

## סימן ה 'גלגל החוזר'

פרדוקסים הלכתיים ופתרונם

### מבוא

במאמר זה נעסוק בס"ד בסוגיית "גלגל החוזר". מושג זה הינו ביטוי לפרדוקסים הלכתיים, דהיינו: דין החוזר על עצמו בצורת "ממה נפשך", כעין דברי הגמרא בכמה מקומות<sup>1</sup> "וחזר הדין", כפי שיתבאר להלן.

יש להקדים, שפרדוקס אמתי הוא משפט שעוסק בעצמו ולכן הלולאה אינה ניתנת לעצירה. במקרה כזה אין פתרון וזו דרך ללא מוצא. לדוגמא:

משפט א: משפט א הוא שקרי.

החשבון הוא כך: אם משפט זה הוא אכן שקרי, יש לשלול את תוכנו, וא"כ הוא אמתי, אך אם הוא אמתי אזי טענת המשפט נכונה, כלומר שהוא שקרי, וחוזר חלילה.

אך פרדוקסים הלכתיים אינם אמתיים ולכן יש להם פתרון. כדוגמת המשפט הידוע כ"פרדוקס השקרן":

תושב כרתים אומר: "כל אנשי כרתים שקרנים".

במבט ראשון נדמה שזהו פרדוקס, משום שאם אכן כל תושבי כרתים שקרנים, אזי גם התושב הזה הוא שקרן, וא"כ משפט זה הוא שקרי וממילא יש לשלול את תוכנו, כלומר שהמצב הוא שתושבי כרתים אינם שקרנים, וא"כ המשפט הזה אמתי (כי השקרן אומר אותו), אך אם כן לא כל תושבי כרתים שקרנים, וחוזר חלילה...

אך למען האמת, משפט זה אינו פרדוקסלי כלל, שכן הלולאה מבוססת על שגיאה בהפעלת פעולת השלילה. ההופכי למשפט "כל תושבי כרתים שקרנים" אינו הפסוק "כל תושבי כרתים דוברי אמת", אלא המשפט "יש תושב כרתים אחד

<sup>1</sup> ע"י ברכות לה ע"א, שבת כח ע"א, קידושין ה ע"ב ועוד.

לפחות שהוא דובר אמת". ואם נניח שיש בכרתים רק דובר אמת אחד, והוא איננו הדובר עצמו - הלולאה מיד נעצרת, כיוון שהמסקנה היא שיש מישהו מתושבי כרתים שאינו שקרן, אך לא מדובר בדובר עצמו.

במסגרת זו נעסוק בפרדוקס הדומה ל"פרדוקס השקרן" הנ"ל, שמשמעותו היא "תרתי דסתרן"<sup>2</sup> אהדדי", כלומר שאם יתקיים או יחול דבר מסוים, תהיה סתירה לכך מאותו דבר עצמו, דהיינו שיתבטל התנאי ע"י קיום המעשה, וכן להיפך - שעל ידי ביטול המעשה יתקיים התנאי.<sup>3</sup>

בטרם נבוא לדון בעצם העניין, נביא מקרים רבים שיש בהם "גלגל החוזר", ונדון בכל אחד מן המקרים בפני עצמו. לאחר מכן, נציע את דרכי הפתרון השונות, וכן נברר האם ישנו פתרון כללי לבעיה זו.

מטבע הדברים, המקרים אינם ממוקדים בנושא אחד, אלא מפוזרים על פני סוגיות שונות בכל מרחבי ים התלמוד והפוסקים, בהם נידונו אופנים וציורים שונים של "גלגל החוזר".

---

<sup>2</sup> כצ"ל. ולא כנהוג לכתוב "תרתי דסתר", משום ש"תרתי" הוא לשון נקבה, ו"סתר" הוא לשון זכר, ואם נאמר "תרתי דסתר" - משפט זה גופו סותר עצמו מיניה וביה... לכן צ"ל "תרי דסתר" או "תרתי דסתרן". ופשוט. (מאיידך, שמעתי פעם סברא, שדווקא זו הסיבה שאומרים כך, כדי להמחיש את הסתירה אף באופן שבו מבטאים אותה...)

<sup>3</sup> שונה מזה הוא המושג "הא בהא תליא", שבו אם יתקיים המעשה יתקיים גם התנאי, וכן להיפך - אם יתבטל המעשה יתבטל גם התנאי. דוגמא הלכתית: אם אדם קידש אשה בתנאי שבמשך חודש לא תעבור איסור, ובמשך החודש הזה נדרה נדר מסוים והבעל הפר לה. באופן זה קיומו של התנאי עצמו תלוי בקיום המעשה, שאם המעשה קיים והקידושין חלים - חלה ההפרה, ונמצא שלא עברה על שום איסור. ומאיידך, אם נתבטל המעשה והקידושין אינם חלים - נתבטל גם התנאי וממילא ההפרה לא חלה. א"כ, משפט זה מקיים את מהותו בכל מצב שיהיה, והוא מוגדר כ"אנטי-פרדוקס", כלומר שניתן לקבוע שני ערכי אמת, ושניהם יהיו עקביים עם העובדות, ולא נעסוק בו במאמר זה. ולהרחבה ראה בירחון "המעין" תשרי תשע"א (כרך נא, גיליון א) במאמרו של הרב מיכאל אברהם "פרדוקס ואנטי-פרדוקס בהכרעת ההלכה" (עמ' 56 ואילך) שהרחיב לבאר את שני הסוגים והביא גם דוגמא לבעיה הלכתית מהטיפוס של "אנטי-פרדוקס".

## פרק א - מקרים שיש בהם 'גלגל החוזר'

### א. גירושין בתנאי שלא תאכל איסור

פסק הרמב"ם (פ"ו מהלכות אישות הי"א): "המקדש על תנאי אם נתקיים התנאי מקודשת ואם לא נתקיים אינה מקודשת". ובהמשך דבריו (שם הט"ו-הט"ז) כתב:

טו. המקדש על תנאי - כשיתקיים התנאי תהיה מקודשת משעה שנתקיים התנאי, לא משעה שנתקדשה...

טז. במה דברים אמורים? בשהיה שם תנאי ולא אמר "מעכשיו", אבל אם אמר לה "הרי את מקודשת לי מעכשיו" בדינר זה אם אתן לך מאתים זוז", ולאחר זמן נתן לה מאתים זוז - הרי זו מקודשת למפרע משעת הקידושין, אע"פ שלא נעשה התנאי אלא לאחר זמן מרובה. לפיכך, אם קידשה אחר קודם שיעשה התנאי - אינה מקודשת, וכן הדין בגיטין ובממונות.

ע"פ דברי הרמב"ם ש"כן הדין בגיטין", נצייר מקרה שאדם גירש את אשתו בתנאי של "מעכשיו", ואמר לה: "הרי את מגורשת מעכשיו על מנת שלא תאכלי דבר איסור מכאן עד שלושים יום, ואם תאכלי דבר איסור - אין זה גט". בתוך אותם שלושים יום נדרה האשה שלא תאכל בשר. בעלה שמע את נדרה והפר לה כדין בעל המפר נדרי אשתו, ובעקבות הפרתו אכלה אשתו בשר בתוך שלושים הימים.

כעת יש לברר, מה דינה של אשה זו?

בפשטות נראה, שהאשה מגורשת למפרע כדברי הרמב"ם, משום שעמדה בתנאו של הבעל ולא אכלה דבר איסור בזמן שקצב לה.

אך לפ"ז יוצא שהפרת הבעל לא הייתה הפרה, כי מתברר למפרע שהוא אינו בעלה ודינו כדין אדם מן השוק שאינו יכול להפר את הנדר. וא"כ נמצא שהאשה כן אכלה דבר איסור - שהרי ההפרה לא חלה וא"כ הבשר היה אסור עליה באכילה, וממילא אינה מגורשת, שהרי עברה על התנאי. וא"כ הפרת הנדר חלה - שהרי הוא בעלה, ונמצא שלא אכלה דבר איסור. וחוזר חלילה...<sup>4</sup>

<sup>4</sup> זה זמן רב ששמעתי את הפרדוקס הזה ולא ידעתי מהו מקורו. וכעת ראיתי בכתב-עת "המעין" (טבת תשע"א, כרך נא גיליון ב, עמ' 90) שמקורו בשו"ת מנחם משיב (סימן א') בשם הגאון ר' חיים ברלין זצ"ל, והתפרסם בקובץ "יגדיל תורה" בזמנו. ע"כ מה שנכתב ב'המעין'.

## ב. גירושין בתנאי שלא תינשא לפלוני

בהלכות גירושין (פ"ח הי"ב), כתב הרמב"ם:

...אבל אם אמר לה (הרי זה גיטך) "על מנת שלא תנשאי לפלוני עד חמשים שנה" - הרי זה גט, ולא תנשא לו כל זמן שהתנה, ואם נשאת - בטל הגט למפרע. זינתה עמו - הַלְּדָ כּוּמְנוּ כשר והגט כשר, שלא התנה עמה אלא על הנשואין.

ומקורו טהור בגיטין (דף פב ע"א ואילך). הגמרא שם דנה בדין המגרש את אשתו בתנאי שלא תנשא לפלוני, ושם (דף פג ע"א) איתא: "נענה ר"ע ואמר: הרי שהלכה זו ונשאת לאחד מן השוק והיו לה בנים, ונתארמלה או נתגרשה, ועמדה ונישאת לזה שנאסרה עליו, לא נמצא גט בטל ובניה ממזרים?", מכאן פסק הרמב"ם שאם נשאת לאותו פלוני - הגט בטל למפרע.

יש להקשות על דין זה, הרי גם כאן הוי מעין "גלגל החוזר", משום שאם נישאה לאותו אדם שנאסרה עליו ע"י הבעל, הקידושין אינם חלים, כי אם הם חלים - הגט בטל, וא"כ אשת איש היא ואינה בת נישואין, ולמפרע מתברר שנישואיה לאותו פלוני הם ביאת זנות בעלמא, ולכן מוכרחים לומר שהגט אינו בטל!

וכך הקשה המגיד משנה על אתר, וז"ל:

---

ושו"ר, שהגר"ח ברלין עצמו אף כתב זאת בשו"ת שלו (נשמת חיים סי' קנא) תחת הכותרת "חקירה נפלאה בגט על תנאי", וז"ל שם: "המגרש את אשתו, מעכשיו ולאחר שלשים יום, בתנאי שבמשך שלשים יום הללו אם תזהר מלאכול שום דבר איסור יהא גט, ואם תטעום שום דבר איסור לא יהא גט, ובתוך שלשים יום הללו נדרה על כיכר אחד בקונם ושמע בעלה והפר לה ועל פי הפרתה אכלה את הכיכר, אם מגורשת לאחר שלשים יום הרי חלו הגירושין למפרע ונמצא שאין הפרתו כלום ואכלה דבר איסור ואינה מגורשת, ואם אינה מגורשת נמצא שהפרתה הפרה ולא אכלה דבר איסור וחלו הגירושין, ומעתה היכי לידיינו דיניי להאי דינא". עכ"ל. ושתי כמוצא שלל רב.

ושם בסימן הבא (סי' קנב) הובא פתרון בשם נכדו הרב נפתלי צבי יהודה בן הרב אפרים סאמאנאו (שמעונוב), ושם גם נכתב המקור לפרסום החקירה בקובץ "יגדיל תורה", והוא: שנה ב' (שנת תר"ע) סימן עב. וע"ש שפלפל נכדו הנ"ל באורך כדי להסתלק מן הספק. אמנם אנחנו נלך בדרך אחרת, כדלקמן.

ואחר זמן מצאתי את הספק הזה בספר המידות לחקר ההלכה לגרמ"א עמיאל (מדה ב אות ב), כדוגמא וציור לביאור היסוד המבואר שם. ולקמן נביא מדבריו.

**יש מי שהקשה:** אם כן אפילו הלכה ונשאת לזה שנאסרה עליו - היאך גיטה בטל, שהרי נשואיה אינן נשואין, שאם נשואין הם הגט בטל ואשת איש גמורה היא ולאו בת נשואין היא, ואשתכח דזנות בעלמא הוא ולא בטיל גיטא?

וכתב ליישב בשם הרמב"ן: "דכל שנשאת לו דרך נשואין בטיל גיטא דכן אתני עלה"<sup>5</sup>.

כלומר, שעצם התנאי שהתנה הבעל היה שאם תנשא לאותו פלוני - הגט בטל. ואע"פ שמתברר למפרע שהנישואין אינם תופסים ואינם חלים כלל, מ"מ זו הייתה כוונתו של הבעל כשאמר לה "על מנת שלא תנשאי לפלוני".

וכן הרשב"א בחידושו לגיטין (דף פג ע"א ד"ה אלא), הביא תירוץ זה בשם "יש מי שתירץ", והוסיף לבאר בזה"ל: "...דכיון דאי איפשר לה לינשא לו נשואין גמורין הכי אתני עלה מעיקרא שלא תנשא לו דרך נשואין".

הר"ן יישב באופן מחודש, וכתב שמכיוון שאין אפשרות אחרת לפרש את תנאו של הבעל, מוכרחים לומר שהוא התכוון לומר לאשה: "הרי זה גיטך על מנת שלא תינשאי לפלוני, ואם תינשאי לו - הרי את מגורשת לאותו רגע של הנישואין (כדי שהנישואין יחולו), ומרגע זה ואילך שוב את נשואה", ולכן אם נישאת הגט בטל, ובניה ממזרים משום שהיא נשואה לאחר בשעה שהיא אשת איש.

אמנם, מדברי התוספות בגיטין (דף פג ע"א ד"ה ועמדה), משמע שחלקו על שיטת הרמב"ן:

תוס' מיישבים את קושיית הראשונים מדוע הגט בטל, באופן הבא: "ויש לומר, דהכא עמדה ונישאת לאחר מיתת המגרש קאמר"<sup>6</sup>.

לשיטת תוס', הגט בטל ובניה ממזרים רק אם נישאת לאחר מות המגרש, כיוון שלאחר מיתתו הנישואין לאותו פלוני חלים, וא"כ מובן מדוע הגט בטל ובניה ממזרים, משום שעברה על תנאו של הבעל. ומשמע, שאם הייתה נישאת קודם מיתתו - הגט היה חל, ודלא כשיטת הרמב"ן והרמב"ם וסיעתם שהגט בטל.

<sup>5</sup> מקור דברי הרמב"ן בחידושו לגיטין (פג ע"א, ד"ה והא דאקשינן) בשינוי קצת, על דברי ר"ע שהובאו לעיל ("הרי שעמדה ונשאת... לא נמצא גט בטל"), וז"ל שם: "ולי לא נראה כן אלא כל שנשאת לו דרך נשואין בטל הגט דהכי משמע תנאה".

<sup>6</sup> תוס' הוכיחו מהתוספתא שא"א לומר שהלשון "על מנת שלא תינשאי לפלוני" הכוונה ל"דרך נישואין" כדברי הרמב"ן, וע"ע בחי' הרשב"א שם שדן בזה באורך, אך אינו צריך לענייננו.

וצ"ע בשיטת תוס': אם נשאת לפני מיתת הבעל - מדוע הנישואין עם פלוני אינם חלים, סוף סוף הרי היא גרושה למפרע!?

### ג. שיטת חכמים בעניין שחרור עבד

תנן בקידושין (דף כב ע"ב):

עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה, וקונה את עצמו בכסף על ידי אחרים, ובשטר על ידי עצמו, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: בכסף ע"י עצמו, ובשטר ע"י אחרים, ובלבד שיהא הכסף משל אחרים.

הגמרא שם (דף כג ע"ב) מנסה לתלות את מחלוקת ר"מ וחכמים האם יכול עבד להשתחרר בכסף ע"י עצמו, במחלוקת האם יש קניין לעבד בלא רבו ולאשה בלא בעלה - "דר"מ סבר אין קנין לעבד בלא רבו... ורבנן סברי: יש קנין לעבד בלא רבו..."

הגמרא דוחה, שלכולי עלמא אין קניין לעבד בלא רבו, ומחלוקתם היא במקרה שאחד מן השוק הקנה לעבד מנה, ואמר לו "על מנת שאין לרבו רשות בו" - לדעת ר"מ, כאשר הקנה לעבד את המנה, ממילא רבו זכה בו, והתנאי שהתנה אינו מועיל כלום. לכן לשיטתו אין העבד יכול לצאת לחירות בכסף ע"י עצמו. אך לדעת רבנן - כיוון שאמר לו "על מנת" - מועיל התנאי ולכן רבו אינו זוכה במנה, וממילא יכול העבד להשתחרר בכסף על ידי עצמו בצירוף כזה.

יש להבין את שיטת חכמים, דממה נפשך: אם הם מודים שאין קניין לעבד בלא רבו - א"כ אחר אינו יכול להקנות לו ע"מ שאין לרבו רשות בו, ואם יכול להקנות - מה שקנה עבד קנה רבו, שהרי אין קניין לעבד בלא רבו. א"כ כיצד ייתכן שמצד אחד רבו אינו קונה, ומאידך רבנן מודים לר"מ שהעבד אינו יכול לקנות בלא רבו?

### ד. כשרות עדים לעדות החודש

המנחת חינוך חקר (מצוה ד אות טו) בעניין עדים שהעידו לשם קידוש החודש, וז"ל:

אם ביום שלושים של אדר באו עדים כשרים שראו את החודש כדי לקדשו היום, ובאו עדים שנולדו י"ג שנה קודם - בר"ח ניסן - ועתה בר"ח ניסן נעשו גדולים, ומזימין את העדים הכשרים, או שפוסלין אותם באיזה עבירה שראו היום שעשו העדים הכשרים, האין לדון בדין זה?

ומבאר המנ"ח את הפרדוקס במקרה זה, וזה תורף הדברים: אם ב"ד לא יקבלו את העדים הראשונים משום שנפסלו או הוזמו ע"י העדים שהגדילו היום - נמצא שעדיין חודש אדר היום ולא ניסן, וא"כ העדים המזימים עדיין קטנים ואין ביכולתם להזים או לפסול עדים אחרים, וממילא ב"ד צריכים לקבל את עדות הראשונים ולקדש את החודש<sup>7</sup>, וא"כ נעשים העדים המזימים גדולים משום שהחודש מקודש, וחוזר חלילה...<sup>8</sup>. ומסיים המנ"ח: "והיאך לדיינוה דיני להאי דינא?"

### ה. העברת קולמוס על גט בשבת

קיימא לן מדאורייתא, שיש לכתוב גט אשה לשמה של המתגרשת ולא לשם אשה אחרת. חז"ל דורשים זאת מגזירת הכתוב (דברים כד, א) "וכתב לה" - לשמה (גיטין כ ע"א ועוד)<sup>9</sup>.

הגמרא (שם) דנה במקרה שכתב את הגט שלא לשמה, האם ניתן להכשירו ע"י העברת קולמוס לשמה על-גבי הכתב. רב חסדא תולה דין זה במחלוקת תנאים בעניין כתיבת ספר תורה:

אמר רב חסדא: גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן; דתניא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם, ונתכוין לכתוב "יהודה" וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: אין השם מן המובחר.

לדברי רב חסדא, גם לעניין גט תהיה אותה מחלוקת: לדעת רבי יהודה ניתן להעביר קולמוס לשמה על גט זה, אך לרבנן "אין זה מן המובחר", דהיינו שלא נחשב שהגט נכתב לשמה<sup>10</sup>.

אך רב אחא בר יעקב דוחה, ואומר שאין זה מוכרח שהמחלוקת לעניין כתיבת השם בס"ת תלויה במחלוקת לעניין כתיבת גט לשמה:

<sup>7</sup> ואם לא יקבלו אותם יעברו על המצווה של קבלת עדות החודש, שהרי יש כאן עדים כשרים והם אינם מקבלים אותם.

<sup>8</sup> ואע"פ שבדיעבד החודש מקודש אף ע"פ עדים פסולים, כדאיתא בכמה מקומות (ר"ה כה ע"א ועוד), מ"מ לכתחילה אין לעשות כן.

<sup>9</sup> עיקר דיני "לשמה" בגט מבוארים בפרק השלישי במסכת גיטין (דף כד ע"א ואילך).

<sup>10</sup> כך משמע מדברי הרמב"ם שנביא לקמן.

אמר רב אחא בר יעקב: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - דבעינא (שמות טו, ב) "זֶה אֱלֹהֵי יִצְחָק" וליכא, אבל הכא לא.

אמנם, להלכה, פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' גירושין ה"ד): "כל גט שכתבו שלא לשמה - אע"פ שהעביר עליו קולמוס לשמה אינו גט".

וא"כ, לשיטת הרמב"ם הגט פסול לחלוטין ואין חוששין לו כלל, דהיינו כשיטת רב חסדא ודלא כרב אחא בר יעקב. ומשמע שכך הבין הרמב"ם בדעת חכמים אליבא דרב חסדא.

ובשו"ע (אה"ע סי' קלא סע"ה) כתב בראשונה את דעת הרמב"ם שהגט פסול, והוסיף: "ויש אומרים שחוששין לו".

וכתב הגר"א (שם אות ה) שדעת ה"ש אומרים" היא דעת רבנו חננאל שהובא בחידושי הרשב"א (גיטין שם, ד"ה ולעניין פסק הלכה). ר"ח סובר שיש לחשוש לדברי רב אחא בר יעקב הסובר שהגט כשר לכו"ע, מאחר שאפילו לשיטת רב חסדא אליבא דרבנן ש"אין הגט מן המובהר", מ"מ לא נקט לשון "פסול" ממש. ואכן, הרשב"א נוטה לפסוק כשיטת ר"ח שיש לחוש לחומרא, דהיינו שתהיה פסולה לכהונה כדין גרושה, אך מאידך תצטרך גט חדש.

עכ"פ, הרשב"א מבאר את שיטת הרמב"ם, שייכתן שהרמב"ם פסק שהגט פסול מפני שבמשנה בשבת (דף קד ע"ב) איתא, שאם כתב על גבי כתב - פטור. ובגמרא שם אמר רב חסדא דמתני' לא כר' יהודה, משום שלשיטתו יכול להכשיר את השם בס"ת ע"י העברת קולמוס. ולא הובאה שם דחיית רב אחא בר יעקב דהתם בעינן "זה אלי ואנוהו" כמו שדחה בגיטין, וא"כ משמע שדברי רב חסדא עיקר, ודרב אחא דחייה בעלמא היא ולא להלכה. עכ"ד הרשב"א.

מעתה, לאחר שזכינו לדין שיש דעות ראשונים שהגט כשר בהעברת קולמוס, ניתן להבין את ספקו של המנחת חינוך בעניין זה:

נסתפק המנ"ח (מצוה לב, מוסך השבת אות לד), במקרה שנכתב גט שלא לשמה בחול, ובשבת העביר עליו קולמוס לשמה במזיד: לפי השיטות שהעברת קולמוס לשמה על הגט מועילה, יש לחקור: כאשר אדם כותב גט בשבת, הרי הוא מומר ואינו גט, וכאן שהעביר קולמוס על הגט, מצד כתיבה לא חילל שבת, משום שהכותב על גבי כתב פטור (שבת שם), ורק מצד "מתקן" חייב משום שהכשיר את הגט ע"י העברת



הקולמוס ולכן אינו גט. אך אם אינו גט ממילא אין הוא מומר, כי לא עבר על שום איסור, וא"כ הרי זה גט כשר. וא"כ נמצא שתיקן בשבת והוי מומר, וחוזר חלילה...<sup>11</sup>

### 1. מילה בשבת שלא כדין

בדומה למקרה הקודם, במצוה ב (אות טז)<sup>12</sup> כתב המנ"ח שיש לחקור מה הדין כאשר עבר ומל במזיד שלא בזמנו בשבת.

לדעת הרמב"ם שהשוחט בשבת במזיד הוי מומר משום שהוא מתקן, א"כ גם הוא מומר, ולכן המילה אינה כשרה וצריך לעשות הטפת דם ברית. אך אם נאמר שכוון שצריך להטיף דם ברית נמצא שלא תיקן כלום - ממילא אינו מומר כי לא חילל שבת כלל, וא"כ המילה כשרה ונמצא שהוא מומר מפני שתיקן, וחוזר חלילה.

### 2. קדימה בתפילות

קיי"ל להלכה (שו"ע או"ח סי' קח), שאם טעה או נאנס ולא התפלל תפילה אחת, יכול להשלימה ע"י כך שבתפילה הבאה יתפלל שתיים.

אמנם, לתפילת מוסף אין תשלומין (שם סע"ח), ולכן אם לא התפלל מוסף כל היום כולו - אינו יכול להשלימו בתפילת ערבית.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> אמנם נראה לומר, שזו אחת הסיבות שהביאו את הרמב"ם לפסוק שהעברת קולמוס בגט אינה מכשירה, משום שאכן יש כאן סתירה: אם אין חיוב בשבת בכתב ע"ג כתב, מדוע לעניין גט מחשיבים זאת כתיקון? וייתכן שזו כוונת הרשב"א במש"כ לבאר דברי הרמב"ם שעיקר ראייתו מסוגיא דשבת. ויש עוד להאריך אך אין כאן מקומו.

<sup>12</sup> המנ"ח דן שם בעניין הטפת דם ברית.

<sup>13</sup> בטעם הדין, כתב מרן בבית יוסף בשם הרשב"א, שאין יכול להזכיר קרבן המוסף שכבר עבר יומו. ועוד, דאין קרבן בלילה. ועי' ט"ז (סק"ד) שהקשה על הטעם הראשון, דהא אם ישלים תפלת המוסף יאמר תפלת ערבית ב' פעמים ככל התשלומין וא"כ לא יזכיר את פסוקי הקרבן? ויישב, דכיון שעיקר תפלת מוסף אין בה צלוחת דרחמי, אלא רק תשלומין במקום קרבן, בזה אין שייך תשלומין. עכ"ד. ובמג"א (סק"ט) כתב טעם נוסף, שלא תקנו ז' ברכות של מוסף אלא משום "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע יד, ג), ובוהו ודאי עבר זמנה בטל קרבנו, אבל שאר תפלות דרחמי נינהו אמרינן "ולואי שיתפלל כל היום".

והנה, כאשר אדם לא התפלל תפילות מוסף ומנחה, ושהה במזיד עד קרוב לשקיעה, ונשאר זמן מועט כך שיש לו אפשרות להתפלל רק תפילה אחת מבין השתיים, אם נאמר שתפילת מוסף קודמת משום שהיא בגדר "מצוה עוברת", שהרי אין לו תשלומין - נמצא שלא יהיה תשלומין למנחה, משום שנחשב פושע בכך שחכה עד סיום זמנה, וא"כ שוב תפילת מנחה קודמת, כי היא תדירה וקיי"ל (ברכות נא ע"ב ועוד) "תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם". ולכן כתב רע"א שיתפלל מנחה משום שהיא תדירה.

אך קשה, שלכאורה יש כאן גלגל החוזר, משום שאם נאמר שיתפלל מנחה, א"כ בזה ששהה עד סוף היום נמצא שלא פשע, משום שההלכה היא שיתפלל מנחה, וממילא אם יקרה בסוף היום אונס ולא יוכל להתפלל מנחה - יהיה לו תשלומין, וא"כ שוב תפילת מוסף קודמת, כי מנחה אינה "מצווה עוברת" משא"כ מוסף, אך אם מוסף קודם שוב לא יהיה תשלומין למנחה כי פשע בכך ששהה עד סוף הזמן, וחוזר חלילה.<sup>14</sup>

\* \* \*

כל הבעיות שהבאנו עד כה, הן רק חלק מתוך מקרים רבים בהלכה שיש בהם לכאורה "דרך ללא מוצא". עתה, נתחיל לדון לבאר את הפתרון לפרדוקסים אלו ודומיהם.

<sup>14</sup> את הספק הזה מצאתי בספר שלמי יוסף - ברכות (יו"ל ע"י אברכי כולל פוניבז'), סימן צה (מאמרו של הרב חיים ברמן) עמ' רצד.

## פרק ב - ההכרעה בסוגיית 'גלגל החוזר'

### יסודו של הגרש"י שקאפ

הגאון רש"י שקאפ זצ"ל, דן בכמה מקומות בעניין 'גלגל החוזר', ונביא ממה שכתב בחידושו למסכת קידושין (סי' כא<sup>15</sup>) בעניין דעת רבנן בתנאי בשחרור עבד (המקרה הובא לעיל סעיף ד), ומדבריו שם נוכל ללמוד גם לשאר המקרים שיש בהם גלגל החוזר. וז"ל:

ואופן התנאי בכה"ג הוא ענין נפלא (כלומר: מופלא), דאיך יהני תנאי שלא יזכה האדון כיון שקנה העבד. ובעל כרחך צריך לפרש ע"פ מה שכתבתי בהרבה מקומות<sup>16</sup>, שכל חלות שאם יחול החלות יתבטל החלות מצד אחר - אינו חל כלל.

ביאור: המושג "חלות" מוגדר מעצם מהותו כדבר בר-קיימא. לכן, חלות שאינה מתקיימת כיוון שתתבטל בגלל צד אחר - אינה בגדר "חלות" ולכן אינה יכולה לחול כלל, משום שהיא סותרת את ההגדרה הבסיסית של המושג.<sup>17</sup> ויתבאר ביתר הרחבה להלן ע"פ הדוגמאות דלעיל.

ובזה מבאר הגרש"ש כיצד תהיה ההלכה במקרה של שחרור העבד בתנאי "על מנת שאין לרבך רשות בו":

והכא, הרי התנה שאם יזכה האדון תבטל זכיית העבד באופן שאין מציאות דין זכיה לאדון. וכל היכי שאין מציאות זכיה לאדון יכולה המתנה להשאר אצל העבד.

ממילא, לפי דברי הגר"ש שקאפ, בכל אחד מהמקרים שהוזכרו לעיל, אין חלות המעשה חלה מעיקרא. ולקמן נפרט את דרך הפתרון ע"פ יסוד זה בכל אחד מהמקרים שהבאנו.

והוסיף הגרש"ש: "ועיין תוס' גיטין דף פג".

וכוותו, שבזה מיושב מה שהקשינו על שיטת התוס' בגיטין בעניין תנאי בגירושין "על מנת שלא תינשאי לפלוני" (עיי' לעיל ספק ב). תוס' תירצו "לאחר מיתת המגרש"

<sup>15</sup> ובמהדורה החדשה (תשע"א) נמצא בסימן ל.

<sup>16</sup> עיי' בחידושו לגיטין סימן ו (במהדור' תשע"א סימן כב) - קונטרס בענייני תנאים. ועוד.

<sup>17</sup> כדמות ראייה לזה, עיי' ובחים סג ע"ב "כל מקום וכו' מניחין זה" וכו'. ודו"ק.

קאמר", והקשינו: אם נשאת לפני מיתת הבעל - מדוע נישואיה עם פלוני בטלים, הרי היא גרושה למפרע!?

אלא, שהנישואין אינם חלים משום שיש חלות אחרת שמבטלת אותם, משום שתוס' תפסו שביטול התנאי הוא הסיבה לביטול המעשה.

נמצא, שכבר עמדו בעלי התוספות על היסוד הזה, שכאשר יש ציור של תרתי דסתרון בין תחילת המשפט ובין סופו, בין הנחת היסוד ובין התוצאה - באופן כזה לא מתבטל המעשה, משום שביטול התנאי הוא הסיבה לביטול המעשה, והקיום נעשה ע"י "העדר הסיבה", וכפי שיורחב להלן.

הגרש"ש האריך ביסוד זה גם בספרו "שערי ישר" בכמה מקומות, כגון בשער ז (פרק טז, ד"ה ונראה לענ"ד), שכתב שם: "וכן דבר שאין מציאות לחלותו אינו חל כלל".

### **ביאור מורחב ע"פ דברי הרמ"א עמיאל**

הגאון רבי משה אביגדור עמיאל זצ"ל, בספרו "המידות לחקר ההלכה", עסק רבות בנושאים מעין אלו, והיטיב להגדיר את הבעיה העומדת בפנינו. וז"ל שם (מדה ב אות ב):

...בציור שכזה, איך שנימא, יש סתירה בין התחלת המשפט ובין סופו, או בין ההנחה הראשונה ובין המסקנא שאנו מוציאים ממנה; אם מתחילים אנו מפאת התנאי ועל ידי כך אנו באים לתוצאות של קיום המעשה, הרי אנו סותרים את עצמנו. ולהיפך, אם נרצה על ידי כך להסיק להיפך שבביטול התנאי יתקיים המעשה - שוב יש בזה סתירה מיניה וביה.

והרמ"א עמיאל מבאר בטו"ט (שם), שדרך הפתרון לבעיות כאלו היא:

אי אפשר לצאת מהתסבוכת הזו אם לא נקבע בבירור מהי הסיבה ומהי העדר הסיבה. שמוכן מאליו שמוסבב שסותר את הסיבה אין במציאות, ויש בזה משום תרתי<sup>18</sup> דסתרי: ואם קיום התנאי הוא הסיבה, אי אפשר לשמש בו במקום שעל ידי המוסבב שבו - קיום המעשה - לא יהיה כלל במציאות. ולהיפך, אי אפשר להשתמש בביטול התנאי בתור סיבה לביטול המעשה במקום שעל ידי המוסבב תבטל שוב הסיבה, כנ"ל.

והן הן הדברים שכתב הגר"ש שקאפ, וזהו העיקרון הכללי ביחס לכל הפרדוקסים ההלכתיים: כאשר החלות שאמורה לחול סותרת את עצמה - היא אינה חלה.

<sup>18</sup> עיין לעיל הערה 2.

אמנם ההעדר יכול להתקיים, משום שהוא אינו חלות, ולכן אע"פ שהחלות אינה חלה, מ"מ החלות הקודמת בטלה ו"נעדרת"<sup>19</sup>.

וממילא, בכל מקרה "יש לקבוע מהי הסיבה ומהו העדר הסיבה", כלומר: האם הסיבה היא זו שמשפיעה, או שהיעדר הסיבה הקודמת משפיע. כגון: האם ביטול התנאי הוא המבטל את הגט, או היעדר קיומו<sup>20</sup>.

והמשיך לבאר עפ"ז את דברי התוס' בגיטין כפי שהבאנו לעיל<sup>21</sup>.

עתה, נפתור את הספקות שהצגנו לעיל ע"פ הדרך הזו, ולאחר מכן נבאר דינים נוספים שיש לדון בהם מצד 'גלגל החוזר'.

## פרק ג - פתרון הספקות

הפתרונות לספקות שהצגנו הם כדלהלן (לפי הסדר שהוצגו לעיל):

- א. כאשר גירש את אשתו על מנת שלא תאכל איסור במשך ל' יום, ונדרה שלא תאכל דבר היתר והפר לה: היות והאשה נדרה - חל עליה איסור לגבי המאכל שנדרה עליו, והפרת הבעל היא סיבה הגורמת לבטל את האיסור, ולכן יש לפשוט שהפרתו לא תחול וממילא עברה על התנאי ואינה מגורשת.
- ב. כשנתן לאשתו גט על מנת שלא תינשא לפלוני, מובנת שיטת התוס' שהנישואין עם אותו פלוני קודם שמת הבעל אינם חלים וכפי שהובא לעיל מדברי הגר"ש.

<sup>19</sup> יש להעיר, שאע"פ שאין מחלוקת בין שיטת הגר"ש לבין שיטת הרמ"א עמיאל, מ"מ כל אחד מהם התמקד בצד אחר. ר' שמעון התייחס לעצם הדין, והוא עוסק באופן ההכרעה ב"גלגל החוזר". לעומתו, הרב עמיאל דן בעומק העניין, מה הטעם שאנו מבטלים חלות שאינה יכולה לחול. כלומר, לרב עמיאל היה פשוט ש"אינו חל כלל", אך הוא בא לבאר סיבת הדבר.

<sup>20</sup> הרמ"א עמיאל שם (מדה ב אות א), הביא דוגמא בעניין "סיבה" ו"העדר סיבה", מדברי הרמב"ם במו"נ (ח"ג פ"י) על הכתוב בישעיה (מה, ז) "יוצר אור ובורא חשך", ששינוי הלשון מורה כי האור דרוש לסיבה חיובית, והחושך הוא רק העדר הסיבה. ואי אפשר לומר ששניהם דרושים לסיבות חיוביות בבת-אחת, משום שיש בזה כמובן סתירה, שאם נאמר שהאור דרוש לסיבה חיובית - ז"א שבלי זה הוא חושך ממילא. ולכן נאמר לגבי האור "יוצר" - סיבה חיובית, ואילו לגבי החושך "בורא" - העדר סיבה.

<sup>21</sup> וע"ע בחידושי "בית ישי" לגר"ש פישר שליט"א (סי' נז), שדן אף הוא בדברי התוס' בגיטין.

ג. בעניין שיטת חכמים לגבי שחרור עבד: כיוון שהסיבה הגורמת לשחרור היא נתינת הגט, ואילו ביטול הקניין מדין "מה שקנה עבד קנה רבו" הוא העדר סיבה, לכן הדין הוא שהעבד משתחרר ע"י כך שאחר מקנה לו על מנת שאין לרבו רשות בו (ועניין זה יתבאר בהרחבה להלן בדין 'באין כאחד' - לקמן פרק י').

ד. באשר לספק בעניין כשרות עדים לעדות החודש: עדות של קטן אינה מתקבלת, מאחר שהוא אינו בר-דעת, ולכן גם במקרה שהוא אינו קטן אך גם לא גדול - לא תתקבל עדותו, משום ש"גדלות" היא הסיבה הגורמת לקבלת העדות, ולא "שאינו קטן", וכאן - כדי להחיל דין "גדלות" יש צורך שיכנס החודש הבא (שבו הוא נהיה בן שלוש עשרה ויום אחד) ולא שיעבור החודש הקודם. על כן, עדותם לא תתקבל, ומאידיך החודש לא יהיה מקודש<sup>22</sup>.

ה. לגבי העברת קולמוס על גט בשבת: בכדי להחיל דין "גט" יש צורך שייכתב ע"י ישראל כשר, ולא שייכתב ע"י משומד, וא"כ הכשרות היא הסיבה הגורמת להחלת דין הגט. כמו כן, להחלת דין מומר יש צורך בחילול שבת, דהיינו שחילול-שבת הוא סיבה גורמת לדין משומד. לכן, במקרה זה הגט לא יהיה כשר והאדם לא יהיה משומד.

ו. לעניין מילה בשבת, נפשוט ע"פ אותו היגיון: התינוק לא ייחשב מהול, והאדם שמל לא יהיה משומד. אמנם בפועל התינוק לא נקרא "ערל", שהרי סו"ס טכנית הוא מהול, ואולי יהיה נ"מ לגבי קרבן פסח, שלא יעכב את אביו מאכילת הקרבן, כי אינו בגדר "וכל ערל לא יאכל בו".

ז. בעניין קדימה בתפילות, כאשר שהה במזיד ולא התפלל עד סמוך לשקיעה, וכעת יש לפניו תפילת מנחה ותפילת מוסף - נראה שבנידון זה הדין יהיה שיתפלל מנחה, וא"כ בזה שחייכה לסוף היום לא פשע, שהרי מתפלל מנחה, ואם יהיה אונס יהיה לו תשלומין. ולא קשה שא"כ נאמר שיתפלל תפילת מוסף שהיא עוברת, כי אם יחול דין זה שיתפלל מוסף - נמצא שיתבטל מעצמו, משום ששוב ייחשב פושע לגבי מנחה ולא יהיה לו תשלומין למנחה. ומשום כך לא חל הדין שיתפלל מוסף כי הוא בגדר "חלות המבטלת את עצמה", ולכן יתפלל מנחה.

<sup>22</sup> אמנם, המזימים יהיו "לא קטנים"- משום שעבר החודש הקודם, וכן החודש מוגדר "לא-לא מקודש".

## פרק ד - ביאור דין מתנה על מה שכתוב בתורה

ע"פ היסוד הנ"ל, ביאר הגרמ"א עמיאל בכמה מקומות<sup>23</sup> את גדר הדין המבואר בש"ס<sup>24</sup> שאין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה, ואם התנה - תנאו בטל.

### הצגת הסוגיא

נקדים ונביא את דברי הברייטא (עי' כתובות נו ע"א, ב"ב ככו ע"ב ועוד) שהובאה בה מחלוקת ר"י ורבנן בעניין תנאי בקידושין:

האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים.

ומבואר בגמ', שלדעת ר"מ תנאו בטל והאשה מקודשת, משום שהתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. אך לדעת ר"י אע"פ שהתנה על ד"ת, מ"מ האשה מוחלת על דבר שבממון, כלומר על שאר וכסות. אך בדבר שאינו ממון - כמו מצוות עונה - מודה ר"י שאינו יכול להתנות עליו.

וכן איתא בגמ' (כתובות שם), שר"י מודה שאינו יכול להתנות שלא תקבל כתובתה. והטעם, מפני שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה.

כמו כן, מודה ר"י שאינו יכול להתנות שבנו הבכור לא יטול פי שנים, או שלא יירש עם אחיו, אע"פ שזהו דבר שבממון, מפני שרק כאשר יש מחילה סובר ר"י שהתנאי קיים, וכאן אין מחילה מצד היורש (ב"ב שם). והרמב"ם כתב (פי"ב מהל' אישות ה"ט), שהטעם לכך הוא משום שנאמר בדיני ירושה (במדבר כז, יא) "חֲקֵת מְשֻׁפֵּט"<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> בספרו המידות לחקר ההלכה בקצרה במדה ב אות ח, והאריך בזה יותר במדה ח אות ד. וכן בספרו דרכי משה דרך הקודש ח"א שמעתתא ג פרק כא. ובעיקר הספק מהי הסיבה ומהו העדר הסיבה בתנאים, האריך במק"א (דרכי משה, דרכי הקניינים ח"א ש"ה פ"ז-פ"ז ופ"ה-פ"ו).

<sup>24</sup> עי' כתובות נו ע"ב, גזיר יא ע"א, גיטין פד ע"א, קידושין יט ע"ב ועוד.

<sup>25</sup> ויש לדון מניין לו לרמב"ם לימוד זה לעניין ירושה, שהרי בגמ' מבואר שר"י מודה במקרה זה משום דלא קא מחיל, ולא בגלל גזיה"כ!?! ועי' בהערות בעל "תורה תמימה" (במדבר כז, הערה ל) שהאריך בזה וביאר את דברי הרמב"ם באופן נפלא, שיצא לו כן משום שהבין את דברי הגמ' דלא כביאור רשב"ם. עש"ב ותרו"צ.

והלכה כר' יהודה<sup>26</sup>, שאין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שאינו של ממון (וכן בכתובה ובירושה כנ"ל).

### **ביאור גדר הדין**

בין לדעת ר"מ ובין לדעת ר"י, יש להבין את שורש הדין: כיצד ייתכן שהמעשה קיים כאשר התנה על מה שכתוב בתורה, הרי הכלל הוא שאם בטל התנאי בטל המעשה - כיוון שאין מן ההיגיון לומר שהסיבה (גורם) בטילה והמסוקב (תוצאה) מתקיים!?

עפמשנ"ת, אכן לפעמים אפשר שתישאר הסיבה בלי המסובב, והביאור בהקשר לנידון דידן הוא כך:

הטעם שאין יכולת להתנות עמש"כ בתורה אינו רק מפני שקיום התנאי הוא נגד התורה. והראיה לכך, שהרי האומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שתאכלי בשר חזיר" ג"כ הוי תנאי שהוא נגד התורה, ובכל זאת מבואר בגיטין (דף פד ע"ב) שאין זה נכלל בגדר מתנה עמש"כ בתורה.

ואם כן, מהו באמת הטעם שמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל?

מסביר הרב עמיאל בזה"ל (מדה ח אות ד): "הכוונה בעיקר, שלא מועיל התנאי שלא יסתעפו הפרטים המסתעפים ממילא מעצם הדבר". עכ"ל.

והדברים לכאורה סתומים.

ונראה לבאר את דבריו, ע"פ ביאורי הראשונים בעניין מתנה עמש"כ בתורה.

הרמב"ן בסוגיא דמתנה על ירושת בנו בב"ב (דף קכו ע"ב), פירש בזה"ל:

ולי נראה, טעמא דכל מתנה על מה שכתוב בתורה דתנאו בטל, משום דכל תנאי דקא עקר ליה למעשה לאו תנאה הוא, שכיון שאמר "על מנת שאין לך עלי... הרי את מקודשת לך" חלו הקדושין, שמצאו מקום לחול שהרי אפשר להתקיים התנאי שלא יתן לה שאר כסות ועונה, וכיון שחלו - לא חלו לחצאין, שאין אישות לחצאין, ולא דמי לשאר

<sup>26</sup> רמב"ם פי"ב מהל' אישות ה"ט, שו"ע אה"ע סי' לח סע"ה, סי' סט סע"ו).



תנאין שלא נתקיימו שהקדושין בטלים. ואם תדקדק במדות חכמים תמצא טעם זה כגון.<sup>27</sup>

**והרשב"א בקידושין הביא את ביאורו של הרמב"ן בשם "יש מפרשים", והוסיף לבאר:**

לפי שכל תנאי שעוקר את המעשה אינו תנאי, לפי שמושעה שאמר לאשה "הרי את מקודשת לי" או לעבד "הרי מתנה זו נתונה לך" - חל המעשה, שהרי ראוי הוא לחול ולהתקיים שלא יהא לרבו רשות בו ושלא תהא לאשה שאר כסות ועונה על בעלה... אלא דדבר תורה שאין אישות בלא שאר כסות ועונה ואין יד לעבד בלא רבו, וכיון שחל המעשה לא חל לחצאין. אבל שאר תנאים דעלמא דמי שהתנו עליו מבטל תנאו מדעתו - בטל המעשה בביטולו של תנאי, לפי שהיה כח לתנאי להתקיים בקיומו של מעשה, וכיון שלא נתקיים התנאי נתבטל המעשה, ואינן דומין לזה שמשעה שחל המעשה בטל התנאי.

ונראה, שלזה כוונת הרב עמיאל, ודברי הראשונים עולים בקנה אחד עם שיטתו, שתנאי מועיל רק במקום שיש למתנה בעלות על מה שהתנה, אך במתנה עמש"כ בתורה, המעשה חל ו"מסתעף" ממילא (כלשון הרמב"ן: "שמצאו מקום לחול"), ולכן אע"פ שהתנאי בטל המעשה נשאר קיים, משום שאין לחלק את הקידושין לחצאין, וכיון שהתחילו לחול חלים לגמרי. וזה מה שכתב ש"הפרטים מסתעפים ממילא מעצם הדבר". ודו"ק.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> וכע"ז כתב בחידושי למסכת ב"מ (דף צד ע"א, ד"ה אפילו תימא), וע"ש.

<sup>28</sup> בעניין זה יש להעיר, שלשיטת רבנו תם (הובאה בתוס' ישנים כתובות נו ע"ב, וכן בתורא"ש שם ובב"נ גא ע"א) הטעם שמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל, משום דלא הוי אלא כמפליגה בדברים, ודומה למי שאומר לאשתו "הרי זה גיטך על מנת שתעלי לרקיע" או "על מנת שתבלעי קנה של מאה אמה" וכדומה, שמבואר בגמרא (ב"מ צד ע"א, גיטין פד ע"א) שהגט כשר ותנאו בטל לדעת ר' יהודה בן תימא. ואמנם לת"ק אם נתקיים התנאי ה"ז גט ואם לאו אין זה גט, אך הלכה כרבי"ת, כמבואר בגיטין ובב"מ שם. וכ"פ הרמב"ם (פ"ו מהל' אישות ה"ז), ומרן בשו"ע (אה"ע סי' קמג סעי"ב, וסי' לח סע"ב).

והקשו האחרונים (עי' מחנ"א הל' ריבית סי' לו, כתב סופר גיטין שם, וכן בקוב"ש כתובות סי' קסז) על שיטת ר"ת, שהרי הגמ' בגיטין (שם) מביאה מחלוקת אב"י ורבא האם במתנה "על מנת שתאכלי בשר חזיר" הוי כמפליגה בדברים או לא, והגמ' מקשה על כך: "ותיפוק ליה דמתנה עמש"כ בתורה הוא!?" וא"כ מוכח להדיא שבמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל מטעם אחר ולא משום דמפליגה בדברים! ועי' בכת"ס (שם) מש"כ ליישב. וע"ע בס' שרשי הים (ח"ב סי' לא) שכתב שזו גופא כוונת הגמרא בתירוצה שם שיש חילוק בין "ודאי דקא עקר" ובין "לא ודאי דקא עקר", וא"כ מבוארים דברי ר"ת שאכן יסוד דין מתנה עמש"כ הוא דמפליגה בדברים.

ולכן יכול להתנות "הרי את מקודשת לי על מנת שתתני לי מאתיים זוז" או "על מנת שתאכלי בשר חזיר", ואם לא נתקיים התנאי בטלים הקידושין. ואע"פ שמעשה הקידושין הוא סיבה לחלות האישות ביניהם, מכל מקום כיוון שהתנאי הוא הסיבה לתוצאת החלות הזו, במקרה זה הבעל אינו רק הבעלים של הסיבה (הגורם) אלא גם של המסובב (התוצאה).

אך כאשר מתנה על מש"כ בתורה, כגון "על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה"<sup>29</sup>, כאן אינו מתנה על עצם הדבר, דהיינו האישות שהיא התוצאה המתהווה באופן ישיר מהסיבה, אלא מתנה על הפרטים המתהווים באופן של "ממילא", ועל זה אינו בעלים כלל, כי בשעה שמקדש אשה אנו זקוקים למחשבתו על חלות הקידושין, והפרטים הללו באים מהתחייבות התורה ואין לו בעלות עליהם.

### **ביאור שיטת רבי יהודה**

באותו עניין, כפי שביררנו בגדר הדין דמתנה עמש"כ בתורה כיצד ייתכן שהמעשה קיים והתנאי בטל, כך יש לדון בשיטת רבי יהודה הסובר שבדבר שבממון תנאו קיים:

תוס' כתבו (ב"ב מט ע"א, ד"ה וכרב כהנא), שמעשה קידושין הוא דבר המחייב שאר כסות ועונה בעל כרחו של האיש, וא"א להפריד את חיוב השאר והכסות מהקידושין.

ולפ"ז קשה, שאע"פ שלדעת ר"י אפשר להפריד את השאר והכסות שהם דבר שבממון ע"י תנאי, משום שהאשה מוחלת עליהם (כדאי בב"ב קכו ע"ב), מכל מקום היה צריך להיות שכיוון שעשה מעשה קידושין - מעשהו יחיל את החיובים הללו, ועל ידי זה יבטלו הקידושין. וכיצד מועילה מחילתה של האשה לבטל חיובים התלויים זה בזה? היאך ייתכן שחיובי שאר וכסות אינם חלים ואילו הקידושין חלים?

כדי ליישב, יש לנסח את הקושיא על שיטת רבי יהודה בצורת גלגל החוזר: על ידי חלות הקידושין חלים בעל כרחו גם חיובי שאר וכסות, ואם התנה "על מנת שאין לך עלי שאר וכסות" - חלות הקידושין בטלה, וכיוון שבטלו הקידושין - בטלים גם

<sup>29</sup> ולר"י דווקא בעונה ולא בשאר וכסות שהם דבר שבממון, כמשנ"ת לעיל.

חיובי שאר וכסות, אך לפ"ז נמצא שהקידושין יכולים לחול, אך שוב הם מתבטלים מחמת שחיובי שאר וכסות בטלו, והוי גלגל החוזר.

אלא, ע"פ הכלל שנתבאר שכל חלות שהיא סיבה לבטל את עצמה אינה חלה כלל משום שיש חיסרון בחלות, יש לפשוט את הגלגל בנידון דידן כך:

אמנם חלות הקידושין אינה סיבה לבטל את עצמה, אך ע"י שהקידושין חלים - ממילא חלים גם חיובי שאר וכסות, שהם גורמים לבטל את הקידושין במקרה של תנאי כזה. והרי חלות השאר והכסות היא חלות המבטלת את עצמה, משום שהחלות של חיובי שאר וכסות גורמת לבטל את הקידושין, ואחר שביטלה את הקידושין ממילא גם חלות זו עצמה בטלה כי לא שייך שאר וכסות בלי קידושין. וא"כ לפי הכלל שבידנו כיוון שחלות חיובי שאר וכסות היא סיבה לבטל את עצמה היא אינה חלה כלל וממילא רק הקידושין חלים<sup>30</sup>. ומיושב שפיר.

באופן דומה ביאר רבי שמעון שקאפ (שערי ישר ש"ז פט"ז), שלדעת רבי יהודה חיוב שאר כסות ועונה מתחיל בשעת תביעת האשה, וממילא כשתובעת חיובים אלו - הקידושין בטלים והחיוב בטל, ושוב הקידושין קיימים והוי גלגל החוזר. ולכן הפתרון הוא שהתביעה לא חלה ואילו הנישואין חלים, משום שהתביעה היא סיבה לביטול הקידושין, וכאשר בטלה - הקידושין קיימים, כי יש "העדר סיבה"<sup>31</sup>.

אך לדעת חכמים, חיובי שאר וכסות חלים בשעת הנישואין, וממילא החיוב הוא סיבה גורמת לקידושין, ולכן אם אין חיוב - ממילא גם אין נישואין והכל בטל.

<sup>30</sup> וא"כ יש לדון מדוע לר"י צריך דווקא שהאשה תמחול כדי שיוכל להתנות שאין לה עליו שאר וכסות (כפי שמבואר בב"ב קכו ע"ב "התם ידעה וקא מחלה"), שהרי לכאורה חלות השאר והכסות בטלה גם בלי מחילתה?! אלא, שכדי שהתנאי יחול בעינן שלא יהיה מתנה עמש"כ בתורה, שהרי אף ר"י מודה שאין אדם מתנה עמש"כ בתורה, ומדין תורה מתחייב בשאר וכסות, וכדי לפתור בעיה זו צריך את הסכמתה ומחילתה של האשה, וממילא חלים הקידושין אע"פ שחיובי שאר וכסות בטלים (משא"כ לגבי חיוב עונה אין לאשה רשות עליו ולכן לא מועילה מחילתה אף לדעת ר"י, ודמי לירושה או כתובתה שר"י מודה שא"א להתנות עליהם, וכפי שביארנו לעיל ע"פ דברי הגמרא). וע"ע בשיעורי רבי גרשון אדלשטיין על ב"ב שם (עמ' קכח), שהאריך בעניין זה.

<sup>31</sup> לגבי "עונה" אף ר' יהודה מודה, משום שאין לאשה זכות בזה ואינו יכולה למחול על כך. וכנ"ל.

### מקומות נוספים בהם התנאי בטל

וגם בשאר מקומות שבהם אנו משתמשים בדין זה ש"מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל", תמיד מדובר שם שהתנאי הוא בפרטים המסתעפים ממילא מתוך הדין עצמו.

הרב עמיאל מביא דוגמאות לכך:

- א. בקידושין (דף יט ע"ב) איתא: "המוכר את בתו ופסק שלא לייעד".
- ב. בנזיר (דף יא ע"א): "הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים".
- ג. בב"מ (דף נא ע"א): "האומר לחברו על מנת שאין לך עלי אונאה".
- ד. בריש מכות (דף ג ע"ב): "האומר לחברו על מנת שלא תשמטני שביעית".

בכל המקומות הללו, האדם מתנה על ביטולם של הפרטים, שאין צורך קיומם מצד הבעל-דבר בעצמו, אלא הם פרטים המסתעפים ממילא מתוך חלות הדבר. על זה אין לו בעלות ומשום כך תנאו בטל<sup>32</sup>.

### פרק ה - ביאור דין המגרש בתנאי שתינשא לפלוני

ע"פ יסוד זה בעניין גלגל החוזר, ניתן גם לבאר את דברי הרמב"ם בעניין האומר לאשתו "הרי זה גיטך על מנת שתינשאי לפלוני".

כתב הרמב"ם (פ"ח מהל' גירושין הי"ג):

הרי זה גיטך על מנת שתנשאי לפלוני - אם נשאת לו הרי זה גט כשאר כל התנאים. אבל אמרו חכמים לא תנשא לא לאותו פלוני ולא לאחר; לאותו פלוני לא תנשא - שמא יאמרו נשיהן נותנין זה לזה במתנה, ולאחר לא תנשא - שאינו גט אלא בקיום התנאי. עברה ונשאת לאותו פלוני - לא תצא, נשאת לאחר קודם שתנשא לו - בטל הגט ותצא והולך ממזר וצריכה גט משני<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> ועי' בספרו של הרב עמיאל "דרך הקודש" (שמעתתא ג פכ"א), שחידש לפ"ז שכאשר התנאי הוא באיזו פעולה, אע"פ שהפעולה באה בניגוד למעשה - לא שייך הגדר הזה. ותירץ לפ"ז את קושיית התוס' בנזיר (דף יא ע"א), ואכ"מ.

<sup>33</sup> מקור הדין במסכת גיטין (דף פד ע"א): "ת"ר: הרי זה גיטך ע"מ שתנשאי לפלוני - הרי זו לא תנשא, ואם נשאת - לא תצא. מאי קאמר?... אלא אמר רבא: הרי זו לא תנשא לא לו ולא לאחר, לו

והקשה הראב"ד בהשגותיו: מדוע בטל הגט, הרי יכולה להתגרש או להתאלמן ולהינשא לאחר?

ועוד, כיצד ייתכן שהולד ממזר וגם צריכה גט משני, הרי אלו תרתי דסתרין אהדדי?!

בקושיא זו עמד המגיד משנה, ותירץ, שהרמב"ם הבין כאילו אמר הבעל "על מנת שתינשאי תחילה לפלוני"<sup>34</sup>, דהיינו שהיא מגורשת בתנאי שתינשא בפעם הראשונה לפלוני, מכיוון שאם לא כן לא יהיה בידה לקיים את התנאי, ולכן כאשר נישאת לאחר עברה על התנאי והגט בטל. והטעם שצריכה גט משני הוא מדרבנן, כדי שלא יאמרו "אשת איש יוצאה בלא גט".

אך הגר"ח מברסק ביאר באופן אחר, וכתב שדברי הרמב"ם אינם סותרים כלל: הגט בטל מפני שהתנאי היה שתינשא לפלוני, והאשה מנעה מעצמה את קיומו של התנאי ובכך ביטלה אותו, ולכן - מצד אחד, הגט בטל ובניה ממזרים, אך מאידך, אינה צריכה גט מהשני, מכיוון ש"על כל פנים הדבר חוזר בה... ועל כן אינה נפטרת בלא גט מדבר תורה". וז"ל:

אכן נראה, לפי המבואר דטעמו של הרמב"ם דהגט בטל הוא משום שמפרש... דכיון דעבדה מעשה ששוב אין בידה לקיים תנאה, זהו גופיה חשוב בטול התנאי והגט, א"כ הרי צריכה גט משני ממה נפשך, דאם נפטרנה בלא גט א"כ הרי נמצא דנישואי שני לאו נישואין הן, וא"כ עוד לא עברה על תנאה, וכיון דלא עברה על תנאה ממילא תפסי בה קידושין וצריכה גט, ואע"ג דאם תפסי בה קידושין הרי ממילא עברה על תנאה וחוזרת להיות אשת ראשון, אבל הרי עכ"פ הדבר חוזר בה, אם נימא שעברה על תנאה ולא צריכה גט חוזרים הנישואין להיות בטלים והגט חוזר להיות קיים, וחוזר להיות תפסי בה קידושין, וע"כ אינה נפטרת בלא גט מדבר תורה.

**ובהמשך האריך הגר"ח לבאר עפ"ז מדוע הולד ממזר ודאי:**

אלא דצ"ע לפי זה דאמאי הוי הולד ממזר ודאי, אכן גם זה ניחא, דהרי לראשון המותנה שתנשא לו לא תוכל להנשא לו בתורת קיום התנאי בשום אופן, כמזה נפשך, אם גט

---

לא תנשא - שמא יאמרו נשותיהם נותנין במתנה, לאחר לא תנשא - דבעיא קיומיה לתנאה; ואם נשאת לו - לא תצא, דמשום גזרה לא מפקינן, לאחר - תצא, דבעיא לקיומיה לתנאה. תניא כוותיה דרבא: הוי זו לא תנשא לא לו ולא לאחר, ואם נשאת לו - לא תצא, לאחר - תצא".

<sup>34</sup> וכן משמע מדברי הרמב"ם בהלכות מכירה (פי"א ה"י), ועי' מל"מ שם.

הראשון גט ולא עברה על תנאה א"כ הא נמצא דחיילי קידושי שני וגרמו שלא תוכל להנשא לו בלא גט מהשני וממילא דהתנאי בטל, ואם נישואי שני בטלים הא זה הוא משום דהגט בטל א"כ ממילא ג"כ לא שייך קיום תנאי לראשון המותנה, כיון דהגט גופיה בטל וממילא ליתא לתנאה, ולפ"ז הא נמצא, דאחרי שכבר הוחל הדין של ה'ממה נפשך' דאינה נפטרת מהשני בלא גט, ממילא נמצא דהתנאי נתבטל בודאי ואינה יכולה לקיימו עוד בשום אופן, ואע"ג דה'ממה נפשך' חוזר, כיון דעוד לא חלו קידושי השני א"כ עוד לא עברה על התנאי, אכן הרי לקיים התנאי הא מיהא דבודאי אינה יכולה לקיימו, וכל שאין בידה לקיימו זהו גופא מקרי עברה על תנאה, וע"כ הולד ממזר ודאי, וכמו שנתבאר.

והמעייין יבחין שדבריו מבוססים על אותו היגיון של דברי הגרש"ש והרמ"א עמיאל, שהסיבה שגורמת למסובב בטלה, אך העדר הסיבה קיים, כלומר שהגורמים לפסקי הרמב"ם בהלכה זו אינן "סיבות" אלא "העדר סיבות", ולכן אע"פ שלכאורה יש ביניהם סתירה הם עדיין קיימים.

וזוהו הביאור בדברי הרמב"ם: ביטול הגט נוצר ע"י העדר, משום שהאשה ביטלה את התנאי בכך שלא נישאה לאותו פלוני (כי אינה יכולה להינשא לו) ולכן הגט בטל. אך האשה צריכה גט מהשני מכיוון שנישואיה עם השני לא חלו, בעקבות גלגל החוזר, אך גם לא התבטלו, כי גם הגט הראשון לא חל בעקבות גלגל החוזר וגם לא התבטל.

וביתר הסבר: הטעם שצריכה גט מהשני אינו בגלל נישואיה עמו, אלא סיבת הדבר היא העדר המצב הקודם, כי בתחילה הייתה מותרת רק לראשון, ובעקבות מעשה הנישואין שלה עם השני "נעדר המצב" שהיא מותרת רק לראשון, והעדר זה מצריך גט. לכן פסק הרמב"ם ש"בטל הגט, ותצא, והולד ממזר, וצריכה גט משני" - מכיוון שנעדר המצב שהיה קודם הנישואין, ועל כך נדרש גט. והרי הוא כמבואר.

## פרק ו - 'נדחה התולדה מחמת האב'

### חיוב מלקות ללווה בריבית

אחר הדברים האלה, נביא מקרה נוסף של 'גלגל החוזר', שבו לכאורה לא יועיל מה שייסדו האחרונים בעניין זה.

כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ב):

כדרך שאסור לנותן להלוות בריבית, כך אסור ללווקח ללוות בריבית. שנאמר (דברים כג, כ) "לא תשיך לאחיך" - מפני השמועה למדו שזו אזהרה ללווה, כלומר: "לא תנשך לאחיך".

הרמב"ם סובר שהמלוה והלווה אינם לוקים על לאו ד"לא תשיך", וז"ל (שם ה"ג):

אע"פ שהמלוה והלווה עוברין על כל אלו הלאוין - אין לוקין עליו מפני שניתן להשבון.

וכך סוברים ראשונים נוספים<sup>35</sup>.

והרב המגיד האריך לבאר דעת הרמב"ם בזה, שלכאורה מסוגיית הגמ' (ב"מ ס ע"א ואילך) יש לדייק להיפך, יעו"ש.

ואכן, יש הסוברים<sup>36</sup> כי הלווה לוקה על לאו ד"לא תשיך", ודלא כהרמב"ם.

ומקור הדברים במדרש<sup>37</sup>:

'לא תשימון עליו נשך', לא היה צ"ל אלא 'לא תשים', מהו 'לא תשימון'? אלו העדים והערב והדיינין והסופר, שאלולי הם לא יטול כלום לפיכך לוקים כולם, ומניין שהלוה לוקה? שנאמר 'לא תשיך לאחיך'.

והקשו האחרונים<sup>38</sup>: לפי השיטה שהלווה לוקה, הרי קיימא לן<sup>39</sup> שאין אדם לוקה ומשלם (ולדעת ריש לקיש (כתובות לה ע"א) אף חייבי מלקות שוגגין פטורים מתשלומין), וא"כ, כיצד ייתכן שהלווה יהיה חייב מלקות על איסור "לא תשיך", הרי לפ"ז יוצא שהלוואת המעות לא הייתה הלוואה, משום שכל הלוקה אינו

<sup>35</sup> עיי' ס' התרומות שער מו ח"ב אות א, סמ"ג לאוין קצא, ועי'ע בסמ"ג לאוין ס"ס קפו.

<sup>36</sup> כן משמע מדברי הרמב"ן (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רכג), ועיי' בקצה"ח סי' לח סק"א ועוד.

<sup>37</sup> שמות רבה (וילנא) פרשה לא. וכעין זה בתנחומא פרשת משפטים סימן ט, ד"ה אם כסף.

<sup>38</sup> עיי' קהלות יעקב כתובות סי' לו, שו"ת אחיעזר ח"א אה"ע סי' כא ד"ה וכן יש להסתייע.

<sup>39</sup> עיי' כתובות לב ע"ב ואילך. לדינא, אין הלכה כר"מ דאמר אדם לוקה ומשלם. עיי' סמ"ג עשין סי' ע; רמב"ם פי"ח מהל' עדות ה"א, פ"א מהל' נערה בתולה הי"א, פ"ג מהל' גניבה ה"א, פ"ד מהל' חובר"מ ה"ט; טור חו"מ סי' לח. והטעם, לפי שאין עונשין אדם בשני עונשים, דקם ליה בדרכה מיניה. ועי'ע בכס"מ פי"ח מהל' סנהדרין הי"ב בדעת הרמב"ם, וכ"כ הריטב"א בחידושיו למסכת מכות (דף טז ע"א) בשם הרמ"ה, ועיי' מגיד משנה פי"ב מהל' מכירה ה"א, ופנ"י ב"מ סא ע"ב (ד"ה אמר ר' יצחק).

משלם, ונמצא שאין זו הלוואה בריבית כלל, וממילא אין לו חיוב מלקות אלא חיוב תשלומין בלבד, וא"כ שוב נחשב לווה בריבית ומתחייב במלקות, והוי גלגל החוזר.

**ובלשונו של הגרי"י קניבסקי זצ"ל בספרו קהלות יעקב (כתובות ס"ו לו):**

...ולא אמנע מלכתוב מה שיש לפלפל בזה, דלכאורה איכא טעמא רבה לפטור את הלווה ממלקות דלא תשיך, שאם תמצ' לומר שחייב מלקות - יוצא מזה שפטור ממלקות, דהא אם תמצ' לומר דהיכא דהתרו בו חייב מלקות... אם כן ממילא ראוי להיות פטור מקרן מטעם קים ליה בדרבה מיניה... וכיוון שהוא פטור מקרן - אם כן אינו לווה כלל, דלא נקרא לווה אלא היכא שנתחייב חוב ההלוואה, וכיוון שאינו לווה - ממילא ליכא איסור ריבית וליכא מלקות כלל. אלא, שהדבר חוזר חלילה, דאם תמצ' לומר דליכא מלקות כלל - ממילא שפיר נתחייב חוב ההלוואה, והוי ליה לווה בריבית, ושפיר ראוי לחייבו מלקות. וכיון שהדבר חוזר חלילה אי אפשר להחליט לחייבו מלקות, דאם חייב מלקות שוב אינו חייב וכו', אך אם כן לפי זה מהאי טעמא גופא אין לחייבו תשלומי חוב ההלוואה, דאם תמצ' לומר שחייב - הוה ליה לווה בריבית וחייב מלקות ופטור ממון, והיכי תניא דגובה את הקרן?!

ובנידון זה לא יועיל היסוד שחידשו וביארו הגר"ש שקאפ והרמ"א עמיאל, שהרי כאן לא שייך לומר שכל חלות המבטלת את עצמה אינה חלות, משום שיש כאן סתירה מיניה וביה בעצם הדין, ששני הדינים סותרים אחד את השני, ואין כאן "סיבה" ו"העדר סיבה" כדי שיהיה אפשר לבטל אחד מהם?!

### **יסודו של ה'קהלות יעקב'**

**הסטייפּלר מייסד יסוד, שמיישב קושיא זו, וז"ל (שם):**

אך יש לומר, דחיוב ממון שאני מחיוב המלקות, לפי שכל חיוב המלקות אינו אלא מסתעף בתר שנחליט שיש כאן הלוואה, ואילו חיוב ההלוואה אינו מסתעף מחמת חיוב המלקות, אלא מתחייב מחמת המעות שלקח בהלוואה, ונמצא שהחיוב הלוואה הוא מוקדם בכח לחלות דין המלקות. ומשום הכי, כשהם סתרי אהדדי - נדחה התולדה מחמת האב. אבל אין לומר שהמסתעף יבטל את מקור מחצבתו אשר כל התהוותו הוא רק ממנו.

ביאור הדברים: כשאר אנו באים לדון בעניין כזה, יש לקבוע ולהבחין מהו ה"אב" ומהי ה"תולדה". כלומר, מהו יסוד הדין ומה מסתעף מדין זה. עפ"ז, במקרה שלנו, האדם שלוה בריבית חייב בתשלום על הלוואתו. זהו יסוד הדין - "האב". כתוצאה



ממעשה זה נוצר ו"נולד" חיוב מלקות. לכן, א"א לומר שחיוב המלקות שהוא המסתעף ידחה את חיוב התשלום שהוא המקור.

וההגדרה בזה היא, שחיוב התשלומין הוא "מוקדם בכח" לחיוב המלקות, כלומר: אע"פ ששני החיובים חלים בעת ובעונה אחת, מ"מ אם אנו מסתכלים בהיבט של "גורם ותוצאה" - הרי לנו שחיוב התשלומין הוא הגורם ואילו חיוב המלקות מסתעף, ולכן חיוב התשלומין הוא מוקדם בכח לחלות דין המלקות.

ולכן, אף לדעת הסוברים שהלווה בריבית לוקה, עדיין יהיה חייב בתשלומין ולא אמרינן שהתולדה תדחה את האב.

הגרר"ע גרודז'נסקי (שו"ת אחיעזר ח"א אה"ע סי' כא) נשאל בעניין דומה, ובהערת אגב הוא מעיר לגבי נידון דידן בזה"ל:

...ובכי האי גוונא יש לעיין בדברי הקצוה"ח בסי' ל"ח במלוה בריבית דלמה גובה את הקרן כיון דהלוה לוקה הא אין לוקה ומשלם?

**והוא מיישב:**

יש לומר גם כן כנ"ל<sup>40</sup> דאי נימא דאין הלוה מחויב לשלם את הקרן דנדחה מפני מלקות - שוב לא הוי קציצה כלל, כיון דאינו מחויב בתשלומין והוי כשני הפכים.

מבואר, שהיה פשוט לו כדברי הקה"י, שהלווה חייב בתשלום אע"פ שלוקה, ואע"פ שהכלל הוא שכל המשלם אינו לוקה, מכל מקום כאן חיוב התשלום חל קודם שחל חיוב המלקות, ויתרה מזו: חיוב התשלומין גורר וגורם לחיוב המלקות לחול, ועל כן לא ייתכן לומר שילקה ולא ישלם.

<sup>40</sup> בתשובתו שם הוא דן בעניין דברי הרמב"ם בהלכות גניבה (פ"ב ה"ד) גבי הגונב טבלו של חברו, ואח"כ מבאר עפ"ו את דין הקונה חמץ בפסח, שחייב מלקות לדעת הרמב"ם, והבעיה שם דומה לנידוננו. וז"ל: "ובלי זה יש להעיר כיון דה'בל יראה' פוטר מתשלומין ואין כאן חיוב אחריות שוב אינו עובר בבל יראה והוי כשני הפכים? וע"ע בתוס' פסחים כ"ט שכתב: כיון דאגביה חייב באחריות אולם בבל יראה נראה דכל דבלאו עבירת הלאו יש עליו חיוב אחריות אוקמי רחמנא ברשותו". עכ"ל. ועוד הוכיח כן מדברי הגמ' בפסחים (מו ע"א) דטובת הנאה ממון, דאע"פ דעכשיו אין בו טובת הנאה, מ"מ כיון דלולא איסור חמץ יש בו טוה"נ - עובר עליו ב'בל יראה'. ויעו"ש באורך.

## קרוב או פסול בקידושין

דוגמא נוספת ל'גלגל החוזר':

במסכת מכות (דף ו ע"א) שנינו:

מתני'. על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת - אם מתקיימת העדות בשנים, למה פרט הכתוב בשלשה? אלא להקיש שנים לשלשה: מה שלשה מזימין את השנים, אף השנים יזמונו את הג'. אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים (שעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה) - בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות - תתקיים העדות בשאר...

ובגמרא שם איתא: "אמר שמואל הלכה כרבי יוסי"<sup>41</sup>.

הקשו תוס', שלפי שיטת רבי יוסי יוצא שכל קידושין או גירושין יהיו בטלים, וז"ל:

קשה, היאך מצינו ידינו ורגלינו כשנותנין גט שיש במעמד קרובים והיה לנו לומר דעדות הכשרים בטל, והאי דומיא דדיני נפשות דשרינן אשת איש שיש בה מיתת בית דין וטעם דפרישית לעיל גבי עדות נפשות שייך נמי בגט?

ומתרצים התוס', שצריך שיבואו הקרובים לבית דין להעיד כדי לפסול את העדות:

לכן נראה לר", דגם לר' יוסי לא אמרו דעדותן בטלה אלא דוקא באותן שמעידיים בפני ב"ד אבל בשביל ראייה לחודה לא.

אך עדיין קשה, שלכאורה לפי זה, אם באמת יבואו הקרובים לב"ד ויעידו על הקידושין (או הגירושין) - יפסלו את העדות, וזה חידוש גדול שלא שמענו מעולם!

מחדש האבני נזר (אה"ע סי' קלא אות ו) שלא כך יהיה, משום שהחשבון הוא כך: אם יבואו הקרובים ויעידו הם יפסלו את הקידושין, וא"כ מתברר שעדותם אינה בגדר עדות כלל משום שאין קידושין, וממילא הקידושין לא בטלים והוי גלגל החוזר<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> אמנם להלכה נפסק כדעת רב נחמן שפוסק כרבי, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל' עדות ה"ג): "...על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים לעשות שלשה כשנים: מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול בטל העדות אף שלשה... בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות".

<sup>42</sup> אח"ז מצאתי כעין דברי האבני נזר, בקצה"ח (סי' ז סק"ד) בעניין שיטת התוס' (ב"ב קיד ע"א ד"ה אבל בליה, כתובות כא סע"א ד"ה הנח ועוד) שכתבו בטעמא דמילתא דאין עד נעשה דיין, משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. והקשה בקצה"ח דהרי יכולים להזימה בב"ד אחר. ותירץ, שיש כאן גלגל החוזר מפני שאם יבואו להעיד בב"ב אחר ממילא הם מבטלים את העדות וליכא עדות כלל וא"כ אין זו הזמה, כיעו"ש. ואמנם בס' קה"י (ר"ה סי' כ) כתב להקשות ע"ד הקצה"ח, והסיק דבאמת

ולכן, לפי היסוד ש'נדחית התולדה מחמת האב' - עדותם לא תתקבל והקידושין יחולו. משום שהקידושין חלים ע"פ העדות של הכשרים, שהם ה"גורם", ואח"כ באים הקרובים לבטל את החלות - דהיינו "העדר סיבה", שהיא חלות המבטלת את עצמה - ולכן לא נקבל את עדותם.

אך אם נאמר שהעדים הקרובים אינם צריכים לבוא לב"ד כדי לפסול - יוצא שכל הקידושין תלויים בעדותם של הקרובים, דהיינו שעדות הקרובים היא "סיבה" לקיום הקידושין, ולכן הקידושין לא יוכלו לחול משום שהם תלויים ב"סיבה" המבטלת את הקידושין (עדות הקרובים). ולכן תוס' הקשו על הבנה זו, שכאשר נותנים גט או מקדשים אשה במעמד קרובים - תתבטל כל העדות.

אך לאחר שתירצו תוס' שצריכים לבוא לב"ד כדי שהקידושין יפסלו - א"כ גם אם הם יבואו לא יוכלו לבטל את הקידושין, מאחר שבאופן זה עדותם של הקרובים היא רק "סיבה לביטול" ולא "סיבת קיום", דהיינו שעדותם היא "העדר סיבה", ולכן מכיוון שהיא תלויה בגלגל החוזר - אינה קיימת והקידושין קיימים. ודו"ק<sup>43</sup>.

## פרק ז - 'ושניהם מקרא אחד דרשו'

נראה לומר, ששני היסודות - של הגרש"ש והרמ"א עמיאל ושל הסטייפלר והגר"ח ע - חד המה, משום שכאשר אנו מבטלים חלות המבטלת את עצמה, הדבר נובע, כדברי הרמ"א עמיאל, משום ש"אי אפשר לצאת מהתסבוכת הזו אם לא נקבע בביורר מהי הסיבה ומהי העדר הסיבה". וא"כ, כאשר אנו קובעים שדין מסוים הוא המקור - הסיבה, והדין השני מסתעף כתוצאה, לא יכול להיווצר מצב שהדין הנגרר יבטל את מקור חיותו.

אמנם ההבדל הוא, שבשאר הספקות שהעלנו יש צורך לבטל דין אחד לחלוטין, משום שכדי לפתור את הספק יש להחליט איזה מבין השניים הוא "סיבה" ואיזה הוא "העדר סיבה", ואין שניהם יכולים לדור בכפיפה אחת. אך בנידון האחרון -

---

ב"ד אחר יוכלו להזימה וא"כ חשיב עדות שאתה יכול להזימה ודלא כקצה"ח. ויש עוד להאריך בזה טובא אך אין כאן מקומו.

<sup>43</sup> וכל זה הוא דווקא בעדות קידושין או גירושין, שהעדים הם "עדי קיום" (עי' קצה"ח סי' רמא סק"א, ובחי' הגר"ח הלוי על הרמב"ם פי"ב מהל' גירושין הכ"א) וכשמתבטלת עדותם מתבטלים גם הקידושין. אך בשאר עדויות המעשה קיים מ"מ גם אם מתבטלת העדות, ונידון זה כלל לא שייך בשאר עדויות. ולכן תוס' הקשו דווקא ממקרה של גירושין בפני קרובים. ופשוט.

לעניין חיוב מלקות ותשלום ללווה בריבית - ע"י שמחליטים מי הוא האב ומי היא התולדה, ניתן לחייב את שניהם ואין בכך סתירה כלל.

ונראה להוכיח שדברי הגרש"ש והרמ"א עמיאל אחוזים יד ביד עם דברי בעל הקה"י, מדברי הרב עמיאל עצמו במדה ח (אות ה), שכתב ממש כעין דברי הקה"י ע"פ דבריו לאורך כל הביאור בסוגיית גלגל החוזר (במדה ב אות ב ובמדה ח אות ד ואילך):

הרב עמיאל מבאר את הסוגיא בקידושין (דף כג ע"א), לגבי הנותן מתנה לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו. דעת רבי מאיר שם היא "כי אמר ליה קני - קני עבד וקני רביה, וכי אמר ליה 'על מנת' - לא כלום קאמר ליה".

והרשב"א (שם, ד"ה הא דאמרינן) תמה על כך, וז"ל:

תימה, והיאך אפשר לומר כן שאם התנה עליו שלא יקנה רבו שיקנה בעל כרחו של נותן, והרי הוא כפל תנאו לדברי ר"מ שאם יקנה רבו שלא תהיה מתנתו מתנה כלל, וא"כ היאך קנה רבו ולמה אין מתנתו בטלה?

וע"ש שתירץ בשם "יש מפרשים", שהטעם בזה מפני שהוי כ"מתנה על מה שכתוב בתורה" שתנאו בטל, לפי שכל תנאי שעוקר את המעשה אינו תנאי, אך המעשה קיים, וכדברי רב האי גאון (ספר המקח, שער ה)<sup>44</sup>.

ועוד תירץ בשם הראב"ד, שהמחלוקת בין ר"מ לרבנן היא: האם "מה שקנה עבד קנה רבו" הוא באופן ישיר, דהיינו שכאשר נותן מתנה לעבד נחשב כאילו נתנה ישירות לרבו, או שזה באופן עקיף, כלומר שעצם חלות המתנה היא לעבד, אך רבו קונה ממנו אח"כ. ר"מ סובר כצד הראשון, ולכן הבעל דבר הוא האדון, וכאשר מתנה את התנאי עם העבד חשיב כאילו התנה עם איש אחר לגמרי. עכת"ד.

הרמ"א עמיאל מקשה על פירושו של הראב"ד, שהרי הלשון בגמרא בדעת ר"מ מורה להיפך, כי הגמרא מבארת שלשיטת ר"מ "קני עבד וקני רביה" - ומשמע, שהאדון קונה מהעבד אך אינו קונה ישירות מהנותן.

ועל פי היסוד הנ"ל מבואר באופן אחר, ששיטת ר"מ היא שקניין הרב - "אין זה מעצם הדבר, אלא שזהו בבחינת המסתעף מהדבר". משום שעצם הגדר הוא שיש

<sup>44</sup> ולעיל בעניין "מתנה על מה שכתוב בתורה" הרחבנו לבאר מדוע המעשה קיים אע"פ שהתנאי בטל. ע"ש.

מתנה לעבד, אך מתוך כך מסתעף ממילא ובאופן מוכרח שהמתנה עוברת לרשות האדון, כי הדין מכריח "מה שקנה עבד קנה רבו". ולכן, נותן המתנה אמנם יכול להגביל את חלות המתנה לעבד, מפני שבנוגע לזה הוא נחשב "בעל דבר", אך אינו יכול להגביל את העברת המתנה לרשות האדון, מפני שלגבי זה אינו "בעל דבר" כי יש כאן הכרח שהרב קונה את מה שקנה עבדו.

ולכן, אי אפשר לומר שמכיוון שלא נתכוון התנאי בזה ממילא בטל המעשה, כי א"כ נמצא שהתוצאה - ההסתעפות - תשמש גורם ונימוק לבטול הדבר, ובזה יש סתירה ולא ייתכן.

ובזה מוכח בצורה ברורה שדברי הרב עמיאל ודברי הקה"י הא בהא תליא, שא"א לומר שהמסובב-המסתעף, יביא לביטול הסיבה-המקור.

ולקמן (פרק י, בעניין 'באין כאחד') נוכיח זאת אף מדברי הרב עמיאל בעניין אחר.

## פרק ח - ביאור דין 'המקלל עצמו'

מעתה, לאור דברי הקה"י וה'אחיעזר' (ולפי דברינו זו בעצם סברת הרב עמיאל), נראה לבאר ספק נוסף שהסתפקו בו האחרונים:

שנינו במסכת שבועות (דף לה ע"א): "המקלל עצמו וחבירו בכולן - עובר בלא תעשה".

ובגמרא שם (דף לו ע"א) איתא:

והמקלל עצמו וחבירו כו'. אמר רבי ינאי: ודברי הכל. עצמו, דכתיב (דברים ד, ט): "רק השמר לך ושמור נפשך מאד", כדרבי אבין אמר רבי אילעא, דאמר: כל מקום שנאמר 'השמר' 'פן' ו'אל' - אינו אלא לא תעשה...

וכן פסק הרמב"ם (פכ"ו מהל' סנהדרין ה"ג), וז"ל: "המקלל עצמו לוקה כמו שקלל אחרים שנאמר 'השמר לך ושמור נפשך'".

ובשו"ת "התעוררות תשובה" (לרבי שמעון סופר; ח"ג סי' כ) הקשה: הרי כיוון שהמקלל את עצמו עובר בלאו, הרי נמצא שבשעת הקללה גופא נחשב כדין "אינו עושה מעשה עמך", וקיי"ל (סנהדרין פה ע"א, ב"מ מח ע"ב) שמי שאינו עושה מעשה עמך מותר לקללו, וא"כ מדוע לוקה. ואם לא ילקה - שוב הרי הוא מקלל עצמו וא"כ חייב מלקות, והוי גלגל החוזר.

ואף כאן לכאורה אלו שני דינים הסותרים, ואין לומר שאחד מהם גורם לביטול החלות וכך יתבטל מאליהו מכורח המציאות שחלות שאין קיום לחלוחת אינה חלה כלל כי אינה בגדר "חלות".

אך לפי דברי הקה"י מיושב שפיר, שכאשר מקלל עצמו - זהו ה"אב" והמקור, ולכן הדין המתחייב מכח הוא חיוב מלקות, ודין זה הוא מוקדם בכוח לכך שאותו אדם הוא בגדר רשע, משום שהגדרתו כ"רשע" נובעת ומסתעפת מחיוב המלקות. לכן, לא ייתכן לומר שהתולדה תדחה את האב, ומשום כך הדין הוא שהמקלל עצמו חייב מלקות.

וראה להלן (בפרק הבא) עוד בעניין 'מקלל עצמו' בהרחבה ובתוספת מרובה על העיקר.

## פרק ט - הרחבה בעניין מקלל עצמו

לגבי הספק בעניין המקלל עצמו - שלכאורה הרי הוא רשע וא"כ אין מדוע חייב מלקות על קללת עצמו - יש לדון לפתור את הספק מצדדים אחרים באופנים שונים.

### דרך א' - ע"פ שיטת הריטב"א

במנחת חינוך (מצוה רלא אות ו) נסתפק בעניין זה, וכתב שלכאורה אף רשע מוזהר על "ושמור נפשך", אך לא הכריע בדבר ונשאר בצ"ע, וז"ל:

ואינו מבואר, ברשע או במי שנגמר דינו למות וקילל עצמו, אי חייב. ואפשר דזה לא ילפינן מן "בעמך", א"כ אפילו נגמר דינו וקילל עצמו או שהוא רשע מכל מקום חייב. והסברא נותנת כן, דהתורה הזהירה "ושמור נפשך מאוד", א"כ גם הוא מוזהר אף שהוא רשע או דנגמר דינו, וצריך עיון... ומדברי הסמ"ג (לאוין רט-ריב) נראה דגם המקלל עצמו צריך שיהיה כשר... גם הסמ"ג מנה המקלל עצמו בלאו מיוחד...

בדברי המנ"ח מבואר, שיתכן שלא לומדים מהפסוק "בעמך" באדם כזה, משום שאם כן יהיה גלגל החוזר כפי שנתבאר לעיל.

ובספר "חבצלת השרון" (דברים ח"א, פר' פס' ט, עמ' קיט) הקשה על כך, שהרי מבואר בב"ק (דף צד ע"ב), שאף כיבוד אב ואם אינו שייך במי שאינו עושה מעשה "עמך", ולדינא נחלקו בזה הראשונים. אך עכ"פ ממה שהותר לקלל מי שאינו עושה

מעשה עמך משמע, שהאיסורים שבין אדם לחברו אינם שייכים במי שאינו עושה מעשה עמך, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, שמוכרחים לומר שהמקלל עצמו נחשב רשע ואינו בכלל "עמך", וא"כ מדוע חייב מלקות, הרי מותר לקלל רשע, וחוזר חלילה.

ויש ליישב את דברי המנח"ח ע"פ דעת הריטב"א בסוגיא דמקלל עצמו (שבועות לו ע"א). מדברי הריטב"א שם משמע, שטעם האיסור לקלל את עצמו הוא משום שמכניס עצמו למקום סכנה:

וא"ת: אם כן היאך לוקה, דהא דרשינן כמה מילי מהאי קרא<sup>45</sup> שלא יעמוד במקום סכנה ושלא יאכל ושלא ישנה דברים הרעים, והוה ליה לאו שבכללות שאין לוקין עליו? ולא מילתא היא, דהא לא מיקרי לאו שבכללות כיון שכל האזהרות מענין אחד הם לשמור את עצמו...

וממילא, לפי דבריו אין כאן גלגל החוזר כלל, משום שגם רשע מוזהר שלא להיכנס למקום סכנה, כי על זה לא נאמר "בעמך", ומשום כך המקלל עצמו לוקה.

ומעתה מבוארים דברי המנח"ח, שכתב: "והסברא נותנת כן, דהתורה הזהירה 'ושמור נפשך מאוד', א"כ גם הוא מוזהר אף שהוא רשע או דנגמר דינו", שהוא הבין כשיטת הריטב"א שגם הרשע שייך באיסור זה ומשום כך לוקה<sup>46</sup>.

### דרך ב' - ע"פ שיטת הרמב"ם

בספר "מנחת סולת" (לר' דוד צבי זעהמאן; מצוה עא) הכריע בגלגל זה לחומרא, משום שאם נאמר שלא עבר על הלאו, נמצא שאסור לו לקלל את עצמו, ושוב חייב מלקות על כך שקילל עצמו וא"כ הוי רשע שמותר לקללו ולא עבר עליו הלאו, וכיוון שאין לזה מוצא אזלינן לחומרא שחייב מלקות על קללת עצמו.

אמנם דברי המנח"ס צ"ע, דבשלמא מצד עצם האיסור לקלל עצמו - אפשר לומר דאזלינן לחומרא בגלגל החוזר זה, שאם נאמר שאינו עובר על הלאו נמצא שאינו רשע ואסור לו לקלל עצמו וכנ"ל, ולכן יש לאסור לו לקלל עצמו לחומרא, אך כאשר אנו באים לדון על חיוב המלקות - בזה לכאורה יש לומר שלא ילקה, משום

<sup>45</sup> כוונתו לפסוק "השמר לך ושמור נפשך" (דברים ד, ט).

<sup>46</sup> אמנם בסוף דבריו נשאר בצ"ע, וכנ"ל, משום דלא ברירא ליה מילתא, דאפשר שיסוד הדין הוא כשיטת הרמב"ם שאסור לקלל עצמו מצד לתא דקללה, כדלקמן.

שסוף סוף קילל את מי שאינו עושה מעשה "עמך", ועונש מלקות אינו שייך לעניין החומרא שבדבר. אך א"א לומר כן, שהרי מבואר בגמ' וברמב"ם שלוקה.

ולכן מוכרחים אנו לפשוט את הספק בדרכם של בעל הקה"י והרב עמיאל, וכפי שהבאנו לעיל, שיש לעצור את הגלגל בשלב שבו נידון כרשע. כלומר: אנו דנים אותו כרשע מפני שקילל אחד מישראל, ומאידך, אם נאמר שהוא כשר זה רק מכח מה שנעשה רשע בקללה זו, דהיינו שקילל רשע ולא עבר בכך שום איסור. ולכן להלכה אין לדונו ככשר, משום שקביעה זו סותרת את עצמה מיניה וביה, שאם הוא כשר נמצא שהוא רשע.

וביתר ביאור: הולכים אחר הדבר המוקדם בכח, וכיוון שקודם כל היה רשע (משום שקילל את עצמו), ומשום כך נתחייב מלקות - חיוב המלקות עומד בעינו. ואין לומר שהתולדה - שנמצא שקילל אדם רשע - תוריד מעליו את חיוב המלקות שבא מחמת האב.

וכל זה נצרך אליבא דהרמב"ם, שסובר שיסוד האיסור לקלל את עצמו הוא מטעם שהקללה יכולה לגרום לו רע<sup>47</sup>, וכך דייק הרשב"ץ בספרו "זוהר הרקיע" (לאוין קצא) מלשון הרמב"ם (פכ"ו מהל' סנהדרין ה"ג)<sup>48</sup> שכתב: "המקלל עצמו לוקה כמו שקילל אחרים" - דמשמע שאיסור קללת עצמו נכלל באיסור קללת אחרים (ודלא כהריטב"א). וא"כ לשיטתו יש כאן גלגל החוזר הנ"ל, ולכן מוכרח לבאר בדרך זו, שנדחית התולדה מחמת האב.

### דרך ג - ע"פ שיטת מהרי"ט

בספר "חבצלת השרון" (לר"מ קרליבך: שמות, עמ' כו) יישב בדרך נוספת, על פי שיטת המהרי"ט.

בפרשת שמות (שמות ב, יא-יג) כתוב:

וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אָחִיו וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם... וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשְּׁנִי וַהֲנִיחָהּ שָׁנִי  
אֲנָשִׁים עֹבְרִים נֹצִים וַיֹּאמֶר לָרֶשַׁע לָמָּה תִּפְּחֶה רַעְיָהּ:

ופירש רש"י (ד"ה למה תכה): "אף על פי שלא הכהו, נקרא רשע בהרמת יד".

<sup>47</sup> וכך הבין הרמב"ם מדברי הגמ' שלומדת איסור זה מדכתיב "השמר לך ושמור נפשך".

<sup>48</sup> דברי הרמב"ם הובאו לעיל בפרק ז (עמ' 21) במילואם.



ומקור דבריו במסכת סנהדרין (דף נח ע"ב):

אמר ריש לקיש: המגביה ידו על חברו, אף על פי שלא הכהו - נקרא רשע, שנאמר "ויאמר לרשע למה תכה רעך" - "למה הכית" לא נאמר, אלא "למה תכה", אף על פי שלא הכהו נקרא רשע.

ועוד פירש<sup>49</sup>: "רעך - רשע כמותך".

ומקורו טהור ממדרש תנחומא (שמות סי' י):

ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים מי היו דתן ואבירם והם שאמרו "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד) שהמרו על ים סוף, והן שהותירו מן המן דכתיב "ויותירו אנשים מומנו עד בקר" (שמות טז, כ) והם שיצאו ללקוט ולא מצאו, והם היו במחלקתו של קרח שנאמר הוא דתן ואבירם שהן עמדו ברשתן מתחלה ועד סוף: ויאמר לרשע למה תכה רעך, למה תכה רשע כמותך".

נמצא לפי דברי המדרש, שאותו רשע היכה את חברו שאף הוא היה רשע, ושני אלה היו דתן ואבירם<sup>49</sup>.

והקשה מהרי"ט (בשו"ת, ח"ב אה"ע סי' מג), מדוע דתן נקרא רשע משום שהיכה את אבירם, הרי אין איסור להכות את הרשע שאינו עושה מעשה "עמך" וז"ל מהרי"ט בתשובתו שם:

...אמאי אקרי רשע משום שבקש להכות, והכתיב "בעמך" בעושה מעשה עמך? ובסוף פרק איזהו נשך (ב"מ עג ע"ב) אמר: "ראיתו נוהג שלא כשורה מנין שאתה רשאי לשעבדו? שנאמר (ויקרא כה, מו): "ובאחיכם בני ישראל" וכו'<sup>50</sup>.

וחידש המהרי"ט: "ויש לומר, כיון דגם הוא רשע כמותו אינו רשאי להכותו". וזה חידוש גדול. אך עכ"פ מבואר בדבריו, שההיתר להכות רשע אינו משום שאין איסור להכותו והותר דמו של הרשע לגמרי<sup>51</sup>, אלא שיש היתר מסוים להכות את

<sup>49</sup> ועיי' שו"ת מהרי"ט מברונא סי' נב.

<sup>50</sup> לשון הגמרא שם: "ראית שאינו נוהג כשורה, מנין שאתה רשאי להשתעבד בו? - תלמוד לומר: 'לעולם בהם תעבדו - ובאחיכם'. יכול אפילו נוהג כשורה? - תלמוד לומר: 'ובאחיכם בני ישראל איש באחיו וגו'". ע"כ. ועיי' בכתבי הגר"ח מבריסק סי' שט שכיוון לקושיית המהרי"ט ונשאר בצ"ע.

<sup>51</sup> כעין דברי הגמרא לגבי ההורג את מי שנגמר דינו למיתה או ההורג טריפה: "גברא קטילא הוא" (סנהדרין עא ע"ב, ספא ע"א).

מי שאינו עושה מעשה "עמך", והיתר זה הוא רק למי שאינו רשע, אך לרשע אחר אסור להכות את חברו הרשע.

ולפי דבריו מיושב הספק לגבי מקלל עצמו, שאע"פ שהוא עצמו נעשה רשע בקללת עצמו, מ"מ אסור לרשע לקלל את הרשע ולכן חייב על כך מלקות

ועוד יש לומר, שסו"ס בשעת הקללה היה המקולל (אשר הוא המקלל עצמו) צדיק, ואסור לקלל אדם שהוא עתה צדיק, אף אם אחר זמן (אחר שכבר קילל) יהפוך לרשע.

### פרק י - ביאור דין 'באין כאחד'

לפי היסוד הזה, יחד עם הרחבתו ע"פ דברי הקה"י וה'אחיעזר', יש לבאר את יסוד הגדר של "גיטו וידו באין כאחד" שמצינו בעבד כנעני (קידושין כג ע"א), וכן באשה - "גיטה וחצרה באין כאחד" (גיטין עז ע"ב).

#### דין 'באין כאחד'

משמעות הלכה זו היא, שיכול האדון לתת את גט השחרור ביד עבדו, ובכך קונה העבד את הגט, ויחד עם זאת קונה את עצמו - כלומר, יוצא לחירות.

וכך פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' עבדים ה"ג):

כיצד בשטר כותב לו על הנייר או על החרס הרי את בן חורין או הרי את של עצמך או אין לי עסק בך וכן כל כיוצא בזה בענין זה שזה הוא גופו של גט שחרור ומוסר לו את השטר בפני שני עדים או שהיו העדים חתומים בו. ומסרו לו בינו לבינו הרי זה יצא לחירות שהרי גיטו וידו באין כאחד.

וכן באשה - הבעל יכול להניח את הגט בחצרה, ולהקנות לה את החצר, ובכך קונה את הגט ובד בבד הרי היא מגורשת, משום שחצרה נחשב כ"ידה", ומתקיימת בזה גזירת הכתוב (דברים כד, א) "ונתן בידה".

וכדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' גירושין ה"א):

זה שנאמר בתורה "ונתן בידה" אין ענין הכתוב אלא ששיגע הגט לה, ואחד ידה או חיקה או חצרה או שלוחה שעשת ידו כידה הכל אחד הוא ואחד חצרה הקנויה לה או חצרה המושכרת לה או השאולה לה הכל רשותה היא ומשיגיע הגט לרשותה נתגרשה.

והדבר צ"ע, שהרי "מה שקנה עבד קנה רבו", וא"כ כיצד יכול העבד לקנות את הגט מיד רבו ובכך להשתחרר? הרי אף אם נאמר ש"באין כאחד" - מכל מקום אין כלל אפשרות שהעבד יקנה את גיטו?

וכן קשה לגבי אשה, שהגמ' בגיטין (שם) מקשה כיצד אשה קונה את גיטה בקניין חצר, הרי "מה שקנתה אשה קנה בעלה?" ומתרת: "גיטה וחצרה באין כאחד". וגם כאן לא מובן, משום שאם הבעל קונה את כל מה שקנתה אשתו - כיצד יכולה היא לקנות את גיטה ולהתגרש בו? וכיצד הסיבה ומסובב באים יחד?

### **ביאור גדר הדין**

אלא, צריך לומר שיש כאן "מוקדם בכח", ואנו בודקים מהו הגורם ומהו המסתעף. כאשר הרב נותן לעבדו גט שחרור - חלות השחרור חלה, ועל ידי כך קונה העבד את הגט, ואע"פ שבפועל נחשב ששניהם "באין כאחד", מכל מקום אנו מגדירים מיהו המוקדם מבין השניים ע"י שנבחין שהשחרור הוא המקור, והקניין הוא התוצאה.

ובזה נמצא פתח להבין את דברי הגר"ח מבריסק (פ"ז מהל' עבדים ה"ה):

הרי מבואר בזה דהא דהעבד מקבל גט לעצמו הוא רק מטעמא דגיטו וידו באין כאחד, אבל בלאו הכי הוה אמרינן דיד עבד כיד רבו ואינו יכול לקבל גט שיחרור אף לעצמו מיד רבו שלו, ואשר זהו ג"כ יסוד הדין מה שאינו יכול לקבל גט שיחרור של חברו מיד רבו שלו, משום דלא שייך בזה טעמא דגיטו וידו באין כאחד.

ועפ"ז ביאר הגר"ח דינים נוספים בעניין שחרור עבד, יעו"ש.

גם הרמ"א עמיאל במידות לחקר ההלכה (מדה א אות ה) הלך בדרך דומה, וז"ל בהצגת הבעייתיות שיש בדין "גיטו וידו באין כאחד":

לכאורה אנו מוצאים בחקר ההלכה, כאילו ההיגיון התלמודי אינו מקפיד כלל על זה שהסבה תוקדם למסובב, ונראה כאילו לא רק שאפשר לסבה ומסובב לבוא בבת-אחת, אלא גם כן אפשר שהסבה תבוא מתוך המסובב. זהו הכלל של "גיטו וידו באין כאחד", וניחזי אנו: הלא גם שם נתינת השטר שחרור לתוך ידו של העבד זו היא הסבה לשחרורו, וכאשר, מאידך גיסא, "יד עבד כיד רבו" - אין לו כלל יד, ונמצא דאין כלל סבה לשחרורו. ואם אנו אומרים "גיטו וידו באין כאחד" - הלא הוא כאילו אנו אומרים שאפשר לסבה שתבוא מתוך המסובב גופא?

ובהמשך, האריך להגדיר את דין "באין כאחד" ע"פ דבריו בנושא הרחב "סיבה ומסובב", שיש להכריע ולהגדיר כל דבר לפי עניינו ועפ"ז לקבוע את הדין. וז"ל שם:

אולם באמת גדרם של הדברים כך הוא: יש הבדל בין הסבה הגורמת בחיוב את המסובב, ובין הסרת הסיבה המונעת את המסובב. באופן הראשון, בודאי שהסיבה צריכה להיות לפני המסובב, שזה מונח בעצם המושג "סיבה הגורמת" - שהגורם לדבר צריך להיות כמובן לפני הדבר. אכן, באופן השני, כיון שזוהי רק סבה מונעת - אין ביכולתה למנוע, רק באופן שגם אחרי התהוות המסובב היא ישנה במציאות, אבל אם אחרי התהוות המסובב הסבה המונעת הנ"ל בטלה, אז אין מפריע הדבר להתהוות המסובב.

וביאורו נכלל בחדא מחתא עם דברי הקה"י שהובאו לעיל, שחילק בין "האב" שהוא מוקדם בכח ומתחייב, לבין "תולדה המסתעפת". ומכאן ראייה נוספת שבשניהם מבואר את יסוד.

וכעין זה כתבו תוס' בגיטין בסוגיא דגיטה וחצרה באין כאחד, שהקשו: "ואם תאמר: חצרה נמי לא קניא ליה גופיה אלא פירי?" ותירצו: "ויש לומר, כיוון דקני ליה לפירא, הוי כאילו קני לה גוף החצר".

וכדבריהם כן הוא, שאף לגבי אשה, הסיבה הגורמת - גוף החצר - הייתה קודם, אלא שהסיבה המונעת היא מה שקונה את הפירות, ולכן מועיל המושג "באין כאחד" כדי להסיר את הסיבה המונעת.

וכעין זה מצאנו בראשונים, שלמדו מדין "גטו וידו באין כאחד" אף לעניינים אחרים.

כגון בגמרא בב"ק (דף סז ע"א):

מיתיבי: הגנב, והגזלן, והאנס - הקדישן הקדש, ותרומתן תרומה, ומעשרותן מעשר! אמר: התם איכא שינוי השם, דמעיקרא טיבלא והשתא תרומה, הקדש - מעיקרא חולין והשתא הקדש.

והקשה הרשב"א (גיטין נה ע"ב, ד"ה ואם אמרת), שהרי דברי הגמ' הם לפי דעת הסוברים שיאוש אינו קונה בגזלן, וממילא גם שינוי השם אין כאן, משום דקיי"ל<sup>52</sup> שהקדש אינו חל בדבר שאינו שלו?

ותירץ הרשב"א בזה"ל:

יש לומר, כיון דשנוי השם אי נמי שנוי רשות קנו - הקדשו וקנייתו באין כאחד<sup>53</sup>.

וגם בנידון זה, אין הכוונה שהגורם והתוצאה חלים יחד, אלא שהגורם מוקדם בכח, והמסתעף מאוחר ממנו. והביאור בזה: שינוי השם איננו בוודאי בבחינת סבה הגורמת לקניין, שהרי ודאי שעיקר הסיבה לקניין היא הייאוש, ואע"פ שיאוש לבדו אינו קונה, הטעם הוא רק משום ש"באיסורא אתא לידיה" כדאיתא בגמרא, ומועיל שינוי השם רק כדי להסיר את הסיבה המונעת, כלומר: שעל ידי שינוי השם נחשב כאילו יש כאן דבר חדש, וזה בא לידו בהיתר אחרי ייאוש<sup>54</sup>.

וא"כ מצינו אף כאן שאנו משתמשים במושג "באין כאחד" לא בכדי להוליד את הסיבה הגורמת מתוך המסובב (שהרי דבר זה הוא נגד השכל), אלא רק להסיר את הסיבה המונעת.

---

<sup>52</sup> ע"י ב"ב פח ע"א, ערכין כו ע"ב; רמב"ם פ"ט מהל' נזירות ה"ט, פ"ו מהל' ערכין וחרמין הכ"א ועוד. <sup>53</sup> וכך כתב הרשב"א אף בשו"ת שלו (ח"א סי' תתקסח), וז"ל: "כיון דלא קנה אפי' נתיאשו הבעלים היכי מצי מקדיש. הרי כאן איש כי יקדיש את ביתו קדש וכדאמר ר' יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינן יכולין להקדיש. דמאי שנא נתיאשו מלא נתיאשו כאן וכאן לא קנה וכי אקדיש שאינו שלו אקדיש? יש לומר קנייתו והקדשו באין לו כאחד ויאוש כדי הוא דלא קני הא עם שנוי רשות או עם שנוי השם קונה". ע"כ.

וכעין זה ע"י בחזו"א, כלים סי' לא (ד"ה ולשון הלא עיצבא). ובכלל, האחרונים השתמשו אף בעניינים נוספים בדין "באין כאחד", עיי' למשל שו"ת עונג יו"ט (סי' נט), לגבי גוי שהגביה יין ישראל ונסכו לע"ז, שכתב שם: "אסור אף למ"ד אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה משום שכיון שנעשה עליו גזלן בהגבתו קני ליה ע"י מה שנאסר ואיסורו וקנינו באין כאחד". וכן בשו"ת ישועות מלכו (סי' טו), כתב בעניין התוחב לחברו אוכל בבית הבליעה בזה"ל: "כיון דהנייתו וקנינו באין כאחד א"כ צריך לשלם מה שנהנה אף שלא הפסידו כלל". ואכמ"ל.

<sup>54</sup> ועפ"ז מיושבת קושיית רבי אלחנן וסרמן בקובץ ביאורים (ב"ק אות נב), שהקשה על תירוץ הרשב"א מדוע לא מועיל הקדש קודם ייאוש, אמאי לא נימא דבאין כאחד, ומאי נ"מ בין קודם ייאוש ובין לאחר ייאוש? ונשאר בצ"ע. אך לפי ביאור זה בשיטת הרשב"א מיושב שפיר, שדווקא לאחר ייאוש שיש סיבה לקנות אלא שיש מעכב - משום דבאיסורא אתא לידיה - אמרינן באין כאחד, משא"כ קודם ייאוש, שאין כאן סיבה גורמת לקניין, ובה לא אמרינן באין כאחד.

## החילוק בין מכר ומתנה לבין גט

על פי כל זה, ניתן ליישב ספק שנסתפק בו בעל קצות החושן.

בקצה"ח (סי' רה סק"ה) הסתפק האם דין "באין כאחד" שייך דווקא באשה ובעבד, או אף לעניין מתנה, דהיינו שנאמר "חצרו ומתנתו באין כאחד". וז"ל:

ונסתפקתי, בראובן שנתן שטר מתנה לשמעון על ביתו ונתן השטר תוך ביתו ואמר לו "הנני נותן לך הבית עם השטר מתנה שבתוכו", מי נימא כי האי גוונא חצירו ומתנתו באין כאחד, דכי האי גוונא אמרו ריש פרק הזורק (גיטין ע"א-ע"ב) "חצירה - מה שקנתה אשה קנה בעלה?", ומסיק: "יד דעבד כיד רבו, אלא גיטו וידו באין כאחד, והכא נמי חצירה וגיטה באין כאחד". והרי בשעה שזרק לה הגט תוך חצירה עדיין אינו חצירה אלא ע"י הגט נעשה חצירה, וכמו גבי עבד דנעשה ידו ע"י הגט שחרורו, והכא נמי נעשה חצר דשמעון ע"י השטר מתנה שבחצר.

בתוך ספיקו של בעל קצה"ח - בין השורות - אנו רואים שהתייחס לבעיה הנ"ל, הקיימת בדין "באין כאחד". וזה במה שכתב: "והרי בשעה שזרק לה הגט תוך חצירה עדיין אינו חצירה אלא ע"י הגט נעשה חצירה, וכמו גבי עבד דנעשה ידו ע"י הגט שחרור" - במילים אחרות: אינו מובן כיצד הגורם בא מתוך התוצאה.

ואמנם בקצה"ח אינו דן בעצם הגדרת דין "באין כאחד" וכיצד הוא פועל, אך מ"מ משמע שאף הוא הדגיש את המיוחדות שבדין זה, ולכן הסתפק האם נאמר כך אף לעניין מתנה, כלשונו: "והכי נמי נעשה חצר דשמעון ע"י השטר מתנה שבחצר".

ולגבי ספק זה הכריע בעל קצה"ח, שדין "באין כאחד" אינו חל לגבי מתנה, וז"ל:

ולאחר העיון נראה פשיטא דכי האי גוונא אינו זוכה, דכיון דהחצר והשטר עדיין לא יצא מרשותו איך יזכה בו המקבל ומאין יהיה לו להמקבל זכיה בביתו ובשטריו. והא דאמרין גבי גט חצירה וגיטה באין כאחד, נראה דגט שאני דגט אשה ודעבד לא בעי זכיה שיזכה דרך זכיה כיון דאשה ועבד בעל כרחם ואין זכיה בעל כרחם, אלא ודאי דגבי אשה לא בעי רק "ונתן בידה", וכן בעבד, וליכא תורת זכיה והקנאה בעל כרחם.

כלומר, יש להבדיל בין קניין ובין נתינה: בקניין חצר ע"י שטר מתנה, צריך שהקונה או מקבל המתנה יקנה את השטר, ורק על ידי הקניין הזה חל קניין החצר. משא"כ בגט אשה או שחרור עבד, אין צורך שהאשה או העבד יקנו את הננייר של הגט כשלעצמו - שהרי הם מתגרשים בעל כרחם, ואין תורת זכיה והקנאה בעל כרחם - אלא צריך רק גדר של "נתינה", מגזירת הכתוב (דברים כד, א)

"ונתן בידה". ולכן רק בגט אשה או שטר שחרור של עבד שייך המושג "באין כאחד" ולא במכר ומתנה.<sup>55</sup>

אך הרב עמיאל (מדה א אות ה) מקשה על חילוק זה של בעל קצה"ח, שאמנם בכך מובן מדוע במתנה לא אמרינן "באין כאחד", אך מ"מ ע"י זה עדיין לא נתבאר הגדר של "באין כאחד" בגט, שלכאורה הגורם והתוצאה באים יחד, וכיצד נוצר השחרור?

ונביא את הקושיא בלשוננו:

אבל באמת ההבדל הזה אינו מספיק כלל וכלל לענייננו, כי סוף סוף - כמו שבקניין חצר הנה קניין השטר הוא הסיבה, ככה גם בגט אשה ובשחרורי עבדים - הנתנה ליד היא הסבה הגורמת, ואם מושכל ראשון הוא שאי אפשר לסבה ומסובב לבוא כאחד, איך אפשר שוב להגיד "גטו וידו באין כאחד", מאחרי שלפני חלות השחרור לא רק שהעבד אינו בר-קניין, אך גם כן אין כלל נתנה ליד, כי "יד עבד כיד רבו", ונמצא שסוף סוף באים כאן הסבה והמסובב ביחד, ולא עוד אלא שהמסובב בא עוד לפני הסבה, כי רק ע"י חלות המסובב באה הסבה, וזה נגד המושכל ראשון...

ולכן ביאר את גדר הדין באופן שנתבאר לעיל, ש"יש הבדל בין הסבה הגורמת בחיוב את המסובב, ובין הסרת הסיבה המונעת את המסובב".

ומעתה, ניתן לחלק בין מתנה ובין גט ע"פ אותו יסוד, כלומר: לעניין מתנה א"א להקנות ע"י "באין כאחד", משום שחסרה הסבה הגורמת - כלומר קבלת שטר המתנה, ואם נאמר "באין כאחד" נמצא שקבלת השטר נוצרת רק ע"י קניין החצר, ובכך הסבה מתהווה מתוך המסובב, וזה אינו מתקבל על הדעת, ולכן לא אומרים בזה "באין כאחד".

אך בגט אשה או בשטר שחרור של עבד, הרי סוף סוף יש כאן קבלה ביד<sup>56</sup>, משום שיד העבד נחשבת יד ממש ומועילה לקניין, אך הבעיה היחידה היא הכלל "מה שקנה עבד קנה רבו", שדין זה הוא סיבה שמונעת מהשחרור לחול, דהיינו מעכבת

<sup>55</sup> ועפ"ז, הוכיח בקצה"ח שם, ששטר מתנה שכתבו על איסורי הנאה אינו מועיל, דבעינן "ואקח את ספר המקנה" (ירמיה לב, יא) - כלומר, שיזכה המקבל בשטר, ואילו באיסורי הנאה לא שייכת זכייה. ובשונה מגט אשה דקיי"ל (גיטין כ ע"א) "כתבו על איסורי הנאה כשר", כי בגט אשה לא צריך "זכייה", אלא נתנה בלבד כדי לקיים גזיה"כ ד"ונתן בידה", וכמו בדין באין כאחד. וכן בקידושין, המקדש בשטר וכתבו על איסורי הנאה כשר, משום דאיתקש הויה ליציאה.

<sup>56</sup> ובאשה יש קבלה ע"י החצר, שחצרה כ"ידה", כדאיתא בגיטין ר"פ הזורק.

את חלות התוצאה (המסובב, דהיינו השחרור), ועל זה מחדשת הגמרא את המושג "גיטו וידו באין כאחד" - שנועד בכדי להסיר את הסבה המונעת, ומתוך כך תתהווה ממילא התוצאה - שחרור העבד.

ואין צורך לחלק בין מתנה המחייבת "זכייה" כדי לפעול קניין ובין גט שצריכים בו "נתינה" גרידא (כדברי קצה"ח), ובפרט שחילוק זה קשה כנ"ל.

## פרק יא - גלגל החוזר בעניין 'אותו ואת בנו'

ספק נוסף מסוג 'גלגל החוזר', התפתח כתוצאה מדיון בדברי הרא"ש בעניין קריעה ואבלות על מומר. גם בנושא זה יש לדון האם ניתן לפשוט את הספק ע"פ היסוד שנתבאר.

### שיטת הרא"ש בשם מהר"ם מרוטנבורג

כתב הרא"ש (מו"ק פ"ג סי' נט) בשם מהר"ם מרוטנבורג ששמע בשם רבינו יונה, שאין חובת קריעה במיתת אדם רשע, ומצווה לשמוח במיתתו. וז"ל:

והא דאמרינן בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע, כתב רבינו מאיר ששמע בשם ה"ר יונה ז"ל... דבאדם רשע וחשוד אין אדם חייב לקרוע אלא אדרבה יש לשמוח, כדכתיב (משל) יא, ז) "באבוד רשעים רנה".

והביא הרא"ש, שהקשה על כך המהר"ם מדברי הגמרא בשבת:

וכתב, דלא נהירא ליה דאמרינן בפרק האורג (שבת קה ע"ב) "למה זה דומה לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע", ופרש"י התם: ואף נשמתו של ישראל דומה לו שאין לך ריק שבהן שאין בו תורה ומצות?!

ולכן, סבר מהר"ם מרוטנבורג, שחובה לקרוע גם על אדם רשע, לבד ממומר לעבודה זרה, שכל המודה בה כופר בכל התורה כולה. וכן אם עובר על אחת מהמצוות להכעיס דינו כעובד ע"ז, דקיי"ל בפרק בתרא דהוריות (דף יא ע"א) שמומר האוכל נבילות להכעיס עברין הוא.

והוכיח זאת מהא דתניא במסכת שמחות (פ"ב ה"י): "הפורש מדרכי צבור אין מתעסקין בו בכל דבר, אחיהם וקרוביהן לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלין



ושותין ושמיחין שאבד שונאו של מקום, שנאמר (תהלים קלט, כא) "הֲלוֹא מִשְׁנֵאִיָּהּ ה' אֶשְׁנֵא". ע"כ.

והוסיף וחיידש, שכל המתיר עצמו למיתה ועבר עבירה, דהיינו שבשעה שהתרו בו על עשיית העבירה אמר "על מנת כן אני עושה" - הרי הוא נעשה מומר להכעיס, שדינו כמומר לכל התורה כולה וכעובד ע"ז שאין מתאבלים עליו ושמיחים במיתתו. וז"ל:

דלא שנא מת מתוך רשעו ולא שנא נהרג מתוך רשעו, כיון שנהרג מתוך בית דין דבדין מיקטל לא הויא ליה כפרה בשעת קבורה... והרוגי ב"ד הוו נמי כמו להכעיס כיון שמוסרים עצמם למיתה כשמתרין בהן ואומר "על מנת כן אני עושה", דאי לאו עבדין אלא לתאיבון מה להו למימר "ע"מ כן אני עושה", להכי אין מתאבלין עליה ועל כיוצא בו נאמר "באבוד רשעים רנה"<sup>57</sup>.

### **קושיית הנאות יעקב ותירוץ האחייעזר**

בספר "נאות יעקב" (כהנא-שפירא; סימן א) תמה על דברי הרא"ש ממשנה ערוכה בחולין (דף פא ע"ב): מפורש במשנה שם, שהשוחט 'אותו ואת בנו' ביום אחד לוקה, והרי ודאי מדובר ע"י עדים והתראה ושהתיר עצמו למלקות, דהיינו שאמר "על מנת אני עושה" לאחר שהתרו בו. והרי לפי דברי הרא"ש נעשה מומר לכל התורה

---

<sup>57</sup> ועי' בספר שרידי אש עמ"ס מכות (סי' נא אות ד), שכתב על פי דברי הרא"ש הללו בזה"ל: "ועוד נ"ל ליישב את ההבדל בין מיתת בית דין לבין מיתה על פי דיני המלכות, על פי מה שכתב הרא"ש במועד קטן פ"ג (סי' נ"ט), שהרוגי בית דין אין מתאבלין עליהם משום דהו' 'כמו להכעיס, כיון שמוסרים את עצמם למיתה כשמתרין בהם ואומר: על מנת כן אני עושה, דאי לא עבדין אלא לתאיבון מה להו למימר על מנת כן אני עושה? להכי אין מתאבלין עליהם'. והנה בהרוגי מלכות אין כאן התראה ולא בעינן שיתרה את עצמו, ולהכי אינם בדין חייבי מיתות בית דין. ולפי זה פירוש הגמרא בסנהדרין מ"ז, ב' ה'רוגי ב"ד' כיון דבדין קא מיקטלי לא הו' להו כפרה', שנידונו בדין בית דין בהתראה ובמתרה עצמו למיתה, והרוגי מלכות שלא בדין קא מיקטלו, היינו שנידונו שלא בהתראה וכולם מיתתם כפרה. ולפי זה גם בהרוגי בית דין לצורך השעה, שבית דין מותרין להורגו, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ד ה"ד, גם כן מתאבלין עליהם ונקברים בקברי אבותיהם, שגם בהם אין המיתה אלא משום לעשות סייג לתורה וכדי להטיל אימה הרי הם כחייבי מיתה מדין המלכות. ועיין באור שמח ה'א אבל פ"א ה"ט, שנסתפק בזה. ולענ"ד הדבר פשוט שמתאבלין עליהם, שגם בהם מיתתם כפרתם וכמש"ל לגבי הרוגי מלכות, והם עדיפי ממוורדים במלכות, שבהם פסק הרמב"ם שאין המזבח קולטם, כמ"ש הכסף משנה הלכות רוצח פ"ה הי"ד, ואילו בהרוגי בית דין לצורך השעה פסק הרמב"ם שהמזבח קולטם, כמפורש שם". ע"כ.

כולה כך שהתיר עצמו, וא"כ שחיטתו פסולה כמבואר בחולין (דף ה ע"א), וזה לא ראינו?!

ויישב לו הגאון ר' חיים עוזר גרודז'ינסקי (הובא בנאות יעקב שם סי' ב')<sup>58</sup>, שמש"כ הרא"ש בשם מהר"ם שנעשה מומר ע"י שהתיר עצמו למיתה, אין זה אלא בצירוף מעשה העבירה עם חיוב מיתה ומלקות יחד, משום שמצרפים את חיוב המיתה והמלקות עם ההתראה וקבלת ההתראה (שהתיר עצמו באמירת "ע"מ כן אני עושה").

מה שאין כן בעניין 'אותו ואת בנו', אם נאמר שנעשה מומר, יהיה כאן גלגל החוזר: אם הוא מומר - שחיטתו פסולה, וא"כ אין כאן עבירה ולכן אינו נעשה מומר, אך לפ"ז שחיטתו כשרה וא"כ הוא מומר, וחוזר חלילה. ולכן לדינא אין אומרים שהוא מומר לכל התורה כולה ועל כן שחיטתו כשרה.

### **ביאור דברי ה'אחיעזר'**

לכאורה יש להקשות על דברי הגר"ע, שהרי אם יש כאן גלגל החוזר, לפי מה שייסד הגר"ש שקאפ<sup>59</sup> שכל חלות שאם תחול תגרום לביטול עצמה אינה חלה כלל, וכדברי התוס' בגיטין (פג ע"ב, ד"ה ועמדה) לגבי תנאי בגירושין "שלא תינשא לפלוני" שהנישואין אינם חלים - א"כ כך גם בנידו"ד שהשוטט 'אותו ואת בנו' נעשה מומר ע"י זה - השחיטה לא תחול, משום שאם היא תחול תגרום לביטול עצמה מכך זה שהוא מומר?

אלא, שיש לחלק בין גלגל החוזר בדברי התוס' בגיטין ויסוד דברי הגר"ש, לבין גלגל"ח לעניין שחיטה:

<sup>58</sup> ושו"ר שהגר"ע הביא זאת בשו"ת שלו (אחיעזר יו"ד סי' ה), וז"ל בתחילת התשובה: "מה שתמה ידידי שארי רום מעלת כבוד תורתו שיחיה על דברי הרא"ש במו"ק דהרוגי ב"ד לא היו הקרובים מתאבלים עליהם משום דהוי כמו להכעיס דכיון שמוסרים את עצמו למיתה ואומרים ע"מ כן אנו עושים ואילו לתיאבון לא הי' להם לומר ע"מ כן מחולין (דף פ"א) דלוקה משום אוא"ב אותו ואת בנו והתרו את עצמו למלקות והוי כמו להכעיס והרי מוכח שהי' עובר להכעיס מתחילה ויפסול שחיטתו אף אותה שחיטה שהרי המעשה מגלה שנעשה מומר להכעיס מדהתיר את עצמו למלקות לפני המעשה והוסיף לומר דמאי דלוקה יש לומר דבהכי חייבא רחמנא אך מ"ט כשר אותו ואת בנו לאכילה כמבואר במשנה דר"פ אותו ואת בנו הא הוי שחיטת מומר". עכ"ל. והאריך ופלפל בעניין זה, כיעו"ש.

<sup>59</sup> המקורות מחידושיו לש"ס ומספרו שערי ישר הובאו לעיל.

יסוד הדין בגלגל החוזר הוא שאנו צריכים את סיבת המבטל בעולם, ולכן שם בגיטין (בדברי התוס') אין הנישואין חלים באשה זו, מכיוון שעצם התפסת הנישואין באשה היא סיבה לביטול הנישואין, משום שנקבע מכח התנאי שהתנה עמה הבעל "שלא תינשא לפלוני" וזה גורם שהנישואין יבטלו את הגט, וממילא מבטלים את חלות עצמם ואין כח לחלות הנישואין לחול, כי האשה מופקעת מחלות הנישואין.

משא"כ לעניין שחיטה - אין הבהמה מופקעת מחלות דין שחיטה, אלא רק אם תחול השחיטה נעשה השוחט מומר ע"י שחיטה זו, ושחיטת מומר פסולה. ואם נבוא לפסול את השחיטה מכח דין גלגל החוזר ונאמר שהשחיטה בטלה - נמצא לפ"ז שהוא לא נעשה מומר כי לא עבר על איסור 'אותו ואת בנו', וזה לא ייתכן, משום שאם אינו מומר מדוע לא תחול השחיטה, הרי גוף הבהמה אינו מופקע מחלות שחיטה!?

ולכן הוצרך הגר"ע לבאר שהשוחט אינו מומר ולכן שחיטתו כשרה, משום שדברי הרא"ש המתיר עצמו למלקות נעשה מומר, היינו דווקא בצירוף מעשה העבירה יחד עם חיוב המלקות.

### ***פתרון אחר לגלגל בעניין 'אותו ואת בנו'***

בספר "חבצלת השרון" (במדבר פרק לה פס' יב, עמ' אלף מו) כתב בכל זאת לדמות את הנידון הזה לגלגל החוזר בעניין גט.

והקדים לבאר את דברי רש"י בחולין (פא ע"א, ד"ה התראת), שכתב לפי דעת ר"ש שסובר ששחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה לענין 'אותו ואת בנו', שלא מצאנו שחיטה ראויה בשחיטת 'אותו ואת בנו' בקדשים, שהרי מאחר ששחט בהמה אחת הרי השניה מחוסרת זמן, וא"כ אינה שחיטה ראויה.<sup>60</sup>

<sup>60</sup> ורש"י הביא שם שיש מפרשים דשפיר חייב משום אותו ואת בנו אף בקדשים. והקשה עליהם דהרי השחיטה השניה נפסלת, וכנ"ל. וז"ל: "התראת ספק - דלמא לא אתי לידי זריקה והויא ליה שחיטה שאינה ראויה, הלכך לר' שמעון איסורא איכא מלקות ליכא, ומ"מ לאו מתקבל בפנים הוא, שהראשון שנשחט ונזרק הדם כבר קודם שחיטתו של שני שחיטה ראויה הוה. כן שמעתי. וקשיא לי: מאי התראת ספק דקאמר, הא ודאי שחיטת שני אינה ראויה, דכיון דאיסור 'אותו ואת בנו' נהג בקדשים הוה ליה שני מחוסר זמן ואין שחיטתו ראויה ואין כאן התראה כלל? ונראה בעיני, דלא גרסינן ליה להאי "מאי טעמא" אלא אין מלקות 'אותו ואת בנו' נהג בקדשים ותו לא מידי. וטעמא, משום דאין שחיטת השני ראויה, מכיון שנשחט ראשון ונזרק דמו הוה לה שחיטת הראשון ראויה,

והביאור בדברי רש"י הוא, שרבי שמעון חידש שחלות שם "שחיטה" שייך רק בשחיטה המתרת באכילה, ודי בכך שחל היתר אכילה ע"י שחיטה, ותו לא איכפת לן אם אינה ראויה לאכילה מצד אחר. אלא שר"ש סובר, שכל שאינה בהמה ראויה לאכילה מטעם אחר - לא חל עליה היתר השחיטה לענין אכילה, והשוחט חולין בעזרה וכדו' נחשב כ"אינו זבוח" לענין היתר אכילה. ולכן סובר ר"ש ששחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה.

ועפ"ז ביאר בנוגע לענייננו:

נראה בדין גלגל החוזר לענין שחיטה דשפיר יש לדמותו להיאיא וגיטין, והוא, דמאחר ששחט את האם הרי מעתה בנה שהוא בהמות קדשים מופקע מלחול בו חלות שחיטה לענין היתר אכילה, דאם יחול בו חלות שחיטה הרי הוא מחוסר זמן ונמצא דאין זו שחיטה. וכיון שבהמה זו מופקעת מלחול בה חלות השחיטה - הרי הדריגן לדינא דגלגל החוזר, דכל חלות שאם תחול תיבטל הרי שמתחילה אינה חלה...

כלומר, שגם בעניין 'אותו ואת בנו' הבהמה מופקעת מחלוקת דין שחיטה, ודומה לדברי התוס' בגיטין שהאשה מופקעת מחלות הנישואין. וממילא אפשר לומר שהשחיטה פסולה מכח דין גלגל החוזר, ומאידך השוחט לא נעשה מומר, כי לא עבר על איסור 'אותו ואת בנו'. ואע"פ שאינו מומר מ"מ לא תחול השחיטה משום שגוף הבהמה מופקע מחלות שחיטה. ודו"ק.

## פרק יא - גלגל החוזר בדיני קדימה בברכות

### ב' ספקות בדיני קדימה בברכות

כיוון שאנו דנים בסוגיית גלגל החוזר, אי אפשר לחתום את הנושא מבלי לדון בשני ספקות מפורסמים בדיני ברכות:

---

דלית לן הא דלעיל דר' אושעיא. וְשֵׁנִי אֵינָהּ רְאוּיָהּ, דהוּא לִיָּהּ מְחוּסָר זְמַן וְאִין דְּמוּ נְזַק. וּפִירוּשׁ מְשׁוּבֵשׁ הוּא מְאָדָּם חֲרִיף וּמְפֹלְפֵל. ע"כ.

א. בידוע הוא בדיני ברכות הנהנין<sup>61</sup>, שאם אין ברכותיהן שוות אזלינן בתר החביב ואם ברכותיהן שוות אזלינן בתר מין שבעה.

ונודע בשערים הספק<sup>62</sup> כאשר באו לפני האדם שני דיני קדימה הסותרים זה לזה, כגון שמונחים לפניו זית, תפוח וצנון. התפוח הוא החביב עליו ביותר, ואחריו הצנון, ואחריהם הזית.

עתה יש לברר - כיצד ינהג במקרה זה? אם ירצה לברך על הצנון - לא יוכל, מפני שהתפוח קודם לו כי הוא חביב יותר ואין ברכותיהן שוות, ואם יברך על התפוח - הרי הזית קודם, משום שברכותיהן שוות וזוה אזלינן בתר הזית שהוא משבעת המינים, ואם יבוא לברך על הזית - הצנון קודם לו, כי אין ברכותיהן שוות והצנון חביב יותר מן הזית, ושוב אם יברך על הצנון - התפוח קודם, וחוזר חלילה...

ב. כעין זה, הסתפק במגן אברהם (סי' ריא סק"ג), לפי שיטתו שזית קודם למזונות העשויים משעורים<sup>63</sup>, מה יהיה הדין כאשר היו לפניו יין, תבשיל שעורים וזית: אם יקדים את הזית - היין קודם לו, אם יקדים את השעורים - הזית קודם להם, וכן הלאה. ונשאר בצ"ע.

את הספקות הללו אי אפשר לפשוט ע"פ הדרך הכללית שהצענו לעיל, משום שיש כאן דינים ה"מתנגשים" זה בזה, ואי אפשר להגדיר שאחד הוא "גורם" ו"מוקדם בכח" ואילו השני הוא "תוצאה" ו"מסתעף".

כמו כן, כל הדינים במקרה זה הם בגדר "סיבות" כדי לחייב דבר מסוים, ואין כאן "העדר סיבה" שאפר לדחותו ולקיים את הסיבה היוצרת.

לכן, במקרה זה יש לדון לגופו של עניין, כלומר דיון מקומי גרידא, כדי להסתלק מן הספק.

<sup>61</sup> עיי' ברכות מא ע"א, רמב"ם פ"ח מהל' ברכות הי"ג, שו"ע או"ח סי' ריא סע"א.

<sup>62</sup> עיי' בספר שלמי יוסף - ברכות (אברכי כולל פוניבז') סימן קמה אות ו'. ובס' ברכת שלום עמ"ס ברכות (ישיבת אהבת שלום), עמ' רמד אות כז.

<sup>63</sup> זה לשון המג"א שם: "זה הכלל סדר המעלות: המוציא, במ"מ על חטין, בפה"ג, זית, במ"מ על שעורים, גפן תאנה ורימון, בפה"א ובפה"ע קודמין ל"שהכל", בפה"א ובפה"ע אזלינן בתר החביב אפילו השני מין ז', היו שניהם חביבים אזלינן בתר מין ז' והמוקדם בפסוק קודם, שניהם אינן מין ז' יש להקדים פה"ע". ע"כ.

נביא כמה דרכי הכרעה במקרים אלו.

### **פתרון הספק השני ע"פ דברי הפנים מאירות'**

בשנ"ת פנים מאירות לרבי מאיר אייזנשטט (המכונה מהר"ם א"ש; ח"ג סי' לח) הביא את ספקו של המג"א על מה יברך תחילה במקרה שהיו לפניו יין, תבשיל שעורים וזית, וכתב שיש לפשוט את הספק מדברי הגמרא בזבחים (דף צ ע"ב), שיש שם מקרה דומה, וז"ל הגמרא:

איבעיא להו: חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר (מעשר בהמה), איזו מהן קודם? תיקדום חטאת העוף - איכא מעשר דקדים לה! ליקדים מעשר - איכא עולת בהמה דקדמה ליה! תיקדום עולת בהמה - איכא חטאת העוף דקדמה לה!

**ופושטת הגמרא:**

הכא תרגימו: מין זבח עדיף. במערבא אמרי: עיילא בה עולת בהמה בחטאת העוף ואגבהתה ממעשר.

לדעת בני בבל יש להקדים את מעשר הבהמה, ואח"כ להקריב את החטאת והעולה. אך לדעת בני א"י יש להקדים את חטאת העוף, ופירש"י את שיטתם בזה"ל:

עיילא בה חשיבות דעולת בהמה - שבאה עמה והיא חשובה ממעשר שהיא קדש קדשים וכליל, ומגזירת הכתוב החטאת קודמת, ואף על פי שזו מין זבת.

ואגבהתה ממעשר - לבטל חשיבות שם מין זבח שבו, דהא בעולה נמי איתיה לאותה חשיבות ובטיל ליה מגזירת הכתוב הלכך יקדים חטאת העוף לעולה ועולה למעשר.

וכן פסק הרמב"ם (פ"ט מהל' תמידין ומוספין ה"ח) כשיטת בני מערבא.

מהר"ם א"ש מוכיח מכאן, שאף לעניין קדימה בברכות כך יהיה הדין: כיוון שזית קודם לשעורה מדאורייתא<sup>64</sup>, א"כ אף שמברכים בורא מיני מזונות על מאכל העשוי משעורים, מ"מ "עיילא בזית חשיבות דשעורה", כלומר שמעלת השעורה נכנסת במעלת הזית, "ואגבהתה מן ברכת היין", למרות שאם היו לפניו זית ויין היה היין קודם מדרבנן משום שהחשיבו את ברכת היין וקבעו לו ברכה בפ"ע<sup>65</sup>,

<sup>64</sup> משום שהוא ראשון ל"ארץ" בתרא, ושעורה שנייה ל"ארץ" קמא, כדאיתא בברכות (דף מא ע"א).

<sup>65</sup> עיי' ברכות לה ע"ב.

מ"מ כאשר שלשתן לפנינו - משמע מדברי הגמ' שנכנסת חשיבותה של השעורה לתוך הזית מצד גזירת הכתוב שזית קודם, וזה גובר אף על ברכת היין שחשיבותו מדרבנן.

אך בסוף דבריו מחלק בעל פנים מאירות בין דברי הגמרא בזבחים ובין ספקו של המג"א, וז"ל:

בשלמא התם, אחשביה רחמנא לחטאת עוף מעולת בהמה ונדחה מעלת דמין זבח, וכי היכי דגזירת הכתוב לדחות מעלות דמין זבח גבי עולת בהמה הכי נמי דחי מעלת דמעשר בהמה שיש בה שהוא מין זבח. אבל הכא, דאף דזית דוחה למעלת שעורים שהוא בורא מיני מזונות, מ"מ לא מצינו דאחשביה ממעלת בורא פרי הגפן.

ומכיוון שאין מקור לכך שברכת הזית מעולה וחשובה יותר מברכת הגפן, חוזר בו המהר"ם א"ש ומדייק דיוק הפוך מסוגיא דזבחים:

א"כ דוק לאידך גיסא, עד כאן לא פליגי בני מערבא ובני בבל אלא מטעמא דלעיל, אבל אי לאו הך טעמא הוי מוודו לבני בבל דסברא דמין זבח עדיף, וכיון דמין זבח עדיף מקריב תחילה מעשר ואח"כ חטאת עוף ואח"כ עולת בהמה. א"כ הכי נמי ברכת יין שהיא חשובה מן זית היא קודמת, ואח"כ מברך על הזית, ואח"כ על תבשיל שעורים. כן נראה לי מדברי ש"ס הנ"ל.

לדבריו, כיוון שחכמים קבעו שברכת היין היא החשובה מכולם, א"כ יברך קודם על היין. והסברא בזה היא כפי שכתב לעיל, שמעלת שאר הברכות נכנסת בתוך חשיבות ברכת היין<sup>66</sup>.

מרן החיד"א בברכי יוסף (או"ח שם אות ג) הביא את דברי בעל פנים מאירות שיש לברך על היין קודם, והוסיף להוכיח זאת מהא דאיתא בירושלמי, וז"ל:

ומצאתי בירושלמי פ"ג דהוריות הלכה ד': "היה שם פר ושעיר ע"ז וחטאת אחרת, פר קודם לשעיר, ושעיר קודם לחטאת אחרת, וחטאת אחרת קודמת לפר, היך עבידא? אמר ר' יוסי מכיון שהשעיר מחוסר זמן לפר כמי שקדמו פר, וחטאת אחרת קודמת לפר, ופר של ע"ז קודם לשעיר הבא עמו". ודוק היטב.

ובשערי תשובה (שם אות ח) כתב לגבי ספקו של המג"א, דמשמע מהירושלמי שהביא הברכ"י, שאם ירצה להוציא אחד מהמינים לפניו - יוציא את היין. עכ"ד.

<sup>66</sup> וכ"כ בספר בתי כהונה ח"ב, חלק בית דין סי' ב.

**פתרון הספק הראשון - דרך א'**

על פי זה אפשר לומר שאף לעניין הספק הראשון שהבאנו, במקרה שיש לפניו צנון ותפוח וזית, שיברך על הצנון קודם, ואע"פ שהתפוח חביב ממנו, מ"מ ברכת התפוח אינה נידונת כאן כלל, מכיוון שיש לפנינו ברכת העץ וברכת האדמה, וזוהי ודאי שיש לברך על הזית כי הוא ממין שבעה. וא"כ, הנידון הוא רק בין הזית לצנון, וזוהי הצנון קודם כי הוא חביב ואין ברכותיהן שוות וכנ"ל. ואין לומר שבכך הוא מבטל את קדימת התפוח, משום שהתפוח אינו מועמד לברכה כאן.

וכעין זה ראיתי בספר "ברכת שלום"<sup>67</sup>. ושם נתבארה הסברה בהרחבה, ותורף הדברים הוא, שיש כאן שני נידונים:

א. כאשר ברכותיהן שוות - על מי לברך, כלומר מי יהיה "ראש" ומי נגרר אחריו. ועל כך כתב הרשב"א בחידושו למסכת ברכות (מא ע"א, ד"ה אמר עולא) שאין זה ראוי שהמין החשוב ייגרר אחר המין שאינו חשוב.

ב. כאשר אין ברכותיהן שוות - יש לדון איזו ברכה תוקדם לחברתה מחמת איזו מעלה. וע"ז כתב הרשב"א (שם): "דהקדמה בלחוד מילתא זוטרתא היא".

ולפ"ז, פשוט שאין כאן גלגל החזור, משום שכאשר הנידון הוא בין הזית והתפוח שברכתן שווה, אין כאן מקום לדון, משום שודאי שאין לברך על הפחות חשוב ולגרור עמו את החשוב, וא"כ לא נוכל להקדים את התפוח משום שהוא חביב, כי אז הוא יגרור אחריו את הזית וזה לא ייתכן, שהרי כאשר ברכותיהן שוות הולכים אחר החשיבות ולא החביבות. ולכן ודאי שצריך לברך על הזית מצד זה. וא"כ נשאר רק הנידון בין הזית לצנון שאין ברכתן שווה, וכאן מעלת החביב עדיפה ולכן להלכה יברך על הצנון.

**פתרון הספק הראשון - דרך ב'**

אך בספר "שלמי יוסף"<sup>68</sup> כתב להכריע בנידון זה שיברך על הזית, מהטעם הבא: אמנם הצנון חביב מן הזית, אך מכל מקום בברכת הזית הוא פוטר גם את התפוח אשר הוא חביב יותר מן הצנון, ונמצא שבברכתו על הזית הוא בעצם מקיים את

<sup>67</sup> חידושי מסכת ברכות, עמ' רמד אות כז (י"ל ע"י ישיבת אהבת שלום).

<sup>68</sup> ברכות סי' קמה אות ז (י"ל ע"י אברכי כולל פוניבז').



דין הקדמת התפוח לצנון, כי אע"פ שאינו מחיל להדיא את הברכה על התפוח, מ"מ הוא פוטר בברכה זו.

ולכן, כשיש לפניו צנון ותפוח, והתפוח חביב מהצנון, ויש לאדם ספק האם לברך על הצנון שפחות חביב או על דבר שלישי שעל ידו הוא פוטר את התפוח החביב, פשוט שיברך על הדבר השלישי, כי בזה הוא פוטר את התפוח ומתקיים דין הקדימה באופן כלשהו.

## סיכום

במאמר זה נתברר בס"ד היסוד הכללי לפתרון ספקות מסוג 'גלגל החוזר'. מצינו נידון זה בדברי רבותינו הראשונים שעמדו על ההבנה בדינים אלו, והעניין התפרש ביתר ביאור ע"פ הגדרתם של רבותינו האחרונים בכמה וכמה סוגיות בש"ס ובפוסקים.

אמנם, כפי שראינו, ההגדרה לפתרון אינה כללית באופן גורף לגמרי לכל המקרים של 'גלגל החוזר', אך היא מבארת את רוב המקרים, בהם מוצאים את התנאים העונים להגדרות הפתרון ("סיבה" ו"העדר סיבה" וכו').

באשר לשאר המקרים - כמו הספק בדיני "קדימה בברכות" - יש לבדוק לגופם של דברים, וכך אפשר לפשוט את הספק. ועדיין, בוודאי ייתכנו מקרים שהספק יישאר בהם תלוי ועומד, בגדר "צריך עיון", עקב קוצר המשיג. כידוע, עדיפה קושיא חזקה על פני תירוץ קלוש...

כמובן, איני מתיימר לומר שהמאמר מקיף את כל המקרים האפשריים של 'גלגל החוזר', שהרי רבים הם ולפרטן אי אפשר. אך יש כאן ביאור נרחב על האופן שבו יש לנתח ספקות כאלה.

**ואסיים בדרך דרוש:** האבלות נקראת בלשון חז"ל "גלגל החוזר בעולם" (עי' רש"י בראשית כה, לה<sup>69</sup>). כמו כן, אף מצבו הכלכלי של האדם בעוה"ז מוגדר כך, בדברי הגמרא (שבת קנא ע"ב) לגבי נתינת צדקה:

<sup>69</sup> מקור דברי רש"י בילקו"ש (פרשת תולדות רמז קי'): "ויזוד יעקב נזיד. תנא, אותו היום נפטר אברהם אבינו ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם יצחק אביו, ומאי שנא עדשים? מה עדשים אלו גלגל אף אבלות גלגל". וכעין זה בגמרא (ב"ב טז ע"ב): "תנא: אותו היום נפטר אברהם אבינו,

תניא, רבי אלעזר הקפר אומר: לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו (רש"י: שלא יבוא לידי עניות), שאם הוא לא בא - בא בנו, ואם בנו לא בא - בן בנו בא... תנא דבי רבי ישמעאל: גלגל הוא שחוזר בעולם.

וכ"כ הטור בהלכות צדקה (סי' רמז):

ואף גם זאת שהקב"ה קרוב לשמוע צעקת עניים שנאמר: "שועת עניים אתה תשמע". לפיכך יש לו ליהדר מזעקתם... גם יתן אל לבו כי הוא גלגל החוזר בעולם וסוף האדם לבא לידי מידה זו.

ודרש רבי יהודה החסיד בספר הגימטריאות (פרשת ויצא אות לד):

"סולם מוצב ארצה" (בראשית כה, יב), בגימטריא "גלגל חוזר בעולם". "סולם" בגימטריא ממוון, או: עוני - זה ירים וזה ישפיל, שנגזר משמאי "די שליטין שמיא במלכות אינשא".

יה"ר, שעל ידי קיום מצוות הצדקה, נזכה שיתקיים בנו מה שהבטיחנו הקב"ה ע"י ישעיה נביאו (ישעיה כה, ח): "בְּלַעַת הַמְּוֹת לְנַצַּח וּמָחָה אֶ-דְּנֵי אֱלֹקִים דְּמַעָה מַעַל כָּל פְּנִים".

ועל ידי כך יתגשם גם סיום הפסוק: "וְחִרְפַת עֲמוֹ יִסִּיר מֵעַל כָּל הָאָרֶץ כִּי ה' דְּבַר<sup>70</sup>, והמשך הנבואה (שם, פס' ט): "וְאָמַר בְּיוֹם הַהוּא: הִנֵּה אֶלְקִינוּ זֶה קִינֵנו לֹא וְיֹשִׁיעֵנו, זֶה ה' קִינֵנו לוֹ, נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בְּיִשְׁעֵתוֹ" - במהרה בימינו אמן.

---

ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו. ומאי שנא של עדשים? אמרי במערבא משמיה דרבה בר מרי: מה עדשה זו אין לה פה, אף אבל אין לו פה. דבר אחר: מה עדשה זו מגולגלת, אף אבילות מגולגלת ומחזרת על באי העולם".

<sup>70</sup> ואיתא בזה"ק (בראשית ח"א, פרשת חיי שרה דף קלא עמוד א): "מאי וחרפת עמו יסיר? דא יצר הרע דאחשיך אנפי בריין ושליט בהו". ופירש רבי צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק פרשת חיי שרה אות ז): "שזהו החרפה היותר גדולה בעולם. ולהסיר היצר הרע מכל וכל אי אפשר, רק כשזוכין לתקן כל הפגם מהנחש...".