאי מצאתיה — ראיתיה"           |
| 51 | ג | עמ' | — יוסף אנטמן        | המודה בשטר ובשעבוד קרקעות       |
| 52 | ט | עמ' | — הרב ש. ג. רוזנברג | רכוב ומנהיג                     |
| 59 | ב | עמ' | — יגאל ברונר        | בענין דעת אחרת מקנה             |
| 61 | ג | עמ' | — יואל זילברשטין    | בענין הורדת אפורופוס לנכסי שבוי |
| 36 | ב | עמ' | — הרב נחום נריה     | אבק רבית ואיסורו                |
| 45 | ג | עמ' | — יצחק ספיר         | בדיני התמנות שומר שכר           |
| 24 | ג | עמ' | — הרב אביגדור נבנצל | בשיטת הרמב"ם בספיקות            |

## בבא בתרא

|     |   |     |              |                      |
|-----|---|-----|--------------|----------------------|
| 117 | ח | עמ' | — יחזקאל כהן | קדושת ביהמ"ק וביהכ"נ |
|-----|---|-----|--------------|----------------------|

## סנהדרין

|    |   |     |                          |                                |
|----|---|-----|--------------------------|--------------------------------|
| 40 | ז | עמ' | — הרב נחום נריה          | סמכות ההוצאה למלחמת רשות       |
| 33 | ה | עמ' | — הרב נחום נריה          | זמני חיוב בן סורר ומורה        |
| 61 | ב | עמ' | — חיים הירש              | בן סורר ומורה שברח, עד שלא     |
| 26 | ז | עמ' | — הרב ישראל דז'מיטרובסקי | נגמר דינו (עא':)               |
|    |   |     |                          | בענין מאי חזית ובגדר חיוב הצלה |

## מכות

|    |   |     |                          |                                    |
|----|---|-----|--------------------------|------------------------------------|
| 13 | א | עמ' | — מלכה ניסים             | פטור "כאשר עשה בעדים זוממים"       |
| 11 | א | עמ' | — הרב אביגדור נבנצאל     | הערות למסכת מכות                   |
| 19 | א | עמ' | — יצחק בן דניאל הלוי     | קרוב או פסול לעדות                 |
| 74 | ט | עמ' | — יגאל ברונר             | הצטרפות לעדות, וקרוב או פסול לעדות |
| 21 | א | עמ' | — יוסף יהושע אנטמן       | כח כוחו לגלות                      |
| 25 | א | עמ' | — יצחק גרינשפן           | למשמעות הכתוב "לא תקיפו פאת ראשכם" |
| 26 | ג | עמ' | — הרב ישראל דז'מיטרובסקי | בענין ע"מ שאין לך עלי אונאה"       |

ע"מ שלא תשמטני בשביעית"  
התראה

## חולין

גיד הנשה של עולה  
שהות שבין בשר לחלב

## כריתות

קרבן פסח — קרבן ברית

## מנחות

גדר תמימות דספירת העומר

## ענינים שונים

נטילת לולב בירושלים כל שבעה  
לשיטת הרמב"ם

בן לוי בנחלת הארץ ובביזתה  
ברכה במאכלות האסורין  
אסור חדש

יציאה לחו"ל

קדושת מחנה ישראל

מעת לעת בפדיון הבן

לבעיית הדלקת נרות שבת ע"י בני הישיבה

הכנת תה בשבת

בשול אחר בשול בשבת

קבלת אחריות לענין רבית

ביו"ד סי' קפז

באור בש"ך הלכות נידה

הערות וציונים להלכות מקוואות יו"ד סי' רא

בדיני מעמד הכותים

הערות בבאור הגר"א שו"ע אהע"ז סי' נג

הערות באהע"ז סי' עה

בדברי ספר החינוך מצווה שז

הסמכות לחדש ברכות

בדין קרקע עולם

שמיטה בזמן הזה

תלמוד תורה וישוב א"י

בענין שיטת הפסיקה של הרמב"ם

בענין הלנת מת נכרי

פשוטו של מקרא

תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי

סגולה

— פרידמן אריה

— יהודה שחור

א עמ' 16

ט עמ' 80

— הרב ב. צ. פריימן

— יעקב ורהפטיג

ו עמ' 44

ט עמ' 118

— הרב מ. צ. נריה

ב עמ' 21

— חיים קורטג

ג עמ' 42

— מנחם שפירא

— משה הרצברג

— יהודה שטרנליכט

— הרב אביגדר נבנצל

— שלמה הוכברג

— חיים הירש

— יוסף אנטמן

— י. ורהפטיג, י. לוי

— י. כ.

— יהושע כץ

— הרב ישראל דז'מיטרובסקי

— הרב שמואל אורלן ז"ל

— יצחק ספיר

— הרב שמואל אורלן ז"ל

— שמואל וינברג

— יצחק לוי

— הרב חגי איזרר

— יעקב פרידמן ז"ל

— עמוס קליגר

— הרב אביגדר נבנצל

— אריה לוין

— אליעזר מאיר

— הרב אביגדר נבנצל

— ישעיהו הולץ ז"ל

— דוד הנשקה

— צבי שיוביץ

— יוסף שץ

ד עמ' 83

ה עמ' 40

ה עמ' 65

ט עמ' 22

ג עמ' 79

ג עמ' 72

ה עמ' 68

א עמ' 40

ב עמ' 78

ג עמ' 86

ב עמ' 26

ז עמ' 152

ו עמ' 56

ז עמ' 156

ו עמ' 50

ד עמ' 30

ט עמ' 27

ז עמ' 108

ח עמ' 74

ח עמ' 34

ה עמ' 59

ח עמ' 121

ב עמ' 40

ז עמ' 136

ט עמ' 143

ד עמ' 24

א עמ' 47

## תוכן העניינים

7 — חיים סבתו בנבל עשור

### נדבכי הלכה

|     |                          |                                  |
|-----|--------------------------|----------------------------------|
| 11  | — הרב ישראל דזמיטרובסקי  | ההגדרה ההלכתית של שעות היום      |
| 22  | — הרב אביגדור נבנצל      | בדין חדש בחוץ לארץ               |
| 25  | — הרב בן-ציון פריימן     | אין שליח לדבר עברה               |
| 27  | — הרב חגי איזירר         | אין שליח לדבר עברה               |
|     |                          | רבוי ברכות המילה כבטוי לחלקיה    |
| 45  | — הרב אהרן בינה          | השוניים של המצוה                 |
| 52  | — הרב שמעון גרשון רזנברג | בדין רכוב ומנהיג                 |
| 66  | — הרב יאיר דרייפוס       | טומאת ארץ העמים                  |
| 74  | — הרב יגאל ברונר         | נמצא אחד מהם ברוב או פסול        |
| 80  | — יהודה שחור             | שיטת רבי יוסי בהתראה             |
| 94  | — הרב יואל נחשון         | על עסקי תבן וקש                  |
| 98  | — יונתן לרפילד           | כבוש יחיד וכבוש רבים             |
| 103 | — יוסף אנסבכר            | אכילות בפסח בהלכה ובאגדה         |
| 109 | — יחזקאל כהן             | דין פסולי פתילות ושמנים          |
| 118 | — הרב יעקב ורהפטיג       | השהות שבין בשר וחלב              |
| 125 | — יצחק ספיר              | באור משנה ב' בפרק א' במסכת נגעים |
| 135 | — מנחם כשדן              | עיון בהלכות ריבית                |
| 138 | — עקיבא טיילור           | המקור לטבילת גר לשיטת הרמב"ם     |

### נדבכי מקרא

|     |                     |                         |
|-----|---------------------|-------------------------|
| 143 | — דוד הנשקה         | פשוטו של מקרא           |
| 175 | — הרב בן-ציון קריגר | ושם דביר לפנים קרית ספר |

### נדבכי צבור

|     |                 |                       |
|-----|-----------------|-----------------------|
| 183 | — הרב יהושע כ"ץ | על רבנות והנהגת הצבור |
|-----|-----------------|-----------------------|

### נדבכי העיר

|     |                        |                           |
|-----|------------------------|---------------------------|
| 195 | — הרב חיים ישעיהו הדרי | שבתה של ירושלים           |
| 213 | — יוסף לייכטר          | הר הבית לגבי רשויות שבת   |
| 221 | — מ"בני ציון"          | תיטב לפניך דמעת עין       |
| 223 |                        | מפתח לעשרת חוברות "כתלנו" |

|        |   |     |                       |                               |
|--------|---|-----|-----------------------|-------------------------------|
| 163    | ז | עמ' | — הרב שמואל אורלן ז"ל | דברי תורה ליום העצמאות        |
| 99     | ח | עמ' | — יאיר דרייפוס        | השמחה-יסוד התשובה             |
|        |   |     | — טוביה רוזנצוויג     | אמת ושקר                      |
| 33     | ז | עמ' | — הרב אביגדור נבנצאל  | בטחון והשתדלות                |
| 105    | ח | עמ' | — חיים ויינרד         | עולמות ואלמות                 |
| 66     | א | עמ' | — יעקב ורהפטיג        | הדור מצוה תולדות הרמ"א        |
| 59     | ו | עמ' | — מרן הגרא"ה קוק זצ"ל | שיחת מבוא לכוזרי              |
| 9      | ה | עמ' | — מרן הגרא"ה קוק זצ"ל | גאולת הדבור העליון            |
| 9      | ג | עמ' | — מרן הגרא"ה קוק זצ"ל | על פטירת הברון בנימין רוטשילד |
| 12     | ז | עמ' | — הרב יעקב כץ         | אגרא דהספידא                  |
| 17     | ז | עמ' | — הרב ח. י. הדרי      | באש ובמים                     |
| 245    | ז | עמ' | — הרב מ. צ. נריה      | גאלם דמימה                    |
| 172    | ז | עמ' | — חיים סבתו           | עטופי טלית                    |
| 196    | ז | עמ' | — ציון צ. ישראל ו.    | שיח בני הישיבה על ימי המלחמה  |
| 143—45 | ז | עמ' |                       | פרקים מיומני מלחמה            |
| 183    | ט | עמ' | — הרב יהושע כץ        | דברי הנופלים וזכרונם          |
|        |   |     |                       | על רבנות והנהגת הצבור         |

### ג. נדבכי העיר והמקדש

|     |   |     |                      |                               |
|-----|---|-----|----------------------|-------------------------------|
| 62  | ו | עמ' | — יצחק בן דניאל הלוי | מצות מורא מקדש                |
| 111 | ח | עמ' | — שמואל וינברג       | מצות עליה לרגל בעבר ובהווה    |
| 79  | ה | עמ' | — הרב ח. י. הדרי     | שירת התודה של עולי הרגלים     |
| 175 | ט | עמ' | — בן ציון קריגר      | דביר                          |
| 62  | א | עמ' | — דוד פרג'ון         | בנין הבית השלישי בידי אדם     |
| 56  | א | עמ' | — הרב ח. י. הדרי     | שבתה של ירושלים               |
| 195 | ט | עמ' | — בן ציון קריגר      | כבוש ירושלים                  |
| 213 | ט | עמ' | — יוסף לייכטר        | הר הבית לגבי רשויות שבת       |
| 91  | ב | עמ' | — הרב ח. י. הדרי     | שבחי ירושלים                  |
| 85  | ה | עמ' | — דוד פרג'ון         | קרבנות בזמן הזה               |
| 50  | א | עמ' | — הרב ח. י. הדרי     | הר המור                       |
| 94  | ב | עמ' | — דוד פרג'ון         | לענין כניסה להר הבית בזמן הזה |
| 221 | ט | עמ' | — מבני ציון          | תיטב לפניך דמעת עין           |



