

הערות וביאורים

♦ בספר 'משנה תורה' להרמב"ם ♦

שנכתבו בהמשך לקיום התקנה הק' של
כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע
בידי החתן דב בעריש שיחי' רוטנברג



תשורה משמחת הנישואין של

דב בעריש ושרה

רוטנברג

י' סיון ה'תשפ"ב

פתח דבר

לרגל שמחת חתונת צאצאינו, מוגשת בזה תשורה - ליקוט 'הערות וביאורים' פרי עטו של החתן שיחי', שעלו ונקבצו במהלך קיום תקנות הקודש של כ"ק אדמו"ר ללמוד בכל יום שלושה פרקים בספר 'משנה תורה' להרמב"ם, ובאופן פרטי - ללמוד בכל יום הלכה אחת (לפחות) בעיון ועל-דרך הפלפול.

כמו כן - כפי שיראה המעיין - רבות מן ההערות המובאות כאן מיוסדות על שיחות קודש כ"ק אדמו"ר, ומוסיפות בהן ביאור והסברה.

"ישראל דומין ללבנה" אשר "פעמים בא בארוכה ופעמים בקצרה", וכן ההערות שבליקוט זה - חלקן ביאור קצר לכמה מילים ספורות בדברי הרמב"ם, וחלקן פלפול ארוך לבאר שיטתו בכמה מקומות, או מחלוקות עם הראב"ד ושאר גדולי הראשונים.

מטרתו העיקרית של הליקוט - לעורר ולעודד הוספה בקיום תקנות הק' של כ"ק אדמו"ר בלימוד הרמב"ם כדבעי מידי יום ביומו, וכתיבת הערות וביאורים בכל חלקי התורה ופירסומם.

ויהי רצון שקיום תקנות אלו - בתוך שאר הוראותיו הקדושות ומבצעי הקודש - יזרוזו את שלימות וגמר הנישואין דהקב"ה וכנסת ישראל, בביאת משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה, תיכף ומיד ממש.

משפחות
רוטנברג - שארפשטיין

י' סיון ה'תשפ"ב
גרייט-נק, ניו יורק

תוכן ענינים:

- | | | | |
|---------|------------------------|---------|-----------------------|
| 30..... | הלכות שביתת יום טוב | 7..... | הקדמת הרמב"ם |
| | פרק א' הלכה ב' | | |
| 32..... | הלכות שופר וסוכה ולולב | 9..... | הלכות תלמוד תורה |
| | פרק ב' הלכה ו' | | פרק א' הלכה ג' |
| 35..... | הלכות שופר וסוכה ולולב | 12..... | הלכות עבודה זרה |
| | פרק ד' הלכה ז' | | פרק א' הלכה ג' |
| 37..... | הלכות גירושין | 14..... | הלכות תשובה |
| | פרק י' הלכה י"ט | | פרק ג' הלכה ד' |
| 39..... | הלכות יבום וחליצה | 16..... | הלכות תשובה |
| | פרק א' הלכה ד' | | פרק ו' הלכה ג' |
| 44..... | הלכות איסורי ביאה | 18..... | הלכות תפילה |
| | פרק י"ד הלכה י"ח | | פרק י"א הלכות י"ב-י"ג |
| 47..... | הלכות איסורי ביאה | 21..... | הלכות שבת |
| | פרק ט"ו הלכה ב' | | פרק ג' הלכה ט' |
| 51..... | הלכות איסורי ביאה | 23..... | הלכות שבת |
| | פרק י"ח הלכה י"ג | | פרק ו' הלכה א' |
| 56..... | הלכות מאכלות אסורות | 25..... | הלכות שביתת עשור |
| | פרק ח' הלכה ט"ז | | פרק א' הלכה ו' |
| 58..... | הלכות נזירות | 27..... | הלכות שביתת עשור |
| | פרק ה' הלכה י' | | פרק ב' הלכה ה' |

77.....	הלכות מלוה ולוה פרק י"א הלכה א'	60.....	הלכות נזירות פרק ז' הלכה ט"ז
80.....	הלכות נחלות פרק ו' הלכה ט'	61.....	הלכות בית הבחירה פרק ה' הלכה א'
81.....	הלכות סנהדרין פרק י"א הלכה ג'	63.....	הלכות בית הבחירה פרק ה' הלכה י"ז
82.....	הלכות עדות פרק י"ג הלכה ט"ז	67.....	הלכות כלי המקדש פרק א' הלכה י'
83.....	הלכות ממרים פרק ב' הלכה ב'	70.....	הלכות ביאת המקדש פרק ג' הלכה י"ט
86.....	הלכות ממרים פרק ד' הלכה ב'	71.....	הלכות מעשה הקרבנות פרק י"ב הלכה ט"ז
87.....	הלכות ממרים פרק ז' הלכה ב'	73.....	הלכות קרבן פסח פרק ו' הלכה ב'
90.....	הלכות מלכים פרק ט' הלכה י"ד	75.....	הלכות שבירות פרק י"ג הלכה ג'

הקדמת הרמב"ם

כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו שנאמר "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה" תורה זו תורה שבכתב ומצוה זו פירושה, וצונו לעשות התורה על פי המצוה ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה... וליהושע שהוא תלמידו של משה רבנו מסר תורה שבעל פה וצוהו עליה וכן יהושע כל ימי חייו לימד על פה חקנים רבים קבלו מיהושע וקבל עלי מן הזקנים ומפינחס ושמואל קבל מעלי ובית דינו ודוד קבל משמואל ובית דינו:

המקבל - הן במשנה דריש אבות' והן בהקדמת הרמב"ם² - לחילוק שבין 'נותן' ו'מקבל'. והיינו שבהדגשת חילוק זה מתבטאת העובדה שהתורה כלולה משני הגדרים גם יחד, גדר 'נותן' התורה (הקב"ה) וגדר 'מקבלי' התורה (בני ישראל).³

אלא שבשני המקומות כ"ק אדמו"ר מסביר באופן שונה את האופן בו משתקף הבדל זה: בהסברת דברי הרמב"ם מבאר שהחילוק הוא בין מסירת תורה שבכתב (שבה העיקר הוא גדר ה'נותן', וניתנה כולה על ידי משה) וקבלת תורה שבעל פה (שבה העיקר הוא גדר ה'מקבל', והועברה במסורה מדור לדור מבית דין לבית דין). ואילו בהסברת המשנה מבאר שהיות ומסכת אבות היא 'מילי דחסידותא' שהוא גדר דלפנים משורת הדין שישאל מקבלים על עצמם (גדר ה'מקבל') לכן התחלתה היא ב"משה קיבל תורה" ולא "הקב"ה נתן תורה למשה".

הנה לגבי משה רבנו - שהוא הדור הראשון במסורת התורה - מדייק הרמב"ם לכתוב שהוא מסר את התורה ליהושע, אך בכל שאר הדורות שלאחר מכן מדייק שהדור הבא קיבל את התורה מהדור שלפניו. היינו שבתחילה מייחס את העברת המסורה לדור המוסר, ובשאר הדורות לדור המקבל.

ואכן גם בריש מסכת אבות מצינו שהמשנה מדייקת לייחס את העברת המסורה בשני אופנים אלו - אמנם בסדר הפוך בדייק - לגבי העברת התורה בפעם הראשונה (מהקב"ה למשה) כותבת ש"משה קיבל תורה מסיני" ומייחסת את המסורה אל המקבל, ובכל הדורות הבאים מייחסת את המסורה לדור המוסר - "ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסורה לאנשי כנסת הגדולה".

ויש לומר שמדברי כ"ק אדמו"ר ניתן להבין את טעם החילוק:

דהנה בלקוטי שיחות כ"ק אדמו"ר מקשר את החילוק שבין הייחוס לדור המוסר או

1. חלק י"ז עמוד 396.

2. חלק ל' עמוד 12.

3. וכפי שמובאות שם (ובמקומות נוספים בלקוטי שיחות) דוגמאות לעניינים ודינים בתורה הנובעים משני גדרים אלו.

וזהו אם כן טעם החילוק - במסכת אבות
כוונת ההדגשה היא שמצד ובעיני 'מילי
דחסידותא' גם גדר ה'נותן' שבתורה מיוסד על
גדר ה'מקבל' שהוא הוא יסוד 'מילי דחסידותא'.
מה שאין כן הרמב"ם שבא להדגיש (כדבריו
בריש ההקדמה) שגם התורה שבעל פה ניתנה
מהקב"ה יחד עם תורה שבכתב, מייחס את

סדר המסורה באופן שמבטא את העובדה שגם
גדר ה'מקבל' שבמצוות - תורה שבעל פה -
מיוסד סוף סוף (ממש כמו התורה שבכתב) על
כך שהקב"ה (על ידי משה רבנו) נתן ומסר לנו
את התורה - גדר ה'נותן'.

הלכות תלמוד תורה

פרק א' הלכה ג'

והיב לשכור מלמד לבנו ללמדו ואינו חייב ללמד בן חבירו אלא בחינם. מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד.

ולאחר מכן מסיק דקשה לפרש שכל החיוב דלימוד הוא בשביל המעשה מכמה סיבות (עיי"ש), ולכן מפרש כוונת הכסף משנה באופן אחר - "שזוהי ראייה בדרך כ"ש וק"ו, דכיון שמצינו בכל מקום שהתלמוד קודם (ויותר חשוב) מענין המעשה. . א"כ, מי שחייב במעשה, כ"ש וק"ו שחייב בתלמוד (שיותר חשוב וקודם למעשה בכל מקום)".

ובהערה⁴: להעיר מפירוש נמוקי מהרא"י על הרמב"ם כאן דתלמוד קודם למעשה היינו "דקודם בזמן". וראה גם לחם יהודה לרמב"ם כאן.

וצריך להבין מהי כוונת כ"ק אדמו"ר בהערה זו, ומהי השייכות בין המבואר בשיחה שכוונת הרמב"ם היא להביא 'ראיה בדרך כל שכן' ולא כטעם לחובת הלימוד - לבין פירוש הנמוקי מהרא"י שהכוונה לקדימה בזמן (ועד"ז הוא בלחם יהודה - ראה לקמן)?

ויש לבאר כוונת כ"ק אדמו"ר בדרך אפשר, ועל פי זה יתווסף ביאור בכללות ההוה אמינא

הצמח צדק¹ מעיר שמהלשון 'כשיכיר' (ולא - 'כשיגדיל') משמע דלדעת הרמב"ם "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא".

והנה בלקוטי שיחות² עומד כ"ק אדמו"ר על כוונת הרמב"ם בסיום הלכה זו 'וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה³ ואין המעשה מביא לידי תלמוד', ומביא את לשון הכסף משנה בפירוש הדברים - "מאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא ללמוד".

בתחילה מבאר כדמשמע מפשטות לשונו, שלפי הרמב"ם מטרת הלימוד היא העשייה (מעשה המצוות), ובלשונו הק' "יסוד חיוב הלימוד הוא משום שמביא לידי מעשה".

1. פס"ד - חידושים על הרמב"ם בתחילתו. הובא (ונתפרש) בלקו"ש חי"ז דלקמן הערה 9.
2. חלק ל"ז עמוד 18-19.

3. ולחידושי: לכאורה בהמשך לזה באה ההלכה שלאחר מכן (ה"ד): היה הוא ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו - דיש לומר שהוא מפני "שהתלמוד מביא לידי מעשה" וכאשר הוא ילמד זה יביא אותו לדאוג שגם בנו ילמד. משא"כ אם רק ידאג ללימוד עבור בנו הוא עצמו ישאר ללא לימוד, שהרי "אין המעשה (שדואג שבנו ילמד) מביא לידי תלמוד".

4. 23* (שמקומה בסוף הביאור דקאי למסקנא).

והמסקנא, דמתאימים להוה אמינא ומסקנא בנושא אחר בשיחות רבינו.

במקום אחר בלקוטי שיחות⁶ עומד רבינו על הקושיא: מדוע לא מצינו חיוב על הקטן מן התורה להכין עצמו לקיום המצוות כשיגדיל?

ומבאר כ"ק אדמו"ר בשני אופנים:

בתחילה מבאר שאכן ישנו חיוב כזה, כי עצם החיוב לקיים מצוות כשיגדיל כולל בתוכו את החיוב להתכונן לקיום המצווה בשעתה (על דרך שהחיוב לפעולת הנחת התפילין, הוא עצמו מחייב השגת תפילין כשרות ולימוד אופן הנחתן קודם לכן).

ולכאורה על פי אופן זה היה אפשר לבאר בפשטות את לשון הרמב"ם הנ"ל:

הנהגה הובא לעיל מהצמח צדק שפירוש "כשיכיר" הוא עוד בקטנותו טרם הגדיל, ולפי זה ניתן לומר שכונת הרמב"ם בסיום ההלכה היא לבאר פרט זה גופא - מדוע חל החיוב כבר בקטנותו - שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא למעשה, ויש להקדים (מדאורייתא) הלימוד בזמן קטנותו כדי שיגיע מוכן לקיום המצוות תיכף כשיגדיל.

ואם כן הוה דברי הרמב"ם ממש כמבואר בשיחה.

אך בהמשך השיחה מקשה כ"ק אדמו"ר דלפי הנ"ל כלל לא מובן מה שלא הוזכרה בפוסקים חובה דאורייתא זו, ומפני זה מבאר (להיפך) דבאמת - מצד ענין זה גופא - אינו עובר על כל המצוות עד לאחר זמן ההכנה ("אם מצד טבע הדברים נחוץ זמן של לימוד והכנה"), ובזמן שבין בר המצווה ועד היכולת המלאה לקיום המצוות אין הוא אפילו בגדר

אנוס דרחמנא פטרי' אלא לא עובר כלל על המצווה.

ועל פי הנ"ל קשה על השיחה בשתיים:

(א) דחיית כ"ק אדמו"ר דלא מצינו כן בשום פוסק - הרי מצינו לפרש דהם גופא דברי הרמב"ם?

(ב) בשיחה אחרת⁶ מובא (ומבואר באריכות) ביאור הצמח צדק לחיוב הקטן בתלמוד תורה - משום שהוא הוי החפצא של חיוב האב ללמד בנו הקטן יש ללימודו גדר של חיוב מדאורייתא, וכשלא לימדו אביו נשאר חיוב זה שמן התורה (עיי"ש).

ואם כן מהי בכלל ההוה אמינא לומר כאופן הא' - הרי מהצמח צדק מוכח דצריכים ביאור לשיטת הרמב"ם ואין זה מפורש בדבריו?

אמנם במה דברים אמורים שיש לפרש כן בדברי הרמב"ם - דווקא אם כוונת דבריו היא בתור טעם (דאז יש לומר שהוא טעם להקדמת הלימוד כבר 'כשיכיר'), אך אם זו 'ראיה בדרך כל שכן' הרי שאין כלל לפרש כן בדברי הרמב"ם.

ונראה דזו כוונת רבינו בהערה, המובאת בסיום הדברים (לאחר ההוה אמינא וגם המסקנא), "להעיר" דרק לפי ההוה אמינא שייך "(מ)פירוש נמוקי מהרא"י על הרמב"ם כאן דתלמוד קודם למעשה הוא "קודם בזמן" - ממש כמבואר בשיחה השניה שמשום חובת הקיום יש להקדים את הלימוד, ואז קשה כנ"ל מדברי הצמח צדק דמוכח לא כן, מה שאין כן לפי המסקנא אין אפשרות לומר כן.

ועל פי זה יוצא דשני האופנים שבשיחה השניה מתאימים לשני האופנים שבשיחה כאן - לפי אופן הא' שם אפשר לפרש את כוונת

5. חלק ל"ה עמוד 61 ואילך.

6. לקוטי שיחות חלק י"ז עמוד 238.

הרמב"ם כבהוה אמינא כאן (ושני האופנים נדחו), ולפי אופן הב' בשיחה שם (שהוא המסקנא) מוכרחים לפרש כוונת הרמב"ם כפי המסקנא בשיחה כאן.

ומסיים כ"ק אדמו"ר בהערה "וראה גם לחם יהודה לרמב"ם כאן", ששם מפורש ממש כדברים האלה, וזה לשונו:

היה מקום לומר דחייב זה שהזכיר רבינו היינו קודם שיבוא לכלל מצות דמשעה שיכיר מעצמו חייב בלימוד וזה שדקדק בלשונו וכתב כשיכיר ולא כתב כשיגדיל . . . ומוכרח לומר דהא להקדים החיוב כשיכיר ומהסברא מהא

דקי"ל שהתלמוד קודם למעשה וא"כ צריך להקדים הלימוד כדי שכשיבוא לזמן המעשה יודע מה הוא עושה (וזה כפי שהיה אפשר לפרש על פי אופן הא' בשיחה שם, אך דוחה) מיהו בגמ' אין רמז לזה וחידוש כי האי הוה להו לפרושי (ממש כקושיית כ"ק אדמו"ר שם) . (ומסיק) ומביא עוד רבינו ראייה מהתלמוד דקודם למעשה וכדברי הכ"מ (ממש כמסקנת כ"ק אדמו"ר בשיחה כאן) וק"ל.

והוי ממש ככל הדברים שנתבארו לעיל בקישור שתי השיחות.

7. ורק ששם כותב דלפי המסקנא חייב בלימוד רק משיגדיל (ומבטל דיוק המשמעות ד'משיכיר'), ואילו לדין קאי דיוק זה גם למסקנא - וכפי ביאור הצמח צדק.

הלכות עבודה זרה

פרק א' הלכה ג'

כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן ולחשוב ביום ובלילה והיה תמה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נהוג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסבב אותו לפי שאי אפשר שישבב את עצמו, ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי עבודה זרה הטיפשים ואביו ואמו וכל העם עובדים עבודה זרה והוא היה עובד עמדם, ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנבונה וידע שיש שם אלו-ה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלו-ה חוץ ממנו וידע שכל העם טועים ודבר שגרם להם לטעות זה שעובדים את הכוכבים ואת הצורות עד שאבד האמת מדעתם, ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו ..

לתחילת ג' שנים - עדיין יש לבאר מנא ליה להרמב"ם שזו כוונת המדרש³ שכותב סתם "בן שלוש שנים"?

ויש לומר שהדבר מתבהר על פי דברי כ"ק אדמו"ר במקום אחר:

דהנה במדרש הובאו יחד (בתור מחלוקת) הדעה שאברהם היה בן שלוש שנים והדעה שהיה בן מ"ח שנים.

ועל הדיעה דבן מ"ח שנים כותב כ"ק אדמו"ר ברשימות⁴ וזלה"ק (ללא פיענוחים):

בן מח' הכיר אברהם (נדרים). לכאורה תחלת שנת מח', דבן צט' הי' כשנהפכה סדום, כי אז נימול, וסדום עמדה נב' שנה (שבת י:), וא"כ בשנת הפלגה שאז הכיר () ואז נתיסדה סדום (שבת שם), הי' בן מז' שלמות.

ובלקוטי שיחות¹ מביא כ"ק אדמו"ר את פירוש הכסף משנה שהרמב"ם מתכוון לומר שבהכרת אברהם היו שני שלבים - 'דבן שלוש שנים היה כשהתחיל לחשוב .. אבל כשהיה בן ארבעים השלים להכירו'.

ולאחר שמקשה מדוע לא כתב הרמב"ם בפירוש שהיה אז אברהם בגיל שלוש שנים, כותב כ"ק אדמו"ר² וזלה"ק:

אף שי"ל שרמזו במש"כ "ונגמל". ואדרבא עי"ז מוסיף ביאור (1) למה דוקא אז התחיל כו' (כי נגמל ה"ז סימן גדלות) (2) בתחלת ג' שנים (נגמל ה"ז לסוף כד חודש (גיטין עה, ב)). עכלה"ק.

ונראה להוסיף בזה, דהנה לכאורה, אף שמוכח מהלשון "נגמל" שכוונת הרמב"ם

1. חלק כ' עמוד 15.

2. בהערה 39. ופירוש זה הוא גם למסקנא, כפי שמובן מהערה 69.

3. בראשית רבה פ"ל, ח.

4. חוברת נ"ה.

לבינה" שבמשנה שם שהכוונה היא לתחילת גיל ארבעים.

והרי בלקוטי שיחות שם⁶ מסביר כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם גורס דווקא בן ארבעים ולא בן מ"ח כדי לבאר שהכרת אברהם היתה קשורה בכך שנעשה "בן ארבעים לבינה" -

וממילא מוכח שהכוונה דמאן דאמר זה היא לתחילת שנת ארבעים דווקא. וכמו כן תהיה כוונת המאן דאמר "בן שלוש שנים" שהובא יחד עימו, וכנ"ל.

[אך יש לפקפק בזה, כיוון שלגבי "בן עשרים לרדוף" מוכיח ברשימה שהכוונה היא לסיום גיל עשרים (ונשאר בצריך עיון), ולפי זה נראה שגם בכל שאר הגילאים שלאחרי זה (בן שלושים לכח כו' בן מאה כאילו מת כו') הכוונה היא לסיום השנה.

גם יש להעיר דבגמרא⁷ הובאה רק הדיעה ד"בן שלוש שנים". אך כמובן הואיל ומהמדרש נראה שהכוונה היא לתחילת גיל שלוש מסתבר שכן היא גם הכוונה בגמרא דלא לאפושזי פלוגתא]

הרי לנו דמוכח שכוונת המאן דאמר "בן מ"ח שנים" היא לתחילת שנת מ"ח. וממילא נאמר דכמו כן היא כוונת המאן דאמר (שהובא עימו בחדא מחתא, כנ"ל) "בן שלוש שנים" - לתחילת שנה השלישית.

ולפי זה היה אפשר לומר שזהו מקור הרמב"ם שאברהם התחיל לשוטט בדעתו כ"שנגמל" - בתחילת גיל שלוש שנים.

אך באמת אי אפשר לומר כן, שהרי הרמב"ם כותב (כנ"ל) ד"בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו" לפי שזו היתה גירסתו במדרש - ולא מ"ח שנים כגירסא הנפוצה (כפי שכותב כ"ק אדמו"ר בשיחה). ושוב יש להבין מנא ליה להרמב"ם שהכוונה במדרש היא לתחילת השנה דווקא?

ויש לתרץ בסגנון אחר (על דרך הנ"ל), דהנה ברשימה שם מצדד כהדעות שבגילאים הנאמרים במושנה⁵ - בן חמש למקרא בן עשר למשנה וכו' - הכוונה היא לתחילת השנה. וממילא דכן הוא גם בנוגע ל"בן ארבעים

6. עמוד 19.

7. אך ראה מה שכתבתי אופן אחר בפירוש 'צריך עיון' זה, בקובץ הערות וביאורים - אהלי תורה (גיליון א' קנג עמוד 22).

8. נדרים לב, א.

5. אבות פ"ה מכ"ב.

הלכות תשובה

פרק ג' הלכה ד'

אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה, וזכרו בראשכם אלון השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל ודיק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשתיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה. לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כאלו חציו זכאי וחציו חייב וכן כל העולם (כולו) חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד דרי הכריע עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף חובה וגרם להן השחתה עשה מצוה אחת דרי הכריע את עצמו והכריע את כל העולם כולו לכף זכות וגרם להן תשועה והצלה זה הוא שנאמר "וצדיק יסוד עולם" זה שצדיק עצמו הכריע את כל העולם כולו והצילו. ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש השנה ועד יום הכיפורים יתר מכל ימות השנה ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות דבררי תחנונים ודברי כיבושין עד שיאור היום:

והוא אמינא שבו יכולות להכריע רק זכויות ממש שיטו את הדין ואין מקום לערב בזה עניני בקשת רחמים שהקב"ה יזכה אותנו בדין בדרך צדקה - אין הדבר כן, לפי שאין מעשה בני אדם תופסים מקום אצלו יתברך ואפילו עשיית המעשים טובים עצמם היא בכוחו של הקב"ה, ועל כן זה גופא מה שהקב"ה משפיל את עצמו לדון ולזכות את האדם על ידי מעשיו הטובים הוא צדקה ויש לבקש על כך רחמים מאת הקב"ה.

ועל כן חילקם הרמב"ם לשתי בבות, ובלשון כ"ק אדמו"ר: כי הם שני ענינים נפרדים בפעולתם של ישראל לזכות בדין: בבא הא' הם הדברים שבנ"י עושים כדי להכריע כף המאזניים, ובבא הב' - התפלה והתחנונים, כי

וכבר תמהו המפרשים¹ מהי משמעות תיבת "לפיכך" - מדוע דווקא מצד הרמז שבשופר שמעורר את היהודי לשוב בתשובה עליו לראות עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב? ותירצו באופנים שונים.

ויש לומר שהדברים מבוארים על פי הסברו של כ"ק אדמו"ר² בסיום הלכה זו, שהרמב"ם חילק את המנהגים דעשרת ימי תשובה לשתי בבות ("נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים... ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו ולהתפלל") ולא כללם יחד, כדי להורות דאף שבראש השנה מדובר בדין

1. נסמנו בספר המפתח שברמב"ם הוצאת פרנקל על הלכה זו.

2. לקוטי שיחות חלק ל"ד עמוד 90 ואילך, עיי"ש.

בשביל זה גופא שדברים אלו יכריעו לכף זכות
זקוקים לרחמי הקב"ה כנ"ל. עכלה"ק.

ולפי הסבר זה מתפרשת ההלכה היטב,
ונאמר שחידוש זה עצמו של הרמב"ם נכפל
פעמיים בדבריו - ראשית (בדרך רמז ועל ידי
סדר הדברים) לגבי יסוד וסיבת הדבר ולאחר
מכן (בפירוש) בנוגע לתוצאה:

בתחילה כתב הרמב"ם אודות ה"רמז"
שבשופר להזכיר את כל אחד ואחד לעשות
תשובה.

בהמשך לזה מדגיש ומזכיר דאף על פי כן
גם בשעת הוספת הזכויות עצמה יש לזכור
שהכל הוי בעצם בדרך צדקה - ו"לפיכך (מצד
הדין עצמו דראש השנה) צריך כל אדם שיראה
עצמו . . . כאילו חציו זכאי וחציו חייב" ויזכור

שאין בזכויותיו מצד עצמן סיפק לזכותו בדין
לולא רחמיו של הקב"ה (ומצד זה עצמו עליו
גם לדעת ש) בכל ימות השנה) ביכולתו להכריע
במעשה אחד את כל העולם לחובה או לזכות,
כפי שכותב במפורש הרמב"ם).

ובסיום ההלכה מביא הרמב"ם את שני
המנהגים שבאים כתוצאה משתי גישות אלו:
מצד ה"רמז" דשופר והצורך להרבות בזכויות -
"נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים
טובים ולעסוק במצוות מראש השנה ועד יום
הכיפורים יתר מכל ימות השנה"; ומצד הצורך
לראות עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי -
"ונהגו כולם לקום בלילה בעשרת ימים אלו
ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ודברי
כיבושין עד שיאור היום".

הלכות תשובה

פרק ו' הלכה ג'

.. ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה, וכבר אמר לו דקב"ה אין אתה משלח שנאמר ואתה ועבדיך ידעתי וגו' ואולם בעבור זאת העמדתך כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע דקב"ה התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו ..

במהדורות הרמב"ם המשלבות פיסוק בדבריו הציבו את סימן השאלה בסיום הפסוק השני).

ברם, מלימוד הפסוקים בפרשת וארא (שם כתוב הפסוק השני - "ואולם בעבור זאת העמדתך") עולה לכאורה שאין ממנו שום ראיה:

"כי עתה שלחתי את ידי ואך אותך ואת עמך בדבר ותכחד מן הארץ: ואולם בעבור זאת העמדתך בעבור הראותך את כבודי ולמען ספר שמי בכל הארץ" - ופירש"י: כי עתה שלחתי את ידי. כי אילו רציתי כשהיתה ידי במקנך שהכיתים בדבר שלחתי והכיתי אותך ואת עמך עם הבהמות ותכחד מן הארץ, ואולם בעבור זאת העמדתך וגו'.

כלומר שבפסוק זה לא מדובר על כך שהקב"ה אמר לפרעה 'שלח ועשה תשובה' כי אם אדרבא - על כך שהקב"ה העמיד אותו בחיים "בעבור הראותך את כוחי", שהוא ממש תוכן תשובתו של הרמב"ם.

ועל כן נראה ברור, שראיית הרמב"ם לשאלתו היא רק מהפסוק הראשון "ואתה ועבדיך ידעתי וגו'" (ואחריו יש להציב את

הלכה זו באה כחלק מהסברו של הרמב"ם אודות היסוד' שרשות כל אדם נתונה בידו אם להיות צדיק כמשה או רשע כירבעם, ועל כן יש ליתן לו שכר על טיב בחירותיו ולהעניש אותו על הפסן - דאף שיש להקשות על יסוד זה מכמה וכמה פסוקים מהם משמע לכאורה להפך, אין זו קושיא: כאשר האדם חוטא חטא גדול או חטאים הרבה הקב"ה מעניש אותו בכך שלא יוכל לעשות תשובה אלא ימות ברשעו.

וכך לדוגמא קרה לפרעה שהקב"ה חיזק את ליבו ולא נתן לו לעשות תשובה - כעונש על מעשיו הרעים שלפני כן.

ובהמשך לזה מקשה ומתרץ הרמב"ם את המצוטט לעיל.

והנה, מקריאה שטחית של קטע זה ברמב"ם, נראה שבתור ראיה לכך ש"כבר אמר לו הקב"ה אין אתה משלח" מביא הרמב"ם שני פסוקים: (א) ואתה ועבדיך ידעתי וגו' (ב) ואולם בעבור זאת העמדתך. ובמילים "כדי להודיע לבאי העולם" מתחילה תשובתו של הרמב"ם (ולכן

1. שביאר לעיל בפ"ה ה"ב.

סימן השאלה) והפסוק השני הוא תחילת תשובתו של הרמב"ם.²

וכוונת הרמב"ם היא לומר שאכן הקב"ה בעצמו עונה לקושיא זו מיד לאחר בקשתו מפרעה 'שלח ועשה תשובה' (שמופיעה שלושה פסוקים לפני כן - 'ויאמר ה' אל משה השכם בבוקר והתיצב לפני פרעה ואמרת אליו כה אמר ה' אלוקי העברים שלח את עמי ויעבדוני') - 'ואולם בעבור זאת העמדתך" כדי להודיע לבאי עולם (שהן הן מילות הפסוק "בעבור הראותך את כבודי ולמען ספר שמי בכל הארץ", ורק בשינוי לשון של הרמב"ם) וכו'.

אופן זה בקריאת דברי הרמב"ם מסביר עניין נוסף:

את הפסוק הראשון מסיים הרמב"ם ב'וגומר', משא"כ בפסוק השני שמביא רק את ארבע מילותיו הראשונות ללא הרמז לסיום הפסוק.

ועל פי הנ"ל הדבר מובן היטב - כי כאן כוונת הרמב"ם (לא להביא ראיה מן הפסוק, אלא) להשתמש בתיבות הפסוק עצמן כחלק מתשובתו (על מנת לרמז שהתשובה כתובה בתורה עצמה) והוא אכן מביא את המשך הפסוק, במילותיו שלו, כנ"ל.

- ובאמת, כך מוכח גם מדברי הרמב"ם עצמו בשמונה פרקים³, שמבאר את אותה השאלה ותשובה שכאן, ואת הפסוק "ואולם בעבור זאת העמדתך" מביא בסיום התשובה.

והנה, בספר 'באר מים חיים' - על התורה מביא תשובה אחרת לשאלה "ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר לו שלח ועשה תשובה": אף כשהקב"ה מעניש את האדם שלא יוכל לעשות תשובה מכל מקום ביכולתו לדחוק ולעשות תשובה.

ומסיים שם (התוכן): והרמב"ם נדחק לפרש בזה דברים אחרים.

ואילו על פי הנ"ל מובן שאין כאן צל של דוחק - שהרי תשובה זו מביא הרמב"ם מתוך התורה עצמה. ותהיה תשובה נוספת ככל שתהיה, אין לנו אלא דברי בן עמרם.

3. פרק ח'.

2. אמנם יש להעיר, שבלקוטי שיחות חלק ל"ו (עמוד 35 הערה 33) מצטט כ"ק אדמו"ר קטע זה ברמב"ם, כאשר סימן פסיק (היחיד בכל הקטע) מפריד בין סיום הפסוק השני לבין התיבות "כדי להודיע לבאי עולם".

הלכות תפילה

פרק י"א הלכות י"ב-י"ג

אין סותרין בית הכנסת כדי לבנות אחר במקומו או במקום אחר אבל בונין אחר ואחר כך סותרין זה שמא יארע להן דבר אונס ולא יבנו. נפל כתל אחד ממנו בונה חדש בצד דישן ואחר כך סותר דישן:

במה דברים אמורים שלא חרבו יסודותיו אבל אם חרבו יסודותיו או שנטו כתליו ליפול סותרין אותו מיד ומתחילין לבנותו במהרה ביום ובלילה שמא תדחק השעה וישאר חרב:

אמנם הרמב"ם שכותב בנוגע להיתר דתיוהא "במה דברים אמורים שלא חרבו יסודותיו או שלא נטו כתליו ליפול, אבל אם חרבו יסודותיו או שנטו כתליו ליפול סותרין אותו מיד וכו'", אשר יש לומר שזה (כפי המובן בהשקפה ראשונה) דווקא מפני שכשיש סכנה אסור להשאיר כך את בית הכנסת וצריך לסתור אותו - הרי אין ההיתר כולל מצב שאין בו סכנה כמו להרחיב את הבנין.

ולפי זה, נפק"מ נוספת בין הרא"ש והרמב"ם היא האם כש'חזו ביה תיוהא' ממש (ויש סכנה) מותר לסתור אותו (היינו שאין בזה איסור) או שמוכרחים לסתור אותו - וכלשון הרמב"ם שבמצב סכנה "סותרין אותו מיד".

ס"א) שכאשר אין מקום תפילה אחר בעיר אסור לסתור את בית הכנסת כדי להשתמש באבניו לבית כנסת חדש - אפילו אם כבר התחילו בבנייתו - כי היתר זה דאי אפשר' מספיק רק לחשש דשמא יפגעו ולא יבנו, אך כשאין להם היכן להתפלל - מה זאת נתייר להם להיוותר ללא מקום תפילה רק משום שאי אפשר, אתמהא.

וראה בקובץ הערות וביאורים - אהלי תורה (גיליון א'צט עמודים 44-40) מה שהארכתי בזה.

לשיטת הרמב"ם אסור לסתור בית הכנסת על מנת להרחיבו, כפי שמדגיש בתחילת ההלכה "אין סותרין . . . כדי לבנות אחר במקומו". אמנם הרא"ש כתב¹: והלכתא כוותיהו דאפילו אי איכא דוכתא לצלויי אסור משום פשיעותא. וה"מ דלא חזא ביה תיוהא אבל היכא דחזא ביה תיוהא (דהיינו 'נטו כתליו ליפול' שברמב"ם) סתר ובני. וכן כל בנין שאי אפשר לבנותו בלא סתירה כגון להרחיב את הבנין.

ויש לפרש מחלוקתם, שנחלקו בנוגע לטעם ההיתר ד'חזא ביה תיוהא' שבגמרא שם:

הרא"ש למד שזהו מפני שאי אפשר, היינו לפי שבפועל חייבים לסתור את בית הכנסת. ולפיכך נכלל בהיתר זה כל מצב שאי אפשר לבית הכנסת בלא סתירה, כמו הרחבת המבנה.

ומדויק הדבר בלשונו "וכן כל בנין שאי אפשר לבנותו בלא סתירה כגון להרחיב את הבנין"².

1. בבא בתרא פ"א ס"ד.

2. ובוה ג"כ מתבארים דבריו בהגהת אשר"י (מגילה פ"ד

וראה במאירי שכתב³ "בית הכנסת שרצו יחיד או ציבור לעשות נאה הימנה אין סותרין אותה עד שיבנו את האחרת שמא יתרשלו בבנינה ונמצאו עומדין בלא בית הכנסת . . גדולה מזו, אפילו נבנית החדשה ולא נשלם קרוייה עדיין וחסרו לו קורות ולבנים לצורך הקירוי והוא רוצה להסיר קרוייה של זה ולהניחו על זו החדשה, אינו רשאי. ומכל מקום אם נראו בה בקעים וחושש בה שמא תיפול, סותרה לאלתר ובלבד שיגמור בליבו למהר בבנינה בלא רישול".

והעירני חכם א' בלימוד הישיבה, שמלשונו משמע שאין לסתור בית הכנסת על מנת להרחיבו (כי לכאורה זה דומה למקרה דלסתור ע"מ להשתמש באבני בית הכנסת הישן בבנין החדש), ומצד שני מסיום לשונו משמע שאין עליו חיוב לסותר מיד כש'חזא בה תיוהא' (מכך שתולה את ההיתר בזה שיגמור בלבו לבנותה במהרה, ואם היה מוכרח לסתור הרי אי אפשר להתנות זאת בגמירות ליבו). ולפי ביאור הנ"ל במחלוקת הרמב"ם והרא"ש הם תרתי דסתר?

ועל כן ביאר לי, דיש לומר שהמאירי למד ההיתר ד'תיוהא' באופן שלישי, והוא דמותר לסתור בית כנסת שמ"מ יפול מעצמו בעוד זמן מה, ונמצא דבית הכנסת כזה אין הוא סותר אותו כי 'בית הכנסת סתור סותר'. ולפיכך מצד אחד אין חובה לסתור כזה בית כנסת ורק אם גמר בליבו לבנותו מהרה מותר לו לסתור לאלתר (דהיינו עוד קודם שיפול מעצמו בפועל), ומצד שני אין נכלל בהיתר זה המקרה דלהרחיב בית הכנסת או להשתמש באבניו לבית הכנסת החדש, שהרי אז סותר 'בית כנסת עומד' ולא 'בית כנסת סותר'.

והעירני חכם א' בלימוד הישיבה, שמלשונו משמע שאין לסתור בית הכנסת על מנת להרחיבו (כי לכאורה זה דומה למקרה דלסתור ע"מ להשתמש באבני בית הכנסת הישן בבנין החדש), ומצד שני מסיום לשונו משמע שאין עליו חיוב לסותר מיד כש'חזא בה תיוהא' (מכך שתולה את ההיתר בזה שיגמור בלבו לבנותה במהרה, ואם היה מוכרח לסתור הרי אי אפשר להתנות זאת בגמירות ליבו). ולפי ביאור הנ"ל במחלוקת הרמב"ם והרא"ש הם תרתי דסתר?

ועל כן ביאר לי, דיש לומר שהמאירי למד ההיתר ד'תיוהא' באופן שלישי, והוא דמותר לסתור בית כנסת שמ"מ יפול מעצמו בעוד זמן מה, ונמצא דבית הכנסת כזה אין הוא סותר אותו כי 'בית הכנסת סתור סותר'. ולפיכך מצד אחד אין חובה לסתור כזה בית כנסת ורק אם גמר בליבו לבנותו מהרה מותר לו לסתור לאלתר (דהיינו עוד קודם שיפול מעצמו בפועל), ומצד שני אין נכלל בהיתר זה המקרה דלהרחיב בית הכנסת או להשתמש באבניו לבית הכנסת החדש, שהרי אז סותר 'בית כנסת עומד' ולא 'בית כנסת סותר'.

4. וראה לקו"ש חכ"ד עמוד 127, וחל"ד עמוד 2-131, שם מבאר כ"ק אדמו"ר (לגבי ענינים שונים זה מזה) ששיטת הרמב"ם היא 'פועל'. ועד"ז יש לומר גם כאן.

3. בנא בתרא ג, ב.

ואילו הנוסח שלנו ('זבא לציון') הוא: ובכן יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שנשמור חוקיך בעולם הזה ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העולם הבא.

ומסתבר לומר שהנוסחאות תלויות במחלוקת הידועה של הרמב"ם והרמב"ן מהו תכלית השכר דלעתיד לבוא:

הרמב"ם סובר⁵ ש"הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והן החיים שאין עמהן מוות והטובה שאין עמה רעה", ומהות ימות המשיח היא (רק) האפשרות לקיום התורה והמצוות באופן מלא כדי שיזכו לטובה זו⁶.

ועל כן גורס בבקשה זו "שנחיה לשמור חוקיך בעולם הזה ולימות המשיח כדי שנזכה ונירש טוב לחיי העולם הבא".

משא"כ לשיטת הרמב"ן⁷ (וכן היא הכרעת תורת החסידות) שתכלית השכר הוא (ימות המשיח ובעיקר) תחיית המתים (שגם נקראת עולם הבא) יש לגרוס כפי הנוסחא שלנו "שנשמור חוקיך בעולם הזה ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה וברכה לשני ימות המשיח ולחיי העולם הבא".

[אכן יש להעיר מדברי אדמו"ר הזקן בתורה אור⁸ שתכלית ימות המשיח היא קיום המצוות "כמצוות רצונך" על מנת לזכות על ידן לתחיית המתים, על דרך שיטת הרמב"ם הנ"ל⁹ -

אשר לפי זה גם בנוסח שלנו היה צריך להיות כעין נוסח הרמב"ם ולא כבסידור שלנו]

7. שער הגמול בסופו.

8. פרשת ויחי, ריש דיבור המתחיל אוסרי לגפן (מו, א).

9. וראה הערת כ"ק אדמו"ר על זה, נדפסה במראי מקומות לתורה אור שבהוצאת קה"ת.

5. הלכות תשובה פ"ח ה"א ואילך.

6. כמו שכתב בהלכות תשובה (פ"ט ה"ב) והלכות מלכים (פי"ב ה"ד).

הלכות שבת

פרק ג' הלכה ט'

כל תבשיל שאסור לשהותו אם עבר ושהה אותו אסור לאכלו עד מוצאי שבת וימתין בכדי שיעשה. ואם שכחו, אם תבשיל שלא בשל כל צרכו הוא אסור עד מוצאי שבת ואם תבשיל שבשל כל צרכו הוא ומצטמק ויפה לו מותר לאכלו בשבת.

ומקורו בסוגיית הגמרא¹ בה מופיעות שתי איבעיות: (א) שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת מהו? (ב) איבעיא להו עבר ושהה מאי מי קנסוהו רבנן או לא? - שהרמב"ם מפרש שהאיבעיא הראשונה היא על תבשיל שלא בשל כל צרכו (כדיוק הלשון "ובשלה בשבת") והשניה היא על תבשיל שבשל כל צרכו ורק שמצטמק ויפה לו (והרמב"ם גורס בגמרא "עבר ושכח" במקום "עבר ושהה").

והואיל והבעיא לא נפשטה, פוסק הרמב"ם לקולא שמותר בדיעבד.

ומקשה על כך הראב"ד מהמשך הגמרא, שמנסה להוכיח מסיפורו של רבי חנינא "כשהלך רבי יוסי לציפורי מצא חמין שנשתהו על גבי כירה ולא אסר להן ביצים מצומקות שנשתהו על גבי כירה ואסר להן מאי לאו לאותו שבת (והיינו שביצים שהן מצטמק ויפה להן אסורות בדיעבד כששכחו אותן על הכירה. ודוחה הגמרא:): לא לשבת הבאה (התרה בהם שלהבא לא יעשו כן כי הדבר אסור, אך בדיעבד מותרות באכילה)".

ובהשגת הראב"ד: א"א בחיי ראשי סוגיא דשמעתא לא מסתגי הכי דהוא מפרש לבעיא דגמרא עבר ושהה מאי אשוכח ומצטמק ויפה לו וסבר בעיא ולא איפשיטא ולקולא, ולא היא דפלוגתא דרבי מאיר ורבי יהודה היא וקיימא לן כרבי יהודה בפרקא ובתר גזירתא אפילו לרבי מאיר שוכח נמי אסור. וכי איבעיא להו בששהה בשוגג מצטמק ויפה לו מאי אדרב יהודה דדילמא בשוכח הוא דמחמיר אבל בשוגג מצטמק ויפה לו לא מחמיר ולא קניס שוגג אטו מזיד או דילמא לא שנא ולא איפשיטא ולקולא, תדע דהכי הוא דהא בי' רבי יוסי מצא ביצים מצומקות ואסר להם הא ודאי או שוגגין או שוכחין היו ואי אמרינן שוכחין היו היכי אמרינן בגמרא דאסר להו שבת אחרת ומאי שנא שכחת אותה שבת משכחת שבת אחרת, אלא על כרחיך שוגגין היו והודיע אותן שהוא אסור ולא יעשו עוד.

היינו שהרמב"ם מחלק בדין שכחו בין תבשיל שלא בשל כל צרכו (שאסור לאוכלו בדיעבד) לבין תבשיל שרק מצטמק ויפה לו (שמותר).

1. שבת לה, ב.

והשהה במזיד בכוונה להוריד את הקדירה מהכירה לפני שבת, אלא שלאחר מכן בפועל "שכח" והיא נשארה שם גם בשבת.

ואם כן יש לומר שכך ממש למד גם הרמב"ם (שהרי זוהי גירסתו בגמרא), ולפי זה שפיר אסר להן רבי יוסי לשבת הבאה - שהזהירם שלא יהיו מתחילה מתוך כוונה שלאחר זמן יסירו את הקדירה מהכירה, שמא ישכחו אותה שם.

והואיל והבעיא לא איפשיטא, פסק הרמב"ם לקולא - ורק שלא כתב מקרה זה בפירושו אלא כלל אותו בהא ד"שכח" שמותר במצטמק ויפה לו.

[והחתם סופר תולה איבעיא זו במחלוקת האגודה³ והמגן אברהם⁴ אי הנשבע שיעשה דבר בתוך השנה והזיד ולא עשאו בתחילה ובסוף השנה נאנס ולא יכל לעשותו - שהאגודה מחייבו והמגן אברהם פוטרו - שעל דרך זה כאן איבעיית הגמרא היא אי אזלינן בתר הא דבתחילה "עבר" לחייבו או בתר הא דבסוף "שכח" לפוטרו.

ולפי מה שנתבאר דהרמב"ם פסק בזה לקולא, עולה דסובר כהמגן אברהם במקרה הנ"ל דהנשבע ונאנס בסוף השנה פטור]

3. יורה דעה סימן רל"ב סעיף ב'.

4. אורח חיים סימן ק"ח ס"ק י"א.

דלפירושו הראב"ד שהכוונה באיבעיא היא למקרה ד"אומר מותר", מובן מה שרבי יוסי היה יכול לאסור להם לשבת הבאה - להחזירם משגגתם ולהורות להם שלא יעשו כן. אך על הרמב"ם קשה - כיצד ניתן לפרש את דברי רבי יוסי על מצב של שכחה?

[וראה במגיד משנה שנדחק וכתב: ודחינן לא לשבת אחרת שיזהרו שלא יעשו כן לשבת אחרת אף על פי שהיו שוכחין ולא איפשיטא ולקולא. ובהשגות הקשה הר"א ז"ל אי בשוכחים מאי שנא לשבת אחרת ואיך שייך איסור בשכחה והוא ז"ל פירשה בשוגג כסבור שהוא מותר וגורס עבר ושהה ובשוגג, וטפי קשה לפירושו לשון עבר לפרשו על השוגג כיון דלא גרסינן שכח.

והיינו שרק כותב שישנו דוחק גדול יותר על שיטת הראב"ד מלשון הגמרא, אך לא מתרץ את שיטת הרמב"ם]

ונראה שהדבר מתורץ היטב על פי חידושו של החתם סופר² שהוסיף להקשות על גירסת הרמב"ם דלכאורה "עבר" (שמשמעו מזיד) ו"שכח" הווי תרתי דסתר?

ומבאר דיש לומר שהיה פשוט להגמרא דשכח ממש מותר בדיעבד (במצטמק ויפה לו), והאיבעיא היא על מקרה שבתחילה "עבר"

2. בחידושו לשבת לו, ב. במהדורא בתרא.

הלכות שבת

פרק ו' הלכה א'

אסור לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת אף על פי שאינו מצווה על השבת ואף על פי שאמר לו מקודם השבת ואף על פי שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת. ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבאו לעשות בעצמן:

בדברי הר"ן¹ בטעם איסור בל יראה ובל ימצא בפסח, ואלה דבריו הק':

"לכאורה, החשש ש'תהא קלה בעיני העם' שייך רק באיסור שאינו חמור, אבל שבת שאיסורו חמור, והכל יודעים שענשו סקילה - למה חששו חכמים שתהא שבת קלה בעיני העם? ועכצ"ל ע"ד מ"ש הר"ן בטעם איסור בל יראה ובל ימצא שלא מצינו דוגמתו בשאר איסורין שבתורה "היינו טעמא דחשו ביה טפי מבשאר איסורין משום דחמץ לא בדילי אינשיה מיניה כולי שתא". ועד"ז בנוגע לאיסור שבת, דכיון שהאדם רגיל במלאכה בימות החול ואינו אסור בה אלא בשבת, חששו ש'תהא שבת קלה בעיני העם' ולכן אסרו אמירה לנכרי".

ובנוגע לדברי הר"ן הללו מבאר במקום אחר² דבעצם ניתן להסביר את איסור בל יראה ובל ימצא בפסח - לפי שהאיסור חודר לעצם החמץ ממש ועל כן (לא רק שאסור באכילה ואף בהנאה, כי אם גם) עצם מציאותו אסורה. אלא שבנוגע לשיטות שחמץ בפסח מותר בהנאה או שעכ"פ לא כל הנאה אסורה בו

ובטעם איסור אמירה לנכרי מצינו בפירוש רש"י על הש"ס³ טעם נוסף, לפי שהנכרי עושה בשליחות ישראל, ומדרבנן יש שליחות לנכרי לחומרא.

ויש לומר דהרמב"ם ורש"י כאן לשיטתייהו אזלו⁴ בדין שריפת חמץ בפסח, דרש"י כתב⁵ דהלכה כרבי יהודה ש'אין ביעור חמץ אלא שריפה', ואילו הרמב"ם⁶ פסק כחכמים ש'שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים':

דהנה במקום אחד⁷ ביאר כ"ק אדמו"ר דטעם הרמב"ם ש'לא תהיה שבת קלה בעיניהן' תלוי

1. שבת קנג, א דיבור המתחיל מאי טעמא, ועוד.
ובעבודה זרה טו, א (דיבור המתחיל כיוון) הביא טעם נוסף - משום שנאמר "ודבר דבר", ואינו נוגע למבואר בפנים.
2. וראה במ"ש לקמן הלכות שכירות (פי"ג ה"ג - עמוד 75) מחלוקת נוספת בה הולכים הרמב"ם ורש"י לשיטתייהו כאן.
3. כן כתב הרא"ש (פסחים פ"ב ס"ב) ועוד. ברם העירו המפרשים (הגהות הגרי"ב וקרנן נתנאל על הרא"ש שם) דברש"י לא מצינו שפסק בפירוש כמותו ורק תוספות (פסחים כז, ב דיבור המתחיל אין) הם שכתבו כן.
ועל כל פנים הביאור שבפנים הוא על פי דברי הרא"ש.
4. הלכות חמץ ומצה פ"ג הי"א.
5. התועדות יום ב' דחג השבועות תשכ"ד (נדפסה בתורת מנחם חלק מ' עמוד 68).
6. ריש פסחים. 6.
7. לקוטי שיחות חלק ט"ז עמודים 88-90.

(דבר המורה שהאיסור 'תופס' רק ב'צורה' של החמץ ולא ב'חומר' שלו) - זקוקים לפירוש הר"ן. ובלשונו הק'⁸⁷:

ואף שחמץ אסור בב"י וב"י (שמורה שהאיסור הוא בעצם המציאות כנ"ל) - יש לומר, שלדיעה זו האיסור דב"י וב"י הוא רק סייג (מה"ת) שלא יבא לאכלו, כמ"ש הר"ן ריש פסחים. פרמ"ג פתיחה להלכות פסח ח"א פ"א אות ט'. עכ"ל"ק.

ועולה מכאן דטעם הר"ן שייך רק לשיטות שאיסור חמץ הינו רק ב'צורה' שלו, אך לפי השיטות שחודר גם ל'חומר' מובן מאליו למה אסרה תורה חמץ בפסח בכל יראה ובל ימצא.

והנה באותה השיחה⁹ מביא כ"ק אדמו"ר את פירוש הראגאטשאווער שרבי יהודה וחכמים הנ"ל נחלקו במחלוקת זו עצמה - אליבא דחכמים איסור חמץ 'תופס' רק ב'צורה' שלו ואילו לשיטת רבי יהודה הוא חודר גם ל'חומר'.

ועל פי כל זה יוצא, שרק להרמב"ם שפסק לגבי שריפת חמץ כחכמים והוצרך לביאור הר"ן באיסור בל יראה ובל ימצא היה מקור לפרש שגם טעם איסור אמירה לנכרי בשבת הוא מטעם 'שלא תהא שבת קלה בעיני העם'. משא"כ לרש"י שכתב דהלכה כרבי יהודה וטעם איסור בל יראה ובל ימצא מובן מאליו כדברי כ"ק אדמו"ר - לא היה מקור לפרש כן והוצרך לטעם אחר דהנכרי הוא שלוחו של הישראל ויש שליחות לחומרא מדרבנן.

8. הערה 19.

9. עמוד 88.

הלכות שביתת עשור

פרק א' הלכה ו'

כשם ששבת מלאכה בו בין ביום ובין בלילה כך שבת של עינוי בין ביום ובין בלילה. וצריך להוסיף מחול על קודש בכניסתו וביציאתו שנאמר "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב" כלומר ותחול לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי וכן ביציאה שוהה בעינוי מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר "מערב עד ערב תשבתו שבתכם":

ומלשונו לומד כ"ק אדמו"ר³ שלשיתו הבדלה הינה קיום מצוות "זכור את יום השבת לקדשו" ממש כמו הקידוש (ואינן אפילו שני חלקים של מצווה אחת, כי אם מצווה אחת שמקיימים פעמיים במהלך השבת). וענינה הנוסף על הקידוש הוא שבה ממשיכים את הזכרון והקדושה של השבת גם לימי החול "ובפשטות, שעל ידי זכירת קדושת השבת בעת שיוציאים משבת לחול, זוכרים את יום השבת גם בימי החול".

ובהמשך הדברים מקשר כ"ק אדמו"ר דברים אלה לדברי המכילתא⁴ שלומדת את דין תוספת שבת מהפסוקים "זכור" ו"שמור" - 'זכור מלפניו ושמור מלאחריו מכאן שמוסיפין מחול על הקודש', ובלשונו הק':

כמו שע"י הקידוש "בכניסתו" ממשיכים קדושת שבת (וע"י הקידוש בזמן לפני כניסת שבת מוסיפים בקדושת שבת - תוספת שבת, וכדאיתא במכילתא עה"פ זכור, זכור מלפניו

ונחלקו נושאי כלי הרמב"ם¹ אי לשיתו היא התוספת מדאורייתא גם לגבי איסור מלאכה וגם בשבת ויום טוב, או רק בדין העינוי שביום הכיפורים. והמגיד משנה כאן כתב שרק לעניין העינוי היא התוספת מן התורה, כלשונו: "מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה לא ביה"כ ולא בשבתות".

ואולי יש להסביר בטעם המחלוקת, דתלויה באופן הבנת דברי הרמב"ם בגדר מצוות הבדלה:

דהנה לגבי הבדלה כתב הרמב"ם² "מצות עשה מן התורה לקדש יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

1. נסמנו בספר המפתח שברמב"ם הוצאת פרנקל על הלכה זו.

2. הלכות שבת פכ"ט ה"א.

3. לקוטי שיחות חלק ל"א עמודים 4-103.

4. יתרו כ, ח.

כו' מכאן אמרו מוסיפין כו') - עד"ז תוכן "קדשהו ביציאתו" הוא לא רק הזכרת מעלתו וקדושתו דשבת בעת יציאת השבת, אלא המשכת קדושת שבת ביציאתו בהזמן דלאחרי זה. עכ"ל⁵.

וממילא יוצא לפי פירוש זה ברמב"ם שהקידוש וההבדלה שנלמדים מהפסוק "זכור" ממשיכים גם קדושה בזמן דתוספת שבת והיא מן התורה.

[ובפרט לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר במקום אחר⁶ דלדברי המכילתא הללו גדר תוספת שבת אינו רק על הגברא כי אם שהחפצא עצמה דזמן התוספת הופכת לזמן דשבת - ושלכן אפשר לקיים גם מצוות קידוש בזמן זה.]

5. לקוטי שיחות חלק ט"ז עמודים 4-233.

ואדרבה לפי הרמב"ם נאמר דלא רק שאפשר לקיים בזמן זה מצוות קידוש, כי אם שהקידוש עצמו פועל את קדושת החפצא דזמן התוספת, כפי שעולה מלשון כ"ק אדמו"ר שהובאה לעיל]

משא"כ המגיד משנה (וסייעתו) הרי לומד⁶ שלפי הרמב"ם מקור מצוות הבדלה הוא מהפסוק "ולהבדיל בין הקודש ובין החול", וממילא אין בדבריו כאן שייכות לדברי המכילתא הנ"ל לגבי דין תוספת שבת באיסור מלאכה, ולשיטתם שפיר לומדים שדין התוספת נאמר רק ביום הכיפורים ורק לגבי דין העינוי.

6. בהלכות שבת פכ"ט ה"א, מביאו כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק ל"א שם (עמוד 99).

הלכות שביתת עשור

פרק ב' הלכה ה'

אבל אוכלים שאין ראויין למאכל אדם כגון עשבים המרים או שרפים הבאושין או ששתה משקין שאינן ראויין לשתייה כגון ציד או מודיים וחומץ חי אפילו אבל ושתה מהן הרבה דהיינו זה פטור מן הכרת אבל מכין אותו מכת מדרות:

ואפילו ב'אימר דאמרי אנא חי', היינו דחומץ חי שאינו ראוי למאכל אדם אסור לכתחילה. וכמו כן יהיה הדין בכל מאכל ומשקה שאינו ראוי למאכל אדם, שפטור אבל אסור.

משא"כ הראבי"ה גורס כנגמרא שלפנינו¹, ולפי גירסא זו הכוונה דכשותה 'טובא' חייב כרת (וההבדל בין חומץ לשאר משקין הראויים הוא שפטור על שתיית מלוא לוגמיו עד שישתה 'טובא') וממילא אין ללמוד לשאר אוכלין ומשקין שאינן ראויים דאסורים לכתחילה, כי יש לומר דדווקא על 'פורתא' דחומץ אמר רב גידל 'לכתחילה מי אמרי' שהרי זה חצי שיעור שאסור מן התורה, משא"כ שאר אוכלין ומשקין שאפילו על 'טובא' שלהם לא חייב כרת - מותרים לכתחילה.

ומוסיף שאין לדחות (אליבא דראבי"ה) שחצי שיעור אסור מן התורה רק במאכל ראוי (ואזי שוב יש להוכיח דכשם שחומץ אסור לכתחילה אף שאינו ראוי כך כל מאכל שאינו ראוי יהא אסור, כי אין מקום לחלק בין חומץ שחייב על שיעור ממנו ובין שאר מאכלים) 'כיון דטעמא דחצי שיעור אסור

והטור' הביא את דעת הראבי"ה שחולק על הרמב"ם וסבירא ליה דלא רק שפטור בדיעבד על אכילת אוכלים שאין ראויין לאכילה ביום הכיפורים, אלא שגם מותר לאכלם לכתחילה.

ובשו"ת שאגת אריה² ביאר שמחלוקתם תלויה בגירסת הגמרא במסכת יומא³, על המשנה שם 'שתה ציר או מוריים פטור' - 'הא חומץ חייב. מתניתין מני רבי היא, דתניא רבי אומר חומץ משיב את הנפש. דרש רב גידל בר מנשה מבירי דנרש אין הלכה כרבי, לשנה נפקי כולי עלמא מזוגו ושתו חלא. שמע רב גידל ואיקפד, אמר אימר דאמרי אנא דיעבד לכתחילה מי אמרי, אימר דאמרי אנא פורתא טובא מי אמרי, אימר דאמרי אנא חי מזוג מי אמרי'.

ומבאר דהרמב"ם לא גרס את הבבא האמצעית בדברי רב גידל 'אימר דאמרי אנא פורתא טובא מי אמרי'⁴, ואם כן אין חילוק אם אכל מעט או הרבה - תמיד 'לכתחילה מי אמרי'

1. אורח חיים סימן תרי"ב.

2. סימן ע"ד.

3. פא, סע"ב.

4. ומציין שכן משמע מלשון הרמב"ם 'אפילו אכל ושתה מהן הרבה'.

5. ומציין שכך גורסים גם הרא"ש ועוד.

משום דחזי לאיצטרופי שוב אין לחלק בין חצי שיעור הראוי לשאינו ראוי, סוף סוף הא חזי לאיצטרופי ואיסורא קא אכיל'.

ויש להציע ביאור נוסף למחלוקתם כעין דרך השאגת אריה, אלא שלא נחלקו בגירסת הגמרא⁶ כי אם בגדר הכלל ד'חזי לאיצטרופי':

מפורסמת חקירת האחרונים⁷ בגדר 'חזי לאיצטרופי' אי הוי טעם או סימן (סברא' או 'ראיה'), כלומר האם חצי שיעור אסור משום שכאשר מצרפים אליו חצי שיעור נוסף חייב עליו וזה מה שנותן לו חשיבות להיאסר, או שזה שכאשר יש שיעור שלם חייבים עונש מוכיח שכל חלק וחלק מן השיעור אסור מצד עצמו.

ומעתה נאמר דבזה נחלקו הרמב"ם וראב"ה:

הראב"ה ס"ל כאופן הא' ד'חזי לאיצטרופי' הוא טעם ולפי"ז שפיר אפשר לומר כבשאגת אריה שאין לחלק בין חצי שיעור הראוי לשאינו ראוי, דסוף סוף חזי לאיצטרופי לכדי חיוב וזה פועל בו חשיבות להיאסר.

משא"כ הרמב"ם (גורס גם בבא האמצעית בדברי רב גידל דחייב כרת על אכילת 'טובא' מחומץ חי, אך) חולק וס"ל כאופן הב' ד'חזי לאיצטרופי' הוא סימן ('ראיה'), ולפי זה אכן יש לחלק ולומר דמה שחייב על שיעור שלם הוא סימן שכל חלק וחלק מהשיעור אסור מצד עצמו - הוא רק כשראוי לאכילת אדם, משא"כ כשאינו ראוי הרי זה כעין סתירה לה'ראיה' מכך שחייב על שיעור שלם, ויהיה מותר.

ולפיכך שפיר לומד הרמב"ם מזה שאמר רב גידל לגבי חומץ 'חי' (שאינו ראוי לאכילה) 'לכתחילה מי אמרי' - שכל אוכל ומשקה שאינו ראוי לאכילה אסור באכילה לכתחילה (גם כשלא חייבים כרת כשאוכלים ממנו 'טובא').

ויש להוסיף ולבאר מדוע נדחק השאגת אריה לומר שנחלקו בגירסת הגמרא ולא באופן שהצענו, לפי דאזיל לשיטתיה שגדר 'חזי לאיצטרופי' הוי טעם ולא סימן, וממילא למד כן גם בשיטת הרמב"ם.

דהנה בלקוטי שיחות⁸ מביא כ"ק אדמו"ר את ביאור הראגאטשאווער ד'חזי לאיצטרופי' הוא סימן, ושלפי זה סבירא ליה דלא כהצל"ח שכתב שאין איסור באכילת חצי שיעור חמץ ברגע שלפני סיום חג הפסח (או אכילת ושתית חצי שיעור ברגע שלפני סיום יום הכיפורים) כיון שאז אינו 'חזי לאיצטרופי' לחצי זית נוסף - דזה רק אי 'חזי לאיצטרופי' הוא טעם, משא"כ לפי הראגאטשאווער הוא סימן וגם בכזה מקרה יהיה חצי שיעור אסור.

ומסיים כ"ק אדמו"ר⁹ ו'להעיר ממה שאדה"ז מביא בקו"א להל' פסח שם, טעמו של הח"צ ולא טעמו של השאגת ארי' (סי' פ"א).'

דבחכם צבי¹⁰ מבואר שאין איסור חצי שיעור בבל יראה ובל ימצא כי איסור זה הוא רק במידי דאכילה 'דאית לן קרא' או כשבא על ידי פעולה שאז פעולתו אחשבי'.

ואילו השאגת אריה מבאר באופן אחר, 'משום דאמרינן התם דהא דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל והאי טעמא לא שייך אלא באיסורי אכילה דקיי"ל אם אוכל כזית בכדי שיעור

6. והרי אין הוכחה דהרמב"ם לא גרס את הבבא האמצעית בדברי רב גידל, ורק משמע כן מלשונו (כדלעיל הערה 4). ומאידך רוב הראשונים גורסים כבגמרא שלפנינו (כדלעיל הערה 5).

7. ראה (לדוגמא) בקונטרס ע' פנים לתורה (להגרי" ענגל) תירוצו כ"ו, ובלקוטי שיחות שבהערה 6.

8. חלק ז' עמודים 1-110 והערות 7-36.

9. סוף הערה 37.

10. מובא שם בהערה 36.

אכילת פרס מצטרף וחייב עליו הרי שאם אכל עכשיו כל שהוא כשיחזור ויאכל בכדי אכילת פרס עד שישלים עימו לשיעור כזית נמצא האי כל שהוא שאכל כבר באיסורא אכל למפרע דהא איהו מצטרף ומשלים לשיעור אכילה, אבל גבי כל יראה דאפילו אם ישלים לבתר זמן לשיעור כזית אינו עובר אלא על מכאן ולהבא . . וכיון דא"א לעולם שיבוא לידי איסור על שהייה זו של פחות מכשיעור לענין כל יראה למפרע לית לן בה'.

הרי לפנינו דהשאגת אריה לומד כאופן הא' ד'חזי לאיצטרופי' הוא טעם ולא סימן.

ולפיכך ביאר דהרמב"ם חלוק על הראב"ה בגירסת הגמרא, אך תרוויהו סבירא להו (כשיטתו שלו) ד'חזי לאיצטרופי' הוא טעם¹¹.

משא"כ לשיטת הראגאטשאווער שבה הולך רבינו (ומציין דכן משמע בשו"ע אדה"ז) שפיר יש לומר שמסכימים הרמב"ם והראב"ה בגירסת הגמרא ונחלקו בגדר 'חזי לאיצטרופי', וכפי שנתבאר.

11. וראה במ"ש לקמן הלכות מאכלות אסורות (פ"ח הט"ז - עמוד 56), עניין נוסף באותו סימן בו השאגת אריה הולך לשיטתו ש'חזי לאיצטרופי' הוי טעם ומפרש כן גם בדעת הרמב"ם.

הלכות שביתת יום טוב

פרק א' הלכה ב'

כל השוכת ממלאכת עבודה באחד מהן דרי קיים מצוות עשה שהדי נאמר בהם "שביתון" כלומר שבות. וכל העושה באחד מהם מלאכה שאינה לצורך אכילה כגון שבגה או הריס או ארג וכיוצא באלו דרי ביטל מצוות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו" "כל מלאכה לא יעשה בהם" ואם עשה בעדים והתראה לוקה מן התורה:

ובטעם הדבר כתב במקום אחד³ דתולדות כלל לא נאסרו ביום טוב, וממילא לא שייך לומר 'מתוך' שהותר מגבן הותר בונה - דהא מגבן לא נאסר מלכתחילה.

אך למסקנתו שם זה הוי רק 'לפלפולא' ופטופטי דאורייתא טבין' כי תולדות כן נאסרו ביום טוב.

ובמקום אחר⁴ כתב הטעם על פי ביאור המגיד משנה הידוע⁵ שדעת הרמב"ם היא ש'מעין מלאכה' דהויא אב היא מלאכה שדומה לאב בדימיון גמור אך חלוקה באיכות הפעולה או הנפעל, ואילו 'תולדה' הוה מלאכה הדומה לאב רק במקצת 'ועל כן לא אמרינן מתוך' ממגבן שאינו בונה גמור אלא קצת דמיון. לבונה ממש. דבונה ממש לא הותרה'.

אלא שעתה עלינו להבין במה נחלקו התוספות על הרמב"ם, וסבירא להו דשפיר

הרי לנו שהרמב"ם פוסק שגם מלאכת בונה אסורה ביום טוב מן התורה, וכפי שכותב כאן "כגון שבגה . . . לוקה מן התורה".

והאחרונים הקשו על שיטתו כקושיית התוספות' לגבי הא ד'מגבן חייב משום בונה' - 'ומיהו תימה לר"י' כיון דמותר לגבן ביום טוב מן התורה . . . אם כן נפל ביתו ביום טוב יהא מותר לבנותו ביום טוב דמתוך שהותר בנין לצורך דמגבן הוי משום בונה כדאמר בסמוך הותר נמי שלא לצורך ובלבד שיהא צורך היום לאכול בתוכו שלא יכנו שרב ושמש' -

שהתוספות תירצו 'זי"ל דאסור מדרבנן דהוי עובדא דחול כי היכי דאסורין טחינה והרקדה ביום טוב, וכיצד יתרץ הרמב"ם שפוסק במפורש שאסור מדאורייתא?

ומתרץ האבני נזר², דהואיל ומגבן הוי רק תולדה של מלאכת בונה אין כאן קושיא, כי הרמב"ם לא אמרינן 'מתוך' שהותרה תולדה לצורך הותר האב עצמו שלא לצורך.

3. אורח חיים סימן רכ"ו.

4. אורח חיים סימן תי"ב. הובא גם בסימן רי"א ועל דרך זה באגלי טל מלאכת טוחן ס"ק ט"ו.

5. הלכות שבת פ"ז ה"ז.

1. שבת צה, א, דיבור המתחיל והרודה.

2. בנוסף לתירוצים רבים בספרי האחרונים, כדאיתא בספרי המפתחות.

אמרינן 'מתוך' שהותרה תולדה לצורך הותר האב שלא לצורך?

ונראה שהדברים מתבארים על פי שיחת כ"ק אדמו"ר⁷ בה מבאר שלושה אופנים בסיבת הכלל 'מתוך' שהותרה (מלאכת אוכל נפש) לצורך הותרה שלא לצורך:

(א) לפי דהיתר מלאכת אוכל נפש הוי 'סימן' - מלאכות אלו לא נאסרו מלכתחילה ביום טוב - ולכן 'שלא לצורך' כולל גם שלא לצורך כלל. וכן סבירא ליה לרש"י ולחלק מהדיעות גם להרמב"ם.

(ב) לפי דהיתר מלאכת אוכל נפש הוי 'סימן', אך 'שלא לצורך' כולל רק מלאכות שיש בהן 'צורך היום קצת' כי הגדרת מלאכת אוכל נפש אינה לפי גוף פעולת המלאכה (כלשיטה הנ"ל) אלא לפי מטרת וכוונת העשייה. וכן סבירא לרמב"ן ולר"ח, לחלק מהדיעות גם להרמב"ם, ואפשר לפרש כן בתוספות.

(ג) אף דהיתר מלאכת אוכל נפש הוי 'טעם' - מלאכות אלו כן נכללות באיסור מלאכה ביום טוב ורק שהתירן התורה מפני עניינן - מכל מקום מותרות גם 'שלא לצורך' דיש בו צורך היום קצת כי גם זה עכ"פ 'מקצת' (באיכות) ממלאכת אוכל נפש - במה דהוי צורך האדם (ובדומה לכך שבכמות אין המלאכה מוגבלת לכמות הנצרכת לאכילה באותו יו"ט, ומותר לשחוט בהמה שלימה על מנת לאכול רק כזית מבשרה). וכן יש לפרש בתוספות לשיטת אדמו"ר הזקן בשולחנו, וכך פוסק.

6. לקוטי שיחות חלק י"א עמוד 34 ואילך. עיי"ש בארוכה.

שלפי זה יש לבאר גם כן את מחלוקת הרמב"ם ותוספות (לשיטת האבני נזר) אי אמרינן 'מתוך' מתולדה לאב:

דהנה האבני נזר עצמו⁷ לומד שהרמב"ם קאי בשיטת רש"י ד'שלא לצורך' כולל גם שלא לצורך כלל (אופן א' שבשיחה).

ועל כן לשיטת הרמב"ם שטעם 'מתוך' הוא מפני שמלאכה זו לא נכללה באיסור מלאכה ביום טוב, היינו דווקא כשהמלאכה עצמה היא מלאכת אוכל נפש ולא כאשר היא עצמה בכלל האיסור ורק "הדומה לה במקצת" הוי אוכל נפש⁸.

משא"כ לשיטת התוספות (כפי שלמד אדמו"ר הזקן - אופן ג' שבשיחה) כשם שאמרינן 'מתוך' שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה למקצת אוכל נפש' כך אמרינן 'מתוך' שהותרה מקצת ממין המלאכה לאוכל נפש הותרה כולה לצורך היום לאכול בתוכו שלא יכנו שרב ושמש' (ואדרבה, בשיחה משמע שלומד את הכלל הראשון מזה השני - ראה לשון קדשו: "ומכיון דחזינן שהמלאכות לצורך או"נ הותרו גם אם רק קצת הוא לצורך או"נ - כמו"כ די לן בהצורך דשאר הנאות שהוא "מקצת" (באיכות) דצורך או"נ").

7. סימן תי"ב שם.

8. וראה בשו"ת עמודי אור (סימן כ"ט סוף אות ב') לגבי מלאכת חרישה לרבי יוחנן דס"ל 'סימן': "ומשני לא הותרה חרישה כדרכה פי' דסתמא ודרכה של חרישה אינה מיוחדת לאוכל נפש, ולא הותרה מכללה, ושפיר אסורה מקרא ולקי עלה שלא לצורך". ועד"ז הוא לשיטת הרמב"ם במלאכת בונה.

9. בעמוד 39 (סעיף ה').

הלכות שופר וסוכה ולולב

פרק ב' הלכה ו'

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר בכל מקום, אף על פי שהתקיעה משום שבות ומן הדין היה שתוקעין יבוא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם ולמה אין תוקעין, גזרה שמא יטלנו בידו ויוליכו למי שיתקע לו ויעבירו ארבע אמות ברשות הרבים או מוציאו מרשות לרשות ויבוא לידי איסור סקילה שהכל חייבין בתקיעה ואין הכל בקיאים לתקוע:

הוא ועם בית דין מאי ועם בית דין בזמן בית דין לאפוקי שלא בזמן בית דין דלא . . . ביובל בזמן בית דין תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין בראש השנה תוקעין בזמן בית דין ובפני בית דין איתמר נמי אמר רבי חייא בר גמדיא אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי אין תוקעין אלא כל זמן שבית דין יושבין.

כלומר, שישנו הבדל בגזירה בין ראש השנה שחל בשבת לבין יום הכיפורים - בראש השנה שחל בשבת התירו לתקוע בשופר רק בפני בית דין ממש, ואילו ביום הכיפורים של יובל התירו לתקוע אפילו שלא בפני בית דין כל עוד התקיעה מתרחשת בזמן בית דין (בשעה שעדיין יושבים הדיינים).

ובהשקפה ראשונה הדבר תמוה מאוד, שהרי כל יסוד החילוק בין בפני בית דין ושלא בפניהם הוא - כפסק הרמב"ם⁴ - "מפני שבית דין זריזין הן ולא יבואו התוקעין להעביר השופר בפניהן ברשות הרבים שבית דין מזהירין את העם ומודיעין אותן". ומה מועיל אם כן להתיר את

ובאגרות קודש¹ כותב כ"ק אדמו"ר דנראה שכוונת הרמב"ם כאן לפרש את טעם ויסוד הגזירה כשיטת אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך שלו²: "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר אף על פי שהתקיעה בשופר אינה מלאכה ואינה אסורה בשבת ויום טוב אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה מפני מצות עשה של תורה כמו שדוחין אותו בכל יום טוב של ראש השנה הואיל ואין בו שבות גמור לפי שהכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים".

ונראה שיש להביא ראיה חזקה לשיטתם מסוגיית הגמרא³ לגבי אופן גזירה זו ביום הכיפורים של יובל:

ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב

1. חלק ב' עמוד רמ"ג.

2. אורח חיים סימן תקפ"ח סעיף ד'.

3. ראש השנה ל, א.

4. לקמן ה"ט.

התקיעה בזמן בית דין כשסוף סוף אין הדבר נעשה בפניהם ולא יזהירו את העם?

ולאידך גיסא יש להבין, אם אכן מועיל הדבר להתיר את התקיעה, מדוע בראש השנה שחל בשבת כן הצריכו לתקוע דווקא בפני בית דין ולא הסתפקו בזמן בית דין כמו ביום הכיפורים של יובל, ומהו טעם החילוק ביניהם?

כמו כן יש להעיר, דאף שגזירה זו היא של רבה (ועד שנקראת על שמו, כידוע) מכל מקום בסוגיא זו לא הובאה כלל בשמו, ויש לעיין בטעם הדבר.

ונראה שעל פי שיטתם המיוחדת של הרמב"ם ואדמו"ר הזקן, מתורצות כל הקושיות.

דהנה ברשימות⁶ מבאר כ"ק אדמו"ר מדוע שני הטעמים גם יחד נצרכים כדי לגזור את הגזירה, וזלה"ק (ללא פיענוחים):

טעמא דעובדין דחול בלבד אינו מספיק, דאינו שבות גמור . . וראי' יותר מוכחת מהא דבר"ה גופא נדחה שבות זה, כיון דבחול תוקעין. ואף את"ל דבחול שאני, דאם לא ידחו גם אז שבות זה נמצא בטלה מצות תק"ש לגמרי - ויש להעיר מסברת הט"ז דדבר שהותר בפ' בתורה לא אסרוהו חכמים - בכ"ז כיון דסו"ס נדחה הוא, מפני מה יתעורר בר"ה שחל בשבת, יותר מר"ה שחל בחול. ולזה אתי גזירה דרבה דמטעמא מחלקינן בין חול לשבת, ובמילא נתעורר טעמא דעובדין דחול. וגזירה דרבה בלבד אינה מספקת, וכמו דמצינו גבי לולב דבוה"ב שיום א' מה"ת הוא בכ"מ, היו

נוטלין אותו בכ"מ, אף דגם שם שייך גזירה זו, ועכצ"ל הטעם דלולב אינו אלא טלטול בעלמא משא"כ שופר.

הרי לנו שבעצם מספיק הטעם דעובדין דחול לבדו לגזור על תקיעת שופר, אלא שאי אפשר לגזור כך לגמרי כדי שלא תבטל המצווה ועל פי סברת הט"ז שאי אפשר לאסור דבר שהותר בפירוש בתורה.

ולפי זה יוצא הרי שביום הכיפורים של יובל גם צירוף שני הטעמים יחד אינו מאפשר את הגזירה - דשוב חזר אותו הטעם שאין לגזור בראש השנה מצד עובדין דחול גרידא כיון שאז תבטל מצוות תקיעת שופר ביובל לגמרי בעוד שהתורה התירתה בפירוש (דכיון שיום הכיפורים אסור בהוצאה מצד עצמו, לא יחול לעולם יום כיפורים של יובל שבו לא תהיה גזירה).

וזהו אם כן טעם החילוק בין ראש השנה שחל בשבת לבין יום הכיפורים של יובל - בראש השנה שגזרו רק כשחל בשבת נשאר שפיר קיום המצווה בשאר כל השנים כשחל בחול, ולפיכך כשחל בשבת יכלו לגזור שרק בבית דין עצמו יתקעו ולא כל יחיד ויחיד. מה שאין כן כשרצו לגזור על התקיעה ביום הכיפורים של יובל הרי אם היו גוזרים שיתקעו רק בפני בית דין היתה בטילה המצווה - באופן שהתירתה התורה⁷ - לגמרי⁸.

7. ראה רש"י דיבור המתחיל איכא דמתני: "ועם בית דין . . בזמן בית דין, דהא ליכא לפרושי האי ועם בית דין בפני בית דין - כלומר, שאסור ליחיד לתקוע שלא בפני דין - דהא בכל ארצכם כתיב".

8. וראה בריטב"א לראש השנה שם (ד"ה אמר רב הונא) שגם כתב דמטעם זה שינו את אופן הגזירה מראש השנה ליום הכיפורים של יובל - אלא שהוא ביאר דיסוד התקנה הוא כי התורה תלתה את תקיעת היחידים בתקיעת בית דין ועל כרחך זהו באופן של 'בזמן בית דין' ולא ממש בפניהם (עיין שם).

ואילו לפי דרכם של הרמב"ם ואדמו"ר הזקן אין זו תקנה נפרדת כי אם אותה גזירה עצמה שבראש השנה שחל בשבת,

5. ובאמת שכן הקשה בטורי אבן (ראש השנה שם, דיבור המתחיל מאי עם בית דין), אך מה שכתב דגם בזמן בית דין יש קצת אימה מהם אף על פי שהוא לא בפניהם - דורש ביאור והטעמה.

וראה בכל מה שכתב שם - ונוגע לנידון דידן.

6. חוברת ס'.

אך מכל מקום (גם מצד הטעם דעובדין דחול גרידא) רצו למעט בתקיעה ככל האפשר, ולכן הגבילו את זמן התקיעה על כל פנים לזמן בית דין.

וזו גם הסיבה שדברי רבה "שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים" לא הובאו כלל בסוגיא זו - כי ביום הכיפורים של יובל אין

ורק שכאן מספיק הטעם דעובדין דחול, כפנים.

שום משמעות והוספה לפרט זה שבגזירה, והוא לא גורם שום חומרא יתירה בגזירה מעבר לטעם דעובדין דחול כשלעצמו (דלא כמו בראש השנה, שמצד זה גזרו דווקא בשבת ולא בחול, כמבואר ברשימה. ולכן גם יכלו לגזור שיתקעו דווקא בפני בית דין).

ונמצא שסוגיא זו מהווה ראיה חזקה לשיטתם של הרמב"ם ואדמו"ר הזקן, שדווקא על פיה מובנים כל דיוקים הנ"ל, וכפי שנתבאר.

הלכות שופר וסוכה ולולב

פרק ד' הלכה ז'

סוכה שאין לה גג פסולה, כיצד כגון שהזיו ראשי הדפנות דבוקות זה בזה כמין צדיף או שסמך ראש דופן הסוכה לכותל. ואם היה לה גג אפילו טפח או שהגביה הדופן הסמוך לכותל מן הקרקע טפח דרי זו כשרה. סוכה עגולה אם יש בדקפה כרי לדבע בה שבעה טפחים על שבעה טפחים אף על פי שאין לה זווית דרי זו כשרה:

בנוגע למקרה של 'סמכה לכותל' ("או שהגביה הדופן הסמוך לכותל מן הקרקע טפח").

כלומר, החילוק בין הגמרא לרמב"ם הוא בשניים: (א) במקרה של 'סוכה העשויה כמין צדיף' ויש לה "גג" טפח - מהגמרא עולה שפסולה אך הרמב"ם מכשיר. (ב) במקרה הנ"ל כשיש לה "דופן" טפח - מהגמרא עולה שכשרה אך הרמב"ם פוסל.

עד כה לא ראינו מי שהעיר בזה, וצריך עיון גדול.

ואולי יש למצוא פתח להסברת העניין, בהתאם לעובדה שהרמב"ם בחר לכתוב הלכה זו בפרק של הלכות סוכה העוסק כולו בדיני דפנות הסוכה ולא בפרק העוסק בדיני הסכך.

כלומר: בסוכה "שאיין לה גג" החיסרון הוא בכך שאותו שטח משמש הן כדופן והן כגג, והואיל ולא ניכר מה ממנו הוא הדופן ומה הגג - היא פסולה. אלא שכאן יש לדון מהו עיקר החיסרון של סוכה כזו - האם היא נחשבת

מקור ההלכה אודות 'סוכה שאין לה גג' הוא מהמשנה במסכת סוכה: 'העושה סוכתו כמין צדיף או שסמכה לכותל רבי אליעזר פוסל מפני שאין לה גג וחכמים מכשירין. ומפרשת הגמרא: תנא מודה רבי אליעזר שאם הגביהה מן הקרקע טפח או שהפליגה מן הכותל טפח שהיא כשרה. והרמב"ם פוסק כרבי אליעזר.

אמנם כשמדייקים בלשון הגמרא והרמב"ם, ישנו שינוי בולט המצריך הבנה. הגמרא מדייקת שסוכה כזו הינה כשרה במקרה שיש לה "דופן" טפח ("אם הגביהה מן הקרקע טפח") או - במקרה של 'סמכה לכותל' - גם כשיש לה "גג" טפח ("או שהפליגה מן הכותל טפח"). - וכמו שמפרש רש"י: שאם הגביהה מן הקרקע טפח. אתרוייהו קאי . . או אם הרחיקה כו'. **אסמכה על הכותל קאי.**

ואילו מהרמב"ם משמע בדיוק להיפך: את אופן ההכשר של "גג" טפח כתב בנוגע לשני המקרים ("ואם היה לה גג אפילו טפח"), ואילו את אופן ההכשר ד"דופן" טפח כתב דווקא

2. פרק ה'.

1. י"ט, ב.

כולה גג ללא דופן או שמא נחשבת כולה דופן ללא גג.

והנפקא מינה בזה היא כיצד ניתן להכשיר סוכה כזו: אם מה שחסר לה הוא הדופן, הרי כשעושים לה גג טפח - ועל ידי זה מוכיחים שהיא עצמה משמשת גם כדופן, שהרי גג כבר יש לה - וודאי שהיא כשרה. מה שאין כן אם רק עושים לה דופן טפח, עדיין יש לדון אם טפח לבדו מועיל להיחשב כדופן ולהוכיח שגם כל החלק העיקרי שלה הוא (גם) דופן ולא רק גג.

אך אם מה שחסר לה הוא גג - הדבר יהיה הפוך: כשעושים לה דופן טפח, וודאי שהיא כשרה כי הדופן טפח מוכיח שכולה היא (גם) גג. אך כשעושים לה רק גג טפח, עדיין יש לדון אם גג טפח לבדו מועיל להוכיח שגם חלקה העיקרי הוא (גם) גג ולא רק דופן.

ומעתה יש לומר שזהו יסוד החילוק בין הגמרא והרמב"ם:

לפי הגמרא עיקר החיסרון של הסוכה הזו הוא מה שאין לה גג (כי עיקרה נחשב כדופן), ולכן 'סוכה העשויה כמין צריף' שהגביהה מן הקרקע טפח כשרה, ואם רק עשה לה גג טפח, פסולה (כנ"ל).

ואילו לפי הרמב"ם עיקר החיסרון של הסוכה הזו הוא מה שאין לה דופן (כי עיקרה

נחשב כגג) - כדמוכח מכך שהכניס הלכה זו בפרק העוסק כולו בדיני הדפנות והכשרן - ולכן 'סוכה העשויה כמין צריף' שעשה לה גג טפח כשרה, אך אם רק עשה לה דופן טפח על ידי שהגביהה מן הקרקע, פסולה (כנ"ל).

כמו כן מובן מדוע לפי הרמב"ם ישנו הבדל בדין הגביהה מן הקרקע טפח בין 'סוכה העשויה כמין צריף' ובין 'סמכה לכותל': הואיל והחיסרון הוא מה שאין לה דופן, ברור שהחיסרון מודגש הרבה יותר בסוכה העשויה כמין צריף שאין לה דפנות כלל (כי כל דפנותיה הן בעיקרן גג) לעומת 'סמכה לכותל' שעל כל פנים הכותל מהווה לה דופן אחת (וכן צריך לומר שעשה לה דופן נוספת באחד הצדדים הנוספים, שהרי הכשר סוכה הוא ביותר משתי דפנות) ולכן במקרה כזה מועילה אפילו הגבהת טפח מן הקרקע כדי לשמש כדופן נוספת לסוכה.

אכן עדיין יש לעיין מהו ההבדל בין אופני הכשר 'סוכה העשויה כמין צריף' ל'סמכה לכותל' על פי הגמרא (אך כמובן שאלה זו עומדת בפני עצמה גם בלי ההשוואה לדברי הרמב"ם כאן), ובעיקר מהו יסוד חילוק זה עצמו בהבנת ההלכה - האם החיסרון הוא שאין לה גג או שאין לה דופן?

ועדיין צריך עיון.

הלכות גירושין

פרק י' הלכה י"ט

הורו מקצת הגאונים שכל אשה שתבעל בפני עדים צריכה גט חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, והגדילו והוסיפו בדבר זה שעלה על דעתם עד שהורו שמי שיש לו בן משפחתו חוששין לו ולא תתניבם אשתו שמא שחרר שפחתו ואחר כך בא עליה, ויש מהן שהורה שודאי שחרר שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. וכל הדברים האלה רחוקים הם בעיני עד מאד מדרכי ההוראה ואין ראוי לסמוך עליהן, שלא אמרו חכמים חזקה זו אלא באשתו שגידשה בלבד או במקדש על תנאי ובעל סתם שהדי אשתו היא ובאשתו הוא שחזקתו שאינו עושה בעילת זנות עד שיפרש שהיא בעילת זנות או יפרש שעל תנאי הוא בועל. אבל בשאר הגשים דרי כל זונה בחזקת שבעל לשם זנות עד שיפרש כי הוא לשם קדושין. ואין צריך לומר בשפחה או גויה שאינה בת קדושין שאין חוששין להן כלל, והרי הבן מהן בחזקת גוי ועבד עד שיוודע בודאי שנשתחררה אמו או נתגיידה:

דהנה לקמן² הבאנו את דברי ההפלאה על המשנה במסכת כתובות³ "ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה איש פלוני וכהן הוא" שיש לפרש (דלא כפירש"י) שהמילים 'וכהן הוא' נשנו בדווקא ובאות לומר שהיא רוצה להינשא לאותו אחד שראוה מדברת עמו (ומכל מקום לדעה אחת במשנה אסורה לינשא לו אף על פי ששניהם מודים מדין 'המעיד לה לא ישאנה' - ראה בפרטיות לקמן שם).

ומוסיף ההפלאה שכן מוכרחים לפרש לשיטת הגאונים בהלכה דידן, שהרי רב אסי בגמרא שם פירש ש'ראוה מדברת' היינו שנבעלה, ולפי דברי הגאונים עצם זה שראוה נבעלת לאחד מחייבו לתת גט כי אמרינן דלא

וכדברי הגאונים כתב הראב"ד כאן, וז"ל: בגויה ודאי כן הוא כדבריו שהרי אין בידו לגיירה אבל בשפחתו שיש בידו לשחררה דבריהם קרובים דלא שביק היתירא ואכיל איסורא אלא א"כ הוחזק בפריצות עריות, וכן בת ישראל שתבעל בעדים אם לא היו חשודים בפריצות עריות העמד בני ישראל ובנות ישראל על חזקתן ובחזקת כשרות הן שלא יתפרצו בפני עדים לזנות ודברי הגאונים ז"ל קיימים הם.

ויש לומר שגם כאן הולכים הרמב"ם והראב"ד לשיטתיהו' אי מפרשים את לשון הכתובים והש"ס על פי דיוק הלשון ותיבה פרטית (לפי הראב"ד) או על פי התוכן (להרמב"ם):

2. הלכות איסורי ביאה (פי"ח הי"ג - עמוד 54).

3. יג, א.

1. ראה במ"ש לקמן הלכות איסורי ביאה (פט"ו ה"ב - עמוד

47).

הש"ס לפי דיוק התיבה או התוכן הכללי -
הרי לנו שגם כאן אזלו הרמב"ם והראב"ד
לשיטתייהו, דהרמב"ם מפרש גם כאן שמילים
אלו באו רק אגב אורחא ומוכח שלא כדברי
הגאונים כנ"ל, משא"כ הראב"ד מפרש שגם
כאן מילים אלו נשנו בדווקא ושפיר מתאים
לשיטת הגאונים, וכפי שנתבאר.

עשה בעילתו בעילת זנות, ולאחר הגט הרי
בכל מקרה היא תהיה גרושה שאסורה לכהן -
אלא על כרחנו כוונת המשנה היא שהיא רוצה
להינשא לאותו בועל והוא כהן.

והנה לפי מה שביארנו שם שיש לומר
שהחילוק בהבנת דברי המשנה (אם המילים
'זכהן הוא' נשנו בדווקא או רק אגב אורחא)
תלוי במחלוקת הכללית אם לפרש את דברי

הלכות יבום וחליצה

פרק א' הלכה ד'

אבל בנו מן השפחה ומן הנכרית אינו פוטר שזרע הבא מן השפחה עבדים והבא מן הגויה גויים וכאילו אינם, הרי הוא אומר בשפחה "האשה וילדיה תהיה לאדוני" מלמד שולדה כמודה ובגויה הוא אומר "כי יסיר את בנך מאחרי" מסיר אותו מלחשב בקהל. ואף על פי שגשתחרר בנו מן השפחה או נתגייד בנו מן הגויה הרי הן כשאר הגרים והמשוחררין ואינן פוטרין את אשתו. הרי שזוהיה לו בן מן השפחה שלו ושחררו ושחררה ונשאה ומת בלא זרע הרי זו תתייבם לאחיו ואף על פי שבנה ממנו קיים שכבר שחררו:

א. וכך פסק גם בהלכות איסורי ביאה: והבן מן הגויה אינו בנו שנאמר "כי יסיר את בנך מאחרי" מסיר אותו מלהיות אחרי ה'.

בפירוש הלימוד מהפסוק ד"כי יסיר" מצינו כמה פירושים:

רש"י⁵ מפרש: מדלא כתיב נמי כי תסיר את בנך דנשמע מיניה דקפיד נמי קרא בבתו לא תיקח לבנך משום כי תסיר את הבן הנולד לה מבנך אלמא בן העובדת כוכבים אינו קרוי בנך אלא בנה.

כלומר שלפירושו הפסוק "כי יסיר" מדבר על המקרה של "בתך לא תתן לבנו" שבראש הפסוק הקודם.

לעומת זאת בתוספות הביאו פירוש ר"ת (בפירושו השני) וז"ל: עוד פר"ת דכי יסיר קאי אבתו לא תקח לבנך כדמפרש (-) כפי שכבר פירש ר"ת בפירושו הראשון (ש) אחותן קאי וה"ק כי יסיר החותן את בנך מאחרי שאין הזרע הבא מהן מתייחס אחר בנך אלא אחר העובדת

הפסוק שמביא הרמב"ם נאמר כהמשך לאיסור חתנות בגוים: "ולא תחתן במ בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך: כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלקים אחרים וחרה אף ה' בכם והשמידך מהר".

ומקור הלימוד הוא מסוגיות הגמרא בקידושין³ וביבמות⁴ -

ולדה כמותה מנלן? אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי (כן הוא בקידושין שם, אך ביבמות איתא "כי אמריתה קמי דשמואל אמר לי") דאמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך מן העובדת

1. פי"ב ה"ז.

2. דברים ז, ג-ד.

3. סחב, [וכן בסוגיא (לעניינים הנוגעים אלינו - כמותה ממש) דיבמות כג, א].

4. יז, א.

5. קידושין שם דיבור המתחיל ואין.

6. קידושין שם דיבור המתחיל בנך.

כוכבים והיינו דאמר ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך והיא הסרה דקאמר קרא.

מלשון הרמב"ם מוכח בבירור שלומד כר"ת, שהרי כתב "ובגויה הוא אומר" כי יסיר את בנך מאחרי" מסיר אותו מלחשב בקהל".

אמנם בתוספות שם המשיכו: ופי' זה קשה לר"י דכי יסיר משמע דמיירי בהסרת יראת שמים כדדרשינן כי יסיר לרבות כל המסירים ומתרגמינן ארי יטעון ית בנך מבתר דחלת. לכך נראה כפר"ת ראשון שפיר.

ואם כן צריך ביאור, כיצד יתרוץ הרמב"ם קושיית הר"י, ד"כי יסיר" משמע על הסרת יראת שמים ולא 'מסיר אותו מלחשב בקהל'?

ב. על הלכה זו ברמב"ם מקשה הלחם משנה:⁷

בהמשך הסוגיא בקידושין מבואר שהלימוד מכי יסיר מתאים רק לרבי שמעון דדריש טעמא דקרא, כיוון שהפסוק מצד עצמו מדבר רק על ז' אומות ורק מהוספת הטעם "כי יסיר" לומדים לשאר אומות גם כן (כפי שהובא בתוספות: "כי יסיר לרבות כל המסירים"), אמנם רק לרבי שמעון אפשר ללמוד מהטעם לימוד בפני עצמו, דאילו לחולקים עליו הטעם נכתב בתורה כדי שנדע הטעם (דלולא זאת לא היינו "דורשים טעמא דקרא").

ולפי זה מקשה הלחם משנה - הרמב"ם שפוסק⁸ (לגבי "לא תחבול בגד אלמנה") דלא כרבי שמעון נותר לכאורה בלי לימוד לשאר אומות, וגם אינו יכול ללמוד כלימודים אחרים שהובאו בגמרא (לשיטת רבנן בקידושין שם מהפסוק "כי תהיינה לאיש") לפי שגם הם אינם מתאימים לפסק הרמב"ם במקום אחר (עיין בלחם משנה).

7. הלכות מלוה ולוה פ"ג ה"א.

8. הלכות מלוה ולוה שם.

ובספר לבוש מרדכי⁹ תירץ בטוב טעם, דלפי פסק הרמב"ם שפיר הלימוד מתאים גם לחולקים על רבי שמעון ולא דורשים טעמא דקרא, ולהלן נקודת הדברים:¹⁰

ראשית, הוא מוכיח באריכות שיש חילוק בין דין היחס דאב ואם לנולד מהם, ובין דין הנולד עצמו - ומתרוץ על פי יסוד זה קושיות רבות.¹¹

ולאחר מכן מגיע לתירוץ קושיית הלחם משנה:

לכאורה קשה בלאו הכי על פירוש הרמב"ם, שהרי לשיטתו אין "כי יסיר" טעם אלא הודעה (התורה מודיעה: 'הנותן את בנו לבת עכו"ם הרי הוא מסיר בזה את נכדו מהקהל') ולפיכך אפילו לרבי שמעון הפסוק אינו מיותר - ולמה תלתה הגמרא לימוד זה במחלוקת אי דרשינן טעמא דקרא?

גם קשה לפירוש הרמב"ם, מהו האיסור ליתן בתך לבן עכו"ם, הרי שם לא מסיר הבן מהקהל, ומוכח מזה לכאורה שהסרה היא הסרת יראת שמים והסתה לעבודה זרה?

ועל כרחנו לומר שהסוגיא בקידושין¹² שתולה את הלימוד במחלוקת רבי שמעון ורבנן אכן לומדת כפירש"י ש"כי יסיר" הוא טעם (אסור לתת בתו לבן עכו"ם לפי שיסיר את בנך מאחרי).

ואם כן, יש לפרש דזהו רק לפי רבי יוחנן שהוא בעל המימרא בקידושין, אך לשמואל שהוא בעל המימרא ביבמות אכן הלימוד הוא כפירוש הרמב"ם דהוי הודעה.

9. להג"ר משה מרדכי עפשטיין. יבמות סימן ט"ז.

10. בקיצור, לשלימות הדברים יש לעיין בגוף הספר (אותיות א' וה').

11. באותיות א'-ד'.

12. וכמו כן ביבמות כג, א.

ולפי זה חלוק הלימוד מ"כי יסיר" בין שמואל (יבמות) ורבי יוחנן (קידושין):

לרבי יוחנן הפסוק מלמדנו (רק) לגבי דין היחס דאב להנולד, דאינו נחשב בנו, אך הנולד עצמו שפיר נחשב ישראל - כדמוכח (כנ"ל קושיא הב') מהא דחיישינן להסרת יראת שמים שלו, ואם עכו"ם הוא מה אכפת לך? - והלכך הטעם לאיסור (הן בבתך והן בבנך) הוא מה שהנולד היהודי יסור לעבודה זרה.

ואילו לשמואל הפסוק הרי מודיע שעל ידי החיתון יסור הבן מלחשב בקהל, היינו שלא רק שאינו מתייחס אחר האב, כי אם גם) הוא עצמו נחשב כגוי¹³.

[וכפי שמוכיח דלשמואל הנולד מכותית הוי גוי, ולרבי יוחנן הוי ממזר - יהודי¹⁴]

לפי זה, רק לפי רבי יוחנן שהאיסור הוא מצד הסרה לעבודה זרה שואלת הגמרא דהלימוד מספיק רק לז' אומות שהם עובדי עבודה זרה, משא"כ שאר אומות שרק 'שומרים מנהג אבותיהם', ומתמצת דהלימוד הוא מהיתור ומתאים רק לרבי שמעון.

אך לפי שמואל שהאיסור שבפסוק "כי יסיר"¹⁵ הוא מצד הסרת הבן מקהל ה' - אין שום הוה אמינא לחלק בין ז' אומות לשאר אומות, והלימוד הוא אכן לכל האומות אליבא דכולי עלמא - הן לרבי שמעון והן לחולקים עליהם¹⁶.

והרמב"ם הרי פוסק¹⁷ דהבן מן הגויה הוי גוי, כשמואל בסוגיא דיבמות.

ומתוצאת קושיית הלחם משנה.

אמנם דברי הלבוש מרדכי חסרים תבלין, דכל יסודו לחלק כך בין שמואל ורבי יוחנן הוא מחלוקתם אם הנולד מכותית הוי גוי או ממזר, אך סוף סוף יש להבין מהו שורש המחלוקת בין שמואל ורבי יוחנן, שהביאם לחלוק בפירוש הכתוב "כי יסיר" (כרש"י או כהרמב"ם), וכתוצאה מזה לחלוק בדין הנולד מן הגויה?

גם יש להבין, מדוע פסק הרמב"ם דווקא כשמואל?

ג. בלקוטי שיחות¹⁸ מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות 'לשיטתייהו' של רב ושמואל באופן פירוש כתובים - דכשיש לפרש תיבה בפסוק על פי דיוק התיבה עצמה, אך מצד זה תוכן העניין אינו "גלאט", או לפרשה כפי שמשמע מתוכן העניין אף שמצד זה פירוש התיבה עצמה אינו חלק כל כך - רב סובר דיש להכריע כפי דיוק התיבה, ואילו שמואל סובר דיש להכריע כפי שהוא מצד תוכן העניין.

בזה גופא מציין כ"ק אדמו"ר, דמצינו 'לשיטתייהו' זה במיוחד במחלוקות שהובאו באופן ד"רב ושמואל: חד אמר . . . וחד אמר', ואשר בפשטות כשזמבאת בגמרא מחלוקת בסגנון כזה, הרי ה'חד אמר' הראשון הוא זה ששמו הובא ראשון (במחלוקות אלו - רב)

13. וזהו הטעם דאסור לתת בן לבת עכו"ם.

ואכן האיסור לתת בת לבן עכו"ם הוא (כרבי יוחנן) משום הסתה לעבודה זרה, אך לא זה מה שנאמר בכתוב "כי יסיר", ולכן אין חילוק בין ז' אומות והשאר בנוגע ללימוד מפסוק זה, כדלקמן בפנים.

14. ראה מקורו לקמן סוף סעיף ג' ובהערה 21.

והמבואר שם הוא יסודו של הלבוש מרדכי לחלוק הנ"ל בין רבי יוחנן ושמואל.

15. ראה בהערה 13.

16. שבוה מתרץ קושייתו הב' על פירוש הרמב"ם, שאכן

לפירושו - הלימוד הוא מלכתחילה לכל האומות ולא רק (כבסוגיא דקידושין) לפי דהוי טעם ומיותר לרבי שמעון.

17. הלכות איסורי ביאה פי"ב ה"ז.

18. חלק ט"ז עמוד 2 ואילך.

וראה שם בהערה 14, שכ"ק אדמו"ר מציין במפורש שכך יש לפרש גם במחלוקות נוספות שלהם.

וה' אחד אמר' השני הוא האמורא או התנא ששמו הובא שני¹⁹.

ואחת הדוגמאות המובאות בשיחה היא - בלה"ק²⁰:

עפ"ז יש לבאר גם המחלוקת (ב"ג, סע"א) בהכתוב (חגי ב, ט) "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון רב ושמואל ואמרי לה ר"י ור"א חד אמר בבבלי ור"א בשנים": ד"בבלי" הרי זה פירוש הפשוט דתיבת "גדול" דקרא. אבל מצד תוכן הכתוב "כבוד הבית הזה גו' אמר ה' צבאות וגו'" הרי "גדול" בשנים הוא ענין של כבוד (בשייכות ל"ה' צבאות") יותר מגדלות הבנין. ועפ"ז מובן מה שבחר רש"י (בחגי שם) בהדיעה רב ושמואל חד אמר כו'. עכלה"ק.

הרי לנו ד'שיטתייהו' זו אינה רק בין רב ושמואל, כי אם (לדיעה השניה - 'אמרי לה') גם בין רבי יוחנן ורבי אלעזר, דרבי יוחנן חולק בענין זה על שמואל וסבירא ליה דכשיש חילוק בפירוש הכתוב מצד התוכן ומצד התיבה - יש להכריע כפי דיוק התיבה.

ומעתה מתבארת מחלוקת דידן כמין חומר:

כפי שהובא לעיל, בפסוק הראשון מובא ראשית האיסור "בתך לא תתן לבנו", אחריו האיסור (ההפוך) "ובתו לא תקח לבנך", ואחריו נאמר "כי יסיר את בנך מאחרי".

הנה כי כן, הרי שמצד המשך ותוכן הכתובים, מסתבר יותר לומר שתיבות הפסוק "כי יסיר" נמשכות דווקא לאיסור שנאמר ממש לפנייהן - נתינת הבן לבת עכו"ם - ולא על המקרה דלפני פניו - נתינת הבת לבן עכו"ם, וכפי שהוא לפירוש ר"ת והרמב"ם.

מאידיך, מצד דיוק התיבה "יסיר" עצמה, משמע שמדבר בהסרת יראת שמים ולא בהסרה מקהל ה', ומצד זה יש לפרשה ככזאת אף שלפי זה קאי על האיסור דלפני פניו, כפי שהוא לפירוש רש"י.

וזהו הטעם שהסוגיא דקידושין שבה המאן דאמר הוא רבי יוחנן לומדת "כי יסיר" כפירוש"י - דמכריע לפי דיוק התיבה, ואילו הסוגיא דיבמות שבה בעל המימרא הוא שמואל לומדת כפירוש ר"ת והרמב"ם - דמכריע לפי המשך ותוכן הכתובים, ואזו דלפנייהו בבבא בתרא שם.

[ויש להוסיף בכל זה, דהנה דברי שמואל ביבמות שם, באים בהמשך לדברי רב יהודה בשם רב אסי: "אמר רב יהודה אמר רב אסי עובד כוכבים שקידש בזמן הזה חוששין לקידושין שמא מעשרת השבטים הוא (שנשא) עובדות כוכבים וקסבר דעובדת כוכבים שילדה מישראל הולד ממזר וחוששין לקידושין ממזר. רש"י). . א"ר יוחנן וכולן לפסול (רובן ממזרים שנטמעו עשרת השבטים בעובדות כוכבים ובניהן הרי הן כישראלים ונוהג בהן איסור ממזרות. רש"י)²¹ ועל זה מביאה הגמ' שיטת שמואל ד'אין בנך מן העובדת כוכבים קרוי בנך' ואין לחוש לממזרות בעשרת השבטים.

ובתוספות²² ציינו דאף שבעל המימרא הוא רב יהודה בשם רב אסי, צריך לומר שרק משמיה דרב אסי קאמר והוא לא סבירא ליה כן, דהרי בפירוש אית ליה²³ דעובד כוכבים הבא על בת ישראל הולד כשר (דלא כרבי יוחנן דהולד ממזר).

21. ומדברי רבי יוחנן אלו הוכיח הלבוש מרדכי דחולק על שמואל ככל הנ"ל, כדי לתרץ קושיית התוספות טו, ב דיבור המתחיל עובד.

22. שם בסוף הדיבור.

23. יבמות מה, א.

19. ומביא סימוכין לזה מדברי הרדב"ז הלכות מעשר שני פ"ו ה"ג, עיי"ש.

20. בהערה 52.

עס ניט זיין כפשטות הלשון ובכל הפרטים, אויב נאר דאס איז בהתאם צום תוכן הכללי".

וממשיך לבאר דהרמב"ם פוסק כרבנן, ויוצא מזה דהולך בשיטה שיש לפרש לשון תורה בהתאם לתוכן הכללי, ולא דווקא כפי המשתמע מ'דברים ככתבן'.

ועל פי זה מובן בפשטות, מדוע במחלוקת רבי יוחנן ושמואל פסק הרמב"ם כשמואל, דאזלינן בתר תוכן הכללי, אף דלפי זה התיבה עצמה מתפרשת באופן דחוק²⁹.

והשתא דאתינן להכי, אזלא לה מאליה קושיית הר"י שבתוספות, דאמת שפירוש הפשוט ד"כי יסיר" הוא הסרת יראת שמים, אך מצד המשך הכתובים יש לנו לדחוק פירוש זה ולפרש דקאי על הסרה מקהל ה', ככל הנ"ל³⁰.

29. אמנם יש לחלק בין ה'שיטתייהו' דרבי ורבנן שבחלק י"ז וכ"ז, ובין ה'שיטתייהו' דרב (ועימו רבי יוחנן) ושמואל שבחלק ט"ז, אך בפשטות מסתבר שזוהי אותה המחלוקת (ועכ"פ שתי זוויות ראייה לסברא אחת).

וגם אם לאו - אין זו סתירה לכך שהרמב"ם הולך בשיטת שמואל, ורק שיותר מסתבר לומר כן בהמשך לפסיקתו כחכמים שם.

30. ולפי המבואר בפנים יוצא, דר"י שהקשה ס"ל כשיטת רב, רבי יוחנן ורבי דמכריעים לפי תוכן התיבה (ולהעיר שבתור ראייה לשיטתו מביא "משמע דמיירי בהסרת יראת שמים כדדרשינן כי יסיר לרבות כל המסירים" שהוא לשון הסוגיא בקידושין דאזלא כרבי יוחנן).

ולסיכום, שיטות הראשונים בזה: הרמב"ם פוסק כשמואל ורבנן דאזלינן בתר תוכן הכתובים (ואולי יש לומר כן בר"ת עצמו - אך בפירושו הראשון הולך בשיטה האחרת).

הר"י סבירא ליה כרב ורבי יוחנן דאזלינן בתר דיוק התיבה. ואילו רש"י מפרש "כי יסיר" כפי שמשמע מצד התיבה - הן ברבי יוחנן והן בשמואל.

ולפי ביאורנו הרי זה כפתור ופרח, דהרי באותה השיחה²⁴ מבאר הרבי דמצינו בכמה מקומות שנחלקו רב יהודה ורב נחמיה בפירוש הכתובים, דרב נחמיה ס"ל להכריע כפי דיוק התיבה, ואילו רב יהודה מכריע כפי המשך ותוכן הכתובים - כשיטת שמואל לגבי (רב ו)רבי יוחנן, ומשכך רק "משמיה דרב אסי²⁵ קאמר" כרבי יוחנן דהולד ממזר וליה לא סבירא ליה]

ד. על פי ביאור זה במחלוקתם, יש לבאר מדוע פוסק הרמב"ם דווקא כשמואל, דמכריע לפי תוכן המשך הכתובים - דגם הוא קאי בזה לשיטתו בכמה מקומות²⁶:

בלקוטי שיחות²⁷ מביא כ"ק אדמו"ר מחלוקת רבי ורבנן בנוגע ל'הנודר גדול והביא קטן'. . . כבש והביא איל' אי יצא (רבנן) או לא (רבי), ומבאר באריכות דמחלוקת זו תלויה בשיטתם הכללית²⁸ (בלשונו הק' - הדגשים אינם במקור) "בנוגע א לשון וואס שטייט אין דער תורה אדער בדברי חז"ל, ועד"ז בלשון בני אדם - אז לדעת רבי מיינט עס כפשוטו ממש ובכל הפרטים, דברים ככתבן; ולדעת רבנן מוז

24. בהערה 51 (וכמו כן בלקוטי שיחות חלק ה' המצוין שם).

25. ועיין במ"ש לקמן הלכות איסורי ביאה (פי"ח הי"ג - עמוד 53 ואילך) - מקום נוסף בו מעמידים דברי רב אסי בהתאם לשיטתו זו.

26. ראה במ"ש לקמן הלכות איסורי ביאה (פט"ו ה"ב - עמוד 47).

27. חלק כ"ז עמוד 4.

28. המבוארת בלקוטי שיחות חלק י"ז עמודים 3-30.

הלכות איסורי ביאה

פרק י"ד הלכה י"ח

ויראה לי שאם בא העבד על זכור ובהמה יהרגו שאיסור שתי עריות אלו שווה בכל אדם:

ב. בנוגע למצוות עשה שנשים פטורות מהן (לא מצד שהזמן גרמן, אלא) לפי שלא שייכות בנשים - כגון קנס לאנוסה, פריה ורביה (שפטורה לפי שאין דרכה לכבוש) - ישנה מחלוקת¹ אם עבדים חייבים בהן או לא.

ושמעתי מפי הרב אברהם שיחי² גערליצקי² דמחלוקת זו תלויה באופן הלימוד דגזירה שווה "לה" "לה" מנשים - האם הכוונה היא שעבדים מצד עצמם חייבים בכל המצוות והגזירה שווה באה לפטור אותם ממצוות עשה שהזמן גרמא, או להיפך שהם מצד עצמם פטורים מכל המצוות והגזירה שווה מחדשת שעל כל פנים מחוייבים במצוות כמו הנשים.

והנפקא מינה בסוג מצוות הנ"ל שהנשים פטורות רק מצד זה שלא שייך לחייבן בהן - אם הלימוד הוא על הפטור יש לומר שעבדים שכן שייכות בהם מצוות אלו חייבים בהן. אך אם הם מצד עצמם פטורים מכל המצוות והלימוד מחדש חיוב במצוות מסוימות - מהיכי תיתי לחייבן במצוות אלו שנשים פטורות מהן, כשסוף סוף אין לכך מקור.

א. ובהשגת הראב"ד: זה לא צריך אפילו לתינוקות וכי משום קורבה נאסרו אלו שיהיו אלו מרוחקים וכל עונשים שבתורה הרי הן מוזהרות כישראל הנקבות.

ופירוש השגתו - איסורים אלו לא תלויים בקורבה משפחתית (כמו אימו וביתו שלא חייב עליהן כי אין לעבד יחס) וממילא נחשבים כשאר מצוות לא תעשה שבתורה שעבדים חייבים עליהן כמו נשים, ולא צריך להגיע לטעם מיוחד 'שאיסור שתי עריות אלו שווה בכל אדם' כדי שיהיו אסורים על העבדים.

והמפרשים תירצו השגתו באופנים שונים, שישנו חידוש כלשהו בטעם הרמב"ם ולכן 'טרח וכתב לה'.

והמגדל עוז הקשה על הראב"ד, מה שייך להקשות בעניין 'עונשים' שחייב העבד כמו האשה, הרי הלימוד מנשים הוא רק בנושא מצוות עשה שעל חלקן חייבים ועל חלקן לא - אך לא בנוגע למצוות לא תעשה בהן הם חייבים מצד עצמם?

ואולי יש לבאר שורש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, באופן שתתורץ השגתו על הרמב"ם וגם תבואר כוונתו שמקשה מ'עונשים' שלומדים מן הנשים, כדלקמן.

1. ראה לדוגמא: תוספות ישנים בדיבור המתחיל ועל הכותית, כתובות כט, א.

2. נדפס בשיעור ס"ד על מסכת כתובות תשע"ז.

וביאר עוד, שמחלוקת זו עצמה תלויה במחלוקת אודות אופן הגיור של עבדים, דמצינו שעבד צריך לטבול שתי טבילות - אחת בתחילת עבדותו ושניה כשמשתחרר ונעשה ישראל גמור.

ונחלקו הראשונים אי הטבילה השניה היא מדאורייתא או רק 'חומרא מדרבנן'.

ונראה דחלוקים בדבר זה עצמו - לשיטה שגם הטבילה השניה היא מדאורייתא יוצא שעד שיחרורו אין גיור גמור, והגזירה שווה מחדשת את עצם החיוב בחלק מהמצוות (ולפי זה פטור ממצוות שלא שייכות בנשים). ואילו לשיטה שהטבילה השניה היא רק 'חומרא מדרבנן' יוצא שכבר בתחילת עבדותו הוא גר גמור והגזירה שווה מחדשת שהוא פטור ממצוות מסוימות (ולפי זה חייב במצוות שלא שייכות בנשים).

ג. ובבואנו לשיטת הרמב"ם, נמצא בבירור דסובר שהטבילה השניה היא מן התורה, כפי שפוסק³ "כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת בפני שלשה ביום שבה תיגמר גרותו ויהיה כישאל". וכפי שלומד הראגאטשאווער 'ואף דשיטת רבינו בה' איסור' פ"ג ה"ב דהטבילה דשחרור הוא מן התורה'.

ולפי הנ"ל יוצא מזה שהגזירה שווה באה לחייב עבדים בחלק מן המצוות, ומצוות שלא שייכות בנשים מהיכי תיתי לחייב בהן עבדים.

ויש לומר דבזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד:

כאן מדובר בלאווין דזכור ובהמה, ששניהם לא שייכים בנשים, שהרי גם הלאו דבהמה שדנים כאן אודותיו אינו אותו לאו שנשים חייבות בו - נשים חייבות בלאו ד"שלא תביא אשה בהמה עליה" ואילו הלאו שכאן דנים אודותיו הוא "שלא לשכב עם בהמה".

וממילא לפי הרמב"ם לא שייך לחייב עבדים בלאווין אלו מצד הגזירה שווה מנשים, דסוף סוף נשים לא שייכות במציאות לעבור על שני לאווין אלו. ועל כן מחדש (ובלשון 'ראה לי') שעבדים חייבים בהם בתורת גויים - 'שאיסור שתי עריות אלו שווה בכל אדם', גם גויים וגם ישראל.

ואילו הראב"ד שהקשה סבירא ליה כשיטה השניה שגירות העבדים גירות גמורה והגזירה שווה מחדשת שפטורים ממצוות מסוימות, וממילא אין ללמוד מנשים שפטורות רק מצד המציאות שגם עבדים פטורים בהן, ונשאר חיובם במצוות אלו.

ובתור הסתעפות ממחלוקת הנ"ל צומח חילוק נוסף, אם קיים פטור לעבדים במצוות לא תעשה - לפי הרמב"ם קיים (באיסורים שלא שייכים בנשים) ולפי הראב"ד לא.

ויש לומר שזוהי כוונת הראב"ד שמקשה שב'עונשים' עבדים מוזהרים כישאל הנקבות - דכיוון ש(לשיטתו) הגזירה שווה מלמדת רק את הפטור ממצוות עשה שהזמן גרמא ממילא חייבים העבדים בכל העונשים שבתורה, כולל עונשים אלו שנשים לא שייכות בהן.

ד. אכן בשיטת הרמב"ם עצמו אין לתלות את שתי המחלוקות (לגבי חיוב עבדים במצוות אלו, ואי טבילתן השניה מדאורייתא או לא) אחת בשניה, שהרי מחד מוכח שהרמב"ם סובר שהטבילה היא מדאורייתא (וכנ"ל מהראגאטשאווער) ומאידך בנוגע לאיסור הקפת הראש והשחתת זקן כתב בפירושו⁴ "האשה שגילחה פאת ראש האיש או שנתגלחה פטורה שנאמר "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך" כל שישנו בכל תשחית ישנו בכל תקיף, ואשה אינה בכל

3. הלכות איסורי ביאה פ"ג ה"ב.

4. הלכות עבודה זרה פ"ב ה"ב.

תשחית לפי שאין לה זקן. לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורין בהקפה”.

הרי שלשיטתו אין שתי המחלוקות תלויות זו בזו, וביאור הנ”ל מהרב אברהם שיחי גערליצקי מתאים רק בשיטות הראשונים האחרים החולקים בדבר, שלא פירשו שיטתם בשני המקומות (ובשיטת התוספות, שבשני המקומות שיטתם מתאימה לביאור).

אמנם אין בדבר כדי לסתור ביאורנו במחלוקת הרמב”ם והראב”ד, דכיוון שאין

הביאור מתאים בכל אופן הרי יש לומר שלשיטת הרמב”ם אף על פי שהגזירה שווה באה לחייב את העבדים מכל מקום הם חייבים גם במצוות כאלו (יהיה הביאור אשר יהיה, וכבר מצינו בזה שקלא וטריא במפרשי הרמב”ם), ועדיין יש לתלות מחלוקתם כאן בשיטתו (שיוצאת משיטתו לגבי טבילתו השניה של העבד) שהגזירה שווה באה לחייב את העבדים במצוות וכאן אין לחייבם.

הלכות איסורי ביאה

פרק ט"ו הלכה ב'

אחד ממזד שנשא ישראלית או ישראלית שנשא ממזרת כיון שבעלו אחד דקידושין לוקין. קידש ולא בעל אינו לוקה בעל ולא קידש אינן לוקין משום ממזרת שאין לך בכל חיובי לאוין מי שלוקה על בעילה בלא קידושין אלא כהן גדול על אלמנה כמו שיתבאר. המחזיר גרושתו משנשאת הולד כשר שהרי אינה ערוה:

דהנה בלקוטי שיחות² מבאר כ"ק אדמו"ר דמצינו מחלוקת 'לשיטתייהו' האם (במקרה שיש משמעות שונה לכל אפשרות³) עדיף לפרש לשון פסוק, מאמר חז"ל או לשון בני אדם על פי דיוק התיבה או על פי התוכן הכללי, ובלה"ק: "בנוגע א לשון וואס שטייט אין דער תורה אדער בדברי חז"ל, ועד"ז בלשון בני אדם - אז לדעת רבי מיינט עס כפשוטו ממש ובכל הפרטים, דברים ככתבן; ולדעת רבנן מוז עס ניט זיין כפשטות הלשון ובכל הפרטים, אויב נאר דאס איז בהתאם צום תוכן הכללי".

ונראה מאוד לומר שבעניין זה נחלקו גם הרמב"ם עם הראב"ד ועם רש"י בכמה וכמה מקומות, וביניהם:

(א) בהלכות קידוש החודש⁴ כותב הרמב"ם: אב ובנו שראו את הירח ילכו לבית דין להעיד.

2. חלק י"ז עמודים 30-3; חלק כ"ז עמוד 4. וראה גם חלק ט"ו עמוד 2 ואילך.

3. ולכן אין לכך סתירה מדברי הכסף משנה במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות כלי המקדש פ"א ה"י (הובא ונתבאר לקמן עמוד 67), שהכרח הרמב"ם הוא מדיוק לשון הברייתא "וכמה יסוך" - כיוון ששם אין משמעות שונה לתוכן הכללי לעומת דיוק התיבה.

4. פ"ב ה"א.

ובהשגת הראב"ד (הב'): א"א לא נתבאר ולא יתבאר והאומרה לא יתפאר כי טעות גדול היא השתא איסור כהונה דכתיב ביה לא יקח אמרינן בעל ולא קידש לוקה הנך פסולין דלא כתיב בהו אלא ביאה לחודה לא כל שכן והדין נותן שהביאה תאסר כדי שלא ירבה ממזרות בישראל ופצוע דכא כדי שלא תזנה אשתו תחתיו והממזרות רבה.

נקודת המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד היא בפירוש המילים "לא יבוא" שנאמרו בתורה לגבי ממזר ושאר הפסולים: להרמב"ם פירושה קידושין - והוכחתו מכך שדווקא כהן גדול לוקה על בעילה בלא קידושין - ולהראב"ד פירושה 'ביאה לחודה' - והוכחתו מהא גופא שהכהן גדול לוקה על בעילה בלא קידושין אף שנאמר בו "לא יקח" שמשמעה קידושין דווקא, כל שכן שאר פסולים שנאמר בהם "לא יבוא" שלוקין על ביאה בלא קידושין.

ובהסברת שורש מחלוקתם יש לומר דאזלו לשיטתייהו בהרבה מקומות, כדלקמן.

1. בשו"ת חתם סופר (אבן העזר חלק א', סימנים י"ז וי"ט) ביאר היטב את טעם ויסוד מחלוקתם, עיין שם. וכיהודה ועוד לקרא יש להוסיף אופן אחר, ככפנים.

לא מפני שעדות החדש כשרה בקרובים אלא שאם ימצא אחד מהן פסול מפני שהוא גזלן וכיוצא בו משאר הפסלנות יצטרף השני עם אחר ויעידו.

ומקורו מהמשנה⁵ "אב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר".

אך רש"י⁶ מפרש שכוונת המשנה "שאם יפסל" אינה "אם ימצא אחד מהן פסול מפני שהוא גזלן וכיוצא בו משאר הפסלנות" (כמו שמפרש הרמב"ם) אלא "יכשל בפיו כשיבדקוהו".

ובערון לנר⁷ כתב: "ומה שלא פירש גם רש"י כן (כהרמב"ם) יש לומר שלשון אם יפסל קשיתי' דמשמע יפסל להבא ואי איירי בפסול גזלנות או שאר פסול עדות הרי כבר הוא פסול והיאך שייך שאם יפסל ולכן פירש שאם יפסל יכשל בפיו דבזה שפיר שייך לשון עתיד".

והיינו שטעמו של רש"י הוא מפני דיוק משמעות התיבה שנאמרה בלשון עתיד. ומזה יש ללמוד שהרמב"ם דלא הוה קשה ליה כן היינו מפני דאזיל בתר התוכן הכללי (שכאן היינו ענין הפסלנות בעדות בכללו - פסול גזלן וכיוצא בו) ולא לפי משמעות התיבה הפרטית דווקא.

(ב) בהלכות גירושין⁸ - כפי שנתבאר שם⁹.

(ג) בהלכות יבום וחליצה¹⁰ (וכן פסק גם לעיל בהלכות איסורי ביאה¹¹) מוכח שהרמב"ם הולך אחר התוכן הכללי, כפי שנתבאר שם¹².

(ד) בהלכות איסורי ביאה¹³ מוכח שהרמב"ם הולך אחר התוכן הכללי, כפי שנתבאר שם¹⁴.

(ה) בהלכות שמיטה וויובל¹⁵ כותב הרמב"ם: אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה אלא בזמן שהיובל נוהג שיש שם שמיטת קרקע שהרי ישוב הקרקע לבעליו בלא כסף, ודבר זה קבלה הוא אמרו חכמים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ ובזמן שאין שם שמיטת קרקע אין אתה משמיט כספים בשביעית אפילו בארץ.

היינו שמפרש את דברי רבי¹⁶ "וזה דבר השמיטה שמוט בשתי שמיטות הכתוב מדבר אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים בזמן שאתה משמיט קרקע אתה משמיט כספים בזמן שאי אתה משמיט קרקע אי אתה משמיט כספים" על שמיטת כספים שבשביעית ועל חזרת קרקעות לבעליהן שביובל.

ואילו רש"י¹⁷ מפרש "בזמן שאי אתה משמיט קרקע - כגון עכשיו שבטלה קדושת הארץ", והיינו דקאי על שמיטת קרקע שבשביעית שתלויה בקדושת הארץ.

ובשו"ת בית הלוי¹⁸ הסביר שטעמו של רש"י להסביר כך (על אף קושיות שהקשו

10. פ"א ה"ד.

11. פי"ב ה"ז.

12. לעיל עמוד 39.

13. פי"ח ה"ג.

14. לקמן עמוד 51.

15. פ"ט ה"י.

16. גיטין לו, א.

17. גיטין שם.

18. חלק ג' סימן א'-חלק א'-אות י'.

5. ראש השנה כב, א.

6. על המשנה שם.

7. ראש השנה שם. ועיין גם בהמשך דבריו שם.

8. פ"י ה"ט.

9. לעיל עמוד 73.

עליו בתוספות, ועוד) הוא כי "מוכרח דסבירא ליה דלשון של רבי בש"ס דידן שני שמיטות שמיטת קרקע ושמיטת כספים. . ולא נקט כלשון הברייתא דירושלמי שמיטה ויובל מזה משמע ליה לרש"י דקאי הכל על שביעית". כלומר שגם כאן רש"י מכריע על פי משמעות המילים הפרטיות של רבי¹⁹.

ומזה יש ללמוד דלהרמב"ם שלא היה זה הכרח ללמוד כך את דברי רבי, הוא משום דאזיל בתר תוכן הכללי (שכאן היינו ההשוואה ההגיונית של תלות הפסד ממוני דשמיטת כספים בהפסד ממוני דקרקע החוזרת בלי כסף ביובל - כמפורש בדברי הרמב"ם - לעומת תלות שלה בקדושת הארץ שהוא רק היקש ללא השוואה הגיונית) אפילו אם משמעות דיוק התיבה הפרטית היא אחרת²⁰.

1) בהלכות תמידין ומוספין²¹ כותב הרמב"ם: "במוספי שבת אומרים שירת האזינו וחולקין אותה לששה פרקים הזי"ו ל"ך כדרך שקוראין אותה ששה בבית הכנסת ואומרין פרק בכל שבת, גמרו השירה בששה שבתות חוזרין לראש. במנחה של שבת אומר אז ישיר משה ומי כמוכה".

ומקורו מהגמרא במסכת ראש השנה²², אלא דשם איתא: במוספי דשבתא מה היו אומרים אמר רב ענן בר רבא אמר רב הזי"ו ל"ך ואמר רב חנן בר רבא אמר רב כדרך שחולקים כאן כך חולקין בבית הכנסת. במנחתא דשבתא מה היו אומרים אמר רבי יוחנן אז ישיר ומי כמוך ואז ישיר. איבעיא להו הני כולהו בחד שבתא אמרי

19. ולהעיר שרבי הוא המאן דאמר דאוליגן בתר תיבה הפרטית, כמבואר בלקוטי שיחות (חלקים י"ז וכ"ז הנ"ל).

20. אך ראה בשו"ת בית הלוי שם (חלק ג'-אותיות א' וב' וחלק ד' בסופו) מה שכתב בדעת הרמב"ם, וכן במה שכתב (שם) בדעת הראב"ד שיש לדון אם מתאים לדעת רש"י או לדעת הרמב"ם. עיין שם.

21. פ"ו ה"ט.

22. ל"א.

להו או דלמא כל שבתא ושבתא אמרי חד תא שמע דתניא אמר רבי יוסי עד שהראשונה אומרת אחת שניה חוזרת שתיים שמע מינה כל שבתא ושבתא אמרי חד שמע מינה.

ופירש רש"י (א) פסוקי מנחת שבת הם: "אז ישיר. שירת הים עד מי כמוכה: ומי כמוכה. עד סוף השירה: ואז ישיר. ישראל דעלי באר", (ב) שספק הגמרא אי בחד שבתא אמרי להו או דלמא כל שבתא ושבתא אמרי חד הוא הן על המזמורים דמוספי שבת והן על המזמורים דמנחת שבת: "עד שהראשונה. שירת המוספין חוזרת חלילה פעם אחת: שנייה. שירת המנחה של תמיד הערבים: חוזרת שתיים. דהתם שית פירקי והכא תלתא".

ובדעת הרמב"ם שכתב שהפסוקים של מנחת שבת הם רק אז ישיר משה ומי כמוכה (ללא "אז ישיר ישראל" דעלי באר), וגם לא הזכיר כלל אי אמרינן לכולהו בחד שבתא או לא - ביאר במעשה רוקח²³ "דכיון דלא יהבו סימנא לאז ישיר ומי כמוכה ואז ישיר כדיהבו בהזי"ו ל"ך שמע מינה דבחד זימנא אמרי להו ובעיית הגמרא אינה אלא על הזי"ו ל"ך ומיית מברייתא דעד שהראשונה אומרת אחת דהיינו פסקא אחת מהזי"ו ל"ך שניה חוזרת שתיים כלומר אז ישיר ומי כמוך".

וממשיך המעשה רוקח: "ואף דלשון חוזרת הוא מגומגם לפירוש זה. . ידוע דמוטב לסבול דוחק הלשון מדוחק הענין".

הרי לנו ברור דלהרמב"ם עדיף להכריע לפי תוכן הענין אף שעל ידי זה נדחקת הלשון, ולרש"י שחולק כאן על הרמב"ם הוי להיפך - עדיף להכריע לפי דיוק הלשון אף אם בכך יהיה דוחק בענין והתוכן הכללי.

23. תמידין ומוספין שם.

ואחרי האמת והדברים האלה נראה לומר
שגם כאן נחלקו הרמב"ם והראב"ד במחלוקת
זו:

חייבי לאוין, אף שעל ידי זה נוצר דוחק בדיוק
לשונות הפסוק "לא יקח" ו"לא יבוא".

ואילו הראב"ד אזיל לשיטתיה ומכריע
דווקא כפי העולה מדיוק התיבות שבפסוקים,
ולא על פי תוכן הענין כמו הרמב"ם.

הרמב"ם לשיטתיה מכריע לפי התוכן
והראיה מכהן גדול - שדווקא הוא חייב על
בעילה בלא קידושין מה שאין כן כל שאר

הלכות איסורי ביאה

פרק י"ח הלכה י"ג

פגויה שראוה נבעלה לאחד והלך לו ואמרו לה מי הוא זה שבא עליך ואמרה אדם כשר הדרי זו נאמנת, ולא עוד אלא אפילו ראוה מעוברת ואמרו לה ממי נתעברת ואמרה מאדם כשר הדרי זו נאמנת ותהיה מותרת לכהן:

לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה.

והגמרא מבארת דסיבת כפילות הבבות במושגה ('ראוה מדברת' ו'היתה מעוברת') תלויה בפירושו תיבת מדברת שבבבא הא':

לדעת זעירי 'מדברת' היינו 'נסתרה', ולפיכך ישנן שתי בבות במושגה - 'מדברת להודיעך כחו דרבי יהושע דאע"ג דלא ראוה שנבעלה פסולה, ומעוברת להודיעך כחו דרבנן גמליאל (דכשרה אף על גב דודאי נבעלה³).

ולדעת רב אסי דס"ל 'מדברת' היינו 'נבעלה' הכפילות היא על מנת לחדש 'חדא להכשיר בה (דהאשה עצמה כשרה לכהונה, והיינו בבא דמדברת) וחדא להכשיר בבתה (והיינו בבא דמעוברת, שהדין הוא גם אודות הולד)⁴, ולפי"ז מכריחה הגמרא דרב אסי סבירא ליה דווקא כמאן דאמר⁵ שרבן גמליאל מכשיר

א. הנה ברור בלשון הרמב"ם שהחידוש שנאמנת גם ("ולא עוד אלא אפילו") במקרה ד'ראוה מעוברת' הוא גם לגבי האשה עצמה ("אפילו ראוה מעוברת . . ותהיה מותרת לכהן") ולא רק לגבי הולד¹.

אלא שדבר זה מעורר תמיהה, שהרי מסוגיית הגמרא מוכח ש(אליבא דהלכתא) החידוש הוא רק בולד ולא באשה עצמה:

איתא במושגה²: ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה איש פלוני וכהן הוא רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת ורבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה. היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה מאישי פלוני וכהן הוא רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת ורבי יהושע אומר

1. את דין כשרות הוולד במקרה כזה הביא כבר לעיל (פט"ז ה"א): 'פגויה שנתעברה מזונת אמרו לה מהו העובר הזה או הילוד הזה אם אמרה בן כשר הוא ולישראל נבעלת הרי זו נאמנת והבן כשר ואע"פ שרוב העיר שזינתה בה פסולים'. [טעם חילוק ההלכה פשוט, כי בפט"ז מדובר על דיני ממזרות ושם שייך הפסק גבי בנה שאינו ממזר, ובפ"ח מבוארים דיני פסולות לכהונה ושם שייך הפסק גבי היא עצמה דכשרה לכהונה].

2. כתובות יג, א.

3. רש"י דיבור המתחיל בשלמא לזעירי.

4. ומה שלא מסתפקים בבבא הב' דהיא חידוש גדול יותר - תירצו התוספות דרישא להודיעך כחו דרבי יהושע שפוסל אפילו בה עצמה. והמהרש"א ביאר דעת רש"י בזה - דאילו הוה תני רק בבא הב', הוה מוקמינן לה בה עצמה שהוא פחות חידוש ולא בבתה.

5. רבי יוחנן לקמן ע"ב.

גם בבתה, כי אילו סבירא ליה כמאן דאמר⁶ דאפילו לרבן גמליאל רק היא כשרה אך בתה פסולה - אין טעם לכפילות הבבות המשנה⁷.

ומכאן עולה קושיא על הרמב"ם, מהו זה שהביא כאן גם הבבא דמעוברת, והרי על פי המבואר בגמרא כל החידוש בבבא דמעוברת הוא גבי בתה, ואילו בהלכה שברמב"ם לא מופיע כלל חידוש זה?

[ופשוט דאי אפשר לתרץ דכל הנ"ל הוא דווקא לרב אסי, אך לזעירי הרי כותבת הגמרא (כנ"ל) דהחידוש מובן גם בלי הא ד'בתה', ומכיון שלמסקנא הגמרא דוחה את דברי רב אסי מוכח ברייתא מוכח דהרמב"ם פוסק כזעירי - דהרי החידוש לפי זעירי הוא 'רישא להודיעך כחו דרבי יהושע וסיפא להודיעך כחו דרבן גמליאל', וחידוש זה לא שייך אליבא דהלכתא דפסקינן כר"ג בלבד⁸]

ג. וזכינו לדברי החתם סופר⁹ שמתרץ את הרמב"ם, ואומר דיש חידוש אחר בהא דמעוברת גם בנוסח ההלכה שברמב"ם, וכה תורף דבריו:

במסכת חגיגה¹⁰ מביאה הגמרא: 'שאלו את בן זומא בתולה שעיברה מהו לכהן גדול מי חיישינן לדשמואל דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם או דלמא דשמואל לא שכחא'. ופירש"י דשאלוהו אם אשה שנמצאה מעוברת והיא אומרת שימצאו

6. רב אלעזר לקמן שם.

7. ובקובץ על י"ד על המהרש"א הוכיח דכן הוא גם להיפך, דרב אלעזר קאי דווקא כזעירי, ורבי יוחנן סבירא ליה דווקא רב אסי.

8. ומטעם זה עצמו לא הביא הבבא דמדרב דלזעירי - שפוסק כמותו - פירושה 'נסתרה', כיוון שכל החידוש דנסתרה הוא לרבי יהושע (דאפילו לא ראוה שנבעלה פסולה), ואילו לרבן גמליאל דהלכתא כוותיה נבעלה הוי חידוש יותר.

9. על הש"ס כאן.

10. יד, ב.

אותה בתולה האם נאמנת, דזה תלוי אי חיישינן לכך שישנם אנשים שיכולים לבעול בלא דם (היינו דנשאת בתולה) ואז תהיה נאמנת, או דלא חיישינן לכך ולפיכך אינה נאמנת לומר דבתולה היא דהא נמצאה מעוברת.

והתוספות¹¹ הקשו על פירש"י, 'דהא בפרק קמא דכתובות תנן היתה מעוברת מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא וכו' רבי יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן כו' והכא משמע דקבעיא אליבא דכ"ע, כלומר דלכאורה לפירש"י השאלה היא אליבא דרבן גמליאל דנאמנת בדרך כלל לומר דכשרה (ורק דכאן מספקינן אי יש לתלות בבעלים בלא דם) ומהגמרא משמע שמסתפקים אליבא דכולי עלמא?

ומתרצים: 'זשמא כאן שאף היא בכלל האיסור כדכתיב [והוא אשה בבתוליה יקח] קרי ביה יקח - נאמנת, אשר בפשטות כוונת התוספות לחלק דכאן אפילו לרבי יהושע תהיה נאמנת (אם יש לתלות בבעלים בלא דם) לפי דגם היא בכלל האיסור דאשה בבתוליה יקח (היינו דאסור לאשה הבעולה להינשא לכהן גדול) ולכך נאמנת יותר כי ברי לן דלא תשקר ותעבור איסור, מה שאין כן בהא דמעוברת במתניתין שמדובר על איסור זונה לכהן הדיוט¹².

והקשו המפרשים, דמדברי התוספות משמע דאיסורי כהונה המה רק על הכהן ולא על הגרושה חללה וכיו"ב, 'והוא נגד ש"ס ערוך והלכה רווחת', וכפי שהקשו התוספות עצמם בנדרים¹³ על דברי הרב רבי אליעזר¹⁴ דלא מצינו זונה שהיא אסורה לינשא לכהן דודאי

11. בדיבור המתחיל בתולה.

12. ולאחר מכן מביאים פירוש הר"י לספק שבגמרא, באופן אחר.

13. צ, ב דיבור המתחיל חזרו לומר.

14. בתוספות שם.

הוא מוזהר עליה אבל היא אינה מוזהרת עליו' - 'קשה דקאמר פרק יש מותרות כל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת'?

ומתרץ החתם סופר דבריהם, בהקדים דיוק לשון קושייתם 'דהא בפרק קמא דכתובות תנן היתה מעוברת', היינו דמקשים דווקא מבבא הב' ולא מבבא הא'.

ומבאר שזהו לפי שמבבא הא' אין כל קושיא, דיש לומר שדווקא בראוה שנסתרה ברצונה (דחזינן דבאה לעבור על איסור וחשודה לזנות) לא מהימנא אף על גב דגם עתה שתינשא לכהן תעבור על איסור, שהרי חזינן דלא חיישא לעבור על איסורים ואין בזה כדי הוכחה לדבריה. ואילו בבתולה שעברה הרי יתכן שנאנסה ונתעברה באופן דלא עברה על איסור, הנה כאן גם רבי יהושע מודה דנאמנת מצד ההוכחה דלא תרצה לעבור על איסור בעולה לכהן גדול, דהא לא חזינן דחשודה לעבור על איסורי זנות. ורק מבבא הב' דהיתה מעוברת - שגם שם יתכן דנאנסה ואיכא הוכחה הנ"ל ומכל מקום אומר רבי יהושע דאינה נאמנת - יש להקשות קושיית התוספות דגם בבתולה שעברה יאמר דאינה נאמנת.

והשתא דאתינן להכי - מבאר החתם סופר - יש לבאר תירוץ התוספות באופן חדש, דאין כוונתם לומר דהאשה לא עברה כלל על איסור, אלא שהסוגיא דחגיגה סבירא לה דבבבא דמעוברת חיישינן דלמא באה להתיר רק בתה (היינו דהיא עצמה לא רוצה להינשא לכהן, ורק רוצה דבתה תהיה מותרת לכהונה) דאז לא עבדא היא עצמה שום איסור ורק בתה תעבור, ומצד חשש זה אין לה הוכחה הנ"ל דלא רוצה לעבור על איסור ולפיכך לא מהימנא לדברי יהושע, מה שאין כן בבתולה שעברה דהשאלה היא לגביה עצמה אם מותרת לכהן גדול שפיר יש לנו הוכחה הנ"ל, ואתו שפיר דברי התוספות.

ולפי זה מבאר החתם סופר החידוש בהבבא דמעוברת לגבי הבבא דנבעלה - גם לפי ההלכה דקיימא לן כרבנן גמליאל - דאילו הביא הרמב"ם רק הבבא דנבעלה, היה מקום לטעות (כנ"ל) דכשראוה מעוברת יש לחשוש שבאה להתיר רק בתה ולא תהיה נאמנת אף דיש לומר דנאנסה ולא עבדא איסור (וכדביארו התוספות אליבא דאמת לפי רבי יהושע) - קא משמע לן דאפילו כשראוה מעוברת נאמנת לפי דבאה להתיר גם את עצמה וממילא יש לה הוכחה זו דלא רוצה לעבור איסור וככל הנ"ל¹⁵.

ג. איברא דתירוץ החתם סופר מעלה תמיהה אחרת, דאם ישנו חידוש זה בבבא הב', למה לא הובא בגמרא בפירושו? ובפרט דאם אמרינן כחידוש זה - שפיר מצי רב אסי למיסבר כמאן דאמר 'לדברי המכשיר בה פוסל בבתה', ואילו הגמרא קבעה בפשיטות דלא מצי למיסבר כמותו?

ויש לבאר, דאכן אליבא דאמת יש הוה אמינא לומר דבאה להתיר רק את בתה וממילא ישנו לחידוש זה בבבא הב', ורק שלשיטת רב אסי אין מקום (להוה אמינא כזו ול) חידוש זה ואת שיטתו מוכרחים להעמיד דווקא כמאן דאמר 'לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה'.

ועל פי ביאור זה יובן גם מדוע הרמב"ם נקט חידוש זה להלכה, כיוון שהולך לשיטתו בכמה מקומות שפוסק דלא כרב אסי, כדלקמן.

ד. בבבא הב' מצינו לשונות המורים הן על כך שדנים על העובר ('אמרו לה מה טיבו של

15. ומה שלא הסתפק בבבא הב' והביא גם הבבא ד'נבעלה' - מובן ופשוט, שהרי אם היינו אומרים שנאמנת (רק) כשנתעברה היינו חושבים שזה דווקא מפני שיכול להיות שנתעברה באונס ויש לה את הנאמנות דלא רוצה לעבור איסורים, אך כשראינוה שנבעלה וידעינן דלא חיישא לאיסורים הוה אמינא שאינה נאמנת, ושפיר מוכרח הרמב"ם לפרט את שני המקרים.

עובר זה') והן על כך שדנים בנוגע לה עצמה ('הרי זו בחזקת מעוברת')¹⁶.

אכן יש תיבה נוספת במשנה, ממנה ניתן להסיק האם הדיון הוא בהכרח גם עליה עצמה או לא - וכהן הוא.

דהנה ההפלאה¹⁷ הביא דברי רש"י¹⁸ 'וכהן הוא - מיוחס הוא', היינו דאין חידוש מיוחד במה שהוסיפה המשנה התיבות 'וכהן הוא', ורק שמדגישה בזה טענת האשה - שטוענת שנבעלה למיוחס.

אך ההפלאה כתב דלולי דברי רש"י היה נראה לפרש שישנו חידוש מיוחד במה שטוענת שנבעלה לכהן, ובשני אופנים:

א) דבזה מתורצת סתירה בהמשנה: מצד אחד מוכח מלשון המשנה 'איש פלוני' דהבועל עומד לפנינו וניתן לשאול אותו, אך מצד שני מוכרחים לומר דאינו לפנינו - כי אם הוא לפנינו הרי חייבים לברר אצלו (דאין לסמוך על החזקה במקום שניתן לברר), ואז אם יכחיש הוי ליה ברי וברי ואין נאמנת לפי רבן גמליאל, ואם מודה לה דהוא בעלה מאי טעמא דרבי יהושע? - ועל כרחנו לומר דאינו לפנינו;

ואת זה מתרצת המשנה באומרה 'וכהן הוא', היינו שבאמת עומד הוא לפנינו ואפשר לשאול אותו, ומכל מקום נחלקו במקרה שמודה לה אם נאמנים לינשא זה לזה (ועל פי מה דבשבויה 'המעיד לה לא ישאנה' וכמו כן דנים כאן).

[בסגנון אחר: המשנה מדברת דווקא במקרה ד'איש פלוני' שעומד לפנינו על מנת לחדש דאם איש זה כהן הוא אסורים לינשא לרבי יהושע אף על פי שמודה לה]

16. עיין במהר"ם שי"ף כתובות שם, מה שכתב בזה.

17. על המשנה כאן.

18. לעיל יב, ב.

ב) המשנה באה לחדש דאינה נפסלת מתרומה - אף שיתכן שנבעלה לישראל והולד פוסל את אמו מלאכול בתרומה - לפי דנאמנת לומר שהיה כהן ('והטעם בזה נראה משום דנהי דבתה אסורה לאכול בתרומה משום דאינה מיוחסת אחריו מכל מקום אינה פוסלת את אמה דעל כל פנים אינה זרע מישראל').

הרי לנו חילוק, דאם מפרשינן דהתיבות 'וכהן הוא' נשנו בדווקא (שאומרת שנבעלה לכהן), הכוונה היא דבאה להתיר עצמה (לאכול בתרומה, או לינשא לבועל הכהן), מה שאין כן אם נשנו 'אגב אורחא' להוסיף בטענתה דמיוחס הוא (כפי שפירש רש"י) ליתא להוכחה זו ואפשר לומר דבאה להתיר רק את הולד ולא את עצמה¹⁹.

יוצא אם כן, דמענתה תלוי הדבר במחלוקת גדולה בש"ס (שנתבארה בלקוטי שיחות בכ"מ²⁰) אם יש לפרש התיבות (בפסוקים, בדברי חז"ל, ובלשון בני אדם) בדיוק ממש ובכל הפרטים ("דברים ככתבן") או שאין הולכים אחר פשטות הלשון ובכל הפרטים, כל עוד יהיה זה בהתאם לתוכן הכללי של העניין:

לפי השיטה ד"דברים ככתבן" נאמר שהתיבות 'וכהן הוא' נשנו בדווקא ומוכרחים

19. לכאורה יש לדחות זה ולומר, דכל דברי ההפלאה באים לבאר התיבות 'וכהן הוא' שברישא, ואילו בסיפא באו רק אגב רישא (ועל דרך מ"ש הריטב"א על תיבות אלו), וממילא אין בנפקא מינה אלו כדי הוכחה על מה דנים בסיפא.

אבל באמת ברור דנפקא מינה הב' היא דווקא בסיפא, שהרי באה לחדש דאף שיש לה עובר אינו פוסל מלאכול בתרומה - וזה דווקא בסיפא, ומה שהנפקא מינה היא האם היא מותרת בתרומה, מוכח דהסיפא מדברת במקרה דבאה להתיר עצמה (בתרומה).

ועל פי זה נאמר דאדרבה, שני האופנים שבהפלאה באים לבאר כפל הלשון 'וכהן הוא' הן ברישא (להשמיענו דאסורה לינשא לבועל עצמו) והן בסיפא (להשמיענו דמותרת בתרומה אף שיש לה עובר דאינו ידוע ממי הוא).

20. חלק י"ז עמודים 3-30; חלק כ"ז עמוד 4. וראה גם חלק ט"ז עמוד 2 ואילך.

אך הגמרא מצד עצמה שפיר יכולה לסבור
כהשיטה השנייה ולומר כחידוש החתם סופר -
וכפי שמוכח מסוגיא דחגיגה.

והרי נתבאר שם שהרמב"ם פוסק כהשיטה
דאזלינן בתר תוכן הכללי, וממילא גם כאן
קאי לשיטתו ופסק כחידוש העולה מסוגיא
דחגיגה²² ודלא כרב אסי.

22. ועל פי זה מובן ביתר ביאור מה שהרמב"ם (על פי
ביאור החתם סופר) בחר דווקא פשט רש"י בסוגיא דחגיגה
ולא פשט הר"י (דלעיל הערה 12) - כיוון דפשט זה מתאים
לשיטתו הכללית בש"ס וכו'.

לומר דבאה להתיר גם את עצמה. אך לפי
השיטה דאזלינן בתר תוכן הכללי שפיר יש
לומר שבאה להתיר רק את הוולד ותיבות אלו
באו 'אגב אורחא'.

ומעתה מתפרשים הדברים היטב, דהנה כבר
הוכחנו לעיל²¹ שרב אסי גופיה סבירא ליה
כהשיטה ד"דברים ככתבן", ומצד זה כאשר
באה הגמרא לבאר לשיטתו מהו החידוש בבבא
הב' על הא ד'נבעלה' לא יכלה להסביר כחידוש
החתם סופר והוכרחה לומר שהוא סבירא ליה
כמאן דאמר 'מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה'.

21. הלכות יבום וחליצה (פ"א ה"ד - עמוד 39 ואילך).

הלכות מאכלות אסורות

פרק ח' הלכה ט"ז

כל מאכל שהוא אסור בהגיה אם נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לגוי או לכלבים אינו לוקה ומכך אותו מכת מרדות והדמים מותרין, וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהגיה אף על פי שהוא מותר בהגיה אסור לעשות בו סחורה ולכון מלאכתו בדברים אסורין חוץ מן החלב שהרי נאמר בו "יעשה לכל מלאכה", לפיכך אין עושין סחורה לא בנבלות ולא בטדפות ולא בשקצים ולא ברמשים:

ויש לבאר שורש מחלוקתם בהתאם למה שעולה מדברי כ"ק אדמו"ר² שהחכם צבי שכתב³ בנוגע לאיסור חצי שיעור גם את הטעם ד"אחשביה" סבירא ליה שהעניין ד'חזי לאיצטרופי' הוא סימן שגם חצי שיעור כולל בתוכו את כל חומרת האיסור דשיעור שלם, ואילו השאגת אריה⁴ דלא כתב כן סבירא ליה דחזי לאיצטרופי' הוא טעם לאסור חצי שיעור. שעל פי זה יש לבאר את שורש מחלוקתם, ובשני אופנים:

א) על פי מה שכתב בהגה"ה לחידושי שפת אמת⁵ לבאר דעת הפוסקים ד'שלא כדרך אכילה' אסור מדאורייתא כמו חצי שיעור - דאף שלא שייך בזה הטעם ד'חזי לאיצטרופי' מכל מקום שייך כאן הא ד'אחשביה' שהביא החכם צבי ולכן אסור.

וכתב המגיד משנה על אתר שהרמב"ם למד שאין לוקין על איסורי הנאה ממה שמצינו ב"פרק כל שעה כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן, וכל דבר הראוי באכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה כתקנו" ומסיק דלשיטת הרמב"ם "איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מן התורה ואין לוקין עליו". ולפי דבריו כן הוא בכל אכילה 'שלא כדרך אכילה' דאף שאינו לוקה אסור לאכול כך מן התורה.

אך מצינו שהשאגת אריה למד בשיטת הרמב"ם שהאוכל 'שלא כדרך אכילה' אסור רק מדרבנן, כפי שדייקו ממה שמביא את שיטת התוספות, הרשב"א, הר"ן והריטב"א שכתבו דאסור מדרבנן (ותירצו בכך את זה שהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת אף שיכול להנות שלא כדרך הנאה) בהמשך ובקשר לדברי הרמב"ם - ומשמע שכך למד גם בשיטתו.

2. לקוטי שיחות חלק ז' עמודים 110-1 והערות 7-36 - עיי"ש. (הובא במפורט לעיל הלכות שביבת עשור (פ"ב ה"ה - עמוד 28)).
3. סימן פ"ו.
4. סימן פ"א.
5. שבת יא, א דיבור המתחיל לא יצא.

1. סימן ע"ד.

לעולם לא יגיע לאיסור שלוקה עליו אין את החשיבות להיאסר. אך אם הוא 'סימן' הרי מאחר שנתגלה על ידי הסימן שחצי שיעור אסור בעצמו אף 'דלא שמיה אכילה' ממילא גם 'שלא כדרך אכילה' אסור בעצמו אף 'דלא שמיה אכילה'.

ולפי שהשאגת אריה למד ש'חזי לאצטרופי' הו' טעם (וכן סבירא ליה גם בשיטת הרמב"ם, כדי שלא יאמר שהרמב"ם חולק על שיטתו שלו עצמו, כנ"ל) - לא יכל ללמוד ש'שלא כדרך אכילה' אסור מן התורה כי אם רק מדרבנן.

ואילו המגיד משנה (וסיעתיה) שפיר מצו ללמוד (בדעת הרמב"ם) ד'חזי לאצטרופי' הו' סימן ולפיכך דין 'שלא כדרך אכילה' כדין חצי שיעור שאסור מן התורה.

[ובאמת שני האופנים עולים בקנה אחד, לפי העולה מדברי כ"ק אדמו"ר דמה שהשאגת אריה לא לומד את הטעם ד'אחשביה', ומה שלומד ש'חזי לאצטרופי' הו' טעם שייכו אהדדי ותלויים זה בזה].

והיות וכל טעם האוסרים מן התורה הוא מצד הטעם דאחשביה, מובן ממילא שהשאגת אריה שלא לומד טעם זה (ופליג על החכם צבי) לא יכול ללמוד ש'שלא כדרך אכילה' אסור מדאורייתא (ומשכך גם לא רצה ללמוד כן שיטת הרמב"ם, כדי לא לומר שהרמב"ם חולק על שיטתו שלו עצמו).

מה שאין כן המגיד משנה (וסיעתיה) שלא חלקו על החכם צבי מצו שפיר ללמוד דאסור מן התורה מצד הטעם דאחשביה כנ"ל מהגה"ה לשפת אמת.

(ב) על פי הסברא שכתב הגר"י ענגל⁶ שהמחלוקת אי 'שלא כדרך אכילה' אסור מן התורה כחצי שיעור או לא תלויה אי חזי לאצטרופי הו' טעם או סימן - דאם הוא 'טעם' יש לדחות ולומר דדווקא לחצי שיעור שראוי להצטרף לשיעור שלוקה עליו יש את החשיבות שגורמת לו להיאסר, מה שאין כן ב'שלא כדרך אכילה' שמאכילה באופן זה

6. ספר ע' פנים לתורה תירון כ"ו.

הלכות נזירות

פרק ה' הלכה י'

נזיר שהיה שותה יין כל היום כולו אף על פי שהוא חייב לשמים על כל רביעית ורביעית אינו לוקה אלא אחת משום יין ואחת ד"לא יחל דברו" כמו שבארנו, ואם התרו בו על כל רביעית ורביעית ואמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת ואחת. מדברי סופרים שאסור לנזיר לעמוד במושב שותי יין ויתרחק ממנו הרבה שהדי מכשול לפניו, אמרו חכמים סביב לכרם לא יקרב:

היינו שהלשון "מכשול לפניו" ברמב"ם מדגישה את העובדה שהדבר אסור באיסור חפצא ולכן הוא עצמו מכשול, ולא רק באיסור גברא.

ובמקום אחר³ מבאר הראגאטשאווער שלשיתת הרמב"ם ישנו חילוק בין האיסורים שעל הנזיר - "דתגלחת הוה לא מחמת הנדר רק זה ממילא. אבל גבי יין בנזיר הוא מחמת הנדר". כלומר, איסור התגלחת הוא איסור גברא על הנזיר, והואיל שגופו עצמו נתקדש ממילא אסור לו לגלח את עצמו. מה שאין כן איסור היין הוא מה שאוסר את החפצא של היין עליו כמו כל נדר (ובכך מסביר מדוע במקרים בהם מותר לנזיר כדי "לכונן דעותיו" נקט הרמב"ם⁴ "נדר בנזיר" דווקא לגבי מי שהיה מתגאה ביפיו - ולכן אסר על עצמו התגלחת - ולא לגבי מי שהיה שוגה ביין - שעליו דיין לכתוב "אסר היין על עצמו זמן מרובה או שאסר השכרות לעולם" ולא בלשון נזירות. כי

ואולי יש לדייק בלשון הרמב"ם כאן שהיין הוא "מכשול" לפני הנזיר - על פי ביאורי הראגאטשאווער בכמה מקומות בספר הפלאה והסבר כ"ק אדמו"ר בזה, כדלקמן.

דהנה בסוף הלכות נדרים כותב הרמב"ם: אמרו חכמים כל הנודר כאילו בנה במה ואם עבר ונדר מצוה להישאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו. ובלקוטי שיחות¹ מבאר כ"ק אדמו"ר לשון זו בהתאם לביאור הראגאטשאווער² "דגבי שבועה דהוא איסור גברא ולא חל האיסור על שום דבר לא שייך לומר כאילו בנה במה דהאיסור הוא השבועה ולא דבר אחר" מה שאין כן בנדר שהאיסור חל גם על החפצא עצמו - ובלה"ק: "דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש, אז דאס איז (ניט מצד הגברא, אז ער וועט קומען לידי תקלה ומכשול, נאר א) התהוות של חפצא, פון א ("שלא) יהא מכשול לפניו"; עס ווערט א מכשול לפניו - די חפצא האסור וואס ער האט אויפגעמאכט על ידי נדרו".

3. הלכות נדרים פי"ג הכ"ג. וראה גם דבריו בריש הלכות נזירות.

4. הלכות נדרים שם.

1. חלק כ"ט עמודים 5-134.

2. סוף הלכות שבועות.

"ממילא" כמו התגלחת) ציוו אותו חכמים
ש"יתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו" -
היין עצמו אסור עליו באיסור חפצא,

וממש כהדגשת הרמב"ם באותה הלשון
עצמה בסוף הלכות נדרים, כביאור כ"ק
אדמו"ר.

באמת איסור היין על הנזיר הוא מפאת הנדר
ולא ממילא כבתגלחת "ולכך אסור לנדור בנזיר
משום זה". עיי"ש).

ולפי זה מדויקת מאוד לשון הרמב"ם בהלכה
זו, דהיות ואיסור היין לנזיר הוא "מחמת הנדר"
דהיינו איסור חפצא (ולא רק איסור גברא

הלכות נזירות

פרק ז' הלכה ט"ו

וכיצד הוא מותר בתגלחת מצווה, נזיר שנצטרע ונרפא מצדעתו בתוך ימי נזירות דרי זה מגלח כל שערו שהרי תגלחתו מצוות עשה שנאמר במצורע "וגלח את כל שערו וגו'" וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם יכול אתה לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה. והלא נזיר שגלח בימי נזרו עובר על לא תעשה ועשה שנאמר "קדוש יהיה גדל פרע שעד ראשו" ובכל מקום אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה שכמותו ולמה דוחה עשה של תגלחת הנגע לנזירותו, מפני שכבר נשמא הנזיר בצדעת יומי חלוטו אין עולין לו כמו שבארנו והרי אינו קדוש בהן ובטל העשה מאליו ולא נשאר אלא לא תעשה שהוא "תעד לא יעבוד על ראשו" ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו:

גם מצוות לא תעשה עימה אין העשה דתגלחת הצרעת דוחה אותה.

וזהו שמדייק הרמב"ם דאף שהעשה הוא "כמותו" דהלא תעשה בכך שגם הוא שב ואל תעשה, וכל אחד לבדו היה נדחה מפני עשה בקום ועשה דתגלחת הצרעת - מכל מקום צריך להבין כיצד היא דוחה את שתיהן יחד, דהלא "בכל מקום אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה (אף שהעשה הוא) שכמותו".

ונמצא שבהוספה זו בא לרמוז הרמב"ם שדווקא מצד צירוף שניהם יחד אין העשה דתגלחת מצורע דוחה לנזירות - והיינו משום שהעשה דנזירות לבד היה נדחה, וכיסוד השאגת אריה הנ"ל.

והנה הרמב"ם מדייק להוסיף בשאלה "אין עשה דוחה את לא תעשה ועשה שכמותו".

ואולי יש לומר שמרמז בזה ליסוד שכתב השאגת אריה¹ בשיטת הרמב"ם שמצוות עשה שהיא בקום ועשה דוחה מצוות עשה אחרת שהיא רק בשב ואל תעשה.

דהנה כאן המצוות עשה דתגלחת המצורע היא בקום ועשה, ואילו המצוות עשה ד"גדל פרע שעד ראשו" היא בשב ואל תעשה. ועל כן היה בדין שאפילו את המצוות עשה דנזיר נדחה תגלחת המצורע. ורק משום שיש כאן

1. סימן ל"ג.

הלכות בית הבחירה

פרק ה' הלכה א'

הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה ודיה מוקף חומה וכיפץ על גבי כיפץ היו בגויות מתחתיו מפני אהל הטומאה וכולו היה מקודה סטיו לפנים מסטיו:

ואילו היה גג מעל הר הבית כולו וגם על העזרה - היו כל הכלים (והכהנים) שבה נטמאים באוהל המת שנכנס להר הבית.

ג) בהלכות תמידין ומוספין³ כתב הרמב"ם (לגבי סדר הכנת מנחת העומר) "ואחר שקולין אותו שוטחין אותו בעזרה והרוח מנשבת בו" - אשר בכך כמעט מפורש שמעל העזרה לא היה גג ולכן היתה הרוח מנשבת שם (אף שיש לדחוק שהכוונה היא לאוויר סתם, ולא ממש לרוח).

ד) ברור שלא היה גג גבוה מעל כל הר הבית באופן שהאפיל אפילו על ההיכל (אפילו לפי הפירוש שהגג היה גם מעל העזרה) - דאם כן מהו זה דבעינן מעל גג ההיכל "טס של ברזל כמו סיף" . כדי שלא ינחו עליו העופות והוא הנקרא כלה עורב"⁴, בשעה שכולו היה מכוסה בגג אחר מעליו.

מאידך, יש לדון על פירוש זה מכמה מקומות:

ורבים מפרשים בדברי הרמב"ם בסיום ההלכה "וכלו היה מקורה" שאין הכוונה (כפי המשמעות הפשוטה) שכל הר הבית היה מקורה ואפילו מעל העזרה, אלא שכל היקפו של הר הבית היה מקורה, אך למשך כמה אמות בודדות ולא כל ההר ממש - ושזו כוונת הרמב"ם בסיום דבריו "סטיו לפנים מסטיו".

ויש להוסיף כמה הוכחות לפירוש זה ברמב"ם:

א) בהלכות מעשה הקרבנות¹ פוסק הרמב"ם "ואם שחטם (קדשים קלים) בהיכל כשרים, אבל אם שחטם בגגו של היכל פסולין שאין הגגות ראויין לשחיטה כלל אלא בקרקע העזרה".

ומכך שדייק הרמב"ם לכתוב דהא ד'אין הגגות ראויין לשחיטה כלל' ממעט דווקא את השוחט בגג ההיכל עולה בפירוש שלשיטתו לא היה גג מעל העזרה, דאם היה הרי שהיה צריך לפרש "גג העזרה וההיכל".

ב) הדין הוא² ש"מותר להכניס המת עצמו להר הבית".

3. פ"ז הי"ב.

4. לשון הרמב"ם לעיל פ"ד ה"ג.

1. פ"ה ה"ד.

2. לקמן פ"ז הט"ו.

הזאת היתה בית דירה לכהן גדול בשבעת ימי
ההפרשה” -

ועל כן מצד הדין דהלכות מזוזה בכלל היו
כל השערים צריכים להתחייב במזוזה מפאת
מה שהם פתוחים ללשכת פלהדרין החייבת
במזוזה, ושפיר צריכין להא ד”לפי שהן קודש”
לפוטרים מן המזוזה.

(ב) בהלכות קרבן פסח⁸ כתב הרמב”ם “וכיצד
תולין ומפשיטין מסמרות של ברזל היו קבועין
בכתלים ובעמודים שבהם תולין ומפשיטין”.

ומזה קצת משמע שהיו בעזרה עמודים
מלבד “בית המטבחיים” . . ושם תולין ומפשיטין
את הקדשים”⁹ - שהרי אם מדובר על בית
המטבחיים מהו בכלל חידושו של הרמב”ם כאן
שהיו גם עמודים להפשיט עליהם? - ומסתבר
לומר שהיו אלו עמודים שהחזיקו את תקרת
הר הבית, שהיתה גם מעל העזרה עצמה.

אלא שיש לומר שאכן הכוונה לבית
המטבחיים, והרמב”ם רק נקט לשון זו שאין
בה חידוש אגב גררא ד”בכתלים” (שהוא אכן
חידוש, שהיו מסמרות בכתלי המקדש), וגם
כהקדמה להמשך ההלכה “וכל מי שלא מצא
מקום לתלות מקלין דקין חלקין היו שם, מניח
על כתפו ועל כתף חברו ותולה ומפשיט”.

(א) בהלכות מזוזה⁵ פוסק הרמב”ם “בית
שאיין לו תקרה פטור מן המזוזה, היה מקצתו
מקורה ומקצתו אינו מקורה יראה לי שאם היה
הקרוי כנגד הפתח שהוא חייב במזוזה . . הר
הבית והלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי
מדרשות שאין בהן בית דירה פטורין לפי שהן
קודש”.

הרי לנו שטעם פטור העזרות (דהיינו עזרת
נשים ועזרת ישראל) הוא “לפי שהן קודש”,
ולא מספיק הא ד”בית שאין לו תקרה פטור
מן המזוזה”. ומזה עולה לכאורה שגם מעל
העזרות היתה תקרה, כי הר הבית היה מקורה
כולו וגם מעל העזרות?

אלא שלכאורה אין זו קושיא, שהרי לאחר
מכך פוסק הרמב”ם “אחד שערי חצרות ואחד
שערי מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות
כולן חייבין במזוזה שהרי הבתים החייבין
במזוזה פתוחין לתוכן ואפילו עשרה בתים זה
פתוח לזה וזה פתוח לזה הואיל והפנימי חייב
במזוזה כולן חייבין במזוזה”, ובנוגע למקדש
כתב בפירושו⁷ ש”כל השערים שהיו במקדש
לא היה להן מזוזות חוץ משער ניקנור ושלפנים
ממנו ושל לשכת פלהדרין מפני שהלשכה

5. פ”ה ה”ה-ו.

6. ה”ח.

7. בה”ז.

8. פ”א ה”ד.

9. לשון הרמב”ם בהלכות בית הבחירה פ”ה ה”ג.

הלכות בית הבחירה

פרק ה' הלכה י"ז

שמונה לשכות היו בעזרת ישראל שלש בצפון ושלש בדרום, שבדרום לשכת המלך לשכת הפרוה לשכת המדיחין, לשכת המלך שם נותנן מלך לקדבן לשכת הפרוה שם מולחין עורות הקדשים ועל גגה היה בית טבילה לכהן גדול ביום הכיפורים לשכת המדיחין שם היו מדיחין קרבי הקדשים ומשם מסיבה עולה לגג בית הפרוה. והשלש שבצפון לשכת הגזית לשכת הגולה לשכת העץ, לשכת הגזית שבה סנהדרי גדולה יושבת וחציה היה קדש וחציה היה חול ולו שני פתחים אחד לקדש ואחד לחול ובחצי של חול היו הסנהדרין יושבין לשכת הגולה שם היה בוד שממלאין ממנו בגולה ומשם מספקין מים לכל העזרה ולשכת העץ היתה אחורי שתייהן והיא היתה לשכת כהן גדול והיא הנקראת לשכת פלדהרין וגו' שלושתן שוה. ושתי לשכות אחרות היו שם בעזרת ישראל אחת מימין שעד מזרחי והיא לשכת פנחס המלביש ואחת משמאלו והיא לשכת עושי חבתין. וזו היא עזרת כל הלשכות והעזרה כולה לפי מידותיה:

וברמב"ם⁵ הם אלו שפעלו את שינויי הגובה במקדש, ולא שינויי קדושה אחרים שהיו בו (לדוגמא: קדושת ה'צפון' לגבי שאר העזרה לא פעלה שה'צפון' יהיה גבוה יותר).

בעומק יותר נראה לומר, שגם בחלקים שכן נמנו ב'עשר קדושות' מה (ש)חדר בגשמיות העולם וממילא) פועל את שינויי הגובה הם חילוקי הקדושה שנזכרו והוגדרו ברמב"ם ולא חילוקי קדושה אחרים שקיימים בהם.

והנה, הלשכות שהיו ממוקמות בצפון העזרה, היו למעשה בין החיל ובין עזרת ישראל (או עזרת כהנים, אלו שהיו מערביות יותר) שהרי עזרת נשים (שהיא הקדושה הממוצעת שנמנית בין החיל ובין עזרת ישראל) היתה רק

והנה יש להבין מדוע בלשכת הגזית שהיתה חציה קודש וחציה חול לא הבדילו ראשי ספספסין בתור היכר בין שני החלקים כמו שמצינו בבית המוקד?¹

והנה בלקוטי שיחות² מבאר כ"ק אדמו"ר שחילוקי הגובה שהיו בבית המקדש הם תוצאה מחילוקי הקדושה שבמקומות אלו. ובלה"ק: "יעדער חלק המקדש וועלכער איז העכער אין שטח מקומו האט א העכערע קדושה".

ובמקום אחר³ משמע שדווקא חילוקי הקדושה שנמנו בעשר קדושות שבמשנה⁴

1. כפסק הרמב"ם לעיל ה"י.

2. חלק כ"ט עמוד 73.

3. לקוטי שיחות חלק ל"א עמוד 149 ואילך.

4. כלים פ"א מ"ו ואילך.

5. לקמן פ"ז הי"ג-כ"ב.

לפני עזרת ישראל אך לא הקיפה אותה מכל סביבותיה.

כשמעיינים בלשון הרמב"ם⁶ רואים שההבדל בקדושה בין מקומות אלו (זה שחדר בגשמיות כנ"ל) הוא האם טמא שנכנס אליהם חייב או פטור: "החיל מקודש ממנו שאין עכו"ם וטמא מת ובעל נדה נכנסים לשם. . עזרת ישראל מקודשת מעזרת נשים שאין מחוסר כפורים נכנס לשם. וטמא שנכנס לשם חייב כרת".

היינו, שמה שגורם לעזרה להיות גבוהה יותר בגשמיות מהחיל, הוא מה שהנכנס אליה בטומאה חייב מה שאין כן הנכנס לחיל. ולא חילוקים אחרים שיש ביניהם, כמו מה שרק בעזרה מותר לאכול קדשי קדשים וכיוצא בזה.

והנה, חילוק עיקרי בין בית המוקד ולשכת הגזית הוא, ש(לשיטת הרמב"ם) בית המוקד היה כולו מחוץ לעזרה, ואילו לשכת הגזית היתה כולה בתוך העזרה. וכפי שכתב בביאור הר"מ קזיס למסכת מידות⁷:

רבינו עובדיה מפרש שבית המוקד היה בנוי חציו בתוך העזרה וחציו חוצה לה, ולפי זה חציו קדש וחציו חול, וכן בלשכת הגזית פי' שהיתה חציה בקדש וחציה בחול, ולפיכך חציה קדש וחציה חול, אבל הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה⁸ כתב שבית המוקד כולו חוץ לעזרה ולשכת הגזית היתה בעזרה.

וכן הוכיח מלשון הרמב"ם שלשכת הגזית כולה בקודש בשיח יצחק למסכת יומא⁹:

וכן בפ"ה מהל' בית הבחירה כתב לשכת הגזית שבה סנהדרי גדולה יושבים וחציה היה קדש וחציה היה חול ולה שני פתחים

וכו' משמע דגריס במלתיה דאביי חציה קדש (כוונתו שמלשון הרמב"ם חציה קודש ולא חציה בקודש משמע שכולה היתה בקודש ורק שדיניה מחולקין, חציה דין חול ולחציה דין קודש) ואפי' תימא דגריס כגי' הספרים (חציה בקודש, וכנ"ל) ה"ק חציה בקדש מצד שהיתה פתוחה לקדש וחציה בחול מצד שהיתה פתוחה לחול.

ובהמשך דבריו כתב (שאע"פ שמביא פירוש אחר, שגם להרמב"ם חציה היה מחוץ לעזרה, הרי) "שהאמת הוא דאין ציור מקדש של הרמב"ם מסכים למ"ש דשם צייר לשכת הגזית כולה תוך עזרת ישראל".

ולפי זה יוצא הבדל גדול בין דין ה'קודש' שבבית המוקד וה'קודש' שבלשכת הגזית: ה'קודש' שבלשכת הגזית הוא קדוש ממש כקדושת העזרה, שהרי הוא גם בנוי בקודש וגם פתוח אל הקודש. אולם ה'קודש' שבבית המוקד אינו ממש כקדושת העזרה, אלא כדין לשכות הבנויות בחול ופתוחות אל הקודש שכפסק הרמב"ם¹⁰ "היו בנויות לחול ופתוחות לקדש תוכן קדש לאכילת קדשי קדשים אבל אין שוחטין שם קדשים קלים והנכנס לשם בטומאה פטור".

וכן כתב בפירוש בביאור הר"מ קזיס¹¹: ונ"ל שיש הפרש בין חצי הקדש שבבית המוקד לחצי הקדש שבלשכת הגזית, שבחצי הקדש שבבית המוקד אין שוחטים שם קדשים קלים והנכנס לשם בטומאה פטור כי הוא בנוי בחול ופתוח לקדש, אבל בחצי הקדש שבלשכת הגזית שוחטים שם קדשים קלים, והנכנס לשם בטומאה חייב דבנויה בקדש ופתוחה לקדש היא.

6. שם הט"ז, ה"ח.

7. פ"א מ"ו.

8. ה"ט.

9. י"ט, א דיבור המתחיל אבא שאול.

10. לקמן פ"ו ה"ז.

11. מדות שם.

ועל פי מה שביארנו לעיל שמה שגורם לעזרת ישראל להיות גבוהה יותר בגשמיות הוא מה שהנכנס אליה בטומאה חייב, מובן שדבר זה עצמו גורם גם לחצי הקודש שבלשכת הגזית להיות גבוה כגובה העזרה¹², אך חצי הקודש שבבית המוקד לא היה גבוה כגובה העזרה אלא כגובה החיל, שהרי הנכנס אליו בטומאה פטור, היינו שאין בו קדושה זו של העזרה שחדרה בגשמיות העולם (אף שיש בו קדושה אחרת 'שאוכלין בו קדשי קדשים').

ועפ"ז מובן היטב מדוע בלשכת הגזית לא היו ראשי פספסין המבדילין בין הקודש והחול כמו שהיו בבית המוקד - שהרי בלשכת הגזית אין כל צורך לעשות היכר בין חלק החול הנמוך ובין חלק הקודש הגבוה.

על פי זה יש לתרץ גם את זה שהרמב"ם השמיט את הבבא השלישית במשנה¹³ שמדברת בדיני הלשכות: "הלשכות - בנויות בקדש ופתוחות לחול, תוכן חול וגגותיהן קודש. בנויות בחול ופתוחות לקדש, תוכן קודש וגגותיהן חול. בנויות בקודש ובחול ופתוחות לקודש ולחול, תוכן וגגותיהן מכנגד הקודש ולקודש - קודש, מכנגד החול ולחול - חול", ואילו הרמב"ם¹⁴ הביא רק את שני הדינים הראשונים שבמשנה, והשמיט את הדין של 'בנויות בקודש ובחול ופתוחות לקודש ולחול'.

12. אכן בתוספות יו"ט (מדות פ"ה מ"ד) כתב בפירוש "וצריך לומר שהמקום שהיא בנויה בו בחול היה ג"כ גבוה כגובה העזרה שזה אין ספק בו שהלשכה היתה קרקעיתה שווה. אבל במקום שפתוחה היא לחול היו מעלות שעליה עולין וממנה יורדין לחול שהוא נמוך".

אך על פי המבואר בשיחה בחלק כ"ט הג"ל (שדנה בשיטת הרמב"ם). לכאורה ברור שצריך לומר שהיו חילוקי גובה בלשכת הגזית. ובפרט שעל פי זה מתורצות הקושיות שבפנים.

והרי כך למד גם בעל ספר בית המידות, כדלקמן בפנים.

13. מעשר שני פ"ג מ"ח.

14. לקמן פ"ה ה"ח.

ועל פי הנ"ל מובן שהרמב"ם למד בכוננת בבא זו, דמדובר על לשכות הבנויות או כולן בקודש או כולן בחול ופתוחות גם לקודש וגם לחול (שהרי לשיטתו אין בבית המקדש לשכות שחציין בקודש וחציין בחול) וכוננת הדין "מכנגד הקודש ולקודש - קודש, מכנגד החול ולחול - חול" היא (לא כמו שנראה בפשטות שהחלק שממוקם בקודש הוא קודש וכו', שהרי אין כזאת לשכה כנ"ל, אלא) מכנגד גובה הקודש ולקודש - קודש, ומכנגד גובה החול ולחול - חול, היינו שהמדרגות המבדילות בין הגבהים הן הן התחום המבדיל בין הקודש והחול.

והואיל ולשיטת הרמב"ם הלשכה היחידה שהיה לה דין כזה הוא לשכת הגזית, ולגביה כבר פירש שחציה קודש וחציה חול (ואנו יודעים - מתוך אופי הקודש שלה שטמא חייב עליה מיתה - שהיתה חלוקה בגובהה בין הקודש לחול) - הרי כבר אין צורך להביא את הבבא השלישית, לפי שאינה מוסיפה שום חידוש דין שאין אנו יודעים אודותיו.

ובזה נוספת גם הבנה בהסברת הדבר - דלכאורה, היות שלשכת הגזית כולה היתה בקודש והיו לה פתחים גם לחול וגם לקודש, מה גרם לכך שחצי ממנה היה חול? - דעל פי הנ"ל יש לומר שהמדרגות בלשכת הגזית לא הועילו רק להיכר עד איפה הוא הקודש ומאיפה הוא חול, אלא גם פעלו את החילוק הזה. ואת זה גופא מחדשת המשנה באומרה "מכנגד הקודש ולקודש קודש, ומכנגד החול ולחול חול" שחילוקי הגובה פועלים חילוק בין קודש לחול.

ולאחר זמן ראיתי בספר בית המידות¹⁵ שכתב בפירוש דחלק הקודש שבלשכת הגזית היה גבוה מחלק החול שבה, ומבאר בזה את

15. על מסכת מידות פ"ה מ"ד.

- כדי להגיע אל שער המזרח של העזרה מבית דין הגדול שישב בחצי החול שבלשכת הגזית יש לעלות במעלות כיון שהיה נמוך ממנו י"א אמות ומחצה - ומהי בכלל קושיית הגמרא?

וצריך לומר שהרמב"ם יפרש שאין הגמרא מקשה שלכאורה דברי המשנה אינם נכונים, כי אם אדרבה - הואיל וכל כך פשוט שצריך לעלות במעלות מבית דין הגדול כדי להגיע לשער המזרח, מדוע המשנה צריכה לפרט את זה כל עיקר?

ועל כך מתרצת הגמרא שהמשנה מוסיפה תיבות אלו כדי ללמדנו חידוש דין - דמסקינן לה ומחתינן לה כדי ליגעה.

דברי המשנה¹⁶ (שהובאו גם ברמב"ם כאן) "וגג שלושתן שווה" - דמחדשת דאף על פי שהיה בלשכת הגזית חלק שקרקעיתו נמוכה יותר - מכל מקום הגג היה שווה כולו.

אלא שלפי זה עלינו להבין את קושיית הגמרא¹⁷ על דברי המשנה¹⁸ שלאחר שהיו מאיימין על הסוטה בבית דין הגדול היו "מעלין אותה לשערי מזרח" - "מעלין אותה? התם קיימא! דמסקינן לה ומחתינן לה כדי ליגעה". ואילו לפי הנ"ל דברי המשנה מובנים כפשוטם

16. שם.

17. סוטה ז, ב.

18. שם ז, א.

הלכות כלי המקדש

פרק א' הלכה י'

הנותן משמן המשחה על גבי מלך או כהן גדול שכבר נמשחו פטור שנאמר "ואשר יתן ממנו על זר" ואין אלו זרים אצלו, אבל הסך ממנו אפילו למלך וכהן גדול חייב שנאמר "על בשר אדם לא ייסך" כל אדם במשמע. וכהן גדול שנטל שמן המשחה מראשו וסך במעיו חייב כרת והוא שיסוך ממנו בכזית:

אבל סיכה למימשח מלכים וכהנים דברי הכל כל שהוא.

ומשיג הראב"ד מסיום דברי רב יוסף "אבל סיכה . . דברי הכל (אפילו לרבי יהודה) כל שהוא", ומהו זה שפסק הרמב"ם דאיסור הסיכה הוא בכזית דלא כמאן?

וביאר הכסף משנה: ולדעת רבינו אפשר לומר דכי יליף רבי יהודה נתינה דעל זר בכזית מנתינה דעלמא ה"ה לסיכה דזר דהוא בכזית לדידיה דילפא מנתינה דאיתקש סיכה לנתינה והיינו דקתני וכמה יסוך ויהא חייב ר' מאיר [סבר] כל שהוא ור"י כזית ואם איתא כמה יתן הוה ליה למיתני ולא כמה יסוך אלא ודאי בסיכה נמי סבר רבי יהודה דצריך כזית והא דמסיים רב יוסף אבל סיכה לממשח מלכים וכהנים ד"ה כל שהוא היינו במושח מלכים וכהנים שלא נמשחו.

והנה, לאחר שמתרץ הכסף משנה מדוע אין סתירה לפסק הרמב"ם מסיום דברי רב יוסף, וגם מסביר את הכרחו של הרמב"ם ללמוד כך (מדיוק הלשון "וכמה יסוך" ולא "יתן") - שוב

ובהשגת הראב"ד (על דברי הרמב"ם בסיום ההלכה "והוא שיסך ממנו בכזית"): "א"א לא מחוור מתוך הגמרא דכריתות דבעינן לסיכה כזית אלא לנתינה בלבד כדעת ר"י."

ביאור השגתו: בנוגע לשימוש בשמן המשחה ישנם שני איסורים: איסור נתינה שנלמד מהפסוק "ואשר יתן ממנו על זר", ואיסור סיכה שנלמד מהפסוק "על בשר אדם לא ייסך". ומהחילוקים ביניהם - איסור סיכה נוגע לכל אדם, ואילו איסור נתינה לא נאמר על כהן גדול ומלך ש'אינם זרים אצלו' (כמו שפוסק כאן הרמב"ם).

והנה נחלקו תנאים¹ בנוגע לשיעור האיסור בשמן המשחה: וכמה יסוך ויהא חייב רבי מאיר אומר כל שהוא רבי יהודה אומר כזית . . רבי מאיר ורבי יהודה במאי פליגי אמר רב יוסף בהא פליגי רבי מאיר סבר "על בשר אדם לא ייסך" כתיב וכתוב "ואשר יתן ממנו על זר" מה סיכה כל שהוא אף נתינה כל שהוא ורבי יהודה סבר ילפינן נתינה דעל זר מנתינה דעלמא מה נתינה דעלמא כזית אף נתינה דעל זר כזית

1. כריתות ו, ב.

יש להבין מדוע הראב"ד לא מצא זה להכרח ובמה נחלקו כאן הרמב"ם והראב"ד?

ויש להסביר את הדברים בהקדמת מחלוקת התוספות בכוונת התורה במקומות שנקטה בלשון "נתינה":

בגיטין² כתבו (בהמשך לדברי רבא שם דאף שכתוב בגט "ונתן" הוא כשר גם כשאין בו שווי מסוים ואפילו כשנכתב על איסורי הנאה) וז"ל: וכן שלף איש נעלו ונתן לרעהו לא בעינן שוה פרוטה אע"ג דכתיב ונתן, וכן גבי תרומה חטה אחת פוטרת את הכרי אע"ג דכתיב תתן לו, ובמתנות דם חטאת ובמתנות בהונות אין בו שיעור. והיינו דגם כשכתבה התורה "נתינה" אין בכך שום משמעות ודין מיוחד להצריך שיעור מסוים.

אך במנחות³ סוברים (כפשטות הסוגיא שם) שכשהתורה דייקה לכתוב "נתינה" באה לומר שיש צורך מיוחד לתת שיעור שיש בו 'כדי נתינה' דווקא (וטעם הדבר הוא כפי שביארו 'היינו משום דילפינן מנתינה דתשלומי תרומה דהויא בכזית כרבנן דפרק כל שעה ודלא כאבא שאול . . . אי נמי אפילו כאבא שאול . . . עיי"ש), והולכים ומבארים את הוכחות התוספות בגיטין להיפך, וז"ל: והא דאמר בפרק הזהב קונין בכלי אף על פי שאין בו שוה פרוטה אע"ג דכתיב ונתן לרעהו נעלו כתיב דמשמע כל דהו, וגט נמי אמרינן כתבו על איסורי הנאה כשר דונתן בידה נתינת גט בעלמא קאמר כדכתיב ספר אפילו כל דהו . . . (ולגבי ההוכחה מתרומה מסיימים) וקצת קשה בתרומה דכתיב תתן לו אמאי חיטה אחת פוטרת את הכרי ניבעי כזית כנתינה דשמעותין.

ובבואנו לשיטת הרמב"ם בזה, נראה ברור שסובר כתוספות במנחות דבעינן דווקא 'כדי נתינה', מכך שבכמה דינים הביא לימוד מיוחד שמספיקה נתינה ד'כל שהוא':

לגבי תרומה כתב⁴ "תרומה גדולה אין לה שיעור מן התורה שנאמר "ראשית דגנך" כל שהוא".

ועל דרך זה בחלה⁵ וראשית הגז⁶ כתב "מצוות עשה להפריש תרומה מן העיסה לכהן שנאמר "ראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה" וראשית זו אין לה שיעור מן התורה"; "מצוות עשה ליתן לכהן ראשית הגז שנאמר "ראשית גז צאנך תתן לו" . . . ואין לראשית הגז זו שיעור מן התורה".

[ומקורו של הרמב"ם מן הירושלמי⁷ "אמר רבי מנא אין לה שיעור שנאמר ראשית דגנך תירושך ויצהרך".

ומשמעות הלימוד היא שהתורה מצווה (מאפשרת) לתת רק את ה"ראשית" לכהן, אף שגם ה'כל שהוא' הראשון לכשעצמו נקרא "ראשית"

וכמו כן בזרוע לחיים וקיבה שאין מיעוט מיוחד, פסק⁸ "לא יתן חצי קיבה לאחד או חצי זרוע לאחד . . . שנאמר "תתן לו" שיהיה בה כדי מתנה".

[ואת שאלת התוספות מתרומה מתרץ על פי הלימוד מהירושלמי.

וגם שאלתם מקניין חליפין לא קשה לשיטת הרמב"ם, כפי שמסביר הנודע ביהודה⁹ "והראיה

4. הלכות תרומות פ"ג ה"א.

5. הלכות ביכורים פ"ה ה"א.

6. שם פ"י ה"א.

7. תרומות, פ"ד סוף ה"ג.

8. הלכות ביכורים פ"ט הי"ז.

9. מהדורא תנינא יורה דעה סימן ר"א.

2. כ, א, דיבור המתחיל דילמא.

3. ס, א דיבור המתחיל מי בעינן. ועל דרך זה נראית שיטתם

בשבת כה, ב דיבור המתחיל תתן לו.

ממשמעות דסיכה קאתי דמשמע כל שהוא וצריך נתינה חשובה.

מה שאין כן לשיטת התוספות במנחות אתו הדברים כפשוטם (כפי שכתבו בתחילת דבריהם), דכיוון שנקטה התורה לשון נתינה בעינן 'כדי נתינה' (שבמקרה זה שיעורו כזית).

ומעתה יש לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד כמין חומר, ונאמר דהראב"ד אויל בשיטת התוספות דגיטין, ולשיטתו כל עיקר דברי רבי יהודה דנתינה בכזית הם מפאת מה דהתורה שינתה בלשונה מ"סיכה" ל"נתינה" - ועל כן לא יכל לפרש שגם לפי רבי יהודה לומדים סיכה מנתינה שגם היא בכזית, שהרי כל עצם הלימוד הוא מהשינוי ללשון נתינה, מה שאין כן באיסור דסיכה לזר שלא נקטה התורה לשון זו.

ומצד זה נאלץ לדחוק שמחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה היא רק באיסור הנתינה אפילו שלשון הברייתא היא "וכמה יסוך ויהיה חייב".

ואילו הרמב"ם לשיטתיה שפוסק כשיטת התוספות במנחות, שפיר יכול לפרש שגם לפי רבי יהודה ילפינן סיכה מנתינה שתהא בכזית, על מנת ליישב את דיוק הלשון "וכמה יסוך ויהיה חייב", כמו שכתב הכסף משנה.

שהביאו (כוונתו לתוספות בגיטין הנ"ל) משלף איש נעלו דלא בעינן שווה פרוטה אני תמה והרי כך איתא בבבא מציעא¹⁰ תנא קונין בכלי אף על פי שאין בו שווה פרוטה ומה ראה יש מכלי על דבר שאינו כלי והרי אף לענין טענה וכפירה יצאו כלים למה שהן אפילו אין בהם שווה פרוטה הם חשובים כשתי כסף ולכן גם לענין נתינה חשיב "ונתן"? ואמנם התוספות לשיטתייהו דגם לענין טענה וכפירה סבירא להו דגם בכלי אף על פי דלא בעינן שתי כסף אבל שווה פרוטה בעינן דפחות משווה פרוטה אף אם הוא כלי אינו חשוב ממון כמבואר בדבריהם בקידושין¹¹ ובשבעות¹². אבל לדין דקיימא לן כרבינו האי והרמב"ם¹³ דנשבעין על הכלי אפילו אין בו שווה פרוטה . . . אם כן אין ראה מחליפין כלל¹⁴]

והנה בסיום דבריהם בגיטין הביאו סוגיא דידן וז"ל: ולמאן דבעי בכריתות ואשר יתן ממנו על זר שתהא נתינה בכזית היינו משום דסיכה היא ואפקה בלשון נתינה לאפוקי

10. מז, א.

11. דף יא, ב, דיבור המתחיל והרי.

12. דף לט, ב, דיבור המתחיל מה.

13. הלכות טוען ונטען פ"ג ה"ה.

14. ויש לברר בנוגע לגט שכשר אפילו על איסורי הנאה, אולי לשיטת הרמב"ם מובן גם זה ואין צורך להידחק כדברי התוספות דילפינן זה מהא דכתיב "ספר" - כל דהו.

הלכות ביאת המקדש

פרק ג' הלכה י"ט

טמא שנכנס למקדש דרך גגות פטור שנאמר ואל המקדש לא תבוא דרך ביאה חייבה תורה. ואף על פי שדווא פטור מכין אותו מכת מרדות בין שנכנס למקדש דרך גגות בין שנכנס בו דרך פתחים:

בנוגע צו ביאת מקדש: ווען מ'גייט אריין אין מקדש דורך די שערים וואס האבן ניט א דין שער, קען מען זאגן אז עס איז ניט "דרך ביאה".

ועל פי זה לא רק שמתבארים לנו היטב דברי הרמב"ם כגירסתם הנפוצה, אלא אדרבה הם מהווים שורש ויסוד לחידוש זה עצמו של כ"ק אדמו"ר:

הרמב"ם פותח את ההלכה בעצם הדין שהטמא שנכנס למקדש חייב רק אם נכנס ב"דרך ביאה", ולאחר מכן מפרט את שני האופנים בהם יהיה פטור מצד זה: (א) בין שנכנס למקדש דרך גגות (ב) בין שנכנס בו דרך פתחים - שמדייק לכתוב דווקא פתחים ולא שערים, כיוון שכוונתו דווקא לאותם (ששת) הפתחים (ש)לפי פסק הרמב"ם ש"שבעה שערים היו לה" לא היה להם דין שער ואכן הטמא שנכנס דרכם לעזרה פטור כי אין זו "דרך ביאה" שחייבה עליה התורה.

ממש כדברי כ"ק אדמו"ר בשיחה, וכפי שנתבאר.

ורבים מהמפרשים תמהו על לשון הרמב"ם בסוף ההלכה, שהנכנס למקדש דרך פתחים חייב רק מכת מרדות ולא כרת ומלקות ממש - שהרי זו ממש "דרך ביאה"?

הכסף משנה אכן כותב שמצא נוסחא אחרת בהלכה זו: [ואפילו נכנס במגדל הפורח באויר] בין שנכנס למקדש [במגדל] דרך גגות בין שנכנס דרך פתחים. אשר לפי גירסא זו מתיישבת הקושיא. אך עדיין יש להבין את הסבר הדברים לפי הגירסא הנפוצה, שלכאורה אין להם כל מובן?

ויש לומר שהדברים מאירים ובאים על פי חידושו של כ"ק אדמו"ר² דמה שמצינו מחלוקת³ כמה שערים היו לעזרה אינה 'מחלוקת במציאות' כיוון שלכולי עלמא היו לה אותו מספר פתחים (י"ג) והדיון הוא רק לכמה מתוך הפתחים היה דין שער. ובין החילוקים להלכה בין פתח סתם לפתח שיש לו דין שער כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק:

1. וכן נדפס ב'משנה תורה השלם' שבהוצאת "חוק".

2. בלקוטי שיחות חלק י"ח עמוד 214.

3. במשניות דמסכת תמיד ומדות, כמצויין בשיחה שם.

4. הלכות בית הבחירה פ"ה ה"ד.

הלכות מעשה הקרבנות

פרק י"ב הלכה ט"ז

הניח שאור על גבי העיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליה לוקה שהנחת השאור הוא המעשה:

היות וניתן לעבור על הלאו דמחמץ מנחה גם באופנים שאינם התראת ספק (וכמו שפסק בהלכה הקודמת: לשה חמץ או ערכה חמץ או קטפה חמץ או אפיה חמץ לוקה)?

ואכן, במגילת ספר על הסמ"ג⁴ כתב שבמקרה דהנחת שאור במנחה ההתראה הינה התראת ודאי,

- על פי דברי התוספות במסכת שבת⁵ לגבי מדביק פת בתנור בשבת שהתראתו התראה אפילו שאם ירדה אותה טרם אפייתה לא יתחייב "דכיון שהדביק תוך כדי דבור של התראה ובודאי תאפה אם לא ירדנה לאו התראת ספק הוא דודאי לא היה בדעתו לרדות קודם אפייה ולא הוי התראת ספק אלא בלוקח אם על הבנים למ"ד בפ' ואלו הן הלוקין⁶ בטלו ולא בטלו דשמא לא ישבור כנפיה או לא ישחטנה ועכשיו שמשבר כנפיה אין יכולין להתרותו דלא הויא התראה אלא על הלאו והלאו כבר עבר וכן בשבועה שלא אוכל ככר זו אם אוכל זו ואכליה לאיסוריה והדר אכליה לתנאיה דכשמתרין בו בשעת אכילת איסור עדיין מחוסר מעשה אכילה של תנאי קודם

מהלכה זו יש להקשות על ביאורו הידוע של הנודע ביהודה¹ על דברי הרמב"ם בהלכות שבועות² דלשיטתו התראת ספק שמה התראה (כמו שכתב בהלכות סנהדרין³) רק אם "היה לאו שבה מפורש בתורה" - כשהתורה אסרה בפירוש לעשות מעשה שההתראה עליו תהיה לעולם התראת ספק - אך בשאר איסורים שיש אפשרות לעבור עליהם באופן שאינו ספק, התראת ספק אין שמה התראה.

[ובנוסף למקרה המפורש ברמב"ם (בהלכות סנהדרין שם) שבו התראת ספק שמה התראה, בלאו הניתק לעשה - מביא הנודע ביהודה דוגמא נוספת מהאיסור לזר שלא יאכל תרומה, שגם כאן התורה אסרה בפירוש אכילת זר למרות שבכל מצב העבירה תהיה בספק, שמא ישאל על התרומה ולא תהיה יותר באיסורה]

והרי בהלכה דידן כותב הרמב"ם שלוקה על הנחת השאור למרות שבשעת ההנחה ההתראה היא רק התראת ספק (שמא יסיר את השאור מן העיסה טרם חימוצה) שלפי ביאור הנודע ביהודה אינה התראה לשיטת הרמב"ם

1. מהדורא תנינא אבן העזר סימן ע"ז, דיבור המתחיל ואמנם חשבת.

2. פ"ה ה"ב.

3. פט"ז ה"ד.

4. לאוין ע"ז, דף יט-א.

5. ד, א, דיבור המתחיל קודם.

6. מכות טו, א.

שיתחייב מלקות אבל הכא כשמדביק פת בתנור אין האפייה מחוסרת מעשה" -

כלומר, הואיל והאדם עשה את פעולת האיסור לאחר ההתראה, וללא כל שינוי לאחר פעולה זו אכן יעבור על האיסור, הוה התראה זו התראת ודאי ממש ולא ספק בלבד. וכמו כן כאן במניח שאור על המנחה הוה התראתו התראת ודאי כי ללא שינוי ופעולה נוספת תתחמץ העיסה בוודאי.

ולפי דבריו הרי שלא קשה מכאן כלל על דברי הנודע ביהודה הנזכרים.⁷

אך דא עקא, שמדברי הנודע ביהודה גופא מוכח שלמד דהרמב"ם לא סבירא ליה כדברי התוספות אלו,⁸ שהרי לפי יסוד התוספות גם האוכל תרומה לאחר התראה הוה ההתראה התראת ודאי אפילו שיכול לא לעבור על האיסור על ידי פעולה נוספת דשאיילה על התרומה - ואילו הנודע ביהודה כתב שלפי הרמב"ם זהו מקרה שבו ההתראה הינה התראת ספק (ורק שלוקה עליה כי אי אפשר לעבור על הלאו באופן שאינו ספק).

[ובהסברת דבריו כתב בשו"ת בכורי שלמה⁹ (בהמשך לדברי בן המחבר בהגה"ה על הנודע ביהודה שם שהביא דברי התוספות במסכת גיטין¹⁰ ומכות¹¹ שכתבו על דרך הנ"ל בתוספות מסכת שבת, וכתב דעל פי דבריהם אין האוכל תרומה עומד בהתראת ספק אלא ודאי ממש) כי התוספות כתבו דבריהם דווקא לפי המאן דאמר "ביטלו ולא ביטלו" כדמוכח מדבריהם, מה שאין כן הרמב"ם שפוסק "קיימו ולא קיימו" (כלומר שבלאו הניתק לעשה לוקה על עבירת הלאו, ורק שעונשו תלוי ויכול להתבטל אם לאחר מכן יקיים את העשה) לא יכול לומר שבמקום שבלא פעולה נוספת יעבור על הלאו הוה ההתראה התראת ודאי - דאז לא מובן כלל איך כל לאו הניתק לעשה נחשב להתראת ספק כשללא פעולה נוספת של ביטול החיוב יעבור על האיסור?

ועל כרחנו לומר - מסיים בשו"ת בכורי שלמה - כהבנת הנודע ביהודה שהרמב"ם לא מסכים לשיטת התוספות וההתראה על אכילת תרומה הוה התראת ספק]

ולפי זה עדיין צריך עיון - כיצד יסביר הנודע ביהודה את פסק הרמב"ם כאן, שהמניח שאור על המנחה לוקה, אף שההתראה היא התראת ספק ומדובר בלאו שיכול לעבור עליו באופנים שאינם התראת ספק?

9. חלק א', חלק רביעי סימן י"ג אות ז'.

10. לג, א דיבור המתחיל ואפקעניהו.

11. טו, ב דיבור המתחיל ועבר היום.

7. אלא שהמגילת ספר שם הוסיף דלפי פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין הרי התראת ספק שמה התראה ואין אנו צריכין להסבר זה בשיטת הרמב"ם - והיינו שהבין דברי הרמב"ם שם כפשוטם דקאי על כל סוגי הלאוין שבתורה שבכולם התראת ספק שמה התראה. ואילו לפי דברי הנודע ביהודה אכן צריכים אנו לביאור זה בשיטת הרמב"ם, כבפנים.

8. כפי שהעירני ידידי הרה"ת מנחם מענדל שיחי' הרצל.

הלכות קרבן פסח

פרק ו' הלכה ב'

טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר אף על פי שטבל והזזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני שנאמר "וידי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא" מפי השמועה למדו ששביעי שלהם היה ועל זה שאלו אם ישחט עליהם והם יאכלו לערב ופרש שאין שוחטין עליהם, במה דברים אמורים בשנטמא בטומאות מן המת שהניד מגלח עליהן אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת שאין הניד מגלח עליהן שוחטין עליו בשביעי שלו אחד שיטבל ויזזה עליו וכשיעריב שמשו אוכל פסחו:

צריך להיות הדין שאדרבה - אפילו בטומאות שאינן "מעצמו של מת" ואין הניד מגלח עליהן נדחים לפסח שני?

אבל באמת השאלה מתורצת על פי חידושו של ר' חיים², ויתירה מזו - מובן מה שכאן דייק הכתוב לכתוב דווקא לשון "נפש":

ר' חיים מחדש שישנם שני גדרים בדחיית טמא מת לפסח שני - מצד הדין הכללי שבכל הקרבנות ש"טמא מת אין מקריבין עליו קרבן כלל עד שיטהר"³. ודין המיוחד בקרבן פסח, כחלק מכל הטמאים שאין מקריבים אותו.

ונפקא מינה בין הגדרים - (א) הדין המיוחד שבקרבן פסח נאמר רק כשכל טומאתו עליו, ולא בטבול יום, מה שאין כן הא דטמא מת אינו משלח קרבנותיו הוא אפילו בטבול יום. (ב) ההלכה למשה מסיני "אבל לא לניזר ולעושה פסח" (מה שבהם מתחשבים רק בטומאות

ולכאורה צריך עיון מה שלדין טומאת מת בפסח מביא הרמב"ם את הפסוק "אשר היו טמאים לנפש אדם" ועם זאת ממשיך ומפרש שהדברים אמורים דווקא בטומאה שהניד מגלח עליה - ממה שכתב הרמב"ם עצמו לעיל בהלכות נזירות! במקור גוף ההלכה שיש רק טומאות מסוימות שהניד מגלח עליהן: "יש טומאות מן המת שאין הניד מגלח עליהן ולא סותר את הקודמין ואף על פי שנטמא בהן טומאת שבעה לפי שלא נאמר בו "וכי יטמא לנפש" אלא "וכי ימות מת עליו" עד שיטמא בטומאות שהן מעצמו של מת ואחר כך יביא קרבנות טומאה ויגלח תגלחת טומאה ויפלו כל הימים הראשונים".

הרי לנו שכל מקור החילוק בין טומאות שמגלח עליהן או לא נלמד דווקא מכך שלא נאמרה בכתוב הלשון "נפש". ולפי זה לכאורה בפסח, שהכתוב הוציא את דבר טומאתם בלשון "אשר היו טמאים לנפש אדם" היה

2. בספרו חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, בהלכה זו.

3. לשון הרמב"ם בהלכות ביאת המקדש פ"ב הי"ב.

1. פ"ז ה"א.

מסוימות שהן מעצמו של מת) נאמרה דווקא על הא דטמא מת אינו משלח קרבנותיו אבל לא על הדין המיוחד שבקרבת פסח שנאמר על כל הטמאים (ולכן פסק הרמב"ם כאן שגם בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן שוחטין עליו רק אחרי שיטבול ויוזה עליו, כדי שיותר לו להקריב מצד התנאים שבכל אחד משני הגדרים הנ"ל, עיין שם).

וממילא מובן מה שכאן נקט הפסוק דווקא בלשון "טמאים לנפש אדם" - שהרי בפרשה זו חידשה התורה (לא את הדין הכללי שבכל

הקרבנות, אלא) את הדין המיוחד שבקרבת פסח שטמאים אין מקריבים אותו (וכמו שכותב ר' חיים בפירוש, עיין שם). והרי כמבואר לעיל על גדר זה לא נאמרה ההלכה למשה מסיני ד"לא לנזיר ולעושה פסח", דהיינו שמצד גדר זה אכן שוות הטומאות שהנזיר מגלח עליהן ואלו שלא מגלח -

ולכן בפרשה זו נכתבה דווקא הלשון "נפש" שמשמעה כל סוגי הטומאות שבמת, וכפי שכותב הרמב"ם עצמו בהלכות נזירות שם.

הלכות שכירות

פרק י"ג הלכה ג'

ישראל הודש בפרתו של עכו"ם עובד משום בל תחסום, והעכו"ם הודש בפרתו של ישראל אינו עובד משום בל תחסום. אמר לעכו"ם חסום פרתי ודוש בה, ישב לזה קוץ בפיה ודש בה ודרי אינה אוכלת, ודריץ לזה ארי מבחוץ או שהדריץ בנה מבחוץ, דרי שצמאה ואינו משקה אותה, פרס עור על גבי הדריש כדי שלא תאכל, כל זה וכיוצא בו אסור ואינו לזקה. היה דובר שהיא עושה בו רע לבני מעיה ומזיקה או שהיתה חולה ואם תאכל מזה מתרזת מותר למנעה, שלא הקפידה תורה אלא על הנאתה ודרי אינה נהנית:

אסור ולפי הרמב"ם מותר (ואסור רק אם הן הפרה והן הדישה שייכת ליהודי).

ויש להבין את שורש מחלוקתם, ומה יענה רש"י על הקושיא ש"הקשו עליו?"

ויש לומר שהדברים מתבארים על פי מחלוקת נוספת של הרמב"ם ורש"י - בטעם איסור אמירה לנכרי:

הרמב"ם כתב בטעם האיסור² 'ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן'. ואילו רש"י כתב³ שהוא משום שהנכרי נעשה שליח הישראל (ומדרבנן יש שליחות לנכרי לחומר)⁴.

והנה לגבי 'חסום פרתי ודוש בה' לא פירש הרמב"ם למי שייכת התבואה שדשים.

אכן במגיד משנה הביא את שיטת רש"י שאסור אפילו בדישה של הגוי, וז"ל: "ורש"י ז"ל הלך לשיטתו ופירש ודוש בה דישתך. והקשו עליו דבדישת העכו"ם מותר גמור הוא שאין איסור אמירה לעכו"ם אלא במלאכת ישראל אבל במלאכת העכו"ם מותר הוא דומיא דשבת שאפילו בשבת מותר לישראל לומר לעכו"ם לעשות מלאכת העכו"ם עצמו? אלא ודוש בה דישתי קאמר. וקא מיבעיא לך כי אמרינן אמירה לעכו"ם שבות ה"מ שבת דאיסור סקילה אבל חסימה דאיסור לאו לא או דילמא לא שנא כדאיתא בגמרא ופסק רבינו דאסור וכן דעת הרמב"ן ז"ל".

כלומר דלפי המגיד משנה ישנה מחלוקת אם מותר לומר לנכרי לדוש תבואה שלו בפרה ששייכת ליהודי בעודה חסומה - לפי רש"י

1. בבא מציעא ז, א.

2. הלכות שבת פ"ו ה"א.

3. שבת קנג, א דיבור המתחיל מאי טעמא, ועוד.

4. וראה במ"ש לעיל הלכות שבת (שם - עמוד 23), דיש לומר שבוה גופא אלו הרמב"ם ורש"י לשיטתייהו בדין ביעור חמץ.

לו לעשות מלאכה בשלו הרי זה נראה כשלוחו
אף שהוא מתכוין במלאכתו להנאת עצמו.

ונמצא שהאיסור לומר לנכרי לעשות
מלאכה לעצמו בכלי השייך ליהודי נובע דווקא
מהטעם ד'הרי זה נראה כשלוחו', אך לפי
הטעם השני יהיה מותר.

ועל פי זה מובנת היטב מחלוקת רש"י
והרמב"ם כאן, ובשתיים:

(א) לפי רש"י באמת גם בשבת אסור לומר
לגוי לעשות מלאכה לעצמו בכלי הישראלי,
ולכן גם כאן אסור לומר לו לדוש בפרת ישראל
החסומה אף שהדישה היא של הגוי, ו(לכן לא
קשה מה ש"הקשו עליו" הסוברים כ) שיטת
הרמב"ם שגם בשבת אמירה כזו מותרת כי אין
האיסור מצד שליחות אלא מצד 'שלא תהא
שבת קלה בעיני העם'.

(ב) גם אם בשבת היתה אמירה כזו אסורה,
הרי לפי הרמב"ם אין בכלל מקום ללמוד
איסור אמירה לנכרי משבת ללאו דחסימה
שהרי הוא אינו איסור 'דלא בדילי אינשי
מיניה'⁸, ועל כן מותר. אך לפי טעמו של רש"י
שפיר שייך האיסור גם בלאו דחסימה.

וביאר כ"ק אדמו"ר⁵ שהנפקא מינה בין
הטעמים היא שאם האיסור הוא מצד זה שהוא
שלוחו לא יהיה איסור באמירה לנכרי קטן
או כשהנכרי עושה מדעת עצמו, ולאידך אם
האיסור הוא מצד 'שלא תהא שבת קלה' אזי
אמירה לנכרי אסורה רק באיסורים 'דלא בדילי
אינשי מיניה' (כמו איסור שבת שבמהלך ימי
החול מותרות כל המלאכות)⁶.

ויש להוסיף חומרא בטעם ד'שלוחו' על
הטעם ד'שלא תהא שבת קלה', על פי מה
שכתב אדה"ז בשו"ע⁷, וז"ל:

לא אסרו אמירה לנכרי אלא לעשות בשביל
ישראל אבל מותר לומר לו שיעשה מלאכה
לצורך עצמו . . . ואפילו אם מגיע לישראל
הנאה מזה . . . ואפילו אם הנכרי עושה המלאכה
לצרכו בכלים של הישראל אינו צריך למחות
בו כשרואהו. במה דברים אמורים כשהנכרי
עושה כן מעצמו אבל אסור לישראל לומר לו
טול כלים אלו או חפץ זה ועשה בו מלאכתך
בשבת . . . ואפילו . . . שאין לו שום ריוח באמירה
זו ואדרבה מפסיד הוא אף על פי כן כיון שאומר

8. ואולי יש לומר שזו הסיבה שגם לפי הרמב"ם אסור לומר
לנכרי לדוש דיש הישראל בפרת הישראל כשהיא חסומה -
כי מצב כזה שהכל שייך לישראל כן נחשב 'לא בדילי מיניה'
ויבוא לדוש כך בעצמו.

5. התוועדות יום ב' דחג השבועות תשכ"ד (נדפסה בתורת
מנחם חלק מ' ע' 68).
6. ראה לעיל בהלכות שבת (שם) ביתר פירוט.
7. אורח חיים סש"ז סל"ה.

הלכות מלוה ולוה

פרק י"א הלכה א'

המלוה את חבירו בפני עדים או שאמר לעדים היו עלי עדים שאני חייב לך מנה או אתם עדי שאני חייב לזה מנה, זו היא הנקראת מלוה על פה ואינו צריך לפודעו בעדים לפיכך אם טען אחר כך ואמר פרעתי נשבע היסת ונפטר, אבל המלוה את חבירו בשטר צריך לפודעו בעדים לפיכך אם טען ואמר פרעתי שטר זה אינו נאמן אלא אומרים לו או הבא עדים או עמוד ושלם לו חובו. לפיכך האומר לעדים היו עלי עדים שאני חייב לזה מנה אין כותבין עדותו ונותנין למלוה שלא יחזירו עדות על פה מלוה בשטר עד שיאמר להן הלוה כתבו שטר וחתמו ותנו לו ואף על פי שאמר להם כך צריכין להמליך בו אחר שחתמו בשטר ואחד כך נותנין השטר ביד המלוה. קנו מידו שהוא חייב לו מנה דרי אלו כותבין ונותנין אף על פי שלא אמר להן כתובו שסתם קנין לכתיבה עומד ואינן צריכין להמליך בו:

נאמן (במלוה על פה) בלי שבועה, או בלא ארבעה עדים וכהאי גוונא.

והוכחתו מלשון הרמב"ם "אבל המלוה את חבירו בשטר צריך לפודעו בעדים לפיכך אם טען ואמר פרעתי שטר זה אינו נאמן אלא אומרים לו או הבא עדים או עמוד ושלם לו חובו" - דאילו היה סובר הרמב"ם כמשמעות הפשוטה הנ"ל היה לו לכתוב הלוה בשטר אינו נאמן לומר פרעתי (והוא מצד סיבה צדדית ד'שטרך בידי מאי בעי') ולפיכך צריך לפודעו בעדים - כדי להוכיח צדקתו. ומכך שכתב ד"המלוה את חבירו בשטר צריך לפודעו בעדים" מוכח שהוא דין בעצם השטר שצריך לפרוע דווקא בעדים, ומצד זה אינו נאמן לומר פרעתי.

ויש שביארו על דרך זו שיטת רש"י⁴ דשליש על שטר מלוה אינו נאמן לומר שהוא פרוע -

4. סנהדרין לא, ב דיבור המתחיל דאיתחזק. - הובא לקמן בפנים.

א. מדברי הרמב"ם אלו חידש ר' חיים' דלשיטתו אין הטעם לאי נאמנות הלוה - כפי שמשמע בפשטות - מצד החזקה ד'שטרך בידי מאי בעי' (דהמלוה אומר לו דאם אכן פרע הוה ליה ליקח ממנו השטר, ומכך שהשטר עדיין ביד המלוה מוכח שלא פרע לו), אלא הוא דין נאמנות שתיקנו חכמים בכל מלוה בשטר, דהימנינהו הלוה להמלוה שלא יוכל לטעון פרעתי בלי עדים המוכיחים טענתו, ועל דרך שאר דינים³ שמאמינו לזה למלוה שלא יהא

1. על הש"ס, שבועות מא, א - תחת הכותרת 'בדין שטרך בידי מאי בעי'.

ועל דרך זה כתב האור שמח (הלכות עדות פכ"ב ה"א דיבור המתחיל האחרונים).

2. והא דלא סבירא ליה להרמב"ם כן, הוא לפי דבבבא מציעא טז, ב מבואר ד'שטרך בידי מאי בעי' אינה טענה חזקה כל כך, לפי ד'זימנין דזייר ליה אפשיטי דספרא' (שעל הלוה ליתן שכר הסופר ופעמים שאין לו מעות ללוה בשעת הלוואה והמלוה נתן לו שכר לכתיבת השטר וכשפרעו מעכב השטר בידו עד שיפרע השכר - רש"י שם); או דילמא המלוה משתמט מלהחזיר השטר ומדחה אותו מיום ליום.

3. ראה לקמן פט"ו ה"ג-1.

אף במקרה שיש לו מיגו - משום ש'יצא על השטר הנפק, ואין בשליש כח להפקיע מעשה בית דין' - שהתוספות⁵ הקשו עליו דמכל מקום הרי יש להשליש מיגו? - אך הביאור בדבריו הוא כנ"ל, דכשאדם מלוה בשטר הוא מקבל נאמנות שלא יוכלו לטעון כנגדו פרעתי, ולכן אם הוחזק ונתקיים השטר אין השליש נאמן לומר 'פרוע הוא' אף אם יש לו מיגו.

ב. בהשקפה ראשונה נראה דהצמח צדק לא סבירא ליה מחידוש הנ"ל, כדלקמן.

בסנהדרין⁶ מובאות שתי לישנות בנוגע לנאמנות שליש לומר דהשטר שבידו פרוע: ההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידה אמרה ליה ידענא בהאי שטרא דפריע הוה - הימנה רב נחמן. אמר ליה רבא לרב נחמן כמאן כרבי דאמר אותיות נקנות במסירה? אמר ליה שאני הכא דאי בעיא קלתיה. איכא דאמרי לא הימנה רב נחמן, אמר ליה רבא לרב נחמן והא אי בעיא קלתיה (שרפתו הלכך מה לה לשקר)? כיון דאיתחזק בבי דינא (שכתוב בו הנפק, לא אלימא איהי לאפקועי מעשה בית דין) איבעיא קלתיה לא אמרינן. איתיביה רבא לרב נחמן - סימפון . . (שאין עליו עדים ויצא מתחת ידי שליש . . כשר, אלמא שליש מהימן? תיובתא דרב נחמן תיובתא.

להלכה פסק הרמב"ם⁷ דנאמן שליש לומר פרוע, כלישנא קמא: שטר שהיה ביד שליש והוציא מתחת ידו בבית דין ואמר פרוע הוא נאמן אע"פ שהשטר מקויים שאילו רצה היה שורפו או קורעו.

והנה, בכוונת הרמב"ם הנ"ל דנאמן לפי ש'אילו רצה היה שורפו או קורעו' כתבו

אחרונים⁸ דאין כוונתו להמיגו שבגמרא שם 'דאי בעיא קלתיה' כי "אף דאיתותב לישנא בתרא לא איתותב אלא לדינא בהא דקאמר לא הימנה רב נחמן אבל טעמו וסברתו אמת דשם לא הוי מיגו כיוון דאיתחזק בבי דינא" אלא כוונתו בדומה לפירוש התוספות⁹ שנאמן שליש "כיוון דמסרוהו בידה מתחלה הימנה על כל מה שתאמר או תעשה בו וזהו כוונת אמרם בלישנא קמא דאי בעיא קלתיה כלומר מתחילה מסרוהו לידה למעבד בו כרצונה אפילו לקלתיה ונראה דכן הוא פירוש דברי הרמב"ם כמ"ש ריש פט"ז דמלוה בטעם נאמנותו דהשליש משום דאי בעי הוה שורפו או קרעו ר"ל מתחילה הימנוהו בכל מה שתעשה בו ולא משום מיגו".

אמנם, הצמח צדק כתב בנוגע לדברי הרמב"ם אלו דהוי מטעם מיגו, וז"ל¹⁰:

הרמב"ם פט"ז מהלכות מלוה דין ח' שמפרש בהדיא דהתם הטעם דנאמן הוא משום מיגו. ואע"פ שהוציא השטר מתחילה בב"ד וכמש"ש שטר שהיה ביד שליש והוציא מתחת ידו בב"ד ואמר פרוע הוא נאמן שאילו היה רוצה הי' שורפו או קורעו. הרי בהדיא דמחשיב לה מיגו אע"פ שראינוהו בידו קודם שאמר. ומטעם המיגו הוא דנאמן . . מיהו בבעה"ת . . פי' דברי הרמב"ם דלאו משום המיגו הוא נאמן ודבריו צע"ג שהרי בפי' אומר הרמב"ם שאילו רצה היה שורפו הרי דנאמן משום מיגו וכ"כ המרדכי¹¹.

8. דרישה סנ"ה ס"א, ש"ך סנ"ו סק"א. - לקמן בפנים הובאו חלקים מלשון הדרושה.

9. גיטין סז, א דיבור המתחיל שליש נאמן.

10. שו"ת אבן העזר (ב) סימן ש"ב אות ד.

11. ומה דלישנא בתרא הקשתה על מיגו זה במקרה דאתחזק בבי דינא, דאז אינו מיגו - הנה יש לשים לב לשני הפירושים בהא ד'אתחזק בבי דינא':

רש"י פירש כנ"ל בפנים ד'יצא עליו הנפק', שהוא שטר מקויים. ואילו בתוספות (שם דיבור המתחיל וכיון) פירשו

5. שם דיבור המתחיל וכיון; ב"ב ל, א דיבור המתחיל לאו.

6. לא, א, וברש"י.

7. לקמן פט"ז ה"ח.

טוב כיוון דאיתחזק בבי דינא - שראוהו בית דין והוי מיגו למפרע,

- לשיטת התוספות (ולביאור האחרונים - גם לשיטת הרמב"ם) אין זו שאלה, שהרי דעתם דלישנא קמא נאמן שלישי גם בלא מיגו כלל (כנ"ל בדרישה, ובלשון הצמח צדק: היינו דאף על גב דאיתותב רב נחמן זהו מפני שהשלישי נאמן אף על פי שאין לו עכשיו מיגו כלל), ולפי זה שתי הלישנות חלוקות אי שלישי נאמן בלא מיגו או דצריך למיגו דווקא, ולפי שתיהן מיגו דאי בעיא קלתיה לא אמרינן כשהוחזק השטר בבית דין -

אך קשה (לביאור הצ"צ בשיטת הרמב"ם)?

ועל כרחנו נאמר, דלהצמח צדק למד הרמב"ם דלשתי הלישנות המיגו הוי מיגו טוב למרות דאתחזק בבי דינא, וכל המחלוקת ביניהן היא אם כשהשטר הוא שטר מקוים גם השלישי אינו נאמן במיגו שיש לו (לישנא בתרא), או דרק הלוח אינו נאמן - אך שלישי נאמן במיגו (לישנא קמא).

[בסגנון אחר: להרמב"ם הביאור בדברי הגמרא הוא כרש"י, דטענת הלישנא בתרא (ומחלוקתה עם הלישנא קמא) הוא מצד זה שהשטר מקוים והמיגו לא יועיל, ואילו טעם הנאמנות של השלישי (מצד המיגו) קרוב יותר לפירושו התוספות שם¹⁴].

וממילא שפיר יש לבאר דלרש"י והרמב"ם - דבשיטה אחת אזלו - מחד, הביאור בגמרא (בלישנא בתרא) הוא דהואיל ויצא על השטר הנפק אין המיגו שלה מועיל לאפקועי מעשה בית דין; ומאידך, סוברים ששלישי נאמן במיגו לאפקועי שטרא כי אליבא דלישנא קמא רק הלוח אינו נאמן לומר פרעתי מלוה שבשטר, אך שלישי נאמן ונאמן.

14. ראה הערה 11.

ומזה משמע דלא סבירא ליה להצמח צדק מחידוש הנ"ל בשיטת הרמב"ם, דהא לפי זה לא יועיל שום מיגו כנגד השטר, וכנ"ל לביאור שיטת רש"י בסנהדרין שם, וכאן כותב הצמח צדק בשיטת הרמב"ם דשלישי נאמן כנגד שטר מטעם מיגו.

ולאידך, אם נאמר דכח השטר יפה רק כנגד טענת הלוח 'פרעתי', ולא כנגד טענת השלישי 'פרוע הוא', ורק גבי שלישי כתב הצ"צ דנאמן במיגו לטעון שפרע - הרי שוב צריך ביאור בדעת רש"י הנ"ל שכתב כן גם גבי שלישי.

ולכד זאת דאם לא סבירא ליה להצמח צדק כנ"ל בדעת הרמב"ם, ישנם ענינים רבים הדורשים ביאור נוסף (ענינים שנתבארו על פי חידושו הנ"ל של ר' חיים), הנה לא משמע כן מלשון הרמב"ם, כנ"ל¹²?

ג. ברם, נראה דאף להצמח צדק מתבארת שיטת הרמב"ם כנ"ל, ובאופן דמתורצים דברי רש"י כדלעיל. ואדרבה, הדברים מוכרחים מגוף דברי הצמח צדק שם.

לפי הצמח צדק לכאורה צריך ביאור, מה עומד מאחורי המחלוקת בין הלישנות בסנהדרין שם, דלישנא קמא סוברת דאי בעיא קלתיה הוא מיגו טוב (כי מיגו למפרע אמרינן לשיטת הרמב"ם כשדבריו הראשונים סובלים פירוש זה¹³) ואילו ללישנא בתרא לא הוי מיגו

הכוונה ד'ראינוהו כבר בבית דין' ולפיכך הוי 'מיגו למפרע' דלא אמרינן.

הנה הצמח צדק שם מבאר דלהרמב"ם אף על פי שראינוהו בבית דין לא הוי מיגו למפרע כיוון שדבריו הראשונים סובלים פירוש זה (וכשיטת הרא"ש בבא בתרא פ"ג סל"ז) - עיין בארוכה באותיות ב' וד' בתשובה שם. ובנוגע להסבר רש"י בגמרא שם, ראה לקמן בפנים דפליגי הלישנות בזה.

12. אכן על ר' חיים והואר שמח עצמם אין שאלה מלשון הרמב"ם הלוח, דהם יפרשוהו כבדרישה ושאר נ"כ (שהובאו לעיל בפנים), אך על הצמח צדק קשה לכאורה.

13. ראה הערה 11.

הלכות נחלות

פרק ו' הלכה ט'

הגוי יורש את אביו מן התורה אבל שאר ירושותיהן מנידחין אותן לפי מנהגן:

גם צריך להבין מדוע אומרת התורה שרועי לוט טעו לפי שאברהם עדיין לא זכה בארץ, ולא מפני שאברהם ייעד את הירושה לאדם אחר כפי שמפורש לאחר מכן?

ועל פי הלכה זו ברמב"ם יש לבאר:

מן התורה רק בן יורש את אביו הגוי, וכאשר אין בן הדבר תלוי במנהג.

בזמן שהוא, אברהם היה 'ראש הקהל' (דכל "הנפש אשר עשו בחרן" וכו') ועל כן בידיה היה להכריע מהו אותו 'מנהג' על פיו יורשים אדם שמת בלי בנים.

ועל פי זה יש לומר, שמתחילה אכן חשב אברהם לתת את הירושה ללוט, ושפיר טענו רועיו שהוא היורש ולו שייכת הארץ.

לכן גם אומרת התורה שטעותם לא היתה בנוגע לזהות היורש, כי אם רק בכך ש'לא זכה בה אברהם עדיין'.

אך לאחר מעשה זה (ואולי אפילו - בעקבותיו), החליט אברהם לשנות את 'מנהג' הירושה ולתת אותה לבן ביתו - אליעזר.

[וזהו גם תוכן דברי אברהם אל הקב"ה "הן לי לא נתתה זרע" שיירש אותי מדין תורה, ועל כן הדבר מסור לקביעת המנהג, ובתור 'ראש הקהל' החלטתי ש"בן ביתי יורש אותי"]

יש לבאר על פי הלכה זו את מהלך הפסוקים בפרשת לך לך:

בתחילה: "ויהי ריב בין רועי מקנה אברם ובין רועי מקנה לוט" - ומפרש רש"י שסיבת הריב היתה על כך שרועי לוט נכנסו עם בהמותיהם לשדות אחרים 'רועי אברם מוכיחים אותם על הגזל, והם (רועי לוט) אומרים ניתנה הארץ לאברם ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל'.

ממשיכה התורה ומבארת שטעותם של רועי לוט היתה בכך ש"זהכנעני והפריזי אז יושב בארץ" - וכפירוש רש"י: "לא זכה בה אברם עדיין".

לאחר מכן² אומר אברהם לקב"ה "ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר; ויאמר אברם הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי".

ועל פי זה צריך להבין מדוע טענו רועי לוט שהארץ שייכת להם מכח הירושה, כאשר אברהם עצמו ייעד את הירושה לאליעזר? ולאידך גיסא - מדוע אכן אמר אברהם שאליעזר יירש אותו ולא לוט שהיה קרוב משפחתו?

1. יג, ז.

2. טו, ב-ג.

הלכות סנהדרין

פרק י"א הלכה ג'

דיני ממונות אף על פי שדנין אותם בכל יום מן התורה שנאמר "ושפטו את העם בכל עת"¹
מדבריהם שאין דנין בערב שבת:

הלילה למרות שהתורה התירה בפירוש "כל הלילה" - לפי דברי האחרונים שגם הרמב"ם סבירא ליה מיסוד הנ"ל של הט"ז?

ומבאר, דיש לומר שהרמב"ם סבירא ליה מיסוד הט"ז דווקא במקום שהתורה מצווה על פעולה מסוימת, שאז דווקא אין כח ביד חכמים לאסור אותה. מה שאין כן במקרה שהתורה (רק) מתירה בדרך רשות לעשותה, יכולים חכמים לאסור.

ושוב יש לומר שכן הוא ממש בנידון דידן, שהרי אין במה שנאמר "ושפטו את העם בכל עת" משום ציווי לעשות כן, והדבר בא רק כדרך סיפור דברים ובאופן של רשות - וממילא אין בכך סתירה לשיטת הרמב"ם, ואדרבה - מכאן ראייה לאופן שמבארה כ"ק אדמו"ר.

בהשקפה ראשונה, דברי הרמב"ם כאן עומדים בסתירה ליסוד הידוע של הט"ז שאין חכמים אוסרים דבר שהתורה התירה בפירוש - שהרי כאן התורה התירה בפירוש לדון דיני ממונות "בכל עת", ובכל זאת אסרו חכמים לדון אותם בערב שבת.

אך באמת נראה שמהלכה זו גופא יש להביא ראייה לדברי כ"ק אדמו"ר, אודות סברת הרמב"ם בנוגע ליסוד הנ"ל:

דהנה בלקוטי שיחות² מקשה כ"ק אדמו"ר כיצד מתאימים דברי הרמב"ם³ שחכמים אסרו להקטיר חלבים ואברים על המזבח לאחר חצות

1. אורח חיים סוף סימן תקפ"ח. וראה במ"ש לקמן הלכות עדות (פי"ג הט"ו - עמוד 82).

2. חלק ג' (עמוד 948).

3. הלכות מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב.

הלכות עדות

פרק י"ג הלכה ט"ו

זה שפסלה תורה עדות הקרובים לא מפני שהן בחזקת אוהבים זה את זה שהרי אינו מעיד לו לא לטובתו ולא לדעתו אלא גזרת הכתוב היא, לפיכך האוהב והשונא כשד לעדות אף על פי שהוא פסול לדיינות שלא גזרה תורה אלא על הקרובים:

וזהו שמבאר כאן הרמב"ם, דעצם זה שהתורה פסלה את הקרובים מלהעיד אף שהם בחזקת אוהבים הרי זה כעין התרה בפירוש של האוהב להעיד - וכפי שכתב הנצי"ב¹ על דברי הרמב"ם כאן "פירוש, אם היינו אומרים דאוהב פסול אין צריך לרבות דקרובים פסולים לזכות פשיטא. אלא מדאיצטריך לרבות קרובים שפסולים לזכות למדנו דאוהב כשר" -

ולפיכך - מסיים הרמב"ם - גם חכמים לא אסרו את האוהב והשונא מלהעיד אף על פי שלדיינות כן פסלו אותם, כי "לא גזרה תורה אלא על הקרובים" ובכך התירה בפירוש את האוהב והשונא (מה שאין כן בדיינות שבה איסור קרובים אינו מפורש בתורה אלא רק נלמד מעדות כמו שכותב הרמב"ם לקמן², אזי ממילא גם היתר האוהב והשונא אינו מפורש בתורה ושפיר יכולים חכמים לאסרם מלדון).

נראה שדברי הרמב"ם כאן מתבארים על נכון (ומשכך - מהווים מקור נוסף) בהתאם ליסוד הידוע של הט"ז³ שאין חכמים אוסרים דבר שהתורה התירה בפירוש.

דהנה בפשטות משמע שפסול האוהב והשונא לדון הוא מדרבנן - הן מכך שבהלכות סנהדרין לא הביא הרמב"ם דין זה יחד עם שאר פסולי הדיינות שמן התורה⁴ אלא בפרק אחר לגמרי⁵, והן מלשון המשנה⁶ (בנוגע להיתר אוהב ושונא להעיד) "לא נחשדו ישראל על כך" אשר משמעו הוא שכל הסברא לאסור (כדעת רבי יהודה שם) היא רק מפני החשד ומדרבנן.

וצריך להבין אם כן מדוע אליבא דאמת אסרו חכמים את האוהב והשונא רק מלדון ולא מלהעיד, אף שבשניהם יש לחשוש במידה שווה שיטו את הדין והעדות לטובת אהובם או לרעת שונא נפשם?

1. אורח חיים סוף סימן תקפ"ח. וראה במ"ש לעיל הלכות סנהדרין (פי"א ה"ג - עמוד 81).
2. בפ"ב.
3. פכ"ג.
4. סנהדרין פ"ג מ"ה.
5. מרומי שדה, סנהדרין כו, ב דיבור המתחיל במשנה (וגם בדבריו שם אפשר לפרש שהכוונה היא לאיסור מדרבנן ולא מדאורייתא, כמבואר למעין).
6. פט"ז ה"ד-ה.

הלכות ממרים

פרק ב' הלכה ב'

בית דין שגזרו גזירה או התקינו תקנה והנהיגו מנהג ופשט הדבר בכל ישראל ועמד אחריהם בית דין אחר וביקש לבטל דברי הראשונים ולעקוד אותה התקנה ואותה הגזירה ואותו המנהג אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמניין. היה גדול בחכמה אבל לא במניין, במניין אבל לא בחכמה אינו יכול לבטל את דבריו, אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים או התקינו אין האחרונים יכולין לבטל עד שיהיו גדולים מהן. והיאך יהיו גדולים במניין הואיל וכל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא, זה מניין חכמי הדוד שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו.

הפוך מכפי שאומרים הרוב - שיש לתארו בשלושה אופנים:

(א) המיעוט נהפך להיות כמו הרוב, ונחשב שגם הם פסקו כפסק הרוב.

(ב) המיעוט מתבטל מכח הרוב, ונחשב כמי שאינו (וממילא פוסקים כהרוב).

(ג) המיעוט במקומו עומד, ורק שאנו פוסקים כמו הרוב.

ומביא נפקא מינה³ לחקירה זו, במקרה שרצו בית דין אחר לבטל דברי הראשונים הללו (שהיה בהם רוב ומיעוט ונפסקה הלכה כמו הרוב) - האם בעינן שלבית דין השני יהיה (א) רוב כנגד כל⁴ הבית דין הראשון, או שמספיק

בהשקפה ראשונה, כוונת הרמב"ם בתירוץ הקושיא 'והיאך יהיו גדולים במניין?' היא שלעניין ביטול דברי בית דין קודם מצרפים אל מניין ע"א הדיינים גם חכמים שאינם בסנהדרין¹ והסכימו לדבריו, וכאשר הם מרובים ממניין החכמים שהסכימו לבית הדין הראשון אזי השני גובר ומבטל דבריו.

אמנם ביאור זה אינו מתאים לשיטת הרמב"ם כפי שמבארה הראגאטשאווער, כדלקמן.

בכמה מקומות² חוקר הראגאטשאווער בנוגע לאופן הנטיה אחר הרוב במקרה שהמיעוט סותר לרוב - וכמו במחלוקת הסנהדרין, שהמיעוט טוען שהדין צריך להיות

3. בהדרן על הש"ס תשמ"ט (ספר השיחות תשמ"ט חלק ב' עמוד 727) מביא כ"ק אדמו"ר חקירה זו, וכותב על הנפקא מינה וז"ל: "ובמחכ"ת וכו' וכו' לאנשים כערכנו - צ"ע. ואכ"מ.

ועדיין לא נתבררה לי כוונת רבינו מהו הצריך עיין, והאם יש לזה שייכות למדובר בפנים.

4. כן היא לשון הראגאטשאווער באחד מהמקומות. וקצת

1. וכן הבין בספר שאילת דוד (עמוד ז-א, ציון ב' להערה א' שבהגהה א'), ונתן טעם לזה שמצרפים חכמים שאינם מהסנהדרין - כי כאן מדובר על תקנות וכו' שצריכות להתפשט בכל ישראל וממילא גם להם חלק בזה, עיי"ש.

2. נלקטו בצפנת פענח - כללי התורה והמצווה ערך רוב ומיעוט, עיי"ש.

שיהיה (ב) רוב כנגד רובו של הראשון, או שמא אפילו (ג) המיעוט של בית הדין הראשון מצטרף לרובו של האחרון על מנת לבטלו.

ולכאורה הפשט שנתבאר לעיל בדברי הרמב"ם כאן, מתאים רק לפי האופן הראשון שהמיעוט נהפך להיות כהרוב והכרעה בין בתי הדין יכולה להיות רק בצירוף החכמים שבדור, מה שאין כן לאופנים האחרים אין בכלל מקום לשאלת הרמב"ם וברור מעצמו כיצד יכול להיות בית דין גדול במניין מבית דין חבירו.

ואילו הראגאטשאווער מבאר שבחקירה זו נחלקו האמוראים⁵ 'כיצד כותבין הפסק' - רבי יוחנן סובר שכותבים 'זכאי' (מתאים לאופן שהמיעוט נהפך להיות כהרוב), ריש לקיש סובר שכותבים 'פלוני ופלוני מזכין ופלוני ופלוני מחייבין' (מתאים לאופן שהמיעוט במקומו עומד) ורבי אליעזר סובר שכותבים 'מדבריהן נזדכה פלוני' (מתאים לאופן שהמיעוט מתבטל לגמרי).

והרמב"ם הרי פוסק⁶ כרבי אליעזר: ואין מזכירין שם המזכין ולא שם המחייבין אלא 'בית דינו של פלוני מדבריהם נזדכה פלוני'.

כמו כן, על פי חקירה זו מבאר הראגאטשאווער את דברי הרמב"ם בנוגע לעגלה ערופה⁷ "שלוש נשים או שלושה פסולים אומרים ראינו ההורג וארבע נשים או ארבעה פסולים אומרים לא ראינו עורפין. זה הכלל: בפסולין הלך אחר רוב המניין בכל מקום" - דלכאורה מה רוב בעי הכא, הלא גם אם היו מחצה על מחצה היו עורפין מספק? -

דוחק - שהרי לפי האופן הראשון המיעוט נהפך להיות כהרוב ואין זה רוב כנגד כל אלא כל כנגד כל.

5. סנהדרין ל, א.

6. כדמוכח בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"י) שמציין הראגאטשאווער.

7. הלכות סנהדרין פכ"ב ה"ח.

8. הלכות רוצח ושמירת נפש פ"ט ה"ז.

ומבאר דכאן החידוש הוא שכאשר רבו עליהם האומרים 'לא ראינו' אזי (בלשונו): 'נתבטל המיעוט לגמרי' וגם אם יתווספו לאחר מכן פסולים הטוענים שראו את ההורג, מכל מקום עורפין את העגלה.

וגם מזה משמע שמפרש שיטת הרמב"ם בחקירה זו כי האופן שהמיעוט נתבטל לגמרי, ולא שנהפך להיות כהרוב.

ומשכך צריך להבין מהי כוונת הרמב"ם בקושיא ובתירוץ כאן, ומה מקום בכלל לקושיא?

גם יש לדייק בלשון התירוץ 'זה מניין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול ולא חלקו בו' - מהו הדגש בזה שהם חכמי הדור ולא כתב 'החכמים' סתם, ומהי כוונת הכפילות 'שהסכימו וקבלו' . ולא חלקו בו'?

על כן נראה לבאר את דברי הרמב"ם באופן אחר⁹, שאכן סובר שכאשר המיעוט סותר לרוב הוא מתבטל לגמרי, וזהו החידוש עצמו

9. המהר"ן חיות (בספרו עטרת צבי, משפט ההוראה ריש פ"ו) גם מפרש דברי הרמב"ם שלא כהבנתם הפשוטה שמצטרפים חכמים מחוץ לסנהדרין. והרי לישנו: וכוונתו במה שסיים ולא חלקו בו להורות על ענין המדובר למעלה דאם חלקו ב"ד בשעת הכרעה ולא עשו הרוב הסכמה מוחלטת לדחות דעת המיעוט מפני שלא ידעו להשיב על טענותיו ג"כ, אע"פ שנקבע הלכה כהמורבין מ"מ לא מקרי ע"ז רובו מתוך כולו ויכולים עוד חכמים פעם אחרת לעמוד על המניין ולבטל משפט הוראה זאת אבל אם היו במניין ולא חלקו היינו שעשו ב"ד הסכמה מוחלטת לסתור טענות הטוען בין ידעו להשיב בסברא או לא ידעו רק מיד שאמרו אנו מבטלים דברין ומסלקים את דעתך הנה שוב מוכרח הטוען להתהפך לדעתם ושוב בכגון זה יצא המשפט מכל החכמים יחד ושוב אין יכול להתבטל בשום פעם.

כלומר שמפרש שהחקירה של הראגאטשאווער תלויה מה התרחש בבית דין בשעת גמר הדין, לפעמים המיעוט מתהפך להיות כדעת הרוב ופעמים שמתבטל (או עומד במקומו) - וכאשר בבית הדין הראשון הוא נתבטל יכול בית דין השני לבטל דבריו על ידי שיהפוך דעת המיעוט לדבריו (ויהיה 'כל כנגד רוב').

שאומר כאן כתירוץ לקושיא 'והיאך יהיו גדולים במניין'.

וכך הוא שיעור דבריו:

הואיל ואופן הביטול הוא (לא שהמיעוט נהפך להיות כפסק הרוב - שאז היתה השאלה 'כל בית דין ובית דין של שבעים ואחד הוא' - כי אם) שהמיעוט מתבטל לגמרי, הרי ברור שהדבר תלוי בכמות הדיינים שנמנו בדעת הרוב של כל אחד משני בתי הדינים 'מניין חכמי הדור שהסכימו וקבלו הדבר שאמרו בית דין הגדול' - ועל פי זה שפיר יתכן שבבית דין אחד תיפסק ההלכה על פי שישים דיינים כשבבית דין אחר נפסקה רק על פי ארבעים והרי לנו בית דין גדול מחבירו במניין.

וכדי לבאר שכוונתו לומר שדעת המיעוט מתבטלת (ולא כאופן שמצטרפת לרוב של בית הדין השני), מדייק הרמב"ם שהגדלות במניין היא דווקא על ידי 'מניין חכמי הדור' הנוכחי 'שהסכימו וקבלו מה שאמרו בית הגדול' כי חכמי הדור ההוא שסברו כבית הדין השני כבר נתבטלו לגמרי ואין מצטרפים.

ומסיים שהטעם לכך שרק חכמי הדור הנוכחי נמנים הוא מפני שהם 'הסכימו וקבלו הדבר' של בית הדין השני באופן ד'ולא חלקו בו', מה שאין כן המיעוט הראשון ש(סובר כפי הפסק של בית דין השני, אך) חלק על רוב הסנהדרין נתבטל.

הלכות ממרים

פרק ד' הלכה ב'

אחד דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת שנחלקו בו או שנחלק בדבר המביא לידי דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת... וכן אם נחלקו בדין מדיני ממונות או במנין הדיינין שדנו דיני ממונות הרי זה חייב, לדבריו של אחד שזה חייב לזה כל שנטל ממנו כדין נטל ועל פי בית דין נטל ולדבריו של זה שאומר פטור או שאמר שאין אלו ראויין לדון כל שנטל גזל הוא בידו ואם קידש בו אשה אינה מקודשת ולדברי האומר שלו נטל הבא עליה במזיד ענוש כרת ובשוגג מביא חטאת ונמצא הדבר מביא לידי דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת. וכן אם נחלקו בדיני מכות אם זה חייב מלקות או אינו או שחלק במנין הדיינין שלוקין בפניהם הרי זה חייב שהרי לדברי האומר אינו לוקה חובלין הם בו וחייבין לשלם וכל שיטול מהן כדין נוטל ולדברי האומר בן מלקות הוא כל שיטול מהם גזל הוא בידו ואם קידש בו אשה אינה מקודשת...

בפני בית דין אין זה מלקות כלל ולא מיפטר בהכי' - ומשום כך הרי מניין הדיינין שלוקה בפניהם אינו רק פרט צדדי בסדר המלקות אלא מחלוקת בחלות המלקות עצמה, ולהזקן ממרא האומר שהמלקות בפני ארבעה הנה כשלוקה בפני שלושה הם חבלו בו וחייבין לשלם אפילו אם הוא מחויב מלקות, מה שאין כן להבית דין האומרים שמלקות בפני שלושה ולקה כהלכה (וכן להיפך, אם הזקן ממרא סובר שגם על מלקות בפני שניים חל דין מלקות אינם חייבין לשלם מה שאין כן להבית דין יהיו חייבין).

ויש להוסיף הסברה בדברי הרמב"ם שתהיה נפקא מינה לתשלומין גם במקרה שנחלקו "במניין הדיינין שלוקין בפניהם" (ולא כמו שדייק לעיל בנוגע לדיני ממונות "או (נחלקו) במנין הדיינין שדנו דיני ממונות") על פי חידושו של ר' חיים' דכל עיקרה של מלקות קיומה הוא רק בפני בית דין... סדר המלקות מבואר במכות דף כ"ג דאחד מהדיינין קורא והשני מונה והשלישי אומר והכהו והיינו משום שהמלקות היא בפני בית דין ואם הלקוהו שלא

1. בספרו חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, הלכות עדות פ"כ ה"ב.

הלכות ממרים

פרק ז' הלכה ב'

אכילה זו שהוא חייב עליה דברים הרבה יש בה ודם כולן הלכה מפי הקבלה, אינו חייב סקילה עד שיגנוב משל אביו ויקנה בשד בזול ויין בזול ויאכל וישתה חוץ מרשות אביו בחבורה שכולן ריקנין פחותין ויאכל הבשר חי ואינו חי בשל ואינו בשל כדרך שהגנבים אוכלים וישתה היין מזוג ואינו מזוג כדרך שהגרננים שותים והוא שיאכל משקל חמישים דינר מבשר זה במלוגמה אחת וישתה חצי לוג מיין זה בבת אחת. גנב משל אביו ואכל אכילה זו ברשות אביו או שגנב משל אחרים ואכל אכילה זו המכוערת בין ברשות אביו בין ברשות אחרים הרי זה פטור. וכן אם גנב משל אביו ואכל אכילה מכוערת כזו ברשות אחרים והיתה אכילת מצווה אפילו מדבריהם או אכילת עבירה אפילו מדבריהם הרי זה פטור שנאמר "איננו שומע בקולנו" שאינו עובר באכילה זו אלא על קולם יצא זה שעבר בה על דברי תורה או שאכלה בדבר מצווה, כיצד אכל אכילה זו המכוערת עם החבורה הדעה שאוכל עמהם בדבר מצווה או שאכלו מעשר שני בירושלים אפילו אכלו בתנחומי אבלים שהיא מצווה מדבריהם הרי זה פטור וכן אם אכלה מנבלות וטרפות שקצים ורמשים אפילו אכל בתענית צבד שהיא עבירה מדבריהם הרי זה פטור מן המיתה:

נבילה זו אסורה אזי כשאכלה הבן סורר ומורה אינו חייב מיתה, והזקן ממרא צריך להתחייב גם במחלוקת כזו?

והשיב לו דודי' זהנה עלה בדעתך ללמוד ק"ו שאם נעשה זקן ממרא בדבר שמביא לידי חיוב כרת מכ"ש שיעשה זקן ממרא בדבר שמביא לידי חיוב מיתה כגון בן סורר ומורה. אהובי בן אחותי זה לא קשה דאנן קיימא לן . . דאינו נעשה זקן ממרא אלא בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דיליף דבר דבר . . אבל בבן סורר ומורה . . לא מצינו בו חיוב קרבן ואם כן אם המרה בדבר שאיסורו באכילה בלא לא נעשה זקן ממרא דמה בכך שמביא לידי חיוב

מדברי האחרונים עולה שנחלקו אי (לשיטת הרמב"ם) הא דפטור על אכילת עבירה נאמר דווקא לגבי עדות האחרונה שנסקל עליה או גם בעדות הראשונה שלוקה בה:

דהנה נכד הנודע ביהודה (הרב גבריאל איצק פרעשבורגער) שאל את דודו הרב שמואל סג"ל (בנו של הנודע ביהודה) מדוע כותב הרמב"ם' שזקן ממרא חייב מיתה דווקא אם חלק על הסנהדרין אם חלב זה מותר או אסור דהוי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת - והרי על פי המבואר בהלכה דידן יוצא שאפילו אם חלק עליהם באיסורי אכילה אחרים נבילות וטריפות הוי דבר המביא לידי מיתה, כי אם

2. נודע ביהודה מהדורא תנינא אבן העזר סימן ס"ז.

1. לעיל פ"ד ה"ב.

מיתהבן סורר ומורה אכתי לא מצינו בו שוגג ולא חיוב קרבן¹.

ולענ"ד נראה ברור שבן אחותו שכן הקשה על הרמב"ם שפיר ידע דבעינן דווקא חיוב כרת במזיד וקרבן בשוגג, אלא שלמד שכל התנאים הללו באכילת בן סורר ומורה נאמרו גם לגבי עדות הראשונה שמחייבתו מלקות, ומשכך האומר שדבר זה אסור באכילה פוטר את הבן סורר ממלקות והאומר שמוטר מחייבו - והרי כשהמחלוקת מגיעה לכדי חיוב מלקות כבר כתב הרמב"ם³ שזקן ממרא נהרג עליה "שהרי לדברי האומר אינו לוקה חובלין הם בו וחייבין לשלם וכל שיטול מהן כדין נוטל ולדברי האומר בן מלקות הוא כל שיטול מהן גזל הוא בידו ואם קדש בו אשה אינה מקודשת" (ואשת איש הוי דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת).

ויוצא מהנ"ל שנחלקו נכד הנודע ביהודה ודודו אם התנאים שבהלכה זו נאמרו גם על עדות הראשונה או רק על האחרונה.

[וכשיטת הרב גבריאל איצק כתב בפירושו במרכבת המשנה⁴: 'דאי דאה"ל דאף למלקות בעינן כל תנאי אכילה הנ"ל בה"ב'.]

ואף שבסוף ההלכה כותב הרמב"ם בפירושו "וכן אם אכלה מנבלות וטרפות שקצים ורמשים אפילו אכל בתענית צבור שהיא עבירה מדבריהם הרי זה פטור מן המיתה"⁵ ומשמע דמן המלקות אין זה פוטר אותו - בפשטות כוונתם היא כפי שממשיך במרכבת המשנה דבעינן דווקא אכילה המביאה לידי שפיכות דמים ולכן מה שפטור ממיתה על אכילה כזו פוטר אותו ממילא גם מהמלקות עליה כי היא לא אכילה שמביאה לשפיכות דמים]

ולכאורה יש לקשר מחלוקת זו בדיון נוסף במפרשי הרמב"ם:

לקמן⁶ כתב הרמב"ם שאחר שמקבלין את העדות האחרונה בודקין את הבן סורר שמא הקיף השיער את כל הגיד (שאו פטור כי לא ענש הכתוב 'איש שגדל והרי הוא ברשות עצמו'). והקשה הכסף משנה 'צ"ע במה שלא הצריך לבדוק אם הקיף זקן אלא בעת שרוצים לגמור דינו למיתה למה לא הצריך לבדוק קודם שילקוהו שאם הוא גדול כיון דאינו נעשה בן סורר ומורה לאו בר מלקות הוא'?

וכתב בספר אבן האזל⁷ דיש לתרץ הקושיא בפשטות על פי דיוק לשון הרמב"ם⁸ "ואחר שיקיף השיער כל הגיד הרי הוא ברשות עצמו ואינו נסקל" - והיינו שבאמת הא דהקיף כל הגיד פוטור דווקא ממיתה ולא ממלקות.

ובהסברת הדבר כתב דאף שתיבת "בן" (שממנה לומדים שלא חייב הכתוב איש

3. לעיל שם.

4. לקמן ה"ז.

ומדברי המנחת חינוך (סוף מצווה רמ"ח) אין הכרע שיטתו כמי, דהוא כתב (לגבי הפרט ד"זקני עירו", דאפילו שתיבות אלו נכתבו בפסוק המדבר על עדות האחרונה) 'מסתברא דגם אכילה ראשונה למלקות בעינן זקני לכלל הדברים שוים דדינים אלו ולא גידמין ולא חרשין גם כן מפקינן מקרא והוציאו אותו ומ"מ נוהג גבי מלקות ג"כ דאל"ה ה' מתבאר החילוק בש"ס ור"מ אע"כ לכלל הדינים שוים וא"כ לדבר זה נמי שוים'.

הרי שמצד אחד כתב 'אלא על כרחך לכל הדינים שוים', ולאיך הכרחו הוא דווקא מזה 'דאל"ה ה' מתבאר החילוק בש"ס ור"מ' דיש לומר שזהו דווקא בדוגמאות שהובאו בדבריו (זקני עירו, גידמין, חרשין) שאכן לא פרט בהם הרמב"ם שנאמרו דווקא בעדות האחרונה, וא"כ הרי אדרבה בתנאים דאכילת עבירה ומשיקיף שיער את הגיד שדייק הרמב"ם (הובא לקמן בפנים) שפטור דווקא ממיתה ומסקילה המנחת חינוך יסבור כמו בן הנודע ביהודה ולא כנכדו.

ובחדושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם (לקמן ה"ז), נראה שבתחילה למד כבן הנודע יהודה אך למסקנתו כל התנאים (מלבד הא דהקיף הגיד) נאמרו גם לגבי עדות הראשונה - כהרב גבריאל איצק.
5. ה"ז.
6. לקמן ה"ה.
7. על אתר.
8. סוף ה"ה.

שברשות עצמו כי הקיף שיער את הגיד) נאמרה בתחילת הפרשה לפני הא ד"ויסרו אותו" - מכל מקום הרי כל פסוק זה הוא רק הקדמה לדין ד"ותפסו בו אביו ואמו . . . ורגמוהו" שבסוף הפרשה וכל התנאים נאמרו רק לגבי הדין המרכזי ד"ורגמוהו" (ודין "ויסרו אותו" הוי כעין דין צדדי שהוא רק חיוב על הבית דין להלקות אותו, וללא כל תנאים אלו שבפסוק).

וממילא יש לומר שכך למד גם בן הנודע ביהודה⁹, ולכן סבירא ליה שגם התנאי דאכילת

עבירה (ושאר התנאים) נאמרו דווקא לגבי עדות האחרונה (ומכל שכן - שהרי תנאי זה נלמד כדברי הרמב"ם מהפסוק "איננו שומע בקולנו" שנאמר בפירוש לפני עדות האחרונה דווקא).

משא"כ בן אחותו ובעל מרכבת המשנה לא למדו כן, וסייעתם מהכסף משנה דלמד שהתנאי דהקפת הגיד נאמר גם לגבי עדות הראשונה (ולכן הקשה כנ"ל¹⁰), ומסתבר שלמד שכל התנאים שבפסוקים נאמרו לגבי שתי העדויות.

10. וכן מוכח גם מהלחם משנה, שנדחק לתרץ באופן אחר ולא כתב כאבן האזל.

9. וככל הנראה גם המנחת חינוך, כבהערה 4.

הלכות מלכים

פרק ט' הלכה י"ד

וכיצד הם מצווין על הדינים? חייבין להושיב דינים ושופטים בכל פלך ופלך לדין בשש מצוות ולהזהיר את העם ובן נח שעבד על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסיף, כיצד אחד העובד עבודה זרה או שבדך את השם או ששפך דם או שבעל אחת משש עריות שלהן או שגזל אפילו פחות משווה פרוטה או שאכל כל שהוא מאבר מן החי או בשד מן החי או שראה אחד שעבד על אחת מאלו ולא דנו והרגו הרי זה יהרג בסיף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הדינה שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו. ובן נח נהרג בעד אחד ובדין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תרוח אשה להם:

נתחייבו כתוצאה מגזילה זו - בזה שלא דנו אותו למיתה בעצמם.

יוצא אם כן שלפי דברי יעקב שלא טוב עשו בכך שהרגו אותם, אין לחייב את שכם מדין גזילה וכתוצאה מכך את שאר בני העיר מדין 'דינים'.

וזהו שהתרעמו עליו שמעון ולוי "הכזונה - הפקר שאין חייבים על גזילתו - יעשה את אחותנו"!

על פי דברי הרמב"ם כאן לגבי 'בעלי שכם' יש לדייק לשון רש"י במענה שמעון ולוי ליעקב (שהתלונן בפניהם על כך שהרגו את כל בני שכם) "הכזונה יעשה את אחותנו" ופירש"י 'הכזונה - הפקר'!

שהרי לפי שיטת הרמב"ם סיבת חיובו של שכם עצמו לא היתה מדין עריות אלא מדין גזילה (והטעם פשוט - בני נח אסורים רק בשש עריות מסוימות), ושאר בני העיר

