

תוכן העניינים

7	בדין סמוך מיעוטא לחזקה	ר' צבי צרפתי:
		איתן זן-בר:
14	בירור שיטת רש"י בדין הודאת בע"ד כמאה עדים	ניסים טמסוט:
18	בדין איסור יבמה לשוק	אריה צבי גולדהבר:
23	בדין כל דאלים גבר, יחלוקו, יהא מונח עד שיבוא אליהו	אהרן פרידמן:
30	בדין תרומה שנפלה לחולין	אבי פולק:
37	האם מטבע נקרא כלי?	אריאל שוורץ:
41	המוציא שם רע על הקטנה	יהונתן שווארץ:
46	בענין בני עיר שנגנב ספר תורה שלהם	מנחם גולד:
50	אין שליח לדבר עבירה באיסורים דרבנן	אברהם בליזון:
54	התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים	שנה דוד:
58	חטאו של משה (עפ"י שיעור של הרב קלמן בר שליט"א)	נתנאל ברקוביץ:
67	שלמה - חכמתו ומעשיו	

בדין סמוך מיעוטא לחזקה

א. תינוק בנמצא בצד העיסה

במס' קדושין דף פ. מובאת בגמ' מחלוקת תנאים: "תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו, ר"מ מטהר וחכמים מטמאים מפני שדרכו של תינוק לטפח".
הגמ' מבארת את טעמי המחלוקת: "מאי טעמיה דר' מאיר, קסבר רוב תינוקות מטפחין ומיעוטא אין מטפחין, ועיסה בחזקת טהרה עומדת, וסמוך מיעוטא לחזקה איתרע ליה רובא, ורבנן מיעוטא כמאן דליתא דמי, רובא וחזקה רובא עדיף".
ונחלקו רש"י ותוס' בביאור המקרה. רש"י כתב דמכיון דהתינוק מחזיק בידו מן הבצק בידוע שנגע בעיסה, אלא שהספק הוא אם התינוק טמא, ועל כך אמרינן דרוב תינוקות מטפחין באשפה שיש שם נבילות ושרצים וידיהם טמאות, ומיעוט תינוקות אינם טמאים, וסבר ר"מ דסמוך מיעוט דאינם מטפחים והם טהורים לחזקת טהרה של העיסה ועל כן העיסה טהורה, ורבנן ס"ל דהמיעוט כמאן דליתא, ומחמת רוב התינוקות הטמאים העיסה טמאה.

ורש"י מוסיף שר"מ ורבנן אזלי לטעמייהו, דר"מ ס"ל דמיעוטא לא בטיל לגמרי, דשמעטן ליה בעלמא דחייש למיעוטא, הלכך המיעוט במקומו עומד וכי משכח מידי לאיצטרופי בהדיה מצטרף, ורבנן לטעמייהו דלא חיישי למיעוט הלכך המיעוט בטל לגבי הרוב וכמאן דליתיה דמי.

והתוס' חולקים על רש"י וכתבו דהתינוק בודאי טמא כדאמרינן בתוספתא דנשים נידות מנשקות ומגפפות אותו, אלא שהספק הוא אם התינוק נטל בעצמו את הבצק מן העיסה או שאדם טהור עבר שם ונטל מן העיסה ונתן לתינוק, ובודאי שיש רוב שהתינוק עצמו נטל מן העיסה, ובהא פליגי ר"מ ורבנן, דר"מ מטהר דתלינן במיעוט של אדם טהור, וחכמים מטמאים מפני שדרכו של תינוק לטפח בעיסה ויש לנו לומר שהוא עצמו נטלה.

ב. דין שריפת העיסה

לפי רבנן, שהעיסה טמאה, ממשיכה הגמ' לדון במקרה שהעיסה תרומה אם שורפים אותה, ונחלקו בכך ר"ל ור' יוחנן: "אר"ל משום ר' אושעיא זו היא ששורפין עליה את התרומה, ר' יוחנן אמר אין זו חזקה ששורפין עליה תרומה".
ומבאר רש"י דלדעת ר"ל הא דקאמרי רבנן דהולכים אחר הרוב והעיסה טמאה לשרוף קאמרי, ואילו לדעת ר' יוחנן הא דקאמרי טמאה לתלות קאמרי. וטעמו של ר'

יוחנן הוא דהעמד עיסה בחזקת טהרה ואלו הוא ממיעוט תינוקות שלא טפח (רש"י ד"ה ואין).

וביאור דעת ר' יוחנן הוא, דאע"ג דרבנן לא ס"ל סמוך מיעוטא לחזקה, מ"מ לענין שריפת התרומה מודו דיש לחוש לחומרא לאותו מיעוט שאינם מטפחין ולחזקת הטהרה של העיסה ועל כן אין לשרוף את העיסה.

ואולם הגמ' ממשיכה שיש מקרה שבו מודה ר' יוחנן ששורפים את העיסה: "איזו חזקה לר' יוחנן ששורפים עליה את התרומה, כדתניא עיסה בתוך הבית ושרצים וצפרדעים מטפלין שם, [רש"י: שרץ צב הדומה לצפרדע, הצב טמא והצפרדע טהור], ונמצא חתיכות בעיסה, אם רוב שרצים טמאה ואם רוב צפרדעים טהורה".

וצריך להבין מה ההבדל בין המקרים, ולמה לגבי תינוק שנגע בעיסה סוברים רבנן שחוששים למיעוט ואין שורפים את העיסה, ואילו בספק שרצים וצפרדעים אינם חוששים למיעוט ושורפים את העיסה.

וכתב רש"י דיש חילוק בין שני המקרים, דספק אם נגעו צפרדעים או שרצים ויש רוב שרצים הוי רובא דאיתא קמן, ולכן מודה ר' יוחנן דהוי רובא אלימתא ושורפים עליו את התרומה, אבל לגבי רוב תינוקות מטפחין הוי רובא דליתא קמן, וזה רוב חלש יותר, ולא שורפים את התרומה מחמת רוב זה.

ולכאורה יש להקשות על דברי רש"י, שהרי במס' יבמות (קיי"ט) היתה הו"א בגמ' לחלק אליבא דרבנן בין רובא דאיתא קמן לבין רובא דליתא קמן, ומסקנת הגמ' היא שרבנן לא מחלקים בכך ובכל מקרה אינם חוששים למיעוטא, ועל כן סבירא להו שקטן וקטנה יכולים להתייבם ולא חוששים למיעוט דהוו סריסים או אילוניות, אע"ג דזה רובא דליתא קמן. (וכן הוא בכורות י"ט:)

ומסתבר לומר דהדין דאין שורפים הוי חומרא מיוחדת, שהרי בעלמא רבנן לא ס"ל סמוך מיעוט לחזקה ולכן העיסה טמאה, ואעפ"כ לענין שריפת העיסה סובר ר' יוחנן שרבנן מודים שאינה נשרפת מטעם דסמוך מיעוט לחזקת טהרה, וא"כ ס"ל לרש"י דזהו דוקא ברובא דליתא קמן, אבל ברובא דאיתא קמן לא סבירא להו כלל סמוך מיעוט לחזקה ועל כן העיסה טמאה ונשרפת.

אמנם כבר כתב הריטב"א דלפי הסבר התוס' ניתן לומר חילוק יותר פשוט בין המקרה של תינוק למקרה של שרצים וצפרדעים, דבמקרה של תינוק יש ספק אם התינוק נגע בכלל בעיסה, ובזה חיישינן למיעוט שלא נגע שמצטרף לחזקת הטהרה של עיסה ואין שורפים את העיסה, אבל במקרה של שרצים וצפרדעים ברור שהיתה נגיעה בעיסה ורק איננו יודעים מי נגע, וממילא איתרע לה חזקת הטהרה של העיסה, ובזה אזלינן בתר הרוב ומטמאים את העיסה אפילו על מנת לשרפה.

אלא דלפי רש"י גם במקרה של התינוק ברור לנו שהוא נגע בעיסה, והספק הוא על הנוגע אם הוא טהור או טמא, וא"כ זה דומה למקרה של צפרדעים ושרצים, ובע"כ לומר שהחילוק הוא בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן.

ג. סמוך מיעוטא לחזקה לקולא ולחומרא

במס' בכורות (כ:) מביאה הגמ' מחלוקת בין ר' יהושע לר' עקיבא לגבי בהמה שהיא בחזקת שלא ילדה ויוצא ממנה חלב, וקיי"ל דרוב בהמות אין חולבות אלא אם כן ילדו כבר, והשאלה היא כאשר הבהמה תלד לפנינו האם יהיה לולד דין של בכור. ר' יהושע סובר שחלב פוטר מבכורה, דהלך אחר רוב בהמות ורוב בהמות אין חולבות אלא אם כן יולדות. ור"ע סובר דסמוך מיעוטא שחולבות אע"פ שלא ילדו לחזקה שלא ילדה ואיתרע לה רובא, ולכן הולד שיוולד לפנינו יהיה בכור.

והתוס' (ד"ה חלב) כתבו דר"ת פסק דחלב אינו פוטר, והוכיחו זאת מהגמ' בדף כ"ד דמסקינן כרשב"ג דאמר בלוקח בהמה מניקה מעובד כוכבים דפטורה מן הבכורה דלא מרחמא אא"כ ילדה, אבל מטעם חלב לחוד לא מיפטרא אי לאו דאיכא ולד בהדה דחזינא דמרחמא ליה ומניקתן.

והוסיפו על כך התוס': "ומתוך כך מדקדק ר"ת דהכי הלכתא דחיישינן למיעוטא היכא דאיכא חזקה בהדה כי הכא שהיא בחזקת שלא ילדה, ואפילו לא קיי"ל כר"מ דמטהר בההיא דרוב תינוקות מטפחין מטעם סמוך מיעוטא לחזקה, להחמיר מיהא חיישינן".

דברי ר"ת הובאו גם ברא"ש פ"ק דחולין (סי' ט"ז) דמשום דאיכא חזקת שלא ילדה ומיעוט שחולבות לפני לידה משום הכי חיישינן לחומרא והולד הוי בכור. וכבר העיר שם במעדני יום טוב ובדברי חמודות שהרא"ש עצמו פסק דלא כר"ת במס' בכורות (פרק ג' סי' ב'), וטעמו הוא דלא חשיב מיעוטא דאיכא חזקה בהדה מה שהיא בחזקת שלא ילדה, דהעמד ולד על חזקתו ונאמר שהוא חולין כמו שהיה במעי אמו, והך חזקה עדיפא טפי דאיכא בהדה חזקת ממון דלא מפקינן ליה מיד הבעלים.

ולמעשה נחלקו בדבר מרן המחבר והרמ"א בהלכות בכור בהמה טהורה (סי' שט"ז סעיף ג'). וז"ל השו"ע שם: "וכן בהמה שהיא חולבת פטורה מהבכורה שרוב הבהמות אינם חולבות אא"כ ילדו". וכתב הרמ"א: "ויש אומרים דאין סומכים על מה שהיא חולבת וכן פסקו האחרונים וכן נוהגים בכל מדינות אלו".

ובביאור הגר"א (שם סק"ה) הסביר את דברי הרמ"א: "והכלל הוא לפי זה אף דאין חוששין למיעוט כר"מ, מ"מ היכי דאיכא חזקה בהדה חיישינן כההיא דכאן, ודוקא לחומרא אבל לקולא לא, דהא רבנן פליגי עליה דר"מ בההיא דקדושין דף פ' ברוב תינוקות מטפחין".

נמצא בפשטות דמחלוקתם היא במקרה שהמיעוט הוא להחמיר, האם סומכים למיעוט זה את החזקה ולחומרא או דגם בכי האי גוונא אזלינן בתר הרוב ולקולא.

1. שיטת תוס'

בריש פרק האשה בתרא (יבמות קי"ט). אומרת המשנה: "האשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעלך לא תנשא ולא תתייבם עד שתדע שמא מעוברת היא צרתה".

ומבאר רבא בגמ' דהטעם הוא דיש לאשה חזקה שצריכה יבום שהרי בעלה הלך למדינת הים ולא היו לו בנים, ואולם מאידך יש רוב נשים דמתעברות ויולדות וממילא נפטרת מיבום וחליצה, ואתי מיעוטא דמפילות וסמוך מיעוטא לחזקה והוי ליה פלגא ופלגא ולא תנשא ולא תתייבם.

ומפרש רש"י (ד"ה רישא) דסברא זו היא אליבא דר"מ דחייש למיעוטא. ואליבא דרבנן כתבו התוס' בקדושין (פ. ד"ה סמוך) דמיעוט כמאן דליתיה דמי ורובא וחזקה רובא עדיף ועל כן אזלינן בתר רוב נשים דמתעברות ויולדות ולכן האשה יכולה להנשא לשוק בלא יבום וחליצה.

והקשו התוס' סתירה בדברי ר"מ, דלענין תינוק שנמצא בצד העיסה קאמר ר"מ דסמוך מיעוטא לחזקת טהרה ועל כן העיסה טהורה ולא חיישינן כלל לרוב, ואילו לענין האשה שהלך בעלה למדינת הים קאמר ר"מ דסמוך מיעוטא לחזקה והו"ל פלגא ופלגא ולא תנשא ולא תתייבם.

וכמו כן הקשו סתירה בדברי רבנן אליבא דר' יוחנן, דלענין תינוק שנמצא בצד העיסה קאמרי רבנן דרובא עדיף והעיסה טמאה, ואעפ"כ קאמר ר' יוחנן דחיישינן למיעוטא ולא תשרף העיסה, ואילו לענין האשה שהלך בעלה למדינת הים ס"ל לרבנן דאזלינן בתר רובא ויכולה להנשא בלי יבום וחליצה ולא חיישינן כלל למיעוט.

ותירצו התוס' דלענין תינוק אין זה רוב חשוב אלא רוב גרוע ולכך מרעי ליה מיעוטא וחזקה. ולכן ר"מ סובר דאין לחשוש כאן כלל לרוב והעיסה טהורה, ואילו רבנן הולכים אחרי הרוב ומטמאים את העיסה, אבל עדיין הם חוששים למיעוט ולכן אין שורפים את העיסה.

אמנם התוס' סתמו ולא פירשו מדוע הרוב גבי תינוק הוי רוב גרוע. ונראה לפרש דבריהם על פי מה שכתבו במס' סנהדרין (ג: ד"ה דיני ממונות) דהא דאמר שמואל דאין הולכים בממון אחר הרוב היינו חזקא כעין רובא לרדיא זבני דלא חשיב כי רובא אחריני כגון נשים לטי' ילדן וכדו'. וגם כאן לא ביארו למה רובא לרדיא זבני לא חשיב כי הנך רובא.

ובשב שמעתתא (ש"ד פרק ו') כתב לבאר דבריהם על פי הרמב"ן והריטב"א בקדושין דף נ' שכתבו לחלק דרוב נשים מעוברות ויולדות וכדו' הוי רוב בחיוב וטבע שאינו תלוי ברצון, וזה נחשב רוב חזק, אבל רוב התלוי במנהג שאינו חיוב אינו רוב חזק שהרי כל אדם שרוצה יכול לנהוג כמנהג המועט.

ובזה ניחא דברי התוס' דרובא לרדיא לא חשיב כהנך רובי והיינו משום דרובא לרדיא תליא בדעת וברצון בני אדם ופעמים שאדם רוצה לקנות לשחיטה. ובה נראה לפרש גם דברי התוס' בקדושין דרוב תינוקות נוגעים בעיסה הוי רוב גרוע כיון דתלוי ברצון התינוק ואינו חיוב בטבע, ואילו רוב נשים מתעברות ויולדות הוי רוב בטבע. ולפי זה ניתן לבאר בדרך נוספת את דברי הגמ' שר' יוחנן מודה בבית שיש בו רוב שרצים שהעיסה נשרפת דבודאי טמאוה השרצים, וכבר הזכרנו לעיל דעת רש"י והריטב"א לבאר החילוק בין מקרה זה למקרה של תינוק שנמצא בצד העיסה. אך לדברי התוס' אתי שפיר, שכן לענין תינוק הוי רוב גרוע ולכן סובר ר' יוחנן שאין שורפים את העיסה, אבל לגבי רוב שרצים הוי רוב חשוב וממילא מודה ר' יוחנן שהעיסה נשרפת מחמת הרוב הזה.

2. שיטת הרשב"א והריטב"א

הרשב"א והריטב"א למדו פשט שונה במ' ביבמות דלא כרש"י ותוס', אלא שדברי הגמ' שם הם אליבא דכו"ע, דבין לרבנן ובין לר"מ אמרינן דהאשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים לא תנשא ולא תתייבם, אע"ג דרוב נשים מתעברות ויולדות, מ"מ אמרינן דסמוך מיעוט דמפילות לחזקת יבום והוה ליה פלגא ופלגא.

והקשו הרשב"א והריטב"א מה הוא ההבדל בין מקרה זה דלכו"ע אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוי ליה פלגא ופלגא, לבין המקרה של תינוק הנמצא בצד העיסה דלרבנן מיעוטא כמאן דליתא ואזילנן בתר רובא דרובא וחזקה רובא עדיף.

ותירצו הרשב"א והריטב"א דכי אמרינן ביבמות סמוך מיעוטא לחזקה והוי ליה פלגא ופלגא, התם הוא שהמיעוט מסולק מן הרוב עצמו, שמאותו רוב דתלינן שרוב נשים מתעברות יש מקצתן שמפילות, וחזר אותו רוב כאילו הוא מחצה, ומצטרף המיעוט עם החזקה להיות כמחצה, אבל לענין תינוק שנמצא בצד העיסה, המיעוט אינו ניטל מחלק הרוב, אלא מיעוט בפני עצמו מלבד הרוב, שרוב תינוקות מטפחין והמיעוט הנשאר אין מטפחין,

והרוב עומד בעצמו ובכוחו קיים, אין המיעוט חשוב להצטרף עם החזקה להיות כנגד הרוב כפלגא ופלגא, והתם נמי דוקא מיעוט דמפילות מצטרף בחזקה כנגד הרוב, אבל לא המיעוט דנשים שאין מתעברות שאינו מסולק מן הרוב.

וכשיטתם נראה שפסק השו"ע באה"ע (סי' קנ"ו סי"ג, ג) דאם הלך בעלה וצרתה למדינת הים ובאו שנים ואמרו מת בעלך הרי זו לא תחלוץ ולא תתייבם עד שתדע אם ילדה צרתה או לא, והיינו מחמת דחישין למיעוט משום החזקה המסייעת למיעוט, וזהו כסברת הרשב"א והריטב"א דהמיעוט שמפילות מגרע מהרוב שמתעברות ולכן חיישין למיעוט ולחזקה והוה ליה כפלגא ופלגא.

והנה נתבאר לעיל דהמחבר בשו"ע פוסק דחלב של בהמה פוטר מבכורה, וא"כ אין הוא פוסק דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה לחומרא, ורק במקרה שהמיעוט מגרע מן הרוב עצמו אמרינן דהוה ליה כפלגא ופלגא.

3. חידוש רע"א

הרמ"א ביו"ד סי' ק"י (סעיף ט') פסק דבמקום שיש ב' ספיקות אם היה כאן איסור כלל ונודעו ב' הספיקות יחד מתירין ס"ס בכל מקום אפילו באיסור דאורייתא ואפילו היה לו חזקת איסור, כגון עוף שבחזקת איסור עומד, ונשבר גפו ספק מחיים או לאחר שחיטה, ואם תמצא לומר מחיים שמא לא נקבה הריאה.

ובפשטות יסוד דינו הוא משום דס"ס הוי כרוב, ורובא וחזקה רובא עדיף. אך א"כ קשה, דהרי הרמ"א עצמו פסק ביו"ד סי' שט"ז דחלב אינו פוטר מבכורה, והיינו משום דלחומרא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, וא"כ הי' נימא לענין ס"ס דסמוך מיעוטא לחזקת איסור לחומרא.

וכתב בשו"ת רע"א (סי' ק"ו) דהא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה לחומרא, היינו דוקא ברובא דליתא קמן, אבל ברובא דאיתא קמן לא אמרינן כלל סמוך מיעוטא לחזקה. ובאמת כתב הר"ן בריש פ"ג דע"ז דהא דר"מ חייש למיעוטא היינו דוקא ברובא דליתא קמן, אבל ברובא דאיתא קמן דינו כמו לרבנן, וא"כ ניתן לומר דהא דמודי רבנן דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה לחומרא היינו דוקא ברובא דליתא קמן.

ובזה מבוארים היטב דברי רש"י בקדושין פ' שהובאו לעיל, דהא דאין שורפים את העיסה היינו דוקא ברובא דליתא קמן אבל ברובא דאיתא קמן שורפים, והטעם הוא דהדין דאין שורפים את התרומה הוא מטעם דחיישינן לחומרא ולמיעוטא, וזה דוקא ברובא דליתא קמן, אבל ברובא דאיתא קמן אין חוששים כלל למיעוט.

והוסיף רע"א דבתה"ד (סי' ש"ד) כתב בדעת המהר"ם לחלק בדינא דאין הולכים בממון אחר הרוב בין רוב דאיתא קמן לבין רוב דליתא קמן. ויש להטעים דבריו, דהא דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא משום סמוך מיעוטא לחזקת ממון, ומש"ה י"ל דלא אמרינן הכי רק ברובא דליתא קמן. אולם בשו"ע בהגהת חו"מ (סי' רצ"ב סי"ג) מבואר דבכל מקרה אין הולכין בממון אחר הרוב, ומ"מ באיסורא להחמיר ע"י סמוך מיעוטא לחזקה י"ל דלא אמרינן כן ברובא דאיתא קמן.

וממילא ניתן ליישב דעת הרמ"א בענין ס"ס, דהא דס"ס הוי כרוב היינו כרובא דאיתא קמן וברוב כזה אין חוששים כלל למיעוט, אבל לענין בהמה שיש לה חלב התם הוי רוב דליתא קמן מה דרוב בהמות אינם חולבות אא"כ יולדות, ולכן פסק שם הרמ"א דחיישינן למיעוטא ולחזקה להחמיר.

ה. רוב מצויים אצל שחיטה

בפרק דמא דחולין (ג:) אמרינן שרוב המצויין אצל השחיטה מומחין הם. ועל פי זה פסק המחבר (יו"ד סי' א' סעיף א') דמותר לתת לכל אדם לשחוט אפילו שאין יודעים בו שהוא מומחה, ומותר גם לאכול משחיטתו שרוב הרגילים אצל שחיטה הם בחזקת מומחים. והרמ"א כתב ד"א דאין לסמוך על החזקה אלא בדיעבד אבל לכתחילה אין לסמוך על החזקה.

וקשה דנימא סמוך מיעוטא לחזקת איסור, שהרי בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת. ולפי שיטת הרשב"א והריטב"א אתי שפיר, שהרי לשיטתם מחמירין במיעוט וחזקה דוקא במקום שהמיעוט מגרע מן הרוב עצמו ומצטרף לחזקה למיהוי כפלגא, ואיכ לגבי שחיטה הרי הרוב מצויין ואין המיעוט מגרע מן הרוב עצמו ולהכי לא חיישינן למיעוט אלא אמרינן רובא וחזקה רובא עדיף.

אמנם לפי שיטת התוס' והרמ"א דלחומרא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה כמו לגבי בהמה החולבת שילדה, איכ הכי נמי נימא דסמוך מיעוט שאין מומחים לחזקת איסור של הבהמה.

וכתבו התוס' במס' בכורות (כ: ד"ה חלב) דהרוב המצויים אצל שחיטה מומחים הם הוי רוב מצוי ושכיח טובא, כענין שמצינו בריש גיטין דאפילו לר"מ דחייש למיעוטא סתם ספרי דדייני מגמר גמירי והמיעוט לא שכיח ולא חייש לה ר"מ. וכיו"ב כתב הרא"ש בפ"ק דחולין סי' ט"ז.

הפמ"ג (שפתי דעת סי' א' ס"ק ד') מביא דהרא"ה בבדק הבית כתב שרוב מצויים אצל שחיטה זה לא רוב אלא כל המצויים אצל שחיטה מומחים הם. והרשב"א במשמרת הבית כתב לחלוק עליו, דאמנם מצאנו כל דהיינו רוב, אבל לא מצאנו רוב דהוי כל.

והוסיף הפמ"ג בשם הרשב"א במשמרת הבית, דהא דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה מדרבנן, דדוקא היכא שהרוב אין מסלק החזקה, משא"כ כאן דמתעסקין לשחוט לסלק החזקה ורוב המתעסקין מומחין הם לא אמרינן סמוך אפילו מדרבנן. ועוד תירץ כשיטתו, דאין אומרים סמוך מיעוטא לחזקה אלא היכא דמיעוט מגרע כח הרוב ולא בעלמא. (ובדרך אגב מתוך דבריו למדנו דהא דסמכינן מיעוטא לחזקה לחומרא היינו דין דרבנן).

נמצא ד'אפשרויות בדין המצויים אצל שחיטה דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה:

כל המצויים מומחים הם. (רא"ה).

המיעוט שאינם מומחים אינו שכיח כלל. (תוס' רא"ש).

הרוב מתעסק לסלק החזקה. (רשב"א).

המיעוט אינו מגרע מכח הרוב. (רשב"א).

בירור שיטת רש"י בדין הודאת בע"ד כמאה עדים

איתא במס' ב"מ דף ג' ע"ב 'ומאי ק"ו: ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה עדים שמחייבים אותו ממון אינו דין שמחייבין אותו שבועה, ופיו אין מחייבו ממון והא הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, מאי ממון? קנס!' ורש"י על אתר 'פיו אינו מחייבו קנס דילפינן מקראי דמודה בקנס פטור אשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו'. נתבאר שמסברא היה צריך גם לחייב עצמו קנס אלא גזר עלינו הכתוב שלא יהא כן. וק"ק דחייב הודאת בעל דין נלמד מקרא ולא מסברא, והוא רש"י מפורש בקידושין ס"ה ע"ב 'הודאת בעל דין כמאה עדים - דכתיב (שמות כב) אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו'. ודבריו טעונים ביאור דמהיכא ילפינן חוזק נאמנותו כמאה עדים דהיינו דעדיף הוא על עדים הבאים לעומתו כדפירש רש"י ('אינן בהכחשה ובהזמה - אם הודה לו במנה ובאו עדים והכחישהו לומר אינך חייב לו כלום אינו נפטר בכך הודאת בעל דין כמאה עדים'). דאם נלמד מקרא הרי אינו, שהרי הכתוב לא מדבר כנגד עדים ואם סברא כדפרשת י קרא ל"ל?

והנה בקצה"ח ס' ל"ד בהיא את קושית מהר"י בן לב 'דאם נוגע פסול משום קרוב אי"כ לחוב אמאי נאמן דהא קרוב פסול בין לזכות בין לחוב והעלה שם דהא דכשר לחוב היינו משום דאיתנן עליה מתורת חיוב ומתורת מתנה כיון דיכול אדם לחייב עצמו כשאינו חייב וזה שמודה שחייב הוי כאלו אמר 'חייב אני לך מנה' ויכול לחייב עצמו. והסכים הקצות עם קושייתו אלא שתירץ בעניין אחר והביא לתרוצו תנא דמסייע 'ולכן נראה דהא דנאמן אדם על עצמו אע"פ שהוא קרוב אל עצמו היינו משום דכן גזירת הכתוב שיהא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולין שיש בו וכבר האיר עיננו מאור העולם רש"י בקידושין - הודאת בע"ד כמאה עדים ז"ל רש"י 'דכתיב אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על מקצת הודאתו' ע"כ וא"כ כי הכא דהאמינה התורה שני עדים על אחרים כך האמינה התורה לכל אדם על עצמו אע"ג דהוא קרוב לעצמו, דקרוב לא פסלה התורה אלא על אחרים אבל על עצמו נאמן משא"כ לזכות דבא להעיד על אחרים 'מש"ה אינו נאמן'.

ותמיהה לי טובא על הגאון הנ"ל דאם רש"י למד מ- "כי הוא זה" ענין חידוש הוא שאינו נוגע בעדות, ענין כמאה עדים דמי מניין לו וכקושיא קמא. שהרי במודה במקצת לא עסקינן כנגד שני עדים ומנין לו - "כי הא דהאמינה התורה שני עדים על אחרים כך

האמינה התורה לכל אדם על עצמו" כי לשיטתו רק פסול של נוגע בעדות באה התורה להתיר ולא יהא אלא כעד אחד. ועוד כי אפילו ברי לנו דבריו עדיין לא נפטר מדברי רש"י והגמרא שהודאת בעל דין טובה אפילו נגד עדים וכדברי רש"י דלעיל.

עוד קשה גם על הגאון הנ"ל ועל בר פלגותא דיליה מהר"י בן לב שהקשו מדין נוגע בעדות על הודאת בעל דין, כי מה בין טוען ונטען לענין עדות, כי רק בעדות ממש נגדרו דיני קורבה ונגיעה ופסול נשים ועבדים ועוד גדרים רבים מה שאין כן בטוען ונטען ואינו כלל משום עדות כי אם כיילת ליה בהדיה דיני עדות עקרת תורת תובע ונתבע וטוען ונטען מן העולם. ועוד שהרבה פעמים בעצם הודאתו טוען הוא לטובתו ולזכותו כדין כל נטען שבעולם שזה תובעו חיטים והלה מודה לו בשעורים א"י זה תובעו מנה והלה מודה לו ב-50 וכיצד נמנע ממנו להגן על עצמו או לומר את דעתו בפניו ב"י ע"כ לא שייכא הכא כלל וכלל חשש נגיעה, וא"ת אם רק בטענה עסקינן על מה נאמן? ועוד כנגד עדים? זה הדבר עוד יובא בסיפא.

תדע דבמסכת גיטין דף מ' ע"ב איתא 'האומר עשיתי פלוני עבדי בן חורין ע"י שכתבתי ונתתי לו והוא אומר לא כתב לי ולא נתן לי - הודאת בע"ד כמאה עדים דמי', ורש"י מפרש 'כיון דאמר לא קיבלתי נאמן ויכול זה לחזור ולזכות בו אם ירצה דאמרינן טעה כסבור שקבלה זה מידו' ומה לעבד בעניני עדות ועל מה נאמן? ע"כ אין הודאת בעל דין מטעם עדות

וקצת חש בזה הקצות בכותבו 'גזירת הכתוב שהיא אדם נאמן על עצמו בכל הפסולין שיש בו וכבר האיר רש"י וכו' אולם טעם בדבריו לא נתן ומכלל דברי הנביאות לא נפק כי הודאה במקצת רק עוסקת בישראל גם דבריו של ר"י בן לב רחוקים כי אמר 'דהא דכשר לחוב הינו משום דאיתנן עלה מתורת חיוב ומתורת מתנה... וזה שמודה שחייב כאלו אמר חייב אני לך מנה ויכול לחייב עצמו' וכיצד הרי משוחרר הוא וכיצד ישיב עצמו לעבדות ואינו בכלל דיני ממונות כלל כי בזה משוחרר נכנס לגדר ישראל ומה יועילו דבריו להשיבו לחיובי אשה?

עוד קשה על דברי הקצות דבריו של רש"י במסכת יבמות כה' ע"ב ז"ל: "אין אדם משים עצמו רשע אין עדותו אצל עצמו ליעשות רשע והא דקי"ל הודאת פיו כמאה עדים דמי הנ"מ לממונא אבל לקנסא וליענש מלקות וליפסל לא" ע"כ.

ודברי רש"י טעונים ביאור כי קנסא אינו נאמן משום גזירת הכתוב ולא משום שמשים עצמו רשע וכדבריו בסוגיין 'דילפינן מקראי דמודה בקנס פטור אשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו'. גם לדעת הקצות היה ראוי ביותר שרש"י יכתוב "והא דקי"ל הודאת פיו כמאה עדים היינו משום דכתיב אשר יאמר כי הוא זה הרי שסמך על הודאתו ולא נוגע הוא משא"כ קנסא ועונש מלקות וליפסל דלא סמך הכתוב על עדותם" ולא ברור מה הבדל בין ממונא לקנס וליפסל וסתם ולא פירש.

ונראה לענ"ד שרש"י רוצה לומר דדוקא בענינים של טוען ונטען אין שייכות של נוגע בעדות מה שאין כן בקנס שאינו בכלל טוען ונטען כי התורה חייבתו ותובעתו ולא הטוען גופא וכן במלקות וכן בפסול שאינם מדברי הטוען וממילא לא בכלל הנטען.

זה שדקדק בלשונו ונקט דייקא הני תלת: קנס, עונש מלקות ופסול - שאינם בכלל טוען ונטען כבממון. ובזה גם מבואר מה ראה רש"י צורך לכתוב ה"מ בממונא מה ענין ממון כאן - אלא שפירש שרק בממון שייך טוען ונטען וכדפירשנו.

וקצת צריך בירור הא דקנס חדשה לנו תורה דאינו נאמן ולשם מה? הרי נוגע הוא בעדות ועוד הקשינו ברישא שמשמע דמסברא הודאת בעל דין כמאה עדים וא"כ למה לי קרא שמא י"ל דמהכתוב אשר ירשיעון אלהים משמע דקנס הוא דווקא תביעת והרשעת הדיינים בשם התורה מה שאין כן התובע לא יכול לתובעו כי לא שייך לו רק אחרי שבי"ד יתבעו הקנס אז ינתן לו, כי מסברא ה"א שכשם שתובע הטוען את הקרן כך תובע את הקנס בא הכתוב וחיידש שהטוען תובע רק הקרן ואפילו לא תובע הקנס בכל אופן ינתן לו כי כשתובע חצי חוב בודאי לא ינתן לו החצי השני משא"כ בקנס דאפילו לא תבעו יקבלו כי אינו בכלל טוען ונטען - כי אם היה בכלל טוען ונטען שוב לא היה נוגע בעדות והיה נאמן אדם המודה בקנס ולא שהיה מסברא רק היה חוזר לדין המקורי של הודאת בע"ד, בא אשר ירשיעון אלהים ואפקי לי מדין מקורי של הודאת בע"ד.

וכדי להעמיד את רש"י על מכונו נלענ"ד לתרץ עפ"י גמרא מבוארת בכריתות; משנה ריש פרק אמרו לו "שנים אומרים אכל (חלב וחייב קורבן) והוא אומר לא אכלתי ר"מ מחייב וחכמים פוטרין, א"ד מאיר אם הביאוהו שניים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קורבן הקל, אמרו לו מה אם ירצה לומר מזיד הייתי יפטר" ובגמרא חוקרים מאיזה טעם נאמן אדם לדעת רבנן לפטור עצמו מקורבן - "איבעיא להו מ"ט דרבנן משום דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש או דלמא משום דאמרינן מיגו די בעי אמר מזיד הייתי" מבואר להדיא שאדם נאמן על עצמו אפילו כשמעידים נגדו עדים וכסוגיין ממש ועל זה תמה תמיהה רבתי ר"מ במשנה דלעיל "אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קורבן הקל" כיצד יתכן שנאמנות אדם תגדל מעדים וכקושיין.

ורש"י על אתר מפרש ומתרץ "אדם נאמן על עצמו - בדברים שיש בהם כפרה לא מימנע לאתויי חטאת להתכפר נגד קונו" פירוש לפרושו דישנם סברות או הנחות או חזקות שהם למעלה מכל ספק ומבוררות יותר מעדים וכגון - שאדם שמונע עצמו מלהביא קורבן בודאי פטור כי למה לו להשאר בחטאו ע"כ פטור הוא. אך עדיין שאלתו של ר"מ נוקבת והרי ע"כ עדים ממיתים דהיינו זהו הבירור המושלם!

ע"ז מתרץ התוס' "דלא דמי לעדים המעידים על המיתה שכן גמרו הדברים שהתרו בו ועבר והיזיד אבל הני אין גומרין עדותן שלא ידעו אם שוגג היה" פירוש עדים אינם בדרגת נאמנות מוחלטת שכן הדבר תלוי בסוג העדות, באיכות העדות וכו' ובשעה שנצטרפו כל אלה שלימה העדות כאמת עליונה ואף להרוג, אך בשעה שלא נצטרפו כל הסיבות המחזקות עדות, לא הגיעו העדים לדרגת בירור מושלמת. גם סברת ריב"א בתוס' קולעת לכך באומרו "דלא מהימנין ליה במקום עדים להפסיד חבירו אפילו במתריך דיבוריה אלא דווקא הכא לפוטרו מקורבן שלא יביא חולין לעזרה" דהיינו אמרינן מגו כנגד עדים ועדותם לא מבוררת באופן מוחלט במצבים מסויימים ויועיל המיגו אפילו כנגד עדים.

וכה'ג המקרה דנן דאין אנו עוסקים במלוה בשטר כי להודאתו אין אנו צריכים אלא במלוה עיפ ובזה אין העדים יכולים לברר שלא היתה התחייבות כי אפילו יעידו על סמך ידיעתם אין זו עדות מבוררת לומר שלא התחייב כי שמא לא התחייב ביום זה ולא דק והתחייב ביום אחר ומעולם לא נדע אם תורף הענין שהתחייב לו סכום פלוני אכן נכון, אך כמו שבאדם הטוען אינני חייב קורץ וטענתו מוכחת למעלה מכל שמץ של ספק שכן 'בדברים שיש בהם כפרה לא מימנע לאתויי חטאת להתכפר נגד קונו "וסברא מוחלטת היא אפילו כנגד עדות משום שזו בגדר עדות "לא גמורה" כהגדרת התוס' היות שלא ידעו אם שוגג היה אם מזיד היה - ה'ע סברא מוחלטת שאין אדם מחייב עצמו לשווא זולתי המשובשים בדעתם וחזקה כנגד כל עדות לא גמורה שהרי לא שהו עמו מרגע הולדתו ועד התביעה.

והדבר נכון גם בעבד שמעיד בעצמו שלא משוחרר הוא כי גם בו סברא גדולה שירצה בחירות ובכל אופן סברא זו גדולה אפילו מעדות משום שלעולם לא ידעו אם כוון לזכות בשטר אם לאו ובגדרי טוען ונטען הם דברי העבד ושוב אין חשש של גדרי עדות. וכשרש"י כותב בקידושין "הודאת בעל דין כמאה עדים דכתיב (שמות כד) "אשר יאמר כי הוא זה" הרי שסמך על מקצת הודאתו". כוונתו בזה שסברא גדולה לסמוך על דבריו ולא אמרינן משיב אבידה אלא חייב בדין וכדברי רבא בסוגיין שנאלץ להסביר שאינו משיב אבידה אלא חייב בדין מטעם שכופר הכל פטור ומודה במקצת חייב ופותר הסוגיה על הדרך הנזכרת ומכאן שסברא שאדם מחייב עצמו בדין וזה שחידש לנו הכתוב שאין אני אומר שיהא פטור משבועה משום שהוא משיב אבידה אלא חייב בשבועה כי הודאתו הודאה וחיוב אמת חייב עצמו וסברא גדולה הא דאין אדם מחייב עצמו לשוא ותהא כמשיב אבידה וכיון שסברא גדולה היא ומבוררת מפסוק זה נתלה בה רש"י בהסבירו מדוע עדיפה ממאה עדים.

בדין איסור יבמה לשוק

הגמרא בקידושין (יד.) שואלת: "ותהא יבמה יוצאה בגט מק"ו, ומה אשת איש שאין יוצאה בחליצה יוצאה בגט, זו שיוצאה בחליצה אין דין שיוצאה בגט וכו'".

והקשו התוס' שם (ד"ה ותהא יבמה): "יתימה מה לאשת איש שכן נקנית בשטר לכך דין הוא שתצא בשטר, אבל יבמה לא (נקנית בשטר לכן אין דין שתצא בשטר)". והנה הרש"ש בהגהותיו על התוס' שם כתב דאינו מבין את קושית התוס', וזה לשונו: "לעניות דעתי גם יבמה מה שהיא זקוקה לו הוא ע"י אחיו שנקנית לו בשטר!" וצריכים להבין מה המחלוקת בין התוס' לרש"ש שם.

ועוד נקשה בזה מהגמרא שם דף יב: דהגמ' אומרת דרב מנגיד על דמקדש בביאה, ועל מאן דמקדש בלא שידוכי ועל דמבטל גיטא, וכו' נהרדעי אמרו בכולהו לא מנגיד רב אלא על דמקדש בביאה בלא שידוכי, ואיכא דאמרי ואפי' בשידוכי נמי משום פריצותא, ע"כ. ומה פריצותא בדבר? כתבו בתוס' שם ד"ה משום פריצותא: "מפרש ר"ת דהיינו פריצותא לפי שצריך או עדי ביאה או עדי יחוד ודבר מכווער שמעמיד עדים על כך", והקש' בתוס' על ר"ת מיבמות דף נב. "דיבמה מצווה מקדש והדר בעיל לא קדיש לוקה מכת מרדות מדרבנן כרב והתם לאו משום עדים תליא טעמא דהא יבמה מדאורייתא אינה נקנית אלא בביאה? אלא נראה לר"י דהיינו פריצותא לפי שעושין תחילת קנינים בביאה דומיא דמקדש בלא שידוכי", לכאוי צריך להבין מדוע אין ר"ת מסכים לדברי התוס' ומה נקודת המחלוקת ביניהם?

[אמנם כתי הגר"א באבן העזר ס"י קס"ו סק"ט, דר"ת חזר בו מכוח קושית התוס', והגם דביבמות נב. תוד"ה "דמקדש" כ"י שם להדיא תירץ ר"י בשם ר"ת, אבל בכל אופן כ"י שם המהרש"א דזה טעות בגירסא וצריך לכתוב ר"י, וכן שאר האחרונים אינם מסכימים דחזר בו ר"ת מדבריו].

ועוד הנה איתא בירושלמי יבמות פרק ג' הלכ' א' מחלוקת אמוראים בגדר חליצה, ר' זעירא ושמעון בר אבא אומרים דחליצה מעשה קנין הוא כאילו קנאה היבם תחילה ופוטרה בחליצה, ושמואל ור' הילא ור' יוחנן סוברים דחליצה אינה אלא פטור, וזה לשון הירושלמי "רבי או' חליצה קנין, ר' הילא או' חליצה פטור... שמעון בר אבא בעא קומי ר' יוחנן מה בין חולץ ומה בין מגרש, אמה ליה את סבור דחליצה קנין, אינו אלא פטור".

ולכאוי קשה מה הוה אמינא דחליצה תהא קנין? הרי היבם בא לגרש אותה ולא לקנות אותה? מה נק' המחלוקת בין רב וסיעתו דחליצה קנין ופטור היא, לשמואל וסיעתו דחליצה אינה אלא פטור בלבד.

ונראה דאפשר לבאר את כל השאלות הנ"ל על פי האתווון דאורייתא בכלל ח' שהסתפק מהו גדר האיסור של יבמה לשוק.

אפשר לומר דאיסור יבמה לשוק הוא איסור אישות, ז"א אישות של הבעל שמת לא נסתלקה לגמרי, אלא רק נחלשה אישותו.

או דלמא כיון שמת הבעל ניתק הקשר בינה לבעל לגמרי ועתה איסורה איסור חדש שהתורה חידשה כאלמנה לכ"ג.

גם אם נאמר דאיסורה איסור אישות מכח דבעל עדיין יש להסתפק האם האיסור עדיין מכח הבעל או שנתרוקן כל איסור האישות שנשאר מהבעל ליבם.

והנה באמת אל תתמה על זה שנשאר ליבמה עדיין אישות מהבעל רק נצטמק, שכן מצינו שאיסור יכול להצטמק, בקידושין דף יג: הגמ' שם רוצה ללמוד דמיתת הבעל מתירה את האשה לעלמא, מדאמר רחמנא אלמנה לכ"ג אסורה מכלל דלעלמא שריא, ופריך ודלמא לכ"ג בלאו לכולי עלמא בעשה, ומשני האי עשה מאי עבידתיה? אי אהני מיתת הבעל תשתרי לגמרי, ואי לא אהני תוקמא במילתא קמייתא, ופריך אלמא לא? אפיקתה ממיתה ואוקמא בעשה, מידי דהוא אפסולי מוקדשין וכו' (עיי"ש).

וא"כ רואים להדיא דהגמרא רצתה לומר דע"י מיתת הבעל הוחלש האישות שלו מאיסור שיש בו מיתה, לעשה, וא"כ נימא נמי ביבמה דלאחר מיתת הבעל הוחלשה אישותו ממיתה ללאו.

והנה לכאורה גם מה שחקרנו באפשרות השניה, ישנה גמ' מפורשת

שמסתפקת בזה, בקידושין יד: יבמה קונה את עצמה במתת היבם מנלן? ומשני ק"ו ומה א"א שהיא בחנק מיתת הבעל מתירתה, יבמה שהיא בלאו לא כ"ש, ופריך ומה לא"א שכן אוסרה מתירה תאמר ביבמה שכן אין אוסרה מתירה? אמר ר' אשי הא נמי אוסרה מתירה, יבם אוסרה ויבם שרי לה, הרי משמע דהמקשן סבירא ליה דאיסור היבמה גם עתה (לאחר מיתת הבעל) מכח הבעל ולכן חשיב ליה למיתת היבם שאין אוסרה מתירה, שהרי הבעל הוא האוסר, ואילו ר' אשי סבירא ליה דיבם הוא האוסר והוא המתיר, (כצד השני שאיסורה מחמת היבם שאליו נתרוקנה אישות דבעל), וכן הביא ראייה מגיטין כג: , ומקדושין ד: תוד"ה מה ליבמה - ר"א משנזא פירש, שכן זקוקה ועומדת - שביאה זו אינה עושה אלא גומרת קידושי ראשון ומשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחלת קניין, (עיי"ש) משמע דסבירא ליה לר"א משנזא דאיסורא מחמת דבעל (שהוא התחיל את הקידושין) אלא שנתרוקנה אישותו ליבם (דאל"כ איך יפרנס ר"א את דברי ר' אשי שם יד: דיבם אוסרה).

לפי"ז מובן שפיר הירושלמי ביבמות, שמואל וסיעתו דסבירא להו דחליצה אינה אלא פטור, סבירא להו דאיסור היבמה הוא מחמת היבם, ויש ליבם מכבר אישות ביבמה (אישות דבעל שנשארה ונתרוקנה אל היבם), וא"כ צריך היבם שאינו רוצה ליבם אלא לפטור אותה מהאישות שיש לו בה, לתת לה 'פטור' בלבד שהרי קצת קנין יש לו בה, ולכן חליצה פטור בלבד היא, אבל ר' וסיעתו סוברים דחליצה קנין ופטור היא, ע"כ סבירא להו דאיסור היבמה לשוק הוא מחמת הבעל, וליבם אין שום אישות בה, וע"כ כדי לפטור

אותה חייב היבם קודם לקנות אותה, ואח"כ לפוטרה, (כמו שאין אדם פוטר אשת חבירו), וא"כ ע"כ חליצה קנין ופטור היא.

אמנם המשיך הירושלמי דאין קיום לדברי ר', דהרי שנינו כהן גדול חולץ ליבמתו ואם חליצה קנין היא היאך חולץ הוא ליבמתו הרי תחלה הוא קונה אותה, ואסור לכהן לקחת אלמנה מן הנשואין בעשה ולא תעשה, וא"כ לכאוי דברי הירושלמי האלו הופכים לקושיא. ואפשר לומר בפשיטות דגם אם נאמר דחליצה פטור בלבד, עכ"פ אף לצד שאוי שאיסור היבמה מצד

האישות של הבעל יודה דסוף סוף היא נאסרת בגלל היבם (שהרי אם אין יבם לכו"ע היא מותרת), וא"כ החליצה היא פטור של הקשר הדקיק בין היבם ליבמה (והחליצה עושה רק כאילו מת היבם).

אך באמת קושית הירושלמי אינה קושיא לדידן, ויתכן שהבבלי ישאר במחלוקת זו בחליצה בין רב ושמואל, מהגמ' אצלנו בקידושין דף עח. אמר אביי כה"ג באלמנה קדש לוקה, בעל לוקה ורבא סובר בעל לוקה, לא בעל לא לוקה, וא"כ לשיטת רבא (דהיא אליבא דהלכתא כך פסק הרמב"ם בפ"י מהלכות איסור ביאה הלכ' ב'). כ"ג שנשא אלמנה, אם לא בעל אינה לוקה, וא"כ הבבלי יכול לסבור דחליצה קנין ופטור היא, וכה"ג חולץ אע"פ שהוא קונה אותה, דכיוון שהוא לא בא עליה לא עובר על לאו ופוטרה אח"כ (וכ"כ האחרונים שם).

ולפי זה מובנת שפיר גם נקודת המחלוקת בין ר"ת לר"י בקידושין יב. תוד"ה משום פריצותא (הנ"ל) ר"י סובר שהיבמה אסורה לכל העולם בסתם לאו ולו אין בה כלום, ולכן צריך היבם לעשות ביבמה תחילת קניינים בביאה וזו פריצותא. ואילו ר"ת שחולק כנרא' דסבירא ליה כר"א משנזא (שם ד: תוד"ה מה ליבמה), כצד בחקירה שהביאה של היבם רק גומרת את קידושי הראשון (שנתרוקנו ליבם), וא"כ ליבם היה בה קנין מועט, ולכן אין זה מקרי תחילת קנין, ולכך חלק ר"ת על הר"י.

והנה בשו"ע אבן העזר סי' קס"ו, כ' השיג שיבום צריך עדים וראיתו מתוד"ה משום פריצותא ואפשר לומר ע"פ מש"כ באבי עזרי בהלכות אישות בשם האור שמח פ"י מהלכות אישות, דמתי צריך עדים דוקא כשעושים באשה קניינים חדשים, וא"כ השיג סובר כר"י שביאה ביבמה היא תחלת קנין (לאפוקי מר"ת ור"א משנזא), ולכן צריך עדים.

ואמנם נעיר בזה דהגר"א אבן העזר סי' קס"ו סק"ט סבירא ליה דיבום אין צריך עדים וראיתו מאותו תוסי' (ואותו ר"י שהביא השליג שממנו למד שיבום צריך עדים) ד"ה משום פריצותא ובתחילה היה נראה לפרש דהגר"א יסבור כר"ת דסבירא ליה דיבום אינו תחלת קנין אלא גמר קנין (כר"א משנזא) וא"כ ע"פ סברת האבי עזרי, דמה שאינו קנין גמור אלא כמין מעשה משנה מצב כחופה א"צ עדים, וכן א"ל דכיון דאינו בא אלא לגמור הוי כחופה ולא יצטרך עדים, אלא שהגר"א עצמו ממשיך ומביא ראיה מזה דר"ת חזר בו (ז"א ראיתו מר"י ההיפך מהש"ג), וא"כ לדידן קשי' אם זה תחלת קנין צריך עדים!! אבל בכל אופן מעז יצא מתוק ורואים לכאוי שהגר"א תלה את הדין אם יבום צריך עדים או לא בסברא אם יבום זה תחילת קנין או לא, דא"כ מה ראיתו מזה

שחזר בו ר"ת, הרי מה שחזר בו ר"ת זה רק כי הוא מסכים לר"י שזה תחלת קנין, אך מה אמר שחזר בו מכך שיצטרכו עדים ביבום? אלא משמע דהא בהא תליא וא"כ אתי שפיר הש"י שלומד שיבום צריך עדים מאותו ר"י ולגר"א כנראה טעם אחר.

והשתא דאתית להכי מובן שפיר גם התוס' דף יד. דהתוס' הקשו מה לא"א שכן נקנית בשטר ולכך דין הוא שתצא בשטר אבל יבמה לא וכו' התוס' לשיטתו דאיסור יבמה לשוק הוא סתם לאו, כאלמנה לכ"ג (כצד הראשון) ולכן לא מובן לו הרי יבמה לא נקנית בשטר, אבל הרש"ש דהקשה על התוס': 'גם יבמה מה שהיא זקוקה לו הוא ע"י אחיו שנקנית לו בשטר'. כנראה דסבירא ליה דאיסור יבמה לשוק הוא משום אישות דבעל (שנתרוקן ליבם כר"א משנזא), וליבם יש מעט אישות מהבעל, וא"כ גם היבם קנה את היבמה בשטר (מכח הבעל), וא"כ שפיר הקש' הרש"ש על התוס' "לענ"ד דגם יבמה" וכו' (עיי"ש).

והיה נראה לפרש בתחילה בפשיטות דהגמ' דידן נוקטת כצד דאיסור היבמה לשוק הוא משום אישות הבעל נתרוקנה ליבם והרא"י דהגמ' שם שואלת ותהא יבמה יוצאת בגט מק"ו וכו'. בשלמא אם נאמר דאיסור היבמה הוא משום אישות דיבם (שנתרוקנה מהבעל ליבם), אתי שפיר הה"א דיבם יוכל לגרש את היבמה בגט דהא יש לו בה מעט אישות ואת לה הוא כורת בגט, אלא אי נימא דאיסור היבמה הוא מכח הבעל בלבד, או סתם לאו, היאך יכול היבם לגרש בגט מי שאינו קשור אליו בקשר אישות דהא סתם גט לשיטת התוד"ה "המביא גט" רפ"ק דגיטין, הוא גט אישוי, וגט אישה שייך רק אם יש אישות בין הבעל לאשה, בין היבם ליבמה, אלא שאין זה מוכרח דהא אפי' אי נקוט דאיסורא משום אישות דבעל, הרי כו"ע יודו שהיבם הוא המחזיק את האישות שלא תפקע, דהא אם מת היבם כו"ע יודו שהיבמה מותרת, וא"כ גט זה פוטר רק את הקשר הדקיק הזה כאילו מת היבם, אך זה בכ"א קשה שהרי הגמ' השוותה זאת לגט אישות וסתם גט הוא גט אישות והגמ' היתה צ"ל גט פטור וכו'.

והנה בב"ב דף לא: הגמ' שם בענין זילותא דבי דינא: "מת"ב רבא שנים אומרים מת שנים או' לא מת, שניים או' נתגרשה שניים או' לא נתגרשה הרי זה לא תנשא ואם נשאת לא תצא", ופירש רשב"ם ד"ה, שניים אומרים מת: אשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו שניים ואמרו לה מת בעלך ושניים או' לא מת אינן שניים או' נתגרשה בחיי בעלה ואינה זקוקה ליבם ושניים או' לא נתגרשה וזקוקה ליבם" וכו'.

מדויק ר' אלחנן בקובץ שיעורים אות קכ"ח, על הא"י השני ברשב"ם "דמבואר מלשון זה דמחזיקין מאיסור לאיסור".

היה קשה לקובץ שיעורים איזה חזקת איסור אשת איש יש לה והרי עכשיו מת בעלה? וא"כ אין לה עכשיו חזקת איסור א"א, אלא ע"כ כיון שכל הזמן היתה באיסור ומחזיקין מאיסור אי"א לאיסור יבמה הרי שגם עכשיו היא בחזקת איסור. ויש מן האחרונים שחלקו עליו בזה, ולא דייקו מפה, ונראה דהקובץ שיעורים חולק בחקירה שכי, דאם נאמר דאיסור היבמה לשוק כלל לא מכח אישות הבעל, אלא מכוח היבם בלבד, הרי שזה איסור חדש שהתורה אמרה וא"כ הרשב"ם שכתב בחזקת איסור אשת איש קיימא סובר דמחזיקין מאיסור (א"א) לאיסור (יבמה) אולם אם נאמר כצד השני

בחקירה דאיסור היבמה לשוק הוא מכח הבעל רק שנחלש אישותו, הרי שגם כשהיא יבמה, עדיין היא בחזקת אותו איסור אשת איש, ולכן אין ראי' מהרשב"ם פה דמחזיקין מאיסור לאיסור.

בדין כל דאלים גבר, יחלוקו, יהא מונח עד שיבוא אליהו

הגמ' בב"ב דף לד ע"ב - לה ע"א מביאה ב' סוגיות שלכאורה שוות זו לזו וזה לשון הגמ': "ההוא ארבא (ספינה) דהוו מינצו עלה ביה תרי. האי אמר דידי היא והאי אמר דידי היא, אתא חד לבי דינא ואמר תיפסוה עד דמייתינא סהדי דדידי היא. תפסינן או לא תפסינן? ר' הונא אמר: תפסינן, ר' יהודה אמר: לא תפסינן, אזל ולא אשכח סהדי אמר ליה אפקוה וכל דאלים גבר, מפקינן או לא מפקינן? ר' יהודה אמר לא מפקינן ור' פפא אמר מפקינן. והלכתא לא תפסינן והיכא דתפס מפקינן". עד כאן סוגיא ראשונה. על סוגיא זו דנים המפרשים האם דברי ר' יהודה ור' הונא תלויים בדברי ר' יהודה ור' פפא. הרשב"ם מקשר בין שני הדברים וסובר שר' יהודה חולק לשיטתו שאין לתפוס, כיוון שאם תיווצר טעות הרי לא יוכלו להוציא ובכך מפסידים את הבעלים ולעולם כולם ילכו לתפוס נכסים, אעפ"י שלהם לא יצא מכך כלום כדי להזיק לחברם. התוס' סובר שאין לקשור זה בזה "מדלא פליגי הנהו אמוריהו גופיה" וע"כ יתכן לומר שר' הונא סובר לדעתו שתפסינן אבל לגבי להוציא יתכן ויסבור שאין להפקיר ממון ישראל לאחר שהוא תפוס בב"ד לעומת זאת ר' יהודה יכול לסבור שלא תפסינן אבל אם תפסו בטעות יש אפשרות להוציא כר"פ (סברא קצת דחוקה היות והחולק על ר' פפא הוא כנראה אותו ר"י). החת"ס מסביר את המחלוקת של ר"ה ור"י בשתפסו על פי בקשת אחד ואילו בסיפא במחלוקת ר"פ ור"י בתפסו לדעת שניהם וברצונם, ולפיכך אין לתלות אחד בשני. להאי שיטה יש לעיין בדברי הנמוקי"י לב"ב שטוען בדעת הרמב"ם שבין תפסו ברשות ובין תפסו שלא ברשות לא מפקינן לר"י אבל בשטמ"ק מופיע דיש מי שחולק וסובר שדווקא היכי דתפס ברשות, אבל אי תפס שלא ברשות הרי זה טועה בדבר משנה וחוזר. ולפיכך לא שייך האי דין של החת"ס שתפס לרשות אחד בלבד שאז ודאי חוזר.

הסוגיא השניה שמובאת בגמ' הינה: "יה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי אמר ר' נחמן כל דאלים גבר" וממשיכה הגמ' ומחלקת בין דין זה לשאר דיני יחלוקו, שודא דדינא ויהא מונח. לכאורה נשאלת השאלה מדוע חוזרת הגמ' ומספרת לנו לכאורה אותו מקרה? על כן יש לבחון האם סוגיות אלו שוות או שונות? ועוד יש להקשות כדקמקשי החת"ס שלכאורה היה צריך להעמיד דינו של ר' נחמן ואח"כ להתבסס על דין זה ולומר את המקרה של ספינה שלאחר תפיסה יוציאו ויאמרו כד"ג?

על כן יש לומר כפי שאכן טוענים רוב רבותינו הראשונים (ר"ח ברמב"ן ובנמוקי יוסף בב"מ וכן דעה ברמב"ן) שיש לחלק בין שתי הסוגיות שכן המקרה הראשון מתייחס

למקרה שאין ודאי רמאי כי יתכן ששניהם תפסוה או שניהם זכו בספינה ולכן אין ודאי רמאי ובכל זאת פוסקים כד"ג לעומת זאת כאשר טענותיהם מבוססות על זכות אבות הרי בוודאי שלא יתכן שזה היה של שני אבותיהם. אלא של אחד מאבותיהם ועל כן במקרה כזה יש ודאי רמאי וגם כאן פוסקים - כד"ג. דהיינו החידוש הינו שבין יש ודאי רמאי ובין אין ודאי רמאי במקרה מעין זה של ספינה אין לומר יחלוקו כ"א כד"ג. לעומת דעות אלו בראשונים יש לציין את דעת הרמב"ן השניה המובאת בב"מ שבשני המקרים מדובר ביש ודאי רמאי ומה שטוען דידי ודידי שלכאורה יתכן שבאמת שניהם תפסוה אין לומר כן שלמעשה טענתם אני עשיתה או אני ירשתיה וזה ודאי לא יתכן ששניהם דוברים אמת ושתי הסוגיות שוות וקצת קשה).

והשתא דאתית להכי יש לבחון בדברי הראשונים את דבריהם מתי אמרינן כד"ג ולחלופין יחלוקו ויהא מונח.

כפי שראינו כבר בדברי הראשונים ישנה חלוקה בדאיכא ודאי רמאי ובדליכא, וכן ראינו חילוק בסוגיתנו בין איכא דררא דממונא או ליכא דררא דממונא וכן אי דמיקם עליה דמילתא או ליכא דמיקם עליה במלתא ועל כן באתי לסכם ולעגן דברים אלו בדברי רבותינו הראשונים:

ר"ת בב"ב (בסוגיתנו) "אוחזין שאני" דהיינו כאשר אוחזין אמרינן יחלוקו, כדין טלית, שאוחזין שניהם, שכן מסביר ר"ת שכל מה שמתחת ידו של אדם שלו הוא, ובזה שאנו מוציאים מרשותו הרי אנו יוצרים יצירה חדשה של הפקעת בעלות, ועוד לא יתכן שכל אחד יגזול מחבירו, ועל כן יחלוקו. לעומת זאת במקרה שאין אוחזין בחפץ הרי הדין הוא כד"ג. ובמקרה מיוחד שאין החלוקה אמת כבמנה שלישי הדין יהא מונח עד שיבוא

אליהו. וכן דעת הרא"ש וז"ל: "ארבה וכו' אין אחד מוחזק וכו' הילכך אין ראוי לפסוק דין חלוקה שמא נפסיד לאחד מהם שלא כדין ויותר ראוי לומר כד"ג, אבל הכא דשניהם מוחזקים בגוף הטלית אנו מחויבים למחות שלא יגזול האחד לחבירו הלכך אני צריכין לפסוק להם יחלוקו". (רא"ש בסוגית טלית ב"מ דף ב' ע"א).

התוס' בב"מ (דף ב' ע"א) סובר ג"כ כדברי ר"ת בסוגיתנו אלא שמביא סברא אחרת למה "אוחזין שאני" דכאשר אנו רואים ב' אנשים מוחזקים בממון אגן סהדי שזה של שניהם ולכן אין להפקיע מאחד מהם ולהעביר לרשות אחר ועל כן יחלוקו. לעומת זאת כאשר אינם מוחזקין הרי אמרינן כד"ג. אבל גם הוא סובר שכאשר החלוקה אינה יכולה להיות אמת דינה יהא מונח ויפסיד הרמאי [האבן האזל" מסביר את מחלוקתם של ר"ת והרא"ש והתוס' בב"מ שלדעת התוס' בב"מ ה"אוחזין" גורם לדין החלוקה משא"כ לדעת הרא"ש ור"ת ש"האוחזין" רק גורם לכך שלא נפסוק כד"ג שכן אין לפסוק דבר שיגרום לגזילה].

הריב"א בב"ב (בסוגיתנו): בתחילת דבריו מבסס את החילוק על יש ודאי רמאי או אין ודאי רמאי שכאשר יש רמאי ודאי כגון במקרה של ההוא ארבע הדין הוא כד"ג, וכשאין ודאי רמאי אנו פוסקים יחלוקו. דבר זה נאמר רק כאשר אין אוחזין אך כשאוחזין הרי סובר הריב"א שיחלוקו. (בין יש ודאי רמאי ובין אין). החת"ס מוסיף

שאינן כוונת הריב"א לרמאי ממש ומשום קנס לרמאי אני פוסק כד"ג, אלא יש לומר שסברתו כסברת הרא"ש שהרמאי מתעצל מלהתאמץ ולזכות בכח בחפץ ועל כן יצא כנגד משפט, משא"כ במקרה שאוחזין בטלית הרי כל אחד חושב שזה שלו ויתעצמו זה על זה ולא יצא דבר ועל כן יחלוקו. אבל רוב הראשונים לא סוברים כסברא זו של החת"ס וסוברים או מטעם של ממון המוטל בספק שחולקין, ואפילו יש ודאי רמאי או מטעם שאוחזין ואז לכל אחד יש חובת הוכחה על החצי שאינו מחזיק, כדין הממע"ה, ואפי' יש רמאי אין אפשרות לקנוס לרמאי.

ר"ח (ברמב"ן ב"ב), נמוק"י (ב"מ), רשב"א (ב"מ): דעת הראשונים הללו הינה דעה יחודית שמאחדת את שתי הסוגיות (כדשנינו לעיל) וסוברת שבין יש רמאי ובין אין רמאי כאשר אין אוחזין הדין כל דאלים גבר וה"ה הן "בארבא של דידי ודידי" שאין ודאי רמאי והן ב"זה אומר של אבותי". שיש

ודאי רמאי. אבל כאשר אוחזין אזי כאשר יש ודאי רמאי כבמנה שלישי - יהא מונח, וכשאין ודאי רמאי דדילמא בהדי הדדי אגבהוה דהיינו בדין שנים אוחזין בטלית יחלוקו.

רשב"א ב"ב (בסוגייתנו): הרשב"א בסוגייתנו גורס למעשה כשיטת הגמ' למסקנה האם יש אפשרות לגלות האמת או אין אפשרות או בלשון הגמ' איכא או ליכא דמיקם עליה דמילתא והוא סובר שכאשר ליכא דמיקם עליה דמילתא דינו יחלוקו שכן אין דרך להגיע לאמת ועל כן עדיף שיחלוקו משא"כ בדאיכא דמיקם עליה דמילתא היינו שיש אפשרות להגיע לאמת אזי אמרינן כד"ג שכן אפשר שישבור כסברת הרא"ש שמי שזה שלו יוציא לאור את האמת.

הריצב"א בב"מ (בשטמ"ק שם): מחלק למעשה בין יש ודאי רמאי לאין רמאי ותולה הכל בכך שאם יש ודאי רמאי - כד"ג, אם אין ודאי רמאי - יחלוקו. ואין נפקא מינא בין אוחזין ללא אוחזין (וצ"ל דזה כשיטת הרמב"ן ב"א בב"מ).

ביחס לשיטתו של הרשב"א שהכל תלוי בדאיכא או בדליכא דמיקם עליה דמילתא ישנם עוד מספר ראשונים המביאים דין זה ביחס לקביעת יחלוקו.

הרמב"ן בסוגייתנו מסביר שאם אין מגיעים לאמת אזי הדבר הטוב ביותר הוא החלוקה. וכן מביא הרשב"א בב"מ שבדליכא דמיקם עליה דמילתא כבמקרה של טלית הרי דינו יחלוקו. וכן איתא בנמוקי יוסף בסוגיא שם בי"מ שהדין יחלוקו מהוה אפשרות דחוקה למקרים שאין אפשרות לוודא האמת משא"כ במקרה שיש אפשרות לגלות האמת אזי אמרינן כד"ג.

עד השתא דנו מתי אמרינן יחלוקו מתי אמרינן כד"ג ומתי אמרינן יהא מונח עלינו לברר מהו יסוד כל אותם פסקים. מהי סברת כד"ג ומהי סברת יחלוקו, מה עדיף ממה האם עדיף לפסוק יחלוקו או עדיף לפסוק כד"ג? (כמובן מדובר שאין ברצונם לעשות פשרה שאם ברצונם לעשות פשרה זה הדבר הטוב ביותר לעשות, כדאיתא בגמ' בסנהדרין דף ו' ע"ב, בדברי ר' יהושע בן קרחה וכן נפסק להלכה ברמב"ם פכ"ב מהלכות סנהדרין ה"ד: "מצוה לומר לבעלי דינים בתחילה בדין אתם רוצים או בפשרה... וכל ב"ד שעושים פשרה הרי זה משובח").

א.בדין כל דאליס גבר

א. סילוק ביי"ד מלפסוק או פסיקת ביי"ד

ישנה מחלוקת בדברי הראשונים האם דין כל דאליס גבר זו התחמקות בית הדין מלפסוק או שזהו פסק ממשי של בית דין כמו יחלוקו ויהא מונח.

הרשב"ם בסוגייתנו אומר וז"ל בדילוגין: "התם בב' שטרות ליכא למיקם עליה דמילתא וכו' הלכך רב אמר יחלוקו ושמאל אמר שודא דדינא דהואיל ואין לברר לעולם הדין עם מי, משתדלין ביי"ד בדינם ודנין אותו, אבל הכא בהאי קרקע דליכא לא שטר ולא עדים ואיכא למיקם עליה דמילתא אם יבואו ויעידו של מי הוא אין נזקקין להם לדון דין שיבוא לידי עיוות אלא מניחים אותם וכד"ג עד שיבואו עדים ויבררו הדבר עכ"ל. יוצא א"כ לשיטת הרשב"ם שכד"ג מהוה סילוק ביי"ד מלפסוק דין שיבוא לידי עיוות ומפאת זילותא דבי דינא אין פוסקים אלא "מניחים אותם וכד"ג" - דהיינו לא פוסקים. הרא"ש בב"מ סובר לא כך ואומר וז"ל בדילוגין: "זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו דכיוון דשניהם באים לפנינו מוחזקין בגוף הטלית אנו צריכין לפסוק להן דין חלוקה, דכל דבר שאנו רואין ביד אדם חשבינן ליה שהוא שלו אע"פ שאחר מערער ואמר שלי הוא וכו'. הלכך א"א לפוסק כאן דין כד"ג כדאמרין בפח"ה גבי ארבא האי אומר דידי וכו' וכן זה אומר של אבותי, דהתם שאני שאין אחד מהם מוחזק בדבר שמערערין עליו ואין ביי"ד מחויבין למחות למי שבא ליקח דבר שאין אנו יודעין של מי והוא אומר דשלו הוא. הלכך אין ראוי לפסוק להם דין חלוקה שמא נפסיד לאחר שלא כדן ויותר ראוי לומר להם שכל מי שתגבור ידו בכח או בראיות שיזכה. וסומכין על זה שמי שהדין עימו קרוב להביא ראיות, ועוד שמי שהדין עימו מוסר נפשו יותר להעמיד את שלו בידו יותר ממה שמוסר האחר נפשו לגזול, ועוד יש מי שאומר מה בצע שאמסור נפשי והיום או למחר יביא ראיה ויוציאנה מידי. אבל הכא דשניהם מוחזקין בגוף הטלית אנו מחויבין למחות שלא יגזול האחד את חברו. הלכך אם היינו פוסקים להם כד"ג אחד מהם היה גוזל מה שביד חברו הלכך אנו צריכים לפסוק להם דין חלוקה וכו' " עכ"ל הרא"ש. יוצא א"כ לשיטתו שכד"ג הוי פסיקת ביי"ד ממש ולא סילוק ביי"ד מלדון כסברת הרשב"ם.

הערה נוספת שיש לשים לב אליה בדברי הרא"ש היא שפסיקת כד"ג מהוה גורם ליציאת האמת לאור עיי שמי שזה שלו מתאמץ יותר ומשיג את זה והשני נחלש ולא נאבק היות ויודע שאין לו סיכוי להחזיק בנכס לטווח ארוך.

ב. לאור המחלוקת דלעיל ניתן להבין מחלוקת נוספת הקיימת בדברי הראשונים והיא: האם כד"ג הוא דבר חד פעמי או מריבה תמידית עד שיהא פסק חד משמע אחר.

במחלוקת זו חלוקים רבותינו הראשונים בסוגייתנו ובסוגיא ב"מ ב' ע"א. בנמוק"י בב"ב סובר וז"ל: "כד"ג - שכל שתגבר ידו בפעם הראשונה הוא שלו וכו' עכ"ל. וכן בשילטי גיבורים שם וז"ל: "זכל זמן שלא יביא האחר ראיה אף אם תגבר ידו אין מניחים לו ליקח מזה שגברה ידו תחילה עכ"ל, וכן פסקו בשו"ע חו"מ קל"ט ס"א וז"ל: "אין מניחין ליקח מזה שגברה ידו בתחילה" עכ"ל, וכן בסמ"ע סק"ד: "ומבואר

באשר"י דלא רצו חז"ל לתקן דבר שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת היום יגבר זה ולמחר יגבר זה, וסמכו אחזקה וכו' " עכ"ל. הש"ך בסק"ב טוען דמתוך זה שהב"י לא מביא אף אחד מהחולקים על דין זה משמע שסובר שדינו הוא שלאחר זכיה ראשונה "אין מוציאים מידו" (וכן דעת רוב רבותינו הראשונים).

השיטה לא נודעה למי (מופיע בשטמ"ק ב"ב) טוען הפוך וז"ל: "על מה שכתב הרא"ש בפסקיו שכל מי שתגבר ידו בפעם הראשונה וכו' טוען השיטה: "ואלו הדברים אינם ברורים אצלי שהטעם שאמר כד"ג מפני שאין ב"ד זקוקין לדונם כיון דליכא דררא דממונא ואיכא למיקם עליה דמילתא, וכיוון שכך נח להניחם לעשות כרצונם ולא נעשה (אנו הדיינים) דין שיבוא לידי טעות הלכך כל המתגבר ידו בכל פעם הרי היא ברשותו עד שתגבר יד האחר בזרוע או בראיה עכ"ל. יוצא א"כ שלשיטתו תתכן מריבה תמידית על הנכס באופן כזה שכד"ג הוא תמידי.

לפי דברינו דלעיל ניתן אולי להעמיד את המחלוקת האם זה קבוע או חד פעמי בכך שזה פסק או סילוק. למ"ד שזה חד פעמי יתכן ונוכל לומר שזה הפסק הוברר למפרע לדין לאחר שתפס האחד ואין להוציא ממנו. בעוד שהחולק עליו יסבור שזה יכול להיות תמידי כיון שב"ד נסתלק מהדין ואין

כאן בירור, הלכך בכל פעם ישנו בירור חדש בספק ועד שיביא אחד ראיה חד משמעית שזה שלו ימצאו במריבה.

גבאותו ענין ניתן אולי לומר שמחלוקת נוספת תלויה בו והיא המחלוקת האם זה המקרה מדובר בספק בדין או רק ספק במציאות.

המאירי כותב (ב"ב בסוגייתנו) וז"ל: "זכן יראה לי לדון בכלל זה כל שאנו מסופקים בו מי זכה מצד העלם הוראה ממנו וכו' עכ"ל. משא"כ הרמ"א פוסק בסוף סימן קל"ט מחו"מ וז"ל: "דבר שהפוסקים חולקים בו ולא תפס חד מינייהו אם הוא דבר ששיך בו חלוקה - חולקין. ואם לא שייך בו חלוקה כל דאלימ גברי" עכ"ל. דינו זה של הרמ"א מסתמך על דברי ה"תרומת הדשן". לפי שיטה זו יוצא א"כ שניתן לפסוק דין כד"ג בספק במציאות, ובדיעבד נראה לפסוק שגם ב"העלם הוראה" אמרינן - כד"ג היינו שגם בספק בדין ניתן לומר כד"ג בדיעבד.

וכן כתב המשלי"מ בהלכות טו"ט פט"ו ה"ה דישנו סוג של דין כד"ג רק למקרה של ספק במציאות. וז"ל בדילוגין: "נשאל התרומת הדשן בשתוקי שנתן בית אחד במתנת שכיב מרע לאימו, ואחר שמת בא ראובן והחזיק בבית כדין המחזיק בנכס הגר. והשיב דלרי"ף זכתה האם ולרא"ש ולראב"ד לא זכתה האם, וזכה ראובן כיון שהוי ספיקא דדניא וכו'. דלא שייך כד"ג, משום דלא אתמר דינא דכד"ג אלא היכא דאיכא למיקם עליה דמילתא דשמא יבואו עדים ויעידו של מי הוא, ונמצא ב"ד נסתרים במה שפסקו חלוקה או שודא לכך אין ב"ד נכנסים בדבר ולכך כד"ג וכו'. והנה מלבד הטעם שכתב עוד יש להכריח חילוק זה מהרא"ש בפח"ה דכד"ג - סמכו ב"ד שכל מי שהדין עימו קרוב להביא ראיה ועוד מי שהדין עימו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו משימסור השני נפשו לגזול, ועוד יאמר מה בצע שאמסור נפשי והיום או מחר יביא ראיה, והרואה יראה איך הטעמים הללו לא שייכים אלא בספיקא במציאות אבל בספיקא בדינא לא שייכי

כלל, וכיוון שלא שייכי כלל, חולקין. וכן כתב בעל המפה והסמ"ע והש"ך. לפיכך יוצא א"כ מחלוקת האם אמרינן כד"ג בספק בדין "העלם הוראה" לכתחילה או לא, שלמאירי אמרינן אפי' לכתחילה כד"ג, משא"כ לרמ"א ושאר הפוסקים אמרינן בספקא דדינא אבל רק בדלית ברירה.

מחלוקת זו יכולה להיות תלויה ג"כ האם אמרינן שכד"ג הוא סילוק או פסק דין. שלמ"ד בספיקא דדינא לכתחילה כד"ג, רואה את הדין הזה כסילוק שכל המהות היא שאנו לא רוצים לפסוק דין שיצא מעוות דין ולכן גם בספקא דדינא שייכת אותה סברא, משא"כ המשל"מ והש"ך מצטטים במפורש סברת הרא"ש שיצא מזה דין אמת שהרי יאבק הלה עד שיוציא ממנו וכל זה שייך רק אם הספק הוא במציאות ולא ספק בדין שאז לא שייך לומר שיריבו על הדין.

ד. דבר נוסף שיש לברר בפסיקת כד"ג הוא האם מדובר דוקא במקרים דנן היינו ספינה או שמדובר גם בקרקעות, ומה לגבי דין מטלטלין האם אמרינן כד"ג או אין אמרינן?

המאירי בחידושויו כותב במפורש שכד"ג אמרינן גם במקרה של מטלטלין ומדמה ספינה למטלטלין וז"ל בדילוגין: 'שנים שהיו חלוקים ביניהם על אי זה דבר המטלטל כגון ספינה וכיוצא בה וכו' "עכ"ל.

הרשב"ם בב"ב (וכן הרמב"ם) כותב שמדובר בספינה ובקרקע כיוון ששניהם לאו בעלי אחיזה בהם וז"ל הרשב"ם: "בין בספינה ובין בקרקע".

הנמוקי יוסף בסוגייתנו כותב: שבין ספינה בין הקרקעות והן גם במטלטלין וז"ל: 'זמירי הכא בין בקרקע בין במטלטלין המונחין על גבי הקרקע' וכו' עכ"ל.

ב. בדין יחלוקו

מלבד דין הפשרה, שראינו לעיל, שמצוה לעשותו ישנו דין "יחלוקו" הנפסק לעיתים ע"י בי"ד. דין זה נפסק כפי שראינו בשיטות הראשונים בגמ' במקרה ששניהם אוחזין בחפץ ובו למעשה מצינו ב' סברות להבנת הענין, או מהטעם של כל מה שתחת ידו של אדם שלו ובכך שמוחזקין נעשו שניהם כבעלי הנכס ויש דין יחלוקו בחפץ. או מהטעם של אגן סהדי שזה של שניהם (יעויין בהסבר החת"ס בחילוק שבין שיטת ר"ת והרא"ש מול שיטת התוס' בב"מ).

הסברא העומדת מאחורי דין זה של יחלוקו הינה מצד ממון המוטל בספק שאין אפשרות עולמית לגלות למי זה שייך שכן הספק נוצר לאחר תפיסה ומכח טענותיהם נוצר הספק וע"כ לא שייך שיריבו בדבר (שכן לא תיווצר כתוצאה ממריבה זו דבר). ועל כן מן הראוי שנפסוק להם שיחלוקו וכל אחד מהם יקבל חלק מזה כמובן שהחלוקה נוהגת רק במקרה כזה שאין ודאי רמאי שאז למעשה יחול הקנס של ר"י ורבנן של הפסד לרמאי בכדי להוציא ממנו את האמת, כבמנה השלישי. יעויין בדברי ה"אבן האזלי" שמביא מחלוקת האם כד"ג עדיף מיחלוקו או שעדיפה החלוקה על פני כד"ג שמהווה פתרון אלים, ולכאורה דין זה ג"כ תלוי במחלוקת האם זה פסיקה או סילוק

שאם זה פסק אולי עדיף כדיג על החלוקה אבל אם זה סילוק אזי עדיף שיפסקו יחלוקו מאשר שיסתלקו לגמרי מהדין. הדבר שגורר את החילוק הנ"ל הוא האם אמרינן ש"אוחזין" מפקיע כדיג וקובע דין אחר ואין לנו לפסוק אלא חלוקה, או שאני אומר ש"אוחזין" גורם לדין חלוקה ובמקום שלא אוחזין ואין לי ברירה אני פוסק כד"ג.

ג. בדין יהא מונח עד שיבוא אליהו

יסוד הדין של יהא מונח מופיע גבי מקרה של אדם שהופקדו בידו ג' מנים ע"י שני בני אדם - כאשר כל אחד מהם טוען שהוא זה שהפקיד את המאתים. ישנה מחלוקת בין ר"י לרבנן האם כל הג' מנים, יהיו מונחים עד שיבוא אליהו, או שרק המנה השלישי יהא מונח עד שיבוא אליהו. כאשר יסוד מחלוקתם הוא האם רמאי יודה ברגע שיראה ששניהם מפסידים או שמא יש לאלצו להודות בכך שגם הוא לא יקבל מאומה במידה ולא יודה בכך שהוא רמאי. בכל מקרה פוסקים שיש להניח חלק מהמעות ע"מ שיודה הרמאי. החת"ס תמה האם יסוד דין זה של יהא מונח תלוי בקנס לרמאי או מצד חלוקת אמת. ואלו דבריו בתמצית: יסוד הענין של יהא מונח יכול להיות מושתת משני כיוונים או מצד זה שברגע שאני מניח את המעות אני גורם לרמאי להודות ברמאותו ובכך יצא הדין לאור או מצד זה שאין לי אפשרות לחלוק ביניהם שהרי ברור לי שיש כאן מישהו שאינו דובר אמת ובכך למעשה כל פעולה שאעשה לא תוציא לאור את הדין אמת ועל כן אנו מניחים בכך שאנו נניח את המעות לא ניצור עיוות של דין ובכך יתכן שיבוא הרמאי ויודה. (אע"פ שלא זה המוטיב המרכזי להשהיית המעות).

בדין תרומה שנפלה לחולין

הקדמה

דיני ביטול תרומה - מדאורייתא תרומה בטלה ברוב, מדרבנן גזרו שלא תתבטל עד שיהיו כנגדה מאה חולין וכל זמן שאין כנגדה מאה חולין נקראת התערובת מדומע. במקרה שיש מאה כנגד התרומה הדין הוא שצריך להעלות את כמות התרומה שהיתה קודם הביטול ולתתה לכהנים מפני גזל הכהנים.

א. מקור ההלכה במשניות

המשנה במסכת תמורה יב. כותבת: 'אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון' וכו'. והגמ' אומרת שמשנה זו היא לא כדברי ר' אליעזר ומביאה את המשנה במסכת תרומות פ"ה מ"ו ששם כתוב 'סאה של תרומה שנפלה לפחות ממאה חולין ונדמעו ונפל מן המדומע למקום אחר רבי אליעזר אומר מדמע כתרומה ודאי וחכ"א אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון' עכ"ל המשנה.

והמחלוקת בין ר"א לחכמים היא האם אומרים סאה שנפלה היא סאה שעלתה או לא (כמו שמבואר שם תרומות פ"ה). ובתרומות שם ישנה משנה נוספת [משנה ה'] שכתוב בה 'סאה תרומה שנפלה למאה הגביהה ונפלה למקום אחר רבי אליעזר אומר מדמעת כתרומה ודאי וחכ"א אינה מדמעת אלא לפי חשבון' עכ"ל המשנה. וכבר שאלו המפרשים שם למה הוצרכו שתי משניות גם למקרה של נפלה למאה וגם למקרה של נפלה לפחות ממאה הרי זו בעצם אותה מחלוקת בין ר"א וחכמים, ויישבו שם שיש חידוש בכל משנה ומשנה אבל עדיין קשה מדוע לא תכתב המשנה כך 'סאה תרומה בין שנפלה למאה בין שנפלה לפחות ממאה' וכו'.

ב. שיטת הרמב"ם והרא"ש

ועיין ברמב"ם פ"יג מהלכות תרומות ה"ג שכתב וז"ל 'סאה תרומה שנפלה למאה והגביה סאה מן הכל ונפלה הסאה שהגביה למקום אחר, אינה מדמעת אלא לפי חשבון וכן סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה... אינו מדמע אלא לפי חשבון כיצד: הרי שנפלו

עשר סאין תרומה לתשעים סאה חולין ונדמע אם נפל ממדומע זה עשר סאין לפחות ממאה חולין נדמעו שהרי יש בעשר של מדומע סאה של תרומה, נפל לתוכן פחות מעשר סאין אינן מדמעות" עכ"ל הרמב"ם. ולכאורה יש להקשות מדוע לא תצטרפנה תשע הסאין חולין שנמצאות בעשר המדומעות לפחות ממאה חולין שאליהן נפלו ויחד תבטלנה את הסאה תרומה. ועוד עיין בפירוש המשניות להרמב"ם שפירש באותה דרך שאין החולין שבמדומע מצטרפין לבטל. לעומת זאת הרא"ש בפירושו על המשניות חולק על הרמב"ם וסובר שהחולין שבסאה שעלתה מצטרפים לבטל.

ג. מקור מחלוקת הרמב"ם והרא"ש

ולכאורה נראה שמקור דינו של הרמב"ם מצוי במשנה ה' במקרה של סאה שנפלה למאה ששם חכמים אמרו שאם נפל מתערובת זו של מאה סאין חולין וסאה תרומה למקום אחר הדין הוא שמדמעת לפי חשבון, ולכאורה לא תדמע לעולם שהרי היא בטלה באחד ומאה שבה שהרי בכל פעם שנרים משהו מתערובת זו יהיה בו מאה חלקים חולין וחלק אחד תרומה ואמנם הרא"ש כתב שזוהי כוונת המשנה ואולי הרמב"ם לא רצה לפרש כך את המשנה ולכן חידש דין שאין החולין מצטרפין לבטל, אך עדיין צריך לבאר את שורש סברת מחלוקתם של הרא"ש והרמב"ם.

ד. שיטת הר"ש

הר"ש כתב במשנה ו' במקרה של נפלה לפחות ממאה שהחולין שעלו עם התרומה מצטרפים לחולין שאליהם נפלו לבטל את התרומה ועיין בתוספות רעק"א שם בתרומות פ"ה מ"ו שכתב להוכיח מזה דהר"ש סבר כהרא"ש במשנה ה' במקרה של נפל למאה שדברי חכמים שמדמעת לפי חשבון כוונתם שאינה מדמעת כלל (ובאמת מלשון המשנה יש קצת סייעתא לרא"ש

וכנגד דברי הרמב"ם שהרי במשנה ה' כתוב "אינה מדמעת אלא לפי חשבון" ובמשנה ו' נכתב "אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון" ובמשנה הלשון יותר מתפרש שאינה מדמעת כי לפי חשבון אינה יכולה לדמע וזהו אולי לפי הרא"ש שינוי הלשונות בין מ"ה למ"ו). אך הר"ש במשנה ה' שמדברת במקרה שנפלה הסאה למאה כתב וז"ל "לפי חשבון דמאה ואחד ממה שנופל נחשב תרומה" עכ"ל הר"ש והרי לכאורה אם סובר שהחולין בההיא שעלתה מצטרפים לחולין שאליהם נפלה הסאה כמו שכתב במשנה ו' אזי מאי נפק"מ שאחד חלקי מאה ואחד ממה שנופל הוא תרומה הרי כבר התבטל בתוך עצמו וכמו שכתב הרא"ש וממה שכתב כן, וממה שהשמיט דברי הרא"ש משמע דלא כמו שהבין הגרעק"א בתוספותיו, אלא שבאמת במשנה ה' סובר כדברי הרמב"ם שהיא מדמעת לפי חשבון ובמשנה ו' דלא כהרמב"ם, אלא החולין מצטרפים לבטל ודבר זה צריך באור איך מחד גיסא החולין שבסאה שעלתה במשנה ו' במקרה שנפלה לפחות ממאה מצטרפים עם החולין שאליהם נפלו כדי לבטל ומאידך גיסא כשעלתה במאה

ואחד סובר הר"ש שמדמעת לפי חשבון שיש בה ולא אומרים שהחולין שבה יבטלה, ואין סברא לחלק בין הצטרפות החולין לביטול לבין ביטול כשהם בפני עצמם.

ה. דברי ה"פרי תואר" בשיטת הרמב"ם

והנה בביאור שיטת הרמב"ם עיין בפרי תואר יורה דעה סי' צ"ט ס"ק י"ב שכתב וז"ל 'דיש מקום לומר שמא זו שנפלה כולה תרומה היא ואין כאן חולין, לזה אמרו שאין לצרף חולין שבה וצריך שיעור אחר כנגד שיעור התרומה שעולה לסאה זו בשיעור הנופל ור"א סובר דמחמירין לומר כולה תרומה וצריך מאה כנגד כולה' עכ"ל ותמצית דבריו שהמחלוקת בין ר"א וחכמים היא האם מחמירין לחשוש שמא סאה שנפלה היא סאה שעלתה גם לענין שתדמע כשיעור זה שכך סובר ר"א, או שרק חוששים לכך שלא יצטרפו החולין לבטל אבל לענין שתדמע לא מחמירין כולי האי. וא"כ מובן הרמב"ם שאומר שלא מצטרף חלק החולין שיש בסאה שעלתה לבטל הסאה יחד עם החולין שנפלה אליהם. ולכאורה קצת קשה שהרי הרמב"ם אמר את דינו גם במשנה ה' במקרה של נפל למאה שנתבטל ורק יש דין

שמפני גזל השבט צריך להעלות ושם לא שייך כ"כ לומר דחוששין להחמיר כי הרי רק גזירה דרבנן שצריך להרים ולמה יחמירו כאן הרי כבר נתבטל (ואולי אפשר לומר שתקנת חכמים היתה שלא תבטל הסאה תרומה וא"כ באמת אין סברא לחלק בין נפלה לפחות ממאה לבין נפלה למאה ועדיין צ"ע).

ו. בגדר התקנת חכמים

יש לעיין במה שאמרו חכמים במשנה ה' שאינה מדמעת אלא לפי חשבון מהו גדר התקנה אם הדין הוא שהתבטלה התרומה ורק יש איסור דרבנן לאכול או שגזרו שלא תבטל התרומה. ולכאורה לצד הראשון יקשה מדוע ידמע רק לפי חשבון הרי כל האיסור הוא רק דין שצריך ליתן לכהן וליכא בזה דין תרומה, ולצד השני יקשה מדוע במה שעלה לא מתבטל התרומה ובמה שנשאר התבטל וצריך לבאר גדר תקנת חכמים.

ז. הסבר יסוד מחלוקת הרמב"ם והרא"ש

ובביאור מחלוקת הרמב"ם והרא"ש נראה דיש לחקור בדין מדומע האם הוא דין כתערובת רגילה דהיינו שיש לפנינו כך וכך איסור וכך וכך היתר מעורבין זה בזה ורק מפני שאין אנו יודעים מהו מה אסור לאכול מהתערובת, או שהוא איסור בעצם הדבר דהיינו שכאשר יש תרומה המעורבת בחולין נוצר דין מדומע (וצד זה יובן היטב עפ"י חקירת האחרונים [אתוון דאורייתא סי' ב'] האם טבל הוא איסור תרומה וחולין מעורבין זה בזה או שהוא שם איסור טבל שהוא איסור מחודש והביא שם ראיה לצד האי' מרש"י יבמות דפ"ו ע"א שכתב שחיוב מיתה על הטבל הוא מכח התרומה שבו ועכ"פ

נראה משם שאף אם נאמר שטבל הוא איסור בפני עצמו כמו שהביא להוכיח שם מכמה מקומות איסורו הוא נובע מכח תערובת תרומה שבו לכה"פ לשיטת רש"י וא"כ מובן היטב גם הא שמדומע הוא איסור בעצם כי מה דתקנו רבנן דין מדומע הוא כמו טבל דאורייתא, שתקנו שכאשר יש תערובת תרומה וחולין יש איסור על כל הדבר כטבל דאורייתא). ולכאורה עפ"י נראה שאפשר לבאר מחלוקתם של הרמב"ם והרא"ש במשנה ו' לגבי הדין של סאה שנפלה לפחות ממאה שהדין הוא שהתערובת נקראת מדומע ובעלתה הסאה ונפלה למקום אחר נחלקו הרמב"ם והרא"ש האם החולין בסאה שעלתה ממדומע זה יצטרפו לחולין שאליהם יפלו, שהרמב"ם סובר שלא ואלו הרא"ש סובר שיצטרפו. ונראה להסביר שהרא"ש סובר כצד שמדומע הוא רק דין רגיל של אסור והיתר המעורבים זה בזה ולכן סובר שאין מניעה לומר שיצטרפו החולין שעלו לחולין שאליהם נפלו על מנת לבטל את התרומה, ואלו הרמב"ם סובר כצד השני שמדומע הוא שם איסור בעצם וממילא הכל הוא איסור רק שחומר האיסור הוא רק כחלק התרומה שבו, וא"כ מובן מדוע לא מצטרפים חלקי החולין לבטל את התרומה ומדמע לפי חשבון תרומה שבו.

אבל לכאורה במשנה ה' שדנה במקרה של סאה שנפלה למאה קשה לומר את דברינו ברמב"ם כיון שדין מדומע הוא רק בפחות ממאה ובנפלה למאה יש רק גזירה וצריך להרים מפני גזל השבט וצריך לבאר סברת מחלוקתם בדין של נפלה למאה.

ח. דברי הירושלמי תרומות פ"ה ה"ב

ובביאור הענין נראה להקדים ירושלמי תרומות פרק ה' הלכה ב' (בסופה) שדין הירושלמי שם בענין של סאה תרומה טמאה שנפלה לתוך מאה סאין חולין ועכשיו הכהן טוען שמגיעה לו סאה שהרי נפלה סאתו לתוך אלו המאה סאין ועתה מותר לאכלה שהרי נתבטלה, ואלו הישראל טוען כנגדו שמגיע לו רק דמי עצים היינו את שווי התרומה כראויה להסקה בלבד, שהרי דין תרומה טמאה הוא בשריפה ומה שנפל לתוך החולין שלי הוא רק שווי של דמי עצים והירושלמי שם פסק שהדין הוא 'נותן לו דמי עצים והשאר יחלוקו' עכ"ל וצריך להבין מדוע יחלוקו (ע"י שם בפני משה שכתב לעני"ד דברים דחוקים ועוד ע"י רידב"ז שם שפירש שהדין יחלוקו וז"ל 'פי' והשאר השבח ששווה יותר מן דמי עצים יחלוקו כי השבח בא מכרי של הבעל הבית ונשבח גוף הממשות של הכהן ע"כ יחלוקו' עכ"ל. ופירוש הרידב"ז קצת קשה מכיון שאין שום סיבה לומר שמכיון שהכרי השביח התרומה יזכה הבעה"ב בחצי מדויק של התרומה ולכאורה דמי לדין יורד לשדה חברו ולהבין מדוע פסק הירושלמי יחלוקו צריך לומר שהסתפק מה הדין ופסק דיחלוקו כיון שלא פשטו הספק.

ט. בביאור דברי הירושלמי ובדין ביטול ברוב

ובביאור דברי הירושלמי נראה דיש לחקור בדין ביטול ברוב האם האיסור מתבטל בעצם ובתוך צד זה אפשר להסביר או שהוי כמי שאינו או שנהיה כהרוב, והצד השני לומר שבאמת האיסור לא נתבטל והוא במקומו עומד ולא התבטל לא עצם האיסור ולא שם האיסור רק שהתורה גזרה שכאשר יש רוב היתר ומיעוט איסור אז מותר לאכול התערובת.

ובאמת כבר כתבו [גר"א] לתלות בזה המחלוקת ראשונים אם כאשר נתערב אסור בהיתר בענין שההיתר מבטלו האם מותר לאכול את כל התערובת או לא.

ולכאורה עפ"י נראה ליישב את הירושלמי שהבאנו שאם נאמר שביטול ברוב נחשב שהאיסור התבטל יוצא שכל מה שיש לכהן הוא שויות מה שנפל שהרי ממון לא בטל כי השויות נשאר, והשויות של מה שנפל היה דמי עצים והשאר בטל לגמרי (ומה שעכשיו שוויות נהיה יותר הוא כולו של בעה"ב ודלא כהרידב"ז שהובא לעיל) ולצד זה היה צריך לקבל הכהן דמי עצים ובעה"ב את השאר אולם אם נאמר בצד השני של החקירה שהבאנו שבאמת האיסור נשאר רק שהותר לאוכלו, ממילא הסאה תרומה שהיא בעינה נמצאת שם ההיתר לאוכלה אינו בגוף הדבר שנאמר שנגרמה השתנות בדבר מכח בעה"ב אלא גופו ושמו נשאר כמו שהיה ואם כן אין לבה"ב בסאה תרומה זו כלום ולצד זה יצטרך בעה"ב לתת לכהן את שווי הסאה כמו שהיא עכשיו שמוותרת לאכול, וממילא נפסק שבדמי עצים שממני"פ לכהן יתנן לכהן, שייך והשאר יחלוק.

י. הסבר בגדר תקנת חכמים

השתא דאתינא להכי נראה שאפשר להסביר מה ששאלנו לעיל [קטע ו'] מהו גדר התקנת חכמים, ולכאורה זה תלוי במה שחקרנו בביטול ברוב אם הוא ביטול בעצם או רק היתר אכילה, שאם נאמר שביטול ברוב הוא ביטול בעצם צריך לומר שגזירת חכמים היא שמדרבנן לא בטלה התרומה עד שירימו הסאה. ואם ביטול ברוב הוא רק היתר אכילה צריך לומר שגזרו חכמים שעדיין אסור לאכול, אבל לא גזרו איסור בעצם הדבר כמו בצד

הא' שגזרו שלא יבטל מדרבנן כיון שבמציאות גם מדאורייתא אינו בטל, אלא רק גזרו המשך איסור האכילה עד שיוורם מפני גזל השבט.

יא. הסבר יסוד שיטות הרמב"ם והרא"ש במשנה ה'

ונראה לומר שהרמב"ם סובר כצד הא' שביטול ברוב הוא בעצם וא"כ הגזירה היא בעצם הדבר וגזרו שמה שיגרום הביטול בתערובת הוא ההרמה וכל זמן שלא הורם איכא כאן איסור תרומה דרבנן וכבר אמרנו שכאשר ישנה תערובת של חולין ותרומה נוצר איסור בגוף החולין וא"כ אין הבדל בין מדומע לבין הדין של נפלה למאה אחר הגזירה,

ומכיון שמה שפועל את ביטול התרומה היא ההרמה ממילא בסאה שעלתה לא נעשה מעשה ההרמה וא"כ לא נפעל בה ביטול ועדיין יש בה איסור התרומה דרבנן שגורם דמוע משא"כ אם נאמר שכל מה שגזרו רבנן הוא איסור אכילה עד שיורם ממילא פקעה הגזירה כשהורם כי הוא אינו גזירה בעצם שנצריך פעולה שתבטל שהרי ממילא לא מתבטל האיסור וא"כ מובן שפיר מדוע סובר הרמב"ם שגם בנפלה למאה אומרים שהיא שעלתה מדמעת כי סובר כהצד הא' משא"כ הרא"ש שסובר שאינה מדמעת לעולם סובר כצד הב'. (ובאמת כן לכאורה מדויק בדברי הרמב"ם פ"ג מתרומות ה"א שכתב "נותנה לכהן והשאר מותר לזרים") [וכעין סברא זו מצאתי אח"ז בשערי יושר שער ג' פרק י"א].

יב. בביאור שיטת הר"ש

ולכאורה עפ"י נראה לתרץ קושיתנו בדברי הר"ש, שהר"ש סובר כרמב"ם בדין ביטול ברוב ולכן כשעולה הסאה לא נתבטל בה איסור משא"כ במ"ו סובר הר"ש כהרא"ש בדין מדומע שהוא לא איסור בעצם אלא סובר שהוא רק ספק. ולכאורה בזה יובן ירושלמי תמוה שבירושלמי [תרומות פ"ה ה"ב] כתב וז"ל "אמר ר' יוחנן סאה תרומה שנפלה למאה, חולין כל שהן מבטלין אותן" עכ"ל הירושלמי. ושואל שם הירושלמי שהרי זה סותר את דברי המשנה שכותבת שלרבנן מדמעת לפי חשבון ומתרץ הירושלמי שר' יוחנן שינה את הגירסא ל"אינה מדמעת" ולכאורה גירסא זו היא בדיוק שיטת הרא"ש אבל קשה מדוע צריך ליפול לחולין כל שהן הרי מתבטל מאליו, אבל לדברינו אתי שפיר כי הירושלמי סובר כהרמב"ם בדין ביטול הרוב כמו שהסברנו ולכן עדי שתבטל התרומה צריך מעשה מבטל שהרי ההרמה גרמה ביטול רק במה שעלה ממנו ולא בהסאה שעלתה וזהו הצרכת הנפילה לחולין כל שהן וא"כ מובנים מאוד דברי ר' יוחנן בירושלמי שם. רק שעכשיו יקשה שוב על הר"ש כי הסבר זה שצריך נפילה לחולין כל שהן לא משמע מדבריו שכתב וז"ל "לפי חשבון דמאה ואחד ממה שנופל נחשב תרומה" עכ"ל ולמאי נפקי' הרי ברגע שנופל אפילו כל שהן חולין מיד מתבטל. ונראה להסביר דברי הר"ש עפ"י המשך דברי הירושלמי שם שיש נפק"מ כשנפלה הסאה הזו לתוך צ"ט סאה חולין המדומעים מסאה תרומה, שעכשיו לא נאמר שהתבטלה התרומה והסאה הזו שנפלה תעלה את הסאה תרומה שיש בתערובת אלא מחשיבים שיש כאן בסאה זו שנפלה חלק המאה ואחד שהוא תרומה וא"כ עדיין לא יבטל וזו תהיה הנפק"מ בין שיטת הר"ש ושיטת הרא"ש ודלא כהרעק"א (אמנם אחר העיון בדברי הרא"ש אולי אפשר לומר דסובר גם הוא כר"ש עיי"ש).

י.ג. סיבת חלוקת המשניות

ועפ"י גם מתורץ מה שהקשינו בתחלה מדוע לא נכתבו שתי המשניות בחדא מחתא ועכשיו ברור כי בכל אחת הוא דין אחר ונובעת ההלכה מסיבה אחרת וא"כ מובן למה חולקה ההלכה לשתי המשניות.

וכל דברינו בענין נפלה למאה הוא רק לשיטת התוס' בכורות כב: שכתבו שיש קדושת תרומה בנפלו למאה מפני הגזירה של גזל שבט אבל לשיטת רש"י שגם דמים יועילו ממילא לא מובנת משנתנו וכמו שהקשו תוס' שם).

לע"נ מחלה סימה לאה

בת לישעה יצחק ע"ה

האם מטבע נקרא כלי?

איתא בב"מ דף מה: "אתמר רב ולוי: חד אמר מטבע נעשה חליפין, וחד אמר אין מטבע נעשה חליפין, אמר רב פפא, מאי טעמא דמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין? משום דדעתיה אצורתא, וצורתא עבידי דבטלא". ופרש"י בד"ה "מ"ט דמר וכי" " שהטעם לאו משום דסבר כרב נחמן דאמר בדף מז. שדוקא כלי נעשה חליפין (מהפסוק "שלף איש נעלו" וכי' פרות פרק ד') דא"כ, למה רב ולוי חולקים רק במטבע, היו צריכים לחלוק בכל דבר שאינו כלי, אלא על כרחך, מדפליגי רק במטבע, שניהם סוברים כרב ששת, דאפילו פירי נעשה חליפין. ובתוס' ד"ה "אין מטבע", הקשו על זה, דאם כן, רב נחמן חולק על רב ולוי, (וכנראה כוונתו היא שהסוגיא שלנו הולכת שלא כהלכתא!) ומכח קושיא זו, תוס' חדשו שמטבע נקרא כלי, שהוא ראוי לשקול בו משקלות, וג"כ ראוי לתלות בצואר בתו הקטנה. (והמחלוקת בגמ' היא, אע"פ שהוא כלי, האם הטעם ש'צורתא עבידי דבטלא' מספיק להוציא מטבע מתורת חליפין).

בדף נב. הגמ' מביאה משנה ממשכת כלים (פרק יב: משנה ז') "דינר שנפסל והתקינו לתלותו בצואר [בתו] הקטנה, טמא. וכן סלע שנפסלה והתקינה שיהא שוקל בו משקלות, טמאה". פירוש, יכול לקבל טומאה, שעכשיו אחרי שהתקינה, יש עליו דין כלי, לכאורה קשה לפי תוס', דאם באמת מטבע בעצמו נקרא כלי, למה המשנה אומרת שצריך לתקן אותו שיוכל לקבל טומאה, והרי בלי שום תיקון, מטבע לפי תוס', נקרא כלי, וראוי לכאורה לקבל טומאה?

ואין לומר שמשנה עוסקת דוקא במטבע שנפסל, ובתוס' מדובר במטבע שעדיין כשר, ויסכימו שמטבע שנפסל לא מקבל טומאה, דלפי שתי הסיבות שתוס' אמר מדוע מטבע נקרא כלי, אין סברא לחלק בין מטבע כשר למטבע פסול: שניהם ראויים לשקול בהם משקלות, ושניהם ראויים לתלותם בצואר בתו. ואפילו בלי זה, כל הסיבה שהמשנה נקטה דוקא מטבע פסול היה שאין דרך בי אדם לשקול משקולות ולעשות תכשיט ממטבע כשר, אבל מדינא, אין הבדל.

בעל "משנה אחרונה" בכלים (יב, ז' המשנה הנ"ל) שואל על תוס' מצד אחר שמשמע מהמשנה שעד שלא התקינה להיות משקל, המטבע בעצמו לא מקבל טומאה, שהוא לא כלי, ולא תכשיט, וזה קשה על תוס' בב"מ דף נב: שאומר שאפשר להגיד, שמה שאמרה המשנה "התקינה" הוא לאו דוקא, ורק צריכים מחשבה שהמטבע יהיה משקל, ע"מ שהמטבע יוכל לקבל טומאה, שכל הכלים יורדים לידי טומאה במחשבה (קידושין דף נט). וקשה שאומרים דבר זה רק במקום כמו טבעת בהמה - דבר שבעצמו נקרא כלי ולא

מקבל טומאה - שאדם במחשבה יכול לייחד הכלי לתשמיש אדם, וממילא הכלי יכול לקבל טומאה. אבל לא אומרים זאת בדבר שבעצמו לא נקרא כלי. במקרה כזה, מחשבה לבד לא מספיקה לעשות את הדבר ראוי לקבל טומאה. ואותו דבר לגבי מטבע, שמצד עצמו הוא לא נקרא כלי, ואי"כ לא שייך לומר שמטבע יהיה ראוי לקבל טומאה רק במחשבה?! ואיך תוסי' אומר שלא צריכים מעשה, ומחשב מספיקה, ו"התקינה" הוא לאו דוקא? (עיי' כלים (י"ב, א') על דין מטבע בהמה), חשוב להעיר שתוסי' רק אמר שמחשבה מספיקה בסיפא של המשנה לגבי סלע שרוצה לשקול בו. ותוסי' בודאי יסכים שלגבי דינר ורוצה לתלותה בצואר בתו שצריכים מעשה ניקוב בשביל שהמטבע יקבל טומאה. ושאלת ה"משנה אחרונה" קשה רק על החלק השני של המשנה.

לתרץ השאלות האלה, נראה לי שאפשר לחלק בין הגדר של כלי לגבי חליפין ובין הגדר של כלי לגבי טומאה.

לגבי חליפין, כל הדין של כלי הוא שצריכים משהו חשוב. ואז כלים, שבדרך כלל חשובים מספיקים לחליפין, ופירי, שבדרך כלל לא חשובים, לא סגי לחליפין. וזוהי הסיבה שמריקא, כלי העשוי מגללי בקר (רש"י) או עביט של מי רגלים (ראב"ד), לא סגי לחליפין שאע"פ שהוא כלי, הוא גרוע ביותר ולא חשוב כלל, ולפיכך אין קונים בו. לגבי טומאה, הסיבה שצריכים לקבל טומאה לא נוגע לחשיבות. רק שהתורה אמר "וויקרא י, א, ל"ב-ל"ה) שצריכים כלי - גזירת הכתוב 'מכל כלי עץ או בגד או עור או שק כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם וכו' "לפי זה מדוייק לשון תוסי': "מטבע מיקרי שפיר כל שראוי לשקול בו משקלות ועוד, דראוי לתלותו בצואר בתו" וכו'.

תוסי' לא אומרים שעכשיו אפשר לשקול במטבע משקלות או שעכשיו אפשר לתלותו בצואר בתו, אלא שהוא ראוי. זה פשוט שהוא יסכים שצריך מעשה ניקוב לתלותו, ולעשותו משקל לפחות צריכים איזה מחשבה. אבל עכשיו, בפועל זה לא כלי, ואי אפשר להשתמש בו בתורת כלי. רק שזה ראוי לשימוש של כלי. ובכן, לגבי חליפין, שרק צריכים חשיבות לקבל שם של "כלי", המטבע הזה, כיון שיכול בעתיד להיות כלי ממש, כבר עכשיו, אע"פ שהוא לא כלי, נקרא כלי. שיש לו את החשיבות של כלי, אע"פ שבפועל אי אפשר להשתמש בו בתורת כלי. הידיעה שזה יכול בקלות להפך לכלי נותן למטבע שם של כלי עכשיו, כיון שיש בו את החשיבות המתאימה.

אבל גבי טומאה, שצריכים שהדבר בפועל יהיה כלי ממש, ונוכל להשתמש בו בתורת כלי עכשיו, אין המטבע מקבלת שם של כלי לקבל טומאה - כשעדיין המטבע לא ממש כלי. אבל לגבי חליפין מספיק חשיבות בשביל לתת לה שם כלי. ואפשר שדבר יכול להיחשב כלי לגבי חליפין, ולא לגבי טומאה. דוגמא נוספת לזה, הוא, מה שהביא "המשנה אחרונה" בעצמו, טבעת בהמה אף על פי שהיא לא מקבלת טומאה, ודאי יכול לעשות בה חליפין. וא"כ הקושיא הא' היא מתורצת שאע"פ שמטבע נקרא כלי לגבי חליפין, הוא לא נקרא כלי לגבי טומאה, ולא מקבל טומאה.

וממילא, מתורצת שאלת "המשנה אחרונה" שעכשיו אנחנו רואים, לפי תוסי', שמטבע באמת נקרא כלי, ועם כל זה, לא מקבל טומאה. ובמקרה כזה, אמר "המשנה אחרונה" שמחשבה לבדה יכולה להוריד הדבר לידי טומאה. לפי החילוק הזה

כמו שטבעת בהמה נקראת כלי ולא מקבלת טומאה, גם כן, לפי תוס' מטבע נקרא כלי ולא מקבל טומאה. ולפי"ז מובן מה שאומר התוס' שמה שאמר המשנה "התקינה" שיהא שוקל בו משקלות הוא לאו דוקא שהרי המושג של "כל הכלים יורדים לידי טומאה במחשבה" שפיר שייך למטבע.

וני"ל, שלגדר הזה של כלי לגבי חליפין כיון הריטב"א בדף מז. ד"ה לאפוקי. הגמ' שם אומרת שצריכים דבר "המסויים" לקנין חליפין, והגמ' מסבירה, ש"מסויים" הוא לאפוקי חצי רמון, וחצי אגוז. ופי' הריטב"א, דהגמ' לא נקטה חצי כלי, משום דחצי כלי, כיון דראוי לעשותו כלי, וראוי לעשותו חשוב, בו שלפעמים עושים כלי קטן מכלי גדול וכלי גדול מקטן" עכ"ל. אי"כ רואים, שאע"פ שחצי כלי עכשיו הוי דבר שאינו מסויים, כיוון שראוי בעתיד להיות כלי, נחשב כלי לגבי חליפין וקונים בו.

ואולי עפ"י החילוק הזה נוכל לתרץ שאלת קצות החושן סימן פ"ח סעיף קטן ג' על התוס' בדף מה: שאמר שמטבע נקרא כלי. (הקדמה קצרה:) השו"ע פוסק בסימן פ"ח סעיף א': "אין מודה במקצת הטענה חייב לישבע עד שיודה לפחות בפרוטה, ותהיה הכפירה לפחות שתי מעין כסף. לפיכך אינו חייב עד שיתבענו שתי מעין ופרוטה, והוא מודה בפרוטה וכופר בשתי מעין". ובסעיף ג' השו"ע מוסיף "במה דברים אמורים? כשתבעו פירות או מיני סחורות. אבל תבעו שני כלים והודה לו באחד מהם, חייב. שואל "הקצות חושן" בס"ק ג' על התוס', אם באמת מטבע נקרא כלי, הדין הלא הוא שאם כפר בכלי לא צריכים שתי מעין להתחייב שבועה, אי"כ באף מקרה לא צריכים שתי מעין! שאחרי שהוא כפר בפרוטה או במעה אחת, הוא כבר חייב שבועה מדין כופר בכלי? והקצות נשאר בצ"ע.

הנושאי כלים (שם) מביאים, שמה שפסק השו"ע שבכלי צא צריכים אפילו שוה פרוטה להיות חייב שבועה, הוא דעת ר' האי גאון והרמב"ם (הלכות טוען ונטען פ"ג הל' ה'). שהם מדוייקים מלשון בגמרא בשבועות דף מ: , ששם

הגמ' אומרת, שאם טען שתי מחטין, והודה באחת מהן חייב שבועה, "לפיכך יצאו כלים למה שהן". משמע מלשון למה שהן, שהדין שייך אפילו בכלים פחותים משוה פרוטה. אבל הרא"ש שם (סוף סימן ז') אומר ששתי המחטין ביחד צריכים להיות שווין שתי פרוטות - כלומר, שאם כפר במחט אחד שלא שוה פרוטה, לא חייב שבועה, שהוא צריך לכפור בכלי שהוא חשוב, ויש לו דין ממון. ומסבירים שלרא"ש היתה הגירסא בגמ' (שם) "מה כסף דבר חשוב, אף כלים דבר חשוב". ולפיכך סובר שכדי להתחייב שבועה בכפירת כלי, הכלי צריך להיות שוה פרוטה.

ובכן, אי תוס' סברו כמו הרמב"ם, וכמו שהבי"ח (סימן פ"י ס"ק) מסביר לשיטת הרמב"ם שחייב אפילו בכלי פחות משוה פרוטה מדין גזירת הכתוב "כסף או כלים" - יצאו כלים למה שהן החלוק בגדרי כלים שהתבאר לעיל יכול לתרץ את קושית הקצות. שמה מטבע יכול להיות כלי הוא דוקא לגבי חליפין, שרק צריכים חשיבות, אבל לגבי חיוב שבועה לא נחשב לכלי, ששם, לפי הרמב"ם כפירה בכלי מחייבת שבועה מגזירת הכתוב. ואם צריכים כלי מגזירת הכתוב, צריכים כלי שעכשיו בפועל משמש כלי בלא עוד תיקונים. ומה מטבע היא כלי לגבי חליפין, זה לא אומר שהוא כלי גם כן לענין שבועה.

ואם מטבע פרוטה או סלע לא נחשבת לכלי לגבי הודאה, שפיר צריכים שתי מעין. אבל, הנושאי כלים מסבירים, שתוס' קידושין דף יא: ד"ה "והרי" בשם הר"י לא סובר כמו הרמב"ם ור' האי גאון, אלא סובר כמו הרא"ש שצריך כלי שוה פרוטה לחייב שבועה. וכל הסברא שצריכים כלי שוה פרוטה היא, שצריכים כלי עם חשיבות שנחשב לממון. ואם הסיבה היא חשיבות, לכאורה אין הבדל בין גדר כלי לגבי חליפין ובין גדר כלי לגבי שבועה ומכיוון שתוס' סובר כמו הרא"ש, שאלת הקצות עומדת: למה צריכים שתי מעין לחייב שבועה? אפילו מעה אחת סגי, שהוא כלי?!

אבל עדיין יש הבדל בין כלי לגבי הודאה לכלי לגבי חליפין. שאפילו לפי תוס' והרא"ש שסובר שצריכים כלי שוה פרוטה לחייב שבועה, זה ברור, דלגבי חליפין לא צריכים כלי שוה פרוטה, שהוא גמ' מפורשת ב"מ דף מז. א"כ בהודאה צריכים שוה פרוטה, בחליפין אין צריכים שוה פרוטה. נמצא

שמה שצריך כלי חשוב שהצריכות לגבי חליפין אינו כמו שצריך לגבי הודאה וא"כ, מטבע יכולה להחשב כלי לגבי חליפין, כיון שראויה לשמש ככלי ממש (שבחליפין לא צריכים חשיבות במדריגה גדולה ביותר) אבל לגבי הודאה, שצריכים חשיבות יותר מבחליפין, תוס' יודה, שמה שהמטבע רק ראויה להיות כלי, לא סגי להחשב כלי להודאה. ואע"פ שתוס' אומר שמטבע מיקרי כלי לחליפין, לגבי הודאה מטבע לא נחשב לכלי. וא"כ שפיר צריכים שתי מעין, ומעה או מטבע אחת לא מספיקה לחייב שבועה מדין מודה בכלי, ובזה מתורצת שאלת הקצות.

המוציא שם רע על הקטנה

א. הסוגיא בקדושין

בפרשת כי תצא נאמר בתורה הדין של מוציא שם רע, ומשם כתוב: "ואמר אבי הנערה אל הזקנים את בתי נתתי לאיש הזה וישנאה". (דברים כ"ב ט"ז). הגמ' במס' קדושין (ג:) מביאה פסוק זה, ומוכיחה מכאן שהאב זכאי למסור את בתו לקדושין ולקבל את כסף הקדושין, שהרי הוא אומר את בתי נתתי, אלמא דבדידיה תלוי הדבר.

אלא שהגמ' מסתפקת באיזה בת מדובר, דיתכן דפסוק זה נאמר דוקא בקטנה דלית לה יד לקבל קדושה, אבל בנערה דאית לה יד לקבל קדושה תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא. או דלמא איירי נמי בנערה שאביה מקבל קדושה.

רש"י (ד"ה ואימא) שואל על כך, שהרי פסוק זה נאמר במוציא שם רע, ובפרשה של מוציא שם רע מדובר דוקא בנערה ולא בקטנה, שכן נאמר שם (פס' י"ט): "וענשו אותו מאה כסף ונתנו לאבי הנערה". ומתרץ רש"י דלעולם ניתן לומר דקדשה בקטנותה, ועתה היא נערה.

ולכאורה כוונת רש"י היא לדייק מדכתיב בפסוק נערה ולא קטנה, אך אי"כ קשה מאד למה לא דייק מעצם הפסוק שהגמ' מביאה, שכתוב בו "ואמר אבי הנערה". והנה כעין שאלת רש"י שואלים גם בתוס' (ד"ה ואימא ה"מ), אלא שהתוס' כתבו הוכחה אחרת שאותו פסוק מדבר בנערה ולא בקטנה. בעוד שרש"י הוכיח זאת מפשט הכתוב "ונתנו לאבי הנערה", התוס' הוכיחו שהפסוק מדבר בנערה מדכתיב (פס' כ"א): "ואם אמת היה הדבר הזה לא נמצאו בתולים לנערה והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה", והרי אם היא קטנה אי אפשר להעניש אותה בעונש מיתה, ומוכרח שהפרשה מדברת בנערה ולא בקטנה.

ב. הסוגיא בכתובות

יסוד ההבדל בין רש"י לתוס' נעוץ בדברי הגמ' במס' כתובות (דף מ: ודף מ"ד:) "אמר ר"ל תמוציא שם רע על הקטנה פטור שנאמר ונתנו לאבי הנערה, נערה מלא דבר

הכתוב". ומפרש רש"י דבכל מקום כתוב נער בלי ה"א וקרינן נערה, וכאן כתוב נערה עם ה"א, ללמדנו שאין מדברים כאן אלא על נערה ולא על קטנה. וממשיכה הגמ': "מתקיף לה רב אדא בר אהבה טעמא דכתב רחמנא נערה, הא לאו הכי הוא אמינא אפילו קטנה, והא כתיב אם אמת היה הדבר הזה לא נמצאו לה בתולים לנערה והוציאו את הנערה אל פתח בית אביה וסקלוה, וקטנה לאו בת עונשין היא. אלא כאן נערה הא בכל מקום שנאמר נער אפילו קטנה במשמע". ומפרש רש"י את דברי רב אדא בר אהבה, דהא דכתיב נערה מלא לא ללמד על עצמו בא ולהוציא את הקטנה, דבלאו הך דרשא אימעיטא לה קטנה, כדאמרינן שאף הקטנה במשמע, והכי יליף, כאן שאי אפשר בקטנה, כתיב מלא, הא למדת שכל מקום שכתוב חסר אף הקטנה במשמע, כגון באונס ומפתה. (הערה - לדוגמא כך מסתדר מאמר חז"ל שרבקה בנישואיה בת 3 היתה - ואכן כתוב שם "נער" חסרה שאף קטנה במשמע ולעומת זאת בסזכרים אין הבדל ומילת נער לא באה ללמד על גיל מסוים ולפעמים מתואר תינוק כנער ולפעמים מבוגר כנער).

לכאורה מבואר דלפי ר"ל יודעים אנו שפרשת מוציא שם רע נאמרה בנערה ולא בקטנה מדכתיב נערה מלא בה"א, ורק היכא דכתיב חסר הרי זה כולל גם קטנה, ואילו לפי רב אדא יודעים אנו שהפרשה לא מדברת בקטנה מתוך כך שיש עליה עונש סקילה וקטנה לאו בת עונשין היא.

נמצא דרש"י בקדושין כתב כפי דברי ר"ל דמדכתיב נערה ידענו שלא איירי בקטנה. ודבריו מדוייקים מאד שהביא את הפסוק "ונתנו לאבי הנערה", ולא הביא את כל הפסוקים האחרים שכתובים באותה פרשה וכתוב בהם נערה, וזאת מפני שרש"י כוון ללימוד של ר"ל מדכתיב בהאי קרא נערה מלא ידענו שאין מדובר כאן בקטנה. ואילו התוס' הוכיחו כפי דברי רב אדא דמדכתיב וסקלוה ידענו שלא איירי בקטנה שאינה בת עונשין. וקשה על רש"י שכן ממהלך הגמ' שם משמע שרב אדא דחה את דברי ר"ל?

ג. פסק הרמב"ם

וכרש"י כן הרמב"ם כתב בהלי נערה בתולה פ"ג ה"ב: "המוציא שם רע על הקטנה או על הבוגרת פטור מן הקנס ומן המלקות ואינו חייב על שיוציא על הנערה, שנא' והוציאו את בתולי הנערה נערה מלא דבר הכתוב". (כבר העיר הכ"מ שם שדברי הרמב"ם הם שלא בדקדוק, שבפסוק שמביא הרמב"ם כתיב נערה חסר, והכתיב המלא הוא בפסוק ונתנו לאבי הנערה). ועל דבר זה אעיר בהמשך.

והכ"מ כתב דיש לתמוה על הרמב"ם, שהביא דברי ר"ל דפטורא דקטנה משום דנערה מלא דבר הכתוב, ולא היה לו לתת טעם אלא משום דכתיב וסקלוה וקטנה לאו בת עונשין היא, דזוהי לכאורה מסקנת הגמרא דהיינו שרב אדא דחה את ר"ל.

וכתב הכ"מ דלהיות ראייתו של ר"ל יותר קצרה ופשוטה לכן נקטה הרמב"ם. וברור בכונתו, דרב אדא שהקשה על ר"ל לא התכוון לחלוק על דבריו דמדכתיב נערה מלא ידענו שלא מדובר בקטנה, אלא שרב אדא בא לומר שזאת ידענו ממילא מדכתיב

וסקלוה, ועל כן הא דכתיב נערה מלא בא ללמד לימוד נוסף, דהיכא דכתיב חסר מדובר גם בקטנה.

נראה לעני"ד להוסיף בביאור דברי הרמב"ם. דהנה התוס' בכתובות (מ: ד"ה הא) הקשו על הלימוד של רב אדא בר אהבה, מה בכך דבקרא כתיב וסקלוה ומתוך כך מתבאר דקרא איירי בבת עונשין, מ"מ מצינו למימר דהוא הדין בקטנה, דאע"פ שאינה בת עונשין מ"מ ינהג בה הדין של מוציא שם רע. דהן אמנם דאם אמת היה הדבר והיא זינתה לא נוכל לענוש אותה מפני שהיא קטנה, מ"מ אם הדבר אינו אמת אלא הוצאת שם רע, מנא לן דלא נעניש את הבעל ככל מוציא שם רע.

והתוס' חיזקו את קושיתם, דמצינו בסנהדרין (דף סו:): דרבנן ס"ל דהבא על נערה המאורסה בסקילה, ואפילו קטנה במשמע. ואע"ג דבפרשת נערה המאורסה נאמר 'והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההיא וסקלתם אותם באבנים ומתו' (דברים כ"ב, כ"ד), אלמא דהפרשה איירי בבת עונשין, מ"מ ה"ה בקטנה, ואין העונש של הבעל תלוי בעונש של הנערה הנבעלת, וא"כ הכי נמי נימא לגבי מוציא שם רע דאע"ג דהפרשה איירי בבת עונשין, מ"מ לענין העונש של המוציא שם רע אין הבדל בין נערה לקטנה.

ותירצו התוס' דהא דסברי רבנן דפרשת נערה המאורסה שזינתה כוללת גם קטנה, זה לאחר דמסקינן בדברי רב אדא דבמוציא שם רע נאמר נערה מלא ללמדנו שבשאר דוכתי היכא דכתיב חסר אפילו קטנה במשמע, ומכיוון שבענין נערה המאורסה שזינתה כתיב נער חסר ה"א, הלכך אמרינן דנערה וה"ה קטנה. נמצא דגם למסקנת רב אדא בר אהבה, החילוק בין נערה המאורסה לבין מוציא שם רע הוא, דבנערה המאורסה כתיב נער חסר, ולכן איירי גם בקטנה, ואילו במוציא שם רע כתיב נערה מלא ולכן איירי רק נערה ולא בקטנה, וזהו שהרמב"ם כתב דמוציא שם רע על הקטנה פטור משום שכתוב בפרשה נערה מלא, וכוונתו לאפוקי מדין נערה מאורסה שהרמב"ם פסק בהל' איסורי ביאה (פ"ג ה"ה) כרבנן דגם הבא על קטנה מאורסה דינו סקילה.

אמנם התוס' בכתובות תירצו בדרך נוספת את דברי רב אדא בא אהבה, דדוקא במוציא שם רע סברא הוא דאין חיוב קנס ומלקות אלא במוציא שם רע על הנערה ולא על הקטנה, דבמוציא שם רע על הקטנה יש סברא לפטור אותו, דכיון דפיתוי קטנה אונס הוא הוי כמוציא שם רע על הנערה שנאנסה דלא מחייב, ולכן דווקא במוציא שם רע שהפרשה מדברת בבת עונשין מסתבר שאין היא מדברת בקטנה, אבל בנערה המאורסה שאין סברה לחילוק בין נערה לקטנה, א"כ אע"ג דהפרשה מדברת בבת עונשין מ"מ אמרינן דה"ה בקטנה המאורסה דמאי שנא.

לפי תירוץ זה בדברי רב אדא, אין צורך כלל לחלק בין נערה מלא לבין נער חסר, והחילוק שבין מוציא שם רע לבין נערה המאורסה נובע מחילוק של סברא ולא מדיוק הכתיב המלא והחסר.

אמנם הרמב"ם אינו יכול לקבל תירוץ זה, שהרי הוא לא סובר דפיתוי קטנה אונס הוא, דהוא פסק בהל' איסורי ביאה (פ"ג ה"ב): "הבא על הקטנה אשת הגדול... נאסרה על בעלה". והראב"ד שם השיגו: 'לא ידעתי למה נאסרה שהרי אמרו פיתוי קטנה אונס הוא'. ומבואר דדעת הרמב"ם דלא אמרינן דפיתוי קטנה אונס הוא, ובהכרח דסבר

בביאור דברי רב אדא כתירוץ הראשון של התוס' שצריך את החילוק בין מקום שכתוב נערה לבין מקום שכתוב נער, ועל כן כתב הרמב"ם דמוציא שם רע על הקטנה פטור מדכתיב נערה מלא. מעתה מסתבר לומר דהתוס' בקדושין סברו כתירוץ השני של התוס' בכתובות, ולכן כתבו להוכיח שפרשת מוציא שם רע מדברת בנערה ולא בקטנה מדכתיב וסקלוה וקטנה אינה בת עונשין. אבל רש"י סבר כתירוץ הראשון של התוס' דגם למסקנת רב אדא צריכים אנו את החילוק בין נער חסר לבין נערה מלא, וממילא יש הוכחה שפרשת מוציא שם רע נאמרה בנערה ולא בקטנה מדכתיב ונתנו לאבי הנערה והכתיב הוא מלא עם ה"א.

ועפ"י ניתן להבין מדוע נקט הרמב"ם פסוק 'והוציאו את בתולי הנערה' למרות שכתוב חסר כתיב כאן, שכן נערה מלא שבא ללמד בפרשה לא נכתב כל פעם ופעם כך דהיינו מלא אלא לימד על כל הפרשה וממילא כל נערה שכתובה בפרשה ואפי' בכתוב חסר היינו דוקא גדולה וזה מה שהתכוון (ללימוד) 'נערה מלא כתיב' לא בפסוק זה, ברור, אלא בפרשה ונקט פסוק והוציאו את בתולי הנערה שהוא עיקר מעשה ההוכחה שזהו מוציא שם רע (ולא אמת) שבא לפרש דבריו 'ואיזו חייב עד שיוציא על הנערה' ומתי ידעו שאכן שיקר שניא 'והוציאו את בתולי הנערה' זוהי ההוצאה.

ד. תירוץ המל"מ

התוס' בכתובות כתוב לתרץ בדרך נוספת את דברי רב אדא. דהנה יש לחקור בדין מוציא שם רע, האם התורה ענשה אותו מכיון שזמם לחייב אותה מיתה מחמת שזינתה תחתיו, או שהעונש שלו הוא על עצם הוצאת הלעז ולא על רצונו לחייבה מיתה. על פי זה ניתן לומר בהסבר דברי רב אדא, שהוא סובר שהחיוב של מוציא שם רע הוא מפני שזמם לחייבה מיתה, וממילא זה שייך רק בנערה שהיא בת עונשין ולא בקטנה.

והתוס' דחו תירוץ זה משום שמשמע בסנהדרין (דף ח:) שהמוציא שם רע חייב על הוצאת השם רע ולא משום שבא לחייבה מיתה, שהרי מבואר שם שיש דין של מוציא שם רע גם היכא שאינו מביא עדים כלל שזינתה, או במקום שיש לו עדים שזינתה אבל הם לא התרו בה כדין.

וכתב בהגהת המל"מ (הלי נערה בתולה פי"ג ה"ב) דדבר זה מפורש במס' ערכין (דף ט"ו.), דהמשנה אומרת דהאומר בפיו חמור יותר מן העושה מעשה, שהרי המוציא שם רע משלם מאה סלעים ואילו האונס בתולה לא יהיב אלא חמישים. והגמ' שואלת ממאי, דלמא הא דמשלם מאה סלעים משום דקא גרים לה קטלא, דכתיב ואם אמת היה הדבר והוציאו וסקלוה. ומתוך רבא אמר קרא כי הוציא שם רע, על שם שהוציא ולא על הכוונה שלו להרוג אותה.

אמנם לפי זה יש להקשות על רב אדא, איך רצה להוכיח דמוציא שם רע הוא רק בנערה שהיא בת עונשין, והרי מבואר בערכין דהעונש הוא על הוצאת השם רע ולא על רצונו להרוג אותה, וא"כ מאי ני"מ אם היא בת עונשין או לא.

וכתב המל"מ דהרמב"ם תפס לסוגיא דערכין עיקר, ולכן ליכא למימר לטעמו של רב אדא דמוציא שם רע איירי בנערה מדכתיב וסקלוה, שהרי לפי הגמ' בערכין אין קשר בין העונש של הנערה לבין הדין של מוציא שם רע, ומשום כך הביא הרמב"ם את טעמו של ר"ל מדכתיב נערה מלא ולא את טעמו של רב אדא.

אמנם לפי דבריו תהיה קשה המשנה על רב אדא בר אהבה, שהרי רב אדא סובר שעיקר דינו של מוציא שם רע הוא מחמת שגרם חיוב מיתה לנערה, וא"כ הדרא לדוכתא קושית הגמ' על המשנה, מנין שגדול האומר בפיו יותר מעושה מעשה, דילמא הא דחמור ענשו של מוציא שם רע הוא מחמת רצונו לגרום מיתה.

ובעל כרחנו לומר שגם רב אדא מודה שאין החיוב של מוציא שם רע מחמת שזמם להרגה אלא על שהוציא שם רע בלבד, וכל הוכחתו שהפרשה מדברת על נערה ולא על קטנה היא מדכתיב בהמשך הפרשה וסקלוה, ואם היא קטנה איננה בת עונשין, ומכאן שרק בנערה דיבר הכתוב, אע"פ שהחיוב של מוציא שם רע הוא על הוצאת הלעז בלבד.

לפי זה אין אנו מקבלים את תירוצו של המל"מ בדעת הרמב"ם, וחוזרים אנו לתרץ דבריו לפי התירוץ הראשון של תוס', שגם אליבא דרב אדא החילוק בין מוציא שם רע לבין נערה המאורסה הוא שבמוציא שם רע כתיב נערה מלא ועל כן אינו מדבר אלא בנערה ולא בקטנה, והמוציא שם רע על הקטנה פטור.

בענין בני עיר שנגנב ספר תורה שלהם

איתא בבבא בבתרא (מ"ג.) בסוגיא של נוגעין בעדותן דהבינה הגמ' בהו"א שעדים יכולים לסלק את עצמם מדבר שגורם להם להיות נוגעים בעדות ואז יכולים להעיד, על זה שואלת הגמרא מברייטא 'בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן אין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, אם איתא ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו?' ומתוצת הגמרא: "שאני ספר תורה דלשמיעה קאי"

והנה בסוגיא זו יש לדון בכמה קושיות: (א)הלא מצוות לאו ליהנות ניתנו והענין של לשמיעה קאי הוה בכלל המצוה של קריאת התורה ולמה נקראת נגיעה? (ב) למה תירצה הגמרא דוקא כיון דלשמיעה קאי - הלא ס'ת עומד גם לקרוא ממנו וגם ללמוד ממנו ולמה הדגישה דוקא את הענין של שמיעה?

והנה מצינו בקובץ שיעורים (ב"ב סי' ק"פ) שהקש' בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו כמו שהקש' לעיל וז"ל: "שאני ס'ת דלשמיעה קאי ולא מהני סילוק ואף דמצוות לאו ליהנות ניתנו דקיום המצווה לא חשיבא הנאה מכל מקום לענין עדות מיקרי נוגע כיון שרוצה לצאת ידי חובתו. אבל לדעת המהרי"ט (חלק ב' תשובה פ') המובא בקצה"ח דדוקא בנגיעת ממון מיפסיל, קשה מכאן דכיון שנסתלק תו ליכא נגיעת ממון והרמ"ה [אות קנ"ט] כתב להדיא דלא בעינן הנאת ממון דוקא".

כלומר לשי' המהרי"ט מה שייך הכא שמיעה?

ועוד קשה איך נפרש את השקלא וטריא של הגמרא לשיטתו?

ב.יש מחלוקת בין שלש שיטות של ראשונים בסוגייתנו:

שיטת הרשב"ם בסוגיין היא (ד"ה דלשמיעה קיימי) דאינו יכול לסלק עצמו מהנגיעה בעדות שהרי נהנה בו ויוצא בשמיעתו אלא אם כן ילך לו לדור בעיר אחרת שלא יהנה בקריאתו. ובזה יש להבין מהסברתו שדווקא אם יוצא מן העיר לא הוי נוגע?

שיטת הריטב"א על אתר היא (ד"ה שאני ס'ת) שספר תורה לשמיעה קאי ואי אפשר להסתלק ממנו דבעל כרחו יש לו לשמוע הקריאה ונהנה ואם יש שני בתי כנסיות בעיר והס'ת והעד לא באותו בית כנסת כדאיתא בתוספתא מותר לו להעיד. ומה היא סיבת המחלוקת בינו לבין הרשב"ם?

והמעין בשו"ת הרא"ש [כלל ג'-י"ג] ימצא את השיטה השלישית והיא דסילוק מועיל כאשר יש ב' ס'ת, ו"בחזקת הבתים" מיירי שאין עוד ס'ת בעיר אלא זה בלבד. ומדוע הוא מקל כל כך כאשר האחרים מחמירים באותה הסוגיא?

ג. ובר"מ פט"ו עדות ה"ב פסק וז"ל: "בני העיר שנגנב ספר תורה שלהן הואיל ולשמיעה הוא עשוי שהרי אי אפשר לאדם לסלק עצמו ממנו ואין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאים ראייה מאנשי אותה העיר וכן כל כיוצא בו" עכ"ל. וקשה מה הפירוש בסוף דברי הרמב"ם - "וכן כל כיוצא בו"? מה היחס בין דעת הר"מ לשאר הראשונים?

הרדב"ז [שם, ס"ק ב'] מפרש דמדברי הרמב"ם נראה דאפילו יש להם ס"ת יותר טוב מזה שנגנב, אין מועיל הסילוק שאי אפשר שלא יקראו גם בזה והם שומעין נמצאו נוגעין בדבר ורואים מכאן ששיטת הרמב"ם אינה כהרא"ש.

דואולי יש לפרש את נקודת המחלוקת בין הראשונים אם נבין עוד הלכה ברמב"ם. דפסק בפ"ו מהלכות שכנים ה"א 'דכופין בני העיר זה את זה לעשות חומה דלתים וכו' ולבנות בית הכנסת ולקנות ספר תורה ונביאים וכתובים כדי שיקרא בהן כל מי שרוצה לקרות מן הצבור'. מדברי הרמב"ם נפקא דיש חיוב על בני העיר לקנות ספר תורה וכל צרכי הרבים הדומים לזה לטובת העיר. אך קצת תמוה למה מנמק בגלל הקריאה (לכל מי שירצה) ואצלנו הענין הוא השמיעה?

המקור לדברי הרמב"ם האו תוספתא בבבא מציעא [פ"א תוספתא י"ב] דאיתא התם 'כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת לקנות להן ספר תורה ונביאים' ופירש ה' בעל החזון יחזקאל זכופין זה את זה משמע אפילו המיעוט כופה את הרוב. ולפ"ז נראה דאפשר לבאר את כל שלוש השיטות הסוגיא. דעת הרשב"ם היא דכיון דיש חיוב על בני העיר לקנות ספר תורה אפילו למיעוט העיר (ולדעת הגר"א בחו"מ סי' קס"ג ס"ק ב' אפילו ליחידים וצ"ע), הרי עד שהוא יוצא מן העיר הרי הוא שייך לדון זה ויש לו נגיעה בעדות זו שהרי הוא בכלל בני העיר ויצטרך לתרום לס"ת חדש אם הגניבה לא תוחזר.

שיטות הריטב"א והרא"ש בדברי התוספתא הם דומות שאומרים דהחיוב של בני העיר הוא רק לקנות להם ס"ת אחד לכל בני העיר, ובעיר הזו כיון דיש להם ספר תורה אחר או בית כנסת אחר הרי אפילו אם יפסידו ס"ת זה, יהיה להם ספר תורה בעיר ולא יצטרכו לתרום בשביל ס"ת אחר וממילא לא יהיה נוגע בעדות. וסיבת המחלוקת בין הריטב"א והרא"ש תלויה בתוספתא בב"ק אשר מביאה הריטב"א [פ"א תוספתא ב'] דשם מבואר דהאומר תנו ספר תורה לבית הכנסת יתננו לבית הכנסת הרגיל בו" ודייק הריטב"א ד'אפשר לחלק בין בית כנסת לבית כנסת לענין תרומת ספר תורה אבל לא בתוך בית כנסת אחד. והרא"ש סבר דשאני מתנת ס"ת דאמדין דעתיה שכך היתה כוונתו, הא שתמא מבינים דספר תורה הוא דוקא ס"ת אחד ולא צריך יותר. לכן אם יש יותר אינו נוגע בעדות דהא היה לו ס"ת אחר לקרא ממנו. ובזה פירשנו את המחלוקת בין השיטות בסוגיא.

ה. יוצא לפי דברינו תשובה לקושית הקובץ שעורים, דהא עכשיו יש לנו לומר דסבר המהרי"ט כהרא"ש ולכן הנגיעה היא נגיעה ממונית שהרי הכל תלוי באם העד יתחייב לשלם כבן עיר בשביל ספר תורה חדש במקום הס"ת שנגנב. כמוש"כ המהרי"ט

בתשובותיו [תחילת סימן פ'] שעשירי העיר אינם צריכים לשלם בשביל ספרי תורה מרובין.

ו. מה ששאלנו מהו הפשט ברמב"ם "וכל כיוצא בו" כבר מובא בב"י (חוי"מ סי' ל"ז סעי' י"ב) דהפירוש הוא שכל צרכי העיר המוטלים על בני העיר לעשותם או להשתתף בנתינת הכסף לעשותם ומה שתירצה הגמ' שאני ס"ת כיון דלשמיעה קאי הכי קאמר שאני ספר תורה דאף על גב דלא קאי אלא לשמיעה בעלמא נוגעים בעדותם הם ואי אפשר להם להסתלק. לכאורה דברי הב"י לא יסתדרו עם שיטת המהרי"ט. דהלא המהרי"ט סובר שנוגע בעדות צריך נגיעת ממון ובדברי הב"י כל הנגיעה היא בזה שלא קאי ס"ת זה אלא לשמיעה בעלמא. ואם כן מה הפירוש של "כל כיו"ב" ברמב"ם ובטור לפי המהרי"ט? ועוד קשה לשיטת המהרי"ט למה לא כתב שאני ס"ת כיון דצרכי הרבים הוא ואז יכולים ללמוד מזה שהוא הדין לכל צרכי הרבים?

דברים אלו ניתן להסביר עפ"י דברי הסמ"ע המובאים על דברי הרמ"א [חוי"מ ל"ז-י"ט] שפסק כדברי הרא"ש שכאשר יש להם ס"ת אחר מותר [פ"י - להעיד] ה"ה כל כיוצא בו כגון בהכני"ס וכד'. הסמ"ע מפרש [ס"ק נ"ג] דכיון שיש להם ספר תורה אחר מותר להעיד ואז אפילו סילוק אינו צריך ויכול לקרא ולשמוע מאותו ס"ת כיון דיכול לשמוע ולקרוא מס"ת אחר ומצוות לאו ליהנות ניתנו והוא הדין לכל כיוצא בו כגון ביהכ"נ אך אינו דומה ממש לספר תורה שכבר הביא הסמ"ע בסי' ז' בשם רבינו ירוחם שבית הכנסת בעי סילוק אע"פ שיש שם בית כנסת אחר בעיר.

ולפי זה אפשר להבין את שיטת המהרי"ט. שכבר הסברנו שסובר המהרי"ט כשיטת הרא"ש כל זמן שיש ס"ת אחר יכול זה להעיד אפילו באותו מקום

ובסוגיתנו הפסול בעדות להשתתף בנתינת כסף של ספר תורה וזו היא נגיעת ממון שפוסלו מלהעיד בשיטת המהרי"ט. וא"ת הלא הפסול הזה שייך בכל צרכי הרבים ולמה תירצה הגמרא את הפסול של "כיון דלשמיעה קאי" ולא כיון דצרכי הרבים הוא? יש לומר דאה"נ הפסול הוא שזה צרכי הרבים [דאי לא תימא הכי אז יש לדייק שדוקא ס"ת פסול כיון דלשמיעה קאי אבל בית הכנסת אפשר להסתלק] אבל הוסיפה הגמרא להגיד ספר תורה בלשון מיוחדת לו, ללמד אותנו שכאשר יש ס"ת אחר בעיר אפילו סילוק לא בעי. יוצא שאע"פ שהוא הדין לכל צרכי העיר שבכולם יכולים בני העיר להעיד כאשר יש אחר בעיר אבל ס"ת שאני שבאופן הזה לא בעי סילוק.

ולפי"ז ברור מדוע תירצה הגמ' דווקא ס"ת דלשמיעה קאי, ולא כיון דצרכי הרבים הוא.

ז. ומה שהקשנו למה משתמשת הגמרא בשמיעה של הס"ת ולא בזה שקוראים או לומדים ממנו? גם זה אתי שפיר, שהרי אפשר לומר שלימוד התורה וקריאת התורה הם מעשים שיכול האיש הזה להסתלק מהם. שהרי זה מעשה של יחיד שהוא יכול להגיד שלא ילמד מס"ת זה וגם שלא יקרא בו לפני הצבור. והיינו מדייקים שאם היה ציור כזה אז אפילו אם יש רק אותו ספר התורה בעיר יכול להעיד עליו ע"י סילוק ממנו. שהרי האדם הזה נהנה מן השמיעה כדרך שכל הצבור נהנים. והשמיעה הזו גורמת לנגיעה שאי

אפשר להסתלק ממנה בגלל חובותיו לצבור שלם ומשו"ה נהפך לחלק מן הציבור גם בשמיעה לכן כתוב כיון דלשמיעה קאי ולא כיון דלקריאה קאי.

אין שליח לדבר עבירה באיסורים דרבנן

א. הצעת הסוגיא

הגמרא במסכת קידושין (מא:) שואלת: 'מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר שחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים' (שמות יב', ו') וכי כל הקהל כולם שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד? אלא, מכאן ששלוחו של אדם כמותו וממשיכה הגמרא ושואלת בדף מב: "והא דתנן: "השולח את הבעירה ביד חרש, שוטה, וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים – שילח ביד פיקח חייב¹, ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו? שאני התם דאין שליח לדבר עבירה". והגמרא מסבירה די"ז משום שאומרים דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. כלומר, שהמשלח יכול להגיד שחשב שהשליח לא ישמע לו לעבור על דברי הרב - הקב"ה שאסור לעשות את הדבר (לפי הפירוש הפשוט ביותר). נשאלת השאלה, האם נוקטים את הכלל הזה שאין שליח לדבר עבירה גם באיסורים דרבנן? כלומר, האם אומרים שלשליח יש רק דין דליחות מדאורייתא ולכן יתחייב רק על איסורים מן התורה או האם אנו אומרים שהחכמים עשו תקנותיהם כעין דאורייתא שסמכו על הפסוק "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים י"ד, י"א).

ב. ראיות המשנה למלך

המשנה למלך (הלכות רוצח פ"ב ה"ב) מביא תשובת המהרי"ט (ח"א סימן קט"ז) שנסתפק בדבר. המשנה למלך תמה עליו ומביא שתי הוכחות שאומרים אין שליח לדבר עבירה אפילו באיסור דרבנן מהגמרא בבבא קמא דף נא. הגמרא שם שואלת לפי המ"ד שאין בור ברשותו איך מוצאים מושג של בור של שני שותפין כי איך שייך בעלות של שני אנשים על בור

¹ לאחר עיון נוסף מצאתי שגם פירוש זה לא נכון. דהלא לפ"ז למסקנא ר' יהודה יסביר שחפירת בו ברה"ד אסורה מדאורייתא וחייבין על הנזקין ומצינו בדיוק הפוך בב"ק דף כט. ששם מוכיחה הגמרא שר' יהודה ות"ק במשנה חולקים בשני דברים בשעת נפילה אם נתקל פושע, ופליגי נמי לאחר נפילה אם מפקיר נזקיו פטור או חייב ור' יהודה הוא הסובר פטור ורש"י מפרט בד"ה בתרתי פליגי "ורבי יהודה דסבר פטור ס"ל דהפקיר רשותו ולא בורו זהו בור האמור בתורה". נמצא דר' יהודה פוטר בבור ברה"ר. וצ"ע.

אחד ברה"ר? ועונה הגמרא שמוצאים בור של שני שותפין ברה"ר אם שני השותפין שלחו שליח לחפור את הבור. ועל זה מקשה הגמרא, הלא אין שליח לדבר עבירה והשליח יתחייב ולא השותפין? ורש"י שם בדף נג. ד"ה "נפל" מסביר שהאיסור של כריית בור הוא קלקול רה"ר. אי"כ טוען המשנה למלך, הלא רואים שהגמרא נוקטת את הכלל של אין שליח לדבר עבירה אפילו באיסורים דרבנן, דבוודאי האיסור של קלקול רה"ר הוא רק מדרבנן. ועוד ראייה מדף נב. בב"ק שהמשנה אומרת "נפל לפניו מקול כרייה חייב" ומסביר רש"י שמדובר בכורה שכיר שנכנס לבור להרחיבו או להעמיקו ועשה רעש, הבהמה נבהלה ונפלה לתוך הבור אז המשנה אומרת שבעל הבור חייב. ושואלת הגמרא בדף נג. למה בעל הבור חייב נימא כורה גרם ליה ופירש רש"י ד"ה "נפל" שהכורה ג"כ יהיה פטור דגרמא בעלמא הוא, ודוקא במקום "שהיתה הבור כרויה ועומדת קודם לכן דאי האי כרייה הוי כורה חייב דאין שליח לדבר עבירה דאסור לקלקל רה"ר. אי"כ מסוגית הגמרא נראה שאומרים את הכלל של אין שליח לדבר עבירה אפילו באיסור דרבנן של קלקול רה"ר, כמו שמפרש רש"י.

אולם, המשנה למלך ממשיך ומביא עוד סוגיא בב"מ דף י: שלכאורה מהווה ראייה לכיוון ההפוך. הגמרא מביאה שני הסברים למה חצר נחשבת כשליח לדבר עבירה בגנב שמרביץ בו גגו, קרפיפו וחצרו, דעת רבינא היא שאומרים אין שליח לדבר עבירה רק כשהשליח הוא בר חיובא אבל בחצר דלאו בר חיובא מתחייב שולחו. ר' סמא סובר שרק במקרה שלשליח היתה דלאו בר חיובא מתחייב שולחו. ר' סמא סובר שרק במקרה שלשליח היתה בחירה אם לעשות את השליחות אומרים שהשליח חייב אבל בחצר שבע"כ נעשה השליחות המשלח מתחייב. ואיכא ביניהו גבר שאמר לאשה אקפי לי קטן. הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים פ"ב ה"ה) פוסק שאשה "אסורה לגלח פאת ראש האיש ואפילו קטן אסור לה לגלח לו פאה". והראב"ד משיג 'האיסור הזה אינה לוקה עליו לא בגדול ולא בקטן אלא מדרבנן הוא דאסור'. והכסף משנה שם גם מוכיח שזה רק איסור דרבנן לאשה וכן מוכח מלשון הרמב"ם עצמו בהלכה ז' שאומר "ואם השחיתה זקן האיש פטורה". ואם נאמר שאף באיסורים דרבנן אמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אומר המשנ"ל, שאף למ"ד שכל היכא דשליח לאו בר חיובא מתחייב שולחו, הכא המשלח לא יתחייב דנשים אינן באזהרת לא תקיפו, מ"מ יש איסור דרבנן אפילו בקטן. והמשנ"ל מסיק דכעת הדבר צריך תלמוד.

ג. בגדרי היזק רה"ר

המנחת חנוך, בדיני בור, מביא את המשנה למלך והוכחתו מהסוגיא בב"ק דף נג. שאומרים אין שליח לדבר עבירה אפילו באיסור דרבנן, ותמה עליו וזה לשונו: "ואיני מבין, דודאי לעשות תקלה ברה"ד שיוכל להיות מיתה או היזק לאדם בודאי שהוא איסור תורה, דאפילו ברשותו אסור מכ"ש ברה"ר. ורש"י דנקט איסור קלקול לאו דווקא, רק הכוונה דאסור מחמת תקלה, והוא ודאי איסור תורה".

כמו כן בשו"ת ביהודה מה"ק אה"ע סימן ע"ח, תמה על הוכחת המשנה למלך. בב"ק דף ל. מובאת ברייתא שאומרת: "כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברה"ר אם הזיקו חייבים לשלם ור' יהודה פוטר". ואם חפירת בור ברה"ר היא רק איסור דרבנן של קלקול רה"ר, א"כ לר' יהודה לא תמצא בור ברה"ר חייב מדאורייתא. ובתחילה עלה במחשבתו שכונת הנו"ב היא שלכ"ע בוא זה אב מדאורייתא וא"א שתהיה מציאות שבור יהיה פטור מן התורה ברה"ר. אולם חזרתי בי מהא דאנו מוצאים מ"ד שפוטר בו ברה"ר ורק מחיב בור ברשותו (ר' עקיבא לפי סברת ר' יוסף בב"ק דף נ.) ודוחק לפרש דהנו"ב רצה להגיד שר"י יהיה דלא כהלכתא. ולכן צריכים לפרש דלפי ר' יהודה נמצא דבר שלא מתקבל על הדעת שמדאורייתא בור ברה"ר יהיה פטור, כי מן התורה מותר לקלקל רה"ר, ומדרבנן יהיה חייב ואנו לא מוצאים תקנה כזאת של רבנן בענין חיוב בור, מזה מוכח דחפירת בו ברה"ר אסורה מדאורייתא. ומה שאמר רש"י שזה איסור קלקול רה"ר זה לאו דווקא אלא רצונו לומר שזה כמו מקלקל בידים ואדם המזיק ואסור מדאורייתא וכן מצדד היד דוד בחידושו בב"ק בדף נג. שבדאי עשיית בור עצמה אסורה מדאורייתא או משום "לפני עור לא תתן מכשול" (ואע"ג דאמרינן דזה לענין עבירה מ"מ אין הפסוק יוצא מידי פשוט) או מדין "לא תשים דמים בביתך" - וכ"ש ברה"ר שהרבים מצויים שם. וכונתו של רש"י היא שהוא חייב כמו אדם שמקלקל בידים שזהו חיוב אדם המזיק.

ולכאורה נראה להביא ראיה לדברי המנ"ל ממה שר' יהודה מתיר להוציא זבלים לרה"ר ולצוברו לי יום כדי שיהא נישוף ברגלי אדם וברגלי בהמה שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ. ואם עשיית בור ברה"ר זה איסור מדאורייתא מה מועיל סברת "שע"מ כן הנחיל יהושע את הארץ"²? ועוד אולי יש להביא ראיה מהא דאמרינן בב"ק דף נ. שהחופר בור ברה"ר ופתחו לרשות היחיד פטור (ומפרש רש"י שהברייתא סוברת דבור ברשותו פטור) ואע"פ שאין ראוי לעשות כן לפי שאין עושין חלל תחת רה"ר. וכן פוסק הרמב"ם פרק י"ג מהל' נזקי ממון הכ"ג ומשמע שזה רק אסור דרבנן ואין ראוי לעשות כן.

ד. בגדרי איסור הקפה

גבי הראיה שהביא המשנ"ל מבי"מ דף י: שיש שליח לדבר עבירה באיסור דרבנן מהא דאמרינן איכא ביניינו איש דאמר לאשה אקפי לי קטן דבר חיובא הוי אע"ג דאמרינן אף אשה אסורה להקיף, כותב הנו"ב שאולי יש לדחות כי התם המשלח עצמו היה חייב מן התורה על אותו המעשה והאשה המקפת רק עוברת על איסור דרבנן והוא שלחה שתקיף בשבילו אבל לחיוב שלו היא לאו בת חיובא והוא לא בר חיוב לאיסור דרבנן שלה והוא לא שלחה לעבור על איסור דרבנן בשבילו. אבל הנו"ב חוזר בו מדחיה זו ואומר שמכיון

² כך העיר לי חברותתי אליעד מזרחי נ"י.

ששניהם שייכים באותו איסור (הקפה) אין לחלק בהכי. ובאמת המשני'ל עצמו העלה את הדחיה הזו וג"כ כתב דלא נראה לו לחלק כך.³

ה. ביאור מחודש בדין זה

נמצא שאין ראייה מכרעת לשני הצדדים. ונראה לעני'ד שהספק הזה תלוי במחלוקת ראשונים בקידושין דף מג. דהנה הגמרא לומדת את ענין שאין שליח לדבר עבירה או משחוטי חוץ שנאמר בו: "דם יחשב לאיש ההוא" ודרשו הוא ולא שלוחו "ונכרת האיש ההוא" למעט שלוחו ואם אינו ענין לגופו שכבר נתמעט תנהו ענין לכל התורה כולה. או לומדים ממה שבמעילה (ששליח שעשה שליחות ומעל בקדשים המשלח חייב להביא קרבן מעילה)

וטביחה ומכירה או מעילה ושליחות יד שני כתובים הבאים כאחד דיש שליח ואין לומדים למקומות אחרים. יש הסוברים שאחר שלומדים שאין שליח לדבר עבירה מגזירת הכתוב, א"כ אין צורך בסברת דברי הרב ודברי התלמיד, שלא אמרו סברא זו אלא קודם שלמדו דין זה מפסוקים אלה, ויש שסוברים שהטעם של דברי הרב ודברי התלמיד נשאר אף למסקנא. וא"כ אם זה למוד מן התורה אז אפשר לומר שזה רק שייך באיסורים מן התורה אבל באיסורים דרבנן לא. אבל אם עדיין לומדים את הדין גם מן הסברא של דברי הרב ודברי התלמיד אז מסתבר שזה גם יהיה שייך לאיסור דרבנן שבו השליח היה צריך לשמור ולא לעבור עליו. וכן אנו מוצאים נפקא מינא בין שתי הסברות במקום שהשליח עשה את העבירה בשוגג דלא שייך שם תביעה על השליח שנאמר דברי מי שומעין אבל אם לומדים את הדין של אין שליח לדבר עבירה מפסוקים בתורה אז לא משנה אם השליח עשה את השליחות בשוגג⁴ יהי רצון שנשמור דברי הרב, הקב"ה, כל ימי חיינו.

³ ואפשר לדחוק ולומר שסוגייתנו היא כדעת ר' הונא שאומר בנזיר דף נז: שאשה אפילו לא אסורה מדרבנן ולא הוא נתן לאשתו רשות להקפות את ראשי ילדיו. וכן באמת הריטב"א סובר בסוגייתנו אבל כבר העלה המשני'ל דיחוי זה ואמר שזה מאד דחוק בגלל שאין הלכה כר' הונא.
⁴ לנפקא מינא מעניינת אם אומרים אין שליח וכו' באיסורים דרבנן, עיין ברמב"ם פרק ה' מהלכות מלוה הלכה י"ד ובמשנה למלך שם.

התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים

א. שיטת רש"י

הגמ' אומרת במס' בבא מציעא דף י' עמ' א': "רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרוייהו המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, מאי טעמא דהוי תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, ותופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה".

וכתב רש"י בד"ה "הוי": "כאדם הבא מאליו ותופס ממון לחבירו בשביל חוב שיש לאחר עליו ובא לקדם עד שלא יתפסנו בעל חוב אחר ונמצא תופס זה חב בתפיסתו זאת את הנושים האחרים".

ובהמשך בד"ה "לא קנה" הוסיף רש"י וכתב: "דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס". מדברי רש"י אלו משמע במפורש שאילו היה עושה אותו שליח היה יכול לתפוס בשביל המשלח ואע"פ שבתפיסתו זאת היה חב לאחרים.

ב. הקושיות על רש"י

והתוס' במקום בד"ה "תופס" הקשו על רש"י מהגמ' במס' כתובות דף פ"ד עמ' ב': "יימר בר חשו הוה מסיק ביה זוזי בההוא גברא, שכיב ושביק ארבא. אי"ל לשלוחיה זיל תפסה ניהליה. אזל תפס. פגעו ביה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אמרו ליה את תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים, ואמר ר' יוחנן התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה". הרי דגם במקום שמינה אותו לשליח לתפוס עבורו נאמר הדין דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה.

והרא"ש הקשה על רש"י מהמשנה בב"מ דף ט' עמ' ב': "היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי נטלה ואמר אני זכיתי בה זכה בה". ופירשו רב נחמן ורב חסדא בטעם משנה זו דהמגביה מציאה לחבירו לא זכה חבירו מפני שהוא תופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים, והרי כאן הוא מינה אותו שליח לתפוס בשעה שאמר לו תנה לי.

ועוד העיר הש"ך בסי' ק"ה ס"ק א' על דברי רש"י, דלכאורה עיקר הסוגיא של התופס לבע"ח במקום שחב לאחרים נמצאת במס' גיטין דף י"א, ולמה שם לא מזכיר רש"י את חידושו שזה רק כשלא עשאו שליח.

ג. תירוץ הש"ך

והש"ך רוצה לחלק בין מקרה שאדם מינה שליח בחינם לתפוס בעבורו חוב, לבין מקרה שהוא שולח אדם ומשלם לו שכר עבור התפיסה שיתפוס בעבורו. דאמנם רש"י מודה שתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה גם במקום שהבעל חוב מינה אותו שליח, ולא בא רש"י אלא לאפוקי מקרה שהבעל חוב שלח אדם בשכר, דאז תועיל תפיסתו.

יתכן להסביר בטעם דבריו, שכאשר הבעל חוב שולח אדם בשכר הרי דינו כפועל, ויד פועל כיד בעל הבית, ולכן אין נפק"מ אם בזה הוא חב לאחרים, דהרי בעל הבית עצמו בודאי יכול לתפוס גם במקום שאחרים מפסידים. אמנם כאשר אין הוא משלם שכר הרי זו סתם שליחות, ואע"פ ששלוחו של אדם כמותו מ"מ אינו יכול לחוב לאחרים בשליחותו זאת.

אמנם דברי רש"י לא משמע כלל כתירוץ הש"ך, שכן רש"י כותב להדיא: "לאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו נושה שליח לתפוס", אין כאן כל חילוק בין מקום שמשלם שכר או לא.

ד. תירוץ בית הלוי

הבית הלוי (ח"ג סי' מ"ד) מתרץ שרש"י אמר את דבריו רק אליבא דרב חסדא ורב נחמן, דאמנם להלכתא גם רש"י מודה שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה בין עשאו שליח ובין תפס מאליו, אלא שבדעת רב נחמן ורב חסדא היה הכרח לומר אחרת. שהרי רב נחמן ורב חסדא אמרו מכח הדין של התופס לבעל חוב שגם המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו, ואם נאמר שדין זה הוא בין עשאו שליח ובין תפס מאליו, אם כן קשה איך חצר המשתמרת קונה מציאה, והרי חצר קונה מדין שליחות. ולכן רש"י היה מוכרח לפרש בדעתם שכל ההלכה של התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה היא דוקא במקום שתפס מאליו ולא במקום שעשאו שליח.

אבל להלכתא סובר רש"י כדעת ר' יוחנן המובאת בהמשך הסוגיא שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ואעפ"כ סובר שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה. וטעם החילוק מבואר בראשונים בסוגיא שבבע"ח יש בתפיסה הפסד לבעלי החוב האחרים, מה שאין כן במציאה שאין בזה אלא מניעת הרווח בלבד. ובאמת בשטמ"ק סיים בסוף דבריו "וכן סברת רש"י ז"ל". וא"כ רש"י סובר שחצר קונה מציאה משום

שאינן זה נחשב הפסד לאחרים, אבל בתופס לבעל חוב שמפסיד את האחרים באמת לא קנה, ואין חילוק בין עשאו שליח לבין תפס מאליו. בזה מיושבות כל הקושיות שהקשינו לעיל. בגמ' בכתובות לענין יימר בר חשו מודה רש"י שהתפס לא קנה אפילו עשאו שליח דאיירי אליבא דר' יוחנן ואליבא דהלכתא. וכמו כן בגיטין רש"י לא הזכיר את התנאי שהתופס לא קנה דוקא שלא עשאו שליח כיון דאיירי להלכתא, ורק בסוגיין כתב כן אליבא דרב נחמן ורב חסדא. ובדבר קושית הרא"ש מהמשנה, הנה ר' יוחנן בסוף הסוגיא אמר דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ואם תאמר משנתינו דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי, היינו שלא עשאו שליח לזכות בהגבהת המציאה אלא דוקא בנתינתה לו. ואם כן ניתן לומר שגם רב נחמן ורב חסדא סוברים שבאמירת תנה לי אין לשון של שליחות ולכן לא זכה.

ה. שיטת תוס'

מעשה צריך לבאר את דברי התוס', שהקשו על רש"י ומשמע שסוברים גם בדעת רב נחמן ורב חסדא שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה בין עשאו שליח בין תפס מאליו, ואם כן הוא הדין לשיטתם במגביה מציאה לחבירו, ואם כן קשה איך חצר קונה מציאה, והרי חצר קונה מדין שליחות וזה חב לאחרים שהיו יכולים לזכות במציאה.

ונראה לומר על פי שתי האפשרויות לבאר כל דין שליחות. ניתן לומר ששלוחו של אדם כמותו הפירוש הוא שהמשלח עושה את שלוחו ליד שלו, ידע אריכתא. וניתן להסביר שהמשלח נותן לשליח את כל הזכויות שלו, העברת כח הפעולה.

ובפשטות בזה נחלקו רש"י ותוס' בדעת רב נחמן ורב חסדא, שרש"י סובר ששלוחו של אדם כמותו פירושו שהשליח הוא יד של המשלח, וממילא מהני אפילו כשחב לאחרים, כמו שהבעל דין עצמו יכול לתפוס ולא איכפת לו מה שאחרים מפסידים. אבל התוס' סוברים ששלוחו של אדם כמותו זה העברת הזכות וזה אי אפשר לעשות כאשר חב לאחרים.

וכן משמע בדברי קצות החושן בסי' ק"ה ס"ק א' שכתב שלפי שיטת תוס' זכיה מדין שליחות דכיון דזכות היא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח. ובפשטות יוצא ששליחות זו העברת הזכות כעין הדין של זכין לאדם.

ולפי זה ניתן לומר שיש לחלק בין סתם שליחות לבין חצר, שהרי בחצר באמת יש ספק אם מדין שליחות איתרבאי או מדין יד, ואם כן ניתן לומר שגם לפי הצד שחצר קונה מדין שליחות אין זה כמו שליחות רגילה לפי תוס' שזו רק העברת הבעלות, אלא זו שליחות כעין ידא אריכתא. וממילא מובן שגם לפי תוס' שתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה זה גם במקום שמינה שליח לתפוס, זה דוקא בשליחות רגילה, אבל בשליחות של חצר גם תוס' יודו שמועילה השליחות ולא איכפת לן שחב לאחרים.

וכן מפורש בדברי הנמו"י שכותב לקמן בסוגיא בד"ה "ראה אותם רצים": "כי ניחא ליה דליקניה בחצר המשתמרת הוא נותנו וידא אריכתא היא". הרי שחצר בשעה שהיא

קונה היא יותר מאשר סתם שליחות, אלא בגדר ידא אריכתא ולכן קונה את המציאה
אע"פ שאחרים מפסידים בזכייתה.

חטאו של משה
(עפ"י שיעור של הרב קלמן בר שליט"א)

בתפילת הגשם בשמיני עצרת אנו אומרים :

"זכור משוי בתבת גומא מין המים

נמי דלה דלה והשקה צאן מים

סגולך עת צמאו למים

על הסלע הק ויצאו מים

בצידקו חון חשרת מים".

בתפילה זו מבקשים אנו מהקב"ה שיוריד לנו גשם בזכות צידקתו של משה רבנו, ובזכות המעשה הטוב שהוא עשה. ומהו המעשה - הכה בסלע ויצאו מים. אפשר לומר שתפילה זו היא בבחינת 'לעג לרש', כי הרי חטאו היחיד של משה היה במי מריבה, ועל חטא זה נענש משה רבנו בעונש החמור מכל. לא להכנס לארץ ישראל. אז כיצד זה יתכן שאנו נזכיר בתפילה זו דוקא את חטאו של משה "ובזכות" חטאו אנו מבקשים מהקב"ה שיוריד לנו מים. יתרה מזו, אנו אומרים בתפילה, בצדקו חון חשרת מים איה צידקו של משה במי מריבה, איה צידקו של מחבר תפילה זו להזכיר חטאו של משה, איזה הוה אמינא היתה לו, למחבר, שהקב"ה ישעה לתפילתנו ויוריד לנו גשם בהזכרת חטא משה.

מהו חטאו של משה

בכדי להבין תפילה תמוהה זו, אנו צריכים ראשית כל לדעת מה היה חטאו של משה. ברור לכל שחטאו של משה היה בשוגג, וחטא אחד ויחיד, אולם הצליחו פרשני התורה כל אחד בנפרד "להדביק" למשה חטאים מחטאים שונים, עד אשר "אור החיים" הקדוש מנה למשה עשרה חטאים הובאו במפרשים ודחה את כולם אחד לאחד. בוטים ובולטים שבדחיות הם דברי הרמב"ן על הרמב"ם אשר טען כי חטאו של

משה היה שהוא כעס על בני ישראל ולכן חשבו בני ישראל שגם הקב"ה כועס עליהם, על כך אומר הרמב"ן "והוסיף הבל הבלים" - ודחה את פירוש הרמב"ם. גם "אור החיים" בעצמו התבטא בחריפות כלפי הרב יוסף אלבו בעל "ספר העיקרים" שטען כי חטאו של משה היה בכך שמשה לא עשה לבני ישראל נס מיד כאשר ראה כי הם צמאים - כתב עליו "אור החיים": "אין דעתי הולמו", ודוחה אף פירוש זה. אך הגדיל "אור החיים" לעשות כאשר דחה את דברי בעל "מעשה ה'", שפירש כי חטאו של משה היה שמשה התווכח עם ישראל מהיכן להוציא מים ובכעסו זרק את המטה ובדרך מקרה הכה המטה את הסלע ויצאו מים, על כך כתב "אור החיים": "ודרכו של בעל מעשה העלה כולו קימשונים ואין בו לא מלח ולא תבלין וקלני מזרועי לטרוח לדחות הדברים הדחויים במחילה מכבודו".

רואים אנו כי נתקשו ראשונים ואחרונים בהסברת חטאו של משה, וככל שרבו הפירושים כך רבו החטאים, "ומי מריבה" נהפך ל"מריבה" בין הפרשנים בהסברת החטא.

לא נותר לנו אלא להצמד אל פשט הפסוקים ואל הסברו של רש"י שהסביר כי הציווי היה "ודברתם אל הסלע לעיניהם". ומשה חטא בכך שבמקום לדבר אל הסלע, הכה את הסלע, כדברי רש"י?

"פעמים - לפי שבראשונה לא הוציא אלא טיפין, לפי שלא ציווה המקום להכותו אלא 'ודברתם אל הסלע', והמה דברו אל סלע אחר ולא הוציא, אמרו: שמא צריך להכותו כבראשונה שנאמר (שמות יז) 'והכית בצור' ונזדמן להם אותו סלע והכחו". (במדבר כ', ח').

וכתוצאה מכך שמשה הכה בסלע ולא דיבר כציווי ה', אומר הקב"ה למשה: "יען לא האמנתם בי להקדישני" ומסביר רש"י: "להקדישנו" שאילו דיברתם אל הסלע והוציא, הייתי מקודש לעיני העדה, ואומרים: מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה מקיים דיבורו של מקום, קל וחומר אנו. (שם, יב) ומכיון שלא קידשו שמו של הקב"ה כראוי וכרצונו לכך נענשו משה ואהרן: "לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם".

מדוע חטא משה

כיצד יתכן שמשה רבנו הקדוש אשר דרגתו היא למעלה מדרגת המלאכים, ימרה את רצונו המפורש של הקב"ה. מה ראה משה לשטות זו לחטא? מדוע אהרון הכהן לא מיחה בידו כאשר בא משה להכות בסלע במקום לדבר אליו כציווי ה'? מדוע אהרון בעצמו אינו מדבר אל הסלע, הרי ציווי ה' היה גם אליו ככתוב "ודברתם", שניכם ביחד? ללא ספק שאלות אלו קשות ונוקבות, ועל מנת לנסות להבין מדוע פעל משה כך, צריכים אנו לדעת מהו התנאי הנדרש מכל יהודי על מנת שיחשב מנהיג ורועה ישראל. וכך כותב הרמח"ל ב"מסילת ישרים":

זאמנם עוד עיקר שני יש בכוונת החסידות והוא, טובת הדור, שהנה ראוי לכל חסיד שיתכון במעשיו לטובת דורו כולו לזכות אותם ולהגן עליהם, והוא עניין הכתוב: "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו" שכל דור אוכל מפירותיו. וכן אמרו ז"ל: "היש בה עץ" אם יש מי שמגן על דורו כעץ. שצריך לה וללמד סגוריא על הדור כולו. ... וכל מה שאדם מגדיל אהבתו לישראל, גם הקב"ה מגדיל עליו. ואלה הם הרועים האמיתיים של ישראל שהקב"ה חפץ בהם הרבה, שמוסרים עצמם על צאנו, ודורשים ומשתדלים על שלומם וטובתם בכל הדרכים, ועומדים תמיד בפרץ להתפלל עליהם לבטל הגזירות הקשות ולפתוח עליהם שערי ברכה (פרק יט)."

מנהיג ישראל אמיתי, כל מאוויו, מחשבותיו ומעשיו הם אך ורק לטובת ישראל, מנהיג ישראל אמיתי צריך להיות מוכן תמיד למסור נפשו למען עמו, מנהיג ישראל אינו חושב כלל על עצמו, אינו חס על כבודו ולא על שמו הטוב אלא יעשה הכל על מנת לעזור לעמו, וינסה בכל דרך שיוכל וימצא לנכון, ללמד עליהם סגוריא. אלו הם הדרישות הבסיסיות מכל אדם אשר ברצונו להנהיג את ישראל. אהרון הכהן טורח ומכין לערב רב עגל זהב, וכאשר מנסה רש"י להבין מדוע עשה זאת, אומר רש"י (שמות ל"ב, ה'): "ויאמר חג לה' מחר... - ראה ואמר - מוטב שיתלה בי הסירחון ולא בהם".

לאהרון לא איכפת ששמו הטוב יזכר לדראון עולם בתור מי שהכין עגל זהב, ובלבד שישראל לא יפגעו אם שם יוזכר.

יונה בן אמיתי הנביא מקבל ציווי מאת ה', ללכת אל נינווה ולבשר להם שאם הם לא יעשו תשובה תוך ארבעים יום אז נינווה עירם תהפך. ויונה מחליט לא לבצע את ציווי האלוקים, ורוצה לברח משליחות זו.

היכן נשמע כדבר הזה שנביא יסרב לבצע שליחות שקיבל מהבורא ויברח? אבל מדוע יונה בורח? מסביר רש"י: "לברח תרשישה" - ומה ראה יונה שלא רצה לילך אל נינווה? אמר: הגוים קרובי תשובה הם, אם אומר להם ויעשו תשובה נמצאתי מחייב את ישראל שאין שומעין לדברי הנביאים (יונה א', ג').

יונה בורח מהקב"ה ומשליחותו, וכל כך למה, בשביל שחס ושלום לא תצא קטגוריא על ישראל משליחות זו. כי אם אומנם תחזור נינווה בתשובה חושש יונה הנביא שהוא ימצא מחייב את ישראל שלא עושים תשובה. ומסיבה זו בלבד שווה לו ליונה להסתכסך עם הקב"ה לברח משליחותו ולסבול בגין כך יסורים ועונשים כבדים ביותר.

משה רבינו, רועה ישראל, הוא מנהיג אמיתי מבטן ומלידה, וכבר בשליחותו הראשונה, לאחר שפרעה מכביד את ידו על ישראל בגלל שמשה בא לדבר איתו, ואף מכה את השוטרים, והשוטרים אומרים למשה ואהרון "הבאשתם את ריחנו", משה כואב את כאבם של השוטרים והעם, ואינו יכול לראות בסבל שנגרם להם כתוצאה משליחותו, ומבלי לחשוב פעמיים מטיח משה דברים קשים כלפי שמיא: "וישב משה אל ה' ויאמר, ה' למה הרעתה לעם הזה למה זה שלחתני: ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך" (שמות ה', כב-כג).

משה לוקח סיכון עצום ומתחצף לקב"ה מבלי לקחת בחשבון את העונש שעלול הקב"ה לתת לו על דבריו. מה שעלול לקרות לו כלל לא עולה בדעתו של משה, כי מה שמפריע לו כעת זה שישראל עמו סובלים וזה מצב לא

תיקני שחייב להשתנות, ואם הדרך לשנות מצב זה ולהקל בסיבלם היא להטיח דברים כלפי שמיא, משה יעשה זאת אפילו אם על ידי כך הוא יפסיד את חייו לא רק בעולם הזה אלא גם לעולם הבא.

בפעם השניה שמשה משליך את גופו ונשמתו ואף את חיי הנצח שלו על מנת לעזור ולהציל את ישראל, היתה לאחר חטא העגל. אומר משה לקב"ה: "ועתה אם תישא חטאתי ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" (שמות לבי, לבי) ומסביר רש"י: "מספרך - מכל התורה כולה שלא יאמרו עלי שלא הייתי כדאי לבקש רחמים עליהם". (רש"י שם).

כאשר מציב משה את התנאי 'ואם אין מחני נא מספרך' מבטא משה הרועה הנאמן את כל מהותו וסיבת חייו. הוא - זה עם ישראל, עם ישראל - זה הוא, ואם אין ישראל אין גם משה. משה מצד עצמו הוא אין, לא שווה כלום. מתי הוא ראוי להיות משה, רק כאשר עם ישראל עימו, חטיבה אחת, גוף אחד, נשמה אחת שאין לה קיום לבד. עתה נוכל להבין מדוע מסרב משה לדבר אל הסלע.

הבאנו כבר את רש"י שהסביר כי חטאו של משה היה, שהוא לא קידש את ה' כמו שנצטווה. כדברי רש"י: "להקדישני" - שאילו דיברתם אל הסלע והוציא, הייתי מקודש לעיני העדה ואומרים: מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה מקיים דיבורו של מקום קל וחומר אנו " (במדבר כ', יב').

אם משה היה מדבר אל הסלע כאשר צווה והסלע היה נותן מים, היו בני ישראל חוזרים בתשובה. האומנם?! אולי היה קורה בדיוק להפך? לו יצוייר כי משה היה מדבר אל הסלע והסלע היה נותן מים, ובכל זאת בני ישראל לא היו לוקחים קל וחומר ולא היו חוזרים בתשובה, מה היה קורה אז, כמה קטגוריא תהיה על בני ישראל? - יבא השטן לפני הקב"ה ויטען: ומה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה קיים דבר, אלו שדיברת עימם ושמעו אותך ואתה מפרנסם בכל יום ומגן עליהם - והם בועטים בך ואינם עושים רצונך" - ואז יחר אפו של הקב"ה על עם ישראל ח"ו ויכלה בשונאיהם את זעמו.

משה אינו מדבר אל הסלע מאותה הסיבה שיונה הנביא בורח לתרשיש, כדי שלא יוצר מצב שעל ידו עלול לצאת חס ושלום קטגוריא על עם ישראל. כי הרי תפקידו של מנהיג ישראל הוא כמו שאומר הרמח"ל "וללמד סגוריא על הדור כולו" ולא בהפך, שמהמנהיג תצא קטגוריא במקום סגוריא.

לכן משה מכה מיד בסלע ואינו מדבר, כדי שלא יהיה היכי תמצוי ללמוד קל וחומר זה. ואהרון אינו מונע בעדו מלהכות, ואף אינו מדבר בעצמו אל הסלע מאותה הסיבה.

משה לא חטא

לאחר שהבהרנו מדוע לא ביצע משה את שליחותו בדיוק כמו שצווה, נוכיח שמשה כלל לא חטא, והאמת יורה דרכו כי לא חטא משה, אלא ביצע את שליחותו בדיוק כאשר ציוה. ואל תתמה על כך.

הזכרנו לעיל ש"אור החיים" הביא עשרה פירושים לחטאו של משה, ודחה את כולם, ואנו בחרנו לאחוז בפירוש רש"י שהסביר על דרך פשט הפסוקים. אולם, פירושו של רש"י הוא הקשה והתמוה מבין כל הפירושים, ורבו משערות ראשי הקושיות על פירוש זה. בכדי להבהיר את השאלות אצטט את פרשת מי מריבה במלואה ומתוכה נקשה.

"וידבר ה' אל משה לאמר: קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרון אחיך ודברת אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו, והוצאת להם מים מן הסלע והשקת את העדה ואת בעירם: ויקח משה את המטה מלפני ה' כאשר ציווהו: ויקהילו משה ואהרון את הקהל אל פני הסלע ויאמר להם, שמעו נא המורים, המן הסלע הזה נוציא לכם מים: וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמיים ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם: ויאמר ה'אל משה ואל אהרון יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם: המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה' ויקדש בס". (במדבר כ', ז'-יג').

אם הציווי היה לדבר אל הסלע - בשביל מה צריך משה לקחת את המטה, אם לאחר שידברו משה ואהרון אל הסלע הוא יתן מימיו - מדוע חזר

הקב"ה ואמר "והוצאת להם מים מן הסלע", מדוע כותבת התורה פסוק שלם על כך ש"משה לוקח את המטה מלפני ה' אם אין צורך במטה זה, ומדוע הדגש שעשה זאת כאשר ציווהו, אם חטאו הוא בכך שאמר לבני ישראל המורים אז כיצד חזר ואמר להם ממרים הייתם עם ה', בדברים (ט', כד'), אם גם אהרון צווה לדבר אל הסלע - מדוע הוא לא מדבר, אם משה בלבד הוא זה שהכה - מדוע אהרון נענש, אם הריב היה בין הקב"ה למשה ואהרון - מדוע אמרה התורה: "המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה'", היה צריך לכתוב אשר רבו משה ואהרון את ישראל, או, משה ואהרון את ה', הרי בני ישראל כלל לא נעשנו, והקשה מכל בפסוקים אלו הם המילים - "ויקדש בס", הרי כל טענתו של הקב"ה היתה "לא האמנתם בי להקדישני", ובפסוק אחר כך אומר הקב"ה שכן נקדש בס, הא כיצד?

ואפילו אם נאמר ש"משה אכן חטא, מה עם תשובה, מדוע מסרב הקב"ה לקבל את תשובתו של משה ככתוב בפרשת ואתחנן: "ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי, ויאמר ה' אלי רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה" (דברים לג', ח').

מדוע האכזריות הזאת כלפי משה, האם חטאו עד כדי כך חמור שאין לו כפרה אפילו לאחר שהתחנן תקט"ו (515) תפילות?

ותמוה מכל בבחינת ואת עלית על כולנה' הוא הפסוק ב'זאת הברכה': "וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידיך אשר ניסיתו במסה תריבהו על מי מריבה" (דברים לג', ח')

ואת הפסוק הזה תירגם אונקלוס כך: 'זללוי אמר תומיא ואוריא אלבשתא לגבר דאשתכח חסידא קדמך, די נסיתוהי בנסתא והוה שלים, בחנתוהי על מי מצותא ואישתכח מהימן' [לוי אמר תומיך ואוריך הלבשת לאיש שנמצא חסיד לפניך, כשניסיתו בניסיון והיה שלם, בחנתו על מי מריבה ונמצא נאמן].

האין זה מוגזם להגדיר את משה בתור חסיד שלם ונאמן על חטא שביצע, ניתן להבין למה ביצע זאת, כמו שהסברנו לעיל, כדי שלא תהיה קטגוריא על עם ישראל, אבל מכאן ועד חסיד שלם ונאמן הדרך רחוקה, כי בכל זאת משה לא דיבר אל הסלע כאשר ציווה אלא הכהו.

אך קושיא זו בטלה ונופלת, וכל אשר קרה במי מריבה יתבהר כשמש כאשר נסתכל בתרגום יונתן בן עוזיאל על פסוק ח'. וכך מתרגם יונתן.

'סב ית חוטא ניסיא וכנש ית כנישתא אנת ואהרון אחוך, ותומוך תריכוך ית כיפא בשמע רבא ומפרשא כד הינון חמיין ויתן מהי, ואין יסרב לאפוקי, מחי אנת לחודך ביה בחוטרא דבידך ותהנפק להון מיא מן כיפא ותשקי ית כנישתא וית בעירהון'. [קח את המקל הניסי וכנס את העדה אתה ואהרון אחיך, ותשביעו שניכם את הסלע בשמי הגדול והמפורש כאשר הם מסתכלים ויתן מים, ואם יסרב להוציא, הכה אתה לבדך בו במקל שבידך ותוציא מים מן הסלע ותשקה את העדה ואת בעירם] תרגום יונתן בן עוזיאל אשר נכתב ברוח הקודש, ואשר זיעזע את העולם 400 פרסה על 400 פרסה כדברי הגמרא במגילה (ג.) מגלה לנו, כי משה צווה להכות בסלע, אם הסלע יסרב להוציא מים כאשר משה ישיב אותו אז צריך משה לבדו להכות בסלע.

צא וחשוב, אם הסלע מצווה להוציא מים ברגע שמשה ישיב אותו, כיצד יוכל הסלע לסרב ולא למלא את ציווי ורצונו של האלקים. אלא בודאי יודע האל שהסלע לא יוציא מים אם ידברו איתו, ולכן מצווה הקב"ה על מש לקחת את המטה מלפניו ולהכות בסלע הסרבן כדברי תרגום יונתן - 'ואין יסרב לאפוקי, מחי אנת לחודך ביה בחוטרא דבידך ותהנפק להון מיא מן כיפא'. ומשה אכן מכה בסלע בדיוק כמו שציווה אותו האלקים, ואינו חוטא כלל. וכעת מובנים גם כל הקושיות שהקשנו לעיל.

את המטה הוצרך משה לקחת על מנת להכות בסלע. התורה חוזרת ואומרת והוצאת להם מים מן הסלע. אחרי שכבר נאמר ודברתם אל הסלע ונתן מימיו - כי באמת הסלע לא יתן מימיו אחר הדיבור איתו אלא יצטרך משה בכוחו להוציא מים בעזרת המטה. התורה מקדישה לנו פסוק שלם המתאר את לקיחת המטה מלפני ה' כאשר ציווהו דווקא - כי רק באמצעות מטה זה יצאו מים. אהרון לא פועל כלום כי משה הוא זה שצווה לבדו להכות את הסלע. הפרשה נקראת מי מריבה אשר רבו בני ישראל את ה' - כי באמת החוטאים היו ישראל שלא בטחו בה' שיתן להם מים, אבל משה ואהרון עשו בדיוק כאשר צוו ולא הם הרבים עם ה'. ואף עם ישראל לא רבו משה ואהרון וסופו של הפסוק יוכיח "ויקדש בס" שאכן היה קידוש ה' עצום בהכאת הסלע ובאמת נמצא משה בניסיון של מי מריבה חסיד שלם ונאמן כתרגום אונקלוס ב, וזאת הברכה", כי משה אכן קיים את ציווי האלקים

בשלמות ולא חטא כלל, כאשר הכה בסלע הסרבן, מפני שכך ציווה אותו הקב"ה.

אם משה אכן עשה בדיוק כמו שציווהו ה', נשאלת שאלת השאלות: על מה ולמה נענשו משה ואהרון ולא זכו להכנס לא"י?

'לכו וראו מפעלות אלוקים נורא עלילה על בני אדם' (תהילים סו', ה') אמר רבי יהושע בן קרחה, אף הנוראות שאתה מביא עלינו בעלילה אתה מביאן' (תנחומא וישב). כאשר רוצה הקב"ה להעניש איש, מפני שכבר נגזרה גזרה לפניו, אבל אותו האיש הוא צדיק שאין בידו שום חטא וגם אינו עתיד לחטא כך שאין לקב"ה סיבה מדוע וכיצד להענישו, או אז מסובב הקב"ה סיבות ומעליל עלילות על מנת להעניש את האיש ההוא. הראשון שנעשה עמו דבר כזה היה אדם הראשון.

"כשברא הקב"ה את עולמו, מן היום הראשון ברא את מלאך המוות. מנין, אמר רבי ברכיה 'וחשך על פני תהום' זה מלאך המוות שמחשיך פניהן של בריות. ואדם נברא ביום השישי, ועלילה נתלית בו שהוא הביא מיתה לעולם, שנאמר כי ביום אכלך ממנו מות תמות. למה הדבר דומה, למי שביקש לגרש את אישתו, קודם שילך לביתו כתב גט, נכנס לביתו והגט בידו, מבקש עליה עלילות ליתנו לה. אמר לה מזגי כוס שאשתה, מזגה לו. כיון שנטלו מידה אמר לה הרי גיטך, אמרה לו מה פישעי, אמר לה שמוגת לי פשר. אמר לו כבר הייתה יודע שאני עתידה למזוג לך כוס פשר, שכתבת גט והבאת בידך. אף כך אמר אדם לפני הקב"ה, רבונו של עולם עד שלא בראת העולם קודם שני אלפים שנה היתה התורה אצלך וכתוב בה 'ואדם כי ימות באוהלו', אילולי שהתקנת מות לבריות לא כתבת בה כך, אלא באת לתלות בי עלילה. (תנחומא יז).

הזכרנו לעיל, שמשוה רבנו הרועה הנאמן, כבר בשליחותו הראשונה לטובת ישראל, הטיח דברים קשים כלפי שמיא, על כך שישראל סובלים יותר בעקבות שליחותו, וכדברי הפסוקים:

"וישב משה את ה' ויאמר, למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתני: ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך" (שמות ה', כב'-כג). תשובתו של הקב"ה על דבריו הקשים של משה ועל חוצפתו כלפי ה', היתה: "ויאמר ה' אל משה, עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו" (שמות ו', א') ומביא רש"י את המדרש: "עתה תראה" - העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבעה אומות כשאביאם לארץ". (רש"י שם).

רואים אנו שעל משה נגזר שלא יכנס לארץ ישראל כבר לאחר שליחותו הראשונה, עוד בטרם יצאו ישראל ממצרים. וכן מצאנו במדבר, לאחר חטא המרגלים, שאמר הקב"ה למשה: "אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה אשר נשבעתי לתת לאבותיכם" (דברים א', לה') ואין איש אלא משה, כמו שנאמר: "והאיש משה עניו מאוד" (במדבר יב', יג') האיש המסויים שבאנשים. מכאן רואים אנו שוב כי גם לאחר חטא המרגלים הודיע (רמז) הקב"ה למשה שהוא לא יכנס לארץ ישראל, כי כבר נגזרה הגזרה מלפניו. אבל לקב"ה לא היתה סיבה מדוע להעניש את משה. חיכה הקב"ה

ארבעים שנה "בסבלנות" במדבר, אולי ימעד משה אולי הוא יחטא ואז יענש. ומשה עומד בכל הנסיונות ולא חוטא.

מאחר שנגזרה כבר והקב"ה הוא נורא עלילה על בני אדם' והעונש מוכן ורק חסרה סיבה, תירוץ (כמשל הבעל שנתן גט לאישתו) כאשר אמר משה לישראל: "שמעו נא המורים" אמר לו הקב"ה: "לכן לא תביאו את הקהל הזה".

העליל הקב"ה על משה כאילו שחטא, רק בשביל שתהיה היכי תימצי לקב"ה לבשר לו שנגזר עליו לא להכנס לארץ ישראל. וכך תופס הקב"ה "שתי צפורים במכה אחת", גם את משה וגם את אהרון ששוקלים כהדי הדדי.

ובכל זאת קשה. מדוע אין הקב"ה רוצה שמשה ואהרון יכנסו לארץ ישראל מדוע אין הקב"ה נענה לתחינתו של משה להכנס לארץ ישראל, עד אשר אמר לו: "אל תוסיף דבר אלי עוד בדבר הזה" (דברים ג', כו') מה הפריע לו לקב"ה, מדוע נגזרה הגזרה הקשה הזו?

חסד ה'

'מזמור לאסף אלוקים באו גויים בנחלתך טימאו את היכל קדשך, שמו את ירושלים לעיים: נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים, בשר חסידיך לחיתו ארץ: שפכו דמם כמים סביבות ירושלים ואין קובר: היינו חרפה לשכינינו לעג וקלס לסביבותינו..."' (תהילים עט', א'-ד').

הגמרא בקידושין (לא): אורמת שדרש את המזמור הזה, ומסביר רש"י שם: "מזמור לאסף קינה לאסף מיבעי ליה", שהרי כל הפרק עוסק בחורבן הבית אז מדוע קוראים לפרק של חורבן "מזמור" היה צריך לקרותו "קינה". אלא כך מסביר אבימי: "אמר אסף שירה על שכילה הקב"ה חמתו בעצים ובאבנים שבביתו ומתוך כך הותיר פליטה בישראל, שאילמלא כן לא נשתייר משונאי ישראל שריד וכן הוא אומר (איכה ד', יא'). "כלה ה' את חמתו ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה" (רש"י שם).

הקב"ה נתן כעסו בעצים ואבנים דוקא ולא בישראל.

ועוד כתוב בתהילים לג': "רננו צדיקים בה' לישרים נאוה תהילה", ומסביר ר' חנינא הר פפא במסכת סוטה (ט). שהצדיקים בפסוק זה הם משה ודוד, והם מרננים כי לא שלטו שונאיהם במעשיהם כוונתו, שכל מה שמשה ודוד בנו לא נפל ונחרב בידי אויבים.

דוד בנה את שערי ירושלים וכאשר בא נבוכדנצר מלך בבל בימי צדקיהו (מלכים ב', כה') להחריב את ירושלים טבעו השערים עם הדלתות כדי שלא ישאום אויבים, ככתוב "טבעו בארץ שעריה" (איכה ב', ט') ולמה טבעו השערים, בגלל שאותם השערים בנה דוד, ומה שדוד בנה שונאי ישראל לא יכולים להחריב.

ולגבי משה אומרת הגמרא: "משנבנה מקדש ראשון, נגזר אוכל מועד קרשיו קרסיו ובריחיו ועמודיו ואדניו" (סוטה ט). , ולמה נגזר המשכן וכליו, בגלל שאותם בנה משה, ומה שבנה משה, שונאי ישראל לא יכולים להחריב.

כעת נוכל להבין היטב מדוע גזר הקב"ה על משה שלא יכנס לארץ ישראל משה רבנו מתחנן לפני הקב"ה: "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן ההר הטוב הזה והלבנון" (דברים ג', כה'), והקב"ה מסרב להקשיב לתחינתו של משה: "ויתעבר ה' למענכם ולא שמע אלי, ויאמר ה' אלי רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה" (שם, כו').

מסביר האלשיך הקדוש, שאומר משה ויתעבר ה' בי למענכם, לטובתכם, בשבילכם, ורק בגללכם אין הקב"ה חפץ שאני אכנס לארץ ישראל. ("תורת משה") וכל כך למה, מכיון שגלוי וידוע לפני המקום ברוך הוא שעתידים בני ישראל לחטא ובית המקדש להחרב ועם ישראל יגלו מארצם, אולם לאחר הגלות יחזרו עם ישראל ויבנו את בית המקדש. ואם היה משה נכנס לארץ ישראל ובונה את בית המקדש, בית המקדש לא היה נחרב, מכיון שלא שולטים שונאי ישראל במעשי ידיו של משה כדברי הגמרא בסוטה, ואז לא יכול היה הקב"ה להוציא חמתו על עצים ואבנים. (כמו שביארו אבימי את מזמור לאסף), ובמקום זה היה צריך לכלות חמתו בשונאיהם של ישראל ולא היה נשאר משונאי ישראל שריד ופליט. לכן גזר הקב"ה על משה שלא יכנס לארץ ישראל, כדי שתהיה לעם ישראל תקומה. וגזירה זו אכן נגזרה עוד בטרם יצאו ישראל ממצרים כדברי רש"י (שמות ו', א') "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" - העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבעה אומות כשאביאם לארץ", וכל זמן שהיו ישראל במדבר חיפש הקב"ה סיבה כדי "להעניש" לכאורה את משה, ולא מצא וכיון שהקב"ה "נורא עלילה על בני אדם", ברגע שאמר משה, "שמעו נא המורים" מיד נשבע הקב"ה "לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". ומשה באמת לא חטא במי מריבה, אלא קיים את ציווי ה' במלואו, כי הוא אכן ציווה להכות את הסלע במטה כדברי תרגום יונתן: "מחי אנת לחודך ביה בחוטרא דבידך ותהנפק להון מאי מן כיפא". [תכה אתה לבדך בו במקל שבידך ותוציא להם מים מן הסלע].

עתה ברור מדוע אנו מבקשים בתפילת הגשם:

זכור משוי בתבת גומא מן המים / נמי דלה דלה והשקה צאן מים

סגוליק עת צמאו למים / על הסלע הך ויצאו מים

בצידקו חון חשרת מים.

הקב"ה ציווה את משה: על הסלע הך, ורק בזכות צידקו של משה - ויצאו מים. ובצדקו של משה יחון ה' חשרת מים, ויתן לו שנה גשומה ומבורכת, שנה זו וכל שנה ושנה.

שלמה - חכמתו ומעשיו

הגמ' במס' שבת דף נו: 'כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה שנאמר (מלכים א', יא') 'ולא היה לבבו שלם עם ד' אלוקיו כלבב דוד אביו' - כלבב דוד לא היה, מיחטא נמי לא חטא'.

מאמר חז"ל זה מראה לנו כביכול דבר והיפוכו כאשר יש לנו מקום לומר ששלמה חטא באים חז"ל ומוציאים הו"א זו מדעתנו ומלמדים אותנו להסתכל על הצד החיובי שבדבר.

אצל שלמה המלך רואים אנו מורכבות זו בין הצד השלילי לבין הצד החיובי כדבר מאפיין בכל צעד ושעל בחייו, כאשר מחד גיסא עומד הצד החיובי, הצד של צדיקות התעלות וקירבה אלוקית ומאידך הצד השלילי, הצד של החטאים של התרחקות מהשלמות האלוקית.

הולדת שלמה

לאחר חטא דוד ובת שבע נפטר בנו של דוד אך מיד לאחר מכן נולד שלמה ושם נאמר (שמואל ב' פ"י יב' פס' כד'-כה') 'ותלד בן ויקרא (ולפי הקרי ותיקרא) שמו שלמה וה' אהבו וישלח ביד נתן הנביא ויקרא את שמו ידידה בעבור ד'" כבר בהולדתו רואים אנו את הצדדים המאפיינים את מהלכי חייו. כאשר יש בשמותיו [וידועים הדברים שהשם מהווה מהות] את השלמות כשגם שלמה מהווה שלמות וגם ידידה כידיד ד' כקרוב אל ד' מהווה את השלמות הרוחנית שאליה שואף האדם להגיע. אך בשם שלמה מעוררת אותנו המסורה לקרי וכתוב דישנם ב' אופנים מי קרא לו שלמה - אביו או אימו וזו שלמות שנתונה בידי אדם שלמות תחתונה. כאשר נתן הנביא קוראו ידידה וזו שלמות עליונה שלמות שקורבה אל ד' וניתנה ע"י שלוחו.

קיום הבטחת המלוכה

את שלמה מוצאים אנו שוב בקץ ימי דוד כאשר אדניה בן חגית מנסה להשתלט על הממלכה, נתן הנביא שוב מתערב בחיי שלמה ומיעץ לבת שבע (מלכים א', יא', יב') 'מלטי את נפשך ואת נפש בנך שלמה' ולא רק התרחקות ממקום הסכנה אלא גם התחננות אצל המלך דוד שהבטיח שממלכתו תהיה לשלמה 'ותאמר לו אדני אתה נשבעת בה' אלוקיך

לאמתך כי שלמה בנך ימלך אחרי והוא ישב בכסא"י בבקשה זו לקיים ההבטחה רואים אנו כבר את שתי הבחינות באופיו של שלמה שמבוטאות בצורת הבטחת המלוכה. כאשר יש את הבחינה של ימלך אחרי ויש את הבטחת והוא ישב בכסא, כל אחת מהבטחות אלו מסמלת פן אחר בתפיסת המלוכה - יש צד של מלך - מלוכה - "שם תשים עליך מלך ככל הגויים" אדם שכבודו מורם מעם ותפקידו לשמור על המלוכה אך ישנו גם הפן הנוסף וזה נוסף של "והוא ישב על כסא"י וכסאו של מלך בעם ישראל אינו סתם כסא אלא כסא המקביל לכסאו של מלך מלכי המלכים הקב"ה.

שוב רואים אנו את אותם שתי הפנים את אותם שני הצדדים, הצד אנושי הארצי ומאידך הצד האלוקי העליון.

המלכתו כממשיך דוד אביו

השלב הבא בחיי שלמה הוא המלכתו למלך. המלכת שלמה ניתנה בכל פרט ופרט כהוראה מדוד המלך אך כאשר בניהו, נתן וצדוק הולכים אל הגיחון ומבצעים את מצוות דוד מוסיפים הם פרט שדוד לא ציוה עליהם "ויקח צדוק הכהן את קרן השמן מן האהל וימשח את שלמה" וגו'. וצריכים להבין תוספת זו. מסבירה הגמ' במגילה יד. "דוד ושלמה שנמשחו בקרן נמשכה מלכותם" מעשה זה של צדוק הכהן בא להראות את המשכיות המלכות מדוד לשלמה, ובחיי שלמה מלכות ארוכה, זמן מלוכה לאורך ימים כלומר מלכות בלא מרידות בעלות משמעות, אזרחים שמקבלים מרותו של המלך ואזרחים אלו הם אזרחים שיש להם כבוד למלך בגלל שלמותו וגדולתו.

ר' חיים מוולוז'ין ב"נפש החיים" מסביר את ברכת "ויקראנו תרום בישועתך". את עניין ההמשכיות שטמון בקרן את הענין שהקרן מסמלת את אורך הזמן ואכמה"ל.

שם בפס' נ"א נקרא שלמה בפעם הראשונה שלמה המלך ואז כבר משתמשים בשלמה המלך כאחראי לסדרי הממלכה כאשר צריך להרוג או לא להרוג את אדניה שמרד במלכות ותפקידו מבוצע בפועל רק בהריגת יואב כמורד במלכות. שלמה כמחליפו וכממשיכו של דוד אביו מבוטא בפס' מו' שם "והממלכה נכונה ביד שלמה", "ותיכון מלכותו מאד וברש"י אף על העליונים, כלומר הממלכה בכללותה הן מצד העם הן מצד המלך הן מהצד הגשמי של סדר ומשמעת והן מן הצד הרוחני של מלך ומלוכה, וזאת לאחר שהורג את אדוניהו, שמעי בן גרא והמורדים בו ואז אין פוצה פה ומצפצף כנגד ממלכתו כדיברי המצודות דוד ושאר המפרשים.

ירידתו הראשונה והמשמעותית

בפרק ג' נראית הירידה הראשונה של שלמה המלך, שלמה נושא את בת פרעה לאשה ודורשים על זה חז"ל בסמ' סנהדרין כא: "אמר ר' יצחק בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שירטון ועליו נבנה כרך גדול שברומי". רומי זו, היא היא הממלכה שהחריבה את ישראל וזה היה תחילת החורבן כמו שכתב שם בחידושי אגדות למהרש"א "שהכניסה לו אלף כלי זמרים ואמרה לו כך עובדים ע"ז פלוני וכו' כמשי"כ "פן יפתה לבבכם וגו' ואבדתם מהרה וגו'" עכ"ל כלומר ברגע שנשא שלמה בת פרעה החלה לקרוס מלכותו הן הגשמית והן הרוחנית בע"ז. שלמה חרג במעשה זה מהמסורת של בית אביו ומחוקות בית דוד וזה המעשה שהסיר ממנו את כוחו כממשיך דוד אביו, וברגע שאינו מלך מכוח המשכת דוד אביו, כוח מלכותו יורד עד כדי החרבת המלכות. וכל המצב הזה בא אל שלמה מתוך השלמות מתוך זה ששלמה רצה שתהיה שלמות בכל מעשיו, שלמות בכל ממלכתו וחוצה לה וזה הכשילו.

הפיצול האישי בעבודת ה'

אומר הפס' "ויאהב שלמה את ד' ללכת בחוקות דוד אביו - רק בבמות הוא מזבח ומקטיר" יש לו לשלמה את האהבה את רצון הקירבה לקב"ה וזה נוצר ע"י הליכה ושמירה בחוקי דוד אביו הן כחוקי ד' והן כחוקי ההמשכיות והמסורת. ומאידך לא מוותר שלמה על ההקטרה בבמות ההקטרה שמסמלת את זה שאדם יכול להקטיר היכן שהוא רוצה בלא יחוד מקום מסוים ובלא מקום מאחד את כולם והפירוד הוא מקור החטאים.

חלום שלמה

התגלות ד' אל שלמה בגבעון היא דבר המסמל את היחודיות שיש במהות של גבעון. גבעון אשר מהווה מקום אשר נתגלה בו לעיני כל, כוחו של מנהיג ישראל - יהושע, וכוחו של הקב"ה בהתייחסו למנהיג ישראל "שמש בגבעון דום" השמש שמיצגת את סידור העולם לפי זמנים קבועים עומדת לציווי בוראה שבא לעזור, ונשמע לתפילת מנהיג ישראל, יהושע. כן הוא גם הדבר בהיגלותו לשלמה. הקב"ה שואל את שלמה "מה אתן לדך?" - כלומר הקב"ה כביכול מציע לשלמה את כל הבקשות האפשריות. שלמות רוחנית אלוקית וזו כבר עתה קיימת בחלקה - הן בקיום המצוות והן בהתגלות עצמה אך יכולה להתעצם בשלמות גשמית הן בממלכתו והן לעצמו כאדם שיש לו כביכול דרישות גשמיות של כסף כבוד וכד'.

שלמה מבקש "ונתת לעבדך לב שמע לשפוט את עמך להבין בן טוב ובין רע" בקשת שלמה היא בקשת השלמות, השלמות האלוקית השמורה לידידי ד'. וידידי ד' הם הם המקבלים שלמות זו שהרי הם המאוחדים עם הקב"ה.

שלמה מבקש את כוח הלב השומע שיעזור לו לשפוט את עם ישראל כאשר בכוח זה טמון הכוח של "כל חכם לב" ובלב כל חכם לב נתתי חכמה יעשו את כל אשר צויתך" (שמות לא', ו') בחינה אשר יש לאדם חכמת הלב ברמה שלפעמים עמוקה מחכמת השכל וחכמה כזו צריך כדי לשפוט אמת.

דבר נוסף שאותו מבקש שלמה הוא להבין בין טוב לרע - הבנה בין טוב לרע היא הבנה שיורדת בכל דבר ודבר לעומק. ירידה בכל דבר לעומקו של עניין מקנה לאדם כוחות התעלות עצומים שיכולים להביאו למדרגות עצומות, היא הבחינה שאותה רוצה הקב"ה למנוע מאדם הראשון כביכול באסרו לאכול מעץ הדעת טוב ורע, וזאת ע"מ להפריד בין הקב"ה לאדם.

כאשר בטוב וברע זה ישנם שתי פנים: הפן האחד הוא הטוב והרע הגשמי ולעומתו הטוב והרע הרוחני, כאשר יש לאדם טוב ורע שנותן לו הנאת הגוף או נזק לגוף ומאידך יש לו לאדם את הנאת והיזק הנפש. שלמה מבקש את הידיעה המושלמת הידיעה הרוחנית והידיעה הגשמית לעומקם של דברים. כהערה צדדית אפשר להעיר שבדו-שיח שבין שלמה לקב"ה ישנם כמכול כל פעם פרטים שנשמטים - כאשר הקב"ה חוזר על בקשת שלמה פסי' יא' "לא שאלת... לא שאלת... ושאלת לך להבין לשמוע משפט" ובפסי' יב' "נתתי לך לב חכם ונבון וגו'" א"כ כאשר חוזר על הבקשה משמיט את דעת הלב וקורא לזה "להבין" כלומר הבנה רגילה וכאשר נותן לו מבוקשו חוזר על "הלב חכם ונבון" אך משמיט את ה"להבין ולשמוע משפט" וצריך להבין דברים אלו. ונראה שהקב"ה בכל פעם מתפעל ממה שהוא אחר בבקשתו של שלמה.

הקב"ה נותן לשלמה את מבוקשו ומוסיף לו כהנה וכהנה נתינות של דברים שלא תלויים אך ורק בדעת ובהבנה לצורך השלמות של הממלכה אלא אפי' דברים שהם צרכי עצמו אך מסייג זאת בהליכה בדרכיו ושמירת חוקותיו ומצוותיו.

חכמתו

חז"ל מעידים על גדלות תורתו של שלמה בילקוט רמז תקנ"ד "קסם על שפתי מלך איך אלכזנדר נאה היא חכמתו של שלמה שלמד תורה לאחרים מנפשו כיצד: אמר שלמה מעיד אני על שמים וארץ שכל חכמה שנתן לי הקב"ה לא הוצאתי מפי דבר שקר אלא הכל במשפט הדא הוא דכתיב במשפט לא ימעל פי" חז"ל מדגישים בפנינו ששלמה הרחיב את השמוש בתורתו - משמוש עצמי לטובתו האישית ולהצלחתו הפרטית להצלחת כל העם ללמד תורה לאחרים וזה היופי והנוי בתורתו של שלמה

זו השלמות שמבוטאת באחדות התורה אחדות בין שלמה המלמד לבין העם (האחרים) שלומדים ולכן זו תורה נאה וזו חכמה נאה - וזהו הפסי' "קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו".

משפט שלמה

ואמנם המצב הראשון שבו מראה שלמה את חכמתו הוא "במשפט שלמה" סיפור ידוע שלאחריו העם רואה שחכמת אלוקים עליו ואז "ויהיה המלך שלמה מלך על כל ישראל" כלומר שעד עכשיו לא היתה הסכמה ולאחר מקרה זה ישנה הסכמה כללית על מלכותו וצריכים אנו לרדת לעומקה של החכמה במשפט זה.

חכמתו של שלמה במשפט לכאוי נראית פשוטה שהרי זו סברה פשוטה שמי שלא אכפת לו על הילד החי והסיבה שלא אכפת לו היא משום שאין לו מה להפסיד ומי שאין לו מה להפסיד זהו מי שבנו כבר מת ממילא. אז כאשר האשה טוענת "גם לי גם לך לא יהיה, גזור" מראה טענה זו שלה אין מה להפסיד אזי לא ברורה מה גדלות יש בחכמה זו של שלמה?

אלא חכמתו היתה זו שבאמת לפי סיפוריהם א"א לכאורה לדעת בנה של מי הוא החי וזה מה שמסכם שלמה בפס' כג' "ויאמר המלך זאת אמרת זה בני החי ובנך המת וזאת אומרת לא בנת המת ובני החי" כלומר שלכאוי מבין שלמה המלך שמטענותיהם א"א לרדת לעומק הדברים [למרות שלכאוי כבר בזה רואים ששלמה פסק את הדין שהרי משנה בלשונו באחת אומר בני החי ובנך המת ובשניה אומר בנך המת ובני החי ולמה שינה בסדר אלא רומז כבר עתה שלאחת אין רגישות לחיי הילד] שהרי איך יודעת כל אחת מהן שהמת הוא בנה של השניה הרי שתיהן ישנו כביכול, ושמה זה רק בגדר סיפור? בא שלמה ובחכמתו כי רבה מראה את האמת ובא ומנסה לבחון את כוחות הנפש של שתי זונות אלו. כוחות פנימיים אלו הם הכוחות שקושרים אדם לבנו והם אלו אשר מבחינה חיצונית אפשר לזייפם אך כאשר חודרים לפנימיות רואים את עומקם ומגלים את אמיתותם. וכאשר אותה אמא מסכימה כביכול לוותר על בנה רק ע"מ שלא יאונה לו כל רע כוחותיה הפנימיים מתגלים שרוצה שהעיקר הוא שבנה

יחיה אז כנראה זה בנה שאם עכשיו רחמיה נכמרים במצב זה גם לא תלך ותחליף בנה על חשבון אמא אחרת. וזהו מה שרואים כל העם "כי חכמת אלוקים בקרב" החכמה האלוקית הטמונה בלב היא הסכמה שגם חודרת ללב ומגלה את האמת ע"י כוחות פנימיים וכל זה ע"מ לעשות משפט אמת זהו המשפט האלוקי.

לאחר מעמד זה רואה העם כולו את כוחו של שלמה את חכמתו של שלמה ואז כולם מקבלים את מלכותו.

המדרש מתאר משפט זה בהתייחסויות שונות כלומר מכוונים חיוביים ושליילים – שתיים נשים זונות רב אמר רוחות היו ונדמו לנשים ושמואל אמר זונות ממש היו התחיל פיו נובע חכמה ואמר צפה הקב"ה שהדין הזה עתיד לבא לפני לפיכך ברא לאדם הזה שתי עיניים שתי אזניים שתי נקבי חוטם שתי ידיים ושתי רגליים התחיל לומר גזרו את הילד הזה החי לשנים, אמר ר' יהודה ב"ר אלעאי לא די האחד שמת אלא צוה לשני שיגזר? יצתה בת קול ואמרה "היא אמו" כיון שראו כך אמרו "אשריך ארץ שמלכך בן חורין" (קהלת י', יז') (משוח"ט עב', ב') מדרש זה מבטא את הגדולה שראה העם במשפטו של שלמה ובדרך הפיתרון דין זה.

בפ' ה' פס' ט' 'נותן אלוקים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאוד ורחב לב וכו'' כלומר כאשר שלמה מכלכל את מעשיו בדרך הנכונה והרצויה בפני ה' חכמתו ותבונתו מתעצמים ומתגדל רחב ליבו – ורחב ליבו אינו סתם נדיבות לב במונן הפשוט אלא חכמת הלב (כפש"ט) מתגדלת.

בנית המקדש

תפקידו העיקרי של שלמה המלך כידיד ה', כקרובו של ד' היא בנית בית המקדש. שלמה בונה את הבית המכובד ביותר במקום המכובד ביותר – בירושלים בהר הבית לכבודו של עולם, שלמה מקיים את 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' ע"י שיעשו לי מקדש אז שכנתי בתוכם אזי תהיה שכינתי בתוכם, ובתוכם הכוונה בתוך כל אחד ואחד בנפרד ובתוך כולם יחד, זו העלאת העם לדרגה גבוהה של מציאות שכינה יום יומית בכל מעשיהם ופעולותיהם כאילו העם והקב"ה שכנים ושכנים זהו מושג של קרבה "טוב שכן קרוב מאח רחוק" (משלי כז', י'). ובשלב זה של עליה גדולה כ"כ ממשיך הקב"ה לדרוש שלא יעזבו את דרכו, ששלמה ישמור חוקותיו ומצוותיו ואז תאריך מלכותו ימים רבים.

הבנת שלמה בסתרי התורה

'ויגדל המלך שלמה מכל מלכי הארץ לעשר ולחכמה' (מלכים א', י', צג'). שלמה נמצא בפסגה הגבוהה של המלכות אך דווקא במקום ששם מסתיימת העליה מתחילה הירידה שלמה מקדים את העושה לחכמה. ולאחר מכן מתחילה הירידה בצורה בפסוק כח': 'זמוצא הסוסים אשר לשלמה ממצרים' ובזה עובר על איסור התורה "רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס ויה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" (דברים יז-טז'). ושם פס' יז' על האיסור להרבות נשים. בפרק יא' פסוק א' 'והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות ואת בת פרעה וכו' מן הגויים אשר אמר ד' אל בני ישראל לא תבאו בהם והם לא יבאו בכם אכן יטו את לבבכם אחרי אלהיהם בהם דבק שלמה לאהבה וגו' ". 'ויעש שלמה הרע בעיני ד' וגו'' – ירידה זו, גורמת לה – חכמתו של שלמה אך שלמה במעשים אלו השתמש בחכמתו בשימוש השלילי. אומרת הגמ' סנהדרין כא': 'ואמר ר' יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי התורה שהרי שתי מקדאות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם כתוב לא ירבה לו נשים אמר שלמה אני ארבה ולא אסור וכתוב ויהי לעת זיקנת שלמה נשיו הטו את לבבו וכתוב לא ירבה סוסים ואמר שלמה אני ארבה ולא אשיב וכתוב ותצא מרכבה ממצרים חמש מאות כסף וסוס בחמישים ומאה" יעו"ש בח"א למהרש"א שמסביר שהגמ' בסוף קינין אומרת "זיקני ע"ה כל זמן שמזקינין דעתן מטורפת שנא' ודעת זקנים יקח אבל זקני תורה כל זמן שמזקינין דעתן מתיישבת וכו' שנאמר "בישישים חכמה" וז"ש שסמך שלמה על חכמתו בזה ומי כמוהו בתורה אעפ"כ נשיו הטו את לבבו מחכמת התורה וכו' עיי"ש שלמה סמך

על חכמת הלב שניתנה לו מאת הקב"ה שליבו לא יסור אך הנה דווקא מעלה זו היא שגרמה לו לרדת במדרגות היראה.

תגובת ה' לחטאיו

תגובת ד' לא מאחרת לבא והיא שצריך לקרע את הממלכה, קריעת הממלכה מסמלת את היפוך מידת שלמות הממלכה שאליה שאף שלמה ובשל כך ניתנה לשלמה החכמה וניתנו שאר דברים. קריעת הממלכה היא ניגוד השלמות הן מן הצד הממלכתי מן הצד הרוחני ובודאי מהצד הגשמי, שלמה המלך שכל חכמתו היתה ע"מ להגיע לשלמות כל מהותו ומגמתו היו השלמות בא ומנסה לעקוף את להוסיף ד' אך נכשל וכוחות השקעה עוברים לנתיב אחר לנתיב הקרע. שלמה המלך כבר אינו מייצג את מלכות שמיא במלכות ארעא וזהו הפגם בשלמות מלכותו והעונש לכך הוא הפרדת המלכות לחלקים.

הקמת השטן

הקב"ה שולח שליח "ויקם ד' שטן לשלמה את הדד האדומי מזרע המלך הוא באדום" (מלכים א' פ"א פ"א פ"א יד'). ה' מקים שטן לשלמה שיערער ויעניש את מלכות שלמה, ומקים שטן דווקא אדם אשר בא מזרע מלכים כמו שהסביר מו"ר מרן רה"י שליט"א שהצילו את לוט מסדום ועמורה כדי שתצא רות ממואב וכדי שממנה יצא דוד, משום שדווקא העם המואבי הוא עם שיש בו את העזות אם משתמשים בזה לרעה, ובישראל כאשר זה עובר דרך רות לדוד משתמשים בזה לטובה, שעם ישראל הינו עם בישן כמו שאומרת המשנה באבות אלו מתלמידי אברהם אבינו ע"ה בישינה רחמנים גומלי חסדים אך ע"מ שמלכות תתקיים צריך את מידת העזות, אז באה מידה זו מעם מואב לעם ישראל ומשתמשים בה למלכות ישראל הקדושה והטהורה. והיא הסיבה גם לזה שבא דווקא מאדום שהרי כתוב (דברים כג', ח') "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא וגו' דור שלישי יבא להם בקהל ה'" ושם ברש"י "לא תתעב אדומי ואעפ"י שראוי לך לתעבו שיצא בחרב לקראתך" הנה מצינו גם באדום שיש בו את מידת העזות שיוצא למלחמה כנגד עם ה' והוא התוקף במלחמה ולשם כך צריך מידת עזות אך כאשר בדור שלישי הוא ראוי לבא בקהל ה' אז מתהפכת מידת העזות השלילית למידת עזות חיובית. א"כ כאשר מקים ה' שטן לשלמה, מקים לו אדם שבא מאדום ויש לו את כוח העזות וגם הוא ממשפחת המלוכה, דווקא אדם כזה יכול לעמוד ולקרוע את מלכות ישראל.

קריעת הממלכה ונתינתה לירבעם

בפר' יא' פס' כט'-לח' בא אחיה השילוני אל ירבעם ומדגים את קריעת הממלכה ע"י קריעת השלמה לקרעים קרעים – קריעת שמלה כזו נעשתה כבר ע"י דוד בבגדי שאול, דוד קרע את כנף בגדו של שאול ובוזה סימל את קריעת הממלכה מידי ג'ם כאן הנביא מסמל בקריעת השמלה את קריעת הממלכה.

וצריכים אנו להבין מדוע דווקא קריעת שמלה היא המסמלת קריעת ממלכה מעם המולך? ונראה דאפשר לומר שהשמלה מהווה פריט הלבוש העיקרי של האדם וכאשר באים ומורידים ממנו פריט זה, פועלים כמה פעולות: האחת נגרם לו ביזוי רב ונשאר בלא בגדים המכסים את גופו, והשנית מראה דבר זה חוסר אפשרות לתת לאדם לשמור על עצמו מפני גורמים חיצוניים. כך היא הקריעה במלכות זוהי פעולה שרוצה לבזות את המלך והמלכות, ולהראות לו כמה דברים רעים כביכול מסתיר מאחורי לבושו ודבר נוסף שמראה לעולם כולו שזו ממלכה ללא כל הגנה ומעטה חיצוני. קריעה זו מנמקה הנביא משום שלא שמרו את חוקות ה' כמו שהיו בבית דוד אך שני דברים משאיר הקב"ה בידם – האחד שלמה ימלוך עד סוף ימיו בממלכה וכן שעדיין ישארו שבטים מסויימים ביד משפחת בית דוד לעולם וכל זה רק בזכות דוד.

הגמ' מגלה את היחס שבין ירבעם לשלמה כדי להסביר מדוע שלמה ניסה להרוג את ירבעם למרות שהנביא נתן בידו הכוח להנהיג את המלכות. "שלמה בנה את המילוא סגר את פרץ עיר דוד אביו – אמר לו (ירבעם) דוד אביך פרץ פרצות בחומה כדי שיעלו ישראל לרגל ואתה גדרת אותם כדי לעשות אנגריא לבת פרעה" (סנהדרין קא:) ושם ברש"י ד"ה אנגריא – מס לבת פרעה, שיעברו לפני ויכבדוה שיהיו מצויים לידה. ל"א שהיה רגיל שלמה לסגור דלתות העזרה ומצניע המפתחות ודרכו של מלך לישן ג' שעות ביום וישראל עומדים על העזרה עד שיעמוד המלך ואמר לו ירבעם

אתה רוצה שיתנו לך אנגריא לבת פרעה אשתך שתיתן להם מפתחות".

ירבעם הוכיח את שלמה בדרך הקשה והאישית כמנהיג שמונע מהעם לפעול את פועלו בבית המקדש וזה בשביל בת פרעה ונותן את חלק מכוח הממלכה ביד בת פרעה וכנגד דברים אלו שלמה רוצה להורגו. (ומוזר הדבר שירבעם כביכול יוצא כנגד בת פרעה המתערבת בממלכה ומצד שני בורח למצרים מפני שלמה). תגובה זו קצת מוזרה לשלמה כאשר אינה תגובה של העמקת מחשבה בענין אלא תגובה ספונטנית ואינה מתאימה כביכול לשלמה, אך שלמה היה כנראה כבר במצב של הטיה גמורה מצד נשותיו.

מות שלמה

שלמה המלך מת לאחר ארבעים שנות מלוכה בירושלים על כל ישראל – דוד ושלמה בנו שניהם מלכו על ישראל ארבעים שנה דוד הצטיין בצורת תפיסת מלכותו ובצדקותו העליונה ושלמה גם הוא תפס את המלכות אך הצטיין בחכמתו – חכמה זו כמו הצדיקות אינה דבר שבא בקלות אלא לאחר מאמץ כמו שאמר שלמה "אף חכמתי עמדה לי זו

תורה שלמדתי באף" כלומר התורה שעמל בה שלמה היא התורה שנשארה אצלו. מראים לנו הדברים ששני ענינים אלו ניקנים בצורה של עמל, ומהות העמל היא לפעמים העליה והירידה שאין עמל קבוע באותה דרגה, יש עמל בתורה וביר"ש שהוא נקנה גם בירידות ועליות.

הזהר (ח"א קנ.) ממצה את דרכיו של שלמה בכל מהלכי חייו ובחכמתו "נראה ה' אל שלמה בחלום מפני כי עד אז לא היה שלמה בשלמות וכיון שהשתלם כתיב "וה' נתן חכמה לשלמה" ואז היה שלמה רואה חכמה עין בעין ולא היה לו צורך בחלומות לאחר שחטא הוצרך שוב לחלומות כמקודם ולכן כתיב הנראה אליו פעמים (פס' יא' פס' ט') וכי פעמים היה ולא יותר? אלא ע"י חלום היה לו פעמים מפני שלא שמר את הברית קודש בהתעסקותו בנשים נוכריות".

דברינו כתובים ברורים בדברי הזהר ששלמה המלך הן כאישיות עצמאית והן במנהיג ממלכה היו בחייו מאורעות שהעלו את הרמה הרוחנית והגשמית והקרובה לשלמות אך היו גם מעשים שגרמו לירידת האדם

ולירידת המלכות ותלויים דברים אלו בחכמתו של שלמה בהשתמשות בה לטובה או לרעה והיא המדריכה והיא המובילה בהמשך מלכות ישראל בארץ. המשך מלכות זו מראה על רצון ד' להמשיך מלכות זו, אך מלכות שתמשיך לשמור חוקותיו מצוותיו ותורותיו.

נקווה שיתקיים בנו המדרש בשרהש"ר (א', ח') "עד שלא עמד שלמה לא היה אדם יכול להשכיל דברי תורה וכיון שעמד שלמה התחילו הכל סוברין תורה", נתפלל שלאחר שהוריד שלמה סברת התורה והשכלת התורה בעולם נצליח אנו ונעמול אנו בסברת התורה בעמקות התורה ונזכה לביאת גואל צדק ובנית ביהמ"ק הקרבת קורבנות ולימוד תורה מתוך התענגות הנפש במהרה בימינו אמן.