

פירוש

הת' מאיר איידעלמאן  
תלמיד בישיבה

אוצר החכמה

אוצר החכמה

אוצר החכמה

## בדין בדיקת חמץ בבית

שאין ידוע אם נבדק

מתבססת על ההנחה שחזקת הבית בדוק, ממילא לכן נאמנים גם כאלו שלא היו נאמנים בדינים אחרים.

אוצר החכמה

אולם אפשר ללמוד את הברייתא באופן אחר והוא, שמכיוון וכל יסוד בדיקת חמץ דרבנן, לכן האמינו חכמים לאותם אלו בדין זה, וכפי שאומרת הגמרא עצמה בדף ב', בדין בית שמוחזק שלא נבדק, שנאמנים אלו לבוא לומר שבדקו מפני ש"הימנוהו רבנן בדרבנן", ואם כן אפשר לומר אותו הדבר בדיוק בכללות דין זה וגם כאן, ולא מפני שהבית מוחזק כבדוק?

שני אופני הסבר בביאור הספק בגמרא

ונראה לבאר אשר את הספק בגמרא ניתן להסביר בשני אופנים:

א. ס"ל לגמרא דבדיקת חמץ איננה נחשבת כמצוה חמורה, ולכך הרבה אנשים אינם מקפידים על בדיקת חמץ, ומספקא להגמ' האם מצווה זו כל כך קלה עד כדי שלדינא נסמוך על רוב מצומצם זה. או, באופן אחר, שברורה מידת הקולא של המצוה ומספקא אם הרוב מספיק לזה.

ב. ס"ל שבדיקת חמץ היא מצוה חמורה, ולכך הרבה אנשים מקפידים על זה, ומספקא ליה האם החומרא

דעת רנב"י בדין בית שנשכר ביום ארבע עשר ולא ידוע אם נבדק

בדין אדם ששכר בית מחבירו ביום ארבע עשר, ואינו יודע אם המשכיר בדק הבית אם לא, וגם אין באפשרותו לברר הדבר דנה הגמרא (פסחים דף ד', עמוד א') וז"ל:

"בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחברו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק לאטרוח להאי מאי, אמר להו רב נחמן בר יצחק תניתה הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים, מ"ט מהימני לאו משום דחזקתו בדוק דקסבר הכל חברים אצל בדיקת חמץ".

היינו, רנב"י פושט שהבית בחזקת בדוק, מפני שהכל נאמנים אצל בדיקת חמץ, ולכן אין צורך שהמשכיר יבדקו.

וכך אכן גם פסק הרמב"ם להלכה (הלכות חמץ ומצה, פרק ב' הלכה י"ז) וז"ל:

"המשכיר בית סתם בארבעה עשר הרי זה בחזקת בדוק ואינו צריך לבדוק".

אולם על דברי רנב"י אפשר להקשות פשוט, הרי רנב"י למד את הברייתא שמכיון ובדיקת חמץ

אמנם רש"י כתב בביאור דין זה וז"ל:  
 "הכל חברים אצל בדיקה ואפילו עם הארץ"

והיינו, היוצא מדבריו הוא שהדיוק ב"הכל", הוא  
 שהדין כולל אפי' עם הארץ ועצ"ע

ולהעיר שלפי כל הנ"ל אפשר לתרץ את קושיית  
 תוס' (ד"ה לאו משום דחזקתו) דלפי הו"א דחזקתו  
 בדוק למה צריך אמירתם דהאמת אפשר להסביר  
 שמדובר כאן באוקימתא דמחזקין דלא חזקתו  
 בדוק ולכן צריך את אמירתם.

מנחת חינוך 3234567

5810101

גדולה כ"כ עד שלא נסמוך על רוב זה או לא, או  
 באופן אחר דמספקא ליה האם הרוב מספיק למדת  
 האיסור.

על יסוד זה אפשר לומר אשר לרנב"י ס"ל שהספק  
 הוא כדרך הא', וס"ל שמדת הקולא שמספיקה  
 לסמוך על הרוב המצומצם מספיקה לומר שרבנן  
 הקילו בדין כדי לסמוך על קטנים, וממילא גם אם  
 נדחה שכוונת הברייטא להקילו, עדיין נשאר הראיה  
 [רק שאם נאמר שכוונת הברייטא להימנוהו נצרך  
 להעמיד בציוור דמוחזק לן בהאי דלא בדק דאי לאו  
 הכי ל"צ לנאמנים משום דחזקתו בדוק].

אלא שקשה לומר כן, מכיוון דכשפושטים את הספק  
 מהברייטא נוקטין "הכל חברים אצל בדיקת חמץ",  
 ומשמע מכאן שזה רוב גדול.

הדפסה ברזולוציית מסך - להדפסה איכותית הדפס ישירות מן התוכנה

תורת ברלין מאסף תורני עמוד מס': 46 הודפס ע"י אוצר החכמה

הת' ישראל ביסטריצקי  
תלמיד בישיבה

## קריאת מגילה לכתחילה בט"ו אדר למי שלא שמע בי"ד

לכאורה על פי דברי השו"ע והנו"כ, משמע שאפשר לקיים את 'מבצע פורים' גם ביום ט"ו לאדם שלא שמע או שלא היה באזור שהיה קריאת המגילה ביום הפורים עצמו, אולם יש לדון האם אכן כך הוא הדבר הלכה למעשה.

ובהקדים הנה יש לעיין מהו חידושו של הב"י, שהרי מצד אחד היות ובמגילת אסתר אין שם ה', לכאורה מותר גם היום וגם במשך כל השנה כולה לקרוא אותה ללא הגבלה מסויימת, והיינו שניתן לקרוא את המגילה למי שלא שמע גם ביום ט"ו ללא ברכה, ללא כל צורך בחידוש מיוחד, אולם מצד שני, יש לעיין בעצם העניין האם מצד חובת שמיעת קריאת המגילה כחלק ממצות הפורים יש עניין לשמוע את המגילה בט"ו בחודש וללא ברכה.

ואולי יש לומר, דמה שכתב בשו"ע הלשון "בן עיר שהיה בספינה או בדרך, ולא היה בידו מגילה", כוונתו היא רק לגבי אדם שהיה אנוס ולא יכול היה לשמוע מגילה ביום הפורים עצמו, וממילא מובן אשר אותם אסירים שלא הייתה אפשרות אחרת עבורם אלא לשמוע המגילה ביום ט"ו, אכן יוצאים ידי חובת הקריאה מדין אנוסים.

ביחס לקריאת מגילה לאחר זמנה כתב בשו"ע (או"ח, סימן תרפ"ח, סעיף ח') וז"ל:

"בן עיר שהיה בספינה או בדרך, ולא היה בידו מגילה, ואחר כך נודמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו"

ובאופן קריאת המגילה לאחר זמנה, כתבו כל נושאי כלי השו"ע, אשר וודאי הוא שיש לו לקרוא המגילה ללא ברכה.

והוסיף על כך במשנה ברורה (על אתר, ס"ק כ"ג) וז"ל:

"דקורא אותה ללא ברכה דכבר עבר עיקר זמנה, אבל מט"ו ואילך לא יקרא כלל דכתיב "ולא יעבור".

והנה יש לעיין בדבר, שכן ידועה קריאתו של כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, לצאת ולזכות יהודים ביום הפורים בשמיעת מגילה, וממילא יש לדון מה הדין בנידון שניתן לקרוא את המגילה ליהודים מסויימים רק ביום ט"ו באדר, ולא ביום י"ד, וכן היה הנידון בעירנו ברלין שנה זו, אשר אחד השלוחים שי' ביקש להכנס לקרוא מגילה לאסירים יהודיים באחד מבתי הכלא באיזור, וניתנה לו הרשות להגיע רק ביום ט"ו, וביקש לעיין מה הוא אכן הדין הלכה למעשה בנידון זה.

ואם כן לענייננו, הרי אנשים אלו שהם כ"תינוק שנשבה", וממילא יש לדונם כאנוסים, שיכולים לצאת ידי חובתם בשמיעת המגילה ביום ט"ו.

ואולי, ניתן לומר אשר גם אם לא נחשבים הם כ"תינוק שנשבה לבין הגויים", עדיין ניתן לומר שהם בגדר אנוס, שכן בשדי חמד (ח"ג, ט – כז, ד"ה ומי, עמוד 120) מביא צד לומר כי מי שעשה איסור מפני שהורו לו שהוא מותר הרי הוא כאנוס, ואולי יש לדון כן גם בנידון דידן.

ואולם, אם כך העניין עדיין יש לעיין מדוע אם כן קריאת המגילה ביום ט"ו תעשה במקרה ללא ברכה אם יוצא ידי חובה בזה.

ואבקש מהקוראים להאיר את עינינו בזה.

הודפס בירושלים תשס"ז

הודפס בירושלים תשס"ז

אולם, עדיין יש לדון בכללות העניין, האם אדם שלעת עתה אינו שומר תומ"צ ולא הקפיד לשמוע מגילה בזמנה ביום י"ד אדר, האם גם הוא נקרא בגדר אנוס.

שכן יש לדון בזה, האם הא שאותו האדם הוא בגדר "תינוק שנשבה" נחשב כאנוס לעניין זה כפי שכתב הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ג' הלכה ג') וז"ל:

"אבל בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו, הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להדגן".

הודפס בירושלים תשס"ז

הת' ישראל ביסטריצקי  
תלמיד בישיבה

## דברי מרן המחבר ביחס לקריאת המגילה שלא מן הכתב

ביחס למי שקורא את המגילה שלא מתוך הכתב, נפסק בשו"ע (או"ח, סימן תר"צ, סעיף ג') וז"ל: "צריך לקרותה כולה, ומתוך הכתב, ואם קראה על פה, לא יצא".

והנה מדברי המחבר למדים דין אחד שהוא שניים: א. אשר יש לקרוא המגילה כולה מתוך הכתב ב. שהקורא בעל פה לא יצא. ואולם, כמה סעיפים אחר כך, בסעיף ז', כתב המחבר לכאורה דין זה שוב, וכתב בזה ז"ל: "הקורא את המגילה על פה, לא יצא ידי חובתו".

והנה לכאורה צריך עיון בדבר, למה כפל המחבר דין זה פעמיים, פעם אחת אחרי השניה, בשעה שפסק זה נאמר באופן ברור כמה סעיפים לפני כן?

והנה במג"א על אתר (ס"ק ח') כתב לתרץ כפילות לשונו של המחבר, וז"ל: "ואפשר דבא לומר דאפילו השומע ממנו לא יצא".

אולם עדיין קצת קשה, הרי לשון המחבר בדבריו סעיף ז' היא "הקורא" ולא "השומע", ואם כן משמע שבנידון הקורא כתב דבריו.

ועוד יותר ניתן לשאול, הרי אם הקורא לא יוצא ידי חובה איך יכולה להיות הו"א שיכול הוא להוציא ידי חובה אחרים?

ממילא מובן שהשומע לא ייצא ידי חובה בו בזמן שהקורא לא יכול לצאת ידי חובה מצורת הקריאה או מסוג המגילה, ועיין בזה סימן תרפז (סעי' א),

ובמנחת שלמה שם שהרחיב על כך לגבי אחד שיוכל להוציא אחרים ידי חובה, והקיש מדין קידוש של ערב שבת כאשר אדם מקדש מבעוד יום להוציא אחרים, ואכ"מ.

ובכף החיים על אתר (ס"ק מ"ג) כתב: "נראה שהוא דין כפול כמו שמצינו לו בדוכתי אחרוני שנמצאו איזה סעיפים כפולים בשולחן ערוך...". וצ"ע בכל זה.

ולאחר זמן חזיתי לבעל הערוך השולחן (שם, סעיף י"א) שכתב להסביר את דברי המחבר, שדבריו בסעיף ז' הם המשך והסבר לסעיף ו', שכן בסעיף ו' כתב המחבר וז"ל: "הקורא את המגילה למפרע, לא יצא. קרא פסוק אחד ודילג השני וקרא שלישי, ואחר כך חזר וקרא השני, לא יצא, מפני שקרא למפרע פסוק אחד. אלא כיצד יעשה? מתחיל מפסוק שני ששכח, וקורא על הסדר". ולאחר מכן המשיך וכתב שהקורא את המגילה על פה לא יצא ידי חובתו, והיינו להסביר מדוע כותב שיש להתחיל מפסוק שני והלאה – מפני שקריאת הפסוק השני לא עלתה לו לקריאה, שהרי הקורא בעל פה לא יצא ידי חובתו.

אולם, על דבריו ניתן להקשות שאלה פשוטה, הרי לפי זה היה צריך המחבר לכלול דברים אלו בתוך הסעיף הקודם, ולא להפרידם לסעיף אחר, אשר מכך משמע שיש כאן עניין נוסף.

ואבקש מן הקוראים להאיר עינינו גם בעניין זה.

הת' לוי יצחק האלצמאן

## הערות בעניני ספירת העומר ומתן תורה

## הערות במאמר ד"ה גל עיני ה'תשל"ז

1234567

א. ד"ה גל עיני ה'תשל"ז, סעיף ב': "ל"ג בעומר הוא מתן תורה דפנימיות התורה, בדוגמת חג השבועות שהוא זמן מתן תורה בכלל". ובהערה 6: "מובן בפשטות שבמ"ת (שהי' ע"י משה רבינו) ניתן גם פנימיות התורה (כולל גם פנימיות התורה שתתגלה לע"ל, וכמובן גם מזה שמ"ת לא יהי' עוה"פ), אלא שהגילוי דפנימיות התורה הי' ע"י רשב"י".

ולפ"ז צ"ב מפני מה גילוי פנימיות התורה (שבל"ג בעומר) הוא בדוגמת מתן תורה (שבחג השבועות), ומה נשתנה מ"כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש", שהוא ג"כ גילוי חדש, ובכ"ז לא מצינו שהוא בדוגמת מ"ת (כהגילוי דל"ג בעומר).

וי"ל שבהמשך המאמר מתבאר ג"כ ענין זה (אף שאינו מפורש), דלהלן (ס"ד) מביא המדרש המבאר דמ"ת הו"ע חיבור עליונים ותחתונים, ומבאר שתכלית הכוונה דמ"ת הוא שהתחתונים יהיו כלי לקבלת הגילוי דהעליונים מצד ענינם הם.

ועפ"ז יובן בענינו, דכיון שהגילוי דפנימיות התורה דל"ג בעומר היו (כמבואר בסעיף א') "מילין קדישין" שלא גילה במשך כל ימי חייו (וכמב"ש בארוכה

תכלית העילוי דהגילוי דיום הסתלקותו, היינו שהוא תכלית הענין ד"עליונים"), ולאידך – ע"י כתיבת המילין קדישין ע"פ הציווי דרשב"י, נתגלו אח"כ לכל ישראל, ובאופן דהבנה והשגה – דהיינו שהגילוי הנעלה חדר בנבראים התחתונים בפנימיותם. וא"כ מובן היטב שהגילוי ל"ג בעומר הוא דוגמת מ"ת, מצד ענינו העיקרי דמ"ת – חיבור עליונים ותחתונים, והמשכת הגילוי בתחתונים בפנימיותם.

ובזה מיושב שפיר ג"כ מפני מה דוקא הגילוי דל"ג בעומר הוא בדוגמת מתן תורה, אף שרשב"י גילה את פנימיות התורה ג"כ במשך כל ימי חייו (כמ"ש במאמר), כי ענין זה ד"יתפרנסון", שבא בהבנה והשגה לכל ישראל, נעשה דוקא בעת הסתלקותו, בל"ג בעומר.

ב. שם, סעיף ג': "ואולי י"ל, שהענינים דפנימיות התורה שגילה רשב"י במשך כל ימי חייו הם בחי' נשמתא דאורייתא, והענינים שגילה ביום הסתלקותו הם בחי' נשמתא לנשמתא".

הנה לעיל מיני' (ס"ב) נת' שרשב"י ביום הסתלקותו (ל"ג בעומר) גילה סודות נעלים שלא גילה כל ימי חייו, ונוסף ע"ז – כיון שביום הסתלקות האדם

1. סה"מ מלוקט חלק ה', ע' רעא ואילך.

2. וראה ג"כ שם הערה 14.

3. ועיין קונטרס בענין חלוקת הש"ס, י"ט כסלו ה'תשנ"ב סעיף ד' (הוספות לסה"ש תשנ"ב). ועוד יש להאריך בזה.



סעיף 149

הלככות וכיו"ב, ההתלבשות שבהן היא בגשמיות, במוח ולב הגשמי – דאין הכוונה לבאר בזה את עצם הגדרת ההתלבשות שבמצוות, כ"א ענין אחר – שבכל המצוות הנה אופן התלבשותם הוא באופן של ירידה למטה לגמרי, עד להתלבשות בגשמי בפועל (והעילוי שבזה, מצד הענין דדירה בתחתונים כו'). וק"ל].

מדוע דוחק לומר ש"ואהבת וגו' כלל גדול בתורה" נאמר ע"י רבי עקיבא לאחרי ומצד מיתת תלמידיו

בלקו"ש חלק לב שיחת ל"ג בעומר<sup>5</sup>, מקשה דלכאוו תמוה שתלמידיו רבי עקיבא "לא נהגו כבוד זה לזה" (שלכן מתו בימי ספירת העומר, "בין פסח לעצרת", כמסופר בגמ' יבמות סב, ב): "הרי רבם של תלמידים אלו, רבי עקיבא, הוא התנא שהדגיש את גודל הפלאת המעלה של אהבת ישראל – "ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה". וא"כ יפלא מאד שדוקא תלמידיו "לא נהגו כבוד זה לזה", היפך הענין דאהבת ישראל (הוראה עיקרית ויסודית בתורת רבם)?"

ובהערה 7: "ולכאורה דוחק לומר שמאמר זה נאמר ע"י רע"ק לאחרי (ומצד) מיתת תלמידיו על שלא נהגו כבוד זה לזה".

ובהשקפה ראשונה, צלה"ב מהו הדוחק לומר כן? אדרבא, אפשר לומר מסברא שדוקא מאורע נורא כזה (מיתת עשרים וארבע אלף תלמידיו) יביא את רע"ק להדגיש את גודל המעלה והחשיבות של "אהבת ישראל", בבחינת "והחי יתן אל לבו".

ויש לבאר זה בב' אופנים (יסוד הדברים שמעתי ממו"ר הגה"ח הרא"ב פעוונער שליט"א), ומדוייקים בלשונו הק' "לאחרי (ומצד)":

א. כיון שזהו כלל (וכלל גדול) בתורה, הרי דוחק לומר

מתגלה הפנימיות של עבודתו שעבד כל ימי חייו, "מובן שביום הסתלקות רשב"י נתגלה פנימיות הסודות שגילה במשך כל ימי חייו".

ולעד"נ, דמש"כ ש"הענינים שגילה ביום הסתלקות הם בחי' נשמתא לנשמתא" קאי ג"כ על פנימיות הסודות שגילה כל ימי חייו. ועפ"ז מובן מהו"ע "פנימיות הסודות" שנתגלה בעת הסתלקות רשב"י – דהוא הנשמתא לנשמתא דסודות אלו שגילה כבר במשך ימי חייו (שקודם לכן הי' בגילוי רק נשמתא דלהון).

ג. שם, סעיף ה': "מהחילוקים בין תורה למצוות הוא, דהתורה היא דבר ה', חכמתו של הקב"ה, אלא שירדה למטה ונתלבשה בשכל אנושי כדי שהאדם יוכל להבינה ולהשיגה, והמצוות שהם ציוויים להאדם, הכוונה והמבוקש בהם היא (לא הציווי עצמו, אלא) קיום הציווי שהאדם מקיים".

לכאוו נמצא עפ"ז תוספת הבנה למשנ"ת בכ"מ בדא"ח<sup>4</sup> בענין החילוק דתומ"צ, דמצוות באות בהתלבשות בגשמיות, משא"כ התורה אף שעוסקת בדברים גשמיים, הלא לא נתלבשה ממש בהם.

וע"פ משנ"ת כאן יש לבאר בעומק יותר, דמה שהמצוות נתלבשו הוא משום שכוונתם ומבוקשם הוא קיומם ע"י האדם, ואילו התורה כיון שעיקר ענינה הוא התגלות חכמתו ורצונו, ואין נוגע בהתפשטותה והתגלותה ענין המקבל, הרי היא למעלה מהתלבשות, אע"ג שהיא גילוי כה נעלה שבא עד למטה מטה.

והענין הוא, דמהמבואר כאן נמצא דעצם ענין ההתלבשות שבמצוות הוא מה שנוגע ענין המקבל, ולא כ"כ ההתלבשות בפועל שנעשה ע"י קיומן בגשמיות (דזהו רק תוצאה).

[ועפ"ז יש לבאר מש"כ במ"א דגם במצוות דחובת

4. יעויין ד"ה ויאמר משה ה'תד"ש ס"כ. ד"ה פדה בשלום ה'תשמ"א ס"ג. ובכ"מ.

5. ע' 149, סעיף ב.

והענין הוא, דבתרי קראי בבראשית מצינו ל' 'לאמר' שאין בה משמעות נוספת על האמור לפנ'ז: "ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו וגו'" (ה, כט), "היה דבר ה' אל אברהם במחזה לאמר וגו'". ועפמ"ש בלקו"ת שהקושיא היא מ"שאר מצותי של תורה", מובן שדוקא במצותי של תורה יש לדקדק בל' 'לאמר' שכוונתו לחדש ולהוסיף ענין, משא"כ בענינים אחרים שבתורה'.

ולהעיר, דלכאו' מצינו שיש לדייק בתיבת 'לאמר' גם שלא ב"מצותי של תורה". דבפרשת שמיני (י, טז): ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר. ופירש"י: לאמר - אמר להם השיבוני על דבריי. ופי' בשפ"ח (ומובן גם בפשטות), דהכא אין לפרש כמו 'לאמר' בכל מקום "לאמר לאחרים", לכן פירש כנ"ל.

ויש לבאר בד"א בתרי:

א. אולי י"ל דהוה ג"כ בכלל "מצותי של תורה", כיון שקצף על העדר קיום מצות אכילת קדשים (דשעיר מוסף ר"ח). ודו"ק.

ב. מסתבר לומר דהחילוק בין "שאר מצותי של תורה" לבין שאר דוכתי, הוא רק שב"מצותי של תורה" בהכרח שישנו חידוש בהוספת תיבת 'לאמור' (כגון לאומרו לאחרים). ומילתא בטעמא, כיון שנאמר בתוך ציווי; אמנם גם בשאר דוכתי יתכן שתיתב 'לאמר' מזיקה ג"כ משמעות מיוחדת וחידוש, אם כי אינו בהכרח (וע"כ בב' המקומות דבראשית אכן אין בזה תוספת על מש"כ לפנ'ז).

### הערה בד"ה להבין ענין רשב"י תשמ"ה

ד"ה להבין ענין רשב"י תשמ"ה (ס"ד פסקה הא') - מבאר מדוע רוב השבחים שמשבחים בהם את

9. בהם שפיר י"ל דדברה תורה בל' בני אדם וכה"ג; משא"כ בציוויים, שבכל פרט מהם צ"ל ציווי והוראה.

שרע"ק המתין במשך כל אותן שנים' שלימד תורה לתלמידיו, ולא לימדם כלל זה. שכן 'כלל' פירושו: ענין עיקרי ויסודי, ולא כפרטים שאפשר ללומדם גם לאח"ז. וע"כ דוחק לומר שלימד כלל זה רק לאחר מיתת תלמידיו.

אמר החכם

ב. אם אמר כלל זה מצד מות תלמידיו, הו"ל לגמ' לפרש זה להדיא בסיפור ע"ד מיתת תלמידיו. ע"ד שמצינו בנדרים גבי רע"ק, שביקר תלמידו חולה..... וע"כ דוחק לומר שלימד כלל זה מצד מיתת תלמידיו.

וסו"ס תרומתו בגדר "דוחק לומר", ולא שא"א לגמרי לומר כן, אך מהו ההכרח להיכנס לביאורים דחוקים באם אפשר לבאר מה שלא נהגו כבוד זל"ז, גם באם נאמר שמאמר רע"ק אכן נאמר לתלמידיו (ואדרבא, כפי המבואר להלן שם, הרי דוקא עפ"ז יובן היטב מפני מה לא נהגו כבוד זל"ז).

משמעות תיבת 'לאמר' כשאינה בכלל "מצותי של תורה"

ידועה הקושיא עה"פ "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" (יתרו כ, א) שלפני עשרת הדברות, שהרי תיבת 'לאמר' מתפרשת בכלל: 'לומר לאחרים', אך לגבי מ"ת א"א לפרש כן, שהרי במ"ת דיבר הקב"ה לכל ישראל, וא"כ מהו פי' תיבת 'לאמר' כאן.

ובלקו"ש חלק ו, שיחת יתרו (ב), כתב: "בלקו"ת שה"ש (מ, ב) מפרט דהקושיא מ"שאר מצותי של תורה". ובזה בטלה הפירכא מבראשית ה, כט. טו, א."

6. ראה לקו"ש שם ס"א. ובהע' 5 נסמן: ראה כתובות סב, סע"ב ואילך.

7. אמנם בפשטות נראה שכוונת הדגשת תיבת "מצד" בהערה, היא להיפך - לבאר ההו"א לומר שאכן נאמר מאמר זה דרע"ק אחרי מיתת תלמידיו, וכמשנת"ל בפנים ב"השקפה ראשונה". ושבעים פנים לתורה.

8. ע' 119, הערה 3.



הבורא עוסקים בהשפעתו ית' לנבראים:

ראה ג"כ לקו"ש ח"ז ע' 7-136, בביאור סיפור הבעש"ט והפרוש (סה"מ אידיש ע' 138 ואילך), שמבאר מעלת ההודאה והשבח להקב"ה על ענינים גשמיים דוקא, ע"ש.

### גדר המשכת ירידת הגשמים ע"י חוני המעגל

בד"ה שיר המעלות לדוד ה'תשכ"ב<sup>10</sup>, "איתא בזהר זמנא חדא הוה צריכא עלמא למיטרא, אתו לקמי' דרשב"י, וע"י שאמר דרוש בפסוק הנה מה טוב וגו' ירד מטר, וידוע הדיוק בזה, הרי מצינו שבכדי לפעול ירידת גשמים היו מוסיפים שש ברכות בשמו"ע וגוזרים י"ג תעניות, וחוני המעגל עג עוגה ועמד בתוכה והתפלל, ורשב"י פעל זה ע"י אמירת דרוש בלי יגיעה כלל".

ויל"ע במה שהזכיר ד"חוני המעגל עג עוגה ועמד בתוכה והתפלל<sup>11</sup>, דמשמע שהוא בכלל פעולת ירידת גשמים ע"י תפלה (דבזה קאי במאמר, ראה שם להלן).

דהנה בגמ' תענית (כג, א), "פעם אחת יצא רוב אדר ולא ירדו גשמים, שלחו לחוני המעגל התפלל וירדו גשמים, התפלל ולא ירדו גשמים, עג עוגה ועמד בתוכה... אמר לפניו רבש"ע... נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך", ולבסוף ירדו גשמים כתיקנן. ובהמשך הגמ', "תנו רבנן מה שלחו בני לשכת הגזית לחוני המעגל, ותגזר אומר ויקם לך ועל דרכיך נגה אור. ותגזר אומר, אתה גזרת מלמטה והקב"ה מקיים מאמריך מלמעלה. ועל דרכיך נגה אור, דור שהיה אפל הארת בתפלתך". ונמצא דחוני המעגל הוריד גשמים ע"י גזירתו.

והנה בד"ה פדה בשלום תשכ"ו<sup>12</sup> מבאר החילוק דברכה ותפלה, "דתפלה היא מלמטה למעלה, היינו שהמתפלל הוא למטה ומבקש שישפיעו לו מלמעלה, וברכה היא מלמעלה למטה, שהמברך הוא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה וממשיך אותה מלמעלה למטה".

ומבאר דזהו שברכה היא בדרך ציווי, שהמברך הוא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה, ואילו תפלה היא בדרך בקשה, מלמטה למעלה. אמנם יש מעלה בתפלה לגבי ברכה בהמשכה עצמה, שההמשכה שע"י תפלה היא נעלית יותר, דברכה היא המשכה ממה שכבר נמצא במקור, אך תפלה היא המשכת רצון חדש, יעו"ש.

ומסיים דיש אופן המשכה נוסף, המפורש בקרא "יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברכוכה", היינו שההמשכה שע"י חסידך יש בה ב' המעלות: שההמשכה היא מלמעלה מהשתל', רצון חדש, ממקום שבו היא הודאה בלבד. ואעפ"כ היא אינה באופן של תפלה, כי אם ברכה, בדרך ציווי.

וכן היתה ההמשכה שע"י חוני המעגל, שפעל ירידת הגשמים הן בדרך תפלה ("עג עוגה ועמד בתוכה והתפלל"), והן בדרך ברכה ("אתה גזרת מלמטה"<sup>13</sup>) ואכן מביא בהמשך להענין דחסידך יברכוכה, את דברי הגמ' הנ"ל "ותגזר אומר ויקם לך", דהקב"ה מבטל גזירתו מפני גזירת הצדיק, שנאמרו על חוני המעגל.

12. סה"מ מלוקט ח"ו ע' מו, סעיף ג'.

13. וראה ג"כ במתני' שם (יט, א), "אמר להם צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו". ואמר להם זה לפני שהתחיל להתפלל, היינו דהי' בכחו לברך, וע"כ ידע בודאי שיתקיים.

10. סה"מ מלוקט ח"ד ע' רנב, סעיף ב'.

11. כן נזכר גם בחלק מהדרושים שנשמנו במאמר בהערה

13.

ולפ"ז מובן שפיר שבמאמר דילן מתייחס רק לענין  
 דתפילה שהי' אצל חוני המעגל, אע"פ שאליבא  
 דאמת הי' אצלו גם ענין הברכה<sup>14</sup>.

הדפסה

אוצר החכמה

1234567

הדפסה

14. אם כי גם אליבא דאמת יש חידוש בהמשכת ירידת  
 הגשמים שהיתה ע"י רשב"י לגבי המשכת ירידת הגשמים  
 דחוני המעגל, והוא ע"פ המבואר בד"ה פדה בשלום תשכ"ו  
 הנ"ל, דהחידוש שבהמשכת רשב"י ע"י אמירת התורה שלו  
 לגבי המופתים העצומים של שארי תנאים ואמוראים בכח  
 עסק התורה שלהם, הוא: שאצל שאר התנאים הי' צ"ל בדרך  
 ציווי, משא"כ אצל רשב"י שהי' בדרך ממילא.  
 וכן הוא בענינו, דאצל חוני המעגל הי' בדרך עבודה ויגיעה,  
 שעג עוגה ועמד בתוכה ונשבע כו', והי' צריך לבקש ע"ז  
 כמ"פ, ובאופן דציווי. ואילו אצל רשב"י הי' בדרך ממילא ובלי  
 טרחא.

הפסוק

הת' חיים וייסמן  
תלמיד בישיבה

אוצר החכמה

## ציר טריפה מיסרך סריך

הפסוק

וא"כ עולה מכל סוגיא זו אשר במליחת בשר טריפה עם בשר כשר, יש לחשוש לציר זה היוצא מן בשר הטריפה, וציר זה אוסר את בשר הכשרה משום שנוח הוא להיבלע בבשר הכשרה.

ואכן הטור (יו"ד סימן ע' סעיף ג') פסק בדין זה וז"ל:

"בשר שחוטא שמלחו עם בשר טרפה – אסור. אף על פי שאינו בולע מדם הטרפה בולע מצירה".

והנה על דברי הטור הללו כתב בב"ח דישנן שתי שיטות בפירוש גמרא זו, לעניין מתי נבלע ציר הנבלה בבשר הכשר ואוסרו וז"ל:

"ובמרדכי כתב וז"ל: טמא מלוח וטהור תפל – אסור. ואם מלחן יחד וסילקן קודם גמר פליטן, כתב ראב"ן שמותר. ואין נראה לראב"ה, דציר נבלה חזק הוא ומבליעה קודם גמר פליטתו עכ"ל, נראה דדעת ראב"ן היא, דבטמא מלוח וטהור תפל נאסר הטהור מיד, דכיון דאינו טרוד לפלוט כלל בולע מיד ציר נבלה, אף קודם גמר פליטת הטמא את דמו. אבל בשניהם מלוחים, כל זמן שהטהור טרוד לפלוט דם, אינו בולע כל עיקר, אפילו ציר נבלה. אלא כשגמר הטהור פליטת דמו אז בולע ציר נבלה, אע"פ שהוא פולט ציר ידיה אינו בולע דם, מכל מקום לעניין בליעת ציר שפיר בולע ציר, אע"פ שפולט ציר ידיה. והילכך אם סילקן קודם גמר פליטת דמו, אין הכשרה נאסרת. וראב"ה ס"ל דבציר שהוא חזק, אפילו תוך שיעור פליטת הדם בלע ציר ואסור. ולא אמרינן אגב

דין בשר כשר שנמלח עם בשר טריפה

הפסוק

איתא במסכת חולין (דף קי"ב עמוד ב'):

"רב מדי בר רחל אימלח ליה בשר שחוטא בהדי בשר טרפה. אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: "הטמאים" – לאסור צירן, ורוטבן וקיפה שלהן. ולימא ליה מדשמואל, דאמר שמואל: מליח הרי הוא כרותח וכבוש הרי הוא כמבושל. אי מדשמואל, הוה אמינא, הני מילי דמן, אבל צירן ורוטבן לא. קמ"ל".

הפסוק

ופירש רש"י על אתר וז"ל:

"אימלח ליה בשר שחוטא בהדי בשר נבלה. ובכלי מנוקב, כמשפט המולחים בשר. וקמביעיא ליה, מי אמרינן כי היכי דגבי דם לא חיישינן לדלמא פלט עליון ובלע תחתון, דאמרינן כל זמן שטרודים בפליטה אינן בולעין ושניהם נחים יחד מפליטתן, הכי נמי לא שנא, או לא. אמר ליה הטמאים. ה"א יתירא, דגבי הטמאים לכם בכל השרץ. לאסור צירן ורוטבן וקיפה. פירמא בשר ותבלין הנקפה בשולי הקדירה. וכיון דצירן אסור, מיתסר הבשר השחוט מחמת ציר הטרפה שהוא נוח ליבלע מן הדם. הני מילי דמן. כלומר, הני מילי לגבי דם. וכגון בכלי שאינו מנוקב, דבתר דפלט הדר בלע. אבל צירן. זיעה הוא ולא מיתסר. והכא לדם ליכא למיחש, דמנוקב הוא דא"כ כשרה וכשרה נמי. קמ"ל. דציר אסור וציר נוח ליבלע הוא".

והנה בר"ן (חולין, דף מ"ב עמוד א' (בדפי הרי"ף), ד"ה: "רב מרי וכו'") על גמרא הנ"ל כתב בזה וז"ל:

"משום דאע"ג דפשיטא דנהי דאמרינן כל היכא דטריד למפלט לא בלע, הני מילי דם דשריק, אבל ציר מיהא בלע".

וא"כ מדברי ר"ן אלו יוצא דבר ברור אשר גם לגבי מליחה אומרים דהציר הנפלט מחתיכה אחת נבלע בחתיכה האחרת, דזהו כלל בציר, שהוא נוח להיבלע.

א"כ מכאן גם אפשר לומר דהחידוש אשר נלמד ממליחת נבילה ע"פ מליחה רגילה, הוא, דלא זו בלבד שהציר נבלע בכל אופן בחתיכה השניה, אלא דגם אינו יוצא ממנה לגמרי אח"כ, שכן זהו כל האיסור בציר טריפה שנבלע בבשר כשר.

ולכן נראה להסביר את ההיתר שישנו בציר שנבלע ע"י מליחה ע"פ האיסור שישנו לגבי בשר טריפה עפ"י מה שכתב הט"ז (סימן ע' ס"ק ח') לעניין מליחה נוספת לדג תפל שבלע מדם או ציר אחר שכתב וז"ל:

"שהרי כתב הרא"ש בפרק כל הבשר, פירש רשב"ם דבבשר ובשר לא הטריחוהו יותר מדאי, כיון דדם מדרבנן הוא כו' על כן הקילו שם".

דטרוד לפלוט דם לא בלע, לגבי ציר שהוא חזק, וכן נראה דעת הפוסקים".

והנה מתוך דברי הב"ח הללו עולות שתי שיטות בפירוש דברי הגמרא דלעיל.

שיטת הראב"ן: כל הדיון בגמרא, אם לאסור בשר שחוטה שנמלחה עם בשר נבילה או לא, הרי הוא רק ביחס לזמן פליטת הציר בשתייה. שכן כל עוד פולטת הכשרה את דמה אינה בולעת הן מדם הנבילה והן מצירה. ואולם בזמן שהיא פולטת צירה הרי היא מוכשרת אז לבלוע מציר הנבלה שהוא נוח להיבלע.

שיטת הראב"י<sup>ה</sup>: הדיון בגמרא מתייחס גם לזמן שהכשרה פולטת דמה והנבלה פולטת צירה, משום שציר הרי הוא חזק מאוד ולכן יכול להיבלע בכשרה אפילו אם היא טרודה לפלוט את דמה.

הנפק"מ מדין ציר בשר טריפה לדין ציר בשר כשר

והנה לאור דברי הב"ח הללו יש להבין הא דנפסק בהטור ובשו"ע (יו"ד סימן ע' סעיף א'), אשר לגבי מליחה אפשר למלוח הרבה חתיכות זו על גב זו, ואין חוששים בזה שתבלע חתיכה אחת מדם או מציר חתיכה אחרת, משום שהכלל הוא שכל זמן שפולטת חתיכה אחת צירה ממילא אינה בולעת (ולא כתבו זה בלשון בולעת, אך וכו').

1. וכדברי הבאר הגולה, על השו"ע בסימן ע' סעיף ג' (דשם הוא דין מליחת בשר טריפה עם כשרה), ס"ק י': "אע"פ שהיא טרודה לפלוט, דהציר מיסרך סריך".

הודפס על ידי 12.94567

הת' יחיאל ויצמן  
תלמיד בישיבה

הוצאת

## גדר ביטול חמץ לשיטת רש"י

0480 132

עליו אלא שחששו שמא יבוא לאכלו ולכן הצריכו לבדוק ולבערו מן הבית. והא דלא חששו כן בשאר איסורים שאני חמץ דלא בדילי מיניה כולי שתא, אי נמי כיון שהחמירה עליו תורה לעבור בבל יראה אם אינו מבטלו, לכן החמירו עליו חכמים".

### יישובים לשיטת רש"י

על שיטת רש"י כתבו להסביר כו"כ מן המפרשים, הר"ן על אתר (ד"ה "בודקין") מפרש בכוונת רש"י, וז"ל: "פרש"י, ז"ל, כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, והקשו בתוספות דהא קיימא לן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, כדאיתא בגמרא, וסוף סוף לא סגי בלא ביטול כדאמר' בגמ' (דף ו'): הבודק צריך שיבטל, וכיון שכן הוא היכי אתיא בדיקה כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא הא לא פטר נפשיה בלא ביטול ובביטול לחודיה סגי. וי"ל דמדאורייתא בחד מיניהו סגי, כלומר או בבדיקה או בביטול, דבדיקה לחודה נמי מהניא, כדאמרין עלה בגמרא (ז:): לאור הנר מנא לן, ופשטינא ליה מקראי, אלמא דבדיקה נמי מדאורייתא היא. וכל שבדק, מן התורה אינו צריך לבטל, הלכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי כדי שלא יעבור עליו בבל יראה שמה שהצריכו חכמים בטול אחר הבדיקה אינו אלא מדבריהם שמא ימצא גלוסקא יפיה ודעתיה עלויה כדאיתא בגמרא (ז:):".

מדבריו למדים, אשר מעיקר הדין אפשר לקיים מצוות "בל יראה ובל ימצא" באחד משני האופנים

מחלוקת רש"י ותוס' בביאור עניינה של בדיקת חמץ

הוצאת

המשנה בתחילת מסכת פסחים קובעת "אור לארבע עשר בודקין את החמץ לאור הנר", ובטעמה של בדיקה זו כתב רש"י (ד"ה "בודקין") וז"ל: "שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא", היינו שמפני שהתורה ציוותה שלא יראה או ימצא בביתו של אדם חמץ במהלך חג הפסח, לכן תיקנו חכמים שיבדוק האדם ביתו בכדי שיהיה בטוח בדבר.

התוס' על אתר (ד"ה "אור לארבעה עשר") מקשים על דברי רש"י מדברי הגמרא להלן (דף ו' עמוד ב') שמביאים את דברי רבי יהודה "הבודק צריך שיבטל", ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ואם בין כך צריך הבודק לבטל, הרי את ציווי התורה "בל יראה ובל ימצא" כבר קיים בביטול, ואם כן לדברי רש"י לא מובן לשם מה נצרכה הבדיקה. לאור שאלה זו מגיעים התוס' למסקנה שביטול חמץ נעשה מסיבה אחרת והיא, שלמרות ובביטול בעלמא סגי בכדי שלא לעבור על מצוות התורה "בל יראה ובל ימצא", עדיין חששו חכמים "שמא ימצא אדם גלוסקא יפה בתוך ביתו" במהלך חג הפסח, ישכח מכך שפסח ויבוא לאכלה, לכן תיקנו חכמים שהאדם ידאג שלא ימצא ברשותו חמץ (אפילו אם על פי תורה הוא אינו שלו).

וכן כתב במג"א (או"ח, סימן תל"א ס"ק ב') בהסבר הבדיקה וז"ל: "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי דכשמבטל בלבו ומפקירו שוב אינו שלו ואינו עובר

ושמעתי מהגרמ"ש אשכנזי שליט"א, רבו של כפר חב"ד שדייק בלשון זו של אדה"ז ואמר שבדווקא כתב אדה"ז הלשון "ישרפנו ויבטלנו" היינו דווקא אותו החמץ הנשרף הוא שצריך לבטל.

ושאל על זה, הרי אם החמץ נשרף לשם מה צריך לבטלו, הרי משמן שהוא שרוף הוא נחשב ממילא כעפרא דארעא, מה מעלה או מוריד נוסח הביטול שאומר אח"כ.

מכאן דייק חידוש דין לשיטת אדה"ז בדין ביטול החמץ, אשר לשיטתו ביטול החמץ תופס דווקא כאשר הוא נלווה יחד עם פעולה נוספת ולא כאשר הוא נעשה לבד, ולכן כאן יש לצרפו דווקא עם מעשה השריפה בכדי שיתפוס ויחות עליו דין הביטול.

על יסוד זה יש לומר תשובה בשיטת רש"י בכללות דין בדיקת חמץ, אשר מכיוון שביטול החמץ אינו תופס כאשר מגיע לבדו, לכן תקנו חכמים שיבוא עימו גם מעשה הבדיקה בכדי של ידי זה יחול הביטול באופן מוחלט, היינו גם המחשבה בביטול וגם המעשה בבדיקה.

– או ביטול או בדיקה, וכל שבדק הרי שמדין תורה פטור מביטול חמץ, אלא שרבי הודה שחשש "שמא ימצא גלוסקא נאה ודעתיה עליהו", תיקן בנוסף לבדיקה ביטול, אולם אין זה שהבדיקה איננה מן התורה, אלא אדרבא התקנה המקורית היא לבדוק, אלא שלאחר שביטל, החשש שמא לא יבטל בלב שלם ולכן צריך לבדוק, הוא חשש מדרבנן, אבל לא עצם הצורך בבדיקה.

הרע"ב על המשנה מסביר את דעת רש"י, שמכיוון ובביטול לבד ישנו חשש אמתי שהביטול יתבטל, שכן מכיוון והביטול כולו תלוי בליבו של האדם, שהאדם מחשיב חמץ זה כעפר בלבד, לכן יש חשש שבמידה וימצא גלוסקא נאה בפסח, יבוא לחשוב עליה ולהחשיבה, וממילא אתי מחשבה ומבטל מחשבה, שכן כיוון שכל כח ההפקר של החצץ נבע ממחשבתו, כעת שהוא חושב ההיפך ממילא כח ההפקר פקע לו והחזיר את הגלוסקא למצבה הראשון שלפני הביטול.

### יישוב לשיטת רש"י בדרך אפשר

והנה ניתן לומר בדרך אפשר יישוב נוסף לשיטת רש"י, על יסוד דברי רבינו הזקן בסידור שכתב על נוסח הביטול: "ביום י"ד בשעה ה' יעשה לו מדורה בפני עצמו וישרפנו ויבטלנו".

הת' חיים ריבקין  
תלמיד בישיבה

## בדין "משהחזיק בה אין יכול לחזור"

לשיטת רש"י<sup>2</sup> אביי מדבר במקרה שלא נעשה שום קניין על השדה ואז יכול הלוקח לחזור בו, אבל אם "החזיק בה" כלומר שעשה קניין חזקה אז השדה כבר קנויה לו ואינו יכול לחזור בו, ובביאור החזקה שעשה מבאר שתיקן גבולות השדה<sup>3</sup> ובזה קונה את השדה למרות שלא נתן דמים.

כלומר שלשיטת רש"י דברי אביי הם בדיני קניין הגיל, שכל עוד שלא היה קניין יכול הלוקח לחזור בו אבל לאחר שעשו קניין (ואפילו קניין חזקה) כבר לא יכול לחזור בו.

לשיטת התוס'<sup>4</sup> אביי מדבר במקרה שנעשה כבר קניין גמור לפני שבאו העוררים אבל מ"מ סובר אביי שאם הלוקח עדיין לא "החזיק" בשדה, - כלומר לאחר הקניין מנהג הלכות היה ללכת על מיצרי השדה לבדוק את צרכי השדה, (או לבדוק שהמוכר לא שיקר לו בקניין) - אז עדיין לא היה גמירות דעת מוחלטת ולכן יכול הלוקח לחזור בו, אבל אם כבר הלך ונגמרה הקנייה לגמרי אינו יכול לחזור בו, ובזה הגמ' מחלקת<sup>5</sup> בין מקרה שהקניין היה עם אחריות

דברי הגמ' בענין שדה שמכרה ויצאו עליה עוררין, ושיטות הראשונים בזה

איתא במסכתא בבא קמא (דף ח' עמוד ב'): "ואמר אביי ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות ויצאו עליה עסיקין עד שלא החזיק בה יכול לחזור בו, משהחזיק בה אין יכול לחזור בו וכו'". ממשיכה הגמ' ומבארת: "מאימת הוי חזקה? מכי דייש אמצרי... ואיכא דאמרי אפילו באחריות נמי דאמר ליה אחוי טירפך ואשלם לך".

אביי מבאר אשר במקרה שבו מכר אדם שדה לחברו, ואדם אחר מערער על בעלות המוכר על שדה זו, וטוען שהיא שלו, ומכיון שכך רוצה הלוקח לחזור בו מן המקח, פסקין, שאם הקניין היה ללא אחריות והקונה עדיין לא החזיק בשדה, יכול לחזור בו, אבל אם היה הקניין באחריות יכול הקונה לחזור בו אפי' עם החזיק כבר בקרקע, ומביאה הגמ' א"ד אשר לפיו הקונה אינו יכול לחזור בו ואפי' כאשר קנה באחריות.

בביאור דברי אביי נחלקו הראשונים באיזה אופן מדובר שהלוקח יכול לחזור בו ומתי כבר לא יכול וכן בטעם הדין האם יכול לחזור בו או לא. ולהלן נביא ונבאר חלקם.

1. לפי רוב המפרשים "עסיקין" כאן הכוונה לעוררין שטוענים שהשדה שלהם.

2. ב"מ י"ד, סע"א, הובא בתוס' (כאן) ד"ה "משהחזיק בה".
3. עד"ז מפרש גם הרמב"ם (הלכות מכירה פי"ט ה"ב) שהשדה שקנה הייתה סמוכה לשדה שלו והשווה המיצר ביניהם וחיברם לשדה אחת.
4. שם. וכ"כ גם בקידושין י"ד, א' ד"ה "עד שלא החזיק בה".
5. לפי ה"איכא דאמרי" הראשון - ותוס' מתייחס בדבריו

מהקניין, אלא אם כן גילה אח"כ בדעתו שמעוניין בה למרות העוררין.

### הקושיות בשיטת רש"י, וישוב דבריו

והנה בשיטת רש"י שפירש כנ"ל שדברי אביי הם מצד דיני קניין צריך ביאור, מהו החידוש בכך שיכול לחזור בו אם לא נעשה קניין ודאי שיכול לחזור בו, ואפילו "מי שפרע" לא צריך לקבל אם לא עשו קניין, וכן למה רק כאן שואלים מה זה חזקה יותר מבכל המקומות.

והנה על הקושי הראשונה ניתן לומר שלשיטת רש"י החידוש של אביי הוא לענין "מי שפרע" כלומר שאביי בא לומר שאם לא נעשה קניין עדיין, הלוקח לא מקבל "מי שפרע" למרות שכבר סיכם בדברים עם המוכר על הקניין היות שהגיעו עוררין יכול לחזור בו ולא מקבל אפילו "מי שפרע" משא"כ אם כבר קנה שאינו יכול לחזור בו.

ועל שאר הקושיות מתרץ "בית אהרן" בפשטות דלרש"י החזקה שאלה מתכון אביי כאן ואומר שמשחזיק בה אין יכול לחזור, אין זה כשיטת התוס' שמדובר על חזקה גרועה שלא קונה וגם לא חזקה רגילה של קניין - שע"כ ניתן להקשות כנ"ל אלא אדרבה הכוונה היא לחזקה יותר מעולה מחזקה רגילה כלומר היות שכאן הדין הוא בנוגע לאדם שקנה קרקע שאינו יכול לחזור בו מהקניין אפילו אם

למקרה שהיה ללא אחריות שאם קנה ללא אחריות אינו יכול לחזור בו אבל אם קנה את השדה באחריות עדיין יכול לחזור בו גם לאחר שהחזיק בה.

ותוס' ממשיך ומבאר שהדין הנ"ל שבמקרה שקנה עם אחריות יכול לחזור בו מהקניין גם לאחר שהחזיק בשדה הוא רק בתנאי שקנה את השדה באחת מדרכי הקניין האחרות אבל לא במקרה שקנה ע"י נתינת מעות, כלומר אם נתן מעות אינו יכול לחזור בו מהקניין - אם החזיק בשדה, גם אם הקנייה הייתה באחריות.

כלומר שלשיטת התוס' דברי אביי מתייחסים לענין גמירות דעת בקניין שכל עוד שלא גמר בדעתו על הקניין עדיין יכול לחזור בו אם באו עוררין אבל אם גמר בדעתו באופן מוחלט אינו יכול לחזור בו, (בשונה מרש"י שהסביר את דברי אביי בדיני קניין ממש, ומ"מ הולך בשיטתו שסברת הדין היא מצד שלימות הקניין).

הנימוק מבאר את דברי אביי באופן אחר ומסביר שמדובר שהלוקח קנה את השדה באחד מדרכי הקניין ואחר שקנה יצאו עוררין על השדה, ועל כך אומר אביי שאם לאחר שיצאו העוררין הלוקח הגיע לשדה ו"החזיק בה" כלומר שתיקן דבר כלשהו בשדה כגון שבנה מחיצה או סתר מחיצה וכו' אז גילה בדעתו שהוא עדיין מעוניין בשדה למרות שיצאו עליה עוררין ואז הוא כבר לא יכול לחזור בו, אבל אם לא החזיק בשדה לאחר שהגיעו העוררין ולא גילה בדעתו שמעוניין בה למרות העוררין יכול לחזור בו למרות שכבר קנה אותה לפני כן בקניין גמור.

כלומר שלשיטת הנימוק דברי אביי מתייחסים לדיני מקח טעות כלומר אדם שקונה שדה ולאחר שקנה אותה מתברר לו שהיא לא שייכת למוכר (ואפילו לפני שהתברר אלא עצם זה שיצאו עוררין) נחשב הדבר למקח טעות ולכן יכול הלוקח לחזור בו

(ראה לקמן) רק אליו.

6. דף ד' מדפי הרי"ף

7. וכמו שהקשו עליו התוס' כאן ובב"מ, ועד"ז בעוד ראשונים

8. וכמו"כ לכאורה גם בכך שלאחר שקנה ע"י חזקה אינו יכול לחזור בו אי"ז חידוש לפי שיטת רש"י שמדבר בדיני קניין דזה שאפשר לקנות ע"י חזקה כתוב בפירוש במשנה

9. וכך כותב גם השיטת"ק בב"מ

10. ויתכן לפ"ז שבאמת אם ירצה לחזור בו בלי עוררין שכן יקבל "מי שפרע" ומ"מ יכול לחזור בו. (אולי יתכן לומר ע"כ סברא שבקניין רגיל שמעות מועילות רק מה"ת אבל מדברי חכמים צריך לעשות קניין בגוף הדבר לכן מי שנותן מעות וחוזר בו מקבל "מי שפרע" אבל מי שלא נתן מעות מותר לו לחזור בו, אבל בקרקע שמעות קונות גם מדרכי לכן גם אם לא נתן מעות ורק סיכם עם המוכר מקבל "מי שפרע")