



ירחון האוצר

אדר ה'תשע"ז

חוברת א'

חברי המערכת:
משה בוטון,
יוחנן ברנשטיין, רועי הכהן זק,
משה מרדכי אייכנשטיין,
יהושע אלבירט, אריאל דוד.

עיצוב שער: י. אליהו 054-8479974

להרשמה לקבלת הירחון,
לשליחת מאמרים והערות ולכל ענייני המערכת
יש לפנות לכתובת הדוא"ל haotzar5777@gmail.com
לעת עתה הירחון מופץ רק בכתובת הדוא"ל הנ"ל

מפתחות

בשער האוצר א

אוצר פורים – הלכתא ואגדתא

בתקנת פורים דפרזין ופורים דמוקפין ה
משה מרדכי אייכנשטיין

הערה בדין קריאת שאר המגילות בברכה טו
ישראל אליהו

בעניין הדר קבלוה בימי אחשוורוש יז
יצחק קושלבסקי

האם בימי הפורים היו רוב ישראל בארץ? כד
אשי ישראל

שיחה לפורים מאת הגר"י קפלן לח
נכתב על ידי אחד השומעים

שיעורי הכנה לפורים מאת הגר"נ רוטמן סב
נלקט ונערך מתוך שיעוריו

אוצר אורח חיים

בדין קביעות סעודה לענין 'שם לחם' עז
משה מאיר שיין

בדין ברכת שהכל מספק והמסתעף פא
אריה אידנסון

מפתחות

ביאור הבנת מהלך הבית יוסף בסוגיית קושר ומתיר קט
אברהם וינר

אוצר יורה דעה

בדין 'ריחא מילתא' קמב
שמעון קרוק

בדין הגעלת כלי מדין קעב
מרדכי אילן

אוצר אבן העזר

ביאור שיטת קידושין להבית יוסף קפט
אלקנה רגב

שונות

משכן העדות ואהל מועד רנה
נ. בן יעקב

בשער האוצר

במעלת כתיבת חידושי תורה ♦ במעלת לימוד התורה בימי הפורים וחודש אדר ♦
בדין משלוח מנות בחידושי תורה ♦ התודה והברכה

יִשְׁתַּבַּח הַבּוֹרָא וַיִּתְהַלֵּל הַיּוֹצֵר אֲשֶׁר נָתַן לָנוּ תוֹרָתוֹ תּוֹרַת אֱמֶת, בְּהַגְלוֹת נִגְלוֹת אֹר יִקְרוֹת
אוֹצֵר שֶׁל חִידוּשֵׁי תּוֹרָה אֲשֶׁר בִּשְׁם "הַאֹצֵר" יִכּוֹנֶה, וְהוּא קוֹבֵץ חִידוּשֵׁי תּוֹרָה יִקְרִים בְּכָל
מִקְצוּעוֹת הַתּוֹרָה, שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְיַד אֹמֶן, ע"י חוֹבְשֵׁי בֵּית הַמִּדְרָשׁ וְתוֹפְשֵׁי הַתּוֹרָה דִּי בְּכָל אֶתֶר
וְאֶתֶר.



במעלת כתיבת חידושי תורה

כַּתֵּב מִהֶר"א כֶּהֵן (שֶׁבֶט מוֹסֵר פֶּרֶק כ' אוֹת כ"ו): "דְּכַשֵּׁם שְׁחוּבָה שְׁחִיב בִּפְרִיָּה וּרְבִיָּה, כֵּךְ חִיב
הָאָדָם בִּפְרִיָּה וּרְבִיָּה בַתּוֹרָה, שֶׁנֶּאֱמַר (בְּרֵאשִׁית א, כ) "יִשְׁרְצוּ הַמִּים", וְאֵין מִים אֵלָּא תּוֹרָה. ע"כ.
וְהוּא חוֹבָה גְּמוּרָה שֶׁאֵם יֵשׁ לָאָדָם חִידוּשֵׁי תּוֹרָה, צָרִיךְ לְגַלּוֹתוֹ לַחֲבִירוֹ שִׁידַע אוֹתוֹ. וְכַמְבּוֹאֵר
בִּפְרָקֵי דְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר (פֶּרֶק ט"ז). וְעִי' בִּילְקוּט מֵעַם לֹעֵז (פֶּרֶשׁת וִיצָא עַמ' תִּקְע"ה). וְכֵן אֵיתָא
בְּסִנְהֶדְרִין (צ"א): "אִמְר רַב יְהוּדָה אִמְר רַב כָּל הַמוֹנֵעַ הַלֵּכָה מִפִּי תַלְמִיד כִּאִילוֹ גּוֹזְלוֹ מִנְחַלַּת
אֲבוֹתָיו, שֶׁנֶּאֱמַר (דְּבָרִים לָג, ד) תּוֹרָה צוּה לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרְשָׁה קִהִילַת יַעֲקֹב, מוֹרְשָׁה הִיא לְכָל
יִשְׂרָאֵל מִשְׁשֶׁת יָמֵי בְּרֵאשִׁית. אִמְר רַב חֲנָנִי בְּרִינָא אִמְר רַבִּי שְׁמַעוֹן חֲסִידָא כָּל הַמוֹנֵעַ הַלֵּכָה
מִפִּי תַלְמִיד אִפִּילוֹ עוֹבְרִין שְׁבַמְעֵי אִמּוֹ מִקְלָלִין אוֹתוֹ" וְכו'.

וְכַתֵּב רַבִּינוּ הַמְּבִי"ט (בְּהַקְדָּמָה לְסִפְרוֹ בֵּית אֱלֹהִים), וּז"ל: "וְעַל זֶה חִיב כָּל אָדָם הַמַּחֲדֵּשׁ בְּטוֹבוֹ
מִתּוֹךְ לִקַּח טוֹב, לְהוֹדִיעַ מַה שֶּׁחִידַשׁ בְּחִכְמָתוֹ מִחִכְמַת הַתּוֹרָה לְתַלְמִידּוֹ וְחִבְרִיו. וְאִם יִזְכֶּהוּ
הָאֵל לְהַגְדִּיל תּוֹרָה וּלְהַאֲדִירָה יוֹדִיעַ גַּם כֵּן בְּכַתֵּב לְאַחֲרִים קְרוֹבִים וְרַחוּקִים מִמֶּנּוּ, כְּדִי שִׁיְהֵנוּ
כּוֹלָם מִחִכְמָתוֹ, וְזוֹה יִשְׁאִיר בְּרַכָּה אַחֲרָיו, וְצִדְקָתוֹ תַּעֲמוּד לְעַד, שִׁילְמָדוֹ בְּמִכְתָּבֵי סִפְרֵיו מַה
שֶׁלֹּא לְמַדּוֹ אוֹ לֹא רָאוּ בְּסִפְרֵים אַחֲרָיו". עכ"ל.

"ואם למדו מה שכרו אמר רבא אמר רב ששת זוכה לברכות כיוסף... אמר רב ששת כל המלמד תורה בעוה"ז זוכה ומלמדה לעולם הבא" וכו'. (סנהדרין צב.). ולא עוד אלא שדברים מכוסין בתגלין לו ולא עוד אלא שנוכל שני עולמות (עבודה זרה לה:). וכתב היעב"ץ (בעליית הכתיבה דף קנא.) וז"ל: "ואם כותב חידושי תורה ומוסר לרבים אין קץ לשכרו, צדקתו עומדת לעד. בודאי אין הרבצת תורה גדולה מזו, זכות הרבים תלוי בו".

וככל שירבו הלומדים בכתביו, הרי הוא מרבה ומגדיל את זכויותיו בעשרת מונים. וכמ"ש רבינו הרמב"ם במורה נבוכים (הובא בספר אורות אלים בביאור דברי הזוה"ק) שהכותב בספר הרי הוא כאילו דורשו לפני אלפים ורבבות. וכ"כ בשו"ת בשמים ראש (סימן כ"א). עי"ש. וראה עוד בספר שמחת התורה (עמאר) מה שהאריך והרחיב בכל זה. עי"ש.



במעלת לימוד התורה בימי הפורים וחודש אדר

מעלה יתירה ישנה בכך, בפרט ימים אלו - ימי הפורים וחודש אדר, שחזרנו וקבלנו את התורה הקדושה ברצון, כמאמרם ז"ל (שבת פח.): "קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר".

וכפי שהעיד בספר מטה משה (אות תתרי"ב) שהמהרי"ל היה כותב את תשובותיו ביום הפורים. וכ"כ בספר יסוד ושורש העבודה (שער י"ב פרק ו') וז"ל: "הנה דרשו רבותינו ז"ל בגמרא הקדושה (מגילה טז.) על פסוק ליהודים היתה אורה וגו' ופירש רש"י אורה - זו תורה, שגזר עליהם המן שלא יעסקו בתורה, עכ"ל. ומזה יראה חיוב גדול ביום הזה על כל יודע ספר שילמד תורתנו הקדושה, ולשמוח בלמודה, ולתת הודאה עצומה בפיו ובמחשבתו ליוצרנו ובוראנו ברוך הוא וברוך שמו, אשר הניא עצת גויים ויפר מחשבות ערומים המן הצורר שגזר עלינו עם קדוש מלעסוק בתורתנו הקדושה והתמימה. וכן נזכר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תרצ"ה סעיף ב' בהג"ה). אך עצתי אמונה ונכונה לאדם, שלא יזוז מבית המדרש שחרית עד שילמד, כי בביתו יכול לבוא לידי בטול מפאת גודל טרדות היום". עכ"ל.

ועוד כתב בספר דרושים ואגדות חת"ס (ער"ח אדר תקנ"ח): "קבלתי מהגאון בעל שב יעקב

זצ"ל שכל העוסק בתורה בין מגילה דלילה למגילה דיומא מובטח לו שהוא בן העולם הבא".
ע"כ.

ומספרים כי האדמו"ר ר' מנחם מנדל מקוצק אמר פעם לחסידיו על חתנו הגאון רבי אברהם מסוכטשוב בעל האבני נזר, שפעם אירע ביום פורים, שכל העולם היו עוסקים בזמן אחד בסעודת פורים ושאר מצוות היום, ובדיוק באותה שעה ישב אביו של האבני נזר הרה"ג מביאלא ועסק בתורה, ונעשה רעש גדול בשמים מזה, כי אלמלא הוא היה כל העולם נמצא באותה שעה ללא תורה, ולכן נתנו לו מן השמים נשמה גדולה בדמותו של הגאון האבני נזר שהאיר את העולם בתורתו הקדושה. (חזו"ע פורים עמ' קפ"א בהערה).



בדין משלוח מנות בחידושי תורה

בשו"ת באר חיים מרדכי (ח"ג סימן ג') הביא דברי חתנו שכתב להוכיח שיוצאים ידי חובת משלוח מנות בחידושי תורה דלא מיבעיא לטעם דחיבה וריעות, שכן אין לך התחברות בין ת"ח יותר מלימוד בתורה כדאמרו רז"ל (שבת סג.): "אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש שני תלמידי חכמים המקשיבים זה לזה בהלכה הקדוש ב"ה שומע לקולן שנאמר (שיר השירים ח, יג) היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני". וכתב בספר נתיבות עולם (פרק י') שעל ידי התורה נעשים אחד. אלא אפילו לטעם התורמת הדשן שיהיה לו המשלוח מנות לסעודת פורים הרי עיקר הסעודה לשמחה ודברי תורה פקודי ה' ישרים משמחי לב. [וכ"כ בקובץ המאסף (שנה י"ט כרך א' סימן ע"ו)]. עי"ש. וכבר העיר עליו חמיו הרהמ"ח דבעינן קרא כפשוטו, והוסיף להוכיח כן מדברי הגמ' בפסחים (סח:): "אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם". עי"ש. וכ"כ בחזון עובדיה (פורים עמ' קכ"ג הערה ח') שאין יוצאים ידי חובה בחידושי תורה, וכל דבריו אינם אלא דרשות בעלמא. וכן מוכח בתרומת הדשן (סימן קי"א) עי"ש.

ומה שרצו להוכיח מדברי הרמ"א בספר מחיר יין (בחתומת הספר): "שלחתי בימי הפורים למנה לאבי ישראל". ומדברי רבי שלמה אלקביץ בפתיחה לספרו מנות הלוי שכתב ששולח הספר שי לחותנו וקרא שמו מנות הלוי כדין וכהלכה שתי מנות לאדם אחד. וכ"כ בשו"ת

יהודה יעלה (או"ח סימן ר"ו): "ויקבל נא ממני גרגיר זה במקום משלוח מנות איש לרעהו". אין להוכיח מדבריהם שלא כתבו כן אלא לתפארת המליצה. ועוד דמאן יימר שלא כבר קיימו קודם לכן משלוח מנות איש לרעהו כהלכה, דבכה"ג מישרא שרי. כ"כ בספר חזון עובדיה (הנ"ל) ובילקו"י (פורים עמ' תשי"א), וכ"כ בחשוקי חמד (עמ' צ"ה). עי"ש.



התודה והברכה

ובשערי הגליון, אנו מביעים תודתנו העמוקה, בפני כל תופשי התורה הנכבדים, אשר שלחו לנו מאשר נתחדש להם, והעלו הדברים ע"ג הכתב, בלשון בהירה ומזוקקת. יזכו כולם להמשיך בלימוד התורה כשאיפתם הטהורה, להגדיל תורה ולהאדירה. ואנו מסיימים בתפילה, יהי ה' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו אל יעזבנו ואל יטשנו, לזכות להמשיך בהוצאת הגליון, באופן קבוע ומכובד, ולהיות במה לכל בר בי רב, לפרסם בה חידושיו.



משה מרדכי אייכנשטיין

כולל שע"י ישיבת יד אהרן ב"ב

בתקנת פורים דפרזין ופורים דמוקפין

א.

יבאר שתקנת פורים אינה כשאר מצוות שנתחייבו בהם כל ישראל, אלא שחיובה מפני הקבלה שקיבלו אותה ישראל עליהם ועל זרעם ועל כל הנלווים עליהם

מתני' ריש מגילה: "כרכים ועיירות גדולות קורין בי"ד ומוקפין חומה מוימות יהושע בן נון קורין בט"ו וכו'", ובגמ' שם כרכין המוקפין וכו', מנהגי מילי, אמר רבא דאמר קרא על כן היהודים היושבים בערי הפרזות וגו' מדפרזים בארבעה עשר, מוקפין בחמשה עשר [שהרי שני ימים כתובים שם ומדקבע י"ד לפרזים שדייה ט"ו למוקפין. רש"י], ואימא פרזים בארבעה עשר ומוקפין ככל וכלל לא [וחמשה עשר דכתיב במגילה שדייה לשושן כדרך שנחו בו בשעת הנס, רש"י], ולאן ישראל נינהו, ועוד מהודו ועד כוש כתיב וכו' [שקיבלו עליהם פורים דכתיב וישלח ספרים בכל מדינות המלך אחשורוש וגו' לקיים עליהם וגו'. רש"י]. ע"כ.

והנה שאלת הגמ' ואימא מוקפין כלל וכלל לא, צ"ב. דהאיך יתכן שמוקפין לא יקראו כלל, וכי היכן מצינו שיצטוו ישראל במצוה, וחלק מעם ישראל בגלל מקום מושבם, איזה שלא יהיה, לא יצטוו בה.

אלא נראה מוכח דהבנת הגמרא היתה, דתקנת פורים אינה תקנה כשאר תקנות לכלל ישראל בכל מקום שהם, וכדלקת נרות חנוכה ושאר תקנות, אלא שהיא קבלה שקיבלו ישראל על עצמם כשאירע להם הנס לדורות, וכלשון רש"י אף בתירוץ הגמ', וכנראה הבינה כן הגמ' מלשון הכתוב במגילה על כן היהודים הפרזים עושים וגו', וכן נאמר שם קיימו וקיבלו היהודים עליהם ועל זרעם להיות עושים את שני הימים האלה וגו', ומשמע שהיו עושים מעצמם כן מחמת קבלתם, וע"כ הבינה הגמ' מזה שכל תקנה זו כך היתה, והיא תלויה בקבלה שקיבלו ישראל על עצמם, וע"כ הקשתה אימא בני כרכין לא קיבלו על עצמם כלל, ורק היהודים הפרזים קיבלו על עצמם בי"ד, ובני שושן קיבלו על עצמם בט"ו, שכן משמע

בקרא דהיהודים הפרזים עושים את יום י"ד ליום משתה ושמחה, ומשא"כ היהודים בני הכרכים על אף שגם להם נעשה הנס באותה שנה כבני הפרזים לא עושים כבני הפרזים, וע"כ יש מקום לומר דבני כרכים לא קיבלו ע"ע כלל להיות עושים את הפורים וא"כ יהיו פטורים, שהכל תלוי בקבלה.

ותירצו בגמ' ולא ישראל נינהו, ועוד מהודו ועד כוש כתיב. והנה במה שתירצו מהודו ועד כוש כתיב, כבר הבאנו מה שפרש"י דאף הם בכלל הקבלה שקיבלו ישראל ע"ע, אמנם אכתי יש להבין את התירוץ הראשון בגמ' ולא ישראל נינהו, למה כוונה הגמ', האם שבגלל זה היו בכלל הקבלה והוא גופא מה שנאמר בסגנון אחר בתירוץ השני, או שכאן אמרה הגמ' דכלל אין לפטור אף אדם אשר בכלל ישראל יכונה, דהתקנה היתה לכל ישראל וכשאר מצוותיה של תורה שהם לכל ישראל, ומה שנזכר בקרא עניין הקבלה י"ל שהם גם קיבלו עליהם, אבל אין דיני הפורים תלויים בקבלה, ואף אם יש מי שלא קיבל ע"ע, חייב במצוות היום. אמנם ברש"י נראה יותר כהדרך הראשון שכתבנו מדלא פי' כלום, וכן מבואר בחידושי הרמב"ן להדיא. עי"ש.

וא"כ עולה מזה דאף למסקנת הגמ' אין תקנת פורים דומה לשאר מצוותיה של תורה ותקנות חכמים, שהם לכל ישראל, אלא שתקנת"ח תלויה במה שפשט ברוב ישראל ע' רמב"ם הל' ממרים (פרק ב'). אבל הכא אינה אלא קבלה שקיבלו כל ישראל ע"ע ועל זרעם לכל הדורות, ואילו לא היו מקבלים אותה בני כרכים ע"ע הרי שלא היו בכללה, כן נראה בפ' הגמ'.



ב.

יבאר עפי"ז דין פרוז ליומו, ושיטת הריטב"א שאין פורים וקריאת מגילה אלא חובת המקום, וכן הא דלדעת כל הראשונים אין דין פרוז ומוקף אלא במושבות ישראל

ובעיקר זה שיסדנו נראה שיש לבאר הא דמצינו בחיוב מגילה ופורים מה שלא מצינו בכ"מ, והוא שיכול להעשות פרוז ליומו או בן כרך ליומו, ונלמד בגמ' (יט.) מדכתיב "היושבים

בערי הפרזות" על אף שאינו מהיהודים הפרזים, אלא שצ"ב בטעם הדבר, וכבר חקר בזה בשו"ת חת"ס או"ח (ריש סימן קצ"ד). עי"ש.

אמנם לפי מה שנתבאר יובן בנקל, שכיון שכל חיוב קריאת המגילה יסודו ממנהג המקום שנהגו היהודים וקיבלו ע"ע בכל מקומות מושבותיהם אלה בי"ד ואלה בט"ו וכמשנ"ת, א"כ אדם הנמצא במקום מסוים הרי הוא מתחייב במנהג המקום, וכשאר מנהגים שהולכים אחר המקום שנהגו, ומ"מ יש כאן חידוש שאם נעשה פרוז ליומו כגון שהיה בעיר הפרוזה באור היום בזמן חיובם, חייב לקרות אף אם יצא משם אח"כ. ויש לבאר שכיון שסו"ס חובת מגילה אינה חובת ציבור אלא חל חיובה על כל יחיד ויחיד, ע"כ כך הוא צורת החיוב שאם נמצא במקום המחייב, מתחייב אף כשיצא משם, כמו אדם שהוא בן המקום שחייב אף אם יצא משם, ועוד צ"ע.

והנה כבר חקרו האחרונים בגדר חיוב קריאת מגילה ופורים האם חובת גברא הן או דהוי חובה התלויה במקום, ונפק"מ בשאלה זו באחד שהיה בן פרוז או בן כרך ועקר ממקומו, ועדיין לא התיישב בשום מקום שהוא בדרך ובמדבר, שיש לשאול בו האם יש לחייבו בפורים ובק"מ, כיוון שפורים וק"מ הם חובת גברא, אלא שיש לדון אימת יתחייב האם כבני פרזים, או כבני מוקפים לכה"פ אם היה בן כרך מתחילתו. או דילמא שאין לחייבו בכלל, ומכיוון שכעת בעודו בדרך ובמדבר אולי אינו לא בגדר בן פרוז ולא כבן מוקף, וחיוב פורים ומגילה אינם אלא חובת המקום לבני פרזים בי"ד ולבני כרכים בט"ו, אבל מי שאינו בכלל בן פרוז ולא בכלל בן מוקף הרי שאינו מחוייב כלל.

והנה עיקר דבר זה ידוע שהוא מפ' בריטב"א מגילה (יט.), שהנה שנינו בתוספתא (פ"א הלכה ב'): "מפרשי ימים והולכי מדברות קוראין בי"ד" ע"כ. ולשון הירושלמי (פ"ב ה"ג): "אבל מפרשי הימים והולכי מדברות קורין כדרך בי"ד [כ"ה הג' שלפנינו], א"ר מנא בעתידין לחזור למקומן אמר ר' פנחס על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות פרוז היה באותה שעה" ע"כ. ובאר הריטב"א שם כוונת הירושלמי שעל אף שהסתפקו שם לעיל מינה בבן פרוז שדעתו לעקור לדרך שמא נסתלק מחיובו אף בעודו בעיר, אבל הא פשיטא לן דבן פרוז שעתיד לחזור למקומו וכעת נמצא במדבר או בשיירא שקורא בי"ד, שעל אף שכעת אינו בשום מקום חיוב כלשון הריטב"א, קורא כמקומו, אמנם דוקא בזה שעתיד לחזור למקומו,

אבל במי שעקר ממקומו ודעתו לילך לכרך אינו קורא כלל, שהרי כבר נעקר מהעיר ולכלל בן כרך לא בא, והוי כאותו בן כרך שעקר בליל י"ד שאמר שם בירושלמי שנפטר מכאן ומכאן, ומה שאמר ר' פנחס פרוז היה באותו שעה הוא חוזר אדלעיל שכן עיר שחשב לעקור לכרך מ"מ מתחייב כמקומו משום שלא גרע מבן פרוז ליומו, כן פ' הריטב"א את דברי הירושלמי, והוא מדברי הרשב"א (דף ה: ע"ש).

אמנם שם בסוף דבריו הביא דברי רבותיו שאמרו שכן כרך שהולך במדבר או בים או במקומות שאין שם ישראל ואין דעתו לחזור למקומו אינו נפטר לגמרי אלא שקורא ב"ד בזמן הרוב. והרי שהם למדו בבאור התוספתא דקאי בבן כרך שנמצא במדבר שקורא ב"ד כמנהג רוב העולם. וסיים ע"ז הריטב"א שאינו נראה כן מהירושלמי שכתבנו, [וכן לג' שלפנינו בירושלמי בהעתקת התוספתא שמפרשי הימים והולכי המדברות קורין כדרכן ב"ד משמע כהריטב"א דמיירי אף בבני פרוזים, ואולי הם לא גר' כן, וכן גר' בר' מנא באין עתיד לחזור למקומו כדנראה מדבריהם, וע'].

והנה מבואר בריטב"א לדעת עצמו ואף לדעת רבותיו שמקום שהוא מדבר ואף מקום שאין ישראל שם הרי שאינו נחשב אף כמקום פרוז, אלא שמ"מ לדעת רבותיו בפ' התוספתא חייב ב"ד כרוב העולם, ולדעת הריטב"א אם עקר ממקומו פטור לגמרי, וא"כ מהריטב"א בודאי יוצא שאין חובת מגילה אלא חובת מקום ומי שאינו במקום המחייב פטור לגמרי, ולדברי רבותיו על אף שאינו בכלל פרוז ולא בכלל מוקף חייב עכ"פ מדין חובת גברא ב"ד. [אמנם יעויין בקרבן העדה על הירושלמי שבאר דברי הירושלמי כדעת רבותיו של הריטב"א אלא שכ' שאף בעתיד לחזור למקומו קורא ב"ד (וכג' דידן), וכיון שהוא פרוז באותה שעה, ולפי"ז היה ניתן לומר שאה"נ אף במדבר או במקום שאינו ישראל מסקנת הירושלמי שנחשב כמקום פרוז, אמנם לא כן מבואר בדברי רבותינו הראשונים, וע"ע בד"מ (ס' תרפ"ח) בשם הכל בו. עי"ש].

והנה דבר זה יש לפרשו שלמדהו ממה שנאמר ע"כ היהודים הפרזים וגו', ומשמע שהוא תלוי במקום ישוב יהודי פרוזים או כרכים, וע"כ מקום שאינו ישוב יהודי פרוזים או כרכים אינו בכלל החיוב, אלא שאעפ"כ סברו מקצת רבותיו של הריטב"א שיש לחייבו מ"מ מחובת גברא. ולמה שכתבנו לעיל יובן עוד יותר, שמכיוון וכל חיוב מגילה הוא ממנהג המקומות שקיבלו

ע"ע כל ישראל במקום מושבותיהם, א"כ כשנמצא במדבר או במקום שלא יושבים ישראל הרי אינו בכלל הקבלה ומנהג המקום וע"כ אינו בכלל בני פרזים או מוקפין.

אלא שצ"ע לפי"ז במקום שלא היה מיושב בישראל בזמן אחשוורוש למה שיתחייבו בו והא לא נהגו שם בזמן הקבלה את ימי הפורים, וע"כ צ"ל שכך היתה הקבלה מתחילה שכל מקום שייתשבו יהודים בכל מקומות פיזוריהם הרי הם בכלל התקנה אם פרזים או מוקפים, שהרי הם בכלל היהודים הפרזים העושים וכו', אבל במדבר או אפי' מקומות שאין שם ישראל הרי אינו בכלל מנהג היהודים הפרזים שעושים בי"ד וכן לא בכלל יהודי הכרכין שעושים בט"ו, וא"א לחייבו אלא אולי מחובת גברא וכנ"ל.

אמנם נראה שאף אם איכא חובת גברא לקרוא מגילה, אינו אלא בי"ד כמנהג רוב העולם וכמש"כ הראשונים, אבל בט"ו בודאי אינו אלא חובת כרכין בלבד. וע"כ אינו נכון מה ששמעתי שפ' בדעת הרא"ש שכ' לחלוק על רש"י ולומר שאין חיוב בן כרך ליומו תלוי במי שהיה בכרך וחשב להיות שם ביום ט"ו שהוא זמן הכרכים כדכתב רש"י, אלא במי שנמצא בכרך ביום י"ד שאז נסתלק ממנו חובת מקומו וחייב לקרוא בט"ו אף אם חוזר למקומו עי"ש. וכ"ה דעת הראב"ד בהשגות על המאור שם, אלא שכתב שם שמחמת זה חייב להישאר בכרך ולקרוא עם אנשי הכרך עי"ש.

ויש שרצו לפ' דחיוב זה הוא משום חובת הגברא דכיון ונסתלק מחיובו ממילא חל עליו חיוב אנשי הכרך. אמנם באמת זה ליתא כלל, דהא אף אם חוזר אחר זמן קריאת מגילה בעירו או אחר שהאיר היום [עי"ש בק"נ], כבר נסתלק ממנו דין פרוז וחל עליו דין בן כרך כמש"כ הרא"ש, ואם משום החובת גברא שיתחייב עכשיו כחובת פרוז, וע"כ דאינו אלא משום שנמצא בכרך ונסתלק מלהיות בן עיר ע"י שלא היה בעירו בזמן שחל חובת קריאתם, וממילא נעשה כבן כרך לחובת מגילה לדעתם, וע"כ חייב חיוב הבן כרך לרא"ש אף אם יחזור למקומו, ולראב"ד חייב מחמת כך להישאר בכרך ולקרוא עימם, אבל אין הוא חיוב גברא. ולמשל באופן התוספתא שנמצא בשיירא אף לדעת רבותיו של הריטב"א שחייב לקרוא בי"ד, אם לא קרא בי"ד הרי בודאי שלא נחייבו לקרוא בט"ו מחמת חובת גברא, שאין חיובו מחמת חובת גברא אלא כחיוב רוב העולם, וע"כ שאין חובת גברא אף לסוברים כן אלא על קריאת י"ד ולא על קריאת ט"ו, והוא ברור.



ג.

יבאר דתקנת כרכין היא מיסודו של מרדכי ובית דינו כדי שלא ישכח נס שושן והעולה מזה

והנה בגמ' יבמות (יג:) שנינו: "תנן התם מגילה נקראת בי"א וכו' א"ל ר"ל לר"י אקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות" וכו' עי"ש. והנה למש"כ צ"ב מה הוקשה לו כלל, והא אם הוא דבר התלוי במנהג המקומות שכל מקום ומקום עשה זכר לנס שאירע אצלו, למה שיהיה כאן כלל משום לא תתגודדו, ואטו אם קהילה עושה לדורות זכר לנס לשבח ולהלל לה' ביום שאירע לה הנס, וקהילה אחרת עושה לה זכר ביום אחר לנס שאירע אצלה אטו משום לא תתגודדו יש כאן וצ"ע.

אמנם יעויין שם ברא"ש (ס' ט') שכתב שבאמת ר"י לא חשש להשיב לר"ל משום שאין כאן משום לא תתגודדו כיון שאין כאן משום פלוגתא אלא שהמקום גורם, ואם היה בן מקום זה הולך למקום אחר היה עושה כמותם והלכך לא מחזי כלא תתגודדו עי"ש. והנה י"ל דברי הרא"ש כמש"כ שאין כאן אלא מנהג מקומות כל מקום עפ"י הנס שאירע אצלו, וזהו גם עניין פרוז ובן כרך ליומו וכמו שבארנו לעיל. ומ"מ צריך ביאור האם ר"ל חלק על זה, וסבר שמגילה הינה תקנה לכל ישראל כשאר תקנות, וע"כ הק' למה תיקנו תקנה חלוקה לבני פרוזים לבד ולבני כרכים לבד והא קרי כאן לא תתגודדו, וא"כ קשה לדבריו מההלכה של פרוז ובן כרך ליומו שיש להוכיח מכך שאינה תקנה כב"מ, אלא מנהג המקומות וכמש"כ הרא"ש, או שאולי יתכן לפרש שאלת ר"ל באופן אחר וצ"ע.

והנה בחידושי הרמב"ן (ריש מגילה) האריך להקשות מה ראו על ככה ועל מה הגיע אליהם לעשות לפרזים יום אחד ולכרכין יום אחר, והא התורה אמרה תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם, ואף אם אין כאן משום לא תתגודדו ע"פ מסקנת הסוגיא ביבמות שם, מ"מ למה תיקנו באופן כזה והיה להם לתקן אף לכרכין שיעשו את יום י"ד ליום משתה ושמחה מאחר שביום זה היה נס לכולם, ומזה יצא לחדש כפי שהבין מהכתובים שבימי אחשורוש כבר עלו רוב ישראל לא"י, ואלו היו מוגנים בכרכים שהיו מוקפים חומה, וע"כ באותה שעה שאירע להם הנס, קבלו ע"ע בני הפרזים לעשות את יום י"ד ליום משתה ושמחה והודאה והלל לה' על

ניסם, אמנם בני הכרכים שלא הרגישו בגודל הסכנה מאחר שהיו מוגנים על ידי החומות שלהם לא עשו כלל זכר למה שאירע, וכדכתיב ע"כ היהודים הפרזים וגו' שעשו מעצמם יו"ט ביום שאירע להם הנס. אמנם אחר שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך בתורה עמד מרדכי ושלח לכל ישראל שיקבלו ע"ע את ימי הפורים, אלא מכיוון שבני הפרזין התחילו במצוה תחילה ע"כ יחד להם את יומם שלא יעשו איתם בני הכרכין, וקבע להם את יום ט"ו שבו נחו בני שושן. ע"כ עיקר דבריו עי"ש שהאריך ובאר לשון הכתובים.

ואמנם על אף שהר"ן (ריש מגילה) השיג על דברי הרמב"ן שלא עלו רוב ישראל אלא מעוטם באותה שעה כמו שהוכיח שם, וא"כ כולם היו בסכנה שווה גם בני הכרכין שישבו במקומות מושבתם בחו"ל עם שונאיהם איתם בתוך הכרך, מ"מ במש"כ הרמב"ן דבני הפרזים עשו תחילה יו"ט לעצמם קודם ששלח מרדכי לכל ישראל לקיים עליהם את ימי הפורים על אף שהר"ן חלק עליו אף בזה עי"ש, מ"מ מפשטות הכתובים נראה כמש"כ הרמב"ן, ובגמ' (דף ה:) נמי מוכח כן, שבתחילה עשו אותו מעצמם יו"ט, ולבסוף כשתיקן להם לא כתיב אלא משתה ושמחה עי"ש, ומשמע שבתחילה עשו מעצמם, ובכתוב לא כתוב אלא שבני הפרזים עשו כן, וי"ל גם לולי מש"כ הרמב"ן, שבני פרזים שהם האנשים הפשוטים יותר (ע' במאירי כאן ובתר' המגילה), הם שבד"כ מודים מיד על טובתם, והם עשו מעצמם אותו יום שאירע להם הנס ליו"ט, אף קודם ששלח מרדכי לכל ישראל לקיים עליהם את ימי הפורים, אבל בני הכרכים החשובים לא עשו מעצמם כלום עד ששלח אליהם מרדכי.

ודבר זה כשלעצמו הוא מוכרח, שהרי כיון והתבאר מהכתובים ומהגמ' שבני הפרזים עשו מעצמם יו"ט ביום שנחו בו, וזה ודאי שבני הכרכים לא עשו מעצמם את יום ט"ו ליום משתה ושמחה שלהם, שהרי לבד מעיר שושן, לא היה לשום מקום שייכות ליום זה, א"כ בודאי מסתבר שאם בני הכרכים היו נוהגים את יום י"ד מעיקרא לא היה מרדכי משנה את יום שנהגו ליום אחר, וא"כ בודאי מוכח שעל אף שבני הפרזים עשו את יום י"ד מעצמם, בני כרכים לא עשו מעצמם בתחילה כלום וכמש"כ הרמב"ן, אלא שכיון ומרדכי תיקן להם להיות עושים שני ימים ופרזים עשו בי"ד, ממילא תיקן מרדכי לבני כרכין את יום ט"ו.

אמנם בטעם מה שתיקן מרדכי לבני כרכין את יום ט"ו דוקא יתכן לומר באופ"א אחר מהרמב"ן, דהוא מפני שרצה לעשות זכרון ליום ט"ו שנחו בו בשושן, ואם לא היו קובעים

אותו אלא לשושן בלבד, היה הנס משתכח ברבות הימים, בפרט שהיו יודעים שתמו שבעים שנות גלותם ועתידיים לחזור לא"י, וע"כ צירף את בני כרכין ליום זה, ומאחר שהם מתחילה לא עשו זכרון ליום י"ד כבני הפרזים א"כ לא היה צריך לשנות מנהגם, וע"כ השאיר את בני פרזים על מתכונתם, וצירף בני כרכין לבני שושן.

ובזה יש גם להוסיף טעם למה תלו הדבר בכרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון, ולא במוקפין חומה מימות אחשורוש, וידועים דברי הירושלמי בזה שכ' לעשות זכר לא"י שהיתה חרבה באותם הימים, וע"ע במאירי. אמנם לפי מה שנתבאר יש להוסיף בזה טעם מובן, שאילו לא היו קובעים את הכרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון דוקא, היה משתכח ברבות הימים תקנת כרכין בכלל, דמי היה יודע איזו היא העיר המוקפת חומה מימות אחשורוש, וע"כ מדתלו בימי יהושע בן נון נעשה זכר לנס שושן, וע"כ קבע מרדכי ובית דינו מעיקרא כן שלא תעקר תקנתם.

ונראה עוד בזה, דע"כ קבעו חכמים כאן שאף עיר הסמוכה ונראית תהיה בכלל הכרכין אף שאין הדין כן לענין בתי ערי חומה, אלא שהכל בשביל שתתקיים תקנת הכרכין. ודבר זה מבואר בדברי הרשב"א ריש מגילה עפ"י הירושלמי שמה שתיקנו כאן דין נראה וסמוך מה שאין הדין כן בבתי ערי חומה הוא מפני שקל הוא שהקלו חכמים בקריאתה, וכדקאמר שם על ר"י שקרא בעיר המסופקת בט"ו בלבד בשל קולא זו עי"ש, והיינו כדאמרן שכיון ועיקר תקנת כרכין היתה כדי לעשות זכר לנס, ולא משום השייכות של הכרכין ליום ט"ו, ע"כ הקלו אף בקריאתה כדי לעשות זכר לנס שושן.

והנה למתבאר מירושלמי שקלים (פ"א ה"א) עפ"י פ' הגר"א (שם), אם בן כרך קורא בי"ד באקראי יצא [והיינו כמו שבאר החזו"א שטעה וחשב שהיום ט"ו], אבל אם קרא לכתחילה בי"ד לא יצא, וצריך לחזור ולקרוא בט"ו, וע"כ אפי' ערים המסופקות צרכים לקרוא בשני הימים, כי לכתחילה אין לקרוא בי"ד כדי לא לעקור תקנת כרכין כלשון הירושלמי שם. וגם זה יתבאר עם מש"כ, דהא לעולם בני כרכין היו צרכים ג"כ לעשות את יום כבני הפרזים, אלא שקבעו להם יום ט"ו כדי להזכיר את נס שושן, וע"כ בן ט"ו לעולם יוצא אף בי"ד שזהו הוי יומו מעיקר הדין, אלא שכדי לא לעקור ולשכח את התקנה, אם לכתחילה קרא בי"ד אנו מחייבים אותו לקרוא בט"ו כדי שלא תעקר ותשתכח תקנת כרכין ונס של יום ט"ו.



המורם מכל הנ"ל שיום ט"ו של בני כרכין אינו כיום י"ד של בני הפרזים, שאם נכון מה שקבענו לעיל שבני פרזים עושים את יום פורים שלהם ממנהגם גרידא, שעשו כן מתחילה אלא שאח"כ קיבלו עליהם את אשר החלו לעשות, וקבועה לדורות. אבל בני כרכים אף אם נימא דבלא קבלתם לא היו מתחייבים וכדמשמע בגמ' כמש"כ בריש דבריננו, מ"מ בודאי הדין של יום ט"ו אינו מקבלתם, אלא היא תקנת מרדכי ובית דינו שתיקנו להם יום זה, וכמו שבארנו שהיה זה כדי לעשות זכרון לנס שושן.

וא"כ ניחא היטב מה שהק' ר"ל לר"י קרי כאן לא תתגודדו שהיה קשה לו למה חילקו ולא נהגו הכל ביום י"ד, דהא בשלמא אם היו עושים כן מעצמם זכר לניסם לא היה קשה מידי, אבל כיוון שאינו כך, אלא הוא מתקנ"ח לעשות בני כרכין ביום אחר להזכיר הנס, ע"כ היה קשה לו למה תיקנו כן הא הדבר נראה כשני תורות, אלא שלר"י לא היה קשה קושיא זו כלל מכיוון וסו"ס המקום גורם ואף מי שיבוא לכאן יתחייב ככאן, דאופן התקנה היה שכל מקום עושה זכר לנס אחר ובני ט"ו עושים זכר לנס שושן, וע"כ המקום גורם, ואין כאן משום לא תתגודדו דלא נראה כפלוגתא וכמש"כ הרא"ש.



והנה תוך דבריננו כתבנו דברי הגמ' (ה:): דמעיקרא רצו לעשות אותו יו"ט ולבסוף לא קיבלו עליהם אלא ימי משתה ושמחה. ונראה לבאר בזה, דהנה כבר בארנו שבני הפרזים בתחילה קיבלו עליהם מעצמם, וע"כ רצו לעשות אותו יום שקיבלו עליהם יו"ט לאוסרו במלאכה, וכן לעשות אותו יום משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ככתוב, אבל מתנות לאביונים לא כתיב כאן, שכיוון וקיבלו עליהם איסור מלאכה, א"כ לא היו יכולים לנהוג מתנות לאביונים, וכמו שאמר ר"י בגמ' (ד:): לגבי פורים שחל להיות בשבת שמקדמין קריאתה לע"ש כיוון שעניייהם של עניים נשואות למ"מ, וא"א בשבת כדפרש"י שם. ובפשטות הוא בגלל שהדרך של מתנות לאביונים הוא במעות.

וע"כ כשתיקן להם מרדכי לבסוף לא תיקן להם אלא ימי משתה ושמחה ולא יו"ט, כיון ורצה לתקן להם אף מתנות לאביונים כדכתיב שם, וכ"ז כמש"כ הרמב"ם (פ"ב ממגילה הי"ז): "מוטב לו לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשילוח מנות לרעיו שאין שם

שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר (ישעיהו נז, טו) להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים" עכ"ל. וע"כ כביכול וויתר להם מרדכי על היו"ט והוסיף להם דין מתנות לאביונים, דטפי עדיף ליה שמחת העניים והאומללים מאיסור מלאכה שקיבלו עליהם בתחילה. ודו"ק.



ישראל אליהו

תל ציון

הערה בדין קריאת שאר המגילות בברכה

כתב הרה"ג הנאמ"ן שליט"א בספרו 'סנסן ליאיר' (עמ"ס מגילה דף ב'.): סתם 'מגילה' בש"ס היינו מגילת אסתר. וכן במתני' (מגילה דף ב'.) "מגילה נקראת" ולא קתני "מגילת אסתר נקראת" או "מגילה נקראת בפורים", וש"מ דשאר מגילות לא היו נקראות בציבור כלל, וכ"ש שלא קראו אותם בברכה, ודלא כמסכת סופרים (פי"ד ה"ג), וכן מוכח בב"ב (דף י"ד:): "סדרן של כתובים רות וכו' וקהלת ושיר השירים וכו' ומגילת אסתר", דבכלהו לא נקט מגילה חוץ ממגילת אסתר. ודלא כמנהג הליטאים שכותבים כל המגילות על קלף וקוראים אותן בברכה. עכת"ד.

והן אמת שיש בזה סמך לדעת הב"י (או"ח סי' תקנ"ט) שלא נהגו לברך אלא על מגילת אסתר, אך מצאנו לכמה מהראשונים שכתבו לברך גם על שאר המגילות.

המרדכי בפ"ק דמגילה (רמז תשפ"ג) הביא ממסכת סופרים דעל שאר המגילות מברך 'על מקרא מגילה' ואם היתה כתובה בין הכתובים מברך 'על מקרא כתובים'.

וכן בהגהות מיימוניות (הל' ט' באב, תעניות ה' אות ב'; מנהגי ט' באב, סוף הל' תעניות) ובמהרי"ל (סדר התפילות של פסח עמ' קמ"ז) כתבו לברך 'על מקרא מגילה'.

ומחובתינו, וזכות היא לנו, ליישב דברי הראשונים הסוברים שיש לברך על כל המגילות, אף שלכאורה מדויק מהמשנה היפך דבריהם.

והנה לפי המרדכי הנ"ל י"ל דנקטה המשנה "מגילה נקראת", על שם הברכה, משום שמגילת אסתר ברכתה "על מקרא מגילה" בכל גווני, משא"כ בשאר המגילות פעמים שמברכים על קריאתן "על מקרא כתובים" - כשהן כתובות בין הכתובים.

ולשאר הראשונים הנ"ל (הסוברים שעל כל המגילות יברך 'על מקרא מגילה'), י"ל דהתנא נקט

לשון השגור בפי העולם, וכיון שדרכם היה לקרוא שם "מגילה" רק על אסתר^א, לכן גם כאן קרואה "מגילה" סתם, ולעולם י"ל דמברכים על כולם "על מקרא מגילה".

וסמך לכל זה, שהרי הב"י (או"ח תקנ"ט על ס"ב) כתב שלא נהגו כהמסכת סופרים, ואין מברכים אלא על מגילת אסתר, לא מצא מקום להסתייע ממשנתינו. ומשום דאין בזה ראייה מוכרחת, וכנ"ל.



(א). מחמת דיני כתיבתה השונים משאר מגילות, או משום שאף הנשים חייבות בקריאתה וכדו'.

יצחק קושלבסקי

בעניין הדר קבלוה בימי אחשוורוש

וכי נס המגילה גדול מנסי יציאת מצרים?

בגמרא שבת (פח.) איתא: "ויתיצבו בתחתית ההר, אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאורייתא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשוורוש. דכתיב (אסתר ט, כז) קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר".

מבואר בגמרא שבמתן תורה לא קבלו ישראל את התורה מאהבה ומרצון אלא בכפייה [ומכאן מודעא רבא לאורייתא, כלומר אפשרות לטעון שאין להעניש את עם ישראל על שלא שמרו את התורה שהרי היה זה בכפייה], ורק בימי אחשוורוש קבלו את התורה מדעת ומרצון וכן מבואר בדברי רבנו תם בתוספות שם (ד"ה מודעא רבה לאורייתא).

וברש"י ותוספות מבואר שבימי אחשוורוש קבלו את התורה מרצון: "מאהבת הנס שנעשה להם".

והדברים מתמיהים, שהרי בזמן מתן תורה נעשו לעם ישראל ניסים הגדולים לאין ערוך ולאין שיעור באיכות ובכמות על הנס שנעשה בימי אחשוורוש, ואם כן מה התחדש בימי אחשוורוש שקבלו מחמת הנס את התורה מאהבה.



ביאור א'

יציאת מצרים מעבדות לחרות ונס המגילה ממוות לחיים

ולכאורה יש לומר שנסי יציאת מצרים היו רק ליציאה מעבדות לחרות ואילו נס המגילה היה ממוות לחיים, (וכמבואר בגמרא לשון זו לגבי חיוב הלל בפורים) וכן כתב הרמב"ן (בסוגיא). אך

גם זה קשה שהרי אף ביציאת מצרים היה ממוות לחיים, שהרי נגזרה גזרת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו". ואף במדבר נעשו נסים רבים שהושיעו את עם ישראל כולו ממוות לחיים, כמו נס המים ונס המן. [ואכמ"ל למה הגמרא קוראת ליציאת מצרים רק מעבדות לחרות].



ביאור ב'

נס המגילה היה מעל דרגתם

ושמעתי כי יש אומרים שהחידוש בנס המגילה שאף שלא היו ראויים לנס מכל מקום נושעו מחמת התפילות, ולכן התעוררו לאהבה. אולם גם זה קשה שהרי אף ביציאת מצרים לא היו ראויים לנס מצד דרגתם, כמבואר בחז"ל (שמות רבה כא, ז) שבקריעת ים סוף אמר שרו של ים הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה ומה נשתנו אלו מאלו. וכן מבואר במדרש לגבי עתניאל בן קנז שכתוב עליו (שופטים ג, ו) "ותהי עליו רוח ה' ויקם להושיע את ישראל", שעתניאל בן קנז לא רצה להושיע את ישראל כי עברו על האיסור לכרות ברית עם עמי כנען ולמדו ממעשיהם ולכן נענשו, עד שדרש את הפסוק "ראה ראיתי" שאמר הקב"ה למשה, שראיתי שיעבדו את העגל ואף על פי כן ראיתי את זעקתם, ומבואר גם כן שאף יציאת מצרים לא היתה בגלל דרגתם של ישראל אלא למרות דרגתם.



ביאור ג'

נסי יציאת מצרים הם בגדר עצם הכפייה

עוד שמעתי לבאר עניין זה (מהרה"ג דן מייזלס שליט"א, והרחיב בזה בספרו "עז לו בך"), על פי מה שכתב המשך חכמה לבאר מה הפשט שכפה עליהם הר כגיגית, דהיינו שהגילוי היה כל כך בהיר וברור שלא נשאר כל מקום לבחירה, וכמו שכל אדם שפוי לא ישתה רעל, כן היה הגילוי והבירור לעם ישראל במתן תורה. [ולפי"ז אפשר לבאר דברי המהר"ל שסובר שלא

היה שייך לקבל את התורה ללא כפיה וזה כוונתו שלא היה לבנ"י אפשרות בחירה, ואכמ"ל]. ולפי זה דווקא הנסים של יציאת מצרים לא שייך בהם מתוך אהבת הנס, שהרי נסים אלו הם חלק מהסיבה שמתן תורה ביציאת מצרים היה מוגדר ככפייה, ורק במגילת אסתר שכבר היתה שכינה בהסתר, ואפילו בבית המקדש כבר לא היתה שכינה בגילוייה, אז הוביל הנס לקבלה מרצון ומדעת, דהיינו שיש אפשרות בחירה לבחור בצד השני ולכפור בנס, ומכל מקום בחרו ישראל להכיר בנס ולקבל את התורה. אמנם עדיין הלשון מאהבת הנס קשה קצת לביאור זה.



ביאור ד'

נס המגילה שינה לעם ישראל את היחס לתורה

ואולי יש לבאר בגמרא באופן אחר לגמרי מה התחדש בימי אחשוורוש. והוא, שממתן תורה ועד עתה אמנם קבלו בני ישראל את התורה, אך היה זה בגדר כפייה, וגדר הכפייה היה שבני ישראל הסתכלו על התורה כרשימת דרישות ומטלות ומצוות, שמי שעושה את מה שמותר לעשות יקבל שכר, ומי שיעבור על מה שאסור לעשות יקבל עונש, ובעל כרחם מקיימים זאת, כי לא רוצים לקבל עונש ומבקשים לקבל שכר. וכל זה מוגדר כמודעא רבה לאורייתא, כי סוף סוף אין כאן דעת ורצון והסכמה שלמה לקבל את התורה מצד עצמה.

אך כשהגיעה גזרת המן ואחשוורוש, השתנתה כל התמונה.

הרי המן אומר לאחשוורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך ואת דתי המלך אינם עושים וכו'. ועיין בילקוט מעם לועז שמאריך מאד (על פי המדרש) בדברי המן לאחשוורוש, וכותב שהמן תיאר בדבריו את כל השינויים בין הליכות היהודים לבין הליכות אומות העולם. ומבואר מכל זה שהמן היה הראשון שעמד על כך שעם ישראל שונה לחלוטין מכל יתר אומות העולם. אין זה עוד עם שיש לו דת ככל יתר העמים שלהם יש את הדתות שלהם, אלא עם ישראל עומד לעצמו כעם מיוחד על במת ההיסטוריה שאין כדוגמתו. מהרגע שקמים בבוקר ופותחים את העיניים עד הרגע שסוגרים את העיניים לפני השינה, אין

אפילו רגע אחד שאין בו הדרכה איך לנהוג והנחיות מה לעשות. בכל יתר הדתות יש אמנם מצוות של הדת, אך אין הן מגדירות את כל היום ואת כל החיים של בני אותה הדת. רק ביהדות שהיא תורת חיים, היא מקיפה את כל החיים והופכת את החיים לדבר אחר, ומביאה את השומרים אותה לחיות חיים אחרים לגמרי מכל יתר האנושות.

והנה, לפעמים דרוש משהו מבחוץ כדי להראות למי שנמצא בפנים איפה הוא נמצא. אמנם המן התכוון בכל דבריו לרעה ולגנות, אך גנותם של רשעים טובה היא אצל צדיקים^א - דווקא קטרוגו של המן האיר את העיניים של עם ישראל להבין כמה התורה שינתה אותם מכל העולם כולו, כמה הם מרוממים ונעלים מיתר העמים, כמה הם לא שייכים למשפחת האנושות אלא קובעים יתד לעצמם.

והכרה זו הצטרפה עם אהבת הנס שנעשה להם, והיינו שהנס המחיש לעם ישראל שכשם שכל שיחם ושיגם שונה מכל העמים, כך גם ההנהגה אתם מהשמיים שונה מכל שאר העמים. רק אצל עם ישראל שייך כזה "ונהפוך הוא", ממוות לחיים ברגע אחד. לא רק נסי יציאת מצרים שהם מעל הטבע לגמרי ולא שייכים לסדר העולמי כלל, אלא אפילו מה שנראה לכאורה כהנהגת הטבע ואין בו דבר שיוצא מגדרו של עולם, גם הוא כל כולו פלא פלאים. רק עכשיו, אחרי כל מה שאירע לעם ישראל, עם ישראל מבין שלא הוא נותן לתורה, אלא התורה נותנת לו. הוא אינו מעניק אלא מקבל!

אז ורק אז, הדר קבלוה בימי אחשוורוש - עם ישראל מקבל את התורה מרצון ומאהבה.



קושיית הרמב"ן אם היתה מודעא למה נענשו ותירוצו

ובעיקר העניין שכתוב בגמרא מכאן מודעא רבא לאורייתא, עיין ברמב"ן בשבת (פח). שהקשה ממה נפשך, אם היתה מודעא מדוע נענשו בני ישראל וגלו מארצם, ואם נאמר שמאחר והיתה גזרת הבורא עליהם נענשו מכל מקום, אם כן מה המשמעות של המודעא?

א. גם "המן" השני בהסטוריה שביקש אף הוא להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים - היטלר יימח שמו וזכרו - גם כן עמד בספרו על כך שעם ישראל הוא העם שהביא את המוסר לעולם, והוא המצפן המוסרי של האומות כולם. כמוכן אצל אותו רשע דבר זה היה לחובתם של ישראל, אך כשאנחנו קוראים זאת אנו מתמלאים גאווה יהודית.

עוד קושיה מבוארת בדברי הרמב"ן שהרי בפסוקים מבואר שעם ישראל קבלו את התורה מרצונם ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע ואם כן איך ניתן לומר שקבלו בכפייה?

וכתב הרמב"ן לחדש שחוץ מקבלת התורה בסיני, קיבל עם ישראל את התורה בברית, כמבואר בגמרא שלפני שנכנסו לארץ כרת הקב"ה עם בני ישראל ברית על התורה שאם לא ישמרו אותה לא תינתן להם הארץ, ובברית זו אין שייך כפיה כיון שהארץ ניתנה להם ע"ד זו, וגם ישראל מצד עצמם בשעתו לא טענו טענת מודעא כלל ואמרו נעשה ונשמע, ולכן נענשו בני ישראל על כל מה שעברו על התורה עד שגלו מארצם. אולם לאחר שגלו טענו טענת מודעא כמו שמצינו ביחזקאל (כ, לב) "והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגויים וכמשפחות אדמה לשרת עץ ואבן". וכמו שאמרו באגדת סנהדרין (ק"ה א') שאמרו לו ליחזקאל, רבינו יחזקאל, עבד שמכרו רבו כלום יש לו עליו וכו', זאת אומרת שבאמת היתה מסירת מודעא של עם ישראל שכיון שהקב"ה כביכול עזב אותם, גם הם עוזבים את התורה. ולפי זה המודעא לא היתה על עצם קבלת התורה, אלא היתה שכל קבלת התורה נעשתה רק בתנאי שיורשים את הארץ. אמנם בזמן עליית עזרא עם ישראל קיבל את התורה מרצון וביטל את מסירת המודעא מאהבת הנס שנעשה להם בזמן אחשוורוש, עיין שם ברמב"ן.

[ויש להעיר על דברי הרמב"ן, שבגמרא מבואר שהמודעא היא משום "כפה עליהם הר כגיגית... מכאן מודעא רבה לאורייתא", ומשמע אם כן שהמודעא היא על עצם קבלת התורה, ועיין בחידושי הר"ן שם שמביא את הרמב"ן ומיישב את הדברים].



ביאור הגר"מ שפירא על פי הרמב"ן איך ביטלו ישראל ליל הסדר

וראיתי בשיעורי מו"ר הגאון רבי משה שפירא זצ"ל (שנת תשע"ו פרשת פרה) שכתב שמדברי הרמב"ן מוכח שעם ישראל מסרו מודעא בפועל על קבלת התורה [ולא רק שיכלו למסור ולא מסרו], וביאר שם שמסירת המודעא היתה אחרי גזירת המן, באופן שבמשך כמעט שנה עם ישראל מסר מודעא על התורה והפקיע את עצמו מקבלת התורה, עד שהדר קיבלוה בעקבות נס ההצלה. ואמר לפי זה לבאר איך באותה שנה בטלו את ליל הסדר ואת מצוות אכילת מצה בליל הסדר (בתענית שלוש ימים שגזרה אסתר), והיינו משום שכל מטרת יציאת מצרים היא

"בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה" (שמות ג, יב), וכיון שמסרו מודעא על התורה, והפקיעו מעצמם קבלת התורה, ממילא לא שייך בהם יציאת מצרים ואכילת מצה. ע"כ מדברי מו"ר הגאון זצ"ל [ועוד האריך בשיעורו בעניין זה וביאר לפי זה את השייכות של פרשת פרה לחודש אדר, עי"ש].

וקצת צ"ב משום שמדברי הרמב"ן משמע שמיד כשיצאו לגלות מסרו מודעא זו, ואולי כוונת מו"ר זצ"ל, שמעצם זה שנגזרה עליהם גזרת המן על כרחך שעדיין לא מסרו את המודעא, דאם לא כן למה נענשו, ועל כרחך שמסירת המודעא היתה רק לאחר הגזרה.



ישוב קושיית הרמב"ן על פי המבואר לעיל

ולעצם שאלת הרמב"ן, אולי יש לומר על פי מה שנתבאר לעיל שבמתן תורה היו שני מהלכים, מהלך של נתינת התורה בעל כרחם של ישראל, כגזרת מלך שנגזרה עליהם, ומהלך של קבלת התורה על ידי ישראל, וכפי שבארנו לעיל באריכות מה התחדש בהדר קבלוה בימי אחשוורוש. ולפי זה אין להקשות מדוע נענשו ישראל לפני שהדר קבלוה, כי מסירת המודעא לא הועילה לבטל את המהלך של גזרת המלך שעליהם. אולם מכל מקום לעניין המהלך של קבלת התורה שתלוי בקבלת בני ישראל את התורה, אהני מסירת המודעא שלא תחול עליהם הקבלה עד שהדר קבלוה בימי אחשוורוש. ובאמת בדברי הרמב"ן מבואר כי הרגיש באפשרות לומר כן, אלא שהקשה על זה, שאם נענשו בגלל גזרת מלך שעליהם, לגבי מה אהני מסירת המודעא.

והנראה בישוב תמיהה זו, על פי מה שכתב במסילת ישרים בביאור מידת החסידות, שלמצוות המוטלות על ישראל יש גבול ומידה עד היכן חובתן מגעת. אולם כשם שהאובה אינו מסתפק בקיום חובתו אלא מחפש דרכים נוספות לעשות נחת רוח לאהובו, כך החסיד, לומד את גילוי דעתו של הקב"ה מתוך מצוותיו, ועל פי זה משתדל לעשות לו נחת רוח גם בדברים שלא נצטווה עליהם בפירוש.

ולפי זה ניתן לומר שגם בכללות התורה, עד שקבלו ישראל את התורה מאהבה, קיימו רק את החיוב הגלוי והמבואר, ועל זה גם נענשו. אולם משקבלו את התורה מאהבה, הרי שקבלו

על עצמם לא רק את המפורש והגלוי אלא גם את החבוי והנסתר. ואולי זהו סוד למה עיקר תורה שבעל פה התנוצצה בימי בית שני ולא בימי בית ראשון, כמבואר בספרים.



דברי המדרש תנחומא שכפה עליהם הר כגיגית מתייחס לתורה שבעל פה

והנה במדרש תנחומא פרשת נח (אות ג') הקשה גם כן את קושיית התוספות והרמב"ן למה אמרה הגמרא שכפה עליהם הר כגיגית והרי בתורה מפורש שעם ישראל קבלו ברצון את התורה, ומיישב שעם ישראל קיבל ברצון רק תורה שבכתב אך לגבי תורה שבעל פה היה צריך לכפות עליהם הר כגיגית, וזה לשונו: "ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקדוש ברוך הוא את ההר כגיגית שנאמר ויתיצבו בתחתית ההר (שמות יט, יז) ואמר רב דימי בר חמא א"ל הקדוש ברוך הוא לישראל אם מקבלים אתם את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כולם ואמרו נעשה ונשמע מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע"פ שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקדוש ברוך הוא בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו". ועוד האריך שם בדברים חוצבים להבות.

ואם תמצי לומר, הן הן הדברים.



אשי ישראל

האם בימי הפורים היו רוב ישראל בארץ?

במאמרנו זה נדון בשאלה האם רוב עם ישראל עלו לארץ ישראל בימי זרובבל, עוד לפני ימי נס הפורים. נאריך לדון בשיטת הרמב"ן והר"ן, ונעיין גם בדברי ראשונים נוספים.



א.

הרמב"ן בחידושיו ריש מסכת מגילה כתב:

"שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה (=נס הפורים) כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם. ואף על פי שאמר המן 'ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים', מכל מקום אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו ושוב לא עלו אלא מעטים עם עזרא".

מיד עם הצהרת כורש עלו ישראל לארץ יחד עם זרובבל. עליה זו אירעה כ-15 שנים לפני נס הפורים (ראה מגילה יא, ע"ב). בעלית עזרא, שהיתה כ-8 שנים אחרי נס הפורים (שם) עלו רק מעטים (כ-1,500 איש, כמתואר בעזרא פרק ח), והדבר מוכיח ששאר העם עלה בעליה הקודמת, עליית זרובבל. אמנם המן טוען שעם ישראל 'מפורד ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך', אך רובו של העם היה מכונס במקום אחד – ארץ ישראל.

רבים מאחרוני זמננו (ציץ אליעזר ח"י, ב; מתיבתא ריש מגילה; שדה צופים שם, הרב שעוועל ב'כתבי רמב"ן ח"א, עמ' רעד ובמאמרו שב'הדרום' לט, עמ' 31; 'משבצות זהב' עזרא ב, סד; ועוד) כבר ציינו כי הר"ן (על הרי"ף, ריש מגילה) חלק על הרמב"ן וסבר שרוב ישראל ישבו באותה העת בגלות. שתי הוכחות מביא הר"ן לכך: הראשונה – מהפסוקים בספר עזרא, בהם מתואר שרק 42,360 עלו עם זרובבל. השניה – מכך שקשה לומר ש"מפורד ומפורד בין העמים" מתייחס רק לחלק הקטן מהעם שנותר בגלות:

"ומה שאמר (=הרמב"ן) ז"ל שרוב ישראל בארץ היו ששוב לא עלו מהן אלא מועטין בימי עזרא, היינו מאותם שבבבל, דאחר כך לא עלו מהן אלא מועטין כמו שמפורש בכתוב.

אבל מכל מקום נראה שרוב ישראל בחוצה לארץ היו 'מהודו ועד כוש', שהרי כל העולים ראשונה לא היו אלא ארבעת רבוא אלפים ושלוש מאות וששים (עזרא ב, סד). ואפשר גם כן שלאחר שצוה כורש לבטל הבנין חזרו מהם לחו"ל ונתיישבו בכל המדינות. ואילו היו ישראל רובם ועיקרם בארץ לא היה המן אומר 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד' וגו', לפיכך נראה שרוב ישראל היו בחוצה לארץ מפוזרין מהודו ועד כוש"



ב.

מלבד קושיותיו של הר"ן על הרמב"ן^א, עוד יש להקשות על הרמב"ן שדבריו סותרים למה שכתב הוא עצמו בחידושו למגילה (יא, ע"א):

"שהיה אחשוורוש סובר בלשאצר מנה וטעה ונענש לפי שבימיו עתידין להיות להם פקידה וכבר נפקדו ועלו, ואנא מנינא ולא טעינא ואראה אם יהיה להם עוד גאולה אחרת ובנין בית המקדש, וכיון דחזא דמלו לחשבוננו נמי ולא נבנה הבית ולא נגאלו לגמרי אבל נשארו גדוליהם ורובן בבבל"^ב, אמר 'תו לא מפרקי הני' ולא יהיה להם גאולה אחרת ולא יבנה בית

א). כמדומני שניתן להוסיף ולהקשות על הרמב"ן מהגמ' ערכין לב, ע"ב, שם מובא שבימי בית שני לא היו כל השבטים בארץ, ומביאים לכך ראיה מהפס' בעזרא (ב, סד) המציין שעם זרובבל עלו 42,000 איש: "השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות, עזרא דכתיב ביה 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות וששים' (עזרא ב, סד) הוה מני?^ג", והסביר רבנו גרשום שם: "דאפילו עישור מישאל לא היו במקומן, דהכי גמירי דלעולם אין ישראל פחותים מששים ריבוא" [ויש לדחות את הראיה מדברי ר' גרשום על פי המקורות שהבאנו בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' (פרק מא, הערה 121) לפיהם נראה לענ"ד שאין הכוונה למספרם של ישראל באותו דור, אלא למספר מייצג].

ראיתי ב'מטה יהודה' (לר"י עייאש, או"ח, תרפח, א) שכתב לתרץ דברי הרמב"ן מקושיות הר"ן, וכתב שמה שכתוב בפסוק שעלו לארץ ישראל רק 42,000 יש לומר לפי הרמב"ן שבפסוק נזכרו רק העולים עם זרובבל ולא נזכרו העולים משאר מדינות, או שבפסוק הוזכרו רק העולים יחד אך אחר כך עלו לסירוגין, עד כאן. ניתן היה לתרץ באופן אחר ולומר שהעולים עם זרובבל היו מועטים, אך לפני כן עלו רבים עם ששבצר. אלא שלא ניתן לומר כן בשיטת הרמב"ן, שהרי סבר (כמובא ב'כתבי רמב"ן' ח"א, עמ' רפב) ששבצר הוא זרובבל.

ב). ראה גם ברמב"ן ויקרא כו, טז: "בעלותם מבבל לא שבו רק יהודה ובנימין, והלויים עמהם מעט, ומקצת השבטים אשר גלו לבבל...". הרלב"ג, שהיה נכדו של הרמב"ן, כתב (בפירושו לדברים לא, התועלת השישי) שדבר ה' על "אם יהיה נדחך בקצה

המקדש שלהם, וכל מה ששמעתי שאמר להם הנביא שלהם הכל בא בפקידתו של כורש...".
גם בחידושיו לגיטין (לו, ע"א) כתב הרמב"ן שבימי הבית השני רוב עם ישראל לא היו בארץ ישראל, ולכן היובל לא נהג אז.

דברי הרמב"ן בריש מגילה נסתרים לכאורה גם מדברי הגמרא בכתובות (כה, ע"א; נדה מז, ע"א): "אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דאורייתא, חלה דרבנן, דתניא: 'בבואכם אל הארץ' - ... יכול משנכנסו לה שנים ושלשה מרגלים? תלמוד לומר: 'בבואכם' - בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם, וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סליק?" כעין זה גם בגמ' ערכין (לב, ע"ב): "ומי מנו שמיטין ויובלות? השתא משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות, עזרא דכתיב ביה: 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים ושש מאות וששים' הוה מני?"!

זכינו לכוון בקושיות אלו לדברי הגאון ר' דוד פרידמן מקרלין, שכבר העיר על סתירות אלו³, וכן לקושייתו של מהדיר חידושי הרמב"ן (במהד' מכון התלמוד הישראלי, דף יא, הערה 92).
ניתן לענ"ד להציע ביאור לדברי הגמרות הנ"ל לפי שיטת הרמב"ן⁴, אך מכל מקום הסתירות שבפירושו יישארו קשות.



השמים" וכו' הוא "יורה על קיבוץ גלות עשרת השבטים וגלותינו" אך בבית שני "לא נתקבצו כולם, אבל נשארו רובם תחת שאר המלכויות, כמו שכתוב בספר יוסף בן גוריון (קדמוניות היהודים, מהד' שולמן, ספר ראשון פ"א - ציון המהדיר)". כך גם ב'אבן יחיא' לעזרא פרק ב: "כי העיקר מישראל לא עלו". הנצי"ב (מטיב שיר, שיר השירים ב, ז) כתב "שגם בעת שפקדם ה' לא רצו לצאת כי אם מעט מזעיר כידוע".

ג). הגהתו הובאה ב'ישורון' (כרך יב, עמ' קכו): "עיי' בחידושי הרמב"ן בגיטין דף לו שאמר שהיו בארץ ישראל בימי עזרא רק מיעוט מישראל. וצריך עיון. וכן מהפסוקים מוכיח כן, שמונה 'כל הקהל כאחד ארבעה ריבוא אלפים שלש מאות'. וצריך עיון גדול בזה. ואפשר לומר דזה הוה דוקא הקהל שעלה בימי עזרא אבל גם קודם לכן היו רוב ישראל בארץ. וצריך עיון גדול". ובהגהתו על הגמ' ערכין דף לב (ישורון שם, עמ' צח) כתב שדברי הגמ' בערכין שם סותרים את דברי הרמב"ן ריש מגילה, והוסיף שהרמב"ן בדף יא סותר את דבריו בריש המסכת, וסיים "ודוחק לומר שהמספר הקטן הזה היה רוב ישראל, וצריך עיון גדול".

ד). ניתן לומר שהגמ' במסכת כתובות ובמסכת נדה אינה עוסקת ברוב העם מבחינה מספרים אלא ב'רוב השבטים', כלומר - כוונתה לומר שצריך נציגים לפחות מ-7 מתוך 12 שבטי ישראל [ולפי זה מובן מדוע הדוגמא שם היא דווקא 'שנים ושלשה מרגלים', שהרי כל אחד מהמרגלים היה משבט אחר]. אמנם בגמ' ערכין קשה לבאר כך, שהרי ממספר האנשים שעלו עם זרובבל (המובא שם בגמ') אין הוכחה כלל לכמות השבטים שהיו אז בארץ ישראל, משום שיתכן שעלו נציגים מועטים מכל שבט.

ג.

מדברי הרמב"ן הנ"ל בריש מגילה עולה שנתקשה כיצד אומר המן ש'ישנו עם אחד מפורז', והרי רוב ישראל כבר ישבו בארצם? ומדבריו משמע שהסביר שכוונת המן היתה למיעוט שנותרו בגלות.

ב'ספר הגאולה' (בתוך כתבי רמב"ן מהד' מה"ק ח"א עמ' רעג) הרמב"ן התייחס לנקודה זו וכתב: "והנה אחרי הגאולה הזאת הנעשית ברשיון כורש אתה יודע מן מגילת אסתר הפיזור הגדול והפירוד העצום אשר היה לעמינו בכל מדינות המלך אחשורוש מהודו ועד כוש, ואחרי כן לא עלו לארץ, רק מעטים עלו עם עזרא מבבל כאלף וחמש מאות..."
הרב שעוועל ביאר את הדברים בהתאם לדברי הרמב"ן בריש מגילה:

"בחידושיו לריש מסכת מגילה כותב רבנו שבזמן זה אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו, הרי שרוב עם ישראל היו בארץ, לפי זה יש להבין גם כאן שכוונתו על המיעוט שבעם שגם הם אמנם רבים היו והם היו המפורזים אבל רוב עם ישראל בארץ היו. ואילו הר"ן בריש מגילה סובר באמת שרוב ישראל באותו זמן בחוצה לארץ היו"

אמנם באמת לענ"ד פירוש זה תמוה משתי סיבות:

א. מלשון הרמב"ן בס' הגאולה משמע שמדבר על העם כולו.

ב. מה הקשר למשפט שאחריו "ואחרי כן לא עלו לארץ..."?



ד.

אמנם לענ"ד דברי הרמב"ן ב'ספר הגאולה' הם פתח להבנת דבריו בחידושיו למגילה.

א. בספר הגאולה עוסק הרמב"ן להוכיח שבני עשרת השבטים לא עלו לארץ ישראל בגאולת בית שני, והעולים עם זרובבל הם רק מבני יהודה ובנימין. לאחר שהוא מוכיח זאת הוא מביא את הקטע אותו ציטטנו, ואחר כך הוא כותב שעשרת השבטים לא עלו בזמן הצהרת כורש

משום שכורש לא הרשה להם לעלות (או שכורש הרשה להם לעלות, אלא שידעו שאין זו עת גאולתם ולכן עשרת השבטים לא עלו). מדוע מזכיר הרמב"ן את הקטע האמצעי העוסק בפיוזורם של ישראל? כיצד הוא קשור לנושא? לפי דברי הרב שעוועל אכן הדבר אינו ברור, אך למיעוט הבנתי כך הוא ההסבר: הרמב"ן סובר שעשרת השבטים היו תחת שלטון כורש^ה (ולכן כתב שהם לא עלו משום שכורש לא הרשה זאת). מעתה "ישנו עם אחד מפוזר" מתפרש באופן פשוט: רוב עם ישראל מפוזר ומפורד בין העמים, שהרי עשרת השבטים הם רוב העם. הרמב"ן הוכיח אם כן את טענתו בשלשה שלבים: בתחילה הוכיח שבעליית זרובבל עלו רק שבטי יהודה ובנימין. אחר כך הוכיח שעשרת השבטים אכן נותרו בגלות מתוך דברי המן 'עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים'. אחר כך הוכיח שגם בעליית עזרא שהיתה אחרי נס הפורים בני עשרת השבטים לא עלו, שהרי העולים עם עזרא מנו רק כ-1,500 בלבד. כעת פונה הרמב"ן להסביר מה הטעם שבני עשרת השבטים לא עלו, ומסביר שהדבר נבע מכך שכורש התיר רק לבני יהודה לעלות.

ב. מעתה נוכל לפתור כמה מן הסתירות שראינו בדברי הרמב"ן: בחידושי לגיטין (לו, ע"א) הרמב"ן כותב שהיובל לא נהג בזמן הבית השני משום שרק מיעוט מעם ישראל היו בארץ ישראל. גם בספר הגאולה ראינו שהרמב"ן סובר שרוב עם ישראל היו בחו"ל. כיצד ייתכן אם כן שבריש מסכת מגילה אומר הרמב"ן שרוב עם ישראל היו בארץ?!

לפי הסברנו לעיל הדבר מתבאר כך: כאשר מסתכלים על עם ישראל כולו, ובכללם עשרת השבטים, הרי שאכן רובם נמצאים בחו"ל. אמנם בריש מסכת מגילה כוונת הרמב"ן לדבר אחר: לשיטת הרמב"ן (גיטין לו, ע"א) בני עשרת השבטים נותרו עד ימינו במקום גלותם הראשון. תקנת מרדכי ואסתר בעניין קריאת המגילה מוסבת איפה רק על בני ממלכת יהודה שגלו לבבל. מכיוון שכך אין להתחשב לעניין זה ב'רוב ישראל' שבעולם אלא ב'רוב בני ממלכת יהודה', ואלו אכן עלו ברובם לארץ ישראל.

כך יתבארו מעתה דבריו בתחילת מסכת מגילה:

(ה). ברמב"ן (גיטין לו ע"א) הביא מתורת כהנים (בחוקותי פרשה ב פרק ח) "אלו עשרת השבטים שגלו למדי", ונקט הרמב"ן שהשבטים נותרו שם. כורש ואחשורוש מלכו על 'פרס ומדי' כמוזכר במגילת אסתר. [נעיר כי בספרנו 'אשי ישראל' לספר עזרא' (פרק כב, 3 בהערה) הבאנו שנראה שיש מחלוקת בין הראשונים בשאלה האם עשרת השבטים היו תחת שלטון אחשורוש].

"שהוא דבר ברור שבזמנו של נס זה כבר נפקדו ישראל ועלו לארץ ברשיון כורש ונתיישבו בעריהם. ואף על פי שאמר המן 'ישנו עם אחד מפורד ומפורד בין העמים', מכל מקום אנשי כנסת הגדולה עם רוב ישראל בארץ היו ושוב לא עלו אלא מעטים עם עזרא".

בזמן נס הפורים רוב בני ממלכת יהודה (!) ישבו בעריהם בארץ ישראל. ולמרות שמדברי המן על העם המפורד בין העמים מוכח שרוב העם היו עדיין בגלות (וכפי שהסביר הרמב"ן בס' הגאולה), מכל מקום רוב בני ממלכת יהודה היו בארץ ישראל ואתם הסנהדרין, ובני יהודה שעלו בעלית עזרא, אחר ימי אחשורוש, הם מועטים, ולכן עיקר העם היהודי שכלפיו תוקנה תקנת קריאת המגילה היה בארץ ישראל בזמן נס הפורים.

לשון הרמב"ן היא אמנם "נפקדו ישראל" "רוב ישראל בארץ היו" אך כוונתו בזה לבני ממלכת יהודה בלבד.

המעין יראה כי הדברים ברורים מתוך המילים הבודדות שהוסיף הר"ן כשהציג את שיטת הרמב"ן:

"ומה שאמר (=הרמב"ן) ז"ל "שרוב ישראל בארץ היו ששוב לא עלו מהן אלא מועטין בימי עזרא", היינו מאותם שבבבל (=כוונת הרמב"ן היא לבני יהודה שגלו לבבל, ואין הכוונה כפשט לשון הרמב"ן לכל בני ישראל), דאחר כך לא עלו מהן (=מבני יהודה) אלא מועטין כמו שמפורש בכתוב".

ג. רבים מספרי המלקטים בדורנו הבינו כי הר"ן (על הרי"ף, ריש מגילה) חלק על שיטת הרמב"ן וסבר שרוב ישראל ישבו בזמן אחשורוש בגלות¹. אמנם לפי מה שביארנו נראה לענ"ד שהר"ן כלל לא חולק על הרמב"ן, אלא מסביר את דברי הרמב"ן לאור דברי הרמב"ן עצמו בספר הגאולה²:

"אחרי הגאולה הזאת הנעשית ברשיון כורש אתה יודע מן מגילת אסתר הפיזור הגדול

1. כן נראה שהבין ב'מטה יהודה' (לר"י עייאש, או"ח, תרפח, א), וכן כתבו ב'ציץ אליעזר' (י, ב), 'מתיבתא' ריש מגילה, 'שדה צופים' ריש מגילה, הרב שעוועל (ב'כתבי רמב"ן' ח"א, עמ' רעד, ובמאמרו ב'הדרום' לט, עמ' 31), ועוד. הרשב"ץ (ח"ג, סי' רצז) כתב: "היושבים בערים בצורות לא נלחמו באויביהם כי היו בתוך חומותם ולא היה להם יום נוח ואפילו יהיה הדבר כדברי הרמב"ן ז"ל שרוב ישראל היו חוצה לארץ מכל מקום זכר הנס נעשה בשביל אותם שהיו בארץ ישראל מפני ששם היו הסנהדרין או מפני מעלת ארץ ישראל...". ובמהדורת מכון ירושלים תיקנו מסביר בהערה שצריך לומר "כדברי הר"ן במקום "כדברי הרמב"ן" (וכן תיקן הרב שעוועל במאמרו שב'הדרום' לט, עמ' 33), אולם לדברינו אין צורך בתיקון.

והפירוד העצום אשר היה לעמינו בכל מדינות המלך אחשורוש מהודו ועד כוש, ואחרי כן לא עלו לארץ, רק מעטים עלו עם עזרא מבבל כאלף וחמש מאות..." (ספר הגאולה)

לעיל הראנו כי כוונת הרמב"ן לומר שעשרת השבטים (=רובו של עם ישראל) נותרו בגלות ולא עלו בימי כורש, שהרי המן שחי לאחר כורש אמר שהעם 'מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך' שהם 'מהודו ועד כוש'. גם בעליית עזרא שהיתה אחר כך בני עשרת השבטים לא עלו, שהרי העולים עם עזרא מנו רק כ-1,500 בלבד, והעולים היו מבבל (לשם גלו בני יהודה).

לדברים אלו מכוון הר"ן בדבריו:

"ומה שאמר (=הרמב"ן) ז"ל "שרוב ישראל בארץ היו ששוב לא עלו מהן אלא מועטין בימי עזרא", היינו מאותם שבבבל (=כוונת הרמב"ן היא לבני יהודה שגלו לבבל, ואין הכוונה כפשט לשון הרמב"ן לכל בני ישראל), דאחר כך לא עלו מהן (=מבני יהודה) אלא מועטין כמו שמפורש

ז). מצאתי מקום נוסף בו הר"ן משתמש בדברי 'ספר הגאולה' לרמב"ן בכדי להסביר את דברי הרמב"ן בחידושו לש"ס. נפרט: לשיטת ר"ת (ספר הישר, חידושים, סי' קכג) בני ממלכת ישראל (=עשרת השבטים) שגלו על ידי מלך אשור הוחזרו אחר כך לארץ ישראל על ידי ירמיהו והצטרפו לממלכת יהודה, וכאשר ממלכת יהודה חרבה הם גלו עמה לבבל, ושוב עלו מיעוטא דמיעוטא מהם והיו בארץ ישראל בזמן הבית השני. שיטת ר"ת הובאה גם בתוספות גיטין (לו, ע"א, ד"ה 'בזמן', וכן בתוס' ערכין לא, ע"ב, וכן בראשונים למסכת גיטין שם). בתוספות שם נוסף ש"זיל קרי בי רב הוא דבעזרא מני לכל י"ב שבטים", וצריך עיון היכן נזכר כן בספר עזרא? (שו"ר שהיעב"ץ בהגהותיו לש"ס סבר שכוונת תוספות היא לפסוק בעזרא ו, יז, וכן ב'דעת מקרא' (הקדמה לדברי הימים, עמ' 83, הערה 35). בהגהות בן אריה וחידושי ר' עזריאל הילדסהיימר הגיהו את דברי התוספות, אך החזו"א כתב שתמוה להגיה כן, הובאו ב'אוצר מפרשי התלמוד' לגיטין). לענ"ד מדברי ה'מיוחס לריטב"א' (שנדפסו במהדורת מוסד הרב קוק כ'חידושי רבנו קרשקש') וחידושי הר"ן לגיטין (שם) נראה שביארו שכוונת ר"ת היא לסתירה שיש בין צירוף כל המספרים הנזכרים ברשימת העולים עם עזרא (עזרא ב, א-סג), העומד על סף 30,000, לבין הפסוק בסיום המנין (עזרא ב, סד) המביא שסך כל העולים הוא 42,000, ועל סתירה זו נאמר ב'סדר עולם' (פרק כט, הובא גם במיוחס לרש"י עזרא ב, סד) שהמנויים בפירוט הם 30,000 העולים מבני יהודה ובנימין, ו-12 אלף הנותרים הם "משאר שבטים". הרמב"ן בחידושו לגיטין חלק על דברי ר"ת וסבר שעשרת השבטים לא חזרו לארץ ישראל בימי זרובבל ועזרא. הרמב"ן משיב על ראיותיו של ר"ת, אך לא מתייחס להוכחה מהפסוקים בספר עזרא (חוסר התייחסות נובע לענ"ד מכך שראיה זו אכן לא הובאה בדברי ר"ת, אלא רק נוספה בדברי התוספות). אמנם כאשר שיטת הרמב"ן מוצגת ב'מיוחס לריטב"א' ובחידושי הר"ן (שם ראיה זו הובאה ואף הוסברה, כפי שהבאנו) הם מתרצים את השאלה: "ואותם י"ב אלף שהיו משאר השבטים נראין הדברים שמשבט שמעון ומנשה ואפרים בלבד היו", עיין שם בראיות שהובאו לכך. מנין נטלו המיוחס לריטב"א והר"ן את התשובה? מדברי הרמב"ן עצמו ב'ספר הגאולה' (הובא ב'כתבי רמב"ן' ח"א, עמ' רעב) שם תוך כדי עיסוקו של הרמב"ן בנושא דומה הוא מאריך להסביר ולהוכיח שדברי ה'סדר עולם' מתייחסים לבני שמעון ומנשה ואפרים, עיין שם.

בכתוב, אבל מכל מקום (למרות שרוב בני יהודה היו בארץ ישראל) נראה (לפי הרמב"ן) שרוב ישראל (=עשרת השבטים) בחוצה לארץ היו 'מהודו ועד כוש', שהרי כל העולים ראשונה לא היו אלא ארבעת רבוא אלפים ושלש מאות וששים (וזה מספר הגיוני אם נאמר שרק רובם של שבטי יהודה ובנימין עלו, אך הוא מספר זעום אם נרצה לומר שגם עשרת השבטים עלו עמם)...^ח ואילו היו ישראל (=עשרת השבטים) רובם ועיקרם בארץ לא היה המן אומר 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד' וגו', לפיכך נראה שרוב ישראל (=עשרת השבטים) היו בחוצה לארץ מפוזרין מהודו ועד כוש"

הר"ן עוסק בכל דבריו בשיטת הרמב"ן, ואינו מציב שיטה מנוגדת, ולפיכך הוא גם מסיים בדברי הרמב"ן לפיהם 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד' הוא הוכחה לכך שעשרת השבטים נותרו בגלות.^ט

ד. מעתה נוכל לתרץ, גם אם בדוחק רב, את הסתירה מדברי הרמב"ן בחידושיו למגילה דף יא:

"...קשה לי: האיך אמר 'כיון דמלו שבעין ולא אפרוק' והלא כבר עלו ברשיון כורש 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא' ונתיישבו בערי יהודה ושוב לא עלו בבנין הבית אלא מועטים עם עזרא במצות דריוש הפרסי בנו של אחשורוש ואסתר?

ויש לומר ולתרץ שהיה אחשורוש סובר בלשאצר מנה וטעה ונענש לפי שבימיו עתידין להיות להם פקידה וכבר נפקדו ועלו, ואנא מנינא ולא טעינא ואראה אם יהיה להם עוד גאולה אחרת ובנין בית המקדש, וכיון דחזא דמלו לחשבוננו נמי ולא נבנה הבית ולא נגאלו לגמרי אבל נשארו גדוליהם ורובן בבבל, אמר 'תו לא מפרקי הנני' ולא יהיה להם גאולה אחרת ולא יבנה בית המקדש שלהם, וכל מה ששמעתי שאמר להם הנביא שלהם הכל בא בפקידתו של כורש..."

ח. במשפט שהשמטנו כאן הר"ן מעלה הצעה נוספת: "ואפשר גם כן שלאחר שצוה כורש לבטל הבנין חזרו מהם לחו"ל ונתיישבו בכל המדינות". לפי הצעה זאת רוב עם ישראל נמצא בחו"ל לא רק בגלל עשרת השבטים אלא בגלל שגם בני ממלכת יהודה שעלו לארץ ישראל עם זרובבל שבו ברובם לחו"ל לאחר שראו שבניית המקדש לא צלחה. על הרעיון לפיו העולים עם זרובבל ירדו חזרה לבבל לאחר שבניית המקדש נתבטלה הרחבנו לעיל פרק מ.

ט. הר"ן ודאי חולק על הרמב"ן בנקודות אחרות, אולם לא בנקודה זאת. אדרבא - הוא מסביר את שיטת הרמב"ן, ואחר כך מראה שלפי זה יש קושי.

כוונת הדברים: בתחילה הרמב"ן תמה כיצד אחשורוש יכל לומר שעם ישראל לא נגאל, והרי כבר היתה עליית זרובבל?! הרמב"ן מוכיח שבעלייה זו רוב העם עלו, שהרי בעלית עזרא שאירעה לאחר בנין המקדש עלו רק מעטים, ומכאן שהשאר עלו בעליית זרובבל, עוד לפני ימי אחשורוש.

הרמב"ן מתרץ שאמנם רובם של בני ממלכת יהודה עלו לארץ, כפי שהרמב"ן הוכיח, אך הרי שאר עשרת השבטים לא עלו ובנין המקדש נעצר. אחשורוש חשש שבני עשרת השבטים שנותרו תחת שלטונו יגאלו בפקידה נוספת שתתרחש, ואז יבנה המקדש, ולכן כשראה שעבר התאריך ו"גדוליהם ורובן" של ישראל לא עלו, שהרי עשרת השבטים נותרו בגלות, הוא סבר ש"לא יהיה להם גאולה אחרת ולא יבנה בית המקדש" ולכן עשה משתה.

הסברנו דחוק, שהרי הרמב"ן כתב שגדוליהם ורובם נשארו "בבבל", ואילו עשרת השבטים לא היו לפי שיטת הרמב"ן (גיטין לו, ע"א) בבבל^י. לפי הסברנו יש לדחוק שהכוונה ל'מלכות בבבל' שעשרת השבטים היו תחת שלטונה^{יא}, או לטעון שיש להגיה תיבה זו ולגרוס "נשארו גדוליהם ורובן בחו"ל".



ה.

השתא דאתינא להכי נראה שיש לדון גם בשיטת רבי יהודה הלוי:

"...כבר היה הענין הא-להי מזומן לחול כאשר בתחלה אלו היו מסכימים כולם לשוב בנפש חפצה, אבל שבו מקצתם ונשארו רובם וגדוליהם בבבל רוצים בגלות ובעבודה שלא יפרדו ממשכנותיהם ועניניהם..... ומה שאמר: "פשטתי את כתנתי", על עצלותם לשוב. "דודי

(י). ראה גם ברמב"ן גיטין (לו, ע"א) שם הביא מ'תורת כהנים' (בחוקותי, פרשה ב, פרק ח): "אלו עשרת השבטים שגלו למדי", וכתב הרמב"ן שם שעשרת השבטים "שם נשתקעו כולם ולא נתערבו עם ישראל, ולא גלו לבבל, ובבית שני לא היו מעולם". עוד נעיר: בדברי הכוזרי (ב, כד) שנביא בהמשך משמע שאכן רוב עם ישראל נותרו בבבל. מכיוון שלשון הרמב"ן דומה ביותר ללשון הכוזרי, כפי שהערנו להלן, הרי שקשה לומר שלפי הרמב"ן הכוונה היא רק לבני עשרת השבטים.

(יא). שהרי אשור הגלתה את בני עשרת השבטים, וכבר בתחילת מלכות יהויקים, 19 שנים לפני חורבן המקדש, מלך בבבל כבש את אשור (מגילה יא, ע"ב, על פי 'סדר עולם'). גם הסברנו זה דחוק, שהרי היה ראוי יותר לפי זה שהרמב"ן יכתוב "נשארו גדוליהם ורובם ב[מלכות] פרס".

שלח ידו מן החור" - על עזרא שהיה פוצר בהם ונחמיה והנביאים, עד שהודו קצתם לשוב הודאה בלתי גמורה..." (כוזרי ב, כד)

לדברי ר' יהודה הלוי "הענין הא-להי" היה מזומן לחול על ישראל בזמן שיבת ציון, אילו היו עולים כולם. נראה שזהו ביאורו לדבריו הידועים של ריש לקיש (יומא ט, ע"ב):

ריש לקיש הוי סחי בירדנא, אתא רבה בר בר חנה יהב ליה ידא, אמר ליה: אלהא, סנינא לכו!

דכתיב 'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארו' - אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא - נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו^(י), עכשיו שעליתם כדלתות - נמשלתם כארז שהרקב שולט בו

אמנם יש בדבר דוחק: המפרשים ציינו כי אחד הסימנים לכך ששיבת ציון השניה לא היתה הגאולה המיוחלת הוא העובדה שעשרת השבטים נותרו בגלות, בניגוד לדברי הנביאים המבטיחים קיבוץ גלויות של עם ישראל כולו. כיצד לפי דברי ר' יהודה הלוי היה הענין נפתר אילו היו ישראל מצטרפים בהמוניהם לזרובבל? האם הדבר היה גורם באופן ניסי לכך שעשרת השבטים היו מגיעים פתאום לארץ ישראל? ניתן להעלות השערות בנידון, אולם לפי ביאורינו בשיטת הרמב"ן ייתכן שיש לכך פתרון אחר.

הרמב"ן (מגילה יא, ע"א) כתב שאחשוורוש שמח משום שראה ש"לא נבנה הבית ולא נגאלו לגמרי אבל נשארו גדוליהם ורובן בבבל", ומכאן הסיק אחשוורוש ש"לא יהיה להם גאולה אחרת ולא ייבנה בית המקדש שלהם". לשון זו דומה מאוד ללשונו של ר' יהודה הלוי: "... כבר היה הענין האלהי מזומן לחול כאשר בתחלה אלו היו מסכימים כלם לשוב בנפש חפצה, אבל שבו מקצתם ונשארו רובם וגדוליהם בבבל רוצים בגלות ובעבודה שלא יפרדו ממשכנותיהם ועניניהם..."^(יז)

(יב). רש"י ביאר שאם ישראל היו עולים יחד כחומה אז היתה שורה שכינה במקדש. ר' חננאל ביאר שאם היו עולים כולם יחד היה רוח הקודש בהם (ייתכן שכוונתו כעין דברי רש"י, ואולי כוונתו שהנבואה לא היתה נפסקת). ר' אליקים ביאר שאם היו עולים כחומה - לא היו גולים עוד.

(יג). ספר הכוזרי תורגם על ידי רבי יהודה אבן תבון בשנת ד'תתקכ"ז, כשלשים שנה לאחר שהספר נכתב (כך הובא בכוזרי מהדורת אבן שמואל, הוצאת דביר תשל"ג, הקדמה לתרגום, עמ' 48). מסתבר שזהו הנוסח שעמד לפני הרמב"ן, שנולד בשנת ד'תתקנ"ד. יש הסוברים שתרגומו של ר' יהודה בן יצחק קרנדיאל קדם לתרגומו של אבן תבון (ראה אצל אבן שמואל שם על

ניתן מעתה לטעון שר' יהודה הלוי לא סבר כשיטת הר"ן אליבא דהרשב"ץ (שסבר שלדעת הר"ן רוב בני יהודה ישבו בחו"ל בימי נס הפורים), כפי שניתן להבין ממרוצת דבריו, אלא כשיטת הרמב"ן (שנולד יותר מ-50 שנה אחרי פטירת ר' יהודה הלוי). לדעת ר' יהודה הלוי בני יהודה עלו אמנם לארץ אך בני עשרת השבטים לא הצטרפו למהלך. הסיבה להימנעותם לא היתה משום שכורש מנע זאת מהם (כדברי הרמב"ן בספר הגאולה) אלא משום שלא רצו להיפרד מבתיהם¹). אילו היו עשרת השבטים מחליטים לעלות היה בכך 'קיבוץ גלויות' והגאולה השלימה היתה מגיעה.

הסבר זה בדברי ר' יהודה הלוי אינו 'חלק' (שהרי דברי ריש לקיש עוסקים בפשטות בבני בבל, וכך גם דברי הרמב"ן במגילה יא), אולם הדמיון ללשון הרמב"ן מכריחה להביאו, לפחות כאפשרות לדיון.

ו.

לפי ביאורנו הר"ן אינו חולק על הרמב"ן, ולדעת שניהם רוב בני יהודה ובנימין עלו לארץ ישראל. אמנם יש שסברו שרוב בני ממלכת יהודה נותרו בבבל: כך נראה מדברי הר"י אברבנאל (בהקדמתו לזכריה פרק ז, ועוד), וכן משמע גם מדברי הרשב"א: "בגלות בבל... לא שבו עשרת השבטים... ולא שבו אף כל שבט יהודה ובנימין, רק אנשי מספר, כמוזכר בספר עזרא

הדעות השונות בנושא), ומכל מקום גם לפי שיטתם מסתבר לענ"ד שלפני הרמב"ן עמד התרגום המפורסם יותר, תרגומו של אבן תבון. במקור הערבי מוזכר "ובקי אכתרהם ואשרפהם פי בבל", ובנוסח אבן תבון תורגם "ונשאר רובם וגדוליהם בבבל" (וב'כוזרי' עם הערות הרב הנזיר, וכן בהערות שבמהדורת אבן שמואל, לא הוער שם על גרסאות אחרות. ובתרגום הרב קאפח 'ונשאר רובם ונכבדיהם בבבל', וכך גם בתרגומו של הרב יצחק שילת).

יד). בכך ניתן להבין את היחס החמור שיש כלפי עשרת השבטים, עד שרבי עקיבא סובר שהם 'אינם עתידים לחזור' ו'אין להם חלק לעולם הבא' (סנהדרין קי, ע"ב, וראה שם דעות חולקות) "לפי שסיפרו בגנות ארץ ישראל" (רש"י ור"ן שם, על פי סנהדרין צד, ע"א, וכן כתב המהרי"ט בספרו 'צפנת פענח' פרשת שלח). אם אכן חטאם היה שזלזלו בארץ ישראל ולא רצו לעלות אליה, הרי שמוכן מדוע עונשם לפי רבי עקיבא הוא שלא יזכו להיכנס אליה (כפירוש רש"י סנהדרין שם, אמנם עיין שם ברש"י בשם רבותיו וברמב"ן ועוד שפירשו באופן אחר). ומצאנו כעין זה לגבי ארבע החמישיות של עם ישראל שמתו במכת החושך (רש"י שמות יג, יח, על פי המכילתא), משום שלא רצו להיגאל ולצאת ממצרים (שמו"ר יד, ג, וכך נראה לדייק מדברי רש"י שמות י, כב, וכ"כ באלשיך שמות יג, ח, והראני מו"ח שכן נראה ב'פירוש הרא"ש' על התורה תחילת פרשת בא ד"ה 'על הדם', ובספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' ציינו עוד מקורות לכך).

(ב, סד) 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא'... (שו"ת הרשב"א ח"ד, קפז). יתכן שכך סבר גם בפירוש המיוחס לרש"י לעזרא^{טו}, וראה גם בפירוש ה'אבן יחיא' (עזרא ב, סז) שכתב על רשימת העולים עם זרובבל "שמאלה המעט שעלו נתמלאה ארץ ישראל בבית שני מעם וחכמים עם עושר גדול וכבוד נמרץ, כי העיקר מישאל לא עלו ונשארו בספרד ובבבל". [לעיל ראינו את דברי הכוזרי ואת דברי הרמב"ן במגילה יא, שמהם נראה גם כשיטה זו. אמנם לעיל הוצאנו את דבריהם מפשטן, עיי"ש^{טז}]. ראה גם ב'עיקרים' (מאמר ג, כב): "וכשעלה עזרא מבבל לא עלו עמו אלא מתי מספר, והגדולים שבישראל והמיוחסים שבהם כולם נשארו בבבל... נשארו

(טו). ייתכן שגם לדעת הפירוש המיוחס לרש"י לספר עזרא רק מקצת מבני יהודה ובנימין עלו. במיוחס לרש"י עזרא (ט, ז) כתב: "כהיום הזה - כמו שנראה היום הזה שכבר גלו עשרת השבטים, ועדיין נשארו בבבל הרבה מן הגולים". כלומר: בימי עזרא הסופר (שהפסוק עוסק בימיו) בני עשרת השבטים נותרו בגלות, ובנוסף גם בני ממלכת יהודה שגלו לבבל רבים מהם נותרו בבבל. אין כאן ראיה גמורה, שהרי ניתן לומר שרק מיעוט השבט נותר בחו"ל אך היו אלה הרבה אנשים. זאת ועוד: ייתכן שכוונת המיוחס לרש"י אחרת: "שכבר גלו עשרת השבטים" ולמרות שחלקם עלה לארץ ישראל מכל מקום "עדיין נשארו בבבל הרבה מן הגולים" מעשרת השבטים. [בתחילה סברתי כי למרות שהסבר זה בדברי המיוחס לרש"י דחוק יותר בלשונו, מכל מקום כך מסתבר יותר לפרש בדבריו, שהרי בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' (כב, 2), הערה 81) הסברנו שלפי שיטת רש"י (כתובות כה, ע"א) נראה שבני עשרת השבטים גלו לבבל (וכשיטת ר"ת בענין זה). אולם לאחר שמצאתי כי פירוש רש"י לספר עזרא לא נכתב ככל הנראה ע"י רש"י הרי שראיתי בטלה. ב'שם הגדולים' לחיד"א (שהעיר על פירושים שייחסם לרש"י מוטל בספק או מוטעה) אמנם לא העיר מאומה אודות הנדפס כפירוש רש"י לספרי עזרא ונחמיה, אולם ב-150 השנים האחרונות היו שטענו כי הפירוש איננו מרש"י, ולאחרונה נתפרסם מאמר מקיף של ערן ויזל (בתוך כתב העת המקוון jsij, המתפרסם באתר אוניברסיטת בר אילן, חוברת 9, שנת 2010) בו נסקרו הדעות והמקורות בנידון, והערעורים נבחנו מכמה וכמה זוויות. ויזל מאשר את מסקנת הטוענים כי הפירוש איננו מרש"י, ולפי השערתו הפירוש חובר סביב שנת 1150 על ידי אחד מתלמידי הרשב"ם. בספרנו 'אשי ישראל לספר עזרא' (פרק מה, 1, בהערה, וכן פרק מט, 4, בהערה) הערנו על סתירות בין פירוש רש"י לספר עזרא ובין פירושו לתלמוד, והדבר מחזק את הדעה לפיה הפירוש לא נכתב על ידי רש"י].

(טז). נעיר עוד בענין שיטות הראשונים והאחרונים בדבר: ב'ספר החינוך' (מצוה צה) כתב בנוגע למצות בניית המקדש "ונוהגת מצוה זו בזמן שרוב ישראל על אדמתן", והגאון מקוטנא (ב'שועות משיחו', חלק 'ליקוטי תורה' שמופיע בסוף הספר, פרשת תרומה) תמה עליו שהרי "בימי שיבת הגולה דכל הקהל היה רק ארבע ריבוא היאך בנו את בית המקדש?" [ומכאן שלדעת ה'שועות מלכו' וודאי שרוב עם ישראל לא היו בארץ], ותירץ ש"כיון שהיה בידי כולם לעלות ולא רצו - נטלו העולים כוח וזכות הנשארים, ולהם היה הכח והזכות מרוב ישראל, ומיקרי רוב ישראל על אדמתם" [לענ"ד יש להעיר על תירוצו שלפי אחד ההסברים ברמב"ן ב'ספר הגאולה' עשרת השבטים לא עלו לארץ ישראל משום שכורש לא הרשה להם, ולא היה באפשרותם לעלות]. לכאורה ניתן היה לתרץ את שיטת ה'חינוך' ולומר שסבר כרמב"ן, לפי ההבנה הפשוטה ברמב"ן שרוב ישראל אכן היו בארץ ישראל. שו"ר שכן כתב לתרץ ב'ציץ אליעזר' (י, ה), אך דחה שמדברי ה'חינוך' במצוה תקז מוכח שסבר שבשיבת ציון היה נחשב כ'ביאת מקצתם', שהרי סבר שם כרמב"ם ש'התרומה בזמן הזה... ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהם, שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל ובזמן שהיו שם כל ישראל, שנאמר 'כי תבואו' - ביאת כולכם... ולא כשהיו בירושה בימי עזרא שהיתה 'ביאת מקצתכם'...". לפי הסברנו כאן במאמר בדעת הרמב"ן הרי שכוונת

שם כל הגדולים ויודעי התורה..."

כפי שראינו הרשב"א הוכיח את שיטתו ממספר העולים - ארבעים ושנים אלף - שהוא מספר קטן מאוד. יש להוסיף כי לפי ה'סדר עולם' (שהובא במיוחס לרש"י לעזרא, וברמב"ן ב'ספר הגאולה', ובמיוחס לריטב"א ור"ן גיטין) רק 30,000 מתוך ה-42,000 היו מבני יהודה ובנימין, והשאר היו מבני עשרת השבטים. ממספרים זעומים אלו - 15,000 לערך מכל שבט (או אף פחות מכך) - נראה שרק מקצת משבטי יהודה ובנימין עלו לארץ.

אמנם ניתן לדחות ולומר שבני ממלכת יהודה מתו ברובם בזמן החורבן, ולכן 15,000 אכן היה רוב השבטי^(ח).



הרמב"ן היא רק לומר שרוב בני ממלכת יהודה היו בארץ ישראל, ולפי זה ניתן לומר שהחינוך כדעת הרמב"ן ולדעת ספר החינוך איננו מתחשבים בעשרת השבטים (שעשאו כגויים, ויש אומרים שלדעת רבי עקיבא הם כלל לא יחזרו, ולהלן הארכנו בזה), ולכן נחשב שרוב עם ישראל היו בארץ. ב'ציץ אליעזר' שם הביא תירוצים נוספים לקושיית ה'ישועות משיחו', עי"ש. במדרש המאוחר 'מעשה דניאל' (שראיתי בו כמה וכמה דברים הנראים זרים בעיני) הובא שלאחר הצהרת כורש "ושבט וחצי שבט מבני ישראל שבו למקום הקודש ויקריבו קרבנות".

יז. שהרי בתוך מספרי העולים, המגיעים יחד ל-30,000, מנויים גם הכהנים והלוויים (עזרא ב, לו-מב), המונים יחד כ-4,500 איש. הרי שיהודה ובנימין יחד מנו כ-25,000 יחד, ולא 30,000.

יח. במלכים ב (כד, יד) מובא שבגלות יהויכין, בה גלו 'החרש והמסגר', גלו 10,000 איש (מתוכם 3023 משבט יהודה, והשאר מבנימין ושאר השבטים - רש"י ורד"ק שם על פי ירמיהו נב, כח, ועל פי ה'סדר עולם', ובר"י אברבנאל שם ביאר באופן דומה, אך ראה במלבי"ם שלפי שיטתו גלו אז 18,000 ובשנה שלפני כן בגלות יהויקים גלו 3023) ונשארו רק 'דלת העם'. בירמיהו (נב, כח-ל) מובא שבתחילה גלו 3023 איש (וכאמור לפי רש"י ורד"ק וסדר עולם הכוונה לגלות יהויכין, ולפי המלבי"ם לגלות יהויקים) ובחורבן ממלכת יהודה גלו רק 832 איש. וכן עולה משם שעם גדליה נותרו 745 איש. הרי שסך כל הגולים הוא פחות מ-12,000 איש (ולפי המלבי"ם פחות מ-23,000 איש). אמנם לפי דעת 'ספר הקבלה' לראב"ד ירמיהו מנה רק את ראשי האבות, ולפי זה כמות הגולים הייתה גדולה יותר. לפי הגמ' בגיטין נז, ע"ב, נבזרדאן הרג יותר מ-3 מליון איש, ומכאן שרבים מיושבי הארץ לא גלו משום שנהרגו בימי צדקיהו (ראה בגר"ח קנייבסקי, בביאורו למסכת עבדים, פרק א, ג, חלק 'קנין פירות', הוצאה שישית, עמ' כא). שו"ר במדרש 'עשר גלויות' (הובא ב'בית המדרש' ליעללינעק, מהדורה שלישית, ירושלים תשכ"ז, ח"ה, עמ' 134) שאחרי גלות י' השבטים "נשתיר מיהודה י"א ריבוא (110,000) ובנימין י"ג רבוא (130,000) בירושלים, והיה חזקיה מלך על בנימין ועל מה שנשאר מיהודה (ולפני כן הובא במדרש שם, לפי אחת הגרסאות, שסנחריב לקח עמו לגלות את שבטי יהודה ובנימין)". והובא שם שבשנת 4 ליהויקים הגלה נבוכדנאצר 2023 מיהודה ובנימין ועוד 7,000 משאר השבטים, ואחרי כמה שנים הגלה נבוכדנאצר עוד 4,600 מיהודה ובנימין ו-7,000 משאר השבטים בגלות 'החרש והמסגר', ובחורבן המקדש נהרגו בירושלים 91 ריבוא או 94 רבוא (940,000), חוץ מהנהרגים על דמו של זכריה (שהם כאמור יותר מ-3 מליון, כדברי הגמ' בגיטין), ואז גלו 60 רבוא (600,000) מזרע משה רבנו, והגלה 832 מ'חורי יהודה ובנימין'.

סיכום

הדעה לפיה רוב בני בבל נותרו בחו"ל היא ככל הנראה דעת הרשב"א, וכן משמע ברי"א, אבן יחיא, וייתכן שזו גם דעת המיוחס לרש"י. כך גם פשטות דבריהם של הכוזרי, הרמב"ן במגילה יא, והר"ן ריש מגילה. הדעה לפיה רוב העם היהודי שבאותו הדור עלה לארץ ישראל לפני נס הפורים היא בפשטות דעת הרמב"ן ריש מגילה, אך הר"ן דחה את דבריו, ובמקומות אחרים הרמב"ן עצמו כותב אחרת. דעה ממוצעת ישנה לפי חידושנו ברמב"ן שהובא גם בר"ן, ולפיה רוב בני ממלכת יהודה עלו לארץ ישראל אך רוב העם היהודי נותר בחו"ל.



דברים שנאמרו בשיחה בישיבת חברון
 ע"י הגה"צ ר' חיים יצחק קפלן שליט"א
 בר"ח אדר ב' תשע"ו
 ונכתבו ונמסרו ע"י אחד השומעים

שיחה לפורים מאת הגר"י קפלן

הדר קבלוה ♦ תורה ותפילה

א.

מהלך של שלימות מיוחדת עולה מתוך התבוננות בתכליתו ותפקידו של המשכן בישראל. שכן בודאי שעיקר עניינו של המשכן כפי המתבאר בכל הפרשיות להיות מקום העבודה, ע"י הקרבת הקרבנות וכל העבודות הנלווים אליה^א. אולם עם זאת חזינן להדיא שהיה המשכן גם המקור אשר על ידו נמסרה תורה לישראל וכדכתיב 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך וגו' את כל אשר אצווה אותך אל בני ישראל'. וכשם שנמשכה מסירת תורה מן השמים לישראל דרך המשכן, כמו כן נמסרה משם התורה ע"י החכמים לישראל כשנקבע מושבם בלשכת הגזית. עד שעל שם כך נקרא שמו 'הר המוריה' - 'שמשם הוראה יוצאת לישראל'^ב.

וזה נותן לנו בוודאי תפיסה יסודית בציור של תורה כצורתה, כי לא במקרה מקום מסירת התורה נקבע באותו מקום שבו עומדת שלימות העבודה. ואין זה אלא כי שלימות התורה מתקיימת רק ע"י שלימות העבודה. ולשם כך אנו אומרים בתפילה 'שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקינו בתורתך ושם נעבדך ביראה', כי כל עוד אנו חסרים את המשכן ואת העבודה ממילא נמצאנו חסרים אף בקניין התורה.

ומשכך הם פני הדברים הרי שעלינו להשתדל להבין את תוכן הצירוף הזה שבין תורה

(א). וכדחזינן שסידר הרמב"ם כל הלכות המשכן והמקדש בספר העבודה, כי זה ודאי יסוד ועיקר עניינו של המשכן שבו עומדת שלימות העבודה.

(ב). תענית טז. וראה רש"י בראשית כב ב.

לעבודה, ומדוע נקנית התורה דווקא כשהיא שלובה יחד עם העבודה והיראה.



ב.

והנה אף בתוך נס פורים עולה הציור הזה של החיבור וההשלמה בין התורה לבין העבודה והתפילה. שכן נחלקו חכמים מהי הזכות שעמדה לאסתר כשנכנסה ביום השלישי לצום אל אחשוורוש 'רבנן אמרי בזכות יום שלישי של מתן תורה, ר' לוי אמר בזכות יום שלישי של אברהם [עקידת יצחק]' (בר"ר וירא נו). וביאר המהר"ל^(ג) שתורף המחלוקת שביניהם האם זכותה בעבור שהיו בעלי תורה ולומדים בתמידות יומם ולילה, או בעבור שהיו דבקים בו ית' בצום ובתפילה. ובודאי שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ומשניהם אנו למדים שתוקפו של נס פורים עמד ע"י מהלך של תורה ועבודה השלובים יחד באותה תקופה.

ולפי המהלך הזה שהיה בנס הפורים נתקן לנו ג"כ עבודת יום הפורים. שכך שנינו (מגילה ד.) 'אמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר 'אלוקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי". ופירש רש"י 'זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה'. וכלומר שבקריאת המגילה ביום ובלילה אנו זוכרים את הנס אשר נעשה בזכות עבודת התפילה שהיו משתדלים בה. וכפי שכתב הרמב"ם (בסוף מנין המצוות) 'הנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כהשם אלוקינו בכל קראנו אליו'.

והנה כך הראה דודי הגר"י יפהן את דברי הרי"ד^(ה) על דברי הגמ' במגילה (יד.) 'ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות שעמדו לישראל לא פחתו ולא הותירו על התורה אפי' אות אחת חוץ ממקרא מגילה' - ובפשוטו קאי על מצות מגילה שנתחדשה מד"ס^(ו), אך בדברי

ג. אור חדש עה"פ (ד, טז) 'וצומו עלי שלושת ימים'.

ד. פסקי הרי"ד מגילה יד ע"א.

ה. וברמב"ן (פר' ואתחנן) וברמב"ם (מנין המצוות שם) דנו למה אין בתקנת מצותה איסור בל תוסיף עיי"ש.

הרי"ד מבואר פירוש ועניין מחודש 'פי' לא הוסיפו תורה לישראל שיהו קורין בה, ומקרא מגילה נראה שהוסיפו על התורה שקבעו עליה חובה בקריאתה, כמו שחייבין לקרות את התורה שנאמר 'והגית בו יומם ולילה'. ובודאי שמקור דבריו הוא מה שהשוו את המגילה לד"ת שבתוך הספר תורה, וכדאיתא מגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה⁽¹⁾. והיינו שנתייחדה מצות קריאת המגילה שנכללת בכלל גדרי ת"ת ונחשב במצוה זו שהוסיפו תורה לישראל. ולפי הנראה בדבריו למד כן ממה שנתחייבנו לקרותה ביום ובלילה. שכן אם נתבונן בדבר הרי שלא מצאנו כמו כן בכל מצוות המועדים כולם שנהיה חייבים בהם לחזור ולשנותם ביום ובלילה. כי מצות מצה מחויבת רק בלילה הראשון, ומצות לולב ותקיעת שופר מחויבות רק ביום, וכן בכל המצוות⁽²⁾. ואילו במקרא מגילה⁽³⁾ תקנו לקרותה בלילה ולחזור ולשנותה גם ביום. ומתוך כך למד הרי"ד 'שקבעו עליה חובה בקריאתה כמו שחייבין לקרות את התורה שנאמר 'והגית בו יומם ולילה'.

ומצינו א"כ כי באותו הדין והחיוב לקרות את המגילה ביום ובלילה מתמזגים שני העניינים הללו של תורה ועבודת התפילה. שמצד אחד באנו להזכיר את סיבת הנס על שהיו זועקים יומם ולילה. ומצד שני העמדנו במצוה זו תוספת חיוב של תלמוד תורה. וכאמור, שבמצוה זו באו חכמים להעמיד את המהלך של נס פורים שהתרחש בזכות השלימות המיוחדת של אותו הדור שהיו מעוטרים בעבודת התפילה ובלמוד התורה גם יחד.

ובפשטות יש לנו ללמוד כן בדברי הבעה"ט על הפסוק (כח, לה) 'ונשמע קולו בבואו אל הקודש', שכתב כי שלושה פעמים נאמר 'ונשמע' - 'ונשמע קולו בבואו אל הקודש', נעשה ונשמע', 'ונשמע פתגם המלך בכל מדינות מלכותו כי רבה היא'. וזהו רמז לדברי הגמ' (מגילה ג:) שמקרא מגילה עדיף על ת"ת, וכמו כן מקרא מגילה עדיף על עבודה [שהכוהנים מבטלים עבודתם והולכים לשמוע מקרא מגילה]. שה'ונשמע' הראשון איירי על העבודה. ו'הנשמע' השני איירי במתן תורה. ו'בנשמע' השלישי שאיירי במקרא מגילה עליו נאמר 'כי רבה היא' לומר שעדיף על שניהם. ומסתמא הטעם בזה הוא ע"פ האמור שבמקרא מגילה יש שלימות

(1). עיין חי' הגר"ז הלכות מגילה.

(2). ואף שישנם מצוות הנוהגות כל היום בימי המועדים כשמחת יו"ט וישיבת סוכה וכדו' מ"מ לא מצאנו במצוה של עשיה שיהיה בה חיוב לקיימה פעם ביום ופעם בלילה.

(3). (וכן במנהג הקפות בשמחת תורה).

של תורה הבאה עם עבודה, ועל כן עדיפה על עבודה לבדה ועל תורה לבדה.

ג.

ויש לנו להוסיף עוד כמה מקומות אשר בהם אנו למדים על דבר תוספת המעלה בתורה הבאה יחד עם עבודת התפילה. שכך שנינו (ב"ב י): 'רבי אלעזר יהיב פרוטה לעני והדר מצלי, אמר דכתיב 'אני בצדק [צדקה] אחזה פניך [תפילה] אשבעה בהקיץ תמונתך'. מאי 'אשבעה בהקיץ תמונתך' אמר רב נחמן בר יצחק אלו תלמידי חכמים שמנדדין שינה מעיניהם בעולם הזה והקב"ה משביען מזיו השכינה לעולם הבא'. ופי' רש"י 'בשכר הקיצה אשבע תמונתך'^ט. וא"כ נמצאנו למדים מן הפסוק שעסק התורה ועבודת התפילה אינם עומדים כל אחד לעצמו אלא שניהם גם יחד מעמידים את הציור השלם כשכל אחד משפיע על השני, העבודה על התורה ולהיפך.

וברמב"ם הל' תלמוד תורה כתב (ג, יב) 'אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח'. וזהו חידוש נפלא שיש מעלה מיוחדת ליגיעת התורה הנעשית במקום התפילה, שזו התורה לא תשכח במהרה. וביותר, שאם נתבונן בסדר הדברים בהלכה זו יראה שכיוון לסדר דין זה כהמשך למה שכתב קודם לכן על דרך קנין התורה שתהיה בבחינת 'אדם כי ימות באהל', וא"כ הרי שהתמיהה מתעצמת כי בפשטות 'אהל' היינו בית המדרש, ובמה ראה הרמב"ם לסדר בתוך ההלכה הזו את מעלת היגע בלימוד התורה בבית הכנסת.

ואף על הצד השני של מטבע זו דרשו חז"ל (תנחומא פקודי ד) 'משכן העדות' - 'שני שמות נקראו למשכן, 'משכן העדות' - זו תורה, ובמקום אחר אמר 'לפני משכן השם', אמר הקדוש ברוך הוא אם בזה אדם את בתי כאלו מבזה לי אם נכנס אדם לבית הכנסת ובזה את תורתו כאילו עלה ובזה את כבודי'. דהיינו שיש חומרה מיוחדת בביזוי תורה בבית הכנסת יותר

ט). ובתהילים פירש (יז) דאיירי על תחיית המתים.

י). ובהרבה דפוסים גרסו 'בית המדרש' אך בגרסת פרנקל מופיע 'בית הכנסת' והביא שהכי איתא בירושלמי ובטוש"ע ובכתבי היד. (ויעוי"ש בפרישה וט"ז שכתבו לדון דה"ה בית המדרש. אך המעשה רוקח נקט דמשמע שבית הכנסת דווקא).

מבכל מקום. ואמנם שמן הסברא כן הוא שהוי בבחינת 'הגם לכבוש את המלכה עמי בבית', אבל מ"מ חזינן שיש ילפותא לחומרת העוון הזה משמו של המשכן, ולמדים אנו מכך שאין זו סברא חיצונית הגורמת את תוספת החומרה שבעוון זה, אלא כי באמת יש מדרגה מיוחדת לתורה הזו המתקיימת בבית הכנסת, והמבזה את התורה שם הרי הוא פוגם פגימה יתירה עד שנחשב לו כאילו 'עלה וביזה את כבודי'.

ועוד מצינו במה שכתב העמודי אור (בהקדמה) לבאר ולסדר מתי תקרא התורה ארוסה [אל תקרי 'מורשה' אלא 'מאורסה'], ומתי תקרא נשואה. שאצל האדם השלם בתורה וביראת חטא תקרא נשואה. ואילו אצל מי שאינו שלם אף ביראת חטא תחשב אצלו לארוסה בלבד^(א).

וכן הוא לשון החזו"א במכתבו (קוב"א ח"א, קנד) לא' מראשי הישיבה^(ב) על ישיבתנו וישיבות שכמותה 'ישיבות צמודות תורה ויראה'. שזו הדרך התווה אותה האלטער^(ג), לגדל אנשים שתהיינה התורה והעבודה מחוברות אצלם יחד, ותהיה תורתם מתוך יראת חטא, ויראתם יראה של תלמידי חכמים הבאה מן התורה. וכדברי רבותינו על צורת הישיבה אשר היא 'בית גדול שמגדלים בו לתורה ולתפילה'. שהכל עניין אחד הוא תורה ותפילה ויראת חטא כמו שאנו אומרים בתפילה 'ושם נעבדך ביראה'.

ובדבר הזה למדנו ג"כ מעניינו של יום הפורים. שכן שני דברים הללו דרשו חז"ל על בית המקדש שנקרא 'בית גדול', שחד אמר על שמגדלים בו לתורה, וחד אמר על שמגדלים בו לתפילה (מגילה כז.). ומסתמא סמכו דבריהם על מאמר הכתוב (דברים ד, ז ח) 'כי מי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו כהשם אלוקינו בכל קראנו אליו: ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנוכי נותן לפניכם היום'. שלגוי גדול שכזה המושלם בתפילה ובתורה בודאי יש בית גדול שבו הוא מתגדל אל המעלות הללו.

וגדולה זו הרי שעמדה בישועה של יום הפורים, כי על נס זה נאמר 'כי מי גוי גדול אשר

(א). ובמהרש"א ביאר על דברי הגמ' (פסחים מט:): 'כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה' אל תקרי מורשה אלא מאורסה'. שאצל עמי הארצות תחשב התורה לארוסה מכיון שאין עוסקים בה. ואילו אצל תלמידי החכמים תחשב לנשואה.

(ב). בבחרות.

(ג). עיין ספר תורת אברהם למשגיח רבי אברהם גרודז'ינסקי הי"ד מאמר דרך העלייה.

לו אלוקים קרובים אליו כהשם אלוקינו בכל קראנו אליו' וכלשון הרמב"ם לעיל"ד). וזה מצד הקב"ה שהושיע את ישראל מן הצרה. ומצד ישראל ש'הדר קבלוה' נתקיים 'ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנוכי נותן לפניכם היום'. שמתוך הישועה הזאת עלתה ופרחה לה השלימות והגדולה הזו של גוי גדול האוחז בתורה של יראה וביראה של תורה.

ולאחר שנתבאר לנו מכל מקום כי התורה העולה מתוך העבודה יש בה שלימות מיוחדת, שומה עלינו להעמיק בדבר ולעמוד על שורש העניין שמתוך כך נוכל לזכות ולקנות את הקניין המעולה הזה.



ד.

וביאור הדברים נראה שמיוסד בדברי המדרש הידועים על מהותו של המשכן, וז"ל (שמ"ר תרומה לג) 'ויקחו לי תרומה, הדא הוא דכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו' - אל תעזבו את המקח שנתתי לכם. יש לך מקח שמי שמכרו נמכר עמו. אמר הקדוש ברוך הוא לישראל מכרתי לכם תורתי כביכול נמכרתי עמה שנאמר 'ויקחו לי תרומה', משל למלך שהיה לו בת יחידה בא אחד מן המלכים ונטלה ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו אמר לו בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלנה איני יכול לפי שהיא אשתך, אלא זו טובה עשה לי שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם שאיני יכול להניח את בתי, כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו שנאמר 'ועשו לי מקדש'.

ונתבונן בדבר, שהרי זה פשוט שאין כוונת המדרש במשלו שחפץ המלך רק לדור סמוך לבתו. שא"כ איך נמשל מזה הבחינה החדשה הזו של 'נמכר עמה'. אלא ודאי שרצונו של המלך להיות חלק מן הנישואים עצמן. וכוונתו א"כ, שכאשר ישא החתן את בתו לא ישא אותה רק כמו שהיא מצד עצמה, אלא ייקחה כבת המלך. ומתוך שנושא אותה מצד היותה בת

(ד). ומקורו מן הגמ' במגילה דף יא ע"א.

מלך אזי יש למלך חלק בנישואים עצמן.

וכמו כן אמר הקב"ה לישראל 'בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו'. כי עכשיו בשעת מתן תורה כשישראל מקבלים את התורה מיד המלך עצמו עוד רואים את המלך בתוך מעשה הנישואים, שנותן את הכלה לידיה של החתן. אך לאחר 'שנטלה וביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו' ביקש המלך שנעשה לו בית שידור בתוכו, שעי"כ תישאר התורה תמיד בבחינה של בת המלך, ויהיה המלך תמיד בכלל הנישואים עצמם.

ומשמעות הדברים היא, כי תפקיד המשכן בישראל להיות מקום לעבודה שהיא לפני המלך, כדכתיב (תהילים צח, ו) 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך השם' (טו). ומתוך עבודה זו מתקיים 'ושכנתי בתוכם', שאין עניינו של המשכן להיות בית בעלמא לשכינה. אלא בודאי שכל תכלית בניית המשכן כדי שבו נעבוד את הבורא ונעמוד לפניו ממש, ובוה יחשב שדר עמנו בתחתונים. וכאשר נמצא עמנו המלך, אזי תהיה התורה לעולם בבחינת בת המלך, ובתוך הזיווג של ישראל עם התורה יהיה גם נותן התורה עצמו.

כי זוהי צורת קנין התורה השלימה, שאין היא עומדת כחכמה בלבד, אלא בתוכה צריך להישמע נותן התורה עצמו. כפי שביאר הגר"א את דברי הגמ' בברכות (נח). 'תנו רבנן הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי אומות העולם - אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. - 'כי למקבלי התורה שהם חלק אלו-ה ממעל שייך לומר 'שחלק' - שנתן חלק ממנו, אבל באומות העולם נתן דבר ולא מעצמו'. וכמאמרם ז"ל 'אנוכי' - 'אנא נפשי כתבית יהבית' (שבת קה.).

וממילא כאשר יחפוץ אדם להיות שלם בלימוד התורה צריך שיכוון דעתו להשיג בלימודו את התורה כצורתה, שלא תהיה כהשגת חכמה בעלמא, אלא בבחינת 'בת המלך', כי בתוכה צריך שישמע את המלך - את נותן התורה.

ה.

וכאן עולה נקודת החיבור אצל האדם בין עסק התורה שלו לבין עבודת התפילה ויראת

(טו). כמבואר בראש השנה דף כז. דאירי על ביהמ"ק.

החטא. שהרי דקדקו חכמים בלשון הברכה ואמרו 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. כי אע"פ שאין דבר נהדר בבריאה שלא נתקנה עליו ברכה ושירה, בכ"ז לא יהיה האדם החכם כשר וראוי לברכה רק אם תהיה יראת שמים בלבו - 'כי כל שאר רוח נפש גדולה, נשמה יתירה, מתת אלוקים בישראל, שאין אבוקת היראה - מעשי ידי אדם - מאירתה, מרוסקת היא מעוכה היא, ואין מברכין על הפתיתין' (אגרות ומכתבים פחד יצחק מכתב סא"ז).

שכן חכמת התורה אינה חכמה הזקוקה לכישרון ושכל בלבד, כי אם לנפש מרוממת אשר יסודה חלק אלו-ה ממעל. הואיל וכאמור תכלית קבלת התורה שנקבל עמה גם את נותן התורה. ובעבור שנזכה 'לחלוק' מחכמתו ית' יש לנו להכין את עצמנו להיות אוצר וכלי קיבול ראוי, וזה על ידי שתהיה יראת שמים מושרשת בקרבנו, שאז נוכל לומר ולברך 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'.

ועומקם של הדברים הוא כי רק כאשר ניגש האדם אל התורה מתוך הכרה והבנה שכל דיבור ודיבור וכל דין ודין שלומד מחייבו להיות עומד תחתיו עד שכל מציאות חייו וכל אישיותו יהיו מעוצבים ע"פ דיני ומוסרי התורה, שזו בעצם תכלית היראה, רק אז יהיה הלימוד הזה קנין ראוי לתורה כצורתה - תורה שיש בה את נותן התורה. אך אם יעסוק בתורה בלי שתהיה יראת שמים ויראת החטא מושרשת בלבו, הרי שאף אם תהיה התורה קיימת, מ"מ תהיה זו תורה אשר היא כחכמה בעלמא אשר איננה חלה בתוך האדם. כי אין הקב"ה 'נותן את עצמו' אלא רק למי שמבקש שתחול התורה בעצמו - בחלק אלו-ה ממעל.

ועל זה באה התפילה 'שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקינו בתורתך ושם נעבדך ביראה'. שכאשר נזכה שימצא לנו מקום העבודה השלימה, מקום שבו נעמוד לפני המלך ונעבוד אותו ביראה, מתוך הכרה ברורה שכל עצמיותנו נתונה לפניו, אז נהיה כשרים וראויים לקבל את 'חלקנו' בתורה, בבחינת 'וחיי עולם נטע בתוכנו'.

וכך אנו למדים מפירוש הרמב"ן עה"פ (כה, כא כב) 'ואל הארון תתן את העדת אשר אתן אליך: ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרבים אשר על ארון העדות את

טז). ברשימות שכתב לזכר ידידו ר' אברהם אליהו קפלן ז"ל, שמאריך שם כמה היה מתרשם, בכל פעם שהיה בא במגע עמו, מכישרונותיו הברוכים ומעמקנותו המיוחדת, ושעל כל אלו עמדה יראת השם שהייתה בו. וכתב שהרגיש כי מי יודע איך היה נראה בלעדיו, והאם הייתה משמעות וקיום לכל חכמתו בלעדיו.

כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל'. שבדקדוק הפסוקים יש כאן שתי תמיהות, האחת, שכבר נאמר לעיל (שם טז) 'ונתת אל הארון את העדות'. והשניה, שחזר והדגיש כאן בפסוק השני שישים את הכרובים על הארון שהוא ארון העדות, וצ"ב מה בא כאן הכתוב ללמדנו. וביאר, שכוונת התורה ללמדנו את הטעם שיהיו הלוחות מונחים בארון, וכן שיהיו הכרובים מונחים על גביהם. ועל זה אמר הכתוב שבשביל ש'נועדתי לך שם ודברתי איתך' צריך קודם להכין את המקום שיהיה ראוי להשראת השכינה, וזה ע"י שיהיו הלוחות מונחים בתוך הארון. ולאחר מכן ישים את הכרובים עליהם, ומבין שניהם ידבר אליו את כל אשר יצוהו^{יז}. והיינו שיש את התורה בעצמה, אולם בתוך התורה נמצא הדיבור של נותן התורה. ומבואר א"כ שהאופן שעל ידו אפשר לקבל את הדיבור הוא רק מתוך שתהיה השראת השכינה. ובזה אנו יכולים ללמוד ממה שכתב הרמב"ן בתחילת פקודי 'משכן העדות' - 'משכן הנעשה ללוחות העדות' (לה, א). וכלומר שכל השראת השכינה ששורה במשכן נקראת ע"ש העדות. והשראת שכינה זו לימדנו הרמב"ן בהקדמה לספר ויקרא שאינה אלא ע"י עבודת ישראל וקיום המצוות. ונמצאנו למדים א"כ שתכלית העבודה להשרות את השכינה שמתוך כך יהיה בידינו לקבל את הדיבור שנמצא בתוך התורה.

ולא רק בתוך המשכן ממש מקבלים את הדיבור עצמו, אלא כך אמר הכתוב בסו"פ יתרו, בהמשך למתן תורה (כ, כ) 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך' שאע"פ שפשוטו של מקרא איירי על בית המקדש, מ"מ דרשו חכמים (ברכות ו.) שמכאן ליחיד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו. כי המשכן פועל בכל ישראל שיוכלו לקבל בלימוד התורה שלהם את המקור ואת הדיבור של נותן התורה. ובכל אחד ואחד מתקיים 'נועדתי לך ודברתי אתך את כל אשר אצוה אותך'.

ו.

ואם כנים הדברים הרי שלכך כיוון העמודי אור בדבריו שרק אצל האדם השלם בתורה וביראה תחשב התורה לנשואה, אבל אצל מי שאינו שלם ביראה ועבודה תחשב רק לארוסה.

יז). ועיי' שם שמאריך טעם הדבר שדוקא בין הכרובים ידבר עמו.

וטעמו של דבר הואיל וכשאנו שלם ביראה אזי אף שעוסק והוגה בתורה ויכול לרכוש הספקים ומבחנים וכדו' אין זה כי אם קניין של ידע בלבד, ודומה לקניין של אירוסין שאין בו שום חיבור אמיתי אלא רק קניין לבדו^(ח). אולם האדם אשר מקשר את עצמו להיות עומד תחת דיני התורה מתוך יראת שמים ויראת חטא, אצלו תהיה התורה בבחינת נשואה. שנוצר ביניהם קשר של נישואין שיש בו חיבור אמיתי של 'והיו לבשר אחד', וכפי שהנשואים חווים זה את זה ומדברים זה עם זה ומבינים אחד את השני, וכל אחד מזהה את עצמו עם השני, כך גם הוא טיבו של הקשר בין העוסק בתורה אל התורה עצמה, שהיא נקנית לו לא בקנין חיצוני בלבד, אלא בחיבור של חיים, שבה הוא מזהה את עצמו ומתוך כך היא נמסרת לו ככלה להיות בבחינת 'והיו לבשר אחד'^(ט).

הוא מה שאמר הכתוב (שה"ש ג, יא) 'ביום חתונתו וביום שמחת לבו' - 'ביום חתונתו' זה מתן תורה, ו'ביום שמחת לבו' זה בנין בית המקדש^(י) (תענית כו:). ש'חתונתו' אף הוא תורת נישואין עליה, אלא שיש בזה שתי דרגות נכנסה לחופה ולא נבעלה, ואח"כ נבעלה. וממילא מבואר שגם בית המקדש שייך לבחינת הנישואין. כי כאמור ע"י העבודה שעבדו בו ביראה, עבודה שהיא לפני המלך, נתהווה אצל הלומד תורה קשר של נישואין אליה.

ולכך כתב העמודי אור 'ולחכמים הבלתי שלמים [ביראה] היא בחינת ארוסה שעדיין רשות אביה עליה'. שכך הם צורת הדברים שכאשר לומד רק לשם קניינים של ידע ואינו רואה בדברי התורה את דרך החיים שלו, הרי שעדיין רשות אביה עליה, ואיננה נכנסת תחת רשותו - רשות בעלה, אלא נשארת בביתה (בתוכנה ומסך וכדו') בלי שתחול בתוך המציאות שלו. אך 'אצל האדם השלם בתורה וביראת חטא תקרא נשואה כביכול שיצתה מרשות אביה לגמרי'^(כ).



יח). ולפי המבואר במהרש"א לעיל הרי שכל תורה שנשארת בבחינת ארוסה יש באדם הלומד אותה שייכות לבחינת עם הארץ.

יט). ואחד מן הנפק"מ בזה שכשם שבנישואין אין שכחה, כך גם הלומד תורה מתוך תפיסה שהוא מחוייב אליה אינו משכח את לימודו. וזהו ששנינו (שמ"ר מא, ו) עה"פ (לא, ח) 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', שמשם היה לומד תורה ושכח וכו' מה עשה הקב"ה משהשלים מ' יום נתן לו את התורה במתנה שנא' ויתן אל משה וכו' ומבואר ברש"י (עה"פ הנ"ל) 'שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן'.

וה"נ חזינן שחתן וכלה ע"י החיבור של הנישואין זוכים לתורה. וכמובן שזה הולך ביחד שהתורה צריכה להיות בבחינת נישואין, וע"י הנישואין זוכים לתורה.

ז.

ונבוא ללמוד בזה עוד כי אף בלימוד התורה עצמו ישנה בחינה של עבודה. שכן שנינו (חגיגה ט:): "ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו, עבדו ולא עבדו תרוייהו צדיקי גמורי נינהו, ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד". כי הלומד פעם אחת ואינו שב וחוזר עוד על לימודו כל לימודו אינו אלא כבחינת ארוסה, שלאחר ששמע פעם אחת מאחרים או אפילו מעצמו סגי ליה שכבר קיבל את הדברים והם ידועים לו. אך אם שב ומשנן את מה שלמד כבר הוא מפנים את הדברים כדי שיהיו בלבו תמיד, ובזה הוא מכניס את דברי התורה אל תוך עצמיותו. וזו בחינת העבודה שבלמוד התורה, שתכלית העבודה היא לעבד את האדם [כעבוד הקרקע] שהתורה תהיה אצלו והוא יהיה התורה. וע"כ ההבדל בין מי ששונה פרקו פעם אחת לשונה פרקו מאה ואחד פעמים הוא ההבדל בין 'עובד אלוקים לאשר לא עבדו'.



ח.

ולאחר שזכינו לסדר את צורת הדברים בחיבור הכללי שבין עבודה ללימוד התורה, וכן את בחינת העבודה שבלמוד התורה גופא, הרי שנוכל להאיר עי"ז את תוקף עניינה של ישועת פורים ומה שחזינו לעיל שזכות השלימות בתורה ועבודה גם יחד עמדה להם להיושע.

שכן כתב בפחד יצחק (פורים ענין ג') כי עיקר החידוש שהיה בקבלת התורה של פורים זה ה'הדר קבלוה'. וכלומר שהקבלה הייתה במה שחזרו פעם שניה על התורה שקבלו כבר בהר סיני. ומהלך נתינת התורה כן הוא, שבמעמד הר סיני קבלו את התורה, ויחד עם זאת גם את כל צורת לימוד התורה, שלעולם תילמד התורה כנתינתה בסיני (עי' ברכות כא). ולאחר שקבלו

(כ). וזהו פשר הקושי לצאת מתוך סוגיה ששקועים בה ולהתקדם לסוגיה שלאחריה, כי מרגישים שנוצר קשר של נישואין אל הסוגיה הזאת. אך האמת היא שצריכים לדעת כי כאשר יש קשר של נישואין אין נפק"מ היכן אוחזים, כי בכל מקום שנמצא הוא נמצא שם עם התורה. וביותר, דווקא במה שימשיך לעוד סוגיה ונמצאים ביחד בעוד מקום זה רק מחזק ומעצים את הנישואין הקיימים.

את התורה והלכו מהר סיני חזרו ושננו את התורה בעצמם כשכבר אינה נמסרת להם ע"י הדיבור. ואף בימים של הגלות אחר שנחרב בית המקדש ישבו ועסקו בתורה לחזור ולקבל את שקבלו בהר סיני, עד שביום הפורים 'הדר קבלוה', שע"י החזרה הזו על כל התורה נעשתה קבלה חדשה בבחינה שלא הייתה קודם לכן, העומדת רק מתוך לימוד של חזרה.

ולפי האמור לעיל אנו מקבלים אור בהיר על נקודת החידוש בקבלת התורה זו. כי דווקא מתוך עומק הצרה שעמדו בה ישראל, כש'אנוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא', וכאשר אין ישראל רואים כל גילוי בפועל של ה'אנוכי', ע"י שאחזו בעסק התורה מתוך הכרה שאין לנו שיוך רק התורה הזאת, וחזרו ושננו אותה, שזו כאמור העבודה שבלימוד התורה, אזי בידם היה לשמוע מתוך התורה עצמה את ה'אנוכי השם אלוקיך'. וזו הייתה קבלת התורה של פורים. ועליה שנינו שזכו לה מצד שהיו שלמים בעבודה ובלימוד התורה. כי שניהם היו מיניה וביה בתוך עסק התורה.

ובעבור כן נחלקה קבלת התורה של פורים מקבלת התורה של הר סיני, שהשתא קבלוה באהבה. שהרי זה היה כל עיקר עניינה של קבלה זו, שלא באה ע"י גילוי של הדיבור הנמסר להם מן השמים, אלא מצד עצמם עמלו עליה לקנותה ולהחדירה לתוכם, ומתוך העבודה העצמית שלהם נשמע ונתגלה אצלם הדיבור 'אנוכי השם אלוקיך'. וכאותה בחינה ממש שהתקיימה בבית המקדש כנתבאר לעיל.

זהו א"כ הביאור בחיבור וההשלמה של דברי רש"י שכתב כי מקרא מגילה הוי זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתם יומם ולילה, לדברי הרי"ד שכתב שמצוות קריאת המגילה הוי תוספת במצות תלמוד תורה. שזו כאמור צורת הדברים שהייתה בישועת פורים שע"י העבודה בכלל והעבודה שבלימוד התורה זכו לקבלה שוב, ולהינצל מן הצרה^{כא}.



ט.

אמנם כל אלו הדברים נותנים ביאור על החיבור שבין התורה לעבודה מצד היראת שמים

כא). ומסתמא לא בכדי הקנין האחרון מקניני התורה 'כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם' נלמד ממין המגילה דכתיב בה 'ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי'. הואיל וההכרה הזו שבכל דבר תורה נמצא גם האדם עצמו שאמרה נתגלתה ביותר בתקופת פורים כשהדר קבלוה, וכמו שנתבאר.

ויראת החטא, אך עדיין יש לנו להבין טפי בדבר הצירוף של עבודת התפילה ללימוד התורה. ופתח להבנת העניין מצאנו בדברי הגמ' בשבת (קכו.) דשם עסקינן בדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, כאשר רובם מעניינים של גמילות חסדים ובין אדם לחברו^{כב}, ובתוכם נכללת גם התפילה. וכתב ע"ז רש"י^{כג} (שם ע"ב) 'ועיון תפלה היינו בכלל גמילות חסדים, דכתיב (משלי יא, יז) 'גומל נפשו איש חסד'. ופירוש לפירוש, כי ה'נפש' זו היא תפילה דכתיב (שמואל א א, טו) 'ואשפוך את נפשי לפני השם', ומן הפסוק במשלי דרשו חז"ל^{כד} שמכאן שאדם שדואג לצרכי גופו מקיים בזה מצות גמילות חסדים. וע"כ העומד בתפילה הוי בכלל גמילות חסדים שגומל לנפשו חסד בתפילתו.

אולם כשנתבונן בדבר תעלה התמיהה, דבשלמא כאשר דואג לצרכי גופו אפ"ל שהאדם עושה חסד עם הגוף, אך איך שייך לומר שהאדם עושה חסד עם נפשו, שהרי 'הוא' עצמו היינו הנפש, ומי עושה כאן את החסד ומי הוא מקבל החסד הזה.

ועל כן נראה להציע בזה, שהנה יסוד עבודת התפילה שבה אדם מקריב את עצמו לפני השם. שהרי כך ידוע שלאחר שנחרב בית המקדש עומדת עבודת התפילה במקום הקרבת הקרבנות^{כה}. הואיל ובתפילה עצמה כאמור יש בחינה של הקרבה באדם עצמו. וכפי שכתב בנפש החיים (שער ד פרק ב) שעל התפילה נאמר 'בכל לבבכם ובכל נפשכם', שאדם מוסר בתפילתו את כל לבו ואת כל נפשו. ועל זה אמר הכתוב 'ואשפוך את נפשי לפני השם'.

ומשמעות ההקרבה הזו היא, שכשעומד לתפילה הרי הוא מייחד את עצמו אל העמידה הזו לפני המלך, בלי ללכת ובלי לטייל, מתוך הרגשה וכוונת הדעת שכל חייו תלויים בקבלת ההשפעה מהמלך וכלפיה מכוונות בקשותיו. ומפסיק בזמן הזה את כל מהלך החיים, כאדם המבין שאין לו שום אפשרות של חיים אם לא שיקבלם עכשיו מן המלך. וזו היא הקרבת הנפש והחיים שבתפילה.

והנה כך כתב המסילת ישרים (פרק א) "וגם הנפש לא תמלא" - משל למה הדבר דומה,

כב). כמבואר בגמ' בקידושין דף מ ע"א.

כג). והכי איתא בדברי הראשונים בפאה פרק א משנה א.

כד). ויקר"ר פרשת בהר לה.

כה). וכדחזינן בגמ' בברכות (כו:) שתפילות כנגד תמידים תקנום. ועיי' במ"ר קרח יח כא.

לעירוני שנשא בת מלך, אם יביא לה כל מה שבעולם אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, למה שהיא מן העליונים. כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל אלא אדרבא מואסת בו'. והיינו שכל מציאות הנפש בעולם הזה הרי שהיא קשה מאד בשבילה, וכל כולה משתוקקת לשוב אל מקור מחצבתה להיות בעליונים לפני המלך. והאדם בתפילתו עושה חסד עמה ונותן פורקן לנפשו, שתוכל למאוס בעולם הזה ולשוב לעמוד לפני אביה^(כ). כי אע"פ שמתפקידו של האדם שיהיה בעולם הזה, מ"מ בשעה זו של התפילה הוא פורש מכל חיי העולם ומייחד עצמו להיות לפני המלך. וזו היא הגמילות חסדים המתקיימת בתפילה, ועליה אמרו 'גומל נפשו איש חסד'.

זהו א"כ עניינה של התפילה. אולם על התורה נאמר (תהילים יט, ח) 'תורת השם תמימה משיבת נפש', שבלמוד התורה הנפש נחה ושקטה (מצודת ציון). וכך כתב הרד"ק (שם) 'כי הנפש בגוף כמו הגר בארץ נכריה שאין לו עוזרים וסומכים, כי עוזרי הגוף רבים רודפים אחר התאוה והיא כיחידה ושבויה ביניהם. וכן אמר שלמה והמשיל אותה לאיש מסכן וחכם (קהלת ט, טו). והנה התורה משיבת הנפש, שמורה האדם הדרך הישרה ומסירה אותו מתאוות העולם וממכשולות רבים. והנה היא משיבה את הנפש, משביה וממאסרה אל תולדתה ואל מקום כבודה'. והיינו שעל ידי לימוד התורה הנפש יכולה להיות ולהתיישב בעולם הזה בלי שתהא עומדת תחת הגוף. כי זהו תכלית לימוד התורה, שמורה לאדם איך יחיה בעולם הזה בלי שיהיה נתון לשבי התאוות ורצונות הגוף.

ועומק יישוב הנפש הזה עומד ומתבהר טפי לפי האמור לעיל, כי כאשר עוסק האדם בתורה שהיא בת מלך וישראל ואורייתא חד הוא, הרי שהתורה מתיישבת בתוך מציאותו כאן, ומתוך כך אף הנפש שהיא בת מלך נפגשת עם התורה שאצל האדם ומצא מין את מינו וניעור, שמרגישה הנפש שגם למטה בתחתונים היא חיה כבת מלך, ועל כן מתיישבת בדעתה ומוצאת מקום ישוב אף בעולם הזה.

ונראה נכון לצרף לזה מה ששמעתי מהגר"א שכטר שביאר את דברי הגמ' (פח:): 'בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם מה לילד אשה בינינו, אמר להן לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות (כו). והראה א' הבחורים ללשון החוה"ל (שער חשבון הנפש פ"ג) 'וראוי לך אחי שתדע, כי כוונתנו בתפלה אינה כי אם כלות הנפש אל האלהים וכניעתה לפניו עם רוממותה לבוראה ושבחה והודאתה לשמו והשלכת כל יחביה עליו'.

ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, אמר להן' וכו'. ולכאורה צ"ב שגם לאחר שהשיב להם משה רבינו שאין התורה שייכת למלאכי השרת אלא לבשר ודם, עדיין אין בדבריו תשובה לגופה של הטענה הזו איך תמצא חמודה גנוזה אצל בשר ודם. וביאר בזה, שהנה אמר הכתוב (שמות יט, ה) 'והייתם לי סגולה מכל העמים' ופירש רש"י 'אוצר חביב כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם'. וכלומר שאמנם התורה היא חמודה גנוזה שאין להוציא אותה מתוך גנוי המלך, אך ישראל כאשר יקבלו את התורה ויהיו עוסקים בה הם עצמם יהיו ג"כ גנוזים בגנוי המלך. והרי 'אין לו להקב"ה בבית גנוזי אלא אוצר של יראת שמים בלבד' (ברכות לג: כ^ב). כי כאמור תכלית התורה שמורה לאדם איך גם בעולם הזה אין הוא עומד תחת הגוף, אלא עולה ומעלה את כל מציאותו למציאות התורה כח^ה.

ואם כנים דברינו בעניין התפילה ולימוד התורה, ממילא נוכל לעמוד על נקודת החיבור שביניהם כט^ה). וצורת הדברים נראה שכן הוא, שבשביל שתהיה התורה משיבת נפש, צריך האדם להיות שלם בעבודת התפילה, הואיל והתפילה היא בעצם ההכרה שהנפש הינה בת מלך. וכשעומד בתפילה ומבטל את כל מהלך החיים בעולם הזה משתרש אצלו מקומו האמיתי דהיינו בית גנוזי של המלך. ורק מתוך כך כשיעסוק בתורה יהיה זה עסק של נישואין לבת מלך, לבקש ולחפש על ידה היאך יחיה בעולם הזה אך לא תחת חיי הגוף. ואם תצלח דרכו הרי שתהיה תורתו תמימה ומשיבת נפש.



י.

ומתוך הבנת נקודת החיבור הזו שבין תורה לתפילה נוכל לסלול דרך בהבנת דברי

כז). ומסתמא אפ"ל שכלפי מה שאמר המן (ג, ט) 'ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על ידי עשי המלאכה להביא אל גנוי המלך', שבישועה נתגלה שישראל עצמם הם הם גנוי המלך. (וכמאמר המלך 'עמי בבית').

כח). וזה נראה כוונתו של הסטייפלער במה שהשיב לאחד ששאלו על אודות סגולה מסויימת מה דעתו עליה, וענה שזה כמו הברכות שמברך, שפעמים מועילות ופעמים לא.

ואז הרים ידיו ואמר, והלא 'והייתם לי סגולה מכל העמים' ולמה לנו סגולות. וכלומר שסגולות זה עניינים למי שמרגיש שהמציאות שלו שייכת לעולם הזה, וע"כ כדי להינצל מפגעים וצרות מבקש דרכים שעל ידם יתקשר למציאות העליונה. אך האמת היא שאנחנו בעצמינו נמצאים מעל העולם הזה שהרי זה כל תפקידנו כמו שנתבאר.

כט). עיין ספר תורת אברהם למשגיח הגר"א גרודו'נסקי הי"ד עמ' רכז, כיצד היה האלטער מלמד ומשריש עניין זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד. וע"ע שם במאמר 'תורה ותפילה'.

הרמב"ם האמורים לעיל 'אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח' (ת"ת ג, יב). שמדבריו נלמד שיש מעלה מיוחדת לעסק התורה הנעשה בבית הכנסת יותר מאם נעשה בבית המדרש, ובודאי שזהו דבר הנצרך לביאור.

ועוד נראה כי סידר הרמב"ם את דבריו הללו כהמשך למה שכתב בתחילת הלכה זו, שזה לשונו 'אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים'. ולאחר הדברים הללו המשיך וכתב 'אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח'. ולפי שסידר הלכה זו כך, נראה א"כ שהכל עניין אחד, וכלומר שצורת לימוד התורה של 'אדם כי ימות באהל', עניינה כעניין הלימוד שבבית הכנסת. וכבר עמדנו ע"ז לעיל שלכאורה היה נראה בפשטות כי 'אהל' הכוונה לבית המדרש ולא לבית הכנסת, וא"כ מתעצמת התמיהה מה ראה הרמב"ם לשלב שני הדינים הללו בהלכה אחת.

ומתוך שסמך מעלת לימוד התורה בבית הכנסת על תחילת דבריו נראה לבאר א"כ שהטעם במה שכתב בתחילה שאין דברי תורה מתקיימים 'באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה', הוא מאותו העניין שנצטוונו שלא לאכול ולשתות בבית הכנסת בחומרא יתירה אף על האיסור שבבית המדרש. והבנת הדברים, שהנה אמרו חז"ל (ברכות י:): 'מאי דכתיב 'לא תאכלו על הדם' - לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם'. והיינו שלמדים אנו מכאן שיש שייכות בין עבודת התפילה לאי אכילה ושתייה. וכמו כן חזינן במה שאמר הכתוב (אסתר ט, ל) 'דברי הצומות וזעקתם' שצורת התפילה והזעקה שבאה יחד עם הצום^ל. ואם כך היא צורת התפילה, על כן בודאי שבית הכנסת שהוא מקום המיוחד לתפילה, לא ראוי שתהיה בו אכילה ושתייה.

ולגופו של הדבר שאין ראוי שיאכל וישתה קודם התפילה, ושהתענית הרי היא שייכת למהלך של עבודת התפילה, כי כל עניינה של התפילה שמעמיד את עצמו לפני המלך לבקש על חייו, כי לולא שתתקבל תפילתו אין לו חיים. ובעבור כן דבר פשוט לכל אחד שלא יתכן (ל). וכפי שכתב הרמב"ם בהקדמה להלכות תעניות 'מצות עשה אחת והיא לזעוק לפני השם בכל עת צרה גדולה שלא תבוא על הצבור'.

שיאכל אדם בשעת התפילה שהרי בזה הוא מוכיח ומראה כאילו ואינו נזקק כלל לקבל את חייו מאת הבורא, וכמאמרם ז"ל (שם) 'כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר 'ואותי השלכת אחרי גויך' - אל תקרי גויך אלא גאיך, אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים'. וכ"ש כאשר אוכל ושותה בשעה שנמצא לפני המלך בתפילה שתהיה הנהגה זו מידת גאווה. וכלל הדבר הוא, שכל עבודת התפילה באה להשריש בדעתו של האדם שאין לו מקור חיים אלא רק מהבורא ית', ועל כן אכילה ושתיה [שעליהם נאמר 'להחיות בהם נפש כל חי'] קודם ובשעת התפילה, וכן במקום שכל כולו מיועד ומיוחד לתפילה, הרי שהיא היפך התפיסה של תפילה. וממילא זה יהיה הטעם שתפילה וצום מיישך שייכי אהדדי.

ואם כנים הדברים נראה שלכך כיון הרמב"ם שאין התורה מתקיימת באלו שלומדים מתוך אכילה ושתיה, כי צורת לימוד התורה צריכה שתהא כצורת עבודת התפילה שבבית הכנסת. שהרי כך נתבאר לנו שבשביל שתהא התורה 'משיבת נפש' צריך שיהיה שלם גם בתפילה שמתוך כך הוא מכיר כי הנפש היא בת מלך השייכת לעליונים. ורק אחר שזה מושרש בתפיסת הדעת שלו אפשר שעל ידי לימודו תחול התורה בעצמו וכל מציאותו תהיה שייכת אל החיים שמעל לחיי הגוף. ועל כן אינו דומה תורה הנלמדת בעידון אכילה ושתיה, לתורה הנלמדת יחד עם מעלת בית הכנסת. שרק תורה כזאת שיש בה את התפיסה בדבר החיים האמיתיים יש לה קיום אצל האדם. וזו א"כ הבחינה של ממית עצמו עליה. ועל זה אמרו חכמים 'ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח', כי כאשר לומד במקום ששולטת בו ההכרה של עבודת התפילה יש בזה מעלה גדולה ומיוחדת המועלת לזה שתהיה התורה 'משיבת נפש'.^(לא)



יא.

ומה גדול החיוב העולה מכאן בדבר הצורך לשמור על צורת הבית מדרש בישיבה, שהרי הוא בית המדרש ובית הכנסת גם יחד. כי זו מעלת וצורת הישיבה שהיא מקום תורה תפילה

(לא). וכנ"ל שע"י נישואין זוכה שהתורה לא תשתכח ממנו.

כאחד^ל). הואיל והישיבה היא מקום לקיום והמשך המתן תורה, כפי שהיה בבית המקדש. להעמיד את ה'ותן חלקנו בתורתך' בחיבור ושליומות של תורה ועבודה. ועל כן ראוי להקפיד ביותר שלא תהיה שום הנהגה של עידון אכילה ושתייה בתוך ביהמ"ד כי כאמור זהו חילול ופגם בעיקר מעלת הישיבה.

וכך היה אומר המשגיח הגר"מ כי החדר אוכל הוא בית המדרש של דרך ארץ^ל. ובודאי שבשביל שיהיה כך צריך קודם כל שהבית מדרש עצמו יהיה מופקע מאכילה ושתייה. כי אם בתוך ביהמ"ד תיווצר מציאות של אכילה ושתייה, ממילא מאן דכר שמיה שיהיה החדר"א בית מדרש לאכילה. וכמו כן להיפך, שאם בחדר"א אין תפיסה שכאן זה ביהמ"ד לאכילה ושתייה, אז ממילא גם בתוך בית המדרש לא תהיה הפקעה להנהגה ומציאות של אכילה ושתייה.



יב.

ובגוף דברי הרמב"ם הללו נראה שיש לדקדק היטב בדבריו כשהתחיל בשלושה דברים שהם היפך צורת לימוד התורה, וסיים בשלושה דברים שעל ידם תקנה החכמה, כאשר על פניו אינו מבואר היאך הם משתייכים ומתקנים זה את זה.

שכך כתב בתחילה 'אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה'. ובהמשך ההלכה כתב 'כל היגע בתורתו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח, וכל היגע בתלמודו בצנעה מחכים שנאמר 'ואת צנועים חכמה', וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו תלמודו מתקיים בידו'. ומתוך שראה הרמב"ם לסדרם בהלכה אחת בודאי שמשמעות דבריו כי השלושה הדברים האחרונים הרי הם תיקון לשלושה הקלוקלים שבתחילה.

לכ). וכפי שנהג לכתוב הגראמ"מ שך במכתביו (נ"ו עמ' קיג) שהתפילה היא קיום הישיבה.

לג). וכך בידי הוה עובדא בימי בחרותי בתחילת שימושי את מו"ר הגר"י דייוד כשנקראתי פ"א אליו מהחדר"א, שאלני אם אני עוסק כעת בקיום הלכות דברים הנוהגים בסעודה. והיינו שזו התפיסה האמורה להיות בדעת כל בן תורה שהמהלך שיש לאדם בשעת הסעודה שכעת הוא עוסק בעבודה של קיום ההלכות הנהגות בסעודה. וזה הכוונה שהחדר"א הוא ביהמ"ד לאכילה ושתייה.

אכן נראה להציע בזה, ששלושת האופנים שכתב בתחילה כולם עוסקים בהפקעה של הציור שבדעת האדם כי התורה היא מציאות החיים האמיתית. והאופן הראשון הוא, מי אשר מרפה עצמו עליהן. דהיינו שעוסק בתורה בלי חיות פנימית, ובלי העוז ותעצומות החיים. שמכיון שאינו מרגיש וחס שחיותו מתקיימת בתוך התורה ע"כ אף שעוסק בה אין זה לימוד שנסוך בו כוח החיים שלו. ועמו האופן השני שלומד מתוך עידון אכילה ושתייה, שכאמור שורש המידה הזו שמוצא כי יש לו חיים אחרים מלבד חיי התורה.

והאופן השלישי הוא, שאינו מונע עצמו משינה בעבור לימוד התורה. ועומק העניין בזה הוא, שבשעה שאדם פורש לשנתו הוא מבקש לחזור לעצמו לאחר כל הטרדות והעיסוקים שעסק בהם כל היום. ואז הוא מרגיש שנמצא עם עצמו כמו שהוא. וע"ז כתב הרמב"ם שאין זו דרכה של תורה, שעליה נאמר 'אדם כי ימות באהל' - אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. והיינו, שאת כל ה'עצמו' הוא רואה ותופס בתוך מציאות התורה. וע"כ אם לא ידיד שינה מעיניו בשביל התורה, הרי שאין הוא ממית את עצמו אלא עדיין מרגיש שיש לו עצמיות מחוץ לעולמה של תורה.

וכנגד אלו השלושה סידר לנו הרמב"ם את דרך קנין החכמה הנסללת על ידי שלושה אופנים. שהאופן הראשון הוא 'כל היגע בתורתו בבית הכנסת', וכפי שכבר נתבאר לנו שזה היפך מי שלומד מתוך עידון אכילה ושתייה. והאופן השני 'כל היגע בתלמודו בצנעה', שנראה כי הצנעה היינו הלימוד בלילה. שאל"כ יהיו הדברים נסתרים מיניה וביה, שבתחילה כתב שיהיה יגע בבית הכנסת, ומיד לאחר מכן כתב שיהיה יגע בצנעה. וע"כ שכאן דיבר על לימוד שביום וכאן על לימוד שבלילה. ובאמת כך ממשיך הרמב"ם בהלכה שאח"כ (שם יג) 'אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה, לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה', ודבריו שרוב חכמתו בלילה הם בהמשך למה שכתב לפנ"כ שהלומד בצנעה מחכים. והיינו, שתוכן מעלת הלימוד בצנעה שבזה לימודו הוא עצמי, ומעלת הלימוד בלילה שמגלה שכל עצמיותו אינה אלא בעולמה של תורה. ובשעה שכל בני אדם פורשים לשנתם לבקש לעצמם זמן שבו יהיו עם עצמם, הוא ממשיך לעסוק בתורה, כי כך באמת הוא חס ומוצא ששם נמצא ה'עצמו' שלו. והאופן השלישי הוא 'המשמיע קולו בשעת תלמודו', שזה כנגד מי שמרפה עצמו עליה. כי כן צורת לימוד וקבלת

התורה ש'קול השם בכוח', וכמו ששנינו (עירובין נד.) 'אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא, פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים בך ותוריך חיי. שנאמר 'כי חיים הם למוצאייהם ולכל בשרו מרפא' - אל תקרי למוצאייהם אלא למוצאייהם בפה'. שכאשר לומד ומוציא את דברי התורה בפיו נוסך בהם את כוח החיים. וכאמור זה הוי כנגד מי שמרפה עצמו בלימוד התורה.



יג.

ועל פי זה בידינו להאיר טפי את כל מהלך הישועה שהייתה בפורים שזכו ועמדו בניצחון על עמלק כשכל זה היה ע"י ש'הדר קבלוה'.

שכן שנינו (סנהדרין קו.) שכל מלחמת עמלק היה תחילתה בגלל שרפו ידיהם של ישראל מן התורה. ובשביל לתקן את הרפיון הזה באה קבלת התורה שהייתה בפורים. כי זהו עיקר חידושה של קבלה זו שבאה מתוך התפיסה והכרה שעמדה לישראל בתוך הצרה שאין לנו קיום של החיים אלא בתורה בלבד. שהרי מאז היו ישראל לגוי לא עמדו בסכנה גדולה כזו של מיתה ח"ו. שכן כתב הרמב"ן (שבת פח.) שהייתה חביבה על ישראל ישועת פורים מיציאת מצרים שבעבורה הדר קבלו את התורה, הואיל ובישועה זו יצאו ממיתה לחיים. וכלומר שבתקופת הצרה של פורים עמדו ישראל וראו בעיניהם שאין כל מציאות לקיום החיים מלבד התורה.

וכשנתבונן, הרי שכל המצב הזה הוא בבחינת המצב של התפילה. כי בעלמא חייו של האדם מצד עצמם אין בהם גילוי תמידי שאינם קיימים מצד עצמם, ורק כאשר האדם חסר צורך כזה או אחר הוא עומד בתפילה ומגלה שמקור חייו הוא רק מן השמים. אולם כשעמדו ישראל בתוך הצרה של פורים אזי כל המצב שהיו שרויים בו היה ביטול מוחלט של האפשרות של חיים שלא מצד נתינת המלך. ורק מתוך כך הייתה תורתם תורה שיש בה את העבודה.

והוא שורש כל דברינו מקודם שבתקופת פורים הייתה תורתם תורה שלימה מצד עסק התורה ומצד שלימות העבודה, כי באמת כל היחס שהיה אצלם לתורה היה יחס של תפיסת

עבודת התפילה. וזו הייתה קבלת התורה של פורים, שבאה כתיקון גמור לרפיון הידיים שהיה ברפידים, כי כאמור שורש הרפיון נמצא במה שאינו מרגיש שחי את חייו בעולמה של התורה, והשתא שהיה גילוי גמור מצדם שאין לנו שיוור רק התורה הזאת זכו וניצחו את עמלק ו'הדר קבלוה'.



יד.

ונראים הדברים שכל שלושת האופנים המבוארים ברמב"ם כי הם דרכי קניית החכמה היו קיימים באותה תקופה של ישועת פורים והם הם אשר העמידו את סיבת הישועה.

שלגבי העניין של היגע בתלמודו בצנעה, נראה שאפשר לומר שכן מבואר בהרבה מקומות וכדאיתא במהר"ל (בהקדמה לאור חדש עמ' נא) שהיו מרדכי ואסתר מצוינים במידת הצניעות, וכל מעשיהם היו עושים מתוך צנעה. וממילא אנו למדים שהיו מעולים במידה הזאת להכיר איך כל עצמיותם עומדת רק במציאות חיי התורה.

והנה, נראה שיש לעמוד על דבר נפלא בדברי הרמב"ם (שם) שהביא מאמר הכתוב במשלי על מי שמרפה עצמו עליהן 'התרפית ביום צרה צר כחכה'. שכוונת הפסוק לומר שאם יחשוב האדם להתרפות בתורתו אזי באמת יהיה כוחו צר ומועט. והנה כתב רש"י שם 'צר כחכה - ביום פורענותך, דכתיב 'כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו'. וזהו דבר נפלא שהפסוק שמביא הרמב"ם על מי שמרפה כוחו ביגיעת התורה איירי על התביעה שנתבעה אסתר שלא להתרפות בהצלת כלל ישראל. כי באמת ישראל ואורייתא חד הוא, וכשם שאנו מצווים שלא להתרפות על דברי תורה, כך אנו מצווים שלא להתרפות בדאגה לזולת ובאחריות לכלל ישראל. ואסתר המלכה שלא התרפתה והלכה ופעלה למען הצלת ישראל, העמידה בזה את הישועה לישראל כנגד הרפיון שהיה ברפידים על ידי המעלה הגדולה של תפיסת החיות האמיתית שבקיום התורה וישראל. כי כאמור הכל דבר אחד הוא, חיות בעסק התורה וחיות באחריות לגורלם של כלל ישראל.

ובאמת מעלה זו מתקיימת במיוחד בישיבה, ומתגלה ביותר כאשר מגיעים ימי הפורים, ימים של 'הדר קבלוה', כשבחורים לוקחים ע"ע לא להיות מתרפים ג"כ מצרכיהם של חבריהם

עמלי התורה. ומשתדלים בעסק שכולו להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים, ולהביא רוממות חיים לאלו שחסרים כל צרכיהם. ובודאי שמי שפועל ומתאמץ בדבר הזה עי"כ זוכה שרחב כוחו ויצליח במלאכתו, ומתוך כך ישפיע בעצמו גם כלפי יגיעת התורה שלא יהיה מתרפה בה ומיניה שיזכה וירחב כוחו בקנין התורה.

וכך דרשו חז"ל (באסת"ר) מן הפסוק (ו, א) 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך', דאיירי במלכו של עולם, אשר אליו פנינו ואמרנו 'עורה למה תישן השם הקיצה אל תזנח לנצח' (תהילים מד). ובמזמור הזה הרינו למדים בעבור מה אנו פונים אל הקב"ה ומבקשים כזאת, כי 'אם שכחנו שם אלוקינו ונפרש כפינו לאל זר: הלא אלוקים יחקור זאת כי הוא ידע תעלומות לב: כי עליך הרגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה'. וכלומר שאע"פ שעבדנו עבודה זרה והשתחוינו לצלם כמבואר בגמ' (מגילה יב.), מ"מ 'הלא אלוקים יחקור זאת כי הוא ידע תעלומות לב' שיודע כי אין תעלומות לבנו שייכים למעשה זה, וכל עבודה זרה שעבדנו אינה כי אם מלפנים ולחוץ (כדאיתא במגילה שם). ומהי ההוכחה לכך, שהרי 'כי עליך הרגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה', שמכאן דרשו חז"ל (גיטין נז:) אלו תלמידי חכמים שממיתין עצמן על התורה. ומתוך כך גלוי וידוע שאין לבם אלא לתורה ולקיום המצוות. ועדיין חיהם דבוקים אך ורק לחיי התורה. ועל כן 'עורה למה תישן השם הקיצה אל תזנח לנצח'.

וכך הייתה תחילת הישועה בפורים כי 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך' - מלכו של עולם, בזכות שבאותה שעה נתקיים בישראל 'כי עליך הרגנו כל היום', שאע"פ שהיו בסכנה גדולה, מ"מ התחזקו ואזרו עוז ותעצומות בשקידת התורה בבית המדרש יומם ולילה, ואף אסתר לא רפו ידיה ונכנסה אל המלך להציל את אחיה מן הצרה. שכל זה מתוך הכרה ברורה שכל מציאות החיים מתקיימת רק בתורה ובמצוות.^(לד)

והדברים מוטעמים במה שנתקן לומר את הפסוק הזה בקול רם, כאותה צורת הלימוד שמוציא את דברי התורה מפיו בקול. שאף כאן כשמתחילה הישועה נשמע ה'קול השם בכוח', קולם של החיים האמיתיים של 'וחיי עולם נטע בתוכנו'.

(לד). ומעתה נבין בגמ' ברכות המובא לעיל (בתחילת אות ג') דדרשי' אני בצדק אחזה פניך לתת צדקה לפני התפילה, וסיפא דקרא אשבעה בהקיץ תמונתך בנדנוד שינה בלילה של ת"ח בתורתם (בג' העמודים - תורה עבודה וגמ"ח) ובתחיית המתים, שבמתן צדקה לעני עוסק בלהחיותו [וע"כ תציל ממות] והוא ההקדמה לתפילה כשבא לבקש על חייו, ומכאן לנדנוד שינה בממית עצמו על התורה וחי בה את חיי עולם הנטועים בתוכנו ושלחם זוכים בפועל בתחיה"מ.

ועל דא אמרינן שחייב איניש לבסומי עד שירדם בשכרותו^(ה). שלכאורה צ"ב איזו מעלה עומדת במה ששותה עד שנרדם. אמנם נראה שבזה אנו מבקשים להעמיד שגם בשעת השינה אנו מחוברים אל החיים של התורה, כי כל עצמיותנו הופכת להיות שייכת אל התורה. ועל דרך האמור בפסוק 'וייקץ יעקב משנתו' - 'ממשנתו'^(ו) (בר"ר ויצא סט, ז). שע"י השינה אנו מעמידים קיום בבחינה מסויימת ל'בלילה ההוא נדדה שנת המלך' כי גם השינה כאמור שייכת אל ה'עליך הרגנו כל היום'^(ז).



טו.

ולכל אלו הדברים יש לנו לסמוך לימוד נוסף בדבר החיוב של כל אחד להיות אחראי ללימוד התורה של הרבים. שכך אמר הכתוב (שמות יז, יט) 'ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק' שנבחר יהושע להכין את המלחמה בעמלק כי עליו העידה תורה 'לא ימיש מתוך האהל' (שמות לג, יא), שלא היה בכלל הקלקול של 'רפו ידיהם מן התורה'^(ח). וכן אמר לו הקב"ה (יהושע א, ה ז ח) 'לא ארפך ולא אעזבך: רק חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי אל תסור ממנו ימין ושמאל למען תשכיל בכל אשר תלך: לא ימוש ספר התורה הזה מפריך והגית בו יומם ולילה'.

אך עוד למדנו על הזכות המיוחדת שעמדה ליהושע שבעבורה נעשה ראש ישיבה, על שסידר ספסלי בית המדרש (במ"ר כא, יד). וזהו יסוד גדול שבכלל החיוב שלא ירפה עצמו בדברי תורה, ישנו חיוב שגם יטול על שכמו לדאוג גם ללימוד התורה של הרבים. ויהושע זכה להיות ראש הישיבה ומוסר התורה לרבים, בהיות קבלתו את התורה קבלה של התורה דרבים הנמסרת מראש הישיבה. ורק ע"י שכל אחד יש לו אחריות לתורה של הציבור עי"ז

לה). עיי' רמב"ם הלכות מגילה פרק ב הלכה טו. וברמ"א סי' תרצה סעי' ב.

לו). וזה היה בהמשך ללימוד בצנעה, וכמו שאמרו שנטמן בבית עבר.

לז). ושמעתי מהגר"פ ברמן שפעם אחת אמר החזו"א לאביו חידוש בסוגיא, ולאחר שסידר בפניו את הדברים גילה לו ששמע אותם ממנו בשעה שישן. וזו היא דוגמה לצורה השלימה של עמל התורה, שמתוך כך אין הפסק בשום מצב וזמן שבו האדם מנתק את עצמו ממנה.

לח). כמבואר באור החיים הק' (שם).

באמת מתקיימת בחינה של תורה השייכת לציבור.

ואף אנן כשם שלמדנו מאסתר שלא להתרפות בהשתדלות למען השני ולהחיות רוח שפלים ולב נדכאים. כמו כן יש לנו ללמוד שלא להתרפות בכבוד בית המדרש ובכבוד בית הכנסת, שהרי כל סוגיות כבוד בית הכנסת כולם נשנו במסכת מגילה. ולהיות כל אחד אחראי ומסור למען תורת הרבים בסידור הספרים וכדו' כדי שעי"כ תתרבה התורה בבית המדרש.



טז.

איתא בגמ' (תענית כט.) 'כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה - כך משנכנס אדר מרבין בשמחה'. ונראה פירוש הדברים, כי בזמן שבית המקדש עומד על תילו או אז 'בעבודת בית המקדש נשמח כולנו', שעל ידה אנו זוכים להתגברות החיים 'כי היא בית חיינו'. ועל כן משנכנס אב ממעטים בשמחה. וכשם שמשנכנס אב ממעטים בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה, כי בחודש אדר שיש לנו קיום של 'כי הם חיינו ואורך ימינו' מיניה וביה, ע"י ש'עליך הורגנו כל היום' שאנו משייכים את מקור חיינו אל החיים האמיתיים - חיי התורה, ומתגברים ומתעוררים בבחינת 'עורה למה תישן הקיצה', להוציא את עצמינו ממיתה לחיים. על כן משנכנס אדר מרבין בשמחה, שמחה הבאה על החיים האלו של 'וחיי עולם נטע בתוכנו'.

ובשעה זו אשר היא עת צרה ליעקב, ובכל מקום קיימת סכנת חיים רח"ל,^{לט} עלינו להתחזק ולהתעורר כי אין לנו שיור רק התורה הזאת, ולא להיות נרפים ממנה. ובזה שנקבל על עצמינו ללמוד ולהחיות רוח שפלים ולב נדכאים שלנו ושל זולתנו, תהא התורה משיבת נפש. והכל בסיוע כוחו של חודש אדר שיהיה לנו על ידו מעלת ה'מרבין בשמחה'.



לט). ובבחינה ידועה היא עוד יותר 'הסתר אסתיר', שכן אף הכרת המצב שנוהג בו רח"ל 'כי עליך הורגנו כל היום' אינה עומדת לפנינו בברירות.

נלקט ונערך מתוך כמה שיעורי הכנה לימי הפורים

מאת הגאון רבי נתן רוטמן שליט"א

ר"מ ישיבת נתיבות חכמה ירושלים

ונמסר למערכת על ידי המלקט

שיעורי הכנה לפורים מאת הגר"נ רוטמן

ביאור עניני חג הפורים והניסים שנעשו בו, וסדרי ההנהגה שנתגלו על ידו, וכלל מצוות היום עלינו

א.

בגדר מחיית עמלק הנעשית בפורים

מבואר בגמ' מגילה (דף ל.) דמקדימין קריאת פרשת זכור לפורים משום דכתיב והימים האלו נזכרים ונעשים, "כי היכי דלא תיקדום עשיה לזכירה". ויל"ע איזה "עשיה" של מחיית עמלק יש בפורים כיום, דלכאור' לא נעשה דבר כי אם זכירה בעלמא. גם יש להבין מהו באמת ענין המחיה שמתייחד דוקא בפורים.

והנה בפרשת זכור מצינו הדגשה מיוחדת על מה שעמלק בא לקראת ישראל "בדרך", וכמאמרי הכתוב זכור את אשר עשה לך עמלק "בדרך", אשר קרך "בדרך", וגם כשאומר שמואל את ציווי ה' להלחם בעמלק, הדגיש אשר שם לו "בדרך". (ואף לש' הרמב"ם במנין המצוות הוא "שלא לשכוח מעשיו הרעים ואריבתו בדרך"). ויל"ע מהי ההדגשה של "בדרך".

ונראה בזה, דהנה כתיב בקרא "כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק", ואמרו חז"ל (מדרש תנחומא פרשת כי תצא) שאין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עמלק, (וע"ע מש"כ תוס' בברכות דף ג. בשם מחזור ויטרי). ומבואר שעמלק מתייחד מכל אומות העולם בכך שהוא זה שפוגם בייחודו של הקב"ה בבריאה, ונעשה בזה ראש לאומות וכדכתיב "ראשית גויים עמלק", שהוא היה הראשון שנעמד ובא לפעול כנגד ישראל אחרי הגילוי של יציאת מצרים, דהרי כל העמים נבהלו ונמוגו ונאחזו רעד, ואילו עמלק בא ולא נתבהל, אלא קפץ

לאמבטי הרותחת עוד קודם שנתקררה אפילו במשהו. והרי גם בימי הפורים, יצא עמלק מן הכלל שנפל פחד מרדכי עליהם.

וביאור הדברים נראה, ובהקדם דברי הגר"א בביאור תפילת חנה, ז"ל "ראשית גויים עמלק לפי שהוא היה ראשון ללחום בישראל וכו' ובד' עיתים הללו רצה לעקור הד' קנינים של הקב"ה והם שמים וארץ וישראל ותורה וביהמ"ק וכו' במדבר רצה לעקור קנין שמים וארץ שזרק המילות כלפי שמים וכו' ובימי המן הרשע ביקש לעקור קנין ישראל וכו' ובבית ראשון עקר קנין ביהמ"ק וכו' ובחורבן בית שני רצה לעקור קנין התורה שגזר על השמדות", עי"ש עוד.

ובאמת, כל אומה מתוך שבעים האומות יש לה מינוי על כח מסויים בבריאה, ומה"ט היא יכולה להתבטל מצד עצמה, ולהיכנס לפעול תחת ישראל, אבל עמלק כל תפקידו ומגמתו בעולם הוא להפריד בין הבריות להקב"ה, כהמשך לעשיו שהיה המרכבה הטמאה בבריאה. כי כל הסדר הרגיל בעולם, בא ונועד להשלים את הבריאה, ולגלות מלכות שמים ע"י התחברותו לשרשיו, ועיקר קיומו של עמלק הוא כדי לקיים בו "שם מחית לעולם ועד", וכמבו' בחז"ל (בתנחומא שם) דאזיל על עמלק. וכ"כ הרמח"ל (בהרבה מקומות) שבעמלק יש בו צירוף של כל הענינים שראויים להיות נאבדים מהעולם, וזהו מכיון שעמלק הוא זה שמביא את דרך המרד בעולם, שרוצה להיות מופרד מהקב"ה ולא להתחבר עם המציאות האמיתית. (ווי"ל הרמח"ל בפ' לתורה בפרשת כי תצא: "לפי שידוע שאין בכל הקליפות קליפה יותר קשה ורעה ומצירה אל הקדושה יותר מקליפתו של עמלק", עי"ש עוד). והמתבונן יראה שעיקר יצירתו של עמלק הוא בבחינת "נראה ונדחה" מכל צד. הרי אמו היא תמנע שרצתה לדבוק בזרעו של אברהם ונדחתה, וכן הוא בא מעשיו שקראוהו חז"ל ישראל משומד, שהוא ג"כ נדחה באותו היום שעבר חמש עבירות, ומאליפו שגדל על ברכי יצחק והיה מהקרובים ביותר מזרעו של עשיו לקדושה. וזוהי באמת ההתכחשות העמוקה ביותר לקדושה, שהיו בה ומאסו. זו פעולת פירוד מוחלטת מקדושה, שמביאה אותו לפעול בתוקף כנגד הקדושה.

וזהו השינוי שיש לעמלק מכל האומות, שכולם אחזם אימתה ופחד כיון שחוששים על נחלתם וכוחם, דמכיון שיש להם איזה צד מציאות וקיום אליבא דאמת, יש להם מה להפסיד עם ילחמו עם ה'טוב' ועם ישראל, אבל עמלק כל מציאותו היא "לא ירא אלוקים",

שבעצמותו נועד לתפקיד הזה להתכחש ולמרוד במציאותו של הקב"ה, ואחרי הניצחון האמיתי של ישראל כבר לא יהיה לו שום קיום, ואין לו על מה לפחד ובשביל מה להישאר, אלא אדרבה אדעתא דהכי הוא הולך להיכוות באמבטי הרותחת.

וזוהי מלחמתו בד' קנינים כמו שמפרט הגר"א שם, שביציאתם ממצרים באו ל"נחשלים אחריו", שהיו מחתכים מילותיהם של ישראל וזורקים כלפי מעלה, וזה כנגד קנין שמים וארץ, כי ע"י המילה מתחברים שמים וארץ, והוא בא להפקיע את החיבור הרוחני הזה בבריאה. ובחורבן ביהמ"ק הראשון באו ואמרו "ערו ערו עד היסוד בה", שלא די בעצם החורבן, אלא צריך להפקיע ולערער את כל הקשר הרוחני הזה שבעולם ע"י קנין ביהמ"ק.

ובימי מרדכי ואסתר באו להפקיע את קנין ישראל להקב"ה, והיינו שבאו ללוק דמם של ישראל, (וכלש' חז"ל בתנחומא פרשת יתרו "אמר ר' ברכיה למה נקרא שמו עמלק, עם לק, שבא ללוק דמן של ישראל ככלב"), והיינו שרצו להפקיע את עצם מציאותם של ישראל. וכמש"כ הגר"א (בפרשת האזינו) שבאו להשמיד להרוג ולאבד, והיינו לאבד אחרי ההריגה, כגון לשרוף את הגופות, ושוב להפקיע כל קיום של ישראל בעולם ע"י "שללם לבוז". (וידוע מהצוררים הגרמנים ימ"ש שכל מטרתם הייתה לאבד את כל המציאות של היהודים ע"י כילוי הגופות והרדיפה אחרי כל מעט ממון שיכלו להוציא מהם אחרי מיתתם). וזה מכיון שבהימצאותם של ישראל בעולם יש מציאות שמחוברת כולה לבורא, וזו מציאות המנוגדת למציאותם, (וכמש"כ הצורר הגרמני ימ"ש בספריו שכל הרוע בעולם הוא מהמוסר החולני הזה של היהודים, שראה מציאות שמנוגדת למציאות שרצה להעמיד, שיכולים לפעול רק לפי רצונם ולהשליט את סדרם המעוות בעולם, ובמשפטי נירנברג העיד אחד ממקורביו שאמר לו שמלחמתו בפולין היא בגלל ה"שני לוחות בארון הברית שלא נותנות לו מנוחה", כי הוא לא יכל לקבל מציאות שמפקיעה את כל מציאותו). והקנין הרביעי הוא קנין התורה שבאו להפקיע בדורו של שמד ע"י עשרה הרוגי מלכות וכו', והיינו שכל מטרתו היא להפקיע את קניני הקב"ה בעולם, ולהוכיח שאין באמת חיבור בעולם להקב"ה, וכמבו' כ"ז בדברי הגר"א הנ"ל.

והכח של עמלק לבוא לעשות פירוד כזה ולהלחם בישראל, הוא דוקא "בדרך", שזה זמן חולשה של ישראל, כיון שהוא זמן שבו ישראל נמצאים בשלב של - עקירה לצורך הנחה, כאשר הם באים להתעלות בדרגה מעל מציאותם, (וכן הוא בכל מעלה רוחנית שהאדם רוצה להתעלות), ומגיעים למצב ששואלים "היש ה' בקרבנו אם אין", ואז בא עמלק. והענין בזה הוא

שבשעה שאדם מגיע למדרגה חדשה ומרגיש שהוא עדיין לא שייך לאותה מציאות, וכמו שבני ישראל בקשו אז לחזור לקישואים ואבטיחים וכו' של מצרים, כי לא הרגישו את עצמם כשייכים לאותה מדרגה רוחנית, שבה הם אוכלים מאכלים רוחניים וחיים כאנשים אלוקיים, ונפל אצלם ספק וריחוק בנקודה הזאת, והקשר עם הקב"ה ממילא מתרופף, ואז בא עמלק להפקיע ולגרום לפירוד ע"י שמראה לבני ישראל שהם לא יצליחו עם הקשר הזה, וכאילו לא קיימת כלל אפשרות להשתייך למציאות הזאת. והתשובה לזה היא ע"י "והיו ידיו אמונה" שחזרו להרגיש מסורים לגמרי בידיו של הקב"ה, ובוזה העמידו כח כנגד הרגשת אי השייכות לקשר עם הקב"ה.

וענין זה היה במיוחד בזמן אחשוורוש, שאז היה "ואנוכי אסתר אסתר פני", דהיינו מצב של הסתר מוחלט כביכול, שכבר עלו ישראל לארצם כדי לבנות את ביהמ"ק באישור של כורש, ונשלח מכתב שטנה והופסקה עבודתם, וזה מצב יותר גרוע מכל הגלות, שבזמן הגלות רואים את הקב"ה ככועס ומעניש את בני ישראל, אבל במצב כזה נראה שכביכול הקב"ה לא מתייחס כלל לבני ישראל, (ואפי' לא בהתייחסות של כעס ועונש). ולכך היה שייך שיאכלו היהודים במשתה אחשוורוש, בעוד למולם משתמשים בכלי ביהמ"ק, כי לא ראו כלל שייכות וקשר עם הקב"ה. ודוקא בזמן החולשה הזאת מגיע עמלק ומקטרג להשמיד להרוג ולאבד, עד שמרדכי ואסתר תיקנו את המציאות הזו.

וצורת התיקון המיוחדת לזה היא דוקא בפורים, כיון שהתיקון תלוי בהבנה היסודית של "ה' אחד ושמו אחד", שע"י שמשכילים להבין שאין דבר אחר בבריאה, וכל המציאות כולה ואפי' מציאותו של עמלק היא לא של פירוד ח"ו אלא של דביקות בהקב"ה ע"י איבוד ומחיית הרע, ואין לו כלל מציאות אמיתית, אזי זוכים להגיע לתיקון השלם הזה. כי תפקידו של עמלק הוא רק להיות זה שיתגלה בו ה"איבוד" של הרע וגילוי שהכל היכ"ת לגילוי של הקב"ה, (דייקא נמי שעמלק מקטרג על המילה, וזורק ערלות כלפי מעלה, כי גם הערלה היא הכח היחיד בכוחות הגוף שאליבא דאמת ראוי להסרה ואין לו שום תפקיד אחר, ולא נברא באדם אלא כדי ליתן את ההזדמנות להסיר אותו ולאבדו לגמרי ולגלות בזה את ההעדר של הרע).

ואלו הן עניני השירה וההילול שיש בקריאת המגילה, על הצלה ממיתה לחיים שהיא יותר מאשר מעבדות לחירות, וכמבואר בגמ' מגילה (דף יד.) "ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה

ממיתה לחיים לא כל שכן". כי מעבדות לחירות זה ההבנה שקיימת ע"י יציא"מ, שראוי לנו להיות עבדי ה' אשר גאלנו וגאל את אבותינו מלהיות עבדי פרעה, אבל הצלה ממיתה לחיים מגלה שאין לנו כלל מציאות עצמית תחת השמש, שהרי מצד זה היינו מתים מגזירת אחשוורוש, וכל קיומנו הוא מציאות מעל השמש, "כי חלק ה' עמו".

ומה"ט כל סדר העבודה בפורים הוא בגילוי המסויים הזה, שכל מציאות החיים אין בה גבולות של קמצנות וכדו', (ע"י מתנות לכל הפושט יד), וחיוב הנתינה לאחרים אף שאינם זקוקים (משלוח מנות, ולא רק למי שאין נכון לו), כיון שאין הדבר מתקיים בסדרי העבודה הרגילים, אלא סדר גילוי חדש שכל מציאותנו מצד עצמה אין בה כלל ב' צדדים של טוב ורע, אלא כולו עומד לגילוי של הקב"ה. ולכך המגילה מאריכה בפירוט כל עושרו של אחשוורוש, ולא מוזכר בה שם ה', וכל הסדר שם הוא ע"י "יכין רשע וילבש צדיק", שהמן מסלק את ושתי ועי"ז מגיעה אסתר, המן מכין את העץ מתוך ביתו, וע"ז נתלה הוא בעצמו, ודוקא ע"י אסתר הוכנה גאולת בית שני שבאה ע"י דריוש שהיה בנה של אסתר, כיון שכל ענין הפורים הוא לגלות שאין כלל מציאות עצמית בעולם מלבד לגלות שם ה'. (ויתבאר כ"ז בהמשך הדברים בפירוט).

וזהו ענין מחיית עמלק שבפורים, שע"י ההבנה הזאת וגילוי היחוד הזה שנעשה בניסים במצב ההסתר, וכמו שאמרו בחגיגה (דף ה:): "רבי יהושע בן חנניה הוה קאי בי קיסר אחוי ליה ההוא מינא עמא דאהדרינהו מריה לאפיה מיניה אחוי ליה ידו נטויה עלינו", עי"ז מגיעים לשחוק נפלא שהוא מעין השחוק הגדול שלעתיד לבוא, וכמש"כ הרמח"ל שענין השחוק הוא היפוך הרעה לטובה שמכירים שאין כל קיום וצד אחר בבריאה. (וכנזכר בס' יצירה דחודש אדר כנגד הטחול, ו"טחול שוחק").

ונמחה בזה כל מציאותו של עמלק בבריאה, שאין לו כלל קיום במציאות של פירוד בעולם שכל כולו מחובר לשורשיו לגלות כבודו ית', וזהו ענין קבלת התורה מאהבה המבו' ברמח"ל בדרך ה', וכמו כן בדברי הגר"א גם משמע שזהו עיקרו של יום. כיון שקבלת התורה שהיתה אחרי יציא"מ היתה מתוך הבנה שאנחנו 'מחויבים' לקבל התורה מחמת שהציל אותנו מעבדות, ושהתורה היא העבודה הנכונה, אבל בפורים מקבלים את התורה בדרגה של "כי הם חיינו", שמגלים אבחנה נוספת ויתירה שגם מבחינת הגוף אין לנו כלל מציאות אחרת,

ולזה אנו משוייכים ממילא על כל פנים.

וזהו גם ענין השיכרות בפורים, שע"ז כל בחינת הרע והטוב בהכרת האדם מתבטל, (וכמש"כ מהרח"ו שבשכרותו מכיר שגם את הרע מחיה ניצוץ של קדושה), ולכך כבר לא יכול לומר "ארור המן", כי במצב שלו גם המן הוא בא לגלות גילוי של טוב, (אמנם כ"ז דוקא בשכרותו כי במצב שהשכל שולט מחוייב להבחין מהו הרע והטוב כלפי עבודתו), ועי"ז זוכים לעקר את כל שרשו של עמלק בבריאה כולה.



ב.

צורת הגאולה שנעשתה ע"י מרדכי ואסתר

מבואר בגמ' מגילה (דף יא.) עה"פ "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם", 'לכלותם' - בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר. והיינו דאליבא דאמת היתה אז גזירה של 'לכלותם', אלא שהקב"ה העמיד את מרדכי ואסתר והם סלקו את אותה הגזירה. ויש להבין מהו ענין אותה גזירה, ומדוע דוקא על ידם באה הישועה.

ובגמ' שם (דף יב:) "שאלו תלמידיו את רבי שמעון בן יוחאי מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה אמר להם אמרו אתם אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע אם כן שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו אמרו לו אמור אתה אמר להם מפני שהשתחוו לצלם אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקדוש ברוך הוא לא עשה עמהן אלא לפנים". ויש להבין מדוע החיוב על אבותיהם שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנצר קשור לאותו הדור בדוקא.

ונראה, דהנה מצינו כבר בכל סדר ההשתלשלות של ימי הפורים, שהם באמת מקבילים לסדר היציאה ממצרים, שם היתה יציאה מעבדות לחירות ובפורים היתה יציאה ממיתה לחיים, (ובגמ' כבר השוו קצת ביניהם), ובפורים היה ג"כ מלחמת עמלק, (וכמפורש בתרגום שההרוגים בשושן היו עמלקים), כמו אחרי יציאת מצרים, וכן היתה בפורים קבלת התורה נוספת כמו בהר סיני.

ויותר מכך, הרי זה באמת היה זמן ההקדמה לשיבת ציון, שהיא היתה ראויה להיות גאולה שלימה אלא שגרם החטא, (וכמבו' בדברי חז"ל), ומ"מ היה בה גאולה מסויימת שהתחילה כבר בימי אחשורוש, שהיה זמן הסתר פנים וכמ"ש"כ בגמ'. וזה בחינת עקבתא דמשיחא המחוייבת לפני הגאולה, וכמו שבמצרים ג"כ היה קושי שעבוד גדול דוקא לפני היציאה עד שמשא אמר להקב"ה למה הרעות, כך גם לפני הגאולה של בנין בית שני. ובאותו זמן של עקבתא יש קושי גדול, ושוב יש מלחמת עמלק שמנסה למנוע את תהליך הגאולה של מתן תורה ועליה לא"י, וסיום הגאולה כאן היה בשיבת בני ישראל לא"י. וכ"ז מקביל ליציאת מצרים שתכליתה ההגעה לא"י ואף כאן חלה קדושה בעלייתם לא"י.

ונראה א"כ שהגזירה של ימות אחשורוש באה כסיומת לגלות בבל, וזהו הענין של ההשתחוואה לצלם של נבוכנצר. וביאור הענין, שההשתחוואה לצלם אין עניינה רק פעולת ההשתחוואה בפועל, (והרי מפורש בתוס' ע"ז ג. שלא היה בזה איסור ע"ז ממש), אלא זה מהווה ביטוי ותיאור כל מצבם של ישראל בגלות כנכנעים לפני הגוים ואלוהיהם, ולכך נזקקו לבירור גדול בעם ישראל, שיכירו וימאסו בכל הקלקולים של האומות, ועם ישראל זכה שייעשה הבירור הזה ע"י מרדכי ואסתר שהעמידו את עצמם כנגד שרשי הרע.

ובביאור התיקון ע"י מרדכי ואסתר נראה, עפ"מ"ש"כ המהר"ל באור חדש והגר"א בביאורו על המגילה, שבאמת היו כאן שני החטאים, גם ההשתחוואה לצלם וגם שנהנו מסעודת הרשע, וחטא ההנאה מסעודת הרשע היה באמת בעיקרו רק בשושן וכמבו' בגמ'. ונראה שהם היו מכוונים כנגד שני שרשי הרע, וכמו שביאר הגר"א במשלי (ועוד מקומות) שיש במציאות שני שרשים לרע. יש 'איש בליעל' שהוא נקרא 'רע מדבר תהפוכות', וזה יצר הגאווה וכתוצאה מכך גם הכעס, כי בגאוותו סבור שצריך הכל להיעשות כרצונו. ויש 'אשה זרה ונכריה' שזה מכוון על יצר התאוה והחמדה. והגאווה הוא ה'רישא דדהבא' של נבוכדנצר שהוא סמל ה'כוחי ועוצם ידי', ואילו פרס ומדי הם כנגד התאוה והחמדה, וכמ"ש"כ בגמ' על אחשורוש ועל הפרסיים שהם אוכלים ושותים ומסורבלים כדוב, שזהו ענין התאוה והחמדה. ולזה גם בא הפירוט של העושר של אחשורוש וכל סדרי ההוללות שלו, לבטאות את התאוה והחמדה שבהם התאפיינו.

וא"כ עם ישראל שהיו בגלות בצורה של הכנעה לאומות העולם והשתחוואה לאליליהם,

הרי ג"כ הושפעו ונכנעו במקצת אל שרשי הרע האלו, הגאווה והכעס, החמדה והתאוה. ולכן היה צריך שתהיה העמדה של הפקעת שרשי הרע האלו ממציאותם, וזה נעשה ע"י מרדכי ואסתר.

ובאמת מבואר, שכל סדר עניינו של מרדכי היה להיות מי שלא קם ולא זע מהמן, כיון שהמן הוא הוא המסמל את הגאווה והכבוד שרוצה שכולם ישתחוו לו, ומרדכי כנגדו מגלה את האיתנות של עם ישראל ולא מתפעל מכל גאוותו של המן. (והרי חז"ל שהעם כולו לא האשים את מרדכי בכל אשר נעשה, אלא ג"כ ישבו וצמו, כי הבינו שהיה צריך מישהו שיעמוד כנגדו ויפקיע את מעשיו). וזה הוא כנגד חטא ההשתחוואה לצלם, דהשתא נעמד כאן הכח של "לא קם ולא זע ממנו" בלי שום צד כניעה לרע ולגאוותו.

ואילו אסתר היתה כנגד יצר התאוה והחמדה של הפרסיים, שהרי היא היתה בתוך כל אותם סדרים של ימי מרוקיהן וכו', ובכל אופן לא בקשה כי אם אשר יאמר הגי שאז תהיה אנוסה לשמוע לו, ובתוך כל אותו סדר יש הדגש ש'את מאמר מרדכי אסתר עושה', שלא נכנעה לכל סדרי התאוות שהיו אצל אחשורוש, והעמידה את הסדר הנכון כנגד העבירה של נהנו מסעודת הרשע שבזה נכנעו לסדרי התאוה של אחשורוש.

ולפ"ז נראה לבאר גם את סדרי הגאולה, הרי תחילת גאולתו של מרדכי הייתה במה שהמן לקחו על הסוס וקיבל את בית המן ועושרו והועמד במקומו בכל עניני הכבוד והגדולה, ועי"ז הוא מטהר אצל עם ישראל את התפיסה בגדלות, ע"י שיכירו שכל הגדלות שיש אצל הגוים היא בשביל ה"יכין רשע וילבש צדיק". ואסתר התחילה חלקה בגאולה ע"י הצום של ג' ימים, ואת זה היא ביקשה רק מהיהודים אשר בשושן, שזה התיקון לסדר התאוה שהיה רק בשושן, ע"י ההפקעה ממנו בצומא רבא, והסתלקות מצד הצירוף והכניעה לחמדה שאצל האומות.

וכן הוא גם הסדר בתיקון הימים לדורות, שמרדכי כתב את האגרות על יום י"ג שהיה יום המלחמה הכללי והכנעת הגוים, ואסתר הוסיפה בקשה מיוחדת ליום נוסף בשושן הבירה, שהיה צורך לאנשי שושן בפעולה נוספת מצידם לבטל את כניעתם לגוים ולתלות את עשרת בני המן, ואסתר היא שתיקנה את היום הזה לדורות. ושני עניינים הם למעשה לדין בכל סדר ניהוג היום, שעיקר תכליתו להבין שאין כלל מציאות לרע, וכל הרע בעצמו עומד לגילוי יחודו של הקב"ה, הן הרע הגאוותני והן הרע התאווני. וזה נעשה ע"י ההבנה שכל הרע

בעצמותו הוא בשביל ה'ילבש צדיק', וזה ההיפך מהפרשנות של הגוים לסדרי הרע שבעולם.

ואפשר להוסיף בזה עוד נקודה, הנה מבו' במגילה שאסתר מאד חששה להיכנס ולבוא אל המלך אשר לא כדת, כי לא נקראה זה שלושים יום וכו', ומבחינתה זה להיכנס להדיא לגזר דין של אחת דתו להמית. ומרדכי עונה לה על זה "כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר". וצ"ע וכי כך עונים את המעוקות, הלא אדרבה ראוי היה להרחיב בפניה את גודל החיוב, כיצד כל כלל ישראל תלוי בכניסתה אל המלך, ואפי' אם הסכנה קרובה וההצלה רחוקה, מ"מ שווה כל הסיכון ע"מ להביא רוח והצלה לכולם. ותחת זאת אומר לה מרדכי כי הפעולה כולה מיותרת, דבלא"ה ינצלו היהודים ממקום אחר, ואין כאן אלא הצלת עצמה והצלת בית אביה.

אמנם נראה שיש כאן דבר עמוק, מרדכי מבחין שיש כאן אצל אסתר איזה צד התפעלות מהסדרים הנהוגים במלכות אחשורוש, עד כדי כך שהיא לא נותנת שום סיכוי כמעט להצלה, ולכן הוא מחזק את רוחה בעובדה הזו, לידע באופן ברור שאין שום שליטה לכוחות הרע, ואדרבה יש כאן וודאות גמורה שהטוב יגבר וינצח ויעמוד ליהודים רוח והצלה על כל פנים. ומה שהוא שולח אותה להשתדל אצל אחשורוש וכו', אין הדבר בא כדי להשפיע על התוצאה, שהרי היא כבר ידועה מעיקרא, אלא שיש כאן הזדמנות לפעול זכות עבור עצמה ועבור בית אביה. ואדרבה זה חיזוק ברכיים כושלות, לדעת שאין הרע יכול לקבוע דבר, וכל ההשתדלות שלנו היא באה על הרקע של ההזדמנות לבחור ולפעול טוב כדי להפקיע את הרע, אף שאלבא דאמת הוא כבר מופקע לגמרי ואין לו שום צד קיום.

ג.

ביאור גדרי העבודה במצוות הפורים

הנה בימי הפורים מצאנו שיש ניהוגים שונים מכל העבודה הרגילה של משך השנה, וכדלהלן.

בענין השמחה היתירה שנצטוינו בה, הרי הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ו כתב לגבי כל החגים "כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי

שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל", ומאידך בהל' מגילה פ"ב פסק כדינא דגמרא "שותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות", ויש לעיין בזה, וכי בפורים נצטוינו ב"שמחה שאין בה עבודת יוצר הכל". ומבואר דצורת העבודה של פורים שונה מכל החגים.

וגם רואים כך במה שאין את הביקורת המונהגת במשך כל השנה, ואדרבה דינא הוא דכל הפושט יד נותנים לו לגבי מתנות לאביונים, והוי לכאור' כ'פזרנות' ולא נדיבות, ולעולם הרי אנו מצווים לנהוג במידה הבינונית שהיא המובחרת יותר, וגם צ"ע למה באמת אין דין לבדוק בזה כמו בכל ימות השנה מי זכאי לקבל צדקה וכמה, ע"מ שתהיה הצדקה והנדיבות באופן המובחר יותר.

והן דין משלוח מנות, שהרי לא מצאנו צורת שמחה כזו בשאר ימים טובים. ולכאור' עניין המצווה הוא בהסרת כל המחיצות בין האנשים, כי הביטוי של המחיצות והריחוקים בדרך כלל זה בכך שכל אדם מסוגר בתוך סעודתו הוא, ואילו כאן "מחלפי סעודתיהו אהדדי", (ומלבד עצם האחדות יש כאן ביטוי של שינוי צורת הסדר הרגיל), ונתינה לשם נתינה ולא להשלמת חסר של האחר, כי לא הוגדרה כאן המצווה דוקא ל"אין נכון לו".

וכן יש בפורים סדר קבלת התורה מאהבה בשונה מיוצאי מצרים, דהתם היה נצרך גם תוספת של כפיית הר כגיגית, ואילו כן הדר קבלוה מאהבה. (ועל המגילה עצמה אי' בירושלמי מגילה פ"א "הרי היא כאמיתה של תורה מה זו צריכה סירטוט אף זו צריכה סירטוט מה זו ניתנה להידרש אף זו ניתנה להידרש").

גם השינוי במגילת אסתר עצמה, שהיא היחידה בין כתבי הקודש שלא מוזכר בה שם שמים. והרי כל כתבי הקודש הם גילויי הנהגת הקב"ה בגילוי דרכי התורה והמצוות, או סדרי הנהגת הקב"ה ותביעותיו מבנ"א כמו נבואות, ועניני מוסר וחינוך, וצורת הקשר של עם ישראל עם הקב"ה, בשכר ועונש, בגלות וגאולה, וכיו"ב. אולם מגילת אסתר כולה כתובה רק כסיפור מעשה שהיה. וביותר, שמצינו בה פירוט רב בתיאור עשרו של אחשוורוש וסדרי מלכותו וכיצד הוא מחפש לו אשה וכו', ואילו סדרי התפילה להקב"ה שלכאור' הם עיקר הנס, מוזכרים רק בקצרה "דברי הצומות וזעקתם". ובקצרה, "שם שמים" לא נזכר בה, ותחת זאת

הוזכרו בפרוטרוט שמותם של אנשים פחותים למאד כשומרי נשים וכד'.

וא"כ יש כאן שינוי גדול בכל המישורים, "בין אדם לחבירו" - בפזרנות גדולה של משלוח מנות ומתנות לאביונים. "בין אדם למקום" - שזה על צורת קבלת התורה מאהבה. ו"בין אדם לעצמו" שזה הסרת הגבולות של האדם בעצמו ע"י ריבוי המשתה ושמחה.

וכיון שיום זה שונה מהניהוגים הרגילים ודאי שדרושה הכנה מיוחדת אליו, ויבואר בזה מה שאמרו חז"ל בתענית דכ"ט. "משנכנס אדר מרבין בשמחה" כהכנה ליום זה, (וידוקדק לש' הגמ' שם "כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה", שגם באב ענין מיעוט השמחה הוא ההכנה לת"ב). וראוי להתבונן על ההדגשה בדברי חז"ל בתוקף של הפורים לעומת זמנים אחרים, שהגאולה בפורים עדיפה מפסח, (עבדות וחרות לעומת מות וחיים), וביעור הרע 'ישמח צדיק כי חזה נקם' שנעשה כאן בתוקף מיוחד, וקבלת התורה עדיפא משבועות, (אהבה ויראה). ויש להתבונן מהו עיקרו של יום.

ובעצם מהות היום מצאנו לכאור' כמה ענינים חלוקים שיש לידע איך כולוהו שייכי אהדדי. מבואר בגמ' מגילה ד"ז ששלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות וכו', ולא קבעו עד שמצאו מקור בפסוק על מלחמת עמלק ש"כתוב זאת זכרון בספר". ובירושלמי (פ"א ה"ה) מפורש כן גם על ענין הקריאה ועשיית ימי הפורים, (ולא רק על עצם הכתיבה), והיינו שזכרון העשייה של מצוות היום הוא בתורת מחיית עמלק, (ובאמת עצם הנצחון אז היה בהריגת החמשה ושבעים אלף שמבואר בתרגום שהם היו עמלקים), ומשמע שעניינו של יום הוא המלחמה בעמלק.

ובגמ' מגילה די"ג מבואר שהקריאה היא במקום ההלל, וזה ההודאה על ההצלה ממות לחיים, (שע"ז אמרה הגמ' ק"ו מעבדות לחירות), וא"כ הוי בתורת "מעשה הודאה" על נס ההצלה.

והרמח"ל בדרך ה' כתב בקצרה, וכן כתב גם הגר"א, בגדר "הדר קבלוה מאהבה", שעד יום הפורים למרות שדרגתם מצ"ע היתה יותר גבוהה, מ"מ היה סדר קבלה של תורה ע"י כפיה, ואילו בפורים התחדש סדר קבלה מאהבה, וברמח"ל כתב שם דזהו עיצומו של יום, והגר"א השווה את זה לשאר ימי קבלת התורה עצרת ויוה"כ שבהם ר"י לא צם.

וצורת קיום ענינים אלו הם, שע"י עשיית מצוות השמחה יש את השלמת המחיייה של עמלק, וכמו שהתאונן דוד המלך במות שאול "פן תשמחנה בנות פלשתים פן תעלונה בנות

הערלים", שהשמחה שיש אצל אלו שלא לוחמים היא המפלה המושלמת שרואים את מפלתם, (וכמו שכתב הרמב"ן בפרשת מטות, שהטעם שמת משה אחר מלחמת מדין הוא "שחלק לו הקב"ה כבוד זה שיראה וישמח צדיק כי חזה נקם"), וזה עניין הניצוח של מלחמת העולם הקיימת בין יעקב לעשיו מאז "ויתרוצצו הבנים בקרבה", שמריבים בנחלת שני עולמות, והמשיכה המריבה ע"י עמלק נכדו של עשיו, (וכמוזכר ב'אשר הניא' "איבת אבותיו"), שהוא אויבם של עם ישראל על עצם קיומם בעולם, וכש"נ לעיל.

והנה עניין קבלת התורה מאהבה, לכאורה הוא מעצם קיום מצות היום, שע"ז הולך הפסוק של קיימו וקבלו, וכמו"כ עניין מעשה ההודאה, ויש לעי' היכן הצירוף של עניינים אלו בעשיית מצוות היום.

והנראה בזה, ובהקדם ביאור ענין ההצלה ממות לחיים, (ובאמת דינא הוא ד"היוצא ליהרג אין מעריכין אותו בדינא דפרסאי", דאצלם כבר בשעת הגזירה חשיב כמוות). דענין המלחמה של עמלק נתבאר לעיל ע"פ הגר"א שהוא על עצם מציאות עם ישראל, והחידוש המיוחד שיש בפורים הוא שקנינם של עם ישראל להקב"ה הוא לא רק ענין על פעולותיהם ומחשבותיהם וכדו' אלא כ'קנין הגוף', והיינו שעצם מציאותם והוויתם של עם ישראל הוא תלוי בקב"ה, וכמו שביאר הגר"א בשה"ש בפסוק "אל תראוני שאני שחרחורת ששופתני השמש", שאם סר הקב"ה מהשגחת ישראל אין להם מזל תחת הגלגל והשמש, שכל הווית בני ישראל הוא מאברהם אבינו שאינו מוליד ושרה אמנו שאינה מולידה, ולא ע"פ חוקי הטבע כלל, וכל קדושת הגוף של עם ישראל הוא בייחוד הזה להקב"ה. ואילו עמלק, שכל ענינו הוא ידיעת ה' והנסיון למרוד בו להכעיס דוקא, יודע את הסוד הזה ומנסה להלחם בו להוכיח שהמציאות בעולם אינה של הקב"ה, והעולם שייך לאדם שיפעל בו לפי יצריו, ולכך רצונו ללקק את דמם ולכלות את עצם מציאותם של עם ישראל ע"י שריפת הגוף בעצמו ג"כ וכנ"ל. (ולכן אפילו כלפי יהודי שנשמע בין האומות רח"ל לא בטל רצונו של עמלק לכלות אותו מהעולם). וכיון שעם ישראל מוכיח ומקיים את מציאותו של הקב"ה בזה העולם, נלחם עמלק בקנין המיוחד הזה.

נראה א"כ שבהצלה המיוחדת הזו של פורים נתגלית אבחנה חדשה, כי בני ישראל מבחינים שהחיים שלהם בעוה"ז הם רק בגלל המציאות של הקב"ה, ובסדרי הטבע הרגילים תחת מלכות אחשוורוש אין להם כלל קיום, והיינו שמתגלה שהקשר שלנו עם הקב"ה הוא

לא בגלל העבודה שלנו אלא מצד עצם מציאותנו וקיומנו בעולם.

וזהו קבלת התורה מאהבה דוקא, שלאחר הבנת מציאות זו אין כבר שני צדדים לבחירה, שאין שום מציאות אחרת בעולם, והגילוי לזה הוא בקבלת התורה מוחלטת כאפשרות יחידה. ובזה יש את השלמת מחיית עמלק שבא להפריד את היחוד השלם בבריאה שטמון בעשיות אלו (ההודאה וקבלת התורה), כי מתגלית המציאות האמיתית שבה עצמה מגלים את הקב"ה. ועדיין צריך לבאר את הקיומים האלו בסדר מצוות היום.

ונראה להציע, שבאמת בני אדם רגילים להבין במהלך סדר החיים, שיש את בסיס החיים בעצמו במקביל לכל היצורים החיים בעוה"ז וזהו הגוף החמרי, אלא שנוספה לעם ישראל קומה רוחנית של "קושר דבר רוחני כדבר גשמי", שבזה טמונה הצלחת החיים אם יצליח בשכלו להשיג דברים עליונים וטובים ולידבק בהם, (והמצוות נועדו להיות גבולים בסדר הגוף שלא ימנעו ההתעלות).

אמנם נראה שבפורים התחדשה הבנה אחרת בעצם החיים, כיון שלפי מה שנתבאר אין קנין עם ישראל להקב"ה כקנין המעשים והמחשבות הטהורות וכו', אלא כ'קנין הגוף' וצורת הקשר היא "כאילו קדוש שרוי בתוך מעיו", שישראל מגלים שקיומם בעוה"ז הוא "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", וגם חיי הגוף בעצמותם כל משמעותם היא מחמת רצון הקב"ה, וע"ז היתה נטושה המלחמה עם המן וכנ"ל שנלחם בחלק הזה, ואז התגלה בחוש שעצם הקיום שלהם הוא בתורת קנינו של הקב"ה ומעל הסדר הרגיל של גזירות אחשוורוש.

ולפ"ז יש לבאר את סדר מצוות היום, שהגר"א כתב שיוה"כ כולו לה' ופורים כולו לכם, והיינו שצורת העבודה בפורים היא דוקא ע"י שכולו לכם, שמבטאים שעצם המציאות תלויה בקב"ה, ואף חלקי הגשמיות. ולכך במגילה לא מוזכר כלל שם שמים, שאם היה מוזכר לגבי הגאולה והתפילות, אם כן היה במשמע שיש מאורע שקרה ללא הקב"ה, ויש קשר של גאולה מהקב"ה. אמנם המיוחד במגילה הוא להראות שכל המציאות בעצם מספרת את האמת, שכל ההנהגה והמציאות פונה אל הקב"ה.

וכמש"כ הגר"א שכל סדר הגאולה בפורים היא בכך ש"יכין רשע וילבש צדיק", שלולי שהמן היה חותם בטבעת המלך בגזירות על עם ישראל היה מספיק לבטל הגזירה ולא היה צורך לאגרות שעם ישראל יהרגו אותם יום אחד קודם לכן, ורק מחמת ש'אין להשיב' הוצרכו

לזה, והוא עצמו מכין מתוך דמיון הכבוד שלו את הסוס והלבוש למרדכי ומכין את העץ לתלייתו הוא, וביותר מבואר בחז"ל שהחריב האכסדרא שלו כדי להביא משם עץ של חמישים אמה, ובגמ' מגילה (דף טז.) תנא 'לו הכין'. וכבר במשתה אחשוורוש יש את הריגתה של ושתי שמיועצת דוקא ע"י המן (ממוכן) ועי"ז מגיעה אסתר, ונמצא שהיחוד הזה הוא ה"צחוק עשה לי אלוקים", וכעין הצחוק שלעתיד לבוא "שאו ימלא שחוק פינו", כשנראה שכל הרוע הוא הבל דמיון ורעות רוח, והכל כמו שאמרו חז"ל "הוא עשה לפניך אף הקב"ה עשה לפניך", וכהצגה כזו של הסתר פנים, וכמו שאמר ר"י לקיסר שעוד ידו נטויה עלינו שהמתבונן יוכל להבחין שהקב"ה פועל את כל הפעולות.

וכל זה הוא כפי סדר ההנהגה המבו' באיוב (לו, יב) "והוא מסבות מתהפך בתחבולתיו לפעלם כל אשר יצום על פני תבל ארצה", דהרע משמש לטוב בתחבולות. והרי זהו גם הענין שהקב"ה מעמיד מלך קשה כהמן ועי"ז עושים תשובה, וזה בעצמו ממש מהווה שחוק גדול ממעשיהם של רשעים, דגדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים וכו'. וכנגד דרך 'חירות' בפסח, יש דרך 'חיות' בפרים, דעם ישראל נמצא בעולם לא מכוח סדר הטבע והמלכויות, אלא הקב"ה מתהפך בתחבולות לקיימם כראוי על פני תבל.

וזהו הענין של המגילה שכתב האריז"ל שהיא מלשון גילוי, (וכמו שרואים במסכת סופרים שרק מגילת אסתר נקראת "מגילה" ולא שאר מגילות), וזה מעין הגילוי שיהיה לעתיד לבוא, וזוהי השמחה הגדולה בפורים שרואים שהעולם כולו נקי וטהור ולא כמלחמה תמידית בין הרע לטוב בעצם, אלא הכל עומד למטרה אחת, ומטרת הרע היא להתכלות ולגלות את ה'ארור המן' לגילוי הרע בקלוננו שאין לו כלל קיום בעולם.

ומתבאר בזה ענין הקלות הנדרשת והרצויה ביום זה, בכל סדרי ה'בין אדם לחבירו', מצד קנין הגוף של האדם בעצמו, להראות שמטרת הגוף היא לא להיות 'בר פלוגתא' בעצם, אלא בתור היכ"ת למטרה האמיתית היחידה.

וענין זה רמוז בשיר של יום לפורים "למנצח על אילת השחר", ש"יבואו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה", שעם ישראל בא ביום זה כבריה חדשה ובהבנה חדשה בצורת הקשר עם הקב"ה. כי אהבה זו של פורים שונה מהאהבה של יוצאי מצרים, שעניינה שם הוא החיבור להקב"ה דוקא ע"י ה"רשפיה רשפי אש", דהיינו המלחמה והנסיונות התמידיים, או האהבה

שכתב עליה הרמב"ם שהיא מתוקף הידיעה, אבל כאן יש אהבה של "מישרים אהבך", וענינה כמש"כ בגמרא יומא (דף עה.): "כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים וכו' כל הנותן עינו בכוסו כל העולם כולו דומה עליו כמישור", (וכמובן שזה דוקא שיכור מתוך שמחה שהיין הוא רק פתיחה לגילוי ההבעה הזו), ועניינו ראיית העולם כולו כמישור שאין כלל משהו בעוה"ז שפונה כנגד מציאותו של הקב"ה, "מי אתה הר הגדול לפני זרובבל למישור". ומתחברים לזה בעצם השמחה ששמחים בכך שאנחנו "חלק ה' עמו", ומתבטא בכל סדרי החיים שלנו (באכילה ושתייה ונדיבות באופן מוגזם), להראות שכל סדרי החיים שלנו אינם לפי הגבולות שלנו, אלא פונים כולם אל נקודת הקשר שלנו עם הקב"ה.

וזהו סוד קבלת התורה מאהבה, וכמו שמתפללים ואומרים אהבת עולם אהבתנו, ולכך תורה ומצוות וכו', ועל כן בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך ונשמח בדברי תורתך, וכ"ז כיון ש"הם חיינו ואורך ימינו", דהיינו עצם החיים בעצמם ולא מחמת העבודה של האדם בעוה"ז לבד, והיינו שלא רואים צד אחר בבריאה וכנ"ל. וכמש"כ הגר"א שקשר זה עומד לעולמים, וזהו "כי עמך מקור חיים" שהבנה הזו של כי עמך מקור חיים גורמת ש"באורך נראה אור", וליהודים הייתה אורה. וכאן באה קבלת התורה מאהבה, כי נפעל כח גם על הצד השני שהיה נצרך עד עתה הר כגיגית. דמכיון שניצלו ממות לחיים, (מגזירת עמלק שבא להשמיד, ולא רק להשתעבד בו כמצריים), הוברר שאין צד שני, כי הכל כמעט נעקר ואז ניצלו לחיים, וא"כ כל הכוחות כולם פונים לעניין הזה של גילוי שמו יתברך בעולם.



משה מאיר שיין

בית וגן – ירושלים

בדין קביעות סעודה לענין 'שם לחם'

פת הבאה בכיסנין שקבע עליה סעודה וכעת מברך עליה המוציא, האם חשיבי כלחם גמור לברכה, הפרשת חלה, מצה ועוד

הנה יש לדון במיני פת שאין מברכים עליהם המוציא וג' ברכות, ומ"מ בקבע סעודה עליהו הו' כלחם גמור לענין ברכה, איך הדין לגבי דיני לחם דכה"ת האם חשיבי כלחם גמור ע"י שנאכלים בקביעות סעודה או לא. והנה לגבי חיובא דחלה אין בזה נפק"מ, דהרי בכה"ג י"ל ד'בשעת חובתה היתה פטורה', דהא הקביעות סעודה התחדש לאחמ"כ, ול"ש לחייב חלה מכח זה למפרע. אבל יל"ד לגבי מצה, דכיון דתלוי ג"כ בשם לחם, איך הדין במיני לחמים אלו שברכתם כלחם היא רק בקביעות סעודה.

ואמנם גם לגבי חלה מצינו דבר חידוש בדברי הריבב"ן בברכות (לח, א) שכתב שם לגבי טריתא: "לחם עוני כתיב בי' נראה לי היכא דעשאו מתחילה לקבוע סעודתו עליו חייב בחלה דכל מידי דחייב בחלה יוצא בו יד"ח בפסח", והיינו דס"ל דענינא דקבי"ס אינו שייך לדין ברכה במסויים, אלא גם לגבי חלה יש חיוב בדבר שדעתו היתה לאוכלו בקבי"ס כלחם. ולפ"ד כל החילוק בדין קבי"ס בין חלה לברכה, הוא רק משום דשעת החיוב בחלה היא קודמת לשעת הברכה, וכל דבר שאין ברכתו כלחם, הרי בסתמא אינו עומד לאוכלו כלחם בקבי"ס, ומה"ט פטור מחלה וכבר יוצא בפטור. והא דל"ד לתחילתו סופגנין וסופו עיסה דחוזר ומתחייב בחלה, עכצ"ל דהתם שאני דל"ח מחוסר מעשה כ"כ (וכמש"כ הרמב"ן בהל' חלה לחלק בין זה לפדיון הקדש), או דהתם קודם שנעשה עיסה ל"ח כלל שבא לשעת חובתו (וכד' הגר"ח בהל' ביכורים).

והנידון הפשוט בזה הוא לגבי פת הבא בכיסנין דכשאוכלה בקביעות סעודה מברך כלחם המוציא וג' ברכות, האם באופן זה יכול לצאת יד"ח מצה בהאי פהבב"כ. והנה המג"א בסי' קסח (סקט"ז) עמד בזה, וכתב: "קשה דהרמב"ם בעצמו פסק פ"ו מחו"מ מצה שלשה במי פירות

יוצא בה י"ח בפסח ובגמ' משמע קצת דאם מקרי לחם לענין מצה ה"ה לענין המוציא וכ"מ ברמב"ם פ"ו ה"ז ע"ש ובברכות (לז, ב) עמ"ש סי' קצו וע"ק דאם כן יאכל בפסח ולא יצטרך לברך ב"ה ולא משמע כן בסי' קפח"א ואפשר לומר דהרמב"ם דוקא נקט כאן דבש שמן וחלב דמברך במ"מ דגם להרמב"ם אין יוצא בו י"ח בפסח דהוי מצה עשירה אבל בשאר מי פירות אה"נ דמברך המוציא וב"ה דלא מפקי להו מידי פת", וכתב עלה הרעק"א בגי' שם: "לק"מ דדוקא מה דל"ה לחם כלל לענין המוציא כגון אורז ל"ה לחם לענין מצה אבל פהבב"כ דבקבע עלה מברך המוציא הוי לחם גמור ויוצא ידי מצה וכדאי' בברכות לח אח"כ ראיתי דזה נכלל בד' אבהעו"ז ד"ה דהשתא". (וע"ע מנ"ח מ' י ובמשנ"ב סי' תרלט סקכ"א).

והנה הרעק"א אזיל בה לשי' בעיקר הבנת הדין של פהבב"כ וקבי"ס בו, דכתב שם בגי' אבהעו"ז: "גם בפהב"כ אמאי אינו מברך בכה"ג ברכת המזון הא הוא לחם גמור לענין חלה ולמצה אלא עכצ"ל או דמהתורה גם בלחם גמור מה דכתיב ושבעת היינו מה דאחרים רגילין לשבוע או דמהתורה יוצאין בברכה מעין ג' דאין מנין הברכות דאורייתא", (ועי' מנח"ב סי' ה), והיינו דס"ל דלעולם כל דבר שהוא מתחייב ברכה מ"ז ע"י קבי"ס ע"כ דאית ביה שם לחם גמור, וממילא דודאי ל"ק כלל איך יצא יד"ח מצה בפהבב"כ דהא הוי לחם גמור, והא דלגבי ברכה בלא קבי"ס ל"ה כלחם, לזה כתב הרעק"א ב' טעמים בדין זה וכנ"ל.

וכן מב' בד' הרעק"א שם עוד בסי"ג שכתב: "עי' בספר גו"ר כלל א' סימן כ"ד וכו' שהק' דממ"נ אם קבע עליו בודאי מברך המוציא כמו פת כיסנין וכו' ובמחכ"ת כיון דלשיטה זו ל"ה לחם כיון דלא נאפה והוי כמו דייסא אפי' בקבע אינו מברך המוציא וברהמ"ז ופשוט", והיינו דלדידיה ל"מ קבי"ס לאשוויי לחם אלא בדבר שהוא לחם גמור מעיקר דינו. (ורוה"פ נקטו כד' הרעק"א בזה, אבל כעין ד' הגו"ר כתב הרש"ס בפ"ק דחלה לגבי סופה סופגנין, עי"ש). ולש' הרעק"א בגי' בסי' רח הוא ג"כ "דוקא דייסא שאין בו שייכות בהמ"ז דאפי' קבע עלה אין מברך בהמ"ז

(א). כוונתו, דהתם משמע דהבהמ"ז של פסח הוא מחוייב, ול"א אי בעי לא אכיל, ואי נימא דפהבב"כ יוצא יד"ח מצה, הרי אפשר שלא יברך בהמ"ז. אמנם מצינו כמה אופנים שאפשר לצאת יד"ח מצה גם בלי להתחייב בבהמ"ז. (חלקם בודאי וחלקם שנויים במחלוקת ותלויים בספיקות, ואכמ"ל בפרטיהם והלכ'). וכגון מצה האפויה מתערובת דגן וקטניות ויש בה שיעור כזית דגן בכא"פ, וכן בתערובת דגן ואורז כשאין בדגן כזית בכא"פ, מצה מחיטים שגדלו בעציץ שאינו נקוב, וכן באכילת כזית מצומצם מה שבין החניכיים מצטרף למצה ולא לבהמ"ז דתליא במיעוי, כפאוהו לאכול מצה, אכל מצה טפילה למליח, גזל חיטין ואפאן וקנאן עי"ז בשינוי, אכל חצי זית מצה ואח"כ חצי זית מדבר שברכתו בנ"ר ונצטרפו לברכת בנ"ר ובירך כן ואח"כ אכל עוד חצי זית מצה, אכל מצה מעופשת קצת הפטורה מדרבנן מבהמ"ז, ויל"פ בכל הנך ע"ד המג"א הנ"ל.

אבל פהבב"כ דהוי לחם גמור אלא דבלא קבע לא חייבו חז"ל לברך בהמ"ז דמה"ת בפת גמור ג"כ אין חיוב בהמ"ז אא"כ אכל כדי שביעה וכו' בזה בהמ"ז פוטריו כיון דבאמת הוא לחם". (וע"ע בדבריו בגי' סי' קעז על המג"א סק"ה).

וכד' הרעק"א מב' גם בביהגר"א שם סט"ו שכתב: "טרוקנין כו' ולכן חייבת בחלה כיון דמברך המוציא בקבע דחלה ויוצא י"ח בפסח והמוציא דין א' להם וכמ"ש בירושלמי ואמר שם טריתא כו' ש"מ דאפי' בקבע מברך במ"מ וז"ש אבל (טריתא במ"מ אפי' בקבע)". וכ"כ בס' המאורות בסוגיין, וז"ל: "וטרוקנין וניבלש וכו' אם לא קבע סעודתי' עליהו מברך במ"מ וכו' אבל אי קבע סעודתי' עליהו מברכין עליהן המוציא וג' ברכות וחייבין בחלה דלחם נינהו כיון דכי קבע מברך עליהו המוציא", הרי דמהא דמהני בהו קביעות סעודה, ש"מ דלחם נינהו, וע"כ הן חייבין בחלה, אבל בדבר שאינו לחם לענין חיוב חלה, לא היה שייך שקבי"ס יתן בו שם לחם. ומאידך בס' הפרדס שער א אות יג נמצא דברים מפו' כהמג"א, וז"ל שם: "אע"ג דמשימין דבש וסממנים בטושטש אפ"ה מברך עליהם המוציא דתואר לחם גמור יש להן ותחילתן וסופן עיסה הן ואפי' לא קבע סעודתו עליהן וכו' ועוד נ"ל ראייה וכו' מדאמר' וכו' אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת כולה אסורה אלמא אע"פ שלשין אותה במי פירות פת ועיסה נקראת ואילולי דבעי' לחם עוני היו יוצאין יד"ח ביום ראשון של פסח כדמוכח בפסחים".

והמג"א והרעק"א שנו משנתם בסוה"ס שם, דהמג"א כתב להוכיח מהתוס' בביצה שהתירו פת עכו"ם הנילוש בביצים: "ש"מ דפת הנילוש בביצים מברכין עליו המוציא", וכתב עלה הרעק"א: "בפשוטו יש לדחות דכיון דקבע עליו מברך המוציא ובהמ"ז הוי לחם גמור והוי בכלל פת ואין בו משום בשולי נכרים". ואמנם צ"ע דהתוס' בביצה שעליו דנו, כתב סברא זו להדיא בסו"ד: "ומיהו אומר הר"ר יחיאל דאין בהם משום בישולי נכרים כיון דדרך אפיית פת עביד להו ועוד דאי קבע סעודתיה עליהו מברך ברכת המוציא אלמא פת נינהו", ומשמע דמתחילה סבר דאע"ג דבקבי"ס הוי המוציא מ"מ יש בו משום בישולי עכו"ם, ומ"מ בנילוש בביצים מותר, וש"מ כהמג"א דל"ח פהבב"כ, וצ"ע בד' הרעק"א ויבו' להלן. (ועי' דה"ח ומגן גיבורים, ובית אפרים סי' יא). וע"ע בד' הרעק"א בגי' המג"א בסקי"ד (במהד' החד') שכתב דברכת מזונות פוטר פהבב"כ גם כשהוא נהפך להיות חלק מקבי"ס, ומאידך אעפ"כ אפשר לצרפו לשיעור קבי"ס לענין ברכת המוציא אפ' לא מברך עליו במסויים. ויתכן דהסברא בזה היא ג"כ

לש' הנ"ל, וצ"ע.

ובלש' הב"י יש למצוא ג"כ את עיקר הנידון, שכתב: "אלא דממה שכתב או שעירב בה מיני תבלין איכא למידק איפכא דהא תערובת תבלין דבר מועט הוא ואפילו הכי מוציאו מתורת לחם לענין המוציא ותדע דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן דחייבת בחלה ואפילו הכי אינו מברך עליה המוציא כל שלא קבע עליה הילכך על כרחך לומר דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו", ונראה דזהו גופא הנידון לגבי נילוש במועט, דאמנם אין כאן שינוי במהות הלחם, אבל הא חזי' מלענין חלה דבלא"ה פהבב"כ הוי בגדר לחם, וע"כ דיש כאן דין מסויים לענין ברכה דתליא בקבי"ס, וממילא דאף תבלין מועט כל שלא קובעים בו סעודה הוי פהבב"כ אף שהוא לחם גמור וככל פהבב"כ.

ויתר ע"כ מבו' בד' האשכול שכתב בהל' נט"י וסעודה: "ואשכחן לבעל הלכות ומר רב הונא אלוף דאמרי לא ידענא מאי קאמר רב הונא ולדידן מידע ידע דמה"ת בעינן שביעה ודרבנן אמרו עד כזית ועד כביצה אבל בפת הבא בכיסנין לא אחמרי לברך המוציא וג' ברכות בכזית או בביצה וכל שאינו קובע סעודה עליו מברך לפניו במ"מ ולאחריו מעין ג' וסבר רב הונא דאף אי אחרים קבעי סעודתיהו עלי' והוא אינו שבע ממנו לא בעי לברוכי ג' ברכות ואמר ר"נ דכה"ג ודאי חייב לברך ג' ברכות", (והמ"ב בסק"ד רמז לד' האשכול כאן), והיינו דלעולם פהבב"כ הוי כלחם גמור, אלא דהא דהצריכו חז"ל ברכה על פחות משביעה, לא אמרו כן אלא בלחם שרגילים לקבוע עליו סעודה, ובהא שאני פהבב"כ מלחם גמור לענין ברכה.

ואפשר למצוא עוד לנידון זה מלש' הראשונים, דלש' הרמב"ם בפ"ג ה"ט הוא: "פהבב"כ אע"פ שהוא פת מברך עליה במ"מ ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא". ומשמע קצת דהוי 'פת' מ"מ, אלא די"ל כוונת הרמב"ם שהוא פת לענין חלה וכד'. והרשב"א בברכות לח, ב כתב "אבל שתהא הברכה משתנה מרבוז למיעוט הא לא אשכחן ופהבב"כ דאמר רב הונא לקמן כל שאחרים קובעין עליה סעודה צריך לברך כלומר שמברך לפניו המוציא ולאחריו ג' ברכות וכי לא אכל אלא פחות מכאן אין מברך לפניו רק במ"מ דאלמא הברכות משתנות בשנוי השיעורין לא היא דפהבב"כ כי לא מברכין עליה המוציא אפילו על אכילת כזית היינו משום

דחשבינן ליה כמשתנה ממינו ותדע לך שהרי בפת דעלמא מברכין עליה המוציא בכזית ובפהבב"כ לא מברכין אלא במ"מ אלא דכשקובע עליו סעודה עשאו כפת דעלמא ואפילו לא קבע סעודה עליו אלא שאוכל כדי קביעות אחרים ג"כ הרי הוא עושה אותו כפת דעלמא שאוכלין ממנה הרבה כדי שביעה והוה ליה לדידיה כמי שלא נשתנה ממינו". והרא"ה שם כתב: "פהבב"כ אין דינו כפת אלא כמאכל הבא מה' מינים שהכיסנין שבו וענינו מוציאין אותו מתורת פת שאין דרך בנ"א בפת כזה וכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשבי' ושויא פיתיה". ולש' הרא"ה מורה יותר דפהבב"כ יצא מתורת פת, ובעי' אחשביה ע"י קבי"ס לעשותו פת, ואילו הרשב"א רק כתב דאין כאן שינוי שיעורים לחוד אלא כעין שינוי מינים, דאמנם פהבב"כ תורת פת לה אבל סו"ס אינה כפת דעלמא.

ובריטב"א ג"כ כתב כעין ד' הרא"ה, וז"ל: "דפהבב"כ תורת דייסא עליו ותורת פת תורת דייסא עליו כשאין קובע סעודתו עליו ותורת פת כשהוא קובע סעודתו עליו". ואמנם הרא"ה עצמו בסוג' דטריטא העיר לד' הרי"ף "עשאה רבנו ז"ל לזו כפת הבאה בכסנין דאמרי' לקמן דאית ליה האי דינא והוא פת שנאפו קליות בתוכו ומסתברא דלא דמי דהתם לאו פת דהא אשתני בכסנין ושנייה שנוייה ולהכי בעינן קובע סעודתו עליו אבל הכא פת גמור הוא בין קבע סעודתיה ובין לא קבע סעודתיה חד דינא אית ליה ודינא דפת אית ליה", והיינו דפהבב"כ תלויה בקבי"ס מחמת דבלא"ה אינה פת בכלל ע"י שהשתנתה משאר פת, ול"ש לומר כן בפת שאין בה שינוי.

ולהלן (מא, ב) כתב הרשב"א: "ופהבב"כ דהיינו פרפרת דמתני' אם באה בתוך הסעודה אינה טעונה ברכה כלל לא לפנייה ולא לאחריה וכדתנן בריך על הפת פטר את הפרפרת ובוה עדיפא מתאנים וענבים וטעמא דמילתא משום דפרפרת הויא פת ואלו קבע עליה סעודה או דאכל מיניה כדי שאחרים קובעין עליו סעודה מברך עליה המוציא וג' ברכות והלכך כל שבאה בתוך הסעודה דין הוא שיפטור אותה בברכת הפת". אמנם הרא"ה כתב בזה באופ"א, "ולא איירי נמי במידי דמזון כלומר המיוחדים למזון כגון פהב"כ ודייסא וכו' דהנהו וכו' אפי' לא באו מחמת הסעודה פטורין", וכ"ה בהל' ברכות להריטב"א פ"ג ה"א "וכל שאינו נאכל עם הפת ביחד אלא לאחריו אם הוא מדברים המיוחדים למזון כגון פהב"כ ודייסא וחביץ קדרה וכו' אם הוא בתוך הסעודה וכו' אין טעונין ברכה לא לפנייה ולא לאחריה", ומבו' דהא דפהבב"כ אינה טעונה ברכה לפני', אי"ז משום דתורת פת עלי' והיא נפטרת בברכת הפת

וכסברת הרשב"א, אלא רק משום דהויא מידי דמזון.

ובתוה"ב (ב"ו ש"א) כתב: "ופת הבאה בכיסנין קודם סעודה בזמן שאינו קובע עליה סעודתו נראה לי שאינו צריך ליטול אלא ידו אחת", ושם בבדה"ב כתב: "אלא ודאי ליתא אלא דפת הבאה בכיסנין כל היכא דלא קבע סעודתיה לא חשבינן להו אלא כפירות ולא בעו נטילה כלל דמהיכא תיתי הא לאו משקין נינהו ולא פת נינהו", והשיב לו במשמה"ב: "אדרבה תמה על עצמך למה אינו צריך נטילת ידים כפת שהרי פת הוא ואי קבע סעודה עליהו ודאי נוטל שתי ידיו ומברך עליהו המוציא ושלש ברכות דפת גמורה היא". ואולי לטעמייהו בעיקר הגדר של פהבב"כ וכן"ל. וברא"ה בפ' ג' שאכלו כתב הטעם דאין חוזרין בשבת על מעין ג' אי לא הזכיר של שבת, דאי בעי לא אכיל משא"כ בפת. הרי דאין יוצאין יד"ח סעודת שבת בפהבב"כ, ולכן על מעין ג' אינו חוזר ומאידך על בהמ"ז חוזר ול"א אי בעי אכיל פהבב"כ.

ולעיקר נידון זה ראוי להוסיף, דהנה דנו הפוסקים בהרחבה בענין פהבב"כ, אם עיקר הענין בזה הוא מה שלא רגילים לקבוע סעודה ע"ז, וכל הנך תנאים שנאמרו אינם אלא היכ"ת בעלמא לפת שלא נועד לקבי"ס, (כ"כ הדה"ח), וגם אין בזה מחלוק' בהתנאים המבו' אלא מר אמר חדא וכו' ולא פליגי, (כ"כ המאמ"ר ובית אפרים), ומאידך אם יושלמו התנאים אבל תהיה הפת עומדת לקבי"ס דינה כפת גמורה, או דהכל תלוי בשינוי שנעשה בפת, ולזה נחלקו הראשונים בענין פהבב"כ אי מיירי בנילוש במי פירות או נכסס או ממולא וכו', והנידון בזה הוא מהו השינוי המבטלו מתורת פת, ולעולם אף אם יהיה נעשה לקביעות מ"מ כבר יצא מתורת פת עד שלא יאכלנו להדיא בקבי"ס (או בשיעור שאחרים קוב"ס עליו). וא"כ נראה דהנידון הנ"ל אי פהבב"כ הוי פת או לאו תליא בזה ג"כ, דאם החיסרון הוא רק מה שאינו עומד לקבי"ס, ל"ס בזה להפקיע שם לחם, אבל אם דין פהבב"כ הוא מחמת השינוי, אז י"ל דפהבב"כ יצא מתורת לחם. גם נחלקו הפוסקים האם לשי' ר"ת דשם לחם תליא בלישה ובעיסה, האם מהני גריעותא דכיסנין אח"כ להפקיע שם לחם, (וצ"ע בזה לדידן אחרי האפיה, ועי' בד' הפוסקים לגבי ממולא לשי' ר"ת), ולכא' זה גם תלוי בנידון הנ"ל האם גריעותא דכיסנין היא לאפוקי משם לחם או רק לאפוקי מקבי"ס.

והנה הרשב"א (מא, ב) כתב: "ופהבב"כ דהיינו כגון אובליי"ש ואותן העשוין כמין כסין שממלאין אותן בדבש ושקדים ומיני בשמים", וכלל בכלל פהבב"כ גם אובליי"ש שהיא פת

הנילושה בתבלין וכו', וגם פת הממולאת בדבש ושקדים ומיני בשמים, וא"ש טפי להמת' בשי' הרשב"א, דכל פת שאין דרכה לקבי"ס היא בכלל פהב"כ. וכ"ה להדיא בד' המאורות שכתב "אבל בלחמניות וכו' אין מברכין עליהן המוציא אם לא קבע סעודתו עליהן דמתוך שיש בהן מיני תבלין אין דרך לקבוע סעודתו עליהן ואין מברכין עליהן המוציא אא"כ קבע וכן בכל דבר שאין דרך לקבוע סעודתו עליו אין מברכין עליו המוציא אא"כ קבע אבל בדבר שדרך בנ"א לקבוע עליו צריך לברך אע"פ שלא הסב לאכול מהם כרצונו", וכע"ז כתב תלמידו רבינו מנוח פ"ג מברכות ה"ט "זה הכלל כל מידי דלאו אורח ארעא לאקבועי סעודתא עילוי' לא מברכין עלי' המוציא אא"כ קבע אבל מידי דאורחא דאינשי למקבע סעודתא עלי' צריך לברך עלי' המוציא אע"ג דלא אכיל מיני' אלא פורתא". אמנם הרבה פוסקים נקטו בפשיטות דפלוג' יש כאן כיון דפהב"כ צריכה שינוי מתורת פת, וחיסרון הרגילות לקבי"ס לחוד אינו מפקיע שם לחם, וכן לאידך דאם יתמלאו התנאים הוי פהב"כ אף אם רגילים לקבו"ס ע"ז. (דהא בדרכ"מ כתב "אבל אין המנהג כדבריו שהרי בשבתות וימים טובים ונשואין מברכין המוציא על מיני לחם המתובלין הרבה וניכר בהם במראה ובטעם", ואי נימא דברגילות לקבו"ס לא הוי פהב"כ מה הוק' לו, דודאי בסעודת שבת ונישואין הרי זה עומד לקבי"ס. ויל"פ).

והנה המג"א בסקמ"ד כתב: "בבשר או בדגים וכיו"ב אפי' לא קבע עליו דהנהו לא מבטלי תורת לחם דהם עצמן מזון עי' סי' קעז משא"כ פירות דהוי קינוח וכו' ונ"ל דה"ה עיסה שנילושה במי בצים בלא שומן ונאפית לחם גמור הוא דבצים נמי מזון נינהו ולא מבטלי להו מתורת פת". ומבו' בד' המג"א, דלדינא דפהב"כ לא סגי במה שאין דרך לקבוע עלי', דא"כ מה יועיל דינא דסי' קעז דבשר ודגים מזון הן, ומאי מהני הא דביצים מזון הם, הרי מ"מ אין דרך לקבוע על פת זו, (והמג"א הרי לא פי' כמש"כ שאר פוסקים דפת הממולאת בבשר עומדת לקבי"ס, אלא דבלא"ה נמי מזון אינו מבטל שם פת), ובע"כ מזה דכל דינא דפהב"כ בפת הממולאת הוא רק משום שהמילוי שבתוכה מבטלה מתורת לחם, וע"כ כל שהמילוי עצמו מזון הוא, ל"מ לבטל הפת מתורת לחם, ועד"ז הוא גם בפת שנילושה בתבלין, דהתבלין מבטל ממנה תורת לחם, וע"כ כל שנילושה בביצים דמזון נינהו, אינם מבטלין אותה מתורת לחם. ואזיל בזה המג"א לשי' דפהב"כ ל"ש קיום מצות מצה כיון דל"ה לחם, דהרי לא רק קבי"ס חסר כאן אלא כל עיקר תורת ושם לחם, כיון דהמילוי או המי פירות מבטלים את הפת. וז"ל ס' הפרדס: "ואותה עיסה שמבשלין בתוכה בשר או גבינה וכו' נראה לי פשוט דמברכין עליהן

בתחילה המוציא ולבסוף ג' ברכות משום דלחם גמור ועיסה גמורה ונאפית בתנור אע"ג דמשימין דבש וסממנין וכו' אפ"ה מברך עליהן המוציא דתורת לחם גמור יש להן וכו' ול"ד לפהבב"כ דבעינן קביעות דהתם אין להן תואר לחם גמור כמו אלו". ובס' הבתים כתב "הלחמניות והוא שעושין כעין מגדלים ומציירין בו צורות הואיל ואינו נאכל בתורת קבע אלא מעין פהבב"כ אם לא קבע סעודתו עליהן מברך במ"מ ויש מי שכתב שאם הוא נעשה מעיסה גמורה בלא עירוב דבר אחר אע"פ שלא קבע סעודתו עליו מברך המוציא שלא יצא מתורת לחם מפני הצורות".

ולעיקר הנידון אם דבר שברכתו תלויה בקבי"ס הוי לחם בעיקרו או לאו, הנה מצינו בד' הראשונים אופנים שאין חיוב חלה, והיינו דחסר כאן שם לחם, ומ"מ ע"י קבי"ס דין הברכה הוא כלחם גמור. דבתור"פ (לו, ב) כתב: "אבל אניל"ש אין מברכין המוציא ואין חייבין בחלה דל"ה אלא גובלא בעלמא ואם קבע סעודתי עליהו מברך המוציא" וכ"ה בתור"פ פסחים לו, ב עי"ש, וכ"ה בהגה' ר"פ לסמ"ק מ' קנא, ז"ל: "ומיהו הני נילו"ש אע"ג דסופן עיסה באילפס מ"מ פטורות מהחלה ומברכת המוציא ומנט"י משום דבלילתן רכה יותר מדאי והוי כמו גובלא בעלמא דקאמר תלמודא דפטור ומיהו אי קבע סעודתייהו עליהו וכו' אין לאוכלן בלא ברכת המוציא כדאמרינן גבי לחמניות דהיינו נילו"ש לפי' התוס' מ"מ נכון לברך ברכת המוציא על לחם גמור כדי לפטור הנילו"ש". וע"ע בתוס' ריה"ח ותורא"ש ורשב"ץ לח, א וסמ"ג עשין כז. ויותר מכן כתב הנמוק"י כאן "ופידאווש ואלאטריאה בלע"ז אע"ג דתחילתו עיסה כיון דמבשלין אותו בקדירה לית בהו תוריתא דנהמא ולא מברכין עליהו אלא במ"מ כמו בגובלא בדלא קבע סעודתי עליה", ונ' מדבריו דגם בפידאווש ואלאטריאה מהני קבי"ס, (וכד' הגור"ר הנ"ל, ועי' פרח שושן כלל א סי' ד-ה), אע"ג דנתבשלו בקדירה ואין להם תוריתא דנהמא.

וכ"ז אפשר להבין היטב לשי' המג"א הנ"ל, דבאמת אי"ז סתי' שיהיה דבר הפטור מן החלה ומ"מ יהיה בו ברכת המוציא ע"י קבי"ס, דדין ברכת המוציא ע"י קבי"ס אינו מוכיח שיש שם לחם בלא"ה וכד' הרעק"א, אלא אדרבה גם דבר הפטור מן החלה יכול להתחייב בברכה כעין לחם ע"י קבי"ס. (והדוג' לזה היא מד' הגמ' לה, ב "אלא חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשמח נהמא מסעד סעיד שמוחי לא משמח אי הכי נברך עליה שלש ברכות לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא אי קבע עלויה סעודתיה מאי אמר ליה לכשיבא אליהו ויאמר אי הויא קביעותא השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם", ודו"ק דכל היכא דלא בטלה דעתו שייך בהמ"ז גם בזולת לחם.

וכבר הביא מזה הרשב"ץ לדון דגם באטריות ע"י קבי"ס הוי לחם לענין בהמ"ז). ומה"ט הוק' להמג"א דל"ש לצאת יד"ח מצה בפהבב"כ, דאע"ג דע"י קבי"ס הוי כלחם, כ"ז הו"ד לענין ברכה, אבל לענין מצה ודאי מהיכ"ת שיהיה כלחם.

אלא דג"ז מצינו בד' רבינו יונה בסוג', דכתב לגבי טריתא דארעא: "האי טריתא דארעא מברך עליה במ"מ וכו' לדעת רש"י ז"ל צריכין אנו לומר שההפרש שיש בין טריתא זו לטריתא שאמרו למעלה וכו' ולפיכך אינו מברך עליהם המוציא ואינה חייבת בחלה מפני שעל ידי שאופין אותה בקרקע אין עושין אותה עבה ואי אפשר שתהיה בלילתה כמו שאר עיסות ואי קבע סעודתיה עילוה מברך עליה המוציא ושלש ברכות". ולהדיא אמרי' בסוג' בהא "אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מאי טעמא לחם עוני קרינן ביה", ובשלמא לגבי ברכה כלחם י"ל כנ"ל, אבל לגבי מצה ע"כ דהוי לחם, וצ"ע דהא פטור מחלה ואף אין ברכתו כלחם בלא קבי"ס. וזה ממש כעין קו' המג"א בד' הרמב"ם דאיך שייך שפהבב"כ תועיל לדין מצה. ודוח"ל דיש כאן ריבוי מקרא דלחם עוני, (עי' רא"ה וב"י כאן, ופר"ח בסי' תנז, ובד' הראשונים לט, ב), דסו"ס הא דין לחם דחלה ומצה שווים בזה בכל אופן.

ובזה גם ל"ש כ"כ ד' הרעק"א דמ"מ הוי פת, ורק דלענין ברכה במסויים תליא בקבי"ס, דבשלימא בפהבב"כ י"ל כן אחר שיש בזה חיוב חלה, אבל האי טריתא הפטורה מחלה ע"כ דל"ה לחם, ואיך יצא בה יד"ח מצה. (אמנם יתכן שאין מד' הר"י טענה כנגד ד' הרעק"א, דאף שמצינו בטריתא שאינה לחם ומ"מ ע"י קבי"ס ברכתה כלחם, מ"מ בפהבב"כ יש ללמוד מדין ברכה בקבי"ס דבעיקרה הוי פת. דהרי בפמ"ג בסי' קסח בא"א סקי"ג מבו' דלגבי פהבב"כ מהני קבי"ס יחד עם בשר ודגים, ואילו לגבי טרוקנין בעי' שתהיה הקבי"ס רק על הפת, וגם כמש"כ הראשונים כאן שלא יאכל עם זה פת אחרת, ועכ"פ יש חילוק בזה בדין הקבי"ס, דלגבי טרוקנין הקבי"ס היא יותר מהני לגוף הלחם).

וכד' ר"י הנ"ל נקט הב"ח בביאור ד' הטור, וכתב: "השתא לפי גירסא זו בטרוקנין פשיטא ליה דלחם גמור הוא לענין חלה ולענין המוציא ואפילו לא קבע סעודתא עליה מברך עליה המוציא ושלש ברכות אלא דבטריתא קמיבעיא ליה לענין המוציא דכיון שעשויה בקרקע אי הוי לחם לענין המוציא ומהדר ליה דלאו לחם הוא ואין מברך אלא בורא מיני מזונות אלא אם כן דקבע סעודתא עליה דאז כיון דקבע הוי ליה לחם אף לצאת ידי חובתו בפסח". (ועי' חזו"א סי' כו סק"ח). ונמצא כן להדיא בד' הראבי"ה שכתב בסי' קד: "וטריתא מברכים עליה בורא מיני מזונות ואם קבע סעודתו עליה מברך עליה המוציא וג' ברכות לאחריה כדחזונו

מעשה רב דמר זוטרא אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח מאי טעמא לחם עוני קרינא בה ואף על גב דגמרי להו לחם לחם מהדדי בריש מסכת חלה בירושלמי ובפ' כל שעה ובפרק העומר כיון דעל ידי קביעות נקרא לחם נפיק בה נמי בפסח". (אמנם הרמב"ן בהל' חלה נראה דגרס בד' הגמ' "הואיל ואדם יוצא בה י"ח בפסח מאי טעמא לחם עוני כתיב הלכך חייבת נמי בחלה", אמנם בהמאורות בסוג' נראה ד'הואיל' אזיל אלעיל מינה, וז"ל "מברך המוציא ושלש ברכות הואיל ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח"). וכ"נ גם בפ"י הר"ח בסוג' (והוא מהאו"ז בסי' קמח) שכתב: "דלענין שוויא נהמא אי קבע סעודתי עלי' בתחלה מברך המוציא ולבסוף ג' ברכות ויוצא בה יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינא ביה". (ומאידך, הראב"ה בסי' קכט ס"ל דבכזית חייב בבהמ"ז דאו', והא דקאמר 'שיעורא דרבנן' היינו בלחמניות ופהבב"כ. ומשמע דלגבי פהבב"כ פשיט"ל דגם ע"י קבי"ס ושביעה ל"ה כפת מדאו' אלא רק מדרבנן. וכפי הנראה דטריטא שאני לענין זה, וכדלהלן).

וע"כ חזי' מהאי דינא דקבי"ס הר"ז נפק"מ בעיקר שם הלחם, והיינו דאמנא האי טריטא ל"ה לחם ומה"ט אין בזה אלא ברכת במ"מ וגם אין בה חיוב חלה, אבל מ"מ אם קבע סעודה ע"ז נעשה בזה שם לחם, כיון דכל החיסרון בזה מתחילה הוא במה שאינו עומד כ"כ לקביעות ואכילה כלל, אבל כדקבע עליה אין הקבי"ס סברא בפנ"ע להטעינו בברכת הלחם אלא הדבר עצמו נעשה כלל ע"י שהוא נאכל בקבי"ס. ורק דלענין חלה ודאי דאינו חוזר ומתחייב, אם לא באופן המבו' בריבב"ן הנ"ל דנעשה מתחילה אדעתא דאכילה בקבי"ס. והנה המג"א תי' דבאמת פהבב"כ גופא אין אדם יוצא בה יד"ח מצה, וכמבו' בד' הרמב"ם שם דהוי מצה עשירה, והק' עליו האחרונים דא"ה ל"ב לטעמא דמצה עשירה דבלא"ה הא ל"ה לחם. ולכן נראה דהמג"א ג"כ ס"ל דאם קובע סעודה בפהבב"כ ודאי יצא בזה יד"ח מצה, דאין כאן סתי' בין דיני לחם להמוציא וחלה ומצה, דאדרבה ע"י קבי"ס הר"ז נעשה ללחם, אלא דהוק' לו איך כתב הרמב"ם בסתמא דאפשר לצאת יד"ח מצה בפהבב"כ, ולא הזכיר דהוא דוקא באופן שנאכל בקבי"ס. וממילא מה שהוצרך הרמב"ם לטעמא דמצה עשירה בפהבב"כ ל"ק כלל, דהא עכ"פ נפק"מ בטעם זה דגם בקבי"ס לא יצא בזה יד"ח. וכ"כ בביאור מרדכי למחר"ם בנעט אות ל בביאו"ד המג"א.

ובנו"א כע"ז אפ"ל, דהנה הגר"ח בהל' חו"מ כתב בשי' הרמב"ם לגבי עיסת הרועים: "דכל שחזר וחשב עליה אח"כ להאכילה לאדם חוזר להיות בה דין לחם וגם פקע מינה הגריעותא מה שאינה עומדת לאכילת אדם כיון דעכשיו מיהא קיימא לאכילת אדם והויא לחם גמור וגם

מפרש להמשנה דבזמן שאין הרועים אוכלין ממנה פטורה מן החלה ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח דהוא זה לעולם ולא מהניא מה שחשב אח"כ לאכילת אדם ובחלה הטעם פשוט דהכל הולך בתר שעת חיובה וכדתנן הקדישתה עד שלא גלגלה וגלגלה הגזבר ואח"כ פדאתה פטורה שבשעת חובתה היתה פטורה וה"נ דכוותה כיון דבשעת גלגול עיסה אינה עומדת לאכילת אדם ולא חייל בה שם לחם ממילא הרי היא פטורה לעולם אבל במצה הא קשה למה אין יוצאין בה ידי חובת מצה בחזר וחשב עליה לאכילת אדם ולהכי הוא שהוסיף הרמב"ם טעמא דאינה משומרת לשם מצה ור"ל דכיון דבשעת עשית העיסה אינה משומרת לשם מצה ע"כ ממילא אין יוצאין בה ידי חובת מצה לעולם. ולפ"ז י"ל דהא הוק' להמג"א, דאמנם ע"י קבי"ס נעשה בזה שם לחם, אבל לענין מצה הר"ז ל"מ דמ"מ ל"ה משומרת לשם מצה, אבל בתי' לא הוק' להמג"א למה נצרך הרמב"ם לטעמא דמצה עשירה, דנפק"מ בטעם זה גם באופן שנעשה מעיקרא ע"ד אכילה בקבי"ס, דבכה"ג הוי ג"כ משומרת לשם מצה.

אבל עדיין לא יתיישב בכ"ז מה דהרמב"ם כתב ג"כ דבכובא דארעא אדם יוצא יד"ח מצה, אע"פ דהתם ג"כ אינו מתחייב בברכה כלחם אלא ע"י קבי"ס, וא"כ גם אחרי מה שתי' המג"א דבמי פירות ס"ל להרמב"ם דל"ה פת הבב"כ אלא דוקא בדבש שמן וחלב, והא דכתב טעמא דמצה עשירה בזה הוא להוסיף דאפי' באופן הוי לחם (כגון שנאכל בקבי"ס, או דנעשה מעיקרא אדעתא דאכילה בקבי"ס, וכש"נ) ג"כ ל"מ למצה, אבל אכתי תיקשי למה כתב הרמב"ם בפשיטות דבכובא דארעא יוצא יד"ח מצה, והא בזה ק' קו' המג"א דהא ל"ה לחם אלא ע"י קבי"ס, ואמנם אם יקבע ע"ז סעודתו יצא בזה יד"ח מצה דע"י קבי"ס נעשה ללחם, אבל הרמב"ם לא פי' דכשר למצה רק בכה"ג של קבי"ס. (וע"ע לח"מ פ"ג ה"ט). וכה"ק הרבה אחריו על המג"א.

והנה בד' הר"י יל"ד, שכתב שם: "האי טריתא דארעא מברך עלה במ"מ וכו' לדעת רש"י ז"ל צריכין אנו לומר שההפרש שיש בין טריתא זו לטריתא שאמרו למעלה שזו עשויה בקרקע כמו שדרך לעשות השוכנים באהלים ולמעלה מדבר בשנעשתה בכלי ר"ל בכירה עצמה ולפיכך אינו מברך עליהם המוציא ואינה חייבת בחלה מפני שעל ידי שאופין אותה בקרקע אין עושין אותה עבה ואי אפשר שתהיה בלילתה כמו שאר עיסות", וצ"ע מה הוק' לו דהא ודאי שייך דבר החייב בחלה ומ"מ ברכתו כלחם תהיה תלויה בקבי"ס, דהא כל פת הבב"כ (מלבד בנילוש במי פירות לדעת הרא"ש) יש חיוב חלה וברכתו במ"מ בלא קבי"ס, ואמאי לא נימא הכא ג"כ דטריתא חייבת בחלה כג"י של רש"י ומ"מ ברכת המוציא בזה תלויה

בקבי"ס. ובפשיטות י"ל דהוק' לו כעין ד' הב"ח הנ"ל שכתב "מדמהדר ליה רב יוסף בריתחא מי סברת נהמא היא ואי אטרוקנין קמבעיא ליה הא פשיטא דמסתברא מדחייבת בחלה אלמא דנהמא היא ואיכא למימר דנהמא נמי הוה לגבי המוציא ואמאי רתח עליה וקאמר מי סברת". אמנם י"ל עוד דדוקא בפהבב"כ שייך לומר דהוי לחם גמור (וכהבנת הרעק"א הנ"ל) ומ"מ דין הברכה תליא בקבי"ס, אבל בטרייתא אם אך נימא דחייבת בחלה ע"כ שם לחם דידה לא תליא בקבי"ס.

(ולפ"ז נפקא דהרעק"א והמג"א בסוה"ס שהביאו לדון בתוס' בביצה אם דבר דמהני בו קבי"ס חשיב לחם לענין בישולי עכו"ם, אי"ז שייך למש"כ התוס' כן בסו"ד, דשם איירי לענין נילי"ש ובוה באמת יל"ד האם הא דמהני קבי"ס מוכיח דהוי לחם גמור כמסק' התוס', או דהקבי"ס היא התחדשות, ולעולם יש בו משום בישולי עכו"ם, אבל לענין פהבב"כ הרי מהא דמהני קבי"ס לענין ברכה ודאי שמעי' דהוי לחם גמור. וממילא דאכתי י"ל כד' הרעק"א אף בתחילת ד' התוס' דפהבב"כ אין לדון משום בישולי עכו"ם דהא פשיטא דהוי כלחם גמור, ונילוש בביצים נמי הוי כפהבב"כ).

דהנה הרא"ה בסוג' הק' לד' הרי"ף וז"ל: "עשאה רבנו ז"ל לזו כפת הבאה בכסנין דאמרי' לקמן דאית ליה האי דינא והוא פת שנאפו קליות בתוכו ומסתברא דלא דמי דהתם לאו פת דהא אשתני בכסנין ושנייה שנוייה ולהכי בעינן קובע סעודתו עליו אבל הכא פת גמור הוא בין קבע סעודתיה ובין לא קבע סעודתיה חד דינא אית ליה ודינא דפת אית ליה ודאמרי' דמר זוטרא קבע סעודתיה עליה ומברך עליה שלש ברכות לא לעכו"ב דבלאו הכי נמי לברוך שלש ברכות אלא אגב ארחיה אמר תלמודא דארחיה דמר זוטרא למיעבד הכי למימר דשפיר חשוב דאורחיה דאינשי למיקבע סעודתיהו עליה". וא"כ י"ל דזה היה ק' להר"י לגי' רש"י דחייבת כיון דאי נימא דחייב בחלה ע"כ הוי לחם גמור, ואין טעם להצריכו קבי"ס לענין ברכה כלחם, דל"ד לפהבב"כ וכד' הרא"ה. ולכן ע"כ דהאי טרייתא פטורה מן החלה ואינה לחם כלל, ורק דע"י קבי"ס יש לה דין ברכה כעל לחם.

אשר לפ"ז י"ל גם לאידך גיסא דקו' המג"א על הרמב"ם דאיך יוצא יד"ח מצה בפהבב"כ, גם היא אינה אלא לגבי פהבב"כ, דס"ל כד' הרא"ה דל"ה לחם גמור כ"כ כיון דנשתנה ולכן בעי' קבי"ס, ורק ע"י קבי"ס הר"ז נעשה ללחם, וממילא דכדי לצאת בזה חובת מצה צריך ג"כ קבי"ס וק' על הרמב"ם דהכשיר בסתמא. (ומ"מ פהבב"כ חייבת בחלה, דסו"ס הא יש בה צד לחם לכשתאכל בקבי"ס). אבל לגבי כובא דארעא הרי הק' הרא"ה דהוי לחם גמור ומהיכ"ת להצריך

בזה קבי"ס, וס"ל להמג"א דבזה ע"כ יהיה הביאור כהבנת הרעק"א בפהבב"כ, דלענין ברכה יש דין מסויים דאף דהוי לחם מ"מ ברכתו בלא קבי"ס במ"מ, (עי"ש בראש יוסף), אבל לצאת בזה יד"ח מצה ודאי אפשר גם אם לא יקבע סעודתו ע"ז, דמ"מ בעצמותו הוי לחם לענין חלה ומצה, ושאני מפהבב"כ דאינה לחם בלא קבי"ס כיון "דהתם לאו פת דהא אשתני בכסנין ושנייה שנוי"א". וע"ע בשש"כ פנ"ד ס"ק קלא מש"כ בשם הגרשז"א כעיקר הסברא הנ"ל.

באופן דלפ"ז נפקא דאם נבוא לדון איזה פת יותר רחוקה משם לחם, האם פהבב"כ או פת שבלילתה רכה וכד', לש"י המג"א פהבב"כ נשתנית מתורת לחם טפי, ולא יצא בה יד"ח מצה אא"כ יתן בה שם לחם בקבי"ס, ואילו טרוקנין אף דלענין ברכה כלחם בעי' קבי"ס מ"מ ביסודו הוי לחם גמור, ונפיק ביה ידי מצה בכל אופן. ואילו שי' הרעק"א היא להיפך, דפהבב"כ הוא לחם גמור לענין מצה ולענין בישולי עכו"ם, וטרוקנין יצא מתורת פת ובעי' קבי"ס ובלא"ה ל"ה לחם כלל, (ולענין בישולי עכו"ם זהו נידון התוס' בביצה הנ"ל). דהרעק"א אזיל בזה כסברת הר"י הנ"ל, ואילו המג"א אזיל כהרא"ה. ולהבנת הרעק"א יש טעם גדול למש"כ הפמ"ג הנ"ל דבטרוקנין בעי' קבי"ס על הפת לחוד, ודלא כפהבב"כ דדבר אחר ג"כ מצטרף, כיון דבטרוקנין צריך לחול שם לחם ע"י קבי"ס. ולהבנת המג"א יש מקום לדון כסברת האחר' דבטרוקנין תליא בקבי"ס ידידה (כדמר זוטרא, ואולי אפי' דשבת ויו"ט ומצוה קובעת, וכנ"ל), ואילו בפהבב"כ צריך את מעלת הקבי"ס בחפצא, והיינו שיעור שאחרים קובעים עליו.

והנה להלן (מב, א) אמרי': "אייטו לקמייהו פת הבאה בכסנין כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו וכו' אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא שאני התם דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא", וכתב ע"ז בת' רבינו יונה: "ומפני שבלילתן מתחלה רכה הוצרך להשמיענו דהיכא דקבעו עילויהו מברכין עליהן המוציא וכי היכי דבהני אזלינן בתר קביעות הה"נ בפת הבאה בכסנין אף ע"פ שברכתו בורא מ"מ היכא דקבע עליה מברך עליה המוציא וג' ברכות", וצ"ע איך יש להשוות דין פהבב"כ עם דין לחמניות, דהרי לפמש"נ לגבי לחמניות מהני קבי"ס בפשיטות כיון דמעולם לא נפיק מתורת פת, ואדרבה לענין מצה יש לצאת בזה אפי' בלא קבי"ס, ואילו בפהבב"כ הרי רק הקבי"ס היא הנותנת שם לחם, ואיך שוו אהדדי. אלא דבאמת עכצ"ל דהאי לחמניות לא דמו לדינא דטריטא אלא חייבים הם בחלה מ"מ, והוו ממש כעין פהבב"כ,

וחיסרון הלחם שבהם הוא מאותו הטעם והגדר של פהבב"כ, דהא בלא"ה יאמר הרא"ה "עשאה רבנו ז"ל לזו כפת הבאה בכסנין", אלא ע"כ כנ"ל, וכמש"כ הרא"ה עצמו, וכן המאירי ותוס' רי"ש דהני לחמניות הוו ממש פהבב"כ.

ובהמובא לעיל לחלק בדיני קבי"ס בין טרוקנין לפהבב"כ, הנה ע"ע מקראי קודש פסח ח"ב סי' מה שר"ל דלגבי טרוקנין סגי במה שהוא קוב"ס וכלש' הגמ' במר זוטרא, -והרשב"ץ דקדק ממר זוטרא דסגי בקבי"ס ידידה בלא שיעור שאחרים קובעים-, ולא תליא באחרים כפהבב"כ, וכמו דמשמע גם מלש' השו"ע דפהבב"כ קבי"ס תלויה ב'אחרים', וטרוקנין תליא בדידיה. ובמנחת פיתים כתב כע"ז, ועפ"ז יישב קו' האחרונים הנ"ל על המג"א מכובא דארעא, כיון דבדבר שאינו תלוי בקביעות של אחרים אלא בעצמו, שפיר י"ל ד'שבת קובעת' ואכילת מצת מצוה חשובה כקבי"ס, משא"כ אי תלוי באחרים. וכעיקר הנחה זו מבו' בפמ"ג סי' קפח בא"א סק"ט ובבנין עולם סי' ח דהא דל"א שבת קובעת הוא מה"ט דלא תליא אלא ב'שיעור' שאחרים קוב"ס. ועד"ז י"ל ג"כ דאף לולי דשבת קובעת, אי חזי' דסגי בקבי"ס ידידה ול"ב קבי"ס בחפצא, ע"כ דבטרוקנין הוי לחם מעיקרא ול"ד לפהבב"כ, וכש"נ. ואפ"ל באמת עוד על הדרך הזו, דאמנם 'שבת קובעת' ו'מצוה קובעת' ל"ש בפהבב"כ, כיון דהחיסרון בשם לחם ידידה הוא דאינו עומד לקבי"ס, ומצות מצה אין לה ענין עם קבי"ס, אבל טרוקנין שהחיסרון הוא בגוף שם הלחם, אפשר שהמצוה של מצה תהיה קובעת את השם לחם.



בדין ברכת שהכל מספק והמסתעף

- האם הדין לברך שהכל מספק הוא לכתחילה גמור ♦ כל "ולא כלום" שהכל ♦ כל "ולא כלום" בורא נפשות ♦ גדר בורא נפשות ♦ גדר ברכת רשות ♦ בדין מי שאנוס מלברך ♦ ספק ברכות להקל או להחמיר

פרק א

א.

מחלוקת המג"א וט"ז האם הדין לברך שהכל מספק הוא לכתחילה גמור

א. איתא בשו"ע (סו"ס ר"ד): "כל דבר שהוא מסופק בברכתו, יברך שהכל". וכתב ע"ז המג"א (סקכ"ו): "ומ"מ אם הוא דבר שיכול לפוטרו תוך הסעודה עדיף טפי דאז אין ספק כלל עי' סי' קס"ח סי"ג". לעומת זאת הט"ז בסי' ר"ח (סק"ה) מרחיב דלא כן, שאין דין לאכול בתוך הסעודה, שזה נאמר רק בספק ברכה אחרונה, שאין פתרון של שהכל, והוא ספק ברכות בעלמא, משא"כ כאן יש פתרון. ושכך פירשו הטור בשם התוס' והרא"ש (פ"ו ס"ט) עיי"ש. והסכימו לדינא העולת תמיד סק"ג שם והיד אפרים בב' מקומות.

אבל המשנ"ב בסי' ר"ד העתיק המג"א בלא חולק. ובסי' ר"ח בשער הציון (סקט"ז) כתב: "והשמטתי את קושית הט"ז דלמה לא יברך שהכל, דכבר תירץ המאמ"ר דעכ"פ עדיף טפי לעשות כן לצאת אפי' לכתחילה ולא לסמוך על שהכל, דנהי דקיי"ל אם אמר שהכל יצא על כל דבר מ"מ יותר טוב לאמור ברכתו הראויה וכשפוטרו אותו תוך הסעודה אין כאן ספק כלל והוי כמברך ברכתו הראויה".

ב. והנה מקור הדין בהג' מימוני (פ"ח אות ע') שהועתק בב"י: "כתבו בהג' מימון בשם התוס' שבכל דבר שהוא מסופק יברך שהכל, ואפילו לכתחילה, ואע"ג דאם בירך משמע בדיעבד, כיון שמסופק כד"ע דמי". הרי שמפורש שהוא דין לכתחילה. וע"כ שהמג"א רק תוספת הידור

קאמר, וכלשונו "עדיף טפי"^א. וזה יבואר בב' אופנים: א' שכך אינו נכנס בספק ולא נחית לדין הזה כלל וכלשון המג"א. ב' שמ"מ אינו מברך ברכה מעולה ואף שיוצא יד"ח זה בברכה גרועה וכל' השעה"צ. וצריך להרחיב כ"ז.

ג. ומ"מ תמוה מאוד מה שציין המג"א לסי' קס"ח סי"ג - וכפי שהקשה עליו היד אפרים - ששם מדובר על ספק לחם ספק מזונות, והנושא הוא נט"י וברכה אחרונה, וכפי שפירש להדיא הרא"ש בשם הירושלמי. וכפי שפירש הרא"ש שאינו דומה לברכה ראשונה שאפ"ל שהכל.

ב.

בדעת הר"ח נראה שהוא בדיעבד גמור

א. ואף שבדעת השו"ע והב"י מפורש שזה דין לכתחילה כפי שהעתיקו מהג' מימוני, בדעת הר"ח שהוא המקור הראשון לדין זה - כפי שהביאו בראבי"ה - נראה שהוא בדיעבד גמור.

שכתב בשם ר"ח²: "שאר פירות שלא נתפרש שיעורן והוא מסופק יברך שהכל נהיה בדברו, שכן ראיתי בפ"י ר"ח דכל היכא שמספקא ליה לברך הכי, דתנן ועל כולן שאמר שהכל נהיה בדבריו יצא. ומוטב שיעשה כן לכתחילה ממה שיהנה בלא ברכה"³. ומבואר בדבריו שהעצה לברך שהכל היא עצה גרועה וגם כאשר אין אפשרות אחרת ל"ח לכתחילה, ודלא כהג' מימוני הנ"ל. והטעם שעושים כן הוא, שהאפשרות האחרת הוא שיאכל בלא ברכה. ומבואר בדבריו חידוש גדול שכל שמסתפק מה לברך ואין ברכה שיצא בזה בכל אופן אוכל

(א). ציינו יוסף אומץ (סתכ"א) על הדין הנ"ל, שאם מסופק יברך שהכל לכתחילה: "ומ"מ לאו משנת חסידים היא וירא ה' לא יאכל שום דבר בלי ברכה הראויה לו כפי תיקון חכמים ז"ל. וכמו שדרשו חכמינו ז"ל על ברוך ה' יום בכול מין ומין כו' ועוד ראייה ממה שאמרו מה תקנתיה ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ואי איתא דלכתחילה רשאי לברך כן בלא שום צד איסור א"כ הו"ל לומר ילמוד שהכל וכו' ובפרט מה שאין בספיקות ברכותיו הברכה דשהכל נהיה בדבריו רק הספק בין בפ"א או בפ"ע או במ"מ יש לדקדק כנ"ל". הרי שזה לאו משנת חסידים. וסו"ד חידוש שצריך לעיין בו שחולק בין אם צד א' שהכל לבין ספק העץ או האדמה.

(ב). בספר קובץ שיטות קמאי עמוד תתקס"ז.

(ג). באוצר הגאונים נקט שגם סיום זה הוא מדברי ר"ח. ובהוצאת וגשל נקטו שזה מראבי"ה.

בלא ברכה, ול"א שאסור לו לאכול.

ועל פי היסוד שמבואר כאן בראבי"ה, יתבארו דבריו התמוהים במקו"א. שבראבי"ה ח"א סימן קי"ג כתב, שהמברך האדמה על פרי העץ יש להסתפק אם יצא, ונפטר רק משום ספיקא דרבנן. ואח"כ בסו"ד כתב שהמסתפק על דבר מאכל אם ברכתו העץ או האדמה, יברך האדמה. ויש לתמוה, אחרי שברכת האדמה הוא ספק אם יוצא יד"ח, למה לא יברך שהכל דמהני ודאי בדיעבד, והעירו כן שם [במהדורת מקיצי נרדמים].

אלא שדידי הרב חיים בר"א שמואלביץ ישב עפ"ד הר"ח הנ"ל, שבאמת ברכת שהכל אינה פתרון לכתחילה, אלא רק משום שאם לא יברך ברכה זו, יהנה בלא ברכה. ועל כרחק שברכת שהכל על דבר שאין ברכתו שהכל היא עצה גרועה, משום שאינו מתייחס לדבר המסוים, וכפי שיתבאר לקמן. וא"כ כל שיש לו אפשרות לברך על הדבר בעצמו, אפי' שיוצא רק משום ס"ס - שמא האדמה ושמא העץ יוצא גם בהאדמה - עדיף טפי משהכל.

עכ"פ מדברי הר"ח למדנו ב' יסודות חשובים: א' שכאשר מברכים שהכל על דבר המסופק, אין יוצאים יד"ח ברכה לגמרי, וצריך לבאר הדברים. ב' שכאשר אין אפשרות לברך משום שלא ברור מה לברך, אוכל בלא ברכה, וג"ז צריך לבאר.



פרק ב

א.

שיטת הגאונים כל "ולא כלום" שהכל

מ"מ צ"ב בכל הנ"ל שמבואר שגם אם יוצא יד"ח הוא בדיעבד ורק עדיף מלא לברך כלל. וצ"ב ממש"נ אם אכן יוצא, למה רק יותר טוב מלא לברך.

א. בברכות (לה:): "גופא כו' שמן זית מברך עליו בורא פרי העץ. ה"ד אילמא דקא שתי ליה, אוזוקי מזיק לה כו'". ומביאים ששותה שמן זית של תרומה לא נחשב אוכל אלא מזיק. וברמב"ם כתב בפ"ח הל"ב: "ועל השמן בתחלה הוא מברך בורא פרי העץ, במה דברים

אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן". ותמוה כמשה"ק הראשונים, שבגמ' כתבו שמזיק והביאו מאוכל תרומה שלא נחשב אכילה כלל אלא מזיק. וא"כ למה יברך שהכל שלא יברך כלל.

והתשובה"ץ והמאורות הקשו עוד מהגמ' (ברכות לו.) גבי קמחא דשערי, דהו"א שלא יברך כלל משום שקשה לקוקאיני קמ"ל דמברך משום דאית ליה הנאה, הרי דמבואר דהיכא שלא נהנה אין לו לברך כלל, ואף דמיירי התם נמי בברכת שהכל, וקשה על הרמב"ם דמשמע מדבריו דמברך שהכל על השמן אף שלא נהנה כלל^ד.

עוד יש להעיר שבגמ' כתוב שאכילת שמן ללא אניגרון הוא מזיק, וברמב"ם כתוב רק "שלא נהנה בטעם השמן". ולכאור' זה ב' טעמים. ומ"מ גם על טעם הרמב"ם קשה אם לא נהנה למה יברך כלל^ד. וכתבנו בזה ישוב, עיין בהערות. אבל נראה שזה לא פי' מקומי בשתיית שמן אלא כלל בכל ברכות, והוא עפי"ד הגאונים, וכדלהלן.

ב. לשון הבה"ג: "זיתי, בורא פרי העץ. משח זיתי בעיניה או דשתי ליה ולא כלום, דהוא

(ד). ובאבן העזר סר"ח הוכיח ממסקנת הגמ' כרמב"ם שגם כאשר מזיק כיון דאית ליה הנאה מברך. וזה נגד הרמב"ם בעצמו כאן שכתב שאין לו הנאה. וזה הטעם שאינו מברך. ועיין ביד אפרים ר"ח (סק"ו) מאריך לחלק בין אופני מזיק, שהרי יש הרבה דברים מנויים ברמב"ם הל' דעות שמזיקות לגוף ומ"מ מברכים עליהם וע"כ שחלוק רמת ההיזק והזמן שלוקח להיזק להעשות. והאריכו לענין תרומה בכוסס חטים. ועיין בראב"י לקמן לגבי קמח שעורים שהו"א שלא יברך כלל כיון שמזיק קמ"ל דאית ליה הנאה. ש"מ שכל שאין היזק אי"צ הנאה כל שהוא עושה כן לאכילה. ואולי זה ג"כ ישוב על הרמב"ם שלא פי' מזיק לו אלא כרא"ה לשמן. וא"כ גם כאשר אין הנאה צריך לברך.

(ה). והישוב הפשוט הוא למבואר ברא"ה וריטב"א שפירשו לא שהשמן מזיק לאדם, אלא שהאדם מזיק לשמן, שאינו שימוש טוב לשמן. וא"כ אה"נ זה נחשב אכילה ולאדם יש תועלת מזה, אלא שאי"ז שימוש טוב לשמן. וא"כ י"ל ששוב אין לזה מעלה לברך עליו העץ אלא מברך שהכל. ועיין ברא"ה שאם השמן והאניגרון רק ראוי לרפואה מברך עליו שהכל. כמבואר לקמן דל"ח ועיי"ש ברשב"א בשם רה"ג באופן קצת שונה.

עיין רשב"א לקמן דף לח. בשם רה"ג שדבש תמרים ויין תפוחים איירי רק כאשר בישלן במים "וכה"ג הוי זיעה בעלמא דאזוקי מזיק ליה". אבל אם זב מאליו שלא ע"י האור הוי פרי. הרי שנקט כל' הגמ' כאן על היזק לפרי ולא לאדם. וזה טעם שיהיה זיעה בעלמא ולא גוף הפרי. אבל ברה"ג איירי בחפץ שהוזק ולא באופן אכילה ובוה י"ל שמשו"ה לא נשתנה לעילויא.

וא"כ הפי' ברמב"ם שבאמת זה דרך אכילה, ויש לו הנאה. אלא כיון שאינו נהנה בטעם השמן אינה האופן הרגיל לשתות שמן ונחשב שמזיק את השמן, ולכן מברך שהכל שאין לו חשיבות של פרי. וע"פ הגמ' לקמן דל"ו שנשתנה ולא למעליותא מפסיק הברכה שלו עיי"ש.

שהכל". דהיינו שפירשו את ה"ולא כלום", הוא ברכת שהכל. ומביא אח"כ את הגמ' עם הראיה מאכילת תרומה. וא"כ מה שכתב שהכל אינו משום שפוסק דלא כגמ'. אלא כך פירש הגמ'. וכן בבה"ג על הגמ' ד"מ: "אהיני מרירי ולא כלום וכל ולא כלום בברכות שהכל". הרי שאינו רק דין בשמן זית וכמו שר"ל בריטב"א ורא"ה אלא הוא כלל בכל ולא כלום דברכתו שהכל". וצ"ב מה הכוונה שלא כלום הוא שהכל.



ב.

כל "ולא כלום" בורא נפשות

א. וכעין זה יש סוגיא גדולה לגבי בורא נפשות. דבגמ' (שם לז.) לגבי אורז תניא: "ולבסוף ולא כלום". וכתב רש"י: "ולא כלום - כלומר אין טעון מברכת פירות ארץ ישראל [דהיינו מעין ג'] ולא כלום, אלא בורא נפשות". ומלשונו נראה שהגמ' עוסקת בברכת מעין ג', וברכה זו היא דאי"צ לברך, אך לא מדובר לגבי שאר ברכות אחרונות. ולפי"ז, אינו גדר בבורא נפשות. אבל ברי"ף כתב, שלאחר אכילת אורז מברך בורא נפשות: "תני גבי אורז ולבסוף אינו מברך עליו ולא כלום, וקיי"ל דכל ולבסוף ולא כלום, מברך בורא נפשות רבות". הרי שזה ממש כל' הבה"ג לגבי ברכת שהכל. ועיין מהר"ם חלואה (פסחים קב.) שהקשה על רשב"ם שפי' טעונים ברכה לאחריהם דר"ל בורא נפשות: "לא נראו דבריו דהיכי קרי להו טעונים ברכה והא בעלמא לברכת בורא נפשות ולא כלום קרי ליה".

ובגר"א (סי' ר"ח): "ועיין רש"י שם ד"ה ולא כלום, וכ"כ שאר הפוסקים בסי' ר"ז ולשון הרי"ף והרא"ש בפ"ו דברכות ס"ח, דכל ולבסוף ולא כלום - בורא נפשות רבות כו', ולכאורה אינו מובן לפרש ולא כלום על בורא נפשות רבות, ומנא להו זה". ומשו"ה ביאר שאליבא דברייתא באמת לא בירכו כלל, ואח"כ הוסיפו לברך על עוד דברים, עיי"ש, וכן מבואר באחרונים שברכת בורא נפשות הוא מכלל המנהגים שכל אחד הוסיף לעצמו ולא היה קבוע מראש.

ו). ועיין במאורות ורשב"ץ שהקשו מכמה גמ' שמפורש בהם מחלוקת אם שהכל או ולא כלום. וע"כ שאי אפשר לומר בכל מקום שזה פי' הגמ'.

ב. ובטעם שברכת בורא נפשות מוגדרת 'ולא כלום' דנו בזה הראשונים. שיטת רש"י שרק לומר שאינו אומר מעין ג', וכע"ז בתשובת הרדב"ז ח"ב סימן תש"ט ביתר ביאור, שלא שהברכה עצמו נחשבת "ולא כלום", אלא ואחריו ולא כלום, ר"ל לא כלום חידוש, שהיא ברכה שכוללת הכל ונאמרת על כל דבר.

ובתשובות הרשב"א (ח"א סי' קמ"ט) מרחיב, שהשואל סבר שמוגדרת כן משום שאין בה סיום, וכעין הנמ"י כאן, ולפי חכמי הצרפתים שגם בבורא נפשות יש חתימה, הוקשה לו מדוע נקרא 'ולא כלום'. ודחה הרשב"א שלא זה הטעם דהא יש הרבה ברכות בלא חתימה. ומבאר שהוא משום שאינו מברך על הדבר שנהנה ממנו. ואינו דומה לברכת שהכל, דהא מ"מ הזכיר הדבר באופן כללי, אבל כאן מדבר רק על החסרון שברא ה' כדי שיצטרכו את ההנאה עיי"ש. וברדב"ז הנ"ל תמה איך מברכים על חסרון, ובתורה כתוב (בראשית א, לא) וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, כי מן השלם לא ימשך אלא פועל שלם, ואיך אנו מברכין על חסרון.

ד. ומ"מ פשוט שאחרי דברי הבה"ג, שגם ברכת 'שהכל' מוגדרת 'ולא כלום', שגם ברכת בורא נפשות נקראת כן, משום שאינו מודה על האכילה המסוימת אלא מודה בכללות. וכפי הצד שהרשב"א בא לחלק ביניהם.



פרק ג

א.

גדר בורא נפשות

א. וצריך לישב קושית הרדב"ז על הרשב"א, איזה תוכן ברכה יש בזה, לא לדבר על הדבר בעצמו אלא על מה שהקב"ה ברא חסרונות, ושוב את מילוי החסרונות, והרי זה עצמו טענת הרשב"א שלכן אינו כלום, שאינו ברכה, וא"כ למה מברכים כן.

ולשון רש"י בספר הפרדס (סי' ע"ט): "אבל התפוחין אגוזין ואפרסקים חבושין וכל פרי האילן אין זקוק לברכה אחת מעין ג' כיון דגריעי כולי האי ולא כתיבי בשבח הארץ בהדיא

בשבעת המינים. אלא בתחילה מברך בורא פרי העץ ולבסוף בורא נפשות רבות כמו על המים. וחובה לית בה אלא ר' טרפון הוא דמברך אמיא בורא נפשות וכן נהיגי לברך אכולהו מיני דלא כתיב בקרא לשבח ולהודות על הנייתו ושביעתו וכל דמידכר ליה בהלכה לאו משום דקבע לה חובה אלא לטפויי שבחא". מבואר בדבריו שהטעם שמברכים מעין ג' על ז' מינים ולא על שאר פירות אינו משום שמחמת חשיבות ז' מינים יש להם ברכה מיוחדת, משא"כ שאר דברים אין ברכה מיוחדת. אלא אדרבה מזה שלא הוזכרו בז' מינים דהיינו שהם "גריעי כולי האי" שלא שיבחו בהם את א"י. וכהאי לישנא איתא גם ברוקח סי' שמ"ב.

ונראה לבאר למה רש"י נזקק לסברא מחודשת זו, שזה גריעותא בשאר מינים. ולא כשאר הראשונים שזה מעלה בז' מינים שמשו"ה נקבע להם ברכה חשובה. וכמו ברכת הלחם והיין.

שהרי לרש"י בורא נפשות רשות. ז"א שלא קבעו כלל ברכה לאחריו. וא"כ אינו דומה ללחם ויין שעל כולם יש ברכה, ורק קבעו לפרט יותר עליהם. שלזה מהני מה שהם חשובים. אבל כאן צריך לפרש למה לא לברך כלל על שאר מינים. וזה צ"ל מחמת שהם גרועים ולכן לא קבעו ברכה עליהם. ולכן פירש מדלא הוזכרו לשבח את הארץ עליהם רואים שהם דבר גרוע שאין ראוי לשבח את הארץ אתו ה"נ לא קבעו ברכה.

ורש"י הדגיש שגם מי שכתב בהלכותיו לברך אינו רוצה לקבוע חובה. אלא רוצה לטפויי שבחא.

ב. והשתא נראה פשוט ברשב"א שבאמת אינו ברכה כלל על הפרי שאכל, אלא הודאה להקב"ה על בריאת האדם והעולם. ולכן ביאר שיש חסרון ויש מילוי החסרון. ואין הברכה עוסקת כלל באכילתו המסוימת. ולכן מבחינת הברכה היא מוגדרת "ולא כלום" - שאינו מברך כלל על הדבר, אלא מודה ומשבח בכללות. ובאמת להנ"ל זה מנהג ורשות בעלמא. עד של"ש לומר שנקבעה כחובה. ולהנ"ל משום שבאמת הוא דבר שאינו ראוי לקבוע עליו שבח, כשם שלא השתבחה בזה א"י כך אין לשבח לה' על ד"ז.

ג. וזה הפי' בתוס' (ל"ט. ד"ה בצר ליה שיעורא) "והר"י היה אומר בבורא נפשות, כיון דלאו ברכה חשובה היא, אפי' בבציר משיעורא מברכינן בורא נפשות רבות, ול"נ". ויש שיטה בראשונים שז' מינים שאכל פחות מכזית מברך בורא נפשות. עיין מג"א בשם כנה"ג חצי זית ז' מינים וחצי זית פרי אחר בורא נפשות כעין הודאה לשיטה זו, שמ"מ כל שלא חסר בשיעור

כזית יברך עליו בורא נפשות¹. וכ"ז קשה כמשה"ק האחרונים איזה טעם יש לברך בלא כזית, ואיזה טעם יש שחסר בשיעור יברכו בורא נפשות.



ב.

גדר ברכת רשות

א. ולהנ"ל זה ברכת רשות, וזה כעין שנמצא לגבי שהחיינו שהגמ' בעירובין דמ' מחלוקת אם אמרינן זמן בר"ה ויוה"כ, ורב יהודה הקשה על קרא חדתא מברך שהחיינו ולמה לא יברך על ר"ה והשיב "רשות לא קא מיבעי לי כי קא מיבעי לי חובה". ובטור (סימן תל"ב) לגבי בדיקת חמץ הביא מחלוקת אם מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ אם נחשב דבר שקבע לו זמן או לא משום שדעתו לחזור אפי' מר"ה צריך לבדוק ומסיק "ומסתברא רשות הוא ומאי דבעי מברך". ובב"י כתב: "תימא מפני שהוא רשות היה לנו להחמיר ולומר מספק לא יברך. וכן יש לתמוה על מה שאמר בסוף בכל מערבין שהחיינו אקרא חדתא הוי רשות. מיהו בההיא איכא למימר דקים להו לרבנן דהכי תקנו מעיקרא לברך זמן אקרא חדתא אם ירצה" עיי"ש בנו"כ.

ב. והפי' הפשוט ששהחיינו אינו בא בחובה, אלא הוא ברכת שבח, ותלוי ברצונו של אדם לשבח. ולכן אינו גדר ברכה לבטלה שלא תלוי בחיוב אלא ברצונו לשבח. ולכן לא משנה החפצא שעליו הוא אומר את הברכה שלא ע"ז מברך אלא מתוך רצון כללי לשבת וזה באמת יש לו.

ועיין מהר"ם מרוטנברג החדשות עמנואל (סקי"ד) שנשאל אם מברכים שהחיינו על עופות ודגים שלא אכל שנה שלמה. ומשיב ששהחיינו רק על דברים מתחדשים, ולא ששכיח ורק הוא לא אכל מהם. "מיהו אקרא חדתא אינו אלא רשות בעלמא כדאמרינן רשות לא קמיבעיא כו' הואיל וכן יכול לומר רשות במקום שלא נתקנה חובה אם בא אדם לומר גם על כל דבר שהוא בעינו חידוש שלא אכל זמן מרובה אין למחות בידו". הרי שפירש כהנ"ל שלפי הגמ' "

ז. ועיין גם תוס' דף מא. (ד"ה אבל בשאין ברכותיהן שוות) שהקשו שכשם שברכת שהכל פחות מברכת העץ משום שאינו מפורט ה"נ העץ מהאדמה ויהיה לו דין קדימה וכתבו שמ"מ אינו כ"כ הבדל ובשם בה"ג שיש קדימה משו"ה עיי"ש. וכאן לא נראה כן אלא רק הבדל בפרטות של הברכה.

שרשות לא קמיבעיא, יכל לברך לפי מה שבעינו חידוש. ואין נידון הלכתי האם דבר מסוים ראוי לברכה.

ונראה שה"נ לראשונים אלו שבורא נפשות הוא רשות, וכמ"ש רש"י שהוא להוסיף שבח, ס"ל לראשונים שלא צריך שיעור כו'.



ג.

שיטת כנסת הגדולה שבורא נפשות פוטר שאר ברכות

ועיין עוד בשו"ת גינת ורדים (כלל א' סט"ו) הובא בבאר היטב (ר"ח סק"ז). שדן אם בורא נפשות מהני כמו שהכל. ומביא תוס' ורא"ש וטור כהנ"ל שבברכה אחרונה אין פתרון של ברכה בספק. ומוסיף: "וראיתי בכנה"ג א"ח סי' ר"ח ור"י שכתב וז"ל ומסתברא דלא כתבו התוס' דיש לזהר אלא לכתחלה אבל בדיעבד לא אם אכלן שלא בתוך הסעודה יברך עליהן ברכה אחרונה והדעת נוטה דיברך עליהם בנ"ר דשייכא אכל מילי עכ"ל". והגינת ורדים כתב "ואני אומר שמאחר שהתוס' מסתפקין בזה ואמרו דברכה אחרונה אין לו לברך אלא כמו שנתקנה יראה שאם יברך בנ"ר אינו יוצא בה י"ח ונמצא שנושא ש"ש לבטלה א"כ מוטב לו שלא יברך כלל דשב ואל תעשה עדיף טפי. והנה אם ברכת בנ"ר שייכא אכל מילי כדברי כנה"ג הלא יש לנו להשוותה לברכת שהכל שהיא נמי דכותה דשייכא אכל מילי וכשם שבברכה א' אנו מברכין לכתחלה בקום עשה ברכת שהכל על כל דבר שאנו מסופקים מה היא עיקר ברכתו כן היה ראוי לעשות גם בברכת בנ"ר שבדבר שיש בו ספק שיברכו בו לכתחלה בנ"ר ולמה ר' ירמיה לא אכל סלת מימיו. על כן נר' לע"ר שאין לסמוך על דברי כנה"ג בזה וחזר הדבר לכמות שהיה והספק במקומו עומד"^ח. ועיין עוד בשו"ת יבי"א (ח"א סי"ב) אריכות

(ח). ובסו"ד מביא הגינת ורדים מתלמידי ר"י בסוף כיצד מברכים שהרי"ף השמיט הדין עושה יין מחרצנים שאם הוא חזק מברך בפנה"ג, שזה דוקא ביינות שלהם שהיו חזקים אבל לא ביינות שלנו, והוא פי' לא שהכונה שלדידין אין ה"ת לברך משום שהיינות שלנו אינם חזקים. אלא שר"ל שיש חילוק מקומות, ומשו"ה לא רצה להכנס לחילוקים. ומפרש משום ששהכל יצא. ומקשה א"כ מה יעשה עם הברכה אחרונה וע"כ שגם ע"ז מהני בורא נפשות כמו שהכל, ולכן מסיק שאם כבר אכל יברך. וצ"ע להכניס כ"ז בתר"י שלא הזכיר כלל ענין ספק וכו' ובפשטות רק ר"ל שלדידין אין נפק"מ. עיין יביע אומר או"ח ח"א סי"ב הרבה מקורות שדחו הגו"ר משום טענה זו. והרבה מקורות שבורא נפשות לא מוציא שאר ברכות אפי'

גדולה לדחות דברי כה"ג. ועל עצם טענתו בסו"ד שאם דומה לשהכל למה לא נעשה כן לכתחילה, לק"מ לפי תשובת הרשב"א שבורא נפשות נחשב פחות משהכל שאין ההתייחסות אפי' באופן כללי לכלל המאכלים אלא על החיסרון והתמלאותו בבריאה.

ולהנ"ל נראה פשוט שאין כוונתו שיוצא יד"ח וכעין ברכת שהכל שכוללת הכל, שזה מפורש בראשונים דל"כ. אלא שמ"מ עדיף לברך בורא נפשות מלא לברך כלל. וי"ל משום שבורא נפשות רשות ונתקן על דברים שאי"צ ברכה לכן ס"ל שגם כאן אפשר לברך בורא נפשות מ"מ מדין רשות וכשיטת רש"י והרוקח. ולפי"ז אין מה לדון כלל לעשות מראש ע"ד לצאת שאינו פוטר הברכה המחויבת כלל.

אבל לשונו לא נראה כן, וזה גם סתירה להבנת כל הפוסקים בדבריו. שפי' שס"ל שבורא נפשות פוטר הכל כמו שהכל. ולשונו נראה להדיא שהחליט שיברך בלא"ה, והבר"נ הוא רק עדיפות כיון ששייכי אכל מילי לא שזה יסוד דבריו. וזה באמת מה שהגו"ר שמקשה עליו בב' שלבים: א' בספק שוא"ת עדיף, ב' אם זה כמו שהכל לכתחלה נעשה כן. וצ"ע.



פרק ד

א.

גדר שהכל ולא כלום

א. מהשתא נראה שלכה"ג גם שהכל אינו ברכה אחפצא אלא שבח והודאה שאומר על כלל הבריאה. ואין גדרו כמ"ש הרשב"א ברכה כללית שכוללת את הפרטים, אלא כלל שלא מתייחס לפרט. ומשום זה עצמו שהפרט אינו דבר שראוי לקבוע עליו ברכה לעצמו משום פחיתותו^ט.

וא"כ אותו כלל שנאמר בבורא נפשות שגם כאשר הדבר אינו ראוי שיברכו עליו כחפץ יש

בדיעבד.

ט. או מטעמים אחרים כמו בבשר משום צעב"ח או שלא הותר לאדם הראשון. ראייה שלא נברא עבור מטרה זו עיין בראשונים.

ברכת רשות להודות על הבריאה שמ"מ נהנה.

ה"נ בשהכל גם בשקדים מרים או שמן שמזיק מ"מ מברך עליו ברכה כללית בשבח הבריאה.

וזה יהיה ביאור מיושב היטב לשיטת הר"ח שבורא נפשות שיוצא בדיעבד אינו תחליף לברכה אלא רק פתרון במקום שבל"ז יאכל בלא ברכה, שמ"מ חסר הברכה על החפץ וזה חסרון בעיקר הברכה. ורק בדברים גרועים אין דין מעיקרא לברך עליהם ופשוט.

ב. אלא שכמובן אי אפשר להשוות שהכל לבורא נפשות ולומר שהכל רשות, ששהכל אינו רשות אלא חובה גמורה. ואם אולי במקרה של הגאונים אפ"ל כן אבל לא בכל בורא נפשות.

ג. אך כמובן שבברכה ראשונה יש דין נוסף שלא יהנה מעוה"ז בלא ברכה. ולכן מה שבברכה אחרונה רשות בברכה ראשונה זה חובה. ואז מתחלק שלכפי הדין ברכה על חפץ בין ברכה ראשונה לאחרונה דוקא בפירוט, וברכה כללית בראשונה חובה משום שלא יהנה ובאחרונה רשות ופשוט.

ד. ונראה שהדברים מבוארים במהר"ם מרוטנברג שהביא דברי הר"ח הנ"ל באופן אחר: "מיהו אם מסתפק בברכה ראשונה מה היא מהם אומרים שהכל נהיה בדבריו או בפ"א פירש ר"ח שמברך תחילה שהכל נהיה בדבריו דכיון דברכה ראשונה אין לה עיקר מה"ת כלל ואינו אלא משום שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה והיכא דמספקא לה מברך שהכל נ"ב". וממשיך וכ"כ ר' יוסף שספק העץ ספק האדמה מברך האדמה כיון שיוצא, ואע"פ שהל' בדיעבד כיון שמסופק כד"ע דמי'.

הרי שחילק בין ברכה ראשונה לאחרונה. לא שבזה יש ברכת שהכל שכולל הכל, ובה אין במציאת ברכה זו. אלא שבברכה אחרונה יש לה עיקר מה"ת, משא"כ ברכה ראשונה אינו אלא שלא יהנה. משמע שבאמת אינו מקיים את הדין ברכה בזה שמברך ברכה אחרת. אלא מ"מ אינו עובר על האיסור ליהנות. וכפי שיודע לפרש את תלמידי ר"י בתחילת כיצד מברכים שמאי תקנתא ילך לחכם הבקי. שבאמת מצד האיסור שלא ליהנות מהני גם שהכל, ומ"מ צריך ללמוד כל ברכה כתיקונה.

(י). וא"כ מבואר בדבריו שאינו משום ברכת שהכל שגרע אלא גם האדמה והעץ. ומ"מ לא כתב כראבי"ה שרק עדיף מלא לברך.

והחילוק הוא בין ברכה ראשונה שאין לה עיקר מה"ת, לברכה אחרונה שיש לה עיקר. ומשמעות דבריו שכיון שאין לה עיקר וענינו רק משום אסור להנות בלא ברכה מהני גם שהכל. וכפי שר"ל בתלמיד ר", שהדין ברכה הוא רק בפירוט על הדבר, ושהכל מהני רק להסיר האיסור להנות. ונרחיב בזה לקמן אם באמת יש ב' דברים. וא"כ יתכן שהוא בדיעבד גמור שלא מקיים את הדין ברכה כלל אלא רק לא עובר על האיסור להנות ול"מ.

ה. ועיין ביוסף אומץ (סתכ"א) הבאנו לעיל שכתב כה"ג מימוני ומ"מ לאו משנת חסידים הוא לברך שהכל במקום ספק, ומסיים "ובפרט מה שאין בספיקות ברכותיו הברכה דשהכל נהיה בדבריו רק הספק בין בפ"א או בפ"ע או במ"מ יש לדקדק כנ"ל". דהיינו שאם זה ספק שהכל ספק ברכה אחרת, יותר לכתחילה שיברך שהכל מאשר ספק האדמה ספק מזונות.



ב.

האם שלא יהנה מחייב ברכה פרטית

א. ברא"ש כתב עלי צלף מברך האדמה אע"פ שלגבי מעשרות ל"ח פרי משום שאסור להנות מעוה"ז בלא ברכה. ובמעדני יו"ט הקשה עליו כיון שבי"כ מברך שהכל למה האסור להנות יחייב האדמה. ולפי הבה"ג הנ"ל ששהכל ולא כלום ואינו ברכה אחפצא כלל, יתכן לומר שהדין אסור להנות מחייב גם ברכה על הדבר בעצמו. וצ"ע בדעת הרא"ש. ברא"ש כתוב אחרי שברכה ראשונה משום שאסור להנות בלא ברכה א"כ שיעורו בכ"ש, מש"כ ברכה אחרונה.

ב. ויש נידון גדול בראשונים בשיעור שצריך לברכה ראשונה. דהיינו בירושלמי מבואר שמברך בכ"ש ומשום שאסור להנות כמ"ש הרא"ש. אבל הם דנו בברכות פרטיות אם לזה נאמר שיעור או לא. ברבינו ירוחם נט"ז ח"א: "שיעור השתיה כמה ישתה מהיין שצריך לברך עליו בורא פרי הגפן, יש מי שכתב כמו באכילה, מדרבנן צריך לברך המוציא על כזית דגן כמו"כ בשתיה על רביעית הלוג". וזה למרות שקודם הביא הדין שברכה בכ"ש. וע"כ שר"ל לגבי הברכה המיוחדת של הגפן וכן המוציא לחם.

בכל בו סעודה כ"ד יש יותר אריכות: "ירושלמי עד כמה יפרוס פי' כמה ירצה לאכול. ר' חנינה ור' מונא חד אמר כזית וחד אמר פחות מכזית הילכך משמע דברכת המוציא כשאר ברכות הנהנים היא. ואמרינן אסור לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה. ומברך על פחות מכזית המוציא וכן על פחות מרביעית מברך בו פה"ג ויש אומרים דעל פחות מכשעור אינו מברך רק שהכל דברכת הנהנין היא. ובשם ר' אחא גאון ז"ל מצאתי דעל פחות מכשעור אין צריך לברך אפי' שהכל".

דהיינו לשיטה ראשונה הדין אסור להנות מחייב לברך כתיקונה, וכמ"ש הרא"ש הנ"ל לגבי צלף. ושיטה ב', כל שרק משום שלא יהנה דינו בשהכל, וכקושית המעדני יו"ט. ושיטת השאילתות שלא מברך כלל וצ"ע.



פרק ה

א.

כאשר אי אפשר לברך אם אוכל בלא ברכה, אם גדר ברכה איסור או מצוה

א. והנקודה השניה שמבוארת בר"ח שכל שלא יכל לברך היה אוכל בלא ברכה. ולכא' זה תלוי בגדר ברכה אם הוא תקנת מצוה ומה שלא אוכל משום שיש דין לעשות מצותו לפני שמברך. או שהגדר שאסור לאכול בלא ברכה וכעין איסור מעילה.

שנפק"מ באופן שאי אפשר לברך אם מותר לו לאכול, אם דומה למרדכי בציצית. או שזה איסור לאכול וכל שאינו אנוס על האכילה אין היתר.

ב. ונחלקו בזה האחרונים. בביאור הלכה (סימן ס"ב סעיף ד') הרחיב בזה: "עיי' במ"ב במה שכתבנו לענין השתיה במרחץ ששלא כדין הוא. ולישנא דהח"א גרם להם לטעות בזה. ובאמת לענ"ד דבר זה פשוט הוא מאד דאין להתיר משום שהוא אנוס על הברכה שאינו יכול לברך, דזה היה שייך לומר רק אם היו אומרים חז"ל דהוא מצוה לברך, ובאמת הלא אחז"ל בברכות דל"ה דאסור להנות בלי ברכה, וכע"ז מוכח במג"א בסימן י"ג (סק"ח)^(א). והמג"א הזה הוא

(א). "ולבד זה הלא יכול לצאת מהמרחץ ולברך ולשתות או עכ"פ לכנוס לבית אמצעי של המרחץ ויהרהר שם הברכה".

המרדכי בציצית, דהיינו המשנ"ב העלה שמא דומה למרדכי, ומכריח שאינו דומה משום שהוא איסור ולא מצוה^(י).

לעומת זאת במרומי שדה ריש הפרק מרחיב שמי שאינו ידע לברך אוכל בלא ברכה. ועדיף מטלית שאינה מצוייצת, אלא דומה לבית בלא מזוזה שרק יש עליו חיוב לעשות ולא ממניעה לדור בבית עד אז. ובזה מסביר את הקמ"ל מה יעשה ילך אצל חכם שפשיטא שבכל מקום שיש חשש איסור ולא יודע מה דינו צריך לשאול. ומפרש שאם באמת אינו יודע מותר, קמ"ל שיכול ללמוד ולכן אינו פטור אבל שונה מכל איסור שהוא שוגג.

ג. ויש הרבה ראיות לשיטת הנצי"ב שהם קושיות גדולות על שיטת הביאור הלכה. שכל שאי אפשר לברך אוכל בלא ברכה וכפי שהאריכו האחרונים: א', בעל קרי ברכות דף כ' שאינו מברך לפניו, ולמה לא נאסר לו לאכול עד שיטבול^(ז). ב', אונן פטור מברכות ולמה מותר לעבור על איסור אכילה ומעילה^(ח). ג', לשיטת רש"י (דף ט"ז) פועלים אוכלים בלא ברכה ראשונה, וכן פסק הרמב"ם (פ"ב הל"ב), וכן תוס' חולין (דק"ז ד"ה ולא). עיין רשב"א שלשאר ראשונים כן צריכים לברך. הרי להדיא שכל שאינו יכול לברך אוכל בלא ברכה. ובאמת נמצא בזה מחלוקת מפורשת בראשונים, ונפרש.



ב.

בדין אכילה בספק ברכה ואם ספק ברכה לקולא או לחומרא

א. בספק ברכת הנהנין אם לקולא או לחומרא, עיין בתוס' (די"ב) בשם ר"י פתח אדעתיה דחמרא וכו': "ור"י היה אומר דלחומרא דצריך לברך פעם אחרת". והקשו האחרונים עיין

(יב). עיין מנחת שלמה (א' י"ח ח') שמאריך בזה שודאי אינו גדר איסור אלא תקנת מצוה כמו ברכת המצוות, אלא שאלמוהו לקבוע איסור בחפץ אבל כאשר פטור אין איסור ג"כ, עיי"ש.

יג). האבני נזר (ל"ז ח') הוכיח מזה שברכה אינו איסור בחפצא משום מעילה כמ"ש לו הר"י מאלכסנדר אלא דין אגברא שיברך, וכל שאינו יכול לברך אוכל בלא ברכה.

יד). ויש שיטה שלא ס"ל כן, עיין ילקוט יוסף שציין ר"ש דמאי פ"א הל"ד שאונן חייב לברך רק לא יכול להוציא אחרים. וביד אפרים ומנחת פיתים יר"ד שמ"א שזה דעת יחיד, אבל מביא משיבולי הלקט שמחות ס"ו ובשם הכל בו שצריך לברך משום אסור להנות בלא ברכה ושכך נהג השם משלמה ד' ימים משום האיסור להנות, וכן הגר"ע יוסף עצמו לא אכל.

מג"א סר"ט סק"ג והביא שם ג"כ משו"ת משפט צדק ח"ב סס"ב שתמה שברכה דרבנן וספיקו לקולא, ועוד למה משום ספק דרבנן יכנס לספק איסור ברכה לבטלה.

ב. ויש כמה ראשונים שס"ל כשיטת ר"י. במכתם ריש כיצד מברכין: "וכתבו התוס' דכוין דברכת הנאה לפני אסמכוה אקרא דהילולים ועבדוהו נמי למאן דמברך כמאן דנהנה מקדשי שמים משום לה' הארץ ומלואה מאן דמספקא ליה אי בריך או לא ועדיין הוא אוכל חוזר ומברך וכ"ש אם שכח ולא בריך דחוזר ומברך וכו'". וכן במאירי ריש כיצד מברכין כתב ג"כ אותו לשון: "ומ"מ בתוספות כתבו שאחר שסמכוה מן המקרא וכן שעשאוהו כמועל בהקדש מדכתיב לה' הארץ, אם שכח ולא בריך או אפי' ספק בריך ספק לא בריך ועדיין הוא אוכל חוזר ומברך, ואין צריך לומר ברכה לאחריה של ז' המינים שהיא תורה". ובמהרי"ל הל' פסח ג"כ כתב כן בשם ר"א.

הרי שאת השאלה שזה דרבנן ישבו שאסמכוה אקרא, א"נ שעשהו כמו מעילה. ולכן צריך להחמיר בספיקות. אבל את השאלה השנייה של ברכה לבטלה לא פירשו.

ג. וגם בריטב"א מבואר דס"ל בגדר כך שזה ספק לחומרא, אלא שס"ל כאידך קושיה של המג"א שבמה עדיף ספק ברכה לבטלה מספק אכילה בלא ברכה.

בחי' הריטב"א שבת (דכ"ג): "והא דנקט אידך טעמא משום דבעי למימר דבכל דוכתא נמי דאיכא ספיקא ברכה דרבנן כגון שנסתפק אם בריך ברכת הנהנין או ברכת המצות שהם דרבנן, אינו חוזר ומברך על הספק דשב ואל תעשה עדיף מספק שיברך לבטלה ויעבר על לאו דלא תשא, ואפי' בההיא דרבנן היא כדפירש ר"ת ז"ל, מ"מ איסורא דשב ואל תעשה עדיף מאיסורא דקום עשה". ומ"מ לא ביאר למה מותר לו לאכול משום האיסור.

ד. ועיין גליון הש"ס ובחידושי הגרע"א לשו"ע שם ביתר ביאור. שהמהרש"א בפסחים דק"ב מביא מרשב"ם שספק ברכות להקל שייך דוקא בברכת המצוות שדי לו בזה שנפטר מהברכה. משא"כ ברכת הנהנין מ"מ הרי רוצה לאכול וזה ספק איסור שהוזהר כמו מעילה ולכן בספק ברכות לא יכול לאכול. וגם לא יכול לחזור ולברך משום ספק ברכה לבטלה. ומפרש שבזה חולק הר"י על שאר הראשונים כמו הרי"ף שס"ל שספק ברכות לקולא מתיר גם לאכול^{טו}.

טו). בשו"ע או"ח (סי' קס"ז סעיף ט'): "אם הוא מסופק אם בריך המוציא אם לאו אינו חוזר ומברך".

ומפרש את ר"י שאה"נ בעלמא ל"ש לחומרא משום ספק ברכה לבטלה. אבל כאן שבירך ספק ברכה ואסור לו לטעום כהנ"ל, אם לא יברך עוד פעם, הברכה הראשונה לבטלה משום שלא טועם אח"כ. וא"כ ממ"נ יש ברכה לבטלה או הראשונה משום שלא אכל או השניה משום שכבר יצא בראשונה. ובוזה משום ברכה לבטלה אין תוספת במה שחוזר ומברך ולכן כאן יחזור ויברך. משא"כ לרי"ף שיכול לאכול בספק, אין טעם שהברכה הראשונה לבטלה ופשוט שלא יחזור ויברך.

ה. ואף שבר"י בתוס' יתכן כפירושו שאה"נ אם יש ספק ברכה לבטלה לא יברך, במכתם ובמאירי בשם תוס' אאל"כ.



ג.

נפק"מ גם להפך מהנ"ל באנוס על האכילה ולא על הברכה

א. ויש אופן להפך שאנוס על האכילה ולא על הברכה. ומיירי דנהנה הנאה גמורה מהמאכל אבל הוא אנוס על האכילה. שאם המחייב הוא המצוה אין טעם שלא יברך שאינו אנוס לא לברך. ואם המחייב הוא האיסור שלא ליהנות בלא ברכה, י"ל שכל שהוא פטור על האכילה משום אנוס אין לו דין לברך.

והשאלה תהיה אם יש לו דין לברך כדי לתקן את המעשה שעבר באנוס. וע"ד השאלה אם אדם אנוס להזיק אם יש לו דין לשלם למנוע את ההפסד לשני או אם אנוס למעול אם צריך לפדות את ההקדש כדי שלא יגיע לאנוס. או אמרינן שאחר שהוא אנוס על הדבר אי"צ לעשות מעשה להפקיע את האיסור. ויש בזה אריכות דברים.

ב. ברא"ה כתב שאנוס על אכילה אינו מברך ואפי' נהנה משום תחילת באנוס כמו אשת ישראל וכו'. ולכן במקום פיקו"נ וכד' אינו מברך אפי' שנהנה. ובתשו' הרשב"א חלק עליו. ובשו"ע פסק כרשב"א. ומ"מ הרמ"א בר"ד סק"ז כתב: "אם אנסוהו לאכול או לשתות אע"ג דהחייך נהנה ממנו אינו מברך עליו הואיל ונאנס ע"כ". ובנו"כ העתיקו הטעם משום שתחילתו באנוס. ותמהו מ"מ הרי השו"ע לגבי פיקו"נ פסק שמברך ולמה הרמ"א כאן פסק להפך. עיין

משנ"ב ודברי חמודות על הרא"ש שחלוק אונס ממתרפאים. ואף שהרא"ה עצמו סובר גם במתרפאים הרמ"א הכריע רק באונס ממש.

הרי ששיטת הרמ"א להלכה שבאונס שאינו מתרפאים אינו מברך אע"פ שנהנה, ודי בזה לתחילתו באונס אע"פ שעכשיו אינו אנוס. וזה לכאורה ראייה גדולה שזה דין איסור ולא מצוה, שאינו אנוס לא לעשות את המצוה.

ג. בסדר ר' עמרם גאון (גולדשמיט הוצאת מוסד הרב קוק) שהובא בכל הראשונים^{טז} (עמ' מ"ג): "והיכא דחנתקתיה אומצא דלא צריך לברוכי הכי שדר ר' פלטוי בר אביי ריש מתיבתא מקמי דלישתי לא צריך לברוכי שהכל, משום דאונס הוא, לבתר דשתי מברך בורא נפשות רבות. ודקא אמרינן דלא צריך לברוכי ברכתא קמייתא לית ביה משום אסור לאדם שיהנה בעוה"ז בלא ברכה [...], מידי דהוה אסם שכל השותה סם ואוכל דבר לרפואה ולא קמכוין לאכילה אין צריך ברכה לא לפניו ולא לאחריו".

וסוף דבריו סותרים לתחילת דבריו. שבהתחלה כתב שלפניה לא מברך ולאחריה מברך. ובסוף מידי דהוה אסם שלא מברך לא לפניו ולא לאחריה ופלא. והמגיה שם הביא מקורות להוכיח שיש חסרון בכת"י. והקטע הראשון הוא שיטת רב פלטוי שמברך לאחריה ולא לפניו והסיום הוא דעת רב עמרם עצמו שאינו מברך לא לפניו ולא לאחריה עיי"ש. שכן מפורש במנהיג שיש מחלוקת בין רב פלטוי לרב עמרם. וכן האריך בזה באוצר הגאונים ברכות דמ"ה מעוד מקורות.

אלא שעדיין צ"ב שהקטע שאסור להנות מעולם הזה בלא ברכה משויכת לדברי כולם לדברי רב פלטוי ואינו מובן שהרי הוא כתב שלא יברך. ואם לפרש למה יברך לאחריה א"כ למה אינו טעם שגם יברך לפניו.

ד. ובאוצר הגאונים שם יש השלמה לתשובת רב עמרם "שהוקשה לכם היכא דליכא צמאה ושתה מים אמאי לא מברך והא אמור רבנן כל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה מעל. אין בה קושיה להנאה ודאי אסור להנות מעוה"ז בלא ברכה וזה לצמאו אבל לרפואה ומפני הסכנה ולא להנות אי"צ לברך מידי דהוה אסם". הרי שאת הדוגמא מסם הביא רב עמרם.

טז. בתוס' קיצרו דבריו אבל בכל ש"ר הביאו כמ"ש אצלנו.

ה. וא"כ מבואר שיש שתי שיטות שיטת רב פלטוי שאינו מברך לפניו אבל לאחריו מברך. ושיטת רב עמרם שאינו מברך לא לפניו ולא לאחריו. ולכאורה שיטת רב עמרם מובנת שאם מגדירים שאינו אכילת הנאה למה שיברך לאחריו הרי לא נהנה. ומ"ש מברכת לפניו.

ולהנ"ל נראה ששיטת רב פלטוי שלא חסר בהנאתו. אלא שהוא אנוס לשתות מפני שנחנק. וזה טעם לפטור כמו שהבאנו מהרא"ה. וכ"ז בברכה ראשונה שהוא משום שאסור להנות בלא ברכה מהני אונס על האכילה אע"פ שאינו אנוס שלא לברך. משא"כ ברכה אחרונה שהוא ברכת שבח על ההנאה ונהנה. ע"ז צריך אונס על שלא לברך וליכא וכמו שהתבאר. וא"כ האסור להנות הוא טעם שלא יברך לפניו, משום שלא שייך איסור באנוס על האכילה משא"כ ברכה אחרונה שאינו משום איסור אכילה צריך לברך.

וצריך עיון לישב הראיות שזה מצוה כמ"ש לעיל עם השיטות הנ"ל שמהני אונס על האכילה אפילו שאינו אנוס על הברכה וצ"ע.



ביאור הבנת מהלך הבית יוסף בסוגיית קושר ומתיר

פתיחה

דיני קושר ומתיר בשבת התבארו במסכת שבת פרק 'אלו קשרים' ובטוש"ע או"ח סימן שי"ז. הפוסקים העלו מספר תמיהות על דברי מרן הבית יוסף בסימן זה, כמפורט להלן בס"ד. במאמר זה באתי להעלות על הכתב את הנראה לענ"ד ליישב.

לצורך הבנת העניין אביא להלן סוגיות מספר מפרק אלו קשרים ומה שיש לדון בהם, ומה שיש לתמוה על הבית יוסף מכל סוגיא וסוגיא, ולבסוף הנראה ליישב, ובתוך הדברים יתבארו כמה וכמה מן הסוגיות הנ"ל.



פרק א

הקדמה

א. במשנה (קיג:) נמנו כמה אופני קשר המותרים לכתחילה בשבת, 'קושרת אשה מפתח חלוקה, וחוטאי סבכה, ושל פסקיא, ורצועות מנעל וסנדל, ונודות יין ושמן, וקדירה של בשר, רבי אליעזר בן יעקב אומר קושרין לפני הבהמה בשביל שלא תצא'.

על כל דין ודין במשנה זו הקשתה הגמרא (שם בהמשך הסוגיא קיב ע"א וע"ב ונמשך לתחילת קיג.) 'פשיטא', ופירש רש"י (שבת קיב. ד"ה פשיטא. - ומסתבר שכך יש לפרש כוונת 'פשיטא' בכל הסוגיא) קושיית הגמרא שהרי בכל יום מתירים את הקשרים הללו ופשוט שמותר לקושרם לכתחילה.

על שלושה מהדינים הללו תרצה הגמרא שהמשנה עוסקת באופן שיש שני קשרים משני צידי אותו חפץ, ומהו דתימא שאחד הקשרים 'בטולי מבטיל', דהיינו שאינו משתמש אלא באחד הקשרים, אבל הקשר שכנגדו עומד לעולם וממילא הויקשר של קיימא ואסור, קא

משמע לן שמותר.

הגמרא לא פירשה מהו הקא משמע לן ומה טעם שהמשנה התירה, וכן רש"י שתק ולא גילה לן סברות ההוא אמינא והמסקנה.



לברר העניין נקדים פירוט שלושת הדינים הנזכרים ולשונוה הגמרא ורש"י בעניינם

א. מפתח חלוקה: 'פשיטא, לא צריכא דאית ליה תרי דשי, מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטיל {רש"י: ותיהוי קשר של קיימא, וכיון דלא ידעי הי מינייהו - תרווייהו ליתסרו} קא משמע לן'.

עולה מרש"י שסלקא דעתין ששני הקשרים יהיו אסורים משום שאיננו יודעים איזה מהם בטל ואיזה משמש להתיר ולקשור את החלוקה.

ב. שנינו במשנתנו: 'ונודות יין ושמן', ובגמרא (קיב:): 'פשיטא. לא צריכא דאית ליה תרתי אוני {רש"י - אזנים, שכופלים לתוכו, ובאחת מהן יכול להוציא היין} מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטל לה קמשמע לן'. וגם כאן לא פירשה הגמרא סברות ההוא אמינא והמסקנה, וכן רש"י.

ג. שנינו במשנתנו: 'רבי אליעזר בן יעקב אומר קושרה כו', ובגמרא (קיב:), 'פשיטא, לא

(א). תמה הרש"ש מדוע נצרך רש"י לזה, הרי המשנה מתירה לה לקשור את שני הפתחים בשבת זו, ואם כן אפילו אם רק קשר אחד נאסר, עברה האשה על מלאכת קושר ממה נפשך (וכפי שפירש רש"י עצמו להלן קיב: ד"ה תרי לפי לישנא אחת). וביותר צריך ביאור שלכאורה על כורחנו המשנה עוסקת באשה שבאה כעת ללבוש החלוק לראשונה וקושרת שני הפתחים וכדברי הרש"ש, שהרי על חלוק ישן לא תתישב המשנה שבאה לחדש היתר, דנחזי אנן כיצד השתמשה עד כה, אם לפנינו פתחים שני הקשרים ומוכח שבעבר נהגה להתיר שניהם, מנלן לחוש שתבטל אחד מהם מכאן ואילך. ואם מדובר שכעת יש בו קשר אחד פתוח וחבירו סגור, והנדון הוא האם מותר לה לקשור את הפתוח, מסתבר שמותר לקשור ולהתירו ללא חשש כיון שכבר הוכח לן שאינה מבטלתו לקשר מסויים זה, ואף אם פעם מתירה אות זה ופעם את שכנגדו, אין כאן קשר של קיימא ממה נפשך, ומאי סלקא דעתא לאוסרו. ואילו על הקשר שמצאתו סגור אי אפשר להעמיד את המשנה 'קושרת אשה מפתח חלוקה' שהיאך תקשור את הקשור. נמצא שהכרח להעמיד את המשנה בבאה לקשור שני הפתחים, והספק היאך תנהג בעתיד התעורר מפני שמדובר במתחלת ללבוש חלוק זה בפעם הראשונה, וקשה ביתר שאת קושיית הרש"ש מה הכריחו לרש"י לאסור שני הקשרים. וראה להלן שלענ"ד נראה שאין להתיר לקשור אפילו אם מצאה כבר קשר אחד סגור, ולפי זה אפשר להעמיד שהגמרא עוסקת גם בחלוק ישן שבאה כעת לעשות בו קשר אחד בלבד.

צריכא דאית לה תרתי איסרי {רש"י -שני חבלים קושר ברחב הפתח, זה למעלה מזה, לישנא אחרינא: תרי איסורי שקושרין היום בשני צידי הפתח, ולא היתה תלויה בה מאתמול} מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטיל {רש"י -אחד מן הראשים, [וללשון אחר] - חד מיניהו מבטל ליה, כשיוציא הבהמה לא יתיר אלא תחתון ויוציאנה בדוחק} קא משמע לן. וכנ"ל לא איתפרש לן סברות האיסור וההיתר.



בטעם הקא משמע לן שמותרים לכתחילה הקשרים הנזכרים מצינו כמה דרכים בראשונים

א. הריטב"א (שבת קיב:) לגבי נודות יין ושמן כתב, וז"ל: 'דאית ליה תרי אוני, מהו דתימא חד מינייהו בטולי בטליה. פי' וכיון דלא ידעינן הי מינייהו, שניהם אסורים. קמ"ל. דכיון דלא ידעינן הי מינייהו, כל אחד חשוב שהוא עומד להתיר, ועוד כי לפעמים מתירם שניהם'.

והוסיף הריטב"א: 'וכן תתפרש ההיא דתרי דשי דלעיל (ע"א) ואידך דתרי [איסרי] דלקמן'.

בפשטות כוונת הריטב"א שהוסיף הלשון 'ועוד כי לפעמים מתירים שניהם' לפירוש חדש ושונה בטעם המסקנה, ושני פירושים הם.

הפירוש הראשון הוא שאף על פי שבאמת קשר אחד של קיימא הוא, מכל מקום מותר, מכיון שאין לידע מי מהם הוא הקבוע וכל אחד נחשב עומד להתרה. ובביאור ההוא אמינא כתב כרש"י שסלקא דעתא שכיון שאין ידוע איזה מהם יתבטל, שניהם אסורים. ולפי זה ההוא אמינא והמסקנה נסובים על מציאות שווה- שבאמת משאירים קשר אחד בקביעות, אך אין ידוע איזהו, וחילוק סברות הוא שמשתנה בין ההוא אמינא למסקנה. בשלב הסלקא דעתא סברנו שמחמת שאיננו יודעים מי מהם יתקיים - שניהם אסורים. אולם, בשלב המסקנה - אדרבא, מכיון שאיננו יודעים על קשר מסויים שיתקיים, אין כאן כלל קשר של קיימא ושניהם מותרים.

הפירוש השני הוא שאין זה קשר של קיימא 'כי לפעמים מתירים שניהם'. וצריך לברר לשון 'לפעמים' שנקט הריטב"א, שאם כוונתו לבני אדם שונים, שישנם שמשאירם אחד מן

הקשרים תמיד וישנם שמתירים שניהם תמיד, קשה מה היתר יש לאותם שמשאירים, מחמת אותם שמתירים, אלא ודאי כוונתו שאף מי שמשאיר קשר אחד ומבטלו, מכל מקום 'לפעמים' מתיר גם קשר זה, דהיינו שהמציאות היא שהוא לא משאיר אפילו קשר אחד לעולם ואין כאן קשר של קיימא^ב.

אכן, אולי כוונת הריטב"א היא לפירוש אחד וצירוף סברות שנינו כאן, ש'לפעמים' היינו שישנם אנשים שמתירים שניהם, וכיון שלפעמים מתירים שניהם, אפילו אם אדם זה יבטל קשר אחד, מכל מקום מותר מפני שמצרפים סברא להתיר שאין אנו יודעים איזה מן הקשרים יבטל, ואין זה קשר של קיימא^ג.

ב. רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב יב, חלק יד) כתב, וזו לשונו: 'ויש מהם מותרים לכתחלה

(ב). לפי צד זה סבר הפירוש השני בריטב"א שהסלקא דעתא היא שמשאיר אחד לעולם, והמסקנה שאינו משאיר. וקצת דוחק להעמיד כן שהמשנה באה לחדש מהי המציאות. אכן ראה להלן שבספר המאורות משמע שפירש כן.

ג). אולי אפשר להוסיף ולבאר שכוונת הריטב"א 'לפעמים מתירים שניהם' היינו שלכך עשויים תרי דשי הללו כדי שיתירם ואכן ישנם שמתירים שניהם ומשתמשים באופן הראוי שלכך נעשו. וכיון שכך, בשעת הקשירה אין דעתה לקושרם לעולם, שהרי השימוש הראוי הוא כאותם שמתירים שניהם, (וכעין פשטות כוונת רבנו ירוחם שנביא בס"ד להלן, וראה שם) ואפילו אם אשה זו יודעת מראש שהיא תשתמש רק באחד מהם, מכל מקום אין דעתה מוחלטת לכך כיון ש'לפעמים מתירים שניהם'. אכן אילו היה ידוע לה איזה קשר היא מתכוונת להשאירו לא היתה מועילה סברא זו ש'לפעמים מתירים שניהם' להוציא קשר זה מכלל 'של קיימא' כיוון שסוף סוף בדעתה להשאירו, אך כיון שאינה יודעת מיהו שישאר, ואין כאן קשר אחד מסויים שמתכוונת שיעמוד לעולם, יצאו שני הקשרים מכלל חשש 'של קיימא' בצירוף הסברא ש'לפעמים מתירים שניהם', אמנם לולי שעשויים שני הקשרים לכך שיתירם, לא היו יוצאים מכלל חשש 'של קיימא' רק מפני שאינה יודעת איזה מהם ישאר.

והגדרת העניין לפי זה כך היא: כל קשר שעשוי לעמוד לעולם, אין צריך ודאות על קשר מסויים שהוא ישאר לעולם, ואפילו אם הקושר אינו יודע אם קשר זה יתבטל או הקשר שכנגדו, מכל מקום כיון שעשויים לעמוד לעולם די בדעת מסופקת כזו להחשיבם ל'קשר של קיימא'. אבל קשרים שעשויים שיתירם שניהם, אין נעשים 'של קיימא' עד שיתכוון הקושר בודאות על קשר מסויים שישאר לעולם. ועדיין דוחק הוא לפרש כן ולנטות מפשטות לשון הריטב"א.

תירוץ קושיית הרש"ש שהבאנו בהערה לעיל

ואם נפרש גם ברש"י שזהו טעם הקמ"ל להתיר אפשר ליישב תמיהת הרש"ש למה אין די לרש"י בכך שקשר אחד אסור, ואסורה קשירת שניהם ממה נפשך, מפני שבאופן זה שאין כוונה מסויימת על אחד הקשרים להשאירו, לא שייך איסור על קשר אחד בלבד, שאין אומרים בזה ברירה למפרע, כלומר שאם יתברר שאחד מהם נשאר לעולם מתברר שהוא קשר של קיימא וקשירתו היא בחיוב חטאת, אלא גדר האיסור נקבע בשעת קשירה, וממה נפשך או שני הקשרים נחשבים כ'של קיימא' וכהוא אמינא, או ששניהם אינם של קיימא ומותר לקושרם וכהמסקנה. ומה שהביא הרש"ש שרש"י עצמו להלן קיב: ד"ה תרי לפי לישנא אחת פירש כן, ראה להלן שלענ"ד הלישנא הנזכרת הלכה בדרך שונה בכל הסוגיא, ורש"י הכריע כהלישנא שכנגדה.

לקשור ולהתיר, והוא הקשר שבכל יום תמיד קושרין ומתירין אותו כגון משפת החלוק או המלבוש סביב לצוא'. ואפילו שיהיו קושרין רבים כגון שיש שם ראשי חוטין רבים ויכול בדחק לפעמים לפשטו וללבשו עם התר קצת מאותם החוטין וישארו האחרים קשורים, עכ"ז מותר לכתחלה לקשור כלם ולהתירם מאחר שהם קשרים שקושרין אותם לדעת ולהתירם תמיד בכל יום. וכן מכובע הראש שקושרין בה השערות, אפילו שלפעמי' מוציאים השערות ושולפי' אותן מן הראש בדח' בלי התר קשרי השערות או קשרי כובע הראש, מאחר שהוא עשוי לקשור ולהתיר תמיד מותר לכתחלה. (בגמרא קיב. נאמר שטעם ההיתר בכובע הראש משום שאשה חסה על שערות ומתירה את הקשר, וראה בית יוסף שיז שכתב לבאר מדוע נקט רבנו ירוחם טעם אחר) וכן קשרי פי הנאדו' של יין ושמן ושל קדרה שקושרין בגד על פיה לשמור הבשר שבתוכ' וכל כיוצ' באלו מותרין לכתחלה ואפי' שיהיה בנאדו' פיות הרבה ולפעמים מניח הפה הגדול קשור ימי' הרבה ומוציא ומכניס יין בפה קטן'.

והביאו הבית יוסף (או"ח שיז אות ז).

בפשטות כוונת רבנו ירוחם היא שקשר שעשוי לכך שתמיד יתירוהו ויקשרוהו אינו חשוב של קיימא גם אם אירע שהשאירו לימים רבים.

אכן, הבית יוסף לא הבין דבריו כך וכתב שלפי רבנו ירוחם צריך לפרש שהסלקא דעתא בגמרא לגבי מפתח חלוקה, שמבטלת קשר אחד לעולם, וקא משמע לן שאינה מבטלת לעולם, וזו לשונו: 'הכי קאמר מהו דתימא חדא מינייהו מבטיל לעולם קמ"ל דאף על גב דמבטיל לה לקצת ימים לא מבטיל לה לעולם'. ומתוך דברי הבית יוסף משמע שסבר שגם רש"י פירש כן, עיי"ש.

ותימה על הבית יוסף שנטה מפשיטות לשון רבנו ירוחם, שהקא משמע לן הוא שכל קשר ש'עשוי' להתיר אינו חשוב של קיימא, ולפי הבית יוסף שיסוד המסקנה הוא שכיון שלא מקיים הקשר לעולם אין לחוש ולכן מותר, קשה מדוע כתב רבנו ירוחם שהקשר עשוי לדעת להתירו כל יום, מה אכפת לן לדעת מה הוא עשוי כיון שבפועל לא מתקיים לעולם'.

(ד). אמנם מלשון רבנו ירוחם שכתב ש'לפעמים' מניח קשר אחד סגור ומשתמש רק בקשר השני היה אפשר להוכיח כהבית יוסף. שאילו הדין אינו תלוי במציאות אלא ב'עשוי' למה כתב 'לפעמים' הרי גם אם יארע שאדם יעשה כן בקביעות עדיין אין זה קשר של קיימא כיון ש'עשוי' להתירו תמיד.

עוד קשה שהבית יוסף נקט לשון 'לעולם' ומשמע שכל שלא מתקיים לעולם ממש מותר, ובתחילת הסימן שם הכריע הבית יוסף עצמו שלרש"י ורבנו ירוחם קשר המתקיים לחצי שנה (ואולי אפילו חודש אחד עיי"ש) נחשב 'של קיימא'. וראה להלן בהרחבה בעניין שיעור זמן 'של קיימא'.

ג. השיטה להר"ן פירש שהסלקא דעתא היא שישאיר קשר אחד לחדש ויהא זה קשר של קיימא דרבנן, וקא משמע לן 'דלא'. אלא אמרי' פעמים מתיר זו ופעמים זו, ואין באחד מהם

אכן עדיין פשוט לשון רבנו ירוחם מורה שכוונתו על עניינו ומהותו של הקשר למה הוא עשוי ולא על המציאות אם יתקיים או לאו, וזו לשונו, 'מאחר שהוא עשוי לקשור ולהתיר תמיד מותר לכתחלה' ובפרט הלשון 'אפילו שיהיו קשורין רבים כגון שיש שם ראשי חוטין רבים ויכול בדחק לפעמים לפשטו וללבשו עם התר קצת מאותם החוטין וישארו האחרים' קשורים עכ"ז מותר לכתחלה לקשור כלם ולהתירם מאחר שהם קשרים שקושרין אותם לדעת ולהתירם תמיד בכל יום' ומשמע שיסוד הסברא הוא 'לדעת' מה קושרים, שאם הקשר עשוי 'לדעת' להתירו כל יום לא אכפת לן שנשאר לפעמים קשור לזמן. ואילו עיקר הסברא היא שבאמת אין מבטלים את הקשר לעולם, מה לי אם עשוי לכך או לכן, והרי די בזה שבמציאות לא יבטל כדי להתיר.

וכן מוכח ממה שנקט רבנו ירוחם שקושרים אותם לדעת להתירם 'בכל יום', וכן לשונו 'מאחר שהוא עשוי לקשור ולהתיר תמיד', ובודאי אין כוונתו שבאמת מתירו בפועל בכל יום, שהרי הוא עצמו כתב שלפעמים משאירו קשור ופושטו בדוחק, אלא ודאי כוונת רבנו ירוחם שכל שעשוי להתירו בכל יום לא אכפת לן שבפועל לא היתירו כיון שקושרים אותו על דעת להתירו.

ואולי הבין הבית יוסף שרבנו ירוחם דן על שני עניינים חלוקים, ובא ליישב בין מדוע אין זה קשר האסור מן התורה, ובין למה לא אסרוהו מדרבנן, ולזה כתב שבפועל אין מקיימים אפילו קשר אחד לעולם, אלא רק לפעמים מבטלים קשר אחד, ומשום כך אינו קשר מדאורייתא, אמנם עדיין צריך ליישב מדוע מותר מלכתחילה ולא נאסר מדרבנן כדין קשר העומד שבוע או חודש, שהרי לפעמים משאיר הקשר האחד לזמן, ועל כך כתב רבנו ירוחם שכל שעשוי להתירו בכל יום אינו אסור אפילו מדרבנן ואף שלפעמים עומד שבוע או חודש.

אמנם עדיין צריך ביאור מניין לבית יוסף לחלק, ומדוע לא תועיל סברת 'עשוי' להתרה לעניין דאורייתא כשם שמועילה לדרבנן, כלומר שנפרש שבאמת יש מי שמשאיר קשר אחד לעולם, ומכל מקום מותר כיון שעשוי להתרה בכל יום. ואף שלשון 'לפעמים' שנקט רבנו ירוחם קשה לפי זה, מכל מקום דוחק להוציא מכח זה שרבנו ירוחם מחלק דבריו לדאורייתא ולדרבנן ולא פירש חלוקה זו בהדיא, ולשון 'לפעמים' יש ליישב בדוחק שכוונת רבנו ירוחם שלפעמים יש אדם שלעולם אינו מתיר את הקשר האחד, אך רוב אנשים פותחים ומתירים בכל יום ולכן קשר זה נחשב עשוי להתרה אף לאותו אדם. וכל הנדון בהוא אמינא והמסקנה הוא על אותו אדם שהתקיים אצלו ה'לפעמים' והוא משאיר קשר אחד ומשתמש בדוחק רק בקשר שכנגדו.

אכן הפירוש המרווח ביותר ברבנו ירוחם הוא לכאורה כעין דברי הבית יוסף, אלא שנעמיד שרבנו ירוחם פירש בגמרא כדעת השיטה להר"ן, שנביא בס"ד להלן, שהסלקא דעתא היא שיהו תרי דשי אסורים מדרבנן מפני שלפעמים משאיר קשר אחד ומקיימו שבוע או חודש, ואם כן, כל דברי הגמרא ורבנו ירוחם נסובו רק על דרבנן ולא בא כלל לדון על קשר המתקיים לעולם. ולפי זה 'לפעמים' כפשוטו, ולעניין דרבנן די ב'לפעמים' לאסור, והוא אמינא שאסור מדרבנן, ועל כך

קשר של קיימא כלל' כלומר שכיון שאין כאן קשר מסויים שנוח להשאירו לזמן, מותר, ואפילו אם במשך חודש משתמשת תמיד רק בקשר אחד, כפי שכתב השיטה לר"ן במפורש לגבי נודות ייין ושמן (קיב:) זו לשונו: 'דאית לי' תרתי אוני. פי' שתי אזנים שמוציאין מהן יין פעמים בזה ופעמים בזה ולא חיישי' שיעמוד חדש שלא יוציא מן האחד ומבטל לי' לקשר דמה הנאה ישלו בזה יותרמזה^ה.

אכן בדעת רש"י ורבנו ירוחם אי אפשר לפרש שהמסקנה היא שמתיר פעם את זה ופעם את זה כפי שפירש השיטה לר"ן משום שרבנו ירוחם כתב טעם ההיתר שעשויים להתיר וקשור תמיד גם לגבי קדרה של בשרשלא שייך שם טעם זה כיון שאין קדרה שני קשרים אלא קשר אחד וגם שלאכא (וכפי שהביא הב"י פי' הערוך ששלאכא הוא דדי הכיור), והחשש הוא

התחדש שבאופן שעשוי הקשר להתרה לא אסרו רבנן אפילו במקום ש'לפעמים' נשאר קשור שבוע או שבועיים.

אבל הבית יוסף עצמו לא פירש כן אלא כתב שרבנו ירוחם פירש את הגמרא כרש"י (שבת קיב. ד"ה מהו דתימא) שהסלקא דעתא היא שיהא קשר של קיימא, דהיינו שאסור מדאורייתא, וזו לשון הבית יוסף בהבנת רבנו ירוחם: 'הכי קאמר מהו דתימא חדא מינייהו מבטיל לה לעולם קמ"ל דאף על גב דמבטיל לה לקצת ימים לא מבטיל לה לעולם' ומבואר שהנדון הוא על 'מבטיל לעולם' דהיינו קשר דאורייתא. ושוב חזרה למקומה תמיהתנו שמפשטות לשון רבנו ירוחם משמע שהדין תלוי ב'עשוי' וכמבואר.

ה). וכעין זה פירש המאירי במשנה (קעא:) וזו לשונו: 'ואין לחוש שמא תפתח האחת והשנית תעמוד סגורה וקשורה זמן רב והוא כעין קשר של קיימא אלא פעמים שמתיר את זה ופעמים שמתיר את זה ואין בא' מהם קשר של קיימא', ומהלשון 'כעין קשר של קיימא' שנקט המאירי בסלקא דעתא, משמע כהשיטה לר"ן שלא לקשר של קיימא גמור חששה הסלקא דעתא אלא לקשר דרבנן.

וצריך ביאור מדוע לא פירשו השיטה לר"ן והמאירי שהסלקא דעתא שמשאיר כן לעולם ואסור מדאורייתא, שהרי לכאורה מסקנת הגמרא שמותר מפני שאין לו הנאה בזה יותר מבזה מועילה גם לדאורייתא, שגם אם משתמש לעולם רק בקשר אחד מכל מקום אין כאן קשר של קיימא מחמת שפעם מתיר זה ופעם חבירו.

ונראה בזה שני אופנים לבאר:

א. להשיטה לר"ן ולמאירי לא הסתבר שבתמידות לעולם (היינו יותר מחודש, או חצי שנה, שזהו זמן המחשיב לקשר של קיימא. וראה בב"י סימן שיז) ישתמש אדם בבגדו או בכליו באופן של בדוחק, ולכן פירשו שהחשש הוא שזמן קצר ינהג כן.

ב. לפי ביאור השיטה לר"ן והמאירי יש לעיין מה השקלא וטריא בסוגיה, וכי בהוא אמינא סברה הגמרא שיש אצלה עדיפות לקשר אחד על פני חבירו ותשאיר אחד מהם בקביעות, אלא ודאי ידעה הגמרא שמתירה פעם קשר זה ופעם שכנגדו, אלא שחששו שמא יארע איזה חודש שבמקרה תפתח תמיד רק קשר אחד ונמצא שהשני הוא קשר של קיימא דרבנן, וקמ"ל שאין לחוש לזה, ולכן פירשו שעל קשר לחודש שהוא דרבנן דנה הסוגיא, אבל לא ס"ד שבדרך מקרה יארע שלעולם (היינו זמן ארוך בשיעור 'קיימא' דאורייתא) לא יפתח אלא קשר אחד, שודאי לא יתכן מקרה שנמשך בתמידות. אמנם כל זה אם נאמר שקיום לחודש הוא דרבנן, אך ראה בבית יוסף שם שמביא שיטה שחודש הוא שיעור קשר של קיימא.

שיוציא תמיד דרך השלאכאוהקשר יתקיים תמיד, ומוכח שלא משום שפעם מתיר את זה ופעם את זה התירו. ובאמת השיטה לר"ן עצמו פירש שבקדירה של בשר יש שני קשרים שונים ולא גרס שלאכא אלא שלובא ולא כפירוש הערוך שהביא הב"י.

ד. בספר המאורות כתב: 'ולא אמרינן חד מינייהו ביטולי בטלה' ומשמע שהקא משמע לן שאינה מבטלת כלל אלא פותחת את שני הקשרים, ולפי זה השקלא וטריא היא על המציאות, שההוא אמינא היתהשמבטלת והמשנה מחדשת שאינה עושה כן, וצרך עיון. ואולי כוונת ספר המאורות כעין פירוש השיטה לר"ן שקמ"ל שאינה מבטלת לגמרי אחד הקשרים אלא פותחת פעם את זה ופעם את שכנגדו.



פרק ב

קושרין תרתי איסרי לפני הבהמה, תרי הלישנאות ברש"י

במשנה (קיא:) שנינו: 'רבי אליעזר בן יעקב אומר קושרין לפני הבהמה בשביל שלא תצא'. וגם על כך הקשתה הגמרא (קיב:) 'פשיטא', ותירצה: 'לא צריכא דאית לה תרתי איסרי, מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטיל, קא משמע לן'. והביא רש"י תרי לישני מהו האופן של 'תרי אסורי'.

לישנא ראשונה: 'שני חבלים קושר ברחב הפתח, זה למעלה מזה'.

לישנא אחרינא: 'תרי איסורי שקושרין היום בשני צידי הפתח, ולא היתה תלויה בה מאתמול'.

כלישנא ראשונה כתבו הריטב"א, המאירי (על המשנה קיא:), גימוקי יוסף ושיטה לר"ן.

ויש לברר, מה החילוק בין הלישנאות הנ"ל, שלכאורה לשון 'איסרי' היינו קשרים, ובפשטות מדובר על חבל שיש לו שני קשרים וכלישנא השנייה, וכעין תירוצ הגמרא בכל הסוגיא בתרי דשי ובתרי אוני דהיינו שני קשרים בשני הצדדים, ומניין לראשונים לפרש

שהכוונה על שני חבלים¹.

ונראה שללישנא ראשונה באמת חבל שבא כעת לקושרו בשני צדדיו, הרי זה אסור, שמא ישאיר צד אחד קשור לעולם, וכפי שמוכח מהמשך הסוגיא להלן (ק"ג). שאסור מטעם זה להביא חבל מביתו ולקושרו משני צדדיו האחד בפרה והשני באיבוס. (וראה להלן בס"ד בהרחבה).

ומצאתי שכן דקדק בספר איל משולש – קושר ומתיר מתוך לשון רש"י, שכתב בלישנא השנייה 'תרי איסרי שקושרין היום' ומשמע ש'היום' הוא חידוש של הלישנא השנייה, אך לפי הלישנא הראשונה אסור לקשור שני הצדדים היום.

ועוד הוכיח כן ב'איל משולש' מלשון רבנו ירוחם (נתיב יב, חלק יד) שפירש כהלישנא הראשונה וזו לשונו, 'וכן מותר לכתחלה לקשור ולהתיר פתח הבית בחבל כדי לשמור הבהמה שבתוכו ואפי' שיש ב' קשרים אחד למעלה ואחד למטה שם ולפעמים כשרוצה להוציא הבהמ' אינו מתיר אלא אותו של מטה ומוציא' בדחק, עכ"ז מותר לקשור ולהתיר שניהם לכתחלה מאחר שעשוי לקשור ולהתיר תמיד בכל יום'.

ולשון 'אפילו' משמעה שבא לחדש אופן היתר מחודש, ומכך שכתב להתיר ב' קשרים אחד בחבל שלמעלה ואחד למטה וקושר שניהם כאחד היום, ולא הזכיר כלל ששני צדדים של חבל אחד מותר כהאי גוונא שלכאורה הוא חידוש גדול יותר (כיון שבשני חבלים דוחק הוא לבהמה לצאת אם התיר רק את התחתון, אבל בשני צדדים של חבל אחד אין דוחק לה לצאת אם התיר קשר אחד) מבואר שרק בצד אחד של הפתח מותר לקשור ולהתיר את שני הקשרים העליון והתחתון, אבל הקשר שבצד השני של הפתח אסור מפני ששני קשרים בשני צדדים אסור. וראה עוד להלן.



1. ברש"י היה אפשר לומר שאולי דקדק כן מהלשון 'איסורי' בוא"ו שלפי גירסתו נקטה בה הגמרא, ומכל מקום בריטב"א ובשיטה לר"ן הגירסה 'איסרי' כלפינו ואף על פי כך פירשו כהלישנא הראשונה, וצריך לבאר מניין למדו כן.

פרק ג

טעם האיסור לקשור חבל בפרה ובאיבוס

א.

בסוגיית שבת ק"ג. מבואר שמותר לקשור פרה לאיבוס בחבל של גרדי [- אומן], מכיון שהאדם נצרך לחבל זה ויתיר את הקשרים בשביל ליטול את החבל, אך בחבל דעלמא חלוק הדין, וזו לשון הגמרא: 'חבל שבאיבוס קושרו בפרה, ושבפרה קושרו באיבוס, ובלבד שלא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה ובאיבוס'. דהיינו שכאשר כבר מצא שהחבל קשור אל הפרה מותר לו לקשור קצהו השני אל האיבוס, וכן להיפך, אם מצא חבל שקשור לאיבוס מותר לו לקושרו אל הפרה, אך אסור לו להביא חבל ולקושרו כעת בשני צידיו, אחד אל הפרה והשני אל האיבוס.

ועלינו לברר טעם החילוק.

רש"י (ק"ג. ד"ה לקושרו) בבואו לבאר לגבי חבל דגרדי מה הוא החידוש בכך שמותר אפילו להביא מביתו ולקושרו בשני הצדדים, כתב: 'ולא חיישינן שמא כשיתיר הפרה לא יתיר אלא הקשר שבראשה, ויבטל החבל באבוס שיהא מוכן לכך, או יתיר שבאבוס ויבטל אותו שבפרה, ונמצא האחד של קיימא'. ומבואר שכשבא לקשור בשני הצדדים יש לחוש שישתמש מכאן ואילך רק בצד אחד והשני ישאר לעולם, (אלא שבחבל דגרדי אין לחוש מפני שצריך הוא את החבל לאומנותו ולא ישאירנו כאן).

וצריך ביאור מדוע (אפילו בחבל דעלמא) כאשר מצא חבל שקשור באבוס מותר לקושרו בפרה ולהפך ולא חוששים שמעתה ואילך ישאיר קשור את הקשר שעושה כעת וישתמש רק בשני.

ולכאורה ג' דרכים אפשר לומר בזה (ולהלן נביא דרך רביעית והיא שיטת הרמב"ם, שהגדון אינו כלל מצד איסור קושר).

א. מסתבר שכשם שאמש כאשר בא להוציא את הפרה התיר את הקשר שבין החבל לאיבוס והשאיר את זה שבפרה, (או להיפך) כך ינהג גם להבא, וממילא נמצא שקושר עכשיו את

הקשר שעומד להתרה בכל יום, ואין שום חשש איסור בזה. אבל במביא חבל מביתו יש לחוש שאחד מהקשרים יעמוד לעולם וממה נפשך עושה קשר המתקיים וכן"ל. ולכאורה דרך זו היא המסתברת בפשיטות, ולהלן נרחיב בס"ד.

ב. במביא חבל מביתו יסוד האיסור הוא הודאות בצד אחד של הספק, שאמנם ספק אם יהיה כאן כלל קשר של קיימא שאולי יתיר שניהם, אך מכל מקום אולי ישתמש בקביעות רק באחד מן הקשרים, ואילו יתאמת החשש שבצד האיסור ממה נפשך עושה קשר של קיימא שהרי קושר את שניהם. אבל כאשר מצא האחד קשור, כעין 'ספיק ספיקא' יש כאן, ספק אולי יתיר את שניהם, וגם אם ישאיר האחד קשור, שמא יהא זה אותו שמצא קשור ולא זה שקושר עכשיו^ז, וגם אילו יתאמת החשש שיבטל קשר אחד, עדיין אין ודאות שקושר עכשיו קשר שיתקיים, ולפיכך מותר.

ג. ראה לעיל בפרק א' שהבאנו שמרש"י ומהריטב"א משמע שהסלקא דעתא בגמרא (קיב). סברא שבאופן שקושר שני קשרים אשר אחד מהם יעמוד לעולם נאסרו שני הקשרים כיון שאיננו יודעים איזה מהם יתקיים, ונראה בביאור סברא זו שקשר אשר בדעתו של עושהו שאולי יעמוד לעולם הריהו חשוב קשר של קיימא כיון שעצם מחשבתו של העושה היא המגדירה את שם הקשר, וכשעושה שני קשרים אשר יודע שאחד מהם יעמוד לעולם בודאות יש בדעתו לעשות 'קשר של קיימא' ונמצא שעל כל אחד ואחד מהם יש בדעתו שאולי לעולם הוא, וכל אחד מן הקשרים יש עליו שם 'קשר של קיימא'. ולפי זה מבואר החילוק, שכל זה דווקא כשעושה עכשיו את השניים, אבל כאשר קושר רק צד אחד אין כאן ודאות של קשירה עולמית ולפיכך אין במחשבתו לעשות קשר של קיימא ומותר.

אמנם טעם זה קשה שהרי במסקנה (שם) מותר לקשור את שני הקשרים של מפתח חלוקה, ואדרבה הריטב"א שם ביאר שהיא גופא סברת ההיתר שכל שאינו יודע בודאות שקשר זה של קיימא שניהם מותרים לכתחילה וכפי שהבאנו לעיל, ואם כן מדוע אסור להביא חבל מביתו ולקושרו מתחילה, ומה בכך שאחד ודאי יעמוד לעולם והרי אינו יודע מיהו ושניהם צריכים להיות מותרים.



ז. כלומר, אפילו אם סברא שבסעיף א. אינה נכונה ואין הוכחה מכך שאמש השאיר קשר פלוני, שלעיתים ישאיר אותו הקשר, מכל מקום ודאי אין סברא שדווקא הקשר שעושה עכשיו הוא זה שישאר קבוע, אלא ספק יש כאן.

ב.

הבית יוסף (או"ח שיז בסוף הסימן) דן בסברת החילוק הנ"ל והביא שהרמב"ם פירש סוגיית הגמרא בדף קיג. דלא כרש"י שביאר הכל לעניין איסור קושר, אלא על דין מוקצה. שלטל טל חבל דעלמא אסור משום מוקצה וחבל דגרדי מותר כיון שאינו מוקצה, ולפי זה כתב הבית יוסף שמיושב היטב חילוק הגמרא בין מביא חבל מביתו לבין מצא ראשו אחד קשור בפרה, שכאשר ראשו אחד קשור לפרה הריהו מיוחד לכך ואין חבל זה מוקצה כחבל שמביא מביתו.

אך לשיטת רש"י תמה הבית יוסף שאדרבה מסתבר יותר להפוך הדין, שלהביא חבל מביתו מותר, ואילו כשמצא ראשו אחד קשור אסור. שכאשר מביא חבל מביתו מנלן לחוש שיבטל את אחד הקשרים ולא יתיר שניהם, אבל 'כשקשור כבר בפרה או באיבוס איכא למיחש טפי דילמא מבטל ליה התם', שכבר הוחזק לן שמתיר רק אחד הקשרים ומסתבר לחוש שגם להבא ישאר האחד קשור ומשום כך יש לאסור עליו לקשור את ראשו השני שמא ישאירנו ונמצא עושה קשר המתקיים.

קושיא זו של הבית יוסף צריכה ביאור, וזו לשון הדרישה שם, 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני מה עלה על דעת בית יוסף להקשות זה', שהרי בודאי כשמביא חבל מביתו יש לחוש שאחד הקשרים ישאירנו לעולם וישתמש רק בחבירו, ואסור ממה נפשך כיון שכעת קושר שניהם, אבל כשמצא קשור בפרה או באיבוס אין לחוש משום שמסתבר שדרכו תמיד בקביעות לבטל קשר מסוים, או את זה שבפרה או זה שבאיבוס ואינו מחליף ופותח פעם את זה ופעם את השני, וודאי זה שהשאירו קשור בערב שבת הוא זה שישאר לעולם והקשר שמצא פתוח הוא זה שתמיד משתמש בו להתיר ולקשור, ומותר לו בשבת לעשותו כיון שעשוי להתרה בכל יום.

וכפירוש זה כתב גם הב"ח שם שכשהיה החבל קשור מבעוד יום בצד אחד, סברא היא שאותו קשר שעושה עכשיו בשבת הוא זה שיתירנו להבא והקשר שמצא קשור ישאירנו קשור.

וכן הובא בקובץ שיטות קמאי שכבר פירש כן פסקי ריא"ז וזו לשונו, 'חבל ש[ל]אבוס קושרין אותו בפרה, בפרה קושרין ראשו האחד באבוס, לפי שעתיד להתירו ולהניחו כמות

שהיה, אבל לא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור ראשו אחד בפרה וראשו אחד באבוס, לפישסופו לקיים אחד מן הקשרים'.

ופירוש זה הוא הדרך הא' שכתבנו לעיל, וצריך עיון מה מנע מהבית יוסף לפרש כהדרישה והב"ח וכו"ל.



ג.

הבית יוסף תירץ קושייתו ופירש טעם החילוק כך, שכשמביא חבל מביתו וקושר כעת בשני הצדדים 'איכא למיחש שרוצה שתהיה הפרה לעולם קשורה באיבוס ולא תזוז משם והוי קשר של קיימא, אבל כשהיה החבל קשור באחד מהן לבד, גלי אדעתיה שאין רצונו שתהיה קשורה שם אלא לפי שעה ואח"כ יתירנה, הילכך לא הוי קשר של קיימא'

והתקשו האחרונים בהבנת הבית יוסף בזה, וזו לשון הב"ח, 'ורחוקה היא סברא זו מעניות דעתי שרוצה שהפרה תהיה קשורה לעולם ולא תזוז משם', דהיינו שמהיכא תיתי שכל אדם שבא לקשור הפרה לאיבוס נחשוש לו שכוונתו להעמידה שם לעולם ומחמת כך נאסור עליו לקשור.

ועוד קשה שבפשטות כוונת הבית יוסף ששני הקשרים יעמדו לעולם ונמצא עובר שתי פעמים על איסור קושר קשר של קיימא, וברש"י בסוגיא שם דף קיג. משמע שהנדון הוא האם יש לחוש שקשר אחד יתבטל ולעולם ישתמש בשני וכפי שהבאנו לעיל בתחילת פרק זה לשון רש"י בזה, והבית יוסף עצמו (שם) הביא לשון זו, ותמיהה כפולה היא, א', היאך פירש הבית יוסף את שיטת רש"י להיפך ממה שכתב רש"י, והב', מנלן לבית יוסף לחדש חשש זה שישאיר לעולם את שני הקשרים, והרי לא מצינו בגמרא בשום מקום רמז לזה.

עוד קשה מדוע הוצרך הבית יוסף לנקוט 'לעולם' שהוא חשש רחוק כמבואר, והרי בתחילת סימן שיז שם באות א דן הבית יוסף כמה זמן יתקיים הקשר ויחשב של קיימא לגבי חיוב חטאת, וכתב, 'ולענין עד אימתי יהיה עומד להתקיים ולא יתחייב חטאת נראה מדברי רש"י שכתב ופעמים שמתקיים שבת או חודש דכל שאינו עומד להתקיים יותר מחודש פטור,

וכל שעומד להתקיים יותר מחודש חייב... והגאון מהר"י אבוהב כתב וזה לשונו מצאתי בארחות חיים (הלכות שבת, המלאכות סי' קו) בשם ה"ר פרץ דכל קשר שעומד (ד') [ח'] ימים בלא התרה נקרא קשר של קיימא ... ורבינו ירוחם בחלק י"ד (דנתיב יב פז:) כתב כדעת הרא"ש שלא הזכיר עשיית אומן וזה לשונו יש קשרים שעושים אותם לעמוד ימים חצי שנה או שנה וזהו קשר של קיימא שחייבין עליו חטאת כגון של בהמות שעושין להם באפסר בצוארם וקושרין שם טבעת והוא עשוי לעמוד שם ימים רבים ולפעמים אחר ימים רבים מתירו ויש אחר שאינו כל כך לעמוד ימים רבים אלא או שלשה ימים או שבוע או שבועיים והוא קשר אחר שעושין בזו הטבעת וכו' ועומד שם ימים מעטים ובעבור שמעמידו שם ימים מספר ולא כל כך כמו קשר שקושרין בו הטבעת פטור אבל אסור עכ"ל נראה מדבריו דשבת דנקט רש"י לאו למימרא דבעומד להתקיים פחות מכן שרי אלא דאפילו עומד להתקיים שבת או חודש לא מיחייב חטאת ובבבצר משבת נמי איסורא איכא' ומבואר שלכולי עלמא די בחצי שנה או שנה כדי שיתחייב חטאת ולמה נדחק הבית יוסף לומר שחוששים 'שרוצה שתהיה הפרה לעולם קשורה באיבוס ולא תזוז משם'.

מן האמור לעיל עולות חמש תמיהות על הב"י ונחזור עליהן בקצרה:

א. מדוע נטה הב"י מפשטות לשון רבנו ירוחם שמסקנת הגמרא להתיר תרי דשי היא משום שהקשרים עשויים להתיר, וביאר שכוונת רבנו ירוחם שהמסקנה היא שאין האשה משאירה קשר אחד לעולם.

ב. מה ראה הב"י להקשות על רש"י מה החילוק בין מביא חבל מביתו למצא קשור בפרה או באיבוס, והרי סברא פשוטה היא לחלק שבמצא קשור מסתמא ימשיך להשאיר את הקשר שכבר השאירו בעבר, אבל מביא מביתו ועושה שני הקשרים, אם ישאיר אחד בקביעות, נמצא שעשה קשר המתקיים.

ג. וכי סברא היא לחשוש שאדם ישאיר פרתו קשורה לעולם במקום אחד.

ד. הרי רש"י עצמו כתב שהחשש הוא שאחד הקשרים ישאר, והיאך פירש הב"י בדעתו שחוששים ששני הקשרים יתקיימו.

ח. אכן זה אולי אפשר ליישב בדוחק שכוונת הבית יוסף 'לעולם' היינו כהגדרת 'לעולם' לגבי קשר של קיימא אם חודש או שנה כל שיטה לפי דרכה, וכן 'שלא תזוז משם' היינו בכל תקופה זו המכונה 'לעולם'.

ה. למה נקט הב"י 'לעולם' והרי לעניין 'של קיימא' מן התורה די בחצי שנה.

ד.

תירוץ הדרישה לקושייתו על הלישנא השנייה ברש"י

הדרישה כתב ליישב מה שהקשה על הלישנא השנייה ברש"י לגבי קושרין חבל לפני הפרה (וכמובא לעיל) שלפיה מסקנת הגמרא שמותר לקשור בשני צידי חבל, וקשה מדוע לגבי פרה ואיבוס אסור להביא חבל מביתו, וכתב לחלק שכך היא המציאות שבקושר חבל לפני הפתח 'דרך העולם' להתיר שני הקשרים בזמן שהבהמה יוצאת משם, ולפיכך אין שום חשש לקשור שניהם בשבת, אבל בחבל שבפרה ובאיבוס נוהגים להשאיר אחד הקשרים בתמידות ולפיכך יש לחוש לזה, וכתב שבזמנו באמת נהגו כך שהחבל נשאר בצד אחד קשור תמיד לפרה או לאיבוס^ט.

ט. יש לדקדק למה הוצרך הדרישה להפליג ולהעמיד שנהגו להתיר שני הקשרים שבפתח ולפיכך מותר, די היה לו לפרש שאכן משאירים צד אחד קשור, אך בקשרים שבפתח לא נהגו לקבוע צד מסוים שישאר תמיד קשור, אלא פעם פותח צד זה ופעם הצד השני וממילא אין כאן אף קשר של קיימא, וכפי שנראה שבאמת כתב כן בהגהות רבי אליעזר משה הורוויץ (ק"ג). ד"ה (ושבפרה) ליישב קושיא זו, וביאר שבחבל שבפרה ובאיבוס היו רגילים שקשר אחד מהם נשאר קבוע ולא היו מחליפים ופותחים פעם זה ופעם זה ולפיכך אסור לקשור שניהם, ומשמע שכוונתו שבחבל שבפתח לא היתה קביעות אלא פותח פעם זה ופעם זה ולפיכך אף אחד מן הקשרים אינו לעולם ומותר.

וצריך לומר שהדרישה הוכרח למה שכתב משום שסבר שבאמת אילו יהיה מקום שנוהגים להשאיר צד אחד קשור, אסור לקשור שניהם מתחילה ואף שפעם פותחים זה ופעם פותחים את השני, מפני שאסור (מדרבנן) לעשות קשר כזה שלפעמים נשאר לאיזה זמן. (ואל תקשה אם כן מדוע מותר לקשור כאשר מצא קשור בפרה או באיבוס ולא חשו שישאר הקשר לאיזה זמן, שיש לבאר שזהו יסוד החילוק בין חבל שבפרה ובאיבוס לבין חבל בשני צידי הפתח, שבפרה ובאיבוס כך נהגו שבקביעות השאירו אחד הקשרים בדווקא ולא השתמשו בו כלל, ומשום כך כשמצא אחד קשור מסתמא זהו שישאר בטל גם להבא, אבל בחבל שבשני צידי הפתח שלא היה להם מנהג קבוע, יש חשש שבדרך מקרה ישאר קשר זה שעושה עתה לאיזה זמן.) ונראה שיסוד זה למד הדרישה מדברי רש"י לגבי תרי דשי שבחלוקה (ק"ב). שנקט שיכולה להתיר קשר אחד בלבד ולפשוט החלוקה 'בדוחק', ומוכח שלולי הדוחק היה אסור לה לקשור מתחילה שני הקשרים, וטעם ההיתר אינו משום שפעם מתרת את זה ופעם את זה (שאם כן אפילו יכולה לפשוט חלוקה ברווח על ידי התרת קשר אחד עדיין יש להתיר משום שאין לה קביעות איזה קשר מבטלת), כיון שאם משאיר קשר אחד מבוטל שבוע או שבועיים אסור מדרבנן, ואפילו אם פעם מתרת את זה ופעם את זה, יתכן שיארע ששבוע או שבועיים תחזור ותשתמש בקשר אחד והקשר שכנגדו יתקיים שבוע או שבועיים, והרי רבנן אסרו אפילו קשר שלשבוע או שבועיים.

אכן עצם תירוצו של הדרישה צריך ביאור, שאם כוונתו שמקרה בעלמא הוא שבמקום מסויים נהגו שבחבל שבפתח אין מבטלים הקשר, ואילו קשר שבפרה ובאיבוס נהגו לבטל, קשה שהיה על הגמרא לפרש לן דבר זה, ומסתימת הגמרא משמע שמתוך עצם האוקימתא יש לנו לידע שבפתח לא ביטלו, ובפרה ובאיבוס יש סיבה לבטל ואין צריך לגמרא לפרש זה בהדיא, וראה הערה⁹.



ומחמת כך הוכרח הדרישה לפרש טעם ההיתר בחבל שלפני הפתח משום שנהגו להתיר שני הקשרים, ואפילו אחד לא מתקיים אפילו זמן קצר, ולפיכך מותר לכתחילה.

(י) ובג' אופנים אפשר לבאר:

א. אין זה מקרה אלא סברא יש כאן, ששני צידי הפתחשנים הם ומה הנאה יש לו להשאיר קשר אחד ולא את השני, (ראה לשון השיטה להר"ן שהבאנו לעיל) אבל בפרה ובאיבוס שני הצדדים של הקשרים שונים הם, שיש מי שנוח לו תמיד להתיר הקשר שבפרה ולהולכה ללא חבל ונמצא משאיר את הקשר שבאיבוס לעולם, ויש שניחא ליה בהיפוך, שישאר החבל לעולם בפרה כדי שיוכל להשתמש בו גם במקום אחר (אמנם לפי סברא זו בפתח שלפני הבהמה טעם ההיתר משום שמתירים פעם את זה ופעם את זה (כהגהות ראמ"ה), ובדרישה משמע שנהגו להתיר שניהם וכמובא לעיל) אכן עדיין קצת דוחק יש כאן, וכי לא יתכן שבפתח יהיה נח יותר להשאיר צד אחד קשור, ומה ההכרח ששני צידי הפתח שוים לגמרי.

ב. בערוך השולחן (סימן שיז סעיף כח וכת) נתן טעם אחר (ומתוך כך שהוצרך לפירוש מחודש זה מוכח שסבר הערוך השולחן שאין לפרש בסתמא שכך היה המנהג בימי הגמרא שבפתח לא העדיפו לקיים צד אחד ובפרה ובאיבוס נהגו להשאיר צד אחד בדווקא וכפי שמשמע שפירשו הב"ח והדרישה, ונראה שטעמו כפי שכתבנו לעיל שלא היה לגמרא לשתוק מלפרש חילוק המנהגים אילו בזה תלוי עיקר הדין) מדוע המנהג חלוק וזו לשוננו, 'ולא עוד אלא אפילו יכול לקשור החבל בשני ראשי הפתח, ולא חיישינן שמא יתיר הקצה האחד מהחבל והשני יניח קשורה דהא הבהמה תצא בריוח, מכל מקום לא חיישינן לזה מפני שאין דרך בני אדם לעשות כך משום דעל פי רוב יש דלתות, וזה הוא מקרה שאין לה דלתות או נפלו, ואין עושיין זה רק באקראי ולפיכך לא חיישינן. אבל אסור לקשור חבל בהפרה סביבות צווארה וקצה השני לקשור באבוס שאוכלת שם, מפני שזה קרוב מאד שיתיר ראש האחד ויניח ראשו השני קשור, לפי שצריך לזה בכל יום'.

ג. דרך שונה לבאר החילוק בין חבל בפתח לבין פרה ואיבוס יש לומר על פי התוספות יום טוב והמלאכת שלמה על משנתנו שכתבו שקושר חבל בפתח לפני הבהמה בתרי איסרי היינו שיכול לפתוח רק קשר אחד ותצא הבהמה בדוחק, והיינו ממש כמפתח חלוקה, וטעם ההיתר הוא משום שדוחק הוא ואין עושים כן בקביעות, ולפי זה יש לומר בפשטות שלעניין פרה ואיבוס אפשר להשתמש ללא דוחק רק בקשר אחד וחוששים שישאר הקשר שכנגדו בקביעות, וזהו יסוד חילוק הדין לאסור בפרה ובאיבוס ולהתיר בחבל שבפתח.

אמנם צריך עיון, מה דוחק יש כאן, וכי כאשר קשר של צד אחת נותר דוחק לבהמה לצאת מן הפתח, והרי אין קושי לבהמה לדרוך ברגלה על החבל, או שיזיז את החבל ויניחו בתוך הדיר בצד שעדיין קשור. ומכל מקום קשה היכן רמוז דוחק זה בדברי הגמרא, דודאי אין לומר שכך היא המציאות בכל פתח. ואולי סברו התו"ט והמלאכת שלמה שמחמת כך הביא רש"י את הלישנא הראשונה שהעמידה בשני חבלים שאז דוחק הוא לבהמה לצאת כשאחד החבלים קשור.

פרק ד

יישוב דברי מרן הבית יוסף

א.

הראיה שחילוקי הדינים לא תלויים במציאות המנהג

נראה שהבית יוסף דקדק מתוך דברי רש"י בסוגיות דפרק אלו קשרים שאין לבאר טעמי חילוק הדינים על ידי אוקימתות שהכל תלוי במנהג (כדברי הדרישה והב"ח), אלא כל הסוגיות נסובו על יסוד הדין^א, ונפרט דברי רש"י שמשמע כן:

א. מכך שרש"י (קיב:) הביא הלישנא הראשונה ונטה מן הפשטות שכוונת הגמרא לקשר בשני צידי הפתח כהלישנא השנייה מוכח שסבר שבאמת בשני צידי הפתח אסור להביא חבל מביתו וכדין חבל שבפרה ובאיבוס המובא בדף קיג. בגמרא וכמבואר, ומיאן רש"י בחילוק של הדרישה שהעמיד שמנהג בני אדם שונה בחבל שבפרה ובאיבוס ובחבל שבפתח.

ונבאר בס"ד בהרחבה עניין מחלוקת הלשונות ברש"י והמסתעף מפלוגתא זו, שלענ"ד היא יסוד גדול להבנת הסוגיא.

לעיל פרק ג אות ב הבאנו שנחלקו רש"י והרמב"ם בטעם האיסור להביא חבל מביתו ולקושרו בחבל ובאיבוס, וראה שם שהבית יוסף הביא דעת הרמב"ם שמשום מוקצה הוא.

ובביאור טעם המחלוקת משמע מהשלטי הגיבורים (שבת דף מא: בדפי הרי"ף אות א') דהבין שהרמב"ם לשיטתו שקשר מן התורה אינו אלא במעשה אומן, ולכן לא אסרו קשר זה של חבל בפרה ובאיבוס שאינו מעשה אומן ואף אילו יבטל הקשר לעולם לא יהא אלא איסור דרבנן, ומשום כך פירש הרמב"ם שיסוד האיסור משום מוקצה הוא, וראה בהערה מה שיש לעיין לפי פירוש זה.

אבל נראה שמרן הבית יוסף הבין באופן שונה את יסוד טעמו של הרמב"ם לפרש שלא כרש"י את הסוגיא לגבי מביא חבל, וסבר שמחלוקת הלישנאות שברש"י לגבי קושרין חבל לפני בהמה ומחלוקת רש"י והרמב"ם בטעם האיסור להביא חבל דעלמא מביתו ולקושרו

יא. ומדובר שאין מנהג ידוע, ומסתבר שאם יהיה מקום שיש בו מנהג מסויים, הולכים אחר המנהג.

בפרה ובאיבוס תלויים זה בזה, ולהלן נבאר בס"ד.

בדעת הטור כתב הבית יוסף 'ורבנו כתב כל"א' דהיינו כלישנא השנייה ברש"י שהעמידה בקושר שני צידי החבל וקמ"ל שמותר, ולגבי טעם האיסור בחבל דעלמא להביא מביתו כתב הבית יוסף ש'דברי רבנו [- הטור] נוטים לדברי הרמב"ם', ולא התפרש בדברי הבית יוסף מניין דקדק שהטור נוטה לדברי הרמב"ם.

בספר איל משולש קושר ומתיר (עמ' 257) הבין שהבית יוסף למד שהטור הלך בשיטת הרמב"ם מכך שנקט הטור 'מטלטלין חבל גרדי' ומשמע שעל 'טלטול' בא לדון והיינו משום מוקצה. ותמה האיל משולש שהרי מהמשך לשון הטור משמע כשיטת רש"י, וזו לשון הטור, 'מטלטלין חבל גרדי לקושרו באבוס ובפרה, ולא חיישינן שמא יתיר ראש האחד ויניח השני קיים אבל חבל דעלמא לא' ומפורש כדברי רש"י שדנים האם לחוש שיבטל קשר אחד לעולם, ומשמע שהוא הוא החשש שמחמתו אסור בחבל דעלמא, והיאך כתב הבית יוסף שדברי הטור נוטין לשיטת הרמב"ם.

ונראה שהבית יוסף הבין שמתוך שפירש הטור כלישנא השנייה ברש"י על כורחך צריך לומר שמפרש את המשך הגמרא כשיטת הרמב"ם⁽²⁾, וכאמור לעיל שמחלוקת הלישנאות היא יסוד מחלוקת רש"י והרמב"ם בפירוש הסוגיא⁽³⁾.

וביאור העניין כך הוא:

לפי הלישנא השנייה ברש"י קמ"ל משנתנו שמותר לקשור שני קצות החבל בפתח שלפני הפרה (או ברגלה), וקשה מאי שנא משני קצות החבל שאסור לקושרם במביא חבל מביתו לקושרו בפרה ובאיבוס כמבואר בסוגיית הגמרא בדף קיג.

ומפני שהרמב"ם הלך בשיטת הלישנא השנייה והוקשה לו כנ"ל, הוכרח לבאר שבאמת אין איסור לקשור חבל בשני קצותיו מצד דין קושר ואין חילוק בין פתח לבין פרה ואיבוס, ועל

(יב). אולי הבית יוסף רמז לן מקורו בכך שבסמוך למה שכתב שהטור פירש כהלישנא אחרינא כתב שלשיטת הרמב"ם מיושב החילוק בין מביא מביתו לבין מצא קשור בצד אחד, אבל לשיטת רש"י קשה, וכפי שהבאנו לעיל, וכוונתו שהסוגיות תלויות זו בזו, והטור שפירש כלישנא אחרינא בעניין חבל שבפתח יפרש כהרמב"ם בסוגיית חבל שבפרה ואיבוס, ולשיטתם הסוגיא שם מבוארת אבל לרש"י קשה וכו'. ועדיין צריך עיון אם אכן רמז יש כאן.

(יג). אמנם עדיין קשה מה שהבאנו מהאיל משולש ולא מצאתי תירוץ לזה.

כורחך יש למצוא טעם אחר לאיסור מביא חבל מביתו וקושרו בפרה ובאיבוס, וחידש הרמב"ם שמשום מוקצה הוא, ולאכפשטות הסוגיא בדף קיג ע"א שמשמע שהנדון הוא איסור קושר וכפירוש רש"י (ראה בנושאי כלי הרמב"ם שם שהקשו עליו שמשמעות הסוגיא בדף קיג ע"א כרש"י).

והלישנא הראשונה ברש"י פירשה את סוגיא דחבל באיבוס ובפרה כפירוש רש"י שם משום איסור קושר, וממילא הוכרחה לנטות מהפשטות בסוגיית חבל שבפתח ש'תרי איסרי' (כשאר שני קשרים שבפרק זה) היינו שני קשרים בשני צידי החבל, שהרי בסוגיית חבל ואיבוס מבואר שאסור לעשות שני קשרים בשני צדדים. ולכן העמידה לישנא זו שחבל שלפני הפתח שהתירה המשנה היינו שני חבלים זה למעלה מזה, אבל באמת קשר שמשני צידי החבל אסור.

העולה מן האמור

העולה מן האמור בקצרה הוא שאם נפרש את שתי סוגיות הגמרא זו שבדף קיב ע"ב וזו שבדף קיג ע"א כפשוטן נמצא שסותרות הן זו לזו, שבחבל שלפני בהמה מתירים שני קשרים שבשני איסרי, ואילו בפרה ובאיבוס אוסרים שני קשרים.

ועל כורחנו יש לנטות מן הפשטות באחת מן הסוגיות, ובזה נחלקו הראשונים.

רש"י בלישנא הראשונה סבר שיש לנטות מהפשטות ב'תרי איסרי' ולפרש שלא התירה הגמרא בחבל שבפתח אלא בשני חבלים זה למעלה מזה, אך בשני צדדי החבל אסור וכפשטות הסוגיא של חבל בפרה ובאיבוס.

ואילו הרמב"ם והלישנא אחרינא ברש"י סברו שחבל בשני צדדיו מותר וכפשטות הסוגיא בתרי איסרי, ולכן נטה הרמב"ם מן הפשטות בביאור איסור בפרה ובאיבוס וכתב שאינו משום קושר אלא דין צדדי הוא משום מוקצה. וצריך לומר שהלישנא אחרינא סברה כהרמב"ם שהאיסור בפרה ובאיבוס מטעם מוקצה הוא.

נמצא שנחלקו הרמב"ם והלישנא הראשונה ברש"י לדינא האם מותר לקשור חבל בתחילה בשני צדדיו, שרש"י בלישנא הראשונה אסר, ולהרמב"ם מותר.

וכדכתבתי שהמחלוקות הנ"ל תלויות זו בזו מצאתי מפורש במרכבת המשנה (רמב"ם שבת י,

ג, ראה דבריו בהערה^ד.

כאיזו לישנא סבר רש"י

מתוך פירוש רש"י בדף קיג ע"א לגבי חבל בפרה ובאיבוס למדנו שהכריע כלישנא הראשונה שהביא בדף קיב ע"ב לעניין חבל שלפני הפתח, שהרי ללישנא אחרינא הכרח הוא לפרש כהרמב"ם בסוגיית חבל שבפרה ובאיבוס וכמבואר.

ממילא אין לפי רש"י שום חילוק בין מקום שנהגו להשאיר קשר אחד מסויים לבין מקום שלא נהגו קביעות כזו, שהרי לשיטתו במשאיר קשר אחד מבוטל אסור תמיד ולא מצא רש"י שום חילוק בזה עד שהוכרח לנטות מן הפשטות בביאור סוגיית חבל לפני הפתח כמבואר.

ישוב המקור של הבית יוסף לכך שהטור סבר כהרמב"ם בסוגיית חבל בפרה ובאיבוס

ומיושבים היטב דברי הבית יוסף שכתב על הטור שדבריו נוטין לדברי הרמב"ם, ולא מהלשון 'מטלטלין' דקדק הב"י כן אלא מכך שהטור כתב כלישנא בתרא ברש"י שחבל שלפני הפתח היינו ב' קשרים בשני קצות החבל, וממילא מוכרח הטור לפרש סוגיית הגמרא בחבל שבפרה ובאיבוס כהרמב"ם וכמבואר.

ראייה ב' שלרש"י לאו בחילוק המנהגים תליא מילתא

ב. מכך שרש"י (קיב.) נקט 'בדוחק' לגבי תרי דשי שבמפתח חלוקה משמע שלולי הדוחק היה אסור לה לקשור מתחילה שני הקשרים, ואם כן בחבל שבשני צידי הפתח שאפשר להוציא הפרה בלא דוחק בהתרת קשר אחד יש לן לאסור, והדין תלוי במהות הקשר אם דוחק הוא לבטלו אם לאו, ואילו הדין תלוי במנהג למה לא פירש רש"י בפשטות שבחלוק נהגו שלא

(ד). זו לשונו: "נראה דרבנו [- הרמב"ם] מפרש דברי ר' אליעזר בן יעקב בשני אופנים או שקושר החבל לפני בהמה או שקושר צד אחד באבוס וצד אחד ברגלה דהא ליכא למיחש שמא יתיר אחד ויניח השני דומיא דכל הנך תרתי אסירייתא דפתחי חלוק ונודות יין. ומשו"ה לא מפרש רבנו כפירש"י דטעם איסור חבל דעלמא משום איסור קשירה אלא משום מוקצה גרידא וגריס כגירסת הרי"ף הכא בחבל גרדי דאמר שמואל כלי קיואי וכו' משא"כ בחבל דעלמא שהוא מוקצה בעינן שיהא קשור צד אחד מבעוד יום בפרה או באבוס דהו"ל ייחוד". וראה עוד שם שעל פי זה ביאר דעת הרמב"ם לעניין גזירת חבל דגרדי אטו חבל דעלמא ולישנאות התוספות בזה.

לבטל הקשר^{טו}, אכן אין זו ראייה מכרעת שאולי במקום דוחק אין הדין תלוי במנהג, ובאופן שאין דוחק חילוקי הדינים שבגמרא מקורם במנהגים שונים.

ב.

פירוש הבית יוסף בביאור הקמ"ל לפי רבנו ירוחם

בביאור הקא משמע לן לגבי תרי דשי שבמפתח חלוקה הביא הבית יוסף את דברי רבנו ירוחם (הובאו לעיל פרק א אות ב') וכתב שעל פי זה הקא משמע לן 'דאף על גב דמבטיל לה לקצת ימים לא מבטיל לה לעולם וכמו שכתב הרמב"ם דאינה של קיימא אלא פעם קושר ופעם מתיר'. בפשטות היה נראה דכוונת הב"י שאינו מבטל לעולם אף אחד מן הקשרים אלא קושר ומתיר פעם את זה ופעם את זה (וכעין פירוש השיטה לר"ן והמאירי שהבאנו לעיל), וממילא אין שום חשש שיהא כאן קשר שנשאר לזמן.

אבל אין לפרש כך דאם כן למה האריך הבית יוסף כל כך ונקט בפתח דבריו 'דאף על גב דמבטיל לה לקצת ימים לא מבטיל לה לעולם', והרי אינה מבטלת כלל אף אחד מן הקשרים ואפילו לקצת ימים, אלא היה לו לנקוט שקא משמע לן שאינה מבטלת כלל אף אחד מן הקשרים אלא פעם משתמשת בזה ופעם בזה ולהיפך מן ההוא אמינא ש'מהו דתימא חדא

טו). כמו כן מוכח מתיבת 'בדוחק' שטעם ההיתר אינו משום שפעם מתרת את זה ופעם את זה, שאם כן אפילו יכולה לפשוט חלוקה ברווח על ידי התרת קשר אחד עדיין יש להתיר משום שאין לה קביעות איזה קשר מבטלת, אלא ודאי לפי רש"י אין להתיר אלא באופן שפותחת את שני הקשרים מחמת שדוחק לה לפתוח רק אחד. ונראה הטעם משום שהמשאיר קשר אחד מבוטל שבוע או שבועיים אסור מדרבנן (ראה בב"י שם), ולפיכך אפילו אם פעם מתרת את זה ופעם את זה, יתכן שיארע ששבוע או שבועיים תחזור ותשתמש בקשר אחד והקשר שכנגדו יתקיים שבוע או שבועיים, והרי רבנן אסרו אפילו קשר שלשבוע או שבועיים.

וראה לעיל בהערה ט' שכתבנו שמחמת כך הוכרח הדרישה לפרש טעם ההיתר בחבל שלפני הפתח משום שנהגו להתיר שני הקשרים וכמובא לעיל, ולא פירש כההגהות ראמ"ה שבחבל שלפני הפתח לא נהגו קביעות בקשר מסויים אף שנהגו להשאיר צד אחד קשור.

אמנם הבית יוסף מציין בפירוש הדרישה כיון שאם כדבריו שבחבל שלפני הפתח קא משמע לן שמותר מפני שנהגו להתיר שני הצדדים, מנלן לרש"י שבמפתח חלוקה דוחק לה להשתמש בקשר אחד בלבד, אולי יכולה לפשוט ברווח אפילו בקשר אחד אלא שכך היה המנהג שפותחת שני הקשרים, ומה חילוק יש בין חלוקה לחבל שלפני הפתח.

מינייהו מבטיל לה לעולם'.

אלא משמע שסבר הבית יוסף בדעת רבנו ירוחם שאף על פי שמשמשת פעם בזה ופעם בשכנגדו, מכל מקום יתכן שאחד הקשרים ישאר לאיזה זמן וכלשונו ש'מבטיל לה לקצת ימים' ואעפ"כ מותר, וצריך ביאור טעמו.

עוד קשה מה ראה הבית יוסף לציין שכן כתב הרמב"ם, וכי סברא זו שפעם פותחת את זה ופעם את השני מחודשת היא שצריכה חיזוק וראיה מן הרמב"ם, ומה עניין הרמב"ם לכאן. וביותר יש לתמוה (ראה שכן הקשו בהגהות והערות על הבית יוסף בטור בהוצאת מכון שירת דבורה הערה מח) שלפי הרמב"ם לא אכפת לן שבאמת מתבטל הקשר לקצת ימים, שהרי לדעתו (הרמב"ם סבר שקשר דאורייתא הוא רק של אומן ושל קיימא, ורבנן אסרו של קיימא לחוד או של אומן לחוד, והגדרת 'של קיימא' אחת היא לדאורייתא ולדרבנן) כל קשר שאינו לעולם מותר לכתחילה אם אינו של אומן^{טז}, ולפיכך כיון שאינה מבטלת לעולם אלא לקצת ימים הרי זה מותר, אבל רבנו ירוחם סבר כרש"י והרא"ש (וכמפורש בבית יוסף שם) שכל קשר שעומד איזה זמן אסור מדרבנן, ומדוע מותר לכתחילה מחמת שפעם קושר ופעם מתיר, שלפי הגדרת הבית יוסף באופן זה נחשב שמבטלת לקצת ימים. תינח לעניין חטאת נפטר בכך כיון שאינו לעולם אבל למה לא אסור מדרבנן מחמת ש'מבטל לקצת ימים', ובין כך ובין כך אינו מובן מה הביא הבית יוסף להקיש מהרמב"ם לרבנו ירוחם בביאור מסקנת הגמרא וכאמור שאינם שווים בשיעור זמן קיום הקשר לעניין איסור דרבנן.



ג.

שיעור זמן קשר של קיימא

להבנת יסודות הסוגיא נקדים לדון בשיעור הזמן המחשיב קשר ל'של קיימא'.

רש"י בפרק אלו קשרים נקט ד' פעמים בלשון 'לעולם' להגדיר קשר של קיימא.

טז. ראה בפרי מגדים (משבצות זהב אות א) שכתב: "ולרמב"ם יש לומר קיימא ואין קיימא היינו: לעולם מקרי קיימא, ולזמן, אך לחצי שנה מיקרי שאין קיימא". וכך גם בפירושו למגן אברהם (אשל אברהם אות ג): "ודאי להרמב"ם משמע כל שאין קיימא לעולם ... מותר לכתחילה אך שהוא לימים הרבה". וכן פסק במשנה ברורה שיו סק"ה ובעוד מקומות. אמנם ראה בהגהות מימוניות ובשלטי הגיבורים על הרמב"ם הלכה ג.

א. בתחילת הפרק (שבת קיא: ד"ה ואלו קשרים): 'ואלו קשרים - המנוין באבות מלאכות, דקתני הקושר והמתיר קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם, דומיא דקושרי חוטי יריעות הנפסקות'.

ב. שם (ד"ה זממא): 'זממא - מנקבין לנאקה בחוטמה, ונותנין בה טבעת של רצועה, וקושרין אותה ועומדת שם לעולם'.

ג. שם (קיב. ד"ה בדאושכפי. על הגמ' שמבארת מהו קשר שחייב עליו חטאת): 'בדאושכפי - בקשר שהאושכף עושה, כשתוחב הרצועה במנעל קושר קשר מתוכו שלא תוכל לצאת, והוא קיים לעולם'.

ד. שם (קיג. ד"ה לא יהא קושר. לגבי חבל דלי שנפסק אסור לקושרו): 'לא יהא קושר - דקשר של קיימא הוא לעולם'.

וכן כתב גם רש"י בפסחים (יא. ד"ה קשר): 'קשר של קיימא - שהוא עשוי שלא להתירו לעולם הוי אב מלאכה, במסכת שבת'.

לכאורה דברי רש"י ברור מללו שקשר של קיימא היינו המתקיים לעולם ובדומה לקושרי היריעות במשכן.

והנה פלא הוא שהבית יוסף בתחילת סימן שי"ז הביא ב' מלשונות רש"י הנ"ל, וכתב 'נמצאנו למדין דקשר של קיימא מיקרי קשר דבר שקושרו על דעת שיעמוד לעולם' והיינו כפשטות משמעות לשון רש"י וכמבואר. אכן מיד בסמוך כתב הבית יוסף 'ולדעת רש"י והרא"ש קשר העשוי להתקיים ימים רבים, אע"פ שקושרו הדיוט חייב חטאת'. ולא פירש הבית יוסף מדוע שינה לשונו בפתע ותחת 'לעולם' נקט 'ימים רבים', שודאי משמעות לשון זו שיעורה פחות מ'לעולם'.

בהמשך דבריו דן הבית יוסף בפירוש בשיעור הזמן המחייב חטאת, וכתב: 'ולענין עד אימתי יהיה עומד להתקיים ולא יתחייב חטאת, נראה מדברי רש"י שכתב ופעמים שמתקיים שבת או חודש, דכל שאינו עומד להתקיים יותר מחודש פטור, וכל שעומד להתקיים יותר מחודש חייב'. וקשה, וכי יותר מחודש זהו 'לעולם' שכתב רש"י, וזהו 'על דעת שיעמוד לעולם' שכתב הבית יוסף עצמו בהגדרת קשר של קיימא וכמובא לעיל.

ונהי שלמד הבית יוסף מלשון רש"י 'שבת או חודש' ששיעור חיוב חטאת הוא מחודש

והלואה, מכל מקום היה עליו לדון ליישב לשונות 'לעולם' שכתב רש"י וכתב הוא עצמו, כפי שבהמשך דבריו ביאר הב"י לעניין קשר המותר לכתחילה שמה שכתב רש"י שהוא העשוי בכל יום להתרה אינו בדווקא אלא כל שבעה ימים (או ג') נקרא 'אותו יום' לעניין זה, ומדוע לשון 'לעולם' אינה צריכה יישוב וביאור לפי הבית יוסף. (ובאמת ראה שהב"ח שם בתחילת סימן שיז וכן הט"ז או"ח שיז ס"ק א חלקו על הבית יוסף ופירשו ברש"י שחיוב חטאת אינו אלא בקושר לעולם [דהיינו שבדעתו לקיימו כל זמן שאפשר לו להתקיים]).



ד.

ב' עניינים חלוקים הם בהגדרת 'קיימא' הא' צריך 'לעולם' והעניין הב' די לו בזמן ארוך

ונראה שלדעת הבית יוסף שני עניינים נפרדים יש בהגדרת קשר של קיימא. האחד הוא משך הזמן שבדעת הקושר לקיים קשר זה, והשני הוא משך הזמן שהקשר מטבעו עשוי להתקיים.

שגדר 'קשר של קיימא' נקבע או על פי דעת הקושר בפועל, או על פי מהות הקשר אם עשוי לקיימו אם לאו, ושיעור הזמן שצריך שיתקיים הקשר כדי שייחשב 'של קיימא' אינו שווה בכל עניין אלא תלוי באופן שמחמתו נחשב הקשר לשל קיימא. וכך היא חלוקת הדינים.

הגדרת קשר של קיימא היא קשר שמטבעו עומד לעולם, ולאידך גיסא, קשר שעשוי שיתירוהו זהו קשר שאינו של קיימא.

כבר דנו האחרונים^(יז) מה הטעם לכך שרק קשר של קיימא אסרה תורה וחקרו אם משום שמהות מלאכת קושר היא חיבור של שני קצות חבל זה לזה, וחיבור שאינו מתקיים אינו חיבור. או שעצם הקשר הוא המלאכה אך אין שם קשר אלא על קשר המתקיים. ובין כך ובין

(יז). ראה אבני נזר סימן קפ"ג מנחת שלמה חלק ב פ"ב ועוד. ועיין בספר שלמי ניסן על פרק אלו קשרים שהאריך בזה (בפרק ד' ועוד).

כך מהות עניינה של מלאכה זו של קשירה היא לקיימא, ואם הקשר אינו מתקיים אין כאן כלל מלאכה.

וחילוק יש בהגדרת 'קיימא' בין קשר שהקושרו חשב בהדיא לקיימו, לבין קשר שלא חשב קושרו על זמן קיומו. דבקשר שנעשה בסתמא ולא חשב בדעתו אם יתקיים תלוי הדין במהות הקשר ובטבעו, שכשמהותו ועניינו שיתקיים לעולם, וכגון קשר הגמלים והספנים בזממא גופא ובאיסטרידא גופא הנדון בגמרא (קיא:), הרי זה 'קשר של קיימא' וחייב חטאת. ולעניין זה דווקא לעולם ממש מחשיב ל'של קיימא' וכלשונות רש"י שהבאנו לעיל דקשר בזממא לעולם הוא, אבל קשר שאין טבעו להתקיים לעולם, ואפילו אם טבעו להתקיים לזמן ארוך, אין זה קשר של קיימא.

אבל הקושר על דעת מפורשת לקיים קשר זה, בזה אין צריך שיתכוון לקיימו לעולם כדי שייחשב 'של קיימא' אלא די שיתכוון לקיימו זמן ארוך, ושיעור הזמן הוא חודש או חצי שנה וכפי שדן בזה הבית יוסף בסי' שיז. ובאופן זה אפילו אם בדעתו להתיר קשר זה בודאות כעבור הזמן הארוך הנ"ל, מכל מקום קשר של קיימא הוא מחמת דעתו לקיימו.

אכן קשר שרגילות לקיימו כגון בזממא גופא ובאיסטרידא גופא הנ"ל אף הקושרו בסתמא נחשב כמי שדעתו במפורש לקיימו לעולם, שכל הקושר על דעת הרגילות הוא קושר. וכן הדין בקשר שאינו מתקיים לעולם ממש אך רגילות לקיימו לזמן ארוך (ושיערו חודש או חצי שנה וכדלעיל) גם הקושרו סתמא ללא דעת כלל הרי זה כקושר על דעת לקיימו והוי קשר של קיימא וכפי שכתבנו שבדעת מפורשת די בחודש להחשיבו ל'של קיימא', שכל הקושר על דעת הרגילות הוא קושר^(ח).

נמצא שבפועל אין אופן שיהיה קשר 'סתמא' בסוג קשר שרגילים לקיימו, דאם רגילים שוב אין זה סתמא. אם כן לכאורה אין שום נפקותא במה שכתבנו לחלק בין קשר שטבעו לקיימו לעולם, לבין קשר שרגילים לקיימו זמן ארוך אך לא לעולם^(ט).

יח). באופן שהקשר מטבעו עומד לעולם כגון קשר דוממא ודאיסטרידא גופא הנ"ל אך הקושר מתכוון במפורש להתירו באותו היום, ראה בביאור הלכה בתחילת סימן שיז שנחלקו הפוסקים בזה, דהט"ז כתב שהולכים אחר דעת הקושר ואין זה 'קשר של קיימא' והבית מאיר כתב שהולכים אחר רגילות העולם שמקיימים קשר זה, ואין בכח דעת הקושר להוציאו מכלל 'קשר של קיימא' דאורייתא. וכן דעת המשנה ברורה.

אמנם נראה שבמקום שספק הוא האם קשר זה רגילות לקיימו או לאו, שייך 'סתמא' אף לפי צד הספק שזהו קשר המתקיים.

וסברא פשוטה היא, דזיל בתר טעמא, ש'סתמא' הוי כמפרש משום שדעתו של אדם על המנהג. אבל אם בשעה שקושר אינו יודע בוודאות מה המנהג בזה ממילא דעתו אינה ברורה ואין כאן דעת מפורשת בשעת הקשירה, וזו קשירה בסתמא היא. ואם יתברר לן אחרי כן שקשר זה רגילות לקיימו, נמצא שלפנינו קושר בסתמא קשר שרגילים לקיימו^(ב).

ובאופן זה של ספק נאמר חילוק הדין דלעיל, שאם יתברר לן שקשר זה רגילות לקיימו לעולם, הרי זה קשר של קיימא דאורייתא אף שלא התכוון כלל לקיימו, אבל אם יתברר לן שרגילות לקיים הקשר זמן ארוך אך לא לעולם, אין זה קשר של קיימא מן התורה כיון שאין כאן דעת מפורשת לקיים הקשר זמן ארוך.

הגדרת מהות הקשר נקבעת ע"פ תכונתו התמידית, אך שם הקשר ניתן לקביעה גם ע"פ זמן קיומו בפועל

וסברת חילוק זה היא שכאשר קשר עשוי לעמוד לעולם יש עליו שם 'קשר של קיימא' ללא תלות בדעת הקושר, כיון שמהותו וייעודו של קשר זה להיתקיים^(א).

אך קשר שלא לעולם עשוי אלא לזמן ארוך, אדרבה מהות הקשר וייעודו הוא שיתירוהו ביום מן הימים, ואין עליו שם של 'קיימא' מחמת עצמו. ואף שבאמת קשר שעומד חודש כבר נחשב 'קיימא' מן התורה, כל זה לעניין עמידת הקשר בפועל וכדלהלן בסמוך, אבל לעניין הגדרת טבע ומהות הקשר רק 'לעולם' ממש מועיל לו, שטבעו ומהותו של דבר נקבע על פי תכונתו התמידית, אבל זה עשוי שיתירוהו בעתיד, ושוב אי אפשר לומר שטבעו לקיימא.

(ט). היינו מה שהתחדש לעיל שזה שאינו לעולם לא נחשב של קיימא אם קשרו בסתמא, ואין בזה שום נפקותא משום שבמציאות לא שייך בו סתמא אלא הקושרו הוא כמתכוון לקיימו זמן ארוך, ובמתכוון די בחודש.

(כ). ולא אמרינן שקושר על דעת הרגילות וסומך דעתו על המנהג אף שאינו יודע מהו, וכשם שהתברר לן אחר כך לעניין מהות הקשר שרגילים לקיימו כך התברר לן שדעתו היתה לקיימו, שהרי סברא זו ש'סתמא' היא כדעה מפורשת לעשות באופן הרגיל אינה משום תנאי שמתנה הקושר שכל מה שעושה יהיה דינו כפי הרגילות, אלא אנו יורדים לדעתו ואמרינן שמציאות היא שכך דעתו של אדם כשעושה דבר ללא מחשבה מפורשת לעשות באופן הרגיל, ובמקום שאין ידיעה מהו האופן הרגיל ממילא אין דעתו על כך.

(כא). אמנם כשיש דעה מפורשת להתירו מיד, ראה לעיל שנחלקו בזה הפוסקים.

והגדרת קשר זה שמטבעו אינו לעולם תלוייה בדעת הקושרו, שאם מתכוון לקיימו זמן ארוך (כשיעור שכתב הב"י חודש או חצי שנה וכדלעיל) הרי הוא 'של קיימא', ודי בזה כיון שלא את טבע הקשר אנו באים לקבוע אלא את המציאות בקשר מסויים זה אם יעמוד אם לאו, וכל שנעשה בכוונה לעמוד חודש הרי מעשה קשירה וקשר זה נחשבים 'קיימא'.

לפי זה יש לומר שכאשר עושה שני קשרים ויש חשש שלא ישתמש אלא בחד מהם וכגון תרי דשי שבמפתח חלוקה, וכן בקשר אחד שיכול לבטלו כגון בקדירה של בשר שיש לה שלאכא (קיב: וראה רש"י ותוספות) שחוששים שיוציא תמיד את התבשיל דרך השלאכא והקשר שעושה עתה יתבטל לעולם, הרי זה קשר סתמא ללא דעת מפורשת כיון שספק וחשש בעלמא הוא, ואין ודאות שאכן ישאיר את אחד הקשרים לעולם (דבאופן שמתכוונת במפורש להשאיר הקשר לזמן ארוך, ודאי הוי 'של קיימא' וכל נדון הגמרא על קושר בסתמא הוא, ופשוט הוא).



ה.

ביאור הבנת הב"י את מסקנת הגמרא לרבנו ירוחם ורש"י

ולפי המתבאר מובן היטב מה שכתב הבית יוסף שהסלקא דעתא והמסקנה לפי רש"י ורבנו ירוחם היא האם לעולם היא מבטלת את הקשר. דאין כוונתו שדנים על מציאות הקשר שעושה עכשיו שאולי תשאירו לעולם והמסקנה שלא תעשה כן, אלא סבר הבית יוסף שמדובר באופן שהיא אינה עוסקת במחשבותיה כמה זמן ישאר הקשר, ואנו חוששים שתשתמש בדוחק וישאר הקשר זמן ארוך בשיעור של קיימא דהיינו חודש או חצי שנה, אלא דכיון שחשש הוא ולא ודאי נמצא שאין כאן דעת הקושר ל'קיימא' (אפי' לכשיתברר שהיא ביטלה את הקשר) ועלינו לדון על פי מהות הקשר וטבעו כמבואר.

ובהוא אמינא סלקא דעתא שיש המשתמשים בדוחק בקשר אחד לעולם, ולפיכך אם אכן יתאמת החשש ויתברר שזו מן הנוהגים כך היא, נמצא שהקשר המתבטל הוי במהותו קשר של קיימא דאורייתא, והרי זה חשוב 'קשר של קיימא' אף בסתמא (ובתנאי שיתקיים בפועל זמן ארוך כשיעור קיימא) מחמת טבעו ומהותו.

ומסקנת הגמרא היא שאף הרגילים להשתמש כךמכל מקום לא לעולם הם משאירים קשר אחד, וכלשון הב"י 'שרי משום דלא עבדא הכי לעולם' אלא 'כמו שכתב הרמב"ם' ש'פעם קושר ופעם מתיר', דהיינו שלא אכפת לן אם באמת ישאר קשר אחד חצי שנה או יותר ואף שזהו שיעור זמן 'של קיימא', דכיון שלא לעולם מתקיים קשר כזה שוב אין לו הגדרת 'של קיימא' מחמת עצמו, ומשום כוונת הקושר לא נעשה 'של קיימא' כיון שקושרת בלא שום כוונה מפורשת שספק הוא ואין לידע איזה מן הקשרים הוא שישאר (ראה לשון רש"י שם), וממילא אפילו אם באמת ישאר חצי שנה או יותר אינו 'קשר של קיימא'.

אכן עדיין יש לעיין מניין להב"י שזו כוונת רבנו ירוחם שהוא אמינא ובמסקנה, ולכאורה בדברי רבנו ירוחם אין רמז לזה אלא משמע שעיקר היתר המסקנה הוא משום ש'עשויים' להתירם תמיד וכדלעיל^{כב}.



ו.

ישוב הקושיא היאך הביא הב"י ראייה מהרמב"ם לרש"י

ומובן לפי זה היאך הביא הב"י ראייה מדברי הרמב"ם שנחלק על רש"י בשיעור זמן 'קיימא', שיש לומר דלעניין הגדרת הקשר על פי טבעו ומהותו שוים הרמב"ם ורש"י שרק המתקיים לעולם ממש ייעשה ל'קשר של קיימא', ולא נחלקו אלא כאשר יש לו דעת מפורשת לקיימו, שאז סבר רש"י שדי בחודש או חצי שנה להחשיבו 'של קיימא' ובפחות מכך הוי קיימא דרבנן.

ואדרבה, לפי הבנת הבית יוסף פירוש ההוא אמינא והמסקנה לפי רש"י הוא כפירוש הרמב"ם, דהרי לדעת הרמב"ם קשר דאורייתא הוא דווקא בקשר של אומן שמתקיים לעולם, אבל אומן ולא מתקיים לעולם או מתקיים לעולם ושל הדיוט זהו קשר דרבנן, וודאי לא דנה הגמרא האם קשר של מפתח חלוקה ושל נודות יין וכדו' הוא קשר של אומן או לאו, אלא הנדון הוא לעניין קשר דרבנן שודאי קשרים הנ"ל אינם של אומן ואין הנדון אלא אם הוא

כב). ואולי למד הב"י מהמשך דברי ר"י לעניין דלי שכתב שיעמוד הקשר לעולם, ואף שבכל הסוגיא לא נקט אלא ימים רבים, ויש לעיין.

קשר המתקיים לעולם ואסור מדרבנן או שלא לעולם הוא מתקיים ומותר מלכתחילה, והם הם הדברים ממש שפירש הבית יוסף בדעת רש"י ורבנו ירוחם בביאור הגמרא.

ז

קושיא על רש"י בדין מנעל דרבנן, ותירוצה על פי המבואר

לפי זה מיושבים היטב דברי רש"י (ק"ב. ד"ה בדרבנן) שכתב לגבי קשר שאסור מדברי חכמים שפירשה הגמרא מהו, וזו לשונו, 'בדרבנן - כשקושרים סביב רגלים אין קושרין בדוחק, שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור, ומיהו, קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו'. ויש להקשות לפי מה שכתב הבית יוסף ששיעור קשר דאורייתא לפי רש"י הוא חודש או חצי שנה, וכי לא יארע שחצי שנה לא יהיו גשמים וטיט, ואם כן חד מן רבנן שקושר נעלו בסוף החורף למה אין זה קשר של קיימא שיתקיים חצי שנה. ובפרט קשה אם דעת רש"י שכל קשר שמתקיים יותר מחודש הוי דאורייתא^{כג}.

ולפי המתבאר יש לומר שכיון שרגילות היא להתיר קשר מנעל דרבנן בשעת הטיט שוב אין כאן דעת הקושר לקיימו זמן רב, שבשעת הקשירה אינו מברר בדעתו כמה זמן יעבור עד שירדו גשמים אם בעוד שבוע או בעוד חצי שנה, ואין כאן קושר על דעת לקיימו זמן ארוך, ולו היה הקשר מתקיים לעולם היה נאסר מחמת מהות הקשר וכמבואר, אך כיון שמתירים אותו בשעת הטיט נמצא קשר זה תלוי בדעת הקושרו, וכיון שאין כאן דעת לקיימו זמן ארוך אפילו אם באמת יתקיים הקשר חצי שנה לא אכפת לן.

כג). כל זה נכון אם נפרש ששעת הטיט היינו ימות הגשמים, אמנם ברבנו ירוחם נתיב יד' כבת 'כשעושה טיט' ומשמע שרבנן היו מדי פעם עוסקים בטיט, ואפשר שדרכם לעשות כן יותר מפעם בחודש, ולכל הפחות אפשר שיעשה בטיט יותר מפעם בחודש ולא קשה כלום.

ח.

ישוב תמיהת האחרונים על דברי הב"י בסוגיית חבל בפרה ובאיבוס

על פי זה נראה לבאר קושיית הבית יוסף ותירוצו על רש"י בסוגיית חבל שבפרה ובאיבוס. שלעיל ביררנו שלדעת רש"י אין חילוקי הדינים בפרק אלו קשרים תלויים במנהגים השונים שבקשרים שנדונו בגמרא, אלא כל הסוגיות עוסקות באופן של סתמא וללא רגילות ידועה או דעה מפורשת, והתבאר שההוא אמינות והמסקנות שבפרק זה דנות על מהות הקשר אם עשוי הוא לעולם אם לאו כמפורש בב"י.

לאור הנ"ל הוקשה לבית יוסף על רש"י שאין סיבה להקל במצא צד אחד קשור יותר מהמביא חבל מביתו, שאף שבפועל אם אכן יתאמת החשש וישאיר קשר אחד נמצא שהמביא חבל שעושה שני קשרים עכשיו ממה נפשך עשה הקשר שיתקיים, מה שאין כן בעושה קשר אחד שאפילו אם יבטל קשר אחד אולי יהיה זה הקשר שמצא עכשיו קשור, מכל מקום סוף סוף בין בעושה קשר אחד ובין בשניים ישנו חשש שהקשר שעושה עכשיו ישאר לעולם, ומבואר בכל הפרק שאפילו מחמת חשש כזה אוסרים עליו לעשותו ומשום כך ס"ד לאסור בתרי דשי ובנודות של יין וכו', ואף אם מצאה קשר אחד בחלוקה אסרינן עליה לקשור השני (דלא נזכר בשום מקום שההוא אמינא לאסור אמורה רק בחלוקה חדש שבאה כעת לעשות שני הקשרים), וכעין זה ממש יש לאסור על המוצא צד אחד קשור (ומה שמותר למסקנה הוא מטעם אחר כמבואר לעיל, וראה להלן מדוע מסקנת הגמרא בתרי דשי לא תועיל לחבל בפרה ובאיבוס).

והוסיף הבית יוסף שכיון שהאיסור תלוי בשם הקשר, שקשר שמהותו לעולם הוא זה שאוסרים לעשותו אף כשקושר בסתמא ומפני שחוששים שאם יתקיים יהיה קשר דאורייתא מחמת טבעו, אם כן במוצא חבל קשור בפרה ובאיבוס יש יותר שם 'של קיימא' כיון שכבר גילה בדעתו שמשאיר אחד הקשרים ועשוי הוא להתקיים, אבל במביא חבל מביתו אין כאן שום גילוי דעת ומהיכא תיתי ליתן לקשר זה שם 'קשר של קיימא'.

ועניין זה של גילוי דעת שייך רק בחבל אשר אין בו טבע מעצמו שאינו עשוי לשימוש מסויים אלא יש בו תשמישים רבים, ולא כחוט של חלוק שיש בו טבע ומהות עצמית לשמש כקשר החלוק ובוזה תלוי שמו אם עשוי לעולם או לאו. ולפי שאין לחבל מהות עצמית

הגדרתו וקביעת טיבעו למה הוא עשוי תלויים בדעת המשתמש, וגילוי דעתו הוא המלמדנו למה עשוי החבל (ראה להלן בתירוץ הבית יוסף עוד בעניין זה של חילוק קשרים של חבל מקשרים שמשמשים חלק מחפץ).

ותירץ הבית יוסף שהכרעת הדין אם נחשב קשר זה ל'של קיימא' תלויה בשני הקשרים, שרק כאשר על שניהם יש שם 'קיימא' נחשב שעושה קשר של קיימא, וכסברת הריטב"א (בביאור נידון הגמרא במפתח חלוקה) שהבאנו לעיל שהדין תלוי בשניהם. ולכן כאשר מצא קשר אחד כבר פתוח גילה בדעתו שאינו משאיר שני הקשרים לעולם ואחד מהם הוא פותח וקושר, אבל זה שמביא חבל מביתו לעשות שני קשרים לא גילה בדעתו כלום, ואין כאן הכרח שלא ישאיר שני הקשרים לעולם וישאיר הפרה קשורה לאיבוס שלא תזוז משם לעולם.

ובודאי אין אנו חוששים שבאמת ינהג כך לעולם, וכפי שכתב רש"י שהביא הבית יוסף החשש הוא שישאיר אחד הקשרים לעולם, וכוונת הבית יוסף שחוששים שישאיר הפרה שלא תזוז משם לעולם שלעניין הגדרת שם הקשר כיון שאין לנו סיבה המכרחת שלא ישארו שני הקשרים לעולם, חל שם 'של קיימא' על שני הקשרים. דלעניין חבל (להלן יתבאר מה ייחודו) כל עוד שלא הוברר שלא יעמוד לעולם וכגון ע"י גילוי דעת שפתח אחד הקשרים הרי זה קשר של קיימא אם יעמוד בשיעור זמן של קשר של קיימא.



ט.

לפי זה בסוגיית הגמרא לגבי חבל שבפרה ובאיבוס התחדש דין שלא שמענוהו בסוגיות הגמרא שלפני כן. שעד כאן לא מצינו שם 'של קיימא' מחמת מהות הקשר שלכך הוא עשוי אלא בקשר שעשוי לעמוד לעולם, וכגון קשר דזממא גופא או לפי ההוא אמינא בתרי דשי שבמפתח חלוקה ובנודות יין שסלקא דעתנו שאחד הקשרים עשוי לעמוד לעולם, וכאן התחדש איסור על קשר שבמהותו אינו עשוי לעמוד לעולם, וכפי שכבר כתבנו שלגבי שני הקשרים אדרבה לא מסתבר כלל שבפועל ישאיר הפרה שם לעולם ולא מחשש זה אסור (ואף לגבי החשש שישאיר קשר אחד אי אפשר לומר שנוהג כך להשאיר לעולם ממש קשר אחד, שאם כן אפילו מצא אחד קשור כבר יש לאסור שהרי זה דומה לקשר של תרי דשי במפתח חלוקה לפי ההוא אמינא).

ואם כך צריך ביאור מה טעם אסור במביא חבל מביתו, ומה בכך שאין לנו גילוי דעת שלא ישאיר הקשר לעולם, סוף סוף הרי לא חוששים שהקשר ישאר לעולם, ומהו הגורם שיחול שם 'של קיימא' על קשר זה.

ונראה, שחלוק קשר שבפרה ובאיבוס משאר תרי קשרים שבפרק אלו קשרים לעניין הגדרת שם ומהות הקשר אם הוא 'של קיימא'. דשאר תרי קשרים שבפרק זה הם חלק מחפץ אשר דרך השימוש בו היא על ידי פתיחת וקשירת קשריו, כגון הקשרים שבחלוק או בנוד היין, ועליהם נאמרו דברי רבנו ירוחם (נתיב יד) שהם עשויים לדעת להתירם בכל יום, דהיינו שזו מהותם ועניינם להתירם ולקושרם, ורק אם יש נוהגים בהם לקיימם לעולם פוקע מהם שם 'עשויים להתרה' וכפי שנבאר בסמוך.

וגם חבל שלפני הפתח, (דהיינו שני חבלים זה למעלה מזה לפי רבנו ירוחם שפירש כהלשנא הראשונה) שאינו קשר שהוא חלק מחפץ מ"מ כתב רבנו ירוחם שמותר מפני שהוא קשר העשוי להתירו בכל יום, ונראה טעמו משום ששימוש שכזה דוחק הוא וכפי שכתב שם במפורש ש'לפעמים כשרוצה להוציא הבהמה אינו מתיר אלא אותו של מטה ומוציאה בדוחק', וכלל הוה שכל דבר שבעולם עשוי על מנת להשתמש בו כראוי וברוח, ולפיכך קשר זה נחשב עשוי להתירו בכל יום ודינו כקשר של חפץ שמהותו להתרה^{כד}.

ובקשרים כעין אלו שעשויים להתרה (מטבעם, או מחמת שדוחק לקיימם כאמור) נאמר הדין שאם קושר בסתמא ללא דעת, אין זה קשר של קיימא אפילו אם יש הנוהגים בפועל להשאירו זמן ארוך, ואף אילו יתברר שבאמת נשאר בקביעות אחד הקשרים וכדלעיל, משום שמהות הקשר היא שאינו לקיימא. ואין כח במנהג לקיימו זמן ארוך להפקיעו ממהותו ועניינו, והפקעת שם עשוי להתרה ממנו נעשית רק אם יש נוהגים להשאירו לעולם ממש.

אבל קשר שאינו 'עשוי להתירו תמיד בכל יום', לא מחמת היותו חלק מחפץ שכך הוא דרך השתמשותו, ולא מחמת צורת השימוש בו שהיא בדוחק לולי שיפתחנו בכל יום, וכגון קשר של חבל בפרה ובאיבוס, שאינו חלק מחפץ, ובהתרת וקשירת צד אחד בלבד אין שום

כד). יש לעיין לפי מה שכתבתי מדוע כתב רבנו ירוחם לגבי חלוק ששימוש דחוק הוא, והרי אף לולי זאת נחשב עשוי להתרה מחמת עצם מהותו. ואולי סבר רבנו ירוחם שכל מקום שיש שני קשרים אינו חשוב 'עשוי להתרה' אלא אם צריך להתיר שניהם לשימוש מרווח, אבל אם יכול להשתמש בריוח בקשר אחד ממילא קשר אחד לא נחשב 'עשוי להתרה'.

דוחק ובריווח יכול לנהוג כך, הרי אין לו טבע עצמי אלא הגדרתו תלוייה בשימוש בו בפועל, ולפיכך די במנהג להשאיר הקשר זמן ארוך בשיעור 'של קיימא' דהיינו חודש או חצי שנה, כדי שייחשב 'של קיימא' אם ישאר הקשר בפועל. וכל זה כאשר אין מניעה שישאר לעולם, אבל במצא קשור בצד אחד שכבר גילה דעתו שפותח אחד הקשרים, יש לקשרים אלו דין עשויים להתרה, ואף אם יש מנהג להשאיר קשר זמן ארוך, וישאר כן בפועל לא ייעשה בכך לקשר של קיימא.



שמעון קרוק

כולל פוניבז'

בדין 'ריחא מילתא'

ביאור שיטות הראשונים בדין ריחא מילתא ♦ ריחא מילתא מדאורייתא ♦ "ריחא
חלא וטעמא חמרא" ♦ גדר "מיקלא איסורא" ♦ ריח אתרוג והדס מחוברים ♦
ריח חמץ במצה ♦ מעילה בריח ♦ ועוד

א.

הקדמה

סוגיא בעבודה זרה (סו, ב): "האי בת תיהא עובד כוכבים בדישראל ש"ד ישראל בדעובד
כוכבים אביי אמר אסור רבא אמר מותר אביי אמר אסור ריחא מילתא היא רבא אמר מותר
ריחא לאו מילתא היא". ובפסחים (עו, ב): "אמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה
כחוש אסור מאי טעמא מפטמי מהדדי ולוי אמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר
נבילה שמן מותר מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא".

והנה בב' המקומות מביאה הגמ' דרב מרי תלי להאי פלוגתא בתנאי, גבי הרודה פת חמה
ונתנה ע"פ חבית יין של תרומה וכו', ומשנינן דמ"ד ריחא לאו מילתא ודאי תנאי, אבל מ"ד
ריחא מילתא מתרץ ע"פ ד' ר"ל דבפת חמה וחבית פתוחה אסור לכו"ע, ובת תיהא או בשר
נבילה, כחמה ופתוחה דמיא. ויש הבדל אחד בין הסוגיות, דבע"ז הוכיח רבא את שיטתו
מהיתרא דפת שנאפתה בכמון של תרומה, ואביי דחה דהתם מיקלא איסורא, ואילו בפסחים
לא הביא מזה לוי ראייה כנגד רב.

ומכאן יצאו הראשונים לדון האם סוגיא אחת היא, או ב' סוגיות נפרדות, והיאך קי"ל
בהנך פלוגתא אי כמ"ד ריחא מילתא או כמ"ד ריחא לאו מילתא, ואם יש בזה חילוקים בין
מיני ואופני הריח, וכדלהלן. וכמה שורשים יש לדברי הראשונים בזה, חדא, האם רבא (ולוי)

ג"כ ס"ל כד' ר"ל דבחמה ופתוחה אסור לכו"ע, וזה תלוי אם גרסי' בתי' דאביי ורב "לדידי", ועוד יל"ד למה אם רל"מ לא יהיה בזה עכ"פ איסור הנאה, וכדמצינו בעלמא איסור ריח מאיסוה"נ, ואף רבא אסר כה"ג בסוג' דפסחים (כה, ב), ועוד דנו הראשונים האם איסורא דבת תיהא אליבא דאביי הוא איסור אכילה או איסור הנאה. וכמבואר כל זה בד' התוס' בע"ז, ותוס' הר"י מפאריש שם, (ומהרש"א ומהר"ם), ורמב"ן רשב"א וריטב"א וכו', ובתוס' בע"ז (יב, ב), ובתוס' בב"ק (קטז, א), ובד' הרי"ף חולין (דף ל"ב), ומש"כ הר"ן שם, ומה שדנו בדבריו בבעל המאור ומלחמות והראב"ד בפסחים, ובתוה"ב (דף ט"ו), וכן בד' הראשונים בעוד מקומות וכמו שיתבאר. ולהלן יתבארו כמה דברים בד' הראשונים בהאי סוג', ראשית בד' התוס' בע"ז, ואח"כ בד' הרי"ף בחולין, וביאור בשיטת ר"ת, ועוד כמה הערות בסוג' ובד' הפוס'.



ב.

ביאור שיטת התוספות בדין ריח המזיק

התוס' בע"ז ביארו דבאמת יש כאן מחלוקת נוספת בין אביי ורבא בנוסף לפלוג' רב ולוי בעיקר הדין של ריחא מילתא, דבאמת רבא מצי סבר כרב ואביי מצי סבר כלוי, אלא דיש מקום להקל בבת תיהא טפי מנבילה וכו', ויש מקום להחמיר, צד הקולא הוא דהכא הריח מזיקו, משא"כ התם, וצד החומרא הוא דבת תיהא הוא לוקח את הריח באופן ישיר מהחבית ואילו בנבילה וכו' זה רק דרך בליעת הריח בבשר.

ואמנם לפ"ז לא ברירא כלל מה שהקשה רבא לאביי ממתני' דכמון, וכן הא דתלי לה רב מרי בתנאי דפת חמה, והא התם אין הריח מזיקו, ואינו לוקח את הריח אלא בעקיפין, וא"כ כ"ז שייך לפלוג' רב ולוי בפסחים, אבל אין בזה שייכות לקולא דרבא בריח המזיק, ולא לחומרא דאביי בריח ישיר. והנה התוס' ביארו עוד בטעם הדבר דלא מקשי' עליה דרב ממתני' דכמון, כיון דלא אסר רב אלא בפיטום, משא"כ בפת וכמון דהוי מעשה תנור ולא פיטום. ובזה יש להקשות דא"כ אין כל סתירה בין שיטת רבא לשיטת רב, דהא רב אסר בפיטום ולא במעשה תנור. ועל כן צ"ל דבת תיהא נמי דמי לפיטום מחמת חוזק הריח, ולכן הוצרכו התוס' לחלק דבת תיהא הריח מזיקו. אבל א"כ קשה להיפך מה מקשה רבא על אביי

מכמון, והא שפיר י"ל דלא אסר אביי אלא בפיטום, אבל בכמון דהוי מעשה תנור מודה דמותר. ועל כן צ"ל דבבת תיהא אין את החומרא של פיטום. ושוב קשה למה לא יישבו כן התוס' את שיטת רבא ושיטת רב. וכיו"ב יש להקשות גבי פת וחבית, דממה נפשך אי דמיא לפיטום, וכדמשמע מהא דמייתי' ליה בפסחים גבי פיטום, למה לא תי' רבא דשאני התם דהוי פיטום, ואם הוי כמעשה תנור, למה לא תי' לוי בפסחים דשאני פיטום דאסור.

וז"ל היראים בסי' סג: "אע"ג דקי"ל כרבא בר מ"יעלקג"ם". ורבא אמר בשלהי ע"ז בבת תיהא בדגוי שרי דריחא לאו מילתא היא, פת שאפאה עם צלי מיתסרי דכיון דנפיש פיטומא הוי ליה כעין בשר בעין, ורש"י פי' דפת שאפאה עם צלי בתנור לא קי"ל כמאן דאסר דקי"ל כרבא דאמר ריחא לאו מילתא היא, ולא היא ריחא דאית ביה פטומא שאני. וכן פי' ר' יעקב ז"ל. וההיא דפת חמה ע"ג חבית רמינו על תרומתהו בפסחים וע"ז, ולא קשיא מידי, דסבר פת חמה שקולה היא דמיא להא ולהא שאינה חלוקה כ"כ מכל אחת ואחת שיכול התלמוד לחלוק ביניהם. אבל אפיית צלי ובת תיהא לא דמו כלל", וצ"ע. ובתשובות ופסקים לר"י הזקן סי' קנט כתב: "הילכך נראה לרבי דהילכתא כותייהו דרבנן דריחא מילתא היא הכא, ואפילו לרבא דלית ליה דריחא מילתא היא, היינו דוקא בריח יין שאינו חזק בריחו. אבל ריח בשר שריחו חזק ומפטם דכולי עלמא מודו דאסור. ומ"מ בתנורים שלנו אשר רחבים הם וגדולים והריח מתפשט משם אינו נאסר. וא"ת הא מייתי התם מההיא דרודה פת בתנור ונתנה על פי חבית ומשמע דריחא דהתם והכא חדא הוא. ואמר ר"ת דריחא דיין בפת לא חשיב אלא כבת תיהא, ולא כריח דהתם דאיכא פיטם. הילכך מדמה להו שפיר. והתם דבעי תלמודא לדמויי לפלוגתא דרב ודאי טעי. והילכך מסיק דלוי ודאי תנאי הוא מכ"ש דרבי מאיר דאסר גבי פת, כל שכן דפליג בפת חמה וחבית פתוחה, דבריחא דאית ביה פטום מיהו כולי עלמא מודו. אלא דניחא ליה לאפוקי האמת בפת חמה וחבית פתוחה כולי עלמא מודו, וכל שכן בריחא דבישרא". וע"ע במהרי"ק שורש קלג דהביא שם קושיות אלו על דרכם של התוס' בסוגיא.

ובאמת עיקר הדבר אומר דרשני, דאם נחלקו רבא ואביי בדיני ריח המזיק, למה נקטו האי לישנא דריח"מ ורל"מ, דלכא' הא אין פלוג' בזה. ועל כן צ"ל דודאי יש כאן פלוג' אחת בין אביי לרבא ביסוד ענין הריח אי ריח"מ או רל"מ, וכעין פלוג' רב ולוי, ואף שכ' התוס' כמה הבדלים, מ"מ אכתי יסוד הפלוג' הוא אחד בשיעור הדין של ריח"מ, ומסתעף לזה כמה פלוג' בקולא של ריח המזיק ובחומרא של ריח מן היין עצמו. והיינו דאם ריח"מ לגמרי, אז ראוי

לאסור אפי' במזיקו שהקלקול רבה על התיקון, דדמי טפי לאכילה גמורה של בעין, ואם רל"מ כ"כ, ראוי להתיר כ"ז שאינו לוקח את הריח באופן ישיר מן האיסור.

ולפ"ז אפשר לפלפל, דאמנם כמון ודאי אינו ריח המזיק וגם אין לקיחת ריח מן הכמון עצמו אלא רק דרך הפת, ומ"מ דין הכמון הוא תלוי בפלוג' דאביי ורבא, וזהו דהק' רבא לאביי, דכיון דלדידך אמרי' ריח"מ אפי' בריח המזיק, והיינו דריחא הוי מילתא אלימא, א"כ ראוי לאסור גם בכמון. ואמנם אין להק' ממתני' דכמון על רב, די"ל כדכ' התוס' דשאני פיטום ממעשה כמון, אבל אף דאמרי' דבת תיהא נמי דמיא לפיטום מ"מ אביי אינו יכול לתרץ כן על מתני' דכמון, וכש"נ דכיון דאסר אביי בבת תיהא אף שהריח מזיקו, היה לו לאסור גם בכמון אע"ג דאין שותה הריח מן הכמון עצמו וגם דלא דמי לפיטום. וע"ע רשב"א ומהרש"א. ולהלן יתבאר בדרך זו תירוצא דאביי דמיקלא איסורא, אף דבמתני' שם מבואר חילוק בין טעם לריח, דרבא ס"ל להק' דלאביי דאוסר ריח המזיק אין ראוי להתיר משום דמיקלא דסו"ס הרי משוי ליה לריח כדבר חשוב כ"כ, והריח עצמו הא לא מיקלא, וזהו שתי' אביי דסו"ס מיקלא איסורא ואכתי יש חילוק בין ריח כמון לטעם כמון.

ואמנם עי' במהר"ם דר"ל דסברת מזיקו היא רק לאפוקי מאיסור הנאה, אבל לעולם אליבא דרבא ריחא ל"ח מילתא למימר דהוי כשותה. וכך באמת מבואר בד' התוס' (לעיל יב, ב) שכתבו: "התם ליכא הנאה כי אדרבה חוזק היין נכנס בחוטמו ומזיקו וטעם האוסר לאו משום הנאת הריח אלא משום דחשיב ליה כשתייה שהריח נכנס בגופו והוא חזק ביותר", וא"כ מבואר דזה הוי סברא מסויימת לענין הנאה. ואף בתוס' הר"י מפאריש כאן מבואר כד' המהר"ם, שכתב: "אבל זילוף של יין נסך אסור משום דלריח עבידי ואיכא הנאה בריח, ולא משום דחשיב כשותה דהא שרינן זילוף בתרומה טמאה ואילו השותה חייב. להכי נראה דזילוף איכא הנאה בריח שמתפזר אילך ואילך. אבל ריחא דבת תיהא דרך הנקב יוצא הריח בחוזק וחשיב כשותה ואין כאן הנאה דאדרבה קילקול יתר מהנאה". ומבואר דהוי סברא לענין הנאה, ולעולם אי ריח"מ חשיב כשתייה אין בזה חילוק אם מזיקו או לאו. אבל בד' התוס' לפנינו לכאן אין לומר כן, שהרי חילקו בסברא זו בין רבא לרב, דלרבא נמי יש לאסור בנבילה כיון דאין הריח מזיקו, וע"כ דמודה רבא דריח"מ הוי כשותה היכא דאינו מזיקו. וגם לש' התוס' מתחילה הוא דמה"ט דמזיקו ס"ל לרבא דל"ה כשותה.

ובאמת הר"י מפאריש דרך אחרת לו ביישוב הסוג' בשם ר"ת, דלדבריו מודה רבא בחמה ופתוחה דאסור, אלא דדמי ליה בת תיהא לצוננת או מגופה, ולפיכך תליא בהאי פלוג' דתנאי, אבל ריח דפיטום נבילה הוי כחמה ופתוחה לכו"ע, והכא בתירוצא דאביי גרסי' "לדידי" דמי לחמה ופתוחה, דהא רבא נמי מודה בזה לאיסור, ואילו בתירוצא דרב בפסחים ל"ג לדידי, כיון דלוי ע"כ פליג אהא דר"ל, ולדידיה יש להתיר גם בחמה ופתוחה. ולכא' בהכרעת הטוש"ע בסי' קח מבואר בזה צד נוסף, דהרי פסקו להלכה להתיר בריחא באופן של בשר נבילה ושחוטה, ואמנם יש איסור לכתחילה אבל בדיעבד מותר, ומאידך בפת חמה וחבית פתוחה נפסק לאיסור אף בדיעבד, וזוהי שיטה שאין לה בית אב לכא' בד' הראשונים, דהא הנך דס"ל דאפי' אם רל"מ יש לאסור בחמה ופתוחה, הא קסברי דרבא מודה לרב ולא קי"ל כלוי, והנך דס"ל כלוי הא קאמרי דרבא ולוי פליגי אדר"ל ולא קי"ל כוותיה. ועכ"פ בשיטה זו יוצא דגם בפסחים בתירוצא דרב צריך לגרוס "לדידי", כיון דלוי נמי מודה לאסור בחמה ופתוחה, אלא דנחלק עם רב אם בשר נבילה ושחוטה דמי לחמה ופתוחה או דדמי למגופה או צוננת. (ויש קצת משמעות כן לפי הגי' שלפנינו בפסחים דרב אמר מפטמי ואסור ולוי אמר "ריחא בעלמא הוא" ורל"מ, ומשמע דאין כאן נידון אם ריח"מ או רל"מ, אלא האם יש כאן פיטום או ריח בעלמא. אבל עי"ש דק"ס).



ג.

ביאור שיטת הרי"ף האם דין ריחא לאו מילתא הוא כעין ביטול ברוב

הרי"ף בחולין (דף ל"ב) הביא פלוג' דקמאי האם קי"ל כלוי בנבילה ושחוטה משום דקי"ל כרבא בבת תיהא, או דרבא מודה לאסור בחמה ופתוחה ומינה ילפי' לאסור בפלוג' דרב ולוי. והרי"ף נקט לעיקר דפלוג' אביי ורבא ופלוג' רב ולוי היינו הך, אלא דהוסיף בזה דלוי נמי אסר לכתחילה. ולא ביאר טעם האיסור בזה, ויש באחרונים שרצו לבאר דהוא מדין אין מבטלין איסור לכתחילה, (עי' ב"מ וחת"ס), וכהמבואר ברי"ף דההיתר של רל"מ הוא בצירוף ביטול וכדלהלן. עוד הוסיף הרי"ף דרב דאסר בנבילה ושחוטה אזיל בזה לטעמיה דמין במינו אוסר במשהו. ובזה דנו הראשונים הרבה, דהא בגמ' מקשי' ע"ז גם ממין בשא"מ כההיא דפת

וחבית. ומהם דתי' דהתם נמי יש לאסור כדין מין בשא"מ בנו"ט. אלא דא"כ לא הועיל הרי"ף כלום להוכיח היתר גם במין בשא"מ, דבזה הרי קי"ל דאסור בנו"ט, ועכ"פ בזה נפסוק כרב לאסור. עוד הוסיף הרי"ף טעם לאסור ריחא לכתחילה אף דרל"מ, דהוי כדין דבר שיל"מ דאפי' באלף לא בטיל. והראשונים דנו בזה דהא במין בשא"מ מבואר בירו' דדבר שיל"מ נמי בטל, ויש מהראשונים שכ' מכח זה דהרי"ף ס"ל דסוג' הבבלי בביצה גבי ביטול מים ומלח בעיסה פליגא אירו' וס"ל דאף מין בשא"מ יש בו חומרא דדבר שיל"מ, ויש שכ' דכוונת הרי"ף היא לדוג' בעלמא שיש מקום להחמיר ולא לסמוך על היתרא דביטול.

ועכ"פ צריך לבאר בכ"ז, דאם יש מקום לומר דההיתר של רל"מ הוא רק ע"י ביטול ברוב, א"כ מה הנידון להתיר בבת תיהא, והכי קי"ל כרבא דהתיר בת תיהא, והא התם לא איירי בנתערב ונתבטל ברוב, אלא שואף הריח בפנ"ע מתוך החבית ואפ"ה מותר. וא"כ איך יתכן לאסור דבר שיל"מ או מב"מ וכד', ולהתיר את הריח בפנ"ע, והא אם רל"מ אפי' בבת תיהא ע"כ דאין כאן איסור ואפי' בלאו היל' דביטול ברוב. וכן תמהו הראשונים.

והנראה בזה, דבאמת יש כאן פלוג' אחת האם ריח"מ או רל"מ, ויש בזה ב' אופנים, בגוונא דהריח עומד בפנ"ע, בזה יש להתיר למ"ד רל"מ גם בלי ביטול ברוב, משום דל"ח מידי, ולא מילתא הוא כלל, אמנם כשנתערב הריח בפת או בשר וכו', בזה אין להתיר משום שאין בו ממש, כיון דסו"ס כעת הוא מממשות הפת והבשר, ובזה צריך את ההיתר של ביטול ברוב, ושייך בזה את החומרא של מב"מ ושל דבר שיל"מ. אבל למ"ד ריח"מ, יש לאסור בבת תיהא את הריח העומד בפנ"ע כדבר שיש בו ממש, וכן כשנתערב בפת ובשר אין לומר בזה ביטול ברוב, כיון דחשיבות הריח מונעתו מלהתבטל ברוב, וכעין הדין של טכ"ע דאין הטעם בטל ברוב מחמת חשיבות הטעם הנרגש בו שאין אוכל אלא לטעמו וכו'. והיינו דלפ"ז בין לרב ובין ללוי אין להתיר ריחא אא"כ בביטול ברוב, ומאידך ע"י ביטול מותר, והפלוג' היא האם ריחא בטל ברוב או לאו, דאם הוא אסור בפנ"ע והוי 'מילתא', ה"ה דאינו בטל ברוב כיון דהוי 'כעיקר', אבל אם בפנ"ע כבת תיהא הוא מותר, ה"ה דאפי' כשנבלע באוכל יש להתירו ע"י ביטול ברוב.

והדוג' להשוואה הזו, דהנה רוב הראשונים מפרשים דהאיסור בבת תיהא הוא מדהוי כשתיה, אבל מצד ההנאה לא דנו בסוג', (או משום דמזיקו, ושאני אכילה דסו"ס יש כאן אכילה ולא

דמי להנאה התלויה קצת בענין ה'ריח'. או משום דאינו מתכוין, ושאיני אכילה דאמרי' בה המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. או משום דלא עביד לריחא, וזה ג"כ סברא רק לפטור מהנאה ולא מאכילה. או משום דשואף הריח בפיו, ואין בזה הנאה כלל, וכל הנידון הוא רק אם יש בזה שתיה). אמנם התוס' בב"ק (קטז, א) כתבו באופ"א, ז"ל: "התם לענין איסור הנאת יין נסך איירי ודוקא לענין תרומה טמאה הכא המותרת בהנאה ריחא לאו מילתא ליחשב כשתיה ואע"ג דמייתי התם ההיא דתנור שהסיקו בכמון של תרומה וההיא דהרודה פת חמה והניחה ע"פ חבית של יין של תרומה התם ודאי אי ריחא מילתא ואסור בהנאה יש לנו כמו כן לאסור הפת לאכול לזרים שנקלט מן הכמון או היין של תרומה אבל ריחא לחודיה כגון בת תיהא וזילוף לא הוי כשתיה ומותר בתרומה".

ומבואר בדבריהם, דאמנם בבת תיהא האיסור הוא רק כאיסור הנאה ול"ה כשתיה, מ"מ כשנכנס הריח בפת וכו' כבר יש בזה נידון של אכילה, והכל תלוי באותו הנידון האם ריח"מ או רל"מ. (וע' בהגרי"ז ביומא דנקט כד' התוס' בב"ק, ושם ביאר דהא דבת תיהא ל"ה כשתיה זהו משום דהוי שלא כדרך אכילה, ומ"מ לענין האי כללא ד'שכן נהנה' לא דייני' על אכילת הגברא אלא רק אם נעשית אכילה בחפצא, ע"ש. וזה דלא כביאור הגרשש"ק בטעם הדין 'שכן נהנה' דתליא אם האיסור הוא במעשה או במצב, כי לד' הגרי"ז אין הדבר תלוי איזה איסור נעשה כאן, אלא רק בנידון אם יש כאן אכילה כלפי החפצא). וכך צ"ל גם בביאור ד' האשכול, שכתב בהל' יין נסך: "אבל ישראל אם בא לבדוק יינו של גוי בבת תיהא ויינו של גוי אסור בהנאה בהא הוא דפליגי אביי ורבא, אביי אמר אסור ריחא מילתא הוא וקא מתהני ישראל מיינו של גוי, רבא אמר מותר ריחא לאו כלום, והלכה כרבא דריחא לאו כלום הוא. והכי נמי הלכה כלוי דאמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבלה שמן מותר דריחא לאו מילתא הוא". ועי' גם בתוס' רי"ד בע"ז. וה"נ יש לבאר בד' הרי"ף, דהנידון של ביטול על הריח כשנתערב בפת, וכן הנידון לאסור אותו בפנ"ע בבת תיהא, הכל תלוי בהאי פלוג' דריח"מ ורל"מ.

ואולי זה נכלל בתי' הראב"ד על הרי"ף בכתוב שם, ז"ל: "ובת תיהא דשרי רבא לכתחלה משום דריחא בלחוד הוא ואין בו הנאת אכילה וכיון שהיין עיקר הנאתו לשתיה אין הנאת ריחו בכליו כלום כי אם על ידי זלוף בקרקע על ידי הריח הנקלט בעפר והוא הוא המרחיב נפשו של אדם אבל ריח הבא לידי אכילה מודה רבא דלכתחלה אסור לערבו בדבר האסור". וכן העתיק הרמב"ן במלחמות, ז"ל: "ואע"ג דרבא שרי בת תיהא אפילו לכתחלה הנאה הבאה

לידי אכילה שאני". ויתכן דהכוונה בזה היא כנ"ל, דההנאה מהריח בפנ"ע לאו מילתא היא כלל, ובבאה לתוך אכילה שייך בזה רק את ההיתר של ביטול ברוב כפי גדריו וחוקיו. (וראו לציין בזה, דמד' הגר"א נראה תירוץ אחר בדעת הרי"ף, למה מתירים בת תיהא אם לעולם רל"מ אינו מותר בלי ביטול ברוב, דמשמע בדבריו בסי' קח (סק"א וסק"ט), דסברת השערי דורא לחלק בין נבילה ושחוטה דאסרי' לכתחילה לבת תיהא דמתירי', זה תי' גם על הקו' הזו, "דהא דרבא דמתיר לכתחילה בת תיהא שאני דלא מפטמא ולא עביד לריחא").

והנה המהרי"ל בתש' קפו כתב: "כמדומה שנסתפקת כיון דחמץ בפסח במשהו אי ריחא מילתא היא ע"י חמץ דאיכא פיטום. ונראה דאין חילוק למ"ד לאו מילתא היא. וראייה דלוי שרי בשר שחוטה עם בשר נבלה בכל ענין אפי' שניהם מין אחד אפילו למאן דאסר מין במינו במשהו. וכן מוכח התם בפ' כיצד צולין דפריך למ"ד משום תערובת טעמים מה לי גדי וגדי מה לי גדי וטלה, נימא דלא מבעי' גדי וגדי דהוי מין במינו ולר' יודא ולרבי שסידר המשנה הוי מין במינו במשהו אלא אפי' גדי וטלה דמין בשאינו מינו ורב נמי סבירא ליה מין במינו במשהו ועוד ראייה מבית תיהא דשרי רבא אפי' למען דאסר סתם יינם במשהו". ודבריו תמוהים, דמבית תיהא לכאור' יש להוכיח דרל"מ מותר גם בלי ביטול, דהא הריח עומד בפנ"ע, אבל מה זה שייך לנידון אם אסרי' 'משהו' בסתם יינם. וכן תמה הפמ"ג בסי' קח בשפ"ד (סקי"ד), ז"ל: "ועיין ח"י שם כתב דמהרי"ל סימן ריד הביא ראייה מבית תיהא ועיינתי במהרי"ל מביא ראייה מפסחים ע"ו דפריך לרב מאי אפי' גדי וטלה נימא לא מיבעיא גדי וגדי דבמינו במשהו לרב כו' ועוד ראייה מבית תיהא דמתיר רבא בעבודת כוכבים ס"ז ויין נסך במשהו עכ"ל ולא אבין לה דמפסחים מקשה מאי אפילו נהי דנימא ריחא משהו הוה אכתי פשיטא דלכתחילה אין צולין גדי וטלה דאין מבטלין איסור תחלה ולתני סתמא אין צולין. ומבית תיהא אטו ע"י תערובות הוא והא בעיניה מריח וע"כ טעמא דהיין מזיק לו כמ"ש התוס' בע"ז וא"כ אין ראייה". (ולכאור' זה ג"כ אין לומר דכוונת הרי"ף לדמות רל"מ למשהו, לא מצד דרל"מ אינו מותר בלי ביטול, אלא מצד אחר, דדבר חמור האוסר במשהו לא התירו בו ריחא, דהרי הא דמב"מ אוסר במשהו אי"ז משום חומר האיסור, אלא הוי הלכה בהל' ביטול, ופשוט).

ואולי גם בזה י"ל, דאמנם נתבאר לעיל בשי' הרי"ף דבת תיהא יש להתיר למ"ד רל"מ אף דאין כאן תערובת, מ"מ גם בזה יסוד ההיתר הוא מלתא דביטול, דהריח הוא דבר בטל מצ"ע, וכל דבר האוסר ב'משהו' אין ראוי להתיר בו מחמת שום ענין של ביטול וכיו"ב. וצ"ע. אבל

יותר נראה דהמהרי"ל ס"ל דבבת תיהא נמי שייך תערובת וביטול, כי חלקי הריח מעורבים בשאר חלקי האויר. וא"כ גם דברי הרי"ף א"ש על זו הדרך, דבבת תיהא נמי יש ביטול של הריח אל האויר. (ואולי יש דוג' לזה בד' האו"ה הארוך, שכתב בכלל לט': "ואפילו ריח דפיטום דאורייתא כגון לעבור ולעמוד בצד תבשיל ופיטום של א"י מותר לכתחילה בכל איסור שהוא מותר בהנאה. ובגמ' פ' כ"ש אמרינן כל שיש בו משום קול ומשום מראה וריח אין בו משום מעילה. וכתב שם במרדכי מעילה הוא דליכא איסורא מיהו איכא והיינו באיסור הנאה שהם במעילה דמיירי ביה. אבל בנבילה וטריפ' שמותר בהנאה מותר. ול"ד לריח דמוגמר מתבלין של איסור דהתם הריח הוא עיקר הנאה ועוד דהכא איכא אויר המבטל עיקר הריח". וצ"ע).

ולענין מש"כ הרי"ף דד' רב לאסור הם רק לטעמיה דמב"מ לא בטיל, הנה הובא לעיל דהראשונים הק' דהא בגמ' מיייתי עלה מפת וחבית דהוי מין בשא"מ, ויש שתי' דהתם באמת לכו"ע יש לאסור עד שיעורא דנו"ט, והרי"ף רק הוכיח כנגד החולקים דמ"מ ראוי להם להתיר במב"מ דהיינו בבשר נבילה ושחוטה. (עי' שעה"מ פי"א ממאכ"א ה"ג ובפלתי סק"ז). אמנם אכתי יש להקשות דהא לדידן נמי מדרבנן ל"א דמב"מ בטל חד בתרי אלא בעי' שיעור ששים, וא"כ מה זה ראיה כנגד החולקים. וכן העיר הרשב"א בתוה"ב (טו, ב) ז"ל: "ולדידי קשיא לי בטעמיה דרב היאך אפשר לאסור מב"מ בריחא בעלמא והרי הוא בעצמו מדאו' שרי חד בתרי ואי משום דרב סבירא ליה כר' יהודה דאמר מב"מ לא בטיל הא לא אפשר דהוי טעמיה דרב בהא מדרב יהודה דהא אדרבה אתינן לאוקומי פלוגתייהו בתנאי בחבית של תרומה ורב כר' מאיר ולוי כר' יהודה ועוד דאם איתא למה לי למישקל תנאי מעלמא לוקמא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן דמב"מ וכיון שכן אפילו מדרבנן ליבטיל דריחא לגבי גופו של בשר מיעוטא דמיעוטא הוא ואפילו אחד מאלף לא הוי. וניחא ליה דאלו הוי דכוותיה בשאינו מינו הוא טעמיה נרגש ונטעם כאלו נתערב מממשו של איסור יתר מאחד בששים". ובאמת גם הרשב"א הרי דן בזה ולא כ"כ כדבר פשוט. ואולי י"ל דריח הקילו בו ולא גזרו על מב"מ להצריך שיעור ששים. ויתכן עוד, דבאמת הרי מצד שיעור ששים אין לחוש בריח, הריח בשיעורו הוא מועט מאד אחד מיני אלף, וכל הנידון הוא רק במין בשא"מ מצד הרגשת הטעם, או במב"מ אליבא דר"י דאוסר במשהו. (ודוג' לזה מד' הפוס' שכ' דתבלין שאוסר גם באלף משום נתינת טעם, מ"מ במינו בטל בששים).

אמנם מצינו באחרונים דנקטו דד' הרי"ף הם כפשטם, דבאמת פלוג' רב ולוי גבי בשר

נבילה ושחוטת תליא בדינא דמב"מ אי בטל או אוסר במשהו. ז"ל המג"א סי' תמז: "גם דעת הרי"ף פרק ו' דחולין לאסור שכ' דרב דאמר ריח' מלת' היא לטעמיה משום דס"ל מין במינו במשהו ואנן קי"ל בס' משמע דפסח דהוי במשהו לכ"ע מלתא היא", והגר"א כאן נקט כן בכל דבריו, שכ' בסק"ט "דעת הרי"ף שכתב עוד טעם אחר על הא דרב כהנא משום דכיון דאפשר לאכלו בלא כותח הוי דשיל"מ ואפילו באלף לא בטיל ובכה"ג מודה לוי וכשיטתו שכתב דרב דאוסר אזיל לטעמיה דס"ל מין במינו במשהו ולהכי לא קי"ל כרב דקי"ל בששים אבל בכה"ג מודה לרב", ובסק"כ כ': "י"א דאיסור האוסר במשהו כו'. כ"כ תוס' בע"ז שם וכ"ד הרי"ף שכתב דלכך לא קי"ל כרב לפי דאזיל לטעמיה כנ"ל וכן הא דאסרו למיכל בכותחא משום דהוי דשיל"מ", וכתב עוד בסק"כ ב': "ונ"ל ראייה מדפריך שם לרב מאין צולין כו' דלמא רב לא אסר אלא מין במינו וגדי וטלה מין בשא"מ הוא כמ"ש ב"י סי' צ"ח בשם האגור אלא ע"כ דאין חילוק וז"ש שם מ"ל גדי וגדי ומ"ל כו' ודלא כרי"ף וכן דקאמר שם לרב נימא כו' הא בכה"ג אף רב מודה וכן בע"ז פריך מכמון של תרומה ומדפריך בפשיטות ש"מ דאין לחלק". וע"ע בד' הרעק"א במערכה בחולין על ריח"מ אות יב ובשו"ת קמא סי' רז. ועי' בהג' אנשי שם על הרי"ף שכ' דריחא דמי למין במינו, עי"ש. (ויש לדקדק עוד ברי"ף דלא קאמר דריחא אסור בדבר שיל"מ, אלא הכריח להיפך דסברת דבר שיל"מ אוסרת גם ריח, ד"כל דבר שהוא אחד באלף כריחא בעלמא הוא ואפ"ה באלף לא בטיל הואיל ויש לו מתירין והאי פת נמי הכין הוא"). ואולי י"ל עוד דבאמת בגמ' בפסחים לא הזכירו דטעמיה דרב הוא משום דריח"מ, ואולי הוא אוסר גם אם רל"מ וכשיטתו דמב"מ אפי' באלף לא בטיל, ומה שאמר רב מרי כתנאי היינו על עיקר דין ריח"מ דשי' לוי תלויה בזה, ורב יכל לומר דל"ה תנאי כיון דהוא אוסר מדין מב"מ, אבל קאמר טפי דאפי' אם ריח"מ כו"ע מודו בחמה ופתוחה.



ד.

ביאור שיטת ר"ת ורז"ה בדין אינו מתכוין להריח

הראשונים בע"ז הביאו דר"ת בספר הישר יישוב הסוגיא באופן מחודש, דלעולם קי"ל ריח"מ וכשיטת רב ולא כלוי, אלא דמ"מ התיר רבא בבת תיהא משום היתרא ד'אינו מתכוין'.

והדברים נראים תמוהים, וכמו שתמה ע"ז הרמב"ן, ז"ל: "ויש בספר הישר טעם אחר שמסייע לדברי מקצת גאונים שפסקו כרב, ואמר דהא דרבא לא פליגא עליה, דטעמיה הכא משום דס"ל דלאו מתכוין להנאת ריח הוא, וגרסי הכא והאי נמי לדידי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. וסיוע זה אין בו ממש, דא"כ היכי אמרינן לרבא ודאי תנאי היא לימא טעמא דידי משום שאינו מתכוין הוא, וגרסא דוקא בכולהו ספרי והאי נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. ומאן דגריס לדידי ודאי משתבש דאי הכי משמע דלרבא לאו כפת חמה וחבית פתוחה היא אלא כסתומה או כפת צוננת, ומשום שאינו מתכוין אינו ממעט קליטת הריח יותר מן המתכוין שיהא דומה לחבית מגופה, ומאי דאמר דאפשר ולא מכוין הוא, א"כ הו"ל למימר רבא דאמר כר' שמעון, והאי פלוגתא לא שייכא בהנך מילי כלל והתם בפ' כל שעה איפליגו בה, ועוד פת וכמון של תרומה בתנור, בשר שחוטה ונבלה ממש הוא ושרי ליה רבא בהדיא".

ומקור הדברים הוא בס' הישר (סימן תש"ל), ויש שם כמה הוספות בביאור הענין וכדלהלן. ז"ל: "בת תיה דגוי בדישראל שפיר דמי דישראל בגוי אביי אמ' אסור ריח"מ היא רבא אמ' מותר רל"מ היא. ובפסחים בפ' כל שעה אמרי' הנאה הבאה לו לאדם בעל כורחו אביי אמר מותרת רבא אמ' אסורה. ואמרי' כי פליגי בדלא אפשר וקא מכוין שבעל כורחו מריח ואפ"ה אמ' רבא אסורה. ובת תיהא אמ' רבא אפי' לכתחלה שרי דרל"מ היא. הרי קשיא דרבא אדרבא. והתם נמי גבי קטורת המריח בה פטור אלא שמעל בו. אלמא תניא בהדיא ריחא מילתא היא. ואמרי' נמי גבי הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של תרומה ר' מאיר אוסר ור' יהודה מתיר ר' יוסי מתיר בשל חיטים ואוסר בשל שעורים מפני ששעורים שואבות, ואמרי' עלה פת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסורה. וכיון שהכל אוסרין היאך יאמר רבא רל"מ היא ויחלוק על כולם. בשר נבילה שצלאו עם בשר שחוטה רב אמ' אסורה ולוי אמר מותר עבד לוי עובדא בגדי ודבר אחר והתירו. רבא סבר רל"מ היא. ועתה פירשו רוב רבותינו כיון דקם רבא בשיטתיה דלוי ש"מ דהילכתא כוותיה דהא אי אפשר לומר כאביי דא"כ יעלקג"ם שכל סתם תלמוד מלמד ריח"מ היא. לכן נראה לפרש בקטורת כ"ע לא פליגי דריח"מ היא משום דלריחא עביד. וחבית פתוחה דכ"ע מודו דכקטורת דמיא שקולטת יותר מדאי את הריח. והנאה הבאה לו לאדם בע"כ כגון דלא אפשר וקא מכוין כפת חמה וכחבית פתוחה דמיא. בשר שחוטה שצלאו גוי עם בשר נבילה היה רבא נמי אוסר כרב. בכיצד צולין גבי מילתא דרב ולוי אמרי' אמ' רב אמ' ר' חנינא פת שצלאה עם בשר צלי אסורה לאכול בכותח.

ורב נמי אוסרה כפת חמה וכחבית פתוחה דמיא. ובבת תיהא להכי פליג אביי ורבא. אביי שאוסר ס"ל כיון שמתכוין להריח הרי הוא כפת חמה וכחבית פתוחה כמו שמוכיח לבסוף והא ידידי נמי כחבית פתוחה וכפת חמה דמי. ורבא דשרי כיון שאינו מתכוין אלא לבדוק אתהיא מותר דהוא אינו מתכוין ולא להנאתו הוא צריך כי פת צוננת כחבית מגופה דמיא וזהו שאמ' אביי לידידי כי פת חמה וחבית פתוחה ואסורה. אבל לרבא לא נראה כך".

ואף הרוז"ה בפסחים הלך בדרך זו, וכתב: "ומסתברא לן דהלכתא כרב מדאסיקנא בגמ' והא נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמי לפי שכח האש גדול מאוד ומערב הטעמים זה בזה והתם במסכת ע"ז בענין בת תיהא אמרי' אמר לך אביי לאו מי אתמר עלה אמר רבה בר בר חנה אמר ר"ל וכו' והא נמי לידידי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא והתם לא קי"ל כאביי אלא כרבא ולא משום דרבא לא ס"ל דריש לקיש דהא דכ"ע אית להו דריש לקיש אלא דאביי מדמי לה לחבית פתוחה מתוך חוזק היין ושהוא מתכוין להריח בו ומהנאת ריחו ניכר טוב טעמו כמתכוין להנאתו דמי ורבא ס"ל כיון שאינו מתכוין להנאת הריח אלא לבדיקת היין אפשר ולא קא מיכוין הוא ושרי כדאמרי' בפ' כל שעה ולא דמי לזלוף יין נסך שהוא אסור מפני ריחו דהתם להנאת הריח קא מיכוין והכא לבדיקת היין קא מיכוין ומשום הכי ריחא לאו מילתא הוא והיינו דאמר אביי והא נמי לידידי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא מדקאמר לידידי מכלל דרבא לאו הכי מדמי לה ודכ"ע אית להו דריש לקיש והכא אמרינן סתמא והא נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא אלמא מסקנא דגמ' הוא והכי הלכתא".

ואם נבוא לדייק מלשון הראשונים שיש חילוק בין דרך ר"ת לדרך הרוז"ה, כבר העיד לנו הרשב"א שהכל עולה למקום אחד, שכ' בתוה"ב (טו, א): "ולענין פסק הלכה יש מן הגאונים ז"ל שפסקו כרב משום דאמרינן דהא דבשר שחוטה ובשר נבלה כפת חמה וחבית פתוחה דמיא ובפת חמה וחבית פתוחה הא אמר ריש לקיש דכולי עלמא לא פליגי בה דאסור ודריש לקיש לא אשכחן מאן דפליג בה הילכך קי"ל בהא דצלי כרב דאמר דריחא כי הא מילתא היא. ורבנו תם ז"ל הביא ראיה בספר הישר דבהא דריש לקיש ליכא מאן דפליג בה מדפליגי אביי ורבא בפרק בתרא דע"א בבת תיהא דישאל ונכרי וכו' ואתיא לאוקומי פלוגתייהו בתנאי וכו' ודחינן אמר לך אביי לאו מי איתמר עלה אמר רבב"ח אמר ריש לקיש בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסורה והא נמי לידידי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. ומדקאמר הא לידידי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא משמע דרבא מודה דבפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל

אסורה כריש לקיש אלא דלאבוי ההיא דבת תיהא לההיא דחבית פתוחה דמיא ולרבא לא דמיא דכיון דלא מיכוין אלא לבדוק את היין אם טוב ולא להנאתו כפת חמה וחבית סתומה דמיא. וכן דעת הר"ז הלוי ז"ל בספר המאור."

והוסיף ע"ז במשמה"ב, ז"ל: "וקצת מן הגאונים ורבנו תם ז"ל פסקו כרב, וכן הרב בעל המאור ז"ל. ומי גרם ויעצם את עיניו ח"ו שלא ראו אותה ראית המוכרחת שמצא הוא מבית תיהא דרבא אתמהא דלפי דבריו ההיא דרבא הוא תיובתא אפילו למי שפסק הלכה כלוי וכל שכן לכל שפוסק כרב והוא עם ראייתו הכריע את כלה. ולו היה יודע דברי רבנו תם ודברי הרב בעל המאור היה יודע שלא ראה מאורות אותה הלכה שהם אמרו דההיא דרבא אינו דומה לזו דאבוי הוא דמדמי לה לפת חמה וחבית פתוחה ורבא סבר דלא דמיא. ותדע מדאמרינן התם בע"א בענין בת תיהא דאתיא לאוקומי אפילו אבוי בתנאי דפת על גבי חבית אמר לך אבוי לאו מי איתמר עלה אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש פת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסורה והא נמי לדידי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא. ומדקאמר לדידי כפת חמה וחבית פתוחה דמיא אלמא לדידיה דמיא לההיא אבל לרבא לא דמיא ליה וטעמא דלאבוי כיון שמתכוין להנאתו להריח ומהנאתו ניכר טעמו של יין כמתכוין להנאתו דמיא ורבא סבירא ליה כיון שאינו מתכוין להנאת הריח אלא לבדיקת היין אפשר ולא מכוין הוא ושרי וקיימא לן כרבא ולא דמיא כלל להא דלוי אלא אפשר לרבא דסבירא ליה כרב ואפילו הכי שרי בבת תיהא מן הטעם שאמרנו אבל בדרב אפשר שכח האש גדול ומערב הטעמים ועכ"פ נהנה הוא באכילתו ובטעימתו ומחמת שבח טעמו אכלו".

אמנם הדברים עצמם עדיין מחוסרים פירוש, דאם ההיתר הוא משום אינו מתכוין, מה שייך לומר בזה רל"מ, ואיזה דמיון יש לפת וכמון או פת על החבית, ולמה הכוונה יש בה סיבה להשוות את זה לפת חמה וחבית פתוחה. גם דבלש' הראשונים משמע דלכו"ע אם יתכוין להנאת הריח אסור, ואם לא יתכוין להריח כלל מותר, ונחלקו בבת תיהא כי הוא מכוין להריח כדי לבדוק את היין ולא כדי ליהנות, וא"כ לכא' יש כאן נידון מסויים בהל' אינו מתכוין בגוונא שיש כוונה על כל פרטי המעשה אבל לא על תוכן ההנאה שבו, וצ"ע איך פלוג' זו נכללת בהגדרה של ריח"מ ורל"מ. (והריטב"א בע"ז נקט דכה"ג חשיב כמתכוין גמור, עוד מבואר בדבריו שם דהחומרא של פסי"ר שייכא גם באיסוה"נ ודלא כמש"כ הר"ן, ואולי הא בהא תליא דס"ל דאיסוה"נ אינו על מצב ההנאה אלא על לקיחת ושימוש ההנאה, ודו"ק).

ויש להוסיף בזה עוד תימה, דבפשטות ההיתר של אינו מתכוין הוא היתר העומד בפנ"ע, ואין בזה נפק"מ אם עביד לריחא או לאו, ואם הריח הוא חזק או קלוש, דבכל גוונא דיש לאסור הריח, יש להתיר באינו מתכוין. ואילו בד' ר"ת הנ"ל מבואר דאינו מתכוין יכול להיות צירוף להיתר, דהיינו דיש דרגא של ריח האסורה גם באינו מתכוין, דלפיכך הרי הוסיף בסי' תשכד דבבת תיהא יש להתיר משום דלא עביד לריחא, (ז"ל: "איכא למימ' הא דאמר' ריחא מילתא היא זהו בדבר העשוי להריח כגון וורד והדס אבל בשר נבילה אינה עשויה להריח וריחא לאו מילתא היא"), ויש דרגה של ריח האסורה במתכוין ומותרת באינו מתכוין. והתימה היא גם להיפך, דהנה ההיתר של "לא עביד לריחא", לכאורה הוא מדין 'שלא כדרך הנאה', וא"כ היתר זה הוא ג"כ ראוי להיות עומד בפנ"ע, וצ"ע איך יתכן דההיתר הזה יהיה רק בצירוף עוד טעמים בקלישות הריח. ובכלל צ"ע, דאיך שייך להתיר משום דלא עביד לריחא, והא שלא כדרך הנאה אסור, מדאור' או מדרבנן, ועי' תוס' ע"ז (יב, ב) שהזכירו כן. (ועי' פמ"ג באו"ח (סי' ריח) שכתב דהקילו רבנן גבי ריחא שלא לאסור אלא בכדרך הנאות).

ומלבד הראשונים הנ"ל שעירבו לכאורה בלשונם את ההיתר של אינו מתכוין ולא עביד לריחא עם חילוקי הדרגות שיש בריח כחמה וצוננת וכו', וכן הזכירו את הא דלא עביד לריח כטעם נוסף לקבוע היתר באינו מתכוין וכו', מצינו כן בעוד מקומות. ז"ל המהר"ם בתש' הנדפס בתש' הרשב"א (סי' תתמט): "ובצל שצלאו עם נבלה בתנור אסור אפי' לרש"י הואיל שהוא חריף שואב טובא מידי דהוה אפת חמה וחבית פתוחה. דאפילו לרבא דאמר ריחא לאו מילתא היא מודה לפי שקולט הריח ביותר והוי כקטרת דלריחא עביד. והיינו טעמא דקאמר אביי לדידי כפת חמה וחבית פתוחה דמי. אבל לרבא לא הוי הכי אלא כפת צוננת וחבית סתומה ושריא לכולי עלמא", הרי דעביד לריחא יכול להשלים את החיסרון של חבית סתומה או פת צוננת. וכן מבואר שם לדינא דאם נבילה תהיה עומדת לריחא, הר"ז אוסר את אכילת פיטום ריחה, ז"ל: "דהא דקאמר רבא ריחא מילתא היא דוקא כמו ריח הקטרת דדרכו בכך לאורוחיה. אבל גבי יין נסך ובשר נבלה שדרך הנאתו לאכילה ריח דידהו לאו מילתא הוא וליכא איסורא להריח בם". וצ"ע. ועי' גם במרדכי חולין רמז תרסו. ומצינו כן להלכה, דעביד לריחא דינו כדבר חריף דקי"ל לאסור כעין פת חמה וחבית פתוחה, דכ"כ הש"ך בסק"ט בשם האו"ה, ולכאורה המקור לזה הוא מד' המהר"ם המובאים במרדכי ונד' בתש' הרשב"א הנ"ל.

והנה הרמב"ן בסוג' בתחי"ד דן לומר דההיתר כאן הוא מצד דלא עביד לריחא, ומ"מ אביי

אסר כי ריח"מ, ושוב תיקשי כנ"ל דהא הוי שלא כדרך הנאה. ולשון הראב"ן בפסחים הוא: "כי אמר רבא מילתא הוא בדבר העשוי להריח כגון קטורת והדס של ע"ז וכיון דלריח קיימי הוי מילתא, אבל יין דלאו לריח קיים לא הוי ריחא מילתא כגון בת תיהא. אבל אי הוי מזולף הבית ביין נסך נראה לי דאסור לרבא דהא לריחא עביד, וכי שרי רבא בבית תיהא דלא להנאתו מריח אלא שלא יתקלקל היין דלא מיכוין להנאה ושרי, אבל בשר שמן וכחוש דמפטמי מהדדי אימא לך כרב סבירא ליה לרבא". וז"ל הרוקח בסי' תנד: "אבל ר"ת פסק כרב ריחא מילתא היא ואומר בקטורת כולי עלמא לא פליגי ריחא מילתא שעומדת להריח בפ' ב' דפסחים הנאה הבאה לאדם בעל כרחו אפי' לא איפשר קאסר רבא וחבית פתוחה ופת חמה דמי לקטורת. ובבית תיהא דשרי רבא דאינו מתכוין כי אם לבדוק היא מותר".

ואף המהר"ם חלאווה בפסחים דף כ"ה כתב: "ואי קשיא לך דהכא שרי אביי ורבא אסר ובפרק השוכר בע"ז אמרינן האי בת תיהא גוי בישראל שפיר דמי ישראל בגוי אביי אמר אסור ריחא מילתא היא רבא אמר מותר ריחא לאו מילתא היא ובת תיהא היינו שמריחין בקנקן דרך נקב קטן לידע אם החמיץ אם אין כמו שפירש הרב בעל הערוך ז"ל וא"כ קשיא דאביי אדאביי קשיא דרבא אדרבא, דאביי אדאביי לא קשיא התם אפשר וקא מכוין והכא לא קא מכוין דרבא אדרבא לא קשיא התם בריח יין לאו מילתא הכא בריח הקטרה ומילתא היא. ולאביי כל ריחא מילתא היא ולרבא ה"מ ריח של בשמים ודברים שעקרן לריח וכדאמרי' בריש ע"ז לא שנו אלא שמעוטרות בוורד והדס דקא מתהני מריחא אבל בשאר דברים ריחא לאו מילתא, ולא תקשי לך דמברכין על הריח ואפילו במידי דלא קאי להכי כדאמרינן בהאי מאן דמורח אתרוגא וחבושא דהת' מודה רבא דכל דמכוין להנאת הריח ריחא מילתא היא דהא נהנה מ"מ ואסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה ואפילו בריח כדאמרינן מנין שמברכין על הריח שנאמר כל הנשמה תהלל יה אבל היכא דלא מכוין להנאת ריח אלא למלאכתו כי הא דבת תיהא ריחא לאו מילתא היא אלא אם במידי דעביד לריחא כהדס וורד ובשמים דממילא נהנה וריחא דידהו מילתא היא". (ולענין מה שהשווה לדינא דברכת הריח, עי' בד' הרי"ד בע"ז ובס' המכריע סי' לה). ושורש לכ"ז הוא לכאן הוא ר"ת בסה"י דבסי' תשל כתב דהיתרא דרבא הוא משום דאינו מתכוין, ובסי' תשכד כ' הטעם להתיר משום דלא עביד לריחא, וכנ"ל.

ואשר יראה בכ"ז דבאמת אף לר"ת ורז"ה יסוד הפלוג' של אביי ורבא הוא בהגדרת מהות הריח, האם ריח"מ או רל"מ, ויכול להיות בזה כמה חילוקים ודרגות, ויכול להיות אופנים

שיהיה מעלה מיוחדת בריח שתחשיב אותו למרות החסרונות האחרים, וכדלהלן. דהנה מבואר חילוק בין מה דעביד לריחא ומה דלא עביד לכך, ונת' להק' דלכא' אף אם לא עביד לכך עכ"פ הנאה שלא כדרך אסורה מדאו' או עכ"פ מדרבנן. וצ"ל דאין הכוונה בזה להיתר של "לא כדרך", אלא בכעין המבואר בפסחים דכ"ד גבי היוצא מתותים ורימונים דאין חייב ע"ז כיון דהוי זיעה בעלמא. והיינו דכל דבר שאינו עצמו של הפרי או הנבילה וכו' אלא כעין יוצא ממנו, ראוי לחקור בו האם הוא נחשב כחלק מהדבר שפירש, או כדבר חדש שנוצר, ובזה יש חילוק בין מה שעומד לזה ומה שלא עומד לזה. וזהו ממש לש' הרשב"א בתוה"ב (מ, ב) שכתב: "ואע"ג דהתם אמר ריחא מילתא היא נראה לי דהתם בדברים העשויין לריח והילכך היינו עיקר איסורו אבל בדברים הנאכלין ריחן אינן כטעמייהו", והיינו ד'עשוי לריח' מהני לומר דהוי עיקר איסורו. ובאמת יכול להיות דרגה חזקה של ריח, כחמה ופתוחה, דבזה לכו"ע הוי מילתא בפנ"ע דאין לומר בו דהוי כזיעה בעלמא, דאדרבה דמי לממשות האיסור עצמו שפירש בחלקו. וכמו כן גם בדבר שלא עומד לריח, מ"מ י"ל דאם הוא מתכוין להריח הרי הוא מחשיב את הריח כדבר לעצמו, ושוב ל"ה כדבר טפל וכזיעה שפירשה.

ובזה נחלקו אביי ורבא אי ריח"מ או רל"מ, דלעולם מודה רבא בבשר נבילה, ומודה רבא בחמה ופתוחה, ומודה רבא בכל דבר העומד לריח, ומודה רבא אם מתכוין להנאת הריח. ומאידך מודה אביי בבת תיהא דאם היה בגדר אינו מתכוין לגמרי, יש להתיר, משום דלא עביד לריחא, וגם אין הריח חזק כ"כ כחמה ופתוחה. על מה נחלקו על בת תיהא, דאין מתכוין בה להנאת הריח מצ"ע, אלא להכנסת הריח ע"מ לבדוק את היין, מ"ד ריח"מ קסבר דסגי בהאי כוננה לאסור, ומ"ד רל"מ סבר דכיון דאינו מתכוין להנאה אלא רק למעשה שאיבת הריח, אכתי ל"ה כמתכוין ממש להחשיב את הריח כמילתא, כאילו היה חמה ופתוחה או כעומד לריח. ובזה חזרנו ליישב את המו"מ בפת וכמון וכן בפת וחבית, דלעולם שורש פלוג' היא האם ריח"מ או רל"מ, ובזה יש לתלות צוננת או מגופה וכן פת וכמון, אף דהוי כמתכוין ממש, אבל אביי דס"ל ריח"מ ס"ל דבת תיהא הוי כחמה ופתוחה, כיון דהוא מתכוין לשאוף הריח לבדוק את היין.



ה.

עוד שיטות ביישוב הסוגיות

הראשונים דנו לחלק בין בשר שחוטה ונבילה לסוג' דבת תיהא, וההכרח לחילוק הוא מהא דקי"ל כרבא בכל דוכתא בר מיעלקג"ם, ומאידך משמע דקי"ל כרב דאסר בנבילה ושחוטה. אבל מצינו גם חילוק הפוך, למצוא טעם להחמיר בבת תיהא טפי מנבילה ושחוטה, ז"ל הרוקח בסי' תנד: "קבלתי ממורי ורבי רבי' יב"ק משפירא זצ"ל אפי' אביי דאסר בבת תיהא שמכין להריח בבדיקתו. וממילא גופו ריח אסור דהוי כפת שנאפה בתנור שהוסק בשמן של תרומה. וכפת שנאפה עם צלי שאסור לאכול בכותח ובביניתא ששואב הריח. ודמי בזבחים בפרק דם חטאת בישל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה כל הכלי וכל שכן רך נוח לקלוט הריח אבל שחוטה ונבילה אין כח בנבילה לפעפע בשחוטה שהשחוטה טרודה להוציא שלה מתנור שפיו למעלה. ורבא דשרי אפי' ביין ולא דמי לבלוע בזבחים דאותה בליעה מפעפעת. אבל ריח בלא בליעה לא. והא דאמרי' פת שנאפה עם הצלי וביניתא לאו משום ריחא ממשות בעין. אבל שחוטה ונבילה נותן לב להרחיק זה מזה מפני המגע". וצ"ע. (ומצינו עוד פסק מחודש בתש' ופס' לחכמי אשכנז וצרפת (סי' לז) שכתבו: "ובהא נמי נראה דקיימ' לן כרב, דדוקא בשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה שמן, דבהא חזינן דעבד רבא מפרזקיא עובדא כוותיה, אבל בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש, דאזיל שומן דשחוטה ומפטם לנבילה והדר אתי נבילה ומפטם לשחוטה, דלא אשכח' עובדא בכה"ג, לא עבדינן עובדא כוותיה").



ו.

ריחא חלא וטעמא חמרא

לעיל בע"ז שם נחלקו אביי ורבא בריחא חלא וטעמא חמרא אי הוי חלא או חמרא, ואגב פלוג' זו הובאה בגמ' גם הפלוג' אי ריח"מ או רל"מ. וכתב בחת"ס: "לפענ"ד בפשיטות דזה גופי' פלוגתייהו בריחא מילתא דכיון דס"ל לאביי ריחא מילתא ואלו הי' אפשר לקלוט הריח הזה בפיו או בחוטמו הי' אסור ע"כ הוא עצמו נקרא חלא לענין קידוש ובהמ"ז משא"כ לרבא". ומצאנו כבר לאחד מהראשונים שהשתמש בלישנא דריחא מילתא לבאר הפלוג' אי

אזלי' בתר ריחא או בתר טעמא, ז"ל הר"א אב"ד בב"ב (צו, א): "פסקו רבואתא כר' יוחנן דאמר ריחיה חלא וטעמיה חמרא חמרא, דריחא לאו מילתא היא, דהא איפליגו בה אביי ורבא בעבודה זרה, וסבירא ליה לרבא דריחיה חלא וטעמיה חמרא חמרא, דריחא לאו מילתא הוא, וקי"ל אביי ורבא הלכה כרבא לבר מיע"ל קג"ם". (אבל יתכן דהלש' מושאלת, וכעין שכ' הריטב"א בנדריים (נב, ב) על ד' הרי"ף הנ"ל בדבר שיש לו מתירין, וכ"ה במאירי בע"ז, ואף האו"ז כ' בשם הרי"ף דהר"ז כדבר שיל"מ).

אמנם בפשטות הרי הפלוג' בבת תיהא או בפת חמה או בפיטום דבשר נבילה אינה שייכת לענין הריח דאיירי בו בחלא וחמרא, כי שם הנידון הוא קביעת המין כחלא משום שנשתנה ריחו, אבל פלוג' דריחא מילתא היא לא בענין חוש הריח, וכלש' החזו"א במכתביו (נדפס בשו"ת החדש סי' קמ-קמא): "אין הפי' ריחא מילתא אם אסור ריח וכו', אלא זיעה קלושה היוצא מבשר לח ואינה מטפחת, מיקרי בל' הגמ' ריחא, והנידון אי חשיבא כזיעה המטפחת וכו' וע"י החום פולטים אדים חודרים בטבעם לגוש שאצלם עד אשר חיך האוכל את גוש זה טועם את טעם הראשון, ואינו ענין לחוש הריח שניתן לאפיו של האדם, ואמנם רק מינים מיוחדים יש להם סגולה הזאת, וכמון יש לו סגולה הזאת, ושאר בעלי הריח אין בכחם להבלע בזולתם ליתן טעם לחיך, רק לאף". והרי מד' כמה ראשונים מבואר דבת תיהא נמי לא איירי כשהריח באפו אלא בפיו, ואדרבה חידוש הוא לומר דמריח באפו ומ"מ ייחשב אכילה לאסור בת תיהא גם באיסורי אכילה שאינם איסורי הנאה. (וצ"ל דאין הפקעה על אכילה באף, אלא דהוי שלא כדרך, משא"כ באוכל את ריח היין. דוג' לדבר סיכה כשתייה למ"ד דהוי מדאו'). ולש' הרמב"ן במלחמות הוא דבהרחת היין שייך 'שביעה' ושייך 'שכרות', ואף הבה"ג בהל' דם הרי העמיד את הפלוג' אם ריח"מ דנחלקו עד כמה איכא למילף ממשרת האם רק על טכ"ע או גם על ריח"מ. ואמנם לש' המשנה גבי כמון הוא דאין שם טעם כמון אלא ריח, כבר כתב ע"ז רבינו שמחה (בתש' ופסקים מחכמי אשכנז וצרפת בסי' לז): "שאיין בו טעם כמון אלא ריח כמון וכו', פי' לא קיבל טעם ממשות, לא נתערב מממשותו בפת, אלא קלט הטעם מחמת הריח, ואין לפרש שלא קיבל הטעם כלל, דלא עדיף ריח מממשות, דאילו נתערב בו הממשות ואין באיסור בנו"ט הי' מותר, וכ"ש בריחא בעלמא בלא טעם דליכא למ"ד מילתא היא".



ז.

גדר ההיתר דמיקלא איסורא

"ואביי שאני התם דמיקלא איסוריה", בפשטות הכוונה היא דכיון דהשבחת הפת היא כבר אחרי שנשרף הכמון, א"כ אין לאסור אפי' אי סבירא לן דריח"מ. ואמנם הרי לש' המשנה הוא "לפי שאין טעם כמון אלא ריחא כמון", וצ"ל דב'טעם' כה"ג אין לומר דמיקלא איסורא, דאדרבה הרי הטעם לא נשרף, ורק בריחא אפי' למ"ד ריח"מ י"ל דמ"מ ל"ח הריח כ"כ בפנ"ע, ואם נשרף הכמון ולא נשאר ממנו אלא ריח חשיב כמיקלא איסורא לגמרי. ויש להוסיף בזה עוד, דהנה לפי דרכם של התוס' בסוג' הרי אביי ורבא לא פליגי בפלוג' רב ולוי, אלא דאביי בא להחמיר בבת תיהא גם אליבא דלוי כיון דהוא מריח ישירות מתוך היין, ורבא בא להתיר אפי' אליבא דרב כיון דהכא הריח מזיקו, והנה ריח הכמון בפת אינו ישיר ואינו מזיק, וא"כ לכאור' יש כאן אולי ראייה לפלוג' רב ולוי, (והתוס' כ' לחלק בזה דכמון ל"ה כפיטום), אבל אי"ז שייך כלל לפלוג' דאביי ורבא על ריח ישיר וריח מזיק. וצ"ל דהפלוג' של אביי ורבא גם היא תלויה ביסודה כמה ריחא הוי מילתא, ד'מזיק' אינו סיבה לפטור אם ריחא הוא מילתא לגמרי, ו'ישיר' הוא לא סיבה לחייב אם לאו מילתא הוא לגמרי, וא"כ י"ל דרבא מעיקרא נמי ידע דשאני התם דמיקלא איסורא, אלא דס"ל דאליבא דאביי דריחא הוי מילתא לגמרי ואפי' במזיק, י"ל דריח הוי כטעם ממש, ול"ח מיקלא דאדרבה הרי נשאר הריח, וע"ז תי' אביי דגם לש' יש חילוק בין טעם לריח ושאני התם דמיקלא איסורא.

והנה במשמה"ב מצינו לכאור' פי' אחר בדין מיקלא איסורא, ז"ל (לו, ב): "השתא משהו מממשו אינו אוסר קליטה טעמו שבקנקות לא כל שכן יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא אתמה. ועוד אי משום קליטת טעם בלבד למה יאסור יין שהרי אין קליטת טעמו ניכר ביין אחר כלל ויותר היה ראוי לאסור מים שנתן לתוכן דטעמו של אותה קליטה נכרת בהן השתא מים שנכרת בהן הקליטה נותנין בהן לכתחילה יין שאין נכרת בהן לא כל שכן. ועוד אנא מצא הוא שטעם היין בלא ממשו כלל יהא אסור ואוסר אדרבה היתירוהו בגמרא לגמרי דהא אביי ורבא אפליגו בבת תיהא דהוא כלי ששואבין טעם היין ממנו להבחין בין טוב לרע אביי אסר ורבא שרי וקיימא לן כרבא. ועוד דקא מייתי לה רבא מדתנן תנור שהיסקוהו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת הפת מותרת שאין טעם כמון אלא ריח כמון, ואפילו לאביי בכי הא

יתיר דלא אמר אלא בקולט בפיו מאותה בת תיהא מטעם ממשו של יין בחבית ועושה זה כשואף וקולט בפיו מן הממש שהוא בעין וכאילו אוכלו ממש אבל קנקנים שהלך מהן היין לגמרי כדבריו ולא נשאר אלא ריחו אפילו אביי מודה בדבר זה שהרי דחה אביי אותה של כמון משום דהתם מיקלא קלי איסורא כלומר שאין הכמון בעין שילקוט הפת ממנו.

ואף מד' הש"ך יש ללמוד היתרא ד'מיקלא איסורא' בכה"ג, שהרי כתב בסק"ב: "ונראה דאפילו דבר שנעשה להריח ועדיין ריחו בתנור אין לחוש לבזה אחר זה והכי מוכח בש"ס פרק בתרא דעבודת כוכבים במאי דקאמר התם גבי ריחא דכמון שאני התם דמקלי קלי איסורא ע"ש ודו"ק", וכ"ה בד' הגר"א (סק"ז), ועי' בגי' הרעק"א על הש"ך ובחזו"א (סי' לה סק"ב). (וצ"ע מהיכא פשיטא להו דרבא הודה לסברת מיקלא איסורא, והרי הוא הק' לאביי ממתני' דכמון. וי"ל).

וצ"ע במש"כ להוכיח דאם ליכא ממשות אין איסור, והרי בחולין (צח, ב) כתב הרשב"א ג"כ כד' הרמב"ן: ד"טעם כעיקר כגון שלא נתערב שם גופו של איסור אלא טעמו בלבד, וכדתניא משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב וכו' וכן בנוזר אם שרה ענבים במים ונתנו טעם גדול במים כאלו נתערב בו רביעית יין אסור ולוקה עליו ואע"פ שלא נמחה מגופן של ענבים במים כלל והרי הם לפניך כמות שהיו בשעת נפילה", ועי' יד יהודה (סי' צח סק"ו).

ויל"ע דאם ס"ל דהיין הבלוע הקנקנים יש בו את ההיתר של מיקלא איסורא, מכיון דהיין איננו כאן ואפי' שבליעתו בקנקנים לא היתה ע"י שריפתו, א"כ בפת חמה על החבית הא נמי יש להתיר מה"ט, וכן יש לשאול למה ההיתר הזה נמצא רק בשריפת הכמון, והרי סו"ס כשהוא אוכל את הפת כבר הלך מכאן הכמון, ואפי' אם לא נשרף. וצ"ל דיש חילוק, דאם היין לא נשרף אלא אדיו נקלטו מיד בפת או דבר מאכל אחר, אין בזה את ההיתר של מיקלא איסורא, ורק אם הכמון נשרף ממש אז יש להתיר אפי' כשהוא נקלט מיד במאכל, אבל אם לא נקלטו האדים במאכל אלא בקנקנים, בזה בכל גונוי חשיב מיקלא איסורא, ואפי' לא נשרף היין. אמנם צ"ע מה השייכות בין האופן של אדי כמון בפת אחר שריפתו, ובין האופן של אידי היין בקנקנים כשלא נשרף, להתיר את שניהם משום דמיקלא איסורא. וצריך לבאר דהדבר תלוי האם אידי הריח באו במאכל השני באופן ישירמהאיסור עצמו, או שבאו רק

אחרי שריפתו או דרך מקום אחר.

ועכ"פ בזה א"ש הקו' הנ"ל למה שרה ענבים במים ונתנו שם טעם יין חשיב שיש שם ממשות, כי כל הקולא של ריחא או קנקנים או מיקלא איסורא זה בגלל שיצאו האדים מהמאכל והופקעו מלהיות חלק מאוכל, דהיינו אם רל"מ אז לעולם ריח הוי כאין בו ממש כיון דבעודו באויר הוא מתבטל ונפקע, ואם ריח"מ אז עכ"פ בקנקנים או בשריפת הכמון בטל מלהיות ממשות של אוכל, אבל נתינת טעם של ענבים במים, אין לאידי היין רגע מחוץ למאכל שיפקיעם מלהיות אוכל. (ואולי זה הביאור במש"כ הרי"ף בחולין: "דלא פליג רבי יוסי עליה דרבי יהודה אלא בשעורים מפני שהשעורים שואבות גופו של יין ולא ריחא הוא אבל בחטים שאינן שואבות כרבי יהודה ס"ל דריחא לאו מילתא היא", דאין כוונתו דהם שואבות גוף היין ממש, אלא דשאיבתם את הריח אלימא כ"כ דחשיב כאילו בא הריח מן היין אל הפת להדיא ולא בדרך אדים בעלמא).

ונפק"מ לפ"ז דריח היוצא מן האוכל אל האוכל בלא מעבר דרך האויר יהיה אסור לכו"ע, וצ"ע. ועי' מהר"ח או"ז (סי' עה) שכתב: "עיסה שנתחמצה בשמרי גוים. היה נראה להתיר שפר"י וצ"ל שהחימוץ אינו נותן טעם מחמת בליעה של איסור ולא מחמת התערובת אלא מריח חלקו של שאור. ולכך שנינו אין המחמץ מחמץ אלא לפי חשבון. ופסק רשב"ם וצ"ל כרבא דריחא לאו מילתא היא גבי בת תיהא במס' ע"ז. דסתם מתני' דתרומות כוותיה דייקא", ודו"ק. ועי' בפלתי סי' קח סק"ה שאסר ריח כשעובר ע"י נגיעה ולא סגי ליה בנטילה וקליפה, ועי"ש בפמ"ג שפ"ד סקי"ג. ובערוה"ש (סי' קח ס"א) כתב כן לדינא ע"פ הירושלמי, ז"ל: "והמתבאר לי מירושלמי תרומות פ"י הל' ב' דאפילו מאן דס"ל ריחא לאו מילתא הוא מ"מ אם הדבר המותר היה מונח ממש על הדבר האסור שיש בו ריח והיו מדובקין זל"ז לכ"ע אוסר דאמרינן שם דאמר ר' יוחנן כשהיינו למדין תורה וכו' היינו מניחין העוגות שלנו על מוריים והיינו טועמין בו טעם מוריים ומקשה הירושלמי על מאן דמתיר בריח ומתרץ מהלומין היו כלומר שהיו נדבקות אל המוריים וכ"ע מודים בכה"ג ע"ש הרי מפורש דכשנדבקין זל"ז ודאי קי"ל דריחא מילתא היא ואוסר". (ואולי יש לבאר בזה עוד מה דאי' שם בירו' "שעורין מלמטן וחיטים מלמעלן כשם שהשעורין שואבות כך החיטים שואבות", ודו"ק).

ובאמת יסוד הדברים לאסור בנגיעה את הכל משום ריחא, כן מבואר לכאו' בד' המרדכי בפסחים (רמז תקע) שכתב: "שאם נגע חמץ במצה אסור ודמי למאי דאמרינן פ' בתרא דע"ז בפת חמה וחבית פתוחה ד"ה אסור ה"נ אסור בנגיעה אבל אם לא נגע מותר דקי"ל ריחא לאו

מילתא היא", הרי דהנגיעה עושה חומרא כלפי איסור ריחא. וכן העתיק הטור באו"ח (סי' תסא), ז"ל: "מצה שנאפית עם חמץ בתנור כתב רבינו תם שמותר דריח כי האי לא מצינו שיאסור כל הפת ויש אוסרין אם נגע זה בזה דדמי לפת חמה וחבית פתוחה", אבל השו"ע שם לא פסק כן אלא כתב: "אם אפו חמץ עם מצה, לא נאסרה אא"כ נגעה בחמץ ונוטל ממקום שנגעה כדי נטילת מקום, והשאר מותר". וצ"ע בד' הפלתי וערוה"ש הנ"ל שלא הביאו בזה פסק השו"ע באו"ח.



ח.

האם ריחא מילתא הוא מדאורייתא

כתב הריב"ש (סי' רפח): "אבל האמת הוא דבשאר איסורין טעימה אסורה, ולא התירו אותה אלא בתענית יחיד משום דטעימה לא קביל עליה. וראיה לזה מבת תיהא דפליגי בה אביי ורבא כפי מה שפירש בה ר"ח ז"ל או פירוש בעל הערוך ז"ל שטועמים הריח בפיהם, ועד כאן לא שרי רבא אלא משום דריחא לאו מילתא היא ואין כאן אלא טעימת הריח, אבל טעימת גוף האיסור אפילו לרבא אסורה, ואע"ג דאיכא לדחוקי דשאני התם משום דאסור בהנאה ונהנה מגוף האסור אבל באסור אכילה לא, דהא דמייתי רבא סייעתא למילתיה מההיא דתנור שהסיקוהו בכמון של תרומה דהוי אסור אכילה היינו משום דהתם שרי הפת באכילה, ועל כרחין טעמא משום דריחא לאו מילתא היא, מ"מ לא משמע הכי אלא אפילו באסורי אכילה טעימה אסורה, כדמשמע נמי מלישנא דההיא דברכות דמשום דליתיה בכלל קבלתו הוא דשריא טעימה לא מחית נפשיה למיסר כולי האי. ומיהו משמע דלא אסיר מדאורייתא כמו חצי שיעור דהא טעמא דחצי שיעור משום דחזי לאצטרופי כמש"כ למעלה ואין לומר כן בטעמו ולא בממשו. ועוד דאי דאו' כמו חצי שיעור ליבעי ברכה, אלמה תניא מטעמת אינה צריכה ברכה, ואפילו לדעת ר"ת ז"ל דטכ"ע דאורייתא היינו באכילה גמורה דכיון שאוכל דבר שיש לו טעם אסור דמי לאוכל עקר האסור, אבל במי שאינו אוכל כלל אין הטעימה אסורה כיון שאינו אוכל גוף האסור דהא לא חזי לאצטרופי". (ומה שצייד דהנידון בסוג' הוא רק משום איסור הנאה, הביאור בזה ע"פ התוס' בב"ק (קטז, א) דאם בת תיהא אסורה בהנאה אז פת בכמון

אסורה באכילה).

והיוצא מדבריו דלעולם אפי' למ"ד ריח"מ אין כאן איסור דאו', כיון דהוי כחצי שיעור בגוונא דלא חזי לאיצטרופי. ואמנם יל"ע בזה כיון שנת' דענינא דריח"מ להאי מ"ד הוא מישך שייכא בענינא דטכ"ע, והיינו דלהאי מ"ד גם טעם שבא ע"י אידים הוי כעיקר, וא"כ גם בזה יל"ד דינא ד'נהפך'. (וצע"ק האם סברת הראב"ד דטכ"ע אינו בטל ברוב כי אין אוכל עומד אלא לטעמו, האם אמרי' כן גם בריח למ"ד ריח"מ דהוא כעומד לריחו ואינו בטל כשריחו ניכר). אבל באמת אדרבה הרי הריב"ש לא הק' על עיקר דינא דריח"מ דהוי חצי שיעור דלא חזי לאיצטרופי, כיון דס"ל דריח"מ דמי לטכ"ע דאמרי' ביה נהפך וכיו"ב, אלא הק' רק על מה שכתב הוא שם בדין מטעמת, ודו"ק.

ובאמת התוס' בע"ז הזכירו בתו"ד ד"אי כשתיה חשיב ה"ל שותה תרומה טמאה שבמיתה", ומשמע דריח"מ מדאו'. וכן יש להביא ממה שכ' הבה"ג דרל"מ כי ממשרת ילפי' רק טעם ולא ריח. וכן יש להוכיח מד' הראב"ה (דלהלן) שכ' להוכיח דאין ריח"מ בכחוש מאפיית לחם הפנים. אבל מאידך מצינו בראשונים שנקטו דסוג' דריח"מ אין האיסור אלא מדרבנן, דהמהר"ם מר"ב (בתש' הרשב"א סי' תתמט) כתב על פלוג' ר"מ ור"י בצוננת או מגופה "דהלכה כר"מ בגזירותיו", וכ"ה באו"ז בע"ז (סי' רנה). (עי' או"ז הל' יבום (סי' תרכט), וכן ביחוס תו"א ערך ריו"ח שכתב דהאי כללא הוא רק בדרבנן, אכן עי' ביראים (סי' ז) שנקט דהלכה כר"מ בגזירותיו גם כלפי חשש דאורייתא, ובסידור רש"י (סי' תרג) ובס' האורה דין מליחה כתב דהלכה כר"מ בגזירותיו גבי הא דאיסורין מצטרפין). עוד מצינו פלוג' בראשונים בפסחים, וכן בנו"כ בסי' קח האם לגבי האיסור לאפות פת בשרית מחשש שיאכלנה בכותח, יש קולא למ"ד ריח"מ בריח טפי מבטעם, כי בראשונים יש שהוכיחו מהא דליכא איסור דע"כ קי"ל דרל"מ, ויש שדחו דאפי' אם ריח"מ מ"מ לא החמירו בזה את הגזירה של פת בשרית, וכן בפוס' מבואר כהאי פלוג', האם ריח"מ קיל מטכ"ע.



ט.

ריח של אתרוג והדס מחוברים

ז"ל הש"ך סי' קח (סקכ"ז): "וכ"כ המרדכי פכ"ש וז"ל אבל בדבר שאין עיקרו עומד להריח בהא קאמר רבא ריחא לאו מילתא היא וראיה מהדס ואתרוג במסכת סוכה עכ"ל אבל באמת ראייה זה אינו מכיר ואדרבה משמע לכאורה איפכא דהכי איתא התם במסכת סוכה פ' לולב הגזול (דף ל"ז ע"ב) אמר רבא הדס של מצוה אסור להריח בו אתרוג של מצוה מותר להריח בו מ"ט הדס דלריחא קאי כי אקצייה מריחא אקצייה אתרוג דלאכילה קאי כי אקצייה מאכילה אקצי' עד כאן משמע דוקא אתרוג דמצוה הוא דאסור משום דהוקצה למצותו הילכך כיון שאינו עומד להריח אמרינן דלא הוקצה ריחו למצותו אבל דבר שאסור מן התורה לא משום מוקצה נראה דאין חילוק דס"ס נהנה הוא מהריח". וכע"ז הק' בביאור הגר"א (סקל"ז) וז"ל: "וראייתו מסוכה ל"ז ב' דאתרוג של מצוה מותר להריח אע"ג דאסור בהנאה וליתא דמשם מוכח להיפך כמ"ש מאכילה אקצייה כו' הלא"ה אין חילוק וכ"כ הש"ך". ועי' בפמ"ג באו"ח סי' ריז שתי' בזה: ד"להריח באתרוג הוה שלא כדרך הנאתן וכל שלא כדרך הנאתן יש אומרים דהוה רק מדרבנן ובריחא לא גזרו ועיין משנה למלך פרק ה' מהלכות יסודי התורה, ואתרוג דמצוה אי הוה שייך ביה אקציה למצוה בריחא הוה אסור מן התורה".

וכבר עמד בפמ"ג כאן דראיית הראשונים היא ממחובר, וז"ל: "הנה השמיט מלת מחובר שכתב במרדכי ועפר"ח אות כ"א בשם אמונת שמואל דבמרדכי פרק כל שעה כתב וראיה מאתרוג במחובר והדס במחובר ומיהו אין ראיה דהתם הטעם משום שבת דאתי למיתלש יע"ש ועיין כה"ג בהגהות הב"י אות ח' כתב שיפה עשה הש"ך שהשמיט תיבת מחובר וכ"כ המ"י כלל ל"ה אות ל"ט והביאו תשובת הרשב"א סימן תתמ"ט ותשובת מהר"ם מרוטנבורג סימן כ"ד הביאו בפירוש הראיה מהא דסוכה ל"ז ב' הדס אסור להריח כי אקציה ואמת הוא שכן הביאו הם וז"ל, עי"ש המשך דבריו. וז"ל הראב"ה בס' תנח: "ובדבר שאינו עיקרו עומד להריח, כגון בת תהיא, בהא קאמר רבא ריחא לאו מילתא היא. וראיה מהדס במחובר ואתרוג במחובר". וא"כ אולי י"ל דכוונת הראב"ה להוכיח מהא דלא אסרי' להריח במחובר, דס"ל דיש איסור"נ במוקצה. ואי נימא כד' הש"ך, אולי י"ל דהא גופא דאמרי' טעם ההיתר דלא אקציה, זה רק משום דלא עביד לריחא מותר באיסור"נ, אבל בלא"ה אין מקום להתיר מפני

חיסרון הקצאה כלפי הריח. ובעיקר תמיהת האחרונים למה אם אקציה אסור והא לא עביד לריחא, יש להוסיף ליישב ע"פ מש"נ לעיל מד' הראשונים דבמתכוין להריח אסור אע"ג דלא עביד לריחא, ופשוט. אבל הראשונים שהוכיחו מאתרוג (מחובר או תלוש, וכנ"ל) את ההיתר של לא עביד לריחא, ע"כ ס"ל דגם במתכוין להריח אין להתיר אם עביד לריחא.



י.

ריח של חמץ במצה

כתב הראב"ה (סי' תקז): "ומצאתי ששאלו בני אשטנפ"ש מרבינו תם על מצה וחמץ שנאפו בתנור מה דינם. והשיב, כמה ריחות מצינו בתלמוד, ריח נבילה וריח כמון של תרומה וריח יין בפת, אבל ריח פת איסור בפת היתר לא מצינו. וכמה פעמים שאנו אופין חלה עם הפת בפחות מכ"ד לבעל הבית ואין מקפידין בכך. ונראה לי שמחלת האור שאין לה שיעור היה לו לרבינו להביא, ואלו חלה השנייה אין מחמירין בה, דהא רבא מבטל לה ברוב ואפילו לכתחלה, כדאיתא בבכורות פרק עד כמה, והיכא שיש כהן קטן חלת האור נאכלת. ונראה לי נמי להתיר, דהא לחמי תודה ארבעה מינים היו והיה אחד לכהן מכל מין ומין, וגם החמץ והמצה נאפות יחד, דלא לישתמיט תלמודא במנחות ולא שמעינן בחד דוכתא שבשני תנורין או בזה אחר זה נאפות". וכן הובא במרדכי בפסחים (סי' תקע) ובחולין (רמז תרסו).

והנה לכאורה דבריו ברורים הם דעסיק בענין בליעת ריח של כחוש וכחוש, וס"ל דאין בזה בליעה כלל, וכן הוכיח מלחמי תודה דל"ח שיש בליעת חמץ במצה. (ומבואר בדבריו דאף ריקין ורבוכה חשיבי ככחוש, ועי' פלתי סק"ז). אבל אם נבוא לאסור בחמץ בפסח מצד שאיסורו במשהו, ולומר דאף דרל"מ מ"מ ההיתר הוא ע"י 'ביטול', ודבר האוסר במשהו לא בטל, א"כ בזה לא הוכיח הראב"ה כלום מלחמי תודה, ואדרבה כל ההיתר של חמץ דאיירי ביה הוא רק בכחוש וכחוש, אבל בתבשיל שבלע מחמץ יש לאסור אי נימא כהנ"ל דאף דרל"מ מ"מ הוי משהו. אכן הרמ"א גם ביו"ד סי' קח וכן באו"ח סי' תמו הביא מהמרדכי מקור להתיר ריחא גבי חמץ בפסח, וכבר תמה בזה הש"ך בסקט"ו, וז"ל: "וצ"ע דבמרדכי פכ"ש ליתא אלא דלא שייך ריחא בפת חמץ שנאפה עם מצה מטעם דלא מצינו ריח פת בפת וכדאיתא בתשובת מיי"ו וש"ד סי'

ל"ו ורוקח סי' רכ"ב אבל בהך סברא דמשהו מיהא איכא לא אשכחן דפליג אתוס' וסמ"ק ואה"נ דס"ל אלו היה תבשיל שמן בתנור שנאסר מחמץ שוב מפטם ואוסר במשהו ודוק וצ"ע". ובפמ"ג הביא מד' הא"ר ליישב, (וכ"ה בפר"ח סי' תסא), דראיית הרמ"א היא מד' המרדכי בפסחים, שהקדים שם להתיר מצד דקי"ל רל"מ, ורק אח"כ הביא את ד' ר"ת דכחוש בכחוש ליכא ריח.

אמנם בביאור הגר"א (סקכ"ב) כתב על דברי הרמ"א להתיר ריח גם בחמץ בפסח דאין לחלק ולהחמיר היכא דאיכא איסור משהו, "וראייתו מלחמי תודה שהיו כולן נאפות בתנור אחד", וצע"ג אטו יש בלחמי תודה איסור משהו. ואולי י"ל, דהנה עיקר ראיית ראבי"ה צ"ע, דאמנם יש דין מצה בלחמי תודה, אבל מהיכ"ת שבליעת החמץ בהם תאסור ותגרע, הא סו"ס יש כאן מצות, ואטו אם יהיה בזה בליעות של בשר ופירות, יהיה פקע שם מצה מינייהו מה"ט. ולכא' מתבאר בזה דחמץ ומצה הוו דברים הסותרים זא"ז, (ויש שנקטו דמה"ט יש איסור בפסח שני על חמץ עמו באכילתו), ומצה שבלוע בה חמץ יש לה חיסרון בעיקר שם מצה דידה. (ואין להק' ממה שהזכיר הראבי"ה את ד' המינים של לחמי תודה, ומשמע דהוק' לו מכולם ולא רק מהמצה עם החמץ, כי בסו"ד חזר ואמר: "ולא שמעין בחד דוכתא שבשני תנורין או בזה אחר זה נאפות", ומשמע דלא הוק' לו מכל הד' מינים אלא סגי ליה בב' תנורים). ואולי י"ל דלענין זה גם ל"מ ביטול, דסו"ס יש חמץ בתוך המצה, והמיעוט מגרע את שם הרוב, ולכן אי נימא דרל"מ לעולם הוי כמשהו, אז יהיה בזה פסול גם לגבי לחמי תודה. וצ"ע.



יא.

דין מעילה בריח

ז"ל הגמ' בפסחים (כו, א): "גופא אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה וריח אין בו משום מעילה והא תניא המפטם את הקטורת להתלמד בה או למוסרה לציבור פטור להריח בה חייב והמריח בה פטור אלא שמעל אלא אמר רב פפא קול ומראה אין בהן משום מעילה לפי שאין בהן ממש וריח לאחר שתעלה תמרותו אין בו משום מעילה הואיל ונעשית מצותו". ויוצא א"כ דלהמסק' אין דמיון

בין ריח לקול ומראה, והריח הוא דבר שיש בו ממש ואין להתירו אלא בדין אחר של 'נעשית מצוותו'. והדבר מפליא דיש מרבתינו הראשונים והאחרונים שנקטו כהוא"מ, דהריח אין בו ממש כקול ומראה, גם בלי ההיתר של נעשית מצוותו. (ואין הכוונה שהביאו את המימרא דקול ומראה וריח וכו' ודנו בעניני הקול והמראה, כי זה ודאי שיגרא דלישנא, אלא שהשתמשו בהיתר הזה על ריח).

וז"ל תוס' בע"ז (יב, ב): "הקשה ר"ת מ"ש מבת תיהא דאמרינן לקמן פ"ב דשרי משום דריחא לאו מילתא היא ותירץ דשאני וורד והדס דעיקרייהו לריחא קיימי והוי כמו קטורת דאף לאחר שנעשית מצותו נהי שאין מועלין בו איסורא מיהא איכא". וז"ל ראב"ן בפסחים "ועוד האמרינן קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה מעילה ליכא איסורא איכא למתכוין להריח לדברי הכל". וז"ל מאירי ברכות נג, א "ואם היה מהלך בשוק של ע"ז והריח ריח של ע"ז ונתרצה בו ר"ל שהכין עצמו אגב הלוכו לקלטו הרי זה חוטא כנהנה באסור ע"ז אע"פ שאין בריח ממש מ"מ אסור הנאה יש בו". וז"ל מאירי בפסחים כה, ב "שהיין אין עיקרו להריח אבל במה שעיקרו להריח ודאי אסור וכמו שביארנו במס' עבודה זרה בחניות של עבודה זרה המעוטרת בורד והדס ואע"פ שאף בדבר שעיקרו לאכילה אנו אוסרין בתורת ריח כדין האמור שם בפת חמה ובחבית פתוחה ובחתיכת נבלה שצלאה עם שחוטה בתנור אחד באלו לא משום הריח נאסרו אלא שההיתר קבל טעם האיסור מצד קליטת הריח שנקלט לשם לפי דרכך למדת שזה שאמרו קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה לענין הקדש נאמרה ומעילה הוא דלית בהו הא איסורא אית בהו".

וז"ל או"ה הארוך (שער לט): "ואפילו ריח דפיטום דאורייתא כגון לעבור ולעמוד בצד תבשיל ופיטום של א"י מותר לכתחילה בכל איסור שהוא מותר בהנאה. ובגמ' פ' כ"ש אמרינן כל שיש בו משום קול ומשום מראה וריח אין בו משום מעילה. וכתב שם במרדכי מעילה הוא דליכא איסורא מיהו איכא והיינו באיסור הנאה שהם במעילה דמיירי ביה. אבל בנבילה וטריפ' שמותר בהנאה מותר. ול"ד לריח דמוגמר מתבלין של איסור דהתם הריח הוא עיקר הנאה ועוד דהכא איכא אויר המבטל עיקר הריח". וז"ל רדב"ז (מאכלות אסורות פי"ג): "וכן מותר להריח וכו'. זו פלוגתא דאביי ורבא בכמה דוכתי והלכתא כרבא דאמר ריחא לאו מילתא היא שהריח אין בו ממש והכי אמרינן לגבי מעילה ריח קול ומראה לא נהנין ולא מועלין. ומכאן יש ללמוד שאם הוא מתכוין להריח ביי"נ ליהנות בריחו אסור ולא התירו

לכתחלה להריח בחבית של יי"נ אלא בשאינו מתכוין ליהנות כנ"ל". וע"ע שו"ת רדב"ז ח"ג (סי' תרכא).

וז"ל צ"ח (ברכות מג, ב): "מנין שמברכין על הריח וכו'. הא ודאי שזה אסמכתא בעלמא ואין שום ברכה מברכת הנהנין דאורייתא חוץ מברכת המזון, ולקצת פוסקים גם ברכה מעין שלש, אבל שאר ברכות הם מדרבנן. וכבר אמרו בריש פרקין שסברא הוא שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, וא"כ כיון שגם מריח נהנה ממנו מהי תיתי ישתנה משאר הנאות ששואל מנין שמברכין על הריח. ונראה משום דבריש פרקין שנינו תנו רבנן אסור לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה וכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה מעל, עיין שם. והרי קי"ל [פסחים כ"ו ע"א] דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, לכך שאל מנין שמברכין על הריח, שהיה מקום לומר כיון שאפילו בקדשי שמים ממש אין בהם מעילה מן התורה רק איסורא דרבנן, לא תיקנו ברכה על זה, וקא משמע לן אסמכתא מקרא דכל הנשמה וגו', שגם בזה תיקנו ברכה". וז"ל חו"י (סי' קמב): "דבפירות הריחניים כגון האתרוגים והחבושים מוסקאדי קנילי גראפולי דמצי להנות מריחם בעודם מחוברים והם פרי העץ כדמוכח מברכתם שיש לציננס דקול מראה וריח אין בהם מעילה ומ"מ איסורא איכא כבפרק כל שעה". וע"ע פמ"ג או"ח א"א (סי' ריו סק"ז), אבנ"ז (או"ח סי' לז), יד המלך (ברכות פ"ט ה"ט), וכת"ס (או"ח סי' קח), ותו"ח (הגריח"ז) סי' ל, ומשאת המלך (סי' קג). וע"ע תו"י (יומא לט, ב). וצ"ע.



יב.

כמה הערות לדינא

הראשונים כתבו ראייה לפסוק כרב לאסור בריחא, מהמובא בגמ' בפסחים דההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקיא למיכליה בכותחא, ומעשה רב. אמנם לעיל מינה מוזכר דעביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר, ובאמת המאירי בחולין והמהר"ם חלאווה בפסחים כ' להוכיח גם מהאי 'מעשה רב' דהלכה כלוי. ושאר שלא כ"כ, כפה"נ ס"ל דאין להביא ראייה ממעשה של בעל השמועה גופיה, (וצ"ע מה הטעם בזה, ומה החילוק בין בעל המימרא דעבד עובדא בנפשיה, לבין אחרים הסוברים כמותו שעשו כן), וכ"כ להדיא בתש' ופסקים

מחכמי אשכנז וצרפת סי' לז. (ובעיקר הנידון בהל' מעשה רב, נחלקו בזה הראשונים בכמ"ד, עי' לדוג' ריטב"א כתובות ס, א ורא"ש פסחים פ"ב סי' כה).

מתני' במכשירין פ"ג מ"ג: "הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של יין ר"מ מטמא ר' יהודה מטהר רבי יוסי מטהר בשל חטים ומטמא בשל שעורים מפני שהשעורים שואבות", ועי"ש במפרשים דאיירי לענין קבלת טומאה או לענין הכשר טומאה. והנה קרוב מאד לומר דהוי פלוג' חדא עם מתני' בתרומות גבי יין של תרומה, דלר"מ ריח"מ, ולר"י רל"מ, ולרבי יוסי יש חילוק בין חטיין לשעורין, ובהא נמי שייכא מימרא דר"ל דהכל מודים בפת חמה וחבית פתוחה וכו'. וכן מבואר שם בפ' הר"ש, אכן בפ' הרא"ש שם כ' באופ"א, דלעולם גבי טומאה הא בעי' טופח ע"מ להטפוח, ונחלקו שם לענין חששא האם הרטיבות שעל הפת ע"כ באה מהיין. ובשי' הר"ש לכאן צ"ל דאיירי התם בדאיכא טופח ע"מ להטפוח, ואעפ"כ הדבר תלוי בפלוג' אי ריח"מ, כיון דאי רל"מ חשיב כאילו הרטיבות שעל הפת לא באה מן היין אלא מן האויר. והרעק"א פי' באופ"א: ד"גם בהכשר אין המכוון דשואב ממשות המשקין כאילו המשקין בעצמותן נבלעו בתוכו עד שנדון מכח זה דשותה המשקין עצמן, אלא דעיקר הסברא דמה ששואב הפת כח המשקין זהו ההכשר דכח היוצא מהמשקין כמשקין חשיבי וכמ"ש הר"ש (מכשירין פ"ח מ"י) דהעשן העולה מן החמין משקין הוא חשיב עכ"ל, וכן הוא לשון הרמב"ם (פ"ד ה"ב מהל' טו"א), משמע דאינו משקה ממש אלא דכח היוצא מהמשקין חשיב כמשקין, וס"ל להש"ס לדמות מסברא דכמו ברודה פת חמה על חביות יין תרומה, דנין דכח היין הנכנס לפת חשיב כשותה היין, ה"נ כח הריח מקרי שותה המשקין, ואידי ואידי חדא מילתא היא דאינו ממשות הדבר רק כח שיוצא מזה ונבלע בזה". וצ"ע. ועי' בב"מ שהק' על זה דהא אפי' לענין טכ"ע כתב הר"ש בטבו"י דל"מ לענין טומאה, וק"ו הוא לענין ריחא. (ואולי י"ל דשאני התם דהטעם נבלע במאכל וחשיבות האוכל לטעמו אינה מועילה לו שלא יבטל ברוב בהל' טומאה, אבל כאן ההכשר נעשה עוד לפני הבליעה והביטול בפת). וע"ע בפר"ח (סקי"ח), ובפלת' (סקי"י), ובשעה"מ (פי"א ממאכ"א ה"ג). ועצ"ע.

להלכה קי"ל דחיישי' לריחא לכתחילה ומתירי' בדיעבד. והפוסקים נחלקו האם לקנות מגוי פת שאפאה עם איסור הוי כלכתחילה ואסור או כדיעבד ומותר. עוד נחלקו באופן שנאפתה פת עם בשר ובא כעת לאוכלה עם חלב כשאין לו פת אחרת. ונראה דלשיטתייהו אזלי', דאם גדר האיסור לכתחילה הוא, דאינו ראוי לאכול דבר שנאסר ע"י ריחא, ודאי

הקנין מגוי הוי כבתחילה, ומאידך אם אין לו פת אחרת לאכול עם החלב מותר, אבל אם גדר האיסור לכתחילה הוא דאסור לגרום היתר של ריחא (דוג' הא דאין מבטלין איסור לכתחילה), אז לקנות מהגוי מותר, אבל לערב עם חלב הוי כבתחילה.



מרדכי אילן

כולל הדרת קודש ירושלים

בדין הגעלט כלי מדין

א.

כתיב בתורה פרשת מטות (במדבר לא, כא-כד): "ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא הבאים למלחמה זאת חקת התורה אשר צוה ה' את משה אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העפרת כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים וכבסתם בגדיכם ביום השביעי וטהרתם ואחר תבאו אל המחנה".

והנה דין הכשר כלים נאמר כאן, להגעיל וללבן ולהדיח את כלי המדינים הבלועים ממאכלות אסורות, כל כלי כפי ההכשר שלו להוציא ממנו את טעם המאכלות אסורים שבלע^א. ובפשטות נראה שהסיבה המחייבת את ההגעלה היא מפני שאם יתערבו בליעות אלו במאכלים שיתבשלו בכלים מכאן ואילך, ייאסרו המאכלים משום ד"טעם כעיקר", ולכן צריך להגעיל כדי שלא יבואו המאכלים לידי איסור, ו"כבולעו כך פולטו".

אלא שהדבר תלוי בעצם הדין של טעם כעיקר, דהנה לדעת כמה תנאים הרי טעם כעיקר לאו דאורייתא, ומדאורייתא הבליעות האלו יהיו בטילות ברוב של המאכל המותר. וא"כ צריך להבין מה החיוב של ההגעלה מדאורייתא. ובאמת הרי מ"ד טעם כעיקר דאורייתא יליף לה מהכא^ב, ובשיטת האי מ"ד טעם לאו כעיקר, כבר אמרו בגמ' דלא ילפי' מכלי מדין כי "חידוש הוא". וכעת צריך לברר בהאי "חידוש", מהו המחייב של ההגעלה להך מ"ד, והא בלא"ה לא ייאסרו המאכלים אלא יהיה ביטול ברוב על הבליעות. וגם למ"ד טעם כעיקר דאורייתא יש לברר האם כל חיוב ההגעלה הוא רק לפי גדר טעם כעיקר, או שיש בזה להקל ולהחמיר. (ויהיה בזה נפקותא בביאור לשון הפסוק "זאת חוקת התורה", דלפי פשוטו יש לתמוה למה הוי בגדר

(א). ועי' רש"י ורמב"ן שם שנחלקו בביאור הפסוק "באש" ו"במים" האם אוזיל על ליכון והגעלה, או גם על טבילה.

(ב). עי' פסחים דף מ"ד ונזיר דף ל"ז.

חוקה,^א אבל אם חובת ההגעלה היא דין בפנ"ע שאינו תלוי בהכרח במציאות של נתינת הטעם, אולי א"ש).
וצריך לברר עוד כע"ז את דין הגעלת כלים מדרבנן, דהנה למאי דקי"ל נטל"פ מותר, א"כ
בכל כלי שאינו בן יומו אין הבליעות אוסרות את המאכל, כי הוי רק נטל"פ, ולכן אמרו בגמ'
דלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומה. ואעפ"כ גזרו רבנן^ב על קדירה שאינה בת יומה
להצריכה הגעלה. וילה"ס בגדר חובת הגעלה זו, שהיא מחוייבת אפי' שהבליעות אינם ראויות
מצ"ע לאסור את המאכל.



ב.

והנה בביאור ה"חידוש" של הגעלת כלי מדין למ"ד טעם לאו כעיקר, מצינו כמה ביאורים
בראשונים ואחרונים, האם הוי רק הוראת שעה במלחמת מדין, או "דאין מבטלין איסור
לכתחילה" הוי איסור דאורייתא, וכו'.^ה אבל יש בזה דרך מחודשת של הרמב"ן וכפי שהביאו
בחי' המאירי ורבינו דוד בפסחים דמ"ד, וכן הרא"ה בבדק הבית בהרחבה יתירה, וכדלהלן.

ז"ל הרא"ה: "ויש כאן שאלה חזקה, כיון דאמרין בגיעולי נכרים דטעמו ולא ממשו אסור,
היאך אפשר לומר דבשאר איסורין מותר, וכי גיעולי נכרים משם אחר הוא, גיעולי נכרים
משום כל איסורין שבתורה הוא דמיתסר, וכיון דבגיעולי נכרים מתסרי כל איסורין שבתורה
בטעמו ולא ממשו, היכי אפשר דלא מתסרי בעלמא. וזו קושיא הקשה בה מורי הרב רבנו
משה ז"ל. ותירץ דאפשר דמשום מעלה הוא, דכיון דנבלע הכלי מאיסור אע"פ שעכשיו
כשפולט אין כאן אלא טעם לא יבטל ברוב, שהכלי נאסר עלינו משום מעלה, ולפיכך אסר
פליטתו כל היכא דחשיבא פליטה כלל כלומר דאיכא טעמא דהוי בשאינו מינו, דומיא

ג). ועי' חזקוני וספורנו שביארו הפס' באופן מחודש, דאזיל אדלעיל מינה. ולהלן יובאו דברי הרא"ה בביאור ה"חוקה".

ד). לפי הגירסא שלפנינו בעבודה זרה דף ע"ו. אמנם מבואר בדברי כמה ראשונים דלא גרסו הכי.

ה). ויש לתמוה עמש"כ בשו"ת רדב"ז (חלק ו' סימן ב' אלפים רה), דמה"ת יש לאסור גם קדירה שאב"י כי הוי ביטול איסור
לכתחילה, עי"ש. (וכן עי' בהקדמת מור וקציעה שהאריך בענין זה). והן אמנם דמצינו כמה ראשונים דס"ל דביטול לכתחי'
אסור מדאורייתא, אבל הרי זה מבואר להדיא בגמ' דבקדירה שאב"י אין לאסור מה"ט אלא רק משום גזירה, ולא אסרה
תורה אלא קדירה ב"י. ואולי לא גריס כן וכנ"ל, אבל צ"ע דלא מצינו שום חד שיסבור שכלים שאב"י אסירי. וע"ע בראבי"ה
סו"ס תסד, וצ"ע.

טבילה דאצרכה קרא אפילו לכלים חדשים, דמסתמא דטבילה דאורייתא היא משום מעלה. ואע"ג דבמחוסר טבילה לא שמעינן דאם עבר ובישל בדיעבד יהא אסור, הני מילי ראוי לטבילה, אבל האי דודאי לא חזאי לטבילה כל היכא דבליע מאיסורא עד דאיתכשר, דהא כלים ישנים נמי צריכין טבילה, כל שאינו ראוי לטבילה טבילה מעכבת בו. ואפילו בכלים שאינן בני טבילה, אפילו הכי אמרינן כל שכנגדו בכלים בני טבילה ראוי לטבילה כשר בדיעבד אסור, ואפשר שלא חלק הכתוב בהם ואפילו בכלים שלנו אסור כן, ואפשר דאפילו בכלים שלנו עבד בהו רחמנא מעלה בכלים דכיון שנבלעו מאיסור שוב אין חוזרין להיתרן אלא בהכשר. זו היא שיטת מורי רבנו משה ז"ל וזויה מבהיק ועליה ראוי לסמוך ולעשות מעשה לכתחילה.⁽¹⁾

והנה בדברים אלו לימדנו הרא"ה בשם הרמב"ן חידושים רבים, בהל' הגעלה וגם בהל' טבילת כלים,⁽²⁾ אבל הנוגע לעניננו דהרמב"ן מבאר דחובת הגעלת כלים למ"ד טע"כ לאו דאורייתא, היא משום מעלה שעשתה תורה בכלים הבלועים ממאכ"א, אף שהבליעה אינה ראויה לאסור את המאכל. וגם אחרי חובת ההגעלה, אף שהיה פשוט לרמב"ן דאם בישל בכלי בלי שהכשירו קודם לכן יש לאסור את המאכל, מ"מ הרי נתן בזה מתחילה טעם אחר, דחיסרון הטבילה הוא שאוסר את המאכל, כי הכלי שאינו ראוי לטבילה משום חיסרון ההגעלה אזי הטבילה מעכבת בו,⁽³⁾ ולא פלוג ואסור גם בכלים שאינם צריכים טבילה, אבל

(1). ואף שהרא"ה סיים בשבח שיטה זו, הנה המאירי שם כ' ע"ז "והדברים דחוקים הרבה", וע"ע באו"ש מאכ"א פ"ט שכ' "וכמה עמומה שמועה זו ביד רבינו לחדש מסברא דראוי לטבילה בעי, ולא פלוג רחמנא בין כלים שאינן צריכין טבילה".

(2). הנה בהמבואר בדבריו דכלי שאינו טבול ראוי לאסור את המאכל שהיה בו, או עכ"פ התבשל בו, לולי האי כללא דכל הראוי לטבילה אין טבילה מעכבת בו, יש ליישב קו' גדולה. דהנה במצוות טבילת כלים מצינו שיטת הרי"ד דס"ל דהחוב לטבול אינו אוסר את השימוש בכלי קודם טבילה, והרבה אחרונים כ' דאף אם יש איסור מ"מ אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא יש רק חובת טבילה ואין איסור השתמשות. והק' בס' חו"ב דבגמ' בע"ז עה: דנו האם טבילת כלים בעיא הערב שמש, וילפי' מקרא דטהור מיד, ואם ליכא איסור בהשתמשות, מאי נפק"מ בהערב שמש. ולכאורה זה מוכיח בבירור דאסרי' ההשתמשות בכלי שאינו טבול מדאורייתא. ולד' הרמב"ן נחא, דהנפק"מ בהערב שמש היא לענין לאסור המאכל, כי כל שאינו ראוי לטבילה מחמת חיסרון זמן דהערב שמש, טבילה מעכבת בו.

(3). ואמנם הרמב"ן בע"ז מצדד דהטובל קודם הגעלה עלתה לו טבילה, ולא כמש"כ כמה ראשונים דהוי כטובל ושרץ בידו, עיי"ש שהאריך בזה, אבל מסק' דהוי לעיכובא. אלא דהתם איירי לדידן דקי"ל טע"כ דאורייתא והבליעות באמת אסורות ואסורות, אבל למ"ד טע"כ לאו דאורייתא, צ"ע למה חיסרון ההגעלה משוי לכלי כאינו ראוי לטבילה.

עכ"פ עיקר דין ההגעלה הוא כעין חובת טבילה, משום "מעלה" שעשו בכלים.^ט

ואף בשיטת הר"מ לכאורה צ"ל כן, וכן הביאו בשם הגרי"ז זללה"ה,^י דהרי לדבריו אם אין טעם בשיעור כזית בכדי אכילת פרס ליכא איסורא דאורייתא,^{יא} ואעפ"כ הר"מ הביא את מה שאמרו בגמ' "לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא", ומשמע דעכ"פ קדירה ב"י אסורה מדאורייתא. (וכבר עמד בזה הפמ"ג בסי' צג בשפ"ד סק"ג, וע"ע במש"כ הגרעק"א במערכת טעם כעיקר, ובקרבן אורה בנוזר דף לז:). וע"כ דס"ל דדין הגעלת כלים הוא מדאורייתא, ולא רק במלחמת מדין ומשום הוראת שעה, אע"ג דבהנך בליעות ודאי אין שיעור של כזית בכדאכ"פ, דכך אמרה תורה להכשיר את הכלים ע"י הגעלה, והוי חיוב הכשר על הכלי.^{יב} ומ"מ חיוב ההגעלה הוא רק בקדירה בת יומא, דהאימעלה של הכשר הכלים נאמרה דוקא במקום שהבליעות האלו הם נותנים טעם לשבח, ואז חייבה התורה הגעלה למרות שהבליעות בטילות ברוב, אבל באינה ב"י דהוי נטל"פ אין חיוב הגעלה.

והגרי"ז הביא בזה עוד, דהנה הרשב"א בתוה"ב כתב: "כל כלי שנגעל צריך שטיפה בצונן לאחר הגעלה וכמו שאמרו שם בזבחים מריקה כמריקת הכוס ושטיפה כשטיפת הכוס כלומר

(ט). ובשו"ת מהר"ח או"ז (סי' סג) נדפסה שאילת רבינו שמחה "ועל געולי גוים עצמן תאיר עיני דאמר פ' אלו עוברין יליף מגיעולי גוים גיעולי גוים לאו טעמא בעלמא ואסור ה"נ לא שנא. ורבנן גיעולי גוים חידוש הוא בין לר' עקיבא בין לרבנן. מאן לימא לן דאסר רחמנא המבשל בהם אימא גזירת המלך הליבון והגעלה כמו הטבילה בכלים חדשים הלקוחין מן הגוים. ולא הצריך הכתוב לא ליבון ולא הגעלה אלא בלקוח מן הגוי". ובסי' סד נד' תש' רבינו שמואל "אבל תמהתי על דברך מאד שאתה מדמה לעשות הגעלה וליבון גזירת מלך היכן מצינו כיוצא בזה. בשלמא לענין טבילה נוכל לומר אעפ"י שאין לו פליטה ולא קליטה ולא איסור גזירת היוצר הוא הואיל ויהיבין ליה דין כל טמא הרי עולה מטומאתו בזה. כמו שמצינו באדם וכל הטמאים שאפילו הורחצו במי שלג וכבסו בבורית לא יועילו אם לא במי מקוה ואפילו הם סרוחין או במעין. ה"נ אמרינן בכלים חדשים, אבל בהגעלה וליבון אם לא מטעם פליטת איסור שבו שלא נתבטל כל זמן שהוא בתוכו למה ילבינו ויגעילנו. ועוד הא חזינן דבר האיסור שאסרה תורה כגון נבלה וחלב נתבשל בו ופולט עתה בתבשיל. ואי טעמינו איך נתירנו אם לא הוגעל ונתלבן. ולא באתה תורה אלא להורות לנו היתר בהגעלה וליבון. שלא תאמר כמו כלי חרס שאינו יוצא מידיו דופיו לעולם הואיל ונבלע בו פעם אחת ע"י בישול ואין לו תקנה בהגעלה. ולהכי אמר רחמנא גבי חטאת ומורק שלא יעשה נותר הבלוע בו. כי לעולם לא יתבטל הטעם שבו וחשוב כאילו הוא בעין עד שיגעיל ויתלבן".

(י). קובץ מוריה ניסן תשע"ו, מאמר הגר"ד אייזנברג שליט"א, עי"ש עוד הוספות.

(יא). והאחרונים האריכו הרבה בשיטת הר"מ האם ס"ל טכ"ע דאורייתא או לאו, עי' בחי' רבינו חיים הלוי משכ"ב, וע"ע בדברי רבינו אברהם מן ההר בנוזר שם מש"כ בשיטת הר"מ.

(יב). וגם אין נראה לומר דשיטת הר"מ היא דביטול איסור לכתח"י אסור מדאורייתא, ובפרט דלפ"ז צריך ליתן טעם מה החילוק בין קדירה ב"י לאב"י, אם גם נטל"פ אינו מותר אלא ע"י ביטול.

כשטיפת כוס אסור וכמו שכתבנו למעלה, וכבר תמה עליו הרא"ה דלא מצינו בדין הגעלה יותר מאשר "כבולעו כך פולטו", ומהיכ"ת להצריך שטיפה. אלא דמבואר בדעת הרשב"א דשייך להכליל בפרשת הגעלעל כלים גם שטיפה אע"ג דכבר אין בכלי בליעות האוסרות את המאכל, וע"כ דפרשת הגעלעל כלים היא דין וחיוב בפנ"ע של הכשר הכלי.^(ג)

ואולי יש להוסיף בזה, דהנה ז"ל הר"מ בהל' תרומות פט"ו (הלכה י"ז): "קדרה שבישל בה תרומה לא יבשל בה חולין, ואם בישל בנותן טעם, ואם שטף הקדרה במים או ביין ה"ז מותר לבשל בה", והשיג הראב"ד וז"ל: "הפליג ושטף שלא מצינו שטיפה אלא בצונן ודרך העברה וזה צריך הגעלה בחמין ואח"כ שטיפה בצונן משמעתא דזבחים פרק דם חטאת ודוקא קדרה של נחשת אבל של חרס אין לה תקנה". וק' מאד היאך סגי לדעת הר"מ בשטיפה לחוד, והרי הכלי בלוע מן התרומה. ועי"ש בנו"כ, ומה שהביאו תש' הר"מ בזה לחכמי לוניל.^(ד) וי"ל דבאמת לא ילפי' מגיעולי מדין דין הכשר והגעלה אלא לגבי מאכ"א, אבל תרומה וכיו"ב אין הבליעות אוסרות את המאכל, וסגי בשטיפה לחוד. (ואין להק' דא"כ לגבי בב"ח נמי תיסגי בשטיפה, כיון דלגבי בב"ח יש איסור דאורייתא גם בטעמו ולא ממשו). אמנם אכתי ק' דמ"מ טעמו ולא ממשו (דהיינו פחות משיעור כזית בכדאכ"פ) הרי עכ"פ אסור מדרבנן. וי"ל דבאמת אם יהיה בזה טעם ייאסר המאכל באכילה לזרים מדרבנן, אבל האיסור לבשל אינו שייך כאן, כי בפרשת הגעלעל כלים הרי התחדש דין וחיוב הכשר על הכלים, וזה לא נאמר בנוגע לתרומה. ועצ"ע.



ג.

לא זו בלבד, אף למ"ד טעם כעיקר דאורייתא, נראה להוכיח דחיוב ההגעלה נמצא גם

(ג). וז"ל ארח"ח הל' חו"מ: "טעם למה אין מברכין על ההגעלה כשאר המצות משום דאפשר לאשתמושי בכלים חדשים ואין צריך להגעיל הני כלים נמצא דלאו מצוה היא להשתמש בהן". (ועי' בד' רבינו מנוח חו"מ פ"ה שהסביר את הקו' על הגעלה קודם הפסח בדווקא, וע"ע או"ה הארוך שער נח אות קד). ומ"מ ודאי שאין הכוונה דהגעלעל כלים הוי מצ"ע בפנ"ע, לדון בזה "מצוה בו יותר מבשלוחו" או "מצוה הבאה בעבירה" וכד', ופשוט, ולא כמי שטעה בזה.

(ד). ואף הרשב"א במשמה"ב כ' דהתם אפשר דדוקא בבשר בחלב ובתרומה דבלע היתירא ובשר בחלב טעמא משום דכל שנחלש טעם הבשר על ידי הגעלעל אותו מקצת הכלי שבישל בו שוב אינו ראוי לחול עליו שם איסור בשר בחלב, ובתרומה נמי אף על גב דמעיקרא אסורה לזרים והויא ליה לזרים כדבר האסור שאני תרומה דאפילו היא בעינא היקילו בה להתירה ולבטלה לכתחילה במה שאין דרך להקפיד בעלים בחוליהם, ודוקא כל שאין בה נתינת טעם".

במקום שהמאכל לא אמור להיאסר ע"י הבליעות.^(ט) דהנה הרמב"ן בע"ז ביאר דברי רב אשי דס"ל ד"בהיתרא בלע" סגי בהגעלה במקום ליבון, דלעולם גם דבר שבלע ע"י האור ובעי ליבון, מ"מ אם נעשה בו הגעלה כבר לא יפלוט עוד בשיעור של נותן טעם, עי"ש. ויש לשאול א"כ למה חייבה התורה להעביר באש את כל אשר בא באש, והלא די בהגעלה כדי לבטל את האיסור של נתנית הטעם ע"י הבליעות. וכבר הק' כן האחרונים.^(טז) וי"ל ע"פ הנ"ל דמ"מ יש חובת ליבון משום "מעלה", להוציא (או לבער) את כל הבליעות, וכמו למ"ד טכ"ע לאו דאורייתא, כ"ה גם לדין באופנים מסויימים שחובת ההגעלה היא יתירה גם על האיסור של טעם כעיקר. אלא שראוי לעיין בזה מה הדין בדיעבד, האם זה יאסור את המאכל, והאם גם בזה יהיה ההסבר כמו שהביא הרא"ה דכל שאינו ראוי לטבילה וכו'.

ובלא"ה יש לשאול, איך נבאר את חיוב הגעלת כלים למ"ד חצי שיעור מותר מן התורה, (או לדין, להמתירים ח"ש בתערובת), ואטו איירי רק באופן שיש לחוש שיבוא לו שיעור שלם בתוך המאכל. ואמנם יש ראשונים דס"ל דבטעם כעיקר אמרי' "נהפך" ההיתר לאיסור ומצטרף להשלים את השיעור, אבל עדיין מה נענה לשיטת רבינו חיים כהן דס"ל דל"א נהפך אם אין שם איסור בשיעור כזית בכדאכ"פ, וזה הרי ודאי לא משכח"ל בבישול מאכלי היתר בכלים הבלועים מאיסור. וע"כ דהאי פרשה של הגעלת כלים, אף דילפי' מינה דין טעם כעיקר דאורייתא להאי מ"ד, מ"מ חיוב ההגעלה הוא ביותר מהאופנים שבו נאסר המאכל מדין טעם כעיקר. ומ"מ להאי מ"ד ילפי' מינה, כיון דס"ל דאם טעם לאו כעיקר ודאי לא היתה התורה מחייבת את הכשר הכלים בשום צד.^(יז)

ובאמת הרי מצינו בקדשים כה"ג, וכדאי' בתוספתא בזבחים: "שטף ולא מרק מרק ולא שטף יאכל כחמור שבהן",^(יח) וצ"ע הרי ההגעלה הוציאה את כל הטעם של החמור, ומה יאסור

טו). ואין לשאול דא"כ היכי ילפי' טכ"ע מגיעולי מדין, כי האי מ"ד ס"ל דאי לאו דטעם כעיקר מדאורייתא ודאי לא היה מתחיל כל חיוב ההגעלה, אע"ג דאליבא דאמת יש חיוב הגעלה גם מעבר לאיסור של טכ"ע.

טז). ובריטב"א שם משמע דחיוב הליבון הוא משום ביטול איסור לכתחילה, ז"ל: "אבל לגבי איסור נותר וכיוצא בו שאין בו היתר לשום אדם אין לנו לבטל איסורו כלל עד שיהא לו הכשר גמור ככלי מדין".

יז). כי אם טעם לאו כעיקר לא היתה התורה מחייבת כלל הגעלה, והוי הכל כמו קדירה שאב"י, דאף דנתבאר דחיוב ההגעלה הוא יתר על טכ"ע, אבל יסוד החיוב הוא במה שיש כאן טעם מן האיסור, ו"טעם כעיקר".

יח). וז"ל פי' הר"ש לתו"כ: "וטעמא דכיון שחייב בהם הכתוב שטיפה אע"ג שכבר נגעל בחמין ומורק בפנים ולא נשטף בחוץ עשאו הכתוב כאילו לא נגעל ויש שם בנותן טעם".

עלינו בדיעבד להיאכל כהחמור. וחזי' דכיון דחייבה התורה מריקה ושטיפה, זה טעם לאסור גם בדיעבד. וא"כ אולי זה עצמו טעם לאסור באופן שהגעיל דבר הצריך ליבון, מדחייל ביה כבר חובת הגעלה, ואפי' דמכאן ואילך כבר לא ייפלט בליעות בשיעור שיתן טעם ויאסור, מ"מ אסרי' בדיעבד^ט. ואם כך הוא, הרי יהיה חמור איסורו שלא להתיר בששים ולא ע"י טעימת קפילא. וצ"ע.



ד.

לא זו בלבד, יתכן ויש להוכיח לאידך גיסא, דבדין הגעלת כלים אשכחנא קולא, להתיר את הבלע גם בלי הגעלה אפי' במקום שהיה ראוי לאסור את המאכל מדין טעם כעיקר דאורייתא.

ובאמת לגבי עצם ההיתר ע"י הגעלה כבר כ' החזו"א בסי' טז "דבכל הגעלה נשאר קצת טעם והתורה התירתו". ולכאורה כוונתו להתיר גם כשנרגש הטעם בפועל במאכל שהתבשל שם אח"כ, דהא בגוונא שלא נרגש הטעם הרי אי"צ שום היתר מיוחד מדאורייתא.^ב ויש לדקדק קצת ממה שאמרו בע"ז עה: ישנים וליבנם כחדשים דמו, ולא הק' מישנים שהגעילם, כי באמת ההגעלה לא משוי לכלים כחדשים. ואולי זה הביאור במה שהביאו הר"ן ורבינו דוד בפסחים ד"ל שיטת דל"מ הגעלה אלא כשהגעיל כל הכלי יחד, וטעם הדבר כי בלא"ה לא התחדש ה"מתיר" של ההגעלה. וגם לזה יש להביא קצת מקור משיטת הר"מ לגבי דין מרו"ש בקדשים, דמהני להתיר אע"ג דלא נתקיימו תנאי הגעלה, וכן בכלי חרס. ומאידך יל"ד מדברי הרמב"ן דדבר שתשמישו באור סגי ליה בהגעלה כדי שלא יתן טעם, ובהא הרי לא התחדש ה"מתיר" של ההגעלה ואעפ"כ מותר, לפי פשוטו. אבל עכ"פ להלן אולי יבו' דאפי' בלי ה"מתיר" של הגעלה יש אופן שהבליעות שבכלי לא יאסרו את המאכל שיתבשל בו, אע"ג

(ט). אבל אין הדבר ברור כך, דא"כ למה נצרך הרמב"ן למ"ד טעם לאו כעיקר לאסור את המאכל רק מפני שאינו ראוי לטבילה וכו'. ועכ"פ בזה אפשר לבאר גם למה כעת לא יחול בו ההיתר של "דרכו בשפע", הרי אחרי ההגעלה לא נשאר כי אם דבר מועט כ"כ, ולמאי בעי השתא ליבון.

(כ). אמנם התוס' בע"ז הק' דאם קדירה ב"י לא פגמה כלל, מ"ט בעינן קרא לגיעולי מדין הא כבר ילפינן ממשרת דטכ"ע דאורייתא, הרי דס"ל דלא נתחדש בפרשת הגעלה "היתר", אלא רק חיוב.

שלא נעשה בו שום הגעלה.

הנה דין הוא דהכשר הכלים תליא לפי רוב תשמישו של הכלי, ואם רוב תשמישו בצונן סגי ליה בהדחה אף שבלע באקראי מן האיסור גם בחמין, ואם רוב תשמישו בחמין סגי ליה בהגעלה אף דבלע לפעמים מן האור. ובאמת הפוסקים נתקשו בזה, הכיצד מהני לילך אחר רוב תשמישו לקולא, והביאו מד' הרשב"א^(כא) דהאי קולא לא נאמרה אלא בכלי שאינו בן יומו, דחיובו בהגעלה אינו מדאורייתא אלא מדרכנן, והם אמרו והם אמרו לסמוך ולהקל כפי רוב תשמישו.^(כב) אלא דיש להעיר בזה דבגמ' בע"ז עה: מובאת הברייתא של כוסות וכו' דסגי להו בהדחה, ובהם הק' הראשונים דלעיתים משתמשים בהם בחמין, ותי' דמ"מ רוב תשמישם בצונן, ושם בברייתא איכא מ"ד דנטל"פ אסור, ומה יועיל לנו לאוקמה בכלים שאינם ב"י.

ולהדיא איתא בכמה ספרים דבי רש"י^(כג) שכ' כהאי דינא דאזלי' בתר רוב תשמישו של כלי, וביאר ד"לא דיבר הכתוב אלא בשפוד ואסכלא שכל שתשמישן על ידי האור". ומשמע דהאי קולא ליזיל בתר רוב תשמישו היא מדאורייתא, והיינו אפי' בכלים בני יומן. וצ"ע דאם טעם כעיקר דאורייתא, איך סגי בהגעלה לפי רוב תשמישו, והא בלע איסור ע"י האור. הגע עצמך, הרי שנתבשל בהם איסור, צריכים הגעלה, ואם ניתן בהם האיסור בצונן עוד כו"כ פעמים, כבר סגי להו בהדחה. ואולי רש"י לטעמיה אזיל דס"ל דקי"ל כמ"ד טעם כעיקר לאו דאורייתא, וא"כ עכצ"ל דחובת ההגעלה היא משום "מעלה" וכנ"ל, ובזה שפיר י"ל דלא דיבר הכתוב אלא כפי "כל תשמישו". ובאמת מדוקדק היטב, דהרמב"ן בחולין ד"ח כשהביא את פסקו של רש"י הנ"ל, תיקן לשונו וכ' "לא דיברו חכמים אלא בכל תשמישו", וא"ש לטעמיה דס"ל דקי"ל טעם כעיקר מדאורייתא.^(כד) אבל אולי זה חזי לאיצטרופי להוכיח דבדין הגעלה יש גם

כא). ח"א סי' שעב, והובא כן בשו"ת הרמ"ע מפאנו סימן צו.

כב). ולגבי חובת ההגעלה מדרבנן לכלי שאב"י, כיון דהטעם הוא משום גזירה אטו בן יומו, שפיר סגי בהכשר לפי רוב תשמישו, וכבר לא יבואו להקל בכלים ב"י. או יהיה הביאור בזה אם נאמר דגדר חיוב הגעלה מדרבנן בכלי שאב"י, הוא למעלת הכלי ולהכשרו, ולא לתיקון המאכל, וכפי שיתבאר עוד להלן. וע"ע בחו"ד סו"ס צו שכ' את ההיתר של רוב תשמישו לגבי כלי שבלע רק באקראי מדבר שמן, לדון אותו כבלוע רק מכחוש וכפי רוב תשמישו, ועי' שו"ת בית שלמה או"ח סי' נה, והעמק שאלה קלוז-ה, וצ"ע.

כג). וכן הביא גם בשבה"ל סי' רז בשם רש"י.

כד). ואמנם אם בברייתא מוכח ההיתר של רוב תשמישו, ואפי' בכלי ב"י, מכיון דאיירי אף למ"ד נטל"פ אסור, אז א"א לדחות ולומר דזהו דוקא למ"ד טכ"ע לאו דאורייתא, דהרי מ"ד נטל"פ אסור ע"כ יליף מגיעולי מדין דטכ"ע דאורייתא,

קולות, וצ"ע בטעם הדבר.

ובאמת מצינו בכמה ראשונים^{כה} שדנו לגבי כלי עצם וגללים ואבנים ואדמה וכו', האם הם חייבים בהגעלה (והאם מהני בהו הגעלה) או דסגי להו בשטיפה. ולכאורה כל צד הדיון כאן הוא רק בשיעור הבליעה של הנך כלים, כי אם דרכם לבלוע, ודאי הם צריכים הכשר, ואם לא, ודאי שלא. וכמה תמוה הדבר שהראשונים הביאו ראיה לנידון זה, מהל' טומאה, דאם לענין טומאה חשיבי כלים ה"ה לענין הגעלה, וכן הלאה. וקשה טובא מה ענין טומאה אצל בליעות. ובאמת כבר הק' כן העיטור בקצרה, ז"ל "ולא נהיר לן דגבי טומאה פשיט לן דכלי אבנים לא מקבלי טומאה כלל ואין דינן ככל הכלים אבל גבי בליעה כלהו בלעיי", וכן הביא השבה"ל להק' בהרחבה, ז"ל: "ותימה לאחי ר' בנימן נר"ו על דברי הרב זצ"ל איך לא השווה את מדתו שלא למד מתוספתא דזבחים וממתניתין דיין נסך הדומה לו בענין פליטה והגעלה ללמדינו היאך טהרתן ממה שבלעו בין בקדשים בין ביין נסך דחמיר איסורייהו והביא ראיה מטומאה שאינו דומה לו וכי מה ענין איסור בליעה אצל טומאה הרי כלי זכוכית שמקבלין טומאה ככלי חרס וטהרתן ככלי מתכות הילכך אין נראה כלל ללמוד איסור מטומאה".

אבל מה נענה על שאר ראשונים, שהביאו ראיה מטומאה להגעלה. ובמיוחד לדברי הגר"א בביאורו שעשה מזה עיקר גדול, ז"ל ביו"ד סי' קכא: "דאמרינן שם ע"ד ב' גת של אבן כו' ושל עץ כו' ושל חרס כו' אלמא אין דינם ככ"ח וקל הוא משל עץ ובספ"ה דכלים תנור של אבן ושל מתכת כו' כירה כו' ואיסור שוה לטומאה כמ"ש בסוף ע"ז ע"ה ונדה ס"ה וכדרך", וז"ל באו"ח סי' תנא: "כלי מתכות מפורש בסוף ע"ג ומפורשין בפרשה וכמ"ש שם וכלי עץ ואבן דינן ככלי מתכות לאפוקי מדעת רב האי שכת' שדינן ככ"ח וצריכין היסק בתנור וראיה ממ"ש בסוף ע"ג גת של אבן כו' ושל עץ כו' ושל חרס כו' אלמא אין דינם ככלי חרס ובספ"ה דכלים תנור של אבן ושל מתכות טהור וטמא משום כלי מתכות כירה כו' ועמ"ש בסי"ד וכמ"ש ראב"ן דילפינן איסור מטומאה כמ"ש בסוף ע"א ע"ה א' ונדה ס"ה כדרך", "כסוי כו' שמכסים. כמ"ש בפ"ב דמכשירין מרחץ טמאה זיעתו טמאה וטהורה בכי יותן הבריכה שבבית

ואינו יכול לדחות דחידוש הוא ולא ילפי' מיניה, ודו"ק.

כה). עי' ראבי"ה סי' תסד, או"ז פסחים סי' רנו וע"ז סי' רצז, העיטור הל' ביעור חמץ והל' הכשר הבשר, טור וב"י או"ח סי' תנא, רי"ג הל' פסחים, שבה"ל סי' רז, המכריע סי' סב, שו"ת רש"י סי' עז, פסקי הרי"ד פסחים ד"ל, ועוד מקמאי. וחלק מהם הביאו לדמות מדיני טומאה, עי'. וע"ע חזו"א סי' קכ סק"ב.

כו' וילפינן איסור מטומאה כמש"ל ס"ח".

והיה מקום לומר דכוונת הראשונים לדון על ה"מעלה" של הגעלת כלים, והיינו דלעולם פשיט"ל דהאי כלים לא בלעו כלל, ומ"מ שמא נאמרה בהם חובת הגעלה, כמו למ"ד טעם לאו כעיקר וכמש"נ, או כמו ליבון הנצרך אע"ג דסגי בהגעלה. אבל לא יתכן לומר כן, דבאמת ודאי דהאי כלים בלעו טובא, וכלש' האו"ז בע"ז סי' רצו "הא קמן שאדמה בולעת", ומ"מ צידדו לפוטרם מהגעלה ולמילף כן מדיני טומאה.

אשר ייראה בזה, דבאמת אפי' אם טעם כעיקר מדאורייתא, עדיין אי"ז מכריח את ענין הגעלת כלים ואת איסור המאכל שהתבשל בכלי ב"י שלא הוגעל. דבאמת מכיון דהבליעות אינם עומדות בפנ"ע אלא רק בלועות בכלי וטפילות אליו, שפיר י"ל דפקע מינייהו שם אוכל ופקע איסורם. וכבר כ' הראב"ן לדמות איסור הבלוע ל"טומאה בלועה", לענין נותר וחמץ, (כ)^ה וה"ה די"ל דהבלוע הזה כבר פקע איסורו, וגם לכשיצא ויבלע במאכל אחר ויתן בו טעם לא יתחדש איסורו. ואמנם אם זה מעיקרא נבלע בתוך אוכל אחר, ודאי לא פקע איסורו של הבלוע, אלא אדרבה הרי הוא מתחבר עם האוכל השני ואוסרו ע"י נתינת הטעם, אבל כשנבלע בכלי מעיקר הדין הוי בטל איסורו ופקע שמו לגמרי.

אלא חידוש הוא שחידשה תורה בפרשה של הגעלת כלים, לדון את הבלוע כדבר העומד

(כו). עי' בדברי הראב"ן בשו"ת בתחי' הספר (סי' ח), והא לך לשונו בעבודה זרה (סי' שיג): "ובין קדירה בת יומא ובין דלאו בת יומא האיסור שבלוע בה כמי שאינו דמי כל זמן שבלוע עד שיצא ולכשיצא אוסר, דכשם שטומאה בלועה כמאן דליתה דמיא ואינה מטמאה עד דנפקא כך איסור הבלוע לא אסר עד דנפיק, דהא חמץ בפסח אי מטמין ליה עבר בבל יראה ובל ימצא ואם הוא בלוע בקדירה לא עבר ומותר להשהותו עד לאחר הפסח וכי נפיק לאחר הפסח היתר הוא ואי הוה נפיק בפסח הוה אסר, ה"נ ל"ש". ויש להביא בזה עוד את דברי תוס' הר"י מפאריש ע"ז דף ס"ז, ז"ל: "וה"ר יוסף מאורלנש פירש דמיירי במין שאינו מינו. וטעם כעיקר הוי דאורייתא. וטעמא דלא לקי, דר' יוחנן סבר כר' עקיבא באלו עוברין, דיליף טעם כעיקר מגיעולי גוים. וליכא בהו אלא עשה דכל אשר יבא באש תעבירו באש, ולכך לא לקי. ואפילו לרבנן דילפי טעם כעיקר מקל וחומר דנזיר נמי לא לקי, דאין מזהירין מן הדין. ולא הודה לו ר"ת, דנבילה מעיקרא בלאו, וכשנבלעה בכלי שריא, והדר אסר רחמנא כשנפלטת במאכל ישראל לאיסורא קמא חזרה והיא בלאו. קצרו של דבר, היכא דאסר והתיר אותו דבר ואסר, לאיסוריה קמא אהדריה. והיכא דאסר והתיר דבר אחר, לא אשכחן כשיאסור שיהא בו איסור הראשון. ולא שייך לההיא דפ"ק דיבמות, גבי החולץ ליבמתו וחזר וקידשה וכו', ומסיק בין הוא בין אחיו אין חייב על החלוצה כרת, דלא נאסרה כשנפלה לפניו, דאשת אחיו מותר במקום מצוה, להכי לא שייך אהדריה לאיסורא קמא", ודו"ק היטב במה שביאר את שיטת ר"ת. ובד' הראב"ן ע"ע בתרוה"ד (סי' קפג) ובאמרי בינה (הל' פסח סי' יח). וכן עי' במעדני ארץ בכמה מקומות שדן לפ"ז האם מהני הפרשת תרו"מ על טבל הבלוע.

בפנ"ע ושלא יפקע ממנו שם איסורו בביטולו וטפילותו אל הכלי.^(כ) ולכן דנו הראשונים איך להחשיב כלי אבנים ואדמה, והביאו מקורות לזה מהל' טומאה, ואף דפשוטי כלי עץ שאינם מקבלים טומאה מ"מ שייכי בדין הגעלה, אבל הנך כלים דגריעותם היא בהחומר שהם נעשים ממנו, י"ל דבהם התורה לא חידשה כלל דין הגעלה, והבליעות שבהם בטילות ומופקעות מן שם האיסור לגמרי, ורק אי חשיבי כלים לגבי טומאה י"ל דשייך בהם איסור על הבליעות וממילא יהיה בהם דין הכשר והגעלה.^(כא) והדברים מחודשים ביותר.

ויתכן להוסיף ע"ז עוד, דהנה בכלי חרס הצריכה התורה שבירה, וכבר כ' הר"ן שלהי ע"ז דאף דהוי נטל"פ מ"מ בפנ"ע אין הבלע פגום, אלא רק טעמו במאכל, וממילא חייל ביה חובת ביעור נותר. ויל"ע קצת דא"כ איך סגי בשבירה, והרי הבלע נמצא עדיין בתוך השברים. ובפשטות י"ל דכאשר הכלי שבור הוי כאילו נאבד מן העולם, (אף דאכתי אפשר להשתמש עם השברים לבחישה בקדירה אחרת וכד'). אמנם להנ"ל י"ל דבלע של איסור הנמצא בתוך שברי כלים, באמת הוי כמבוער לגמרי, וכמו שצידדו הראשונים על כלי אבנים שלא יצטרכו הגעלה, ורק בכלים גמורים חידשה התורה את הפרשה של הגעלת כלים לדון את הבלע כנשאר באיסורו ושמו עליו.



ה.

וכעת נבוא לדון לגבי חובת ההגעלה מדרבנן בכלים שאינם ב"י. הנה בפשטות הוי גזירה מדרבנן בקדירה שאב"י אטו ב"י, ותל"מ.^(כב) אבל באמת ראוי לעיין קצת בגדר הגזירה, דהנה

(כז). וז"ל הרא"ם בפ' מטות: "לולא שהודיענו הכתוב זה היינו חושבים, כיון שאין אסורו נראה לעין אין לחוש בו וכו' אבל באיסור העומד בעינו על שטח הכלים והיא החלודה שעליו, כמו הכוסות והצלוחיות וכיוצא בהם, לא הוצרך הכתוב לא להודיע איסורו ולא להודיע אופן הסרתו, כי מאחר שאיסורו עומד בעינו על שטח הכלי, והיא החלודה הנשארת מהאיסור, בהכרח הוא שיסירנו על ידי שפשוף והדחה וכיוצא בו, ואין צורך להודיענו בזה לא איסורו ולא אופן הסרתו, כי מבואר הוא בעצמו".

(כח). ועצ"ע במש"כ חלק מהראשונים לדמות הגעלה לטומאה גם כלפי הדין של כלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו לעולם, וי"ל.

(כט). וצ"ע במש"כ הרע"ב (עבודה זרה פרק ה' מ"ב) דהאיסור של קדירה שאב"י משום דהוי כהשביח ולבסוף פגם, וכבר השיגו בתו"ט.

בעבר ובישל בכלי שאב"י אין המאכל נאסר, (אא"כ בעשה במזיד, וגם בזה דנו הפוסקים), ועכצ"ל דהאיסור מדרבנן הוא בעצם הבישול, כי עד שלא בישל בפועל דנו את הבלע כנטל"ש, ורק אם עבר ובישל לא אסרו בדיעבד. וקצ"ע, דהרי בכלי ב"י אין איסור לבשל, וגם אין איסור לבשל על דעת לאכול, והוי רק 'מחשבה רעה', וכל האיסור הוא רק על אכילת המבושל שם בפועל, ובאיזה גדר באו רבנן ואסרו באב"י את הבישול על דעת לאכול. ובאמת אי נימא ככל המת' לעיל דבדאורייתא נמי מצינו את הגדר של חיוב הגעלה בתורת "מעלה" וכעין טבילה,^ל לא מיבעיא למ"ד טעם לאו כעיקר אלא אפי' למ"ד טעם כעיקר וכמש"נ בדין ליבון וכד', א"כ ניחא דכך הוא הגדר מדרבנן בכלי שאב"י.

ובאמת כן ביאר בדגול מרבכה בהל' טבילת כלים, ודעתו שם דכל הדין שכ' הראשונים להקדים הגעלה לטבילה, דבלא"ה הוי כטובל ושרץ בידו, זהו דוקא בבליעות בני יומן, אבל כלי שאב"י, אף שאסרוהו חכמים מ"מ ל"ה כטובל ושרץ בידו. ואסבר לה שם, כי כל הדין הוא רק לאסור את השימוש ולחייב הגעלה והכשר, אבל הבלע עצמו הוי היתר, וממילא ל"ח כשרץ בידו. ואם שדבריו מחודשים ולא הסכימו להם שאר אחרונים, (ובפרט שהבלע עצמו הרי הוא מושבח, ורק בנתינת טעם הוא פגום, ובדבר חריף הרי הוי משביח וכו'), גם יל"ע דהב"י בע"ז עה: הרי אזלא בכלים שאב"י ואף למ"ד נטל"פ שרי, ומשם דקדקו הראשונים דבעי' הגעלה קודם טבילה), אבל למדנו מדבריו את גדר האיסור מדרבנן של כלים שאב"י.

ולפי הגדר הזה ודאי ניחא טפי הקולא שכ' הראשונים למיזל בתר רוב תשמישו של כלי, כי הגזירה היתה לחייב את הכלי בהכשר, ולא להוציא ממנו את הבליעות האסורות שלא יאסרו את המאכלים, כי הרי בלא"ה לא יאסרו דהא הוו נטל"פ, והחיוב של הכלי בהכשר קבעוהו חז"ל בכל כלי ע"פ רוב תשמישו.^{לא}

(ל). וז"ל השאילתות קלז: "אסיר לבשולי בהו ישראל ומיכל מינייהו עד דמפליט להו מנא", ואיני יודע אם יש בזה דקדוק מספיק.

(לא). וע"ע במכתבו של הגרמ"מ אפשטיין הנד' בס' שלמת יוסף. ושם נד' גם מכתב מהר"ש אנגיל, עי"ש מש"כ לדמות להאי דינא דרוב תשמישו, וכע"ז בספרו שו"ת מהר"ש, וע"ע שו"ת בית שלמה או"ח סי' יח והג' חכמת שלמה בס' צא, (ושם אסבר לן מהרש"ק טעמא דהיתר רוב תשמישו, ד"אמרינן מיגו דמהני הך הגעלה לאיסור הנאסר שלא על ידי האור, מהני גם למה שנאסר על ידי האור, כיון דהוי רק מיעוט תשמישו אין אנו חוששין לו ואמרינן מיגו, כמו דבטבילה מהני מיגו לענין כלי בתוך כלי היכא דהחיצון נמי בעי טבילה", וצ"ע). והנה הפוסקים דנו האם מצרפים גם את ההיתר לקביעת רוב תשמישו של הכלי, וכגון שנשתמשו בו באיסור פעם אחת באור, ורוב פעמים נשתמשו בו בחמין בדברי היתר, דבאמת נראה דבכה"ג

והנה הראשונים והפוסקים דנו בכלי שבלע איסור שנתערב בכלים המותרים, האם יש בזה ביטול ברוב. והעירו בזה מצד הילכ' דדבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטיל, כי אפשר בהגעלה, ודחו דל"ח יל"מ בכזה טורח והוצאות של הגעלה. עי' בסי' קב ובנו"כ. והגרשש"ק הק' מה שייך בזה ביטול ברוב, הא הכלים עצמם מותרים לגמרי, ורק באחד מהם בלוע איסור, ובמה תבטל הבליעה. וכ' דבאמת איירי דוקא באופן שהכלים האחרים הן ישנים ויש בהם בליעות של היתר, ואז הבלע האסור מתבטל בבלע המותר. אבל באמת צ"ע מכיון דכל נידון הביטול הוא על הבלע, איך שייך לומר דהוי דבר שיל"מ משום דאפשר בהגעלה, הרי ההגעלה תשליך את כל הבליעות למי ההגעלה ובכך ייאבדו, ואטו נימא בכל תערובת דהוי כדשיל"מ כי אפשר לאבד את הכל, והרי הכא נמי הבלע עצמו עומד באיסורו לעולם. והרעק"א (קמא סי' כז) הק' בזה עוד דהרשב"א שדן בזה דבשיל"מ, הרי הוא עצמו ס"ל דאחרי ההגעלה עדיין נצרך הדין וההיתר של ביטול ברוב, כי מעט מן האיסור הנפלט אל המים חוזר ונבלע בכלי, אלא שנתמעט מאד ובודאי בטל ברוב, אבל ודאי ל"ח דבשיל"מ אם ההיתר הנוסף הוא ג"כ מלתא של ביטול ברוב.

אשר נראה בזה, דבאמת הנידון הוא לא על הבלע כלל, כי הבלע הרי לא יאסור את המאכל דהא הוי נטל"פ, אלא מעלה עשו בכלים לחייבם בהגעלה והכשר, וממילא דהנידון הוא רק על הכלים, והכלי חשיב דבר שיל"מ ע"י הגעלה. (ואין להק' דכיון דהבלע בטל ברוב ומותר, שוב יפקע דין ההגעלה מהכלי, די"ל דכיון דחייל ביה דין הגעלה תו לא פקע. וצ"ע בזה). ויותר מכך מבואר בד' הט"ז בסי' קב סק"ח שכל הנידון על דבר שיל"מ היה רק ביחס לכלי, עד שהק' שם דכיון דהכלי נאסר רק מחמת הבלע, הרי י"ל בזה כהאי כללא דאין הנאסר חמור מן האוסר, כיון דהבלע האוסר הרי אין לו מתירין. ואולי אזיל בזה הט"ז לשיטתו דאמרי' חענ"ן על חרסי הכלי, עי'. (ובאמת אולי עצם הנידון של חענ"ן על חרסי הכלי, מוכיח דהכלי גופיה

ל"ח רוב תשמישו בחמין אלא בעי ליבון, כי רק דבר המחייב הכשר כמו ליבון או הגעלה או אפי' הדחה, הוא מצטרף לקביעת שם הכלי לענין ההכשר הנצרך בו, משא"כ דברי היתר. (אבל יש להעיר, בגוונא דהודח כבר אחרי שנשתמשו בו הרבה פעמים באיסור צונן, ועתה נשתמשו בו באחרונה פעם אחת בחמין, הן כעת הרי אינו חייב בהכשר ההדחה מצד השימוש הצונן, דהרי כבר הודח, וצ"ע). וע"ע בחזו"א או"ח סי' קכח סק"ג שנקט דאם התשמיש באור הוא בן יומן, אף שרוב תשמישו בחמין, לא סגי ליה בהגעלה, ואפי' אם רצונו להשתמש בכלי רק אחרי מע"ל. (ויל"ע בכה"ג גבי חידושו של הדגומ"ר הנ"ל). וטעם הדבר פשוט להנ"ל, כי קביעת שם ההכשר לפי רוב תשמישו לא יכולה להיקבע כשהכשר של עכשיו הוא גם על בליעות בני יומן, (והוי כמגעיל ושרץ בידו, ודו"ק).

נאסר ע"י הבליעות ומתחייב בהגעלה וכנ"ל).

ועפ"ז נראה לבאר את שיטת הט"ז בסי' א סק"ו, שכ' דבשוחט דאיתרע חזקתו וכו' ומספקי' על מה ששחט למפרע, לגבי הכשר הכלים יש חזקה נוספת להיתר דהיינו חזקת הכלים, ותמה בזה הרעק"א בגי' שם מה שייך כאן חזקת היתר, והלא הכלי מצ"ע ודאי מותר, ובודאי בלע, והנידון הוא על הבליעה הזו אם היא מותרת או אסורה. ואמנם לגבי כלים שאב"י יש ליישב, דבאמת הבלע מצ"ע מותר, ואדרבה אין כאן איסור אלא בכלי, ועליו אנו דנים האם נאסר לבשל בו על דעת לאכול כי חייבוהו חכמים בהגעלה, וע"ז שפיר שייך חזקה. ואי נימא דאף דין הגעלה דאורייתא יסודו הוא בתורת הכשר על הכלי ולא רק כדי להוציא את הבלע, הרי י"ל דשייך בזה חזקה גם לענין כלים בני יומן.^(לב)

ו.

ויש להביא בזה עוד ראיות לעצם הענין, (דהיינו חילוק בין חיוב הגעלה מהאיסור של הבלע מדין טעם כעיקר, לקולא ולחומרא, בכלים ב"י או לכה"פ באב"י וכנ"ל), ויל"פ בכ"ז טובא.

א. ז"ל האשכול (אלבק) הל' כלי גוים: "תנא וכולן צריכין טבילה במ' סאה, ואפילו כלים חדשים דהא ישנים ולבנן כחדשים דמו ובעו טבילה, וכלי מתכות וכלי סעודה אמורים בפרשה, ובלקוחין כמעשה שהיה במדין. וקא פריש גאון שנלקחו במלחמה ונעתקו לגמרי מרשות זה לרשות זה, אבל בשאולין חדשים אין צריכין טבילה. וכך פי' שאלו שאולין וחדשים הוא ולכך אין צריכין טבילה והגעלה. ומשמע לדבריו שאלו היו ישנים נהי דלא בעו טבילה, הגעלה בעו שאינו מותר להשתמש בהן לאלתר עד שיגעילם, אבל חדשים שאולים משתמש בהן לאלתר דלאו הגעלה בעו ולא טבילה בעו, הגעלה לא בעו דחדשים נינהו, וטבילה לא בעו דשאולים נינהו, אבל הרב מתקשה מאוד בזה הדבר". ואינו מובן מה קשה בדברי הגאון, הלא לכאורה פשוט כן דשאולים אף דל"ב טבילה מ"מ בעו הגעלה. ואולי ס"ל

(לב). ובאמת ז"ל הרעק"א שם: "אולם מסברא נראה דלא שייך בכלי חזקת היתר דחרסי הכלי עדיין מותרים ואנו דנין על הבליעה משחיטה זו שבא לתוכם ועל הבליעה לא היה מעולם חזקת היתר ואך הכלים אם הם אין ב"י ובפרט אם לא נודע הריעותא עד אחר שנעשו הכלים אב"י יש לצדד להקל", ואולי כוונתו לחלק בין הגעלת כלים דאורייתא דהוי הוצאת הבליעות, ובין הגעלת כלים שאב"י דהוי היתר והכשר על הכלי.

דקי"ל טעם לאו כעיקר, וה"חידוש" של כלי מדין זה דוקא בניקחין מן הגויים, וכל עיקר דין ההגעלה לא נאמר אלא בכעין מעשה שהיה בלקוחין, וכדאמרי' כן לגבי מצוות הטבילה. אבל עדיין צ"ע דמ"מ מדרבנן הרי טכ"ע ובעי' הגעלה מה"ט. ואולי נקיט מדרבנן נמי הבלוע בכלי אין בו איסור כלל, וכל חיוב ההגעלה זה דוקא בניקחין מן הגוי. ואמנם בכלי בן יומו ודאי יש חיוב הגעלה גם אם לא ניקחו מן העכו"ם, וכדאמרי' קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנו"ט, אבל י"ל דכלפי הגזירה של אב"י לא חייבו הגעלה אלא בניקחין מן העכו"ם. וצ"ע.

ב. ז"ל הב"ח ביו"ד סי' קכ"א: "כיצד הוא ההגעלה וכו' כדי להעביר חלודה וכו'. כתב בהגה"ה ואם אינן יכולין לנקותו שלא ישאר מעט חלודה הוי ליה דבר שאינו מקפיד ואינו חוצץ עכ"ה ותימה מנא ליה הא דשמא דוקא לגבי חציצת טבילה אמרו כך ומנא ליה גבי גיעולי גוים. מהרש"ל". והנה בלש' הגה"מ לפנינו יותר פשוט לפרש דאזיל על טבילה ולא על הגעלה, אבל על המהרש"ל שנקט את דברי ההגה על הגעלה יש לתמוה היאך הניח הדבר רק ב"מנא ליה הא", ולכאורה אין שום טעם לדון דיני חציצה (התלויים בקפידא) בהל' הגעלה. ולדברינו א"ש, דע"י קיום דין ההגעלה כראוי פקע דין האיסור מן הבליעות, אלא שגם בזה ילה"ק כמשה"ק המהרש"ל דמנא ליה הא דיש בזה קולא במיעוט שאינו מקפיד.

ג. ז"ל הב"ח או"ח סי' תנ"א: "מיהו בתוספות פרק כל שעה ופרק אין מעמידין ס"ל דתנור שהוא כלי חרס אפילו חזרת כבשונות לא מהני ליה דדוקא קדרות של חרס דאין דרכן בהיסק כי מחזיר להו בכבשן שייך למימר אלו אחרים הם דפנים חדשות באו לכאן אבל תנור וכיריים שאיסורן בא על ידי היסק אין יוצא מידי דפנו בהחזרה אותן לכבשן ולא נקרא כלי אחר עכ"ל". וכבר תמה המג"א שם "והתו' שכתבו דלא מהני היסק קאי לענין טומאה שאם נטמא לא מהני ליה הסקה לשויה ככלי חדש אבל לענין איסור א"צ להיות ככלי חדש דמיד שנפלט האיסור סגי".^(ל) ולדברינו ניחא דפנים חדשות הוי מתיר גם לענין בליעות איסור, ואם ל"ה כפנים חדשות לא סגי בזה לקיום חובת ההגעלה. ואמנם לש' התוס' בע"ז לד. הוא "אבל תנור וכירים שאיסורן בא ע"י היסק אין יוצא בהחזרת אותן לכבשן ולא נקרא כלי אחר", ומשמע דנחית גם לענין הוצאת הבליעות בפועל, וצ"ע.

(לג). ועי' קיצור פסקי הרא"ש פרק כל שעה אות ו'.

ד. לעיל הובא הדין שכ' הראשונים גבי טבילת כלים, דבעי' הגעלה קודם לטבילה, ובלא"ה הוי כטובל ושרץ בידו.^{לד} והנה לפי פשוטו אינו מובן, דהרי טבילת כלים היא "מעלה" בכלי שחייבתו תורה בטבילה, וכדביאר הירו' דהטעם הוא הואיל ויצא מטומאת הגוי ונכנס לקדושת ישראל, ואילו דין ההגעלה לא נאמר על הכלי כי אם על בליעות האיסור שבו, להוציאם כדי שלא יאסרו המאכל, ומה שייך להגדיר את הבליעות האלו כ"שרץ" לעכב את קיום דין טבילת כלים. והגע עצמך, בקנה כלים חדשים מן העכו"ם וקודם שהטבילם נטף עליהם רוטב של איסור, במה זה ייחשב כשרץ לענין הטבילה.

אמנם לפי המתבאר ניחא, דהרי הגעלת כלים נמי יש בה דין על הכלים דהוי "מכשיר" על הכלי, ודין ההגעלה הוא מעלה כעין דין הטבילה, ולכן אם הטביל קודם ההגעלה הוי כטובל ושרץ בידו כיון דאכתי לא הוכשר הכלי להיות ראוי לבשל בו מאכלות. ואמנם יש לבאר כן מצד אחר, דכבר ידוע לומר דיסוד טומאת הגוי שהיא זוקקת את הטבילה, הרי זה מפני טומאת מאכליו, ואף דחיוב הטבילה הוא גם בכלים חדשים, הן כבר כ' הריטב"א הטעם בזה, ז"ל "כלי סעודה אמורין בפרשה. פירוש ומשום דסופן להשתמש באיסור ויצאו לקדושה הצריכם הכתוב טבילה אף בחדשים", וא"כ שפיר י"ל דאם לא הגעיל את הכלי מהבליעות של המאכ"א הוי כטובל ושרץ בידו.^{לה} ובאמת הדברים משלימים זא"ז, דמכיון דחובת הטבילה היא משום טומאת המאכלות של הגוי, וחייב ההגעלה אף הוא בא בתורת "מכשיר" על הכלי, לכן בעי' דוקא הגעלה קודם הטבילה שלא יהא כטובל ושרץ בידו.

ה. ואמנם מד' הרשב"א לכאורה יש להוכיח בבירור דלא ס"ל הכי, ובודאי לא לגבי דין ההגעלה מדאורייתא. דהרי שיטת הרשב"א היא דההיתר של נטל"פ הוא רק מכח ביטול ברוב, אבל בלא"ה לא דמי לנבילה שאינה ראויה לגר. וא"כ יש לתמוה מהו ההיתר והפטור של כלי שאינו ב"י מהגעלה, עד שנצרכו בזה לגזירה אטו ב"י וכו', והא כיון דהכלי בלע מעיקרא טעם לשבח א"כ כבר נתחייב בהגעלה מיד, ומה תועיל פגימתו אח"כ לפוטרו מן

(לד). וע"ע בריטב"א יבמות דף מ"ז מה שהביא מזה לטבילה קודם מילה בגירות.

(לה). ומטו בי מדרשא ליישב עפ"ז, דהנה הרמב"ן הק' למה לא נצטוו על הגעלת כלים במלחמת סיחון ועוג שהיתה קודם למלחמת מדין, (והוסיף בחת"ס חולין צח. דאפי' למ"ד חידוש הוא, מ"מ הא כ' הרא"ה בשם הרמב"ן דל"ה הוראת שעה אלא לדורות). ותי' דהתם היה להם את ההיתר של קדלי דחזירי. והק' ע"ז האחרונים דאכתי למה לא נצטוו על הטבילה, וי"ל ע"פ הג"ל דכיון דמצוות טבילה שורשה במאכ"א של הגוי, א"כ במקום דאיכא היתר דקדלי דחזירי ליכא נמי מצוות טבילה.

ההגעלה, (ובמה זה גרע משטיפה אחרי מריקה). ועוד, דהרשב"א הרי התיר כלי שדרכו בשפע, ופטרו מן ההגעלה אפי' בבן יומו, ושם בודאי אין כאן היתר כי אם ביטול ברוב. וע"כ דס"ל דחובת ההגעלה היא רק משום שהמאכל שיתבשל בכלי לא ייאסר, ותו לא מיד.



ביאור שיטת קידושין להבית יוסף

פתיחה

תשובה זו נכתבה ע"י מרן הב"י לתלמיד אחד שבקשו לכתוב לו את אשר פלפלו בישיבתו של הב"י בענין האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שירצה אבא הנמצא במסכת קידושין (סב.). מקורה של תשובה זו נמצא בשו"ת בית יוסף. המיוחד בתשובה זו הוא צורת הניתוח העמוקה שבה משתמש הב"י כדי לבאר את הסוגיא. תחילה מקדים הב"י לבאר את כל האופנים האפשריים בביאור המושגים המופיעים בסוגיא וכגון באומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שירצה אבא האם כוונתו שאביו יאמר כן או שכוונתו שלא ימחה וכדו' אשר בכללם מונה הב"י תקס"ז אפשרויות ואחר כך האפשרויות עובר הב"י לבאר מה הדרך האחת והיחידה מכל אלו האפשרויות שהיא הנראית בביאור הסוגיא הן מתוך מהלך הגמ' והן מתוך דברי רש"י והרמב"ן. דבר נוסף המיוחד בתשובה זו הוא גודל הדקדוק בדברי רש"י והרמב"ן, שכמעט מכל מילה ומילה בדבריהם מעלה הב"י פנינים יקרות איך דעתם בביאור הסוגיא ולמה דחו את שאר הביאורים. מחמת עומק הסוגיא לא דשו רבים בתשובה זו ובפרט כל השומע את מנין האפשרויות נרתע לגשת אל התשובה כי איך יעלה ויבוא לדעת חמש מאות ששים ושבע אפשרויות בביאור סוגיא אחת אמנם דוקא בשל כך עלה ברעיונינו ללמוד תשובה זו ולהתבשר מתורתו העמוקה של מרן הב"י וכבר ידוע מה דמטו משמיה דמרן החזו"א זצ"ל שמתשובה זו נראה גודל עיונו של הב"י. הוספנו בצדו ביאור לכל דברי הב"י אחת לאחת להקל על הרוצה ליכנס בשערי תשובתו של הב"י.



תשובת הבית יוסף

שאלת ממני לכתוב לך מה פלפלנו בישיבה במשנת על מנת שירצה אבא רצה האב הרי זו מקודשת וכו', ומה שנאמר על זה בגמ', והנני מפיק רצונך.

החלוקות הנופלות, כשיאמר אין, ושישתוק, ושלא ימחה, הם אלה שנזכיר. וזה, כי כאשר חקרנו על החילוק שבין אמרו שישתוק לשלא ימחה, היה אפשר לומר שהוא זה, שכבר אפשר שישתוק, או לא ישתוק אבל ידבר דברים שאינן מורין על המחאה, או שהם מורים על מחאה^א. ואם אמר שישתוק^ב, אם שתק, נתקיים ושוב אין בידו למחות. ואם מיחה, נתבטל ולא יוסיף לרצות עוד. ואם דבר דברים שאין מורין על מחאה, עדיין בידו כשיזכירו לפניו עוד פעם אחרת הענין, או לשתוק ולקיימו, או למחות ולבטלו^ג. ובהקדמה זו יפלו עשרים ושבעה חלוקות^ד.

- א. או שנאמר שבשעת שמיעה צריך שיאמר אין, או שישתוק, או שלא ימחה.
- ב. או אפי' שלא בשעת שמיעה, כל שלא מיחה, עדיין בידו לומר אין או לשתוק. וכל שלא אמר אין, בידו עדיין למחות^ה.
- ג. או שאפי' מיחה יכול לומר אין או לשתוק. ואפי' אמר אין, בידו למחות לעולם^ו.
- ד. אי נמי אין בשעת שמיעה. ושתיקה קודם מחאה. ומחאה לעולם^ז.
- ה. או אין בשעת שמיעה. ושתיקה לעולם. ומחאה קודם שיאמר אין.
- ו. או אין קודם מחאה. ושתיקה בשעת שמיעה. ומחאה לעולם.
- ז. או אין קודם מחאה. ושתיקה לעולם. ומחאה בשעת שמיעה.
- ח. או אין לעולם. ושתיקה בשעת שמיעה. ומחאה קודם שיאמר אין.
- ט. או אין לעולם. ושתיקה קודם מחאה. ומחאה בשעת שמיעה.
- י. אי נמי אין בשעת שמיעה. ושישתוק ולא ימחה קודם אמרו דבר דמנגד להם, או לעולם.

- יב. או אין ושתיקה בשעת שמיעה. ושלא ימחה באחד משני הדברים.
- יד. טו. או אין ולא ימחה בשעת שמיעה. ושישתוק על פי אחד משני דרכים.
- טז. יז. אי נמי אין קודם שימחה. ושישתוק ולא ימחה בשעת שמיעה, או לעולם.
- יח. יט. או אין ושישתוק קודם שימחה. ושלא ימחה בשעת שמיעה, או לעולם.

כ. כא. או אין קודם שימחה. ושלא ימחה קודם אין. ושישתוק בשעת שמיעה, או לעולם.

כב. כג. אי נמי אין לעולם. ושתיקה ושלא ימחה קודם אמרו דבר המנגד, או בשעת שמיעה.

כד. כה. או אין וישתוק לעולם. ושלא ימחה על פי שני דרכים הנזכרים.

כו. כז. או אין ושלא ימחה לעולם. ושישתוק על פי שני דרכים הנזכרים.

הנה אלו הכ"ז חלוקות, וזה סידורם: שלשה פירושים שונים^י. ששה פשוטים מחולפים^י. יח' מורכבים מחולפים^י.

מאי ע"מ שירצה וכו'. החלוקות הנופלות בשמועה זו כפי משפט החלוקה הם בתחילה ג'. והם: או הוה פשיטא ליה פירוש שירצה, או הוה מספקא ליה, או לא הוה ידע^י.

ואם נניח דפשיטא ליה, יתחלק לשלשה חלוקות. והם: או פשיטא ליה שפירושו שיאמר אין, או שישתוק, או שלא ימחה^י.

ואם נניח שפירושו שיאמר אין, יהיה פירוש ההלכה באופן זה: מאי על מנת שירצה, אילימא שהוא כמשפטו דאמר אין, קשיא מציעתא. אלא דאמר שישתוק, כלומר שאמר כן בפירוש, ונקט שישתוק קודם לא ימחה, להיות שישתוק קרוב לשיאמר אין דשתיקה כהודאה, אימא סיפא וכו'. אלא ע"כ אית לן לאוקומי כדאמר בפירוש ע"מ שלא ימחה.

ואם נניח שפירושו שישתוק ה"ק, לפירוש שירצה דהיינו שישתוק קשיא סיפא, ואם מפני דוחק זה תאמר דרישא דרצה האב לא קאי אשירצה, אלא כדאמר אין בפיו, או שתפרשהו מתוך הדוחק דאמר אין, לא הרווחת כלום, דהא קשיא מציעתא. ואם תאמר לפרשו כמשפטו דהיינו שישתוק קשיא סיפא, אלא על כרחין אית לך למימר דכשאמר בפיו ע"מ שלא ימחה.

ואם נניח שפירושו שלא ימחה ה"ק, כפי פירושו הטבעי קשיא רישא, ולתקן זה אולי תדחק לפרש בו פירושים אחרים, הודעתך, שלכולם יש דוחק, שאם תפרשהו דאמר אין, קשיא מציעתא. ואם תפרשהו שישתוק, קשיא סיפא. וכיון שכן טוב להחזיק כפירושו הטבעי דהיינו שלא ימחה, אלא דקשיא רישא בחד וכו'^י. ולפי' זה כך יש לגרוס: רישא בחד טעמא, ומציעתא וסיפא בחד טעמא. [ד]מאחר שפירוש הטבעי שלא ימחה כך יש לפרש רוב המשנה^י.

ואם אמרנו דמספקא ליה, יתחלק לארבעה חלקים: או מספקא ליה באין ושישתוק, או באין ושללא ימחה, או בשישתוק ולא ימחה, או בכולהו.

ואם נניח דמספקא ליה באין ושישתוק הכי פירושה: מאי ע"מ שירצה, אם תפרשהו אין, קשיא מציעתא. ואם תפרשהו שישתוק, קשיא סיפא. אלא ע"כ אית לן לאוקומי מתניתין בתרי טעמי.

ואם נניח דמספק"ל באין ושללא ימחה הכי פירושה: אם פירוש דאמר אין, קשיא מציעתא. ואם תדחק לומר (דאמר) [דבדאמר] בפירוש שישתוק עסקינן במציעתא, [קשיא סיפא]. ויותר טוב לומר שפירוש ע"מ שללא ימחה, אלא דקשיא רישא וכו'. ומאחר דשישתוק אינו פירוש שירצה, יותר נכונה גירסת רישא בחד טעמא וכו'.

ואם נניח דמספקא ליה בשישתוק ולא ימחה הכי פירושה: אם מצד הדוחק לאיזה משני הפירושים תדחק לומר שפירשו דאמר אין, קשיא מציעתא. ואם תפרש באחד מב' פירושו האמיתיים, לחד קשיא סיפא, ולחד קשיא רישא.

ואם נניח דמספק"ל בכולהו הכי פירושה: אם תפרשהו דאמר אין, קשיא מציעתא. ואם שישתוק, קשיא סיפא. ואם שללא ימחה, קשיא רישא.

ואם אמרנו דלא הוה ידע הכי פירושה: לשון המשנה ע"מ שירצה אינו הלשון עצמו שאומר המקדש, אלא המקדש אומר בפירוש שיאמר אין, או שישתוק, או שללא ימחה, ושואל מה כיוון התנא בע"מ שירצה שאומר המקדש, ולכל הכוונות קשיא^{טו}.

ולכל אחד מהפירושים האלה, לבד משנים, יפלו בהם שתי גירסאות, לבד משנים מהם כמבואר לעיל^{טז}. והנה יפלו בהם שלשה פירושים כמו שנבאר. והנה היא' פירושים יהיו יח', והשני פירושים ג', שהם כא'^{יז}. הן אלה החלוקות הנופלות בזה.

ואמנם בכוונת דאמר אין, ועל מנת שישתוק, ושללא ימחה, יפלו כ"ז חלוקות והם^{יח}:

א. שכל הלשונות הללו קיומם וביטולם אינו אלא בשעת שמיעה דוקא.

ב. או שקיומם וביטולם קודם שיאמרו דבר מנגד לו, ומכיון שאמרו דבר מנגד לו שוב אינם יכולים לחזור.

ג. או שקיומם ובטולם הוא לעולם אפילו אחר שאמרו דבר המנגד לו וכו', כמ"ש באותו דף. באופן שכשנולד הפירושים הקודמים שהם כא', עם כל אחד מאלו הכז', יעלה מספר הפירושים תקס"ז.

וכאשר חקרנו על השרשים מצינו, שמן הראוי שהפירוש היותר נאות בשירצה היה לו להקדים, ובזה בטלו שני פירושים אחרונים מסוג א', ופירוש שלישי מסוג שני, שכיון שבתחילה אמר אילימא דאמר אין, [אין] לפרש דפשיטא ליה דאין פירוש שירצה שיאמר אין. גם בזה בטל פירוש שני מסוג שני, דכיון שהקדים שישתוק על שלא ימחה, אין לומר דשירצה אפשר להיות פירושו שלא ימחה, ואי אפשר להיות שישתוק. ואל ביטול אלה רמז הר"מ באמרו: ומשום הכי קתני רצה.^ט

גם אין לפרש הפירוש האחרון, דפשיטא דמתני' משמע שהם דברי המקדש בכל ע"מ דפרקין. ולביטול פירוש זה רמז הר"מ באמרו: ומי שאמר סתם בלשון הזה.^כ

ב. גם אין לפרש הפירוש הראשון לכולם, לסיבות שכתב הר"מ^{כא}. וליכא לפרושי גם כן פירוש ד' דסוג (ג') [ב'], דאי מספקא לך, היכי מוקי ר' ינאי בתרי טעמי, דהא שירצה לא ידעינן מהו פירושו, והיאך לגבי כל אחת מחלוקות המשנה נתפוס פירוש אחד^{כב}. זה מה שאי אפשר לפרשו בלי ספק. ובמה שהקדמנו לא נשאר לפרש רק פי' א' דסוג שני, והוא מה שתפס הר"מ^{כב}.

ואחר שביררנו את אלה, נברר גם כן החלוקות הנפלות בכוונת דאמר אין, ושישתוק, ושלא ימחה. ונקדים שאי אפשר לפרש בשישתוק אלא שהוא תלוי בשעת שמיעה, ושאין בין שתיקה למחאה אמצעי, שאם לא כן מאי פריך מסיפא והא שתיק, שהרי אין הדבר תלוי בשעת שמיעה, וכיון שלא אמר אין יכול הוא למחות, ומכיון שמיחה שוב לא מהניא שתיקתו, אלא ע"כ כל ששתק בשעת שמיעה, שוב אינו יכול למחות, ואין בין שתיקה למחאה אמצעי^{כד}. ובהקדמה זו בטלו מכז' פירושים יח^{כד}, ונשארו ט' לבד, והם כמו שכתוב לעיל.

ובטל הר"מ: כולם בשעת שמיעה. ואין קודם מחאה, ושתק ולא ימחה בשעת שמיעה. ואין לעולם, ושתק ולא ימחה בשעת שמיעה. לפי שאי אפשר ליישב במחאה דוקא בשעת שמיעה, אלא בשנפרש סיפא שלא שמע ומלמדין אותו שכשישמע יאמר איני רוצה, ולשון

מלמדין לא משמע הכי, כמו שכתב הר"מ^י.

ורש"י ביטל עוד ג' פירושים. והם: אין ושתק בשעת שמיעה, ומחאה קודם אין. ואין לעולם, ושתיקה בשעת שמיעה, ומחאה קודם אין. ואין קודם מחאה, ומחאה קודם אין, ושתיקה בשעת שמיעה. משום דאי הכי לוקי רישא נמי בשלא ימחה, אלא ודאי יכול הוא למחות לעולם, ולהכי לא אוקי רישא בשלא ימחה, דמאי רצה האב מקודשת, הא אפילו אמר אין, יכול הוא למחות לעולם^י.

נמצא שהיח' בטלו לפי שאי אפשר בשישתוק אלא דוקא בשעת שמיעה. והג' בטלו לפי שאי אפשר לפרש לא ימחה בשעת שמיעה. והג' בטלו לפי שאי אפשר שלא תועיל המחאה אחר אמרו אין.

ולא נשארו רק ג' פירושים:

א. אין ושתק בשעת שמיעה, ולא ימחה לעולם.

ב. אין קודם מחאה, שישתוק בשעת שמיעה, ולא ימחה לעולם.

ג. אין ולא ימחה לעולם, ושתיקה בשעת שמיעה. וזה תופס הר"מ עיקר^{כח}.

רש"י באמרו: ע"מ שישתוק כשישמע, רצה האב, ששתק בשעת שמיעה, מקודשת. לא רצה, שמיחה. בטל היח' פירושים. כי כאן הקדים ששתיקה היינו בשעת שמיעה, ושאינ בין שתיקה למחאה כלום^{כט}, ובזה הם בטלים כל היח' פירושים כמו שהקדמתי.

וכשאמר רצה ששתק בשעת שמיעה, אמר מקודשת, לומר שהיא מקודשת גמורה, ושוב אין מחאתו מחאה, כי היכי דלשייך שפיר קושיית והא שתיק^ל. וזה חידוש הוא, שלפי שהוציאו בלשון מעשה, דינו כתנאין שהם בקום עשה, דכיון שנתקיים פעם אחת, אי אפשר להתבטל לעולם.

וכשאמר לא רצה שמיחה לא אמר שם אינה מקודשת, לפי שזה דבר פשוט הוא דכיון שמיחה אינה מקודשת, (כשישתוק) [דשישתוק] דומה הוא לשלא ימחה, ומכיון שמיחה נתבטלו, ושוב לא מהני אמרו אין^{לא}. וגם בטל מסוג א' (ו) פירוש א' וג'^{לב}. ומסוג שני, פירוש שני ורביעי ושלישי^{לז}.

אלא ע"מ שלא ימחה אבא הך סיפא [וכו'] בטל פירוש דלא הוה ידעינן, ופירוש דמספק"ל בכולהו, דהא הכא הם דברי המקדש ואינו פירוש שירצה^{לד}.

וכל כמה דמחי עקר להו, [מ]כאן שכל שאמר אין מהני לעולם, כיון שלא קבע לו זמן, דומיא דמחאה^{לה}.

דרישא ליכא לאוקמי בהכי, משמע דמספקא לרבי ינאי אם פירוש שירצה היינו שלא ימחה, או דפשיטא ליה (או) שפי' שלא ימחה. שאם לא כן, הוה ליה למימר ורישא ליכא לאוקומה בהכי, דכיון דפשיטא ליה לרבי ינאי דשירצה אין פירושו שלא ימחה, היכי מצי לאוקומה לכולה בשלא ימחה, דטפי הוה עדיף לאוקומה בתרי טעמי, מלשבושה ולומר תני שלא ימחה, אלא ע"כ סובר רש"י דלרבי ינאי שלא ימחה במשמע שירצה הוא^{לז}.

וקשה אם כן הוא, מה לומד הרמב"ן מדבריו דאפי' [דאמר] נמי (אינו) [אין], יכול למחות, ורש"י סובר בהפך סברתו, דלהר"מ פשיטא ליה דשלא ימחה אינו במשמע לשון שירצה, ולרש"י מספקא ליה, או פשיטא ליה שהוא לשון ימחה^{לז}.

גם קשה שלהלן כתב ולא מוקמינן בתרי תנאי וכו', ותנא דסיפא סבר לשון לא ימחה הוא, ואי לא ס"ל דבמשמע שירצה הוא, היכי הוה מצי לאוקומי, וכמו שתיקן הר"מ דליכא לפרושי וכו'^{לח}.

גם קשה שכבר הוכחנו לעיל שרש"י ביטל כל אותם פירושים, וא"כ היאך יתיישב לשונו וכוונתו^{לט}. וכשנפרש דיבור הר"מ נפרש זה.

וגירסת רש"י רישא בחד טעמא ומציעתא וסיפא בחד טעמא, ופי' הר"ן: דרישא אוקי בדאמר אין. והא דלא אוקי מציעתא בהדי רישא, ונימא דשירצה פירושו שישתוק, משום דכל דאפשר לאוקומי מאי דס"ל מעיקרא דהיינו שירצה פירו' דאמר אין, מוקמינן^{לז}. ואין דעת רש"י כן, אלא דרישא כששתוק, ומציעתא וסיפא בשלא ימחה. והא דלא אוקי רישא בדאמר אין, משום דא"כ הוה ליה למפלג בדידה, ולפרש דין שישתוק ולא לשלא ימחה, אבל כשרישא מיירי בשישתוק, שפיר נקט בסיפא שלא ימחה.

ועוד דאי אמרינן שירצה היינו שיאמר אין, אינה מקודשת פירוש אינה מקודשת לגמרי, אבל היא תלויה ועומדת אולי יאמר האב אין. וכי אמרי' דהיינו שישתוק, אינה מקודשת פי', כיון

שלא שתק אלא מיחה אינה מקודשת כלל^{מא}. ולרמוז לזה כתב כאן רש"י לא שתק אלא מיחה לאלתר אינה מקודשת, ולמעלה לא כתב כן כמו שהרגשתי שם^{מב}.

והא דלא אוקי מציעתא בטעמא דרישא, משום דטפי עדיף למימר דמת האב ומת הבן איירו בחד גוונא (ע"כ הוא לשון הר"ן). ועוד דכי אוקמי בשלא ימחה, עדיף טפי לומר שאם מת קודם ששמע מקודשת דהא לא מיחה, מלאוקמה בשישתוק שהיא בלשון מעשה, והוי סברא טפי לומר שכל שמת ולא שמע ושתק אינה מקודשת^{מג}.

ועוד דכי מוקמינן בשלא ימחה, ה"ק, אם אמר כן כל ימי האב, אפי' יאמר אין, אינה מקודשת, אולי יחזור וימחה. אבל בעל מנת שישתוק, כבר יש מציאות שיהיו קידושין או לא יהיו בחיי האב, וטפי אשמועין בשלא ימחה שכל ימיו אינה מקודשת^{מד}.

בתרי תנאי וכו' תנא דרישא סבר וכו' נשמר דלא נימא דתנא דרישא סבר שהוא אין, ותנא דסיפא סבר שהוא לא ימחה. והיה אפשר לתת הכרע לרש"י לפי שהוא ברח מלאוקמי רישא באין לסבות שכתבתי לעיל. אבל מצינו שהר"מ [לענ"ד נראה דצ"ל שהר"ן] פירש כן. ולכך יש לומר דהיינו טעמא, שאין לשים ביניהם מחלוקת כל כך, דלתנא קמא סבירא ליה שהוא כאומר אין, ולתנא בתרא ס"ל שהוא כלא ימחה^{מה}.

וע"כ הכי קתני על מנת שישתוק אבא וכו' רצה להכריע שלא כדעת הר"ן שפירש דרישא בדאמר אין, אלא רישא בע"מ (שלא ישתוק) [שישתוק], והכרע שלו מהטעמים שכתבתי.

הרמב"ן נשמר שלא נפרש דפשיטא ליה שירצה שאין משמעו אלא אין, וכשאמר שישתוק ושלא ימחה היינו שאמר כן בפיו, ולהיזהר מפירוש זה אמר: פי' מאי לשון שירצה^{מו}.

ולפי שהיה אפשר לומר שכוונת הרמב"ן לומר שאינו דברי המקדש וכפי' א', לב"ה [נדצ"ל לב"ה דר"ל לכך הוסיף]: ומי שאמר סתם בלשון הזה^{מז}.

באין יש ג' פירושים^{מח}, ותפס בתחלה היותר נאות בלשון, דאינה מקודשת הויא דומיא דמקודשת, וזהו שאמר ומשום הכי קתני רצה וכו', כלומר לפי' זה דאין היינו בשעה שישמע דוקא, אתי שפיר דקתני רצה וכו', דהוי אינה מקודשת דומיא דמקודשת. ועוד שלשון רצה יותר משמע שיאמר אין משישתוק, וכ"ש שלא ימחה דלא משמע כלל רצה^{מט}. ובזה מבטל כל הפירושים האומרים דפשיטא להו שאין במשמע שירצה שיאמר אין.

וכן עיקר דבכולהו תנאי דפרקין וכו', כלומר אע"פ שמצד שמועה זו היה נראה פי' א' וכמו שכתבתי, מ"מ פירוש אחרון זה עיקר, דבכולהו תנאי דפרקין וכו'.³

אי הכי, כלומר דק"ל איך תפסת אלו הפירושים, דהא קשיא נמי סיפא לב"ה⁴.

ויש לשאול למה אמר הרמב"ן ומלמדין אותו שלא ירצה לעולם, דהא לפירוש דקודם אי נמי, כיון שאמר איני רוצה לא יוסיף לרצות עוד, וא"כ למה שינה הר"מ לשון המשנה מאיני רוצה לשלא ירצה לעולם⁵.

ועוד קשה שאם מ"ש ויש לפרש ללשון ב' הוא לשון ב' ממש, היאך אפשר לו לומר דאף על פי שיאמר איני רוצה, חוששין שמא יחזור וירצה, והלא לפי אותו פירוש אף על פי שיחזור וירצה ויאמר אין, לא מהני מיד, וכמבואר בלשון אותו פירוש. ואם נתכוין לאי נמי, למה קראו שני והוא ג'⁶.

ועוד שלא יזה פירוש מאלו, נראה שמה שאמר אבל סיפא לא קשיא חוזר לפירוש ראשון, וזה אי אפשר, דלפירוש א' כיון ששמע ולא אמר אין, אינה מקודשת אפילו יחזור ויאמר אין, כמבואר באותו פירוש⁷.

ונ"ל שלהיות שלפי פירוש א' אי אפשר לומר דסיפא לא קשיא אלא בשנאמר דהיינו דלא שמע האב, ומלמדין אותו כשישמע שיאמר איני רוצה שלא יאמר אין, והוא ז"ל לא נראה בעיניו פירוש זה במלמדין כמבואר להלן, וא"כ פירוש א' ליתיה, וכפי פשט הלשון הזה איתיה, לכך לא רצה להכניס עצמו עתה ביישוב פירוש א' רק ביישוב פירוש ב'⁸.

ואמר ומלמדין אותו שלא ירצה לעולם כלומר לפי זה ניחא, שהועילו בתקנתם שיאמר איני רוצה, שבזה הוא כאילו מלמדין אותו שלא ירצה לעולם, שאעפ"י שאח"כ יאמר אין לא מהני מיד, ואילו לפירוש ג' שהוא פירוש אי נמי, אי אפשר לומר דבר, שלא יוכל לשוב אחריו לומר אין ושיועיל⁹. ולא דבר ביישוב לשון פירוש א'. ומה שקרא לאי נמי פירוש ב', לגלות שמה שכתב בתחילה אבל סיפא וכו' לא מיתוקם לב' הפירושים הראשונים, דאם כן הוה ליה למימר: ויש לפרש לפירוש ג', ומכיון שאמר לפירוש ב', גלה שפירוש זה שני לאותו שקדם.

ועוד שלב' הפירושים הראשונים יש קבע לזמן אמרו אין, ולפירוש זה אין לו קבע עד יום

מותו, והוה ליה כאילו ב' פירושים הראשונים הם א', לכך קרא לאי נמי ב'^נ.

ותפס אי נמי לומר דסיפא נמי קשיא, לפי שכבר היה אפשר לומר דלא קשיא, שכיון שאמר איני רוצה אינו חשוד לחזור ולומר אין כדי לקלקלה, אבל ללשון ראשון קשה למה לא הקשה מסיפא, לכך אמר גם ללשון אי נמי צריך לומר דסיפא נמי קשיא, שאין להתירה על סמך זה, ואם כן לפירוש ההוא אתה צריך לומר כן, אין רע אם תאמר כן גם לפירוש הא'^נ.

אלא ע"מ שישתוק, כלומר מי שאמר ע"מ שירצה משמעו הוא שישתוק. כאן ביטל פירוש דלא הוה ידע, שהרי אמר שהמקדש אומר כן. גם ביטל פירוש הנזכר דוליכא לפרושי^נ.

והיינו בשעה שישמע, כלומר בשישתוק אנו מוכרחים לפרש דהיינו בשעת שמיעה, לסבות שכתבתי למעלה^ו.

כדקתני רצה האב, כלומר תדע למה אני מפרש דשישתוק הוא משמע שירצה, אבל שלא ימחה אינו במשמע, משום דבלשון רצה נופל שתיקה טפי מלא ימחה, ואעפ"י שיותר נופל בלשון אין. ולכך אמר לעיל ומשום הכי קתני רצה, וכאן אמר כדקתני רצה^א.

לא רצה שמיחה. כלומר, לא תידוק לא רצה לא שמע, אלא הכי דייק, לא שתק^ב. וגם כיון ללמדנו שאין בין שתיקה ומחאה אמצעי^ב. ובזה ביטל כל הפירושים המיוסדים על כך.

בטלו הקידושין לגמרי. כלומר, והוי אינה מקודשת דומיא דמקודשת, מה שאין כן לשאר הפירושים^ד.

[אימא סיפא וכו'] פירוש בשלמא רישא ניחא. כלומר, גבי אין לקצת לשונות הוה אפשר לאקשוויי אסיפא, אבל בשישתוק לא הוה אפשר לאקשוויי ארישא, וזהו שאמר בשלמא רישא ניחא^ה.

ומציעתא נמי. כלומר דבשלמא אם ע"מ שישתוק שאמר כן בפירוש, ולא ארישא קאי מציעתא, ניחא, דכי היכי דלא רצה דרישא היינו שלא אמר אין לעולם, הכא נמי שישתוק לעולם משמע, ולהכי נקט מת האב. אלא להר"מ אם שמע ושתק היינו רצה, ומאי איריא מת. ואם לא שמע, כיון שלא נתקיים התנאי אמאי מקודשת. לכך אמר: בשלמא רישא ניחא ומציעתא נמי וכו', כלומר, רישא ניחא דלא תקשי היינו רצה, ומציעתא ניחא דלא תקשי כיון שלא נתקיים התנאי אמאי מקודשת^ו.

אלא סיפא קשיא דקתני מלמדין. כלומר, דלאידך פירוש אילו אמר מלמדים אותו שישתוק, הוה ניחא. אבל להר"מ, מלמדין גופיה קשה ליה, אפילו הוה אמר שישתוק^{טו}.

אלא דאמר ע"מ שלא ימחה. כלומר, אע"פ שפירשתי שישתוק הוא במשמע שירצה, לא כן שלא ימחה אלא שאמר כן בפירוש, ולשון הגמרא מכריחני לפרש כן. וזהו שכתב: והיינו לישנא דגמרא וכו'.

ולפי שקשה שאם אחר שמיחה יכול לחזור בו, מה הועילו חכמים בתקנתם, וקשה הכא כי היכי הקשה כי אמר אין לפירוש ג', לכך אמר: ומכיון שמיחה וכו'^{טז}.

אמר עוד פעם שנית ושללא ימחה כלומר דאמר הכי בפירוש. כלומר, תדע למה אנו מוכרחים לפרש כן דכיון שמיחה אינו יכול לחזור בו, לפי ששללא ימחה היינו שאמר כן בפירוש, ומכיון שמיחה הרי נתבטל, ואילו היינו מפרשים דבמשמע שירצה הוא, כבר היה אפשר לומר שיכול לחזור בו^{טז}.

ולפי שקשה, בשלמא אם ישתוק אינו במשמע שירצה, להכי לא אוקי רישא ומציעתא בחד טעמא, דאי אפשר לאוקומי מציעתא באומר אין, ורישא ליכא לאוקמי בשישתוק, דאין במשמע שירצה שישתוק. אלא לדידך לוקי רישא ומציעתא בחד טעמא, כיון דשישתוק הוא במשמע שירצה, לכך אמר: הכי גרסינן וכו'.

אמר עוד: ובסיפא הוא דמוסיף רבי ינאי. כלומר, תדע שגירסא זו נכונה, שאין לאדם להוסיף כל שיכול שלא להוסיף, ולגירסת רש"י כיון שיכול לפרש רישא ומציעתא בשישתוק, ולא יוסיף אלא בסיפא, למה הוסיף באמצעיתא.

ולפי שקשה, כיון שהקדמת' דמלמדין משמע שכבר שמע והיה שותק, אם כן הוא, מאי קאמר מלמדין את האב, הא כיון ששתק נתקיימו הקידושין, דלא ימחה לשישתוק דמי, לכך אמר: ופרש"י שאפי' אמר אין יכול למחות וכ"ש כששתק לחוד^{עא}.

ולכא לפרושי. בא לתת טעם למה נזהר מפירוש זה^{עב}.

כלומר מדלא אמר רבי ינאי תנאי היא וכו'. נשמר שלא נפרש דתנא דרישא סבר שיאמר אין הוא, ותנא דסיפא סבר שלא ימחה הוא, והטעם כמו שכתבתי לרש"י^{עב}.

אמר עוד: ואי ס"ד פשיטא ליה לרבי ינאי. כלומר, שכבר היה אפשר שר"ל נסתפק בדברי רבי ינאי אם שישתוק במשמע שירצה או לא, לכך אמר ואי ס"ד, כלומר אילו הוה ס"ד דר"ל שאפשר ברבי ינאי כן, לא היה יכול להכריע דמוקמינן מתני' וכו' ע"ד.

אלא שמע מיניה לשון שירצה פירש רבי ינאי במתניתין שישתוק. כלומר, דלא תימא כי מספקא ליה לרבי ינאי היינו באין ושלא ימחה, ושישתוק שאמר כן בפירוש.

ויש לשאול, להר"מ שפשיטא ליה לרבי ינאי בשלא ימחה אינו במשמע שירצה, היאך מכריע ר"ל דלא מוקמינן בתנאי, כיון דפשיטא ליה שאין שלא ימחה במשמע, היאך יאמר דאיכא מאן דאמר דשלא ימחה במשמע שירצה ע"ה. גם קשה מה שהקשיתי לעיל בלשון רש"י על הר"מ ועליו ע"י (היינו על רש"י).

ויש לומר שכוונת הר"מ לומר, דאי פשיטא לרבי ינאי פירוש לשון שירצה, לא הוה אפשר לאוקומי כתנאי, אבל אי מספקא ליה בשישתוק, כיון דנחית לספיקא ולא הוה פשיטא ליה פירוש שירצה, הוה אפשר לספוקי נמי בשלא ימחה ולאוקומה כתנאי ע"ה.

ולפי שאפשר לפרש דברי ר"ל כך: אע"פ שרבי ינאי פשיטא ליה פירוש שירצה, היה לו לומר ודאי תנאי היא, דלמר פשיטא ליה הכי, ולמר פשיטא ליה הכי, שהרי גם אני פשיטא לי פירוש שירצה דהיינו שלא ימחה, ואילו לא הוה אפשר ליישב כל מתניתין (וכרבי חייא) [נדצ"ל: וכחד תנא] הייתי מוקי כתנאי, אלא לפי שלמדתי מרבי ינאי דמוקמינן בתרי טעמי וכו'. לכך אמר: ור"ל נמי מספקא ליה, כלומר, דאילו הוה פשיטא ליה, לא היה אומר כן, דהא לא ס"ל כרבי ינאי ע"ה.

ולפי שהוא הקשה לעיל דהוה ליה לרבי ינאי לומר תני, וקשה שהרי רב יוסף לא אמר תני. לכך אמר: ורב יוסף וכו', כלומר, אינו אומר שאומר בפירוש לא ימחה, אלא שהוא במשמע לשון שירצה, ואינו מוסיף במשנה אלא עד ל' יום, וזה מפורש בדבריו שהוא מוסיפו ט. ונתכוון לומר ורב יוסף פירש, לומר, רב יוסף הוא שחידש כן עתה, אבל לא רבי ינאי ב.

הר"מ צ"ל שאע"פ שמיחה חוזר ואומר אין, וכפי ג'. וצ"ל שאם אמר אין אינו יכול לחזור ולמחות, ולכך אמר: אי הכי וכו' דאי בשאמר אין. בשישתוק אמר והיינו בשעה שישמע, וזה לומר שאם מיחה באותה שעה אין שתיקתו אחר כך כלום. ובאומרו ומוסף עליו שישתוק,

למד שכיון ששתק בשעת שמיעה, שוב אין מחאתו כלום. שלא ימחה ומכיון שמיחה בטלו קידושין לגמרי, למד שכיון שמיחה אין חזרתו כלום. ופרש"י, למד שאפי' אמר אין יכול לחזור ולמחות.^{פא}

אי הכי אימא מציעתא וכו'. וא"ת לכל הג' פירושים קשה, מאי מקשה והא לא אמר אין, דילמא בדאמר אין עסקינן, וכי אמרינן רצה מקודשת לומר אם אמר אין התחילו בה הקידושין, שאם לא ידבר האב עוד תשאר מקודשת. לא רצה דלא אמר, אינה מקודשת, שאם לא ידבר האב עוד תשאר פנויה, ולהכי קאמר תדע אימתי תהיה מקודשת גמורה, כשאמר אין ומת. לכך אמר: דאי כשאמר אין וכו'.^{פב}

אבל סיפא לא קשיא. הוא לב' הפירושים האחרונים, דלפירוש ראשון ודאי קשיא.^{פג}

ויש לפרש ללשון שני. הוא לאי נמי, וקראו שני להיותו שני למה שאמר באבל סיפא לא קשיא.^{פד} ע"כ זהו מה שנראה לעניות דעתי.

נאם הצעיר יוסף בכמהר"ר אפרים קארו זלה"ה.



ביאור תשובת הבית יוסף

א. נראה שכוונת הב"י לבאר בזה שהחילוק בין שישתוק לשלא ימחה הוא שאם אמר הבן שישתוק, כוונתו שאביו לא ידבר כלל ואפי' דברים שאינם מורים על מחאה, ואילו אם אמר הבן שלא ימחה, אין כוונתו שאביו לא ידבר כלל, אלא רצונו הוא שלא יאמר דברים המורים על מחאה. והנה כתב הרמב"ן (בד"ה אימא סיפא) וז"ל: שכל האומר שישתוק, אינו מקפיד ברצונו אלא שלא ימחה, וכאומר שלא ימחה דמי, ומוסף עליו שישתוק שאם שתק בשעת שמיעה אפילו צווח לאחר מכאן לא כל הימנו. ע"כ. ומבואר מדברי הרמב"ן שבאמת אין חילוק בין שישתוק לשלא ימחה, שבשניהם רצון הבן הוא רק שאביו לא יאמר דברים המורים על מחאה, אלא שהחילוק הוא בדין, כלומר שאם אמר שישתוק והאב שתק שוב אינו יכול לחזור בו ולמחות, אבל אם אמר שלא ימחה אפי' שתק יכול האב לחזור בו ולמחות. והנה מדברי הב"י כאן נראה לכאן דלא ס"ל כדברי הרמב"ן, שהרי ביאר שהחילוק הוא בעצם רצון

הבן, שאם אמר שישתוק כוונתו שלא ידבר כלל, ואם אמר שלא ימחה, כוונתו שעכ"פ לא יאמר דברים המורים על מחאה.

אמנם נראה שבאמת אין זה נכון, דהנה המעיין שם ברמב"ן יראה שהוקשה לרמב"ן על מה שאמרו בגמ' אלא ע"מ שישתוק קשיא סיפא וכו' דמשמע דמציעתא ניהא, ולכא' מהמציעתא ג"כ קשה מדוע מקודשת כשמת האב הרי לא שמע האב כלל ולא שתק לפנינו. וע"ז כתב הרמב"ן שאין זו קו' מפני שבאמת גם כאשר אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק אין כוונתו שישמע וישתוק, אלא כוונתו שלא ימחה, והחילוק הוא בדין וכמשנ"ת, ולכן כשמת האב מקודשת שהרי לא מחה. ע"ש. וא"כ מבואר שמתחילה הבין הרמב"ן שכאשר אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק כוונתו שיעשה מעשה שתיקה, כלומר שישמע וישתוק ממש, ומשו"ה הקשה הרמב"ן דא"כ במציעתא אמאי מקודשת כשמת האב הרי לא שמע ושתק, ומכח קו' זו הכריח הרמב"ן שגם אם אמר הבן שישתוק אין כוונתו שאביו ישמע וישתוק, אלא כוונתו שלא ימחה, וממילא כשמת האב הרי היא מקודשת, שהרי על כל פנים לא מחה, וא"כ אדרבה מתחילה הבין הרמב"ן כמו שכתב הב"י כאן בפתיחת דבריו, ורק למסקנא הוכיח הרמב"ן שאין זה החילוק וכנ"ל.

ומה שלא כתב הב"י את חילוק הרמב"ן לאמת אלא הקדים לבאר כפי שהבין הרמב"ן בתחילה, נראה דהיינו משום שכן היא הפשטות, וכמו שהרמב"ן גופיה הבין כן מתחילה, ועוד שרק לפי הקדמה זו יפלו עשרים ושבעה חלוקות וכפי שיתבאר לקמן (הערה ד'). ובזה מדוקדק היטב לשון הב"י שכתב בזה"ל: וזה כי כאשר חקרנו על החילוק וכו' היה אפשר לומר שהוא זה וכו'. ע"כ. הרי שכתב בלשון היה אפשר לומר, דמשמע שאין חילוק זה לאמת, ולפי הנ"ל א"ש שלמסקנא החילוק הוא כמו שכתב הרמב"ן ולא כמו שכתב הב"י כאן. ודו"ק.

ב. מש"כ הב"י כאן נפק"מ זו לכא' נראה שכוונתו להוסיף עוד בביאור החילוק בין אמרו שישתוק לשלא ימחה, שיש בזה נפק"מ לדינא, וזהו שכתב הב"י ואם אמר שישתוק אם שתק נתקיים וכו'. אלא שיש להסתפק במה הנפק"מ, דהנה הב"י כתב רק את הדינים העולים על צד שאמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, אבל לא פירש מהם הדינים העולים על צד שאמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שלכא' זו כוונת הב"י כאן, לבאר מהו החילוק ביניהם לדינא. ויתכן שכוונת הב"י שהנפק"מ היא, שדוקא באופן שאמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, אז אם האב

דיבר דברים שאינם מורים על מחאה, עדיין בידו או לומר אין ולקיימו, או למחות ולבטלו, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, בזה אם האב דיבר דברים שאינם מורים על מחאה, הרי הקידושין קיימים, ושוב אין בידו לבטלם. וזו הנפק"מ לדינא בין אמרו שישתוק לשלא ימחה.

ובביאור הסברא בזה נראה, דהנה כאשר האב מדבר דברים שאינם מורים על מחאה, אין זה מוכיח לשום צד אם כוונתו למחות או שכוונתו לקיים, שהרי אין בדבריו משמעות של מחאה ולא משמעות של קיום, וא"כ כאשר אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, נהי נמי שהאב לא שתק, מ"מ הואיל ואין זה ניגוד גמור לשתיקה, דיתכן שמיד ישתוק, לכן עדיין בידו לשתוק ולקיימו, אבל כאשר אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, א"כ כל כוונת הבן היא רק שאביו לא ימחה, וכל שלא מחה הרי נתקיים רצון הבן, וממילא הואיל ואכן האב לא מחה הרי נתקיימו הקידושין, ושוב אין בידו למחות. וכמו שאם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, שאם האב שתק שוב אינו יכול למחות, שהרי קיים את רצון הבן, כמו"כ כאן שאמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, הרי כל שלא מחה קיים האב את רצון הבן, וממילא נתקיימו הקידושין ושוב אין בידו למחות.

אמנם יתכן שבאמת גם על צד שאמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, אם האב דיבר דברים שאינם מורים על מחאה עדיין בידו למחות ולבטל, וכמו שכתב הב"י באופן שאמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, אלא שהנפק"מ היא באופן שהאב דיבר דברים שאינם מורים על מחאה, ואחר זה לא קיים ולא ביטל עד יום מותו, שאם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, א"כ אינה מקודשת, שהרי סו"ס לא שתק האב, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה בזה תהא מקודשת באופן הנ"ל, שהרי סו"ס לא מחה האב. ועיין.

ג. נראה דמה שכתב הב"י בפתיחת דבריו דינים אלו, אין כוונתו שדינים אלו הם ברורים, וכל העשרים ושבעה חלוקות שאחר זה מסכימים עם דינים אלו, שהרי כל רואה יראה שמתוך הכ"ז חלוקות ישנם חלוקות הסותרות להדיא לדינים שהביא הב"י בפתיחת דבריו, דהנה בפתיחה כתב הב"י שאם מיחה שוב אינו יכול לקיים הקידושין, ואילו בחלוקה הג' כתב הב"י בזה"ל: או שאפי' מיחה יכול לומר אין או לשתוק. ע"כ. הרי להדיא שאפי' מיחה יכול לחזור ולקיים ואף ע"י שתיקתו, וזה דלא כמו שכתב הב"י בפתיחת דבריו. ולכן נלפענ"ד ברור שאין

כוונת הב"י לומר שדינים אלו הם ברורים וכנ"ל, אלא כוונת הב"י רק להביא דוגמא אחת מתוך הכ"ז לנפק"מ בין שישתוק לשלא ימחה. ודו"ק.

ד. לצורך הבנת כל חלוקות הב"י נקדים שכל החלוקות בנויות משלשה אפנים שע"י הרכבתם יש עשרים ושבעה חלוקות, ולכן נבאר רק את שלושת האופנים, וממילא עפ"ז יתבארו כל החלוקות. ואלו הם האפשרויות: א. בשעת שמיעה. ב. קודם דבר המנגד. ג. לעולם. וביאור האפשרות הא' היא, שיתכן שהכל תלוי בשעת שמיעה דהיינו שרק אם אמר האב אין בשעת שמיעה, הרי הקידושין קיימים, אבל אם מתחילה מחה, שוב אינו יכול לומר אין. וכן על זה הדרך בישתוק ולא ימחה, שאינו יכול לשתוק ולקיים או למחות ולבטל אלא בשעה שישמע, וכל שמתחילה שמע ולא ביטל או לא קיים, שוב אינו יכול לבטל או לקיים. וביאור האפשרות הב' היא, שבאמת אין חובה שהאב יאמר אין או ישתוק או ימחה רק בשעת שמיעה, שבאמת יכול האב לומר אין ולקיים אפי' שלא בשעת שמיעה, אלא שהאב יכול לומר אין רק אם עדיין לא מחה, אבל אם מחה שוב אינו יכול לומר אין. וכן למחות אינו יכול רק אם עדיין לא אמר אין, אבל אם אמר אין אינו יכול למחות. ולשתוק ג"כ אינו יכול אלא אם לא מחה קודם לזה, אבל אם מחה שוב אינו יכול לשתוק. וביאור האפשרות הג' היא, שאפי' מחה יכול האב לומר אין ולקיים, ואפי' אמר אין יכול הוא לחזור ולמחות, וכן אפי' מחה יכול הוא לחזור ולשתוק ולקיים את הקידושין. ובזה יתבארו כל חלוקות הב"י בקל, הואיל וכל החלוקות מתחלפות בשלושת האופנים האלו.

עוד יש להקדים שנלפענ"ד שבכל חלוקה שכותב הב"י ולדוגמא אין בשעת שמיעה ושתיקה קודם מחאה ומחאה לעולם, בחלק הראשון קאי הב"י על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, ובחלק השני קאי הב"י על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, ובחלק השלישי קאי הב"י על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה. ולדוגמא בחלוקה שלפנינו שהיא החלוקה הא', שכתב הב"י שבשעת שמיעה צריך שיאמר אין, כוונתו בזה שאם אמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, אז צריך שהאב יאמר אין בשעת שמיעה דוקא, ומש"כ אח"ז או שישתוק, כוונתו שאם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, שצריך שהאב ישתוק בשעת שמיעה דוקא, וכן ע"ז הדרך בכל שאר החלוקות. ובהקדמה זו יתבארו דברי הב"י בכל החלוקות על נכון.

וראיה לזה דלקמן כתב הב"י באחת החלוקות אין בשעת שמיעה ושתיקה לעולם, ואם נפרש שהפשט אין בשעת שמיעה דמיירי בכל האופנים, דהיינו שבין אם אמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, ובין אם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, יכול האב לומר אין דוקא בשעת שמיעה, וכל שלא אמר אין בשעת שמיעה שוב אינו יכול לומר אין, ועד"ז נבאר ג"כ שתיקה לעולם, שאפי' אם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, יכול האב לשתוק ולקיים את הקידושין לעולם, ואפי' אחר שמיחה, א"כ יצא דבר תימה, שאם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שלומר אין ולקיים לא יוכל האב לומר אלא בשעה שישמע, ואילו לשתוק ולקיים יוכל האב לעולם, ואיך יתכן ששתיקה תהא עדיפא על אמירת אין, וע"כ לומר שהפשט הוא כמשנ"ת, דעל צד שאמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, בזה רצון הבן הוא שאביו יאמר אין דוקא בשעה שישמע, וכל שלא אמר אין בשעת השמיעה, אינו יכול לומר אין עוד לעולם, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, אז יוכל האב לשתוק ולקיים את הקידושין לעולם אפי' אחר מחאה, וכ"ש שיוכל לומר אין ולקיים. ודו"ק.

עוד נלענ"ד להקדים שכאשר נאמר אין בשעת שמיעה או שתיקה לעולם, וכן עד"ז בשאר האופנים, בכל ענין הכוונה היא שכאשר עשה האב את רצון הבן, שוב אינו יכול לחזור בו ולבטל או לקיים, ולדוגמא אם נאמר שתיקה לעולם, הכוונה בזה היא שיכול האב לשתוק לעולם, אבל אחר שהאב שתק שוב אינו יכול למחות ולבטלו, ואפי' אם נאמר באותה חלוקה ג"כ מחאה לעולם, דמחאה לעולם פירושה שאם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שיכול האב למחות לעולם, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, אין יכול האב למחות אחר שתיקה. וקצת ראייה לזה, דאם איתא שיש צד כזה לב"י שאפי' אם אמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, ואמר האב אין, שיוכל האב למחות לעולם, א"כ הו"ל לומר עוד חלוקות יתר על הכ"ז, ולדוגמא החלוקה האומרת שאין לעולם ושתיקה קודם מחאה ומחאה בשעת שמיעה יכולה להתחלק לשתי חלוקות א. שאין לעולם פירושו אפי' אם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שיוכל האב לומר אין אחר שמיחה. וחלוקה ב. שרק אם אמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, יכול האב לומר אין לעולם, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, ומחה האב, שוב אינו יכול לומר אין, ומדוע לא הוסיף הב"י חלוקה זו, אלא ע"כ דלית ליה להב"י צד זה, אלא פשיטא ליה שכל שעשה האב את רצון הבן, שוב אינו יכול אח"כ לחזור בו, ומה שאנו דנים שיוכל לעשות אחד מהאופנים לעולם, היינו כאשר אמר הבן שרצונו שאביו יאמר דבר זה.

וע"ע לקמן (הערה כז) שכתבנו ראייה נוספת לזה.

עוד יש להקדים, דהנה לעיל (הערה א') הבאנו שני דרכים בביאור החילוק בין אמרו שישתוק לשלא ימחה, דרך א. שהחילוק הוא מציאותי, כלומר שבישתוק רצון הבן שאביו לא ידבר כלל אפי' דברים שאינם מורים על מחאה, ואילו בשלא ימחה רצון הבן שאביו עכ"פ לא ימחה, אך לא אכפ"ל אם ידבר דברים שאינם מורים על מחאה. ודרך ב. שבאמת אין חילוק ביניהם, ובשניהם רצון הבן שאביו לא ימחה, אלא שהחילוק הוא בענין אם האב שתק, אם בידו למחות שוב. ע"ש. ונראה שכל חלוקות הב"י כאן אינם אלא לפי הצד הראשון ולא לפי הצד השני, דהנה לפי הצד השני לא יתכן לומר חלוקה ששתיקה לעולם ומחאה בשעת שמיעה, שהרי לפ"ז אין שום חילוק בין שתיקה למחאה, שהרי כל החילוק בנוי על כך שלגבי שתיקה אם שתק שוב אינו יכול למחות, ולגבי שלא ימחה אפי' שתק יכול הוא למחות, ולפי חלוקה זו מבואר שאם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, והאב לא מחה מתחילה, שוב אינו יכול למחות, וא"כ מבואר שאם שתק האב אינו יכול למחות אפי' על צד שאמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, וא"כ מה החילוק בין שישתוק לשלא ימחה, ועל כרחק לומר שבאמת כל חלוקות הב"י אינם אלא לפי הצד הא', אבל לפי הצד הב' שהוא סברת הרמב"ן לאמת, אין את כל החלוקות שלפנינו.

ובאמת שקצת מבואר כן בדברי הב"י שהקדים לכל החלוקות את ביאור החילוק בין ישתוק לשלא ימחה, וכתב רק את הדרך הא' ולא כתב את הדרך הב', ונראה מזה שבאמת הואיל וכן היא הפשטות כהדרך הא' לכן הקדים הב"י שבפשטות זהו החילוק, וממילא ע"פ הקדמה זו יפלו עשרים ושבעה חלוקות, אבל אה"נ שאחר האמת שהרמב"ן יבאר שהעיקר כדרך הב' ממילא יתבטלו חלק מן החלוקות. וכבר דקדקנו לעיל מלשון הב"י שכתב: וכאשר חקרנו על החילוק וכו' היה אפשר לומר שהוא זה וכו' דמשמע שאין חילוק זה לאמת, אלא רק היה אפשר לומר, ולפי דברינו הנ"ל א"ש. ודו"ק.

ה. מכאן מבואר ג"כ שכוונת הב"י בכל חלוקותיו היא על הדרך שביארנו, דהנה אם נבאר שכל דין ודין שכתב הב"י הוא נאמר על כל האופנים שאמר הבן מה רצונו שאביו יאמר, א"כ לא יוכנו דברי הב"י כאן, דהנה בחלוקה שלפנינו שהיא החלוקה הב' כתב הב"י בזה"ל: או שאפי' שלא בשעת שמיעה, כל שלא מיחה עדיין בידו לומר אין. ע"כ. והנה אם נרצה לבאר

שהב"י קאי על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו ישתוק לא יובן מה כוונת הב"י במש"כ שכל שלא מיחה עדיין בידו לומר אין, שהרי הואיל ולא רצה הבן אלא שאביו ישתוק, א"כ הו"ל להב"י לומר שכל שלא מיחה עדיין בידו לשתוק, ומדוע אמר עדיין בידו לומר אין, הרי אין אנו צריכין לו שיאמר אין אלא שישתוק, ועל כרחך שכוונת הב"י היא שאם אמר הבן שרצונו שיאמר אביו אין, אז כל שלא מיחה עדיין ביד האב לומר אין, וכן עד"ז בשאר החלוקות אם לא נבאר כוונת הב"י כפי שביארנו לא יבואו דברי הב"י על נכון. ודו"ק.

ו. ביאור חלוקה זו שאם אמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, אז יכול האב לומר אין לעולם, כלומר אפי' אם מיחה קודם לכן, אבל אחר שאמר האב אין אינו יכול למחות כלל. ואם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, אפי' אם מיחה קודם לכן עדיין בידו לשתוק, אבל אחר ששתק שוב אינו יכול למחות. ואם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה הרי הוא יכול למחות לעולם, כלומר אפי' אמר אין אבל אחר שמחה שוב אינו יכול לחזור ולקיימו. ובזה כוונתנו לאפוקי שלא נפרש שכוונת הב"י שאפי' אם אמר הבן שרצונו שהאב יאמר אין ואמר האב אין, שעדיין יכול האב למחות, שזה אינו לפמשנ"ת לעיל שודאי אחר שקיים האב את רצון הבן, שוב אינו יכול לבטל הקידושין כלל.

ז. מכאן מבואר ג"כ שבכל חלוקה וחלוקה בחלקה הראשון קאי הב"י על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, ובחלק השני קאי הב"י על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, ובחלק השלישי קאי הב"י על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שהרי כאן כתב הב"י בחלק האמצעי ושתיקה קודם מחאה, ואם איתא שדין זה נאמר אפי' אם אמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, וע"ז אמר הב"י שתיקה קודם מחאה, לכאן לא הוה ליה למימר רק שתיקה קודם מחאה, אלא הו"ל למימר שתיקה קודם מחאה וקודם אין, כלומר להוסיף שרק אם לא אמר האב אין, יכול האב לשתוק ולבטל את הקידושין, אבל אחר שאמר אין אינו יכול לשתוק, ולמה כתב הב"י רק שתיקה קודם מחאה, וע"כ דקאי הב"י על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, וממילא לא שייך לומר שתיקה קודם אין, שהרי אם אמר אין כ"ש שקיים את הקידושין ומה ענין לשתוק אחר זה, ולכן כתב הב"י ושתיקה קודם מחאה, כלומר שיכול האב לשתוק ולקיים את הקידושין דוקא קודם שמחה, אבל אחר שמחה אינו יכול לשתוק ולקיים, וכן עד"ז בשאר החלוקות. ודו"ק.

ח. כוונת הב"י היא לחלוקות א' וב' וג' שלפי כל חלוקה מאלו החלוקות הדינים שוים בכל ענין, שהרי לפי החלוקה הא', אין האב יכול לומר אין או לשתוק או למחות אלא בשעת שמיעה. ולפי החלוקה הב', אין האב יכול לומר אין או לשתוק או למחות רק קודם שאמר דבר המנגד להם, אבל אם אמר דבר המנגד להם שוב אינו יכול לחזור בו. ולפי החלוקה הג', יכול האב לומר אין או לשתוק או למחות לעולם.

ט. כוונת הב"י היא לחלוקות מחלוקה הד' עד החלוקה הט' שאינם מורכבות, דהיינו שאין שנים מורכבים שדיניהם שוים, אלא כל אחד הוא פשוט דהיינו בפנ"ע, והם מחולפים כלומר שדין כל אחד שונה מחבירו.

י. כוונת הב"י היא לשאר החלוקות הנותרות שהם מורכבים, דהיינו שיש שנים שדיניהם שוים, וגם שבחלוקות אלו הדינים מחולפים משנים לאחד.

יא. ביאור החילוק בין מספקא ליה ללא הוה ידע כבר כתב הב"י לקמן בזה"ל: ואם אמרנו דלא הוה ידע הכי פירושה, לשון המשנה ע"מ שירצה אינו הלשון עצמו שאומר המקדש, אלא המקדש אומר בפירוש אין וכו'. ע"ש. ונראה שהכוונה היא שעל צד דמספק"ל, הכוונה היא שהיה ברור לו שלשון המשנה ע"מ שירצה זהו הלשון שאותו אומר המקדש, אלא דמספק"ל למה התכוין המקדש האם לאין או לשתוק וכו', אבל על צד דלא הוה ידע הכוונה היא דודאי לא אמר המקדש לשון זו, ר"ל ע"מ שירצה, אלא המקדש אמר בבירור או שיאמר אין או שישתוק או שלא ימחה, אלא שהתנא נקט ע"מ שירצה, ומספק"ל לאיזה אופן כיון התנא, האם לאופן שאמר בפירוש אין או לשאר האופנים וכו'.

יב. בדברי הב"י אלו יש לעיין מהיכא תיתי לומר שהפירוש הפשוט בע"מ שירצה הוא שלא ימחה, הרי לכאור' ודאי שמשמעות הלשון היא שיאמר אין, ומה כוונת הב"י בזה. אמנם נראה דבאמת ודאי שמצד הלשון יתכן שהמשמעות היא לומר שיאמר אין, אלא שהנידון הוא בדעת האדם המקדש, האם כשאדם אומר שרצונו שאביו ירצה, כל רצונו הוא שאביו יאמר אין, ובלא זה אין דעתו נוחה בקידושין, או דסגי ליה אם אביו לא ימחה. דהיינו שיתכן מאוד שלפי דעת העולם כלל אין רצון הבן שאביו יאמר אין, אלא מספיק לו שלא ימחה ותו לא, וממילא שפיר יש לומר דפשיטא ליה שפירושו שלא ימחה הכוונה היא דאזלינן בתר דעת העולם, והואיל ובפשטות רוב העולם אין להם רצון שהאב יאמר אין אלא מספיק להם שלא

ימחה ותו לא, ממילא כך מפרשינן כוונתו אע"פ שמצד הלשון יש נטיה שכוונתו לשיאמר אביו אין.

יג. הנה יש להבין מדוע מתחילה על צד שהפירוש הפשוט של ע"מ שירצה הוא שיאמר אין, כתב הב"י בדעת המקשן דה"ק שאם מתוך הדוחק לפרש במשנה שכוונתו לשיאמר אין נרצה לפרש במשנה דמיירי בע"מ שישתוק, נצטרך לומר דמיירי בשאמר בפירוש ע"מ שישתוק. וכן אם נרצה לפרש שכוונתו לשלא ימחה, נצטרך לומר דמיירי שאמר כן בפירוש. הרי שלא כתב הב"י שמתוך הדוחק בע"מ שיאמר אין, נפרש שע"מ שירצה כוונתו לשישתוק או לשלא ימחה, אלא כתב הב"י דמיירי שאמר כן הבן בפירוש שרצונו שאביו ישתוק או שלא ימחה. ואילו בחלוקה הב' על צד שהפירוש הפשוט הוא ע"מ שישתוק, כתב הב"י שני דרכים על צד שנפרש דמיירי בע"מ שיאמר אין, או שנאמר דמיירי שאמר כן בפירוש, או שנאמר שפירוש ע"מ שירצה היינו ע"מ שיאמר אין. ואילו בחלוקה הג' שהפירוש הפשוט הוא שלא ימחה כתב הב"י בפשיטות שאם מתוך הדוחק לפרש שלא ימחה, נרצה לפרש שהכוונה היא שיאמר אין או שישתוק, נוכל לומר שזהו פירוש לשירצה, ולא צריך לומר שמדובר שאמר כן בפירוש. ודבר זה צ"ב שהרי לכאור' כל שהפירוש הפשוט הוא אחד הפירושים, א"כ אם נרצה לפרש את שאר הפירושים או שנאמר דמיירי בשאמר כן בפירוש או שנפרש מתוך הדוחק שזהו פירוש לירצה ומדוע בכל חלוקה שינה הב"י.

אמנם לפמשנ"ת לעיל (הערה יב) שודאי גם כאשר נאמר שהפירוש הפשוט הוא שלא ימחה אין הכוונה שזה משמעות הלשון, אלא שכך אנו אומדים דעתו של אדם, שאין רצונו אלא שאביו לא ימחה, וממילא ודאי שעל צד שיהיה דוחק בפירוש שבו אנו אומדים דעתו, וכגון שאנו אומדים דעתו שכוונתו לשלא ימחה, ונרצה לפרש שכוונתו לאין או לישתוק, ודאי שנוכל לפרש כן שכוונתו לזה, שהרי כך היא משמעות הלשון, ולכן בחלוקה הא' שהפירוש הפשוט הוא שכוונתו לאין הן מצד אומדן דעתו, והן מצד משמעות הלשון ירצה משמע שהכוונה היא לשיאמר אין, לכן כתב הב"י שאם נרצה לבאר שישתוק, על כרחנו לומר שאמר כן בפירוש. ואילו בחלוקה הב' שהפירוש הפשוט הוא שישתוק מצד האומדן דעתו, מ"מ ודאי שיתכן שנבאר שכוונתו לאין מתוך הדוחק הואיל וכן הוא יותר משמעות הלשון שירצה דהיינו שיאמר אין, ולכן בזה כבר כתב הב"י שני דרכים או שכוונתו לשיאמר אין או שאמר בפירוש, ומה שלא אמר הב"י רק שנפרש שכוונתו לשיאמר אין, יתכן שהואיל ומשמעות

הלשון ירצה קרובה ג"כ לישתוק, ממילא יתכן שבאמת היא הפירוש הפשוט הן מצד משמעות הלשון והן מצד דעתו, ולכן יתכן שאם נרצה לבאר בשיאמר אין נצטרך לומר דמיירי שאמר כן בפירוש, ויתכן שבאמת נפרש שכוונתו לשיאמר אין. אבל בחלוקה הג' שהפירוש הפשוט הוא שלא ימחה, בזה הואיל וודאי שזה רק מצד אומדן דעתו, אבל מצד פשט הלשון ודאי שכוונתו נוטה יותר לשיאמר אין או לישתוק, ממילא על צד שיש דוחק בשלא ימחה, שפיר נפרש שכוונתו לאין או לישתוק. ודו"ק.

יד. בביאור מדוע רק בפירוש זה וכן בפירוש לקמן על צד דמספק"ל באין ושלא ימחה הכריע הב"י כאחת הגירסאות, ואילו בשאר הפירושים לא הכריע הב"י עיין לקמן (בהערה טז) מש"כ בזה.

טו. כוונת הב"י בחלוקה זו לעוד ארבעה דרכים שהם דלא הוה ידע באין ושישתוק, או דלא הוה ידע באין ושלא ימחה, או בשישתוק ושלא ימחה, או בכולהו. אלא שלא הוצרך הב"י לפרשם מפני שהם דומה בדומה לצד דמספק"ל. וזה מוכרח, שהרי לקמיה כתב הב"י שיש כאן יא' פירושים, ואם איתא שהצד דלא הוה ידע אינו אלא אחד, א"כ ישנם רק שמונה פירושים: ג' דפשיטא ליה, ד' דמספק"ל, ועוד א' דלא הוה ידע, וע"כ דגם בלא הוה ידע ישנם ארבעה פירושים, וממילא הוי יא' פירושים. ופשוט.

טז. כוונת הב"י היא למה שכתב לעיל על צד דפשיטא ליה שפירשו שלא ימחה שכתב הב"י בזה"ל: ולפי' זה כך יש לגרוס: רישא בחד טעמא, ומציעתא וסיפא בחד טעמא. [ד]מאחר שפירוש הטבעי שלא ימחה כך יש לפרש רוב המשנה. עכ"ל. וכן כתב הב"י על צד דמספק"ל באין ושלא ימחה בזה"ל: ומאחר דשישתוק אינו פירוש שירצה, יותר נכונה גירסת רישא בחד טעמא וכו'. ע"כ. ובשאר הפירושים לא כתב כן הב"י שיש עדיפות לאחת משני הגירסאות. ובאמת שיש לעיין בזה, מדוע רק בשני אלו בחר הב"י להכריע שהעיקר כפי אחת הגירסאות ואילו בשאר הפירושים לא הכריע הב"י.

ונקדים דהנה בפשטות ישנם שני סברות שעל פיהם יש לדון איזה פירוש עדיף לפרש במשנה, חדא, אם פירוש זה אפשר לפרשו ברוב המשנה, ועוד אם הוא הפירוש הפשוט בלשון ע"מ שירצה. והנה לפי זה לכא' צ"ב מדוע הכריע הב"י כאחת הגירסאות רק בשני פירושים אלו, דהנה על צד דפשיטא ליה שפירוש ע"מ שירצה היינו שיאמר אין, א"כ אם

נפרש דרישא ומציעתא מיירי בישתוק, וסיפא בע"מ שלא ימחה, הנה פירשנו בזה את רוב המשנה, אלא שאין זה הפירוש הפשוט יותר בלשון. ואם נפרש דמציעתא וסיפא מיירי בע"מ שלא ימחה, ורישא מיירי בישתוק או באין, הנה בזה ג"כ פירשנו את רוב המשנה, אלא שלא פירשנו את הפירוש הפשוט, וממילא שני הגירסאות שקולות, ולכן לא הכריע הב"י על צד זה כאחת הגירסאות.

אלא שעל צד דפשיטא ליה שפירושו ע"מ שישתוק, הנה אם נפרש דרישא ומציעתא מיירי בישתוק, וסיפא בע"מ שלא ימחה, בזה הרווחנו שני דברים, חדא, שבזה פירשנו את רוב המשנה, ועוד שזהו הפירוש הפשוט בע"מ שירצה, ואילו אם נפרש דרישא בישתוק ומציעתא וסיפא בע"מ שלא ימחה, אע"פ שזה ג"כ רוב המשנה, מ"מ אין זה הפירוש הפשוט, וא"כ ק' מדוע לא הכריע הב"י כאן שהעיקר כפי הגירסא דרישא ומציעתא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא. ועל צד דפשיטא ליה שפירושו שלא ימחה א"ש מדוע הכריע הב"י כגירסת רישא בחד טעמא וכו', משום שלפי גירסא זו אם נפרש דרישא ומציעתא בישתוק, אע"פ שזה רוב המשנה, מ"מ אין זה הפירוש הפשוט. ואילו אם נפרש דמציעתא וסיפא מיירי בע"מ שלא ימחה, א"כ בזה הרווחנו גם רוב המשנה וגם הפירוש הפשוט, ומשו"ה הכריע הב"י. ועל צד דמספק"ל באין וישתוק יקשה ג"כ קשה מדוע לא הכריע הב"י כגירסת רישא ומציעתא בחד טעמא וכו', דהנה אם נפרש דרישא ומציעתא בישתוק, הרווחנו גם שישתוק הוא צד בספק, וגם שבזה פירשנו את רוב המשנה, ואילו אם נפרש דמציעתא וסיפא בע"מ שלא ימחה, אע"פ שזהו רוב המשנה מ"מ אין זה צד בספק, ומדוע לא הכריע הב"י. ועל צד דמספק"ל באין וישל לא ימחה א"ש מדוע הכריע הב"י כגירסת רישא בחד טעמא וכו', משום שאם נפרש דרישא ומציעתא בישתוק, אמנם זהו רוב משנה אבל אין זה צד בספק, ואילו אם נפרש דמציעתא וסיפא בשל לא ימחה, הרווחנו בזה גם רוב משנה וגם שהוא צד בספק. ועל צד דמספק"ל בישתוק ולא ימחה או בכולהו א"ש מדוע לא הכריע הב"י, מפני שאם נפרש דרישא ומציעתא בישתוק הוי רוב משנה וצד בספק, ואם נפרש דמציעתא וסיפא בשל לא ימחה הוי רוב משנה וצד בספק, ולכן לא הכריע הב"י. וכן הוא כמשנ"ת גם על צד דלא הוה ידע. וא"כ ע"פ כל הנ"ל יש לתמוה מדוע בחלקם הכריע הב"י כאחת הגירסאות ובחלקם לא וכנ"ל.

ויש לבאר דהנה לקמן כתב הב"י בשם הר"ן וז"ל: והא דלא אוקי מציעתא בטעמא דרישא, משום דטפי עדיף למימר דמת האב ומת הבן איירו בחד גוונא. ע"כ. הרי שיש

עדיפות לבאר את המציעתא והסיפא בחד גוונא, מאשר לבאר את הרישא והמציעתא בחד גוונא. ולפ"ז יתבארו דברי הב"י על נכון, ונקדים שאין הב"י מכריע כאחת הגירסאות אלא א"כ בצד אחד ישנם ג' סברות לפרשו, ואילו בשני אין אלא סברא אחת, אבל אם באחד יהיה סברא אחת, ובשני שני סברות, וכ"ש כשבשניהם יש שני סברות, או כאשר באחד יהיו שני סברות, ובשני ג', לא יכריע הב"י.

ומעתה הנה על צד דפשיטא ליה שפירושו שיאמר אין, אם נפרש דרישא ומציעתא מיירי בישתוק, נמצא שפירשנו רוב משנה, אבל אינו הפירוש הפשוט, וגם אינו מבאר את המציעתא והסיפא בחד גוונא, ואם נפרש דמציעתא וסיפא מיירי בע"מ שלא ימחה, הנה בזה הרווחנו רק שזה רוב משנה וגם שמציעתא וסיפא איירי בחד גוונא, אבל אינו הפירוש הפשוט, וממילא כיון שאין ג' סברות באחד מן הצדדים להכריע כמותו, לא הכריע הב"י כאחת מן הגרסאות. ועל צד דפשיטא ליה שפירושו בישתוק, אם נבאר דרישא ומציעתא מיירי בישתוק, הנה זה הפירוש הפשוט, וגם רוב משנה, אבל אינו מבאר את המציעתא והסיפא בחד גוונא, ואם נבאר דמציעתא וסיפא איירי בע"מ שלא ימחה, זהו רוב משנה, וגם מציעתא וסיפא איירי בחד גוונא, אבל אינו הפירוש הפשוט, ומשו"ה לא הכריע הב"י. ועל צד דפשיטא ליה שפירושו שלא ימחה, הנה אם נפרש דרישא ומציעתא מיירי בישתוק הוי רוב משנה, אבל אינו הפירוש הפשוט וגם אינו מבאר את המציעתא והסיפא בחד גוונא, ואילו אם נבאר דמציעתא וסיפא איירי בע"מ שלא ימחה, גם הוי רוב משנה, וגם הוא הפירוש הפשוט, וגם מציעתא וסיפא איירי בחד גוונא, ולכן הכריע הב"י כהגירסא דרישא בחד טעמא וכו'. ועל צד דמספק"ל באין וישתוק, אם נפרש רישא ומציעתא בישתוק, הוי רוב משנה, וצד בספק, אבל מציעתא וסיפא לא איירי בחד גוונא, ואם נפרש מציעתא וסיפא בע"מ שלא ימחה הוי רוב משנה, ומציעתא וסיפא בחד גוונא, אבל לא הוי פירוש פשוט, ומשו"ה לא הכריע הב"י. ועל צד דמספק"ל באין ושללא ימחה, אם נפרש רישא ומציעתא בישתוק הוי רוב משנה, אבל אינו צד בספק, וגם אינו מבאר מציעתא וסיפא בחד גוונא, ואילו אם נבאר מציעתא וסיפא בע"מ שלא ימחה, הוי רוב משנה, וצד בספק, ומציעתא וסיפא בחד גוונא, ומשו"ה הכריע הב"י. ועל צד דמספק"ל בישתוק ולא ימחה או בכולהו, אם נפרש רישא ומציעתא בישתוק, הוי צד בספק ורוב משנה, אבל אינו מבאר מציעתא וסיפא בחד גוונא, ואם נבאר מציעתא וסיפא בע"מ שלא ימחה, הוי צד בספק, ורוב משנה, ומציעתא וסיפא בחד גוונא, ואפ"ה לא הכריע

הב"י, משום שבזה יש שני סברות כנגד שלוש סברות, ורק בשיש אחד כנגד שלוש מכריע הב"י. וכמו"כ הוא על צד דלא הוה ידע שעל צד דמספק"ל באין וישתוק או בישתוק ולא ימחה או בכולהו לא הכריע הב"י, אבל על צד דלא הוה ידע באין ושללא ימחה נלענ"ד שכן מכריע הב"י כהגירסא דרישא בחד טעמא וכו', וכמו שהכריע הב"י על צד דמספק"ל, שהרי בכולם יש את אותם הסברות וכמשנ"ת. ומש"כ הב"י כאן בזה"ל: ובכל אחד מאלו הפירושים יפלו בהם שני גרסאות לבד משנים מהם. ע"כ. דמשמע שרק בשני פירושים לא יהיה אפשר לומר שני גרסאות אלא גרסא אחת, ובשאר הפירושים יהיה שני גרסאות, ולפמשנ"ת לעיל לכאן ישנם שלושה פירושים שאפשר לפרש בהם רק גרסא אחת. מ"מ נראה שכוונת הב"י היא לשלושת הפירושים הנ"ל וכפי שנתבאר, ומה שקרא להם שנים ולא שלושה משום שהפירוש על צד דמספק"ל והפירוש על צד דלא הוה ידע קרובים זה לזה ממש, ולכן קראם הב"י כפירוש אחד.

יז. הנה מש"כ הב"י בזה"ל: והנה יפלו בהם שלשה פירושים. ע"כ. לא נתבאר לאיזה שלשה פירושים כוונתו, ואם כוונתו להכ"ז חלוקות שכתב אחר כך בזה"ל: ואמנם כוונת דאמר אין וכו' יפלו כז' חלוקות וכו'. ע"כ. הנה לא יובן מדוע קראם ג' והם כז'. וקצת דוחק לענ"ד לומר שהואיל וכל הכז' בנויים על השלושה אופנים האלו לכן קראם ג' ובאמת כוונתו לכז' דמלשוננו של הב"י שפתח ואמר ואמנם כוונת וכו', משמע שהוא ענין חדש, ואינו נוגע להשלושה פירושים שנזכרו לעיל. ועיין. עוד יש להבין מש"כ הב"י בזה"ל: והנה היא פירושים יהיו יח', והשני פירושים ג' שהם כא'. ע"כ. דמה כוונת הב"י בזה, דאיך היא פירושים יהיו כא' פירושים, דהנה פשט דברי הב"י משמע שכוונתו לומר שהואיל ובכל אחד מהפירושים הנ"ל אפשר לבאר שני ביאורים במשנה, שהם השני גרסאות שכתב הב"י, ממילא ע"י זה יהיו כל הפירושים כא', אלא שדבר זה צ"ב שהרי אם ניקח את השלושה שאין בהם אלא גרסא אחת, וניקח את שאר הפירושים שהם שמונה, ונכפילם בשני הגרסאות יהיה בידינו יט' פירושים, ואפי' אם נאמר שלא כמו שכתבנו לעיל שגם על צד דלא הוה ידע הכריע הב"י דהיינו על צד דלא הוה ידע באין ושללא ימחה, אלא נאמר שבאמת לא הכריע הב"י על צד זה מאיזה טעם שיהיה, מ"מ לא יעלה החשבון יפה, שהרי אם ניקח את הט' פירושים שיש בהם שני גרסאות, יהיו הפירושים יח', ושאר הפירושים שאין בהם אלא גרסא אחת הרי הם שנים, שבכללם הם כ' פירושים, וא"כ מדוע כתב הב"י שיש כא' פירושים. ועוד

דאיך יהיו השני פירושם ג'. וצ"ע.

וחשבנו לבאר בס"ד דהנה באמת ישנם שלושה אופנים לבאר את המשנה, או שנאמר דרישא ומציעתא מיירי בישתוק, וסיפא בע"מ שלא ימחה. או שנאמר דרישא מיירי בישתוק או באין ומציעתא וסיפא בע"מ שלא ימחה. או שנאמר דמתני' מיירי שאמר ע"מ שירצה, ונחלקו התנאים אם כוונתו לע"מ שישתוק או שכוונתו לשלא ימחה. ומעתה יתבארו דברי הב"י על נכון, דהנה על צד דפשיטא ליה שפירושו שיאמר אין או שפירושו שישתוק, אפשר לומר את שני הגרסאות וכמשנ"ת לעיל, שהרי באלו לא הכריע הב"י כאחת הגרסאות, אבל אי אפשר לומר דמתני' מיירי בתרי תנאי, שהרי פשיטא לן שפירוש שירצה היינו שיאמר אין או שישתוק, ואיך נאמר שנחלקו בזה התנאים, ונמצא שלפי צדדים אלו יש בידינו רק שני פירושים לכל צד שהם ארבעה פירושים. ועל צד דפשיטא ליה שפירושו שלא ימחה אין בידינו אלא פירוש אחד, שהרי יש רק גירסא אחת וכמו שהכריע הב"י לעיל, וגם שאי אפשר לומר שנחלקו התנאים בזה מהטעם הנ"ל. ועל צד דמספק"ל באין ושישתוק יש שני גרסאות, שהרי בזה לא הכריע הב"י, אבל אין תרי תנאי שהרי על צד שנאמר מחלוקת התנאים הביאור הוא שנחלקו או באין ושללא ימחה או בישתוק ושללא ימחה, וזה שלא כפי צדדי הספק, ואין לנו לומר שנחלקו התנאים בדבר שאינו מכלל צדדי הספק. ונמצא שלפי צד זה יש בידינו שני פירושים. ועל צד דמספק"ל באין ושללא ימחה יש גירסא אחת, שהרי בזה הכריע הב"י, ויש אפשרות לומר תרי תנאי ופליגי באין ושללא ימחה, ונמצא לפי צד זה שיש בידינו שני פירושים. ועל צד דמספק"ל בישתוק ולא ימחה ישנם ג' פירושים, שהרי יש שני גרסאות, וגם אפשר לומר תרי תנאי שנחלקו בישתוק ולא ימחה. ועל צד דמספק"ל בכולהו יש שני גרסאות ואין תרי תנאי, שאיך נאמר שנחלקו התנאים רק בשני צדדים מהספק, בעוד שלנו היו ג' צדדים בספק, שכשם שאי אפשר לומר שנחלקו התנאים בדבר שלא היה לנו צד בספק, כמו"כ אי אפשר לומר שנחלקו רק בחלק מן הצדדים שהיו לנו בספק ואין לשום תנא צד לומר כאותו צד נוסף שהיה לנו בספק. ועל צד דלא הוה ידע באין ושישתוק יש שני גרסאות, אבל אין תרי תנאי, שהרי אין אנו דנים לפי צד זה כלל על משמעות הלשון ירצה, דיתכן דפשיטא לן פירוש הלשון, אלא דפשיטא לן שכוונת התנא לאדם שאמר בפירוש שיאמר אין או ישתוק או שלא ימחה, וא"כ ודאי שלא יתכן לומר שנחלקו התנאים בפירוש לשון שירצה, וממילא לפי הצד דלא הוה ידע באין וישתוק יש שני פירושים. ועל צד דלא הוה ידע באין ושללא

ימחה יש פירוש אחד, שהרי יש רק גירסא אחת וכמשנ"ת לעיל. ועל צד דלא הוה ידע בישתוק ושלא ימחה יש שני פירושים, שהם שני הגירסאות, אבל אין תרי תנאי. ועל צד דלא הוה ידע בכולהו ג"כ יש שני גרסאות ואין תרי תנאי. וממילא לפי דרך זו כשנבא למנין נמצא שיש בידינו כא' פירושים. ודו"ק.

ולפי דרך זה יהיה ביאור דברי הב"י כך והנה יפלו בהם שלושה פירושים, ר"ל, שיש אפשרות לבאר ג' פירושים, או רישא ומציעתא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא, או רישא בחד טעמא ומציעתא וסיפא בחד טעמא, או תרי תנאי. ושוב כתב הב"י: והנה היא' פירושים יהיו יח', והשני פירושים ג' שהם כא', וכוונתו, שכל היא' פירושים כשניקח את אותם שיש בהם שני גרסאות, דהיינו שבהם לא כתב הב"י שיש רק גירסא אחת וכאן כוונתו לכלול ג"כ את הפירוש על צד דלא הוה ידע, דאע"פ שהכריע בו לפמשנ"ת לעיל, מ"מ לא כתב עליו בפירוש שתהיה בו רק גירסא אחת, ולכן כאן כללו עם כולם, ואלו כולם יהיו יח', והשני פירושים דהיינו אותם שני פירושים שעליהם כתב הב"י להדיא שתיפול בהם גירסא אחת, יהיו ג', שהרי על צד דפשיטא ליה שפירושו שלא ימחה יש רק פירוש אחד, שהרי אין תרי תנאי, וגם אין שני גרסאות וכמשנ"ת לעיל, ועל צד דמספק"ל באין ושלא ימחה יש גירסא אחת ותרי תנאי, וא"כ בכללם הרי הם שלושה פירושים ובסך הכל יש לפנינו כא' פירושים. ואע"פ שיש בביאור זה מקצת מן הדוחק, מ"מ הואיל והחשבון עולה יפה, נראה שהדברים אמת. והיעב"א.

יח. כאן לא הביא הב"י רק ג' חלוקות, אלא שכפי שכבר ביארנו לעיל ע"י ג' חלוקות אלו יש עשרים ושבעה חלוקות, ולכן הביא הב"י רק את שלושת החלוקות העיקריות, וממילא יהיה עשרים ושבעה. וזהו שכתב הב"י: כמ"ש באותו דף. ע"כ. שכוונתו דמכאן ואילך הכל כמשנ"ת. ופשוט.

יט. הנה כוונת הב"י באמרו הר"מ היא להרמב"ן וכמבואר להמעייין בדברי הב"י לקמן. עכ"פ מש"כ הב"י שאל ביטול אלה רמז הר"מ באמרו ומשום הכי קתני רצה, כוונתו מבוארת לקמן, שכתב את ביאור דברי הרמב"ן באורך, וכאן נבאר כוונתו בקיצור ע"פ מש"כ הב"י שם. דהנה שם כתב הב"י דמש"כ הרמב"ן ומשום הכי קתני רצה, כוונתו, שלפי פי' זה שכוונת המקשן היא שהירצה פירושו שאלו דברי המקדש וכוונתו שרצונו שאביו יאמר אין, דא"ש לשון

המשנה רצה, שפשטות לשון זו משמע שכוונתו שיאמר אין, וממילא זו כוונת הב"י שאל ביטול אלה רמז הר"מ באמרו ומשו"ה קתני רצה, שכוונתו לומר, שמכח דברי הרמב"ן שכתב דפשט הלשון ירצה יש במשמעה שיאמר אין, א"כ נמצא שאין לפרש כשני הפירושים האחרונים מסוג ראשון, שהרי לשניהם אין פירוש שירצה שיאמר אין, וגם אין לפרש את הפירוש הג' מסוג ב' שהרי לפי צד זה מספק"ל בישתוק ושלל ימחה, וזה אינו שהרי רצה משמעותו שיאמר אין ולא יתכן שאין למקשן צד שפירוש שירצה היינו שיאמר אין.

אמנם קצת יש להעיר שהרי הב"י כתב גם לבטל הפירוש הב' מסוג ב', ומטעם שהואיל והקדים את הישתוק ללא ימחה ע"כ לומר שלא יתכן שיש למקשן צד שירצה פירושו שלא ימחה ואין פירושו שישתוק, ומשמע שגם ע"ז כתב הב"י שהתכוין הרמב"ן לבטל באמרו ומשום הכי קתני רצה, ולכא' צ"ב היאך ביטל הרמב"ן פירוש זה, שהרי אין כוונת הרמב"ן בזה אלא לומר שע"כ שירצה יש צד שמשמעו הוא אין, אבל לא מבואר ברמב"ן שיותר מסתבר שהכוונה לישתוק מאשר ללא ימחה וא"כ איך ביטל הרמב"ן פירוש זה במילים אלו.

ואולי כוונת הב"י היא שהואיל ומבואר בדברי הרמב"ן שיותר משמע בלשון שירצה לפרש שכוונתו שיאמר אין, מאשר שאר הפירושים, א"כ מזה נלמד גם שיותר מסתבר לפרש שהכוונה לישתוק מאשר ללא ימחה, שהרי ודאי שמשמעות לשון שירצה קרובה יותר לשישתוק מאשר לשלל ימחה, וממילא שפיר ביטל הרמב"ן פי' זה במילים אלו. ושור"ר שכן מבואר בדברי הב"י לקמן שכתב בזה"ל: וזהו שאמר ומשום הכי קתני רצה וכו' כלומר וכו' ועוד שלשון רצה יותר משמע שיאמר אין משישתוק וכ"ש שלא ימחה דלא משמע כלל. ע"כ. דמבואר שמלשון הרמב"ן שכתב ומשום הכי קתני רצה וכו' למד הב"י גם ששלל ימחה כ"ש שאינו במשמע שירצה. ודו"ק.

כ. נראה פשוט שכוונת הב"י באמרו הפירוש האחרון היא לפירוש דלא הוה ידע, וע"ז כתב שלא יתכן לפרש כן הואיל ולפי פירוש זה מה ששנינו ע"מ שירצה אינו הלשון של המקדש, אלא המקדש אמר לשון אחרת, ואילו בכל הפרק משמע שהם דברי המקדש, וא"כ כמו"כ יש לנו לבאר במשנתנו, וע"כ שאין לבאר דלא הוה ידע, ואל זה כיון הרמב"ן באמרו ומי שאמר סתם בלשון הזה, דר"ל שהמקדש אמר לשון ע"מ שירצה, ואנו מסתפקים בכוונת המקדש. אלא שיש להעיר לכא' דהנה גם על צד דהוה פשיטא ליה שיאמר אין, הרי כתב הב"י

שפירוש הגמ' יהיה כך, דאם תאמר לפרשו כמשפטו, קשיא מציעתא, ואם מתוך הדוחק תאמר דמיירי שאמר בפירוש שישתוק וכו', וא"כ מבואר דגם לדרך זו יש לגמ' צד לבאר שאין כוונת הע"מ שירצה שהם דברי המקדש, אלא שהם דברי התנא, ולעולם המקדש אמר בפירוש ע"מ שישתוק, וא"כ מדוע לא דחה הב"י גם שאר הפירושים מכח זה. אמנם יש ליישב דודאי מתוך הדוחק יש לבאר שאין הם דברי התנא, אך לומר שכך הוה פשיטא ליה להמקשן מעיקרא בלא שום דוחק זה אינו במשמע כלל, ומשו"ה דחה הב"י רק את הפירוש האחרון מכח קו' זו. ודו"ק.

כא. כוונתו שאין לפרש את הפירוש דפשיטא ליה שפירוש שירצה היינו שיאמר אין. והסיבות שכתב הר"מ הלא הם כתובים בד"ה ופרש"י באמצעו מוליכא לפרושי וכו'. ע"ש.

כב. נראה ברור שצריך לגרוס פירוש ד' דסוג ב', דאם נגרוס כפי הגירסא שלפנינו דהיינו פירוש ד' דסוג ג' יקשה שהרי כבר ביטל הב"י כל הפירוש האחרון דלא הוה ידע, שהרי לפי פי' זה אין לשון ירצה מדברי המקדש וכמשנ"ת, וא"כ מדוע חזר הב"י לבטל את הפירוש האחרון דלא הוה ידע בכולהו, ולכן נראה ברור שכוונת הב"י לפירוש האחרון בסוג ב' דהיינו דמספק"ל בכולהו. והנה פשט דברי הב"י במה שכתב מדוע אין לפרש פירוש זה דר"ל שהואיל ואנו מסופקים בפירוש הלשון שירצה, שמא הפירוש הוא שיאמר אין או שישתוק או שלא ימחה, ממילא קשה איך ר' ינאי פירש במשנה רק שנים מתוך אותם הצדדים שהיה לנו בספק דהיינו שישתוק ושלא ימחה, והרי מספק"ל בכולהו, ומהיכן נכריע שאין הכוונה בזה לשיאמר אין. זהו פשט דברי הב"י. אלא שדבר זה צ"ע שהרי אותו פירוש שכתב הב"י שהרמב"ן תפס לאמת הוא פירוש א' דסוג ב', דהיינו דמספק"ל באין ושישתוק, ולכא' גם על פי' זה קשה קו' זו, דהואיל ומספקא לן מעיקרא באין ושישתוק, היאך העמיד ר' ינאי את הרישא בפשיטות בע"מ שישתוק והכריע בזה שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, והרי מעיקרא מספק"ל באין ושישתוק, ועל כרחך לומר שאע"פ שמעיקרא מספק"ל בזה, מ"מ מכח הקו' במשנה ע"כ לומר שהפירוש בשירצה היינו שישתוק, וא"כ כמו"כ נאמר ג"כ לפי הפירוש דמספק"ל בכולהו, שאע"פ שמעיקרא מספק"ל בכולהו מ"מ מכח הקו' במשנה ע"כ לומר שהפירוש הוא שישתוק. וצ"ע.

כג. דבר זה מבואר בדברי הרמב"ן שכתב לגבי ע"מ שיאמר אין (בד"ה מאי על מנת) בזה"ל: ומי

שאמר סתם בלשון הזה משמעו הוא שיאמר אין. ע"כ. דמבואר שלדעת הרמב"ן כאשר המקשן מבאר מתחילה שהכוונה לשיאמר אין, הרי הוא מבאר זאת בלשון שירצה. וכן לגבי ע"מ שישתוק כתב הרמב"ן (בד"ה אלא ע"מ שישתוק) בזה"ל: כלומר מי שאמר ע"מ שירצה, משמעו הוא שישתוק. ע"כ. דמבואר שישתוק הוא פירוש לשירצה. ואילו לגבי ע"מ שלא ימחה כתב הרמב"ן (בד"ה אלא דאמר על מנת שלא ימחה) בזה"ל: כלומר דאמר הכי בפירוש. ע"כ. הרי שלא פירש שירצה משמעו הוא שלא ימחה.

כד. כוונת הב"י בזה היא להביא ראיה שאם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, שאין האב יכול לשתוק ולקיים את הקידושין אלא אם בשעה ששמע שתק, אבל אם מתחילה לא שתק, הרי הקידושין בטלים, ושוב אין בידו לשתוק ולקיים. ועוד שאם מתחילה שתק, הרי הקידושין קיימים, ושוב אין בידו למחות ולבטלם. וזו כוונת הב"י במש"כ ושאלין בין שתיקה למחאה אמצעי, דהיינו שאחר שתיקה אין הדבר תלוי ועומד עד שיאמר אין או שימחה, אלא שאחר ששתק שוב אין בידו למחות, והקידושין קיימים לעולם. וביאור ראיית הב"י, דהנה בגמ' אמרו: אלא ע"מ שישתוק, קשיא סיפא, דקתני מת הבן מלמדין את האב לומר שאינו רוצה, אמאי והא שתיק. ע"כ. ואם איתא שיכול האב לשתוק גם שלא בשעת שמיעה, ושפ"י אם שתק יכול הוא למחות, א"כ מאי פריך והא שתיק, הרי שפיר איכא למימר שלא שתק, ועדיין בידו לשתוק ולקיים את הקידושין, ולכך מלמדין אותו שימחה, ואפ"י אם באמת שתק, מ"מ מלמדין אותו שימחה ויבטל את הקידושין, שהרי בידו למחות כל זמן שלא אמר אין, אלא ע"כ מוכח מדברי הגמ' שיכול האב לשתוק דוקא בשעת שמיעה, ושאנו יכול למחות שוב אחר ששתק, וממילא כוונת הגמ' היא דאם ע"מ שירצה משמעו הוא שישתוק, קשה בסיפא ממה נפשך, דאם מיירי ששתק האב בשעה ששמע, א"כ הרי אחר ששתק אינו יכול למחות, וממילא לא יועיל שנלמדו למחות, ואם לא שתק, א"כ אין צורך ללמדו למחות, שהרי הואיל וכששמע לא שתק, שוב אין בידו לשתוק. ודו"ק. וע"ע לקמן (הערה סג) שביארנו ג"כ מנין לגמ' לומר דין זה ע"פ דברי הרמב"ן. ע"ש.

והנה מש"כ הב"י בזה"ל: וכיון שלא אמר אין יכול הוא למחות. ע"כ. כוונתו היא, שאם נאמר שאחר שתיקה יכול האב למחות, א"כ מה מקשה הגמ' והא שתיק, הרי אפ"י אם מתחילה שתק האב, מ"מ יכול הוא עדיין למחות, ומש"ה ע"כ לומר שאנו יכול למחות אחר ששתק, וממילא א"ש שכוונת הגמ' שאם שתק א"כ לא יועיל שנלמדו למחות. אלא דלכא'ו

יש לעיין מדוע הוצרך הב"י לומר כל שלא אמר אין, דמשמע מזה שאם היה אומר אין שוב לא היה בידו למחות, אלא שהואיל ועדיין לא אמר אין יכול הוא למחות, ולכא' אין צורך לזה, שהרי אפי' אם נאמר שגם אם אמר האב אין יכול הוא למחות, מ"מ יש ראייה מדברי הגמ', דאם איתא שיכול הוא למחות אחר שתיקה, א"כ מאי קו' והא שתיק, הרי י"ל שמלמדין אותו שימחה, ואפי' אם אמר אין מ"מ מלמדין אותו שימחה, ומוכח שאחר ששתק אינו יכול למחות, וא"כ לשם מה הוצרך הב"י להוסיף כל שלא אמר אין.

ויתכן שכוונת הב"י לומר דלא מיבעיא אם נאמר שיכול האב למחות לעולם ואפי' אם אמר אין, דשפיר מוכח מדברי הגמ' שאינו יכול למחות אחר שתיקה וכנ"ל, אלא שאפי' אם נאמר שאם אמר האב אין, אינו יכול למחות, מ"מ יש להביא ראייה מקו' הגמ' שאינו יכול למחות אחר שתיקה, דאם איתא שכל שלא אמר אין יכול הוא למחות, אם כן נימא דמיירי שלא אמר אין ומלמדין אותו שימחה. ועיין.

עוד יש להעיר במה שכתב הב"י בזה"ל: ומכיון שמיחה שוב לא מהניא שתיקתו. ע"כ. דלכא' צ"ע מה הוצרך הב"י לזה, הרי אפי' אם נאמר שאחר שמיחה יכול הוא עדיין לשתוק, מ"מ שפיר מוכח מדברי הגמ' דאי אפשר למחות אחר שתיקה, דאם איתא שאפשר א"כ מאי פריך והא שתיק, הרי שפיר איכא למימר דמלמדין אותו שלא ירצה לעולם, וכמו שכתב הרמב"ן על צד שפירוש שיאמר אין היינו שיאמר לעולם, שהכוונה בסיפא שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם. ע"ש.

אמנם נראה דלא ניחא ליה להב"י להביא ראייה על צד שיכול האב לשתוק לעולם אפי' אחר שמיחה, הואיל ולפ"ז נצטרך לומר שהפירוש בסיפא שמלמדין אותו לעולם וכנ"ל, והרי לפי ביאור הב"י בדברי הרמב"ן שכתב ויש לפרש ללשון שני וכו', שביאר הב"י שבזה כוונת הרמב"ן לומר דבאמת קשיא סיפא גם לפירוש שיאמר אין היינו לעולם, דלא ניחא ליה להרמב"ן לומר שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם. ע"ש ובמה שביארנו בזה. וממילא לזה לא הביא הב"י ראייה על דרך זו, אלא הביא ראייה שאם נאמר שיכול האב למחות אחר שתיקה, ושוב אינו יכול לשתוק ולקיים, א"כ דלמא משו"ה מלמדין אותו שאע"פ ששתק ימחה ושוב אין בידו לקיים לעולם, אלא ע"כ דאחר שתיקה אין בידו למחות וכנ"ל.

כה. כוונת הב"י שבטלו כל אותם פירושים שכתוב בהם ששתיקה אינה בשעת שמיעה. ולמען

הקל על המעיין נמנה אותם אחד לאחד. ואלו הם: ב, ג, ד, ה, ז, ט, י, יא, יד, טו, יז, יח, יט, כא, כב, כד, כה, כו. ומוכרח שכוונת הב"י לפירושים אלו, דהנה כל הט' פירושים הנותרים שהביאם הב"י לקמיה, אין בהם אלא שתיקה בשעת שמיעה כאשר יראה המעיין. ודו"ק.

כו. כ"כ הרמב"ן (בד"ה אימא סיפא) וז"ל: ואם תאמר כשלא שמע עד עכשיו, ובא לומר לך שכשמודיעין אותו מלמדין אותו שיאמר איני רוצה, אין לשון מלמדין כן, אלא במי שהיה שותק, ומלמדין אותו שלא יעשה כן. עכ"ל.

כז. כוונתו היא דרש"י הכריח שאין לומר כפי אותם פירושים האומרים דמחאה קודם אין, דהיינו שיכול האב למחות רק קודם שאמר אין, אבל אחר שאמר אין שוב אין בידו למחות, והכרחו של רש"י הוא, דאם נאמר כן קשה מדוע לא העמידו בגמ' גם את הרישא דמתני' בע"מ שלא ימחה, ורצה האב היינו שאמר אין, וממילא הרי היא מקודשת גמורה, הואיל ואחר שאמר אין שוב אין בידו למחות, אלא ע"כ שאפי' אמר אין יכול הוא למחות, וממילא אי אפשר לבאר דרישא מיירי בע"מ שלא ימחה, דא"כ מאי רצה האב מקודשת דמשמע שהיא מקודשת גמורה, והרי עדיין בידו למחות לעולם ולבטל הקידושין.

והנה מכאן יש להוכיח מש"כ לעיל (הערה ד') שכאשר נאמר שתיקה לעולם, הכוונה היא שיכול האב לשתוק לעולם, אבל אחר ששתק שוב אין בידו למחות, אפי' אם באותה חלוקה נאמר מחאה לעולם, דמחאה לעולם פירושה הוא שאם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שיכול האב למחות לעולם, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, והאב שתק, שוב אין בידו למחות לעולם, דהנה כאן מבואר שאחר שהקדים הב"י ההקדמה הא' שתיקה בשעת שמיעה, ושאין בין שתיקה למחאה אמצעי, נשאר ט' פירושים, והנה שלושה מתוך אותם פירושים מבואר בהם שתיקה בשעת שמיעה, ולעומת זה מחאה קודם שיאמר אין או לעולם, ואם נאמר שהפשט במחאה קודם שיאמר אין או לעולם הוא שאפי' אם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, והאב שתק, מ"מ יכול האב למחות, א"כ לכאן גם חלוקות אלו נתבטלו כבר לעיל מכח ההקדמה הנ"ל שהקדים הב"י שאחר שתיקה אינו יכול למחות, ואיך כתב הב"י שחלוקות אלו נותרו מתוך הט' ולא התבטלו אחר ההקדמה, ורק ביטל הב"י חלוקות אלו מכח מש"כ רש"י, אלא ע"כ שמחאה לעולם הכוונה היא שאם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שיכול האב למחות לעולם, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, והאב שתק, שוב אין

ביד האב למחות לעולם, וממילא חלוקות אלו לא נתבטלו מכח הקדמת הב"י, שהרי כל ראיית הב"י שאי אפשר למחות אחר שתיקה, היינו באופן שאמר הבן ע"מ שישתוק, וזה א"ש לפי כל החלוקות, שבאמת אם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק והאב שתק, שאינו יכול למחות עוד, אלא שאם אמר שרצונו שאביו לא ימחה, יכול הוא למחות לעולם, ולזה אין סתירה מדברי הגמ'.

ומכאן ראייה ג"כ למש"כ לעיל (בתחילת הערה ד') שכל חלוקה מתחלקת לג' אופנים, בתחילה לאופן שאמר שרצונו שיאמר אין, ואח"כ לשישתוק, ואח"כ לשלא ימחה, דרך לפי זה א"ש כוונת הב"י כאן, דמה שכתב שתיקה בשעת שמיעה הכוונה היא שאחר ששתק שוב אינו יכול למחות, ואפ"ה כתב שמחאה לעולם, ולפממשנ"ת אין כאן קו' כלל, דבשתיקה מיירי הב"י על אופן שאמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, ובזה באמת אם שתק שוב אין בידו למחות, ומה שאמר הב"י שמחאה לעולם, היינו באופן שאמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שבוזה יכול האב למחות לעולם. ודו"ק היטב בכ"ז.

כח. דבר זה מבואר בדברי הרמב"ן (בד"ה מאי על מנת שירצה) שכתב וז"ל: אי נמי לא רצה שלא אמר אין בכל ימיו עד שמת האב. וכן עיקר. דבכולהו תנאי דפרקין הכי תנינן וכו'. ע"כ. הרי דס"ל שהעיקר הוא שאין לעולם. ולגבי שישתוק כתב הרמב"ן (בד"ה אלא על מנת שישתוק) וז"ל: והיינו בשעה שישמע. ע"כ. ולגבי שלא ימחה כתב הרמב"ן (בד"ה ופרש"י) וז"ל: ושמעינן מיהא, דאע"ג דאמר נמי אין, יכול לחזור בו ולמחות. ע"כ. הרי דס"ל להרמב"ן שמחאה לעולם.

כט. ראיית הב"י לדבר זה מדברי רש"י נראה שהיא מלשון רש"י שכתב, רצה האב ששתק בשעת שמיעה מקודשת. ע"כ. דבדיבור שאחר זה ביאר הב"י שכאן כתב רש"י 'מקודשת' לומר שהיא מקודשת גמורה, ואין אחר שתיקה כלום. וזו כוונת הב"י כאן.

ל. כוונתו מבוארת שאם היינו אומרים שיכול למחות אחר שתיקה, א"כ מאי קו' והא שתיק, הרי אפי' ששתק, עדיין מלמדין אותו שימחה, ולכן כתב רש"י שאינו יכול למחות, וממילא הואיל ושתק, שוב לא יועיל שימחה, ולשם מה מלמדין אותו.

לא. כוונת הב"י שאע"פ שבכלל החלוקות היה צד ששתיקה לעולם, דהיינו שאפי' אם כבר מחה מ"מ יכול הוא לחזור ולשתוק, וא"כ לכאור' הו"ל לרש"י לבאר זאת שאינה מקודשת כלל

אחר שמחה, הואיל ושוב אינו יכול לשתוק, מ"מ אחר שרש"י כתב ששתיקה בשעת שמיעה, א"כ מבואר שכל שלא שתק בתחילה שוב אינו יכול לשתוק ולקיים, וא"כ ממילא זה דבר פשוט שאם מחה בתחילה ששוב אינו יכול לקיים ואינה מקודשת כלל. ודו"ק.

לב. בביאור כוונת הב"י נראה דהנה כתב רש"י (בד"ה ע"מ שישתוק) וז"ל: כשישמע. רצה האב, ששתק בשעת שמיעה וכו'. ע"כ. ואחר זה (בד"ה אלא ע"מ שלא ימחה אבא) כתב וז"ל: הך סיפא דקתני מלמדין לא מיתוקמא כרישא וכו', ועל כרחך הכי קתני, על מנת שישתוק אבא, שתק, הרי זו מקודשת וכו'. ואם אמר על מנת שלא ימחה אבא וכו'. ע"כ. והנה ממה שכתב רש"י שפירוש רצה ששנינו במשנה היינו שהאב שתק מבואר דס"ל לרש"י בדעת המקשן שישתוק הוא פירוש לשירצה, וא"כ מוכרח דלא ס"ל כפי' א' דסוג א' דפשיטא ליה להמקשן שפירוש שירצה היינו שיאמר אין, שהרי כתב הב"י שלפי פירוש זה אם נרצה לפרש במשנה ע"מ שישתוק נצטרך לומר דמיירי שאמר כן בפירוש, וא"כ מדוע כתב רש"י שישתוק הוא פירוש לירצה, ועל כרחך מבואר דלא ס"ל לרש"י כפי' זה, וזו כוונת הב"י במש"כ שרש"י ביטל פירוש א' דסוג א'.

ומה שכתב הב"י שרש"י ביטל פירוש ג' דסוג א' דהיינו דפשיטא ליה להמקשן שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, נראה שהכרחו הוא דהנה כתב רש"י (בד"ה אלא ע"מ מנת שלא ימחה אבא) וז"ל: הך סיפא דקתני מלמדין לא מיתוקמא כרישא וכו', ועל כרחך הכי קתני, על מנת שישתוק אבא, שתק, הרי זו מקודשת וכו'. ואם אמר על מנת שלא ימחה אבא וכו'. ע"כ. והנה בדברי רש"י שכתב הך סיפא משמע שכוונתו לומר שלפי צד זה שפירוש המשנה הוא בע"מ שלא ימחה, אין פירוש זה אלא בסיפא, אבל ברישא לא שייך לבאר כן, ומשמע שהטעם לזה הוא הואיל ולשון שלא ימחה אינו במשמע שירצה, ומשו"ה לא שייך לומר דרישא מיירי בע"מ שלא ימחה, ולכן על כרחנו לומר שאין פירוש זה אלא בסיפא, וא"כ מוכח מרש"י דלא ס"ל כפירוש ג' דסוג א', דא"כ הו"ל לרש"י למימר דגם רישא מיירי בע"מ שלא ימחה והוא פירוש לירצה. וגם מבואר כן ממה שכתב רש"י בביאור רישא דמתני' בזה"ל: ועל כרחך הכי קתני על מנת שישתוק וכו'. ע"כ. ובסיפא כתב בזה"ל: ואם אמר על מנת שלא ימחה וכו'. ע"כ. הרי שלגבי שתיקה ביאר שהוא פירוש לשירצה, ואילו לגבי שלא ימחה כתב שאמר כן בפירוש ולא כתב שהוא פירוש לירצה, וא"כ מבואר דס"ל לרש"י שאין פירוש שירצה שלא ימחה. וזו כוונת הב"י במה שכתב שרש"י ביטל פירוש ג' דסוג א'.

והנה בביאור הכרחו של רש"י לזה נראה דהנה בדברי הגמ' יש לדקדק שמתחילה על צד שפירוש שירצה היינו שיאמר אין אמרו בגמ' בזה"ל: אילימא עד דאמר אבא אין אימא מציעתא וכו'. ע"כ. וכן על צד שהפירוש שישתוק אמרו בגמ' בזה"ל: אלא ע"מ שישתוק אבא אימא סיפא וכו'. ע"כ. דמלשונות אלו משמע שכוונת המקשן לומר שמצד עצם הביאור בלשון המשנה אפשר לומר שפירושו שיאמר אין או שישתוק בכל המשנה, אלא שאם נאמר אין תהא קו' מהמציעתא, ואם נאמר שישתוק תהא קו' מהסיפא. ואילו על צד שהפירוש הוא שלא ימחה, אמרו בגמ' בזה"ל: אלא ע"מ שלא ימחה אבא רישא בחד טעמא וכו'. ע"כ. הרי שלא אמר המקשן אילימא על מנת שלא ימחה קשיא רישא וכו' אלא על כרחך רישא וכו', אלא המקשן פתח מיד בתחילת דבריו רישא בחד טעמא, וזה צ"ב דלכא' כשם שביאמר אין ובישתוק מתחילה היה צד לבאר כן בכל המשנה, אלא שמכח קו' הכריחה הגמ' שלא זה הפירוש, א"כ גם לגבי שלא ימחה הו"ל לגמ' למימר שאם נאמר שהפירוש הוא שלא ימחה קשיא רישא וכו', ואז לומר אלא באמת רישא בחד טעמא וכו' ונראה שזהו שהכריחו לרש"י לומר דפשיטא לגמ' שעל צד שפירוש המשנה הוא שלא ימחה שאין זה פירוש בכל המשנה אלא רק בסיפא ומשו"ה פתח המקשן ואמר מיד בתחילת דבריו רישא בחד טעמא וכו' וממילא מוכח מזה שאין למקשן צד לומר שפירוש שירצה היינו שלא ימחה.

והנה לכא' היה אפשר לדחות ההכרח הנ"ל מדברי הגמ' ורש"י, דלעולם ס"ל להמקשן שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, ומה שלא העמיד המקשן כן גם ברישא, היינו מכח מה שכתב רש"י גופיה, שלא שייך להעמיד את הרישא בע"מ שלא ימחה משום ששינוי רצה האב מקודשת דמשמע שהיא מקודשת גמורה, ואם נפרש בשלא ימחה, הרי יכול האב למחות לעולם, וא"כ אינה מקודשת גמורה, ולכן לא העמידו כן בגמ', ולעולם מצד הלשון שירצה שייך לבאר שפירושה הוא שלא ימחה, וגם בדברי הגמ' יש לומר דמה שמיד פתח ואמר רישא בחד טעמא היינו מכח הקו' הנ"ל, ולעולם ס"ל שמצד עצם הלשון אפשר לפרש שפירוש שירצה היינו שלא ימחה.

אמנם נראה שכוונת הב"י דעכ"פ קשה מדוע לא אמרו בגמ' בדרך זו, אלא על מנת שלא ימחה קשיא רישא דקתני רצה וכו' אלא רישא בחד טעמא וכו', כשם שאמרו כן על צד שפירוש שירצה היינו שיאמר אין דקשיא מציעתא, וכן על צד שפירושו שישתוק דקשיא סיפא, ומדוע לגבי שלא ימחה מיד אמרו בגמ' רישא בחד טעמא וכו', אלא ודאי שכאן לא

היה צד לבאר כן בלשון שירצה, ושפיר מוכח דלא ס"ל לרש"י שפירוש שירצה היינו שלא ימחה. ודו"ק היטב.

ובזה יש לבאר ג"כ כוונת הרמב"ן דהנה כתב הרמב"ן (בד"ה אלא דאמר על מנת שלא ימחה) וז"ל: פי' תני בסיפא שלא ימחה, והיינו לישנא דגמרא דאיתמר מעיקרא אלא על מנת שישתוק, והכא איתמר אלא דקאמר על מנת שלא ימחה, כלומר דאמר הכי בפירוש. ע"כ. הרי שהקדים הרמב"ן לבאר שכוונת הגמ' על צד שלא ימחה היינו שביאור זה הוא רק בסיפא ולא בכל המשנה, ושוב כתב הרמב"ן והיינו לישנא דגמ' וכו' ונראה שכוונתו דמתחילה על צד שישתוק לא אמרו בגמ' דמיירי באמר, והיינו טעמא הואיל ושם היה צד לגמ' לבאר כן בכל המשנה ובפירוש שירצה, וההכרח לזה כמו שכתבנו לעיל, שמשמע מלשון הגמ' שיש למקשן צד לבאר כן בכל המשנה שפירוש שירצה היינו שישתוק, ואילו בשלא ימחה אמרו בגמ' דמיירי באמר, כלומר שבלא ימחה לא היה צד לגמ' לומר שהוא פירוש לשירצה ולכן הוכרחה הגמ' לומר דרישא מיירי בחד טעמא וסיפא מיירי בשאמר על מנת שלא ימחה, וראיית הרמב"ן לזה נראה שהיא מכח מה שכתבנו דמיד אמרו בגמ' רישא בחד טעמא וכו', דמשמע מזה שאין לגמ' צד לומר שהוא פירוש לשירצה, ומשו"ה אמרו בגמ' אלא דאמר וכו' וא"כ מוכרח מזה כפירוש הרמב"ן שאין צד לגמ' שפירוש שירצה היינו שלא ימחה אלא מיירי שאמר כן בפירוש ואין פירוש זה אלא בסיפא אבל ברישא מיירי בישתוק וזו כוונת הרמב"ן במש"כ והיינו לישנא דגמרא וכו' להביא ראיה למה שכתב שאין כוונת הגמ' לפרש על מנת שלא ימחה אלא בסיפא. ודו"ק היטב.

ומה שלא ביטל הב"י פירוש ב' דסוג א', היינו משום שבאמת אין הכרח לבטל פירוש זה, דשפיר איכא למימר דס"ל לרש"י שפירוש שירצה היינו שישתוק, ומה שכתב רש"י ששלא ימחה מיירי שאמר כן בפירוש, היינו כמו שכתב הב"י לעיל שעל צד שפירוש שירצה היינו שישתוק אם מתוך הדוחק נרצה לפרש שלא ימחה נצטרך לומר דמיירי שאמר כן בפירוש, וא"כ אין הכרח מרש"י לבטל פירוש זה. ודו"ק.

לג. כוונת הב"י שאין לפרש דמספק"ל באין ושלא ימחה, וכן בשישתוק ושלא ימחה, וכן דמספק"ל בכולהו, משום שלפי כל אחד מאלו הצדדים יש למקשן צד לבאר שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, וכבר הוכחנו לעיל שמדברי הגמ' ורש"י שלא ביארו את הע"מ שלא ימחה

בכל המשנה אלא בסיפא, מבואר שאין למקשן צד שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, וא"כ נתבטלו כל אלו הפירושים. ודו"ק.

לד. עיין לעיל (הערה לב) שביארנו באורך את דברי רש"י וראיות הב"י מדבריו. ע"ש. ולפי מה שנתבאר לעיל כוונת הב"י כאן לומר שמלשון רש"י שכתב הך סיפא מבואר שלשון שלא ימחה הוא מה שאמר המקדש בפיו, ולא מיירי שהמקדש אמר ע"מ שירצה ואנו מפרשים שכוונתו שלא ימחה, וזהו שכתב הב"י בזה"ל: דהא הכא הם דברי המקדש ואינו פירוש שירצה. ע"כ. וכוונתו היא שהרי מבואר כאן ברש"י ששלא ימחה הם דברי המקדש, ולא שהמקדש אמר שירצה ואנו מפרשים שכוונתו שלא ימחה. ודו"ק. עכ"פ מש"כ הב"י שבוזה נתבטל פירוש דמספק"ל בכולהו כוונתו היא שהואיל ומבואר כאן שאין פירוש שירצה שלא ימחה וכמשנ"ת לעיל, א"כ על כרחך דלא מספק"ל להמקשן בכולהו. ודו"ק. אלא שיש להעיר שלכאו' כבר כתב הב"י לבטל פירוש זה לעיל שהרי כתב בזה"ל גם בטל וכו' ומסוג שני פירוש שני ורביעי וכו'. ע"כ. הרי שביטל פירוש רביעי דהיינו שמספק"ל בכולהו, ומדוע חזר לבטלו כאן. וצ"ע.

ומה שכתב הב"י שכאן ביטל רש"י פירוש דלא הוה ידעינן נראה שכוונתו דהנה על צד שלא הוה ידעינן הכוונה היא שודאי המקדש אמר בפירוש אם כוונתו לשיאמר אין או לשישתוק או לשלא ימחה, אלא שאנו מסופקים לאיזה אופן כיון התנא באומרו ע"מ שירצה, וא"כ למסקנת הגמ' דרישא מיירי בישתוק וסיפא בלא ימחה, לכאו' יהיה ביאור המשנה כך, שאם אמר המקדש ע"מ שישתוק וכו', ואם אמר ע"מ שלא ימחה וכו', דהיינו שגם בישתוק הפירוש הוא שהמקדש אמר בפירוש ע"מ שישתוק, שהרי גם על צד שנפרש במשנה שישתוק הכוונה היא שהמקדש אמר כן בפירוש, וא"כ מדוע לגבי שישתוק לא כתב רש"י אם אמר שישתוק ואילו לגבי שלא ימחה כתב רש"י אם אמר שלא ימחה וכו', אלא ע"כ דלא ס"ל לרש"י כפירוש דלא הוה ידעינן, אלא ס"ל לרש"י שהמקדש אמר שירצה ואנו מפרשים שכוונתו לשישתוק, ולכן לגבי שישתוק לא כתב רש"י שאמר כן, מפני שבאמת המקדש לא אמר כן אלא אמר שירצה ואנו מפרשים שכוונתו לשישתוק, ואילו בשלא ימחה כתב רש"י שאמר בפירוש שלא ימחה, הואיל ובוזה אין לנו צד לומר שהוא פירוש לשירצה. ודו"ק.

לה. יתכן לבאר שכוונת הב"י לומר שמדברי רש"י אלו מבואר דס"ל שאין לעולם, שהרי רש"י

נתן טעם שהאב יכול למחות לעולם משום שלא קבע לו זמן, ומזה לומד הב"י שהוא הדין בע"מ שיאמר אין שיכול האב לומר אין לעולם, שהרי לא קבע לו זמן לאמירת אין. ומטעם זה במקום מילת 'כאן' שהיתה בדפוסים הקודמים שינינו ל'מכאן', שלפ"ז כוונת הב"י לומר שמדברי רש"י אלו יש ללמוד כנ"ל. ועיין. אלא שקצת יש להעיר דלכאור' אין כ"כ ראייה מדברי רש"י, שהרי גם בשתיקה הבן אומר רק ע"מ שישתוק ואנו אומרים שזה תלוי בשעת שמיעה, וא"כ גם לגבי אין נאמר כך שאע"פ שלא קבע הבן זמן מ"מ אינו יכול לומר אין לעולם. ובאמת שזה קשה ג"כ ע"ד רש"י שכתב שהרי לא קבע לו זמן וכו', דמה כוונתו בזה, הרי גם בשתיקה לא קבע הבן זמן ואפ"ה אנו אומרים שהכל תלוי בשעת שמיעה. וצ"ע.

ואולי יש לומר שאם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, יש לנו לתלות שכוונתו שישתוק ברגע שישמע, הואיל ואם ימחה קודם לזה אין תועלת בשתיקתו שאח"כ, שהרי כבר מחה לפני כן, וא"כ מה שהוא שותק לפנינו אין זה גילוי גמור שהוא חוזר בו, ולכן יש סברא שאין רצון הבן בשתיקתו אלא דוקא בשעת שמיעה. משא"כ לגבי מחאה שהבן אמר שרצונו שאביו לא ימחה, בזה ודאי שאפי' אם האב יאמר אין ואח"כ ימחה, שיש גילוי ברור שהוא חוזר בו, ולכן יתכן שכוונת הבן היתה שלעולם לא ימחה, וממילא ה"ה לגבי אין שאם האב יאמר אין אחר שמחה, יש גילוי ברור שרצונו בקידושין, ויתכן שזהו רצון הבן שעכ"פ בסופו של דבר ירצה האב בקידושין. ודו"ק.

אך קצת יש להעיר שלפ"ז אין זה תלוי אם הבן קבע זמן או לא קבע, שהרי בכל ענין לא אמר הבן כלל מהו הזמן שרצונו שאביו יאמר אין וכו', אלא שאנו תולים לומר שבשתיקה קבע זמן, ובשיאמר אין או שלא ימחה לא קבע זמן, וא"כ לא הוה ליה לרש"י למימר שהרי לא קבע זמן, דמשמע שזה תלוי בבן, אלא הוה ליה לרש"י למימר שאין סברא שכוונתו לקבוע זמן וכו'. ועיין.

לו. כוונת הב"י שמדברי רש"י משמע דס"ל או דפשיטא ליה להמקשן ולר' ינאי שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, או דמספק"ל דלמא פירוש שירצה היינו שלא ימחה, שהרי הקשה רש"י מדוע לא העמידה הגמ' גם את הרישא בע"מ שלא ימחה, ואם איתא שאין לרש"י צד לפרש שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, א"כ הו"ל לרש"י למימר שהטעם שלא העמיד ר' ינאי את הרישא בשלא ימחה היינו משום שעדיף להעמיד את המשנה בתרי טעמי, מאשר

למחוק את המשנה ברישא ובמקום ירצה לשנות שלא ימחה, ולכן לא העמיד ר' ינאי את הרישא בשלא ימחה, וממש"כ רש"י שהטעם הוא מפני שלשון רצה משמע שהיא מקודשת גמורה, משמע דס"ל לרש"י שמצד הלשון ירצה אפשר לבאר שהפירוש הוא שלא ימחה.

ל. כוונת הב"י בקו' זו היא, דהנה בביאור הא דאמרי' בגמ' אלא דאמר ע"מ שלא ימחה כתב הרמב"ן וז"ל: כלומר דאמר הכי בפירוש. ע"כ. הרי שלדעת הרמב"ן לא ימחה אינו במשמע שירצה, אלא רק שישתוק או שיאמר אין אפשר לבאר בכוונת האומר ע"מ שירצה, אבל שלא ימחה אינו במשמע כלל. ואילו מדברי רש"י מבואר דס"ל שגם לשון ע"מ שלא ימחה היא במשמע לשון ע"מ שירצה, וכמו שהוכיח הב"י ממה שהקשה רש"י דאמאי לא מוקמינן לרישא נמי בשלא ימחה, וכמשנ"ת (בהערה לו). והנה הרמב"ן הנ"ל הוכיח מדברי רש"י שגם אחר שאמר אין יכול למחות לעולם, והוכחתו היא ממש"כ רש"י שהטעם שלא אמרו בגמ' דרישא נמי מיירי בשלא ימחה משום שלשון רצה מקודשת משמע שהיא מקודשת גמורה, ושוב אין בידו לחזור ולמחות, ואם נפרש בע"מ שלא ימחה, יצא שאינה מקודשת גמורה לעולם, שהרי אפילו אמר אין יכול הוא לחזור ולמחות, ומשו"ה לא אמרו בגמ' דרישא מיירי בשלא ימחה, ומזה למד הרמב"ן שאם אמר ע"מ שלא ימחה אפילו אמר אין יכול הוא למחות לעולם, ומפשט דברי הרמב"ן משמע שמסכים עם דברי רש"י אלו, וע"ז מקשה הב"י שהרי כל ראיית רש"י שאפשר למחות לעולם אפי' אחר שאמר אין, אינה אלא לשיטתו שלשון שלא ימחה הוא במשמע שירצה, וממילא שפיר יש לבאר דרישא מיירי בע"מ שלא ימחה, וממילא ממה שלא אמרו כן בגמ' ש"מ דאפי' אחר שאמר אין יכול הוא לחזור ולמחות לעולם, ומשו"ה לא העמידו כן בגמ', וכמו שכתב רש"י, אבל לשיטת הרמב"ן שלשון לא ימחה אינו במשמע שירצה, א"כ אין ראיה ממה שלא העמידו בגמ' דרישא מיירי בלא ימחה, שהרי י"ל דלעולם אי אפשר למחות אחר שאמר אין, ומה שלא העמידו בגמ' דרישא מיירי בע"מ שלא ימחה הוא משום שברישא תנן ע"מ שירצה, ובלשון זו אין במשמע שלא ימחה, וממילא מקשה הב"י איך למד הרמב"ן מרש"י דין זה לשיטתו הוא.

לח. נראה שכוונת הב"י להוסיף ולהקשות ע"ד הרמב"ן דהנה כתב הרמב"ן (בד"ה ופרש"י) וז"ל: וליכא לפרושי הא דאמרינן אלא ע"מ שישתוק ושלא ימחה כלומר דאמר הכי בפירוש, אבל האומר סתם ע"מ שירצה, שיאמר רוצה אני משמע וכו'. ועוד דאמר רשב"ל שמע מינה מדברי ינאי דחקינן ומוקמינן מתניתין בתרי טעמי ולא מוקמינן בתרי תנאי, כלומר מדלא אמר

רבי ינאי תנאי היא, דתנא דרישא סבר שירצה לשון שתיקה הוא, ותנא דסיפא סבר לשון שלא ימחה הוא, ואי ס"ד פשיטא ליה לר' ינאי פירוש לשון שירצה, היכי שמעת מינה כלום, הא משום הכי לא אוקמה ר' ינאי בתרי תנאי משום דלשון שירצה פשיטא לן דכ"ע לא פליגי דלשון אומר רוצה אני הוא וכו'. ע"כ. הרי שמבואר בדברי הרמב"ן שלא יתכן שלא יהיה לר' ינאי צד לפרש איזה לשון שהיא בלשון ע"מ שירצה, ואפ"ה כשיאמר שנחלקו תנאים בלשון ע"מ שירצה, יאמר ר' ינאי לחד מ"ד דס"ל שפירוש אותו לשון כפי הלשון שלא היה לר' ינאי צד לומר שהיא במשמע לשון שירצה, ומזה הוכיח הרמב"ן דאם איתא דרך לשון שיאמר אין היא במשמע שירצה, א"כ איך אמר ר"ל שהיה אפשר לומר שנחלקו בזה התנאים ומזה הוכיח שעדיף לאוקמי בתרי טעמי מאשר בתרי תנאי, הרי פשיטא ליה לר' ינאי שירצה משמעו שיאמר אין, ומשו"ה לא אמר שנחלקו בזה התנאים, וא"כ מוכח מזה דס"ל להרמב"ן דרך לשון שאפשר לבארה בע"מ שירצה, אפשר לומר שנחלקו בזה התנאים. וא"כ הואיל ורש"י ביאר שנחלקו התנאים אם פירוש ע"מ שירצה משמעו הוא או שישתוק או שלא ימחה, ש"מ דס"ל לרש"י בדעת רבי ינאי שיש במשמע שירצה שלא ימחה, וא"כ שוב קשה קו' הב"י הנ"ל, דא"כ איך הוכיח הרמב"ן מדברי רש"י שאפשר למחות אחר שאמר אין, הרי אחר שמוכח מרש"י שהוא חולק ע"ד הרמב"ן וס"ל שלשון שלא ימחה הוא במשמע לשון שירצה, א"כ ע"כ דרש"י שכתב שאפשר למחות אחר שאמר אין הוא לשיטתו, אבל להרמב"ן אין הכרח בזה וכנ"ל (בהערה הקודמת). וזו כוונת הב"י במש"כ וכמו שתיקן הר"מ בוליכא לפרושי וכו', דר"ל שהרמב"ן גופיה שם כתב הוכחה זו, וא"כ מרש"י מוכח להיפך מסברת הרמב"ן וקשה כנ"ל. ודו"ק.

לט. נראה שכוונת הב"י היא להקשות סתירה בדברי רש"י מיניה וביה, שהרי מכל ההוכחות הנ"ל מדברי רש"י בד"ה ע"מ שישתוק ובד"ה אלא ע"מ שלא ימחה וכמו שביארנו לעיל מבואר דס"ל לרש"י דלשון שלא ימחה אינו במשמע שירצה, ומאידך גיסא מקו' רש"י שהקשה אמאי לא מוקמינן לרישא נמי בע"מ שלא ימחה, מבואר דס"ל שלשון שלא ימחה הוא במשמע שירצה, וכמו שהוכיח הב"י מדבריו כמבואר לעיל, וכן ממה שביאר רש"י דהתנאי נחלקו אם פירוש ע"מ שירצה משמעו הוא שישתוק או שלא ימחה מבואר דס"ל שהוא במשמע שירצה, וזה סותר לדברי רש"י הנ"ל וזו כוונת הב"י.

מ. עד כאן הוא מדברי הר"ן כמבואר למעיין בדברי הר"ן שם. ועכ"פ הנה הר"ן גריס כגירסת

רש"י דרישא בחד טעמא ומציעתא וסיפא בחד טעמא, אלא שהר"ן חולק על רש"י וס"ל דרישא מיירי שאמר ע"מ שירצה ומפרשינן שכוונתו היא שיאמר אין, ודלא כרש"י שכתב דברי שא מפרשינן שכוונתו שישתוק. והקשה הר"ן לשיטתו דברי שא מפרשינן שכוונתו לשיאמר אין בזה"ל: והא דלא אוקי מציעתא בהדי רישא, ונימא דשירצה פירושו שישתוק. ע"כ. וכוונתו להקשות מדוע לא העמדנו את הרישא והמציעתא באותו אופן, דהיינו בע"מ שישתוק, ונאמר שהוא פירוש לע"מ שירצה. והנה נקדים דיש להקשות מדוע הקשה הר"ן שנאמר דרישא ומציעתא מיירי בע"מ שישתוק ולא הקשה בפשיטות דאמאי אמרי' דרישא מיירי באין, נימא דרישא מיירי בישתוק, וע"ז ג"כ יועיל תי' הר"ן דעדיף להעמיד בלשון אין שהוא יותר קרוב לשירצה.

אמנם נראה דכוונת הר"ן היא, דהנה עיין בב"י לקמן שכתב בביאור מה שהכריע הרמב"ן כהגירסא דרישא ומציעתא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא, דהיינו משום שהואיל ואם נפרש ע"מ שלא ימחה, אנו מוסיפים במשנה, א"כ אין לו לאדם להוסיף כל שיכול שלא להוסיף. ע"ש. ולפ"ז יש לבאר דהא לא קשיא ליה להר"ן אמאי לא נימא דרישא מיירי בישתוק, ומציעתא וסיפא בלא ימחה, שבזה היישוב פשוט כמו שכתב הר"ן, שיש לנו לפרש את הפירוש היותר קרוב בלשון שירצה אע"פ שבזה יהיה דוחק דהו"ל לפלוג ולתני בדידה וכמו שהקשה הב"י, והואיל ובין אם נאמר דרישא מיירי באין או מיירי בישתוק עכ"פ מציעתא וסיפא יהיו בע"מ שלא ימחה, א"כ ממ"נ אנו מוסיפים במשנה בין במציעתא ובין בסיפא, וממילא ודאי שיש עדיפות לבאר דרישא מיירי באין שהוא יותר קרוב לשירצה. אלא דקשיא ליה להר"ן שעדיין יש לנו לומר דרישא ומציעתא מיירי בע"מ שישתוק אע"פ שאין הלשון ישתוק קרובה לשירצה כמו אין, שבזה נרויח שלא נוסיף במשנה אלא בסיפא דמיירי בע"מ שלא ימחה, וגם נרויח קו' הב"י. וע"ז תי' הר"ן דאפ"ה עדיף לומר דלשון ירצה משמעו הוא שיאמר אין, שהוא הקרוב ביותר ללשון שירצה, אע"פ שבזה יהיה דוחק אמאי לא פליג ותני בדידה, וגם נצטרך להוסיף במשנה בין במציעתא ובין בסיפא. כנלענ"ד בכוונת הר"ן. ודו"ק היטב.

מא. כוונת הב"י היא לפמש"כ הב"י לעיל שהרמב"ן תופס לעיקר (ונראה שכן היא דעת רש"י ג"כ וכמו שנתבאר לעיל) שאין ולא ימחה לעולם, ושתיקה בשעת שמיעה, וממילא כוונת הב"י היא שאם נבאר דרישא מיירי באין, א"כ פירוש לא רצה האב היינו שלא אמר אין, אינה מקודשת,

כלומר שכל זמן שלא אמר האב אין, אינה מקודשת אלא היא עדיין תלויה ועומדת אולי יאמר האב אין, ואילו אם נפרש דרישא מיירי בישתוק, הואיל ושתיקה בשעת שמיעה א"כ פירוש לא רצה האב היינו שלא שתק אלא מיחה, וממילא שוב אינו יכול לומר אין, ואינה מקודשת גמורה, ולכן נחא ליה לרש"י לומר דרישא מיירי בישתוק.

מב. כוונת הב"י דלעיל לא כתב רש"י 'אינה מקודשת' אלא כתב לא רצה שמיחה, ואילו כאן כתב שמיחה לאלתר 'אינה מקודשת', וביאר הב"י שטעמו של רש"י שהוסיף כאן אינה מקודשת לומר שזהו שהכריחו לבאר דרישא מיירי בישתוק, שבזה א"ש לשון אינה מקודשת דמשמע שאינה מקודשת כלל, ואילו לפירוש שרישא מיירי באין, אינה מקודשת פירוש שאינה מקודשת אלא תלויה ועומדת וכנ"ל. ולמעלה לא כתב רש"י אינה מקודשת משום שעדיין לא נחתין לנידון זה אם רישא מיירי באין או בישתוק, וממילא לא הוצרך רש"י שם להוסיף אינה מקודשת.

מג. כוונת הב"י היא שעדיף לבאר דמציעתא מיירי בלא ימחה מאשר בע"מ שישתוק, משום שאם נבאר בע"מ שישתוק יצא חידוש שאע"פ שלא שמע ושתק מקודשת, משא"כ אם נאמר דמציעתא מיירי בלא ימחה, א"כ אין זה חידוש גדול שאם מת ולא שמע ומיחה שהיא מקודשת, שהואיל וכל כוונת הבן היא שאביו לא ימחה, ממילא כל שלא מחה ולא ימחה עוד הרי היא מקודשת.

מד. כוונת הב"י היא שאם נבאר דמציעתא מיירי בע"מ שישתוק, א"כ יקשה מה דתני במתני' מת האב מקודשת, שהואיל ואמר הבן ע"מ שישתוק, א"כ אם ישמע וישתוק תהא מקודשת ושוב לא יוכל למחות, שהרי אין בין שתיקה למחאה כלום וכמש"כ הב"י לעיל, וא"כ אפי' בחייו יש אופן שתהא מקודשת, ומדוע תני במתני' דרק במת האב הרי היא מקודשת, אבל אם נאמר דמציעתא מיירי בע"מ שלא ימחה, לא תקשי קו' זו, שהואיל ומחאה לעולם א"כ כל שלא מת האב עדיין בידו למחות אפי' אמר אין, וממילא אינה מקודשת גמורה אלא בשמת האב, ששוב אין בידו למחות.

מה. בביאור כוונת הב"י בדיבור זה נקדים דהנה פשט דברי הב"י במש"כ אבל מצינו שהר"מ פירש כן שכוונתו היא שהרמב"ן אכן פירש דרישא מיירי באין, וזה צ"ב שכל רואה יראה דאדרבה הרמב"ן פירש דרישא ומציעתא מיירי בישתוק, וא"כ היכן מצינו להר"מ שפירש כן.

ולכן נראה ברור שצ"ל אבל מצינו 'להר"ן' שפירש כן, ובאמת הר"ן פירש דרישא מיירי באין וכנ"ל. ועכ"פ פשט דברי הב"י נראה שכוונתו היא שבפשטות היה אפשר לומר דמה שלא ניחא ליה לרש"י לבאר דרישא מיירי באין, הוא מהטעמים שכתב הב"י לעיל, דא"כ הוה ליה לפלוג ולתני בדידה וכנ"ל, אלא שהואיל והר"ן פירש כן דרישא מיירי באין, א"כ ע"כ שהר"ן לא חזר בו מכח קו' זו, ולכן כתב הב"י טעם אחר מדוע רש"י לא פירש דרישא מיירי באין. זהו פשט דברי הב"י. אלא שלפ"ז דברי הב"י צ"ע חדא דא"כ מה תי' שטעמו של רש"י משום שאין לנו לעשות אפוש פלוגתא, הרי עכ"פ הר"ן פירש כן דרישא מיירי באין, וא"כ שוב תקשי מדוע לא ניחא ליה לרש"י לפרש כן. ועוד דמדוע לא כתב כן הב"י לעיל כשדיבר בביאור שיטת רש"י והר"ן, ומדוע כתב זאת הב"י כאן בענין תרי תנאי.

ולכן נראה לענ"ד שכוונת הב"י היא דהנה בפשטות היה אפשר לומר שאם נבאר דתרי טעמי היינו רישא באין ומציעתא וסיפא בלא ימחה, א"כ ה"ה כשנאמר תרי תנאי נבאר שנחלקו אם פירוש שירצה היינו אין או שלא ימחה, הואיל וכן ביארנו את התרי טעמי. ואם נבאר דרישא מיירי בישתוק וסיפא בלא ימחה, ה"ה שנבאר את התרי תנאי שנחלקו אם פירוש שירצה היינו שישתוק או שלא ימחה, ולפ"ז לא היה צורך לחפש טעם נוסף מדוע ביאר רש"י שנחלקו התנאים אם פירוש שירצה היינו שישתוק או שלא ימחה, שהרי הואיל ופרש"י בתרי תנאי דרישא מיירי בישתוק וסיפא בלא ימחה מכח הטעמים הנ"ל, לכך פירש רש"י ג"כ בתרי תנאי שנחלקו בישתוק ולא ימחה. אלא שהוקשה לב"י שאם באמת הפירוש בתרי תנאי תלי בתרי טעמי, א"כ קשה שהרי הר"ן פירש בתרי טעמי דרישא מיירי באין וסיפא בלא ימחה, ואעפ"כ לגבי התרי תנאי פירש הר"ן כדברי רש"י דפליגי בישתוק ולא ימחה, וזו כוונת הב"י במש"כ אבל מצינו שהר"ן פרש כן דר"ל שמצינו לגבי התרי תנאי שהר"ן פירש כרש"י, אע"פ שלגבי התרי טעמי לא פירש כרש"י, ולכן ע"כ לומר שכאן יש סיבה לבאר דפליגי בישתוק ולא ימחה אפי' לשיטת הר"ן, ולכן כתב הב"י שהטעם הוא שלא נעשה אפוש פלוגתא דעד כאן לא אמר הר"ן שאפשר לבאר דרישא באין, אלא כשהכל הוא תנא אחד אע"פ שישנם את הדחקים דלעיל, אבל השתא שנחלקו בזה התנאים, א"כ כלל גדול בידינו שאין לנו לעשות אפוש פלוגתא, וממילא גם הר"ן מודה לרש"י בזה, וזה טעם נוסף לרש"י שפירש דפליגי בישתוק ולא ימחה.

ובזה מדוקדק היטב לשון הב"י שכתב בזה"ל: והיה אפשר לתת הכרע לרש"י לפי שהוא

ברח מלאוקומי רישא באין לסבות שכתבתי לעיל. ע"כ. דמלשון והיה אפשר וכו' משמע שהטעמים שכתב הב"י לעיל אינם נשארם לאמת ולפמשנ"ת א"ש, שע"כ שטעמו של רש"י לגבי התרי תנאי הוא אחר, שהרי הר"ן מודה לזה וכן"ל. ואע"פ שיתכן גם שטעמו של רש"י כמש"כ הב"י מתחילה, מ"מ כוונת הב"י דע"כ לומר טעם נוסף ולא רק מהטעמים שנתבארו לעיל. ודו"ק.

מו. כוונת הב"י שמלשון הרמב"ן שאמר מאי לשון שירצה משמע שהמקשן מסתפק בביאור לשון ירצה, וע"כ לומר דלא פשיטא ליה שפירושו שיאמר אין. ויש להקשות מדוע לא אמר הב"י שבזה ביטל הרמב"ן גם פירוש שני ושלישי דסוג א', דהיינו דפשיט"ל שפירושו שישתוק או דפשיטא ליה שפירושו שלא ימחה, דלכא' גם פירושים אלו בטלים, שהרי מלשון הרמב"ן משמע דמספק"ל להמקשן בלשון ע"מ שירצה מה פירושו, וא"כ כל הפירושים האומרים דפשיט"ל להמקשן בטלים בזה.

ונראה ליישב עפמש"כ הב"י בביאור הפירושים שיש בגמ', שעל צד דפשיט"ל שפירושו שיאמר אין כתב הב"י שאם נרצה לבאר דמירי בע"מ שישתוק, נצטרך לומר דאמר כן בפירוש, וכן בע"מ שימחה, ואילו על צד שפשיט"ל שפירושו שישתוק כתב הב"י שאם נרצה לבאר שפירושו שיאמר אין, יתכן שנפרש שכונת האומר שירצה שיאמר אין, וכן על צד שפשיט"ל שפירושו שלא ימחה כתב הב"י שאם נרצה לבאר שיאמר אין או שישתוק, נבאר שכונת האומר ירצה, היא לאין או לישתוק, וממילא אין הכרח מלשון הרמב"ן שכתב מאי לשון שירצה לבטל פירושים אלו, שהרי עכ"פ אע"פ שפשיט"ל שפירושו שישתוק או שלא ימחה, מ"מ מתוך הדוחק יש למקשן צד לבאר שפירושו אחר ממה דפשיט"ל, וממילא שפיר תכון הלשון מאי לשון שירצה, דר"ל שהמקשן מסתפק מהי לשון שירצה האם כמו שפשיט"ל, או שמתוך הדוחק ע"כ שפירושה הוא אחר, ולכן לא אמר הב"י שביטל הרמב"ן אלא את הפירוש דפשיטא ליה שפירושו שיאמר אין.

מו. נראה שכוונת הב"י שאפי' אחר שכתב הרמב"ן מאי לשון שירצה, עדיין היה אפשר לומר שכוונת הרמב"ן שפשיט"ל למקשן שלא אמר המקדש ע"מ שירצה, אלא שאמר בפירוש מה רצונו, אלא שהמקשן מסתפק בכוונת התנא, לאיזה מקרה כיון התנא באומרו ע"מ שירצה, האם לאופן שאמר המקדש בפירוש שיאמר אין או שישתוק וכו', לכן הוסיף הרמב"ן ומי

שאמר סתם בלשון הזה דר"ל שהמקדש אמר לשון ע"מ שירצה, ומספק"ל למקשן בכוונת המקדש. ומש"כ הב"י וכפי' א' יתכן שכוונתו לומר וכפי' אחרון, שהוא הפירוש דהמקשן לא הוה ידע. ועיין.

מח. ואלו הם: או אין בשעת שמיעה, אבל אחר ששמע ולא אמר אין, שוב אין בידו לומר אין. או שאפי' אם שמע ולא אמר אין, עדיין בידו לומר אין כל שלא מיחה. או שאפי' אחר שמיחה עדיין בידו לומר אין.

מט. כוונת הב"י דמש"כ הרמב"ן ומשום הכי קתני רצה כוונתו לומר שהפירוש היותר נאות בשירצה הוא אין, וגם שהוא תלוי דוקא בשעת שמיעה, שבזה יבואר היטב כל לשון המשנה, דהיינו שלשון ירצה יהיה כפשוטו שיאמר אין, ועוד שלשון אינה מקודשת הוא דומיא דמקודשת, דהיינו שאינה מקודשת כלל, שהרי הואיל ואין בשעת שמיעה, א"כ כל שלא אמר אין בשעת שמיעה שוב אין בידו לומר אין, וממילא אינה מקודשת כלל. וזה מדוקדק היטב בלשון הרמב"ן שכתב בזה"ל: ומי שאמר סתם בלשון הזה על מנת שירצה משמעו הוא שיאמר הן בשעה שישמע, ומשום הכי קתני רצה וכו'. ע"כ. הרי שהקדים הרמב"ן שמשמעו הוא שיאמר אין, ועוד שהוא דוקא בשעה שישמע, וע"ז כתב ומשו"ה קתני רצה וכו'.

נ. בביאור דברי הב"י נקדים לשון הרמב"ן שכתב (בד"ה מאי על מנת) וז"ל: פי' מאי לשון שירצה, אילימא דאמר אין, ומי שאמר סתם בלשון הזה על מנת שירצה משמעו הוא שיאמר הן בשעה שישמע, ומשום הכי קתני רצה ואמר אין מקודשת, ואם לאו שלא אמר אינה מקודשת, ובטלו קידושיו לגמרי. ויש לפרש רצה שאמר אין מקודשת, לא רצה שלא אמר אין אינה מקודשת, אלא עדיין בידו למחות או לומר אין, שאין תנאי זה לשעת שמיעה בלבד, ואינה מקודשת דקתני היינו שלא נתקדשה עדיין. אי נמי לא רצה שלא אמר אין בכל ימיו עד שמת האב. וכן עיקר. דבכולהו תנאי דפרקין הכי תנינן, קיים מקודשת, לא קיים אינה מקודשת, ויש בידם לקיים לעולם. עכ"ל.

וביאור החילוק בין הפירושים, שלפירוש א' אין האב יכול לומר אין אלא בשעת שמיעה, וכל שלא אמר אין בשעת שמיעה, שוב אינו יכול לומר אין. ולפירוש ב' כל שלא מיחה יכול הוא לומר אין ואפילו שלא בשעת שמיעה. ולפירוש ג' אפי' אחר שמיחה יכול האב לומר אין עד שימות. וכן מבואר בדברי הב"י לקמן. ע"ש. והנה יש לברר במש"כ הרמב"ן בסו"ד וכן

עיקר, אם כוונתו להכריע שהעיקר כפירוש הג', או להכריע שהעיקר או כפירוש הב' או הג', אבל לא כפירוש הא'. דהנה ראיית הרמב"ן היא ממה דבכל תנאי דפרקין הפשט הוא לעולם, ולכאו' אין מזה ראייה להכריע דלא כהפירוש הב', שהרי בתנאי דפרקין לא שייך לומר שאינם אלא קודם שיאמר דבר המנגד אבל אחר שאמר דבר המנגד אינו יכול לקיים, ולדוגמא אם אמר ע"מ שאתן לך מאתים זוז, שבוזה כל שלא נתן אינה מקודשת, ואם נתן מקודשת, וכאן לא שייך לומר דבר אמצעי, וא"כ מה שבתנאים אלו אפשר לקיים לעולם, זהו משום שאין שייך שם דבר אמצעי, אבל אה"נ דהיכא ששייך לומר דבר אמצעי וכמו במשנתינו, שפיר יש לומר שאינו יכול לקיימו אלא קודם שאמר דבר המנגד, וא"כ לכאו' נראה שכוונת הרמב"ן שהעיקר או כפירוש הב' או הג', ולא כפירוש הא', ולעולם לא הכריע הרמב"ן אם העיקר כהפירוש הב' או הג'.

אלא שאפשר לומר שאכן כוונת הרמב"ן להכריע כהפירוש הג', דאע"פ שמגוף המשנה אין ראייה, מ"מ אחר האמת שפירוש התנאים שבכל הפרק הוא שיש בידו לקיים לעולם, א"כ מסתבר שגם כאן הפירוש הוא שיש בידו לקיים לעולם, ולכן העיקר כהפירוש הג'. ונראה שכן היא דעת הב"י שהרמב"ן הכריע כהפירוש הג' ולא כפירוש א' וב', שהרי כתב הב"י שהרמב"ן תופס לעיקר שאין ומחאה לעולם ושתיקה בשעת שמיעה, והיכן ראה הב"י שדעת הרמב"ן שאין לעולם, אלא ע"כ לומר דס"ל להב"י שהרמב"ן הכריע כהפירוש הג' שאין לעולם. ונראה שזו ג"כ כוונתו כאן שכתב בזה"ל: מ"מ פירוש אחרון זה עיקר. ע"כ. הרי דס"ל להב"י שהרמב"ן הכריע כפירוש האחרון דהיינו הפירוש הג'. ודו"ק. וע"ע בהערה הבאה מש"כ בזה.

נא. יתכן שכוונת הב"י לבאר שהרמב"ן הוקשה לו דהנה לעיל (בד"ה מאי על מנת שירצה) כתב הרמב"ן להכריע בעיקר כפי שני הפירושים האחרונים, ולא כפי הפירוש הראשון, (ואע"פ שלעיל כתבנו שנראה מדברי הב"י דס"ל שהרמב"ן הכריע כהפירוש הג' מ"מ שני פירושים אלו יותר אפשר לבאר מאשר הפירוש הראשון וכמשנ"ת לעיל) וע"ז הוקשה להרמב"ן דנהי נמי שלפי פי' א' קשה מכולהו תנאי דפרקין ולכן ע"כ שהעיקר יותר כפי שני הפירושים האחרים, מ"מ גם לפי שני פירושים אלו קשה מהסיפא, וא"כ מדוע הקשו בגמ' רק מהמציעתא, וא"כ הואיל וגם לפי שני פירושים אלו יש קושיא בגמ', א"כ מדוע הכרענו דלא כהפי' הא', לזה כתב הרמב"ן שבאמת סיפא לא קשיא לפי שני הפירושים, משא"כ לפי' הא', וכמו שנתבאר בביאור דברי הב"י שם.

ונראה שכוונת הב"י לומר שלזה הוסיף הרמב"ן אי הכי בתחילת הדיבור, שכוונתו להקשות על דבריו כנ"ל, דאיך הכרענו שהעיקר כפירושים האחרונים ולא כפי' הא', הרי גם לפי אותם פירושים קשה אמאי הקשו בגמ' רק מהמציעתא ולא מהסיפא, ואע"פ שקו' זו קשה גם לפי' הראשון, מ"מ כבר אין עדיפות לאחד מן הפירושים הואיל ולכולם קשיא, וע"ז כתב הרמב"ן שבאמת סיפא לא קשיא. ודו"ק. וע"ע לקמן (הערה פב) מש"כ בזה.

נב. ביאור דברי הב"י דהנה כתב הרמב"ן (בד"ה אי הכי) וז"ל: אבל סיפא לא קשיא, דאיכא לאוקמה מלמדין כשהיה שותק, ומלמדין אותו שלא ירצה לעולם. ויש לפרש ללשון שני דסיפא נמי קשיא, דאע"פ שאמר איני רוצה, חוששין שמא יחזור וירצה ויאמר אין, ואין פוטרינן אותה מן הייבום על ספק וסמך זה, אלא כיון דמציעתא בהדיא לא מיתוקמא באומר אין, לא קפיד למידק בסיפא. עכ"ל. והנה הואיל ופשט דברי הרמב"ן שכתב ללשון שני דחוששין שמא יחזור וירצה ויאמר אין אפי' אחר שמיחה, מבואר דקאי לפירוש הג' שכתב לעיל (בד"ה מאי ע"מ שירצה) דהיינו שאין לעולם, וא"כ ע"כ דמה שכתב קודם לכן אבל סיפא לא קשיא קאי לכל הפחות על הפירוש השני דלעיל דהיינו שאין קודם מחאה, אבל אחר מחאה אינו יכול לומר אין, וע"ז הקשה הב"י א"כ מדוע הוצרך הרמב"ן להוסיף שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם, הרי לפי פירוש זה אחר שמחה אינו יכול לומר אין, וא"כ אין צורך ללמדו שלא ירצה לעולם, אלא סגי ללמדו שלא ירצה פעם אחת דהיינו שימחה ושוב אינו יכול לומר אין.

נג. כאן כוונת הב"י לומר שאם נאמר שבמה שכתב הרמב"ן ויש לפרש ללשון שני כוונתו לפירוש השני שכתב למעלה, דהיינו שאין קודם מחאה, א"כ איך כתב הרמב"ן שחוששים שמא יחזור ויאמר אין דהיינו אפי' אחר שמחה, והרי לפי' שני אינו יכול לומר אין אלא קודם שמחה ולא אחר שמחה. ואם כוונת הרמב"ן במש"כ ויש לפרש ללשון שני הוא לפי' הג' דהיינו שאין לעולם, וממילא א"ש מש"כ שחוששין שיחזור ויאמר אין, מ"מ יקשה למה קראו שני והוא באמת פירוש שלישי.

נד. כוונת הב"י היא דהנה בין אם נאמר שכוונת הרמב"ן במה שאמר ויש לפרש ללשון שני היא לפירוש השני דלעיל, ובין אם נאמר שכוונתו לפירוש הג', מ"מ מש"כ הרמב"ן לפני זה אבל סיפא לא קשיא לכאור' נראה שהוא חוזר גם לפי' הא' דלעיל, דהיינו שאין אינו אלא

בשעת שמיעה, וכוונת הרמב"ן ליישב הסיפא לפי זה, וע"ז הקשה הב"י שהרי לפירוש זה אחר ששמע ולא אמר אין אינה מקודשת, וא"כ איך כתב הרמב"ן שאפי' אם שמע ושתק מלמדין אותו שלא ירצה, הרי כל שלא אמר אין שוב אינו יכול לקיים, וממילא אין צורך ללמדו. ומה שכתב הב"י שלאיזה פירוש וכו' כוונתו שלאיזה פירוש שנאמר שכוונת הרמב"ן במש"כ ויש לפרש תקשי קו' זו. וק"ל.

נה. יתכן שכוונת הב"י היא דהנה מכח מה שלא הקשו בגמ' על פירוש א' מהסיפא אלא מהמציעתא מבואר דלא כפירוש א' וזו כוונת הב"י במש"כ: וא"כ פירוש א' ליתיה. ע"כ. ומאידך גיסא לפי פשט הלשון איתיה כלומר דהנה כתב הרמב"ן (בד"ה מאי על מנת) וז"ל: פי' מאי לשון שירצה, אילימא דאמר אין, ומי שאמר סתם בלשון הזה על מנת שירצה משמעו הוא שיאמר הן בשעה שישמע, ומשום הכי קתני רצה ואמר אין מקודשת, ואם לאו שלא אמר אינה מקודשת ובטלו קידושיו לגמרי. ע"כ. ובב"י לעיל ביאר שכוונת הרמב"ן במה שכתב ומשום הכי קתני רצה וכו' היא שלפי פירוש זה שאין בשעת שמיעה א"ש טפי לשון המשנה במה דתנן לא רצה האב אינה מקודשת, שלפי הפשט אינה מקודשת דומיא דמקודשת, וכמו שבמקודשת הפירוש הוא שהיא מקודשת גמורה, הכ"נ לגבי אינה מקודשת פשט המשנה שהכוונה היא שאינה מקודשת כלל, וא"כ לפי פירוש זה שאין בשעת שמיעה באמת כן הוא הפשט במשנה שאם לא אמר האב אין בשעת שמיעה שוב אינו יכול לומר אין, וממילא אינה מקודשת כלל לעולם, וזה הפירוש היותר נאות בלשון המשנה, וממילא זו כוונת הב"י כאן שכתב וכפי פשט הלשון איתיה, ולכן לא רצה הרמב"ן להכניס עצמו ביישוב פירוש זה, ורק אחר כך יתרץ הרמב"ן קו' זו אף לפי זה.

נו. כוונת הב"י שבאמת במה שכתב הרמב"ן מתחילה אבל סיפא וכו' כוונתו ליישב רק את הפירוש השני והשלישי, ואין כוונתו לפירוש הראשון, וביישוב פירוש א' ידבר הרמב"ן בהמשך דבריו וכמו שיתבאר. והנה הב"י לעיל הקשה שלפי הפירוש השני אין צורך לומר שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם, שהרי לפי פירוש זה רק קודם מחאה יכול האב לומר אין, אבל אחר מחאה אינו יכול לומר אין, וא"כ אין צורך ללמדו לעולם, אלא מספיק ללמדו שימחה פעם אחת, ושוב לא יוכל לומר אין לעולם, וא"כ מדוע כתב הרמב"ן שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם, וכוונת הב"י כאן ליישב קו' זו ולומר דאה"נ שאין כוונת הרמב"ן שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם, אלא כוונת הרמב"ן היא שהואיל ואינו יכול לומר אין אחר שמחה, ממילא הרי

זה כאילו למדנו אותו לעולם לומר שאינו רוצה, ולפירוש הג' באמת צריך לומר כמש"כ הרמב"ן שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם, שהרי לפירוש זה אפילו אחר שמחה הרי הוא יכול לומר אין, וממילא כל ימי חייו צריך ללמדו שלא יאמר אין.

אמנם קצת יש לעיין דאע"פ שכן הוא האמת שלפירוש הב' כל שמחה הרי הוא כאילו לימדנו אותו לומר שלעולם אינו רוצה, אך מ"מ קשה מה לו להרמב"ן להכניס עצמו בזה, הרי לפי פירוש זה לא קשה מידי מהסיפא, אלא הפירוש הוא כפשוטו שמלמדין אותו לומר שאינו רוצה, ומכאן ואילך אינו יכול למחות כלל, וא"כ צ"ב מה כוונת הב"י בזה ביישוב דברי הרמב"ן. עוד יש להעיר שלכאו' היה אפשר לומר דמה שהוסיף הרמב"ן מילת לעולם היינו משום שכוונתו באבל סיפא וכו' ליישב את הפירוש הב' והג', וממילא הוסיף לעולם הואיל והוא נצרך עכ"פ לפירוש הג', אע"פ שבאמת לפירוש הב' אין בזה צורך, וא"כ מדוע הוצרך הב"י לידחק שכוונת הרמב"ן במילת לעולם גם על הפי' הב', וכוונתו שהרי זה כאילו לימדנו אותו שלא ימחה לעולם. וצ"ע.

נז. כוונת הב"י שהואיל ושני הפירושים שוים בזה שיש זמן לומר אין, ואינו יכול לומר אין לעולם, א"כ הואיל וכבר דיבר הרמב"ן מתחילה על הפירוש הב' שהוא דומה לראשון שלפניו בזה שיש זמן לאמירת אין דאין בשעת שמיעה, לכן קרא הרמב"ן לפירוש הג' ב'.

נח. נראה שכוונת הב"י היא לבאר דמה שכתב הרמב"ן ויש לפרש ללשון שני וכו' כוונתו ליישב בזה את הפירוש הראשון מהקו' הנ"ל, דאמאי לא פריך נמי מסיפא על צד שע"מ שירצה פירושו שיאמר אין. ובביאור הענין נקדים דיש לדקדק לשם מה הוסיף הרמב"ן לתרץ עוד דלעולם מסיפא נמי קשה ותפס הקו' מהמציעתא הואיל והיא קו' יותר מבוארת, דלכאו' הואיל וכבר תי' הרמב"ן שבאמת מסיפא לא קשה דיש לפרש שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם, שביאור זה הוא כפי פשט הגמ' שאין קו' מן הסיפא, א"כ שוב אין צורך לידחק ולומר דסיפא נמי קשיא אלא שהקשה מהמציעתא מהטעם הנ"ל.

ונראה שהב"י הרגיש בקו' זו ולזה כתב שכוונת הרמב"ן היא שבאמת ודאי שמצד היישוב על הפירוש הג' יותר טוב לפרש שאין קו' כלל מן הסיפא, אלא שכוונת הרמב"ן בזה ליישב את הפירוש הראשון ולומר דהנה גם לפירוש הג' קשה מן הסיפא, דמה יועיל מה שמלמדין אותו שלא ימחה הרי עדיין יכול הוא למחות לעולם, ולומר שהפשט הוא שמלמדין אותו

שלא ימחה לעולם וכמו שכתב הרמב"ן מתחילה זהו דוחק, דאין זה פשט המשנה, אלא פשט המשנה הוא שמלמדין אותו שלא ירצה ואחר שלא רצה שוב אינו יכול לומר אין, וא"כ ע"כ לומר דאה"נ דהו"מ לאקשויי מהסיפא אלא דחדא מינייהו נקט, וממילא כמו"כ נתרץ את הקו' לפירוש א' דהו"מ לאקשויי מסיפא אלא דחדא מינייהו נקט.

אלא שעדיין היה אפשר לומר שבאמת פירוש המשנה הוא כפשוטו שמלמדין אותו פעם אחת שלא ירצה ולא לעולם, ואפ"ה אין קו' על הפירוש הג', משום שאפשר לומר שאחר שלימדנו אותו שלא ירצה, ומחה, שוב אין אנו חוששים שיחזור וימחה, הואיל ואינו חשוד לקלקלה, וא"כ שוב אין ראייה לומר דהו"מ לאקשויי מסיפא וחדא מינייהו נקט, וא"כ שוב קשה על הפירוש הא' מדוע לא הקשו בגמ' ג"כ מסיפא, לזה כתב הרמב"ן שגם תי' זה אינו דודאי יש לנו לחוש שמא יחזור ויאמר אין כדי לקלקלה, וא"כ על כרחנו לומר שמלמדין אותו שלא ימחה לעולם וזה ג"כ דוחק כמבואר לעיל, וממילא ע"כ לומר שבאמת קשה מן הסיפא ומה שהקשו בגמ' מהמציעתא חדא מינייהו נקטו, וא"כ כך יש ליישב ג"כ את הפירוש הא'.

והנה המעיין בלשון הרמב"ן יראה שכתב בזה"ל: ומשום דמציעתא בהדיא לא מיתוקמא באין לא קפיד למידק מסיפא. ע"כ. ולפי דברי הב"י כוונת הרמב"ן בזה לומר שכשם שלפירוש הג' לא קפיד למידק מסיפא, כך נאמר לפירוש הא' דהו"מ לאקשויי מסיפא, אלא דלא קפיד בזה מהטעם הנ"ל. והנה בדברי הרמב"ן אלו משמע שהסיבה שהקשו בגמ' מהמציעתא ולא מהסיפא הוא משום דמציעתא בהדיא לא מיתוקמא באומר אין, ובביאור כוונתו נראה לכאן דהנה הקו' מהמציעתא היא דממ"נ אם מדובר שאמר האב אין, מאי איריא מת האב דמקודשת, אפילו לא מת ג"כ מקודשת, ואם לא אמר אין, מדוע כאשר האב מת הרי היא מקודשת, הרי לא אמר האב אין, ואילו הקו' מסיפא היא דאם לא אמר אין מה יועיל שנלמדו למחות, הרי עדיין יוכל לחזור ולומר אין, ולומר שמלמדין אותו שלא ימחה לעולם זהו דוחק, ולומר שאין אנו חוששים שיחזור ויאמר אין כדי לקלקלה זה אינו, דודאי יש לנו לחוש שמא יחזור ויאמר אין וכמבואר לעיל, וממילא עלה בידנו שהקו' מהמציעתא היא מבוארת יותר מאשר הקו' מהסיפא, שהרי הקו' מהמציעתא היא קו' לא מסברא אלא ממ"נ אם אמר אין מקודשת גם בלא שימות, ואם לא אמר אין אינה מקודשת, ואילו הקו' מהסיפא היא קו' מסברא, דודאי יש לנו לחוש שמא יחזור ויאמר אין, וממילא הואיל והקו'

מהמציעתא היא קו' יותר מבוארת לכן הקשו בגמ' מהמציעתא ולא מהסיפא.

אלא שלפ"ז יש לעיין דא"כ איך למד הרמב"ן מכח זה שכמו"כ יש לתרץ את הפי' הא' דמה שלא הקשו מהסיפא משום שהיא קו' יותר מבוארת, הרי לכאן' לפי הפי' הא' גם הקו' מהסיפא מבוארת, דממ"נ אם אמר אין לא יועיל שנלמדו למחות שהרי אינו יכול למחות אחר אין, ואם לא אמר אין שוב אינו יכול לומר אין שהרי אין בשעת שמיעה ואין צורך ללמדו, וא"כ בזה הואיל והקושיות שוות מהמציעתא והסיפא, א"כ הדרא קו' לדוכתה מדוע לא הקשו בגמ' ג"כ מהסיפא לפי' הא', ומה דמות יערוך הרמב"ן מהפירוש השלישי לפירוש הראשון. ויתכן לומר שכוונת הרמב"ן שבאמת מה שהקדימו בגמ' להקשות מהמציעתא היינו משום שהיא קודמת יותר לסיפא, ולא משום שהקו' אינה שוה. אמנם זהו דוחק בלשון הרמב"ן.

ושמא יש לומר דבאמת כוונת הרמב"ן כפי שביארנו מתחילה שהסיבה שהקשו בגמ' מהמציעתא היינו משום שהיא קו' יותר מבוארת, אלא שכוונת הרמב"ן לומר שהואיל וכבר מצאנו מקום שעל כרחנו לתרץ דהו"מ לאקשוויי מסיפא, א"כ אף אנו נאמר כן לפירוש הא', אף שאינו דומה כ"כ. ובזה מדוקדק לשון הב"י שכתב בזה"ל: אין רע את תאמר כן גם לפי' הא'. ע"כ. דלשון אין רע צ"ב דאם באמת שני התירוצים שוים הו"ל להב"י לומר וא"כ כמו"כ יש לתרץ לפי' הא', ומדוע אמר לשון אין רע. אמנם לפי הנ"ל א"ש, דכוונת הב"י שאע"פ שאין התירוצים דומים וכנ"ל, מ"מ הואיל וכבר מצאנו מקום לתרץ כן, ממילא אין רע אם נאמר כן גם לפירוש הא'. ודו"ק.

נט. כוונת הב"י בזה למש"כ הרמב"ן לקמן (בד"ה ופרש"י) וז"ל: וליכא לפרושי הא דאמרינן אלא על מנת שישתוק ושלא ימחה כלומר דאמר הכי בפירוש, אבל האומר סתם על מנת שירצה שיאמר רוצה אני משמע, דאם כן רישא ומציעתא דמוקמינן בחד טעמא שישתוק, הא מתני' קתני שירצה. ואם תאמר ר' ינאי תני שישתוק, הוה ליה למימר הכי תני שישתוק. ע"כ. ומבואר דלא ניחא ליה להרמב"ן לומר דרך אין הוא במשמע שירצה, ואילו ישתוק אינו במשמע שירצה, וזו כוונת הב"י כאן שמלשון הרמב"ן שכתב: כלומר מי שאמר ע"מ שירצה משמעו הוא שישתוק. ע"כ. דמבואר דס"ל שפירוש שירצה היינו שישתוק, א"כ בזה ביטל הרמב"ן את הפירוש הנ"ל דירצה אין משמעו אלא אין, שהוא הפירוש שביטל הרמב"ן לקמן במש"כ וליכא לפרושי וכו'. ומה שכתב הב"י בזה"ל: גם ביטל פי' הנזכר וכו'. ע"כ. דמבואר

שכבר הזכירו לעיל, נראה שכוונתו למה שכתב לעיל (בד"ה גם קשה שלהלן כתב ולא מוקמינן בתרי תנאי וכו') דשם הזכיר הב"י לפירוש זה דוליכא לפרושי. וק"ל.

ס. כוונת הב"י למש"כ לעיל דמקושיית הגמ' והא שתיק מוכח ששתיקה בשעת שמיעה, דאם איתא ששתיקה אינה בשעת שמיעה, א"כ קשה מאי קו' והא שתיק, הרי י"ל שבאמת כששמע לא שתק, ואפ"ה מלמדין אותו שלא ישתוק, הואיל ושתיקה אינה דוקא בשעת שמיעה, ומוכח מזה ששתיקה דוקא בשעת שמיעה, ולכן שפיר מקשה הגמ', דממ"נ, אם שתק, שוב לו יועיל שנלמדו למחות, ואם לא שתק, אין צורך ללמדו למחות, שהרי לא שתק מתחילה, וממילא שוב אינו יכול לשתוק. ומה שכתב הרמב"ן מיד אחר זה כדקתני רצה האב וכו', עיין בב"י בדיבור שאחר זה שביאר לאיזה ענין כיון הרמב"ן להביא ראיה מלשון רצה האב דקתני, ובמה שכתבנו שם (הערה סא).

סא. הנה כתב הרמב"ן (בד"ה אלא ע"מ שישתוק) וז"ל: כלומר מי שאמר על מנת שירצה משמעו הוא שישתוק, והיינו בשעה שישמע, כדקתני רצה האב, דהיינו שמע ושתק מקודשת. ע"כ. ומלשון הרמב"ן שכתב והיינו בשעה שישמע כדקתני רצה האב וכו', משמע שמה ששנינו רצה האב היא ראיה לכך ששתיקה בשעת שמיעה. אמנם לכאו' צ"ע מאי ראיה, הרי שפיר י"ל שלעולם שתיקה אינה בשעת שמיעה, אלא שאם שמע האב ושתק הרי היא מקודשת גמורה. ונראה שהב"י הרגיש בקו' זו, ולכן כתב שבאמת אין כוונת הרמב"ן להביא ראיה לזה ששתיקה בשעת שמיעה, אלא כוונת הרמב"ן להביא ראיה למה שכתב בתחילת הדיבור שמי שאמר על מנת שירצה משמעו שהוא שישתוק, ואילו לגבי שלא ימחה לא כתב כן הרמב"ן שמי שאמר ע"מ שירצה משמעו הוא שלא ימחה, וע"ז כתב הרמב"ן כדקתני רצה דר"ל שהואיל ושנינו רצה האב, ומשמעות לשון רצה היא קרובה יותר לשישתוק משלא ימחה, לכן אנו מפרשים רק בשישתוק שהוא פירוש לירצה ולא בשלא ימחה, ואע"פ שע"מ שיאמר אין הוא יותר קרוב משישתוק, מ"מ גם ישתוק הוא במשמע שירצה, ולכן יש לנו לפרש כן, משא"כ בשלא ימחה. ומש"כ הב"י לדקדק שמתחילה כתב הרמב"ן ומשום הכי קתני רצה, ואילו אחר כך כתב הרמב"ן כדקתני רצה, נראה שכוונתו דלשון משום הכי משמע שבביאור זה א"ש טפי לשון המשנה, ואילו מלשון כדקתני וכו' משמע שכוונת הרמב"ן לומר כמו ששנינו, דהיינו שאפשר לבאר כן בדברי המשנה אף מצד משמעות הלשון, שהרי גם שתיקה מוכיחה על כך שרצונו בקידושין, דשתיקה כהודאה. ודו"ק.

סב. יתכן שכוונת הב"י לומר דמה שכתב הרמב"ן לא רצה שמיחה כוונתו לומר שלא נפרש דלא רצה האב היינו שלא שמע, ולכן אינה מקודשת, הואיל ועדיין לא שתק לפנינו, והיינו טעמא שלא רצה הרמב"ן לפרש כן, משום שלפ"ז יקשה סתירה מרישא למציעתא, דברישא מבואר שאם האב לא שמע אינה מקודשת, מפני שצריך שהאב ישמע וישתוק, ואילו במציעתא מבואר שאם מת האב הרי זו מקודשת, והתם ע"כ מיירי בשלא שמע, דאם איתא דמיירי בשמע, א"כ אפי' בלא שימות האב ג"כ תהא מקודשת, שהרי אינו יכול למחות אחר שתיקה, וכמש"כ הב"י לעיל שאין בין שתיקה למחאה אמצעי, וא"כ על כרחך דמיירי בשלא שמע, ואפ"ה שנינו שהיא מקודשת, והטעם לזה כמו שביאר הרמב"ן (בד"ה אימא סיפא). ע"ש ובמה שביארנו לקמן. וא"כ זה סותר לרישא שמבואר שכל שלא שמע האב אינה מקודשת, לכן כתב הרמב"ן שהפירוש הוא לא רצה שמיחה, שבזה אין סתירה מהרישא לסיפא, שבאמת ברישא אינה מקודשת משום שמיחה, ובמציעתא מקודשת הואיל ולא מיחה, אע"פ שלא שמע כלל.

סג. הנה מפשט דברי הב"י משמע שכוונתו לומר שבמה שכתב הרמב"ן לא רצה שמיחה למדנו שאין בין שתיקה למחאה אמצעי, וזה לכאוף צ"ב שהרי שפיר י"ל שהפשט לא רצה שמיחה היינו אפי' אחר שתיקה, ולעולם יש בין שתיקה למחאה אמצעי, ואחר שמיחה שוב אינה מקודשת כלל. אמנם י"ל שהב"י קאי על מה שכתב הרמב"ן קודם לכן דהיינו שמע ושתק מקודשת, דהנה בב"י לעיל כתב שרש"י הוסיף מילת מקודשת לומר שהיא מקודשת גמורה, וא"כ י"ל שזו ג"כ כוונת הב"י כאן, שבמה שהוסיף הרמב"ן מילת מקודשת כיון ללמדנו שאין אחר שתיקה כלום, וראיית הרמב"ן לזה היא מכח הראיה שכתב הב"י לעיל דהיינו מקו' הגמ' והא שתיק, וכמו שביארנו דבריו לעיל. ע"ש.

ולפ"ז היה נראה שבאמת הראיה לדין זה שאין אחר שתיקה כלום הוא ממה שהקשו בגמ' והא שתיק, אלא דלעיל (בד"ה אי הכי) כתב הרמב"ן וז"ל: דאי בשאמר אין, פשיטא, אפי' חוזר ואומר אין אני רוצה, לא כל הימנו מכיון שאמר אין, דהא תנא ליה רישא רצה האב מקודשת. ע"כ. הרי שהרמב"ן הביא ראיה לזה שאי אפשר למחות אחר שאמר אין, ממה ששנינו רצה האב מקודשת, דמשמע שהיא מקודשת גמורה. ולפ"ז יש להקשות דא"כ ה"ה לגבי שתיקה אפשר להביא ראיה זו, שהואיל ותנן ברישא רצה האב דהיינו שמע ושתק מקודשת, ש"מ שהיא מקודשת גמורה, ואין אחר שתיקה כלום, וא"כ קשה מדוע הב"י הביא ראיה לזה מכח

קו' הגמ' והא שתיק.

אמנם נראה שבאמת מכח לשון המשנה לבד לא היה כ"כ ראייה, שהיה אפשר לדחות שאפשר למחות אחר שאמר אין או שתק, ומקודשת היינו שעדיין היא מקודשת כל זמן שלא מחה (וכמו שכתב הב"י בד"ה אי הכי בסוף הענין ע"ש), אלא שאחר שמוכח מדברי הגמ' שאין אחר שתיקה כלום, א"כ יש לבאר שהגמ' הוכיחה דין זה מלשון המשנה רצה האב שמשמע שהיא מקודשת גמורה, וממילא ה"ה לגבי אין שיש ראייה שאין אחר אין כלום, שהרי שנינו רצה האב דהיינו שאמר אין מקודשת, דהיינו שהיא מקודשת גמורה. ודו"ק.

אמנם קצת יש להעיר שמסדר דברי הב"י משמע שמה שכיון הרמב"ן ללמדנו שאין בין שתיקה למחאה אמצעי זהו ממה שכתב לא רצה שמיחה, וכבר הערנו ע"ז לעיל דלכאוו' ממילא אלו אין ראייה לזה שאין בין שתיקה למחאה אמצעי. אמנם שוב חשבנו שיתכן שהב"י סמך על מש"כ הרמב"ן אח"כ בזה"ל: בטלו קידושין לגמרי. ע"כ. ועיין בב"י בדיבור שאחר זה שביאר שכוונת הרמב"ן לומר שלפי פירוש זה שירצה היינו שישתוק א"ש שאינה מקודשת הוא דומיא דמקודשת, דכמו שמקודשת היינו לגמרי הכי נמי אינה מקודשת, וממילא מבואר מזה שמקודשת שאמר הרמב"ן בתחילת דבריו היינו לגמרי, וזו כוונת הב"י שכאן כיון הרמב"ן ללמדנו שאין בין שתיקה למחאה אמצעי, ומה שלא הביא הב"י ראייה ממש"כ הרמב"ן לגבי שמע ושתק מקודשת דמשמע שהיא מקודשת גמורה, י"ל שהואיל ולא כתב הרמב"ן להדיא מקודשת גמורה אלא כתב מקודשת, היה מקום לומר שהפשט מקודשת כל זמן שלא מחה, אלא שאחר שהרמב"ן כתב שאינה מקודשת היינו לגמרי, וכוונתו לומר שלפי פי' זה אינה מקודשת דומיא דמקודשת, א"כ מבואר שמה שכתב הרמב"ן מקודשת היינו מקודשת גמורה, וממילא מוכח שאין אחר שתיקה כלום. ועיין.

סד. כוונת הב"י שבמה שכתב הרמב"ן לא רצה שמיחה בטלו קידושין לגמרי. ע"כ. כוונתו לומר שלפי צד זה שירצה פירושו שישתוק א"ש טפי לשון המשנה, שאינה מקודשת הוא דומיא דמקודשת, דכמו שמקודשת פירושו שהיא מקודשת גמורה, הכ"נ אינה מקודשת פירושו שאינה מקודשת כלל, והטעם לזה שהואיל ואין בין שתיקה למחאה אמצעי וכדמוכח מדברי הגמ', א"כ מקודשת היינו שהיא מקודשת גמורה, וגם לא רצה אינה מקודשת היינו שאינה מקודשת כלל, שהרי שתיקה בשעת שמיעה, וממילא כל שלא שתק מתחילה אינה

מקודשת, דשוב אינו יכול לחזור ולשתוק. ומש"כ משא"כ לשאר הפירושים כוונתו שלפי הצד שפירוש המשנה ע"מ שיאמר אין, כבר אינו מוכרח לומר שאין בשעת שמיעה, וממילא שפיר יש לבאר שאינה מקודשת היינו כל זמן שלא אמר אין, וכמו שכתב הרמב"ן לעיל (בד"ה מאי על מנת) שלפי פירוש זה אינה מקודשת אינו דומיא דמקודשת.

סה. כוונת הב"י דהנה לגבי אין כתב הרמב"ן וכפי שביאר הב"י כוונתו, שבאמת יתכן שלא רק מהמציעתא הוקשה לגמ' אלא גם מהסיפא, ומה שהקשו בגמ' רק מהמציעתא, היינו משום דמציעתא להדיא לא מיתוקמא באין, וכלשון הרמב"ן שם. ע"ש. וממילא מש"כ הרמב"ן כאן בשלמא רישא ניחא, כוונתו שכאן באמת אין צד לומר שקשה מהרישא על צד שהפירוש הוא שישתוק ומאיזה טעם הקשו בגמ' רק מהסיפא, כיון שכאן באמת אין שום קו' מהרישא, שהרי על צד שהפירוש הוא שישתוק, כוונת הרישא אם שמע ושתק מקודשת, לא שתק אינה מקודשת.

סו. בביאור דברי הב"י נקדים דהנה לפי שיטת הרמב"ן דס"ל שאין אחר שתיקה כלום, כלומר שאי אפשר למחות אחר ששתק, קשה מהמציעתא בממ"נ, דאם מיירי שהאב שתק, ולכך כשמת הרי היא מקודשת, וא"כ דין זה כבר שמענו מהרישא דקתני רצה האב דהיינו שמע ושתק מקודשת, וא"כ מאי קמ"ל עוד במציעתא שאם שמע ושתק מקודשת. ועוד קשה, דאמאי נקט מת האב, הרי כיון שלדעת הרמב"ן אי אפשר למחות אחר שתיקה, א"כ אפי' אם לא ימות האב ג"כ הרי היא מקודשת, ואמאי קתני מת האב. ואם מיירי שלא שמע, א"כ אמאי מקודשת, הרי לא שמע ושתק. והנה כתב הב"י וז"ל: ומציעתא נמי, כלומר דבשלמא אם ע"מ שישתוק שאמר כן בפירוש ולא ארישא קאי מציעתא, ניחא, דכי היכי דלא רצה דרישא היינו שלא אמר אין לעולם, הכא נמי שישתוק לעולם משמע, ולהכי נקט מת האב. ע"כ. והנה נקדים שבדברי הב"י כאן מבואר שבא לתרץ קו' זו אם היינו מפרשים לולי דברי הרמב"ן, וע"ז כתב שלפי אותו פירוש הואיל ושתיקה לעולם א"ש מדוע נקט מת האב, דקמ"ל שרק כאשר מת האב הרי היא מקודשת. ולכאן צ"ב שהרי אפי' אם נאמר שתיקה לעולם, הכוונה היא שיכול האב לשתוק לעולם ולקיים את הקידושין, אבל אחר שהאב שתק שוב אינו יכול למחות, וכמו שכתב הב"י גופיה לעיל דמדפריך בגמ' והא שתיק מבואר דאין למחות אחר שתיקה, וא"כ אפי' אם נאמר ששתיקה לעולם יקשה ממ"נ, דאם מיירי ששתק אמאי נקט מת האב, ואם מיירי שלא שתק אמאי מקודשת הרי לא שתק, וא"כ מה כוונת הב"י

במש"כ דא"ש דנקט מת האב לפי אותו פירוש, וע"כ מבואר דהשתא ס"ל להב"י דאפי' אם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק והאב שתק יכול האב לחזור ולמחות, וממילא מובן מש"כ הב"י דלהכי נקט מת האב, דהואיל ואפי' אחר ששתק יכול האב למחות, ממילא אינה מקודשת אלא כשמת האב. אלא שדבר זה צ"ב, שהרי הב"י גופיה כתב לעיל שמדברי הגמ' מוכח דאי אפשר למחות אחר שתיקה, וא"כ היכי הוה ס"ד לפרש כן.

אמנם נראה דכוונת הב"י היא דהנה לעיל (הערה סג) כתבנו לתמוה, דמחד גיסא משמע שהב"י מבאר שראיית הרמב"ן לזה שאין בין שתיקה למחאה אמצעי היינו מכח הראיה מקו' הגמ' והא שתיק, ומאידך גיסא מלשון הרמב"ן לגבי ע"מ שיאמר אין, משמע שבאמת הראיה לזה שאי אפשר למחות אחר אין היא מכח לשון המשנה דקתני רצה האב מקודשת, דמשמע שהיא מקודשת גמורה ואין אחר אין כלום, וא"כ לכאור' ה"ה שלגבי שתיקה יש להביא ראיה זו, שהואיל ושנינו רצה האב דהיינו ששתק הרי היא מקודשת גמורה ואין אחר שתיקה כלום, וא"כ לשם מה הוצרך הב"י ללמוד כן מדברי הגמ'. וביארנו לעיל שבאמת מכח לשון המשנה לא היה כ"כ הכרח, שהיה אפשר לדחות שלעולם אפשר למחות אחר אין או שתיקה, ומקודשת היינו שהיא מקודשת כל זמן שלא מיחה, אלא שאחר שמוכח כן מדברי הגמ', ממילא שפיר י"ל שראיית הגמ' לדין זה הוא מכח לשון המשנה דקתני רצה האב. ע"ש. ומעתה נראה שכוונת הב"י כאן היא שהואיל וכל מה שאנו אומרים שאי אפשר למחות אחר שתיקה מקורו הוא מדברי המשנה דקתני רצה האב מקודשת, א"כ השתא דסבירא לן דרך אין הוא במשמע שירצה, ואילו שישתוק אינו במשמע שירצה, א"כ על כרחנו לבאר דרישא דקתני ע"מ שירצה מיירי בע"מ שיאמר אין, ומציעתא מיירי בישתוק, וזו כוונת הב"י במש"כ ולא ארישא קאי מציעתא, דר"ל דרישא מיירי באין ומציעתא בישתוק, וממילא הואיל וכל ההכרח לומר שאין אחר שתיקה כלום הוא מדקתני רצה, א"כ השתא דרישא מיירי בדאמר אין, א"כ רק לגבי אין שנינו רצה האב מקודשת, שלמדנו מזה שאי אפשר למחות אחר אין, אבל לגבי שתיקה שלא שנינו כן, ממילא שפיר י"ל שגם אחר שתיקה אפשר למחות, וממילא כוונת הב"י שאם היינו מפרשים כאותו פירוש דרך שיאמר אין הוא במשמע שירצה, א"כ הואיל וברישא דקתני רצה האב היינו לעולם, הכ"נ במציעתא היינו לעולם, ולגבי שתיקה הואיל ולא שנינו רצה מקודשת, שפיר י"ל שאפי' אחר ששתק יכול האב למחות, וממילא א"ש כל הקו' הנ"ל, דלא קשה דרישא היינו מציעתא, שהרי לפי פירוש זה רישא מיירי

בדאמר אין ומציעתא מיירי בששתק, ולכן ברישא היא מקודשת גמורה, ואילו במציעתא אינה מקודשת גמורה, שהרי אחר שתיקה יכול האב למחות, וא"ש גם מדוע נקט התנא מת האב, דבא להשמיענו דין זה גופא, שלגבי שתיקה כל שלא מת האב אינה מקודשת גמורה, הואיל ובידו למחות לעולם אפי' אחר שתיקה, אבל לפי הרמב"ן דס"ל שגם ישתוק הוא במשמע שירצה, א"כ על שתיקה גופה קתני רצה האב מקודשת, וממילא למדנו מזה שאי אפשר למחות אחר שתיקה, וא"כ קשה כל הקו' הנ"ל, דממ"נ אם במציעתא מיירי בששתק, א"כ היינו רישא דקתני שאם שתק מקודשת, ומאי קמ"ל במציעתא. ועוד אמאי נקט מת האב, הרי אפי' בלא שימות האב הרי היא מקודשת, שהרי אין בידו למחות לעולם. ואם מיירי שלא שתק, א"כ אמאי מקודשת, הרי לא שתק. וע"ז כתב הרמב"ן שבאמת רישא מיירי בשתק, דגם ישתוק הוא במשמע שירצה, ומציעתא מיירי שלא שתק, וממילא מציעתא לאו היינו רישא, ולא קשה מאי קמ"ל במציעתא שלא השמיענו בסיפא. ומה שקשה דאם לא שתק אמאי מקודשת, ע"ז כתב הרמב"ן שבאמת אין צורך שישתוק, אלא שלא ימחה.

ובביאור טעמו של הרמב"ן נקדים לשון הרמב"ן שכתב וז"ל: ומציעתא נמי, אע"פ שלא שמע שהרי מת קודם לכן, מ"מ כיון שלא ימחה ולא ימחה מקודשת, שכל האומר שישתוק אינו מקפיד ברצונו אלא שלא ימחה, וכאומר שלא ימחה דמי, ומוסף עליו שישתוק, שאם שתק בשעת שמיעה אפי' צווח לאחר מכאן לא כל הימינו. ע"כ. והנה עיין לעיל (בהערה א') שכתבנו שני דרכים בביאור החילוק בין אמרו שישתוק לשלא ימחה, דרך א' שכאשר אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק כוונתו היא שאביו לא ידבר כלל ואפי' דברים שאינם מורים על מחאה, ורק כאשר אביו ישמע וישתוק ממש, אז תהיה מקודשת, ואילו אם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, אז כל שלא ימחה האב הרי זו מקודשת, אע"פ שהאב דיבר דברים שאינם מורים על מחאה. ודרך שניה כתבנו, שבאמת גם כאשר אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק אין רצונו שישתוק ממש, אלא רצונו כאילו אמר שלא ימחה, דהיינו שלא יאמר דברים המורים על מחאה, אלא שהחילוק בין ישתוק לשלא ימחה היינו באופן שהאב שתק אם האב יכול למחות אחרי כן או לא, שאם אמר הבן שישתוק, כל ששתק שוב אינו יכול למחות, ואם אמר הבן שלא ימחה, אפילו אם שתק יכול האב למחות. ע"ש.

ומעתה נראה שמתחילה הבין הרמב"ן שהכוונה כפי הדרך הא', ולכן הוקשה להרמב"ן דאם מיירי במציעתא בשתק ולכן מקודשת, א"כ היינו רישא דקתני רצה דהיינו שמע ושתק

מקודשת, וגם דאמאי נקט מת האב. ואם מיירי שלא שמע ושתק, א"כ אמאי מקודשת, הרי הבן רצה שאביו ישתוק, דהיינו שישמע וישתוק, לזה כתב הרמב"ן שבאמת העיקר כפי הדרך הב' שגם כאשר אומר הבן שרצונו שאביו ישתוק אין כוונתו שישמע וישתוק אלא כוונתו שלא ימחה, והחילוק הוא כנ"ל, וממילא בסיפא מיירי שלא שמע ולא היינו רישא, ואפ"ה מקודשת משום שכל שלא מיחה ולא ימחה עוד הרי היא מקודשת, שגם כאשר אומר הבן שישתוק כוונתו שלא ימחה וכנ"ל. ודו"ק.

סז. משמע מלשון הב"י שכוונתו לומר שהיה התנא יכול לשנות במשנה מלמדין אותו שישתוק, וע"ז כתב הב"י שלפי אותו פירוש אם היינו אומרים מלמדין אותו שישתוק לא היה קשה מהסיפא, אבל לפי הרמב"ן קשה מלשון מלמדין עצמו, אפילו אם היה התנא אומר מלמדין אותו שישתוק. זת"ד הב"י. ולא זכינו להבין כוונתו בזה, חדא, מה שייך לומר שמלמדין אותו שישתוק הרי מטרתנו היא שיתבטלו הקידושין שלא תהא זקוקה ליבם, וא"כ לשם מה נלמדו לשתוק. ועוד מדוע לפי אותו פירוש נחא שמלמדין אותו לשתוק, הרי נהי נמי שלפי אותו פירוש אם נפרש מתני' בע"מ שישתוק היינו שאמר כן בפירוש, מ"מ בסיפא דמת הבן מה שייך ללמדו שישתוק וכנ"ל. וכן מש"כ שלפי הרמב"ן לשון מלמדין גופיה קשה אפי' הוה אמר מלמדין אותו שישתוק צ"ב מה כוונתו בזה. והיעב"א.

סח. כוונת הב"י בזה דהנה לעיל כתב הרמב"ן שלומר אין יכול האב לומר לעולם, וע"ז כתב הרמב"ן (בד"ה אי הכי) שלפי צד זה ג"כ קשה מהסיפא וז"ל: דסיפא נמי קשיא, דאע"פ שאמר איני רוצה, חוששין שמא יחזור וירצה ויאמר אין, ואין פוטרינן אותה מן היבום על סמך וספק זה. עכ"ל. הרי שהוקשה להרמב"ן דאם יכול האב לומר אין לעולם, א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם שמלמדין את האב לומר שאינו רוצה, הרי אפילו יאמר שאינו רוצה, עדיין בידו לומר אין ולקיים את הקידושין. ע"ש. וממילא אם היה אפשר לחזור בו ולומר אין לעולם אפי' אחר שמיחה, א"כ שוב היה קשה את הקו' הנ"ל דא"כ מה הועילו חכמים במה שאנו מלמדין אותו שלא ירצה, הרי עדיין בידו לומר אין, ע"ז כתב הרמב"ן בזה"ל: ומכיון שמיחה בטלו קידושין לגמרי שאין בידו לחזור ולומר רוצה אני לעולם. ע"כ. והנה אע"פ שלעיל (בד"ה מאי ע"מ שירצה) כתב הרמב"ן שיכול האב לומר אין אפי' אחר שמיחה, מ"מ כאן (בד"ה אלא דאמר ע"מ שלא ימחה) כתב הרמב"ן שאחר שמיחה שוב אינו יכול לומר אין לעולם, ואין זו סתירה, דכפי שכבר נתבאר לעיל שהכל תלוי מה אמר הבן שרצונו שאביו יאמר, דאם אמר

הבן שרצונו שאביו יאמר אין, א"כ כל שלא אמר אין עדיין בידו לומר אין ואפי' מיחה, ואם אמר הבן שרצונו שאביו ימחה, בזה כל שמחה האב שוב אינו יכול לומר אין, שהרי הבן רצה שאביו לא ימחה והאב מחה, וממילא נתבטלו הקידושין, ולכן לעיל דקאי הרמב"ן על צד שע"מ שירצה פירושו שיאמר אין לכך כתב הרמב"ן שיכול האב לומר אין לעולם אפי' אחר שמיחה וכאן דמיירי הרמב"ן אחר שאמרו בגמ' דסיפא מיירי בע"מ שימחה, ממילא כל שמחה שוב אינו יכול לומר אין לעולם. ודו"ק בזה.

סט. בביאור כוונת הב"י בזה נקדים דהנה כבר כתבנו לעיל (הערה יב) דלכאור' איך יתכן לומר שע"מ שירצה פירושו הפשוט הוא שלא ימחה, הרי לכאור' אין כן משמעות הלשון. וכתבנו לבאר דבאמת מצד משמעות הלשון הכוונה היא שרצונו שאביו יאמר אין, אלא שכאשר אנו אומרים שהפירוש הפשוט הוא שלא ימחה, הכוונה בזה היא, שאנו אומדים דעתו של אדם שאין לו קפידא בזה שאביו יאמר אין, ואע"פ שאמר ע"מ שירצה, מ"מ אפי' אם אביו לא ימחה מספיק לו בזה, ורצונו לקיים את הקידושין ולא לבטלם. ועפ"ז יתבארו דברי הב"י כאן, דאם היינו אומרים ששלא ימחה הוא פירוש ע"מ שירצה, א"כ הואיל והמקדש אמר ע"מ שירצה אלא שאנו אומדים דעתו דסגי ליה שאביו לא ימחה, א"כ עכ"פ ודאי שהיה אפשר לומר שאם יחזור האב ויאמר אין אפי' אחר שמחה שהיא מקודשת, הואיל וסו"ס אמר הבן שרצונו שירצה אביו והרי רצה האב, אבל השתא שאמר הבן בפירוש שרצונו שאביו לא ימחה, א"כ בזה ודאי שכל שהאב מיחה ממילא נתבטלו הקידושין ושוב אין בידו למחות, שהרי לא אמר הבן שרצונו שאביו ירצה אלא שלא ימחה, וכשמחה נתבטלו הקידושין. ובזה ביאר הב"י מה שכתב הרמב"ן פעמיים שע"מ שלא ימחה היינו שאמר כן בפירוש דר"ל שהואיל ואמר כן הבן בפירוש, זהו ההכרח לומר שאחר שמחה שוב אינו יכול לומר אין לעולם.

ע. כוונת הב"י היא שאם היינו אומרים שישתוק אינו במשמע שירצה, א"כ על כרחך דרישא לא היה אפשר להעמיד אלא באין, שהרי קתני ע"מ שירצה, ומציעתא לא היה אפשר להעמיד באין, דאם אמר אין פשיטא וכקו' הגמ' על צד דמיירי בע"מ שיאמר אין, וממילא א"ש מה שאמרו בגמ' דרישא בחד טעמא ומציעתא וסיפא בחד טעמא, דהיינו שרישא מיירי בדאמר אין ומציעתא וסיפא בע"מ שלא ימחה, אבל לפי שיטת הרמב"ן דישתוק הוא במשמע שירצה, א"כ שפיר איכא למימר דרישא ומציעתא מיירי בע"מ שישתוק, ואמאי לא אמרי' רישא

ומציעתא בחד טעמא וסיפא בחד טעמא, לזה כתב הרמב"ן שבאמת כך הגירסא הנכונה וכגירסת ר"ח ז"ל.

עא. כוונת הב"י בזה, שהיה אפשר לומר שהואיל ושישתוק דומה לשלא ימחה וכמו שכתב הרמב"ן לעיל, ממילא כמו שבשתיקה אם שתק שוב אינו יכול למחות וכמו שכתב הרמב"ן והוכיח כן הב"י מקו' הגמ' והא שתיק וכנ"ל, גם בע"מ שלא ימחה אם שתק שוב אינו יכול למחות, וא"כ יקשה מאי קאמר מלמדין את האב לומר שאינו רוצה, הרי כיון שהפשטות היא שהאב שמע ושתק א"כ שוב אינו יכול למחות, ומה יועיל שנלמדו למחות, לזה כתב הרמב"ן שאינו כן, דרק אם אמר הבן שרצונו שאביו ישתוק, אחר ששתק האב שוב אינו יכול למחות, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, יכול האב למחות לעולם. ולזה כתב הרמב"ן וז"ל: ופרש"י וכו' ושמעין מיהא דאע"ג דאמר נמי אין יכול לחזור בו ולמחות. ע"כ. וממילא א"ש דמלמדין אותו שלא ירצה, שהרי אפילו שתק יכול הוא לחזור ולמחות.

עב. נראה שכוונת הב"י דהנה הרמב"ן לגבי אין כתב שע"מ שיאמר אין הוא פירוש לשירצה, וכן לגבי ע"מ שישתוק כתב שהוא פירוש לשירצה, ולגבי על מנת שלא ימחה כתב שאינו פירוש לשירצה, אלא מיירי שאמר כן בפירוש. ומבאר הב"י שכוונת הרמב"ן כאן במש"כ וליכא לפרושי וכו' לומר שאחר כבר נתבארו כל דברי הגמ' לפי דרכו של הרמב"ן, חוזר הרמב"ן לבאר מדוע באמת פירש כפי הנ"ל, ולא פי' דפשיטא לגמ' שפירוש שירצה היינו שיאמר אין, ואילו שישתוק ושלא ימחה אינם במשמע שירצה אלא שאמר כן בפירוש, וע"ז כתב וליכא לפרושי וכו'. ודו"ק.

עג. שבדעת רש"י כתב הב"י דלא ניחא ליה לומר שנחלקו באין ושלא ימחה, דאין לנו לעשות אפושי פלוגתא בין התנאים, ולכן על כרחנו לומר שנחלקו בישתוק ולא ימחה. ע"ש.

עד. יתכן לבאר שכוונת הב"י בזה היא, דהנה הרמב"ן כתב שלא יתכן דפשיטא לגמ' דרק אין הוא במשמע שירצה, ואילו ישתוק ולא ימחה אינם במשמע שירצה, והוכיח כן מהא דר"ל שהוכיח מדברי ר' ינאי דדחקינן ומוקמינן מתני' בתרי טעמי ולא מוקמינן בחד טעמא ובתרי תנאי. ע"ש. וע"ז כתב הב"י שהיה אפשר לדחות שאין ראיה מוכרחת מדברי הגמ', די"ל שר"ל הסתפק בדברי ר' ינאי אם פשיטא ליה שאין הוא במשמע שירצה, או דמספק"ל באין ושישתוק, ומה שהוכיח ר"ל מדברי ר' ינאי, היינו על צד שנאמר דמספק"ל לר' ינאי אם ירצה

היינו אין או ישתוק, ולפי ביאור זה לא היה הכרח ברור מדברי הגמ' דס"ל בבירור גמור שירצה משמעו אין ומשמעו ישתוק, אלא שהדבר בגדר ספק, וע"ז כתב הב"י שהרמב"ן בא לאפוקי מפי' זה וכתב שלא יתכן שר"ל נסתפק בדעת ר' ינאי, מפני שאם היה ר"ל מסתפק לא היה ר"ל מכריע בבירור דדחקינן וכו', ולא ניחא ליה להרמב"ן לומר שר"ל הוכיח כן רק על צד אחד בדעת ר' ינאי, וממילא מדהוכיח כן ר"ל, ש"מ דפשיטא ליה לר"ל בדעת ר' ינאי דמספק"ל לר' ינאי בשירצה אם משמעו הוא אין או ישתוק. ועיין.

עה. כוונת הב"י בזה דהנה הרמב"ן דחה את הפירוש דרך שיאמר אין הוא במשמע שירצה, ואילו שישתוק או שלא ימחה אינם במשמע שירצה, מכח ההכרח דאם איתא שכן הוא הפירוש, א"כ איך הוכיח ר"ל מדברי ר' ינאי דדחקינן ומוקמינן בתרי טעמי מדלא אוקי בתרי תנאי, ומכאן הוכיח הרמב"ן דאם איתא דפשיטא ליה לר' ינאי ולר"ל דלשון שירצה משמעו הוא שיאמר אין, ואין משמעו שישתוק או שלא ימחה, א"כ יש לדחות ראית ר"ל דשפיר איכא למימר דלעולם עדיף להעמיד מתני' במחלוקת תנאים ולא בתרי טעמי, ומה שלא העמיד ר' ינאי במחלוקת תנאים, משום דפשיטא ליה שפירוש שירצה היינו שיאמר אין, ואיך יאמר ר' ינאי שנחלקו התנאים בפירוש הלשון. עכת"ד הרמב"ן. וע"ז מקשה הב"י שהרי גם לשיטת הרמב"ן לאמת קשה קושיא זו, שהרי לאמת ס"ל להרמב"ן דהמקשן פשיטא ליה שאין פירוש שירצה שלא ימחה, אבל מספק"ל אם פירושו שיאמר אין או שפירושו שישתוק, וא"כ קשה איך הוכיח ר"ל מדברי ר' ינאי דעדיף להעמיד בתרי טעמי מאשר בתרי תנאי, הרי שפיר איכא למימר דר' ינאי לא בעי להעמיד בתרי תנאי, משום דפשיטא ליה שאין לפרש בלשון שירצה שכוונתו לשלא ימחה, וממילא הואיל ואם נרצה לפרש מתני' במחלוקת תנאים נצטרך לומר דפליגי בישתוק או בלא ימחה וכמו שכתב הרמב"ן גופיה, א"כ משו"ה לא העמיד ר' ינאי שנחלקו בזה, הואיל ולדידיה לא היה צד לומר דלשון שירצה משמעו הוא שלא ימחה, ואיך יאמר שיש תנא דס"ל הכי, וא"כ גם על שיטת הרמב"ן גופיה תקשי קו' הרמב"ן, וזו כוונת הב"י.

עו. עיין לעיל שביארנו באורך את קושיות הב"י ע"ד הרמב"ן ורש"י בזה.

עז. כוונת הב"י בתירוצו על דברי הרמב"ן ורש"י היא דכל מה שאמר הרמב"ן שאם היה פשוט לר' ינאי שפירוש שירצה היינו שיאמר אין, שלא היה יכול ר' ינאי לומר שנחלקו בזה תנאים,

זהו רק משום דפשיטא ליה לר' ינאי מהו פירוש שירצה, וא"כ איך יאמר ר' ינאי שנחלקו בזה תנאים, אבל לשיטת הרמב"ן אחר האמת דס"ל שר' ינאי מסתפק בפירוש שירצה אם היינו שיאמר אין או שישתוק, א"כ אע"פ שלר' ינאי גופיה לא היה צד שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, מ"מ בדעת התנאים שפיר הוה ליה לר' ינאי למימר שיש תנא דס"ל שפירוש שירצה היינו שישתוק, ויש תנא דס"ל שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, הואיל ור' ינאי גופיה כבר נחת לספק דהיינו שלא היה פשוט לו פירוש משמעות שירצה, וממילא אפשר לבאר ג"כ פירוש אחר.

ובזה מיושבים כל קושיות הב"י דהנה מה שהקשה הב"י סתירה בדברי רש"י דמחד גיסא מבואר ברש"י דס"ל שאין פירוש שירצה שלא ימחה, שהרי רק בישתוק כתב רש"י שהוא פירוש לשירצה, ואילו בשלא ימחה לא כתב כן רש"י וכמשנ"ת, דמבואר מזה דס"ל לרש"י שאין פירוש שירצה שלא ימחה, ואילו מקו' רש"י שהקשה אמאי לא מוקמינן לרישא ג"כ בשלא ימחה, וכן ממה שהעמיד רש"י את מחלוקת התנאים דפליגי אם פירוש שירצה היינו שישתוק או שלא ימחה, משמע דס"ל לרש"י שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, אמנם לפי הנ"ל א"ש דבאמת רש"י ס"ל דהמקשן מספק"ל בפירוש שירצה באין וישתוק, ולכן לא כתב רש"י לגבי שלא ימחה שהוא פירוש לשירצה, ומה שהקשה רש"י אמאי לא מוקמינן לרישא נמי בשלא ימחה כוונתו שהואיל ומספק"ל בפירוש שירצה, א"כ שפיר איכא למימר שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, שבוה נרויח שכל המשנה איירי בחד טעמא וכמו שנתבאר. וכן מש"כ רש"י שמחלוקת התנאים היא בישתוק ושלא ימחה, היינו משום שהואיל ומספק"ל בפירוש שירצה, א"כ שפיר איכא למימר שנחלקו בזה התנאים וכנ"ל. וממילא מיושב ג"כ קו' הב"י ע"ד הרמב"ן היאך למד מרש"י שאפשר למחות לעולם הרי רש"י לשיטתו וכמו שביארנו לעיל באורך עיי"ש, שלפי הנ"ל לק"מ, שבאמת רש"י ג"כ ס"ל כהרמב"ן, ואפ"ה הקשה רש"י מדוע לא מוקמינן לרישא בשלא ימחה וכמו שנתבאר, וממילא מה שלמד רש"י מזה שאפשר למחות לעולם היינו אפי' לפי שיטת הרמב"ן וא"ש הכל. וק"ל.

עח. פשט דברי הב"י שכוונתו היא שהיה אפשר לומר שבאמת ר' ינאי פשיטא ליה פירוש שירצה דהיינו שיאמר אין וכמו שהביא הרמב"ן צד זה בולכא לפרושי, ואפ"ה דייק ר"ל מזה דדחקינן ומוקמינן וכו', דאם איתא דס"ל לר' ינאי שעדיף להעמיד את המשנה בתרי תנאי, א"כ אע"פ שהיה פשוט לו פירוש שירצה, מ"מ מכח הקושי במשנה היה לו לר' ינאי לבאר

במשנה שיש מחלוקת תנאים בפירוש שירצה, דחד תנא פשיטא ליה דהיינו שישתוק, וחד תנא פשיטא ליה דהיינו שלא ימחה, ומדלא פירש כן ר' ינאי, אלא פירש בתרי טעמי, ש"מ דדחקינן ומוקמינן מתני' בתרי טעמי ובחד תנא, מאשר בתרי תנאי. עכת"ד הב"י. אלא שהב"י הוסיף בזה"ל: שהרי גם אני פשיטא לי פירוש שירצה דהיינו שלא ימחה, ואילו לא הוה אפשר ליישב כל מתניתין (וכרבי חייא) [נדצ"ל: וכחד תנא] הייתי מוקי כתנאי. ע"כ.

וקצ"ב מש"כ הב"י שהרי גם אני פשיטא לי פירוש שירצה דהיינו שלא ימחה, דלכא' מנא ליה להב"י דפשיטא לר"ל דהיינו שלא ימחה, דילמא פשיטא ליה דהיינו שיאמר אין, אלא שמתוך הדוחק היה מעמיד כתנאי. גם צ"ב מה עניינו של הב"י כאן לבאר מה הוה פשיטא ליה לר"ל, הרי לכא' הוכחת ר"ל לדרך זו היא בכל האופנים, כלומר שבין אם הוה פשיטא ליה שפירוש שירצה היינו שיאמר אין או שישתוק או שלא ימחה מ"מ שפיר הוכיח ר"ל דמדלא העמיד ר' ינאי בתרי תנאי ש"מ דדחקינן ומוקמינן וכו'. וצ"ע.

ועכ"פ מש"כ הב"י בזה"ל: לכך אמר ור"ל נמי מספקא ליה כלומר דאילו הוה פשיטא ליה לא היה אומר כן. ע"כ. יתכן שכוונתו שהרמב"ן דחה פירוש זה מסברא שאם באמת ר"ל הוה פשיטא ליה לא היה מוכיח מזה דדחקינן וכו', הואיל ויתכן שבאמת עדיף להעמיד בתרי תנאי, ומה שלא העמיד ר' ינאי בתרי תנאי היינו משום דפשיטא ליה מהו פירוש שירצה, וע"כ דמספק"ל לר"ל. ומה שהוסיף הב"י דהא לא ס"ל כר' ינאי. ע"כ. לא הבנו מה כוונתו בזה. ואולי צ"ל דהא לא ס"ל לרבי ינאי, וכוונתו על הדרך שביארנו, שדבר זה לא יתכן דס"ל לר' ינאי שאפי' שפשיטא ליה מהו פירוש שירצה מ"מ נאמר שנחלקו התנאים בזה. ועיין.

עט. כוונת הב"י דהנה כתב הרמב"ן (בד"ה ופרש"י) וז"ל: וליכא לפרושי הא דאמרינן אלא על מנת שישתוק ושלא ימחה כלומר דאמר הכי בפירוש, אבל האומר סתם על מנת שירצה שיאמר רוצה אני משמע, דאם כן רישא ומציעתא דמוקמינן בחד טעמא שישתוק, הא מתני' קתני שירצה, ואם תאמר ר' ינאי תני שישתוק, הוה ליה למימר הכי תני שישתוק. ע"כ. הרי שאם באמת אנו מוסיפים במשנה ע"כ לומר תני, ולכן הוקשה להרמב"ן שבפשטות כשם שבתני הראשון של הגמ' שלא ימחה אינו במשמע שירצה, א"כ ה"ה לרב יוסף, וע"כ שרב יוסף תני הכי במשנה, ואפ"ה לא אמר תני, וא"כ זה היפך ממש"כ הרמב"ן שאם ר' ינאי מוסיף במשנה הו"ל למימר תני, שהרי רב יוסף הוסיף ולא אמר תני. לזה כתב הרמב"ן בזה"ל: ורב יוסף

פירש שהוא לשון שלא ימחה. ע"כ. דהיינו שבאמת רב יוסף ס"ל שפירוש שירצה היינו שלא ימחה, ומשו"ה לא אמר תני. ובאמת כלפי מה שאמר דמיירי שאמר שלא ימחה עד שלושים יום אכן מבואר בדבריו שהוא מוסיפו ובאמת במה שהאריך רב יוסף לומר עד שלושים יום הרי הוא כאומר תני. וזהו שכתב הרמב"ן בזה"ל: ותני במתני' עד ל' יום. ע"כ. שכוונתו שבאמת ע"ז אמר רב יוסף להדיא שהוא מוסיפו במשנה.

פ. כוונתו שבמה שכתב הרמב"ן ורב יוסף פירש וכו' כוונתו להדגיש שבאמת רב יוסף הוא זה שפירש שלשון שירצה היינו שלא ימחה אבל ר' ינאי אינו מפרש כן.

פא. הנה קטע זה הוא כעין סיכום לשיטת הרמב"ן וקצ"ע מאי שיאטיה הכא ולשם מה סיכם זאת הב"י. עכ"פ נלענ"ד דבמקום "צ"ל" צריך לגרוס "ס"ל" וכוונת הב"י דהרמב"ן ס"ל שאם אמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, יכול האב לומר אין לעולם אפי' אחר מחאה. ועוד הוסיף הב"י שאחר שאמר אין אינו יכול למחות, וזהו שכתב הרמב"ן (בד"ה אי הכי) וז"ל: אי הכי וכו' דאי בשאמר אין פשיטא אפי' חוזר ואומר אין אני רוצה לאו כל הימנו מכיון שאמר אין. ע"כ. שמבואר שאחר שאמר אין אינו יכול למחות. עוד הוסיף הב"י שלגבי שתיקה כתב הרמב"ן (בד"ה אלא על מנת שישתוק) וז"ל: והיינו בשעה שישמע. ע"כ. וביאר שכוונת הרמב"ן בזה לומר שדוקא אם ברגע ששמע שתק נתקיימו הקידושין, אבל אם מתחילה מחה, שוב אינו יכול לשתוק ולקיים את הקידושין. עוד כתב הב"י דמש"כ הרמב"ן (בד"ה אימא סיפא) וז"ל: ומוסף עליו שישתוק, שאם שתק בשעת שמיעה, אפילו צווח לאחר מכאן לא כל הימנו. ע"כ. וביאר שכוונת הרמב"ן לומר שאחר ששתק שוב אינו יכול למחות. עוד כתב הב"י דמש"כ הרמב"ן (בד"ה אלא דאמר על מנת שלא ימחה) וז"ל: ומכיון שמיחה בטלו קידושין לגמרי. ע"כ. כוונתו שאחר המחאה שוב אינו יכול לומר אין לעולם. וכ"כ הרמב"ן (שם) בזה"ל: שאין בידו לחזור ולומר רוצה אני לעולם. ע"כ. עוד כתב הב"י דמש"כ הרמב"ן (בד"ה ופרש"י) וז"ל: ושמעין מיהא דאע"ג דאמר נמי אין יכול לחזור בו ולמחות. ע"כ. דמבואר שאם אמר אין יכול האב לחזור ולמחות. ופשוט דהיינו דוקא בשאמר הבן שרצונו שאביו לא ימחה, שבזה יכול האב למחות לעולם אפי' אחר שאמר אין, אבל אם אמר הבן שרצונו שאביו יאמר אין, ואמר האב אין, שוב אינו יכול למחות.

פב. כאן מבאר הב"י שהיה לרמב"ן צד להקשות לפי כל הפירושים שאמר הרמב"ן באין

בדיבור הקודם לזה, דהיינו בין אם נאמר אין בשעת שמיעה, ובין אם נאמר אין קודם דבר המנגד, ובין אם נאמר אין לעולם, מ"מ קשה מה מקשה הגמ' אימא מציעתא מת האב הרי זו מקודשת אמאי והא לא אמר אין, הרי שפיר איכא למימר שכל המשנה מיירי בדאמר אין, והפירוש הוא כך, ע"מ שיאמר אבא אין אמר אין מקודשת, היינו שכל זמן שלא חזר בו היא מקודשת. לא רצה, היינו שלא אמר אין, אינה מקודשת כל זמן שלא יאמר אין. ומה שהזכיר כאן הב"י שאינה מקודשת כל זמן שלא אמר אין, אע"פ דקאי הרמב"ן לכלל הג' פירושים, ולפי' א' אחר שלא אמר אין מתחילה שוב אינו יכול לומר אין, מ"מ כוונת הב"י לומר דלא מיבעיא לפי' הא' שאין בשעת שמיעה, שפירוש אינה מקודשת הוא כפשוטו, שהואיל ולא אמר אין מתחילה שוב אינו יכול לומר אין כלל, ואינה מקודשת לעולם, אלא אפי' לפי' הג' דאין לעולם, מ"מ יש לפרש דאינה מקודשת היינו כל זמן שלא אמר אין. ועכ"פ ביאור המציעתא לפי הפירוש הנ"ל יהיה כך, מת האב, דהיינו שאם אמר אין ומת הרי זו מקודשת, הואיל ושוב אינו יכול לחזור בו, וא"כ אין קו' כלל מהמציעתא דלעולם מיירי בשאמר אין ולכן היא מקודשת, וגם א"ש מדוע נקט מת האב, לומר שרק בזה היא מקודשת גמורה, שהרי אם לא היה האב מת היה יכול לחזור בו ולמחות. לזה כתב הרמב"ן שבאמת אין זו קו' שודאי אחר שאמר אין אינו יכול לחזור ולמחות, דלאו כל הימנו לחזור בו מכיון שאמר אין, וממילא שפיר מקשה הגמ' דממ"נ אם לא אמר אין אינה מקודשת, ואם אמר אין, מדוע נקט מת האב, הרי אפי' בלא שימות ג"כ היא מקודשת גמורה, שהרי אפי' יחזור וימחה אין מחאתו מחאה.

והנה על פי מש"כ הב"י לעיל בביאור האי הכי של הרמב"ן, ועל פי מה שכתב הב"י כאן בביאור האי הכי, נראה שכוונת הב"י לומר שבכלל האי הכי של הרמב"ן כלול שני דברים, דהיינו שהוקשה לרמב"ן על דבריו שתי קושיות, חדא, דלכלל הפירושים קשה מה מקשה הגמ' והא לא אמר אין וכמו שביאר הב"י כאן, ועוד דאיך הכרענו שהעיקר כפי שני הפירושים באין, הרי גם עליהם ק' מדוע מקשה הגמ' רק מהמציעתא ולא מהסיפא וכמו שנתבאר לעיל, וע"ז כתב הרמב"ן דאי בשאמר אין וכו', וכוונתו ליישב הקו' הראשונה, ושוב כתב אבל סיפא וכו', וכוונתו ליישב הקו' השנייה. ודו"ק.

פג. כוונת הב"י לומר דמה שכתב הרמב"ן אבל סיפא לא קשיא וכו' כוונתו לומר שלפי שני הפירושים האחרונים דהיינו או שאין קודם דבר המנגד או שאין לעולם סיפא לא קשיא, משום שאפשר לומר שמלמדין אותו שלא ירצה לעולם, אבל באמת לפירוש הראשון שאין

בשעת שמיעה סיפא ודאי קשיא, דממ"נ אם לא אמר אין אין צורך ללמדו למחות, ואם אמר אין לא יועיל שנלמדו למחות, וכנ"ל.

פד. כוונתו דמה שכתב הרמב"ן ויש לפרש ללשון שני קאי על הפירוש השלישי שכתב הרמב"ן בדיבור הקודם לזה. ע"ש. ומה שקראו הרמב"ן שני אע"פ שהוא שלישי, היינו משום שהואיל ובאבל סיפא קאי על הפירוש השני שבדיבור הקודם, דהיינו דאין קודם דבר המנגד, ולא קאי על הראשון כלל, לכן קראו שני שהוא שני למה שדיבר קודם לכן באבל סיפא, אבל באמת הוא שלישי לאותם פירושים שהיו בדיבור הקודם. וכבר ביארנו דברים אלו לעיל. ועכ"פ לא ידענו מדוע חזר הב"י לכתוב כאן על עניינים ולא הסתפק במה שכתב לעיל. וגם מדוע לא כתבם לעיל בענין. וצ"ע.



נ. בן יעקב

משכן העדות ואהל מועד

פתיחה^(א)

מאמר זה מחלק בין שני לשונות עיקריים שנקראו בהם המשכן - 'משכן' ו'אהל'. ללמד שמשכן הוא כנגד העדות והקשר הקבוע בין הקב"ה וישראל (תורה), ואהל הוא כנגד ההתוועדות והקשר המתחדש, שאינו קבוע (קרבנות).



תקציר

השמות שנקרא בהם המשכן לפי סדר קדימתן, הם: מקדש, משכן, אהל מועד, משכן העדות, משכן אהל מועד ואהל העדות^(ב).

ביאור שם משכן: בתחילה נצטווה משה לעשות מקדש לתכלית "ושכנתי בתוכם", א"כ הבית הוא משכן לה'. (אמנם בשם משכן ה' נקרא רק בויקרא יז ד). אלא שבתחילת פ' פקודי נקרא המשכן בשם משכן העדות (שמות לח כא), כלומר משכן ללוחות העדות - עדות על הברית שבין ה' לישראל^(ג). ובאמת, מיד בתחילה אחר שנאמר "תבנית המשכן", נאמר ציווי עשיית הארון שבו יניח העדות, א"כ, אף שסתם 'משכן' נמשך אחר 'ושכנתי בתוכם', מ"מ מתפרש (למפרע) אף אלוחות הברית הכתובים באצבע אלוקים (ובזה מתקיים 'ושכנתי בתוכם'). ואותן לוחות שהם תמצית תושב"כ שנכתבה בסוף מ' שנה, שאף היא הושמה אצל הארון, עליו

א. א.ה. רעיון מאמר זה נולד לאחר קריאת מאמרו של הרב י. מדין 'עניני המשכן', שם כתב (בעיקר) לפרש החילוק שבין יריעות המשכן ליריעות האהל, ללמד על שני הנהגות של הקב"ה עם ישראל, על דרך משל ה'רועה' וה'מלך' שבשיר השירים. עי' הערה ד', שהיא מתוך דבריו שם.

ב. המשכן נקרא גם 'מעון' בשמואל ובתהילים, אך נראה לי שהוא לשון מושאל ממ"ש (דברים כו, טו) "ממעון קדשך מן השמים", "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי אשר צויתי מעון" (שמואל א' ב, כט), "והבטת צר מעון" (שם ב, לב), "אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך" (תהילים כו, ח), "היה לי לצור מעון לבוא"תמיד' (שם עא, ג). עי' ב"ב (קסו.) וברש"י. וישל"ע.

ג. עדות על נתינתם, כשטר כתובה המעיד על קשר ברית כך הלוחות עדות על הברית.

נאמר 'הנה ארון הברית אדון כל הארץ' (יהושע ג, יא), נמצא - ארון הברית בו מונחים הלוחות והתורה, כשכינת ה'.

ביאור אהל מועד. אמנם בתחילה נזכר שם זה בלא הסבר, אך בהמשך פורש משמעותו: "באהל מועד אשר אועד לך שמה" (שמות ל, ו), (ומועד פי' מזומן וכן אועד פי' אודמן, א"נ אפשר שאינו ענין לזמן אלא להתקשרות, ואהל מועד הוא מקום התקשרות) נמצא ה'משכן' לה' ולעדות הברית, ו'אהל' להתועדות ה' עם ישראל.

והנה בפרשת פקודי מצינו שנקרא מקום הארון כ'משכן' ומקום הכלים כ'אהל מועד' (עי' לקמן גא). וכמבואר לעיל, משכן העדות בייחוד מקום נקרא על מקום הארון, שם אכן שוכנים לוחות העדות. אבל אהל מועד בייחוד מקום נקרא על מקום הכלים שם אכן מתוועדים (בקרבנות, ועי' לקמן הא').



א.

סדר שמותיו

א. משה ובני ישראל ענו שירה על הים ואמרו "מכון לשבתך פעלת ה' מקדש ה' כוננו ידך" (שמות טו, יז).

ב. לאחר מכן בהר סיני ציוה ה' למשה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו" (שם כה, ז-ח). ומכאן והילך נקרא משכן [ולא מקדש]. פעם הבאה שנקרא בשם 'מקדש' הוא בתזריע אצל יולדת: "ואל המקדש לא תבוא" (ויקרא יב, ד) [ד].

ג. ובשם זה נקרא בכל ציווי עשיית הבנין (- משכן חצר וכלים) | 19 | עד פ' תצוה: "ויקחו אליך

ד). ועוד שמבין שני הכרובים שעל ארון העדות יוצא הקול להתועד עם משה, בדומה ליריעות התחתונות שנקראו יריעות המשכן, ושעליהן יריעות האהל.

ה). והוזכר כן עוד, בויקרא ח' פעמים, ובמדבר ד' פעמים. והנה בנביאים נקרא בלשון 'מקדש' פעמים מועטות, ודרך כלל נקרא בית ה' או הר ה', אבל ביחזקאל נקרא כן פעמים רבות | 29 |. כנגד הפסוק הנ"ל "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", נאמר שם בפס' לז "ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם והיה משכני עליהם".

האוצר ♦ אדר ה'תשע"ז

שמן זית זך ... באהל מועד מחוץ לפרכת אשר על העדת יערך אתו אהרן ובניו" (שמות כז, כ). כאן הוזכר לראשונה אהל מועד^ו.

ד. ובשם זה נקרא מכאן ואילך. בציווי הבגדים: "והיו על אהרן ועל בניו בבאם אל אהל מועד" (שם כח, מג). בפרשת קרבנות המילואים, וכן בפ' מחצית השקל, ובציווי הכיור, ובציווי שמן המשחה והקטורת בכולן הוזכר אהל מועד |17| בלבד. ושם אצל קטורת נתפרש טעם קריאתו בשם אהל מועד, "ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדת באהל מועד אשר אועד לך" (שמות ל, לו).

ה. ואף אח"כ כשציוה ה' למשה על בצלאל ואהליאב נאמר "ועשו את כל אשר צויתך. את אהל מועד" (שמות לא, ו-ז), ולא הוזכר משכן.

ו. ולאחר מעשה העגל נזכר שנטה משה אהלו מחוץ למחנה ונקרא לו בשם אהל מועד.

ז. רק בפרשת ויקהל לאחר כפרת מעשה העגל, כשציוה משה לישראל נזכר שוב משכן |3| וכשנתנדבו הוזכר "למלאכת אהל מועד" (שם לה, כא).

ח. שם בעשיית בנין המשכן הוזכר משכן |12|, ואח"כ בעשיית הכלים אצל הכיור הוזכר אהל מועד |1|, ואח"כ בעשיית החצר (אצל יתדות) הוזכר משכן (שם לח, כ) |11|.

ט. אח"כ (פרשת פקודי) מנה הזהב כסף ונחשת ומה עשו בהם (אצל נחשת הוזכר שעשו ממנו את אדני פתח אהל מועד ואת כל יתדות המשכן, עי' לקמן ב), ושם נזכר לראשונה משכן העדת "אלה פקודי המשכן משכן העדת אשר פקד על פי משה" (שם כא) [נזכר עוד משכן העדות בפרשת במדבר |3| ובהעלותך |11|].

י. אח"כ נתפרש עשיית הבגדים ובסופם נאמר לראשונה משכן אהל מועד: "ותכל כל עבדת משכן אהל מועד" (שם לט, לב), ומכאן ואילך הוזכר עד סוף הפרשה עוד ד' פעמים: "ויביאו את המשכן וכו' ואת כל כלי עבדת המשכן לאהל מועד" (שם לג), "באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד" (שם מ, ב), "ונתתה את מזבח העלה לפני פתח משכן אהל מועד" (שם ו), "ואת מזבח העלה שם פתח משכן אהל מועד" (שם כט).

ו. באמת בציווי העשייה נאמר שיעשה יריעות המשכן ויריעות האהל (לאהיל על יריעות המשכן) ובבמדבר (ד, כה) נקראו יריעות אלו אהל מועד כמ"ש "ונשאו את יריעת המשכן ואת אהל מועד מכסהו ומכסה התחש".

יא. בחומש ויקרא הוזכר **אהל מועד** 142, מלבד פעם אחת **משכן** אצל משיחת המשכן וכליו. ופעם אחת לראשונה **משכן ה'**: "ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה" (ויקרא יז, ד). וכן הוזכר **משכן ה'** במדבר עוד ה' פעמים - קרח 121 חקת 111 מטות 121¹.

יב. בחומש במדבר. בבהעלותך הוזכר לראשונה **אהל העדות**: "וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן **לאהל העדת**" (במדבר ט, טו), ואח"כ הוזכר עוד 131 בקרח (אצל הנחת המטה) "**באהל העדת**" "**אהל העדות**", ושם אח"כ "את אחיך מטה לוי שבט אביך הקרב אתך וילוו עליך וישרתוך ואתה ובניך אתך לפני **אהל העדת**" (שם יח, ב).

יג. בחומש דברים לא נזכר המשכן, רק בוילך נאמר "ויאמר ה' אל משה הן קרבו ימך למות קרא את יהושע והתיצבו **באהל מועד** ואצונו וילך משה ויהושע ויתיצבו **באהל מועד**. וירא ה' **באהל** בעמוד ענן ויעמד עמוד הענן על פתח **האהל**" (דברים לא, יד-טו).



ב.

בין משכן לאהל

א. כמבואר לעיל, משכן ענינו מקום לעדות², כלומר הלוחות והתורה שנתן הקב"ה לישראל

ז. לא מצינו 'אהלי' וכדו' אבל מצינו 'משכני' ו'מקדשי'.

ח. הנה בציווי עשיית הארון נאמר "ונתת אל הארון את העדת אשר אתן אליך" והן הלוחות שנקראו (שמות לא, יח) "לחת העדת" (ובדברים ט, ט) לא קראו משה אלא "לוחות הברית" ג"פ, ואפשר שהוא להדגיש מ"ש שם (כח, טט) "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרת את בני ישראל בארץ מואב מלבד הברית אשר כרת אתם בחרב", ולכך נקרא "ארון העדות" [עי' לקמן נא] ואף ס"ת שבו פרשת שירה נאמר "למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל", "וענתה השירה הזאת לפניו לעד", וענינו, שבתחילה בארון ניתן 'לוחות העדות' הם העדות על הברית שבין הקב"ה לישראל, ובסוף המ' שנה שנכתבה התורה ובסופה השירה, היא העדות לעונש לעובר על הברית הנ"ל, ושני עדויות יש כאן.

ואולי אפשר לפרש ש'משכן העדות' אינו רק להורות שבו שוכן העדות (- לוחות העדות) אלא שכל כיסוי מקום העדות בכלל העדות הוא. שהלוחות עצמן כיון שניתנו עדות הן על הברית, וממילא ארון שנקבע להיות הלוחות מונחים בו, מעתה נעשה מכלל העדות - מעיד על קשר כורתי הברית, ולכך נקראת הפרכת המבדילה בין הקודש לקה"ק "פרכת העדות", שאף היא מעידה על היות המקום שמאחוריה מקום העדות, וכל המשכן נעשה מעיד ונקרא שמו "משכן העדות". ואולי לכך לא מצינו 'משכן הברית'.

להיות ברית קבוע ביניהם, ואהל ענינו להתועדות וקשר מתחדש. וכך מצינו מפורש בדברי הימים (ב' א, ג) "כי שם היה אהל מועד האלהים", ובזה יש לדמות עשיית הקרבנות להתועדות, שהקרבנות הם העבודה והקשר לפניו ובזה מתקיים "ונועדתי לכם שמה", ואתי שפיר שעיקר העבודה נקבעה ע"ש אהל מועד כדלקמן, שהקרבנות מכלל ענין האהל מועד.

ב. בזה יתיישב שלראשונה בענין עבודת המנורה בשמן זית, נקרא המשכן אהל מועד (אג), ואח"כ בענין עשיית הבגדים שבהם יעבדו נאמר "בבאם אל אהל מועד" (שמות כח, מג), וכן בכל עשיית קרבנות המילואים נקרא בשם אהל מועד, עד אחר כפרת העגל כדלעיל (או).

ג. ולעולם עשיית הקרבנות על המזבח אשר פתח אהל מועד (עי' גא), וכל מעשה הקרבנות ואכילתם בפתח אהל מועד [מלבד פ"א שהובא לעיל (איא)], ואף הוא ככפל לשון אחר שהוזכר אהל מועד], וכיור לעולם בין אהל מועד ובין המזבח, ואף בספר הקרבנות - חומש ויקרא, לא נזכר אלא אהל מועד, מלבד ב"פ כדלעיל (איא).

ד. ויש להוסיף, דממשות הבית נקרא בשם 'משכן', וקרשים לעולם נקראו 'קרשי המשכן' | 14 |, וכל מקום שנזכר 'צד' | 11 | 'צלע' | 18 | 'ירך' | 16 | 'מקצעות' | 12 | או 'קרקע' | 11 |, נזכר בסמיכות למשכן ולא לאהל מועד. ולכך בתוך שנאמר "ויתן את השלחן באהל מועד" (שם מ, כב) (עי' מש"כ לקמן גא), כדי להעמיד מקומו, היה צריך ליחסו למשכן - "על ירך המשכן צפנה מחוץ לפרכת". וכן הוא אצל מנורה שם^ט.

ה. ובזה אתי שפיר מה שנקראו יתדות | 13 | וחצר | 11 | ע"ש משכן (אח ואט), ורק בויקרא שנאמר ציווי אכילת הקרבנות בחצר, הוסמך לאהל מועד | 12 |.

ו. ויש לברר מה שמצינו מסך הפתח, לפעמים מיוחס לפתח המשכן | 13 | ולפעמים לפתח האהל | 14 |.^י

ז. ובזה ידוקדק כל אשר הוזכר בפרשת פקודי, א. כל משכן הוזכר אצל עשיית הבנין וממשותו. ב. כל אהל הוזכר אצל עבודה, כנ"ל. ג. מסך הפתח יוחס אל המשכן, מלבד פ"א

ט). ואף שמצינו יחוס לאהל, בהזכרת חניית משה ואהרן: "והחנים לפני המשכן קדמה, לפני אהל מועד מזרחה, משה ואהרן ובניו" (במדבר ג, לח), אף הוא ככפל לשון אחר שהוזכר משכן.

י). פ' תרומה - מסך לפתח האהל. ויקהל - מסך הפתח לפתח המשכן. מסך לפתח האהל. פקודי - מסך פתח האהל. מסך הפתח למשכן. מסך הפתח למשכן. נשא - מסך פתח אהל מועד.

(עי' הערה י'). ד. עוד מצינו שנקרא בשם משכן אהל מועד.

ה. צריך לברר מה שמצינו פעיעקב "עבודת אהל מועד" ופעמים "עבודת המשכן"^{יא}.



ג.

בין משכן לאהל; חילוקי מקומות

א. בפרשת פקודי מצינו חילוק מקומות להדיא בין משכן לאהל, מקום הארון יחד בשם משכן, ומקום הכלים (שלחן מנורה ומזבח הזהב) יחד בשם אהל מועד: "ויבא את הארון אל המשכן" וכו', "ויתן את השלחן באהל מועד, וישם את המנרה באהל מועד, וישם את מזבח הזהב באהל מועד. ואת מזבח העלה שם פתח משכן אהל מועד" וגו', "וישם את הכיור בין אהל מועד ובין המזבח" וגו' (שם מ, כא-ל). נמצא כל כלי עבודה ביחס לאהל מועד וארון שהוא עדות קבוע ביחס למשכן.

ועוד מצינו חילוק שמות בין מקום הארון למקום שאר כלים:

ב. בפ' תרומה מבואר שמקום הארון נקרא קדש הקדשים ומקום השלחן והמנורה קדש: "והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים: ונתת את הכפרת על ארון העדת בקדש הקדשים" (שם כו, לג).

ומה שנאמר בקרח "בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אתו קדש יהיה לך" (במדבר יח, י), רש"י פי': באהל מועד (וצ"ל שאינו קה"ק שבפ' תרומה, אלא מקום הקדוש משאר מקומות). ורמב"ן

יא. ואלו מקומותיהם (ב' הראשונים - בעשיית המשכן, השלישי - בכלי הקודש שבהם עובדים לפני ה', והשאר - בעבודת הלויים ומשמרתם).

"ולקחת את כסף הכיפורים וכו' ונתת אתו על עבדת אהל מועד" (שמות ל, טז). "ותכל כל עבדת משכן אהל מועד" (לט, לב). "ואת כל כלי עבדת משכן אהל מועד" (לט, מ). "לעבד את עבדת המשכן" (במדבר ג, ז). "לעבד את עבדת המשכן". (ג, ח). "לעבד את עבדת אהל מועד" (ד, ל). "לעבד את עבדת אהל מועד" (ז, ה). "לצבא צבא בעבדת אהל מועד" (ח, כד). "לעבד את עבדת משכן" ה' (ט, ט). "משמרת אהל מועד לכל עבדת האהל" (יח, ד). "לעבד את עבדת אהל מועד" (יח, ו). "עבדתם אשר הם עבדים את עבדת אהל מועד" (יח, כא). "ועבד הלוי הוא את עבדת אהל מועד" (יח, כג). "נתונים לכל עבודת משכן בית האלקים" (דה"א ו, לג).

פירשו: בקדושת קדשי קדשים.

ג. ב' אחרי^(ב) נקרא מקום הארון כקדש "ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת" (ויקרא טז, ב), וביחס לזה מקום השלחן מתואר כאהל מועד, "וכפר על הקדש... וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם" (שם טז), וכן עוד ג' פעמים אותה השוואה בפרשה, ובסוף "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד" (שם לג).

ד. ב' במדבר: "זאת עבדת בני קהת באהל מועד קדש הקדשים: ובא אהרן ובניו בנסע המחנה והורדו את פרכת המסך וכסו בה את ארון העדת" וכו' (במדבר ד, ד-ה). ואח"כ: "וכלה אהרן ובניו לכסת את הקדש ואת כל כלי הקדש בנסע המחנה ואחרי כן יבאו בני קהת לשאת ולא יגעו אל הקדש ומתו אלה משא בני קהת באהל מועד. ופקדת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטרת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה פקדת כל המשכן וכל אשר בו בקדש ובכליו. וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. אל תכריתו את שבט משפחת הקהתי מתוך הלויים. וזאת עשו להם וחיו ולא ימתו בגשתם את קדש הקדשים אהרן ובניו יבאו ושמו אותם איש איש על עבדתו ואל משאו. ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו" (שם טו-כ).

ה. כלומר, בתחילה כלל בשם אהל מועד את קדש הקדשים, ובהמשך כלל את כל הכלים בשם כלי הקדש ולבסוף סיים "ולא ימתו בגשתם את קדש הקדשים", משמע שכל כלי הקדש נכללים בשם 'קדש הקדשים' כפי שהוא בפתיחה, א"כ בינתיים לא האריך וקראו בקיצור לשון קדש. ואולי היה אפשר לפרש שבשם קה"ק נקרא רק מקום הארון כפי שהוא בפרשת תרומה והפסוק שבראש הפרשה יתפרש כדלהלן: "באהל מועד ובקדש הקדשים", כלומר שם אהל מועד מלבד קוה"ק, ובסיפא דפרשה פירש שאין חיוב מיתה אלא בכניסה לקה"ק, ובאמת אף כל הכלים על אהרן ובניו להכנינם למסע, וע"ז נאמר "כבלע את הקדש", שבשם קדש כלל בו

(יב). פרשת אחרי. ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת .. בזאת יבא אהרן אל הקדש ... והזה אתו על הכפרת ולפני הכפרת: וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם: וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש עד צאתו וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל: ויצא אל המזבח אשר לפני ה' וכפר עליו ... וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל: וכלה מכפר את הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח והקריב ... ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבאו אל הקדש והניחם שם: .. ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת אשר הובא את דמם לכפר בקדש יוציא אל מחוץ למחנה ... וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח וכפר ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר.

הארון והכלים, וצל"ע^{יג}.



ד.

אהל מועד

א. מצינו ג' דרגות של מקומות שנקראו בשם אהל מועד. א. כל הבית. ב. מקום הכלים. ג. מקום הארון.

א. כל הבית:

- "וקדשתי את אהל מועד ואת המזבח ואת אהרן ואת בניו אקדש לכהן לי" (שמות כט, מד).
- "ונתת אתו על עבדת אהל מועד" (שם ל, טז) [בפשטות אינו לעבודת מקום פרטי].
- "ומשחת בו את אהל מועד ואת ארון העדת: ואת השלחן ואת כל כליו" וגו' (שם כו-כו).
- "את אהל מועד ואת הארן לעדת" (שם לא, ז).
- "ומשמרת בני גרשון באהל מועד המשכן והאהל מכסהו ומסך פתח אהל. מועד" (במדבר ד, כח).

ב. מקום הכלים:

- "באהל מועד מחוץ לפרכת אשר על העדת" (שמות כז, כא).
- "בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש" (שם כח, מג [אין הדרך

יג). עוד צל"ע בשינוי הלשון בפ' בהעלותך: "והורד המשכן ונסעו בני גרשון ובני מררי נשאי המשכן: ונסע דגל מחנה ראובן לצבאתם ועל צבאו אליצור בן שדיאור: ועל צבא מטה בני שמעון שלמיאל בן צורי שדי: ועל צבא מטה בני גד אליסף בן דעואל: ונסעו הקהתים נשאי המקדש והקימו את המשכן עד באם".

להכנס לקה"ק, אלא למקום הכלים].

- "וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר" (ויקרא טז, לג).
- וכן כל 'פתח אהל מועד' או 'לפני אהל מועד', אפשר שהוא פרטי על מקום הכלים].

ג. מקום הארון:

- "והנחתם באהל מועד לפני העדות אשר אועד לכם שמה" (במדבר יז, יט).

ב. ובכל מקום שנקרא בשם אהל סתם, לעולם הוא אחר שנקרא קודם לכן בפרשה בשם אהל מועד^{יד}.

ג. אהל מועד, כמבואר לעיל, ענינו מקום התועדות וקשר עם ה'. ולפי"ז מבואר מה שנקרא אוהל שנטה משה מחוץ למחנה בשם אוהל מועד (א), כמו שפירש הכתוב "ומשה יקח את

יד). ובכל מקום שנקרא בשם אהל סתם, לעולם הוא אחר שנקרא קודם לכן בפרשה בשם אהל מועד.

א. "את אהל מועד ואת הארון לעדת ואת הכפרת אשר עליו ואת כלי האהל" (שמות לא, ז). ב. ויביאו את המשכן אל משה את האהל ואת כל כליו קרסיו קרשיו בריחו ועמדיו ואדניו" (לט לג). [כאן אפשר שפירושו אהל המאהיל על המשכן, כפי שנתפרש בציווי הראשון "יריעת עזים לאהל על המשכן" אע"פ שבבמדבר (ד, כה) נאמר על יריעות אלו אהל מועד "ונשאו את יריעת המשכן ואת אהל מועד מכסהו ומכסה התחש"]. ג. "וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן לאהל העדת ובערב יהיה על המשכן כמראה אש עד בקר: כן יהיה תמיד הענן יכסנו ומראה אש לילה. ולפי העלות הענן מעל האהל ואחרי כן יסעו בני ישראל ובמקום אשר ישכן שם הענן שם יחנו בני ישראל" (במדבר ט, טו). ד. "ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו ולקחת אתם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך. וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך. ויצא משה וידבר אל העם את דברי ה' ויאסף שבעים איש מזקני העם ויעמד אתם סביבת האהל. וירד ה' בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים ויהי כנוח עליהם הרוח ויתנבאו ולא יספו. וישארו שני אנשים במחנה שם האחד אלדד ושם השני מידד ותנח עליהם הרוח והמה בכתבים ולא יצאו האהלה ויתנבאו במחנה" (יא, טז). ה. "ויאמר ה' פתאם אל משה ואל אהרן ואל מרים צאו שלשתכם אל אהל מועד ויצאו שלשתם. וירד ה' בעמוד ענן ויעמד פתח האהל ויקרא אהרן ומרים ויצאו שניהם. ויאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידת ותמנת ה' ביט ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה: ויחר אף ה' במ וילך: והענן סר מעל האהל והנה מרים מצרעת כשגל ויפן אהרן אל מרים והנה מצרעת" (יב, ד). ו. "וגם את אחיך מטה לוי שבט אביך הקרב אתך וילוו עליך וישרתוך ואתה ובניך אתך לפני אהל העדת. ושמו משמרתך ומשמרת כל האהל אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימתו גם הם גם אתם. ונלוו עליך ושמו את משמרת אהל מועד לכל עבדת האהל וזר לא יקרבו אליכם" (יח, ב). ז. "ויאמר ה' אל משה הן קרבו ימך למות קרא את יהושע והתיצבו באהל מועד ואצונו וילך משה ויהושע ויתיצבו באהל מועד. וירא ה' באהל בעמוד ענן ויעמד עמוד הענן על פתח האהל" (דברים לא, יד).

האהל וכו' וקרא לו אהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה" (שמות לג, ז). כלומר, שם אפשר למלא דרישת ה', לשמוע דברי אלוקים חיים מפי משה.

והיינו, שמקום משכן התורה ראוי להקרא בשם קבוע כ'משכן', אבל מקום שבו לומדים ציווי ה', ובזה 'מתועד' עם דבר ה', ראוי להקרא בשם 'אהל מועד'.

ד. ומצינו אף ש'משכן של תורה' שבמקרא - נדרש בחז"ל בתיבת אהל:

"ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה" (שמות לג, ז). רש"י: "וקרא לו. והיה קורא לו אהל מועד, הוא בית ועד למבקשי תורה". וישכן באהלי שם. איש תם יושב אהלים. ויששכר באהליך. יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל. אמר לו הקדוש ברוך הוא יהושע כל כך חביבין עליך דברי תורה לא ימוש ספר התורה הזה מפידך. אדם כי ימות באהל. שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה. מה טובו אהליך יעקב משכנתך ישראל. מה טובו אהל שילה ובית עולמים בישובן, שמקריבין בהן קרבנות לכפר עליכם. משכנתך. אף כשהן חרבין, לפי שהן משכון עליהן וחרבנן כפרה על הנפשות (הושע יב, י). ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים עד אושיבך באהלים כימי מועד. עוד אושיבך באהלים. אכרית מתוכך סוחר מרמה ואושיבך באהלים אעמיד מתוכך תלמידים עוסקי' בתורה. כימי מועד. כימי מועד הראשון שהיה יעקב איש תם יושב אוהלים. ענינו שאין תורה מתקימת בבית אלא באהל, ולעתיד לבוא 'ועל לבם אכתבנה'.



ה.

מקום התועדות ה' עם משה

א. נאמר בקרא "ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדת באהל מועד אשר אועד לך" (שמות ל, לו).

ב. אמנם "לפני העדו" שנאמר בעוד ב' מקומות במקרא היינו בקודש הקדשים במקום הארון:

האוצר ♦ אדר ה'תשע"ז

א. אצל צנצנת המן: "ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר מן והנח אתו לפני ה' למשמרת לדרתיכם. כאשר צוה ה' אל משה ויניח אהרן לפני העדת למשמרת" (שם טז, לג-לד). כן משמע מקרא, וכן משמע ממדרש^{טו}.

ב. אצל מטות הנשיאים. "והנחתם באהל מועד לפני העדות אשר אועד לכם שמה. וינח משה את המטות לפני ה' באהל העדת. ויהי ממחרת ויבא משה אל אהל העדות והנה פרח מטה אהרן לבית לוי ויצא פרח ויצץ ויצץ ויגמל שקדים. ויצא משה את כל המטות מלפני ה' אל כל בני ישראל ויראו ויקחו איש מטהו. ויאמר ה' אל משה השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות" (במדבר יז, יט-כה). וכאן לא משמע לפרש "אהל מועד לפני העדות" (שבציווי) ו"אהל העדות" (שבקיום) שלא על מקום הארון, ואף אונקלוס פי' "משכנא דסהדותא", וכך משמע ממדרש שבהוריות^{טז} ומ"מ פורש "שאהל מועד לפני העדות" הוא ע"ש "אשר אועד לכם שמה" א"כ מקום הוועד היה באהל מועד, ולא בקודש.

ג. אך מקרא דלעיל "באהל מועד אשר אועד לך שמה" משמע דמקום הוועד הוא במקום השלחן והמנורה (דבהכרח הקטורת על מזבח הזהב היה), ואפשר לפרש שנקרא שמו אהל מועד על שם מקומו של משה, שם נעשה הוועד, אע"פ שהדיבור יוצא מבין הכרובים. ומאידך הא דכתיב (לעיל מיניה ל, ו) על מזבח הזהב "ונתתה אתו לפני הפרכת אשר על ארן העדת לפני הכפרת אשר על העדת אשר אועד לך שמה", סיפא דקרא "אשר אועד לך שמה" יכל להתפרש לב' אופנים, אם על ארון העדת או על מקום נתינת המזבח, ולפי האמור (ל, לו), יתפרש על מקום מזבח.

ד. וקצת משמע כן מהא דכתיב "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארן העדת מבין שני הכרובים וידבר אליו" (במדבר ז, פט), וכן איתא להדיא בפסיקתא (ספרי קסב): "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו. יכול מאהל מועד ממש ת"ל ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל וגו' ומה ת"ל מאהל מועד מגיד הכתוב שהיה משה נכנס ועומד באהל מועד והקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים ומשה היה שומע את

טו. "ותן שמה - תניא, משנגנו ארון נגנו צנצנת המן, דאיתא שמה שמה מארון כתיב הכא ותן שמה וכתוב בארון (שמות ל) אועד לך שמה, מה ארון נגנו אף צנצנת נגנו" (יומא נב:).

טז. "לפני העדות למשמרת - תניא, משנגנו ארון נגנו צנצנת המן ומקלו של אהרן מנה"מ אמר ר' אלעזר איתא משמרת משמרת מצנצנת המן" (הוריות יב:).

הקול מדבר אליו מבפנים לכך נאמר ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וגו'.

ה. אך אינו כפי התורת כהנים שהביא רמב"ן (ויקרא א,א) וז"ל: "ואחרי הקריאה בא משה באהל לפני ולפנים כמו שדרשו (תו"כ אחרי טז,א) 'אהרן בבל יבא ואין משה בבל יבא' ע"כ. ועיין רש"י שמות כט,מב. וצ"ע.

ו. ומה שנאמר פעמיים במקרא "אשר אועד לכם שמה" (שמות כט,מב; במדבר יז,יט), אולי אפשר לדרוש כדלעיל (בא) דקאי אקרבנות שמקריבין לפניו ישראל, א"נ לכם – בשבילכם, ובמדרש: "לכם בזכותכם"י, לא עיינתי.



ו.

ארון העדות

ארון שבו לוחות העדות נקרא בכמה שמות:

א. בתחילה נקרא שמו ארון סתם.

ב. אח"כ ארון העדות^ט (נזכר בלשון זה בשמות 19 | במדבר 21 | וביהושע 11 |).

ג. ארון ברית ה' (במדבר והלאה 127 |).

ד. ארון ברית ה' אלקיכם (סוף דברים 11 | ע"י משה, ובתחילת יהושע 11 | ע"י הכהנים).

יז). וכן הוא ברש"י שמות פרק כה: "מעל הכפורת - ובמקום אחר הוא אומר מאהל מועד לאמר, זה המשכן מחוץ לפרכת, נמצאו שני כתובים מכחישים זה את זה, בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם ובבא משה אל אהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת וגו', משה היה נכנס למשכן וכיון שבא בתוך הפתח, קול יורד מן השמים לבין הכרובים, ומשם יוצא ונשמע למשה באהל מועד". ובאבן עזרא שם: "ונועדתי לא אבין איך יכחיש זה הפסוק, פסוק 'וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר' (ויקרא א,א), כי אהל מועד שם כולל את המשכן ואת כל אשר בו, ואין צורך למכריע".

יח). ובאבן עזרא שמות כט: "הנה פי' טעם למה נקרא אוהל מועד. לכם. לישראל, וככה קריאת העדה. לדבר אליך לבדך שם, ויפת אמר אשר אועד לכם, למשה ולאחרון לפעמים. ורמזו לדבר אליך למשה תמיד. ועדותו ונועדתי שמה לבני ישראל. משמע דלאב"ע מועד לכם, היינו בקריאת העדה להתאסף שם". וכן פי' במדבר (טז, ב) "קראי מועד - שהיו נקראים אל אהל מועד".

יט). ומצינו נקרא סתם בלשון עדות: "ויניחחו לפני העדת" (שמות טז, לד).

ה. ארון הברית (ביהושע בלבד |11|).

ו. ארון ה' (מיהושע והלאה |137|).

ז. ארון בית האלקים (שופטים |11| שמואל |11| ובד"ה |12|).

ח. ארון האלקים (בשמואל בלבד |144|).

ט. ארון אד' ה', ארון ברית אד' (במלכים אצל שלמה |11|).

י. ארון הקדש (בד"ה אצל יאשיהו |11|).

הרי שבכל ספר נקרא בשם נוסף, וראוי לפרש דבר דבר על אופנו^כ.



(כ). עוד יש להעיר:

א. בויקרא לא נזכר אלא פעם אחת (טז, ב) חסר "ארן".

ב. בשופטים לא נזכר אלא פעם אחת (כ, כז) "ארון ברית האלקים".

ג. כשנטלוהו ממקומו, נקרא בשם "נורא".

ביהושע (ג, יא), כשעברו הירדן: "הנה ארון הברית אדון כל הארץ עבר לפניכם בירדן".

בשמואל (א' ד, ד), כשלקחוהו למלחמה: "וישאו משם את ארון ברית ה' צבאות ישב הכרבים".

בשמואל (ב' ו, ב), כשהעלהו דוד: "להעלות משם את ארון האלהים אשר נקרא שם שם ה' צבקות ישב הכרבים עליו".

וכע"ז, בדה"י (א' יג, ו): "להעלות משם את ארון האלהים ה' יושב הכרובים אשר נקרא שם".

האוצר ♦ אדר ה'תשע"ז