הרב מאיר ברקוביץ

כסדרן בפרשיות תפילין וספק הלכה למשה בסיני

ראשי הפרקים

א. חידושו של הט״ז – כסדרן באותיות ובמלים אבל לא בפרשיות

ב. ספק הלכה למשה מסיני

ג. מפורש בכתוב, דרשות והלל״מ

א. חידושו של הט״ז – כסדרן באותיות ובמלים אבל לא בפרשיות

תפילין צריכים להכתב כסדרן (רמ״א או״ח לב,א) ודין זה לעיכובא.

גם ביחס למזוזה פסק השו״ע (יו״ד רפח,ג):

> כתבה שלא על הסדר, אפילו שכח מלכתוב אות אחת, פסולה ואין לה תקנה. ואין צריך לומר אם הקדים פרשה לפרשה.

הט״ז (שם א) תמה מדוע הקדמת פרשה לפרשה היא בבחינת ׳ואין צריך לומר׳ ביחס לשלא כסדן באותיות ובמלים? בפרט שבאו״ח סד נפסק שקראה (ק״ש) למפרע לא יצא (ברכות יג) ואעפ״כ אם הקדים פרשה שניה לראשונה יצא הואיל ואינן סמוכות בתורה. ביו״ד רצ מוסיף הט״ז ומציין לדברי תוס׳ מהם עולה שאין כלל חסרון של ׳כסדרן׳ בשינוי סדר כתיבת הפרשיות בניגוד לדעת השו״ע (שנסמך על דברי הרמב״ם).

מהברייתא במנחות (לב,א), שמנמקת שס״ת שבלה אין עושין ממנו מזוזה כי זה נחשב להורדה בקדושה, מוכח לכאורה שהפרשיות במזוזה נכתבות כהופעתן בתורה (מבחינת פתוחות וסתומות). הגמ׳ דוחה הוכחה זו: ״דילמא להשלים״. ע״ש פרש״י. תוס׳ פרשו בזה הלשון: ״ויש עוד לפרש להשלים כגון דפרשת שמע בסוף עמוד והוסיף פרשת והיה אם שמע בגליון שלמטה או פרשת והיה אם שמע בתחלת עמוד והוסיף שמע בגליון שלמעלה״.

בציור השני בתוס׳, בה פרשת שמע נכתבת מעל פרשת והיה אם שמע – אך לאחר שזו השניה נכתבה כבר – הכתיבה אינה ׳כסדרן׳ ומכאן נראה שדין

כסדרן הוא רק בסדר האותיות והתיבות ולא בסדר הפרשיות.[1] לתוס' זה הפנה הט"ז.

יש לציין שמצאנו כשיטת הט"ז במרדכי (רמז תתקסט) בשם יש מפרשים:

> עוד י"מ דכתבן שלא כסדרן קאי על הפסוקים של כל הפרשה או בתיבות ולא בסדר הפרשיות דבהא איירי הכא דקתני החליף וכו' וכן משמע קצת מדלא מייתי הכא ההיא דמכילתין ועי"מ דשלא כסדרן מיירי דוקא בשנים אלו קדש והיה כי יביאך להקדים זו לזו או אחרת לאלו אבל שמע והיה לא איכפת לן.

כסדרן – מנלן?

השו"ע (או"ח לב,כג) כתב, שתפילין צריכים להכתב כסדרן ואם חיסר אות אחת אין לו תקנה "ופסולין משום דכתיב והיו (דברים ו,ו) בהוייתן יהו".

מכאן סיוע לטענת הט"ז, שיש ללמוד מדיני אמירת קריאת שמע לדיני כסדרן. כשם שקראה למפרע לא יצא (מדכתיב 'והיו') ואעפ"כ אם היפך סדר הפרשיות יצא כך סדר כתיבת הפרשיות אינו נדרש מדין כסדרן (אותה דרשה 'והיו').

מקור דרשה זו בפשטות בדברי המכילתא (הובא בתוס' מנחות לד,ב).

לעומת זאת המבי"ט בספרו קרית ספר ריש הל' תפילין כתב שדין כסדרן (בפרשיות, בתיבות ובאותיות – כדעת הרמב"ם) "הלכתא גמירי לה".

סתירה בדברי תוס'

אמנם כבר העירו על הט"ז מדברי תוס' במנחות לד,ב. תוס' מביאים ראיה מהמכילתא לשיטת רש"י, לפיו סדר הנחת הפרשיות בתפילין הוא כסדר הופעתן בתורה: קדש, והיה כי יביאך, שמע והיה אם שמוע. כך כתבו תוס':

> ובמכילתא משמע כפירוש הקונטרס בפרשת והיה כי יביאך דקתני התם בד' מקומות מזכיר פרשת תפילין קדש והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע מכאן אמרו מצות תפילין ארבע פרשיות כו' והדר קתני כותבן כסדרן ואם כתבן שלא כסדרן יגנזו משמע כסדר ששנאן ברישא ויש לדחות דבכתיבת הסופר קאמר אבל אין קובעין בתפילין כסדר זה.

---

[1] לפי הנימוק שהפרשיות אינן סמוכות בתורה ייתכן ויהיה הבדל בין 'קדש' ו'והיה כי יביאך' לשאר פרשיות ואכן כך מובא בשם י"א במרדכי הלכות קטנות.

מבואר בדבריהם להדיא, שדין כסדרן עוסק (אף) בפרשיות ולא כמשתמע מדבריהם לעיל דף לב.

חילוק בין תפילין למזוזה

במשנה מגילה (א,ח) נאמר ש״אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית״.

רע״א בתוספותיו מביא, שהרמב״ן סובר שקלף לס״ת צריך עיבוד לשמה ואילו לצורך תפילין ומזוזות אין צורך בעיבוד לשמה. התנא לא נקט חילוק זה במשנת ׳אין בין ספרים לתפילין ומזוזות׳ כי נקט מה שבתפילין ומזוזות לחומרא ולא לקולא. שאל רע״א – מדוע לא נקט התנא שבס״ת אין הלכה של כסדרן ואילו בתפילין ומזוזות תנאי זה מעכב?[2]

עכ״פ לרע״א היה פשוט שבדין כסדרן אין הבדל בין תפילין למזוזות. אם היה קיים חילוק כזה מובן מדוע התנא לא נקט ׳כסדרן׳ במסגרת ה׳אין בין ספרים לתו״מ׳. כמו כן היתה מיושבת הסתירה בין שני הדבורים בתוס׳. בדף לב (אין כסדרן בפרשיות) מדובר במזוזה ובדף לד (בעי כסדר הפרשיות) מדובר בתפילין.[3]

הסבר החת״ס

החת״ס (שו״ת יו״ד רפב) סובר, שאין הלכה עצמאית של ׳כסדרן׳. הבעיה היא בקדושת הכתב. כתיבת והיה אם שמוע מועילה לקדש את הפרשה רק כשנכתבת לאחר פרשת שמע. אם היא נכתבת תחילה שוב אינה מתקדשת. אם סופר לוקח פרשת והיה אם שמע שכתובה בס״ת בראש עמוד וכותב מעליה פרשת שמע, פרשת ׳והיה׳ כבר קדושה ועומדת (בקדושת ס״ת) ולכן אין כאן חסרון של כסדרן.

דבריו מחודשים ונעיר שתי הערות: תוס׳ בשבת (עט,ב) כותב כדברי תוס׳ הנ״ל במנחות לב. אלמלא הבעיה של הורדה בקדושה היה מועיל לכתב פרשת שמע מעל והיה אם שמע שנכתב בראש העמוד בספר תורה. בפסקי תוס׳ עמ״ס שבת (אות שג) נאמר:

---

[2] ותירוצו של מהר״י קצבי (בתשובותיו סי׳ ב) – שציין שכבר הקשה כן מהר״י אפנדרי - שהתנא נקט הבדלים הניכרים לעין נדחה מפני דברי רמב״ן שלא תרץ כך ביחס לעיבוד העור לשמה, שגם אינו ניכר.

[3] ועי׳ באבנ״ז (או״ח סי׳ י), שאכן הלך בדרך זו.

מזוזה שכתב פרשה ראשונה אחר שניה כשרה.

לפי החת"ס אין הדברים מחוורים – רק אם הסופר לוקח פרשת והיה מספר תורה אפשר להוסיף ולכתב את פרשת שמע לפניה ולא כמפורש בפסקי תוס', שמדובר כאן בדין כללי.

עוד יש להעיר מדברי השערי תשובה (סי' לב) אודות סופר שכתב כמה פרשיות לתש"ר ואח"כ נתערבבו, הכל יגנז כי א"א להשתמש בהן כסדרן. לפי החת"ס – לכאורה – אין כאן בעיה כי בשעת כתיבתן הפרשיות נכתבו כסדרן ונתקדשו!

תורת חסד מלובלין- נפ"מ

בשו"ת תורת חסד מלובלין (סימן ג אות ב) כתב, שאם כסדרן נלמד מהלל"מ י"ל שאין (הכרח) לחלק בין פרשיות למילים ואותיות אבל אם הלכה זו נלמדת מ'והיו', בפרשיות אין דין כסדרן, כשם שבק"ש (שנלמד מ'והיו') אין לקרא למפרע אבל סדר הפרשיות אינו מעכב.[4]

ספק כסדרן - לחומרא

בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' ס) נקט, שבמקום ספק אם הפרשיות נכתבו כסדרן (למשל כשאירע פסול בפרשת קדש ורוצים להשלים הפרשיות עם פרשת קדש אחרת) הוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא. דבריו הובאו ע"י הפמ"ג (משבצות זהב לב,א).

מעשה בסופר סת"ם שחל"ח והניח אחריו פרשיות תפילין (ש"ר). בתו הפקידה הפרשיות מיד אחרי הפטירה וכעבור זמן רצתה למכרם. השואל הבחין בכך שחלק מהפרשיות נכתבו ע"י סופר אחר ושאל את הדובב מישרים (ח"א סי' נד) אם יש לחשוש שהפרשיות לא נכתבו כסדרן. תמצית דבריו:

ספק כסדרן לחומרא (פמ"ג). אמנם ייתכן לומר שיש ספק ספקא – ספק כסדרן (ספק במציאות) ואף אם לא נכתבו כסדרן ספק אם הלכה כט"ז (ספק בהלכה) וייתכן ואין הלכה של כסדרן בפרשיות. אמנם הש"ך בנקוה"כ לא

[4] המחבר כתב שצריך כסדרן דכתיב 'והיו' ונקט כרמב"ם שדין כסדרן הוא אף בפרשיות. לדברי התורת חסד הוא מזכה שטרא לבי תרי וצ"ע.

קיבל דברי הט״ז ומאידך טענתו של הט״ז (על סמך ׳והיו׳ בק״ש) היא טענה חזקה.

עפ״י הנ״ל, י״ל שתוס׳ מנחות לב סובר כשיטת רש״י בתוס׳ בדף לד. דין כסדרן נלמד מ׳והיו׳ ולכן אינו נוהג בפרשיות. המכילתא עוסקת בסידור הפרשיות בתוך הבית (סדר הנחתן) ולא בסדר כתיבתן. שיטת תוס׳ (ר״ת) היא שכסדרן נלמד בהלל״מ ולכן קיים אף בפרשיות.

מעתה ייתכן להקל בספק כסדרן עפ״י החשבון הבא: ספק כסדרן הוא ס״ס: ספק אם נכתבו כסדרן (נלמד מ׳והיו׳, ה״ז ספק דאורייתא) וספק אם צריך כסדרן בפרשיות. לש״ך שחולק על הט״ז וסובר שיש דין כסדרן בפרשיות (כפסק השו״ע) י״ל שיליף לה מהלל״מ. ואם כן במקום ספק הרי זה ספק הלל״מ ובספק הלל״מ נוקט הרמב״ם שאזלינן לקולא.

עוד יש לצרף שיטת הגהות סמ״ק שסובר שדין כסדרן הוא בתש״י בלבד ולא בתש״ר (כי בתש״ר הפרשיות נפרדות).

בסופו של דבר לא מלאו ליבו של הדובב מישרים להורות כן, הואיל והפמ״ג כתב שספק כסדרן לחומרא, נראה שסבר שאין לצרף לס״ס דעות שלא הובאו בשו״ע.

למעשה הקל בנדון שלו כי סבר שאין כאן רעותא כלל. אין סיבה להסתפק הואיל ומדובר בסופר יר״ש ובדואי הניח הפרשיות יחד כי ידע שנכתבו כסדרן.

ספק הלל״מ

דברי הדובב מישרים שספק הלל״מ לקולא, כפי שעולה מדברי הרמב״ם, צ״ע. אף אם כך דעת הרמב״ם (ובספק הלל״מ אף חכמים לא החמירו), נראה לכאורה שהרשב״א שסובר שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא יחלוק בכך. בפרט שלאור דבריו במסכת קידושין עג, שם הקשה על הרמב״ם מספק ממזר, מדין אשם תלוי ומהגמ׳ בקידושין לט,א: הגמ׳ שאלה למ״ד שערלה בחו״ל מהלל״מ א״כ מדוע נקט התנא שיש להקל בספקה (משנה סוף ערלה)? לכאורה מוכח מכאן שלרשב״א ניחא – כשם שספ״ד מדאורייתא לחומרא ה״ה לספק הלל״מ!

ב. ספק הלכה למשה מסיני[5]

לעיל הובאו דברי שו"ת דובב מישרים (ח"א סי' נד), שיש נפ"מ אם ההלכה של 'כסדרן' בפרשיות התפילין נלמדת מ'והיו' או שהיא הלל"מ. ספק הלכה למשה מסיני – לקולא. כמקור לדבריו ציין לשתי הלכות ברמב"ם:

רמב"ם מקואות ח, ו

> כמה הוא שיעור הנקב שהוא כשפופרת הנוד ברוחב שתי אצבעות בינוניות של כל אדם וחוזרות בו וכו' ספק יש בנקב כשפופרת הנוד ספק אין בו אין מצטרפין מפני שעיקר הטבילה מן התורה וכל שעיקרו מן התורה אף ע"פ ששיעורו הלכה ספק שיעורו להחמיר.

הדברים מפורשים אף בדברי הר"ש על המשנה מקואות (ו, ז) ובפרוש המשנה שם (ע"ש שהביאו כן מהתוספתא).

רמב"ם שחיטה ה, ג

> אף על פי שכולן (שמונה טרפות) הלכה למשה מסיני הן, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה החמירו בה, וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור, ושאר שבעה מיני טרפות יש בהן ספקין מותרים כמו שיתבאר.

משתי הלכות אלו עולה שבאופן עקרוני ספק הלכה למשה מסיני לקולא פרט למקרים בהם ההלכה מתייחסת לדבר המפורש בתורה ומגדירה אותו[6] או מהווה בו פרט בלבד.[7]

אמנם פסיקת הדובב מישרים צ"ב. ייתכן והרמב"ם לשיטתו, שכל דיני הספקות מותרים מן התורה וספק הלל"מ בודאי אינו חמור ממפורש בכתוב, ואף ייתכן שינקוט הרמב"ם שחכמים שהחמירו בספק דאורייתא לא החמירו

---

[5] ראה שדי חמד מערכת הה"א אות כד מקורות רבים בנדו"ד.

[6] ולפי הדובב מישרים צ"ל שאף שדין כסדרן מגדיר מצות תפילין הכתובה בתורה, היא הלכה בפני עצמה ומקילים בספקו בניגוד לשיעור שפופרת הנוד וצ"ב.

[7] הפמ"ג נוטה להחמיר בספק הלל"מ [ראה פתיחה כוללת ח"ד אות יב (ועי' ח"א אות יב), סדר הנהגת אסו"ה חלק שלישי אות ג, שושנת העמקים א וביו"ד סו"ס קי שפתי דעת מחו' ה]. הדובב מישרים לא פסק כמשנתו בגלל שהפמ"ג כתב שספק כסדרן לחומרא. לכאורה הפמ"ג לשיטתו שספק הלל"מ לחומרא?

בספק הלל״מ, אך יש לעיין מהי דעת הרשב״א – שחולק על הרמב״ם בספק דאורייתא, האם ספק הלל״מ כספק דאורייתא או לא? הדובב מישרים נקט למעשה שספקו להקל ולא ציין כלל לדעות חולקות על הרמב״ם, והרי אחת מקושיות הרשב״א על הרמב״ם היא מספק ערלה, ז״א שלרשב״א סוגיא זו א״ש.[8]

נציין שהנו״ב (יו״ד קמו) כתב כדבר פשוט שספק הלל״מ לקולא תוך שהוא מסתמך על דברי הרמב״ם בהלכות מקואות. ובנו רבי שמואל לנדא מאריך בהגהה שם ונביא דבריו לקמן.

באור הט״ז לסוגיא בקידושין ״אימא כך נאמר״

בקידושין לט,א הקשה רבי זירא לרבי אסי על רבי יוחנן שסובר איסור ערלה בחו״ל הוא מהלל״מ, מהמשנה בסוף ערלה: ״והתניא: ספק ערלה בארץ - אסור, בסוריא – מותר״, וממשיכה הגמ׳: ״אישתומם כשעה חדא, א״ל, אימא כך נאמר: ספיקא מותר, ודאה אסור״.

הטור (יו״ד רצד) כתב:

> ערלה נוהג בכל מקום ובכל זמן וכו׳ אלא שבא״י הוא מן התורה ובחו״ל הלכה למשה מסיני הלכך בא״י ספיקה אסור ובחו״ל ספיקה מותר.

מדברי הטור משמע, שספק הלל״מ לקולא. ואף הדובב מישרים ציין לדבריו יחד עם ציוניו להלכות הנ״ל ברמב״ם. על דברי הטור הקשה הב״י, שבקידושין מבואר שנאמרה הלכה מיוחדת בספק ערלה – לקולא והנחת היסוד בסוגיא היא שספק הלל״מ לחומרא (כמבואר בקושית הגמ׳ לרבי יוחנן). השי״ך (ס״ק יט) אכן כתב שספק הלל״מ לחומרא כדבר פשוט.

לט״ז (ס״ק יג) באור מחודש, לאחר הקדמת מספר הערות:

---

[8] ואל תטען שכונת הדובב מישרים לצרף ספק נוסף לס״ס – האם בהלל״מ אזלינן לקולא, שכן במקו״א נקט כדבר פשוט שספק הלל״מ לקולא עי׳ דובב מישרים (ח״ג סי׳ קפ) שדן בשיעור הרחקה בין קבר צדיק לרשע. והאמרי יושר (ח״ב סי׳ ג) הסתפק בכך. ולדעת הדובב מישרים תלוי הדבר במחלוקת רש״י ותוס׳ (ע״ז נ,א) בהגדרת ׳מקורבות׳ (ע״ש), חד אמר אמה וחד אמר ד׳ אמות. והואיל והרחקה זו מקורה בהלל״מ (סנהדרין מז,א גמרא גמירי לה), ובספק הלל״מ קיי״ל ספיקא להקל (ומציין לתשובה הנ״ל בדובב מישרים ח״א) לכן די באמה אחת.

א. ר' יוחנן אמר שערלה בחו"ל הלכה. היה עליו לפרש שהלכה זו כוללת 'סעיף משנה' – ספיקה לקולא. דרכו של אמורא לפרט ולא לסתום ור' יוחנן סתם דבריו.

ב. אין לומר שסמך דבריו על הברייתא – לאו כו"ע מכירים הברייתא – רבי אסי לא הכירה ולכן 'אשתומם שעה חדא'.

ג. מה פירוש 'אימא כך נאמר', מה פירוש תיבת 'אימא'?

י"ל שלא נאמרה הלכה למ"מ שיש להקל בספק ערלה בחו"ל. ההלכה היחידה שנאמרה – שערלה נוהגת בחו"ל. אבל אפשר וצריך להסיק שיש להקל בספקה וזו כונת רבי זירא: 'אימא כך נאמר', כך עליך (רבי אסי) לומר כי הדבר מוכרח. ההכרח הוא: "דאם לא כן יש קושיא גדולה למה הוצרך השי"ת לומר בארץ ישראל בפסוק איסור ערלה ובחוץ לארץ הל"מ ולמה לו פסוק בארץ ישראל (וציין לחולין כז,ב שאלה דומה ביחס לשחיטה)... אלא ודאי דבזה גילה לנו הוא יתברך דיש בזה חילוק דין דהיינו בח"ל קיל בספיקה".

עפי"ז מובנים דברי הטור. 'הלכך' – בגלל שיש פסוק בתורה לאסור ערלה בא"י ויש הלכה לאסרה בחו"ל המסקנה ההכרחית היא – 'הלכך' שיש הבדל ביניהם, ולכן ספק ערלה בחו"ל לקולא. משמעות דברי הט"ז, שבאופן עקרוני ספק הלל"מ לחומרא ורק בערלה יש להסיק להקל בספקה.

בהגהות מראה כהן על גליון השו"ע מציין לספר באר יעקב (יו"ד רצד) שמעיר על הט"ז: יש נפ"מ משמעותית אם דבר מפורש בכתוב או לא - אין ענישה על הלכה למשה מסיני, ולכן קשה להבין את שאלת הט"ז אם יש הלל"מ למה לי קרא לערלה בא"י? (אולי כונת הט"ז למה נכתב 'וכי תבאו אל הארץ' ולא להשמיט כל הפסוק – עי' לקמן מהגר"ש לנדא). כמו כן העיר, שלרמב"ם שספיקא דאורייתא לקולא מהתורה כבר העמיד הר"ן שאיצטריך הלכה להקל באופן שיש רוב לאיסור וכד' וא"כ לדברי הרמב"ם הסוגיא בהכרח תתפרש בפשטותה ולא כפי שהציע הט"ז.

הסבר ר' שמואל לנדא

הר"ש לנדא (שו"ת שיבת ציון מח ובהגה"ה בשו"ת נו"ב תנינא יו"ד קמו) מבאר הסוגיא באופן דומה לט"ז ואף מציין לדבריו, אך יש חילוק משמעותי ביניהם:

א. תימה על הב״י והש״ך שכתבו שספק הלל״מ לחומרא ולא הזכירו דברי הרמב״ם בהלכות מקואות.

ב. ערלה באי״י מפורשת בכתוב. לר׳ יוחנן שערלה בחו״ל מהלל״מ, פירוש הדבר שההלכה באה לפרש את הפסוק[9] והרי זה ״דבר שעיקרו מן התורה ופירושו מהלל״מ״ וספיקו אסור. ר״ז סבר שספיקו צריך להיות אסור כי איסורו כלול בפסוק ותירוץ הגמ׳ ׳אימא כך נאמר ספיקא מותר ודאה אסור׳, כיון שהלל״מ מגלה שערלה בחו״ל אסורה למה נאמר ״וכי תבאו אל הארץ...״ אלא שלשם כך נכתב וכי תבאו אל הארץ להורות שיש חילוק בין ערלה באי״י לערלה בחו״ל ויש להקל בספק ערלה בחו״ל.

נמצא שלפי דברי הר״ש לנדא, ספק הלל״מ לקולא. רק במקום שההלכה באה לפרש הכתוב – כמו בערלה – יש להחמיר בספק. ולשם כך באה ההלכה המיוחדת בערלה בחו״ל להתיר ספקו. (דבריו דומים לט״ז, אך למעשה יש ביניהם מחלוקת גדולה[10] – מה דין ספק הלל״מ!)

לאור דברי הר״ש לנדא אין להסיק מקושיית הרשב״א על הרמב״ם מסוגיא זו, לדעתו בספק הלל״מ. ייתכן וההבנה הפשוטה בסוגיא שיש להחמיר בספק ערלה (בשלב הקושיא) אינו נובע מכך שכל ספק הלל״מ לחומרא אלא מכך שהלכה זו באה לפרש את הכתוב.

יש להעיר שהגר״ח (מאכ״א י) ציטט מדברי הגאונים, שהקשו למה כתבה תורה וכי תבאו אל הארץ אם מצוה זו נוהגת אף בחו״ל (ודין חו״ל כלול בפסוק) ותשובתם היתה – להורות שמצוה זו נוהגת משעה שנכנסו לארץ ואילו לר״ש לנדא פסוק זה הוא המקור לכך שספיקא לקולא.

לפי הנ״ל י״ל שהרמב״ם לשיטתו. הגר״ח (הנ״ל) באר שלרמב״ם הלכה זו לא באה לפרש הפסוק ולכן פסק שהאוכל מערלת חו״ל אינו לוקה.

אמנם הר״ש לנדא ממשיך על פי דרכו המחודשת ורוצה לומר, שהרמב״ם יסביר הסוגיא להיפך. ספ״ד לקולא מדאוריתא ולכן יש להקל אף בספק ערלה בחו״ל. אלא שלכך נאמר בערלה ׳וכי תבאו אל הארץ׳ כדי שנדע שערלה

---

[9] ראה הסבר הגר״ח למחלוקת הרמב״ם והגאונים בענין רבעי בחו״ל בספרו על הרמב״ם פ״י ממאכ״א.

[10] כמו כן – הט״ז העיר ׳קושיא גדולה׳ למה צריך פסוק והלל״מ, ואילו הר״ש לנדא שאל – שהפתיחה ׳וכי תבאו׳ צ״ב.

בארץ חמורה מערלה בחו"ל ובערלה בארץ יודה הרמב"ם שספיקו לחומרא מדאורייתא (למרות שבכל מקום ספ"ד לקולא מדאורייתא)!

רמב"ן – ספק הלל"מ לחומרא

אף שבארנו, שאין הכרח מקושיית הרשב"א שסובר הוא שספק הלל"מ לחומרא, הרי שדברי הרמב"ן מפורשים. בהשגותיו לשני השרשים הראשונים של ספר המצוות כתב הרמב"ן בפירוש שספק הלל"מ לחומרא (בניגוד לדעת הרמב"ם) ומוכיח כן מספק ערלה בחו"ל.

וכן דעת ספר החינוך מ' רמו.

מזלזלינן ביה

יש שפרשו קושיית הגמ' על ר' יוחנן באופן שונה. רש"י כתב (קידושין לט,א): "בסוריא מותר - ואי ודאה בח"ל הלכה היכי מזלזלינן בספיקא". צ"ב מה ענין 'מזלזלינן' – אם יש להחמיר בספק הלל"מ יש כאן טעות בהלכה ואם ספק הלכה לקולא – הדבר מותר ואין כאן זלזלול?[11] באופן דומה יש מי שבאר שקושיית הגמ' היא על כך שבחו"ל 'יורד ולוקט' ועל כך יש מקום לשאול היכי מזלזלינן ביה (עד כדי כך).[12]

נראה א"כ, שלרש"י ספק הל"מ לקולא אבל מסתבר שחכמים יחמירו בספק כזה – כפי שהחמירו בכל ספיקא דאורייתא (לרמב"ם). אמנם להסבר זה צ"ב מהי תשובת הגמ': אימא כך נאמר (ברש"י: נאמרה)"?

חידושו של הט"ז – חכמים אינם אוסרים דבר המפורש להיתר

אפשר לבאר תשובת הגמ' עפ"י יסודו של הט"ז, שחידש בשלשה מקומות (או"ח תקפח,ה; יו"ד קיז,א וחו"מ ב), שאין חכמים (יכולים / רוצים) לאסור דבר המפורש בכתוב להיתר. דוגמא: הרא"ם שאל מדוע גזרו על תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת ולא בר"ה גרידא ותרץ מה שתרץ. הט"ז סבור שהואיל והתורה ציותה בפירוש לתקוע בר"ה אין לחכמים לאסור זאת. תקיעה בר"ה

---

11 אבני נזר אבה"ע (יז, יח).

12 חוות יאיר סו"ס קצב ותלוי לכאורה בגירסאות בגמ', עי' מהרש"ל. בספר בית יעקב (יו"ד רצד) השיג על תשובה זו של החו"י והעיר שאין זה לשון הש"ס ('מזלזלינן') אלא לשון רש"י. ע"ש.

שחל בשבת אינה מפורשת בכתוב (תקיעת שופר אינה כרוכה במלאכה ואין צורך בציווי / הוראה מיוחדת). כיוצ״ב שאלת הראשונים מדוע לא גזרו ׳שמא יעבירנו׳ ואסרו מילת תינוק בשבת כשם שאסרו שופר ולולב. הט״ז סבור ש׳ביום השמיני׳ – המלמד שמילה בזמנה דוחה שבת נחשב למפורש בתורה וחכמים אינם אוסרים זאת.[13]

עפ״י דברי הט״ז באר המקנה סוגיא דידן:

בספק הלל״מ יש להקל כמו בכל הספקות (לרמב״ם), אלא שחכמים החמירו בספקות וצ״ב מדוע ספק ערלה לקולא? ועל כך ענתה הגמ׳: אימא כך נאמר, ר״ל הואיל ויש הלכה למשה מסיני מפורשת להתיר (בספק) חכמים לא אסרו[14] – כפי שאינם אוסרים דברים המפורשים בכתוב.[15]

כיוצ״ב כתב הפנ״י בבואו לפרש שאלת הגמ׳ (קידושין עג,א): מאי טעמא (אסרו חכמים ספק ממזר), וצ״ב לרמב״ם – כל הספקות מותרים מהתורה וחכמים אסרום, מדוע שואלת הגמ׳ דוקא ביחס לספק ממזר ׳מאי טעמא׳? ולנ״ל א״ש. שאלת הגמ׳ היא מדוע חכמים אסרו ספק ממזר הרי התירו מפורש בכתוב – ממזר ודאי ולא ספק ממזר ולכן שאלה הגמ׳: מאי טעמא (ראו חכמים לאסור)?

פרי חדש וחתם סופר – גישות הפוכות בספק הלל״מ

הפר״ח (יו״ד ר״ס כט) סבור, שלרמב״ם שספ״ד מדאורייתא לקולא ה״ה בספק הלל״מ ואילו לרשב״א שסובר שס״ד מדאורייתא לחומרא ה״ה שיש להחמיר בספק הלל״מ.

לעומתו החת״ס (אבה״ע סי׳ ב) אזיל בתר איפכא: לרשב״א שס״ד לחומרא מדאורייתא לא אסרה תורה אלא ספק שודאה מפורש בתורה ולא ספק שודאה מהלל״מ ולא מצאנו שחכמים החמירו בספקות ואילו לרמב״ם שכל

---

13 כבר ציינו שדברי הט״ז מופיעים בראשונים. עי׳ תוס׳ הרא״ש סנהדרין יט ועוד, ולא עת האסף ועי׳ באריכות בספר בית אהרן על כללי הש״ס (רבי אהרן מגיד) כרך ח.

14 הנו״ב (תנינא יו״ד סב) כתב, שלא ייתכן לומר שהתורה תכתוב היתר בפירוש רק כדי שלא תהיה יכולת לחכמים לאסור ״דדבר זה לא יתקבל על הדעת כלל״.

15 רעיון זה, שחידושו של הט״ז שחכמים אינם אוסרים דברים שהיתרן מפורש שייך גם ביחס להלל״מ נמצא כבר בדברי רבי חיים בן עטר בספר ראשון לציון (חגיגה יז,ב). הפמ״ג (פתיחה כוללת ח״א אות טו) מסתפק בכך.

ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן בלבד – כשרבנן החמירו בספקות לא מצאנו שחילקו בין ספק מפורש בכתוב לספק הלל״מ ויש להחמיר בשניהם.

ברוך טעם – הלכה למשה מסיני שמפרשת פסוק

נקטנו שאם הלכה למשה מסיני באה לפרש הפסוק דינה כדבר המפורש בכתוב (לענין ספק ולענין ענישה). דוגמא לכך ממש״כ הר״ן: האיסור להעביר ד׳ אמות ברה״ר הוא מהלל״מ (שבת צו). ושאל הר״ן (פ׳ כלל גדול לא,ב בדפי הרי״ף) – א״כ מדוע המעביר חייב סקילה / חטאת? ותרץ שההלכה לימדה שמעביר ד׳ אמות הוא בכלל הוצאה מרשות לרשות.

הברוך טעם (שער הכולל דין ד) מביא בשם הבינה לעתים (רבי יהונתן אייבשיץ), שאף שיש איסור הוצאה ביו״ט, מעביר ד׳ אמות, שהוא מהלל״מ – הוא בשבת בלבד כי ׳אין למדין מהלכה׳. ובהמשך דבריו כותב הברוך טעם, שלשיטות הסוברות שספק הלל״מ לקולא הואיל ומעביר ד׳ אמות אינו אלא מהלכה, בבין השמשות מותר (אם לא מצד תוספת שבת).

שתי הלכות אלו אינן עולות בקנה אחד עם הנאמר לעיל ביחס להלכה למשה מסיני שבאה לפרש דיני תורה מפורשים והם נידונים כדיני תורה – הן לענין ענישה והן לענין ספק.[16]

ג. מפורש בכתוב, דרשות והלל״מ

כאמור, בי״ד אינם מענישים על הלכה למשה מסיני. הרמב״ם (מאכ״א י, ט-י) כתב, שהאוכל כזית ערלה מא״י לוקה ואילו על אכילת ערלת חו״ל אינו לוקה (אלא מכת מרדות מדבריהם), שכן ערלה בחו״ל אסורה מהלל״מ.

החוות יאיר (סו״ס קצב) הסביר בדעת הטור (יו״ד רצד), שאף שהלל״מ נידון כדין דאורייתאי מ״מ ספקו להקל. כדוגמא לכך שיש שוני בין דין המפורש בכתוב לדין שאינו מפורש מציין החו״י לדעת ׳המכריעים׳ (גיטין מב,ב וקידושין כד,ב): נחלקו תנאים האם עבד כנעני שיוצא בראשי אברים צריך גט שחרור. ולדעת ׳המכריעים לפני חכמים׳ היוצא בשן ועין אינו צריך גט שחרור ואילו היוצא בראשי אברים צריך ג״ש. הנימוק לחילוק זה: בשן ועין ״התורה זיכתה לו״ וראשי אברים ״מדרש חכמים הוא״. ועל אף שאין הלכה

[16] בהערה הראשונה ביחס לענישה כבר התקשה בעל השואל ומשיב בהסכמתו לספר בינה לעתים עם הערות הרב בנימין זאב מזוזה.

כמכריעים רואים יסוד בדבריהם שייתכנו הבדלים בין דין דאורייתאי מפורש לבין דין נלמד ממדרש חכמים. [הבאר יעקב (יו"ד רצד) מעיר שיש לעיין בפירושם של רש"י ותוס' לדברי הגמ' 'מדרש חכמים הוא'].

להלן נביא מספר מקורות מהם עולה שיש הבדלים בין הלכה מפורשת להלכה שאינה מפורשת בתורה. נפתח בדברי הפמ"ג, שהעלה כמה חילוקים וספקות בנושא זה:[17]

פרי מגדים

הפמ"ג בפתיחה כוללת (אותיות יא ואילך) מבחין בין דברים שמפורשים לאינן מפורשים בכתוב (כולל חלוקה פנימית בין דברים הנלמדים במידות השונות בהם התורה נדרשת). להלן כמה מקביעותיו וספקותיו:

ענישה

...שאר י"ג מידות חוץ מגז"ש והיקשא, אין עונשין מהן רק איסורא בעלמא וכן חצי שיעור לרבות כל חלב וכל דבר הנלמד במדרש חז"ל והלמ"מ שאין ביאור לתורה שבכתב כולן דינן איסור תורה בעלמא ואין בהם לאו ולא עשה.

התפארת ישראל (בועז, כלאים פ"ב אות א מבן המחבר) תמה על דברי התוי"ט (זבחים יג,ו ד"ה ר"א), שתמה על פסק הרמב"ם שמנסך מי חג בחג בחוץ פטור, כי ניסוך המים בחג אינו מדאורייתא אלא הלמ"מ, וכתב התויו"ט:

מה לי מפורש בתורה, מה לי הלמ"מ וכו', ולמה לא יהא חייב על מה שהוא הלמ"מ כעל דאורייתא, דהכל נמסר לנו רק מפי משה.

ותמה התפא"י: "ואני לא זכיתי להבין ד"ק, דודאי שאני ושאני, היכא דמשה כתב ע"פ הגבורה המצוה להדיא בתורה, והיכא דלא הורשה לכותבה בתורה רק למוסרה בעל פה בתואר הלמ"מ, דהיכא דלא כתבה משה בהדיא, בוודאי

---

17 עי' יד מלאכי (אות קכב) בשם הקנאת סופרים (שרש ב), שאיסור מפורש חמור מאיסור שאינו מפורש. אמנם ציונו שם לשו"ע או"ח תרח,ב בהגה – לגבי מחאה ו'מוטב יהיו שוגגין', נראה שאינו ענין לקולא ולחומרא אלא אם אפשר לתלות שלא יודעים האיסור ובדבר מפורש בכתוב מן הסתם אינם שוגגים (ע"ש משנ"ב ס"ק ו עפ"י רשב"א).

להכי לא צוה אותו הקדוש ברוך הוא לכתבה בתורה, כדי שלא יענשו הב"ד העובר עליו, וכמו שהוכחתי מהר"ן דשבת להדיא, דאין עונשין מהלמ"מ".

איסור חל על איסור

מאחר ואין בדינים הנלמדים מדרשה לא עשה ולא תעשה סבור הפמ"ג ש"איסור מצי חייל עליהם...". עקרון זה מבוסס על שתי הנחות: א – דברי תוס' בשבועות (כג,ב ד"ה דמוקי) שאיסור שאין בו לאו או עשה – איסור אחר מצי חייל עליו. ב – גישת הפמ"ג שדין הבא מדרשה אע"פ שהוא דאורייתא אין בו עשה או ל"ת.

שבועה לקיים המצוה

במסכת נדרים (ח,א) לימד רב גידל אמר רב: "האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו - נדר גדול נדר לאלהי ישראל". ומקשה הגמ' – כיצד חלה השבועה "והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה! מאי קמ"ל? דאפי' זרוזי בעלמא, היינו דרב גידל קמייתא! הא קמ"ל, כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה". הר"ן במקום מסביר שלימוד תורה מחייב 'שיהו מחודדין בפיך' (קידושין ל,א) ולא די בק"ש בקר וערב אבל רק 'בשכבך ובקומך' מפורש בכתוב ועל מה שאינו מפורש בכתוב – שבועה חלה, ובלשונו:

> דכל מידי דאתא מדרשא אע"פ שהוא מן התורה כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא שבועה חלה עליו.

ספק

> ולענין ספק בהלמ"מ וי"ג מידות ומדרש חז"ל חוץ מגז"ש והיקשא יש בו מחלוקת אי אמרינן ספקו לחומרא או לקולא...

ערבות[18]

> ובדברי קדשו של המרדכי פ"ב דמגילה כתוב לאמר: בדין קידוש בשבת ד"ת זכור וכו' והמקדש קודם שבת בתוס' שבת דהלכה היא משביעית איך מוציא הלמ"מ לד"ת מפורש...

---

[18] עי' סוטה (לז,ב): "אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה, שלא נכרתו עליה ארבעים ושמנה בריתות וכו' ", וע"ש דלענין ערבות שנינו, 'שכתובה בתורה' דייקא.

[ומכאן הסיק רבינו טוביה מוינא שסומא שמחוייב מדרבנן מוציא בני ביתו המחוייבים מן התורה]. ומסתפק הפמ"ג:

> יש לחקור אי ערבות כל ישראל ערבים דוקא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה ובפריי לאו"ח (סי' קסז בט"ז יז) בפת המוציא בשבת כתבנו שי"ל ערבות לא קבלו על התורה שבע"פ... הר כגיגית.. מודעה... וגם הערבות בכלל מודעה...

דין ערבות במצוות דרבנן מתבאר לדעת הפמ"ג – עפ"י ההגדרה שכל דרבנן מעוגן בחיובים דאורייתאיים – "י"ל דרבנן כה"ג הוי דברי תורה מפורש לא תסור ועפ"י אשר יורוך שהרי לענין שבועה חיילא על מדרש חז"ל וחצי שיעור ועל דרבנן לא חייל..".[19]

וע"ע משבצות זהב או"ח קסז ס"ק יז. בברכת הגפן או המוציא בליל הסדר אף מי שאינו אוכל מוציא חבירו ידי חובה, משא"כ ברכת המוציא בשבת וצ"ב מאי שנא. עי' טז ומג"א. והפמ"ג העלה אפשרות שאין ערבות על דבר שאינו מפורש בתורה (פת לשלש סעודות) ודרבנן (יין בקידוש) עדיפא מיניה דהוא בכלל 'על פי התורה אשר יורוך'.

סייג

חכמים רשאים ומצווים לעשות סייג לתורה ('ושמרתם את משמרתי' עשו משמרת למשמרתי). הפמ"ג מסתפק אם הורשו חכמים לעשות סייג וגדר לתורה שבע"פ שאין לו רמז בקרא. (וראה לקמן מתוס' יומא מד,א).

יומא לד,א-ב: נסכי התמידים

נחלקו תנאים האם הפסוק 'ונסכו רביעית כו'' הנאמר בקרבן התמיד מתייחס לתמיד של שחר או לתמיד של בין הערביים. לכו"ע לומדים זה מזה (כי בתמיד של בין הערבים כתוב לעשותו כמנחת הבקר וכנסכו). ר"ח כתב שאין כאן מחלוקת למעשה אלא 'משמעות דורשין איכא בינייהו' ועי' ריטב"א. אך תוס' כתבו, שאם אין לציבור די נסכים לאותו יום הרי ש"למאן דאמר דגמר

[19] וצ"ב לשיטת הרמב"ן שלא תסור ועשית ככל אשר יורוך אינם מתייחסים למצוות דרבנן אלא לדרשות מי"ג מידות.

של ערבית משל שחרית א"כ שחרית עיקר ויקריבום שחרית ולמאן דאמר גמר שחרית מערבית יקריבום ערבית".[20]

רבי יוסף ענגל (גליוני הש"ס יומא שם) כתב, שסברתם היא, שדבר מפורש קודם לדבר שנלמד מדרשה. והוסיף לציין לתוס' יבמות ז,ב (יובא לקמן) ולדברי החוות יאיר (סי' קכט), שבאחד הטעמים לכך שלכתחילה יש להתיר נדר בפני יחיד מומחה ולא שלשה הדיוטות כתב, שהתרת מומחה כתובה בפירוש ('ראשי המטות') ושלשה הדיוטות נלמד מג"ש.

ר"מ אריק בחיבורו טל תורה פתח בהסבר דברי תוס' כנ"ל אך לבסוף נקט שכוונת התוס' היא אחרת: כשיש מלמד ונלמד – המלמד נקרא עיקר והלמד טפל (ומבואר כן ברש"י זבחים מח,ב ד"ה טפל) ולכן המלמד קודם לנלמד.

תוס' יבמות ז,ב: ביאת מקדש במקצת

עולא לימד, שמצורע ביום השמיני שלו שחל בערב פסח וראה קרי רשאי להכניס אצבעותיו לשער נקנור ע"מ להיטהר. מתוך שהותר לצרעתו הותר נמי לקרויו. זה נכון אף למ"ד ביאת מקצת שמיה ביאה. שאלו תוס': אם שמיה ביאה למה יש להקפיד על ביאה במקצת מה לי מקצתו מה לי כולו?

בתרוץ שני כתבו, שכשם שעל הנטמא בפנים לצאת בדרך קצרה ואם האריך בדרכו חייב משום טומאת מקדש, כך גם הכנסת כל גופו – כשדי בהכנסת מקצת גופו, לא גרע מיציאה בדרך ארוכה. אמנם בתירוץ ראשון כתבו, שביאת מקדש בכולו מפורשת בתורה ('ואל המקדש לא תבא') ולכן זה חמור יותר מביאה במקצת (שנלמדת מהיקש - מה נגיעה במקצת שמה נגיעה אף ביאה במקצת) אף שהיא אסורה מדאורייתא.

קל וחומר כשהקולא – הדין אינו מפורש

הגמרא בקידושין (טו,ב) הציע ק"ו לגבי שחרור עבד עברי: ומה מי שאינו נגאל באלה (=גאולת קרובים, המכוון לעבד עברי הנמכר לישראל) נגאל בשש, מי שנגאל באלה (ע"ע הנמכר לגוי) אינו דין שיגאל בשש וכו'. ובתוס' (ד"ה אמר קרא) עולה אפשרות (לשלב מסויים בסוגיא) שאף הנמכר לישראל אכן

[20] מדברי תוס' ראיה לחכם צבי (קו) שחלק על הרדב"ז (ד, אלף פז), שסובר שאדם החבוש בבית האסורים שקיבל רשות לצאת ליום אחד – יצא מיד, אע"פ שכעת יש לפניו מצוה קלה ואילו אם ימתין יקיים מצוה חשובה יותר, לדעתו הכלל הגובר – אין מעבירין על המצוות. והחכ"צ סבר, שיש להעדיף עשיית המצוה החמורה. (עפ"י משמרות כהונה).

נגאל בקרובים ופירוש הק״ו ״שאינו נגאל באלה״ הוא: ומה מי שגאולת קרובים אינה כתובה אצלו בפירוש, וזה משמש כבסיס לק״ו כי בנמכר לגוי גאולת קרובים כתובה בפירוש!

כאמור רע״א מציין בגליון הש״ס לרש״י ברכות כא,א שם מופיעה דוגמא דומה לכך (ותוס׳ בעצמם כבר ציינו לב״מ פח, קחנו משם).

מדוגמאות אלו עולה הגדרה: לא זו בלבד שיש קדימות לדין המפורש בכתוב אלא הוא גם מוגדר כ׳חמור׳ ביחס לדין שאינו מפורש.

יומא מד,א: וכל אדם לא יהיה באהל

בשעה שכהן גדול נכנס לפני ולפנים יש לפרוש מן העזרה (״וכל אדם לא יהיה״), הן בכניסתו להקטיר קטורת והן בבואו להזות דם. תוס׳ במקום שואלים מדוע חז״ל גזרו לפרוש אף מבין האולם והמזבח רק בשעת הקטרת הקטורת ולא בשעת הזאת הדם, ותרצו:

> וי״ל בהקטרה דכתב בקרא בהדיא טפי גזרו בה רבנן ולא בהזאה דמייתורא דלכפר נפקא.

ומכאן ניתן לפשוט ספקו של הפמ״ג לגבי סייג לדברים שאינם מפורשים בכתוב (משמע שרשאים לגזור אך כאן לא גזרו על דבר שאינו מפורש).

זבחים פ״י מ״ב: דם על היסוד

במשנה נמנות קדימויות שונות בסדר הקרבת קרבנות. זריקת דם ״חטאת קודמת לאשם מפני שדמה ניתן על ארבע קרנות ועל היסוד...״. התויו״ט מציין שגם דם אשם טעון יסוד ״אלא שבחטאת היסוד מפורש בקרא ובאשם אינו מפורש״. מכאן שמצוה המפורשת בתורה קודמת (חשובה?) ממצוה שאינה מפורשת בכתוב.

תורע״א שם מציין לרש״י ברכות כא,א הנ״ל כפי שציין בגליון הש״ס קידושין טו,ב.

הקל הקל תחילה

בקידושין עז,א בדיון אודות חללה איתא:

> ...מאי מוזכרת א״ר יצחק בר אבין הכי קאמר איזהו חללה שעיקרה מדברי תורה ואין צריכין לפרש מדברי סופרים וכו׳.

ופרש"י: "דסתם חלל היינו ולד הפסול לכהונה מדכתיב ולא יחלל זרעו אבל חללה הנעשית חללה ע"י ביאה הוצרכו לדרוש בה מקראות וכו'."

רבי יוסף ענגל בבית האוצר (מערכת א כלל יח) הקשה על דברי רש"י: "מאי נפ"מ בין חללה מפורשת לנלמדת מדרשה..."? וכתב שיש נפקותא "אם יאנסוהו לבעול אחת מב' חללות, אחת מפורשת והב' נלמדת מדרשא, דצריך לבעול את הנלמדת מדרשא כעין חולה דמאכילין אותו הקל הקל... (יומא פג,א)". (השוה לדברי המנ"ח לקמן).

ערבי נחל

את המלים ערבי נחל דרשו חז"ל בכמה אופנים. בין היתר: "תניא אידך אין לי אלא ערבי נחל של בעל ושל הרים מנין ת"ל ערבי נחל מ"מ". הרא"ש (סוכה ג,יג) מראה שדרשה זו נתונה במחלוקת הפוסקים וייתכן והרי"ף לא פסקה להלכה ולפי"ז: "צריך ליזהר שלא להביא ערבה אלא אותן שגדלים על נחלי מים ולא של הרים ושל בעל". והר"ש מוסיף שגם רש"י סבור שמצוה להביא ערבה הגדלה על נחל, אך מכיון שהרא"ש לא שמע מרבותיו דרישה כזו הסיק שיש לפרש ערבי נחל הגדילות על הנחל – ערבה שרובה גדלה על הנחל למעט צפצפה וכו' והאי תנא לא מצריך קרא לרבויי של בעל ושל הרים דבכלל ערבי נחל הן.

נמצא שרש"י סובר ששל בעל ושל הרים מרבינן מקרא ולכן מצוה להביא הגדל על נחל שהוא מפורש בכתוב ולרא"ש – שלא ראה שרבותיו ציוו כן צ"ל שמדובר במין ערבה ולא במקום גידולה ולכן כל סוג זה כשר כי הוא מפורש בכתוב.[21]

ועשית ככל אשר יורוך, לא תסור

לדעת המנ"ח (מ' תצו) יש נפ"מ לדינא בין הלכות המפורשות בכתוב לבין הנלמדות ממידות שהתורה נדרשת בהם. אבל לא כפי שצויין עד עכשיו, שההלכה המפורשת קודמת / חשובה אלא נפ"מ לכיוון ההפוך. העובר על הלכה הנלמדת בי"ג מידות עובר בעשה ול"ת (על פי התורה אשר יורוך ולא תסור) "א"כ נפקא מינה לפי מה דקיי"ל דחולה שיש בו סכנה דמאכילים אותו הקל הקל - יומא פג,א - א"כ אם יש איסור מפורש בתורה דהוא בלאו

[21] לדוגמא נוספת במסכת קידושין עי' תוס' הרא"ש נו,ב ד"ה אימא היכא דבדק בצור, ודברים מקבילים בתוס' ב"ק מא,ב.

ואיסור שהוא מפי השמועה דחוץ הלאו המיוחד יש ג״כ עשה ולא תעשה וכו׳ א״כ מאכילין אותו איסור המפורש בתורה דהוא קל מאיסור זה שהוא מפי השמועה״.[22]

בדרשות הר״ן (דרוש חמישי) מוצאים קביעה הפוכה מדברי המנ״ח:

...אע״ג דכל גזרות דרבנן עובר בהם בעשה ולא תעשה מ״מ מצות עשה חמורה יותר מפני שהוזכר עיקר הדבר בספר תורה מפי אלקים וציוה עליו הי״ת בפרט.

פדיון פטר חמור בשה / בשוויו

כתב הרמב״ם (ביכורים יב,יא):

אם אין לו שה לפדותו פודהו בשוויו ונותן דמיו לכהן, לא אמרה תורה שה להחמיר עליו אלא להקל עליו, שאם היה לו פטר חמור ששוה עשר סלעים יש לו לפדותו בשה שוה דינר ולא יהיה זה חמור מן ההקדש שנפדה בכסף בשוויו.

״אם אין לו שה״ משמע, שיש קדימות לפדות פטר חמור בשה מאשר בשוה כסף (אע״פ שאין שיעור לשווי השה). לעומת זאת מהטור נראה שאין עדיפות לפדיון בשה, וז״ל: ״וכשם שפודהו בשה כן פודהו בכל מה שירצה״.

ויש שרצה לדמות זאת למחלוקת הרשב״א והריטב״א ביבמות קג,א. אף שלגבי חליצה נאמר נעלו, ומשמע ׳הנעל שלו׳, דרשו חז״ל, שלאו דוקא הוא וה״ה בנעל חבירו (נעל נעל ריבה) ואעפ״כ לכתחילה יש לחלוץ בנעלו. הרשב״א סבור שהדרישה לנעלו של החולץ – לכתחילה – היא דרישה מדרבנן. כנימוק לכך כתב בדרך אפשר, שחכמים גזרו כן, שמא נעל אחרת – שאינה שלו – לא תתאים לרגלו של החולץ (ובעינן ׳חופה את רוב רגלו׳).

ואילו הריטב״א כתב דזו תקנת חכמים כדי לקיים הכתוב להדיא בתורה: ״פי׳ מדרבנן בעלמא לקיים פשוטו של מקרא דכתיב נעלו״.

לפי הריטב״א יש מעלה לדבר המפורש בכתוב – אם כי הביטוי למעלה זו הוא מדרבנן בלבד. ייתכן והרמב״ם ס״ל כריטב״א ולכן נכון לפדות פט״ח בשה והטור סובר כרשב״א ולכן לא מצא יתרון לפדיון בשה. (אמנם ייתכן ונידון

[22] בבאור הגריפ״פ למנ״ח העיר שלדברי המנ״ח חצי שיעור, שאינו מפורש בכתוב, חמור משיעור שלם!

מנעל החליצה אינו שייך לכאן אם נפרש שהצורך בדרשת 'נעל נעל ריבה' הוא רק לאפוקי מהבנה לא נכונה – נעלו דוקא ולא שיש ריבוי לנעל של כל אדם).

פדיון הבן בכסף ובשוה כסף

במסכת קידושין ב,א תוס' מציינים שפודים הבן בכסף ומכלל ופרט וכלל לומדים שה"ה לשוה כסף. וראה במחברתו של הרב עמיחי כנרתי 'אור שלמה' (בין גדולי עולם – בין הגרש"ז לראי"ה) בעמ' 34, שסיפר הרב מגנס שליט"א שהרב צבי יהודה הכהן קוק הוזמן לפדות את בנו בכורו של הרב יהושע בן מאיר. הגרש"ז שמע שם שהרצ"י מצריך פדיון בכסף דוקא ומעדיפו על שו"כ, ותמה על כך – מנלן? כששאל את הרצ"י ניסה להתחמק מלהשיב ולבסוף ענה: "יש מדרגות בקדושה. הואיל ומפורש הוא בכתוב." חייך הגרש"ז: "טוב, אם כב' מדבר על "מדרגות", על זה אין לי מה לענות..."[23].

האם ההבחנה ב'מדרגות' אלו קיימת בדברי הרמב"ם (קדימות לפדיון בשה – אולי מדאורייתא) או/ו דברי הריטב"א (העדפת חליצה ב'נעלו', לכתחילה עכ"פ)?

קונטרס דברי סופרים

חלק מהסוגיות הנ"ל צויינו בדברי רבי אלחנן וסרמן בקונטרס דברי סופרים, אות יט ואח"כ כתב טעם לדבר:

> וטעמו של דבר זה פשוט מסברא דכיון שאנו רואין שהתורה האריכה בדבר זה יותר מחבירו מסתמא הוא חשוב יותר ועיין בפרש"י פ' חיי שרה א"ר אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום יותר מתורתן של בנים וכו' הרי שחז"ל העירונו בזה דבדבר שהוא חשוב לפני המקום בו האריכו הכתובים...

[23] בהערת שוליים שם צויין לדברי הנצי"ב בכמה מקומות, שכתב שמפורש בכתוב חמור מהנלמד מדרשה: הרחב דבר שמות כב,כז; העמק דבר ויקרא יט,כז; יט, יט; יג,מה; כג,יח; וכג,ל.