תוכן

פתח דבר 3
דברים שנאמרו ע"י רה"י הרב מרדכי גרינברג שליט"א ביום הזכרון השלושים לפטירתו של מרן רה"י זצ"ל 5

שער ההלכה

הרב דוד קב שליט"א:
עיבור השנה 7
הרב זכריה טובי –ראש הכולל:
בדין " ביטול היתר בהיתר " 10
הרב יהודה שחור שליט"א - ראש כולל דיינות:
פגיעה בזכותו הקנינית של הפרט לצרכי כפיה דתית 17
ר' משה אדלר:
זמן 31
איתן זן-בר:
בדין זכין 39
אלי שופר:
ענין ביטול חמץ ובעלות על ממון 43
דניאל בן- דב:
בענין קרא כדכתיב 51
נתנאל ברקוביץ:
שומת אדם והיקש לקרקעות / עבד עיברי או עבד כנעני 61
שי ואלטר:
שיטת המהרי"ל בסוף זמן קידוש לבנה 66
ידידיה כהנא:
בדין לאו שאין בו מעשה 73
דניאל כ"ץ:
בענין גר קטן 77
חנן פרוכטר:
שיטת הרשב"ג בעיבור השנה 83
אהרן פרידמן:
גדרי עיבור השנה 87
שלומי כהן ופנחס קליין:

בדין הזמנה מילתא (ובדין עיבוד לשמה בתפילין)..................... 93

שער האמונה

ראש הישיבה - הרב מרדכי גרינברג שליט"א:
אור הטבע ואור התורה.. 105
הרב אברהם ריבלין – משגיח:
שירת קדש הקדשים... 115
צור שפיר:
"שלושה" "ונשמע" "במסורה"... 123

פתח דבר

" מחשבות תוגה מתרוצצות בקרב לב חושב האם שעת חירום כזאת מכוונה להוצאת ספרים לאור העולם, הלא ישראל השואל – עם ישראל טובע בים של דמעות, ואתם אומרים שירה? מהרסנו ומחריבנו מבית ומחוץ חותרים חתירה תחת יסודות התורה בחומרים מורעלים ומפוצצים, באים לקרקע את הבירה כולה – ואתם באים לפאר את היכליו בצעצועים ופרחים? וכו'...

אולם זה כח ישראל סבא לאלוקיו ולתורתו, ובכל התקופות והזמנים. גם כשחרב חדה היתה מונחת על צוואריו, תורת ה' היתה שעשועיו. כל היום, גם בעת החרבן אשר כל קיום הלאום היה בסכנה וכו'... יבנה וחכמיה אשר כעמוד הענן האירו את ישראל על ידם נשמר ונמסר הכתב והקבלה וכו'..." (מתוך דברי הגאון הר' חיים עוזר גראדזענסקי בהקדמתו לשו"ת אחיעזר).

נראים דברים אלו כאילו נאמרו בימינו אנו, ימים קשים ביותר, בהם מוצאים אנו עצמנו מוכים וחבולים בהסתלק מקרבנו מורנו ורבינו הנערץ הגאון הרב חיים יעקב גולדוויכט זצ"ל, מרן ראש – הישיבה. ימים קשים אלו בהם אנו משתדלים לאגור כוחנו למלחמה כנגד מכות קשות מבית ומחוץ, הן בריפיון בתורת ישראל שלצערנו כוחו מנסה לגבור עלינו, הן באבידות קשות בהנהגת התורה, והן בנלחמים כנגד קיומה של תורה ובשלמות ארצנו הקדושה.

במקביל למאבק על שלימות הארץ שבו שותפים גם אנו משתדלים בחורי הישיבה להוסיף גם מכוחה של תורה שהיא שעשועיו של הקב"ה.

בסנהדרין מד' ע"א דרשו חז"ל: "אני שר צבא ה' עתה באתי וגו' (יהושע ה') א"ל אמש ביטלתם תמיד של בין הערביים ועכשיו ביטלתם תורה, על איזה מהם באת א"ל עתה באתי, מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק (יהושע ח') ואמר ר' יוחנן מלמד שלן בעומקה של הלכה". מלמדים אותנו חז"ל דבזמן מלחמה ובעיקר מלחמה על ארץ-ישראל שהוא מצב קשה ברוחניות צריכים ללון בעומקה של הלכה.

ב"ה זיכנו ה' יתברך שעוד נמשכת השרשרת, וממשיכים אנו להלך לאור דרכם של החוברות הקודמות, ומוציאים אנו לאויר העולם את שעשועי התורה, בהלכה ובאמונה, שנתלבנו תוך כדי מלחמתה של תורה ולינה בעומק ההלכה, ע"י רבנן ותלמידיהון בין כותלי בית המדרש. עיקרם של דברים נסובים על מסכת סנהדרין הנלמדת בישיבה אך ישנה התרחבות גם לנושאים שונים .

נקווה ונתפלל להי' יתברך שכח דברי תורה אלו יהיו לעילוי נשמת מרן ראש- הישיבה זצ"ל שתורתנו מכח תורתו היא באה וימליץ טוב בפני הקב"ה על דורנו. ובכח זה ננצח במאבקנו ונחלץ מכל קשיינו , ונזכה שהציפיה לגאולה תתממש בתחיית המתים ובבניין בית המקדש ועימו יחדיו חידוש הסנהדרין בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו. אמן.

המערכת:

נתנאל ברקוביץ,חיים גרוס.

דברים שנאמרו ע"י רה"י הרב מרדכי גרינברג שליט"א ביום הזכרון השלושים לפטירתו של מרן רה"י זצ"ל

"כי שפתי כהן ישמרו דעת, ותורה יבקשו מפיהו, כי מלך ה' צבאות הוא". ודרשו חז"ל: אם דומה הרב למלאך ה', יבקשו תורה מפיו, ואם לאו – אל יבקשו.

מדוע הקפידה היהדות שחכמיה יהיו קדושים כמלאכים, דבר שלא מצאנוהו בשאר אומות ודתות? לפני מס' ימים נתפס פרופ' לפילוסופיה שסרח, וחבריו התווכחו בכלי התקשורת, האם חייב הפרופ' להיות נאמן להשקפותיו. חז"ל אף לא העלו בדעתם רעיון מוזר כזה, משום שתורה איננה מאגר ידיעות ודברי חכמה, ות"ח איננו מרצה למשפטים. תורה הוא דבר ה' – "וירד ה' על הר סיני ". והיא מגיעה אלינו דרך רבותינו – "משה ידבר והאלוקים יעננו בקול". "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" וכן הלאה, וכך מעבירים אלינו רבותינו לא רק את התורה, אלא את מעמד הר סיני.

סיני איננו רק מקום מתן תורה "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו" הרי שיש לסיני משמעות בפני עצמה. וזהו שנאמר: "רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". ופי' הרמב"ן: שלא תשכח את מעמד הר סיני, את כבודו וגודלו , ותודיע את כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב.

תורה איננה רק לימוד אינטלקטואלי, אלא עמידה לפני ה', ונראה שהרמב"ן לשיטתו בתחילת פ' תרומה, בעניין המשכן, שכתב שסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני בגלוי, שוכן עליו בנסתר והמשכן הוא המשך השראת השכינה שהיתה בהר סיני. ועל לימוד תורה דרשו חז"ל את הכתוב "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" – שאפילו יחיד שיושב ועוסק בתורה שכינה עימו. וכל לימוד תורה הוא המשך מעמד הר סיני, ולכן הקורא בתורה עומד – "כשם שניתנה באימה כך צריכים לנהוג בה באימה". ומכאן שמסירת תורה מרב לתלמיד היא כמסירת תורה מהקב"ה למשה וזוהי הסיבה שרב צריך להיות דומה למלאך ה'.

מה הפלא שמאות אלפים הלכו לאחרונה אחר ארונו של גדול בישראל, ורבים משתהים לנוכח תופעה מופלאה זו, ומנסים להסבירה, אך אנו מבינים שאף שרבים לא הכירוהו מ"מ מזלייהו חזי, שחוליה חשובה הקושרת אותנו לסיני נפקעה. ועל כך השבר והצער.

תפקידו של הרב איננו רק במסירת התורה, אלא בהכנת התלמיד להיות עומד בכוחות עצמו כדי שהוא יוכל להמשיך את השלשלת. הרב משמש כמקור וכמקשר לסיני, מחד. ומאידך, כגורם המדרבן את התלמיד להיות מקורי.

"ר' אליעזר לא אמר מעולם דבר שלא שמע מרבו " ומאידך נאמר עליו שדרש הדברים שלא שמעתן אוזן. ואין בזה סתירה, כיון שהוא אמנם שמע מרבו דברים, שאחרים לא שמעו. שידע להמשיך דברי רבו, אף שרבו לא אמר כן במפורש.

"הזהרו בזקן ששכח תלמודו, שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון" שאמנם הלוחות השניות הן המקור לתורה שבע"פ, אך הם קשורים לשברי הלוחות שהן מקור התורה שבכתב, וגם כשמסתלק הרב, לעולם קשור התלמיד אליו.

הכתוב במשלי אומר: "שתה מים מבורך, ונוזלים מבארך". יש שאדם הוא כבור, שממלאים אותו במים, והוא בתקופת למודו מהרב, שהרב נותן והוא המקבל, ואין בו מעצמו, אך בתקופה מאוחרת יותר, הופך התלמיד להיות מקורי, והוא כמעין הנובע בזכות עצמו, כבאר.

במס' סופרים נאמר, שעל קדוש החדש מברכים: אשר בעגולה גדל דור דורשיו וכו', והכוונה לסנהדרין שהיו יושבים בעגולה. והדברים צריכים בירור, שהרי הסנהדרין, בחצי גורן עגולה היו יושבים. ושמעתי מפי הרב שלמה פישר שליט"א שפירש עפ"י האוהב ישראל מאפטה, שישראל נותן מחצית השקל, כי את החצי השני משלים הקב"ה וכן בסנהדרין שנאמר עליה: "אלקים ניצב בעדת קל" ואת החצי השני של העיגול משלים הקב"ה.

הגורן הוא השלב שאחרי אחרי כל המלאכות, אחרי הזריעה והקצירה והעימור והמירוח שהוא גמר המלאכה, לעומת זאת, הכרם הוא מלאכה קשה יותר.

"זממה שדה ותקחהו, מפרי כפיה נטעה כרם". ופי' הגר"א השדה הוא בחי' "ותקחהו" שיש מי שנותן, ואין צורך אלא לקבל, אך הכרם – מפרי ידיה נטעה כרם, יש צורך בעמל ויגיעה, כדי לגדל פירות. וזהו שמוזכר במס' כלאים– "מחול הכרם". לעומת חצי גורן עגולה, שיש מי שמשלים את החצי השני, הרי הכרם הוא עגול, צריך להיות שלם, שאין מי שיסייע. בתקופת הסנהדרין היתה נבואה, "אלקים ניצב בעדת קל" היה מי שישלים ויתן, אך בכרם ביבנה, בתקופה שאחר החורבן, לא היתה נבואה ואין על מי להסתמך, אין מי שישלים, ואין די בחצי עיגול, זהו מעגל שלם, הכל מוטל עליהם, זוהי עבודת הכרם – מפרי כפיה נטעה כרם. ועל כן נאמר על הסנהדרין שבכרם ביבנה - "אשר בעגולה גדל דור דורשיו".

ב' תקופות בכרם ביבנה. התקופה הראשונה משנת תשי"ד. כשהגיע ראש הישיבה זצ"ל למקום, ומיד לאחר מכן הלכו לעולמם רבותיו הדגולים, החזון איש זצ"ל ור' איסר זלמן מלצר זצ"ל, והשאירו אותו לבדו בכרם, והוא נאלץ לנטוע הכרם בכפיו, מבלי להסתמך ולהשען על אחר. לעומת זאת אנו כתלמידיו היינו בגורן, ישבנו בחצי עגולה, כשהוא השלים את חצי הגורן, וכל האחריות היתה מוטלת עליו. עתה ,לאחר ארבעים שנות בינה, אנו נאלצים להערך בעיגול. אין אדם עומד על דברי רבו אלא לאחר ארבעים שנה. אין יותר מי שישלים לנו את העיגול, ואין לנו אלא להתפלל ולבקש שהמקוריות שתתגלה מכאן ולהבא, לא תסטה מן המקור.

הרב דוד קב שליט"א

עיבור השנה

לעילוי נשמת מו"ר הגאון ר' חיים יעקב בן ר' ישראל אלעזר זצ"ל

כתב בשו"ע או"ח ס' נה' סעיף י' וז"ל: "עם נער אחד נולד בכט' לאדר ראשון משנה מעוברת ונער אחד נולד באדר שני באחד בו ושנת יג' אינה מעוברת, אותו שנולד בכט' לאדר ראשון צריך להמתין עד כט' באדר לשנה יג' להיות בן יג' שנה ואותו שנולד אחריו באדר השני יהיה בן יג' שנה כיוון שהגיע אחד באדר של שנת יג'". וברמ"א שם הוסיף וז"ל:" ומי שנולד באדר ונעשה בר מצווה בשנת העיבור אינו נעשה בר מצווה עד אדר שני" עכ"ל. (והוא מתשי' מהרי"י מינץ סימן טו') והקשה המג"א (ס"ק י') על המחבר דמשמע מדבריו דאם שנת יג' מעוברת אותו שנולד באדר ראשון נעשה בן יג' באדר ראשון [מדהעמיד דשנת יג' אינה מעוברת] דמאי שנא ממי שנולד בשנה פשוטה שאינו נעשה בר מצווה עד אדר שני כמו שכתב הרמ"א בהג"ה א"כ מי שנולד באדר ראשון אמאי נעשה בר מצווה באדר ראשון הלא מ"מ אשתקד היתה שנה פשוטה ונעשה בן יב' שנה באדר סתם אפי' כשתמלא שנה מאז הרי יהא זה רק באדר שני דהא שנת היג' המעוברת היא שנה של יג' חודש. וע"כ הסיק להלכה שאפי' אי נולד באדר ראשון ושנת היג' מעוברת לא יהא בר מצווה אלא באדר שני ומה שכתב המחבר דשנת יג' אינה מעוברת מילתא דפשיטא נקט. ע"כ. (אמנם דברי המג"א תמוהים שהרי כל יסוד קושייתו הוא מדברי הרמ"א ומרא דהאי דינא הוא מהרי"י מינץ והוא גופא כתב שמי שנולד באדר ראשון ושנת היג' מעוברת יהיה גדול באדר ראשון).

והנה במ"ב שם ס"ק מ"ה הביא בשם כה"ג ועוד פוסקים וז"ל: "מי שנולד ביום ראשון בר"ח כסלו והיו אז ב' ימים ר"ח (היינו שנולד בל' חשוון) ובשנת יג' היה חשוון חסר וכסלו אינו אלא יום אחד ר"ח אעפ"כ אינו נעשה בר מצווה עד ר"ח כסלו" עכ"ל. ופשוט דהטעם הוא משום דיום הלידה אינו קיים באותה שנה ולומר שיהא בר מצווה ביום כט' חשוון א"א דאכתי לא מתי זמנו. וא"כ צ"ע מ"ש משנה מעוברת דפסק השו"ע שהנולד בשנה מעוברת באדר שני ושנת היג' בשנה פשוטה אין מאחרין לו את בר המצווה לניסן אלא מתחייב במצוות באדר סתם. כלומר מ"ש שנה מעוברת מחודש מעובר.

וכדי לישב את כל הנ"ל נקדים הא דסנהדרין (יב .): "ת"ר אין מעברין את השנה לפני ר"ה ואם עיברוה אינה מעוברת אבל מפני הדחק מעברין אותה לאחר ר"ה מיד ואעפ"כ אין מעברין אלא אדר". וע"ש בתוד"ה "אין מעברין" שכ' וז"ל: "וכל שאר החודשים אין מעברין דכתיב "לחדש שנים עשר הוא חדש אדר "ואי מעברין אחת משאר החודשים לא

הוי אדר שנים עשר". משמע מתוס' שאם היה אפשר לעבר חדש אחר, והיו מעברין למשל את אלול, הרי שר"ה ויוה"כ וסוכות יחלו באלול שני ולא בתשרי שאחריו, משום שבתורה לא נאמר תשרי אלא החדש השביעי ובכה"ג אלול שני הוא השביעי (כן משמע מדאמר ואי מעברין אחת משאר החדשים לא הוי אדר שתים עשר. כך גם אם נעבר את אלול תשרי יהא שמיני).

אבל ביד רמ"ה שם משמע דאפילו אם נעבר את אלול יחולו ר"ה ויוה"כ בתשרי, וז"ל: "ומפני מה אין מעברין אותה קודם ר"ה שלא יאמרו אלול באלול עיברו ואתי מינה חורבא דאתי לזלזולא בר"ה ובסוכות ולמיכל ביוה"כ" וכו' . משמע להדיא שאפי' אם יעברו לאלול, ר"ה וכו' יחולו בתשרי דא"כ מאי חורבא נפיק והלא אפ' אם עיברו לאלול הרי ר"ה באלול שני הוא ודו"ק. ודבר זה תמוה הוא מאד דבתורה חודש <u>השביעי</u> כתיב ולא תשרי. והיה נראה לפרש בזה דתוס' והיד רמ"ה פליגי בגדר עיבור שנה, תוס' ס"ל שעיבור פירושו הגדלת השנה ע"י הוספת חודש כלומר שהשנה היא יג' חודשים והיד רמ"ה ס" ל שפירושו הארכת החודש המעובר הגדלת השנה (וממילא תהא השנה ארוכה יותר) כלומר במקום חודש של ל' יום יהא חודש של ס' יום ולפי זה אפ' אם נעבר את אלול אין פירוש הדבר דאיכא אלול ראשון שהוא חודש השישי ואלול שני שהוא החדש השביעי ותשרי שהוא החדש השמיני אלא יש כאן אלול אחד בן ס' יום.

אבל א"א לומר כן דהרמ"ה גופיה גבי הא דאין מעברין את השנה ביום ל' של אדר (שם יב' ד"ה גופא) וז"ל: "...דלא אשכחן ירחא טפי מתלתין יומין והיכי תיסוק אדעתין דלעביד ירחא בר שתין יומין וכו'".

ואשר על כן צריך לפרש שאין מאריכין את החדש המעובר וגם לא שמוסיפין עוד חדש אלא שאותו חדש שמעברין חוזר על עצמו ואינו עוד חדש בפני עצמו ומשום הכי אילו היו מעברין את אלול היו גם אלול ראשון וגם אלול שני שניהם החדש השישי, ותשרי החדש השביעי א"כ שפיר ר"ה ויוה"כ נוהגים בתשרי. אלא אלא דאכתי צריך ביאור לדעת היד רמ"ה מדוע מעברין רק את אדר, דכפירוש התוס' אינו יכול להסביר כמבואר לעיל דחולק עליו ולא ס"ל דיהא אדר היג'. וע"כ צ"ל דטעמו או משום הגזירה וכדלעיל או משום דברי המכילתא (פרשה ב') "ר' נתן אומר שמור את חדש האביב חדש הסמוך לאביב אתה מעבר ואי זה זה הוי אומר זה אדר" כו'.

היוצא מדברינו דאיכא מח' יסודית בין התוס' לבין היד רמ"ה דלתוס' כשמעברין את השנה ואיכא ב' אדרים אדר ראשון הוא היב' ואדר שני הוא היג'. משא"כ ליד רמ"ה גם אדר שני הוא חדש יב'. והנה לשי' היד רמ" ה מבואר היטב ההבדל בין חדש מעובר לשנה מעוברת, דשנה מעוברת היינו שחוזרים ומונים את חדש אדר ותרוייהו הוו חדש יב', משא"כ בחדש מעובר <u>שמוסיפין</u> יום וע"כ אם נולד בשנה מעוברת באדר שני, ובשנת היג' השנה פשוטה יהיה בר מצווה באדר, משום שנולד בחודש יב' ונעשה בר מצווה בחדש יב' משא" כ בחדש מעובר לומר שיהא בר מצווה בכט' א"א דאכתי לא מתי זימנא. ואם ל' לא קיים ע"כ זמנו בא' לחדש הבא.

אך אכתי צריך עוד לברר מדוע שלא נגיד שגם יום ל' חוזר על עצמו. ונראה לחלק שבשנה מעוברת ההוספה היא על ידינו (ע"פ ב"ד או חשבון השנים) וא"כ יש סברא לומר

שהחדש חוזר על עצמו [ואין בכוחנו לקבוע ולהוסיף עוד חדש] משא״כ חדש מעובר הוא ע״פ הלבנה ואי לא חזינן את הלבנה ממילא החדש מתארך להיות ל׳ יום. ולפ״ז מיושבת נמי תמיהת המג״א שהבאנו לעיל שהרי גם אדר ראשון וגם אדר שני שניהם חשובים כהחדש היב׳, וא״כ הנולד בחדש היב׳ בשנה פשוטה ושנת היג׳ מעוברת יכול להיות בר מצווה באדר ראשון שהלא גם הוא חשוב כחדש יב׳. וא״כ צריך טעמא אמאי פוסק הרמ״א (שיסודו הוא מהר״י מינץ) שיהא בר מצווה באדר שני. וצ״ל דהוא משום דס״ל שאדר שני הוא עיקר שהוא סמוך לניסן כהא דחזינן גבי קריאת המגילה

[עי׳ מגילה ו:] משא״כ להנולד בשנה מעוברת באדר ראשון אפ׳ דהוא ג״כ החדש היב׳ לא מתחשבים באדר הסמוך לניסן אלא אדר ראשון עיקר שסוף דינו כתחילת דינו. אלא שהמג״א למד כשי׳ התוס׳ שעיבור שנה פירושו הגדלת השנה ע״י הוספת חדש והיא שנה בת יג׳ חדשים ממילא מקשה כדלעיל דבעי שנה תמימה בת יג׳ חדשים מאז שנעשה בן יב׳ אך צ״ל שהרמ״א ומהר״י מינץ ס״ל כיד רמ״ה ודו״ק.

והנה שיטת המהר״י מינץ לגבי יא״צ הוא דאזלינן בתר אדר ראשון ולכאו׳ קשיא מיני׳ דידי׳ דמאי שנא לגבי יא״צ דאזלינן בתר אדר ראשון, ולגבי בר מצווה אזלינן בתר אדר שני ותירץ בני הר״ר אליהו שיחי׳ דצ״ל דלגבי יא״צ אמרינן דאין מעבירין על המצוות [א.ה. וכדאמרינן במגילה ו׳ ע״ב וכאן אין מקום לומר דמסמך גאולה לגאולה ודו״ק] וכשהגיע אדר ואפ׳ ראשון נוהגין בו יא״צ אבל לגבי בר מצווה אכתי לא אתי זמן חיובא ודו״ק, ואין מעבירין על המצוות.

הרב זכריה טובי ראש הכולל

בדין " ביטול היתר בהיתר "

הצגת הבעיה:

בדין זה קיימות נ"מ הלכה למעשה בתחומים שונים, אחת הבעיות הנפוצות כיום, ביצור שוקולד פרווה (מריר). כידוע, במפעל ליצור שוקולד, יצור השוקולד החלבי נעשה באותן מכונות בהם מייצרים גם את שוקולד הפרווה, ללא הכשרת המכונות מפעם לפעם, וע"כ שאריות החלב המעטות הנמצאות במכונה מתערבות יחד עם השוקולד הפרווה ובודאי יש 60 כנגד אותן שאריות. והשאלה האם ניתן לאכול את השוקולד הזה יחד עם מאכל בשרי.

שאלות אלו תלויות. בדיון שלפנינו בדין "ביטול היתר בהיתר".

והנה כתב <u>הרמ"א</u> בהל' תערובות (סי' צ"ט סעי' ו'): "כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס' ואח"כ נפל מן המים לקדירה של בשר מותר אעפ"י שאין בבשר ס' כנגד החלב שהרי נתבטל במים". (או"ה)

וכתב עליו <u>הש"ך</u> שם בס"ק כ"ב: "ובת"ח כלל פ"ה די"א כתב דאפי' לכתחילה מותר ליתן המים לקדרה של בשר כיון דכבר נתבטל. ואין להקשות אגוף הדין פשיטא דהא כל איסור בטל בששים, י"ל משום דלקמן סי' רצ"ט סק"א נתבאר דהיתר בהיתר לא שייך ביטול, קמ"ל דהכא לא אמרינן הכי וע"ש וכן הוא באו"ה כלל כ"ד ד"ה שמעינן דהיתר בהיתר מיהא בטל ואם נפל חלב למים וכו'" עכ"ל.

ובשו"ת <u>נודע ביהודה</u> (מהדו"ת יוד"ע סי' קפו'), כתב דהביא האו"ה ראיה לדבריו משני מקומות:

א. השו"ע בסי' צ"ד סעי' ה' כתב בשם הגהת סמ"ק: "אם בישלו מים בקדירה חדשה ותחבו בה כף חולבת ואח"כ חזרו ובשלו בה מים פעם אחרת ותחבו בה כף של בשר, ושתי הכפות היו בני יומן. ובשום אחד מן הפעמים לא היו במים ששים אסור להשתמש בקדירה לא בשר ולא חלב". ומשמע מדבריו שאם בפעם הראשונה היה ששים במים כנגד החלב היה מותר להשתמש אפי' בשר, ומכאן ששיך ביטול היתר בהיתר.

וראיה נוספת מהא דקימ"ל חמץ קודם הפסח בטל בשישים אע"פ שכעת שניהם היתר.

ולכאורה דברי הש"ך תמוהים מאוד:

א. אם אכן נפסק בסימן רצט' דלא שייך ביטול היתר בהיתר א"כ מדוע כאן נפסוק דהיתר בהיתר בטל?

ב. הרע"א במקום (על הש"ך בס"ק כב'), מקשה "זה תמוה דהא אדרבה דהתם איתא דצמר גמלים וצמר רחלים שעירבן זה בזה אם הרוב גמלים בטל הצמר רחלים ומותר לתופרו בפשתן".

כוונתו, שהרי משנה מפורשת היא בכלאיים (פט' , מא') "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפם זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר ואם רוב מן הרחלים אסור, מחצא על מחצא אסור. וכן הפשתן והקנבוס שטרפם זה בזה", ע"כ. (נאמר בתורתנו הקדושה "לא תלבש שעטנז צמר ופישתים יחדיו" ולמדו חז"ל דצמר היינו דוקא של אילים ורחלים ולא של גמלים ולכן אם ערב צמר גמלים ורחלים יחד והרוב צמר גמלים בטל ומותר לערבו עם פשתן).

וכן נפסק בשו"ע סי' רצ"ט סעי' א': "צמר גמלים וצמר רחלים וכיוצא בזה שטרפם זה בזה ...אם יש רוב גמלים מותר לערבו עם הפשתן ".

ואם כן תימה מה זה שכתב הש"ך ס"ק כב': "דלקמן התבאר דהיתר בהיתר לא שייך ביטול וקמ"ל דהכא בטיל", הרי במפורש משמע במשנה ובשו"ע דהיתר בהיתר בטל? וצ"ע.

ג. לכאורה דין זה דהיתר בהיתר בטל מפורש בגמ' בחולין (קיא' ע"ב) דאיתא התם: "צנון שחתכו בסכין מותר לאוכלו ברותח... מאי טעמא... האי אפשר למטעמיה והאי לא אפשר למטעמיה", הרי דצנון שחתכו בסכין של בשר ואין בו טעם בשר מותר לאוכלו בחלב – הרי שהיתר בהיתר בטל.

ד. ועוד הוסיף להקשות הפמ"ג (בשפ"ד ס"ק כב') מה בא הרמ"א להשמיענו, פשיטא דאם נפל מן המים לקדירה של בשר– מותר, שהרי כעת יש שישים במים ובחלב כנגד הבשר (כי מה שנופל זה אחד חלקי 60 של החלב למים) א"כ מה צריך להגיע לדין ביטול היתר בהיתר.

ה. מדברי הש"ך משמע שאפי' לכתחילה יכול ליתן את המים לקדירה של בשר כיוון שכבר נתבטל (אם כי בדברי הרמ"א לא משמע כן ע"י "בית מאיר" על הדף) ולכאורה מדוע אין כאן משום ביטול איסור לכתחילה. ועוד שהרי כתב הרי"ף (חולין לב' ע"ב בדפי הרי"ף) דפת שאפאה עם הצלי, כיוון שיש לה היתר ללא חלב אסור לאוכלה עם חלב דהוי כדבר שיש לו מתירין ואפי' באלף לא בטיל, א"כ ה"ה חלב שנפל למים יהיה אסור לבשלו עם בשר כיוון דאפשר ללא בשר הוי כדבר שיש לו מתירין?

והנה הגאון רע"א כתב: "אבל באמת בפשוטו לא קשיא מידי בודאי הוי חידוש דין דהא למ"ש הר"ן (נדרים נב') דדבר שיש לו מתירין מיד אפי' מבשא"מ לא בטל וא"כ אם נתערב חלב במים אסור לערבו עם בשר לזה הוצרך האו"ה להשמיענו דבטל, וכן נראה לדינא דעת המחבר (רסי' ד"ה), אבל עכ"פ לרי"ף קם הדין דאסור לערבו עם בשר ולרי"ף קשה לי איך יתרץ מתני' דכלאיים דצמר גמלים וצמר רחלים והא התם הוי ג"כ היתר בהיתר דיכול לתופרו שלא בפשתן ואעפ"כ בטל וצ"ע".

ביאור דבריו: שהרי הר"ן בנדרים הסביר את מח' ר"י ורבנן דשניהם מקרא אחד דרשו "ולקח מדם הפר ומדם השעיר", שאע"פ שדמו של פר מרובה קרי ליה דם השעיר ולמד מכאן רבי יהודה דהסיבה לכך משום דמין במינו לא בטיל, אך רבנן לא משמע להו הכי דמ"מ מין במינו דאיסור והיתר אינם דומים זה לזה, אלא הסיבה שאינם בטלים הואיל ושניהם כשרים לזריקה אין מבטלים זה את זה ורבנן הולכים אחר דמיון ההיתר ולכן בדבר שיש לו מתירין ומין במינו סוברים רבנן דלא בטל, כיוון שאינם חלוקים לגמרי באו"ה ושוים במין במינו. אך במין שאינו מינו גם רבנן סוברים דבטל. אך מחדש הר"ן שאם יש לו היתר מיד בכה"ג אפ' מין בשאינו מינו לא בטל דהוי היתר בהיתר (בזה מתרץ הר"ן כמה קושיות עיי"ש).

א"כ לשיטת הר"ן משמע דהיתר בהיתר לא בטל, ולפי"ז מים בחלב שיש לזה היתר מיד לא בטל לשי' הר"ן ואסור לערבו בבשר ולכן חידש האו"ה דבכה"ג בטל וזהו חידושו של הרמ"א בניגוד לשיטת הר"ן.

אך דברי הר"ן הנ"ל באו לתרץ את מה שכתב הרי"ף דפת שאפאה עם הצלי אסור לאוכלה בחלב והטעם משום דיש לה היתר מיד, הוי היתר בהיתר, א"כ יוצא שהרי"ף פוסק שהיתר בהיתר לא בטל א"כ כיצד יכלכל הרי"ף את דברי המשנה בכלאים דצמר רחלים בטל בצמר גמלים ומותר לערבו בפשתן? וצ"ע.

אך דא עקא שהרי השו"ע בסי' צז' סעיף ג' פוסק להלכה את הרי"ף הנ"ל וז"ל "פת שאפאו עם הצלי ודגים שצלאם בתנור אחד עם בשר אסור לאכלן בחלב", א"כ הרמ"א שלא הגיה כלום על דברי המחבר משמע דסובר ג"כ הכי וא"כ יוצא לפי"ז דהטעם הוא לפי הר"ן משום דהיתר בהיתר לא בטל, א"כ כיצד פסק הרמ"א דמותר לערב מים עם חלב בבשר משום דהיתר בהיתר בטל?

אך אי משום הא לק"מ, שהרי הר"ן (לב': בדפי הרי"ף) כתב להקשות מהו ההבדל בין דגים שעלו בקערה שמותר לאוכלן ברותח לבין הדין שפת שאפאה עם הצלי אסור בחלב משום דהוי דבר שיש לו מתירין? וכתב הר"ן בטעם הראשון: דאע"פ דאנו פוסקים "דריחא לאו מילתא" עכ"פ כיוון דמורגש טעם הבשר בלחם מכח הצליה שריחו מורגש יותר מדגים שעלו בקערה, א"כ יסברו לומר שמעורב כאן צלי ממש ולא רק ריח ולכן החמירו בפת מכח הצליה והוא דין מיוחד בפת שנצלה עם בשר דטעם הבשר מורגש בפת.

לפי"ז אין סתירה בדברי הרמ"א דאע"פ שפסק שחלב המעורב במים בטל, בפת שאפאה עם הצלי חמיר טפי מהטעם הנ"ל ולכן אסור. לפי טעם זה לכאורה סרה קושיית הרע"א על הרי"ף, דאם נימא שהרי"ף האוסר בפת שאפאה עם הצלי מטעם שנרגש טעם הבשר בפת כטעם הראשון של הר"ן יכול הרי"ף לפסוק דהיתר בהיתר בטל כמשנה בכלאיים וה"ה במים וחלב כדברי הרמ"א בצט' סעיף ו' ולק"מ.

אך זה לא ניתן לומר בדברי הרי"ף כי הרי"ף כותב מפורש "דהוי כדבר שיש לו מתירין" וא"כ קושיית הרע"א על הרי"ף במקומה עומדת כיצד יכלכל את דברי המשנה בכלאיים, אך הסתירה בדברי השו"ע והרמ"א מיושבים היטב.

אך עדיין קשה קושיית רע"א על הש"ך שכתב דמשמע מסי' רצט' סעיף א' דהיתר בהיתר לא בטל.

והנה המעיין בדברי השו"ע בסי' רצט' סעיף א' יגלה לכאורה סתירה בתוך דברי השו"ע עצמו דכתב שם בתחילת דבריו: "צמר גמלים וצמר רחלים וכיוצא בו שטרפן זה בזה וטוה מהם טווי אם היה החצי מן הרחלים הרי הכל כצמר והרי הוא כלאיים עם הפשתן ואם היה הרוב מן הגמלים מותר לערבו עם הפשתן".

ובסוף דבריו כותב השו"ע "ולא שייך בהו ביטול אלא קודם שיעשו חוטים אבל אחר שנעשו חוטים אין לכלאיים שעור אפי' חוט כל שהוא של צמר בבגד גדול של פשתן או של פשתן בצמר אסור".

ומוסיף הרמ"א: "ואפי' נאבד החוט ולא ידענו מקומו לא שייך בו ביטול ואיסור", ולכאו' יש סתירה בדברי השו"ע מהרישא לסיפא דמשמע דבחוט של כלאיים לא שייך ביטול אע"פ דהוי היתר בהיתר, ואלו בצמר גמלים עם צמר רחלים שייך ביטול היתר בהיתר? וכי החוטים הם כדבר שבמנין או חהר"ל דאינם בטלים מצד חשיבות? כותב <u>החזו"א</u> (סי' קפא' בהל' כלאיים) בהסבר הדברים דבדין כלאיים

בעניין "שוע טווי ונוז" וכל עוד לא נעשה חוט אין איסור כלאיים עליו ולכן כאשר יש לו רוב צמר גמלים ומיעוט צמר רחלים כאשר אני טווה מהתערובת הזאת חוט – החוט נקרא ע"ש הרוב והרוב צמר גמלים א"כ הוי חוט צמר גמלים ולא שייך בו כלאיים ואין לזה קשר לדין ביטול היתר בהיתר, אלא מפני ששם צמר גמלים עליו. אך כאשר כבר נעשה לחוט מצמר רחלים ושמו עליו אפי' נאבד ונתערב בבגד גדול - לא בטל משום דהיתר בהיתר לא בטל. א"כ צדקו דברי הש"ך בסי' צ"ט סקכ"ב דכתב דמשמע מסי' רצ"ט דהיתר בהיתר לא בטל והחידוש של הרמ"א בסי' צ"ט הוא דחלב במים כן בטל .

(והשתא קשה על רע"א שהוכיח להיפך מצמר גמלים ורחלים דהיתר בהיתר בטל דשם לא הוי מדין ביטול כי עדין אין שם של חוט עליו כדברי החזו"א הנ"ל).

אלא דעדין נשאר קשה אם השו"ע פסק דלא אמרינן דהיתר בהיתר בטל מדוע פסק הרמ"א בסי' צ"ט דהיתר בהיתר כן בטל וכתב הש"ך שם דאפי' לכתחילה יכול ליתן בקדירה של בשר?

ועוד קשה מהגמ' בחולין קי"א שהבאנו לעיל משמע דהיתר בהיתר בטל, שהרי צנון שחתכו בסכין של בשר בי' מותר לאוכלו ברותח מ"ט דאפשר למטעמיה – משמע דאם אין טעם בשר - בטל.

אמנם כותב הנוב"י שמהגמ' הנ"ל אין ראיה, שהרי הב"י בסי' צ"ו בשם ת"ה הקצר כתב וז"ל: "צנון שחתכו בסכין שחתכו בה בשר, אסור לאוכלו ברותח. אבל אם טעמו היטב ולא הרגיש בו טעם בשר, מותר לאוכלו עם הרותח לאחר שידיח היטב מקום החתך. דכיון שאין טעם בשר נרגש בו בידוע שלא בלע ממנו כלום" – הרי מבואר בדברי הרשב"א ההיפך שדוקא היתר בהיתר לא בטל, שהרי הוצרך לומר בידוע שלא ממנו כלום" – ולא אמר כיון שאין טעם בשר – בטל.

אלא דחזינא לתוס' בנדה בדף סא: ד"ה בגד שאבד בו כלאיים לא ימכרנו לנוכרי דהקשה וא"ת וליבטיל ברובא? ותי' דלא שייך ביטול אלא באיסור והיתר אך לא היתר בהיתר וכתב הרא"ש מס' נידה (דף ס"א ע"ב) שאע"פ שהיתר בהיתר לא בטל בבשר וחלב

לא שייך לומר דבר זה מאחר והגמ׳ אומרת דבו״ח ״דרך בישול אסרה התורה״ כלומר דוקא אם יש בבשר טעם חלב או להיפך א״כ במקום שאין טעם מותר אפי׳ לכתחילה לבשל בבשר, וא״כ בחלב שנפל למים ויש בהם ששים שאין טעם חלב מותר אפי׳ לכתחילה לשי׳ הרא״ש לבשלם בבשר והואיל ואין האיסור אלא מחמת שיתן טעם וכאן אין טעם חלב כלל ואין זה מדין ביטול כלל.

הרי אע״פ שהתוס׳ והרא״ ש סוברים דהיתר בהיתר לא בטל בבשר בחלב בטל דחידוש הוא דכל עוד דאין טעם לא שייך איסור כלל. ובאמת הש״ך בסי׳ רצ״ט ס״ק א׳ הביא דברי הרא״ש הנ״ל לחלק בין איסור כלאיים לאיסור בשר וחלב.

וא״כ ניתן לומר שזאת כוונת הש״ך בסי׳ צ״ט ס״ק נב׳ לחלק בין חלב שנפל למים ויש בהם ששים לבין סי׳ רצ״ט באיסור כלאיים דשם אמרינן דהיתר בהיתר לא בטל, ואילו כאן מותר לתת אפי׳ לכתחילה ואין כוונתו מדין דהיתר בהיתר בטל, אלא הואיל וכאן מדובר באיסור בשר וחלב וכפי שכתב הרא״ש בנדה דבו״ח חידוש הוא דתלוי בטעם ולכן מותר ליתן בבשר אפי׳ לכתחילה וכדבריו בסי׳ רצ״ט סק״א והנה דברי הש״ך מיושבים כמין חומר. אולם האו״ה עצמו סובר שהיתר בהיתר בטל אפי׳ בחמץ בפסח ול״ד בבשר בחלב? אך הש״ך שם בסי׳ רצ״ט ס״ק א׳ הביא בשם העט״ז לחלק חילוק, אחר בין כלאיים ובין בשר בחלב וז״ל:״והעט״ז כתב ול״ד לבשר בחלב דקיימ״ל דבטל דהתם טעם הבשר או החלב מתפשט ומתערב בכולו ואין כאן מקום מיוחד לאיסור והוי כאלו נאבד מן העולם, אבל הכא שהאיסור יש לו מציאות במקומו ולא נתפשט אלא שאין אנו מכירים אותו לא שייך ביטול נ״ל עכ״ל״.

א״כ העט״ז מחלק בין כלאיים לבו״ח דבו״ח מתפשט ולכן בטל היתר בהיתר משא״כ כלאיים עומד במקומו ולכן אינו בטל, לפי דבריו גם בבו״ח היתר בהיתר בטל וה״ה בכלאיים, אלא שיש לחלק בין אם האיסור ניכר ועומד בפני עצמו אע״פ שאינו יודע היכן הוא – אינו בטל משא״כ כאשר הוא מתפשט הוא בטל .

וע״ז הקשה הש״ ך דלכאורה הרי גם יבש ביבש בבשר בחלב בטל ברוב אע״פ שאיסור אינו מתפשט ויש לאיסור מציאות במקומו? ולכן כתב הש״ך דהחילוק הוא כדברי הרא״ש לעיל.

והנה <u>החת״ס </u>(תשובה ס״ס פ״ג) כתב ליישב דברי הלבוש בטו״ט משום דקשה עוד על הכלל הזה דהיתר בהיתר לא בטל – דאמאי המעביר עציץ נקוב בכרם אם לא הוסיף מאתיים מותר, אלא משום שהיניקה בטילה בפחות ממאתיים וכ״כ להדיא הרמב״ן בריש ב״ה וקשה הא הוי היתר בהיתר? אלא מוכרח כסברת הלבוש דנהי דבביטול איסור והיתר אין הבד ל בין לח ליבש בביטול היתר בהיתר יש לחלק ביניהם ולכן בגד שאבד בו כלאיים לא בטל הואיל והאיסור עומד במקומו משא״כ לח בלח כמו בכה״ג ביניקה שמתפשט – מתבטל. ואפשר דילפינן ליה מבשר בחלב. (עי׳ פת״ש ס״ק א׳ סי׳ רצ״ט) ויתכן ששיטת האו״ה כשי׳ העט״ז הנ״ל דאמרינן דהיתר בהיתר בטל בכל האיסורים כאשר האיסור מתפשט אכ׳ גם בחמץ בפסח אמרינן הכי.

במה בעצם נחלקו הש"ך והעט"ז

בדין ביטול ברוב ישנה חקירה באחרונים האם אמרינן דהמיעוט נחשב כאלו אינו קיים ועי"כ אין צריך לחוש למיעוט. או דאמרינן דהמיעוט מקבל את דין הרוב והכל נהפך להיות היתר.

הנ"מ בחקירה הנ"ל בביטול היתר בהיתר:

דאם נימא כצד א' של החקירה דהמיעוט נחשב כאלו אינו קיים זה שייך גם בביטול היתר בהיתר. אך אם נימא כצד ב' דהמיעוט נהפך להיות היתר כאן זה לא שייך שהרי שניהם היתר.

ולפי"ז תהיה נ"מ הפוכה בין דבר שמתפשט לבין דבר העומד במקומו אלא שאינו ניכר דלצד א' של החקירה דהמיעוט נחשב דאינו קיים לא שייך לומר על דבר שיש לו מציאות בפני עצמו. אך לצד ב' של החקירה דהאיסור נהפך להיתר שייך גם על דבר העומד בפני עצמו.

לאור זה סובר העט"ז בהיתר בהיתר העומד במקומו לא שייך כלל ביטול ברוב כי לומר שהמיעוט אינו קיים- אי אפשר כי יש לו מציאות כך שאינו ניכר ולומר שהיתר מקבל

דינים של היתר ג"כ לא שייך ולכן כתב העט"ז דביטול היתר בהיתר שייך רק כאשר הוא מתפשט ומתערב דאז המיעוט כמו שאינו.

אך הש"ך למד כצד ב' של החקירה דהאיסור המועט מקבל את דיני הרוב ונהפך להיתר וזה שייך רק באיסור והיתר אך לא בהיתר בהיתר אע"פ שהוא מתפשט ומתערב ומה שבו"ח- בטל, זה מטעם דדרך בישול אסרה התורה דכל שאין טעם אין כאן איסור כלל.

לסיכום ניתן לומר שישנה ג' שיטות בראשונים בדין "ביטול היתר בהיתר":

א. דעת האו"ה- יש ביטול היתר בהיתר בכל האיסורים כגון חמץ בפסח וכו' (יתכן דוקא דבר שמתערב ומתפשט).

ב. דעת הרא"ש- באופן כללי אין ביטול היתר בהיתר, אולם בבו"ח כיון שדרך בישול אסרה תורה אין יצירת איסור אלא בנו"ט.

ג. דעת הרי"ף והרשב"א בת"ה הקצר- אין ביטול היתר בהיתר ואפי' בבו"ח.

סוף דבר

כיון דחזינן לרמ"א דפסק כדעת האו"ה בסי' צ"ט סו' וגם המחבר בסי' צ"ז דהביא לשי' הרי"ף אינו חולק עליו, כיון דניתן לומר דהוי מטעם שהזכרנו, לעיל דעטם הבשר נרגש בלחם.

ובבו"ח גם לשי' הרא"ש והש"ך ברצ"ט ס"ק א' ודאי דהיתר בהיתר בטל א"כ בנידון שפתחנו בראש דברינו ביצור שוקולד פרווה במכונה שיש בה שאריות חלב הואיל והם בטלים בכמות שוקולד הפרווה ודאי שלא נוצר כאן איסור של בשר בחלב ולפי דברי

הש״ך מותר אפי׳ לכתחילה לאכול עם מאכל בשרי כדין חלב במים ברמ״א בסו׳ אלא שהבית מאיר כותב דכל דברי הרמ״א הם בדיעבד ולא לכתחילה וכן משמע לשון הרמ״א.

ויתכן ויש לחלק בין אם נותן את המים בחלב כדי לאוכלן עם בשר דבכה״ג אסור דהוי כמבטל איסור לכתחילה. לבין נתערב בלא כוונה דמותר לאוכלן עם בשר וכ״ז להלכה ולא למעשה ואכמ״ל.

הרב יהודה שחור שליט"א - ראש כולל דיינות

פגיעה בזכותו הקנינית של הפרט לצרכי כפיה דתית

לע"נ מו"ר רה"י הגרח"י גולדוויכט זצ"ל

שזכה וזיכה את הרבים

ראשי פרקים

א. מבוא.
ב. שיטת רש"י שיש חילוק בין זכיה לשליחות עושה השליח עבור הבעלים או שהמעשה מיוחס לבעלים.
ג. האם בזכיה ושליחות עושה השליח עבור הבעלים או שהמעשה מיוחס לבעלים.
ד. הסבר הנצי"ב בהבנת רש"י.
ה. זכיה מטעם שליחות מגזירת הכתוב או מכח אנן סהדי.
ו. יישוב הסתירה ברש"י– שילוב של אנן סהדי וגזירת הכתוב.
ז. מחלוקת הפוסקים האם זכין מאדם שלא בפניו.
ח. האם דעת אחרת נובעת מזכיה או שהזכיה נובעת מדעת אחרת.
ט. זכין מאדם תלוי בהבנה כיצד זכיה מטעם שליחות.
י. זכיה למטרת צרכים רוחניים– סיכום.
יא. זכין לאדם למטרה רוחנית כשהוא מתנגד.
יב. זכין מאדם למטרה רוחנית כשהוא מתנגד ממה נפשך אינו מועיל.
יג. סיכום.

א. מבוא

נושא הכפיה הדתית כמעט שאינו יורד מסדר היום של הציבור בישראל. עיקר הויכוח קשור בהתמודדות ערכים דתיים רוחניים של זיכוי הרבים, כל ישראל ערכים זה בזה, שמירת צביונה היהודי של האומה וכו׳ מול עקרונות חופש הפרט של החברה המודרנית ושאיפת החברה להתערבות קטנה ככל האפשר בחיי האזרח. גם אם נסיק שהכפיה הדתית מוצדקת היא באופן עקרוני יש לבחון אימתי וכיצד ראוי ליישם זאת באופן מעשי. ישנם תחומים שבהם רוב הציבור יקבל זאת בהבנה מתוך הסכמה לכתחילה או עכ״פ בהסכמה בדיעבד. ברם, בתחומים אחרים התנגדות הציבור תהיה חריפה יותר ויישום הכפיה הדתית בפועל עלול להקלע לקשיים מרובים. בנוסף, ישנם נושאים שבהם אין צורך בכפיה זו והציבור מקבל את הדברים מתוך רצון, אדרבא הכפיה עלולה ליצור התנגדות שלא היתה נוצרת אלמלא הכפיה. לעיתים ניתן להשיג בדרכי נועם תוצאות טובות יותר מאשר בשבט חובלים. יש לבחון סוגיא זו בשיקול דעת מעמיק.

ישנם מספר חובות ומצוות שהאדם חייב לבצע תוך כדי פגיעה בבעלותו ובזכותו הקנינית. כגון: מכירה חמץ, מכירת חלק קטן מבהמה מבכירה לגוי (כדי למנוע קדושת בכור בזה״ז), היתר עיסקא (הפיכח הלוואה, לעיסקא שחלקה פיקדון כדי למנוע איסורי ריבית), הפרשת חלה, תרומות ומעשרות, חילול מעשר שני, נטע רבעי ומעות שביעית, מכירת קרקע לגוי וכדומה, הקנאת ד׳ אמות של מלוה לצרכי פרוזבול וכדומה. במקרים אלו הכפיה הדתית תועיל בזיכוי הרבים וערבותן הדדתית של בני ישראל זה לזה. בנוסף לכך, בדרך זו נמנעת גם הכשלתם של שומרי תורה ומצוות באיסורים חמורים. (ריבית, בכור, חמץ שעבר עליו הפסח, טבל וכו׳). במקרים אלו הכפיה היא יותר בהיבט העקרוני של הפגיעה בבעלותו של האדם אך אין כאן פגיעה באורח החיים ובחופש הפרט. גם הפגיעה הקנינית היא יותר באופן עקרוני, מעשית

אין לאדם נפ״מ אם אחוז קטן מבהמתו או החמץ שלו שייכים לגוי. משום כך זיכוי הרבים בתחומים אלו קל הוא יותר באופן מעשי והציבור הרחב עשוי לקבל זאת בהבנה.

ברם, בפועל לא מצאנו כפיית הציבור בצורה נרחבת בתחומים אלו. יש לברר האם ניתן לפי ההלכה לעשות זאת מתוך כפיה. לצורך בירור זה עלינו לבחון האם לבצע פעולות התערבות בממונו של האדם ללא תיאום עמו מכח הדין שזכין לאדם שלא בפניו. האם זה מועיל באדם שמן הסתם יסכים לכך והאם זה תופס גם באדם שמתנגד לכך. לשם כך עלינו להרחיב את היריעה בענייני שליחות וזכיה.

ב. שיטת רש״י שיש חילוק בין זכיה לשליחות כשחב לאחרים

מצינו בראשונים מחלוקת האם זכיה מועילה מטעם שליחות או לא. לרש״י, תוס׳, רא״ש והר״ן זכיה מועילה מדין שליחות ואילו הרשב״א, רמב״ן וריטב״א סוברים שזכיה

אינה מטעם שליחות. הנפ"מ היא בזכיה לקטן האם היא מהתורה או מדרבנן– בקטן לא מועילה שליחות ואם זכיה מטעם שליחות ע"כ שזכין לקטן רק מדרבנן אך אם זכיה לאו מטעם שליחות אפשר שזכין לקטן מהתורה.

והנה מצינו בב"מ י' ע"א, שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים לא קנה. לרוב הראשונים הסיבה היא כי שלוחו של אדם כמותו זה גזירת הכתוב והתורה לא חידשה זאת במקום שחב לאחרים. לפ"ז התופס לבע"ח כשחב לאחרים לא קנה בין כשעשאו שליח ובין כשתופס מיוזמתו בתורת זיכוי (הרא"ש בב"מ שם מנמק זאת: "לאו כל כמיניה לזכות לזה ולחוב לזה ואפילו בהרשאה" ובגיטין י"א ע"ב מנמק הרא"ש: "דלאו כל כמיניה לשוויא שליח כדי לחוב לאחרים". ברא"ש בב"מ נראה שהחסרון הוא מצד השליח שאין בכוחו לזכות לזה כשחב לזה ובר"אש בגיטין נראה שהחסרון הוא מצד המשלח שאין בכוחו למנות שליח לחוב לאחרים).

רש"י בב"מ י' ע"א, מחדש שהתופס לבע"ח כשחב לאחרים לא קנה כשרוצה לזכות עבורו אך כשמינהו שליח קנה גם כשחב לאחריני וז"ל: "לא קנה כדאמר בכתובות דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס". ותמהו המפרשים מדוע יש הבדל בין זכיה לשליחות לענין חב לאחריני ובמיוחד קשה שהרי לפי רש"י זכיה מטעם שליחות. תירוצים רבים נאמרו לשאלה זו במפרשים ובכך יישבו גם את הסתירה לרש"י מהגמרא בכתובות פ"ד ע"ב ומרש"י שם ובב"ק ע' ע"א. היסוד לתירוצים אלו הוא שרש"י דיבר רק לפי ההו"א בגמרא, לפי שיטות מסוימות או רק במקרים מסוימים (רע"א בב"מ, רש"ש, תומים סימן ק"ה, בית הלוי חלק ג' סימן מ"ד, פני יהושע, ש"ך חו"מ סימן ק"ה, קצות החשן ק"ה סק"ג (לולי דמיסתפינא), ב"ח ק"ה, בעל התרומות, מחנה אפרים (שלוחין כ"ז), מהרשד"ם חו"מ ר"ט ועוד).

ג. האם בזכיה ושליחות עושה השליח עבור הבעלים או שהמעשה מיוחס לבעלים

באבן האזל (פ"כ דמלוה ה"ב) מיישב זאת ע"פ הסברו בביאור החילוק שבין זכיה לשליחות. בשליחות אנו מחשיבים את מעשהו של השליח כאילו עשאו המשלח. השליח הוא כידו של המשלח (ידא אריכתא). בזכיה המעשה מיוחס לשליח אלא שמעשהו של השליח מועיל מדין זכיה ליצור חלות עבור השני. (בחידושי ר"ש שקופ גיטין סימן ד' מובא חילוק דומה בין זכיה לשליחות ונפ"מ שם לעניין שליחות וזכיה בדבר עבירה. אמנם ראה חילוק אחר באמרי בינה גבית חוב סימן כ"ט סוף סק"ד). האחרונים תלו בחקירה זו מחלוקת הרמב"ם והטור בשליחות גט כשהמינוי נעשה בפקחות ואח"כ נשטתה הבעל האם יכול השליח לכתוב גט ולגרש. לפי הטור הגט בטל ולפי הרמב"ם הגט רק פסול מדרבנן ואינו בטל מהתורה. והסבירו האחרונים שהטור סובר ששליחות נחשבת כידא אריכתא והבעל עושה המעשה ולכן אם הבעל שוטה הגט בטל ולפי הרמב"ם הבעל מסר כוחו לשליח והשליח יכול לבצע זאת מהתורה גם כשהבעל שוטה.

ומסביר אבן האזל שכשחב לאחרים אין התופס יכול לעשות קנין בממון הלוה כדי לזכות עבור המלוה משום שהוא לא יכול לפעול עבור אדם אחר בממון של אחרים. אך חסרון זה שייך רק בזכיה שהשליח פועל עבור השני. בשליחות אנו מחשיבים זאת כפעולתו של המשלח והמשלח יכול לפעול עבור עצמו בממון של אחרים. ולכן לרש״י נהי שלזכות לאחרים א״א כשחב לאחריני אך כשמינהו כשליח מהני (ותוס׳ ב״מ י׳ ע״א, שחולק על רש״י וסובר שגם שליחות לא תועיל כשחב לאחריני אפשר שסובר שגם בשליחות, השליח פועל עבור המשלח ולכן לא יועיל כשחב לאחרים).

ד. הסבר הנצי״ב בהבנת רש״י

הנצי״ב בהעמק שאלה (שופטים ק״נ ססק״ב) מיישב שיטת רש״י ע״פ תשובת הרי״ף שתופס לבע״ח סתם לא מועיל גם כשאינו חב לאחרים כי הלווה יכול לומר לו לאו בע״ד דידי את ורק כשיש פסידא למלוה תקנו חכמים שתועיל תפיסה. (וראה בב״ח סימן ק״ה שמבאר שיש חילוק בין דברי תשובת הרי״ף לבין דעת ר׳ משה מאיברא שהובאה ברא״ש. לרי״ף מהתורה לא מועילה תפיסה תמיד (מטעם דלאו בע״ד דידי את) וחכמים תקנו תפיסה במקום פסידא. ואילו לר׳ משה מאיברא מהתורה מועילה תפיסה תמיד וחכמים תקנו שתפיסה לא תועיל כשאין פסידא (מטעם דלא שבקת חיי לכל בריה) ובכך מיישב הב״ח הסתירה ברא״ש, שבב״מ י׳ חלק על תשובת הרי״ף ובגיטין ספ״ק הביא דברי ר׳ משה מאיברא). ומסביר הנצי״ב שחכמים תקנו תפיסה במקום פסידא דמלוה רק כשאינו חב לאחריני אך כשחב לאחריני לא תקנו לזכות למלוה על חשבון אחרים. וכל זאת בזכיה ששם יכול לומר הלווה לאו בע״ד דידי את, אך כשמינהו שליח או בהרשאה תועיל תפיסה מהתורה ואין צורך בתקנת חכמים כי כשמינהו שליח אי אפשר לטעון לאו בע״ד דידי את, וכשתפיסה מועילה מהתורה היא מועילה גם כשחב לאחריני. לפי הנצי״ב אין צורך לחדש ולומר בגדרי זכיה ושליחות שאין הם תופסים כשחב לאחריני, מעיקר הדין זוהי רק הגבלה בתקנת חכמים. (סברא דומה אפשר לומר בדעת הראב״ה (שהביא הר״ן ב״מ י׳ סד״ה אמר ר׳ חייא) שסובר שתופס לבעל חוב גם כשאינו חב לאחרים

מועיל רק כשעשאו שליח (והר״ן ורוה״פ חולקים וסוברים שמועיל גם מדין זכיה) וי״ל שלפי הראב״ה תפיסה מועילה רק בשליחות כי אז אין הלווה יכול לומר לאו בע״ד דידי את אך בזכיה יכול הלווה לטעון זאת ולכן לא מועילה תפיסה).

ה. זכיה מטעם שליחות מגזירת הכתוב או מכח אנן סהדי

הסבר נוסף בביאור שיטת רש״י כתב בקצות החשן (סימן ק״ה סק״א). הראשונים שמנמקים שזכיה מועילה מטעם שליחות כתבו שבדבר שזכות הוא לו, אנן סהדי שעושהו שליח (תוס׳ כתובות י״א ע״א, ראש פ״ק בגיטין ט׳ ע״ב ובב״מ י״ב ע״א ועוד). הקצות חולק וסובר שאנן סהדי שעשאו שליח לא מועיל. כשם שקיי״ל שיאוש שלא מדעת אינו

יאוש הוא הדין ששליחות שלא מדעת אינה שליחות. משום כך מסיק הקצות שזכיה מטעם שליחות נובעת מגזירת הכתוב ולא מכח סברת אנן סהדי.

ובכך מסביר הקצות שיטת רש״י מדוע זוכה לחבירו אינו מועיל כשחב לאחריני אך כשעשאו שליח מועיל. שליחות רגילה מועילה גם כשחב לאחריני. זכיה זה גזירת הכתוב של תורה שתועיל כמו שליחות והתורה גזרה זאת רק בזכות לכל העולם, כשחב לאחריני התורה לא חידשה דין זכין. ותוס׳ ושאר הראשונים שסוברים שגם בשליחות לא יועיל כשחב לאחרים יתכן ויסברו שזכיה זה אנן סהדי ששלחו ולכן מצד הבעלים אין נפקא מינה אם חב לאחריני או לא, האנן סהדי שהוא מסכים קיים בכל מקרה. ואם בכל זאת מצינו שתופס כשחב לאחריני אינו מועיל ע״כ שזה חסרון ביכולת להיות שליח לאחד כשחב לאחרים וזו בעיה גם בזכיה וגם בשליחות (הסבר זה דומה להסבר הנצי״ב דלעיל שכשחב לאחרים לא נתחדש דין זכיה אלא שהקצות מדבר על גזירת הכתוב והנצי״ב על תקנת חכמים).

ולפי זה יוצא ששיטת רש״י שזכיה מועילה מטעם שליחות מכח גזירת הכתוב ולא מכח אנן סהדי. בטבעת החושן סי׳ ק״ה מציין שאכן ברמב״ן ב״מ ע״א ע״ב, נראה שאליבא דרש״י זכיה נלמדת מהפסוק ואכן רש״י

לשיטתו בקידושין מ״ב ע״א, לומד זכית גדול מהפסוק בנחלת הארץ והראשונים שם שסוברים שזכות גדול נלמדת מסברא יאמרו שזכיה מועילה מדין אנן סהדי. ברם, דברים אלו לכאורה נסתרים מדברי רש״י עצמם בגיטין ובב״מ שכותב שבזכיה יש אנן סהדי ולפי הנתבאר יוצא שלרש״י זכיה נלמדת מהפסוק.

ו. יישוב הסתירה ברש״י- שילוב של אנן סהדי וגזירת הכתוב

והנראה לענ״ד בישוב הדברים שיש לדקדק בלשון רש״י ותוס׳. תוס׳ (כתובות י״א ע״א, ד״ה מטבילין) כותב: ״דזכיה מדין שליחות הוא דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח״ ואילו רש״י (גיטין ט׳ ע״ב, ד״ה יחזור ובדומה לכך ברש״י ב״מ יב׳ ע״א, ד״ה גבי) כותב: ״וזכין לו לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי״.

בתוס׳, האנן סהדי הוא: ״<u>דעביד ליה שליח</u>״ – שעושהו שליח ואילו ברש״י האנן סהדי הוא: ״<u>דניחא ליה דנהוי האי שלוחו להכי</u>״ - נוח לו שיהיה שלוחו. בתוס׳ מפורש שנחשב שעשאו שליח אך ברש״י אפשר להסביר שהוא לא עשאו שליח אלא שנוח לו שיהיה שלוחו. ויתכן וכוונת רש״י שזכיה מועילה מגזירת הכתוב אך היא נובעת מכך שיש אנן סהדי שנוח לו שיהיה שלוחו. אפשר להסביר זאת בכמה אופנים:

א. התורה חידשה שיש אנן סהדי ששלחו. דהיינו, בכל מקום שברור לנו שנוח לו שיהיה שלוחו גילתה לנו התורה שהוא אכן מינהו, יש מינוי כללי של כל אדם שיוכלו אחרים להיות שלוחיו לזכות עבורו.

ב. גזירת הכתוב שזכיה תועיל אע״פ שלא מינהו כשליח כאשר נוח לו שיהיה שלוחו. (לפ״ז זכיה אינה מועילה כשליחות אלא שכשיש ניחותא בשליחות-הזכיה מועילה מצד עצמה).

ג. במקרים שנוח לו שיהיה שלוחו קבעה התורה שהוא יחשב כשלוחו (מעין מינוי שליחות של התורה או שליחות ללא צורך במינוי) ולכן מועילה זכיה.

לפי זה יצא שרש״י סובר שזכיה מועילה מגזירת הכתוב ולכן כשחב לאחריני, נהי ששליחות מועילה אך אין גזה״כ שזכיה תועיל כשליחות. ותוס׳ סובר שבזכיה יש אנן סהדי ששלחו ולכן אין הבדל בין זכיה לשליחות לענין חב לאחריני.

יש להעיר שרע״א נוקט שזכיה היא שליחות ללא צורך במינוי ולכן אפשר שזכין לקטן מדאוריתא אע״פ שאין שליחות לקטן כי קטן אינו יכול למנות שליח אך זכיה היא שליחות שאינה צריכה מינוי ותועיל בקטן מהתורה.

הראשונים ותוס׳ כתובות י״א שסוברים שזכין לקטן מדרבנן משום שזכיה מטעם שליחות אפשר להסבירם בשני אופנים:

א. קטן מופקע לגמרי מדיני שליחות והחסרון איננו רק ביכולתו למנות ולכן גם שליחות ללא מינוי לא תועיל בקטן מהתורה.

ב. זכיה נחשבת כאן סהדי שמינהו כשליח (מינוי כללי לכל העולם) וקטן אינו יכול למנות שליח. (ולפ״ז יוצא שתוס׳ לשיטתו, מאחר והזכיה מכח אנן סהדי לכן קטן לאו בר זכיה וכן אין חילוק בין זכיה לשליחות בענין חב לאחריני).

ז. מחלוקת הפוסקים האם זכין מאדם שלא בפניו

אחר שבארנו מטעם שליחות מועילה או מטעם אנן סהדי או מגזירת הכתוב , עלינו לדון בזכיה לצורך זיכוי הרבים במצוות. ראשית יש לדון בכך במקרים שבהם מסתבר שאדם מסכים לכך.

בתרומת הדשן סי׳ קפ״ח מתיר למשרתת להפריש חלה בלי רשות בעה״ב מדין זכין לאדם שלא בפניו והביאו, הרמ״א יו״ד סי׳ שכ״ח ס״ג. במרכבת המשנה (פ״ו דגירושין) דן האם ניתן להשליש גט לאשה שנשתטית שיועיל מדין זיכוי לבעל ומסקנתו שלא יועיל מדין זכיה. מצינו שזכין לאדם שלא בפניו אך זכין מאדם לא שמענו. ולפי זה גם הפרשת חלה ללא רשות הבעלים לא תועיל מדין זיכוי כי גם כאן זה לא זכין לאדם אלא זכין מאדם. ואכן הקצות סי׳ רמ״ג סק״ח חולק על תרומת הדשן וסובר שהפרשת החלה לא תועיל (ברם, בדברי הקצות אינו מודגש כ״כ הטעם שזכין מאדם לא אמרינן אלא כותב שזכין לאדם מועיל כשזוכה בחפץ וכדומה אבל בהפרשת חלה משל בעה״ב אין זה זכות אלא ניחותא וכו׳. יתכן וכוונת הקצות היא אחרת אך האחרונים מבינים בקצות החושן שכוונתו שזכין מאדם לא אמרינן). גם ר׳ אייזל חריף (עמק יהושע סי׳ כ״א) נוטה שזכין מאדם לא אמרינן (וראה גם באחיעזר חלק א׳ סי׳ כ״ח).

הרבה פוסקים הוכיחו שהעיקר כדעת תרומת הדשן והרע״א שזכין מאדם אמרינן: החתם סופר (אבן העזר סי׳ י״א), אמרי בינה (הלוואה סוף סי׳ י״ג כשזה זכות גמור),

באר יצחק (או״ח סי׳ א׳) והחזון איש (קידושין סי׳ מ״ט סק״י). ההוכחות לכך הם מהא דקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה מקודשת (אם נתרצה אח״כ)ובראשונים בקידושין מ״ה מבארים שזה מועיל מדין זכין לאב. (ואכן האבני מילואים סי׳ ל״ז סוף סקי״ב תמה על כך כי לשיטתו בקצות בהפרשת חלה זכין מאדם לא אמרינן). וכן מוכח מהא דבסוטה זכין לבעל בקינוי, (ואע״ג דעל ידי כך אשתו עלולה להאסר עליו). הוכחה נוספת מגיטין נ״ב שאפוטרופוס מוכר נכסי יתומים מדין זכין. אמנם ניתן לדון בראיות אלו (ובהוכחות נוספות שהובאו) ויתכן ואפשר לדחותם, אך הפוסקים דלעיל נוטים שזכין לאדם מהני, וכן פסק בשו״ת פנים מאירות ח״ב סוף סי׳ נ״ב (בענין מכירת חמץ ובהמה מבכירה).

משום כך פסק הבאר יצחק (לר׳ יצחק אלחנן) שאדם שחשב למכור חמצו בערב פסח לגוי ולא הספיק לבצע זאת, יכול בי״ד למכור עבורו את החמץ ויועיל מדין זכוי אע״פ שזה זכין מאדם.

משום כך אף מובן מדוע נהגו בשטרי מכירת חמץ לגוי לכלול את אלו שמינו את הרבנות למכור וגם את אלו שלא מינו, מדין זכין לאדם שלא בפניו. בטבעת החושן (סי׳ רמ״ג בקצות סק״ח) מוסיף שבמכירת חמץ ישנם שני טעמים מדוע יתכן שגם הקצות יסכים שתועיל זכיה ואין זה זכין מאדם. א) במכירת חמץ הוא זוכה במעות (ע״פ סברת החזו״א). ב) במכירת חמץ הוא אינו לוקח ממנו החמץ לשבוע אלא להיפך הוא מזכה לו את החמץ לאחר הפסח, כי אם המכירה לא תיעשה - החמץ ייאסר (ויש להאריך בטעמים אלו).

ח. האם דעת אחרת נובעת מזכיה או שזכיה נובעת מדעת אחרת

כאמור, הכרעת הבאר יצחק שזכין מאדם אמרינן, אך הוא מבאר (שם בענף ג׳) גם שיטת הפוסקים שזכין מאדם לא אמרינן. טעמם הוא, שזכין מאדם מועיל אע״פ שאין דעת קונה משום שיש דעת מקנה (דעת אחרת). וכל זה בזכין לאדם שיש דעת אחרת מקנה אך בזכין מאדם אין דעת מקנה ולכן אינו מועיל לשיטות אלו.

יש להעיר שסברת הבאר יצחק בשיטת הקצות והמרכבת משנה הינה לכאורה ההיפך מהמבואר בקצות החשן סי׳ רל״ה סק״ד. לפי הבאר יצחק הסוברים שזכין מאדם שזכין מאדם לא אמרינן (ובהם גם הקצות) טעמם הוא כי זכיה מועילה בגלל שיש כוונת מקנה ודעת אחרת מקנה. (ויש אף לדון לפי זה בזכיה במציאה שאין דעת אחרת וכמו״כ זכיה מהפקר שלפי רוב הפוסקים אין בו דעת אחרת מקנה וראה בזה רש״י ותוס׳ ב״מ י״ב ע״א, וקצות רע״ג, א׳ ואכמ״ל). הקצות (סי׳ רל״ה סק״ד ובסי׳ ער״ה סק״ד) מחדש בדעת הרמב״ם לכאורה להיפך בדעת אחרת מקנה, קטן זוכה מהתורה בגלל שזכין לאדם, המקנה מכוון לקנות עבור הקטן (ובכך מבאר הקצות לשון הרמב״ם שקטן קונה קרקע בגלל שזכין לאדם, ולפ״ז אם זכין לקטן מדרבנן, גם מתנה לקטן בדעת אחרת תועיל רק מדרבנן, ולפי התוס׳ שזכין לקטן מדרבנן וקטן זוכה לעצמו בדעת אחרת מדאוריתא, מוכח שיש הפרדה בין דין זכין לדין קטן זוכה בדעת אחרת, והוא אינו נובע מדין זכין). בקצות אליבא דהרמב״ ם קטן זוכה בדעת אחרת בגלל דין זכין ובבאר יצחק אליבא

דהקצות ודעימיה זכין מועיל בגלל דעת אחרת. האם דעת אחרת נובעת מדין זכין או שזכין נובע מדעת אחרת?

ברם, יתכן שאין סתירה בין הדברים. הזכין אינו נובע מדעת אחרת וכמו כן הדעת אחרת אינו נובע מזכין אלא שזכין ודעת אחרת משלימין זה את זה.

בזכין (ע״י גדול) חסר כוונת קונה כי המעשה נעשה ע״י אחר והשלמת דעת קונה ע״י דעת אחרת של המקנה שמעבירה את הכוונה לקנין מהמקנה לקונה. העברה זו מועילה מדין זכין. קטן הזוכה לעצמו בדעת אחרת חסר בדעתו לקנות (אע״פ שהוא עושה המעשה אין לו דעת לקנות) ודעת זו ניתנה לו ע״י המקנה מדין זכין. כלומר, בין בקטן הזוכה לעצמו (כשיש דעת אחרת) ובין גדול הזוכה עבור חברו (כשיש דעת אחרת) חסר בכוונת קונה ובשניהם מועברת לקונה כוונת המקנה (הדעת אחרת) מדין זכין. ישנו רק הבדל טכני שבקטן הזוכה לעצמו הזכיה מתייחסת רק לכוונת הקונה, ובזכין לגדול הזכיה מתייחסת גם לכוונת קונה וגם למעשה עצמו. ולפי זה יוצא שאין סתירה בין הדברים. הדעת אחרת אינו נובע מזכין וזכין אינו נובע מדעת אחרת, שניהם ביחד משלימים זה את הזה ומאפשרים את הקנין בשני המקרים.

ט. זכין מאדם תלוי בהבנה כיצד זכיה מטעם שליחות

ניתן לקשר מחלוקת הפוסקים אם אמרינן זכין מאדם לדרך שבה מועילה זכיה מטעם שליחות והבנו לעיל שלושה הסברים:

א. אנן סהדי שעשאו שליח.
ב. גזירת הכתוב שמועילה זכיה.
ג. שילוב של אנן סהדי וגזירת הכתוב.
1. התורה גילתה לנו שהוא מינהו כשליח (מינוי כללי).
2. התורה קבעה שתועיל זכיה.
3. התורה מינתה אותו שליח (מעין מינוי של התורה או שליחות ללא צורך במינוי).

ונראה שדין זכין מאדם תלוי בהבנה כיצד זכיה מטעם שליחות. אם זכיה זה אנן סהדי ששלחו, זוהי סברא שעומדת בפני עצמה ומה לי זכין לאדם או זכין מאדם, אם אנו מניחין שהוא מינהו כשליח בשני המקרים זה יועיל. אם זכיה זה גזירת הכתוב יש לומר שמצאנו חידוש זה בזכין לאדם אך אין מקור שחידוש זה קיים גם בזכין מאדם. ולפי זה הקצות שסובר שזכין מאדם לא אמרינן לשיטתו שסובר שזכיה מטעם שליחות זה גזיה״כ (אא״כ נבאר הקצות בהפרשת חלה מצד ניחותא וכו׳ ולא מצד זכין מאדם).

ואם נוקט שזכיה מטעם שליחות משלבת גם אנן סהדי וגם גזיה״כ אזי הדברים תלויים כיצד משלבים זאת.

לפי הסבר (ג 1) שכשיש אנן סהדי שנוח לו בשליחות התורה גילתה שהוא אכן מינהו כשליח יוצא שגזירת הכתוב אינה מחדשת דין, היא רק מגלה לנו שהאנן סהדי רחב יותר מכפי שנראה לנו (הוא לא רק מעונין בשליחות אלא שיש מעין מינוי כללי). משום כך נראה שגילו זה מגזיה״כ שייך גם בזכין מאדם ואין סברא לחלק.

לפי הסבר (ג 2) שכשיש אנן סהדי כנ"ל התורה קבעה שמועילה זכיה מסתבר שמצינו חידוש זה רק בזכין לאדם ואילו בזכין מאדם לא שמענו.

ולפי הסבר (ג 3) שכשיש אנן סהדי כנ"ל התורה מינתהו כשליח או שהשליחות תתפוס ללא צורך במינוי יש להסתפק האם בזכין מאדם יועיל או לא.

הבאנו לעיל את הסברו של הבאר יצחק מדוע יש הסוברים שזכין מאדם לא אמרינן. לדבריו יש חסרון בזכיה של דעת קונה והפתרון לכך הוא דעת מקנה שמועילה לקונה ולכן זה שייך רק בזכין לאדם ולא בזכין מאדם. נראה שדבריו יכולים להשתלב עם המבואר כאן. אם נניח שבזכיה הוא מינהו כשליח [מכח אנן סהדי לפי הסבר (א) או מכח גזיה"כ של תורה לפי הסבר (ג 1)] מסתבר שגם איו חסרון של דעת קונה, אם יש מושג של מינוי שליח כללי נקל להבין שיש גם מושג של דעת קונה כללית. משום כך נראה שהבאר יצחק תפס שאין כאן מינוי מצד הזוכה ויש כאן גזירת הכתוב שהזכיה מועילה אע"פ שהוא לא מינהו כשליח [הסברים (ב), (ג 2) או (ג 3)] ולכן מסביר הבאר יצחק שישנה בעיה מצד דעת קונה.

י. זכיה למטרת צרכים רוחניים- סיכום

ולסיכום, ראינו שיש מחלוקת בפוסקים האם זכין מאדם מועיל או לא. לפי הבאר יצחק הבעיה נעוצה בדעת קונה. הבאנו חמישה הסברים בהבנה כיצד זכיה מועילה מטעם שליחות ותלינו בכך את המחלוקת. ישנם פוסקים רבים שסוברים שזכין מאדם אמרינן ומשום כך נהגו לכלול במכירת חמץ ובמכירת קרקע לגוי בשביעית שפעולות אלו נעשות גם עבור אלו שלא מינו שלוחים לכך אך הם מעוניינים בכך ומועיל מדין זכין מאדם שלא בפניו. אמנם צ"ע אם ראוי לסמוך על כך לכתחילה משום שישנם פוסקים שסוברים שזכין מאדם לא מועיל.

זיכוי זה יכול להועיל גם לצרכים רוחניים אחרים כמכירת חלק קטן מפרה מבכירה לגוי, פרוזבול, חילול מעשרות וכד'. במכירת חמץ הבאנו לעיל שיתכן ומועיל מדין זכין לאדם ואינו תלוי במחלוקת בענין זכין מאדם. מאידך, בהפרשת תרומות ומעשרות וחלה (משל בעל הבית) יתכן וישנה בעיה נוספת מלבד זכין מאדם, כי בתרומה צריך לדעתכם ויתכן וזכוי לא מועיל.

כמו כן בזיכוי של היתר עיסקא למניעת איסורי רבית יתכן והבעיה חריפה יותר. בהיתר עיסקא הופכים ההלוואה לעיסקא שחציה פקדון ובמקרים מסוימים יתכן שיש לכך השלכות מעשיות (כגון, כשהלווה הפסיד שלפי תנאי העיסקא פטור הוא מתשלום רבית וכד') ומשום כך על אף שמצד המצוה זוהי זכות גמורה אך במישור המעשי יתכן ויש בכך חובה וספק אם ניתן לעשות זאת מדין זכין.

במקרים שבהם זכין מאדם מועיל אפשר לבצע זאת עבור כל אדם שאנו מניחים שהוא מעונין בכך אילו היה נשאל על כך. הסכמה זו יכולה לנבוע מרצונו בקיום המצוה. אך גם לגבי מי שאינו חפץ בכך מכח המצוה, מסתבר שזיכוי זה יועיל אם הוא מעונין בכך לצרכי מסחר וכד' כדי שיוכל ליצור קשרים עסקיים עם הציבור שומר המצוות.

הבעיה מתעוררת ביחס למקרים שבהם האדם אינו מכיר בערכה של המצוה ואין לו גם צורך עסקי בכך. אין לו רצון חיובי שהזיכוי יתפוס ולעיתים ישנה אף התנגדות עקרונית מטעמים שונים לזיכוי רוחני זה. נעסוק בכך בפרקים הבאים.

יא. זכין לאדם למטרה רוחנית כשהוא מתנגד

בגמ' ובירושלמי מבואר שלא ניתן לזכות לאשה גט ללא שמינתה שליח כי זכוי גט נחשב כחוב לאשה ואפילו אם גילתה דעתה שהיא רוצה אנו חוששים שחזרה בה. באשת מומר נחשבת קבלת הגט כזכות לאשה (שמכשילה בעבירות, עלול להעבירה על דתה וי"א אף שעצם ביאתו אסורה) ולכן לרוב הפוסקים ניתן לזכות גט לאשת מומר ובמיוחד כשגילתה דעתה קודם לכן שהיא מעוניינת בגט. ברם, כשאשת המומר צווחת שאינה רוצה להתגרש ואנו יודעים שהיא טועה וקמי שמיא גליא שזכות הוא לה להתגרש, נחלקו הפוסקים האם ניתן לזכות לה גט בניגוד לרצונה. הרא"ם (חלק א' סי' ז') פוסק שניתן לזכות לה גט בעל כרחה כי אנו יודעים שזכות הוא לה. הרד"ך (בית ט' חדר י"ב) חולק וסובר שבאדם רגיל אפשר לתלות שזכות הוא לו לקיים מצוה אך כשאדם צווח שאינו רוצה לקיים המצוה לא תועיל הזכיה.

ונראה שמחלוקתם קשורה לנידוננו דלעיל כיצד מועילה זכיה מטעם שליחות. אם בזכיה יש אנן סהדי שמינהו כשליח פשוט הוא שהענין נקבע לפי דעתו של האדם. אם האדם חושב שזו אינה זכות לו הוא ודאי לא ממנה על זה שליח. גם אם אנו משוכנעים שהוא טועה ושמבחינה רוחנית זה זכות לו סוף סוף כל עוד הוא לא משתכנע בכך הוא לא מינה על זה שליח. אמנם ידועים ומפורסמים דברי הרמב"ם בענין גט וקרבנות שכופין אותו שיאמר רוצה אני שזהו רצונו האמיתי

אלא שיצרו הרע מעכב. אלא שסברא זו יכולה להועיל לכל היותר שזה נחשב כרצונו ואין הוא בגדר של "אינו רוצה" אך קשה להסתמך על כך ולחדש מכח סברא זו שהוא מינה שליח.

אך אם זכיה מועילה מכח גזירת הכתוב מסתבר שהתורה חידשה דין זכיה כאשר לפי התורה זה זכות לו ואע"פ שהוא טועה וסבור שזה אינו זכות לו. ולפי זה י"ל שהרא"ם סובר שזכיה מועילה מגזיה"כ ולכן יועיל זכוי גט לאשת מומר כשצווחת שאינה רוצה להתגרש. ולדעת הרד"ך זכיה מכח אנן סהדי ששלחו ולכן כשצווחת לא יועיל זיכוי.

הבאנו לעיל הסברים נוספים שזכיה מועילה מטעם שליחות מכח שילוב של אנן סהדי וגזירת הכתוב. אם הביאור הוא שכשיש אנן סהדי שניחא ליה התורה חידשה שהוא מינהו כשליח (ג1) פשוט הוא שכאן לא ניחא ליה ולכן הוא לא מינהו כשליח. אם כשיש אנן סהדי התורה חידשה דיני זכיה (ג2, ג3) אפשר אולי שהתורה חידשה זאת לא רק כשאנן סהדי שניחא ליה אלא גם כשאנן סהדי שצריך להיות ניחא ליה אע"פ שהוא טועה וסבור שלא ניחא ליה. אך גם לפי הסברים אלו יותר נראה שאין כאן אנן סהדי ולכן התורה לא חידשה שתועיל כאן זכיה.

ולסיכום, זכין לאדם כשהוא מתנגד ואנו יודעים שזכות היא לו מבחינה רוחנית חלקו בכך הרד״ק והרא״ם, לרד״ך הזכוי לא מועיל ולרא״ם הזיכוי מועיל. ובסברא י״ל שאם זכיה מטעם גזירת הכתוב היא תועיל גם בעומד וצווח אך אם היא מסתמכת על גזירת הכתוב בשילוב עם אנן סהדי וכ״ש אם היא מבוססת רק על אנן סהדי מסתבר שהזכיה לא תועיל במקרה זו.

יב. זכין מאדם למטרה רוחנית כשהוא מתנגד ממה נפשך אינו מועיל.

פתחנו מאמרינו בענין זיכוי אנשים במצוות ע״י פגיעה בבעלותם מכח דין זכין לאדם שלא בפניו.

כשמדובר באנשים שמסכימים לכך זוהי שאלה שקשורה למחלוקת הפוסקים האם זכין מאדם אמרינן. ברם, כשהאנשים מתנגדים לכך השאלה מורכבת וכוללת שתי בעיות נפרדות שלכאורה אינם קשורות זה בזה:

א. מחלוקת הפוסקים האם זכין מאדם.

ב. מחלוקת הרא״ם והרד״ק האם זיכוי לאדם בענין רוחני מועיל בהתנגדותו.

בראיה ראשונה יש כאן שתי שאלות בדיני זיכוי, בכל אחת מהם יש מחלוקת הפוסקים ומכאן שבשאלה זו יש שני צדדים להחמיר שהזיכוי לא מועיל. זהו מעין ספק ספיקא להחמיר ספק האם זכין מאדם מועיל ואם תמצי לומר שמועיל ספק האם זכין מועיל כשמתנגד. אמנם אם הדבר נשאר בגדר ספק ספיקא אע״פ שלכתחילה ודאי ראוי להחמיר עדיין היה צריך לברר כיצד ראוי לנהוג. יש לבדוק האם לפי כללי ספק ספיקא אין כאן ריעותא כלשהי בספק ספיקא והאם בספק ספיקא כשאין אפשרות אחרת ניתן להקל בשעת הדחק (ובמיוחד באיסורי דרבנן). גם אם נסיק שלכתחילה אין להקל באיסור דרבנן בספק ספיקא רגיל ואפילו בשעת הדחק, אולי בענין זכין מאדם לרוב הפוסקים הזכוי מועיל וא״כ אחד מהספיקות יש בו מעין רוב להקל. אילו השאלה היתה האם לסמוך על זיכוי או לא, יתכן והתשובה הסופית היא שאין לסמוך על כך לכתחילה. אלא, שבנידוננו המצב הוא שאם לא נעשה הזיכוי לא יהיה פתרון אחר לגבי אלו שמתנגדים לזיכוי והשאלה היא האם יש בכל זאת טעם לעשות זיכוי אולי בכל זאת בשתי הבעיות הזיכוי מועיל. הבאר יצחק (או״ח סימן ב׳ ענף ד׳) נוקט שמכירת חמץ תועיל גם בעומד וצווח כי בזכות גמור זכין גם כשצווח. יתכן והוא סבר שמכירת חמץ זה זכין לאדם ומצטרף עכ״פ לשיטות שזכין מאדם אמרינן ולכן מהני (אין הוא נכנס לעניני ספק ספיקא).

ברם, לכשנבדוק את שתי הבעיות נראה שהן קשורות זו בזו, אם באחת מן הזיכוי יועיל אזי בבעיה השניה הזיכוי לא מועיל ולא יתכן שיועיל זיכוי במקרה אחד שיש בו את שתי הבעיות.

בזכין מאדם ביארנו שיכול להיות שיש אנן סהדי ששלחו אך אין מקור לגזירת הכתוב ולכן יועיל הזיכוי רק אם זכיה מטעם אנן סהדי. בזכין לאדם כשהוא מתנגד הסברנו שמחלוקת הרד״ך והרא״ם בהבנת גדרי זכיה. אם זכין מגזירת הכתוב שייך

לומר שזו זכות אע"פ שהוא מתנגד אך אם זכין מבוסס על אנן סהדי לא תועיל זכיה כשהוא מתנגד. משום כך, נידוננו – זיכוי במצוות ע"י פגיעה בבעלות האדם כשהוא מתנגד, כולל את שתי הבעיות:

א. זכין מאדם.

ב. בהתנגדותו.

לאור האמור, במקרה זה ממה נפשך לא יועיל זיכוי. אם זכיה מכח אנן סהדי היא לא תועיל בהתנגדותו, ואם זכיה מכח גזירת הכתוב היא לא תועיל בזכין מאדם.

לעיל הבאנו בשיטת רש"י האפשרות שזיכוי מועיל ע"י שילוב של אנן סהדי וגזירת הכתוב וביארנו זאת בשלשה אופנים. ונראה שגם לפי אפשרויות אלו לא תועיל זכיה בנידוננו.

1. לפי ההסבר שכשיש אנן סהדי שנוח לו בשליחות, התורה גילתה שהוא מינהו כשליח (מינוי כללי), כשהוא מתנגד ודאי שהוא לא ממנהו כשליח.

2. לפי ההסבר כשיש אנן סהדי כנ"ל, התורה קבעה שתועיל זכיה, בנידוננו ישנם שתי סיבות שהזכיה לא תועיל. לא מצאנו שגזירת הכתוב מחדשת זכין מאדם וגם האנן סהדי מפוקפק שהרי הוא מתנגד, ולכן פשיטא שהזיכוי לא יועיל.

3. לפי ההסבר שכשיש אנן סהדי כנ"ל התורה מינתהו כשליח או שהשליחות תתפוס ללא צורך במינוי יש מקום לדון. מצד גזירת הכתוב יש מקום להסתפק אולי מועיל גם בזכין מאדם אך קצת יותר נראה שגם בזה לא מצאנו גזירת הכתוב בזכין מאדם. וכמו כן האנן סהדי עצמו מפוקפק שהרי הוא אינו מעונין בשליחות, אנן סהדי שהוא טועה והוא היה צריך להיות מעונין בשליחות ומנ"ל שגם במקרה זה יש גזירת הכתוב. משום כך נראה, שגם לפי הסבר זה לא יועיל הזיכוי בנידוננו (דוגמא נוספת לכך קיימת בזיכוי גט לבעל כשאשתו מומרת ויש להאריך בזה).

מסקנת הדברים היא שזיכוי לצרכים רוחנית שפוגע בבעלות האדם יש טעם לבצעו כלפי אלו שניחא ליה בהכי (או מהכרה בערך המצוות או לתועלת מסחרית וכדומה). אך לאלו שמתנגדים לכך אין טעם לבצע זיכוי זה כי ממה נפשך לפי כל השיטות הזיכוי לא יועיל. יש לבדוק כל מקרה לגופו אם יש בו צדדים להקל. כגון, במכירת חמץ הבאנו שתי סיבות שיתכן והזיכוי מוגדר כזכין לאדם ולא זכין מאדם, ואז יש יותר מקום לבצעו גם עבור מי שמתנגד.

יג. סיכום

מאמרנו עסק בשאלה האם ניתן לבצע פעולות זיכוי לצרכי מצוה עבור אדם שמתנגד לכך כשהזיכוי מצריך פגיעה בבעלותו באופן עיקרוני אך אינו מפריע לו בחיי יום יום. עסקנו בשיטת רש"י שתופס לבעל חוב כשחב לאחרים לא קנה בזכיה, אך בשליחות קנה. לפי אבן האזל החילוק נובע מהבדל בין זכיה לשליחות האם השליח עושה עבור הבעלים או שהמעשה מיוחס לבעלים. הנצי"ב מבאר זאת לפי השיטה שתופס לבעל חוב זו תקנת חכמים וכשחב לאחרים לא תקנו. בקצות החשן מסביר שאם זכיה זה אנן סהדי ששלחו

אין סברא לחלק בין זכיה לשליחות אך רש"י יסבור שזכיה מטעם שליחות מכח גזירת הכתוב וכשחב לאחריני התורה לא חידשה זכיה. ברש"י יש אנן סהדי וביישוב הסתירה ברש"י ביארנו שיתכן והזכיה מגזירת הכתוב כאשר יש אנן סהדי והבנו שלשה אפנים לבאר זאת.

נמצא שיש בזכיה מטעם שליחות שלושה הסברים:

א. אנן סהדי ששלחו.

ב. גזירת הכתוב שתועיל זכיה.

ג. שילוב של אנן סהדי וגזירת הכתוב.

1. כשיש אנן סהדי שניחא ליה בשליחות, חידשה התורה שהוא מינהו כשליח (מינוי כללי)

2. כשיש אנן סהדי כנ"ל, תועיל זכיה מגזירת הכתוב.

3. כשיש אנן סהדי כנ"ל, חידשה תורה שהוא נחשב כשלוחו (מינוי של תורה או שליחות ללא צורך במינוי).

הבאנו מחלוקת הפוסקים האם זכין מאדם אמרינן. לפי הבאר יצחק טעם הסוברים שזכין מאדם לא אמרינן כי חסר בדעת מקנה. לכאורה יוצא שזיכוי נובע מדעת אחרת, ההיפך מהסבר הקצות אליבא דהרמב"ם שדעת אחרת נובע מזיכוי וביאור הענין הוא שאין אחד מהם נובע מהשני אלא ששניהם משלימים זב את זה. בסברא נראה שזכין מאדם מועיל אם זכיה מכח אנן סהדי, אך אם זכיה מכח גזירת הכתוב זכין לאדם מצאנו אך זכין מאדם לא שמענו (וביארנו לעיל גם לשיטות שזכין משלב בתוכו אנן סהדי וגזירת הכתוב).

נחלקו הפוסקים האם מועיל זכין לאדם למטרה רוחנית כשהוא מתנגד. לרא"ם מועיל זכוי גט לאשת מומר שצווחת שאינה רוצה בגט ולרד"ך הזיכוי אינו מועיל. אם זכין יסודו באנן סהדי או בשילוב של אנן סהדי עם גזירת הכתוב, נראה שאם הוא מתנגד אין אנן סהדי והזיכוי לא מועיל. אך אם זכין יסודו בגזירת הכתוב אפשר שהתורה חידשה זכיה כאשר לפי התורה זה זכות אע"פ שהוא טועה ומתנגד.

לאור האמור, בזכין מאדם יש מחלוקת, ובזכין לאדם כשמתנגד יש מחלוקת. בזכין מאדם כשמתנגד יש אם כן מחלוקת כפולה ויש שני צדדים להחמיר ויש לדון בזה מצד גדרי ספק ספקא. ברם, לפי ההסבר לעיל ממה נפשך לא יועיל זיכוי. אם זכין מבוסס על אנן סהדי הוא לא יועיל כשמתנגד ואם זכין מבוסס על גזירת הכתוב הוא לא יועיל בזכין מאדם (ואם זכין משלב גזירת הכתוב עם אנן סהדי גם כן נראה שהזיכוי לא יועיל).

מסקנת הדברים היא, שזיכוי הרבים במצוות הכרוך בפגיעה בבעלות האדם יכול להועיל לפי רבים מהפוסקים לגבי אלו שמסכימים לכך (מתוך הכרה בערך המצווה או לתועלת מסחרית) אך לאלו המתנגדים לכך עקרונית קרוב לודאי שהזיכוי ממה נפשך לא יועיל.

"רבי חנניא בן עקשיא אומר – רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות". המהר"ל (חד"א מכות כ"ג, תפארת ישראל ספ"ה) אומר שכשם

שאב מוכיח ומייסר את בנו לזכותו אע"פ שבנו אינו חפץ בכך והוא מזכהו בעל כורחו, כך הקב"ה רוצה לזכות את ישראל בעל כרחם. בחסידות מובא: לזכות את ישראל – לזכך את ישראל, זיכוי מלשון זיכוך (ר' צדוק הכהן שיחת מלאכי השרת עמוד 19).

"כל ישראל עריבין זה בזה". זיכוי הרבים במצוות, בכל מקום שהדבר אפשרי, חשוב הוא מצד עצמו, אנן סהדי שהקב"ה חפץ בכך. רבי חנניא בן עקשיא מוסיף שזוהי גם הליכה בדרכיו של הקב"ה ויש בכך גם בחינה של גזירת הכתוב .

זמן

לשון הגמ' בנדרים, דכ"ח ע"א-כ"ט ע"א: משנה: הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו, טלית זו קרבן עד שתשרף - אין להם פדיון ובגמ': ולעולם? וכו'. עולא אמר כיון שנקצצו שוב אינו פודן (דהא חולין הם). א"ל רב המנונא קדושה שבהם להיכן הלכה? ומה אילו אמר לאשה היום את אישתו, ולמחר אי את אשתי מי נפקא בלא גט? (כלומר אע"פ שנקצצו היכי פקעה קדושת הנטיעות והטלית?) א"ל רבא מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף? קדושת דמים פקעה בכדי, קדושת הגוף לא פקעה בכדי (פרש"י: הני נטיעות קדישי קדושת דמים ולהכי פקעו מאחר שנקצצו, אבל אשה קדושת הגוף היא, ולהכי לא פקעה בכדי עכ"ל). א"ל אביי וקדושת הגוף לא פקעה בכדי? וכו' עכ"ל הגמרא לעניינו ובר"ן בהסברו השני מסביר את אביי כך וז"ל: ואפשר דנהי דס"ל לאביי דאפילו קדושת הגוף פקעה בכדי – בהאומר לאשה מודה דלמחר לא נפקא בלא גט והינו טעמא משום דכל קנין שאינו עולמית קנין פירות בלחוד מקרי כדמוכח בגיטין גבי מוכר שדה לחברו בזמן שהיובל נוהג הלכך גבי הקדש, כיון דודאי חייל עליה הקדש דמים שאינו עולמית. בדיקבוא דתיחול קדושת הגוף לזמן ידוע בלבד, שאפילו לא תהא אותה קדושה אלא קדושת דמים – הרי מצינו קדושת דמים גבי הקדש. אבל באשה כיון דאי לא הויא אישתו לעולם – לא קני ביה קנין הגוף, וקנין דמים באשה לא אשכחן, א"א שתהיה אישתו לזמן ידוע בלבד, שכל כיוצא בו אינו קנין הגוף ויש לזה הוכחה מירושלמי וכו' עכ"ל הר"ן. ופירושו דאביי מסכים לרבא בעיקרון שקדושת הגוף לא פקעה בכדי – כלומר שאי אפשר להגבילה בזמן, ומאחר שמתקדשת האשה יום אחד – גם אח"כ נשארת מקודשת. אלא שבהקדש היות וקדושת דמים חלה לזמן, גוררת היא ג"כ את הקדש הגוף לחול לזמן (וכמו כן מצינו במקומות רבים כגון – דשלבל"ע א"א לקנותו, אבל המקנה דבר שלבל"ע עם דבר שבא לעולם מועיל ע"י בסמ"ע, חו"מ סי' רג' סקי"ח ועוד דוגמאות יש) אבל מעבר לפשט הגמרא, למדנו בר"ן כמה עקרונות: גם אביי וגם רבא מסכימים שקדושת הגוף א"א להגבילה בזמן, ולהפך- אם הדבר מוגבל בזמן על כרחנו שהוא אינו קדוש בגוף אלא רק בדמים. ולמדנו שקדושת הגוף לאו דוקא, דהוא הדין גם הדין גם קניין הגוף,

שהרי ראית הר"ן שכל קנין שאינו עולמית אינו קנין גוף אלא פירות הוא ממכירת שדה, ושם כמובן עוסקים בקניני ממונות א"כ משמע דלכו"ע קנין הגוף או קדושת הגוף בהקדש, או קנין אישות א"א לו להיות מוגבל בזמן. ואי הוא מוגבל בזמן– הרי קנין פירות, קדושת דמים. וכן בגיטין דפ"ג ע"ב וז"ל בעא מיניה רבא מרב נחמן היום אי את

אשתי ולמחר את אשתי מהו? וכו' הדרי פשטא בין לר"א ובין לרבנן כיון דפסקה פסקה עכ"ל. כיון שניתקה הזיקה שבין הבעל ואישתו לשעה אחת – הוי מנותקת לעולם.

ולכאורה דברים אלו הם במחלוקת ראשונים. הרא"ש בתשובותיו (לה, ח) מביא דברי הרב אביגדור הכהן הסובר שמתנה ע"מ להחזיר היא קנין הגוף לזמן. והא דצריך להתנות ע"מ להחזיר- מפני שבלי זה יכול היה לאוכלו או למוכרו במשך השעה שקנוי לו קנין הגוף, וכמו באחריך לפלוני, שאין לשני אלא מה ששייר הראשון. ובסוכה דמ"א ע"ב לומדים במתנה ע"מ לומדים במתנה ע"מ להחזיר הוי מתנה. ופרש"י שם וצ"ל אבל אם לא החזירו איגלאי מילתא דמעיקרא גזול היה בידו עכ"ל. דמתברר שמעולם לא היתה מתנתו מתנה. ומשמע דלא כרבינו אביגדור, דלשיטתו אם לא החזירו – לא מפני זה פקע קנין הגוף שהיה לו בתחילה! אלא שהוא גזלן מכאן ולהבא – ולא למפרע כרש"י. וכן בתוס' משמע דלא כרבינו אביגדור, ששואל מדוע לא נכתבו בגמ' דיני תנאים (תנאי כפול, והן קודם לאו וכו') שהרי זו מתנה בתנאי שתחזיר?! ומתרץ, אה"נ וכאן אין כאן מקומם של דינים אלו. ואולם רבינו אביגדור- דלשיטתו אם לא החזירו- לא מפני זה פקע קנין הגוף שהיה לו בתחילה! אלא שהוא גזלן מכאן ולהבא- ולא למפרע כרש"י. וכן בתוס' משמע דלא כרבינו אביגדור, ששואל מדוע לא נכתבו בגמ' דיני תנאים (תנאי כפול, והן קודם לאו וכו') שהרי זו מתנה בתנאי שתחזיר?! ומתרץ, אה"נ וכאן אין כאן מקומם של דינים אלו. ואולם לרבינו אביגדור- התנאי הוא רק כדי שלא יאבדו בזמן שקנוי לו, ובעצם הוי מתנה לזמן, ובסוף הזמן פוקעת הבעלות ממילא- לא בגלל התנאי. וכן ברא"ש ג"כ כרש"י ותוס' שכותב שע"מ למלא את התנאי צריך המקבל המתנה לחזור ולהקנות לו חזרה את החפץ. אבל אם א"ל- יהא במתנה עד שתצא בו, ואח"כ י-הא שלי כבתחילה – לא יצא בו. לרבינו אביגדור לא צריך כלל קנין חדש להקנות המתנה חזרה, דכיון שפקע קניו הגוף שהיה לזמן מסוים, אוטומטית חוזר לבעלים הראשונים. ובקצות החושן רמא סק"ד נוקט כרבינו אביגדור ומקשר לשיטת הרא"ש והריטב"א והתוס'

ובספרו של הרב עמיאל- המידות לחקר ההלכה ח"ב, פט"ז אות יא, תולה מחלוקת זו בחקירה במושג הזמן: האם זמן הוא צירוף של חלקים, וכמו שכל עצם גשמי יכול להתחלק כך ג"כ הזמן שהוא צירוף של רגעים, והרגעים מתחלקים לחלקים יותר קטנים, או שהזמן הוא עצם בלתי ניתן לחלוקה, והחלוקה שלנו היא רק חלוקה דמיונית דאי נימא כצד הראשון, א"כ כמו שאפשר קנין גוף מהדבר, כך אפשר למכור לחלק מהזמן את הגוף לגמרי. אין סתירה בעובדה שאח"כ לא יהיה לו קנין גוף כשיפקע זמנו, כמו שאין סתירה אם מוכר חלק אחד ומשייר חלק אחר לעצמו. אבל לצד השני, היות ולאחר זמן יחזור החפץ לראשון זהו סימן שגם באותו זמן שהחפץ היה אצל השני לא היה לו קנין גוף בחפץ. לרש"י, תוס' ורא"ש- הזמן אינו ניתן לחלוקה וממילא א"א לתת מתנה או למכור קנין גוף- לזמן. אם הוא קנין גוף- הוא לעולם. ואם הוא מוגבל בזמן- אינו קנין גוף אלא פירות. לרבינו אביגדור וקצות החושן הזמן ניתן לחלוקה, ואפשר למכור לפלוני קנין הגוף בקטע זמן מסוים, ואח"כ יחזור לבעלות הראשון, דקטעי הזמן הנוספים, לא מכר. ויש להעיר שהרב עמיאל מקפיד ללמוד חקירתו בלי קשר לקנין גוף או פירות (ממונות), אלא גם לאישות, לאיסורין ולהקדשות, שכל דבר שיש בו "איכות

עצמית" שינוי במהות הדבר, כקנין גוף, קידושי אשה וכו' אי אפשר שיהיה מוגבל בזמן. ונראה שהקצות לשיטתו, דבחו"מ שמ"ו סי"ח כותב השו"ע . הלוקח בהמה לשלושים יום שומר חינם עליה, (כלומר שאם פשע בה חייב). ובקצות סק"ה וז"ל: וכ"כ התוס' וכו'. ונלענ"ד דלפמש"כ הרמב"ם שהקונה לזמן קצוב הוא בונה והורס, ועושה בכל זמנו הקצוב כמי שעושה הקנוי לו קנין עולם, וא"כ דקונה לזמן רשאי להרוס כמו מי שקונה קניין עולם א"כ מזיק ממש פטור וכ"ש בפשיעה וכו' עכ"ל. ופשוט דהרמב"ם והקצות לומדים כרבינו אביגדור שאפשר קנין גוף- לזמן, ובאותו זמן הוא שלו לגמרי, ואפילו פשע בו- הרי זה שלו. אבל התוס' והשו"ע למדו כשאר הראשונים דא"א לקנין גוף לזמן, היות ו"איכות עצמית" א"א לה להיות מוגבלת בזמן, היות והזמן בנוי כמיקשה אחת ולא מחולק לקטעים קטעים, ולכך הלוקח בהמה לשלושים יום הוא רק קנין פירות, וכשמור חינם, וממילא אם פשע – חייב.

והנה עפ"ז יש להבין מחלוקות רבות וענינים שונים בש"ס: ז"ל האבני מילואים ל' סק"ה בדילוגים: ונראה שגם הרמב"ן ס"ל דכיון דתקון רבנן דלהוי קנין ד' אמות מהני מדאוריתא, ומשום דהפקר בי"ד הפקר, אלא דגוף הד"א או מקום השמירה לא הפקירו בי"ד מעולם את הד' אמות שיהיה שלה, כיון דבתר הכי – כי אתי אחר הם שלו וכו'. לית לן למימר דמקום השמירה וד' אמות אפקעוהו חכמים מרשות העולם ואוקמוה ברשות האשה, וכו', אלא דלא הקנו חכמים בד' אמות כלום, אלא שהקנו את החפץ למי שמונח בד' אמותיו וכו' עכ"ל. ובתוס' רי"ד בירושלמי פאה פ"ד ה"ב מוכיח באריכות שלא כאב"מ, וכותב בזה"ל: אלא ודאי מוכח דלא כאב"מ, רק דקנין ד' אמות הוא דקונה לשעה גם גוף הד"א. עכ"ל. ולכאורה זו חקירתנו- שהאב"מ יוצא נגד אפשרות הקנין ד"א לחול בגוף הקרקע בגלל שא"א שאח"כ יהיה גוף הקרקע של אחר. כלומר שא"א קנין גוף- לזמן. בעוד שהתוס'רי"ד לומד מפורש דהוי קנין בגוף הקרקע לשעה. האב"מ מביט על הזמן כעצם שלא ניתן לחלוקה, וא"א ל"איכות עצמית"- קנין גוף במקרה זה, לחול לשעה בלבד, ואילו התוס' רי"ד מביט על הזמן כדבר הניתן לחלוקה, ואין מניעה לחז"ל להקנות קנין גוף, "איכות עצמית בחפץ", לפלוני העומד במקום לשעה קלה.

הרב עמיאל ע"פ יסודו מחלק בין איסורים המוגבלים בזמן (אכילה ביוה"כ חמץ בפסח) לשאינם מוגבלים בזמן (טריפה, נבילה, בשר וחלב). היות ולרוב שיטות הראשונים א"א לדבר שב"איכות עצמית" של החפץ להיות מוגבל בזמן, א"כ א"א שאיסור המוגבל בזמן יהיה עצמו, בחפצא, אסור. דאי עצמו של החפץ אסור, הכיצד הוא מותר לאחר זמן? על כורחך שאיסורים המוגבלים בזמן הוי איסור על הגברא לאוכלם, ואינם בחפצא עצמו. משא"כ איסורים שאינם מוגבלים בזמן, הם איסורים בחפצא, באיכות הדבר ממש, ולכן אינם מוגבלים בזמן. ועפ"ז נראה להסביר את ההבדל שעומד מאחורי הראשונים בדבר שיש לו מתירין. ברש"י ורוב המפרשים מסבירים מדוע דבר שילי"ש אפילו באלף לא בטיל, דעד שתאכלנו באיסור- חכה כמה ימים ותאכלנו בהיתר. ואולם לר"ן בנדרים דנ"ב ע"א גישה שונה, דאי הוי דבר שאין לו מתירין, כלומר שאיסורו קיים לעולם, א"כ הוי כתערובת מין בשאינו מינו שבטל בשישים. אבל אי הוי דבר שיש לו מתירין, שלאחר זמן מה יהיה מותר, הוי תערובת מין במינו שאינו בטל, וכדברי

הר״ן: לפי שכל דבר הדומה לחברו אינו מחלישו ומבטלו, אלא מעמידו ומחזקו, ולכך אפילו באלף לא בטיל. (לר״ן צריך לומר ד״מין״ לא הוי הגדרה כימית אלא דינית, דאי חלק מהתערובת מותר וחלק אסור לעולם הוי כשני מינים, אפילו שכולם מבחינה כימית זהים. ואי החלק האסור- יותר לאחר זמן הוי כמין אחד) והנה אם נלמד זמן כניתן לחלוקה, וממילא אפשר ״איכות עצמית״ לזמן, א״כ אפשר ג״כ איסור בחפצא- לזמן. וא״כ חמץ בפסח וכו׳ שהינו דבר שיש לו מתירין- איסור בחפצא לזמן. וא״כ תערובת חמץ הוי כתערובת מין בשאינו מינו, שמין אחד אסור בחפצא, ומין שני מותר, וא״כ היה לו להתבטל אע״פ שיש לו מתירין לפי הר״ן?! ע״כ להזדקק לפירוש הפשוט-עד שתאכלו באיסור-תאכלהו בהיתר אבל אי נלמד דזמן הינו עצם שלא ניתן לחלוקה, וממילא אין קהין גוף וכו׳ לזמן, על כורחנו שאיסורים המוגבלים בזמן הם איסורים לגברא ולא בחפצא וכנ״ל, א״כ תערובת חמץ הוי כתערובת מין במינו שאין כלל הבדל בינם בחפצא, ורק הגברא אסור לו לאכול חלק מהתערובת, וא״כ איך שייך שיתערב ויתבטל? הרי מין במינו לא בטל?! וזהו שיטת הר״ן. לעומתו איסור שאינו מוגבל בזמן, הוי איסור בחפצא, ותערובתו כשני מינים, ובטל בשישים. (כמובן אפשר שרש״י חולק על הגדרת ״מינים״ לענין תערובת, וסובר דכיון דמבחינה כימית יש כאן תערובת מין אחד, ההבדל הדיני בינהם לא יוצר תערובת מין בשאינו מינו אולם אם נניח שאין בינם מחלוקת בהגדרת ״מין״ י״ל כדברנו).

ובמנחת חינוך על מצות מילה, אות כב׳, ז״ל בדילוגים: והנה תורתנו הקדושה הגבילה זמן למצוה זו שמונה ימים ונ״ל שהתורה לא חייבתו במצוה – רק לשמונה ימים, וקודם לכן אינו חייב במצוה זו כלל וכו׳. א״כ נראה שאין איסור כלל אם ירצה לחתוך ערלתו תוך ח׳ ימים, כי בתוך הזמן אין המצוה חלה עליו, ואח״כ בהגיע הזמן שוב אין לו ערלה ואינו מצווה למול. והנה בודאי לא קיים המ״ע, כי לא עשה מצווה, אבל לא ביטל מ״ע ג״כ וכו׳. וכן אפילו לאחר זמנה בלילה, דאז בלילה אין המצוה חלה עליו כלל, כי התורה גזרה שאין זמן מילה בלילה וכו׳ ואם רוצה לחתוך הערלה איני יודע שום איסור, וכשיגיע היום לא יחול עליו כלל המצוה, רק אינו מקיים המצוה. וכו׳ הארכתי בזה לפי שראיתי במשנה למלך דבן קטורה נהרג אם מל קודם ח׳ או בלילה, וישראל בכה״ג עובר בעשה וכו׳ עכ״ל במנ״ח. ועיי״ש שמאריך בראיות והוכחות. והנה, אם נניח שמצות עשה של הבורא נכללות בגדר של ״איכות עצמית״, ואע״פ שאפשר להתווכח בענין כן נראה בפשטות, שהרי המצוה אינה מוטלת רק על הגברא לעשותה (וממילא לקבל שכר) אלא היא משפיעה בכל העולמות, וגורמת להשפעות שונות, ומקבילה לענינים רוחנים, ועוד, וא״כ מחלוקת המנ״ח והמל״מ תלויה בחקירתנו במהות הזמן. דאי הזמן הוא עצם שניתן לחלוקה, אפשר לומר שבזמן מסוים אין כלל מצוה, ובזמן אחר יש, כמו שבקטעי זמן מסוים יש לאדם בעלות על החפץ, ובקטע הזמן אח״כ אין לו, וכרבינו אביגדור המנ״ח. אולם אם נלמד שהזמן לא ניתן לחלוקה, וא״א לאיכות עצמית שתוגבל בזמן, א״כ א״א למצוה להיות מוגבלת בזמן. אלא י״ל שבזמן מסוים נתן לנו הקב״ה שכר על קיום המצוה, ובזמן מסוים לא, אך חיוב המצוה המצוה או ״רושם המצוה״ יש גם בזמן שאיננו מקבלים שכר עליה. ועפ״ז יובן המל״מ שגם לפני ח׳ או בלילה, שאומנם אינו זמן

מילה לקיבולי שכר אבל אסור למול ועובר בעשה, דחיוב למול בח׳- יש גם לפני ח׳ ימים, וחיוב למול ביום יש גם בלילה. ובמועדים וזמנים לרב שטרנבוק ח״א, ג׳, כותב בזה״ל: לכאורה הדבר פשוט שאם אין לו מי שיתקע עבורו בעיר שגר בה- לא נפטר ממצות התקיעות, רק מחויב מהתורה לעקור דירתו לעיר אחרת כדי לקיים המ״ע. אבל מצאתי דבר חדש ופלא בנשמת אדם (סח) דמסיק שאין צריך לעקור דירתו ולעבור לעיר אחרת כדי לקיים מצוה, אפילו דאוריתא עוברת כתקיעת שופר ולולב וכו׳. ומכריח את שיטתו דהא לפני יו״ט אינו מצוה, וכשמגיע יו״ט הוא אנוס, דהא אסור לילך ביו״ט חוץ לתחום, ולא מצינו חיוב לפני הזמן וכו׳. ודבריו תמוהין, דלפ״ז נוכל ח״ו לפטור עצמנו מכל מצות התורה, שבלילה יסע למקום שאין לו תפילין ובבוקר כשמגיע זמן החיוב יאמר שהוא אנוס וכו׳. והאמת יורה דרכו שכאו״א מישראל מושבע ועומד מהר סיני, ולכן גם קודם הזמן מחויב להשתדל לקיים המצוה בזמנו, שהאי חיובא חל עליו כבר מקודם וכו׳ עכ״ל. ולכאורה מחלוקתם היא גופא מחלוקת המנ״ח והמל״מ (ולפלא שלא הביאם במועדים וזמנים) האם זמן ניתן לחלוקה, ואו״כ אפשר ״איכות עצמית״ בזמן מסוים, ללא קשר לזמן לפנ״כ או לאח״כ, ואו״כ חיוב המ״ע שהזמן גרמא מתחיל רק משעת חיובה, ואין שום חיוב לפנ״כ (הנשמת אדם, כמנ״ח) או דזמן לא ניתן לחלוקה, ואין הבדל מהותי בן העבר, ההוה והעתיד, ואם יש ״איכות עצמית״ בזמן מהזמנים, ע״כ רישומה ניכר גם לפנ״כ ואחר כן, ואו״כ יש לו לעבור לעיר בא יוכל לקיים המ״ע שהזמן גרמא (מועדים וזמנים ומל״מ). וכן בעצם יש לחקור עפ״י דברנו בכל מ״ע שהז״ג האם חיוב המצוה חל בזמן מסוים, ולפנ״כ כלל לא היתה מצוה, או שרושם המצוה וחיובה נמצא כל הזמן, ואלא שגזה״כ שרק בזמן מסוים המקיימה מקבל שכר על מעשהו. ואכמ״ל.

ובהל׳ מילה לרמב״ם פ״א ה״ב וז״ל: וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדיל ולא ימול ה״ז מבטל מ״ע, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד עכ״ל. ובהשגות הראב״ד וז״ל א״א- אין בזה תבלין, וכי משום התראת ספק פוטרין אותו מן השמים? וכל יום ויום עומד באיסור כרת עכ״ל. ופירושים רבים נאמרו בהסבר מחלוקתם. ומ״מ אפשר לדברנו, אם נניח שכרת הוי עבירה שמשפיעה ב״איכות הדבר״, אי הזמן ניתן לחלוקה, אפשר להביט על כל יחידת זמן שלא מל ולדונו בכרת. אולם אם הזמן הוי עצם שלא ניתן לחלוקה אפשר לדון כרת רק כשמתברר שלעולם לא ימול עוד (כגון שנפטר או סורס וכו׳), דא״א לומר שכל יום שלא מל חייב כרת, שאולי ימול למחרת, ומתברר שלא היה כלל חיוב כרת בעבר! ולפ״ז ג״כ אפשר להסביר סתירה לכאורה בתורה. מחר אנו מוצאין שריחם הקב״ה על ישמעאל, בבראשית פכ״א 17״: ״כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם״, ובמדרש ב״ר נג׳ וז״ל קפצו מלאכי השרת לקטרגו, אמרו לפניו ריבון העולמים, אדם שעתיד להמית את בניך בצמא אתה מעלה לו באר? א״ל עכשיו מהו? א״ל צדיק. א״ל איני דן את האדם אלא בשעתו עכ״ל. ואילו בן סורר ומורה ע״ש סופו נהרג! (סנהדרין דעב ע״א). ובבעל הטורים עה״ת, ובמרגליות הים תירוצים שונים. ולדברנו אפשר להסביר אחרת, דהנה בחינוך מצוה עג׳ כותב וז״ל:ואל תקשה ותאמר מה הפסד אפשר להיות בבהמה שנטרפה מיד ונשחטה, כי לא מחכמה תקשה ע״ז. הלא ידעת כי לכל דבר יש התחלה. ואם תודה אלי כי באורך הזמן ימצא הפסד בה מחמת הטריפות,

תתחייב להודות כי ברגע הראשון התחיל ההפסד, אלא שהוא מועט בהווה. וכו׳. וכל הטריפות שמנו חז״ל אין צריך לבדוק שחזקתן בריאים, חוץ מטריפות הריאה שאם ימצא סירכה בענין שאפשר שאם תנועת וינקבו הריאה-טריפה, שאנו אומרים כל העומד לינקב על כל פנים כנקוב חשבינן ליה וכו׳ עכ״ל. ומשמע בעצם דאם זמן ניתן לחלוקה, יש לנו להביט על ההווה שבו הבהמה חיה ובריאה, ללא קשר לעתיד בו תמות. ואפילו הגורם למיתה נמצא עתה, סוף סוף הבהמה בריאה לגמרי, ומה לי שבעתיד תמות? על כרחנו דמחבר החינוך מביט על הזמן כעצם שלא ניתן לחלוקה, וכמו שא״א להקנות קנין גוף בהווה-שיפקע אוטומטית בעתיד, כך גם א״א לדון ב״איכות עצמית״ של הבהמה בעתיד (טריפה) שלא יהיה קשור גם לעבר. (שהרי בקניינים מעשה הקנין מחלק בין העבר שבו החפץ היה בבעלות אחד, לעתיד שבבעלות משנהו. אך כאן אין ״מעשה״ שיחלק בין העבר והעתיד, וא״כ ״דין״ או מציאות שתחול בעתיד – רושמה וחלותה גם בהווה אם הזמן לא ניתן לחלוקה) וכמו״כ יש ללמוד בבן סורר ומורה, היות וחזקתו שנהרג, וודאי לנו שיהרג, א״כ גם בהווה אנו מחשיבים אותו כהרוג או כטריפה, בהזמן לרוב הראשונים אינו ניתן לחלוקה ממשית בין העתיד והעבר, וכטריפת בהמה כן בן סורר ומורה. משא״כ לגבי ישמעאל שחטאו אינו ב״איכות עצמית״ כבן סורר ומורה שידעה התורה שסופו שיהרג, וממילא ביחס אליו יש לחלק בין העבר והעתיד. (וכמו בקנין פירות שאפשר להגבילו בזמן גם לראשונים ש״איכות עצמית״ אי אפשר להגבילה). ועפ״ז יובנו עניינים רבים בש״ס כל העומד ליקצור כקציר דמי, כל העומד ליגזוז כגזוז דמי, שמעשה מהותי הנעשה בעתיד משפיע גם בהווה.

עפ״ז יובן מחלוקת הראשונים בדין סירכא בריאה, דרש״י בחולין דמ״ו ע״ב לומד דסירכא באה מחמת נקב שהיה בריאה קודם התהוות הסירכא, וריאה שניקבה-טריפה, והסירכא נוצרת ע״י הלחלוחית הנשאבת בריאה ויוצאת וסותמת הנקב – ואינו מועיל הסתימה. ואילו בתוס׳ בדמ״ז ע״א ד״ה ״הינו״, סובר דיש סירכא ללא נקב, אלא שחוששין שמא תתפרק הסירכא וישאר נקב, וכל העומד לינקב כנקוב דמי. וכן בר״ן ובסמ״ג, ובחינוך לעייל. ויש להבין מדוע לא מסביר רש״י כתוס׳. ויתכן דכיון שתוס׳ מבסס שיטתו דכל העומד לינקב כנקוב דמי, וע״פדברנו-היות והזמן עצם אחד הוא, ואם בעתיד ינקב – נחשב כנקוב גם בהווה. ואולי רש״י לומד זמן כרבינו אביגדור שניתן לחלקו לחלקים, ואם גם עומד לינקב בעתיד – בהווה אינו מנוקב. ולכן מסביר רש״י שנוקב בעבר וסתימתו אינה סתימה. (כל זה על דרך האפשר, שאולי חולקים במציאות, ובכ״ז ודאי שתוס׳ מבסס שיטתו ע״כ שהזמן הוי מישור פשוט שאינו מתחלק).

במל״מ בהל׳ אישות פ״ד ה״ז מסתפק בקטן שקידש ואמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגדיל, או גדול שאמר לקטנה הרי את מקודשת לי לאחר שתגדילי, האם אמרינן כיון שבשעת הקידושין היו קטנים – לא מהני ולא מידי, או דילמא כיון שבשעת חלות הקידושין הם גדולים חלו הקידושין. ובעצם מסתפק האם חסרון בזמן נקרא דבר שלא בא לעולם. מפני שאפשר שהזמן ממילא קאתי, ולא דמי לחסרון מעשה. והנה אי הזמן הוא צירוף רגעים א״כ העתיד הוי כדבר שלא בא לעולם, ואולם אם הזמן הוא עצם פשוט שאינו ניתן לחלוקה, העבר וההווה והעתיד כולם בבחינת דבר אחד. ואם כי העתיד עדין

לא בא – לא שייך לומר עליו דהוי כדשלבל״ע היות ויסודו נמצא בהווה כטריפה וכו׳. וכן אפשר דחקירה זו עומדת בין שיטות האחרונים בדשלבל״ע דידוע נפסקה הלכה דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם (חו״מ ר״ט ס״ד). ובנמו״י ב״מ סו׳ ע״ב מסביר דחסרונו בגמירות וסמיכות דעת. ואולם בנתיבות ר״ז סקי״ח ובנוב״י תנינא אבה״ע נד משמע דהחסרון בקנין עצמו – דבדבר שלא בא לעולם אין לקנין על מה לחול. ויש להבין אי החיסרון בסמיכות דעת, האם פירושו דסוברים אותם ראשונים ואחרונים שיש לקנין על מה לחול? והרי החפץ עוד לא בא לעולם?! ואם סוברים שאין לקנין על מה לחול, מדוע לא מסבירים כנוב״י? והנתיבות שהחיסרון בקנין עצמו שהחפץ אינו בעולם. ועוד דמשמע בחלק מהראשונים דללא חסרון הגמ״ד יועיל הקנין בדשלבל״ע, כריב״ש (מובא בקצות החושן) דקודם מתן תורה מועיל קנין בדשלבל״ע, ואי החסרון בקנין כיצד הואיל לפני מתן תורה?! ולדברנו י״ל דאי הזמן עצם פשוט שאינו מחולק א״כ אע״פ שהחפץ אינו בעולם, כל עוד יופיע בעתיד – הקנין שנעשה בהווה יכול לתפוס בו (וכן מצינו בתוס׳ ביבמות צג ע״א דהמושך בהמה לקנותה מעכשיו ולאחר שלושים יום קנה – דהוי כמשיכה אריכתא), אלא שהחיסרון בסמיכות דעת, שאדם לא מתכוון בגמירות דעת מלאה לקנות דבר שאינו בא לעולם. כמובן שי״ל דהנודב״י והנתיבות סוברים עפ״ז שיש לחלק בין העבר וההוה והעתיד, וממילא חפץ שיופיע בעתיד, היות ובהווה איננו – לא מועיל בו כלל מעשה קנין (ויש עפ״ז לסביר חלק משיטות האחרונים בשו״ע במקום).

לחקירה זו ג״פ פן מחשבתי. אם נביט על הזמן כעצם שניתן לחלוקה פירושו שכל קטע זמן עומד בזכות עצמו. אין קשר בין העבר להווה, ובין ההווה לעתיד זולת קשר נסיבתי. ההיסטוריה מורכבת מרגעים רגעים, חלקים חלקים, וכ״א צועד בו קדימה (לעתיד). חטא שעשה האדם בעבר – אינו בהווה. ודאי – עונשו יקבל משמים, אבל עצם החטא הוא בעבר, בקטע זמן שאינו קשור בהווה. המשפט המתמצת גישה זו הוא של הרב מקוצק – העבר אין, העתיד עדין, ההוה כהרף עין. ואולם אם נביט על הזמן כעצם שלא ניתן לחלוקה, <u>אפשר</u> להביט עליו כמישור גדול – מישור הזמן. המישור קיים כל הזמן, אבל אנחנו המאכלסים בכל זמן נתון – משבצת זמן נתונה, ואיננו רואים את כולו. המשבצת בה הינו לפנ״כ היא בעבר, והמשבצת בה נהיה אח״כ – הוא העתיד. העבר לפ״ז קיים, כמו שההוה והעתיד קיימים!! כל ההבדל בין העבר להווה הוא שאין באפשרותי לתקן או לשנות משבצת זמן שבעבר. א״כ חטא שחטא האדם בעבר, הרי הוא כאילו חוטא ועובר בו כל רגע ורגע – באותה משבצת זמן. הוא עצמו נמצא בהווה, ומבחינתו החטא בעבר, אבל העבר עדין חי וקיים, אם לא לאדם – כלפי הקב״ה הוא קיים. אפשר שזהו סוד החוזר בתשובה מאהבה שזדונות נהפכות לו לזכויות. דלכאורה יפלא, אדם רצח, נאף, עע״ז הכיצד יוכל להסיר המעשה שעשה מן המציאות? הרי השלכותיו עדין בהווה! כיצד יוכל להקים את הנרצח על רגליו? אם הזמן בנוי מרגעים רגעים, א״כ בהווה אנו נושאים ״גיליון ציונים״ של העבר. תשובה לפ״ז יכולה למחוק נקודה שחורה, אך לא להפוך העבירה למצוה! הכיצד? העבר כבר עבר וחלף. אך אם הזמן אינו דבר גשמי שאפשר לחלקו, אלא הוא מישור אחד, שההווה עבר ועתיד משמשים בו מבחינת הסובקטיב בלבד, א״כ משבצת הזמן שבו חטא האדם עדין קיימת ועומדת לפני הקב״ה,

וע״י חזרתו מאהבה יכול הוא לשנות את אותו קטע זמן, לשנותו ממעשה עבירה למעשה מצוה. (כל רעיון ״החזרה בזמן״ נכון רק לפ״ז, משא״כ אם העבר אינו קשור להווה אלא בקשר נסיבתי בלבד, והעבר פס מן העולם, א״כ אי אפשר לנו ״לחזור לעבר״) והרי זה מוסר גדול לאדם ביודעו כי בבחינת האמת, מדה הקב״ה, העבר חי ונושם, והוא ח״ו חוטא ומבטל תורה באותם משבצות זמן !!

עפ״ז ברור ופשוט שאלת הראשונים המפורסמת בענין בחירה וידיעה (רמב״ם וראב״ד בהל׳ תשובה פ״ה ה״ה, שו״ת הריב״ש קיח, של״ה ועוד). דלפי דברנו מישור הזמן קיים כל הזמן כלפי הקב״ה. כמו שאדם עומד בחלקת שדה אחת ולאחר שעה קלה עובר לחלקה אחרת, כך מבחינת הקב״ה – הזמן: אדם ביום זה נמצא במשבצת זמן זו, וביום אח״כ במשבצת השכנה. אבל הוא – רואה את כל המישור ברגע אחד, ולכך הוא כמובן יודע מה יקרה במשבצות הבאות. אבל האדם – מבחינתו כל ההבדל בין העבר להווה הוא יכולתו לשנות ולפעול בהווה, וזו בחירתו האישית הנתונה לו, ואין הוא יודע מה ילד יום. ועפ״ז יש לנו להבין את החגים והמאורעות העבר – בצורה שונה. מעמד הר סיני אינו בעבר שנשכח שחלף ונמחק, וקיים רק בזכרון אומתנו. מעמד הר סיני קיים ומתחדש בכל יום (!!) באותה במשבצת זמן, במישור הזמן הגדול. אנחנו כמובן לא נמצאים כרגע במשבצת זו, אך אין פירושו שהמשבצת אינה במציאות! יציאת מצרים, חנוכה ופורים באותם משבצות זמן עדין קורים וקיימים. זהו עניין ״בכל דור ודור חייב אדם לראות חייב אדם ראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ״בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה״, ״בכל יום ויום יהיו בעינך כחדשים״ ועוד, דבמשבצות זמן מסוימות במשך השנה, קבע הקב״ה שיאיר בהם אותו אור, אותה השפעה שהיתה בעבר. לא עבר שחלף ונעלם, אלא עבר שנמצא וקיים במשבצת זמן שמחוץ לראיתינו ולשליטתינו. דהזמן הרי אינו ניתן לחלוקה, ועברנו קיים במקום כלשהוא, כהווה.

(ועיין ברסיסי לילה נב, ובדרך ה׳ ש״ד פ״ז ועוד רבים). (ועיין ג״כ במורה נבוכים ח״ב פיג בתחילתו, ויש להבינו ע״פ מחלוקת הפילוסופים היונים בהגדרת הפרדוקס של תנועה.

זהו עומק העניין ״אין מוקדם ומאוחר בתורה״, דקב״ה ואוריתא חד הוא, וכמו שכלפיו הזמן הוא מישור אחד שאפשר להביט עליו בסקירה אחת, עבר הווה ועתיד יחד – כך גם התורה. כמו שהוא – האין סוף מעל ממשלת הזמן, כך ג״כ התורה הקדושה.

איתן זן-בר

בדין זכין

הנה נתבארו בגמרא כמה וכמה שיטות בסיסיות באשר לדין זכין ועיקרן תרי, ואלו הם:

א) משנה ב"ב קנ"ו ע"ב ר"א: זכין לקטן ואין זכין לגדול.
ר"י: לקטן אמרו ק"ו לגדול.

ורש"י מפרש על אתר ,זכין לקטן הואיל ואין לו יד לזכות לעצמו ממון שנותנים לו תקנו חכמים שיהא אחר זוכה ומקבל לצרכו". ר"ל שדין זכיה תקנה הוא, ומדרבנן הוא ולית ביה שיכות לדין שליחות, וכן סברת ר' יהושע שאם תקנו חכמים לקטן ק"ו שתקנו לגדול. (בהמשך הגמרא מבואר שזו דעת רבי יהודה אך ר"מ מעמיד ר"א: זכין לגדול ואין זכין לקטן, ר"י: בגדול אמרו ק"ו לקטן והיא היא שהכל מטעם תקנה וגם יוכח מהשואתם זה לדין שכ"מ שנתקן ע"י חכמים שמא תטרף דעתו).

ב) גמ' קידושין מ"ב ע"א , שקיל וטרי הגמרא מה היה לימוד רב מהפסוק "ונשיא אחד נשיא אחד" (במדבר ל"ד, י"ח) שם משמע שנחלו הנשיאים א"י לכל העם גדולים כקטנים. ורצו ללמוד מכאן דין שליחות ודחו שאין שליחות לקטן ובחלוקת הארץ היו קטנים בני יומם. ואח"כ למדו דין זכין והקשו הרי היה גם חוב, שזה רוצה בהר וזה בבקעה ולהיפך, חוב הוא להם, ותירצו: " אלא אמר רבא בר רב הונא אמר גידל אמר רב מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן שבי"ד מעמידים להם אפוטרופוס לחוב ע"מ לזכות ת"ל ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו" ורש"י: "כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים אלא לאורי נמי דלקטנים אפי' חובה הבאה מחמת זכות רשאין בי"ד לעשות להן כי הכא דלזכותם בנחלה באו ואע"פ שפעמים שחלוקה זו חובתם דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו אפ"ה לא הדרי בהו". ומשמע דדין זכין הוא מדאוריתא וכן פירש רש"י בפרושו עה"ת "ונשיא אחד ממטה תקחו לנחול את הארץ- שיהא נוחל וחולק אותה במקומכם". (אך הרא"ש ותוס' סוברים דאסמכתא הוא ששם היה עפ"י נביא ואורים ותומים, ועוד שהארץ היתה שלהם וחלוקתה אינה אלא גילוי מילתא בעלמא) וק"ק על מימרא דרב איך למסקנה זכו לגדולים כי אצלם לא היה דעת בי"ד רק דין זכין גרידא.

וע"ק שטענו חיטים והודה לו בשעורים ולא נמצא קשר בין התירוץ לבין הקושיא. גם תמוה על רש"י (שגם למסקנה לומד מכאן דין זכין) מדוע רב צירף דין אפוטרופוס בהכי שמא רב לומד דדוקא אפוטרופוס יכול לזכות ליתומים שהוא תחת אביהם ואחראי טפי משא"כ זוכה מעלמא.

ועוד מדוע לא למד משם רב שדין זכין חל אף באיכא קצת חוב בהדיא כי כיוון שרובו זכות, זכות יקרא וכדין מתנה ומום בה שאפשר לזכותה לאחר, וממילא ה"ה לקטנים ובלא בי"ד ואפוטרופוס.

ורש"י בפרושו לתלמוד מתרגם דין זכין בזו הלשון (ב"מ י"ב, גיטין ט') "זכין לאדם שלא בפניו- ושלא מדעתו דאנן סהדי דניחא ליה שתהא שלוחו בהכי". ר"ל שדין זכין מקורו בשליחות ואע"פ שלא היה מינוי מעשי של הבעלים אפילו הכי, סגי בידיעה ברורה שנאה לו במינוי זה.

ודבריו סתומים כי אין משמע דהוה תקנת דרבנן בדבריו וכן לא משמע דהוה דאוריתא מלימוד דרב וא"כ מנ"ל פירוש זה? (דאם היה תנא שהיה לומד זכין מדין שליחות או מסברא הוה ניחא) ועוד דהרשב"א מדייק מהסוגיא בקידושין כי זכין לא הוי מדין שליחות מתוך שדחתה הגמ' שקטנים בחלוקה א"י לאו בני שליחות נינהו וממילא לא קרב דין זכין לדין שליחות.

וגם הקשה הקצות בסימן ק"ה סק"א דמתוך שהשוותה הגמ' דין התורם שלא ברשות ולבסוף גילה בדעתו בעה"ב שממנה אותו (כלך אצל יפות) לדין יאוש שלא מדעת משמע שכשםשנפסק שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, גם שליחות שלא מדעת לא הוי שליחות ומאי מועיל אנן מועיל סהדי, היות ולא היה מדעתו ממש?

ובאמת לא היה קשה אלמלי רש"י סותר עצמו מיניה וביה, מדף י' ע"א לדף י"ב ע"א (-ב"מ), דבדף י' כתב "המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו- מאי טעמא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים" פירוש: "כאדם הבא מאליו ותופס ממון חבירו בשביל חוב שיש לאחר עליו, לא קנה דלאו כל כמיניה להיות קופץ מאליו וחב לאלו, מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס" וסתר עצמו מדף י"ב שם כתב דאנן סהדי גדול מכך שניחא לו במציאה.

והנה בדין אפוטרופוס נחלקו הראשונים:

הרמב"ן בחידושיו לגיטין נ"ב כתב שכל דין אפוטרופוס היא תקנת חכמים כמו שתקנו במציאת קטן שיש בה גזל מפני דרכי שלום וסעד לסברתו הוא ממה שנשנה דין זה בפרק נזיקין בשורת הדברים שנתקנו מפני דרכי שלום.

הר"י אלברצלוני סובר שהאפטרופוס דינו כדין שליח.

הרמב"ם סובר שהאפוטרופוס הוא מדין זכין.

אך מרש"י משמע שמעמיד דין אפוטרופוס על דין תורה שכתב בפרושו עה"ת (במדבר,לד ,יז) איתא שם "אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ אלעזר..." ופירש "לכם- בשבילכם, כל נשיא ונשיא אפטרופוס לשבטו ומחלק נחלת השבט למשפחות ולגברים ובורר לכל אחד ואחד את חלק הגון ומה שהם עושים יהיה עשוי כאילו עשאום שליחים".

ונ"ל מדבריו שמן הפסוק שלמדו דין זכין מתארו רש"י כדין אפוטרופוס ור"ל שענין זכיה לאחר נלמד מאפוטרופוס והוי כאפוטרופוס, לשעתו ומקומו, שכל אדם המעונין למנות עצמו אפוטרופוס רשאי כדין יתומים שסמכו מאליהם אצל אפוטרופוס דהוי דינו ככל אפוטרופוס. אלא שכשם שאין אפוטרופוס יכול להזיק לבן חסותו דאין לך סברא

כזו בעולם, כך גם זוכה שהוא אפוטרופוס לשעתו ומקומו, א״א לו להזיק לזוכה ולשם כך בעינן אנן סהדי, והיינו אומדן דעת ברור שזכות הוא לו ולכך רש״י מפרש ״אנן סהדי דניחא לו דתהוי ליה שליח״ ושליח שאמר לא דוקא דיני שליחות אלא כעושה רצונו של חבירו דיש לו דמיון לשליח. אמנם צריך עדיין לדון ברש״י מדוע לא כתב גרידא ״אנן סהדי דזכות היא לו״, ואפשר לתרץ דבעלמא לא כל זוכה הוא נח לבעלים כי מי קטן שימנה עצמו אפוטרופוס להרבה עניינים של קטנים או גדולים לזכות להם אין בו הרבה טובה לבעלים וממילא צריך זכות גם מצד האפוטרופוס עצמו (אע״פ שאין כ״כ נ״מ לענין זכיה במציאה).

ומעתה בטלה קושיין כי מה שרב למד מפסוק ״נשיא אחד״ לדין אפוטרופוס ביתומים שמינהו בי״ד- הרי פשוט כי כל עצם זכיית א״י היתה ע״י אפוטרופסין, אלא כיוון דהוי גם קצת חובה ויתומים לאו בני מחילה נינהו, היה צריך אנן סהדי חזק מהרגיל- דוקא בי״ד שאביהם של יתומים הוא, אולם בזכות גרידתא סגי באפוטרופוס שנסמכו אצלו יתומים- שהסמיכה הוי כאנן סהדי. אבל בחלוקת א״י לגדולים אע״פ שקצת חובה הוא להם מוחלים על כך דא״א זולתי יבא מגרעת קצת לזה וקצת לזה וקצת לזה אחרת ליתא לחלוקה כלל ועיקר.

גם לא קשה קושיית רשב״א כי אכן אין דין זכין בא מדין שליחות ואין סתירה לדיוקא שלו מרישא דהסוגיא.

ומה שהקשה הקצות ליתא כי בתרומה אין מועיל אפוטרופוס דמעטיה קרא. וא״כ תרם מצד שליחות ובזה לא יועיל שליח שלא מדעת. אך זכין ודאי שיועיל ללא דעת בעלים כי מצד אפוטרופסות הוא וכדכתינא. וכן מה ששאלנו ברש״י דף י׳ בב״מ ודאי ליתא דלא היה המגביה מציאה שליחו רק אפוטרופוסו ולהכי לא יוכל לחוב אחרים כי מילא בממונה לכך מדעת בעלים ידו כיד המשלח אך אפוטרופוס מי שמו לשר ושופט לזכות לזה ולחוב לזה?

וא״ת והרי הגמרא בפרק איזהו נשך כותבת ״קטן לאו אף על גב דלית ליה שליחות אית ליה זכיה <u>מדרבנן</u> הכי נמי לא שנא״ א״כ איך פירש״י לדין דאוריתא, על כך לא יוקשה כי כבר הקדמנו דהוה מחלוקת תנאים בכך ורש״י נקט בעלמא כרב ואכן דייק על אתר בב״מ ״קטן אית ליה זכיה מדרבנן- דתנן זכין לקטן בפרק מי שמת״ דהינו דוקא אליבא דהנו שלמדו דין זכיה מדרבנן. ולכן לרש״י ליתא קושית התוס׳ בכתובות דף י״א. (ד״ה מטבילין) כיצד מגיירין גר קטן הרי הזכות היא מדרבנן ובשביל זה הוצרכו לחדש דאע״ פ דגר קטן הוא מדרבנן יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה ושרינן ליה בבת ישראל וקידושיו קידושין. ומוסיף התוס׳ בסופו ״ולפי ספרים דגרסינן בב״מ זכייה מיהא אית ליה ולא גרסינן מדרבנן ניחא״ וק״ק דלא שמו ליבם להסיק דהווה מחלוקת תנאים ואם סוברים כהרא״ש שלימודו של רב אסמכתא א״כ מנין לגמ׳ בב״מ שזכיה הוי מדאוריתא? וצ״ע.

גם הרשב״א ששואל על רש״י שמשמע לו דזכיה היא מדאוריתא תמוה כי מפורש במשנה דהוא דרבנן וצ״ע איך לא שת ליבו לכך דהדבר נתון במחלוקת.

ומעתה יובן המושג אפוטרופוס ביתר ישוב שכן יקשה לומר דהוה שליח בי״ד שאין להם זכות שליחות מצד הבעלות וכ״ש כשבי״ד ממנים אפוטרופוס על קופת הצדקה, (דוגמת ר״ע), - שליח ממש של עניים? אלא כל ענין בי״ד אינו אלא גילוי דעת דהוה זכות ליתומים או עניים שפלוני יזכה להם. וכן יש והגמ׳ מכנה אפוטרופוס שליח וזה מצד המינוי שלא יגרע מדין שליח וכמאמר הגמ׳ ב״מ צ״ו ע״א ״האומר לאפוטרופוס כל נדרים שתהא אישתי נודרת הפר לה, יכול יהיו מופרין וכו׳ ר׳ יונתן אומר מצינו בכל מקום ששלוחו של אדם כמותו״.

העולה מדברינו שאין זכיה הדין שליחות, א״כ מדוע לא יוכלו קטן ועכו״ם לזכות לאחרים- וקטן הגמ׳ אומרת בו בפירוש שלא זוכה לאחרים ולשיטה שכן זוכה רש״י מפרש שרק מדרבנן צ״ל שכיוון שחסרה בו דעת לא יכול להיות אפוטרופוס לשעתו ומקומו וקשה שהגמ׳ בגיטין פוסקת שאבי יתומים יכול למנות אפוטרופוס קטן צ״ל דבזכיית קטן יש אנן סהדי דחוב הוא לאדם אך אם יגלה בדעתו שניחא ליה באפוטרופסותו באופן מפורש יועיל שהקטן מעתה יזכה לו ובאופן שיש לו קצת דעת במעשיו. וכן משמע שעבד ואפילו כנעני יכול להיות אפוטרופוס. אמנם אפשר לדחות דהכל מצד זה שרשאי אדם לעשות בממונו ככל העולה על רוחו (סמ״ע חו״מ ר״ף) וגם אפוטרופוס מעיקרא בעינן כנשיא ישראל דראויים היו לשליחות וכן פשוט.

* * * * * *

וכיוון דענינה דא״י אתא לידן נימא בה מילתא.

צריך להבין מדוע דוקא הוקנתה וזוכתה א״י ע״י אפוטרופין ולא עשה כל אחד קנין בידיו ורגליו או סודרו כי מן הסברא היה עדיף טפי כדי לחבב עליהן את א״י ומתוך שכל אחד זוכה לעצמו מתייקרת בעניו חלקתו והוה תפארת א״י, ועוד שא״י הינה בהשגחת הקב״ה ולא בידי שר א״כ ראויה היתה שתנתן ללא מתווכים. אולם נראה שכוונת העניין בזה להודיענו דאנו בירושת ונחלת א״י כקטנים בפני אפוטרופסין שלא תועיל כל סברא שבעולם למחות בנחלתנו ולומר אי אפשי בא״י אלא הוקנתה לנו בעל כורחנו לרשתה ולפארה והרי הוא בדעת בי״ד דפירש רש״י – בקידושין ״ואע״פ שפעמים שחלוקה זו חובתם דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו אפ״ה לא הדרי בהן״ ר״ל אע״פ שיבואו זמנים שא״י תהא קשה לנו וחובה לנו אפילו הכי לית לנו רשות לחזור בנו והרי היא כיד ימיננו ממש שכשם שבטלה דעת האדם המואס בימינו כך בטלה דעת כל אדם מישראל שמואס בא״י וכלשון המזמור ״אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני״.

גם מדוייק בלשון רש״י דכתב בלשון עתיד שלא חזרו בהם ולא כתב לא יכלו למיהדר בהו. רצה לרמוז לנו לקח טוב שאע״פ שהיתה לקטנים חובה בנחלתם בא״י לא הדרו אף אנו ננהג כמותם לחפוץ בארץ חמדה. כיה״ר.

אלי שופר

ענין ביטול חמץ ובעלות על ממון

לע״נ דודי ר׳ חיים בן יצחק אייזיק ז״ל

נפטר בי״ט אלול התשנ״ד

ת.נ.צ.ב.ה.

הגמ׳ במסכת פסחים בדף ד: אומרת ד״ בדיקת חמץ דרבנן כיוון דמאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה״ וכתב שם רש״י ד״ה ״בביטול בעלמא״: ״דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה״ והקשה עליו שם תוס׳ ד״ה ״מדאוריתא״ שא״א ללמוד מן ״תשביתו״ את דין ביטול חמץ ולכן לומד הוא שביטול נפקא מהפס׳ ״לא יראה לך״ – אבל אתה רואה של אחרים. וכיוון שכל ענין הביטול הוא הפקר שמפקיר את החמץ וממילא אינו שלו ואינו עובר עליו (וממילא יוצא גם שלפי תוס׳ ענין הביטול אינו קיום מצות השבתת חמץ כרש״י אלא רק דרך להנצל מאיסור בל יראה ובל ימצא).

הרמב״ן הקשה טובא על שיטת תוס׳ זו שביטול הינו הפקר. שאם כן מדוע לא קראה הגמ׳ לביטול הפקר כמו שנזכר דין הפקר בהרבה מקומות בש״ס. וכן הפקר צריך להעשות בפני שלושה אנשים ובביטול סגי שיבטל בליבו, שכן שמנוסח הביטול ״לבטיל ולהוי כעפרא״ לא משמע לשון הפקר. ועוד הקשה טובא עיי״ש.

ולכן מפרש הרמב״ן שענין הביטול הוא ביטול בליבו ונלמד מהא דתני ר׳ ישמעאל שני דברים אינם ברשותו של האדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו וכו׳, שבאמת איסורי הנאה כמו החמץ אינם ממון, ולא נחשבים כשלו. וא״כ מתוך שמ״מ עובר בב״י וב״י מי שמשהה חמץ בביתו מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, וממילא כל שצריך לעשות בשביל לצאת יד״ח הוא שתסכים דעתו לדעת התורה ויחשוב שאינו רוצה בקיומו של החמץ ויהא מוצא מרשותו לגמרי ולא יהיה בו דין ממון. והוי זה יאוש מפני איסורו של החמץ והוי טפי מהפקר. ומהני ביטול גם לר״י הגלילי שסובר שחמץ מותר בהנאה ויש בו דין ממון, כיוון שהוי טפי מהפקר שמהני גם הוא לצאת יד״ח בפסח (ומ״מ נלמד שזו צורת הביטול מהא שלרבנן חמץ אסור בהנאה ואינו ממון ומ״מ עובר עליו, וע״כ עובר מפני שדעתו עליו. ואחרי שנלמד טעם האיסור לרבנן י״ל דה״ה לר״י הגלילי ולכן הביטול הזה מהני גם לשיטתו. דמסתמא בזה לא חלק על רבנן אלא רק בחמץ אי מותר בהנאה או לא). הסבר זה בדין ביטול יכול להיות גם שי׳ רש״י ומ״מ יש לזכור שהרמב״ן חולק

על רש"י בסוגיין בשני דברים. א) שלרש"י ביטול נפקא "מתשביתו" והרמב"ן מסיק שביטול נלמד מן הפס' "לא יראה לך" אבל אתה רואה של אחרים וכו'". ב) וכן חולק הרמב"ן על רש"י בענין מ"ש רש"י לגבי המוצא גלוסקא נאה (ו:) שעובר עליה רק כשמשהה אותה. וכ' ע"ז הרמב"ן שאין זה נכון אלא שעובר עליה מיד כשמצאה. וידון זה בהמשך.

הריטב"א בשם הרא"ה וכן הר"ן מפרשים שהביטול הוא מדין הפקר כתוס' ועל השאלה שהפקר בעי ג' וכאן סגי במבטל בליבו ענה הריטב"א שמדאוריתא סגי בליבו וזימנין אוקמוה רבנן אדין דאוריתא כמו דאיתא בכמה דוכתי עיי"ש.

ולענין זה שאין מלשון "לבטל ויהיה חשוב כעפרא דארעא" לא משמע לשון הפקר ענה הריטב"א דשאני חמץ דשורת הדין שאינו ברשותו ובסילוק שמסתלק ממנו כבר חשוב כהפקר. וכן תי' בר"ן ואם נאמר שזה גם הפשט בתוס' אז מתורצות בזה כל קושיות הרמב"ן חוץ מן האחרונה. בכך שאין זה כאן הפקר רגיל אלא הפקר מיוחד לחמץ.

המהר"ם חלאווה מתרץ את שיטת ר"ת ע"י יסוד אחד עיקרי שדיני ההפקר שאינם נמצאים בביטול שייכים בהפקר רגיל שיש בו זוכה ומקבל משא"כ כאן בביטול שאסור לכל, וכל אחד מבטלו מרשותי ואין זוכה ומקבל , ולכן סגי שיהא בליבו , ולכן לא נקרא "הפקר חמץ" אלא "ביטול חמץ". וכן מודה כאן ר' יוסי שמיד כשיוצא מפיו הבטול כבר יצא מרשותו ולא בעי שיזכה בו אחר כדי שיצא מרשותו.

ועי' במס' סוכה ל"ה ע"א במשנה דאתרוג של ערלה פסול חד אמר לפי שאין בו היתר אכילה וחד אמר לפי שאין בו דין ממון והסיקה הגמ' דלכ"ע בעי היתר אכילה ופליגי בדבר שראוי לאכילה אך אין בו דין ממון כמו מעש"ש לר"מ דאמר ממון גבוה הוא. דמר סבר כיון דראוי לאכילה "לכם" קרינן ביה ומר סבר דכיון דאין בו דין ממון לא קרינן ביה "לכם". וכתב הריטב"א דפירוש זה אינו נכון וכ' בטעם השני מדוע ליתא להאי תירוץ " דודאי כל מידי דהוי דידיה וברשותיה דלית ביה זכות לאחרים "לכם" קרינן ביה". ודייקו מכך דס"ל להריטב"א דיש בעלות על איסורי הנאה. וא"כ קשה טובא מהא, על מה שתי' את שיטתו שכאן סגי בהפקר חלש כיון דהחמץ ממילא אינו ברשותו, ומשמע שאינו ברשותו מצד זה שהוי איסור הנאה כמו שכ' בר"ן וברמב"ן וכן נראה פשוט דלכ"ע הוי זו הסברא שחמץ אינו ברשותו של אדם ואין סברא אחרת בשום אחד מהראשונים. וכ"כ להדיא בריטב"א (ו:) בד"ה "שני דברים", (וכן משמע מהגמ' בפשטות ששאלה "ונבטליה בשית" וענתה "כיון דאיסורא דרבנן עלויה כדאוריתא דמי ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל" ושם מדובר על איסורי הנאה מדרבנן ומתוך שאמרה זאת הגמ' בסתמא: "כיון דאיסורא דרבנן עילויה" משמע שהוי אותו איסור כמו בתשובת הגמ' לזה כיון שאינו ברשותו מפני ששני דברים אינם ברשותו של אדם וכו' וא"כ גם שם מיירי באיסורי הנאה). וכ"כ בריטב"א בהדיא. וראיתי שכיוונתי בשאלה זו למקור חיים סי' תל"א אות ג' שהקשה כך ותי' דחמץ בפסח מקרי אינו ברשותו בגלל מצות תשביתו שהכל מצווים לבערו והוי טפי אינו ברשותו משאר איסורי הנאה. ותי' זה כמה שכתבתי לא משמע שהריטב"א סובר כך וכן לא משמע מהגמ'. וצ"ע.

ולכאורה אפשר לתרץ דאין ללמוד מהריטב"א בסוכה דיש בעלות על איסורי הנאה דהריטב"א קאי על פירוש הראב"ד שפירש שלחד מ"ד בגמ' כיון שהוי אסור באכילה לא הוי "לכם" ולחד מ"ד כיון דאין בו דין ממון ל"ה "לכם" וז"ל: "ואסיקנא דלכ"ע בעי היתר אכילה ע"מ שיקרא "לכם" וכי פליגי בדבר שיש בו דין אכילה ואין בו דין ממון כמו מעש"ש לר"מ דאמר ממון גבוה הוא. דמר סבר כיון דחזי לאכילה "לכם" קרינן ביה ומר סבר כיון דלית ביה דין ממון לא קרי ביה "לכם". "ועל פירוש זה הקשה הריטב"א א) דלפ"ז כאן מיירי רק בפסול של יום ראשון כיון ד"לכם" נוהג רק ביום הראשון ואילו הפשט הוא דפסול כל שבעה. ב) וכן הקשה דכל דבר דהוי דידיה וברשותיה דלית ביה זכות לאחרים "לכם" קרינא ביה. ומקושיא זו דייקו שסובר שאיסורי הנאה כיון דהוי ברשותו יש לו שם בעלות עליהם. ולכאורה אפשר לומר דקושיא זו של הריטב"א אינה על דין איסורי הנאה רגילים כמו ערלה, וקאי קושיתו על ההסבר הראשוני של המח' הראשונית שלהם בגמ', אלא הקושיא הולכת על מה שכתב הראב"ד "ואסיקנא" וכו' דפליגי בדבר שאין בו דין ממון אך רשאי לאכלו. ודוקא בדבר שרשאי גם לאכלו כתב הריטב"א דהוי מקרי "לכם" אפי' שאין בו דין ממון כיון דהוי ברשותיה ולית לאחריני רשות בו. ועוד אפשר לדייק שכן הוא ממה שהמשיך הריטב"א שם וכתב "תדע דבמעשר שני דפליגי אי הוי לכם או לא היינו לר"מ דאמר מעש"ש ממון גבוה הוא אבל לרבנן דאמרי ממון הדיוט הוא "לכם" קרינן ביה ואע"פ שאין בו דין ממון וזה ראיה גמורה" עכ"ל. ומתוך שהביא הריטב"א ראייתו דוקא ממע"ש שהוא דבר שמותר באכילה אך אסור בשימוש אחר נראים הדברים שמה שדיבר בו הריטב"א זה רק בדבר שראוי לאכלו שאז יש לו דין "לכם" לכ"ע על דבר זה אך אין זה נוגע לדינם של איסורי הנאה רגילים שאסורים בכל הנאה.

ומ"מ יעוין בשו"ת בית הלוי חלק א' ס' מ"ח אות י' שהביא את דברי הריטב"א בגרסא אחרת וממנה אכן משמע שסובר שיש בעלות על איסורי הנאה שכתב "ונקוט הראב"ד דברים כפשטן דכיון דלית בהו דין אכילה ודין ממון והו"ל איסורי הנאה לא קרינן בו "לכם" דהא לית ליה בהו מידי ומאן דגזל להו לא הוי גזלן, ול"נ וכו' ותו דכל שהוא שלו ואין בו רשות וזכות לאחרים "לכם" קרינן בו. ולפי גרסא זו משמע דקאי הריטב"א על עצם דינו של הראב"ד וסובר דיש בעלות על איסורי הנאה (יעוין בהקדמתו לספרו ושם כתב שהדברים שהוא מצטט אינם תמיד הגרסא האמיתית אלא משמעות הדברים הנובעים מן הכתוב. וממילא אין לומר כאן שהיתה לו גירסא אחרת בריטב"א אלא כך הוא הפשט שהבין בריטב"א). וגם אם אין קושיא מהריטב"א עדין יש קושיא מהר"ן שפירש בסוגיין כמו הריטב"א שהביטול הוא הפקר ומהני כיון דבין כה אין החמץ ברשותו כיון שהרי אסור בהנאה (- כך מוכח בלשונו בחידושיו) והנה הובא ב"קהילות יעקב" פסחים סי' ב' הר"ן בנדרים מ"ז ע"א דסובר שהמדיר את בנו הנאה מנכסיו והוי בנו מודר הנאה מנכסיו מ"מ כשמת זה יורש בנו את נכסיו ונקראים בהם נכסיו שלו. ומשמע שסובר שיש בעלות על איסורי הנאה. (ואין מכאן ראיה לזכיה דאיסורי הנאה כיון דירושה אינה כזכיה אלא שהבעלות מתחלפת מבעלות האב לבעלות הבן ובא הבן במקום אביו), וסותר זה גם עוד ר"ן בנדרים פ"ה. בדין קונם כהנים ולוים נהנים לי יטלו

בע״כ, וכתב שם הר״ן בשם הרשב״א דמוכח משם שאדם שאסר נכסיו על עצמו בהנאה הרי זה כהפקירם וכל הקודם בהם זכה. ומשמע שאין בעלות על איסורי הנאה ולכן הוי הפקר (הובא בשות ביה״ל דהוזכר לעיל).

והובא בשו"ת בית הלוי דלעיל תירוץ הנתיבות סימן הע"ר שתירץ דסובר הר"ן דאיסורי הנאה הוו כיאוש שלא יצא מרשות הבעלים עד דאתי לרשות הזוכה ולכן כתב הר"ן דבן יורש נכסים האסורים לו בהנאה. ומ"מ כל הקודם בהם זכה נתיאש מהם.

והקשה עליו שם שא"א לפרש כן בר"ן שזה שכתב הר"ן דהמדיר עצמו הנאה מנכסיו הוו לא הפקר גמור אלא כיאוש שאינו יוצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה דהרי הביא ראייתו מהדין של קונם כהנים זוכים לי, ושם ע"כ מיירי ביצא מרשותו לגמרי דהרי אם לא יצא מרשותו לגמרי אסור לכהנים לקחת כמו במקרה של המודר הנאה מחברו ואין לו מה לאכול שהמדיר יכול להניח אוכל על סלע ולהפקירו ונוטל משם המודר לרבנן. וע"ז קאי התם ר' יוסי שסובר שהפקר אינו יוצא מרשות בעלים עד דזכי בו הזוכה ואסר התם. כיון שזוכה המודר ישירות מהמדיר. וא"כ אי הוי כאן הדין שלא יוצא מרשותו עד דזכי בהו הכהנים אז היה הדין כר' יוסי כאן שאסור לכהנים ליטול, ומתוך שמותר להם ולוקחים בעל כרחו מוכח שיצא מרשותו לגמרי. וא"כ ה"ה למדיר עצמו מנכסיו שיצאו מרשותו לגמרי.

המחנה אפרים (נמצא גם כן שם בביה"ל) תירץ דאיסורי הנאה שאסורים על אדם ממילא בהם כתב הר"ן דהוו ברשותו ויש לו בעלות עליהם. ומה שכתב שהוו הפקר ויוצאים מרשותו זה רק היכא שהפקיר ואסר בעצמו את הדברים עליו שאז יוצא מרשותו לגמרי. וצריך עדיין להבין איך יישב את הר"ן בפסחים דסובר דחמץ אינו ברשותו של אדם כיון דהוי אסור בהנאה.

ותירץ הביה"ל בעצמו דאמנם בנדר עצמו חמיר טפי כאשר הוא נודר בעצמו את הנדר לאסור את עצמו בהנאה שאז יוצא לגמרי מרשותו אולם בסתם נדר כאן במקרה של בן המודר הנאה שכתב בו הר"ן דיש לבן בעלות על הירושה ומקח דידיה. שונה איסור הנאה בנדר מסתם איסורי הנאה שהם אסורים על כל העולם ואילו נדר אסור רק על עצמו, ולכן בסתם איסורי הנאה אין עליהם בעלות כיון שהחפץ הוא חסר ערך שאסור הוא על כל העולם, משא"כ בנדר שאסור החפץ רק עליו אבל מותר לעולם ולכן יש על החפץ שם של חפץ בעל ערך ולכן בעלות יכולה לחול עליו.

וקצת קשה לי על תירוץ זה כיון שאם בעלות חלה על חפץ כתוצאה מהשימוש שהוא יכול להשתמש בו, אז בכגון דא לא שנא נדר ולא שנא סתם איסור הנאה שאינו יכול להשתמש בשניהם. ואי הבעלות היא תוצאה של הערך של החפץ והערך נגזר מזה שיש לחפץ שימוש או לא, אז לא אמור להיות חילוק בין דבר שאסור בנדר לדבר שאסור בהנאה, שהרי דבר שאסור בנדר אסור לו ומותר לעולם. ואילו איסור הנאה אסור לישראל אך כלפי עכו"ם שפיר יש בעיניהם שימוש לחפץ ויש לו ערך, וממילא לפי סברא זו כיון שלעכו"ם יש ערך לאיסורי הנאה יוצא שאמורה להיות בעלות על כל איסורי ההנאה. כמו שדבר שאסור בהנאה בנדר יש עליו בעלות וצ"ע.

ונראה אולי לנסות לתרץ לפי לשון הר"ן שכתב בעניו ביטול חמץ שהוא אסור בהנאה "כי האי גוונא חמץ שאנו לפי <u>שאינו ברשותו</u> של האדם" ואילו בנדרים כתב הר"ן דף מ"ז ע"א "אלא ודאי נכסים <u>דידיה</u> הוו" ונראה לפי זה להגיד שהמצב של חפץ שאסור בהנאה אצל בעליו הוא מצב של "<u>שלו</u> אך אינו <u>ברשותו</u>" שכיון שאינו יכול להשתמש בו הוי

כאילו אינו ברשותו אך כיון שהוא תופס בחפץ נחשב הוא כשלו. ובזה מובנת השיטה שלו בפסחים דכיון שלא הוי ברשותו ומ״מ אפי׳ שעדין הוי שלו, יספיק הפקר קלוש וגילוי דעת בעלמא ע״מ להפקירו משא״כ בסתם חפץ שבעי הפקר גמור כיון דיכול להשתמש בו והוי ברשותו וכל עוד לא עשה הפקר גמור לא יצא מרשותו כיון שיכול להשתמש בו, משא״כ כאן שממילא אינו משתמש בחפץ. ואין זה סותר את הא דכתב בנדרים שנקראים הנכסים שלו, דנהי דלא הוו ״ברשותו״, כן הוו ״שלו״, וכן אין זה סותר את הא דכתב הר״ן בנדרים פ״ה ע״א דמי שהדיר עצמו מנכסיו הוו הפקר והקודם זוכה דאין זה סותר, דכמו שבדף מ״ז ע״א הנכסים הוו דידיה, ומ״מ גובה בע״ח מהם בלא דעתו כמ״ש הר״ן שם כיון שעיקר הבעלות היא הרשות וד בר שכבר לא נחשב ברשותו הוא כהפקר. ולכן באם הוו נכסים שלו רק שאינם ברשותו והוו כהפקר ואין קושיא ממה שהקשה הביה״ל על הנתיבות (שתי׳ שהוו הפקר רק שאינם יוצאים מרשותו עד שיזכו בהם) כיון שאין זה דומה למודר הנאה מחברו שלר׳ יוסי אסור לשים על סלע ולהפקיר כיון שר׳ יוסי החפץ נחשב כברשותו ובבעלות מלאה של המפקיר עד שיזכו בחפץ, משא״כ כאן דאין החפץ בבעלות מלאה דאמנם נקרא דידיה אך אינו נקרא ברשותו ולכן בכזה מקרה הוי מותר אף לר׳ יוסי.

ובזה גם אם נאמר שיש ראיה מהריטב״א בסוכה שיש בעלות על איסורי הנאה, עדיין לא יסתור זה את פירושו בפסחים, דשם מקרי ״לכם״ כיון דהוא תפוס בחפץ והוי שלו אך מ״מ כאן בפסחים יועיל הפקר קלוש וגילוי דעת בעלמא כיון דאינו ברשותו, (ומכל מקום נראה לכאורה דשם אין הריטב״א מדבר על סתם איסורי הנאה אלא על דברים הראוים לאכילה ולא לשימוש אחר ולכן בהם דין ממון כמה שכתבתי וגם נראה לדייק מלשונו שכתב ״דהוי דידיה וברשותיה״ כלו׳ לא רק שהוי שלו ויש שם בעלות על זה, אלא שגם נחשב ברשותו. וזה סותר את מה שכתב הריטב״א בפסחים שהחמץ אינו ברשותו, ולמרות שלפי דרכינו למרות שאינו ברשותו מ״מ נקרא שלו, עדיין אינו ברשותו ולא כמה שכתב הריטב״א בסוכה שהוי גם ברשותו וכדי לישב סתירה זו נראה שוב לומר ששם מדובר בדברים שרשאי לאכלם וממילא כיון שיש לו בהם שימוש הוי גם ברשותו משא״כ שאר איסה״נ שבהם אין לו שום שימוש)

ושונה לשונם של הר״ן והריטב״א בענין ביטול חמץ מלשון הרמב״ן שכתב הריטב״א: ״ שאני הכא דשורת הדין אין חמצו ברשותו ועל כרחו עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו״. וכן לשון הר״ן והריטב״א (ו:) בענין ״הבודק צריך שיבטל״, ״אבל חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא עשהו הכתוב כאילו הוא ברשותו״. דמשמע מהן רק שאין החמץ ברשותו של אדם מלשונו של הרמב״ן שכתב ״ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה ״לך״ וכו׳״ וכן לשונו של רבינו דוד תלמידו של הרמב״ן: ״וכל שהוא שאסור בהנאה אינו שלו ולא קרינן ביה ״לך״ וכו׳״ וכן כתב משפט לפני זה ״מפני שהחמץ מאליו יוצא מרשותו בימי הפסח מפני שהוא אסור בהנאה וכו׳״ (ו: ד״ה הבודק צריך שיבטל ובמיוחד לשונו של רש״י ו: ד״ה ״דלאו ברשותיה הוא״ כתב ״אינו שלו״. ומשמע א״כ בפירוש מרש״י, הרמב״ן ורבנו דוד שהם סוברים דעל איסורי הנאה אין שום בעלות ולא

נקרא דידיה. ואין זה כהר"ן והריטב"א דס"ל דאינו ברשותו אך נקרא שלו ואילו לרש"י ולרמב"ן ור"ד אין החמץ נקרא שלו ואין לו שום בעלות על החמץ. דלא נקרא "דידיה".

ובזה נראה להסביר את מח' הר"ן והריטב"א עם הרמב"ן ורבינו דוד בהסבר דין ביטול חמץ, שהר"ן והריטב"א הסבירו שהוא מדין הפקר דסגי בגילוי דעת בו כיוון שהחמץ אינו ברשותו, ואילו הרמב"ן ורבינו דוד הסבירו: (בלשון הרמב"ן): "אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בב' לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו. לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהיה בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו דלא קרינן ביה "לך" כיוון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו". כלו' לפי הרמב"ן אין הביטול ענין הפקר מיוחד שמהני רק בחמץ, אלא ענין הביטול הוא הוצאת החמץ מדעתו והסכמת דעתו לדעת תורה שיהא החמץ בעיניו כעפר וכן פי' רבינו דוד, ופירושיהם דומים קצת לפירוש הריטב"א והר"ן שהרי גם הפקר סך הכל עניינו הוצאת הדבר מרשותו. אלא שהרמב"ן סובר כמו שהובא למעלה שאין שום בעלות על איסורי הנאה וממילא לא היה אדם אמור לעבור כלל על חמץ בפסח כיון שאין כאן "לא יראה לך" כיון שהחמץ אינו שלך. אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וממילא למדנו שאין איסור חמץ קשור לקשר ממוני אלא לקשר שיש בדעתו של האדם ובמוחו עם החמץ, ולכן כל מה שצריך הביטול לעשות הוא לנתק את הקשר הזה. ולכן לפי הרמב"ן והרבנו דוד כל ענין הביטול הוא ענין שבדעתו של אדם שצריך שישוה החמץ לעפר. אך לריטב"א ולר"ן דס"ל דיש שם בעלות על איסורי הנאה ולכן לשיטתם כן יש איזשהו קשר ממוני עם החמץ ולכן הם צריכים להגיע לדין הפקר כאן כדי שלא יקרא החמץ שלו ולכן צריך הביטול, וצריך שיהיה הפקר כדי שיפקיע את בעלותו על החמץ, רק כיון שזו בעלות קלושה כיון שכאיסורי הנאה אינו ברשותו של בעליו ומי שרוצה יכול לקחתו. לכן לא בעי כאן הפקר גמור ככל דיני הפקר, אלא מספיק גילוי דעת בעלמא כדי לבטל בעלותו על החמץ.

היוצא מכל האמור הוא שלר"ן ולריטב"א איסורי הנאה אינם ברשותו של אדם כיון שאינו יכול להשתמש בהם. אך מ"מ מיקרו "דידיה" כיון שהם נמצאים בחזקתו. ואילו לרמב"ן ולרבינו דוד ורש"י, כל הבעלות כולה נגזרת מהשימושים שאדם עושה בחפץ, וממילא באסה"נ דאינו יכול להשתמש אין לו כלל בעלות ובמילים אחרות אפשר לומר דלרמב"ן ורש"י כל ענין בעלות הוא זכות השימוש ואילו לר"ן וריטב"א יש בענין הבעלות גם מרכיב של תפיסה בחפץ. יותר מסתם זכות שימוש גרידא ולכן סוברים שיש בעלות על איסורי הנאה.

ולבסוף יש להעיר אפילו שמסביר הרמב"ן את ענין הביטול בדומה לרש"י שהוא ביטול בלב שמשוה החמץ לעפר. מ"מ ישנם שני דברים בהם חלוק הרמב"ן על רש"י ושונה רש"י בהם מרוב הראשונים הנזכרים אצלינו. והם א) שרש"י לומד את ענין ביטול חמץ מ"תשביתו" והשבתה היא בלב. ב) לענין הגלוסקא נאה שרש"י כתב שעובר עליה רק כשחס עליה ומשהה אותה מפני יפיה. ושאר רוב הראשונים כתבו שעובר עלה מיד כשמוצאה אם אינו מתעסק מיד בלבערה. וכן הסיקו גם הרמב"ן והר"ן שביטול נלמד מ"לא יראה לך"- בטל מלבך.

ונראה ששתי המחלוקות תלויות זו בזו. דיש לומר שרש״י סובר שענין ביטול הוא כענין שכתב רבינו מנוח על הרמב״ם שכשביטל החמץ הוי כטח פניו בטיט שבטלו מתורת חמץ. ואין זה רק שמבדיל דעתו מן החמץ ומתיאש ממנו ומחשיבו כאילו הוא לגביו עפר כמ״ש הרמב״ן אלא הענין שהביטול מוציאו מתורת חמץ. ולכן רק רש״י יכול ללמוד את ענין הביטול מ״תשביתו״ שעיקר פסוק זה מלמדנו את ענין ביעור חמץ ע״י שריפה וכלוי (וגם לפי רש״י ביטול) כיון שהביטול לפיו הוא כמו הביעור ששניהם מוציאים את החמץ מתורת אוכל. אך לשאר הראשונים שסוברים שבביטול האדם מפריש עצמו מהחמץ ומפריש את החמץ ממנו, אין זה כענין מצות תשביתו שענינה כילוי החמץ, ולכן הם לומדים ביטול מן ״לא יראה לך״ שכיון שהפריש עצמו אדם מן החמץ בין בתורת הפקר, בין בתורת הפרשה בדעתו אין החמץ שלו ואין לו שום זיקה אליו ולכן לא עובר אך אין זה כביעור בידים שהוא כילוי החמץ, אלא הביטול הוא רק דרך להנצל מן האיסור ע״י הפרשת עצמו מן החמץ.

ונראה שלגבי גלוסקא נאה הולך רש״י לשיטתו. דכיון שלפני שמצאה לא ידע הוא על קיומה, יוצא שלא היתה לה שום חשיבות בעיניו והיתה חשובה א״כ כעפר והרי היא כמבוערת. (כיון דלרש״י ענין הביטול הוא הוצאת כל החשיבות מן החמץ והחשבתו לעפר, ממילא יוצא שחמץ שלא היתה לו שום חשיבות בעיניו הרי הוא ג״כ כעפר כל עוד לא החשיבו ולא עובר עליו כיון שהוא כמבוער).

בענין קרא כדכתיב

אמרינן בסנהדרין פרק נגמר הדין (דף מ"ה ע"א) "אמר שמואל נקטעה יד העדים פטור. מ"ט, דבעינא יד העדים תהיה בו בראשונה וליכא. ומקשינן ומי בעינן קרא כדכתיב והתניא מות יומת המכה רוצח הוא, אין לי אלא במיתה הכתובה בו. מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו, שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו, ת"ל מות יומת המכה מכל מקום. ותריצנא שאני התם דאמר קרא מות יומת. ואקשינן וליגמר מיניה ותרצינן משום דהוה רוצח וגוה"ד ב' כתובין הבאין כאחד... רוצח הא דאמרן. גוה"ד מאי וכו" עיי"ש. א"כ למדנו שבעינן קרא כדכתיב, ולכן צריך יד העדים דוקא. ולמדנו שרוצח, אפשר להמיתו בכל דרך, ועדיין בעינן קרא כדכתיב דהרי רוצח וגה"ד ב' כתובים ואינן מלמדים.

הרמב"ם פי"ד מהל' סנהדרין ה"ח כותב וז"ל: "מי שעמד על נפשו ולא יכלו ב"ד לאוסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה, הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולין להמיתו בה, מאחר ונגמר דינו. ואין רשות לשאר העם להמיתו תחילה, לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור... בד"א בשאר מחוייבי מיתות ב"ד חוץ מן הרוצח. אבל הורג נפש שנגמר דינו, רודפין אחריו בכל דבר וביד כל אדם עד שממיתין אותו" עכ"ל.

מדברי הרמב"ם שמענו

א: שכל חייבי מיתות ב"ד שא"א להורגם במיתה הכתובה בהם, נהרגים בכל מיתה שאפשר.

ב: עדין חייבי מיתות ב"ד אלו נהרגין דווקא ע"י העדים.

ג: רוצח נהרג בכל דבר.

ד: רוצח נהרג אף ביד כל האדם.

ויש להבין, מדוע רוצח נהרג בכל דבר- משום שברוצח גלי קרא "מות יומת" מכל מקום. אך עדיין אמרה הגמ' דבעינן קרא כדכתיב דהא רוצח וגוה"ד ב' כתובים שאינן מלמדים. וא"כ מדוע ברוצח ל"צ יד העדים אלא נהרג ביד כל אדם? וע"ק מנין ששאר חייבי מיתות ב"ד נהרגין בכל מיתה הרי בהם לא גלי לן קרא שאפשר להרוג מכל מקום? ועוד יש לעמוד על הבדלי הלשון בין שאר חייבי מיתות ב"ד בהם אפשר להרגם "בכל מיתה" לבין רוצח שאפשר להורגו "בכל דבר".

הכ"מ עמד על חלק מן הקושיות וז"ל: "ויש לתמוה על רבינו שכתב שגם בשאר מחוייבי מיתה ממיתין אותם בכל מיתה שיכולין, ואין חילוק בין רוצח לשאר אלא אי בעינן יד העדים בראשונה אי לא. דלדידיה מאי מקשה לשמואל מרוצח שאתה ממיתו

בכל מיתה שאתה יכול, דהא בשאר מחוייבי מיתה הכי דינא אלא שיד עדים בראשונה בעינן וה״ה גבי רוצח״. ותירץ דכנראה הגמ׳ כבר ידעה דאף שאר חייבי מיתה נהרגים בכל מיתה וכן רוצח. אלא, דקושית הגמ׳ מרוצח היתה, דאצל רוצח מלבד הדין שאפשר להמיתו בכל מיתה כשאר חייבי מיתות, נאמר ״מות יומת״ ומזה למדים של״צ יד-העדים ברוצח. וא״כ מצינו דלא בעינן קרא כדכתיב. וע״ז מתרצת הגמ׳ דאין ללמוד מרוצח דלא בעינן קרא כדכתיב כיוון דרוצח וגוה״ד ב׳ כתובים. ועייש בכ״מ איך דייק דבריו מלשון הברייתא. ומעתה אחרי שברוצח וגוה״ד מצינו דדווקא בהם לא בעינן קרא כדכתיב, הרי שבשאר התורה בעינן קרא כדכתיב, דב׳ כתובים אינם מלמדים.

אך דברי הכ״מ קשים מכמה טעמים:

א: הכ״מ לא גילה לנו מקור דינו של הרמב״ם ששאר חייבי מיתות נהרגים בכל מיתה?

ב: הרי בפרק ארבע מיתות בסנהדרין (דף נ״ג ע״א) הגמ׳ לומדת לחייבי סקילה שנאמר בהם ״מות יומתו דמיהם בם״ כרוצח, שאפשר להרגם בכל מיתה שאפשר, וכן גבי עיר הנידחת הגמ׳ בב״מ (ל״א ע״ב) דורשת ״הכה תכה״ מכל מקום. ולפי דברי הכ״מ כבר ידעינן בכל חייבי מיתות שאפשר להרגם בכל מיתה, וא״כ לשם מה גלי קרא בנסקלין ועיר הנידחת שאפשר להרגם בכל מקום, צ״ל כפי שאמרנו ברוצח, של״צ יד-העדים בנסקלין ובעיר הנידחת. וא״כ הרמב״ם שאמר דין יד העדים ״במה דברים אמורים בשאר מחוייבי מיתות ב״ד חוץ בן הרוצח״, היה צריך להוסיף וחוץ מן הנסקלין ועיר הנידחת?

<u>לכן צריך לפרש דברי הרמב״ם באופן אחר.</u> וראשית נבאר מנין למד הרמב״ם שאף שאר מחוייבי מיתות ב״ד נהרגים בכל מיתה. התוספתא סנהדרין פי״ב תוספתא ג׳ ע״ב ״כל חייבי מיתות שבתורה, שאי אתה יכול להמיתו במיתה האמורה בהן, המיתו בכל המיתות בין קלות בין חמורות, שנאמר ובערת הרע מקרבך״. אלא שא״ל דשאר חייבי מיתות ניתן להורגם בכל מיתה לפי הבבלי, דא״כ ל״ל ״מות יומתו דמיהם בהם״ דסקילה ו״הכה תכה״ דעיר הנידחת וכדפרשית.

לכן פירש הר״ר יוסף בתוס׳ ריש מכות (ד׳ ע״ב) ד״ה כל הזוממין וז״ל ״דרוצח וגוה״ד הוו ב׳ כתובים הבאין כאחד שלא נלמוד שאר מומתין מהם להמיתם אף במיתה שאינה מד׳ מיתות בי״ד. אבל בד׳ מיתות בי״ד פשיטא דנמיתם בכל חייבי מיתות״. ופי׳ דבריו - דהלימוד ״ובערת הרע מקרבך״ מלמדנו דכל חייבי מיתות בי״ד אפשר להמית בכל מיתה מד׳ מיתות בי״ד, אבל רוצח שנא׳ בו ״מות יומת״, אפשר להמיתו בכל דבר.

ומעתה מיושב הדיוק בלשון הרמב״ם דבשאר חייבי מיתות נקט הלשון שאפשר להרגם ״<u>בכל מיתה</u> שיכולין להמיתו בה ״ והיינו בא׳ מד׳ מיתות בי״ד, וברוצח נקט שאפשר להורגו ״<u>בכל דבר</u>״ אף שלא בא׳ מד׳ מיתות בי״ד. אלא דלפי״ז צ״ב מדוע הגמ׳ בסנהדרין (מ״ה ע״ב) מקשה על שמואל מרוצח דלא בעינן קרא כדכתיב כיוון דניתן להרגו בכל דבר, ולא מקשה מכל חייבי מיתות דאינן נהרגים דווקא במיתה שלהם, אלא בכל מיתה מד׳ מיתות? כאן צ״ל כפי שפירש לי מרן ראש הישיבה הרב גולדוויכט זצ״ל, דמזה שכל חייבי מיתות בי״ד נהרגים בכל מיתה מד׳ מיתות אין להקשות ע״ד שמואל

דלא בעינן קרא כדכתיב. וזאת, שהרי מה שאפשר להרגם בכל מיתה מד' מיתות אינו מדינם דהרי בעינן קרא כדכתיב, וכל אחד מחייבי שאר מיתות צריך ליהרג במיתה הכתובה בו. אלא דיש דין "ובערת הרע מקרבך" על בי"ד שיהרוג כשא"א לקיים בו דינו, בכל מיתה מד' מיתות. אבל ברוצח שנא' בפרשה שלו "מות יומת המכה רוצח הוא", כאן דינו של רוצח הוא בכל דבר, כיוון שהוא הרג. ומימלא מכאן רואים שבדינו של רוצח נאמר סייף ולא בעינך קרא כדכתיב. ומכאן שייך לאקושי אדברי שמואל "ומי בעינן קרא כדכתיב". אלא דעדיין צ"ב מדוע א"כ למסקנת הגמ' שרוצח וגה"ד ב' כתובים שאינן מלמדים, ברוצח ל"צ יד - העדים בראשונה ואפשר להמיתו "ביד כל אדם" ואילו בשאר חייבי מיתות א"א להמיתו ביד כל אדם ובעינן יד העדים, הרי למסקנה שמרוצח וגה"ד א"א ללמוד דלא בעינן קרא כדכתיב א"כ ידעינן רק שרוצח אפשר להמיתו בכל דבר אך עדיין ניבעי יד- העדים? ונבאר ע"פ היד - רמ"ה דמסביר את דברי הגמ' "ב' כתובים הבאים כא' דאינן מלמדים" בשני אופנים, וז"ל: "וכל ב' כתובים הבאים כא' אין מלמדים לאחרים דלמה לי לכתוב בתרוויהו, לכתוב בחד מינייהו וליתו כולהו מיניה, אלא להכי כתב בתרוויהו לאשמועינן דלא דיינינן הכי אלא בהני דכתיבי בהדיא בלחוד. א"נ להכי כתב בתרוויהו לאשמועינן דלא הוה מצי למילף מהדדי". עכ"ל. ומה ההבדל בין התירוצים? צ"ל דהתירוץ הראשון ביד- רמ"ה למד דב' כתובים אינן מלמדים אלא למה שנכתב בפירוש, דלפי"ז אם רוצח וגוה"ד הם ב' כתובים, הם מלמדים רק למה שנכתב בפירוש- לרוצח שנאמר "מות יומת" בכל דבר, ולגוה"ד שאם אין גואל אפשר לכל אחד להרגו, שנא' "בפגעו בו" מכל מקום, שלא בעי קרא וגוה"ד מלבד מאי דגלי לך קרא, בעינן קרא כדכתיב. ולפי"ז ברוצח צריך יד- העדים בראשונה. אבל לפי הא"נ, הרי שב' כתובים נכתבו שלא יהא אפשר למילף מנייהו, אבל הם לעצמם מלמדים, ולפי"ז בפר' רוצח ל"צ קרא כדכתיב, ולא בעינן יד- העדים בראשונה. ומעתה הרמב"ם יסביר כהבנת הא"נ ביד-רמ"ה, ולכן ברוצח לא בעינן יד-העדים, ואפשר להורגו "ביד כל אדם", משא"כ שאר מיתות דבעינן יד- העדים.

דרך נוספת לתרץ דברי הרמב"ם היא לומר דהרמב"ם הבין כהבנת היד- הרמ"ה בתירוץ הראשון, דאף ברוצח בעינן יד- העדים דבעי קרא כדכתיב לכל מאי דלא גלי קרא בהדיא. והרמב"ם גם למד כר' יוסף במכות, דברוצח אפשר להרגו בכל דבר ושאר חייבי מיתות נהרגים בכל מיתה מד' מיתות. ומימלא רוצח שאפשר להרגו בכל דבר גם אפשר להרגו ביד כל אדם. אבל שאר חייבי מיתות שנהרגים דווקא במיתת בי"ד הרי שצריך יד העדים דזהו דין במיתות בי"ד. ועפ"ז נסביר את השו"ט של הגמ' בסנהדרין דהקשתה על שמואל מרוצח שלא בעינן יד- העדים, דרוצח אפשר להרגו מכל מקום ואפי' שלא ביד העדים, א"כ שמעינן דלא בעי קרא כדכתיב. ואמנם הגמ' יכלה להקשות אף משאר חייבי מיתות שאפשר להרגם בכל מיתה. אך לפי"ז יקשה כפי שהקשנו על הכ"מ, דא"כ בנסקלים שנאמר "מות יומתו" גם לא ניבעי יד- העדים? וגם לפי התירוץ הקודם יקשה הרמב"ם דפסק ששאר חייבי מיתות נהרגים בכל מיתה מד' מיתות "חוץ מן הרוצח", דהא לפי הגמ' סנהדרין (נ"ג,ע"א) גם נסקלים ועיר הנידחת שנא' בהם "מות יומתו" ו- "הכה תכה" אפשר להרוג בכל דבר? א"ו הרמב"ם לא פסק את הגמ' בארבע מיתות, ולא

דרש את הפסוק "מות ימותו" ו- "הכה תכה". ומימלא לק"מ גם על תירוץ הכ"מ. (וע"ע תוי"ט סוף סנהדרין ד"ה שכל הזוממין).

ובשם הרב מבריסק שמעתי תירוץ נוסף: דלמסקנת הגמ' שרוצח וגוה"ד ב' כתובים הבאים כאחד, הרי שרוצח אינו מלמד אף לעצמו דלא בעי קרא כדכתיב אלא למאי דכתיבי בהדיא- "מות יומת". ומימלא כמו שאר חייבי מיתות, גם רוצח צריך יד- העדים. אך הרמב"ם שפסק ברוצח שאפשר להורגו אף ביד אחרים, משום, שברוצח יש דין שאינו בשאר מיתות- גוה"ד. גוה"ד צריך לטעון בפני בי"ד על שראוי להמית הרוצח וכפי שמפרש הר"ן באריכות בסוגייתנו בד"ה מנין עיי"ש. ומעתה כאשר אין לנרצח גואל, מעמידים לו בי"ד גואל אחר, שהוא קודם לעדים. ולכן ברוצח לא שייך "יד- העדים תהיה בו בראשונה" אלא כאשר אין גוה"ד, דאז בי"ד שמעמידים גואל אחר- מעמידים את העדים כדי לקיים יד- העדים. אך אם נקטעה יד- העדים או שא"א להרוג ע"י העדים מסיבות אחרות, בי"ד מעמיד גואל אחר, דהא א"א לקיים יד- העדים. ולכן יעמידו אחרים שהם יהיו גוה"ד ויהיו קודמים לעדים. וא"כ שפיר פסק הרמב"ם ברוצח דהיכא דא"א להורגו ביד העדים הורגים אותו "ביד כל אדם", דהם גוה"ד. ומה שהגמ' הקשתה על שמואל דלא ניבעי קרא כדכתיב מרוצח, אה"נ היה אפשר אף להקי' משאר חייבי מיתות שהרמב"ם פוסק שאפשר להורגם בכל מיתה, ועדיין נצטרך לומר דקושית הגמ' מרוצח שאפשר להמיתו בכל מיתה היא לאו- דווקא.

על לשון הרמב"ם בריש הלכה "מי שעמד על נפשו" תמה הכ"מ בסוף דבריו וז"ל: "ויש לדקדק שתפס רבינו דין דנקטעה יד העדים גבי מי שעמד על נפשו, דמשמע דאם לא עמד על נפשו חייב. ולפרש סוגיין משמע דשמואל סתם מיירי בין עמד על נפשו בין לא עמד".

תוד"ה "משום" בסוגייתינו הקשה כיוון שרוצח נהרג בכל מיתה וכן הנסקלים ועיר הנידחת, מעתה כיצד הגמ' לקמן באלו הנשרפין (ע"ט,ע"ב) מדייקת מהמשנה "חייבי מיתות שנתערבו זה בזה ידונו בקלה" דש"מ מותרה לחמור מותרה לדבר הקל, אולי מותרה לחמור אינו מותרה לקל והתם במאי עסקינן, באותן שמיתתן בכל דבר? ותירץ: "וי"ל דדייק מדקתני כל חייבי מיתות, אפי' הנך דלא דרשי הכי. א"נ בורח שאני". עכ"ל. והנה לפי התוספתא בסנהדרין (פי"ב) שהבאנו דכל חייבי מיתות אם אי אפשר להרגם במיתה הכתובה בהם, אפשר להרגם בכל מיתה שנא' "ובערת הרע מקרבך", א"כ התירוץ הראשון בתוס' נופל. דכל חייבי מיתות אפשר להרגם בכל מיתה (ולפחות בכל א' מד' מיתות כדברי ר' יוסף במכות). וא"כ אין לנו אלא את תירוצו השני של תוס', דכל מה דאפשר להרוג בכל מיתה, את הרוצח, הוא דווקא בבורח, וכן שאר מיתות ב"ד אם ברחו אפשר להרגם בכל מיתה. ואילו משנת חייבי מיתות ב"ד שנתערבו עוסקת שלא ברחו. הרמב"ם פסק ששאר חייבי מיתות נהרגים בכל מיתה ובהלכה ו' פסק "כל חייבי מיתות שנתערבו זה בזה נדון כל אחד מהם בקלה שבהן". א"כ הרמב"ם צריך להעמיד בבורח את סוגית הגמ' (דמ"ה:) אם ירצה לפסוק שמותרה לחמור מותרה לקל. וממילא אפשר דלכן פסק הרמב"ם דווקא בשעמד על נפשו שנהרג בכל מיתה. ומה שהביא דין "נקטעה יד העדים" בציור זה, אינה קושיה, דהרמב"ם פי"ג ה"ז כבר פסק שאפשר להרוג גם בלי

העדים הראשונים – "ברוצח אבל שאר חייבי מיתות עד שיבואו עדיו הראשונים וכו'". וא"כ בפי"ד ה"ח אגב גררא הכניס ענין נקטעה יד העדים ודין גידם אך לאו דווקא בציור שעמד על נפשו. (ועיין משפט נר מצווה במס' כתובות פ"ג (דל"ג.) אות ג' "דין מותרה לדבר חמור לא מצאתי במי". ולפ"ד יש דיוק מדברי הרמב"ם אף לדין מותרה לחמור מותרה לקל).

בהמשך סוגייתינו אומרת הגמ' בדין בעינן קרא כדכתיב "תנאי היא דתנן (בנגעים פי"ד מ"ט) אין לו בהן יד בהן רגל אזן ימנית, אין לו טהרה עולמית. ר"א אומר נותן על מקומו ויוצא. ר"ש אומר אם נתן על של שמאל יצא".

בדין יד העדים ביארה הגמ' "אלא מעתה עדים גדמין דמעיקרא ה"נ דפסיל ותירצה שאני התם דאמר קרא יד העדים, יד שהיתה כבר". ויש לדון האם גם במצורע דווקא נקטעה בהן ידו או בהן רגלו או אוזנו אין לו טהרה עולמית (לפי ת"ק דבעי קרא כדכתיב) או דלמא אפי' בגדם מעיקרא אין לו טהרה?

הר"ש בפי' בנגעים והרע"ב ותוס' בסנהדרין מחלקים: במצורע דדווקא בנקטעה אין לו טהרה עולמית, אבל גידם מעיקרא הא אפילו שמואל מודה דלא בעינן יד העדים, וכמו"כ במצורע יש לו טהרה. אך הרמב"ם רפ"ה מחוסרי כפרה לא חילק כשכתב "אין לו בוהן יד ימנית... ואין לו טהרה עולמית". ובמאי פליגי?

בסיבת הדין שגדמין מעיקרא כשרים לעדות נפשות מסביר רש"י ד"ה יד העדים בסוף הדיבור "דזו היא יד שלהם". כלומר דגדמין מעיקרא מתקיים בהם הפס' "יד העדים תהיה בו בראשונה". אלא באם אינן יכולים להרגו דידם אינה מספקת, ייהרגו ע"י אחרים. אך מעיקר הדין צריך את יד העדים עדיין. ולפי"ז במצורע כהבנת הר"ש והרע"ב ותוס'. אלא דהרמב"ם פסק בדין יד העדים בפי"ד סנהד' ה"ח "לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור. ואם היו גדמין מתחילה ייהרג ביד אחרים". ומדוע נקט הרמב"ם ייהרג ביד אחרים הרי לפי' רש"י עדיין יש מצווה ביד העדים, ורק היכא דאינם יכולים, ייהרג ביד אחרים. וא"כ הו"ל יהרג מכל מקום או כיו"ב? ואמנם אפ"ל דהרמב"ם נקט כפשטות – דכיוון דהגדמין לא יכולים מימלא יהרג ביד אחרים. אבל הרמב"ם כבר גילה בדיני מצורע דבמצורע אין חילוק בין נקטעה ידו או גידם. לצ"ל בשיטת הרמב"ם א: דהרמב"ם הבין כפי שכתב ביד רמ"ה ד"ה אמר "ומפרקינן שאני התם דאמר קרא יד העדים, יד שהיתה להן כבר. אבל אם לא הייתה מתחילה לא איירי בה". כלומר דגדמים מעולם לא נכנסו לחיוב הפס' "יד העדים", דכיוון דאין להם יד לא איירי בה". אלא דמעתה הה"נ נימא במצורע דכיוון דאין לו יד מעיקרא לא יעכב טהרת מצורע וקרא "בהן ידו" לא איירי ביה? אצ"ל כפי שהסביר לי מרן ראש הישיבה הרב גולדוויכט זצ"ל דפירוש הרמ"ה "לא איירי בה" היינו שמסתכלים לדין התורה בלי הפס' "יד העדים" או "בהן ידו". בדין חייבי מיתות, ללא קרא דיד העדים, הייתי אומר דאפשר להרגו ביד כל אדם וא"כ בגידם כן הדין, שיהרג ביד כל אדם. אבל במצורע בלי הפס' "בהן ידו" לא הייתי יודע כיצד לטהרו א"כ בגידם אין לו טהרה עולמית. ב: מתרץ בעל המשנה אחרונה בנגעים ד"יד העדים" אין פירושה יד ממש אלא כח. וכמו "יד ה' הויה במקנך". (ועיין רש"י פר' בשלח פרק י"ד פס' ל"א וברמב"ן ע"ז) וא"כ גדם מעיקרא זה

כוחו. אבל בבהן במצורע אא"ל דהכוונה לכח כיוון דלא כתיב יד אלא בהן, א"ו הכוונה לבהן ממש. ולכן הרמב"ם חילק ביד העדים אך לא חילק במצורע בין גדם לבין נקטעה ידו. פי' זה צ"ל דאינו שייך אף בדברי רש"י שפירש ביד העדים, שזוהי ידם, האם במצורע יחלק או לא. דהנה לגבי בו סו"מ שהמשנה או' בסנהד' (ע"א.) "יהי אחד מה (מההורים של הבסו"מ) גידם... אינו נעשה בסו"מ שנא'

ותפסו בו אביו ואימו ולא גדמין" מפרש רש"י, גידם- ידו קטועה. (וכ"א ברע"ב). שמעינן מהכא דרש"י חילק בבסו"מ בין גידם מעיקרא לנקטעה ידו, והעמיד דין התורה "ותפשו בו" ולא גידם דווקא בנקטעה. והכא מלשון התורה לא נשמע כ"כ "תפשו" ככח ההורים אלא משמע דהווי ביד דווקא. א"כ נראה דפירוש המשנה אחרונה אינו בא לפרש את רש"י, אלא בא על דברי הרמב"ם. ואכן הרמב"ם בפ"ז הל' ממרים ה"י פסק "היה אחד מהם גידם" ולא חילק בין מעיקרו גידם לבין נקטעה ידו. ג: התוי"ט בנגעים רוצה ליישב הרמב"ם ע"פ קושית תוס' בסנהדרין (מ"ה ע"ב) ד"ה אין וע"פ הר"ש בנגעים, דהקשו איך הגמ' מוכיחה דבעינן קרא כדכתיב למ"ד אין לו (למצורע) טהרה עולמית, אולי לא בעי קרא כדכתיב ו" שאני מצורע דכתיב תהיה דדרשינן מיניה לעכב בכל מילי" ולפי"ז או' התוי"ט אפשר דהרמב"ם אכן פסק מכח "תהיה" דכתיב במצורע דצריך דווקא בהן יד ורגל, ואפילו גידם מעיקרא אין לו טהרה עולמית. ועדיין פוסק הרמב"ם לענין יד- העדים שבעינן קרא כדכתיב , שהרי הגמ' מוכיחה מעיר הנידחת דלכו"ע בעינן קרא כדכתיב בסוגייתינו. וא"ת גם ביד העדים נא' תהיה וא"כ מדוע שמואל חילק בין נקטע לגידם מעיקרא? מסביר בעל המשנה אחרונה (בנגעים) שדווקא מה שמצינו בגמ' מפורשות שדורשים תהיה שייך ללמוד מזה לעכב. ובמצורע נדרש "תהיה" לעכב בכמה גמ'. אבל "יד העדים תהיה" לא מצינו בש"ס שנלמד לעכב. עיי"ש. אך דברי התוי"ט תמוהים, דהא הגמ' בסוגייתנו שמביאה את דין רחובה של עיר הנידחת ואומרת דלכו"ע בעינן קרא כדכתיב (לפי ר' ישמעאל אם אין לה רחוב אין נעשית עיר הנידחת ולפי ר' עקיבא עושין לה רחוב, אך לית תנא דסביר דלא בעינן קרא "והוצאת את כל שללה אל רחובה- כדכתיב), לא מחלקת בין רחוב שהיה ועתה אינו לבין עיר הנידחת שמעולם לא היה לה רחוב, והרמב"ם פ"ד ע"ז ה"ו גם פסק בעלמא כשאין לה רחוב עושין לה, ולא חילק. מוכח דהרמב"ם לא סבר כדברי התוי"ט, דאי נימא כהתוי"ט- הרי דווקא במצורע בעינן יד ואפי' גדם מעיקרא אין לו טהרה – כיוון דכתיב תהיה, אך בעיר הנידחת לא מצינו לימוד דתהיה. ובעצם כמו-כן קשה אף על רש"י והר"ש ותוס' והרע"ב דבאמת איך יפרשו דין רחובה של עיר הנידחת? הם יאלצו לפרש שר"ע ור' ישמעאל נחלקו כשהיה רחוב ועתה אין, וזה הרי דחוק? אך לפי איך שפירשנו את הרמב"ם לפי המשנה אחרונה, דיד-העדים הינו כח, אבל בהן דמצורע ודאי בהן דווקא בעינן וכן גידם דבסו"מ, א"כ ה"ה הכא ברחובה של עיר, צ"ל דדווקא רחוב בעינן קרא כדכתיב. ולפי איך שפירשנו בפי' הראשון את הרמב"ם, דב"יד העדים" בלי הפס' נהרג ביד אחרים, וכן הדין בגידם מעיקרא, לעומת מצורע דבלי הפס' אין לו טהרה עולמית, ולכן כך הדין בגידם מעיקרא, ברחובה של עיר א"כ דבלי הפס' ג"כ ידעינן דנעשית עיר הנידחת כמו יד-העדים, שוב קשה מדוע הרמב"ם פסק כשאין לה רחוב שעושין לה? נראה לומר, דלפי

רש"י שבגדם מעיקרא זוהי ידם, הרי שלא צריך רחוב כי זוהי רחובם (כאשר מעולם לא היה רחוב). ולכן לפי התוי"ט א"א ליישב דברי הרמב"ם אלא לפי פי' המשנה אחרונה וכמשנ"ת. אבל לפי ההסבר הראשון שהסברנו ברמב"ם, הרי שאמנם גדמים מעיקרא ביד העדים הפס' לא איירי בהם , אך אם אפשר לקיים את הפס', אפשר דצ' לקיים. ולכן בגדמים דא"א לקיים יד העדים דכתיבי בקרא (א"א לעשות להם יד) לא איירי בהם הפס', אבל ברחובה של עיר, שאפשר לקיים הפס' עושין לה רחוב דברגע שאפשר לקיים את הפס' הרי דאיירי ביה קרא. ואמנם ר' ישמעאל שאמר כשאין לה רחוב אין נעשית עיר- הנידחת ישאר עדיין קשה דכיוון דלא מועיל רחובה דההשתא אלא צריך רחובה דמיעקרא א"כ מאי שנא מעדים גדמין מעיקרא דהיכא דלא איירי ביה קרא, נהרג ע"י אחרים? כנראה צריך לומר שכשם שבמצורע בגידם מעיקרא, דלא איירי ביה קרא "ונתן על בהן ידו", לא ידעינן איך לתאר אותו, וממילא אין לו טהרה עולמית, כך בעיר הנידחת בלי הפס' "ואתכל שללה תקבוץ אל רחובה" לא ידעינן איך לקיים עיר הנידחת, וממילא אין נעשית עיר הנידחת. (זו סברת ר' ישמעאל) ור"ע יסבורדרחובה של עיר הנידחת דומה ליד העדים שבלי הפס' ידעינן דנהרגהו מכל מקום. ועוד יבואר בהמשך.

<u>שיטת בעל המשנה אחרונה בסוגייתינו. (פירושו במס' נגעים פי"ד מ"ט)</u> נחזור על מהלך הגמ' בקצרה. בתחילה מביאים את דברי שמואל – נקטעה יד בעדים פטור. ומוכיחה הגמ' דבגדמים מעיקרא לא כן הדין דכתיב יד העדים ההיתה כבר. אח"ז מקשים מרוצח דלא בעי קרא כדכתיב ומתרצת דרוצח וגוה"ד הוו ב' כתובים. ומקשה הגמ' "ומי לא בעינן קרא כדכתיב" והרי בבן סו"מ בעינן קרא ומתרצת "שאני התם דכוליה קרא יתירה" ומביאה הגמ' ת"ש מעיר הנידחת דלכו"ע בעינן קרא כדכתיב דבעינן רחובה של עיר ומסימת הגמ' תנאי היא (בנגעים) אם מצורע

חסר בהן וכיו"ב יכול ליטהר. ע"כ תמצית דברי הגמ' עיי"ש. ולכאו' ק' על מי מקשה הגמ' "ומי לא בעינן קרא כדכתיב", הרי עד כה רק הוכחנו דבעינן קרא כדכתיב? צ"ל, דדינו של שמואל דנקטעה יד העדים פטור, הוא דווקא בדיני נפשות לפטור ומשום "והצילו העדה", שמחפשים בזכותו של נידון שלא ייהרג. וברוצח דקטלינן ליה במיתה אחרת צ"ל דלא בעי קרא כדכתיב רק משום דהוו ב' כתובים, וא"כ מקשינן הרי משנה מפורשת בבן סו"מ דלא קטלינן ליה משום דבעינן קרא כדכתיב וא"כ מה חידש שמואל, ודוחה הגמ' דמשם לא שמעינן לכל דיני נפשות, כיוון "דכוליה קרא יתירה".וכאן הגמ' מביאה את דין עיר הנידחת להראות, דאע"פ דאי לא נידייניה כעיר הנידחת הרי נדון אותם כל אחד ואחד מהעיר לסקילה- כיון דעבדו ע"ז לכן כל הנ"מ אי בעינן קרא כדכתיב וניבעי רחובה של עיר דווקא, הוא אינו שייך לדין ו"הצילו", ומעתה במסית, שהקשה בעל התוי"ט מדוע הרמב"ם לא מזכיר דבעינן ידו,לא קשיא מידי, דבמסית אין דין והצילו דהא "אין מהפכין בזכותו של מסית" (כדאיתא בסנהד' ל"ג ע"ב). וכאן ר"ל בעל המשנה אחרונה דמה שהרמב"ם פסק דמצורע שאין לו בהן אין לו טהרה עולמית לא פסק הרמב"ם דבעינן קרא כדכתיב אף היכא דליכא "והצילו" אלא משום "תהיה" דכתיב במצורע לעיכובא וכפי שתי' התוי"ט את הרמב"ם. אך כבר דחינו ד"ז דא"כ מדוע הרמב"ם פסק דבעינן רחובה של עיר בעיר- הנידחת, הרי שם לא כתוב תהיה? אך

המשנה אחרונה ר״ל בכל אופן בשיטת הרמב״ם דבכל התורה היכא דליכא ״והצילו״, לא בעינן קרא כדכתיב. ואולם לפי דברינו אף בשיטת הרמב״ם בכל התורה בעינן קרא כדכתיב, דבמצורע בעינן קרא כדכתיב (ולא משום תהיה). אכן בסוף דבריו אף המשנה אחרונה חוזר מדבריו, (שמחלוקת ת״ק ור״א ור״ש במצורע בתהיה אי מעכב אי לא) דא״כ מה סברת ר״א ור״ש דאמרי דניתן על מקומו ויוצא וכי לא דרשינן תהיה, הלוא גמ׳ מפורשות ובכללן גם מצורע הדורשות תהיה ור״א ור״ש היכי פליגי. אך המשנה אחרונה עדין ר״ל בשיטת הרמב״ם דבמצורע לא משום דבעינן קרא כדכתיב אין לו טהרה, אלא כיוון דכתיב בקרא ״ונתן על בהונותיו״ א״כ דורש ת״ק כלל ופרט דאין בכלל אלא בה שפרט ולכן ונתן- כלל דווקא על בהונותיו- הפרט. ור״א ור״ש דרשי ריבוי ומיעוט וממעטי כל דמי לריבוי, אך לתת על מקומו מועיל ואיכא טהרה. (ועיי״ש שהאריך ע״ד התוי״ט).

עפ״ז יוצא דלפי המשנה אחרונה ברמב״ם דבכל התורה לא בעינן קרא כדכתיב, וצריכים לימודים לעכב כמו ״שנה עליו הכתוב לעכב״ או ״חוקה״ או ״תהיה״ דבאים לעכב. משא״ כ לפי דברינו דבכל התורה בעינן קרא כדכתיב אף היכא דליכא לימוד לעכב, ולכן לפי רש״י הרע״ב ותוס׳ דהיכא דבעינן קרא כדכתיב, גידם מעיקרא- זוהי ידו, בתפילין לדוגמא גידם מעיקרא יוכל להניח אם נשאר מקום כל- דהוא דזוהי ידו. אך לפי הרמב״ם לא יוכל להניח. ולפי המשנה אחרונה תוס׳ ישאר כפי שהסברנו. אך לפי הרמב״ם בתפילין צ״ל דאיכא דרשה לעכב, אין זה מדין קראכדכתיב ולכן גידם לא יוכל להניח. (כך הסברנו את המשנה אחרונה בשיטת הרמב״ם. אך לפי התוס׳ מסכים המשנה אחרונה דהוא למד הסוגיה שבמצורע משום דבעינן קרא כדכתיב, לכן אין לו טהרה עולמית. ומימלא מסקנת הגמ׳ דתנאי היא - אף היכא דליכא והצילו, לפי ת״ק בעינן קרא כדכתיב) ולפי רש״י תוס׳ והרע״ב מסביר המשנה אחרונה את תוד״ה אין לו במנחות (ל״ז ע״א): דהתם הגמ׳ אומרת ״כתנאי, ידכה בה״י זו שמאל, אחרים אומרים ידך לרבות את הגידם״. ומבאר תוס׳ ״מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי״. כלומר תוס׳ שסובר שהתם משום דבעינן קרא כדכתיב צריך יד דווקא, א״כ גם מי שמרבה הגידם - כיוון דהוא גידם מעיקרא יסכים ששמאל לעיכובא, בנקטעה ידו. וגידם לפירושי קאי דהמ״ד יזכה זו שמאל, בנקטעה ידו אתי. (וע״ע חוות יאיר קס״ז דדוחה דברי התוי״ט ומבאר דין גידם בתפילין) והנה לפי דברינו דבכל התורה אמרינן דבעינן קרא כדכתיב, א״כ אותו מ״ד שסובר דלא בעינן קרא כדכתיב , וכי יסבור דאפשר להניח תפילין אף על הרגל? כנראה צ״ל דדווקא לגבי יד העדים ודכוותיה דאלו אינם עיקרי הדין אלא פרטי דינים, שייך למימר דלא בעינן קרא כדכתיב.אבל דברים מהותיים, שהם עיקר הדין, לא שייך למימר דלא ניבעי קרא כדכתיב. וכבר הבאתי את תוד״ה משום בסוגיין דמעמיד את ההו״א של הגמ׳ שרוצה ללמוד מרוצח לכל התורה דלא בעינן קרא כדכתיב, רק בבורח ולכן חייבי מיתות שנתערבו רק משום דמותרה לחמור מותרה לקל, ידונו בקלה. ואפשר להקשות על תירוצו של התוס׳ דהרי גם אחרי שכל דין רוצח שאפשר להמיתו בכל מיתה הוא רק בבורח, כיוון דמשם אנו למדים דלא בעי קרא כדכתיב, מימלא גם כשלא ברח אפשר להמיתו בכל מיתה כיוון דלא בעי קרא כדכתיב ותחזור

קושית תוס׳ שוב, מנין שמותרה לחמור מותרה לקל. א״ו כדפירשנו , דדווקא דברים שהם פרטים ואינם מהות, שייך למימר דלא בעינן קרא כדכתיב. ולכן אם ברח הרוצח אומרת התורה מות יומת ללמד דאפשר להמיתו מכל מקום, ומזה נלמד גם ליד העדים דלא בעי קרא כדכתיב. ועדיין רוצח (שלא ברח) ידון בסייף בלבד אף אי לא בעינן קרא כדכתיב, כיוון דמהות דין רוצח הוא סייף .

ומעתה גם איך שפירשנו את מח׳ ר״ע ור׳ ישמעאל ברחובה של עיר האם הוא כיד העדים דלא איירי ביה קרא וגדמים מעיקרא נעשים עדים (כך יסבור ר״ע וכן פוסק הרמב״ם) או שרחובה של עיר הוא כמצורע דאם לא איירי ביה קרא אין לו טהרה כי לא ידעינן מהי טהרתו בלי בהן ואוזן (וכן יסבור ר׳ ישמעאל) ומימלא אין נעשית עיר הנידחת בלא רחוב, נפרש דבעצם השאלה היא האם רחובה של עיר היא פרט בעשיית דין עיר הנידחת, ובלעדיו גם נעשית עיר הנידחת כשם, שבלא יד העדים אפשר להרוג את המחוייב מיתה, ולכן בגידם מעיקרא אין חסרון שלקרא כדכתיב ויכול להעיד דבהא לא איירי קרא וכמו״כ עיר הנדחת בלא רחוב נעשית עיר הנידחת, דבהא לא איירי קרא, או שרחובה של עיר הוא מהות בעיקר דין עיר הנידחת, ובלעדיו איני יודע כיצד לקיים עיר הנידחת, כשם שאיני יודע איך לקיים טהרת מצורע בלא בהן ואוזן כיוון דזהו מהות בטהרה, ומימלא אך אי לא בעינן קרא כדכתיב, דקרא לא איירי בגידם מעיקרא, וכמו״כ קרא לא איירי בעיר הנידחת היכא שאין בה רחוב מעיקרא, עדיין אי אפשר לעשות עיר הנידחת כיוון דרחובה של עיר הוא מהות דין עיר הנידחת (וכמו שהסברנו בתוס׳ דאף אי רוצח בורח מלמד דלא בעי קרא כדכתיב, מכאן אין ללמוד לכין רוצח דאפשר להרגו בכל מהיתה, ולאו דווקא בסייף).

אלא דלפי״ז מר׳ ישמעאל אין ראיה שבעי קרא כדכתיב, דר׳ ישמעאל אמנם אמר בעיר הנידחת דאין נעשית עיר הנידחת כיוון דאין לה רחוב, אך לפי הסברינו, אין זה משום דבעי קרא כדכתיב, אלא אפילו אי לא בעינן קרא כדכתיב, דין מהותי נשאר מעכב גם כשלא בעינן קרא כדכתיב. וא״כ אפשר דלפי ר׳ ישמעאל לא בעינן קרא כדכתיב, ואעפ״כ לא תעשה עיר הנידחת ללא רחוב דמעיקרא. והלוא בגמ׳ בסוגיין מוכיחה מעיר הנידחת דלכו״ע בעינן קרא כדכתיב?

יוצא דדברי ר׳ ישמעאל אינם מובנים לפי שום הסבר חוץ מהסבר המשנה אחרונה ברמב״ם – ד״יד״ זהו כח ומשו״כ ב״יד-העדים״ גדמין זוהי ידם, אך במצורע דצריך בהן ובעיר הנידחת דצריך רחוב, ובבן סו״מ דצריך ״ותפשו בו״ גם גדמין דמעיקרא דינם כבנקטעה ידם. וצ״ב בשיטת רש״י ותוס׳ והר״ש והרע״ב דפירשו דאף במצורע יש לחלק בין נקטעה ידו לבין גידם דמעיקרא, מדוע ברחובה של עיר – דמשמע דהיינו שלא היה לה רחוב, בעינן קרא כדכתיב (אם לא נפרש כל מח׳ ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא בשהיה לה רחוב ונחרב או ככיו״ב, שזה דוחק).

כנראה צריך לומר, דאי לא בעינן קרא כדכתיב, אפילו דינים מהותיים אינם לעיכובא אלא למצווה. ומה שהוכחנו מתוס׳ שאי שמעינן בבורח שאפשר להרגו בכל מיתה עדיין ברוצח שאינו בורח בעינן סייף דווקא, אין זה משום שברוצח הווי דין מהותי – הסייף. אצ״ל משום שב׳ כתובים אינם מלמדים, אלא למה דכתיב בהדיא (וכמו

שהבאתי בשם הרמ"ה בפי' אחד) ולכן שמעינן על בורח בלבד. (ולפי"ז ברוצח אפילו שברח בעינן יד העדים. ודלא כהרמב"ם לפי פירוש א' שפירשנו בשם מרן הרה"י עיי"ש בתחילת דברינו).

ולפי"ז הן לר"ע והן לר' ישמעאל, אי לא בעינן קרא דכתיב, אפשר לעשות עיר הנידחת בלא רחוב, אף שרחוב מהותי בעיר הנידחת, דבלא רחוב אין לעיר הנידחת שם עיר. ומזה שלר' ישמעאל א"א לעשות עיר הנידחת בלא רחוב, מוכח שבעינן קרא כדכתיב. וגם לפי ר"ע מה שעושין לה רחוב, דאז מתקיים הקרא כדכתיב (ולא צריך רחובה דמעיקרא).

וממילא תוס' והרע"ב והר"ש יסברו כפי שהסברנו עתה ויסברו שביד העדים, גדמים מעיקרא כשרים דלא איירי בהם קרא, וללא פר' "יד העדים" יודעים שאפשר להרוג בכל מיתה וכפי שביארנו. וכך יסבירו תוס' והרע"ב והר"ש במצורע, דבלא בהן יודעים שיש להם טהרה מכל מקום. (ודלא כהרמב"ם).

ורש"י שהסביר ביד העדים – שזוהי ידם לכאו' הה"נ בעיר הנידחת – זוהי רחובה – אף שאין רחוב? צ"ל כהסבר המשנה אחרונה, ש"יד" פירושו כח. וממילא זה שייך רק ביד-העדים, דבתורה כתוב "יד" כמו "יד ה' הויה במקנך". אך במצורע ובעיר הנידחת לא כתוב "יד" אלא "בהן" ו"רחוב" ואלו בדווקא, ואא"ל שזוהי רחובה או שזו בהן ידו. ומה שהבאתו מבן סו"מ, דרש"י מפרש "ותפשו בו ולא גדמים" – שנקטעה ידו, צ"ל דהה"נ בגדמים מעיקרא. ורש"י בא לפרש מילת "גידם" אך לא לאפוקי מגידם מעיקרא.

נתנאל ברקוביץ

שומת אדם והיקש לקרקעות / עבד עיברי או עבד כנעני

לע״נ מו״ר מרן זצ״ל

בגמ׳ סנהדרין טו׳ ע״א שנינו ״ואדם כיוצא בהם (כיוצא בקרקעות שפדייתם בי׳) מקשה ע״ז הגמ׳ אדם מי קדוש אמר ר׳ אבהו באומר באומר דמי עלי דתניא האומר דמי עלי שמין אותו כעבד הנמכר בשוק ועבד אתקש לקרקעות וכו׳״.

כדברי הגמ׳ הכא מוצאים אנו גם בגמ׳ מגילה כג׳ ע״ב אך שם מוסיפה הגמ׳ גם את המקור לכך שעבדים הוקשו לקרקעות דכתיב (ויקרא כה) ״והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה״.

לכאו׳ חזינן במפורש דבשני המקומות מקשרת הגמ׳ בין היקש עבד לקרקעות לבין שומה כעבד (וכן יעויין עוד דכך משמע בפי׳ מדברי השפ״א במגילה שם). וצריכי הדברים באור, ועוד בשני נושאים אלו טעונים הדברים בדיקה באיזה עבד מיירי האם בכנעני בדווקא או שמא גם בעבד עברי.

והנה נגעו בדבר רש״י ותוס׳ שם במגילה דשם לכאו׳ מיירי לאורך כל דברי הסוגיא, גם לגבי השומא וגם לגבי ההיקש בעבד עברי. אך נראה דלמסקנה לשי׳ רש״י מיירי בע״כ דווקא, אלא רק בשאלה ההו״א היתה לגבי עברי וכן נראה מתוס׳ שם בכ״מ ובדברי המהרש״א שם על דברי התוס׳ הדברים ברורים וז״ל ״שהרי אף ששמין אותו כע״כ אלא דבן חורין האומר דמי עלי כיון דשמין אותו כע״כ מקשינן ליה לקרקעות״ וכ״נ מדברי התוס׳ בסוגיין בסו״ד ״א״נ הכא פריך אליבא דרב דאמר (גיטין לח:) המקדיש עבדו יצא לחירות״ וזה מיירי בע״כ. א״כ כבר עמדו בד״ז שאנו דנים בו קדמונים ואפשר מדבריהם להבין דמיירי בע״כ אך אפשר בדוחק להעמיד נמי כע״ע אך בזה צריך להדחק.

בגמ׳ קידושין ז׳ ע״א אמרינן ״בעי רבא הילך מנה ואקדש אני לך וכו׳ מקודשת א״ל א״כ הו״ל נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות ואנן איפכא תנן וכו׳״. עיי״ש. ובתוד״ה א״כ: ״פי׳ בקונטרס דאדם הוקש לקרקעות וכו׳ וקשה דההוא קרא כתיב בעבד אבל ב״ח לא אתקש אלא דווקא בדמי עלי לפי ששמין אותו כעבד וכו׳״. א״כ חזינן בפי׳ דפליגי בה רש״י ותוס׳ אי כל אדם הוקש לקרקעות או דוקא ע״כ (וכ״ה בשאר ראשונים, רשב״א וריטב״א מגילה כג׳ ע״ב וכן לענין גלגול שבועה על עבדים – שבועות מה ע״ב ושם ברשב״א דמקישנן רק בע״כ).

לפי דברים אלו ממילא הגמ׳ בסנהדרין יכולה להתפרש בשני אופנים לגבי הנקודה של היקש לקרקעות גם מצד ע״ע וגם מצד ע״כ. (אך לפי הצד שכל אדם הוקש לקרקעות

צ״ב מ״ט אמרי׳ כדר׳ אבהו הרי אי קי״ל דגם ע״ע הוקש אז ממילא הוי כקרקע וצריך י׳ ללא הטעם של דמי עלי וכו׳ וצ״ע).

[בתשובות רע״א סי׳ קא׳ (וכ״ה בשו״ע יו״ד סי׳ ו׳ סעי׳ ב׳ בהגהה) דן על הא דנפסק שם בשו״ע ״השוחט בדבר המחובר לקרקע או לגוף, כגון ציפורן ושן המחוברין בבהמה שחיטתו פסולה״ דהא דפסלינן ציפורן הוי מטעם שהוא כמחובר ודילמא הוי בציפורן האדם דאדם הוקש לקרקעות וקרא דוהתנחלתם אותם אף דבע״כ כתיב מ״מ ילפינן מיניה אדם דעלמא דל״ש, א״כ מאין פסיקא לן דשוחט בציפורן המחובר בבהמה דפסול״, ועיי״ש. א״כ חזינן דאף ב״ח הוקש בדברים מסויימים לקרקע- (ולגבי מליקה דשרי בציפורן המחוברת לאדם יעויין בגמ׳ חולין כ׳ ע״א). וכן מצינו באו״ש על הא דפסק הר״מ בפ״א מהל׳ גירושין ה״ו ״מנין שלא יהא מחוסר מעשה אחר כתיבתו שנא׳ וכתב ונתן וכו׳ יצא דבר שמחוסר קציצה אחר הכתיבה וכו׳ וכן אם כתב במחובר אע״פ שחתמו בו העדים אחר שתלשו ונתנו לה אינו גט״. וז״ל ״ובאמת לאחר העיון עמדתי על הגדר הברור דהך דחשיבי עבדים כקרקע הוא דווקא למילי דתלינן בממון ובחשיבות ממון, חשובים עבדים כמו קרקע ולזה בהונאה ומעילה וכו׳ אבל במידי דאינו תלוי בממון וכו׳ כמו הכשר ושחיטה שזה ענין דתיי (מושג שצריך להגדירו ואין כאן המקום) וכו׳ , לא הוי אדם כמו קרקע וכו׳ (כנראה דבזה מתורצת גם קושית רע״א הנז׳ לעיל].

בב״מ נו׳ ע״א אמרינן ״אלו דברים שאין להם העבדים והשטרות והקרקעות וכו׳ ומבואר שם בגמ׳ דבעבד ליכא הונאה משום שהוקש לקרקעות וקרקע אינו דבר הנקנה מיד ליד ונא׳ (ויקרא כה) ״או קנה מיד עמיתך״.

ונפסק בשו״ע חו״מ סי׳ רכ״ז סעי׳ ל״ג ״השוכר את חבירו לעשות עמו בין בקרקע בין מטלטלין אין לו הונאה מפני שהוא כקונה אותו לזמן ועבדים אין בהם הונאה״ עכ״ל ושם בש״ך ס״ק י״ט כת׳ וז״ל ״אע״ג דוהתנחלתם הנ״ל בעבדים כנעניים הוא דכתיב מ״מ זה שהשכיר נפשו כפועל שם עבד עליו״ וכ״ה שם בסמ״ע ס״ק ס׳ וביאר שם הגר״א בהגהותיו אות מ״ח וז״ל ״אע״ג דעבדים שאמרו שם יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות היינו עבד כנעני מ״מ <u>עבד עברי</u> נמי דומה לקרקע כמש״כ בפ״א דקידושין כ״ח ע״א״ עכ״ל.

קושייתם של הפוסקים אחת היא שהרי קי״ל דרק ע״כ הוקש לקרקעות ופועל זה עברי הוא, א״כ מ״ט לית ביה הונאה? אז הסמ״ע והש״ך תירצו דאף על פי כן שם עבד עליו, והגר״א תירץ דגם עבד עברי דומה (ושמא גם הוקש) לדברים מסויימים לקרקע כמו ע״כ. (יעוין בזה גם בתרומת הדשן סי׳ ש״ח). [הר״מ פסק די״ז בפי״ג מהל׳ מכירה הט״ו, וגבי קבלן פסק שם בהי״ח דיש בו הונאה וצריך להבין מ״ט, וביאר שם מרן הרב שך שליט״א באבי עזרי באריכות, שלכאורה קשה דהטעם הכא כלל לא מהא דהוקש לקרקעות אלא משום דהמכירה של הפועל אינה כדרך מו״מ אלא חידוש ומימלא לא הוי דבר המטלטל וגופו ממון דהוא הגורם לכך שתהיה הונאה, והוא דווקא כדרך המכירה הרגילה לפי״ז גם קניין בפועל הרי קונה אותו לזמן כמשכ׳ בשו״ע ומימלא הוא אינו חפץ הנמכר ולכן לית ביה הונאה, משא״כ בקבלן דקאי המלאכה והוא נמכר כדרך מו״מ

ממילא הוי דבר המטלטל וגופו ממון ומשו"ה איכא הונאה - ויעו"ש בהמשך דבריו ולפי"ז דברי נו"כ השו"ע ליכא ואכהמ"ל].

ראייתו של הגר"א מקידושין כח׳ ע"א דגבי גלגול שבועה אמרינן "אמר רבא השבע לי שלא נמכרת לי בע"ע האי טענתא מעלייתא היא, ממונא אית ליה גביה. רבא לטעמיה דאמר רבא ע"ע גופו קנוי אי הכי היינו קרקע וכו'" א"כ חזינן דלמ"ד ע"ע גופו קנוי (ונראה דהכי קי"ל, ועי׳ בקידושין טז׳ ע"א) ע"ע גם הוא כקרקע (יעוי"ש בר"ן שע"ג הרי"ף דף יא׳ ע"ב בדפי הרי"ף).

א"כ חזינן עד השתא דלתוס׳ הוקש לקרקעות ע"כ בדווקא, ולרש"י אפשר לומר דס"ל דהוי גם בעבד עברי, וכן משמע מהא דנפסק בסי׳ רכז׳ ומבואר בדברי הגר"א.

והנה בב"ק פג׳ ע"ב אמרינן במשנה "החובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים בנזק וכו׳ בנזק כיצד סימא את עינו קטע את ידו שיבר את רגלו רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה וכו'".

ופירש"י: "כמה הוא יפה שהרי הזיקו והפסידו ממון זה, שאם היה נצרך היה מוכר עצמו בעבד עברי". א"כ חזינן לכאו׳ מדברי רש"י ששמין כעבד עצמו בעבד עברי". א"כ חזינן לכאו׳ מדברי רש"י ששמין כעבד הנמכר בשוק הכא, הוי בעבד עברי, וכן הוא בנמוק"י על אתר. ומאידך הרא"ש פסק דשמין כעבד הנמכר בשוק דהכא, הוי בעבד כנעני, וצריך להבין מחלוקתם. ושי׳ הר"מ בפ"א חובל ומזיק ה"ב דאינו מחלק אלא נוקט לשו׳ המשנה. רש"י לשי׳: לכאו׳ דכמו שבעבד שהוקש לקרקעות הוי בע"ע נמי, גם שומא הוי בע"ע.

בשו"ע חו"מ סי׳ תכ׳ סעי׳ ט"ו פסק וז"ל: "כיצד משערים הה׳ דברים- נזק אם חסרו איבר או חבל חבורה שאין סופה לחזור שמין אותו כאילו הוא עבד נמכר השוק וכו'". ושם בסמ"ע ס"ק ט"ז הביא מח׳ הרש"י הנמוק"י, והרא"ש. ושם בהגהות הגר"א אות כ׳ "ר"ל עבד כנעני שאין דמים לע"ע וערש"י בב"ב יג׳ ע"א ד"ה ה"ג", עכ"ל. א"כ הגר"א נוקט מפורש שהסבר מה שנפסק בשו"ע ששמין כעבד הוי כע"כ. ואי אמרינן דההיקש לקרקעות והשומא חד הם אז גם ההיקש צריך להיות לע"כ דווקא וחזינן דשי׳ רש"י דאינו כן אלא אפשר דהוי גם בע"ע, טפי קשיא לפי סו"ד- שראייתו היא מדברי רש"י עצמו בב"ב יג׳ ע" א דהתם בעינן דינא דגוד או אגוד גבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין אומר רש"י "שאני הכא דאגוד איכא גוד ליכא העבד יכול לקנות עצמו וליצא לחרות אבל העבד אינו יכול לומר לרבו קנה חלקי - שאין דמים לבן חורין שאין ע"ע נמכר אלא לשש" (מילותיו האחרונות של רש"י הכא מהוות חלק מסיבת מחלוקתו של הרא"ש דלעיל). א"כ רש"י גופי׳ כתי׳ דא"א לשום כמו ע"ע (ודאי כך הבינו הגר"א) ואיך כמש"כ לעיל,רש"י לומד שאפשר להקיש ע"ע לקרקע- (אי שומא והקשה חד הם- וכ"נ מסוגיין).

ושמא אם נבין את מחלוקת רש"י והרא"ש נוכל לתרץ ולהבין דבר זה.

הפילפולא חריפתא שעל גבי הרא"ש שם, הסביר את סברת הרא"ש שמכיוון שהנזק הוא עולמי, אז השומא והתשלום ג"כ צריכים להיות בעבד שנמכר עולמית, וא"א למכור עצמו לעבד עברי אלא לשש. וא"ת שנחלק את מספר שניו הנותרות לשש וכמה פעמים שיצא נכפילם בכמה שיכול לימכר ואז כן הוי לכאורה לעולם- אך זה ודאי אינו מכמה

טעמים: א. דיהא הרבה יותר מנזקו, משום שכל מכירה מתוספת למכירה הקודמת. ב. משום שהממון והערך שיקבלו עליו במכירה הראשונה או השני' לשש אינו אותו ערך שיקבלו במכירה העשירית שהרי אז לכאו' כבר יהיה זקן ועוד סיבות. לכן יש בזה סיבות וקושיות נוספות, וממילא לא שייך שנשום בע"ע וימכור עצמו לכל השש שנשאר בחייו. ועיי"ש דאיכא עוד טעמים. אך לפי סברא זו בדברי הרא"ש צריך להבין סברת רש"י. ושמא סברתו לפי"ז היא שמכיון שמונע ממנו את היכולת למכור עצמו לע"ע ולהרויח כסף אז על אף כל הקושיות שהקשי' לעיל, זה מה שמפסידו, אז לפי"ז צריך לשום וזה בע"ע. ונראה דגם סברא זו בדברי רש"י דחיקה היא. ועוד טעם, שדברי הפילפולא חריפתא אינם נראין לכאורה הוי, ממש"כ הרא"ש גופא שאיירי נמי בשיבר רגלו ובדרך כלל זה לא הוי נזק לתמיד ולעולם, א"כ בזה לא שייכת סברתו. (קושיא זו אינה קשה מלשון השו"ע דשם דייק וכת' דווקא נזק שאין סופו לחזור).

לפי דרך זו יכולנו לתרץ ולומר דדווקא התם שצריך את הטעם של יכול למכור עצמו בע"ע אז השומא היא בהכי אבל בכ"מ אפי' בגמ' דידן הוי בע"כ והכל א"ש. אך ממילא נדחה פי' זה של הפילפולא חריפתא ומשו"ה נראה דעדיף לתרץ באופן אחר.

דרך נוספת שאפשר להסביר מחלוקתם היא שאפשר לומר כמש"כ בים של שלמה שם בב"ק פג' ע"ב דרש"י והרא"ש כלל לא פליגי וגם רש"י סבירא ליה דשמין בע"כ ומה שכתב רש"י שיכול למכור עצמו בע"ע היינו וז"ל: "אלא מפרש מה הזיקו ביד זה שנחסר וכו'" כלו' רש"י רק בא להגדיר את הנזק ולא איך שמין, ובאמת מודה דשמין כע"כ ולפי"ז א"ש גם סוגיין.

אך אפשר להסביר בדרך שלישית (ובזה תתורץ ג"כ קושיתנו) כמש"כ בקונטרסי שעורים לגאון הרב ישראל גוסטמאן זצ"ל. דיש ב' דינים בתשלום החבילה: א. שהתשלום הוא דין נוסף לכל נזקי ממון וחוץ מהשומא ישנו גם הפסד ממון וכמו שבכל נזקי ממון הניזק הוא גורם השומא (בלי להיכנס למח' האם במזיק שיימינן או בניזק שיימינן דאין כאן מקומו) כך גם כאן בניזק והוא זה שמפסיד ממון אז חוץ משומא רגילה ישנו דין שהוא המפסיד, אז בו צריך לשומו כע"ע וזהו שי' רש"י. ואולם יש דין נוסף והוא ב. שיש כאן בהיזק אדם בחבירו דין מחודש של תשלומין ששונה ומיוחד משאר נז"מ ומה שאמרו שרואין אותו כעבד הנמכר בשוק לא הוי ההיזק אלא שומא בעלמא ואז שפיר אפשר לשומו כעבד כנעני.

ושמא זו גם כוונת הרב מבריסק במשנה ריש ערכין דשם אמרינן ברש"י "נדר דמי עלי ושמים אותו כעבד הנמכר בשוק דנראה דהסברו שם הוא כהסברנו הוא עיי"ש. ממילא דווקא התם השומא בע"ע לרש"י מהטעם הנז' לעיל אבל בכל מקום יודה רש"י דהשומא בעבד כנעני , דהכא יש טעם שמכריח לשומו כע"ע ואז ממילא אפשר גם להקיש לקרקע בע"ע. אבל בכל מקום שרש"י מודה דהוי בע"כ השומא אז גם ההיקש הוא בע"כ.

וא"ת שמ"ט לא נאמר שההיקש לקרקעות הוא בע"ע והוא יכריח את השומא בכ"מ (לשי' רש"י) להיות בע"ע כמו שבהחובל יש מה שמכריח שיהא דווקא בע"ע. ואינו קשה כלל משום דאם יש אפשרות נוספת להקיש והוא בע"כ א"כ אין הכרח לומר שהשומא תהיה בע"ע, כלומר אם ההכרח תלוי בהיקש אז אפשר גם בע"ע וגם בע"כ וממילא אין

הכרח, אלא ההכרח צריך להיות בגורם הנוסף דווקא שיכריח ללמוד בע״ע אבל אם אינו כן אז שמין בכ״מ בע״כ. וממילא בהחובל כמו שהסברנו רש״י מוכרח להסביר בע״ע ומשכ׳ בב״ב יג׳ ע״א דאין דמים הוא כאשר אין הכרח באמת שמין בע״כ. וממילא גם גבי הונאה דיש הכרח שאינו מטלטל וגופו ממון אז אפ״ל דהוי כע״ע.

השתא לפי״ז צריך באור בקצוה״ח סי׳ תכ׳ דהסוגיא דקידושין ז׳ ע״א. והסוגיא דב״ק פג׳ ע״ב והסוגיא בסנהדרין טו׳ ע״ב: חד הם. (ולפמש״כ בשפ״א במגילה כג׳ ע״ב דרק מגילה וסנהדרין וב״ק מקבילות נראה דצ״ב) וז״ל: ״והנה לשי׳ רש״י דנישום כע״ע ומשום דישראל אינו נישום כעבד כנעני א״כ הא נמי דאמרינן בסנהדרין טו׳ ע״ב: גבי דמי עלי דשמין אותו כעבד עי״ש היינו נמי כעבד עברי וא״כ וכו׳״. ועי״ש. ולפמש״כ דבריו צריכים באור שהרי חילקנו בין הסוגיות דב״ק וב״ב ואכהמ״ל.

שי ואלטר

שיטת המהרי"ל בסוף זמן קידוש לבנה /

לע"נ סבתי סימה בת אליהו ז"ל

בגמרא בסנהדרין מא׳ ע"ב מובא סוף זמן קידוש לבנה: "ואמר ר׳ אחא בר׳ חנינא אמר ר׳ אסי אמר ר׳ יוחנן: עד כמה מברכין על החדש - עד שתתמלא פגימתה. וכמה? אמר ר׳ יעקב בר אידי אמר ר׳ יהודה: עד שבעה. נהרדעי אמרי: עד ששה עשר. ותרוויהו כר׳ יוחנן סבירא להו, הא- למהווי כי יתרא, הא למהוי כנפיא".

ביאור הדברים: ר׳ יוחנן אומר שהזמן האחרון לברך ברכת הלבנה הוא עד שתמלא פגימתה. רב יהודה ונהרדעי חולקים בהבנת דברי ר׳ יוחנן שאמר "עד שתמלא פגימתה: האם הכוונה שהירח המתמלא נראה כיתר של הקשת (רש"י) שצורת החרמש של הירח הופכת למה שמכונה בפי הרבים "חצי- ירח" או שהירח כולו מתמלא ונראה עגול כנפה.

למעשה רב יהודה ונהרדעי קצבו זמן לסוף זמן הברכה, והגמרא הבינה מתוך דבריהם שבעצם שיטת רב יהודה שאמר עד שבעה נובעת מכך שהוא מבין את דברי ר׳ יוחנן שהמילוי צריך להיות כיתרא, ונהרדעי שאמרו עד ששה עשר סוברים שכוונת ר׳ יוחנן בדבריו היא שהלבנה תתמלא כולה.

כל הראשונים שפסקו שסוגייתנו פסקו כנהרדעי מטעם שהם רבים כנגד יחיד, אך יש ראשונים שאמרו ששיטת רב יהודה עד שבעה היא לכתחילה, אך יכול לברך אם לא הספיק עד ששה עשר אם לא הספיק (כך כתבו הארחות- חיים דין ברכת הלבנה יג, הכלבו סימן מ"ג ורבינו ירוחם כחלק אדם נתיב אחד עשר חלק ראשון).

כדי לדעת מתי סוף זמן קידוש לבנה צריך לברר שני ענינים יסודיים.

א. עד ששה עשר- האם עד ששה- עשר ולא בכלל, דהיינו עד סוף חמשה עשר או האם בכלל דהיינו עד סוף ששה עשר.

ב. ששה עשר לפי איזה חשבון: ימי החודש, והכוונה לט"ז בחודש או שמא ששה עשר לחשבון אחר, ואנו נראה בהמשך שיש ראשונים שהסבירו ששה עשר יום מן המולד.

לגבי הענין הראשון:

אם נתעלם משיטת הרס"ג בסידורו (עמ׳ 3) שכותב שמברכים עד ליל י"ד, וכנראה מקורו מן הירושלמי בברכות פ"ט לפי שיטת רבנן דקיסרין, וכמו- כן נתעלם מגרסת שבלי הלקט ערוגה רביעית ענין ראש- חודש סימן קס"ז ומגרסת תניא רבתי סימן ל"א שגורסים: "עד שלשה עשר יום", וכנראה הגרסה משובשת- אם נתעלם מכל שיטות חריגות אלו- נוכל באופן עקרוני לחלק את השיטות הראשונים לשלש:

1. ראשונים שהעתיקו את הגמרא, ולכן לא ניתן ללמוד מדבריהם.
2. ראשונים שכתבו בפירוש עד ששה עשר ולא ששה עשר בכלל.
3. ראשונים שכתבו בפירוש עד ששה עשר וששה עשר בכלל.

ר' יהודה מלוניל גורס בדברי נהרדעי "עד חמשה עשר", ולפי גרסה זו ברור שיום ששה עשר לא נכלל. וכן בספר ארחות חיים.

בעל האשכול כותב: "ומשהגיע יום י"ו שוב אין מברכים עליו" (הלכות ב' וה' ותענית ור"ח, סימן ד', עמ' 9 בדפוס הלברשטט).

באור זרוע הלכות ר"ח סימן תנ"ו: "ומברכין על חדש עד ששה עשר- כנהרדעי, אליבא דר' יוחנן, דאמר: עד שתתמלא פגימתו, דהיינו למיהוי כי נפיא, דהיינו לבנה שלימה ועגולה, דאין הלבנה שלימה קודם. ואם תמצי לומר שהיא שלימה החמשה עשר אם כן הוי עד ולא עד בכלל ואין מברכין כי אם עד חמשה עשר וחמשה עשר בכלל, לאפוקי ששה עשר".

הכלבו בסימן מג: "ומשניהם נלמד לומר לכתחילה מברכים עד ז' ואם אחר- מברך והולך עד י"ו. ולא עוד, והטעם כי החמה עומדת כנגד הלבנה בט"ו בחודש ולכן זיו הלבנה בחזקו עומד על מלואה כי חמה במערב ולבנה במזרח רב המקום ביניהם, ולכך מברכין עד שתתמלא פגימתה, כי כל מה שתקרב הלבנה אור חצי החודש לחמה יתכסה אורה".

כן מובא בהגהת רבינו פרץ על הסמ"ק סימן קנ"א "עד שתתמלא פגימתה ולא י"ו בכלל".

וכן ברבינו מנוח בספר המנוחה, בתשב"ץ תלמיד המהר"ם ובטור ובאבודרהם עמ' שמ"ו. לעומתם מפרשים היד רמ"ה ובעל החמרא וחיי עד ששה עשר ועד בכלל:

היד רמ"ה בחידושיו לסוגיה כותב:

"וקיימא לן כנהרדעי. ואם תאמר למאן דאמר עד שיתסר - והלא בארבעה עשר היא מלאה - לא קשיא, דכי אומר עד שתמלא פגימתו ועד בכלל קאמר, ועד שיתסר ממלא מלא וקיימא.

היד רמ"ה סובר שכל עוד הירח מלא - ועומד במילאו אפשר לברך. ולשיטתו הלבנה מלאה עדיין בששה עשר ("ממלא מלא קיימא"). מדבריו רואים שהוא סובר שמילוי הלבנה הוא בי"ד ונגד דברי האור- זרוע והכלבו שראינו לעיל, שהמילוי הוא בט"ו.

גם ר' חיים בנבנשתי בעל החמרא וחיי מביא שיטה ששישה עשר בכלל: "גמ'- נהרדעי עד י"ו וכו' ועד י"ו רוצה לומר בכלל החידוש תלמידי הרב רבינו פרץ (ומעניין שבהגהותיו על הסמ"ק בפירוש כותב רבינו פרץ- ולא בכלל, כפי שראינו לעיל!)

בשיטה זו הבין בעל חמרא וחיי את דברי התוספות בפרק ראשון דף י"ג ע"ב ד"ה את חדש האביב, וכך הבין את דברי המאירי בסוגייתנו (חמרא וחיי עמ' קנ"ה על דף מ"א עמ' ב') כן הביא הר"ח בנבישתי שיטה זו בספרו שיורי כנסת הגדולה על הטור או"ח סימן תכ"ו.

לגבי העניין השני- החלוקה בדברי הראשונים זהה לעניין הראשון ושוב, השיטות מתחלקות לשלש:

1. ראשונים שהעתיקו את הגמרא ומלשונם לא ניתן ללמוד.
2. ראשונים שלמדו ששה עשר יום בחדש.
3. ראשונים שלמדו ששה עשר יום מן המולד.

הראשונים שמדבריהם נראה שלמדו עד יום ששה עשר בחדש הם:

הרמב"ם בהל' ברכות פ"י הי"ז: ". . . מברך עליה עד ששה עשר בחדש עד שתתמלא פגימתה" בלשון זו כותבים גם הסמ"ג עשין כ"ז, והסמ"ק סימן קנ"א. את דברי הרמב"ם - עד שתתמלא פגימתה אפשר להבין כהסבר מדוע עד יום ט"ז, אך אפשר גם להסביר זאת כיתור בדבריו שבא לציין שצריך להקפיד דווקא עד זמן המילוי. אך לעניות דעתי- אם הרמב"ם אכן היה מתכוון למנין ששה-עשר מן המולד – היה כותב זאת בפנים, מה גם שהרמב"ם האריך מאוד בנושאי החשבונות בהלכות קידוש החודש, וסביר להניח שגם פה היה מסביר כיצד לעשות את החשבון.

כמו כן נראה גם מדברי בעל האשכול והמאירי בסוגייתנו ומדברי האור זרוע שהזכרנו לעיל ותרומת הדשן סימן ל"ה ששיטתם למנות מימי החדש ולא מהמולד.

אכן מפשט הגמרא הפשוט ביותר משמע ששבעה וששה עשר הם ימים בחודש, שכן אם היה מדובר בזמן שחלף מעת המולד מסתבר שהגמרא היתה צריכה לציין זאת.

ובכל זאת אנו רואים קבוצה של ראשונים שלמדו ששה עשר יום מהמולד:

האגודה על מס' סנהדרין סימן מו: "כתב הר"מ ז"ל (כוונתו למהר"ם מרוטנבורג) עד ששה עשר מהמולד"

אצל ר' שמשון בר' צדוק תלמיד המהר"ם מרוטנברוג בספרו התשב"ץ דיני הבדלה סימן כ"ז מובא סזק"ל: ט"ו ימים מן המולד.

בטור אורח חיים סימן תכ"ו: ". . . אמר ר' יוחנן: עד מתי מברכין על החדש? על שתתמלא פגימתו, אבל מכאן ואילך כבר הוא ישן ואינו ראוי לברך על חידושו.

וכמה, פירוש: מתי תתמלא פגימתו?

רב יהודה אומר: עד ז' עד שתתמלא הפגימה והיא כחצי עגולה.ונהרדעי אמרי:עד י"ו ולא י"ו בכלל שנעשה כולו שלם. והלכתה כנהרדעי, והני י"ו משעת המולד חונין אותם ולא מיום קביעות החדש".

האבודרהם גם מזכיר סזק"ל: "ט"ו מן המולד - כי יכול לברך על הלבנה עד תחילת י"ו שתתמלא פגימתה דהיינו כל זמן חידוש, אבל לאחר חידושה אינו מברך".

נראה שהמהר"ם מרוטנבורג היה הראשון להזכיר במפורש שמונים את הימים מהמולד. אחריו החזיקו ראשוני אשכנז בשיטה זו עד שנפסקה כך ההלכה.

את מהלך הסוגיה בגמרא אפשר להבין בשני אופנים:

א. שמברכים עד ט"ז – והסיבה לכך היא שמילוי הלבנה בט"ו

ב. שמברכים עד זמן המילוי, וזמן המילוי הוא עד ט"ז ימים

המהר"ם והבאים בעקבותיו הבינו את הסוגיה באופן השני, דהייינו לא שנהרדעי קבעו קביעה עד ששה עשר, וסיבת קביעה זו היתה מילוי הלבנה, אלא הפירוש הוא שיש להקפיד על זמן המילוי דוקא, ולכן ממילא החישוב לפי שיטה זו נעשה משעת המולד, ולא לפי ימי החודש.

עד עתה ראינו שהראשונים שהזכירו ט"ו למולד- לפי הפשט הכוונה לט"ו ימים שלמים. המהרי"ל בתשבותיו הגדיל מכולם לפרש את הסוגיה כאשר בבסיס הסוגיה עומד הרעיון כי ב"מילוי תליא מילתא".

שיטת המהרי"ל

המהרי"ל דן בענין ברכת הלבנה פעמיים: בתשובה י"ט ובתשובה קנ"ה. בתשובה י"ט כותב המהרי"ל: "וברכת לבנה עד י"ו מן המולד מנינן, כדאיתא בתשב"ץ ובאורח חיים (טור), ופשוט הוא, כי הטעם הוא משום דאמרינן פרק היו בודקין עד שתתמלא פגימתו ומפרשי נהרדעי כי נפיא ואם כן במילוי תליא מילתא, ולאו דוקא ט"ו וי"ו אלא חצי כ"ט י"ב תשצ"ב זהו מלאתו כנ"ל".

המהרי"ל הבין שבמלוי תליא מילתא, ואם כן מרגע שהירח מתחיל להתחסר אין לברך יותר. המהרי"ל שניכר שהבין בחכמה התכונה בבואו לתרגם למציאות הלכה זו של קידוש לבנה ידע שהירח מתמלא חצי חדש ומתחסר בחציו השני. לפיכך על המולד אין להוסיף אלא חצי חדש לבנה, וכוונת האומרים ט"ו יום היא לחצי חדש, ולא בדיוק לט"ו יום.

אמנם המהרי"ל היה מודע לכך שהמולד של הלוח הוא מולד ממוצע – דהיינו לא מכוון בדיוק לשעה שבה מתקבצים השמש והירח באמת בשמים (מה שמכונה היום – "מולד אמיתי") וקיימת סטייה של כמה שעות לכאן ולכאן. למרות זאת הוסיף המהרי"ל חצי חודש ממוצע של לבנה חצי כ"ט י"ב תשצ"ג שהם 14 יום 18 שעות ו- 395.5 חלקים. המהרי"ל ידע שהתוצאה שיקבל תהיה גם היא ממוצעת ולא תתן את שעת מילוא הירח האמיתי האסטרונומי, ועם זאת בחר דרך זאת שהיא קרובה יחסית למילוא האמיתי. מעצם הגדרתו של ממוצע – ברור שיש סטיות לכאן ולכאן לפעמים המילוא האמיתי יחול אחרי חשבון המהרי"ל, ולפעמים המילוא האמיתי יקדים את חשבון המהרי"ל – מתשובה זו על כל פנים המהרי"ל לא משגיח בסטיה הקטנה שהיא סטיה של כמה שעות (פחות מיממה). משמעות הדבר שלפעמים סוף זמן קידוש לבנה לפי המהרי"ל יסתיים כמה שעות לפני המילוא האמיתי, וכאילו נפסיד כמה שעות שבהם ניתן לקדש קידוש לבנה. אך לפעמים גם סוף זמן קידוש לבנה של המהרי"ל יחול אחרי המילוא האמיתי של הירח, דהיינו מבחינה אסטרונומית הירח מתחיל אמנם להתחסר, אך כיון שדבר זה אינו ניכר לעין לא מקפיד על כך המהרי"ל מלבד מקרה אחד שבו מקפיד המהרי"ל ולפיכך מקדים אז סזק"ל:

"לעניות דעתי נראה אם היה לקוי לבנה שאענו רואים ניגוד (=מילוא) אמתי אמצעות חלקית שאין לברך אחר-כך אבל סתמא סמרינן אחשבוננו שמסרו לנו רבותינו שהוא מולד השוה"

ליקוי לבנה מתרחש תמיד בזמן הניגוד האמיתי דהיינו בדיוק בזמן שבו הירח כדור הארץ והשמש נמצאים על קו אחד, לפי זה, ליקוי ירח הוא תופעה אסטרונומית שמראה

לנו בחוש מתי בדיוק חל מילוא הירח האמיתי. כאן המהרי״ל כבר לא מוכן לסמוך על חשבון הממוצע כיון שהמציאות מראה שהמילוא מתרחש לפני סזק״ל לפי החשבון, ואז ברור לכל אדם שאם הוא יקדש את הלבנה אחרי הליקוי הוא כבר מקדש את הלבנה אחרי חצי החודש. דהיינו הלבנה מתחילה להתחסר, למרות שבחשבון הממוצע עדיין טרם הגיע סוף זמן קידוש לבנה.

מקרה כזה שליקוי לבנה התרחש לפני סזק״ל ארע פעמיים בשנת ה׳ תשל״ח.

בגליון של ״אור תורה״ של ישיבת כסא רחמים בבני-ברק שנה עשירית חודשים אדר א׳ – אדר ב׳ ה׳ תשל״ח הובאה בעמ׳ שצ״ד מודעה על תופעה זו ועל השלכותיה ההלכתיות בכותרת ״תיקון טעות״. באותה שנה חל סזק״ל בסוף ליל ו׳ ט״ו אדר ב׳ אך התרחש ליקוי לבנה בתחילת אותו הלילה, לפיכך לא ניתן היה לברך בליל זה וסוף זמן קידוש לבנה המתוקן היה בלילה הקודם.

כמו– כן באלול אותה שנה סזק״ל היה בסוף ליל מוצ״ש ט״ו באלול אך לילה קודם התרחש ליקוי לבנה בליל שבת קדש י״ד אלול. לפיכך סוף זמן קידוש לבנה של אלול הוקדם ביומיים והיה בליל י״ג באלול. בהודעה שהתפרסמה דחה עורך כתב העת את שיטת הספר דרכי החיים ושלום (אות תצ״ד) שכתב בשם האדמו״ר ממונקץ׳ בנימוקי אורח– חיים שכל מה שלא נזכר בשו״ע משמע שלא סבירא ליה לשו״ע, אלא באמת אין בכך ראיה והשו״ ע השמיט דברים בלתי שכיחים אך אין בכך ראיה שהוא לא סובר כך. והכותב הסתייע בשות״ים חיים שאל, יוסף אומץ וישיב משה, וביד מלאכי בכללי הש״ע אות ד׳. עיי״ש.

את המשך דברי המהרי״ל בתשובה זו, לא כדאי להביא כדי לא לסבך את הקורא. בהמשך דבריו מצדיק המהרי״ל את שיטתו, אך מבחינתנו אין לכך שום נפקא מינה, לפיכך השמטתי דברין.

עתה נביא את התשובה השניה של המהרי״ל – תשובה קנ״ה:

וקידוש לבנה דחשבינן מהמולד כדאיתא בתשב״ץ ובאגודה – פלגא דכ״ט י״ב תשצ״ג מהמולד. וימים רבים נסתפקתי אם אית לן למיזל בתר ניגוד האמיתי דחשבון שש כנפים לענין קידוש לבנה להקל ולהחמיר.

בתחילת התשובה חוזר המהרי״ל על שיטתו להוסיף חצי כ״ט י״ב תשצ״ג למולד בתור סזק״ל. אך סוף התשובה הוא מיוחד במינו, למהרי״ל הזדמן ספר ״שש כנפים״. ספר זה נכתב ע״י האסטרונום היהודי ר׳ עמנואל בן יעקב. בספר זה מוצגים ששה חישובים אסטרונומים שאחד מהם הוא חישוב הניגוד האמיתי, דהיינו השעה שבה הירח מלא בדיוק. במכון לתצלומי כתבי יד העבריים, בספריה הלאומית בירושלים יש צילומים של כתבי יד רבים של ספר ״שש כנפים״ מה שמלמד על תפוצתו הרבה של ספר זה בימי הביניים, ספר זה יצא בדפוס בשנת 1872 דוקא ע״י קראים כנספח לספר הקראי בשם ״אור הלבנה״.

המהרי״ל ידע שהחשבון הממוצע סוטה מהחשבון המדויק של הניגוד בספר שש כנפים והתלבט בשאלה ״האם אפשר להשתמש בחשבונות הניגוד (=המילוא) האמיתי״

מבחינת מילוי הלבנה אכן חשבונות שש כנפים היו מדויקים, אך המהרי"ל חשש לעבור לשיטת המילוא האמיתי כנראה משתי סיבות:

א. הסמכות ההלכית – בהבנתו של המהרי"ל בתשובה י"ט הבחין המהרי"ל ששעור ט"ו ימים מן המולד אינו בדיוק ט"ו אלא שיעור חצי כ"ט י"ב תשצ"ג שמוספים על המולד. תוצאה חשבון זה היא כאמור לעיל ממוצאת, כיון שהיה מקובל להשתמש במולד שהוא ממוצע לצורך התחלת החישוב (באגודה ובתשב"ץ ובטור) חשש המהרי"ל כנראה שאין לו סמכות להתחיל מנהג חדש בקרב ישראל (עם זאת שהיה נחשב לגדול בעלי ההשפעה).

ג. קושי החישוב – עם זאת שכנראה היו אנשים שידעו לערוך את חשבונות הניגוד האמיתי – רובא דרובא של העם לא ידעו לערוך חשבונות אלו שהם ללא ספק מסובכים לאדם הרגיל. לעומת זאת בשימוש בחשבון הממוצע אין אלא פעולה של חיבור פשוט ואין חשש שלא יהיו אנשים שידעו לחשב או שיטעו בחשבון.

המהרי"ל אמנם הסתפק בתשובה זו, אך נראה שהכריע כמו החשבון הממוצע. כמו כן אין שום תשובה אחרת ממנה משמע שמהרי"ל עבר לחישוב האמיתי.

הבית יוסף הביא את המהרי"ל תשובה י"ט בשם תשובה אשכנזית אך בשו"ע לא הזכיר אלא "עד אימתי מברכין עליה, עד ט"ז מיום המולד, ולא ט"ז בכלל". (סימן תכ"ו) אך הרמ"א פסק בהגהתו "ואין לברך אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג", וכך נפשטה ההלכה בכל ישראל. (ויש להסתפק אם ההגהה הזאת היא מהרמ"א בגלל שלא מתחילה בהגה).

תחולת המלוא האמיתי

על-פי הימים שחלפו מאז ראש חדש

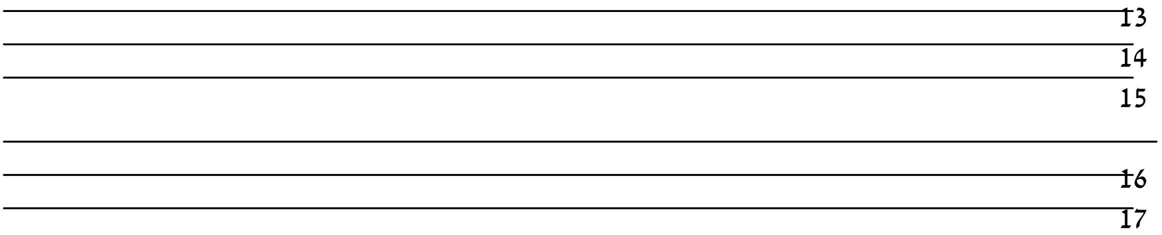
על-פי הימים שחלפו מאז המולד.

כדי להדגים כמה קרובה שיטת מהרי"ל למילוי הירח וכמה משתנה תחולת הירח האמיתי אם היינו סופרים את ששה עשר הימים מימי החדש הבאנו שני גרפים:

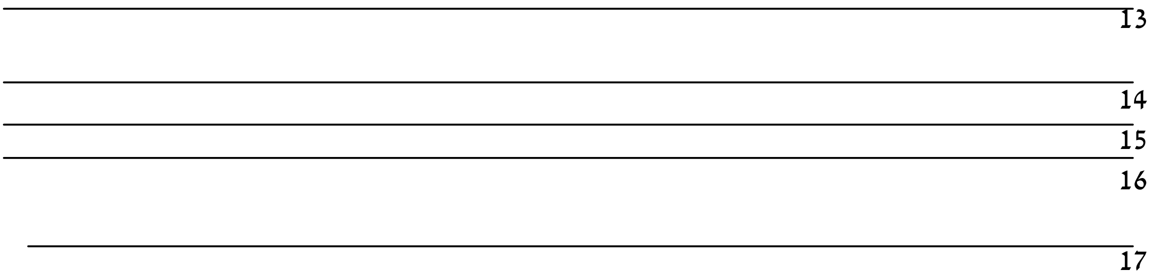
1. התרשים הראשון מבוסס על ספירה של ימים מיום ראש חדש. ראש חדש הוא יום 1, אנו רואים שלפי תרשים זה יכול הירח המלא האמיתי לחול בימים י"ג י"ד ט"ו וט"ז בחדש, מה שיקשה על הבנת שיעור נהרדעי עד ט"ז בכלל או לא בכלל. הקושי הגדול הוא שלפי הגרף אנו רואים שלעיתים הירח המלא חל ביום י"ג ולפי נהרדעי אפשר לברך יומיים שלמים אח"כ!

2. התרשים השני מבוסס על ספירה של ימים משעת המולד. יום המולד הוא יום 1, הקו שחוצה את הגרף הוא סזק"ל לפי שיטת המהרי"ל. אנו רואים שהירח המלא האמיתי לא מתרחק בהרבה מקו זה שפירושו (חצי כ"ט י"ב תשצ"ג). כאשר הנקודות מעל לקו זה, המילוא האמיתי קודם את סזק"ל וכאשר נקודות מתחת לקו זה המילוא האמיתי יחול אחר.

בשני תרשימים, החודשים מתחילים מתשרי שנת ה'תשנ"ה הנקודה הימנית ביותר.



תרשים מס׳ 1: תחילת מלוא הירח בימי החודש החדשים מתחילים (מצד ימין) מתשרי התשנ״ה.



תרשים מס׳ 2: תחילת מלוא הירח האמיתי בימים מהמולד החדשים מתחילים (מצד ימין) מתשרי התשנ״ה.

בדין לאו שאין בו מעשה

הגמ׳ (סנהדרין סה׳ ע״א) אומרת: ״ורבי יוחנן מאי שנא כפיפת קומתו לרבנן (השתחוואה) הוי מעשה, ועקימת שפתיו (מגדף) לא הוי מעשה. אמר רבא שאני מגדף הואיל וישנו בלב״

ומסביר רש״י : ״עיקר חיוב הבא עליו תלוי בלב שמתכוין לברך את השם שאפילו מברך את השם כל היום ואין בליבו כלפי מעלה . . . אינו מתחייב״

ורש״י בכריתות (דף ג ע״ב) אומר: ״(גליון), הואיל וישנו בלב, עיקר על מחשבת הלב ואין כאן מעשה ומה שמדבר אינו אלא כמשמיע איסורו אבל כפיפת קומתו היינו עיקר איסורו״.

זאת אומרת חיובו של המקלל הוא על מחשבת הלב (הדיבור הוא רק היכי – תימצי) ולכן אין בו מעשה.

והר״ן מסביר וז״ל: ״פירוש, ודאי עקיצת שפתיו הוי מעשה כמו כפיפת קומתו לרבנן, אלא דמשום הכי לא לא מחיבו חטאת במגדף מפני שפעמים הוא מגדף בלא מעשה זה של עקירת שפתיים אלא בליבו ואף הוא חייב לשמים . . . כדכתיב למען תפוש את בני ישראל בליבם וכיוון שאין חיוב חטאת במגדף בליבו לפי שאינו עושה מעשה אף כשעושה . . . פטור שאם לא כן נמצא המגדף פעמים מביא חטאת ופעמים שאינו מביא חטאת ורחמנא אמר תורה אחת תהיה לכם לעושה בשגגה, וכאן לא יהיו שווין״

ושואלת הגמ׳ מתיב ר׳ זירא, יצאו עדים זוממין שאין בהם מעשה, ואמאי הא ליתנהו בלב אמר רב, שאני עדים זוממין הואיל וישנן בקול״.

מסביר רש״י עיקר החיוב הוא על הקול שמגיע לאזני הדיינים ואין בו מעשה.

ושואלת הגמ׳ ״וקול לר׳ יוחנן לאו מעשה הוא, והא איתמר חסמה בקול והנהיגה בקול רבי יוחנן אמר חייב ור״ל אמר פטור, רבי יוחנן אמר חייב עקימת פיו הווה מעשה״ והרי שם ודאי שעיקר החיוב אינו על הדיבור אלא על הקול המגיע לאזני הבהמה וא״כ היה צריך להיות לפי מה שאמרנו שלא ילקה.

ועונה הגמ׳ ״אלא אמר רבא שאני עדים זוממין הואיל וישנן בראייה״

ומסביר רש״י ״ועיקר חיובא בא על- ידי הראייה שמעידין שראו, וראייה לית בה מעשה״

ומקשים הרמב״ן במלחמות והר״ן שהרי עדים זוממין לא ראו, שהרי הזימו אותם. (ויש ליישב את רש״י ע״פ הב״ח סי׳ לח׳ סקי״ד, שאומר שעדים זוממין נידונים לפי מה

שאומרים שראו, לענין הצטרפות לעדות ונמצא אחד מהן קרוב או פסול, למרות שאח"כ היתה הזמה ומתברר שהקרוב או הפסול לא היו איתם, בכ"ז הצטרפו).

והר"ן מכוח קושייתו הכריע כגירסת רב האי גאון והרי"ף, "שאני עדים זוממין הואיל וישנן באיה" וז"ל הר"ן: "כלומר קול פשוט היוצא מן הגרון בלי הקשת שפתיים ובלא עקימת הפה כלל בלא שימוש האותיות גרון בלבד... ואמירת זאת המילה היא קבלת דברים כאלו יאמר אין שבקבלת דברים תמצא שיתחייבו עדים זוממין וחביריו . . . וכיוון שהן פטורין בכה"ג דלא עבדי שום מעשה, ואפי' היכא דעבדי מעשה פטורין משום דכתיב "תורה אחת" וכדכתבינא לעיל.

וכי תאמר א"כ חסמה בקול לר' יוחנן דמחייב, אמאי, דהא אפשר למחסם להו בה"ו ה"ו דלית בהו אפילו עקימת הפה, ליתא, דכי מחייב ר' יוחנן היינו דווקא היכא דאיכא עקימת פיו דהווה איזה מעשה, אבל בה"ו ה"ו ודאי פטור הוא דלא עביד מעשה, וכ"ת כיוון דאיכא חסימה פטורה – בה"ו ה"ו, תהיה שאר החסימה פטורה "וכדאמרינן גבי קרבן (כלומר משום "תורה אחת") ליתא, דגבי חסימה שהיא למלקות לא כתוב תורה אחת כדכתיב גבי חטאת, ומשום הכי לא שייך למימר שכן ישנה באי-ה, אלא כל היכא דאיכא מעשה יהיה בו מעשה פטור".

אבל מה שכתב הר"ן לכאו' צ"ע שהרי הגמ' סנהדרין דף י', אומרת: "רמז לעדים זוממין שלוקין מנין דכתיב. והצדיקו את הצדיק" וכו' ושואלת הגמ': "ותיפוק ליה מלא תענה" ועונה "משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו".

ונשאלת השאלה הלא עקימת פיו מהוי מעשה !

ואם תאמר שאני עדים זוממין הואיל וישנן באי-ה, הלא במלקות אין הדין של "תורה אחת" וא"כ כשהעידו באי-ה יפטרו ובעדות רגילה – יתחייבו ! (ולשיטת רש"י לק"מ)

ובעצם, קדם לר"ן הרמב"ן במלחמות, וז"ל: "ואל יקשה עליך חסמה בקול דחשיב ליה ר' יוחנן מעשה, שיש לומר דכי אמרינן הואיל (כלומר – הואיל וישנן באי-ה) ה"מ לענין קרבן, דכתיבה ביה עשיה להוציא דיבור שאין בו מעשה לעולם דכיוון דעיקר אדיבור הוא דמחייבינן ליה לעולם, מיעט הכתוב דיבור שיש בו הקצת שפתיים כדיבור כדיבור שאין בו הקצת שפתיים, דבעינן תורה אחת, אבל חסימה בקול לעניין מלקות כל היכא דאיכא הקצת שפתיים חייב, ולא עשו דיבור שיש בו מעשה זוטא כדיבור שאין בו מעשה כלל, דחיוביה דהאי לאו דיבורא הוא לעולם".

ויש לעיין בדברי הרמב"ן: א) מהו "מעשה זוטא" ב) מה נותן לי זה ש"חיוביה לאו דיבורא הוא לעולם" ג) מה פירוש עשו דיבור שיש בו מעשה זוטא כדיבור שאין בו מעשה – מה פתאום שנגיד זאת, ומתי?

הגמ' בתמורה דף ג' אומרת: א"כ יצחק אר' יוחנן . . . כל לא תעשה שבתורה עשה בו מעשה לוקה לא עשה בו מעשה פטור חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם . . . א"ר יוחנן משום ר"מ אמר קרא "כי לא ינקה" וכו'" – ולכאורה קשה, שהרי ר' יוחנן סובר שעקימת פיו הוי מעשה וא"כ לשיטתו למה צריך ללמוד שנשבע מימר ומקלל חייבים מלקות תיפוק לה שעשה מעשה.

ויש להסביר שמעשה "רבה" הוא מעשה היוצר מציאות חדשה, כגון לחסום פי פרה, לזבוח לעכו"ם וכד'. ולכן הגמ' בתמורה דף ג' ע"ב אומרת "אמר ר' יוחנן לא תיתני ומימר משום דבדיבורו עשה מעשה" זאת אומרת, מה שהברייתא אמרה "חוץ ממימר" אינו מדוייק כי בו יש מעשה מכיוון שהיתה יצירה מציאות חדשה, שבדיבורו באופן ישיר עושה מחולין קדשים, וכדכתב רש"י (שם).

ובמעשה "זוטא", אין המעשה יוצר מציאות חדשה, ומה ש"חסם בקול" – אינו יוצר מציאות כי אין הקול באופן ישיר עושה את הפעולה של החסימה כי אם באופן עקיף. וכן בעדים זוממין, הדיבור אינו מעשה רבה מכיוון שאינו יוצר מציאות, אלא רק באופן עקיף וזה אינו מתייחס לעובר העבירה, ומכיוון שכל מה שהוא עשה, זה רק דיבור – זה נחשב "מעשה זוטא".

ולפ"ז נאמר , שבאמת כאשר לא עשה מעשה כלל כגון באי-ה, באמת לא ילקה לעולם, ורק כאשר יש איזו היכי תימצי לעבור על הלאו במעשה "רבה", אז ילקה גם כשעושה רק "מעשה זוטא" מכיוון שאם יש אפשרות כזאת, הרי זה מגדיר את הלאו "כלאו שיש בו מעשה" ומה שלוקה זה על המעשה שבו, משא"כ אם אין אפשרות לעבור על הלאו ע"י "מעשה רבה", ומאידך יש אפשרות לעבור על הלאו בלא מעשה כלל, הרי זה מגלה לי שהלאו הוא בעצם לא המעשה שבו, וגם כאשר עשה מעשה זוטא לא ילקה, וזה הפשט ברמב"ן,

ולפ"ז גם יובנו דברי הגמ' בתמורה שר יוחנן צריך פס' שילקו במקלל ונשבע, מכיוון ששם אין אפשרות לעבור ע"י מעשה ומאידך יש אפשרות לעבור ע"י מעשה ומאידך יש אפשרות לעבור באי-ה (כדכתב הר"ן לגבי מגדף).

ולפ"ז גם נבין מה שכתב הרמב"ם בהלכות שכירות פי"ג ה"ב: "כל המונע הבהמה מלאכול בשעת מלאכתה לוקה . . . אפילו חסמה בקול לוקה" זאת אומרת שפוסק כר' יוחנן.

וה"משנה – למלך" (מלוה ולוה, פ"ד ה"ו) כתב: "משום דכיוון דמשכחת לאו זה ע"י מעשה, אף בדליכא מעשה לוקין, וראיה ממש"כ רבינו בפי"ג מהלכות שכירות דאם חסמה בקול לוקה"

ולכאו' קשה שהרי הרמב"ם (חמץ ומצה, פ"א ה"ג)כותב: "אינו לוקה משום בל יראה ובל ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ולא ביערו . . . אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה . . ."

וא"כ זה סותר לכלל שכתב ה"משנה למלך" שאף אם לא עשה מעשה, כשיש אפשרות לעבור על לאו זה על – ידי מעשה, לוקה! (ועיין בשער- המלך שהקשה כעין זה).

ולפי מה שאמרנו מיושב שבמציאות שהרמב"ם כותב בהלכות חמץ ומצה הרי לא עשה כלל שום מעשה ואז באמת לא ילקה, משא"כ בחסימה בקול, שאז עשה מעשה זוטא, וברור שילקה היות שיש אפשרות לעבור על לאו זה על- ידי מעשה.

וכן תובן לשון הרמב"ם בהלכות תמורה פ"א ה"א, "כול הממיר לוקה . . . ואע"פ שלא עשה מעשה, מפי השמועה למדו שכל מצוות ל"ת שאין בה מעשה אין לוקין עליה חוץ מנשבע וממיר ומקלל חבירו בשם, שלושה אלה אי אפשר שיהיה בהן מעשה כלל

ולוקין עליהן" הרמב"ם טרח להדגיש שהצורך בלימוד מיוחד לר' יוחנן נובע מכך, שאין אפשרות שיעברו על הלאווין הללו ע"י עשיית מעשה כלשהו, (אך עדיין קשה, מדוע הרמב"ם הביא את הדין של מימר הלא הגמ' אומרת מפורש בתמורה ג: שנחשב שיש בו מעשה, ועיין מגיד- משנה ולחם- משנה הל' שכירות פי"ג ה"ב מה שיישבו בזה)

ויסוד זה מדוייק גם היד רמ"ה "וכיוון שאפשר שיתחייבו בלי הקשת שפתיים, לפיכך אע"פ שהעידו בהקשת שפתיים אין הקשת שפתותיהם חשובה מעשה". _

זאת אומרת זה שיש אפשרות לעבור על הלאו בלא מעשה כלל, זה אומר שאין הלאו מוגדר כלאו שאין בו מעשה כלל, וכדכתב הרמב"ן "כיוון דחיוביה דיבורא הוא לעולם" השא"כ כשיש אפשרות לעבור על הלאו ע"י מעשה.

דניאל כ"ץ

בענין גר קטן

לע"נ מו"ר הגרח"י גולדוויכט זצ"ל

מקור הדין

הגמרא בכתובות יא . אומרת – "אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד וכו' אמר רב יוסף הגדילו (פי' רש"י – קטנים שנתגיירו וכו') יכולין למחות".

נחלקו הראשונים בגירות זו, האם מועילה מדאורייתא או מדרבנן, ד' התוס' בכתובות שם ד"ה "מטבילין" שכיון שהגירות לקטן מועילה מטעם זכיה וזכיה היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן, כל תועלת הגירות היא מצד זכיה שיש לקטן מדרבנן ומועיל לענינים שדורשים יהודי מהתורה מצד שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בקום עשה. וד' התוס' בסנהדרין סח': ד"ה "קטן" שהגירות מועילה מהתורה וזאת כיון "דזכיה בגירות לא דמי לשאר זכויות דמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו אלא הוא זוכה בעצמו בגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה".

וצריך לבאר מה כונת דברי התוס' בסנהדרין ובמה נחלקו עם התוס' בכתובות ולאחר מכן לבאר מהי המחאה עפ"י כל אחת מהשיטות.

א. דעת גיורות

במסכת יבמות מז: - מח. מובאת מחלוקת תנאים בנוגע ליפת תואר – לד' רבנן – כשתקבל עליה להתגייר יוכל מיד לגיירה ואם לאו יחכה ל' יום וכו', ולד' ר"ש בן אלעזר – "אע"פ שלא קבלה עליה כופה ומטבילה לשם שפחות וחוזר ומטבילה לשם שחרור ומשחררה ומותר בה מיד". ומבאר רבא שמקורו – "כל עבד איש מקנת כסף . . . עבד איש אתה מל בעל כורחו ואי אתה מל בן איש בעל כורחו" ודעת רבנן שגם עבד א"א למול בעל כרחו" ומסביר רש"י שהלימוד הוא - אפשר למול עבד בעל כרחו וא"א לגר לקחת את בנו הגדול ולמולו בעל כרחו ולדעת רבנן גם בעבד נצטרך לרצונו (רש"י ד"ה "כד") כדי לגיירו והיינו – דברור שאי"צ בדעתו של העבד או בן הגר וכל הדיון הוא האם צריך את רצונו של העבד או בן הגר להתגייר ובעבד שאי"צ ברצונו לד' רשב"א – אפשר לגיירו בע"כ ובבן גזר הכתוב שנצטרך לרצונו נצטרך להסביר בב' אפשריות, או שאי"צ

בדעת בגירות כלל אלא מעשה הגירות לכשלעצמו בלא שום כוונות מועיל או שיש צורך בדעת בי״ד והם בהיותם נוכחים במעשה הגיור הופכים את הגוי ליהודי אמנם ד׳ תוס׳ שם ד״ה ״אלא״ שאי״צ כלל ללימוד של בן הגר שאינו מתגייר בע״כ דזה ברור שצריך רצונו ולכאורה מדוע כ״כ פשוט שצריך רצונו אם כל המעשה הגיור נעשה בלא דעת המתגייר ונראה שהתוס׳ סובר שיש צורך בדעת המתגייר אמנם לרשב״א בא הפסוק ללמד וזה ע׳ קר החדוש של הפסוק שאין צורך בדעת המתגייר וברצונו במקרה של עבד וזוהי גזה״כ מיוחדת בנוגע לסמכויות אדם לגבי עבדו ורבנן אינם מקבלים את לימודו של רשב״א. א״כ לפנינו שתי שיטות בענין דעת הגיור – רש״י ביבמות – אי״צ בדעת בגרות כלל או שיש צורך רק בדעת הב״ד ולא בדעת המתגייר ותוס׳ ביבמות – יש צורך בדעת המתגייר.

ב. ביאור המחלוקת בגר קטן

עפ״ז נראה לבאר – שד׳ התוס׳ בכתובות כדעת התוס׳ ביבמות שיש צורך בדעת המתגייר וכשאין לו כרגע בגלל קטנו בי״ד זוכין בעבורו ומגיירין אותו. ודעת התוס׳ בסנהדרין כד׳ רש״י ביבמות שהזכיה אינה כשאר זכיות שהזוכה אומד את דעתו של המקבל וזוכה בשבילו אלא כאן זכיה בגופו היא ואי״צ בדעת כלל אלא מעה הגיור מספיק או שיש צורך בדעת הב״ד בלבד.

ג. דרכי המחאה

ישנן שתי גישות עיקריות בראשונים כיצד מתבצעת המחאה – האחת – אחרי הודעת מצוות כל׳ הריטב״א – ״שמודיעין להן עונשן ושכרן של מצוות״ או אחרי

שנהגו מנהג יהודית – התוס׳ שם ד״ה ״לכי״ ותוס׳ רא״ש ואז מביע את מחאתו אם אינו מעונין. והשניה ברש״י שם – ״יכולים למחות ולאמר אי אפשינו להיות גרים״ וכן בתוס׳ רי״ד שם ובתוס׳ בסנהדרין שהוזכר לעיל – ״דכשגדלו שעה א׳ ולא מיחו שוב אינן יכולין למחות״ משמע ג״כ שברגע שגודלים – צריכים למחות ואם לא מחו – נהיים מיד יהודים. וצריך לבאר טעם המחלוקת והאם יש קשר למחלוקת דלעיל.

ד. קבלת מצוות בגר

ישנה מחלוקת ראשונים האם קבלת מצוות מעכבת בגרות דעת התוס׳ ביבמות מה: ד״ה ״מי״ שזה הוי עיקר הגרות וצריך ג׳ דינים וכן בתו״י שם משמע שמעכב. וכן מפורש ברמב״ן יבמות מה: ד״ח ״מי״ – ואפשר לאמר דגבי קבלת מצוות צריך ג׳ אפילו בדיעבד״ וכו׳ וכן משמע בתוס׳ בסנה׳ – שהקטנים אין חסירים אלא קבלת מצוות וכו׳ ומשמע שמעכב אמנם דעת הרמב״ם הל׳ איסו״ב פי״ג הי״ז – גר . . . שלא הודיעוהו

המצוות ועונשין . . . ה״ז גר וכן משמע מדברי הריטב״א בכתובות יא. – שמקשה הרי צריך להודיע לגר קטן ועונה – ״ההוא למצוה ולא לעכב״.

ה. ביאור גדרי המחאה

עפ״י מה שנתבאר ניתן לאמר שלדעת התוס׳ בכתובות וש״ר הוי הגירות בקטן זכיה – ויש למקבל אפשרות לא לרצות את מה שמזכין לו (כפי שנפסק בשו״ע חו״מ רמג, א) ואמנם בקטנותו אין לו דעת אבל כשגודל – צריכים להודיע לו את המצוות או שינהג מנהג יהודית ומתוך זה שמכיר את היהדות – יבחר האם זה זכות או חובה בשבילו והאם רוצה לקבל את הזכיה וממילא כבמתנה – משעת הזכיה הוי שלו ואם אינו רוצה מתבטלת הגירות למפרע אבל דעת התוס׳ בסנה׳ שכל החיסרון הוא מצד קבלת מצוות (ולא בגדרי זכיה) ונראה לאמר שלא מצינו בשום מקום נוסח של קבלת מצוות לגר ויעוי׳ ברש״י יבמות מח. ד״ה ״אבל״ – ״דעבד ששהה אצלו כמה ימים ונוהג במצוות מי שמעת להו דצריך לקבל״ והיינו דהניהוג במצוות עצמו מהווה קבלה ואם כן קטן שבקטנותו אין לו דעת לקבל מצוות וכשיגיע לגדלות הוא כבר חי כיהודי יכול אם רוצה <u>לא</u> לקבל מצוות אבל אם אינו מוחה וממשיך את חייו כרגיל ממילא התברר שהוא קיבל המצוות והוי גר גמור.

אמנם שי׳ תוס׳ ביבמות שגירות הוי מגדר זכיה וקבלת מצוות מעכבת (כפש״נ לעיל) ולא מצאנו שיטה שממזגת בין דרכי המחאה שיוכל למחות מרגע שהגדיל ועד אחרי שיודיעוהו מצוות או ינהג מנהג יהודית (כדי לצאת ידי קבלת מצוות וידי בירור האם זה זכות או חובה) ונראה לבאר עפ״י מחלוקת אחרת.

ו. בדין מעוברת שנתגיירה

ביבמות עח. מובא הא דאמר רבא – ״נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה״ ונחלקו הראשונים ביבמות מז: ״דעת תוס׳ ד״ה ״מטבילין ״ שא״צ במילה לשם גירות ״דשאני התם דאכתי לא חזי למילה״ ודעת הרמב״ן שיש צורך במילה – שלומד מהדין של מעוברת ונתגיירה שאפשר למול אחר הטבילה ולבאר מחלוקתם צריך לאמר שכשיש מצב שבו לא אפשריים כל חלקי הגיור אבל יתאפשרו בהמשך לדעת הרמב״ן יעכבו ולדעת התוס׳ ביבמות לא יעכבו.

ז. סיכום השיטות

ועפי״ז – שי׳ התוס׳ ביבמות שאמנם קבלת מצוות בדר״כ מעכבת אבל בקטן שאינו יכול לקבל מצוות אי״צ לקבל ואינה מעכבת בו (וז״ל שיטה ישנה מובאת בשיטמ״ק כתובות יא – ״גר קטן וכו׳ ואע״ג דצריך קבלה ה״מ היכא דאפשר אבל בקטן לא אפשר״) וכל גירותו הוא מצד זכיה וכשיגדל ויודיעוהו מצוות או ינהג מנהג יהודית ויחליט אם זה

זכות או חובה. ושיטת התוס' בכתובות שגירות מצד זכיה וקבלת מצות אינה מעכבת (או שבכלל לא מעכבת או שבקטן שאינו יכול אינה מעכבת) והמחאה הוי בירור אם זה זכות או חובה בשבילו.

ושיטת התוס' בסנה' (וכנראה גם שיטת רש"י) שגירות ל"ה כלל מצד המתגייר אלא במעשה גופא או ע"י פסק ב"ד וקבלת מצוות מעכבת והמחאה הוי לענין קבלת מצוות.

ח. מחאה במעוברת שנתגיירה

לאור מה שנתבאר לעיל בשי' התוס' בסנה ' שהגיור בלא דעתו כלל. וקבלת מצוות מעכבת יוכל למחות מצד שאינו רוצה במצוות ולשי' התוס' ביבמות ובכתובות שיש צורך בדעתו וכל הגירות מצד זכין אפי' אם אין קבלת מצוות יוכל למחות מצד בירור האם זה חובה או זכות בשבילו ובשו"ע יו"ד סי' רסח' נפסק שקבלת מצוות מעכבת והובאו שתי השיטות בנוגע לדבר שאין בו האם מעכב. (בסעי' א' – ולא הוכרע) ואם גירות מצד זכיה יש להסתפק אם יוכל למחות לד' השו"ע ואם גירות מצד דעתו לכאו' ודאי יוכל למחות ולמעשה מובא בפ"ת סי' רסח' שם שי' התפארת למשה – שאינו יכול למחות.

1. וכן מצאתי ג"כ שביאר הגרי"ד סולו ביצ'יק זצ"ל – מובא בקובץ בית יצחק כב' עמ' 52-53 עפ"י שיעוריו.

2. כן ביאר האבי עזרי הל' מלכים י', ג' והמשאת משה בכתובות אמנם דוחק קצת בלשון התוס'.

3. אמנם החמד"ש סי' כט' ביאר שיש חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות והמעיין בפירוש רש"י ביבמות מז: - ד"ה "ומודיעין", ד"ה "קס"ד" ובמח. ד"ה רק אי אתה מל" ועוד. – משמע שאינו מבדיל בין הודעת מצוות לקבלת מצוות וכן למדו הב"ח סי' רסח' ומהר"א ששון בדעת הרמב"ם שאין לחלק וקבלת מצוות אינה מעכבת ולגבי דעת השו"ע – עי' הערה 9.

4. אמנם יש שיטת הר"ן ב"ב קכו. (מובא בנתיה"מ רעח, א) שאינו זוכה עד שרוצה בכך ובחידושיו בכתובות הגדיר הר"ן מחאה – שמתחילה מקטנות לגדלות ואפשר לבארו לכאורא כשי' התוס' בסנה' שנבאר בהמשך אמנם מביא גם את פירוש התוס' בכתובות שתנהג מנהג יהודית ואינו חולק עליו בצורה ברורה וצ"ע ולגבי ביטול למפרע – ועי' משח"כ ויקרא יז', יב'.

5. ומה שסומכים עליו כיהודי עיי"ש בראשונים שמסתמא ירצה.

6. ויעוי' בגריד"ס הנ"ל הערה 1 ובדרך דומה למהלך זה מצאתי גם במוריה שנה י' חוברת ז-ח במאמרו של הרב מאיר גולדוויכט שליט"א.

7. ולחדד הדבר אפשר לאמר שהדיון הוא האם פרשית הגיור של הנשים בזמן מתן תורה (שמשם לומדים עניני גיור) הייתה פרשית גיור חדשה ונפרדת מגיור הגברים וממילא בכל מצב שחסר חלק מהגיור כי א"א לבצעו הוי גיור מלא או שהוי כמו גיור הגברים וחלק מדין גיור הרגיל ובאישה שלעולם אין בה מילה – נחשב שנעשתה בה מילה

אמנם בגר רגיל שאפשר שתתבצע בו מילה לא יחשב שנעשתה בו כבר מילה ונצטרך למולו וכן בכל שאר הדברים שא״א לעשות בו כרגע שנצטרך להשלימם.

8. כפי שראינו ביבמות שגירות הוי ללא דעת המתגייר והמחאה הוי כתוס׳ בסנה׳ אמנם רש״י בכתובות יא. בד״ה ״ע״ד ב״ד״ אומר שהנפק״מ של ״והרי הוא גר״ היא – ״ומגעו בין כשר״ והיינו לכאורא לענין דרבנן אמנם רש״י לאחר מכן בד״ה ״יכולין למחות״ כותב ש״אם קידש אישה משמיחה אינה צריכה גט להיות כישראל מומר״ ואם כל הגירות היא מדרבנן פשיטא שלא תצטרך גט ואולי אפילו לפני שמוחה לא תהיה משמעות לקידושין (אא״כ נאמר שקידש בגדלות וכבר הפך להיות גר מדאורייתא כשלא מוחה בתחילה ולא מסתבר שהרי צריך למחות מיד בגדלותו אחרת לא מועיל) ויעוי׳ בשו״ת דעת כהן סי׳ קמז׳ שהציע לפרש ברש״י שהגירות חלה מדאורייתא כשלא מוחה בתחילה ולא מסתבר שהרי צריך למחות מיד בגדלותו אחרת לא מועיל) ויעוי׳ בשו״ת דעת כהן סי׳ קמז׳ שהציע לפרש ברש״י שהגירות חלה מדאורייתא ובי״״נ יש חידוש מיוחד שגם בעבדים שודאי הם כיהודים עושים י״״נ בתחילת גירותם וגר קטן אינו עושה עיי״ש. ואפשר גם לדייק ברש״י שסובר כרמב״ן שדבר שאין בו מעכב בו וזה ממה שכתב ביבמות עח. אי״צ טבילה לשום גירות ״שעלתה ליה טבילה דאימיה״ ולמה לא כתב בפשטות שהוי יהודי ומסתבר שרק טבילה יצא ולא יצא ידי גיור מלא ועדין צריך שאר דברים.

9. בסעיף ג׳ ובסעי׳ יב׳ כתב את דברי הרמב״ם שלא הודיעוהו ה״ז גר ולכאו׳ הוי סתירה אמנם המעין יראה שהשו״ע הוסיף שם קטע מדברי הבה״ג שמודיעין אותו כובד עול תורה וכו׳ והיינו הודעה מיוחדת שעליה כותב השו״ע שאינה מעכבת ולא כפשט דברי הרמב״ם (ויתכן שזה פירושו בדברי הרמב״ם וצ״ב).

10. יש לעיין האם תהיה השלכה למחלוקת בענין עובר האם הוי ירך אמו או לאו ירך אמו לענייננו – דכבר הקשה הגרעק״א על התוס׳ בכתובות יא. שבארו גירות קטן מדין זכיה, כיצד תועיל זכיה במעוברת שנתגיירה, למ״ד עובר לאו ירך אמו דמשמע שבמעוברת שנתגיירה הגיור מועיל מהתורה. אמנם צ״ע – דמשמע שפשיטא ליה לרעק״א שלמ״ד עובר ירך אמו, יועיל הגיור ואי״צ בזכיה דהוא חלק מהאם אמנם כיצד יבאר את הרמב״ן, שודאי הגיור לא הועיל לו לגמרי ועדיין צריך מילת גירות כפי שהובא לעיל, ופשיטא לראשונים – תוס׳ יבמות עח. ד״ה ״אלא״ וכן נוקט תוס׳ סנהד׳ פ: ד״ה ״עובר״ – דשי׳ רבא דעובר ירך אמו, והוא זה שאמר את דין מעוברת שנתגיירה. אמנם מצאתי בזכר יצחק סי׳ כט׳ בתשובת הגרז״ס כהנא שפירא זצ״ל שרצה לאמר ששי׳ הרמב״ן דרבא סובר עובר לאו ירך אמו כר״ת בתוס׳ סנה׳ פ: הנ״ל וכר״ן בחולין אמנם הדבר דחוק ובחידושי הרטב״א יבמות מז: ד״ה ״נתרפא״ כתב דראית הרמב״ן היא למ״ד עובר לאו ירך אמו ואמנם למ״ד עובר ירך אמו אין ראיה והיינו כיון שודאי נגרמה גירותו כאמו ובאבנ״מ סי׳ ד׳ ס״ק ג׳ כתב שלמ״ד עובר ירך אמו לא יוכל למחות ולמ״ד עובר לאו ירך אמו לכאו׳ א״כ יהיה תלוי במש״נ בשיטות שהוזכרו במאמר ומה שפסק התפארת למשה שאין יכול למחות היינו כיון שקיי״ל דעובר ירך אמו. (וכמובן שדברינו במאמר הם רק הצעה בביאור חלק מהשיטות ויעוי׳ עוד בבית יצחק כו׳ במאמרו של הרב

סבלפסקי בענין זה). ובכו״א על התוס׳ בסנה׳ לא קשה קושיתו כיוון שהגירות אינו מצד זכיה. ויש להעיר שהריטב״א בכתובות יא.

(מובא בשטמ״ק) כותב בפשטות שדין מעוברת שנתגיירה הוא למ״ד עובר ירך אמו, וכנראה הוצרך לאמר כן כיון שסובר כתוס׳ בכתובות שגירות מצד זכיה וכן תירץ ההפלאה בכתובות שם.

שיטת הרשב"ג בעיבור השנה

משנה – "עיבור השנה בשלשה – דברי ר"מ. רשב"ג אומר בשלשה מתחילין ובחמשה נושאין ונותנין וגומרין בשבעה ואם גמרו בג' מעוברת" [ב'.]

הגמ' שואלת על זה – "כיצד אמר רשב"ג בשלשה מתחילין ובחמשה נושאין ונותנין וגומרין בשבעה? אחד אומר לישב" וכו'. למה מתכוונת הגמ' כששואלת "כיצד" וכו', האם מתכוונת לשאול איך עובד הפרוצדורה? או שמא מתכוונת לשאול באיזה מקרים מגיעים לגה"ז? בשביל להבין זאת נתחיל מהתחלת הדברים.

יש אפשרויות שונות להבין את המשנה לפני ראיית דברי הגמ'.

ר"מ אומר בשלשה. יכול להיות שצריך שלשה כמו בעיבור החדש – דכתיב "החדש הזה לכם" – משה ואהרן. ומתכוין שאין בי"ד שקול, מוסיפין עליהם עוד אחד. (רמב"ן בספר המצוות, עשה קנ"ג). ויכול להיות שזה דומה לדינים אחרים שבשלושה.

רשב"ג אומר שאם גמרו בג' מעוברת. ואולי טעמו כמו השלשה בר"מ. וזהו עיקר הדין. והטעם לגה"ז הוא מקור אחר – ולא מפורש במשנה מהו.

"בשלשה מתחילין" וכו'. א) האם ה-5 הם ה-3 ועוד שנים. או שהם 5 שונים? ב) גה"ז. האם תמיד צריך את הפרוצדורה? או רק במקרים מסוימים? יש כאן כמה אפשריות – 1) תמיד צריך גה"ז. ולפי"ז – "אם גמרו בג' מעוברת" זה בדיעבד. ולכתחילה צריך גה"ז. 2) אם הסכימו כולם לעבר לא צריך להוסיף, אלא הם המעברים. ואם יש רוב בעד לעבר מוסיפין. ואם יש הסכמת כולם או רוב נגד לעבר, הדיון נגמר. ולפי"ז "ואם גמרו בג' מעוברת" יכול להתפרש כלכתחילה, שאם כל ה-3 הסכימו לדעת אחד לכתחילה לא צריך להוסיף. ואם ב-3 לא הסכימו כולם, וב-5 הסכימו "ואע"פ שב-5 יש את האחד שמקודם לא רצה אפי' לדון בנושא. – אין סיבה שהוא לא יכול לשנות את דעתו. דאפי' בדיני נפשות בגמר דין המלמד חובה יכול לחזור וללמד זכות) יש לדון האם הדין כמו ב-3 שהסכימו, או שכאן כן נצטרך להגיע ל-7. דרק ב-3 שהוא הדין המקורי לא צריך גה"ז. אך ב-5 כן נצטרך גה"ז. ולפי"ז – אם היה 2 בעד ואחד נגד ובכ"ז רצו לגמור ב- 3 – לא יכולים. דכיון דהמשפט "ואם גמרו בג' מעוברת" קאי על שלשה שהסכימו, ולכתחילה, שוב אין מקור שאם גמרו ב-3 כששנים בעד ואחד נגד שטוב בדיעבד. 3) אם יש הסכמת כולם או רוב נגד – מוסיפין ודנים בנושא שוב. אך ברגע שיש רוב בעד – המעברים. ג) האם יש הבדל בין רוב לבין הסכמת כולם? ד)" בשלשה מתחילין". מה ז"א מתחילין? בדין רגיל השלבים הם – קבלת עדות, משא ומתן וגמר דין. אך בדין שלנו אין קבלת

עדות – דזה בסה"כ דיון האם לעבר. וא"כ מהו השלב שקודם למו"מ שנקרא בשם "התחלה"? בגמ' רואים שההתחלה הוא דיון האם בכלל לשבת ולדון בנושא העיבור. וצריך לבדוק האם יש אפשרויות שונות להבנה, או שכבר במשנה מובן מה זה. לפני שמגיעים לברייתא שבגמ'. ה) "גומרין ב-7 ". האם גם פה יש מו"מ, או שה-7 הם לשם הפרוצדורה, ואין ל-2 הנוספים שום דעה בנושא? ו) "ואם גמרו בג' מעוברת". האם זה דוקא כשכל השלשה הסכימו או גם כשיש רוב בעד העיבור.

גמרא – הגמ' מביאה תוספתא שמסבירה את רשב"ג. לשונה היא – כיצד אמר רשב"ג גה"ז. התוספתא, גם במקור וגם בציטוט בגמ', מסבירה רק את גה"ז. היא לא מסבירה את המשפט במשנה "ואם גמרו בג' מעוברת", והיא אפי' לא כותבת אותו. דיוק זה אומר לנו הרבה. התוספתא לא באה להסביר את כל דברי רשב"ג, אלא היא רק באה להסביר באיזה מקרה נצריך גה"ז. ואילו במקרה שלא צריך גה"ז – אלא אפשר לגמור בשלשה – התוספתא לא תזכיר. בספר דקדוקי סופרים יש גירסא "כיצד אמר רשב"ג בשלשה מתחילין ובחמשה נושאין נותנין וגומרין בשבעה [ואם גמרו בג' מעוברת]". ובהגהות שם כתוב שזה מיותר. אך לפי דברינו יוצא שלפי גירסא זו – כוונת התוספתא היא להסביר את כל דברי רשב"ג. ולא רק את האופן בו מגיעים לגה"ז. אך גירסא זו לא מופיעה לפנינו.

נביא כאן את דברי התוספתא: בשלשה מתחילין ודנים האם בכלל לשבת ולדון.

2 נגד, אחד בעד – בטל יחיד במיעוטו.

2 בעד, אחד נגד – מוסיפין שנים ויש בסה"כ 5. נושאין ונותנין.

2 בעד, 3 נגד – בטלו שנים במיעוטן.

3 בעד, 2 נגד – מוסיפין שנים. וגומרין ב-7. והלשון בגמ' הוא – "מוסיפין עליהם עוד שנים שאין המנין פחות משבעה".

לא כתוב כאן מהו הדין אם 3 הסכימו לעבר. ואפשר להבין זאת בשני דרכים: א) כשכתוב 2 בעד ואחד נגד הכוונה למינמום 2 בעד. אך הוא הדין ל-3 בעד. אך יש להעיר דזה לא כ"כ משמע במילים. ב) כמו שכבר כתבתי, דרק באים להביא בתוספתא את המקרים בהם צריך גה"ז. ואם כל השלשה הסכימו לעבר לא צריך גה"ז – זה לא נכתב.

עכשיו כבר אפשר להגיע למסקנה ברורה בכמה מהאפשרויות שהעליתי בהתחלה. ויכול להיות שדברים אלו הם מה שהגמ' התכוונה אליהם כששאלה "כיצד אמר רשב"ג" וכו'. אך ע"פ הדיוק שעשיתי בלשון התוספתא שלא מביאה "ואם גמרו בג' מעוברת" נ"ל שה"כיצד" קאי על – מהו הציור שבו מגיעים לגה"ז. ולא יותר מזה. ושוב נחזור לאפשרויות שהעליתי:

א. החמשה הם שלשת הראשונים ועוד שנים חדשים. לא חמשה חדשים.

ב. עדיין אין מסקנה ברורה אך אפשרות (3) ודאי ירדה.

ג. אין מסקנה ברורה.

ד. רואים מהגמ' ש"מתחילין" הכוונה להחליט האם בכלל לשבת ולדון בנושא העיבור. וכמו שכבר כתבתי, מסתמא זה היה ידוע גם לפני הגמ'.

ה. מלשון הגמ' לא נראה שיש מו"מ.

ו. אין מסקנה ברורה, ולא דברו על משפט זה בתוספתא.

הלשון "שאין המנין פחות משבעה" בגמ' מורה שתמיד צריך להגיע ל-7. אך לפי מה שכתבתי שהגמ' רק מסבירה את הציור בה מגיעים לגה"ז – רק נוכל להכריח שאם הדין התפתח בצורה המתוארת, צריך להגיע ל-7. ואה"נ במקרה שאפשר לגמור ב-3 לא צריך להגיע ל-7.

צריך להבין בדברי התוספתא – למה צריך לכתוב שאם יש 2 מתוך 3 , נגד שבטל יחיד במיעוטו? וכן למה כשיש 3 מתוך 5 נגד שבטלו שנים במיעוטן? דלכאו' מספיק לכתוב רק את המקרים בהם מוסיפים שנים. ומימלא נבין מזה שאם לא מלאנו את הדרישות – לא נמשיך לדון, אלא הדיון יגמר שם?

הגמ' ממשיכה ומביאה לימודים לגה"ז. "הני גה"ז כנגד מי" וכו'. והגמ' מביאה שני לימודים א) כנגד ברכת כהנים. ב) כנגד ג' שומרי הסף וכו'. ידוע מה שכותב הרמב"ם בשרשים שהלימודים מפסוקים הם רק גילויים להלמ"מ. וכ"ש כשהלימודים הם מפסוקים בדברי הנביאים. וא"כ ברכת כהנים אינו מקור הדין.

הגמ' רק לומדת את המספרים גה"ז מהפסוקים. לא שיש שלשה שלבים בדין זה – התחלה, מו"מ וגמר דין. וא"כ צריך לבדוק מה המקור לשלבים אלה. ואם אומרים שזה הלמ"מ הבעיה נפתרת.

הר"ן ורבינו יונה לומדים שגה"ז זה בדוקא, והמקור לזה הוא הפסוקים. וכשכתוב בתוספתא 2 בעד ואחד נגד, ה"ה לשלשה בעד. וכמו שאמרנו לעיל – התוספתא באה להסביר איך מגיעים לפרוצדורה של גה"ז. וזה – בכל מקרה, בין כשיש רוב בעד ובין כשיש דעת כולם בעד. ולר"ן, הלימוד מהפסוקים הוא פשוט – תמיד צריך שיהיה כמו בפסוקים. אך בדיעבד – כיון דהדין המקורי הוא בשלשה (וכמו שיטת ר"מ במשנה) – אם גמרו בג' מעוברת. וכוונת המשנה "ואם גמרו בג' מעוברת" היא בדיעבד. ואני לא יודע אם זה דוקא כשכל השלשה הסכימו או גם כשהיה רוב בעד. וכן לא ידוע לי מה הדין אם גמרו בחמשה בדיעבד.

היד רמ"ה לומד שרק צריך גה"ז אם היה מחלוקת בין השלשה והיה רוב בעד. אך אם כל השלשה הסכימו לעבר – מעברים בשלשה לכתחילה. וזהו כוונת המשנה "ואם גמרו בג' מעוברת". ואני לא יודע מה הדין אם כל החמשה הסכימו. ואם היה רוב של שנים ועברוה – אפילו בדיעבד לא מעוברת. דליד רמ"ה לא כתוב במשנה שאם בדיעבד עברוה בשלשה במקום שצריך גה"ז שמעוברת. וא"כ, ליד רמ"ה הלימוד מהפסוקים הוא שבמקרה שיש מחלוקת בתחילה צריך גה"ז. וצריך להבין איך רואים בפסוקים שמדובר דוקא במקרה שהיה מחלוקת בתחילה? וליד רמ"ה הלשון של התוספתא מסתדרת יפה. דכמו שאמרנו, התוספתא באה להסביר את הציור בו מגיעים לפרוצדורה של גה"ז. ולשיטתו זה רק במקרה שהיו שנים בעד ואחד נגד. אך עדיין צריך להבין למה פירטו גם שכשיש רוב נגד שבטלו האחרים ברוב?

היד רמ"ה מסביר את קושית הגמ' "כיצד" בצורה מוזרה. לשונו הוא – "מאחר שנושאין ונותנין בחמשה וגומרין בשבעה, למה מתחילין בשלשה?". הוא מקשה

ש״מתחילין בשלשה״ לא מובן. והוא תולה את האי הבנה במו״מ בחמשה ובגמר דין בשבעה. וצריך להבין מה בדיוק מפריע לו.

הרמב״ם – הרמב״ם בפירוש המשניות מביא את התוספתא. וכמו שכבר הערנו בגמ׳, הרמב״ם ג״כ לא מסביר את המילים ״ואם גמרו בג׳ מעוברת״. ויש שני נקודות מענינות ברמב״ם כאן: א) בחמשה הרמב״ם רק מביא את הצד של שלשה בעד ושנים נגד. ולא את הצד ההפוך. (ודאי יש טעות בלשון הרמב״ם כאן. דכתוב שבשנים בעד ושלשה נגד מוסיפים שנים. וודאי שבציור זה בטלו שנים במיעוטן ולא מוסיפים. ולכן הפכתי את דבריו. וכמו״כ יכול להיות שחסרה שורה. וא״כ לא קשה מידי). ב) הרמב״ם אומר שכשהגיעו לשבעה, אם יש ארבעה בעד – מעברים. ונ״ל שזה ראיה נגד ״הפירוש״ על הרמב״ם בהלכות קידוש החדש פ״ד ה״י שמסביר בשיטת הרמב״ם שהסיבה שמוסיפים שנים. הוא משום שהוי כדיני נפשות לחובה, וצריך רוב של שנים ולכן אם יש רוב של אחד לטובת העיבור א״א לעבר. ולפי דבריו – בשבעה צריך רוב של שלשה (דאין מציאות רוב של שנים במספר אי זוגי) ולא מספיק ארבעה בעד. דבשאר דיני נפשות אם היו 36 מחייבים ו35 מזכין ודנו אלו נגד אלו ואף אחד לא שינה את דעתו – פטור [מב.].

בהל׳ סנהדרין פ״ה ה״ז כותב הרמב״ם ״עיבור השנה בשבעה״. הנו״כ במקום מסבירים שהכוונה לגה״ז, וכל אחד מסביר בצורה שונה מדוע הרמב״ם כתב בצורה זו. אך נ״ל שאפשר לדייק מזה שלרמב״ם צריך תמיד, לפחות לכתחילה, להגיע לגה״ז. ואפי׳ אם הסכימו כל השלשה לעבר מוביפים עד 7. ולא כיד רמ״ה.

בהל׳ קידוש החדש פ״ד ה״ט וה״י הרמב״ם מסביר את כל התהליך. וצריך להעיר שהרמב״ם לא כותב רק את האופן בו מגיעים לגה״ז. דהרמב״ם לא בא לפרש את דברי רשב״ג אלא הוא בא לסכם הלכה למעשה. ולכן הוא צריך לכלול את כל האפשרויות. וכך הוא אומר: 2 אומרים לא נשב ולא נראה ואחד אומר נשב ונראה – בטל יחיד במיעוטו. 2 בעד ואחד נגד – מוסיפין שנים ונושאין ונותנין. 2 אומרים שצריך עיבור ו–3 נגד – בטלו שנים במיעוטן. 3 בעד ו-2 נגד – מוסיפין שנים ונושאין ונותנין וגומרין בשבעה. [הרמב״ם כותב שיש מו״מ בשבעה – דבר שלא ראינו בר הראשונים] והוא ממשיך ״אם גמרו כולם לעבר או שלא לעבר עושין כמו שגמרו ואם נחלקו הולכים אחר הרוב בין לעבר בין שלא לעבר״. כשהוא אומר ״גמרו כולם״ נ״ל שהכוונה לכל השבעה. דאין הכוונה לשלשה שהסכימו בהתחלה – דעל זה הוא ידבר בהמשך. וא״כ צריך להבין את אריכות הלשון פה שמבדיל בין הסכמת כולם להסכמת רוב.

והרמב״ם מסיים – ״ואם גמרו בשלשה לעבר הרי זו מעוברת״. וע״פ מה שכתבתי בדבריו בהלכות סנהדרין נ״ל שהכוונה כאן לבדיעבד. וא״כ, כשהרמב״ם כתב בתחילה שבשנים בעד ואחד נגד מוסיפים שניים, צריך לומר דה״ה אם הסכימו כולם. וכתב רוב, וה״ה לכולם. אך אני מוכרח לציין שזה לא כ״כ משמע מדבריו.

אהרן פרידמן

גדרי עיבור השנה

(לע"נ דוד אבי ר' זאב בן ר' שמואל)

הערות בסוגית הגמ' סנהדרין יא-יב

לכאורה יש להעיר בסוגית הגמ' בכמה נקודות

א. בדף יא. "אמר רב פפא רצו חדש רצו ל' יום" עיין תוס' ד"ה רשב"ג מה שהקשו בזה, ועוד עיין בזה, רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ד הי"ז וז"ל "חדש העיבור הרשות לבי"ד להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעים אותם, אבל הם לפי הראיה מקדשים" עכ"ל ולכאורה דבריו סותרים ועוד יל"ע בעיקר האי דינא דהב"ד הם קובעים את אורכו של חדש העיבור עיין חזו"א או"ח קמ"ב וע"ע מנ"ח מצווה ד'.

ב. בדף יב. "אין מעברין אלא אדר" ועיין תוס' ד"ה אין מעברין אלא אדר הביאו פסוק "לחדש שנים עשר הוא חדש אדר", ויש להקשות שבדף יב: הביאה הגמ' דרשה ד"זה ניסן ואין אחר ניסן" שלומדים מזה שא"א לעבר ניסן בניסן ולכאורה למה צרכינן האי דרשה דזה ניסן ואין אחר ניסן, ובשלמא אם נפרש כרש"י שם שלעבר ניסן בניסן הכוונה להוסיף אדר אחרי שנכנס ניסן ניחא, כיון שאכתי צריך פסוק לא לעשות כן כי הרי אינו עובר על "לחדש שנים עשר הוא חדש אדר", אבל מפשטות לשון הברייתא נראה וכן כתב יד רמ"ה שם שחזקיה רצה להוסיף עוד ניסן כדי לעשות את הפסח בטהרה, וקשה מה הרוויח בזה חזקיה הרי בניסן הראשון כשיגיע יום ט"ו יצטרך לעשות הפסח בטומאה ומאי מהני מה דאיכא ניסן שני.

ג. בדף יב: "גופא אמר שמואל אין מעברין את השנה ביום ל' של אדר הואיל וראוי לקבעו ניסן, עיברוה מאי? אמר עולא אין מקדשין את החודש, קידשוהו מאי? אמר רבא בטל העיבור, רב נחמן אמר מעובר ומקודש. ולכאורה יש לעמוד בכמה נקודות א. מאי סברתיה דשמואל דהואיל וראוי, וכי לא דיינו במה שאסרה תורה ומאי אכפת לן דראוי הוא לקבעו ניסן כל זמן שלא קבעוהו. ב. בדברי עולא שאין מקדשים את החודש נחלקו הראשונים ומצינו בזה ג' הסברים או דהוה חודש של שישים ימים או שאין מקדשין היום אלא למחר יהא מקודש (כי קדשוהו שמים וכדר"א ברבי צדוק י:) או כפירש"י שכתב וז"ל "אין מקדשין את החודש לומר מקודש הוא לאדר שני אלא שתקי וכי מטי ריש ירחא אחרינא מקדשי ליה לניסן" עכ"ל, תורף דבריו שאין אומרים מקודש מקודש

אלא הוי אדר שני בלי הקידוש ומקדשין רק את ר״ח ניסן, וצריך להבין מהי סברת מחלוקתם. ג. יל״ע מהי נקודת המחלוקת בין רבא לרב נחמן. ד. לכאורה מפשט דברי הגמ' נראה דרב נחמן מודה שהעובר ומקודש הוא רק בדיעבד אבל לכתחילה לא יקדשו וכדעולא, והנה הרמב״ם בפ״ד מקידוה״ח הי״ז כתב וז״ל ״באו עדים אחר שעיברוה והעידו על הירח הרי האלו מקדשין את החדש ביום שלושים ויהיה ר״ח אדר שני״ עכ״ל. ומדבריו נראה דסבר דהוא לכתחילה וזהו נגד פשט הסוגיא.

ד. עוד יל״ע במחלוקת הצל״ח ברכות י: והמנ״ח מצווה ד' שנחלקו אם הדין של אתם אפילו מזידין וכו' הוא רק בקידוש החודש – (צל״ח) או שייך גם בעיבור השנה – (מנ״ח) וצ״ל סברת מחלוקתם.

ה. עוי״ל באו״ח סי' תכ״ד שכתב המחבר דאין צריך לחזור אם שכח לומר יעלה ויבוא בערב ר״ח מפני שאין מקדשין את החודש בלילה (ע״ע ברכות ל:) ולכאורה כוונת דבריו היא שמכיון שמקדשים רק למחרת בבוקר (ואפילו בזמנינו הוי קידוש רק משחרית וכדכתבו התוס' סנהדרין י: ד״ה שכבר שבי״ד של מעלה מקדשין מהשחר) ולכאורה לפי״ז יקשה ממ״נ אי בלילה הוי ר״ח א״כ צריך לחזור אם שכח ואם אינו ר״ח מדוע מעיקרא אומר יעלה ויבוא.

דברי הצפנת פענח ס״ד מקידוה״ח הי״ד

הנה הצ״פ כתב לתלות את מחלוקת רבא ור״נ במחלוקת בירושלמי אם קידוש החודש הוא למפרע מאתמול בלילה או רק מכאן ולהבא (הירושלמי ספ״ק דר״ה דן לגבי חילול שבת בערב בשביל מכשירי מצוה ליום וניסה להביא ראיה מקידוה״ח שמחללין את השבת ללכת בלילה בשביל קידוש שנעשה ביום. ור' יודה ברבי בון תירץ שאין ראיה כיון שלמפרע הוא קדוש דהיינו כפי שפירשו המפרשים שם שהחודש קדוש למפרע מאתמול וא״כ המכשיר מצוה בחלול שבת בלילה הוא לא רק לגבי היום למחרת אלא ג״כ לגבי הלילה עיי״ש). לפי״ז הסבר מחלוקת רבא ורב נחמן היא דר״נ סבר שלא למפרע הוא קדוש וא״כ מה שמקדשים את החודש עתה אינו מבטל את העיבור, ואילו רבא סבר שלמפרע הוא קדוש וא״כ איגלאי מילתא למפרע שכבר היה חודש ניסן כשעיברו וא״כ העיבור בטל.

(בהמשך דבריו מביא הצ״פ ראיות שכאשר תקנת חכמים מסוימת מתנגשת לאחר זמן עם דינים אחרים מתבטלת התקנה וא״כ אם ר״נ סבר שלמפרע הוא קדוש א״כ לא שייך למימר דכיון שכבר עיברו עיבורם עיבור אלא תקנתם בטלה מפני גזיה״כ דזה ניסן ואין אחר ניסן).

ובהמשך דבריו רומז הצ״פ שעפ״י דבריו לא תקשה הקושיא שהקשינו ברמב״ם מדוע פסק שלכתחילה אפשר לקדש את החודש ביום ל' של אדר אף אם מעיברו את השנה, וכוונת דבריו כי כיון שרב נחמן סובר שלא למפרע הוא קדוש א״כ אין שום סיבה למה לא נוכל לקדש את החודש אחר העיבור.

לפי דברינו נראה לומר דלרבא שקדוש למפרע והעבור בטל משום שאיגלאי מילתא למפרע דהוי ניסן מבערב תובן סברת דברי שמואל שאין לעבר את השנה ביום ל׳ של אדר כיון שראוי לקבעו ניסן כיון שאם יבואו עדים ונקדש החודש יצא בזיון לתקנ״ח או שאם עיברנו שוב לא נוכל לקדש ונעבור על מצות קידוה״ח, אך לר״נ נצטרך לומר שהסיבה מפני מראית העין שלא תראה תקנ״ח כסותרת את גזיה״כ של זה ניסן ואין אחר ניסן.

עוד נראה לומר שעפי״ז נוכל להסביר בלילה אינו חוזר, לכה״פ לשיטת רבא דהקידוש חל למפרע א״כ כל זמן שעוד לא הגיע השחר ולא קידשו לא חל ר״ח אבל בשחר יחול למפרע, ולכן אומרים יעלה ויבוא כיון שידעינן דיחול מחר בבוקר למפרע, אבל כשדנים לענין אם לחזור על התפילה עתה זה אינו צריך כיון שמ״מ עתה קודם שנתקדש למפרע היתה תפלתו בסדר ולכן לא יחזור.

יסוד דין עיבור השנה

לכאורה יש להסתפק בגדר עיבור השנה מהו האם חכמים מחילים דין על השנה ומימלא הוי מעוברת או דילמא שאין זה כלל דין בשנה אלא רק דין מסוים בחודש העיבור. ביאור הדברים הוא, דהנה יש לעיין מה גורם לחודש ניסן להיות דוקא ניסן שעי״ז יגרם ליום ט״ו שבו להיות פסח, והנה זה ברור דדין פסח הוא דין בחודש הראשון וגזרה תורה שכאשר תם החודש הי״ב שוב חל החודש הראשון עם כל דיניו וא״כ שוב מובן דיש לחקור מה בשנת העיבור גורם שלא יחול החודש הראשון ואיכא בזה ב׳ צדדים כדכתבנו לעיל א. אפ״ל שכאשר השנה היא מעוברת א״כ בתום החודש הי״ב חל החודש הי״ג ולא הראשון כרגיל ב. אפ״ל שבשנה מעוברת כשתם החודש הי״ב רוצה לחול החודש הראשון אלא דכח חכמים שעיברו מדין ״שמור את חודש האביב״ מונע מן החודש הראשון לחול (ובצד זה גופא יש להסתפק אם הוי שם חודש עליו או שזהו רק כט-ל׳ יום שמעכבים בי״ד את חודש ניסן מלחול).

ולכאורה עפ״י יסוד זה נראה להסביר כמה ענינים.

א. מובנים דברי הרמב״ם פ״ד הי״ז שהרשות ביד בי״ד להוסיפו חסר או מלא ופסק זה הוא עפ״״י דברי רב פפא שם. הסבר הדברים הוא שבעצם הפשט הוא כצד השני שהבאנו וא״כ שבי״ד הם היוצרים ״חור״ בין החודש הי״ב לראשון, א״כ הם יכולים לקבוע את ארכו משא״כ בחודש רגיל, ומה שהוסיף שם הרמב״ם שהבי״ד צריכים לקדש עפ״י הראיה הוא מפני המצווה לקדש עפ״י הראיה, ולכן מחשבים מראש כדי לקבוע כמה יהא חודש העיבור והקידוש שלאחמ״כ הוא עפ״י הראיה.

ב. עוד נראה להסביר עפי״ז את מחלוקת הצל״ח והמנ״ח,דהנה הלימוד של אתם אפילו מזידים וכו׳ הוא בר״ה כה. ונאמר לגבי המועדות שמצינו ג׳ פעמים ״אשר תקראו <u>אתם</u>״ ומזה למדנו להאי דינא דאתם אפילו שוגגין ואפילו מזידין ואפילו מוטעין והיינו שמכיוון שניתן לנו כח לקבוע את המועדות ממילא כשאנו יכולים להשפיע על המועדות דהיינו בקידוש החודש לכו״ע ובעיבור השנה לחד מ״ד ממילא הויא קידוש אף במזידין

וכו׳. והנה נראה דאם נאמר שהעיבור הוא דין א״כ כשמעברין את השנה אין החלות הנגרמת ע״י חכמים משפיעה באופן ישיר על המועדות שהרי חכמים רק שינו את דין השנה ורק עי״ז ממילא נגרם שיהא חודש י״ג שישפיע על המועדות אבל לא מעשה חכמים הוא זה שגרם את דחיית המועדות ולכן לא יהיה שייך כאן דינא ד״אתם״. משא״כ אם נימא כצד השני דבי״ד מונע מהחודש הראשון מלחול. אם כן אין כל הבדל בין קידוה״ח לעיבור השנה ושייך בתרוויהו דינא ד״אתם״.

ג. עוד יובן עפי״ד המחלוקת בהסבר דברי עולא שאם אומרים שכוונת עולא היא דאין מקדשין את החודש היום אלא למחר שאז מתקדש לשם אדר שני יובן אם נאמר שעיבור הוא דין בשנה, ואם נאמר כרש״י שאין מקדשין היינו שחכמים יצרו כעין חודש דרבנן עד ר״ח ניסן אבל אינו צריך קידוש, ואם נאמר שהוי חודש של שישים ימים היינו שחכמים מעכבין את החודש הראשון מלחול בלבד ודו״ק.

ד. עוד מיושב עפי״ז מה שהקשינו מדוע צריך לדברי היד רמ״ה גם פסוק בשביל ״זה ניסן ואין אחר ניסן״ וגם לימוד של ״בחדש השנים-עשר הוא חדש אדר״, ועתה אינו קשה כי היד רמ״ה יסביר כמו הצד השני בחקירתנו וא״כ יובן שמה שעושים שני ניסנים הוא מכח הבי״ד לשמור את חדש האביב וניסן הראשון אינו נחשב במינן החדשים כלל וא״כ עדיין ישאר אדר החודש השנים עשר, וגם מובן מדוע לא היו צריכים לעשות בו פסח כיון שפסח הוא דין בחודש הראשון.

בהסבר מחלוקת רב נחמן ורבא

הנה הסברנו לעיל את מחלוקת רב נחמן ורבא לפי הצ״פ דפליגי אם קידוש החודש הוא למפרע או רק מכאן ולהבא ועפי״ז יובן גם פסק הרמב״ם שמותר לקדש לכתחילה, ומ״מ כיון שנפסקה הלכתא כרב נחמן הדבר דחוק לומר שקידוש החודש אינו חל למפרע, ולכאורה היה אפ״ל דמחלוקתם תלויה ג״כ בחקירה שחקרנו שאם נאמר שעיבור הוא דין בשנה ממילא הוא חל למפרע על כל השנה מתחילתה שהיא היתה מעוברת ולכן אף קידוש החודש שחל למפרע מאתמול בלילה לא יפקיענו כי הרי התברר שאתמול היה ר״ח

אדר שני, ואם נאמר שעיבור הוא דין בחודש ממילא העיבור בטל, ובאמת שקשה לומר כן דהרי אכתי אין העיבור חל למפרע רק שהוא מחיל דין מכאן ולהבא על השנה שתהיה מעוברת ומהיכי תיתי לומר שהוא מחיל דין כבר מלמפרע מתחילת השנה ועדיין זקוקים אנו לבאר פלוגתם.

(עוד ראיתי בספר בד-קודש ח״ד סי׳ כ״ב שתלה המחלוקת בין רבא לר״נ בחקירה אם אדר ראשון הוא העיקר ושני תוספת או איפכא ורצה לומר שאם אדר ראשון הוא התוספת ממילא גם העיבור הוא למפרע ואם השני הוא התוספת א״כ לא הוי למפרע ובטל).

הנה הירושלמי מגילה פ"א ה"ה הסתפק אם אדר ראשון תוספת או אדר שני תוספת ואמר ר' שמואל בר רב יצחק שם שנפק"מ לקרבנות תמידין שאסור שיהיו יותר מבני שנה ואם נולדו באדר של שנה פשוטה יהא נפק"מ אם באדר ראשון יחשבו שנמלאה שנתם או רק באדר שני, והביא הירושלמי ראיה ממשנה בעדויות ש"העידו ר"י ורב פפייס שמעברין את השנה כל אדר, ושמעברין אותה על תנאי אם ירצה נשיא (שכשירצה תתעבר)", וז"ל הירושלמי שם "אין תימר אדר השני תוספת, לא קיים על שתא ומיעבר לה?" עכ"ל הירושלמי, וכוונתו שאם אדר שני הוא התוספת כיצד יכול לעבר שנה שכבר אינו עומד בה, ועל פניה נראית ראיה זו כבלתי מובנת כי הרי הוא עדיין בתוך השנה וכבר תמהו מפרשי הירושלמי על הדף (ולא יישבו). ובעיקר דברי הירושלמי יש לעיין בהסתפקותו אם אדר ראשון תוספת או שני תוספת דהא אף אם עיקר חודש אדר הוא בשני והראשון הוא התוספת הרי לגבי הכבש אין נפק"מ כלל כי הרי אנו דורשים שנת כבש והוא הרי נולד בחודש הי"ב אשתקד ועתה הוא החודש הי"ב ומדוע בכל מקרה לא ייחשב שמלאה שנתו באדר ראשון (ועיי"ש היטב).

ובביאור דברי הירושלמי נראה דיש להקדים שלכאורה אפ"ל דאפשר לתלות את חקירתו בענין עיבור השנה בחקירה נוספת. דהנה יש לעיין בסדר השנה הפשוטה שהיא י"ב חודש אם בסוף החודש הי"ב מיד נגמרת השנה או דילמא גמר השנה הקודמת הוא רק בתחילת החודש הראשון של השנה החדשה, וכוונת הדברים שלכאורה אם נאמר ששנה נגמרת בתום חדשיה מיד, ממילא חייבים לומר שעיבור הוא דין בשנה שצריך להחיל עליה דין שתהיה בת י"ג חודש דאל"כ מיד בסוף בי"ב חודש יחל החודש הראשון ולא יהיה כח ביד חכמים להוסיף מדליהון כי מיד בתום החודש הי"ב נגמרת השנה וחלה השנה החדשה, ואם נאמר ששנה נגמרת רק בתחילת חברתה ממילא אפשר להסביר גם שעיבור הוא דין בחודש.

עוד יש להוסיף דלכאורה אף אם נאמר בתום חדשי השנה מיד היא נגמרת אכתי אפ"ל שעיבור הוא דין בחודש אך חכמים אינם יכולים להוסיף את החודש הזה מדליהון בסוף השנה (וכמש"נ לעיל) אלא יכולים להוסיפו רק קודם החודש הי"ב דהיינו באמצע השנה אך לא בסופה דהרי אם יוסיפו בסוף לא יועיל כי זה כבר לא יהיה בשנה זו.

והנה עפ"י הקדמה זו נלענ"ד לומר דהירושלמי סבר ששנה נגמרת בתום חדשיה ולא בתחילת החודש הראשון שלאחריה ועכשיו הסתפק אם עיבור הוא דין בשנה או דין בחודש, ואם נאמר שהוא דין בחודש ממילא חייבים לומר שהוספת ה - ל' יום הם בחודש שקודם הי"ב כי הרי בסוף החודש הי"ב א"א להוסיף כלום כי נסתיימה השנה וא"כ חייבים לומר שאדר ראשון הוא התוספת, ואם נאמר שעיבור הוא דין בשנה שנגרם עליה דין להיות בת י"ג חודש ממילא יוצא שאדר שני הוא התוספת כי הרי החודש השנים-עשר הוא היה חודש אדר, היוצא מדברינו שהסתפקות הירושלמי אם אדר ראשון תוספת או שני תוספת היא האם עיבור הוא דין בחודש או דין בשנה ועכשיו גם מיושב שפיר מה

הנפק"מ לגבי כבש כי אם נאמר שאדר השני תוספת אזי החודש הי"ב של שנה זו הוא אדר ב' ואדר א' הוא רק חודש דרבנן שהוא חוץ מן החשבון.

עתה שזכינו בעזהי"ת להסביר את הסתפקות הירושלמי נוכל להבין גם את ראיית הירושלמי שהנה נראה שהוכחת הירושלמי היא מהחלק השני של הברייתא ש"העידו שמעברין את השנה על תנאי" (ונראה כן מלשון הירושלמי "לא קיים על שתא ומעבר").

והנה נראה שהסכמת הנשיא היא דין בעיבור שצריך שתהיה הסכמת נשיא ורק אז יחול למפרע משעת העיבור, וא"כ מובן שאם אנו אומרים שצריך להיות חלות דין עיבור על השנה להיות בת י"ג חודשים ממילא החלת הדין צריכה להיות בתוך השנה ואף שהסכמת הנשיא גורמת חלות למפרע מ"מ היא נעשתה לא בשנה המתעברת, אך אם נאמר שעיבור הוא דין בחודש א"כ כיוון שלמפרע מתברר שהיה חודש אדר ראשון חודש דרבנן ממילא עתה הוא חודש אדר ב' ולא אכפ"ל שהחלות היתה לא בשנה (ומה שצריך ההחלת דין בשנה דווקא דהרי אם לא החלתי דין בשנה ממילא חודש הי"ב נגמר ונגמרה השנה משא"כ אם הוא דין בחודש אז עדיין לא ברור אם עבר חודש הי"ב או לא כיוון שתלוי בהכרעת הנשיא אבל אם עיבור הוא דין בשנה חודש הי"ב עבר שהרי אם אומרים שעיבור הוא דין בשנה זקוקים אנו שבר"ח אדר ב' יחול חודש י"ג וכאן חל חודש א' משא"כ אם אומרים שעיבור הוא דין בחודש אזי כשמתגלים למפרע שאדר א' היה התוספת אזי כלל לא נמנה חודש י"ב ואין העיבור דעכשיו גורם דין מיוחד שיהיו י"ג חודשים ודו"ק. ומכאן הוכיח הירושלמי שעיבור הוא דין בחודש וממילא חייבים להגיד שאדר ראשון הוא התוספת וכמו שהתבאר לעיל.

בביאור מחלוקת רבא ורב נחמן

נראה לענ"ד שעל-פי מה שאמרנו שהסברנו בירושלמי אפשר להסביר את מחלוקת רבא ורב נחמן אם כאשר עיברו את השנה ביום ל' של אדר וקידשו לאחמ"כ את החודש אם בטל העיבור או לא שרב נחמן סבר שעיבור הוא דין בחודש וא"כ העיבור הוא למפרע מתחילת החודש ומה שעכשיו מקדשין את החודש מאתמול זה אינו נוגע לעיבור שחל כבר מתחילת אדר א' (וכעין מה שכתב בבד קודש), ורבא סבר שעיבור הוא דין בשנה וא"כ ברגע שהתקדש החודש מאתמול בטל העיבור כי העיבור הוא דין בשנה ואינו מלמפרע אלא מכאן ולהבא כשיגמר חודש י"ב יחל חודש י"ג (וכמו שהסברנו לעיל).

(עכשיו שזכינו לכך שבין רבא ובין רב נחמן סברי שקידוש החודש הוא למפרע יהא מובן הדין של יעלה ויבוא בער"ח לתרווייהו).

בדין הזמנה מילתא (ובדין עיבוד לשמה בתפילין)

בחיבור זה נעסוק בשלושה נושאים מרכזיים בסוגיית הזמנה:
פרק א': ביאור מחלוקת אביי ורבא בהזמנה
פרק ב': הזמנה מהי.
פרק ג': הקשר בין סוגיית הזמנה לסוגיית עיבוד לשמה בתפילין.

פרק א':

בסנהדרין מז': נחלקו אביי ורבא בדין הזמנה גבי האורג בגד למת. אביי אמר שהבגד נאסר בהנאה משעה שהזמינו לשם המת דסבר הזמנה מילתא היא ונחשב כאילו כרך את המת בבגד (ומת וכל הנקבר עימו אסור בהנאה). ורבא אמר שהבגד מותר בהנאה דסבר הזמנה לאו מילתא היא, ולכן אריגת הבגד למת לא מועילה לאוסרו בהנאה.

הזמנה הינה – יחוד או הכנת חפץ לתשמיש מסוים האוסרו בהנאה או המחיל בו קדושה. ונחלקו אביי ורבא – האם הזמנה שכזו – מועילה לאסור בהנאה את החפץ.

הגמ' מביאה את מקורות הלימוד של אביי ורבא – "מאי טעמא דאביי – גמר "שם" "שם" מעגלה ערופה מה עגלה בהזמנה מיתסרא האי נמי בהזמנה מיתסרא. ורבא גמר "שם" "שם" מעבודת כוכבים – מה עכו"ם בהזמנה לא מיתסרא אף הכא נמי בהזמנה לא מתסרא". [הפסוקים עליהם מתבססים הלימודים – במת ובנקבר עימו – "ותמת שם מרים ותקבר שם"", בעגלה ערופה – "וערפו שם את העגלה בנחל" בעבודת כוכבים – "אשר עבדו שם הגויים:] מסביר רש"י – """עגלה ערופה בהזמנה מיתסרא –דקי"ל ירידתה לנחל איתן היא אוסרתה. . .ע"ז בהזמנה לא מיתסרא – להדיוט דתניא במס' ע"ג (מד':) האומר בית זה לע"ז שור זה לע"ז – מותר שאין הקדש לע"ז. ממשיכה הגמ' – "ורבא מ"ט לא גמר מעגלה ערופה – אמר לך משמשין ממשמשין גמרינן לאפוקי ע"ע דהיא גופא קדושה . ואביי מה טעמא לא גמר מעבודת כוכבים – אמר לך מידי דאורחיה ממידי דאורחיה גמרינן לאפוקי עכו"ם דלאו אורחיה". רש"י – "משמשין – של מת. ממשמשין – של עכו"ם. גמרינן - דלא מיתסרי בהזמנה דהאי קרא במשמשי עכו"ם מוקמינן ליה במסכת ע"ז (נא:) דתניא "אבד תאבדון את כל המקומות" בכלים שנשתמשו בהם לע"ז הכתוב מדבר דאילו מקומות ממש לא מיתסרי דכתיב אלוהיהם על ההרים ולא על ההרים אלוהיהם יכול יהיו נאסרין מיד משעת הזמנה ת"ל אשר עבדו שם

– מתשמיש ואילך. מידי דאורחיה – שדרך היהודים לעשות כן אבל ע"ז אסורה לעבוד אף לבני נח הלכך לא מיתסרא תשמיש דידה בהנאה בהזמנה דלמא מהדרי בהו ולא משמשי בהו עכו"ם.

<u>פשט מהלך הגמ' וכ"ה היד רמ"ה</u> – (וכן משמע מכל הראשונים שלא חשים לשאלת תוס' דלקמן) – את שאלת הגמ' ורבא מ"ט לא גמר מעגלה ערופה (להלן: ע"ע) מסביר הרמ"ה מדוע רבא למד מע"ז שהזמנה לאו מילתא – ילמד כאביי מע"ע דהזמנה מילתא - ומתרצת הגמ' דמשמשין ממשמשין גמרינן לאפוקי ע"א דהיא גופא קדושה. עולה מדברי הגמ' שבדבר שהוא גוף הקדושה כע"ע הרי שהזמנה תועיל גם לרבא ורק בתשמישים חלק רבא ולמד מעכו"ם דהזמנה לאו מילתא, ובדומה מקשה הגמ' לאביי שילמד שהזמנה לאו מילתא מעכו"ם ומתרצת שאביי העדיף ללמוד ממידי דאורחיה כע"ע ולא מעכו"ם דלאו אורחיה (דיתכן שדוקא שם הזמנה לא מהני דמסתבר שיחזור בו – רש"י).

מהלך זה יתחדד עפ"י הערוך לנר – אשר מקשה על שאלת הגמ' לאביי שילמד מעכו"ם דהזמנה לאו מילתא – הרי כשיש 2 אפשרויות ללמוד גז"ש לקולא ולחומרא – לחומרא ילפינן ולכן העדיף אביי ללמוד ללמוד לחומרא – הזמנה מילתא מע"ע ולא מעכו"ם לקולא דלאו מילתא. מתרץ הערוך לנר דלחומרא ילפינן דוקא כאשר שתי אפשרויות הלימוד שוות אבל הכא ישנה עדיפות ללמוד מעכו"ם דמשמשין ממשמשין גמרינן (גם לאביי). ועל זה מתרצת הגמ' דיש חיסרון גם בלימוד מעכו"ם דלאו אורחיה. (ואז או שהחסרון דלאו אורחיה גדול יותר או משום דלחומרא ילפינן).

מדברי היד רמ"ה יוצא שאפ' רבא הסובר שהזמנה לאו מילתא מודה שבגוף הקדושה הזמנה מילתא. והסברא בכך שבגוף הקדושה – הקדושה היא עצמית, מהותית – הדבר מחמת עצמו ראוי לקדושה ולכן מסתבר שהזמנה תועיל בו, לעומת תשמישי קדושה – שכול קדושתם אינה עצמית (אין בעצמיותם שום דבר המיוחד לקדושה) אלא מחמת היותם משמשים של דבר קדוש (וכנ"ל בתשמישי איסורי הנאה) וממילא מסתבר שהזמנה לא תועיל בהם עד שלא ישמשו בפועל את גוף הקדושה (מסתבר שהזמנה תועיל יותר בקלף של פרשיות תפילין מאשר בכיס שמתעתד להניח בו תפילין בעתיד).

<u>מהלך הגמ' לפי התוס'</u> – התוס' שואל 2 שאלות על פשט מהלך הגמ' (כפי שבארו היד רמ"ה):

1. ר' יוחנן (חולין פב.) סובר שע"ע עריפתה אוסרתה ונקוט בידינו שרבא כר' יוחנן בר מתלת – וממילא תמוהה שאלת הגמ' על רבא – מדוע לא למד מע"ע דהזמנה מילתא דהרי לשיטתו עריפתה אוסרתה ואפ' היה לומד מע"ע – היה מסיק שהזמנה לאו מילתא.
2. שאלה לשונית – מדוע הגמ' לא הקשתה כמקובל בכל דוכתא – ורבא מ"ט לא גמר כאביי. מכח קושיות הנ"ל מסביר התוס' מהלך שונה בגמ'. הגמ' שואלת מ"ט רבא לא למד את שיטתו דהזמנה לאו מילתא היא מע"ע – שלדעתו עריפתה אוסרתה והזמנה לרא מועילה בה. (ועדיף ללמוד מע"ע דהיא מידי דאורחיה) מתרצת הגמ' שרבא העדיף ללמוד ממשמשי עכו"ם ולא מע"ע שהיא גוף הקדושה. ובאותו אופן מקשה הגמ' לאביי מדוע לא למד שהזמנה מילתא מגוף עבובת כוכבים שהזמנה מועילה לאוסרו (ולפי"ז

נסתלקה לה קושית הערוך לנר דלעיל). ומתרצת הגמ' שאביי העדיף ללמוד ממידי דאורחיה.

מקשה רעק"א (בתשובותיו – תשובות ב', ג') – תירוץ הגמ' שרבא העדיף ללמוד ממשמשין איננו מובן שהרי יכול היה ללמוד בק"ו מע"ע שהיא גוף הקדושה ואפילו בה לא מהני הזמנה וכ"ש במשמשין דהזמנה לא תהני (כפי שהסברנו לעיל בסברת היד רמה דבגוף הקדושה שקדושתו עצמיתמסתברא טפי למימר דהזמנה תועיל מאשר בתשמיש).

מתרץ רעק"א – דבגוף הקדושה ודאי שגם לרבא הזמנה מועילה דילפינן לחומרא מע"ז עצמה ולא פליג רבא אלא במשמשין ולכן תירצה הגמ' דרבא מעדיף ללמוד דוקא מעכו"ם שם ישנו החילוק בין משמשין לגוף הקדושה – וכך ילמד שדוקא במשמשין הזמנה לאו מילתא. אבל אם היה לומד בע"ע – היה יוצא שבגוף הקדושה הזמנה לאו מילתא וזה אינו.

עוד מקשה רעק"א – לפי התוס' תשובת אביי שלא למד שהזמנה מילתא בגוף הע"ז – משום שהיא מידי דלאו אורחיה. ושוב קשה דנלמד בק"ו – אם במידי דלאו אורחיה דיש סבירות שיחזור בו אמרה תורה הזמנה מילתא כ"ש במידי דאורחיה שהזמנה תועיל וניתן ללמוד מעכו"ם. ויותר קשה איך שייך לומר דאביי ילמד מגוף הע"ז שהזמנה מילתא לענין משמשין – והלא בע"ז עצמה – במשמשין הזמנה לאו מילתא. ובאמת כבר התוס' כתב בסיום דבריו שמסתבר כרש"י שכתב שהפס' בע"ז קאי אמשמשין ולא אגוף ועל כורחך הלימוד הוא ממשמשין – וממילא בדברי אביי מהלך הגמ' לתוס' זהה למהלך היד רמ"ה – דהיינו שהגמ' שואלת מדוע אביי לא למד שהזמנה לאו מילתא ממשמשי עכו"ם (ולפי"ז שוב נזדקק לשאלת הערוך לנר ולתירוצו) וכ"כ גם החמו"ח בפשט התוס'.

ניתן לתרץ את שאלת רעק"א (הראשונה) באופן שונה – ניתן היה לומר שהתוס' פליג על היד רמ"ה וסובר שדוקא בתשמישים מסתבר יותר למימר דהזמנה מילתא. ומסביר ר"ש קלוגר (בקונ' עין דמעה) וכן בעל מלא הרועים שיתכן שדוקא תשמישים שקדושתם קלה – מועילה בהם הזמנה אבל גוף הקדושה – דקדושתו חמורה לא תועיל בו הזמנה. יש מקום להעמיק ולהוסיף רובד בסברא זו – שדוקא בגוף הקדושה שהקדושה בו עצמית (מחמת מעשה או הכשרה שנעשו בו) – אין מקום להזמנה שכן היחוד בלבד לא יכול להחיל קדושה ולאסור בהנאה כל זמן שהדבר לא נעשה לגוף – הקדושה או לגוף האיסורי הנאה ע"י ההכשרה הראויה (חסרון מהותי), אבל בתשמישי – קדושה שאין קדושתם עצמית אלא מחמת היותם משמשים – נספחים לקדושה – יתכן שדי ביחודם כדי להגדירם כתשמיש ואין צורך ביחוד בפועל. לדוג' כיס של תפילין כיון שכל קדושתו נובעת מהיותו משמש של תפילין אבל בו עצמו אין שום קדושה, יתכן שע"י יחוד והזמנה בעלמא – ניתן כבר להגדירו כתשמיש התפילין – (סברא הפוכה מסברת היד רמ"ה ומסברת רעק"א בתוס'). ולפי"ז אין מקום כלל לקושית רעק"א – דבאמת א"א ללמוד מגוף הקדושה דיתכן שדוקא בה הזמנה לא מועילה.

העולה מכל האמור – דלדידן דקי"ל כרבא דהזמנה לאו מילתא היא, יש מקום לחלק בין משמשים לבין גוף הקדושה. במשמשים ברור שהזמנה לא מועילה. אבל בגוף

הקדושה נחלקו הראשונים דלרמ״ה – הזמנה מילתא. ולתוס׳ – אליבא דרעק״א הזמנה מילתא (חוץ מע״ע שעריפתה אוסרתה). ולעומתו המ״א בסי׳ מ״ב סק״ג, הגר״ח בחידושיו על הרמב״ם בהל׳ תפילין. ר״ש קלוגר ועוד אחרים – סוברים שלתוס׳ בגוף הקדושה הזמנה לאו מילתא – לרבא. (לבד מעכו״ם עצמה דהזמנה אוסרתה). ויתכן שאפ׳ לאביי – ויבואר בהמשך.

עדיין צריך לישב את שאלת התוס׳ על השיטה שהבאנו בשם היד רמ״ה – דאיך יתכן להקשות על רבא שילמד מע״ע דהזמנה מילתא – והרי לשיטתו עריפתה אוסרתה.

הרש״ש מיישב – הא דאמרינן דרבא פוסק כר׳ יוחנן בר מתלת היינו דווקא כשנחלקו רק ר״י ור״ל אבל הכא שאמוראים אחרים ג״כ סוברים כר״ל – יתכן שיפסוק כמוהו. [אמנם הרש״ש מקשה דבכריתות מפורש שרבא סובר שעריפתה אוסרתה. וכבר הקדימו רעק״א בתשובותיו – ותמה שם על התוס׳ שלא הביאו מקור זה. ואמנם מיניה וביה מוכחת גירסת הב״ח בכריתות ואחרונים נוספים – שרבה הוא בעל השמועה התם].

בשו״ת עונג יו״ט מתרץ שגם לר׳ יוחנן ניתן לומר דהזמנה מילתא ובאמת כבר משעת ירידתה נאסרת – אלא שזהו איסור על תנאי משום שאם ימצא הרוצח קודם עריפתה מותרת העגלה בהנאה – ורק עריפתה אוסרתה בהנאה באופן ודאי אפ׳ אם ימצא הרוצח לאחר מכן. (וכוונת ר׳ יוחנן – דעריפתה אוסרתה – היינו איסור ודאי).

פרק ב:

הגמ׳ בסנהדרין מח׳. מקשה מכיפה טמאה מידרס – שבנתינתה לס״ת נטהרת מטומאת המדרס – ומשמע דהזמנה מהני כאביי, ומתרצת דלרבא ״אימא נתתו וכרכתו״ (דהיינו שהיה גם תשמיש בפועל ולא רק הזמנה). ומקשה הגמ׳ למה לי נתתו וכרכתו – די בכריכה לחודיה – דהא איכא תשמיש בפועל ומתרצת שרבא סובר כרב חסדא – ״דאמר ר״ח האי סודרא דאזמניה למיצר ביה תפילין אסור למיצר ביה פשיטי. צר ביה ולא אזמניה שרי למיצר ביה פשיטי. ולאביי דאמר הזמנה מילתא היא – אזמניה אע״ג דלא צר ביה. צר ביה – אי אזמניה אין אי לא אזמניה – לא״. ורש״י מסביר – ״צר ביה אי אזמניה אין אי לא אזמניה לא – דאקראי בעלמא הוא״.

הראשונים נחלקו באופן ההזמנה לאביי ולרבא. לדעת אביי שהזמנה בלבד מועילה – מהי אותה הזמנה. רמב״ן יחוד דדיבור. תוס׳ – ״וצ״ל דיחוד דדיבור בעלמא לא מהני אלא״כ נטלו ואמר זה יהיה למת״. דהיינו הגבהה ויחוד דדיבור. (בין לתוס׳ ובין לרמב״ן הא דנקטה הגמ׳ אורג בגד למת שהוא מעשה חשוב – לאשמועינן דאפילו בהכי רבא פליג). ר״ן – ״שהזמינו במעשה או במקח שלקחו לשם כך או כל שהוציא הדבר ההוא המוזמן מרשותו ונתנו לרשות אחרת״ – משמע דבעינן מעשה מסוים (חשוב יותר מסתם הגבהה) וגם יחוד בדיבור.

בדעת רבא ור״ח – שבעינן הזמנה ותשמיש – במקרה שמקדים הזמנה לתשמיש בעינן לרבא הזמנה דומה להזמנה לפי אביי – כל ראשון וראשון בשיטתו. אמנם הר״ן מחדש שבשעת השימוש כגון שמניח התפילין בכיס – בדיבור בעלמא או אפ׳ במחשבה –

סגי (דהיינו מחשבה שיניח התפילין בכיס דרך קביעות) וכן מביא הנמו״י בשם רב אחא – ומוסיף שכן משמע מרש״י שפירש שכל החיסרון בצר ביה ולא אזמניה – הוא דשמא ההנחה בכיס היתה אקראי בעלמא. אמנם הנמו״י כותב שרבו חולק על זה וסובר שבכל מקרה בעינן הזמנה ממש ושימוש בפועל וכן משמע מהיד רמ״ה.

מה שברור ומוסכם לכל הראשונים שלרבא אפ׳ הזמנה ע״י מעשה חשוב כאריגת בגד למת לא תהני – כפי שמפורש בגמ׳.

פרק ג׳

הגמ׳ ממשיכה להביא ראיות לכאן ולכאן – עד שבדף מח: מביאה הגמ׳ ראיה ניצחת לרבא – ״ת״ש אמר לאומן עשה לי תיק של ספר או נרתיק של תפילין – עד שלא נשתמש בהן קודש מותר להשתמש בהן חול נשתמש בהן קודש אסור להשתמש בהן חול״. ומוכח דהזמנה לא מועילה. (הזמנה ע״י מקח דלכו״ע לאביי מהני כדלעיל).

מתרצת הגמ׳ לאביי – ״תנאי היא – דתניא – ציפן זהב או שטילה עליהן עור של בהמה טמאה – פסולות. עור בהמה טהורה – כשרות, אע״פ שלא עיבדן לשמן. רשב״ג אומר אף עור בהמה טהורה פסולות – עד שיעבדו לשמן״.

בהבנת תירוץ הגמ׳ תנאי היא ובדמיון סוגיתנו – לענין עיבוד לשמה בתפילין נחלקו הראשונים: _

<u>שיטת רש״י</u> - בד״ה (כשרות) אע״ג ששלא עיבדו – ״לעור זה לשמו – דהזמנה לאו מילתא היא ולא איכפת לן בה״ – משמע מדברי רש״י שיש לנו מגמה בעיבוד העור לשמו אלא למ״ד לאו מילתא היא – אין משמעות לעיבוד ולא מהני ולכן ת״ק שלא מצריך עיבוד לשמו יסביר כרבא דהזמנה לאו מילתא היא – ורשב״ג יסבור כאביי. וא״כ מוכח שהעיבוד לשמו לרש״י פועל מדין הזמנה. מסביר הר״ן דלרש״י – ״עיבוד העור לשמו אינו אלא מטעם שיתקדש העור בהזמנה קודם שישתמשו בו בקדושה״ – דהיינו שצריך ששימת הפרשיות תהיה בבתים המוכנים לכך וקדושים מלכתחילה ע״י הזמנה. ולכן ת״ק כרבא שא״א לקדש העור ע״י הזמנה וממילא אין טעם בעיבוד לשמה. ורשב״ג כאביי הסובר שהזמנה מילתא היא וממילא אפשר לקדש העור מתחילה ע״י הזמנה – וממילא אם לא עשה כן – פסולות. ולכאו׳ קשה מדוע לא לרשב״ג צריך עיבוד לשמו – והלא די בהזמנה בעלמא – דהיא לכל היותר מעשה כל דהו (כפי השיטות שהבאנו בפרק ב׳). ועוד מדוע צריך כבר בשלב העיבוד. די בהזמנה קודם שימת הפרשיות, מסביר הר״ן שרש״י סובר כשיטתו (שיטת הר״ן דלעיל בפרק ב׳) שלא די ביחוד בדיבור אלא צריך הזמנה עם מעשה חשוב ולכן נקטו עיבוד לשמו. (ולפי״ז ה״ה לחיתוך העור לשמו וכדו׳)

היד רמ״ה מסביר ג״כ כרש״י אלא שהוא מיישב את שאלת הר״ן – מדוע לרשב״ג צריך עיבוד לשמו ולא די בהזמנה – בצורה שונה. לדעתו מטרת העיבוד היא שכל

העשיות בתפילין יהיו בקדושה וממילא מהמעשה הראשוני של עיבוד העור בעינן הזמנה לקדושת תפילין – ולכן מצריך רשב״ג עיבוד לשמה ולא מסתפק בהזמנה ומעשה כלשהו בהמשך תהליך עשיית התפילין. הראשונים (תוס׳, רמ״ה, ר״ן ועוד) מתקשים בשיטת רש״י – דהרי גבי ס״ת קי״ל דבעינן עיבוד לשמו כדמוכח מהגמ׳ בגיטין נ״ד (״ההוא דאתא לקמיה דר׳ אמי א״ל ס״ת שכתבתיו – גוילין לא נעבדו לשמן. . .א״ל נאמן אתה להפסיד שכרך ואי אתה נאמן להפסיד ס״ת – ומשמע דאם היה נאמן שלא עבדן לשמן - היה הס״ת פסול). ומצד שני קי״ל כרבא דהזמנה לאו מילתא וא״כ מה מהני עיבוד לשמו בס״ת.

מתרץ היד רמ״ה לשיטתו (הובאה בפרק א׳) דיש חילוק בין גוף הקדושה לתשמישי קדושה. בתי התפילין הינם תשמישי קדושה (בתים לפרשיות) ולכן בהם הזמנה לא מהני לרבא, אבל בקלף של ס״ת שהוא גוף הקדושה – גם לרבא מהני הזמנה וממילא עיבוד לשמו מועיל. ולכן בס״ת לכו״ע צריך עיבוד לשמו – ובלעדיו – הס״ת פסול.

הר״ן מיישב שאלה זו באופן שונה. הוא מסביר שבאמת קי״ל כרבא והזמנה לא תועיל גם בס״ת וממילא עיבוד לשמו לא מהני להחיל קדושה בגוילין. אמנם נצרך העיבוד לשמה בס״ת דדרשינן מיתורא דקרא ד״כתבו לכם את השירה הזאת״ – לשם חובכם. וא״כ זהו דין בס״ת – ומצד חיבוב המצוה. וכן בציצית מצריך שמואל במנחות טויה לשמה – מכוח הדרשה ד״גדילים תעשה לך״ – לשם חובך, אבל בתפילין דליכא קרא לא בעינן עיבוד לשמו – מצד חיבוב המצוה. (ואף שבתפילין ג״כ כתוב ״והיה לך לאות״ – הפס׳ נצרך לדרשא אחריתי – ״לך״ – ולא לאחרים).

יש ללמוד מכך שהר״ן לא הסביר כרמ״ה דהיינו מצד שס״ת הוא גוף הקדושה – חד מתרי – או שהר״ן יסביר כרמב״ן (יובא לקמן) שגם גויל של ס״ת הינו תשמיש מצוה (תשמיש לכתב), או שהר״ן חולק על הרמ״ה וסובר שאין חילוק בין תשמישים לגוף הקדושה – ובשניהם הזמנה לאו מילתא לרבא.

<u>שיטת תוס׳</u> – התוס׳ כפי שהזכרנו מקשה על רש״י מגיטין ששם משמע בס״ת הלכה כרשב״ג דבעינן עיבוד לשמו – ומצד שני בהזמנה קי״ל כרבא – דלאו מילתא היא – וממילא עיבוד לא יועיל. (ורש״י התאים את רבא לדברי ת״ק) מביא התוס׳ נסיון תירוץ ודוחהו: ״ואין לחלק בין עור של תפילין לגויל של ס״ל דהא שי״ן של תפילין הלמ״מ״. ההו״א לחלק בין עור של תפילין לגויל של ס״ת מבוארת בתוס׳ מקביל במנחות מב: ד״ה עד שיעבדן לשמן (בסופו) – ״וי״מ דההיא דהנזיקין אפ׳ כרבנן דלא פליגי אלא בעור תפילין דתשמיש מצוה. וליתא דהא איכא שי״ן של תפילין ועיקר קדושה יש בה. . .״ משמע דהתוס׳ רצה לחלק כיד רמ״ה – בין בתי התפילין שהם תשמישי קדושה לגויל של ס״ת שהוא גוף הקדושה. ודחה זאת התוס׳ משום דאף עור התפילין הוא גוף הקדושה משום השי״ן שבו.

לפי האמור – משמע דלתוס׳ נחלקו אביי ורבא גם בגוף הקדושה (בתפילין) וזה קשה לשיטת רעק״א בדברי התוס׳ בריש הסוגיא – משום שלשיטתו בגוף הקדושה לכו״ע הזמנה מילתא ולא נחלקו אלא בתשמישים. אמנם לשיטת שאר הראשונים בתוס׳ יתכן

שנחלקו אף בגוף הקדושה – דכל מה שפירשו הוא שבגוף הקדושה פחות מסתבר שהזמנה מילתא – ולכן רבא לא למד שהזמנה לאו מילתא מע"ע. אבל עדיין יתכן שאביי סובר שאפי' בגוף הקדושה הזמנה מילתא.

מכח שאלתו מסביר התוס' את העמדת מחלוקת אביי ורבא כתנאי – להפך משיטת רש"י: "ומפרש ר"ת דרבא דאמר הזמנה לאו מילתא היא סבר כרשב"ג דבעי עיבוד לשמה משום דלא סגי בהזמנה" , וגם הכא הדברים מפורטים יותר בתוס' במנחות – "מיהו ר"ת ור"י פירשו דרבא כרשב"ג דכיון דבעי עיבוד לשמו א"כ הזמנה לאו מילתא היא, דאי מילתא היא – אפשר בחיתוך העור ובתיקונים קטנים סגי לשווי לשמה..." ובכך מתישבת שאלת התוס' – דהלכתא כרשב"ג וכרבא דקיימי בחדר שיטה.

וקשה על תירוץ התוס', דממ"נ אם סובר שעור התפילין הוא גוף הקדושה – הרי שלרעק"א הזמנה מילתא גם לרבא, ומדוע מצריך רשב"ג עיבוד לשמו- ולא מסתפק כת"ק אליבא דאביי ב"חיתוך העור ובתיקונים קטנים". ולשאר האחרונים בהסבר התוס' – אם נאמר שלדעתם לאביי אפ' בגוף הקדושה הזמנה מילתא – א"ש דעת אביי ות"ק אבל תקשה דעת רבא דודאי סבר שהזמנה לא מהני בגוף הקדושה – וא"כ כיצד יועיל עיבוד לשמו. ואם התוס' סובר שעור התפילין הוא תשמיש קדושה מה מהני עיבוד לשמו לרבא ולרשב"ג דהזמנה לאו מילתא היא – הרי הוא בדיוק כאורג בגד למת דלרבא הזמנה זו לא מועילה.

התוס' רא"ש – מוסיף 3 מילים על התוס' – "ומפרש ר"ת דרבא דאמר הזמנה לאו מילתא היא סבר כרשב"ג דבעי עיבוד לשמה משום דלא סגי בהזמנה ובעי תיקון חשוב". משמע מדבריו בבירור שלתוס' למרות שהזמנה לא מהני עיבוד לשמה מהני – משום שאפי' לרבא אם עשה תיקון חשוב – מועיל. כמובן, עדיין צריך ביאור מה החילוק בין עיבוד לשמה דמהני לרבא לאריגת בגד למת דלא מהני, וצ"ע.

מדברי התוס' רא"ש מוכח שהזמנה בתפילין לא מועילה לרבא, וא"כ לפחות לשיטת רעק"א בתוס' משמע דסובר התוס' דעור הבתים הינו תשמיש קדושה משום שאם היה גוף קדושה היתה הזמנה מועילה גם לרבא. ושוב קשה מדחיית התוס' את הי"מ – שמשמע ממנה שמשום שי"ן של תפילין נחשבים הבתים כגוף הקדושה, ע"כ צ"ל דהתוס' סובר כרמב"ן דגם גוילין של ס"ת נחשבים כתשמיש לכתב. ודחיית התוס' את הי"מ היא לשיטתייהו דהם סוברים דגוילין הם גוף הקדושה – ודוחה התוס' דא"כ אין סברא לומר שעור הבתים לא יחשב לגוף הקדושה, אבל האמת דבין גוילין של ס"ת ובין עור בתי התפילין הם תשמישי קדושה. ושוב לא קשה על דברי התוס' רא"ש ולא על שיטת רעק"א בתוס', דבאמת נחלקו התנאים בתשמישי קדושה. ולפי"ז יש מקום לומר בשיטת האחרונים האחרים בתוס' הסוברים דהזמנה בגוף גרעה מהזמנה בתשמיש שבאמת גם אביי סובר שהזמנה לא מועילה בגוף הקדושה – ולא יקשה ממחלוקתם בתפילין – דלתוס' הינם תשמישי קדושה. אמנם אם נסביר כך תקשה ההו"א של התוס' להסביר כי"מ שבגוף קדושה לכו"ע הזמנה מילתא – ובדוחק אפשר יהיה לתרץ דהתוס' הביא י"מ שחולקים על סברתו בענין גוף הקדושה – ודחאם (סיכום שיטת תוס' – בסוף הדברים).

שיטת הרמב"ן - ((סוכה ט. – במלחמות – דף ד: בדפי הרי"ף) הבנת הרמב"ן בתירוץ הגמ' לאביי – "תנאי היא". יחודית ב-2 בחינות. האחת – שאר הראשונים הבינו שהגמ' מעמידה את המחלוקת הפנימית בבריתא בין ת"ק לרשב"ג – כמחלוקת רבא ואביי לעומת הרמב"ן הסובר שכונת הגמ' בתירוצה תנאי – שרשב"ג בברייתא דעבוד לשמה חולק על הברייתא דאמר לאומן (שממנה הקשינו לאביי) בדין הזמנה. והשניה – יתר הראשונים הבינו שתירוץ הגמ' תנאי הוא הינו אוביקטיבי דהיינו שזוהי קביעה של הגמ' שמחלוקת התנאים תלויה במחלוקת אביי ורבא בהזמנה. והרמב"ן סובר שזוהי קביעה סוביקטיבית אליבא דאביי אבל יתכן דרבא חולק עליה וסובר שהמחלוקת אינה תלויה כלל בהזמנה אלא בהלכות תפילין.

"וההיא דאמרינן בפרק נגמר הדין תנאי היא – אביי הוא דאמרה. ולאו תנאי ת"ק ורשב"ג אלא אדלעיל קאי דמותיב בגמ' עליה באביי מדתניא עשה לי תיק של ספר. . .ופריק תנאי היא – דרשב"ג איכא דקאי כוותיה דקבעי רשב"ג עיבוד לשמן – ועבוד היינו הזמנה דומה לאריגה ועשיית תיק ספר ואי ס"ד הזמנה לאו מילתא היא ומותר לשנותה להשתמש בהן חול מה הועיל בעיבוד – כי מטיל ליה בטלאי של חול מטיל בהו, ולת"ק נמי הזמנה מילתא היא והאי דלא בעי עיבוד לשמו משום דאפשר ליה בהזמנה אחריתי לאחר העיבוד, אלא בהא פליגי – מ"ס בעינן כל עשיותיו לשמה, ומ"ס – בחדא סגי. א"נ טעמא דת"ק משום דלית ליה לשמן בתפילין כלל ואפי' בכתיבה. (היינו שלת"ק לא צריך לקדש העור קודם הכתיבה) וכל הני מילי דאביי נינהו אבל לרבא אע"ג דמותר לשנותה בעינן לשמה אלא ת"ק לא בעי לשמה בתשמיש קדושה א"נ בתפילין גופייהו. ורשב"ג בעי להו לשמן בין בגוילין של כתיבה בין בתשמישין של קדושה כגון טלאי שלהם ולא דהויא הזמנה מילתא היא אלא מצותן שלהן שיעשו לשם חובה". ומוכיח זאת הרמב"ן מציצית וסוכה שאין בהן קדושה ומותר לשנותן ואעפ"כ יש בהם דין לשמה. הרמב"ן מרויח בשיטתו (בהעמדה סוביקטיבית לאביי ובהעמדת מחלוקת התנאים כמחלוקת בין הבריתות) 2 דברים – האחד – הקושיה מגיטין גבי ס"ת בטלה דלאביי וכ"ש לרבא יש מקום לפסוק כרשב"ג. והשני – אינו נזקק לדחוק ולתלות את מחלוקת ת"ק ורשב"ג בהזמנה בלבד.

שיטת בעל המאור(סוכה – שם) מביא את פירוש רש"י ולא מקבלו. (דהגאונים פסקו כרשב"ג) ולאחר מכן מביא את שיטת חכמי צרפת שכתבו בחילוף – "אביי כרבנן דאמרי לא בעיא עיבוד לשמה אלא בהזמנה לחוד סגיא דההזמנה מילתא היא, מיהו הזמנה לשמה בעינן בין לתפילין בין לציצית

ורבא כרשב"ג דבעי עיבוד לשמה גרידתא לא סמכינן דהזמנה לאו מילתא היא ואורג בגד למת כהזמנה היא ולא דמי לעיבוד רצועות שהרצועות יש בהן עצמן מצות קשירה משא"כ בבגד המת שאין בו מצוה אלא שהוא נאסר עם המת בכריכתו וכל וכל מה שנעשה בו קודם לכן אינו אלא הזמנה בעלמא ואינו נאסר בה".

ולכאו' קשה על בעה"מ כפי שהקשינו על התוס' – משום שאם רשב"ג כרבא דהזמנה לאו מילתא – מה הני עיבוד הרצועות לשמו כדי לקדשן. מסביר הר"ן שלכך חילק

בעה״מ בין רצועות שיש בהן מצות קשירה והן גוף הקדושה ולכן בהן אפי׳ לרבא הזמנה מילתא לבין אריגת בגד למת – דהבגד הוא רק משמש למת ולא מועילה בו הזמנה. מקשה הר״ן כיצד לומד בעה״מ שהרצועות עצמן הן גוף הקדושה ולכן תועיל בהן הזמנה כע״ע – והרי בע״ע הירידה לנחל אוסרתה – וא״כ במעשה כדלהו (כהורדה לנחל) ליסגי כגון חיתוך העור גם בלא עיבודו לשמה. וכ״ש לשיטת הרמב״ן (לעיל פרק ב׳) דירידה לנחל איתן לא חשיבא מעשה כלל ודי ביחוד דדיבור – ליסגי בהזמנה בפה.

המשך דברי בעה״מ – ״וה״ה לרצועות של תפילין אם בא לשנותן לאחר העיבוד קודם שיחברם לקציצה הרשות בידו שאינן נאסורות בהזמנה אע״פ שעבדן לשמן. . .ונ״ל שכל המחלוקת הללו לא נאמרו אלא לענין תשמישי מצוה ותשמישי קדושה כגון האורג בגד למת וציצית מן הסיסין ורצועות תפילין אבל בכתיבה עצמה של תפילין ושל ס״ת דלכו״ע בעינן לשמה שהוא גוף הקדושה וליכא מאן דפליג בהו. וה״ה לגוילין של ס״ת וקלף של תפילין ודוכסוסטוס של מזוזה – דכל להדי כתיבה ככתיבה דמי״ ועפי״ז מישב בעה״מ בהמשך דבריו את הגמ׳ בגיטין שמצריכה בס״ת עבוד לשמו ואתיא ככו״ע.

הר״ן מוסיף להקשות לשיטת בעה״מ – דאם סובר שת״ק כאביי דהזמנה מילתא ממילא לא יצריך עיבוד לשמו בס״ת ע״מ לקדש הגוילין דהזמנה בעלמא סגי – וא״א לומר כפי שאמרנו ברש״י דמיתורא דקרא ד״כתבו לכם״ – נפקא (עבוד לשמו בס״ת) שהרי בעה״מ עצמו כותב בסוף דבריו שגם בקלף של תפילין צריך עיבוד לשמו – ובתפילין ליכא קרא יתירא – וא״כ לא מובן מדוע לא סגי בהזמנה גרידתא בס״ת (ומדוע לא הובא בגיטין דת״ק פליג).

הרמב״ן מבין שטעמו של בעה״מ – שבגוף הקדושה כגוילין של ס״ת וקלף של תפילין לכו״ע בעינן עיבוד לשמו – משום שגם רבא מודה שבגוף הקדושה הזמנה מילתא ויליף מע״ע. ומקשה הרמב״ן על דבריו – הרי אפשר להגדיר גם גוילין וקלף של כתיבה כמשמשין דכל קדושתן היא אגב הכתב ״ואזל לה כתב אזלא לה קדושתייהו״ – ועוד שא״א ללמוד מע״ע כיון שלא כתיב ״שם״ בדבר שהוא גוף הקדושה וליכא גז״ש. ואמנם בעה״מ יתמודד עם שאלות אלו כפי שיצטרכו להתמודד איתן שאר הראשונים הסוברים דבגוף הקדושה לכו״ע הזמנה מילתא (לגבי קלף וגוילין מ״ט חשיב כגוף הקדושה כבר כתב בעה״מ – ״דכל דלהדי כתיבה ככתיבה דמיא״. ולגבי השאלה דליכו גז״ש – ניתן ללמוד בבנין אב.) מ״מ ברור משאלות הרמב״ן שהבין שיסוד דברי בעה״מ הוא דבגוף הקדושה גם רבא מודה בהזמנה מילתא.

למעשה, דברי בעה״מ קשה להולמם – דמתחילה משמע שמחלק בין רצועות תפילין לבגד המת – משום שהרצועות הן גוף הקדושה ובהזמנה תחול קדושתן ואסור לשנותן. ולאחר מכן כותב שלאחר עיבוד הרצועות יהיה ניתן לשנות – כבגד למת. וגם בסוף דבריו כותב בפירוש שהרצועות הינן תשמישי קדושה. ועוד שאם לדעתו בגוף הקדושה לכו״ע הזמנה מילתא א״כ בסוף דבריו היה צריך לכתוב דלכו״ע בקלף של תפילין ובגוילין של ס״ת לא בעינן עיבוד לשמו ודי בהזמנה גרידתא – ודברי בעה״מ הפוכים. (דלכו״ע בעינן עיבוד).

מכל האמור משמע ששיטת בעה״מ ששונה מכפי שהבינו אותה הר״ן והרמב״ן. והיצעם של דברים כך הוא (עפ״י הרב שכטר ב״ארץ צבי״) – בעה״מ סובר כשיטת תוס׳ עפ״י הסבר האחרונים שהבאנו לעיל – דהיינו שגוף הקדושה גרע מתשמישי קדושה לענין הזמנה ועד שלא יוכשר במלואו לתפקידו, לא שייך להחיל בו קדושה בהזמנה – ואפ׳ לאביי. חידוש נוסף בבעה״מ הוא שכל דבר שעומדים לקיים בו מצוה צריך להכשירו ולהכינו לחפצא של מצוה וזאת עושים ע״י העיבוד לשמה. ולכן למ״ד הזמנה מילתא היא – פשוט שע״י הזמנה בלבד מכין את החפצא למצותו, שכן כבר מעכשיו מחיל בו קדושה. אבל למ״ד שהזמנה לאו מילתא היא – הכנת החפצא נעשית ע״י עיבוד לשמו – ואע״פ שבכך לא מחיל בו קדושה ומותר לשנותו עדיין לתשמישים אחרים. (דהזמנה אפי׳ ע״י מעשה לא מהני).

ועפי״ז יתבארו כל דברי בעה״מ. בעה״מ אכן סובר שרצועות התפילין הינן תשמישי קדושה ולרבא לא מהני בהו הזמנה – אלא שכיון ש״ברצועות יש בהן עצמן מצות קשירה״ ממילא צריכות לכו״ע הכשר למצותן. ולכן לת״ק הסובר כאביי דהזמנה מילתא היא נעשית הכנת הרצועות למצותן ע״י הזמנה (דודאי הזמנה למ״ד מילתא היא עדיפה מעיבוד לשמו למ״ד הזמנה לאו מילתא היא דהרי היא מקדשת הרצועות מלכתחילה) ולא בעינן עיבוד לשמו. אבל לרשב״ג דס״ל כרבא דהזמנה לאו מילתא היא וא״א להכין העור ע״י הזמנה בלבד – צריך לעבד העור לשמו ובכך הרצועות מוכשרות למצותן אך אינן נאסרות בתשמישי חולין ומותר לשנותן קודם שיחברם לקציצה. (דמשחברן לקציצה מהוות הן תשמיש לתפילין בפועל ולכו״ע קדושות הן ואסור לשנותן). וממשיך בעה״מ וכותב שכל המחלוקות הללו הינן דוקא בתשמישי קדושה דשייכת בהן הזמנה – ולכן למ״ד שמילתא היא די בהזמנה ע״מ להכשיר החפצא למצותו, אבל בגוילין של ס״ת וקלף של תפילין ודוכסוסטוס של מזוזה שהם גוף הקדושה, ולשיטתו לא מהני בהו הזמנה לכו״ע, ממילא צריך עיבוד לשמו ע״מ להכשירם למצותן.

סיכום השיטות במטרת העיבוד לשמה בתפילין (ובס״ת)

רש״י – עבוד לשמה – ע״מ לקדש העור מלכתחילה מדין הזמנה. להסבר הר״ן ברש״י – המטרה היא לקדש את העור קודם שימת פרשיות ולרמ״ה – לקדש העור מתחילת עשייתו כך שכל עשיותיו יהיו בקדושה. ובס״ת – לר״ן העיבוד לשמו נלמד מיתורא ד״לכם״ וזהו דין בס״ת משום חיבוב מצוה. ולרמ״ה – הטעם משום שס״ת הוא גוף המצוה וצריך עיבוד לשמו מתחילת עשייתו לכו״ע.

רמב״ן – לאביי - עיבוד לשמה – ע״מ לקדש העור מדין הזמנה. לרשב״ג בעינן עיבוד משום שכל עשיותיו צריכות להיות בקדושה. ולת״ק לא צריך עיבוד – או משום שלא סובר שצריך לקדש העור מתחילה או משום שסובר שדי בקידושו קודם שימת פרשיות ע״י הזמנה בעלמא, ובס״ת – הלכתא כרשב״ג שצריך עיבוד ע״מ שכל עשיותיו יהיו בקדושה.

לרבא – עיבוד לשמה הוא דין בתפילין שצריך לעבדן לשמן משום חיבוב מצוה (עפ״י הר״ן) ואינו קשור כלל להזמנה ולהחלת קדושה מתחילה. ונחלקו רשב״ג ות״ק אם העבוד נצרך מן הדין. ובס״ת – הלכתא כרשב״ג שצריך עיבוד לשמו ומשום חיבוב המצוה.

בעה״מ – כל דבר שעומדים לקיים בו מצוה צריך הכנה למצותו – הכנה זו מתקימת ע״י למ״ד מילתא היא או ע״י עיבוד לשמו – למ״ד לאו מילתא היא. ובגוילין של ס״ת (וכן בקלף של תפילין) – כיוון שהם גוף הקדושה לכו״ע הזמנה לא מהני וצריך עיבוד לשמו להכינם למצותם.

יסוד הקושי שלנו בדברי התוס׳ היה שאם העיבוד הוא מצד הזמנה – החלת קדושה – לא מובן מדוע לרשב״ג דס״ל כרבא דהזמנה לאו מילתא היא יועיל העיבוד לשמו שכן לא עדיף עיבוד מאריגת בגד למת – שלא אוסרתו לרבא. ואם נאמר שהעיבוד הוא דין בתפילין ומצד חיבוב מצוה ולא תלוי בהזמנה כלל – לא תתיישב העמדת מחלוקת התנאים כמחלוקת אביי ורבא בהזמנה. אמנם לאחר שבררנו גדר חדש בעיבוד לשמו – בדברי בעה״מ – והוא הכנת חפצא למצותו – ניתן להסביר כן גם בתוס׳ – שלכו״ע בעינן עיבוד לשמה בתפילין כהכנה למצוה (ולא מטעם החלת קדושה מלכתחילה) ונחלקו רשב״ג ות״ק אי הזמנה מהני כהכשר למצוה – דהזמנה מילתא היא או שאינה מילתא ולכן מריך עיבוד לשמו.

סיכום שיטת התוס׳ – הזכרנו שיש 2 אפשרויות בהגדרת בתי תפילין וגוילין של ס״ת לתוס׳. או דתרייהו גוף הקדושה (וכפשט דבריו בדחיית הי״מ) או דתרייהו תשמישי קדושה (ואז צ״ל דדחה לי״מ לשיטתייהו).

וכמו״כ קיימות 3 הבנות בשיטת התוס׳ – בהזמנה בגוף הקדושה. רעק״א – בגוף הקדושה לכו״ע הזמנה מילתא. יתר האחרונים שבגוף הקדושה גרע מתשמישים לענין הזמנה – ואז ניתן לומר שבגוף הקדושה לכו״ע הזמנה לאו מילתא (וכשיטת בעה״מ) או שנאמר שאע״פ שפחות מיסתבר שהזמנה תועיל בגוף הקדושה – מ״מ פליג אביי וסבר דאפ״ה הזמנה בגוף מהני.

אם נשלב את הנקודות שהבאנו (האפשרויות בהגדרת תפילין והאפשרויות בדין הזמנה בגוף הקדושה) יצא שלשיטת רעק״א – הן בתי התפילין והן גוילין של ס״ת הינן תשמישי קדושה (דאל״ה לא הוו פליגי בהו אביי ורבא) והלכתא בתרוויהו כרשב״ג שלא די בהזמנה ובעינן עיבוד לשמו.

לשיטת יתר האחרונים – לפי ההבנה שבגוף הקדושה לכו״ע הזמנה לא מועילה – נצטרך ג״כ להסביר כרעק״א שבתי התפילין וגוילין של ס״ת הינם תשמישים. אבל לפי ההבנה שגם בגוף הקדושה פליג אביו, ניתן לומר כפשט דברי התוס׳ שהן בתי התפילין והן גוילין של ס״ת נחשבים כגוף הקדושה והלכתא בהו כרשב״ג וכרבא שהזמנה לאו מילתא וצריך עיבוד לשמן.

מטרת העיבוד לשמה או ההזמנה לתוס' – או ע"מ להחיל קדושה מלכתחילה (כשהקושי בשיטת זו הוא מדוע למ"ד הזמנה לאו מילתא – יועיל העיבוד לשמו) או כשיטת בעה"מ – ע"מ להכשיר העור למצוותו.

אור הטבע ואור התורה

א. משה ואליהו

"זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים, הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

וכבר עמדו בפסיקתא רבתי על ההשואה שבין משה ואליהו.

ואתה מוצא שמשה ואליהו שווין זה לזה לכל דבר .

משה נביא ואליהו נביא

משה נקרא איש האלקים ואליהו נקרא איש האלקים

משה עלה למעלה, ואליהו עלה למעלה, שנאמר: ויהי בהעלות ה' את אליהו וכו'

משה קנאי – מי לה' אלי, ואליהו קנאי – ויאמר אליהו לכל העם גשו נא אלי, וכו'.

ודרשו חז"ל על בקשתו של משה: שלח נא ביד תשלח ביד אותו האיש שאתה עתיד לשלוח וכו' שנאמר: הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא.

וזהו שאמר הכתוב: ובנביא העלה ה' את ישראל ממצרים ובנביא נשמר.

ובנביא העלה ה' – זה משה

ובנביא נשמר – זה אליהו זכור לטוב.

ובגירסא אחרת, א"ל הקב"ה שאליהו מיועד לשליחות לע"ל, ואתה – תרי"ג מצוות לך תנתן.

וכך הגדיר הרב קוק זצ"ל את היחס שביניהם:

משה מאיר את אור התורה, ואליהו את אור הטבע הישראלית הנקיה. אלא שבמקום אחר כתב שהצד הטבעי של ישראל שייך לאבות.

האבות משפיעים הם את הצד הטבעי שבכנס"י, ומשה רבנו את הצד הלימודי.

ויש לברר את היחס שבין התורה והטבע, ומה תפקידם של האבות ואליהו בהארת הטבע.

ב. הסגולה והבחירה

בתשובה לתמיהתו של הרידב״ז זצ״ל על הנהגתו של הרב קוק, זצ״ל לקרב את הכל, גם פושעי ישראל, ערך הרב תשובה מפורטת,ובה הוא מסביר את יסודות הקדושה הישראלית.

ידע הרד״ג, ששני דברים עקריים ישנם שהם יחד בונים קדושת-ישראל וההתקשרות האלהית עמהם. הא׳ הוא סגולה, כלומר טבע הקדושה שבנשמת ישראל מירושת אבות, כאמור: ״לא בצדקתך וגו׳״, ״רק באבותיך חשק ד׳ לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם״, ״והייתם לי סגולה מכל העמים״,והסגולה הוא כמו כח קדוש פנימי מונח בטבע הנפש ברצון ד׳, כמו טבע כל דבר מהמציאות, שאי-אפשר לו להשתנות כלל, ״כי הוא אמר ויהי״, ״ויעמידם לעד לעולם״. והב׳ הוא ענין-בחירה, זה תלוי במעשה הטוב ובתלמוד-תורה. החלק של הסגולה הוא הרבה, באין ערוך כלל, יותר גדול וקדוש מהחלק התלוי בבחירה, אלא שברית כרותה היא, שהסגולה הפנימית לא תתגלה בזמן הזה כ״א לפי אותה המדה שהבחירה מסייעה את גילויה, ע״כ הכל תלוי לפי רוב המעשה וקדושה האמונה ותלמוד-תורה. והשי״ת, הנוהג בחסדו בכל דור, מסדר הוא את סדרי הנשמות הצריכות להופיע בעולם:לפעמים כח- הבחירה מתגבר וכח הבחירה עומד במצב ההעלם ואינו ניכר, ולפעמים כח- הסגולה מתגבר וכח הבחירה עומד במצב הנעלם וכל עיקרה של ברית-אבות,שאיננו פוסק אפילו כשתמה זכות אבות, הוא בא מצד כח הסגולה, ובעקבתא דמשיחא מתגבר ביותר כח הסגולה, שהוא תוכן ״זוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה״, כלומר לא מצד הבחירה שהיא באה מצד המעשים הטובים שבבנים ומצד התשובה, אלא למען שמו, המתגלה ע״י זכירת חסדי אבות.

ומתבארים הדברים עפ״י הגמ׳ במס׳ נדה, וז״ל: דרש ר׳ שמלאי למה הולד דומה במעי אמו, לפנקס שמקופל ומונח וכו׳ ומלמדים אותו כל התורה כולה וכו׳ וכיון שיצא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה וכו׳. ובודאי זה שלמודוהו הוא כדי שנשמתו תהיה ספוגה מכל התורה, אלא שמשכיחים אותה הימנו, כדי שיגיע אליה בכוחות עצמו, ובבחירה חפשית שלו. ואילולי שלמדוהו, לעולם לא היה משיג מדרגה זו של תורה. ועתה שלמדוהו והשכיחו ממנו, הרי התורה טבועה בנפשו בכח, ועליו להוציאה אל הפועל, והיא הסגולה הקיימת בכל אדם מישראל, וחובה על כל אדם מישראל לבטא במעשה ובפועל את התוכן הנשמתי הגנוז בו. ועל כן נתנו לישראל תורה ומצוות, שהם הכלים המבטאים והמוצאים אל הפועל סגולה זו.

כל המעשים כולם, כל המצוות, כל המנהגים, אינם כי אם כלים רבים המכילים בקרבם כל אחד ואחד ניצוצי אורה אחדים מהאורה העליונה הגדולה הזאת, שלפי חסנם של הכלים, לפי טהרתם ודיוקם במכוון, כדמות הדיוק הבלשני לעומת הרעיונות הפנימיים שמתבטאים על ידו, – כך האורה מתגדלת.

וכאן קיים פער גדול בין הסגולה והבחירה. העשייה הגופנית איננה נובעת באופן טבעי וישיר מן הסגולה, ותורה ניתנה לעם ישראל בכפייה, ״מכאן מודעא רבה

לאורייתא״. שהרי כפה עליהם הר כגיגית. אמנם אצל האבות לא היה צורך בכפייה, אלא מתוך פנימיותם התגלתה התורה בפועל.

ובתורתו יהגה – אר״ש: אב לא למדו ורב לא היה לו, מהיכן למד את תורה, אלא זימן לו הקב״ה שתי כליותיו כמו שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחוכמה.

פער זה שבין סגולה והעשייה, ב׳ פנים לו. יש שהוא נובע מגדלות דעת, ויש מקטנותה. יש שהסגולה שואפת לגדולות, להתרומם לגבהים ולהתנתק מן המציאות הגופנית המגבלת.

כשהנשמה הומה לאור היותר בהיר, אינה מסתפקת באותו אור הנמצא מהצדק גם במעשים היותר טובים, לא באותו אור הנמצא מהאמת. אפילו בלמודים היותר ברורים, ולא בהיופי – אפילו בחזיונות היותר מפוארים, אז מתנוול העולם בעיניה. היא כ״כ מתרחבת בקרבה, עד שהעולם כולו, עם כל גשמיותו ורוחניותו גם יחד, עם כל גילוייו החמריים והרוחניים, נדמה לה לבי עקתא, ואוירו נעשה לה מחנק. הם מבקשים מה שהוא למעלה מכחם, מה שהוא לעומתם אין. ולהפך אין ליש אין יכולת גם ברצון לרצות. על כן יחלש לפעמים כח הרצון וכל עוז החיים באנשים אשר דרישת אלוקים היא מגמתם הפנימית.

ויש שהאדם משקיע עצמו בקטנות,מנסה להמלט מהתביעות הנשמתיות, ומטביע עצמו בתאוות גופניות ומתנתק מן הסגולה ומן האור הפנימי.

אם יוכל לשקוע באיזה רפש עבה של גסות הרוח ועביות ההרגשה, יצלח לו למעט את אור חייו לאיזה משך זמן, עד שבקרבו ידמה שכבר מצא מנות.

המגמה היא, שהמעבר מהסגולה הפנימית אל התוכן המעשי החצוני, יהיה שלא בכפייה, אלא מהלך ישיר וטבעי, ובהתאמה גמורה. שהגילוי החיצון יבטא בצורה נאמנה את התוכן הפנימי, ולא יתנגד לו.

האבות החדירו בעם ישראל את הצד הסגולי, כל מעשי האבות הם ״דרך ארץ״ שקדמה לתורה, השנים שקדמו למתן תורה, הם גילוי הצד הסגולי שבישראל, המופיע באופן טבעי במעשים של האבות, ורק לאחר שיסודות האומה היו ספוגים במעשי האבות, באה נתינת התורה.

ג. נדב ואביהוא

בכמה מקומות בתורה מצינו תופעה זו של שאיפות מוגזמות לעלייה רוחנית שאיננה תואמת את המציאות הגופנית – מעשית. על הנזיר נאמר בתורה: וכי ימות עליו מת בפתע פתאום וטמא ראש נזרו וכו׳ וביום השמיני יביא שתי תורים וכו׳ ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, והביא ע״ז רש״י את דברי הגמ׳: ר״א אומר שצער עצמו מן היין. והדבר דורש הסבר, שהרי כל נזיר מצער עצמו מן היין. ומ״מ רק נזיר שנטמא במת מביא על כך קרבן. וכתב ע״ז הנצי״ב בפירושו לתורה.

אחר שכתוב במת שבא בפתע פתאום, שאין שום אשמה על הנזיר, מבואר שהחטא הוא שפירש עצמו מן היין. ואם לא אירע לו זו הסיבה, לא היה נקרא חוטא על הנפש, שהרי כדאי הוא להזיר עצמו מן התענוג הגשמי כדי להשיג תענוג רוחני של דביקות בה׳. אבל לאחר שאירע לו באונס זו הסיבה, אות הוא שאינו ראוי לכך, וא״כ בחינם צער עצמו מן היין, ובקש דבר הגבוה מערכו. וכיוב״ז בארנו פ׳ קרח הפסוק את מחתות החטאים האלו בנפשותם.

ובפ׳ קרח ביאר הנצי״ב יסוד חטאם של מאתים וחמשים איש מקטירי הקטורת,וז״ל:

יש להבין שר״נ איש היו גדולי ישראל בכל פרט, גם ביראת השם, והיה מניעת הכהונה, שהוא גורם דבקות ואהבת ה׳ כאש בוער בקרבם וכו׳ ומסרו עצמם למסירת נפש ולמות על אהבת ה׳, כי עזה כמות אהבה וכו׳. ומשמעות הכתוב הוא כעין פי׳ הכתוב בנזיר שנטמא, ״וכפר עליו מאשר חטא על הנפש״. ובארנו שמה, שנצטער מיין והוא כדי להשיג מעלת רוה״ק ולהיות קדוש לה׳, וזה אינו לפי ערכו. והבחינה ע״ז – שהרי נטמא. ואמר הכתוב שמי שמצער את נפשו להשיג מעשה שאינו בר יכולת להשיגה, מיקרי חוטא על הנפש. וה״נ המה בקשו להשיג מעלת אהבת ה׳ ע״י עבודה, אע״ג שידעו שלא ינקו, ובודאי יקוים דבר משה. וזה מיקרי ״החטאים האלה בנפשותם״, שבקשו לאבד את נפשותם, רק להשיג האהבה וחסידות, מה שאינו לפי הרצון ממנו ית״ש. וזהו שהזהיר משה בשעת חנוכת המשכן: זה הדבר אשר צוה ה׳ תעשו וירא אליכם כבוד ה׳. ודרשו ע״ז חז״ל בת״כ: אמר להם משה לישראל, אותו יצה״ר העבירו מלבכם, ותהיו כולכם ביראה אחת ובעבודה אחת לשרת לפני המקום וכו׳. ובאר שם הנצי״ב: וענין דכבר היה בימי משה כתות בישראל שהיו להוטים אחר אהבת ה׳, אבל לא ע״י גבולים שהגבילה תורה, וכאשר יבואר באורך בפ׳ קרח, שזה היה עיקר החטא של ר״נ אנשים שהיו צדיקים גמורים וחטאו בנפשותם במה שמסרו עצמם למיתה ע״י תשוקה קדושה זו להשיג אהבת ה׳ ע״י הקטורת, אע״ג שלא יהיה לרצון כפי דרך התורה וכו׳, ובשביל זה אמר משה לישראל, כי לא כן הדבר, אלא אותו יצה״ר העבירו מלבכם, שגם זה התשוקה, אע״ג שהיא להשיג אהבת ה׳ בקדושה, מ״מ אם הוא לא בדרך שעלה על רצונו ית׳, אינו אלא דרך יצה״ר להטעות ולהתעות דעת גדולי ישראל בזו התשוקה וכו׳

ואף נדב ואביהוא חטאו בחטא זה.

״בקרבתם לפני ה׳ וימותו״. שנכנסו בדרך א׳ של אהבת ה׳, ולא יכלו להתאפק על התשוקה להשיג דעת וכבוד אלוקים, וברוב תשוקה נכנסו להקטיר בהיכל. וקטורת היא דבר המביא לידי התקרבות יתרה לשמים, וע״כ נבחר הקטורת להר״נ איש במחלוקת קרח, אשר גם המה נתעצמו בזו התשוקה יותר מהמדה״.

וכ״כ באור החיים: שהגם שהיו מרגישים במיתתם, לא נמנעו מקרוב לדבקות נעימות עריבות ידידות חביבות חשיקות מתיקות עד כלות נפשם מהם.

וכן מצינו בסוף פרשת משפטים: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלוקים ויאכלו וישתו. וכתב רש״י שם: מכלל שהיו ראויים שהשתלח בהם יד. שמשה שהה בהר ארבעים יום ״לחם לא לאכל ומים לא שתה״ ״כדי שיעמוד חי לפני ה׳, נקי

ומשולל מכל עניני הגשמיות, ומטעם זה לא אכל מ' יום כדי להרחיקו מכל עניני הגוף" אבל אלו הזקנים נדב ואיבהוא ושבעים הזקנים וכו' לא היו כמשה בנבואתו שלא אכל ולא שתה כשחזה פני אלוקים, אלא המה חזו את האלוקים ויאכלו וישתו וכו' ש"מ שבני אהרן חטאו בזה שהסתכלו בשכינה מתוך לב גס של אכילה ושתיה וכו'".

ההתבוננות בשכינה, תוך כדי זיקה אל החומר, כשעדיין זקוקים לאכילה ושתיה, מורה על עליה והתרוממות שלא במקומה ושלא בהתאמה למציאות הנוכחית של האדם.

"רבותינו אמרו בשביל שזנו עיניהם מן השכינה, אמרו לא כך עשה משה שהלך לרקיע והביט בשכינה, ולא צריך לא אכילה ולא שתיה, אף אנו כיון שאנו מביטים בשכינה, אין אנו צריכים לא אכילה ולא שתיה. ואעפ"כ ויחזו את האלוקים וצרכו לאכילה ושתיה, שנא' ויאכלו וישתו. ולא רצה הקב"ה לערב אבל בשמחה, "אלא הריני ממתין שם עד שהוקם אהל מועד. באותו פרק מתו נדב ואביהוא, וזקנים מתו בתבערה.

ובתנחומא ישן: ותצא אש מאת ה' ותאכל בקצה המחנה – בקצינים שבמחנה, ומנין שאותם הזקנים שעלו להר נשרפו, שנא' ותבער אש בעדתם, ואין עדה אלא סנהדרין, שנא' והיה אם מעיני העדה.

ומפליא הדבר, שכלם נענשו בענין אחד.

בקצינים במחנה – ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה.

בנדב ואביהוא - ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם וימותו לפני ה'.

בעדת קרח - ואש יצאה מאת ה' ותאכל את מאתיים וחמשים איש מקריבי הקטורת.

ומבואר בגמ' בסנהדרין שהוא שריפת הנשמה וגוף קיים, והיא צורת ההסתלקות, לאלו אשר גופם אינו יכול להכיל את נשמתם, מתוך שאיפה אדירה של הנשמה להשתחרר ממאסר הגוף, להתרומם ולהתעלות.

ד. פנחס זה אליהו

כשהולכים אחרי ההרגשה העליונה של הופעת רוח הקדש, ושל כל תכונה והופעה שבעולם, בלא התקשרות אל התורה ומעשיה בפרטיות, ובמדידת המדות הטובות, המשוערות על פיה, הרי זה חטא נדב ואביהוא, הפרדת יסוד אבא מאימא עלאה.

חושבים המתנהגים ככה שמתקרבים אל הקדש, מיחדים הם ממרחקים, מקריבים אפילו אש זרה, ובאים אל הקדש שתויי יין בלא אימתא דשמיא הנובעת ממקור עליון, הבא על ידי כסוי הראש, אלא פרועי ראש, ומתיחדים כל אחד בהשגתו המיוחדת בלא איגוד עליון של תורת משה מורשה, ולא נטלו עצה זה מזה, ומורים הלכה בפני רבם, מתוך הכרה של גדלות פנימית וכו'.

והם מיודעיו של מקום, אינם יכולים להתגבל בגבולים. גדולים ממשה ואהרן, בהתפשטותם נדחים מן העולם, ואינם באים בבנין של משפחה, ובנים לא היו להם. וחוזרים בהולדה שניה, בפינחס זה אליהו, המלא רוח ה' וקנאת הברית.

פנחס מתקן חטא נדב ואביהוא, הוא מקנא על הפער בין הפנים והחוץ, הוא פועל נגד מי שיש בו סגולת ישראל, אך מתעלם ממנה ומתנהג באופן מעשי כאחד האדם. ואין לך ביטוי נמרץ יותר לניתוק הגוף מן הסגולה הפנימית, מזה שאדם שקוע בתאווה בשרית, הבאה לידי ביטוי בבעילת גויה. וע״כ הבועל ארמית קנאים פוגעים בו. ופנחס מורה הלכה בפני רבו.

ורבו נענה לו – קריינא דאגרתא איהו ליהוי פרוונקא. והכתוב הסכים עמו ״פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל וכו׳ לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום״.

״פנחס זה אליהו״, ואליהו הוא מלאך הברית.

מלכות אפרים מנעו מהם את המילה, ועמד אליהו זכור לטוב וקנא קנאה גדולה אמר לו קנא קנאתי לה׳ אלקי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל אמר לו הקב״ה לעולם אתה מקנא חייך שאין ישראל עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך מכאן התקינו חכמים שיהיו עושין מושב כבוד לאליהו שנקרא מלאך הברית, שנאמר: ומלאך הברית אשר אתם חפצים. וצריך להתקין לו כסא ולהזכיר בפיו: זה הכסא של אליהו.

ברית מילה היא הופעת הסגולה בבשר. וכך הגדיר בס׳ החינוך:

משרשי המצוה זו, לפי שרצה השי״ת לקבוע בעם אשר הבדיל להיות נקרא על שמו, אות קבוע בגופם, להבדילם משאר העמים בצורת גופם, כמו שהם מובדלים מהם בצורת נפשותם, אשר מוצאם ומובאם איננו שווה.

ובזה מבוארת המשנה בנדרים.

״קונם שאני נהנה לערלים, מותר בערלי ישראל ואסור במולי עכו״ם. שאני נהנה למולים,אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו״ם. שאין הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים״.

וזו ענינה של ברית המילה – חדירת הקדושה הפנימית בבשר החיצון. ״ועל בריתך שחתמת בבשרנו״. ״וחוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש״. ״למען בריתו אשר שם בבשרנו״.

ואליהו מלאך הברית, הוא המגלה את יכולת החיבור שבין הפנים והחוץ, את עידון הבשר ורוממתו, גילוי הסגולה בהופעה החיצונה.

וגדולה מזו מצינו אצל ר׳ מאיר, שהאורה הפנימית חודרת ובוקעת מבעד לבשר, עד ללבוש החיצון.״ובתורתו של ר״מ מצאו כתוב כתנות אור״. שאף העור החיצון, הגס והחמרי, הפך להיות מאיר, מגודל הקדושה הפנימית. ואופייני הדבר לר״מ, שכל ענינו הוא האור. ושמו הוא מהותו. וכך מסופר עליו במדרש , שכשהיה בפונדק ורצה בעל הפונדק ללסטם אותו. וקרא לו בלילה שיצא מהפונדק. ״אמר לו ר״מ יש לי אח שאני ממתין לו. וכו׳, א״ל מה שמו ואני אלך ואקרא לו. א״ל כי טוב שמו. כל אותו הלילה הלך אותו הפונדקאי וצווח: כי טוב, כי טוב , וכו׳ בבקר א״ל אותו פונדקאי היכן הוא אחיך שאמרת, א״ל הרי בא לו – ״וירא אלקים את האור כי טוב״.

אחיו של ר׳ מאיר – האור כי טוב!

ואור זה שנגנז לעתיד לבא, פורץ הוא אצל ר״מ כל גדרות חמריות ומתגלה אף במעטה החיצון של הכתנת, - ״כתנות אור״. ואין לך בטוי לענין זה, של חדירת הקדושה הפנימית בחיצון בעולמנו, יותר מאשר הסתלקותו של אליהו מהעולם בגופו. וכן הוכיח הרמב״ן מאליהו שתתכן מציאות כזאת שלא בנס.

כי יקום הנפש בהתיחדה בדעת עליון, כקיום המלאכים בו, והתעלות הנפש על הגוף, מתבטלת הכוחות הגופיות כמו שהזכרנו פעם אחר, עד שיתקיים הגוף כקיום הנפש בלא אכילה ושתיה, וכקיום משה בהר ארבעים יום. ואם נייחס זה אל מעשה הנס, הנה אליהו יוכיח שלא הושלך הגוף ממנו, ולא נפרד מן הנפש, והתקיים מאז ועד עולם.

ה. אדרת אליהו

אור הקדש מתפשט תחילה על כח הדיבור. . .ואח״כ מתעלה גם חוש השמיעה. . .ואח״כ האור מתפשט על חוש הראיה. . .ואח״כ כל תנועה וכל רגש וזעזוע נעשה מלא חן וכבוד עליון, עד המדה העליונה של הופעת אור קדש גם על כל ענייניו, על כל מה שמשתמש בהם, מקלו חמורו וכל אשר לו. אמנם להחיות מתים ע״י המשענת, זאת היא מדה של צדיקים לע״ל, ואלישע רצה להופיע אור קדש זה בעוה״ז, ונדחה הדבר עד עת קץ.

ונצוצי אורה מזה באים לישרי לב, מעין עוה״ב ותחיית המתים באה ע״י אליהו זכור לטוב, אשר באדרתו צפון כח הקדש לשפוך רוח נבואה, ולעשות פלאות, בצעקת איה ה׳ אלקי אליהו.

באדרתו של אליהו היה כדי ליתן פ׳ שנים מרוחו לאלישע.

ויהי כעברם ואליהו אמר אל אלישע, שאל מה אעשה לך בטרם אלקח מעמך ויאמר אלישע ויהי נא פי שנים ברוחך אלי . . .

ויהי המה הולכים הלוך ודבר, והנה רכב אש וסוסי אש ויפרידו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמימה.

ואלישע רואה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו וירם את אדרת אליהו אשר נפלה מעליו.

אחד השמות שנקראו בהם ישראל הוא ״עברים״. ״ולמה קורא אותם עברים, ע״ש שעברו ים״. ומפרש מהר״ל:

שהאדם יש לו מעלה אלקית, נדחו המים שהם חמריים, כמו שנתבאר כמה פעמים, כי החומר נדחה מפני דבר אלקי וכו׳, וכן ישראל מפני העניין האלקי שקנו ישראל ביצ״מ, נדחה הים ונעשה יבשה.

וכך נסוג הים מפני אדרתו של אליהו.

ויקח אליהו את אדרתו ויגלום ויכה את המים ויחצו הנה והנה ויעברו שניהם בחרבה.

ואלישע חזר על מעשה זה.

ויקח את אדרת אליהו אשר נפלה מעליו, ויכה את המים, ויאמר איה ה' אלקי אליהו.

אף הוא ויכה את המים ויחצו הנה והנה ויעבר אלישע.

ועל מקלו של ר' מאיר נאמר בירושלמי: מקלו של ר"מ היתה בידי והיא מלמדת לי דעה. וכך מסופר בגמ' על חמורו של ר' פנחס בן יאיר. "אקלע לההוא אושפיזא, רמו ליה שעריה לחמריה, לא

אכל. חבטינהו, לא אכל. וקריהו (בידים מן האבנים והפסולת – רש"י) לא אכל, א"ל דלמא לא מעשרן, עשרינהו ואכל.

ו. אזור עור במתניו

כי אסר המייניה מברך "אוזר ישראל בגבורה". וכ' הרמב"ם:חגורתו, והוא ע"ש "נאזר בגבורה". "אזור נא כגבר חלציך".והוא מפני שישראל מצווים בזה ומוזהרים בזה יותר, כי בחגורת חגורה עיקר כוונתם כדי שלא יהיה לבם רואה את הערוה, משא"כ זולתם, שאין כוונתם בחגורה אלא כדי שיהיו מזורזים בגבורתם יותר, שכן הוא טבע החגורה,מזרזת את האדם יותר. . .אבל ישראל עיקר טעמם בחגורה הוא לצניעות. . .והגבורה תבא ממילא.

אך יש בזה ענין עמוק יותר. לא זו בלבד, הפרדת החלק העליון של גוף האדם מן התחתון, מן הערוה, לא ביטול הכוחות התחתונים, ולא רק ענין הגבורה. אלא שילוב שניהם. גבורה המכניעה את הכוחות החומריים, אך גם יודעת לשכלל אותם, להעלאתם ורוממותם. וכך הם דברי הרב זצ"ל בברכה זו.

גבורה מיוחדת היא גבורתם של ישראל, המצטיינת לא בכבושים שמכבשים את אחרים, מכניעים אותם או מאבדים אותם, אלא גבורה שבעיקרה היא קשורה בכבוש שהאדם כובש את עצמו, גבורת הנשמה האלקית, הרוח האצילי שבאדם, שמכבש את הגוף הבהמי ואת תאוותיו ואת הגסות והסערות,

גבורת ארך אפיים הטוב מגבור, ומושל ברוחו מלוכד עיר. זאת היא הגבורה האזורה לישראל, הנאותה ליסוד המוסר הטהור והרמת ערכו של האדם ביתרונו מן הבהמה הראויה להאמר בעיקרה, כד שרי המייניה, בחזוק המתנים בכלל להיות יותר חמוש במלא הכח, ולהבדיל עם זה בין החלק השפל של הגויה לחלקה העליון, שיהיו הכוחות המטים את האדם לצדו הבהמי, מושפעים להיות טהורים ומשועבדים לגבורת הלב, המתמלא עז טוהר ורגש מלא קדש, בשאיפה עליונה לגבורה של מעלה.

על חלק טוב זה, המיוחד לכללות האומה, ביסוד גזע קדושת נשמתה, המאירה לכל אחד מאי שיה בהדרת כבודה, הננו מברכים אוזר ישראל בגבורה.

ואין לך עוד אדם במקרא, מלבד אליהו, שסימן ההיכר שלו הוא אזור מתנים.

"ויאמרו אליו איש בעל שער, ואזור עור אזור במתניו, ויאמר אליהו התשבי הוא.

עשרה דברים נבראו בע״ש בין השמשות. ״בריאה בין השמשות הוא על טבע, וזה כי הנברא בששת ימי בראשית, לפי שהם ימי החול, הנברא בהם הוא טבע לגמרי, אבל ביה״ש, מפני שביה״ש קצת חול וקצת קדש, ברא בו דברים שאינם טבע לגמרי״ .

בין השמשות הוא הזמן המיוחד, לדברים שיש בהם מן הסגולה העל טבעית, ההתגברות על הכוחות הטבעיים. וכך מפרש המהר״ל את ענין חמורו של אברהם, משה ומשיח, שבכולם נאמר שרכבו עליו, ואמרו חז״ל שהוא אותו חמור. ופירש, שהרכיבה מורה על התנשאות והשליטה על הכוחות החמריים, התנשאות של מעלה וקדושה נבדלת, ולפיכך נאמר בפרקי דר״א, שחמור זה נברא בע״ש ביה״ש.

״מפני שאלו הצדיקים מתרוממים על העולם, היה סדר בריאה של ביה״ש מחייב להם החמור, כי היו רוכבים על הדברים הנבראים ביה״ש. לפיכך מסדר ביה״ש בא להם החמור, כמו שהבריאה של ששת ימי בראשית לסתם רכיבה, כך סדר ביה״ש לרכיבה מיוחדת הזאת, שהיא רכיבה שהיו מתרוממים על העולם, ומסדר ביה״ש מסודר להם החמור הזה. בין השמשות הוא התפר המחבר יום ולילה, קדש וחול. לעתיד לבא יתפשט היום לתחום הלילה – והיה לעת ערב יהיה אור. וקדושת שבת תפלוש לימי החול – מזמור שיר לעתיד לבא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. ובין השמשות ניתן כח זה.

״ביה״ ש נברא מסודר סדר זה בכח להיות יוצא לפועל לגמרי בעת הצורך, והבן זה מאוד, כי הם דברים ברורים כאשר תבין דברי חכמים. באליהו התגלה כח זה בפועל.

אחד הדברים שנבראו בע״ש ביה״ש הוא אילו של אברהם. ואמר ר׳ חנינא בן דוסא, אותו איל לא יצא ממנו דבר לבטלה. אפרו של איל הוא יסוד שע״ג מזבח הפנימי.

גידיו של איל הם עשרה נבלים של כנור שהיה דוד מנגן בהם.

עורו של איל הוא אזור מתניו של אליהו

שנאמר: ויאמרו אליו איש עלה לקראתנו ואזור עור במתניו.

אליהו מתקן חטאם של נדב ואביהוא. אותה אש שיצאה מאת ה׳ ושרפה נשמתם בעוד גופם קיים, על אהבתם היתרה, ועליית נשמה מתוך שאינה יכולה להמצא בגוף המגביל, אותה אש חזרה אצל אליהו.

והנה רכב אש וסוסי אש, ויפרידו בין שניהם, ויעל אליהו בסערה השמימה.

והפעם לא היתה הפרדה בין נשמה וגוף. מפני שאף הגוף התעלה למדרגת נשמה, וכך עלו שניהם השמימה.

מפני גודל השתוקקות שהיתה לו לאליהו להדבק בהשי״ת, נזדכך גופו כ״כ, עד שהחומר שלו נהפך ונעשה ממנו צורה, כמו חנוך אשר לקח אותו אלקים ונעשה כולו רוחני, ממילא לא הרגיש אליהו, לא במיתה ולא בקבורה, ובסערה כזו עלה השמימה.

ואליהו הוא מלאך הברית.

ונמצא בכתבי האר״י ז״ל שר״ת מי יעלה לנו השמימה, הם מילה . ולפי שפנחס זה אליהו, קינא על חילול הברית, ויכפר על בני ישראל, וזכה לברית שלום, לכן עלה בסערה ״השמימה״.

והוא מכפר על חטאם של נדב ואביהוא. ונרמז הדבר בבקשתו של אלישע "ויהי נא פי שנים ברוחך אלי".

נא – ר"ת נדב ואביהוא. ואמרו חז"ל, כשהרג פנחס את זמרי, נכנסו בפנחס נפשות נדב ואביהוא, ואמרו פנחס זה אליהו. וזהו שבקש אלישע "נא פי שנים" – ר"ת נפש, היינו הנפשות הללו שקבלת בזמנו, יהיו לי.

ותחת אשר עזבו נדב ואביהוא את עולמנו, "ובנים לא היו להם". מתקן אליהו "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

וזה שאמר משה: שלח נא ביד תשלח – ביד אותו האיש שאתה עתיד לשלוח, תשלח ביד אליהו כו' א"ל הקב"ה אתה תרי"ג מצוות לך תנתן והוא לבדו ישפוט וכו'.

ז. האבות ואליהו

במתן תורה כפה עליהם הר כגיגית, ומכאן מודעא רבה לאורייתא. וזה האונס לא היה כי אם לגופים, כי הנפשות נהנות מהאור העליון, וזה רצונם וכבודם, לקבל עליהם עול תורה ומצוות, אבל הגופים עוד לא נתקנו לגמרי, ע"כ היה כבד עליהם עול התורה.

ואליהו יחזיר את הטבע הישראלי גם מצד הגוף, ולא תהיה עוד הפרדה בין הנשמה והגילוי החיצוני שבגוף. ושוב לא יהיה צורך בכפיה על הגוף. שאף הגוף יהיה מתוקן.

אצל האבות התגלה הצד הטבעי הפנימי, מצד הסגולה, וכבר אמרו שזכות אבות הכוונה זכות אבות. שהם המחדירים את התכונות האלקיות בנפש הישראלית. משה מגלה את הצד התורני, הלימודי והמעשי, הצד הבחירי, אלא שזה כאמור בכפיה. ואילו אליהו משלב את סגולת האבות עם הצד המעשי של משה. והטבע הישראלי מתגלה לא רק בסגולה הפנימית, אלא בגילויו החיצוניים.

דתכלית השלמות הוא כשהגוף יהיה כלו צח ומצוחצח בתכלית, עד שהוא עצמו יהיה נהנה מזיו השכינה. . . הרי שמדרגתו של משה רבינו, שהיתה אצלו אחדות גמורה מגופו של מש"ר עם הנשמה, כמו שסיפרו לנו חז"ל שגופו של משה רבינו "התנשק" עם נשמתו. . .ודרגת השלמות הוא שיהיה "והתהלכתי בתוככם – אטייל עמכם בג"ע – ולא תגעל נפשי אתכם", היינו שהגוף עצמו יהיה נהנה מזיו השכינה, וזוהי דרגת השלמות. . . אטייל עמכם בג"ע, עם הגוף עצמו , דהינו דרגת אדה"ר קודם החטא, דהגוף עצמו היה נשמה, והגוף עצמו נהנה מתורה ומצוות, ורק זהו תכלית השלמות. . .דהגוף בא לידי בחינה של "צמאה לך נפשי".

"האבות משפיעים הם את הצד הטבעי שבכנס"י, ומשה רבנו את הצד הלימודי".

"משה מאיר את אור התורה, ואליהו את אור הטבע הישראלית הנקיה".

הרב אברהם ריבלין □ משגיח

שירת קדש הקדשים

(על היחס בין המשל והנמשל בשיר השירים)

א. המשל והנמשל בשיר השירים

שיר השירים הוא אחד מספרי המקרא, שחכמים דנו בכשרותם לבא אל הקדש.כך שנינו במשנה: "כל כתבי הקדש מטמאין את הידים. . .רבי יוסי אומר קהלת אינה מטמאה את הידיים. ושיר השירים מחלוקת. . .אמר רבי יוחנן בן יהושע "כך נחלקו (שיש מחלוקת בשיר השירים) וכן גמרו" (שמטמא את הידיים). טעמי המחלוקת לא נתבררו במשנה עצמה אבל ניתן ללמוד עליהם ממקורות אחרים. בתוספתא נאמר: "ר"ש בן מנסיא אומר שה"ש מטמא את הידיים מפני שנאמרה ברוח הקודש. והקהלת אינה מטמאה את הידיים שאינה אלא חוכמתו של שלמה" ולפי זה כתב הרב זוין "אף בשיר השירים אלה שאמרו שאינו מטמא את הידיים, הרי זה מפני שסוברים שחכמתו של שלמה היא" וכעין זה מצאנו באבות דר' נתן: "בראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו. שהם היו אומרים משלות, ואינם מן הכתובים ועמדו וגנזו. עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופרשו אותם. . ." נדמה שאחד העניינים שעומדים מאחרי הספק הזה, הוא "לבושו" החיצוני של הספר שאינו אלא סיפור ושיר אהבה בין הרעיה ודודה, עניין שהוא שייך לכאורה למסגרת חיי החולין. והעובדה ששם ה' אינו מוזכר במגילה בפרוש, מוסיפה חול לחולין. אכן נמנו וגמרו, ששיר השירים מטמא את הידיים, וכדי להוציא מלבם של "הגמדים בעלי עיניים טרוטות. . ." הפליגו חכמים במעלתו וקדושתו של שה"ש. "ר' אלעזר בן עזריה עבד ליה מתלא (משל) לאחד שהוליך פאה של חיטים אצל הנחתום. א"ל להוציא לי ממנה קמח סולת. . ." ורש"י הביא את המדרש והמשיך: "אמר לו הוצא לי כך וכך סולת, כך וכך סובין, כך וכך מורסן, וסלית לי מתוכה גלוסקא אחת מנופה ומעולה. כך כל הכתובים קדש ושה"ש קדש קדשים שכולו יראת שמים וקבלת עול מלכותו". סוף דברי רש"י הם ציטוט מהמשנה: "אמר ר' עקיבא: ח"ו לא נחלק אדם מישראל על שה"ש שלא יטמא את הידיים. שאין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן בו שה"ש לישראל. שכל הכתובים קדש ושה"ש קדש קדשים". בהסבר ענין קדש קדשים הביא הרב קהתי בפרושו למשנה: "שכל התורה מתפרשת בד' דרכים פשט רמז דרש סוד. ולפיכך במקום שיכולים לפרש את הענין גם כפשוטו הוא רק קדש. אבל

שה״ש שאין אפשרות בשום פנים״, לפרש חלילה את שיר האהבה כפשוטו, הרי שזהו קדש קדשים, כלומר אך ורק שירות ותשבחות לממ״ה הקב״ה. וביתר הסבר פירש הרב אונטרמן: ״ידוע כי בקרבנות שבמקדש, היו שני סוגים: קדשי קדשים וקדשים קלים, ודיניהם שונים זמ״ז, אבל לא ברור לנו מה הבדל בין קדש לקדש קדשים בשירה?״ ואחרי שהסביר כנ״ל שבשירים האחרים עם שיש בהם רמז ודרש וסוד, אבל יש בהם גם פשט כמו בקדשים קלים, שיש גם חלק לבעלים, כתב שכיון ששה״ש אין לפרשו כפשט כלל ״ומטעם זה קרא ר״ע לשה״ש קדש קדשים. לאמר שהוא כולו קדוש ונשגב. . .וכמו שבקדשי קדשים אין לבעלים חלק בבשר הקרבן״.

בהסבר התוכן הפנימי של שה״ש, שספור הרעיה והדוד משמש לו כיסוי, נחלקו המפרשים. אפשר להבחין בשלש גישות מרכזיות בענין מ״נמשל״.

א. השתוקקות הרעיה לדודה, היא נמשל לנשמת האדם הפרטי, חלק אלוקי ממעל העורגת לצור מחצבתה – הקב״ה. כנאמר ברבים מפסוקי התהילים: ״צמאה לך נפשי. . דבקה נפשי אחריך. . .״. כך כתב המלבי״ם: ״. . .היא נשמתו הרוחנית האלוקית אשר סגרה בגויתו. . . אבל היא היתה קשורה במוסרות אהבה אל דודה בשמים, הרועה צבאותיו אשר בראה. . .״. כעין זה פירש גם הרלב״ג, וכן גם דעת הרמב״ם.

ב. במעגל יותר רחב יש לראות בשה״ש את הקשר בין כנסת ישראל לקב״ה. כך פירש רש״י: שיר שהוא על כל השירים אשר נאמר לקב״ה מאת עדתו ועמו כנסת ישראל. . .זה השיר אמרת בפיה בגלותה ובאלמנותה. . .״ פרוש רש״י מבוסס על המדרש הרואה בשיר השרים את ההסטוריה של על ישראל ויחסו לבוראו למן הוסדו לעם עד הגאולה עתידה. (וכך ברוב המפרשים, אלשיך אבע״ז מצודות ועוד). לפרוש זה הד רחב בפסוקים רבים מאד בנביאים: ״ומשוש חתן על כלה״ ״ישיש עליך אלוקיך״ ועוד. במעגלים מתרחבים והולכים (האדם הפרטי, כנסת ישראל, הבריאה כולה) את השתוקקות והערגה אל הקודש. שכל יצור אנושי חש ומרגיש (הן מהבחינה הרגשית – נפשית והן מהבחינה היצרית גשמית) כמשל לאהבה עליונה. הדברים שלהלן באים להאיר נקודה אחת בפרשת היחס הזה בין המשל והנמשל, ולהוציא מכלל טעות, שנדמה כי התאזרחה גם בליבותם של שומרי אמונים, כאלו היודעים להבחין בין הגלוי והנסתר, והמבינים ששיר השירים הוא אכן קדש קדשים.

ג. ובמעגל רחב עוד יותר פרשו המקובלים ששיר השירים רומז להשתוקקות הבריאה כולה, לחזור ולהתמזג עם העולמות העליונים, משם לוקחו טרם נוסדו ארץ ושמים. ״כי מקור הנבראים, המחיה ומהוה מאין ליש, היא העולה ומתכללת בבחינת בטול, במאצילה ב״ה בבחינת שיר ברצוא ושוב, וגם אחרי התלבשות בבי״ע (=בריאה יצירה עשיה) הנה עליות העולמות שעולים ומתכללים וכו׳ נקרא בחינת שיר. . .״.

שלשת הרבדים האלה בהסבר שה״ש משתמשים בלבוש החיצוני – ספור הרעיה והדוד, כדי לתאר, במעגלים מתרחבים והולכים (האדם הפרטי, כנסת ישראל, הבריאה כולה) את ההשתוקקות והערגה אל הקודש. הצד השווה שבהם הוא השמוש באהבה הטבעית שבין איש ואשה. שכל יצור אנושי חש ומרגיש (הן מהבחינה הרגשית – נפשית והן מהבחינה היצרית גשמית) כמשל לאהבה עליונה. הדברים שלהלן באים להאיר

נקודה אחת בפרשת היחס הזה בין המשל והנמשל, ולהוציא מכלל טעות, שנדמה כי התאזרחה גם בליבותם של שומרי אמונים, כאלו היודעים להבחין בין הגלוי והנסתר, והמבינים ששיר השירים הוא אכן קדש קדשים.

ב. תהליך הנסירה הגשמית – קשר האיש והאשה

כידוע, ספור בריאת האדם נשנה בפרשת בראשית פעמיים, ולאו דוקא בהתאמה לכאורה. בעוד שפרק א' מספר על בריאת יצור אחד "בצלם אלוקים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם" מספרת התורה בפרק ב' כיצד אמר ה' "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" ובהמשך "ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם וישן ויקח אחת מצלעותיו. . .ויבן ה' אלוקים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה. . .".

אחת התשובות ניתנת בגמרא: "דאמר ר' ירמיה בן אלעזר דו פרצופין ("אחד מלפניו ואחר מאחריו" – רש"י) ברא הקב"ה באדם הראשון שנאמר אחור וקדם צרתני. וכך גם הביא רש"י בפרושו לתורה: "במדרש אגדה, שבראו שני פרצופים בריאה ראשונה ואח"כ חלקם".במדרש נקראית חלוקה זו - "נסירה". "אמר רשב"ן בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר דו פרצופין בראו, ונסרו ועשאו גביים גב לכאן וגב לכאן". ומקור הדברים בזהר "מה עבד הקב"ה? נסר ליה ונטל נקיבה מיניה". התכלית של הנסירה וההפרדה הזו היא האחוד מחדש כנאמר בפס': "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" רק שה"אחד" המקורי היה מחובר חיבור טבעי הכרחי, ונצחי גב אל גב, ה"אחד" של עכשיו הוא חבור רצוני בחירי של שני חלקיו, הוא חבור בחינת "ופניהם איש אל אחיו", אך יחד עם זאת הוא חבור לשעה, אין בו מימד של ניצחיות ואפשר גם להפקיעו לגמרי.

הבחנה זו ב"יתרונות" וב"חסרונות" של כל אחת מצורות ה"אחד", תעזור לנו לענות על השאלה: ומעיקרא מאי קסבר? הוי שואל, מדוע ברא ה' את האדם יצור אחד דו-פרצופין, אם אחר כך "החליט" לחלקו לשני יצורים נפרדים? וכי לא ידע הקב"ה בזמן הבריאה הראשונית, ש"לא טוב היות האדם לבדו"? לאור הדברים דלעיל יתכן וכן לגבי האור שנגנז וכן לגבי הבריאה במדת הדין ועוד... מה המקום להו"א ולמסקנה אצל הקב"ה? לומר שהקב"ה רצה שנדע שהיה מצב, שהאחוד בין האיש והאשה, היה טבעי ומוכרח, והיה לו מימד של נצח. אך כדי שלא תהיה לאדם (לאיש ולאשה) הרגשה שאחדותם כפויה עליהם מבחוץ, היה הכרח לנסרם זו מזה ולתת להם להפגש ולהתאחד בבחירתם החופשית. ובה בשעה ידעו שבעצם אחדות זו עומדת מעל ומעבר לבחירתם הם.

כך גם נבין את מאמר הגמ' " אמר רב יהודה אמר רב ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני". בודאי ישנם רבים המתאוים לשמוע אותה בת קול, על מנת לפתור ספקותיהם. אך לא מחכמה ישאלו על זאת. כי בת הקול יוצאת כדי להשמיע שהזווג משמים בחינת הכרח וטבע. אולם האדם בעוה"ז ננסר מבת זוגו שלא

יהיה מוכרח בבחירתו. כדי לקיים את "בעל אבידה מחזר על אבידתו" וכדי שישמח האדם בבחירתו הוא – לא יתכן שישמע את בת הקול מקדמא דנא.

ובזה יובן גם נוסח ברכה שביעית מברכת החתנים: "אשר ברא... אהבה ואחוה..." יחס ה"אהבה" ל"אחוה" הוא היחס בין הדבוק הרצוני הבחירי, לאחדות הטבעית הנצחית. האהבה באה מצד האדם, וע"כ משמחת אותו ביותר. אך שיברה בצדה, שכן נתונה היא למשברי העיתים. אח – כפוי הוא על האדם. אך שכרו בצדו, שמאחוה אי אפשר להתגרש, גם עם רבים ומתרחקים עד קצה העולם. התפילה והברכה לזוג שתהיה בהם אהבה בבחינת אחוה. דבוק של פנים בפנים עם נצחיות של גב לגב.

ג. תהליך הנסירה הרוחנית – קשר ישראל והעולם לתורה ולקב"ה

את הרעיון של הקשר הכפוי, האחד המוכרח, שהופך לקשר בחירתי אחרי הנסירה, שראינו לעיל בענין איש ואשה, אנו מוצאים גם ביחס לעניינים רוחניים. להלן נדגים את הקשר הזה באדם ותורתו מבחינה אישית וכלל לאומית. נראה שאת שתי הבחינות של האחדות מוצאים אנו גם במעמד הר סיני ונרחיב את הדברים בהבנת הבריאה כולה, יסוד הכפירה, ובשתוקקות הבריאה לבוראה.

הגמ' מתארת את מה שעובר על העובר: "דרש ר' שמלאי למה הולד דומה במעי אמו... ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה..."

וגם כאן אפשר לשאול. אם ידע את כל התורה מדוע בא המלאך ומשכחו. ואם שכח וצריך הוא להתחיל הכל מבראשית בכוחות עצמו, לשם מה יהי הלמוד ה"מלאכי" מלכתחילה.

המסר לכאורה ברור. הקשר בין האדם והתורה הוא מוכרח, ואינו נתון לבחירה, אולם כל בריאת העולם היתה כדי שלאדם לא תהיה הרגשת כפיה הרגשה של נהמא דכיסופא. לכן משתכח ממנו לימודו, והוא עמל בימי חייו לרכשו שנית ביגיעתו העצמית. ורק אז מתברר לו (אם הוא זוכה) שבעצם הדברים היו כבר בתוכו.

זהו גם פרושה של השואת בני האדם לדגים. "אמר רב יהודה אמר שמואל מאי דכתיב ותעשה אדם כדגי הים... למה נמשלו בני אדם כדגי הים? לומר לך מה דגים שבים כיון שעולים ליבשה מיד מתים, אף בני האדם כיון שפרושין מדברי תורה ומן המצוות מיד מתים". על השאלה האם הדג "אוהב" להיות במים או "חייב" להיות במים? התשובה היא שהוא אוהב, אבל הוא גם חייב. זהו גם הקשר של היהודי לתורה קשר של רצון בחירי אבל גם גורל כפוי בחינת אהבה ואחוה.

רעיון זה נשנה כמדומה גם בזמן נתינת התורה במעמד הר סיני. על הפסוק "ויתיצבו בתחתית ההר" דורשת הגמרא:"א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם", וכבר שאלו התוס': "ואע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע. . ."? ואם כן לשם

מה הכפיה? והסביר המהר"ל " לפיכך אין ראוי שתהיה קבלת התורה בבחירת ישראל רק שיהי הקב"ה מחייב ומכריח אותם לקבל התורה, שאי אפשר זולת זה, שלא יחזור העולם לתוהו ובוהו. . .ולכך כפה השי"ת עליהם ההר כגיגית להיות החבור הזה הכרחי. . ." אבל בתוך הכפיה וההכרח ישנו גם מקום להקדמת נעשה לנשמע, כדי שהדברים לא יבואו רק מלמעלה בצורת טבעית מוכרחת אלא גם בצורה בחירית רצונית ע"י העם מלמטה.

הרב קוק משתמש ברעיון הזה כדי להסביר את מציאות האפשרות של כפירה בקב"ה. ולא יקשה לנו לגלות בדבריו על הכפירה והאמונה, חלק מהמושגים שכבר הובאו לעיל: "אי אפשר לאדם להפרד מדבקות האלוקית.ואי אפשר לכנסת

ישראל להפרד מצור ישעו אור ה' אלוקי ישראל. אבל אי האפשרות הזו, ההולכת ומופיעה בכל הדורות, יש בה הכרח טבעי, שאיננו נותן מקום לבהירות הדעת לגלות את פעולתה. על כן באים ימים שתרדמה נופלת על האדם. והפרצופים ננסרים זה מזה, עד שהפרוד הגמור נעשה אפשרי. ובכללות התרדמה במקום צלע מחוברת חבור טבעי גם לגב, עומדת תפארת אדם בכליל הדרה, שהבחירה השכלית מכרת לומר "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי. . ." האפשרות לדבר "גבוהה גבוהה" על דבר שמד, על דבר כפירה, על דבר פירודים מוחלטים, הן תולדותיה של הנסירה, המביאה לידי ההתאחדות הגמורה, הצורית החפשית. "ישיש עליך אלוקיך". החזיון מתגלה ביחושה של התורה אל האומה. שהחבור הטבעי הולך ומתפרד ע"י הנסירה התרדמית, וגמר הנסירה הוא תוכן הבנין, המביא לאחדות משוכללת, ותורה חוזרת ללומדיה, "וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך".

במעגל רחב הרבה יותר, נפגוש את המושגים הללו שהובאו לעיל, בדברי הרמח"ל על הקשר הפנימי של הבריאה כולה לצור מחצבתה. כך כתב הרמח"ל בספר כללים ראשונים סימן כח שכותרתו "ענין אחור באחור ופנים בפנים והנסירה". – "שעור הקרבות או הרחוק של התחתונים עם המשפיע העליון, נשער בענין האחור ופנים. כי האחוריים הם בחינת ההרחק כאדם שפונה מחבירו שהופך עורף אליו. והפנים הם בחינת הקירוב. . . . והנה קצה הרחוק הוא אחור באחור וקצה הקירוב הוא פנים בפנים. . . והנה כשהתחתונים בשלמותם הם נגשים לפניו יתברך כביכול בלב גס, כאשה לבעלה והוא פונה אליהם באהבה ומצב זה הוא היות נוקבא פנים בפנים עם הז"א. אך בהיותם בלתי תקון הוא היותם אחור באחור שאין להם מצח להרים ראש לפניו, ואף הוא אינו פונה להם באהבה. אפס כי הם נשואים מני רחם, והם דבקים בו יתב' מצד היות הנשמה חלק אלוק' ממעל ובבחינה זו לא יפרדו מעולם ועד עולם. ולכן נוקב' אפילו כשהיא אחור באחור – כתל אחד לשניהם. . . בהמשך, מסביר הרמח"ל את בריאת העולם והאדם על פי חיסור הזה גופו: "והנה אפילו קודם רדת הנשמות לעולם, הנה מצד מציאותם העצמי הם נסבלות ממנו יתב', ואינם נפרדות ממנו ונהנים מאורו. ואדברא אין להם כח זולת מה שמקבלות ממנו. אך בבושת הפנים, כמאן דאכיל דלאו דידיה. . .אבל ברצות הקב"ה שתהיה העבודה בבני אדם שהיא מה שאינו בידי שמים, הנה יצטרך שהרצון העליון יתן

להם ענין שבו לא יהיו צריכים לו ית', כמו שצריכים בשאר הדברים, ויוכלו לפעול מצד עצמם כבחירתם וזה נעשה במה שאימא יוצאה מז"א ונכנסת בנוקבא ונוסרת אותה ממנו ובונה אותה שלא על ידו. וזה מה שנותן בשורש התחתונים כח בלתי מצטרך אל ההארה העליונה אלא מוטבע בעצמם שלא יפעלו בכח מוכרח אלא בכח בחירי. והיא הנותנת להם שבח ומעלה, שמשם והלאה נוגע להם לבא אל פני המלך וליחשב לבעלה ושתהיה המלך פונה אליהם באהבה. . ." לפי דברי הרמח"ל כל בריאת העולם, מטרתה ותכליתה באו לידי ביטוי בריאת האדם. האחד הראשוני המחובר גב לגב הוא מצב העולמות לפני הבריאה, ואלו הבריאה עצמה היא תהליך הנסירה של האדם. העמדת מצב של שני גופים נפרדים כביכול, שתפקידם הוא לחזור ולהיות "בשר אחד" מתוך בחירה. האדם הוא הסמל לכל העולם, ולנשמות שבו, שעכשיו פונות אל פני המלך מתוך בחירה ואהבה.

ד. היחס בין ה"עולם הרוחני" ל"עולם הגשמי"

מהלך הנסירה והאיחוד שדברנו בו לעיל, בא לידי בטוי בשני מישורים מקבילים. במשור הגשמי של חבור האיש והאשה (לעיל פרק ב') ובמשור הקשר הנשמתי של היחיד, כנסת ישראל והבריאה כולה לתורה ולקב"ה (לעיל פרק ג'), שני המישורים הללו הם בעצם הלבוש והתוך של השירים (פרק א').

וכאן מקום להאיר הערה כנגד הסוברים שפשט שיר השירים הוא משל לאהבה העליונה, ומשייכים את ה"לבוש" למשל, ואת התוכן הפנימי לנמשל. למעשה הערה זו קשורה לכל הבנתנו את ה"מציאות" בה אנו חיים, ובודאי אינה מחודשת ליודעי דת וספר, אבל ישומה של הארה פשוטה זו, בעניין שיר השירים יהפוך אולי את היחס בין המשל לנמשל. בפרק העוסק "בחלקי הבריאה ומצביאם" כתב הרמח"ל: "הנבראים הגשמיים ידועים הם אצלנו, וחוקותיהם ומשפטיהם הטבעיים בכללם – מפורסמים. אך הרוחניים אי אפשר לנו לצייר עניינם היטב, כי הם חוץ מדיוננו, ונדבר בהם ובענייניהם רק כפי המסורת שבידינו. והנה מן העיקרים הגדולים שבידנו בענין זה הוא, שכנגד כל מה שנמצא בנמצאים השפלים, נמצאים למעלה כוחות נבדלים, שמהם משתלשלים ויוצאים. . .השפלים האלה הם ומקריהם, ונמצאים הכוחות ההם, שרשים לנמצאים השפלים האלה. . .ואולם עיקר מציאות העולם ומצבו האמיתי הוא בכוחות ההם העליונים. ותולדות מה שבהם הוא מה שבגשמיים השפלים וזה בין מה שמתחילת, ובין מה שמתחדש בהתחלפות הזמנים . . ."

הכלל שהמציאות האמיתית היא בכוחות העליונים הרוחניים, ומה שיש בעולם השקר שלנו הוא רק בבואה, תקף לפי הרמח"ל בשני מישורים: במציאות הסטטית (הטבע) והדינמית (ההסטוריה) ולזה התכוין בכתבו "הם ומקריהם" ו"בין מה שבתחילת, ובין מה שמתחדש בהתחלפות הזמנים". לנושא הדיון שלנו חשוב בעיקר המישור הראשון ולכן נתרכז אך בו, ונדגים את הדברים בארבעה עניינים.

1. הגמרא מביאה את דברי ר' אליעזר: "מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתידות? מאי טעמא? אילמא משום דמחלקן? כל חדא וחדא למילתא עבידתא. דאמר מר: זו זרת, (רש"י: מן הקטנה מודדים זרת של חשן). זו הקמיצה (מאצבע שאצל הקטנה מתחילין לקמוץ). . .אלא מה טעם משופות כיתדות שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעותיו באזניו". לנו נראית השאלה קצת מוזרה. פשוט לנו שהאצבעות של האדם מחולקות כדי לעשות בהן את הנדרש. להחזיק עט, כוס, כפית וכו'. קשה מאד מאד לתאר עולם בו כף היד היתה עגולה ללא אצבעות. השתא שזו צורת היד אנו מסבירים שאפשר להשתמש באצבע <u>גם</u> כדי לא לעבור על שמיעת דבר שאינו הגון. השקפת חז"ל הפוכה! מפני מה. . . ? זה השורש! וכדי לא לשמוע רכילות נבראו האצבעות משופות. ממילא, כדבר נוסף אפשר גם להחזיק עט, ולאכול. . .

2. דברים אלו מפורשים למעשה ברש"י: "ויאמר אלוקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. והיו למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ" ופירש רש"י "ולמועדים – להאיר ע"ש העתיד. שעתידים ישראל להצטוות על המועדות והם נמנים למולד הלבנה. ולימים – שמוש החמה חצי יום. . .ושנים – לסוף שס"ה ימים יגמרו מהלכן בי"ב מזלות. . .והיו למאורות – עוד זאת ישמשו, שיאירו לעולם". ובשם החפץ חיים מובא דיוק נפלא בדברי רש"י אלו: "אלו היו שואלים את החכם הגדול ביותר בעולם, לאיזו מטרה נבראה השמש, בודאי היה משיב ללא הסוס שהמטרה העיקרית של בריאת השמש היא, להאיר ולחמם את העולם. . .כאן מגלה לנו התורה שההפך הוא הנכון. עיקר כוונת בריאת השמש היא לסמל את המצב עם ישראל והעמים. . .ומכיון שכבר נבראו המאורות למטרה הזו, נתנה להם גם היכולת להאיר לארץ ולדרים עליה. מ"מ כ"ז הוא רק בדרך אגב כמבואר כאן ברש"י "עוד זאת ישמשו שיאירו לעולם".

3. מקובל אצלנו שפסח נקרא זמן חרותנו בגלל המאורע של היציאה מעבדות מצרים לחרות. וכן שאר מצוות הפסח, קרבן פסח, מצה ומרור הם פועל יוצא ממה שקרה ביציאת מצרים. דבר זה נכון רק בחלקו טוען ה"בית לוי": ". . .אבל עיקר יסודה של המצוה למה כך היא המצוה, איננו בשביל זה מה שהיה במצרים, דהרי התורה קדמה לעולם, וגם קודם העולם היתה התורה, והיה כתיב בה מצוות מצה, וגם אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה עד שלא נתנה. וא"כ הוא בליל ט"ו בניסן אכל אברהם מצה ומרור אע"ג דאז היה קודם גלות מצרים, ועל כרחך מצוות אלו לא נצמחו מגאולת מצרים. רק הוא להיפוך דמזכות מצוות פסח מצה ומרור שיש בלילה הזאת נ=צמחה גאולתן ממצרים בלילה זו. . ." הרעיון של "חרות", קדם למאורע של חרות, והוא גרם שיציאת מצרים תהיה בט"ו בניסן.

4. זהו גם הפשט במאמר הידוע "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ה"תורה שקדמה לעולם" היא הבסיס, היא המקור. שם השורש כדברי הרמח"ל שהובאו לעיל. המציאות בעולם הזה, הגם שנראית לנו מוחשית יותר, היא רק בבואה למציאות האמיתית בעולמות העליונים. מכאן באים אנו לישם את הדברים ביחס לשה"ש. מבחינת הרגשתנו כבני אדם גשמיים, החיים

בעוה"ז עלמא דשיקרא, הקשר הרגשי והפיזי בין איש לאשה הוא מוחשי ומורגש ביותר. לעומתו רגש "האהבה העליונה" אינו מוחש ומורגש

ה. היחס הנכון בין המשל לנמשל בשיר השירים

בעוצמות כאלו, אם בכלל. מבחינה זו ספור הרעיה והדוד הוא אכן משל (דבר מציאותי, מובן ופשוט) לאותה "אהבה עליונה" שהיא הנמשל (הדבר הפחות מציאותי הפחות מוסבר, והיותר רחוק מהרגש ומהשכל). את המשל שאנו חשים ומרגישים היטב, אנו משתדלים להעתיק גם לשטחי עבודת ה' – בבין אדם למקום.

זה נכון מבחינת סדר הזמנים של ההרגשות והעבודה שלנו. אבל חשוב להדגיש שמבחינת מבט האמת הכוון הוא הפוך! הקשר בין איש לאשה אינו ראשית הענין אלא אחריתו. הרעיון מתחיל בשרשים הרוחניים. הקב"ה רצה לברא בריאה שבה יופיע בהסתר, שתתכן בה אפשרות של הכפירה, כדי שבני האדם יוכלו להתקרב אליו בבחירתם החופשית בחינת פנים בפנים.

כתוצאה מרעיון רוחני זה נברא העולם הגשמי, וכסמל לרעיון הזה, נברא אדם אחד שנוסר לאיש ואשה, שבוחרים אחד את השני והיו לבשר אחד. אבל כמו שהפסח לא מתחיל ביציאת מצרים כי התורה קדמה לעולם, ולהיפך יציאת מצריםהיתה בט"ו בניסן, כי זה "זמן החרות" עוד לפני בריאת העולם, כך גם כאן. בריאת האיש והאשה כמו שהם, הערגה והשתוקקות שלהם, הבאים לידי ביטוי בספור הרעיה והדוד בשה"ש, הם תוצאה של הרעיון. הם סוף הדרך ולא תחילתה. פרקים ב' וג' בשני עולמות ומישורים נפרדים אלא הם סיבה ומסובב, כאשר פרק ג' הוא הסיבה הראשונית ופרק ב' הוא התוצאה המשנית.

נחזור ונדגיש, מבחינת עבודת ה' שלנו "ומבשרי אחזה אלוק". האדם מרגיש קודם את הרגשות בשרו ונפשו, ואח"כ מנצל אותן לעבודת ה' בחינת "מעלין בקודש". אבל בה בשעה הוא יודע שהרעיון האלוקי קדם, והסולם מתחיל כשראשו בשמים ומשם משתלשל לארץ.

* * * * *

"רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף". בספרי חסידות פרשו: לאדם נדמה שהוא רעב או צמא. האמת היא שהנפש שלו רוצה את הברכה, את העלאת הניצוצות. רק שהרצון הזה לקדוש שם ה' מתעטף ברעב של הקיבה. "והשלכתי רעב בארץ. . .לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי ה'".

"והאדם ידע את חוה אשתו". האחדות הגמורה שבאה חידי ביטוי במילה "וידע", אותה אחדות בין הרעיה לדודה, היא אך ביטוי חיצוני ל"וידעת היום. . . כי ה' הוא האלוקים. . .אין עוד" ותכליתה להגיע לימים בהם "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" ומי שיודע זאת, מבין ויודע ששיר השירים הוא קודש קדשים. _

צור שפיר

"שלושה" "ונשמע" "במסורה"

לע"נ אחות אימי רוחמה ז"ל בת עימנואל דוד ויפה נ"י

"רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה"

מובא בליקוטי אנשי שם על הפס' (שמות כ"ח לה'): "ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה'" ואיתא על תיבת ונשמע שלושה במסורה: "ונשמע קולו בבואו אל הקודש". "כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע", "ונשמע פתגם המלך".
ושומא עלינו לנסות ולרדת לעומק דברי המסורה הנ"ל.

א. מתן תורה – מהר סיני לשושן הבירה

קשר הדוק קיים בין שתי הפרשות בהם מופיעים הפסוקים "נעשה ונשמע" ו- "ונשמע פתגם המלך" כידוע על פי הגמ' במסכת שבת (דף פ"ח ע"א): "ויתיצבו בתחתית ההר אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, א"ר אחא בר יעקב מכאן מודעא רבה לאורייתא, אעפ"כ הדור קיבלוה בימי אחשורוש דכתיב קיימו מה שקיבלו כבר".

דמשמע להדיא מדברי הגמ' שקבלת התורה שתחילתה במעמד הר סיני נשלמה בימי מרדכי ואסתר. אך קשה טובא:

א. הפסוקים המובאים במסורה לכאורה אינם מקבילים כלל לרעיון קבלת התורה, ויותר מכך אינם שייכים האחד לרעהו שהרי בפס' "נעשה ונשמע" גלומה קבלת התורה מרצון ולא מכפיה בכדברי הגמ' במסכת שבת ואילו "ונשמע פתגם המלך" אמור לגבי צו אחשורוש שכל הנשים יתנו יקר לבעליהם?!

ב. אף אם ננסה ליישב ולומר ש"נעשה ונשמע" הינו מרכיב ונדבך חשוב במעמד הר סיני, וב"פתגם המלך אחשורוש" טמון תחילתו של מאמר חז"ל "הדר קיבלוה בימי אחשורוש" עדיין עלינו לבאר כיצד כל זאת שייך לאהרן הכהן "שנשמע קולו בבואו אל הקודש"?!

על מנת לנסות ולבאר מאמר זה של המסורה נתחיל דוקא בפס' עליו אמרו בעלי המסורה את דבריהם ונאמר שלא בכדי דוקא בו לצורך זה.

ב. "ונשמע קולו בבואו אל הקודש"

"והיה על אהרון לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש לפני ה' ובצאתו ולא ימות" רבות נתקשו המפרשים בפס' ה' זה המסיים את ציוויו של הקב"ה למשה בעשיית מעיל האפוד, ובעיקר על סופו של הפס' "ולא ימות" האם הוא מוסב על מעיל האפוד בלבד או שמא על כל בגדי הכהונה אך אין הם מתייחסים לתורף דברי פס' זה המצריך את שמיעת קולו של הכהן בבואו אל הקודש.

והנה הרשב"ם מסביר ש"לפי שציווה הקב"ה וכל אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו לכך ציווה הקב"ה ונשמע קולו בבואו ויתרחקו השומעים משם". דמשמע שמטרת קולות הפעמונים היו להרחיק את שאר האנשים מהקודש. אך קשה מאוד לפירושו שהרי לכאורה משמע מפשט הפס' שקיים קשר ישיר בין "ונשמע קולו" לבין "ולא ימות" וכבר הרגיש בזה ה"אור החיים" הקדוש שאומר: "נראה שאם לא היה לו (לכהן) הפעומים שמשמיעים את הקול היה חייב מיתה בידי לשמים" דמשמע שהחשש הוא מצד חסרון הלבוש של הכהן, וכן ממשיך הוא ודוחה את השיטות המסבירות שהפניה לכהן היא מצד חיסרון בכל הבגדים ולא רק על הפעמונים "שאם לא כן, דלא היתה כוונתו אלא למחוסר בגדים היה אומר ולא ימות אחר תשלום הבגדים או לפחות אחר תשלום הבגדים או לפחות אחר תשלום ד' בגדי כה"ג ולא באמצע?!

ומתוך הקושיות ננסה בעה"י לרדת לעומקם של הדברים:

ג. מעיל האפוד – כפרה למידת הגאוה

הגמ' בירושלמי (יומא פ"ז ה"ג) דורשת: "ואפוד היה מכפר על עבודה זרה כמה דאת אמר ואין אפוד ותרפים, מעיל – ר' סימן בשם ר' יונתן דבית גוברין: שני דברים לא היתה להם כפרה וקבעה להם התורה כפרה ואלו הן לשון הרע והורג נפש בשגגג האומר לשון הרע לא היתה לו כפרה וקבעה לו התורה כפרה זוגי המעיל – והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו, יבוא קול ויכפר על קול" וכן מצינו בתלמוד הבבלי (זבחים פח:) "אפוד מכפר על ע"ז דכתיב אין אפוד ותרפים, מעיל מכפר על לשון הרע אמר ר' חנינא יבוא דבר שבקול ויכפר על קול הרע".

נמצינו למדים ש"מעיל האפוד" בא לכפר על עוון ע"ז ולשון הרע אשר שניהם ממקור אחד באו שהרי הגמ' במסכת ערכין (טו:) אומרת: "א"ר יוחנן בן זימרא כל המספר לשון הרע כאילו כפר בעיקר שנאמר אשר אמרו ללשונינו נגביר שפתינו עמנו מי אדון לנו" ומהו מקורם זה?!

כבר עמדו בעלי המוסר על אותה מידה שהיא אבן היסוד לכפירה ואמרו שהגאוה היא זו, העמדת ה"אני" אל מול פני "מי שאמר והיה העולם" "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" – היא היסוד והבסיס לאותו שורש פורה ראש ולענה עליו בא לכפר מעיל האפוד.

המדרש (בראשית ל"ח ו') אומר: "רבי אומר – גדול השלום שאפי' ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם אמר המקום כביכול אינו יכול לשלוט בהם כיון ששלום ביניהם שנאמר חבור עצבים אפרים הנח לו".

כי אותו שלום המחבר את ישראל כיצד יווצר?! ע"י אהבה, אהבה בין אדם לחבירו כדברי ר' עקיבא "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה", ואומר בעל "המאור ושמש": השם המפורש הוא "אהבה" שהוא בגימטריא י"ג כממספר "אחד".

ובכך מסביר שכאשר הכהנים עולים לדוכן מאריכים הם בברכה קודם נשיאת כפיים בתיבת "באהבה" שהוא שם המפורש כפי שמצריכה הגמ' במסכת סוטה (לח.): "כה תברכו את בני ישראל – בשם המפורש, אתה אומר בשם מפורש או אינו אלא בכינוי?! תלמוד לומר – ושמו את שמי, שמי המיוחד לי".

וממשיך ואומר – והנה איתא במדרש על מלחמת עמלק אשר קרך בדרך – שהוא לשון צינון, הצינון אותו גרם עמלק לעם ישראל היה באהבה! ועל ידי מה עשה הוא זאת?! "על ידי התנשאות וגאוה, שעמלק גימטריא "רם" שהוא לשון התנשאות וגבהות וגאוה" שהרי ידוע יסוד להעיר שהנפקא מינא בין רש"י בענין זה לשאר הראשונים היא קטנה מאוד, דלשאר ראשונים חייב הוא לבערה מיד ואל"כ עובר עליה, ולרש"י ג"כ אם לא מבערה ומתעכב שלא לצורך הרי בזה הראה הוא מחשיבה. ולכן הנ"מ הא רק אם הוא עוסק במשהו אחר ואינו פנוי כרגע, דלרש"י א"צ לבטל ולבער מיד, ולשאר ראשונים כן צריך לעזוב כל מה שעושה ולבערה.

וא"כ לרש"י כאשר הוא עושה דבר צורך ונמנע כעת מלבערה ולבסוף כשנפנה מעיסוקיו הוא מבערה, יוצא שמעולם לט ניתנה לה חשיבות בעיניו וממילא היתה כעפר כל הזמן ולכן לא עובר עליה. ולשאר ראשונים אין זה כך אלא מיד עובר עליה דכיוון דלא בטלה הוי זה חמץ שאינו מופרש ממנו ולכן עובר עליו (דלשיטתם ענין הביטול הוא פרישה מן החמץ וכאן הוי חמץ שאינו מופרש ממנו ולכן מיד עובר עליו) ומ"מ לרש"י הנ"מ בין חמץ שבטלו לחמץ שלא ביטלו אך שלא היה ידוע לו עליו ואח"כ מצאו, היא, דאם בטל חמץ זה יכול הוא להשהותו הרבה זמן, אך בלבד שיבערנו או שיזרוק אותו לבסוף, דהרי הוא עפר בעיניו, ואם אכלו יוצא שגילה דעתו שהיה לחמץ זה חשיבות בעיניו ועובר עליו למפרע.

ולסיכום יוצא שבענין מהות ביטול חמץ, רש"י סובר כרבינו מנוח שענין ביטול הוא ביטול תורת אוכל מהחמץ, לרמב"ן הפרשה מן החמץ, לר"ן ולריטב"א (אפשר שגם תוס' ס"ל הכי), הוי ג"כ הפרשה מן החמץ רק שיש בה מן ענין הפקר, כיון שיש לחמץ עדין זיקה ממונית אליו, כיון שהוא נחשב לבעלים על חמץ. ויש שיטת מהר"ם חלאווה לפי תוס' שהוי כאן רק הפקר גמור, רק ששונה מהפקר רגיל כיון שכאן הוי הפקר שאין בו זוכה לעולם.

אהבה נוצרת ע"י שכל אחד משפיל עצמו ומוצא בעצמו מגרעות, ובחבירו מעלות אשר אין בו ומתוך כך מגיע לאהבתו ומתאחד עימו, אך אם הוא גדול בעיני עצמו והוא בגאוה אז ממילא הוא רואה את חסרונותיו של חבירו וע"י כך שונאו.

ה. האהבה – בחורבן ובתקומה

כך נוכל ליישב את קושיית התוס' במסכת בבא מציעא (דף ל:) על דברי הגמ': "לא חרבה ירושלים אלא על כך שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין" שהרי גמרא זו סותרת את דברי הגמ' במסכת יומא (דף ט:) "אבל מקדש שני מפני מה חרב מפני שהיתה בו שנאת חינם?!

אשר לפי דברינו שתי הגמרות על ענין אחד דיברו – על הגאוה במלבושיה השונים לעיתים כ"שנאת חינם" ולעיתים כ"דין תורה" אשר לכאורה אדניו אדני קודש, אך כאשר מעמיקים מגליםשאין זה דין תורה אלא לבוש לאותו שורש עמלקי של גאוה.

ומגלות לגאולה – מסביר בעל "המאור ושמש" את מאמר חז"ל על הפס': "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד – שעתה לא כשאני נכתב אני נקרא – נכתב בהויה ונקרא ב"א-דני" ולעתיד לבוא יהיה כולו נקרא בהויה" והביאור כי לעתיד לבוא יהיו ישראל אוהבים זה את זה וידבקו זה בזה וע"י כך גם הקב"ה אוהב את ישראל "אהבה גדולה עד אין שיעור ואין חקר" ושני פעמים אהבה (י"ג) הוא שם הויה (כ"ו) וזוהי השלמות האמיתית של עם ישראל בהידבק הדוד ברעיה אך לזאת נזכה רק לאחר מחיית עמלק כאשר יושלם הכסא וימחק יסוד ה-ר"מ מן העולם.

ואם נשוב ונסובב לאותו מעיל אפוד בו פתחנו הרי הוא פרוש לפנינו כאשר עניינו הוא כפרת עוון עמלק ומרמז על כך בעל ה"מאור ושמש" בפס' – "והיה פי ראשו". . .שפה לפיו סביב מעשה אורג" ראשי תבות סמאל אשר הוא שרו של עמלק ואשר כנגדו מוסב המעיל

ו. "ונשמע פתגם המלך"

מגילת אסתר כידוע מלשון "הסתר" אשר בה בא ביותר לידי ביטוי מאמר חז"ל "מדבר בתחתונים ורומז בעליונים", ודי בהזכרת המילה "המלך" הנזכרת חזור ושנה בכל המגילה ואשר במבט ראשון נראית ונשמעת כמלך אחשורוש אך בעומק הדברים רומזת למלך מלכי המלכים הקב"ה – כידוע.

על הפס' "ונשמע פתגם המלך" דורש המדרש שני סוגי דרשות:

הראשון "ר' לוי ור' יצחק, ר' לוי אמר פתגם גדול אנו עתידים לשמוע מזו שנכנסה למלכות, מהו – שמחה וששון ליהודים" דברי המדרש האלו הינם ברובד הראשון שבמגילה אשר גם הוא טעון בירור בפני עצמו, אך הנה המדרש ממשיך וחוקר בעומק הדברים "אמר ר' יהודה בר' סימון [בנו של ר' סימון מהירושלמי – לעיל?!] ונשמע פתגם מלך מלכי המלכים הקב"ה שאמר בחכמתו ובתבונתו מחה אמחה את זכר עמלק".

והנה על פי דברינו עד עתה הם הם הדברים – שהרי זהו המקום בו נאמר "ונשמע" – אותו "ונשמע" שנאמר על המעיל אותו עטה הכהן הגדול בבואו אל הקודש, אותו חוט השוזר את מחיית עמלק – במגילת אסתר ואת הכפרה על מידת הגאוה שהיא יסודו של עמלק – בבית המקדש.

ז. "נעשה ונשמע"

ומכאן נבוא לבירור " נעשה ונשמע", אשר שם בפעם הראשונה הופיעה המילה "ונשמע".

ונזכה "לנעוץ סופו בתחילתו" כאשר נאמר שהמקום בו זכו ישראל בכל שנות קיומם מיום הולדתם ועד ימינו למחות את "זכר עמלק" ולו לפרק זמן קצר היה אז – באותו רגע עילאי של "ויחן שם ישראל נגד ההר" – "כאיש אחד בלב אחד כאשר היו פעמיים "אחד", פעמיים "אהבה" בעם יכל הקב"ה בשם הויה לרדת אל עמו ולתת לו את התורה! רק כאשר עם ישראל "שנקראו ראשית" הצליחו להכניע ולו ושעה מוטעה את יסודו של "ראשית גוים עמלק" יכלו לקבל את התורה "נקראית ראשית"

ח. הראיה והשמיעה כהקבלה לחכמה ולבינה

שני ביטויים מכירים אנו בהשכלה – "חכמה" "ובינה" ומסביר ר' הלל צייטלין בספרו "ספרן של יחידים" את ההבדל ביניהם: "חכמה"היא עצם ההשכלה ,שרשה ומקורה, ,היא הנביעה הראשונה - הגזע בלי הענפים... או אז נרגיש כי אור חדש נגלה לפנינו .הרי זה הברקת ברק. הרגשה פנימית זו מותאמת בדיוק אל הראיה "אדם שיושב בחושך, פתאום יבריק .הברק והוא רואה . רעיון חדש נגלה פתאום בנפש – ראיית החכמה. ולכן הביטוי בו משתמש החכם מכל אדם בספר קהלת(א' ט"ז) הוא:"וליבי ראה הרבה חכמה".

"הבינה" –"הבנת דבר מתוך דבר" – הרעיון מתרחב,מתעמק ,מתפשט,מוציא ענפים ופירות...המעיין היוצא מקודש הקדשים של החכמה מתפשט לנהר גדול.הרגשה שכלית פנימית זאת מותאמת אל השמיעה,אדם יושב כאן ושומע מה שמגיע לאזניו הרי הדבר כאילו מתרחק משורשו ומתגלגל ומתגלגל עד שמגיעה לתוך האוזן של השומע ,ולכן איוב אומר (י"ג א') "שמעה אזני ותבן לה ".

"אינה דומה שמיעה לראיה".הראיה –חיצונית היא,השמיעה חודרת פנימה לתוך נשמתו של האדם.יכול אדם לראות דברים מבלי להבינם "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי" אך האם אותה שפחה הבינה מה שראתה?! האם ההשגה אליה השפחה כאור הברק הנפרש באורו העצום אל מול עניה חדר אל תוך ליבה או שמא לאחר שנכבה כבתה גם ההשגה ותשרור שוב האפילה?!

ט. "סוף דבר הכל נשמע"

שלוש פעמים נאמר בתנ"ך "ונשמע" –

בפעם הראשונה – אמרו ישראל להקב"ה "נעשה ונשמע" או אז ירד הקב"ה על הר סיני ,אז חדרה הראיה אל תוך תוכם .

בפעם השניה – נאמר "ונשמע קולו בבואו אל הקודש" – ואולי צריך קולו שהכוונה היא שהכל נשמע לפני מלך מלכי המלכים אשר גם הוא עונה לבניו - שומע אני אתכם!

ובשלישית – "ונשמע פתגם מלך מלכי מלכים בכל העולם ובכל ההויה,אך לזאת נזכה כאשר נכרית את שורש עמלק, ע"י כך שנשמע אחד את רעהו – על ידי "אהבת ישראל".__