

מ א ס ך
שמוחה
תורה

קובץ תודני מרכזי

— שיבתו של אהרן —

לזכר נשמת הרה"ח ר' יחזקאל אהרן הכהן איזבי זצ"ל

תשרי תשפ"ב

גליץ בי

מחנות זכר יהודה אריה



מוסדות 'פני מנחם' בארה"ק

בנשיאות רבינו ראש הישיבה שליט"א

ידישרים ת"י

בית המדרש הגדול	כולל עיון 'פני מנחם'
תלמוד תורה 'פני מנחם'	כולל 'בית תלמוד להוראה' - חו"מ
'בית טייטלבוים'	כולל 'פני מנחם' - יו"ד
ישיבה קטנה 'פני מנחם'	כולל ללימוד ש"ס
ישיבה גדולה 'פני מנחם'	כולל ללימוד יורה דעה ח"ב

אשרה

בית החסידים 'פני מנחם'	כולל ללימוד חושן משפט
כולל עיון 'פני מנחם'	כולל הלכה - אורח חיים

בית שמואל

בית החסידים 'פני מנחם'	כולל 'נר יהודה' - חושן משפט
בית החסידים ברמה ג'	כולל עיון הלכה
תלמוד תורה	כולל ללימוד ש"ס

בני ברק

בית החסידים 'פני מנחם'	כולל ללימוד ש"ס 'פני מנחם'
כולל 'פני מנחם' - חו"מ	כולל ללימוד יורה דעה ח"ב

חיפה

בית החסידים 'פני מנחם'
כולל הלכה - 'פני מנחם'

רשת ארצית לכוללי בוקר וערב 'פני מנחם'

מאסף 'שמחת תורה'

יו"ל ע"י מכון 'תורתך שעשועי'

טל': 0504168660 פקס: 074007211

mpm05041@gmail.com

כל הזכויות שמורות



מ ה ד ו ר ת
זכר יהודה אריה

לזכר ולעילוי נשמת

מוריננו הגאון רבי יהודה אריה זצלה"ה אלטר

בן כ"ק מרן אדמו"ד בעל פני מנחם זי"ע

לזכות הפצת תורה לזיכוי הרבים

להגדיל תורה ולהאדירה

ולזכות רבינו שליט"א

ולהצלחת התורם ומשפחתו שיחי'

בכל מעשה ידיו בכל מילי דמיטב

מתוך נחת ובריאות ורוב שמחה תמיד

בעזרת ה' יתברך

מה נשיב לה' כל תגמולוהי עלינו, כאשר אנו זוכים להופעת הגליון השני של המאסף התורני "שמחת תורה" המאגד בתוכו ממבחר חידושי תורתם של בני התורה חכמי ורבני קהל עדתנו ה' עליהם יחיו.

בסייעתא דשמיא, בשנה שעברה נתפרסם המאסף בהיכלות התורה ויצא שמו לתהילה בקרב הלומדים, אחר שזכינו להכוונתו של גברא דמריה סיעיה, אתמחי גברא ואתמחי קמיעא, ה"ה הגאון רבי יוסף יוזפא רזנברג שליט"א ר"מ בישיבתינו, על כן גם בהאי שתא נתאזרנו ביתר שאת ועוז להוות אכסניה של תורה, בפרט, לאחר שהצטרפו לקהלא קדישא עוד עשרות רבות של בני תורה מופלגים אשר נטשו מעליהם עול חשבונות רבים, שמחים אנו להוציא לאור עולם מאסף 'שמחת תורה' חלק ב', מלא וגדוש בחידושי סוגיות, בירורי הלכה, מגדולי ישראל שליט"א ומצורבים העוסקים בחוקי חורב, קושיות והערות ופלפול התלמידים, ועליהם מזהירים באור יקרות גנזי תורת רבותינו הקדושים אדירי התורה וגאוני הדורות זצלה"ה.

מטרתנו, אחת היא - להרבות תורה ולהרים קרנה, אמנם פנים רבות יש לה, הן בעידוד הלומדים להעלות על הכתב מפרי רעיונם, והן בכך שעל ידי שילמד כל אחד דברי חבירו, ישוטטו רבים ותרבה הדעת. הן בהאדרת הלימוד בעומק ובסברא כדרך רבוה"ק לדורותיהם, והן, בהמרצת הצעירים - תלמידי מוסדותינו, לשאוף לחדש ולעמול בתורה.

בימי הזוהר של יהדות פולין, טרום ימי המלחמה הנוראה נפוצו קבצים תורניים בהם כתבו גדולי וגאוני הדור דאז, לצד צורבים צעירים אשר חשקה נפשם לפלפל באורייתא ולהתחדד בין ההוגים בה, כן היה גם בארה"ק כאשר יצאו לאור קבצים רבים בכל מקצועות התורה, בבלי וירושלמי, בעידוד רבותינו ובהשתתפות נלהבת של תלמידי החכמים מאנ"ש. קריאתנו, בואו ונחדש הדרה של תורה, למען רבה כבודה ויתענגו לומדיה, גבורי כח עמליה בטהרה.

במאסף באו גנזים נכבדים מתורת רבותינו גאוני פולין זצלה"ה, ונוספו עליהם - ציונים והערות על ספריהם (אבנ"ז, חי' הרי"מ, שפ"א, מכתבי תורה, ועוד) משולי גליונות מאורי הדור האחרון כאשר תחזינה עיניכם מישרים, בקשתנו, ממי היודע על כתבי יד מבית מדרשם, נא ימציאם לידינו בכדי לזכות בהם את הרבים.

כמעשהו בראשונה, המאסף שלפנינו מכיל ששה שערים, א. 'רבותינו' - מגנזי תורת רבוה"ק זי"ע. ב. 'שפתי ישנים' - מתורת גאוני הדורות זצלה"ה. ג. 'תורת

חיים' - מתורת גאוני וחכמי דורנו שליט"א. ד. עוז ואורה - מתורת עמלי תורה דקהלא קדישא בארה"ק ובתפוצות הגולה. ה. 'לעסוק בדברי תורה' - קושיות והערות מעמלי התורה ובחורי ישיבתנו הק' והארות על מאמרי מאסף תשפ"א. **לקראת שנת השמיטה**, נתייחד שער 'שביעין חביבין' - חידושי תורה ובירורי הלכה בעניני שביעית, 'ולכן סמך שמיטה ויובל להר סיני, שבכח התורה שקיבלו בהר סיני ושבתה הארץ' (שפת אמת, בהר תר"ס ד"ה כי).

כפי שנהגנו במאסף הקודם להוסיף עליו מדור 'זכרון להולכים', כן במאסף זה מופיע נספח זכרון הקובע לעצמו ברכה, מדור 'שבחו של אהרן' לזכרו ולעילוי נשמתו הזכה של ידיד ותיק ואח לדרך, הרה"ח ר' יחזקאל אהרן הכהן איזבי זלה"ה, שאנו עומדים בתוך השנה להסתלקותו, וכבר העיד עליו רבינו שליט"א "שהיה דבוק נפש בנפש באדמו"ר הפני מנחם זצלה"ה, ובודאי עמו במחיצתו לעולם הבא". במדור זה קובצו יחדיו מאמרים תורניים מהרי"א זצ"ל, ומיבדל"ח ידידיו ובני משפחתו הקרובים שיחיו - ובראשו הבאנו קינת-הספד מעוררת ומחיבת, שנשא עליו רבינו ראש הישיבה שליט"א.

מלאי הכרת הטוב אנו למרנן ורבנן גדולי התורה שליט"א אשר הואילו ליקרנו בתורתם, ועמם כל תלמידי החכמים - איש לפי ערכו, שהשתתפו במאסף זה ושלחו לנו ממיטב חידושיהם, לכבוד התורה ולומדיה.

על הטוב יזכרו הרה"ג ר' יעקב שלמה שיינברגר שליט"א, הרה"ג ר' דוד רוזנבוים שליט"א, הרה"ג ר' ישראל אלברט שליט"א, על השקעתם המרובה למען יצא דבר מתוקן לתועלת המעיינים והלומדים.

כן הננו להודות למנכ"ל מוסדות 'פני מנחם' הרה"ח ר' ישראל מרדכי ציינשניסקי שליט"א אשר שם לילות כימים בהשקעתו למען פיתוח המוסדות וריבוי פעלים לתורה ולחסידות, והטה שכמו לסייע בכל עניני המאסף בלב ונפש חפצה, תהא משכורתו שלמה מן השמים.

נסיים בהבאת ברכת רבינו שליט"א למאסף תשפ"א (ירח האיתנים, לעמ"ל תור"ה לפ"ק), 'והתפלה בלבנו: יהי ד' אלוקינו עמנו כאשר היה עם אבותינו, כפשוטו, עזר וסיוע מלעילא. וכמדרשו שפירשנו בשמח"ת: יהי ד"א עמנו, שנחיה עם הרגשת קשר עליון וחיבור של אהבה לבוית"ש, כאשר היה עם אבותינו הרגשתם וכל חייהם, ונזכה לעשות לו יתברך נחת רוח, אכ"י"ר'.

חודש אלול, ערב שנת השמיטה - תשפ"ב

ביקרא דאורייתא

פינחס מנחם שידלובסקי

ב/המערכת

תוכן הענינים

רבותינו

כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק בעל 'שפת אמת' זצלה"ה	יז
אמרי קודש 'שפת אמת' על מסכת אבות	
כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק בעל 'בית ישראל' זצלה"ה	יט
מאמרי קודש 'בית ישראל' בכתי"ק לחג הסוכות ושמחת תורה	
כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק בעל 'פני מנחם' זצלה"ה	כב
בדין הניחו לו אבותיו ספר תורה	

שפתי ישנים

מרן הגה"ק רבי אברהם מסאכטשוב זי"ע	כט
בסוגיא דקנין פירות	
בענין הלבנת פנים	לג
הגאון רבי שאול משה זילברמן זצ"ל	לה
חידושים על הלכות שומרים	
הגה"ק רבי יצחק זעליג מורנגשטרן זצ"ל	מב
אגרת תורה	
הגאון רבי נחמיה אלטר זצ"ל	מט
תוכחת מגולה שלא לשמוע לשליח היצה"ר לרחק קרובו מביתו	
הגאון רבי מנחם זעמבא זצ"ל הי"ד	נ
גדר גט – סילוק הבעל וקנין האשה לעצמה	
הגאון רבי שמחה בונם ליזרון זצ"ל	נב
ציונים והארות על מסכת ברכות	
הגאון רבי אברהם בנימין זילברברג זצ"ל	ס
אם אמרינן צער בעלי חיים גם כשיש לאדם צער ושיטת הרמב"ם בזה	
הגאון רבי בנימין מנדלזון זצ"ל	סג
מכתבים	
הגאון רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל	סז
הארות וציונים על ספר חיהרי"ם, אבנ"ז, כלי חמדה וזרע אברהם	
הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל	עד
גליונות שפת אמת על מסכת שבת	

ח | תוכן הענינים _____ שמחת תורה

הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל
גליונות אבני נזר, שפת אמת ומכתבי תורה..... פו

הגאון רבי יהושע משה אהרנסון זצ"ל
בענין מכונת פקס בשבת..... צה

הגאון רבי משה רומנברג זצ"ל
מגליונות עמ"ס פסחים ומנחות..... צח

תורת חיים

מרן הגאון רבי גרשון אדלשטיין שליט"א
בענין סוכה גזולה..... קג

מרן הגאון רבי דב לנדו שליט"א
מו"מ בדין טמא מת אחר הזאת שלישי והמסתעף..... קח

הגאון רבי יעקב גרינוולד שליט"א
גרימת פיקוח נפש בשבת על ידי מילה..... קיא

הגאון רבי ישראל בונם שרייבר שליט"א
בביאור מדרת קל וחומר..... קכג

הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
בענין אתרוג של שביעית..... קמה

הגאון רבי אברהם הלוי שארר שליט"א
בענין טומאת בגדים כשריפת הפרה..... קנג

הגאון רבי בן ציון חדש שליט"א
בדין קדושת שביעית בפירות נכרים..... קנח

עוז ואזרה

רבינו ראש הישיבה שליט"א
גול נכרי אם הוי "לכם"..... קסז

מורינו הגאון רבי דניאל חיים אלטר שליט"א
בחילוק זכות הבעל בפירות וזכותו כמעשי ידיה, ולפי"ז ב' ביאורים בנדר דקל
לפירותיו..... קעב

עניני אורח חיים

הרב ישראל לדרברגר	
ביאור בדברי הגמרא זה שני לארץ וזה חמישי לארץ.....	קפ
הרב אברהם מרדכי ביאלוסטוצקי	
זרק ועקר אחר ממקומו וקיבל זרק ועקר ממקומו וקיבל.....	קפד
הרב ישראל חיים גינזבורג	
בדיני מלטול בשבת.....	קצד
הרב ישראל אלברט	
היתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב.....	קצח
הרב שמחה בונם אדלר	
הערות בשור וב"י סדר מוצאי שבת.....	ריא
הרב ישעי' משה גגולר	
בדין קידוש וריחוק ב' נרות להבדלה ביו"ט שחל להיות במוצאי שבת.....	רכב
הרב ישראל מושקוביץ	
קמן בקרבן פסח.....	רלא
הרב אשר ביר	
בענין חובת הלל בעת הקרבת הפסח.....	רלה
הרב ישראל זילברברג	
בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו (סוגיא ר"ה כה.).....	רלח
הרב אברהם מרדכי אלתר	
דין החובל בחבירו ביום הכיפורים.....	רמה
הרב בונם (בר"י) בלושטיין	
דין התנאה לפניו במצוות ודין הידור מצוה עד שליש והמסתעף.....	רמט
הרב שמחה בונם שפירא	
בענין סוכה בעזרה.....	רס
הרב ישראל מייטלס	
בענין הוספה על שיעור סוכה ע"י צידוף סכך פסול.....	רעו

עניני יורה דעה

הרב מאיר נחום רוטנברג	
נתהפך איסור להיות היתר ♦ מע"כ בפליטת כלים ♦ בענין סלק.....	רפד
הרב שמעון מרגלית	
בענין שחיטת מעוברת.....	רחצ

י | תוכן הענינים _____ שמחת תורה

הרב נחום בצלאל שלאס	
דין כבישה והמסתעף	שי
הרב ישראל אריה אלטר	
גוי שלוח או הלוח בריבית ונתנייר ♦ קרוב לשכר ורחוק להפסד	שיח
הרב יעקב שלמה שיינברגר	
חשש רבית בהקדמת מעות בשכירות פועל וקבלן	שבו
הרב אברהם (ברמ"צ) גלזמן	
בענין חזקה דתלת זמני בראיות	של
הרב פינחס מנחם פלד	
בגדרי תליה וספק תליה בכתמים	שמוג
הרב ישראל (בר"מ) לב	
מחות וגדרי דין 'נתרוקנה' בהפרת נדרים	שמח
הרב מאיר ליכטר	
בענין שויי' אנפשיה חתיכה דאיסורא לחייב מצות	שנג
הרב ישראל יוסף ראטטענבערג	
בביאור תקנת אושא דאל יבזבו יותר מחומש	שנמ

עניני אבן העזר

הרב אפרים קוביץ	
באיזה עריות צריכים בירור בשני עדים, ובאיזה מהן הדין דיהרג ואל יעבור	שסד
הרב יהודה גולדשטיין	
סוגיא דמחצה על מחצה (גיטין עה.)	שעב

עניני חושן משפט

הרב אביעד פנוש	
נגיעה בנוגע בעדות	שעמ
הרב משה בצלאל בורזיקובסקי	
פירעון חובות במועד, וחייב הוצאה על זה	שפה
הרב יעקב הילל ליכטנשטיין	
שיעבודא דרבי נתן בחוב שהוא מדרבנן	שצז
הרב יעקב שמעון שטרנשום	
בדין מענת פרעתי בשמר ובכתב ידו ובמענת שמרך בידי מאי בעי	תב

הרב יחיאל קפלר	
הודאת בעל דין בדבר שעדיין אינו בעלים	תיב
הרב ישראל חיים ארלנגר	
ביאורים וחידושים בדיני תחילתו בפשיעה וסופו באונס והמסתעף	תב
הרב בן ציון דוד שפירא	
בחיידוש הרא"ש בשם הרמ"ה בתקדיש גזל שאינו ברשותו דחלה למפרע	תבו
הרב חיים רוזנברג	
קרבן בעין שנגב ואיתבר ממילא	תלו
הרב ישראל הלוי מנלה	
ביאור יסודי בחילוקי גניבה וגזלה בשיטת הרמב"ם והמסתעף	תמד
הרב שמעון אבוכיץ	
בדין לקח במעות גזולים	
הרב זאב פדר	
השבת הנזילה [תברה או שתייה ואיתבר ממילא]	תסה
הרב ישראל שידלובסקי	
גדר חיוב הרחקת נזיקין ונזקי שכנים	תעג
הרב משה שידלובסקי	
סוגיא דשליחות יד	תצה
הרב יעקב חנוך (בר"א) בלושמיין	
בענין רובא וחזקה	תקג
הרב שמחה בונם וקסלשמיין	
בירור בנדר חיוב שמירת השומר	תקיא
הרב שלמה אייזן	
חזקה שאין עמה טענה בקרקע ובמטלטלין	תקיד
הרב זלמן יעקב אלבוים	
בסוגיית דר בקשתא בעליתא	תקכב
הרב אשר ישעי' בורגשמיין	
סוגיא דרב ענן (ב"ב מא.)	תקכו
הרב פינחס מנחם הולצמן	
בענין יש בכלל מאתיים מנה	תקכט

עניני קדשים

הרב אברהם זאב ריים	
אביי הוה מסדר סדר המערכה	תקלה
הרב שמחה בונם איזון	
גדרי ציבור שחמאן וחיוב פר העלם דבר של צבור	תקלמ
הרב אשר שנורמאן	
איך קיימו הטבה ול"ה פסול לינה בנרות המנורה שלא כבו כלל	תקמד

ענינים שונים

הרב ישראל איזון	
בסוגיא ד'שם לווא'	תקמו
הרב אברהם מרדכי בורזיקובסקי	
בגדרי 'קל וחומר'	תקנד
הרב יוסף ביין	
שמחה של מצוה	תקם
הרב ישראל מאיר גרינצייג	
בגדרי ערבות במצוות	תקעב
הרב ישראל ערליך	
בסוגיא דעשה דוחה לא תעשה – האם עשה דראובן דוחה ל"ת דשמעון	תקעז
הרב אברהם מרדכי רובינשטיין	
עבודת עבודה	תקפג

שביעין חביבין

מורינו הגאון רבי יצחק דוד אלטר שליט"א	
השמטת כספים	תקצג
הגאון רבי בצלאל וקסלשטיין שליט"א	
הלכות שביעית בידור יסודות והלכה למעשה	תקצז
הרב משה צבי ריים זלה"ה	
דין תוספת בערב שביעית	תריז
הרב מרדכי דוד אברמוביץ	
בענין קדושת שביעית ודמי שביעית	תרכמ

הרב שמעון אבוכיץ	
השובר פועל לעבוד בקרקע בשביעית, האם מתחייב בשכרו	תרלד
הרב יחיאל ישראל בלעך	
בענין פרזובול ומוסר שמרתיו לבית דין	תרלח
הרב שלמה אפרים מינץ	
שאלות מצויות בדין לפני עור והמסתעף בשביעית	תערב
הרב יוסף מנדל קליקשטיין	
בענין השביעית משממת את השבועה	תרעז
הרב פינחס מנחם ווייל	
בענין ג' אילנות לבית סאה	תרפג



ראה גם :

הגאון רבי בנימין מנדלזון זצ"ל גאב"ד קוממיות - בענין זמני היתר הספיחין	סד
הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א - בענין אתרוג של שביעית	קמה
הגאון רבי בן ציון חדש שליט"א - בדין קדושת שביעית בפירות נכרים	קנח

לעסוק בדברי תורה

קושיות והערות מעמלי התורה ומתלמידי ישיבתנו הק'	תרצא
הערות על מאמרי המאסף תשפ"א	תשח

רהרב ישראל אריה אלטר - בשיעור רבינו שליט"א בענין חזרת קרקעות ביוכל ♦
הרב ישראל מרדכי אלטר - ר"ה ויוכ"פ תלויים בקידוש החודש [השלמה למאמר
מקובץ הקודם] ♦ הרב אברהם מרדכי אלטר - תגובה למאמר מאת הרב אליהו
בלושטיין בדיני קדימה בכרכות ♦ הרב יהודה אלטר - בהערת הרב יחיאל קפלר
ע"ד הרמ"א (חו"מ ס"ו, כ"ו) ♦ הרב שלמה זלמן גלזמן - במאמר הרב אברהם בנימין
קנאפ בדיני פרה אדומה ובמאמרים נוספים ♦ הרב ישראל מייטלס - במאמר הרב
יהושע פראנד לגבי מכונה אוטומטית בשבת ♦ הרב חיים מלין - בקושית הגה"ח
רבי יהודה מנדלסון זצ"ל / אם כיפר התמיד רק בירושלים ♦ הרב ישראל מנדלסון
- בקושית אמו"ר הגה"ח רבי יהודה מנדלסון זצ"ל / מעם דהתמיד מכפר רק
בירושלים ♦ הרב חיים מאיר שמחה - בהערת הבח' יחזקאל שמחה בכיפור דברי
הנתיחה"מ (שמ"ד סק"א) ♦ הבח' שמואל שמעלקא שלסר - יישובים והארות בכמה
הערות ומאמרים

שבחו של אהרן

לו"נ הרה"ח ר' יחזקאל אהרן הכהן איזבי זצ"ל

רבינו שליט"א
'בוה ראה וקדש'..... תשל

הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל
אגרת תורה והשקפה..... תשלג

הגאון רבי אברהם מרדכי איזבי זצ"ל
מתוך שאינו יכול לישבע בחשוד..... תשלה

הרה"ח רבי יחזקאל אהרן הכהן איזבי זצ"ל
בעניני הנחת תפילין וברכתה..... תשלו

הגאון רבי אברהם מרדכי אלטר שליט"א
חוקת חיוב ונאמנות ע"א במצות..... תשמ

הרב יהודה אריה לייב כרמל
בענין חיוב ברכה בחולך מסוכה לסוכה..... תשמה

הרב שלום ברוך לב
בענין תשלומי חפץ שנתנוהו בעליו במתנה על דעת שפלוני יזיקנו,..... תשנא

הרב גדלי' הלוי שארר
בדין ביטל יבש ביבש..... תשנו



רבותינו

מגנזי תורת
רבותינו הק' זי"ע

לזכר ולעילוי נשמת

הרה"ח ר' דוב אריה ב"ר יוסף שטיינהארט ע"ה

גלב"ע ט"ו אב תשפ"א

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח על ידי משפחתו

כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק
בעל 'שפת אמת' זצלה"ה

אמרי קודש 'שפת אמת' על מסכת אבות

מכתי"ק כ"ק מרן אדמו"ר אמרי אמת זצלה"ה

ארישא דהוי ממעט בעסק ועסוק בתורה. ומה שהפסיד במיעוט העסק ע"ז יש לו שכר הרבה ליתן לך בעוה"ז למלאות החסרון.

בעושה מצו' א' נסתפק כששומר מצות ל"ת דיש לו שכר כעושה מצו', וכן נסתפק כשמבטל מצות עשה אי קונה קטיגור דכ' רק העושה כו', וגם שאלתי במצו' דרבנן והשיב דקונה לו פרקליט דרבנן, ועוד אמר מטעם לא תסור כו', עוד, כשלומד ילד, אמר השיעור, כל עוד בו נשמתו קודם יום מחר מקרי באתמול עוד ילד.

בש"ק הראה דברי הפסיקתא זוטרתא' שכ' בבלעם בנו בעור שאביו בנו נביאות ובסמוך בהאזינה עדי בנו ציפור כ' איפכא וברש"י כ' בשניהם בשו'.

על פרק (ה) כתב גיסינו ודבר אחד שכח, מ"ש במשנה (מ"ח) לא נמצא פסול בעומר כו', והקשה אמו"ר מהא דאיתא (מנחות עב. בברייתא) הי' עומד ומקריב מנחת העומר ונטמאת ואומרים לו הוי פקח ושתוק, ש"מ דשכיח הי' מדנקיט לשון זה. ותירץ דכ' רק פסול, אבל טומאה דהדין דהותרה בציבור לא נעשה נס בחינם כיון שהותרה מכל וכל.

ובפרק הקודם (ד) שכח ג"כ, כל המקיים תורה מעוני סופו לקיימה מעושר (פ"ד, מ"ט), אמר הפי' על עני בדעת' שלבסוף התורה מחכמת פתי. דלהפשוט הקשה דלכאורה ראינו שנשארים עניים כמו שמקשה תמיד במשנה א'.

הוי ממעט בעסק כו' ואם עמלת בתורה י"ל שכר הרבה ליתן לך, י"ל דקאי

א. אמרי קודש מכ"ק מרן רבינו השפת אמת זצלה"ה שנכתבו על ידי בנו כ"ק מרן רבינו האמרי אמת זצלה"ה המתפרסמים כאן לראשונה, נמצאו מועתקים על גליון ספר שפת אמת של החסיד הר"ר יצחק יעקב רוזנווסר זלה"ה, ובראשם נכתב: 'הועתק אות באות מכי"ק מרן שליט"א'.

ב. עיין אמרי אמת יתרו תרפ"ט עמ' 76.

ג. עיין פסיקתא זוטרתא פרשת בלק עה"פ (במדבר כד, ג) וישא משלו ויאמר נאם בלעם בנו בעור: 'אביו, בנו הוא נביאות', ועה"פ (כג, יח) קום בלק ושמע האזינה עדי בנו ציפור: 'מלמד שאביו של בלק גדול היה ממנו בגדולה'.

ד. עפירש"י עה"פ (כד, ג) בנו בעור: ומדרש אגדה, שניהם היו גדולים מאבותיהם, בלק בנו צפור, אביו בנו הוא במלכות, ובלעם גדול מאביו נביאות, מנה בן פרס היה (תנחומא בלק, יג).

יח | אמרי קודש 'שפת אמת' על מסכת אבות _____ רבותינו

<p>עוד שם^ה ולא הלך כפעם בפעם כו' אלא הלך לקראת נחשים והוא פי' מחודש ופסקי' לקרא בסכינא חריפא (ואנכי הראתי שכן משמעות התרגומים^ה שכ' אלהן לקראת נחשים ע"ש).</p>	<p>עוד אמר בפרק (ה), פי האתון (מ"ו), הראה דברי זוהר^ה שתמה איך הכונה כפשוטו, רק הכונה על מלאך שהי' ממונה ע"ז נברא בע"ש בה"ש ע"ש.</p>
--	---



ד. פסיקתא זוטרותא (כג, כז) עה"פ (כד, א): 'וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל וגו'. שכל הפעמים
היה אומר בלעם אולי יקרה ה' לקראתו ודבר מה יראני, והניח זה הדרך והלך לקראת נחשים.
ו. אונקלוס (במדבר פכ"ד, א): 'ולא הלך כזמן בזמן אלהן לקדמות נחשיא'.
ז. בווה"ק (ח"ג, רא:), ז"ל: 'פי האתון דאברי ע"ש בין השמשות, סליק בדעתיכו דפומא הוה פתיחא מההוא
זמנא או תנאי דאתני קב"ה מההוא זמנא, לאו הכי כו', עיי"ש.

כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק
בעל 'בית ישראל' וצל"ה

מאמרי קודש 'בית ישראל' בכת"ק לחג הסוכות ושמחת תורה

בית ישראל סוכות [תש"י]

ושאבתם מים בששון, ואי' (ירמיה יז, ג) מקוה ישראל כו' עי"כ מה מקוה מטהר כו', ושם פסולין ג' לוגין מים שאובים (עדיות א, ג), ובסוכות כתי' ושאבתם מים בששון שמתקרבין בסוכות, והשאובים פסולים מפני שהם בידי אדם, ובסוכות נעשה מצוה ושאבתם מים בששון, ומן השמים מסייעים ונקרא בידי שמים.

בגמ' (סוכה ז.) מדהוי דופן לענין שבת הוי דופן לסוכה, ענין דופן עפ"י דברי הח' הרי"ם ז"ל (שפ"א ברכה ד"ה בפסוק) מה יפו פעמיך בנעלים (שיה"ש ז, ב), שיהי' נעול ולא יצא החוצה לא נתפשט, כעין מחיצה, וזה סכות בשבת הכח גדול ביותר, ומדהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה, שהשבת מסייע אל יצא איש ממקומו ביום השביעי (שמות טז, כט).

כ"ק אאז"ל (אמרי אמת סוכות תרע"א יום ב') סוכה ג' דפנות (סוכה ב.) כנגד ג' אבות, וכוכבים נראים (שם ב:) כנגד השבטים, וזהו

כ"ק אאז"ל (אמרי אמת סוכות תרס"ח ליל ב') כל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת (סוכה כז:), הרמז שמתאחדים כל ישראל, וזהו אגודה אחת (ויק"ר ל, יב), וזה שאיחד אותם משה ואהרן, שושבינא דמלכא ומטרונותא (זוה"ק ח"ג כ. ועוד), וגם אחר ימים הנוראים כשהתירו להתפלל עם עבריינים (פתיחה לתפלת 'כל נדרי', והוא מספר כלבו סימן סח ד"ה ונשאל גאון), והם קיבלו ג"כ תיקון בהתחברות שלהם עם כלל ישראל, ונגמר הענין בסוכות כל האזרח בישראל ישבו בסוכות (ויקרא כג, מב), וגם הד' מינים יש טעם וריח ויש בלי טעם וריח (ויק"ר ל, יב), וכולם מתאחדין לאגודה אחת, ושבת ג"כ מאחד את בניי (זוה"ק ח"ב קלה.) ולא נצרך לד' מינים.

כ"ק אאז"ל הגיד (אמרי אמת סוכות תרע"ד יום ב'; תרפ"ט ליל ב') שאנשים שזמן להם הגמר התיקון השלם בימים הנוראים, יכולים לגמור להתקרב בסוכות, דאי' (ישעיה יב, ג)

א. הננו נותנים לפניכם היום ברכה - מתוך כתבי קודש המונחים בגנוי המערכת, מאמרים מכת"ק רבינו קדוש ישראל זי"ע בעניני חג הסוכות ושמחת תורה שלא שזפתן עין הדפוס עד הנה, ייש"כ להרה"ח ר' ישראל מנדלסון שליט"א על המצאתם לדינו. וזאת למודעי, כי נוספו בסוגריים עגולות מראי מקומות כפי אומדן דעת העורכים למען ירוץ בו הלומד, ואין אנו מתיימרים לומר שהן הן הדברים הנאמרים במסירה.

בשם כ"ק אאז"ל (אמרי אמת הושע"ר תרע"ח ד"ה וישמעו) וישמעו רחוקים ויבואו (מפיוט ויאתיו), אולי הרמז על מי שנתרחק מעבדות השם וע"י הימים הנוראים מקבל עליו עומ"ש, וזה וישמעו הרחוקים ויתנו לך כתר מלוכה, בסוכות חל ש"ש על הסוכה (סוכה ט.), כשלא הביט און ביעקב (במדבר כג, כא), אח"כ ד' אלק' עמו (שם), עומ"ש שמע ישראל ד' אלק' (דברים ו, ד), עמו ותרועת מלך בו בשכמל"ו (פסחים נז.), ואף הוא הי' מכוון לגמור את השם (סדר העבודה ביוהכ"פ), ואומר להם תטהרו (ויקרא טז, ל), ואי' (יומא ד:). שאמרו בשכמל"ו לגמור את השם זהו סוכות הגמר, ואי' (סוכה מה.) אני והוא הושיעה נא, השם הגדול, וישמעו רחוקים הרמז על מה דאי' בגמ' (שם מד.) כהנים בעלי מומין נכנסין בין אולם למזבח להקיף, הרמז שבסוכות יכולים להתקרב אפילו בעלי מומים.

כ"ק אאז"ל (אמרי אמת שמח"ת ביום תרס"ח ד"ה במדרש) הגיד על המעשה מרחב"ד להעלות האבן (קה"ר א, א), דאי' (סוכה נב.) יצה"ר נקרא אבן, והרמז על המחשבות זרות אשר נצרך להתגבר עליהם בענין התפלה, ורחב"ד התפלל והי' יודע זה חי וכו' (ברכות לד:), והרמז על התגברות היצה"ר, וזה אייתו דובא בקרנייהו (תענית כה.), ואי' (ב"מ פה:) אצל ר' חייא ובניו אדמו להו כדובא דנורא, הרמז שמחשבות יש אצל הגדולים ג"כ, ונרמז להם שיכולין להתגבר, ועי"ז פעלו שכל אדם כשרוצה באמת מסייעין לו מן השמים שיתגבר על המחשבות. ג' עדרי צאן (בראשית כט, ב), נגד ג' רגלים (בר"ר ע, ח), והאבן גדולה (בראשית כט, ב).

מגין על ישראל, סוכה לשון הגנה (שפ"א סוכות תרמ"ו ד"ה איתא), והעיקר הגנה כנגד היצה"ר, לך עמי בוא בחדריך [כו'] עד יעבור זעם (ישעיה כו, כ), ירוץ אדם כשיסורין באים עליו לתוך חדרי תורה שכליבו (תנר"א רבה ו), חדרי תורה הם סוכות שמחת תורה, יסורין באים עליו התנגדות היצה"ר הביאני המלך חדרי (שיה"ש א, ד) סוכות, ואי' (אמרי אמת סוכות תרס"ו יום א' ד"ה כתיב) שמעשה בלעם היו באלו הימים, מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל (במדבר כד, ה), ואי' (יומא י:) פלוגתא אם דירת ארעי או קבע, וזה אהליך משכנותיך, חבי כמעט רגע עד יעבור זעם, עד שיעבור זממו של בלעם, וישראל יתגבר עליו, וכת' (תהלים כו, ה) כי יצפנני בסוכו ביום רעה כו', טוב להיות נעבד מע' אומות (במד"ר כ, יח, תנחומא בלק יא), כנגד פרי החג (שבת כא:), וכמו כן באלו הימים פרי החג מתמעטין (רש"י במדבר כט, יח ד"ה ומנחתם, וזה"ק ח"ב רלג:) וישראל עולים.

שמחת החג כנגד עצבות שזה מיצה"ר, ובסוכות אחר הימים הנוראים חירות מיצה"ר, ויש חטאים שמסתירים הקדושה, לא חמי אפי שכינתא (זה"ק ח"א נז. ועוד), וע"י שמחה של מצוה זוכין לקבלת פני השכינה, וזה ושמחתם לפני ד' (ויקרא כג, מ) דחמי אפי שכינתא, והכל ע"י כח התורה, ושאתם מים בששון (ישעיה יב, ג) זהו תורה (עי' תנר"א י), שמחת בית השואבה (סוכה נא.) תיקון לפגם מבילאי מכנסי הכהנים (שם) ועשה להם מכנסי בד לכסות וכו' (שמות כח, מב).

שמיני עצרת ושמחת תורה [תשי"ד]

שמח"ת תשי"ד

להתגבר על האבן הזאת, ואף שנדמה לרחב"ד שאינו בכוחו להעלות את האבן, הראו לו מן השמים שיכולין להתגבר על זה, וזה הלימוד להשתוקק, וע"י הרצון והשתוקקות עוזר השי"ת ומתגבר על היצה"ר ומכניעו ומביא הכל להקדושה, מעלה את האבן לירושלים, וכן אמר יעקב אע"ה והאבן הזאת כו' יהי בית אלקי, שיעלה הכלל הקדושה, וזה אחר ימים נוראים וסוכות לב טהור ברא כו' שמתהפך הלב.

אי' במד' ג' עדרי צאן כנגד ג' רגלים, וגללו את האבן הגיד כ"ק אאז"ל לרכך את היצה"ר, כי מונח אבן המעכב עבדות השם, ואי' ברחב"ד שרצה להעלות אבן לירושלים, הרמז על האבן הזאת דוב אורב כו' זה המסתיר, ואי' בגמ' אצל רחב"ד שאייתי דובא בקרנייהו, הרמז שהתגבר על האבן, ואולי הרמז אחר ג' הרגלים, וגללו זה שמחת תורה, אם אבן הוא נימוח, שאם נכנס ד"ת נכנס ערמימות והסתרות, אבל יכולין

שמח"ת תשנ"ז

בכוחו של דהע"ה, שמע ד' קול יהודא (דברים לג, ז), הגיד זקניו ז"ל (שפ"א ליקוטים) וזאת הברכה ד"ה בפסוק שמע) כמדומה זה כוחו של דהע"ה. ושמיני עצרת המשלים שמחת תורה. [ואי' חשבתי דרכי כו' ואשיבה רגלי (תהלים קיט, נט), אולי הרמז על שמע"צ רגל בפני עצמו (ר"ה ד:)], אל עדותיך זה כח התורה שניתקן בשמיני עצרת, והיית אך שמח (דברים טז, ט), לרבות לילי יו"ט האחרון (פסחים עא.; סוכה מח.), בשפ"א (סוכות תרל"ו ד"ה שמחת; תרל"ז ד"ה דרך) בימי הגלות, ימים טובים האחרונים, ואי' (סליחות לערב ר"ה פומון זכור ברית, ונראה מקורו מתו"כ בחוקתי כו, מד.) איך לנו שיור רק התורה הזאת, וזה שמח"ת.

שמח"ת אחר הו"ר גמר מיו"כ (זוה"ק ח"ג לא:), כשנטהר האדם יכול להדבק ולשמוח בתורה. הו"ר כוחו של דהע"ה. ואי' בגמ' (סוטה כא.) אצל דהע"ה אין עבירה מכבה תורה. ובוודאי התורה מגינה שלא יבוא לעברה. והגיד כ"ק אאז"ל הושענא רבא אפילו מי שלא ניתקן ביו"כ יכול להתקן בהו"ר, וזה כוחו של דהע"ה, אם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל דוד (ע"ז ה.), ודהע"ה התפלל על כל ישראל לכל הדורות. כלך אצל דוד, וזה דאי' (ש"א טז, יב) וטוב רואי, כל הוואהו נזכר לתלמודו (ויק"ר כ, א), זה הלימוד שלו ע"י התורה להתחזק בתשובה, כל הוואהו ראי' רוחניות, להדבק



כ"ק מרן אדמו"ר הגה"ק
בעל 'פני מנחם' זצלה"ה

בדין הניחו לו אבותיו ספר תורה

מו"מ בין כ"ק מרן אדמו"ר הפני מנחם זצלה"ה ובנו רבינו שליט"א

א

מכתב רבינו שליט"א

בס"ד, ט"ז חשוון תשמ"ג לפ"ק, חיפה.

לכבוד אמ"ו שליט"א.

נסתפקתי בדיני כתיבת ס"ת, שנפסק ברמב"ם ושו"ע דאפי' הניחו לו אבותיו ס"ת אינו מקיים המצוה, והרי קיי"ל (רמב"ם פ"א משמיטה ה"כ) דאחין שחלקו לקוחות הן, וא"כ למה סתמו הפוסקים דיוורש אינו מקיים המצוה, הרי זה דוקא ביורש יחיד, אבל בשנים שחלקו נחשב שקנה הס"ת. ואף שקנה רק חצי הס"ת, דחצי בידו מתורת ירושה, מ"מ הוי כמו המגי' אות אחת והשלים הס"ת דיצא המצוה. ואף דיש לחלק דזה גרע מהתם, דשם הס"ת הוי חסר בעצם, מ"מ נראה דבקנה חלק כל דהו יצא (ועדיף מקנה ס"ת בשותפות שנסתפקו האחרונים, דסו"ס כאן כל הס"ת שלו, חציו בירושה וחציו בקנין).

ועל הגמ' סנהדרין כ. דמבואר שם דין זה דהניחו לו אבותיו, לא קשיא, חדא דאין דרך האמוראים לפרש כ"כ, ועוד דהתם גירסת הגליון דרבה קאמר לה, ורבה עביד בכל מילי כרב (שבת כ"ב.), ורב ס"ל (ב"ק ט.). אחין שחלקו כיוורשין ואין כאן קנין כלל. הגם דיש לדחות להמבואר בשבת דף מ. דרק כחומרי דרב עביד, וכאן אף דהוי חומרא מ"מ בעיקר הדין הוי קולא דא"צ לשמט ביובל (אף דלענין ס"ת הוי חומרא), ועוד יש לדחות לפי גירסת הגמ' דילן וכן גירסת הר"ח שם בסנהדרין דרבא קאמר האי מימרא, ועי' תוס' גיטין מ"ח. דרבא ס"ל כלקוחות - אך על הפוסקים קשיא.

ואשמח לשמוע תשובת אמ"ו שליט"א בזה.

א"ד בנו

שאול

ב

מִכְתָּב תְּשׁוּבָה מִכ"ק מֶרֶן אֲדֹמוֹ"ר זי"ע

בִּה"י, מוֹצֵשׁ"ק לִס' "הֵיוּ יְהִי' לְגוֹי גָּדוֹל", "וְהִרְבֵּה אַרְבֵּה אֶת זֶרַעְךָ", "וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרַעְךָ
כָּל גּוֹי הָאָרֶץ", תִּשְׁמַ"ג לִפ"ק.

לְבָנִי יְקִירִי הִגַּה"ח כו' הֶרֶב ר' שְׂאוּל שְׁלִיט"א.

קִבַּלְתִּי מִכְתָּבְךָ נִדּוֹן יֶרֶשׁ ס"ת מֵאֲבִיו, אִי הָאֲחִין שֶׁחֲלָקוֹ לְקוֹחוֹת הוּא לִמָּה לֹא יֵצֵא חוֹבֵת
מִצּוֹת כְּתִיבַת ס"ת, דֵּהוּי כְּקִנְהָ חֲצִי, וְאִמָּאִי גְרוּעַ מֵהֲגִי' בּוֹ אוֹת אַחַת. מִשְׁמַע
דְּלִדִּידֶךָ פִּשְׁיטָא שֶׁאִם קִנְהָ ס"ת יֵצֵא, וְלִכְאוּ' נ"ל דְּצ"ע טוֹבָא, וְלִכְאוּרָה נ"ל דְּקִנְהָ ס"ת
הוּא כְּחוּטָף מִצּוּה מִן הַשּׁוּק כְּמִבּוֹאֵר בְּמִנְחוֹת ל'. אֲרַב גִּידֵל אִמֵּר רַב הַלּוֹקֵחַ ס"ת (הֵינּוּ
קוֹנֵה ס"ת יֶשׁוּן) כְּחוּטָף מִצּוּה מִן הַשּׁוּק, וְבִעֵי נִמִּי לְהִגִּי' אִפִּי' אוֹת אַחַת אִזְ אֲרַב שֵׁשֶׁת
דְּמַעֲלָה עֲלֵיו הַכְּתוּב כִּאִילוֹ כְּתִבָּה, וְכ"כ בְּפִשְׁטוֹת הַפּוֹסְקִים בִּי"ד סִי' ע"ר. וְהִקְשׁוּ א"כ
גַּם בְּשׁוֹכֵר סוֹפֵר לִמָּה לֹא הוּא כְּלוֹקֵחַ (וְאִפִּי' שֶׁהַסּוֹפֵר כּוֹתֵב וּמִגִּי' כָּל הַסְּת"ל), וְתִירְצוּ כִּיוֹן
דְּסוֹבֵל עֲלֵיו שֶׁכֶּר כָּל הַסּוֹפֵר הוּא כְּכּוֹתֵב, עִי' בְּרִמ"א בִּהֲגִי' יו"ד סִי' ע"ר, וְבִט"ז שֶׁ
סִק"א מִבְּאֵר הֵיטֵב שִׁיטוֹת הַפּוֹסְקִים, עִי"ש. וְכ' בִּשְׁם נִמּוּקֵי יוֹסֵף דִּישׁ לְמִידַת הַדִּין
לְחֻלּוֹק וְלֹמַר שֶׁאֲלֻמָּלָא בֹא לוֹ בְּטוֹרַח לֹא הִי' עוֹשֶׂה (וְלִפִּיכֶךָ הוּא כְּחוּטָף מִצּוּה מִן הַשּׁוּק בְּקִנְהָ
ס"ת), מִשְׁא"כ אִם שֶׁכֶּר סוֹפֵר לְכַתְּבָהּ וְטוֹרַח בְּתִקּוֹן הַקְּלָפִים וְלִסְבּוֹל עוֹל סוֹפֵר עַד שֶׁנִּכְתַּב
כִּאִילוֹ קִבְּלָה יֵשׁ לְמִידַת הַרְחָמִים כו"ב עִי"ש. וְא"כ בִּירֶשׁ מֵאֲבִיו לֹא טִרַח כְּלוּם, וְאִם ת"ל
כִּיוֹן שֶׁסְּבֵל עֲלֵיו דְּמִי מִחֲצִית ס"ת בְּחֻלּוֹק עִם אֲחִיו, מ"מ לֹא גָרַע מִקִּנְהָ ס"ת יֶשׁוּן.

וְאִם הֲגִי' בּוֹ אוֹת אַחַת, אִם יֶרֶשׁ הוּא לְבַד חֶלֶק אֲבִיו אוֹלֵי גָרַע מִקִּנְהָ ס"ת, כִּיוֹן שֶׁלֹּא
סְבֵל עֲלֵיו שׁוּם עוֹל כִּסְפִי, וְאִם יֶרֶשׁ עִם אֲחִיו וְחֶלֶק בְּנִכְסֵיו שׁוֹה מִחֲצִית ס"ת (או
אִם הִי' לוֹ כְּמֵה אֲחִים, יוֹתֵר מִמִּחֲצִית ס"ת) וְגַם הֲגִי' אוֹת אַחַת, לֹא הוּא גָרַע מִקִּנְהָ ס"ת וְהֲגִי'
בּוֹ אוֹת אַחַת אִם הָאֲחִין שֶׁחֲלָקוֹ לְקוֹחוֹת הוּוּ (וְאִם יוֹרְשִׁין הוּוּ, אֲכַתִּי אוֹלֵי אִם וְיִתֵּר בְּחֻלּוֹ, מ"מ
סְבֵל עֲלֵיו חֶלֶק וְיִתוֹר הִירוּשָׁה וְגַם הֲגִי' אוֹת אַחַת, אוֹלֵי יֵצֵא). אֲבָל בְּלִי הֲגִי' בּוֹ אוֹת אַחַת, גַּם אִם
הָאֲחִין שֶׁחֲלָקוֹ לְקוֹחוֹת הוּוּ, וִירֶשׁ יַחַד עִם אֲחִיו וְיִתֵּר חֶלְקוֹ, לִמָּה יְהִי' יוֹתֵר מִקִּנְהָ ס"ת
שֶׁלֵּם דֵּהוּה כְּחוּטָף מִצּוּה מִן הַשּׁוּק.

א. הִנֵּה רִש"י שֶׁם בְּר"ה כְּחוּטָף מִצּוּה, פִּירֶשׁ וז"ל: וּמִצּוּה עֲבַד, אֲבָל אִי כְּתִבָּה הוּא מִצּוּה יִתִּירָה טְפִי. וּמִבּוֹאֵר
דְּלִשְׁיטַת רִש"י עֲשֶׂה מִצּוּה בְּזֵה, וְכֵן הֵבִיא בְּשִׁמּוֹ בִּט"ז סִימָן עַר סִק"א, (וְעִינֵן שֶׁם בְּגִר"א דִּנְקֻט לְעִיקָר כְּשִׁיטַת
רִש"י), וְעִי' בִּשְׁפַת אִמַּת שֶׁם דָּכֵן נִרְאָה גַּם מִדְּבָרֵי הַנִּמּוּקֵי יוֹסֵף, אִמְנַם שִׁיטַת הַרְמ"א בְּשׁו"ע שֶׁם דִּלָּא קִיִּים הַמִּצּוּה
בְּכֶךָ, וְדִבְרֵי רַבֵּינוּ כֵּאֵן הֵם לְכְּאוּרָה כְּפִי שִׁיטַת הַרְמ"א דִּלָּא יֵצֵא בְּכֶךָ.

ב. וז"ל שֶׁם: יֵשׁ לְמַדַּת הַרְחָמִים לֹמַר, כְּמוֹ שֶׁטִּרַח לְזֵה, כֵּן הִיָּה טוֹרַח לִלְכֹּת בְּמִדְּבָר לְקִבְּלָהּ מִהֵרָ סִינִי, אִפִּילוֹ
מוֹטְעָה אוֹת אַחַת וְתִקְנוּ כִּאלוֹ כְּתִבּוּ, שִׁישׁ לְמַדַּת הַרְחָמִים לֹמַר כְּמוֹ שֶׁתִּיקֵן זֶה כֶּךָ אִם הִיָּה מוֹצֵא טְעִיּוֹת רַבּוֹת
הִיָּה מִתִּקֵּן אוֹתָם עִכ"ל.

וקנה ס"ת בשותפות שכתבת דנסתפקו בו האחרונים, לא ראיתי זאת (ולא מצאתי אינה ראיה)^ג, וכנראה שספיקם^ד הוא אם שנים כתבו ס"ת בשותפות^ה, או שכרו סופר בשותפות, או קנו והגיהו כ"א אות אחת (ומ"מ בקנו בשותפות והגי' כ"א אות אחת, יש מקום מיוחד לספק, כיון שההגהת אות הראשון אכתי לא תיקן הס"ת, וא"כ המגי' הראשון איך יצא. וי"ל^ו).

אביך אוהבך דורש הצלחתך וטובתך כל הימים פינחס מנחם אלטר

ג. והנה י"ל בה"י קונטרס שחברתי עם כמה מאות ספיקות בהל' כתיבת ס"ת (ומתוכם כתבתי פ' ספיקות בס' "כבוד חכמים" שהוציאו בהוצאת קה"ת -לובאוויטש בשנת תשמ"ב), ובין הפ' ספיקות שנדפסו נסתפקתי כך: "שכר סופר ולא שילם שכרו עד שמת הסופר, לכאורה פשוט דמשלם ליורשיו ויוצא, דמשיכת קולמוס קנה השכירות^א, ואחרי שכתב הו"ל חוב ממון. ואם שכר את אביו או מורישו, וכתב, ואח"כ מת הסופר וירש בעל הספר ("השוכר") את החוב, נסתפקתי אם יצא יד"ח כתיבת ס"ת, כיון דלא סבל כלום, ולפי הט"ז יו"ד ר"ס ע"ר בשם נמוק"י צריך לסבול עול הסופר, ואם אומן קונה בשבח כליה, אי הוה כיוורש ס"ת^ב דלא יצא". **וכאן** י"ל כמ"ש, שאם יש אחין עמו וחלק וקיבל החוב בחלקו אי הוה כלקוחות לפי מה שכתבת^ג, כגון ששכר את אביו שיכתוב לו ס"ת וכתב לו ומת וירש את החוב יחד עם אחיו (ואם נאמר דירש בלי אחים לא יצא דלא סבל עול הסופר, אם ה' לו עוד יורשין ולקח בחלקו את החוב כנגד חלקים אחרים בירושה אם יצא).



-
- ג. עיין הגהות רע"א ופתחי תשובה יו"ד סימן ער.
ד. לכאורה ספיקם לשיטות דקנה ס"ת קיים המצוה. רק לשיטות דלא יצא צ"ל בהני גווני.
ה. שכל אחד כתב חלק.
ו. עי' ט"ז סי' ער סק"א הטעמים דמועיל הגהת אות.
ז. עי' תוס' ב"מ מח, א ד"ה והא בעי, ובבית יוסף חו"מ סי' שלג.
ח. עי' ב"ק צח, ב. ועי' ש"ך חו"מ סי' שו סק"ג.
ט. ובהגהות לקונטרס הנ"ל הוסיף רבינו: ומ"מ הרי אם שילם לסופר בחייו יצא ול"א דהוה כקונה ס"ת מהשוק (גם אם אומן קונה בשבח כליה). ועיין דעת קדושים סי' ער סק"ז, ורעא סק"ב.
י. וראה מה שכתב רבינו לעיל דיש לומר דגם אם הם יורשים, הרי ויתר בשאר דברים כדי ליטול את חלקו בחוב זה.

שכתי ישנים

מתורת
גאוני הדורות
ומרביצי תורה
זלה"ה

נתרם על ידי

בני הרה"ג רבי יוסף יהודה רוטנברג שליט"א

לזכותו ולרפואתו השלימה

ולנחת מכל המשפחה בזיווגים הגונים ושפע רב

מרן הגה"ק רבי אברהם מסאכטשוב זי"ע

בעמח"ס אנלי טל ואבני נזר

בסוגיא דקנין פירות*

א

איסור שבו אינו עומד לפירות הלכך אין ק"פ של זה מבטל אלא קנין הגוף של ממון חבירו אבל קה"ג של איסור שבו אינו בטל כיון דאינו עומד לפירות וכו', ע"ש באבנ"מ בהמשך דבריו שכתב וצ"ל דבהמה של כהן כיון דלא שייך גבה קנין איסור ואין כאן שום קנין אחר המעכב אלא קנין ממון אוכלת בתרומה ע"י קנין ממון שבה עיי"ש.

מ"מ מוכח דבשוכר לא אמרינן ק"פ כקה"ג דמי, והטעם נראה דהנה הדין המוכר

שדהו לחבירו לעשר שנים ושטפה נהר אומר המוכר הרי שלך לפניך משא"כ גבי שוכר אינו יכול לומר המשכיר לשוכר הרי שלך לפניך אלא חייב להעמיד לו שדה אחר [ע"י ב"מ קג.], נמצא דהמשכיר יש לו קנין בפירות אלו דאילו ישטפנה נהר יצטרך לשלם, רק דהמשכיר פוטר עצמו בפירות אלו עבור המעות שקיבל, ולא יכול השוכר לומר מפרי האדמה אשר נתת לי דהרי אינו שלו דהרי כמו שקנה פירות מן השוק משא"כ במוכר ע"ש ופשוט.

ויש להביא רא"י לזה מדברי התוס' ב"ב דף נ' בד"ה המוכר, הא דלא נקט המוכר עבדו לפירות כדנקט בהשולח המוכר שדהו לפירות משום דאין דרך למכור עבדו כענין

אתמר המוכר שדהו לפירות ר' יוחנן אמר מביא וקורא קנין פירות כקנין הגוף דמי ר"ל אמר מביא ואינו קורא קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי. ויש לעיין האידך הדין גבי המשכיר שדהו לפירות אם לר"י מביא השוכר וקורא דשכירות ליומא ממכר הוא [ב"מ נו:]: משום דק"פ כקה"ג ואמאי נקט הש"ס המוכר ולא נקט המשכיר וכ"ש המוכר.

ונראה לי לפשוט ממתניתין דתרומות פ"א [מ"ט] ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כרשיני תרומה עיי"ש, ומוכח דגבי שוכר לא אמרינן ק"פ כקה"ג דמי. ולכאורה יש לדחות דהתוס' ריש פרק אלמנה לכה"ג כתבו דבתרומה אזלינן בתר קנין הגוף, ולעולם בכל שוכר חוץ מתרומה אזלינן בתר קנין פירות.

אך האבני מילואים בתשובה סי' י"ז פ"י דבכל עבד יש ב' קנינים, א' הוא קנין איסור שבו שמותר בשפחה כנענית ואינו חייב אלא במצות שהאשה חייבת, והב' קנין ממון שגופו קנוי לרבו והוא כשורו וחמורו. וקנין ממון שבו עומד לפירות אבל קנין

* תלמידי הגאון הקדוש מסאכטשוב זצוק"ל נהגו להעתיק לעצמם חידושי תורתו מתוך כתבי קדשו. על ידי כך נותרו הרבה חידושים לפליטה למרות שפנקסי רבינו עצמם נאבדו. החידושים הנדפסים כאן הם מעובדו תלמיד רבינו הרב מרדכי חיים סוקולובר אבד"ק חארזיל. ת"ח לנינו הרב יעקב סוקולובר שליט"א.

זה אלא משכיר אותו לעשות מלאכה עכ"ל, וקשה ליתני (השוכר) [המשכיר] עבדו לפירות, וע"כ דבשוכר גם ר"י מודה דאינו קורא כנ"ל.

ונ"ל דר' יוחנן לשיטתו בזה במאי דלא נקט (השוכר) [המשכיר] דסובר (בשבועות ד' ל"ב ע"א גבי משביע עידי קנס) [בפסחים כ"ט ע"א] דגורם לממון כממון דמי, וא"כ המשכיר יש לו בפירות אלו גורם לממון דאילו ישטפנה נהר יהי מחויב לשלם והוי כממונו של המשכיר ולא יכול השוכר לומר האדמה אשר נתת לי דהא אינו שלו.

ב

איברא דצריך להבין אמאי במוכר סובר ר"י מביא וקורא דק"פ כקה"ג דמי מ"מ הרי המוכר יש לו עתה בשדה זו גורם לממון דלאחר עשר שנים יחזור להמוכר, נמצא דבשביל זה יש לו עתה זכות ממון בהשדה, כדאיתא בפסחים [כט]. האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, דקסבר גורם לממון לאחר הפסח כממון דמי עכשיו, וא"כ הכא נמי הוי ממונו של המוכר ואיך יכול הלוקח לומר אשר נתת לי הא אינו שלו. אך הא ליתא דגורם לממון אמרינן דהוי כממון אבל לא עדיף מממון, דהא הלוקח יש לו עתה ק"פ וקה"ג רק מה שיש להמוכר גורם לממון לאחר עשר שנים יבטל לקנין הגוף של הלוקח, נמצא שיהא עדיף גורם לממון מממון גמור, דבשביל גורם דמוכר לא יהי ממון להלוקח שלא יכול לומר אשר נתת לי, והא ליתא ופשוט.

אמנם עדיין איכא לעיונא דהנה במס' ב"ב ד' קל"ו ע"ב הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו, איתמר מכר הבן בחי' האב ומת הבן בחי' האב ר' יוחנן אמר לא קנה לוקח קנין פירות כקה"ג ור"ל אמר קנה לוקח ק"פ לאו כקה"ג דמי עיי"ש, והכא יקשה אמאי לר"י לא קנה לוקח הרי אית לי' להבן גורם לממון לאחר שימות אביו ויש לו זכות עתה ושפיר יכול למכור. והכא אין לומר דלא עדיף מממון, מ"מ נהי דלא עדיף מממון אעפ"כ יכול למכור דהכא אין צריך לבטל קנין הגוף של חבירו (ואף דאיתא בפסחים [ו]. דגול"מ לא שייך אלא היכא דליתי' בעינא אבל היכא דאיתא בעינא לא, היינו התם דילמא לא מגניב ולא הוי גול"מ אבל הכא הרי בוודאי יהי' לו אח"כ, ועי' בקצה"ח סי' שפ"ו [סק"ז] שכ' דגול"מ ליתא במכירה היינו כה"ג היכא דלא מיגנב ע"ש), ושפיר יכול למכור ואמאי לא קנה לוקח.

ונראה לחדש ולומר דגורם לממון לא הוי אלא היכא דהוי ממון לבסוף אבל היכא דלא הוי ממון לבסוף נמצא שלמפרע לא הוי גול"ל, ומשום הכי כיון שמת הבן נמצא דלדידי' לא הוי ממון כלל והאיך יכול למכור הרי איגלאי מילתא למפרע שלא הי' גורם לממון כלל [ע"ע בחידושי הרי"מ ב"ק פח:].

ובהיות כן מיושב קושיות התוס' ביבמות [לו: ד"ה ורבי יוחנן] אמאי אם לא מת הבן חל המכירה הרי הוי דשלב"ל דעדיין אין לו לבן עכשיו, ולהנ"ל מיושב כיון דאתי לידי' דבן איגלאי מילתא דלמפרע הוי גורם לממון ושפיר הי' יכול למכור ולא הוי דשלב"ל (ועי' רמב"ן).

ג

ובהנ"ל יתיישב היטב דברי הרמב"ן במלחמות המתמיהין מאוד בסוגיא דלמפרע גובה [פסחים ל:], דהבעה"מ תמה על הרי"ף אמאי השמיט פלוגתא אביי ורבא, וכתב הרמב"ן וז"ל ולענין דינא נמי מכאן נלמוד וכ"ש שאני אומר דכיון דנפסק לנו הלכה מפורשת שאין הבכור נוטל פי שנים במלוה בין גבו קרקע בין גבו מעות ממילא שמעינן ק"ו וכ"ש הוא דאי אקדיש מלוה או זבין לאו כלום הוא שאין אדם מוכר ונותן בראוי כבמוחזק וזה א"צ לפנים ושנוי בתוספתא דבכורות והיורש את אשתו והמתנה אינם נוטלים בראוי כבמוחזק עכ"ל, והוא תמוה דהכא [גיטין מח:] מביא רבא סיעתא לר"ל מברייאתא דבכור נוטל פי שנים בשדה החוזרת ביובל ואי אמרת ק"פ כקה"ג הוי לי' ראוי, מוכח מכאן דאי אמרת ק"פ כקה"ג הוי לי' ראוי לגבי בעל השדה, וא"כ אמאי קאמר הגמ' דוקא מת הבן הוא דלא חל המכירה הא לא מת הבן חל המכירה, אמאי הא ר' יוחנן סובר ק"פ כקה"ג והוי לי' ראוי ואין אדם מוכר בראוי. ובהנ"ל מיושב היטב דר' יוחנן לשיטתו שפיר חל המכירה אם לא מת הבן משום גורם לממון, ואף דהוי ראוי מ"מ גורם לממון הוי ושפיר חל המכירה, משא"כ לדידן [דקיי"ל גול"מ לאו כמ"ד] הוי שפיר ראוי ואף דלמפרע גובה לא חל המכירה.

ד

ובדברים אלו יתיישב היטב הסוגיא דפסחים כ"ט ע"א האוכל חמץ של הקדש במועד מעל ויש אומרים לא מעל

מאן י"א א"ר יוחנן ר' נחוניא בן הקנה דתניא רנב"ה ה"י עושה את יוה"כ כשבת לתשלומין מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יוה"כ מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין, ובתוס' ד"ה מאן י"א וא"ת והא אמר לקמן דף ל"ב ע"א האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש ומוקמינן לה כר' נחוניא ואפ"ה מחויב בתשלומין משום דכי היכי דלא מיפטר מתשלומין משום חיוב מיתה דתרומה הכי נמי לא מיפטר משום כרת של חמץ, ואור"י דתשלומי תרומה מחמת כפרה הם דכהן אין יכול לימחול עיי"ש, והקשה הר"ש [פ"ז דתרומות] מאי נפק"מ בין הקדש לתרומה הלא הקדש ג"כ הוי כפרה, אף דהוי ממון מ"מ הוי ג"כ כפרה.

ולאנ"ל אתי שפיר דלכאורה יש להקשות להסביר הנ"ל דאימתי הוי גורם לממון דוקא היכי שיהי' ממון אח"כ אבל היכי שלא יהי' ממון כלל לא הוי למפרע גורם לממון, א"כ הכא כיון שאכלו נמצא שלא בא לידי ממון ואמאי הוי גורם לממון. אך זה אינו דבאמת גורם לממון כממון דמי נמצא שהפסיד גורם לממון רק שנפטרנו בשביל שלא בא לידי ממון, בזה אמרינן אדרבא כיון דצריך לשלם בזה עצמו הוי שוב ממון ושפיר הוי גורם לממון, והא תינח אם מחויב מדינא לשלם אבל לר' נחוניא דמדינא פטור מלשלם נמצא כיון שאכלו לא הוי גורם לממון כלל וממילא לא שייך כפרה כיון דלא אזיק גורם לממון דהא לא בא לידי ממון כנ"ל דכיון דמדינא פטור שוב אין כאן כפרה משום גורם לממון דלא הוי גורם לממון כלל.

ה

ומיושב בזה קושית הקצה"ח בסי' כ"ח [סק"א] וז"ל והא דאמרינן בר"פ כל שעה י"א לא מעל משום דסובר חייבי כריתות פוטר מתשלומין, ולפי מש"כ כיון דאין ממשכנין חייבי חטאות ואשמות א"כ מ"ד מעל על כרחך לצאת ידי שמים דהא אין ממשכנין וא"כ המ"ד דלא מעל היינו אפי' בדיני שמים, ואמאי דהא קלב"מ אינו פוטר מתשלומין בדיני שמים עיי"ש. ולהנ"ל מיושב כיון דכל הטעם שמחויב לצי"ש משום דאפסיד להקדש גורם לממון, והכא כיון דמדינא פטור מלשלם נמצא שלא בא לידי ממון ולא הוי למפרע גורם לממון וממילא פטור אף לצי"ש ודו"ק היטב כי הוא כפתור ופרח.

ו

ומיושב בזה דברי רש"י ז"ל ד"ה מעל חייב קרבן מעילה דקסבר חמץ דהקדש בפסח בר דמים כר"ש דאמר חמץ לאחר הפסח מותר, והקשה המהרש"א דה"מ לפרש דס"ל כר' יוסי הגלילי דאפי' תוך זמנו מותר בהנאה ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי. ולהנ"ל אתי שפיר דאי אמרינן כריה"ג יקשה קושית התוס' וקושית הקצה"ח דלחייב לצי"ש ומחמת כפרה, דהא לאו מטעם גורם לממון קאתינא עלה רק שהוי עכשיו ממון ודו"ק היטב בזה.

[ע"ע בתשו' אבנ"ז חו"מ סי' כה שהאריך לבאר ששוכר אינו כקנין פירות].



בענין הלבנת פנים

הוא הסתלקות קדושה החופפת על האדם, ועל כן בשעה שעוסקים בנגעים ואהלות שכל ענין נגעים הסתלקות הקדושה מהאדם כמו המת שמטמא באוהל, וצלם אלקים עיקר הקדושה, ודאי ה' להם להתבונן ממסכתות אלו שהלבנת פנים כמו ש"ד ואעפ"כ (אותו) [אמרן] כנ"ל.

ובמ"ש נראה לבאר מאמר הגמ' [סוטה שם] והמדרש [בר"ר צט, ח] שבשכר שהודה יהודא והציל את תמר ושני בני' שבבטנה מאש ניצלו חנניא מישאל ועזרי' שבאו משבט יהודא מן האש. אך יש לעיין דניאל מגוב האריות בשכר מי ניצל. אך יובן עפ"י מה דאיתא בזהר הק' [ח"א קצא]. בהא דכתיב אלקי שלח מלאכה וסגר פום אריותא, דהיינו דצלם אלקים שעלי' נתחזק וע"כ יראו האריות להתקרב אלי' להזיקו. וע"כ ניחא שפיר שבזכות תמר שלא רצתה להלבין פני' וחסה על צלם אלקים שעליו, נתחזק צלם אלקים של דניאל וניצל מגוב אריות.

ולא עוד אלא אפי' בזמן שעוסקין בנגעים ואהלות היו אומרים דוד הבא על א"א מיתתו במה וכו' (בבא מציעא נט.). נראה לפרש דהנה ענין הלבנת פנים שאינו נדחה מפני פקוח נפש, הענין כי הוא שפיכת דמים והוא כמו אבזרייהו דע"ז ודג"ע שאינו נדחה מפני פיקוח נפש, כמו כן זה שהוא אבזרייהו דש"ד, וכן כתב ר' יונה בשערי תשובה שער ג' אות קלט (ובזה מיושב קושית התוס' סוטה י: ד"ה נוח).

אך ענין הלבנת פנים (מהני) [מ"ט] חשיב שפיכת דמים ביאר מהר"ל בנתיבות שער אהבת הריע [פרק א] כי צלם אלקים בפנים והבזיון נובע אל הצלם כדכתיב בעיר צלמם תבזה, וכאשר מלבין פנים וכיבה אור פנים כאילו שופך דמים, דגבי איסור ש"ד כתיב ושופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם עיי"ש באריכות.

והנה מה שמצורע חשיב כמת, ומטמא בביאה כמו המת שמטמא באהל,



הגאון רבי שאול משה זילברמן זצ"ל
אבד"ק וויערשוב

חידושים על הלכות שומרים

חי' לחו"מ סי' רצ"א

לגמרי, וא"כ נ"מ שפיר במה דהוי שואל לענין זה. וצ"ע כעת.

סעיף ב. [ב]. ואפי' לא קיבל בפירוש אלא שאמר לו הנח לפני הוא שומר חנם.

ע"י ש"ך (סק"ד) מה שכתב בשם הרב המגיד (פ"ב משכירות ה"ח) דלהסוברין דשומרין בעי קנין צ"ל דמיירי הכא בסמטא. ועוד כ' הה"מ דבבהמה כגון דא"ל הכישה במקל והיא תבוא. ובמשנה למלך שם הקשה ע"ז מדברי הרשב"א הובא בר"ן רפ"ק דקדושין (ח:) גבי תנהו על הסלע שכתב דבכה"ג דלא יצא לרשות בן דעת לא מתחייב מדין ערב, א"כ הכא מטעם משיכה ליכא ומטעם ערב הא לא מסרו לבן דעת. ותי' ע"ז וז"ל דדין

סעיף א. [א]. שומר חנם כו'. כתב הש"ך (סק"ב) משמע בש"ס ריש ב"ק דשומרין משלמי מעדיות כמו מזיקין ע"ש. ולכאורה יל"ד לפי"ז בהא דאמרין בש"ס ב"מ דף כ"ח ע"ב בפלוגתא דר"ט ור"ע דר"ט סבר שרי ליה לאשתמושי בגווייהו וה"ל שואל עלוי' ע"ש. וכתבו התוס' (כט.) תימא דהו"ל למימר והו"ל לזה עלייהו כיון דגם בזה א"צ להחזיר אותן מעות עצמן א"כ הוי כמו לזה. ותרוצם דחוק קצת ע"ש. ולהנ"ל הוי א"ש בפשיטות דמש"ה נקט בש"ס דה"ל שואל עלייהו דנ"מ דכשנאנס וחייב לשלם צריך לשלם מעדיות, דהכא פשיטא דאף דחייב באונסין היינו משום דכל הנאה שלו אבל פשיטא דדינו כשואל

א. במאסף שמחת תורה גליון א' (תשרי תשפ"א) הובאו בארוכה תולדותיו בפתח חידושי לחו"מ סי' ס"ז, הלכות שמיטת כספים, החידושים נערכו ונכתבו עליהם הערות ע"י נכד רבינו הרה"ג רבי יהודה אלתר שליט"א מתוך חיבורו על חו"מ שנתר ספון בכתב יד.

הננו כעת בשבח והודאה להשי"ת על שזיכנו להתעסק בקדשים אלו, ולהוציא לאור עולם מעט מחידושים אלו, כרצון רבינו זצ"ל, ולשמחת לב שוחרי התורה. ובבקשה על העתיד שזוכה לראות את כל כתבי רבינו רואים אור הדפוס בקרוב.

בקשתינו שטוחה בזאת למתנדבים בעם, תנו נא ידכם עמנו, בגוף ובממון, ע"מ שנוכל לברר מקחו של צדיק ולזכות את העולם בחידושי תורתו שנכתבו בקדושה ובטהרה. וכדברי קדשו של האמרי אמת שכתב בכ"ק - 'הנני מסכים להצעת בניו של הרב מוירשאב בהדפסת כתביו, ואבקש לסייע להם ואברך אתכם בכוח"ט'. המעוניינים לסייע וכן מי שברשותו מידע על מחברות נוספות מכת"י רבינו זצ"ל, מתבקשים לפנות למערכת הקובץ, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד. אכ"ר.

ב. אמנם התומים (ס"ו ע"ג) כתב דכל היכא דאינו חייב להחזיר גוף המעות בע"כ דזכה בהם והוי לזה גמור, והנה"מ (רצ"ב סק"ט) כתב דעכ"פ למאן דמחייב באונסין הוי לזה גמור, ולדבריהם נראה דמשלם מבינונית ככל לזה, אבל דעת החמדת שלמה (ב"מ כט. ד"ה ובמ"ש לעיל) נראה כדעת רבינו דהוי שואל גרידא ומשלם מעדיות.

שומרין שאני להתחייב כל שעשה מעשה על פיו אעפ"י שלא מסרו לבן דעת ע"כ ע"ש. ומאד קשיא לי דהא הר"ן שם הביא בשם הרשב"א דאפי' אי נימא דגם בזרוק מנה לים מתחייב מדין ערב אף שלא מסרו לבן דעת מ"מ בהכרעה במקל והיא תבוא פטור דלא שייך בזה תורת ערב כיון דלא אמר ואתחייב אני לך, א"כ הרי מבואר להיפוך. ודוחק לומר דהר"ן כתב זה לשמואל דס"ל (ב"מ צט.) בהכרעה במקל והיא תבוא פטור אבל למ"ד חייב ס"ל דעדיף יותר מאינש דעלמא וכמ"ש המל"מ, דזה דוחק מאוד לומר דרב ושמואל פליגי בהכי. ובאמת בפשיטות הו"ל להקשות דהא כתב זה לדעת הרמב"ם והרי הרמב"ם ז"ל ס"ל דהכרעה במקל והיא תבוא פטור כמ"ש בפ"ג מה' שאלה (ה"ב) ע"ש, וראיתי בלחם משנה שם שנתקשה בזה, ותיורצו דחוק, אך העיקר בכונת הה"מ דהכרעה במקל לסימטא דמהני בתורת משיכה כמ"ש בנה"מ סי' ש"מ (סקי"ב) ע"ש.

[ג.] אבל אם אמר לו וכו' או הנח סתם אפי' שומר חנם לא הוי. בגמ' הוא אבעיא דלא אפשיטא. ולפי"ז לשיטת הרמב"ם (בכורות פ"ב ה"ו) דבספיקא דדינא מהני תפיסה ה"נ מועיל תפיסה מספק. אמנם

באמת בהגהות מיימון שם כתב להדיא וז"ל ובהנח סתם איבעיא דלא אפשיטא והממע"ה ופטור ואם תפס משלו הוי תפיסה בספק ולא מהני עכ"ל. ומבואר שכתב כן אפי' להרמב"ם דס"ל בעלמא בכל ספיקא דדינא מהני תפיסה מ"מ הכא לא מהני. וצריך טעמא. והנה היכא דליכא עדים שפשע בזה י"ל דלא מהני תפיסה לחייב לזה שבועה, לחייב לחבירו שבועה אינו יכול לטעון קים לי דל"מ קים לי רק להחזיק בגוף הדבר שתפס אבל לא לחייב לחבירו שבועה ע"י זה שתפס ממנו. אבל היכא דאיכא עדים שפשע בזה י"ל לכאורה דמהני תפיסה דיכול לטעון קים לי דהנח סתם הוי שומר חנם.

ואפשר לומר לפמ"ש תוס' פרק אעפ"י (כתובות נו:) דכל חיובא דשומרין אינו גזה"כ לחייב שומר חנם בפשיעה ושומר שכר בגניבה ואבידה רק דירדה התורה לסוף דעתו, דש"ח מחייב נפשיה בודאי בפשיעה וש"ש בגו"א ע"ש, ולכאורה הא כיון דרק בחיובו ידידה תליא א"כ הוי דברים שבלב, רק דצ"ל דהוי דברים שבלב כל אדם דמסתמא כיון דלא פירש בפירוש לפטור דעתו להתחייב בכך כמו כל שומר חנם שרוצה להתחייב בפשיעה, ובכה"ג

ג. כנראה כוונת רבינו להקשות סתירה בדברי הרשב"א, אך לכאורה פרט זה כתבו הר"ן בשם הרמב"ן, ובחי' הרשב"א שם ליתא.

ד. וכן כתבו כמה אחרונים דבהנח לפני לא מהני תפיסה ושאיני משאר ספק ממון, ונתנו טעמים שונים לזה, עי' אמרי בינה (דיינים סי' נ'), ונדפס גם בספר דברי חיים (תפיסה סי' ז'), ישועות יעקב (או"ח בתשובה הנדפסת אחרי סי' ש"ו). אכן מה שכתב רבינו דהרמב"ם סובר דמהני תפיסה בספקא דדינא מטעם קים לי, צ"ע טובא, דלהרמב"ם מהני תפיסה גם בספק במציאות כמבואר בדבריו (פ"ה מהל' בכורות ה"ג), מיהו כל הפוסקים חלקו עליו וס"ל דלא מהני תפיסה מלבד בספקא דדינא דמהני מטעם קים לי. ודברי רבינו מתאימים לשיטת שאר הפוסקים. ולולא דמיסתפינא הייתי מגיה בדבריו 'הסוברים' במקום 'הרמב"ם'.

ה. וכן כתב המהרי"ט (ח"א סי' קנ"א), אבל השב שמעתתא (סוף שמעתא ד') פליג עליו.

[ד]. ואמר לו הניחם כאן על החמור וכו' ונאבדו המנעלים וכו' הו"ל ש"ח והוי פושע וחייב לשלם. הקשה בנה"מ (סק"ז) למ"ש המחבר לקמן (סעיף ה) דיש אומרים דשומרין לא מתחייבי רק במשיכה וא"כ הכא במה נתחייב הא כיון דאמר הניחם על החמור אין כאן קנין ע"ש, ותיירץ דהכא חייב גם שלא בתורת שמירה דהוי כמו הניחו במקום שאינו משתמר ע"ש. ולא הבנתי א"כ למה זה הוצרך הרא"ש לחלק למה חשיב הכא שומר כיון דלא אמר בפירוש הנח לפני, ומחלק דשאני הכא בדרך וכמ"ש הסמ"ע בכונתו דהבעלים הלכו להם, והא גם בזה אכתי לא נעשה שומר דלא הוי קנין, וע"כ דאין צריך כלל לדין שומרין, א"כ למה הוצרך כלל לחילוק הנ"ל. ואף דהרא"ש כתב זה, ולשיטתו דלא בעינן משיכה י"ל דהוי בתורת שומר, מ"מ קשה כיון דבאמת גם בלתי דין שומרים נתחייב למה הוצרך לחלק בהכי. וגם מסתימת לשון הרא"ש והטור ושו"ע נראה דהחיוב רק בתורת שומרין, ובאמת במחנ"א ה' שומרין (סו"ס ז) כתב כן דזה רק להרא"ש לשיטתיה דא"צ משיכה ע"ש, אך דקשה עלי' דא"כ איך סתם המחבר והרמ"א דבר זה.

ונלענ"ד לתרץ עפ"י מה שכתבתי בסי' רס"ז דנלענ"ד ברור דאף להסוברים דאין שומר מתחייב בלתי קנין זה רק בכל שומרין דעלמא אבל בשומר אבידה כיון דרחמנא רמיא עלי' נטירותא בע"כ משום הכי משתעבד בשמירה אף בלא קנין

דברים שבלב הוי דברים, והנה כבר כתב הקצה"ח סי' ר"נ (סק"ה) דהיכא דמהני רק משום דברים שבלב כל העולם, בזה היכא דהוי ספק שוב לא מהני כלל, דכיון דהוי ספק שוב לא הוי דברים שבלב כל העולם ע"ש, וא"כ לפי"ז ה"נ בשומרין כיון דהוי ספק בהנח לפני אם היה דעתו להתחייב בכך או לא, שוב הוי דברים שבלב דלא הוי בלב כל העולם כיון דבאמת הוי ספק ומשום הכי גם תפיסה לא מהני. ואפשר להעמיס זה בלשון הגה"מ שכתב דלא מהני תפיסה דהוי תפיסה בספק, והיינו כנ"ל דבעלמא בספק מהני תפיסה דיכול לומר קים לי והוי טענת ודאי אבל הכא לא שייך קים לי כנ"ל.

ובפשיטות י"ל דלא שייך קים לי רק בספקא דינא מצד עצמו אבל הכא דהספק אם היה דעתו בכך או לא בזה לא שייך לומר קים לי דהיה דעתו בהנח לפני שיהיה נתחייב בשמירה ומש"ה שוב לא מהני תפיסה. וזה נכון בכונת הגה"מ הנ"ל דלא מהני תפיסה בספק, רק היכא דיכול לומר קים לי הוי תפיסה בודאי, אבל הכא דלא שייך קים לי כנ"ל א"כ הוי תפיסה בספק ולא מהני וא"ש. כן נ"ל נכון.

וראיתי בלחם משנה פ"ב מהל' שכירות שהקשה למה לא כתב הרמב"ם כאן דהוי ספק ומהני תפיסה כמו בכל ספיקא דינא והניח בקושיא ע"ש, ואישתמיטתיה לרברי הגה"מ הנ"ל דכתב בפירוש דלא מהני תפיסה הכא וכנ"ל.

1. כנראה כוונת רבינו דחלה עליו שמירה כשנוטל האבידה לרשותו אע"פ שלא היה קנין המועיל, אבל לא בראיה בעלמא קודם שיטלנה. וכן דעת האחיעזר (ח"ג סי' ו אות ד), והברכת שמואל (ב"מ סי' כ"ה סק"ב) בשם הגר"ח.

בחיובא ע"ש היטב, ומשום הכי כתב שפיר דש"ח הוי בכה"ג אבל לא ש"ש ודו"ק.

סעיף ד. [ה]. שאם נתן לו לשמור דינר זהב ואמר לו הזהר בו של כסף הוא ופשע בו ונאבד אינו חייב אלא בשל כסף וכו' אבל אם הפסידו בידים משלם של זהב. מימרא דרבא ס"פ הכונס (ב"ק סב.). ויש להקשות לכאור' לשיטת הרמב"ם (פ"ב משכירות ה"ג) דס"ל דפשיעה חייב בשטרות ובדברים שאין בהם דין שמירה דפשיעה כמזיק הוא כדאיתא בסי' ס"ו (סעיף מ) ובסי' ש"א (סעיף א) ע"ש, א"כ איך אמרינן הכא פשעה בו אינה משלמת אלא דינר כסף, הזיקתו משלמת דינר זהב, ומאי שנא פשיעה ממזיק ומאי בכך דאמרה ליה נטירא דדהבא לא קבילת עלי מ"מ יהיה חייב מטעם מזיק'. ומהתימא שלא התעוררו המפרשים על הרמב"ם בזה.

ועל במחשבתי לומר דודאי אף לשיטת הרמב"ם דפשיעה כמזיק מ"מ לא הוי מזיק ממש רק גורם, דסתם פשיעה היינו שסילק שמירה ממנו וזה לא הוי רק גורם כמ"ש המפרשים, ואפשר דמה"ט חלקו עליו המחברים דס"ל דהוי רק גרמא, כמ"ש הראשונים דפשיעה הוי גרמא ולכן לולא דגלתה התורה בשומרין היה פטור בפשיעה מטעם דהוי רק גרמא וכמו שהובא דבריהם במחנ"א ה' שומרין (סי' ח) ע"ש. אבל הרמב"ם דס"ל דגם גרמא חייב כמ"ש בסמ"ע רס"י שפ"ו ע"ש באריכות, ומשום

ע"ש באריכות, ובאמת כי הקצה"ח כתב כאן בסק"ד להיפוך אמנם לענ"ד הדבר ברור כמו שכתבתי. ולפי"ז לכאורה יש לעיין בהנח לפני נסתלקו הבעלים איך כתבו דלא משתעבד בלא קנין והא נימא דחייב מטעם שומר אבידה כיון דהבעלים נסתלקו ואין יכולים לשמור עוד, אך זה אינו דהא מיירי במקום המשתמר וא"כ בכה"ג אין כאן תורת אבידה כיון דמונח במקום המשתמר, רק לענין זה אם הוא נעשה שומר בזה שפיר כתבו דבלא קנין לא נתחייב וא"ש. אך כל זה במקום משתמר אבל במקום שאינו משתמר בזה שוב י"ל דמחייב מטעם שומר אבידה כיון דהבעלים נסתלקו והוא במקום שאינו משתמר משום הכי שפיר משתעבד אף בלא קנין. רק אי הוי אמרינן דהנח על החמור גם בכה"ג לא הוי כהנח לפני, בזה לא היה מתחייב מטעם שומר אבידה דלאו כל כמיניהו דבעלים לשויה אבידה בע"כ ידיה וכמ"ש הקצה"ח ס"ק ג' בעובדא דמהרי"ט השליכהו ארצה ע"ש, לזה הוצרך הרא"ש לומר דהכא כיון שהיא בדרך מסתמא היה כונתו ע"ז שהוא ישמור, וא"כ כיון דקיבל עליו לשמור שוב נתחייב מטעם שומר אבידה כיון דנשאר החפץ בלא שמירה, ומשום הכי כתב שפיר דהוי שומר חנם והוי פושע וחייב. ולא מבעיא להסוברים דשומר אבידה ש"ח הוי ודאי דא"ש כל זה, אך אפי' להסוברים (סי' רס"ז סעיף טז) דשומר אבידה הוי ש"ש, מ"מ הכא בכה"ג לא הוי ש"ש כמ"ש הנה"מ כאן סק"ג ובסי' ע"ב (סק"ז) כיון דהכניס עצמו

ז. בשו"ת לחם רב (סי' קפ"ז) ועוד אחרונים תירצו דפושע כמזיק רק היכא שקיבל עליו שמירה.

הכי ס"ל דפושע חייב אף במה שאינו נוהג בו דין שומרים. ועכ"פ הוי החיוב רק מטעם גורם.

ולפי"ז י"ל דהא באמת צריך ביאור למה באזקתיה חייב על של זהב הא הוי כמו מזיק בשוגג דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה דזהב הוא, רק דזה אינו דמזיק בשוגג ג"כ חייב ורק באונס פטור, והכא לא חשיב אונס, דאף דנימא דזה הסברא דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה הוי כמו אונס, מ"מ כה"ג דפשע ע"י מעשה שלו דלמה היה לו להזיק אף של כסף זה לא חשיב אונס וגרע עוד מתחלתו בפשיעה וסופו באונס, ובזה מדויק היטב דברי הש"ס 'מאי הו"ל גביה' וא"כ הוי מזיד על עיקר הנזק ושוב אין לפוטרו מטעם אונס וא"ש.

אך כל זה במזיק ממש אבל בפושע דהחיוב רק מטעם גורם ובגורם גם בשוגג פטור כמ"ש הרמב"ן בדינא דגרמי, וכיון דפטור אף בשוגג משום הכי ה"נ פטור, דאף דאונס לא הוי עכ"פ שוגג הוי כה"ג, אף דפשע בגוף הנזק מ"מ לענין חיובא דזהב חשיב שוגג, כדמצינו בחיוב חטאת (שבת עג. חולין קא:): שגג בזה והזיד בזה דלמאי דהוי שוגג חשיב שוגג, רק אונס לא הוי בכה"ג כיון דתחילתו בפשיעה"ז וזה פשוט וברור, וא"כ כיון דהוי שוגג שוב י"ל דפטור בפשיעה כיון דפשיעה חייב רק מטעם גרמי כנ"ל.

אך כל זה רק לפמ"ש הראשונים והוא בש"ך סי' שפ"ו דהא דגרמי בשוגג פטור זה רק אי גרמי קנסא הוי בזה אמרינן דבשוגג לא קנסו כמ"ש הרמב"ם בהל' חובל (פ"ז ה"ג) בהיזק שאינו ניכר דאינו חייב רק מטעם קנס ומשום הכי בשוגג לא קנסו ע"ש, אבל להסוברים דדינא דגרמי דינא הוא גם בשוגג חייב כשאר מזיק, ולפי"ז לפי מה שכתבתי בקונטרס גרמי (נדפס בספר אבני שהם ח"ג, ע"ש סק"א ועוד) דהרמב"ם ז"ל ס"ל גרמי דינא כמו שנראה מדבריו ... א"כ שוב גם בשוגג חייב, ואכתי תקשי למה בפשעה בה אינה משלמת אלא כסף וכנ"ל.

לכן נלענ"ד עפ"י מה שכתבתי בסי' ס"ו דטעמא דהרמב"ם דמחייב פשיעה בשטרות משום דבאמת מצד סברא היה ראוי לחייב פושע בכל אדם אף במי שאינו שומר כלל רק דפטור מטעם דלא הוי מזיק ממש רק גרמא כנ"ל, (וע"ש סי' שפ"ו דגם הרמב"ם מודה בגרמא דפטור ודלא כסמ"ע שם), והנה לפי מה שמבואר בדברי הריטב"א ב"מ דף ע"ג בההיא דיהיב ליה דמי לחבריה למיזבן ליה חמרא אפרוותא דזולשפוט דבגרמא שקיבל עליו נתחייב לשלם לו ע"ש, ומשום הכי ס"ל לרמב"ם שפיר דבפשיעה חייב אף במה דאין לו דין שומרים דלענין פשיעה דהפטור בגורם רק מצד גרמא בזה מהני קיבל עליו, וכשקיבל עליו לשמור היינו קיבל עליו, ובזה נתחייב בדבורא לבד כיון דעליה סמך

ח. משמע מדברי רבינו דתחילתו בפשיעה לגבי חצי חפץ מחייבו באונסין דכולה חפץ, שהרי לא פשע אלא לגבי שווי כסף. ועי' גליון מהרש"א חו"מ רצ"א סעיף ו', וחזו"א ב"ק סי' י"ג סק"ו בסוגריים, דאין נראה כן. מיהו הכא עדיף דסוף סוף פשע לגבי כל החפץ כולו, רק דסבר שהוא של כסף, ואינו דומה להיכא דפשע רק בחצי מהחפץ.
ט. כ"כ בקצה"ח שם סק"ב.
י. ועי' עוד מרדכי ב"ק רמז קי"ד ומחנ"א שומרים סי' ח'.

לומר אדעתא דסייף יקר לא קביל עליה דזה
הוי דברים שבלב ולא כל כמיניה כיון
דקיבל עליה שמירה בסתם. ובזה מסולק קו'
הש"ך (סי' ע"ב סק"מ) ע"ש ודו"ק.

פנייה ז. [נ]. ואמר לו השומר איני יודע
אנה הנחתי וכו' הרי זה פושע
וחייב לשלם. כתב הרב הנה"מ (סקי"ד)
דאפי' בבעלים חייב דפשיעה זו הוי כמזיק
ע"ש, ולא זכיתי להבין כל דבריו, חדא מה
שכתב דהוי כמזיק כיון שנטל חפץ של
חבירו והניחו במקום שנאבד, בשלמא אם
היה עושה כן שהניחו במקום שא"א ליטלו
עוד ודאי דהוי כמזיק, אבל בנידון דידן
דהניחו במקום המשתמר אלא דעכשיו שכח
באיזה מקום איך נימא בזה דחשיב כמזיק.
ואדרבא נלענ"ד דפשיטא דבאדם דעלמא
דלאו שומר הוי פטור בכה"ג כיון דמעשה
גופא לא הוי שום היזק אלא במה ששכח
אח"כ ועי"ז נאבד החפץ הוי רק כגרמא מה
שלא שמר מחשבתו שלא ישכח, אלא
דבשומר כה"ג חייב דשומר חייב אף בגרמא
כמו שכתבו האחרונים ז"ל אבל באינש
דעלמא כה"ג פטור. וראיה ברורה לזה מהא
דאמרינן בב"ק כ"ו ע"ב היה לו אבן בחיקו
הכיר בה ושכחה לענין ד' דברים פטור
ופרש"י ז"ל דשכחה חשיב שוגג ולא פשיעה
ע"ש, ולכאור' קשה הא בפירוש אמרינן הכא
בגמ' כל לא ידענא פשיעותא היא הרי
דשכחה חשיב פשיעה, אלא ודאי צ"ל כמו
שכתבתי דרק בשומרים אמרינן דחשיב
פשיעה כיון דעליה רמיא נטירותא אבל
בעלמא שכחה לא חשיב פשיעה", ואף

כמ"ש בריטב"א שם והארכתי בזה שם ע"ש.
ולפי"ז א"ש דכל זה בשל כסף אבל נטירותא
דזהב דלא קיבל עליה א"כ לענין זה גם
פשיעה פטור, דגרמא בלא קיבל עליו לשלם
פטור וכנ"ל וא"ש.

והנה במה שכתבתי לעיל לדבר פשוט דהכא
אף דנימא לא הו"ל לאסוקי אדעתיה
מ"מ אין לפוטרו מטעם זה במזיק, דאונס לא
הוי כיון דעיקר ההיזק הוי בפשיעתו דמאי
הו"ל גביה דאזקתיה כנ"ל. הנה התוס' ס"פ
הכונס שם (ד"ה מ') כתבו להיפוך דבמאי דלא
ה"ל לאסוקי אדעתיה כלל אף במזיק פטור
ע"ש. ובאמת שצ"ע למה יחשב בכה"ג אונס
הא סוף סוף ע"י פשיעתו בא. ובאמת רוב
פוסקים חולקים ע"ד התוס' הללו וכמו
שנתבאר רס"י שפ"ח ע"ש היטב.

ובקצה"ח (סק"ד) הביא כאן דברי הגהות
מרדכי בסייף, שאחד שאל
מחבירו סייף ונאנסה וטוען המשאיל שהוא
סייף יקר והשואל אומר כי אדעתא דסייף
יקר לא קבלי עליה, והמהרש"ל (ב"ק פ"ו סי'
ל"ד) כתב בזה דחייב דאינו דומה להך דינא,
דבהך דין דהכא המפקיד פשע שאמר לה
של כסף ע"ש באריכות. ולענ"ד היה נראה
בביאור דברי מהרש"ל דבאמת י"ל דהוי
דברים שבלב שאמר שהיה במחשבתו רק על
של כסף ולא על זהב הא זה הוי דברים
שבלב, רק צ"ל דהכא כיון דהמפקיד אמר
של כסף הוא והוא אדבורא דמפקיד סמך לא
חשיב דברים שבלב, וזה הוא מה שכתב
מהרש"ל דפשיעתו דמפקיד היא והיינו
כנ"ל, וכל זה בכה"ג אבל בסתם אין יכול

דלענין מזיק גם בשוגג חייב, אבל זה במזיק ממש אבל בגונא דהכא דבשעה שנטל החפץ לטמון והניחו במקום המשתמר ודאי דלא הוי מזיק אלא מה ששכח אח"כ ועי"ז נאבד זה הוי רק גרמא וגרמא בשוגג פטור כנ"ל ברור.

ונראה עוד להיפוך דאפי' לשיטת הרמב"ם ז"ל בפשיעה כמזיק וחייב אף בהנך דליתנהו בדין שומרים כמו בשטרות וכדומה כמבואר בסי' ש"א, זה דוקא בפושע במעשה שלא שמר כראוי אבל כה"ג באינו יודע איך הניח נראה דלכו"ע לא הוי כמזיק, אלא דבשומרים חייב אף בפשיעה כה"ג דגם בגרמא חייב אבל בהנך דליתנהו בדין שומרים פטור כנ"ל ברור.

ואמנם בגוף הדין דכתב הנה"מ דבכה"ג שאומר איני יודע היכן הוא חייב אף שיהיה שמירה בבעלים, מלבד סברא ידידה י"ל עוד מטעם אחר, דכיון דקי"ל דשומר שטוען איני יודע אם נאבד בפשיעה או לא חייב מטעם דהו"ל מתוך שאיל"מ, כמבואר בסמ"ע וש"ך, א"כ כה"ג דאומר איני יודע היכן הנחתיו אין יכול לישבע שבועת שומרים שאינו ברשותו וממילא חייב לשלם, דשבועת איני יודע לא אשכחן והו"ל מתוך. ובגמ' דקאמר טעם משום דאיני יודע פשיעה ולא קאמר מטעם מתוך, דזה טעם פשוט לחיובא, אבל מ"מ גם מצד

מתוך שאיל"מ איכא לחיובא בכה"ג ומש"ה אף דהוי שמירה בבעלים ג"כ חייב. ואמנם לפי"ז היכא דהבעלים פטורוהו משבועה בזה ליכא שוב לחיובא מטעם מתוך. ומשום הכי י"ל דנקיט הגמ' האי טעמא דפשיעה ולא מטעם מתוך, דנפ"מ בכה"ג דפטורוהו דלא שייך מתוך. ואי דנפ"מ בהיפוך לענין פשיעה בבעלים, י"ל דהגמ' נקיט האי טעמא למ"ד פשיעה בבעלים חייב, דבזה ודאי להאי טעמא דפשיעה מחייב בכל גוונא אף בבעלים ואף בפטורוהו משבועה כנ"ל.

סעיף ט. [ז]. אבל אם גנבה גנב מהאגם ומתה כדרכה בבית הגנב הרי השומר חייב כו'. הסמ"ע כתב הטעם כיון דכבר נתחייב כשנגנבה, ואכתי אינו מובן כיון די"ל מלאך המות מה לי הכא מה לי התם למה יהיה חייב. ונראה דהשטמ"ק (לו:) הקשה כיון דאמרינן הסברא דמלאך המות מל"ה מל"ה א"כ שואל אמאי חייב במתה כדרכה, אף דחייב באונסין מ"מ נימא בזה מלאך המות מל"ה מל"ה, ותירץ כיון דהשואל יש לו רשות להשתמש בבהמה אמרינן דמזולא ידידה גרם ולא אמרינן בזה מל"ה מל"ה. ולפי"ז א"ש הכא דכיון דגנבה גנב ואי שבקה מלאך המות הוי בביתא דגנב א"כ אמרינן בזה מזולא דגנב גרם, וממילא לא אמרינן מל"ה מל"ה ושפיר חייב על הגניבה. וזה נכון.



הגה"ק רבי יצחק זעליג מורגנשטרן זצ"ל

אדמו"ר מסאקאלאו

אגרת תורה

ומוסיף קושיא על קושיא דא"כ כלום מקשה התוס' לדבריו, ואם ליישב קושית התוס', באמת אני מפליא שנעלם ממך הידוע פשוטה שבדבר הזה מחולקים התוס' דהכא [כתובות ג.]² והתוס' מכות [טו:] ד"ה במאי קא מיפלגי, ואת מי אין זאת הידוע, ועיין במלוא הרועים ערך התראת ספק [אות ז]. ויותר היה לך לפלפל עם דברי התוס' כתובות ל"ג א' ד"ה נתרי, ותוס' יבמות פ' ע"א, עיי"ש ותבין. אבל ג"ז אין ענין להכא, ועיין בקונטרס אחרון לספר פני יהושע אשר תראה דברים הנצרכים לכאן לעניינינו. והמחזור בדברי הרמב"ן כאן, דביטול [בעין] שלשה, ומאן יימר דמזדקקא ליה, ודוק.



ועל ד"ת של גיסי כמ' יעקל נ"י מאוד נהניתי שכתבת בזו הענין אשר גם אנכי עוסק בה, אבל על פלפולים גדולים

ב"ה, מ"ו למב"י תרמ"ד, קאצק.

שלום לידיד נפשי האהוב לי מופלג ומחודד מ' מאטיל נ"י, ולהנהוג גיסי בחורי חמד מ' יצחק מאיר ומ"ה יעקל, שלום לכם, ותעלה מעלה בעוד כפתם רעננה.

את פרי עשתנותיכם נתקבל לנכון לפני, והוטב בעיני ליפותכם ולפארכם כאוות נפשכם, אולם אמת שעל דבריכם לא הי' ברעיוני להשיב. כי מה ארד עמכם לעומקא או לווכח עמכם בוויכיתן? אמת כי די לעלם צעיר ימים - בדברים כאלה מה שהן. ועתה שראיתי מכתב אמכם שאתם מצפים וגורסים לתשובתי ויגיעכם לא לריק יהי, ע"כ נעתרתי להשיב לכם.

מצורף לזה אשר עלי רבכם, איני מבין כלל, שבא ליישב קושיתי שהקשיתי זה כביר על דברי הרמב"ן וע"ד בא להשיב

א. מכת"ק של כ"ק מרן הגה"ק מסאקאלאו זצלה"ה שכתב בימי חורפו, תורתנו נתונה להרה"ג רבי משה חיים שניידר שליט"א - מכון חסד לאברהם קאליסק שהעביר את המכתב הנדיר להדפסה במאסף, ההערות נכתבו ע"י הרה"ג ר' ישראל אלברט שליט"א, ייש"כ להרה"ג החפץ בעילום שמו שליט"א על הסיוע בפענוח המכתב.
ב. ע"ש בגמ' שבמקום הצורך הפקיעו רבנן הקידושין, וציינו התוס' שם לדבריהם בגיטין (לג. ד"ה ואפקעניהו), וז"ל: ועוד הקשה רבינו שמואל, דהיכי מחייבין לעולם מיתה אשת איש שזינתה, והא התראת ספק היא, דשמא ישלח לה גט ויבטלנה, ועוד יכולין ממזרים ליטרה. ואומר ר"ת, דכי האי גוונא לא הוי התראת ספק, דאולינן בתר רובא ורוב אין מגרשין נשותיהן, וכששולחין גט אין מבטלין. ועוד, דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה וכו'.

ג. ראה שם בחידושי כתובות (ג). [נראה פני יהושע (קידושין סד. ד"ה בא"ד וי"ל דאיירי שאביו)].

ד. כתובות (ג. ד"ה שויהו). וראה בריטב"א (שם ד"ה תינח).

ה. וכעין דאי' בקידושין (סב:). עי' ברמב"ן שכ' שהמעשה תלוי ברשות אחרים שהוא הבעל ולא בידה.

ונראה לי דהנה הקשו הרב אברהם ברודא^ט, לר' (אבוה) [אבהו] דאמר [פסחים כא:] 'לא תאכל' 'לא תאכלו' ג"כ נשמע איסור הנאה, מנא ליה איסור הנאה בבשר בחלב, דהשתא ליכא למימר דמדאנפקה בלשון בישול, זה אינו, דאם נאמר לא תאכל, הוה אמינא דאסור בהנאה, והיא קושיא עצומה (וידוע לכל).

ע"כ נראה, דהנה הרשב"א [חולין צח: ד"ה ופי' טעם כעיקר] מביא דהוכחת אביי הוא רק מהחלב, דאי מהבשר ליכא ראיה, דהחלב ... [נבלע] והוי בעין, א"כ לכאורה קשה מנ"ל דהתורה אסר החלב, דילמא לא אסור רק הבשר, כמו דאמרין לקמן [קח:] גדי אסרה תורה ולא חלב, אליבא דרב, ואף דלא קיימין שם בהכי, הלא רק משום דטעם כעיקר וספק ספיקא אסור, אבל להס"ד קשה, והוא תמוה לי.

ואם יש בנפש ידידי נ"י מה להשיב, ואך שתשיב לי תירוץ מרווח.

אבל אומר אני, דמאן דיליף מג"ש ל"ת ג"כ יליף מהלקמן לא תאכלו נא ובשל מבושל, יש לך בישול אחרת כזו, ואיזה זו

חדודים ומשוננים כאלה "לא פללתי" ו"לא ראיתי", תשאל למורך אם בכל הסוגיא הגדולה מני ים שיטת טעם כעיקר, לא מצאה ידו אך הפלפול הגדול הזה? ותאמר לו עבורי "יאות פר. גי.", וגם זאת לא מבטנו יצא ונכלל כל דברים הראשונים בספר "ברוך טעם". אך אם מורשי לבבך הולידו זאת ומעצמך יצא הדבר, מאוד מאוד הוא חביב בעיני, ואל תפל בעצמך, כי ב"ה עדיו לך לגדול בתוה"ק.



ואעתיק לך מה שנראה לפענ"ד ליישב קושית התוס' [חולין קח. ד"ה מבשר]¹ בצירוף קושיתם דהתם משמע דהחידוש הוא דאי תרי לי' וכו', והכא משמע דאביי יליף מבשר בחלב דטעם כעיקר, לא מגיעולי מדין. עוד מדקדקים האחרונים, דהכא פירש"י [ד"ה אמר אביי] דיליף מבב"ח דגמרינן לקמן [חולין קטו:] מ'לא תבשל' ג' פעמים, והתם איכא עוד למודים, עיי"ש, 'לא תאכל כל תועבה', ו'אל תאכלו [ממנו] נא' וכו'.

1. נראה כוונת הדברים לחדושי ברוך טעם [חולין קח. בסוגיא דטפת חלב. ז. לשון התוס' וא"ת דהכא משמע דנפקא ליה לאביי טעם כעיקר מבשר בחלב, ואילו בפ' אלו עוברין (פסחים מד:) ובפ' ג' מינין (נויר לו.) פליגי ר"ע ורבנן, למר נפקא ליה טעם כעיקר ממשרת, ולמר מגיעולי עכו"ם. ואביי דאירי בההיא סוגיא משמע דידע לההיא ברייתא. וי"ל דאביי קבלה מרבא שדחה לו וחזר בו. ח. בפסחים (מד:) אמר, דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא - שרי, בשיל ליה בשולי - אסור. ט. מובא משמיה בגינת ורדים (פתיחה מערכה א ד"ה עוד אני, וד"ה ועם זה). [ובהערת המהדיר כתב, שקושיא זו נדפסה אף בספר ליקוטי שושנים (זאלקווא ת"פ) ובספר אסיפת חכמים (אופיבאך תפ"ב) בפ' כי תשא. בספרים אלו באו ליקוטי דברים מאת הג"ר אברהם ברודא וגאונים אחרים, אך על קושיא זו לא צויין שם אומרה]. י. ז"ל: וכדאמרין בפסחים (מד:) בשר בחלב לאו טעמא בעלמא הוא ואסור, ולקמן (קח.) גבי טפת חלב אמר אביי, שמע מינה טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא, כלומר, וגמרינן מבשר בחלב דטעמו ולא ממשו הוא, ומצאתי בתוס', דמשום איסור החלב קרי ליה לבשר בחלב טעמו ולא ממשו, דבחלב אין יכול להיות בו אלא טעם ואעפ"כ הוא אסור. אבל בבשר אפשר להיות כעיקר דמשו של חלב, שנבלע החלב בתוך הבשר, וכגון גיעולי נכרים שאין שם אלא טעמו של איסור ולא ממשו וכו'.

וא"ל דה"א דקאי על הנאה, דהא כתיב בהדי' גבי אכילה לא תאכל נא, וע"כ צריכין ל"ת לדרשא אחרת כדיליף פסחים [מד.], ולא ידעו דרך בישול על אכילה, מש"ה צריך ג"פ ל"ת. וכ"ז אם אמרין דאסור בהנאה, דאלת"ה הדק"ל ל"ל ל"ת על ד"ב, דמוכח מהתם, ומיושב קושית הרא"ב, ומיושב ב"ה הכל.

וע"ז פירש"י דהילפותא מג"פ ל"ת, דמזה מוכח דט"כ לשיטת הרשב"א הנ"ל, וא"כ מיושב קו' התוס' [והמהרש"א במ"ק הרגיש בזה] דהנה באמת אמאי לא ניליף הוא גופה מבב"ח דכל איסורין רק ד"ב ולא בכבוש, וממילא מוכח דטכ"ע מבב"ח. ובה מיושב דלפי הנז"ל באמת קשה ל"ל קרא על חלב דטכ"ע אסור, ומלא תאכל משמע רק בשר, דהא מוכח מגעולי מדין דטכ"ע, וא"כ ל"ל בב"ח. וצ"ל דבב"ח לא ידעין דט"כ מדרך בישול א"ת, והו"א דטע"כ, לזה קרא לחלב בבב"ח, ושפיר קאמר הג' דלא נוכל ליליף שוב מבב"ח דחידש דאי תרי, שרו.

ומיושב קושית התוס', דבאמת לשון הגמ' [חולין קח.]² שמע מינה טעם כעיקר דאורייתא, דאי סלקא דעתך דרבנן, מבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן, ולא קאמר פשוט דיליף מבב"ח דלאו חידוש, ועיין בשו"ת הרי"ם [יו"ד סי' כ.]. ובה מיושב

בשר בחלב, אך דלא קאי רק על קרבן פסח, ומנא ידעין דבב"ח ג"כ החלב אסור. משום הכי יליף מלא תבשל דהחלב ג"כ אסור דטכ"ע [נ - דטעם כעיקר], וא"כ מיושב קושית הרא"ב לכאורה, דעל דרך בישול לא צריך קרא, דמוכח מלא תאכל דרך בישול אסרה תורה, אך ז"א, דא"כ ל"ל לאפוקי אכילה בלשון בישול, לכתוב לא תאכל ודרך בישול נפקא מל"ת נא.

אך ז"א, דהנה בדרישה ופרישה [יו"ד סי' פז אות א] הקשה", למה לי לאפוקי הנאה בלשון בישול, לכתוב לא תהנה, ודרך בישול אדע מק"ו דאכילה, דאין לך הנאה יותר מאכילה.

ותירין ב', א' הואיל דנקיט על אכילה, נקיט נמי על הנאה. ב' דאי נכתוב לא תהנה, היתי אומר דאיסור בישול קאי על לא תהנה, ואכילה מק"ו דהנאה, אף בלא דרך בישול, מש"ה נאמר ג"פ.

א"כ לפי תירץ הראשון, על הנאה צריך לכתוב לא תבשל על דרך בישול, דלא מוכח, א"כ נקיט נמי על אכילה. ולתירוצ' הב' דה"א דקאי רק אהנאה, א"כ ליכא למכתב לא תאכל, דאי לכתוב, לא ידעו דרך בישול על אכילה, ויש ראייה דלא נוכל לילף מלא תאכל וכו' איסור בב"ח דלא .. הדק"ל אמאי לא כתב בפירוש לא תהנה.

יא. ז"ל: ואין להקשות לא ליכתוב רחמנא איסור הנאה בלשון לא תבשל, אלא ליכתוב בהדיא איסור הנאה, ונליף מקל וחומר מאכילה דאינו נאסר אלא ע"י בישול. דאין סברא לומר דוקא באכילה הקפיד קרא אבישול ולא בהנאה, דאין לך הנאה גדולה מאכילה. וגם אין לומר וכו'. אלא יש לומר, מדאיצטריך התורה לכתוב איסור אכילה בלשון בישול, כתב נמי איסור הנאה בלשון בישול. אי נמי, משום דהוה אמינא האי איסור הנאה הנכתב בלשון לא תהנה ר"ל אכילה, ובישול תנינא קאי אהנאה גרידתא בלא אכילה, דהיא דוקא לא נאסרה כי אם דרך בישול, אבל אכילה הוי אסרינן אפילו בלא בישול, קמ"ל.

יב. לשון הגמרא, אמר אביי, טעמו ולא ממשו בעלמא, דאורייתא, דאי סלקא דעתך דרבנן, מבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן, דחדוש הוא, אי חדוש הוא, אף על גב דליכא נותן טעם נמי. אמר ליה רבא, דרך בשול אסרה תורה.

דבפסחים [מד:] אמרינן דמד"ס, געולי מדין חידוש, דכל נותן טעם לפגם מותר, ומ"ד דכל נותן טעם לפגם אסור, א"כ נראה דאביי לעולם יליף מג"מ וקאמר ש"מ דאורייתא דיליף מג"מ, ולא חידוש, דאס"ד דרבנן וחידוש וג"מ חידוש, א"כ מבב"ח מאי טעמא לא גמרינן בפסחים, וכדמשמע מהתוס', דאביי ידע מהאי סוגיא, א"כ מבב"ח מ"ט ל"ג אי חידוש אע"ג דליכא נותן טעם, בכלאים נמי כן. ול"ל דחידוש דאי תרו כולי יומא בחלכא שרי, דלפי הנ"ל דג"מ א"כ בב"ח ל"ח, דכל איסורין ניליף מב"ב, בשלמא לענין ג"מ חידוש ליכא למיליף, די שם קרא, עיי"ש בפסחים, אבל הכא קשה. וא"ל דמוכח דליכא לילף מדצריך קרא על טכ"ע ולא יליף מג"מ, דגמ' חידוש לפי"ס דהשתא, אבל רבא נראה דמשני דרך בישול אסרה תורה, וליכא ראי' ממתניתין דאף בל"ט דבא"ת, והחידוש הוא לעולם דבתרי מותר, ומג"מ נמי ל"ל דחידוש הוא, ול"ק אמאי לא יליף מבב"ח, דהוא גופה ניליף דתרי כל יומא שרי. ז"א, דאשמעין לרבא בב"ק [עב:]² דס"ל אין לך בו אלא כשעת חידושו ואילך, א"כ י"ל הכא נמי דמסברא כבוש נמי אסור, הילכך הכא בב"ח חידוש דגזירת הכתוב הוא, אבל לא נוכל לילף שאר איסורין, לאביי לשיטתו דשם אף דהחידוש

שפיר סבר מ"מ ה"ס דאין לך בו אלא משעת חידושו ואילך א"כ שפיר מוכח דט"כ דאורייתא. ועיין עוד בתוס' סנהדרין דף כ"ז [ע"א ד"ה אין לך], ומהרש"א במ"ק שם [בתוס' ד"ה רבא אמר]. וא"כ מיושב קושית התוס' שפיר, אבל שם בפסחים הוא ר"ע ור"ע לשיטתו צריך ג"פ ל"ת, להוציא טומאה ושאר דברים, א"כ שפיר אמרינן שם דבב"ח חידוש, דלא שייך כל הנז"ל כנ"ל, אבל שפיר י"ל כנ"ל.

וב"ל זה צריך לשו"ת ברית אברהם [או"ח סי' לג], דפסח מבושל לא אסור בהנאה אף דכתיב אל תאכלו, ומוכח כן מדברי התוס' [פסחים כג: ד"ה מאין"י דהקשו, לימא איכא בינייהו חמץ נוקשה מ'כל אוכל חמץ', הרי היכא דלא כתיב לא תאכל אפילו לרבי אבהו לא נשמע איסור הנאה, והכא נמי לא כתיב אלא 'אל תאכל'. והבן בכ"ז שכתבתי, כי הוא דרך בהשיטה.

וקושית הרא"ב נראה עוד ליישב, דבאמת קשה, למה לי קרא לאיסור הנאה, הא מוכח מק"ו דאיסי בן יהודה [פסחים כד:]³, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה, אסורה בהנאה, בשר בחלב שנעבדה בו עבירה, אינו דין שיהא אסור בהנאה, ואמאי צריך. ולכאורה אפשר דצריך הקרא

יג. בגמ': איתמר, עד זומם, אביי אמר, למפרע הוא נפסל. רבא אמר, מכאן ולהבא הוא נפסל. אביי אמר למפרע הוא נפסל, מההוא שעתא דאסהיד הוה ליה רשע, והתורה אמרה 'אל תשת... רשע... עד'. רבא אמר, מכאן ולהבא הוא נפסל, עד זומם חידוש הוא, דהא תרי ותרי נינהו, מאי חזית דציית להני, ציית להני, הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך.

יד. וז"ל תוס': מאי בינייהו - תימה לרשב"א, לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובות דמרבינן בריש אלו עוברין (לקמן מג.) מ'כל מחמצת לא תאכלו' דלחזקיה מותר בהנאה, ולרבי אבהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע איסור הנאה. וכי תימא כיון דמרבינן ליה לאכילה ה"ה להנאה, אם כן כרת נמי לייחבב. **טו.** הוגה ע"פ לשון הגמרא.

איסורין, וטכ"ע הוא בזה הבישול של בב"ח לחוד, כמבואר ביו"ד סי' צ"ד [סעיף ה], וע"כ עיקר החן[שש], שמא בשל בו הנכרי בשר מהישראל - או איפכא, א"כ שוב הוי לצוות בשאר מלחמות, דשמא בשלו הנכרי בשר [והיה בו] חלב. וא"ל דהוי קדלי דחזירי, דהא דהותר ק"ד הוא רק כשמצאו שם בא"י, אבל אם גם בא"י ה' היתר ואח"כ [יעשה] בו איסור הישראל, בוודאי מהסברא דלא הותר, והכא כיון דביד הנכרי ה' היתר ואח"כ יעשה בו ישראל אין[סור] שיבשל בו חלב, בוודאי לא הותר וא"כ אמאי צוה רק במדין. אע"כ דלא ה' משום בב"ח, ושפיר מוכח דטכ"ע דאורייתא. את זה גליתי לך אוזן, כי בדברי האלו מצאתי מקום מרווח בהסוגיא אנה ואנה, ודוק בדברי הרמב"ן האלו.



דרך כלל אומר, דתמי' לי שבאת להראות זרוע עוזך בזו הסוגיא בפלפול גדול כזה, אך מענה בפי שלא מעצמך יצא זאת, אך מה שחידש גיסי נ"י בעצמו. ועתה אהובי צמיד לבבי - באהבה עזה לא זוה - אם העמקת בזו הסוגיא די צרכי ועל כל פארי' הנצרכים לה, אשאל מעמך דבר שת[ש]יני פירוש, בסנהדרין ד' ע"א .. מתקיף לה ראב"י, ומי איכא וכו', בחלב, יכול בחלב, ופירש"י, יכול בחלב, אבל בחלב מותר לבשל, דאל"כ מנ"ל דבב"ח

למלקות, דאין עונשין מן הדין. אך דהרמב"ם [מאכלות אסורות פ"ח הט"ז] פסק דעל הנאה ליכא מלקות כלל. ויש לפלפל אי אמרינן בכה"ג היכא דהקרא מחדש טפי מהק"ו ויש נפקותא ביניהו, אי אמרינן טרח וכתב ל' קרא. אך נראה דמ"מ מק"ו דבב"ח חידש הוא דאי תרי ל' מותר, הו"א דמ"ש"ה מותר אף בהנאה, א"כ מיושב קושית הרא"ב, דאם נאמר דאי נכתוב לא תאכל הו"א דאסור בהנאה, שוב יקשה הא מוכח מק"ו. ואין לומר דדרך בישול, דלא שמעינן השתא דרך בישול.



אעורר אותך על דבר חדש, ומשם בארה ותוכל לבאר הרבה בסוגיא זו ועל רש"י ותוס', והוא, דהכרתי ופלתי [סי' פז פלתי סק"ב]¹⁰ הקשה, היכי יליף מגעולי נכרים טעם כעיקר, דילמא הוגעלו משום דבשל בהן בשר בחלב, ובב"ח הוי דאורייתא, והוא תמוה באמת.

ואראה לך דבר חדש, דהנה הרמב"ן על התורה [במדבר לא כג] הקשה, למה צוה להגעיל דווקא במדין ולא במלחמות סיחון ועוג דקדים. ותירץ", דארץ סיחון ועוג הוי בכלל ארץ ישראל, ואפילו קדלי דחזירי הותרה [חולין יז], ולכך לא צוה התורה להגעיל. ואם כן מיושב דבבישול בב"ח לאח"כ שוב לא הוי רק כשאר

10. ז"ל: דמקשים העולם בהא דילפינן בגמרא דפסחים (מד:) ונוזר (לז:): טעם כעיקר מגעולי עכו"ם, דצוה התורה להגעיל כלי מדין. דלמא בשביל כך צוה התורה, אולי בישל בהם העכו"ם בשר והם חלב, או איפכא, ובבשר בחלב לכ"ע טעם כעיקר [דין] תורה כמבואר בגמרא דחולין (קח:).
11. ז"ל: והטעם, כי סיחון ועוג מלכי האמורי הם וארצם מנחלת ישראל היא, והותר להם כל שללם אפילו האיסורים דכתיב (שם ו יא) ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת, ואמרו רבותינו (חולין יז א) קדלי דחזירי אשתרי להו, אבל מדין לא היה משלהם ולא לקחו את ארצם, רק לנקום נקמתם הרגו אותם ולקחו שללם ולכך נהג האיסור בכליהם.

אסור, ובמהר"ם שם וז"ל "יכול בחלב אמו, אבל בחלב אחר מותר לבשל כצ"ל", ונעלם ממנו פירושו הפשוט, מלבד מה שמשמע מדברי כל הסוגיא דלקמן [חולין קיג] ע"ב ברש"י ותוס' שם, דאין הפירוש כך. עוד, מה ענין למקרא או למסורות, ומאי בעי בזה, עיי"ש. ואם יעלה הש"י פירושו במצודך, נא שתכתוב לי כי אולי שגיתי, ועיני בשר לי ואינני מבין פשטות דבריו כתינוק.



עוד אשאל לך, דאמרינן שם"ט דמבשל חלב בחלב, כיון דעל אכילה לא לקי, אבישול נמי לא לקי, הא קיי"ל [יבמות לג:]. חולין פט: ק: דבאיסור בבת אחת איסור חל על איסור, א"כ החלב דהיה היתר מקודם, בא השני איסורין בבת אחת ושפיר דלקי, א"כ חייב על אכילה דחלב, ולקי שוב אבישול, וצע"ג.

עוד ק"ל שם תיכף על פירש"י, דהוא צריך קרא לשליא, ולא ס"ל דפירשה הוא, וטמאה לא צריך קרא דאין איסור חל על איסור, מנ"ל, דילמא צריך קרא אטמאה לענין החלב דהוה איסור בת אחת, ושליא פירשה.

עוד קשה, בסי' פ"ז ס"א, הוציא אכילה בלשון בישול לומר דדרך בישול אסרה תורה, הא ... לזה דלעיל, או דמדלא לקי אכילה, אבישול נמי לא לקי, או להיפך. שוב מצאתי זו הקושיא בהאחרונים, אך נוכל ליישב חדא בחברתא דוק ותשכח. **אולם** הפשט בהמהר"ם, אשאל אני לכל יודעי בינה.

ודע שפתחתי לך פתח גדול בהשני קושית האחרונים שיכל ליישב גם דברי המהר"ם. אם יש לך מוח בקדקוד תוכל להבין, אולם דרך פלפול הוא בדבריו. ואבקש ממך שעל שלש אלה תשיבני דברים נכוחים, לא כמדק... [כמקדם?] על דברי הרמב"ן.



ועל ד"ת של גיסי כ"מ ... נ"י, מלבד שפלפול של הבל הוא ותלה עצמו בדבר אליל, ובית עכביש מבטחו^א, אין הפירוש כך בדברי התוס'.



וגם דורש אני בשלום ... היקר לי מ' ... נ"י, ואודיעהו אשר צוה אבי שליט"א לכתוב לו, כי חרה לו דבר שלא הוחזר לו

יח. בגינת ורדים (פתיחה מערכה ה' ד"ה סנהדרין דף ד' ע"א) כתב על דברי המהר"ם, ורבים מתמיהין איך תלוי זה אי חלב בצירי או בקמץ, ומה ענין שייכות יש להג"ה זו בכאן. ועיין שם מה שביאר. יט. בגמרא (קיג:): אתמר, המבשל חלב בחלב, רבי אמי ורבי אסי, חד אמר, לוקה. וחד אמר, אינו לוקה. לימא בהא קמיפלגי, דמ"ד לוקה קסבר איסור חל על איסור, ומאן דאמר אינו לוקה, קסבר אין איסור חל על איסור. לא, דכ"ע אין איסור חל על איסור, אאכילה דכו"ע לא פליגי דלא לקי, כי פליגי אבשול, מ"ד לוקה, חד איסורא הוא. ומ"ד אינו לוקה, להכי אפקה רחמנא לאכילה בלשון בישול, כיון דעל אכילה לא לקי, אבישול נמי לא לקי. כ. רש"י (ד"ה אין איסור): אין איסור חל על איסור - ולא נפיק מקרא דלגופיה וקרא יתירא לית לן לרבווי דאיכא למימר חד לרבווי שליל אתא דחד איסור הוא דאיכא וחד למעוטי שליא אתא דלא ס"ל פירשא הוא ובעי קרא למעוטי דאילו למעוטי דם וטמאה לא איצטריך דכיון דאין איסור חל על איסור מהיכא תיתי לן דליתסרו דבעי למעוטינהו.

כא. על פי איוב (ח יד) 'אֲשֶׁר יָקוּט פֶּסְלוֹ וּבֵית עֶפְכִּישׁ מִבְּטָחוֹ'.

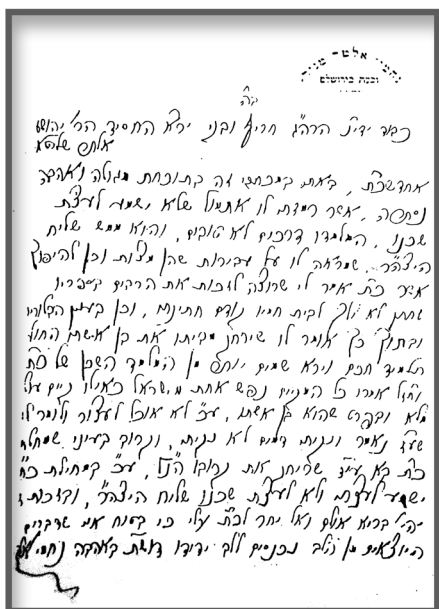
הגאון רבי נחמיה אלטר זצ"ל

דומ"צ בלודז'

תוכחת מגולה שלא לשמוע לשליח היצה"ר לרחק קרובו מביתו"

ב"ה

כבוד ידי"נ הרה"ג חריף ובקי יר"א החסיד הר' ... שליט"א



אחדשכ"ת, באתי במכתבי זה בתוכחת מגולה ואהבה נסתרה,

אשר רמזתי לו אתמול שלא ישמע לעצת שכנו, המלמדו דרכים לא טובים, והוא ממש שליח היצה"ר, שמראה לו על עבירות שהן מצוות וכן להיפוך, אשר כ"ת אמר לי שרוצה לזכות את הרבים בספריו שחתן לא ילך לבית חמיו קודם חתונתו, וכן בענין הבלורית, ובתוך כך אומר לו שירחק מביתו את בן אשתו החולה, תלמיד חכם וירא שמים יותר מן המלמד השכן של כ"ת, וחז"ל אמרו כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא ובפרט שהוא בן אשתו, ע"כ לא אוכל לעצור ולומר לו שע"ז נאמר

ונקיתי דמם לא נקיתי, וקרוב בעיני שמחלת כ"ת בא עי"ז שריחק את קרובו הנ"ל, ע"כ במחילת כ"ת ישמע לעצתי ולא לעצת שכנו שליח היצה"ר, ובזכות זה יהי' בריא אולם ואל יחר לכ"ת עלי כי בטוח אני שדברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב.

ידידו דוש"ת באהבה

נחמי' אלטר

א. מכת"י הגה"ק רבי נחמיה אלטר זצלה"ה, בן כ"ק מרן רבינו השפת אמת זי"ע, כיהן כראש ישיבת שפת אמת אך לאחמ"כ שב לפולין ונתמנה לדומ"צ בלודז' וחבר ועד הרבנים של הקהילה, במכתב לא מופיע תאריך ושנת כתיבתו.

חידושי יצאו לאור במצוות חתנו כ"ק מרן רבינו הלב שמחה זי"ע בספר חידושי רבי נחמיה - שרידים מכת"י ק על מסכתות הש"ס ושו"ת, שיעור מתורתו בסוגיא דטענו בחיטין והודה לו בשעורין נדפס במאסף 'שמחת תורה' גליון א' (תשפ"א).

נתבקש לשייבה של מעלה ביום כ"ב בתמוז תש"ב בגטו ווארשא.

הגאון רבי מנחם זעמבא זצ"ל הי"ד

גדר גט - סילוק הבעל וקנין האשה לעצמה

יפה ליישב קושייתו ולהסביר את דברי הר"ן ז"ל, מה דנפקא מינה בין שליח קבלה והולכה והוא - דהנה, ענין גט המתיר את האשה יש לחקור בו אם הוא ענין סילוק שהבעל מסלק את עצמו ממנה בזה הגט ובזה היא מותרת לעלמא כיון שהבעל מסולק ממנה. או שהוא ענין קנין שהוא מקנה לה לעצמה בגט הזה שתהי' היא קונה לעצמה בגט הזה. ובאמת יש סתירות רבות בזה בש"ס, דמכמה מקומות משמע שהוא ענין סילוק ובכמה מקומות משמע שהוא ענין קנין.

וצריכין אנו לומר דתרווייהו איתנהו, דמשעה שמוסר הבעל הגט לאשה נעשה מקודם הסילוק ואח"כ הקנין

הנה הר"ן ז"ל הביא (גיטין דף יב. מדה"ר) בשם ר' יוסף הלוי, דהא דאמרי' דאין עבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה - דוקא לקבלה אבל להולכה כשר. וחזינן מדברי הר"ן ז"ל דאף אם האדם אינו בתורת אותו דברי' הוא דוקא פסול לקבלה אבל להולכה כשר. והקשה עליו הגאון רעק"א בספרו דרוש וחדוש מפרק האומר (גיטין סב: סוד"ה קשה) דבעי שם הגמרא אם אשה נעשית שליח להולכה משום דאינה בתורת אותו דבר. והלא לפ"ד הר"ן ז"ל גבי שליח להולכה לא בעינן שיהי' בתורת אותו דבר וא"כ מה בעי שם הגמרא והניח בצע"ג.

ושמעתי מפי ידיד נפשי האברך המופלא העמקן מו"ה מנחם זעמבע נ"י

א. חידו"ת אלו נמצאו בדף שהיה בתוך אחד מכרכי הש"ס של הרב דוד דוב מיכלאוויטש מפראגה, ידידו של הגר"מ זעמבא ונכתבו לערך בשנת תרס"ה כאשר הגאון רבי מנחם היה כבן כ"ב שנים, תודתנו נתונה לידידנו הרה"ח רבי ישראל חנוך סבינר הי"ו שבטוב לבו העביר לנו את הכת"י הנמצא ברשותו לפרסמו במאסף.

ב. טעמא דגמרא (גיטין כג:) דאין העבד נעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה הוה לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין, ודעת קמאי (רש"י ותורי"ד שם ושאר) דה"ה בהולכה שאין העבד נעשה שליח להביא לאשה את הגט, והר"ן הביא בשם רבי יוסף הלוי, מדיוקא דמתני' דאף שאינו נעשה שליח לקבלה אזי נעשה שליח להולכה, ומדבריו חזי' שאף שאינו בתורת גיטין וקידושין עכ"ז רק לקבלה אינו נעשה שליח ויכול להיעשות שליח להולכה.

ג. רעק"א מקשה לפי שיטת הר"י מיג"ש, הסובר כי זה שעבד פסול להיות שליח לקבל גט אשה משום שאינו בתורת גיטין, היינו רק להיות שליח קבלה, אבל להיות שליח הולכה העבד כשר, משום שהולכת גט הוי שליחות דעלמא ואינה שליחות על גירושין, ומשום כך כשר עבד אף שאינו בתורת גירושין. אם כן קשה, מה מסתפקת הגמרא האם אשה כשרה להולכת הגט, והרי אפילו עבד, שאינו בתורת גירושין כלל, כשר להיות שליח הולכה, כל שכן אשה כשרה לכך.

ד. עיין ברש"י קידושין ט: ד"ה דעת מקנה, וז"ל: 'היינו בעל, שהקנה אותה בגט זה לעצמה, ופוטרה ממנו' עיי"ש, ע"ע בשו"ת צפנת פענח החדשות (סימן כד) 'ועיקר הגדר כך, דיש בזה אריכות גדול דיש ב' פעולות בקדושין וכן בגט ... ועיין ברש"י קדושין דף ט' ע"ב גבי דעת מקנה שבגט ג"כ עושה ב' גדרים דהיינו שפוטרה ומקנה אותה לה ור"ל על ב' הגדרים שנעשית ע"י קדושין, אח"כ נעשה בה ע"י הגט סילוק וקנין ע"ש.

כשמגיע לידה. וכן כשנותן הבעל הגט ביד שליח למסור לאשה אז נעשה הסילוק ואח"כ כשיגיע ליד האשה נעשה הקניין. והנה בירושלמי פרק קמא דקידושין אמרינן דבן נח אין לו גירושין באשתו רק הוא מסתלק ממנה ומותרת להינשא, והנה לפי דברינו הנ"ל ימתקו לנו דברי הירושלמי דכוונתו של הירושלמי לומר דבן נח אין לו זה הכח להקנות את אשתו לעצמה בגט רק הכח דסילוק יש לו.

ובזה יבוארו דברי הר"ן ז"ל על נכון, דהא דעבד אינו נעשה שליח לקבל וכו' הוא משום דאינו בתורת גיטין א"כ דוקא שליח לקבלה, דבקבלתו נעשה גם הקניין דהא מיד כשיגיע לשליח קבלה היא מתגרשת, ולכך שפיר אינו נעשה שליח, אבל בשליח להולכה דכשיגיע לידו נעשה רק הסילוק. וכח הסילוק יש גם לבן נח וכמו שמפורש בירושלמי הנ"ל אם כן הוא בתורת אותו דבר.



הגאון רבי שמחה בונם ליזרון זצ"ל

ציונים והארות על מסכת ברכות*

הלכה כחכמים, עי' בס' חידושי בן יאיר¹ על ברכות דתירץ על דרך הפלפול, דיש לומר בטעם המחלוקת בין ר"ג לחכמים, דר"ג ס"ל דק"ש דרבנן ולכך לא עשו הרחקה², וחכמים ס"ל דק"ש דאורייתא ולכך עשו הרחקה, ולפי זה יש לומר ר"י אמר שמואל (להלן בדף ח: דפסק כרבן גמליאל) לשיטתו לקמן כא, א (לגירסת הרי"ף והרא"ש ז"ל) דק"ש דרבנן ולכך פסק כר"ג, אמנם הרמב"ם והסמ"ג לשיטתם דפסקו דק"ש דאורייתא, ולכך פסקו כרבים שהם חכמים.

מדוע הוסיפו ברכה רביעית בברכות קר"ש של ערבית

בהא דאי' בירושלמי (ברכות פרק א הלכה ה) והובא בתוס' כאן ברכות דף ב, א ד"ה מברך בשם ריב"ל הענין דז' ברכות

כמה שפסקו המחבר והרמב"ם כחכמים, דלא כבגמ'³

במסכת ברכות ב' ע"א בפלוגתא ר"ג וחכמים בזמן ק"ש עד אימתי זמן קריאת שמע של ערבית, דחכמים אומרים דמותר לקרא עד חצות, ורבן גמליאל אומר עד עלות השחר שו"ע (או"ח סי' רלה), הרמב"ם (פ"א מהל' קר"ש ה"ט) וסמ"ג (עשין יח) פסקו כחכמים, עי' בית יוסף סי' רל"ה שהק' עליהם דבגמ' שם דף ח: איפסקא הלכה כרבן גמליאל, ומבאר הב"י דבאמת מה שפסקו בגמ' כר"ג לאפוקי משיטת רבי אליעזר דסובר דזמנה רק עד אשמורה הראשונה, אבל לעולם הלכה כחכמים דלכתחילה רק עד חצות ובב"ח שם הקשה על הבית יוסף דלפי דבריו בחנם פסק תלמודא הלכה כרבן גמליאל דהא כולה הלכתא היא כחכמים והוה ליה לפסוק

א. חלק א' מתוך מחברת הארות, ציונים וביאורים על מסכת ברכות בכת"י הגאון רבי שמחה בונם ליזרון זצלה"ה, אב בחכמה ורך בשנים, נעתיק בזאת דברי כ"ק מרן רבינו הפני מנחם זי"ע באחד ממשאותיו: 'תלמיד חכם שלא נספד כהלכה, מורי ורבי, הגאון האדיר רבי שמחה בונם ליזרון, מהאברכים המורמים מעם, גאוני עולם, שהיה בקיא בש"ס בבלי וירושלמי, מכילתא, ספרי וספרא ראשונים, שו"תים וחלק נכבד מהאחרונים, בקיא עצום שלא ביטל דקה מזמנו, קדוש וטהור'.

על מצבת קברו בהר הזיתים נחקק: שקדן עצום ובקיא מופלא בש"ס ובפוסקים, משים לילות כימים בעמל התורה ועיונה, חסד וצדקה רדף, הרביץ תורה בישיבת שפת אמת ירושלים, בעל מדות תרומיות ונתעלה בקדושה וטהרה, נפשו בחורבן משפחתו וישראל נתמוגגה, מאורו כבה בכ"ט אייר תש"ו, בן ל' שנה, תנצב"ה. הנכתב במודגש מכתב ידו.

ב. חיברו הגאון רבי חיים מרדכי רולר (כ"ח באדר תרכ"ח - ט' בחשוון תש"ז) היה אבד"ק ניאמץ במשך חיובל שנים, מחבר שו"ת "באר חיים מרדכי". נודע כמומחה בהתרת עגונות.

ג. (אם כי מצינו לפעמים כי חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, אבל מצינו גם להיפך בכמה מקומות דבאיסור תורה, גדרו יותר מדרבנן).

דק"ש של שחרית וערבית ע"ש שבע ביום הללתיך וז"ל: רבי יוסי בר אבין בשם רבי יהושע בן לוי על שם (תהילים קיט, קסד) שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך.

ע"י בצל"ח כאן ב' ע"א דבירושלמי שם איתא ב' טעמים, ר' סימון בשם ר' שמואל בר נחמן אמר על שם והגית בו יומם וְלַיְלָה (יהושע א, ח) שתתהא והגית יום ולילה שוים, ור' יוסי בר אבין בשם רבי יהושע בן לוי על שם שבע ביום הללתיך, ועיי"ש שהקשו על התוס' בריש ברכות מדוע השמיטו בתוס' הטעם הראשון. ובישועות יעקב או"ח סי' רל"ו מביא דברי הירושלמי הנ"ל, ומקשה לפי ריב"ל למה הוסיפו בערב ברכה אחת יותר מבשחר, ומתרץ דריב"ל לשיטתו דס"ל דתפילות באמצע תיקנום ואין צריך לסמוך גאולה לתפלה ולכך יכלו להוסיף ברכת השכיבנו, משא"כ בשחרית דצריך לסמוך גאולה לתפילה יעו"ש. וברשב"א כאן ברכות להלן יב, ב ובתשו' ח"א סי' נ"א מבאר המחלוקת בירושלמי דרבי סימון אית ליה כבני מערבא שאין קורין בערב אלא שתי פרשיות (בלי פרשת ויאמר של ציצית) ובבוקר שלוש. לפיכך בבוקר שלוש ברכות ושלוש פרשיות הרי כאן שש. ובערב שאין כאן אלא שתי פרשיות הוסיפו ברכה רביעית כדי להשוות הגיית לילה ליום ושיהיו גם בלילה שש. ורבי יוסי סבירא ליה כבני מזרח דאפילו בערב קורין פרשת ציצית. אם כן למה הוסיפו ברכה אחת בערב? כדי שיהיו בין כל הברכות של שחר ושל ערב שבע על שם שבע ביום הללתיך. ולא הכניס רבי יוסי הפרשיות במנין אלא הברכות.

הקורא את שמע לאחר ד' שעות אם הפסיד הברכות

בהא דקורא וכו' כלומר, הקורא את שמע לאחר זמנה לא הפסיד הברכות. שיטת הרמב"ם פ"א מהל' קריאת שמע הי"ג בכל היום דכל היום יכול לקרא עם ברכותיה ושיטת בה"ג הובא ברא"ש פ"א ברכות סי' י ושאר פוסקים כן פסק המחבר או"ח סי' נח סעיף ו'; ב"ח, ט"ז, פמ"ג, שו"ע הרב שם סעיף י' משנ"ב שם ס"ק כו דאחר ד' שעות הפסיד הברכות דסבר הבה"ג דעד ד' שעות יכול לקרות בברכות אבל אח"כ לא יקרא בברכות.

בדברי הירושלמי דקראו ק"ש כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה

בהא דאיתא בירושלמי כדי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת הרא"ש (ברכות פ"א סי' א) מביא: מה שאמר בירושלמי שהיו קורין את שמע כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, לא שהיו קורין אותה בברכותיה אלא שהיו קורין פרשה שמע, כמו שאנו רגילים לקרות אשרי קודם תפלת המנחה, ע"י במעדני יו"ט ס"ק י' דקאי על מעריב ולא קודם תפילת המנחה וכן פירש בחדרים שם בפירושו על הירושלמי בשם אבודרהם וכן איתא בבעל המאור (על הרי"ף בריש ברכות) ובחי' הרשב"א (ברכות ב, א ד"ה ולענין), ע"י בס' בן יאיר דכל הנ"ל ביארו דברי הירושלמי דקודם ערבית קראו קר"ש, ודלא כמו שפירש בהגהות מראה כהן לבאר דברי הירושלמי שמנהגם היה לקרוא קר"ש קודם תפילת מנחה (ומה שהק' לענין מנחה מדוע אומרים אשרי ואין קורין קר"ש קודם

מנחה ע"י מאירי שם ד"ה ולגוף התשובה, שממה שאין קורין קר"ש לפני מנחה מוכח שדי בקריאת אשרי בשביל לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, וביאר כוונת הירושלמי לענין סמיכת גאולה לתפילה בערבית).

האם הקטר חלבים אמרו חכמים עד חצות

בענין הקטר חלבים דמדרבנן עד חצות.
ע"י רש"י כאן ב' ע"א (ד"ה כדי להרחיק) וזה לשונו: "והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל, ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה - כשר כל הלילה", ע"י תוס' פסחים ק"כ ע"ב ד"ה אמר דמשמע בדבריהם שלמדו כפשוטו, שאמרו חכמים עד 'חצות' אף בהקטר חלבים ובמהרש"א שם על התוס' מציין לרש"י כאן בברכות, וברמב"ם פ"ד דמעשה הקרבנות ה"ב גם למד כפשוטו שאסרו חכמים עד חצות וז"ל: וכדי להרחיק מן הפשיעה אמרו חכמים שאין מקטירין האימורין ואיברי העולה אלא עד חצות הלילה ובמשנה למלך שם, מציין לדברי רש"י בסוגיין וכן איתא בתורת כהנים דהקטר חלבים עד חצות.

בענין תרומה אי משלחן גבוה קזכו

בענין תרומה אי משלחן גבוה קזכו, ע"י ספרי קרח פ"ד ר"י אומר אף זו קנאה השם ונתנה ללויים ולמדו כן מהפסוק (ויקרא כז ל) 'וכל מעשר הארץ וגו' לה' הוא' האמור לגבי מעשר שני, ולענין תרומה כתבו התוס' יבמות צ"ג ע"א ד"ה קנוי', שבמפריש תרומה שתחול לאחר זמן, אין צריך שיאמר 'מעכשיו', לפי שאמירתו

לגבוה כמסירתו להדיוט, וחשוב כאילו מוסרם ליד הקונה לעמוד בידו ולקנות כשיגיע הזמן שקבע. ובהגהות מרדכי ב"ב פ' השותפין סי' תרנ"ט, ולא דמי לתרומה דמשלחן גבוה וכו' זכו. ע"י תשו' הרמ"א סי' י' גם כן כתב דמשלחן גבוה קזכו. ע"י בס' דברי יעקב (לר' יעקב קלצקין) ברכות ב. ד"ה משעה) שהביא מקורות בענין זה. אסור למחוסר כיפורים. עיין ירושלמי פ"ג דיומא סוף ה"ז, שמי שבקי בשם המפורש אינו יכול לאכול וליהנות מן בני אדם, דצריך קדושה יתירא. אי נמי, שמא יבא לידי קטטה עמהם ויקללן בשם. וראה מה שכתב הגר"א ז"ל בשנות אליהו (במשנה) בלשון תרומתן דסתם תרומה שלהם הוא, אבל תרומת לחמי תודה דמשלחן גבוה קזכו ואכילת תרומתן הוא למחר לאחר הקרבת הקרבן.

האם רבן גמליאל מודה דלכתחילה עד חצות בפלוגתא ר"ג וחכמים בזמן ק"ש עד אימתי זמן קריאת שמע של ערבית, דחכמים אומרים דמותר לקרא עד חצות, ורבן גמליאל אומר עד עלות השחר הרשב"א ורא"ש כתבו דלכתחילה פליגי כלומר, אי לכתחילה מותר לקרא עד עלות השחר ולר"ג מותר לקרות עד עמוד השחר אפי' לכתחילה, ושיטת ר"י ורי"ף דבדיעבד פליגי ולכתחילה גם ר"ג מודה דעד חצות.

הרמב"ם (פ"א מהל' קר"ש ה"ט) פסק שאם עבר וקרא אחר חצות יצא שלא אמרו עד חצות אלא להרחיק את האדם מן העבירה, כתב הכסף משנה שפסק כחכמים

של בין הערבים שהיא העולה אשר עליה אמורים הדברים שתקטר כל הלילה, אבל לפי שאמר אחר כך עד הפקר בא בקבלה שהוא רמז להרחיק מן הבקר, והוא אמרם עד הבקר תן בקר לבקרו של לילה, ולפיכך אמרו עד חצות להרחיק את האדם מן העברה כמו שבארנו בתחילת ברכות עכ"ל.

מדוע לא הזכיר התנא דכל הלילה כשר להרמה

רש"י כדי להרחיק את האדם מן העבירה וכו' והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה (דף כ, ב) כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים עי' תוס' יומא כ (ע"ב סוד"ה אלא) ובמנחות פ"ו (ע"ב סוד"ה אלא אמר ר"י) הקשו במה דשנינו במשנה במגילה כ, ב כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים אמאי לא תני כל הלילה כשר להרמה - לתרומת הדשן, וכן יש להקשות מדוע במשנתנו כאן לא הזכיר התנא דהרמה כל היום עי' בס' ברכת ראש דלרש"י אתי שפיר דלא הזכירו הרמה במגילה, דבזה לא עשו סייג כלל, רק ממילא לא הרימו בתחילת הלילה, כיון דנהגו בתרומת הדשן סמוך לעלות השחר.

כלומר גם חכמים מודים דבדיעבד יכול לקרא אחר חצות, ובתשובות שאגת אריה (ס"ד) כתב דפסק הרמב"ם כר"ג דלחכמים אפילו בדיעבד אינו יכול לקרא עד חצות, דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ומאריך להביא ראיות מן הירושלמי יעו"ש, עי' בס' ברכת ראש ברכות כאן דבגמ' דילן להלן דף ט, א איתא דאמר רבן גמליאל חכמים כוותי ס"ל, ובזה פסק שמואל (שם ח, א) כר"ג דחכמים מודו ליה לדינא, ומשמע כדברי הכסף משנה יעו"ש.

הרמב"ם דפסק דהקטרת חלבים עד חצות לשיטתו בזבחים

עי' בס' ברכת ראש כאן (ברש"י ד"ה כדי להרחיק, בסוף הדיבור) דהא דפסק הרמב"ם (פ"ד דמעשה הקרבנות ה"ב) דהקטרת חלבים עד חצות ודלא כשיטת רש"י דכשר כל הלילה לשיטתו בפירוש המשנה זבחים פ"ט משנה ו במשנה איברים שפקעו אחר חצות לא יחזיר דאינו ראוי להחזיר ולהקטיר וז"ל: ואמרו קודם חצות ואחר חצות... לפי שנאמר (ויקרא ו, ב) הוא העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הפקר, אלו אמר כל הלילה בלבד כי אז דין תמיד

ד. בריש דבריו מבאר דברי רש"י במשנה בריש ברכות, במה שכתב בד"ה כדי להרחיק את האדם מן העבירה "והקטר חלבים ואברים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל ולא נקט להו הכי אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה. והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה (דף כ, ב) כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים" עכ"ל. ומבאר בברכת ראש כוונתו: מדנקט התנא במגילה הנך תרתי קצירת העומר והקטר חלבים בהדדי, יגיד עליו רעו כמו בקצירת העומר לא עשו סייג דמסור לבית דין, כן הוא בהקטר חלבים, והא דלא נקט נמי הכי קצירת העומר משום דרבן גמליאל אתא לאשמועינן במה שאמרו חכמים עד חצות הוא רק משום סייג, ובאמת דינו עד שיעלה עמוד השחר, לזה נקט נמי דין הקטר חלבים דנפקא מינה לתפילת ערבית. ה. כלומר, בהקטר חלבים ובקצירת העומר בעצם שייך סייג רק שלא גזרו אבל בתרומת הדשן לא שייך כלל לגזור, כיון שלא הרימו בתחילת הלילה.

אלו שהתפללו ערבית מבעו"י האם קראו
קר"ש עם ברכותיה

בענין הירושלמי לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, מפירוש רש"י (ד"ה עד סוף)
נראה עם ברכותיה כלומר קראו קריאת שמע מבעוד יום עם ברכותיה, והתפללו ערבית, ומתוס' כאן (ד"ה מאימתי) לפי מה שפי' הרא"ש (ברכות פ"א ס"א) דהי' קורין ק"ש בלא ברכותי'. עי' תוס' ברכות ל"א ע"א ד"ה רבנן דמה שנהגו לומר פסוקי דזמרה ואשרי קודם תפלה משום לעמוד בתפילה מתוך ד"ת. עי' מג"א סוסי' רל"ז ס"ק ז' דמשמע דלמד שאלו שקראו קר"ש מבעו"י קראו עם ברכותיה.

בענין בין השמשות דר' יהודה

בענין בין השמשות דרבי יהודה, עיין רש"י ברכות ב' ע"ב ד"ה והלא כהנים, רבי יהודה לטעמיה, דאמר בבמה מדליקין (שבת לד:), בין השמשות, כדי מהלך חצי מיל קודם צאת הכוכבים קרוי בין השמשות, והוי ספק, הלכך טבילה דמקמי הכי - מבעוד יום הוא, ולא זמן שכיבה הוא. וברש"י נדה נ"ג ע"א ד"ה בין השמשות דרבי יהודה - בבמה מדליקין, הכסיף העליון ולא הכסיף התחתון, ושיעורו חצי מיל, עיין שבת ל"ד ע"ב - ל"ה ע"א - איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, דברי

רבי יהודה. אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל, כרוך ותני, איזהו בין השמשות - משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - נמי בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל, הכי קתני, משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין - יום, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון - לילה. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: שיעור בין השמשות בכמה, אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל, שלשה חלקי מיל וכו'. ורב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל, שני חלקי מיל וכו'. עיין רמב"ם פ"ה משבת ה"ד - משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינוניים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום וכו', וכוכבים אלו לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים שאין נראין אלא בלילה אלא בינוניים, ומשיראו שלשה כוכבים אלו הבינוניים הרי זה לילה ודאי.

בענין זמן תפילת ערבית

בענין זמן תפילת ערבית, עי' תוס' ברכות כ"ו ע"ב ד"ה יעקב תקן - תימה, דאמר בפרק גיד הנשה (חולין צא:): 'וילך חרנה' כי מטי לחרן בעי למיהדר, אמר, אפשר שעברתי במקום וכו', אלמא דהתם מוכח דהתפלל ערבית ביום, מאחר שהתפלל כבר, והוה דעתיה למהדר. וקשה למתניתין דפרק קמא דקאמר שאינו זמן תפלה עד צאת הכוכבים. ולפי מה שפירשנו דק"ל כר'

1. וזה לשונו: "מה שאמר בירושלמי שהיו קורין את שמע כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה לא שהיו קורין אותה בברכותיה אלא שהיו קורין פרשה שמע כמו שאנו רגילים לקרות אשרי קודם תפלת המנחה".

יקרא אחר חצות, מטעם זה כבר מבטל עכשיו מצות עשה, ומה הועילו חכמים.

בענין קריאת שמע

בענין קריאת שמע, עיין זוהר פרשת פנחס (ראה רלג, רלו:).

עיין ספר מים חיים דף א' ע"א (ד"ה מתני' מאימתי וכו') הקשו התוס' (ב. ד"ה מאימתי) ואם תאמר, האיך אנו קורין כ"כ מבעוד יום. ויש לומר, דקי"ל כר"י ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית וכו'. וקשיא לי, דא"כ היכי אמרין השתא דלא איתמר הילכתא, מאן דעבד כרבנן עבד וכו', הא לענין ק"ש הו"ל ספיקא דאורייתא, והו"ל למימר דלא נפיק ידי חובת קריאת שמע אלא בלילה כסברת רבנן. וצריך לומר, דס"ל ק"ש דרבנן. ואכתי קשה, דמשמע ודאי דלכ"ע הזכרת יציאת מצרים בלילות היא מן התורה. ובשו"ת בשמים ראש סי' קע"ב וזה לשונו, ומה ששאלת על דברי הראשונים שאמרו בק"ש דמה שאנו מקדימין כ"כ קודם צאת הכוכבים, משום דסמכין אק"ש שעל המטה ואע"פ שאינו אלא פרשה אחת, והקשית דכיון דאומר הברכות ביום, ובלילה אומר פרשה ראשונה בלבד, איך יצא ידי יציאת מצרים של לילה, דהא בעי לאדכורי יציאת מצרים בלילה. לא קשיא מידי, דאף רש"י והרי"ף ז"ל וכולהו רבוותא סברי, דלר' יודא יש לכל דבר זמן מפלג המנחה, וכדמשמע פרק תפלת השחר דאפילו קדוש היום, ולא עוד אלא דאפילו הבדלה אמרה ביום השבת. ואע"ג דלענין כל דבר של איסור, ודאי דיודה ר' יודא דעד צאת הכוכבים לאו ליליא, ואף בדבר של

יהודה דאמר עד פלג המנחה, ניחא, ויפה מנהג שלנו דאדרבה טוב להתפלל מבעוד יום קצת.

בדעת רבינו יונה דלחכמים לא יצא מצות קר"ש אחר חצות

בדעת רבינו יונה ריש ברכות (ד"ה ויש להקשות), **דלחכמים אפילו בדיעבד לא יצא אחר חצות**, וזה לשונו, ויש להקשות לרבנן דאמרי דאפילו דיעבד אינו יוצא אלא עד חצות, אם עבר חצות מה יהא דינו, שאם נאמר שלא יקרא כלל, קשה, כיון דקריאת שמע חיוב מן התורה היאך יכולין חכמים לפטרו ממנה. ואית דאמרי, דסבירא להו דאחר חצות קורא אותה בלא ברכות, שהברכות שאינן אלא מדרבנן, יכולין הם בשלהם למנוע שלא יאמר אותן אחר שעבר זה הזמן. אבל קריאת שמע שהוא מן התורה, קורא אותה כל הלילה וכו', ונראה למורי הרב נר"ו, דס"ל לרבנן שאפילו קריאת שמע עצמה שהיא מן התורה כל הלילה, אינו קורא אותה אחר חצות, שיכולין חכמים לפטרו ממצות עשה כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה עצמה, דהכי חזינן בלולב, שמצותו מן התורה יום ראשון ואפילו הכי כשחל יום ראשון בשבת פטרו חכמים ליטלו משום גזירה דשמא יעבירו ארבע אמות ברה"ר וכו'. **עיין בספר זרע יעקב** (לר' יעקב גינצבורג ברכות ב. ד"ה במשנה א"ל) **שביאר בדעת הסברא הראשונה שהביא רבינו יונה, דלא דמי ללולב, דשם גזרו חכמים שלא יבוא לידי סקילה, אבל כאן העיקר שלא יבוא לידי ביטול מצות עשה, ואם יאמרו שלא**

מצוה, דאי איתיליד ינוקא בשבת קודם בין השמשות דר' יודא, מהלינן בשבת הבאה. עם כל זה, לענין הברכות והקדושות והשבתות יכול להוסיף מיום שלפניו מפלג המנחה ואילך. ואני מסופק לר' יודא אם יכול לקדש אחר פלג המנחה בשבת ולא קדש כל היום. ובאמת נעלם ממני טעמו דרבי יודא בזה, אבל בק"ש הוא דקשה לרבותינו ז"ל דק"ש בשכיבא תליא מילתא, והיינו טעמא דברכות גופיה שיכול לאמר מפלג המנחה ואילך, וסדרן אינו מעכב. ובאמת שיטת הרי"ף ורש"י ז"ל ברורה, דלא חשו חכמים בצבור על ההקדמה, כדרך שאנשי משמר מקדימין, וסמכו על זה דחוזר וקורא פרשה ראשונה על מטתו, ולדעתי גם אנשי משמר כשאפשר להם היו חוזרים וקורין כל אחד בפני עצמו פרשה ראשונה, או פסוק ראשון. [וראה כסא דהרסנא שם].

בענין הקטר חלבים ואיברים

בענין הקטר חלבים ואיברים, עיין תוס' פסחים ק"כ (ע"ב) ד"ה אמר רבא, וזה לשונם, אבל הא דאמרינן הקטר חלבים ואימורים עד חצות כדאמרינן בריש ברכות (דף ב.), לא הוי אלא מדרבנן אפילו לראב"ע, משום הכי אם עיכב להקטיר עד חצות, לא נפסל בכך, דהא מן התורה היו כשירים עד הבקר וחכמים לא עשו סייג לדבר להביאם לבית הפסול קודם הזמן. ובפרק המזבח מקדש (ובחים פו:) נמי מוכח הא דחצות עושה (פיגול) [עיכול] מדרבנן, וההוא דבפרק איזהו מקומן (שם נו:) דקאמרינן דמתני' דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות ר"א בן עזריה היא, ופריך ממאי דאורייתא, דלמא

מדרבנן ור"ע היא. ומשני א"כ מאי אלא, פירוש אי הוה מדרבנן לא ה"ל למיתני אלא, דהא לעיל גבי תודה וחטאת תנא עד חצות, ולא תנא אלא, דאפילו אירע דעבר על דברי חכמים ולא אכל קודם חצות, לא נפסל ואוכלו לאחר חצות, כדמשמע פ"ק דברכות (דף ט.) גבי ק"ש בההוא מעשה דבאו בניו של ר"ג מבית המשתה. ומ"מ איכא סייג דעבר על דברי חכמים אם לא אכל קודם חצות, וה"ג התם א"כ מאי אלא, ותו כי הנך, מה הנך דאורייתא, כלומר מה הנהו דאינו נאכל אלא למנוייו וצלי היינו דאורייתא, אף הנך נמי דעד חצות דאורייתא ורבי אלעזר בן עזריה היא. ובספר יד דוד על מועד (תוספות שם) כתב לבאר דברי התוספות, וזה לשוננו, וההוא דבפרק איזהו מקומן וכו' ופריך ממאי דאורייתא וכו'. זה הוכחה לפירושם דמה שאמרו בברכות הסייג, היינו לכתחילה, אבל בדיעבד לא פסול. וזה מוכח לפירושם שפירשו כאן במה דאמר התם "א"כ מאי אלא", ושם לא פירשו כן, וכן רש"י לא פירש כן ולא גריס ותו, אלא הכל חד תירוצא הוא, ע"ש, וא"כ אין הוכחה לפירושם. אבל לפי מה שפירשו "א"כ מה אלא", הוצרכו לגרוס "ותו כי התם", דתירוצא אחרינא הוא.

איך הכהנים אוכלין בזמן ק"ש

עיין מהרש"א כאן ב' ע"ב (בד"ה משעה) איך הכהנים אוכלין בזמן ק"ש, וזה לשוננו, אמתני' דקתני משעה שהכהנים כו' לא תקשי להו דהאיך יאכל אז תרומה דאסור להתחיל בסעודה כו', ד"ל דה"ק משעה שהכהנים כו' דהיינו שמתרים לאכול

בשו"ע (סי' רלב ס"ג). ולפי זה מיושבת המשנה מה שאוכלים הכהנים קודם קריאת שמע.

והביא מה שכתב ברמב"ם פ"ז מה' תרומות ה"ח, זה לשונו, תרומת חוץ לארץ הואיל ועיקרה מדבריהן אינה אסורה באכילה אלא לכהן שטומאה יוצאה עליו מגופו וכו', וכולן שטבלו מותרין לאכילה אף על פי שלא העריב שמשן. מקורו במשנה האחרונה דמס' חלה (פ"ד מ"ח) דטבול יום אוכל תרומה דרבנן ולא בעי הערב שמש. שלגבי תרומה דרבנן שנינו 'וטבול יום אוכלה'. ולשיטת התוספות בהרבה מקומות שתרומת פירות היא מדרבנן, אם כן אין צריך בה הערב שמש, ורשאין הכהנים לאכול הפירות של תרומה קודם קריאת שמע. ואם כן אין להעמיד דברי המשנה בתרומת פירות. אבל להרמב"ם שתרומת פירות היא מן התורה, יש להעמיד דברי המשנה בתרומת פירות שצריך בהן הערב שמש, ומותר לאוכלן קודם קריאת שמע.

בתרומה ואין להם טומאה עוד, ומיהו ודאי אסירי להתחיל בסעודה משום זמן ק"ש. ותירץ בצ"ח (ב. ד"ה משעה), וראיה מפסחים ע"ג ע"א מר' טרפון דאכילת תרומה מצוה. וזה לשונו, משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן. ואף שאסור לאכול משהגיע זמן ק"ש וכו'. אולי הכהנים מותרים לאכול תרומתן אז אפילו בזמן ק"ש, כיון שאכילת תרומה מצוה היא כעבודת עבודה במקדש, והרי ר' טרפון ביטל זמן בית המדרש בשביל אכילת תרומה, כמבואר בפסחים דף ע"ג ע"א. ולקמן בדברי הגמרא [ע"ב ד"ה תוס' ד"ה משעה שהענין] יבואר עוד.

ועיין מגן אברהם סי' רל"ה ס"ק ד', דייק מתוס' ברכות ד' ע"ב (ד"ה וקורא) דוקא אכילה אסור אבל טעימה שרי קודם ק"ש, עיין תוס' שבת (ט: ד"ה בתספורת) דאי טעימה שרי מותר לאכול אפי' פירות הרבה דפירות לא הוי רק טעימה, עיין בספר מעון הברכות כאן (ד"ה מאימתי) שהביא כן בשם התוספות, ושכך מבואר



הגאון רבי אברהם בנימין זילברברג זצ"ל
אב"ד פיטסבורג

האם אמרינן צער בעלי חיים גם כשיש לאדם צער ושיטת הרמב"ם בזה*

וגם בזה דחק עצמו כמבואר לכל הרואה
עיי"ש.

ויש להקשות מה יענו ביום שידובר במה
שכתב הרמב"ם שם לעיל בהלכה ח'
וז"ל: "מצא בהמת חבירו רבוצה אע"פ
שאין הבעלים עמה מצווה לפרוק מעליה
ולטעון עליה שנאמר עזוב תעזוב הקם תקים
מכל מקום, א"כ למה נאמר עמו שאם הי'
בעל הבהמה שם והלך וישב לו ואמר לזה
שפגע בו הואיל ועליך מצוה אם רצית
לפרוק לבדך פרוק הרי זה פטור שנאמר
עמו, ואם הי' בעל הבהמה זקן או חולה
חייב לטעון ולפרוק לבדו" עכ"ל. וכיון
דפסק הרמב"ם צער ב"ח דאורייתא הרי
מבואר בגמרא דאי אמרינן צער ב"ח
דאורייתא אין חילוק בין איתא למריה
בהדיה או ליתיה למריה בהדיה אלא באמר
עליך מצוה צריך ליתן שכר כמו שפירשו
דע"כ יתן שכר. ואין לדחוק דפטור היינו
בחנם וחייב היינו בשכר דלא משמע כלל
לפרש כן. ועוד דא"כ למה דחק הכ"מ שם
בבהמת זקן וחולה ופירש ג"כ דחייב בשכר.
ועוד, בזקן וחולה נהי דפטור (הזקן והחולה
כמאן דליתנהי דמי) מ"מ למה לא יתן שכר על

איתא ברמב"ם (פי"ג מהלכות רוצח מהלכה ט'):
בהמת העכו"ם והמשא של ישראל
אם הי' העכו"ם מחמר אחר בהמתו אינו
זקוק לה, עיי"ש מקורו בסוגי' (ב"מ דף לב
ע"ב). ועי' כסף משנה שם שתמה הלא צער
בעל חיים דאורייתא הוא ולמה אינו זקוק
לה. ותירץ דהיינו דוקא לטעון הוא דאינו
זקוק לה אבל לפרוק באמת חייב משום צער
בעלי חיים והאריך בזה עיי"ש. וכעיי"ז
בסמ"ע (חומ"ס רע"ב) כתב ג"כ לחלק בין
פריקה לטעינה עיי"ש.

עוד הקשה הכ"מ (שם בהלכה י"ד), לגבי מה
שכתב שם הרמב"ם להלן (הלכה יד):
השונא שנאמר בתורה לא מאומות העולם
הוא אלא מישראל והיאך יהיה לישראל
שונא מישראל והכתוב אומר (ויקרא י"ט י"ז)
לא תשנא את אחיך בלבבך אמרו חכמים
כגון שראהו לבדו שעבר עבירה והתרה בו
ולא חזר הרי זה מצוה לשנאו עד שיעשה
תשובה ויחזור מרשעו ואע"פ שעדיין לא
עשה תשובה אם מצאו נבהל במשאו מצוה
לפרוק ולטעון עמו וכו' עיי"ש. וכתב הכ"מ
לתמוה דבגמרא פריך מצער ב"ח דאורייתא
א"כ מה לי ישראל או גוי מאומות העולם,

חלקו עכ"פ, דבשביל שהוא חולה לא יפטר מליתן שכר על חלקו שמוטל עליו.

לכן נלענ"ד דלהרמב"ם שיטה אחרת היתה עמו, דקשיא ליה בסוגיא, חדא, דמתחילה דייק רבא דנלמד מדברי שניהם צער ב"ח דאורייתא. ובסוף אמר תדע דצער ב"ח דאורייתא, הא כבר הוכיחו כן. ותו קשה דר' יוסי הגלילי ס"ל צער ב"ח לאו דאורייתא, וא"כ מנא ליה דבשכר.

אשר על כן נראה דהרמב"ם רוח אחרת אתו בפירוש הסוגיא, דודאי נראה דגם הוא ס"ל צער ב"ח דאורייתא וראי' ממה שפסק הרמב"ם (בפרק כ"א הלכה יוד) בהלכות שבת דבשבת פורק בנחת משום צער ב"ח, ובסוגיא דשבת (דף קנ"ד ע"ב) בחמורו של ר"ג שלא תניח לפרקו בשבת ומסיק דס"ל צער ב"ח דרבנן א"כ משמע דהרמב"ם ס"ל צער ב"ח דאורייתא.

וליישב את הכל נלענ"ד לומר, דגם ר' יוסי הגלילי דס"ל טעינה בשכר א"כ על כרחך סבר דצב"ח דאורייתא, אלא די"ל צב"ח לא עדיף מצערא דגופא של זה המסייע לפרוק או לטעון דאיכא צערא דאדם המסייע, וי"ל כיון שנותן צער בהמה לדחות לצורך אדם כדאיתא בגמרא חולין (פה, ב) 'השוחט וצריך לדם חייב לכסות כיצד יעשה או נוחרו או עוקרו' א"כ יש לומר דבשביל צער הבהמה אינו מחויב להצטער עצמו בסיוע ועמל. וא"כ י"ל דרבא דלמד צב"ח דאורייתא ודאי לא מוכח כן דפריקה עדיפא מטעינה דכיון דחייבה התורה לטעון, ויש ג"כ למסייע צערא דגופא ועמל לטעון אלמא חזינן שהתורה ויתרה על טרחו ועמלו אף שהוא בודאי צערא דגופא,

ובשכיר נקרא אליו הוא נושא את נפשו וא"כ לענין שיהי' פריקה ק"ו מטעינה שפיר הוה ק"ו, שלענין צערא דגופא אין חילוק בין טעינה לפריקה.

והנה בטעינה מה שמתחייב לטעון ולקבל צערא דגופא היינו בשביל חברו שצריך לטעון שלא יצטער חברו, ואכתי אינו מוכח שאם יש טעם שלא הי' לו לחוש על צערו של חברו שלא יפטר מן מצוה ויהי' צערו נדחה בשביל הבהמה לחוד דזה לא מוכח, ולכן אמר תדע שיש להוכיח אפילו במקום שאין לחוש לצערא דישאל שפשע בעצמו כגון שהטעינו יותר מדאי, א"כ, אין לחוש לצערו.

ומשמע ליה דר' יוסי הגלילי ורבנן פליגי בהך סברא, דר"י הגלילי ס"ל שאין לחוש לצבע"ח במקום צער שלו לסייע, ולצערא דמריה אינו מחויב לחוש כיון שפשע. ות"ק ס"ל דבשביל צער בהמה לחוד נמי נדחה צערו, ומשני דבקראי פליגי בתחת משאו דריה"ג ס"ל דדרשינן תחת משאו, ות"ק לא דרוש ולעולם לא נפטר בשביל זה שהטעינו יותר מדאי, דכיון דלא דרשינן תחת משאו - לא חשבינן זה לפשיעה כלל, וקאמר תדע דצב"ח לאו דאורייתא היינו באופן הלזה נגד צער שלו לסייע.

ומייתי 'מדקתני מרישא הלך וישב לו ואמר לו הואיל ועליך מצוה לפרוק פרוק פטור, שנאמר עמו, ואי סלקא דעתך צער בעלי חיים דאורייתא מה לי איתיה למריה בהדיה ומה לי כי ליתיה למריה בהדיה, ומתרצת הגמ' 'לעולם צער בעלי חיים דאורייתא מי סברת פטור פטור לגמרי,

לבעלים, וא"כ שפיר נדחה צערו בשביל צערא דמרא כמו באבידה שצריך לטרוח בשביל הפסד חבירו, אבל בעוסק במצוה דפטריה קרא בהדיא אין צערו נדחה בשביל צער בהמה לחוד.

והנה נודע דרכו של רבינו הרמב"ם להעמיד המשניות וברייתות כפשוטן, וכן בפסחים דפשיטא לן דמיירי בשונא ישראל משמע ודאי בשונא נכרי פטור, והיינו מטעמא דפרישית שאין צערו נדחה רק בשביל צערא דמרא ולא משום צער הבהמה, ודברי הרמב"ם ברורים כיון דבש"ס לא מוכח בהוכחה שיהי' צערו נדחה בשביל הבהמה לחוד לא מפקינן מתני' וברייתות מפשטן, וסוגיא דפסחים נמי בהכי רהטא דמוקמינן בשונא ישראל, דבשונא נכרי אין צערו נדחה בשביל הבהמה דזה לא מוכח למסקנא ונכון וברור.

ודלמא פטור בחנם וחייב בשכר והכי קאמר רחמנא כי איתיה למריה בהדיה עבד גביה בחנם, וכי ליתיה למריה בהדיה עבד גביה בשכר ולעולם צער בעלי חיים דאורייתא'.

ובהכי ריהטא כל הסוגיא להוכיח דצער ב"ח דאו' שמחויב בשביל צער הבהמה לחוד, ולריה"ג דאמר צעב"ח דרבנן הוא ג"כ באופן הלזה נגד צערו, דאינו חייב בצער ב"ח, וא"כ שפיר עבד ר"י ק"ו פריקה מטעינה היכא דאין לחוש לצערא דידיה דלענין צערא דידיה אין לחלק בין טעינה לפריקה, לפ"ז בכל הסוגיא לא מוכח דצעב"ח דבהמה ידחה צערא דידיה, דאדרבה פשטא דמתני' בישב לו פטור לגמרי, והא דחייב גם בהטעינו יותר ממשאו היינו משום שאינה פשיעה גמורה מן הבעלים, לכן אי לא דרשינן תחת משאו אין לנו סיבה שיפטר בשביל זה מלסייע



הגאון רבי בנימין מנדלזון זצ"ל

גאב"ד קוממיות

מכתבים

א

דברי חז"ל בנגלה מרמזים לדברים עליונים

מה ששאלת אותי פעם מענין הרה"ק מזוויל זי"ע לא שמעתי מזה. ולעצם הענין הדברים ברורים כמו שביארנו בדגלנו, שראית ושמעת הרבה פעמים ממני, כן מסרו לנו רבותינו זי"ע וכן האמת הפוך לטובה.

דרשת שבת שובה מהנודע ביהודה -
 'הלכתא כאביי ביע"ל קג"ם'
 אמשיך מהנ"ל, הלכה כאביי ביע"ל קג"ם -
 ג"כ שש הלכות, והנודע ביהודה בספרו דורש לציון דרוש יג דרוש לשבת תשובה מעיר, שביאוש שלא מדעת ובקידושין שלא נמסרו לביאה מותיב הגמ' תיובתא לרבא, והשאר לא עיי"ש ושנים אלו הם ראשי ג' הלכות. והקלקול רחמנא לצלן בענינים אלו, הם ג"כ מחולק לג' ג' חג"ת נה"י, ואביי פוסק שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, הראשון של ג' הראשונים הלכה דלא הוי יאוש, והראשון של ג' השניים דהוי קידושין שיכולים ליקח חזרה הקדושה, ולכן בשני אלו יש תיובתא שאז לא נשאר שום קושיא שיכולים להחזיר כמקדם בקדושה. ובזה ניחא לי שגאון קדוש כהנו"ב יגיד פלפול

ב"ה, קוממיות, יום י"ג מדות דרחמי תשי"ח.

מז"ט וגמח"ט לידידי האהוב לי מו"ה ר' אלימלך נ"י טשר.

אחדשה"ט מכתבך המבשר טוב קבלתי ויתן הש"י שתכניס בן הנולד לך לבריתו של אאע"ה בזמנו ותגדל אותו וכל בניך לתורה ולחופה ומעש"ט אכ"ר.

רציתי הרבה פעמים לכתוב לך ומשום מה נתעכב. והנני זוכר בלומדי דף היומי במס' קידושין דף נ"א רציתי לכתוב לך לראות האין דברי חז"ל בהלכה הנגלות מרמזים לדברים עליונים, מקשין שש קושיות משש משניות וברייתות על רבא, ובפשטות קשה להבין למה הגמ' מתאמצת להביא כל זה עיי"ש, וברמז רואין שהגמ' מרמזת למדה שישית יסוד ברי"ק והלכה כאביי ר"ת אשר בך ירוחם יתום - בדור יתום הלכה כמותו שיש תיקון. קשה לי להעלות על הכתב הברור, אמנם תלמוד הגמ' ותבין כפי הרגשתך. ובכותבי לך עכשיו, אמרתי אקיים מחשבתי.

הנו"ב ברוב קדושתו המשיך הקדושה בשש המדות למלכות, בשבת שובה שאומרים המלך הקדוש. תתבונן והש"י יאיר עיני בתוה"ק.

ידידך המברך וכל משפחתך שתחי' בגמח"ט וכמו"ס בתוך כלל ישראל

בנימין מנדלזון

רב דפה

בהמשך ההלכות (עיי"ש) בשבת שובה, אשר לכאורה נראה כפלפול שלא נוגע להלכה, אמנם האר"י ז"ל אומר שבקושיות ותירוצים מסירים הקליפות ונתגלה הקדושה ולכן

ג.ב. לא תראה לשום איש דבְּרִי אלו כי אין לי שייכות להנ"ל והרואה יחשוב... גם

צריכים רגש מיוחד לזה וד"ל.

הנ"ל

ב

ביומא דכיפורי לית ליה להשטן רשות לאסטוני

שנה ושנה לכן הקשה, והאמת שהחשבון הוא כמו שכתבתי.

ובזה יש לומר שלכן אומרים "ולכפרת פשע" בשנת העיבור, שיש לו רשות יותר ימים להשטין, ואומרים מפני זה "ולכפרת פשע", ובהתגלות האור בזמן שבית דין מעברין, נתנו כח להתגבר עליו ולהפך מ"פשע" ל"שפע".

אחרי כותבי ראיתי בפ' הרז"ו ז"ל על המדרש פ' אחרי (פרשה כ"א ג') וז"ל, ואף שחשבון שנים פשוטות שלנו שנ"ד ימות לבנה, עכ"פ עם חודש העיבור משלימים לשס"ה, ועם כל זה צ"ע לישב הדברים שהרי בשנה פשוטה הוא שנ"ד, ובשנה מעוברת הוא שפ"ד, עכ"ל. ולהנ"ל מיושב, שאין החשבון לפי השנים אלא למחזור.

והנה רבינו חננאל בפ' הנדפס בש"ס וילנא כתב וז"ל "השטן בגמטרי" שס"ד עולה, והשנה יש בה שס"ה ימים, כדי שיעור שמו יש לו רשות להסטין, יום אחד

ב"ה, קוממיות, יום ג' לסדר לך תשל"א.

יומא דף כ' ע"א, אמר רמי בר חמא השטן בגמטרי' תלת מאה ושיתין וארבעה הוי תלת מאה ושיתין וארבעה יומי אית לי' רשותא לאסטוני ביומא דכיפורי לית לי' רשותא לאסטוני, עכ"ל.

הרב הגאון הנצי"ב זצ"ל בספרו מרומי שדה, מקשה וז"ל אינו אלא רמז שהרי ויה"כ אינו תלוי בימי החמה אלא של לבנה, ואינו שס"ה ימים, ואינו אלא רמז בעלמא עכ"ל.

ובמח"ב תורתו הרמה, ח"ו לומר כן, והקושיא לא קשה מידי, שלהשטן נתן רשות להשטין שס"ד ימים ונשאר יום אחד משנת החמה שאין לו רשות, והיום הזה הוא יו"כ, וחשבון הימים שיש לו ואין לו, אינו בכל שנה אלא בכל מחזור של י"ט שנים יש רשות לו י"ט פעמים שס"ד, ואין לו י"ט פעמים יום אחד, והרהמ"ח ז"ל חשב שהחשבון הוא בכל

יש מספר של אלפיים, בתשע מאות יש בשש מאות "ו" של מאות "ו" פעמים חמישים ז.א. מספר עשיריות, בשש עשרה שני, "ו" יחידות.

נמצא שיש "ו" של כל המספרים, יחידות, עשיריות, מאות, אלפיות, ונשא מספר "ד", חסר אחד ל"ה" ז.א. שאין חבור ל"ה" ולכן יש לו כח רשות לְהִשְׁטִין, וכשנתינסף בהמחזור י"ט ימים קודשים של יו"כ עולה החשבון שש אלפים ותשע מאות ושלושים וחמש, שאז מתקרב חמשה יו"ב ("ו" 2 של עשיריות, מאות, אלפיות, "ו" של יחידות שנים, שכן נכתבו "ו" יחידות שני ווין) ל"ה", ונעשה התיקון ואין לו כח ורשות להשטין.

יודע אני שאין לי שייכות לדברים גבוהים כאלו, אלא דעתי שבזמנינו בעו"ה, שמגשימים דברי תוה"ק, מצוה להראות נפלאות בפנימיות רוחניות תוה"ק, לכן כתבתי.

והוא יוה"כ, אין לו רשות להסטין. עכ"ל. ונראה לי ביאור דבריו דאיתא בסה"ק שבהשם יש הכוחות של הדבר הנקרא, ואומר ר"ח ז"ל שבהשטן יש כוחות של מספר שמו, וזה שכתב "כדי שיעור שמו" - פי' מספר שמו יש לו כוחות - רשות להשטין, וכנזכר לעיל שהכוחות נתן לו לשנות המחזור.

ובפנימיות התורה רואים בזה דבר נפלא, שי"ט פעמים שס"ד עולה שש אלפים ותשע מאות ושש עשרה, ז.א. כוחות מספר כזה יש לו לְהִשְׁטִין, והנה עיקר החסאים הוא מענין שמרחקים ה"ו" מ"ה" בהשם הקדוש כידוע, וגם ביומא (דף י"ט ע"ב) מייתי הגמ' מענין זה יעו"ש, והתיקון הוא לקרב ולחבר ה"ו" עם ה"ה" כידוע ואז אין כח להשטן להשטין, והנה בשש אלפים תשע מאות ושש עשרה יש 2 "ו" של אלף "ו" של מאה "ו" של חמישים, שני "ו" יחידות של שש עשרה, ז.א. בשש אלפים

ג

בענין זמני היתר הספיחין

מכתבו קבלתי. ואבוש ואומר שהנחתי באיזה מקום ועכשיו חיפשתי ולא מצאתיו ואשוב כפי הקלוט בזכרוני.

בענין הזמנים של היתר הספיחין, הנה השיעורים הנדפסים הם על יסוד שנעשו כיוצא בו, ומה שיש לחשוש שהן מהירקות שנזרעו בשביעית ולא ספיחים

ב"ה, קוממיות, אור יום ב' פ' תולדות תש"כ.

לכבוד ידידי הרב הגאון וכו' כש"ת מו"ה ר' שלו' רוזנטל שליט"א רב בצפת ת"ו.

אחדש"ט באהבה.

שגדלו מעצמם, הנה החזו"א ז"ל סובר שבמה שנזרעו ע"י ישראל לא נאסר יותר מספיחין ויש בזה רק איסור ספיחין, יעוין בחזו"א סי' ג' אות כ"ה ולכן מותר בשיעורין הנדפסים, אמנם הרידב"ז ז"ל סובר שהנזרע ע"י ישראל אסור בעצם לא מצד ספיחין יעוין ברידב"ז בית רידב"ז סי' ג' אות א' שיטתו באריכות. לכן לפי"ז כעת ששכיח הרבה מהנזרע ע"י ישראל בשביעית יש לחוש להחמיר בזה, וכן אמרו לי שבירושלים ת"ו מחמירים, אמנם אחרי חנוכה, אומרים הם שלא שכיח כבר אפילו מהנזרע ע"י ישראל ולכן התיר הבי"ד

בירושלים אחרי חנוכה, אמנם מה שידעיים בבירור שנזרע ע"י ישראל יש להחמיר לפי שיטת הרידב"ז ז"ל.

כפי הקלוט בזכרוני נגע במכתבו בדברים שצמחו עוד בשישית וגדלו בשביעית בענין ספיחים, אנן פסקינן ונוהגין כר"ש ורמב"ן ז"ל ועוד פוסקים, שאם נצמח בשישית אין איסור ספיחים אלא קדושת שביעית לבד, יעוין בחזו"א סי' ט' אות ה', י"ז.

זה מה שביכולתי להשיב על יסוד זכרוני ואת כת"ה הסליחה.

ידידו המברכו בכט"ו ס

בנימין מנדלזון

רב דפה



הגאון רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל
ראש ישיבת נר ישראל באלטימור

הארות וציונים על ספר חיהרי"ם, אבנ"ז, כלי חמדה וזרע אברהם*

משוללי גליון ספר חידושי הרי"מ

ב': 'ובמפנה חפצים ונמלך והוציאן חייב כדאמר בש"ס פ"ג דכתובות דף ל"א והרי"ף ז"ל משמע דפסק כוותי' פ"ק דשבת, א"כ שפיר גם בקטן בהוצאה ומעביר יש איסור דאורייתא דאף שנטל החפץ בידו מקודם מ"מ בשעה שמוציאו חשיב מעשה המורה בבירור על המחשבה דאף שלא הי' העקירה ע"ד כן חייב'.

הערת הגרי"י: אמנם לכאורה יש לומר דשאני הא דהמפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהם והוציאם דהי' כאן מחשבה בחיוב להיפך אבל בקטן אף דאמרינן דקטן אין לו מחשבה היינו שאין לו מחשבה אבל מחשבה להיפך כמו במפנה חפצים ג"כ לא היה כאן.

אזיל לשיטת הרמב"ן דל"ש זיקה במקום דלא תפסי קידושין

מפכת יבמות לב. ד"ה ת"ר בא עלי', באה"ד כתב החידושי הרי"מ וז"ל: 'וצ"ל כיון דאין קדושין תופסין בחייבי כריתות אין כאן זיקה'.

הערת הגרי"י: היינו לשיטת הרמב"ן (יבמות כ: ובכ"מ) א"ש דכיון דלא שייך זיקה אלא במקום דתפסי קידושין [ז"ל שם: 'התם תפסי קידושין ולא פקעה זיקה, הכא לא תפסי בה קידושין פקעה זיקה'].
יש לחלק בין המפנה חפצים לקמן שאין לו מחשבה כלל

ז"ל שו"ת הרי"מ, או"ח סימן ג' (דף

*. הגליונות והחידושים מכתב יד ראש ישיבת נר ישראל באלטימור הגאון רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל חבר מועצת גדולי התורה בארה"ב, נתקבלו על ידי מכון עבודת לוי להוצאת תורתו, תודתו נתונה להרה"ג רבי יעקב עקיבא סופר שליט"א שבנדיבות לבו העביר לנו להדפסתם במאסף להגדיל תורה ולהאדירה.

מכתב יד על ספר אבני נזר

לויה, אף דמת הוי טומאה היוצא מגופו כמו שכתב רש"י בחולין (דף ע"א ע"ב), וזה פירוש ולא טמא מת בלבד אלא אפילו מת עצמו משום דהוי טומאה היוצאה מגופו.

והנה לכאורה יש להרהר עליו דהא התוס' (בחולין שם) הקשו האיך ילפינן טמא מת ממת עצמו, שאני מת דאין לו טהרה במקוה כדאיתא במס' עירובין (ק"ד ע"ב) דהמכניס שרץ פטור, ותרצו משום האדם המכניס דהוי טומאה בחיבורין, ע"ש. ועל קושית התוס' נראה לי לומר לפי מה דמבואר במס' סוטה (י"ג ע"א) דארון של יוסף היה של מתכת וחרב הרי הוא כחלל, ואם כן שפיר יש בו טהרה במקוה.¹

וראיה לזה דמת מותר להכניסו במחנה לוי שנאמר ויקח משה את עצמות יוסף עמו, הרי דעל המכניס אין איסור במחנה לוי. ומה שכתב הכסף משנה שגם במחנה לוי יש איסור בלא יטמא, זה אינו, דאם כן כל זב הנכנס למחנה לוי ללקו שתיים, ואף [ד]במצורע לקי שתיים, שאני מצורע.

בדברי האבני נזר דאין איסור מכניס אלא במקדש דוקא

הנה, ראיתי בספר אבני נזר (י"ד סי' תנ"ב, וסי' תנ"ג) להגאון ר' אברהם מסאכוטשאב ז"ל שכתב לתרץ קושית היראים על הספרי הנ"ל, ומתחלה דחה דאין לפרש דאיש ולא קטן היינו משום דאין קטן מטמא בקרי, דעל כרחק מיירי גם בקטן בן ט' נמי ע"ש [ואין הספר כעת תחת ידי לעיין בן]. אולם יצא לדון בדבר החדש דאין איסור מכניס אלא דוקא במקדש דכל איסור מכניס ילפינן מואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו, וזה מיירי במקדש דוקא כמבואר בספרי (שם) ותורת כהנים (שם), אבל במחנה לויה אין איסור מכניס דלא מצינו שיהא אסור להכניס. והוא מדייק מלשון הרמב"ם בספר המצות (מצות ל"ח, ע"ז) דגבי מקדש כתיב שלא יטמא את המקדש מולא יטמא את מחניהם ואל המקדש לא תבא, אולם גבי מחנה לויה (שם, ע"ח) לא כתב אלא שהזהיר כל טמא להכנס תוך המחנה מולא יבא אל תוך המחנה. ורמז להא דאמרינן בכמה דוכתי בש"ס דמת מותר להכניסו למחנה

משוללי גליון ספר בלי חמדה

טומאה וכו' ובחמישי אין בו טומאה, ופירש הר"ש שמיירי בעושה כלים מן הנבראים באלו הימים, דהארץ נבראתה ביום א' וכלי חרס העשוי ממנה טמא ואילו כלי הנעשה מבשר עופות ודגים שנבראו ביום ה'

במעמא שפירש הר"ש דמתני' איירי בעושה כלים מן הנבראים

פרשת בראשית (אות ב', עמ' 72), בכלי חמדה הביא המשנה בכלים (פרק יז משנה יד) 'יש כמה שברא ביום הראשון

ב. ולפי"ז ליכא להביא ראיה ממת.

ג. דמצד אחד נחשב כמת עצמו, דחמיר טומאתו כמת, ומצד שני יש לו טהרה במקוה.

טריפות שאין מומן ניכר, ובתוס' שם הק' דמחוסר זמן ורובע ונרבע יוכיחו דג"כ אינו ניכר, ובשטמ"ק נדחק ליישב קו' התוס' דרובע הוי ג"כ בכלל ניכר, וכתב הכלי חמדה ליישב דברי הגמ' דהנה האחרונים הק' על קושיית הגמרא 'למ"ל קרא תיפוק ליה מבעל מום', דנפק"מ איכא דהא בלא הפסוק ד'מן הבקר' לא היו לוקין על הקרבת טריפה דאין עונשין מן הדין (ורק השתא דכתיב מן הבקר וידעין האיסור ממקום אחר שפיר ילקה המקריב טריפה מק"ו), ולכאור' קשה על הגמ' בפשיטות דתיפוק ליה מהא דבני נח הוזהרו על טריפות ואף בלא הפסוק ד'מן הבקר' ידעין דישאל לוקה בק"ו דוודאי לא אמרינן דלנכרי אסור ולישראל שרי, ובהקדם דברי התוס' (ע"ז דף ו. ד"ה ודלמא) דלא הזהיר הכתוב ב"נ אלא על טריפות הניכרות, דבטריפות שבסתר א"א להבחין, א"ש מאד תי' הגמ' דמה להצד השווה שבהן שמומן ניכר תאמר בטריפה שאין מומן ניכר ולכך צריך קרא ד'מן הבקר' דבזה לא סגי ק"ו כיון שטריפות שאינו ניכר אינו אסור לב"נ ושוב שייך אין עונשין מן הדין וצריך קרא ד'מן הבקר' להיות לוקין מק"ו, (ולפי"ז מוכח מסוגיין דקרבן טריפה פסול אצל ב"נ).

הערת הגר"י: זה אינו דאם כן למה ליה להש"ס לומר מה להצד השווה שכן מומן ניכר דהא אפילו אי היינו יכולים למילף מהצד השווה גם כן צריכין קרא דמן הבקר לאיסורא שיהו לוקין מקל וחומר דאין בני נח לוקין, למילף איסורא באינו ניכר שיהא לוקין על טריפות שאינו ניכר מקל וחומר, ובזה נדחה ג"כ מה שכתב לקמן בסוף האות.

אינו מקבל טומאה, וביאר הכלי חמדה דהר"ש לשיטתו אזיל דס"ל כתוס' דבשר עוף שמת מאליו הותר באכילה לאדם הראשון ורק להמית ברי' היה אסור לו, ולכך לא יכל לפרש כפיה"מ לרמב"ם שהכוונה לטומאת אוכלין [ובזמן בריאת העולם היה אסור לאכול בשר ולכך אומרת המשנה שלא שייך ביום חמישי טומאה], דהא הותר לאדם הראשון אכילת בשר, ואם כוונת המשנה לטומאת אוכלין הרי גם במה שנברא ביום החמישי שייך טומאה, ולכך הוכרח הר"ש לפרש דהמשנה מיירי בכלים.

הערת הגר"י: זה אינו, דאם כן היה לו להר"ש לומר דמשום הכי צריכים לפרש המשנה דקאי על כלים משום דאי לאו הכי גם בשר עוף מקבל טומאת אוכלין והר"ש הלא אמר משום דקשה מנבלת עוף טהור, [דכתב הר"ש שמוכרחים לפרש דהמשנה מיירי בכלים דאי במינים עצמן שהן טמאין כעין הארץ שנבראת ביום א' ואיכא ארץ העמים ובשאר ימים נבלות וטרפות אם כן בחמישי איכא נמי נבלת עוף טהור בבית הבליעה].

אין לומר דצריך קרא ד'מן הבקר' להיות לוקין מק"ו

פרשת נח (אות א', עמ' ז'), בכלי חמדה הביא הגמ' במנחות (דף ה.) דילפינן מהפסוק אם עולה קרבנו מן הבקר וגו' שאין להקריב טריפות לגבוה, ומקשינן בגמ' למ"ל קרא תיפוק ליה ליה בק"ו מבעל מום, ושו"ט הגמ', ומסקינן בגמ' דמה להצד השווה שבהן שמומן ניכר תאמר בטריפה שכן אין מומה ניכר, וברש"י שם פי' דיש

מה שכתב מחוות יאיר כפשוט לא ברירא
להחוי

פרשת ויצא (אות ג', עמ' 74), כתב בכלי
חמדה ליישב דברי רש"י (נדרים ט.),
'ולא מיבעיא לפ"ד החוות יאיר בתשו'
דאפי' לב"ה דיש שאלה בהקדש היינו דוקא
בנדר כיון דחייב באחריות אינו ברשות גבה,
משא"כ בנדבה כיון דכל היכא דאיתא בי
גזד"ר ל"מ שאלה כלל'.

הערת הגר"י: בחות יאיר (סוס"י קל) כתב
בלשון צל"ע ואין הדבר ברור
בעיניו וז"ל: 'ועוד צל"ע אם יועיל התרה
גבי קרבן באומר הרי זו דתיכף הוי בבי גזא
דרחמנא וכתרומה המסורה לכהן', עיי"ש].

איתא בתוס' להדיא שמתעסק בהבערה חייב
פרשת ויקהל (אות ג', עמ' קנח), כתב בכלי
חמדה וז"ל: לרבי שמעון דס"ל
לקלול בהבערה חייב וכן נראה דה"ה מתעסק
בהבערה חייב כמו דאמרין במסכת כריתות
(יט:) לענין מתעסק בחבורה דלמאן דמחייב
במקלקל ה"ה במתעסק דל"צ בה מלאכת
מחשבת וא"כ נראה דה"ה לר"ש בהבערה
עיי"ש.

הערת הגר"י: לא הי' צריך לומר כן
מסברא כיון שכן מבואר בתו'
יומא ל"ד ע"ב ד"ה הני מילי [באה"ד
וז"ל: 'דר' שמעון מחייב מקלקל בהבערה
אע"ג דבשאר מלאכות פטור משום מלאכת
מחשבת כדאיתא בספ"ק דחגיגה (דף י.),
ומתעסק נמי דפטור בשאר מלאכות מטעם
מלאכת מחשבת מחייב ר' שמעון בחבורה
והבערה כדאמר פ' ספק אכל (כריתות דף יט:)

מבואר בנמוק"י בדברי ישועות ישראל
דעשאו לחבירו טריפה אינו חייב מיתה

שם (אות ג' עמ' ט') הביא מש"כ רבו הישועות
ישראל (סל"ג סק"ט) לפשוט דמי שעשה
חבירו טריפה אינו חייב מיתה מצד שעשאו
טריפה, ויש מבתראי (מהר"מ לובלין) דס"ל
שחייב מיתה, ובספר לימודי ה' כתב להוכיח
מהא דמבואר בגמ' (גיטין מג., ב"ק מב:) דכופר
אינו משתלם אלא לאחר מיתה ממש אבל
לא בעשאו טריפה דכתיב (שמות כא, כט)
והמית, וה"ה ברוצח, וכן כתב בישועות
ישראל (שם) ביתר ביאור משום דגם ברוצח
כתיב (שמות שם, יב) מכה איש ומת, ואחר
שהאריך הכלי חמדה לדון בזה כתב: אך
מצאתי בספר שיטה מקובצת (שם) בשם
רבינו בעל הרוקח ז"ל שכתב להדיא בפירוש
הגמ' דבאמת אין ראיית הגמ' כלל מוהמית,
די"ל דטריפה הוי בכלל והמית, רק דהראיה
הוא מדכתיב בתוה"ק (שמות שם, ל) ואם כופר
יושת עליו אחר דכ' סקילת השור (בפס' כח
כט), אינו נסקל אלא לאחר מיתה ממש כיון
דק"ל דכמיתת הבעלים כך מיתת השור
וברוצח אינו נהרג אלא לאח"מ ממש וא"כ
גם מיתת השור אינו אלא לאח"מ ממש ואז
איכא חיוב כופר אד"ק, מבואר מזה כד'
מורי הגז"ל.

הערת הגר"י: כן מבואר ג"כ בנמוק
יוסף (ב"ק, דף יט מדה"ר ד"ה מועד) על
המשנה (מא.) דמועד משלם את הכופר
עמש"ה [דמועד משלם את הכופר
ליורשים, דאילו לניזק ליכא למימר, דלא
חייביה רחמנא אלא היכא דמית ניזק (מב:),
דעל זה כתיב וגם בעליו יומת אם כופר וכו'
(שמות כא, ל'), עיי"ש בהמשך דבריו].

הנח לתינוקות הואיל ומקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב' עיי"ש].

יישוב תירון החיהרי"ם ע"פ תוס'

שם (אות ה', עמ' קנז). הביא תירון הט"ז על קושית הבית יוסף דלא היה נס בלילה הראשון עפ"י מה דמבואר בזה"ק דאין הברכה חלה על כלי ריקן, א"כ איגלאי מילתא למפרע דאף בלילה הראשון לא נשרף כל השמן, דאל"כ איך נעשה נס שנתווסף עוד שמן. והעירו עליו דהן אמת שברכה אינה חלה על כלי ריקן אבל נס הלא הוא יש מאין, ותירצו בשם מרן חידושי הרי"מ דמוכרח שבנס חנוכה היה ברכה ולא נס לפי מה דקיימא לן דכל השמנים פסולין למנורה רק שמן זית זך, ואם היה ע"י נס א"כ לא הוי שמן זית, ועל כרחך דה"י ברכה ואותו השמן נתוסף ונעשה הרבה, ובכלי חמדה הקשה אהא דפשיטא ליה להחיי

הרי"מ דמה שהוא ברכה הוי אותו מין ודינו כשמן זית, דיש לעיין מתוספתא (עין ברד"ק מלכים ב', ד, ז') במעשה דאלישע ששאלה האשה אי אית עלי עישור מההיא משחא או לא, א"ל בעליך זן נביאיא דה' במילתא דליכא עליה עשורא, ואף את לית על משחך עישור, דמן ניסא הוא. ולכאורה טעמא דבא מן הנס פטור ממעשר כיון דלאו שמן זית הוא, וא"כ מבואר דאפילו מה שבא ע"י ברכה אינו כמין צומח שיתחייב במעשר וקשיא על החיהרי"ם.

הערת הגרי"י: פלא שלא ראה דברי התוס' בתענית ח' ע"ב ד"ה אלא, שכתבו דמה שמתרבה בשביל הברכה הוא הפקר [וזה"ל (שם): ומה שמתרבה בשביל הברכה אית להו רשות למישקל, דהיינו כמו הפקר שאין לשום אדם זכות בו עיי"ש] וא"כ טעם התוספתא הוא דלכך פטור מן המעשר משום שהוא הפקר.

על ספר זרע אברהם

לגבי מה מיקרי עולתו ושלמיו כשהקדיש

דמי פרה"י

הנה המרכבת המשנה (בפט"ו מהלכות מעשה הקרבנות ה"ז) כתב לתרץ דברי הרמב"ם שם, גבי האומר דמי פרה כל שלשים יום עולה וכו' ע"ש בהשגת הראב"ד ובכסף משנה. וכתב שם המרכבת המשנה דשיטת הרמב"ם דאע"ג דאנן קיי"ל הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף, היינו דהבהמה קדושה קדושת הגוף, אבל מ"מ לא מקרי

בהמה זו עולתו ושלמיו לענין הא דקיי"ל המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום, אלא דשפיר יכולין הבעלים למכור אותו למחוייב עולה או שלמים. וכן דייק לשון הרמב"ם לעיל (הלכה ה') שכתב והיא עצמה תקרב עולה, ולא כתב ויקריבנה עולה, משמע שהרשות בידו למכרה למחוייב עולה. וכן כתב ג"כ (בפ"ה מהלכות ערכין ה"ד) דקדושת הגוף שבא מחמת התפשטות, כיון דאינה עולתו שפיר יכול למכור ע"ש בדבריו.

ד. מסודר לפי עמודי הספר במהדורת תרס"ו.

ה. מספר עבודת לוי ס"ב עם הוספות.

השותפין הוא, מה בין שנים המשתתפים בקרבן לעשרה ואלף שנשתתפו בו, אבל עולת קיץ המזבח הוא עולת צבור, ואולי לדעתו עולת העוף שאינו באה נדבת צבור, וכן השלמים שאמרו שאין הצבור מביאין אותן נדבה, בכולן יכולין הרבים להתנדב בהן בתחלה, דעולת השותפין נקראת, ושלמי שותפין נקראת, לא מעטו אלא שלא יביאו אותן מן הקופות. ואפשר שנאמר שאם רצו צבור להפריש בתחלה לנדבה, ויגבו אותה כאשר יגבו השקלים לתמידין ומוספים, שתהיה נדבת צבור כעולת בהמה, וכל זמן שיתנדבו בו רוב ישראל הוא נדבת צבור, והוא העיקר, עכ"ל.

ומבואר בזה דנחלקו בענין צבור, דלשיטת רש"י אינו מיקרי קרבן צבור רק אם בא מן הקופות דהיינו מתרומת הלשכה, אבל אם גובין בו בתחלה אין זה רק כעין שותפות רבים, ולכן אף דאין צבור מביאין עוף ושלמים, היינו רק מתרומת הלשכה, אבל מכל מקום מתנדבין בתחלה. והרמב"ן סבר כי רוב ישראל הוא הגורם בדין קרבן צבור ואף שאינו בא מתרומת הלשכה.

ועל זה העירו (עיי"ש בזרע אברהם) מהא דמבואר ביומא (דף נ' ע"א) דפר העלם

אבל ראיתי להגאון ר' מנחם זעמבא (שליט"א) בספר זרע אברהם (שו"ת סימן יד אות טז) שתמה על דבריו ז"ל דאטו הא דהמוכר עולתו ושלמיו הוי מחמת דמקרי עולתו ושלמיו היינו מחמת שהפריש לעצמו, אלא הטעם מחמת שעצם החפץ היינו קדושת הגוף אינו במכירה דאין בה שום שיווי. הרי דהשיג על המרכבת המשנה וכתב דקדושת הגוף אינו במכירה.

וזה אינו, כמו שהוכחתי מהגמרא דמס' תמורה (דף כ"ד ע"ב) ע"ש בפרש"י וכן ממתני' דשקלים (פ"ז מ"ד).

מחלוקת רש"י ורמב"ן אם קרבן ציבור תלוי במה שבא מרוב ישראל, או רק אם בא מתרומת הלשכה

הנה ראיתי שהעירו (ע"י זרע אברהם להגאון מהרמ"ז סי' ד' אות כ"א) על שיטת רש"י בפרשת ויקרא (א, ב) בפסוק תקריבו את קרבנכם, מלמד ששנים מתנדבים עולה בשותפות, קרבנכם מלמד שהוא בא בנדבת צבור, היא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות, [ע"כ] לשון רש"י. וכתב על זה הרמב"ן וזה לשונו, פירש הרב כן לומר שאם יתנדבו רבים להביא עולה, עולת

1. וז"ל בספר: וכן משמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (שקלים פרק ז' משנה ד'), שכתב בהא דבהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר, שכתב שם הרמב"ם דבהמה שייך להמוצאה לכל דיניו ומקריבין לשמו והוי קרבנו, ומשמע ג"כ דבטלה ההפרשה של ראשון ע"ש.

וידיד נפשי הגאון רבי דוד ראפאפארט שליט"א מחבר ספרי צמח דוד ומקדש דוד העירני מהא דאמרין בתמורה בריש כיצד מערימין (דף כ"ד ע"ב), דאמרין שם ילדה שני זכרים אחד מהם יקריב עולה והשני ימכר לחייבו עולת וכו', ושם פירש רש"י דחל קדושת הגוף של עולה על שניהם, מבואר דקדושת הגוף יכול למכור והיינו כהמרכבת המשנה וכמו שבארנו דבריו.

[אמנם עדיין יש לעיין מהא דאמרין בתמורה (דף י"א ע"ב) אמר מר תימכר לחייבי עולת וכו', והא קמייתא בהמה מחוסרת אבר וכו', ולכאורה אמאי אינו יכול למכור גם אותו האבר לפי דברינו הנ"ל].

2. מספר עבודת לוי סי' ח' ותוספות בכת"י שעדיין לא נדפסו.

דבר קרבן צבור נקרא, אף דבתחלה הן גובין כמבואר במנחות (דף נ"ב ע"א), ע"ש.

חיבא שמהות הקרבן הוי קרבן ציבור, גם רש"י מודה דלא צריך שיבא מתרומת הלשכה

אבל לדעתי נראה דשיטת רש"י לא הוי אלא דוקא ברבים שנשתתפו, דאין זה קרבן צבור כיון שאין הקרבן בעצמו קרבן צבור, לכן חידש לן רש"י דאף שנשתתפו רבים, אפילו הכי אין זה קרבן צבור אלא קרבן שותפין כיון שאינו בא מתרומת הלשכה, אבל בפר העלם דבר של ציבור, כיון דהקרבן בעצמו הוא קרבן צבור, דהא יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור מקרבן, ממילא דהחיוב הוי מפני שהן רבים, ולכן אינו נגרע שם צבור ממנו אפילו אם אינו בא מתרומת הלשכה.

ועיין בחגיגה (דף ו' ע"ב) דמבואר שם דכל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, שבטו של לוי שלא עבדו עכו"ם הן הקריבו אותה, מבואר דנקרא קרבן צבור

אפילו בלא בא מתרומת הלשכה. [ועיין במשנה למלך בפ"א מהלכות תמידין ומוספים (ה"א) מה שהעיר שם על סוגיא זו. ועיין בטורי אבן שם].

וכן איתא בספרי (פרשת בהעלותך ט, ה), ויעשו בני ישראל את הפסח בראשון וכו', בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא עשו אלא פסח זה בלבד, וכן הוא אומר הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר, רבי שמעון בן יוחאי אומר ישראל לא היו מקריבים, ומי היה מקריב שבטו של לוי, שנאמר ישימו קטורה באפיק, ואומר ויעמוד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' וכו', ולוים לא עבדו עכו"ם. [ע"ש במפרשי הספרי שכתבו בשם הזית רענן להמגן אברהם, שפרש דרבי שמעון סבירא ליה דאפילו פסח אחד לא הקריבו ישראל, אלא שבט לוי הקריב פסח במדבר, והא דכתיב ויעשו בני ישראל את הפסח, דמשמע כל ישראל, היינו משום דר' שמעון לטעמיה דאמר שבט אחד אקרי קהל, עכ"ל הזית רענן, ע"ש].

ופלא על הגאון הנ"ל מדוע לא עמד בזה.



הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל

גליונות שפת אמת על מסכת שבת*

האור ממנו" עכ"ל. אמנם בחי' הר"ן שם כ' תי' הרא"ה ז"ל "משום דספיקא הוא אם יישן כשהוא מכבה או לא קי"ל דלא יוציא את הנר או יכפה עליו את הכלי, אלא מכבה לאלתר וזריז ומותר". ונראה פשוט דלא פליגי אהדדי.



בהא דמפסיקין לק"ש דהוי מצוה דאורייתא, החילוק בין מצוה דאורייתא לדרבנן

בשפת אמת שבת דף ט ע"ב כתב: שם במשנה מפסיקין לק"ש פרש"י דאיתא מדאורייתא. משמע מדבריו דאע"ג דסיפא דאין מפסיקין לתפלה מוקמינן בחברים העוסקין בד"ת, מ"מ הא דמפסיקין לק"ש קאי נמי אדלעיל. וכן כתבו רוב הפוסקים וכדמשמע פשט הסוגיא בסוכה (לח) ע"ש. אכן הרמב"ם ז"ל בפי' המשניות ובחיבורו (פ"ב מה' ק"ש) כ' דגם לק"ש אין מפסיקין ומשמעות דבריו דגם בהתחיל באיסור אין מפסיקין כמ"ש שם הלח"מ דלא כמ"ש הכ"מ.

והנה באמת מלשון הגמ' בסוכה שם דלמא שאני בין דאורייתא לדרבנן משמע דהך מפסיקין לק"ש דהכא לא קאי אהנך דרישא כלל, דאל"כ טפי הו"ל להקשות

בהיתר כיבוי הנר לחולה שיש בו סכנה ובגוונא שיכול להוציא הנר, אם התירו לכבות

בשפת אמת שבת דף ג ע"א כתב: בד"ה בר כו' הקשה ר"ת כו' קשה לי דילמא מיירי התם היכא דיכול להוציא את הנר מן הבית א"כ וודאי אסור לכבות כיון דיכול להציל ע"י טלטול בעלמא נומ"ש הרלב"ג (שמואל א' כ"א) דמשום פקו"נ מותר לכבות ולא הותר לטלטל הנר ולהוציאו מן הבית ע"ש דבריו אינם מובנים כמו שהשיג עליו המל"מ בפר"ד דרוש י"ט ע"ש], ומ"מ פטור הוא דמ"מ הציל בזה את החולה. איברא דכדברי התוס' מפורש בגמ' שם דבדין הוא דליתני מותר, אך על הגמ' נמי קשה כנ"ל אם לא דנימא דכה"ג באמת חייב דלא ניתן לדחות שבת הואיל ויכול להצילו בהיתר. וצ"ע בזה דהא קי"ל דכל הזריז לחולה משובח כדאיתא ביומא (פ"ד ב) ותו דהוי עכ"פ טעה בדבר מצוה ועשה מצוה דפטור.

דברי הראשונים שכשאפשר שהחולה לא יישן, יכבה **אחר** תיבות אך על הגמ' נמי קשה כנ"ל, נ"ב: ע' פיהמ"ש להרמב"ם שם וז"ל "וזה החולה שיש בו סכנה, ובתנאי שאי אפשר להוציאו למקומו או להסתיר

* מתוך גליונות כת"י רבינו פוסק הדור הגאון רבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל על שולי ספר שפת אמת, תודתינו נתונה לנכדו הרה"ג רבי חיים זייבלד שליט"א שמסר לנו את הכתבים הערוכים להדפסה.

דסוכה וודאי אין שום ראי' כיון דבאמת איירי המשנה שם ביום טוב ב' דרבנן ומשום דליכא שהות מפסיק, ומה זה שכי' הר"ן להוכיח כדבריו מהא דר"י לא פליג כו' וצ"ע.

ממשנתנו למדים החילוק שרק לדאורייתא מפסיקין, וגם רבא מודה לזה

במ"ש בסוף דבריו, דמפסיקין לק"ש דהכא י"ל דקאי על חברים העוסקים בתורה וכו' נ"ב: ז"ל הר"ן בסוכה "כי אמרינן דאין מפסיקין בדאיכא שהות, דוקא במצוה דרבנן כתפילת המנחה, אבל במצוה דאורייתא מפסיקין - והיינו דתנן מפסיקין לק"ש", היינו היסוד להא דרבא שיש חילוק בין דאורייתא לדרבנן, הוא מתנ' דשבת מפסיקין לק"ש. והא דאמר רבא בלשון דילמא, כוונתו לומר דילמא מתניתין דסוכה מיירי ביו"ט ראשון דהוה דאורייתא. וז"פ.



ביאור דברי אליהו על אותו תלמיד שמת
"שלא נשא פנים לתורה"

בשפת אמת שבת דף יג ע"ב כתב: בגמ' שלא נשא פנים לתורה י"ל פי' דקאי על הקדוש ברוך הוא שלא נשא פנים לתורתו של אותו תלמיד [וכדאיתא בתדב"א (פ' ט"ו) ברוך המקום שהרגו שאין לפניו משא פנים], אך נראה יותר דקאי על התלמיד שלא נשא פנים לתורה שלא נזהר כראוי במה שכתוב בה [וכן פי' המהרש"א וכ"מ בחי' הר"ן שהי' גורס שלא נשא פנים בתורה ע"ש].

מגופא דמתני', משו"ה מפרש הרמב"ם דכן הוא קושית הגמ' שם דמנ"ל לחלק בין איכא שהות ובין היכי דליכא שהות, הלא יש לחלק בין דאורייתא לדרבנן, א"כ למסקנת הגמ' שם דמוכרח לחלק בין איכא שהות ע"ש שוב ליכא שום הוכחה לחלק בין דרבנן לדאורייתא, ומ"מ לדינא וודאי נראין דברי הפוסקים כרש"י.

אכן תמהני על הר"ן כאן [ובסוכה פ' לולב הגזול] שהקשה לר' יוסי דס"ל בערבי פסחים ויו"ט דאין מפסיקין וקידוש היום דאורייתא הוא אטו יחלוק ר"י אמתני' דהכא ודסוכה והוכיח מזה דבהתחיל בהיתר גם בדאורייתא אינו מפסיק [וכ"פ הרמ"א (ס' תרנ"ב) גבי לולב אך הט"ז שם חולק עליו ע"ש], ובאמת התירוץ אינו מובן יפה דנהי דבהתחיל בהיתר י"ל דגם במידי דאורייתא הוי כדרבנן, מ"מ בערבית דשכיח שכרות וזמנו כל הלילה מסקינן לקמן דגם כדרבנן מפסיקין אי תפילת ערבית חובה ע"ש מכ"ש בדאורייתא מפסיקין אף בהתחיל בהיתר. איברא דהר"ן אזיל בשיטת הרשב"א שמביא אח"כ דגם בערבית א"צ להפסיק אלא בהתחלה דהתרת חגורו אבל בהתחיל ממש לאכול אין מפסיקין, אבל אין זה משמעות הגמ' ופוסקים [כמ"ש הב"י (ס' ר"ה) בשם ר"י דלא כהרשב"א וכ"מ מדברי התוס' בסוכה שם ד"ה יום טוב ע"ש]. איך שיהי' עיקר הקושיא מקידוש היום תמוה לי דשפיר י"ל דר' יוסי אינו חולק על שום משנה דמפסיקין לק"ש, דהכא י"ל דקאי על חברים העוסקים בתורה כדמוכח להדיא בגמ' סוכה הנ"ל שאין הכרח לפרש מפסיקין דהכא דקאי אהא דקתני ברישא, וממשנה

ממה שהם רגילים לכתוב, אבל מקם שגירשו היהודים משם בין שם ראשון לשם השני, הו"ל השם הראשון כנשתקע והוקבע לה שם השני ע"ש. עכ"פ יש עתה נ"מ להלכה. [וע"ע קובץ תשובות חלק ד' ס"ס קעו (ולגבי קביעות שמות גיטין במקום חדש ע"ש ח"ב סי' קי)].



ההיתר להפסיד פך שמן בכלי שני ולא בכלי ראשון

בשפת אמת שבת דף מ ע"ב כתב: שם בגמ' א"ר יהודה אמר שמואל אחד שמן כו' יד סולדת אסור אין יד סולדת מותר. עי' בר"ן שהקשה על פי' רש"י דמשמע אפי' במקום שיכול להתבשל כל שאינו מניחו כ"כ שיתבשל שרי, הלא אמרינן בסמוך טול בכלי שני ותן ש"מ הפשירו לא זה בישול, ומ"מ בכלי ראשון אסור, וכן תמה הרשב"א בחי'. ותמהני על דבריו מנ"ל דלהפסיד בלבד עשה דלמא רצה שיהי' חם הרבה ומ"מ בכלי שני שרי ולעולם להפסיד אפי' בכ"ר שרי. גם מ"ש עוד דעל המדורה ממש ודאי אסור דהא אפי' תבשיל שבישל כ"צ אסור להחזיר באינה גרופה וקטומה ע"ש גם כן י"ל דכל היכא דא"צ אלא להפסיד לא שייך כלל לחוש שמא יחתה, אבל בתבשיל אפי' בישל כ"צ כיון שרוצה שיהי' חם שייך שמא יחתה. מיהו הרא"ש הקשה עוד דהא למ"ד אין בישול בשמן מותר אפי' יד סולדת ודא ודאי קושיא היא ולא ידעתי איך מיישב הרא"ש זה במה שחולק על רש"י וס"ל דלא התירו אלא במקום שאין היד סולדת פי' שאי אפשר לבוא לידי בישול ע"ש שיטת הרא"ש והר"ן

במ"ש אך נראה יותר דקאי על התלמיד נ"ב: כך פירש הרמב"ן בספר המצות מצוה שנ"ג.



ידיעת שם העיר הקודם בבבל נפק"מ
לכתיבת שם העיר בגיטין

בשפת אמת שבת דף לו ע"א כתב: בגמ' נ"מ למקח וממכר קצת קשה מה חידש ר"ח הא ודאי המנהג דהשתא כו"ע יודעין דעכשיו קוראין לקטנה פתורא ולגדולה פתורתא, ובשלמא בשופר וערבה קמ"ל העיקר דמקודם לא הי' כן ובמה שקורין עכשיו שופר וערבה אין יוצאין, אבל הכא מאי קמ"ל ר"ח דמעיקרא לא הוי הכי. וכן קשה בבבל בורסיף לפי' השני ברש"י לענין שם העיר בגט דאין נ"מ במה שהי' מקודם ומה קמ"ל וצ"ע.

נפק"מ בשם הראשון של המקום, כשגורשו ישראל משם קודם שהחליפו שם העיר

בסוף הדיבור וכן קשה בבבל בורסיף וכו' נ"ב: היש"ש בגיטין [פ"ד סימן] ל"ב כ' דבבירסק כותבין בגיטין נשים שם העיר ברעסטי, לא בריסק, לפי שבשמות העיר העיקר הוא השם המונח בתחילה. ותמה בשו"ת מהרי"ם [תשובות מהרי"ם] לרבי יעקב מאיר פאדווא ז"ל, וורשא תרי"ד] בסי' כ"ח, מאי נ"מ מה שהיו קורין בימים הראשונים ברעסטי, הלא עתה נשתנה השם בפי כל לבריסק, והרי ברש"י ספ"ב דשבת מבואר להיפך. ותירץ עפ"מ"ש רש"י דיש הבדל לבין אם כה"נ הי' שם ישוב של יהודים וכן היו כותבים ובאים מאז, ואע"פ שנשתנו שמם לא שינו

דמ"מ קשה דהא למ"ד אין בישול בשמן מותר אפי' במגיע לידי בישול וע"ז שפיר קשה מ"ש מחזרת תבשיל על כירה שאינה גרופה.

במ"ש ותמהני על דבריו מנ"ל דלהפשיר בלבד עשה דלמא רצה שיהיה חם הרבה וכו' נ"ב: כ"כ רש"י בד"ה ובקשתי להניח שם "פך שמן להפשיר לסוך הימנו קודם הרחיצה".



בדין מיטה שיחדה למעות אי נאסר ביחוד לבר

בשפת אמת שבת דף מה ע"א כתב: בגמ' הכי נמי מסתברא דרב כר"י ס"ל כו'. צ"ע בלשון הגמ' דקאמר ה"נ מסתברא, דהא כן הוא מוכרח מגוף הדין דמטה מדקאמר רב והוא שלא היו עלי' בה"ש ע"כ דס"ל כר"י אלא שהקשו עלי' דרב מהך מתניתין דשידה ומוכני ומשני ההיא ר"ש היא, אבל רב ע"כ כר"י ס"ל ומאי ה"נ מסתברא דקאמר, [לפמ"ש בחי' הרמב"ן דכיון דהאי מימרא תירוצא היא דקאמרי אלא אי איתמר כו' בעי לאתויי ראי' ממקום אחר, מיושב גם קושיא זו, אכן הרשב"א לא הסכים לזה ע"ש].

דחיית יישוב הקושיא על פי דברי הרמב"ן, ויישוב על פי דברי הרשב"א

במ"ש חתן המחבר הגריע"מ בידרמן זצ"ל בסוגריים לפמ"ש בחי' הרמב"ן וכו' מיושב גם קושיא זו [של השפת אמת] נ"ב: אין זה ענין למ"ש

הרמב"ן כלל, כי דברי הרמב"ן סובבים והולכים על תחילת דברי ר"י אמר רב "מטה שיחדה למעות אסור לטלטלה, וע"ז מתרצינן אלא אי איתמר הכי איתמר כו' מטה שיחדה למעות והניח עליה מעות". אבל בהא דמסיק הש"ס בדברי ר"י אמר רב "אין עלי' מעות מותר לטלטלה בשבת, והוא שלא היו עלי' ביהש"מ", אין לזה כל קשר להשקלא וטרי' דלעיל, וע"כ דכך הם דברי ר"י אמר רב מעיקרא, אלא בטרם גמר כל דברי ר"י אמר רב, הק' ע"ז שאסר ביחוד לבר, וא"כ שפיר הק' השפ"א.

אולם בעיקר הקו' אפש"ל עפימ"ש הרשב"א להק' והא מודה ר"ש בקערה ועששית, וכ"כ גם במטה שהניח מעות והי' עלי' ביהש"מ אין דעתו עלי' שישורו ממנה, ולפי"ז אין ראי' דר"י אמר רב ס"ל מיגו דאתקצאי, ע' תוס' מה. ד"ה הכי נמי. ואכמ"ל.



במעשה דאלישע בעל כנפים שנורה המלכות על מצות תפילין שבראש

בשפת אמת שבת דף מט ע"א כתב: שם בגמ' שפעם אחת גזרה מלכות כו' ינקרו את מוחו כו' ונטלן מראשו משמע דהגזירה לא הי' אלא על תפילין של ראש, [וכן מפורש לקמן (ק"ל) שכל המניח תפילין על ראשו ע"ש] היינו לפי שתש"ר מנקרין עיניהם של אומות העולם כמ"ש וראו כל עמי הארץ כו' אלו תפילין שבראש כדאי' במנחות (ל"ה ב) ע"ש.

מש"כ בסוגריים וכן מפורש לקמן (קל).
שכל המניח תפילין על ראשו נ"ב:
כ"כ המהרש"א בח"א לקמן ק"ל.



החולך במדבר ואינו יודע אימתי שבת אי
מקדש ומבדיל בשם ומלכות

בשפת אמת שבת דף סט ע"ב כתב: שם
בגמ' ואם הי' מכיר מקצת היום
כו' עושה מלאכה כל היום כולו. לכאורה
נראה דעושה בו פרנסת ששה ימים
הנשארים ג"כ כיון דהיום ודאי איננו שבת,
אך לפ"ז מאי מקשה פשיטא, ולכן י"ל
דבאמת לכאורה קשה דהו"ל לתקן לברור
ג' ימים לעשות מלאכה ובוד' ימים ישבות
ואז יהי' רוב מהימים בלי מלאכה, משא"כ
השתא ממ"נ מחלל גם יום השבת, וע"כ
צ"ל דמן התורה בל"ז אין איסור או משום
דספק דאורייתא מה"ת לקולא כדעת
הרמב"ם או דכל יום תופסין שהוא מהרוב
שהם ימי חול [גם למ"ש המג"א (סי' שד"מ)
דהוי קבוע מ"מ אינו אלא דרבנן כדין קבוע
שאינו ניכר ולמ"ש התוס' בנזיר (י"ב) גם
מדרבנן לא הוי קבוע וכן משמע בירושלמי
כאן] רק מדרבנן בעלמא שתיקנו לעשות כן
זכר להשבת והאי קידושא ואבדלתא
דהכא אפשר שאינם בשם ומלכות דהא
ספק ברכות להקל [הגם דמסתימת לשון
הפוס' ל"מ כן], וא"כ י"ל דגם במכיר
מקצת היום נמי מותר בשאר הימים ג"כ.
והנה מלשון רש"י שכתב שלא לפקוח נפש
משמע דכדי פרנסתו היינו רק מצומצם
שלא ימות ברעב ולכן א"ש מ"ש וההיא
יומא לימות שא"י לצמצם מעט מעט משאר

הימים לצורך השבת [וכן פי' הריטב"א
ע"ש].

והאי קידושא ואבדלתא דהכא אפשר
שאינם בשם ומלכות דהא סב"ל
נ"ב: ע' שו"ת הרדב"ז ח"א סי' ע"ו
"מונה ו' ימים מיום שטעה ומקדש שביעי
ומברך בו ברכת היום" וכן הכריע
הריטב"א שנדמ"ח שמברך ע"ש.



בהא דאין למדין מלאכת קשירה מתפירת
היריעות במשכן, דבכל תפירה היו צריכין
לעשות קשר אחד בסוף החוט ובראש החוט
בשפת אמת שבת דף עד ע"ב כתב: שם
בגמ' קשירה במשכן היכא הואי כו'
קושרין ביתדות אוהלים כו' קושר ע"מ
להתיר הוא. לכאורה מנ"ל הא דילמא הקשר
הי' מתקיים תמיד רק כשנועצין היתדות
בארץ היו תוחבין היתדות בתוך נקב שהי'
בהקשר כעין עניבה. גם יש להקשות למה
לא יליף קשירה מן הציצין שהיו קושרין אותו
עם הפתילים והתם לא הוי ע"מ להתיר,
דלעולם הי' כן, והכהן הי' פושטו ולובשו
כשהוא מקושר, והי' נראה לומר דקשירה
לא שייך אלא כשמחבר שני חוטין יחד ע"י
הקשירה וגם בקשירת היריעות ביתדות הי'
בשני חוטין ביחד, אבל כשעושה בחוט א'
בעצמו קשר לא מחייב, ולדעת הרמב"ן בפי'
החומש (פ' תצוה) והרמב"ם (פ"ט מה' כה"מ)
הי' רק פתיל אחד וע"כ הי' קשר באותו
הפתיל בסופו כדי שלא יצא מן הנקב
ובכה"ג לא מחייב. ובזה הי' מיושב מה
דקשה הא הוי קשירה במשכן כשתופר את
היריעות דבכל תפירה צריכין לעשות קשר

במ"ש ונראה דעכ"פ צריך שיקשור וכו' נ"ב: אם הם כמה תפירות אין צורך שיקשור, וכ"מ במאירי.



ביאור קושית התוס' באומר הרי עלי לבדק הבית "אמה על אמה נחשת" לא יפחות ממעה כסף

בשפת אמת שבת דף צ ע"א כתב: בתוס' ד"ה לא יפחות, תימא לר"י דלא יפחות מפרוטה הו"ל למימר כו' בפ"ב דמנחות כו'. [ז"ל התוס': לא יפחות ממעה כסף. תימא לר"י דלא יפחות מפרוטה הוה ליה למימר כי היכי דתניא בפרק בתרא דמנחות (דף קו:) הרי עלי זהב לא יפחות מדינר זהב כסף לא יפחות מדינר כסף]. דבריהם סתומים וחתומים באין מובן דהא שם במנחות איתא גם דין זה דנחושת ע"ש ומאי קשיא להו, ואי כוונתם דכמו בכסף וזהב אמרינן מטבע פחותה כך נימא בנחושת מטבע פחותה דהיינו פרוטה, הלא שם אמרינן בגמ' דהא דכסף וזהב איירי דאמר מטבע ע"ש, אבל הך דנחושת ודאי לא איירי דאמר מטבע מדאמר ר"א שיעורא דצנורא, ומהתימא שלא ביארו המפרשים כלום וגם הי' להתו' להקשות כן שם במנחות, ועיינתי שם בבה"ז וראיתי שעמד בזה אך גוף כוונת התוס' לא ביאר הבה"ז ע"ש שכתב דקושיא אלימתא הוא ובעניי לא זכיתי להבין זה, ונראה דהמשך דבריהם כך הוא והכי קשיא להו דהו"ל נמי למיתני הדין במטבע של נחושת דלא יפחות ממטבע הפחותה שבמטבעות ולא קשיא להו על השיעור של מעה דהכא לא מיירי שנדר

אחד בסוף החוט ובראש החוט וכדאמר' לקמן בתפירה והוא שקשרן, ולמ"ש ניחא דבאותו חוט עצמו לא שייך קושר אך הרמ"א (בס' שי"ז ס"א) כ' בשם הסמ"ג דגם בחוט א' חייב משום קושר וצ"ל לדידי' דמציין לא יליף דבגדי כהונה לא חשיב מלאכת המשכן וצ"ע עדיין מאי דלא יליף מתפירת היריעות דהוי קושר כנ"ל.

ממלאכת תפירה שבמשכן אין ללמוד לחיוב על קשירה **במ"ש** ובזה הי' מיושב מה דקשה הא הוי קשירה במשכן וכו' נ"ב: מפורש ברמב"ם פ"י ה"ט דהא דבעינן שיקשור ראשי החוט, זה רק כשלא תפר אלא שתי תפירות ולא יותר, "אבל אם תפר יתר על שתי תפירות אע"פ שלא קשר חייב". ובתוס' לקמן דף ע"ה כ', דהשיעור של שתי תפירות הוא מצד הסברא שהוא דבר חשוב, אבל במשכן הי' כמה תפירות. וממילא אין לנו שום הוכחה על מלאכת קשירה מהא דמלאכת תפירה.



בדין המותח חוט של תפירה בשבת חייב, אי בעי גם קשירה

בשפת אמת שבת דף עה ע"א כתב: בגמ' המותח חוט של תפירה בשבת חייב. ונראה דעכ"פ צריך שיקשור ג"כ דלא עדיף מגוף עיקר התפירה דבעי נמי קשירה ואי לאו הכי לא מחייב, [וכן הוא כוונת המאירי ע"ש אך לשונו צריך תיקון].

בדברי איסי בן יהודה דיש מלאכה אחת
שאינו חייב עליה בשבת אם יש לפטור כל
מלאכה [חוץ ממעביר וכו'] שמה זו היא
שפטור עליה

בשפת אמת שבת דף צו ע"ב [פרק הזורק]
כתב: שם בגמ' ר"י פשיטא ל'י
דהמעביר חייב כו'. והנה לאיסי נראה דלא
נוכל לחייבו סקילה בשום מלאכה אלא
במעביר או בחד מהנך למ"ד דלא מספקא,
דעל השאר הוי כל חדא בספק דילמא היא
המלאכה הפטורה, ואין לתלות שהוא מן
הרוב החייבות דאין הולכין בפק"נ אחר
הרוב ועוד דהוי התראת ספק, א"כ א"ש
כפשטא וא"צ להגי' הברייתא ולעולם
כדאמרי' מעיקרא ואינו חייב אלא אחת דעל
השאר חוץ ממעביר פטור כנ"ל. ואף דלעיל
ברפ"ק מחייבין גם בהוצאה י"ל דהוצאה
והעברה ד"א בר"ה חד חשיב להו, [כיון
דד"א בר"ה הוא תולדה דהוצאה כמ"ש
בבעה"מ כאן, וכן מוכח להדיא לקמן (צו ב)
בפלוגתא דר' יהודא ורבנן, אכן בירושלמי
כאן מבואר דר"י ס"ל דד"א בר"ה מלאכה
בפ"ע היא ע"ש].

אם בדיני נפשות וחייב מיתה הולכין אחר הרוב
במ"ש ואין לתלות שהוא מן הרוב
החייבות, דאין הולכין בפק"נ אחר
הרוב נ"ב: ע' סנהדרין דף ס"ט ובדיני
נפשות מי אזלינן בתר רובא - אלא לאו
משום דאמרי' זיל בתר רובא ע"ש. וע'
סנהדרין דף ע"ט [סע"ב] וברש"י שם
הואיל ואיכא חד דלא נגמר דינו, אין לך

מטבע, אך הא גופא קשיא דלמה לא תני
כמה יתן אם נדר מטבע כדתני שם בזהב
וכסף בדאמר מטבע כך הו"ל למתני נמי
בנחושת, וגם זה י"ל דדוקא מטבע פחותה
של זהב או של כסף שפיר חשוב ותלינן
דלכך נתכוין, אבל פרוטה של נחושת אין
חשיב כלל להקדיש משו"ה מחויב במעוה,
עוד נ"ל דמאי שהקשו שם במנחות בזהב
וכסף דלמא נסכא דילמא פריטי משום דאין
לומר דחייבו חכמים דסתם נדבה לבדק הבית
יהי' מטבע חשובה כדינרין שהרי בנחושת
סגי במעוה ופריטי דדהבא וכספא שוין טפי
ממעוה משו"ה צריכין לשנויי דלא עבדי
מטבעות כאלה מזהב וכסף ע"ש, משא"כ
בנחושת י"ל שפיר דנהי דפריטי נמי עבדי
אבל התקנה הי' דנדבה פחותה לבדק הבית
תהי' במעוה עכ"פ דכל הני מילי תקנות נינהו
כמו שתקנו שיעורי דשורו נסכיו ע"ש
במנחות.

ביאור דברי הראשונים שהכוונה למטבע של נחושת
בריש הדיבור דבריהם סתומים וחתומים
באין מוכן וכו' נ"ב: לכאור' קו'
התוס' כפשוטו, שהרי שם במנחות כולוהו
בחדא בבא תננהו, הרי עלי זהב, כסף,
נחשת, ואם מוקמינן באמר הרי עלי זהב
היינו מטבע וכמו כן בהרי עלי כסף, ה"ה
בנחשת.

ואמנם כן הוא ברמב"ם פ"ב מה' ערכין
ה"ט האומר הרי עלי מטבע כסף
לא יפחות מדינר כסף, מטבע נחשת לא
יפחות ממעוה כסף עכ"ל.



ראי' לזכות גדולה מזו ורחמנא אמר
והצילו העדה".



האם במזיד ג"כ שייך הכלל שיהיה מזיד
מתחילת המלאכה ועד סופה

בשפת אמת שבת דף קב ע"א כתב: שם
בגמ' זה הכלל כל חייבי חטאות
כו'. יש להסתפק אי גם במזיד שייך זה
הכלל דצריך שיהי' מזיד מתחילת המלאכה
ועד סופה, לאפוקי אם באמצע המלאכה
מתחרט אלא דלא מצוי למיהדר דיהי' פטור,
ומדברי התוס' לעיל (ד' ד"ה קודם שיבא
כו' משמע דגם במזיד שייך כן, כמ"ש שם
בשם הריב"א בהדיק פת בתנור דכיון
דאין אנו מניחין לו לרדות אינו מחויב
סקילה, ולכאורה קשה להבין דהא כיון
דתחילתו הוי מזיד אמאי יפטר, אך אם
נאמר דהא דקתני זה הכלל איתמר נמי
במזיד ניחא.

דברי הרמב"ם שיהיה מזיד מתחילה ועד סוף
בריש הדיבור יש להסתפק אם גם במזיד
שייך זה הכלל וכו' ג"כ: ז"ל
הרמב"ם פ"א מה' שבת הי"ט כל העושה
מלאכה בשבת מקצתה בשוגג ומקצתה
בזדון בין שהזיד ולבסוף שגג בין כו'
פטור עד שיעשה שיעור המלאכה כולה
מתחלה ועד סוף בזדון ואח"כ יהי' חייב
כרת. ואם יהי' בעדים והתראה חייב
סקילה כו' ע"ש.



הקורע על חמת בשבת יצא ידי חובה מדוע
לא הוי מצוה הבאה בעבירה

בשפת אמת שבת דף קה ע"ב כתב: בגמ'
ואעפ"י שמחלל השבת יצא ידי
קריעה. לכאורה קשה אמאי יצא כיון דהוי
מהב"ע. וי"ל דהא לאו מצוה היא ככל
המצות דהא אין מברכין עליו אלא חיובא
היא ולא שייך בזה מהב"ע, או י"ל דהמצוה
היא להיות הולך בבגד קרוע [כמ"ש התוס'
ד"ה הא דהוי תיקון הבגד ע"י קריעה שיוכל
ללבושו, אך צ"ע דו"א אלא באביו ואמו
כדאי' במו"ק (כ"ד), אבל בשאר קרובים אם
רצה להחליף מחליף ואינו קורע], ואף על
גב דבנקרע מעצמו לא מהני, מ"מ י"ל
דצריך להיות הולך בבגד שקרעו בעצמו
וראי' דאסור לשלול תוך ז' והעבירה היא רק
עצם הקריעה, מ"מ זה דוחק דיותר נראה
דגוף הקריעה היא החיוב. ואח"כ ראיתי
בירושלמי שהקשה ממצה גזולה דא"י ידי
חובתו בפסח, ואיני מבין בטיב תירוצו של
הירושלמי לולי כפי מ"ש [אך לפ"ז קשה
מ"ש בטוש"ע יו"ד (סי' ש"מ סעי' כ"ט)
דבחלוק גזול א"י ידי קריעה אבל לפי הק"ע
אתי שפיר וכ"מ בט"ז ובש"ך שם, ואולי י"ל
דבחלוק גזול הטעם דא"י ידי קריעה כיון
דהמצוה הוא להלך בבגד קרוע כנ"ל
ובגזול אסור ללבושון ובס' קרבן העדה
הבין כוונת הירושלמי כמ"ש התוס' פ' לולב
הגזול בלולב של אשרה שאין המצוה בא
ע"י העבירה ותמה על הרשב"א בסוכה שלא
הביא הירושלמי שמביאו הכא בעצמו.
ומלבד שנעלם ממנו כי חי' הרשב"א על
סוכה היא מהריטב"א, כל דבריו דברי שגגה
דאין זה ענין ללולב של אשירה כיון

בגדיו הוא מקיים דין קריעה. ומסתבר דאין הבדל בזה מי היה הקורע אם בר חיובא או לא. ולפי"ז כוננת הירושלמי תמן (בגזל מצה) גופה עבירה ברם הכא הוא עובר עבירה שקרע בעצמו, אבל דין הקריעה היה מתקיים גם ללא עבירה של חילול שבת.

[פי' דאם אחר היה קורע לו, הוא היה יוצא יד"ח קריעה אף שהאחר קעבר על מלאכת קריעה, דהן ב' ענינים חלוקים זה מזה. וה"נ כשקרע לעצמו דין מלאכת קריעה קעבר, ומצות קריעה על המת יצא דאין לשייך המלאכה לעצם מצות הקריעה דהרי יכול לקיימו ע"י אחר בלי לעבור בעצמו על המלאכה. וע"ע בהערות שבת ח"ב קה ב' (עמ' רעט בהערה אות ג). וקוב"ת ח"ה סי' פב פג].



בהא דיוסף בן סימאי לא התיר לנכרים לכבות הדליקה בחצירו בשבת

בשפת אמת שבת דף קכא ע"א כתב: שם בגמ' ולא הניחן מפני כבוד שבת. לכאורה מאחר דלא הוי אלא איסור דרבנן והם התירו בכה"ג מאי שייך להחמיר ולאסור וכמאן ס"ל בהא, אך י"ל כיון דהא דהתירו להניח הנכרי לכבות הדליקה אינו אלא משום פסידא ובלאו האי טעמא הי' אסור להניחו לכבות כיון שעושה בשביל ישראל, ולדידי' מפני כבוד השבת לא הי' נחשב אצלו להפסד כלל שפיר שייך להחמיר ולאסור בכה"ג [ולפמ"ש לעיל דלר"י דמחייב במלאכה שא"צ לגופה אה"נ דאסור י"ל דאע"ג דקיי"ל כר"ש החמיר על

דהעבירה הוא בשעת הקריעה שהיא המצוה וכמו למ"ד מצות ליהנות ניתנו דאינו יוצא בשופר של שלמים ושל ע"ז משום מהב"ע, ודוקא במה שכבר עבד להאילן כתבו תוס' שאין המצוה בא ע"י העבירה אבל בכה"ג שהמצוה והעבירה ביחד לא שייך לומר דלולי שהי' עבירה הי' יוצא דא"כ בטל כל דין מהב"ע דלולי שהי' גזול הי' ג"כ יוצא בו [אכן בפנ"י בסוכה (ל') כתב דהא דס"ל לשמואל דביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול הוא מטעם הנ"ל דהי' אפשר לצאת בו בהיתר דרך שאלה ע"ש] והאריכות בזה הוא ללא צורך הגם שראיתי עוד מי שטעה בזה וכבר כתבתי מזה בסוכה [ובכריתות (ו) ועי' מ"ש במנחות (נ"ג) בהג"ה] עכ"פ אין דברי הירושלמי מתפרשין כן וא"י לפרש דבריו אלא לפמ"ש שאין המצוה מתקיימת בשעת הקריעה רק שיהי' הבגד נקרע ועדיין צ"ע [ועי' בפר"ח ובח"י הל' פסח (סי' תנ"ד) ובשעה"מ ה' לולב (פ"ח ה' ה') ובשו"ת רעק"א (סי' קע"ד) מ"ש בזה].

ענין הקריעה על המת מתקיים על ידי שמתבייש

מתבירו, ואינו תלוי במעשה חילול שבת

במ"ש ואח"כ ראיתי בירושלמי שהקשה במצה גזולה דאינו יוצא ידי חובתו בפסח ואיני מבין בטוב תירוצו של הירושלמי וכו' נ"ב: ע' ברכ"י יו"ד סי' ש"מ סק"ב כל קריעה טוב שתהי' ע"י אחר דמתבייש ממנו, ואיכא עגמת נפש טפי שאחר קורע כסותו והוא שותק ומקבל עליו דינו יתברך. הו"ד בפ"ת שם, וכן העלה הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות בדיני קריעה שלו [סעיף ב], ואין בזה גדר שליחות, דעי"ז שהוא מרשה לאחר לקרוע

עצמו כיון דאיכא מאן דאוסר אכן בירושלמי איתא דלא הניח לכבות שאמר הניחו לגבאי שיגבה חובו דמשמע דלא משום כבוד השבת ה', אבל לפ"ז אין מובן מאי דמסיים אמרו חכמים לא ה' צריך לעשות כן ופי' הק"ע והפ"מ שהרי שנינו עכו"ם כו' דהרי טעמא דיד' לא ה' משום איסור שבת וצ"ע].

דברי הרשב"א שר"י בן סימאי מנען מהכיבוי משום שסבר שאסור לכבות מפני הדליקה

במ"ש לכאו' מאחר דלא הוי אלא איסור דרבנן והם התירו בכה"ג מאי שייך להחמיר ולאסור וכו' נ"ב: ע' בחי' הרשב"א בשלהי פירקין וז"ל "התם משום דבדליקה התירו ותדע שאלו בעלמא מותר, ר"י בן סימאי למה מנען, אלא שהי' סבור דכי היכא דבעלמא אסור בדליקה נמי אסור, ושלחו לו דלא".



מוהל אומן שהתחיל למול בשבת בסוף היום ולא השלים אלא עד יציאת השבת

בשפת אמת שבת דף קלג ע"ב כתב: שם בגמ' דאתי ביה"ש דשבת כו' ואמר להו מספקינא כו'. יש לעיין למאן דמכשיר ביבמות (ע"ב ב) מילה שלא בזמנה למול בלילה א"כ כיון שיש לו פנאי לקיים החצי בזמנה ומשלים וגומר בלילה כדינה נמצא דגם למפרע חצי הראשונה מצוה היא ובזמנה נעשית, אפשר דלדידי' אין ה"נ דדוחה שבת [או דילמא כיון דמ"מ לא עבד בשבת אלא פלגא דמצוה אינו דוחה שבת]. ועי' בחי' הר"ן מפרש דמיירי במל בע"ש והילקט בשבת וחייב משום דתשיעי

הוא ומילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת ע"ש, ולכאורה קשה לפ"ז למה תלי הך דינא בהא דקתני ברישא דמהלקטין את המילה, ונראה דאי הוי ציצין שאין מעכבין את המילה הוי פטור מה"ת דמקלקל הוא כיון דא"צ למול עוד [אלא לכתחילה משום ואנוהו] אלא משום דמהלקטין בציצין המעכבין משו"ה אם הילקט ענוש כרת, מיהו מה דמסיים הר"ן ואפי' ר"י דשני תינוקות דלקמן (קלז) מודה הכא לפי שלא ניתן שבת לדחות אצל מילה, זו אינו מובן דלמה לי' האי טעמא תיפוק לי' דלא פטר ר"י אלא בשוגג מחטאת משום דהוי טעה בדבר מצוה אבל לא במזיד מעונש כרת וצ"ע].

דברי הרמב"ם שכשחשב לעשות מצוה שיש בה

מלאכה, ולא עשה המצוה, חייב חטאת

בסוף הדיבור אבל לא במזיד מעונש כרת וצ"ע נ"ב: ע' רמב"ם פ"ב מה' שגגות ה"ט "אומן שבא למול לפנות היום ביום השבת ואמרו לו [לא נשאר פנאי ביום כדי שתמול ואם תתחיל למול לא תשלים עד יציאת השבת ונמצאת חובל בשבת ולא עושה מצוה] ואמר רגיל אני וזריז ובמהרה אמול, אם לא השלים אלא עד יציאת השבת הרי זה חייב חטאת" [שהרי התרו בו] וע"ש בכ"מ.



במעשה דבי רב פפא שעירו שיכר בנחת

מכלי לכלי, והפסולת נשאר בשולי הכלי

בשפת אמת שבת דף קלט ע"ב כתב: שם בגמ' דבי ר"פ שאפו שיכרא ממנא למנא ברי"ף גריס בצבייתא, ומלשון הגמ'

ג' ימים לבכי על המת חיוב או רשות

בשפת אמת שבת דף קנא ע"ב כתב: שם בגמ' לא הוי קבכי עלה הגם דקיי"ל במו"ק (כ"ז ב) ג' לבכי י"ל דדוקא ג' ימים רשאין לבכות ולא יותר ולא שיהי' חיוב לבכי.

דברי הרדב"ז שראוי להתאונן על המת ג' ימים, בהכנעת הלב לפני ה'

במו"ש רשאין לבכות וכו' נ"ב: ע' רדב"ז ח"ג סי' תקנה ז"ל "ולא לחנם ארז"ל שלשה לבכי - ואם היה הדבר בלתי נאות לא היו מתקנין לו ג' ימים" משמע דג' לבכי כפשוטו.

[א"ד], וכ"מ במעבר יבוק [שפת אמת פרק י"ט]. ועיין בב"י יו"ד סי' שפ ס"ב. וז"ל הרדב"ז שם: שאלה. על אחד מגדולי הדור שמת לו בן ולא הוריד עליו דמעה אחת אם זו מדה טובה או לא. תשובה. זו מדה רעה מורה על קושי הלב ועל רוע תכונת הנפש והיא מדת אכזריות והוא דרך הפילוסופים האומרים כי זה העולם הכל הוא מעשה תעתועים והמה מהבל ימעטו וזכרונם משלי אפר תועבה יבחר בהם ולכן אל יפתוך חטאת שלהם ומשליהם כי כולם בנויים על ההקדמה הזו אבל אנחנו מקבלי התורה יש לנו להאמין ולדעת כי העולם הזה ענין נכבד מאוד למסתפקים ממנו כראוי ולמתנהגים בו כשורה ובו ישיג האדם חיי העוה"ב והשארות הנפש כי הוא נקרא עולם המעשה ולכן אין ראוי לההביל ענייניו ולתלות צרותיו ברוע הנהגתו ולהתאונן על הזמן כאשר עשו רוב המשוררים הראשונים. אלא ראוי להתאונן ולהתאבל ולקונן על

דניצוצות לבי ר"פ לא חשיבי [דמשליכין אותו ומשור"ה לא הוי בורר] משמע דלא הי' בצבייתא וכנראה שט"ס הוא ברי"ף.

בסוף הדבור וכנראה שט"ס הוא ברי"ף נ"ב: ע' במאירי ובקצת ספרים גורסין ממני' למנא בציבתה ואינו כלום" עכ"ל.



בהא דאימיה דאביי עבדא ליה חרדל בלישה ולא אכלו

בשפת אמת שבת דף קמ ע"א כתב: שם בגמ' אימי' דאביי עבדא לי' ולא אכל כו' לכאורה נראה לפרש דעבדא לי' חרדל בלישה ולא במיחוי ולא רצה לממחי בשבתא ולהכי לא אכלו אבל אי כבר עבדא גם המיחוי אין סברא לאסור המאכל בכך, מיהו מהא דמסיק בסמוך דבחשי לי' לרבינא בשופתא דתומי ואכל משמע דאפי' כבר נעשה המיחוי באיסור לא הוי אכיל ואפשר שהחמירו כדי שלא יעשו להם כן פעם אחרת [ועי' לעיל (ק"ט) בשריקא טויה כה"ג דהכא ומשמע דבדיעבד נמי לא אכל].

ביאור הרמב"ן שסבר כרבי יהודה שבשוגג לא יאכל **במו"ש** אבל אי כבר עבדא גם המיחוי אין סברא לאסור המאכל בכך נ"ב: ע' רמב"ן במלחמות פ' כירה "וכיוצ"ב בפ' תולין אימי' דאביי עבדא לי' ולא אכל והוא ודאי שוגג הי' והו"ל כמעשר בשבת בשוגג ולר"מ יאכל - אלא כר' יהודה [דס"ל בשוגג לא יאכל].



מעשיו דכתיב מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו והבוכה ומתאבל ומוריד דמעות על קרובים וכ"ש על אדם כשר מדת חסידים ונביאים ואנשי מעשה היא ומורה על טהרת נפשו והכנעת לבו לפני קונו ויתאונן על חטאיו ויתאבל על עוונותיו אשר היו לזה סבה ולא לחנם ארז"ל שלשה לבכי ז' להספד שלשים לגיהוץ ותספורת ואם היה

הדבר בלתי נאות לא היו מתקנין לו ג' ימים וכן אברהם אבינו ע"ה כתיב ביה לספוד לשרה ולבכותה וכן יעקב וכן דוד המלך ורבים כאלה אין מספר ועיין בהקדמת ספר תורת האדם להרמב"ן ז"ל ותמצא מה שיש בו די לשאלה זו. ומ"מ אין ראוי להתקשות על המת יותר מדאי והכי איתא בהדיא בגמ'. והנראה לע"ד כתבתי].



הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל הראשון לציון

גליונות אבני נזר, שפת אמת ומכתבי תורה*

משוללי גליון שו"ת אבני נזר

הכא נמי אינו נחשב כתיבה בשאר לשון
אא"כ מכיר בו. נ"ב. ע' בתוס' סוטה (לב).
דלא משמע כן.

סימן רלו אות א-ג, בשבת (קכ:) נר
שאחורי הדלת פותח ונועל כדרכו
ואם כבתה כבתה, לייט עלה רב, דבהא
אפילו ר"ש מודה דפסיק רישיה ולא ימות
הוא. ומשמע מדברי התוס' (ד"ה פותח)
דאינו ודאי שיכבה ויבעיר, אלא דאפשר
שיבעיר לבד ואפשר שיכבה לבד, וחשיב
פסיק רישיה משום דאחד בודאי יהיה או
יתקרב ויבעיר או יתרחק ויכבה. וקשה לי
דבכריתות (כ:) נתכוין להדליק זה והדליק
זה פטור דלא הוי מלאכת מחשבת. וכ"ש
נתכוין להדליק וכיבה. והכא כיון דלכל
חד לא הוי פסיק רישיה ולא מלאכת
מחשבת, רק שתצרף שניהם יחד להחשב
פסיק רישיה, מ"מ אם נכבה לא יחשב
מלאכת מחשבת, דמחשבת הבערה לא

חלק אורח חיים

ריש סימן מז, אשר נסתפק במה שנוהגות
נשים שמצטערות מחלכין להקל
החלב בכלי זכוכית, הדין מפורש באור
זרוע שמותרות לחלוב על הקרקע וכו'.
נ"ב. וע"ע להלן (סי' קנ אות ו)².

ריש סימן מח, השם פת בתנור בשבת
סמוך לחשיכה ונאפה במוצאי שבת
וכו'. נ"ב. ע' בשו"ת חלקת יואב (חאו"ח סי'
י). וע' בשו"ת מחנה חיים ז"ל ח"ג (חאו"ח
סי' כב). ובמנחת חינוך (מצוה רצח אות יד).
ובהגהות הרש"ש על שבת (עג.). ובשו"ת
מהרש"ם ח"ג (סי' שמח). ובספר אור שמח
(פ"ג מהלכות שבת דף לה ע"ד). ובספר כלי
חמדה (פרשת יתרו, דף קג ע"א והלאה). ובשו"ת
אמרי יושר ח"א (סי' קצב)³.

סימן ר אות ד, דכי היכי דבמגילה אינו
יוצא בשאר לשון אלא אם כן מכיר,

א. גליונות ספריו של עטרת יהדות ספרד הראש"ל רבינו הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל נתקבלו ע"י מכון מאור ישראל בראשות בנו הגאון רבי משה יוסף שליט"א אשר שם כל כוחותיו להרבות תורת אביו הגדול בעולם התורה, ובנפש חפצה העבירים לנו, תודתינו העמוקה נתונה לו, יעזרהו השי"ת ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה בפעליו הגדולים.

הגליונות נערכו על ידי הרה"ג רבי גד יודי שליט"א, תשו"ח לו.

ב. וע"ע בחזון עובדיה שבת ח"ג (עמוד שדמ והלאה). ובשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' ל אות ז, וסי' קח אות קפ) וחלק יא (חאו"ח סי' לו אות ח).

ג. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' לה אות ה). ובספר מאור ישראל ח"א (שבת עג. עמוד קכ).

מהני לגבי כיבוי להחשב מלאכת מחשבת, והכיבוי בעצמה לא חישב עליה ולא פסיק רישיה הוא, וכן להיפוך וכו'. נ"ב. יש לומר לפי מה שכתב בשו"ת תרומת הדשן (ס"ס נט) דלהכי נקט אם כבתה כבתה (ולא הבערה), משום שהוא יותר קרוב לפסיק רישיה. ע"ש. וה"נ כיון דהוא פסיק רישיה יותר לגבי כיבוי יש בזה מלאכת מחשבת. וע' ישועות יעקב (סי' רעז סק"א)⁷.

סימן שנד אות ז, כתב בשלחן ערוך יו"ד (סי' קכב ס"ו) אם עבר ונשתמש בכלים שאינם בני יומן מותר בדיעבד, ולשון "עבר" במזיד משמע, ואעפ"כ מותר. ונראה לי שהרשב"א שאוסר בנשתמש במזיד, לשיטתו שסובר שהיתר נטל"פ משום ביטול, שהרי הטעם הבלוע בכלי לא נפסל לאכילת גר, וראוי הוא בפני עצמו אלא שפוגם תערובתו, ומה שאמרו בגמ' גזירה משום קדרה בת יומה, ולא אסרו בפשיטות משום מבטל איסור לכתחלה, ה"ט משום שכיון שאי אפשר לאוכלו אלא בפגמו שוב אין שם איסור עליו, ולאחר שגזרו על קדרה שאינה בת יומה אטו בת יומה שוב הוי שם איסור עליו, שהרי אסור להשתמש בו, והו"ל כמבטל איסור לכתחלה. אבל מרן המחבר (סי' קג ס"ב) פסק וז"ל: "כל דבר שטעמו פגום אינו אוסר תערובתו, ופגם זה אינו צריך שיפגום לגמרי עד שיהא קץ לאוכלו אלא אפילו פוגם קצת אינו אוסר תערובתו. ויש מי שאומר דהיינו דוקא כשנתערב איסור מועט עם היתר מרובה,

אבל איסור מרובה לתוך היתר מועט, ואפילו מחצה על מחצה, אין אומרים נטל"פ מותר עד שיפגם לגמרי שאינו ראוי למאכל אדם, ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד אפילו איסור מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת. ויש מי שחוכך לומר שאם הגדיל האיסור מדת ההיתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו אסור עד שיפסל מאכילת אדם". ודעת יש מי שאומר, היא דעת הרשב"א, ודעת המחבר כדעה הראשונה שכתבה בסתם, שבכל מקום דעה ראשונה שבסתם היא עיקר נגד י"א, אלמא דס"ל דלאו משום ביטול הוא, ולכן פסק המחבר (סי' תמו ס"י) שנטל"פ מותר גם בפסח, ושלא כדעת הרשב"א שאוסר נטל"פ בפסח, והיינו משום שהרשב"א ס"ל דנטל"פ מותר מטעם ביטול, ואילו בחמץ אין ביטול שאיסורו במשהו. ולדידן דקיי"ל דלאו משום ביטול הוא, הרי לא מצינו שקנסו חכמים אלא רק במבטל איסור, משא"כ במבשל בקדרה שאינה בת יומה שנטל"פ. ולכן ס"ל למרן המחבר שאם עבר ונשתמש בכלי שאינו בן יומו אף במזיד מותר בדיעבד. נ"ב. זה אינו, שמרן (סי' קג ס"ב) מודה להרשב"א בזה. וכן פסק בערוך השלחן (שם אות ו). וכן מפורש בתשובת רעק"א (סי' מג) ד"ה ולכאורה".

סימן שנט אות ז, והנה באיסורי עשה לכאורה גם הנודע ביהודה מודה, שהרי יוצאים ידי מצה בעיסה מן החטין

ד. וע' במאור ישראל ח"ג (פ"ה מהלכות שבת הי"ז, עמוד קיב). ובחזון עובדיה שבת ח"ו (עמוד קיא-קיב).
ה. וע' בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיו"ד סי' יד), ושם (אות ט).

סימן תלט אות א, אף דמדברי הבית יוסף (סי' תקפט) מבואר בטעם חרש שאינו שומע אינו מוציא משום דלאו בר חיובא הוא וכו', אין דבריו מובנים לי. וע' במג"א (סי' לט סק"ה) דמי שנקטעה זרועו השמאלית כשר לכתוב תפילין דפומא הוא דכאיב ליה אבל גברא בר חיובא הוא וכו'. והכא נמי החרש בר חיוב שופר ומגילה הוא ופומיה כאיב ליה שאינו יכול לקיים וכו'. נ"ב. וכן כתב בספר ראש יוסף אישקאפא (סי' תקפט), דחרש המדבר ואינו שומע מוציא אחרים ידי חובת שופר. אבל הוא נגד כל הפוסקים. וכמו שכתב ג"כ בספר מועדי ה' נג'אר (דף מו סע"ב). וע' בשו"ת ארץ טובה (סי' כו) שהאריך להשיב על דברי הגאון המחבר בזה. אמנם הערוך השלחן (סי' תקפט אות ג והלאה) ג"כ תמה על מרן הש"ע בזה. אך כל דבריו אינם אלא דברי תימה. וכבר דחהו בחידושי הגאון רבי צבי פסח פראנק (ברכות טו:), ושכן משמע מדפריך התם מהא דר' שמעון בן פזי חרש המדבר ואין שומע תורם לכתחלה, ונימא שאני התם דאנוס הוא, ואתיא אף לר' יוסי. ודו"ק'.

סימן תמ אות א, בענין קושית הרא"מ (בביאוריו לסמ"ג הלכות מגילה) בטומטום שאינו מוציא את מינו, הא ספק ספיקא הוא שמא השומע נקבה ואם תמצא לומר זכר שמא גם התוקע זכר. ותירץ ר' עקיבא איגר ז"ל דהוי ספק ספיקא בתרי גופי. נ"ב. הוא תירוצו הרא"ם, אלא שהובא בשם אומרו בשו"ת רעק"א ח"א (סי' ו).

ומן אורז אם יש בה טעם מצה, ומאי שנא איסור עשה מחיוב עשה. אך באמת צ"ע מנא לו למילף לקולא לצאת ידי מצה מלחומרא וכו'. אך ביאור המשנה דעושה עיסה מחטים ואורז, דהנה מה שאינם יוצאין בשאר מינים שאינם מה' מיני דגן, הוא מהכתוב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות מה שאינו בא לידי חימוץ, וכיון דהטעם רק משום שאינו בלאו דחמץ, והרי עיסה זו אם יתחמץ טעם דגן שבו יאסור כל העיסה משום טעם כעיקר שנהפך כולו להיות איסור, נמצא שכל העיסה בא לידי לאו דלא תאכל חמץ וכו'. נ"ב. והרי להרמב"ם (פט"ו מהלכות מאכלות אסורות ה"ב וה"ג) איסור טעם כעיקר אינו אלא מדרבנן, וגם באיסור חמץ הרי כתב (בפ"א מהלכות חמץ ומצה ה"ו) דבעינן כזית בכדי אכילת פרס כדי שילקה, ואף על פי כן סתם (פ"ו ה"ה) שאם יש טעם דגן באורז יוצא בו י"ח מצה. ובעל כרחך שיש חילוק בזה בין איסורים למצות עשה. ועכ"פ בחיוב עשה כיון דהוי שב ואל תעשה אפילו בטעם בלבד יוצא לדעת הרמב"ם. וע' בפרי חדש (סי' תנג ס"ב). וכן כתב בשו"ת לבושי מרדכי קמא ח"א (חיו"ד ס"ס סג) לחלק בין איסור עשה לחיוב עשה. ע"ש.

סימן תא אות ב, ומכאן נראה לי ראייה להתיר לישב בסוכה כשהגשמים יורדים תחת השלאק, ולא כמו ששמעתי בשם גדול אחד שפקפק בדבר משום דאסור ליהנות מעצי הסוכה וכו'. נ"ב. העונג יום טוב (סי' מט').

1. וע"ע בחזון עובדיה סוכות (עמוד עט והלאה).
2. וע"ע בחזון עובדיה ימים נוראים (עמוד קכט).

ברכות (כו:) ד"ה טעה. ויותר קשה על מה שכתב להלן ד"ה ומהאי טעמא^ט.

שם אות ד, ומהאי טעמא תמוה לי על המגן אברהם (סי' קפח ס"ק יג) שכתב שאם שכח בברכת המזון של שבת וראש חודש רצה לבד, ויעלה ויבא לא שכח, ופתח בהטוב והמטיב, שצריך לחזור לראש, שצריך להזכיר נמי של ראש חודש, דמכל מקום הרי מחוייב בברכת המזון משום שבת, ודומיא דיום שנתחייב בארבע תפלות. אבל בחנוכה כיון דמדינא א"צ להזכיר לא יזכיר בברכת המזון השני של חנוכה. ע"ש. ותמוה לי דלמה לי טעמא דיום שנתחייב בארבע תפלות, תיפוק ליה דהוה כאילו לא בירך כלל ולא משום שבת לחוד צריך לחזור ולברך וכו'. נ"ב. ע' לעיל בגליון. וע' בשו"ת באר משה ח"א (סימן ו אות ג-ד). ובספר רבבות אפרים ח"ב (סי' קפה אות כג, סוף עמוד שמה). וע"ע בפתח הדביר ח"ב (דף נח ע"ג). ובבירור הלכה הלכות ר"ח (דף רכא סע"א).

סימן תקטז אות יד, אמנם ראיתי להרב ברכי יוסף (סי' תרצא סק"ו) בשם התוס' גיטין דדוקא ס"ת שכתבו אשה וקטן וכו' פסול, אבל לא בנביאים. ואם היה זה אמת שהתוס' כתבו כן וכו', אבל באמת חפשתי בתוס' גיטין ולא מצאתי. נ"ב. ההמשך "אבל שאר נביאים לא", הם דברי החיד"א, שהבין כן בדברי התוס' גיטין (מה:) סוף ד"ה כל.

סימן תמו אות יא, מנהג חסידים לתקוע על סדר הברכות בלחש, רק שסומכין על (הראב"ד) [צ"ל הראב"ן], אבל יחיד אין צריך לתקוע על סדר הברכות, משמע אם רוצה לתקוע על סדר הברכות שפיר דמי. וסבירא לי' גם כן דהערוך סבירא ליה "כסוף דברי ראב"ן" דיחיד מברך מלכיות זכרונות ושופרות ואחר כך תוקע ט' קולות. ומה שכתב הערוך לי' קולות בלחש היינו בסוף מלכיות זכרונות ושופרות. מכלל דלא חייש הערוך לבלבול התפילה. ועל כן מותר לתקוע על סדר ברכות כמו יחיד אם ירצה. נ"ב. הראב"ן בדף קעז סוף ע"ד. וע' באבן שלמה שם (דף קעט ע"ג אות ט) מה שכתב בזה על דברי הגאון המחבר ועל דברי הרדב"ז ח"א (סי' שמז). ע"ש. ובספר המכתם על ראש השנה (עמוד מג אות יב) כתב שיחיד אסור לתקוע באמצע תפלתו, וגם ע"י אחר אינו שומע, שמא יטעה בתפלתו. ע"ש. ודו"ק. וע' בסידור רב סעדיה גאון (עמוד ריז:) יחיד אינו מערב בתפלתו תקיעת שופר, אלא מתפלל מוסף כדרכו בלא תקיעה, והתקיעה או לפני התפלה או אחריה.

סימן תקז אות ב, אם שכח לומר יעלה ויבא במנחה של ראש חודש, מתפלל ערבית שתיים, אף שבערבית לא יאמר יעלה ויבא, מכל מקום צריך לחזור ולהתפלל כיון דלא יצא ידי תפלה במה שהתפלל ביום בלא יעלה ויבא. נ"ב. איך כותב כן בפשיטות, והוא מחלוקת בתוספות

ח. וע"ע בחזון עובדיה ימים נוראים (עמוד קמט). וע' בשו"ת יחיה דעת ח"ו (סי' לז) ד"ה והן אמת.

ט. וע"ע בילקוט יוסף ח"א (עמוד רלה).

י. וע"ע בחזון עובדיה שבת ח"א (עמוד שצ).

בעציץ שאינו נקוב דרבנן, דהוי אין לו עיקר מה"ת כלל, כמו שכתב בחידושי הריטב"א (גיטין סה רע"א). אך מ"מ קשה על הרהמ"ח שהרי בתשובת הרשב"א (סי' צב) הקשו לו מההיא דתינוק יונק חלב וכו', ותירץ דהתם לא חשיב צרכו של התינוק לאחר כ"ד חדש וכו'. ע"ש. ומוכח דאף בכה"ג דאיכא משום גזרה, אילו הוי צורך התינוק, היה מותר. ואין חילוק בין עיקרו מה"ת או לא לדעת הרשב"א. וע' בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סי' טז).

סימן רמח אות ד, וראיה מדברי הש"ע (סי' קצו ס"ד) דאם בדקה עצמה בשמיני לא סגי אף לדעת הפוסקים דבדקה בשביעי לבד סגי. ע"ש. ולא אמרינן דיעשה שמיני שביעי ושביעי ששה, אלא דבספירה דידה תליא מילתא. נ"ב. וכן הוא בסדרי טהרה (סי' קצו ס"ק יח).²

סימן רנ אות ה, ומלבד זה נ"ל שאסורה לטבול [בשביעי] כיון שאי אפשר לברך שמא תראה ותסתור, וכמו שכתבו התוס' כתובות (עב). הטעם שאינה מברכת על ספירתה וכו'. נ"ב. ולי נראה דכיון דאיכא ספק ספיקא שפיר דמי, דהאידינא ספק זיבות נינהו (נדה סז), שמא אינה זבה ומותרת לטבול בשביעי, שאפילו תראה אינה סותרת למפרע, ואת"ל זבה היא שמא לא תראה, ובספק ספיקא מותר לברך מן הדין לכמה פוסקים. ועוד שיש לה גם חזקת מעין סתום, כמו שכתב הרמב"ן (נדה סז ע"ב), ומסתמא לא תראה, ורק חששא

סימן תקכד אות ב, אך המעיין בריטב"א פרק קמא דע"ז (כא): יראה הפירוש דמחזי לאינשי קבלן כמו שכיר יום ונראה כשלוחו, כן עולה בזכרוני ואין לי פה ספר לעיין. וכו'. נ"ב. ליתא, דאדרבה מבואר שם שטעם האיסור משום שמא יאמרו שכיר יום הוא. אך כן הוא לכאורה לפי מה שכתב הרמב"ם (סוף פ"ז מהלכות יום טוב). אולם הרב זרע אמת ח"א (סי' לא) ביאר דברי הרמב"ם להקל, וכמו שכתב בעצמו (בפ"ו מהלכות שבת הי"ג והלאה), ושכן כתב בשו"ת יכין ובוועז ח"א (סי' קיג). וכן כתבו עוד אחרונים.

שם אות ד, ומכלל דברי תראה שאין דעתי נוחה בהיתר שהתיר רבינו עקיבא איגר ז"ל בתשובה, בעיר שבונים כולם בקבלנות, כנרשם בחידושי רע"ק משמו. נ"ב. במחכ"ת לא צדק בזה, והעיקר כהגרע"א, וכמו שכתבתי בתשובה שכן דעת רוב הראשונים". וע' בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד (סי' לח). ואין דבריו מחוורים. ואכמ"ל.

חלק יורה דעה

סימן קכז אות ב, דהנה בתשובת הרשב"א ח"א (סי' צב) ראייתו דמותר להאכיל איסור דרבנן לקטן מהא דרב ספרא זרע כשותא בכרמא ע"י קטן, ושם מבואר דבחול"ל היה וחשיב אין לו עיקר מן התורה וכו'. נ"ב. וכן מה שהקשה הרשב"א לשיטתו בחידושו (יבמות קיד). ד"ה ומיהו, מעירובין (לא): גבי אין מערבין בטבל אף דחזי לקטנים, היינו משום דמוקי לה הגמ'

יא. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' כח).

יב. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' יא אות ג-ד).
יג. וע"ע בטהרת הבית ח"ב (עמוד שכא, ובנד"מ עמוד שלז).

דרבנן היא, ומשום איסור כרת חששו, ותו לא מדידי.

סימן שיב אות מט, ובדין המלכות אין לו רשות להרוג כי אם בהורג נפש לתיקון המדינה אבל לא על חילול שבת וכו'. נ"ב. וכן כתב בספר אור שמח (ספ"ג מהלכות מלכים).

סימן שמא אות ח, תינוק הנולד ערב שבת עם חשיכה, ספק נולד ביה"ש שהוא ספק חול, ספק נולד אחר צאת הכוכבים, בתשובת רעק"א (סי' מט) אתי עלה מדין ספק ספיקא. ובאמת דהוא ספק ספיקא משם אחד, שבשבת הוא השמיני, ואין ספק אחד מתיר יותר מחבירו, דאין סברא לומר דספק ביה"ש לילה מתיר לכל התינוקות שנולדו ביה"ש למולם בשבת, כיון שאינו מתיר בעובדא שנולד הספק עליו. נ"ב. אין דבריו מחוורים בזה, והעיקר דלא חשיב משם אחד, וכמו שכתב בשו"ת מהר"י סלוצק (ר"ס ט). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כג אות ד) ובמילואים.

סימן תג אות ו, ויש לעיין כיון דעד תהומא קדיש, אלא שהם [המחילות] חול מחמת פתיחתן להר הבית, ולמה יהיה יותר חול מהר הבית עצמו ויהיה מותר לזב ובע"ק ליכנס שם. נ"ב. ע' בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח ר"ס כא) טו.

סימן תנד אות סב, ולדינא נראה דודאי אין חיוב העלאה לארץ ישראל בזמן הזה וכו'. נ"ב. וכן כתב בשו"ת אגרות משה חאה"ע ח"א (ס"ס קב). וליתא לחידוש זה כלל, דהא הכל מעלין לארץ ישראל תנן (כתובות קי:), אלמא דחיובא איכא לעלות, ומשום הכי או הוא יוציא ויתן כתובה או היא תצא בלי כתובה. גם לא זכר דברי מהרי"ט (חיו"ד סי' כח) ד"ה איברא, שדברי התוס' (שם) בשם ה"ר חיים דאינה מצוה בזמן הזה, תלמיד טועה כתבם בשמו. וע' בכנסת הגדולה אה"ע (סי' עה הגב"י אות כה) שכל הפוסקים חולקים על דברי ה"ר חיים. וע"ע בשו"ת יוסף אומץ (סי' נב). ובשו"ת צדקה ומשפט (חיו"ד סי' ו, ובדפוס סי' יד). ומה שכתב הגאון מליסא בתשובה שנדפסה בספר עמוד אש שיינברגר (ירושלים תשי"ד, עמוד קו), דמה שאמרו בשם מהרי"ט כי דברי ה"ר חיים שבתוס' תלמיד טועה כתבם, לא ידעתי באיזה תשובה כתב מהרי"ט דבר זה וכו'. ע"ש. במחכ"ת ע' בשו"ת מהרי"ט הנ"ל שכן מבואר שם. וכן הובא בתשובת יוסף אומץ (שם) טו.

סימן תסז אות ט, ומה שכתב ראה מביה"ש דשבת דחייב אשם תלוי, זה שיבוש, שהאיסור שבת על הזמן וזמן ביה"ש לא הוחזק בהיתר. ודברי המג"א (סי' תקסב) שמדמה ביה"ש דתענית באפוקי יומא להא דעירובין (לו.), באמת תמוה כנ"ל, דהתם יש לה כבר חזקה, משא"כ

יד. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' כ אות ג). ובטהרת הבית ח"ב (עמוד תפה, ובנד"מ עמוד תקן).
טו. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"י (חאו"ח סי' נה גליון מס' 42).
טז. וע"ע בשו"ת יביע אומר חלק יא (חיו"ד סי' לד), ושם (אות ט).

בספר השגות רב מבשר הלוי (עמוד פא -פב) שהביא דברי רס"ג, דבדורות ההם חובת פו"ר בשני זכרים או זכר ונקבה, והאידנא שאין החיים ארוכים זכר או נקבה, והשיג עליו שהוא יחיד בזה, וצריך זכר ונקבה גם בזמן הזה. עש"ב.

חלק חושן משפט

סימן נה ד"ה ולפמ"ש, וזכורני שראיתי
בספר אחד מפורסם שדרכו של הרמב"ם ז"ל לפסוק כהירושלמי. נ"ב. כן כתב הראב"ד בהשגות (פ"ג מהלכות ק"ש ה"ו), ומהריק"ו (סי' ק"ט).

סימן קצג ד"ה ומ"מ, נראה דודאי יוכל
החולה לסמוך על האבן עזרא (שמות כא יט) והרמב"ן (ויקרא כו יא) כשנוגע למאכלות אסורות בחולי שבפנים שלא לסמוך על הרופאים, כי האבן עזרא והרמב"ן המה רוב כנגד הב"ח יו"ד (סי' שלו). נ"ב. אבל בחובת הלבבות (שער הבטחון פ"ד) נראה דפליג על הרמב"ן. וכן כתב בספר אבן ישראל (דרוש ג דף יד ע"ד), אך שם סיים דהחובת הלבבות כתב כן להמון. ע"ש.

ביה"ש לענין תענית שהאיסור על הזמן ולא הוחזק מעולם וכו'. נ"ב. ע' בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כג אות ב').

שם אות יב, וא"כ אין לחלק בין ספיקא
דמעשה לספיקא דדינא, שהרי בערלה הלכה כמאן דמיקל, וכן בצלף דספק אם הוא מין אילן בערלה אזלינן להקל, אף שהוא ספיקא דדינא. נ"ב. וכן הוכחתי בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סי' כד) בפסק דערלה.

חלק אבן העזר

סימן א סוף אות יב, שמעתי ממחותני
הגאון ר' יהושע זצ"ל אב"ד קוטנא, שהמהרי"ט לא היו לו אלא שני בנים זכרים, ולא נשא אשה אחרת על אשתו, ונ"ל טעמו שסמך על מה שאמרו בזוהר הקדוש ח"ג (דף קמח ע"א) שאמר הקב"ה, משה הא קיים פו"ר, ובודאי שרשב"י ראה כן ברוח הקודש, והגם דלא בשמים היא, זה כשהנביא אומר כך אמר לי הקב"ה הלכה, אבל כשראה ברוה"ק מעשה שאמר הקב"ה מאמר שאינו הלכה, וממילא נוכיח שכך הלכה, אינו בכלל זה. נ"ב. לפע"ד לא נהירא חילוקי בזה. וע'

יז. וע' בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' צז אות יז).

יח. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ז (חאה"ע סי' ב אות ח בהערה).

יט. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' לה אות ה ד"ה אולם). ובספר מאור ישראל ח"א (עמוד רצה) וח"ג (עמוד קכט, רט). ובחזון עובדיה שבת ח"ג (עמוד כט) וח"ד (עמוד ג).

כ. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (תחור"מ סי' ו אות ד). ובשו"ת יחיה דעת ח"א (סי' סא).

משולֵי גליון ספר שפת אמת

סוכה (כו:) ד"ה הישן, לכן היה נראה לפרש הא דאמרו דאסור לישן ביום, היינו על היום בשינה של שחרית דתנן במתני' דאבות, ומשום זמן ק"ש ותפלה דהמצוה הוא מיד בבוקר. נ"ב. זה אינו, כי בשלחן ערוך (סי' רלא) כתב שאף שינת צהרים לא יישן יותר משתינן נשמי וכו'. ע"ש.

מגילת (ז:) ד"ה רבה, רבה שדר למרי בר מר וכו', משמע דבנו של רבה גופיה היה, דאביי קרי לרבה מר. נ"ב. תמוה מאד.

מגילת (יד:) ד"ה ולא פחתו, כתב רש"י וא"ת נר חנוכה כבר פסקו נביאים. ולולי דבריו היה נראה דלא הותירו מצוה שניתנה לכתוב, דהא מצינו עוד מצות שתיקנו נביאים ג"כ. נ"ב. וכן כתב רבינו ישעיה הראשון בפסקיו למגילה.

מגילת (כ:) ד"ה דכתיב, י"ל דלא הוי מ"ע שהז"ג כיון דבאמת לעולם צריך האדם להיות נימול, ואע"ג דגוף המילה צריך להיות ביום, אבל המכוון הוא כדי שיהיה נימול בכל הימים והלילות וכו'. נ"ב. וסמוכים לזה ע' בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' כב אות ג). ובגליון.

שבת (כא:) ד"ה שמחת, בהגה, כתב הט"ז או"ח (סי' קנר סק"ז) שאם אינו ראוי עוד לקדושה חמורה טפי עדיף להורידו לקדושה קלה מלגונזו. ע"ש. ודבריו תמוהים מהא דאיתא במנחות (לב: ס"ת ותפלין שבלו אין עושין מהם מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. נ"ב. כבר תירצו המפרשים וחילקו בין קדושה עצמה לתשמישי קדושה. ע' מה שכתבתי ביומא (יב: כ"א. וע' בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סי' א אות ח). ובגליון.

שבת (כג:) ד"ה ע' בר"ן, ודמיא שפיר לקריאה בס"ת שאין צריך לכוין להוציא הציבור אלא שהציבור ישמעו קריאה מבר חיובא, ולהכי קטו שהגיע לחינוך בכלל בר חיובא הוא כדכתיבנא. נ"ב. ע' בשו"ת קרית חנה דוד ח"ב (סי' מג). ובגליון.

יומא (לד:) צריך לומר דהרמב"ם מפרש דהוי פסיק רישיה, וס"ל דהא דמודה ר' שמעון בפסיק רישיה, היינו לאיסורא בעלמא מדרבנן. נ"ב. ע' בהרמב"ם (פ"א מהלכות שבת ה"ו). וקושיתו לק"מ. וע' בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סי' צה).

כא. נדפס בספר מאור ישראל ח"ב (עמוד רלט). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' יט אות ה והלאה).
כב. נדפס בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' ק, בהערה לח"ב אות י).
כג. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' לד אות ה) ד"ה וחזות.
כד. וע"ע במאור ישראל ח"א (מגילה ז: ד"ה רבה, עמוד רנז).
כה. וע"ע במאור ישראל ח"א (מגילה יד. ד"ה ת"ר, עמוד רסה).

משוללי גליון ספר מכתבי תורה למרן האמרי אמת זצ"ל

עמ' ח אות ב, כתב בשטה מקובצת ברכות (לד ע"ב) דמלך נידון בכל יום. ולא מצינו כן שיהיה המלך נידון בכל יום וכו'.	עמ' קלח אות צא, הגומע ביצה, לענין ברכה יתכן לחייבו גם אם הוא משקה, מטעם בריה. נ"ב. והא אנן קי"ל (סי' רי ס"א) בבריה סב"ל, ואף ספק ספיקא בברכות לא מהני ¹³ .
---	---



כו. ע' בשו"ת יביע אומר חלק יא (חאו"ח סי' עח אות ו, בגליון מס' 13).

הגאון רבי יהושע משה אהרונסון זצ"ל

מח"ס ישועת משה

בענין מכוונת פקם בשבת*

אסור לקרותם ואפילו לעיין בהם בלא קריאה אסור. בפרמ"ג שז, א"א יט: אבל אג"ש משא ומתן וודאי אסור, ואף הרהור בהם אסור דא"א שלא ישא ויתן בהם, וכ"כ בלבושי שרד שם: ר"ל אע"ג דהרהור מותר מ"מ אי אפשר שלא ישא בהם בדברים. בש"ע הרב שו, א, וסעיף כא: ומ"מ אם יש לו מתוך הרהור טרדות הלב או נדנוד דאגה אסור ומשום עונג שבת מצוה שלא להרהר כלל בעסקיו אלא יהא בעיניו כאילו כל מלאכתו עשוי וכו' ואין לך עונג גדול מזה (טור) מקורו באגרת התשובה לרבינו יונה מובא בב"י שם.

לכבות בערש"ק

ב. בערוך השלחן שו, ב: מה זה לשון ממצוא חפצך הרי כבר כתב עשות חפצך אלא דה"פ אפילו להמציא חפצך אסור, כלומר שיעשה עתה דבר שמותר לגמרי שאין בו לא מלאכה ולא שבות אלא היתר גמור, אלא שבזה ימציא לו המלאכה שאסור לעשותה בשבת משום מלאכה או משום שבות גם זה אסור, עיי"ש. הנה אף שדבריו נאמרו לענין שבת וגם אז תלוי

בעזה"י, י"ב אלול תנש"א עמנואל.

כבוד הרה"ח ר' אברהם משה קראוס נ"י, אנטווערפן.

שלו' וברכת כוח"ט.

ע"ד "מכוונת הפאקס" של הסוחרים ששאל מר אם מחויב לכבותו לפני כניסת השבת ואם מותר לקרות באגרות המתקבלות בשבת ועוד שתי שאלות בהא.

אסור לקרוא בשטרי הדיוטות וכ"ש בעניני משא ומתן

א. אינני נכנס כאן לדון בפרטי או"ה הפקס בערש"ק וש"ק בזמן שהשאלתא דקמן בעסק מסחרי שמפורש בשבת קנ. ובפירש"י משום ממצוא חפצך לאיסור. ברמב"ם שבת פ"ג, יט: אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת שלא יהא כדרך חול ויבא למחוק (ושם בהלכה יח לחשוב חשבונות - משום שמא יכתוב) במגיד משנה שם: הרשב"א ז"ל כתב ולענין קריאה באגרת שלו' בשבת אסור גזרה משום קריאה בשטרי הדיוטות שהם שטרי מקח וממכר.

בש"ע או"ח שז, יג: שטרי הדיוטות דהיינו שט"ח וחשבונות וכו'

א. הגרי"מ אהרונסון זצ"ל מחסידי סאכטשוב היה מרבני פולין ולאחמ"כ בארה"ק, נלב"ע י"ב כסלו תשנ"ד. תודתנו נתונה לידידנו מקבל המכתב הרה"ג רבי אברהם משה קראוס שליט"א אב"ד וואגאש מלונדון שהמציא לידידנו המכתב.

השעה והדקה המדויקת יש בכח האדם ע"י לחיצה קלה מראש על כפתור החשמלי של השעון להרוס חצי עולם ברגע המיועד וכן להפעיל אני'ה בלב ים ואצ"ל להפעיל בתי חרושת מרחוק וכו' ולעשות כל ל"ט מלאכות על ידי שעון -שבת ולעקור חלילה את כל קדושת ומנוחת קודש בהיותו "נבל ברשות התורה" (רמב"ן עה"ת קדושים).

בשאי"תא דקמן ברור דאף אם מישוהו נאמר דאינו מחלל שבת גמור אבל מקדש את השבת בודאי לא הוי, שהרי מזלזל בקדושתה ומחללה לנהל עסקיו על ידי כח מעשיו. כעת ראיתי שכבר הורה זקן הגר"מ זצ"ל פיינשטיין באגרות משה ח"ד סימן ס' לאסור בפשטות להעמיד קדרה בע"ש על תנור חשמלי שמכוון ע"י שעון -שבת שידלק כשעה לפני האוכל מכיוון שלא התירו להתחיל בעשית מלאכה בע"ש שתהא נגמרת מאלי' בשבת אלא כשהתחילה המלאכה להעשות בע"ש וכו' אבל לא שהתחלת המלאכה ע"י כוחו תהא בשבת. ועוד כעין מש"כ מכיון שע"י שעון שבת אפשר להיעשות כל המלאכות בשבת ואם אסרו אמירה לגוי מכל שכן שאסרו מעשה שבת.

בבן השאלה דבהא דשעון שבת - פשוט לאסור וכן יש לכל יראי שמים לכבות (להוציא את התקע מן השקע) בערב שבת לפני כניסת השבת כדי שהיא כל מלאכתו עשויה ושלא יגרום מכשול לאחרים לשלוח לו מכתבים בשבת קודש. ושלא יהא יצרו תוקפו לקראות בכתבי הדיוטות ומסחר או לטלטלם שמכיון שאסור לעיין בהם אסורים גם בטלטול.

בהבדלי המלאכות מ"מ הם מקובלים בזמננו גם בערב ש"ק כדלהלן.

איסור שליחת פקס ע"י שעון שבת

ג. על דבר שאלתו "היות הפקס עובד עפ"י כללי הטלפון ובליילה הוא לא כ"כ ביוקר, האם מותר לשלוח אגרת ע"י הפקס עם שעון שבת בליל שבת והכל הוכן מערב שבת".

לדו"ק ידוע לכ' שעצם ההיתר של "שעון שבת" לא כ"כ פשוט, בדור שלפנינו היו הרבה מגדולי הפוסקים מפקפקים בהיתרו ויש מהם שאסרו, והשתמשו בגוי שאדעתיה דנפשיה קא עביד לקבל שכרו. ועל פי רוב היה זה משרת הבית הקבוע שמכיר ברמיזה בעלמא צורכי הבית. ברוב הפעמים הי' בזה משום שחש ספק"נ בארצות הקרות. ברבות השנים שקשה הי' להשיג שבת -גוי בהרבה מדינות אירופה וכן להזהר מאמירה לנכרי בשבת, סמכו העם על דעת המקילים להשתמש בשעון שבת בע"ש, מכיון שהי' נוגע לרוב הציבור מחשש ספ"נ בבתים שישנם תינוקות וילדים רכים וכדומה וגם בשאר בתים - לביטול עונג שבת וגם למען לקום באשמורת הבוקר לתורה, לתפילה ותיקין וכדומה. אבל לא עלה על דעתם להשתמש בשעון -שבת בכדי לסדר ענינים של חול או עניני עיסקם להרויח כסף.

הגע בעצמך! בימינו אנו שבכל שעה ישנם חידושים נפלאים בעולם הטכנולוגי ע"י שימוש בכוחות החשמל האלקטרוניים וכוחות הנסתרים בטבע הבריאה, שכח וגבורה נתן בהם השי"ת שע"י הכוונת האדם

צו | בענין מכונת פקס בשבת _____ שפתי ישנים

זכותא דשבת קודש תגן עלינו ועל כל
ישראל שיהי' מעשנו רצויים לפני
הקב"ה, להיותנו שומרי שבת כהלכתה
ופרנסתנו בהיתר ונזכה במהרה לדבר ישועה
ורחמים בכתיבה וחתימה טובה לשנה
מבורכת ברוחניות וגשמיות בתוך כלל
ישראל לגאולה השלימה בביאת משיח
צדקנו בב"א.
יהושע משה אהרונסון



הגאון רבי משה רוטנברג זצ"ל

ראש ישיבת מתיבתא בית ישראל דחסידו גור

קצת מגליונות עמ"ס פסחים ומנחות¹

בהחילוק בין בעלות במצוות המחייב המצוה לבין בעלות בקרקע לגבי פסח דהוא רק פרט המעכב המצוה

שם המשך. והקשו (שו"ת חתם סופר או"ח סימן קכד ד"ה שוב) מגמרא שבת (קלא:) הואיל ובידו להפקירן, לכך לרבי אליעזר מכשירי ציצית ומזוזה לא דחו שבת, ואם כן לפי דבריו מכשירי פסח גם כן לא ידחו שבת, דהא יכול להפקירן. ועיין בהגליון שם מה שכתבתי, שכתב שם: והחילוק הוא פשוט דבעלות בציצית או בבית זה מחייב המצוה, מה שאין כן בפסח זה פרט שמעכב המצוה בפסח ולא הגורם המחייב. ואין כאן מקום להאריך. ועיין לקמן (ט.) הני מילי היכא דגברא גופיה חזי ורמי חיובא עליה, אזי דוחה מכשירין, מה שאין כן בטמא דגברא לא חזי, עיין שם, ולענין מילה,

בהא דהשוו התוספות פסח לראיה בפטור מי שאין לו קרקע

פסחים ג: תוספות ד"ה מאליה - ורבי יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל, יש לומר שלא היה לו קרקע. ורצונם לומר כרבי אמי לקמן (ח:) דפטור מראיה, וכדאיתא שם: דאמר רבי אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל, ושאין לו קרקע אין עולה לרגל, ותוספות הקשו השוו זאת דפטור גם כן מפסח וכלומר: דמהגמרא שם לא חזינן רק דמי שאין לו קרקע פטור מראיה, והתוספות השוו לזה דכמו שפטור מראיה כמו כן פטור מקרבן פסח. ועיין משנה למלך פרק א' מהלכות קרבן פסח דהתקשה בהא דהשוו התוספות פסח לראיה, ובהגליון כאן אות א' שציין להמשנה למלך.

¹ א. הגאון החסיד רבי משה רוטנברג זלה"ה, מפארי תלמידי ישיבת חכמי לובלין, במחצית השנה הראשונה ללימודיו בישיבה זכה לקנות תורה מראש הישיבה ומייסדה הגה"ק מהר"ם שפירא זצ"ל, היה תלמיד מובהק להגה"ק רבי אריה צבי פרומער בעל ארץ צבי מקאז'גלוב זצ"ל הי"ד, כבר מימי בחורו נודע כעילוי מופלא אשר בעומק סברתו היה בקיא בש"ס וכל ספרי אבני נזר ומהר"י ענגיל, חיבר ספר ביכורי אביב על סוגיות דסדר קדשים עוד בעת לימודו ביח"ל עם הסכמות נלהבות מגדולי הדור ונדפסו בו תשובות מרבו הגה"ק רבי משה'ניו מבאיאן - קראקא זצ"ל הי"ד, היה ממנהיגי ישיבת חכמי לובלין בוויילנא-ליטא ולאחמ"כ ראש ישיבת יח"ל בדיטרויט-ארה"ב, כיהן כראש ישיבת מתיבתא בית ישראל דחסידו גור בארה"ב. הגליונות נמסרו ערוכים ע"י בנו הגאון רבי מאיר נחום רוטנברג שליט"א ראש כולל יו"ד בביהמ"ד בירושלים עיה"ק, תשו"ח.

המובא באותיות שאינן מודגשות הוא ביאורים שנכתבו ע"י העורכים.

וכלומר: דיש לבאר הגמרא במסכת שבת דקאמר בשיטת רבי אליעזר, הואיל ובידו להפקירן לכן לא דחה מכשירין, על פי הגמרא במסכת פסחים דקאמר, הני מילי היכא דגברא גופיה חזי וכו', דכמו כן בדבר שבידו להפקירו דומה לגברא דלא חזי ולא דחי לרבי אליעזר, ואם כן זה חילוק הפטור דאין לו קרקע ודין הפטור דאין לו ציצית ובית, דבאין לו קרקע שזה רק פרט שמעכב המצוה בפסח, אף על פי דבידו להפקירו עדיין דומה לגברא דחזי ודחי, אבל בציצית ומזוזה דבעלות בציצית או בבית זה מחייב המצוה, אזי כיון דבידו להפקירן דומה לגברא דלא חזי ולא דחי. ופשוט. ולשון המדרש (ויקרא רבה פרשה כ"ז סימן ב') מי הקדימנו ואשלם נתתי לו בגד ובית ותינוק, ואזי חייבתו אותו.

מותר לחלל שבת, עיין שם. דאיתא שם: היו לפניו [פרש"י: בשבת] שתי חטאות אחת שמינה ואחת כחושה, שחט כחושה ואחר כך שמינה פטור ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה ושחוט. ע"כ. וגם מזה חזינן דבדיעבד כלפי לכתחילה הוא כדבר שאינו. אמנם יש לחלק בחסרון דזמן ובחסרון דבחפץ. וכן תירץ בשו"ת בית שערים חלק אורח חיים סימן רלא אות ג': נראה לי דיש לחלק בין היכא דפסולו מגופו לכתחילה ובין היכא דבא מחמת דבר אחר, דבשלמא התם מקום שא"א מביא פסול לכתחילה מחמת עצמו ושפיר מותר לקצור, אבל כאן זמן שחיתת פסח מצד עצמו כשר אפי' לכתחילה מיד אחר חצות שפיר מקרי זמן שחיטה, לפי שבא בפעם אחת עם שחיטת תמיד אלא שמחויב לשחוט התמיד קודם משום יאותר דבר כדאמרין פרק תמיד נשחט דף נ"ט ע"א. ע"כ. עיין מנחות (ה.) ובתוספות שם (ד"ה ואי אין מחוסר זמן) שכתבו: דדוקא בהדי מצורע חשיב מחוסר זמן במה שעדיין לא הגיע זמן טהרתו, אבל סדר עבודת יוה"כ דלכפרה לא חשיב מחוסר זמן. ע"כ. ובספרי בכורי אביב בסוף סימן א' הארכתי בענין התוספות במנחות שם. וכדכתב שם: סדר יום הכפורים דמעכב שיהיה עבודותיה זה אחר זה, אף על פי כן החלות החיוב של כל הקרבנות של היום חל מיד, ומצד עצם היום אין שום חסרון אם הקדים מעשה אחד לחברו, כמו שכתבו התוספות מנחות (ה.). וגם מזה חזינן דחסרון מחמת זמן לבד אינו חסרון ולא הוי מחוסר זמן, אבל כשהחסרון הוא מחמת הגברא דעדיין לא הגיע זמן טהרתו הוי מחוסר זמן. ואין כאן מקום להאריך.

בגדר דיעבד כלפי לכתחילה, ובהחילוק בין חסרון דזמן לחסרון דחפץ או דגברא

פסחים ה. תוספות ד"ה לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים - כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם, חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך. והקשו (שו"ת שואל ומשיב מהדורה תניינא חלק ד סימן קמד) מאי שנא מהא דתנן במנחות (עא.) ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר לענין עומר, הגם דבדיעבד כשר הכל, עיין משנה מנחות (פה.). וכדאיתא בתוספות (פסחים יא. ד"ה קוצרין): אף על גב דתנן בפרק כל הקרבנות אם הביא כשר, כיון דלכתחילה לא יביא חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא. ועיין שם (סד.) דעל דין דלכתחילה בגין שמינה

בגדר דיעבד כלפי לכתחילה, ובהחילוק בין חסרון דזמן לחסרון דחפץ או דגברא

פסחים ה. תוספות ד"ה לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים - כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם, חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך. והקשו (שו"ת שואל ומשיב מהדורה תניינא חלק ד סימן קמד) מאי שנא מהא דתנן במנחות (עא.) ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר לענין עומר, הגם דבדיעבד כשר הכל, עיין משנה מנחות (פה.). וכדאיתא בתוספות (פסחים יא. ד"ה קוצרין): אף על גב דתנן בפרק כל הקרבנות אם הביא כשר, כיון דלכתחילה לא יביא חשבינן ליה ממקום שאי אתה מביא. ועיין שם (סד.) דעל דין דלכתחילה בגין שמינה

מביא מקור מדיני קרבנות בין לנוהגים לתת המלח על הפת ובין לנוהגים למכול הפת במלח

מנחות כא. גמרא - תמלח, כיצד הוא עושה, מביא האבר ונותן עליו מלח וחוזר והופכו ונותן עליו מלח. חזינן מזה שנותנין המלח על גבי הקרבנות, ובתוספתא (י' ב') גירסא כיצד מולחין היה נותנין על גבי המלח חוזר והופכו. וחזינן מזה דנותנין הקרבנות על גבי המלח, וכדעמד בזה החסדי דוד על התוספתא: משמע שהאבר היה נותנו על גבי המלח הנתון שם, אבל בברייתא שבגמרא שם הכי תניא כיצד הוא עושה מביא האבר ונותן עליו מלח. ע"כ. ובספרו בכורי אביב סוף סימן ה' הביא גם מהירושלמי (נדרים פרק ב הלכה ד) כגירסת התוספתא, ועיין שם מה שכתב עוד בזה. ומזה מקור למנהגי ישראל בטבילת פרוסת המוציא במלח, אם בפת המוציא נותן המלח על גבי הפת וכמו שנהגו כן כמה מדקדקים, וכדאיתא בסדר השלחן למהר"ן ד"ה וכשבא לאכול: שיש רוצים לדקדק ליתן המלח על גבי הפת. או הפת על גבי מלח כן הוא על פי קבלה, וכדכתב המהר"ן שם: צריך להגביר החסדים שהן רמוזים בלחם וליתנם למעלה על הגבורות שנרמזו במלח. ע"כ. ולפי המפרשים דטעם הטבילה במלח הוא זכר למליחת הקרבנות, וכדכתב הלבוש (סימן קסז סעיף ה): ולא יבצע עד שיביאו לפניו מלח או לפתן להטעים הלחם, והטעם משום שהשלחן נקרא מזבח וכתוב ביה במזבח על כל קרבנך תקריב מלח, ולפיכך אם הפת נקיייה ומוטעם כעין שלנו ואין צריכין

להטעימו יותר או שנתכוין לאכול פת חריבה אינו צריך להמתין למלח, ואפשר לומר דאף על גב שנתכוונו לאכול פת חריבה שאינו נקיייה צריכין מלח לפרוסת ברכת הבציעה, שבטלה דעתם אצל כל אדם משום היאכל תפל מבלי מלח, ועוד הא כתיב גבי מזבח על כל קרבנך תקריב מלח. ע"כ. ובאליהו רבא ביאר: משמע דווקא בנתכווין לאכול פת חריבה שאינה נקיייה הוא דבעינן מלח אבל ברישא בפת נקיייה כמו פת שלנו אין מצוה כלל, ואולי מה שכתב הלבוש ועוד הא כתיב כו' קאי נמי ארישא. ע"כ. ונכדו הרב ברוך מרדכי רומנברג שליט"א מסר משמו, שהזכיר בקשר לזה הא דאיתא בספר מנהגי החתם סופר (סימן ה אות יב): המוציא לא טבל בליל שבת קודש במלח, כי הטעם של על כל קרבנך תקריב מלח לא שייך בליל שבת קודש שלא היה בו הקטרה רק עולת שבת בשבתו. ע"כ. עוד הגידו כמה מבני המשפחה שזוכרים אותו נוהג הרבה פעמים שהיה מפזר מלח על גבי הפת.

מביא דבר התעוררות ללימוד תורה מרבי מנחם זמבא על לשון הגמרא קשר עליון דאורייתא

מנחות לא. גמרא - קשר עליון דאורייתא. רבי מנחם זמבא הי"ד: קשר עליון - לקשר עצמו עם עליונו של עולם, דאורייתא - אך ורק על ידי תורה הלימוד ועיון. ושפתיים ישק. וכן דרש אצל הדינר השנתי במתיבתא בית ישראל (מתוך דרשתו שהדפיסו אז): זכורני כשהגאון ר' מנחם זעמבא הי"ד היה

(פג:), ובתוספות ד"ה קוצרים לעיל (סח:). והנה יש לחקור האם דין הידור מצוה דוחה שבת או לא, ונראה לחלק דעיין בשבת (קלג:) דהש"ס מביא שם לגבי מילה ושאר מצות מצד דין הדור ויליף לה מזה אלי ואנוהו שזה דין צדדי לכך אין דוחה שבת. עיין שם. דאיתא שם: המל [פרש"י: בשבת] וכו', על ציצין המעכבין את המילה חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר וכו', זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה וכו'. ע"כ. וחזינן מזה דהדור מצוה של מצות מילה ושאר מצות הנלמדים מזה אלי ואנוהו אינן דוחין את השבת. מה שאין כן מובחר שזה דין בעצם מצוה, לכך דוחה שבת וכדאיתא בגמרא לעיל (סד:) היו לפניו [פרש"י: בשבת] שתי חטאות אחת שמינה ואחת כחושה, שחט כחושה ואחר כך שמינה פטור ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה ושחוט, כמו עצם המצוה. וחזינן מזה דהדור מצוה בקרבנות דוחין את השבת. וכלומר: דיש להבין מה החילוק בין כל הידור מצוה הנלמד מזה אלי ואנוהו שאינו דוחה את השבת, לבין הידור מצוה של קרבנות שכן דוחה את השבת, ונראה לחלק דרך הידור מצוה הנלמד מהפסוק וכל מבחר נדריכם, הוא דוחה את השבת, מכיון שהלימוד הוא מפסוק שנאמר באותה מצוה עצמה והוה דין בעצם המצוה, מה שאין כן הידור מצוה הנלמד מזה אלי ואנוהו, שזה דין כללי לכל המצות והוה דין צדדי לכל מצוה עצמה, אינו דוחה את השבת. ועיין בשאגת אריה סימן נ' מה שכתב בזה.

בישיבת חכמי לובלין איזה חדשים קודם החורבן ודרש בידים פשוטות באויר ובקול רם, קשר עליון דאורייתא, היאך אדם יכול לקשור עצמו עם "עליון" רבונו של עולם, קשר קיימא, "דאורייתא" דוקא בלימוד ובהתמדה. והזכיר אז גם הגמרא סנהדרין (צט.) האומר אין תחיית המתים מן התורה, ורש"י מדגיש שהמשנה אומרת שני דברים, (א) שהוא איננו מאמין בתחיית המתים. (ב) שהוא מאמין בתחיית המתים אבל אינו מאמין שזהו מן התורה, כתב רש"י ז"ל מה לנו ולאמנות, וצעק ר' מנחם זעמבא הי"ד, הוא מאמין בתחיית המתים אבל בלי תורה זהו דבר שאי אפשר בלי תורה. ע"כ מה שאמר בשם הגאון. והוסיף אז: שזה נראה בחוש כמה משיחים להחיות את עם ישראל פה ובארץ ישראל ולא הצליחו בכלל, אבל התורה ולומדיה ושיבות הצליחו להחיות עם ישראל. ע"כ. אמר המגיה: דרשתו זו של ר' מנחם זעמבא היתה בכ"ח סיון תרצ"ח, בסיום המחזור השני של דף היומי, שהיה אז הנואם המרכזי. וכמוזכר בספר משנת הגאון עמוד קמט. ע"כ.

מסביר החילוק בין הידור מצוה בקרבנות
שדוחה שבת לבין הידור מצוה של שאר
מצות שאינן דוחין שבת

מנחות פו: רש"י כת"י ד"ה שוין למנחות
- דקיימא לן בבב"א דוכתי מבחר
נדריך, דמן המובחר יביא. והוא מתוספתא
כאן ריש פרק ט. ושם איתא: וכולן אין באין
אלא מן המובחר, שנאמר וכל מבחר
נדריכם. הובא בתוספות ד"ה כל לעיל

תורת חיים

מתורת
גאוני וחכמי
דורנו שליט"א

שם עולם אתן לו אשר לא יכרת

לעילוי ולזכר נשמת

הגאון החסיד

הרב רבי אליהו הלוי פישר זצלה"ה

בן הגה"ח רבי שלמה זלמן זצ"ל

בעמח"ס ברכת השבת והיו"ט וברכת אליהו

ראש כולל חסידי גור בארה"ב כ-מ"ה שנים

נסתלק בליל שבת קודש כ' אלול תשפ"א

ת.נ.צ.ב.ה.

נודב ע"י אחד מתלמידיו שליט"א

יצו ה' אתו את הברכה במילוי כל משאלותיו בגו"ר

מֶרֶן הַגָּאון רַבִּי גֵרְשׁוֹן אֲדֵלְשְׁטֵיין שְׁלִיט"א

ראש ישיבת פוניבז'

בענין סוכה גזולה

מדבריו שצריך שיהיה פסול בחפצא של המצוה ואם אין פסול בחפצא אפי' שהמצוה נעשית ע"י עבירה אינו נפסל, וע"ע משנ"ת בזה לעיל בסימן הקודם].

והנה ר"א פוסל בסוכה גזולה ואיירי בשתוקף את חבריו להוציאו מסוכתו, ופסולה ממ"נ דאי קרקע נגזלת הו"ל סוכה גזולה ופסולה, ואי אינה נגזלת מ"מ סבר ר"א דאין אדם יוצא יד"ח בסוכתו של חבריו, ורבנן ס"ל דסוכה שאולה כשירה וקרקע אינה נגזלת ולכך ס"ל דסוכה גזולה נמי כשרה. ומבואר בהמשך הגמ' דההיא כשורא דמטלטלת דגזולה עבדי ל' רבנן תקנתא משום תקנת מריש, ולכאורה יל"ע דבשלמא לרבנן דס"ל דסוכה שאולה כשרה וליכא בגזילה אלא משום מהב"ע י"ל דהפקיעו רבנן את האיסור גזילה בזה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת ושוב אין כאן מהב"ע, אמנם לר"א דס"ל דסוכה שאולה פסולה יקשה להראשונים דסברי דל"ל לרבנן כח להקנות כ"א להפקיר, א"כ איך מהניא תקנת מריש להכשיר הסוכה הא סו"ס אין הסוכה שלו. וצ"ל דעבדו ליה רבנן הפקר ב"ד הפקר ועביד בה איהו קנין ויוצא אף מדאורייתא.

והנה כתב רש"י (ד"ה אבל) דהא דאמרין בפרק הישן דמודו רבנן דגזולה פסולה, לאו בגזול סוכה מחוברת לקרקע

סוכה ל"א א'. תנו רבנן סוכה גזולה וכו' וחכמים מכשירין, דס"ל דקרקע אינה נגזלת ואדם יוצא אף בסוכה שאולה. אמנם יל"ע דהא דין זה דקרקע אינה נגזלת אינו אלא דליכא חיובי גזילה וקניני גזילה אבל איסורא איכא, ולא מבעיא דאיכא איסור דלא תסיג גבול רעך, אלא איכא אף איסור דלא תגזול בקרקע לרש"י והרמב"ם, דרש"י בפירוש החומש שופטים (י"ט י"ד) הק' הרי נאמר לא תגזול ולמה נאמר לא תסיג, ותי' לעבור עליו בב' לאוין, הרי דאיכא לא תגזול בקרקע, רק דדין לא תסיג אינו אלא בא"י דהוי נחלתך ולא בחו"ל דשם ליכא אלא איסור גזל. ויש ראשונים דסברי דליכא לא תגזול בקרקע, ועכ"פ איסורא מיהת איתא בקרקע אף שאינה נגזלת, וא"כ יל"ע אמאי סוכה גזולה כשירה לרבנן הא איכא מצוה הבאה בעבירה דהא עבר בה איסורא. ותי' החזו"א (סי' ק"נ ס"ק כ"ב) דלא איירי כשהבעלים מקפיד על עצם ישיבתו עכשיו בסוכה אלא איירי שדעתו לגזולה לגמרי ועל זה הבעלים מקפידים, משא"כ אי קרקע נגזלת הו"ל סוכה גזולה, ואף דאינו מקפיד על ישיבתו עתה מ"מ הו"ל סוכה גזולה ופסולה משום מצוה הבאה בעבירה. [ועי' עוד בריטב"א שכבר עמד בקושיית החזו"א הנ"ל, וכתב דהרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה בידו דאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך, עיי"ש. ונראה

ראובן והקרקע היא של שמעון הרי ודאי דלא תעמוד שם הסוכה אלא לז' ימי החג, ושוב הו"ל כדבר העומד ליתלש כתלוש דמי דלא הוי כקרקע ושייך ביה גזילה, אמנם בלשון התוס' שכתבו ול"ד לקרקע דבחזקת הבעלים עומדת ולכך אין קרקע נגזלת משמע דר"ל דכה"ג דסוכת ראובן בחצר שמעון לא הוי בחזקת הבעלים ולכך בכה"ג אף קרקע נגזלת, ול"מ דהטעם הוי משום דהוי כמטלטלין דהוי עומד ליתלש, דא"כ הכי הו"ל למימר דל"ד לקרקע משום דהכא הוא עומד ליתלש.

והנראה בישוב קושיית הגרעק"א, דהנה בכל גזילה איכא ד' מילי. הא', איסור דלא תגזול. והב', חיובי גזילה דהיינו חיוב השבה, וחיוב תשלומין באם ליתא להגזילה בעיניה. והג', קניני גזילה [דקני לה הגזלן בשנוין]. ועוד בה רביעית, דע"י שנגזלה מן הבעלים נעשית אינה ברשותו, ומה"ט אמר רבי יוחנן (ב"ק ס"ח ב') גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולין להקדיש, זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו.

והנה בגזילת קרקע, נהי דלגבי איסור לא תגזול נחלקו הראשונים אם איתיה בגזילת קרקע וכדלעיל, מ"מ שאר מילי דגזילה הנ"ל, דהיינו חיובי וקניני גזילה ודין אינו ברשותו, ודאי ליכא בקרקע, דלגבי חיובי גזילה בקרקע תנן (בב"ק קט"ז ב') דהגזול שדה מחבירו ושטפה נהר אומר לו הש"ל. הרי דאינו חייב באונסין. ובקניני גזילה תנן (ב"ק צ"ו ב') גזל עבדים והזקינו אומר לו הש"ל, ואע"פ שנשתנו והזקינו, לא אמרינן דקני להו בשנוי וישלם דמיהן.

ולא בגזול עצים ומסכך בהן, אלא בגזול סוכה העשויה בראש העגלה ובראש הספינה דהיא עצמה נגזלת, שאינה מחוברת לקרקע וחייב להחזירה כמות שהיא ואין כאן תקנת השבין שהרי לא טרח בה, ובתוס' (ד"ה אבל) כתבו דיש עוד אופן דסוכה גזולה פסולה לרבנן, כגון ראובן שבנה סוכה בחצירו של שמעון, ואח"כ בא שמעון (בעל הקרקע) ותקף את ראובן (בעל הסוכה) והוציאו מסוכתו, וכה"ג כיון דסוכת ראובן בקרקע שמעון הרי אף דהויא קרקע מ"מ אין שייך בזה לומר קרקע בחזקת בעליה עומדת, דדוקא סוכה בקרקע של אדם א' הוא דחשיב בחזקת בעליה, אבל סוכה דראובן בחצר שמעון אף דהויא קרקע מ"מ אינה בחזקת בעל הסוכה אלא בחזקת בעל החצר שהרי הסוכה ברשותו, ובכה"ג קרקע נגזלת, ע"כ דברי התוס'. והקשה הגרע"א (בגליון הש"ס) הא בעבדים נמי משום דהוקשו לקרקעות קי"ל דאינם נגזלין, וכדתנן (ב"ק צ"ו ב') דהגזול עבדים והזקינו אומר לו הרי שלך לפניך דעבדים אינם נגזלין, והק' הגרע"א אמאי אינן נגזלין, הא אף דהו קרקע מ"מ הא הגזול לקח את העבדים [הקרקע] לרשותו ובכה"ג כתבו תוס' דל"ח בחזקת הבעלים ואף קרקע נגזלת בכה"ג, וא"כ מה"ט נימא גם בעבדים דנגזלין, ובגזל עבדים והזקינו יהא חייב לשלם דמים כשעת הגזילה דברשותא דגזולן קיימי, ומדמבואר דאומר לו הרי שלך לפניך ש"מ דדין הוא לעולם דקרקע בחזקת בעליה עומדת אף בגוונא דלקחה הגזולן לרשותו וצע"ג.

ולכאורה היה אפשר לומר דטעם התוס' הוא דכיון שהסוכה היא של

וכמו דהוכיח רעק"א מעבדים, מ"מ פסול גזולה איכא, דקרינן לה גזולה משום דלאו ברשותא דמרא היא.

והנה רש"י פירש דהא דפסיל ר"א בסוכה גזולה היינו כגון שתקף את חבריו בחזקה והוציאו מסוכתו הבנויה בקרקעו של הנגזל וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע. והנה הרמ"א בחו"מ (סי' צ"ה סעיף א') הביא י"א בתלוש ולבסוף חברו דחשיב כקרקע ואין נשבעין עליו, והיינו דאין נשבעין על בתים, אע"ג דאינן קרקע מעיקרן אלא תלוש ולבסוף חברן דמ"מ השתא שחברן הו"ל קרקע ואין נשבעין עליהם, וי"א דתלוש ולבסוף חברו לא חשיב קרקע ונשבעין עליו. והנה סוכה המחוברת לקרקע הוי תלוש ולבסוף חברו, וא"כ יל"ע להסוברין דתלוש ולבסוף חברו הו"ל מטלטלין א"כ הא הסוכה נגזלת והו"ל להיפסל אף לרבנן, דהא סוכה גזולה אסורה לכו"ע מקרא דלך ולא גזולה. [הן אמנם דברש"י מבואר דבתלוש ולבסוף חברו הוי כקרקע, דהא כתב הכא דסוכה זו הבנויה בקרקע היא כקרקע, משום דכל המחובר לקרקע ה"ה כקרקע. אכן יקשה להשיטות דתלוש ולבסוף חברו אינו כקרקע, איך מתפרש דינייהו דרבנן דמכשירין הכא משום דקרקע אינה נגזלת, והא לאו קרקע הוא].

והנראה בזה דהנה בב"ק קי"ז ב' גבי פרה רבוצה בשדהו ובא גזלן לגזול הקרקע ונתכוין תוך כך לגזול את הפרה, ומבואר שם דלמ"ד קרקע נגזלת נעשה גזלן אף על הפרה, ופרש"י (שם קי"ח א' ד"ה פרה) בקנין אגב הקרקע, ויש מפרשים דלאו דוקא אגב אלא בחצר דה"י קניני גזילה על הקרקע

והיינו משום דעבדים הוקשו לקרקעות דלית בהו קניני גזילה. וכן גבי אינו ברשותו אמרינן (ב"מ ד' א') דקרקע גזולה יכול הבעלים להקדישה ול"ח אינו ברשותו.

ואמנם חלוק דינא דאינו ברשותו משאר דינים הנ"ל. דחיובי קניני גזילה ליכא בקרקע משום דנתמעטה קרקע מינייהו מכלל ופרט וכלל (בב"ק קי"ז ב'). אכן לענין אינו ברשותו ה"ט דליכא בקרקע, משום דהוא מידי דתלוש במציאות, דרק היכא דהגזילה הוציאה החפץ מרשות הבעלים לרשות הגזלן הו"ל אינו ברשותו דמרא, ומשא"כ בקרקע דלעולם עומדת היא בדוכתה וברשותא דמרא, חשיבא ברשותו אע"ג דנגזלה, ויכול להקדישה.

ונראה דפסולא דסוכה גזולה מיתלא תליא בכללי אינו ברשותו דגזילה. דכל דהגזילה משויא לאינו ברשותו דמרא, היא דהגזילה הפוסלת להסוכה. ומעתה אש"ה דברי התוס' דבקרקע נמי משכח"ל פסולא דסוכה גזולה. דאע"ג דבעלמא אמרינן דקרקע גזולה חשיבא ברשותו וכנ"ל, מ"מ האמרינן דטעמא הוה משום המציאות, דגם אחרי גזילתה עומדת היא ברשות הבעלים. אכן בגוונא דציירו התוס' הא הסוכה אינה עומדת ברשותיה דנגזל, ובכה"ג אע"ג דקרקע דמי דמחוברת היא, מ"מ דין אינו ברשותו אית לה, דהכא ליכא להמציאות דבכל גזילת קרקע דנשאת ברשות בעליה, דהא בחצר הגזלן היא הסוכה הלזו. וא"כ שפיר אית בה פסול דגזולה, למאי דאמרן דפסול גזולה נאמר כל היכא דהגזילה הוציאתה מרשות הבעלים. ומש"ה אע"ג דחיובי קניני גזילה ודאי ליכא גם בכה"ג

וקרקע אינה נגזלת, דבכה"ג שיש לבעל הסוכה קניני שאלה בקרקע הרי א"א לשמעון לגזול הסוכה מיניה אלא ע"י גזילת הקרקע ג"כ. דבלא שיגזלנה הא דראובן היא מכח קנין שאלה. [רק דכבר כתבנו דמלשון התוס' משמע דסוכת ראובן חשיבא קרקע], ולכך כתב הב"ח דצריך לגרוס ראובן שבנה סוכה בחצר שמעון שלא מדעתו, דבכה"ג אין לראובן בעל הסוכה שום קנינים בקרקע ולכך חשיב סוכת ראובן ברשות שמעון אף שהיא קרקע, ולכך כתבו התוס' דבכה"ג אף קרקע נגזלת דאינה בחזקת הבעלים אלא בחזקת שמעון, דהוא נעשה גזלן אף על הסוכה בקנין חצר.

והנה דעת הרמב"ם (פ"ו משכירות ה"ה) שאם נפלה מציאה בחצר שכורה אין השוכר קונה אלא המשכיר, ודעת הראב"ד ורש"י דהשוכר קונה מציאות הנופלין לחצר השכורה, וא"כ הא דכתב הב"ח דא"א לומר דאירי במדעתו דא"כ שוב אין שמעון יכול להיות גזלן, זה אינו אלא להראב"ד, אבל להרמב"ם דהמשכיר הוא דקונה מציאה שנפלה לשדה הרי הוא יכול נמי להיות גזלן על הסוכה, וא"כ אף אי אירי מדעתו דיש לראובן קניני שאלה בקרקע מ"מ חשיב ברשות הבעלים, דהא יכולין לגזלה בקנין חצר, כ"כ הגרע"א ומחצה"ש בכוונת ד' המג"א.

אמנם יש לדון בזה דכ"ז אינו אלא למהרי"ט דס"ל דהא דהמשכיר קונה מציאה הנופלת לחצר המושכרת להרמב"ם אינו דוקא מציאה אלא אף השוכר יכול ליתן מתנה למשכיר ויזכה בה המשכיר בקנין חצר, ולכך נמי יכול המשכיר

ונגזלת אף הפרה בקנין חצר, אמנם למ"ד אין קרקע נגזלת לא נעשה גזלן אף על הפרה דהא בפרה עצמה לא עשה כלום אלא בקרקע וקרקע אינה נגזלת, וא"כ י"ל דה"ה הכא אף אי נימא דתלוש ולבסוף חברו חשוב כתלוש, מ"מ הוא לא עשה מעשה גזילה בעצם הסוכה אלא בקרקע, ולכך לרבנן דאין קרקע נגזלת לא נעשה גזלן אף על הסוכה דהויא מטלטלין, ולר"א דקרקע נגזלת ממילא נעשה גזלן אף על הסוכה בקנין חצר, וכ"ז מבואר במג"א (סי' תרל"ז סק"ז).

והנה מבואר בתוס' דראובן שבנה סוכתו בחצירו של שמעון מדעתו ואח"כ תקפו שמעון מסוכתו דבכה"ג קרקע נגזלת, וכתבו הב"ח והמהרש"א דצריך לגרוס ראובן שבנה בחצירו של שמעון שלא מדעתו, והטעם פ"י הב"ח על הטור דאי הוי מדעתו א"כ קיבל ראובן משמעון זכות השתמשות בשדהו ויש לו בה קניני שאלה, כהא דלשוכר קרקע יש קניני שכירות, רק דשוכר הוא בשכר ושואל הוא בחנם, וכיון דיש לראובן בקרקע קניני שואל הרי דחשיב דהסוכה בנויה ברשות ראובן ולא ברשות שמעון, ושוב הו"ל קרקע דאינה נגזלת, ולא מבעיא אי אף הסוכה חשיבא כקרקע משום דתלוש ולבסוף חברו נמי הוי קרקע הרי לא יכול להיות גזלן כלל דהכל הוא קרקע דאינה נגזלת, והויא ככל קרקע דעלמא דאינה נגזלת גם לענין אינו ברשותו, דהא אכתי ברשותיה קיימא כיון דאית ליה קנין שאלה בקרקע שהסוכה בתוכה. אלא דאפי' אי הסוכה חשיב מטלטלין מ"מ הוא לא עשה מעשה גזילה בסוכה אלא בקרקע,

לגזול את הסוכה בקנין חצר אף דיש לראובן קניני שאלה, אכן המחנה אפרים (הל' מכירה ס' ב') כתבו דאף להר"מ אין המשכיר יכול לקנות מן השוכר בקנין חצר, דהא לא גרע מחצר השותפין דהרי הן קונין מעלמא, אבל זה מזה אינן קונין כיון דלעולם לא נפיק מרשותא דחד מיניהו דזה נשאר ברשותם, וה"ה הכא הרי עתה השדה היא ברשות השוכר והוא עדיף משותף בעלמא דהא הוא יכול לקנות בחצר חפצים מהמשכיר ויחשב שיצא מרשות המשכיר כמבואר בב"מ (י"א א') בעובדא דר"ג וזקנים, ורק לגבי לקנות

הפקר הוא דהוי של המשכיר, ולכך אין המשכיר יכול לקנות מהשוכר בקנין חצר משום דחשיב רשות השוכר ולא נפיק מרשותיה, וגם הנתיה"מ (בפתיחה לסימן ר') כתב כהמחנ"א ומטעם אחר ע"ש, וא"כ לפ"ז אף להר"מ מ"מ אין בעל החצר שהוא שמעון יכול להיות גזלן על הסוכה בקנין חצר, כיון דאין לו את החצר אלא לענין לקנות הפקר, ולפ"ז במקום שיש לראובן קניני שאלה אין שמעון יכול להיות גזלן אף להר"מ, וצ"ל דאיירי בשלא מדעתו וכד' הב"ח.



מרן הגאון רבי דב לנדו שליט"א
ראש ישיבת סלבודקה

מו"מ בדין טמא מת אחר הזאת שלישי והמסתעף

א

מכתב רבינו ראש הישיבה שליט"א

כפנים יפות, שסו"ס טהרה אין כאן שתצילו
מלטמא במי חטאת.

קדם רבינו הגדול שליט"א, בשאלת
תלמיד לרב.

אמנם יל"ד לכאורה, חדא, דשבע לה
טומאה. [ועי' מנחות כד.] ועוד,
לפמש"כ בתוס' ר"י הלבן יומא י"ד., לבאר
הא דכל הזאת שביעי אינה מטמאתו מטעם
נגיעה במי חטאת, כי נפסלו המים במה
שנעשית מצוותן לטהרו, ובב"א לא נחשב
נגיעה (ועי' חזו"א יומא שם), הרי גם בשלישי
נעשית מצוותן להזאה זו (וכ"ש למשמעות
חזו"א שם דגם מזה על טהור נחשב לענין זה נעשית
מצוותן, וכ"מ דתור"י קאי לרבנן דעל הטהור טהור),
וצ"ל דפני"פ קאי לאידך תירוץ דר"י הלבן,
דגזה"כ דהזאה אין דינה כנגיעה, וא"כ (לר'
עקיבא) דווקא הזאה המטהרת כן (ועי' חזו"א
סוף סדר מועד בהשמטה אחרונה).

ועוד יש לדון על המזה הזאת שלישי,
דבספרי וכ"כ הרמב"ם דמזה טהור
ק"ו מהניזה שנטהר על ידו, וא"כ בשלישי
לא טיהרו, ואם נטמא המזה יש לדון על
פסול המים, וא"כ היכי משכחת הזאת
שלישי, ועי' תפא"י פ"ב דפרה בבעז אות
ח'. אך י"ל דעיקר טהרת המזה משום

בפנים יפות פ' חוקת, עה"פ עוד טומאתו
בו, כתב לחדש דטמא מת שהוזה
עליו בשלישי, חמירא טומאתו מט"מ שלא
הוזה עליו כלל, כי מי חטאת מטהרין
טמאים ומטמאין טהורים, וכיון שבשלישי
עדיין לא נטהר מטו"מ, נוספה עליו גם
טומאה מנגיעתו במי חטאת (ואינו בכלל גזה"כ
שהנטהר במי חטאת אין נטמא בנגיעתם), וכתב
דע"כ איצטריכו תרי קראי בכרת למטמא
מקדש שלא הוזה ע"ש.

ולדבריו, אף דטו"מ הותרה בציבור, מ"מ
אחר הזאת שלישי אסור, כי
טומאת מגע מי חטאת לא הותרה, וכן לענין
חשבון רוב ציבור טמאין בק"פ, לא נצרף
הטמא אחר הזאת שלישי כי טומאת מגמ"ח
לא נדחת.

ומסתברא דגם אם לא נימא כדעת הצ"ח
[ע' נובי"ת או"ח סי' ק"י ויו"ד
סי' קט"ז ולקוה"ע שם], דהזאת שלישי
שריא בשבת ואין בה שבות דמתקן, ונאמר
דאסורה וחשיב תיקון, עכ"ז שייך לומר

וסוברים דהזאת שלישי יש בה שבות דמתקן, ה"ה בלא הזה לבסוף בשביעי שנתבטלה תועלת הזאת שלישי, אין כאן משום תיקון השבות למפרע (שאם כן, אולי היה חייב להמנע מהזאת שביעי, לתקן חטאו).

יאריך השי"ת ימי רבינו שליט"א בבריאות ובהרבעת תורה כחפצו.

בברכת וכתפלת תלמידו
שאו אלתר

שהזה לצורך, ובודאי גם לפני"פ נחשב הזאת צורך.

ויש לדון גם אם לא נימא לפני"פ, אבל בהזה שלישי ועבר שביעי ולא הזה, ולדעת הראב"ד שוב לא תועיל לו הזאת שמיני (והלאה), ונמצא למפרע דשלישי לא טיהרו, מה דינו לגבי טומאת מ"ח בנגיעתו, ומסתברא דמ"מ נחשב הזאה המטהרת בשעתה, ומסתבר דלחולקים על הצל"ח

ב

מכתב רבינו הגרד"ל שליט"א

ג. בהמשך הדברים מובאים ד' הר"י הלבן, הא דכל הזאת שביעי אינה מטמאתו מטעם נגיעה במי חטאת, ולכ' בהא אין נפ"מ דהרי טובל אח"כ לטומאת מת, אלא יל"ע כנ"ל אליבא דרבנן [ויל"ע בד' הרמב"ם לענין הזאה אחר טבילה].

ד. לענין נעשית מצותו במזה על טהור, יל"ע פרה פ"ב מ"ד מחליקין וכו' שנעשו מצותן וכו', ובר"ש שם דאע"פ שהזה על ס"ט ברה"ר חשיב נעשה מצותו, והוא חידוש, ומ"מ מתבאר דהזה על טהור לא אמרי' כן. וילע"ש בפ"י שאר מפרשים. - יל"ע רש"ש פסחים י"ד ב' על תוד"ה התם, ויל"ד להנ"ל [וכמדו' דיל"ע בכל זה מדין פסול דהסה"ד, ולע"כ].

ה. והנני חוזר לתחילת הדברים, תמיהת רומעכ"ת שליט"א על הפני"פ איך נטמא הטמא מת ממי החטאת והא שבעא ל"י טומאה, וצע"ג. וחשבתי האם יתכן לומר, דאם ה' הדין דאינו חייב כרת בטמא מת רק כשהוא גם טמא בטומאת מגע מי

לְקַדֵּם רומעכ"ת הגאון הגדול המְרוֹמָם לפאר ולשבח, **ריש מתיבתא וריש קהלא רבתי עם נודעת להלל**, מוהר"ר שאול אלתר שליט"א.

שוכט"ם.

זה עתה סימתי לימוד יקרת מכתבו בד"ת, ואעתיק בזה מה שרשמתי בעת עיוני בה, לפו"ר, בלא לימוד הענינים בשרשם וכראוי. והנני כותבם כסדרם.

א. בתחילת הדברים כשהובאו שם דברי הפני"פ, לא הבנתי מ"ט קאמר בסתמא דמי חטאת טמאים ומטמאים טהורים, דהא זה דווקא לר"ע ולא מחמת נגיעה במי חטאת, ולרבנן טהור, והק' הגבול"א יומא י"ד מ"ט לא יטמא מרומח מגע מי חטאת, ושור"ר לק' בשם ר"י הלבן.

ב. מש"כ הדר"ג דטומאת מי חטאת לא הותרה בציבור ולענין ק"פ, לכ' הו"ל טומאה זו כטומאת שרץ דהותרה בפסח למ"ד דאין שו"ז על ט"ש, יעוין פסחים פ' א'.

דעוד טומאתו בו דגם בלא היזה איכא כרת, וממילא יהא לפי"ז הדין דלא תחול טומאת מי חטאת דשבעא לי' טומאה. מיהו תמיהני אם ניתן להאמר כן אפי' ע"ד חידודא בעלמא, ומ"מ כתבתיו ואת רומעכ"ת שליט"א המשפט.

חטאת, דהאי מילתא דתוספת כרת תהא סיבה לחלות טומאת מי חטאת, כי ע"י תוספת טומאה זו חל על הטמא דין כרת [מיהו י"ל דלא מצאנו דמהני רק כשיש חומרא בטומאה עצמה ולא חומרא בתוצאות אחרות הבאות מחמת כן, וכ' בזה במק"א], ויהא כל זה לולא דאשמועין קרא

כ"א תמוז תשפ"א, ברוב הוקרה ויקר כדת וכראוי דושתה"ר כה"י דוב לנדו

תוספת לפו"ר

חומרא בטומאה זו טפי מטומאת מת, ויתכן גם כשאין עליו בגדים אלו, מהני עצם הדין דכוח טומאה זו לטמא כל הבגדים שעליו ליחשב חומרא למיחלה על טומאה אחרת שאין בה דין זה. טעון בדיקה.

אם יהי' המוזה לאחר הגעת ההזאה עליו במצב של נושא מי חטאת שיש בהם כדי הזי' (וצ"ע בפרטי השי' והדינים בזה, ולע"כ) שמתמא' אדם לטמא בגדים, א"כ לשי' הרא"ש פ"ה דזבים שכל הבגדים שעליו טמאים אף שאין נוגעים בבשרו, א"כ איכא



הגאון רבי יעקב גרינוולד שליט"א

רב ביהמ"ד זכרון רפאל בעלזא ב"ב

וחבר הביד"צ קהל מחזיקי הדת

גרימת פיקוח נפש בשבת על ידי מילה

מכשירי מילה אין דוחין שבת – מחלוקת הרז"ה והרמב"ן כשיצטרכו לחלל שבת מחמת המילה – ראיית הרשב"א לאיסור משחיטה ביום טוב שאסורה כשאין לו עפר מוכן – עצם המילה הוא מצוה ועצם השחיטה אינה מצוה – דעת הרמב"ן באופן שהתורה לא דחתה בפירוש איסור שבת בזה – קושיית הברוך טעם ממה שהיה מותר למול בשבת משום מקלקל אף שגורם למציצה שהיא תיקון – אם הקושיא הנ"ל קשה לפי הרמב"ן – יישוב קושיית הברוך טעם שאפשר למול בשבת ולמצוץ במוצאי שבת – חידוש הבני ציון שתיקון הוא רק אם מתחילתו הוא לשם תיקון – יישוב קושיית הברוך טעם לפי הנ"ל – נטילת צפרניים היא קלקול אף שלאחר הצפורן הראשונה הוי תיקון – קושיית המנחת חינוך לפי הרמב"ן מדוע צריך פסוק להקדים תמיד לפסח – חידוש המנחת חינוך שזמן פסח אחר זמן תמיד אף כשאין תמיד – לפי הרמב"ן מובן שלולא הפסוק לא היו מקריבים את התמיד לפני הפסח – יישוב על פי החזון איש שאם הקריב קרבן אחד אחר התמיד שוב לא שייך עשה דהשלמה – דעת התוספות שעשה דרכים דוחה עשה דהשלמה – חידוש החזון איש שלאחר הזמן תמיד מקריבים לבתחילה את התמיד לפני המוסף – ביאר סברת החזון איש על פי הרמב"ן הנ"ל – חילוק בין מוסף אחר התמיד לפסח אחר התמיד

ודאי מותר לחמם בשבת, כמו כל פיקוח נפש שדוחה שבת.

מחלוקת הרז"ה והרמב"ן כשיצטרכו לחלל שבת מחמת המילה

נחלקו הראשונים בתינוק העומד למול בשבת, ויודעים שיצטרכו לחלל את השבת מחמת המילה משום סכנה, כגון ש'אשתפך חמימיה בשבת', היינו שהוחמו מים מערב שבת כדי לרחוץ בו את התינוק לאחר המילה, ונשפכו המים בשבת לפני

מכשירי מילה אין דוחין שבת

קיימא לן (שולחן ערוך יו"ד סי' רסו סעי' ב) שמילה בזמנה דוחה שבת, אבל מכשירי מילה אין דוחין שבת, מאחר שהיה אפשר לעשותם מבעוד יום^א. ולכן אסור לחמם מים בשבת כדי לרחוץ את התינוק לפני המילה, אלא צריך להחם מים מלפני שבת, ואם לא הכין מים מלפני שבת אסור למול את התינוק. אבל אם כבר מלו את התינוק, ונשפכו המים החמים אחר המילה, ואם לא יחממו מים בשבילו יהיה בסכנה,

א. נערך מתוך ספר 'באר יעקב' בהוצאת המכון 'טעם התורה' לעריכת שיעוריו של הגאון הגדול רבי יעקב גרינוולד שליט"א.

ב. במסכת שבת (קל). נחלקו בזה רבי עקיבא ורבי אליעזר, שדעת רבי אליעזר היא, שגם מכשירי מילה דוחין את השבת, אבל הלכה כרבי עקיבא כמבואר שם (קלג).

קיב | גרימת פיקוח נפש בשבת על ידי מילה _____ תורת חיים

אם אין לו עפר מוכן לכסות את הדם. ומכל מקום מודים שאם כבר שחט, יש לו לכסות אפילו בעפר שאינו מוכן, שמצות עשה של כיסוי הדם דוחה את איסור מוקצה.

ולפי דברי הרמב"ן הנ"ל שמותר למול אף אם יצטרך לחמם מים בשבת, מדוע לא ישחוט עכשיו ביום טוב משום מצות שמחת יום טוב שמחויב בה, ואחר כך כשתחול עליו מצות כיסוי ידחה איסור מוקצה. ומוכח מזה, שאף שעכשיו בשעת השחיטה אינו עובר על שום איסור, מכל מקום אסור לו לשחוט אם יצטרך מחמת זה להכניס את עצמו אחר כך לחילול יום טוב, ואם כן הוא הדין לעניינינו, שאף שמילה דוחה שבת, מכל מקום אסור לו למול כשיצטרך מחמת זה לחמם מים ולחלל שבת.

והדברים קל וחומר, ומה שם שאף כשמכסה בעפר אינו עובר אלא על איסור מוקצה דרבנן, ומכל מקום אסור עליו להכניס עצמו לדחיית איסור זה, כל שכן בנידון שלפנינו שמכניס עצמו לדחיית איסור תורה, שוודאי אסור לעשות כן.

עצם המילה היא מצוה ועצם השחיטה אינה מצוה

הר"ן (על הרי"ף שם) הביא את דברי הרשב"א. ואף שנוטה שם לומר

שמלו את התינוק, ואם ימולו את התינוק בשבת יצטרכו לחמם מים לאחר המילה כדי לרחצו, שאם לא ירחצו את התינוק במים חמים לאחר המילה, התינוק יהיה בסכנה.

דעת הבעל המאור (שבת נג. מדפי הרי"ף) **והרשב"א** (שבת קלד:) שאסור למול את התינוק באופן זה, שאף שמילה דוחה שבת, מכל מקום כאן ידוע שמחמת המילה יצטרך אחר כך לחלל שבת, וחילול שבת זה לא הותר. ואף שאחר המילה כשמחמם את המים יש היתר של פיקוח נפש, מכל מקום אסור לקיים מצוה כשעל ידי זה יכניס את עצמו שיצטרך לחלל שבת משום פיקוח נפש.

אבל דעת הרמב"ן (שם) שמותר למול את התינוק, ואף שאחר המילה יהיה התינוק בסכנה, אז יהיה מותר לחלל את השבת מחמת פיקוח נפש. ואין איסור במה שגורם שיהא פיקוח נפש ויצטרך לחלל את השבת, מאחר שמילה עצמה דוחה את השבת, וגם פיקוח נפש דוחה שבת.

ראיית הרשב"א לאיסור משחיטה ביום טוב
שאסורה כשאין לו עפר מוכן

הרשב"א (שם) כתב להוכיח כדבריו שאסור למול אם יצטרכו לחמם מים מחמת זה, מהמשנה בביצה (ב.), שמבואר שלדעת בית הלל אסור לשחוט ביום טוב

ג. הגאון רבי אברהם גניחובסקי (פנינים גליון תא) יצא לחקור, לפי הרמב"ן שמותר למול בשבת אף כשיצטרך אחר כך לחמם מים לצורך פיקוח נפש של התינוק, האם לדעתו מותר לחמם את המים גם קודם המילה, מחמת הסכנה שתהיה אחר כך מחמת המילה. עיין שם שכתב להוכיח מדברי הגמרא (עירובין סח.) שרק לאחר המילה מותר לחמם, אבל קודם המילה, כשעדיין אין כאן סכנה, אסור לחלל את השבת מחמת הסכנה שתהיה אחר כך, ולא התיר הרמב"ן אלא למול את התינוק, אף שיצטרך לחמם מים בשבילו לאחר המילה. וכן מוכח מלשון הרמב"ן ושאר הראשונים שדנו בדבריו, שלא עלה בדעתם להקל בזה לפני שבאה הסכנה.

מפורש בתורה שדוחה איסור, יתכן שגם לרמב"ן לא שייך להקל בזה אם יצטרך לחלל את השבת כתוצאה מפעולה זו.

ולפי זה, שהרמב"ן לא דיבר אלא במילה שהתורה דחתה בפירוש איסור שבת מחמת מצוה זו, כמובן שנדחית ראיית הרשב"א מביצה, ששמחת יום טוב, הגם שמצוה היא, לא גילתה בה התורה שדוחה איסור יום טוב, ואם כן גם לרמב"ן לא שייך להתיר בזה, אם כתוצאה מהשחיטה יצטרך לחלל את היום טוב. וכעין זה כתב בישועות **יעקב** (אור"ח ס"י שלא ס"ק ה) בדעת הרמב"ן. וכתב עוד שזהו כוונת הר"ן בתירוץ.

ברם ממשמעות לשונו של הרמב"ן נראה שלא נתכוון לכך, שהרמב"ן לא כתב שהיתר זה - למול אף שיצטרך לחמם מים אחר כך משום סכנה - נכלל בכלל מה שכתוב בתורה שמילה דוחה שבת. אלא מלשונו נראה יותר, שהיתר הוא מסברא, שכל שפעולה זו שעושה עכשיו מותרת, אין לאסור לעשותה, אף אם ייגרם מחמתה פיקוח נפש ויצטרך אז לחלל את השבת, שמאחר שעכשיו מותר לו למול, וגם אחר כך כשיסתכן התינוק יהיה מותר לחמם, אין בזה שום איסור. ולפי זה גם בשחיטה ביום טוב היה צריך להיות כך, מאחר שהשחיטה עכשיו מותרת, ואחר השחיטה שיתחייב לכסות הדם שוב יהיה מותר לכסות. ולכן נראה לומר יותר כתירוצו הר"ן כנ"ל.

כדבריו, מכל מקום על ראייה זו מכיסוי עפר ביום טוב, כתב: 'אינה ראייה לפי דעתי, שאין שחיטה ביום טוב מצוה קבועה כמילה בשבת', עכ"ל.

כוונת הר"ן לכאורה לחלק ולומר שאין הנידון דומה לראיה, שמה ששחיטה ביום טוב אינה דוחה את המוקצה, היינו משום שאין כלל חיוב לשחוט ביום טוב, אלא שיש מצוה של שמחת יום טוב, וכדי לקיים מצוה זו מותר לו לשחוט, וכיון שעצם השחיטה אינה מצוה, לכן באופן שמחמת זה יצטרך לעבור על איסור, לא התירו לו לשחוט. מה שאין כן במצות מילה, שעצם המילה מצוה היא, שמחוייב למול תינוק זה היום, לכן יש לומר שדוחה אף באופן שיצטרך לחלל שבת אחר כך מחמת פיקוח נפש וכדעת הרמב"ן.

דעת הרמב"ן באופן שהתורה לא דחתה בפירוש איסור שבת בזה

עוד יש לומר כדי לתרץ ראיית הרשב"א משחיטה ביום טוב, שהרמב"ן עצמו לא נתכוון לומר כן אלא במילה, שבמילה גילתה התורה בפירוש שדוחה את השבת, ומשום כך יש לומר שאף באופן שייגרם מחמת זה פיקוח נפש ויצטרך לדחות את השבת מפני מכשירי המילה, מכל מקום מותר לו למול, מאחר שעצם המילה היא דבר שהתורה התירה בפירוש. מה שאין כן בשאר דברים המותרים, שאין שום גילוי

ד. והריטב"א (שבת קלג.) כתב לדחות הוכחת הרשב"א מביצה, ששחיטת עוף ביום טוב אינה מצוה, שהרי יכול לשחוט בהמה, ובהמה אין בה מצות כיסוי, מה שאין כן במצות מילה, שאם לא ימול היום לא יקיים המצוה בזמנה. ואולי גם הר"ן נתכוון לזה.
ה. אך לכאורה קשה מאד להעמיס כן בלשון הר"ן, שכאמור כתב שמילה היא 'מצוה קבועה', ויותר נראה כמו שכתבנו למעלה בכוונת הר"ן.

קושיית הברוך מעם ממה שהיה מותר למול בשבת משום מקלקל אף שגורם למציצה שהוא תיקון

החתם סופר (שבת קו.) הביא להקשות 'קושיא אחת, ונמצא בספר שאגת אריה, ומטו בה משמיה דגברא רבא הגאון מו"ה ברוך פרענקעל נ"י אב"ד דק"ק לייפניק יע"א (הברוך טעם)', על מה שמבואר בגמרא (שם) שרבי שמעון מוכיח שמקלקל בחבורה חייב, ממה שצריך פסוק להתיר את המילה בשבת, ואם מקלקל בחבורה היה פטור, פשוט הדבר שמותר למול בשבת, שהרי אינו אלא מקלקל, ומדוע צריך פסוק להתיר למול.

והקשו האחרונים הנ"ל, שהרי יתכן שמה שצריך פסוק להתיר היינו מחמת המציצה, שאף שהחיתוך והפריעה אינם אלא קלקול, מכל מקום הרי מחמת המילה חייב לעשות מציצה, כדי שלא יסתכן התינוק, והמציצה אינה קלקול אלא תיקון, שהרי מרפא בזה את התינוק, וחילול שבת היא כמבואר בשבת (קלג:), משום עשיית חבורה. ולפי הרשב"א והבעל המאור הרי אין היתר לקיים מצוה כאשר יכניס עצמו בכך לפיקוח נפש, ואם כן היה עלינו לאסור למול בשבת מחמת שיוכרח לבוא לידי חילול שבת במציצה, ואם כן יש לומר שלזה צריך פסוק מיוחד להתיר את המילה מחמת המציצה, ואין מזה ראייה שמקלקל בחבורה חייב.

אם הקושיא הנ"ל קשה לפי הרמב"ן

מתוך דבריהם של החתם סופר והאחרונים שהביא מתבאר, שלפי הרמב"ן אין מקום לקושיא זו, שכן לדבריו פשוט הדבר,

שאם היה היתר למילה מחמת קלקול, אף שמחמת זה מכניס את עצמו לחילול שבת של מציצה מחמת פיקוח נפש, אין איסור בדבר, וכמו שמותר למול אף שיצטרך לחמם מים מחמת זה.

אך אם כנים הדברים שרצינו לומר למעלה, שכל מה שהתיר הרמב"ן בנשפך המים, הוא רק מכח זה שהתורה התירה מילה אף במקום חילול שבת, ונכלל בכלל היתר זה גם לגרום מצב של פיקוח נפש, לפי זה גם לדעת הרמב"ן קשה כנ"ל על הוכחת רבי שמעון שם, שהרי שם הנידון הוא למה צריך כלל פסוק להתיר מילה בשבת, והרי אף לולא הפסוק היה מותר מחמת קלקול. ואם כן קשה שעדיין צריך פסוק להתיר מציצה, שאם לא היה לנו פסוק שמילה דוחה שבת, מניין לנו שיכול למול ולגרום למצב של פיקוח נפש ויצטרך לחלל שבת על ידי מציצה.

ומוכח מדברי החתם סופר, שגם הוא לא נקט כן בכוונת הרמב"ן, אלא כפי שמשמע מפשטות לשון הרמב"ן, שעצם הדבר שעכשיו מותר לעשות פעולה זו, אף שאין זה דיחוי מפורש בתורה, די בזה להתיר אף במקום שמכניס עצמו לפיקוח נפש שיצטרך לחלל את השבת מחמת זה.

תירוץ החתם סופר שאפשר למול בשבת ולמצוץ במוצאי שבת

בעצם קושיית הברוך טעם הנ"ל שנאמר שהפסוק להתיר מילה בשבת הוא מחמת המציצה, כתב החתם סופר (שם) לתרץ, שלא יתכן שהצורך בפסוק הוא כדי להתיר את המציצה בשבת, שהרי ניתן למול את התינוק בסוף היום סמוך לחשיכה,

אחר שהתחיל השחיטה, הרי נעשית הבהמה למסוכנת, ושוב כשגומר את השחיטה הרי הוא מתקן את הבהמה, שאם לא ימשיך ויגמור את השחיטה תמות הבהמה, ואיך מותר לגמור את השחיטה בסכין של עבודה זרה. וכן הקשו רבים מן האחרונים (כתב סופר חולין שם; שו"ת עונג יו"ט יו"ד סי' סא; בית הלוי ח"א סוף סי' מז').

כדי ליישב קושיא זו מחדש הבני ציון, שצריך לומר שזה לא נקרא מתקן כלל, שמה שבמסוכנת נחשב למתקן אף שאינו עושה שום תיקון בגוף הבהמה, אלא עושה תיקון שלא תתקלקל יותר, היינו משום שמסוכנת נחשבת מחמת עצמה כמקולקלת, שהרי אם ישאירה כך תמות, נמצא שבכך ששחט אותה הרי הוא מתקן ומשביח אותה. אבל בבהמה בריאה שהתחיל לשוחטה על מנת לגמור השחיטה, ומתחילה היתה דעתו שלא להניח שתמות ותתקלקל, נמצא שגם באמצע השחיטה עדיין לא נתקלקלה הבהמה לגמרי, ומה שגומר הוא רק שלא תתקלקל יותר, וזה לא נחשב לתיקון, שהרי אינו עושה שום תיקון יותר ממה שהיה בתחילה.

ולעשות את המציצה כלילה אחר השבת. והיות שעדיין צריך פסוק מיוחד, בהכרח שהוא בא להתיר את עצם המילה, ושוב מוכח שהמקלקל בחבורה חייב.

חידוש הבני ציון שתיקון הוא רק אם מתחילתו הוא לשם תיקון

באופן אחר כתב בספר בני ציון (מיטאווסקי, או"ח סי' נב) ליישב את קושיית רבי ברוך פרנקל באופן נפלא. ובהקדם מה שיש להקשות על המבואר בגמרא חולין (ח.), שמותר לשחוט לכתחילה בסכין של עבודה זרה, משום שהשוחט מקלקל הוא, שהבהמה בחייה עומדת גם לגדל ולדות ולחרישה, ולאחר השחיטה עומדת רק לאכילה, ומאחר שמקלקל הוא אין זה נחשב שנהנה מאיסור עבודה זרה. ומכל מקום בהמה מסוכנת אסור לשחוט בסכין של עבודה זרה, משום ששחיטה זו תיקון היא, שאם לא ישחוט את הבהמה היא תמות, ולא יוכל לאוכלה.

ולכאורה יש להקשות, שגם בשוחט בהמה בריאה יהא נחשב למתקן, שאף שתחילת השחיטה היא קלקול, מכל מקום

1. באופן אחר תירץ החתם סופר, שהרי גם הבעל המאור והרשב"א אין חולקים על הרמב"ן אלא במכשירין שלאחר המילה שאפשר לעשותם מערב שבת, אבל מכשירין שאי אפשר לעשותן מערב שבת מודים הם לרמב"ן שדוחים את השבת, ולכן אפילו אם נאמר שמקלקל בחבורה פטור, ואין בעשיית מילה דחיית שבת, ובמכשירין שאחר המילה דחינו המציצה יש דחיית שבת, מכל מקום מאחר שאי אפשר למצוץ מערב שבת, היה אפשר למול ולמצוץ אף שיש בזה חילול שבת, כיון שהוא פיקוח נפש, ואם כן עדיין אין צריך שום פסוק להתיר מילה בשבת, ובהכרח שהפסוק הוא משום עצם המילה, ומקלקל בחבורה חייב.

אך דבריו טעונים ביאור, שהרי מה שהבעל המאור והרשב"א מודים במכשירין שאי אפשר לעשותם מערב שבת, הוא רק אחר שיש לנו פסוק שמילה דוחה שבת, שבכלל פסוק זה נכללו גם המכשירין שאי אפשר לעשותם לפני שבת, אבל אם ההיתר של מילה בשבת היה רק משום מקלקל, מניין לנו להתיר מכשירים – אף אלו שאי אפשר לעשותם מערב שבת, כל שזה לא קלקול אלא תיקון. וצריך עיון גדול.

2. בשו"ת עונג יו"ט (שם) כתב לתרץ, שמאחר שקיימא לן (ראה רמב"ם הל' פסולי המוקדשין פ"א ה"ח) שישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ובתחילת השחיטה היה מותר משום שנחשב מקלקל, שוב לא נאסר משום התיקון שבסופה, שזה וזה גורם מותר. עיון שם.

יישוב קושית הברוך טעם לפי הנ"ל

שאינה צריכה לגופה. וכן מבואר בסדרי
טהרה (יו"ד שם ס"ק לט).

והקשה בבדי השולחן, שאף שבנטילת
הצפורן הראשונה שייך לומר
שאינ רצונה להתייפות אלא נוטלת לצורך
הטבילה בלבד, אבל לאחר שניטלה הצפורן
הראשונה, שוב מגונה הדבר שיהיו מקצתן
קצרות ומקצתן ארוכות, ואם כן ודאי רצונה
לגזוז את שאר הצפרנים כדי להתייפות.

אך לפי דברי הבני ציון הנ"ל מובן היטב
דברי הביאור הלכה, שמאחר שבתחילת
הגזיזה לא היה בזה משום תיקון וייפוי,
אלא רק לצורך הטבילה, ולולא הטבילה
היתה מעדיפה שלא ליטול את צפרניה, אם
כן גם אם כתוצאה מכך שהתחילה ליטול
צפרניה נמצא הדבר מגונה להשאיר שאר
הצפרנים, ושוב רצונה ליטול את כולם
משום נוי, מכל מקום אין הדבר נחשב
לתיקון, מאחר שתחילת הגזיזה לא היתה
לשם תיקון.

קושיית המנחת חינוך לפי הרמב"ן מדוע
צריך פסוק להקדים תמיד לפסח

התוספות בפסחים (נט. ד"ה יאחר) כתבו,
שמה שהוצרכו בגמרא (שם)
ללמוד מפסוק שפסח מאוחר לתמיד, אף
שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, היינו
משום שיש עשה של השלמה, שהתמיד
צריך להיות אחר כל הקרבנות, ואם כן לולא
הפסוק שפסח מאוחר, היינו מקדימים את
הפסח לתמיד משום 'עליה השלם'.

והקשה המנחת חינוך (מצוה ה אות ו) לשיטת
הרמב"ן הנ"ל שמותר למול את
התינוק, אף שאם ימולו אותו יצטרכו לדחות

לאור הדברים האמורים מיישב הבני ציון
גם את קושיית הברוך טעם. שאין
לומר שהפסוק שמתיר מילה נצרך מחמת
המציצה שהיא תיקון, שאף אמנם שאם
היתה נעשית החבורה מאליה, והיה צריך
למציצה כדי לרפאותה, אז היתה נחשבת
המציצה לתיקון, מאחר שכבר נתקלקל
התינוק ואם יניחנו כך ימות. אבל במילה,
שמתחילה היה התינוק בריא, ולא היה
צריך שום תיקון, אלא שהוא מקלקלו על
ידי המילה, אלא שאינו רוצה לקלקל
לגמרי, אלא בדעתו למצוץ כדי שלא
יתקלקל לגמרי, אם כן גם המציצה אינה
נחשבת לתיקון, שאינו אלא מונע שלא
יקלקל יותר, ובעצם המציצה היא חלק
מהקלקול. ולכן אם מקלקל בחבורה
פטור, היתה גם המציצה מותרת, ויפה
הוכיח רבי שמעון שמקלקל בחבורה
חייב.

נטילת צפרנים היא קלקול אף שלאחר
הצפורן הראשונה הוי תיקון

ועל פי דברי הבני ציון ניתן ליישב מה
שראיתי להקשות בספר בדי השולחן
(יו"ד ס"י קצח ציונים רצב), על מה שכתב
הביאור הלכה (ס"י שמ ד"ה וחייב) לבאר דעת
המגן אברהם (שם בהקדמה לסימן), באשה
שארע ליל טבילתה בשבת, ושכחה ליטול
צפרניה בערב שבת, ואי אפשר לה ליטול
צפרניה ביד על ידי גוי, שיש לצדד להקל
על ידי גוי אף בכלי. ומבאר הביאור הלכה
הטעם, שמאחר שאין כוונתה להתנאות בזה,
אלא נוטלת לצורך טבילה, הרי זה מלאכה

אומרים שזמן הפסח וזמן התמיד שוים הם - בחצות היום, והתמיד קודם רק בקדימה בעלמא מצד דין תדיר, והנפקא מינה באופן שאין לציבור קרבן תמיד, כגון שלא מצאו תמיד מבוקר ממום, שאז לכאורה היה נראה שאפשר להקריב את הפסח לכתחילה בחצות בזמן הקרבת התמיד. ולכן צריך פסוק מיוחד לאחר את הפסח, שבכך קבעה התורה את זמן הפסח לאחר הזמן שצריך להקריב את התמיד, ואין כאן רק דין קדימה, אלא לעולם אין להקריב את הפסח בזמן התמיד, ואף בזמן שאין לציבור קרבן תמיד, ויש להקריבו מאוחר יותר.

וְלָפִי זה יישב המנחת חינוך קושייתו, שגם לפי הרמב"ן צריך את הפסוק לאחר את הפסח לתמיד, שכן דבר זה שיש לאחר את הפסח גם כשאין לציבור קרבן תמיד, לא היינו יודעים לולא הפסוק המפורש.

אוֹלָם מדברי הגמרא בזבחים (יב.) מוכח לכאורה שלא כדברי המנחת חינוך שהנה מובאת שם דעת בן בתירא הסובר שפסח כשר כל יום י"ד ניסן, ואף קודם חצות, ומה שנאמר בפסח 'בערב', לא נאמר אלא לאופן שלא הקריבוהו עד זמן התמיד, שאז יש לאחרו עד לאחר הקרבת התמיד.

את השבת להחם חמין משום פיקוח נפש, ואם כן לכאורה הוא הדין לענין פסח, שאפילו אם לא היה פסוק שתמיד יוקדם לפסח היינו יודעים כן, משום שכאשר מגיע זמן בין הערבים עומדת לפנינו מצוה תדירה שצריכים להקדים ולקיימה, ואם משום שעל ידי זה ידחה אחר כך עשה דהשלמה על ידי הפסח, זה אינו, שהעשה של פסח שיש בו כרת הוא שדוחה את העשה דהשלמה, וכמו שמצינו בפסחים (שם) שמחוסר כיפורים מקריב קרבנותיו אחר התמיד כדי שיוכל להקריב ולאכול את הפסח, משום שעשה של פסח שיש בו כרת דוחה את העשה דהשלמה, ולכן ודאי התמיד שהוא תדיר קודם, ומה שממילא נדחה עשה דהשלמה על ידי דבר אחר - עשה דפסח שיש בו כרת - אין זה נחשב לדחיה, כמו גבי חימום המים למילה לרמב"ן".

חידוש המנחת חינוך שזמן פסח אחר זמן תמיד אף כשאין תמיד

וכתב המנחת חינוך לחדש ביישוב קושיית התוספות, שאמנם לולא הפסוק היינו יודעים שיש להקדים את התמיד לפסח מצד שתדיר קודם כנ"ל, אבל מכל מקום היינו

ח. כאמור למעלה, הרשב"א ובעל המאור חולקים על הרמב"ן, ולדעתם אסור למול בשבת באופן שיודע שעל ידי המילה יבוא התינוק לידי פיקוח נפש ויצטרך לעשות מלאכה. ולכאורה לפי שיטתם לא קשה קושיית המנחת חינוך, שהוא הדין בפסח - לולא הפסוק - היה אסור להקדים את התמיד אם יודע שעל ידי זה יצטרך לדחות את העשה דהשלמה.

איברא, שיש לעיין בכוונת הבעל המאור והרשב"א, שיתכן שלא אסרו כן אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא גם לדבריהם אין איסור למול, אף שיודע שיצטרך מחמת כן לחלל שבת, ורק חכמים אסרו דבר זה, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. ואם כנים הדברים, הרי שקושיית המנחת חינוך קשה גם לדבריהם, שכן מן התורה בין כך היינו מקדימים את התמיד מחמת תדיר.

גם קושיית הברוך טעם שהבאנו למעלה (ד"ה החתם סופר) - שנאמר שצריך פסוק להתיר מילה משום המציצה - לא קשה כלל לפי זה. שמן התורה גם לדעת המחמירים מותר להכניס עצמו מחמת המילה לפיקוח נפש שיצריך חילול שבת, ולא אסרו אלא מדרבנן, ולכן לא שייך לומר שהפסוק בא להתיר דבר זה.

מכך. אך למעלה כתבנו צד אחר בכוונת הרמב"ן, שהרמב"ן לא התיר כן אלא לענין מילה וכיוצא בזה, שכבר נדחתה שבת לענין זה בעצם המילה, משום שהתורה גילתה שמילה דוחה שבת, בזה סובר הרמב"ן שבכלל ההיתר נכלל גם אופן שיצטרכו לדחות שוב את השבת מחמת המילה משום פיקוח נפש, אבל באופן שאין לנו פסוק, אין לו להכניס עצמו למצב של פיקוח נפש, וכפי שכתב הישועות יעקב.

לפי סברא זו, אין שום מקום לקושיית המנחת חינוך, שגם לפי הרמב"ן לולא הפסוק לא היינו יודעים להקדים את התמיד לפסח, שאף שעכשיו יש לו להקדים את התמיד משום שהוא תדיר, מכל מקום אין מעלת תדיר יכולה לדחות את העשה של השלמה, כל שלא מצינו כן בפירוש בתורה.

יישוב על פי החזון איש שאם הקריב קרבן אחד אחר התמיד שוב לא שייך עשה דהשלמה

באופן אחר כתבנו ליישב את קושיית המנחת חינוך במקום אחר (באר יעקב ח"א, פסח שני הערה תקלו), על פי מה שכתב החזון איש (הוריות ס"ו יד אות יב) לחדש, שיתכן שאין עשה של השלמה על כל קרבן וקרבן שמקריב אחר תמיד של בין הערבים, אלא על הקרבן הראשון שמקריב אחר התמיד, וכיון שכבר הקריב קרבן אחד אחר התמיד, כבר לא הושלמו קרבנות היום על תמיד של שחר, ושוב מותר להקריב קרבנות נוספים אחר תמיד של בין הערבים.⁵

והקשו שם 'ומי איכא מידי דאילו שחיט ליה מצפרא אמרת זימניה הוא, וכי מטי בין הערבים אמרת יאחר דבר'. ותירצו, שמצאנו כן לענין תפילת מוסף, שניתן להתפלל מתחילת היום, אבל אם הגיע זמן תפילת מנחה, מתפלל מנחה קודם ואחר כך התפלל מוסף.

מההשוואה הזאת, שהשוו בגמרא את הקרבת הפסח אחר התמיד, לתפילת המוסף אחר מנחה, משמע שדין שחיטת הפסח אחר התמיד אינו אלא דין קדימה בעלמא, ולא זמן בהקרבת הפסח. שאם כדברי המנחת חינוך, שמהפסוק נלמד שזמן פסח הוא לאחר זמן התמיד, אין לדמות ענין זה למה שמקדימים מנחה למוסף אם הגיע זמן מנחה, ששם אינו אלא דין הקדמה בלבד. אלא על כרחך שגם דין שחיטת הפסח אחר התמיד אינו אלא דין קדימה בלבד, ולכן אף לבן בתירא שאפשר להקריב את הפסח מתחילת היום, מכל מקום אחר שהגיע זמן התמיד, יש להקדים את התמיד לפסח. וכן העיר על המנחת חינוך בספר גור אריה יהודה (זעמבא, דיני פסח ס"ז אות א).

לפי הרמב"ן מובן שלולא הפסוק לא היו מקריבים את התמיד לפני הפסח

בעצם קושיית המנחת חינוך יש להעיר, שכל זה הוא רק אם נאמר שהרמב"ן התיר היתר גורף בכל אופן שעושה עכשיו דבר המותר, אף אם ייגרם על ידי זה שיצטרך לדחות איסור כתוצאה

5. עיין שם שכתב ליישב לפי זה את דברי התוספות (הוריות ד. ד"ה שהביא) שהקשו על מה שמשמע בגמרא

דעת התוספות שעשה רבינו דוחה עשה דהשלמה

במשנה בראש השנה (ל:) מבואר, שבתחילה היו מקבלים עדות החודש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, ונתקלקלו הלויים בשיר', לכן התקינו שלא יהיו מקבלים עדים אלא עד המנחה.

והקשו התוספות (שם ד"ה ונתקלקלו), מדוע היה הקלקול רק לענין השיר, הרי גם לענין הקרבן היה קלקול, שמאחר שלא הגיעו העדים לא הקריבו את המוסף של ראש חודש, ומאחר שכבר הקריבו את התמיד שוב אי אפשר להקריב את המוסף אחר שבאו העדים, שכן אין להקריב שום קרבן אחר התמיד משום עשה דהשלמה. ותירצו התוספות, שאף אם הקריבו כבר את התמיד, עדיין יכלו להקריב את המוסף כשבאו העדים, משום שהקרבן המוסף היא מצוה של רבים, ודוחה היא את העשה דהשלמה.

ובפשוטו היה נראה, שלא נתכוונו התוספות לומר שניתן לכתחילה להקריב את התמיד לפני המוסף מאחר שהמוסף הוא קרבן של רבים, אלא

אמנם כתבנו שם, שזאת וודאי אין להקשות, שאם כן בכל ערב פסח מדוע לא יוכלו להקריב כל קרבנות שהם אחר התמיד, מאחר שבין כך לא הושלמו קרבנות היום אחר תמיד של שחר, שהרי הפסח קרב אחר התמיד של בין הערבים. זה ודאי אינו, שכן קרבן פסח לא נכלל מעולם בעשה דהשלמה, שהרי כך ניתן ליקרב לכתחילה אחר התמיד של בין הערבים, ולכן אף שהקריב את הפסח אחר התמיד, עדיין נחשב שהושלמו כל קרבנות היום אחר תמיד של שחר.

אחר שבאנו לכל זה, מיושבת היטב קושיית המנחת חינוך. יש לומר שלכך צריך פסוק לאחר את הפסח אחר התמיד, משום שלולא הפסוק, אף אמנם שהיינו מקדימים להקריב את התמיד לפני הפסח מצד דין תדיר קודם, מכל מקום היינו עוברים בכך על העשה של השלמה, ושוב היו יכולים להקריב את כל הקרבנות בערב פסח אחר התמיד, מאחר שבין כה וכה כבר נדחה העשה דהשלמה, וכסברת החזון איש. ומשום כך צריך פסוק, לומר שהפסח לא נכלל בעשה דהשלמה, אלא לכתחילה כך הוא זמנו להקריבו אחר התמיד, ולכן אסור להקריב אחריו שום קרבן.

שם שקרבן שהקריבו אחר תמיד של בין הערבים כשר בדיעבד, מהתוספתא בפסחים (פ"ד ה"ב) שמוכח שהאיסור הוא אף בדיעבד. ותירצו התוספות, שבהוריות מדובר במחוסר כפורים בערב פסח, שמבואר בפסחים (נח:) שמותר לו להקריב אחר תמיד של בין הערבים. ולכאורה דברי התוספות תמוהים, שהרי בהוריות שם מדובר בחטאת חלב, שבמחוסר כפורים שנסתפק בכפרתו לא שייך אשם תלוי, רק בחטאת חלב, ואיך אפשר להעמיד את דברי הגמרא שם במחוסר כפורים. וכן תמהו הרש"ש והקנ"א אורה (הוריות שם). אך להנ"ל מיושב, שמאחר שהתירו לו למחוסר כפורים להקריב את קרבנו אחר התמיד, כבר נדחה העשה של השלמה, ושוב מותר לו להקריב כל קרבן שרוצה, וגם חטאת.

שאר הקרבנות לפניו, מחמת עשה דהשלמה, ודלא כדברי החזון איש, שכתב להקדים את התמיד לפני המוסף, אם הגיע זמן התמיד.

אולי יתכן לומר ביישוב כוונת החזון איש, שהסביר להקדים את התמיד אף שיעבור מחמת זה על עשה דהשלמה, היא על פי סברת הרמב"ן הנ"ל, וכפי שהקשה המנחת חינוך הנ"ל, שלפי הרמב"ן אם עכשיו מוטל עליו להקריב את התמיד, מחמת שהוא תדיר, יש לו להקריב את התמיד, ואף שכתוצאה מכך יגרם שידחה עשה דהשלמה, שהרי יצטרך להקריב את המוסף אחר התמיד, שכן הוא עשה דרבים וכדברי התוספות, מכל מקום לפי הרמב"ן אין זה נחשב לדחייה, וכמו שאפשר למול את הבן מחמת מצות מילה המוטלת לפניו, ואף שאחר כך יצטרך לחלל את השבת משום פיקוח נפש כתוצאה מהמילה.

חילוק בין מוסף אחר התמיד לפסח אחר התמיד

ברם עדיין שומה עלינו ליישב את החזון איש מהתוספות המפורש הנ"ל לענין פסח, שלא היינו מקדימים את התמיד לפני הפסח לולא הפסוק, ואף שהתמיד הוא תדיר והוא מוטל לפנינו עכשיו, מכל מקום היה לנו להקדים את הפסח, כדי שלא לעבור על עשה דהשלמה.

איברא שיש לחלק בין הדברים, שבפסח אם היינו מקדימים את התמיד לפניו מדין תדיר, הרי שהיה נדחה לעולם דין השלמה אצל קרבן פסח, שבכל ערב פסח היו עוברים על דין השלמה בהקרבנות הפסח אחר התמיד, ובזה סברו התוספות

כוונתם שבדיעבד אם כבר הקריבו את התמיד מאחר שחשבו שאין היום ראש חודש, ואחר כך נתברר שהיום ראש חודש, דוחה הקרבת המוסף שהיא מצוה של רבים את העשה דהשלמה, וניתן להקריבו אף שכבר הקריבו את התמיד.

חידוש החזון איש שלאחר הזמן תמיד מקריבים לכתחילה את התמיד לפני המוסף
אולם מדברי החזון איש (מנחות סי' לג אות ה; אות ז; אות יא) מבואר שנקט בפשיטות בדעת התוספות, שכל שהגיע זמן התמיד של בין הערבים, ועדיין לא הקריבו את המוסף, יש להקריב לכתחילה את התמיד לפני המוסף. שכתב על מה שמבואר בגמרא (ברכות כח.), שאם הגיע זמן מנחה, מתפלל מנחה ואחר כך מתפלל מוסף, משום שתדיר קודם, שהוא הדין לענין קרבן, שאם הגיע זמן תמיד, יש להקריב את התמיד ואחר כך את המוסף, והוכיח דבריו שכן מבואר בתוספות הנ"ל שקרבן מוסף דוחה את העשה של השלמה.

ביאור סברת החזון איש על פי הרמב"ן הנ"ל
והדברים מחודשים עד למאוד, מה שכתב שמחמת שהתמיד הוא תדיר לכן הוא דוחה את המצות עשה דהשלמה. ומה גם שלכאורה הדברים מנוגדים לתוספות מפורש, והוא התוספות בפסחים הנ"ל, שכתבו שלכן צריך פסוק להקדים את התמיד לפסח, שממה שתדיר קודם לא היינו יודעים להקדים את התמיד, שהרי יש עשה דהשלמה. הרי מפורש בדברי התוספות, שאף שתמיד הוא תדיר, יש להקדים את

מצוה קבועה כמו מילה בשבת.

❖ עוד יש לומר שרק באופן שהתירה תורה בפירוש, מותר גם כשיצטרך לחלל אחר כך מצד פקוח נפש. ויש לעיין בזה בלשון הרמב"ן.

❖ קושיית ברוך טעם מהגמרא שאי מקלקל פטור אין צריך פסוק להתיר מילה, ולרשב"א צריך משום המציעה שהיא תיקון.

❖ משמע שלרמב"ן לא קשה, אך אם ההיתר הוא רק כשהתורה התירה בפירוש קשה גם לרמב"ן.

❖ תירוץ חתם סופר שהיה אפשר לעשות המילה בשבת ובמציעה במוצאי שבת (או שבאי אפשר מערב שבת לכולי עלמא מותר).

❖ תירוץ בני ציון שכשתחילת המילה הוא קלקול גם המציעה אינה תיקון.

❖ לפי זה מובן היתר נטילת צפרניים על ידי גוי לצורך טבילה, אף שאחר הצפורן הראשונה רצונה בזה, שתחילתו לא היה לתיקון.

❖ קושיית מנחת חינוך לרמב"ן מדוע צריך פסוק שפסח אחר התמיד.

❖ תירוץ מנחת חינוך שצריך פסוק לאחר את הפסח גם כשאין תמיד.

❖ מהגמרא משמע שבפסח אין איחור בזמן, אלא בסדר קדימה.

❖ להנ"ל שהרמב"ן לא התיר אלא כשהתורה התירה בפירוש, לא קשה קושיית המנחת חינוך.

שוודאי לא שייך לומר כן, לדחות לגמרי את דין השלמה גבי פסח, ורק אחר שמפורש בפסוק שיש להקדים את התמיד לפסח, הרי שפסח אינו בכלל דין השלמה.

אבל מה שכתב החזון איש לענין מוסף, אינו מוחלט שידחה לעולם עשה דהשלמה. שהרי אם מקריב את המוסף קודם חצות, לפני זמן התמיד, ודאי מתקיים דין השלמה, שמקריב את התמיד של בין הערבים אחר כל הקרבנות, ורק באופן שעבר חצות היום ועדיין לא הקריב את התמיד, בזה סובר החזון איש, שמאחר שהתמיד הוא תדיר יש להקריבו לפני המוסף, ואף שאחר כך יצטרך לדחות עשה דהשלמה ולהקריב את המוסף מחמת שהוא עשה דרבים, לא איכפת לן בזה, וכסברת הרמב"ן הנ"ל, כיון שאין כאן דחיית עשה דהשלמה לעולם. ועדיין צריך עיון היטב בכל זה.

תמצית הדברים:

❖ אין מחממים מים לפני המילה בשבת, שמכשירי מילה אינם דוחים שבת. אבל אם כבר מלו ולא הכינו, מותר לחמם משום פקוח נפש.

❖ כשיודע שאחר כך יצטרך לחמם משום פקוח נפש, לרמב"ן מותר למול, ולבעל המאור ורשב"א אסור.

❖ רשב"א מוכיח לאיסור, ממה שאסור לשחוט ביום טוב כשיודע שיצטרך לטלטל מוקצה לכיסוי הדם, אף שאם שחט מותר לטלטל.

❖ ר"ן דוחה, ששחיטה ביום טוב אינה

קכב | גרימת פיקוח נפש בשבת על ידי מילה _____ תורת חיים

❖ ישוב קושיית המנחת חינוך לפי החזון
איש שאיסור השלמה הוא רק בקרבן
הראשון.
להקריב תמיד התדיר, אף שיצטרך
לדחות עשה דהשלמה מחמת עשה
דרבים.

❖ דעת חזון איש בתוספות שאם הגיע זמן
תמיד מקריבים מוסף אחר תמיד.
❖ אף אם מוסף דוחה השלמה, יש לומר
שפסח לא היה דוחה, מאחר שהוא כל
שנה בקביעות. ❖ לרמב"ן הנ"ל מובן הסברא, שיש



הגאון רבי ישראל בונם שרייבר שליט"א

ראש ישיבת נתיב הדעת

גאב"ד באשדוד

בביאור מדת קל וחומר

סברא דלמיכף ליצירי א"כ גם ק"ו אין כאן, דהא זה גופא פירכא גמורה, דמה לחמור שונא דבעי למיכף ליצירי, והלא כל הש"ס מלא בדינים שלמדנו מסברא, וא"כ למ"ל למדת ק"ו, וליכא למימר דהא גופא מה דלמדים בכל דוכתא מסברא ילפי' לה ממדת ק"ו, ומדת ק"ו היא עצמה מדת הסברא, ומכאן שמענוהו, דזה אינו, דהא על ק"ו יש הרבה פירכות שהם פירכא כל דהו, ובשלמא אם יש מדה ששמה מדת ק"ו אזי יש בה כללים דכשיש פירכא אינה מלמדת, אבל אם מדת ק"ו ענינה מדת הסברא א"כ בשלמא פירכא גמורה שסיר היא פירכא על הסברא דאדרבה זה חמור טפי, אבל פירכא כל דהו, לו יהא דהיא פירכא מ"מ הא אכתי הסברא קיימת, ומוכח מזה דמדת ק"ו אינה מכח סברא, והדק"ל.

אבל ביאור הדבר נראה בס"ד, דכל מה דילפי' מסברא בכל דוכתא הוא רק איך לפרש הלכה הכתובה בתורה, וכשיש לנו בתורה ל"ט מלאכות שבת אזי מסברא אנו יכולים לפרש מה נקרא חורש ומה זורע וכו', וכן בכל דיני התורה, וכמו"כ כשנאמר בתורה בצדק תשפוט עמיתך שהוא המקור והשורש לכל ההכרעות מסברא בדיני ממונות, ואנו צריכים עכשיו לדון מה נקרא צדק, ובזה יש לנו סברא דהמע"ה, וכן כל כיו"ב, אבל להמציא דין מחודש שלא נאמר

תניא רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות התורה נדרשת מקל וחומר כיצד ויאמר ד' אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים ק"ו לשכינה י"ד יום אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ובפירוש רס"ג על בריי' זו בריש תו"כ הוסיף עוד דוגמאות למדת ק"ו, וכגון הא דכתיב אם אחרת יקח לו שארה כסותה ועונתה לא יגרע אין לי אלא מי שיש לו שני נשים אשה אחת מנין שלא יגרע אמרת ק"ו, או כי תראה חמור שונאך רובץ וכו' אין לי אלא חמור שונאך חמור אוהבך מנין אמרת ק"ו, או הא דכתיב לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה אין לי אלא כך מנין שלא יבכר את בן השנואה על פני בן האהובה אמרת ק"ו, וע"ש עוד.

והדברים צ"ב למ"ל מדת ק"ו לכ"ז, והא כ"ז סברא הוא, דהרי סברא פשוטה היא שאם נצטוה בלא יגרע גם כשיש לו שתי נשים כ"ש שנצטוה בזה כשיש לו אשה אחת, וסברא היא דנזיפת הקב"ה היא יותר מחייבת מנזיפת אב ואם, ופשיטא שאם על חמור שונא נצטוה או על בן השנואה נצטוה כ"ש על אוהב ובן האהובה, וכדמק' הגמ' קרא למ"ל סברא הוא, הא זה גם בכל או עכ"פ ברוב המקומות דלמדנו מק"ו, דלמ"ל מדה זו הא סברא הוא, (ואי נימא דבחמור שונא איכא טפי

בגיטין דף ס דאמרי' התם דר"א ס"ל דתורה רוב בכתב ומיעוטה בע"פ ור"י ס"ל דתורה רוב בע"פ ומיעוטה בכתב, ואשר אינו מובן במאי קא מיפלגי נתיי ספר וניחזי, ופירש"י רוב התורה תלויה במדרש שכתובה למדרש בגז"ש ובכלל ופרט ושאר מדות שהתורה נדרשת בהן, וביאר הרב המב"ט בהקדמתו לקרית ספר דהיינו מאי דאיפליגו אם כל מה דנלמד מ"ג מדות חשיב תורה שבכתב או תורה שבע"פ, וזה הוא לכאן' הספק הנ"ל האם זה נחשב ככתוב מפורש בתורה כי זה פירוש מה שנאמר בתורה, ואהכי רובה בכתב, או דאינו ככתוב מפורש והוא הלכות מחודשות מתורה שבע"פ.

אבל מאידך הא אמרי' בסנהדרין דף פט המתנבא מה שלא נאמר לו כגון חנניה בן עזור, דקאי ירמיה בשוק העליון וקאמר כה אמר ה' [צבאות] הנני שבר את קשת עילם נשא חנניה קל וחומר בעצמו מה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל אמר הקדוש ברוך הוא הנני שבר את קשת עילם כשדים עצמן על אחת כמה וכמה אתא איהו בשוק התחתון אמר כה אמר ה' וגו' שברתי את על מלך בבל אמר ליה רב פפא לאביי האי לחבירו נמי לא נאמר אמר ליה כיון דאיתיהיב קל וחומר למידרש כמאן דאיתמר ליה דמי הוא ניהו דלא נאמר לו, והשתא אי נימא דק"ו אינו אלא תורה שבע"פ ואינו כלול במה שנאמר א"כ הא גם לדידי' לא נאמר ואינו אלא לומד זמ"ז בתורה שבע"פ ממדת ק"ו, ומאי אולמ' ידי' מאחריני, והיכן נאמר לו, ומוכח מזה להדיא דמדת ק"ו היינו דזה כלול במה שנאמר, וא"כ איהו גופי' כיון שנאמרה לו הנבואה הזו הרי

בתורה מכח סברא זה א"א, וכאשר אמרה תורה כי תראה חמור שונאך הרי דברה התורה על שונא, ואם כי דהסברא היא דכ"ש אוהב מ"מ שום סברא שבעולם לא תהפוך אוהב לשונא, ובתורה נאמר שונא ולא אוהב, ולעולם ישאר זה דין מחודש שבאנו לחדש דבתורה נאמר שונא ואנו מחדשים דין מחודש ששמו אוהב, וזה א"א, וכאשר נאמר בתורה שני נשים או בן השנואה הרי גם אם יש סברא אבל סו"ס א"א לקרוא לבן האהובה בן השנואה וא"א לקרוא לאשה אחת שתי נשים, וא"כ גם אחר הסברא לא יהא זה כלול במה שנאמר בתורה, ובזה לא יועיל סברא, דלהמציא דינים מחודשים שלא נאמרו לנו מסיני א"א, ולזה הוצרכנו למדת ק"ו.

והן מעתה יל"ע מה נאמר במדת ק"ו, דיל"פ בתרי אנפי, או דאה"נ בתורה נאמר רק את הקל ולא את החמור, אבל יש כאן הלכה שנאמרה בתורה שבע"פ, דיש מדת ק"ו והיא כוללת את החמור שלא נאמר בכתב, או דנימא דהוא כלול בקל, כלומר שכשאמרה תורה את הקל הרי הוא כאילו נאמר בתורה אפילו, וכשם שאם היה נאמר בתורה לא יוכל לבכר אפילו את בן האהובה הרי נאמר בזה בתורה להדיא גם את בן השנואה, כך גם מדת ק"ו מגלה לן דהכל כלול בפסוק, וכל מקום שנאמר קל נקטה תורה את הקל בתורת דוגמא לומר שאפילו זה וכ"ש החמור, והרי הוא כאילו נאמר בתורה להדיא אפילו, - וגדר הפירכות בכל דוכתא לפ"ז הוא דמכח הפירכא חשיבי כתרי מילי וא"א לכלול זב"ז - , ולכאן' היה מקום לומר דהיא פלוגתא דרבי יוחנן ורבי אלעזר

שזה בא מכח זה, דקדושת הפדיון או התמורה או השלמים באה מכח הקדושה הקודמת, ובזה יש לדון אם שייך שיהא לו דינים שאין לקודם, אבל הכא אטו קדושת חטאת באה מכח קדושת עולה, והא אינו אלא ילפותא דלמדנו זמ"ז, ובהא שפיר אמרי' דא"א ללמוד בלמד יותר ממה שיש במלמד, ואינו טפל על האמת כ"א שם מושאל לכך דהוא למד וההוא מלמד.

והמבואר בזה דכשאנו למדים אחד מחבירו אינו סתם ילפותא כ"א דנאמר דאותו דין שישנו במלמד ישנו בלמד, וכשאמרה תורה דעולה טעונה צפון ולמדנו מזה דגם חטאת טעונה צפון היינו דנאמר בזה דחטאת טעונה צפון מדין עולה, כלומר דהמשותף שיש בשניהם מה שהם קדשי קדשים הוא המחייב צפון, והעולה שבחטאת הוא המחייב צפון, דהיינו דהק"ק שיש בעולה הוא ישנו גם בחטאת וזה מחייב צפון, ואהכי נמצא דהוי טפל ועיקר ממש, דעיקר המחייב של צפון הוא עולה, ונאמר בזה דיש בחטאת גם ממה שיש בעולה דהוא גם ק"ק ואהכי גם בו יש את דין העולה, והוי טפל ועיקר כפשוטו, ואהכי דימהו הגמ' לכל הנהו דקדושתם מכח קדושה עיקרית, ואעפ"כ יש בהם מה שאין בעיקר.

ומעתה נראה בס"ד דזהו נמי הגדר במדת ק"ו, דעד כמה שיש בחמור מה שיש בקל ויותר ממנו, הרי דמדין הקל שיש בו הוא חייב בדין זה, ולא דלמדנו דאם סיבת הקל מחייבת כ"ש סיבת החמור, כ"א דבכל חמור יש הרי את הקל דיש בכלל מאתים מנה, ומדין הקל שבו הוא חייב בדין

נאמר לו גם הקל וגם החמור, אבל לחברי' לא נאמר, ומאי דך ז"ל רש"י בסנהדרין דף עג, וכל היקש וגזירה שוה המופנת הרי הוא כמפורש במקרא ועונשין ממנו לפי שלא ניתנה למדרש מעצמו, אבל מקל וחומר שאדם דן קל וחומר מעצמו אף על פי שלא קבלו מרבו אין עונשין ממנו, עכ"ל, מבואר בדבריו דהטעם דעונשין מגז"ש והיקש ולא מק"ו, משום דמאי דלא ניתן לידרש מעצמו הרי הוא כמפורש בתורה, אבל ק"ו שניתן לידרש מעצמו אינו ככתוב בתורה, ואין עונשין ממה שלא נאמר בתורה, הרי להדיא דק"ו אינו נחשב כמפורש בתורה כ"א דהוי כתורה שבע"פ, ולא משום שלזה יש פירכא כ"א דזה מפורש במקרא וזה לא,

והנה בזבחים דף מח ילפי' דחטאת טעונה צפון מעולה שטעונה צפון דכתיב ושחט את החטאת במקום העולה וילפי' התם מקרא דמעכב, וקאמר מנ"ל בעולה דמעכב, אמר רב אדא בר אהבה ואיתימא רבה בר שילא ק"ו, ומה חטאת הבאה מכח עולה מעכבת עולה שבאה חטאת מכחה אינו דין שמעכבת ומק' מה לחטאת שכן מכפרת על חייבי כריתות אמר רבינא, כלום מצינו טפל חמור מן העיקר אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא ולא והרי מעשר דהוא נפדה, ואילו לקוח בכסף מעשר אינו נפדה. והרי תמורה, דאילו קדשים לא חיילי על בעל מום קבוע, ואילו איהי חיילא. הרי פסח דהוא אינו טעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק ואילו מותר ידיה טעון סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק וכו', ע"ש, והרי אינו מובן לכאור' כלל מה ענין זל"ז, דטפל ועיקר דתמורה מעשר ופסח היינו

זה, וכגון ההיא דאביה ירק ירק בפניה אין ביאורו דנזיפת אב מחייבת וכ"ש נזיפת הקב"ה, כ"א דמאחר דזה חמור מזה היינו דהמחייב שיש בנזיפת אב יש בנזיפת הקב"ה, וחייבת ליסגר מדין נזיפת אב שבו, ולא באנו לחדש הלכה מחודשת דנזיפת הקב"ה מחייבת מק"ו דנזיפת אב, אלא דבאמת רק נזיפת אב מחייבת, אבל בכל נזיפת הקב"ה יש נזיפת אב, דהרי יש בחמור מה שיש בקל ויותר מזה, וכאשר למד ר"ט ק"ו קרן מרגל לחייב נ"ש בחצר הניזק היינו דאם בקרן יש יותר סיבה לחייב מאשר ברגל הרי דבכל קרן יש ודאי את סיבת החיוב שיש ברגל, ומדין הרגל שבו הוא חייב נ"ש, והק"ו מלמדנו דאותו מחייב שיש בקל ישנו גם בחמור ומדין הקל שבו הוא מחייב בדין זה.

גם אצל החמור, ויש לדון אם זה נקרא תורה שבכתב או תורה שבע"פ, ואהכי אמרי' גבי נביא דלו זה נאמר, דנהי דהעובדא הזו לא נאמרה לו, אבל טעם העובדא שנאמרה לו שהוא עצמו הטעם בחמור זה הרי כן נאמר לו, ושפיר יכול לקוראו נבואה שנאמרה לו, ומאידיך כתב רש"י דע"ז נאמר אין עונשין, דכדי להעניש צריך שיהא כתוב מפורש העובדא הזו, ורק דאילו ל"ה אדם דן ק"ו מעצמו הרי דהיה זה בכלל מה שנאמר בתורה ואז היה הגדר שהוא כאילו כתוב אפילו, אבל מאחר דהוא דן מעצמו נמצא דבתורה לא נאמר כלום ע"ז רק דבכלל מאתים מנה, ונמצא דהדין נאמר אבל המציאות הזו לא נאמרה, ואהכי אין עונשין ע"ז.

והנה הא דנתבאר דגדר מדת הק"ו הוא דהחמור נכלל בכלל הקל ומדין הקל הוא, לכאור' זה נסתר משורש הילפותא דמדת ק"ו, דהנה מקורו הוא מואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם ז' ימים ק"ו לשכינה י"ד יום אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, וקשה דהא באנו ללמוד הלכה מחודשת שאיננה קיימת כלל בקל, דבקל נאמר דנזיפה היינו שבעת ימים ובחמור חידשנו דין מחודש של י"ד יום, וכבר הק' כן בשיטמ"ק בב"ק שם, ובשלמא לדעת ר"ת בב"ב קיא א ובב"ק כה א דהיינו לפי שאביו נותן בו ה' דברים והקב"ה י' דברים נחא דה"ז כמו ב' פעמים אב, אבל לפמ"ש שם תוס' משמ"י דרבינו חיים כהן דהיינו דמק"ו ידעי' ששכינה היא יותר מאביו וכיון דאפיקתי' מסגר א' אוקמה אב' הסגרות, א"כ תמוה דמה שייך לומר כאן דהחמור

הילכך כשנבוא לדון האם ק"ו נחשב ככתוב מפורש בתורה או לא, תרווייהו אמת, ותלוי על מה אנו דנים, והיינו משום דלפ"ז כשאמרה תורה את דין הקל הרי דבאמת נאמר בתורה רק את הקל, ולא נאמר בזה אפילו כ"א דנאמר בזה רק את הקל, אך בקל יש שני משמעויות, דיש את המציאות של הקל, ויש את המחייב של הקל, דהיינו שעצם המציאות שעליו דברה תורה הוא הקל ולא החמור, אבל המחייב שנאמר כאן נאמר על שניהם, וכגון אוהב ושונא דהעובדא הכתובה בתורה הוא שונא, אבל המחייב שבשונא שהוא חמור רובץ ישנו גם באוהב, וע"כ נחלקו ר"א ור"י אם זה נקרא בכתב או בע"פ, לפי דהמציאות הזו אינה כתובה בתורה, אבל הדין שבה כן נאמר בתורה, דהדין הזה עצמו הוא המחייב

שמונה ושבעים מלאכות, או דילף חיי"כ מחיי"ל בק"ו, דאם בחיי"ל נאסר ביאה כ"ש דבחי"כ יאסר גם נגיעה, וכי"ב הרבה דוגמאות שונות ומשונות, ומ"ש הכא.

ואמנם הדברים מבוארים ברמב"ן סוטה דף כט, וז"ל, כך נראה פירושו ומה טבול יום שמותר הוא עצמו בחולין שאפילו אדם טבול יום מותר לאכול בחולין ואינו כמטמא אותן כלל פוסל בתרומה אפילו במגע, שהרי כלים כתובים בפרשה, נמצא שהטבול יום פוסל בנגיעתו את התרומה והוא עצמו קרוי טהור לגבי חולין, ככר שני שהוא עצמו אינו טהור בחולין אלא פסול, אינו דין שיהא לו נגיעה לפסול בתרומה כשם שיש לטבול יום, וכן אתה מפרש ק"ו דר' יוסי במחוסר כפורים שמותר בתרומה שהתורה קראתו טהור ואלו היתה עליו שום טומאה נמי נמצא אוכל תרומה בטומאת הגוף, אלא ודאי הוא עצמו טהור ואעפ"כ פסול בקדש אפילו בנגיעה שהוא פוסלה בנגיעתו, שלישי שהוא עצמו פסול בתרומה אינו דין שיהא כמחוסר כפורים שתהא נגיעתו פוסלת קדש כנגיעת מחוסר כפורים, עכ"ל, כלומר שלא באנו להמציא טומאה מחודשת כ"א דהרי מחוס"כ לתרומה טהור גמור הוא דהא טמא אסור בתרומה והוא מותר וגם אינו פוסלה בנגיעה ואעפ"כ הוא פוסל קדש, אזי זה שהוא פסול לתרומה ודאי שהוא פוסל קדש, ולא שקדש חמור מתרומה להיות דרגת טומאה אחד מעליו, אלא דהק"ו הוא שיהא בשלישי אותה דרגה שיש במחוס"כ לענין לפסול קדש,

אכן זה ניחא התם, אבל בק"ו דירק ירק בפניה ליכא למימר הכי, ושם נצטרך

הוא מכלל הקל, והרי המצאנו כאן הלכה מחודשת שאינה נמצאת בקל כלל, ואמנם אי משום הא עדיין היה מקום לומר דאה"נ גדר הק"ו אינו שהחמור כלול בקל ודלא כמש"כ לעיל, רק דילפי' בק"ו שהוא יותר חמור, ומאחר שהוא טעון נזיפה ילפי' דהוא טעון נזיפה גדולה יותר.

אבל גם אי נימא הכי אכתי לא העלנו ארוכה להא דבחגיגה דף כד מבואר דהמקור לרביעי בקדש הוא מק"ו דמחוסר כיפורים שאסור בקדש ומותר בתרומה כ"ש שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקדש, וע"ש בראשונים למה לא אמרי' דיו, וזה ודאי תמוה דבאנו מכח הק"ו להמציא דין מחודש שאינו קיים כלל, דנהי דבכל ק"ו אי לא דינא דדיו אנו מוסיפים תוספת חומרא שלא שמענוהו במלמד מ"מ היינו אותו דין שיש במלמד רק שהוא יותר חמור, וכגון ההיא דאביה ירק ירק בפניה שלמדנו שטעונה נזיפה והרחבנו את הנזיפה ליי"ד יום וכי"ב, אבל הכא באנו מכח הק"ו לחדש טומאה חדשה של רביעי בקדש שאינה קיימת, וכי מפני שקדש חמור טפי מתרומה ע"כ נמצא לכבודו סוג טומאה חדשה דמי בכלל אמר שיש טומאה כזו בעולם, וכן מה שהביאו תוס' בפסחים יד ב מהירוש' דמק' דטבו"י יטמא קדש מק"ו דמחוסר כיפורים, וגם שם באנו לחדש דטבו"י יש לו כח לטמאות מה שלא מצאנו דכוותה, ומהיכ"ת יש לנו לחדש דבר כזה מכח מדת ק"ו להמציא דבר שאינו קיים כלל במלמד, וה"ז כמו שאם היה נאסר ל"ט מלאכות ביו"ט והיינו למדים בק"ו לשבת דחמיר מיני' ונימא שבשבת יהא אסור

לומר דהק"ו הוא דאותו דין נזיפה שיש בקל יש בחמור ביותר ממנו, וזה לכאור' דלא כמש"נ דק"ו הוא בגדר יש בכלל מאתים מנה, דא"כ מהיכ"ת שיהא יותר ממנו ויהא י"ד יום, וליכא למימר דזה גופא הטענה דדיו לבא מן הדין להיות כנדון דכיון דהחמור הוא מדין הקל לא יתכן שיהיה חמור ממנו, דזה אינו, דהא ר"ט ס"ל בב"ק דף כה דהיכא דמיפרך ק"ו לא אמרי' דיו, ואי נימא דזה הטעם מאי נ"מ מיפרך או לא מיפרך, אבל לאו קו' היא, דהילפותא מאב אינו לענין ז' ימים, כ"א דנזיפת אב היא דבר המחייב ניהוג הרחקה, וכל נזיפת שכינה מדין יש בכלל מאתים מנה יש בה נמי נזיפת אב, וזה כל הילפותא, והשתא מסברא אמרינן דנזיפת אב עצמה אילו תהא חמורה יותר מסתם אב מסתבר שיהא י"ד יום, וזו סברא בנזיפת אב עצמו, והנ"מ היא לשכינה, וז"פ.

והנה גרסי' בשבת דף פד ובב"ק דף כה, מפץ במת מנין - והיינו כי הרי אינו כלי קיבול דעץ - ומה פכין קטנים שטהורים בזב טמאים באהל המת מפץ שטמא בזב אינו דין שטמא במת, ופירש"י דפכין קטנים טהורים בזב כי אין היכ"ת למגע וכל שלא בא לכלל מגע לא בא לכלל היסט, ולמדרס לא חזי, וא"כ כ"ש מפץ שטמא בזב דלענין משכב לא בעינן כלי מקבל כ"ש שטמא במת, וזהו המקור להא דקיי"ל בכל דוכתי דכל המיטמא מדרס מיטמא טמא מת, והדברים צ"ב דהנידון שלא יטמא במת הא הוא לפי שהוא פשוטי כלי עץ, ואליבא דאמת הא דמיטמא פירש"י בנדה דף מט שאין לך כלי הראוי למושב הזב שאין שם כלי עליו וראוי לקבל כל טומאות, והיינו בפשוטו דהא דפשוטי כלי עץ אין נטמאים דאין שם כלי עליהם - וכ"כ הגר"א בביאורו למס' כלים ריש פ"ב - וכאשר הוא ראוי למדרס זה עצמו נותן לו שם כלי, (והוא כעין משמש אדם ומשמש אדם להסוברים דטמא מדאורי', עי' תוס' מנחות דף צו), וכ"ה לשון רש"י בסוכה

לומר דהק"ו הוא דאותו דין נזיפה שיש בקל יש בחמור ביותר ממנו, וזה לכאור' דלא כמש"נ דק"ו הוא בגדר יש בכלל מאתים מנה, דא"כ מהיכ"ת שיהא יותר ממנו ויהא י"ד יום, וליכא למימר דזה גופא הטענה דדיו לבא מן הדין להיות כנדון דכיון דהחמור הוא מדין הקל לא יתכן שיהיה חמור ממנו, דזה אינו, דהא ר"ט ס"ל בב"ק דף כה דהיכא דמיפרך ק"ו לא אמרי' דיו, ואי נימא דזה הטעם מאי נ"מ מיפרך או לא מיפרך, אבל לאו קו' היא, דהילפותא מאב אינו לענין ז' ימים, כ"א דנזיפת אב היא דבר המחייב ניהוג הרחקה, וכל נזיפת שכינה מדין יש בכלל מאתים מנה יש בה נמי נזיפת אב, וזה כל הילפותא, והשתא מסברא אמרינן דנזיפת אב עצמה אילו תהא חמורה יותר מסתם אב מסתבר שיהא י"ד יום, וזו סברא בנזיפת אב עצמו, והנ"מ היא לשכינה, וז"פ.

והנה תנן בשילהי פרק כיצד הרגל שור המזיק ברשות הניזק רט"א נ"ש וחכ"א ח"נ, א"ל ר"ט ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברשות הרבים שהוא פטור, החמיר עליהן ברשות הניזק לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברה"ר לשלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליו ברשות הניזק לשלם נזק שלם, א"ל דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה ברה"ר ח"נ אף ברשות הניזק ח"נ, א"ל אף אני לא אדון קרן מקרן, אני אדון קרן מרגל, ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברה"ר החמיר בקרן, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק אינו דין שנחמיר בקרן, א"ל דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה ברה"ר ח"נ אף

בתורת כהנים יכול כפה סאה או תרקב וישב עליהן יהיו טמאין ת"ל וכל הכלי אשר ישב עליו כלומר שהוא מיוחד לשיבה יצאו אלו שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתינו, וקטנים דנקט הכא לפי שהקטנים אפילו ייחדן לשיבה אין טמאין במדרס הזב לפי שאינן ראויין בכך, א"כ ניחא דהק"ו הוא ממדרס לכלי, אבל לרש"י הא אינו כן וכדאמרן.

והנה עצם הדבר המבואר ברש"י דטעמא דכל המיטמא מדרס מיטמא טמא מת הוא כי הוי כלי מחמת זה הוא צ"ב, דהא אם פשוטי כלי עץ אינו נחשב כלי הא אינו מחמת דחסר בשימוש, דאטו שימוש של מקבל הוא שימוש יותר מאשר שימוש של פשוט, וכל כלי עומד לשימוש המיוחד לו בהתאם לצורתו, אלא דהוא בעצם הדבר דשם כלי שייך רק על דבר שהוא מקבל, וכפשוטו הטעם כי כל השימושים מלבד קבלה לעולם אין הכלי עצמו משמש כ"א ע"י האדם המשתמש בו מלבד קיבול שהכלי עצמו משמש, ולהכי קיבול נמדד בדבר לח כמבואר ברמב"ם בפירושו לכלים ריש פ"ב, כיון שדבר יבש אין הכלי מקבלו אלא הוא מונח עליו ואינו נופל מחמת עצמו כי הוא דבר יבש ומחזיק את עצמו, ורק דבר לח שאין לו אחיזה עצמית אז הכלי הוא זה שמחזיקו, יהיה הטעם וההסבר אשר יהיה, עכ"פ הא מיהא דפשוט אינו כלי, וא"כ הא דמיטמא מדרס היינו דלמדרס לא בעינן שיהא כלי, ומה שייך לומר שכיון שמיטמא מדרס ע"כ הוא כלי, ומה ענין זל"ז,

והנה מבואר ברש"י בשבת טז ב וכו' בר"ש ריש פ"ד דמקואות דהא דכלי

דף כ דכיון דשוי לתשמיש כלי הוא, ומעתה כשבאנו ללמוד מק"ו הא באנו ללמוד סברא זו דמה דראוי למדרס מחשיבו לכלי, וזה תימה דאיך למדנו את זה מהק"ו, דבשלמא אם הא דפכין קטנים אינם טמאים בזב היה טעמו לפי שאינו נחשב כלי לזב ואפ"ה הוי כלי למת שפיר למדנו מק"ו שאם הוא כלי לזב אינו דין שיהא כלי למת, אבל הא אינו כן, ומה דאינו טמא בזב הא הוא לפי שאין בו היכ"ת של נגיעה ואילו באהל המת אין צורך בנגיעה, ואיך למדנו מזה ק"ו דמה שהוא ראוי למדרס עושהו לכלי,

ולכא למימר דלמדנו מזה דהגם דסתם פשוטים אינם כלי מ"מ פשוט המשמש למדרס שם כלי עליו ואהכי טמא גם במגע ובמשא, דא"כ אינו מובן, חדא, מה ענין זה לק"ו, ואינו אלא גילוי מילתא דשימוש השכיבה מחשיבו לכלי גם כשהוא פשוט, ועוד דא"כ מה דנו בב"ק שם דנימא דיו ולא נוכל למילף מיני' טומאת שבעה למת, ומה ענין דיו לכאן, ומה שייך לחלק בזה בין טומאת ערב לטומאת שבעה, והא לא באנו ללמוד שום הלכה בהל' טומאה כ"א דזה נקרא כלי, ומאי נ"מ איזה טומאה.

ועוד דהא פכין קטנים לא נתמעטו ממדרס כ"א דנתמעטו מטומאת זב בכללות בכל עניניו, וא"כ הא אין הק"ו ממדרס לכלי כ"א מזב למת, וזה תימה דא"כ איך למדנו ק"ו מזה דראוי למדרס הוי כלי למת, והא לא זה הנידון ולא זה הק"ו, ובשלמא להגאונים - הביאם הרשב"א בב"ק שם - דמפרשי לה אפילו בפכין קטנים של עץ ומדין מדרס בלבד מיייתי ליה לק"ו ולומר שהפכין אינן ראויין למדרס וכדדרשינן

כהנ"ל דכלי מקבל טומאה היינו דהוא כלי לענין קבלת טומאה, וכאשר הוא אינו ראוי לקבל טומאה גם אם זה סיבה חיצונית גרידא, מ"מ מאחר שבפועל אינו יכול לקבל טומאה שוב אינו כלי לזה, וכלי שאינו ראוי לשימוש מכל טעם שיהיה אינו כלי, והגם דראוי למגע בשיער מ"מ עיקר קבלת טומאה ושימוש הכלי הוא מגע הבשר, וכשזה אינו אין כאן כלי.

ומעתה הא דפשוטי כלי עץ אין מקב"ט שאינם כלי אין ביאורו כדלעיל שמאחר שחסר במהות הכלי שבו אינו מקב"ט, אלא אדרבה דאמרה תורה שאינו מקב"ט, שהוא אינו כלי לקבלת טומאה, ואינו נחשב ככלי לענין זה שיהא ראוי לקבלת טומאה, ומעתה לענין מדרס שהוא מקב"ט הגם שאינו מקבל, היינו דנהי דאינו כלי בתורת כלי לקב"ט, מ"מ המשכב שבו הוא כלי לקבל טומאת משכב, ובתורת משכב הוא כן דבר המקב"ט, אבל טומאה גרידא של מגע ומשא אין בו כי בזה לא המשכב הוא הטמא כ"א הכלי שבו הוא הטמא, ובתורת כלי הוא אינו כלי לקב"ט, אבל בתורת משכב שפיר הוא משכב המקבל טומאה, ולכאור' א"כ ל"ש למילף ק"ו שיקבל טומאה במגע מכ"ש דמשכב, דהתם בתורת משכב הוא מקב"ט ולא בתורת כלי, וכשבאנו לטמאותו במגע ובמשא בזה באנו לטמאותו מתורת כלי, והלא זה מה שאמרה תורה בפשוטי כלי עץ שאין מקב"ט דאין הם נחשבים כלים לענין קבלת טומאה, ונהי דבמדרס הוא טמא היינו משום דשם לא השם כלי הוא הטמא כ"א השם משכב, אבל לגבי מגע ומשא בעינן שם כלי.

גללים כלי אבנים וכלי אדמה אין מקב"ט היינו משום דלא חשיבי כלים לענין טומאה, ואהכי הוצרכה המשנה התם להשמיענו דעכ"פ לענין מים שאובין כן חשיבי כלים, ומבואר בזה דאין שייך לומר דהווי כלים ואפ"ה אין מקב"ט, דכל דבר שהוא כלי מקב"ט, ונהי דיש חילוקי דינים בסוגי הכלים לענין צורות ואופני הקבלה, אבל עכ"פ מה שהוא כלי הוא סיבה לקבלת טומאה, ואם אינו מקב"ט ש"מ שאינו כלי, והדבר צ"ב, חדא, מאן מפיס לן שהוא כך, ומה מכריח שאם הוא כלי הוא מקב"ט, ועוד מה שייך לומר שאינו כלי לענין קבלת טומאה, ואם הוא כלי לכל הדברים למה לזה אינו כלי, ובפרט כלי אבנים שהם כלים גמורים וחזקים מאד ואין חסר בטיבם כלום.

והנראה בס"ד מבואר בזה הוא, דהא דכלי מקב"ט אינו דמחמת שהוא כלי הוא מקב"ט כ"א דהוא כלי לענין קבלת טומאה, דאחד מהגדרות כלי ושימושיו הוא מה שהוא מקבל טומאה, דכלי הוא דבר המשמש כל אחד לפי יעודו, ואחד מהגדרות הכלי הוא שהוא מקבל טומאה, וכאשר אינו מקב"ט היינו דלגבי קבלת טומאה אינו כלי, ולא שאינו מקב"ט כי אינו כלי לשאר מילי, כ"א דלענין זה אינו כלי, ומ"מ לענין פסול מים שאובין הוא כלי, והוא מבואר נמי בהאי דינא דפכין קטנים דכל שאינו ראוי למגע בבשרו אינו ראוי למגע בשערו דאיתרבי מכח בשרו, ואשר אינו מובן דהא מה דאינו ראוי למגע בשרו אין בזה שום דין כ"א דבמציאות א"א ליגע, ואילו היתה לו אצבע דק מן הדק היה נוגע, והשיער הוא אצבע דק מן הדק, ומה רע בכך, הוה אומר

שצ"ב בזה הוא שיטת רש"י, דברש"י שבת פד א ד"ה טהורה מבואר דבא במדה טמא מדרס, וא"כ תיקשי עלי' קו' תו' במנחות שם דהא רש"י מפרש דשידה היינו מרכבת נשים וא"כ הוא ראוי למדרס ויטמא נמי טמא מת, והא תנן בפ"ח דכלים דשידה מצלת באהל המת לפי שאינה מקב"ט, וכפי שתמהו רוב הראשונים בשבת שם על רש"י.

וע"כ נראה מבואר בזה דדעת רש"י דראוי למדרס מיטמא טמא מת לא בתורת משכב אלא בתורת כלי, וביאור הדבר הוא כהאמור לעיל דמאי דפשוטי כ"ע אינו כלי אין ענינו דאין לו שימוש של כלי כ"א דאין לו שם כלי לענין קבלת טומאה, והיינו דהוא אין לו הגדרת כלי לענין טומאה, והוא אינו דבר המקבל טומאה, ובזה אמרי' דמה שהוא ראוי ליטמא מחמת מדרס לגבי משכב זה עצמו עושהו לדבר הראוי לקבל טומאה וממילא יש לו שם כלי לגבי טומאה ומתורת כלי הוא דטמא, והק"ו הוא דגם מה שלגבי טומאת זיבה אינו כלי הוי כלי לטומאת מת כ"ש דמה שהוא כלי לגבי טומאת זיבה דודאי הוי כלי לגבי טומאת מת, וכדלעיל, אבל עכ"פ מתורת כלי הוא טמא, ומעתה ניחא הא דחלוק בא במדה מזה, דפשוטי כלים הרי לכל דיני התורה הם נחשבים כלי, ורק לגבי טומאה אינם כלים, ובזה שפיר אמרי' דאם הוא בר קבלת טומאה למדרס כ"ש דהוא בר קבלת טומאת מת, אבל מאי דבא במדה אינו כלי אינו דין דוקא בטומאה כ"א דלכל דיני התורה אינו נחשב כלי כדכתבו הראשונים בכמה דוכתי דמחמת כובדו וגודלו הוא כבנין ולא ככלי, וא"כ בזה לית לן קו', דלגבי מדרס שפיר הוא

אבל מאחר דנתבאר דגדר מדת ק"ו הוא דיש בחמור את דינו של הקל, אזי הכא נילף דהמשכב שבו מקבל נמי טומאת מגע ומשא, דכשם שמשכב הוא סיבה לקבל טומאת משכב כך ג"כ הוא סיבה לקבל טומאת מגע ומשא, ומתורת המשכב שבו הוא נטמא ולא מתורת הכלי שבו, ובזה מובן מאד הק"ו דפכין קטנים לענין טומאת זיבה אינם נחשבים כלי, כיון דאין בהם היכ"ת לקבלת טומאת הזב בשום צורה אהכי לגבי זה אינם נחשבים לכלי, וכדאמרן לעיל דכל שאינו ראוי בפועל ליטמא אינו נחשב כלי, ונמצא דלגבי טומאת זיבה אינו כלי, ולגבי טומאת מת הוא כן כלי, ומעתה כ"ש מפץ דראוי למדרס דהוי כלי לענין זיבה דהיינו המשכב שבו כ"ש דיהא זה כלי לענין מת דהיינו המשכב שבו שיטמא במגע ומשא מדין משכב, ונמצא דבהלכתא דכל המיטמא מדרס מיטמא טמא מת נאמר דמדרס מטמא גם במגע ובמשא מתורת מדרס שבו.

אבל הדבר קשה דלשון רש"י בכל המיטמא מדרס הוא דמחמת כן הוי כלי, ומשמע דלאו מתורת משכב אתינן עלה, ועוד צ"ב בדעת רש"י דהנה דעת תוס' במנחות דף לא דבא במדה טמא מדרס כיון דהחסרון דבא במדה דאינו דומיא דשק דמיטלטל מלא וריקן ולגבי מדרס הא לא בעינן דומיא דשק, ומעתה הוא גם טמא טמא מת דכל המיטמא מדרס מיטמא טמא מת, וכ"ה דעת רוב הראשונים בשבת מד ב, ואמנם הרא"ה שם ס"ל דבא במדה אינו טמא מדרס דאינו כלי כלל והוא כבנין, וממילא כ"ש שאינו טמא טמא מת, אבל מה

טמא דאין שם תורת כלי כלל, וכל המשכב אמר רחמנא, אבל הכא דבעינן שיהא כלי בא במדה לעולם אינו כלי, ובשלמא פשוטים דלכל דיני התורה הוא כלי רק לענין טומאה זה אינו כלי בזה שפיר איכא ק"ו, אבל בא במדה שאינו כלי בעצם שהרי הוא כבנין מה יועיל לן ק"ו, אבל הראשונים שחלקו על רש"י ס"ל דהק"ו הוא כדלעיל דמתורת משכב הוא טמא במגע ובמשא וא"כ זה שייך גם בבא במדה, ורש"י לשיטתו שכתב דהק"ו הוא דמתורת כלי הוא טמא שפיר ס"ל דהכא ליכא ק"ו.

ואם כנים אנו בזה נמצא דלדעת רש"י מצינו כאן ק"ו שאין החמור מדין הקל, והוא דין בפנ"ע, ואנו למדים מק"ו שאם הקל כ"ה מחמת דינו כ"ש שהחמור יהא כן מחמת דינו, וזה לכא' דלא ככל מה שנתבאר לעיל דגדר ק"ו הוא דמדין הקל הוא כן אף בחמור דיש בכלל מאתים מנה, אבל באמת כד מעיינת בה תרומתהו אמת, כלומר דבמדת ק"ו נאמר דהדין שישנו בקל ישנו בחמור, והכל לפי הענין דלפעמים הם שני ענינים שונים ורק דאנו למדים זמ"ז וכל אחד לפי דינו, ויש שבחמור כלול ג"כ הקל ואז הוא מדין הקל, ובמדת ק"ו נאמר דלעולם דנים את החמור מהקל, וכל מקום לפי ענינו. וז"ב.

והנה גרסי' בפסחים כז ב, תניא אמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה. והדין נותן ומה נותר שאינו בכל יראה ובל ימצא טעון שריפה, חמץ שישנו בכל יראה ובל ימצא לא כל שכן שטעון שריפה אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. לא מצינו עצים לשורפו יהא

יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם בכל דבר שאתה יכול להשביתו, והדברים הרי צ"ב מה טענה היא זו והרי אנו למדים חומרא, וכי מחמת שלא יוכל לקיימו אטו להכי הוי ילפותא של קולא, וכיו"ב שנינו בסוכה לו ב בסוכות תשבו סוכה של כל דבר, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר אין סוכה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב. והדין נותן ומה לולב שאין נוהג בלילות כבימים אינו נוהג אלא בארבעת מינים, סוכה שנוהגת בלילות כבימים אינו דין שלא תהא אלא בארבעת מינים, אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, לא מצינו ארבעת מינים יהא יושב ובטל, והתורה אמרה, בסוכות תשבו שבעת ימים סוכה של כל דבר, וגם שם צ"ב כנ"ל מה טענה היא זו, ועוד צ"ב דכשאמרו לו שאין זה ק"ו א"כ מעתה הדר דינא דסברא היא דתשביתו מתקיים בכל דבר וכן בסוכות תשבו מתקיים בכל דבר, ומה הוא זה שהוסיפו לאמר לו והתורה אמרה בכל דבר שאתה יכול להשבית, והתורה אמרה בסוכות תשבו סוכה של כל דבר, ומה זו טענה, וכי מי אמר שהתורה אמרה שבכל דבר, והלא זה הק"ו שאינו בכל דבר, ואם זה ילפותא דריביתא תורה בכל דבר א"כ מה צורך לפרוך את הק"ו כי סופו להקל, תיפו"ל דיש ילפותא שהוא בכל דבר, ומה זו תוספת טענה מה דוהתורה אמרה בכל דבר.

ואמנם הגרע"א במהדו"ת סי' קי"ב הביא קושיא אהא דפרכינן במנחות דף ה דלמ"ל קרא לפסול טריפה לגבוה נילף בק"ו דמה בע"מ שמותר להדיוט פסול לגבוה

כאן כל ק"ו שתחלתו להחמיר וסופו להקל וכו' אין כוונתם לאותה טענה שטענו בפסחים ובסוכה, וזה אינו במשמע כלל, ולכאור' כל המקומות הללו פלוגתא אחת היא, וצ"ב לפמ"ש הגרע"א בביאור הדבר דא"כ מה זה שייך כאן.

ומאידך לכאור' מוכח כביאורו דהגרע"א מהא דכתבו תוס' בזבחים יב ב בהא דיליף ק"ו דעולה פסולה שלא לשמה דהגם דמכח זה הוא מוציא מידי פיגול אין זה שייך לטענה הזו דסופו להקל, ולא ביארו למה, ולדברי הגרע"א הוא מבואר בפשיטות, דהתם הא אין איזה מצוה שהקפידה תורה בעשייתה שמכח הקולא לא נעשנה, ובזה מיושב נמי קו' השאגת אריה בסי' פ"ז שהק' אמאי לא אמרי' בההיא דאין ביעור חמץ אלא שריפה דהא יצא מזה קולא דאם הוא מהנשרפין אפרו מותר, ולדברי הגרע"א ל"ק דנהי דאכן כ"ה מ"מ מה בכך, וכל הטענה היא רק דהיכא דיגרום שיתבטל המצוה אז אמרי' דאדרבה מאחר דחמיר אינו בדין שיהא כן, אך עדיין קשה מהק"ו דולד מת וכאמור.

ואמנם לכאור' היה מקום לומר דביאור הפלוגתא דר"י ורבנן הוא בהמבואר לעיל דיל"פ מדת ק"ו בתרי אנפי, או דילפי' מהקל שגם החמור כך דינו, או דהוא מדין הקל שבו, דהא בחמור יש גם את הקל דבכלל מאתים מנה, ומעתה אי נימא דהחמור מצד עצמו מחוייב בדין זה מק"ו שפיר קאמר ר"י דיש כאן ק"ו, ומה בכך שיצא מזה נ"מ לקולא, אבל אי נימא דק"ו היינו דבכל חמור יש גם את הקל, ומדין הקל שבו באנו עליו, וא"כ נמצא דיש

טריפה שאסורה להדיוט לכ"ש, והא הוי תחילתו להחמיר וסופו להקל, דבאם לא ימצא בהמה אחרת יהי' יושב ובטל, ותי' הגרע"א דהיכא דאנו באים ללמוד במה לקיים את המצוה אמרי' דאדרבה מאחר דזו מצוה חמורה יותר והקפידה עליה תורה יותר אזי רצתה תורה שיתקיים בכל דבר כדי שלא תתבטל המצוה, ומשא"כ מצוה קלה לא הקפידה עליה תורה כ"כ, אבל לגבי פסול של טריפה אזי אדרבה הק"ו הוא דאם אפי' בפסול קטן של מום הקפידה תורה ומתבטל מחמת זה ההקרבה כ"ש פסול גדול של טריפה שהקפידה עליו תורה הגם שתתבטל ההקרבה מחמתו, ולדבריו מבואר הא דאמרי' והרי התורה אמרה דהיינו דהתורה הקפידה עליו שיתקיים, וכן מיושב הא דהקשינו למה זה סתירה לק"ו, ולהאמור מבואר דאדרבה מחמת חומרתו ראוי שלא יתבטל.

אבל צ"ב הא דתניא בתו"כ ר"פ תזריע דמנין לנו שולד מת מטמא את אמו טומאת לידה אר"י ק"ו ומה אם החי שאינו מטמא באהל מטמא את אמו לידה המת שמטמא באהל אינו דין שמטמא את אמו לידה, א"ל כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, דהרי אם יהיה לה טומאת לידה יהיה לה דם טוהר, וזה קולא, ע"ש, ושם הא ל"ש לבאר כן לכאור' דאין שם שום מצוה שצריכה להתקיים ותתבטל מחמת הימי טוהר, כמובן, וא"כ למה הוי קולא, אלא דשם באמת א"צ לביאורו דהגרע"א דשם הוא כפשוטו ממש דק"ו זה הוא מקיל כשם שהוא מחמיר כי שם באמת הוא קולא בדין, אבל א"כ נמצא דהא דא"ל

הגברא שלא יהא לו חמץ, ומשא"כ לר"י דמצותו בשריפה הוי חובה על החפצא לישרף ונעשתה מצותה, ומעתה לרבנן דהוא רק חובת גברא אינו מצוה אלא איסור עשה דאסור לגברא שיהא לו חמץ וא"כ אינו ניתק לעשה אלא לאו ואיסור עשה, ורק לר"י דהוא חובת שריפה הוי זה מצוה ואהכי הוי נל"ע, והסוגיא בדף צה הא קאי לר"י, עכ"ד, ותמה מו"ר הגר"ש זצ"ל דא"כ מה א"ל רבנן דהוא דין שסופו להקל, והא מצד החובת גברא גם לר"י הוא בכל דבר, רק דר"י הוסיף חיוב על החפצא, וא"כ במקום שלא מצא עצים הא יחוייב לבערו בכל דבר מצד החובת גברא, ורק דהיכא דאפשר בשריפה חייב גם בשריפה מצד המצוה על החפצא, והיכא דא"א בשריפה יחוייב לבערו בכל דבר מצד החובת גברא, וא"כ היכן הקיל ר"י ולא הוסיף אלא חומרא בלבד, וביותר דהרי כבר תמה השאג"א בסי' פ"ג מה קושיית רבנן יהא יושב ובטל, והא חייב לבערו בכל דבר מצד הבל יראה, וע"כ דמיירי בגוונא דליתא לחובת גברא וכגון בהפקירו או מכרו לעכו"ם וכיו"ב כמה היכ"ת, ובכה"ג נחלקו ר"י ורבנן, ובהכרח מבואר דלרבנן גם היכא דליתא לחובת גברא מ"מ איכא דין תשביתו בכל דבר על החפצא, ובזה ר"י פליג, וע"כ א"ל דהוא מיקל, וזה דלא כהגר"ח, ע"ש, וגם בלא"ה הדברים צ"ב, דאם מצד החובת גברא מתקיים התשביתו בכל דבר, רק דהוא חובת חפצא לשרוף, איך זה הוי ניתוק לעשה, והא העשה הוא שלא מענינא, דהל"ת מיירי על החובת גברא, והעשה הוא דין שריפה שחל בחפצא דומיא דנותר, ומה ענינו לל"ת, ואיך הוא מנתקו.

כאן שני דינים, דינו של הקל ודינו של החמור, וכגון שריפה בביעור חמץ, דמצד ביעור חמץ דינו בכל דבר, ומצד הנותר שבו דינו בשריפה, וא"כ הטעם דנידון כחמור שבו הא הוא לפי שיש כאן שני כחות, ונידון לחומרא כהצד החמור שבו, וא"כ כ"ז שייך רק היכא דלא יהא מזה נ"מ לקולא, אבל היכא דיהא מזה נ"מ לקולא א"כ מה שייך ק"ו, דהא מצד דינו העצמי א"א לעשות קולא זו, והיינו דאם לא מצא עצים נהי דמצד דין הנותר שבו יהא יושב ובטל, אבל דין הביעור חמץ שבו להיכן אזל, וכן בכולם כ"ה, וזהו כוונת הגמ' והתורה אמרה וכו', כלומר דהא יש כאן גם את דינו העצמי שהתורה אמרה בכל דבר ודין זה להיכן אזל, ואהכי חלקו רבנן על ר"י, כן היה אפשר לומר, אבל להמבואר לעיל דודאי דשני גדרי הק"ו נכונים המה א"א לומר כן, דא"כ הא גם מדין הקל שבו הוא ג"כ בשריפה ואין כאן יושב ובטל, ואזדא לה ביאור זה.

והנה מבואר ברמב"ם בפ"א מחמץ ומצה דל"ת דבל יראה אינו ניתק לעשה ורק דאין בו מעשה וכשעשה במעשה שפיר לקי, ותמהו עליו מהמבואר בסוגיא דפסחים דף צה דהוי נל"ע, וביאר רבינו חיים הלוי ע"פ המבואר בטור דלפ"מ דקיי"ל כרבנן דתשביתו בכל דבר אפרו אסור כדין כל הנקברין, ותמה הגרע"א דנהי דתשביתו בכל דבר אבל עכ"פ הא נעשית מצותו ויהא אפרו מותר כמו הנשרפין שנעשית מצותן, ותי' הגר"ח דלרבנן דתשביתו בכל דבר אינו אלא חובת גברא שלא יהא לו חמץ ואינו נעשית מצותו כיון שאינו אלא דין על

אינו מטמא לידה שפיר ילפי' ק"ו דמת מטמא יותר מחי, אבל הלא ל"ה הו"א כזו, ואם ידענו מסברא דמת נקרא ילוד פשיטא שהוא מטמא את אמו לידה, ובהכרח דכל הנידון היה רק דדילמא אין זה נקרא לידה, וא"כ מה הועיל לן הק"ו, דאטו מפני שהוא מטמא באהל אהכי הוא נקרא ילוד, ומה ענין זל"ז.

והנראה בס"ד מבואר בזה, דבמדת ק"ו נלמד דלא יתכן שיהא חומרא בקל יותר מבחמור, וגם אי נימא דיש בחמור סיבה שאין בקל, אבל אם למעשה יצא שהקל יש בו דינים שאין בחמור זה א"א, ולכן כשאנו דנים אם ולד מת טמא נהי דהנידון הוא האם יש לזה שם לידה מ"מ הא עכ"פ נמצא דבולד חי יש טומאה שאין בולד מת, וזה א"א, דהא מת חמור לגבי טומאה מחי, ובהכרח דגם מת חשוב ילוד, וע"ז א"ל רבנן דהרי סופו להקל בימי טהר, והיינו דמה דאמרת דלא יתכן שיהא בקל דין שאין בחמור, אדרבה מאחר דהוא חמור יותר אין בו דין טומאה זה כדי שלא יהא בו דין טהרה דימי טהר, ומאחר דכל הק"ו הוא רק לענין זה דלא יתכן שיהא בקל דין שאין בחמור, בהא אמרי' דאדרבה כיון שהוא יותר חמור בדין שלא יהא בו דין זה כדי שלא יהא בו קולא דימי טהר.

וזהו נמי ביאור הק"ו גבי לולב, דהנה באמת יל"ע בהא דבגבולין לולב ניטל יום א' ובמקדש ז' דלכאור' א"כ תרי מצות נינהו והלא במקדש לא נא' כלל חובת נטילה כ"א חובת שמחה, ואם כי דהשמחה היא בנטילת המינים הללו, אבל עכ"פ חובת שמחה היא ואילו בגבולין חובת נטילה היא

והנה בק"ו דס"ל לר"י דסוכה היא רק מד' מינין מק"ו דלולב יש לתמוה טובא דמה ק"ו הוא זה, דהרי הכי ילפי' דמה לולב הקל שאינו נוהג בלילות כבימים אפ"ה יש בו חומרא זו שנוהג רק בד' מינין כ"ש סוכה החמורה שנוהגת בלילות כבימים דודאי יש בה חומרא זו שנוהגת רק בד' מינין, ותמוה דאטו לולב יש בו חומרא שנוהג רק בד' מינין, והא כל עיקר החיוב הוא נטילת לולב ומיניו, ובשלמא אם היה איזה חיוב נטילה סתם ליטול ביום ט"ו איזה דבר ואמרה תורה דאיך ובמה תטול, בלולב ומיניו, שפיר איכא ק"ו דאם מצוה קלה זו של נטילה אינה מתקיימת אלא בד' מינין, והא דא בורכא היא, דכל עיקר החיוב הוא נטילת לולב, ומה שייך לומר שלולב הקל מתקיים רק בלולב, והא זה כל מצותו, וה"ז כמו שתאמר ק"ו דאם מצוה הקלה שחיובה נוהג רק בליל ט"ו אפ"ה אית בי' חומרא שמתקיים רק במצוה ולא בשאר מאכלים וכו', והרי זה כל חיובו לאכול מצוה, וה"נ בלולב כ"ה, ומה זה שייך לסוכה שמצותה היא ישיבה בסוכה וזה יכול ליעשות מהרבה מינין.

גם צ"ב בק"ו דיליף ר"י דולד מת מטמא אמו לידה מק"ו דחי, דהא הוא חמור בהא שהוא מטמא באהל, וצ"ב דהרי הא דבעינן קרא שמתמא לידה ומהיכ"ת לומר שאינו כן, ובע"כ צ"ל לפי דהו"א דמת אינו נקרא לידה דרק ולד חי נקרא לידה, וא"כ מאי אהני לן ק"ו לזה, דאם מטמא באהל נימא דמזה ילפי' דבהכרח דמיתה הוי לידה, ומה ענין זל"ז, דבשלמא אם ידענו מסברא דגם מת הוי ילוד רק דמספק"ל האם אעפ"כ

וחלוקים גם בדיניהם דזה בראשון וזה כל שבעה, וכבר תמה הגר"פ דא"כ אמאי לא נמנה בתרתי במנין המצות, אמנם פשוט דהכל מצוה אחת, וגם בגבולין המצוה היא לשמוח בנטילת המינים הללו, והדברים מבוארים להדיא בלשון הר"מ בספהמ"צ מ"ע קס"ט, וז"ל, שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני ד' שבעת ימים והוא אמרו יתברך ולקחתם לכם ביום הראשון וגו', שאין חובת מצוה זו שבעת ימים אלא במקדש אולם בשאר הארצות יום ראשון בלבד הם חייבין בו מה"ת, עכ"ל, הרי דלשונו ברור מללו דהן בגבולין והן במקדש מצוה אחת היא ליטול לולב ולשמוח בו, ורישא דקרא מגלי אסיפא וסיפא מגלי ארישא, וכ"כ הרמב"ן להדיא בפ' עה"ת (ויקרא כג -לט) וז"ל, אכן ביום ט"ו לחודש הז' הזה בעבור שהוא עת אספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ד' ז' ימים וכו' ואמר עוד שתוסיפו לשמוח לפני ד' בלולב ואתרוג ז' ימים כי הוא זמן שמחה שברך ד' אותך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח לפניו וכו' ע"ש, והיינו מש"כ הראב"ד משמ"י דהירו' דלא המתים יהללו קה דכל ענין הנטילה הוא ההלול שבו וההודאה לפניו ית' בשמחה, ואהכי מנענעים בהלל, ואי"ז טעמא דקרא, אלא דזהו גוף המצוה לשמוח לפני ד' בנטילת לולב, והיינו מאי דיליף ר"י ק"ו סוכה מלולב משום דאינו סתם חובת נטילה של ד' מינים אלא מצוה לשמוח בד' מינים, ואם כאן נאמר דהשמחה היא רק בד' מינים כ"ש בסוכה דמצותה היא רק בד' מינים.

אבל אכתי הא אינו מובן דמה ק"ו הוא זה, דהתיינתן גבי ד' מינין דדינא הוא

השמחה נאמר בזה דשמחה היא רק בד' מינים, אבל הכא דמצותו היא ישיבה בסוכה מהיכ"ת דרך ד' מינים הוי סוכה, והא אינה הלכה דנטילה נוהגת רק בד' מינים כ"א דשמחה נוהגת רק בד' מינים, ומה ענינו לשיבת סוכה, אכן הוא כהאמור, דאה"נ זה שמחה וזה נטילה, אבל לא יתכן שבקל יהיה חומרא בדינה טפי מבחמור, ומאחר דבקל נאמר דקיום דינו הוא רק בד' מינים אזי גם בחמור כל קיום דינו הוא רק בד' מינים, ואהא קאמרו ל' רבנן דאם זו הטענה אזי אדרבה מאחר דהוא חמור אין בו דין זה כדי שיהיה יותר חמור ויתקיים בכל אופן ולא יתבטל כשאין לו.

ולאמור נמצא שכשלמד ר"י ק"ו מנותר דביעור חמץ בשריפה, וביאר הגר"ח דזה דין בחפצא מלבד הדין ביעור שעל הגברא, אין ביאורו דיש כאן שני דינים נפרדים, דהיינו לומר דחמץ יש בו חובת ביעור על הגברא, וגם יש בחמץ חובת ביעור בחפצא, דאינו כן, אלא דצריך שיהא בחמור דינו של הקל, דהיינו שבדין החובת גברא של הביעור חמץ צריך שיהא בו חובת שריפה בחפצא, ואינו דין בחמץ כ"א בחובת ביעור שעל הגברא, כלומר דקיום חובת הביעור של הגברא היא זו המחייבתו בדין החפצא, ואהא א"ל יהא יושב ובטל, משום דאם זהו קיום החובה שבגברא לקיים דין השריפה שבחפצא א"כ יהא יושב ובטל ממש, ובה ניחא נמי דהוי לאו הנל"ע, כיון דחובת החפצא היא לקיום חובת הגברא, ועכ"פ לדברינו כ"ז שייך רק היכא דהוא קולא בעיקר דינו ולא היכא שיצא מן הצד איזה נ"מ לקולא, וכדכתב הגרע"א הנ"ל, וז"ב.

עשה, דאטו מפני שעשה לא זמם והא סו"ס גם זמם, או בכור ככי יפתח וכי יכרה דאטו כורה לאו פותח הוא, א"ו דכיון דסו"ס הוא יותר הוא דבר אחר ובעינן לפרשת ק"ו, וטעמא דמילתא הוא ע"פ מה שנתבאר בס"ד בסי' א' דהא דבעינן למדת ק"ו הוא מחמת דכיון דזה חמור וזה קל הוויין שני פרשיות, ואנו אין לנו אלא האמור בתורה, וע"כ נהי דיש בחמור מה שיש בקל, מ"מ מאחר שיש בו יותר מיגרע גרע דאהכי הוי פרשה בפנ"ע ואין למדין להעניש זמ"ז, תדע דהא הרבה מרבתינו ס"ל דבבמה מצינו עונשין מן הדין - ויש בזה ראיות לכאן ולכאן, ועי' באורך משנ"ת בס"ד בנתי"ב איזהו נשך סי' ז' - , וא"כ תיקשי לשיטתם למה בק"ו אין עונשין הא בכל ק"ו יש גם במה מצינו דהוא כמוהו ויותר ממנו, ומדין במה מצינו נלמד זמ"ז, א"ו דאינו כן, דגם אם במה מצינו עונשין היינו משום דכיון דשניהם שוים הוי כאותה פרשה עצמה, אבל ק"ו כיון דהוא יותר מזה הוי פרשה בפנ"ע, ופרשה זו אינה כתובה בתורה ואין מענישין עליה, והדק"ל בסוגיין דשאור וחמץ היכי מצינן למילף זמ"ז.

והנה בביצה ז ב, בש"א שאור בכזית וחמץ בככותבת ובה"א זה וזה בכזית, מ"ט דב"ש א"כ לכתוב רחמנא חמץ, ולא בעי שאור, ואנא אמינא ומה חמץ שאין חמוצו קשה בכזית שאור שחמוצו קשה לכ"ש שאור דכתב רחמנא למה לי לומר לך שיעורו של זה לא כשיעורו של זה. וב"ה צריכא דאי כתב רחמנא שאור משום דחמוצו קשה ואי כתב רחמנא חמץ משום דראוי לאכילה, ומק' הגמ' וב"ש לית להו הא דאמר רבי זירא פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ, לומר לך זהו שאור זהו חמץ ומשני לענין אכילה כו"ע לא פליגי כי פליגי לענין ביעור. ב"ש סברי לא ילפינן ביעור מאכילה, וב"ה סברי ילפינן ביעור מאכילה. וכו', וכבר תמהו רבותינו היכי בעי למילף ק"ו שאור מחמץ הא אין עונשין ואין מזהירין מן הדין, והלא לשיטת הרמב"ם ריש הל' חמץ ומצה לוקין על כל יראה וא"כ הא אין עונשין מן הדין, ובשיטמ"ק כתב ליישב דכיון דגוף האיסור הרי נאמר ולא באנו אלא ללמוד את השיעור הוי גילוי מילתא בעלמא, וסתם רבינו ולא פירש כוונתו בזה למה זה גילוי מילתא.

והנראה בס"ד בכוונתו, דהרי באמת למ"ל בכלל ילפוטא לשאור והא קרא חמץ סתמא כתיב וגם הוא חמץ ומאי נ"מ איזה חמץ, וע"כ צ"ל דמשום דחימוצו קשה לכן אינו דומה לסתם חמץ והוא מידי אחרינא ואהכי בעינן לק"ו, אכן אחר דאמרי' דאדרבה מה דחימוצו קשה הוא טעם שהוא כן יהיה בכלל ההלכה דהא זה סיבה לק"ו, א"כ שוב עכ"פ ל"ש לומר דהוא דבר אחר כי חימוצו קשה, כי אדרבה זה סיבה שלא

ויצוי פנ"י שכתב ליישב דשאור בכלל חמץ הוא ואינו ק"ו דאטו מפני שחימוצו קשה אינו חמץ, ואהא דחי דאינו ראוי לאכילה וא"כ אינו בכלל חמץ, וע"ש, והדברים צ"ע דבהרבה ק"ו אמרי' בכה"ג אין עונשין מן הדין, והלא מקור ההלכה דאין עונשין ואין מזהירין מן הדין הוא באחותו בת אביו ובת אמו, וגם שם נימא הכי דאטו מפני שהיא גם בת אביו וגם בת אמו מיגרע גרע, או בכאשר זמם ולא כאשר

למדת ק"ו, וכן בכאשר זמם וכאשר עשה, דמה שהוא גם עשה אינו מוסיף כלום בזמם, רק שהוא עוד סיבה חיצונית לחייבו על המעשה הזה, כי יש במעשה זה גם זממה וגם עשיה, וכן בכי יפתח וכי יכרה, דלעולם כריה תישאר כריה ופתיחה תישאר פתיחה, רק שבאנו ללמוד זמ"ז מק"ו, מה שאי אתה אומר כן בחמץ ושאר דהא שאור נמי חמץ הוא, רק שהוא יותר חמץ דחימוצו קשה, ועד כמה שאינו סיבה לקלקל ואדרבה הוא יותר סיבה לחייב, א"כ נמצא שהוא בכלל חמץ האמור בתורה, כיון שהק"ו אומר דזה יותר חמץ, ואינו ק"ו של יותר תוספת סיבה חיצונית לחייב כ"א דהק"ו הוא שזה יותר חמץ ומתורת חמץ שבו חייבנוהו, וא"כ הרי הוא בכלל חמץ האמור בתורה, ואחר הק"ו אין אנו צריכים לשום ק"ו כ"א דהוא מכלל החמץ האמור בתורה.

ובזה יבואר לן בס"ד תרי פלוגות דאביי ורבא, דבסנהדרין דף עו יליף אביי בתו מאנוסתו מק"ו דבת בתו ורבא יליף לה מגז"ש משום דאין עונשין מן הדין, ואביי ס"ל דגילוי מילתא בעלמא הוא, וכיו"ב נחלקו בתמורה בדף ט דלאביי אם ממיר טוב ברע דעילוי מעלי לי' לקי כ"ש טוב בטוב ורבא ס"ל דאין עונשין מן הדין ואביי אמר הא לאו דינא הוא מי גרע טוב מרע, ופירש"י דגילוי מילתא בעלמא הוא דרחמנא לא קפיד אלא שלא יחליף קדש, וכן נחלקו בסנהדרין נד א בבא על אחי אביו כיון דמכח אביו קא אתי, וצל"ב במאי פליגי, ומ"ט דאביי, ומה בין זה לכל אין עונשין מן הדין, ולהאמור מבואר מאד, דבכל ק"ו החמור והקל תרי מילי נינהו, וגם אחר

יהא לו דין אחר, ומאחר דזה אינו פירכא א"כ הדר דינא דהוא בכלל חמץ האמור בתורה, וכשאנו פורכים דאינו ראוי לאכילה זה טעם מיוחד שאינו דומיא דחמץ ושוב א"א ללמוד אלא מק"ו, וק"ו ל"ש דאין מזהירין ואין עונשין מן הדין, וכד מעיינת בדבריו לכאור' זה כוונתו, אכן מובן דזה אמת רק אי נימא דבמדת ק"ו החמור כולל בו את הקל, דאז אחר שהוא יותר חמור כי חימוצו קשה ולמדנוהו מק"ו שוב הדר דינא דהוא בכלל הקל והוא בכלל חמץ שאמרה תורה, אבל אי נימא דגם אחר הק"ו עדיין הקל והחמור תרי מילי נינהו, ולא דיש בכלל מאתים מנה, א"כ גם אחר הק"ו עדיין אינו בכלל סתם חמץ כי חימוצו קשה, והדר דינא דאין עונשין מן הדין.

וא"ת א"כ נימא הכי גם באחותו בת אביו ובת אמו, דנימא דבאמת הא כיון שהיא בת אביו היא בכלל אחותו בת אביו ורק דאינה דומה כיון שהיא גם בת אמו וכיון שמק"ו למדנו דבת אמו חייבת הדר דינא דהיא בכלל בת אביו ומצד בת אביו נחייבנו ולמה אין עונשין מן הדין, אבל לק"מ ול"ד זל"ז כי עוכלא לדנא, דאחותו שהיא גם בת אביו וגם בת אמו מה דאינה דומה לבת אביו גרידא הוא לפי שהיא גם בת אמו, וכן אינה דומה לבת אמו גרידא כיון שהיא גם בת אביו, ואזי גם אחר שנלמד מק"ו, אבל לעולם זה ישאר דבר שונה, כיון דמה שהיא גם בת אמו לא יוסיף מאומה להיותה יותר מחמת זה בת אביו, וכן בהיפך מה שהיא בת אביו לא יוסיף מאומה לכך שמחמת זה תהיה יותר בת אמו, ונמצא דלעולם זה ישאר דבר שונה ובעינן

הוא מק"ו ולרבא מגז"ש, ואילו בכריתות ה' א אמר אביי אל יהיה גז"ש קל בעיניך שהרי בתו מאנוסתו לא למדה הכתוב אלא מגז"ש, ומבואר דאביי ס"ל דמגז"ש למדנוה, ולכאור' סותר דברי עצמו, וכבר הק' כן התוס' בסנהדרין דף עו.

ומאידך הרי אביי ורבא הלכה כרבא וא"כ בדין שהרמב"ם יפסוק דזה גז"ש כרבא, ואילו בפ"א מטומאת מת הל"ב כתב הרמב"ם גבי טומאת משא במת דהוא מפי השמועה, וקל וחומר הדברים אם נבלה שהיא טומאת ערב ואינה מטמאה באהל מטמאה במשא שנאמר והנושא את נבלתם המת לא כ"ש ומה נבלה שמגעה טומאת ערב משאה טומאת ערב אף המת שמגעו טומאת שבעה משאו טומאת שבעה, אין טומאת משא במת מדברי סופרים אלא דין תורה, ויראה לי ששתק ממנה הכתוב כדרך ששתק מאיסור הבת לפי שאסר בפירוש אפילו בת הבת, ושתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו כך שתק מטומאת משא במת לפי שטימא בפירוש אפילו טומאת אהל כל שכן משאו. עכ"ל, מבואר בזה דמק"ו ילפי' לה, וכן בפ"ב מאיסור"ב הל"ו פסק הרמב"ם להדיא כאביי, וע"ש במ"מ, הלא דבר הוא.

ומאידך בספר המצות ל"ת של"ו עירב תרוייהו זע"ז, שכתב שהזהירנו מגלות ערות הבת עצמה. וזאת לא התבארה בפירוש בתורה. לא בא לנו ערות בתך לא תגלה. ואמנם שתק ממנה לבאור הדבר והגלותו כי הוא אסר בת הבן ובת הבת וכל שכן הבת, ובגמרא יבמות אמרו בתו עיקר איסורה מדרשא אתיא דאמר רבא אמר לי

חומרתו הוא דבר בפנ"ע, אבל היכא דהקל והחמור הם דבר אחד ממש, וסברא היא דאטו משום דחמיר מיגרע גרע בכה"ג אינו ק"ו ואין כאן אין עונשין מן הדין דהרי אחר הק"ו הוא כתוב מפורש, וכדנתבאר לעיל בדברי הפנ"י גבי שאור וחמץ.

ומעתה ס"ל לאביי דבטוב ורע בתמורה הרי האיסור הוא להמיר קדש בקדש אחר, ומאי נ"מ אם הוא טוב או רע, ורק דנימא דאינו דומה כי זה קדש רע וזה קדש טוב, אבל לבתר דאמרי' דגם אם זה כן הרי הוא ק"ו, הרי הדר דינא דזו אינה טענה מה דזה טוב וזה רע, והדרינא לכך שבתורה נאמר שלא ימיר קדש בקדש והלכה אחת היא, ואחר ששמענו מהק"ו שאין הפרש אם הוא טוב או שהוא רע, א"כ הא הדר דינא דהכל איסור אחד ממש, קדש בקדש, וכן בבתו ובת בתו, דמה דבת בתו אסורה אינו איסור עצמי כ"א מחמת דהיא גם נחשבת בתו, ואין קרובתה שם קרובה עצמי כ"א דג"ז נחשב בתו, וא"כ הרי כשנאמר בת בתו נאמר בתו, רק דנימא דתרי גווני בתו נינהו, ובהא אמרי' דיש לנו ק"ו, ולבתר הק"ו הרי דהבתו הנאמר בבת בתו כולל את שני הסוגים, והכל שם ומהות איסור אחד של בתו, יש בתו גדולה ויש בתו קטנה, והוא ממש כמו חמץ שחימוצו קשה וחמץ שאין חימוצו קשה, וכן באחי אביו ואביו דקורבתו מכח אביו קא אתיא, וע"כ אין זה שייך לאין עונשין מן הדין.

והרי צל"ב דא"כ מ"ט דרבא דפליג בהני תרי מילי, אך דבאמת לא ברירא האי פלוגתא דאביי ורבא האם נחלקו ובמה נחלקו, דהא בסנהדרין התם מבואר דלאביי

בתו האמור כאן כפשוטו ואז אינו אלא ק"ו, והגז"ש מלמדנו גדר האמור כאן, ונמצא דסוף הדין הוא ק"ו, והגז"ש מגלה לן על הק"ו.

ורבא ס"ל דבתורה נאמר את המציאות האסורה והחפצא האסורה וזו בתו, וע"כ הוצרכנו לגז"ש, וסוף ההלכה הוא הגז"ש, אבל טעם הדבר שלא נאמר בתורה בתו כי הוא ק"ו, ואחר הגז"ש נבין ממילא שזה גדר האיסור אבל זה רק טעם למה לא נאמר בתורה, ומ"מ שם האיסור הוא בתו בתו ואהכי כל הילפותא הוא הגז"ש, ונמצא דתירווייהו מודו שמצד שם והגדרת האיסור אחד הוא, רק דנחלקו אם ילפי' מהגז"ש שיש כאן ק"ו דהיינו שנאמר כאן הגדרת האיסור או דנאמר רק המציאות האסורה ואז בעינן רק לגז"ש, וזהו נמי גדר המחלוקת בטוב ורע דתמורה, אם נאמר כאן שם האיסור שהוא מחליף קדש בקדש או דנאמר כאן מציאות האיסור שהוא טוב ברע, ודוק.

והנה גרסי' בסוטה כט א, בו ביום דרש רבי עקיבא וכל כלי חרש אשר יפול אל תוכו יטמא אינו אומר טמא אלא יטמא לטמא אחרים מכאן לשני שעושה שלישית אר"י מי יגלה עפר מעיניך ריב"ז שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר שלישית שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא וכו', ומק' הגמ' ומאחר דאין לו למה טמא אמר רב יהודה אמר רב מן התורה אין לו מדין קל וחומר יש לו ומה טבול יום שמותר בחולין פוסל בתרומה, ככר שני שפסול בחולין אינו דין שיעשה שלישית בתרומה. והק' רש"י דנימא דיו ותי' דדיו ליכא למימר דאם כן בטל ליה קל וחומר דהא שני בתרומה מקרא

רב יצחק בר אבדימי אתיא הנה הנה אתיא זמה זמה. וכו', ולשון גמרא אל תהא גזרה שוה קלה בעיניך שהרי בתו אחד מגופי תורה ולא למדה הכתוב אלא מגזרה שוה אתיא הנה הנה אתיא זמה זמה. וכו', ע"ש, הנה פתח בק"ו וסיים בגז"ש, והוא תימה.

אבל להאמור נראה בס"ד, דהא דאיסורה דבת בתו מכח בתו אתיא אינו דומה לחמץ ושאור, דשם שם אחד הוא דהכל מיקרי חמץ רק שהם שני סוגי חמץ, אבל בתו ובת בתו הרי שני שמות נינהו דזו בתו וזו בת בתו, ורק דגדר הקורבה של בת בתו הוא שג"ז נחשב כקצת בתו, וכשאנו דנים על שם האיסור והגדרתו הכל אחד, בתו ובת בתו, אבל כשאנו דנים על החפצא האסורה והמציאות מה אסור בזה בתו ובתו שני דברים הם, ול"ד לחמץ ושאור שהוא שם אחד ממש, חמץ, וכשאנו דנים על איסור בתו האמור בתורה אם המכוון הוא למציאות האיסור או להגדרת האיסור אזי הדבר תלוי דאם בתורה נאמר את מציאות האיסור דהיינו בת בתו הרי לא נאמר בתו, ואינו אלא ק"ו ואין עונשין מן הדין, אבל אם המכוון הוא להגדרת האיסור היינו שכשנאמר בתורה בת בתו גדר האיסור הוא בתו דג"ז בתו, וא"כ הרי נאמר בתורה להדיא בתו, וס"ל לאב"י דהגז"ש מלמדנו שכשנאמר בת בתו הכוונה היא גם בתו דהיינו דנאמר בזה בתו ונקטה תורה בתו קטנה אבל גדר ושם האיסור הוא הנאמר בזה והוא בתו, ומעתה שפיר הוא נאמר גם כאן מדין ק"ו, וגילויי מילתא בעלמא הוא דהגדר הוא בתו, ואז הדר דינא דהוי כחמץ ושאור, ורק דלולא הגז"ש היינו מפרשים בת

והנה פשטות הדברים המכוון בזה הוא, דהחידוש קצת האמור כאן הוא דהק"ו בא לפרש את מה שכתוב, ולאחר שהוא מפרש שוב אנו למדים אותו ממקרא המפורש בו ולא מהק"ו, ואינו בא ללמדנו דבר חדש כ"א לחדש לן ביאור במקרא הכתוב, וכגון ההיא דשן ורגל וקרן דהא מקרא מלא הוא דקרן משלם, ורק דאולי מיירי רק ברה"ר, ואתי ק"ו ללמדנו שהוא גם ברה"י, ואז הק"ו מפרש לן דזה מה שנאמר בפסוק, ונמצא דאין כאן ילפותא של הלכה מחודשת מהקל אל החמור כ"א דהק"ו מפרש לן שזה מה שנאמר בחמור, והק"ו בא לפרש לן שהפסוק המפורש הנאמר בחמור מיירי נמי בזה, ובזה נחלקו אם זה נקרא מיפריך ק"ו, וצל"ב מה הפלוגתא בזה, ולכאור' הפלוגתא בזה הוא האם זה נקרא ק"ו, דהא כבר נתבאר בס"ד דהא דכל ק"ו בעי למדת ק"ו ולא סגי לן במה דהוא סברא הוא משום דא"א לחדש מסברא דינים מחודשים שלא נאמרו בתורה, וא"כ כ"ז כשבאנו לחדש דינים מחודשים אבל כשהק"ו בא לפרש את מה שכתוב א"צ בזה למדת ק"ו כ"א דמתורת סברא וילפותא בעלמא שכך הוא הסברא, ומאחר שכן נמצא דהק"ו אכתי מיפריך, או דנימא דנהי דאינו מתורת ק"ו מ"מ הק"ו לא איפריך דהא למדנוהו לענין סברא לפרש המקרא.

וביאור הפלוגתא, דהנה בהא דהיכא דמיפריך ק"ו לא אמרי' דיו, לכאור' הרי צ"ב דאם יש מדת דיו בק"ו מה בכך דמיפריך, והמבואר בזה הוא, דהתורה ניתנה לידרש ביי"ג מדות ואחד מהם הוא מדת ק"ו, וכל מקום ששייך שילמד מדת ק"ו אנו

משתמע כי חולין וקיימא לן דהיכא דמיפריך קל וחומר לא אמרינן דיו. וקשה דהא זה מחלוקת תנאים, ותי' הרא"ש בתוספותיו דלא אמרינן דיו אלא היכא דאיכא קצת חידוש בק"ו כמו גבי קרן ברשות הניזק בפ'. כיצד הרגל דבעי ר' טרפון למילף דמשלם נזק שלם מק"ו ומה שן ורגל דברשות הרבים פטורין ברשות הניזק משלם נזק שלם קרן דברשות הרבים משלם חצי נזק אינו דין שברשות הניזק משלם נזק שלם, וקאמרי ליה רבנן דיו לבא מן הדין להיות כנדון דהתם איכא קצת חידוש בק"ו, דקרן דכתיב בקרא מסתמא ברשות הרבים איירי שדרך שוורים להלך בו מדלא כתיב ביה בשדה אחר דכתיב גבי שן ורגל ואהני ק"ו לחיובי אף ברשות הניזק. וכה"ג גבי המקשה בתוך שמונים בפ' בנות כותים אהני ק"ו דסתם קושי דטהריה רחמנא לא הוי בתוך שמונים, אבל הכא אם נאמר דיו שיהיה שני פסול בתרומה כמו טבול יום לא אהני ק"ו מידי דקרא דוכל אשר בתוכו יטמא איירי בתרומה כמו בחולין. ע"כ, והדברים צ"ב דאי נימא דזה מיקרי חידוש קצת א"כ הא לא מיפריך ק"ו, וכל הפלוגתא התם הא הוא רק מחמת דמיפריך ק"ו, ולומר דנחלקו בהא גופא ר"ט ורבנן אם זה מיקרי חידוש קצת א"כ מה עשו מזה סוגיא שלימה התם בב"ק לדון אי אמרי' דיו במיפריך או לא, והיכן יש פלוגתא כזו, והא כל הפלוגתא היא רק האם בכה"ג חשיב מיפריך או לא, ובתוס' פסחים יח ב גבי ק"ו דרביעי בקדש ממחוסר כיפורים ולא אמרי' דיו כתבו דכיון דשלישי בבמה מצינו ילפי' אליהם ק"ו טובא דלא נימא דיו, וצ"ב בכוונתם, ואולי כוונתם כסברת הרא"ש הנ"ל, והדברים צ"ב.

הירדן, (שמואל א כג) הנה אנחנו פה ביהודה יראים וק"ו ואף כי נלך קעילה, (משלי יא) הן צדיק בארץ ישולם ק"ו ואף כי רשע וחוטא, (אסתר ט) ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה וגו', וק"ו בשאר מדינות המלך מה עשו, (יחזקאל טו) הנה בהיותו תמים לא יעשה למלאכה ק"ו אף כי אש אכלתהו ויחר, וכבר תמהו המפרשים מה המכוון בעשרה ק"ו הללו ולמה נמנו, וגם דהא יש עוד הרבה ק"ו בתנ"ך, ומה ראה ר"י באלו.

אמנם כד מעיינת בה כל העשרה ק"ו הללו הם דברים הצ"ב, דהק"ו של הן כסף אשר מצאנו אינו ק"ו, דהתם איכא למימר דפיחדו שכשיעשו את החישוב יראו שהם לא שילמו כנהוג בכל מקום מתוקן שמחשבים ההוצאות וההכנסות וכותבים כל אחד מה שילם וכמה שילם, אבל בגביע מהיכ"ת יחשדום יותר מכל באי עולם, ועוד דאטו מפני שפעם אחת היו ישרים ולא גנבו אטו הוחזקו בכשרות מעתה ועד עולם, והק"ו דמשרע"ה דהן בני"י לא שמעו אליהו הרי גם אינו מובן דהא בני"י לא שמעו אליו מקוצר רוח ומעבודה קשה ומה ענין זה לפרעה, ועי' בפי' הרמב"ן עה"ת בזה, והק"ו דאביה ירק ירק בפניה נהי דק"ו גמור הוא, אבל הרי מי זה אמר לן שכשאביה ירק בפניה תכלם שבעת ימים, והלא כ"ז עצמו אמר הקב"ה שכשאביה ירק הוא ז' ימים וכשהשכינה גם ז' ימים, ולא נאמרה כאן איזה הלכה מוקדמת שבאנו ללמוד ממנה על נזיפת שכינה דנימא שנאמר כאן ק"ו, והא אינו כן, אלא הכל הקב"ה אמר בחדא מחתא שכשאביה ירק בעי ז' ימים וה"ה

צריכים ללמוד בק"ו וכל מקום שנאמרה הלכה בתורה זה כולל גם את החמור ממנו, וע"כ היכא דמיפריך ק"ו לא אמרי' דיו, רק דזה יל"פ בתרי אנפי, או דכל היכא דאפשר ללמוד ק"ו ולדרוש את הפסוק במדת ק"ו אנו צריכים ללמודו כך, או דאין הכוונה דוקא למדת ק"ו כ"א דכל מקום שנאמרה בתורה הלכה משמעותה היא שיש בה גם את מה שכתוב וגם את מה שחמור ממנו, ואף אם החמור ממנו ילמד לא במדת ק"ו כ"א מסברא בעלמא נמי סגי בהא, ובזה הוא דפליגי, דהיכא דהק"ו מפרש את הפסוק אזי החמור לא ילמד שם ממדת ק"ו כ"א מסברא אבל עכ"פ למעשה הפסוק הזה יכלול גם חמור ממנו, והיינו מאי דאיפליגו אם סגי בהא בשביל שלא יחשב מיפרך ק"ו.

ויסוד הדברים דכל היכא דאפשר ללמוד פירוש הפסוק באופן מסוים שאז נוכל לדרוש ממנו ק"ו בעינן למילף כך, נראה דהוא מבואר במד"ר בראשית פרשת מקץ בקרא דהן כסף אשר נמצא בפי אמתחותינו השיבנו אליך מארץ כנען ואיך נגנוב מבית אדוניך כסף או זהב, ואמרי' עלה במדרש כך, תני רבי ישמעאל זה אחד מעשרה קלים וחמורין שכתובים בתורה הן כסף וגו' השיבנו אליך ק"ו ואיך נגנוב, (שמות ו) הן בני ישראל לא שמעו אלי וק"ו ואיך ישמעני פרעה, (במדבר יב) ויאמר ה' אל משה ואביה ירוק ירק בפניה, ק"ו לשכינה י"ד יום, (דברים לא) הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם, ק"ו ואף כי אחרי מותי, (ירמיה יב) כי את רגלים רצתה וילאוך, ק"ו ואיך תתחרה את הסוסים, (שם) ובארץ שלום אתה בוטח וק"ו ואיך תעשה בגאון

תשובה, אבל עתה כאשר צר להם אולי יחזרו בתשובה.

ואמנם נראה בס"ד דזהו השייכות בין כל העשרה ק"ו הללו, לומר שכשנאמרה הלכה בדבר קל, ואפשר לפרש הלכה זו בשני אופנים, דאפשר לפרשו באופן אחד שאם נפרשנו כך לא יהיה לנו ממנו ק"ו על דבר חמור ממנו, ואפשר לפרשו באופן אחר שאם נפרשנו כך יהיה לנו ממנו ק"ו על דבר אחר החמור ממנו, אזי נאמרה מדת ק"ו דהתורה ניתנה לידרש בק"ו לדורשו באופן כזה שיהא לנו ממנו ילפותא של ק"ו, והתורה ניתנה לידרש בק"ו היינו שהיא צריכה לידרש ולהלמד כך, וכל העשרה ק"ו הללו הם דברים שאפשר לאומרם באופן אחר ואז לא יהיה ק"ו, ואפשר לאומרם באופן מסויים שממנו יהיה לנו ק"ו והם נאמרים באופן זה שיהא ק"ו, ולכן בההיא דכסף אשר מצאנו דודאי אפ"ל דהתם יראים טפי, אבל הרי יתכן גם בהיפך דזה יהא ראיא שאינם גנבים ואז יהא ק"ו, וזהו הנאמר בתורה דהוא נלמד באופן זה שיהא ק"ו, וכן בההיא דהן בני לא שמעו אלי דודאי אפשר לפרשו מפני קוצר רוח אבל משרע"ה לא פירשו באופן זה אלא כי אין שומעים לו וא"כ כ"ש פרעה, וזה נאמר בתורה ללמדך שכשאפשר ללמודו בשני אופנים הוא נלמד באופן שיהא ק"ו, וכן באביה ירק ירק דזה גופא חדית לן ר"י שהוא נלמד כק"ו, דאמר הקב"ה תרי מילי, הן שאביה דינה כך והן דשכינה הוא ק"ו, וכן בעודני חי עמכם דודאי יתכן שאדברה אז יעשו תשובה אבל יתכן גם בהיפך דאדברה כשהוא לא יהיה עמהם יחטאו

לשכינה, ולמה זה ק"ו, והק"ו דהן בעודני חי ממרים וכו' ג"כ איכא למיפרך וכמעשה דהנהו בריוני בסנהדרין לז א שכשנח נפשי' דר"ז הדרו בתשובה דאין מי שיגין עליהם, וא"כ אדרכה ה"ה הכא הא אחר פטירתו יש יותר טעם שישובו,

וכן הק"ו דכי את רגלים רצת וילאוך וכו' שמבואר בחז"ל דהוא ק"ו דאם לנבוכדנצר הרשע שילמתי שכר פסיעות עאכו"כ לאברהם יצחק ויעקב, וזה אינו מובן מה זה ק"ו דהא לרשעים הקב"ה משלם בעוה"ז ולצדיקים בעוה"ב, ומה"ט נמי אינו מובן הק"ו דאיך תעשה בגאון הירדן, והק"ו דהן צדיק בארץ ישולם, דכ"ז על הנ"ל, ואינו מובן דאדרכה ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו ולצדיקים מחר לקבל שכרם, וכן הק"ו דהנה ביהודה אנחנו יראים אינו מובן דהא ביהודה פיחדו משאול ומה יש להם לפחד אצל הפלישתים, וכן הק"ו דבשושן הבירה הרגו וכו' אינו מובן דמי זה אמר שהוא ק"ו, ואדרכה הוא מתפרש נמי בהיפך, כלומר דאפשר לפרשו כק"ו דאם בשושן הבירה שהם פחות יראים מהאספסוף כי הוא מקום מושב המלך אעפ"כ הרגו הרבה אנשים כ"ש דבשאר מקומות דיש להם יותר לירא, ויש לפרשו בהיפך, דבשושן הבירה דשם היו סמוכים על המלך העיזו יותר להלחם ולהרוג, והאם גם בשאר מקומות את רוצה כן, וא"כ אינו ק"ו, וכן הק"ו דבהיותו תמים לא יצלח למלאכה וכו' דזה אמור על בני ירושלים שאם לא עשו תשובה כשהיו שלמים עאכו"כ עכשיו שהם כבר שרופים, ואינו מובן דאדרכה כאשר היה להם טוב לא עשו

ליותר, וזה גופא מה דנאמר כאן שהוא נאמר באופן שיהא ק"ו, וכן בשושן הבירה חידש רי"ש שהוא נלמד באופן של ק"ו, הגם דהיה אפשר ללומדו בהיפך, וכן בק"ו האחרים דנהי דיש צד בהיפך מ"מ היא גופא מלמדנו מדרת הק"ו דהם נלמדים באופן שיהא ק"ו, ואפשר שביהודה מפחדים מחמת שאול המלך, ואפשר שמפחדים מחמת שהם חלשים, והוא נלמד בק"ו שהפחד הוא כי הם חלשים.

וזדו המכנה המשותף שיש בכל העשרה ק"ו הללו ללמדנו שהתורה ניתנה לידר שבק"ו שכך צריך ללמוד כל דבר, שכשאפשר שיהא לא באופן של ק"ו, ואפשר שיהא באופן של ק"ו הוא נלמד באופן של ק"ו, והיינו נמי טעמא דהיכא דמיפרך ק"ו לא עבדינן דיו כיון שהתורה צריכה לידרש באופן של ק"ו, ורק דנחלקו אם סגי בזה מה דנלמד מזה ביאור בפסוק מפורש וכש"נ בס"ד.



הגאון רבי איתמר גרבוז שליט"א
ראש ישיבת ארחות תורה ור"ב מהרות

בענין אתרוג של שביעית

לחות האתרוג ועי"ז נשתנה מראיתו ונעשה מאוס, ולכן חשיב רק גרמא], אמנם כבר האריכו האחרונים בהאי נידון דגרם הפסד בשביעית, ועיין במקד"ד ס' נ"ט סק"ה דהוכיח דגם גרם הפסד אסור בשביעית, ובשם המהרי"ל דיסקין זצ"ל הובא דתירץ דהוי רק חשש בעלמא ובתרומה דאיכא דין משמרת אסור אפי' חשש בעלמא, ומשא"כ בשביעית לא חשיב הפסד, וצ"ל לפ"ז דל"ה ספק, אלא חשש רחוק ובדין משמרת צריך נמי לחשוש להא, וזה חידוש דגם על חשש בעלמא איכא דין משמרת, [ובס' משאת המלך תירץ דהוי דבר שאינו מתכוין ובשביעית מותר, ומשא"כ בתרומה דאיכא דין משמרת לא מהני דהוי אינו מתכוין כיון דאיכא דין שימור, אמנם בזה יל"ע דא"כ ר' יהודה דאוסר דבר שאינו מתכוין האם יחלוק על דינא דמתני' דנוטל אתרוג של שביעית].

איסור הפסד תרומה ילפי' מלאכלה דשביעית
אמנם אכתי יש לעיין בזה דהנה בעיקר האיסור להפסיד תרומה מבואר ברש"י סוכה ל"ה ע"ב דהוי מדין משמרת ולפ"ד נחא התירוצים הנ"ל, אבל בפירוש הר"ש סירלאו בירושלמי רפ"ט דתרומות כתב דהא דאסור להפסיד תרומה משום דתרומה ניתנה לאכילה ולשתיה וכו', וכל הדינים שישנם בשביעית ישנן בתרומה

במתני' (סוכה לט.) מבואר דאתרוג של שביעית כשר לנטילה, [והנידון במשנה הוא משום דלא ימסור מעות של האתרוג שאין מוסרין דמי שביעית לע"ה, אלא ישלם ללולב דאין קדוש משום דהוי של שישית], וערש"ש שלהי פסחים דמוכח דחשיב לכם, (וכן מבואר בקידושין דף נ"ב דאפשר לקדש בפירות שביעית), ותמה ע"ד הקה"ע שכ' לגבי יין של ארבע כוסות, דל"ה לכם.

ומפורסם הקושיא מ"ש מתרומה דתנן ל"ד ע"ב דלא יטול ובגמ' ל"ה ע"ב ר' אמי ור' אסי ח"א מפני שמכשירה, (עיי"ש ברש"י דגורם לה טומאה, ועיין בר"ח שם פירוש אחר ואכ"מ), ואיכא מ"ד מפני שמפסיד, וכ' רש"י את הקליפה החיצונה וא"כ ה"נ שביעית הרי איכא איסור להפסיד פירות שביעית וא"כ איך מותר ליטול אתרוג של שביעית.

אי גרם הפסד הוי בכלל משמרת

ולכאור' היה אפ"ל דל"ה רק גרם הפסד, ותרומה דאיכא דין משמרת אסור גרם הפסד, ומשא"כ בשביעית דהוי איסור להפסיד ליכא איסור בגרמא, ורק הפסד בידיים אסור, וכ"כ הרידב"ז (בבית הרידב"ז הל' שביעית פ"ה אות א'), אבל יש לדון אם הוי רק גרם, או דחשיב כמפסיד בידיים, ולכאור' אע"ג דלא נעשה בב"א אבל עכ"פ חשיב מעשה בידיים, [ואפשר דע"י הנטילה יוצא

קיום המצוה נחשב כהנאה

ב] ולכא' היה נראה בזה דהרי תנן בשביעית פ"ח משנה ב' דשביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה וכן בתרומה, קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר, וכ"ה ברמב"ם פ"ה ה"א דשביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה וכן בתרומה קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר, וכ"ה ברמב"ם פ"ה ה"א משמיטה ויובל דשביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה ולהדלקת הנר ולצביעה, מפי השמועה למדו תהיה אף להדלקת הנר ולצביעה, והוא דרשא בתו"כ פר' בהר והובא בירושלמי רפ"ז, ובגמ' סוכה דף מ' ע"א דרשינן לכם לאכלה לכל שבצרכיכם ודומיא דלאכלה כל שהנאתו וביעורו שוין, ולכן מותר הדלקה וצביעה, (וכן הובא הדרשא בירושלמי רפ"ז), ולפ"ז י"ל דגם שימוש דמצוה חשיב שימוש דניתן לזה פירות שביעית, ואע"ג דעי"ז מופסד הא הוי הנאתו וביעור שוין, ומצאתי כן בנצי"ב במרומי שדה שם בסוכה שכ' דהטעם דמותר ליטול אתרוג של שביעית דהוי כמו הדלקת הנר דשרי משום דהנאתו וביעורו שוין, ה"נ הנאת מצותו של אתרוג חשיב הנאתו וביעורו שוה, ומיושב היטב הא דמותר ליטול אתרוג של שביעית לכתחילה.

אלא דעמד שם הנצי"ב דהתינח למ"ד מצוות ליהנות ניתנו, אבל אם מלל"נ א"כ קשה היאך שרי להפסיד אתרוג בלא הנאה, ויעוי"ש שתירץ דהך מ"ד ס"ל דהטעם שלא יטול אתרוג של תרומה מפני שמכשיר, וד"ז ל"ש בשביעית וכש"כ שם דבשביעית ודאי מותר להכשיר הפירות דאין

כדתניא התם, דאף בתרומה דרשינן לאכילה ולא להפסד לאכילה ולא למלוגמא לאכילה ולא לסחורה, [נ"ב כוונתו להא דתנן פ"ז דשביעית משנה ג' דאין עושין סחורה בתרומה, אמנם בר"ש שם משמע דהוי רק מדרבנן] וע"ע ברש"ס רפ"ז דשביעית על הא דתנן דאין עושין סחורה בתרומות וכ' דכתיב בהו אכילה בפרשת אמור [ויקרא כ"ב ז'] וכולהו דרשות דדרשינן גבי שביעית מדכתיב לאכלה ולא לסחורה וכו' ה"נ תני כר' חייא גבי תרומות כולהו דיני דתני גבי שביעית בתוספתא דשביעית פ"ו ובתוספתא בתרומות פ"ט עכ"ד, נקט דתרומה דרשינן לאכלה ולא להפסד כמו שביעית, וצ"ל דס"ל דמשמרת לא קאי על הפסד רק על טומאה, [ואמנם בתוס' פסחים י"ג ע"א מספק"ל אם איכא איסור להפסיד תרומה מה"ת. ובתוס' הרשב"א שם כתב בשם רבינו אפרים דליכא איסור להפסיד תרומה מה"ת, והיינו דהאיסור דמשמרת הוי דוקא על טומאה וכ"ה ברש"י עה"ת פר' קורח פרק י"ח פסוק ח' דהדין משמרת לשמרה בטהרה], ובדעת הראשונים דנקטו דהאיסור להפסיד הוא מדינא דמשמרת, ולא נקטו משום לאכלה ולא להפסד, די"ל דכ"ז בשביעית דהוי דין בזכית הפירות דאינו רק לאכילה ולא להפסד, וזה ל"ש בתרומה, אבל הרש"ס נקט דגם בתרומה האיסור הפסד הוא משום לאכלה ולא להפסד, וע"ע טובא לפ"ד הרש"ס דבין שביעית ובין תרומה הוי מקרא דלאכלה ולא להפסד, וא"כ מ"ש אתרוג של שביעית דיטול ולא אמר דאסור מפני שמפסידה, וכמו דאמרינן בתרומה.

הנאה שלו, ועמש"כ בזה בר"פ לולב הגזול בארוכה]. והגר"ד לנדו שליט"א א"ל שהוא דין בזה לגבי אם מותר לאכול חזרת של שביעית בשביל מצות מרור דהרי אסור לאכול שלא כדרך אכילתו, ודין דכיון דבקים המצוה הנאתו וביעורו שוה א"כ חשיב דניתן לזה דהנאתו וביעורו שוה, וה"נ י"ל כן באתרוג למצוה. וכש"נ.

ובעיקר ק' האחרונים דאיך יטול אתרוג של שביעית כיון שמפסידו עיין בס' דרך אמונה פ"ה משמיטה ה"ז בבה"ל ד"ה ואין סכין, שתירץ ע"פ המבואר בר"ה ט"ו א' דשאני שביעית ידידי הכל ממשמשין בה וא"כ ל"ה כלל הפסד ע"י הנטילה דבלא"ה כבר מופסד הקליפה החיצונה.

והנה בדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל ס"ק מ"ט הביא בשם החזו"א דאסור להדליק נרות חנוכה בשמן של שביעית כיון דאסור ליהנות ממנו, וכ"כ הרידב"ז פ"ה ה"ט, ולכאו' הוא דלא כש"נ דלא סגי בשימוש דמצוה ליחשב הנאתו וביעורו שוה, [ועיין ספר מנחת שלמה סימן מ"ב שהאריך להתיר מכמה טעמים עיי"ש, ועיין דרך אמונה שם ה"ח בבה"ל ד"ה שמדליק את הנר מה שדן בדבריו], ואפשר שחלוק אתרוג שעומד למצותו, משמן שעומד להנאה גמורה.

ובני הרב צבי יהודה שיחי' העיר ממנחות פ"ד ע"א דמקשי' על הקרבת העומר בשביעית לאכלה ולא לשריפה, ונימא דשימוש המצוה חשיב שימוש דלכם, אך אפשר דשם ל"ה רק חובת ציבור, א"כ לא חשיב השתמשות של המקריב, ול"ד למצוה שמחויב בה ומשתמש באתרוג לקיים חיובו,

חובה לשמור מן הטומאה, דאע"ג דאסור לטמאות פירות שביעית וחשיב כמפסיד וכמבואר ברמב"ם פ"ה משמיטה ויובל ה"ז, והטעם דמפסידו מאכילת טהורים, אבל להכשיר ליכא איסור דל"ה אלא גרם לטומאה וזה אסור רק בתרומה דאיכא דין משמרת, [אמנם במק"ד שביעית ס' נ"ט סק"ה כ' דהא דאסור לטמא פירות שביעית הוא משום דאית בהו קדושה, ואיכא איסור לטמא, ולפ"ז לכאו' היה צריך לאסור גם להכשיר, ויש לדון טובא בזה] ובמאי דפשיטא ליה לנצי"ב דלמ"ד מפני שמכשירה לא ס"ל מפני שמפסידה, וכן מבואר בתוס' סוכה שם, אבל בדעת הרמב"ם כבר ביארו האחרונים דכו"ע ס"ל הטעם מפני שמפסידה, (עיין שפ"א סוכה שם ובמרכה"מ פ"ח מלולב), ולפ"ז הרי תיקשי דמ"ש אתרוג של שביעית מותר.

קיום המצוה נחשב כהשתמשות

אבל נראה ליישב דגם אם אמרינן מלל"נ היינו דלא חשיב הנאה לדין איסור הנאה, אבל ודאי חשיב השתמשות, ועיין או"ש פ"ז משאלה ופקדון דהוכיח דהגזול אתרוג ביו"ט שני כדי לצאת בו ולהחזירו לבעליו חשיב גזול, וכן נקט הנהניכות בספרו נחלת יעקב בח' על ר"ה דף כ"ח דהנוטל אתרוג מחבירו לצאת בו יד"ח חשיב גזול וחייב באונסין דחשיב השתמשות, והביאור דאע"ג דל"ל חשיבות דהנאה, אבל השתמשות הוי ושפיר חשיב הנאתו וביעורו שוה, [אמנם בקצה"ח ס' ע"ב ס"ק ל"ד כ' דשואל ספר ללמוד בו אין חייב באונסין דמלל"נ, ואפשר דוקא שואל דלא חשיב כל

[ומה"ט נמי ל"ק מבכורות י"ב ע"ב לגבי בהמת בכורה של שביעית, דהא דהקרבן טעון הקטרה הוי סתירה לקדושת השביעית, ואין הנדון על מצות הקרבת האימורין, אלא מדיני החפצא של הקרבן דטעון הקטרה וזה הוי סתירה לקדושת שביעית].

קדושת שביעית באתרוג משום שעומד למצוה

ג] והנה התוס' בסוכה ל"ט ע"א עמדו על הא דאיתא שם דאין מוסרין דמי האתרוג לע"ה דאין מוסרין דמי שביעית יותר מג' סעודות לע"ה, והק' התוס' מהא דאיתא במעילה דאתרוג שוה רק פרוטה, ותירצו דהתם באתרוג פסול דלא בעו ליה אלא לאכילה, אבל הכא כשר והדר לברכה דמיו יקרים, ובפנ"י עמד ע"ד התוס' דכיון דהאתרוג קדוש בקדושת שביעית משום הדין לאכלה מהכ"ת דיתפוס דמיו כפי השיווי למצוה והובא דבריו במנ"ח מצוה שכ"ט, ויש לעיין לשיטת התוס' האם גם בחילול מע"ש השיעור הוא לפי דמיו למצוה, או בזה דנין לפי השיווי לאכילה, [ולגבי התורם מן הרע על היפה, אמר אאמו"ר שליט"א בשם מרן הגרי"ז זצ"ל דתליא ביפה לאכילה ולא ביפה למצוה והוא פשוט].

ולכאן' היה אפשר לומר בדברי התוס' דכיון דעכ"פ כ"ה שיווי הדבר א"כ תופס כל דמיו בקדושת שביעית דכ"ה דמיו (וכ"כ בשפ"א שם), וי"ל דל"ד לחילול מע"ש דהוי דין חילול ובוזה תליא בשיווי הדבר לאכילה, אבל בשביעית דהוי דין דתופס דמיו תליא בשיעור הדמים, ולפ"ז י"ל

דחילול שני בשביעית לא תליא בשווי למצוה, אלא בדמיו לאכילה דהוי בחילול מע"ש, [ויש לדון עוד דתליא בחילול דרך מקח או דרך חילול, בדדרך מקח כמה דהוי דמי המקח חשיב דמיו, ואע"ג דמבואר בירושלמי מע"ש פ"ד ה"ג וברמב"ם פ"ה מממע"ש ה"ה דמע"ש אין תופס יותר מדמיו, אבל בדרך מקח י"ל דכל מה דהוי בכלל דמי המקח (באופן דל"ה אונאה) כ"ז נחשב חילול דרך מקח ונתפס בקדושת מע"ש].

ובדרך אמונה פ"ו משמיטה ויובל ד"א ס"ק ל"ז הביא דברי התוס' ומה שתמה הפנ"י, ובביאור ההלכה שם (בה"ו ד"ה המוכר) כ' לבאר דברי התוס' דעכ"פ הרוצה לקנות לאכילה צריך ליתן דמים יקרים וא"כ זה דמיו לאכילה, אבל יש לדון דהרוצה לאכילה יקנה פסול ולא כשר, וא"כ לא חשיב בזה דכ"ה דמיו לאכילה.

אבל לפמש"נ י"ל דכיון שמה דעומד למצוה חשיב הנאתו שוה, א"כ כמו דלולב קדוש בקדו"ש משום דעומד לכבוד את הבית וכש"כ רש"י בסוכה מ' ע"א דחשיב הנאתו וביעורו שוה, א"כ אתרוג נמי קדוש גם משום דעומד למצוה, וא"כ שפיר דנין דמיו לפי המצוה דזה נמי שימוש דקדוש מפני זה בקדושת שביעית, ונפ"מ לפ"ז דמותר ליקח בדמי שביעית אתרוג למצוה בשיווי למצוה, דהדמים ניתנו לקיים בהם דיני שביעית, ולקחתו למצוה הוא קיום דיני השביעית, [אלא דהיה אפשר לחלק דאע"ג דמותר ליקח למצוה ולא חשיב הפסד כיון דע"י המצוה איכא הנאתו וביעור שוה, אבל אכתי י"ל דלא הוי סיבה

דבר שעומד לריח אם יש בו קדושת שביעית], והרי עומד למצוה וחשיב לכם לכל שבצרכיכם.

וַיִּצְוֶה פשוט דלקדושת שביעית בעי דבר שע"י שימוש מתכלה ומתבער, וא"כ כ"ז באתרוג שנמאס ע"י נטילתו חשיב הנאתו וביעורו שוה, אבל לולב והדסים וערבות אין מתבערין ע"י נטילתו, ומשא"כ אתרוג אע"ג דעיקר הגוף לא מתבער, אבל כיון דאיכא ביעור בנטילתו דומה ללולב שכ' רש"י דמתבער ע"י הכיבוד אע"ג דאין מתבער כולו, וה"נ הוי אתרוג, [ובירושלמי פ"ז דשביעית מספק"ל אם בשמים חל עליהם קדושת שביעית, וברש"ס ביאר דהספק כיון דל"ה הנאתו בשעת ביעורו, ועיין בקה"י סימן י"ט סק"ב מש"כ בדברי הירושלמי, ובדרך אמונה פ"ז משמיטה ויובל הי"ט, כ' דאפשר דהנאת בשמים הדרך דמוללן להריח בהם וע"י המלילה מתבער קצת ולכן חשיב הנאתו וביעור שוה, ולפ"ז ה"נ אתרוג מתבער קצת ע"י נטילתו וכמבואר בסוכה ל"ה ע"ב דנפסד הקליפה ע"י לקיחתו ומשא"כ שאר מינים].

אמנם לפמש"כ בחידושי הגרעק"א ב"ק ק"א ע"ב דסגי בהנאתו קודם ביעורו להתקדש בקדושת שביעית, (ורק היכא דהנאתו אחר ביעור ל"ה דומיא דלאכלה), וכ"ה בבעה"מ בסוכה דסגי בהנאתו קודם ביעור, וא"כ הרי גם בלולב והדסים וערבות איכא הנאה קודם ביעור (הנאת המצוה) ושיתקדשו בקדושת שביעית, ולכא' מוכח ע"כ דשימוש דמצוה לא חשיב שימוש להתקדש בקדושת שביעית, אבל י"ל דגם אם א"צ הנאתו בשעת ביעורו וסגי בהנאתו קודם,

להתקדש עי"ז בקדושת שביעית, דאין מוכח דיהא הפסד, אמנם כיון דמצינו בלולב דקדוש בקדושת שביעית וכ' רש"י דמתבער ע"י הכיבוד, א"כ י"ל דה"נ באתרוג כיון דנפסד ע"י הנטילה הוי סיבה דמתקדש משום זה בקדושת שביעית].

ובקונטרס משמרת להבית בסוף ספר בית הרידב"ז (דף כ"ב) הביא הגר"נ וינפלד זצ"ל מאחיו הגאב"ד מטשעבין זצ"ל לדון דאתרוג דנטעו למצוה לא ינהג בו קדושת שביעית כיון דאין עומד לאכילה, אלא שכ' שם דעכ"פ אפשר לאכלו אחר המצוה, ויש לדון עוד עפ"ד הירושלמי ריש ערלה דאתרוג שנטעו למצוה אסור בערלה, ובאו"ש פ"ח מלולב ביאר הירושלמי דכיון דבעי היתר אכילה חשיב כנטעו לאכילה, ועיי"ש באו"ש שדן דלכן חשיב טבל והוי כגמרו לאכילה עיי"ש מש"כ בדברי המהרשד"ם, אמנם לפמש"כ הרי גם משום קיום המצוה קדוש בקדושת שביעית דחשיב הנאתו וביעור שוה, והוי כלולב דקדוש משום דעומד לכיבוד הבית דהוי הנאתו וביעורו שוה.

והנה לכא' יש להקשות דאם נימא דאתרוג קדוש גם משום דעומד לנטילה והוי בכלל לכם לכל שבצרכיכם א"כ אמאי בלולב כתב רש"י בסוכה דף מ' ע"א דקדוש משום דרגילים לכבד בו הבית, ולפ"ז ערבה ודאי אין בו קדושת שביעית, [ולגבי הדסים כתב בס' ציץ הקודש ח"א סימן ט"ו בשם המהרי"ל דיסקין דאין קדוש בקדושת שביעית, אמנם החזו"א החמיר בזה, עיין דרך אמונה פ"ז משמיטה ויובל ציון ההלכה אות רכ"ב, ומשום ספיקת הירושלמי אם

האתרוג, וזה משימוש האתרוג דקדוש משום דעומד למצותו, וזה הנאתו וביעורו, ומשא"כ בנוי סוכה לא נפסד עיי"ז ולא חשיב הנאתו וביעורו בזה, א"כ י"ל דאסור משום דמפסידו מאכילה.

אלא דיש לדון לפמש"כ החת"ס או"ח קפ"ד ובפרק לולב הגזול דף ל"ה דאתרוג שתלו אותו לנוי סוכה מותר לצאת בו, [ואמנם השער המשפט בתש' נחלת אבות ס' ג' דעתו לאסור. ועיי' באמרי בינה הל' יו"ט ס' כ"א שדן בדבריו] וא"כ הרי אכתי לא מפסידו תוך ז' ימים דכשר למצוה דחשיב אחד משימושי האתרוג, אלא דלפ"ז אתרוג פסול יהא אסור לתלותו, ואתרוג כשר למצוה יהא מותר וצל"ע.

אי העוקץ של האתרוג נעשה הפקר בשביעית

[ח] בס' דרך אמונה פ"ד משמיטה ויובל ציון ההלכה אות רצ"ה כ' לחדש דצריך להפקיר הפרי עם היד והשומר שלה כיון שזה צורך הפרי, ולא כמו ששמעתי שא' הפקיר את האתרוגים חוץ מהעוקץ עכ"ד, והנה מטו כן בשם ג"א שליט"א שאמר דכיון דניטל העוקץ פסול א"כ צריך נטילה גם על העוקץ א"כ לא מהני בלוקח שלא מדעת הבעלים כיון דלא הפקירו העוקץ, והנה זה ודאי דאין הבעלים יכול לעכב מלקטוף את העוקץ דאע"ג דל"ה הפקר אבל ודאי יכול לקטוף הפרי כדרך הקוטפים כמו דמותר ליכנס לשדהו אע"ג דל"ה הפקר ויכול לעלות על האילן לקטוף, אבל עכ"פ ל"ה לכם, ובאתרוג כיון דניטל העוקץ פסול ודאי צריך שיהא העוקץ לכם, [אלא דלדעת

אבל כ"ז בדבר שעומד בסוף להתבער, אבל אם אין מתבער כלל ע"י שימוש י"ל דודאי אין קדוש מה"ט בקדושת שביעית, ורק דבר דמתבער ע"י שימוש וכש"כ הגרעק"א בצבע והבעה"מ לגבי לולב דעכ"פ מתבערים לבסוף ע"י שימושם, [ומה דנוהגים לחבוט בערבה בהו"ר ודאי ל"ה סיבה להתקדש דאין דין לכלות אלא חבטה בעלמא, ולדעת רש"י הוי רק דין נענוע ופשוט].

אלא דבעיקר הדבר דמבואר בסוגיא דלולב קדוש בקדושת שביעית וכש"כ רש"י כיון דהנאתו וביעורו שוה דעומד לכיבוד הבית ומתכלה ע"י ההשתמשות בו, הנה שיטת הרמב"ם בפיהמ"ש פ"ג דסוכה, וכן משמעות דבריו בפ"ח משמיטה ויובל הי"א דלולב אין בו קדושת שביעית משום דהוי עצים, ועיי' כפות תמרים שם, ומשמע לכאור' דס"ל לרמב"ם דאיכא הלכה דעצים אין בהם קדושת שביעית ורק פירות, ואפי' אם הנאתו וביעור שוה אין מתקדש דאיכא הלכה דעצים אין בהם קדושת שביעית ורק פירות קדושים, ויסוד שיטתו לכאור' מהירושלמי רפ"ז דשביעית, ומסוגית הגמ' נדה דף ח' ואכמ"ל, ולפ"ז ודאי פשוט דערבה אין בה קדושת שביעית.

אתרוג של שביעית לנוי סוכה

[ד] דנו הלומדים אם מותר לתלות אתרוג של שביעית לנוי סוכה כיון דאוסרו לז' ימים אם חשיב כמפסידו דממעט באכילתו, (ועיי' בס' הסוכה), ולכאור' הוא מוכח מהא דנוטל אתרוג של שביעית אע"ג דאסור למצוה, אמנם לפמש"נ ל"ה ראייה דשאני נטילה דמצוה דזה אחד מהדברים שעומד לזה

הרמב"ם פ"ח מלולב דחסר פסול משום הדר, אפשר דא"צ שיהא העוקץ לכם ויש לדון בזה], וכיון דלא הפקירו העוקץ ל"ה לכם וע"ז כתב לחדש בדרך אמונה, דצריך להפקיר גם את היד והשומר דהפרי, וא"כ העוקץ הוי גם הפקר, וצריך להוסיף דאע"ג דתנן בספ"ק דעוקצין דאין העוקץ שומר בכל הפירות ורק בתאנים גרוגרות וכלוסים, אבל י"ל דכ"ז כל אורך העוקץ, אבל משהו הסמוך לפרי ודאי חשיב שומר בכל הפירות, דבנטילתו ודאי מתקלקל

הפרי, אמנם לפמש"נ נראה די"ל דגם אם בשאר פירות א"צ להפקיר השומר כגון בקליפי אגוזים, אבל באתרוג קדושת שביעית הוא גם משום דעומד למצוה, א"כ ודאי חייל קדושת שביעית על כל מה דשייך למצוה, ולכן גם העוקץ בכלל קדושת שביעית ונעשה הפקר, [אלא דיש לדון דהעוקץ הרי אין נפסד ע"י הנטילה, אבל י"ל כיון דהוי בכלל הפרי שפיר מתקדש מה"ט בקדושת שביעית ונעשה הפקר כמו כל האתרוג].



הגאון רבי אברהם הלוי שארר שליט"א

רב ביהמ"ד נזר גדליהו

ברוקלין נ.י.

בענין טומאת בגדים בשריפת הפרה

טומאה הואיל וסופן לטמא טומאה חמורה המתעסקין בהן, הלכך אין צריכין הכשר, וכבר עכשיו הן מטמאין אוכלין ומשקין, בלי נגיעת שרץ בהן, ואפי' שעיר המשתלח שהוא חי ג"כ מטמא אוכלין ומשקין הואיל וסופו ליטמא טומאה חמורה בשילוח], אלא לרבנן אי אית להו דתנא דבי רבי ישמעאל אפי' שעיר המשתלח נמי, [יטמא אוכלין ומשקין עכשיו הואיל וסופו ליטמא טו"ח], אי לית להו [דין דסופו ליטמא טו"ח] אפי' פרה ופרים מגלן, [פי' דעכשיו מטמאין אוכלין ומשקין בלי נגיעת שרץ], כי אתא רב דימי אמר, אמרי במערבא צריכין הכשר טומאה ממקום אחר. ופי' רש"י דהכונה הוא, דלעולם אית להו לרבנן הא דתנא דבי ר"י, רק ס"ל דסופו ליטמא טו"ח יכול לטמא דבר שמצינו במקו"א שמקבל טומאה, אבל בע"ח שאינו מקבל טומאה בשום מקום, אינו מקבל טומאה גם מצד סופו ליטמא טו"ח.

א. איתא בגמ' (זבחים קה.) פרה אדומה ופרים הנשרפים ושעיר המשתלח המתעסקין בהם טמאים ומטמאין בגדים, והן עצמן אינן מטמאים בגדים, אבל מטמאין טומאת אוכלין, דברי רבי מאיר, וחכ"א פרה ופרים מטמאין אוכלין ומשקין, ושעיר המשתלח אינו מטמא מפני שהוא חי ואין החי מטמא טו"א. [פי' רש"י והן אינם מטמאין בגדים פרה ופרים עצמם אין מטמאין בגדים הנוגעים בהן בלא מתעסקין, אבל מטמאין אוכלין ומשקין הנוגעים בהן], ופריך הגמ' בשלמא לרבי מאיר כדתנא דבי ר"י, דתנא דבי ר"י על כל זרע זרוע, מה זרעים שאין סופן ליטמא טומאה חמורה [כגון אדם ובגדים], וצריכין הכשר [דבר המכשירן לקבל טומאה כגון נתינת מים ומגע שרץ], אף כל שאין סופן ליטמא טומאה חמורה צריכין הכשר, יצאת נבלת עוף טהור שסופה ליטמא טומאה חמורה אין צריכין הכשר. [פי' דלכן פרה ושאר דברים המנויין מקבלן

א. גוף סוגיית הגמ' צריך ביאור, דהרי החכמים אמרו להדיא טעמם דשעיר אינה מטמאה אוכלין ומשקין, מפני שבעל חי אינה מקבל טומאה, ואעפ"כ ס"ל להמקשה בפשיטות דמצד סופו ליטמא טו"ח כן יקבל טומאה, ורק התרצן מחדש לפי רש"י דכיון שהוא חי ואינה מקבל טומאה במקו"א לא יקבל טומאה גם מצד מה שהוא סופו ליטמא טו"ח, וסברת המקשה צריך ביאור. ולפי מה שיתבאר להלן בשיטת הרמב"ם הרי גם למסקנא נשאר הסברא דסופו ליטמא טו"ח יכול לגרום שגם בע"ח יטמא אוכלין ומשקין, רק דשעיר אינו סופו ליטמא טו"ח, [וכן הוא לפי' ה' להראב"ד, דרק מטעם שחכמים חולקין על תנא דבי ר"י לכן אין אלו מטמאין אוכלין ומשקין, הא לאו הכי ה' שעיר ג"כ מטמא כמו לר"מ]. וגם צריך לבאר למה באמת לר"מ מטמא שעיר המשתלח החי אוכלין ומשקין, והלא גם הוא מודה דבע"ח אינו מקבל טומאה. ובמשנת רבי אהרן (סי' כ"ז סק"ז) ביאר דמה שבע"ח אינו מקבל טומאה היינו רק בטומאה שבא ע"י נגיעה,

לאכילה צריכין שתגע בהן טומאה ואח"כ יטמאו טומאת אוכלין". והראב"ד השיג עליו דממ"נ אם פסק בנבלת עוף טהור כתנא דבי ר"י, א"כ גם בפרה אדומה יהי' מטמא אוכלין ומשקין בלא נגיעת שרץ, מצד דסופן לטמא טו"ח, ואי אינו פוסק כתנא דבי ר"י, א"כ גם בנבלת עוף טהור לא יטמא אוכלין ומשקין בלי נגיעתו בשרץ. והראב"ד מביא ב' דרכים בסוגיית הגמ' בזבחים, דרך א', כרש"י דחכמים מודים לתנא דבי ר"י וכמוש"כ לעיל. ודרך ב', דחכמים פליגי על תנא דבי ר"י ובין נבלת עוף טהור ובין פרה

פסק הרמב"ם (פ"ג משאר אבה"ט הל"ב וג') "אין נבלת העוף הטהור צריכה מחשבה לטמא טומאה זו החמורה אלא כיון שבלע ממנה כזית מכל מקום הרי זו מטמאה בבית הבליעה. חשב עלי' לאכילה הרי זו מטמאה טומאת אוכלין, והרי היא כאוכל ראשון לטומאה אע"פ שלא נגעה טומאה אחרת ואינה צריכה הכשר. [ובפשטות פסק כאן כתנא דבי ר"י, דסופו ליטמא טו"ח, מטמא אוכלין ומשקין]. פרה אדומה ושעירים הנשרפים אינן כן, אע"פ שהן מטמאין המתעסק בהן, אם חשב עליהן

ולא בטומאה עצמית, וראיתו מהא (עירובין ט"ו) דאם עשאה לבהמה גולל ודופק מיטמאה, הרי חזינו דבע"כ ג"כ טמאים, וע"כ משום דאין הטומאה באה ע"י נגיעה, אלא הוא דין בעצמותו ממה שנתרבה גולל טמא, שהרי נתרבה גולל דהוא טומאת קבר, והרי הקבר הוא עצם טומאה כמבואר להדיא בקרא "או במת או בעצם אדם או בקבר" הרי שהקבר הוא עצם טומאה, ולכן אף אם הקבר הוא מחובר לקרקע טמא, אע"ג דאין מחובר לקרקע מקבל טומאה, אבל קבר אינו מקבל טומאה מהמת אלא הוא טומאת עצמו, וכמו"כ בבעל חי יכול להיות בו טומאת עצמו, ולכן גם בסופו ליטמא טו"ח יכול ליטמא אוכלין ומשקין כשהוא חי. וכן ביאר בקהלת יעקב (טהרות סי' נ"ב ד"ה והטעם).

והנה ראיתו מהא דגולל דגם בהמה בחיי' נעשית גולל, עי' בגרי"ז רפ"ב דזבחים (טז). שכ' דטומאת גולל אינו טומאה בעצם, ואין הבהמה בעצמה מקבלת טומאה רק מטמא אחרים משום גולל, עיי"ש בדבריו. ולפי הסבירו אין ראי' מגולל לכאן שדבר חי יכול לקבל טומאה עצמית.

והנה שם בגרי"ז חוקר בהא דבעל חי אינו מקבל טומאה אם הוא מפאת שבעל חי אינו אוכל ועל כן אינם מקבלין טומאה, או דנימא דמה שהם חיים הוא העיכוב לקבל טומאה, ואפילו לו יצויר שירדו להם תורת אוכל מחיים אעפ"כ לא יקבלו טומאה, והביא ראי' מחולין קכ"ו דאחר שחיתת רוב שנים מקבלת בהמה טומאה אע"ג דלכל מילי הוה מפרסת כחי, הרי דהחיות אינו מעכב לקבל טומאה רק דחסר לה שם אוכל. [ועי' בדבריו שהק' א"כ כל בהמה של קדשים יקבל טומאה מחיים, דחיבת הקודש משוי' לה אוכל, ושוב לא איכפית לן במה דהוא חי, דלא גרע מעצים ולבונה דחיבת הקודש מכשרתו לקבל טומאה. עיי"ש מה שכ' בזה דליכא חיבה"ק קודם קידוש שחיטה, ולא שייך זה מחיים, ועיי"ש מש"כ עוד מהלך בזה והנפק"מ שיש בין ב' המהלכים]. אך מדברי התוס' בחולין (קכח. ד"ה בהמה בחייה) מוכח שהחי אינו מקבל טומאה אף באופן שהוא אוכל. עיי"ש בהגרי"ז, ולא העיר האיק' יתפרש לתוס' הגמ' דחולין לענין שחט בה בטומאה רוב שנים, עיי"ש, וכן בקה"י (טהרות סי' נ"ב) הביא חקירה זו, והביא הראי' מתוס' הנ"ל דגם כשהוא אוכל אינו מקבל טומאה כשהוא חי, וכ' דאולי חיות כזה של מפרסת שכבר נשחט אינו נחשב לחיות לענין טו"ח, [ועי' בספר בן המשפתיים להגר"ר פיין ז"ל ריש מס' אהלות מה שמדבר לענין טומאת נבילות מתי חל]. וצ"ע בזה.

ב. מבואר בדברי הרמב"ם דבעינן חישוב עליהם לאכילה ג"כ, ולא מהני סופו לטמא טו"ח לשווי אוכל, ואינו מטמא טו"ח רק אם הוא אוכל, נמצא לפ"ז דבגמ' מבואר דלר"מ שיער המשתלח מיטמא טו"ח מחמת סופו ליטמא טו"ח, הרי ע"כ איירי דחישוב עלי' לאכילה, ולהרמב"ם רבנן ג"כ מודה אי ה' סופו ליטמא טו"ח ה' מטמא עכשיו טו"ח, רק סבירא להו דזה לא נקרא סופו לטמאות טו"ח כמו שמבואר להלן, א"כ נמצא דשעיר החי הוא אוכל, ואעפ"כ אינו מקבל טומאה משרץ ולכן אינו מטמא טו"ח כפרה ופרים שנגעו בהם שרץ, הרי להדיא אומר הקה"י דגזיה"כ הוא דחי אינו מק"ט אפילו אם הוא אוכל, עי' הגה"י 1 בסופו מה שהבאנו חקירה בזו.

באמת כבר מבואר בשיטה מקובצת (ב"ק עז). בשם ר"ת וז"ל שם, "דלא חשובה פרה סופה ליטמא טו"ח הואיל ואינו מטמא לה מגופה אלא ע"י עוסקי", וכו' ומשני אמרי במערבא צריכין הכשר וכו' כלומר הא דאמרי רבנן דפרים מטמאין לאו משום דחשיב להו סופו ליטמא טו"ח אלא ע"י הכשר ונגיעת שרץ הוא דמקבלי טומאה דאוכל נינהו, אבל שעיר וכו', וכן הוא גם בחי' הר"ן (שבועות יא:), הרי להדיא כפי' החכ"צ בשיטת הרמב"ם, אלא דצריכין עוד לבאר הטעם החילוק ביניהם. [מה שמבואר בדברי ר"ת דבעי קודם הכשר מים כדי שיקבל טומאה מהשרץ, מד' הרמב"ם משמע דא"צ הכשר מים, והדבר צריך ביאור למה לענין זה אמרינן דנק' סופן ליטמא טו"ח, ועי' מה שהאריך בזה במשנת רבי אהרן].

ב. במשנה ריש כלים מונה המשנה כל אבות הטומאות, ובפי' המשנה להר"מ העיר למה לא מנה התנא פרה אדומה ושעירים הנשרפים המטמא את האדם המתעסק בהם, וכתב "לפי שאין בהם לא מגע ולא משא, ואמנם יטמאו בלקיחת דבר מיוחד לבד, ואין לו קישור עם אלו האבות", ועי' בפ"ה דזבים מ"י שכ' שם ג"כ זה הטעם למה לא מנה שם פרה בין המטמאין בגדים כי אין בהם טומאה במגע אלא למתעסק בהם עסק מיוחד, עיי"ש, וכבר העיר במשנה ראשונה,

בעינן שיקבלו טומאה ממקום אחר, ואל"ה לא מטמאו אוכלין ומשקין, ודרך זה יותר מתקבל בלשון הגמ' דמשני רב דימי בפי' דברי חכמים "צריכין הכשר טומאה ממקום אחר", היינו דצריך לנגוע בשרץ או שאר טומאה שיקבל טומאה ויטמא אוכלין ומשקין, ובעל חי אינו מקבל טומאה משרץ, ולכן שעיר המשתלח אינו מטמא אוכלין ומשקין. אבל עכ"פ לב' המהלכים קשים דברי הרמב"ם שמחלק בין נבלת עוף טהור ובין פרה ופרים הנשרפים.

בכסף משנה כ' דפרה ופרים אינם בכלל סופו ליטמא טומאה חמורה, כיון דאינם מטמאין אלא המתעסקין ולא במגע ומשא, ומפ' מה דאמרי במערבא צריכין הכשר טומאה ממקו"א, היינו דלא סגי במה שסופו ליטמא טומאה חמורה למתעסק אלא צריך הכשר ממקו"א, פי' באופן אחר היינו שיהא סופו ליטמא טו"ח במגע, ולא דמי לנבלת עוף טהור שעומד ליטמא ע"י מגע. ובתשו' חכ"צ (סיק"ו) השיג על הכ"מ הלא נבלת עוף טהור אינו מטמא במגע אלא בבית הבליעה, ולפיכך מפ' החכ"צ, דצריכה הכשר ממקו"א, היינו הכשר טומאה ע"י נגיעה בשרץ, וכ' שהטעם לחלק בין נבלת עוף טהור דנק' סופו ליטמא טו"ח וא"צ הכשר שרץ, ובין פרה ופרים דבעי הכשר טומאה לא נתבאר בגמ', וכ' שם להסביר הטעם לחלק ביניהם. ויסוד הדברים

ג. ליישב השגה זו, הנה ידוע מה שחקרו האחרונים בטומאת נבילת עוף טהור בבית הבליעה, אי טומאתו הוא טומאה חדשה שמטמא את האדם רק ע"י אכילה בבית הבליעה, או דאופן טומאתה הוא בנגיעה, רק דזה גזיה"כ דאינו מטמא אלא בנגיעה בבית הבליעה, אבל לעולם השם המטמא הוא טומאת מגע, [עי' מנ"ח מצ' קסא, ובחי' רח"ה בפ"ג משאר אה"ט, ובאתון דאורייתא כלל א', ובקה"י טהרות סי' ל"ד ובעמודי אור סי' ע'], ואי נימא כצד השני מבאר הקה"י (טהרות סי' נ"ב) דברי הכס"מ, כיון דלמעשה עומד לטמא במגע, והיינו מגע בית הבליעה שהוא ג"כ טומאת מגע.

הלא טעם זה לכאורה מתרץ גם למה לא מנה התנא ריש כלים נבלת עוף טהור בכלל אבות הטומאה, דגם מטמא אדם ובגדים בבית הבליעה, ולמה לא כייל להו הרמב"ם בהדי פרה ופרים ושעיר, ויותר מזה תקשי, שהרי במשנה דזבים כן נשנה נבלת עוף טהור, ולהרמב"ם דלא נמנה שם פרה דאינו מטמא אלא ע"י עסק מיוחד, למה נמנה שם נבלת עוף טהור, עיי"ש.

באחרונים [ע"י בלבושי מרדכי סוף מס' זבחים, ובמשנת רבי אהרן (טהרות ס"י כ"ז) ועוד] כתבו לחקור בטומאת המתעסק בפרה אדומה, אי נימא דבעצם הפרה טמא, רק דגזיה"כ הוא דאופן טומאתה הוא רק בשעת העסק, או דנימא דאין בכל אלו טומאה בעצם, וכאשר דנים

על הפרה הרי טהור הוא, אלא דהמתעסק בה באלו העסקים, הרי העסק הוא המטמאתו מגזיה"כ. והנה אם נימא כצד השני, הרי מבואר להדיא החילוק בין נבלת עוף טהור ואלו ג' המטמאין המתעסק, דנבלת עוף טהור הרי יש בה דין טומאה, אלא דגזיה"כ הוא דמטמא רק דרך בית הבליעה, משא"כ אלו אין בהן טומאה בעצמותן, ולכן המשנה שמונה אבות הטומאה, היינו דברים הטמאים שהטומאה נובע מהם, משא"כ אלו ג' אין שייך למנות בין השאר כיון שאין בהם טומאה. וזה גופה כונת הרמב"ם בדבריו שמטמאים רק בלקיחת דבר מיוחד, שכוונתו שאין בהם טומאה, ולכן לא שייך לומר טעם זה על נבלת עוף טהור שיש בה טומאה בעצם, ומתורץ גם דבריו בפ"ה דזבים".

ד. במשנה ריש כלים מנה התנא בין אבוה"ט גם מי חטאת, ע"י במ"א ובמ"ב שם, והרי במי חטאת ה' מן הסברא לומר דבאמת הם מים קדושים, ואין בהם טומאה בעצמותן, אלא כל טומאה הוא גזיה"כ על הנוגע והנושא, וכמו שאמרו דבמטהא טמאים ומטמא טהורים, אבל לא מצד מה שהם עצמם טמאים, ואילו לפי דברים שנתבאר כאן, הרי במשנה מבואר רק אבוה"ט שהם טמאים וממילא הם מטמאים, ואילו לביאור זה במי חטאת לא ה' מן הראוי למנות גם מי חטאת בין אבוה"ט. [ע"י בעמק הנצי"ב שמדבריו משמע דכל טומאת המתעסקין נובע מטומאת המי חטאת, וכל מה שהוא יותר קרוב למי חטאת מטמא, עיי"ש].

במשנה דעדיות פ"ה מ"ג "מי חטאת שעשו מצותן בית שמאי מטהרין וב"ה מטמאין", פי' הרע"ב שלאחר הזאה על הטמא נטפו מגופו על גבי אדם אחר או ע"ג כלים, והנה יש להסביר המחלוקת דתלוי בנקודה הנ"ל אי המי חטאת הוא טמא בעצם או לא, שאי יש בה טומאה בעצמה, הרי מה שנעשה מצותה לא יפקיע ממנה טומאתה, אבל אם כל הטומאה הוא מחמת ההתעסקות במי חטאת, הרי לאחר שהוזה ואינו עומד להזאה נאבדה ממנה שם מי חטאת ואינה מטמא העוסק בה, דלא נאמר גזיה"כ רק להמגע במי חטאת, וע"י בזה כי יש לדחות ולא באתי רק להעיר.

ה. ושם בסק"ג העיר במשנת רבי אהרן בחילוק גדול בין ב' הצדדים בחקירה הנ"ל, לשיטת הרמב"ם (בפ"ג מהל' ביאת מקדש הל"ט) דהמכניס שרץ למקדש חייב כרת, אם כן פרים הנשרפים אי נכללין בהך איסור, תלוי בזה הנקודה אם בעצמותן הן טמאין או לא, דאי נימא כצד הא' של החקירה דבעצם הם טמאין א"כ הרי הם אה"ט, ואסור להכניסם ולהשהותן במקדש, ויוצא מזה חידוש דין דתיכף אחר הזריקה יהי מחויב להוציאן מעזרה ואסור להשהותן בפנים כי טמאין הם.

אך באמת כ' דהערה זו תיקשי לב' צדדי האיבעיא, שהרי בנבלת עוף טהור אמרנו שהוא בודאי דין טומאה בגופו, ונמצא כי על נבלת עוף טהור בודאי ישנו איסור שהי' בעזרה, וא"כ חטאת העוף הבאה על הספק, דלהצד שפטורה מהבאה הרי מליקתה נבילה, א"כ הו"ל נבלת עוף טהור, ויהי מחויב לשורפו תיכף בעזרה או להוציאו תיכף מהעזרה. וזה חידוש גדול שלא נזכר חייב כזה. [ועיי"ש שמצדד לומר חידוש דין דכיון דטומאתו של נבלת עוף טהור הוא רק באופן מיוחד ולא במגע ומשא,

ג. בדרך זה מיישבים האחרונים גם דברי הרמב"ם (בפ"ו מאה"ט הלי"ד וט"ו) "הבולע נבלת העוף טהור, בשעת בליעתו מטמא בגדים כמו שאמרנו והן ראשון לטומאה, וכן אם נגע באוכלין הרי הן ראשון לטומאה ואחר שבלע הרי זה פירש מטומאיו, השורף פרה אדומה ופרים ושעירים הנשרפים וכו' אע"פ שבשעת מעשיהן מטמאין בגדים כמו שביארנו, אם נגעו באוכלין אפי' בשעת מעשיהן הרי הן שני לטומאה", וכבר תמחו האחרונים מה החילוק בין נבלת עוף טהור ופרה, שנבלת עוף טהור מטמא אוכלין בשעת נגיעה להיות ראשון לטומאה, ופרה אינה מטמאה אוכלין בשעת שריפה.

ולפי דברים שנתבאר לעיל יש להבין החילוק שפיר, דהנה הא דעושה האדם האוכל את נבלת העוף טהור, את האוכל ראשון, אף דהאדם הבולע ג"כ אינו אלא ראשון, יש לפרש זה בב' אופנים או דהמטמא אינו האדם אלא נבלת העוף היא המטמאה את האוכלין אלא שכך דינה שאין מטמאה בנגיעה אבל בשעה שהוא בבליעתו אז הנבילה מטמאה גם בנגיעה, ואם האדם הבולע נוגע בהאוכל, הוה הכל כנוגע בעוף¹. או דאפשר לפרש דהאדם הבולע הוא המטמא אלא דדין הוא שבשעה שהוא מחובר אל הטומאה נעשה גם הוא אב

ועפ"ז מבואר גם חילוקו של הר"ח והרמב"ם לענין סופו ליטמא טו"ח בין נבלת עוף טהור ופרה ופרים, דאצל נבלת עוף טהור שהדבר טמא בעצם, שייך לומר כיון דסופו ליטמא טו"ח בבית הבליעה, לכן אי"צ עכשיו שום הכשר שיטמא עכשיו אוכלין ומשקין, דיש כאן מציאות של טומאה, וטמאה זו הוא מה שמטמא עכשיו האוכלין והמשקין, אבל בפרה הרי אין שייך לומר דמה שסופו ליטמא טו"ח יתן לה כח ליטמא אוכלין ומשקין עכשיו, כיון דפרה בעצם אין לה שום טומאה רק ההתעסקות בו הוא מה שמטמא, א"כ אי אפשר לומר דיטמא בלא הכשר שרץ, דאין סופו ליטמא טו"ח בעצמותו. ולפי"ז מבואר היטב שיטת הרמב"ם דלעולם ס"ל לחכמים כתנא דבי ר"י, רק ס"ל דזה לא שייך רק בנבלת עוף טהור, כיון שיש בה טומאה בעצם, משא"כ פרה צריך הכשר שרץ שיטמא, וממילא בשעיר המשתלח שהוא חי שלא שייך הכשר שרץ, אינו מטמא אוכלין ומשקין כלל, וזה ביסודו כפי' הב' בהראב"ד בהגמ' רק עם שנוי זה לחלק בין נבלת עוף טהור דשם מודי רבנן לתנא דבי ר"י, ובין פרה ופרים ושעיר דלא שייך הא דתנא דבי ר"י, וכמו שמבואר בר"ת ובתשו' חכ"צ הנ"ל. ועד"ז פי' ג"כ בקה"י (טהרות סי' נ"ב).

אין בה דין טומאת מקדש, ויצא מזה חידוש דהמכניס נבלת עוף טהור במקדש לא יתחייב משום המכניס טמא למקדש, ולפי יסוד זה יהי' מיושב דיש לומר דבפרים יש בהם טומאה בעצם ואעפ"כ אין חיוב לשורפן ולהוציאן תיכף, וכן לא קשה לפ"ז מחטאת העוף הבאה על הספק, אך כנראה הוא בעצמו ס"ל כי זה חידוש גדול, וצריכין מקור ודרשה לזה, לומר כי טומאה כזו שאני. ואין להקשות הלא בין כך איכא איסור להכניס בעזרה מחמת מה שמטמאין אוכלין ומשקין, לשיטת הראב"ד שם בהל' ביאת מקדש, דגם ראשון אסור להכניסו במקדש, דהרי הרמב"ם כ' להדיא דאינו מטמא טו"א רק כשחישב עליהן לאכילה, וא"כ אין כאן עדיין טומאה, ואין איסור בשהי'.¹ מובן מאליו דכל הצד הזה שייך לומר רק אם נסביר טומאת בית הבליעה הוא טומאת נגיעה, וכמוש"כ לעיל

דהפרה טהורה לגמרי, ומצד האדם ג"כ לא שייך שיהי' האוכל ראשון שהרי האדם עצמו אינו אלא ראשון, משא"כ בנבלת עוף טהור שהעוף עצמו טמא. וגם לפי צד השני שביארנו, מוכן החילוק, דאימתי שייך לומר דהאדם נעשה אב הטומאה בשעת חיבורו לטומאה, זה שייך רק אם החיבור הוא עם דבר טמא, אבל בפרה שהיא עצמה טהורה לא שייך לומר דהחיבורין עושה אותו לאב הטומאה, ונמצא דהרמב"ם לשיטתו אתי שפיר.

הטומאה כמו העוף עצמו, ולשני האופנים ניחא מה דלא שייך זה במתעסק בפרה ושיערים, דאם נאמר כהצד הא' שהעוף הוא המטמא, מיושב בפשיטות דבפרה אינו יכול להיות שהפרה טמא, וכמו שביארנו שהפרה עצמה טהורה, ורק גזה"כ דהמתעסק נטמא וכן בגדיו שלכוש בהם נטמאים כמוהו, אבל במה שנוגע עכשיו באוכלין דהטומאה צריך לעבור להאכל דרך נגיעה, לא שייך הכא שהרי אין שום דין טומאה על הפרה שיכול לעשות דין ראשון על האוכלין



צד א' באחרונים, אבל אי נבאר דהוא ענין טומאת אכילה או אופן אחר, אז לא שייך לומר כי הדבר אשר הוא בחיבורין להאדם נטמאו בנגיעה כי אינו מטמא כלל בנגיעה.
בעיקר ב' האופנים המובאים בדין החיבור, כן יש לחקור בכל טומאה בחיבורין, ועי' מזה בקהלות יעקב שהאריך בזה בכמה מקומות, שבת סי' י"ב, טהרות סי' י"ד ובטהרות סי' נ"ה.

הגאון רבי בן ציון חדש שליט"א

ר"מ ישיבת סלבודקה

בדין קדושת שביעית בפירות נכרים

דאמר דספיחין אסורים מדאורייתא ג"כ הדין יהיה דספיחי נכרי מותרים, כיון דאין בהם קדו"ש כלל, אך כתב החזו"א דברמב"ם בתשו' מפורש דלא כהפאה"ש, כיון דבתשו' הרמב"ם (פאה"ד סי' ט"ו) מבואר, דספיחי נכרי מותרים משום דכל איסור ספיחין הוא מדרבנן שמא יזרע, ומשמע דלר"ע דספיחין אסורין מדאורייתא גם בשל גוי אסור, ואם יש איסור ספיחין ממילא מוכח דיש גם קדו"ש, שהכל דין אחד, וא"כ מוכח דיש קדו"ש על פירות נכרים, ודלא כפאה"ש, והחזו"א כתב ע"ז שזה ראייה העיקרית.

אך באמת יל"ד דאולי קדו"ש לא שייכא לדין ספיחין לר"ע, די"ל דיסוד דין ספיחין הוא איסור, ולא שייכא לקדושה, ונידון זה תלוי אם בספיחין לר"ע יש קדושת שביעית, ויסוד הנידון אם שייך קדו"ש על ספיחין דאסורין באכילה, דהרי כל קדושת שביעית היא בשביל אכילה, ופרי שאינו ראוי לאכילה לכאו' לא שייך שיהא בזה כלל קדו"ש, אלא דזה גופא יל"ד אם קדו"ש היא משום שיש קיום דין באכילת הפירות, ולא שייך קדו"ש דין אכילת הפירות, בלא או שהוא סתם איסור, וידוע הנידון אם יש מצוה באכילת פירות שביעית דהמגילת אסתר (שכחת העשין ג') פ' בדעת הרמב"ן שם דיש מצוה באכילת פירות שביעית, ואייתי מספר זוהר הרקיע שכ"כ, וכ"כ החרדים

בהנידון אם יש קדושת שביעית בפירות נכרים, מבואר בחזו"א שביעית (סי' כ'), דעיקר הנידון אינו אם יש קנין או אין קנין לעכו"ם להפקיע, דלהלכה אין קנין. אלא עיקר הנידון הוא דהב"י דעתו שהפירות שגדלו ברשות נכרי אין בהם קדו"ש, ולא שייך שיחול חיוב בפירות ברשות גוי, וכדמצינו לענין פירות שמירחן עכו"ם שפטורים מתרו"מ, [עי' רמב"ם פ"א מתרומות הי"א ופי"א ממעשר הט"ו], וס"ל דה"ה לענין שביעית, פירות שגדלו ברשות גוי פטורים, אבל דעת החזו"א דלא שייך הפקעה מקדו"ש מחמת שגדל ביד נכרי, משום דקדו"ש היא דין בפירות, ולא שייכא לחובת גברא, והחזו"א (סי' כ') האריך שאחרי להלכה אין קנין ודאי יש קדו"ש על הפירות, ואמנם הפאה"ש כ' שאין קדו"ש בפירות נכרים והוכיח כן ממש"כ הרמב"ם (פ"ד הכ"ט), עכו"ם שקנה קרקע בא"י וזרעה בשביעית פירותיה מותרין. עכ"ל. וממש"כ הרמב"ם 'מותרים' ולא כתב 'מותרים באכילה', הוכיח הפאה"ש שהפירות מותרין לגמרי ואין בהם קדו"ש, דכך היא דרכו של הרמב"ם שבמקום שכתב 'מותרים באכילה' היינו דוקא באכילה אבל יש בהם קדושה, אבל אם כתב 'מותרינ' סתמא, כוונתו שמוותרין לגמרי, ועל כן לא מבעיא דאין בהם איסור ספיחין דרבנן, אלא גם אין בהם שאר דיני קדושת שביעית. ולפ"ז גם לר"ע

לי מדכתיב הן לא נזרע ולא נאסוף, וה"ק קרא, הן לא נזרע וגם מה שגדלו מאליהן אין אנו רשאים לאוספם, שכך אסר הכור' הספיחים שגדלו מאליהן כאלו נזרעו ע"י אדם. עכ"ל. וכע"ז משמע בחי' רבנו דוד (שם) שיסוד ספיחין הוא משום לתא דזריעה, וא"כ לכאור' ודאי אין זה משום קדושת שביעית, אבל מאידך איתא בתוס' בקידושין (ג' א'), לימד על הספיחים שהן אסורים אפילו לאכילה וכ"ש לסחורה, עכ"ל. והלשון כ"ש לסחורה משמע שספיחין הוא משום קדו"ש, ואמנם יעויין לקמן דיש לדחות דיוק זה, אך לכאור' יש להוכיח מהר"ש בשביעית (פ"ט מ"א), שהביא ירושלמי מעשרות (פ"ה ה"ב) דאמר' גבי תבואה לר"ע, הביאה פחות משליש לפני שמינית ונכנסה שמינית, מותרת משום ספיחין וחלה עליהן קדושת שביעית, שכבר היו העשבים. וכתב הר"ש, כלומר חלה ולא חלה דקאמר היינו אם ליקטן עשבים ומותרים משום ספיחין ואסורים היינו אם ליקטת תבואה שנגמר בישולה, דהא אמרי' בפ"ק דר"ה דכל תבואה שהביאה שליש לפני ר"ה אתה נזהג בו מנהג שביעית בשמינית, הא לא הביאה לא. עכ"ל. ולכאור' מאי ראייה אייתי הר"ש דאין איסור ספיחין במה שהביא שליש בשמינית מהא דאמרו דאינו נזהג בו שביעית, דאמנם קדו"ש לית ביה אבל מ"מ כיון דנזרע בשביעית בדין הוא שייאסר באיסור ספיחין, ומוכח מדברי הר"ש דאיסור ספיחין תליא בקדו"ש וא"כ ליכא למימר דספיחי נכרי לר"ע יש בהם איסור ספיחין ולית בהו קדו"ש. אכן אי נימא כדמשמע מהתורי"ד ורבינו דוד יש ליישב שיטת הב"י וכמשנ"ת.

(מצוות התלויות בא"י פ"א י"ט), וע"ע במהרי"ט אלגזי (הל' חלה סוף אות ב'). אבל החזו"א (סי' י"ד סק"י) ס"ל שאין בזה מצוה, וגם כתב דאין לדייק כן בדעת הרמב"ן. ולכאור' אם נימא דב'לאכלה' נתחדש דיש מצוה באכילת פירות שביעית, א"כ כל דין קדו"ש הוא לקיום דין אכילה, ולא נאמרה לאיסור בלבד, וא"כ לר"ע דספיחין אסורין מדאורייתא ודאי אין בהם קדו"ש דלא שייך שיחול קדו"ש על דבר שאין בו שום דין אכילה, ואדרבא זה סיבה שיפקע הקדושה, ומעתה י"ל דהחזו"א לטעמי' דס"ל דאין שום מצוה באכילה, וס"ל דקדושת שביעית היא איסור בעלמא ואין עיקרה בשביל איזה קיום דין, ומשו"ה ס"ל דגם בספיחין לר"ע שייך קדו"ש, אבל אי נימא לא כן, אלא שאין קדו"ש רק בשביל קיום מצות אכילה, א"כ בספיחין לר"ע לא שייך כלל קדו"ש כיון דהפירות אסורים באכילה, אלא הוא איסור מעניינו של עבודת קרקע, שכל מה שאסור לזרוע התורה אסרה את הספיחין הגדלים מאליהם, וא"כ גם אי נימא כהב"י דאין קדו"ש בפירות נכרי מ"מ ספיחי נכרי אסורים אליבא דר"ע, כיון דגם לב"י יש איסור בעבודת קרקע של נכרי, וא"כ ה"ה דיש איסור בספיחי נכרי, ואי נימא הכי הרי דאין ראי' מהמבואר ברמב"ם בתשו' דלר"ע יש איסור בספיחי נכרי דה"ה דיש קדו"ש בפירות נכרים.

והעירונ' דבתוס' רי"ד (פסחים נ"א ב') כתב, דטעמו של ר"ע דספיחין דאורייתא, שכמו שאילו זרע בשביעית התבואה אסורה מפני שעבר זרע, כך גם הספיחים שגדלו מאליהן הן אסורין, ונפק'

לקיום אמרה לנו בערוהו מה אנו אוכלים מן הביעור ואילך. וא"כ י"ל כן בשיטת הרמב"ם בתשו' הנ"ל, ושוב אין הכרח לומר דיש קדו"ש בספיחין לר"ע, ושוב מצינן ליישב שי' הב"י וכמשנ"ת.

והנה התוס' בקידושין (ב' ב') הביאו דבשביעית תנן כל הספיחין מותרין חוץ בשל כרוב, והקשה רבינו נסים דבפסחים תני איפכא, ותירץ דבמס' שביעית דקתני כל הספיחים מותרין מיירי בספיחים של ערב שביעית שנכנסו בשביעית, והא דתניא בפסחים כל הספיחים אסורים מיירי בספיחים שגדלו בשביעית ואליבא דרבי עקיבא דסבר דספיחים אסורין בשביעית מדאורייתא ואפילו קודם זמן הביעור, וכשיצאו למוצאי שביעית אסור מדרבנן בכדי שיעשו כיוצא בהן. ומבואר בתוס' דספיחין שגדלו בשביעית ויצאו לשמינית אין איסורם אלא מדרבנן ואפי' אליבא דר"ע, והקשה המהרי"ט שהרי התוס' ס"ל דאזלי' בתר גידול ולא בתר לקיטה, [דכל מה שהביאו את ר' ניסים גאון להוכיח נגד רש"י דאזלינן בתר לקיטה], וא"כ איך כתבו שבשאר המינים שגדלו בשביעית שיצאו לשמינית אין בהם איסור דאורייתא, וכתב המהרי"ט (בחי' לקידושין שם), דטעמא דספיחין שיצאו לשמינית מותרין מן התורה, משום ד'לא נאסוף' כתיב, על אסיפה בשביעית הקפידה תורה. עכ"ל. וא"כ מוכח

אך העירוני דעדיין יש לדון להוכיח דיש קדו"ש בספיחין לר"ע מהגמ' בזבחים (ק"ו ב'), דא"ל רבינא לרב אשי, לא יאמר לאו בחלב ותיתי ק"ו מנבילה, מה נבילה שלא ענש הזהיר, חלב שענש אינו דין שהזהיר, אתא לקמיה דרבא, א"ל מנבלה נמי לא אתיא, דאיכא למיפרך וכו', משביעית, מה לשביעית שכן תופסת דמיה. והשפ"א והרש"ש הקשו איזה אזהרה יש כאן, הרי אין שום איסור לאו באכילת פירות שביעית שלא כדין. ואמר מרן הגרד"ל דיש לפרש שהלאו הוא איסור ספיחין לר"ע, שהוא איסור לאו ד'הן לא נזרע ולא נאסוף', [ושו"ר שכ"כ צ"פ תניינא (פ"ה מיסוה"ת), וכן בשיעורי הגרי"מ פיינשטיין], ולפ"ז מה דאמר' שם בגמ' מה לשביעית שכן תופסת דמיה הרי לכאור' מוכח דאיסור ספיחין לר"ע יש בו קדו"ש, דאי לאו הכי אינו תופס דמיו, אבל הקה"י כ' לבאר דהאזהרה היא אכילה לאחר הביעור, ואף שרש"י (יומא פ"ג) ותוס' (חולין ק"ב ב') ס"ל דאין לאו על ביעור, וכן לדעת הרמב"ן שכתב (בפי' עה"ת) דיתכן דכל איסור ביעור הוא מדרבנן, וכ"כ רבינו דוד והר"ן בפסחים (נ"ב ב'), אבל הר"ש (פ"ט מ"א) הביא דתניא בת"כ, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו א"ר עקיבא אם אינן זורעין מה אוספין, מכאן לספיחין שאסורים, וחכ"א אין ספיחין מן התורה אלא מד"ס, א"כ למה נאמר הן לא נזרע ולא נאסוף, אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו כונסין אין אנו מכניסים

א. ועי' בשערי חיים בקידושין שהביא דברי המהרי"ט הנ"ל, וכתב דעפ"ז יש ליישב מה הקשו התוס' (ביבמות קכ"ב א' ובמנחות ה' ב' ופ"ד א') על רש"י ור"ת דמה שאסור משום ספיחין אינו ממשקה ישראל, אבל אם גדר האיסור הוא אסיפה, י"ל דאין החפצא מאכל אסור, אלא דאסור לאכול את הספיחין משום שהואכל חשיב אוסף, אבל עצם החפצא של הפרי שפיר הוי משקה ישראל.

והקשה שם דהו"ל לגמ' לומר שכן מתרת בשל תבואת גויים, וכתב דמזה נראה דחדש של נכרים מותר, [והיינו שדעתו כהב"ח], וכ' המהר"ם שאפשר לדחות דבלא"ה משני אליבא דר"ע, עיי"ש. ונראה מדבריו נמי דלר"ע ספיחים של נכרים אסורים, ובפשוטו מוכח דגם יש קדו"ש בפירות נכרים, אמנם אי נימא דהב"י ס"ל דבספיחין לר"ע אין קדו"ש, א"כ גם מזה אין ראייה, דדוקא איסור ספיחין איכא בשל נכרים, אבל לא קדושת שביעית, וכמו דיש פטור מאיסור חדש בשל נכרים, כן הוא בשביעית, [דהרי המהר"ם ס"ל כהב"ח לגבי איסור חדש דאינו בשל נכרים, וא"כ לכאו' ה"ה גבי שביעית].

והנה עוד כתב החזו"א שראיית המהרי"ט מכרעת, מהא דתנן בדמאי (פ"ג מ"ד, הובא בגמ' בכורות י"א), המפקיד פירותיו אצל הכותי ואצל ע"ה בחזקתן למעשר ולשביעית, אצל העובד כוכבים כפירותיו, ובתוספתא תניא, חושש משום שביעית ומשום מעשר, ומפורש שיש לחשוש לשביעית בפירות נכרים, אכן למשנ"ת

מהתוס' דלר"ע איסור ספיחין תלוי באסיפה בשביעית ואינו תלוי כלל בקדו"ש. [אך צ"ע שהתוס' כ' לעיל מינה דמה דשגדל בשביעית אסור מדין ספיחין לאכילה וכ"ש בסחורה, ומבואר לכאו' מזה שספיחין וסחורה הכל תליא בקדושת שביעית, אך יתכן שמש"כ התוס' 'כל שכן' היינו דאם חשיבי פירות שביעית לגבי ספיחין כ"ש דחשיבי פירות שביעית לגבי סחורה, משום שספיחין צריך שיהיה לזה שם פירות שביעית גם בשעת אסיפה ואילו סחורה סגי בגידול בלא אסיפה וזהו ה'כל שכן'].
והנה מרן הגרד"ל הביא דבשו"ת מהר"מ ב"ר ברוך (מהדו' שנת כת"ר סי' קצ"ט) ס"ל דספיחין לר"ע אסורין גם בשל נכרי, דהנה בגמ' במנחות (ה' ב') אמרי' מה למנחת העומר שכן מתרת חדש, [ומשו"ה מותרת לגבוה אף שאסורה להדיט, משא"כ שאר איסורים], ואמרי' בשביעית, [היינו שבשביעית אין חדש משום שלא זרעו], ומקשינן שביעית נמי שכן מתרת ספיחין, ומשני כר' עקיבא דאמר ספיחין אסורים,

ב. ואין לומר דחיישין שמא הגוי לקח פירות מישראל אחר, דהרי מבואר בגמ' דכל החשש הוא רק על מה שגדל אצל הגוי, דהקשו בגמ' למה צריך למתבינהו לכהן, הרי הלוקח טבלים מן העכו"ם ממורחין מעשרן והן שלו, ואי נימא דחיישין שמא לקח מישראל אחר, הא לק"מ, וע"כ דחיישין רק על פירות שגדלו אצלו, וא"כ קשה מה יש לחוש לגבי שביעית, ואמנם הפאה"ש הביא דהרמב"ם בפיה"מ פירש 'כפירותיו' לקולא שאין חייבים בכלום, א"כ אדרבא משם ראייה דאין קדו"ש בפירות נכרי, אבל זה הרי קשה מהגמ' שמבואר גבי מעשר ד'כפירותיו' היינו לחומרא, וגם הרמב"ם בספר היד (פי"א ממעשר ה"ט) פסק כן שהוא לחומרא, הרי שהרמב"ם העמיד את המשנה לחומרא, ולא כפיה"מ, ותימה על הפאה"ש שפירש המשנה כרמב"ם בפיה"מ ולא כמו ביד, ובפרט שפיה"מ קשה מהגמ', [ואמנם הפאה"ש (סי' ט"ז) כתב דהרמב"ם בפיה"מ פירש המשנה לפי פשוטו, אבל זה קשה דבגמ' בבכורות פירשו גבי מעשר שהוא לחומרא, אכן הפאה"ש כ' שאין זה סתירה, דאפשר לפרש המשנה בין לחומרא ובין לקולא, והא למעשה מיירי לחומרא ולשביעית מיירי לקולא, אבל לשון התוספתא חושש, קשה, והפאה"ש פירש דמיירי לענין שהגוי קנה מישראל אחר, אבל החזו"א הרי הקשה דבגמ' מוכח שאם חיישין שהחליף חיישין שהחליף בפירות שלו ולא בשל ישראל, וכפיה"מ כוונת הפאה"ש דכל חד כדאית ליה, דגבי מעשר דיש לחוש שמא החליף בשל הגוי והפירות טבל, וגבי שביעית יש לחוש שמא החליף עם ישראל אחר, אבל זה ק' דא"כ מה הקשו בגמ' בבכורות דאם הפירות של עכו"ם למה צריך לתת לכהן, הרי י"ל דיש לחוש שהחליף עם ישראל אחר, ואולי עדיפא מיניה משני, וצ"ע].

בהם עבדים וקרקעות וחלוק וטלית וכל דבר שאינו ראוי לאכילה. וטעמא דמילתא דדבר הראוי לאכילה הואיל ונתפס בקדושת שביעית ואפשר לנהוג בו קדושת שביעית מותר, אבל דמים שא"א לנהוג בהם קדושת שביעית כגון חלוק אסור, דמפקע להו מקדושתיהו ולא קרינא בהו לאכלה. עכ"ל. וע"ע ברשב"א ובריטב"א שם. ומבואר דפירות שביעית ניתנו לאכילה, ועל כן הלוקח בדמיהם דבר שאינו נאכל הוא מבטל את דין הפירות וחשיב סחורה, ואין האיסור משום דמשתמש בדמי שביעית לצורך חולין, אלא האיסור הוא דמפקע להו מקדושתיהו, וע"ע שם דפורע חובו בפירות שביעית נמי אסור, [אע"פ שאינו מוציא לחולין את דמי הפירות, דהרי כלל לא חל חילול], כיון דעי"ז מפקיע את דין חילול הפירות על דמים שכנגדן, ומכ"ז נראה דיסוד קדושת פירות שביעית הוא שדינם 'לאכלה', ועל כן ביטול ה'לאכלה' הוי סחורה, [וגם ביטול דין חילול הוי סחורה], ומשום הכי שפיר י"ל דספיחין לר"ע דאסורים באכילה מדאורייתא אין בהם קדו"ש, דלא קרינן בהו 'לאכלה'. אמנם בתוס' בבכורות (י"ב ב') הקשו למה אסור לקנות בהמה טמאה הא בהמה למלאכה הוי הנאתו וביעורו שוה. ומבואר דהתוס' פליגי על הרמב"ן בגדר איסור סחורה. וכן רש"י בסוכה (שם ל"ט א' ד"ה אין) דכתב, שכל פירות שביעית חייבין להתבצר בשביעית הן ודמיהן, ולא שיעשה בהם סחורתו להצניע לאחר שביעית ולהעשיר, וע"ע לקמ"י שם (מ"א) דזה הטעם שאין לוקחין חלוק בדמי שביעית, והיינו שאסור להשתמש בהם לאוצר. ומבואר נמי דלא ס"ל כדברי

דיל"ד דבספיחי נכרי לר"ע יש איסור ספיחין אבל אין קדו"ש, א"כ לכאור' יש להעמיד את המשנה בספיחין, ועל כן יש לחוש משום שביעית, דהרי ספיחין לר"ע אסורים גם בשל נכרים, וא"כ לא קשה מידי, דמשו"ה חושש משום שביעית דהחשש הוא שהפירות ספיחין, ואמנם לדידן ספיחי נכרי מותרים, אך צ"ל דהתוספתא היא כר"ע דספיחין אסורים מדאורייתא, וגם ספיחי נכרי בכלל האיסור. [וגם אם זהו דוחק להעמיד סתם משנה כר"ע שאינו להלכה, אבל כיון שהראיה היא מהתוספתא, אפשר להעמיד רק את התוספתא שהיא אליבא דר"ע].

אלא דבפשוטו כל משנ"ת לדון ליישב שיטת הב"י הוא לדעות דיש מצות אכילה בפירות שביעית, וזה חידוש גדול לומר דיש מצוה באכילת פירות שביעית, אכן נראה דגם אי לא נימא דיש בזה מצוה, מ"מ י"ל דיש 'קיום דין' באכילה, וסיבת הקדושה היא מחמת שדין הפירות שייאכלו, רק שאין מצוה על הגברא לאוכלם, אבל כל סיבת הקדושה כדי שהפירות ייאכלו בקדושה, וא"כ גם אם אין מצוה על הגברא יש מקום ליישב שיטת הב"י ולומר דאין קדו"ש בספיחין לר"ע, וכמשנ"ת משום דהם אינם עומדים לאכילה. והמקור לזה הוא משיטת הרמב"ן באיסור סחורה, דכתב הרמב"ן (ע"ז ס"ב א'), רחמנא אמר בפירות שביעית דלאכילה ניתנו ולא לד"א, לפיכך אסור ליקח בפירות שביעית מן התורה כל דבר שאינו נאכל, כדתנן אין לוקחין עבדים וקרקעות ובהמה טמאה מדמי שביעית, וכ"ש בפירות שביעית עצמן דאין לוקחין

הרמב"ן הנ"ל. אבל מ"מ יש יסוד לגדר הנ"ל משי' הרמב"ן וסיעתו.

והנה הכס"מ (פ"ד משמיטה הכ"ט) כתב, דשי' הרמב"ם (פ"א מתרומו) דמה שאמרו אין קנין לעכו"ם בארץ להפקיע מן המצות היינו לענין שאם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אבל בעודה ביד עכו"ם מופקעת היא ומה שפירותיהם חייבים במעשר אינו אלא כשמירחם ישראל דוקא. עיי"ש. וביאר בחי' ר"ח הלוי (פ"ב מביכורים ה"ט), ומפרש הכסף משנה דדעת הרמב"ם היא, דהא דאין קנין לנכרי בארץ ישראל, הוא רק להפקיע עצם הקרקע מקדושתה, אבל הפירות לכו"ע יש קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיען מתרומות ומעשרות, עכ"ל. ונראה ביאורו דאין בעלות הנכרי מפקעת את החיוב לגמרי, אלא רק דכל שהוא ברשות נכרי אין החיוב יכול לחול, ורק לאחר שיבואו לרשות ישראל אפשר לחיוב לחול. ועל כן דוקא בתרו"מ ובכורים דיסוד דינם הוא דין מצוה וחיוב, בזה יש פטור ביד נכרי, משא"כ דבר שיסודו הוא איסור [כמו ערלה] בזה אין פטור ביד נכרי, וא"כ ה"ה שביעית למשנ"ת דס"ל לב"י דיסוד הדין הוא מצוה וקיום דין 'לאכלה' בפירות, על כן ס"ל לכס"מ דלא חל דין זה ביד הנכרי.

ואמנם הרמב"ם (פ"י ממע"ש ונ"ר) כתב, ויש לעכו"ם נטע רבעי, שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קדש כנטע רבעי של ישראל. ולכא' מבואר דגם ביד נכרי חל חיוב רבעי, אכן זה ודאי אינו, דהא כתב 'שאם בא לנהוג במצוה זו הרי הוא קודש', וביאר בזה בישועות מלכו (קרי' ארבע פ"ט)

דכמו דדעת הרמב"ם פ"ד מתרומות שיכול להפריש תרומה מדרבנן, כן הוא לגבי רבעי, ועי' בחזו"א (מעשרות סי' ד' סקכ"ו) שכתב, ולא דמי לערלה וכה"כ שביד נכרי דהתם איסורי נינהו וישראל מוזהר על איסורים בכל מקום שהם, אבל איסור טבל אינו אלא במקום חיוב תרומות ומעשרות, וא"כ נטע רבעי נמי אם הפירות כשבאין לסמדר או לבוסר ביד נכרי, הדין נותן שלא יתחייבו במצות נ"ר כיון שאין הנכרי מוזהר במצוה זו. עכ"ל. הרי מבואר להדיא בחזו"א לחלק דכל שיסוד דינו הוא מצוה, הרי הוא פטור ביד נכרי, וא"כ י"ל דזו סברת הב"י לפטור פירות נכרי מקדושת שביעית.

אלא דמש"כ הכס"מ דכל מה שביכר ברשות גוי פטור גם אחר שלקחו ישראל ממנו, בחי' ר"ח הלוי שם מסיק לא כן, אלא לאחר שלקח ישראל את הפירות חוזרים ומתחייבים, וכתב דלא דמי למירוח, דבמירוח מעשה המירוח מעשה המחייב בתרו"מ, וע"כ אם בשעת מירוח לא חל החיוב שוב א"א לחייב פירות אלו. משא"כ בביכורים לית בהו כלל מעשה המחייבת בביכורים, וכל יסוד חיובא דביכורים הוא חיובא דממילא, ודין חובתן תלוי רק בגמר פרי, דכל שנתבכרו ונגמר פרי שלהן חייבים ממילא בביכורים, וא"כ הרי לא מהניא כלל מה דבשעת גמר חיובן פטורים הם, דמ"מ כל שאין בהן דין הפקעה שיופקעו עי"ז לעולם שוב חוזרין ומתחייבין אח"כ, וכל שעתא שעת חובתן היא. עכ"ל. ומעתה לפ"ז יל"ד גם בפירות שביעית דגם אם לא חל חיוב ברשות נכרי מ"מ כשבאין ליד ישראל יחזרו ויתחייבו, דלכא' בפירות שביעית אין

בתו"כ שם, ואמנם הקרבן אהרן שם פי' דהוא לענין שלא להאכיל לגויים, אבל הפאה"ש פי' דהדרשא נאמרה לענין שלא חל קדושה אצל גוים, וכתב ששוב מצא כן באבקת רוכל, [אמנם הר"ש והראב"ד בתו"כ שם פירשו כהקרבן אהרן דהיינו לא להאכיל לגויים]. והחזו"א ס' כ' הקשה דזה נטי' מפשרטו, שאין הכתוב מדבר בשל מי הארץ, אלא ע"כ לפרש לכם לאכלה ולא לנכרי. עיי"ש. ובאמת פשט המקרא ודאי נראה כחזו"א, וקשה שהב"י כתב כן בפשט הכתוב ואף לא הביא שכ"כ בתו"כ, והוא פלא. אמנם למשנ"ת בישוב שי' הב"י נראה די"ל דהב"י ס"ל ד'לכם ולא לנכרי' אין זה מיעוט בהשדה שאין בה קדושה לענין פירות נכרים, אלא זה מיעוט בגדר ויסוד הקדושה, דהרי כבר נתבאר דבקרא 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', בזה נאמר יסוד קדושת שביעית, שעיקר ענינה הוא 'לאכלה', והרי גוי ודאי אינו בכלל זה, שהרי לא נתקדשו הפירות בשבילו, וזה אמר הכתוב שאין קיום דין אכילת פירות שביעית ע"י נכרים, ומעתה הרי עצם פשט הכתוב הוא כמש"כ הר"ש הראב"ד והקרבן אהרן והחזו"א, דנתמעט מקרא לא להאכיל פירות שביעית לגויים, אבל בזה גופא מבואר דאין קיום דין אכילה באכילת נכרים, ולמשנ"ת הרי זה גופא יסוד שי' הב"י, דכיון דאין קיום דין ביד נכרי על כן לא חלה קדושה ברשותם, ומשום הכי ס"ל דאין קדו"ש בפירות נכרים.

הגידול הוא המחייב, אלא עצם קיום הפירות, וגם אחר שנתלשו לכאור' היה בדין שיהיה חיוב, וביותר דהרי נראה דאין קדו"ש חלה דוקא בשנה השביעית, אלא כל מה שיש שם של פירות שביעית קדושים בקדו"ש, דיעויין בהר"ש בתו"כ על הפסוק שבת שבתון יהיה לארץ דאמרו שם, אבל פירותיו אסורים עד חמשה עשר בשבט. ופי' שם הר"ש דכל הפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט של שמינית נחשבים פירות שביעית אף שכבר עבר שביעית, והיינו שקדו"ש לא חלה דוקא בשביעית אלא כל מה שיש עליו שם של פירות שביעית, חלה עליו קדושה, וא"כ שפיר י"ל דגם לאחר שנתלשו הרי יש לפירות שם של פירות שביעית, וא"כ יחול עליהם קדו"ש בתלוש, ולפ"ז לא יועיל מה שגדל ברשות גוי, כמו שהגר"ח פליג על הכס"מ לגבי ביכורים, שאף שכ"ז שהם ברשות נכרי לא חל חיוב, מ"מ אם לקח אח"כ חל, אף לאחר שבכרו, וא"כ גם גבי שביעית נימא כן, אלא שבדברי הגר"ח לא נתבאר מה ס"ל לאחר שנתלשו, דיתכן דרק בפירות מחוברין שייך שיחול בהם חיוב, ולא בתלוש, וא"כ גם גבי שביעית כן, וצ"ע בכ"ז.

והנה הב"י בשו"ת אבקת רוכל (ס"י כ"ד) כ' בטעם הדבר שאין קדו"ש בפירות נכרים, ואם באנו לדון יותר טעם יש לאומר שיש לו קנין להפקיע משביעית, דקרא כתיב והיתה שבת הארץ לכם, לכם ולא לגוים. עכ"ל. והפאה"ש (ס"י כ"ג) הביא דכן דרשו



עזר וזארה

מתורת עמלי תורה
דקהלא קדישא
בארה"ק ובתפוצות הגולה



רבינו ראש הישיבה שליט"א

גזל נכרי אם הוי "לכם"

א

שכל גזלן קונה החפץ הגזול, רק מצוות השבה מעכבת קנינו, ואם כן היכי דשרי לגזול וא"צ להשיב, הוי שלו (גם בלי חיובי גזלה שיש בכל גזלה אסורה).

ובגליוני הש"ס לר"י ענגל סוף סדר זרעים, בכלליו כרך ג' אות ר"י, דן בהולך במדבר ואין בידו מזון רק השייך לחבירו, ושרי לו לאכלם מפני פקדו"נ, אם יכול גם לעשרם מטבלם כאילו שהוא בעלים, וכתב לדון ע"פ הירושלמי תחלת ביכורים דבליכא איסור לגזול הוי כשלו.

ומצינו שדנו רבנן בתראי, במי שאין לו לולב רק אם יגזול מחבירו המסרב ליתן לו, אם עשה דלולב דוחה לא תעשה דגזילה, ע"י תפארת ישראל ותפארת יעקב רפ"ג דסוכה, [ובתפא"י שם דן דלא הוי בעידנא לדחות, אך עדיין מקום דון בנוטלו לגזולו בשעת מצוותו, לא מיבעיא לסוברים דקנינו ומצוותו באין כאחד, רק גם לסוברים דבע"י תחילה לקנות ואח"כ לצאת (ע"י אמרי בינה דיני יו"ט סי' כ"א), מ"מ הכל בריגעא חדא וחשיב בעידנא], אך גם תפא"י הסובר דהו"ל לעשה לדחות הל"ת, כתב דלא הוי לכם, וחז"י דאף אם הותר איסור הגזלה משום המצווה, ל"ח לכם, וכן כ' בשפ"א סוכה דף ל. בתוד"ה משום, על קו' תוס' מה צריך קרא דלכם, תיפוק ליה דגזול הוי מצוה הבאה בעבירה, ותיריך דמיירי באין לו אחר מלבד הגזול, ועדל"ת ליכא

נחלקו תנאים בב"ק קיג: אם גזל נכרי מותר או אסור, ויש לדון אם מותר, אם נחשב הישראל הגזול כבעלים על החפץ הגזול, ויוכל לקיים בו מצוות ארבעת המינים הצריכה "לכם".

ובמג"א סי' תרל"ז סק"ג הביא דברי היראים שכתב (בסי' תכ"ב) וז"ל "אע"ג דגזל נכרי שרי, כל כמה דלא נפיק מרשות נכרי לא מקרי לכם".

ולפלא, בחיהרי"ם כתובות י"ט. (סוד"ה ולענ"ד נראה לפרש) כתב וז"ל "כמבואר בגזל נכרי בש"ס דאי מותר הוא שלו", ותמוה היכן "מבואר בש"ס" להיפך מדברי היראים, [ובדוחק י"ל דט"ס "בש"ס" וצ"ל "בשו"ע", וס"ל כמו שנקט בתשו' אבני נזר בכמ"ק דנפסק בשו"ע דהוי שלו, כפי שיתבאר לקמן].

ובהבנת דעת הסוברים דהוי שלו, י"ל בכמה אנפי, (א) עפמ"ש בב"ק ל"ח. ראה ויתר גויים, שהתיר הקב"ה ממונם לישראל, ונפרש הכוונה שהתיר אף ליטלו כאילו הופקר ולזכות בו. (ב) במרחשת ח"ב סי' כ"ט, סק"א כתב לדון דרך מכוח איסור "לא תגזול", יש בעלות לאדם על חפצו, ובהסתלק האיסור פקעה בעלותו, [ועי' שטמ"ק תמורה דף ו. אות ד' ובהשמטות אות ה', ועי' חזו"א ב"ק ט"ז סק"ג]. (ג) כמו שכתבו רבנן בתראי עפ"ד המיוחס לר"ן סנהדרין ע"ב.

בינה (דיני יו"ט סי' כ"א ודיני הלואה סי' פ"א), אם מצי ליטלה, או מפני דרכי שלום לא יתנו ב"ד לחזור וליטלה מהגזול, ועי' אבני מלואים סי' כ"ח סוסק"ג.

וְלַמִּדָּה גזל נכרי אסור, וקיי"ל דהפקעת הלואתו שרי, ויש הסוברים גם פקדון שבידו יוכל לעכב, והקשה בבני אהובה פ"ה מאישות ה"ח, למה הוצרך מיעוט "רעהו" למעט נכרי שהפקיד לישראל מדיני שומרים, הרי מותר לו לעכב הפקדון להדיא וכל שכן דמיו, ותיירץ דהפקעת הלואתו לא חל ממילא אלא צריך שיתכוון ישראל להפקיע, ובלא הפקיע צריך למעט מדיני שומרים, ובחת"ס סוכה דף ל. ד"ה ועיין מג"א, תמה עליו, דנהי דשרי להפקיעו ומותר להכחיש פקדון הנכרי, אבל אם יש לנכרי עדים וראיה, יוציאו ב"ד מיד ישראל, וא"י להפקיע, ובזה איצטריכו דיני שומרים, אבל הבנ"א כפ"ל דבריו גם בתומים סי' ע"ב סקנ"ז, ופירש להדיא שאין ב"ד מוציאין ממנו מה שהפקיע.

אבל אין להביא ראיה ממחלוקתם לנדוננו, דלסוברים גזל נכרי שרי, אף אם לא הוי לכם, מ"מ אלים טפי כוחו, מהפקעת פקדון לאוסרים גזל נכרי, וגם חת"ס יודה שאין ב"ד מוציאם ממנו.

ג

ועי' סי' העיקרים לר"ש איגר עיקר ארבעת המינים אשכול ג', דישראל הגזול ונכרי הנגזל, הם כשותפים בחפץ הגזול, דאף דישראל קני לה, מ"מ הנכרי שרי לחזור ולהוציאה ממנו, ואית ליה זכות בו גם קודם

עבירה, ומ"מ ל"ח לכם, אך עדיין י"ל נידון הר"י ענגל עדיפא, לסוברים (עי' ההמ"ג פ"ב דשבת) דפיקו"נ הותרה ולא דחויה, וא"כ אין להוכיח לה מדין עדל"ת.

אך גם נידון דר"י ענגל הנ"ל, אין תלוי בנידוננו אם גזל נכרי הוי לכם, דשם במהלך במדבר הוי מקרה פרטי, ויש לצדד דלא נתבטלה בעלות בעל הפירות, אבל גזל נכרי הוי נידון בעצם הגדרת כל נכרי כבעלים על רכושו, ושם טפי יש לדון שאם הותרה גזילתו, גם בעלותו פקעה, ובלא"ה לא דמו, למש"כ בזהרי"ם כתובות י"ט. דכששרי לאכול של חברו מפאת פקו"נ, חייב לאכול ע"מ לשלם דמיהם, ע"ש באורך, וא"כ בעצם לא פקעה בעלות חברו גם לפי ההיתר].

ב

ולשיטת יראים הנ"ל, דלא הוי לכם, כתבו הגרי"פ פערלא (כרך ב' דף צ"ד): ופסקי הלכות יד דוד ח"ב דף מ"ג: דב"ד יוציאו מהישראל הגזול לפי תביעת הנכרי, אף דמותר הגזול לאכלה ולהזיקה, אך בקונטרס גזל נכרי לבעל פתח הבית נקט להיפך דב"ד יעכבו הנכרי כשיבוא ליטול מישראל הגזול, ובישועות יעקב תרל"ז א' ונתה"מ ע"ב כתבו דאין ב"ד מוציאין מישראל על פי תביעת הנכרי.

ועי' חזו"א אהע"ז קמ"ח לדף ט"ז. ד"ה בעכו"ם, שדן בישראל הנמכר לנכרי ורוצה לגזול את עצמו ממנו ולא לעבדו, דב"ד כופין אותו לעבוד.

ואם בא ישראל אחר ליטלה מישראל ראשון שגזל הנכרי, נסתפק באמרי

מ"לך" כהיראים, וכ' או"ש דאף דבסוכה א"צ שתהא שלו וסגי בשאולה, וא"כ גזל נכרי דשרי להחזיקו ולהשתמש בו, אמאי יתמעט מ"לך", ותירץ דהוי כהן דב"מ דפוטר בממון כהן, כלומר דזכות הנכרי מגרעתו אף מלהיות כסוכה שאולה שיוצא בה, (ולא בא לבאר למה מתבטל קנינו להיראים, כמחנ"ח הנ"ל).

ולפ"ז מומר לא יוכל לקיים מצוות ארבעת המינים, כיון שאף אם קנאם, שרי לגזול ממנו, ולדברי ר"ש אייגר ומחנ"ח ואו"ש הנ"ל זה חסרון ב"לכם", ול"מ לחלק בין נכרי שהיה שלו מעיקרא וע"כ זכות תפיסתו מפקעת קנין הישראל, אבל מה שמותר לישראל לגזול לנכרי או מומר ל"ח כח להפקיע בעלותם, ובאבני נזר נקט בכמ"ק דגזול ממומר הוי כגזל מנכרי למאן דמתיר, והוכיח מזה דנפסק בשו"ע דגזול נכרי הוי לכם למתירין, עי' חאו"ח שמ"ג ט' וחיו"ד קכ"א ד' ות"ה סק"ז, אך יל"ד, דממון מומר הוי כהפקר מעיקרא, וגרע מבעלות נכרי על ממונו דרך שרי לגזולו, ואכמ"ל.

שהוציא, ומה"ט ס"ל ליראים שאין יוצא בגזל הנכרי מצוות לולב, וזה דלא כהבנה הפשוטה ביראים דאין לישראל הגזול קנין כלל, ולא ס"ל כטעמים שנתבארו באות א' לבאר קנין הישראל, דלר"ש איגר גם ליראים ס"ל דיש לו קנין ואעפ"כ ל"מ. ונפ"מ לחמץ נכרי שגזלו ישראל ממנו לסוברים גזל נכרי מותר, דלפי' הפשוט ביראים אין לישראל קנין בו ויש לדון דל"ח אף כגול"מ לעבור עליו מדאורייתא, אך לפירושו דרש"א עובר עליו כשותף.

ובמחנה חיים ח"ב או"ח סי' ל"ג סק"ט, כ' עד"ז בסגנון אחר, דכח הנכרי לחזור ולהוציאה מעכב קנין הישראל, וכמ"ש בב"מ ו: פוטר ממונו בממון כהן מצד זכות תפיסה, אך יל"ח מנידון דב"מ ואכ"מ.

ובאור שמח פ"ב מסוכה הכ"ה הביא ד' השאגת אריה סי' צ"ט, שתירץ קו' תוס' למה צריך למעט סוכה גזולה, תיפוק ליה דהוי מצוה הבאה בעבירה, ותי' שאג"א דצריך לגזול נכרי דעבירה ליכא ונתמעט

להשלמת היריעה, נביא כאן מכתב מרבינו שליט"א הנוגע לנקודה שנזכרה בשיעור:

א

בס"ד, כ"ג בניסן תשע"ט.

מע"כ ראש הישיבה הגאון הגדול רבי שאול אלתר שליט"א. השלו' והברכה.

יש"כ על תשובתו (בענין דיו לבא מן הדין להיות כנידון), אשר מיד בהגיעה נתמלא כל הבית אורה, ורבתה השמחה בביהמ"ד.

ועתה באתי במה שנתקשיתי בדברי זקנו השפת אמת זיע"א בסוכה ל. על המבואר שם במתני' לולב הגזול פסול, ובגמ' בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם

קע | גול נכרי אם הוי "לכם" _____ עזו ואורה

אלא ביו"ט שני אמאי לא, א"ר יוחנן משום רשב"י משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, והקשו התוס' דכיון שכבר נפסל משום מצהב"ע למאי איצטריך לכם ליו"ט ראשון, וכתב השפ"א שיש בזה כמה נפק"מ, וא' מהם דאי משום מצהב"ע הו"א ביו"ט ראשון דעשה דנטילה דוחה ל"ת דגזל, ולזה בא דין לכם, עכ"ד.

ולדבריו יצא לכא' שבמקום שאין דין לכם יהיה שייך עדל"ת, וכגון בהנחת תפילין אם אין לו תפילין להניח מותר לו לגזול תפילין, אלא שצ"ע שהדברים אינם מסתברים כלל לכא', ובפשטות הביאור שדין עדל"ת הוא רק על האדם עצמו, אבל על השני אין מוטל העשה של הראשון, ולכן במה שנוגע לממון השני אין ההיתר דעדל"ת. אבל מדברי השפ"א נראה שנקט דלא כן, וצ"ע.

בקידה והודאה
יוסף פליסקין

ב

מענה רבינו של"מ"א

בס"ד, חו"י למטמוני"ם.

להרב ר"י.

שלום וברכה.

אף שסתימת האחרונים משמע דלא אמרי' בגזל עדל"ת, וכ"כ במפורש בשאגת אריה צ"ו, מ"מ אינו מוסכם, עי' שו"ת שם אריה יו"ד סוס"י ס"ד שנסתפק, ובטעם המלך רפ"ח מלולב נחלק עם המעשה חושב שם אם עשה דוחה ל"ת דמעילה בהקדש (אף דיל"ח דמעילה שאני מגזל, כנודע), וראיה יש לי מקמאי, בחי' רבנו דוד לפסחים דף ל"ה: ד"ה והנראה, שכתב שם דעשה דמצה אינו דוחה ל"ת לכתחלה (ע"ש בדבריו המחודשים, ועי' או"ש פ"ו מחמץ ה"ז) והשווה שם גזל לאיסורים.

ועי' תשו' ר"ש איגר חאו"ח ט"ו ואבנ"ז או"ח שכ"ג שדנו דשרי לגזול חמץ של גוי כדי לקיים חיוב השבתתו בפסח מצד עדל"ת, ועי' תפא"י ותפא"ע רפ"ג דסוכה שנחלקו בזה. ועי' חלק"י או"ח סוס"י כ"ז. ועי' זכר דבר סי' ג' (דף כ"ד), וענין עדל"ת דלפנ"ע, נקט בפשוט דלאווין הנוגעים לחבירו אין נדחין.

ומה שטענת ע"ז "דחבירו אין מצווה בעשה דלולב" אינה טענה, חדא דיש דין ערבות במצוות, ועי' מש"כ בילקוט שיעורים סוגיות סי' ט"ז סק"ז, ועוד מה לו למחוייב כלולב לרצון חבירו, הרי מה שמונעו מליטול הוא רק הלאו והאיסור דגזל והוא נדחה מפני העשה, ואף אם שרי לחבירו לעמוד כנגדו ולמנעו מליטול, מ"מ אם יצליח לקחת אין עליו עוון אשר חטא.

ובתורת חסד ח"א או"ח סי' ל' סק"ב בד"ה והנה, כתב סברא אחרת, דל"ש עדל"ת
בגזל "דאין עליו [על החייב בעשה] חיוב כלל במה שאינו שלו, דלדידיה
כמאן דליתא בעולם דמי", עכת"ד, זו ג"כ אין סברה מוכרחת שנוכל להקשות מכוחה
על הסוברים דאמרי' עדל"ת.

בברה"ת
שאול אלתר



מורינא הגאון רבי דניאל חיים אלער שליט"א

ראש ישיבת 'פני מנחם'

ירושלים ת"ו

בחילוק זכות הבעל בפירות וזכותו במעשי ידיה, ולפי"ז ב' ביאורים בגדר דקל לפירותיו"

עובד לפרנסה והיא לא נותנת לו מאומה, לכן תיקנו שמעשי ידיה לבעלה, ומכיון שעיקר התקנה לטובתה לכן יכולה לומר לא ניחא לי בהאי טיבותא (רש"י שם ד"ה מזוני).

אולם לגבי זכות הפירות שמקבל הבעל תמורת חיוב פרקונה, כתבו התוס' (מז: ד"ה זימנין) שאינה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות, [והוכיחו זאת מב' מקומות, יעו"ש], וקשה לתוס' למה יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה ואינה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות, הרי בשניהם עיקר ותחילת התקנה לטובת האשה, כי גם בתקנת פרקונה תחת פירות תחילת ועיקר התקנה לטובת האשה שבעלה יפדה אותה, אלא שמחמת שעלות פדיונה הוא הון רב לכן תיקנו תמורת זו שיאכל פירותיה כל ימי חייה (כמבואר בגמרא מז:), ואם כן שתוכל לומר לא ניחא לי בהאי טיבותא דפרקוני.

ג' תשובות תוס'

מיישב תוס' תשובה א': 'ויש ליתן טעם, אף על גב דלרב הונא יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה,

יכולה אשה לומר איני ניזונת ואיני עושה ואינה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות

חז"ל תיקנו שבכתובה שבין איש לאשה מתחייב הבעל בכמה דברים והאשה בכמה דברים, ומהם שהבעל זכאי 'במעשי ידיה' ובפירות הקרקעות של נכסי מלוג שלה, וחייב 'במזונותיה' לפרנס אותה 'ובפרקונה' לפדותה אם נשבת בין הגויים (כתובות מו: במשנה), ובגמרא (שם מז: נח:) תנו רבנן תיקנו מעשה ידיה תחת מזונותיה ופירקונה תחת פירות, שהבעל זוכה במעשה ידיה תמורת חיוב מזונותיה וזוכה בפירות תמורת חיוב פרקונה.

אמר רב הונא אמר רב יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה לך אלא לעצמי, קסבר כי תקינא רבנן מזוני עיקר ומעשה ידיה משום איבה, וכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה הרשות בידה' (שם נח:), והיינו שעיקר ותחילת התקנה היתה לטובת האשה, שהיות ולפעמים אין מעשי ידיה מספיקים לה לפרנס את עצמה לכן תיקנו שהבעל צריך לפרנסה, ותמורת תקנה זו כדי שלא יהיה איבה ושנאה ביניהם, שהבעל

א. שיעור שנאמר בישיבה הקדושה 'פני מנחם' לעמלי תורה ע"י מורינא ראש הישיבה הגאון רבי דניאל חיים שליט"א בערש"ק פ' אחרי קדושים תשפ"א, מכתבי התלמידים.

התורה והיהדות, שלא תהיה יהודיה שבויה בין הגוים, ובוזה אין זכות לאשה לומר לא נחא לי בהאי טובה, כי גם אם היא מוותרת על טובה זו חז"ל אינם מוותרים.

יישוב ג': 'אי נמי, שאני פירות דידו כידה וזוכה בגוף הקרקע, אבל מעשה ידיה אינם בעין, דלא שייך למימר שיזכה בגוף הידים'. לפי יישוב זה יש חילוק עצום בין ב' התקנות, בתקנת פירות זיכו לבעל לא רק את הפירות אלא נתנו לו זכויות ובעלות בגוף הקרקע עצמה, ידו כידה, הוא שזה איתה ושותף עמה, ומאחר שבכתובה זוכה הבעל מיד בגוף הקרקע אינה יכולה האשה להפקיע לאחר מכן את בעלות ושותפות הבעל, דעל אף שעיקר ותחילת התקנה היה לטובתה את הנעשה אי אפשר להשיב, [ודומה מעט לדקל לפירותיו ופרה לכפילא וכדו', עיין להלן], מה שאין כן בתקנת מעשי ידיה לא זכה הבעל בגוף ידיה, 'לא שייך למימר שיזכה בגוף הידים', וכל זכות הבעל מיתלי תלי שכאשר יבואו מעשי ידיה אזי יזכה בהם, אבל כל עוד שעדיין לא באו מעשי ידיה, במעשי ידיה העתידים לבוא אין לבעל בהם שום זכות ובעלות, אזי יכולה האשה לעצור שלא יזכה במעשי ידיה, מחמת שעיקר התקנה לטובתה. ופשוט לתוס' בוודאות שאין הבעל זוכה בגוף ידיה, וטעמא בעי.

בחילוק חצר לפירות וידיה למעשה

והנה בגיטין במתניתין דריש פרק הזורק (עז). 'הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או בתוך חצרה הרי זו מגורשת', שאין צריך 'ונתן בידה' ממש אלא יכול לתת הגט

התם משום דאינה מפקעת לגמרי התקנה, שאם אמרה היום איני ניוזנת ואיני עושה למחר תעשה ותהא ניוזנית, אבל אם אמרה איני נפדית ואיני נותנת פירות הרי מפקעת לגמרי תקנת פירות דהא פירות של כל ימיה הם תחת פרקונה', והיינו שהאשה יכולה לומר לא נחא לי בהאי טיבותא רק באופן שאינה עוקרת את תקנת חז"ל לגמרי, ובמעשי ידיה שתחת מזונותיה אינה מפקיעה לגמרי התקנה רק לזמן מועט, אבל בפירות שתחת פרקונה אינה יכולה לבטל רק מקצת מזמן הפירות, כי חז"ל קבעו את פירות כל ימי חייה תמורת פרקונה, [דאי לאו הכי מלכתחילה היו מתקנים שרק הפירות מזמן שנשכית ואילך של הבעל, ולא תיקנו כן כי עלות פדיון משבי הוא הון רב ורק אכילת פירות כל ימי חייה נחשב כתמורה לעלות זו], ולבטל לגמרי את תקנת חז"ל אינה יכולה בטענת לא נחא להו בהאי טיבותא.

אולם תוס' לא נחא ליה ביישוב זה לבדו, 'ואפילו אם תמצא לומר [תוס'] מסתפק בזה, שיתכן דיכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה לעולם', ואם כן אי אפשר ליישב כיישוב הא', כי במעשי ידיה שתמורת הפרנסה יכולה לעקור את תקנת חז"ל לגמרי, ולכן מיישב יישוב ב': 'אכתי יש לומר דלא מצי אמרה איני נפדית שלא תטמע בין הגויים', דייקא בתקנת מעשי ידיה תחת מזונותיה יכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה כי היא תקנה לטובתה בלבד ויכולה לומר לא נחא לי בהאי טובה, אבל חיוב הבעל לפדותה אין זה תקנה בעבורה בלבד אלא היא תקנה שחז"ל עשו לתועלת

יישוב ב' בתוס': 'ועוד דחצר קנוי לו בעל כרחא של אשה, אבל ידיה אינם קנויים לו על כרחא, דיכולה היא לומר איני ניוזנית ואיני עושה', והיינו שבעצם הן בחצר והן בידיה זכויות הבעל שוים, אלא מצד שבמעשי ידיה יכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה ובפירות אינה יכולה לומר כן לכן החצר קנוי לו וידיה לא, ולכן הקשה רבינא לרב אשי שיד האשה בודאי אינו קנוי לבעל ואילו החצר כן.

קושיית רע"א והחידושי הרי"מ בסתירת תוס' כתובות ותוס' גיטין

ומקשה רע"א בגליונו (כתובות שם וגיטין שם), וכן מקשה החידושי הרי"מ (כתובות שם ד"ה ובוזא יתישב) בפירוש יתור, שבתשובה ג' בתוס' בכתובות מבואר ד'שאני פירות דידו כידה וזוכה בגוף הקרקע, אבל מעשה ידיה אינם בעין, דלא שייך למימר שיזכה בגוף הידים', והיינו שזה ברור שלא שייך לומר שיזכה הבעל בגוף הידים וכתוצאה מזה נובע שיכולה האשה לומר איני ניוזנית ואיני עושה, ובתשובה ב' דתוס' גיטין מבואר להיפך ממש שזה ברור שיכולה האשה לומר איני ניוזנית ואיני עושה וכתוצאה מזה נובע שאין ידיה קנויים לו.

ואין לומר שיישוב ג' דתוס' כתובות א"ש רק כיישוב א' דתוס' גיטין, שמחמת שמעשי ידיה מעלמא קאתו לכן אין קנוי לו גוף ידיה למעשי ידיה, ולא א"ש עם יישוב ב', כי נמצא דיישוב ב' דתוס' גיטין ויישוב ג' דתוס' כתובות חולקים מן הקצה אל הקצה, דלתוס' כתובות הסיבה היא שהבעל אינו קונה את ידי האשה והתוצאה מכך היא

גם בתוך ביתה וחצירה, ומקשה הגמרא איך זוכה בגט בחצירה, הרי 'מה שקנתה אשה קנה בעלה', דקנו לה החצר לפירותיה, 'רבא אמר אטו ידה מי לא קניא ליה לבעל', ואיך מתגרשת ב'ונתן בידה' הרי גם מעשי ידיה של הבעל, 'אלא גיטה וידה באין כאחד, הכא נמי גיטה וחצירה באין כאחד'. אמר ליה רבינא לרב אשי, רבא יד דאשה קא קשיא ליה, נהי דקני ליה למעשה ידיה ידה גופה מי קני ליה, אמר ליה, רבא יד העבד קא קשיא ליה וכו' (עמוד ב' שם).

ומקשה תוס' (שם ד"ה ידה) מהו קושיית רבינא ידה גופה מי קני ליה, 'חצירה נמי לא קניא ליה גופיה אלא פירי', ומיישב ב' תשובות, א': 'וי"ל כיון דקנוי לו לפירא הוי כאילו קנוי לו גוף החצר, אבל מעשה ידיה מעלמא קאתו', ותשובה זו מעין מה שאמר התוס' בכתובות שבפירות קנוי לו גוף החצר לפירות מה שאין כן במעשי ידיה לא קנוי לו גוף ידיה כיון דמעשה ידיה מעלמא קאתו, [והנה אף שלרבנן אין אדם מקנה פירות דקל קודם שבאו לעולם אבל הוא מקנה דקל לפירות, אבל אינו יכול להקנות הפרה לקנות הכפל, וכמו שהוכיחו הראשונים בסוגיין (ב"מ לג:), ונחלקו הראשונים בסברת החילוק ביניהם, והרשב"א (גיטין מב: ד"ה אביעא) ותוס' הרא"ש (ב"מ שם ד"ה והא) יישבו דלא דמי פרה לכפילא לפירות דקל, משום דהכפל אינו פירות דגופה נינהו, מה שאין כן פירות דקל מגופיה דדקל נינהו דאתו מיניה, והוא כעין יישוב זה דאין לבעל קנין ביד האשה למעשי ידיה כי מעשי ידיה מעלמא אתון].

שיגיעו. מה שאין כן בתקנת פירות שאין לאשה אפשרות לומר איני נותנת פירות לזמן, כי גם באי נתינת פירות לזמן עוקרת את התקנה שפירות כל ימי חייה יהיו תמורת פרקונה, אם כן אין דבר המעכב את קנין הבעל בגוף החצר לפירות.

דהנה כששומעים או רואים יישוב כזה שתשובה ג' בתוס' נסמך על יישוב א' בתוס' זה נראה כדוחק, אבל הוא חיסרון ידיעה בכללי לימוד התוס'. דהנה אי' בגמרא עירובין (סד:) 'תניא מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור והיה מהלך מעכו לכזיב והיה רבי אילעאי [תלמידו] מהלך אחריו, מצא גלוסקין [פת חמץ] בדרך, אמר לו אילעאי טול גלוסקין מן הדרך, מצא גוי אחד אמר לו [רבן גמליאל] מבגאי [זה היה שם רגיל בגויים, כ'איוואן', (תוד"ה שכוון)] טול גלוסקין הללו מאילעאי, ניטפל לו [לגוי] רבי אילעאי, אמר לו מהיכן אתה, אמר לו מעיירות של בורגנין, ומה שמך מבגאי שמני, כלום היכירך רבן גמליאל מעולם, אמר לו לאו, באותה שעה למדנו שכוון רבן גמליאל ברוח הקודש, ושלשה דברים למדנו באותה שעה, למדנו שאין מעבירין על האוכלין [שלכן] אמר רבן גמליאל לרבי אילעאי שיטול הגולסקין], ולמדנו שהולכין אחרי רוב עובדי דרכים [ולכן לא הרשה לתלמידו לאכול, שרוב הולכי דרכים גויים הם וחיישינן דפת עכו"ם הוא], ולמדנו שחמצו של נכרי אחר הפסח מותר בהנאה [שנתנו זאת למבגאי].

והקשו בתוס' שם (ד"ה ולמדנו), 'וא"ת והיאך נתן ר"ג הגלוסקין למבגאי, והא דריש ר"י (ע"ז כ.) 'לא תחנם' לא תתן להם

שיכולה האשה לומר איני ניזונית ואיני עושה, ואילו לתוס' גיטין הוא להיפך ממש שהסיבה היא שיכולה האשה לומר איני ניזונית ואיני עושה והתוצאה מכך היא שהבעל אינו קונה את ידי האשה, ולא יתכן לומר שחולקים עד כדי כך שהתוצאה של תוס' במקום זה היא הסיבה של תוס' במקום אחר].

כלל בלשונות התוס': 'אי נמי' שבתוס' נסמך על יישוב הקודם

מיישב החידושי הרי"מ (שם) שתשובה ג' של התוס' בכתובות נסמך על התשובה הא' של תוס' שם, שבתחילה כתבו התוס' שהאשה יכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה רק לזמן מסויים, כי בזה אינה מפקעת את התקנה לגמרי, כי בעבור הזמן שוב יקויים תקנת חז"ל של מעשי ידיה תחת מזונותיה, אבל אינה יכולה לומר איני נותנת פירותי לזמן מסויים, כי בזה גופא כבר עוקרת את התקנה שפירות כל ימי חייה יהיו תמורת חיוב פרקונה, וזהו נקודת ההתחלה. על יסוד חילוק זה ממשיך יישוב ג' שמאחר שלכל הפחות לזמן מועט יכולה האשה לומר איני ניזונית ואיני עושה, אם כן מוכרח שאין גוף ידי האשה קנויות לבעל, כי אם היו גוף ידיה קנויים לבעל לא היתה יכולה להפקיע זאת ממנו אפילו לזמן מועט, ומאחר שמוכרח שאין קניין לבעל בגוף ידי האשה, אם כן כל זכות הבעל הוא רק בהגעת מעשי ידיה לעולם, אבל לפני שבאים לעולם אין לו שום זכות בהם, לכן יכולה לעצור שלא יזכה הבעל במעשי ידיה לעולם, כי יכולה לעצור את קניינו מקודם

והרי התוס' בכתובות אומרים את התשובה הג' בנוסח 'אי נמי' שלפי הכלל פירושו שנסמך תשובה הא' והג' זה על זה וכביאור החידושי הרי"מ. [ולפעמים כשזוכים להבין לפי יסוד זה את דיוקי ה'אי נמי' שבתוספות הוא תענוג נפלא].

הביאור שאינה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירותי לר"ן

ממשיך החידושי הרי"מ, שכל היסוד הנ"ל נכון לדעת התוס' שזה ודאי שיכולה האשה לומר איני ניוזנית ואיני עושה לזמן מועט ומסתפק תוס' שיתכן שיכולה לומר כן אף לעולם, אבל דעת הפוסקים, [וידוע שהוא דעת הר"ן (כתובות כג: מדפח"ר בשם הרא"ה)] שאינה יכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה לזמן מועט אלא רק לעולם, 'דכל שאמרה איני ניוזנית ואיני עושה מיד נתבטלה תקנתה ושוב אינה יכולה לומר ניוזנית אני ועושה, שאינו בדין שיהא הרשות בידה לשנות הדבר כל פעם כמו שתרצה, שאם כן כשלא תמצא מלאכה תרצה להיות ניוזנית וכשתמצא תאמר איני ניוזנית ולקתה מדת הדין, אלא ודאי מיד שאמרה אי אפשי בתקנת חכמים הפסידה ושוב אין לה מזונות', ולפוסקים אלו שגם אמירת איני ניוזנית ואיני עושה הוא לעולם, הדרא קושיית התוס' לדוכתיה מאי שנא שיכולה לומר איני ניוזנית ואיני עושה ואינה יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירותי, ולמה לדרך זו זכות הבעל בפירות הוא בגוף החצר ובמעשי ידיה אין זכותו בגוף ידיה.

מתנות חנם וכו', ויש לומר דשמא לא סבר לה ר"ג להא דר"י, אי נמי כיון שהיה הגוי מתלווה עמהן בדרך שרי דחשיב כמוכרו לו [שהיה להם טובת הנאה מכך שליווה אותם], והקשה רע"א שם שלפי יישוב א' ר"ג פליג אר"י וס"ל שמותר ליתן לגוי מתנות חנם, א"כ היתה הגמרא צריכה לומר 'וארבעה דברים למדנו באותה שעה' כי למדו גם את כך שס"ל לר"ג דליכא איסור ליתן לגוי מתנת חנם, ונשאר רע"א בקושיא, אמר האמרי אמת על כך 'צריך לדקדק בכל תיבה של תוספות, כל תיבה של תוס' שוה "גאלדענער רענדל" [=מטבע זהב ששוויו רב], כי יש כלל שכל פעם שתוס' אומרים תשובה נוספת בנוסח 'ועוד י"ל' או 'ועוד' וכדו' התשובה הנוספת אינה שייכת לתשובה הראשונה, אבל כשהתוס' אומרים את התשובה הנוספת בנוסח 'אי נמי' אין זה סתם תשובה נוספת אלא שני התשובות נסמכות זה על זה, 'אי נמי' פירושו או שנאמר גם כך, ובעירובין התשובה השניה בתוס' היא אי נמי, אזי תוס' מסתפק האם לומר כתשובה הראשונה שלר"ג אין איסור לתת מתנה לגוי, כי היה קשה לו את קושיית רע"א, ולכן הוסיף שלגמרא עצמה היה צד נוסף שיתכן שר"ג אוחר כר"י שאסור לתת להם מתנת חנם אלא לא היה זה מתנת חנם אלא כמכר כי נלווה הגוי עימם, אם כן למרות שיש לנו צד כתשובה הא' שפליג ר"ג אר"י, אבל הגמרא עצמה הסתפקה האם זהו טעמו של ר"ג או כ'אי נמי' אזי כבר א"א ללמוד דבר רביעי מר"ג כי אינו מוכרח דפליג אר"י, ולכן רק שלשה דברים למדנו ממנו.

ב' אופני קנין הגוף לפירות

מיישב החידושי הרי"מ (שם ד"ה אמנם למ"ש) שיש ב' סוגי זכויות בגוף הדבר לפירות, א' כשמקנה דקל לפירותיו, יש לקונה זכות בדקל עצמו לענין הפירות וכשיבואו הפירות הם יהיו שלו בממילא כי הדקל עצמו לענין הפירות שייך לו, יש לו בעלות בגוף הדקל עצמו לפירותיו, ב' כשקונה רק את הפירות הדקל [אם לא היה חיסרון דמקנה דבר שלא בא לעולם, וכגון לר"מ דאדם מקנה דשלב"ל], גם לקונה זה יש זכויות בגוף הדקל, שהרי לבעל הדקל אסור לקצוץ את הדקל כי הפירות העתידיים לבוא קנויים לו. וניתן להגדיר זאת, שבדקל לפירותיו יש לקונה בעלות בדקל עצמו, ואילו בקונה פירות דקל [לרבי מאיר] אמנם אין לו בעלות בדקל אבל יש לו זכות ושעבוד בגוף הדקל שאין בעל הדקל רשאי למנוע ממנו את הפירות שיכולים לבוא.

וז"ל רבינו: 'יש לומר פשוט דיש ב' דברים, [א'] כשמקנה דקל לפירותיו חשיב קנין בגוף (הקרקע) [צ"ל: הדקל], ולכך מהני אף לרבנן דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אף דאינו שלו רק לפירות מ"מ זכות זה בגוף הדקל וקני, ועוד יש [ב'] אם היה יכול להקנות פירות דקל, נראה דהיה חשיב ממילא דקל לפירותיו כיון שיש לו קנין פירות ממילא יש לו זכות בגוף הדקל לפירות מאחר שאין זה יכול לבטל זכותו. [ויש לדייק בדבריו, שבדקל לפירותיו כותב דחשיב 'קנין' בגוף הדקל, ואילו בפירות דקל אינו כותב שיש לו 'קנין' אלא רק 'זכות', וכנ"ל].

ומבאר החידושי הרי"מ דלכאורה מאחר שנתבאר שאף על ידי קניית פירות דקל נהיה זכות בדקל עצמו לפירות, אם כן למה לחכמים אינו יכול להקנות פירות דקל הרי על ידי זה יש לו זכות בגוף הדקל ומאי שנא מדקל לפירותיו, ואף לר"מ הרי מוכר פירות דקל יכול לחזור בו כל שלא באו לעולם ואילו מוכר דקל לפירותיו אינו יכול לחזור בו, ולכאורה מאחר שגם במוכר פירות דקל יש לו זכות בגוף הדקל אם כן שלא יוכל לחזור בו. אמנם מבאר דקושיות אלו אינם נכונים, דיש לנו לדון מה נובע ממה, בדקל לפירותיו הבעלות היא בגוף דקל לענין הפירות ועל ידי זה כשבאים הפירות הם שלו בממילא, ואילו בקניית פירות דקל הבעלות היא על הפירות אלא שהבעלות על הפירות יוצרת זכות ושעבוד בדקל עצמו, אם כן לדעת חכמים תחילת הקניין בפירות אינו חל וממילא אינו יכול להחיל את הזכות בדקל עצמו, ועל דרך זה לר"מ כל הקניין שחל בפירות הוא רק שכאשר יבואו לעולם לא יוכל לחזור בו וזכות זו אינה יכולה למנוע עדיין את עקירת הדקל כל עוד שלא באו הפירות, אין לו בעלות בפירות שיתנו לו זכות ושעבוד בדקל לפני שבאים הפירות לעולם. ופשוט.

לפי יסוד זה מבאר החידושי הרי"מ שיש לחקור בזכות פירות וזכות מעשי ידיה, האם תקנת חז"ל היתה שיהיה לבעל קנין בגוף הקרקע לענין הפירות ובגוף ידיה לענין מעשיה, ופירותיה ומעשי ידיה שלו בממילא [על דרך דקל לפירותיו], או שתקנת חז"ל היתה שיהיה לבעל קניין רק בפירות ובמעשי ידיה, אלא שעל ידי זה יש

חכמים לבעל קניין בגוף ידי האשה, וכל קניינו הוא רק במעשי ידיה העתידים לבוא, אזי כל מעשי ידיה שלא באו יכולה לומר איני זנך ואיני עושה, כחזרה בפירות דקל קודם שבאו לעולם לר"מ. אבל בזכות פירות אין מונע ומעכב לתת לבעל זכות בקרקע עצמה לפירות, אזי נתנו חכמים קניין לבעל בגוף הקרקע לפירות, אזי האשה אינה יכולה לקחת את הקרקע לפירות מהבעל, כי הקרקע כבר קנויה לו לפירותיה, ולכן אין יכולה לומר איני נפדית ואיני נותנת פירותי.

בכל דקל לפירותיו יש לחקור האם קונה את הדקל או שיש לו רק זכות ושעבוד לפירות

והנה כאשר נדקדק ונדייק בדברי החידושי הרי"מ, נמצא שהוא חילק בין דקל לפירותיו לפירות דקל ב' חילוקים, א' האם תחילת הקניין מהפירות או מהדקל, ב' שבדקל לפירותיו יש בעלות ממש בגוף הדקל ואילו בפירות דקל לר"מ הפירות דקל יוצרים רק זכות ושעבוד בגוף הדקל לפירות, [ועד"ז בזכות מעשי ידיה לדעת הר"ן], אולם נראה שבדקות יותר יש לחקור את צדדי חילוק הב' בדקל לפירותיו גופא, אמנם תחילת הקניין הוא מגוף הדקל, אבל עדיין יש לחקור מהו הקניין בגוף הדקל, האם בעלות בגוף הדקל ממש והפירות נהיים בבעלותו בממילא, או שכל מה שיש בגוף הדקל לפירותיו הוא רק זכות ושעבוד לקניית הפירות בעלמא, והיינו שלצד זה כל מה שנתחדש בדקל לפירותיו הוא 'פיתרון' בלבד לחיסרון מכירת פירות שלא באו לעולם, שעל ידי הזכות ושעבוד בגוף הדקל קניית הפירות נחשבת כבא לעולם. ויש

לו זכות ושעבוד בקרקע לענין הפירות ובידיה לענין מעשיה [על דרך פירות דקל המזכים זכות ושעבוד בדקל], ואין להקשות שלצד זה הוא דבר שלא בא לעולם, כי כל החיסרון בדבר שלא בא לעולם הוא רק בין איש לרעהו שאינו יכול להקנות דשלב"ל, אבל חז"ל יש בכוחם לתקן קניין וזכות אף בדשלב"ל.

ובב' צדדים אלו יהיה תלוי האם ניתן לבטל תקנה זו או לא, כי אם לבעל יש קניין בגוף הקרקע לענין הפירות ובגוף ידיה לענין מעשיה, אם כן הבעל כבר קנה את הדבר הנקנה, ולאחר שהבעל קונה אין האשה יכולה להפקיע ממנו את קניינו. אבל אם לבעל יש קניין רק בפירות ובמעשי ידיה [ורק על ידי זה נוצר הקניין בקרקע ובגוף ידיה] אזי יכולה האשה לבטל את התקנה, כי כל קניין הבעל הוא רק בפירות ובמעשי ידיה העתידים לבוא, וכל שלא באו יכולה היא לעקור את התקנה שלא יבוא השלב שבו עתיד הבעל לקנות [וכנ"ל בקנין פירות דקל לר"מ שכל שלא באו לעולם יכול לחזור בו ולעקור את הדקל, למרות שקנין פירות הדקל זיכו בדקל עצמו זכות לענין פירותיו, וכנ"ל הטעם].

ומבאר החידושי הרי"מ שחלוקים בזה זכות פירות וזכות מעשי ידיה, דבזכות מעשי ידיה אין יכול לקנות את גוף ידיה, דאין זכות בבן חורין בגופו 'כי לי בני ישראל עבדים' וגו', ואין זכות רק בתורת עבד עברי בזמן שהיובל נוהג [וגם בעבד עברי הוא רק כהגבלות דיני עבד עברי שאינו כעבד כנעני כלל], ולכן לא נתנו

לפי זה יש לבאר את דברי התוס' בגיטין (מג. ד"ה מ'), שמקשה 'מי איכא עבדא דלא מזדבן לקנסא שיוכל למכרו כולו לגמרי, וי"ל דלא ימצא קונים שיקנוהו לגמרי וכו', ועוד י"ל דאפי' מוכרו כולו לגמרי אינו מכור דהא אינו שוה כלום ואינו מוכרו אלא לקנס ולקנס אינו מכור. וי"ל שב' תשובות תוס' נחלקו בחקירה הנ"ל, תשובה א' סוברת כשיטת הרשב"א ותוס' הרא"ש שעבד לקנסו הוא רק זכות ושעבדו העבד לקנסו, ולזה די שאין צמיחת הקנס מגוף העבד, ושוב לא שייך למכור עבד לקנסו, ולכן שפיר הקשו תוס' דלכל הפחות שייך למכור העבד כולו בפועל ממש, ולזה תירצו דאין מי שיקנהו. אבל תשובה ב' סוברת כתוס' ב"מ שעבד לקנסו הוא מכירה בגוף העבד ממש, ומה שאין מועיל מכירתו הוא רק מחמת דלא עבידי דאתי, וא"כ מה יתן ומה יוסיף למכור כל העבד עצמו בשלימותו הלא סוף כל סוף לא נשאר בו כי אם לקנסו.

[ואין להקשות איך תוס' משנה דעתו בין תשובה לתשובה בחקירה זו, דבלא"ה התוס' בגיטין (מב: ד"ה עבד) כתבו לחלק בין עבד לקנס לפרה לכפילא הן את חילוק תוס' והן את חילוק הרשב"א ותוה"ר 'דלא דמי לפירות דקל שהפירות יוצאים מגוף הדקל ועבידי דאתו, אבל קנסא מעלמא אתי ולא עבידי דאתי', חזינן שסברו ב' הסברות גם יחד].

לחקור זאת בין בדקל לפירותיו בין בפרה לכפילא ובין בעבד לקנס.

והנה לדעת הרבה ראשונים מוכח מסוגיין דפרה לכפילא נחשב כדבר שלא בא לעולם ולא הוי כדקל לפירותיו, ובטעם הדבר נחלקו הראשונים דתוס' (ב"מ לג: ד"ה כגון) מבאר בדקל לפירות אפילו רבנן מודו דקני משום דעבידי דאתו אבל כפילא דלא עבידו דאתא אפילו לר' מאיר לא קני, אבל הרשב"א בגיטין (מב: ד"ה אבעיא) ותוס' הרא"ש (ב"מ שם ד"ה והא) מבארים דלא דמי פרה לכפילא לפירות דקל, משום דהכפל אינו פירות דגופה נינהו, מה שאין כן פירות דקל מגופיה דקל נינהו דאתו מיניה. וצ"ב במאי פליגי.

וי"ל שהרשב"א ס"ל שדקל לפירותיו היינו זכות ושעבוד בלבד לפירותיו, וזכות ושעבוד זו ניתן לומר רק בדבר הבא מהדבר עצמו, מאחר שמהדקל יבואו פירות ניתן לומר שיש זכות ושעבוד הפירות בדקל, אבל פרה לכפילא ועבד לקנס שהכפל והקנס אינם בפרה ובעבד, אי אפשר לקנות את הכפל ואת הקנס דרך הפרה והעבד. אבל דעת תוס' שדקל לפירותיו הוא קניין בדקל עצמו לענין פירותיו וכשיבואו הפירות הם שלו בממילא, דבר זה ניתן ליצור גם במה שלא בא בדבר עצמו, ורק מחמת שלא עבידי דאתי אי אפשר לקנות פרה לכפילא ועבד לקנס.

עניני אורה חיים

הרב ישראל לדרברגר
ראש כולל תפארת עזריאל
ברוקלין נ. י.

ביאור בדברי הגמרא זה שני לארץ וזה חמישי לארץ

כינתה אותם התורה על שם עצם הפרי, ולא על חלק הפנימי של הפרי. ואילו בזית שמן ודבש של ארץ בתרא, התורה מתארת רק החלק הפנימי של הפרי, שהרי שמן זית אינו אלא שמנו של פרי הזית, וכן בדבש לא נקטה התורה בלשונה תמרים, אלא דיברה על חלק הפנימי של הפרי - דהיינו הדבש - ולא על עיקר הפרי.

עוד יש להעיר, מה שבכל הפירות נקטה התורה שמו של הפרי על שם עצם הפרי או על שם היוצא מהפרי כגון תאנה ורימון או זית שמן ודבש, ורק בגפן התורה נקטה בלשונה גפן ולא ענבים, דהיינו האילן שעליו גדילה הענבים, ולא על שם הפרי עצמו. וצ"ב למה שונים הענבים, שקוראים אותם על שם העץ שגדילים עליהם.

עוד ראיתי שהביאו בגליון בנאות דשא (פר' חקת) מהאמרי אמת וצ"ל, להקשות על מה שהתלוננו בני ישראל על מצבם במדבר, שאמרו בתלונתם (במדבר כ' ה') 'לא מקום זרע גפן תאנה ורימון', ולא הזכירו זיתים ותמרים, ודבר זה אומר דרשוני!.

אמרי' בגמרא (ברכות מא ע"ב) רב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא, אייתו לקמייהו תמרי ורמוני, שקל רב המנונא בריך אתמרי ברישא. אמר ליה רב חסדא, לא סבירא ליה מר להא דאמר רב יוסף ואיתימא רבי יצחק, כל המוקדם בפסוק זה קודם לברכה. אמר ליה, זה שני לארץ וזה חמישי לארץ. אמר ליה, מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעינך, עד כאן דברי הגמ'.

ובמהרש"א מקשה, למה באמת סדר שבעת המינים בפסוק נכתבו שלא כסדרן, הרי יכלה התורה להקדים את המוקדם ולאחר את המאוחר, ולסדרן כפי הסדר הראוי. דהיינו לכתוב, ארץ חטה ושעורה זית שמן ודבש גפן תאנה ורימון, שהרי זהו הסדר האמיתי, ולמה כתבה התורה סדר שבעת המינים באופן שצריכים להקדים אלו שנכתבו בעצם בסוף, על ידי מה שנכתבו סמוך לארץ בתרא. ובפרט שנוגע להלכה ממש, לענין קדימה בברכות, עיין שם מה שתירץ.

עוד יל"ד בפסוק הנ"ל, למה בחמשת הפירות השייכים אל ארץ קמא,

הזיתים שנמצאו על אילנות התייבשו מהשמן שבתוכם, כיון שנכנס כח והשפעת של הזיתים לתוך הכלי של השונמית. וממילא ע"י כן עלה השער של כל הזיתים, שלא היו להם איכות ושומן, אלא היו זיתים מיובשים. והכל היה, על ידי המשכת השפעת של השמן זית לכלי של אשה השונמית.

וְלָפִי זה מיישב החתם סופר (פר' שלח), אצל המן הרי כתוב שהיה בו שני טעמים, 'טעמו כצפיחית בדבש' (שמות ט"ז ל"א), וגם 'טעמו כטעם לשד השמן' (במדבר י"א ח'), ואף שהיו במן טעמים רבים, מ"מ בעיקר היו בו שני טעמים אלו, טעם שמן וטעם דבש. ומסביר החתם סופר, טעם שמן ודבש שהיו במן, הגיעו מהשפעת דבש תמרים וזיתים של ארץ ישראל, וכח ולחלוחית הזיתים והתמרים שבארץ ישראל, נכנסו במן, וע"י כן היה טעמו 'כצפיחית בדבש' ו'כלשד השמן', והכל מכח השפעת השפעת הפנימי של זיתים ותמרים שבארץ ישראל. וממילא כשהלכו המרגלים לארץ ישראל ורצו להביא פירות להראות שמשונים במראיהם, הרי התמרים והזיתים שהיו באותו זמן בארץ ישראל, היו פחותים לפי ערכם הרגיל, ולא היו משונים כלל בכוחם ובטבעם, שהרי הלחלוחית שבהם נכנסה למן שבמדבר. ומשום הכי לא הביאו המרגלים זיתים ותמרים, משום שלא היה שום שינוי בהם והיו פחותי ערך וחסרי לחלוחית.

וְלָפִי זה מיושב בפשטות קושיית האמרי אמת, אמאי לא התלוננו במדבר רק על לא מקום זרע תאנה ורימון ולא על זיתים ותמרים. ולהנ"ל לא היה חסר להם טעם

עוֹד הערה נוספת, החתם סופר מקשה על הא דכשהמרגלים הביאו מפירות הארץ להראות לכלל ישראל טיב פירות ארץ ישראל, הביאו תאנה גפן ורימון, ולא הביאו זיתים ותמרים. ותמה החתם סופר, למה לא הביאו גם זיתים ותמרים, הרי גם בהם נתברך ארץ ישראל. ואדרבה הרי בכל התורה מפורש שבח ארץ ישראל כ'ארץ זבת חלב ודבש', הרי שהיא מהפירות שארץ ישראל נשתבחה בה, וא"כ למה לא הביאו משני הפירות אלו.

ונקדים לבאר על פי חידוש גדול שכתב החתם סופר בתשובותיו (או"ח סי' קצז) במכתבו להגה"ק ר' משה טייטלבוים בעל הישמח משה, לבאר מה שדרשו חז"ל מה שנאמר ויעמוד השמן אצל אשה השונמית, ולמדו חז"ל (בר"ר לה, ג) ויעמוד השמן שהשמן עמד בשער גבוה, והיתה השונמית יכולה למכור שמנה במחיר גבוה. ובפשטות הכוונה שנעשו שני נסים, אחד, שנתרבה השמן והיתה יכולה למלאות כלים מלאים שמן. ונס נוסף, שהיתה יכולה למוכרו ביוקר, כיון שהתייקרו דמי השמן. אמנם החתם סופר מבאר, אלו לא היו שני נסים נפרדים, אלא הנס הראשון שהיתה יכולה למלאות כל כך הרבה שמן מכלי אחד, נבע מכך שאלישע הביא את כל השפעת השמן שנמצאו בכל הזיתים שבכל ארץ ישראל, לתוך אותו כלי של השונמית, ולכן היתה לה היכולת לשפוך כל כך הרבה שמן זית מכלי אחד. לפי שהשפעת כל השמן זית שבארץ, נמשכה לתוך כלי זה. ולפי זה מסביר החתם סופר, מובן הטעם שעלה השער של כל הזיתים, שהרי כל

וַלְפִי זה מיושב, מפני מה כשהתורה מדברת על זיתים ותמרים, כינתה אותם התורה על שם חלקן הפנימי של הפרי. כיון דמשעברו בנ"י את הירדן, חזר להם הכח הפנימי של פירות ארץ ישראל, ועיקר השבח שנשתבחה בהם ארץ ישראל, הוא על חלק וכח הפנימי שבהם. ולהכי אותם הסמוכים לארץ קמא, שנשתבחו מאז ומקדם גם בחיצוניות וגם בפנימיות, כתבה התורה את שמו של הפרי, שהרי ארץ ישראל נשתבחה בכולו. אבל אותם של ארץ בתרא, שהתורה משבחת אותם רק בזמן לאחר שעברו ישראל את הירדן, שאז חזר כח הפנימי לפירות כיון שפסק המן וחזר הטעם שבהם שעבר למן, וחזר כעת לפירות ארץ ישראל. לכן מזכירה בהם התורה את כוחם הפנימי, כיון שבו רואים את שבחה של ארץ ישראל, ע"י ההבדל שהיה בו בין הזמן שהיו בני ישראל במדבר, לבין הזמן שנכנסו לארץ ישראל.

אמנם עדיין נשאר לבאר, מפני מה בגפן התורה מדברת על העץ שעליו גדלים הענבים, ולא על הענבים עצמם שהם עצם הפרי והשבח. ויש לומר דהסיבה היא, כדי ללמדנו על המעלה שיש ליין מעל שאר הפירות. וכדחזינן מנוסח הברכה שמברכים על היין שנשתנה למעליותא ברכה מיוחדת בורא פרי הגפן, ולא כעל שאר כל הפירות שמברכים ברכה סתומה בורא פרי העץ, שבעצם כוללת את כל הפירות. וחז"ל רצו להדגיש את היין, להללו ולשבחו על המעלה הגדולה שנשתנה למעליותא, ולכן תקנו לכך ברכה פרטית על שם עץ הפרטי שעליו גדל, ותקנו לברך בורא פרי הגפן על

זיתים ותמרים במדבר, משום שהיה להם השפעת זיתים ותמרים במן, וסתמא היו כ"צפיחית בדבש' וכ"לשד השמן'. ואדרבה, בארץ ישראל נחלש אז כח השפע, והוא תירוץ פשוט מאד.

וַלְפִי זה אפשר ליישב קושיית המהרש"א באופן נפלא, באמת ארץ ישראל נשתבחה בשבעת המינים, אלא שבשעה שהיו בני ישראל במדבר, לא היו הזיתים והתמרים בשבחם, ולכן בתקופה ההיא נשתבחה ארץ ישראל רק בחמשת מינים. דהרי הזיתים ותמרים שהיו אז בארץ ישראל, היו חלושים, וכוחם נמצא במן שבמדבר. ורק לאחר שעברו את הירדן ופסקה ירידת המן, חזרה ההשפעה לארץ ישראל. ולכן חילקה התורה את שבעת המינים לשתי קבוצות, לראשונה נאמר רק אלו שהיו בכוחם ובטעמם המלא קודם שעברו ישראל את הירדן. ושוב לאחר הפסק ארץ בתרא, כתבה התורה זיתים ותמרים, ששבחם חזר רק לאחר שפסקה ירידת המן, והיינו ארץ זית שמן, דהיינו לאחר שעברו ישראל את הירדן.

וַלְגַּבִּי עצם חידושו של החתם סופר, יש לדון על אותו חודש ימים שאכלו בנ"י ממן שבכליהם מז' אדר עד י' ניסן, האם באותן הימים כבר חזרה ההשפעה לפירות ארץ ישראל, או רק לאחר שהפסיקו לאכול מהמן שבכליהם. עוד יל"ד בחודש הראשון ליציאת מצרים, כשטעמו בעוגות שהוציאו ממצרים טעם מן, האם לדברי החתם סופר כבר פסק כח טעם המן בארץ ישראל ועבר לעוגות שהוציאו ממצרים].

קמא. הלכך תמרים קודמים לענבים, שזה שני לארץ בתרא וזה ג' לארץ קמא. וכתב על כך הרמ"א, ודוקא שאוכל ענבים כמות שהן, אבל אם עשה מהן יין שקובע ברכה לעצמו בפה"ג חשובה והיא קודמת לברך עליו תחלה, ע"כ. נמצא דלהלכה על אף שברכת התמרים קודמת לברכת הענבים, מ"מ ברכת היין קודמת לברכת התמרים, ובפשטות הוא כן מסבירא, מחמת חשיבותה שגורמת ברכה לעצמו.

ואולי יש להוסיף, לא רק מסברא מקדימים את היין לזיתים ותמרים, אלא מדוייק כן מלשון הפסוק עצמו. דאכן מהאי טעמא הקדימה התורה גפן לזית, וגם להכי נקרא גפן ולא ענבים. כיון דבאופן שקוראים לה גפן בברכה, משום שמברכים על מעליותא של היין, אכן חשובה היא אף יותר מזיתים והתמרים וכמו שפסק הרמ"א.

שם המעלה שיש לעץ הגפן מעל כל האילנות של כל הפירות. ויש לומר דלהכי שינתה התורה ולא קראה לענבים על שם הפרי, אלא על שם הגפן, כדי לרמז בכך על המעלה הגדולה שיש לגפן שיוצא ממנו היין, ולהכי אישתני ברכתו משום דסעיד ומשמח (ברכות לו:).

ועתה יש לפרש גם את קושיית המהרש"א, אמאי לא כתבה התורה את ז' המינים כסדרן. ומיושב שרצתה התורה להסמיך את הגפן לחטה ושעורה, כדי לרמז בכך מהי הסיבה שנשתנית לברכה, משום דהוי כחטה, שיש בו מעלה כחטה דסעיד, וגם יש בו מעלה של משמח, והוא רמז נאה.

ויעויין במה שפסק הרמ"א בסימן רי"א ס"ד, דהנה כתב בשו"ע וז"ל, כל הקודם בפסוק ארץ חטה ושעורה קודם לברכה, וארץ בתרא הפסיק הענין, וכל הסמוך לו חשוב מהמאוחר ממנו לארץ



הרב אברהם מרדכי ביאליסטוצקי

בני ברק

זרק ועקר אחר ממקומו וקיבל
זרק ועקר ממקומו וקיבל

והשני עקר מחדש, ובה"ג פטור הראשון
כיון שכלל לא היתה הנחה.

ולכאור' היה מקום לחלק, בין אם עקר
ממקומו וקיבל, ובין עקר ממקומו
וקלט, דבקיבל הוה הנחה, ובקלט הוה עקירה.
ועיין ברש"י בבבא דר"י, עקר הוא ממקומו
וקיבל, וקמבעיא ליה ב' כוחות באדם
אחד כאדם אחד דמו או כב' בנ"א דמו,
פירש"י (ד"ה כשני בנ"א דמו ופטור) "דהו"ל
שנים שעשאוה, דכיון שלא הניח החפץ
לילך עד מקום הילוכו ולנוח, אלא רץ אחריו
ועיכבו, הו"ל עקירה קמייתא בלא הנחה".
ומדבריו נראה, דהפטור בעקר אחר וקיבלו
הוה כב' שעשאוה. חזינן דמחשיב לשני
דעביד הנחה, דאי השני חשוב כעביד
עקירה, אין החיסרון דהוה שנים שעשאוה,
אלא אין כאן כלל הנחה, אלא שניהם עשו
עקירה. חזינן ברש"י דעקר ממקומו וקיבל,
העוקר חשוב דעביד הנחה. והספק לגבי עקר
הוא עצמו וקיבלו, האם ב' כוחות באדם
אחד הוה חיסרון ב' שעשאוה או לא. עכ"פ
מדברי רש"י נראה, שמחשיב העקר ומקבל
כב' שעשאוה, דחשוב שהשני עשה ההנחה.

ביאור תוס' הרא"ש בדעת רש"י

אמנם עיין בתוס' הרא"ש שכ' בשם רש"י,
"דטעמא דבב' בנ"א פטור, דכיון

שיטת רש"י בטעם הפטור בעקר ממקומו
וקיבל

א. בגמ' (שבת ה' א') איתא, וא"ר אבין א"ר
אילעאי א"ר יוחנן, עמד במקומו וקיבל
חייב, עקר ממקומו וקיבל פטור. בעי ר"י,
זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וקיבלו מהו
וכו', שני כוחות באדם אחד קמבעיא ליה
וכו'. ונחלקו הראשונים בסיבת הפטור של
עקר ממקומו וקיבל, ובביאור בעיית הגמ'
עקר הוא ממקומו. ברש"י כ' דלא עבד הנחה.
ושיטתו אפשר לבאר בב' אופנים, די"ל
דהעוקר ממקומו ומקבל, כיון
שעצר את החפץ באמצע הילוכו, השני חשוב
כמניח החפץ, כיון שהחפץ לא נח במקום
שהיה אמור לנוח, והו"ל כזה עוקר וזה מניח
שניהם פטורים. אמנם זה קצת דוחק
להחשיב את השני כעושה ההנחה לברו, דהא
לא חטף את החפץ, אלא רק עצר את החפץ
מהילוכו. ואפשר דחשוב שגם הוא שותף
בהנחה, כיון שהחפץ לא נח במקום המיועד,
וממילא כיון שההנחה לא איתעבידא לגמרי
מכוחו של הראשון, לכך פטור.

ובאופן אחר יל"ב שכשעקר ממקומו
וקיבל, חשוב שהשני שעצר את
החפץ מהילוכו וקיבלו, חשוב כעוקר החפץ,
שעשה עקירה חדשה, ונמצא שלחפץ לא
היה כלל הנחה, אלא הראשון עשה עקירה,

כב' בנ"א, וגם בזה יש פטור שנים שעשאוה. משא"כ להרא"ש ספק הגמ' בעקר הוא עצמו וקיבלו הוא ספק בדין הראשון, מהו הטעם דזרק ועקר אחר ממקומו פטור, האם מחמת דהוי ב' שעשאוה, דהעוקר ממקומו עביד הנחה, ומעתה באדם אחד, אין פטור ב' שעשאוה. או דהפטור מחמת דהעוקר ממקומו וקיבלו חשוב כחוזר ועוקר, ומעתה לא היה כאן הנחה אלא עקירה אחר עקירה, וא"כ גם עקר הוא עצמו וקיבלו פטור, כיון דאין כאן הנחה.

ביאור סברת הרא"ש דחשובה עקירה אחר עקירה

ואין להק' לרא"ש, כשזרק וחזר וקיבלו, איך אפ"ל דהוי עקירה ולא הנחה והא החפץ נח בידי ווא"כ אפי' אי הוי עקירה הרי הוי גם הנחה. וי"ל עפימש"כ הבית מאיר (ס' ש"נ סעיף ב') שאין להחשיב פעולה אחת לעקירה והנחה ואם עקר חפץ ונח בידי, כיון שפעולתו היא עקירה אינה הנחה, ובשביל שהפעולה תחשב הנחה צריך שיעביר מיד ליד, ואז ביד אחת עקר וביד השניה עשה הנחה. ומעתה כיון שעקר ממקומו וקיבל חשוב עקירת החפץ העוקר, א"כ בידי החפץ בתורת עקירה ואין כאן הנחה, ולכך פטור.

תמיהה לדעת הרא"ש מה מקשה הגמ' מה לי הטענה שמים

ב. והנה בגמ' איתא, אמר ר' אבין א"ר יוחנן, הכניס ידו לחצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב. מתקיף לה ר' זירא, מה לי הטענה חבירו מה לי הטענה שמים,

שלא הניחה לילך עד מקומה, לא הויא הנחה. ה"נ כיון שחטפה מהילוכה, ולא היתה עדיין עומדת לנוח, אינה נקראת הנחה. או דלמא כאדם אחד דמי, דגבי שני בנ"א האי דפטור, לאו משום דלא חשיבא הנחה, אלא משום דהוי ב' שעשאוה, הלכך האי דעבד הכל חייב.

חזינן מדבריו דספק הגמ' בעקר הוא עצמו וקיבל, הוא ספק בדין הקודם, מהו הטעם דעקר ממקומו וקיבל פטור, האם משום דאין הנחה, וא"כ גם אם עקר הוא וקיבל אין הנחה. או דלמא דהפטור משום דהעוקר ממקומו וקיבל הוא דעביד ההנחה, והכא שהמקבל הוא זה שעקר חייב, כיון שעשה העקירה וההנחה.

והצד הראשון ברא"ש דכשעקר וקיבל אין הנחה, יל"ע בגדרו. ואפשר לבאר עפימש"כ לעיל, די"ל דעקר ממקומו וקיבלו, פעולת השני חשובה לעקירה ולא להנחה, וא"כ אין כלל הנחה, אלא חשוב שעקר ובא אחר ועקר, ונמצא דהוי עקירה ללא הנחה. וא"כ כמו שאם אחר קיבל שניהם פטורים, גם כשהוא קיבל פטור, דהא עקר, וחזר ועקר, ואין כאן הנחה. והפטור אינו מחמת שנים שעשאוה, אלא מחמת שהמלאכה לא נגמרה. והמעייין ברש"י ימצא, שלא כתב להדיא שהשני עביד הנחה, וצ"ע.

ביאור הספק בורק ועקר אחר ממקומו לרש"י והרא"ש

העולה לנו, דפשטות לשון רש"י היא, דזרק ועקר אחר ממקומו, חשוב ב' שעשאוה. וספק הגמ' בזרק ועקר הוא ממקומו, האם ב' כוחות באדם אחד חשוב

איהי לא עביד עקירה. לא תימא קיבל, אלא קלט. והקשה בשפ"א, מהי קו' הגמ', והא כיון שמכניס ידו לקבל הוי כעקר ממקומו, שהרי מצד הזריקה מן השמים היה יורד עד לארץ, והוא קידם לקבל קודם שירד לארץ. ומיישב דנהי דעקר וקיבל אחר פטור הזורק, מ"מ לגבי המקבל נמי לאו עקירה היא, והוי כמו שנים שעשו להנחה זו.

חזינן שלשפ"א היה צד, דעקר וקיבל פטור מחמת דהעוקר חשוב כעוקר החפץ. ולפי"ז הק', דבקיבל מי גשמים יש כאן עקירה, ודחה דלא חשוב עקירה אלא הנחה. ולמ"ש"כ באמת הרא"ש מבאר, דזה גופא ספק הגמ', האם חשוב עקירה או הנחה. ולדבריו יק' על הצד דהוי עקירה, א"כ בקיבל מי גשמים מה מק' הגמ' מה לי הטעינו שמים, והא אילולא שעקר ידו, היו המים נופלים לארץ, וא"כ יש כאן עקירה והנחה.

ביאור תי' הגמ' לא תימא קיבל אלא אימא קלט

והנה בגמ' משני, לא תימא קיבל מי גשמים, אלא אימא קלט, ופירש"י שהכה ביד אחת וקלט בחברתה. ויש להעיר לשיטת התוס' בעירובין (כ' א' ד"ה לא עמוד) דפיו העומד ברשות אחרת מגופו הוי מקום פטור, ואי העביר מיד ליד הוי הנחה במקום פטור, מעתה הכא שהכה בידו אחת, לכאור' ביד הראשונה קעביד עקירה והניח את המים ביד שניה, וא"כ נמצא שהמים מונחים במקום פטור, ואמאי חייב והא הוציא ממקום פטור לרה"ר.

וצ"ל דאיירי באופן שקלט עם שני ידיו כאחד, ולא שעקר בידו אחת והניח ביד שניה, דבכה"ג באמת פטור. אלא עקר בב' ידיו כאחת, ובכה"ג חשוב שהחפץ עקור בידי, ופעולת עקירה אינה יכולה להיחשב כהנחה, וקלט הוא היכי תמצוי להחשיב הפעולה לפעולת עקירה ולא לפעולת הנחה, וכמוש"כ הבית מאיר הובא לעיל אות א'.

עשה מעשה שגרים שנעשה הנחה לא בגופו האם חייב

ג. הנה לעיל כתבנו לדון בעקר ממקומו וקיבל, אי הוי עקירה או הנחה. ולהצד דהוי הנחה של השני, כתבנו לדון, אמאי עקר וקיבל הוי הנחה, הרי לא קלט וחסף, אלא התקרב ועצר החפץ מתנועתו ונח בתוך ידו, ומהיכי תיתי יחשב הנחה ידיה ולא של הזורק.

ואפשר דכל שאילולא הוא החפץ לא היה נמצא במקום זה, עצם המציאות שבלם את החפץ והוא במקום זה, חשוב שהוא הניח את החפץ במקום הזה. או שבזה שהמציא ידו וקיבל את החפץ, חשוב הנחה. ונפק"מ אם העמיד חפץ כלשהוא, והחפץ עצר את החפץ שנזרק מתנועתו, ועי"ז נפל החפץ הזורק במקום זה. האם חשוב שהעוצר את החפץ עשה הנחה, או דלמא דהוי בלימה, ודוקא כשפשט את ידו וקיבלו בידו, חשוב הנחה.

והצד השני שכתבנו, להחשיבו עקירה ולא הנחה, דעקירה והנחה בב' בנ"א שייך כשבעה"ב נתן לתוך יד העני והוציא, דאז הבעה"ב עקר והניח ביד העני, והעני

דידו בתר גופו גרירא או ידו לא נייחא], והעני הניח ברה"ר ועשה הנחה.

ומענתה הזורק ועקר חבירו וקיבל, הושטת היד לקבל החפץ שנזרק, מהיכי תיתי תחשב הנחה ולא עקירה. וממנ"פ אי פעולת הושטת היד חשובה פעולה, יחשב עקירה, ואי הפעולה לא נחשבת פעולה כיון שהחפץ נופל, לא יהיה בכך גם הנחה. ויהיה כהטעינו חבירו שהמטעין עבד עקירה והמוטעין לא עשה כלום, ומה בכך שהחפץ נופל מלמעלה. והיכן מצאנו חילוק, דכיון שהוא רק הושיט את היד, נחשב הנחה ולא עקירה. או יש להחשיבו כעקירה, או יש להחשיבו כמוטעין דלא עביד מידי, וכשיניח על הקרקע יעשה הנחה, ומהיכי תיתי תחשב הושטת ידו להנחה.

וזן באמת סברת השפ"א בקו' דעקר ממקומו וקיבל הוי עקירה, אולם הוכיח מהגמ' דלא כסברא זו, ועדיין ק' מהי באמת הסברא להחשיבו הנחה.

תמיהה ברעת האבנ"ז דורק ועקר אחר וקיבלו ההנחה נעשית רק ע"י האחר

ד. והנה כ' השפ"א בתירוצו [הובא לעיל] דהזורק חשוב עוקר ומניח, והשני מסייע להנחה, ולכן הראשון פטור. וסברתו היא, דאת פעולת המקבל א"א להחשיב לא לעקירה ולא להנחה, והראשון שזרק והחפץ ודאי נח מכוחו, עשה עקירה וגם הנחה, והשני ששינה את מסלול ההילוך חשוב רק שהוא שותף בהנחה, אך א"א להחשיבו לעקירה.

ועיין באבנ"ז (או"ח סי' קכ"ח) שהק', דהא במבשל ובא אחר והגיס גם הראשון

לא עשה שום פעולה בהטענה, ורק הוציא והניח ברה"ר, נמצא שהעני עשה ההנחה והבעה"ב העקירה. וכן הטעינו חבירו והוציא, דהחפץ הגיע אליו ללא פעולה שלו, ונמצא דרך ההנחה ניתן לייחס אליו. משא"כ כשעשה פעולה שעל ידה החפץ הגיע אליו, אין נפק"מ אם לקח החפץ בידי, או שהושיט ידו בשביל לקבל את החפץ, שהרי החפץ הגיע אליו בפעולתו, וללא פעולה זו לא היה החפץ בידו, וא"כ הרי זה בכלל עקירה.

ומדחזינן בגמ' גבי קלט מי גשמים דלא חשוב עקירה, מוכח שבשביל לעקור, לא מספיק שהעוקר יעשה פעולה שעל ידה החפץ יהיה בידו, אלא צריך שיפעיל כח פיזי בשביל שהחפץ יהיה בידו. וכל שנכנס אליו ללא שהפעיל כח פיזי בנשיאת החפץ, חשוב שנעשה העקירה על ידי אחר.

תמיהה מהיכי תיתי דהזורק ועקר חבירו וקיבל חשובה הנחה

ד. ובנדון אי עקר אחר ממקומו וקיבל, אשר לעיל כתבנו לדון מה נחשב שעשה. ניתן לומר ד' דרכים, י"ל דעביד הנחה, או י"ל דנעשה שותף בהנחה עם הזורק, או י"ל דעביד עקירה, או דלא קעביד מידי, ורק ביטל הנחת חבירו.

והנה איתא בגמ' זה עוקר וזה מניח שניהם פטורים, ואיירי כששניהם עשו פעולה אקטיבית, זה עקר החפץ ונתן ליד העני, והעני העביר החפץ מרשות לרשות והניח החפץ ברה"ר. וא"כ הבעה"ב עקר ונתן ביד העני [ולא מיחשב הנחה ביד העני, כיון

חייב, אפי' שהשני סייע לבישול ולא נגמר הבישול בפעולת הראשון לבדו, מ"מ כיון שגם אילולא פעולת השני היה נגמר ע"י הראשון, חייב. ואי זרק ועקר אחר וקיבלו פטור הראשון, והא גם אילולא פעולת השני היה נח במקום אחר, וא"כ הו"ל לחייבו. ותי' דהנחה לא נעשה כלל על ידי הראשון, ואדרבה ע"י מעשה הראשון היה החפץ הולך הלאה, ופעולת הנחה נעשית ע"י השני לבד. משא"כ פעולת הבישול נעשית ע"י מעשיהם של שניהם. ומדבריו חזינן דחלק על השפ"א, וס"ל דעוקר ממקומו וקיבל, השני עשה את כל ההנחה, וא"כ ק' על דבריו, אמאי הוי מניח ולא עוקר.

ביאור סברת האבנ"ז

ואפ"ר לבאר סברת האבנ"ז ע"פ דברי התוס' ישנים בסוגיית עקירה צורך הנחה (ג' א'), דהנחה קיל מעקירה והנחת גופו ודאי הוי כהנחת חפץ, ורק בעקירה קמיבעיא. ולכך לענין הנחה, סגי בפעולה של הושטת היד והחפץ יפול לידו, משא"כ לענין עקירה, צריך שיעקור בפועל. או י"ל דהוא סברא דעקירה צריכה שתהיה פעולה אקטיבית, ואילו הנחה סגי בפעולה פסיבית. ואפי' שהטעינו חבריו, אינה אפי' הנחה מצד מי שהניחו עליו, אבל הושיט ידו, הוי הנחה ולא עקירה.

והנה לעיל הבאנו לדעת התוס' הרא"ש, שהיה לו צד שעקר וקיבל ל"ה הנחה. וכתבנו לבאר כוונתו, דל"ה הנחה אלא עקירה. אולם לפי דברינו עתה י"ל דכוונת הרא"ש היא, דעקר וקיבל ל"ה לא עקירה ולא הנחה, כיון שהחפץ נח מעצמו,

וכל שעושה הוא, שמבטל את הנחת חבריו, כיון שלא נח במקום שחפץ מתחילה, חשוב שלא היתה הנחה. אבל העוקר ומקבל, לא עביד הנחה.

מו"מ בסברת הדין בקולט בידו מי גשמים ויש להעיר דהיה מקום לומר, דאה"נ פעולה זהה היא עקירה והנחה. אולם אם הפעולה באה לאחר עקירה, הפעולה נחשבת להנחה, ואם היא תחילת הפעולה, היא עקירה. ולכך אחרי שזרק החפץ ועקרו, מי שעקר ממקומו וקיבל הוי הנחה ולא עקירה, משא"כ אם המעשה הוא תחילת הפעולה, הוי עקירה.

אמנם סברא זו נסתרת מדברי הגמ', דבקולט מי גשמים אי הושיט ידו וקיבל פטור, דלא עביד מידי, ואי קלט הוי עקירה. חזינן שבאותו חפץ שנעקר, יש פעולה שאינה כלום [ואולי היא הנחה], ויש פעולה שהיא עקירה. וצ"ע.

ויש להעיר דבהושיט ידו וקלט מי גשמים, נקטה הגמ' מה לי הטעינו חבריו ומה לי הטעינו שמים. ולכאו' אי הושיט ידו הוי כעקר ממקומו וקיבל, שהרי הוציא ידו וכמש"כ השפ"א, א"כ לא חשוב כהטעינו חבריו, דהא הטעינו חבריו איהי לא קעביד מידי, והכא הרי עבד הנחה, והו"ל לנקוט דלא עביד עקירה, אלא הנחה. וצ"ל דלא דק, וצ"ע.

ביאור הצד בדברי ר"ח דורק מתחילת ד'
לסוף ד' ועקר גופו ותפס פטור

ו. והנה בתוס' (ה' א' ד"ה כשני בני אדם) הביאו לר"ח, דבזורק מתחילת ד' לסוף ד' ועקר

חזינן דהפטור אינו מחמת שאין עקירה והנחה, אלא מחמת דהעקירה והנחה היו באותו מקום. דהיינו אצל האדם, שהוא מקום החפץ.

אמנם זה ברור, דאי ננקוט כראשונים, שהמניח ביד העני, הוי כמניח בארץ ולכן חייב, (רמב"ם ותוס' רי"ד) ע"כ דלא ס"ל כר"ח, דא"כ כשזרק ועקר עצמו וקיבל, אמאי לא יתחייב, נימא דחשוב כמונח בארץ, ויש כאן שינוי מקום.

טעם הפטור לר"ח במעביר ד"א מימינו לשמאלו

והנה התוס' כתבו לבאר את ר"ח, דהזורק ועקר עצמו וקיבל במקום אחר, הוי כמעביר ד"א מימינו לשמאלו. ויל"ע מה החיסרון במעביר ד"א מימינו לשמאלו ללא עקירת גופו, דבהא פשיטא לתוס' דפטור.

ובפשטות אם ההבנה בר"ח בזרק ועקר ממקומו וקיבל, דהוא משום שאין שינוי מקום, ולא שייך לחייב אא"כ הגוף נעקר עם החפץ. שאז עקירת ושינוי המקום של הגוף, מועילה אף לחפץ שעל גביו. א"כ זו גם הסיבה לפטור במעביר ד"א מימינו לשמאלו, שגם שם אין שינוי מקום.

אמנם צ"ע מה יותר פשוט לר"ח, כשאינו נעקר מכשנעקר, והא בתרווייהו החיסרון שווה. וצריך לדחוק, כשהגוף לא זז, יותר פשיטא שאין שינוי מקום, משא"כ כשהגוף זז.

ויש לדון, מה הדין במוציא מרשות לרשות, וכגון שעמד בין רה"ר לרה"י, יד אחת ברה"ר ויד אחת ברה"י, והוציא חפץ מידו

עצמו וקיבל בידו, יש צד לפוטרו, כמי שמעביר מימינו לשמאלו דפטור. ולכאור' מה הסיבה לפטור, דהא עקירת גופו כעקירת חפץ, וכמו שאילו עקר גופו עם החפץ ועבר ד"א חייב, ה"נ נימא בזרק החפץ והלך וקיבלו במקום אחר דיתחייב, ומה בכך שהחפץ היה ונשאר במקומו הראשון דהיינו אצל גופו, וכן הק' החת"ס.

וכבר ביארו האחרונים, דאם נבאר מסקנת הגמ' עקירת גופו כעקירת חפץ, דע"י עקירת גופו נחשב שהחפץ נעקר מהקרקע, אין הסבר לדברי ר"ח. אבל אי נבאר דעקירת גופו מהני לחפץ, ולא מחמת שחשוב שהחפץ נעקר, אלא דעקירת הגוף מספיקה כאילו עקר את החפץ, א"כ דוקא כשהחפץ היה עליו ונעקר עמו, בהא אמרי' דמהני עקירת הגוף להחפץ. אבל אי זרק ועקר גופו בלא החפץ, ועקר ממקומו וקיבל החפץ, הרי החפץ היה ונשאר באותו מקום, ובשעת עקירת הגוף לא היה החפץ על האדם, בשביל שנייחס את העקירה לחפץ, ולכך מספקא לגמ' אי מהני.

וסברא זו מיושבת בין אם נבאר דאדם חולק רשות לעצמו, והאדם הוא רשות עצמית, וא"כ כשעקר והניח, הרי היתה העקירה והנחה באותה רה"ר, דהיינו האדם, ואין שייך שם מעביר ד"א אא"כ יעקור הגוף. ואפי' אי אדם אינו חולק רשות, מ"מ בעינן שינוי מקום, והכא ליכא שינוי מקום.

וכן משמע מלשון ר"ח, שכ' "או דלמא אפ"ה אדם אחד הוא, לא נעקר ממקום זה והונח במקום אחר, אלא מקום העקירה הוא מקום הנחה, כי שניהם באדם אחד".

שמאלו, יש כאן עקירה והנחה, דעצם עקירת ידו עם החפץ הוי כעקירת גופו, ויש לנו עקירה, וכשנותן ביד השניה הוי הנחה, ויש לנו עקירה והנחה.

מעם דאף דעקירת ידו כעקירת חפץ, צריך שיתן בידו השניה

ואין להקשות, דאי עקירת ידו הוי כעקירת חפץ, אמאי צריך שיתן בידו השניה, הא בלא"ה הנחת ידו לאחר ד"א הוי כהנחת חפץ. אמנם זה אינו דאם לא יתן בידו השניה, לא יתחייב. והוא ע"פ מה דאיתא בתוס' בעירובין (שם), דאי העביר יד עם החפץ לרה"י, ל"ה הנחה, כיון שהיד הגיעה עם החפץ לרשות השניה, ורק אם העביר מיד ליד הוי הנחה. ומעתה במעביר מימינו לשמאלו יש עקירה והנחה, ואמאי פשיטא לר"ח דפטור. ויש לדחות, דנהי דנתינת החפץ לידו השניה הוי הנחה, אבל עקירה אין כאן, כיון שעקר ידו עם החפץ בלא עקירת הגוף, וי"ל דבכה"ג לא הוי כעקירת חפץ.

ובפסוגיית עקירת גופו הבאנו בזה פלוגתא בין הרשב"א לרא"ש לפי ביאור הקרבן נתנאל, דלרשב"א עקירת ידו כעקירת חפץ, א"כ הכא כשעקר ידו הוי עקירה, והנחת ידו לידו השניה הוי הנחה, ובעינן שיעביר מיד ליד כדי שלא יהיה חסרון שהחפץ הגיע יחד עם ידו, וכמוש"כ התוס' בעירובין שם.

אמנם לרא"ש להסבר הקרבן נתנאל שם, כשעוקר היד ולא כל הגוף, אין זה כעקירת חפץ, ולא מהני. ומעתה לרשב"א

שברה"י, והניח בידו שברה"ר. וכן זורק מרה"י לרה"ר, ועקר וקיבל בעצמו כבעיא דגמ', מה הדין לר"ח. ובפשטות אין חסרון בכך, כיון דאין שייך כאן עקירת גופו, א"כ אין חילוק בין מעביר ד"א, לבין מוציא מרה"י לרה"ר. דהא ספק הגמ' דעקירת גופו, הוא במוציא מרה"י לרה"ר אי כעקירת חפץ, ובזורק ועקר ממקומו או מעביר מיד ליד, הוא חלק שני באותה בעיא.

דעת שאר הראשונים במעביר ד"א מימינו לשמאלו

ז. ולשאר הראשונים דפליגי ולא פירשו כר"ח, ולשיטתם זרק וחזר וקיבל ודאי חייב. יש לדון מה ס"ל במעביר ד"א מימינו לשמאלו, האם גם בהא פליגי על ר"ח. ובפשטות י"ל דמעביר בידיו מימין לשמאל, אין כלל עקירה והנחה, כיון דהעברה מיד ליד ל"ה עקירה והנחה, דכל מה שבגוף האדם בטל לגופו.

אמנם אי אפשר לומר כן, דהא להדיא כתבו התוס' בעירובין (כ' א' ד"ה לא יעמוד) דהנותן מידו אחת לידו השניה הוי הנחה, וכן איתא גם בתוס' הרא"ש בשבת (ה' ב' ד"ה אלא אמר רבא), שכתב לתמוה על הגמ' התם אמאי לא מוקי כשקיבל מי גשמים בידו אחת, ובידו אחרת לקחן מתוך אותו יד, דאיכא עקירה ממקום ד', דידו של אדם חשובה דע"ד. חזינן מינייהו דהעוקר בידו מידו השניה, הוי עקירה. ומעתה אם העביר בימינו ונתן בשמאלו, הרי יש כאן הנחה, ואי נטל בשמאלו מידו הימנית הוי עקירה ולא הנחה. וא"כ אפ"ל דכאן שעקר ידו והחפץ בתוכו, והעביר ד"א ונתן ביד

בעוקר מימינו לשמאלו איכא עקירה והנחה, ולרא"ש אין עקירה והנחה.

סברות דמעביר ד"א מימינו לשמאלו פטור אף דאיכא עקירה והנחה

אולם גם לרשב"א דאיכא עקירה והנחה, י"ל דמעביר ד"א מימינו לשמאלו פטור. דהנה יש לדון, כשאדם מחזיר חפץ בידו הפשוטה ב"א ממנו, היכן החפץ חשוב כמונח, האם חשוב כמונח בארץ במקום היד, או דהכל מתייחס לרגליו, שכל מה שמונח על האדם חשוב כמונח במקום בו האדם מונח והיינו ברגליו. ואי נימא דהכל חשוב מונח במקום רגליו, א"כ י"ל דמעביר ד"א מימינו לשמאלו ולא עקר רגליו, לא העביר ד"א, והוי חיסרון בהעברה ולא בעקירה והנחה, דהחפץ קודם העברה ואחר ההעברה היה מונח במקום רגליו, וא"כ לא העביר ד"א ברה"ר.

וב"כ בשפ"א "וטעם הר"ח י"ל, כיון דידו בתר גופו גרירא, א"כ ביד הראשונה והאחרונה הכל נחשב כמונח באותן ב"א של הגוף, ולכך פטור". והנה השפ"א כ' זה בר"ח, אמנם לכאורה לא נראה כן סברת ר"ח, דא"כ מה זה ענין לזורק ועקר רגליו, דהרי מקום האדם השתנה. אמנם שיטות שאר הראשונים אפשר לבאר כן [ולכאור' סברא זו שייכא במחלוקת הראשונים בדף ג'. דרש"י גרס ידו לא ניח, וברשב"א דדוקא כשידו פשוטה לרשות אחרת לא ניח. והסברא בכך היא, כיון דידו מונחת במקום גופו, וכשגופו אינו באותה רשות עם ידו, לא שייך הנחה על היד].

עוד יש לדון ולפטור מעביר ד"א מימינו לשמאלו, מצד דידו בתר גופו גרירא, או מצד דידו לא ניח, וא"כ עקירת ידו אינה כעקירה מטעם זה. אמנם כבר כתבו התוס', דהוא דוקא כשהיד אינה באותה רשות עם הגוף, והכא בידיו פשוטות ב"א לכל צד, לכאור' מיקרי שידיו באותה רשות עם גופו, וא"כ עקירת ידו כעקירת חפץ.

ויש לדון, דאולי כשיש מרחק ד"א בין ידיו, חשוב שהם לא באותה רשות עם גופו. דהא העברה ד"א חשובה כמוציא מרשות לרשות, וממנ"פ יש כאן חיסרון דידו לא ניח או בתר גופו גרירא. אמנם גם זה אין לומר בר"ח, דהא איהי איירי כשזרק ממקום שעמד עם ידיו וקיבל במקום אחר, ואין חיסרון דידו לא ניח.

עוד י"ל דמעביר מיד ליד פטור מדין אגד יד, דכמו שפירשו התוס' דכשהעני מכניס לפנים אינו חייב, כיון שידו אגודה עם גופו שבחוץ. ה"נ כשהעביר ד"א ונתן לידו השניה, ידו אחת אגודה עם ידו השניה, ואין לחייבו. אמנם גם זה אין לומר בר"ח, דא"כ אין זה ענין לזורק ועקר וקיבל. אמנם מעתה יקשה מהי הוכחת התוס' ממעביר מימינו לשמאלו לזורק ועקר וקיבל, והא מעביר פטור מדין אגד יד, וזה אינו שייך בזורק ועקר וקיבל, וצ"ע.

לסברת הבית מאיר דפעולה אחת א"א
שתהיה עקירה והנחה מובנים דברי התוס'
בעירובין

ח. יש להעיר בדברי הבית מאיר (סי' ש"נ ס"ב) שהבאנו לעיל, דאדם שעוקר חפץ בידו, אפי' שהחפץ מונח עתה בידו, הוי עקירה

אמנם מלשון המיוחסים לר"ן נראה, דהבעיא בימין ושמאל אינה כדעת הר"ח האם הוי שינוי מקום, אלא הבעיא היא לענין כח אחד וב' כוחות. דימין ושמאל לצד א' בגמ' הוו כח אחד, משא"כ ימין וימין הוו ב' כוחות. והסברא לחלק ביניהם היא, דהרגילות שאדם זורק בימין ומקבל בשמאל, והוי כח אחד. משא"כ אדם שזורק ובאותה יד גם עושה קבלה, ומשתמש ביד לשני פעולות נפרדות, דבר זה אינו רגילות, ולכן הוי ב' כוחות.

עיי"ש בירושלמי לצד דימין ושמאל מספק"ל, איתא אהא בירושלמי, אין תימר פיו ופיו, כיון שאכלה כאחר הוא, ברם הכא ידו כאחר הוא. וביאור הדברים כתבו במפרשי הירושלמי, דמק' אמאי אם הוציא בפיו ואכלו חייב, והא ל"ה שינוי מקום, ומ"ש מימין ושמאל דמספק"ל אי כאחר הוא. ומשני דפיו כיון שאכלו וליתנהו, הוי שינוי מקום, משא"כ בשינוי מימין לשמאל, אינו כאחר.

אמנם ברשב"א בסוגיין וביתר ביאור במיוחסים לר"ן גרס, "אין תימר פיו ופיו, כיון שאכלה כאחד היא, ברם הכא ידו היא". ופי' במיוחסים לר"ן דהיר' מקשה, דאי איכא חיסרון ב' כוחות באדם אחד, אין תימר פיו ופיו בתמיה, כלומר שאכל חצי זית וחזר ואכל חצי זית אחר דהוא חייב, וה"נ דכוותיה וליחייב. לא דמי, דהתם כיון שאכלה כאחד היא ומצטרפת האכילה, אבל הכא נהי דביד שמאל קלט, מ"מ ידו וכאילו קלט בימין.

וסברתו דבאכילה יש צירוף של האכילה, משא"כ בידו וידו הוי ב' כוחות

ולא הנחה. כיון דבפעולה אחת א"א לעשותה עקירה והנחה כאחד, וכיון שהחפץ הגיע אליו בתורת עקירה, אין יכול להחשיבו כהנחה עד שיניח. ואם עקר בכלי ונתן לידו, רק אז אפשר להחשיב עקירת הכלי עקירה, והנחה לתוך ידו הנחה.

ואפשר לבאר לפ"ז את דברי התוס' בעירובין (שם) דכ' דידו או פיו כשהם ברשות אחרת מגופו, הוו מקום פטור. והק' מפשט העני את ידו לפנים, דאם ישליך החפץ יתחייב חטאת. ותי' דל"ה הנחה, כי אם כשיעביר מיד ליד. ובפשטות הסברא בכך היא, דכיון דהחפץ הגיע עם הרשות, בשביל לעשות הנחה צריך להעביר ולעשות הנחה. אמנם לבית מאיר אפש"ל ביתר ביאור, דכיון שהחפץ הגיע אליו בתורת עקירה שעקר החפץ מרה"ר, א"כ לא יכול להיחשב להנחה, ודוקא כשיעביר מיד ליד הוי הנחה.

דברי הראשונים בדין הירושלמי עקר בימין וקיבל בימין ועקר בימין וקיבל בשמאל

פ. ועיין בירושלמי הובא ברשב"א שהביא ספק ר"י בעקר בימין וקיבל בימין, אבל עקר בימין וקיבל בשמאל פשיטא דחייב. ובלשון הב', אפי' עקר בימין וקיבל בשמאל מספקא ליה.

ובפשטות נראה דהנדון הוא כפי' הר"ח דבעינן שינוי מקום, וימין ושמאל הוי שינוי מקום, משא"כ ימין וימין ל"ח שינוי מקום. ולצד הב', כל האדם חשוב רשות אחת, וגם עקר בימין וקיבל בשמאל מספקא ליה.

העברתו העקירה להנחה, וא"כ כשמעביר ומניח חייב וחשוב כח אחד. ודוקא זורק, שבזריקה עשה עקירה והנחה, אם שינה הנחתו ועשה הנחה אחרת, יתכן שיש חיסרון ב' כוחות.

ויל"ץ מה המקור דבעי כוח אחד ולא ב' כוחות, ובשלמא בזורק ועקר וקיבל, י"ל דכיון שעקירה והנחה הם ב' חלקים בשביל להגיע לתוצאה, א"כ בזורק שכבר השלים מעשהו ועשה את העקירה והנחה, אם התבטלה ההנחה, ונעשתה הנחה חדשה אינו חייב. אבל הירושלמי משווה זה לאוכל ב' חצאי זית, וחילוקו לגיר' הרשב"א והר"ן דהאכילה מצרפת, והתם מהיכי תיתי שיצטרכו כוח אחד. וצ"ע.

באחד, ומספק"ל אי חייב או פטור. אמנם אם נבאר דהקו' מצד שינוי מקום, לא יתיישב מהו הדמיון של אכילה להוצאה.

תמיהה מהו המקור דבעי כוח אחד

י. הנה בגמ' מיבעיא ב' כוחות באדם אחד מהו, לרש"י והרבה ראשונים הבעיא היא, דכשעושה עקירה שמכוחה צריך להיות הנחה במקום אחד, ואח"כ עקר וקיבל במקום אחר, דקעביד הנחה שלא במקומה הראשון, אי הוי ב' כוחות באדם אחד, ולכך חשוב כב' שעשאוה.

והנה זה ברור, דמעביר ד"א שנטל החפץ בידו ולא זרקו, אין במעשהו חסרון של ב' כוחות. דכשמעביר לא מונח בפעולת



הרב ישראל חיים גינזבורג

מרבני ביהח"ם

בני ברק

בדיני מלמוד בשבת

בסוגיא דשברי כלים

תשמישו, אם תשמיש של כלי קיבול או תשמיש של כסוי, אין זה שינוי שהופכו להיות נולד. ולכן ס"ל, שגם לר"ש אין זה נחשב לנולד, ונחלקו בביאור המשנה הראשונים ובאחרונים.

הרי"ף פסק הלכתא כר"ק, והביא בשם בעל הלכות משמ' דרב צמח גאון, והלכתא כרבי יהודא, דקיי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י. ודחה הרי"ף דעתו, דמסתברא לן ה"מ היכא דפליג בהדיא, אבל היכא דדברי ר"מ סתם הלכה כוותי', עיי"ש. והנה אי הרי"ף הי' מפרש מחלוקת ת"ק ור"י אם יש מוקצה בשברי כלים או אין מוקצה, פשיטא שאין הלכה בהא כר"י, דהא קיי"ל דהלכה כר"ש בענין מוקצה. אלא ע"כ שהוא פירש המשנה, אם יש לכך חשיבות של נולד כשהוא ראוי למלאכה אחרת, ורק אם עושה מעין מלאכתו הראשונה אין זה נולד. ות"ק סובר, שגם בעושה מלאכה אחרת אין זה נולד. ופסק כרי"ף כר"ק, שאין זה נולד. אלא דקשה דאם קיי"ל כר"ש שאין מוקצה, א"כ מהו טעמו של רבי צמח דסבר כר"י שזה נולד. וצ"ל דסבר כמו שהובא ברמ"א בסי' תצ"ה שיש אוסרים נולד בשבת, ולכן כ' הרי"ף שזה אינו נולד שברי כלים, ולכן מותר בשבת.

משנה בפ' כל הכלים (שבת קכ"ד ע"ב), כל הכלים הניטלין בשבת שבריהן ניטלין עמהן, ובלבד שהיו עושים מעין מלאכה, שברי עריבה לכסות בהן פי החבית וכו'. ר' יהודא אומר, ובלבד שיהיו עושים מעין מלאכתן הראשונה, שברי עריבה לצוק לתוכן מקפה וכו'. ובמסקנת הגמ', אמר רב יהודא אמר שמואל, מחלוקת שנשברו בשבת, דמר סבר מוכן הוא, ומר סבר נולד הוא. אבל מע"ש ד"ה מותרים, הואיל והוכנו למלאכה מבעו"י.

וי"ש להסתפק בביאור מחלוקתם, האם טעמו של ת"ק שזה מוכן, משום שאינו סובר שיש איסור מוקצה ונולד כר"ש, ולכך שרי בשברי הכלים אם זה ראוי למלאכה. או טעמו שאין לזה חשיבות של נולד, כיון שגם עכשיו זה ראוי למלאכה. ואפי' שאין זו מלאכתו הראשונה, מ"מ כיון שהכלי ראוי למלאכה, אין עליו שם נולד. ובבית מאיר סי' ש"ח סעי' ו' כ', ששימוש הכיסוי אין זה נולד, כיון שגם בעודו כלי שלם הי' ראוי לשמש ככיסוי, ואין זה תשמיש חדש שלא הי' מקודם. ואפשר לומר שאפי' אם לא הי' מקודם תשמיש כיסוי, מ"מ אין זה נחשב לנולד, כי בשימוש של כלי לאיזה צורך

מבואר בגמ' דלר"ש מותר להסיק בשברי כלים, ולהלכה פסק השו"ע בסי' ש"ח ס"ו שכלים שנשברו מותר לטלטלם, ובסי' תק"א סעי' ו' פסק, כלים שנשברו ביו"ט אין מסיקין בהם מפני שהם נולדו וביאר הט"ז בסי' ש"ח סק"ה, דת"ק סבר ששברי כלים אם ראויין למלאכה אפי' שאין זה מלאכתו הראשונה, אין זה נולד ושרי. ור"י סבר דזה שאינו שממש למלאכתו הראשונה הוא נולד, וקיי"ל כת"ק שאין זה נולד ושרי. אבל בשברי כלים שאין מסיקין כ', שזה לכו"ע נולד, כיון דעכשיו שהוא רוצה להסיק בו והשבר אינו כלי כלל, ולכן פסק הר"מ שאין מסיקין בכלים.

ויש לעיין בכונת הט"ז, דמשמע שהשבר ראוי לשימוש, אלא שהוא מיוחד לשריפה, ומ"ש מכלים שאפשר לשרפם. ונראה דסבר, דגבי שברי כלים כל מה שהופכו להיות כלי, זה רק על ידי שישתמש בו לצורך כיו"ט. אבל בשעה שעומד לשרפו, אין זה נותן לו חשיבות של כלי, ולכן ס"ל לט"ז שזה נחשב למוקצה, אף על פי שמצינו דשברי כלים שזרקם לאשפה בשבת, לא מהני זריקתם לבטל שם כלי בשבת. ואפשר שיש לחלק ביניהם, דכאן בטל כל תשמישו, ולכן בשרף זה גרע.

מאידך חזינן בתוס' דהא דס"ל לת"ק שלא צריך מעין מלאכתו הראשונה, כיון דס"ל כר"ש שאין זה מוקצה. דבגמ' רבא סובר שחרס קטנה מותר לטלטל ברה"ר פחות מארבע אמות, שיש לה דין שברי כלים. וכתבו התוס', ובהני דנשברו בע"ש קאמר, דאי בשבת, האמר בפ' הנוטל דרבא אית לי' מוקצה, וכ"ש נולד. מבואר דס"ל דטעמי' דת"ק משום דכר"ש ס"ל, שאין מוקצה, ולכן צריך לאוקמי שנשבר מע"ש, שאז נעשה מוכן לשימוש. ואי ס"ל כרי"ף דת"ק סבר שאין זה נולד כיון שהי' ראוי לשימוש, אפי' שזה שימוש אחר, א"כ הי' אפשר לאוקמי שנשבר בשבת, וכן הוכיח המ"א בסי' ש"ח.

והנה הט"ז והמ"א נחלקו בביאור המחלוקת ת"ק ור"י כמחלוקת הראשונים, דהנה בגמ' (שם) אמרי', תני חדא מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים, ותניא אידך כשם מסיקין בכלים כך מסיקין בשברי כלים, ותניא אידך אין מסיקין לא בכלים ולא בשברי כלים. ומתרצת הגמ', הא ר"י [דאית לי' מוקצה], הא ר"ש [דלית לי' מוקצה], הא ר' נחמ"י [דאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו המיוחד לו והאי לאו מיוחד הוא לו דלאו להסקה קאי].*

* ולכאורה יל"ע לר"ג דכלי לא ניטל רק לצורך תשמישו, א"כ זה לאו מצד הקצאה, שהרי דעתו להשתמש בכלי זה בשבת, אלא מכלל גזירת כלים, דסבר שגזרו שלא ישתמש בכלי רק לצורך המיוחד לו, וכמו שגזרו על כלים שמלאכתן לאיסור. וא"כ מ"ט הי' אסור בשברי כלים, שהרי הם עומדים עכשיו להסקה, אלא בעיו"ט זה הי' עומד לשימוש כלי ולא להסקה, א"כ יש כאן הקצאה. ומגלן דר"נ סבר בדין מוקצה כר"י, והרי מחלוקת ר"ש ור"י בדין מוקצה אין זה שייך לגזירת כלים כידוע. ואפשר דהגמ' ס"ל, שר"נ מודה לר"י, ובחזו"א נראה דסבר שר"נ זה מצד מוקצה.

והבית מאיר נשאר בקושיא בתירוצו של הט"ז, וכ' לבאר שלהלכה מה שאין מסיקין בשברי כלים, זה באופן שאינו עושה מלאכה כלל. והוא ממימרא דרבא בדף קמ"ו, אוד שנשבר ביו"ט אין מסיקין בו, דהכונה שאינו עומד לשימוש כלל, וזה באמת מוקצה שאינו ראוי לשימוש. אבל בראוי לשימוש מותר, כיון שאין זה נולד. וסבר שנולד אסור הן בשבת והן ביו"ט, ולכן אם ראוי למלאכה אפי' שאין זה מלאכתו הראשונה, אין זה נולד.

אבל המ"א ביאר, דהשו"ע כ' שבעינן שיעשה מעין מלאכה, זה למ"ד נולד שרי בשבת, אבל למ"ד נולד אסור בשבת, בעינן שיעשה מעין מלאכתו הראשונה. מבואר שהמ"ד דמתיר משום דלית לי' איסור מוקצה ונולד וזה ר"ש, הרי דסבר המ"א כפי שי' התוס' בביאור הסוגיא.

והק' הבית מאיר בשם נכדו, דבגמ' בשבת דף כ"ט ע"א א"ל ר' שמואל בר בר חנה לר"י, לר' יהודא דאמר מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים, כיון דאדליק בי' פורתא הוה לי' שברי כלים, וכי קא מהפך באיסורא קא מהפך. דהיינו בשעה שנשרף מעט, זה נהיה שברי כלים, וא"כ אסור להזיזם דהוי מוקצה. ולכאורה אם הוי ראוי למלאכתו הראשונה, אכתי אין זה נולד ומותר. ותי' הבית מאיר, דצ"ל שאם נשרף קצת גרע מנשבר מקצתו, ואינו ראוי למלאכתו הראשונה.



בגמ' (שבת קכ"ד ב') אמר רב נחמן אמר שמואל, חרס קטנה מותר לטלטל בחצר, אבל בכרמלית לא. ור"נ ידיה אמר אפי' בכרמלית, אבל ברה"ר לא. ורבא אמר אפי' ברה"ר. וברש"י, שמואל סבר ברה"י שהחרס ראוי לכיסוי ותורת כלי עליו, אבל בכרמלית דלא שכיחי בי' מאני ולא חזי לכסויי. ור"נ סובר שבכרמלית כיון דשכיחי דיתבי שם, חזי לכסות בו רוק. ורבא סובר ברה"ר, כיון דבחצר כלי הוא, בעלמא נמי לא פקע שם כלי מיני'.

ויש' להתבונן, לר"נ דמותר בכרמלית כ' רש"י, שהוא מטעם דראוי לכסות את הרוק, ומשמע שע"י כן זהו כלי מצד עצמו. אבל לרבא שמותר ברה"ר כ' רש"י, דכיון שיש לו שם כלי בחצר, אע"פ שברה"ר אין לו תשמיש, נחשב לכלי. והנה אם ברה"ר לא הי' שום תשמיש, הי' מובן דמ"ט יש לו חשיבות של כלי, משום שברה"י יש לו שם כלי, לכך מותר לטלטלו אף ברה"ר. אמנם בהמשך הגמ' מובא, שרבא הוה קאזיל בריתקא דמחוזא [שם רה"ר] אתווסאי מסאני טינא, אתא שמעי' שקל חספא קא מכפר לי'. ואומר הטעם, אילו בחצר הואי, מי לא הוה חזיא לכסויי בי' מנא, ה"נ חזיא לדידי. וברש"י מבאר, דהיה ראוי בחצר לקינוח, ואעפ"י דלא שכיח [וכנראה כונתו לכסות כלים א"כ אין לו שם כלי] הרי שם כלי עליו בחצר. וצ"ב מה טעם, שאם ראוי לכסות, יש עליו שם כלי, משא"כ אם ראוי רק לנקות את הנעל, זה לא מקבל שם כלי, ורק משום שיש לו שם כלי בחצר נחשב לכלי, שיכול להשתמש בו ברה"ר.

כיון שדוקא טלית של מצוה מפני שאדם בודל ממנו ואינו רוצה לקנח עצמו בהן, ולא לייחד אותם לתשמיש המגונה אלא זורקן והן כלים. אבל שיורי בגדים אחרים מותר לטלטלן, דלא גריעי מחרס קטנה דחזיא לקנוחי ב' טינא, והאי נמי חזי' להכי. חזינן דסבר שחרס קטנה החשיבות שלה היא, משום שראויה לקנח, וזה משהו ל' שם כלי, ולא משום שראוי לכסות בה בחצר כלים, ונחשב מחמת זה לכלי.

אמנם לשון הגמ' קשה לראב"ד, דאמר רבא אילו בחצר הואי מי לא הוה חזיא לכסויי ב' מנא, ה"נ חזיא לדידי. חזינן שהטעם שיש לזה שם כלי, משום שבחצר ראוי לכסות בה, ולא מצד שיכול לקנח בה. וברבינו חננאל נראה דס"ל כביאור הראב"ד, שכ' ורבא סבר אפי' ברה"ר חזי לכפורי ב' טינא ושרי לטלטולי בטעמי', משמע דסבר דהטעם שנחשב לכלי, היינו משום זה שראוי לקנח. ולפי שי' רש"י אפשר לומר, דאה"נ כלי חרס אין זה מחשיבו לכלי, אבל שיירי טליתות אפשר לומר דמחמת שעומד לנקות, זה כבר משהו ל' שם כלי, ואה"נ מה שראוי לקנח משהו ל' שם כלי. וכל מה שנחלק על הראב"ד בחרס קטן, דמחמת שראוי לקנח לכלוך, זה לא הופכו להיות כלי.

והר"ן הביא, ומקשו הכא, וכי עדיפא חרס קטנה מכסוי כלים שיש להם בית אחיזה, דלא שרי לטלטלינהו אלא א"כ יש תורת כלי עליהם כדאיתא בסוף פירקין, וכאן בחרס לא הי' לו תורת כלי. ותי' הר"ן דהך חרס קטנה כיון דמעיקרא הוה כלי גמור, אע"ג דהשתא שבר כלי, כל שהוא ראוי למלאכה, עדיין תורת כלי עלי'. משא"כ כיסוי כלים, שמעולם לא היו כלים גמורים, ומש"ה בעינן שיהא תורת כלי עליהן. ולפי דבריו נראה ליישב, כד חרס שנשבר, אם זה ראוי לכיסוי כלים, יש עליו עוד שם כלי, ואפי' בכרמלית הא דראוי לכסות בו רוק, וזהו תשמיש שנותן עליו שם כלי. אבל אם מנקה את מנעלו מטיט שנדבק, זה אינו חשיבות של כלי. ולכן כ' רש"י, שכל ההיתר הוא משום שבחצר יש לו שם כלי, שהוא ראוי לתשמיש של כיסוי, ולכן מותר להשתמש בו ברה"ר לצורך לנקות מנעלו. אבל אם לא הי' ראוי לכסות בו כלי, לא הי' חשיבות ניקוי מנעלו משהו ל' שם כלי. ומאידך מהראב"ד מוכח דלא סבר כרש"י, דבגמ' (קכ"ה א') אמרי', א"ר זירא אמר רב, שירי פרוזמיות אסור לטלטלן בשבת [וברש"י טליתות]. אמר אביי, במטלניות שאין בהן שלש על שלש, דלא חזיין לא לעניים ולא לעשירים. והר"ן הביא בשם הראב"ד שהרי"ף פי' טליתות, והטעם

ב. מדברי הר"ן נראה, שכיסוי כלים אע"ג שיש להם בית אחיזה, בעינן שהי' תורת כלי עליהם. ובבבא"ל בסי' ש"ח סעי' י' הביא בהא מחלוקת, דהגר"א דסבר דבאיכא בית אחיזה לא בעי תורת כלי, ובאליהו רבה סבר דאפ"ה בעי תורת כלי ומהר"ן נראה כאלהיו רבה.

הרב ישראל אלברט

בית שמש

היתר מלאכת אוכל נפש ביום טוב

טעמם למחר, ולא יהיו ערבים להאוכלם כהמאכלים שיוכנו באותו היום. לכך אמרה תורה שמותר להכין המאכלים ביום טוב עצמו, למען יקיים האדם בשלימות את מצות שמחת יום טוב, שנצטוונו עליה ככתוב (דברים טז יד-טו) 'ושמחת בחגך' וגו', 'והיית אך שמח', ופירשו חז"ל (פסחים עא, קט; חגיגה ח.) שישמח הוא ובניו ביתו במאכל ובכל מיני שמחה, וכן פסק הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ו הי"ז). ולהלן יתבאר מקור דברי הראשונים בטעם זה.^א

בפסחים (סח-סח:) מבואר שלשיטת רבי

יהושע ששמחת יום טוב מצוה

היא ולא רשות, היינו טעמא שהותרה השחיטה ביום טובי. ומבואר בדברי רש"י במסכת ביצה (יד: ד"ה אבל) שלכך אין

נאמר בתורה (שמות יב טז) 'ובימים הראשון מקרא קדש ובימים השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אף אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'. ובמשנה (ביצה לו; מגילה ז:) שנינו, אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד. והיינו שביום טוב הותר לעשות מלאכות לצורך הכנת מאכלי סעודות היום^ב, אבל בשבת לא הותר כן.

לפנינו יבוארו אי"ה טעמי מצוה זו וגדריה.

בשיטת הסוברים שמעם ההיתר

משום שמחת יום טוב

כתבו הראשונים, שטעם ההיתר להכין 'אוכל נפש' ביו"ט הוא, לפי שהמאכלים אשר יוכנו בערב יום טוב, יפיגו

א. הפסוק 'אשר יאכל לכל נפש' וגו' אמור בחג הפסח. ויש שכתבו, שביום טוב אסרה התורה רק 'מלאכת עבודה' [כאמור בחג הפסח (ויקרא כג ז-ח) בחג השבועות (שם פסוק כא) בראש השנה (פסוק כה) ובחג הסוכות (פסוק לה)], אבל מלאכת אוכל נפש שהיא 'מלאכת הנאה' לא נאסרה כלל. או ש'מלאכת עבודה' היינו מלאכה שדרך העבד לעשותה לאדוניו, ורוב בני אדם לא עושים לעצמם אלא שוכרים אחרים לעשותה. אבל מלאכת אוכל נפש שדרך רוב בני אדם לעשותה כל אחד בביתו לעצמו [כמו אפיה, לישא, שחיטה, בישול] לא הוזהרו עליהן, שכל הטעם לאיסור מלאכה ביום טוב, הוא לזכור שהיינו עבדים, ולכן מה שהאדונים עושים בבתיהם אין זה מלאכת עבדים והותר ביום טוב. ויש שכתבו, שבכל חג נלמד ההיתר מהפסוק האמור בו, ואין למדים מפסח לשאר הימים טובים [שרק בפסח שנאמר בו 'כל מלאכה לא תעשו בהם', הוצרך הכתוב להתיר בפירוש מלאכת אוכל נפש]. ראה רמב"ן (ויקרא כג ז; שבת קיז:) בכור שור (במדבר כח יח) רמב"ם (הל' יו"ט פ"א ה"א וה"ה), ונו"כ ומפרשים (שם) שו"ת ארץ צבי (ח"ב ביצה ג. אות יג). וראה להלן, דברי היראים לענין ראש השנה. ב. בכלי חמדה (מכתבים סימן ג) דקדק בעיקר היסוד שמלאכת אוכל נפש מותרת רק משום שמחת יום טוב, הרי בפסח מצרים שנאמר בו 'אך אשר יאכל לכל נפש', עדיין לא נאמר שמחת יום טוב. ועיין בזה בכלי חמדה על במדבר (בקונטרס מיד ולדורות).

ג. ראה רבינו חננאל (שם; שם פד.; שבת קלג.). ושאגת אריה (שו"ת סי' קב) חמדת שלמה (ביצה אות ד-ו, קא.) ושפת אמת (פסחים סח: ד"ה ד"ה ור"י) [עיין שם שדנו לענין ראש השנה, אם ממה שהותרה בו מלאכת

דמותו כגון אפיה ובשול וכיוצא בהן, אי אפשר לעשות מערב יום טוב, לפי שהתבשיל מפיג טעמו וגם אפיה נמי החמה יפה וטובה לאכול יותר מן הצוננת. והרמב"ם (הל' יום טוב פ"א ה"ח) כתב, לשיין ואופין ושוחטין ומבשלין ביום טוב, שאם עשה אלו מבערב יש בכך הפסד או חסרון טעם, שאין לחם חם או תבשיל שבשל היום כלחם שנאפה מאמש וכתבשיל שנתבשל מאמש, ולא בשר שנשחט היום כבשר שנשחט מאמש. וכן מבואר בראב"ן (ביצה יב. ד"ה אין מוציאין), שהותרה שחיטה לאכילה שהיא מצוה.

טוחנים התבואה ביום טוב, משום שהיה לו לטחון מאתמול, ולא תפיג טעמה. ועוד כתב רש"י (שם כג: ד"ה אין צדין), ששחיטה ואפייה ובשול מאבות מלאכות הן, והותרו לצורך יום טוב משום שאי אפשר מערב יום טוב, דשחיטה הותרה משום שאם ישחוט מאתמול יש לחשוש פן יתחמם ויסריח. אבל צידת דג, הרי אפשר לצודו מבעוד יום, ויניחנו במצודתו במים ולא ימות, ולמחר יטלהו. והתוספות במסכת מגילה (ז: ד"ה כאן) כתבו, שאוכל נפש המתקלקל אם עושהו מאתמול, מותר לעשותו ביום טוב. והסמ"ק (מצורף, סי' קצב) כתב, אוכל נפש

אוכל נפש, מוכח שיש בו מצות שמחת יו"ט. וראה לקח טוב (כלל יז אות יא) שפלפל בביאור שיטות רבי אליעזר ורבי יהושע (פסחים שם) אם טעם היתר מלאכת אוכל נפש הוא משום שמחת יו"ט. ד' ודנו המפרשים אם כוונת רש"י לאיסור מן התורה. ראה ב"ח (סימן תצה אות ג) נהר שלום (שם) מגיני שלמה (ביצה כג: בתוס' ד"ה אין) דברי ירמיהו (הלכות יום טוב פ"א ה"ה), שדנו בהבנת הראשונים בשיטת רש"י. בעבודת הקודש לרשב"א (בית מועד שער ראשון) כתב, שלא התירה התורה לעקור דבר מגידולו, ואפילו תותים ואבטיחים שנפגמין מיומן למחרת, לפי שרוב הפירות הנלקטין משתמרין לזמן מרובה ואינו בדין שתהא לקיטתו של זה מותרת ושל זה אסורה. וכן מבואר ברמב"ן במלחמות (ביצה ריש פ"ג). ה' והתוספות (שם ד"ה אין; שם ג. ד"ה גזרה) תמהו, שחילוק זה מצינו לפי רבי יהודה החולק על חכמים, לגבי מכשירי אוכל נפש (שם כח:), ולא לגבי אוכל נפש עצמו. ובמגיני שלמה (כג: בתוס' ד"ה אין) ביאר שיטת רש"י, שמדוברי יהודה נשמע שלרבנן נחית דרגא, ויש חילוק באוכל נפש עצמו. וראה עוד בזה, ברשב"א ובמאירי (שם כג:).

ו' וסיימו התוספות דבריהם, שאוכל נפש דעדיף טפי כשהוא עשוי מאתמול, אסור לעשותו ביום טוב. אמנם במהרש"א (שם) ביאר, שכל שאינו מתקלקל, הרי אפשר לעשותו מאתמול, ואסור ביו"ט. ז' במור וקציעה (סימן תצה) כתב וזה לשונו, בזה אין טעמו מחוור, כי אמנם הדבר ידוע שהנשחט היום אינו טוב למאכל כהנשחט מאתמול, דילמא לדידהו דחביל להו עלמא אינו כמו אצלנו. אולם אשר אני אחזה לי עתה בטעם הדבר הוא, מפני שאותן מלאכות הנעשות לימים הרבה, יש חנוונים ותגרים הרבה שמזמינים צרכי הרבים. ומצויים לקנותם בכל מקום, לאפוקי בשר שחוטא שאין הקצבים מכינים ממנו הרבה, שיראים פן ישאר בידם ויסריח. ואם לא מצא בשר קודם יו"ט, והשיג בהמה או עוף ביו"ט, ימנע משמחת יו"ט. וראה בזה במעשה רקח (על הרמב"ם ה"ח).

ח' והתוספות (ביצה יב. ד"ה ה"ג רש"י) כתבו לבאר שהשוחט עולת נדבה להקטירה כליל, יש בזה צורך, שיש בה משום שמחת יום טוב, שלא יהא שולחנך מלא, ושולחן רבך ריקן (ראה ביצה כ:). והחתם סופר (סי' קמח) ביאר דבריהם, שבשביל שההדיוט לא יצטער ביום טוב כשיהיה שולחן רבו ריקן, מותר לשחוט העולה. אמנם באמרי בינה (דיני יו"ט סימן ה) ביאר, שהותר גם לצורך גבוה, כמו שהותר להדיוט. וראה ברמב"ם (הל' יום טוב פ"א ה"ו), שלא אסרו ההוצאה ביום טוב ואף על פי שכל הוצאה היא מלאכה שאפשר לעשותה מערב יום טוב, ולמה לא אסרוה, כדי להרבות בשמחת יום טוב ויוליך ויביא כל מה שירצה וישלים חפציו. וראה ספר החינוך (מצוה רחצ).

שאמרו נערי דוד לנבל (שמואל א' כה ח) 'כי על יום טוב באנו', שהיה דרכם לעשות משהו ביום טוב בשעת גזית צאנמס¹.

במדרש (שהש"ר א ד) דרשו, 'זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו' (תהלים קיח כד), 'בו' היינו בהקב"ה. ופירש רבינו יונה (ברכות לא. ד"ה אסור), שעיקר השמחה אינה על ישועתנו מהצרה, אלא לפרסם את הגדולות והנוראות שה' עושה עמנו. והשל"ה (מסכת סוכה פרק נר מצוה אות לה-לז) כתב, שמבואר מדבריהם שצריך שהאדם ישמח לשם ה' בגוף ונפש, לזכור חסדיו בשירות ובתשבחות, ועל ידי כן מתענגת הנפש, והתענוגים הגופניים שנצטוו בהם, חוזרים להיות רוחניים, ויאכל וישתה כדי שייטיב לבו בתורה. שבהתחזקות הכוחות הגופניים, יתחזקו הכוחות הנפשיים.

וכתב הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ו ה"כ), בימים טובים נצטוונו על השמחה, שיש בה עבודת יוצר הכל. והטור (סי' תקכט) כתב, החסידים בשמחתם מוסיפים לכרך ולשבח את הקב"ה אשר שמחם², ויתפלל להקב"ה שיטה לבו לעבדו לעשות רצונו בלב שלם, ושישמחנו בשמחת העולם, ויזכנו לחיי העוה"ב.

ובספר החינוך (מצוה תפח) כתב, שטבע האדם שצריך לשמוח לפרקים, כמו

ובל"ק טוב (כלל יז ס"ק יא) כתב, בתוספת יום טוב אין לו דין יום טוב לענין 'ושמחת בחגך' וליכא בתוספת יום טוב מצות שמחת יום טוב, ומכל מקום מותר לעשות בה מלאכה לצורך אוכל נפש דיו"ט, וכגון לבשל בתוספת יום טוב מאכל שיאכלנו ביום טוב עצמו, כיון דביו"ט האכילה מצוה, ושפיר הוא דוחה איסור התוספת, ואף על גב דאינו בעידנא, דהא ביום טוב עצמו נמי לא הוי בעידנא, דאכילת המאכל היא אחרי בישולו, ועכ"ז התירה תורה לעשות מלאכה עבור שמחה דאחרי כן, וא"כ ה"נ שפיר מותר לעשות מלאכה בתוספת יום טוב, עבור שמחה דיו"ט עצמו.

ועוד, שאף כשעושה מלאכה בתוספת יו"ט עבור צורך שבתוספת עצמו, נהי דלית ביה מצות שמחה, מכל מקום מלאכת אוכל נפש ממילא ההכרח שתהיה מותרת בתוספת מטעמא דאי אפשר שיהיה טפל חמור מעיקר.

מעלת עבודת השמחה ביום טוב

בכדי לבאר חשיבות ענין שמחת יום טוב, שבשבילה הותרו מלאכות ביום טוב, נביא מה שמצינו בחז"ל ובספרים הקדושים, במעלותיה. **[החתם סופר]** (גלין לשו"ע אר"ח סי' תקצו, שו"ת אר"ח סי' קסח) כתב, שנקרא 'יום טוב', לפי שהוא יום משה ואכילה, כדרך

מ. ראה רש"י ורד"ק שם.

י. שנאמר (דברים כח מז) 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב', הרי שהעבודה בשמחה. ועוד כתב הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ו), השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת ה' שציווה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו, ראוי להפרע ממנו, שנאמר 'תחת אשר לא עבדת' וגו'. וראה בעמק ברכה (ענין שמחת יום טוב אות ב), בביאור איכות השמחה, כמה שיעורה. יא. עוד שם: ויאמר האדם בלבו בעת שמחתו, אם כך היא שמחת העולם הזה היא הבל כי יש אחריה תוגה וצער, מה תהא שמחת העולם הבא התמידית שאין אחריה תוגה.

האם יש ללמוד מכאן למצות שמחת יו"ט
יש לעיין, האם ממה שהתירה התורה מלאכת אוכל נפש, יש ללמוד לעיקר מצות שמחת יום טוב, שאם לא כן לא היתה התורה מתירה המלאכות לצורך כך. וגם היינו למדים שהשמחה ביו"ט היא באכילה בשר, ממה שהותרה השחיטה בעבורה¹.

והנה בשולחן ערוך הרב (או"ח קונטרס אחרון סימן תקי הערה ב) כתב להכריח כדברי הר"ן (ביצה יז.) שמלאכת אוכל נפש הותרה לגמרי ביום טוב, ואין אומרים שהיום טוב דחוי אצל מלאכת אוכל נפש, שהרי האכילה אינה כל כך מצוה גדולה שתדחה עשה ולא תעשה דיו"ט, אלא על כרחך שיום טוב הותרה לגמרי לצורך אכילה, ואין צריך להשתדל שלא לעשות המלאכה ביו"ט.

ולפי דבריו יש לומר, שממה שהתירה התורה מלאכת אוכל נפש, לא נדע ששמחת יום טוב היא מצוה גדולה וחשובה, ולכך הוצרכה התורה לפרש ולכתוב 'ושמחת בחגך'.

[ובעיקר דבריו יש להבין, שאם האכילה ביו"ט אינה מצוה גדולה 'לדחות' היום טוב, מדוע הוסיפה התורה ואף אמרה שבשבילה 'הותרה' לגמרי. שלכאורה היה נראה לומר להיפך, שממה ש'הותרה' מלאכת אוכל נפש, יש ללמוד שהאכילה ביו"ט היא מצוה גדולה שבכוחה לדחות ולהתיר את המלאכות ביו"ט].

שהוא צריך אל המזון אל המנוחה ואל השניה, ורצה האל לזכותנו אנחנו עמו וצאן מרעיתו, וציוונו לעשות השמחה לשמו, למען נזכה לפניו בכל מעשינו. וקבע לנו זמנים בשנה למועדים לזכור בהם הנסים והטובות אשר גמלנו, ואז בעתים ההם ציוונו לכלכל החומר בדבר השמחה הצריכה אלינו².

בבית הלוי (פר' תרומה) כתב, שבשבת גם כשמתכוין בה לשם הנאה ותענוג, נחשבת אכילתו למצוה, ככתוב (ישעיהו נח יג) 'וקראת לשבת עונג'. אבל ביום טוב שבו לא נאמר עונג, אלא 'כבוד' ו'שמחה', יש להזהר מאד באכילתו ושתייתו ביום טוב שיהיו לשם מצוה, ולשם כבוד יום טוב, כדי שלא יתקיים בו 'וזריתי פרש על פניכם, פרש חגיכם' (מלאכי ב ג).

ובסדר היום (הכנה לליל התקדש הפסח) כתב, ילבש מלבושיו הנקיים והמכובדים כדי לקבל שמחת הרגל בשמחה וששון, להחזיק טובה למי שעשה לאבותינו ולנו ניסים ונפלאות במצרים, והוציאנו מעבדות לחירות, ומטיט היום שהיינו מוטבעים בו בין עובדי ע"ז, וכמעט שכחנו ברית אבותינו, הוציאנו וייחד אותנו לעם סגולה ועטרנו בתורתו ובמצוותיו, אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוקיו. ומי הוא זה אשר יבין את זאת ולא יודה וישבח לאדון הכל כפי יכלתו והשגתו מלב ומנפש חפצה, על כל הטובה אשר עשה לישראל עמו, ויעשה המצוה לשמה בדעת שלמה וכוונה ראויה, ולא דרך עראי מצות אנשים מלומדה.

¹ וסיים: וימצא לנו תרופה גדולה בהיות שובע השמחות לשמו ולזכרו, כי המחשבה הזאת תהיה לנו גדר לבל נצא מדרך היושר יותר מדאי.
² וראה בהערה לעיל, שהאחרונים דנו לענין שמחת יו"ט בראש השנה, ממה שהותר בו מלאכת אוכל נפש.

חילוק טעם ההיתר בין הימים טובים

החתם סופר (דרשות ח"ב לשבת הגדול תקצ"ד ד"ה כל מלאכה, רנב.) דקדק, מדוע בפסח אסר הכתוב כל מלאכה, וחזר והתיר מלאכת אוכל נפש, מה שאין כן בשאר ימים טובים שאסר רק מלאכת עבודה^{יד}. וביאר שבשאר ימים טובים אין קדושת יום טוב חמורה כל כך בשביל לאסור מלאכות כלל, והיה ראוי שיותר המלאכות כמו בפורים, אלא משום זכר ליציאת מצרים שנפטרנו מכל מלאכת עבד לרבו, אסרה התורה מלאכת עבודה, אבל מה שהרב עושה לעצמו, לא נאסר^{יז}. אבל בימי חג הפסח לא נצרך לעשות זכר ליציאת מצרים, שהרי בזה היינו עוסקים. אלא שיו"ט של פסח שקדושתו חמורה וככתוב 'ממחרת השבת', היה ראוי לאסורו בכל מלאכה ואף במלאכת אוכל נפש, ורק משום שמחת יום טוב, הותרה מלאכת אוכל נפש.

בשבת וביום הכפורים לא הותרה מלאכת אוכל נפש

הובא לעיל שבמקרא^{יח} ובמשנה שנינו שרק ביום טוב הותרה מלאכת אוכל נפש,

אבל לא בשבת. ומצינו במפרשים שביארו טעם החילוק בין יו"ט לשבת, בכמה דרכים. **הרשב"א** (שו"ת ח"ג סי' רצ) הביא יש מפרשים, שענין הנשמה יתירה בשבת היינו שהמנוחה והעונג שהנפש מוצאה בשבת, הרי זה כאילו היא נשמה יתירה. ודווקא בשבת הוא שנתוספה בו נשמה מפני שהוא יום מנוחה ואפילו ממלאכת אוכל נפש, מה שאין כן ביום טוב שאין בה נשמה יתירה, כיון שמותר בה מלאכת אוכל נפש. ומבואר בדבריו, שרצתה התורה שבשבת תנוח נפש האדם אף ממלאכת אוכל נפש^{יט}.

וּלְפִי מה שנתבאר שהיתר מלאכת אוכל נפש הוא משום האכילה של 'שמחת יום טוב', יש לדון אם בשבת לא הותר בה כך, משום שאין נוהג בה דין 'שמחה'. שנחלקו הפוסקים בזה, ויש שהוכיחו מדרשת חז"ל (ספרי בעלותך) 'וביום שמחתכם' אלו השבתות, וכן מנוסח התפילה 'ישמחו במלכותך שומרי שבת', שנוהג דין 'שמחה' בשבת. ולשיטתם יש להבין מדוע בשבת לא הותרה מלאכת אוכל נפש בשביל שמחת השבת. **ובתורת חיים** (חולין כו: ד"ה סדר) כתב, שבשבת לא נצטוינו בשמחה גשמית

^{יד}. ראה מה שצויין בזה בהערה לעיל.

^{טז}. ולפי דבריו נראה בפשיטות שבשאר הימים טובים 'הותרה' מלאכת אוכל נפש, שהרי ההיתר נשאר כבתחילה, ואינה 'דחיה'. וראה להלן בדברי הראשונים בגדר זה.

^{טז}. ראה עוד במכילתא (שמות לה ג) וברמב"ן (שם), הלימוד לאיסור זה בשבת.

^{יז}. ורש"י (ביצה טז. ד"ה נשמה) כתב, שהנשמה יתירה היא רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרוחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו [ולכאורה לפי זה היה ראוי שבשבת שיש בה נשמה יתירה בשביל שיאכל וישתה, תהיה מותרת מלאכת אוכל נפש]. וראה עוד במהות הנשמה היתירה, ברשב"א (שו"ת שם) בשיטה מקובצת ובמאירי (ביצה שם), ובפסקי רי"ד (פסחים קב:) ובקרבן תודה ודרך אניה (שם). וראה זוהר חדש (בראשית טז:) ש'נפש יתירה' יש בשבת ולא ביום טוב [ובחילוק ביניהם, ראה תקוני"ז (סט:), ובזוהר יתרו (פח:), ובנצוצי אורות להחיד"א (שם אות ב)].

וצריך קידוש בית דין, מה שאין כן 'שבת' קדושתו חמורה על ידי הקב"ה בעצמו וכבר נתקדשה מבראשית. ולפי זה, ביום הכפורים ביסודו מותר באוכל נפש כמו ביום טוב, שהרי ישראל מקדשים גם את קדושת יום כיפור, ומכאן העלה האבני נזר (שם) שעל כרחק טעם האיסור של אוכל נפש ביום הכפורים, משום שיום זה אסור באכילה, ולא שייך בו היתר 'אוכל נפש'.

וכבר הקדימם היראים (סי' שו) לבאר כעין זה, בטעם שאין למדים משאר הימים טובים להתיר ביום הכפורים אוכל נפש, שלכאורה הרי יום כיפור נקרא 'מועד' ונאמר בו 'מקרא קודש'*. ותרין היראים [וכעין זה בספר העיטור (עשרת הדברות, ריש הל' יום טוב)]: 'שאיין אוכל נפש ביום הכפורים, שהרי אסור באכילה ושתיה, ומאחר שאסרת בו אוכל נפש, אין לנו ללמוד הנאת הגוף ומלאכת מצוה שהיא הנאת הנשמה שהתרנו ביום טוב, שלא לחצאין דיברה תורה ללמוד' [היראים מבאר שזהו גופא מקור איסור אוכל נפש ביום כיפור, אכן בראשונים מצינו מקורות אחרים

של אכילה ושתיה, שהרי לא תיקנו לומר וישמחו 'בה' ישראל, דהוה משמע דבשמחת שבת איירי, אלא וישמחו 'בך' ישראל, משום דבשמחה רוחנית איירי שישמחו בהקב"ה ובמלכותו יתברך". ולפי דבריו, מבואר בפשיטות מה שלא הותרה מלאכת אוכל נפש בשבת.

ובאור שמח (מילה פ"ב ה"י) כתב, שהטעם שאוכל נפש דוחה יום טוב, מפני שהוא מצוה השייך לקדושת יום טוב לשמח בו ולהתענג בו, ולכן אף מכשיריו דוחין את היו"ט, והוא דוחה את 'שביתה' דיו"ט, עבור 'שמחת' יום טוב עצמו. ולכן בשבת אין אוכל נפש דוחה אותה, משום דשמחה אינו שייך לקדושת שבת, דאין מצוה בשמחת שבת, ולא דחינן ה'שביתה' של שבת עבור 'שמחת' שבת [דבעונג שבת מצוה מדברי קבלה, ולא שמחה].

האבני נזר (יו"ד סי' שנא סק"ז) דקדק מדברי **הראב"ן** (פרק ערבי פסחים ד"ה והלכתא כשמואל) שהיתר מלאכת 'אוכל נפש' ביום טוב הוא משום שקדושתו על ידי ישראל

יח. ובהעמק שאלה (שאלתא טו סק"ה) כתב שבשבת נוהג רק 'שמחת הנפש יתירא'.
 יט. וראה בזה בכלי חמדה זצ"ל במכתבו (שנדפס בספר כלי חמדה מכתבים סימן ג, עיי"ש בשולי המכתב, ובהערת מקבל המכתב הגרש"ז ארנרייך משמלוי ז"ל).
 כ. היראים ביאר שם לענין שביתה בראש השנה ובשאר הימים טובים [שביתה סוכות ושבועות], שלא נזכר להדיא בתורה היתר 'אוכל נפש', וראה מה שצויין בזה בהערה לעיל.
 כא. היינו טעמו השני של היראים שם לענין שביתה בראש השנה, במקור היתר אוכל נפש: 'מיהו עיקר הדבר ואמיתו נראה היתר אוכל נפש ביום הזכרון מגזירה שוה דמקרא קודש'. וראה הגהות הרמ"ך (על הרמב"ם ריש הלכות יום טוב פ"א ה"א) שתמה שהרי אין אדם דן גזירה שוה מעצמו. אבל באמת היראים (שם סי' שח) ובדפוס ישן סי' קטו) ביאר את מקורו לכך מדרשת הספרי (במדבר כח יח) שיליף מפסח מצרים שנאמר בו (שמות יב טז) 'אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם', וילפינן גזירה שוה 'מקרא קודש' לפסח דורות שגם שם התיר בו מלאכת אוכל נפש. [ביראים (שם) ובספר העיטור (ריש הל' יום טוב) הביאו כן ממכילתא, וכבר העירו (בספר ווי העמודים על היראים שם, פתח הדביר על העיטור שם, בנין שלמה ח"ב סי' טו, הובאו בתועפות ראם על היראים שם אות ב) שלפינו ליתא כן במכילתא. וראה שם באחרונים שהציעו לגרוס בספרי, או שבמכילתא לפנינו חסר בדפוס].

לכך^כ. אמנם האחרונים הנ"ל ביארו יסוד זה רק כנתינת הטעם שאסרה התורה 'אוכל נפש', ולא כמקור לדין זה^כ.

וכן כתב באשל אברהם (טובייאנה, מצוה לה-לו) שקדושת שבת שנקראת 'קודש', חמורה היא מקדושת יום טוב הנקראת 'מקרא קודש', ולכן אסור בשבת אף מלאכת אוכל נפש.

ובהבתיים - ספר המצוה כתב, שהותרה מלאכת אוכל נפש ביום טוב מה שאין כן בשבת, כי מפני מה שיש ברוב הרגל מן הקבוץ הרב, לא יספיק להם מה שיכינו מבערב. וגם כי הערת המועדות אינה כהערת השבת, שהעיקר בו השביתה כמו שבארנו. וכבר בארנו (מצוה קמ"ז) שהוא רמז לעולם הבא. וכן היה זה משלמות תורתנו שאם יאסר ביום טוב מלאכת אוכל נפש, לפעמים יצטרך לעמוד שני ימים זה אחר זה בלתי הכנת אוכל נפש, אם יבא יום טוב ערב שבת או אחר השבת. וכבר ידעת מה שתקנו רבותינו ביום הכפורים (ר"ה כ.) שלא יבא

ערב שבת או אחר השבת, משום ירקיא ומשום מתיא. והתורה כלה באה להקל מטורח העבודות הקדומות, לא להכביד בדבר מן הדברים, כמו שבאר הר"ם בשלישי (מו"נ פמ"ג).

באלשיך (ויקרא כג א) כתב, שיש להשים לב אל היות השבת אסור גם במלאכת אוכל נפש, מה שאין כן ביום טוב. ועוד, מהו שקביעת הזמנים תלוי בבית דין של מטה, ביום שהם קובעים מסכימים למעלה, כי היתכן יפלא מה' דבר ויתלה בבני אדם. ועיין שם שהאריך לדקדק בפסוקים.

וזה לשונו הזהב: ניתן טוב טעם אל הימים אשר צונו יתברך לשבות בהם ממלאכה, מה הימים ההם מימים זולתם. הנה ידוע כי העולם העליון המתייחס אליו יתברך לבדו, הוא עולם המנוחה, לא יצדק בו מלאכה. והנה כתבנו פרשת ויקהל על פסוק (שמות לה ב) 'וביום השביעי יהיה לכם קדש כל העושה בו מלאכה יומת', שהוא שאומר הוא יתברך, הנה ביום השביעי יהיה

כב. היראים (שם) הביא תירוץ נוסף לענין יום הכיפורים: 'ועוד אין לנו ללמוד מפסח, אלא הדומין לו שהן בלאו כמותו, ולא ללמוד היתר וקולא על החמור ממנו שדבר הנראה יותר יש לנו לדרוש'. וסיים שם: 'כן נראה לי הטעם עד יורו לי צדק ואחריו ארדוף'.

הרשב"ם והאבן עזרא (שמות יב טז) והרמב"ן (שבת ריש קיז: ד"ה הא דתני, ויקרא כג ז) למדו מהכתוב (שמות שם) 'כל מלאכה לא תעשו', שתיבת 'כל' מרבה מלאכת אוכל נפש בכלל [וכן במדרש 'לקח טוב' (במדבר פ"ה פ"ח), לגירסת הרא"ם (שם אות פח)]. וראה שם ברמב"ן מה שדן בדרשות אחרים מפסוק זה]. ובמדרש 'לקח טוב' (ויקרא פרשת אמור) דרש ממה שנאמר ביום הכפורים (ויקרא כג לב) 'שבת שבתון הוא לכם', כדרך שנאמר בשבת (שמות לא טו) 'וביום השביעי שבת שבתון', מלמד ששוין לאיסור מלאכה, ואין בהם היתר אוכל נפש. וכעין זה דרש רש"י (על התורה שמות שם, לרוב הגירסאות שם) שהכפילות 'שבת שבתון' באה ללמד שאסור בכל מלאכה אף באוכל נפש.

כג. ראה הררי קודש (על מקראי קודש יו"ט סי' סג), שהעיר על עיקר יסוד האחרונים הנ"ל שטעם איסור 'אוכל נפש' ביום הכיפורים הוא משום מצות העניוי, שאם כך, הנאות הגוף המותרות ביום הכיפורים, למה לא נתיר גם המלאכה שלהם, שלא שייך כאן הטעם שאסור האוכל נפש. וראה אגרות תורה (יום כיפור), שעיקר אוכל נפש הותר בשביל חיותו של האדם, ורק 'ממילא' הותרו גם שאר צרכיו, אך לא שנתיר רק לזה [וכן לענין חימום מים לרחיצה, להשיטות שמותר מן התורה רחיצה ביום הכיפורים]. ואולי יש להעמיס כל זה בכוונת היראים הנ"ל.

בו משפע קדשו המיוחד לחג ההוא לו מלמעלה. ועל כן יקרא מקרא קדש, שבו נקרא מן הקודש העליון ומשתלשל שפע קדושה בו לישראל למטה ונעשה היום קדוש וכו'.

וראה ה' יתברך כי היה מקום יאמר נא ישראל, אם גם כל מועדינו מועדיך המה כיום השבת, מה זה שביום השבת אפילו צורך אוכל נפש לא הותר בו, מה שאין כן בכל יתר מועדי ה'. שאם על הקרא מקרא קדש כולם שוין, ואם הוא על היות בו קרבן מחודש מבחול, גם בכולם כן. על כן לתת טעם לזה בא ויאמר, מה שתראו כי ששת ימים תעשה מלאכה, וביום השביעי תראו שביתה כפולה שהוא שבת שבתון מקרא קדש, כל מלאכה סתם לא תעשו, שהוא לכלול גם אשר יאכל לכל נפש, מה שאין כן בכל ימים טובים. הלא הוא על שני טעמים. א. כי שבת היא לה', כלומר אין שביתתו מסור לכם להיות אשר תקראו אתם, כי אם שבת היא כלומר מעצמה. וזה טעם על שהיא לה', שגם הוא יתברך בו שבת וינפש. ב. שהיא בכל מושבותיכם, כי הקודש הנזכר הנקרא שבת לה' היא בכל מושבותיכם, כי יש לכם שפע קדושתו בבתיכם היא נפש יתירה מעולם העליון. והוא אשר כתבנו על פסוק (שמות לה ב) 'וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת לה' כל

לכם קודש היא נפש יתירה הנשפעת ובאה לכם מעולם המנוחה, ועל כן יחוייב שכל העושה בו בקודש הנזכר מלאכה, יומת, כי עושה מהקודש חול, וזהו חלול שבת. והנה פרשת בהעלותך כתבנו כי שבעים ימים יש בשנה, שהם כצנורות להריק שפע קדושה מעולם העליון, כל אחד ואחד מהמקורות המיוחדים למעלה לכל אחד ואחד, כל אחד ממקום בחינתו. ועל כן נמצאו שבעים צנורות להריק שפע קדושה בעולם, ויהיה להם כל אחד הכנה להריק שפע נבואי בכל אחד משבעים איש הזקנים. כי גם שכל השבתות אחת הן, לא יבצר מפאת בחינה מיוחדת בכל אחת לפי בחינת תקופת ימי השנה עד תומה, כנודע ליודעי חן.

ונבוא אל הענין בשום לב אל צוותו יתברך אל בית דין של מטה יקראו שם למועדים, באומרו 'תקראו אותם', תקראו 'אתם' כתיב (ר"ה כד). מה שאין כן בשבת, כי הקודש העליון שמשם נשפע שפע הקדושה למטה, אין צריך בו התעוררות תחתון, כי מסויים בו היום וגדול מאוד. אך שאר מועדי ה', על ידי מה שבית דין של שלומי אמוני ישראל קובעים וקוראים שם יום פלוני יום טוב, מקנים קדושה ביום ההוא, ואז על ידי כן אותו קודש עליון שבו שורש כל מועד ומועד, הוא מתעורר וקורא גם הקודש ההוא את יום המועד, ומשפיע

כד. וזה יהיה מאמר הכתוב באומרו אשר תקראו אותם מקראי קדש, שעל ידי מה שתקראו אתם שמות ימים טובים יוכנו להיות הם מקראי קדש קרואים מקדש עליון וממשיכים קדושה ממנו לישראל למטה לארץ. ואם נפרש אומרו מקראי מלשון קראי מועד (במדבר טז ב) וכמו יאכלו הקרואים (שמואל א ט יג) וכמו הקדיש קרואיו (צפניה א ז), יאמר שהימים אשר תקראו אתם שמות ימים טובים יוכנו על ידכם להיותם קרואים מהקדש העליון להסעידם מלחם שפע קדושתם לישראל על ידה. ולהיות שכל יום מכל חג וחג יש לו קדש מיוחד לפי בחינתו, נקרא כל יום מהם מקרא קדש שהוא קרוא של הקדש העליון. וענין הכתוב, שאומר הוא יתברך דבר אל בני ישראל דין ומשפט המועדים, ואמרת אליהם טעם שביתתם, כאשר יבא בסיעתא דשמיא.

העושה בו מלאכה יומת', שעל כי ביום השביעי יהיה לכם קודש, היא נפש יתירה שתהיה לכם מעולם המנוחה והקדושה, שהקדש ההוא נקרא שבת לה', על כן כל העושה בו בקדש הנזכר מלאכה יומת, שמעולם המנוחה הוא יומת כי בן מות הוא שמכניס חול בקודש. כן יאמר פה מקרא קדש [וכו'] שבת היא לה', והקדש ההוא הוא בכל מושבותיכם, אשר שבת היא לה'. והשבת שהיא לה', שהוא מנוחת השפע אשר לה', הוא שורה עמכם בכל מושבותיכם שהוא הנפש יתירה שבכם. על כן ראוי שכל מלאכה אפילו צורך אוכל נפש לא תעשו, שהקדש שבכם הוא עליון מאד מעולם של מנוחה שאין בו שום שייכות מלאכה, שעל כן העושה בקדש ההוא מלאכה הוא פוגם. עכ"ל האלשיך.

ובשפת אמת (פסח תרל"ט ד"ה ברש"י) כתב, לבאר דברי רש"י, המקיים מועדות מעלה עליו הכתוב כאילו קיים השבתות, כי באמת קדושת השבת למעלה מהשגת האדם, לכן אמרו מתנה טובה יש לי כו', שניתנה לבני ישראל במתנה, ולכן צריכין להוריד נשמה יתירה לאדם שיוכל לקבל בו הארת השבת. אבל המועדות נקראים 'מקראי קודש' שצריך האדם לקרוא הקדושה ותלוי בקדושת ישראל, כמו שדרשו 'אתם' וכו', ולכן מלאכת אוכל נפש מותר בו, כי הוא קדושה הנדבקת בנפשות בני ישראל שיוכלו בני ישראל להמשיך הקדושה גם במלאכה גשמיית שהוא לצורך הנפש^{כה}.

ובבית יוסף להבה על הפסוק (שמות לה ג) 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', הביא דברי הרמב"ן (ד"ה לא תבערו) שמביא מכילתא, רבי נתן אומר, יכול יהיה רשאי להדליק הנר ולהטמין חמין ולעשות מדורה, תלמוד לומר 'לא תבערו'. ולא רצה ר' נתן לומר שלא בא הכתוב לאסור אפיה ובישול, שכבר נאמר (שם טז כג) 'את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו', אבל עדיין איני יודע אותן מלאכות שהן הנאה לגוף ומכלל עונג שבת יהיו מותרים, לכך נאמר לא תבערו. אבל הרמב"ן כתב (שם בתחלת דבריו) שבא הפסוק לאורוי על איסור מלאכת אוכל נפש בשבת. וקשה, הלא כבר אמר 'את אשר תאפו אפו'.

וביאר בבית יוסף להבה, דהנה משה רבינו אמר (לעיל שם) הוא אשר דיבר ה' שבתון שבת קודש לה', וכתוב במדרש (שמו"ר כה י) ששכח לומר להם דיני שבת התלויים במן. ומה טעם שכתב, ועוד, למה לא אמר הקדוש ברוך הוא ג"כ בפירוש 'את אשר תאפו אפו', ולא אמר אלא 'והכינו את אשר יביאו', וזה שייך ג"כ ליו"ט, ויכול לטעות שאין חילוק בין שבת ליו"ט לענין אוכל נפש.

ונראה לומר כך, דהנה אמר לנו השי"ת ב' טעמים על השבת, אחד בדברות הראשונות שכתוב (שמות כ י) 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', ואחד בדברות האחרונות (דברים ה יב) 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים'. ונפק"מ הוא כך,

^{כה} וראה עוד בזה, בשפת אמת (פרשת אמור תרמ"ז ד"ה ונקדשתי). ועוד כתב (פסח תרל"ה ד"ה אלהי מסכה), 'והרי אוכל נפש מותר ביום טוב, והיא הוראה כי מלאכה הנעשית בעבור נפש ישראל יש בו קדושה יתירה'.
^{כו} ראה כלי חמדה (פרשת ויקהל) שהאריך לבאר הלימוד לענין אוכל נפש בשבת.

אוכל נפש, על כן אמר עוד הפעם 'לא תבערו'.

מלאכת אוכל נפש 'הותרה' או 'דחוייה'

נחלקו המפרשים האם מלאכת אוכל נפש 'הותרה' ביום טוב, או שהיא רק

'דחוייה' במקום הצורך. הר"ן (ביצה יז.) והרא"ש (יומא פ"ח סי' יח) כתבו, שיום טוב לגבי מלאכת אוכל נפש, עשאתו התורה כחול, ולכן מותר לעשות מלאכות אלו ביום טוב אף כשהיה אפשר לעשותם מערב יום טוב. ומבואר מדבריהם שמלאכת אוכל נפש 'הותרה' ביום טובי.

ולפי הסוברים שהיתר מלאכת אוכל נפש נלמד ממה שרק 'מלאכת עבודה' נאסרה ביום טובי, הרי שלא אסרה התורה כלל 'מלאכת הנאה'.

ובישועות יעקב (סי' תצה סק"ב) כתב שלפי הוכחת הראשונים, נמצא שלשיטת רש"י (ביצה כג: ד"ה אין צדין) שדבר שאפשר לעשותו מערב יו"ט אסור לעשותו ביו"ט אף כשהוא לצורך אוכל נפש, מבואר שמלאכת אוכל נפש 'דחוייה' היא. וכתב החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קמח) שמדברי התוספות בפסחים (פד. ד"ה ולא) משמע, שנקטו שמלאכת אוכל נפש ביום טוב

אי אמרת הטעם משום חידוש, ידענו מצד הסברא שלא יעשה שום דבר בשבת, כמו שהקב"ה שבת מכל מלאכתו ולא עשה שום דבר לאחר ששת ימים. אבל אי אמרת טעם השני, די במלאכת עבדות אם שבת, אבל מלאכת הנאה מותרת.

והנה בפרשת המן אמר תחילה (שמות טז ד) 'למען אנסנו הילך בתורת', ופירש רש"י, אם ילכו במצוות התלויות במן, ואם היו שומרים המצוות, ודאי אינן צריכין לומר להם הטעם משום יציאת מצרים, אלא משום חידוש הבריאה. ובאמת זה רצונו של ה' יתברך שנהיה אנחנו משיגים הכל בשכל אשר נתן לנו, על כן אינו רוצה לומר מתחילה את 'אשר תאפו אפו', אבל עתה שלא שמרו המצוות והותירו מן המן ולא הלכו אחר השכל, צריך לומר הטעם משום עבדות. על כן אמר משה 'הוא אשר דיבר ה', רצה לומר, מה שאמר השם 'והכינו', אינו די בכך, כי אם צריך לומר בפירוש 'את אשר תאפו אפו'.

ומיושב מה שבפרשת כי תשא (לא, יז) נאמר הטעם 'כי ששת ימים עשה ה'', אינו צריך לומר 'את אשר תאפו אפו', אבל כאן אחר החטא צריך לזכור להם מלאכת

כז. וראה שו"ע הרב (או"ח סי' תקי קונ"א סק"ב) אור שמח (הל' מילה פ"ב ה"י), שביארו ענין מה ש'הותרה' מלאכת אוכל נפש, והובאו דבריהם לעיל. וראה בראש יוסף (שבת עד: ד"ה והטוחן), ומה שהעיר עליו במלאכת יום טוב (השמטות לאות קנח). וראה פמ"ג (סי' תצה א"א ס"ק כג) שנסתפק בזה.

כח. ראה דברי הראשונים בזה, בהערה לעיל, ובדברי החתם סופר שהובאו לעיל.

כט. ראה משנת יעבץ (או"ח סימן לו אות ה ד"ה הרי מבואר) שדן בצדדים אלו. וראה דרכי משה (לר' משה אביגדור עמיאל זצ"ל, דרך הקודש שמעתתא ח פ"ב), שכתב לחקור שכיון שאינה מלאכת עבודה, לא הקפידה התורה ולא אסרה. או שכמו שבשבת מותר לעשות מלאכה גמורה לצורך פקוח נפש, הוסיפה התורה על היתר זה, שביום טוב מותר כל דבר שהוא לצורך אוכל נפש, אף שאינו פקוח נפש. ועיין שם שביאר שנחלקו רש"י ותוס' בזה.

י"ט ראויה היא להתיר בה מלאכת אוכל נפש, ואין לנו הכרח לומר שהיא 'דחוייה'.

ובן יש לדון לפי דברי האלשיך, א. לפי טעמו הראשון ששביתת השבת אינה מסורה לישראל אלא היא מעצמה, שגם הוא יתברך בו שבת וינפש. אם כן ביום טוב שקדושה תלויה בישראל, אין צריך לדמותה לשביתת הקב"ה, ושייך להתיר בה מלאכת אוכל נפש. ב. לפי טעמו השני, שהשבת מביאה שפע לבתי ישראל היא נפשית תורה מעולם העליון, שהוא עולם המנוחה והקדושה שאין בו שום שייכות מלאכה, ואין ראוי להכניס חול בקודש, שהעושה בקדש ההוא מלאכה הוא פוגם. אם כן, ביום טוב שלא נאמר בה שביתה מעין עולם העליון, שייך להתיר בה עשיית אוכל נפש.

עשיית מלאכה לצורך אכילת חצי כזית

במשנה (ביצה כה.) שנינו, לא ישחוט ביום טוב בהמה מסוכנת אלא אם כן יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי. ובאחרונים כתבו לדון האם נקט התנא כזית בדוקא, או ששיגרת לשון הוא, ומותר לשוחטה אף כשיאכל ממנה פחות מכזית.

בש"ת אבני נזר (או"ח סי' תיג) כתב, דלא מיקרי אוכל נפש אלא אי ראוי לאכול כזית, אבל בחצי שיעור לא מיקרי

'דחוייה' היא'. וכן ביאר בשו"ת שערי דעה (להרב חיים יהודה ליב ליטוויץ, ח"ב סי' יד, מהדו"ח סי' עא) בדעת רבינו חננאל (בשבת קלב:), פסחים פד.) שמלאכת אוכל נפש לא 'הותרה' ביום טוב, אלא נדחה איסורה מפני שמחת יום טוב^ל.

ובש"ת אבני נזר (או"ח סי' שצג סק"ה) כתב, שהטעם שכתבו המפרשים שההיתר הוא משום שמחת יום טוב, אין הכוונה שמצוות שמחת יום טוב מתיר האיסור מלאכה ביו"ט, שהרי בעידנא דעושה מלאכה אינו אוכל. אך הענין הוא שנקראת 'מלאכת אוכל נפש', והרי מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל איסור המלאכה הוא משום התיקון שבו, וכיון שתיקון הדבר ומחשבתו לאוכל נפש, התירה התורה.

ועוד כתב (סי' תטז סק"ט), שמצוות שמחת יום טוב אין בכוחה לדחות עשה ולא תעשה דיו"ט, אלא שעיקר איסור מלאכת יום טוב הוא דוקא כשאינו לצורך אוכל נפש.

ולכאורה יש לדון, לפי טעמי החילוק בין שבת ליום טוב, שנתבארו לעיל. שלדברי הראב"ן שטעם החילוק הוא משום שקדושת יו"ט קלה, אם כן אין צריך לומר ש'דחוייה', שהרי קדושה אינה כמו שבת, ומהיתר התורה ביו"ט אנו למדים שקדושת

^ל וראה בזה במלאכת יום טוב (אות ג, ובהשמטות לאות קלט). באמרי נועם (להרב מרדכי דוב קליין זצ"ל, כלל כב דין ד) כתב, שהתנא שסובר 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך', מוכרח שיסבור שמלאכת אוכל נפש הותרה ולא דחוייה. וראה בזה במגיני שלמה (ביצה יב. ד"ה ואין להקשות) ובדברי ירמיהו (הל' יום טוב פ"א ה"ד) בהרחבת דברים.
^ל א. והרמב"ן (ויקרא כג ז) הביא דברי המכילתא (בא ט) שכל אוכל נפש 'דוחה' יו"ט, ואין כל עבודה דוחה יו"ט.

מכזית, אלא אפילו יאכל ממנה כל שהוא מותר לשוחטה, והוא הדין כל מלאכת אוכל נפש. והביא שבספר מלא הרועים כותב בפשיטות שהוא הדין פחות מכזית.

פניני חסידות

בספר מרגניתא דבי רבנן (ע' קו) כותב: שמעתי מהחסיד המופלא ר' ישעיה מבערשיד בשם הרה"ק ר' משולם זוסיא מהאניפאלי על המשנה אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד, על פי מה דאיתא בזוה"ק (יתרו פח): ותא חזי בכל שאר זמנין וחגיגין בעי בר נש לחדא ולמחדי למסכני, ואי הוא חדי בלחודוי ולא יהיב למסכן, עונשיה סגי, דהא בלחודוי חדי ולא יהיב חדו לאחרא וכו'. ואי איהו בשבתא חדי, אף על גב דלא יהיב לאחרא לא יהיב עליה עונשא כשאר זמנין וחגיגין ע"כ, נמצא שבשבת אין מחוייב כ"כ להכניס אורחים כמו ביום טוב. וזהו כונת המשנה, אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד, ר"ל בלא אורח, דבשבת אין העונש גדול מאד כמו ביום טוב.

בבני יששכר (ניסן מאמר יג אות ב) הביא דברי הגמרא (פסחים קיח.) שקשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף^ל, וביום ההוא אשר מסוגל לנס גדול כקריעת ים סוף,

אוכל נפשי^ל. וכתב באגלי טל (מלאכת טוחן סק"ל אות א') דלא בעינן אכילת כזית דוקא בכדי אכילת פרס, אלא אפילו ביותר מכדא"פ חשוב אוכל נפשי^ל. והאדר"ת בקונטרסו זכור לדוד (מערכת כזית אות ח') כתב, שבשביל פחות מכזית אסור לשחוט, וכן אסור לבשל ביום טוב, דלא מיקרי צורך אוכל נפש. ובשו"ת עמודי אור (להרב יחיאל העליר ז"ל, סי' כט) כתב להלכה, דבעי דוקא כזית.

ובבמ"ל תורה (ביצה כה.) כתב לדחות דברי האבני נזר, ונקט שלאכילת פחות מכזית נמי מותר, שהרי עכ"פ אוכל היא. ועוד, דעכ"פ הוי צורך קצת ושרי משום 'מתוך'. ורק בבהמה מסוכנת דהוי הערמה, לא התירו רק בכזית, ובפחות מכזית דלא חשוב כלל, הוי הערמה טפי. וכן כתב באמרי בינה (דיני יום טוב סימן ז) שמותר לעשות מלאכת יום טוב אפילו לצורך פחות מכזית, ולא גרע מצורך קצת, דשרינן מטעם מתוך. ומה ששנינו 'כזית צלי' לאו דווקא כזית, והוא הדין פחות^ל.

הגאון רבי חיים ברלין זצ"ל (זכר אבות עמוד 315) כתב, שמעולם לא שמענו דין מחודש זה דוקן או חולה או קטן שאין יכולין לאכול כזית, יהא אסור לבשל להם ביום טוב כדי צורך אכילתם שהוא פחות

^לב. וראה בזה בשו"ת להורות נתן (חלק טו סימן לא), ועיין שם (אות ה) שעל מה שכתב האבני נזר דבפחות מכזית ליכא שמחת יום טוב, כתב להעיר, ששפיר משכחת באופן שכבר אכל סעודתו, אלא שחסר לו פחות מכזית להשלים אכילתו, ואיכא בזה שמחת יום טוב.

^לג. וראה בספר המאיר לעולם (סימן כא) ובספר חדושי יעקב להגר"י גולדוווסר ז"ל (ביצה יב.), מה שדנו לפי זה, לענין מבשל בגיד הנשה ביום טוב.

^לד. וראה בזה בטורי אבן (מגילה ז: ד"ה לכם), ובהערת הג"ר מאיר אויערבאך (שם).

^לה. וברשב"ם (שם ד"ה כקריעת) פירש, נס גדול עושה לו הקב"ה למי שנותן לו מזונות כאשר עשה לישראל שקרע להם ים סוף, ונפק"מ לבקש רחמים.

בקלות יצוה ה' חסדו לגזור פרנסה טובה לישראל, אפילו ח"ו אין בידם זכות כל כך. והביא בשם מהרצ"ה מזידיטשוב זצוק"ל, שמלאכת אוכל נפש שהתירה התורה בכל יום טוב, נכתבה בתורה אצל שביעי של פסח (שמות יב טז), כי קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף.

ובבבלי^ל תפארת (להג"ר ישעי' שור אבד"ק יאסי, פר' כי תשא ד"ה עוד כתבתי) כתב כן בשם גדולי תלמידי העטרת צבי, וגם פירש 'אך אשר יאכל לכל נפש' היינו פרנסה, 'הוא לבדו יעשה לכם' היינו הקב"ה בעצמו, ככתוב (תהלים קלו כה) 'נותן לחם לכל בשר'^{לו}.



^לראה באור החכמה (פר' מקץ ד"ה ונחזור לראשון) ובישמח ישראל (חול המועד פסח) בשם ר' בונם מפשיסחא זצ"ל, שביארו בכמה דרכים מה שהשווה מזונות האדם לקריעת ים סוף.

הרב שמחה בונם אדלר

כולל עיון 'פני מנחם'

אשדוד

הערות במזמור וב"י פדר מוצאי שבת

דכ' הטורי' דתקנו בשבת ג' תפילות כנגד ג' שבתות [שבת בראשית, שבת מתן תורה, שבת דלעת"ל], וא"כ בתפלת הבדלה צריך להבדיל מג' שבתות אלו, אתה חונן לאדם דעת זהו כנגד שבת בראשית - והוא הדעת שנתן הקב"ה באדם מבריייתו, אתה חוננתנו למדע תורתך זה כנגד שבת מ"ת - והוא דעת תורה שניתוספה בהר סיני, וחננו

סי' רצ"ג טור, כ' רב האי דדבר פשוט הוא שלא היו ממהרין להתפלל של מוצ"ש בשבת אם לא בשביל אונס. וקשה דבירושלמי משמע דלאו דווקא באונס אלא אף משום טרחא, וצ"ע.

סי' רצ"ד דנו בב"י וד"מ איך לומר אתה חונן במוצ"ש, ובב"ח לבוש והגר"א נתנו טעם למנהגנו לכפול החנינה, וי"ל עוד

א. גרסינן בפרק תפלת השחר אמר שמואל מתפלל אדם של מוצ"ש בשבת ואומר הבדלה על הכוס, רב צלי של מ"ש בשבת, וכן רבי יאשיה, והיו מבדילין על הכוס, ופירש רב האי כגון שהיה להם שום אונס שלא היה להם יין להבדיל במ"ש או שהיו צריכין להחשיך על התחום לצורך מצוה כגון על עסקי מת או כלה כי דבר פשוט הוא שלא היו ממהרין להתפלל של מוצ"ש בשבת אם לא בשביל אונס.

ב. ברכות פ"ד סוף ה"א, רבי מפקד לאבדן אמוריה אכריו קומי ציבורא מאן דמצלי ליצלי דרמשא עד יומא קאים, רבי חייא בר ווא מפקד לאמוריה אכריו קומי צבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים, א"ר חנינא משכני ר' ישמעאל בי ר' יוסי אצל פונדק א' אמר לי כאן נתפלל אבא של ליל שבת בע"ש א"ר אמי ר' יוחנן פליג ולא הוה צריך מפלגא על הדא למה שכן מוסיפין מחול על הקודש ועוד דסלקון חומרייא מן ערב לציפורין ואמרו כבר שבת ר' חנינא בן דוסא בעירו, וידיא אמרה דא דאמר ר"ח משכני ר' ישמעאל ב"ר יוסי אצל פונדק אחד אמר לי כאן נתפלל אבא של מוצאי שבת בשבת, ואפילו אף עלה לא הוה צריך מפלגא דר' מפקד לאבדן אמוריה אכריו קומי ציבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים, ר' חייא בר ווא מפקד לאמוריה אכריו קומי ציבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים, דבית רבי ינאי אמרין עלה אדם על מטתו אין מטריחין אותו לירד אמר ר"ז כל מאן דהוינא עביד כן הוינא מפחד בליליא לית לך אלא כהדא דרבי מפקד לאבדן אמוריה אכריו קומי ציבורא מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים רבי חייא בר ווא מפקד לאמוריה מאן דמצלי יצלי דרמשא עד יומא קאים.

ג. ב"י, כ' בארחות חיים מתחילין באתה חוננתנו לפי שהמשנה מטבע שטבעו חכמים בברכה אינו אלא טועה אלא מתחיל אתה חונן עד וחננו מאתך ומתחיל אתה הבדלת בין קודש לחול וכ"כ הרמב"ם וכ"כ בסדר רב עמרם עכ"ל, והעולם נוהגים לומר אתה חוננתנו שאין זה נקרא שינוי מטבע שהכל ענין אחד הוא. דרכי משה ומיהו משמע דלכולי עלמא אין לומר תרוייהו (הגה, וכן מצאתי בהגהות מנהגים בשם מוהר"ר מנחם שטעות לומר אתה חוננתנו ואתה חונן) אלא מתחיל אתה חוננתנו ואין אומר אתה חונן כלל או מתחיל אתה חונן ואומר אתה הבדלת כמ"ש הרמב"ם, אבל יש נוהגים להוסיף [משום תוספת, דהא מותרים להוסיף] בברכות האמצעיות כמשנ"ת בס' קי"ט.

ד. סי' רצ"ב, ומה שתקנו בשבת ג' ענייני תפלות אתה קדשת ישמח משה אתה אחד ובי"ט לא תקנו אלא אחת אתה בחרתנו, מפני שאלו ג' תפלות תקנום כנגד ג' שבתות אתה קדשת כנגד שבת בראשית כמו שמוכיח מתוכו ישמח משה כנגד שבת של מתן תורה דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה ואתה אחד כנגד שבת של עתיד.

מאיתך חכמה בינה ודעת זהו כנגד שבת דלעת"ל - והוא שלמות הדעת.

פי' רצ"ה מתחילין ואתה קדוש וא"א ובא לציון גואל כיון דאין גאולה בלילה, ובט"ז כ' דלפיכך א"א נמי ואני זאת בריתי דכיון דאלו הפסוקים סמוכים ביחד בספר ישעיה כל שא"א האחד גם הב' א"א. ולפי"ד צ"ב למה ביום ט"ב ובבית האבל אמרינן ובא לציון גואל אף לדעות דא"א ואני זאת בריתי, וי"ל דבמוצ"ש לפי שכבר דילג ובא לציון ממשיך לדלג הפסוק הסמוך לו, אך בט"ב ובית האבל אינו בא לכלל דילוג עד ואני זאת בריתי וא"כ בעמדו בפסוק ובא לציון גואל הרי הוא כבכל יום. אך לפי באור זה לא יעלה מש"כ הט"ז בישוב הדקדוק מהטורי.

טור, ורגילין להזכיר אליהו הנביא ופירש ב"ה הטעם לפי שהוא עתיד לבשר הגאולה ואיתא בעירובין (מ"ג:) מובטח להן

לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי י"ט וע"כ אנו מתפללין כיון שעבר השבת ויכול לבא שיבא ויבשרנו. י"ל עוד, דבמוצ"ש התורה הכתיבה על כלל ישראל שהם טהורים [דבלייל שבת מוטל עליהם חיוב עונה וטובלין בשבת והויין טבו"י עד מוצ"ש] וזהו מעלה יתרה בטהרה [כמ"ש הרמב"ם] ועל כן נמשך העליה במעלות דרפב"י עד אליהו הנביא. וטוב לשורר הזמר אליהו הנביא תוך סעודת מלוה מלכה, דמסעודה הזו ניזון האבר שממנו תחיית המתים (כמ"ש בסי' ש') ותחיית המתים מביא לידי אליהו.

פי' רצ"ו ס"א ברמ"א, גם שופכין מן הכוס לאחר הבדלה ומכבין בו הנר ורוחצים בו עיניו משום חיבוב המצוה. י"ל עוד, דכ' הרמב"ם (הו"ד סי' רצ"ט) דכוס של הבדלה הוא שיירי וסוף כוס של קידוש, וא"י בטור (סי' רס"ט) מרב נטרונאי גאון ליתן בעיניו מיין של קידוש דליל שבת אך כ' תר"י

ה. דרכי משה יו"ד סי' שפד סק"ג, כתב הכל בו כשמתפללין בבית האבל אין אומרים והוא רחום ולא תחינה ושיר מזמור ולא ואני זאת בריתי אבל מתחיל ובא לציון וגו' נאם ה' ואתה קדוש וכו'. רוקח שי"א, ומתחילין בקינות ואחר כך תהלה ואין אומר למנצח אלא ובא לציון גואל ואין אומר ואני זאת בריתי לא ביום ולא בלילה (ושם סו"ס שי"ב), ובאבודרהם סדר תפלת תעניות תנא להו כחדא [לת"ב ובית האבל].

ו. סק"א, ומה שכתב הטור סי' תקנ"ט דבלייל ט"ב יתחיל ואתה קדוש ולא יאמר ובא לציון גואל שאין גאולה בלילה ולא ואני זאת בריתי שנראה כמקיים ברית על הקינות ועוד דלא שייך למימר ואני זאת בריתי שהכל בטלין בו מד"ת [הרי דבעינן טעם למה א"א ואני זאת בריתי ולא סגי במה שא"א ובא לציון] הוא טעם נוסף למה א"א ובא לציון גואל דכיון דא"א ואני זאת בריתי ה"נ לא יאמר ובא לציון. (כצ"ל, יד אפרים).

ז. פרה"מ לרמב"ם פרה"ג, אין הבדל בין האדם שלא נטמא כלל במת או שנטמא כל ימיו וטבל והוזה עליו וז', ולא עוד אלא שזה שהוזה עליו יש לו מעלה יתרה בטהרה, לפי שהכתוב כבר גזר עליו שהוא טהור.

ח. סופ"ב דשקלים, רבי פנחס בן יאיר אומר זריזות מביאה לידי נקיות נקיות מביאה לידי טהרה טהרה מביאה לידי קדושה קדושה מביאה לידי ענוה ענוה מביאה לידי יראת חטא יראת חטא מביאה לידי חסידות חסידות מביאה לידי רוח הקודש רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים תה"מ מביאה לידי אליהו זכור לטוב.

ט. ורב נטרונאי כ' שמקדשין בבהכ"נ אע"פ שאין אוכלין שם אע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה אפ"ה מקדשין בה מפני שהטעמא יין של קידוש של שבת רפואה היא, ומה שטועמין כל הצבור לא שחובה היא לטעום אלא שחובה לשמוע קידוש בלבד וכיון ששמעו הצבור הקידוש יצאו ידי חובתם ואין צריכים לטעום, וזה שמקדש ונותן לצבור משום רפואה ליתן על עיניהם דאמרינן פסיעה גסה נוטלת אחת מת"ק ממאור עיניו של אדם ובמאי

להניחו מידו [שהיו נוטלין את השלחן מלפניהם], וממילא דלא מפורש הטעם לאחוזו ההדס בשעת ברכת היין [וכ"כ בדרישה^א]. וי"ל, דמשום יקרא דברכה הוא, כמו שביאר בצ"ח את דעת הרמב"ם^ב. ועוד טעם יש בזה לפמ"ש בזהר בראשית^ג שההדס בא לתקן את היין, וא"כ הסדר שמתקבל לפי ההלכה [שאחוזו יין בימין והדס בשמאל ואח"כ הדס בימין ויין בשמאל] הוא מכוון כסדר העליון, לכלול חסד בגבורה וגבורה בחסד בהתכללות שלימה.

פ"י רצ"ז טור, כתב ה"ר אפרים אני איני מברך על הדס שוטה שלבו יבש ואין בו לחלוות של ריח ויש לי זכוכית קטנה ובה מיני בשמים ועליה אני מברך. פ"י הדס שוטה ממש^ד ומשום שאין בו די ריח. וי"ל

דאיכא למיחש משום רפואה ועל כן יתן סמוך לעין, וא"כ לפיכך בכוס של הבדלה נותנין היין תוך העין להשלים מה שא"א לעשות בכוס של קידוש. וכע"ז כ' בפרישה שם.

פ"ו בשו"ע, ואחוזו היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין, ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס, ומחזיר היין לימינו. ומקורו מדתניא בברכות (מג:): ת"ר הביאו לפניו שמן ויין ב"ש אומרים אחוזו השמן בימינו ואת היין בשמאלו מברך על השמן וחוזר ומברך על היין, ב"ה אומרים אחוזו את היין בימינו ואת השמן בשמאלו מברך על היין וחוזר ומברך על השמן. ושם לא מפורש הטעם למה צריך לאחוזו את השמן בשמאלו בשעה שמברך על היין, ומסתברא שמדובר באופן שא"א לו

מהדר ליה בקידושא דבי שמי הלכך כיון דאיכא מן הצבור דלית להו יין תקנו לקדש בבהכ"נ על היין משום רפואה.

י. פרישה שם: דווקא על העינים ולא עמין ופתח דאי עמין ופתח ונכנס לתוך העינים אסור משום רפואה כן כתב רבינו יונה ונראה לי דמשום הכי לא נותנים על גבי העינים אלא במוצאי שבת דליכא לחשוש משום איסור רפואה.

יא. דרישה (או"ח ר"ב ב') ומה שכתבתי (בפרישה) בשם מורי ורבי שלקח בשעת ההבדלה היין בימין וההדס בשמאל, באמת שאין לו ראייה מוחלטת מההיא דכתב ב"י בשם המרדכי וגם לא מדברי ב"ה שלוקח היין בימין ושמן בשמאל, דאיירי שהביאו שניהן לפניו ולא היה לו מקום להניחן ובא לאשמעינן כשירצה לאחוזו בשניהן צריך לאחוזו היין בימין תחלה. ומיהו משמעות הלשון משמע כמו שנהג מו"ר ז"ל.

יב. בדיני ברהמ"ז (הל' ברכות ז' י"ד) אם היה שם יין מביאין כוס מחזיק רביעית או יתר על רביעית, ומביאין בשמים ואחוזו את היין בימינו ואת הבשמים בשמאלו ומברך ברכת המזון, ואח"כ מברך על היין ואח"כ מברך על הבשמים, ראב"ד א"א אני תמיה, אם על כוס של ברכה הוא אומר בגמרא למה יאחוזו הבושם בשמאלו ומה צורך שיהיה טרוד לשמור בידו הבושם עד שיגמור הברכה, ואנו אין מפרשים אלא על היין של רשות כמו שהבושם של רשות מ"מ מקדים את החביב לו או את החשוב לו ואמרו שהיין הוא החשוב. צ"ח (ברכות מג:): דעת הרמב"ם דהבושם הוא ליקרא דכוס של ברכה, וכמו שיש נוהגין ליטול הדס בידו ולברך עליו בשעת המילה בשעת שאחוזו הכוס כמבואר ביו"ד סי' רס"ה ס"א.

יג. י"ז ע"ב, הבדלה במוצ"ש בין אינן דשליטין ביומי חול לשבת, וכד נפיק שבת, סלקא מגיהנם חד סטרא מעינא בישא, דבעא לשלטאה, בשעתא דאמרין ישראל ומעשה ידינו כוננה עלינו, ונפיק מההוא דרגא דאקרי שמאלא ובעי לאתערבא בזרעא דישאלא ולשלטאה עלייהו דישאלא, וישאלא עברי עוברא בהדס וביין ואמרי הבדלה ואתפרש מניהו. ופי' בס' כתם פז שההדס לחסד והיין לגבורה לשום שלום באהליהם ובוה אין כח לממונה ההוא לשלוט שהרי רבו השמאלי נכלל בימיני.

יד. ב"י, וכ' הגאון מהר"י קולון שהדס הכשר לא היו מריחים בו לפי שהיו מצניעים אותו לשנה אחרת והיו

דאף משום שטותו, כדמשמע בשעה"כ^{טו} שיקח לשבת ו' הדסים ואפי' ג' כשרים וג' שוטים, אך במוצ"ש יברך דווקא על ג' הדסים הכשרים. וממשנ"ת בחדש לאברהם^{טז} מוטב לברך על זכוכית של בשמים מאשר על הדס שוטה, דמהותו של הדס הוא שג' הכוחות ימין שמאל וממוצע משולבות, ולכן בעיני ג' הדסים משולשים [שבכל כח כלול ג' הכוחות] ולכן בעיני שיהיו קשורים באגודה אחת [כמ"ש בשעה"כ הנ"ל], אבל אם ההדס שוטה או אין ההדסים אגודים אדרבה אחזי גריעותא.

ובזה י"ל מ"ש בכתובות^י קא מכסיף לן מר [דצ"ב מה בינו לר"י בר אלעאי], משום דר"י היה מרקד בהדס אחד, אבל הוא היה מרקד בתלת שאינם אגודים, ובשעת פטירתו ראו בד הדס אחד של אש על מטתו ואמרו אהני ליה שיטתיה דשוטיתא דשטותיה [דאע"פ שאינם אגודים כה"ג שפיר הוי, דכחד דמי].

בב"ח, נתן טעם אמאי ביו"ט שאחר השבת אין מברכין על הבשמים, וקדמוהו קדמאי". והנה באור

חוששים שאם יריחו בו בכל מוצ"ש שמא ינשרו עליו ויפסל אלא בשוטה שמשמין למילוי [פי' למלא מספר בדי הדס שלוקחין האשכנזים ללולב יותר מן הדין] היו מריחין, ומש"ה לא היה רוצה ה"ר אפרים להריח בו כיון שאינו מריח כל כך אבל בהדס הכשר מודה ה"ר אפרים שאע"פ שאין בו ריח כל כך מברכין עליו. דרכי משה, דלא כהגהות מוהר"ר אברהם מפראג דכ' דכל הדס בעולם קרא כאן הדס שוטה הואיל ואין בו לחלוות לברך עליו.

יז. ואמנם מן אותם ב' אגודות הדס שיש לך מוכנים מן שבת כנודע תזהר כאשר תקנה אותם שיהיו בתוכם ג' הדסים משולשים כשרים ועתה לביל מוצ"ש בעת ברכת עצי בשמים תקח שלשה הדסים הנז' בידך הם לבדם ותריח בהם ויהיו שלשה הדסים אלו קשורים קשר א' ואגודה א'.

יז. מעין ב' נהר מ"ט, וידוע שהנפש יתירה היא ברתא דמלאכא ומקורה ממלכות דבריא, ובבואה בע"ש באין עמה שלשה מלאכים מעולם היצירה, אחד ממחנה מיכאל ואחד ממחנה גבריאל ואחד ממחנה אוריאל, ולכן צריך לבקש ערב שבת אחר ג' בדי הדס כשר והכונה היא להיותם כסא לג' מלאכים הנזכרים הבאים ללוות את הנפש יתירה, ובראות הנפש יתירה שהג' מלאכים הנזכרים מצאו מקום לחול עליו אז ממתניים לה עד מוצאי שבת ללוותה אזי היא צהלה ושמחה, ובליל מוצאי שבת בשעת הבדלה כשמברכין על אותם ג' בדי הדס הכשרים אזי הנפש יתירה יוצאה באותה ריח ומיד אותן הג' מלאכים השורים על ההדס הולכין עמה ומלוין אותה עד מקומה, והנפש יתירה בשעת הליכתה מברכת לבעל הבית בשביל נחת רוח שקבלה, ומי שלא זימן הג' בדי הדס מערב שבת כשבאין הג' מלאכים ללוות את הנפש ואינם מוצאים מקום לחנייתם אזי הולכים להם והנפש נשארת לבדה עצובה, ובליל מוצאי שבת כשמברך על ההדס שוטה אותו המלאך מסיטרא דשמאלא השורה עליו מתלווה עם הנפש ומתנערת ממנו והולכת לה לבדה בעצבון ומקללת לבעל הבית על שלא טרח בשבילה לזמן לה ג' בדי הדס עבות לחול עליהם הג' מלאכים הנזכרים ללוותה.

יח. יז: אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי שהיה נוטל בד של הדס ומרקד לפני הכלה ואומר כלה נאה וחסודה. רב שמואל בר רב יצחק מרקד אתלת [רש"י, שלש בדין זורק אחת ומקבל אחת] א"ר זירא קא מכסיף לן סבא כי נח נפשיה איפסיק עמודא דנורא בין ידיה לכולי עלמא וגמירי דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי אחד בדרא אי לתרי בדרא א"ר זירא אהנייה ליה שוטיתיה לסבא [שוט של הדס שהיה מרקד בו] ואמרי לה שטותיה לסבא [שהיה מתנהג כשוטה] ואמרי לה שיטתיה לסבא [שיטתו ומנהגו]. תוס', וא"ת ונמא ליה דבשביל כן זכה, וי"ל דעמוד דנורא היא כעין שיבשא דהדס כדאמרינן בבראשית רבה (פ' סא) נחת שיבשא דהדס ואפסקת בין ידיה לחברוה אמרי חמית הדין סבא דקאי שיבשא דנורא קומיה משום דעביד קמויה דכלתא.

יח. ב"ח הטעם הוא משום אש של גיהנם שמתחיל לשרוף ולהסריח, ומשום הכי כשחל יו"ט במוצ"ש אין מברכין על הבשמים דביו"ט נמי שובת אש של גיהנם. והתוספות הקשו על זה דאם כן למה אין מברכין על הבשמים במוצאי יו"ט, ופירשו דטעמא דבשמים משום דמפסיד נפש יתרה במוצ"ש, וביו"ט ליכא נשמה יתרה

היין על קידוש ולא על הבדלה [כעין מ"ש רשב"ם^א], ולכך בעי לברוכי יין קידוש הבדלה, ולפי שהנר בא גם לשבת [לברך על בריאת האש] וגם ליו"ט [משום כבוד יו"ט] מקומו ראוי לו בין קידוש להבדלה, וממילא דלא מתחזי כהפסק.

פ' רצ"ח טור, נהגו להנות מן האור סמוך לברכה^ב, ומשמע מלשונו [וסמך'] דלאו משום שמא אורו קלוש ופסול לברכה

זרועי' כ' דדעת רגמ"ה ור"ת לברך עליהם [יקבנה^ז], ואף דנהגו שלא לברך מ"מ כל המברך על הבשמים אחר קידוש אין גוערין בו, וכך מסיק בחי' ראמ"ה^ה, אך מש"כ שאין לברך בשמים בתוך הקידוש משום הפסק הוא צ"ב, דהא בכל מו"ש מפסיקין בבשמים בין יין להבדלה, ואפשר דלאו הפסק ממש קאמר, אלא דאם יברך בין יין לקידוש נראה שהיין בא על ההבדלה ולא על הקידוש ואם יברך בין קידוש להבדלה יהא נראה שבא

והא דאין מברכין על הבשמים ביו"ט שחל במוצ"ש דאבדה הנפש היינו טעמא דכיון דיש לו מאכלים טובים מיישב דעתו ממילא בלא ריח בשמים עכ"ד התוספות (ביצה לג:), ולפענ"ד נראה דאין צריך לדחוק ולומר דבמאכלים טובים מיישב דעתו בלא ריח בשמים דאם כן הני דשכיחי להו בכל יומא בישראל וכוורי ומעדינים טובים לא יהיו מברכים אבשמים במוצ"ש, אלא נראה דלא תקנו לברך על הבשמים אלא בדאיכא תרתי אבדת הנפש וגם התחלת אש של גיהנם דשורף ומסריח דהשתא כיון דחלשא דעתא דאדם דאבדה לו הנפש בקל יגיע לידי חולשא מסרחון אשו של גיהנם אבל כשאין כאן אבדת נפש אין לחוש לסרחון כי היכי דאין חוששין כל ימות החול, ולכן אין מברכים במוצאי יו"ט אע"פ דאיכא סרחון כיון דאין שם אבדת נפש, וכן אין מברכים ביום טוב שחל להיות במוצ"ש אע"פ דאיכא אבדת נפש כיון שאין כאן סרחון וזה נראה נכון. הר"ן ומהר"ם חלאווה היינו טעמא דמשבת לחול שיעצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת נפש בבשמים אבל משבת ליו"ט הרי יש ביו"ט ג"כ קצת מנוחה ומיו"ט לחול גם כן אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי טרח באוכל נפש ולפיכך אין מברכין על הבשמים בשניהם.

יב. ח"ב הלכות מוצ"ש סימן צ"ב, ור"ת אומר דמדברי התלמוד אין לאסור הבשמים במוצ"ש ליו"ט ומה שלא נתן סימן בבשמים לפי שאינן מצוה וכן (עשה) [כתב] רבי' גרשום מאור הגולה זצ"ל שמברכין על הבשמים במוצ"ש ליו"ט ומסר סימן גרש"ם גפן רוממתנו שמים מאור. וכע"ז במרדכי ביצה תרצ"ג, מכאן תשובה לדברי האומר דאין מברכין על הבשמים ביו"ט שחל להיות במוצ"ש משום שמא יקטום מן המחובר דהא שריא להריח ולא גזרינן וכן נהגו במגנצא ובקולוניא וכן פ' רבינו גרשון ורבינו משולם ומברך על ההדס במוצ"ש שחל להיות ביו"ט, ורש"י אומר אין מברכין על ההדס, ופירש ר"י הטעם דתענוג יו"ט ושמחתו משיב נפש שאבדה.

ב. פסחים קג ע"א, מרתא אמר משמיה דר"י ניה"ק, לא אתבריר טעמא דהא, ולענד"נ בכל הני תלת דסברי נר תחלה טעמא משום דנר יו"ט חובה הוא והוא קודם לקידוש והבדלה בזמן לדחות שכן יקדים לברך על הנאתו, אלא דמר סבר הבדלה קודמת ומ"ס קידוש קודם ומ"ס דיין בנתיים, ולפ"ז נחא בפשיטות דאינו מזכיר בשמים לפי שאין להם ענין ליו"ט כמו נר, והיין הפסק בין יין לקידוש או בין קידוש לשתייה [ואפשר שאח"כ מברך על הבשמים אם נודמנו לו, וזה יתכן יותר מדברי הפוסקים שאין בשמים ביו"ט, דכל כה"ג לא הוי שתיק מלמימר בהדיא] ולאקדומינהו ליין ודאי לא אפשר, דאיהו תדיר וחשיב מינייהו ובא חובה ליום.

בא. פסחים קג ע"א, ולוי אמר קני"ה, רשב"ם, ס"ל דקידוש קודם להבדלה כרב ולמה אינו רוצה לומר יין ברישא לפי שא"כ אינו נראה שמבדיל על היין הואיל ומרחיק הבדלה מעל ברכת היין והרי עיקר הבדלה לא תיקנו אלא על היין אבל קידוש אפילו על הפת יכול לקדש כדלקמן (ד' קו ב) הלכך קידוש ברישא והדר מאור לפי שאנו רוצין לסמוך יין להבדלה והבדלה על כרחך לבסוף תהיה כשאר כל מוצ"ש והאי דלא מקדים יין מקמי מאור כשאר מוצ"ש שאם כן היה נראה על הקידוש ולא על הבדלה אבל במוצ"ש דעלמא דליכא קידוש מקדמי ליה.

בב. ונוהגין להסתכל בצפרנים וכן איתא בפרקי דרבי אליעזר, וסמך מהא דתנן אין מברכין על האור עד שיאותו לאורו, וכמה אמר עולא עד שיכיר בין סלע לפונדיון, ועל כן מסתכלין בצפרנים לראות שיוכל ליהנות ממנו

האש במוצ"ש הוא מיד כשרואה האש^ה (ומה"ט ברכת האש קודמת להבדלה^כ) וחכמים קבעו על הכוס. ולפי האמור לעיל היה ראוי להדליק הנר אחר ברכת הבשמים כדי לברך עובר לראיה [ד'המחייב' בברכה הוא הראייה וההנאה, וכמו דאשכחן דתכפו ההנאה לברכה כמו"כ הו"ל לתכופ הראיה לברכה], אך לא נהגו כן מפני שעד המצאת נורת החשמל היו מדליקין הנר מיד בצאה^{כ"י} ולא עלה על דעתם למשש באפלה עד אמצע הבדלה, אבל כהיום אחר

[דאל"ה הוא חיוב משום חשש ברכה לבטלה] אלא אף בוודאי שיכול להנות לאורו, ומשום דמלשון המשנה משמע שהברכה היא על ההנאה [אף שמדינא א"צ להנות ממש וסגי באם יכול להנות], וכן בב"י^כ הביא דעת הכלבו דאם משתמש לאור הנר צריך לברך מיד ודעת ר"י דדווקא אם עושה מלאכה לאורו צריך לברך ויחזור לאומרה אח"כ על הכוס אף שא"צ להוציא בניו וב"ב, ולא היא ברכה שאינה צריכה (וכ"כ המאירי ואור זרוע^כ). והנה חיוב ברכת

ולחכיר בין מטבע למטבע כמו שמכיר בין צפורן לבשר, וכ"כ רב עמרם א"ר נטרונאי בבורא מאורי האש כך עושין בשתי ישיבות מביטין לכפות הידים כדי שיהנו מן הנר, וא"ר האי ברכת האור חובה על כל מי שמכיר בין שני דברים שאינן ניכרין, ונהגו הראשונים להביט בשרטוטי הכפים עד שיכיר ביניהן מפני שהן מצויות.

כג. כתוב בכל בו, פורים שחל להיות במוצ"ש שקורין מגילה לאור הנר מברך בורא מאורי האש קודם עכ"ל ונ"ל דסבירא ליה דאע"ג דאסיקנא בפרק מקום שנהגו (פסחים נד.) דהלכה כרבי יהודה דאמר סודרן על הכוס הני מילי כשאנו משתמש לאור הנר אבל כשמשתמש לאורו מברך מיד. ורבינו ירוחם כתב בשם המפרשים שקודם שיאמר בורא מאורי האש אסור לעשות מלאכה ויחזירנה אחר כך לומר על הכוס. ומיהו כתב אחר זה דהני מילי במלאכה כגון אורג או כותב וכיוצא בו אבל להדליק נר או להוציא מרשות לרשות אינו צריך כל זה עכ"ל ואע"ג דלא ידענא מנא ליה הא וכמו שאכתוב בסימן שאחר זה בס"ד מכל מקום לקרות מגילה לאור הנר דלאו מלאכה היא כלל נראה דבהבדלה בתפלה סגי.

כד. מאירי פסחים ק"ה א', מ"מ אם רצה לברך עליו במוצ"ש בלא כוס רשאי, וכן הוא רשאי לחזור ולסדרה על הכוס שהרי כעין ברכת הנהנין היא. אור זרוע ח"ב הלכות מוצ"ש סימן צ"א, בעו מיניה מרב ששת טעה בזו ובזו פ' בתפילה שלא הבדיל ובהבדלה שאמר בפה"ג ובורא עצי בשמים ובורא מאורי האש ולא אמר המבדיל בין קודש לחול והיינו טעה שאם אתה אומר לא בירך כלל לאו היינו טעה. אמר להו אם טעה בזו ובזו חוזר, פ' כשנזכר שלא בירך יחזור לראש י"ח ויבדיל בתפילה ועל הכוס צריך שיסיים ואומר הבדלה בפני עצמה אבל אינו חוזר ואומר גפן ובשמים ואש שהרי כבר אמרן וכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא [אבל תפלה] אף על פי שהתפלל כבר אינה ברכה שא"צ כד"ג [הלואי] שיתפלל אדם כל היום כולו והאי דאמר חוזר לראש משום תפילה קאמר אבל לא משום הבדלה והבדלה אינו חוזר לראש כך פירשו רבותי. ולי אני המחבר נראה בעיני דחוזר לראש קאי גם על הבדלה כדאמר בירושלמי פ"ק דברכות גבי ברכת הבדלה הוה מפזרן וחוזר וכוללן על הכוס אלמא אין כאן משום ברכה שאינה צריכה.

כה. פסחים נ"ד א', אין מברכין על האור אלא במוצ"ש הואיל ותחילת ברייתו הוא וכיון שרואה מברך מיד רבי יהודה אומר סודרן על הכוס וכו', רבי מפזרן, רבי חייא מננסן, אמר ר"י בר אבדימי אע"פ שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו. ירושלמי ברכות פ"א ה"ה, כל הברכות פותחין בהן בברוך ואם היתה ברכה סמוכה לחברתה כגון ק"ש ותפילה אין פותחין בהן בברוך. התיבון הרי הבדלה. שנייא היא דמר רבי אבא בר זבדא רבי היה מפזרן וחוזר וכוללן על הכוס [פ"י א"כ עיקרן פרודות הם] רבי חייא רבה היה מננסן. ועי' באו"ז דלעיל.

כו. פסחים ק"ג א', יו"ט שחל להיות אחר השבת וכו' מר בריה דרבנא אמר נקי"ה מרתא אמר משמיה דרבי יהושע ניה"ק, רשב"ם ומאור משוי ברישא מקמי קידוש דהא כל מוצ"ש קודם להבדלה לפי שנהנה בו תחלה ה"נ קודם לקידוש שהרי נהנה בו תחלה (ע"פ מהרש"א).

כז. פסחים ק"ג ב', כי מטא לאבדולי קם שמעיה ואדליק אבוקה משרגא, אמר ליה למה לך כולי האי הא מנחא

שלכל בניי היה אור במוצאי שבתם, יתכן שכל הבא לעשות כן אין מזניחין אותו¹¹.

פי' רצ"ט טור, סדר ר' עמרם, מביאין לו כוס ואבוקה של אור ומברך בפה"ג ובורא מאורי האש ומבדיל בין קודש לחול ואומר השבעות אנא משבענא עליך פותה שר של שכחה שתסיר לב טיפש ממני ותפליה על טוריא רמתא בשם שמהתא קדישא ארימ"ס ארמימ"ס אנסיסא"ל ופתחא"ל. י"ל טעם לשייכות השבעה לשכחה להבדלה עפמ"ש"כ לעיליט דמבדלינן

ג' הבדלות כנגד ג' שבתות [שבת בראשית שבת מתן תורה ושבת דלעת"ל], והנה יש שבת רביעית והיא שבת דמרה, שבה נצטוו על עצם השביתה בשבת ולא על הלכות שבת כמ"ש מהר"ל, והוא מצות תלמוד תורה בשבת כמ"ש (ריש תנרבא"ר) א"ל הקב"ה לישראל אע"פ שאתם עושים מלאכה כל ששה ימים שבת יעשה כולו תורה, ועל כן תורה שלומדים בשבת אין בה שכחה, דהשכחה באה משבירת הלוחות דכתוב בהן שבת דמתן תורה אבל שבת דמרה לא נשברה¹². ובעינן הבדלה אף

שרגא, אמר ליה שמעא מדעתיה דנפשיה קא עביד, אמר ליה אי לא שמיע ליה מיניה דמר לא הוה עביד, אמר ליה לא סבר ליה מר אבוקה להבדלה מצוה מן המוכחזר? ! ב"י סי' רצ"ח, כ' בארחות חיים שהר"מ (תשב"ץ קטן סי' פא) היה נוטל אבוקה בידו אע"פ שיש לו נר אחר וכתוב בתוספות שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית, עכ"ל.

כח. מקום הניחו לי אבותי להתגדר [להתגדל] בו [כשיבאו בנינו אחרינו אם לא ימצאו מה לתקן במה יגדל שמם], מכאן לת"ח שאמר דבר הלכה שאין מזיחין אותו ואמרי לה אין מזניחין אותו ואמרי לה אין מזיחין אותו.

כט. סי' רצ"ד, דכ' הטור בסי' רצ"ב דתקנו בשבת ג' תפילות כנגד ג' שבתות [שבת בראשית, שבת מתן תורה, שבת דלעת"ל], וא"כ בתפלת הבדלה צריך להבדיל מג' שבתות אלו, אתה חונן לאדם דעת זהו כנגד שבת בראשית - והוא הדעת הטבעית שנתן הקב"ה באדם מבריתו, אתה חוננתו למדע תורתך זה כנגד שבת מ"ת - והוא דעת תורה שניתוספה בהר סיני, וחננו מאיתך חכמה בינה ודעת זהו כנגד שבת דלעת"ל - והוא שלמות הדעת.

ל. גור אריה (בשלח טו כה) שבת ופרה אדומה ודינין. פירוש מדכתיב חק, ולא נקרא סתם חק רק פרה אדומה שאין טעם למצוה. ודינין למד מדכתב משפט. ושבת גם כן נקרא חוק, כי חוק הוא זה שיגיע מלאכת האדם עד ששה ימים וביום השביעי ינוח, ודבר שיש לו גבול - כמו ששת ימי המעשה וביום השביעי שבת - נקרא זה חוק, כמו כל לשון חוק ששם חוק למלאכת האדם שיגיע עד ששה ימים ולא יותר. וכו'. ומה שקשה דמשמע במרה אפקידו על שבת, ובפרק כל כתבי אמרו אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון, דכתיב ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט וכתבי בתריה ויבא עמלק וזה היה בשבת שניה [וכו'] ואני אומר אפילו למאן דאמר דאף אתחומין אפקידו לא נצטוו אכל מצוות שבת בעשה ולא תעשה אלא בעשה בלחוד הוא דנצטוו, אבל אזהרותיו לא נצטוו עד פרשת המן ולפיכך נקרא שבת ראשונה. תדע למה הוצרך למכתב בפרשת המן אל יצא איש שהרי במרה אפקידו אשבת, אלא דכאן הזהיר עליהן בלאו, שלא היה קודם בלאו והוצרך למכתב הלאו, ולפיכך קרא אותו 'שבת ראשונה'. ובלאו הכי נמי לא קשיא מידי, דשבת דמרה לא היה רק בעל פה, וזה לא נקרא 'ראשונה' מה שנצטוו בעל פה, שהרי לא כתיב שבת בפירוש בתורה, רק מרבין ליה מכאשר ציון וזהו בעל פה, כמו וזבחת מבקרך וצאנך כאשר צויתך כמו שיתבאר לקמן, ולא נקרא שבת ראשונה. דעל כרחך צריך אתה לומר שאין אלו מצוות נחשבות ממצוות התורה, רק כמו ז' מצוות לבני נח שאין זה שם תורה עליו, דאין לתת תחלה תורה שבעל פה, כי התורה שבעל פה הוא פירוש תורה שבכתב, וכו'.

לא. ראה בס' טעם הצבי (ואתחנן, בפ' אז יבדיל) שמעתי מפ"ק אדומ"ר הלב שמחה צוקללה"ה שאיתא בשפת אמת סוף פרשת כי תשא (תרס"ב) שהתורה שלמדין בשבת אין בה שכחה, והוסיף אדומ"ר זצ"ל דהטעם הוא לפי שהשכחה נגרמה בשבירת הלוחות (עירובין נ"ד ע"א אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל) ומצות שבת קדמה ללוחות שכבר היתה בידם ממרה עכדה"ק.

מקידושא לאבדלתא^א והוא כלול ממצות הקידוש^ב. ועי"ל דא"נ, ובכוס של ברהמ"ז הביא בכרכ"י לעשות כן^ג, ובכוס של קידוש א"א, דצריך להניח השייריים כדאי^ד מהאר"י^ה. ועי"ל, דאי' במס' כלה פ"י ו'לא יתן בכוסו אלא כדי דעתו, מ"ט משום שיורין, דאמר מר כל שיורי כוסות מטפשינן חוץ משיורי הבדלה^ו, (ואינו סותר מ"ש בזהר לשנות כל הכוס דברהמ"ז ולא לשייר כלום, דאין נעשים שייריים אלא אם עמד משתייתו ולא כשבדעתו לשותותו כולו, אבל אם שותה את מי שטיפת השריים הרי אחשביה, ודין שייריים להם, לכן עושים כן רק בהבדלה).

שם טור, אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל. והנה אף דמברך על הנר קודם שיבדיל בשם ומלכות על הכוס לא מצינו

משבת דמרה, לכן תיכף לאחר ברכת המבדיל משבת דמתן תורה מבדלינן משבת דמרה, וההבדלה היא בההשבעה, דעד עכשיו היה שבת שאין בו שכחה ועתה חול דיש בו שכחה וצריכים אנו להשבעה.

שם טור, כ' רב עמרם אנו נוהגין להטיל מים בכוס של ברכה לאחר ששותין אותו ושוטפין אותו ושותהו ושמענו מרבתינו שמצוה לעשות כן לפי ששירי מצות מעכבין הפורענות ומה שישתייר מן המים מטילין על ידינו ומעבירים אותו על עינינו לחבב המצות (פדר"א פ"כ). הרד"ל (שם) דן אמאי דווקא בכוס של הבדלה^ז. וי"ל דדווקא כוס של הבדלה הוא בגדר שיורי מצוה, לפי שהוא שייריים דכוס של קידוש [כדאי' בפסחים קי"ג ע"א דמשייר

^א ולפ"ז היה משמע דהני מילי דאו דווקא בכוס הבדלה איתמרו, אלא בכל כוס של ברכה ראוי לעשות כן וכמו שתיית הטיפין לחבוב מצוה לפי נוסחא דהכא, דודאי לכאורא בכל כוס של ברכה כן כיון שמצוה לשתותו כולו ולא לשייר כלום כדמוכח בזהר וירא (קד). לא אשראו כלום וכו' כגוונא דא בעי בר נש למישתי מהאי כוס של ברכה וכו', משמע דר"ל כגוונא דא צ"ל השתייה מכוס של ברכה שלא לשייר כלום, אלא שאפשר כאן לכבוד השבת דהו"ל כמלווין את המלך הוא שהיו נוהגין כן בכוס הבדלה לחבבו ביותר, וכעין מ"ש בירושלמי פ"ב דמ"ק ופ"ח דסנהדרין דר"י הוי מלקט פירורין מסעודת קידוש החדש ואמר יהא חלקי כו' ולא עשה כן בשארי סעודות מצוה, דהיינו מפני שהי' חביב עליו ביותר.

^ב רמב"ם שבת כ"ט א', מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרוהו זכירת שבח וקידוש וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה. מגיד משנה מדברי רבינו נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל זכור. וראיתי המפרשים ז"ל חלוקים בזה יש סוברים כדברי רבינו ואע"ג דבגמרא פ' ע"פ אין שם אלא זכרהו על היין בכניסתו אין לי אלא בלילה וכו' מ"מ לפינן ליה מדכתיב ולהבדיל כמ"ש פ' ידיעות הטומאה (שבועות י"ח:), ולשון מכילתא זכור את יום השבת קדשהו בברכה ובביאור אמר זכרהו על היין ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו.

^ג או"ח סי' ק"צ דין ו'. ישתה רביעית. אנו רגילים להטיל מים בכוס ברכה לאחר ששותהו ושוטפין אותו ושותהו, וכך שמענו מרבתינו ז"ל שמצוה לעשות כן, כלומר ששיירי מצוה מעכבין את הפורענות. ומה שמשתייר מן המים מטילין אותו על ידינו ומעבירין אותו על עינינו כדי לחבב המצוה. תשובה כ"י להגאון רבינו יצחק ק' גיאת זצ"ל. וכדברים הללו כתוב בפרקי ר' אליעזר פ"ך בכוס הבדלה, והבאתיו לפניו סי' רצ"ו.

^ד שעה"כ קידוש ליל שבת סוף דרוש א', גם מנהג מוז"ל להניח השולחן במקומו בליל שבת והמפה פרוסה על השולחן וכוס של הקידוש ושל הבמה"ז מונח עליו והיה מניח כל שהוא טיפות יין בכוס ההוא כדי להשאיר שם ברכת ליל שבת בסוד אסוך שמן הנז' באלישע כנו' בזהר.

^ה וכוס של קידוש וברהמ"ז בכלל [אף שנראה כתימה], וליכא למימר דקחשיב להבדלה בכוס של חול וחוצן מכוסות של מצווה קאמר, דהא נקטינן דכוס של הבדלה שווה לשל קידוש וברהמ"ז כדאי' בב"י סי' רע"א ורצ"ו.

שצריך להבדיל קודם שמדליק נר ההבדלה וכמ"ש ראב"ן^ל ותשו' יכין ובוועז"ל. והנה לעיל סי' רצ"ח נתבאר דאפשר דבימינו ראוי להדליק הנר אחר ברכת הבשמים. וא"כ בכך מרויח נמי שעושה מלאכת הדלקת הנר אחר שהתחיל בהבדלה [דברכת היין אינה אלא ברכת הנהנין ועדיין לא חל כאן דין הבדלה, ורק אחר שמפסיק בברכת הבשמים בין בפה"ג לשתיית היין היא התחלת הבדלה].

שם טור, אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל. ב"י, כ' רי"ו דאין הדלקת הנר בכלל זה, ואיני יודע מנין לו דהא בגמרא אמר רב אשי הוה אמרי בין קודש לחול וסלתין סילתין ופירש רש"י חוטבים עצים ומה מלאכה יש יותר בחטיבת עצים מבהדלקת הנר. צ"ב, דכאן מפרש הב"י את דברי רי"ו גבי אסור מלאכה קודם שיבדיל, ולעיל סי' רצ"ח מפרש הב"י דבריו גבי

האיסור להנות מן האש קודם שיכרך בורא מאורי האש^ל. וצ"ל דלפי שלשון הרי"ו מתפרש לכאן ולכאן כפטיש יפוצץ סלע לא נמנע הב"י לפרש כמו"כ לכאן ולכאן. ויש שמחמת קושי זה רצו להעמיד כל דברי רי"ו באיסור מלאכה קודם שיבדיל, והוצרכו להגיה בדבריו במקום 'שקודם שיאמר בורא מאורי האש אסור לעשות מלאכה' 'שקודם שיאמר המבדיל בין קודש לחול אסור לעשות מלאכה'. ולענ"ד כיון דאם ניישב דברי הרי"ו ע"י שינוי הגי' נכניס את דברי הב"י בסי' רצ"ח בתימה גדולה [כיון שהעתיק 'שקודם שיאמר בורא מאורי האש', וכי לא ראה מה שהעתיק?!] שוא"ת עדיף.

וביישוב דעת רי"ו מאי שנא הוצאה והבערה משאר מלאכות נאמרו ב' דרכים, המ"א כ' דדווקא הוצאה והבערה יצאו לחלק^ב, אך מהט"ז משמע דכל מלאכה

^לז. ראב"ן שבת סי' שפ"ה, והא דנהגין וגם נהגו ראשונים ששמש הכנסת מדליק בבית הכנסת קודם שיבדיל על הכוס, נ"ל [דסמכין] אהא דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה ואמרי לאו דלא תסור, והכא משום כבוד הצבור שיושבין בחשך מדליק ואיסור מלאכה קודם שיבדיל לאו דלא תסור הוא דמדוברין הוא, ולהכי מדליקין ב' נרות אחד לכבוד הצבור ואחד להבדיל דדבר העשוי לכבוד אין מברכין עליו, ואותו שמדליקין להבדלה כיון דא"א דמצוה לברך על הנר, עת לעשות לה' הפרו תורתך.

^לח. ח"ב סי' י"א, נמצינו למדים לדעת הרמב"ם ז"ל יכול אדם להדליק הנר קודם שיבדיל ואין חשש בדבר. וא"ז הרשב"ץ ז"ל כתב בפסקיו לראש השנה: נהגו לתקוע במוצאי יוה"כ בשופר זכר ליוה"כ של יובל, ויש מקומות שאין תוקעין, ואנו מנהגינו לתקוע, דכיון דזכר ליוה"כ של יובל הוא קצת מצוה יש בדבר ואין לחוש להבדלה, וכמו שאנו מדליקין קודם הבדלה משום דצורך הבדלה לברך בורא מאורי האש עכ"ל.

^לט. וז"ל שם, כ' בכל בו פורים שחל להיות במוצ"ש שקורין מגילה לאור הנר מברך בורא מאורי האש קודם עכ"ל, ונ"ל דס"ל דאע"ג דאסיקנא ב' מקום שנהגו (פסחים נד.) להלכה כר"י דאמר סודרין על הכוס, הנ"מ כשאני משתמש לאור הנר אבל כשמשתמש לאורו מברך מיד. ורבינו ירוחם כ' בשם המפרשים שקודם שיאמר בורא מאורי האש אסור לעשות מלאכה ויחזירנה אח"כ לומר על הכוס. ומיהו כ' אחר זה דה"מ במלאכה כגון אורג או כותב וכיו"ב אבל להדליק נר או להוציא מרשות לרשות א"צ כל זה עכ"ל, ואע"ג דלא ידענא מנא ליה הא וכמו שאכתוב בסיומן שאחר זה, מ"מ לקרות מגילה לאור הנר דלאו מלאכה היא כלל נראה דבהבדלה בתפלה סגי.

^מ. סק"ז, והרב"י חלק על דברי רי"ו ותמה עליו מנין לו, זה וגם בעיני יפלא, ואפשר לפרש דברי רי"ו דקאי אמ"ש לעיל מניה בשם הרמב"ם דס"ל דאע"ג דהבדיל בתפלה אסור במלאכה עד שיבדיל על הכוס וע"ז קאמר דוקא במלאכה גמורה וכו' אבל הדלקת הנר כו' שרי דהא מותר להדליק נר להבדלה וכ"מ בשבת דף ק"ן ברש"י

הנאת הדלקה זו עצמה כדי שלא יכשל בבית, זה לא אקרי הנאה וא"צ לברך. כמו בנר חנוכה דאסור להשתמש לאורה אך א"צ להעצים עיניו ומותר לו ללכת בבית, אך מה אעשה שהב"י והרמ"א המ"א והט"ז לא הבינו כן.

ובמש"כ בדרך השלישי יש ליתן טעם לעשיית מלאכות הוצאה והבערה ממש בכניסת השבת, הבערה בקבלת שבת בהדה"נ (כמ"ש בס"י רס"ג שהמנהג לקבל שבת בהדה"נ) והוצאה במשמוש דחייב אדם למשמש בבגדיו ע"ש עם חשכה, לפי שכל אשר שם מלאכה עליהם יאסרו מאליהם עם קבלת שבת, אבל הוצאה והבערה אין עליהם שם מלאכה שנוכל לקבל עלינו לפרוש מהם ולקבל קדושת שבת, לכן אנו עושים להם קיום עם כניסת שבת דרך השבת היא המגדירה אותם כמלאכה.

פי' ש' בית יוסף, כתוב בשבלי הלקט (ס"ו קל) ובסדורים מפרש אבר יש באדם ונסכוי שמו ואינו נהנה באכילה אלא במוצ"ש. א"ר (סק"ב, ג') במטה משה כתב לזו שמיה וממנו נתהוה האדם בעצם הטיפה וכאשר ימות האדם העצם זה אינו נימוח וכו' וממנו יחיה האדם לעת התחייה, אם כן

קלה כעין הוצאה והבערה קאמרמא, וי"ל דרך שלישי, משום דהוצאה והבערה תרומיהו מלאכות גרועות נינהו, הוצאה כדאי' בתוס' ריש שבת (וביותר בתוס' הרא"ש, דכ' דהוצאה לאו מלאכה היא) והבערה ללאו יצאת (ע"י תוס' ביצה כג. ד"ה ע"ג חרס מהירושלמי דהבערה ללאו יצאת פי' שאינו אב מלאכה וכל שאינו אב מלאכה מותר ביו"ט), ובתרווייהו כתיב ביום השבת, כי מה שמגדיר אותם כמלאכה הוא שבת ולא מצד עצמם, לכן בצאת השבת בטל שם מלאכה וא"צ הבדלה, אבל כל מלאכות בעי הבדלה, שיש להם הויה עצמית, והדרך הזה לוקח גם מהמג"א וגם מהט"ז, ממ"א שרק הוצאה והבערה ומהט"ז שהסיבה היא שהם מלאכות קלות וממה שחילק בין מלאכות שמעשה המלאכה מגדיר אותם לבין מלאכות ששבת מגדירה אותם. ויש מקום לומר באור חדש ברי"ו, דכל דבריו מיריי אך ורק באיסור להנות מן האש קודם שיברך בורא מאורי האש וכמ"ש הכלבו, ומסייג את הדין 'דה"מ במלאכה כגון אורג או כותב וכיו"ב אבל להדליק נר או להוציא מרשות לרשות א"צ כל זה' היינו שרק אם משתמש באור הנר שימוש דווקני כגון אורג או כותב שצריך לראות היטב היכן להכניס את המחט ואיך לכתוב. אבל אם נהנה ממנו בדבר קל כמו הוצאה או

ור"ן שכתבו ואף על גב דלא אבדיל אסיפ' פריך דשרי לקצוץ מן המחובר וכו' משמע דעל יציאתו חוץ לתחום או מה שמעביר ד"א ברה"ה ומוציא מרשות לרשות לא קפדינן.

מא. סק"ט, ונ"ל טעמא דהא מן הדין אין כאן איסור מלאכה כלל אפי' אם לא התפלל עדיין כיון דכבר אין כאן איסור שבת אלא דחכמים הצריכו לתקן ולהבדיל על הכוס וכן שלא לעשות חפציו קודם שיבדיל, ומסתבר הוא שלא הצריכו לזה אלא במלאכה שהיא מלאכת אומן דהיינו מה שאין יכולת ביד כל אדם כההיא דחטיבת עצים שיש בו טורח אבל הדלקת נר והוצאה אין שייך אומן לזה ויליף לה כיון שהזכירו בגמ' סלתי סילתי לענין אמירת בין קודש לחול ולא אמר ומדליקים שרגא שזהו המצוי בכל לילה משא"כ בחטיבת עצים שאינו מצוי כ"כ דרוב אדם יש לו עצים בקועים בביתו שהוא מכין קודם שבת אלא ודאי דקמ"ל דדוקא בזה שצריך אומן חייב לומר המבדיל בין קודש לחול ולא בכל האבות מלאכות, כנלע"ד נכון.

אלא מאכילת עוה"ב, ומוצ"ש הוא בחי' עוה"ב [כדאי' בתנא דבי אליהו (רבה, פ"ב) מזמור שיר ליום השבת זה יום שביעי לעולם, ולמוצ"ש זו עוה"ב שאין בו מיתה לעלם ולעלמי עלמיא] ואכילתה היא אכילה דקה כאכילת עוה"ב^{מב}.

[דאינו נהנה אלא מאכילת מוצ"ש] לא נהנה מעץ הדעת לכך אינו נפסד [לפי שלא נהנה מאכילת עה"ד ביום הששי ולא נקנסה עליו מיתה], שמעתי. י"ל טעם למה אינו נהנה באכילה כי אם מאכילת מוצ"ש, דכיון שהיא יסוד לגוף דעוה"ב א"י ליוזון ממזון דעוה"ז



מב. ברכות י"ז ע"א, מרגלא בפומיה דרב [לא כעולם הזה העולם הבא] העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורבייה ולא משא ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו.

הרב ישעי' משה גנזלר

ראש כולל 'פני מנחם'

חיפה

בדין קירוב וריחוק ב' נרות להבדלה ביו"ט שחל להיות במוצאי שבת

בזה שמרבה עוד פתילות וגורם שהשמן שנשאר הולך לריבוי אור בפתילות אחרות.

והנראה בביאור הדברים ובהקדם מה שידוע הדין דאמר ר"ש, כל

שאינו מתכוין, מותר, ומ"מ מודה ר"ש בפס"ר ולא ימות, וכגון בגרירת ספסל ע"ג האדמה, דכל דהוי פס"ר שיעשה חריץ באדמה, נחשב שהוא עושה את החרישה בקרקע. כלומר שזהו ודאי שהמעשה שהגברא עשה הוא מעשה גרירה שבזה הוא מתעסק וזה הוא עושה בידים ובפועל ממש, אלא שממעשה זה נגרם עוד תוצאה נלווית של חרישה בקרקע, וכל שתוצאה זו הוא מוכרחת וודאית, אמרינן שתוצאה זאת ג"כ בכלל מעשיו. ואינו יכול לטעון שהוא אינו שייך לזה ולא הוא עשהו, ומ"מ אף בתוצאה של פס"ר חשבינן ליה כדבר נלווה ובעצם עשייתו ועסקו מוגדרת כמעשה גרירה, רק בפס"ר חשבינן ליה ג"כ למעשיו בנוסף למעשה גרירה אף מעשה חרישה. והראי' לכך, דכל דהוי פס"ר דלא ניחא ליה ואינו חפץ בחרישה זו, משתנה הדין [ובאנו למח' ראשונים - תוס' והערוך, בפס"ר דלא ניחא ליה, אי מותר או אסור מדרבנן, עי' תוס' (שבת קג.)] האם התוצאה מתייחסת אליו או לא. משא"כ על מעשה הגרירה גופא אין

כתב בספר יסוד ושורש העבודה, שכשחל יו"ט במוצ"ש, צריך לקרב ב' הנרות, כדי להבדיל על אבוקה, כבכל מוצ"ש. אלא שיש לדון בזה משום איסור כיבוי, ונידון זה נחלק לב' חלקים:

א. האם מותר לקרב הנרות יחדיו, דהרי בשעת קירובם מטפטף השעוה על הארץ והוי כיבוי.

ב. האם לאחר שקירבם יהא מותר לרחק הנרות זה מזה, כיון שעל ידי ריחוקם נעשה הכחשת אש דחשיבא כיבוי.

דברי הר"ן בדין ריבוי פתילות

הנה כתב הר"ן (שבת יא: בדפי הרי"ף, ד"ה והמסתפק ממנו וכו'), מיהו להוסיף בה פתילות כתבו דשרי, דכולה הדלקה הוא. דאי לא תימא הכי, אסור להדליק שתי פתילות בנר אחד דהא א"א להדליקן כאחת, אלא ודאי דשרי, וה"נ משמע לי מדאמרינן מידי דהוה אבשריא אגומרי, עכ"ל. והנה מה שכתב דהטעם דשרי הוא משום דכולה הדלקה הוא, צ"ב, הרי סו"ס כשמוסיף פתילות גורם שהשמן נשאב מתוכו והוי מסתפק מהשמן, שעיי"ז גורם שהפתילה הראשונה ממחרת כיבויה, ומה מועיל לנו

הבנה ב' בשם י"א, דאיירי אפי' בכה"ג שהשעוה מטפטף להארץ, ומ"מ כיון שעיי"ז נתרבה האור בפתילה דמיא לריבוי פתילות דהר"ן ומותר.

ועומק הדברים בביאור מחלוקתם הוא, דפליגי בגדר היתרו של הר"ן בריבוי פתילות.

דלהני אחרונים - הבנה א' - ס"ל דהיתרו של הר"ן הוא שהשמן שנשאב ונעשה כיבוי, הוא עצמו גורם לכיבוי ההבערה, ונמצא שהכיבוי הוא עצמו משמש להבערה, ובהא אמרינן שאין לתוצאה של כיבוי חשיבות לכשעצמה כיון שהכיבוי הוא המשמש ועשה הבערה וכאילו ליכא כאן כיבוי כלל, דכולו הלך ואזל להבערה, וה"ה במטה השעוה, הכיבוי הוא משמש להבערה. אבל כשהשעוה מטפטף להארץ נמצא שהשעוה שיוצאת החוצה (ועיי"ז נעשה כיבוי) אין משמשת לריבוי הבערה עצמו דמטפטף להארץ, אלא שהיא גורמת ומסייעת שיתאפשר מציאות של הבערה, בכה"ג לא אמרינן שכיבוי נחשבת להבערה, אלא יש כאן ב' תוצאות נפרדות של כיבוי ושל הבערה.

אמנם להבנה ב' (הנ"ל) ס"ל דיסוד היתרו של הר"ן הוא אף באופן שהכיבוי לא משמש להבערה, אלא מסייע וגורם להבערה שעיי הכיבוי נעשה אפשרות להבערה, בכה"ג ג"כ אמרינן דהכיבוי נחשב למבעיר "וכלה הדלקה הוא", ולכן אף במטפטף השעוה החוצה שייך היתרו של הר"ן וכאמור.

וכמובן שכל זה שייך דוקא באופן שתוצאת הכיבוי נעשית בפעולה אחת עם

משתנה הדין, דכל עסקו ופעולתו הוא גרירת ספסל, ואין זה תוצאה נלווית ששייך בזה שינוי בהתייחסות התוצאה לעושהו.

והנה הכא שמרבה פתילות, הרי כל עסקו הוא להרבות אור ועוסק בהבערת אש, אלא שנגרם ונגרר תוצאה נוספת של כיבוי, דעיי' הוספת הפתילה הרי השמן נשאב לפתילה החדשה וממהר כיבוי בפתילה הראשונה, ומחדש הר"ן דכיון שהכיבוי נעשה באותה מעשה ופעולה של ההבערה והכיבוי הוא הוא העושה ההבערה, וכל כוונתו היא להבערת האש, א"כ נחשב פעולתו כמבעיר ולא כמכבה וכדלקמן.

ב' מהלכים בדברי הט"ז, וביאור עומק דברי הר"ן

ועיי' ט"ז (או"ח סי' תקיד סק"ו) דכתב, דמותר להטות מעט נר הדולק כדי שיתייך השעוה ויחזירנו למעלה, וכן יעשה כמה פעמים עד שיכלה וישרף במהרה. ולמד זה מריבוי פתילות דהתיר הר"ן, והביאו הרמ"א להלכה (סעי' ב'). עכת"ד.

ובמאמר מרדכי הביא ב' מהלכים, על איזה אופן איירי הט"ז.

הבנה א' (וכן ס"ל לא"ר ונהר שלום וחדד משה), דאיירי שאין השעוה מטפטף להארץ אלא מטהו בכה"ג שהאש שורפת השעוה ונשארת עמה, ומ"מ כיון שנתמעט השעוה עיי"ז נתרבה האש [דכידוע דכשאיכא הרבה שעוה סביב הפתילה, אין האור נאחזת יפה בפתילה]. אבל אם השעוה מטפטף להארץ, חשיב ודאי מכבה לכו"ע ואסור.

להבערה אלא גורם ומסייע להבערה, מ"מ הרי זה בכלל דינו של הר"ן דריבוי פתילות ומותר.

וזה ראי' דהט"ז ס"ל כהבנה ב' הנ"ל, ודלא כהבנת האחרונים - (הבנה א' בט"ז).

אלא שבגוף דברי הט"ז יש להעיר, דהנה גרם הכיבוי - שנעשה ע"י טפטוף השעוה והבערה שהפתילה נתפסת לאור, ב' תוצאות הללו נעשות בב' שלבים, ואין שניהם נכללים באותה פעולה, דמקודם השעוה מטפטפת עד שמגיע לפתילה הנמצאת בעומקה של השעוה, ואז נתפסת באור ובאש, ונעשה הבערה, ומ"מ התיר לנו הט"ז פעולה כזאת שמביאה ב' תוצאות נפרדות בזמנים שונים, וקרי לן דהוי ריבוי פתילת, והוא פלא גדול וצ"ב.

[והאופן] שהתיר הט"ז ב' תוצאות נפרדים בזמנים נפרדים, הוא באיכא הכחשה מועטת, וכדלקמן].

אופן נוסף של כיבוי ע"י ריבוי הבערה

כתב הט"ז (ס"ק ד') והביאו המ"ב (בס"ק ט"ז) והוא כשרוצה להוציא הפתילה חוץ לשמן - כדי שתאחז האש בחלק הזה של הפתילה - ואינו יכול לאחוז בפתילה מחמת שהשמן סמוך מאוד לאש הדולק, מותר להגביה הנר מעט ועי"ז מסתלק השמן לאחריו, ואז מגביה הפתילה, ושוב חוזר ומקרב את השמן אל האש כמו שהיה, עכת"ד.

ובשו"ע הרב מבאר, דאע"פ דהוי גרם כיבוי בגוף דבר הדולק דקי"ל כהרא"ש שאסור, מ"מ כיון שע"י הגבהה

ההבערה, דבכה"ג שייך להגדיר את מעשה הפעולה כמבעיר ולא כמכבה - דאילו תוצאת הכיבוי והבערה נעשה בשתי פעולות נפרדות, א"א לשייכם כאחד ולשייך את תוצאת ההבערה למעשה הכיבוי.

ועי' בביאה"ל (ד"ה ויכבה במהרה) דס"ל דבעינן עוד תנאי לכל האמור לעיל, והוא דאינו מכוין לכיבוי, דאילו מכוין לכיבוי לית לן כל הנ"ל, ומחשבים ליה כמעשה כיבוי חוץ ממעשה ההבערה, יעו"ש. וסברת הדברים י"ל, דכל שלא מכוין לכיבוי יש סברא לומר שאין לכיבוי חשיבות, דכיון שאין בכיבוי צורך, שוב אין חשיבות לתוצאה של הכיבוי. אבל כל שמכוין ליה ויש לו צורך בכיבוי, שוב יש לזה מקום וחשיבות בפני עצמה, ואינה יכולה להטפל ולהתבטל לתוצאה של ההבערה, ודו"ק.

חוכחה דהט"ז מתיר אף במטפטה השעוה

ועיין בט"ז (ס"ק י) דכתב - בדין חיתוך פתילה לשניים - דכל שרוצה להדליק הנר שכבר דולק בצידה הראשון ומכוין שע"ז ישרף הנר ויכבה במהרה, מותר מדין ריבוי פתילות. ואף להרא"ש דאסור לגרום שיכבה במהרה כשעשה בגוף הדבר הדולק, מ"מ הכא מותר, דמה לי שמוסיף הבערה ע"י ריבוי פתילות אחרות, או ע"י אותה פתילה עצמה בנר של שעוה, והרא"ש דאוסר איירי בממעט השמן ללא הדלקה, עכת"ד.

ומבואר בט"ז, דכל שמרבה הבערה ועי"ז גורם כיבוי, אף שהדבר הנכבה מטפף להארץ ואין הכיבוי משמש

עצמו הריבוי הבערה, וכגון שהשעוה מטפטף למטה, בכה"ג באנו למחלוקת בין גדולי הפוסקים בדברי הט"ז, וכנראה שהמ"ב (בביאה"ל) נקט לחומרא וכן"ל.

א"כ בבא לקרב ב' נרות יחד לצורך הבדלה בליל יו"ט שחל במוצ"ש, באנו לדון אם ע"י קירוב השלהבת יגרם טיפטוף השעוה להארץ, ובכה"ג הוי כיבוי גמור. והנה באמת דעת הגרשז"א אויערבך זצ"ל וכן בעל שבט הלוי זצ"ל, שיש להחזיק את ב' הנרות מבלי שיתחברו הלהבות, דא"כ חיישינן שמא בחיבורם יכשלו באיסור כיבוי, בכך שיגרמו לטפטוף השעוה.

מאידך גיסא מצינו גדולי האחרונים שהקילו בכך והוא בעל האגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ אות ל') דכתב שמותר לקרבם אהדדי, משום שהוי פס"ר דלא ניחא ואין דרך היתוך בכך. ועוד, כיון שעשה כדי להאיר ונהנה מהאור, נחשב הדבר כצורך אוכל נפש. וכן נקט להיתר הגרי"ש אלישיב זצ"ל (יו"ט שני כהלכתו פ"א הערה ס"ח), משום שאין זה פס"ר שהנר יטפטף, ואיסור גרם כיבוי יש להקל, דכיבוי אינו אלא מדרבנן, דהרי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה.

והנה יש להעיר, דע"פ המבואר לעיל בסוגיא, אין מקום לקולא כלל, דכל הסוגיא איירי בגרם כיבוי ואיסורו אינו אלא מדרבנן ולא ניחא ליה וכו', ומ"מ אסרינן וכאמור, וע"כ באופן שודאי יטפטף הנרות, אין מקום להיתר כלל.

ומעתה באנו לדון לגבי ריחוק הנרות של הבדלה.

זאת אינו מכהה את השמן לגמרי, והוי הכחשה במקצת של האש וגם נעשה ריבוי הבערה, אין חשש כבוי. והביאו בשעה"צ (ריש ס"ק י"ח). ויש להבחין דכתוב בט"ז חידוש גדול בדין ריבוי פתילות, דאע"פ שהתוצאה של הכיבוי והתוצאה של ההבערה נעשים בזמנים נפרדים, דבשעת הרחקה והגבהת הנר גורם לכיבוי האש, ואח"כ שמחזירו למקומה הוי ריבוי הבערה, מ"מ מתיר הט"ז. ולסברת הגר"ז הוא בשילוב ב' סברות, א. הכחשה במקצת. ב. סו"ס נעשה ע"י הכיבוי אף ריבוי הבערה.

אמנם השעה"צ מציין לכמה אחרונים דלא ניחא ליה מדין זה, ונוקט שהמקיל אין למחות בידו ומוסיף סברא אחרת להתיר, דתיכף כשמטה השמן מעט לאחוריו נאחז האור בפתילה וכיבוי הזה מבעיר הוא, כלומר, אין כאן כיבוי כלל, דבפעולה אחת נעשית מיד הבערה, דהכיבוי נהפך מיד ובאותו רגע של ריחוק - להבערה.

ולפי זה מחדש השעה"צ (שם), שאף אם לא יחזיר ויקרב השמן, מותר, דמיד כשהטה השמן נעשה ריבוי הבערה, וסוגיא דהגמ' דקם שמעיה וכו' ואסרו משום מסתפק מהשמן, איירי שהטה השמן לגמרי והוי רק גרם כיבוי. אבל באופן שמטה קצת השמן ועי"ז נעשה מיד תוספת הבערה, לית לן איסורא כלל ואין כאן כיבוי ולא הבערה.

קירוב ב' נרות יחד לצורך הבדלה

והנה מהמתבאר לעיל דכשהכיבוי רק מסייע לריבוי הבערה ואינו הוא

שלא חשוב כגוף אחד אין במעשהו משום איסור הסתפקות.

אב"ד לשיטת הב"י דהגדר תליא כל שמייוחד ומיועד לשריפה, היה מקום לומר דבנידון דידן שהעץ עומד במטרה לשריפה, נחשב כגוף הדבר, ונטילתו הוא ממש כמסתפק מהשמן.

אמנם מדהרא"ש עצמו העתיק גרסא זו של "קינסא" ופי' זה בגמ', וכן בב"י ובשו"ע, ע"כ צ"ל דאף לב"י איסור מסתפק הוא בתנאי נוסף שיהא נחשב גוף אחד (מלבד שעומד ומיוחד לשריפה), וע"כ עץ שלא אחזתו האש, לא נחשב כגוף אחד עם המדורה ואין בנטילתו איסור משום מסתפק.

והנה בהגהות אושרי (על הראש פ"ב סי' יז) כתב "אם חתיכה קטנה של חלב בנר דולק ונוטל אחת מן החתיכות מן הנר הרחוקות מן הפתילה, אין נראה שיהא חייב, מיהו לכתחילה ודאי אסור לעשות בין בשבת ובין ביו"ט וכו', עכ"ל.

ובמג"א (סי' תקי"ד סק"ז) הביא מהרש"ל שפליג ע"ז וס"ל דבכה"ג דמותר לכתחילה ליטול, יעו"ש, והסברא בזה י"ל, דמג"א לשיטתו [בהבנת שי' הרא"ש] דרק במעשה נטילה בגוף אחד הדולק שייך איסור מסתפק, אבל בכה"ג שהחלבים עומדים נפרדים זה מזה, לא נחשבים כגוף אחד עם חלק הדולק.

ולכאורה יש לומר דהגהות אושרי למד בשיטת הרא"ש [דלא כמג"א] והוא דבעינן שיהא מיוחד ומיועד לשריפה וכסברת הב"י, ולכן אע"פ שלא הוי גוף

ביאור בדין נטילת עץ ממדורה שלא אחז בו האש

עיינ בגמ' ביצה (כב.) אמר רב יהודא, קינבא שרי. בראשונים, רא"ש (סי' י"ח) בשם הערוך ובמרדכי (סי' תרפ"ב) בשם ר"ח וכן ברי"ף וברמב"ם (פ"ד ה"ג), גרסי בגמ' קינסא שרי, כלומר דמדורה של עצים דקים שלא אחז האור באחד מהם, מותר להסירו, והחידוש זה דלא תימא דהוי כמסתפק משמן שבנר שאסור, קמ"ל דהכא מותר.

והביאור בזה, דהנה בדין מסתפק מהשמן דחייב, באנו למחלוקת תוס' והרא"ש, דלתוס' חיובו משום הכחשת האור, ולרא"ש חיובו משום דממהר כיבוי ע"י נטילה בגוף הדולק. ובנוטל עץ שלא אחז בו עדיין האור, הנה מצד הכחשת האור ודאי ליכא, דאין העץ דולק יחדיו עם המדורה, שנאמר דבסיליקו נעשה הכחשת האש, ולשיטת הרא"ש דממהר כיבוי מ"מ זה אינו אלא בנוטל מגוף דבר הדולק, אבל הכא בנטילת העץ כיון שלא אחז בו האש לא חשיב שנוטל מגוף דבר הדולק, ואע"פ דהוי מדורה ונחשבים לאחד (וכמו שיתבאר לקמן), מ"מ "אין זה גוף אחד".

והנה בסי' תקי"ד סעי' ב' מבואר מחלוקת מג"א וב"י אליבא שיטת הרא"ש בגדר "גוף דבר הדולק", דלהב"י הגדר הוא, כל דבר המיוחד ומיועד להבערה או לדליקה. ולהמג"א כל מעשה נטילה מגוף אחד הדולק, ואע"פ שלא מיוחד לדליקה (עי' מג"א ופרמ"ג א"א שם).

והנה לשיטת המג"א, מתבאר היטיב היתר דנטילת עץ שלא אחז בו האור, דכיון

אחד, מ"מ כל שמויעד לכך חשוב כמסתפק בגוף הדבר.

אמנם יעויין בט"ז (סי' תקי"ד סק"ו) שהביא ראיה למהרש"ל מהא דפסק המחבר דמותר נטילת עץ מהמדורה בזמן שלא אחזו בו האש, וא"כ ה"ה בלקיחת חלב וכו'. ומבואר להדיא בט"ז דאף לסברת הב"י, כל איסור מסתפק הוא אף בתנאי שיחשב כגוף אחד, אבל החלב שעומד נפרד ממקום האש אינו נחשב לגוף אחד, והוא כדברינו הנ"ל, ודברי הגהות אושרי עדיין צ"ב.

א. הנה כתבו הראשונים (מרדכי, שם) והובא בב"י, דמשמע דאם אחזה האש בעץ, אסור להסירו מהמדורה*.

אמנם יעוי' במג"א (סק"י), דכוונת הב"י ברמב"ם הוא דעצים דקים לא אגודים, חשובים כאגודים. ובעצים גסים תליא אם הוי אגודים או לא, דכיון שהם גסים, אין בטבעם להתחבר כ"כ.

ובשעה"צ (סק"י ט) הביא מהא"ר שלא לחלק, ובין דקים ובין גסים, באגודים אסור, ובלא אגודים מותר.

ובשעה"צ (סק"י יח) כתב בשם נהר שלום ועו"ש, דהרמב"ם ס"ל דאף ללא אגודים כלל אסור.

ובמרדכי (סי' תרפ"ב) כתב, דליקח העץ מצד זה ולהניחו בצד אחר של המדורה מותר, כיון שאין מתכוין כלל לכיבוי.

ועוד כתב (סי' תרפ"ג) דאם לוקח העץ מהמדורה להאיר בלילה מותר, מיהו העולם רגילין להזהר ונכון, עכת"ד.

וב"ל הדברים צריכים ביאור, א. דעצם האיסור לקחת עץ שאחזו בו האש יש לתמוה איזה הכחשה יש כאן, הרי השלהבת שהיתה כאן יחד נחלקה לכמה חלקים, ואין בנטילת העץ כל הכחשת האש, אלא חלוקת האש שהיתה קיימת מכבר, לכמה חלקים נפרדים.

ב. אי תימא דסו"ס יש כאן דמיון למסתפק בשמן ואסור, א"כ אמאי כתב המרדכי להתיר להוציא מצד אחד וכו' מטעם שאינו מתכוין, הא סו"ס הוי פס"ר דכיבוי, ומה יועיל לנו בהא שלא מכיון לכיבוי.

ג. אי תימא דלא הוי פס"ר ולכן באינו מכיון לכיבוי מותר, וזה ג"כ הטעם להתיר ליקח העץ להאיר בלילה, א"כ אמאי כתב המרדכי בסוף דבריו דנכון להזהר, הא כל דלא הוי פס"ר דכיבוי ואינו מכיון לכיבוי, מותר.

והנראה לבאר, דהנה ס"ל לרמב"ם ושאר דלקיחת עץ שאחזתו האש מתוך המדורה, גורמת להכחשת המדורה כולה, אלא שזה נגרם רק כשכל העצים דולקים יחדיו, כלומר דמחוברים ונחשבים ליחידה ומדורה אחת אז בלקיחת עץ אחד גורם הכחשת המדורה. אבל כשאין העצים מאוחדים יחדיו ורק השלהבת ביניהם מחוברים, אין לקיחת עץ אחד גורמת

א. [ובב"י דייק מלשון הטור שכתב מדורה של עצים דקים, משמע דבעצים גסים ליכא איסורא. ומלשון הרמב"ם שכתב אגודה של עצים, משמע דדוקא באגודים יחדיו, משמע לאפוקי בגסים שאפי' באחו בהן האור מותר להסירו, עכת"ד הב"י, יעו"ש. ובפשטות ה' נראה לומר דלטור החילוק הוא בין דקים לגסים, והרמב"ם בא להקל ולומר דבדקים אסור להסירו רק כשהם אגודים, אבל גסים לעולם לא שייך בהם איסור].

לכיבוד, דכיון שנוטל עץ הדולק מתוך המדורה, אע"פ דמצד מעשה כיבוי א"א לאסרו דלא הוי פס"ר ואינו מכוי, מ"מ מעשהו דומה למעשה כיבוי דנראה כמו שנוטל עץ ועי"ז מתכבה, ועפי"ז יובן מה שאסר לכתחילה לקחת העץ להאיר לפניו בדרך, דאע"פ שמצד כיבוי א"א לאסור, מ"מ מצד מעשה הדומה לכיבוי אסרינן עכ"פ לכתחילה, אבל במוציא ומעבירו למקום אחר במדורה, ליכא לאסרו מטעם דדומה לכיבוי, דכיון שנוטל ומיד מחזיר למדורה עצמה אין במעשהו משום דומה לכיבו.

וב' דברינו הנ"ל דלה דלינו מדברי המ"ב והשו"ע הרב, עיין במ"ב ס"ק י"ט שכתב על דברי המחבר באגודה של עצים וכו' "דבזה ממעט האש של אגדה כולה, כיון שאגודין יחדיו וכו'. ודעת הרמ"א (שהיא דעת המרדכי - והמ"ב מבאר ע"פ הגר"א דהרמ"א פליג על המחבר דלא בעינן אגודים), דכל שהם במדורה אחת, אם יקח עץ אחת הדולק מהן יש בו משום כיבוי, שע"ז שמפריד אותו מן המדור יוכל להתמעט אורו, אבל אי"ז פס"ר. עכ"ל.

ובן בשו"ע הרב (סי' תקכ"ב הלכה ז') ביאר "שהוא מכחיש אורן, דכשהן באגודה אחת הן דולקין יותר בטוב מכשהן נפרדין". ואח"כ כתב שם "אבל מותר ליטלן מצד אחד של המדורה ולהניחן בצד אחר וכו', דכיון שאינו מסירן לגמרי מהאש אינו דומה למכבה, ואף שלפעמים הן נכבים קצת קודם שמחזירן למדורה, אין בכך כלום, כיון שאפשר דלא כיבו כלל והוא אינו מתכוין לכך, עכ"ד.

הכחשה במדורה, ולכן ס"ל לטור דאיירי בעצים דקים, שבכה"ג נחשבים כיחידה אחת וכמדורה אחת, וכמו שכתב הב"י.

ול'הרמב"ם בעינן אגודה אחת שיהיו מאוגדים בפועל, דבכה"ג נחשבים למדורה אחת.

ולפי זה, כל שלוקח עץ מהמדורה הוי פס"ר של כיבוי ולא תליא בכונתו אם מכוי לכיבוי, דודאי יש כיבוי במדורה עצמה ואסור.

[ואף הרא"ש דפליג על תוס' במסתפק מהשמן וכנ"ל, מיהו מודה ביסוד הדין דהכחשת האור הוי כיבוי, וכמבואר בפוסקים, עיין שו"ע הרב סי' רע"ו הלכה ד].

אמנם המרדכי פליג וס"ל דאין ההכחשה נעשית במדורה עצמה אלא בעץ גופא שהוציא מהמדורה, כיון שאין דומה עץ הדולק יחידי כמו שדולק יחדיו עם עצים רבים, וכדאי' בגמ' (תענית ז').

וא"כ עץ הדולק לבדו אינו מאיר יפה וחזק כמו שהוא נמצא יחדיו עם עצים רבים, וס"ל להגהות מיימוניות שהכחשה זו אינה פס"ר, ועכ"פ עד שהעץ הדולק יחדיו נחלש אורו הדבר לוקח זמן מה, ולכן כל שאין כוונתו לכיבוי אין לאסור דליקת העץ.

ובזה מובן הא דהתיר המרדכי להעביר עץ מצד זה במדורה לצד אחר, דכיון שהכיבוי בעץ לא הוי פס"ר והוא אינו מכוי לכך, מותר.

אמנם ס"ל למרדכי דאיכא עוד סניף לאסור, והוא מטעם דדומה

מגר הדלוק אפילו ליתנה בנר אחר, דכשמוציאה מיד הוא מכבה אותה. והכא בסי' תק"ב כתב הרמ"א דמותר ליקח עץ הדלוק מצד זה של המדורה וליתנה בצד אחר, ולכאורה דינו של הרמ"א סותר את דברי המחבר.

והנה ע"פ מה שייסד המג"א [ומקורו בהגהות מיימוניות - וכך ביארו החמד משה והפרמ"ג (תק"ד) והשו"ע הרב אחריהם וכן במ"ב העתיקים לדינא], דמירי הכא שליכא פס"ר בכיבוי אתי שפיר, דלא דמי כלל לדינו של המחבר, דהתם הוי הכחשה מצד ההסתפקות השמן דס"ל לתוס' דכל שמסתפק מהשמן הוי הכחשת האור, וה"ה באופן שמוציא הפתילה מהשמן וממהר כיבויה עי"ז דנכחש האור והוי הכחשה ודאית, ואף שיחזור ויתנה בשמן אחר, מ"מ תיכף שהוציאה הוי כמי שנטלו השמן, ויש הכחשה ודאית באור. אבל הכא שכל ההכחשה אינו במדורה גופא, דהרי חשיב כמו שמוציא את הפתילה ושמנו עמה, אלא שהעץ שהדליק יחידי אינו דולק ביתר שאת כדולק עם רבים יחדיו, והכחשה כזאת הוא אינה פס"ר, ולכן בכה"ג אמרינן דכל שלא מתכוין לכיבוי ואין במעשיו אף משום דומה לכיבוי, מותר לעשותה, ודו"ק.

אם מותר להלכה לרחק ב' נרות שחיברם יחדיו לאבוקה, ביו"ט שחל במוצ"ש"ק

ועכשיו נבוא לדון באם קירב ב' נרות שיתהוו לאבוקה אחת כדי לברך עליהם ברכת הבדלה ביו"ט שחל במוצ"ש, האם כשמפרידם אח"כ חשוב כנוטל עץ הדולק מתוך המדורה.

וכשנדייק בלשוננו הטוב נראה דמבואר, דבלקחת עץ הדולק מתוך מדורה איכא ב' חסרונות. א. כיבוי העץ, אלא שאינו פס"ר, ובאינו מכוין מותר. ב. דומה לכיבוי, וכל שמחזיר העץ למקום אחר או למדורה אחרת אינו דומה למכבה.

ועי' במ"ב (ס"ק כ') שהביא דיש מחמירין בנוטל להאיר לפניו בדרך, ובשעה"צ (ס"ק כ"ב) ציין למג"א ופמ"ג, אלא שלא ביאר סברת המחמירים, ולהאמור לעיל א"ש דאף דליכא משום כיבוי דלא הוי פס"ר ואינו מכווין, מ"מ הוי מעשה הדומה לכיבוי.

אמנם עי' בגר"א שביאר בדעת המרדכי דלעולם הוי פס"ר, אלא שאי"ז אלא דומה לכיבוי כלומר דהמרדכי פליג על הרמב"ם, וס"ל דבלקחת עץ הדולק מהמדורה ליכא הכחשה לא במדורה עצמה ולא בעץ הנלקח, וכל החסרון הוא משום דדומה לכיבוי.

ולכן בנוטל ומעביר העץ למקום אחר במדורה או למדורה אחרת, מותר, דבכה"ג אינו דומה לכיבוי. ולפי"ז מה שכתב המרדכי דמותר להעביר עץ מצד זה לצד אחר במדורה "משום שאינו מכוין לכיבוי", אין כוונתו כפשוטו שאינו מכוין למעשה הכיבוי - דאין כאן אלא מעשה הדומה לכיבוי - אלא ר"ל שאין במעשהו משום דומה לכיבוי.

קושיית הט"ז בדברי הרמ"א, וישו"ב ע"פ המג"א הנ"ל

הנה הט"ז (סי' תק"ב ותק"ד) הקשה, דהמחבר כתב בסי' תקי"ד דאסור ליקח פתילה

חסרון דדומה למכבה וכמתבאר לעיל ע"פ הגהות מיימוניות ונקטינן לחומרא וכן"ל, וא"כ אין לנו היתר לרחק ב' הנרות. דאף אי ליכא איסור משום כיבוי, מ"מ מידי דומה לכיבוי לא יצאנו.

אמנם עדיין יש מקום לצדד להתיר, והוא ע"פ מה שיש לדייק דאף לדברי הרמ"א דלא בעינן שיהא מאוגדים, מ"מ כל האיסור שייך כשהעצים נחשבים למדורה אחת, וכלשון המ"ב "דכל שהם במדורה אחת" וכו'. והכא בב' נרות אף שמחברם יחדיו, מ"מ אין נחשבים למדורה אחת אלא לאבוקה אחת, וא"כ אין בריחוקם משום כיבוי ולא משום דומה לכיבוי.

הנה לשיטת המחבר פשוט דאין איסור, כיון שהכחשת המדורה נעשה דוקא כשהם אגודים יחדיו, ולא בחיבור השלהבת לחודא. ובב' נרות שמחברם זל"ז אינם אגודים אף בגופם, אלא הוי חיבור בין הלהבות לחודא.

אבל לשיטת הרמ"א דשייך הכחשת האור אצל העץ הניטל אף באינם אגודים - להבנת המ"ב - אלא דכיון דלא הוי פס"ר בעינן שלא יתכוין לכיבוי. ורק בכה"ג מותר וא"כ ה"ה הכא שמפריד הנרות, בעינן שלא יתכוין לכיבוי.

וצריך לדון אי שייך במציאות לומר שאינו מכויין לכיבוי, ועוד, דבנוסף איכא



הרב ישראל מושקוביץ

כולל יו"ד

ירושלים ת"ו

קטן בקרבן פסח

למנוייו ואפי' דקטן אוכל נבלות ואין מצווים להפרישו, לספות לו בידיים אסור. ואור"י, דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבלות, אבל כה"ג דאיכא חנוך מצווה שרי. משמע מתוס' דרק איסור בעצם כשרצים ונבלות יש איסור להאכיל לקטן בידיים, משא"כ בקרבן פסח שהקרבן זה לא איסור אלא אדרבה מצווה, אין איסור להאכיל לקטן. רק צריך להבין לפי"ז דאם אין איסור להאכיל לקטן מה שאינו איסור בעצם, מדוע תוס' הוסיפו אבל כה"ג דאכא חנוך מצווה, לפי הלעיל גם ללא חינוך מותר להאכיל, העיקר שלא יהיה איסור בעצם, ואי"ה יתבאר בהמשך.

ובסוגיה בנדרים לו. מסבירים התוס' בד"ה "יביא", כלומר, דקטנים אינם צריכים למנות, דאם אוכלין מן הפסח לא הוי כנאכל שלא למנוייו, דלא אסר רחמנא פסח שלא למנוייו, אלא להנהו דאיתנהו במצוות 'תכוסו', אבל אותם דלא שייך בהן לא מיירי מידי דהוה א'נשים' בראשון דרשות הן, שאע"פ שאין חייבות בפסח, מותרות לאכול ממנו ואינו נקרא שלא למנוייו, וכן בקטנים. וכן הר"ג שם בד"ה א"ז, מסביר "דאע"ג דאין הפסח נאכל אלא למנוייו, "ה"מ בראויין" להמנות, אבל קטנים דלאו בני הכי, לית לן בה".

במשנה בריש פרק האישה שנינו, "יתום ששחטו עליו אפוטרופסין, יאכל במקום שהוא רוצה" ובגמ' בדף פח. ש"מ "יש ברירה" סבורה היתה הגמ' להביא ראייה מהמשנה דאם יש ליתומים אפשרות לאכול מהיכן שהם רוצים, ש"מ דיש ברירה, והוברר למפרע על קרבן פסח של איזה אפוטרופוס חל המינוי. ומתרצת הגמ', א"ר זירא, 'שה לבית' מ"מ.

ובתוס' ד"ה "שה" מסביר את תרוץ ר"ז "משום דשה לבית לאו דאורייתא", דהגמ' בנדרים לו. רוצה להביא ראייה מקרבן פסח שאדם יכול להביא קרבן על חברו, שהרי אדם מביא קרבן פסח על בנו ועל בנותיו הקטנים, אלמה אמר ר' אלעזר, הפריש פסח על חברו לא עשה כלום. ומתרצת הגמ', אמר ר"ז שה לבית אבות לאו דאורייתא, וא"כ מה שהקטנים אוכלים מקרבן האפוטרופוס אין זה בתור מנויים, וא"כ אין ראייה שיש ברירה על איזה קרבן הם מנויים.

ומקשים התוס', דא"כ דאין הקטנים מנויים על קרבן פסח דהרי אין הם מחויבים במצוות ואין זכות לראש הבית להמנות אותם על הקרבן דהרי שה לבית אבות לאו דאורייתא, והרי הפסח נאכל רק

לקטן לאכול ללא מינוי, אלא שאין איסור לתת לו בידיים בכו"א ללא חובת חינוך אין סיבה אפי' שאין איסור אין סיבה לתת לו דבר שבעתיד יהיה לו איסור, ולכן היות ובתור חינוך אנו כן נותנים לו, צריך שיהיה על דרך החינוך שיהיה כמנוי שידע בעתיד כשיגדל, שרק אם הוא מנוי מותר לו לאכול מקרבן פסח.

ואולי יהיה נפק"מ בין התירוצים בפשט במשנה בפסחים פז. "יתום ששחטו עליו אפוטרופוסין יאכל במקום שהוא רוצה", דלפי הר"נ והתוס' בנדרים יאכל במקום שהוא רוצה לאו דווקא אצל האפוטרופוסין, דהרי הקטן יכול לאכול מכל קרבן פסח שירצה, שהרי אין מעכב אצלו מה שהוא 'שלא למנויו'. משא"כ לתוס' בפסחים ניתן לו דווקא מפסח שנראה כמנוי עליו, וא"כ יאכל "במקום שהוא רוצה", פי' מאחד מהפסחים ששחטו עליו.

ובנכרי התורה כתבה לימוד מיוחד שאינו יכול לאכול מקרבן פסח "כל בן נכר לא יאכל בו", לתוס' ולר"נ בנדרים, דמי שאינו מחויב, אינו בכלל "ואינו נאכל אלא למנויו", מובן למה צריך לימוד מיוחד שאינו אוכל בפסח.

וברמב"ם (הלכות קר"פ פ"ה ה"ז) פסק "וכן קטן שהגדיל בין שתי פסחים חייבין לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור", צ"ל א. דהרי פסח שני הוא תשלומים של ראשון, וא"כ הרי בפ"ר הקטן לא היה חייב והאיך אפשר להקריב עליו פסח שני. ב. אם כן הקריבו עליו פסח ראשון, מדוע נפטר בפ"ש, הרי לא היה מחויב.

הרי דלפי התוס' והר"ן בנדרים לו. ל"ק קושיית התוס' בפסחים האיך מאכיל פסח שלא למנויו, דלפי התוס' והר"ן בנדרים אין איסור להאכיל לא למנויים, רק למי שחייב להמנות. משאכ' קטן דלא חייב, אין לגביו בכלל איסור בפסח שלא למנויו.

ולפי"ז יובן, דתוס' בפסחים ובגיטין הקשו אותה קושייה, ותי' תירוצים חלוקים, דבפסחים פט. בד"ה "אלא" על דין המשנה האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, כיון שהכניס הראשון ראשו ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו, והגמ' לומדת שהמשנה מדברת בקטנים, ומקשה הגמ' א"א בשלמא דאמנינהו מעיקרא, שפיר וכו'. והקשו התוס' בפסחים, דהרי בסוגיה בנדרים ר"ז אליבא דר' יוחנן למד דשה לבית אבות לאו דאורייתא, וא"כ למה ר' יוחנן בפסחים מסביר את המשנה בלשון דאמנינהו מעיקרא, הרי קטנים לא בני חיובא הם. וכן בגיטין דקטנים לאו דאורייתא ואין צריך שום מינוי.

ויש חילוק בין תירוצי התוס', דבגיטין תירצו התוס', דסוגיא דהכא איירי אי אמרינן שה לבית אבות דאו', ובפסחים תירצו התוס' תירוצ אחר, דשה לבית אבות לאו דאו', וחשוב כאילו אמנינהו. דתוס' בגיטין סבר דלא הוי איסורא בכלל לקטן לאכול ללא מינוי, ולכן אם הגמ' הזכירה מינוי אצל קטן הסוגיא אליבא השיטה דשה לבית אבות דאו', ולראש הבית יש זכות להמנות את ב"ב הקטנים על קרבן פסח. משא"כ בפסחים, התוס' סבר שיש איסור

אלא שלפי הרמב"ם יוקשה, דאם יש זכות לאפוטרופוסין להמנות את הקטן והוא אוכל במקום שהוא רוצה, א"כ הגמ' יכולה לפשוט דיש ברירה. ותי' בשפת אמת, דמה שהתורה לא נתנה זכות לבנ"א אחד בשתי פסחים, זהו להמנות על שתי פסחים, וכאן הקטן לא נמנה על הקרבן אלא שהתורה נתנה זכות לאיש לזכות את ב"ב הקטנים שלא מדעתן, ולסלק עצמו שלא לאכול מאחד מהם, וזה אפשר אפי' לאחר שחיטה. אף שאין ברירה, הקטן לא בורר חלקו, שהתורה נתנה זכות מיוחדת לאדם בשביל ב"ב הקטנים.

וכן לרמב"ם צריך להבין פשט בסוגיא דנדרים, דשם הגמ' רצתה להביא ראיה שאפשר להקריב קרבן על אדם אחר, ואם הקטן הוא בכל פסח והאבא מקריב עליו, הרי שיש דין שמקריב בשביל בנו. אלא דאינו כן שאין לקטן חיוב, והאבא מקריב עליו, אלא הזכות היא של האבא והקטן אוכל מזכותו של האב. והוא אינו מחויב, ומצאתי שכן הסביר בעל הקהילת יעקוב ביבמות (ס" מ"ג).

ובמנ"ח (מצוה ז') תמה, איך מותר להאכיל לקטן מקרבן פסח, אם הוא לא מגוי, הרי זה ההפך מחינוך, שהרי אינו נאכל אלא למנויו. ולכן כתב, דאפי' לר"ז שאין איסור לקטן לאכול מקר"פ, אבל אם נאכיל אותו על קרבן שהוא לא מגוי, זה ההפך מחינוך שהרי פסח נאכל רק למנויו. ולשיטתו צ"ל דאפי' אם כן נמנה אותו על הקרבן, הרי הוא לא מגוי בסופו של דבר,

ותירין בחידושי רבינו חיים הלוי, דהדין דר"ז בנדרים דשה לבית אבות לאו דאו', אין פירושו שהקטן כלל אינו בכלל קרבן פסח, אלא בוודאי הוא בכלל קרבן פסח מדאו' דשה לבית אבות, שיש זכות לגדול הבית להמנות ב"ב הקטנים על הקרבן, הם לא מחויבים, אבל לגדול יש זכות להמנות אותם. ובוזה ל"ק קושיית התוס' איך מאכילים פסח לאינם מנויים, שבקטן התורה נתנה זכות לגדול שבבית להמנות, וא"כ הם 'מנויים', ולכן אם הקריבו עליהם פ"ר והגדילו, אינו מחויב בפ"ש, היות והיה בכל פ"ר, וכן אם לא הקריבו עליהם פ"ר מחויב בפ"ש, היות ובפ"ש זה תשלומים לפ"ר, והם היו בכלל פ"ר.

היוצא שיש 3 הסברים איך קטן אוכל מקרבן פסח, א. לר"נ ותוס' בנדרים שאין איסור של מנויים אצל קטנים. ב. לתוס' בפסחים מדין חינוך. ג. לרמב"ם דהקטן בכלל פ"ר.

ואולי יהיה נפק"מ בזה, א. בפשט המשנה יאכל במקום שהוא רוצה, האם דווקא ממי שהמנה אותו, או לאו דווקא אלא מכל פסח כדלעיל. ב. קטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש, דאם היה בכלל פ"ר יחויב בפ"ש, אם לא הקריבו עליו. משא"כ לפי הסוברים שהוא לא בכלל פ"ר, אולי אפי' אסור לו לאכול מפ"ש, דהרי פ"ש הוא תשלומים של פ"ר, והוא לא היה בכלל פ"ר. ג. בדין דר"ז דשה לבית אבות לאו דאו', לתוס' לאו דאו' שהקטן אינו בכלל קרבן פסח. ולרמב"ם שאין לו חיוב, אבל וודאי דמדאו' הוא בכלל פ"ר.

שהרי הוא לא מחויב וא"כ נמצאת מאכילו מפסח שהוא לא מנוי עליו, וזה הלא ההפך מדין חינוך שאנו מחויבים לחנכו למצווה בצורה של היתר, ול"ק דהרי אפי' שעכשיו במציאות בגלל שהוא לא מחויב הוא לא מנוי, אבל החינוך הוא שבכזה אופן שיעשה כשיגדיל זה קיום המצווה, וכשיגדיל וימנה על הפסח יקיים את המצווה בהידור רב.

ורש"י בפסחים פח. ד"ה "שה לבית" כתב, "איש בעל הבית יקחנו לכל בני ביתו ואין צריך דעתן" משמע שלמד כהרמב"ם שיש זכות להמנות את ב"ב הקטנים, ובד"ה שאחרי זה (ד"ה "על ידי") כתב "בשביל שבנו וביתו הקטנים עליו לחנכן" וכו', ויש לדקדק, שאם התורה נתנה לאיש זכות לכל בני ביתו ואין צריך דעתן, א"כ מדוע צריך רש"י את הטעם של חינוך.



הרב אשר ביר

דיין בביה"ד הישר והטוב

ור"מ בישיבת מיר

ירושלים ת"ו

בענין חובת הלל בעת הקרבת הפסח

על היין, אך אליבא דאמת איכא עוד טעם לזה דבגמ' בערכין מבואר דאיכא עוד תנאי לגבי המחייב של שירה על הקרבן דבעינן שיהא קדשי קדשים ולפי"ז פשיטא דבקרבן פסח ליכא מחייב מצד חובת שירה על קרבן ציבור), אך צריך לברר המקור של חובת הלל על הבעלים.

ג. והנה לק' בדף צ"ו ע"ב קאמר הגמ' דמשו"ה בפ"ש הגם דאיכא מיעוט מהשיר יהיה לכם כליל התקדש החג דליכא חובת הלל באכילתו, אפ"ה איכא חובת הלל בעשייתו כל' הגמ' אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל, ועיין ל' רש"י שם דכיון "דדבר מצוה הוא", והיינו דהמצוה דהקרבת הפסח מחייב הלל על מקריבי הקרבן (כמו בנטילת לולב דפשוט שהוא חובה על הבעלים) וע' במאירי שם שהוסיף דרק במצות שמקימין במקדש איכא חובת הלל.

ולפי"ז דכל המקור לחובת הלל בעשייתו הוא מצד הסברא דאפשר ישראל שוחטין פסחיהן וכו', ולכן פירש רש"י דא"כ החיוב של הלל הן על הבעלים ולא על הלויים (כמו בנטילת לולב וכו').

ד. ועיין בתוס' במס' סוכה דף נ"ד (ד"ה שייר) שהקשו על שי' רש"י מהתוספתא

א. במס' פסחים דף ס"ד ע"א מבארת המשנה סדר הקרבת הפסח, הפסח נשחט בג' כיתות וכו', קראו את ההלל אם גמרו שנו, ואם שנו שלשו, והיינו דאיכא חובה לומר הלל בעת עשיית הפסח, ובפשטות המקור לזה הוא דכיון דקרבן פסח מיקרי קרבן ציבור (כמבואר במס' יומא דף נ"א משום דאתיא ככנופיא מיקרי קרבן ציבור) א"כ איכא חובת שירה על הקרבן, וע"ז מחדש לן המשנה דהשירה שתיקנו בעת הקרבה דפסח הוא הלל.

ב. אך עיין ברש"י שכתב דקראו את ההלל אכל הכיתות קאי וכ"ה ברש"י בסוכה נ"ד (ד"ה ער"פ) בהדיא וז"ל "וכל כת קוראה את ההלל ג"פ" והיינו דהוא חובת אמירת הלל על הבעלים בעשייתו וכמו שטעון באכילתו, ולא חובת שירה על הקרבן דזהו דין על הלויים.

ולכאן' ההכרח של רש"י לפרש הכי, מהא דאיתא לקמן במשנה דף צ"ה דגם פסח שני טעון הלל בעשייתו, ופ"ש ל"מ קרבן ציבור, אע"כ דבפסח איכא חיוב הלל על הבעלים בעשייתו, (והא דבפסח ראשון ליכא גם חיוב על הלויים לומר שירה מצד דהוא ק"צ לכאן' היה אפשר"ל מצד קו' התוס' דהרי איכא כללא דאין אומרים שירה אלא

דנלמד מזה דאיכא חובת שיר על זביחת הפסח, ועיין בח' הגרי"ז שם שהאריך בזה דחובת שיר וחובת חצוצרות חדא דינא אית להו, עיי"ש.

ז. והנה מצד הדרשא של הסיפרי הנ"ל לפ' ש' התוס' ידעינן רק דאיכא חובת שירה על הקרבן, אבל אכתי לא ידעינן איזו שיר לומר, וע"ז מבואר בגמ' לק' בדף צ"ה דאפשר דישאל שוחטין פסחיהן ואין אומרים הלל, ולפ' התוס' הסברא הוא דהקרבת קרבן פסח של כולם מיחייב הלל (ואינו מצד דבר מצוה כמו שפ' רש"י שם, דאז היה מוטל על הבעלים), וכיון דהוא סברא מצד הקרבת הקרבן א"כ הוא חלק מההקרבה, וכל דבר שהמחייב הוא מצד דיני הקרבה מוטל על הלויים.

והא דלא סגי בסברא דישאל שוחטין פסחיהן, דמצד זה הוא חובת הלל, וא"כ ליכא חיוב בחצוצרות, וע"ז מחדש לן הדרשא דסיפרי דאיכא חובת שירה עם חצוצרות.

ח. ועיין בחידושי מרן הגרי"ז הנ"ל שהכריח בדעת רש"י דב' דינים איכא, א' חובת הלל על הבעלים, והמקור לזה הוא מהגמ' דף צ"ה דאפשר דישאל שוחטין פסחיהן וכו', עוד איכא חובת שירה על הקרבן, והמקור הסיפרי הנ"ל.

וברש"י בערכין מבואר דהלויים אמרו הלל על הק"פ, ועיי"ש שכתב דהמקור לזה דבגמ' בערכין מבואר דבי"ב ימים החליל מכה לפני המזבח, וקאמר הגמ' דמ"ש הני י"ב ימים, כיון שהם ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, ובפשטות מפרשים דכוונת הגמ' דזהו דין בהיום

דמבואר להדיא שהלויים אמרו את ההלל בעת שחיתת הפסח (וכן הוא בתוס' דידן, אבל לא הוקשו על רש"י שפ' שעל הכתות קאי), ולכא' כוונת התוס' שבאו לחלוק על רש"י לא רק מי אומר את ההלל אלא שחולק על רש"י בגדר חובת ההלל, דלרש"י הוא רק חובת הלל על הבעלים ואינו בגדר שירה על הקרבן בכלל, משא"כ להתוס' החיוב הוא חובת שירה על הקרבן ולכן מוטל על הלויים, וע"ז כתב המשנה דהשיר של קרבן הוא הלל.

ה. ועפ"ז אתי שפיר נמי בהא דנחלקו רש"י ותוס' בגדר התקיעות של ההלל, דרש"י בסוכה נ"ד ע"ב פירש שתקעו ג' תקיעות בתחילת קריאת ההלל, ועיין בתוס' שם שחלקו ע"ז, והביאו מהא דבשיר על תמיד תקעו בכל תחילת פרק א"כ ה"ה בשיר של הלל תקעו בכל תחילת פרק, ובהלל יש ג' פרקים, עיי"ש.

והיינו דהתוס' לשיטתו דגם בפסח הוא בגדר שיר של קרבן, ובזה אשכחן שתוקעין בכל תחילת פרק א"כ ה"ה בשיר של הלל, דהוא ג"כ בגדר שיר של קרבן ג"כ תוקעין בכל תחילת פרק, משא"כ לרש"י אינו בגדר שיר של קרבן אלא הוא חובת אמירת הלל, ובזה ס"ל לרש"י דתוקעין רק בתחילת קריאתו ולא על כל פרק ופרק.

ז. והנה לש' התוס' דהוא בגדר שירה על הקרבן המקור לזה (היינו דהגם דהוא קק"ל ובזה ליכא חובת שיר על הקרבן) דאיכא חובת שיר על ק"פ, עיין בסיפרי זוטא (הובא בח' הגרי"ז הל' ק"פ) דמרבי מ"ועל זבחיכם" (הנאמר בפ' חצוצרות) זו זביחת הפסח, וס"ל להתוס' דכיון דאיתרבי לחצוצרות ה"ה

מכה בתמידין של שחרית ושל בין הערביים
בהי"ב ימים הנ"ל, ומשמע מרש"י דבמוספין
לא היה חליל, ורש"י לשיטתו א"ש דהחליל
אינו מחמת היום, דהוא יום כזה שהיחיד
גומר בהן את ההלל, אלא דהוא דין בשירה
של הלל מביאים חליל, ולזה כתב רש"י דרך
בתמיד של שחר השירה הלל, ולכן איכא
בזה נמי חליל, משא"כ במוספין.

אך צע"ק לפ' המהלך של הגר"ז הנ"ל
בדעת רש"י אמאי לא איירי תנא דידן
מהחיוב הלל של הלוי, ועוד, דהמשנה
נקטה החצוצרות דהוא יחד עם החובת
שירה של הקרבן, ואינו מחמת החובת הלל
של הבעלים, וצ"ע בזה.

דהיום כזה שיחיד גומר בהן את ההלל אז
מכין בחליל בשירה שעל הקרבן, אך עיין
ברש"י שפ' שם דכוונת הגמ' דכיון שהיחיד
גומר בהן את ההלל, ולכן גם השיר של
הקרבן הוא הלל, ולכן החליל מכה בעת
שאומרים שירה בהלל.

וא"כ הרי ע"פ הוא גם מהימים שהיחיד
גומר בהן את ההלל א"כ גם השירה
שעל קרבן פסח הוא הלל, וזהו המקור
דבשירה שעל הלויים בק"פ הוא הלל, עיי"ש
שהאריך בזה.

מ. וע"פ שיטת רש"י הנ"ל יש לבאר ג"כ
דברי רש"י בסוכה נ"ד שכתב דהחליל



הרב ישראל זילברברג

ר"מ בישיב"ק פני מנחם

ירושלים ת"ו

בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו (סוגיא ר"ה כח.)

לכתחילה לא יתקע. וכתב המאירי וכמו"כ ברשב"א ביבמות, שזהו בהקדש משום חומרא דהקדש, ובע"ז משום מאיסותא דע"ז. אבל בדין השלישי שסתם מודר הנאה, יכול אפילו לכתחילה.

ישנה גמ' נוספת בנדרים טז: שכתוב בה, שאפילו שיש דין שנדרים חלין על דבר מצווה, מ"מ האומר הנאת סוכה עלי, מותר לשבת בסוכה, מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואינו אסור רק באומר ישיבת סוכה עלי.

ויש בענין זה לבאר כמה עניינים בס"ד.

ראשית נבאר את גדר הדברים, מה הפי' לאו ליהנות ניתנו, הרי וודאי שנהנה בזכות לקיים את מצוות הבורא ולדבקה בו. אלא שכתוב ברש"י, לאו ליהנות ניתנו, אלא לעול על צוואריהם. וברש"י בסוכה ביאר טפי, "כעבודת עבד לרבו". ולכאורה הכוונה, שאפי' אם בפועל האדם נהנה בעשותו המצווה, צורת נתינתה וצורת עשייתה של המצווה היא לעול וכעבודת עבד, ובמפורש לא להנאה. אלא להיפך נתינתם לעול ועשייתם כעבד, מפריע את תורת ההנאה שיש פה, ועשייתם אינה נחשבת להנאה. אלא שחידשו הרשב"א והר"ן, שלכאורה יש להחשיב זאת הנאה, מצד קבלת השכר שמקבל על עשיית

דבר בעתו מה טוב, לקראת חודש האיתנים דתקיפי במצוות (ר"ה יא.), נעסוק בענין המצוות דלאו ליהנות ניתנו.

בסוגייתנו איכא ג' מימרות, א. לענין לתקוע בשופר של עולה או שלמים שאסור ליהנות מהם, דמתחילה אמר רבא, שאם תקע בהם לא יצא, הדר אמר רבא, שאמנם לכתחילה לא יתקע, אבל אם תקע יצא, כי מצוות לאו ליהנות ניתנו ב. לענין לתקוע בשופר של עבודה זרה, דלכתחילה לא יתקע, אבל אם תקע יצא, כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו. דין זה יש גם בגמ' סוכה לא: לענין ליטול לולב של ע"ז, וכן בחולין פט. לענין לכסות בעפר של ע"ז, וביבמות קא: לענין לחלוץ במנעל של ע"ז, ובכולן כתוב שיצא, כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו ג. לענין המודר הנאה מחבירו דמותר לתקוע לו תקיעה של מצווה, ואם מודר הנאה משופר, מותר לתקוע תקיעה של מצווה. או לחילופין מודר הנאה מחבירו, מזה עליו בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה. וכמו"כ מודר הנאה ממעיין, טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, והכל משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

הנה יש לשים לב, בב' המקרים הראשונים של הקדש ועבודה זרה, יש דין של

המצווה. ותירצו שזה כבר רק גרמא בעלמא מהמצווה, ולא נחשב שנהנה מהחפץ הנאה ישירה. ע"כ הפירוש הפשוט.

ויש לדעת שהחתם סופר בחידושיו לסוכה ל"א: ובחולין פ"ט. הקשה ב' קושיות על הפירוש הפשוט, א. החת"ס אינו מבין את הגדר הפשוט של לאו להנות נתנו אלא לעול, הרי סו"ס נהנה בקיום המצווה. ב. לגבי קושיות הראשונים מקבלת שכר, ותי' שנחשב לגרמא בעלמא. מקשה החת"ס הניחא לגבי הקדש או במודר משופר וכדו', מובן הדבר. אבל לגבי ע"ז, הרי זו משנה מפורשת בע"ז, השוכר את הפועל לעשות איזה שהיא עבודה בעסק ע"ז, שכרו אסור, ואם כן עדיין קשה, מדוע יצא בשופר של ע"ז. ומחדש הח"ס פשט מחודש, מצוות לל"ג הכוונה היא, שהרי אם לא יקיים את המצווה כי אסור ליהנות מהחפץ, הרי יעשה את אותו נח"ר לאביו שבשמים, ומה לו אם נתיר לו לעשות את המצווה או שנאסור לו, בין כך ובין כך יקיים את מצוות הבורא. אלא שעדיין קשה כעין קושיית הראשונים, הרי כלפי קיבול השכר, לכאור' בקיום מצוות עשה יקבל יותר, שהרי טורח במצווה. מבאר הח"ס שאין הדבר כן, דכלל הוא בידינו, חשב לעשות מצווה ונאנס ולא עשאה חשוב כאילו עשאה, אם כן יקבל אותו הדבר. ולכאור' ישנה נפק"מ גדולה לדינא בין הפירושים, מה הדין במודר הנאה משופר, ויש כאן שופר אחר נוסף, האם יכול לתקוע בשופר האסור. לפי הפירוש הפשוט ג"כ יכול לתקוע בשופר זה, שהרי בין כך אינו נהנה מכך. ולפי הח"ס יהיה אסור, שכן כל ההיתר הוא כי אם נאסור לו ג"כ יקיים

מצווה, וזה לא שייך כשיש לו שופר אחר, ופשוט. וכלפי הקו' השניה של הח"ס משכר של ע"ז, מתרץ הח"ס עצמו גם ע"פ הפירוש הפשוט, שאפשר לחלק בין הכא לשכר ע"ז, כיון ששם בלי השכר לא יעשה את העבודה, ולכן אסרו את השכר. מה שאין כן בעבודת השם, בודאי יקיים את המצווה גם אם לא יקבל שכר, ולכן שכר כזה לא יאסור גם בע"ז.

ונפרש עניין נוסף הדרוש ביאור, ידוע מח' הרשב"א והר"ן בנדרים ט"ו:, ונראה שבעצם זה כבר לכאור' מח' רש"י ותוס' ונבארם בס"ד. מהו הדין, במקום שחורץ מקיום המצווה יש הנאת הגוף נוספת בשעת קיום המצווה. ברש"י נראה שזה גופא פירוש הגמ' כאן, שמודר הנאה ממעייץ או מחברו, שטובל ומזה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, כתב רש"י דאיכא הנאת הגוף, וכך כתב גם הר"ן בנדרים ט"ו: שזה פי' דברי הגמ', ולכן אוסר כל מקום שיש הנאת הגוף בהדי קיום המצווה. והרשב"א בנדרים שם חולק, וכן יש להוכיח לכאור' מתוד"ה המודר שכתבו בא"ד, דגבי סוכה בלאו מצווה יש הנאה בשיבה. ואם כן לכאור' קשה מאד מהסוגיה נדרים ט"ז:, דאיתא שם האומר הנאת סוכה עלי מותר לשבת בסוכה, והרי יש כאן הנאה נוספת, וכך הק' הרע"א ועוד אחרונים. ובשער המלך פ"א משופר כתב, שמוכח שהתוס' ס"ל כשי' הרשב"א, שגם אם יש הנאה נוספת מותר לקיים המצווה.

בנימוקי יוסף שם בנדרים הביא את שיטת הרשב"א, ומביא ראיה לכך מעצם סוגייתנו שמותר לתקוע בשופר שאסור

עצם הדבר שמרגיש רעננות גם לאחר מכן, ולכן אסור. אלא שכותב המאירי, שזה ניחא לגבי מעיין, אבל לגבי הזאה שזה קצת מים, מעט דוחק פי' זה.

בנימוקי יוסף שם בנדרים כותב דרך אחרת, הנ"מ שמותר ליהנות גם הנאה נוספת, זה רק שכך היא דרך המצווה שבהכרח יוצא כאן הנאה נוספת, כגון בשופר שתמיד שתוקעים מוציאים קול ונהנים, או בסוכה תמיד שישוברים בה נהנים מהצל ומהשיבה, ולכן ההנאה לא נחשבת תוספת על קיום המצווה, וכנ"ל שקיום מצווה נחשבת עבודת עבד ולא הנאה. אבל הנאה שלא הכרחית מהמצווה, כגון מעיין, שבימות הגשמים אין בכך הנאה, רק בימות החמה. ע"כ ההנאה נחשבת תוספת על קיום מצווה, וזה אסור.

ויש להוכיח כן מגמ' נוספת, דלכאור' קשה על שי' הרשב"א, דבנדרים ל"ט. איתא, ראובן מודר הנאה משמעון ושמעון חלה, אסור לראובן לבוא לבקרו אפי' בעמידה, מפני שנהנה בדריסת הרגל בבית שמעון. ולכאור' קשה לפי שי' הרשב"א, הרי מקיים כאן מצוות ביקור חולים, וכל ההנאות הכרוכות בכך מותרות. ולפי הנימוקי יוסף מובן, כיון דהנאת דריסת הרגל אינה מוכרחת מהמצווה, שאפשר לקיימה דרך החלון או הדלת בלי דריסת הרגל, וע"כ אסור.

ויש לדעת, שברשב"א בעצמו מוכרח לכאור' כהמאירי, דביבמות ק"א: איתא שיוציאים ידי חובת חליצה בנעל של ע"ז, והקשה הרשב"א, הרי נהנית בכך שנהיית מותרת לשוק. ותי' שזה גרמא בעלמא.

בהנאה, והרי האדם שתוקע יש לו הנאה מעצם יציאת הקול. אלא מוכח כהרשב"א, שגם זה מותר. היוצא מסוגייתנו שאסור לטבול ולהזות בימות החמה, ראייה לשיטת הרש"י והר"ן, והסוגיא בנדרים לגבי סוכה ובסוגייתנו לגבי שופר, ראייה לשיטת הרשב"א ותוס' שמותר ליהנות גם הנאת הגוף נוספת בהדי קיום המצוות. וראשית ליישוב שיטת רש"י והר"ן אזי י"ל כך, לגבי סוכה אפשר ליישב בקל, כנראה רש"י והר"ן אוחזים שאין בישיבת סוכה שום הנאה, שהרי יכול בדרך כלל לשבת בבית ויהנה יותר, ע"כ ישיבת וצל הסוכה לא נחשב להנאה. ולגבי שופר לכאור' קשה יותר, ונחזור לכך בע"ה בסוף דברינו להלן.

ונצרך לבאר את שי' הרשב"א ותוס', מסוגייתנו שאסור ליהנות ממעיין או מהזאה בימות החמה, ומדוע אסור, הרי לפי שיטתם מותר ליהנות בהדי קיום המצווה, ומצאנו לכך ב' דרכים עיקריים בראשונים.

ותחילה נבאר את גדר הדברים לרשב"א, לכאור' מדוע שיהיה מותר ליהנות גם הנאה נוספת. ובפשוטם של דברים, זו הרחבה של הסברא שכתבנו למעלה, שמצוות שנתנו בתורת עבדות, מופקעות מלהקרות הנאה. וסובר הרשב"א שזה כ"כ מופקע, עד כדי שגם אם יש הנאה צדדית נוספת, היא גם בטילה, וקיום מעשה זה הוא מעשה עבדות ולא הנאה.

ועתה נעבור ליישב את שי' הרשב"א והתוס' מהגמ', במאירי כתוב שהסיבה שאסור במעיין או בהזאה, מפני ששם נהנה מהמים גם לאחר קיום המצווה,

נהנה הנאה שאינה המצווה. וביאר בדרך של בנין יסודות גדולים בענייני איסור הנאה.

א. בכל התורה כולה כגון שבת או כלאים, קיי"ל להלכה שדבר שאין מתכוין מותר. וטעמא, מפני שאם גורר כסא ולא מתכוין לעשות חריץ, אזי החריץ אינו נכלל במעשה שעשה, הוא עשה רק גרירת כסא ולא חריץ.

ב. לענייני איסור הנאה, האם מותר בדבר שלא מתכוין. הרי כאן לא מחפשים עשיה, אלא אסור ליהנות, וגם אם לא התכוון עכ"פ במציאות נהנה. אלא שלאמיתה של תורה מבואר בגמ' פסחים כ"ה: שמותר, כגון אם עובר ברחוב ולא מתכוין כלל ליהנות מריח של ע"ז מותר, וצריך בדיקה מדוע, הרי לא שייך כאן הסברה שלא נכלל במעשה שלו וכנ"ל, דהרי כאן אסור ליהנות ובמציאות נהנה. ויסד הגרשש"ק וכן עוד אחרונים, דמוכח מכאן שגדר איסור הנאה היא לקיחת הנאה, לא סתם להנות, אלא לקחת את ההנאה, ובדבר שא"מ אינו לוקח את ההנאה [כמו"כ יסדו האחרונים בגדר נהנה של חור"מ, וכמו שמבואר לכאור' בתוספות ב"ק ק"א. תוד"ה או דילמא, שחייב רק ע"י מעשיו או מעשה בהמתו, וכידוע].

ג. אלא שיש לשים אל לב, שם בסוגיא בפסחים כ"ה: אפי' כשכן מתכוין, הגמ' קוראת לזה הנאה באה לאדם בעל כורחו, פי' דרך אגב. שכן איתא שם בגמ', איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, היכא דמתכוין כולי עלמא לא פליגי דאסור וכו', מפני שלא מדובר שהלך לשם כדי להריח, אלא הוא הלך לצרכו ולפתע הריח ריח ע"ז, ומתכוין להריח. וגם זה מספיק כדי להחשב

ולכאור' מה הקשה הרשב"א, הרי לשיטתו מותר ליהנות גם הנאות אחרות. אלא מוכרח כהמאירי, שהנאה שישנה גם לאחר זמן קיום המצווה אסורה [כאן א"א לומר כנימוקי יוסף, שהרי זו הנאה מוכרחת מהמצווה]. אלא שאם כהמאירי גם קשה קצת מהזאה כמו שהקשה בעצמו, וגם מהגמ' נדרים ל"ט. קשה, ששם דריסת הרגל זה וודאי בשעת קיום המצווה. ולכאור' צריך לומר ששניהם אמת, צריך גם הנאה מוכרחת מהמצווה, ואם לא אסור כמו בהזאה ובקור חולים, וצריך גם הנאה בזמן המצווה ולאחריה אסור, כמו שמוכרח מדברי הרשב"א יבמות ק"א:.

בשמוע"ס ר"ה שנה זו (תשפ"א) הקשה רבינו ראש הישיבה שליט"א קושיא ומטו בה משמיה דהחידושי הרי"ם, לכאור' מה ההיתר של מצוות לאו להנות נתנו שכתב רש"י שנתנו לעול על צוואריהם, הרי נהנה בכך שנפטר מהעול. ות"י החידושי הרי"ם שמצוה גוררת מצוה [עי' בשיחות ר"ה בביאור הדברים, ובספר מאיר עיני הגולה אות רנה סיפור נפלא שמקובל שהכוונה לדברי רש"י אלון]. ולכאור' יש לשים לב שקושיא זו קשה רק לשי' הר"ן או לפי הרשב"א אם נאמר רק כשי' המאירי, אבל לפי דברי הנימוקי יוסף קו' מעיקרא ליתא, שהרי זו הנאה מוכרחת מהמצווה.

בחידושי הגרשש"ק בנדרים חידש דרך חדשה ונפלאה בשי' הרשב"א, ליישב מדוע שונה מהדין במעין והזאה וביקור חולים שאסור, לפי שבאמת צריך להבין את עומק סברת הרשב"א, הרי סו"ס

כדי ליהנות הנאה זו, יהיה אסור וכנ"ל. ולכן בסוכה ושופר ודאי שאינם עומדים כדי ליהנות ולא לכך מיועדים, משא"כ בהזאה וטבילה שמים עומדים כדי ליהנות ברחיצה בהם, או דריסת הרגל בבית החולה שעומד ליהנות מהשהייה בבית, ולכן אסור גם ליהנות הנאה זו בהדי המצווה, ודו"ק.

נבוא לבאר ענין נוסף בגוף הסוגיא, בגמ' כאן מבואר, שלפי ההוא אמינא של רבא שמצוות ליהנות נתנו, לא יצא ידי חובה בשופר של הקדש. וצ"ב מדוע, נאמר שעבר איסור, מדוע מפריע את חלות המצווה, ומדוע לא יצא ידי חובה. ומצאנו בזה ג' דרכים מרכזיים, ונבארם אחת לאחת.

א. בריטב"א כאן כתב, שהטעם משום מצווה הבאה בעבירה. והרחיב הטורי אבן בדבריו, שאע"פ שתוס' כתבו בסוכה שמה"ב פסולו מדרבנן, וכן לכאו' מבואר בסוגיא בסוכה בתחילת לולב הגזול, שישנן שיטת אמוראים שאינם אוחרים כלל דין זה של מה"ב, וכן לכאו' נחלקו ראשונים בשאלה זו, האם כשמקיים מה"ב כגון הנוטל לולב גזול האם יד"ח. כאן וודאי שלא יצא, כיון שכאן בשעת המצווה שנהנה מהחפץ, ברגע זה עבר את העבירה, המצווה היא היא העבירה, כאן זה דרגה יותר גבוהה, וודאי אסור לכו"ע ולא יד"ח. ונמצא שיש במה"ב ג' דרגות, שהרי ידועים דברי התוס' בסוכה ל'. שהקשו בלולב של אשירה, שהגמ' אומרת שלא יצא ידי חובה מפני שכתותי מיכתת שיעוריה, והקשו התוס' תיפול"ל מדין מה"ב. ותירצו ששם אין שום קשר בין המצווה לבין זה שלפני כן קיימו בחפץ זה עבירה, וע"כ לא נחשב מה"ב.

לקיחת הנאה ולהתחייב. ולעומת זאת בסוגיא בע"ז ס"ו: איתא, בת תיהא, פי' שאדם עובד בלבדוק יינות אם הם טובים, האם מותר ליהודי להריח יין של גוי כדי לבודקו. ושי' רבא שמותר, אפילו שבדרך אגב של הבדיקה יכול להתכוין להריח את היין. והקשה שם הריטב"א, מה שונה בת תיהא מהסוגיא בפסחים שאסור כשמתכוין. ותרין הריטב"א שיש לחלק, בסוגיא בפסחים מדובר שמריח ריח של בשמים של ע"ז שעומדים לריח, ולכן חייב אם רק מתכוין. משא"כ בסוגיא בע"ז מדובר שמריח יין של ע"ז, שייך אינו עומד לכך לריח, ע"כ. וביאור הדברים, מהו החילוק באם עומד לכך או לא. מסביר הגרשש"ק שיש באיסורי הנאה ב' אפשרויות לעבור על האיסור, א. בדבר שהוא הנאה בעצם והוא עומד לכך, אזי עובר ברגע שלוקח את ההנאה. ב. בדבר שבעצם אינו הנאה רגילה, אלא עכשיו במקרה נהנה מהדבר, אזי חייבים רק בדרגה גבוהה של השתמשות באיסורי הנאה, שמשתמש לצורכו באיסורי הנאה, וזה שייך רק אם הולך בשביל להשתמש וליהנות. ולכן בת תיהא, אפי' אם מתכוין גם להריח את היין, היות ולא משתמש לצורכו ביין אלא רק כדרך אגב, אין בדבר איסור.

ד. ולפי זה ביאר הגרשש"ק, שזהו גם עומק שי' הרשב"א ותוס' כאן שמותר ליהנות גם הנאת הגוף נוספת בעד המצווה, שהרי כשעושה את המצווה, אינו משתמש בחפץ העשוי בהנאה לצורכו אלא לצורך המצווה, וזה מותר וכנ"ל. אלא שלפי זה הנ"מ בדבר שלא עומד לכך, אבל כל דבר שעומד לכך

נמצינו למדים דאיכא ג' בדרגות בדבר. א. אם המצווה היא היא העבירה, כגון אם מצוות ליהנות נתנו, לכו"ע אסור ולא יד"ח. ב. כשהמצווה באה ע"י עבירה כגון לולב גזול, זה הדין הידוע בעלמא וכנ"ל. ג. כשאין שום קשר בין המצווה לעבירה, לכו"ע מותר.

ב. כתבו הריטב"א כאן והרשב"א ביכמות שם, שזו סברא בהלכות איסורי הנאה, בדרך כלל הנאה זה דבר מציאותי שאדם נהנה, ואין הדבר תלוי בו להחליט, אם היה הנאה או לא. אבל כאן במצוות הדבר תלוי בנו, אם נחליט שלא יצא יד"ח, א"כ לא נהנה כלל. משא"כ אם נחליט שכן יצא יד"ח, א"כ עבר איסור תורה, וע"כ דעת תורה שמסתבר לומר שלא יצא יד"ח ולכן לא נהנה, מאשר שנאמר שיצא יד"ח ועבר על איסור תורה.

ג. כתב בטורי אבן, לפי המחלוקת הידועה בתמורה ג': האם מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד אם מהני או לא, ומוסיף הטורי אבן, שאין צריך לומר שרבא לשיטתו שלא מהני, כיון שכאן גם אביי יודה. שכל שיטת אביי דמהני, הנ"מ כגון תמורה או הקדים תמורה לביכורים או אונס שגירש וכדו', דברים שגם אם יכול לתקן את רצון ה' שיותר לא יתקיים מה שהשם לא רצה, אבל את המעשה האסור כבר עשה. כגון תמורה, שאת מעשה התמורה כבר עשה. משא"כ כאן שאם נאמר שלא יד"ח, לא עשה כאן שום מעשה שאסור, גם אביי מודה שלא מהני. ולפי זה נמצינו למדים גם בעניין זה ג' דרגות, לפי הדבר הידוע בשם המהרי"ט הובא בש"ך ובנתיבות סי' רח,

שהקשה מי שעשה קניין בשבת כתוב שהקניין חל, ומדוע לא נאמר מלתא דאמר רחמנא וכו' לא מהני. וכן בשוחט בשבת מדוע הועילה השחיטה, נימא דלא מהני. ותירץ המהרי"ט וביארו הנתיבות היטב, דהני מילי אם כשנאמר דלא מהני, נתקן את רצון השם. כגון תמורה, שאמנם את מעשה האיסור עשה, אבל יתקן את רצון ה' שלא יהיה תמורה בעולם, בזה אמרינן שלא מהני. אבל כגו' שוחט או קונה שבת, שבוזה שנאמר שלא יחול הקנין או השחיטה, לא נתקן כלל את רצון ה', כי הבעיה היא עצם הפעולה בשבת, אם כן לכו"ע מהני. א"כ יוצא שישנם ג' דרגות. א. במקרה שאם נבטל את חלות המעשה, לא נעשה כלל איסור, כמו אצלנו שכלל לא נהנה, ודאי שלכו"ע לא מהני ב. במקרה שמעשה האיסור כבר נעשה, ואם נבטל את חלות המעשה נתקן את רצון ה', אבל לא את עשיית האיסור, בזה נחלקו אביי ורבא, ג. ובמקרה שגם אם נבטל את חלות המעשה לא נרוויח כלום, גם לא לתקן את רצון השם, ודאי דלכו"ע מהני.

עניין נוסף הטעון הבנה בסוגייתנו הוא, לפי מה דקי"ל בפסחים כ"ו. שקול ומראה אין בהם משום מעילה, כי אין בזה ממש. וא"כ מדוע אם נאמר שמל"נ, משמע בגמ' שלא יצא [כמו"כ בגמ' שם כתוב גם שיש בכך מעילה, וזה ודאי קשה], וישנם בכך ב' מהלכים.

א. מהלך היום תרועה והמשנה למלך ומובא גם בשפ"א בשם היום תרועה, שהנ"מ שקול לא מועיל כי אין בו ממש, היינו במקרה ששומע קול מאחר. אבל אם גופו

עושה מעשה תקיעה, שנוטל שופר ותוקע בעצמו, למעשה של נטילת שופר ולתקוע, א"א לקרוא אין בו ממש.

ב. באבני מילואים שו"ת סוף סי' כא כתב בשם בנו ר' יוסף ליישב, הנ"מ שקול אין בו ממש, זהו בקול של הקדש, כיון דמי ששומע את הקול אין לו כל ענין איך יצא הקול, והוא מוכן שיצא מן השמים, הוא רוצה ליהנות מקול. מה שאין כן בתקיעת שופר שצריך לשמוע קול משופר בדווקא, כך היא מצוות התורה לשמוע קול שופר, וא"כ אין זה קול שאין בו ממש, כי יש עניין בשמיעת קול השופר שיש בו ממש.

ונפק"מ בין המהלכים, מה הדין המודר הנאה משופר והיינו אומרים מצוות ליהנות נתנו, האם יכול לשמוע תקיעת שופר מאחר. לפי היום תרועה מותר, כיון שבכך שאינו עושה מעשה נטילת שופר, אין בו ממש. ולפי האבני מילואים אסור, כי גם כששומע מאחר עכ"פ צריך לשמוע קול שופר, והוי יש בו ממש.

והשתא דאתית להכי נחזור לעניין הראשון, מה שהקשה הנימוקי יוסף על שי' הר"ן שאסור ליהנות הנאת הגוף נוספת בהדי המצוות, אם כן גם אם מצוות לאו ליהנות נתנו, למה יצא יד"ח תקיעת שופר באיסורי הנאה, הרי יש גם הנאה מעצם יציאת הקול. ויש ליישב בג' אופנים.

א. באבני מילואים שם כותב דלדרכו מיושב, שהרי בעצם קול אין בו ממש, ורק אם המצווה הייתה נחשבת הנאה, יש בו ממש מפני שצריך קול שופר. אבל לשאול שיש הנאה אחרת ביציאת בקול, ושם לא צריך קול שופר, וודאי שהדריגן לכללא דקול אין בו ממש.

ב. ביום תרועה יישוב, שצריך לומר שמדובר באדם שבטוח בעצמו שהוא לא נהנה מקול היוצא, וזה חידוש עצום בפשט.

ג. בשפ"א כתב, שהרי לעיל כתבנו ג' דרכים מה הסיבה שאם מל"נ לא יד"ח. ואם נאמר שהטעם הוא כמו דרך א' משום מצווה הבאה בעבירה, זה הנ"מ בהנאה הבאה מהמצווה, אבל בהנאת הגוף גרידא חוזר להיות כמו דרגה ג' שכתבנו שם, כמו בלולב של אשרה שאם אין קשר בין המצווה לעבירה, לא שייך לומר מצווה הבאה בעבירה, ודו"ק. ולפי זה כתב השפ"א, שגם א"א לומר דרך ג' שהבאנו שם מהטורי אבן, שהטעם שלא יצא, מפני שע"י שנאמר שלא יצא, א"כ לא עבר כלל את העבירה. ואומר השפ"א, שלדרכינו א"א לומר כך, שכן גם אם נאמר שמצד המצווה לא נהנה, כי תאמר שלא יד"ח, עכ"פ נהנה ביציאת הקול, לכאור' זה גם שאלה בדרך ב' שכתבנו לעיל מהריטב"א. ומוכרחים לומר כדעת דרך א' שכתבנו לעיל משום מצווה באה בעבירה, ודו"ק עד כאן.

הרב אברהם מרדכי אלֵתר

ר"מ בישיב"ק פני מנחם

אשדוד

דין החובל בחבירו ביום הכיפורים

כדילפי' מ'כדי רשעתו'. ובמה הוא מתחייב לרבנן, נחלקו בהא אמוראים, לעולא משלם ואינו לוקה, ולר' יוחנן לוקה ואינו משלם, והלכה כר' יוחנן [ובתוס' (שם ל"ב ב' ד"ה אלא עולא) מבואר, דלמסקנא גם עולא מודה לר"י].

ומביאה הגמ' ראייה לעולא וקשה על ר"י מחובל בחבירו, שעובר על לאו ד'לא יוסיף' ומשלם. ומתצי' שבחובל יש לימוד מיוחד מהפסוק שמשלם, למרות שחייב מלקות, ד'בפרוש ריבית תורה חובל בחבירו לתשלומין' [ויש כמה שיטות בגמרא מהו הלימוד].

ומעתה יש לדון, האם דין זה הוא דין ייחודי בלאו ד'לא יוסיף', שבלאו זה משלם ואינו לוקה, ולפי"ז בחובל ביו"כ לא ישלם. או שזהו דין בחובל, שאע"פ שמתחייב יחד עם זה מלקות מאיזו סיבה שהיא, ישלם ולא ילקה, ממילא אף בחובל ביו"כ פ"פ כן הוא.

ספק זה תליא בב' התי' אי ממונא לחומרא או ממונא לקולא

והנה בגמ' שם נתבארו ב' דרכים, לדרך א' ממון חמור יותר ממלקות, 'ממונא לחומרא'. ולפי"ז בחובל שהוא חמור משאר דברים, שכן חייב בה' דברים, לכך החמירו

תמיהה בדברי הרמב"ם בחובל בחבירו ביו"כ פ"

כתב הרמב"ם (פ"ד מהלכות חובל ומזיק ה"ט) וז"ל "החובל בחבירו ביום הכיפורים חייב בתשלומין, אע"פ שעבר עבירה שהוא חייב עליה מלקות. והלא כל המחוייב מלקות ותשלומין לוקה ואינו משלם, שאין אדם לוקה ומשלם. כך הם הדברים בכל, חוץ מחובל בחבירו שהוא משלם, שהרי בפירוש רבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין, שנא' רק שבתו יתן וכו'", עכ"ל ק.

ונתקשו כל האחרונים בדבריו, הרי דין זה דבחובל בחבירו משלם ואינו לוקה, נאמר רק לגבי הלאו ד'לא יוסיף', אך לא לגבי לאוין נוספים הבאים יחד עם חובל.

ספק בהא דבחובל ריבה הכתוב לתשלומין, האם הוי דין ב'לא יוסיף' או דין בחובל

והנה טרם הואלנו לדבר ולהיכנס בעובי הקורה, כדאי לשטוח תחילה פרטי הסוגיא ומהות הענין.

בפרק אלו נערות מביאה הגמ' מחלוקת תנאים, מה הדין כשאדם התחייב מלקות ותשלומין על דבר אחד, לר"מ לוקה ומשלם, ולרבנן אינו מתחייב בשתייהן

אחדים מהם שיש בהם דבר חידוש, או שיש מה להעיר בהם.

א. חידושי הרי"ם –

ביאור שונה ומקור לדעת הרמב"ם

הנה בחידה"ר (ב"ק פ"ז). ביאר¹, די ש' ב' אופנים לפרש את פטור המלקות דחובל. אופן א': התורה לא הפקיעה את חיוב המלקות, אלא התורה אמרה דיתחייב ממון. וכיון דאין לחייבו ב' רשעיות, והתורה חייבתו ממון, ממילא לא שייך להתרות בו למלקות, ואין דרך להתחייב בהן. אבל אם יהא כאן היכ"ת להתראה מצד אחר, שפיר יתחייב. ולפי"ז לגבי לאוין אחרים שמהם לא הופקעה ההתראה, שפיר לוקה, וממילא עליהם אינו משלם. אופן ב': התורה הפקיעה לגמרי את חיוב המלקות בחובל, והשיתה עליו דין תשלומין, ולפי"ז לעולם הדין בחובל דמשלם ואינו לוקה. ומסיק החידה"ר, שלפי הלימוד בסוף הסוגיא דילפינן תשלומין בחובל מ'אם יקום והתהלך' וכו', מוכח כאופן הב'. וזה היה מקורו של הרמב"ם לומר, דחובל ביוה"כ משלם ואינו לוקה, ע"כ.

והנה החידה"ר לא נגע בדבר כלל, מצד הא דממונא לקולא או לחומרא. אך יתכן לומר, שכל כוונתו היא לפי הצד דממונא לקולא, דלא נימא שלא יתכן לפוטרו

בו שישלם. ולדרך ב' הממון הוא קולא לגבי מלקות, ולפי"ז הקלנו בחובל, שכן לאו שהותר מכללו הוא נכיון דמותר להכותו בב"ד². ובגמ' שם מספק"ל בהא, ומריהטא דלישנא דסוגיא משמע, דלא הוכרע הספק.

ובפשטות נראה, דנידון דידן תלוי ממש בב' דרכים אלו. דאי אמרי' דממונא לקולא, א"כ זו קולא באיסור 'לא יוסיף', כלומר שהוא איסור קל שמקילים בו שישלם ולא ילקה, דאין שייך לומר שהוא קולא בחיוב הממון, ופשוט. משא"כ אם ממונא לחומרא, ע"כ החומרא היא בתשלומי חובל, שתשלומים אלו חמורים יותר משאר חיובי תשלומין, ולכן אמרו בהם שגם אם מתחייב מלקות, יגבר חיוב התשלומין³. ואפי' אם נפשך לומר שזהו דין בחובל, שהממון שבו גובר על הלאו שבו, מ"מ נילף במה מצינו כמתבאר שם בגמ'. ולא שייך לומר בזה מה לחובל שכן חייב בה' דברים, דהא חומרא זו תקפה גם בנידוד⁴. ולפי זה עדיין צריכין למודעי, הלא בגמרא לכאורה לא נפשט הספק, ומנין הוציא הרמב"ם פשיטות דינו. ואדרבה היה לנו לומר, דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ולא ישלם.

בסגנון דברים אלו כתב בעל ההפלאה ואחריו כמה אחרונים, ודברי האחרונים בזה רבו כמו רבו, על כן נביא רק

א. ובתוס' (שם ל"ב ע"א ד"ה ואי ממונא) מעיר, דלכאורה לפי הצד דממונא לקולא, א"כ 'איתגורי איתגור', דהיינו שהרויח מכך שעבר עבירה שע"י כן דינו הוקל, ומיישב דחס רחמנא אממונא דנחבל.

ב. וכן משמע להדיא מהגמ' שם, דבצד של ממונא לחומרא הגמרא מבארת חומרא בממון, שכן חייב בחמשה דברים, ואילו בממונא לקולא מבארים קולא בלאו שהותר מכללו, ודבר זה א"צ ראייה כלל.

ג. הנה בחידה"ר שם תמה, על הא דמשמע מלשון הברטנורא, דהלימוד שבחובל משלם נאמר לגבי חובל ביוה"כ. ועוד מעניין לציין, שהחידה"ר תמה על בעל תוי"ט שלא תמה על הברטנורא שם, יעוי"ש.

ג. חזון איש –

במסקנא מוכח דהדין נוהג בכל הלאוין

בחזון איש (ח"מ סימן י"ט אות ב') כתב להוכיח ממסקנא דגמרא אליבא דעולא, דיליף בגזרה שוה ד'תחת תחת' נערה מחובל דמשלם ואינו לוקה, דעל כרחין הוא לימוד בחובל ובכל לאוין שיבואו יחד עמו, ולא רק בלאו דלא יוסיף. ושאר אמוראי פליגי עליה בדינא, אך לא בהך סברא דממונא לחומרא. ולכן אף דקיי"ל כר' יוחנן, מ"מ מסקנא דממונא לחומרא.

והנה החזו"א סתם וקיצר דבריו, ונראה דאפשר לבארם בב' אופנים. אופן א': דכיון דפסוקי הגזירה שוה נאמרו בפרשת חובל ובפרשת נערה, ע"כ דהם לימוד ב'ממון' ולא בלאו. דאל"כ היו צריכים להיות כתובים בפרשת לא יוסיף ובפרשת עריות. אופן הב': דאם לא נאמר שדין זה הוא בחובל בכל לאו שהוא, א"כ איך נילף מכאן לנערה, דשם אין לאו קבוע הבא עמה. ואין שייך ללמוד, אף כאשר אין הנידון דומה לדבר המלמד. וממרוצת לשונו, כמדומה נראה יותר כדרך הב', והבוחר יבחר.

ד. תרומת הכרי – מביא דעה חולקת

לכאורה – ומבאר הפלוגתא

בספר תרומת הכרי (סי' תכ"ד) הביא כנגד דברי הרמב"ם את דברי הגהות אשר"י בפרק החובל (סי' ב' הגהה ג') בשם ספר המקצועות, שכתב דהחובל בחברו ביוה"כ ילקה ולא ישלם. ואח"כ הביא

ממלקות מצד איתגורי איתגור, לכן חייבים לחדש א' משני הדברים הנ"ל, או שאין כאן מלקות כי לא שייך להתרות, או שהתורה הוציאה לגמרי דין חובל ממלקות. ואם כנים דברינו, הרי יתחדש לנו, דלהחידה"ר אף אם ממונא לקולא, עדיין אתי לן שפיר פסק הרמב"ם.

ב. מנחת חינוך –

חילוק בסוגי הלאוין ויישוב לפי זה

במנחת חינוך (מצוה מ"ט) האריך בענין זה, ובתוך דבריו כתב לחלק, בין מלקות בלאו רגיל, לבין מלקות בלאו שיש בו כרת. דבכל הלאוין אפשר לומר דממונא לקולא, שבמקום שיענש בגופו, מענישים אותו בממונו שהוא קל יותר. אך בלאו שיש בו כרת, והרי קיי"ל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן, א"כ אם נעניש אותו במלקות, ע"י כן נפטר מחובת כרת. משא"כ אם נחייבנו ממון, נשאר לו גם החיוב כרת וגם החיוב ממון, וזה ודאי חמור יותר מן המלקות.

ולפי"ז יעלו דברי הרמב"ם כפתור ופרח, דאה"נ בשאר לאוין שיבואו יחד עם חובל, יודה הרמב"ם דלוקה, כיון שבזה לא נאמר הדין דמשלם ואינו לוקה. אך ביוה"כ שהוא לאו שיש בו כרת, הממון חמור מן המלקות, ולכן ישלם ולא ילקה. ונפקא מינא בין דרך זו לשאר הדרכים, מה יהא הדין בחובל בחבירו ביו"ט [שעונשו בלאו] וכיוצא בזה.

ד. בתרוה"כ שם העיר על הלשון 'ילקה', דהא אין דנין דיני מכות בזה"ז, וביאר שזהו לצורך שעה ושלא מעיקר

תליא בפלוגתת בעלי התוס' שם, דלר"ת ור"י אינו בכלל חובל, ולהריב"ם הוא בכלל חובל. ולפי"ז מבאר, דהרמב"ם ס"ל כר"ת ור"י.

ולענ"ד נראה להוסיף עוד, דלפי מה שביארנו דדעת הרמב"ם מתבססת על הצד דממונא לחומרא, א"ש הרמב"ם גם לפי הריב"ם, דאמנם דין נערה בכלל חובל, אך לא נחמיר בה חומרא דשאר חובלים דשייך בהו כל חמשה דברים, משא"כ הכא, כמבואר בדעת הריב"ם שם.

מזקה"ק בעל תוי"ט שהקשה על הגהות אשרי הנ"ל מגמרא דכתובות, דמפורש דבחובל משלם ואינו לוקה, ותמה עליו אחר המחילה מעצמותיו הק', שהגהה זו חולקת על הרמב"ם, וס"ל דדין זה נאמר בלאו דלא יוסיף ולא בלאוין אחרים. והוסיף עוד להביא ראיה אלימתא לדעת ההג"א, דבגמ' מבואר דלר' יוחנן בא על אחותו ואתרו ביה חייב מלקות, והרי דררא דחובל יש כאן, ולמה לא נאמר דמשלם ואינו לוקה. אלא ע"כ שהצדק עם ההג"א, דבלאו אחרוני לוקה. והוא כתב ליישב דעת הרמב"ם, דזה



הרב בונם (גר"נ) בלושטיין
ירושלים ת"ו

דין התנאה לפניו במצות ודין הידור מצוה עד שליש והמסתעף

התנאה לפניו במצות, סדינין המצוירין הן חלק מדין הסוכה ואינם חוצצין.

וכן הא דאיתא שם (כ"ח ב') כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד, היו לו כלים נאים, מעלן לסוכה, מצעות נאות, מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה. מנא הני מילי, דת"ר תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו, כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד, היו לו כלים נאים, מעלן לסוכה, מצעות נאות, מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה. ולכאורה יקשה, דהא איתא שם במשנה (כ"ז א') רבי אליעזר אומר, ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד. ובגמרא, מ"ט דרבי אליעזר, תשבו כעין תדורו, מה דירה אחת ביום ואחת בלילה, אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה. ורבנן כדירה, מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. וממילא יש לתמוה, מדוע דין תשבו כעין תדורו דכלים נאים ומצעות נאות אינו שנוי בפלוגתא, דלרבנן כעין דירה אי בעי יעייל ויכניס כלים ומצעות וכו', ועכ"פ אי בעי יעייל הנאים, ואי בעי הפחותים כדירה. אלא י"ל דבהא

איתא בגמרא שבת (קל"ג ב') 'זה א-לי ואנוהו', התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו, בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין, ע"כ. המורם ועולה, כי דין קיום המצווה באופן הנאה והמשובח אשר לפניו מפקד ד'זה א-לי ואנוהו', הוא בכל פרטי דיני ודקדוקי המצוה, כדיו וקולמוס ושיראין נאין, וכן בלבלר אומן.

ואכן, כן איתא בגמרא מסכת סוכה (י"א ב') בדין הכשר לולב, כמאן אזלא הא דתניא לולב מצוה לאוגדו ואם לא אגדו כשר, אי רבי יהודה, כי לא אגדו אמאי כשר, אי רבנן, אמאי מצוה. לעולם רבנן היא, ומשום שנאמר 'זה א-לי ואנוהו', התנאה לפניו במצות, ע"כ. הרי שאף בפרטי מצות לולב שאינם בגופו ממש ישנו לדין התנאה לפניו, ודומיא דשיראין נאין דלעיל שצריך לעשותם בנוי והדר.

וי"ל דהא הא בפרטי מצות סוכה, ולפיכך יובן שפיר הא דאיתא בגמרא מסכת סוכה (י"א א'), אמר רב חסדא, לא שנו אלא מפני הנשר, אבל לנאותה כשרה. פשיטא, מפני הנשר תנן, מהו דתימא הוא הדין דאפילו לנאותה, והאי דקתני מפני הנשר אורחא דמילתא קתני, קמ"ל. שמחת דין

מלבד דין דתשבו כעין תדורו, ישנו דין דהתנאה לפניו במצוות וכנ"ל.

והנה איתא בגמרא (ב"ק ט' א') וכן אמר רב אסי א"ר זירא אמר רב הונא, במצוה עד שליש, מאי שליש, אילימא שליש ביתו, אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתיב לכוליה ביתיה. אלא אמר ר' זירא, בהידור מצוה, עד שליש במצוה. בעי רב אשי, שליש מלגיו או שליש מלבר, תיקו. במערבא אמרי משמיה דרבי זירא, עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה. וברש"י (ד"ה שליש ביתו), שחייב אדם לבזבז במצות לולב או ציצית או ספר תורה, שליש מה שיש לו. עוד כתב (ד"ה בהידור מצוה עד שליש), שאם מוצא ב' ספרי תורות לקנות ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, דתניא (שבת קל"ג ב') 'זה א-לי ואנוהו' התנאה לפניו במצות, עשה לך ספר תורה נאה לולה נאה טלית נאה ציצית נאה. ונראה מרש"י דיליף דהידור מצוה עד שליש אינו רק באתרוג, ומיהו אינו בכל המצוות, אלא באלו שנכתבו בגמרא במסכת שבת, ואין שייך דין דהתנאה לפניו כלפי כל מצוה ומצוה.

ועיין בהא דאיתא בריטב"א (שבת ע"ט ב') ומיהו אומר ר"י ז"ל, דבספר תורה אף על פי שאינו צריך שרטוט כדעת ר"ת ז"ל, אם שרטטו אינו הדיוט. דכיון דעשוי לקרות בו, אם משרטטו כדי שיהא הכתב מיושר רשאי, וזה בכלל 'זה א-לי ואנוהו' התנאה לפניו במצות. אבל בתפילין שאינם עשויין לקרות בהם, אין בו משום 'זה אלי ואנוהו', והמשרטט נקרא הדיוט. והיינו דלא אוקימנא להא במשורטטין. ואין זה מחוור

למקצת רבותינו בעלי התוספות, אלא דאף בתפילין אם רוצה לשרטט לעשות כתב נאה ומיושר רשאי, שגם זה יש בו משום 'זה א-לי ואנוהו', וזה הנכון.

וכתב בחפץ חיים (חובת השמירה פתיחה), וכידוע שאמר הכתוב 'זה א-לי ואנוהו', ואחז"ל התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה לולב נאה, וכן כל המצות צריכות להיות נאות מבחון, וגם צריכות להיות נאות מבפנים כהוגן, דהיינו הכונה לשם פועלם. וכן כתב בספרו במשנ"ב (סי' תרנ"ו ס"א) ויש מפרשים עוד, דהגמרא מירי באתרוג, וכן כל המצות שמזדמן לפניו אחד הדר יותר מחברו, מצוה להדר אחר ההדר ולהוסיף עד שליש בדמיו.

אך למעשה אף ברש"י עצמו מצינו שכתב דין דהתנאה לפניו גבי הלכות תפילה, דאיתא בגמ' (שבת י' א') ועוד ליקו הכי וליצלי, משום שנא' 'הכון לקראת אלקיך ישראל'. רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי, אמר 'הכון לקראת וגו'. ומבאר ברש"י (ד"ה הכון לקראת אלקיך), התנאה לפניו. אך יש לעיין, אי נקט הכי משום דין של 'זה א-לי ואנוהו' והא קא גרים, או שכתב כן משום שיגרא דלישנא, והיינו רק מצד ומחמת דין ד'הכון לקראת וגו'.

והנה איתא בשו"ע (סי' תרנ"ו ס"א), אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום, כגון שהוא כביצה מצומצמת, ואח"כ מצא גדול ממנו, מצוה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה. ויש מי שאומר, שאם מוצא שני אתרוגים לקנות והאחד הדור מחבירו, יקח ההדר אם אין מייקרים אותו יותר משליש מלגיו בדמי

חבירו. וכתב על כך במשנ"ב (שם סק"א), כדי להסביר היטב טעם השני דיעות, אקדים מה דאיתא בגמרא, הידור מצוה עד שליש במצוה. ופירושו בשם ר"ת [והוא הדעה הראשונה שנזכר בשו"ע], שאינו ר"ל שיש לפניו שני אתרוגים או שני ס"ת ואחד הדר יותר מחבירו, שיצטרך מחמת מצות הידור להוסיף עד שליש במקו, דא"כ הרי לעולם ימצא נאה ונאה ואין סוף לדבר. אלא מיירי שאתרוג אחד היה בו רק כשיעור מצומצם שהוא כביצה, והאחר גדול ממנו, ע"ז אמרו דמצוה להדר אחר זה ולהוסיף עד שליש, דחיישינן שמא יתמעט השיעור. ובאופן זה, אפילו כבר קנה האתרוג הקטן, מצוה להחליפו באחר ולהוסיף עד שליש בדמיו.

איברא דבתוס' (ב"ק שם) איתא: עד שליש במצוה, פירוש שאם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיעורו חכמים, ואח"כ גדול ממנו עד שליש, יקנהו. וממילא לכאורה יקשה, כשם שמצוה להוסיף מאגוז לביצה ומביצה מצומצמת ליותר, אפשר שמצוה להוסיף עוד. כהא דאיתא במג"א שיש נוי והידור באתרוג ארוך, שכתב בהל' חנוכה (סימן תער"ב סק"ג), ונ"ל דודאי בנר של שמן אין הידור מצוה בין רב למעט, אבל בנרות שעוה כשהם ארוכים הם נאים יותר, כמו בנרות יום הכיפורים ולולב ואתרוג וכיוצא בו, וכמדומה לי שכ"כ בכל בו.

וכן לכאורה משמע במשנה מעילה (פ"ו מ"ד) נתן לו שתי פרוטות אמר לו הבא לי אתרוג, והלך והביא לו בפרוטה אתרוג ובפרוטה רימון, שניהם מעלו. רבי יהודה אומר בעל הבית לא מעל, שהוא אומר לו אתרוג גדול הייתי מבקש, והבאת לי קטן

ורע [אך ברי שלא אתרוג גדול יותר מדי, שבכך נעשה פסול כדאיתא במשנה (סוכה ל"ד ב') ובגדול כדי שיאחז שנים בידו, וכן בגמ' (ל"ו ב') תניא א"ר יוסי, מעשה ברבי עקיבא שבא לבית הכנסת ואתרוגו על כתפו, אמר לו רבי יהודה משם ראה, אף הם אמרו לו אין זה הדר].

עכ"פ זה אינו קשה כלל כדאיתא בב"י (ס"ו תרנ"ו), וסמ"ג כתב מפרש רבינו יעקב, שאינו רוצה לומר בספר תורה נאה או באתרוג נאה יוסיף שליש, שהרי לעולם ימצא נאה ונאה, אלא אם קנה אתרוג ושיעורו כאגוז או כביצה ומצא נאה, יש לו ליתן עד שליש יותר. אבל אם גדול מכביצה, אין לו להוסיף עליו, לשון מורי רבי יהודה. ורבן גמליאל שקנה אתרוג באלף זוז (סוכה מ"א ב'), חומרא הוא מלבו מפני שמצות היו חביבות עליו, עכ"ל.

ונראה שביאור דבריו וביאור דברי הרא"ש, שמוסיף שליש על מה ששוה אתרוג שיוצאין בו בצמצום, שאם פחת מאותו השיעור לא היו יוצאין בו. ואע"ג דקיי"ל דהלכה כרבי יהודה דאמר שיעור אתרוג כביצה, נקט הרא"ש אם מצא אתרוג שהוא ראוי לצאת בו שהוא כאגוז, לדוגמא בעלמא נקטיה אליבא דרבי מאיר. ומיניה נשמע לרבי יהודה בכביצה, שאם קנה אתרוג כביצה, מוסיף שליש לקנות יפה ממנו. דכיון דלא נחית הכא לפסוק דין שיעור אתרוג הכשר, לא דק. וזהו דרכו של סמ"ג, שאף על פי שפסק (שם) הלכה כרבי יהודה דאמר כביצה, כתב ושיעורו כאגוז או כביצה, כדי להעמיד הא דהידור מצוה בין

התנאה לפניו במצוות ולהוסיף עד שליש בדמים, לא רק בגודל, אלא אף בהדר ומראה.

ומענין לענין באותו ענין מצינו דכתב השל"ה (מס' סוכה פרק נר מצוה אות ט"ו), אמרו רבותינו ז"ל 'זה א-לי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות, סוכה נאה, אתרוג נאה. ואמרו, הידור מצוה עד שליש. ויען כי ראיתי בני אדם מדקדקים דקדוק דק וקל, ומניחין את החמור, דהיינו שרואין הכל אחר השושנתא של אתרוג, אם נחסר דבר מה ממנו, אף אם האתרוג מהודר בכל מיני הידור ביופי ובתואר, מניחין את זה ולוקחים אחר, אף שאין דומה לו במראה ובקומה ובהידור, רק שאין שום חסרון בשושנתא. אבל טועים הם על כך, עיין בגמרא ובפוסקים, והם מובאים בבית יוסף סימן תרמ"ח, נטלה פטמתו פסול, ניטל עוקצו כשר כו', הרי שאין פסול בנטלה השושנתא, ומכל שכן כשיש שושנתא רק נחסר מקצתה, והאתרוג בעצמו הוא מהודר ומפואר, ולקח בשביל זה אתרוג אחר שאינו מהודר, הוא הכסיל שבחשך הולך, ע"כ.

מ"ב חזינן בוודאי, שיש דין הידור ומצד 'זה א-לי ואנוהו' אף להדר מראה האתרוג קומתו ויופיו, ולא רק לחששות הלכתיים באתרוג שמא יצטמק וכיוצא בזה. ושאלתין בדוכתא קאי, מדוע יתורץ הא דאיתא בגמרא עד שליש דהיינו בגודל, משום דלכאורה אין לדבר סוף. הרי סוף סוף לפום ריהטא מחויב משום 'זה א-לי ואנוהו', להדר בקניית אתרוג נאה, אלא שמסוייג דינו בעד תוספת שליש. ודומיא דאיתא בספר תורה, שמחוייב בדיו ובקולמוס נאה, וכן

לרבי מאיר בין לרבי יהודה לכל חד כדאית ליה כנ"ל.

ולא כמו שכתב מהר"י קולון (שורש ס"ב), דלהרא"ש אם קנה אתרוג כביצה, אין צריך להוסיף עליו אפילו לרבי יהודה, ואין דבריו נכונים כלל. דאם כן לא ה"ל להרא"ש לפרש הא דהידור מצוה באתרוג, כיון דלרבי יהודה דקיימא לן כוותיה, לא שייך להוסיף משום הידור. וגם רבינו שפסק דעל אתרוג שראוי לצאת בו מצוה להוסיף שליש, מוכיח בבירור שהיה מפרש דברי הרא"ש כמו שכתבתי. ולרש"י אם מצא שני אתרוגים לקנות, צריך לקנות היפה מהם, אם אין מייקרין אותו יותר משליש בדמי חברו. אבל משקנה אתרוג הכשר לצאת בו, אינו חייב שוב לקנות אחר, אפילו הוא יפה מאוד ובזול.

עכ"פ, עד כה בהאי קושיא דלכאורה לעולם ימצא נאה ונאה ואין לדבר סוף, תירוצו א' שדין עד שליש היינו באתרוג מכביצה ליותר מכביצה, אך לא בדמים או בהידור מסוג אחר.

ותירוצו ב' דכל זה היינו רק שטרם קנה ויש שני אתרוגים וכו', אך לא אחר שכבר קנה, שאז אין צריך כלל לקנות אחר, שאם יקנה אחר אף שאינו יקר יותר משליש, מ"מ שווי שני האתרוגים הוא יותר משליש, ואין צריך לטרוח למכור לאחר את האתרוג הראשון.

ולכאורה תימה לפי שיטה א' בשו"ע (שיטת רבינו תם), מדוע לא תסבור אף היא כשיטה ב' לענין שני אתרוגים ואחד הדור מחבירו, ואמאי מחמת הקושיא שאין לדבר סוף, לא נימא שעכ"פ מחוייב לקיים

בלבד אומן ואף בשיראים נאים וכנ"ל, כמו"כ לכאורה יהיה מחוייב להדר בכל דיני פרטי ודקדוקי מצוות האתרוג.

והנה איתא בביאור הלכה (סי' תרנ"ו שם), והגר"א בביאורו משמע דנוטה להיש

אומרים דהוא שיטת רש"י, משום דבירושלמי מפורש כן, וכן האליה רבה מחמיר בזה כהיש אומרים. אחר כך מצאתי בפני משה על הירושלמי שכתב גם כן, דמהירושלמי מוכח להדיא כרש"י. וכתב עוד, ובענין הקושיא שהקשו, שהרי לעולם ימצא נאה ונאה, יש לומר דלא הטריחו עליו אלא בפעם הראשונה בלבד, דאם לא כן אין לדבר סוף, עכ"ל, וכזה כתבו גם כן עוד איזה אחרונים.

ומילא ישנו תירוץ ג' לשאלתין דאין לדבר סוף, שאינו מחויב אלא פעם אחת בלבד ולא יותר לקנות אתרוג נוסף, אך אף שכבר קנה אתרוג יחויב לקנות אחר הדור יותר בעד שלישי, ויצטרך לטרוח למכור לאחר אתרוג הראשון או שיאכלו, ולפי"ז לעולם אינו מחויב לקנות יותר משני אתרוגים.

וי"ל תירוץ ד', אם ימכור האדם את אתרוג קמא לאחר, אכן יחוייב להוסיף ולקנות אתרוג שלישי יקר יותר עד שלישי, אך ברי כי אינו מחוייב לקנות אתרוג אחר שלישי בעד שלישי, ואזי להזדקק למכור את שני אתרוגיו הקודמים, משום שלא מסתבר שנזקיקו לטרוח ולמכור את ב' אתרוגיו לכסות את הוצאתם. ואף מצד שאם נזקיקו למכור, שמא יצטרך בסוף למכור בזול, וכהא דאיתא בגמרא (ב"ב קמ"ו ב') עד כמה בזול עד תילתא. ממילא כבר לוקה בשלישי,

ואינו צריך להוסיף. ולפי"ז אין חשש שאין לדבר סוף, שאם יקנה ויחזור ויקנה, לא יתחייב שוב ושוב להוסיף עד שלישי וכנ"ל. אלא באתרוג אחד, שיוכל בוודאי למכור בקרן ששילם.

אלא דלכאורה יקשה תימה רבה לשיטת רש"י, שאם איתרע מזליה דאדם והזדמן לפניו מוכר אתרוגים ומציע לו אתרוג בשמונה מאות זוז, ואתרוג משובח הימנו באלף זוז, יחוייב לרכוש את האתרוג באלף זוז, משום דהידור מצוה עד שלישי. אך אם מוכר האתרוגים יציע לו לקנות אתרוג בפרוטה, ואתרוג משובח הימנו בשתי פרוטות, אינו מחויב לקנות את האתרוג ההדר, משום שהוא יותר על שלישי מדמי הזול.

ועוד דהא איתא בתוס' (ב"ק ט' ב'), אילימא שלישי ביתו. משמע דאין צריך לבזבז כל ממנו לקנות אתרוג, ואפילו לא ימצא בפחות, והויא מצוה עוברת, ואפילו שלישי ביתו משמע שלא מחוייב, ואמרינן נמי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. וכן מצינו בסוכה (מ"א ב'), דחשיב ליה רבותא לר"ג שקנה אתרוג באלף זוז. והוא בגמרא, ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז. נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה, נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו לרבי עקיבא, נטלו רבי עקיבא ויצא בו והחזירו לרבן גמליאל, ע"כ. וא"כ לכאורה אי מזדמן לפניו בשמונה

בי"ב זוז, מחוייב לקנותו. לתירוץ ג' אף אם קנה את האתרוג של הי"א זוז, מחוייב לשוב ולקנות את האתרוג של י"ב הזוז, אלא שלא יחוייב לאחר מכן לקנות אתרוג במחיר י"ג זוז. ולתירוץ ד' ככל וימכור את האתרוג של הי"א, אף שמצוי ברשותו האתרוג של הי"ב זוז, יוטל עליו להדר עד שליש מעשר ולרכוש אף את האתרוג של הי"ג זוז.

ולפי תירוץ זה אף יובן שפיר ותתורץ קושיין דלעיל, שתמהנו לכאורה לשיטתא קמייטא בשו"ע שהיא שיטת רבינו תם, מדוע לא תסבור אף היא דינא דהיש אומרים בשיטה בתרייתא, כהא שמצינו בהידור מצוה בסוגיא דגמרא בשבת בהתנאה לפניו במצות ספר תורה נאה. דאטו משום שאין לדבר סוף, לא יחוייב בהידור מצוה עד שליש אף פעם ראשונה.

דלדידן נחא בתרי אנפי, ראשית תירוץ ראשון, משיעור אגוז או ביצה מצומצם נהיר וברור תוספת השליש מלגיו או מלבר, משום שתוספת השליש בדמים, היא לפי שיעור מינימום ידוע של גודל האתרוג למצוה, כל חד לשיטתיה רבי יוסי ורבי יהודה. אך במוצא שני אתרוגים לקנות בשוק, מדוע נימא שיעטרך לקנות את האתרוג המשובח בעד שליש למצוה מהראשון, אם למעשה המשובח יקר לאין שיעור משליש דמי אתרוג הזול ביותר, והמשובח הוא כדוגמת אתרוג דאלף זוז דרבן גמליאל וכדלעיל. ודומה הדבר לאתרוג יתר על כביצה, שאינו צריך להדר ולהוסיף אף בפחות משליש לקנות אתרוג הגדול כהא דמעילה. ולפי תירוץ זה, שיטת התוספת אינו מסכמת עם שיטת רש"י.

מאות זהובים ובאלף זהובים, יחוייב מצד דין הידור מצוה עד שליש, לרכוש את הלולב או האתרוג באלף, כ"ש וק"ו שיהיה מחוייב לשלם כן, אם אין כלל אתרוגים או לולבים אחרים. ובמעשה דרבן גמליאל אין ספק שלא היו לולבים אחרים, משום שהרי לא היה לשאר החכמים לולב. ולפי האי אוקמתין דלעיל יפלא, מאי רבותיה דרבן גמליאל, דלכאורה היה מחוייב כן מדינא לרכשו.

אלא בעל כורחין נימא דאין סברא לומר שיתחייב עד שלא יהיה לדבר סוף, וכן אין סברא לומר שיתחייב לשלם סכום שהוא גבוה הרבה יותר משליש ממחיר האתרוג או הלולב הזולים ביותר.

וממילא יהיה צריך לומר תירוץ ה', שלעולם אם מחיר אתרוג זול הוא עשרה זוזים, לא יצטרך לקנות אתרוג נוסף לאחר שקנה אתרוג המשובח ממנו שליש, ואזלא קושיא שאין לדבר סוף.

אלא דאכתי אם מחיר אתרוג זול הוא עשרה זוזים, ומוכר אתרוגים מציע לו אתרוג באחד עשר זוזים ואתרוג משובח הימנו בשישה עשר זוזים, אינו מחוייב לקנות את האתרוג המשובח משום שהוא יתר על שליש מאתרוג דעשר, ואינו מחוייב להמתין ולחזור על אתרוג ששוויו יקר יותר ועלותו שתים עשרה זוז. משום שא"כ אין לדבר סוף, ואפשר שיעטרך לאחר מכן אף להוסיף ולקנות במחיר שלוש עשרה, וכל שהידר וקנה מהודר הוא משובח, ואין צריך לקנות ביתר על שליש דווקא.

אלא שלתירוץ ב', כל שטרם קנה אתרוג, ומוכר האתרוגים מציע לו אף אתרוג

ממילא שיטת התוספות היא, שצריך להוסיף על ההידורים עד שליש, ובכלל ההידורים בגודלו אם הוא בשיעור מצומצם. אלא ששיטת התוס' אינה מסכמת שצריך על כל הידור והידור להוסיף עד שליש, אך הוא נהיר ומחוור לכאורה אף לפי רש"י.

ב"ב שרד (שם) מתרץ תירוץ ו' על קושיין דלעיל דא"כ אין לדבר סוף, וכתב, כשהוא הדור שליש, דבפחות משליש אינו חשוב, ויותר משליש אינו צריך להוסיף כלל, לכן לא משכחת אלא בהידור בצמצום שליש, לא פחות ולא יותר. ולשיטתו לא שייך אין לדבר סוף, וכמעט לא שייך אף תוספת שליש פעם ראשונה בצמצום בדקדוק.

ב"ז (שם סק"א) מתרץ תירוץ ז' וכותב, בפ"ק דב"ק בהידור מצוה עד שליש במצוה, פירש"י שאם יש לפניו ב' אתרוגים כו', וכמ"ש כאן ויש מי שאומר כו'. והרא"ש כתב, אם מצא אתרוג שראוי לצאת בו כו', וכמ"ש כאן בדיעה קמית', וסיים לא שיהיה מחוייב לקנות אתרוג יפה שימצא בתוס' שליש על אתרוג שחפץ לקנות. אלא שבפ' לולב הגזול כתב הרא"ש, פירוש אם קנה לולב ונזדמן לו אחר יפה יותר, יוסיף עד שליש בדמי הראשון להחליפנו ביפה עכ"ל לכאורה דבריו סותרין אהדדי, ונ"ל דלק"מ, דהרא"ש ס"ל כל שלא גילה דעתו באיז' סך הוא רוצה לקנות, אז חיוב ההוספה שליש עליו על השיעור הכשר ע"פ חכמים כמ"ש ב"י וש"ע ותו לא, דאל"כ לעולם ימצא נאה ונאה כמ"ש ב"י בשם סמ"ג. אבל אם כבר קנה אתרוג, ממילא הוה

אך יש לומר לאידך גיסא, תירוץ שני בהקדם הא שתירצנו שהידור מצוה עד שליש הוא מהזול ביותר, וכן אחר שמצינו בסוגיא דשבת בספר תורה, שיש להדר בקולמוס ודיו נאים ובלבלר אומן, אך כל זה עד שליש, דהיינו שאם מחיר ספר תורה כשר הזול ביותר הוא חמש מאות זוז, ומוצא ספר תורה שכתבו לבלר אומן בקולמוס ודיו נאים במחיר יקר יותר, צריך לקנותו. משום שמצווה להדר אף על דיו נאה וקולמוס נאה וכו', ממילא יהדר ויוסיף במחירו לקנות עד שליש מצד 'זה א-לי ואנוהו', שיהיה הספר תורה נאה מהודר ומשובח. אך וודאי שאינו צריך להוסיף שליש על שיראין נאין, וכן על זה הדרך.

וכ"ז ערום יעשה בדעת, לחזור במסגרת עד שליש על הספר תורה היותר נאה, שיהיה גם בדיו וקולמוס נאה ויהיה כלול במחירו אף שיראין נאים, ושיכתבו לבלר אומן [ואצ"ל דאם מוסיף מוסיפין לו, כדאיתא בגמרא (ב"ק ט' ב') עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה, כדרש"י וכתוספות שם].

ולפי האי יתורץ, שאף באתרוג אינו צריך להוסיף שליש על כל הידור באתרוג ולולב, אלא על כלל ההידורים ביחס לאתרוג הכשר הפחות, יוסיף עד שליש מדינא. אלא דלכאורה היה סברא לומר, שאין הידור בגדול כלל, אם יש שיעור באתרוג, ואין חשש בזה מצד הדר או שיצטמק, קמ"ל שאף על גודלו יוסיף עד שליש. ואם תמצא לומר שיצטרך להוסיף ממון על כל הידור והידור בנפרד, אכן אין לדבר סוף.

של שלמה שהובא במג"א (סי' תרנ"ו) שכתב: ודוקא גבי אתרוג שנאמר בו הדר, אם כן לא נקרא הדר בשיעור הגרוע שאין למטה ממנו. אבל שופר ודכוותיה, אף בשיעור הקטן א"צ להוסיף שלישי. ומ"מ טוב להדר אחר נאה, וכל א' כפי' נדבת ידו [יש"ש]. ול"נ דהא בגמרא סתמא קאמר בהידור מצוה, וגם רש"י פי' על ב' ס"ת, עיי"ש, אלא שהוא פסק כר"ת.

בספר משנה שכיר אף תמך יסוד זה ברמז וסמך, שכן בפרשת בשלח בשירה כתיב בהאי עניינא ד'זה א-לי ואנוהו', 'ושלישים על כולו', הרי דמרמז הכתוב לשליש, והוא בוודאי לפחות בכלל שכר שיחה נאה.

מ"מ לשיטת הים של שלמה יש מהלך ב', שהתנאה לפניו במצוות אינו חיוב, ודין דהידור מצוה עד שלישי הוא באתרוג דייקא, וכשיטת ר"ת דווקא כפי שכתב המג"א.

ולפי"ז יובן שפיר תירוץ שלישי לקושיא דלעיל, אמאי לשיטת רבינו תם בסוגיא דב"ק הידור מצוה עד שלישי, היינו בשיעור אתרוג מצומצם, ויובן שפיר מדוע אינו סובר כשיטת רש"י והי"א בשולחן ערוך. והוא משום שלא שייך דין דהידור מצוה עד שלישי, אלא בשיעור מצומצם. ואפשר שהטעם הוא, דבעינן אתרוג לשבעה דומיא דבעינן סוכה לשבעה, ומשום חשש שיצטמק, כהא דאיתא בגמרא (סוכה כ"ג א'), דתניא העושה סוכתו על גבי בהמה, רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל. מאי טעמא דרבי יהודה, אמר קרא 'חג הסוכת תעשה לך שבעת ימים', סוכה הראויה לשבעה שמה

ליה אותו אתרוג לגבי ידי' כמו שיעור חכמים לכל אדם, ואז חיוב ההוסף על אותו סך שקנה.

והנה תירוץ הט"ז הוא חידוש גדול, שכן לכאורה אדרבה מסתבר להיפך, שאם לא קנה יחוייב להוסיף שלישי, אך אם קנה לא יצטרך לקנות אתרוג נוסף, אף שהשני הוא פחות מתוספת שלישי. אך עכ"פ לשיטתו לא קשיא, שלעולם ימצא נאה ונאה, משום שתוספת השליש או משיעור הכשר שחייבו חכמים, או מהראשון שקנה, הא ותו לא.

לשיטת הרא"ש והטור יש תירוץ ח', שכן איתא בטור (סי' תרנ"ו), קנה אתרוג שראוי לצאת בו ומצא אחר נאה ממנו, מצוה להוסיף עד שלישי בדמי הראשון, כדי להחליפו ביותר נאה. ולשיטתו לא שייך לתמוה שאין לדבר סוף, משום שא"צ לקנות אחר אם אין יכול להחליפו, אף שאם יוכל להחליפו יחוייב לקנות אף כמה וכמה אתרוגים, אלא שמ"מ אינו מצוי תמיד שיוכל להחליפו כמה וכמה פעמים.

צורתא דשמעתתא לפום ריהטא בסוגיין כנ"ל, דסוגיא דשבת (קל"ג ב') בדין התנאה לפניו במצוות, דילפינן זה מפסוק 'זה א-לי ואנוהו', הוא פלגא דשמעתתא. כהא דאיתא בירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ה) תני בשם רבי נחמיה (משלי לא יד) 'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה'. דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר, וסוגיא דב"ק (ט' ב') היא משלמת ומעשרת השמועה דהיינו התנאה לפניו עד שלישי.

וזה הוא מהלך א', וכן כתבו במחצית השקל ובפרי מגדים, והוא דלא כימ

אף שלא יהיה ההדור ביותר שקיים, אינו צריך להוסיף כלל שליש, ופשוט.

ובמג"א (שם) תירץ תירוץ י', שכתב: וגם ביש"ש הקשה, דאם נאמר שצריך להוסיף כל פעם שליש, א"כ אי אתרמי ליה ק' אתרוגים זה אח"ז כל א' הדור מחבירו, ליתב לכוליה ביתי, עכ"ל. ול"נ דא"צ להוסיף שליש אלא כשהוא הדור שליש יותר מחבירו, וא"כ לק"מ דודאי א"א שיהיה ק' אתרוגים שיהיה כל א' הדור שליש יותר מחבירו. ותירוצו נהיר, שא"צ להוסיף שליש על הידור משהו, אלא צריך להוסיף שליש על הידור שליש, ופשוט.

והנה איתא בשל"ה (מס' סוכה פרק נר מצוה אות ג') בפרק קמא דסוכה (ו' ב'): תנו רבנן, שנים כהלכתן ושלישית אפילו טפח כו'. על כל זאת, כדי לקיים 'זה א-לי ואנוהו', שדרשו רבותינו ז"ל התנאה לפניו במצוות, עשה סוכה נאה כו', על כן מצוה מן המובחר לעשות בתחילה למאן דאפשר ארבע מחיצות שלמות, ואז יקויים גם כן 'תשבו' כעין תדורו (סוכה כ"ח ב'). ולכאורה יקשה, דהא ארבע מחיצות שלימות הוא יותר משליש משתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח, ולכאורה הידור מצוה עד שליש בלבד.

וי"ל מהלך ג' בשיטת הסוגיות דשבת דף קל"ג ובבא קמא דף ט', דדין התנאה לפניו במצוות אינו חיוב כלל, אלא מצוה לכתחילה. וכהא דאיתא בגמרא (סוכה י"א ב') דלולב מצוה לאוגדו, ואם לא אגדו כשר, ולאידך גיסא הידור מצוה עד שליש, הוא חיוב גמור.

סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה לא שמה סוכה. ורבי מאיר הא נמי מדאורייתא מחזא חזיא, ורבנן הוא דגזרו בה.

והנה כתב בביאור הלכה (שם בד"ה אם קנה) עיין מ"ב במש"כ שאינו ר"ל שיש לפניו שני אתרוגים וכו', ואין סוף לדבר. ומ"מ באתרוג או לולב שיש בו חשש פסול [וה"ה בכל המצות כה"ג] שתלוי בפלוגתא דרבוותא, אף שהלכה דכשר, מ"מ י"ל דבזה לכו"ע צריך לקיים הידור מצוה עד שליש, לקנות אחר לצאת כל הדיעות [כ"מ מפמ"ג, ועיין בבגדי ישע שהחמיר עוד ביותר מזה].

ולפי"ז י"ל תירוץ רביעי, דלדין הדר סתמא אין חיוב להוסיף עד שליש, דאין סברא לומר שיעור דעד שליש היכא דהאתרוג כשר, ואם תוסיף שליש לצד הדר אכן אין לדבר סוף. אלא שמחוייב לשלם עד שליש יותר, היכא דיש חשש פסול, דומיא דשיעור מצומצם שיש חשש פסול, ולא תוספת הדר בתוארו ויופיו, ולזה שפיר מחוייב בתוספת שליש, אך הוא הדין גבי שאר חששות הפסולין.

ויומתקו אף דברי השל"ה דלעיל, דבוודאי אם יש חשש פסול בשושנתא, חשש פסול הוא קודם להוד המראה. אך באתרוג כשר יש להדר אחר הנאה והתנאה לפניו במצוות, ודומיא שכתבנו לעיל גבי ספר תורה, וכל ערום יעשה בדעת וכו"ל.

ובזה יש תירוץ ט' לקושיא, דאם יוסיף שליש אין סוף לדבר. דהוספת שליש היא דייקא בחשש פסול, ולא לכל צד הדר. וממילא באם יקנה אתרוג כשר לכל הדיעות,

לעשותם, 'היום' לעשותם, ולא היום ליטול שכר אלא שאין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו. ואמאי קרי ליה מצוה קלה, משום דלית ביה חסרון כיס. ממילא יובן שפיר דלית ביה חסרון כיס, ולפיכך מחוייב לעשותה מצד 'זה א-לי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות, ולא שייך בזה עד שליש במצוה.

עוד י"ל מהלך ד' בשיטת הסוגיות
דשבת קל"ג וב"ק ט', דדין התנאה לפניו במצוות הוא חיוב גמור, אך אינו בתוספת דמים, ומ"מ בדיעבד אם לא טרח ועשה המצוה באופן הנאה, יצא. ואדרבה לפי"ז אפשר לומר, שדין הידור מצוה עד שליש אינו חיוב גמור, אלא רשות. ולפי בני בבל רבי זירא ורב הונא עד שליש ולא יותר, דומיא דצדקה דעד חומש ולא יותר, אלא שלבני מערבא שרי אף ביותר מחומש, ועד כאן משלו מכאן ואילך וביותר משליש משל הקב"ה.

עוד י"ל יישוב ד' לקושיין על דברי השל"ה, דאיתא בגמרא (סוכה י"א ב') זה הכלל, כל דבר שמקבל טומאה כו'. מנא הני מילי, אמר ריש לקיש, אמר קרא 'ואד יעלה מן הארץ', מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, אף סוכה דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. הניחא למאן דאמר ענני כבוד היו וכו'. ובמדרש שה"ש (זוטא פ"ב) 'שמאלו תחת לראשי', אלו ענני הכבוד שהיו מקיפים את ישראל מלמעלה ומלמטה.

ומצינו דכתב הב"ח (סי' תרכ"ה), ודע שה"ר אליה מזרחי בפרשת בהעלותך (במדבר י' ל"ד) הקשה, למה לא צותה התורה

וממילא יובן שפיר דרך יישוב א', שהתנאה לפניו במצוות אכן אינו חיוב, ונפרד במהותו מהידור מצוה שעד שליש, ולפיכך רק לכתחילה יעשה ארבע מחיצות שלימות, ודומיא דמכאן ואילך משל הקב"ה, ובכל גווני אינו חיוב מדינא.

עוד י"ל תירוץ י"א על שאלה דלעיל דאם
כן אין לדבר סוף, דהנה איתא בתוספות (ב"ק שם) והביאו כן בפוסקים בהאי עניינא דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש ובמשנ"ב (שם ס"ק ח'), ומכל מקום חייב להוציא על כל פנים עישור נכסיו לזה, דגם בצדקה שיעור בינוני הוא מעשר. ועיין במגן אברהם ואליה רבה, דכמו שם לענין צדקה שנה ראשונה מן הקרן, מכאן ואילך מן הריוח, הכי נמי בענייננו, ע"כ. ממילא יובן שפיר, שיש לדבר סוף ברוב בני אדם דאינם אמודין, שמתוך שיעור הריוח לאותם הימים צריך ליתן עישור. ולא יוסיף על חומש, אלא באדם אמוד שאפשר לו לקנות אתרוג הדר שבהדר, ולא יהיה יותר מחומש ברווחיו, אדרבה צריך להוסיף, ויש לדבר סוף שיקנה מיד אתרוג הדר דבהדר, ואם יוכל למצוא אף יותר הדר, יוסיף ומאי האי.

וממילא יש לומר יישוב ב' דלמאן דאפשר כפי שכותב השל"ה, שהוא אמוד וכנ"ל, אינו עניין לשליש סתם משיעור מצומצם. ומצד התנאה לפניו במצוות, מחוייב בעשירית מרווחיו ואפי' עד חומש.

עוד י"ל יישוב ג' דהא איתא בגמרא (ע"ז ג' א') מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה. ומי מצית אמרת הכי, והא אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב 'אשר אנכי מצוך היום', 'היום' לעשותם, ולא למחר

שיעשו בסוכה אחד מלמעלה ואחד מלמטה וארבעה מארבע רוחות, דומיא דענני הכבוד. ולמאי שכתבתי בסמוך יתיישב גם זה, שמצות סוכה אינה אלא רק לזכור יציאת מצרים, וזה יגיע לאדם על ידי ישיבת סוכה שצלתה מרובה מחמתה, זכר לענני הכבוד שהגינו עליהם בכל מקום מפני החמה והשרב. ומזה יגיע, לזכרון שאר נפלאותיו ונוראותיו אשר עשה להגן עלינו ביציאת מצרים. והדבר ידוע, שהאחד שלמטה לא היה להגן מפני החמה, כי אם להנמיך הגבוה, ואין מזה זכרון לשאר ההגנות אשר הגין עלינו ביציאת מצרים.

אך י"ל שלמעשה בסוכה יש קרקע וסכך בתוספת לשני מחיצות כהלכתן וטפח, ועושה סוכה באוויר או בים תיפסל, ורק ע"ג הגמל או בספינה כשרה [עיין סוכה כ"ג א']. וממילא לשיטת הר"ן ודעימיה דעד שליש הוא מלבר, יובן שפיר שצריך להוסיף על ארבע כהלכתן וטפח פחות מב' מחיצות. אך אף אי סברין דשליש היינו מספיקא מלגיו, הרי איתא במדרש שכל טוב: (פר' בא - בשלח פי"ג) וזה הענן ה' אחד משבעת ענני הכבוד שסיככו בהם, ארבעה מארבע רוחותם, שנא' 'יסובבנהו' (דברים ל"ב י'), אחד מלמעלה שלא יזיקם שרב ושמש, שנא' 'ולא יכם שרב ושמש כי מרחמם ינהגם' (ישעי' מ"ט י'). ואחד מלמטה, שנא' 'ישאהו על אברתו' (דברים ל"ב י"א), ואחד שהי' מהלך לפנייהם

כל הנמוך מגביה וכל הגבוה משפילו, וכה"א לעתיד 'כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו' (ישעי' מ' ד'). והי' מכה נחשים ועקרבים ומכבד לפנייהם, שנאמר 'בעמוד ענן לנחותם הדרך'. וכדי להודיעך ששבעת ענני כבוד סיכך עליהם, כתוב בתורה שבעת עננים, ואלו הן 'בעמוד ענן לנחותם' (שמות י"ג כ"א), 'ועננך עומד עליהם' (במדבר י"ד י"ד) 'ובעמוד ענן אתה הולך לפנייהם' (שם שם). 'ובהאריך הענן' (שם ט' י"ט).

ממילא זכר לענני כבוד יש חמש ובשישית טפח, וממילא יש לן לעשות שליש משיעור זה, ובחמש בשיעור ז' טפחים עם הטפח דשישית, הוא שלשים וששה טפחים, ושליש היינו י"ב טפחים, שהוא שיעור דופן לשביעית, ועוד חמש טפחים לדופן שישיית, שיותר בה טפח לכניסה, כעין דמצינו בגמרא דטפח הוא שיעור הפחות לקטן (כ"ה סוכה ג' א' לרש"י ולתוס'). ולפי"ז י"ל אף כדלעיל, ובפתח כניסה רחב יותר.

ויהי רצון שנזכה כולנו כאחד לשבת בסוכת עורו של לויתן, כהא דאיתא בגמרא (כ"ב ע"ה א') ואמר רבה א"ר יוחנן, עתיד הקב"ה לעשות סוכה לצדיקים מעורו של לויתן, שנא' 'התמלא בסוכות עורו', זכה, עושין לו סוכה, לא זכה, עושין לו צלצל וכו'. וברש"י: 'סוכה', היינו מלמעלה גג וארבע דפנות מארבע רוחות, 'צל', היינו סיכוך בלא מחיצות.



הרב שמחה בונם שפירא

ירושלים ת"ו

בענין סוכה בעזרה

מביא מה דאיתא בילקוט (שופטים תתק"ז) ד"א אפילו בית אפילו סוכה, וכתב עלה, נראה הא דקאמר אפילו סוכה היינו סוכת מצוה בחג שהכהנים אוכלים לחם הפנים ושירי המנחות חוץ לסוכה, והטעם כיון שאסור לעשות סוכה בעזרה הם פטורים מן הסוכה, ומוסיף דלפי"ז צ"ל דמה דאיתא בילקוט סוף פרשת ראה (תתק"ו) חג הסוכות להדיוט, מנין אף לגבוה ת"ל חג הסוכות לה', היינו בלחמי תודה כדאיתא בביצה דף י"ט ע"ב שמביא אדם תודתו בחג הסוכות. (ותודה נאכלת בכל העיר).

והנה בעיקר מה שהבין הפנים יפות בכוונת הילקוט פר' ראה דר"ל דיש לעשות סוכה גם לגבוה, ומשום זה הוקשה לו שדברי הילקוט סותרין אהרדי, אינו מוכרח כלל, די"ל דכוונת הילקוט הוא לרבות שעצי סוכה אסורין בהנאה כל שבעה, ובגמ' סוכה

בענין סוכה בבית המקדש אינו מפורש אם היו הכהנים יושבים בסוכות בעזרה או לא, ולא נתפרש ד"ז בתלמוד וברמב"ם, וכן לא בספרים העוסקים בצורות בנין בית המקדש ולא במפרשים על מסכת מידות, ומעתה נשאלת השאלה, האם מרוב פשיטותו שבודאי היו בונים סוכות בעזרה סתמו כפירוש, או להיפך, אילו היו מקימים סוכות בעזרה, ה' הדבר מהווה נושא לדיון בתלמוד ובראשונים, ומדסתמו ולא פירשו, משמע שלא עשו שם סוכות, אכן כאשר בינותי בספרים מצאתי שדנו בזה בספרי אחרונים ובמקצת ראשונים בשם הגאונים.

א

כתיב בפרשת שופטים (ט"ז, כ"א) לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך אשר תעשה לך. ובס' פנים יפות שם

א. הנה יש לעי' לשיטת רבינו יונה באבות פ"ה מ"ה דלחם הפנים נאכל לז' ימים, האם סוף זמן אכילתם הוא בעמוד השחר ורק אז נפסל בנותר או דומן אכילתם הוא רק עד הלילה וכבר נפסל בשקיעת החמה, ואם נימא דנפסל רק בעמוד השחר אין שום היכי תימצי שיהי' מוכרחים הכהנים לאכול לחם הפנים בחג הסוכות, דאפי' היכא שחל יום ראשון דסוכות בשבת, יכולים להמתין עד מוצאי יו"ט דהוא ליל שבת הבא ולאוכלו אז. ועי' בפ' רבינו גרשום במעילה דף ט' ע"א שכתב נמי דלחם הפנים נאכל לשבוע, אלא דמלשוננו שם שכתב "שהרי נאכל משבת ועד שבת", משמע דסוף זמן אכילתם הוא בליל שבת, ולדבריו אי אפשר לומר כנ"ל. אלא שדבריהם מוקשים מאד, דהא דין לחם הפנים שאוכלין אותו ביום השבת ובליל מוצאי שבת ככל קדשים הנאכלין ליום אחד שהוא ליום ולילה שלאחריו. (ובאמת הרמב"ם ביד החזקה לא ביאר להדיא זמן אכילת לחם הפנים, והחק נתן במנחות דף י"ג ע"ב כתב דהרמב"ם סמך על מה שכ' בפ"א ממעשה הקרבנות דשירי מנחות זמן אכילתן יום ולילה. ועי' ברמב"ם בפיהמ"ש מנחות ריש פ"ב שכתב דלחם הפנים אינו נאכל אלא ביום השבת בלבד ר"ל כל היום כמו שביאר ביום השבת ביום השבת יערכנו, ע"כ. ועי' שם בתוי"ט וחק נתן מה שהקשו על דבריו). ועי' בשו"ת אגרות משה קדשים נדפס בחאו"ח סי' י"א.

אלא דין הוא לעשות סוכה לגבוה ויקדש אותה לשמים, בלי שום תכלית לאכילה.

שוב העירני ידידי הבה"ח שלום בלוי נ"י שאפשר לפרש דברי הפנים יפות בכוונת הילקוט מנין אף לגבוה, דהכי קאמר מנין דאף אכילת קדשים צריכין סוכה, אבל לא שיצטרך עוד סוכה לגבוה מלבד הסוכה להדיוט.

ומעיקר דברי הראב"ד שמפרש בההו"א שיעשה סוכה בהר הבית, משמע דאין להעלות על הדעת לעשות סוכה בעזרה עצמה, אם מטעם קרא דלא תטע, או מטעם הכל בכתב כדלהלן, אלא כל הדיון הוא ביחס להר הבית.

ב

יש לעי' במה שכתב הפנים יפות דפטורים מסוכה כיון דאי אפשר לבנות סוכה, דאמאי פטורים, נימא להו דלא יאכלו כלל, אך מה נאמר, דכיון דיש מצות אכילת קדשים צריכין לאכול, ובסוכה הרי אי אפשר ומשו"ה אוכל בלי סוכה, אך לכאורה כיון דאסור לאכול חוץ לסוכה, נימא שב ואל תעשה ולא יאכלו כלל, ומהו ההיכרח של הפנים יפות שפטורים מן הסוכה.

ונראה דליכא לפוטרו מאכילה בסוכה מדין עוסק במצוה (אכילת קדשים) פטור מן המצוה (של אכילה בסוכה), דליכא האי פטור רק היכא שאדם התחיל להתעסק במצוה א', דנפטר מלעשות אז מצוות אחרות, משא"כ כאן שלא התחיל עדיין בשום מצוה והנידון הוא אם מוטל על הכהן לאכול קדשים בלי סוכה (לקיים מצות אכילת קדשים), או שלא

דף ט' ע"א מפיק ג"כ דין זה מקרא דחג הסוכות, רק שהגמ' דרש זאת מלשון חג המוזכר בקרא דאתיא להורות דכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, ואולם הילקוט דרש ליה מדכתיב שבעת ימים לה', אבל לא זאת כוונת הילקוט דיש לעשות סוכה לגבוה. וכן הבין בזית רענן להמג"א על הילקוט שם. ובאמת לכאורה אי אפשר לפרש כוונת הילקוט כהפנים יפות, דמהיכי תיתי לומר דיש כזה דין שצריך לעשות עוד סוכה מיוחד ומיועד לאכילת קדשים קלים מלבד הסוכה שכל אחד בונה לעצמו לחג הסוכות, וצ"ע.

אלא דאיתא בתורת כהנים פר' אמור (פרשת י"ב, ג') חג הסוכות שבעת ימים לה' יכול תהיה חגיגה וסוכה לגבוה, תלמוד לומר חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים. ובפי' הראב"ד שם כתב: יכול תהא החגיגה וסוכה לגבוה, פי' שיעשה סוכה בהר הבית ויקדש אותה לשמים, חוץ מן הסוכה שהוא יושב בה, דהא כתיב בסוכות תשב שבעת ימים, ת"ל חג הסוכות תעשה לך, פירוש לך לעצמך אבל לא לשמים. ומבואר דיש הו"א לומר דבעינן לעשות עוד סוכה לגבוה, מלבד הסוכה שבונה לעצמו.

אמנם גם להתו"כ אליבא דאמת אין כזה דין, רק הו"א בעלמא הוא, אבל לומר דאיכא דין שצריך לעשות סוכה מיוחד לאכילת קדשים קלים צ"ע לומר כן בכוונת הילקוט. ובאמת גם לפי ההו"א של התו"כ דמחויב לעשות סוכה מיוחד לגבוה, לא הוי כהפנים יפות, דמדברי הראב"ד משמע דאין הכוונה שיעשה סוכה לצורך אכילת קדשים,

לאכול כלל (מחמת מצות סוכה), לא שייך האי פטור כלל, ונימא ליה שלא לאכול.

ואפשר דכיון דאכילת קדשי קדשים איתי בכל ימות השנה, וזה כולל נמי חג הסוכות (דאיכא לחם הפנים), והתורה נמי אמרה שאסור לבנות סוכה בעזרה, א"כ על כרחך לא חייבה תורה לכהנים לאכול בסוכה.

אולם יש לעיי' בזה, דלכאורה הי' אפשר לבנות הסוכה ע"י עכו"ם, דהסוכה כשרה בכה"ג כדאייתא בסוכה דף ח' ע"ב (ואפי' שבות ליכא כמו שכתבו התוס' בר"ה דף כ"ד ע"ב ד"ה שאני ר"ג, דבמקום מצוה לא גזרו משום שבות בשאר איסורי תורה, חוץ משבת), וא"כ תו אין לנו שום היכרח מן התורה דפטור מסוכה באכילת קדשים, די"ל שכוונת התורה שגם בעזרה יאכל בסוכה אלא שיעשנו ע"י עכו"ם.

אך באמת יש לומר דעיקר האיסור דלא תטע אינו המעשה נטיעה והבניה, אלא מה שמקויים, והיינו דהתורה הקפידה על קיום הדבר, שלא יתקיים, והדבר מובן לפי מה שכתבו הרמב"ם במנין המצות (ל"ת י"ג) והרמב"ן בפ"י החומש דהאיסור הוא משום

שהיה זה חק לע"ז להיות בפני בית ע"ז שלהם אילנות להראות להם הדרך לבית ע"ז, א"כ עיקר האיסור הוא השהייה, וממילא יהי' אסור לבנותו ע"י עכו"ם. וכן אם נטעו או בנו עכו"ם יהי' מחויב לעקור הנטיעה והבנין. שוב ראיתי בשו"ת מהר"ם שי"ק חאו"ח סי' ע"ט שנקט הכי דהאיסור משום השהייה, ובשו"ת בית יצחק (אהע"ז ח"ב סי' קכ"ה אות ו') כתב מפורש הכי דאפי' בנטעו עכו"ם מחויב לעקור אותו, עיי"ש מה שתי' בזה.

ויש להעיר על הפנים יפות שהוכיח שהכהנים פטורים מן הסוכה בעזרה כיון שאסור לעשות שם סוכה משום לא תטע, דהרי האיסור דלא תטע דוקא על עץ נאמרה, אבל לבנות בנין של אבנים שרי וכמבואר במס' תמיד דף כ"ח ע"ב דפריך ומי הו' אכסדראות בעזרה והא תניא וכו' מנין שאין עושין אכסדראות בעזרה ת"ל לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך וכו' אמר רב חסדא באכסדראות של בנין, וכ"ה ברמב"ם פ"א מהל' בית הבחירה ה"ט ובחינוך מצוה תצ"ב. ולפי"ז הלא יכול לבנות דפנות לסוכה מאבנים.

ב. ועפי"ז נתקשיתי בדברי הבית יצחק (או"ח סי' ה' אות י"ח) שכתב דכיון דהי' יכולים לעשות סוכה בלשכות הבנויות לחול ופתוחות לקודש, משו"ה ליכא למפטרניהו משום עוסק במצוה כיון שיכול לקיים שניהם, עיי"ש. ולדברינו בלא"ה לא שייך כאן דין זה דעוסק במצוה.

ג. ומטעם זה לא קשה מה דאמר' ביומא דף כ"א ע"ב בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב והיו מוציין פירותיהן בזמן, ולכאורה תיקשי דהרי אסור משום לא תטע, אלא דכיון דמה שנטע שלמה של זהב היה וכמש"כ המהרש"א ביומא דף ל"ט ע"ב דהפירות שעשה לאו פירות ממש לאכילה היה אלא פירות של זהב, עיי"ש, משו"ה ליכא משום לא תטע. וכ"כ השפ"א ביומא שם (כ"א ע"ב) דהא דלא עשאו של עץ ממש, משום דאסור משום לא תטע אבל של זהב מותר דדוקא עץ אסרה תורה.

ד. ולבנות סוכה בדפנות של יריעה שאינו של עץ אי אפשר, דסתם ספרי רבי שמעון היא כדאייתא בסנהדרין דף פ"ו ע"א, ורבי שמעון ס"ל בסוכה דף ד' ע"ב דסוכה דירת קבע בעינן, וא"כ אינה כשרה דפנות של יריעות לסוכה.

וראיתי בס' מנחה חריבה (להגר"פ עפשטיין זצ"ל) בסוטה שם שהעיר על המנחת קנאות דאין דבריו מוכרחים, דאפשר לומר דהמצוה וחיבתה משוי לה כבנין קבע, והביא דמצינו כזה במרדכי (מובא בשו"ת אבני נזר או"ח סי' קפ"ג) גבי קשירה בתפילין דמשווה לה כקשר של קיימא לענין שבת.

ולכאורה אינו מובן הערת המנחה חריבה, שהרי מה שדייק המנחת קנאות מדברי הפנים יפות הוא דאפילו סוכה דלא הוי קבוע בבנין דאינו מחובר לקרקע העזרה, מ"מ איכא משום לא תטע, והוא חידוש באיסור לא תטע, דאע"ג דאינו דומה לנטיעת עץ ובית דהוי נטעו ובנוי בקרקע, אפ"ה איכא גם כזה לאו דלא תטע, ולפי"ז לא יועיל ולא יציל מה שכתב המנחה חריבה דהמצוה וחיבתה משוי לה כבנין קבע, דהרי מ"מ אינו קבוע בבנין.

אך באמת נכון העיר, דמבואר בהדיא מהמשך דברי המנחת קנאות דמה שכתב דסוכה דירת עראי היא, כוונתו לשיטת רבנן דגדר סוכה הוא דירת עראי, דבהמשך דבריו כתב ליישב קושיית הפנים יפות בסתירת הילקוט באופ"א, דהילקוט בפר' שופטים קאי אליבא דר' יהודה דסוכת דירת קבע בעינן, ומשו"ה איכא משום לא תטע, ואף דהדפנות יכולין להיות של אבנים מ"מ אכתי מיתסר משום הסכך דאין מסככין אלא בגידולי קרקע ומיקרי עץ, משא"כ הילקוט דסוף פר' ראה דמבואר דעושין סוכה לגבוה, שם קאי אליבא דרבנן דסוכה דירת עראי היא. הרי מבואר מדבריו דלר' יהודה מיתסר משום לא תטע כיון דס"ל

אלא די"ל שהוכחת הפנים יפות היתה מהסכך, והיינו דכיון דאין מסככין אלא בגידולי קרקע, וכל גידולי קרקע עץ מיקרי, א"כ איכא משום לאו דלא תטע, ואסור לעשות סוכה בעזרה.

אך לכאורה זה אינו, דכיון דהסכך מונח על גביו מושכב, לא שייך בזה כלל הלאו דלא תטע לך כל עץ, דהאיסור לא הוי רק דרך גדילתו וכמו שכתב בחי' הגר"א במשניות מדות פ"ג מ"ח, ובגר"א עה"ת באדרת אליהו שופטים ט"ז, כ"א, ולפי"ז הדרא הקו' על הפנים יפות לדוכתיה.

אמנם בפי' הראב"ד לתמיד דף כ"ז ע"א (נדפס בגמ' דף ל"א ע"א) כתב דכל דבר שיש בו אהל דומיא דאשרה שיושבין בצלה הוא דאסור לעשות בעזרה משום לא תטע, משא"כ בימה אין לאסור אפי' אם היתה ממש קבועה לשם, דמידי דמאהיל בעינן דומיא דאשרה, עיי"ש, וא"כ י"ל דהפנים יפות נקט כדיעה זו, ולהכי כתב דאסור לעשות סוכה בעזרה. ויש להביא דכן הוא נמי שיטת הראב"ד, שכתב בפ"ו מהל' ע"ז ה"י דגזוזטראות דהיינו העמודים שעליהם היו מניחים הקרשים בשמחת בית השואבה לא הותר אלא משום שהיה לשעה, הגם שאינו מונח דרך גדילתן, הרי מבואר דס"ל דיש משום לא תטע היכא דמושכב. וא"כ י"ל דגם הפנים יפות ס"ל הכי.

ג

והנה המנחת קנאות בסוטה דף מ"א כתב דמדברי הפנים יפות משמע דאפילו באינו קבוע בבנין נמי יש איסור דלא תטע וגו', דהא סוכה דירת עראי היא.

ליה אהל קבע, הרי להדיא דאף הסכך מיקרי דירת קבע.

ד

הנה איתא בגמ' ערכין דף ג' ע"ב הכל חייבין בסוכה כהנים לויים וישראלים, פשיטא אי הני לא מחייבי מאן מיחייבי, כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל וכתוב בסוכות תשבו ואמר מר תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו והני כהנים הואיל ובני עבודה ניהו לא לחייבו קא משמע לן נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה חיובי מחייבי מידי דהוה אהולכי דרכים דאמר מר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבים בלילה. והטעם דהיו פטורים מחויב סוכה בשעת עבודה, מפני שאין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה, דרמיה עלייהו עבודת הרגל כדאיתא ברש"י שם".

ויש להקשות לדברי הפנים יפות דקדשי קדשים שנאכלים בעזרה לא בעי סוכה דאי אפשר לעשות סוכה משום לאו דלא תטע וגו', מדוע לא אמרה הגמ' בערכין טעם זה שבעידן עבודה פטירי מסוכה מפני שלא הי' יכולין להקים סוכה בעזרה.

שוב ראיתי בשו"ת בית יצחק אהע"ז ח"ב סי' קכ"ה אות ג' שהקשה על הפנים יפות דלדבריו אמאי לא קאמר הגמ' בערכין כהנים איצטריכא ליה שהיו אוכלין חוץ לסוכה שירי מנחות ולחם הפנים, וקמ"ל

סוכה דירת קבע היא, ואע"ג דאינו קבוע בבנין, וא"כ מה שכתב המנחת קנאות לדברי הפנים יפות משמע דאף בדירת עראי איכא איסורא, אין כוונתו משום דאינו קבוע בבנין, אלא כוונתו דאף דקיי"ל כרבנן דגדר סוכה הוא דירת עראי, אפ"ה איכא משום לא תטע.

ובספר מנחה חריבה שם העיר גם על יישוב המנחת קנאות בסתירת הילקוט, דכיון שעיקר האיסור הוא משום הסכך, ובסכך לכו"ע אינו דירת קבע, איזה שייכות יש לה למחלוקת ר"י ורבנן.

והעיר ידידי הרב הערשל בלוי שליט"א דצ"ע קושיית המנחה חריבה, חדא מצד הסברא, דבפשוטו הא דפליגי ר"י ורבנן אי סוכה דירת עראי היא או דירת קבע, הביאור הוא דלר' יהודה מציאות הסוכה הוא קבע, דהיינו שהסוכה נעשית הבית שלו למשך ז' ימים, ולרבנן אינו נעשית ביתו, אלא שצריך לצאת מביתו לתוך דירת עראי, ולפ"ז נמצא דלר' יהודה כל הסוכה הוא דירת קבע, שהתקרה של הסוכה דהיינו הסכך הוא כמו תקרת ביתו, ומה שייך לחלק בזה בין הדפנות להסכך. ועוד דהרי בגמ' סוכה דף כ"א ע"ב אמרינן דלר' יהודה הישן תחת המטה יצא ידי חובתו, דלא אתי אהל עראי (המטה) ומבטל לאהל קבע דס"ל לר' יהודה דסוכה דירת קבע, והרי אהל דסוכה הוא הסכך, שהרי אהל הוא דבר המאחיל עליו מלמעלה, ואפ"ה חשיב

ה. ובתוס' שם ד"ה ובני עבודה ניהו, כתבו דמטעם הולכי דרכים ליכא למיפטרניהו אלא בשדות אבל לא בלשכת בית המוקד ושאר מקומות בהמ"ק. ומשמע דכן אפשר לעשות סוכה בעזרה, וצריכין ליישב הא דלא מיתסר סוכה בעזרה מכל הנך טעמי שבקונטרס זו.
ו. הא דלא הקשה הבית יצחק עוד יותר, דלהפנים יפות אמאי לא משני הגמ' כהנים איצטריכא ליה הואיל ואינן

דבחולין ולחמי תודה חייבין, דאין דנין אפשר משאי אפשר.

ותי' הבית יצחק דלא קאמר הגמ' הכי, משום שהי' יכולין לעשות סוכה בלשכות הבנויות לחול ופתוחות לקודש שאוכלין שם קדשי קדשים דהתורה רבתה חצרות הרבה כמו שכתבו התוס' ביומא דף כ"ה ע"א.

והנה יש להעיר בעיקר מה שנקט הבית יצחק דליכא משום לא תטע בלשכות הבנויות לחול ופתוחות לקודש, דהרי נחלקו הראשונים באיסור דלא תטע אם האיסור הוא בין בעזרה בין בהר הבית, או רק בעזרה מעזרת כהנים משער ניקנור ולפנים, אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר (עיי' ברמב"ם וראב"ד בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ט), אבל אפי' לשיטת הראב"ד לכאורה איכא משום לא תטע בלשכות הבנויות לחול ופתוחות לקודש דהרי קדוש בקדושת עזרה, ועדיפא מעזרת נשים דדינו כהר הבית.

ואפשר דס"ל דאע"ג דהני לשכות דינם כעזרה לענין אכילת קדשי קדשים, מ"מ איסור לא תטע ליכא, דלא מיקרי אצל מזבח ה', דהרי באמת יש להעיר מנא להו לרז"ל לדרוש דיש איסור בכל העזרה למאי דמבואר בזבחים דף ס' ע"א דאצל המזבח הוא דוקא סמוך למזבח, דאיתא שם אמר ר' אלעזר מזבח שנפגם וכו' שנאמר (ויקרא י',

י"ב) ואכלוה מצות אצל המזבח, וכי אצל המזבח אכלוה וכו', ופירש רש"י והלא כל העזרה כשרה לכך דכתיב במנחה (ויקרא י', ט') במקום קדוש וגו' אלא בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר וכו', ומדמקשה הגמ' וכי אצל המזבח וכו', מבואר דאצל המזבח הוא דוקא סמוך, דאי לאו הכי אלא דכל העזרה בכלל אצל המזבח לא קשיא כלל, ושם הרי מבואר דכל העזרה כשרה כמו שפירש"י, על כן צריך לדרוש בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר, אבל כאן מנא להו לרז"ל לדרוש כל העזרה, ועיי' במנ"ח מצוה תצ"ב אות א' בזה, ולפי"ז יש לומר דס"ל להבית יצחק בלשכות הבנויות לחול ופתוחות לקודש אינם בכלל האיסור דלא קרינן בהו אצל מזבח ה'.

ובעיקר קושיית הבית יצחק מדוע לא משני הגמ' בערכין כנ"ל, ראיתי מובא בשם הכלי חמדה (מועדים סי' ק"ט) שכתב ליישב דהרי כל חיוב בסוכה היינו תשבו כעין תדורו, וכל אשר בכל השנה עושה בביתו מחויב לעשות בסוכה, אולם אכילת המחויבות בעזרה מעולם לא אכלן בביתו, וא"כ אין באכילתן חיוב בסוכה, ומשו"ה יכולין הכהנים לאכלן חוץ לסוכה, ואין זה דין מצד הכהנים כלל, אלא מהלכות סוכה הוא, שיש דברים הנאכלים מחוץ לסוכה, ומשו"ה לא תי' הגמ' כן, כי אין זה דבר שמיוחד ומיועד למה שהם כהנים, עכ"ד.

יכולין לאכול שום אכילה בעזרה, ואפילו של חולין, דזה אינו דמשום אכילת חולין דליכא חיוב לאכלו בעזרה, אינו פוטרו מסוכה, דאדרבה יאכל אותו חוץ לעזרה. וכן לא הזכיר בקושייתו נמי שאר העבודות שבמקדש, דאין חיוב לעשות העבודות בסוכה, וא"כ אין העבודות פוטרו מסוכה, וזה פשוט.
ז. ודעת הרמב"ם בזה אינו ברור, דבמנ"ח מצוה תצ"ב אות ב' נקט לדבר פשוט דשיטת הרמב"ם הוא דרק בעזרה איכא האיסור דלא תטע, ולא בהר הבית, עיי"ש.

אֵלָא שבתפארת ישראל שם (בועז) העיר בזה, דהרי אפילו הד' לשכות שבעזרת נשים לא היו מקורות כדתנן בפ"ב דמדות מ"ה, וכל שכן העזרה שחוצה לה. ותו דאי נימא שגם העזרה הפנימית ששם המזבח בנוי, גם היא היתה מקורה, א"כ למה הוצרכו אכסדראות תחת הקרוי בגובה כותלי העזרה סביב כדתנן בפ"א דתמיד מ"ג.

וכבר העיר כמו כן המלאכת שלמה במשניות שם על הרמב"ם דמהיכן הוציא הרמב"ם דבר זה שכולו מקורה, והרי בפסחים דף י"ג ע"ב ובסוכה דף מ"א ע"א לא נתבאר אלא שהר הבית סטיו לפני מסטיו.

אך עיי' בס' ערוך השולחן העתיד סי' י"א סעי' י"ב שכתב דבאמת אין כוונת הרמב"ם שכל הת"ק אמה על ת"ק אמה הי' מקורה, אלא כוונתו למקום הר הבית שבתוך הת"ק אמה, תדע דבירושלמי פ"ג דתענית ה"ט אמרי' הדא אמרה הר הבית מקורה היה גבי תפלתו של חוני המעגל שנכנסו מפני הגשמים להר הבית, וזהו מקורו של הרמב"ם וכמש"כ המל"מ שם, ופשיטא שלא נכנסו לעזרה. (והטעם י"ל עפ"י הא דמגילה דף כ"ח ע"ב דאין נכנסין לבתי כנסיות מפני הגשמים).

אמנם במרכבת המשנה שם כתב דהוכחת הרמב"ם הוא דאף דהירושלמי מיירי בהר הבית, מ"מ ס"ל להרמב"ם דיש ללמוד מזה ק"ו לעזרה עצמה שהיתה מקורה משום כבוד העזרה, עיי"ש.

ויש להעיר מלשון רש"י בפסחים דף פ"ו ע"א ד"ה גגין הללו, שפ"י שבעזרה

ויש לעיי' בדבריו, דהרי כיון שאוכל בביתו כל השנה, שפיר יתחייב לאכול כל אכילות שלו בסוכה, דאטו דיינינן כל אכילה ואכילה בפני עצמו. ולא דמי למה שכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' סוכה ה"ט לענין תפילה, שהמתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה, והובא בשו"ע סי' תרל"ט סעי' ד', וכתב הט"ז שם דאם היה לו בית הכנסת בעירו מניח סוכתו והולך לו לבית הכנסת, שכן בשאר ימות השנה ג"כ מניח דירתו והולך לו לבית הכנסת, ומובא גם במ"ב ס"ק ל', והיינו דמצות סוכה הוא תשבו כעין תדורו, וכיון דאינו מתפלל בביתו אין חיוב סוכה לענין תפילה, דשם כל מה שמתפלל לא הוי בביתו, משא"כ כאן רק קדשי קדשים הוא דאינו אוכל בביתו, משא"כ שארי אכילות כן אוכל בביתו, וצ"ע.

ה

לכאורה יש לומר עוד טעם למה לא הי' אפשר לעשות סוכה בעזרה, משום דהיה העזרה מקורה כדמשמע מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה ה"א שכתב וז"ל: הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה וכו', וכולו היה מקורה סטיו לפני מסטיו, עכ"ל. ובמל"מ כתב דמקור דבריו הוא מהירושלמי פ"ג דתענית ה"ט שנכנסו להר הבית מפני הגשמים. ומשמע שכולו הי' מקורה. וכן דייק החזון נחום בפ"ב דמדות מ"א, וזהו כשיטת השלטי הגבורים (הובא דבריו בתוי"ט פ"ב דמדות מ"א), וא"כ הוי סוכה תחת הסוכה דפסולה כדאיתא בסוכה דף ט' ע"ב.

ואפ"ה פריך הגמ' שם (דף נ"א ע"ב) מקרא
דהכל בכתב.

שוב כתב הבית יצחק לדון, למאי דמבואר
מדברי רש"י בסוכה דף ל"א ע"א ד"ה
מפני, שכתב דמצוה משוי ליה (לסוכתו) כל
שבעה כבנין קבע, עכ"ל. הרי דעת רש"י
דסוכת מצוה נחשבת כבנין קבוע.

והנה יש מקום לדון במה שכתב להוכיח
מדברי רש"י דמצות סוכה משוי ליה
לבנין קבע לגבי תקנת מריש, דה"ה לגבי
דינא דהכל בכתב, דיש לומר דלגבי תקנת
מריש חשיב כקבוע, דכי מחייבת ליה
למיסתר סוכתו הרי לא יהא לו שום סוכה
לקיים בו מצות התורה, ויש בזה הפסד כמו
שיש בעלמא בבנין קבוע, אבל לגבי דין
דהכל בכתב לעולם אימא לך דלא חשיב
קבוע ממש כיון שדעתו לסלקו לאחר ז'
ימים.

ובעיקר מה שהעירו שיהי' אסור לעשות
סוכה בעזרה משום איסור דהכל
בכתב, יש ליישב אם נימא דכהנים מחויבים
לאכול שיורי מנחות ולחם הפנים בסוכה
דוקא, דא"כ הוי כמו קרא אשכחו ודרוש
ומותר להוסיף כמו שכתבו בתוס' זבחים דף
ל"ג ע"א ד"ה וליעבד פישפש, דפריך הגמ'
שם וליעבד פישפש ומשני אביי ורבא הכל
בכתב מיד עלי השכיל, וכתבו התוס' דהא
דמוסיפים על העיר ועל העזרות, היינו היכא
דאיכא למימר קרא אשכחו ודרוש כי ההיא
דסוכה דף נ"א ע"ב, אלא דהקשו התוס'
ומיהו קשה דהכא נמי אין לך קרא גדול מזה
דניעביד פישפש לקיים מצות סמיכה
דרחמנא אמר וסמך, עיי"ש. ולפי"ז יש לומר
דגם לענין סוכה קרא אשכחו דמחויבים

ולשכותיה. ומשמע קצת שגם העזרה הי'
מקורה. אך רש"י בפסחים דף פ"ה ע"ב ד"ה
גגין ועליות לא נתקדשו, לא פי' אלא גגי
לשכות העזרה, וצ"ע שיטת רש"י בזה.
ואפשר לדחוק דכוונת רש"י דף פ"ו ע"א
לגגי אכסדראות.

ובאמת אי נימא דכהנים מחויבים לאכול
שיורי מנחות ולחם הפנים בסוכה,
לא ימנע אותם מה שהעזרה מקורה מלעשות
סוכה, שעל כרחך יעשו נקב בתוך התקרה
בכדי לקיים מצות סוכה.

ו

יש לדון דיהי' אסור לעשות סוכה בעזרה
דהוה מוסיף על הבנין, וכתוב הכל
בכתב מיד עלי השכיל. וכן העיר בשו"ת
בית יצחק אהע"ז ח"ב סי' קכ"ה אות ב'. אך
כתב די"ל דאין מבטלו רק לז' ימים ולא הוי
מוסיף על הבנין היכי דאין מבטלו כדמשמע
בחולין דף פ"ג ע"ב לענין כיסוי הדם בעפר
במוקדשין, שאם אינו מבטל לעפר, אין בזה
משום איסור מוסיף על הבנין.

וכן כתב בס' מנחה חריבה בסוטה, דליכא
משום מוסיף על הבנין למאי דמשמע
בחולין דף פ"ג ע"ב דכל דלא מבטלו לעולם
לא הוי הוספה על הבנין, וא"כ סוכה שהיא
רק לז' ימים לא חשוב ביטול דהוי כמו
שעתיד לפנותו, ולכך אין כאן הוספה על
הבנין ומותר לעשותו.

ולכאורה תמוה מה שכתבו דליכא משום
הכל בכתב כיון דאינו מבטלו
אלא לז' ימים דהרי גזוטרטא דשמחת בית
השואבה ג"כ לא היה אפילו לז' ימים (דלא
הי' אלא ה' או ו' ימים כדתנן בסוכה דף נ' ע"א),

דלא היה שום גג על העזרה ולכן נעשה המוסך השבת.

והנה בפ"א דתמיד מ"ג תנן שכל סביב העזרה מארבע רוחותיה היו אכסדראות ע"ג עמודים לעמוד תחתיהם ולהצניע כלים. וברע"ב כתב בזה"ל: שהיו אכסדראות סביב לעזרה מבפנים עמודים יוצאים חוץ לכותלי העזרה (כלומר רחוק מכותלי העזרה) ומן העמודים ועד כותלי העזרה הי' סכך על גביהם וכו' ומן העמודים ולחוץ הי' בלא סכך והמזבח הי' שלא במקום הסכך וכו', עכ"ל. ועיי"ש בגמ' ופירש"י דהעמודים היו של אבן והתקראות היינו הסכך הי' של עץ, א"כ אולי יש להכשיר אותן התקראות לשם סוכה מדאורייתא אם הי' כוונת הסכך שעל גביהם גם לשל צל וכמו שכתבתי לענין מוסך השבת (ואולי מוסך השבת ואלו התקראות חדא הוא, וצ"ע בזה).

אולם מלשוננו של הרמב"ם בפיהמ"ש שם משמע שהסכך הי' של אבנים ובכה"ג לא הוי סוכה מה"ת כמו דאין מסככין בעפר. ואם נאמר דלא הי' יכול להיות גם התקרה מן עץ משום לא תטע לך וגו', א"כ גם במוסך השבת לא הי' יכול להיות של עץ, עכ"ד הפתחא זוטא.

י

עוד יש לדון מטעם אחר למה לא היו יכולים לעשות סוכה בעזרה, דהנה נחלקו הרמ"א (סי' תר"מ סעי' ד') והחכם צבי (סי' צ"ד) בסוכה שאינה ראויה לשינה אם אף

לאכול בסוכה דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים, ומשו"ה ליכא דינא דהכל בכתב.

ומצאתי בס' פתחא זוטא הל' סוכה סי' תר"מ ס"ק י"א, שכתב דבאמת הי' להם בעזרה סוכה כשרה בכל השנה, והוא מהא דמבואר בקרא במלכים ב' (ט"ז, י"ח) ואת מוסך השבת אשר בנו בבית וגו' ופירש"י וז"ל: מוסך השבת. גג אהל עשוי לצל לשבת תחתיו בעזרה"י ביום השבת, עכ"ל. ומעתה אם נאמר שהיה בהעזרה גג אוהל הנעשה לשם צל א"כ המוסך שבת בעצמו הי' סוכה כשרה דלא גרע מסוכת גנב"ך ורקב"ש בדף ח' ע"ב דנעשו לשם צל ולא לשם סוכה דכשרה כמו שאיתא בסי' תרל"ה, ואפי' אם נאמר שהיתה ע"י תקרה של ד' טפחים ג"כ אינה פסולה רק מדרבנן משום גזירת תקרה, עיי' סי' תרכ"ט סעי' ח', ואפי' אם נאמר שהיתה מכוסה עד שאין הגשמים יכולים לירד ג"כ יש לצדד דבכה"ג הוי רק מדרבנן, ואפי' אם נאמר דלר"ת הוי פסולה מה"ת עיי' ריש סי' תרל"א, אפ"ה הי' יכולים לעשות איזהו נקב בהתקרה עד שיהי' יכול הגשם לירד דמהני בכה"ג, ועכ"פ לא יהי' מוסיף על הבנין, א"כ שפיר יכלו הכהנים לאכול שיורי המנחות בהמוסך שבת ויצאו ידי חובת סוכה.

ולפי"ז יהי' נמי ראייה דהעזרה לא היתה מקורה, דאם נאמר דהעזרה היתה מקורה א"כ למה הצריכו לעשות את מוסך השבת והוא גג אוהל עשוי לצל, הלא הי' הצל מן הגג שעל העזרה ועל כרחך צ"ל

ח

ראיתי בס' גור ארי' יהודה (קונטרס המועדים דיני סוכה סי' י"ח אות ו') שרצה לומר טעם אחר שאין יכולין לבנות סוכה בעזרה, משום איסור דמביא חולין בעזרה^ט, וכתב לתלות ד"ז במה דיש להסתפק בענין מה דחל שם שמים על הסוכה כשם שחל על החגיגה כמבואר בסוכה דף ט' ע"א, אם הוא סוג קדושת הקדש שחל על הקדשים דחל על הסוכה, או דהוא סוג אחר לגמרי והילפותא רק לענין איסור, לא לעצם הקדושה וענינה. והנפק"מ יהי' לענין הבאת סוכה לעזרה אם יש בזה משום מביא חולין בעזרה, דאם נימא דכיון דילפינן קדושת סוכה מחגיגה הוי זה ענין קדושה כחגיגה, שפיר רשאי להביא בעזרה ולית בזה משום חולין בעזרה, אבל אם נימא דהוא רק ענין איסור ואין בזה כלל ענין קדושה לענין קדיש, שפיר הוי ככל מביא חולין בעזרה, ומביא שם דברי הפנים יפות דאסור לעשות סוכה בעזרה משום לא תטע, ומעיר דלכאורה תיפוק ליה דהוי חולין ואסור להביאו בעזרה, ועל כרחך דהוי סוג קדושה מה דחל שם שמים על הסוכה.

ולכאורה יש להעיר על דבריו, דהרי מאימתי חל שם שמים על הסוכה, מתחילת חג הסוכות, וא"כ אין זה

לאכילה אינה כשרה, שדעת החכם צבי דגם כשאינה ראויה לשינה יוצאים בה באכילה עכ"פ, אמנם דעת הרמ"א (סי' תר"מ סעי' ד') בשם המרדכי דסוכה שאינה ראויה לשינה אף לאכילה אינה כשרה, א"כ לשיטה זו בעזרה שאסור לישון שם משום דאין ישיבה בעזרה, גם אם מותר לישב שם לצורך אכילת קדשים וכת' ב' בתוס' יומא דף כ"ה ע"א ד"ה אין ישיבה, תהא הסוכה פסולה גם לאכילה.

אך יש לדחות. א) דמה שאינה ראויה הסוכה לשינה מחמת איסור לא הוי חסרון, דאריה הוא דרביעה עלה, אלא א"כ אינה ראויה מצד עצמותה, כגון חום, קור, זבובים ופרעושים, ליסטים וכיו"ב, וממילא כאן דהסוכה ראוי לשינה רק הוא אסור לישון שם, שפיר יוצא ידי אכילה. וכ"כ בשו"ת ב"י או"ח סי' ה' אות י"ח. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה ח"א סי' כ"ט.

ב) לשיטת הראשונים דאיסור דשיבה ושינה בעזרה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן (עיי' תוס' זבחים דף ט"ז, ובמשנה למלך פ"ז מהל' בית הבחירה ה"ו), וכיון שמדאורייתא ראויה הסוכה לשינה, יוצאים בה שפיר באכילה. וכ"כ בשו"ת ב"י או"ח סי' ה' אות י"ח, ובאה"ע ח"ב סי' קכ"ה אות ב'.

ט. ומצינו בשו"ת בן פורת להגר"י ענגיל סי' ו' בסוד"ה והנה י"ל עוד טעם, שהעיר בהא שהיו נוטלים ד' מינין שבלולב במקדש, דהא היו חולין בהכרח, ונהי דבשאר הימים לא בעי לכם גם במקדש והי' אפשר להיותם הקדש, ומשום הנאה מהקדש ליכא דמצות לאו ליהנות ניתנו עיי' מעילה דף י"ג ע"ב במשנה, מ"מ ביום הראשון מיהת הא הוכרחו להיות חולין דביום הראשון הא בעי לכם עיי' ריש לולב וערבה במשנה ומלמדין אותן לומר כל מי שיגיע לולבי לידו הרי הוא שלו וכו' עיי"ש. וא"כ אי נימא דחולין נאסרים ע"י הכניסה לעזרה א"כ הא נאסרו בהנאה וליכא היתר אכילה ודין ממון וגם כתותי מיכתת שיעוריה ואיך יצאו, ועל כרחך דאין נאסרים וכשיטת הרמב"ם.

משום דהוי קרקע של כל ישראל, והוי כמו המסכך ברשות הרבים ותליא במחלוקת ר"א וחכמים בסוכה דף כ"ז.

אך יש לומר דלצורך עבודה כמו אכילת קדשים דהוי עבודה שאני ולב ב"ד מתנה.

והנה ראיתי בפ"י המלבי"ם (נחמיה ח', י"ד) שמיישב בזה מה דכתיב בנחמיה שם דוימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחודש השביעי, ואשר ישמעיו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלים לאמר צאו ההר והביאו וגו' לעשות סוכות ככתוב", ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סוכות איש על גגו ובחצריהם ובחצרות בית האלהים¹ וברחוב שער המים וברחוב שער אפרים, ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא, וז"ל: זה דבר זר מאד שישראל לא עשו סכות מימי יהושע ועד עתה כמ"ש לקמן כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן, וכמו שהתפלאו ע"ז בערכין דף

תלוי בגדר דשם שמים דחל על הסוכה, דאפילו אם ענין דחל שם שמים על הסוכה הוא סוג קדושה ממש, איכא משום מביא חולין בעזרה, דלא חלה קדושה זו רק בשקיעת החמה דליל סוכות.

ואולי י"ל דכוונתו כמו שמצינו לגבי בהמת קדשים דמותר להביאו בעזרה לפני שמקדישו, ומקדישו אח"כ (עיי' תוס' פסחים דף ס"ו ע"ב ד"ה מביאה כשהיא חולין לעזרה), ה"נ כאן אם הוא סוג קדושה ממש דחל על הסוכה אח"כ בליל סוכות, יש להביאו בעזרה קודם סוכות. אלא דלא משמע בדבריו שנתכוין לזה, וצ"ע.

גם אינו מובן דבריו מטעם אחר, דהרי איסור הכנסת חולין בעזרה לא הוי רק מדרבנן, (עיי' משנה למלך פ"ב מהל' שחיטה), וא"כ שפיר איכא סוכה הכשר מדאורייתא, דמדאורייתא ליכא איסור דמביא חולין בעזרה כל עיקר, וצ"ע.

ב

והנה יש מקום לדון מטעם אחר שלא יהא יכולין לבנות סוכה בעזרה, והוא

¹ ומו"ח שליט"א הוסיף להעיר עוד, דלמה אי אפשר להקדישו לבדק הבית ויכניסו אז, ולא יהי' משום מביא חולין בעזרה. אך פלפל בזה עפ"י דברי האור שמח דבעינן שהסוכה יהי' קנוי לו, וא"כ כשהוא של הקדש אינו יוצא בה. ואמר דיש לדחות דחשיב צורך הקדש והוי כקנוי לו, וצ"ע. ובאמת בלא"ה יש לצייר שהקדישו מקודם ושוב כשכבר נמצא בעזרה פודהו וליכא משום חולין בעזרה, עיי' מנחות דף מ"ח ע"א וחולין ממילא קא הוויין וברש"י שם. ואולי דאסור לעשות כן לכתחילה, להקדישו על דעת שיפדהו אח"כ, ואכמ"ל.

יא. עיי' שו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' א' מאות ח"י והלאה, מה שפ"י בזה.
יב. ובעיקר כוונת הפסוק בחצרות בית אלקים נחלקו הגאונים (הובא באוצר הגאונים סוכה ל"א), אם פירשו עזרה ממש, או ר"ל ירושלים, שדעת רב נטרונאי גאון דהכוונה לירושלים, אמנם רב האי גאון פ"י דהכוונה לעזרה ממש. וכן הובא בספר המנהיג הל' סוכה אות ה' וז"ל בתו"ד: ואמר רב נטרונאי גאון וכו' ואין עושין סוכה בבית הכנסת כל עיקר, וזה שמביאין ראייה מן הכתובים איש על גגו ובחצרות בית אלהים בעזרה ובבנין הבית, מעשה זה בירושלים היה שהיו עולים לרגל ואכסניא נעשית ירושלים כשעולים לרגל וכו'. שאלו לרב האי וכו' ובבגדד עושים אותה בבית הכנסת שלהם וכן היה מנהג ישראל אף במקדש שנאמר איש על גגו ובחצרות בית אלהינו וכו', עכ"ל. ולשיטת רב האי גאון דהכוונה לעזרה ממש צריכין ליישב הא דלא מיתסר סוכה בעזרה מכל הנך טעמי שבקונטרס זו.

דקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא, עכ"ל.

אך באמת דברי המלבי"ם תמוהים. (א) דהא המג"א כ' שם (ס"ק ג') דישראל מוחלין זה לזה ברה"ר ג"כ (משום שהוא לצורך מצוה להקים סוכות בחג), רק משום חלק הגויים, וא"כ בירושלים שהיתה רק של יהודים ומחלו זה לזה בודאי כדי שיוכל כל אחד לקיים מצות סוכה, והיתכן ח"ו לומר כזה שלא קיימו עי"ז כל ישראל בירושלים מצות סוכה משום שלא מחלו זע"ז והוי כעין כופין על מדת סדום שימחלו זה לזה חלקם כדי שיוכל כל אחד לקיים מצות סוכה.

ובאמת בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' קכ"ד) פ"י בזה דברי הגמ' בערכין דף ל"ב ע"ב דפריך אהך קרא דאפשר בא דוד ולא עשו סוכות בא שלמה ולא עשו סוכות, ופ"י הקרא בענין אחר דלא מיירי כלל בעשיית סוכות, והקשה השו"מ דהיכי מוציא הפסוק מפשטיה דמיירי בעשיית סוכות, ועוד מאי שנא דנקט דוד טפי משאר זקנים ושמואל ושאל וכל השופטים, ותי' דכוונת הגמ' הוא דבאמת פשטיה דקרא דלא עשו סוכות מימות יהושע בן נון קאי אמאי דכתיב לעיל מיניה, דהיינו ברחובות ובשווקים, וטעמא דמילתא הוא כמו שכתב במג"א או"ח סי' תרל"ז ס"ק ג' דסוכה ברשות הרבים הוה סוכה גזולה דיש לרבים חלק בו, ואף שישראל יכולין למחול זה לזה, מ"מ הרי יש לעכו"ם נמי חלק בו, וה"נ אף בימות יהושע היה לעכו"ם עדיין חלק בירושלים שעדיין לא נכבש מיד היבوسی, ועל כן לא מהני שימחלו ישראל זה לזה, ועי' פריך הגמ', התינח מימות יהושע,

ל"ב, ונראה לפמ"ש הרמ"א באו"ח סי' תרל"ז שאין לעשות סוכה ברה"ר, א"כ כיון דקיי"ל שיירושלים לא נתחלקה לשבטים, לא נמצא שם רה"י כמו דאין משכירים בתים בירושלים מפני שאינו שלהם, א"כ לא יכלו לעשות שם סוכה, ובאשר בימי עזרא קנו שנית את ארץ ישראל בחזקה וקדושה התנו הב"ד שיעשו סוכות בירושלים ובשאר רה"ר, וכמ"ש בתוספתא (רב"ק פ"ו) שתנאי ב"ד שיהיו מסככים ברה"ר, ור"ל שזה התנו ב"ד של עזרא באותו זמן שאל"כ לא היו יכולים לעשות סוכות בירושלים ומבואר בפ"י שעשאו סוכות בחצרות בית האלהים וברחוב שער המים שהוא רשות הרבים ממש, והתוספתא מדברת בא"י ששם היה תנאי ב"ד של עזרא בעת שקדשו את הארץ, אבל בח"ל לא הותנה, בפרט במקום עכו"ם, וכמו שחקר בזה במג"א שם, והנה גם יהושע היה יכול לתקן תקנה זו בעת שקדש את הארץ בפעם הראשון שאז היה ביד ב"ד להנחיל את הארץ ע"מ כן שמקום הסוכה תהיה רה"י תמיד, ויהושע לא עשה כן ומימיו עד עזרא לא עשו כן בני ישראל היינו לא ישבו בסוכה הנעשית ברה"ר, וכן בימי דוד ושלמה לא נעשו סוכות בירושלים מטעם הנ"ל מפני שלא נתחלקה לשבטים, ומ"ש ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם, שידיעו שגם ביתר ערים יוכלו לעשות סוכות ברה"ר, ובזה נבין מ"ש בערכין שם שמ"ש כי לא נעשה כן מימי ישוע בן נון היינו שעזרא קדש את הארץ פעם שניה, ואיך נוציא זה מהלשון כי לא עשו מימי ישוע כן? רק שמזה בעצמו מבואר שעזרא קדש את הארץ מחדש והיה כח בידו להתנות תנאים כמו בימי יהושע, ומזה מוכיח שם

בחזיון ורצון לבכם כל הקהל כלל ישראל יחדיו, בשמחה וטוב לבב, וכמו שמצינו שם שנתעוררו גם בקיום מצות שמירת ראש השנה.

והנה הרוקח בהל' סוכה סי' רי"ט הביא פסוק הנ"ל דנחמיה וכתב וז"ל: ובחצרות בית אלקים, וקשה והלא אין ישיבה בעזרה ושם כתיב וישבו בסוכות, אלא בעזרת נשים, וגם חצרות היו בירושלים, שהבאים לבית האלקים אוכלים שם שלמיהם, עכ"ל.

ומבואר מקושיית הרוקח שהבין דהא דכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים היינו ישיבה ממש, ומשו"ה נתקשה דכיון דאין ישיבה בעזרה האיך היו יכולין לישב שם.

אולם בפשטות אין הכוונה לישיבה ממש אלא כל דהוי בסוכה, תשבו קרינן ביה, וכן כתב הכסף משנה בפ"ו מהל' סוכה הי"ב, שאין כוונת הברכה כשאמרו לישב ישיבה ממש שהרי ודאי אם היה עומד בסוכה כל היום ואכל ושתה בה ולא ישב כלל ודאי יצא ידי חובתו שאינו מחוייב לישב, ובודאי כשאמרו לישב רצו לומר לעמוד, ואחזו לשון הכתוב שאמר בסוכות תשבו שבעת ימים.

עוד צריך לומר דס"ל להרוקח כתי' הראשון בתוס' יומא דף כ"ה ע"א ד"ה אין ישיבה, שכתבו דאכילת קדשי קדשים היתה בעמידה, דאילו לתי' השני של התוס' שם דאכילת קדשי קדשים מותרת בישיבה, מתקיים שפיר קרא דחצרות בית אלקים כפשוטו, שאכלו לחם הפנים ושירי מנחות דקדשי קדשים, ובזה היה מתקיים קרא דוישבו בסוכות.

אבל כיון שבא דוד והרי לכד את מצודת ציון וגרש את היבוסים ונעשה ירושלים עיר הקודש ונתבטל ממנו חלק העכו"ם, א"כ מטעם זה היה להם לבנות סוכות ברה"ר כבר מזמן ההוא, שהרי מצד חלק ישראל שבירושלים, הרי יכולין למחול זה לזה, ועכו"ם הרי אין להם עוד חלק בו, על כן פירשו הגמ' בענין אחר, עכ"ד. הרי דלדברי השו"מ מה שהקשינו על המלבי"ם אמאי לא מהני מחילה, הוא בעצמו קושיית הגמ' על כך פירושא.

ב) עוד קשה על פי' המלבי"ם דאם לא הקימו סוכות בירושלים ברה"ר משום דאין משכירין בתים, אבל להשתמש כל אחד בחצירו למיעבד כל צרכא מי הגיד לו זאת שגם בחצר רשות היחיד לא הקימו כל אחד סוכה לימי החג בראש גגו (שכן הי' מנהגם כדאיתא בסוכה דף כ"ו ע"ב, וכן שם דף כ"ט ע"א אין מטריחין אותו לעלות, ועיי' בפירש"י בשבת דף קנ"ד ע"ב דכל כניסה דסוכה נקיט בלשון עלייה במס' סוכה לפי שרובן עושין סוכותיהן בראש גגן, וכן בגמ' ע"ז דף ג' ע"א כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, ובביתו וברשותו מי ימחה בידו.

ועוד דאי אמרת דגם ברשותו ממש אם היה עושה סוכה היתה סוכה גזולה, א"כ האיך יכול לדור בביתו בכל השנה הרי זו נמי גזולה היא.

ג) למה לא התנו כן הב"ד בכיבוש ובזמן בית ראשון שיוכלו לקיים מצות סוכה ושימחלו זל"ז שלא יהי' כשותפים כפי"ד הנ"ל וגם אם הב"ד לא התנו.

ולענין עיקר קראי דנחמיה הנ"ל, עיי' במצודות דוד שפי' דמה דכתיב בקרא דלא עשו, היינו דלא נעשה עוד כזה

שיצטרך לאכול בגדולה, דשמה לא שייך גדולה אלא בבשר, עיי"ש. ולפי דבריהם נמצא לכאורה דליכא דינא דלמשחה באכילת מנחות, כיון דאינה בשר.

אך באמת דברי התוס' צ"ע מהא דתניא בתוספתא דזבחים (פ"י ה"ד) וכולן רשאיין כהנים לשנות באכילתן, מנחות ללותתן ולהוציא שמנן וכו'. ובגמ' זבחים דף צ"א ע"א ילפינן לה מקרא דלמשחה. וכן מהא דאיתא בסוטה דף ט"ו ע"א ורשאיין הכהנים ליתן לתוכו יין ושמן ודבש, מ"ט אמר קרא למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. וע"ע רש"י במנחות דף נ"ח ע"א ד"ה דבש, וז"ל: אם רוצה ללוש ולטגן שירי מנחה בדבש מותר, דכל מתנות כהונה נאכלות בגדולה, כדאמרינן לך נתתם למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, עכ"ל. הרי להדיא דגם במנחות דלא הוי בשר איכא דינא דלמשחה, וצ"ע.

שוב ראיתי בס' מרומי שדה להנצי"ב (בכורות שם וסוטה שם) שעמד על דבריהם מהא דסוטה, וכתב דכוונת התוס' היא דבתרומה שנאפה חמץ היינו למשחה בזה בלבד שהוא חמץ ולא בעינן יותר, משא"כ לגבי מנחה דמיירי במצה שהוא לחם עוני ודאי דבעינן למיטבליה כדי להחשיבה. וכן תי' בספרו הרחב דבר (דברים ט"ז, ג'). עכ"פ גם לתירוצו לא קשה על המנחה חריבה מדברי התוס'.

יב

בחידידושי בית מאיר בערכין דף ג' ע"ב מבאר מטעמיה דנפשיה דטעמא דכהנים דפטירי אז מסוכה, משום דחייבים

י

יש מקום לומר דלא ה' מתחייב לאכול בסוכה לחם הפנים ושיורי מנחות, דאפשר לא ה' הכהן אוכל יותר מכביצה וממילא לא מתחייב לאכול בסוכה. וראיתי מובא בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שנקט שלא היתה סוכה בבית המקדש, דלא ה' יכול להיות להם קנין שם, ולחם הפנים הרי אכלו רק מעט והיתה בזה ברכה ששבעו מזה, ויתכן שבאופן זה לא צריך סוכה.

אך יש לדחות, דהואיל ויש מצוה באכילתם, המצוה מחשיבה את האכילה לקבע. ובשו"ת ב"י אהע"ז סי' קכ"ה אות ב' ציין בזה לשיטת ר' אביגדור כהן צדק (המובא בשבלי הלקט אות שמ"ז) דאכילת שבת ויו"ט, גם עראי נחשבת כקבע, דשבת ויו"ט קובעים גם אכילת ארעי. ועיי' עוד במכתבי תורה להאמרי אמת זי"ע סי' ה', ל"ה.

יא

ראיתי בס' מנחה חריבה שכתב דיש ליתן טעם דכהנים פטורים מסוכה באכילת קדשים, משום דניתנו למשחה ולגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, וכמו שכתבו התוס' ביומא דף כ"ה ע"א דמהאי טעמא התיירו לאוכלן בישיבה בעזרה, וה"נ י"ל דאין דרך המלכים לאכול בסוכה דרך גדולה במקום עראי, אלא בבנין ובפלטרין של מלכים, ולכך פטרה אותם התורה מישיבת סוכה בעת אכילת קדשים שיירי מנחות ולחם הפנים, עכ"ד.

ולכאורה יש להעיר על דבריו, מדברי התוס' בבכורות דף כ"ז ע"א ד"ה ואתי, שכתבו דגבי תרומה לא מצינו

לחם חולין מקודם חוץ לעזרה, והמשיך סעודתו בפנים בעזרה, דאז צריך לאכול הבשר בסוכה דהוי חלק מהסעודה.

אך מ"מ צ"ב למה לא נקט הבית מאיר לחם הפנים ושיורי מנחות, דאתי שפיר בפשיטות.

והנה ראיתי בשו"ת בית יצחק חלק או"ח סי' ה' שכתב דיש לומר טעם דכהנים פטורים מסוכה באכילת קדשים, משום דאכילת קדשים הוי עבודה כדאמרין ביומא דף ס"ח ע"ב שאני אכילה דצורך עבודה היא, וכן אמרין בפסחים דף ע"ב ע"ב דאכילת תרומה מקרי עבודה וכל שכן אכילת קדשים, ומשו"ה פטורין מסוכה דהוי עידן עבודה, וזהו באמת כוונת הגמ' בערכין דף ג' ע"ב דפטירי בשעת עבודה, דקאי נמי על אכילת קדשים.

לאכול כל חטאת הצבור והיחיד בעזרה, ואשה בעזרה מנין (עיי' רש"י ותוס' בקידושין דף נ"ב ע"ב), ולא הוי כעין תדורו.

ויש להעיר על מה שנקט הבית מאיר חטאת הצבור והיחיד דהוי זבחים, דהרי על בשר ליכא חיוב כל עיקר לאכול בסוכה, וא"כ בלאו האי טעמא דלא הוי תשבו כעין תדורו פטור, והוי ליה למינקט לחם הפנים ושיורי מנחות.

וי"ל דס"ל להבית מאיר דאכילת קדשים חשיב אכילת קבע כיון דהוי מצוה, או דחשיב קבע מטעם דכך ה' דרכן של הכהנים לאכול הרבה בשר קדשים, וזה ה' נחשב קביעות אצלם.

גם י"ל דמשכחת לה שיהי' חיוב סוכה אפילו על אכילת בשר, היכא שאכל

יג. והנה לדברי הבית מאיר קדשים קלים הנאכלין בירושלים כן מחויבים לאכול בסוכה. יד. ועיקר מה שנקט הבית יצחק דאכילת קדשים הוי עבודה, גם השפ"א ס"ל כן, דבזבחים דף ט' ע"ב בסוגיא דמחשבין מעבודה לעבודה כתב שם רש"י בד"ה אין, שיחשוב בעבודה זו לעשות עבודה אחרת מן אחת העבודות להאכיל אדם וכו'. וכתב שם העולת שלמה דהלשון מגומגם דלהאכיל אדם לאו עבודה היא. אולם השפ"א כתב דכוונתו פשוטה שאכילת מזבח ואדם עבודה הם, וחישוב לעשות עבודות אלו חוץ לזמנו. וכן מפורש בשפ"א בזבחים דף נ"ה ע"א דתנן התם שלמים קדשים קלים וכו' המורם מהם כיו"ב אלא שהמורם נאכל לנשיהם ולבניהם ולעבדיהם. וצ"ב מהו הרבותא דנאכל לבניהם. וכתב השפ"א דהוי ס"ד דאכילת קדשים דהוי עבודה לא נאכל לקטנים שאינם ראויים לעבודה, קמ"ל. הרי להדיא דס"ל דאכילת קדשים חשיבא עבודה. ויש להעיר על עיקר דבריו, דלפי"ז למה קתני דין זה בקדשים קלים יותר מבקדשי קדשים. שוב ראיתי בגליון מו"ח שליט"א על השפ"א שכבר העיר כן, ופי' שהכוונה בניהם ר"ל בנותיהם, דרך בקדשים קלים אוכלים. ובאמת כבר כתב כן הרשב"א בב"ק דף ק"ט ע"ב בהא דאמר' התם עבודתה ועורה שלו, דפירוש עבודתה היינו אכילתה, משום דכתיב ואכלו אותם אשר כפר בהם מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרים, נמצא שהאכילה היא העבודה.

גם מה שכתב הבית יצחק דכיון דמצינו דאכילת תרומה מקרי עבודה כל שכן אכילת קדשים, מבואר בשפ"א יומא דף ס"ח ע"ב, דגרסינן שם איבעיא לן בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן או לא ניתנו ליהנות בהן, ת"ש לא היו יושנים בבגדי קודש, שינה הוא דלא הא מיכל אכלי, דילמא שאני אכילה דצורך עבודה היא, כדתניא ואכלו אותם אשר כופר בהם מלמד שהכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין, ע"כ. ומדקאמרין שאני אכילה דצורך עבודה היא, משמע דרק צורך עבודה מיקרי, אבל עבודה ממש לא הוי. ובשפ"א עמד בזה וז"ל: צ"ע דכאן משמע דאינה אלא צורך עבודה, ובפסחים (דף ע"ב ע"ב) אמרין דאכילת קדשים היא גופא עבודה וכו', עכ"ל. ובאמת בפסחים לא אמרין הכי כי אם לגבי אכילת תרומה דבזה איירין התם, ולא לגבי אכילת קדשים, ומאי קשיא ליה. וצ"ל דס"ל להשפ"א בפשיטות דאכילת קדשים לכהנים לא גרעי מאכילת תרומה וכמש"כ הבית יצחק,

קדשים חשיבא עבודה. ואם כוונתו משום עוסק במצוה וכו', ג"כ אינו מובן דהרי אפי' לא חשיבא עבודה, מ"מ מצוה מיהא הוי ושפיר שייך דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה (לפי הבנתו). ועיי' בפ"י רבינו גרשום שמפרש דבשעת עבודה טרידי בעבודה ומשו"ה פטורין אז מסוכה. וענין דטרידי בעבודה לכאורה לא שייך באכילת קדשים אפי' אי חשיבא עבודה.

ויש לעיי' איך הבין בית יצחק הסוגיא בערכין דכהנים פטורים מסוכה בעידן עבודה, דהרי לפירש"י הא דקאמר דפטירי בשעת עבודה היינו משום דכל זמן שהוא נמצא במקום המקדש הרי אינו יכול לקיים מצות סוכה, ולפי"ז יהי' נמי פטור מסוכה באכילת קדשי קדשים אפילו אי לא נחשב עבודה, כיון שצריך להיות בעזרה בשעת אכילתם, ולמה תלה דבריו במה דאכילת



וחשיבא נמי עבודה. אך בגמ' פסחים שם מביא קרא דכתיב (במדבר י"ח, ז') עבודת מתנה אתן את כהונתכם וגו' ופירש"י עבודת מתנה. מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הן כעבודה. ולפי"ז כל המתנות כהונה חשיבא עבודה, ולא רק אכילת תרומה, וא"כ י"ל דזהו כוונת השפ"א במה שהביא מפסחים דאכילת קדשים היא גופא עבודה. אלא דמדברי התוס' בתענית דף י"ז ע"ב ד"ה דבר, דכתבו דחלל יוכיח שאינו אוכל בקדשים ואפ"ה כשר לעבודה. מבואר דס"ל דאכילת קדשים אינה חשובה עבודה, דא"כ מאי שנא שאר עבודות דכשרות בחלל, ואילו אכילה אינה כשרה בו. ועיי' בגבורת ארי שם שכבר העיר כן, די"ל דאיסור אכילת קדשים נמי אין חל על החלל, דאכילה דמיא לעבודה, וכמו דאמרין הכי בפסחים דף ע"ב ע"ב לגבי אכילת תרומה, וכיון דאכילת תרומה הוקש לעבודה לענין זה, כל שכן שאכילת קדשים דהוי עבודה לענין זה. וכ"כ בהגהות פורת יוסף שם.

אולם מדברי התוס' מוכח דס"ל דשאני אכילת תרומה דחשיבא עבודה, מאכילת קדשים דאינה עבודה. וכן כתב הצפנת פענח (בפ"ח מהל' תרומות הי"ג בד"ה והנה רבינו), וביאר דכיון דאכילת קדשים שייכא אף בישראל ממילא אינה עבודה. אלא דלפי טעם זה נמצא דבקדשי קדשים דלא הוי אלא לכהנים הוי שפיר עבודה, וא"כ יש לומר כמו שכתב הבית יצחק דהיה פטורין אז מסוכה כיון דהוי עידן עבודה.

הרב ישראל מיימלם ברוקלין נ.י.

בענין הוספה על שיעור סוכה ע"י צירוף סכך פסול

וכבר דנו בשאלה זו האמרי יושר בתשו' ח"א סי' ע"א ובשו"ת מנח"י ח"ו סי' ס' ועוד.

(א) בדף י"ד. במשנה מו' הדין אם מסככין בנסרים, דבעצם כשרים הם לסכך כיון שהוא מין כשר, ורק באופן דרחב ד' או מג' ועד ד' פליגי ר"מ ור"י (ע' בגמ' פלו' רו"ש באיזה אופן פליגי ר"מ ור"י) אם נפסל משום גזירת תקרה, דתחת התקרה אסור לישב בסוכות דסוכ' א"ר ולא ביתו של כל ימות השנה, ובאופנים הנ"ל כיון שדו' הנסר לתקרה גזרו חז"ל ואסרו לישב תחתיו.

ובגמ' בע"ב פליגי אמוראי מה הדין בהפכן על צידיהן אם נפסל, דשי' הפוסלים ס"ל דנעשה כשפודין של מתכת ולכן נפסל, ובפשטות ב"י שי' דכיון דכל הנדון הוא אם י"כ גזי' תקרה לכן ס"ל דהיכא דבצד י"כ ד' אף שמסכך רק שטח של ג' דו' לתקרה ולכן יש עליו דין כמו סכ"פ, ולפ"ז דינו כמו כל סכ"פ ולכן באופן דיש כאן רק נסר א' שרחב ג' ישנים תחתיו להשי' דישנים תחת סכ"פ, אף שבצד רחב ד'.

אמנם בשו"ת פמ"א ח"א סי' ס"א (מו' בבכור"י סי' תרכ"ו) וכ"ה בשער הציון סי' תרל"ב סק"א כ' לחדש דבהפכן על צידיהן דינו כמו שרחב ד' ואין ישנים תחתיו כמו כל סכ"פ שרחב ד', ע"ש שכ' להחמיר לפ"ז באלו שפותחים הגג כמין דלתות לישן

מצויות הרבה מרפסות לסוכה אשר חלק מן השטח מכוסה ממרפסות שע"ג באופן דהוה סכ"פ, ומצוי הוא שאין הסוכה מספיק לבני הבית המחויבים לישב בסוכה ולכן רוצים לצרף חלק מן הסכ"פ לשיעור הסוכה. ועי"ז יהי' יותר מקום בתוך הסוכה.

השאלה מתחלקת לכמה אופנים:

(א) בסוכה קטנה שרוצה לצרף חלק לשיעור סוכה.

(ב) בסוכה גדולה כמה יכול לצרף שיכול עדיין לישן תחתיו.

(ג) אם יש עצה לעשות דופן באמצע וע"י כן לחלק הנסר לשנים.

(ד) אם מועיל צוה"פ כמו דופן לחלק לשנים.

ויש לצייר שאלות הנ"ל בג' אופנים:

(א) באופן דאינו מניח סכך כשר תחת המרפסת שלמעלה.

(ב) באופן שמניח סכ"כ תחת המרפסת אבל אין הסכ"כ בולט לחוץ מן הדפנות של הסוכה

(ג) באופן שמניח סכ"כ תחת המרפסת ויש שם דופן המפסיק והסכ"כ בולט לחוץ מן הדפנות של הסוכה.

תחת הגג כיון שמן הצד יש יותר מד', ולפ"ז דינו של הגמ' נוגע גם בכל סכ"פ דבפחות מד' ישנים תחתיו ובד' אין ישנים תחתיו, ולפ"ז בכל ס"פ דמצדו רחב ד' יהי' הדין דאין ישנים תחתיו, דנחשב כמו שנמצא ד' בתוך הסוכה.

והדברים מחודשים וצ"ע וכבר חלקו עליו בבכור"י שם וחזו"א סי' קמ"ד סק"ב דמהיכ"ת נאמר דנחשב כאילו כל הד' מסכך בסוכה הלא במציאות אי"כ רק ג', ורק לענין גזירת תקרה י"ל כנ"ל כיון שמן הצד הוא רחב ד' יש עליו שם תקרה דדו' לתקרה כיון שמצד א' י"ב ד', אבל מהיכ"ת לחשוב שיחשב כאילו יש כאן ד' בתוך הסוכה, עכ"פ לשי' מבו' דהפסול דהפכן על צידיהן דנחשב כאילו הנסר מסכך ד' בתוך הסוכה (שו"ר דהפמ"א בעצמו בקו"א חזר בו).

ב) וע"ש בגמ' דמביא ראייה דהפכן על צידיהן פסול דתני' בברייתא או שנתן עלי' נסר שהוא רחב ד' טפחים אע"פ שלא הכניס לתוכ' אלא שלשה טפחים פסולה, וע"כ הכוו' בהפכן על צידיהן, וע"ז מדח' הגמ' הבמ"ע כגון דאנחה אפומא דמטלתא דעייל תלתא לגיו ואפיק חד לבר דהו"ל פסל היוצא מן הסוכה וכל פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה.

וע' בבעל המאור דף ט. (מדה"ר) שכ' דהדין דפסל היוצא מן הסוכה נוגע לדו' באופן דאנח נסר אפומא דמטלתא.

וע' בבית מאיר ר"י סי' תרל"ב שהק' על הבעה"מ (וכה"ק בדו"ה רע"א מכת"י דף י"ד:) שכ' דהדין דפס"ה נוגע לדו' להדין דאנח נסר אפו' דמטלתא דכיון דפסקי' דהפכן על צידיהן פסול הלא ב"כ נפסל אף

בלי דין דפס"ה, דמ"ל הפכן על צידיהן, ומ"ל דמונח טפח א' בחוץ, ואפ' לחלק דשאני אם יש כאן ד"ט בצד דאז י"כ גזי' תקרה כיון שהוא נסר של ד"ט להיכא שטפח א' בולט לחוץ ואינו מונח בתוך שטח הסוכה, אמנם לפי רוב אחרונים שכ' לעיל שפי' דהפכן על צידיהן פסול די"כ גזי' תקרה כיון שהוא נסר של ד"ט לא מסתבר לחלק ביניהם דבכ"ע הוא נסר של ד"ט, אמנם לפי הפמ"א דנפסל משום שנחשב כאילו מסכך ד' בתוך הסוכ' שפיר יל"ח דיש חי' אם מונח על צדו או שחלק ממנו בולט מחוץ לסוכה.

ג) והנה יל"ע בהא דציין הגמ' להדין דפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה אם תלי' בדיני פסל היוצא מן הסו' וכו' הגמ' דכיון דמועיל להכשירה מדין פס"ה מועיל גם לפוסלו, או דהוא לשון מושאל בעלמא וכו' הגמ' דהוא המשך של הסוכה והוא חד תקרה עם מה שנמצא בחוץ ולכן יש עליו גזירת תקרה שהוא תקרה של ד' הגם דאינו מונח בתוך שטח של הסוכה רק ג', ונפ"מ אם צריך כל דיני פסל היוצא לפוסלו דלק' דף י"ט. י"כ תנאי דרק במשוך חד דופן בהדיהו נכשר מטעם פסל היוצא ולכן אם פוסלים אותו רק מדין פסל היוצא צריך להיות משוך חד דופן בהדיהו (ובאמת דבגמ' כאן לא נזכר תנאי זה דכדי לפוסלו דבעי' שיהי' משוך חד דופן בהדיהו, ועי' בערל"ג דף ד. ד"ה כשירה ובבכור"י סי' תרל"א סק"ז שהוכיח מזה דבכל פסל היוצא ל"ב משוך חד דופן בהדיהו, אמנם כל האח' פליגי עליו וס"ל דבכל פסל היוצא לא מתכשר רק במשוך חד דופן בהדיהו), אמנם בסו' יל"ע אם בעי' לכל הדינים דפסל היוצא וכנ"ל דכיון

דין דפס"ה נחשב שהוא שהנסר רחב ד' ולכן אין ישנים תחתיו, וע' בחי' ר"א מן ההר ובספר ההשלמה, ובמאירי, שהביאו ב' שי' אם סו' מיירי דוקא בסו' קטנה, או דמיירי אף בסו' גדולה ונו' להדין דאין ישנים תחתיו.

ובפ' יל"פ דגם הבעה"מ מודה דבסו' גדולה אין ישנים תחתיו דנחשב לסכ"פ ד' רק לשון פסולה דחקו, דבסו' גדולה ל"ש לומר דהסו' פסולה דרק תחת הסכ"פ אין ישנים אבל הסו' עצמה כיון שיש לו ג' דפנות כשרה ושאר הראשונים דכ' דמיירי בסו' גדולה אין כו', דכל הסו' פסולה רק כוונתם דאין ישנים תחת הסכ"פ ולפי"ז ל"פ הרא' אהדדי, וכמוש"כ במאירי שם.

אמנם יל"פ שי' הבעה"מ באו"א דשפיר יל"ח בין גזירת תקרה להדין דאין ישנים תחתיו, דלענין גזירת תקרה י"ל דהנסר נחשב לחד נסר וכיון שיש בו ד"ט גזרי' ב' גזירת תקרה ואף שחלק מהסכך בולט לחוץ, אבל לענין הדין דסכ"פ אין ישנים תחתיו בד"ט שפיר י"ל דכיון דלי' סכ"פ ד"ט בתוך הסוכה ישנים תחתיו דחלק הבולט לחוץ אינו חלק מן הסוכה, ולכן כ' דכל הסו' מיירי בסוכה קטנה.

וע' במג"א סי' תרל"ב סק"א שכ' לד"פ דדי' דגמ' הוא בין לענין סוכה קטנה בין לענין סו' גדולה, ובאמת מסב' צ"ב ד' המג"א דהיכן למד מדינא דגמ' דגזי' תקרה לדין סכ"פ דאין ישנים תחתיו הלא בגמ' יל"פ דשם תקרה ד' לגזור עליו גזי' נסרים, אבל מהיכ"ת ללמוד ממנו לדין סכ"פ שיש עליו שם ד"ט היכא דטפח א' מונח חוץ לסוכה.

דמתכשר מדין פס"ה לכן נפסל ג"כ, ולפי"ז מיירי כאן באופן דמשוך חד דופן בהדייהו הגם דלא נזכר בגמ', וכ"כ בראבי"ה סי' כ', וכ"ה בפמ"ג רי' סי' תרל"ב, או דפס"ה הוא ל"ד ורק כיון שי"כ תקרה א' נחשב לתקרה ד' ונפסל מטעם גזירת תקרה, ולק' יבו' דפליגי בזה האח' וכמה נפ"מ שיוצא בזה.

ומדברי בעה"מ מבואר דבי' ד' הגמ' הוא מדין פסל היוצא דתלי' בהא דמכשרי' הסוכה מדין פס"ה שכ' דד"ז יוצא מדין פס"ה.

ד) וקודם שנבא לבי' הסו' נקדים דיני סכ"פ הנוגע לסו', והנה לק' דף י"ז. מבו' שיש חי' בין סוכה קטנה לסו' גדולה דבסו' קטנה כשיש ג"ט סכ"פ נפסל הסו', אמנם בסו' גדולה לא נפסל הסוכ' בג"ט רק בד"ט דאז הסכ"פ מפסיק בין הדפנות וחסר לו בדפנות הסו', ונו' גם לענין ישנים תחתיו דבסכ"פ רחב ד' אין ישנים תחתיו (ובפחות מד"ט סכ"פ נח' הרא' אם ישנים תחתיו, ולדי' פסקי' בס"י תרל"ב דישנים תחתיו, והמשנ"ב חשש לשי' הראב"ד דבפחות מג' ישנים תחתיו, ומג' ועד ד' אין ישנים תחתיו) ובפחות מזה ישנים תחתיו.

ה) והנה בבעה"מ (דף ט. מדה"ר) כ' דסוגיא מיירי בסוכה קטנה, דהדין בג"ט סכ"פ נפסל הסו' וכאן בג"ט נסר לא נפסל הסו' כיון שא"ב עדיין גזירת תקרה ורק כיון שי"כ דין דפסל היוצא מן הסו' נחשב לנסר ד' גם לענין פסולו, ושוב שייך בו גזירת תקרה ויש לו כח לפסול בג'.

וי"ע במש"כ הבעה"מ דמיירי דוקא בסו' קטנה, ולמה לא כ' דמיירי בסוכה גדולה ולענין אין ישנים תחתיו היינו דע"י

ישנים תחתיו, ורק יש להכשירו ע"י שנאמר דו"ע.

ומבואר דנחלקו האחרונים היכא שי"כ דופן מפסיק באמצע הסכ"פ אם מועיל להפסיקו שלא יהא נחשב לתקרה ד' בין לענין גזירת תקרה, בין בסו' גדולה לענין הדין דאין ישנים תחתיו.

ובבי' מח' י"ל דתלי' בחקירה המו' לעיל דאם נאמר דצריך להגי' להדין דפס"ה מן הסוכה כדי שיהי' עליו שם תקרה ד', כאן די"כ דופן בודאי ל"ש הדין דפס"ה מן הסוכה דנטפל להסוכה ולכן בודאי מועיל הדופן להפסיק, אבל אם נאמר דגם בלי הדין דפס"ה יש להכשירו כיון שהוא נסר א' שיש בו ד' ושייך בו גזירת תקרה י"ל דגם כשיש בו דופן נחשב לתקרה ד' כיון שנסר א' הוא ואין מועיל הדופן להפסיק.

אמנם גם לצד הב' י"ל דמועיל דופן להפסיק ביניהם דהדופן יש לו כח להפסיק התקרה ונחשב רק לתקרה ג', וכן לענין אין ישנים תחתיו אין לו חשיבות של תקרה ד' דהדופן מפסיק ביניהם ובאו"א י"ל דרק היכא דנר' בתוך הסוכה יש לו כח לפסול הסוכה, ולכן היכא שיש דופן דאינו נר' בתוך הסוכה לא נפסל דרק נסר שהוא סכ"פ דאין ישנים תחתיו רק בסכך הנר' בתוך הסוכה יש לו כח לפסול, אבל סכך שאינו נר' בתוך הסוכה אין לו כח לפסול הסו'.

ונפק"מ בין ב' ההסברים הוא באופן דלי' דופן המפסיק, אבל ליכא דופן דמשוך בהדיהו דלבי' הא' נפסל הסו' דלי' דופן המפסיק וכמשנ"ת דל"צ להדין דפס"ה

ו) והנה ברש"י בסו' כ' בזה"ל אפומא דמטלתא אצל רוח רביעית שאין שם דופן דליפקו מיני' ע"י דו"ע דהא אין כאן דופן אלא פתח.

ובפ' כוונת רש"י מבואר דאם הי' שם דופן לא הי' מועיל לחלק את הנסר לשנים ושלא יחשב רק לנסר ג' ע"י ההפסק דופן רק רוצה להכשירו ע"י דו"ע וכן בי' המהרש"א, וע"ז הק' דהרי בי' הבעה"מ דסו' מיירי בסוכה קטנה וא"כ אם נכשירו מדין דו"ע הלא לי' שיעור סכ"כ דחלק ממנו נעשה דופן.

ובמג"א רי' סי' תרל"ב כ' ליישב ד' רש"י, ונח' האח' בכו' בפמ"ג ובחזו"א סי' קמ"ד ועוד בי' דלפ"ד המג"א מש"כ רש"י דו"ע הוא ל"ד או שהוא ט"ס, ועיקר כוונתו דהיכא דיש שם דופן שוב ל"נ לתקרה ד' רק לתקרה ג' ולכן בסו' קטנה ל"נ לסכ"פ דלי' גזירת תקרה כיון שהנסר פחות מד', וכן בסו' גדולה אף בסכ"פ ממש ל"נ לסכ"פ ד' רק פחות מד' וישנים תחתיו.

אמנם במחצה"ש כ' לפרש ד' המג"א באו"א דאמרי' כאן דו"ע על הג"ט, ולכן אינו מצטרף עם הטפח הרביעי דהדופן עצמו אינו מפסיקו רק ע"י דאמרי' דו"ע י"כ הפסק בין הג"ט לטפח הרביעי, ואף דאין ישנים תחת דו"ע מ"מ כאן ל"צ לומר דו"ע כדי לקרב הדופן להסכך רק כדי לחלק בין הג"ט לטפח הרביעי לכן יכולים לישן גם תחת הדו"ע.

והגם דסב' מחודשת דיש לחלק הדו"ע, מ"מ מב' בדב' דבעצם הפסקת הדופן עדיין נפסל הסו' דנחשב כתקרה ד' בין לענין גזירת נסרים, בין לענין הדין דאין

לפוסלו, ולבי' הב' לא נפסל דכיון דאינו נר' בתוך הסוכה אין לו כח לפוסלו.

ז) ויל"ע עוד להשי' דמועיל היכא דהדופן מפסיק אם צריך שהדופן תגי' לסכך, או דגם באופן שאינו מגי' לסכך מועיל, והנה אם נאמר דהדופן יש לו כח לחלק הנסר לשנים יל"ע דאולי מועיל רק כשמגי' לסכך (אמנם י"ל דגם גוד אסיק יש לו כח לחלק הנסר), אבל אם נאמר דהדופן מועיל רק שלא נאמר פסול היוצא מן הסוכה בודאי מועיל גם דופן שאינו מגי' לסכך וע' שו"ת מנח"י ח"ו סי' ס' סק"כ שנסתפק בזה בתו"ד.

ח) ובחי' בית מאיר עהש"ס (ע' בי"מ ר"י סי' תרל"ב שהאר"י בענ"ז אבל נק' זו כ' רק בחי' עהש"ס) כ' שי' ג' דיש לחלק בין ב' הדינים דלענין גזי' תקרה לא נפסל היכא דיש דופן המפסיק. משא"כ לענין הדין דאין ישנים תחתיו כיון דמ"מ חד תקרה הוא נחשב לתקרה ד' ופוסל, ובי' שי' דס"ל דדופן אין לו כח להפסיק בתקרה שיהי' נחשב רק לנסר ג' רק ע"י הדופן אינו נר' טפח הרביעי בתוך הסוכה ולכן לענין גזי' תקרה כיון שבתוך הסוכה יש רק ג"ט אין דינו כנסר, אבל לענין אין ישנים תחתיו תלי' בחשיבות הסכך ולכן כיון שהוא נסר שיי"ב ד"ט יש עליו חשיבות ואין ישנים תחתיו.

ט) וע' בחזו"א סי' קמ"ד סק"ב שכ' כשי' הפמ"ג דדופן מועיל להפסיק בין לענין גזירת תקרה בין לענין סכ"פ דישנים תחתיו, אמנם כ' לחדש דבאופן דליכא דופן מפסיק אבל לי' חד דופן דמשוך בהדיהו אז יש חי' בין ב' הדינים דלענין גזי' תקרה לי' בכה"ג אבל לענין דין סכ"פ דאין ישנים תחתיו

נפסל בכה"ג והיינו דס"ל על דרך הבי"מ דיש חי' בין ב' הדינים, אמנם הבי"מ כ' דגם באיכא דופן המפסיק ביניהם יש חי' בין ב' הדינים, אבל החזו"א ס"ל דבאי' דופן מפסיק לי' שום חי' בין ב' הדינים, ורק בלא משוך חד דופן בהדיהו אזי יש חי' בין ב' הדינים, וצ"ב בי' שי' למה כשאיכא דופן לי' חי', ובלא משוך חד דופן יש חי' בין ב' הדינים.

והנר' לב' ד' החזו"א דס"ל דלענין גזירת תקרה הכל תלי' אם הסכ"פ נר' בתוך הסוכה או לא, ולכן היכא דאינו נר' בתוך הסוכה כגון דלי' דופן דמשוך בהדיהו דהטפח הבולט לחוץ אינו חלק מן ההכשר סוכה ל"נ לנסר ד' ולכן לי' עליו גזירת תקרה, אבל לענין סכ"פ ד' דאין ישנים תחתיו תלי' בשיעור חשיבות דנסר שמסכך ד' יש עליו שם חשיבות ולכן אף כשאינו נר' בתוך הסוכה פסולה כיון ששם ד' עליו הוה דבר חשוב ולכן אין ישנים תחתיו, אבל כשיש שם דופן המפסיק ביניהם בטל ממנו החשיבות של ד' ע"י דופן המפסיק.

י) היוצא לדינא דיש כאן ה' שיטות.

א. שי' המהרש"א והמחצה"ש בד' המג"א דדופן מפסיק אינו מועיל כלל (רק לד' המחצה"ש מועיל מדין דו"ע לחלק הנסר לשנים) בין לענין גזירת תקרה בנסרים רחב ד', בין לענין סו' גדולה דאין ישנים תחתיו.

ב. שי' הפמ"ג ודעימי' דדופן מפסיק מועיל בין לענין גזי' תקרה, בין לענין סכ"פ דל"נ לסכך ד' וישנים תחתיו, (ויל"ע באופן שאין הדופן מגי' לסכך).

סכ"כ, או דכיון שיש שם יותר מד' סכך כשר לא איכפת לן בג"ט סכ"פ.

וב' שם הגאון רע"א דהיכא דהסכ"פ הוא בפתח הסוכה דהיינו שיש שם ג' דפנות עם סכ"כ ו"ט, והג"ט סכך פסול הוא בפתח הסוכה הסוכה כשירה, דאמרי' דל מכאן הד"ט סכ"פ שיש בפתח הסוכה והסוכה נשאר עם ו"ט סכ"כ, וטפח א' סכ"פ.

וצ"ע דהרי בסו' נתב' להדי' דל"ש לומר דל מכאן חלק מן הסכך רק כיון שהוא חלק מן הנסר חשוב הכל כחד נסר ודינו כמו סכ"פ ד"ט.

וי"ל דיש חי' בין סוכה גדולה דסכ"פ של ד"ט פוסל, לסוכה קטנה דג"ט סכ"פ פוסל בו, דד"ט דפוסל בסוכה גדולה הוא משום דד"ט נחשב למקום חשוב כמו בכל מקום ד"ט נחשב למקום חשוב בפ"ע, ולכן יש לו כח להפסיק בסוכה ואין ישנים תחתיו, משא"כ ג"ט בסוכה קטנה דלא נחשב למקום חשוב בפ"ע, רק דבסו' קטנה א"א לעשות סוכה בג"ט סכ"פ וכל' הגמ' בדף י"ז: דלית' לשיעורא דסוכה, ולפ"ז י"ל דבד"ט ל"ש לומר דל כיון דמחמת חשיבותא הוא וא"כ היכא די"ב ד"ט ל"ש לחלקו כיון דהוא נסר א' יש עליו חשיבות, אבל בג"ט שאין עליו שם חשיבות רק א"י להשלים שיעור סו' קטנה יש לומר דיכול לחלקו, (וע"ש בבכור"י ובחזו"א סי' קמ"ד דחולקים ע"ד המג"א וס"ל דמכח סברא זו כשיש ט' טפחים סכך וג' מהם סכ"פ, אפי' כשהסכ"פ מונח באמצע כשר כיון שצריך רק טפח א' להשלים שיעור הסו'. ורעק"א ס"ל דרק כשהוא בפתח הסו' שייך לומר דל, אבל באמצע הסוכה כיון שהוא חלק מן הסוכה ל"ש לחלקו לשנים).

ג. שי' הבי"מ דלענין גזירת תקרה מועיל דופן להפסיק, ולענין אין ישנים תחתיו אינו מועיל דופן.

ד. שי' החזו"א דבאופן דאיכא דופן מפסיק מועיל לב' הדינים, ובאופן דלי' דופן מפסיק ולא משוך חד דופן בהדיהו לי' גזירת תקרה אבל עדיין נחשב לתקרה ד' לענין שאין ישנים תחתיו.

ה. יתכן בשי' הבעה"מ ועוד דכל ד' דגמ' הוא רק לענין גזי' נסרים אבל לענין סו' גדולה שאין ישנים תחתיו י"ל דל"ש ד"ז כלל, ואפי' לחלק הנסר לשנים דמחשבי' השיעור רק מה שנמצא בתוך הסוכה ולא מתחשבים עם מה שנמצא חוצה לה.

והנה לענין גזי' תקרה אינו נוגע דין הנ"ל דכיון דקי"ל הפכן על צידיהן פסול הרי בי"כ נפסל וכמש"כ הבי"מ והרעק"א הנ"ל (ורק לשי' הבעה"מ יתכן דיל"ח ביניהם וכמוש"כ לעיל) ורק לענין סוכה גדולה בסכך פסול אם ישנים תחתיו או לא נוגע כל דין הנ"ל אם נחשב כסכ"פ ד' דאין ישנים תחתיו.

(ולשי' הפמ"א והשעה"צ גם בסכ"פ לענין אין ישנים תחתיו אינו נוגע דלמ"ד הפכן על צידיהן פסול לשי' נחשב כסכ"פ ד', ורק לשי' יל"ח אם נמצא בצד הנסר, או שהוא חוץ לסוכה).

יא) והנה יל"ע עוד בסו' דמבו' דנחשב הכל כחד נסר מד' רעק"א בהג' על המג"א סק"ג שדן שם מה דינו לענין סוכה קטנה שמסוכך בט"ט וג' מהם הוא סכ"פ אם דינו כמו סוכה קטנה כ"ז שאין שם ז' טפחים

רעק"א יכול לישב תחת הב"ט סכ"פ אף בליכא דופן המפסיק ביניהם, וכ"ה לד' הבכור"י והחזו"א, אמנם לד' המג"א אינו יכול לישב תחת הב"ט סכ"פ ובאופן די"כ דופן לכו"ע כשר כיון שאי"כ שיעור ג' בתוך הסוכה.

ב. בסוכה גדולה, והמרפסת שהוא ע"ג רחב ד', באופן דלי' דופן מפסיק והמרפסת מסכך ג"ט על הסוכה, תלי' א) באופן דמשוך חד דופן בהדייהו מבואר בד' המג"א דא"י לישן תחתיו דנחשב לסכ"פ ד' (ובד' הבעה"מ י"ל דס"ל דמותר לישן תחתיו אבל לד' ל"פ כז.). ב) באופן דאיכא דופן המפסיק ביניהם תלי' בפלו' הבי"מ, והפמ"ג ודעימי' אם מועיל דופן להפסיק. ג) באופן דאיכא צוה"פ תלי' בפלו' האח' אם צוה"פ דינו כמו דופן או לא. ד) באופן דליכא דופן וגם לא משוך חד דופן בהדייהו לשי' רו"א לא נפסל הסו' כיון דלי' דינא דפס"ה, ולשי' החזו"א נפסל דיש על הסכך שם סכך של ד"ט.

ג. באופן די"כ סכ"כ בסוכה תחת המרפסת, לכאו' נר' דתלי' בפלו' הרא' המו' בסי' תרכ"ו למה נפסל כשהסכך צממ"ח כשיש למעלה סכ"פ שצממ"ח, דלשי' הראבי"ה נפסל דכיון שי"כ סכך פסול שעושה ג"כ צל לכן נפסל הסכ"כ, אמנם לשא"ר נפסל משום סוכה תחת הסוכה (ואף דבסכך כשר תחת סכ"כ י"כ שיעור עשרה בין הסככים, מ"מ בסכ"פ כ' הרבה אח' ע' מאירי דף י', ובפנ"י, ובבי"מ סי' תרכ"ו דל"צ שיעור י"י) ולא משום דמצטרף סכ"פ בהדי סכ"כ (ובשניהם צממ"ח יש הסוברים דלכו"ע נפסל משום דמצטרף סכ"פ בהדי סכ"כ וכל הרא' מודים לשי' הראבי"ה, ע' במהרש"א דף י'. בפלו' עם אחיו,

ולפ"ז י"כ חי' דין דכל הנדון שכ' לעיל אם שייך לחלק הנסר לשנים הוא רק בסו' גדולה, אבל בסו' קטנה לעניין לפסול בסכ"פ בג"ט תלי' בפלו' המג"א והרעק"א אם יכולים לומר דל.

יב) והנה להשי' דמועיל דופן להפסיק יל"ע אם מועיל גם צוה"פ להפסיק הסוכה די"ל דרק מחי' ממשי מועיל להפסיק הסוכה, אבל כאן דהוא רק מחי' דינית אין לו כח להפסיק הנסר.

והנה לענין פס"ה מן הסוכה דנידון כהסוכה להכשיר מצינו פלו' אם כשיש צוה"פ מועיל להפסיק שלא יתכשר מדין פס"ה, במאירי דף י"ט. כ' דהיכא די"כ צוה"פ אינו מועיל הדין דפס"ה, וכ"ה בחזו"א קמ"ד סק"ו אמנם בראשון לציון (לבעל אוחה"ק) כ' דפס"ה מועיל אף היכא די"כ צוה"פ, והנה אם נאמר דכאן פסול רק מדין פס"ה יהי' תלוי בפלו' הנ"ל אם מועיל פס"ה בצוה"פ, ואם נפסל גם בלי הדין דפס"ה כיון שהוא חד נסר י"ל דכאן גרע ולכו"ע אינו מועיל צוה"פ.

ולד' בנידון דידן מצינו פלוגתא גדולה בין הפוסקים, במקראי קודש סי' י"ב (ובדפו"ח סי' כ') פסק דמועיל להפסיק הסוכה, אמנם בקובץ שערי ציון הביא שם הגר"ש גלבר שליט"א בשם הגריש"א דאין צוה"פ מועיל להפסיק הסכ"פ לשנים כיון שאי"כ דופן גמור.

יג) והנה לפי כל הנ"ל נחזור לדון בשאלתינו.

א. בסוכה קטנה שיש בו ה"ט סכ"כ, והמרפסת שהוא סכ"פ רחב ג"ט, לד'

דנפסל מטעם ב' סככים נמצא דהסכך שלמטה נפסל והסכך שלמטה הוא רק ג"ט ובג"ט בסוכה גדולה ישנים תחתיו.

ובשו"ע הגר"ז סי' תרכ"ו ובמנח"פ שם, וכבר האריכו בזה) רק משום ד"כ ב' סככים ולכן נפסל משום סוכה תחת סוכה.

ד. אמנם באופן דגם הסכ"כ בולט חוץ לסוכה ובין הכל י"כ ד"ט סכ"כ תחת המרפסת י"ל דלכו"ע נפסל דכיון דהדופן אין לו כח להפסיק נמצא ד"כ ד"ט סכך תחת הסכך פסול ולכן נפסל משום ב' סככים ד"כ שם בד' טפחים סת"ס למטה בהסוכה.

ובניד"ד לכאו' תלי' בפלו' הנ"ל דהיינו להשי' דדופן אינו מועיל להפסיק וסכך העליון נחשב לסכ"פ של ד' דאין ישנים תחתיו, לשי' הראבי"ה כיון דשם סכ"פ עליו א"י לישב תחת חלק זה דהצל מתייחס לסכך הפסול, אבל לשי' הראשונים



עניני יורה דעה

הרב מאיר נחום רוטנברג

ראש כולל יו"ד

ירושלים ת"ו

בענין נתהפך איסור להיות היתר

בדרכי משה סי' ק"ט אות ד' דרשב"א לשיטתו.

והנה איתא בפמ"ג בהקדמה לתערובות ח"א פ"ג ד"ה והנה וכן בפמ"ג מש"ז סי' ק"ט ס"ק א', דהא דרשב"א דחולק על סברת הרא"ש הוה רק מדרבנן, וז"ל ומדרבנן הוא ומן התורה מודה הרשב"א דמותר לאכול בבת אחת וכ"מ בארוך והוא פשוט, ותדע דבלח במינו כולי עלמא מודי דמן התורה ברובא סגי ומדרבנן בעינן ס' אף שאוכל ושותה האיסור והיתר ביחד דיש בילה עכ"ל, כוונתו לומר דרשב"א מודה דמן התורה אמרינן דנהפך איסור להיות היתר, וראיה מלח בלח, דמן התורה ברובא סגי, דבלח בלח דמצריך ששים הוא רק מדרבנן, וכן ראיתי בהגה על תורת הבית הארוך דמדייק כן מלשון הקצר וכיון שנתבטל ברוב דבר תורה ואין כאן איסור של תורה ע"ש.

ומלשוננו של הפמ"ג הנ"ל בסי' ק"ט שכתב וז"ל ותדע דבלח במינו כולי עלמא מודי דמן התורה ברובא סגי עכ"ל,

איתא בגמ' חולין (דף צ"ט ע"ב) גיד הנשה שנתבשל וליבטל ברובא וכן בדף ק' וכן חתיכה של נבלה ותבטל ברובא, איתא ברא"ש שם סי' ל"ז משום דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות הלכך חד בתרי בטל ונהפך איסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת, ובהמשך הרא"ש שם כתב הלכך נראה דאם בשל שלשתן כאחד או בשלן עם חתיכות אחרות דהכל מותר, ע"ש ורא"ש לשיטתו דדין בטל דנהפך איסור להיות היתר א"כ בשל שלשתן כאחד דהכל מותר.

אבל שיטת הרשב"א בתוה"ק הובא בב"י (סי' ק"ט) דיבש דבטל ביבש אינו אוכלין כאחד ואין מבשלין אותן כאחד עבר ובשלן כל אחד ואחד אסור ע"ש ועיין בב"י בשם שו"ת הרשב"א שצוה לתקן עבר ובשלן כאחד אפילו לאכול כל אחד בפני עצמו אסור שהרוטב בנ"ט ונבלע בחתיכות ע"ש.

חזינן דרשב"א לא סבר דנהפך איסור להיות היתר, ומשום הכי סבר דאם עבר ובשלן דאיסור וזה לשיטתו, וכן איתא

סבר דאם אדם אחד אכל שלשתן מביא חטאת, וחזינן דתוס' הרי"ד סבר דחתיכה איסור בשני חתיכות היתר דאף מן התורה לא סברין דנהפך איסור להיות היתר מדסבר דחייב חטאת.

[והנה] איתא במשנה (במעילה דף כ"א ע"ב) נפלה פרוטה של הקדש בתוך כיסו או שאמר פרוטה בכיס זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מעל דברי ר"ע וחכמים אומרים עד שיוציא את כל הכיס, ובר"מ הלכות מעילה פ"ז הל' ו' פסק כחכמים, והקשה הכ"מ שם וליבטל ברובא, דהיינו אמאי מעל כיון שבטל ברובא, וכל קושייתו הוא דוקא אם אמרין דדין ביטול ברוב הוא דנהפך איסור להיות היתר, אבל להתוס' הרי"ד דלא ס"ל דביטול ברוב הוא דנהפך איסור להיות היתר רק דס"ל דאזלינן בתר רובא ותלינן דאכל היתר, ומשום זה סבר דאם אדם אחד אכל שלשתן מביא חטאת, לא קשה מידי אמאי במוציא כל הכיס מעל.

וב"ל זה הוא לשיטת חכמים דס"ל דלא מעל עד שיוציא את כל הכיס אבל לר"ע דס"ל דמעל מיד כשיוציא הראשונה, עדיין הקושיא במקומה עומדת דאמאי לא אמרין דאזלינן בתר רובא ונימא דמה שהוציא הוא חולין, ואם נאמר דגם התוספות ס"ל כשיטת התוספות הרי"ד מובן דאמאי קושיית התוס' שם במעילה אינו רק לשיטת ר"ע, וכדנקט הבית יצחק או"ח סימן נ"ד אות א'.

וזה מתאים עם ביאורו של הקרית ספר בשיטת התוספות בבבא מציעא הנ"ל, בדין ביטול לח בלח דצריך ס' מן התורה, ועיין גם במשנה למלך הלכות אבות

חזינן דס"ל דבלח בלח במינו כ"ע מודי דמן התורה ברובא סגי.

ועיין בפמ"ג שער התערובות החלק השני פרק ראשון ד"ה והנה ראיתי בקרית ספר (למהר"ם מטראני) בהלכות מ"א פט"ו דבר חידוש וכו' ובתוס' פרק הזהב דף נ"ג משמע דנותן טעם בלח בפחות מששים הוה דאורייתא ע"כ וכו' ואני מתפלא על זה מי איכא מאן דסובר מין במינו בלח בששים מן התורה, והא פלוגתת ר"י ורבנן בלח הוא, בדם הפר ושעיר אמרי רבנן עולין שאני, הא לאו הכי מיבטל בטיל ברובא, ובחולין צ"ח ע"ב בזרוע בשילה דמן התורה ברובא בטיל היינו בלח רוטב מזרוע שנבלע באיל יע"ש, והא ודאי דם הפר אין ששים נגד דם השעיר וכו' ע"ש עכ"ל, חזינן דקרית ספר למד בתוס' דלח בלח במינו דלא בטל ברובו וצריך ס' מן התורה, אבל צריך לברר אם לח בלח לא בטל ברוב דהיינו דס"ל דלא נתהפך איסור להיות היתר א"כ אמאי בס' מותר כיון דיש עדיין איסור כלול בתוכו דיש בילה ייבואר לקמן.

ועיין בתוס' הרי"ד ב"ב דף ל"א ע"ב שאם נתערבה חתיכה אחת של חלב בשמים של שומן היא בטלה ברוב ומותר לו לאדם ליקח את אחת מהן ולאוכלה, דבתר רובא אזלינן ושלשה בני אדם נמי מותרין לאכול שלשתן, ואע"פ ששלשה בני אדם מותרין לאכול שלשתן, אם אדם אחד אכל שלשתן מביא חטאת שהרי בבירור אכל חתיכה של חלב ע"ש, חזינן להדיא דתוס' הרי"ד חולק על הרא"ש ולא ס"ל דביטול ברוב הוה דנהפך איסור להיות היתר רק דס"ל דאזלינן בתר רובא ותלינן דאכל היתר, ומשום זה

הטומאות פרק יט הלכה ב, שמשמע שנקט בדעת התוספות (חולין ק. ד"ה בריה) בדין ביטול יבש ביבש, דאסור לאדם אחד לאכול שלשתן מן התורה].

ועיין בר' אלחנן שם בב"ב בספר קובץ שעורים אות קכ"ז, דלפי תוס' הרי"ד הא דשרי בתערובות לח בלח אף דיש בילה ובכל משהו ודאי יש מהאיסור, צ"ל דבלח ודאי האיסור ניתר על ידי ביטול בתערובות, רק ביבש ס"ל דאין האיסור ניתר כיון דכל חתיכה עומדת בפ"ע, לפי ר' אלחנן אף התוס' הרי"ד מודה ולח בלח נהפך איסור להיות היתר ותוס' הרי"ד לא סבר יבש ביבש נהפך איסור להיות היתר כיון דכל חתיכה עומדת בפ"ע, רק אזלינן בתר רובא.

אבל בפמ"ג הנ"ל דהביא ראיה מלח בלח דמן התורה אזלינן בתר רובא אף דאוכל ושותה האיסור והיתר ביחד דיש בילה, חזינן בלח בלח דאמרינן נהפך איסור להיות היתר, ה"ה דביטול יבש ביבש מוכרח לומר דמן התורה אמרינן נהפך איסור להיות היתר ע"ש, זה דלא כר' אלחנן הנ"ל דמבאר אף דתוס' הרי"ד לא סבר דאמרינן נהפך איסור להיות היתר זה רק ביטול יבש ביבש, אבל ביטול לח בלח מודה דאמרינן נהפך.

ועיין בפמ"ג שער התערובות החלק השני פרק ראשון ד"ה ואמנם וז"ל ואמנם ראיתי בתה"א ק"ז ב' ויש בו מקושי ההבנה, שהתחיל וכתב הטעם דאטו אינו מינו וזה טעם הרא"ש, ואחר כך אמר דביבש משום הכי שרי, דבשעה שאוכל זה אומר אני שהיתר הוא אוכל כו', ומשום הכי אוסר לאכול שלשתן יחד, ולפי זה אין צריך טעם

ללח דאסור, דדמי לאוכל ביחד דיש בילה וכאמור עכ"ל.

והפמ"ג הולך בזה לשיטתו דאינו מחלק בין ביטול לח בלח לביטול יבש ביבש, אבל לפי סברת ר' אלחנן דמחלק דביבש ביבש לא אמרינן דנהפך איסור להיות היתר, כיון דכל חתיכה עומדת בפ"ע, משא"כ בלח בלח אמרינן דנהפך איסור להיות היתר לא קשה, ד"ל דדוקא ביבש ביבש ס"ל דלא אמרינן נהפך משא"כ בלח בלח ס"ל דאמרינן נהפך, ומשום הכי הוצרך לומר הטעם דמצריכין בלח במין במינו ס', אטו אינו מינו.

והנה איתא בשו"ת הרי"ד סי' א' ד"ה ועוד ארחיב הסברא, דתוס' הרי"ד מוכיח שלא יתבטלו משקין טמאין בטהורין, ממאי דאמרינן בביטול יבש ביבש הוה משום דאזלינן בתר רובא אבל ודאי אם אכל כל שלשה זתים חייב חטאת, חזינן דתוס' הרי"ד לא מחלק בין ביטול יבש ליבש לביטול לח בלח, אלא כמו ביבש ביבש לא אמרינן דנהפך איסור להיות היתר ה"ה באיסור לח בלח לא אמרינן דנהפך איסור להיות היתר, וזה דלא כר' אלחנן הנ"ל דמחלק ביניהן אלא כפמ"ג הנ"ל דלא מחלק ביניהן. [וגם הפמ"ג מסביר לא מחלק ביניהן דס"ל דאי בלח בלח אמרינן נתהפך ה"ה ביבש ביבש אמרינן דנתהפך כדהבאנו לעיל, א"כ י"ל להתוספות הרי"ד יבש ביבש לא נתהפך ה"ה לח בלח אמרינן דלא נתהפך].

אבל א"כ צ"ע על תוס' הרי"ד א"כ איך שייך ביטול בלח בלח בס' הרי דיש בילה וכל משהו ודאי יש מאיסור.

עכ"ל. וכן כתב גם ביו"ד סי' שי"ט, ובחור"מ סי' כ"ב, דנראה דיותר מוכן חילוקו אי ס"ל דבס' לא צריך לדין ביטול, ומשום הכי שפיר ס"ל להתו' דיותר לבטל לח בס' מן התורה.

וכן נראה להביא ראיה מפמ"ג, דהפמ"ג הביא ראיה דמודה הרשב"א דמן התורה דיותר לאכול בבת אחת ותדע דבלח במינו כולי עלמא מודי דמן התורה ברובא סגי ומדרכנן בעינן ס' אף שאוכל ושותה האיסור והיתר ביחד דיש בילה, ע"ש, מדהביא ראיה דלח בלח מותר ברובא ולא הביא ראיה דאיך מותר בס' דיש בילה, משמע כנ"ל דבס' דיותר לא צריך לביטול. **ואם** זה נכון מה שבארנו בשיטת התוס' הרי"ד יש לברר הקרית ספר בשיטת התוס' דאף לח בלח צריך ששים מן התורה כדבארנו בתוס' הרי"ד.

אמנם עדיין עומד לפנינו קושיות הפמ"ג הנ"ל דחזינן מגמרא חולין דף צ"ח ע"ב בזרוע בשילה דמן התורה ברובא בטייל היינו בלח רוטב מזרוע שנבלע באיל.

ונראה די"ל דס"ל לתוס' הרי"ד ותוס' בהזהב ע"פ קרית ספר, דיש חילוק בין לח בלח לבין בליעות שנבלע בחתיכה, דבלח בלח לא ס"ל דנתהפך איסור להיות היתר כיון שיש מהממשות האיסור שמתערב בהיתר לא בטל להיתר ולא נתהפך האיסור להיות היתר, אבל כשהבליעות נבלע בהחתיכה י"ל דמודה דנתהפך איסור להיות היתר דכיון דבלע בהחתיכה נתבטל הבליעות איסור להחתיכה ונתהפך להיות היתר, על דרך דר' אלחנן הנ"ל דיש חילוק בין לח ללח דנתהפך איסור להיות היתר

ונראה דלתוס' הרי"ד דסבר דאף לח בלח לא אמרינן דנתהפך איסור להיות היתר מין במינו בלח דצריך ששים הוי מן התורה, דפחות מששים לא בטל, דאיסור נתערב כיון דיש בילה והא דששים דבטל אף דאיסור עדיין נתערב ביניהם, נראה לומר דתוס' הרי"ד סבר דאיסור דנתערב בששים לא צריך לדין ביטול רק כיון דנתערב בששים ואין בו כח לתת טעם דנתבטל מאיליו ולא צריך לדין ביטול.

וכן מפורש בנב"י (תנינא סי' מ"ה ד"ה שלישית) שכתב וז"ל ובפרט בזרוע בשלה שהיה בו ששים או מאה לכל מר דדאית ליה דבזה אין אנו צריכין להתירו מטעם אחר רבים להטות, רק כיון שיש כאן ששים אין כאן טעם כלל ולא נשאר שום איסור בזה עכ"ל, משמע להדיא דס"ל דבששים לא צריכים לבטל האיסור מטעם אחרי רבים להטות, וכן כתב בנו של הנודע ביהודה (שם בס' נ"ד ד"ה ש"ך) להדיא דבששים לא צריך לדין ביטול. וכן נראה מאמרי ברוך סי' ק"ו בהגהות על חו"ד אות א' [דלא כחור"ד בס' ק"ו וחדושי הרי"ם דף צ"ז בחולין].

ועיין בשו"ת ח"ס או"ח סי' קכ"ט ד"ה ומ"ש פר"מ עוד בא"ד, וז"ל וביבש ביבש שהאיסור בעין ונגרש ונאכל לכ"ע אסור מן התורה לבטלו ולעשות טצדקי לאכול איסור כדמוכח מההיא דאמרינן לא אמר' תורה שלח לתקלה אע"ג דבטל ברוב, מ"מ יבש ביבש אסור מן התורה לבטלו ובלח בלח בביטול ס' ס"ל להתוס' מן התורה מותר לבטלו לכתחילה דאינו עושה טצדקי לאכול נבלה שהרי העבירו מן העולם ובטל טעמו בס' ורק מדרכנן אסור וכו'

ורבנן ס"ל דעולין לא בטל אבל במין במינו כן בטל [ונפ"מ בבליעות לח בחתיכה אף דאין בו ס' דבטל כדבארנו לעיל].

ועייין בהגהות שערי דורא הובא בב"י סי' ק"ט, וז"ל דלסמ"ג שכתב דיש להחמיר שלא לאכלן אדם אחד, יראה דהוא הדין שלא לבשלן בקדרה אחת אפילו לאכלם לשני בני אדם, דהא הרוטב ודאי אסור מן התורה כדקי"ל טעם כעיקר דאורייתא עד ששים, כיון דלא בעי למימר שהאיסור נעשה היתר מדאסרינן לאדם אחד וכו' עכ"ל, חזינן מדבריו דלהרא"ש דסבר דנהפך איסור להיות היתר מותר לבשלה, דכל איסור לבשלם הוא כלשונו שכתב, כיון דלא בעי למימר שהאיסור נעשה היתר, וסובר דלשיטת הסמ"ג הוי הרוטב אסור מן התורה משום טעם כעיקר, חזינן דס"ל להגהות שערי דורא דלסמ"ג דלא סבר דהאיסור נהפך להיות היתר, הוי דין דאורייתא דלא נהפך איסור להיות היתר, כיון דסבר דהרוטב אסור מן התורה משום טעם כעיקר, דאי אמרינן דמן התורה מודה דאמרינן נהפך איסור להיות היתר, א"כ איך סבר דהרוטב אסור מן התורה, אלא וודאי ס"ל להגהות שערי דורא דלהסמ"ג מן התורה לא אמרינן דנהפך איסור להיות היתר, ועל כרחק הא דאמרינן דיבש ביבש בטל, היינו דבתר רובא אזלינן, כשיטת התוס' הרי"ד הנ"ל.

אמנם יש להעיר על הגהות שערי דורא דכיון דס"ל דביטול ברוב היינו דבתר רובא אזלינן ולא אמרינן דנהפך איסור להיות מותר, א"כ אמאי כתב יראה דהוא הדין שלא לבשלן בקדרה אחת אפילו

ליבש דלא נתהפך כיון דכל חתיכה עומד מפני עצמו.

ועדיין נשאר לנו עוד קושיא של הפמ"ג הנ"ל וז"ל מי איכא מאן דסובר מין במינו בלח בששים מן התורה, והא פלוגתת ר"י ורבנן בלח הוא, בדם הפר ושעיר אמרי רבנן עולין שאני, הא לאו הכי מיבטל בטיל ברובא, וכו', והא ודאי דם הפר אין ששים נגד דם השעיר וכו' ע"ש עכ"ל.

ונראה לתרץ דטעם הראשונים דס"ל דצריכין לח בלח ס' מן התורה משום דסברו דלא אמרינן לח בלח דנתהפך איסור להיות היתר כדבארנו לעיל, אבל זה נוגע אם יש בהתערובת דהלח בלח דנתערב בו איסור, דאסור לאכול ולשתות כיון דיש שם תערובות איסור, דס"ל דלא אמרינן דאיסורה נתהפך להיות היתר רק דאזלינן בתר רוב, אמנם בדם הפר ודם השעיר אף דהוי תערובות לח בלח וס"ל דלא אמרינן נתהפך דם השעיר להיות דם הפר אפ"ה וודאי דמותר לזרוק דם על המזבח, והגמרא דהביא ראיה אליבא דרבי יהודה מדם הפר ודם השעיר דמין במינו דלא בטיל, נראה כמו שאיתא ברש"י מנחות דף כ"ב ע"א ד"ה הדבר ידוע כו' אפילו הכי קרי ליה אכתי נמי דם השעיר ואף על פי שנתערב בו דם הפר וכו' עכ"ל, דכיון דאזלינן בתר רוב אמאי קרי ליה התורה דם השעיר, השם של הדם היה צריך להיות רק דם הפר כיון דאזלינן בתר רוב, וזה הוה ראיה דרבי יהודה דאף דדם השעיר הוא המיעוט אכתי יש לו חשיבות ולא אבד השם שלו ומזה למד רבי יהודה דכיון דמיעוט יש לו חשיבות למד מזה דמין במינו דנתערב בו איסור לא בטל,

ומבטלו, ומותר מן התורה אף דמדרכנן וודאי אסור כל זמן שאין כאן ששים, דהרשב"א והמחבר והט"ז ס"ל דאמרינן סלק ומותר מן התורה, והש"ך והמהרש"ל אוסרים, וכתב הש"ך דאף דאינו מינו אסור אבל מה שנוגע למינו מותר ע"ש.

ויש להעיר מהגהות שערי דורא דס"ל דהיכא שמבשל האיסור במינו ואינו מינו דרוטב, ומינו ההיתר הוה רוב כנגד האיסור, דלהסמ"ג הוה הרוטב אסור מן התורה, אמאי לא אמרינן סלק את שאינו מינו כאלו אינו ומינו דהיתר רבה עליו ומבטלו, וקשיא על המחבר וט"ז וראיה לש"ך [וש"ך רוצה לאסור אף לרשב"א שם], ואולי אפשר לומר דלהמחבר והט"ז צ"ל דיש מחלוקת בין הגהות שערי דורא לרשב"א ודוחק, ועוד אמאי עכ"פ לא העירו מזה.

והנראה דכדי שנוכל לומר הדין של סלק, עיין בט"ז סי' צ"ח ס"ק ה', הוה רק אי אמרינן דאיסור הוה כמאן דליתא ואין כאן אפילו בליעה במשהו, ובהמשך שם כתב וז"ל כיון שכבר בטלה בנבילה מחמת רבוי מינו והוה כמאן דליתיה ולהיתר ממש נחשב האיסור לגמרי, וכן עיין בלשון הט"ז בסי' ק"ט ס"ק ב', כיון שכבר נעשה היתר גמור ע"ש, חזינן מהט"ז דכדי לומר דמינו ההיתר רבה על איסור כדי לסלק האינינו מינו, שייך רק אי אמרינן דנהפך איסור להיות היתר, דאז נחשב האיסור כמאן דליתא כיון דנהפך להיתר גמור.

אבל להגהות שערי דורא דהסמ"ג לא ס"ל דיבש ביבש נהפך איסור להיות היתר אף מן התורה כדבארנו לעיל, י"ל דאף בלח

לאכלם לשני בני אדם דהא הרוטב ודאי אסור מן התורה כדקי"ל טעם כעיקר דאורייתא, דמשמע מזה דלא חשש רק על טעם חתיכת האיסור שנכנס ברוטב אבל לא משום פליטת חתיכת האיסור שנכנס בחתיכות ההיתר, חזינן מזה שחתיכות ההיתר לא נאסרים מן התורה מחמת בליעת טעם חתיכת האיסור, ויש להקשות כיון דס"ל דלא נהפך האיסור להיות מותר ויש כאן בליעות האיסור בתוך החתיכות, למה לא יהא אסור מן התורה.

ונראה דיש מכאן ראייה למה שבארנו דיש חילוק בין לח בלח לבין בליעות שנבלע בחתיכה, דבלח בלח לא ס"ל דנהפך איסור להיות מותר, דכיון שיש מהממשות האיסור שמתערב בהיתר לא בטל להיתר ולא נהפך האיסור להיות מותר, אבל כשבליעות היבש נבלע בהחתיכה, י"ל דמודה דנהפך איסור להיות מותר, דכיון דבלע בהחתיכה נתבטל הבליעות איסור להחתיכה ונהפך להיות היתר.

אולם עדיין צריכין לברר בשיטת הגהות שערי דורא דס"ל דלא אמרינן דנהפך איסור להיות מותר, האם זה דוקא ביבש ביבש כיון דכל חתיכה עומדת בפ"ע משא"כ בלח בלח מודה דאמרינן דנהפך איסור להיות מותר כר' אלחנן הנ"ל, או אף בלח בלח ס"ל דלא אמרינן נהפך איסור להיות מותר כדבארנו בשיטת התוס' הרי"ד הנ"ל.

ונראה דעיין בסי' צ"ח סעיף ב' אם נתערב איסור במינו ואינו מינו ומינו היתר הוה רוב לגבי מינו דאסור, אי אמרינן סלק את שאינו מינו כאלו אינו ומינו רבה עליו

דס"ל להגהות שערי דורא דלסמ"ג לא אמרינן ביבש כביש דנהפך איסור להיות מותר, וה"ה בלח בלח לא אמרינן נהפך, ולא שייך לדין סלק כדבארנו לעיל.

והנה יש להסתפק במה שכתב דהוא הדין שלא לבשלן בקדרה אחת אפילו לאכלם לשני בני אדם, דהא הרוטב ודאי אסור מן התורה, האם כוונתו שלכן גם החתיכות נאסרים לאכלם מן התורה על ידי הרוטב האסור שנבלע בחתיכות, וכלומר כיון דהרוטב נאסר מן התורה משום החתיכה האסור א"כ נאסרו החתיכות ההיתר משום טעם כעיקר דהוי אינו מינו מהרוטב האיסור.

אז י"ל דהחתיכות ההיתר אינו אסור רק מדרבנן מתרי טעמי, אי משום די"ל דטעם כעיקר אסור מטעם חצי שיעור, עיין בחידושי רע"ק בסי' צ"ח על הש"ך ס"ק ו', לפי זה האינו מינו נשאר בהיתר ואסור רק משום התערובות האיסור, וממילא הרוטב נשאר בהיתר ורק המינו האסור אוסר ולפי זה אינו יכול לאסור החתיכות ההיתר דהוי מין במינו דדינו דנתבטל ברוב, ונתבטל בהחתיכות ההיתר, ואינו אסור רק מדרבנן דאף במינו צריך ששים.

וי"ף עוד טעם לפי מה שבארנו דיש חילוק בין לח בלח לבין בליעות שנבלע בחתיכה, דבלח בלח אף דלא ס"ל דנהפך איסור להיות מותר כיון שיש מהממשות האיסור שמתערב בהיתר לא בטל להיתר, ולא נהפך האיסור להיות היתר, אבל כשהבליעות נבלע בהחתיכה י"ל דמודה דנהפך איסור להיות היתר דכיון דנבלע

בלח לא ס"ל דנהפך איסור להיות מותר כדבארנו בתוס' הרי"ד, וא"כ לא שייך לומר להגהות שערי דורא הדין של סלק כיון שיש כאן איסור דהרי לא ס"ל הדין של נהפך איסור להיות היתר, ולא קשה על מחבר וט"ז דסברי הדין של סלק, דהרי הם כן ס"ל דמן התורה אמרינן אף ביבש כביש דנהפך האיסור להיות היתר.

[ומבאן] יש ראייה להפמ"ג, דהרשב"א מודה דמן התורה אמרינן נהפך איסור להיות היתר, כיון דס"ל דאמרינן סלק את אינו מינו ומינו רבה עליו ומבטלו וזה שייך רק אי אמרינן דנהפך, אבל זה הוה ראייה רק מלח ללח, אמנם הפמ"ג הביא ראייה דמן התורה חד בתרי בטל ביבש כביש מלח בלח אף דיש בילה כנ"ל].

וב"ב זה להמחבר וט"ז דס"ל דאמרינן סלק האינו מינו, ומינו דהיתר רבה עליו ומבטלו, אבל להש"ך דלא ס"ל דאמרינן סלק אינו מינו ומינו דהיתר רבה עליו ומבטלו, י"ל להגהות שערי דורא דדוקא ביבש לא אמרינן דנהפך איסור להיות היתר כיון דכל חתיכה עומדת בפ"ע, משא"כ בלח בלח מודה דאמרינן דנהפך איסור להיות מותר כר' אלחנן הנ"ל, ומה שסבר הגהות שערי דורא דהרוטב אסור מן התורה, משום דמה שנוגע לאינו מינו סבר הש"ך דלא אמרינן סלק את אינו מינו ומינו דהיתר רבה עליו ומבטלו.

אמנם עיין בפמ"ג בסי' ק"ט בשפתי דעת ס"ק ט' די"ל לה"ך האינו מינו אסור רק מדרבנן, אז לצד הזה צ"ל גם להש"ך דהא דס"ל להשערי דורא דהרוטב אסור מן התורה, ולא אמרינן סלק מן התורה, משום

בהחתיכה נתבטל האיסור להחתיכה ונתהפך להיות היתר.

ולפי זה י"ל דההגהות שערי דורא ס"ל דאף דיש כאן רוטב הנאסר מן התורה כל זה לגבי אינו מינו, אמנם מה שנוגע להחתיכות ההיתר ס"ל כשיטת הש"ך בסימן צ"ח ס"ק ח' דאמרינן סלק ואמרינן רואין את שאינו מינו כאילו אינו והשאר מינו רבה עליו ומבטלו, והביאור הוא דהוי כנפרד האיסור דהנאסר חוזר להיתרו, והא דאסור לאכול החתיכות הוא מדרבנן משום חנ"נ כשיטת הפמ"ג שם בצ"ח.

ועיין בש"ך סי' ק"ט ס"ק ט', ועיין אורח מישור שם בסי' ק"ט ס"ב שמתרין הרב, וז"ל חדא שהרי נקט לפסק הלכה עיקר [אלא דמצד חומרא חש לסברא שניה] דאם כבר נתבטל חזר האיסור להיות היתר ומותר לאכלן אדם א' ומותר לבשלם וא"צ ס', א"כ ע"כ לית ליה טעם דספר התרומה דחיישינן שמא יבשלם כו' שהרי מותר לבשלם וכו' עכ"ל ע"ש.

חזינן דלא הקשה על סה"ת דס"ל דהטעם דצריך ס' במין בשאינו מינו הוא משום שמא יבשלם ויתן טעם כאיסור והיתר סי' כ"ג אות ח', הובא בהמשך האורח

מישור שם, דהקשה דמטעם זה לא היה מצריך ס', וז"ל ממ"נ דאי מכיר בתערובתו קודם הבישול היה מתיר אף לבשלו יחד לבדן לכתחלה וכו' ע"ש, הובא בש"ך סימן צ"ח ס"ק ו' דאיסור והיתר לא מבין בכלל הסה"ת, משא"כ האורח מישור מתרין הרב, דהרב לשיטתו דס"ל דנהפך האיסור להיות היתר לית ליה טעם דסה"ת, אבל סה"ת לעצמו מובן.

אם כן מוכרח מדברי האורח מישור, דהספר התרומה דס"ל דחיישינן שמא יבשלם ויבא לידי איסור דאורייתא, לא סבר אף מן התורה דאיסור נהפך להיות היתר, מדסבר דאם יבשלם יהא אסור מן התורה, רק דס"ל דאזלינן בתר רובא ותלינן דאכל היתר, ולדבריו צ"ל בדעת הר"ן דס"ל כסה"ת דס"ל דמן התורה יבש ביבש לא אמרינן דאיסור נהפך להיות היתר, רק דס"ל דאזלינן בתר רובא, ויש להעיר אם כן איך ס"ל להר"ן דמין במינו בלח דבטל ברוב מן התורה, וס' דצריך הוי מדרבנן אף דיש בילה, והרי לא ס"ל להר"ן דאיסור נהפך להיות היתר, וצ"ל כסברת ר' אלחנן הנ"ל דבלח ודאי האיסור נותר על ידי ביטול בתערובות, רק ביבש אין האסור נותר כיון דכל חתיכה עומדת בפ"ע.

טעם כעיקר בפליטת כלים

מלכי האמורי הם, וארצם מנחלת ישראל היא, והותר להם כל שללם אפילו האיסורים, דכתיב ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאות, ואמרו רבותינו קדלי דחזירי אשתרי להו, אבל מדין לא היה משלהם, ולא לקחו את ארצם רק לנקום נקמתם הרגו

איתא ברמב"ן (פרשת מטות פרק ל"א פסוק כ"ג) וז"ל והזהיר אותם עתה בהגעלת כלי מדין מאיסורי הגוים, ולא אמר להם זה מתחילה בכלי סיחון ועוג שלקחו גם שללם כמו שאמר רק הבהמה בזזנו לנו ושלל הערים אשר לכדנו, והטעם כי סיחון ועוג

אותם ולקחו שללם, ולכך נהג האיסור בכליהם וכו' עכ"ל.

ועיין ברמב"ן (פרשת ואתחנן פרק ו' פסוק י') דסבר דאף דהותר קדלי דחזירי או כרמים נטועים כלאים או ערלה וכל האיסורין, מ"מ איסור ע"ז היא עצמה ומשמשיה ותקרובת שלה לא הותר ע"ש, ושמעתי שהקשה על זה הבריסקער רב וכן איתא בכלי חמדה (על פסוק זה באות ג) שתמהו על הרמב"ן, דא"כ מה מתרץ הרמב"ן בפרשת מטות דהטעם דלא הוזהרו מתחלה בכלי סיחון ועוג הוא משום דהותרו להם אפילו האיסורים, הא עדיין צריך להגעיל הכלים משום פליטת איסור ע"ז.

ונראה דהנה איתא בחידושי חת"ס (חולין דף צ"ח ד"ה ומריש), וז"ל ומריש הוה קא קשיא לי אהרמב"ן בנימוקי חומש שהקשה מ"ט לא ציוה להגעיל כלי מלחמת סיחון ועוג כמו שציוה להגעיל כלי מדין, ולכאורה צ"ע הא הרמב"ן ראש הסוברים דטע"כ לאו דאורייתא וכו', וא"כ ע"כ ג"נ חידוש הוא והוראת שעה בכלי מדין דוקא, וא"כ מאי קשי' לי' מ"ט לא אסרה תורה כלי סיחון, הלא במדין גופיה הוראת שעה היתה, וצ"ע ג' לכאורה, עד שמצאתי את שאהבה נפשי דברי הרא"ה בבד"ה בשם רבו הרמב"ן ז"ל שכ' דג"נ היינו כל כלי נכרים שאפי' נפל חתיכת נבלה לקדרת ישראל זורקו ואוכל הקדירה מן התורה דטע"כ לאו דאורייתא, מ"מ טעם גיעול בקדרת נכרי החמירה תורה כמו שהחמירה לטבול כלים חדשים ה"נ החמיר להכשיר כלים הבלועים מגעולים, ולפי"ז לאו דוקא בכלי מדין אלא בג"נ גם בזה"ז, נמצא אע"ג דטע"כ לאו דאורייתא

המתבשל בכלי נכרי דאורייתא ובנשפך אזלינן להחמיר, והוא דבר חדש וצ"ע לדינא, מ"מ יפה נתקשה רמב"ן מ"ש כלי מדין מכלי סיחון ועוג עכ"ל.

[ועיין] בבדק הבית הנ"ל וז"ל ואפשר דאפילו בכלים שלנו עבד בהו רחמנא מעלה בכלים, דכיון שנבלעו מאיסור שוב אין חוזרין להיתרן אלא בהכשר עכ"ל]. **והיינו** דס"ל להרמב"ן דאף דבעלמא טע"כ לאו דאורייתא, מ"מ החמירה תורה בג"נ והצריכה להכשיר האיסור שנבלע בכלים של גוים [או אפילו בכלים שלנו], והיינו דעשתה התורה מעלה בבליעת איסור בכלים של גוים [או אפילו בכלים שלנו] לאסור המאכלים מהני בליעות אף דבעלמא טעם כעיקר דרבנן.

ויש לחקור להרמב"ן מה הדין כשיאכל מאכל היתר שבישל בהקדירה של נכרים וקיבלה טעם מבליעות האיסור, כגון שהיו בה בליעות מנבילות וטריפות, אם נאמר דמשום הבליעות של טעם נבילות וטריפות לא אסרה אותה התורה דהרי ס"ל טע"כ לאו דאורייתא, רק שהחמירה התורה בדין ג"נ, ולא עבר רק על איסור ג"נ לחודיה, או דנאמר אף דס"ל דטע"כ לאו דאורייתא מ"מ הוא גופא חידשה התורה בג"נ דבכה"ג עבר נמי על האיסור של נבילות וטריפות, די"ל דלאחר דיש פרשה מיוחדת של ג"נ אז צריך להגעיל מכל הבליעות של האיסורים משום איסורן כגון דבלע מנבילות וטריפות מחשב לנבילות וטריפות משום דבג"נ נתחדש דכאן מקפידין על טעם כעיקר אף דבעלמא לא מקפידין, ומשום פרשה של ג"נ נחשב פליטת הכלים

הבלועים מנבלות וטרפות כבליעות של איסור נבילות וטרפות.

לפי צד הא' דאם עבר ובשל בכלי נכרי עבר רק על איסור ג"נ, אם כן אף דהנכרי בישל בה יין נסך והישראל בישל בה חתיכת היתר ואכלו לא עבר על איסור יין נסך אלא על איסור ג"נ, וממילא מיושב קושיית הבריסקער רב והכלי חמדה דכיון דהותרו כל איסורים בארץ סיחון ועוג, גם איסור ג"נ הותר בכלל, שהרי אף דבישל בה הנכרי יין נסך ואיסורי ע"ז ויין נסך לא הותרו, מכל מקום כיון שעל בליעות ופליטות האיסורים שישנן בכלים אין בו רק משום איסור ג"נ לחודיה, הרי הוא בכלל כל האיסורין שהותרו.

ואף לצד השני דהתורה חידשה בג"נ דעבר על איסורי נבילות וטריפות, מ"מ י"ל כיון דס"ל להרמב"ן דטע"כ לאו דאורייתא ורק בג"נ חידשה התורה דמקפידין על טע"כ, הרי כיון דבסיחון ועוג הותרו להם כל האיסורים ממילא גם הפרשה של ג"נ הותרה להם, וא"כ י"ל דכיון דהותרה להם כל הפרשה של ג"נ ממילא הותרה להם החידוש שחידשה התורה דבכאן מקפידין על טע"כ, משום דכל הפרשה של ג"נ הותרה להם, וממילא גם איסור של ע"ז ויין נסך אין כאן, אף דאם היה ע"ז וי"נ ממש היה אסור, גיעוליהן הם חידוש נפרד והותרו, והוה הדין כמו בעלמא דטע"כ לאו דאורייתא, ומיושב קושיית הבריסקער רב והכלי חמדה הנ"ל.

והנה בפמ"ג (סי' צ"ג שפ"ד ס"ק ג') כתב וז"ל והנה הרמב"ם ז"ל בפרק י"ז מהלכות

מאכלות אסורות הלכה א' ב' כתב וזה לשונו, קדירה של חרס שבישל בשר נבילה אסור לבשל בשר שחוטה בו ביום ואם בישל אסור ואינו מינו בנותן טעם, ולא אסרה תורה אלא בת יומא ומדברי סופרים אף אינה בת יומא עכ"ל. הנה תראה שמן התורה אסור לבשל בבת יומא אף שסובר בפט"ו מהלכות מאכלות אסורות הלכה ג' טעם כעיקר דרבנן מכל מקום מודה דגעולי גוים נוהג אף היום לא דחידוש הוא הוראת שעה אלא הכי פירושו דחידוש הוא דבת יומא פגמה פורתא ואפילו הכי אסרה תורה אין ללמוד ממנו, ועיין עבודה זרה ס"ז ב' ד"ה ואידך יע"ש, ואפילו הכי אין ללמוד ממנו טעם כעיקר דהתם לכתחלה צותה תורה להגעיל כלים כיון דאפשר בהגעלה דכלי מתכת מוזכר בקרא ואפשר כלי חרס מכל מקום הוה לכתחלה ומצינו כמה פעמים מן התורה חילוק בין תחלה לדיעבד וכו' עכ"ל.

קושיית הפמ"ג על הר"מ היא קושיית הרמב"ן שהביא הבדק הבית הנ"ל [בית ד' שער א' דף י"א] דהרמב"ן לשיטתו דס"ל דטע"כ לאו דאורייתא, הקשה מגיעולי נכרים וז"ל ויש כאן שאלה חזקה כיון דאמרינן בגיעולי נכרים דטעמו ולא ממשו אסור, האיך אפשר לומר דבשאר איסורים מותר וכי גיעולי נכרים משם אחד הוא, גיעולי נכרים משום כל איסורין שבתורה הוא דמיתסר, וכיון דבגיעולי נכרים מתסרי כל איסורין שבתורה בטעמו ולא ממשו, היכי אפשר דלא מתסרי בעלמא, וזו קושיא הקשה בה מורי הרב רבנו משה ז"ל וכו' עכ"ל.

בחציבתן דבר אסור בטיח אשר בהן צריך היתר כמו קדלי דחזירי, משום כבוש בטיח בלוע מאיסור, ואף דס"ל להרמב"ן דטע"כ לאו דאורייתא חזינן דאף בדיעבד היה אסור בלי ההיתר של "ובורות חצובים אשר לא חצבת" והיינו כחת"ס בשם הרמב"ן בבד"ה הנ"ל דאף בדיעבד אסור.

לפי זה יש לתרץ הר"מ, אף דסבר דטעם כעיקר דרבנן אפילו הכי אסור מן התורה בליעות איסור מן הקדירה, אף דהח"ס איירי בגיעולי נכרים אף בזמן הזה, ור"מ איירי בכלי ישראל כנראה מסתימת דבריו שכתב בקדירה של חרס שנתבשל בה בשר נבילה או בשר שקצים ורמשים לא יבשל בה בשר שחיטה באותו היום, ועל זה סיים ולא אסרה תורה אלא קדירה בת יומה בלבד הואיל ולא נפגם השומן שנבלע בקדירה ומדברי סופרים לא יבשל בה לעולם עכ"ל, י"ל דעיין בבדק הבית שהבאנו לעיל, וז"ל ואפשר דאפילו בכלים שלנו עביד בהו רחמנא מעלה בכלים דכיון שנבלעו מאיסור שוב אין חוזרין להיתירן אלא בהכשר, וי"ל דהרמב"ם נקט כאפשר זה דלמדין מגיעולי מדין דאף בכלים שלנו אסור, ואף דבעלמא סבר הרמב"ם דטע"כ לאו דאורייתא, ס"ל כבדק הבית שהביא החת"ס הנ"ל.

ומתריץ הפמ"ג דלכתחילה צותה תורה להגעיל כלים, ואם בשל בלי הגעלה מן התורה מותר דטעם כעיקר הוא רק מדרבנן, והא דאיתא ברמב"ם ואם בישל בה מין בשר התבשיל אסור בישל בה מין אחר בנותן טעם, צ"ל דהוי רק מדרבנן.

והחת"ס הנ"ל מתרץ בשם הרמב"ן דבג"נ החמירה תורה ובנשפך אזלינן לחומרא דהיינו אף בדיעבד אסור דלא כפמ"ג הנ"ל בשיטת הר"מ, דהגעלה היא דין לכתחילה, וכן מדויק בבדק הבית הנ"ל וז"ל ולפיכך אסר פליטתו כל היכא דחשיבא פליטה כלל, כלומר דאיכא טעמא דהוי בשאינו מינו עכ"ל, וכן בהמשך שם וז"ל ואע"ג דבמחוסר טבילה לא שמעינן דאם עבר ובישל בדיעבד יהא אסור הני מילי ראוי לטבילה אבל האי דודאי לא חזאי וכו' ע"ש.

וכן משמע ברמב"ן הנ"ל בפרשת ואתחנן וז"ל ועל דעת רבותינו ירמוז עוד, כי הטוב ההוא אשר ימצא בבתים המלאים מותר אפילו היו שם דברים הנאסרים בתורה, כגון קדלי דחזירי או כרמים נטועים כלאים או ערלה ואפילו בבורות יתכן שהיה בחציבתן דבר אסור בטיח אשר בהן וכו' עכ"ל, חזינן שמה שמצא בבורות שהיה

בענין סלק

ובכל מקום שישנו היתר הוא ולפיכך שייך לומר שם סלק, אבל הכא דמינו עצמו מטמא [מיטמא] מחמת מגע מים טמאים אין שייך לומר סלק, עכ"ל, ע"ש. ועיין גם

תוספות (חולין דף ק' ע"ב ד"ה סלק) וז"ל הקשה רבינו אפרים וכו', וי"ל דלא דמי דהכא אין מינו נאסר אלא מכח האיסור שנתערב בו ואי אפשר להבדילו

טעם כעיקר, א"כ אמאי המינו ההיתר אינו נאסר מחמת האיניו המינו שנאסר כבר, ויהא אוסר המינו ההיתר מן התורה משום טעם כעיקר כיון שנשאר בהאיניו מינו טעם ממשי פחות ממששים מהמינו האסור, [ואין שייכות לחנ"נ דשם מדובר דמה שנכנס אח"כ בהיתר לא נשאר מהאיסור פחות ממששים], בזה ס"ל להש"ך דאמרינן רואין לגבי מינו האיסור דבטל מהמינו ההיתר, דכל הטעם דס"ל להש"ך דלא אמרינן רואין הוא משום דמרגישין האיסור, וזה לא שייך רק במה שנוגע להאיניו מינו, משא"כ במינו היתר דאינו מרגיש המינו האיסור שפיר אמרינן רואין ומתבטל המינו האסור, והוי כמו נפרד האיסור דחוזר להיתרו.

[ונראה] דכל זה דכתב הש"ך דשייך לומר רואין במינו ההיתר הולך בזה לשיטתו (בס"ק ו') דק"ל טעם כעיקר אסור מדאורייתא דנהפך ההיתר להיות כולו איסור, משא"כ לפי רע"א (שם) דאסור משום חצי שיעור דהיינו דאינו מינו נשאר בהיתרו פשוט דמינו ההיתר מבטל המינו האסור, ולא צריך לדין רואין דסלק האיניו מינו, שגלמד מהרואין אליבא דרבי יהודה דסלק מינו ההיתר ואינו מינו מבטל המינו האיסור.]

ועיין בפמ"ג (שפ"ד ח') דס"ל אליבא דשיטת הש"ך, דמינו ההיתר נאסר מהרוטב האיניו מינו שנאסר מהמינו האיסור משום חנ"נ, אף דהש"ך ס"ל דלגבי המינו ההיתר אמרינן רואין, וחזינן מזה דדעת הפמ"ג היא דאף על פי דבנוגע לאסור המינו ההיתר משום הרוטב האיניו מינו שנאסר מחמת טעם כעיקר ס"ל להש"ך דאמרינן רואין,

בתוס' בכורות (דף כ"ב ע"א), חזינן דבטומאה דכבר מיטמא לא אמרינן סלק עכ"ל.

ועיין בערוגות הבשם (סי' צ"ח אות ו') דחזינן מהתוס' דלא כשיטת הרשב"א דס"ל דגם באינו מינו שייך סלק אינו מינו כמי שאינו והמינו ההיתר מבטל המינו האיסור, דהא מין באינו מינו דנותן טעם בהיתר ואוסרו, דמי למים טמאים שמתמאים את מינם דלא אמרינן סלק, וכן עיין בלב אריה על התוס' הנ"ל.

ונראה דלפי החידושי רע"א על הש"ך (בסי' צ"ח ס"ק ו') דהוי רק תערובות איסור בהיתר ואינו עובר רק משום חצי שיעור, מיושב קושיית הערוגות הבשם דבטעם כעיקר נמי הוי רק תערובות האיסור בהיתר, כמו לגבי מין במינו.

ועוד נראה על פי דברי התוספות (חולין דף ק' ד"ה בשקדם) שכתבו, וז"ל מידי דהוה אטיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר דאם אין נ"ט מותר, אע"פ שקודם שתתפשט הטפה נ"ט במקום נפילתה, ולא אמרינן שיעשה אותה הבשר נבלה, כיון דסוף הטיפה להתתפשט בכל החתיכה עכ"ל, חזינן מזה דבדרך הילוכו דסופו להתפשט לא חל האיסור, ואם כן הכא נמי כיון דסופו להתפשט ולהתבטל המין האיסור במינו ההיתר, ממילא לא חל האיסור באינו מינו והוי רק כמו תערובות איסור בהיתר, ולא דמי לטומאה דחל הטומאה מיד.

ועיין בש"ך (ס"ק ח') דכוונת הרשב"א היא, דרואין אמרינן רק לגבי מינו דלא אמרינן דהוי ספק דאורייתא ע"ש, ונראה הביאור בזה דכיון דאינו מינו אסור משום

ביותר, מ"מ א"כ כיון שיש ס' נגד האיסור יהי' מותר מה חילוק בין משהו ובין שאין בו כלל ע"ש.

חזינן מהחידושי הרי"ם דאף לר"ת דס"ל דהיתר נהפך לאיסור, אמנם אם נפרד האיסור לגמרי מההיתר אז חזר ההיתר להיותו. אלא דהחידושי הרי"ם מקשה דכיון דמשהו אינו אוסר מה החילוק בין נשאר משהו ובין שאין בו כלל.

ובתירוץ הא' דהחידושי הרי"ם כתב וז"ל רצ"ל דהחילוק דלא אמרה תורה ביטול בס' רק שאינו נאסר אבל כשכבר נאסר שהיה טעם גמור אינו חוזר להיתרו ע"י ס', והטעם י"ל דהא כתב התוס' צ"ח דיותר מס' מ"מ הוי טעם קלוש רק שאינו מורגש אבל יש בו, וא"כ י"ל כמו בנ"ט בר נ"ט דבהיתר אינו יכול לחול שם איסור עליו משא"כ באיסור לעולם אסור טעם קלוש, כן בס' אינו נאסר ההיתר כיון שהוא טעם קלוש אבל כשנאסר אינו נותר כיון שנשאר טעם קלוש כל שהוא דנשאר באיסורו כיון שעדיין בו טעם קלוש משא"כ כשלא נשאר כלום עכ"ל.

לפי זה דוקא היכא דכבר נאסר בפחות מס' דאינו נותר אף בס' כיון דכבר נאסר אוסר במשהו, משא"כ הכא דמינו האוסר נתבטל במינו ההיתר הוי כמו נפרד לגמרי כקושיית החידושי הרי"ם.

יש עוד מהלך בהחידושי הרי"ם ע"פ יסוד דמרדכי, דאי ההיתר לא היה ניכר בפני עצמו לא שייך לבטל האיסור, דאף דמשהו אין לה כח לאסור אבל לא נתבטל בהרוב בהתערובת כיון שהאיסור תוך התערובות

אפילו הכי נאסר המין ההיתר מהרוטב האינו מינו שנאסר משום חנ"נ, ובוזה לא אמרינן רואין.

[וכן עיין בפרמ"ג (מש"ז ה' ד"ה ויש לראות)] דמינו האיסור שנפל באינו מינו היתר ואח"כ נפל מינו דהאיסור היתר בתוכו, דמן התורה אמרינן אליבא דהרשב"א רואין אבל אכתי אסור משום חנ"נ דאסור מדרבנן.

אבל נראה די"ל דלא כהפמ"ג, דלכאורה לא שייך לומר בזה חנ"נ, דכיון דבטל האיסור הוי כמו שנפרד האיסור לגמרי וחוזר ההיתר שנאסר להיתרו, אבל מהפמ"ג מוכח דס"ל דדוקא כשנפרד לגמרי לא אמרינן חנ"נ, אבל כאן דאיתא האיסור בהתערובות רק שנתבטל, לא גרע מכל חנ"נ דיש יותר מס' נגד האיסור ואפילו הכי אמרינן חנ"נ, וא"כ ה"ה כאן אף שנתבטל אמרינן חנ"נ.

ונראה דתלוי בהתירוצים של החידושי הרי"ם, דעיין בהחידושי הרי"ם (לדף צ"ו ע"ב בתוס' ד"ה אפילו) שכתב לבאר הכלל שכתבו התוס' דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת את כל החתיכות אלא במקום שהאיסור מתפשט בכל החתיכה, והקשה וז"ל לכאורה ממ"נ אי בטעם כעיקר נהפך היתר להיות אסור לגמרי כפרש"י ז"ל א"כ גם טעם ההיתר לחוד ליתסר, וע"כ דס"ל דאף שנהפך מ"מ דוקא כשהטעם בתוכו אבל כשהוא לבדו חוזר להיתרו, ואפשר לסוחרו אסור היינו שנשאר משהו בתוכו מהאיסור עכ"פ אבל בלא"ה מותר, וכ"כ תוס' להדיא קי"ב ד"ה תרי גללי, מ"מ אינו מובן מאי חילוק, כיון דמשהו אינו אוסר דלא חשוב טעם כלל

ולא היה ניכר ההיתר בפ"ע, כיון דכבר נאסר ההיתר, וכן איתא בחו"ד סי' ק"ו.

גם לפי המהלך הזה של החו"ד והחידושי הרי"ם דוקא היכא דכבר נאסר בפחות מס' וההיתר לא היה ניכר בפ"ע דכיון דכבר נאסר ההיתר, לא נתבטל האיסור בתוכו, משא"כ הכא דמינו האוסר נתבטל במינו ההיתר הוי כמו נפרד לגמרי.

והחידושי הרי"ם בתירוץ האחרון מבאר דבאמת בשאר איסורין אם נשאר משהו היה צריך להיות מותר כמו בנפרד לגמרי כמו קושייתו, רק דבשר בחלב חלוק משאר איסורין דאף דנשאר משהו אסור מדאורייתא, משום דאיסור בשר בחלב דכיון דאיסורו ע"י תערובות אסור במשהו,

רק בתחילה אינו אוסר משום דדרך בישול אסרה תורה, אבל כשהיה נ"ט ודרך בישול כבר נאסר שוב אינו נותר, ובאיסור בשר בחלב יש חנ"ן מדאורייתא, ושאר איסורין הוי חנ"ן מדרבנן אטו בשר בחלב ע"ש.

לפי מהלך זה דחנ"ן בשאר איסורין דגזרו אטו בשר וחלב, דהיינו בשאר איסורין באמת הוי כמו נפרד כיון דהאוסר הוי פחות מס', והיה צריך לחזור להיתירו, ואפ"ה אסור כל זמן שנשאר משהו האיסור אטו בשר וחלב, א"כ אף כאן כיון שנשאר משהו אף שנתבטל אפ"ה אסור משום חנ"ן אטו בשר וחלב, ולפי זה שפיר מובן שיטת הפמ"ג, ואפשר דהפמ"ג הולך בזה לשיטתו בהרבה מקומות דנקט הטעם דאמרינן חנ"ן בשאר איסורין אטו בשר וחלב.



הרב שמעון מרגלית

כולל עיון בישיב"ג 'פני מנחם'
ירושלים ת"ו

בענין שחיטת מעוברת

בדין "אותו ואת בנו" ובדין "אותה ולא אותה וחברתה"

אכילה גרידא מגזירת הכתוב, מאי סלקא דעתיה דיחשב כשחטי חוץ, אלא ע"כ דחשיב כאילו נשחט העובר [ועמד בזה בשערי יושר (ש"כ פכ"ב)], ולכך הוקשה להרמב"ם בכל שוחט מעוברת, אמאי לא חשיב שחיטת 'אותו ואת בנו', ועל זה תירץ דעובר אבר מאמו.

והמקור לדברי הרמב"ם דמותר לשחוט את המעוברת ואין בה איסור אוא"ב, יש לומר [ונתעוררתי לזה ממש"כ בשו"ת מהרי"א (יו"ד סי' צ"ז)²], שהוא מהא דתנן (חולין ע"ד). "מצא בן ט' חי, טעון שחיטה

[א] כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' שחיטה ה"י) בדין אותו ואת בנו וזה לשונו "מותר לשחוט את המעוברת, עובר אבר מאמו".

וביאור דבריו, דהוקשה לו דבכל שחיטת מעוברת הוי כשוחט אותו ואת בנו, דהרי חייל שם ודין שחיטה על הולד, ואין זה היתר אכילה גרידא, אלא חלות שם שחיטה על הולד דחשיב כאילו נשחט העובר, וכמבואר מהא דבעי בגמ' תמורה (י"ב), בהמת חולין וולדה שלמים ושחטה בחוץ, האם חייב משום שחטי חוץ או לאו, עיי"ש. ואי נימא דהיתר הולד הוא היתר

א. ושמעין מיניה תרתי, חדא - דהאחרונים [הגרש"ש (שם, ובש"ג פכ"ה), והזכר"י (סי' ל"ה), ובנאו"י (סי' כ"ב סק"ו)] האריכו לדון האם היתר בן פקועה הוא גזיה"כ דניתר ממילא, או דחשיב כאילו נשחט העובר ושם שחוט עלה, ומדברי הר"מ מבואר (ועי' בקוב"ע סימן ע"ד סק"ב בהגה) דשם שחוט עלה, דאי נימא דההיתר מגזיה"כ, מאי ס"ד דיהא כאן איסור אותו ואת בנו, אלא ע"כ דחשיב כאילו נשחט העובר. ומצאתי באמרי נועם - מבעלי התוס' (ויקרא כ"ב כ"ח) שהק' וז"ל "תימה ואיך שוחטין בהמה מעוברת, והא איכא משום אותו ואת בנו, ואע"ג דליתיה בעולם, וראיה משלהי פ"ק דתמורה, בעי אביי, היא חולין וולדה שלמים ושחטה בחוץ מהו וכו', וה"נ בעובר משום אותו ואת בנו וכו'" והיינו דסמך הק' ע"פ הגמ' בתמורה, וקדם לכל האחרונים הנ"ל. עוד - דהאחרונים [עיין בחי' הגר"ס (כריתות ט"ו), ובחי' הגר"ש היימן (סימן י"ג)] האריכו לדון בגדר האיסור דאוא"ב, האם האיסור רמא על ב' הבהמות [ככלאים], והיינו דחשיב דהאיסור נעשה ע"י שניהם. או דהאיסור רמא רק על השניה והיינו אחר ששחט האם / הבת חל איסור מיוחד על שחיטת הב'. ומד' הר"מ מבואר דהאיסור על שניהם, דהא ברמב"ם מבואר דהאיסור של אוא"ב הוא גם בב"א, ואי נימא דהאיסור רק על הב' לא שייך לדון איסור אוא"ב בב"א, כיון דכל האיסור מתחדש רק לאחר שחיטת הא'. ובבן פקועה הא שחטינהו ביחד. ומצאתי במושב זקנים - מבעלי התוס' (ויקרא כ"ב כ"ח) דהק' כנ"ל ודקדק בק' "דהא העובר מת תחילה". אך באמת דבריו צב"ט, דהרי האיסור אינו מצד המיתה אלא מחמת השחיטה, והרי השחיטה חלה על שניהם בב"א, ומה איכפל דמפרכסת יותר זמן, אטו בשחטם בסוף היום ופירכסה עד לאחר שהחשיך ואז מתה, לא יהא חייב משום אוא"ב, וצ"ע.

ב. עיי"ש שר"ל דכוונת הרמב"ם למאן דאמר עובר ירך אמו, ופי' המשנה באופ"א מדברינו הנ"ל, אך עיין חת"ס (ביצה ו). דודאי אין כוונת הרמב"ם לפל' הנ"ל, ואכ"מ.

מהלך א' [בדעת הרמב"ם] – ביסוד חלות קורבה ושם "בן" – דחייל בליד

ב] בגמ' (יבמות צ"ז:), שני אחים תאומים גרים וכן משוחררים וכו', היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה, לא חולצין ולא מייבמין, אבל חייבין משום אשת אח. וצב"ט, אמאי חייבין משום אשת אח, הרי נתגיירו אחר שנתעברה, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ובביאור הדברים כתב בזכר יצחק (סימן ד') דע"כ דשם "אם" (וה"ה שם "בן") חייל בלידה, וממילא גם הקורבה נקבעת בלידה ולא ביצירה, ולכך הגם דכשנתגייר הרי הוא כקטן שנולד דמי, בכל זאת חייבין משום אשת אח, כיון דהקורבה נקבעת בלידה ולא ביצירה.

והגר"ש רוזנבוסקי [בחדושי (כתובות סימן י"א) ובשיעוריו (סנהדרין ס"ח: סקמ"ב ואילך)] עמד בזה ודחה דאין הכרח דנקבע בלידה, ואפשר דנקבע ביצירה, והא דלא אמרינן גבי העוברים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", כיון דעובר ל"ש כקטן שנולד, כמבואר ברש"י, וביאר בטעם הדבר [דלכאור' צ"ב אמאי לא חשיב כקטן שנולד, הרי ביבמות (ע"ה) מוכח דהיתה גירות בעובר – מהא דדנו אודות חציצה גביה], כיון דאין זה גירות עצמית, אלא ע"י גירות האם נפעלת הגירות ממילא גם בהם להיתפס בקדושת אמם. וכיון דעיקר הגירות נפעל מכח האם, ל"א דהעובר כקטן שנולד, וכ"כ האבי עזרי (איסור פ"ג ה"ז, ופי"ח ה"ג).

ובעיקר"ד הגרש"ר במש"כ עפ"ד רש"י דבעובר ל"ש כקטן שנולד [וכתב, דע"כ לרש"י חייל ביצירה, מהא דהוכיח דל"א כקטן שנולד כלפי האב, דהא חייבין משום אשת אח. ואי חייל בלידה, מה ההוכחה], עמד בזה הגרש"ש (קונטרס השליחות סימן כ"ה) וביאר, דהא דשם "אם"

וחייב באותו ואת בנו, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, שחיטת אמן מטהרתו". וצ"ב, אמאי הוצרך למימר ד-"חייב באו"ב", הא לרבי מאיר כיון דס"ל דאין שחיטת אמו מטהרתו וצריך שחיטה, אם כן פשיטא דחשיב שחיטה לכל דבר, וכמו שלא שנה דחייב בכיסוי הדם וכו', כיון דפשיטא דחשיב שחיטה לכל דבר. והביאור בזה יש לומר, דהיה מקום לומר דעל שחיטת אמו יתחייב משום או"ב, דהא זוהי שחיטתו דנשחט עם אמו, ולאפוקי מזה קאמר התנא דלא משכח"ל חיוב משום או"ב אלא בשחיטת עצמו לאחר שנולד, אליבא דר"מ, אבל בשחיטת מעוברת ליכא חיובא משום או"ב אפילו לרבנן, דניתר בשחיטת אמו.

אמנם באמת הדברים צב"ט, דאי חשיב כנשחט העובר ושם שחוט עלה, אמאי לא אסרינן משום או"ב, ומה הביאור במש"כ הרמב"ם ד"עובר אבר מאמו". והאור שמח (פי"ב משחיטה ה"י) כתב, דהרמב"ם ס"ל כהצד דהיתר בן פקועה הוא מגזיה"כ ד"כל בבהמה תאכלו", וזה המכויין במש"כ ד"עובר אבר מאמו". אך צ"ע מדברי הגמ' הנ"ל דמבואר להדיא כצד קמא דחשיב כאילו נשחט וכמשנ"ת, וצ"ע.

ביותר צ"ע כמשה"ק האבנ"ז (יו"ד סי' של"ו סק"ז) מאי שנא מהא דתנן (פרה פ"ב מ"א) פרת חטאת המעוברת, חכמים פוסלין, ופירשו הר"ש והרא"ש (שם) משום דחשיב כשוחט שתי פרות, וביאור כוונתם משום דלגבי שחיטת פרה אדומה גמרינן בחולין (ל"ב). "ושחט אותה" – ולא אותה וחברתה, א"כ מאי שנא דלגבי ושחט אותה ולא אותה וחברתה חשיב כשוחט שתי פרות, ואילו לגבי דינא דאותו ואת בנו אמרינן דהוי כאבר מאמו ואינו עובר משום או"ב, וצ"ע.ג.

שניהם בקדושה, ועיין בנודע ביהודה קמא (אה"ע סי' כ"ג). ואי נימא דחייל ביצירה, צ"ב, דגם אי נימא דגירות העובר לא משויא "כקטן שנולד", הא האם שנתגיירה ודאי כקטנה שנולדה דמיא, והבן הראשון כבר אינו מתייחס אחריה, וא"כ מהיכא תיתי דהשני שהורתו בקדושה יתחייב משום אשת אח. ובשלמא תאומים, סו"ס ביחס אליהם באותו עיבור ל"א כקטן שנולד, אך בסתם אחים צ"ע.

ובאמת בנימוק"י מבואר דדוקא תאומים חייבין משום אשת אח, משא"כ היכא דהראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה, אין חייבין משום אש"א, ומדבריו משמע דחייל ביצירה. אך בדברי רש"י והרמב"ם צ"ב וכנ"ל, אלא על כרחך דחייל בלידה, ואתי שפיר דתרוויהו נולדו מהאם בקדושה.

הרי מבואר דשם "בן" לא חייל עד שיצא לאויר העולם, וא"כ יש לומר, דלכך שחיטת מעוברת לא הוי באיסור אותו ואת בנו כיון דקודם הלידה ל"ח בנה".

ובאמת דכדברינו מפורש בעיטור (ח"ב הל' שחיטה ש"ב דף כ"ח): "וז"ל "ואותו ואת בנו דאסור דוקא דאתיליד, אבל שחט

חייל בלידה ולא ביצירה, זה גופא הטעם דלא אמרינן ביה כקטן שנולד. וביאור דבריו, דהא דהלידה קובעת, כיון דלא הושלם היצירה לקבוע שארות ביחס לאם, וזה גופא הטעם דל"א כקטן שנולד, דאכתי אינו אישיות בפ"ע [ועיין בחזו"א (אה"ע סי' ד' סק"ט)], ועד כמה שהגירות לא הועילה מטעם הנ"ל, גם ביחס לאב ל"א כקטן שנולד, ודו"ק.

ויש להוכיח מגוף הסוגי', דחייל בלידה. **חדא** - דהא בגמ' איירי גם בשפחה כנענית שנשתחררה וטבלה ליהדות, ובשלמא אי נימא דשם אם חל בלידה והלידה קובעת הקורבה, שפיר חשיבי אחים מן האם כיון דנולדו לאם כשהיא ישראלית. אבל אי נימא דחייל ביצירה, ורק גירות העובר לא משויא כקטן שנולד, קשה טובא, דהא עבד אין לו חיים כמבואר בגמרא (יבמות ס"ב), וא"כ אמאי חשיבי כאחים מן האם, הלא אין להם יחס לאמם השפחה, אלא ע"כ דחייל בלידה.

ועוד - דהא מבואר ברש"י (צ"ח. ד"ה נשא) דלאו דווקא תאומים, אלא ה"ה היכא דהראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני לידתו בקדושה, כיון דלידת

ג. והיה מקום לומר עפ"ד הטו"א (חגיגה ב: באבני מילואים) דהגם דעבד אין לו חיים, שאני שפחה דיש לה חיים. אך באמת זה אינו דיעויין במנ"ח (מצווה א') דפליג ע"ד והוכיח מד' הרמב"ם (פי"ד מאיסור"ב הי"ד - י"ח) דאין חיים לשפחה, דכ' "העבד מותר לישא אמו כשהוא עבד", וע"כ דאפילו באמו שפחה שנולד ממנה בשפחותה, דאל"ה צ"ע ממש"כ "יראה לי שאם בא העבד על הזכור ובהמה שיהרגו" ואמאי השמיט שפחה, ע"כ כנ"ל, וא"כ בדעת הר"מ הדק"ל. ושור"י שהאריך בכ"ז בחי' הגרש"ר ליבמות (סי' י"ז), עיי"ש.
ד. והיה מקום לומר, דהרמב"ם פליג על רש"י וס"ל דדוקא תאומים חייבין משום אשת אח, משא"כ היכא דהראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה, אין חייבין משום אשת אח, ובאמת כ"כ הש"ך (יור"ד סימן רס"ט סק"ו) בדעת הרמב"ם דדווקא תאומים ודייק מל' הר"מ (סופ"ד מאיסור"ב) עיי"ש. אך באמת זה אינו, דברמב"ם מבואר להדיא כרש"י - **חדא** - דהר"מ (פ"ח ממלכים ה"ח) כ' דתמר ואבשלום היו אחים מן האם, ומבואר שם דתמר היתה הורתה שלא בקדושה ואבשלום היה הורתו בקדושה, ובדגול מרכבה (יור"ד סי' רס"ט) עמד בזה, **ועוד** - מד' הר"מ (פ"ה מממרים ה"י) דגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אין חייב על מכת אמו וקללתה, כיון דיש לימוד דרך מי שחייב על אביו חייב נמי על האם, משא"כ הנ"ל, ומבואר דהא לאו האי מיעוט היה חייב, ע"כ דיש לה דין ושם אם על בנה.

דבגמ' (יבמות פ"ז). ילפינן מקרא ד"ושבה אל בית אביה כנעוריה" - פרט למעוברת, וקשה אמאי לא ילפינן מ"וזרע אין לה" עיין עלה אפילו מעוברת, כדרשין (יבמות ע.) לענין זרע פסול, ומאי שנא מיבום דדרשין (יבמות כ"ב:) מ"ובן אין לו" עיין עליו לענין זרע פסול, ודרשין נמי (יבמות ל"ה:) אפילו מעוברת. וכתב ליישב, דזרע לא מיקרי קודם הלידה, ולכן בתרומה דכתיב "זרע" לא ילפינן עובר, משא"כ בן מיקרי קודם הלידה דעובר נמי מיקרי בן, ולכן ביבום דכתיב "ובן" דרשין נמי עובר. וצ"ע מה יענו הראשונים הנ"ל לראיות המהרש"ל.

עוד ילה"ע למש"כ במחנה חיים (ח"ב אה"ע סימן מ"ז סוד"ה ואגב) וז"ל "ואין לומר דלא נקרא עובר בן, רק משעה שיצא לאויר עולם נקרא בן, דזה אינו דהנה בב"ב (קמ"א) אמרינן דעובר שהוא בכור אינו נוטל פי שניים, יען דכתיב "כיר" או מדכתיב "וילדו לו", ולמה לא אמרו יען דכתיב בן אהובה ובן השנואה, ע"כ משמע דעובר נקרא בן", עכ"ל. עוד ילה"ע למש"כ הגרי"פ פערלא (בהערות מכת"י על הפסיקתא זוטרותא, ויקרא כ"ב כ"ח עמ' קצ"ז) וז"ל "ועי' ב"ב קמ"ב. ונדה מ"ד. דמבואר דלענין ירושה עובר הרי הוא כילוד, עיי"ש, אע"ג דבירושה בן ובת כתיב", עכ"ל.

עוד ילה"ע לקו' רעק"א (מהדו"ק קע"ב, וע"ע בשו"ת הגרש"א ח"ב כתבים סי' ל"א) בכל בא על אשתו מעוברת, אמאי לא חשיב כבא על בתו, למאן דאמר היא וולדה נרבעו, ותיירץ, דהוי פחותה מבת ג', עיי"ש. ומבואר דס"ל דעובר מיקרי בן, דאי עובר לא חשיב

לה לחיותא ואשכח לה וולד לא מחייב משום אותו ואתו בנו, דכתיב "שור או כבש או עז כי יוולד", לא מתקרי בן עד דנפיק לאויר העולם וכתיב "הנך הרה ויולדת בן", וכן בדור הוא אומר "בני אשר יצא ממעי" עכ"ל, וכ"ה באשכול (ח"ג פ' בהמה המקשה סי' כ"ד), וכעין זה מבואר בראב"ן (סימן רע"ח). הרי מבואר בדברי העיטור האשכול והראב"ן ממש כמשנ"ת, דשם "בן" בין באדם ובין בהמה לא חייל עד שיצא לאויר העולם, ועל כן לא הוי באיסור אותו ואת בנו.

וא"כ לפי"ז יש לבאר בדברי הרמב"ם במש"כ דמותר לשחוט מעוברת "דעובר אבר מאמו הוא" דכוונתו כהעיטור האשכול והראב"ן הנ"ל, דעובר לא חשיב בן לגבי אמו, אלא כל זמן שהוא במעי אמו חשיב רק כאבר מאבריה, ורק אחר שיצא מחלציה ועומד בפני עצמו ראוי לקרותו בן. **וא"ש** קו' האבנ"ז מאי שנא מאולאוח"ב, דשאני אותו ואתו בנו דהאיסור על "אם ובנה", משא"כ ושחט אותה - ולא אותה וחברתה, הכוונה לשחיטת ב' בהמות.

מעיר מכמה דוכתי דמבואר דשם "בן" חייל בעיבור

ג] וילה"ע דהמהרש"ל (ביש"ש יבמות פ"ט סימן י') כתב להוכיח דחלות שם "בן" חל ביצירה ולא בלידה דעובר נמי מיקרי "בן", חזא - דכתיב גבי יצחק "ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו ויתרוצצו הבנים בקרבה", עכ"ד, ועיין בהגהות יד שאול (יו"ד סימן רי"ז סמ"ו) שג"כ החזיק בדעת המהרש"ל. ועוד -

ה. ולפי"ז יל"ד בדברי הש"ך והתבונ"ש, דהנה ברמ"א (יו"ד סימן י"ד ס"ו) כ' דהשוחט עובר במעי אמו לא חשיב שחיטה, והש"ך (שם סק"ד) והתבונ"ש (שם ס"ק י"ז) כתבו דכיון דהוי בעיא דלא איפשיטא, הוי ספק וע"כ אסור לשחוט את אמה באותו יום כיון דספיקא דאורייתא לחומרא, ולפמשנ"ת יל"ד דכיון דבעודו עובר ל"ח "בן" א"כ מותר לכתחילה לשחוט את אמה באותו יום דלא חשיב אוא"ב.
ו. ובגו"ד ידוע מה דיש לתמוה הן בקו' - דהא מה דהיא וולדה נרבעו אין המכוין שיש מעשה ביאה בולד, אלא דכשם שעל כל אבר יש דין נרבע, ה"ה ולד הנרבעת אסורה 'שהיא כא' מאבריה' (כל' הר"מ פ"ג מאיסומ"ז הי"ג).

"בן" לא קשה מידי, דהא לא חשיב בא על "בתו".

וכן יל"ע מסנהדרין (ס"ט). דכל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ג' חדשים בלבד, דהיינו מבן י"ג ועד י"ג וג' חדשים, שנאמר "בן סורר ומורה" ולא הראוי לקרותו אב, כלומר, דלאחר ג' חדשים משהגדיל ראוי להיות העובר ניכר אם היה בא על האשה משהביא שערות והיא מתעברת, חזינן דשם "אב" חייל כבר בעיבור, דראוי ליקרות אב כבר בעיבור, וצ"ע מאי שנא מהא דנתבאר לעיל דחייל בלידה.

יסוד האחרונים דחלות שם "אב" בעיבור, וחלות שם "אם" בלידה, וא"ש הנ"ל

ד] והנראה בביאור הדברים, דאכן חלוק בזה אב מאם, דלגבי "אב" תיכף ביציאתו מחלציו ראוי לקרותו "בנו" ואע"פ שהוא במעי אמו, משא"כ לגבי "אם" כל עוד העובר במעיה אינו ראוי ליקרא "בנה", ולפי"ז אתי שפיר היטב דברי הגמ' בסנהדרין הנ"ל, דאה"נ לגבי האב ראוי ליקרות כבר בעיבור.

ובזכר יצחק (ח"א סימן ד') הראה חילוק זה בדברי רש"י (מגילה י"ג). דמבואר בגמ' לגבי אסתר 'כי אין לה אב ואם', 'ובמות אביה ואמה' למה לי, אמר רב אחא,

עיברתה, מת אביה. ילדתה, מתה אמה, ופירש"י "בשעה שנתעברה אמה מת אביה, ונמצא שלא היה לה אב משעה שנראה להקרות אב, וכשילדתה מתה אמה, ולא נראית ליקרות אם", חזינן דשם "אב" ראוי ליקרות בתחילת העיבור, ואילו שם "אם" חייל רק בלידה.

ושו"ר שעמד בזה הגר"י ענגיל (בבית האוצר אות א' כלל ד'), אך העיר דמדברי רש"י מבואר דתיכף בתחילת העיבור ראוי ליקרות אב, ואילו בגמ' סנהדרין הנ"ל מבואר דרק אחר ג' חדשים, ויעויין בתוס' יו"ט (נדה פ"ו מ"א) שביאר דאע"ג דודאי תיכף אחר שעברתה אמה יש לו דין אב, דכוחו של אב נגמר מיד בתחילת ההריון ואז חשיב אב, וכמבואר ברש"י (מגילה י"ג), אך לענין "ליקרא אב - ע"י אחרים" הוא דוקא אחר שניכר העובר, ובבן סורר ומורה בעינן שלא ראוי ליקרות אב ע"י אחרים.

ולפי"ז יל"ד בראיות המהרש"ל, חדא - מש"כ להוכיח מקרא ד'ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו ויתרוצצו הבנים בקרבה", לפמשנ"ת לק"מ, דכיון דקרא קאי כלפי יצחק, כלפיו שפיר מיקרי בנים אפילו בעיבור, (שו"ר מש"כ באבן עזרא, דנקראו בנים ע"ש סופן). ועוד - מש"כ להקשות מאי שנא תרומה מיבוס, דביבוס דרשינן אפילו עובר, ואילו בתרומה לא דרשינן אפילו עובר,

והן בתי' - צ"ע בב"י למא"ד אסור (ע"י סנהדרין נ"ח) - לפמש"כ בתשו' הרא"ש (כלל ט"ז) דהא דפחותה מבת ג' אין ביאתה ביאה הוא מהל' שיעורין, וע"י במנ"ח (ק"צ ח') דלהרמב"ם (פ"ט ממלכים ה"י) דאין שיעורין לב"נ (גבי כזית) ה"ה ב"נ פחותה מבת ג' הוי ביאה, אלא אי נימא דכוונת הר"מ רק לשיעורים הלכתיים כגון כזית ולא לשיעורים מציאותיים, וכל' הקרי"ס (שם) וז"ל "ולא ניתנו שיעורין של כזית וכיוצא באלא לישראל ולא לעכו"ם".

ז. וילה"ע דבמשך חכמה (ויקרא כ"ז ד') מבואר דלא כדברינו, דדרש לגבי מעוברת והוכר עוברת דקרויה "אם", כדחזינן בסנהדרין (ס"ט) לגבי אב דחשיב "אב" גם בעיבור, ודן דה"ה לענין אם, דגם בעיבור קרויה אם. ולדברינו לא דמיא, דדווקא אב חשיב בעיבור, משא"כ אם, וע"ע בהערה 11.

ח. וראיתי לחכ"א שציין לדברי התרגום אונקלוס עה"פ "האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילידתיהו" ותירגם "האב אנא לכל עמא הדין אם בני אנון", והיינו דאת הריתי תירגם "אב" דחייל בעיבור, ואילו ילידתיהו תירגם "בני" שמשמע גם על האם.

לגבי מתנה, אבא לגבי בריה קריבא דעתיה ומקני ליה, זהו דוקא לגבי אב, משא"כ אם, אינה קריבא דעתיה לגבי בנה עד שיוולד. ובשבות יעקב (ח"א אה"ע סי' קי"א, הו"ד בפ"ת חו"מ ר"י סק"א) תמה, מאי שנא אב מאם, ולפמשנ"ת מוטעם היטב, דאב ראוי ליקרות מיד כשיוצא מחלציו דכבר חשיב כבנו, משא"כ אם, רק כשיוולד קרוי בנה. שו"ר מש"כ בתוס' חד מקמאי (יבמות ס"ז), עיישה"ט.

ולפמשנ"ת אין הוכחה מדברי רע"א דלא כהראשונים הנ"ל, כיון דכל קושייתו היא דליהוי באיסור בתו, וגם להעיסור ודעימיה דעובר לא מיקרי בן, זהו דווקא ביחס לאם, משא"כ לגבי האב".

שו"ר בדובב מישרים (ח"א סימן כ"ו) שהביא מאחיו החזו"נ [בקונטרס "דברתי בחזון" פרפ"ר כ"ב] שהקשה כהאבנ"ז, מאי

ולפמשנ"ת אשה"ט, דביבוס כתיב "ובן אין לו", וכיון דלגבי האב עובר נמי מיקרי בן, שפיר דרשינן אפילו עובר. ואילו בתרומה דכתיב "וזרע אין לה", א"כ כיון דלגבי האשה לא מיקרי בן קודם הלידה, לכך לא דרשינן אפילו עובר".

ולפמשנ"ת א"ש נמי משה"ק המחנה חיים, כיון דקרא הנ"ל קאי כלפי האיש, וביחס לאב עובר נמי חשיב בן, לכך לא הוכיח מהא דכתיב גביה "בן". וא"ש נמי משה"ק הגרי"פ פערלא, דהא כלפי האב ה"ה בן בעיבור וכנ"ל, לכך שפיר ה"ה כילוד לענין ירושה. והא דמהני גם לגבי ה"אם" לגבי מעוברת שמתה קודם היא, יש לומר כמש"כ הקצוה"ח (סי' ר"ט סק"ג) דמיד חשיב ילוד, ולא עובר.

ולפמשנ"ת יל"ב מש"כ בתשו' המבי"ט (ח"א סי' של"ט) דהא דאמרינן

מ. ולפי"ז אשכחנא פתרא לקו' מחודדת ששמעתי בשם הגר"ד לנדו שליט"א - דהנה בעיקה"ד דילוד מאכיל מבואר ברמב"ם (פ"ו מתרומות הי"ט) דגדר הדין דמאכילה (וה"ה פוסלה בבית כהן לישואל) כיון דגורם שישאר שייכות בין האשה לבעל, [ובזה א"ש רישא וסיפא דמתני' יבמות פ"ו: ועיין בערוך לנר (שם) שתירץ באופ"א]. וכבר עמד בזה המהרש"ל (יבמות פ"ט סימן ט'), וכ"ה בל' הרשב"ם (ב"ב קמ"א: ד"ה דתנן), עיישה"ט, ויל"ע בגדר דינא ד'עובר פוסל', האם הגדר הוא כילוד דמשיכה לבעלה, הגם דלענין להאכיל לא סגי בשייכות דע"י העובר (וכ"נ מל' המאירי יבמות ס"ז:), או דילמא מה דעובר פוסל הוא משום דלא דמיא ל"כנעוריה" וכצריכותא דגמ' דף פ"ז. דמעיכרא גופא מליא והשתא גופא סריקא וכו', ונפקא מינה, אי דינא דמתני' פ"ו: הנ"ל שייך גם בעובר, ומצאתי בתפארת יעקב שם דנסתפק בזה, ומד' המהריל דיסקין (כתבים סי' נ"ח) והאבנ"ז (יו"ד סי' תל"ט, ועי' בישועות מלכו פ"ח מתרומות ה"ד בהגה) נראה דס"ל כצד הב', מהא דכ' ליישב שיטת רש"י (יבמות ס"ט: דבת כהן שהוכר עוברת משלמת קרן וחומש, וצ"ע מאי שנא ממתני' דתרומות (פ"ז מ"ב) גבי נשאת לישראל דאינה משלמת, ותירץ עפ"ד התו"י יבמות ע'. דפצוה דכה חשיב זר מעיקרא כיון דאישתני גופו, ה"נ מעוברת נשתנה גופה, דמעיקרא גופא מליא וכו', ואי נימא דפסולה משום דחשיב כילוד, ל"ש תירוצו, דאין השתנות הגוף גורם הפסול, ע"כ כצד ב'. והק' הגרד"ל [ובאמת מצאתי דכבר קדמו הגר"ח מברלין (בנשמת חיים ח"ד ענינים סי' פ"א-פ"ה)] דאי נימא דהפסול הוא משום דלא דמי ל"כנעוריה, א"כ משכח"ל עובר שאינו פוסל, כגון בת כהן לישראל וילדה בן והבן הניח כלתו מעוברת ומת, וכעת מת בעלה, דבפשוטו צ"ל דעובר כלתו נמי פוסל, אך אי נימא כצד ב', ככה"ג סו"ס גופא סריקא ושפיר הוי כנעוריה, וזו לא שמענו. ולפמשנ"ת לק"מ, דגם לצד הב' פשיטא דעובר כלתו פוסל, דהא כל מה דבעינן ל"כנעוריה" - פרט למעוברת, ולא לפינן מ"זרע אין לה" כיון דלגבי האשה לא מיקרי בן קודם הלידה אלא רק לגבי הבעל, אבל בעובר כלתה לא איצטריך קרא ד"כנעוריה", כיון דלגבי בנה שפיר הוי זרע, וזרע וזרעה נמי פוסל כמבואר בגמ' (יבמות ע'), ואשה"ט.

י. וילה"ע דלתוס' ב"ב שם דחשיב עובר צ"ע הנ"ל, ולפמש"כ בקוב"ש (ב"ב ס"ק קצ"ז) גם לתוס' בנדה שם לא חשיב ילוד לענין ירושה, ועיין במחצית השקל (ב"ב שם).

יא. וילה"ע דבאמת בדברי רע"א במקו"א מוכח דלא כהראשונים הנ"ל, דבבית האוצר (שם) ציין לדברי רע"א (גליון שו"ע יו"ד סי' פ"ז ע"ר השי"ן סק"ד) דמספק"ל גבי חלב טרפה האם אסור בבשר וחלב, דהרי טריפה

קידושין בעובר, א"כ "משכח"ל חמותו ממאנת", כגון דנתעברה בעודה קטנה והיבם קידש את עוברתה, והחמות נישאה לאחיו של היבם, וצע"ג.

וד' הנימוק"י צ"ע, חדא כמשה"ק החזון איש (יו"ד סימן רט"ו, לדף מ"ה) דלפי"ד הגמ' שם דממהרות לידתן כבע"ח, א"כ "משכח"ל חמותו ממאנת" במעוברת שנתגיירה, דבשלמא להרמב"ם דסימני גדלות בלידה, כיון דנתגיירה ונשתנה טבעה", שוב אינה יולדת. אבל להנימוק"י דסימני גדלות בעיבור, כיון דהעיבור מעליא, שפיר יולדת".

ועוד צ"ע כמשה"ק החלקת יואב (או"ח סי' א' בהערה), דבגמ' (סנהדרין ס"ט) מבואר דגזל גר קטן אי אתה צריך לחזור עליו אם יש לו גואלין, כיון דקטן אינו מוליד, וקשה, דהא משכח"ל בקטנה מעוברת שנתגיירה, ותירץ, דמשתנה טבעה, עכ"ד. וצ"ע, דבשלמא להרמב"ם אתי שפיר דסימני גדלות בלידה, וכיון דנשתנה טבעה שוב אינה יולדת. אך לנימוק"י דסימני גדלות בעיבור צ"ע, דהא כיון דנתעברה והעיבור מעליא, אפילו אי נשתנה טבעה יולדת וכמש"כ החזו"א, וצע"ג.

ישוב כל הקושיות ע"פ יסוד הנ"ל דהר"מ והנ"י לשיטתיהו

ו] ולפמשנ"ת לק"מ, דשיטת הרמב"ם דעובר לא מיקרי "בן" כלפי ה"אם" אלא רק כלפי

שנא אותו ואת בנו מהא דאותה ולא אותה וחברתה, ותירץ עפ"ד רש"י במגילה הנ"ל, ויעו"ש (ח"ג סו"ס ק"ג) משה"ק השואל, ולדברינו הנ"ל א"ש ודו"ק.

הוכחה נפלאה להנ"ל בדעת הרמב"ם

ה] ונראה להביא ראיה נפלאה בדברי הרמב"ם לשיטתיה, דבמשנה (יבמות ב:) ט"ו נשים פוטרות צרותיהן וכו', וכולן אי מתו או מיאנו צרותיהן מותרות, "ואי אתה יכול לומר בחמותו וכו' או שמיאנו", והיינו דלא משכח"ל שתפול קמי יבם חמותו בעודה קטנה, דאי בתה מקודשת ליבם, היא אינה בת מיאון, דהא רק קטנה בת מיאון, וקטנה אינה יולדת.

ובגמ' (יבמות י"ב:) בסוגיא דבנים הרי הם כסימנים, נחלקו הראשונים ממתי הוי כסימני גדלות, הרמב"ם (פ"ב מאישות ה"ט) כתב וז"ל, הבת שילדה אחר י"ב שנה, אע"פ שלא הביאה סימן וכו' הרי זו גדולה, בנים הרי הם כסימנים. ואילו הנימוקי יוסף (ב: מדה"ר ד"ה וכתבו) כתב "דכשנתעברה ואח"כ ילדה מיהרה להביא גדלותה, וגדולה היא משעת עיבורה", וצ"ב במאי פליגי.

וד' הרמב"ם צ"ע, חדא כמשה"ק בנימוק"י (שם ד"ה משום), דהא הרמב"ם (פ"ז מאישות ה"ט) כתב ז"ל "האומר לחברו אם ילדה אשתך נקבה הרי היא מקודשת לי וכו', אם היתה אשת חברו מעוברת, והוכר העובר הרי זו מקודשת", וכיון דס"ל להרמב"ם דסימני גדלות רק בלידה, וס"ל נמי דתפסי

אינה יולדת ואינה ראויה להיות "אם", ואין איסור בשר בחלב אלא בחלב הבא ממי שראויה ליקרות "אם", ודן רעק"א להוכיח מהגמ' בסנהדרין הנ"ל דקרוי אב גם בעיבור, ודן דה"ה לענין אם, דגם בעיבור קרויה אם. יב. והעירני הגר"ז דישון שליט"א, דאין זה מוסכם, דבעמודי אור (סימן פ"א) מבואר דלא אמרין נשתנה טבעה, לגבי מה דתלוי במציאות.

יג. ובדברי החזו"א יש לתמוה טובא, דכיון דהותרה שלא בקדושה ונתגיירה, א"כ הא לית לה אב (כמבואר ביבמות צ"ז), וא"כ איך היא נתקדשה לאחיו של היבם, הא בעינן שאביה יקדשה [כדי שתוכל להיות חמותו האמורה במשנה שפוטרת צרתה], וזהו תימה רבתי.

ה"אב"י, וא"כ האב ודאי יכול לקדשה דהתורה זכתה לו קידושי בתו כשהיא קטנה, אעפ"כ האיסור של חמותו הוא "ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה באש ישרופו", ולאיסור זה בעינן שם "אם", ובעודה עוברה אכתי אינה בתה [וממילא היא לא אמה], וכיון שכן שפיר יכולה החמות להתייבם, דאיסור חמותו ב"אם ובתה" תליא, ואשה"ט.¹⁰

ובשיטת הנימוק נתבאר (לעיל אות ב') דפליג על הרמב"ם, וס"ל דחלות שם וקורבת ה"אם" חלה ביצירה ולא בלידה, וא"כ לק"מ [הן קו' החזו"א, והן קו' החלק"י], דגם אי נתגירה וילדה, בגירות פקעה הקורבה ואינה "אמה", ולאיסור חמות בעינן "אם", ואשה"ט דברי הרמב"ם והנימוק"י לשיטתייהו.

אמנם באמת הגם דכל מה שנתבאר יכול להתקיים בדעת הרמב"ם דעובר לא מיקרי "בן" ולכך ליכא משום אוא"ב, וכמשנ"ת בדברי הרמב"ם לשיטתו, זהו רק ביחס למה שתמהנו בתחילת דברינו דכיון דחשיב כנשחט העובר ושם שחוט עלה, אמאי לא אסרינן משום אוא"ב, ע"ז א"ש

משנ"ת דכוונתו כהעיסור הנ"ל דעובר לא חשיב בן לגבי אמו, אלא כל זמן שהוא במעי אמו חשיב רק כאבר מאבריה, ורק אחר שיצא מחלציה ועומד בפני עצמו, ראוי לקרותו בן.

אך מה שנתבאר דלפי"ז א"ש קו' האבנ"ז, באמת אי"צ לזה, דשו"ר דהרמב"ם (פ"ד מפרה הי"ח) כתב וז"ל "שחט את הפרה ונשחטה בהמה אחרת עמה וכו' כשרה", והיינו דלית ליה דינא ד"אותה ולא אותה וחברתה" (עיי"ש בכס"מ דהיה לר"מ גירסא אחרת), נמצא דהרמב"ם דלשיטתו לק"מ, וכל קושיית האבנ"ז והחזו"נ היא בדעת הר"ש והרא"ש, ומנלן דס"ל כיסוד הנ"ל, וגם בדעת האחרונים דס"ל דשם "אם" חייל ביצירה צ"ע, וכמשה"ק האבנ"ז והחזו"נ.

מהלך ב' [בדעת הרא"ש] -

בדין כוונה בשחיטה [העדר] להסובר דבעינן כוונה / "הפכית" להסובר דלא בעינן כוונה]

ז] ונראה ליישב באופן אחר, ובהקדם כמה גדרים ויסודות בדיני שחיטה, וכמשי"ת בעז"ה - דהנה בגמ' (חולין י"ב:) פליגי רבי נתן ורבנן האם שחיטת חולין צריכה כוונה,

יד. ולפי זה היה מקום לבאר מה דחילק הר"מ בין קטנה דיכולה להתעבר אך אינה יולדת, לבין קטן דאינו יכול לעבר [עיין בדבר אברהם (ח"ג סימן י') שהעיר זאת], כיון ד"בנים כסימנים" ולגבי האב "בנים" בעיבור, משא"כ לגבי האם "בנים" בלידה, אך באמת זה תלוי אי הרמב"ם ס"ל כהעדר"י בסנהדרין שם, דבזכרים נמי אמרינן בנים כסימנים - ועיין בני אהובה (פ"ב אישות ה"ט), ובתומים (סי' ל"ה סק"ב) דשקו"ט בזה, ודו"ק.
טו. ושמעתי מהגר"ש פישר שתיריך בשם אחיו כדברינו, אך העיר דהגר"ח [שתי' קו' הנימוק"י באופ"א] מיאן בתירוץ זה, כיון דלדברינו צ"ע בד' הגמ' יבמות (צ"ד:) דשקו"ט בקרא ד"באש ישרפו אותו ואתהן" דלא משכח"ל כפשוטו דבאשתו גמורה אמאי היא בשריפה, שהרי עניה זו מה חטאה, ועי' ברש"י שם דלא משכח"ל "ואתהן" כפשוטו,

והנה ידועים ד' התוס' (יבמות מ"ט) דאי משכחת פתרי שאשתו של אדם נהפכה לערוה אליו, אפ"ה לא תיפקע האישות [ובאתון דאורייתא (כלל ט'), ובהשמטות] האריך להוכיח כיסוד התוס']. ולדברינו שפיר משכח"ל "אותו ואתהן - את שתיהן" כפשוטו, כגון דקידש עוברה ואח"כ את אמה, ותפסי קידושין כיון דעדיין היא לא חמותו, ונמצא לכשתולד הבת, שתיהן ערוה עליו וחייב על ביאת שתיהן, זו מפני שהיא חמותו וזו מפני שהיא בת אשתו, וא"כ מה מקשה הגמ' שם, נימא דאתא קרא לאשמועינן הך הל' גופא, לכך נטה הגר"ח מדברינו, עכ"ד, ונדפס בספרו בית ישי (סימן ל"ט ג'), ומש"כ שם דהגר"ח לשיטתיה בפ"ד מאיסור"ב דמוכח דחייל ביצירה, וכ"ה באבי עזרי (פ"ח מאיסור"ב ה"ג), יל"ד כמש"כ מו"ר הגר"א עוזר שליט"א (סי' קצ"ב ו') לחלק בטו"ט. ואכמ"ל.

לענין היתר אכילה, אבל לטהרה מטמאת נבלה אי"צ כוונה, וגם שחיטה בלי כוונה שם שחיטה עלה דמהני לטהרה מטומאת נבלה, וכמשנ"ת. ושוב הראני הגר"ז דישון שליט"א, דבחשבונו של מצווה (להאדר"ת - מצווה תנ"א) כתב להדיא כדברינו, דלחכמים דס"ל דבעינן כוונה בשחיטה, זהו דווקא לענין היתר אכילה, משא"כ לטהרה מטומאת נבלה סגי בלי כוונה. ושור"ר דכ"ה להדיא בשו"ת בית אפרים (יו"ד סי' ל"ט), עיי"ש.

ומצינו כיוצ"ב בכמה דוכתי בדברי הראשונים דמחלקינן בין האיסור אכילה לטומאת נבלה, דאיכא שחיטה המועלת רק לענין לטהרה מטומאת נבלה ולא להתירה באכילה,

חדא - כדוג' דברי הרמב"ן (הו"ד ברא"ה בדה"ב בית א' ש"ד י"ז): והר"ן (תולין י"ד) גבי שחיטת מומר דאע"ג דדינו כעכו"ם ושחיטתו נבלה, הני מילי לאיסור אכילה, אבל לטהרה מטומאת נבלה מהני שחיטתו, וצ"ב דכיון דשחיטתו לא הוי שחיטה מהיכ"ת לחלק דלענין לטהרה מטומאת נבלה מהני. וכבר תמה ע"ד הרשב"א (במשמרה"ב שם) וז"ל "דאיך אפשר לומר שזו אינה נבלה, דאם קרי שחיטת ישראל ואינה נבלה, מאי פסולה", וצ"ב"ח.

ועוד - מצינו גבי שעיר המשתלח ועגלה ערופה דבגמ' (יומא ס"ד). מבואר

וקיי"ל (יו"ד סי' ג' ס"א) כר"נ דלא בעינן כוונה, ויל"ע בדעת חכמים דס"ל דבעינן כוונה, האם זהו דווקא להיתר אכילה, ואילו לטהרה מטומאת נבלה סגי גם בלי כוונה, או דגם לטהרה מטומאת נבלה בעינן כוונה.

ונראה דהפתח לפשוט ספק הנ"ל הוא באידך מא"ד, דהנה ה"ה יש לדון באידך מא"ד (דקיי"ל כוונה) דלא בעינן כוונה, ידיועים דברי המהרש"ל (ביש"ש חולין פ"ב סימן י"ג) דאע"ג דקיי"ל דשחיטת חולין לא בעיא כוונה, מ"מ כוונה הפכית פוסלת, והאריכו בזה רבותינו האחרונים, וביאור דבריו - כמבואר בתב"ש (סי' ג' ס"ה סק"ט) בדעת המהרש"ל, וכ"ה בפמ"ג (סי' ג' שפ"ד סק"א) - דמעיקר הדין הוי בעינן כוונה בשחיטה, והא דנקטינן דלא בעינן, כיון דסתמא לשמה קאי, אך היכא דכיוון להיפך, הוי הפקעה מהסתמא לשמה ולכך פוסלת.

וא"כ ה"נ יל"ע בדברי המהרש"ל דכוונה הפכית מגרע, האם זהו דווקא לענין היתר אכילה, או גם לענין לטהרה מטומאת נבלה. ובאמת מצאתי דהעונג יו"ט (יו"ד סי' נ"ז) והאדר"ת (עובר אורח סימן ס') כתבו, דכל דברי המהרש"ל דכוונה הפכית מגרעת ופוסלת, זהו רק לענין היתר אכילה, אבל לענין לטהרה מטומאת נבלה, מהני גם היכא דמכוין להיפך.

נמצא לפי"ד דה"ה בדעת חכמים דס"ל דשחיטה בעינן כוונה, י"ל דזהו רק

טז. וילה"ע דבחיידושי הגרש"ש (סוף מסכת ב"ב בענין "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו") הקשה, אמאי גנב ושחט לע"ז חייב דו"ה (ב"ק ע:), הרי הוי כוונה הפכית ולא מהני אפילו לטהרה מטומאת נבלה, ויל"ד בקו' לפמש"כ בפמ"ג (סי' ד' משבצו"ז ד') דגם בשוחט לע"ז, דעתו שיחול היתר שחיטה ולא חשיב כוונה הפכית, עיי"ש. אך לד' התב"ש (שם סקט"ו) יהא מוכח מגמ' הנ"ל כהעוניו"ט והאדר"ת, ודו"ק.
יז. וילה"ע, דבסוף דבריו כתב ליישב דברי הר"מ פ"ד מפרה הי"ח (שהבאנו לעיל באות ר'), וע"כ דלא נחית להבחנתנו דלהלן אות ט', דלאולאוח"ב סגי בשחיטה המועלת לטהרה מטומאת נבלה, ודו"ק.
יח. ויש שר"ל דמדאורייתא שחיטתו כשרה, ולא מיפסלא אלא מדרבנן, ולא החמירו רבנן לענין טומאת נבלה אלא רק לענין אכילה. אך יל"ד דא"כ פשוט דחייב באו"ב כיון דמדאורייתא הוי שחיטה מעליא, ולמה הוצרכו להא דמהני לטהרה מטומאת נבלה, ע"כ דשחיטת מומר מיפסלא מדאורייתא.

השחיטה חלות מתיר על האיסור נבלה, אלא דלא חל איסור נבלה אלא ב"כי ימות" והיינו מתה מאליה או דרך נחירה, משא"כ ע"י מעשה שחיטה לא חשיב מתה מאליה, ולא חל שם ואיסור נבלה.

מאידך, מדברי גדולי האחרונים בכמה דוכתי מבואר, דהוי חלות מתיר חיובי על השם נבלה, וכמשי"ת בעז"ה.

חדא - ממה שדנו האחרונים [עיין מהרי"ט (ח"א סי' ס"ט) ובשו"ת רע"א (מהדו"ק קכ"ט) ועוד] גבי הא דשוחט בשבת דשחיטתו כשרה (חולין י"ד), נימא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ואמאי חייל היתר שחיטה. ואי נימא דאין השחיטה חלות מתיר על האיסור נבלה, אלא דלא חל איסור נבלה אלא ב"כי ימות", וכל שמתה בשחיטה ממילא אינה בכלל נבלה, א"כ לא קשה מידי, דהרי לא "עביד" מידי, ול"ש אצל"מ. ורק אי נימא דהשחיטה הוא מתיר חיובי, שפיר הקשו דנימא אצל"מ, ושלא יחול היתר שחיטה בכחאי גוונא.

ועוד - מדברי האחרונים [קובה"ע (סי' נ"ט סק"ה ואילך) אבנ"ז (או"ח סי' תפ"ג סק"ד)] שהאריכו להוכיח דהיתר השחיטה לא סגי רק לשעתו, אלא בעינן היתר תמידי, ואילו יפקע ממנו שם שחוטה, מכאן ולהבא הדר איסור נבלה. ואי נימא דאין השחיטה חלות מתיר על האיסור נבלה, אלא דלא חל איסור נבלה אלא ב"כי ימות", וכל שמתה בשחיטה ממילא אינה בכלל נבלה, א"כ מה שייך לדון שתחזור ותיאסר אח"כ, הרי אין לה סיבה

דבשעיר המשתלח דחייתו לצוק זוהי שחיטתו, וחייב עליו משום אותו ואת בנו, ובפשוטו הוא משום דמהני לטהרה מטומאת נבלה, ובאמת בתוס' (שם ד"ה דחייתו, ובחולין פ"ב ד"ה עגלה) כתבו לגבי עגלה ערופה דעריפתה זו היא שחיטתה, דמהני לטהרה מטומאת נבלה, ולכאורה הוא הדין בשעיר המשתלח - בפרט לדברי רש"י (כריתות כ"ה. ד"ה כמכפר) דגמרין עגלה ערופה משעיר המשתלח^ט, חזינן דהגם דלענין אכילה מבואר בגמ' (יומא ס"ז.) דלאחר שילוחו אסור באכילה, בכל זאת מהני לטהרה מטומאת נבלה, וה"ה בעג"ע, וצ"ב, מאי שנא איסור אכילה דאין השחיטה מתירתו, לדין טומאת נבלה דמהני השחיטה.

בגדר היתר שחיטה "סילוק האיסור" או "מתיר חיובי"

[ח] והנראה לומר ע"פ מה דיש לחקור [עיין צפנת פענח (פ"ו מאבזה"ט הכ"ג)] ביסוד וגדר היתר שחיטה, האם השחיטה היא רק סילוק האיסור, או דלמא השחיטה היא חלות מתיר חיובי, דע"י המעשה השחיטה נפעל חלות היתר אכילה בבשר.

דהנה בפשטות, השחיטה אינה פועלת שום חלות דין בבהמה אלא דיש איסור נבלה היכא דמתה הבהמה מאליה, אך כל שמתה דרך שחיטה אינה בכלל איסור נבלה, ואי"צ שום "חלות מתיר", דמיתה כזו לא נכללה באיסור נבלה, וכן מבואר בדברי האור שמח (פ"א ממקוואות ה"ח), דאין

^{יט}. וילה"ע דהמנח"ח (מצווה קפ"ה) כתב לדון דבשעיר המשתלח הגם דדחייתו לצוק זוהי שחיטתו, לא מהני לטהרה מטומאת נבלה (וכ"ה בכתבי הגרי"ו זבחים ס"ח.) כיון דלא כתיב ביה כפרה. אך באמת דבריו צ"ע מיומא ס"ו דמפורש גבי שעיר דכתיב ביה כפרה, אא"כ נימא דס"ל כמש"כ בחי' הגרא"ל מאלין (ח"ב סי' ל"ג) דכפרה דכתיב גבי שעיר הוא רק על עצם שילוחו, והוא כולל עד דחייתו ולא מיתתו, דמיתתו שלא נכלל בפסוק לא נאמר כפרה, ולכך הגם דעל שילוחו נאמר "כפרה", בכל זאת לא מהני לטהרה מטומאת נבלה, כיון דמיתתו לא נכלל בקרא, וצ"ע דלא נראה כן במנח"ח.

וא"ש נמי דברי הרמב"ן והר"ן שחילקו גבי שחיטת מומר, דהגם דינו כעכו"ם ושחיטתו נבלה, הני מילי לאיסור אכילה, אבל לטהרה מטומאת נבלה מהני שחיטתו.^כ

ובהקדם דברי האגרות משה (יו"ד ח"א סימן ז' ע"ט) דשחיטת ישראל מומר ושחיטת עכו"ם דפסולה, חלוקים הם בגדר המיעוט, דנכרי נתמעט משום דהפרשה נאמרה רק לישראל שמחויב בזביחה, ומיעוטו הוא "הפקעה" מעיקר הפרשה. משא"כ ישראל מומר דהפרשה נאמרה גם אליו, אלא דנתמעט משום דבעינן שיקיים מצוות זביחה, ומיעוטו הוא בגדר "פסול", ולא משום דאינו בתורת זביחה.

ולפי דבריו דגדר המיעוט במומר הוא בתורת "פסול", א"ש, דיש מקום לומר דזהו רק ביחס לאיסור אכילה דבעינן מתיר חיובי, לכך בעינן בר זביחה ול"מ במומר. אבל לטהרה מטומאת נבלה, כיון דהוא מידי דממילא דלא חל איסור נבלה אלא ב"כי ימות" והיינו מתה מאליה או דרך נחירה, משא"כ ע"י מעשה שחיטה לא חשיב מתה מאליה, שחיטת מומר נמי חשיב שחיטה כיון דמצווה על הזביחה, ול"ד לעכו"ם דאינו בר זביחה כלל.

וא"ש נמי בשעיר המשתלח דדחייתו לצוק זו היא שחיטתו, וכן גבי עגלה ערופה דעריפתה זו היא שחיטתה, דמהני רק לטהרה

ליאסר. ורק אי נימא דהשחיטה הוא מתיר חיובי, שפיר יש לדון צד הנ"ל דבעינן היתר תמידי.

חילוק בפעולת השחיטה ל"היתר אכילה" או ל"טהרה מטומאת נבלה"

ט] והנראה לומר [ונתעוררתי לזה מדברי האחיעזר (יו"ד סימן ז' סק"ד), ומדברי הג"ר אהרן קוטלר (במשנת רבי אהרן חולין סי' ג' סק"ט)], דבאמת תרוויהו איתנייהו בהו, והיינו דבעיקר שם נבלה, איסור אכילתה חלוק ביסודו מדין טומאתה, דלענין "איסור אכילה" בעינן חלות מתיר חיובי שיתיר הבשר באכילה, ואילו לענין "טומאת נבלה" סגי במיתה בדרך שחיטה גרידא, שלא ייחשב כמתה מאליה, ומיתה ע"י שחיטה מונע מחלות שם נבלה לחול לענין טומאתה.^כ

ולפמשנ"ת אשה"ט החילוק, דגם אי בעינן כוונה [למאן דאמר דבעינן כוונה, וה"ה למאן דאמר דלא בעינן כוונה - היכא דאיכא כוונה הפכית, כמבואר ברש"ל], זהו רק לענין היתר אכילה, דלענין היתר אכילה בעינן חלות מתיר חיובי. משא"כ לענין טומאת נבלה שפיר כ' העוניו"ט והאדר"ת, דמהני לטהרה מידי נבלה, כיון דסו"ס הוי מיתה ע"י שחיטה, ובכהא"ג לא הוי בכלל "וכי ימות".

כ. והראוני דבצפנת פענח (פ"א מהל' שחיטה הי"ב) כתב להדיא כדברינו, דב' הצדדים הנ"ל תרוויהו איתנייהו בשחיטה, סילוק האיסור לענין טומאת נבלה, ומתיר חיובי לענין היתר אכילה, וכמשנ"ת. ולפי"ז מתבארים היטב דברי הכס"מ המפורסמים (פ"ב מאבזה"ט הי") לגבי שחיטת קוף, דלא מטמא כיון דשם שחוטה עלה, וכבר הרעישו האחרונים [עיין בחידושי הגר"ש היימן (חולין סי' א')], דהא להדיא ברמב"ם (פ"ב משחיטה הי"ב) דסכין שנפלה פסולה שנאמר וזבחת, עד שיהא הזובח אדם, והיינו דרק ע"י אדם חשיב שחיטה. ולפמשנ"ת לק"מ, דרק לענין היתר אכילה בעינן מתיר חיובי, אך לענין טומאה בעינן צורת מיתה כשחיטה, דהיינו שלא תהא מתה מאליה, ולכך י"ל דס"ל להכס"מ דסגי בכהאי גוונא לטהרה מטומאת נבלה.

כא. היה מקום לומר ע"ד משנ"ת דשחיטת מומר חשיב כוונה הפכית, ולכך מגרע רק לענין היתר אכילה, אך שפיר מהני לטהרה מטומאת נבלה וכמשנ"ת, וא"ש קו' הרשב"א שם. אך באמת קשה לומר כן, דהא בשחיטת מומר באחרים רואים אותו, מהני, ואמאי לא פסלינן משום כוונה הפכית. ועיין בפמ"ג (סימן ג') וביבין דעת (שם).

ואילו בדינא דאוא"ב כבר האריך בנאות יעקב (סי' ט"ז ס"ק ג"ד) להוכיח דשחיטה המועלת לטהרה מטומאת נבלה, סגי בה לחייב משום אוא"ב, ובאמת דהדבר מפורש בדברי הראשונים - הרמב"ן והר"ן (הנ"ל) לגבי שחיטת מומר, דגם שחיטה המועלת רק לטהרה מטומאת נבלה, סגי בה לחייב משום אותו ואת בנו, וכן מהא דשעיר המשתלח דמהני לטהרה מטומאת נבלה וסגי לחייב משום אוא"ב. [אך העירני הגר"ז דישון שליט"א, דבשו"ת ישועות מלכו (סי' ע"א) פ"י דברי הגמ' באופא, דאיז מדינא דאוא"ב אלא משום מחוסר זמן, עיי"ש], וכן בעגלה ערופה דמבואר בתוס' דמהני לטהרה מטומאת נבלה, ואיכא חיוב משום אוא"ב. ומבו' דיסוד הדין באותו ואת בנו הוא שלא לעשות ב' מעשי שחיטה^כ.

נמצא לפי"ז, דבאמת דינא דאותו ואת בנו חלוק הוא ביסודו מדינא דאותה ולא אותה וחברתה, דבדין אוא"ב האיסור הוא "ב' מעשי שחיטה" - על האם ועל בנה, ואילו בדין אולאוח"ב האיסור הוא לפעול "חלות היתר שחיטה בב' פרות", וא"ש קו' האבנ"ז, דשחיטת מעוברת ל"ש לרדן משום אוא"ב, כיון דסו"ס הוי מעשה שחיטה אחד. ואילו בדינא דאותה ולא אותה וחברתה, סו"ס בשחיטת מעוברת הוי חלות היתר שחיטה בב' פרות, ואשה"ט.

מטומאת נבלה, ולא לענין היתר אכילה, כיון דלית בהו דין מתיר חיובי כשחיטה - הנצרך להיתר אכילה, אלא רק חשיב דמתה ע"י שחיטה, והיינו דכיון דכך דינו למות, א"כ כשנהרג באופן שציוותה תורה לא חשיב מתה מאליה, ולא הוי בכלל "וכי ימות" ולכך מהני לטהרה מטומאת נבלה^כ.

איסורא דאוא"ב "ב' מעשי שחיטה", ואיסורא דאולאוח"ב "חלות היתר שחיטה בב' פרות"

ו[מעשה לאור כל הנ"ל, יש לבאר החילוק בין אוא"ב לאולאוח"ב, וכמשי"ת - בגמ' (חולין ל"א: - ל"ב)] מבואר גבי שוחט שני פרות, חד בכוונה, וחד שלא בכוונה, למאן דאמר דבעינן כוונה בשחיטה, לא חשיב "אותה ולא אותה וחברתה", ודברי הגמ' צב"ט, דהא לפמשנ"ת, גם למא"ד דבעינן כוונה זהו רק לענין היתר אכילה, אמנם גם היכא דשחט בלי כוונה סגי לטהרה מטומאת נבלה, וא"כ שפיר שם שחוטה עלה, ואמאי לא הוי בכלל המיעוט ד"אותה ולא אותה וחברתה".

אלא חזינן בדברי הגמ' דבדין "אותה ולא אותה וחברתה" אין האיסור בעשיית ב' מעשי שחיטה, אלא האיסור הוא לפעול "חלות היתר שחיטה בב' פרות", וכיון דלמאן דאמר דבעינן כוונה, היכא דשחט בלי כוונה הגם דהוי מעשה שחיטה, אך בעינן חלות מתיר חיובי.

כב. ולפי"ז א"ש משה"ק הרש"ש (פסחים כ"ב:) לגבי שור הנסקל דאסור באכילה משום נבלה, אמאי לא נימא סקילתו זו היא שחיטתו, כדאמרין גבי שעיר המשתלח, [ועיי' באור גדול (חולין פ"ה משנה ג'), ובדבר אברהם (ח"ב סימן ח' ענף ה')]. אך לפמשנ"ת לק"מ, דאפילו אי נימא סקילתו זו היא שחיטתו, זהו רק לענין לטהרה מטומאת נבלה, אבל איסור אכילה אית ביה.

כג. ולפי"ז יל"ד במש"כ בפתחי תשובה (סי' ג' סק"א) גבי זורק סכין לנועצה בכותל ושחטה בהמה שנשחט אמה או בנה היום, יש לאסור השחיטה, משום דכ' התבו"ש (שם בסק"ט - הו"ד לעיל אות ז') דחולין סתמא כשר כיון דסתמייהו לשמה עומד, וא"כ כיון דהבהמה שנשחטה בלא כוונה אסור משום אוא"ב, לאו לשחיטה עומד ביום ההוא, ואסור משום שהיה בלא כוונה, עכ"ד. ולדברינו יל"ד, דכיון דנתבאר דגם בכוונה הפכית בכ"ז מהני לטהרה מטומאת נבלה, ולפמשנ"ת דגם שחיטה המועלת רק לטהרה מידי נבלה סגי לחייבו משום אוא"ב, א"כ בציוור הנ"ל שפיר חייב משום אוא"ב.

הרב נחום בצלאל שלאם

כולל יו"ד

ירושלים ת"ו

דין כבישה והמסתעף

(דיני בב"ח ג') שמתיר לבשל מטעם אחר, אף למאן דאסר ספק כבוש בשאר איסורים.]

כ"ל הנ"ל הוא לענין ספק כבישת בשר בחלב, אך אף בוודאי כבישה בבשר בחלב יש קולא על פי הנ"ל, דכיון שמן התורה רק דרך בישול נאסר, אם כן אף בשר שנאסר על ידי כבישה בחלב וכדומה, לא יהיה אסור אלא באכילה ויותר בהנאה, ככל בשר בחלב דרבנן שמותר בהנאה, כדאיתא בריש סימן פ"ז.

אם שייך כבישה בכלים

הנהגה בסימן צ"ג כתב הט"ז (סק"ב) "דמעת לעת וודאי אמרינן כבוש כמבושל גם בכלי... כן נראה לעניות דעתי ברור שאין להקל כלל", ולעומת זאת בסימן ק"ה (סק"א) כתב להלכה ש"אין לאסור אותם בדיעבד על ידי שנשרה במ איסור מעת לעת", ועיין במשבצות זהב (ק"ה א') ובחידושי רעק"א (ריש ק"ה) שציינו זאת, אמנם לדינא כתב הפרמ"ג שם על פי התורת חטאת (פ"ה א') והאיסור והיתר הארוך (כ"ד ט'), דקיימא לן להלכה שכבישה מעת לעת מפליט ומבליע בכל הכלי [ולא רק כדי קליפה] וכן דעת הש"ך (צ"ח י"ג), ודלא כהט"ז (ק"ה א').

אמנם לא כל הכלים שיעורם שווה, אלא כדלהלן:

מקור הדין / אם הוא מה"ת / והנפק"מ

מקור דין כבוש כמבושל הוא מדברי הגמרא (פסחים מד:): "בשר בחלב חידוש הוא... דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי, ואי בשיל ליה בשולי אסור", מוכח דבכל שאר האיסורים מלבד בשר בחלב שריה אוסרת, וא"כ הוה ליה איסור דאורייתא (דרכ"מ ק"ה א' בשם א"ה ל' א'), וא"כ ספיקו הוה ליה ככל ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא, מלבד בבשר בחלב שיש חידוש מיוחד ש"דרך בישול אסרה תורה", ולכן בספק כבישת בשר בחלב אזלינן לקולא, דאינו "דרך בישול".

ומכ"ל מקום כתב החוות דעת (סי' ק"ה ביאורים ה', חידושים ו') שאף אחר שהתרנו בשר הנכבש בחלב וכדו' מחמת הספק, יהיה אסור אח"כ לבשלו או לחממו, דלגבי זה הוי עדיין ספיקא דאורייתא - שמא נבלע בו חלב על ידי הכבישה, וכעת הם מתבשלים יחד.

אמנם הט"ז (סק"ג) כתב להתיר בספק מעת לעת אף בשאר איסורי דאורייתא, משום דאוקמיה אחזקת כשרות, ולפי זה כתב בפתחי תשובה (סק"ד) להתיר גם כן לבשל תערובת בשר בחלב שהותרה מחמת ספק כבישת מעת לעת. [ועיין באמרי בינה

כמה שייך כבוש כמבושל

כבישה שייכת רק בדבר גוש השרוי בתוך דבר צלול (נוזלי), ושיעור הצלילות הוא כל שהגוש יכול להתנענע בתוך הנוזל, ואפילו דבש, שומן, חמאה, וכדו' - כל זמן שמתנועע הוי כבישה, כן כתב בפרמ"ג (ק"ה א') ע"פ תשובת הרא"ש (סימן כ'). ואם נשרו מעת לעת איסור והיתר יבשים עם מעט רטיבות, מדינא מספיק לקלוף את ההיתר במקום הנגיעה (שפתי דעת ק"ד ז'), אבל לכתחילה יש ליטול כדי נטילה [כעובי אצבע] (משבצות זהב ק"ה א').

ולגבי שיעור הלחות, אם ב"טופח על מנת להטפוח" או בפחות או ביותר מזה, עיין בפרמ"ג ביו"ד ק"ה משב"ז א', ובאו"ח תמ"ז א"א מ"ו, ובפתיחתו לסימן תס"ז, ובדרכי תשובה יו"ד ק"ה ג', ובשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה קנ"ד, ובפרי חדש ק"ד ח', ובחמודי דניאל מ"א, ועיין עוד מה שכתב לחדש בזה במגילת ספר סי' ק"ה אות ט"ו, ואין כאן מקום להאריך בזה, ולמעשה שמעתי מהגאון רבי בצלאל וקסלשטיין שהשיעור הוא בטופח על מנת להטפוח, כמשמעות הפרמ"ג באו"ח תמ"ז.

באלו נוזלים שייך דין כבישה

כבישה שייכת בכל מיני משקין, כך דעת המרדכי, וכן משמעות דברי הרא"ש, ולדעת הב"ח גם רש"י מודה לזה, וכן פסק השולחן ערוך לדינא, [ולגבי ציר וחומץ - עיין לקמן].

אמנם המרדכי בדעת רש"י, והגהות מיימוניות בדעת הרא"ש, וכן שו"ת הרשב"א - סבירא להו שדין "כבוש

כלי חרס ועץ - דינם כמו שכתבנו - שנאסרים על ידי שריה מעת לעת. הש"ך (נקוה"כ צ"ג ג') כתב דהוא הדין בכלי חרס חדש, אבל דעתו תמוהה מאוד, והפרי חדש (ק"ה א') וכן הט"ז (צ"ג ב') לא סבירא להו כוותיה, אלא דחרס חדש בולע מיד, וכן כתב בפירוש בשו"ע סימן קל"ה (סעיף ד') גבי יין נסך [שם הוסיף וביאר שדין "חדש" הוא עד שישתמשו בו ג' פעמים, או לחילופין פעם אחת במשך שש שעות ברצף]. על כן פסק הפרמ"ג (שם) דכלי חרס חדשים בולעים מיד, ואין להקל בהם אפילו בהפסד מרובה, אך הסיק שם בסוף דבריו שבכלי חרס המצופים זכוכית - וכפי שעשויים רבים מכלי הפורצלן והחרסינה בימינו - יש להקל, שגם חדש אינו בולע בפחות משיעור כבישה.

כלי מתכות - הפרי מגדים שם מביא דיעות דסבירא להו דלא שייך כבישה במתכות, כך סובר האיסור והיתר הארוך (ב' ח'), ואתו עמו החוות דעת (חידושים סק"ג), שו"ת חוט שני (סי' ג') ועוד, וכן גם משמעות דברי רבנו ירוחם, אבל לדינא נראה שמצדד כדיעות ששייך כבישה אף בכלי מתכות.

וכלי זכוכית - בזה ישנם עוד כמה אחרונים דסבירא להו להקל, וכן כתב בדרכי תשובה (ק"ה י"א) "וכן נוהגין להדיא כל בעלי הוראה להקל בזה", אך הפרמ"ג עדיין חושש למחמירים, ופוסק ש"המיקל בהפסד מרובה לא הפסיד".

[ולגבי כלי פלסטיק - עיין לקמן].

ימים, וראיתם מדאיתא בגמ' (ע"ז לג.) גבי קנקנים של נכרים - ששימשו ליין נסך - שהכשרתם על ידי מילוי ועירוי ג' ימים, וכבולעו כך פולטו.

ברם הרא"ש בשם הריצב"א והר"מ בשם הריב"א אומרים שהשיעור הוא מעת לעת, וראיתם - ממאמר הגמרא (פסחים מד:) "בשר בחלב חידוש הוא... דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא - שרי" - מוכח ש"כולי יומא" הוא השיעור האוסר בכבישה.

ולדינא פסקו הפוסקים ובראשם הטור והשו"ע, כהרא"ש בשם הריצב"א, שבמעט לעת הוא כבוש, וכתב הפמ"ג (משב"ז א') דאין לסמוך על דעה ראשונה דג' ימים אפילו בתור "ספק" - לענין "ספיקא דרבנן" או "ספק ספיקא" בדאורייתא, ודלא כמשמעות הרלב"ח (סימן קל"ח), ובשפתי דעת (סק"ב) כתב, דבתור סניף להקל אפשר לצרפו, עיין שם.

שיעור כבישה בציר וחומץ

ב"פרי תואר (ק"ה ד') מביא שלדעת רבנו תם (פסחים עד.) ציר וחומץ מבליעים ומפליטים מיד ללא שהיה [ועיין בפר"ת צ"א ט' מה שחילק בזה], אך הרא"ש כתב שהשיעור הוא "כדי שירתיח" ויתחיל להתבשל, וכן פסק בשו"ע. ניש לציין שגם לפני שעבר השיעור הנ"ל, ואפילו לדעת הרא"ש, יצטרכו לקלוף "כדי קליפה" מכל המאכל, וע"ע בזה לקמן. אך כל זה נאמר

כמבושל" שייך אך ורק בציר וחומץ ולא בשארי משקין.

כמה כבישה אוסרת ברומח - וחזון לרוטב

כתב הבית יוסף בשם הרשב"א שהכבישה מפעפעת בכולו ממש - דהיינו שלא סגי בנטילת מקום כבצלי, אלא בעינן שישים נגד האיסור, כמו בבישול גמור.

ולגבי חתיכה שחציה חוץ לרוטב, מסקנת הפוסקים, מלבד מהרי"ש המובא כ"דיעה ראשונה ברמ"א, להתיר מה שחוץ לרוטב, וכן הסכימו הבית יוסף בסימן ס"ט, והרמ"א בתורת חטאת, ועוד אחרונים. והש"ך גם כן הביא דין זה והסכים עמו, אך ציין כדבר פשוט שכל זה רק אם האיסור כחוש, "אבל ודאי אי הוה האיסור שמן, אף מה שחוץ לציר אסור", ואפילו בכבישת מים. אמנם הפרמ"ג חולק עליו ומסיק דלכאורה דבר שמן יאסור מה שחוץ לרוטב רק על ידי מליחה - דהיינו כבישת ציר, ואז נצטרך להחמיר גם בכחוש משום דלא בקיאנן בין כחוש לשמן, אמנם בסוף דבריו כתב שבכל זאת כשאין הפסד מרובה יש להחמיר כהש"ך, לאסור החתיכה שחוץ לרוטב אם היא שמנה אפילו בלי ציר חומץ.

בכמה זמן הוי כבוש

המרדכי (ביצה תרע"ד) מביא את דעת רבנו תם וראב"י דסבירא להו דהכבישה נעשית על ידי שהיה שלווה

א. ומהו כדי שירתיח - החזון איש (או"ח י"ג ד') ועוד, כתבו להחמיר ש"כדי שירתיח" שיעורו הוא כשיעור צליה שהוא י"ח דקות, ביד יהודה למד ע"פ דברי הרא"ש שהשיעור הוא י' דקות, בשו"ת מהרש"ם (ח"א נ"ט) כתב ט' דקות, ובדרכי תשובה (ק"ה סקמ"א) כתב בשם כמה פוסקים להחמיר כבר משש דקות, וכן הורה הרה"ג ר' בצלאל וקסלשטיין למעשה.

למעשה כבר פסקו הטור והשו"ע (ק"ה ט') שכל דבר שמן שנאסר ע"י מליחה מפעפע בכולו, וצריך לשערו בשישים, וכתב ע"ז הרמ"א (שם) שאנו איננו בקיאים בין כחוש לשמן, ולכן בכל אופן נצטרך גם שישים וגם קליפה. ומכל מקום נשארו ג' אופנים שבהם בכחוש נוכל להקל ולהסתפק בקליפה כדינו, ואלו הם:

- א. במקום הפסד מרובה (רמ"א שם סעיף ט').
- ב. באיסור דרבנן - ויש הפסד קצת (ש"ך שם ס"ק ל"ח).
- ג. באיסור דרבנן - בכחוש לגמרי ואין בו שמנונית כלל (רמ"א שם ע"פ ש"ך שם).

כדי שירתיח בציר וחומץ אי הוא מה"ת - והנפק"מ

כל הפוסקים לא חילקו בין מעל"ע דכל מיני כבושין לכדי שירתיח דציר - לגבי אם זה דאורייתא או דרבנן, אך בספר בית ישראל (סימן ק"ד) כתב דהוה דרבנן, וא"כ בספיקו ניזל לקולא, ובכרתי ופלתי ג"כ מסתפק אי זה מה"ת או לא.

ע"כ כל פנים לדינא מכריע הפמ"ג (משבצות זהב ק"ה א'), שכיון שכל הפוסקים לא חילקו, יש להחמיר בספיקו כדין ספיקא דאורייתא.

הגדרת ציר וחומץ

לכאורה - כל דבר חריף כגון סלט חריין, תמיסת מלפפונים בחומץ או במי מלח וכדו' - דינו כציר וחומץ, כך נראית דעת הבית יוסף בפשטות, אבל הש"ך חולק ואומר שאפילו לחומץ אין את דין "כדי

לגבי שתי חתיכות של איסור והיתר או בשר וחלב ששהו יחד, ואילו לגבי להפליט איסור מכלי - (חתיכת היתר שנכבשה בכלי של איסור) - לדעת המג"א (תמ"ז ט"ז) דינו כמו שתי חתיכות הנ"ל, וכן נראה מדברי הדרישה (ס"ט י"ב). אך לדעת הט"ז (ס"ט מ"א) והש"ך (ס"ט ס"ח) בשביל להפליט מכלי בעינן מעת לעת אף בציר וחומץ. ולדינא פסק החכמת אדם (נ"ז י'), והאריך בזה בבית אדם (נ"ט ע"ז), וכן פסק במשנ"ב בהל' פסח (תמ"ז מ"ב) להחמיר לכתחילה בכבישת כלי בכדי שירתיח, אבל בהפסד מרובה אפשר להקל ולסמוך על מעת לעת.

ולגבי להבליע איסור בכלי - (לאסור כלי בגלל איסור ששהו בו) - משמעות הט"ז (שם), וכן מעמיד הפמ"ג (שם) את סתירת האו"ה, שכבישה מבליעה מהתבשיל לכלי, אבל רק כדי קליפה, ואילו בשביל לאסור הכל בעינן דווקא מעת לעת.

אכן לדינא הכריע בחכמת אדם (שם) דיש לחוש שכן מבליע בכולו כבר ב"כדי שירתיח ויתחיל להתבשל".

למעשה צריך להחמיר במאכל אסור חריף וצלול ששהו שש דקות בתוך כלי היתר, וכן מאכל בשרי חריף וצלול ששהו כשיעור הנ"ל בכלי פרווה - בישרו, ואם בכלי חלבי - הטרופו, וכן כיוצא בזה.

דין שהה בציר וחומץ פחות מכדי שירתיח

מעיקר הדין כפי שצינו לעיל אם לא שהתה החתיכה בציר "כדי שירתיח" לא תיאסר אלא כדי קליפה [שינטל כולו כאחת]. כדין "מליח כרותח" שדינו כרותח דצלי, שאוסר כדי קליפה, אך

רז"ל כבוש כמבושל אינו מכחו רק מאריכות זמנו, דקבלו רז"ל שבהמשך זמן רב כזה בולע אחת לאחת עד שיבלע הרבה הראוי לאסור, דאין סברא לומר דכ"ג שעה וג' רבעי שעה לא בלעו כלל וברביע שעה אחרונה בלע".

והנה יש לעיין אם הבליעה והפליטה שחלים על ידי מעת לעת כנ"ל - חלים בסוף מעל"ע או אחר מעל"ע.

המ"ז (ק"ה סק"א) והש"ך (שם סק"ב) כתבו שהבליעה והפליטה חלים רק אחר מעת לעת, וכתבו עוד דלפי זה קדירה שנאסרה על ידי כבישה, ואח"כ נכבש בה היתר, או שנתבשל בה היתר לאחר כ"ד שעות, אף פעם לא תוכל הקדירה לאסור את המאכל - כיון שאחר מעל"ע הוי נותן טעם לפגם שאסור רק לכתחילה ולא דיעבר.

ואילו הפרמ"ג (משב"ז ק"ה א') חולק, ודעתו שהבליעה והפליטה לא חלים אחר מעל"ע אלא בתום מעת לעת, אך אף על פי כן אינו חולק על חידושם של הט"ז והש"ך, כיון שוודאי שהאיסור הוצא מהכלי לפחות רגע אחד לפני שהוכנס לשם ההיתר, ואם כן כשישלמו כ"ד שעות, ברגע האחרון של ה"מעת לעת", וודאי שכבר עברו כ"ד שעות מאז שהיה פה האיסור, ונעשה נו"ט לפגם.

אך יש לציין שכל דיון זה נסוב לגבי כבישה במים, שחלה רק לאחר כ"ד שעות, מה שאין כן בכבישת ציר - שהכבישה חלה תוך דקות בודדות, א"כ לא מיבעיא היכא דהקדירה בת יומא - שאז ודאי שתאסור את המאכל, אלא אפילו כשהקדירה אינה בת יומא, בכל זאת תאסור

שירתיה", אלא רק לציר (רוטב הנוטף מבשר ודגים וכדו' על ידי מליחתם, והוא מלוח כל כך עד ש"אינו נאכל מחמת מלחו"). וכן כתבו בפר"ח (ק"ה ד') ובכנה"ג (הגהות ב"י ו') כהש"ך. ובמגן אברהם באו"ח (תמ"ז כ"ח) ג"כ מחלק, ואומר שלא כל חומץ שיעורו בכדי שירתיה, אלא רק חומץ חזק של יין, ובפרי תואר (ק"ה ד') ג"כ מחלק בזה, אלא שהוא רוצה לחלק כהגמ' בשבת (ק"א.), ולומר שרק בחומץ שנעשה מ"קיוהא דפירי" (פירות שלא נתבשלו כל צרכן) יהיה השיעור בכדי שירתיה, ולא בשיכר (וע"ש מה שמחלק לפי זה). אך דבריו תמוהים במה שמעתיק חילוק מענין רפואת השיניים לענין כבוש כמבושל, ומה ענין זה לזה, וכן תמה עליו בספר מזמור לדוד (הובאו דבריו בהערות הפר"ת הוצאת "המאור") וכתב על דבריו ש"אינם אלא דברי נביאות", ועיין שם עוד.

מכ"ל מקום אחר כל אריכות זו לכאורה נראה לדינא כחילוקו של המגן אברהם, שאמת הדבר שבחומץ ג"כ שייכת כבישה מהירה בכדי שירתיה, אבל לא בכל דבר אשר בשם "חומץ" יכונה אלא רק בחומץ חזק של יין (ואולי ג"כ אפשר לבאר כך את דברי הפרי תואר הנ"ל, שאין כוונתו להעתיק לגמרי את החילוק של הגמרא בשבת, אלא רק את רוח הדברים, כדחזינן - שלגבי האופן שאין נאסר בכדי שירתיה מבאר הפר"ת שמדובר בחומץ של שיכרא בדווקא, ואילו בגמ' לא הוזכר שיכר, אלא רק אמרו שקיוהא דפירי שונה משאר חומץ, וא"כ תיושב תמיהת המזמור לדוד).

מתי חלות הבליעה והפליטה

במעם "כבוש כמבושל" כתב החוות יאיר (סימן ק"ד) וזה לשונו "זה שאמרו

אפילו בדיעבד, משום ד"חורפיה משוי ליה לשבח".

דין כבישה כשהמים מתחלפים

כתב במנחת יעקב (כ"ד ב') בשם חו"ז מהרא"ש שפירא ז"ל דבעינן מעת לעת בלי הפסק כלל, ולכן אם באמצע המעל"ע שפך את המים ומילא אחרים תחתם, לא יחשב כמבושל. והובאו דבריו בהגהות רעק"א (ק"ה א'), ובפרמ"ג (משב"ז ק"ה א'), והפמ"ג שם הכריע שיש לסמוך עליו בהפסד מרובה.

והנה יש להסתפק אם טעם המנחת יעקב הוא משום ששהתה החתיכה רגע אחד ללא מים או משום שבעינן דווקא אותם מים ואין להחליפם, והנפק"מ - בחתיכה ששרויה במי נהר זורם, או בכלי נקוב תחת ברז פתוח וכדו'.

בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה סו"ס רי"ד) ובפתחי תשובה (ס"ט ע"ג) הבינו דכל שלא שרה בתוך אותם המים כ"ד שעות לא הוי כבישה, אבל ביד יהודה (ס"ט פיה"א ס"ד) ובאגרות משה (יו"ד ח"ב כ') כתבו שטעמו הוא משום ששהה רגע אחד בלי מים, ולפי זה באופנים הנ"ל יחשב ככבישה האוסרת.

[ראוי לציין בענין זה את דברי הרב דניאל טיראני בחיבורו עקרי הד"ט (ד' י"ט) שמביא שכתב לו חכם אחד מערי פיינונטי שקבלה בידם מאת הר"מ פרובינצאלי שאם נענע המים תוך מעת לעת - לא הוי כבוש! וסברתו ד"נענוע הכלי מבלבל ומונע הכבישה", עיי"ש שחולק על קבלה זו, ומסיים שם "והצעתי דברי לפני אותו הרב

ובענותנותו הגדולה הודה לדברי וביטל קבלתו".

ולאידך גיסא מפליג מרנא החתם סופר (שו"ת יו"ד פ"א) ומסיק לאחר אריכות גדולה ש"עצה היעוצה שאם צריך לכובשו זמן רב, יסירנו שם סוף כל יום כמו שעה, כדי שלא יהיה כבוש יום שלם בבת אחת... מצורף לזה דהוה ליה הפסד מרובה ועני".

ולחל"כ קיימא לן כדעת המנחת יעקב, הפרמ"ג והגרעק"א, וכן פסק באגרות משה, שבכ"ה"ג לא הוי כבישה האוסרת, עכ"פ באופן שיצא לגמרי ולו לרגע א'.

כבישה בקרח

המנחת יעקב (שו"ת סימן י"ד) כתב דלא שייך כבישה בקרח, הן משום שאינו מתנוועע - כהגדרת הרא"ש (סימן כ'), והן משום שהדבר הכבוש בפנים נעשה כאבן שאינו יכול לפלוט טעם.

אך בבית לחם יהודה (ק"ה א' ובשו"ת ס"ט) הביא מאליה זוטא (או"ח ש"כ סק"ז) ששייך כבישה בקרח, וראיתו, מהא דאין איסור מוקצה ד"נולד" בקרח שהפשיר, מוכח שיש על קרח שם משקה. ומ"מ לדינא רוב הפוסקים לא חשו לה לדעת הא"ז, וכן הביא להלכה בחכמת אדם (נ"ח א') אלא שבפרמ"ג חשש לכתחילה לדיעה זו, ועכ"פ בהפסד מרובה לכולי עלמא יש להקל.

וע"פ דברים אלו החמיר הגר"מ ברנסדורפר זצ"ל בשו"ת קנה בושם (ב' ט"ו) שאין להניח מאכלי פסח ומאכלי חמץ, וה"ה

הכלי, ולגבי כלי פלסטיק הכריעו הרבה מפוסקי זמננו דדינם ככלי מתכות והכבישה מפעפעת בכולו, כ"כ במנחת יצחק ח"ג (ס"ז י"ז), ובקנה בושם (הל' פסח פרק ג' הערה כ"א) ועוד, וכן איתא בפסקי הוראה (ק"ה הע' מ"ג), ששמע מדודי הגרש"ז אולמן זצ"ל למעשה, אמנם כתב בשו"ת מעשה חושב (ח"ה, כ"ב י"ב) דלהדעות שבכלי מתכות לא שייך כבישה וודאי דבפלסטיק לא שייך לאסור על ידי כבישה, וכפי שהבאנו לעיל שלדעת האיסור והיתר הארוך, החוות דעת ועוד, כבישה לא אוסרת בכלי מתכות, וכתב בפסקי הוראה (שם) בשם הגרש"ק גרוס שליט"א שבדיעבד אפשר לצרף סברא זו להקל.

כבוש באתרוג

איתא בגמרא (סוכה לו.) "אתרוג תפוח סרוף כבוש כו' פסול", ונפסק בבית יוסף להלכה (או"ח תרמ"ח ט"ו), ופירש המג"א (שם ס"ק כ"ב) דכבוש היינו - בחומץ - בשיעור "כדי שירתיח", ובשאר משקין - בשיעור "מעת לעת".

והב"ח כתב להתיר לטמון את האתרוג בדבש כדי לקיים לחלוחיתו ולשמרו משנה לשנה, וביאר הפרמ"ג במשב"ז (סק"ב) שלדעת הב"ח שונה כבישה דאתרוג מכבישת איסור, שאף על פי שבכבישת איסור אינו מצריך דווקא ציר וחומץ - הכא סבירא ליה שרק בחומץ אסור - ולא בדבש, [אפשר ליישב ש"דבש" של הב"ח הכוונה דבש קרוש, שבו אין כבישה באמת, וכן חילק במחצית השקל שם. אבל הפמ"ג הבין ש"דבש" סתמא אינו דבש קרוש].

בשרי וחלבי, יחד בתוך אותו מקפיא [במקפאים הישנים שמלאים כפור וקרח] אלא א"כ כל מאכל מכוסה בשני ניילונים, ולפי"ז לכאורה גם כן כל כלי אחסון המונח במקפיא דינו ככבוש עם כל מה שמונח באותו מקפיא, וכל הכלים יוטרפו או לפחות יהיו בשריים או חלביים.

אמנם לדינא כבר כתבנו שרוב האחרונים [מלבד הפרמ"ג] לא חששו לדיעה זו כלל [ובפסקי הוראה מביא ששמע שגם ר"מ ברנסדורפר לא דיבר אלא גבי פסח ומשום חומרא דפסח], וביותר לפי מה דנקטינן שאין כבישה בקרח - קופסת גלידה חלבית אחרי ששטפוה וניקוה היטב מותר לאחסן בה אפילו בשר חם, ואף על פי שהגלידה שורה שם הרבה יותר מכ"ד שעות, הא אף פעם לא נמצאת שם מעת לעת במצב נוזלי, וכמעט תמיד היא במצב של קרח, וכן כתב בשו"ת שבט הקהתי ח"ג (ר"כ ד').

ומצאתי בשו"ת אבן ישראל (הגרי"י פישר, ח' י"ג) שצידד לגבי דבר שטיבולו במשקה, שקרח שנתהווה מהמקפיא בלבד אין לו דין "משקה", ואע"פ ששם זה תלוי ב"שבעה משקין" ואילו כאן זה בכלל לא קשור ל"דין משקה", על כל פנים הרי הא"ז הוא היחיד שסובר שיש כבישה בקרח, וראיתו היא מ"דין משקה", וא"כ יתכן לחדש ע"פ סברא זו שבקרח שנתהווה מכפור בלבד לכולי עלמא לא שייך כבישה, ועדיין יל"ע בזה.

קופסאות איחסון

הנה דין כלי מתכות כבר נתבאר לעיל דיש להחמיר דהכבישה מפעפעת בכל

ולגבי אתרוג המונח במקרר - כתב הגר"ש וואזנר זצ"ל (שו"ת שבט הלוי ח"א סי' קע"ו) שאפילו שהה שם האתרוג משנה לשנה אינו נפסל מדין כבוש, אם רואים אותו בשנה הבאה במראיתו וכצורתו הרגילה - משום שהוא מונח במקרר "דרך שמירה ביבש", אך מזהיר שם ש"יש לדקדק הרבה שלא יפלו עליו מים במשך היותו במקרר", שלא יכבש בהם ויפסל.

כבוש בלולב

כתב הבית יוסף (ריש סימן תרמ"ה) בשם הרמב"ן "הדס וערבה שכבשן או שלקן לרפואה פסולים", ובפתחי תשובה (יו"ד פ"ז סק"ט) תמה על דין זה, שהרי "לא שמענו כבוש פסול רק באתרוג שהוא דבר מאכל אבל לא בלולב והדס וערבה", וכן יש קצת משמעות מדברי הרא"ש בפ"ג דסוכה (סי' א') דלא שייך בהו כבישה. וכן כתב בדרכי תשובה (יו"ד ק"ה ט"ז) "ומעולם לא שמעתי מהמדקדקין במצות שיזהרו בזה". ומבאר החילוק בין אתרוג ללולב ומיניו ד"כבישה" אינה "מבשלת" אלא בסך הכל מפליטה ומבליעה, ובאתרוג שהתורה ציוותה שיהיה "פרי עץ הדר", ברגע שנפלט טעמו כבר אינו הפרי המבוקש, ומשא"כ בלולב הדס וערבה שהם עץ בעלמא ולא אכפת לנו שייכבשו, כי "מה יעשה ומה יפעל בהם הכבישה להכניס או להוציא איזה טעם שישתנה מקדמותו".

ומאידך, החתם סופר בשו"ת (או"ח סימן פ"ח) מביא ש"אנו נוהגים בלולב

ומיניו בשבת שבחג [שאו יש כ"ד שעות שלא נוטלים לולב] - להסירם מן המים על ידי גוי בסוף היום כדי שלא יהיו כבושים ויופסלו", והיינו דסבירא ליה להדיא דכבישה במים מעת לעת פוסלת הלולב, ורבים תמהו מדוע סבירא ליה הכי, ובשו"ת כתב סופר (חלק או"ח סימן קכ"ב) מיישב דברי אביו החת"ס, ואומר שטעם הפסול באתרוג כבוש הוא משום דהתורה הקפידה שיהא דווקא פרי עץ הדר - פרי שדר באילנו משנה לשנה, והוא אתרוג בדווקא, ומרגע שנכבש שוב אינו "הפרי שדר באילנו" ואינו "אתרוג", ר"ל שאין הכבישה אוסרת משום שהטעם השתנה, אלא משום שהמהות השתנתה, ולפי זה הוא הדין בלולב, שהתורה הקפידה שיהא "כפות של עץ שעושה תמרים", וכיון שנכבש שוב אין שמו עליו, וכן גם בהדס וערבה.

ובגוף הדין הוסיף הכתב סופר דלגבי ג' מינים לכולי עלמא אין הכבישה מפעפעת חוץ למים, ועל כן אם נשאר מחוץ למים שיעור שאפשר לצאת בו וודאי כשר.

ואם לא שראם במים ממש אלא רק עטפם במטלית לחה - לא הוי כבישה, (ע"פ משב"ז יו"ד ק"ה א') ולגבי שיעור הלחות, אם ב"טופח ע"מ להטפיח" או בפחות או ביותר, עיין במה שכתבתי בזה בענין "במה שייך כבוש כמבושל", וביותר שהוא מצוי מאד שמצטברת לחות בתוך שקיות ההדסים והערבות, ואין כאן מקום להאריך בזה.



הרב ישראל אריה אלמר

ר"מ בשיב"ג 'פני מנחם'

בני ברק

אף על פי ש"טיבותא לשקייא" מכל מקום "חמרא למריה", על כן מחובתי להודיע כי הדברים שלפנינו בחלקם הגדול הוא מפלפול החברים הבחורים החשובים, ה' עליהם יחיו, יושבים בשבת תחכמוני בשיבה גדולה "פני מנחם" ועוסקים בעומקא דשמעתא בקדושה וטהרה בדרך הסלולה לנו מרבוה"ק זיע"א ויבדלחט"א, והנה זכני השי"ת והביאני אל בית היין, ונתקיים בי מאמרם ז"ל ומחברי יותר מרבתי, ושלי שלהם הוא.

בענין גוי שלוח או הלוח בריבית ונתגייר

ריטב"א משמע דאף הריבית שנתחייב לשלם תמורת הזמן של אחר שנתגייר, דהיינו כגון שלוח ממנו ק' זהובים לשנה על מנת שיפרענו קי"ב זהובים, והי"ב הנוספים הם בחשבון של זהוב לחודש, ונתגייר לו ששה חודשים אחר ההלואה, אזי אף הששה האחרונים אינם אסורים אלא מדרבנן.

אבל ברא"ש (סימן נז) כתב שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה, הלכך שקיל מיניה אפילו ריבית שעלה עליהן משנתגייר עד שעת פרעון, אף על גב דאיסורא דאורייתא קעביד, יש כח בחכמים לעקור דבר מן התורה ואפילו במקום עבירה. ומלשון הרא"ש משמע דפליג על הריטב"א וסבירא ליה לחלק בין ריבית שעלתה קודם שנתגייר דאינה מדאורייתא אלא מדרבנן, לבין ריבית שעלתה אחר שנתגייר שאסורה מדרבנן, [ונפקא מינה במלוח גוי שנתגייר ועבר וגבה, דלהריטב"א אינה יוצאה בדיינים ולהרא"ש יוצאה בדיינים].

בגמרא ב"מ עב. תנו רבנן ישראל שלוח מעות מן הנכרי בריבית, וזקפן עליו במלוח, ונתגייר, אם קודם שנתגייר זקפן עליו במלוח, גובה את הקרן וגובה את הריבית, ואם לאחר שנתגייר זקפן עליו במלוח, גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית. וכן נכרי שלוח מעות מישראל בריבית, וזקפן עליו במלוח, ונתגייר, אם עד שלא נתגייר זקפן עליו במלוח, גובה את הקרן וגובה את הריבית, אם משנתגייר זקפן עליו במלוח, גובה את הקרן ואינו גובה את הריבית. רבי יוסי אומר נכרי שלוח מעות מישראל בריבית, בין כך ובין כך גובה את הקרן וגובה את הריבית. אמר רבא אמר רב חסדא אמר רב הונא הלכה כרבי יוסי. אמר רבא מאי טעמא דרבי יוסי כדי שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה.

וכתב בריטב"א וז"ל וטעמא דרבי יוסי כדי שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה, פירוש וכיון שאין האיסור אלא מדרבנן ומפני מראית העין בעלמא, יש לנו להתיר מהאי טעמא דרבי יוסי. וסתימת דברי

ובאבנ"מ כח מו, וע"ע אבנ"ז חו"מ כה וקובה"ע סי' נג ס"ק יא.

דהנה בש"ך חו"מ סי' סו ס"ק קז נחלק עם הרמ"א (שם סעי' לב) בענין מוכר שטר חוב שיש לו על עכו"ם אי הריבית נמכרת בשטר או לא דדעת הרמ"א שם שנמכר, אבל הש"ך פקפק עליו מכח מה שכתב הרשב"א בתשובה (מיוחסות רכג) וז"ל הרשב"א דכל שלוח מאה במאה ועשרים לשנה אף על פי שנתחייב עכשיו במאה ועשרים אין אומרים דמשעת כתיבת השטר זכה בכל העשרים וזמן הוא שהרויח לו עד סוף שנה אלא ישנה לשכירות מעותיו מתחלה ועד סוף ויום מרויח לפי חשבון. ומכאן נסתפק לי זה כמה ריבית הכתוב בשטר אם אפשר לזכותו במכר או במתנה כלל, לפי שהוא כמלוה על פה. לפי שאין בכתוב מפני שלא נתחייב בכולו המלוה בשעת כתיבת השטר.

והנה דעת הרשב"א בתשובה וכוותיה צידד הש"ך דריבית היא כתשלום שכירות המעות, ותשלומי השכירות הם מתרבים בכל שעה ושעה.

ובנחל יצחק (שם ס"ק א) הקשה על הש"ך דאמנם כך כתב הרשב"א הנ"ל אבל במקום אחר כתב להיפך והוא דבתשובתו (חו"מ סי' קיג) כתב דמלוה ריבית מוקדם ומלוה בשטר מאוחר שבאו לגבות ואין בנכסים כדי שניהם, גובה בעל השטר המוקדם אף כנגד הריבית שעלתה אחר כך, וכן פסק המחבר בסי' קד סעי' טו, אלמא דיש חלות חוב ושעבוד הריבית משעה ראשונה. גם במחנה אפרים (ריבית מב) עמד בסתירת דברי הרשב"א, וצידד לומר שריבית חיובה הוא

והנה מדברי שניהם למדנו שאין דנים על שעה שפורע לו את הריבית, דהיינו דלכאורה היה מקום לומר דמשעה שנתגייר יאסר עליו מדאורייתא ליטול ריבית, כיון שהמלוה והלווה תרוויהו ישראל אשתכח דישאל שקיל ריבית מישאל חבירו, ומהיכי תיתי להתירו. וצריך לומר דכיון שכבר נתחייב הרי הוא כחוב ממון גמור ואין בודקין מהו מקור החיוב, [ויש להעיר דזה ניחא אי נימא דבכל ריבית חל עליו חיוב, שפיר נימא דהכא דכבר נתחייב בהיתר, יכול לגבות, ואף לדעת הסוברים דכיון דאסרה תורה ריבית אינו מתחייב, עיי' במהרי"ט (ח"ב יו"ד מ) חזון איש (יו"ד סי' ע' סק"א) מכל מקום בלא איסור התורה מודו דחל, אבל לדעת החקרי לב והחת"ס [שו"ת חת"ס ח"ו, ליקוטים כו] דאף בלי איסור התורה לא חל חיוב ריבית, תקשה לחלק, ועיי' לקמן.

אמנם צריך ביאור במה פליגי הרא"ש והריטב"א, ויותר צ"ב שיטת הרא"ש דמאי שנא קודם שנתגייר מאחר שנתגייר.

ולכאורה פלוגתתם תליא בנדון אם חוב הריבית הוא חוב שחל משעת ההלוואה או שהוא חוב שעולה בכל שעה ושעה, ותליא דבר זה בעיקר חיוב ריבית, מה המחייב, אם בעצם ההלוואה יש כח לחייבו להשיב קי"ב זהובים, או שהריבית היא כשכירות מעותיו, ובשכירות עצמה יש לדון כבר נודע פלוגתת אחרונים אי חלות החיוב הוא מתחילה ועד סוף או דחל עליו משעה ראשונה (יעיין קונה"ס כלל ז ס"ה

כמו דכתב ליה שטרא אדמיה דלא מהני לקידושין ולמכירה משום דאגיד גביה דנותן וכו', על כן הכי נמי שוכר בהמה, עד שישתמש בה השוכר בפועל ממש לא נפיק מיניה דמשכיר, כמו בהניח משכון דלא חשוב נפיק מידי דנותן משכון, אבל מוכר לזמן דנפיק מיניה הגוף לפירות נתחייב המעות תיכף, עכ"ל האבנ"ז. והנה בגוף מה דפשיטא ליה דכשם שאין אגיד גביה עושה קנין הכי נמי אינו מחייב בתשלום הנה נחלקו בזה בתומים חו"מ סי' לט ס"ק כז ובגליון רעק"א לש"ך ס"ק מט. אמנם על כל פנים לפי שיטתו הנ"ל היה מקום לחלק בין שכירות קרקע שאין קונה את גוף הקרקע והוא אגיד גבי מלווה לבין מלווה שקונה גוף המעות, אמנם נראה דאין קושיא, דמצד מה שקונה המעות ודאי אין לחייב תשלומי שכירות, דכיון שקנה המעות הרי הם שלו ואין לחייבו טפי מהשבת אותו הממון ממש, אלא דחייב השכירות בא ממה שממתין אצלו את שוויות ממנו וזכותו לתובעו את חובו, ודבר זה שפיר נחשב כאילו אגיד גביה, ודו"ק.]

והנה לכל האחרונים לא היה אלא מה שנדפס בתשובת הרשב"א המיוחסות של אמנם בתשובות הרשב"א המיוחסות של מכון ירושלים נדפסה התשובה הנ"ל בתוספת דברים מכתב יד ומשמע שם דהרשב"א לא קאמר לה אלא בריבית שיכול לסלקו דז"ל הרשב"א שם "כיון דאי בעי פרע ליה השתא ופקע ליה ריבית לא חשבינן ליה ככתוב" וא"כ לא סתרי דברי רשב"א אהדדי, אמנם צריך עיון דראיית הרשב"א שם לדבריו מפרק יש נוחלין דריבית לא

משעה ראשונה, ועיין שם שחילק דלא דמיא לכל שכירות שעולה מתחילה ועד סוף דכל שכירות שמא יפול הבית או יחזור בו הפועל, מה שאין כן בשכירות מעות דלא שייכי הני חששי.

אלא דבקובץ שעורים (כ"ב שפ-שפב) ביאר דדברי הרשב"א לא סתרי אהדדי, וכוונת הרשב"א דאף שחל אחר כך מכל מקום שעבוד הנכסים מתייחס לשעת ההלוואה, כיון שהוא סיבת החיוב, עיין שם שדימה לזורק חץ ומת שנכסיו משועבדים אף שלא הזיק החץ אלא לאחר מיתתו [ויש לעיין בדבריו דברשב"א משמע דהא דחשיב מלווה על פה היינו אף ריבית שעלתה, ועוד דברשב"א ח"ז קיג מדמה ריבית לבת אשתו והתם החיוב חל להדיא למפרע ואינו רק כסיבה גרידא].

[ויעזיין] באבני נזר סימן קלט הביא סתירת דברי רשב"א ועי"ש שהאריך לפלפל אי יש להוכיח כהאי תשובה או כחברתה, ובתנך הדברים כתב דאי חל משעה ראשונה אינו אלא במלווה בשטר שאז חל עליו הריבית משעה ראשונה על ידי הקנאת השטר אבל במלווה על פה אין הריבית חלה אלא בשכירות מעותיו ואין יכול לחול בשעה ראשונה, דמה יחייבו. והנה האבני נזר לשיטתו בחושן משפט סי' כה דאף שכירות בתים חלה מתחילה ועד סוף, אמנם קצת יש לדקדק דשם כתב בטעמא דמילתא דמאי שנא קנין פירות שחל חיוב תשלומין משעה ראשונה לחוב תשלומי שכירות דאינו חל מיד אלא מתרבה והולך, וז"ל דכיון ששיעבוד גרידא יש לשוכר, לא נתחייב דבר עבור השיעבוד,

נחשב כגבוי כיון שאין בו שעבוד נכסים, קאי כפשוטו אכל ריבית, וגם ריבית שאינו יכול לסלק מעליו לא חשיב כגבוי, מדלא מפליג, ועל כרחך צריך לדחוק דהרשב"א מיירי אף באין יכול לסלקו ואפילו הכי אין שעבוד בריבית, ואולי הכוונה במה שכתב דאי בעי פרע ליה היינו אי פרע בהסכמת המלווה, ואז ודאי נפטר מהמלווה, וצ"ע.

ועל כל פנים עולה לנו דיש פלוגתא באחרונים אי החיוב חל מיד או שאינו חל אלא בזמנו, ואי דמיא לשכירות או לאו.

ונחזור לענין דידן, בפלוגתא דהרא"ש והריטב"א אי הריבית שנתחייב על זמן של אחר גרותו קאי באיסור דאורייתא או לא, ולהנ"ל לכאורה יש לתלות מחלוקתן בפלוגתא הנ"ל, דהרא"ש סבר שאינו מתחייב עד זמן שיעלה, ועל כן חל החיוב ביהדותו, אבל הריטב"א סבר שחל החיוב משעה ראשונה ועל כן חשיב שכבר נתחייב לגוי והישראל מכח גוי הוא בא [ואי נימא הכי יהיה הריטב"א לשיטתו כתובות לד: (ד"ה ואיכא) גבי מי ששכר פרה ומת ולא השאיר שעבוד נכסי, דהיורשים רשאים להשתמש בלא לשלם, וזה לשונו שם "הרי זה כאילו שכר אביהם בית ומת שמשמשין בו כל ימי שכירותו ואין חייבין בשכירותו אם לא הניח להם אביהם אחריות נכסים". ולכאורה טעמא דמילתא הוא כנ"ל שכיון שהאב כבר נתחייב מעיקרא בשעה ראשונה, הבנים מדידה קזכו, וזה גם מתאים עם מה שכתב הריטב"א (ב"מ קב: ד"ה היכי דמי) בשם רבו הרא"ה וז"ל "ודעת רבינו דהא דאמרין נפל אזדא לגביה אמרינן וחיוב השוכר

לפרוע השכירות ואף על פי שעדיין לא נתן הרי זה כלוקח בית ונפל קודם שיפרע דמיו". אלא דצ"ע ממ"ש הריטב"א ב"ב קכד: (ד"ה והא דאמר) דמה שאמר רבי בכור נוטל בריבית פי שניים היינו דוקא ריבית שנזקק בחיי האב, ולהנ"ל לכאורה לא שניא, ושנא בא לאפוקי ריבית שיכול לסלקו וצ"ע.

אלא דיש להקשות על כך דהנה בברייתא הנ"ל קאמרין דאי זקפן עליו במלוה קודם שנתגייר, שרי אף במלוה שנתגייר, ונחלקו הראשונים אי זקיפה מהניא אף למה שעלה אחר שנתגייר, דבמהרי"ק שורש קלו דעתו בדעת הרא"ש דלא מהניא זקיפה למה שלא עלה עדיין, אבל דעת מהר"ם רוטנבורג (כתשובת המלצר, הובא במדרכי ב"מ שלד) דאף למה שלא עלה נמי מהניא זקיפה, ובתרוה"ד שג כתב דאדרבא דעת רא"ש היא כמהר"ם, ומהניא זקיפה אף למה שעלה, וכן פסק בש"ך סימן קעא.

והנה בשלמא אי נימא דהריבית מתחייבת הכל משעה ראשונה, שפיר ניתן להבין איך שייך לעשות בו זקיפה, אבל אי נימא דהחוב מתרבה בכל יום, יקשה איך שייך זקיפה על חוב שעדיין לא עלה, ועיין בית יוסף שהביא מחלוקת מהרי"ק ותרומה"ד הנ"ל וכתב עלה דהרשב"א בתשובה מסתפק בדין זה והיא כתובה בתשובות להרמב"ן סימן רכ"ג. ולכאורה כוונת הבית יוסף לחשבון הנ"ל, דאי הריבית עולה, על כרחך דלא מהני זקיפה לריבית של אחר שנתגייר, והרשב"א הרי נסתפק בהאי מלתא אי הריבית עולה או מתחייבת משעה ראשונה [ויעויין במשנה למלך (פ"ה ממלוה ה"ה)

וְלָפִי זה ניתן שפיר לחלק בין ריבית של קודם הגירות לשלאחר הגירות, דהיינו דאף דנימא דבכל ריבית הלוח מתחייב משעה ראשונה, הא ודאי דהוי כשכירות דבשעה ראשונה זוכה במעות להחזיק במ למשך הזמן, ועל כל חודש וחדש שזוכה מתחייב דמיו, והיינו דאין הכי נמי דמתחייב משעה ראשונה, אבל המחייב הוא מה שזכה עכשיו בהחזקת המעות למשך השנה, ועל כל חודש שזכה עכשיו להחזיק בו, מתחייב השתא תמורתו. והנה כיון שנתבאר שאסרה תורה לשלם שכר על המתנת מעות של ישראל מישראל, דהיינו שבין הלוח ובין המלווה הם ישראלים, ועל כן במלווה זה אין הכי נמי שנתחייב משעה ראשונה את כל המעות, ברם מה שנתחייב על החודשים שעל אחר גירותו, כיון שנתגייר הוברר הדבר שהיה חיוב זה כשכר תמורת המתנת מעות של חודשי יהדות, וזה אסרה תורה, ואף שנתחייב בגיותו, אין בכך להתיר לשלם הריבית, כיון דהשתא ישראל הוא, ולא הותר מדאורייתא רק הריבית שנתחייב בתמורה לחודשים שעלו בגיותו, ששכר כזה לא אסרתו תורה כיון שאין זה אגר נטר דישראל.

וְלָפִי זה ניחא נמי מה שהקשינו לעלי לדעת הסוברים דאין הריבית מתחייבת אף בלא איסור התורה אם כן איך נבאר ההיתר של גר שנתגייר, ולהנ"ל ניחא בפשיטות, דכיון דמשלם לו על הלואה דגוי, דבר זה לא אסרה תורה, [ואף ריבית מאוחרת לא יאסר בכח"ג כיון שמשלם על על ההלוואה דגוי, אמנם אי נימא דההיתר הוא משום שכבר נתחייב, יל"ד אי ריבית מאוחרת נמי

שתמה על המהרי"ק שכתב דלהרא"ש לא מהניא זקיפה למה שלא עלה עדיין, דהיכן מצא כן בדברי הרא"ש, וי"ל ע"ד חידוד דהוכחתו היה מכח קושיא הנ"ל, דמדסבירא ליה דמה שעלה אחר הגירות היא דאורייתא, שמע מינה דסבר דהריבית מתרבה ועולה, ואם כן ממילא לא מהניא זקיפה למה שלא עלה בשעת הזקיפה].

ובאבני נזר יו"ד רב עמד בקושיא זו, וביאר דמייירי בשטר ומחייב את עצמו על ידי השטר את הריבית שעדיין לא עלתה עליו, ואמנם זה קצת דוחק לעשות אוקימתא דמייירי דוקא בשטר.

ונראה לומר בדעת הרא"ש ותרוה"ד דלעולם סבירא להו דריבית מתחייבת משעה ראשונה, ומהאי טעמא מהניא זקיפה לכל הריבית, והא דקשיא לן דאם כן מאי טעמא נחלק דין הריבית שקודם גירותו דלא נאסר מדאורייתא, מהריבית של אחר גירותו שנאסר מדאורייתא, הא כיון שהכל מתחייב משעה ראשונה היה צריך להיות הכל בדין אחד כדעת הריטב"א, נראה לומר דסבירא ליה להרא"ש דהא דכבר נתחייב בגיותו אינו סיבה להתיר, והטעם להתיר היינו כי לא אסרה תורה אלא אגר נטר דישראל דהיינו שהרי ריבית היא תשלום על המתנת מעות, ואסרה תורה לישראל שממתין על מעותיו אצל ישראל אחר ליטול שכר עלה אבל כשהשכר הוא על הלואה גוי, בין מלווה גוי ובין מלווה ישראל, את זה לא אסרה תורה, ועל כן אף דהשתא תרוויהו ישראל נינהו מכל מקום האגר ניתן תמורת המתנת מעות דגוי.

תשתרי במלווה שנתגייר, דכיון שאינה אלא משום גזירה אטו ריבית גמורה, והכא אי הוי קצוצה היתה מותרת, או דלא פלוג בתקנתם, וצ"ע].

והנה בשו"ת הריב"ש סוף סימן שה כתב גבי גוי שמכר משכון שיש לו על הלואה בריבית מישראל, דכל שהלווה אינו יכול לסלק את המלווה ולהיפטר מן הריבית יכול הלוקח הישראל לגבות הריבית כיון שנחשב כאילו נתחייב כבר לגוי, אבל כל שהיה יכול לסלקו, אינו נחשב כאילו נתחייב לגוי, ואסור מדאורייתא לגבותה, וכן פסק בהג"ה סי' קסח סעי' כ.

ולכאורה דין זה דהריב"ש סותר לדינא הרא"ש, דלהרא"ש אסור דאורייתא כל שעלה אחר גירותו, ולכאורה נימא דהריב"ש סבירא ליה כריטב"א דכבר נתחייב משעה ראשונה.

ובאבנ"ז סימן קפט הקשה מדינא דריב"ש אדינא דהרא"ש, ומסגנון דברי האבנ"ז נשמע דסבירא ליה דהשולחן ערוך פסק כרא"ש, ועל כן מקשה דברי שו"ע אהדדי, ולכאורה דיוקו הוא מדכתב המחבר סי' קעא והוא מהרמב"ם פ"ה ממלוה ה"ו דמה דהתירו בלווה שנתגייר שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר היינו דוקא מה שלא עלה אחר שנתגייר, והבין האבנ"ז נזר דהיינו מטעמא דהרא"ש דהוי דאורייתא אלא דהרא"ש סבר דמכל מקום התירו מדרבנן אבל הרמב"ם סבר דלא הותר אלא מה דנאסר מדרבנן, ועי' בשער דעה ובאור שמח דבתחילת דבריהם צדדו לפרש טעמא דהרמב"ם כהרא"ש דאחר גרותו אסור

מדאורייתא, ועל כן לא הותר, והקשו על זה, ופירשו דלעולם סבר רמב"ם דהכל מדרבנן, והא דאין גובה מה שעלה אחר כך היינו מטעמא אחרינא עיי"ש, אמנם האבנ"ז נזר פירש כנראה טעמא דרמב"ם כנ"ל על כן הקשה סתירה.

ולכאורה יש לתרץ דהרא"ש ושו"ע מיירי ביכול לסלקו, דבזה מודה הריב"ש [ועי' מהרי"ק קלו שצידד לפרש דברי רא"ש ביכול לסלק], עוד יש לחלק דלעולם מיירי באין יכול לסלקו, אלא דיש לחלק בין גוי שנתגייר לגוי שמחל לישראל, דבלווה מגוי ומכר הגוי לישראל יש לומר דאף שעכשיו הגובה הוא ישראל מכל מקום כיון שהיה עומד להתחייב לגוי, ולולי שהיה מוכרו הרי היה הוא עומד ומחוייב לגוי נחשב הישראל בכל שעה כאלו בא מכח הגוי וכאלו הלווה מתחייב לגוי והישראל בא מכוחו, כיון שיש לפנינו את הגוי שממנו לווה ואליו מתחייב בעצם, אבל במלווה גוי שנתגייר, כיון דמי שאליו הוא מתחייב הוא בעצמו נתגייר, והרי הוא ישראל האסור בריבית, לא שייך לומר כיון שהיה עומד להתחייב לגוי, שהרי איננו גוי.

אמנם לפי חלוקים אלו לא נוכל לתרץ הא דמהניא זקיפה היינו כיון שנתחייב משעה ראשונה, דלא מבעיא אי נימא דהרא"ש מיירי ביכול לסלקו, ודאי לא שייך לומר כן, ואף לתירוצי השני, אי אזלינן בתר למי נתחייב, הרי בתריותו נתחייב לגוי, ולא שייך לחלק החילוק שכתבנו, ועל כרחך דהחיוב הוא מתרבה והולך, והא דמהניא זקיפה היינו כמו שכתב האבנ"ז נזר דמיירי בשטר.

בענין קרוב לשכר ורחוק להפסד

שהריבית מיניה וביה אינו אסור ומה היא החלוקה לב' תי' ועוד דמה בכך שאינה אלא מיניה וביה מכל מקום ריבית היא.

ונראה כוונתו בתירוץ קמא דכיון שאין הריבית אלא מיניה וביה, על כן אין זה חשיב נשך, דכיון דבלא מעותיו לא היה ללוה מעות אלו על כן לא נחשב דבר זה לנשך דאינו נושך הלווה כלום ואדרבא רק מרויח בכך, [ועיי' בריטב"א ישנים סט: (ד"ה וא"ל תן לי) שכתב כעין סברא זו, עיי"ש] בענין מפרזי על שדהו וז"ל דאם הלוה לו מאתים זוז לא היה יוצא מן הקרקע כי אם מעט על י' כורין, מפני שלא היה הקרקע משובח, ועכשיו שהלוה לו מאתים זוז משביח הקרקע ויוצא ממנה שבח הרבה, שיכול לפרוע לו מאותו שבח המאתים זוז, שהלוה לו יותר ויותר על י"ב כורין שנותן לבעל הקרקע ומשום הכי מותר ונראה כוונתו לסברא הנ"ל ודו"ק.]

ותי' השני של הרמב"ן נראה לכאורה דרצה לומר דכיון דאינו אלא פקדון ולא הלוואה על כן אין זה ריבית דאורייתא, אך זה רחוק לומר מכמה טענות, א' באותו עמוד גבי דודא דנחשא צידד הרמב"ן בכל שוכר באחריות כשואל דהוי רבית דאורייתא, ואף לצד שני שלו קצת משמע דאין זה אלא בגוונא דדודא דאינו מקבל עליו זולא, דבכהאי גוונא אינו נאסר דאורייתא, אבל בקבלת זולא ודאי הוי דאור.

ב' אי טעמא משום דהוי פקדון אמאי בקוצץ לו מעלמא הוי ריבית, ויש לומר בדוחק דאי קוצץ לו מעלמא הרי גילה שמכוין

בגמרא ב"מ ע. אמר רב ששת מעות של יתומים מותר להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד. והיינו כיון דלא נאסר אלא מדרבנן על כן התירו בשל יתמי, ונחלקו ראשונים במאי קמיידי, ודעת רמב"ן וסייעתו דמיידי שמקבל עליו כל האחריות, ומחצה שכר, אבל דעת ריטב"א דכהאי גוונא הוי ריבית דאורייתא, ולא הותר אלא בפלגא מלוה ופלגא פקדון. והנה צ"ב מאי טעמייהו דהני קמאי דסברי דלא הוי דאורייתא, ומה יענו על טענת הריטב"א וז"ל "דהא כהאי גוונא רבית קצוצה היא דכיון דמתעסק מקבל עליה כולה פסידא ואחריות כל העסק עליו זו הלוואה גמורה היא וכל מאי דיהיב אפילו מיניה וביה רבית קצוצה היא".

והנה ז"ל הרמב"ן "הא דאמרינן מעות של יתומים מותר להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד. כבר נתפרש בירושלמי דא"ל פסידא עלך רווחא דידי ודידך, וכן פירשו הגאונים, ותמהני והלא רבית קצוצה היא כיון דקביל עליה כוליה ממונא במלוה כי יהיב ליה כלום באגריה הוה רבית קצוצה דומיא דמשכנתא דאמרן לעיל, ויש לומר כיון דלא יהיב ליה אלא מינייהו בהו לאו רבית דאורייתא הוא, א"נ זווי פקדון נינהו בעיסקא ואחריותיהו כשומר שכר שמתנה כשואל הוא בשכר מחצה, ואי יהיב ליה מעלמא ודאי רבית דאורייתא הוא, אלא מינייהו בהו דמי לפקדון שקבלו עליו צאן ברזל, ומדרבנן הוא, וביתמי לא גזור" עכ"ל הרמב"ן.

והנה דבריו צ"ב דלכאורה נראה שתי התירוצים תירוץ אחד הם דכיון

נמי מה לי בכך ששאינו אלא ספק, ועוד למה נקט בלשוננו כיון דהוי מיניה וביה.

ונראה לומר בדעת הר"ן דהטעם דפליג על רש"י בכל משכנתא בנכיתא היינו דאף על גב דהפירות שיגדלו בשדה הם מסופקים, מכל מקום הרי בזה עצמו שנותן לו את המשכנתא יש לו ריוח, שהרי נתן לו זכות הספק אם יהיה ריוח, וזה עצמו חשיב ממון ודאי, ועל כן כאן במעות כיון שכל מה שנותן לו זה ריוח מעותיו, הנה הריוח עצמו הוא מסופק ואין להחשיבו ריבית, ואת"ל מחמת זכות הספק, זה לא חשיב כאילו נותן לו דבשלמא במשכנתא, שנותן לו זכות ספק בפירות הקרקע, וזה דבר מחודש שלא היה לו קודם ההלואה, נחשב זה עצמו לריבית, מה שאין כן במעות, שהזכות ספק ריוח המעות היה להמלווה אף קודם ההלואה, שהרי מעותיו היו, אין כאן ריבית מהלווה למלווה.

עוד יש לומר ע"ד פלפול דמודה הר"ן דכל ריבית מסופקת לא חשיבא תרביית, ומה דפליג ארש"י במשכנתא היינו דסבר דאף דלא הויא תרביית מכל מקום נשך שפיר חשיב, ועל כן יש לאסרו, והיינו דקאמר דכיון דלא הויא מיניה וביה על כן לא חשיב נשך, והיינו כמ"ש לעיל מרמב"ן בתי הראשון, דכל מיניה וביה אינו חשיב נשך, וכי תימא אכתי ליתסר משום תרביית, על זה שפיר משני כיון דהוא ספק אינו תרביית.

להלוואה, ודוקא שמתנה שהריבית יהיה מיניה וביה זה מגלה שכוונתו לפקדון, וכסברא זו נמצא במהרש"א לקמן (ע: לתוד"ה אין מקבלין עיי"ש), אך זה דוחק בלשון הרמב"ן.

ויותר נראה דלעולם כל שמקבל אחריות, מודה הרמב"ן דזה שמקבל אחריות זה גופא מחשיבו למלוה ושייך ביה איסור ריבית, ועל כן כל שקוצץ שכר מעלמא הוי ריבית קצוצה, ורק כל היכא שהשכר הוא מיניה וביה הרי לא נתן לו כלום, כיון שמעותיו של המלוה הם שהרויחו, ועל כן לא הוי ריבית דאורייתא, דאף על גב דחשבינן ליה כמלוה אין זה מחמת שהמעות נהיו של הלווה, וודאי שעדיין של המלוה הם, ורק הקבלת אחריות של המקבל מחשיבתו למלוה לענין איסור ריבית, ועל כן ריוח המעות של המלוה הוא ואינו נוטל מהלווה כלום.

והר"ן כתב וז"ל דכיון דלא שקלי אגרא אלא מיניה וביה ואפשר דלא ה"ל רווחא לא הוי ריבית קצוצה, ופשטות דבריו משמע דכיון שהריבית אינה ודאית אלא מסופקת על כן לא הוי ריבית דאורייתא, וזה צ"ת דהא בסוגי' דמשכנתא בנכיתא מבואר דעת ר"ן דלא כרש"י ורמב"ם דס"ל דכיון שהכרמים ספק אי ירויחו לא הוי ריבית קצוצה, אבל הר"ן פליג וסבר דחשיב ריבית קצוצה, אף על גב דהוי ספק, ואם כן הכא



הרב יעקב שלמה שיינברגר

מח"ס 'במשנת הרב' (ביאור על

שו"ע הרב הלכות רבית)

אלעד

חיש רבית בהקדמת מעות בשכירות פועל וקבלן

ביאור שיטת השו"ע הרב בהקדמת מעות לקבלן - בעשה קנין • לבאר האם שייך בקבלן חזרה משום 'עבדי הם' • חידושו של מרן האבני נזר שקבלן יש בו שני סוגי שעבודים לבעל הבית • ישוב דברי הרב עפ"י האבני"

שכר פעולתו, מהיום עד לאחר ימות הגורן, כיום אחד ארוך היא נחשבת, ואין כאן "אגר נטר לי" שהרי התחיל בפעולתו מיד. אבל אם לא התחיל הפועל במלאכתו אלא בשעת הגורן - אסור הדבר, שהרי עבור המתנת מעותיו השכיר הפועל את עצמו בזול.

איסור הקדמת מעות לפועל או קבלן משם מחזי כרבית

וכן פסק בשו"ע הרב (הלכות רבית סעיף טו) וזה לשונו: "אסור לכל אדם להקדים שכר המלאכה לאומן כדי שיעשה לו בזול, מפני שנראה כמלווה לו היום כדי שיוזיל לו בשכרו".

ומוסף השועה"ר, הטעם: "שכיון שהאומן יכול לחזור בו מן הדין שלא לעשות כלל המלאכה לבעל הבית, והמעות שקבל ממנו הן חוב עליו הרי זה כהלואה".

ומקור דבריו מדברי רבינו יונה (עליות דרבינו יונה בבא בתרא שם), המבאר: "אף על גב דמיד כשנותן לו דמי השכירות, חל עליו

שנינו בגמרא (בבא בתרא פו, ב): 'השוכר את הפועל' בחודש ניסן, כדי 'לעשות' - שיעשה הפועל 'עמו' מלאכה 'לגורן' - בעת אסיפת התבואה אל הגורן, ושילם לו את שכרו מראש - בניסן.

אם התנה השוכר לשלם לפועל: 'היום בדינר', דינר עבור כל יום מימי עבודתו בזמן הגורן - ולגורן - יפה שכרו בכל יום סלע [ארבעה דינרים]. כלומר, אם בשעת הגורן יוכל הפועל להשכיר את עצמו עבור סלע ליום, ועבור הקדמת המעות מניסן, משכיר הפועל את עצמו בזול - דינר ליום.

אסור לבעל הבית להנות הימנו, מן הפועל, משום איסור ריבית, שהרי הפועל נותן לו בשעת הגורן עבודה שערכה סלע, עבור מה שהלוקח הקדים לשלם לו דינר בניסן, והמתין לו עד עכשיו.

אבל, אם שכרו בעל הבית מהיום, שיתחיל לעבוד אצלו מהיום, במחיר של דינר ליום, ושילם לו בעל הבית את שכרו מראש - אין איסור בכך, ואף שלגורן יפה שכרו בכל יום סלע, מכל מקום מותר הדבר.

לפי זה, אם עשה הבעל הבית קנין עם הבעל מלאכה, דקיימא לן (ראה ש"ך חו"מ סי' שלג ס"ק יד) בקבלן דאינו יכול לחזור בו, אז מותר לו להקדים המעות דאינו נראה כהלואה אלא כמשלם לו על עבודתו. אבל בפועל דקיימא לן (ש"ך שם בשם הרבה פוסקים ודלא כנמוקי יוסף ב"ב דף מג: מדפי הרי"ף בשם הריטב"א) שיכול לחזור בו אף שעשה קנין, יהא אסור להקדים לו המעות בכל אופן. ודברי רבינו שכתב שאין חילוק בין קבלן לפועל מיירי בלא עשה קנין. אכן בעשה קנין בקבלן מותר לו להקדים המעות ובפועל דיכול לחזור בו אסור להקדים המעות, וכן ביאר בספר ברית יהודה [ומה שהקשו עליו האחרונים ראה בספרי במשנת הרב ס"ק צ"ד ושם במדור בציון לנפש חיה ס"ק רטו, להוכיח שכן מוכרחים ללמוד בדברי רבינו, ואכמה"ל].

ביאור דברי השו"ע הרב – דבקבלן יכול לחזור משום 'עבדי הם'

וקודם שניכנס לעומק העיון בדברי רבינו השו"ע הרב בסעיף זה, נבאר וניישב ממה שהקשו עליו האחרונים במה שכתב בהלכות שאלה ושכירות (סעיף כא) וזה לשונו: "פועל העובד לבעל הבית בין בשכירות לזמן בין בקבלנות אפילו קבל כבר כל שכרו, יכול לחזור בו באמצע פעולתו וכו' שנאמר (ויקרא כה, נה) 'פי לי בני ישראל עבדים' - עבדי הם ולא עבדים לעבדים שיעבדו שלא ברצונם מחמת שכר נשכרו" עכ"ל.

והקשו עליו רבים (עי' שו"ת צמח צדק או"ח סי' כט סק"ו, ועוד) דבגמרא (בבא מציעא עז,

תורת שכירות והוא שכור לו לעשות מלאכתו לאחר זמן [והרי זה דומה למי שמקדים דמי מקח לחבירו דמותר להוזיל לו, אם החפץ כבר בידו וכדלהלן בסעיף כג, והכי נמי לענין האומן הרי כבר הוי בידו עכשיו לעשות מלאכתו והוי כיש לו כמו לגבי מכירה ואם כן לא הוי המעות כהלואה אלא כדמי שכירות] אפילו הכי אסרוהו חכמים, דכיון דהפועל יכול לחזור בו כל אימת שירצה ויחזיר לו המעות שהקדים לו, ממילא נראין המעות כהלואה וכאגר נטר - שנראה כמלוה לו היום כדי שיפחות לו בשכרו לאחר זמן הואיל ואין שעבוד הפועל שעבוד גמור [מה שאין כן במכר שאין יכול לחזור בו, אין נראה כהלואה] עכ"ד.

ומסיים השו"ע הרב: "בין שעושה בקבלנות בין שהוא שכיר יום ומקדים לו השכר לפני היום שעושה בו". כלומר, דהאיסור להוזיל המחר בשביל הקדמת המעות, הוא בין בשכיר יום ובין בקבלנות - דהיינו שכר של אומן המקבל עליו לעשות מלאכה עבור סכום קצוב למלאכה כולה, ואינו מקבל סכום מסוים לכל יום או שעה של עבודה. מה שאין כן "שכיר יום" הוא פועל המקבל עליו לעשות מלאכה עבור שכר של ימים או שעות.

בעשו קנין יש חילוק בין קבלן לפועל

והנה עיקר הטעם דמחזי כרביית, מכיון שיכול האומן או הפועל לחזור בו, כל אימת שירצה ויחזיר לו המעות שהקדים לו, ממילא נראין המעות כהלואה וכאגר נטר, וכנ"ל בדברי רבינו.

והנה התחלת מלאכה דהוי כקנין הוא רק לענין שיעבוד הגוף, דכיון שגופו התחיל במלאכה הרי עשה קנין בגופו (ורק לגבי שיעבוד הב'), אבל לענין חיוב הממון - להשלים אותו דבר (שיעבוד הא') לא הוי התחלת קנין, ודומה למתחייב לחבירו 'בדיבור' ליתן לו שני זהובים ונתן לו זהוב אחד דלא הוי קנין על השני (שלא יוכל לחזור בו מהבטחתו), ועל כן הקבלן אף שיש לו חיוב להשלים אותו דבר ושיעבוד זה לא הוי עבדות ואינו יכול לחזור ממנו, מכל מקום משיעבוד גופו יכול לחזור, דזה נחשב לעבדות (ובזה דמי לעבד ויכול לחזור מטעם עבדי הם), ובמילא כיון שחוזר משיעבוד גופו, ועל החיוב הממוני (השיעבוד הא') לא עשה קנין [דהתחלת המלאכה לא הוי קנין על החיוב להשלים המלאכה רק על עצם העבודה וכנ"ל] על כן יכול לחזור בו, ומכל מקום ידו על התחתונה כיון דמה שיכול לחזור מחיובו להשלים הממון לאו משום עבדות אלא משום שלא התחייב בקנין, ולכך יכול בעל הבית לעכב שכרו ממה שעשה כבר (יעו"ש דמביא ראייה לדבריו מדברי הר"ן). ולכן דוקא פועל שאין עליו חיוב להשלים שום דבר, ורק התחייב לטרוח בגופו כל היום וכל חיובי עבדות על כן ידו על העליונה וצריך בעל הבית לשלם לו על השעות שכבר עבד בשבילו.

מוסיף האבני נזר (שם סק"ט): וכל זה שלא עשו קנין רגיל אלא שנתחיל את המלאכה והוי כקנין לגבי שיעבוד גופו (שיעבוד הב') ולא לשיעבוד של להשלים מלאכתו. אכן באופן שיעשו ביניהם הקבלן ובעל הבית קנין רגיל, דאז הוי גם קנין לגבי

ב) איתא דפועל יכול לחזור בו משום עבדי הם ולא עבדי לעבדים, אבל קבלן אם חוזר בו, ידו על התחתונה (דהיינו שלא מקבל שכר על מה שעבד עד עכשיו, מה שאין כן פועל מקבל על מה שעבד עד שחזר בו), וכתב רש"י (שם ד"ה שאני ליה) וזה לשונו: "אבל בקבלנות אין זה עבד אלא לעצמו ולכך אם חזר ידו על התחתונה" עכ"ל.

ואם כן צריך עיון על דברי רבינו שכתב דאף בקבלן יכול לחזור בו משום 'עבדי הם'.

דברי האבני נזר דבקבלן יש סוגי שני חיובים כלפי הבעה"ב

ויש ליישב ולבאר דברי רבינו על פי חידושו של **מרן האבני נזר** (חו"מ סי' נח מחודש ג סק"ח) דהקשה (שם מחודש ב סק"א; וסק"ו) לדברי רש"י דקבלן אינו אלא עבד לעצמו, יש להבין אם כן למה יכול לחזור בו בכלל, ובפרט לסוברים (ש"ך סי' שלג ס"ק יד בשם הריב"ש ועוד פוסקים) דהתחלת מלאכה היא קנין, ואין צריך קנין אחר יש להבין מדוע הקבלן שאינו עבד יכול לחזור [אלא שידו על התחתונה].

ומחדש האבני נזר: דקבלן שמקבל על עצמו מלאכה יש בו שני חיובים כלפי בעל הבית המזמין אצלו את המלאכה. א) חיוב להשלים המלאכה של אותו דבר [כגון חייט לגמור הבגד, נגר לגמור הארון או השולחן וכיוצא בזה], והוא חיוב ממוני כמו שאר חיובי ממון. ב) בנוסף על זה, יש לו חיוב של שיעבוד הגוף, כלומר שגופו משועבד לבעל הבית להשלים אותו דבר.

התחיל במלאכה דאף דהוי קנין לגבי שיעבוד גופו, יכול לחזור משום 'עבדי הם' ולא עבדי לעבדים וכנ"ל בדברי האבני נזר.

ועכשיו נעבור לסעיף דידן, מה שכתב רבינו כאן דפועל וקבלן דינם שווה כיון דיכולים לחזור בהם נראה כהלואה ולכך אסור, מיירי בלא עשו קנין, אכן אם עשו קנין רגיל [שבזה שונה דין הקבלן מהפועל] שקבלן אינו יכול לחזור בו כלל וכנ"ל, מותר אף שלא התחיל עדיין המלאכה, ודו"ק.

החיוב הממוני של להשלים מלאכתו אין הקבלן יכול לחזור בו (דעל חלק זה לא שייד עבדי הם אלא הוי עבד לעצמו וכדברי רש"י לעיל) עכ"ד.

ישוב דברי השו"ע הרב עפ"י חידוש האבנ"ז
ולפי דבריו יבוארו דברי רבינו כמין חומר, מה שכתב רבינו דבקבלן נמי שייד "עבדי הם" שפיר דמי, שאכן בקבלן יש חלק של שיעבוד גופו ומשעבוד זה יכול לחזור, ומדויק כן בדבריו שכתב שכבר



הרב אברהם (ברמ"צ) גלזמן

בני ברק

בענין חזקה דתלת זמני בראיות

ובתוס' (יבמות ס"ה א' ד"ה ושור המועד) כתבו, שלא נחלק רבי בשור המועד, דהרי איכא קראי, אלא דהתם מסתבר טעמיה דרשב"ג. ובשאר הראשונים שם נחלקו עליו, ואמרו דבאשה הלכה כרבי משום סכנת נפשות. ולפ"ז ה"ה במילה ובכיפה הלכה כותיה משום ביעור הרשעים, ובוסתות הלכה כרשב"ג משום שהיה מדר', ובשור המועד משום שהיה ספק ממון ואזלינן ביה לקולא, ולפ"ז גם בארס הלכה כרשב"ג.

תשובת רבי על קראי דרשב"ג

והנה צ"ע אליבא דהנך קמאי, מה יענה רבי על קראי דשור המועד [ויעוי"ש ביבמות בתוס' ישנים, שמכח האי קושיא כותב, שמכאן ראייה לרשב"ג והלכה כמותו בכל מקום]. ואולי יש לומר, דלפי מה שהסכימו הראשונים שאין השור חייב עד נגיחה רביעית, גם כאן שייך ללמוד בפסוק 'ואם שור נגח הוא מתמול שלשום והועד בבעליו ולא ישמרנו', אם יהיה כך היום כשיגח, 'השור יסקל וגם בעליו יומת'.

שוב מצאתי בשיטמ"ק שהביא מהגליון ומהמאירי, שבאמת לדעת רבא היה צד לומר, שרבי ס"ל כהאי דרשא דרבא. והקשו שם, מהא דרבא גופיה הוא האומר ביבמות שם דהלכה כרשב"ג בשור המועד [ויעוי"ש שהביא מתוס' שאנץ, שראיית

דין חזקה בתלת זימני בכמה מקומות בש"ס א. ענין חזקה דתלת זמני, מצינו בש"ס בכמה דוכתי, בשור המועד וילפי לה מקראי (ב"ק כ"ג ב'), ומבואר בגמ' (שם ל"ז ב') דהוה מדינא דחזקה, מדדימו לה התם לדיני וסתות,

וכן מצינו בש"ס האי דינא דחזקה גבי וסתות בסוגיות דמס' נדה.

ועוד מצינו בש"ס להאי דינא, בבבא בתרא (כ"ח א') לדעת ר' ישמעאל ילפינן לחזקה משור המועד [ויל"ע בסוגיא דהתם, אי כונת הגמ' שהוה חזקה יוצרת, או חזקה מגלה. ויעוי"ש במח' הרמב"ן והתוס' אי החזקה היא מעצם הא שמשמש, או מדלא מיחה, ובקושיית הגמ' שם בע"ב מחזקה שאין עמה טענה. ונר' שגם לדעת תוס' שייך לומר שהחזקה היא חזקה יוצרת, שהיא עושה אותו למוחק].

עוד מצינו בש"ס גבי אשה קטלנית (יבמות ס"ד ב'), וכן התם גבי מתו אחיו מחמת מילה. עוד מיייתי לה הש"ס (סנהדרין פ"א ב') גבי כיפה, וכן (ב"מ ק"ו ב') גבי ארס שזרע שלש פעמים ולא צמח. ובכל הנך דוכתי הביא הש"ס מח' רשב"ג ורבי, אי בתלת זמני הוי חזקה, או בתרי זמני הוה חזקה. ושם ביבמות אמרי' בגמ', שהלכה כרבי באשה ובכיפה, והלכה כרשב"ג בשור המועד ובוסתות, דסתם לן תנא כותיה.

ראיותיה טמאה, ואם קירבה ראיותיה טהורה, וענה להם ר"מ לחכמים, דהתם שאני דילפינן לה מקראי.

ובתוס' שם איתא, דבאמת לפי ר"מ אין דיני ראיות מדינא דמוחזקת רואה, וכלומר שכבר שייך לומר שאשה זו רואה היא, ומסתבר שעד שתתפרא תמשיך ותראה, ואין זה מקרה שראתה, ולכן שייך לקרא עליה שם זבה [שזה סברא דהאי גיסא דהוי משום חזקה]. אלא אפי' אי יבא אליהו ויאמר שלא תראה עוד, וא"כ אין כאן חזקה. וכלומר שהמובן בזה שיש כאן חזקה הוא, שהיות ומוחזקת רואה, שייך לקרא עליה שם זבה. וא"כ כשיבא אליהו ויאמר, שוב הוכחש בכך ענין החזקה.

ובאמת להאי גיסא דהוי חזקה, אין דין שאם יבא אליהו ויאמר שלא תראה עוד, לא תהא זבה. דהא תורה לא בשמים היא, ואין לנו אלא לנהוג כפי ההסתברות המציאותית.]

ובשאר הראשונים לבר מתוס' כתבו בענין אחר, שאין להביא ראיה מהתם, כיון דהתם גזה"כ היא, שהדינים הם שלא כפי הסברא.

וא"כ אשכחן שלדברי שאר קמאי ואף לדברי תוס', לדעת חכמים הוה דינא דראיות מכך סברא דחזקה.

ראיה מהא דקרי הוי אונם רק עד שהורגל **עוד** מצאתי בביאור הר"ש לתו"כ (פרשתא א' הלכה ז') כעין ראיה, דביאר דהא דתלינן בקרי לומר שהוה ראיה מחמת אונס, הוא רק עד שהורגל, אבל אחר שהורגל, אפילו

הגמ' דהתם היא מחזרתו מהעדאתו. ודבר זה דבר תימה הוא, דמה חילוק יש בין העדאתו לחזרתו. ויתכן לומר שיש חילוק ביניהם, שבהעדאתו הוי חזקה מגלה, וע"כ הוה כרבי, ובחזרתו הוי חזקה יוצרת, וכן בוסתות הוי חזקה יוצרת, שהרי בד"כ עד שקובעת וסת לוקח זמן, ואין זה קבוע במאת האחוזים. ולפ"ז סברת החילוק היא בין חזקה יוצרת לחזקה מגלה, ויצא לנו שיהיה הבדל בין אריס בשדה (ב"מ ק"ו ב') הנ"ל, ובין חזקה בשדה (ב"ב כ"ח א') הנ"ל. שוב ראיתי שאין זה נכון, שהרי בשדה גופא ילפינן לה משור המועד. וצ"ל לפי האי סברא, דס"ל כדעת תוס' בבבא בתרא שם, וס"ל דלשיטתם הוי חזקה מגלה, וצ"ת]

וכן צ"ע אליבא דתוס', אמאי בוסתות הלכה כרשב"ג. וכן יל"ע לדעת תוס', מה יהיה הלכה באריס. ויתכן שמודה בהא לדעת שאר הראשונים שבדרבנן ובממונות אזלינן לקולא, ורק רצה ליישב האי קושיא שהקשינו לדעת שאר הראשונים, דמה יענה רבי על קראי דשור המועד.

האם ראיות דוב וזבה הוי מדין חזקה

ב. והנה נתתי את ליבי לחשוב, מה היא סברת דינא דג' ראיות של זב וזבה, אי הוה נמי משום דינא דחזקה או לא. ומצאתי בגמ' (ב"ק שם) שנח' ר"י ור"מ, אי שור המועד שנגח ג"פ בחד יומא הוה מועד או לא. וסברת המח' היא, האם הא דקרה דבר זה ג"פ אומר כבר, שכן היא מציאות, ששור זה נוגח הוא. או ששייך לתלות את הנגיחה בכך שביום זה היה עצבני יותר. ומייתי חכמים לר"מ ראיה מזבה שריחקה

ב' סברות אמאי בעי דג' הראיות יהיו בג' ימים

והנה שני האופנים דמתניתין איירי, בגוונא דשלשת הראיות היו בתוך שלשה ימים, ויל"ע אמאי כן הוא. והיה מקום לומר, דכל מה דס"ל לב"ש לומר שהיו זה גמור, הוא דוקא אם שלשת הראיות היו בתוך שלשה ימים. וישנם שני אפשרויות כיצד לבאר זאת, אופן קמא, שזהו מדיני הראיות, דכל מה שאמרה תורה תלה הכתוב את הזב בראיות הוא עד שלשה ימים [כלומר דבזבה לא היה הו"א לומר שיותר משלשה ימים יצטרפו, שהרי זה כל דין ראיותיה]. ואופן שני שזה מדיני החזקה, שלא שייך לצרפם להיות תלת זמני, שיגרמו לנו לאחוז שכן הדבר הולך להמשיך.

ובאמת איכא סייעתא לאופן קמא, דהא בשום חזקה לא מועיל שלשה פעמים לא רצופים, וכל גווני דסירוגין הם במחזוריות קבועה, ויעוין בסוגיא דבבא בתרא (כ"ט א') דבעינן רצופות, ויעוין עוד בחי' הגרד"ל (ב"ק סי' כ"א אות ב' ס"ק ב') במה שהעיר שם בענין אי בעינן רצופות בנגיחות, ופשטות דברי הסוגיות והראשונים הם שבעינן רצופות. ואייתי שם מפסקי הרי"ז, דלא בעינן רצופות. ויש עדיין לחלק, שאמנם לא יצטרכו רציפות בימים דוקא, אבל צריך שתהיה מחזוריות קבועה, ורק בכה"ג שייך לומר שהפשטות היא לאחוז שכן יהא גם הלאה.

ובאמת מה שבזב לא מועילות ראיות לסירוגין, אף שמצינו כה"ג בחזקות דשור המועד ווסתות. הוא ודאי משום שלא נאמר בתורה אף שתלה את הזב

לאחר קרי הואי ראייה, יעו"ש [וכן יעוין בדבריו פ"ב מ"ג דזבים ולע"כ].

ואין להקשות מדינא דב' ראיות בזב שמטמא משכב ומושב ופטור מן הקרבן, דדיני טומאה וטהרה כולם גזה"כ הם, וכל מה שכתבנו הוא לגבי קרבן. ויש להוסיף לזה ראייה, שהרי זבה בב' ראיות היא רק שומרת יום כנגד יום.

והנה יל"ע עפ"י הנ"ל, לרבי לדעת הנך קמאי שנחלק גם בשור המועד, מהינה על קראי דזב. ולכאן י"ל דזב לא קשה, שהרי בב' ראיות מטמא משכב ומושב, ולגבי קרבן יכול להיות דין מיוחד, ובזבה מצינו למימר שהיה חלק מהאי גזה"כ לפי ר"מ.

דיני ראיות שאינם ברצף וספק אי אמרי' בן אף בדין חזקה

ג. הנה בפ"ק דזבים (משנה א') מובא מח' בשני אופנים שבהם אין הראיות ברצף, אופן קמא, שאחר ראייה אחת הפסיק יום, ואח"כ ראה ביום אחד שני ראיות. ואופן השני, שראה ביום אחד שני ראיות, והפסיק יום, ואח"כ ראה אחת. לתנא קמא מח' ב"ש וב"ה היא על האופן הראשון, ולתנא בתרא בכהאי גוונא כו"ע מודו שפטור מקרבן, ונחלקו באופן בתרא, ע"כ דברי המשנה.

והנה איך שיהיה יל"ע, אי שייכים כל הנך דינים גם בחזקות, ולא שמענו כהאי דינים גם בחזקות, וצ"ע. ונבאר הני דיני דהתם, וננסה מתוך כך לבאר סברת הני דיני, ואי שייכים אף לשאר דוכתי דחזקה דתלת זמני.

וגם ברביעי, ב"ש מטמאים, כיון שכך יש יותר מיום אחד אחרי הראיה. וכך עונים על שאלת ב"ה לב"ש, שמובאת לפני כן בברייתא. וגם אם כן יש ליישב זאת רק עפ"י שיטתו של הר"ש הנ"ל, שאל"כ אי אפשר שיצטרף ע"י יותר משלשה ימים.

ויתכן דיש לדחות ולומר, שבשביל לבטל את היום הטהור, יהיה סגי ביום שמחמת עצמו לא חזי לאצטרופי, ויל"ע בזה בגדרי הענין ולע"כ. שוב מצאתי בדברי הר"ש במשנה ה', בביאור דברי התוספתא דהתם שנקט לשון שיהיו בג' ימים רצופים. ויל"ע לפי זה, אי הביאור הוא שזו היא מח' ב"ש וב"ה, שלפי זה יצא שב"ש ס"ל שבשביל ליצור חזקה לא בעינן רצופות, ולא שמענו כהאי דינא בשום דוכתא. והנה לפי הסברא שכתבנו לקמיה שרואה היום את הראיה של מחר, יתכן דיש לדחוק שזו כוונת הר"ש רצופים מבחינת עצם הענין, אלא שניתן להתייחס לזה ג"כ כרואה בימים רצופים, ועדיין צ"ע] וכל זה גיסא קמא, ויקשה להאי גיסא, אמאי איכא הכא חזקה, והרי כה"ג לא יוצר חזקה כדלעיל, ודינא דג' ראיות מדין חזקה הם וכנ"ל.

והנה יש מקום לבאר כגיסא תנינא, ולומר שבהאי חזקה יועיל אף באינם רצופות, משום שהיות זוה תלוי בגוף ומקרי, שייך לומר שהיום ראתה את הראיה של מחר, משא"כ בשאר החזקות הנ"ל. ולפ"ז יתבאר נמי ישוב הקושיא שהקשינו משאר חזקות, ואיכא למילף לפי"ז גם כגיסא קמא. ורק עבור ביאור הענין אמאי זה שונה משאר חזקות, בעי להשתמש בהאי סברא.

בראיות, יותר משלשה ימים נ"ל"ע להר"מ דלא ס"ל האי סברא דדוקא תוך ג"י, אי להני תנאי דס"ל שהפסקה בין הראיות לא מפריעה, אי יצטרפו גם ככה"ג דסירוגין, ובפשטות כן ולע"כ]. וזה סייעתא גמורה לסברא קמא, שהרי אחר שכבר יש עמנו סברא לבאר, אין צורך לחדש עוד סברא.

ביאור דעת הראשונים בהא

והנה בתוספתא דמכילתין (פ"א ה"ב) אי', ר' אלעזר בר' ינאי אומר משום ר' אלעזר חסמא, לא נחלקו ב"ש וב"ה, על שראה אחת בראשון ואחת בשני ובשלישי הפסיק וברביעי ראה אחת וכו', שאין זה זב גמור. על מה נחלקו, על הרואה שתיים או אחת מרובה כשנים, ובשני הפסיק, ובשלישי ראה אחת, ע"כ. והנה גם מהא חזינן כהנ"ל, שיש כאן חסרון של יותר משלשה ימים [שו"ר דכן איתא ג"כ בחזו"א (זבים ס"א ס"ק ה)].

[ובהאי דינא דג"י, הנה לק' הוכחנו מדברי הר"מ דלא ס"ל כהאי דינא, ושוב ראיתי מוכיחים מדברי הר"ש במשנה ו' יעו"ש בביאור הברייתא, שנקט גווני דד' ימים גבי שנים ודאי ואחד ביה"ש ודאי לטומאה ולקרבן, וכתב שם שודאי טמא לדעת ב"ש לדעת ראב"י. ובאמת לפי זה שייך גם לבאר גירסתו בתוספתא בהאי דינא, דראב"י משום רא"ח שגרס התם, על מה נחלקו על הרואה וכו', ובשלישי וברביעי ראה אחת. שיתכן לפרש, בשלישי או שראה רק אחת והפסיק וראה בשלישי וברביעי. ויתכן עוד ללמוד כמו שנראה מפשטות הלשון, שרק אם ראה גם בשלישי

ראיות מהמפרשים דחשבינן שראה היום את
ראיית מחר

ד. שוב עיינתי בדברי האחרונים, ומצאתי
כמה ראיות לדברי. הנה בביאור
הגר"א אמתני' אי', על גוונא דטמא
בהפסיק בין הראיות ועלתה ב' הראיות
של יום ראשון לשני ימים. ופשטות הדבר
נר', שכונתו להאי סברא שכתבנו,
שמתייחסים לזה כאילו שראה היום את
הראיה של מחר.

דיש לדחות, שאין בזה נפק"מ למה שרצה
לומר, שהרי ב"ש מטמאים משכב ומושב גם
בראיה אחת. ונר' דאין דחיה זו נכונה, שלא
באה המשנה להשמיענו סתם שמטמא
משכב ומושב, אלא שמצטרפות הראיות.
וממילא אי היה אוחז הרב בעל תוי"ט שב'
ראיות בג' ימים לא מצטרפות, לא זו היתה
טענתו אמאי מבע"ל לכתוב במשנה על
כה"ג.

מנלן דבעי ג"י רצופים בוב וזבה

במשנ"א מקשה, מנלן דבעינן ג"י רצופים
בזב, ומקשה אחר שכותב דבזבה
איכא קרא בשלהי נדה נואני בעניי לא
מצאתי כן בגמ' התם, ואמת דאיכא התם
בדף ע"ב ב' בלשון הגמ' רצופים, אמנם
איכא למדחי להאי ראיה, כיון דשם הגמ'
רצתה לומר שאשה שתראה ג"י רצופים
בימי נדות תהיה זבה, ומייתי קרא דלאו הכי
הוא. ויתכן דדוקא על ימי נדות, ההוא
היתה שיצטרכו רצופות, דאל"כ הוה ראיה
של נדות. ואפ' ליישב, דאם לא שהיה בזבה
מושג של רצופות, לא היה בכך מאפיין של
דם נדות. ואי"ז מוכרח, דאיכא למימר שדם
זבות ראיה שלא בזמנה היא, וראיה של חולי
היא, ואילו דם נדות בטבע הגוף הוא,
וממילא אם תראה ג"י רצופים ג"כ יחשב
חולי, ויליף מהקישא דזב לזבה. ולדברינו
ניחא, שאל"כ לא יהיה חזקה. ואי בעינן
קרא בזבה, ההבדל ביניהם הוא כדכתבנו
במוסגר. שכל ימים אלו הראיה בהם היא
חולי, ואילו בראיה ג"פ יש הו"א לומר
שיהיה חזקה לולא הקרא, משא"כ בזב שכל
מקרה הוא מקרה לגופו.

ויש עוד להוכיח כהאי סברא מדברי הר"מ,
שכתב שב' ראיות בג' ימים לא
מצטרפים. ולולא האי סברא אין חידוש בזה,
שרק לפי האי סברא שמצינו להתיחס לזה
כאי' ראה היום את הראיה של מחר, א"כ
מובן איך יצטרפו ב' ראיות בג' ימים. וכן
הא שמביא דוגמא שאין מצטרף לחיוב
קרבן, מגוונא דראה ראיה שניה בשבת
ושלישית בשלישי, יעוין בדבריו בפ"ב
ממחור"כ ה"ז [ובאמת הראיה הראשונה
מדבריו מופרכת מהשניה, שאחר שחזי'
שלא אוחז שמוגבל דוקא לשלשה ימים,
א"כ שייך שיצטרפו ב' ראיות בג' ימים,
לולא הדין שבהפסקה לא מצטרף].

ביאור בדברי התוס' יו"ט במעם דבעי
בשלישי לראות שנים

ויעוין עוד בתוי"ט דכתב אמתני' גבי
ובשלישי ראה שנים, שאם לא יהיה
שנים, לא יהיה לב"ה מטמא משכב ומושב,
דב"ה אינם מטמאים בראיה אחת אלא
כבע"ק. ויעוין ברש"ש שם שמעיר עליו,
שהרי גם לב"ש לא יצטרף בכה"ג. ויתכן

ספק מה הדין לת"ק בהפסקה בין שניה לשלישית

ה. ואגב דאיירינן בהאי דינא דג' ראיות של זב, נבאר נמי את עצם הדין. הנה במתני' מצינו רק דיון על הפסקה בין הראיה הראשונה לשניה, ובין השניה לשלישית. ולדעה שהמח' היא על בין השניה לשלישית, מבואר במשנה שכו"ע מודו שבהפסקה בין הראשונה לשניה טהור. ויל"ד לדעת ת"ק שהמח' היא על בין הראשונה לשניה, אי כו"ע מודו דבין השניה לשלישית טמא, או"ד דבכה"ג כו"ע מודו דטהור.

ובתוספתא לגירסא דידן אי' דכו"ע מודו דטהור, והגר"א גורס דטמא. וביאור הסברות דהני תרי דעות ובכלל של כל הנך חילוקי דינים הם, דמאן דס"ל דטהור, יליף לה מדינא, דכל ראיה הסותרת אינה מביאה לידי קרבן, וכסוגיא דכריתות ח' א' יעוי"ש ובשיטמ"ק. ומאן דס"ל דכו"ע מודו דטמא, ס"ל או דהאי גמ' דהתם אזלא כהלכתא, וזה דלא כהנך תנאי. או כהאי גיסא דתמן בשיטמ"ק, שדוקא אי עברו ז' ימים.

ביאור הסברא בהפסק בין ראיה ראשונה לשניה

ובדינא דהפסיק בין הראשונה לשניה נר' ביאור הסברא, דכאשר יש הפסקה אחרי הראשונים, א"כ הראיה הראשונה התנתקה, וכאילו כבר בטלו הראיות, ומכאן והלאה התחלה חדשה היא [ואין לומר דבכה"ג הסברא היא, שהיות שראיה ראשונה לב"ה כבע"ק בעלמא הוא, ע"כ

אינה מצטרפת. דא"כ לב"ש ודאי היינו צריכים לומר דטמא, וישנם שיטות שס"ל שבכה"ג גם ב"ש מודים שטהור, אף שגם לב"ש אם כבר עבר יום אי"ז נקרא ראיה של זוב, לכא' שכל הדין היה שמתמא למפרע. אמנם מן הנראה שאם יכולות הראיות להצטרף, גם בכה"ג גם יטמא למפרע משכב ומושב. אמנם להאי גיסא שדינא דלמפרע הוא מדר', יש מקום לומר שזו באמת הסברא בדינא דהפסיק בין יום ראשון לשני. ונצטרך ליישב לפי האי גיסא, שזו היא הסברא בגונא דהפסיק בין ראשונה לשניה את הטעם של השיטות שס"ל שטמא לדעת ב"ש. והנראה שיש לבאר, שאמנם ס"ל שמדאו' דינא דהאי טיפה כקרי בעלמא, וגם לגבי טומאת משכבות ומושבות שישב או שכב עליהם בין הראיה הראשונה לשניה. אבל הרי דבר זה ברור, שלולא האי ראיה, לא היה נהיה זב. וע"כ כל האי סברא אין לה מקום כלל, דמאי נפקא לן מהא שהגדרת הטומאה שלו היא כבע"ק בהאי שעתא. וזו גם הסיבה, להפקיע האי סברא לגמרי. ויש להביא ראיה להאי טענה, שהרי כל מה שהיתה סיבה לגזור מדר' שיטמא למפרע משכבות ומושבות, היא משום שבעצם הזיבה התחילה כבר מהראיה הראשונה. אמנם דאיכא למפרך להאי סברא מסיבה אחרת, שהרי א"כ ביטל יום הטהור את הראיה דרישא, ולא ביטל דסיפא, אין משמעות שניהם שוה. וזה לגירסת הגר"א, אמנם לגירסת הר"ש איכא באמת לבאר הכי, ויהיה ביאור הלשון ביטל יום הטהור את הראיה כפשטות המשמעות של ביטול, והיא שהוציאו ממשמעותו. וכן יהיה ביאור הלשון דסיפא, ביטלה הראיה את יום

ביאור החזו"א בהא

ו. אמנם בחזו"א (ס"א ס"ק ה') אי', דאי הכי אמאי שנה לה תנא דמתני', הרי כברייא מבואר דהני דעות חזרו בהם. ויעוי"ש שביאר דס"ל לתנא דמתני' שבכל גווני טמא, כיון שס"ל דבכל גווני שיראה בתוך ג"י יצטרפו הראיות. ומבאר שם שת"ק רבואת קאמר, שאף בהפסיק בין ראיה ראשונה לשניה טמא לב"ש, וצ"ל לפי דבריו שמה שלא נקטו רבואת דב"ה מטהרים אף בהפסיק בין שניה לשלישית, אף דכוחא דהתירא עדיף, משום שמצינן למטעי ולומר שבהפסיק בין ראשונה לשניה מודו ב"ש, ואי"ל שעכשיו מצינן למטעי שבהפסיק בין שניה לשלישית מודו ב"ה, שלא שמענו טעמא דב"ה דוקא בראיה אחת משום שביטל יום הטהור את הראיה, אלא בסתמא כתבו טהור לחלוק על ב"ש המטמאים. ואי היו מודים לב"ש שבהפסיק בין שניה לשלישית טמא, היה להם לפרש שהרי ב"ש ודאי מטמאים גם בזה, ולא שייך למימר, דמה שלא אמרו הוי סימן שמודים. שהרי לא הם האומרים, אלא הרבואת דב"ש היא שנשנתה הכא

והנה הר"ש במשנה ו' בביאורו לברייא דהתם גבי שנים ודאי ואחד ביה"ש ודאי לטומאה, ואוקי לה התם כב"ש אליבא דראב"י, והיה יכול לאוקמי לה גם כת"ק אליבא דב"ש לדעת החזו"א, או אליבא דכו"ע לדעת הגר"א.

ומה שיענו הם על שאלת החזו"א, שמה שר"ע חזר בו, אין זה מכריח שגם תנא דמתני' חזר בו [ויש לדון כעין ראיה לזה, מהא דבמתני' באמת לא נכתב שחזר

הטהור, שהיות ונזקק לספירת שבעה, והאי ראיא כבר ביטלה את היום הזה מהיות יום נקי לספירה, היא בעצם מגלה את שייכותה לימי הזיבה].

סברא מדוע אינה ראיא הסותרת

שוב ראיתי דיש מקום לומר שהסברא היא, דכאשר לא ביטל יום הטהור את הראיה, א"כ גם לגבי הדין של כל ראיה שסותרת אינה מביאה לידי קרבן, אי"ז נקרא ראיה הסותרת ומביאה לידי קרבן. והטעם בזה הוא, שכפי הסברא הפשוטה טעמא דדינא של ראיה הסותרת הוא, שזו ראיה נפרדת מלהצטרף, שכבר אין אנו אוחזים בשלב של היוצרות המציאות של שם זב שלו, אלא הם ראיות שהם המציאות של החזקה. שזה מה שעליו אמרנו שהוא מוחזק כזב שרואה, והנה לפניך שרואה הוא. וע"כ גם לב"ה בפשטות נר', שבראה שנים ובשני הפסיק אבל ראה קרי, שסותר יומו, ולא הוי ראיה הסותרת, שלא היה אפי' יום נקי אחד. והיות וכן אי"ז נקרא עדיין שכבר נהיה זב, וזו ראיה שרואה מחמת שזב הוא, שכל עוד שלא היה יום נקי, א"כ עדיין לא נגמר להתהוות שם זב שלו. ואם יראה ג' ימים, כבר ודאי הוי זב, ואף אם אח"כ ימשיך לראות, כיון שבג' ימים כבר נהיתה חזקה, וכבר יש עליו שם זב. וראיות אלו שרואה, הם מחמת שזב הוא, ואמנם באמת את הקרבן מביא על כל הראיות [ואין בזה כל נפק"מ, ורק לחידוד הענין כתבת].

והנה בפשטות, תנא דמתני' לכאור' ס"ל כחד מן הצדדים לפי מה שנלמד התם, וכן אי' ברש"ש על המשנה, יעוי"ש.

הסותרת, איכא גוונא שיהיה חייב בקרבן, ואי מטעמא דהפסקה, אין לנו כהאי גוונא. והנה אי באמת יליף הר"מ כת"ק דמתני', הרי מצד הסברא גי' הגר"א היא המובנת, שאם יש אופן שכו"ע מודו בו, זהו בהאי גוונא לחיובא. והנה ביארנו לעיל טעמא דאידיך גיסא, משום דינא דראיה הסותרת, וממילא בגוונא דליכא לדינא דראיה הסותרת, וכגון שראה קרי וכנ"ל, שוב תהא הסברא שיצטרפו. וע"כ מיבעי לן למימר להאי דינא בגוונא דלא ראה קרי, שלולא האי דינא הוינן אמרין שהראיות מצטרפות. עכ"פ איך שיהיה, ודאי מבואר שהר"מ ג"כ יליף כנ"ל, שאין ת"ק דמתני' ור"ע בברייתא אותו התנא.

ראיה דת"ק דידן ור"ע הם תנאים אחר

ויש להוסיף בזה תוספת ביאור, דהנה דווקא מחמת הני טענות דהחזו"א הנ"ל, ילפי הר"מ והר"ש והגר"א והרש"ש דלא כוותיה וכנ"ל. שהרי אם היו תנא קמא דידן ור"ע אותו התנא, הרי שלא היה לתנא דמתני' לשנות את דברי ר"ע בתור סתמא, ואת דברי החולקים בתור יחידאי, שהרי ר"ע חזר בו. וע"כ ילפי שבאמת זהו תנא אחר שלא חזר בו, ולפי זה פליגי תנא דמתני' ותנא דברייתא כמאן הלכתא.

ולפי זה יוכן גם אמאי פסק הר"מ בפ"ב שם את דינא דהפסקה בג' ראיות בד' ימים, והרי בד' ימים מבואר בברייתא שכו"ע מודו שאינו חייב בקרבן. והנה אי תנא דמתני' פליג אתנא דברייתא, מצי יליף הר"מ שתנא דמתני' פליג גם אהאי דינא, וליכא להוכיח מהא שנקטו במשנה בגוונא

בו ת"ק להיות שונה כראב"י. ועוד דלא נכתב במתני' שר"ע הוא תנא קמא ור' שמעון הוא תנא בתרא, ויתכן שהם באמת תנאים נפרדים], ועדיין צ"ע בזה.

ביאור דברי הרמב"ם בהפסקה בראיות

והנה כפי מה שנבאר, גם הר"מ יליף שאין תנא קמא ור"ע אותו התנא. דהנה כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מחו"כ ה"ח) את דין הפסקה בראיות, ושם נקט שני אופנים, אופן קמא בראה ב' ראיות בג' ימים, ואופן תניינא בהפסיק בין ראשונה לשניה. ודינים אלו ביארם הר"מ, מטעם שההפסקה בין הראיות מונעת מהם להצטרף. עוד מצינו (שם פ"ג ה"ד) דכתב לדינא, דראיה הסותרת אינה מביאה לידי קרבן. והדוגמא שנקט התם היא, שהפסיק בין ראיה שניה לשלישית. ולכאן צ"ע, דהא אחר שיש לנו את הדין הרא' שהפסקה מונעת מהראיות להצטרף, לא בעינן לדינא בתרא של ראיה הסותרת אינה מביאה לידי קרבן.

והנר' לומר בביאור דבריו, דהר"מ פסק כת"ק דמתני', שנחלקו ב"ש וב"ה בהפסיק בין ראשונה לשניה, ופסק כת"ק ולא כראב"י, משום שבמתני' הוא יחידאה. והיה ס"ל כג' דידן בברייתא, שלת"ק בהפסיק בין שניה לשלישית לכו"ע טהור, וזה מן הדין של ראיה הסותרת. ונפק"מ בהא, שאם אחר השניה ראה קרי, שסותר יומו, וא"כ אין ראייתו ראיה הסותרת, עדיין לא תביא לידי קרבן.

והנה א"כ עדיין צ"ע, דמה היה לו להר"מ להביא להאי דינא דראיה הסותרת בכה"ג, והא בכה"ג אי מטעמא דראיה

דג' ראיות בג' ימים, ולא השמיעונו רבנותא דב"ש מטמאים גם ככהאי גוונא, משום שנקטו רבנותא דב"ה שמטהרים גם ככה"ג.

ביאור מהו הספק דביה"ש ומהו החרף עין לרבי יוסי

ז. הנה במתני' (פ"א מ"ו) הדינים הנמצאים במשנה הם שנים: גם שבין השמשות הוא ספק, וגם שראיה אחת על זמן של שני ימים נקראת שני ראיות. וממילא מבואר במשנה, שאם ראה שני ראיות בבין השמשות, הוי ספק לטומאה ולקרבן. משום שאם שניהם מן היום או שניהם מן הלילה, הרי הוי ודאי לטומאה, ואם הראשון מן היום והשני מן הלילה, לא נטמא כלל, ואם אחד מהם או שניהם היו חלק מן היום וחלק מן הלילה, הרי שהוי ודאי לקרבן, וע"כ הוי ספק לטומאה ולקרבן.

והנה ההיכי תימצי שיראה בביה"ש ויהיה חציו מן היום וחציו מן הלילה, מובן שפיר אם ביה"ש מהלך ארוך הוא, כמבואר בגמ' שבת (ל"ד ב'). אא"כ נסבור כר' יוסי דס"ל ביה"ש כהרף עין, א"כ לא מובן האידך שייך ספק זה. אמנם גם זה צ"ל, שיש איזה שהוא שיעור זמן, שאל"כ לא שייך לכוין ולומר ספק כולו מן היום, אלא ודאי יש בו שיעור זמן מסוים, ואין בשיעור זמן זה כדי הילוך נ' אמה, וממילא לא הוי אפי' ב' ראיות, וכן אי' בתוס' (שבת ל"ד ב' ד"ה רבי יוסי) וכן כתב בחזו"א (סי' א' ס"ק י"ד), ואמנם בתוספתא ר' יוסי הוא המאן דאמר להאי שמעתא, ובירושלמי ריש ברכות איתא, שדעת ר' יוסי היא שכל הרף עין בביה"ש דר' נחמיה הוא בספק, וא"כ לא קשה האי

קושיא כלל, דבודאי יש זמן לכך. אלא שבבלי (שבת ל"ה א') מבואר במפורש, שביה"ש דר' יוסי מתחיל אחר שנגמר ביה"ש דר' יהודה.

דין ראה אחד ודאי ושנים ביה"ש

ובתוספתא אי' בשם ר' יוסי להני תרי דיני דמתני', ואיתא שם עוד ד' גווני. בשני האופנים הראשונים הדין הוא ודאי לטומאה וספק לקרבן, ובשני הדינים השניים הדין הוא ודאי לטומאה ולקרבן, ונבארם כסדרם:

דינא קמא הוא, אחד ודאי ושנים בין השמשות. והנה אי תרי הנך ביה"ש יממא אינון חייב קרבן, ואי קמא יום הוא ג"כ חייב קרבן [לפי המבואר בהמשך דברי הברייטא ויבואר לקמיה]. אלא דאם ביה"ש קמא לילה הוא, הוי טמא ממה נפשך, בגלל שני בין השמשות. אבל בקרבן לא יתחייב, כיון דיש הפסק בין יומא קמא לתנינא. ואפי' דהוי ספק הפסקה ג"כ ככהאי גוונא דהפסיק בין ראשונה לשני לא מהני, ואזיל כדעת ראב"י דמתני' ור"ש דברייטא, וע"כ בהאי לא נחלקו ב"ש וב"ה. דהר"ש לקמיה מבאר לחד תירוצא, שברייטא זו אזלא כב"ש. וכן מסתברא, שהרי בברייטא נפיק דינא למסקנא כר"ש, שהרי ר"ע חזר בו [והנה נפיק בהדן עוד חידוש לפי דעת הר"ש, שהרי כתב לקמיה שגם לדעת ב"ה ראיית ספק אינה מפסיקה, והכא יצא שבכהאי גוונא דהפסיק בין ראשון לשני, גם ב"ש מקילים יותר ממה שב"ה מקילים בדוכתי שלפי שיטתם יש להקל. ויתכן לומר בזה, דיש הבדל בין מה שצריכים לומר

שראה נגד מה שהיה עד היום, ובין מתי שצריכים לומר שלא ראה נגד מה שהיה עד היום. ועוד ראיתי מעירים מדינא דשנים בין השמשות, דגם שם יש ספק הפסק ונשאר ספק. אמנם צ"ע דאנו מחזיקים לו להחמיר יותר - כן העירני גיסי הרב המופלג פנחס מנחם נ"י - ויש מקום ליישב ולומר, שאנו מחזיקים לגבי גופו שמוחזק כרואה, וצ"ת].

ביאור אופני הראיות המובאים בברייתא

ודינא תנינא דברייתא הוא אחת ביה"ש ושנים ודאי, ודאי לטומאה וספק לקרבן. הנה בכה"ג הא דהוי ודאי לטומאה, דין פשוט הוא, שהרי יש כאן שנים ודאי. והא דלא הוי ודאי גם לקרבן, גם הוא ברור וכנ"ל.

ודינא תליתאה דברייתא הוא שניים ודאי ואחת בין השמשות, ועל זה נאמר בברייתא, ודאי לקרבן ולטומאה. ואף שיש ספק על הראיה השלישית, אם היא רצופה עם שני הראיות, כתב הר"ש שאזיל כב"ש לדעת ראב"י. ועוד תירץ, שגם לב"ה אם זה רק ספק הפסקה יצטרפו. ויעויין לעיל בביאור הסתירה בין המקרים, ומתוך הדברים תתבאר סברת הדין.

ויעויין בחזו"א שם שהקשה, הרי ב"ש מודים בג' ראיות בד' ימים שלא מצטרף כדאי' דברי ראב"י משום רא"ח בברייתא. ויש לדון אי דין זה אליבא דכו"ע הוא, או ששאר תנאי דברייתא פליגי על האי דינא. כיון שיש במשמעות הלשון לומר, שפליג האי תנא על אותם שלפניו, שסברו שלא פליגי ב"ש וב"ה נאמר על דין אחר. ובאמת כבר לעיל הערנו בזה, שבר"ש

מבואר שליכא דינא שדוקא בג' ימים. וביארנו לעיל, הטעם להר"מ שפליגי תנאי דמתני' על האי דינא. והנה גם במתני' איתא להאי דינא של אחת בין השמשות, והרי ביארנו לעיל שהאי דינא שהראיה יכולה להיחלק לשנים ויהיה ידוע שמקצתה מן היום ומקצתה מן הלילה, יכול לילך דוקא לפי שיטת ר' יוסי.

ודינא רביעאה דברייתא הוא שנים ביה"ש ואחד ודאי, וצריך לאוקמי להאי דינא בראה בשני הימים באותו הזמן, וממילא ממ"נ או דתרווייהו יום או דתרווייהו לילה, וממילא הוי רק ספק הפסקה, ולכן שלושת הראיות מצטרפות.

קושיות החזו"א על גירסת התוספתא וישוב קושיותיו

ח. ובחזו"א שם הקשה ה' קושיות, א' אמאי אמר הר"ש לאוקמי לברייתא כב"ש. ב' מה טעם ההלכה שספק הפסקה אינו מבטל את הרציפות. ג' מהו שיש שינוי בין שני בין השמשות דרישא לדסיפא. ד' הא בברייתא בתוספתא שהובאה בר"ש במשנה א' מבואר, שגם ב"ש מודים שבראה ג' ראיות בד' ימים אין הראיות מצטרפות. ה' אם אכן ספק הפסקה אינה מבטלת את הרציפות, א"כ אמאי בספק הפסקה בין ראיה ראשונה לשניה, היא כן מפסיקה. ומחמת ה' קושיות אלו כתב, שהגירסא בתוספתא שונה. והנה על שלש מקושיות אלו [ב' ד' ה'] כבר השבנו בדברינו, יעוין לעיל ס"ק ז'. ועל שני הקושיות הנותרות, הנה על הא' י"ל, שלכן חידש את החידוש של ספק הפסקה [ואין להקשות על דברינו, דא"כ יוצא מכך

הוא לשני הימים הרצופים, וע"כ הוי ודאי לטומאה ולקרבן.

ביאור מה החידוש בדברי התוספתא לדעת החזו"א

והנה דברי החזו"א צריכים עיון, שהרי אי הכי מה חידוש יש בהאי ברייתא. דבשלמא לפירוש הר"ש, הרי מצינו בה כמה חידושי דינים, דינא דספק הפסקה, ודינא דספק הפסקה בין ראשונה לשני מבטל את הרציפות, ועוד אשמעין ברייתא דלא כראב"י משום ר"א חסמא, ויעויין לעיל במה שביארנו עוד בזה. אבל לשיטת החזו"א והגאון אינו מובן מה הם החידושים, הרי הא דבין השמשות הוי ספק, כל בר בי רב ידע ליה. וא"כ מה החידוש ברישא. ובסיפא כ"ש שאין שום חידוש, דמה חידוש הוא לומר שמי שראה ג' ראיות, ב' ביום אחד ואחת או באותו יום או למחרת, מצטרפות הראיות לחייבו בקרבן. ומה שנראה שדחקם לפרש כן הוא, שא"כ שהפירוש הוא כהר"ש, נסתר מה שנאמר בברייתא שהביא הר"ש במשנה א', גבי הא דב"ש ג"כ מודו ברואה ג' ראיות בד' ימים שלא מצטרפות הראיות. והנה אנו כבר ביארנו זה לעיל, אמאי אי"ז קשה.

עוד יש להעיר מדברי הר"מ, שלא הביא כלל הנך דיני דברייא. והנה אין זה ראיה לשיטת החזו"א שאין שום חידוש בברייתא, ונאמר שע"כ לא הביא הר"מ הנך דיני דברייא. משום שלדברינו דלעיל יתבאר, דכיון שהר"מ פסק כת"ק דמתני', ע"כ לא יכול היה להביא את הנך דיני דברייא דאזלי כראב"י, שהרי לפי שיטתו

שאלולא דאזלא כב"ש לא היינו מחדשים להך חידוש, וא"כ מה היה חידוש דברייא זו. דיש לומר שאה"נ מהאי טעמא ג"כ היינו צריכים לומר חידוש זה, ולא נחית הר"ש להא. ועוד יש מקום לתרץ, דהא דהוי דלא כראב"י משום ר"א חסמא, ג"כ הוי חידוש]. ועל הג' י"ל, דלאחר שכן היה, צ"ל ביאור הברייתא נדחקו בזה.

גירסת החזו"א בתוספתא וביאור דבריו

והנה גירסתו היא: בשני האופנים הראשונים מיירי, בראיה אחת ודאי ושנים ביה"ש, כן הוא באופן קמא, ובאופן תניינא הסדר הוא בהיפוך. ובשני האופנים השניים מיירי, בשניים ודאי ואחד ביה"ש, כן הוא באופן תליתא, ובאופן רביעא מיירי באחד ביה"ש ושנים ודאי [וכגירסתו כתב ג"כ בהגהות הגר"א לתוספתא, ובביאורו כתב כגירסת הר"ש, ובביאור הברייתא ביאר באופ"א, ולא הבנתי דבריו, יעוי"ש, שיש שם גם ערכוב גירסאות, רצ"ת].

וביאורם הוא, באחת ודאי ושנים ביה"ש הרי שטומאה ודאי יש הכא, בין אי היו הראיות של ביה"ש רצופות, ובין שלא היו. וכן הוא הדין בדינא תניינא, ואין משמעות להא שהספק היה אם הראיה הראשונה רצופה עם השניה, או שהספק הוא על השלישית, האם השניה רצופה עמה או לא. ובשנים ודאי ואחת ביה"ש, הנה שנים ודאי וע"כ זה פשוט שהוי ודאי לטומאה, אלא שכוונת המשנה בהא דאחת ביה"ש, זהו על מקרה שאותו ביה"ש צמוד

ר"ת דמיירי שראה רגע אחד, ואנו לא יודעים אימת הוי, אי ביום או בלילה. ובאמת לא מיירי לשיטתייהו בראה בשניהם באותו הזמן, וכן פי' בר"ש במתני' כדברי ר"ת.

ביאור דעת הרשב"ם דהספק הוא אי טהור לגמרי או טמא לטומאה ולקרבן

עוד מצינו הא דפי' הרשב"ם, דמיירי בראה אחת ביה"ש של מוצאי שבת ואחת ביה"ש של יום שני בערב, וע"כ הספק הוא, שאם כל אחד מהם היה ביומו בלבד, יש הבדל בין הראיה הראשונה לשניה של יום שלם, וא"כ לא מצטרפות הראיות. ואם כל אחת מן הראיות היתה חצי מן היום וחצי מן הלילה, א"כ ישנם הכא ד' ראיות רצופות.

והקשו בתוספות (שם) על דברי רשב"ם, דהא שני ימים ביה"ש משמע רצופים [כמו ששני ימים סתם משמע רצופים]. ועוד דמשמעות הלשון היא ספק לטומאה ולקרבן, שכל אחד מהם הוא ספק נפרד, שגם אם נכריע שהוא טמא, מ"מ יש צד שפטור מקרבן, ולא שהכל ספק אחד הוא [ויעזוב במקומו שיש גירסא ספק לטומאה וספק לקרבן, ולפי"ז ודאי הכי הוא]. עוד הקשו התם, אם זהו אורך הראיה, א"כ יצא שודאי חייב בקרבן. שהרי מי שראה ראה אחת ארוכה כשלש, ג"כ חייב בקרבן, ושיעור זה כמבואר בתוספתא הוא מאה אמה, ושיעור ביה"ש אף כשיעור הקצר ביותר הוא חצי מיל שהוא אלף אמה. והנה על האי קושיא איכא לתרץ כמו שתוס' מתרצים לשיטתם, שתנא דמתני' הוא ר'

הפסק בין הראיה השניה לשלישית, לכו"ע מבטל את הרציפות.

אמנם מצינו עוד שיטה בראשונים דאזלא כהר"ש בביאור הני דיני דברייטא, דיעויין בתוס' (שבת ל"ד ב' סוד"ה ספק) שכתב גבי הא דאי' בברייטא דידן שני ביה"ש ודאי לטומאה, דצ"ל שמיירי בראה בשני ביה"ש באותו הזמן. והנה בברייטא דידן ליכא האי לישנא, אא"כ נאמר שכוונתו כדברי הר"ש וקיצר, ובחזו"א שם כבר העיר מזה. ושוב מצאתי בר"ח (שם) שהביא שם ברייתא דידן, וגירסתו בה כגירסת הר"ש.

ביאור דעת רש"י בראה שני ביה"ש דספק אחד כולו יום ואחד כולו לילה

מ. הנה לעיל כתבנו בביאור דינא דמתני' ראה שנים ביה"ש ספק לטומאה ולקרבן, דכיון שכל אחד מהבין השמשות יתכן שיום הוא ויתכן שלילה ויתכן שחצי יום וחצי לילה, ע"כ יוצאת תוצאה זו דהוי ספק טומאה וספק חיוב קרבן.

והנה בתוס' (שם) הקשו על הא דביאר רש"י, שיכול להיות שבין השמשות של יום זה הוי יום, וביה"ש של יום זה הוי לילה, האיך יתכן כהאי מציאות. עוד הקשו תוס', מהא דמצינו בגמ' (שם ל"ה ב') העושה מלאכה בשני ביה"ש חייב חטאת ממ"נ. ואי שייך לומר שבאחד מהימים הוי יום ובאחד הוי לילה, א"כ אמאי הוי חייב ממ"נ. ובאמת בראשונים ובאחרונים ביארו כולם בסגנון אחד, אשר על אף שכתב רש"י שמא ביה"ש ראשון כולו מן היום, ומלשון זה משמע, שהספק הוא על כל בין השמשות. עכ"ז י"ל דכוונתו לכל זמן הראיה, וכפי'

שלא יתכן הבדל בין שני הימים]. ושם בהל' אותו ואת בנו כתב הגרעק"א בשם התבואות שור וכן הביאו בפמ"ג בשפתי דעת שם, שהוי מדר', אמנם בדין לא שייך למימר הכי, שהרי הדיון הוא לחייב בקרבן.

והנה המעיין בתוס' שם יראה, דלא איתא בתוס' כהאי מילי כלל, דלר"ת מיירי דווקא שהראיה השניה היתה בזמן יותר מאוחר מהראשונה. אמנם יש משמעות כזו במה שכתב תוס' התם ב' אפשרויות של חיוב קרבן, ובשניהם הראיה השניה יותר מאוחרת מהראשונה, וצ"ת.



בשבח והודיה - לצור העונה במרחב י-ה, אודה ואזמר לא-ל העליון, על אור תורתו אור יקרות וקיפאון, ואבקש בתחינה - יעזרני כן גם מכאן והנה, לחדש חידושים בתורתו - ויבנה צבי תפארתו.

יוסי, וראה כל ביה"ש דרשב"ם הוא ביה"ש דר' יוסי, וכן איתא כבר בירושלמי וכדלעיל.

ועל קושיא הראשונה איכא למימר, שמדוחק אמרו זאת. ועל קושיא השניה איכא לתרץ ג"כ, שאיכא לבאר כן שהוי מדוחק, ועוד יותר מזה, שאין זה כ"כ דוחק לומר שכוונת המשנה ספק לטומאה ולקרבן ספק אחד.

י. הקשה הרש"ש (שבת שם) על דברי המהרש"א (שם) דיליף בדברי ר"ת שראה את שני הראיות השניה יותר מאוחרת מהראשונה, וכן הקשה בחי' רעק"א ליו"ד (סי' ט"ז סעיף ד') גבי אותו ואת בנו ששחטם בביה"ש, שאסור לשחוט בביה"ש שאח"כ, אפי' אחרי הזמן שבו ראה בביה"ש שלפני כן. והקשו דהא ממ"נ אם ביה"ש בתרא יום הוא גם קמא יום הוא, ואם קמא לילה הוי, גם בתרא לילה הוא [כפי החולקים על רש"י



הרב פינחס מנחם פלד

ירושלים ת"ו

בגדרי תליה וספק תליה בכתמים

כשיש ספק תליה, אלא שאין חוששים שמא עברה ולא אדעתה.

ב האור זרוע (בסי' שנ"א) מבי' דין זה וכן את גדר התליה בכתמים [ויורחב בזה אי"ה בהמשך הדברים] וז"ל, "שנא' ואשה כי תהיה זבה כו', היינו כשתראה האשה ודאי שהרגישה בראייתה, אלא שגזרו רבנן על הכתמים, היינו ודאי שממנה יצא דם, אף ע"פ שלא הרגישה טמאה, אבל לספק לא הזקיקוה. הלכך היכי דאיכא למתלי לקולא, תלינן אפילו כנגד התורפה, דתנן תולה בכ"ד שהיא יכולה לתלות וכו'. ודוקא בספיקא אחת תולה, אבל בתרי ספיקי לא. כדאמר בגמרא ישבה אין לא ישבה לא, תנינן להא דת"ר עברה בשוק של טבחים, ספק נתז עלי' ספק לא נתז עלי' תולה, ספק עברה ספק לא עברה אינה תולה. פי' משום דהוה להו תרי ספיקא, דאת"ל עברה, שמא לא נתז עליה עכ"ל. מבו' בדבריו, שטעם הדבר הוא משום דבספק עברה הוי ס"ס, והוא צד יותר רחוק לתלות.

ונפק"מ ביניהם תהיה, בכה"ג שאנו יודעים דבוודאי נתז דם בשש"ט. והיינו שאם היא עברה שם, בוודאי שנתלכלכה בדם, אלא שהיא מסתפקת האם עברה. דאליבא דרש"י אינה תולה, שהרי אין אומרים שעברה ולא אדעתה. אך להאוו"ז אכן תתלה, שהרי יש רק ספק אחד. וכמו"כ

אי' במתני' בפרק הרואה כתם (נדה נח:), "ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות, שחטה בהמה חיה ועוף נתעסקה בכתמים, או שישבה בצד העסוקין בהן וכו', הרי זו תולה". ומדייקת הגמ' (שם), "ישבה אין לא ישבה לא, תנינא להא דת"ר, עברה בשוק של טבחים ספק נתז עליה ספק לא נתז עליה תולה, ספק עברה ספק לא עברה טמאה", ע"כ. וכך נפסק להלכה בשו"ע סי' ק"צ סעי' כ"ב.

והנה צריך לבאר ענין זה, מדוע אכן אין תולים כשיש ספק, וכי מה החילוק בין ספק נתז עליה לספק עברה בשש"ט שאין תולים. וכמדומה שיש בזה כמה דרכים בראשונים, וכפי שנביא להלן.

א רש"י מפרש, "לא ישבה לא, ולא אמרי' דלמא ישבה ולא אדעתה". ומבו' דענין ספק עברה בשש"ט הוא, שאינה יודעת כלל היכן היתה, ואנו אומרים שאין זו הסתברות לתלות שמא עברה בשש"ט [אך מ"מ בכה"ג שהיא אומרת שלא עברה בשש"ט, לכאור' לא היתה בכלל הו"א שנוכל לתלות]. ולכאור' לפי רש"י, בכה"ג שיש ספק אמיתי האם עברה בשש"ט [כגון שהשוק נמצא במעבר מסויים, והיא אינה זוכרת האם עברה דרך מעבר זה או אחר], אכן נוכל לתלות בו. שהרי לרש"י לא נתחדש כאן שאין תולים

ברשב"א (שם), דאע"פ שבכל כתם יש ספק האם זה בא מצבע או מדם נדות, מ"מ כל עוד שלא העבירה את הסמנין, אינה יכולה להקל משום דספק הוא שמא זה צבע. וחלק על הרמב"ם שסבר להיפך [לפי הבנת הרשב"א בדבריו], דעד שלא העבירה את הסמנים היא בחזקת טהורה [ואמנם המ"מ כ', שגם הרמב"ם לא טיהר כשלא העבירה, שאין זה ספק של דבריהם שהולכין בו להקל, שהרי אנו יכולין לעמוד על עיקרו של דבר בבדיקה וכו', עכ"ל], והיינו משום דהיכא דאיכא לברורי מבררי. וצ"ב מ"ש מהדין דסעי' ל' שא"צ להקיף הכתם, אע"פ שגם שם אפשר לברורי.

ולכא' נראה שיש כאן מח' יסודית בין הראשונים, במהות עניין התליה.

דהנה ידוע שיש ב' טעמים להיתר כתמים מהתורה, א' משום דרשיי "דם" ולא כתם [כלשון המשנה נח:], והיינו דדוקא כשהדם ודאי מגופה טימאה התורה, לאפוקי כשיש צד שהדם בא מעלמא. והא דבעי' לחידוש התורה, ולא סגי בכך שיש לה חזק"ט, הוא משום דאע"פ שהצד דאתי מעלמא הוא צד קלוש, שלפי כללי התורה שבכ"מ אין לזה משמעות של ספק, וממילא אין לה כלל חזק"ט שנילך כוותיה, והוא כעין הלימוד דממזר וודאי ולא ספק^א (קידושין עג.) [כך היא ההבנה הפשוטה באחרונים בביאור היתר זה, ראה סד"ט סקצ"ג ושועה"ר סק"א, אך ראה גם בצ"צ סי' צ"ה שלמד באופ"א]. ב' דילפי'

תהיה נפק"מ הפוכה, בגוונא דלעיל שיש לה ספק אמיתי האם עברה בשש"ט, דלרש"י לכא' תולה כנ"ל, ולהאור"ז אינה תולה, שהרי יש כאן ס"ס.

ג] והנה לגבי שי' הרשב"א, נראה שלהרשב"א יש דעה אחרת בעניין. דהנה מצד אחד מצינו דהרשב"א מגדיר את הדין דספק עברה, משום שבעינן שיהיה "דבר ידוע שהיא יכולה לתלות בו" (תוה"ב טז.), והיינו דלא כרש"י, דלדבריו גם בספק אמיתי [שאינו רק ספק דילמא עברה ולא אדעתה] אין תולים. ומאידך פסק (תוה"ב כב.), שאם נתעסקה בדם אע"פ שאינה יודעת בכמה נתעסקה, מ"מ תולה, דכתמים דרבנן ותולין אותם להקל. והביא כך גם מהראב"ד, וכך נפסק ברמ"א (שם סעי' כ"ז). ולכא' אין זה תואם עם המהלך של האור"ז, שהרי סו"ס יש כאן ס"ס, והאיך נתלה בזה.

וכמו"כ מבואר ברשב"א (שם טז., ובחי' יט:), דבנתעסקה בדם ומצאה אח"כ כתם, א"צ להקיף את הכתם ולראות האם הוא דומה למה שנתעסקה, והוא מהטעם הנ"ל שכתמים דרבנן והולכין בהן להקל, וכך נפסק בשו"ע בסעי' ל'. ולכא' גם דין זה אינו מתאים לפי האור"ז, שהרי אכתי איכא ס"ס ואיך נתלה.

ומאידך גיסא בסוגיא דז' סמנין מעבירין על הכתם [דהיינו שאם הסמנין אינם מעבירים את הכתם, זה מברר שאין זה דם רק צבע, והוא בסוגיא בנדה סא:] מבו'

^א. וכך צ"ל בדברי השועה"ר סק"א, שכ' דעניין הלימוד של דם ולא כתם הוא שמעמידים אותה אחזק"ט, ולכא' צ"ב כנ"ל שא"כ מדוע בעי' לילפותא דקרא, וע"כ כנ"ל, דבכה"ג אי"ז בגדר ספק שמעמידים בעלמא אחזק"ט.

מ"בבשרה" עד שתרגיש בבשרה (גדה נו:), ובכתם הרי הוא ראייה בלי הרגשה.

והנה לפי"ז צריך להגדיר מה שחז"ל טימאו כתמים, אך טיהרו כשאפשר לתלות.

דמצד אחד י"ל, דהגדר של האיסור הוא רק לעניין מה שנתחדש בתורה בדין כתמים, להתיר גם בצד קלוש דאתי מעלמא, וכמו"כ על ראייה בלי הרגשה, וחז"ל החשיבו זאת כאילו זה וודאי מגופה. אך בכה"ג שיש תליה, דהיינו שיש צד יותר קרוב שבא מעלמא, מחמת שאנו יודעים שעברה במקום ששכיח דם, בכה"ג הרי אפי' לולא חידוש התורה בכתמים היה לנו לטהרה, משום שזה ספק ויש לה חזק"ט. ולפי"ז עניין התליה אינו חידוש מיוחד של חז"ל להקל.

ומאידך גיסא י"ל באופן"א, שמצד גזירת חז"ל היה לנו לאסור בכל אופני הספיקות, וגם בספק אמיתי, משום שחז"ל חששו שיבואו להקל בנדה גמורה [כלשון רש"י נט.]. אלא שדין תליה הוא דין מחודש שחז"ל חידשו, שאם יש לפנינו מקום דמים, שי"ל שמשם בא הדם. בזה יש להקל, ואין זה בגדר ספק גרידא, אלא שאנו יכולים

לומר שהדם בא מכאן, ואין הגדר משום שזה צד יותר מסתבר שבא מעלמא.

ומעתה י"ל שבזה נח' הראשונים הנ"ל.

האן"ן למד כצד הא' שעניין התליה אינו חידוש מיוחד, אלא שחז"ל לא

החמירו, בכה"ג שיש ספק אמיתי האם הדם בא מעלמא, וכמב' בלשונו [הו' לעיל] ש"לספק לא הזקיקוה". ולפי"ז מב' הטעם שבספק עברה בשש"ט, שאז אין זה נחשב צד קרוב לטהר משום שזה רק ס"ס אם בא מעלמא [שאין ידוע אכן אם עברה, וגם אם עברה אין ידוע האם ניתן עליה]. אכן בכה"ג שזה ספק עברה, אך הוא צד קרוב שבא מעלמא [כמו האופן דלעיל, שבוודאי ניתן אך ספק אם עברה], אכן תלי' בכה"ג.

אך הרשב"א ס"ל, דבוודאי דין תליה הוא דין מחודש של חז"ל, שבוודאי לפי שורת הדין יש לטמאות בכל אופני הספיקות, אלא שחז"ל חידשו, שאם יש לפנינו את המקום דמים תולים בו. ולדבריו הטעם שאין תולים בספק עברה, אינו משום שזהו צד רחוק, אלא שאין נחשב שיש לפנינו את המקום דמים. וא"ש בלשונו הזהב של הרשב"א [שהו' לעיל], שאין לנו "דבר ידוע" שהיא יכולה לתלות בו.

ב. וכך מב' בלשון הגמ' ג. "בציפור לא נתעסקה, בשש"ט לא עברה, האי דם מהיכא אתי". ג. ולכאור' נראה שהאחרונים נחלקו בצדדי הספק הנ"ל, דהנה הנוב"י (קמא תשו' נ"ב) הקשה, הרי בכל כתם יש להקל דהוי ספיקא דרבנן, שהרי ראייה בלי הרגשה אינה מטמאה מדאור', וא"כ כשיש ספק שהדם בא מעלמא יש לטהרה. ותי' שאכן אסורו, משום דלענין טהרות הוי ספיקא דאור' [כיון דלטהרות אין דין דבעי' הרגשה], יעו"ש בארוכה. אך החו"ד סק"ח תמה על קושייתו, שהרי אי"ז בגדר ספק מעלמא, כיון שבשש"ט לא עברה ודאי מגופה הוא כמב' בגמ' ג.

והנה כלפי דין התורה בוודאי שזה כן נחשב ספק מעלמא, שהרי זה הגזה"כ דדם ולא כתם, וכלל מב' בחו"ד גופי' בסקכ"ז, אלא שנח' האם כלפי החומרא של חז"ל זה נחשב כוודאי מגופה או כספק. וא"כ מב' לדעת הנוב"י, שחז"ל החמירו אע"פ שזה ספק, וע"כ שדיני תליות הם חידוש של חז"ל וכנ"ל.

אסור, דאפשר לברר בהעברת ז' סמנים. ואף דאין אנו בקיאים, הוי ספק מחמת חסרון ידיעה, ועי' מנחת יעקב, עכ"ל. וכוונתו היא, דלפי התוה"ש יש לתלות בכה"ג, שהרי כאן אי"ז בגדר ספיקא דרבנן, אלא זו מהות של תליה, והרי בתליה אין את ההגבלה של היכי דאיכא לברורי.

וא"כ מבו' דלהגרעק"א גם בדיני תליה קיימת ההגבלה דהיכי דאיכא לברורי מבררין, וא"כ צ"ב איך יפרנס את הדין דא"צ להקיף הכתם ולא מבררין, וצ"ע.

ונשאר לנו עדיין לבאר את שי' רש"י, שאם אכן נדייק בדבריו, שאם יש ספק אמיתי האם עברה בשש"ט היא אכן תולה. א"כ הביאור בזה הוא, דס"ל ביסודו כהרשב"א בגדר התליה [נשאי"ז דין של ספד"ר לקולא, אלא חידוש של תליה]. אלא דס"ל שא"צ דוקא שיהיה לפנינו דבר ברור שהאשה נתעסקה בו, אלא שיהיה לנו איזה מקום דמים שאפשר לתלות בו, גם אם אין ברור שיש להאשה איזה שייכות לזה, אלא דלומר שעברה ולא אדעתה, זה סברא רחוקה ואין תולים בזה.

עוד מבואר ברשב"א, דכל מה שאין תולים בספק עברה בשש"ט, הוא דווקא כהטבחים יושבים במקום ידוע, והספק הוא על האשה האם היא עברה במקום זה, אך אם דרך הטבחים להתעסק פעמים כאן ופעמים כאן, תולין אפי' מספק, שמא נתעסקו במקום שעברה ולא הרגישה, והו' כך להלכה בשו"ע סעי' כ"ב.

ולפי"ז גם א"ש ב' ההלכות שהבאנו לעיל מהרשב"א, א' דכשיש ספק בכמה נתעסקה תולה, אפי' שיש ספק בגוף התליה. ב' שא"צ להקיף הכתם ולראות האם זה דומה, והטעם הוא, שהרי בכה"ג יש לפנינו דבר שאפשר לתלות בו, אלא שאין אנו יודעים האם זה מתאים להכתם שראתה, והוא קולא של תליה. ובזה אמרי', דכ"ז נתחדש בהקולת כתמים של חז"ל, שאפי' שזו תליה עם צד רחוק, עכ"ז תולים. אך זה בתנאי שזהו אכן דבר ידוע, ולאפוקי כשספק אם עברה, שאז אין ידוע כלל האם יש כאן דבר לתלות בו, ודו"ק היטב.

ולפי"ז גם א"ש מה שהקשינו, דמצד א' חזי' שא"צ להקיף את הכתם אע"פ שאפשר לברר ולבדוק האם זה דומה, ומאידיך חזי' בספק צבע, שאין להקל רק אם תבדוק ותברר שזה צבע. והחילוק ביניהם פשוט, בספק צבע אי"ז בגדר תליה, שהרי אין לפנינו דבר שיש לתלות שהכתם בא ממנו, אלא הוא ספיקא דרבנן רגיל, ובספק כזה הכלל הוא דהיכא דאיכא לברורי מבררי' וכמ"ש המ"מ. אך תליה אי"ז דין של ספד"ר לקולא, אלא הוא חידוש שחידשו חז"ל להקל, ולגבי חידוש זה לא נאמרה ההגבלה דכשאפשר לברורי מבררי'.

וכך מבו' בתוה"ש סקכ"ט, דהא דבסעי' ל' א"צ להקיף הכתם, היינו "כיון שיש דבר לתלות בו, עדיף מספיקא", ולכאור' כוונת דבריו היא כהנ"ל.

אך הגרעק"א לכאור' פליג אתוה"ש, מהא דכתב בסכ"ג וז"ל, "אם נתעסקה בצבע אדום [ומצאה כתם אדום] יל"ע, דלכאור'

שיהיה לפנינו דבר ידוע לתלות, א"כ מדוע כאן תולים.

וצ"ל דבכה"ג כל העיר מוגדרת כמקום דמים, מכיון שדרך הטבחים להתעסק פעמים כאן ופעמים כאן, כל מקום ומקום בעיר כיון דאיכא למיחש ביה, חשבינן ליה כמקום דמים, ופשוט.

וצריך להבין, מהי סברת חילוק זה, האם הספק הוא אם האשה עברה במקום הטבחים, או שהספק הוא האם הטבחים הגיעו לכאן. דבשלמא לפי דרכו של רש"י יש להבין זה, דדוקא כלפי האשה, אין מסתבר שעברה ולא אדעתה, אך עדיין יתכן שהטבחים הגיעו לכאן מבלי שתבחין בהם. אך להרשב"א שזה יסוד בתליה, דבעי'



הרב ישראל (ברי"מ) לב
ירושלים ת"ו

מהות וגדרי דין 'נתרוקנה' בהפרת נדרים

והנה מצאנו מרגניתא טבא בדברי רבינו אברהם מן ההר זה לשונו: נתרוקנה מלשון הורק מכלי אל כלי (ירמיה מח יא) כלומר לא נתרוקנה רשות לבעל שיוכל להפר חלקו של אב. ע"כ. ובפשטות נראה מלשונו ברור דסבר בביאור גדר נתרוקנה כהצד הראשון דלעיל דהיינו שכוח הבעל לא סליק אזיל ופקע ליה, אלא עובר הוא אל רשות האב כמו משמעות הכתוב הורק מכלי אל כלי. [וע"ע בהמפרש שכתב ממש בסגנון הזה].

ואם אמנם כנים הדברים לכאורה יוצא דרבינו אברהם מן ההר יחלוק עמם"כ הרא"ש דיכול האב להפר ביום שמיעה דיליה ולא דוקא ביום שמיעה דבעל, דכיון שהאב מיפר גם את חלק הבעל ותחתיו דבעל ולא שרק פינה לו הבעל את מקומו, א"כ יצטרך להפר ביום שמיעה של אותו שהוא מיפר בעבורו - הבעל, דלאחר יום שמיעה דבעל כבר פג כביכול תוקפו וכח ההפרה שהיה לו לבעל ואיך יפר אב בעבור הבעל אי אף אם היה הבעל חי תו לא הוי מצי מיפר.

ולכאורה המשך דבריו לקמן עא. דכתב דארוס אחרון הוי כרעיה דארוס ראשון אזיל לשיטתיה במה שכתבנו עתה דמשום דסובר דהאב כביכול משתמש במקום ובכוחו דבעל לכך אפשר להבין

נדרים דף ע. במתני' 'מת האב לא נתרוקנה רשות לבעל, מת הבעל נתרוקנה רשות לאב, בזה יפה כוח האב מכוח הבעל'. ובאחרונים דנו בסוגיין בגדר ומהות דין זה ד"נתרוקנה" אי הכוונה שרשות הבעל כוחו וחלקו בהפרת נדרי אשתו עוברת לאב ונמצא עכשיו דכביכול האב מיפר מלבד כוחו וחלקו גם מכוח הבעל ואת חלקו שהיה הבעל צריך להפר, כלומר : בעבורו במקומו ומכוחו. או דלמא 'נתרוקנה' מלשון התפנה ונהיה ריק מקום ורשות וכוח הבעל ונמצא דנשאר האב לחודיה להפר מכוחו דיליה אלא שמכיון דליתיה לבעל ממילא עכשיו נתפשט כוחו על כל הנדר ויכול להפר לחודיה.

ובחי' רא"ל מאלין הביא צדדים אלו ודן בהם בארוכה, ובתוך דבריו מביא להוכיח מדעת הרא"ש כהצד השני או עכ"פ דאיכא גם את הצד השני הנ"ל מהא דכתב הרא"ש דאם שמע הבעל ומת קודם שהיפר יכול האב להפר אף לאחר יום שמיעת הבעל ובתנאי דהוי יום שמיעה דידיה (דאב) דהיינו : שישמע יומיים אחר פטירת הבעל וכדו'. והוכיח מזה דהבעל פינה מקומו ונסתלק כוחו והשתא עומד כל הנדר ברשותיה דאב, ולכך יובן שפיר אמאי תליא ביום שמועתו דאב ולא איכפת לן כלל יום שמיעתו דבעל.

ומצאתי בחזון איש (סי' קל"ו אות ד') שכתב זה לשונו: אין ארוס אחרון יורש את הארוס הראשון דאין לבעל שני שום קשר עם הראשון, ולשון הר"ן שהוא כרעיה דראשון לאו דוקא אלא שהוא דין אחד עם הראשון, אלא עיקר שהאב יש לו זכות בביתו כיון שאין כאן ארוס אלא וכו' ע"ש עוד שמפרש ע"פ דרכו. עכ"פ היוצא מדבריו דארוס אחרון כרעיה דארוס ראשון שפיר יכול להסתדר עם המהלך שכתבנו לעיל דהאב מקבל את כוח הבעל אליו וכשנוסף לו שותף דהיינו ארוס אחרון נוטל הלה את אותו חלק ארוס הראשון דהיה לבינתיים אצל האב. ודו"ק.

[ועיין] בטור (סי' רל"ד) דפליג על הר"ן הנזכר דף עא. דהר"ן סובר דשמע האב והיפר ולא הספיק הבעל לשמוע ומת אביה ובעלה האחרון מפירין ובטור פליג וס"ל דכיון שאין האב יורש בכהאי גוונא את חלק הארוס הראשון מפני קלישתו היאך יכול עוד להפר, והחזו"א ביאר סברת הטור שכיון שמת הארוס פרוה כוח ההפרה וכשחזרה ונתארסה הלא ארוס אחרון מכוח האב קאתי להיות שותף עמו ואם האב אין לו למה יזכה הארוס, שוב חזינו דקודם עובר כוח הארוס לאב ושוב ימשיך אח"כ לארוס אחרון, וכיון שכן ע"כ כנ"ל דנשאר כוח הארוס אצל האב ולא שפינה מקומו ותופס האב את כל הנדר, אלא דיש לתרץ דעת הר"ן ממה שהקשה החזו"א כשביאר דעת הטור דפליג על הר"ן ובזה ראיתי יש שכתבו דלעולם אף כשאיו האב יכול לחזור ולהפר ומשום דהנדר קליש ע"י הפרתו שקדמה למיתת הבעל מ"מ דין נתרקנה

דכשיבוא אח"כ (לאחר שנתרקנה כבר הרשות לאב במיתתו דארוס ראשון) ארוס אחרון יטול הלה את אותו הכוח של הארוס הראשון ויהפך הוא לעמוד במקום הארוס הראשון וזהו דאמרינן דארוס אחרון הוי כרעיה דארוס ראשון, כיון דבמיתתו של הראשון לא אזיל ונסתלק כוחו וממילא נשאר האב יחיד ומקבל כוח על הכל, דזה אינו וכמ"ש כמו הורק מכלי אל כלי וכדיביארנו שעבר כוח הבעל אל תוך רשות וכוח האב, דאי נפרש נתרקנה שנתפנה מקומו דבעל והאב נשאר יחידי כמקודם אמאי תו כשבא ארוס אחרון יחשב לכרעיה דארוס ראשון מאחר שכבר נתבטל ונתרוקן כוחו דראשון והאב נהפך כבר לבעלים יחידי, וכי השתא נאמר דמכיון שבא ארוס אחרון חוזר המצב כאילו שלא מת הארוס הראשון ולמפרע לא נתבטל כוחו או חוזר כוחו ויורשו הארוס אחרון, אתמהא, אלא ודאי כנ"ל דלשיטתיה קאזיל. ודו"ק.

אלא דלכאורה זה אינו דיעויין בר"ן שכשמביא הסברא הנ"ל דארוס אחרון כרעיה דארוס ראשון כותב שם (עא. ד"ה אביה ובעלה) וכיון דמארוס לארוס קאתי אע"ג דאקליש ליה נדרא מצי אב ובעל להפר דכי האי גוונא לאו אינתוקי הוא. עכ"ל. ומשמע מפשטות דבריו שבא לאפוקי מה שכתבנו דבתחילת הדברים עובר כוחו דארוס ראשון לאב וכיון שלא נסתלק כוחו אלא עבר לאב לכך לכשיבוא ארוס אחרון יעבור זה הכוח אליו ויהא הוא ארוס אחרון כרעיה דראשון, שהרי כותב וכיון "דמארוס לארוס קאתי" וממשיך דכי האי גוונא לאו אינתוקי הוא, יעו"ש.

שהבאנו לעיל בריש הדברים מצינו בלשון של הרא"ש עצמו (סח. סוף העמוד) שכתב זה לשונו: נתרוקנה רשות לאב כמו אדם המריק שקו ונותן לחבירו כל מה שהיה בשק כן הבעל נשאר ריקן והוריש לאב כל זכות שהיה לו בה. עכ"ל. נראה ברור דלמד שכוח הבעל עובר אל האב ולא שבטל ומפנה מקום לאב, ולכאור' לדברי ר"א מאלין שהוכיח מהא דהאב שירש כוח הבעל ל"צ להפר דייקא ביום שמיעה דבעל שמשמע דסבר דהבעל רק מפנה ומרוקן כוחו ומסלקו וא"כ להנ"ל יוצא דהרא"ש סותר דברי עצמו.

ולכך כ' זקני ז"ל לפרש בדרך אחרת דלעולם סבר הרא"ש כמו שביארנו בדעת רבינו אברהם מן ההר [שהרי דברי הרא"ש ודאי בייתר תוקף מלשון ר"א מן ההר וכן"ל] שהאב שפיר מקבל אליו כביכול את כוח הבעל ועם כל זה יסבור הרא"ש כדכתב שאין האב צריך להפר דייקא ביום שמיעה דבעל ועיקר הוא יום שמיעה ידידה, וביאר דכשמת הבעל ביום שמיעה ידידה קודם השקיעה כבר יירש האב את כוחו ועכשיו יוכל שוב להפר כשישמע הוא (והוי מעין יומא אריכתא עד שישמע) שהרי בפועל האב לא שמע עדיין, וזכות הבעל להפר יירש האב עד יום שמיעה ידידה, כי ודאי שמיעת הבעל לא מתייחס לאב כעין מצוות שבגופו דסו"ס לשמוע לא שמע.

וכתב עוד דזכור לו לשון הרא"ש דשמיעה הוי מידי דממילא, ונראה שנתכוין למש"כ הרא"ש בהמשך הסוגיא (עב: סוף העמוד) והא לא שמיע ליה ושמיעת האפוטרופוס אינה כשמיעת הבעל ואע"פ

איכא אלא שאין בכוחו הוא להפר מחמת דקליש ומשא"כ הארוס האחרון שישתתף בהפרת האב שעמו שפיר דמי. ואכמל"ב.

ומעין זה אי' גם בדרישה (אות ד' ד"ה וטעמו) וזה לשונו: דמיד שמת הארוס הראשון קודם שחזרה ונתארסה נתרוקן חלק הבעל לאב ואע"פ שהאב לא הוי מצי מפר לה, מ"מ כיון שנתרוקן לו הו"ל לאב בחלק הארוס (כלומר: את חלק הארוס) ...ומועיל זה כשתחזור ותתארס בו ביום שמצי האב להפר עם הארוס השני עכ"ל, אלא שהוא כתב כן בדעת הרמב"ם יעו"ש, ברם אנן לדרכנו שפיר מצינו יסוד לסברא זו, וסברא זו נבנית כמש"כ על גדר נתרוקנה שביארנו שכוח הארוס/הבעל עובר אל רשות האב].

ולפי הנ"ל דסברת ארוס אחרון כרעיה דראשון תלוי בגדר נתרוקנה דהסוברים דהוי כרעיה דראשון יפרשו בגדר נתרוקנה כנ"ל שמקבל האב את כוח הבעל אתי שפיר מה דהרא"ש פליג על דברי הר"ן הנ"ל ולא ס"ל האי סברא דארוס אחרון כרעיה דראשון שפיר לשיטתיה אזיל כמו שהוכיח רא"ל מאלין ביאור נתרוקנה לדעת הרא"ש דהיינו שנתפנה ונתרוקן כוחו דבעל וקיבל האב ממילא כוח על כל הנדר וכוחו דארוס/דבעל נסתלק ואזיל ליה, א"כ שפיר יובן אמאי ל"א דארוס אחרון ליהוי כרעיה דראשון.

והצגתי הדברים קדם אבי זקני הרה"ח ר' ישעיהו גרינצייג ז"ל ושאלתי עימי האם אמנם כנים הדברים לתלות חקירה זו וצדדי הביאור בגדר נתרוקנה במחלוקת הרא"ש ורבינו אברהם מן ההר, והשיב לי דיותר מלשונו הברורה של ר"א מן ההר

שעשאו שליח להפר דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. עכ"ל, ולכך סוף דבר מצד דין דיום שמיעה יהיה תלוי ביום שמיעה דאב עצמו דייקא. ודו"ק.

והמשיך וכתב דאפשר עוד לומר דהדין דבעי הפרה ביום שמעו היינו שכשקעה החמה ולא הפר הוי כהקמה, ברם כ"ז דייקא כשיכול להפר אבל כשמת מאי הוי ליה למיעבד (וכלשון הר"ן ס"ח סוף ע"א) ויירש האב כוחו עד יום שמיעה ידיה. ע"כ מדבריו. ויש עוד להאריך בזה, ולכא"ו זה תלוי בנידון דהאפיקי ים בסוגיין. ואכמל"ב.

ומעתה יש לדון בעיקר דעת הרא"ש שאין האב מוגבל להפר דווקא ביום שמיעה דבעל מ"ש מארוס אחרון דבהדיא תנינן (עא.) נדרה והיא ארוסה נתגרשה בו ביום ונתארסה בו ביום אביה ובעלה האחרון מפירין נדריה אלמא דגבי ארוס אחרון כשיורש את זכות הארוס הראשון צריך להפר דייקא ביום שמעו דראשון ולכך בעינן נתארסה בו ביום וכמ"ש הראשונים וא"כ יש לבאר מאי שנא אב היורש את הארוס מארוס אחרון היורש את הארוס הראשון. [ועי' ברש"ש להלן עא: מש"כ לחלק ביניהם].

ובאור שמח (פי"ג מנדרים ה"כ) תמה כן ור"ל דשאני אב דמקודם לא היה ברשותו כלל כוחו דארוס ועכשיו נכנס לרשותו אמנם מכח הארוס הראשון ברם סו"ס לגביו הוי כרשות חדשה לכן שפיר יוכל להפר מהשתא לאחר שקיבל הכח ביום שמיעה ידיה וכנ"ל, אבל ארוס אחרון לא הוי כרשות חדשה אלא הו"ל ממש כרעיה דראשון וליכא לאינתוקי כלל וכמ"ש הר"ן.

אלא דכמו שכתבנו קודם דהרא"ש גופיה לא ס"ל כהר"ן דארוס אחרון כרעיה דארוס ראשון וא"כ אמאי בעי כלל שתתארס בו ביום, ואולי אפשר להקשות עוד ע"פ מה שפי' לעיל וכ"כ בחזון איש דאף בדאמרינן ארוס אחרון כרעיה דארוס ראשון היינו שעובר דרך האב וא"כ הדרא קושיא לדוכתא מ"ש אב היורש מארוס היורש כיון שאף ארוס היורש את אמת שעובר דרך האב.

[ומענין] לענין בהא דבר הרא"ש דל"א ארוס אחרון כרעיה דארוס ראשון הנה לעיל פירשנו זה ע"פ מה מה שביארו האחרונים בשיטתו דסבר דאין האב מקבל את כוח הבעל אלא הבעל פינה ונסתלק לו מקומו וכחו וממילא נהיה האב בעל יחידי על הנדר ולכך איך יקבל שוב ארוס אחרון כוחו דראשון שכבר נסתלק ליה ותפס האב כוח בכל הנדר, ברם עכשיו דפירשנו שאף לדעת הרא"ש סבר כר"א מן ההר שהאב מקבל כוח הבעל אליו כאדם המריק שקו לחבירו (לשון הרא"ש) צריך לפרש בפשטות דסבר דל"א ארוס אחרון כרעיה דראשון כיון דסו"ס הרי עובר דרך האב ואפשר להבין דהאב מנתק ביניהם שהרי קודם שבא ארוס אחרון ודאי נתרוקן כוחו דראשון אל האב ושוב איך יהא הארוס אחרון כרעיה דראשון].

והביאו לתרץ בשם הגר"א קוטלר זצ"ל דלעולם אף בארוס כלל לא בעינן שיפר הארוס אחרון בו ביום, ודוקא שתתארס בו ביום בעינן כדי שיוכל הארוס האחרון לזכות בנדר בעוד דהוי יום שמיעה דראשון, ברם אחר שזכה בכוח זה שוב כבר

יוכל להפר ביום שמיעה ידידה. והדברים תואמים מאד למ"ש אבי זקני לגבי אב וכמו שהבאנו לעיל. ודו"ק.

[ואף דאמרי' דלהרא"ש אין ארוס אחרון כרעיה דראשון וא"כ לכאו' אפשר להקשות איזה סברא היא זו שנצריך אותו לשמוע ביום שמיעה דראשון, אי"ז קושיא

דאף בבעל ואב דהתם וודאי לא שייך דהאב כרעיה דארוס ראשון מ"מ הרי פירשנו דהאב יורש את כוח הבעל ביום שמיעתו דבעל אלא ששוב יוכל להפר ביום שמיעה ידידה, ה"נ לכה"פ בעינן שישמע הארוס אחרון ביום שמיעה דראשון ואף שאינו כרעיה ויפר ביום שמיעה ידידה בסופו של דבר, ויש עוד לעיין בזה].



הרב מאיר ליכטר ביתר

בענין שויי' אנפשיה חתיכה דאיסורא לחייב מצוה

שעדיין לא הניח, ועדיין צ"ת. שו"ר בשו"ת שו"מ מהדו"ד ח"א סנ"ב שכתב עד"ז לענין אחר ע"ש.

(ב) ובאמת לא מצינו להדיא דמצות הנחת תפילין חלה מה"ת על כל יום בפ"ע, דאע"ג דדרש' במנחות (לו:) ובעירובין (צו.) מימים ימימה דימים ולא לילות ולא שבתות, מ"מ לא ראינו דהחיוב הוא על כל יום ויום, אך כן משמע מד' התוס' חולין (ט.) ומנחות (לה:) שכתבו לדון דיהא מחוייב לקשור כל יום כו', חזינן דהחיוב הוא על כל יום בפ"ע, ועיי' שו"ת כת"ס (סי' ט) שכתב דהחיוב הוא מה"ת, ובפמ"ג סי' לח (א"א סק"ט) ג"כ משמע דהחיוב מה"ת הוא על כל יום ויום ע"ש.

עוד כתבו לדייק מכאן דהחיוב במצות תפילין הוא פ"א ביום ותו לא, [דמשמע דבשאר היום, אף מצוה קיומית ליתא] וזה תימה, דמשמע בדוכתי טובא דעכ"פ מצוה קיומית איכא, וכבר האריכו האחרונים בזה, ובפמ"ג סל"ז א"א סק"ב דעיקר המצוה הוא פעם א' ביום, ולאחמ"כ במשך היום הוא מצוה מן המובחר, ועיי' ס' חמדת ישראל קונ' דרך חיים סי' ה, ובשו"ת יעקב או"ח שם מ"ש מד' התוס' סנהדרין (פח:) ובשו"ת שה"ל ח"ט שהביא מד' הטל תורה הנ"ל, והעירוני משו"ת הלק"ט ח"ב סי' רפט שכתב להוכיח מד'

(א) תנן בשבועות (כה:) שבועה שלא אוכל כו' שלא אניח תפילין ובגמ' מתיב רב המנונא לא אכלתי היום ולא הנחתי תפילין היום ואמר אמן חייב בשלמא לא אכלתי איתי' בלא אוכל אלא לא הנחתי מי איתי' בלא אניח (והא נשבע לבטל את המצוה הוא. רש"י). והק' בס' טל תורה לכאור' תמוה דהא כבר הניח תפילין היום ושפיר איתא בלא אניח היום, דהיום אינו מחוייב להניח רק פעם אחת ביום, וי"ל כיון שאמר לא הנחתי תפילין היום הרי מחוייב עוד להניח תפילין מדין שויי' אנפשי' חתיכה דאיסורא דהוי נדר או הודאה אף שעדים מכחישים אותו וכשאמר אח"כ משביעך אני ואמר אמן שנשבע ע"ז ליתא בלא אניח. עכ"ל הטל תורה, והיינו דאע"ג דאיהו כבר הניח תפילין, מ"מ יכול לחייב עצמו מדין שאחד"א לקיים עוה"פ את המצוה, וכשנשבע שלא יקיימנו חשיב כנשבע לבטל את המצוות.

ומתבאר מדבריו דלמד דגדר ליתא בלא אניח אינו בנידון הכללי של המצוה, אלא אזלי' בתר כאור'א בפ"ע, אבל בפשטות הכוונה על דין המצוה בעלמא, ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתה, דאע"ג דלהאי גברא עדיין יש חיוב לקיים המצוה, מ"מ אין אנו באין לדון אלא בדין המצוה בכללות. וצ"ל דמ"מ ליתי' בלא אניח היום, באופן

ובהתוודותו. אך העירוני מפתחי תשובה אה"ע סי' קעז סק"ה שהביא מתשו' הרדב"ז [ח"א סימן יט] גבי אונס ומפתה דאף ע"פ הודאת עצמו כופין אותו לכנוס, ובדוחק י"ל דהתם הוה כמעין חיוב בין אדם לחבירו דע"ז נאמן כהודאת בע"ד ומשא"כ חיוב לשמים, ועוד דהנשבע לפנינו נגד שאחד"א לכאו' יל"ד דנחייבו לקיים שבועתו (ובפרט כשאין עדים מכחישין אותו). ע"כ.

והנה בגדר שאחד"א ידועה הפלוג' באחרונים, דד' מהרי"ט (אה"ע ס"א) שהחייב הוא מטעם נדר, דהו"ל כאילו נדר שיקיים כאילו יש עליו איסור, וכגון בהא דקידושין (סה). האומר לאשה קידשתך שאסור בקרובותי, דהו"ל כאילו קיבל ע"ע בנדר שקרוביה של האשה הזאת יהו אסורין עליו, ואע"ג דא"כ נימא הכי אף לענין דברים שאינם של איסור, מ"מ לא משכח"ל כ"א בכה"ג, ולאוי' לפי"ז ה"ה לענין לקיים מצוות ג"כ הדין כן דמה לי אי נדר שלא לעשות איסור מ"ל נדר לקיים מצוה. [ודוג' לדבר מצינו בהא דקיי"ל בנדרים (טו). ופסחים (נא. ע"ש בתוס') הו' ביר"ד סי' ריד דכשנוהג בעצמו הנהגה טובה ג"פ דחייב לנהוג כן דהוי כעין נדר ולא אשכחן כן אלא לענין מצוה וכיו"ב, וע"ש בב"י דמשמע שהוא כגדר שאחד"א, שכתב דל"מ הפרה ע"ש].

ובפרט לפי דברי החת"ס שכתב (שו"ת אה"ע ח"ב סי' קא ובכ"מ) לבאר דברי מהרי"ט הנ"ל דכוונתו לדין נדרי מצוה, וכא דנדרים (ח). נשבעין לקיים את המצוה, ור"ה (ו). בפ"ך זו צדקה א"כ כ"ש דשייך

התוס' בסוגיין דאף לאחר שהניח תפילין, עדיין מחוייב להניח באותו יום, שטרחו למצוא אופן שאינו מחוייב להניח תפילין ולא אוקמי בפשיטות דמירי שכבר הניח היום, וע"ש משה"ק מסוגיא דנדרים (ח). ועוד.

ג) אך עדיין י"ל דתלי' בנידון אי דין דאין השבו' חלה על המצוות, הוא רק במצוה חיובית, או אף במצוה קיומית, [עיי' ראשונים שבועות (כה). שהק' מצדקה דאינו מחוייב לתת לכל העולם, אע"ג דמצוה קיומית ודאי איכא, ובמרומי שדה שם, ובצ"פ הל' שבועות פ"ה הי"ט, וע' בשו"ת עונג יו"ט סוס"א, וע"ע שו"ת התשב"ץ סי' ק הובא בהגהות הגרעק"א או"ח ס' תפה גבי נשבע שלא לישן בב' לילות אחרונות דסוכות, אך יל"ד דשא"ה דלכשירצה לאכול יתחייב להיות בסוכה, וה"ז דומה לנידון הצ"פ גבי שלא יתעטף דלכשיתעטף יצטרך להטיל ציצית, ועיי' מנ"ח מצ' שפו שכתב כה"ג גבי שבו' ביטוי, ועיי' שו"ת התשב"ץ סי' קסג שכתב כן גבי עובר לפני התיבה, וי"ל עוד דתליא בנידון האבנ"ז או"ח סי' תפא אם סוכה חשובה הכשר מצוה, ואכמ"ל עוד], דאי נימא דעל מצוה קיומית מיהא חיילא, א"כ מה"ט הק' כן, דלאחר שהניח תפילין פ"א, שוב אינו מחוייב להניח תפילין היום, כ"א אית לי' מצוה קיומית גרידתא. ודוק.

ד) ובגליון רה"י שליט"א על הטל תורה כתב בזה"ל, צ"ת דחתיכה דאיסורא שמענו, אבל שווי' אנפשי' חיוב מצוה צ"ת אם מהני, ומסוגיא דכריתות (יב). גבי קרבן אין ראי', דשם הלכה מחודשת דתלוי בו

הא דשבועות (מא:) דינא דכל האומר לא לויטי כאומר לא פרעתי, דמדברי' אנו יודעין שלא נתגרשה מעולם, וא"כ הרי היא א"א מכח העדאת העדים, ולכאו' תליא בהנ"ל, דאי נימא דדין שאחד"א הוא מטעם נדר, א"כ בנידו"ד שאין אנו שומעין מפיה שום איסור, לא נאסרה כלל, אבל להצד שהוא משום דאדם נאמן על עצמו, א"כ הכא אנו שומעין את דבריה כאילו אמרה לא נשאתי, [ואף אי נימא דאין שומעין את גוף המעשה אלא החיוב שבו, ג"כ שייך לומר כן, דומיא דהובע"ד שכתבו האחרונים שאין אנו שומעין את גוף העובדא היכי הויה, ועיי' ב"ב (לג.) בהא דרבה בר שרשום ובמ"ש האחרונים שם]. ועיי' שו"ת ראנ"ח ח"א סי' מה דמדמי להו אהרדי, [וע"ש שהביא מדברי התרוה"ד סי' רכב שכתב דאין הטעם משום שהדבר אמת אלא משום הודאת פיו, ויל"ד בזה].

ז) והנה הקשו האחרונים (בית יעקב כתובות י. מנ"ח מ"ע תקנ"ד ועוד) בהא דכתובות (ט.) גבי האומר פ"פ מצאתי דנאמן לאוסרה עליו, והא מחוייב לכנסה מדין ולו תהי' כו', גם הקשו מכל כהן שאומר לא מצאתי לבתך בתולים, אטו לא שייך גבי' עשה דולו תהי' כו', דמיד שאמר לא מצאתי לבתך בתולים שוויי' אנפשי' להאי בתולתא, חתיכה דאיסורא, שהרי אומר שזינתה עם אחר, והיאך יוכל לכנסו, ודוחק לומר דלא איירי קרא בכהנים, (וע"ש במנ"ח שהוכיח דמיירי אף בכהנים ודלא כפנים יפות) וע"כ צ"ל דבמקו' מצוה ל"ש שאחד"א וכמ"ש בבי"ע שם, וא"כ י"ל דה"נ בנדו"ד במקו' שבועה לא חייל שאחד"א ושוב איתי' בלא אניח,

טפי דינא דשאחד"א במצוה מבאיסור, אלא דמדין מצוה למדו דה"ה לאיסור.

ה) אמנם דעת רוב האחרונים, וכן מדוייק גם מדברי הראשונים (ע' שו"ת הרשב"א ח"ב סי' רפו ושטמ"ק כתובות כב.) דהגדר הוא מדין נאמנות על עצמו יותר מק' עדים, וכלשון הגמ' כריתות (יב.) בענין זה, אלא דנחלקו מנ"ל להאי דינא, אי מהא דקידושין (סה:) דכתיב כי הוא זה, דמיני' ילפי' דהובע"ד כמאה עדים, וילפי' איסורא מממונא [כ"כ הקצוה"ח סי' לד סק"ד, והק' עליו האמ"ב (עדות סי' ב) דהא קיי"ל בעלמא (ע' ב"מ כ: וברכות יט:) דאיסורא מממונא לא ילפי', והק' עוד דהא האי דינא דהובע"ד כק' עדים אינו אלא כשהוא ע"י תביעה, ועיי' להלן מ"ש בזה], וא"כ בנידו"ד ג"כ י"ל דכי היכי דילפי' לגבי איסור, ה"ה לגבי מצוה, דלגבי ממון שוים הם. מיהו אם הגדר כאן הוא דהו"ל כהוראת ב"ד לציבור וה"ה הוראת יחיד על עצמו, וכלשון הכנה"ג יו"ד ס"א הו' בשועה"ר שם קו"א ס"ק י"ד, א"כ י"ל דלא אשכחן כן אלא באיסורי וכהא דסנהדרין (מו.) כדי לגדור פרצות וכיו"ב, ואף לענין יחיד כן דמחמיר על עצמו מה"ט, אבל לענין מצוה י"ל דל"א לי', ויל"ע.

אמנם למ"ש האמרי בינה הנ"ל דילפי' לה מדכתיב או הודע אליו חטאתו, דנאמן אף לענין קרבן, א"כ י"ל דדוקא התם שמענו לדין זה, ומיניה נילף גם לשאר איסורים, אבל לא לשאר מצוות דעלמא, דהתם תלוי בו ובהתודותו, וכמשנ"ת.

ו) והנה בדו"ח הגרעק"א כתובות (כב.) כתב לדון באומרת לא נתקדשתי והעידו עליה עדים שנתקדשה ונתגרשה, אי שייכא הכא

הצד דנעשה מהות האיסור, כדלהלן אינו חל, כמו שאינו חל על איסור דעלמא. וע"ע בגדר שאחד"א בשו"ת צפ"ד ח"א סי"ח ובהשמטות להל' תרומות (סב:).

ט) אמנם עדיין יל"ד בכ"ז מטעם אחר, והוא ע"פ מ"ש מהרי"ק (סי' לג) הו' בשו"ע יו"ד ס"א גבי ע"א שהעיד על שוחט שאינו שוחט כראוי, דמותר לו לאכול משחיטתו, והטעם, דאע"ג דשאחד"א דכל שחיטותיו של זה, פסולים הם, מ"מ לא נאמר דין שאחד"א אלא למפרע, אבל לא מכאן ולהבא, וי"ל דביני לביני עשה הלה תשובה, ועיי' בשו"ע"ר להל' שחיטה מש"ש ובקור"א, ועד"ז מבו' ביו"ד סי' קכז ע"ש ובחור"ד וא"כ הי' מקו' לדון בנידו"ד דאף שהעיד על עצמו שעדיין לא הניח תפילין, מ"מ זהו רק לאותו רגע, אבל לאחמ"כ אפשר שיניח תפילין, ואף ידיע' בודאי שלא הניח, מ"מ שוב אין חל עליו דין שאחד"א כמו בנידון מהרי"ק הנ"ל דהדין הוא כן אף אי ידיע' בודאי שלא עשה תשובה בינתיים, וע"כ משום דאמרי' דמכאן ואילך ה"ה כאילו כשר מעיקרו, וה"נ דכוותה דנקטי' שכבר הניח קודם לכן, ופשוט. וע"ש בשו"ע"ר ס"ק נז ובקור"א ס"ק טז מ"ש בדעתו ובדעת החולקים על מהרי"ק. [והעירוני די"ל דמ"מ בעת שנשבע שלא הניח היום עדיין ליתא בלהבא, דעדיין אין סיפק בידו להניח עכשיו תפילין, ודוק].

אך באמת צ"ע דהנה ביבמות (קיא:) תנן היבמה שאמרה בתוך שלשים יום לא נבעלתי לאחר שלשים יום מבקשין הימנו שיחלוץ לה ופרש"י הוא נאמן דלא מוקי איניש אנפשיה מלבעול ומיהו איהי לא

דבמקו' מצוה ל"א שאחד"א כנ"ל, וע"כ צ"ל דהואיל ואם יחול שבועתו יצטרך לדחות את דין שאחד"א, א"כ לכתחי' כבר אינו חל שבועתו [וע"ד אפשר לקיים שניהם בעדל"ת] וכה"ג כתב בשו"ת הרי"ם יו"ד סי"ט ע"ש ויסוד הדברים איתא בטו"א חגיגה (ט) יעו"ש.

ח) אמנם עדיין יל"ד לדעת האומרים דדין שאחד"א הוא מטעם נדר, לכאו' נידו"ד תליא בפלוג' הראשונים נדרים (ית.) אי שבועה חיילא אנדר, דד' הר"ן דשפיר חיילא, [והכי קיי"ל בשו"ע יו"ד סרט"ן], אבל שאר הראשונים ס"ל דאין השבועה חלה על הנדר, [ועיי' באבני מילואים בשו"ת סי' יב שכתב דדעת הרא"ש נדרים (ח) ותוס' שבועות (כ:) דלא כהר"ן ובהגהות הגרעק"א לשו"ע שם], וא"כ בשלמא להנך ראשונים א"ש, אבל לד' הר"ן דשבועה חיילא, א"כ מ"ש נידו"ד דאמרי' שאין השבועה חלה מטעם שאחד"א.

אך באמת זה אינו, דודאי אף לדעת האומרים דדין שאחד"א מטעם נדר הוא מ"מ אי"ז ממש מדין נדר, וכדמוכח מקו' המהרי"ט (שם) דאי מדין נדר הוא, ליהני בי' שאלה, וכן הביא בקצה"ח סל"ד סק"ד [ומ"ש מהרי"י באסן סי' פ דהכא ה"ט משום דאחמירו בי' רבנן ושוייהו כנזירות שמשון, כבר הק' עליו האחרונים מהא דחזי' דל"מ הפרה דבעל], א"ו צ"ל דאין כוונתו ממש לדין נדר דעלמא, אלא ר"ל כי היכי דאשכח' גבי נדר דמצי אסר אנפשי' מה שלא הי' מחוייב בו מקודם, ה"נ בדין שאחד"א, ועפ"ז א"ש הכא די"ל דאע"ג דשבו' חיילא אנדר, מ"מ על שאחד"א [על

לכמה ראשונים, וכ"מ]. דלפי"ז לכא' לא
יברך ברכת מצוה זו.

ובדומה לזה מצינו נידון באחרונים בהא
דכתובות (כב.) באשה שאומרת
טמאה אני לך, דאסורה עליו מדין שאחד"א,
אם צריכה לברך על טבילתה, והיינו באופן
דיודעת בנפשה דטהורה היא וא"צ עכשיו
טבילה, מי אמרי' דמ"מ צריכה לברך על
טבילתה מחמת שאסרה על עצמה, א"ד א"צ
לברך דמ"מ טהורה היא וע' שבת (כג.) גבי
ברכה על ספיקא דידהו, [ע' שו"ת רב פעלים
ח"א יו"ד סל"ז שכ' דתליא בפלוג'
הראשונים אי מברכי' אספיקא, אבל ע"ש
דמסיק דצריכה לברך לכו"ע, וכ"כ בשו"ת
פני לוי ס"א ובשו"ת שה"ל ח"ג ס"כ,
ומאידך עיי' בשו"ת מהר"י שטייף סי' רעא
שכתב שא"צ לברך הואיל ואי"ז אלא מטעם
ספק בלבד, גם כתבו האחרונים דתליא
בנידון הפוסקים אם בדין שאחד"א צריך
לנהוג כן גם בצינעא, עיי' בכור שור חי' על
יבמות (פז:) ושו"ת חקרי לב ח"א ס"ג וע"ע
בס' טה"ב סי' ד בזה].

ולכאורה יש להוכיח מהא דאמרי'
בקידושין (סג:) האומר קידשתי
את בתי כו' דנסקלת על ידו, ודוקא בנאמנות
דאבי' הוא כן משום דרחמנא הימני',
וכדיליף לה התם מקראי, אבל לענין
שאחד"א דהיינו באופן שהיא אמרה
נתקדשתי אינה נסקלת, וכמ"ש רש"י שם,
ומשמע דבדין שאחד"א, לא אזלי' בתר הדין
הפרטי של האיסור, אלא הוא דין כללי,
[ואף לדעת האומרים שהוא מטעם נאמנות,
מ"מ אין הנאמנות כ"א לענין גוף האיסור
ולא לפרטים שבה] וא"כ ה"ה לענין מצוה,

משתיא דשויתה לנפשה חתיכה דאיסורא
ובעיא חליצה ומבקשין הימנו כו' עכ"ל,
והא התם י"ל דאע"ג דשויתה לנפשה חד"א,
מ"מ אפשר שחלץ לה ביני לביני, וא"כ למה
אינה מותרת לעולם (בגט), נימא דמכאן
ולהבא תהא כאילו בעלה, אף לגבי דידה.
ואין לומר דהתם ה"ה מחוסר מעשה,
דבנידון המהרי"ק ג"כ מחוסר מעשה
תשובה. אך באמת פסול עדות אינו נוגע
למעשה כמו שהי' אז, דאף אי עשה תשובה
עדיין מחוייב בקרבן ומלקות, אלא דאזלי'
בתר השתא. ועדיין צ"ת.

(י) גם יל"ד ע"פ מ"ש הרמ"ה בסנהדרין (ט):
שכתב לבאר בספיקת הגמ' שם אם יכול
להעיד על אשתו שזינתה לחייבה מיתה,
דכיון שאומר שזינתה, שאחד"א ותו ל"ח
קרובתי ויכול להעיד עלי', והק' והא הוי
תחילתו בפסלות וסופו בכשרות ע"ש,
ומשמע דלא חיילא איסורי' אחא משעה
שהעיד, אע"ג שהעיד שזינתה לפני אמירתו,
ומבו' דדין שאחד"א אינו חל אלא משעת
האמירה, וא"כ י"ל בנידו"ד דאע"ג דהשתא
אומר שלא הניח תפילין, מ"מ קודם אמירתו
הרי הניח תפילין, ויל"ע בעומד בעלוה"ש
ואומר כן, ואכ"מ.

(יא) והנה אפי' את"ל דאפשר לחייב א"ע
במצוה ע"י שאחד"א, עדיין יל"ע לענין
ברכה, אי מברך על מצוה זו או לא, די"ל
דאע"ג דמתחייב עצמו במצוה, מ"מ לא חלו
עליו כל דיני המצוה כמות שהיא, ואי"ז דין
פרטי על מצוה בפ"ע, אלא הוא דין כללי
על כל המצוות [וכאשכח' כה"ג בחצי
שיעור, וביצא מן הטמא, ובדין לפני עור

דלא יברך על אותה מצוה בפ"ע, ועדיין יש לחלק ביניהם.

ומאידך מבואר ברמב"ם פ"כ מהל' איסור' ב' הי"ג גבי האומר כהן אני דאסור בגרושה, ולוקין עליו, וכתב המ"מ הטעם, דכל דשאחד"א, הו"ל כאילו הוא גוף האיסור עצמו, ועד"ז כתב בביהגר"א אה"ע סי' ג סק"ב ע"ש, [אמנם מה שהביא רא"י מהא דכריתות, לכאור' תליא בב' התירוצים של השטמ"ק שיובא להלן], וכ"כ בתבו"ש חי' לקידושין (פ.) דלוקין על שאחד"א, אמנם שאר האחרונים (ע"ש במל"מ וש"א) כתבו שהטעם הוא משום דהוחזקה ל' יום. ומ"ש הקוב"ש כתובות (אות נח) לחלק בין עונש מיתה למלקות, דבריו דחוקין כיעו"ש.

יב) ואת"ל דמברך על המצוה, יש לחקור אם יכול להוציא בברכתו את חבריו שעדיין לא קיים את המצוה, די"ל דאע"ג דכלפי עצמו יש במצוה ככל דיניו, מ"מ לזולתו לא נימא כן, ובפרט באופן שיודע חבריו שזה המוציא אינו מחויב עתה במצוה זו.

ולכאור' תליא בספיקו של הגרעק"א בהגהותיו לאור"ח סי' רסז במי שלא קיבל עליו את השבת, אם יכול להוציא את מי שכבר קיבל עליו תוספת וז"ל מסתפקנא אם אחר שלא קבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקבל עליו שבת, די"ל דלזה שלא קבל דהוא חול אצלו הוי כאינו מחויב בדבר כההיא דירושלמי הובא

בתוס' יבמות (יד:) בן עיר א"י להוציא לבן כרך דהוי אינו מחויב בדבר, או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת וצ"ע לדינא ע"כ, והיינו דאע"ג דתרווייהו בתורת ובחיוב שבת הן, מ"מ זה המוציא עדיין לא קבל עליו וא"כ לא חשיב, אך י"ל דשא"ה דכלפי עצמו הרי הוא שפיר מחויב במצוה זו, וכל מה שכתב הגרעק"א לא מיירי אלא באופן שגם כלפי עצמו הוא כן, ועל הצד דלא שנא, א"כ לא משכח"ל שאינו מחויב בדבר, דהא יכול לחייב עצמו מדי שאחד"א, וכ"ז צ"ת. [וע"ע מה שהאריך בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ג בד' הגרעק"א הנ"ל].

יג) ובאור"א י"ל דתליא בב' תירוצים שבשטמ"ק ב"מ (ג:) וז"ל ואם תאמר כשהעדים מכחישין אותו היאך יסמכו הכהנים על פיו להקריב קרבן הא הוי חולין בעזרה, ויש לומר כיון דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים אם באו הכהנים להקריבו אין מוחין בידם, נוסחא אחרינא אם בא להקריבו אין הכהנים מוחין בידו. עד כאן, והיינו דלתי' הב' באמת אין הכהנים מקריבים על ידו אלא הוא בעצמו הולך ומקריבו, וי"ל דנחלקו ב' התירוצים אם דין שאחד"א פנעל גם לענין אחרים, או שהוא רק דין כלפי עצמו, ולפי"ז י"ל דלתי' הא' שפיר יכול להוציא אחרים יד"ח, ולתי' הב' שאין הדין אלא כלפי עצמו, א"כ ה"ה שא"י להוציא אחרים. ודוק.



הרב ישראל יוסף ראטטענבערג
ברוקלין נ.י.

בביאור תקנת אושא דאל יבזבו יותר מחומש

התוס' הכי איתא בספרי עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין ת"ל את כל, דהוי מצי למימר את תבואת זרעך מאי כל לרבות רבית ופרקמטיא וכל דבר שמרויח בו. ועי"ש בהמשך התוס' שהאריכו במדרשים בענין זה. (ומוזה נסתעף כל ענין המעשר כספים ודברי הפוסקים אם הוי דאו' או מדרבנן או מנהג בעלמא. וגדולי האחרונים נקטו כדעת הב"ח יו"ד סי' של"א דאינו חייב בה לא מן התורה ולא מדרבנן, ועי"ע בפני יהושע או"ח סי' ב').

אך ענין החומש צריך לבאר מנ"ל. והנה מקור מידת חומש הוא בגמ' כתובת נ. א"ר אילעא באושא התקינו המבזבו [לעניים. רש"י] אל יבזבו יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות, אר"נ ואיתימא רב אחא בר יעקב מאי קרא, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך [שני עישורין הוי להו חומש. רש"י] יעי"ש.

ולכאור' לפום ריהטא ל"מ שיש חיוב מצוה לתת חומש, אדרבה, מהגמ' משמע דתקנת אושא לא היתה תקנה לחייב את כלל ישראל לתת חומש, אלא כלפי לייא כשראו שאנשים נותנים יותר מכפי יכולתם וחששו שמא יצטרכו לבריות עמדו והתקינו הגבלה - לא יותר מחומש. וכדמשמע התם

פסק המחבר בסי' רמ"ט ס"א שיעור נתינתה [של צדקה] אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים ואם אין ידו משגת כל כך יתן עד חומש מנכסיו מצוה מן המובחר ואחד מעשרה מידה בינונית פחות מכאן עין רעה וכו'. ע"כ.

זאת תורת העולה מדבריו:

1. חיוב במצות צדקה לתת די מחסורו אשר יחסר לו אף יותר מחומש.
2. ואם לא תשיג ידו, יתן חומש למצוה מן המובחר.
3. אחד מעשרה מידה בינונית ופחות מיכן עין רעה.

פסק זה לקוח מהרמב"ם עם קצת שינויים קלים בלשונו וז"ל הרמב"ם בפ"ז מהל' מתנ"ע ה"ה בא עני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת [ומכאן למד השו"ע שלכתחילה צריך לתת הכל אם ידו משגת] נותן לו כפי השגת ידו, וכמה עד חמיש נכסיו מצוה מן המובחר ואחד מעשרה מנכסיו בינוני פחות מכאן עין רעה וכו'.

ולכאור' דבריהם צריך להקדים הסוגיות ודברי הראשונים. ראשית, כלל ענין המעשר כספים מקורו הוא מן הספרי הביאו תוס' בתענית ט. אמימרא דר' יוחנן עשר תעשר - עשר בשביל שתתעשר כתבו

אחרים, והירושלמי איירי כשעני עומד לפניו דאז אין את הגבלת החומש, והבבלי איירי כשרוצה לבזבו ואין כאן עני לתת לו. אך כבר העירו עליו (יעי' שערי אמונה למס' פאה א, א) דסתמת לשון הירושלמי ומפרשי הירושלמי ל"מ כן, וכן מהמשך הירושלמי שהקשו על ר"ג היאך בזבו, משמע דאין חיוב לתת חומש.

ונראה לבאר דגם הרמב"ם השוה בין ב' התלמודים, וגם הוא קסבר דאין חיוב בעצם לתת חומש. חדא דא"כ אמאי כתב למצוה מן המוכרח הלא חיוב יש, ותו אמאי המשיך בדבריו ואחד מעשרה מנכסיו בינוני, באם יש חיוב לתת חומש [וכמו שרצו לפרש לשון הירושלמי], אמאי יכול להיפטר במעשר, וכן בפחות מכן וכהמשך לשון הרמב"ם?

אלא ודאי דתקנת אושא היתה לצמצם ולהגביל שלא יתנו יותר מחומש שמא יצטרך לבריות. אמנם הי' קשה לי להרמב"ם דברי הגמ' אר"נ ואיתימא רב אחא בר יעקב מאי קרא וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך. דלכאו' ט"ב אמאי צריך קרא להגבלה ותקנה? וכשם שלא הביאו פסוקים לב' התקנות הראשונות שם בסוגיא (מ"ט:), וגם רואים שהגמ' קיבלה את זה כלימוד ממש עד שהקשו והא לא דמי עישורא בתרא לעישורא קמא יעי"ש. ואי"ז כמו רמ"ז או נוטריקון שמצינו בחז"ל, אלא לימוד ממש. וכן צריך ביאור הלא בפסוק בכלל לא מוזכר ענין ההגבלה של חומש ולא יותר כתקנת אושא שע"ז שאלו מאי קרא. ובפסוק רק כתוב שיעקב אבינו נתן

מהעובדא שהביאה הגמ' ומעשה באחד שבקש לבזבו יותר מחומש ולא הניח לו חבירו ומנו ר' ישבב, ואמרי לה רבי ישבב ולא הניחו חבירו ומנו ר"ע. הרי לך דהתקנה היתה מפני הדאגה שנותנים יותר מדאי ולכן הגבילו לחומש ואין להביא מקור מגמ' זו לחייב חומש.

ומצינו גם תקנת אושא זו בירושלמי פאה א, א, ושם אמנם אי' קצת בנוסח אחר דמר ר' שמעון בן לקיש בשם ר' יהודה בן חנינא נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצות, ע"כ. ומשמע מלשון הירושלמי דתקנת אושא היתה לחייב לתת חומש, [ובהמשך הירושלמי משמע דאי"ז תקנה מזמן אושא אלא קדומה היא, כדאי' שם בהמשך הסוגיא ר' יוסי בן ר' בון בשם ר' לוי כך היתה הלכה בידם ושכחוה ועמדו השניים ויסדום וכו'. ובפי' שנות אליהו להגר"א בפי' המשנה כתב שהי' מקודם הלכה למשה מסיני]. וא"כ קצת ראי' לד' הרמב"ם שיש חיוב לתת חומש, אך ל"מ מלשונות המפרשים והפוסקים שהבינו כן בדברי הירושלמי. ועי' פני משה בד"ה חומש נכסיו למצוה "ולא יותר", ועי' בר"ש סיריליאו שג"כ פי' כלומר עד חומש יכול לבזבו נכסיו אבל לא יפריש יותר ויבזבו יותר. וסיים והכי אי' בפ' נערה דכתובות. והבינו דאין כאן פלוגתא בין הגמרות בתקנה זו. [ועי"ע בכסף משנה על הרמב"ם שם שציין לתקנת אושא והשוה בין המימרות].

ובספר אהבת חסד לבעל החפץ חיים בפ"ט ס"ד בהג"ה רצה לחלק בין ב' התלמודים דלא פליגי אך איירי באופנים

פעמיים מעשר, והיאך איכא ראייה מהפסוק לתקנת אושא.

ומזה למד הרמב"ם דתקנת אושא אה"נ היתה הגבלה לא לבזבו יותר

מחומש, אבל דברי חכמים וחידותם רמזו בכאן בדרך אגב שיש מצוה לתת חומש, ועל סמך מצוה זו תיקנו את ההגבלה של חומש ולא יותר, וע"ז שאלו בגמ' מאי קרא - על ענין החומש, ולא שאלו על ההגבלה של לא יותר, רק שהבינו שנרמזו כאן ענין החומש. וע"ז תירצו עשר תעשר, שמצינו שיעק"א נתן חומש, וע"ז סמכו חכמי אושא והבינו דיש מצוה מן המובחר לתת חומש, לכן כ' הרמב"ם וחומש מצוה מן המובחר. כי עיקר ענין מצות צדקה סמכו על פסוק עשר תעשר וכדברי הספרי הנ"ל הו' בתוס' תענית ט., וכלשון הפסוק שמדבר משה אל בני ישראל בלשון ציווי עשר תעשר. אך הפסוק של יעק"א היתה הנהגה טובה וקבלה של יעק"א שנדר לקב"ה בעת צרתו "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" וממילא א"א ללמוד מכאן חיוב לחומש, אלא מצוה מן המובחר.

ואולי אפשר להעמיס כן בלשון הירושלמי שכ' נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה (כגירסת כפתור ופרח ועוד). ונפרש כוונתו שיתן חומש מנכסיו למצוה מן המובחר ולומר דיש מצוה לתת חומש. ויהיה תיבת 'למצוה' קאי על חובת הנתינה והיא רק למצוה מן המובחר ולא על המצוה שצריך להוציא מעות בעדה כפשוטו. ועיין בזה.

ונמצא שהרמב"ם מקיים את ב' הגמרות. הבבלי מדגיש את ההגבלה לא לתת יותר מחומש והירושלמי מדגיש גם את ענין

החומש בכלל עכ"פ כמצוה. אך לפי"ז עדיין יקשה למה לא הביא הרמב"ם דינא דאל יבזבו יותר מחומש, הלא אם הושה בין ב' התלמודים הוה ליה לפסוק כהגבלה זו?

והטעם נר' כי אי' שם בכתובות ג' תקנות של אושא, א' שיהא אדם זן בניו ובנותיו כשהן קטנים. ב' הכותב כל נכסיו לבניו הוא ואשתו נזונים, ג' תקנת לא יבזבו יותר מחומש. והנה בב' התקנות הראשונות לא איתמר טעמא למילתא, אך בתקנה השלישית מביא הגמ' תניא נמי הכי כהוספת טעמא למילתא שמא יצטרך לבריות [ועיין ברש"י על המימרא דגמ' ד"ה מחומש - כ' שלא יצטרך לבריות. ג"כ הדגיש כן. והעירו על רש"י מה רצה להדגיש בזה, ולדברינו יונעם כי הדגיש שתקנה זו תליא דוקא בטעמא שלא יצטרך לבריות. ודו"ק] הרי לך דנתנו טעם לדבריהן שלא יצטרך לבריות, וממילא אי"ז כעין תקנה שאין ביד יכולין לבטל דברי ביד חבירו וכדומה, אלא אם לא שייך הטעם, אין את ההגבלה לתת יותר מחומש. ולכן לא ראה הרמב"ם לנכון לפסוק כן בהלכותיו.

והא דמצינו שפסק כן הרמב"ם בהל' ערכין פ"ח הי"ג ולא חשש להנ"ל, וכמו שהקשו האחרונים, היינו טעמא מפני שמצות צדקה הלא תקנתם היתה הגבלה על מ"ע דאורייתא "כי פתח תפתח את ירך לו וכו' די מחסורו אשר יחסר לו" ולכן אף אם הוצרכו חכמי אושא לדורם לתקן ולהגביל לחומש שלא יצטרכו לבריות, לא ראה הרמב"ם לנכון לכתוב כן בהלכות צדקה כי תלוי לפי המקום והמצב, דאם יש בידו די והותר מותר לו לתת יותר מחומש. משא"כ

שהאריך בדיוקים, ויצא לחלק בין קיימי עניים לפניו דחייב לתת חומש, ובין לא קיימי עניים דאין עליו לתת חומש מחלקו. ואף אם אפשר לומר כן בדברי הרמב"ם אך בלשון המחבר בשו"ע קשה להעמיס כן].

והנה על הדיוק הא' לתת יותר מחומש ממידת חסידות, לדרכינו יונעם, כי הלא הרמב"ם לא פסק בהל' צדקה כתקנת אושא. ולשיטתו בפסקיו דחייב לתת כפי השגת ידו אף יותר מחומש, וכפי שהארכנו לעיל.

ועל הדיוק הב' צריך קצת לדחוק בל' הרמב"ם ולפרש דלא פליגי אדבריו בפסקיו, ויהיו תואמים מלמעלה. כד דייקת בדבריו תראה, דבא לפרש ענין המתני' גמ"ח אין לו שיעור, וביאר דקאי על גמ"ח בגופו, אבל גמ"ח דממונו יש לו שיעור למעלה. והדגיש דשיעורו הוא חומש, דיותר מזה אין חיוב לתת, וזה השיעור דלמעלה. ודין זה מתיישב היטב עם דבריו במשנה תורה דיש מצוה מן המובחר לתת חומש (וכביאורנו לעיל מהקרא עשר אעשרנו לך) ולכן השיעור למעלה הוא חומש [ויותר מזה הוי כבר ממידת חסידות וכן] ולא פסק כאן דחייב לתת חומש, דכאן בא רק לפרש המשנה דאין לו שיעור קאי על גמ"ח בגופו, דבממונו איכא שיעור והוא עד חומש, ולא ראה לנכון להזכיר כאן דמידה בינונית הוא מעשר דאין כאן המקום לפסוק הלכות צדקה, רק לפרש עד היכן אפשר לפזר בצדקה.

והמשיך לבאר השיעור למעלה דהיינו חומש בהביאו דברי הירושלמי בתקנת אושא, ומפרש את דברי הירושלמי

ערכין לא הוי מ"ע להעריך, ורק באמר ערכי עלי וכדו' יש פרשה בתורה היאך להעריך, דלא כמצות צדקה. ודו"ק.

אך מה נעשה לאחותנו ביום שידובר בה, דכל זה לכאו' סותר לדבריו בפי' המשניות במס' פאה א, א, שכתב וז"ל "ומה שאמר בכאן גמילות חסדים אין לו שיעור, ר"ל לעזור האדם בגופו, אך שיעזור אותו בממונו יש לו שיעור והוא חמישית ממנו, ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממנו, לבד אם עשה כן במידת חסידות. ואמרו נמנו באושא להיות אדם מפריש חמש נכסיו למצוה. ובאור זאת ההלכה אצלי מה שאומר, כשאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותם כאשר צוה הקב"ה, או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם כמו שאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ופירושו למלאות חסרונם כשיהיה מה שיחסר להם, או מה שיצטרכו לפדיונם, פחות מחמישית ממנו או כפי חמישיתו, אבל אם יצטרך להם יותר מן החומש, יתן חמישית בלבד ויסתלק מלתת עוד, ולא יהיה עליו עון בהמנעו להשלים כל מה שצריך להם לפי שצרכם יותר מן החומש וכו' יעי"ש.

ודייקו האחרונים ב' דיוקים בלשונו בפי' המשניות, הא' דבריש דבריו הזכיר לתת יותר מחומש ממידת חסידות, והוא לכאו' נגד פשטא דגמ' בכתובות בתקנת אושא. הב' דמשמע שהוא מפרש לתקנת אושא דצריך לתת חומש מעיקרא דדינא ולא מעשר, והלא במשנה תורה הביא את דבר החומש כמצוה מן המובחר ותו לא. [יעי' באריכות בכ"ז בס' ברכי יוסף ריש סי' רמ"ט

כדרכו, כשהאדם יראה שבויים שחייב לפדותם, כאשר צוה הקב"ה, או רעבים או ערומים וכו' די מחסורו אשר יחסר לו וכו' פחות מחמישית ממונו או חמישית אבל אם יצטרך לתת להם יותר מן החומש, יתן חמישית בלבד ולא יצטרך לתת עוד וכו' יעיי"ש. לא בא כאן לפסוק דצריך לתת חומש, אלא לפרש תקנת אושא בא, דאין צריך לתת יותר מן החומש, כי כן תקנו

באושא לא לתת יותר מן החומש. ולכן נקט בלשונו חומש וחמישית וכדו' דזה השיעור למעלה הנלמד מאושא וזה מה שנצרך לענינו כאן. אבל לא היה בדעתו לפסוק שיעור הנתינה כאן במשניות, אלא רק לפרש המשנה אין לו שיעור, וגם לפרש תקנת אושא הנצרך לפי המשנה. וממילא אין כאן סתירה בדברי הרמב"ם. כנלענ"ד.



עניני אבן העזר

הרב אפרים קוביץ

ר"מ ביישוב"ג 'פני מנחם'

ירושלים ת"ו

באיזה עריות צריכים בירור בשני עדים,
ובאיזה מהן הדין דיהרג ואל יעבור

המשלח בכל הנשים שבעולם, מחשש שפוגע בקרובת ארוסתו. ונחלקו הרמב"ן והר"ן, האם יש להאמין לקרובות שמעידות לא נתקדשנו, בכדי להתיר קרובתם למשלח. דעת הרמב"ן היא דע"א נאמן באיסורין, וכש"כ הכא נאמנת דלא איתחזק וכו', והביאו הרשב"א. אבל הר"ן חולק, וס"ל דדבר שבערוה בעי שנים, ואינה נאמנת. ומשמע קצת מהרמב"ן, דחשב קרובות האסורות כשאר איסורין, ולכך ע"א נאמן, ורק באשת איש בעינן שנים, וכ"כ בשו"ת כת"ס (אבהע"ז סי' ד' אות ו') בדרך א', ובדבר זה נחלקו הרמב"ן והר"ן.

עוד מצינו דכתב בתוס' ריש גיטין (ב' ע"ב סוד"ה מיד) דעיקר דבר שבערוה אין פחות משנים זהו באשת איש וכו'. ועי' במהרש"א שם משמע קצת בדבריו, דבשאר עריות די בעד א'. אבל בתוס' הרא"ש שם לא משמע כן [ועי' בכתב סופר בחי' ריש גיטין]. ובשו"ת חקרי לב (אבה"ע סוס"י כ"ז) הביין בדברי התוס' כמשמעות המהרש"א, אך לפלא שהביין דכוונתם לאפוקי חייבי לאוין בלבד, וצ"ע.

יש לברר, האם השם דבר שבערוה שייך דוקא באשת איש, או אפילו בשאר עריות דחייבי כריתות, או אפילו בחייבי לאוין, או אפילו באיסורי דרבנן. עוד יש להסתפק, להצד דשייך רק בחייבי כריתות, האם גם לר' עקיבא [דס"ל דחייבי לאוין כחייבי כריתות ואין תופס בהן קידושין והולד ממזר] אמרינן כן, או דלר"ע חייבי לאוין ממש כחייבי כריתות, גם לענין שם ערוה.

עוד יש לברר האם נדה שהיא בכרת, בכלל שאר חייבי כריתות לענין זה. עוד יש לברר, האם סוטה שהיא בלאו בעלמא לבעלה, דינה כחייבי כריתות מצד דטומאה כתיב בה כעריות (יבמות י"א ע"א).

ונפקא מינה בכל זה, לענין להצריך שני עדים לברר איסורם או היתרם, דהא כל דבר שבערוה הוא רק בשנים. עוד נפק"מ לענין יהרג ואל יעבור, עוד יבורר דלענין זיקת ייבום לא מצינו נ"מ בכל זה.

והנה בגיטין (ס"ד ע"א) אי', שלח שליח לקדש אשה סתם ומת השליח, אסור

דכל העריות בכלל הא דאין דבשב"ע פחות משנים, ואף חייבי לאוין ואיסורי כהונה, ואף איסורים דרבנן כשבויה וכן חלוצה [עי' מזה באחיזור ח"א סי' ה' סק"ח], וכן הביא הש"ש [מובא לק' מהתוס' רי"ד שם] [וכ"כ הריטב"א שם], דהמעיד על אשה שנשבת או שהיא גרושה וחלוצה לפוסלה מן הכהונה, כדבר שבערוה הוא כדמוכחא שמעתין.

והנה בשב שמעתתא (ש"ו פט"ו) [ובמשובב סי' ל"ח ובאבנ"מ סי' מ"ו סק"ה] הביאו את דברי הרמב"ם (פט"ו מהל' סנהדרין ה"ו) דעד א' על אשה שהיא גרושה או זונה, מהני לאוסרה לכהן [ואף לוקה בעבר על האיסור מדין הוחזק], הרי דאיסורי כהונה שהן לאוין אינן כערוה להצריך ב' עדים. והביא שם הש"ש דברי התוס' רי"ד הנ"ל, דמוכיח מקידושין ס"ו הנ"ל דבעינן ב' עדים לאסור אשה לכהונה משום דהוי דבר שבערוה, הרי דהתור"ד נקט דגם חייבי לאוין וכהונה וגם ערוה דרבנן נחשבין לערוה. והנה לא ביאר הש"ש בדעת הרמב"ם, מהו גדר ערוה.

ועי' שו"ת נוב"י (מה"ק אבה"ע סי' נ"ה) שכ' לו גאון א', די"ל דלא בעינן ב' עדים אלא באשת איש, ולא בשאר עריות. וכ' לו על כך הנוב"י דאין לומר כן כלל, אלא בכל עריות החייבין בכרת ומיתה שאין קידושין תופסין בהן, בעינן ב' עדים. ומצינו דגם רעק"א והנחת"מ שקלו וטרו בהא, בשו"ת רע"א (ח"א סי' קכ"ד קכ"ה) בענין איסורי לאוין [ולק' נאריך בדבריהם], והי' פשוט גם להם דבכל חייבי כריתות בעינן ב' עדים. והנה האחרונים הנ"ל לא הביאו מדברי הראשונים בגיטין הנ"ל, וע"כ שלא הבינו כן דבריהם.

היוצא דכל האחרונים הנ"ל [חוץ מהכת"ס במהלך א'] נמנעו מלפרש כוונת הרמב"ן, דכל העריות חוץ מאשת איש דמי לשאר איסורין, וכן הנוב"י הנ"ל כ' בפשיטות לחלוק על השואל, ולא דן בדברי הרמב"ן.

והנה בקידושין ס"ו ע"א מבואר דלאסור שבויה לכהן בעינן ב' עדים, ושם בע"ב מבואר דלאסור בן גרושה וחלוצה בעינן ב' עדים. הרי לכאורה מבואר להדיא

א. ובאמת מצינו פירושים נוספים בדברי הרמב"ן, הכת"ס שם כ' עוד מהלך, דכשיש איסור והיתר מעורבין כמו כאן שקידש אשה ולא יודעין מי היא ומי קרובותיה, נאמן ע"א לברר [ומן הסתם גם בממון י"ל כן, ויש לעיין האם גם להוציא אמרין כן, גם בערוה וגם בממון], וכ"כ הבית הלוי (ח"ב סי' ל"ז) לפרש בדעת הרמב"ן [ואולי נתכוין לכך גם החזו"א (אבה"ע סי' כ' או י"א)], שכ' מעין זה בדרך אפשר, וציין למש"כ בס"י קכ"ד או י"ז], אבל כבר דן הדברי אמת (קונ' ו') בכוונת הרמב"ן, ופירש דס"ל להרמב"ן כהסוברין דנאמן ע"א בערוה היכא דלא איתחזק, וכ"כ הבינת אדם לפרש דברי הרמב"ן, הביאו הפתחי תשובה באבה"ע (סי' מ"ב סק"ג). אבל החקרי לב הנ"ל הביא לפי הדברי אמת, והקשה מדברי הרמב"ן עצמו בריש גיטין, דכ' להדיא דאינו נאמן, וכן הקשה החזו"א שם על הבינ"א הנ"ל. ע"כ פירש החק"ל דהרמב"ן ור"ן לשיטתם אזלי בקידושין ל"ח שנחלקו בספיקא דאורייתא, האם מה"ת לחומרא או רק מדרבנן, והביא הר"ן להרמב"ן דהוא מדרבנן, וחולק הר"ן דמה"ת [אמנם יש מתקנין בדפוס הר"ן "רמב"ם" ולא "רמב"ן", כיון דהרמב"ן במק"א ל"מ כן, וכ"כ בשאג"א החדשות (סי' ח)]. עוד כ' החק"ל בתחילת דבריו לפרש הרמב"ן דבספק שלפנינו [כעין דררא דממונא, עיי"ש] די בע"א [גם בממון], אבל החק"ל נד מזה [ועי' היטב בדברי החזו"א הנ"ל, ויתכן שנתכוון לדברי החק"ל ולא לדברי הביה"ל].

בשו"ת (קמא סי' קכ"ד) דן לומר דבהא אין הב' עדים מצד דבר שבערוה, אלא אף בשאר איסורין אין להאמין ע"א נגד איתחזק, והא אשה זו בחזקת זקוקה לייבום ואסורה לשוק [אלא שברש"י שם יש ב' אופנים שמעיד הע"א להתירה, שמת היבם או שמת בעלה ואח"כ בנה. ובראשון יש חזקת איסור, אבל בשני אדרבה יש חזקת היתר]. אלא שנתקשה רע"א, לדעת הסוברים דע"א נאמן אף נגד איתחזק [וגם לדינא דנשאר הש"ס בספק היה צריך להתיר מצד ס"ס]. ומזה הכריע, שהוא מצד דבר שבערוה. והוסיף שכן מצא להדיא במרדכי [ויובא לק'] דהוי ערוה, וגם הישרש יעקב ביבמות (שם) דן בב' הצדדים הנ"ל מצד מה בעינן ב' עדים, והסיק שהוא מצד ערוה וכדברי רע"א.

והנה בכדי ליישב דעת הסוברין דדוקא באשת איש בעינן ב' עדים, ע"כ צ"ל שהם יבארוהו דאין ע"א נאמן להתיר יבמה לשוק, הוא מטעם דאיתחזק איסורא, ואף בשאר איסורין כן הוא. אולם להסוברים דע"א נאמן אף נגד איתחזק, ע"כ יבארוהו דאין ע"א נאמן להתיר יבמה לשוק, הוא משום דגם שאר עריות חשיבי ערוה וכדברי רעק"א.

ואולי י"ל דגם הרמב"ם יודה דשאר חייבי לאווין חשובין ערוה, ורק איסורי כהונה [דריבה בהן הכתוב מצוות יתירות] שאינן אסורין לכל לא חשובין ערוה [עי' מחנ"א עדות י"ג דקצת משמע דנחית לזה]. או י"ל דחולק הרמב"ם בכל חייבי לאווין, וס"ל דרק חייבי כריתות חשובין ערוה. או אולי י"ל דלהרמב"ם רק ערוה דאשת איש בעי שני עדים, וכן משמע בכת"ס הנ"ל שהביא לדברי הש"ש בשם הרמב"ם, יחד עם דברי התו' והרמב"ן בגיטין הנ"ל.

אמנם דעת הדברי אמת (שם) והפנ"י בקידושין (ס"ג ע"ב בקו"א) להעמיד את דברי הרמב"ם דוקא באופן מסויים בכדי ליישב מקידושין ס"ו, ולדבריהם אין מחלוקת בין הרמב"ם לתוס' רי"ד, ולכ"ע בעינן ב' עדים בכל העריות ואף בלאווין ואיסורי כהונה, ולכאורה אף בדרבנן כנ"ל בסוגיא.

והנה בסוגי' ביבמות צ"ג ע"ב פשוט דמה"ת בעינן ב' עדים להתיר יבמה לשוק שהיא באיסור לאו, הרי דלכאורה מפורש בש"ס, דלאו דוקא באשת איש בעי ב"ע, אלא בכל העריות בעי ב' עדים [ואף איסורי לאווין, עי' לק' מזה]. והנה רע"א

ב. ובכדי ליישב הסוגיא דקידושין ס"ו להרמב"ם כ' הש"ש לחדש, דבבא לפסול ממזר או חלל לקהל ה' או לקהל הכהנים שפוסלו בגופו, אף שאין זה דבר שבערוה, מ"מ בעינן שנים, והרא"י שהרי אב בלבד נאמן מדין "יכיר" כגון זה. ורק במקרה שנתהווה כגון גירושין או נזות לאסור אשה לכהונה, ס"ל להרמב"ם דע"א נאמן. ויש לעיין ולהסתפק בחידוש זה, האם הוא דין כללי בבירור קהל ה' וקהל הכהונה, או דילמא הוא דין דוקא בבא לפסול ולשלול שם קהל ה', ונ"מ בבא להכשיר ממזר בעד א'. ובמחנ"א (הל' עדות סי' י"ג) כ' ליישב הרמב"ם מעין דברי הש"ש, וכ' להדיא בין להכשיר ובין לפסול. ועי' לקמן מו"מ בין רע"א לנתיבות לענין הכשר ממזרות בע"א, שדנו מצד דבר שבערוה ולא מצד סברת הש"ש. ואולי לא ס"ל חידושו, או דס"ל דרק בבא לפסול שייך זה. והנה פשוט דלהתוריד לא בעינן לחדש ולחלק בזה, אלא בעינן ב' עדים לפסול ממזר וכדו' מדין דבר שבערוה, כמו בפוסל גרושה לכהן, ורק באב נתחדש נאמנות דיכיר. ומזה הווכיח התוריד דבעינן ב' עדים לפסול אשה מהסוגיא דקידושין דמיירי בפסולי הגוף, משמע דאין זה אלא מצד הדין ערוה.

דנאמן ע"א אף נגד איתחזק. והתוס' וסייעתיה סברי, או דחשוב ערוה או דנגד איתחזק אין ע"א נאמן אף בשאר איסורין. אבל לא יתכן כן ברש"י כלל, דהא מפורש שם בע"א דבעינן ב' עדים וכו'. ואכן המהרש"א נתקשה בדברי רש"י מע"א, וכ' ליישב, או דס"ל לרש"י דשייך תקנת עגונות באשה ולא באיש [עיי"ש ואכ"מ], או דרש"י מיירי בעבר ונשאה. אבל מה"ת ודאי אסור אף לרש"י, מא' מב' טעמים הנ"ל.

שוב ראיתי לב"ש (אבה"ע סי' ט"ו סק"כ) שהביא לדברי הב"י שם שהביא מחלוקת [רש"י והראשונים] הנ"ל, וכ' הב"ש שאינו מוכרח, כי י"ל דגם רש"י מודה שאסור, ואיירי בעבר ונשאה. וצ"ל דהב"י יישב רש"י ע"ד התי' הראשון של המהרש"א משום עיגונא, והב"ש נתכוון דאין הכרח דתיקנו, אלא איירי בעבר ונשאה. אבל ודאי דמה"ת אסור לכו"ע וכמבואר שם בע"א כנ"ל, והיינו או מטעם ערוה או מטעם איתחזק איסורא וכנ"ל, ודו"ק.

והנה הב"ש שם בסוף דבריו דן לאסור לאיש שנשא אשה, לישא אשה אחרת עפ"י ע"א שמתה אשתו, מצד דאיתחזק איסורא דחרם דר"ג [ויש אחרונים החולקים על כך, עיי"ש בפתחי תשובה]. וקצת משמע דכוונתו רק לענין סוף דבריו בנוגע לחרם דר"ג, אבל לענין תחילת דבריו לישא אחות אשתו, בלא"ה אסורה עפ"י ע"א, כיון דבעינן ב' עדים לכל העריות. אבל אין זה מוכרח, ואולי כוונתו על כל דבריו שם, ואף איסור אחות אשה הוא רק מצד איתחזק איסורא. שוב נאמר לי שהגר"ש

והנה מצאנו להרמב"ן דסובר ביבמות פ"ח דע"א נאמן אף נגד איתחזק, וע"כ דס"ל בביאור הסוגיא ביבמות צ"ג מצד דבר שבערוה, וע"כ דכל העריות בעי ב' עדים. וזה דלא כדעת הכת"ס הנ"ל [בדרך א'], בדברי הרמב"ן עצמו בגיטין ס"ד. עוד מצאנו להרמב"ם (פ"ט מהל' נזירות הי"ז) שהביאם הש"ך (יו"ד קכ"ז ס"ק ט"ז), והוכיח מדבריו דגם הוא ס"ל דע"א נאמן אף נגד איתחזק [והסכים עמו התור"ג בריש גיטין, אולם הש"ש בש"ו מפקפק בדברי הש"ך ברמב"ם, ובש"ד מסכים], וע"כ דכל העריות בעי ב' עדים [וכנ"ל להרמב"ן] מיבמות צ"ג. ומזה מוכרח דלא כהצד המוכר לעיל די"ל בדעת הרמב"ם [במחלוקתו עם התוס' רי"ד שהביא הש"ש] דדוקא באשת איש בעינן ב' עדים, והובא שכן משמע בכת"ס.

מצינו ביבמות (צ"ד ע"א) דאין אדם נושא אחות אשתו עפ"י ע"א שמתה אשתו [ואף לא שייך תקנת עגונות בזה], וי"ל דהיינו או מטעם ערוה או מטעם דהוא נגד איתחזק וכנ"ל ברע"א, וגם כאן הרי איתחזק איסור אחות אשתו.

אולם שם בע"ב בסוגיא שאח"כ, כתב רש"י (ד"ה וגיסו) שנשא אחות אשתו עפ"י ע"א שמתה אשתו, אבל בתוס' בנמוק"י במלחמות ובתוס' רי"ד שם כתבו דבעינן ב' עדים להתירה [ולא הביאו דברי רש"י החולק חוץ מהתוס' הרי"ד שהביאו וחלק עליו], וכ"מ ברמב"ם (פ"ג מהל' יבום הי"א). ויש מקום לטעות דסברת רש"י דדוקא באשת איש בעינן ב' עדים, אבל אחות אשה ושאר עריות מותרות עפ"י ע"א כשאר איסורין. וגם נצטרך לומר דסובר רש"י,

דאף שאין הולד ממזר מחמת האיסור, אלא מדין שהולד כמותו, מ"מ י"ל דעדיין זו סיבה להצריך ב' עדים כחייבי כריתות [וכוונתו דאף דדין ממזרות בכל מקום תלוי בעריות שאין קידושין תופס בהן, והרי בממזר קידושין תופסין, מ"מ י"ל דממזרות עצמה היא סיבה להצריך ב' עדים]. אבל הנתה"מ [כת"י, הודפס בא' הדפוסים שו"ת רע"א וגם בספרי נתה"מ שיצאו לאור] לא קיבל טענה זו, אלא ס"ל דהכל תלוי בקידושין.

היוצא דפשוט הוא לשניהם, דכל איסורי כרת דלא תפסי בהו קידושין בעינן בהו ב' עדים, ואף שני איסורי לאוין סוטה ויבמה לשוק חשיבי ערוה, ובעי שני עדים, ואילו בשאר איסורי לאוין אין הוכחה מהש"ס. ומב' לאוין הנ"ל אין ראיה, כי י"ל כנ"ל דשאני סוטה דטומאה כתיב וכו', ושאני יבמה דלא תפסי קידושין. ומבואר ברע"א דמדברי המרדכי הנ"ל ממה שתלה יבמה לשוק באי תפיסת קידושין, מוכח דסובר דבשאר לאוין דתפסי קידושין די בעד א' [אבל בחק"ל סו"ס כ"ז הנ"ל הבין מדברי המרדכי משום חייבי לאוין וכס"ד דרע"א]. ובאיסור ממזר נחלקו רע"א והנתה"מ הנ"ל, דרע"א רצה להצריך ב' עדים בממזר, ובשו"ת קכ"ה כ' רע"א בקיצור להסכים להנתה"מ [ממשמעות לשון המרדכי הנ"ל] דלאיסור ממזר די בעד א'.

היוצא מלשון המרדכי, דכל איסורי כרת בעי ב' עדים ואף יבמה לשוק כן הוא, אבל שאר איסורי לאוין די בעד א', כיון דאינן נחשבינן דבר שבערוה. אולם כבר הבאנו דברי הש"ש בשם התורי"ד, הסובר דאף איסורי לאוין דכהונה חשיבי דבר

רוזובסקי מציין לדברי התפארת ישראל במשנה דיבמות שם, שהביא לדברי הב"ש דאיתחזק גם לענין אחות אשה. [אבל מדברי האבנ"ז שיצויין לק' בסי' רי"ב שהביא מהאחרונים לענין איתחזק בדרבנן, ומן הסתם כוונתו לדברי הב"ש, משמע שהבין הכוונה דוקא לחרם דר"ג ולא לאיסור אחות אשה].

והנה מצינו בענין זה בשו"ת רע"א קמא (שם) מו"מ עם בעל הנתיה"מ, והביא רע"א מנתיה"מ שדן להאמין עד א' לברר ספק ממזרות, וכ' רע"א להוכיח שאינו כן, וראייתו מסוטה שנאסרת רק בב' עדים, הרי דאף חייבי לאוין שתופס בהן קידושין דינן כערוה ובעי ב' עדים, וסוטה היא אף המקור להצריך ב' עדים בדבר שבערוה [מהפסוק "כי מצא בה ערות דבר"]. והרי סוטה אינה אסורה לבעלה אלא בלאו, ואף תופסים בה קידושין [אם מקדשה שוב, וכש"כ שלא פקעי הקידושין הראשונים, עי' רש"י ותוס' יבמות מ"ט ע"ב וברמב"ן שם בדף י"א]. ושוב כ' רע"א לדחות, די"ל דשאני סוטה דטומאה כ' בה כעריות [ולק' נדון בזה], אבל באיסור ממזרות עדיין י"ל דנאמן ע"א, וכדברי הנתה"מ.

עוד כ' רע"א להוכיח מאיסור יבמה לשוק שהוא בלאו בעלמא ואפ"ה מבואר ביבמות צ"ג ע"ב דמה"ת בעינן ב' עדים. ושוב כ' די"ל דשאני יבמה לשוק שמצינו מחלוקת רב ושמואל ביבמות צ"ב האם תופס בה קידושין, והביא מדברי המרדכי שבאמת תלה בזה. משא"כ באיסור ממזר שתופסים בה קידושין, י"ל דדי בע"א. ושוב כ' שי"ל דממזרות עצמה היא סיבה להצריך ב' עדים,

דחשוב ערוה, ועי' תוס' ריש יבמות שנתקשו, למה נדה לא נמנית בין העריות הפוטרות מזיקת ייבום, והרא"ש [בתוספותיו ובפסקיו] תירץ שאינה נחשבת ערוה, עיי"ש היטב בלשונו. וצ"ע האם גם התוס' שם נתכוונו לזה, בא' התירוצים שתירצו.

ואי נימא דנדה חשובה ערוה, צ"ע למה לא בעינן בה ב' עדים. וי"ל עפ"י הרמב"ן ריש גיטין שכ' לענין איתחזק איסורא, דאין דנין אפשר משאי אפשר, והכא חשובה אי אפשר. עוד צ"ע לפי מה דמשמע מהמהרש"א הנ"ל בתוס' שם הסמוך, דרק באשת איש בעינן ב' עדים, א"כ האין כ' התוס' מיד תכ"ד דס"ד דחשוב כאן ערוה. ואולי הס"ד רק כלפי בעלה, אבל בפנוי וכדו' פשוט דדי בע"א, וצ"ע בכל זה וולק' נציין דברי הרשב"א שהביא הב"י להחמיר בנדה לענין יהרג ואל יעבור, ודברי האבנ"ז והחלק"י שכ' לפקפק ולהקל].

והנה כל הנ"ל הוא לענין עדות באיזה דבר שבערוה בעינן ב' עדים, עוד יש לדון ולברר לענין החיוב דיהרג ואל יעבור, באיזה עריות שייך חיוב זה. והנה יתכן שתלוי בכל הנ"ל, אולם להדעה שהובאה לעיל דדוקא באשת איש בעינן ב' עדים [רמב"ן גיטין ס"ד להכת"ס, ותוס' שם דף ב' למשמעות המהרש"א], לא נראה לומר כן גם לענין יהרג ואל יעבור, וכי נימא דבשאר העריות חוץ מאשת איש יעבור ואל יהרג, אתמהה. וצריך בדיקה היטב, ולעת עתה לא מצאתי מזה מפורש בש"ס, כיון דרוב המקומות בגמ' מיירי בנערה המאורסה או בא"א [או בארמית דקנאים פוגעין בו, עי' בראשונים]. ואף שבראשונים ופוסקים

שבערוה ובעי ב' עדים, וזה דלא כהמרדכי. ודברי הרמב"ם שהביא הש"ש, אולי יש להשוות לדברי המרדכי. אלא שכבר נתבאר שיש לדון שהרמב"ם מודה להתורי"ד בשאר חייבי לאוין, וחולק רק באיסורי כהונה. גם נתבאר שיי"ל שהרמב"ם סובר דרק באשת איש הצריכה התורה ב' עדים, ושכן משמע שהבין הכת"ס וכמבואר כל זה לעיל, וכבר הקשינו ע"ז מיבמות צ"ג.

גם דעת הנו"ב שם סי' נ"ד דלא שייך שם ערוה באיסורי לאוין, ואף נתקשה בדברי המרדכי לדינא, למאי דקיי"ל כשמואל דספק האם קידושין תופסין ביבמה לשוק, והאבנ"ז בכמה מקומות באבה"ע הביא המחלוקת בין התוס' רי"ד לבין הרמב"ם, והביא לדברי הש"ש ביישוב הרמב"ם. אבל בסי' רי"ב (אות כ"א) סתם דאף בלאוין בעינן ב' עדים, ואף דן שם לענין איסורי דרבנן כגון חרם דר"ג אי חשיבי ערוה, ונתקשה בדברי הב"ש שהובאו לעיל דכ' דל"ח ערוה. ובסי' כ"א (אות כ"ג) כתב לחדש, די"ל דגם התוס' רי"ד מודה להרמב"ם דדוקא חייבי כריתות חשובין ערוה, וכל דבריו רק לענין לפסול הזרע.

וכ"ז זה לדידן דקיי"ל דקידושין תלויים בחיוב כרת, אבל לר' עקיבא דס"ל דאף בחייבי לאוין לא תפסי קידושין, י"ל דלדידה דאף המרדכי והאחרונים יודו דבעינן ב' עדים ואף בחייבי לאוין.

עוד מצינו בנדה דמהני נאמנות בעד א', ועי' בתוס' גיטין (ב' ע"ב ד"ה הוי דבר שבערוה) דס"ד דחשוב דבר שבערוה, וע"כ בעינן קרא 'וספרה לה', משמע דלפי האמת אינה דבר שבערוה. ועי' רש"י גיטין סוף ו' ע"ב משמע

פוגעין בו, דחשוב כחיוב מיתה, וכן משמע בש"ך (שם ס"ק י"ד). ומקור הדברים ברמב"ן בב' מקומות הנ"ל ושם מפורש כן, הרי דס"ל דיהרג וכו' שייך רק בחייבי כריתות, ולפי"ז בהכרח צ"ל, דמש"כ הרמ"א מיד לפני כן דאף בלאו בעלמא יהרג וכו', כוונתו לאיסורי כרת ובאופן שעובר רק בלאו, וכגון אביזריהו דג' עבירות, וכן מבואר בברכי יוסף שם.

וכן ראיתי בספר החינוך (מצ' רצ"ו) בשם מוריו, דהא דקיי"ל בעריות יהרג ואל יעבור, הוא דוקא בעריות דלא תפיס בהם קידושין, ולא באיסורי לאוין דקיי"ל דתפיס בהם קידושין.

אולם הש"ך (שם סק"י) כ', דבדרבנן לכו"ע ל"א יהרג וכו', ומשמע דס"ל דבדאורייתא יהרג וכו' אף בלאוין. ומסיים דבריו, וכן משמע בב"י, וצ"ע האיך מפרש את דברי הרמ"א, גם רע"א שם בהשגתו על דברי הש"ך כ' לצדד ולחלק מעצמו בין איסור לאו לבין איסור כרת ועובר רק בלאו, ומשמע שלא ראה להכריח כן בעצם כוונת הרמ"א מיניה וביה, ועי'. ורע"א שם ציין לעיין בדברי הרא"מ. והנה המל"מ (פ"ה מהל' יסודי התורה ה"ב) האריך בהא לענין איסורי דרבנן, והביא את דברי הרא"מ הנ"ל, שכ' שגם חלוצה לכהן שאיסורה דרבנן יהרג וכו', והיא שיטה מחודשת. ושוב הביא המל"מ לדברי הב"י הנ"ל, דמשמע שחולק

ביו"ד סי' קנ"ז וקצ"ה מבואר כן גם לענין שאר עריות, הרי י"ל דלא ס"ל כדעה זו דמהני בהן עד א'.

שוב ראיתי לרמב"ן עצמו [מלחמות סנהדרין ע"ד ע"א ובתורת האדם שער הסכנה] שכ' להדיא, שכל חייבי מיתה וכרת בכלל דין זה. ואולי יש לחלק בין עדי בירור לבין דינא דיהרג ואל יעבור, וצ"ע"ג לחלק. ואפשר דמזה מוכח, דמעולם לא נתכוין הרמב"ן בגיטין להאמין לע"א בשאר עריות ודלא ככת"ס הנ"ל [וכבר נתבאר לעיל עוד מהלכים ככוונתו].

עוד יש לעיין, לפי דעת התוס' רי"ד דאף באיסורי לאוין בעינן ב' עדים ומשום דס"ל דחשובין ערוה, א"כ י"ל דס"ל כן אף לענין יהרג ואל יעבור.

עוד יש לעיין, לר' עקיבא די"ל דלדידיה ודאי יהרג ואל יעבור באיסורי לאוין וכמוש"כ לעיל, יש לדון מהו לענין ב' עדים. וכן מצאתי להג"ר יוסף ענגיל בספרו חוסן יוסף, דלר"ע יהרג וכו' אף באיסורי לאוין.

והנה מצינו לרמ"א דמביא ביו"ד (קנ"ז סעיף א') מדברי הרמב"ן, דבת ישראל אינה מחוייבת למסור נפשה בכדי להימנע מביאת עכו"ם [אף בלא סברא דקרקע עולם, (ש"ך ס"ק י"ג)], ובט"ז (שם סק"ו) הביא מהב"י מהרמב"ן בטעם הדבר, משום שאין בזה רק לאו [אם נשאה דרך חיתון]. ודוקא בהיפך, ישראל הבא על ארמית קיי"ל דקנאים

ג. ומיושבת בזה קושיית התוס' ביבמות ט', למה לר"ע אסור לייבם באיסורי לאוין, הא עשה דוחה ל"ת. ותיריך הגר"י עפ"י קושיא [המובאת בשם הכסא דהרסנא ועי' חמד"ש בשו"ת (או"ח סי' ל"ח) שהביא לדבריו והקשה הוא בסגנון פשוט] האיך בהו"א רצינו ללמוד ייבום אף בחייבי כריתות משבת, הא עריות חמירי דיהרג וכו' [עיי"ש שפלפל], ובאיסורי לאוין לר"ע באמת אין ללמוד מכלאים בציצית, דהרי חמירי כיון דדינן דיהרג וכו', עכת"ד.

הר"ן שהביא דעה כזו, והכריע שאין הסוגיות תלויות זו בזו¹.

והנה להצד שסוטה כערוה ואעפ"כ גזיה"כ תפסי בה קידושין, אזלא הוכחת החלקת יואב לענין נדה הנ"ל, כי גם בנדה י"ל כן. וכן מבואר במנ"ח (מצ' רצ"ה רצ"ו או כ"א) לענין שניהם, דאף דקידושין תופסין בהן, מ"מ חשובין כעריות, נדה משום כרת וסוטה משום דטומאה כתיב בה כעריות [וזה דלא כהרמב"ן ביבמות י"א הנ"ל].

והנה מצינו בפ"ק דיבמות לענין הפקעת זיקה של ייבום, דכל חייבי כריתות נחשבין ערוה, ונלמד במה הצד או בהיקישא דר' יונה מאחות אשתו. ולרוב דערוה גופא ל"צ קרא, דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, ע"כ כל חייבי כריתות בכלל. עוד מצינו שם, דלר' עקיבא גם איסורי לאו מפקיעין זיקה. והראשונים באמת נתקשו בטעם הדבר, כיון דלא שייך טעמים הנ"ל. עוד מצינו בראשונים שם שכ' להוכיח, דנדה שאני וזקוקה לייבום, ועי'.

ושרי פק"נ באיסור דרבנן אף בערוה דכרת, עיי"ש [ומה שהוכיח הרא"מ מסנהדרין ע"ה דאפילו בפנויה ואפילו וכו', צ"ע כי הגמרא שם באמת מקשה כן].

והנה הב"י הנ"ל איירי לענין נדה, ומוכח דס"ל דגם בנדה שייך יהרג וכו', וכ"מ בש"ך הנ"ל שכ' חילוקים בזה. אמנם החלקת יואב (י"ד סוסי" כ"ט הגהה) תמה מהא דתפסי בה קידושין (יבמות מ"ט ב'; קידושין ס"ח א'), וע"כ אינה כערוה כלל ויעבור ואל יהרג. ולא טרח לבאר מפני מה תפיסת קידושין קובעת, והוא כיון דהיה פשוט אצלו דחייבי לאוין שקידושין תפסי בהן דינם לעבור ולא ליהרג, וכנ"ל בפוסקים. גם האבנ"ז (י"ד סוסי" תס"א) כ' לחלוק על הב"י דל"ש יהרג וכו' בנדה משום דאין הולד ממזר, שהרי בסנהדרין (ע"ג ע"ב) מבואר דברודף אחר עבירה דלית ביה פגם לא ניתן להציל בנפשו, ופירש"י (ד"ה אפגמה רבה) פגם היינו שהולד ממזר [וצ"ע למה האבנ"ז נקט בפשיטות שדינא דיהרג וכו' שם דף ע"ד תלוי בדינא דרודף בדף ע"ג, ועיי"ש בחי']

ד. אולם דברי החלק"י צ"ע ויש להאריך בהם, דהנה שם בקידושין ויבמות מבואר כן גם לענין סוטה, עיי"ש, דאי' דכו"ע מודו בבא על הנדה ועל הסוטה דאין הולד ממזר, משום דקידושין תפסי בהו. והנה התוס' בסוטה (ה' ע"ב ד"ה לאחר ולא ליבם) הקשו לרב יוסף דס"ל שם בספק סוטה [לאחר קינוי וסתירה], דאמרין אילו איתא לבעל מי לא בעיא גיטא, ה"נ בעיא חליצה אם מת בעלה קודם שגירשה. והקשו התוס' מסוטה ודאי, דאעפ"פ שצריכה גט מ"מ א"צ חליצה אם מת בעלה, כמבואר ביבמות י"א דטומאה כתיב בה כעריות. ותירצו דשאני סוטה ודאי דגזיה"כ דחשובה כערוה גמורה. והיינו דאף דבעיא גט ולא פקעי הקידושין, הרי דאין דינה כערוה להפקיע הקידושין, מ"מ לענין חליצה דינה כערוה גמורה להפקיע הזיקה. ויש לעיין בגדר הדברים הנראים כסותרים, האם הגזיה"כ שהיא כערוה ואעפ"כ חלים קידושין, או להיפך שאינה כערוה ואעפ"כ גזיה"כ דפקע הזיקה. עוד י"ל שהיא כערוה לענין זיקה, ולא כערוה לענין קידושין. ועי' היטב לשון התוס' שם, "הרי היא כערוה גמורה דגזיה"כ הוא דפטורות", והנה ממ"נ יש גזיה"כ נגד הכללים והסברא. והרמב"ן ביבמות י"א באמת נתקשה בזה, וכ' דעדיין צריך תלמוד לחלק בזה, ונטה מדרך זו לדרך אחרת, שאין הפקעת הזיקה מדין ערוה אלא סתם גזיה"כ. והרשב"א שם הלך במקצת בדרך הרמב"ן, אבל השמיט קושיא זו, ואף מסיק קצת כהתוס' דחשוב ערוה ואכ"מ, וכבר הבאנו לעיל משו"ת רע"א דפשוט לו דסוטה כערוה ממש, ועל כן כ' לחלק, דאף דהוי רק לאו מ"מ בעי ב' עדים [ודבריו דלא כהרמב"ן אלא כשאר הראשונים].

הרב יהודה גולדשטיין

ר"מ בשיבה לצעירים - ארה"ב
ברוקלין נ.י.

סוגיא דמחצה על מחצה (גיטין עה.)

יכולה לשמרו אפי' רחוק ק' אמה, וקרוב לו, היינו שהוא יכול לשמרו, ומחצה על מחצה, היינו שניהם יכולים לשמרו או שניהם אינם יכולים לשמרו [כל אחד לבדו אלא שניהם יחד]. ובדברי שמואל, נחלקו הראשונים אי קאי אמתני'.

עוד שם בגמ', אמר רב אסי אמר ר' יוחנן, לגיטין אמרו ולא לדבר אחר. ומק' הגמ' מהא דאמרי' כן לענין קידושין. מת' הגמ', שאני התם דכתיב ויצאה והיתה עוד מק' הגמ' מדאמרי' וכן לענין החוב, ומת' דאמר ליה זרוק לי חובי בתורת גיטין. ונחלקו הראשונים [עי' ב"מ י. ועי' תוס' רי"ד בסוגיין ד"ה אמר רב אסי], האם דברי ר"י לגיטין אמרו ולא לדבר אחר, נאמרו רק לשיטתו דמוקי למתניתין ביכולה לשמרו, אבל לאוקימתא דרבה ורב יוסף דמוקי למתני' בקנין ד' אמות, אין חילוק בין גיטין לשאר קנינים. או דאף בקנין ד"א תקנו רק בגיטין משום עיגונא, בקידושין משום ויצאה והיתה, ובמצאיה כדי דלא ליתי לאינצויי. אבל בנותן מתנה לחבירו או במקח, לא תקנו. ולפי"ז אף לאוקימתא דרבה ורב יוסף, צריך לאוקמה באומר זרוק לי חובי בתורת גיטין. ויש מפרשים (רשב"א לתירוץ בתרא) דבסוגיין לכו"ע צריך לאוקמה הכי, כיון דמיירי ברה"ר ממש [ולא בסימטא] דמהני רק בגט.

דין מחצה על מחצה בגיטין בקידושין ובחוב **במשנה** (גיטין עה.) היתה עומדת ברה"ר וזרקו לה, קרוב לה מגורשת, קרוב לו אינה מגורשת, מחצה על מחצה מגורשת ואינה מגורשת. וכן לענין קידושין. וכן לענין החוב, אמר לו בע"ח זרוק לי חובי וזרקו לו, קרוב למלוה זכה המלוה [וי"ג הלוח], קרוב ללוה הלוח חייב, מחצה על מחצה שניהם יחלוקו. ובגמ' מקשי' היכי דמי קרוב לה וכו', אמר רב ד' אמות שלה זה קרוב לה וכו'. והיינו דמיירי בקנין ד' אמות, שקונות לאדם בכל מקום.

עוד מבאר הגמ', היכי דמי מחצה על מחצה, אמר רב שמואל בר יצחק, כגון שהיו שניהם עומדים בד' אמות. ודוחה הגמ' אוקימתא זו, דהרי א"א לצמצם מי הגיע ראשון. אלא אמר רב כהנא, הכא בח' אמות מצומצמות עסקינן, וגט יוצא מד' אמות שלו לד' אמות שלה. ומק' הגמ', והא אגיד גביה, ובכה"ג אינה מגורשת, כיון דבעינן 'ונתן בידה' שיהא כולו ברשותה. ולמסקנת הגמ' ישנם ב' דרכים לבאר המשנה. א. לרבה ורב יוסף מיירי באופן שיש ב' כיתי עדים, אחת אומרת קרוב לו ואחת אומרת קרוב לה. ב. לר' יוחנן המשנה אינה מדברת בקנין ד"א, אלא תקנה מיוחדת בגיטין משום עיגונא. וקרוב לה, היינו שהיא

ברשב"א שם], דלמסקנת הגמ' אפי' לרבה ורב יוסף תו"ת ספיקא דרבנן [ועיין בחי' חת"ס מש"כ לפרש בדברי התוס']. אמנם לענין שאר ספיקות איכא נפק"מ, כגון בכת אחת שאומרת ספק קרוב לה ספק קרוב לו, דלהו"א דתו"ת ספיקא דאו' דוקא בכה"ג נידון כספק, אבל בשאר ספיקות מוקמינן אחזקה, ולמסק' דתו"ת ספיקא דרבנן, ה"ה בשאר ספיקות דהוו כספק. ולהלן יתבאר בעז"ה, דיש נפק"מ לגבי חוב אי תו"ת ספיקא דאורייתא או דרבנן.

דברי הראשונים בהא דלא מוקמינן מע"מ בשלא ידעינן הי מינייהו קדים

והנה בתחילת דברי תוס' הקשה, אמאי לא מוקי הגמ' באוקימתא דר' שמואל בר יצחק, שעמדו בד' אמות, ונפרש מחצה על מחצה דלא ידיע הי מינייהו קדים. וביארו הפני יהושע והחזו"א, דכל קושייתם היא למסקנת התוס' דתו"ת ספיקא דרבנן ומ"מ החמירו, ולפי"ז ה"ה בשאר ספיקות כנ"ל, ומש"ה הקשו דנוקי בספק זה. וכן בדומה לזה הקשו התוס' שם ביבמות (ד"ה שתי), אמאי מוקי רבה ורב יוסף בב' כיתי עדים, לוקי בכת אחת שמסתפקת אי קרוב לה או לו. ותירצו כהתוס', דהכא דלישנא דמע"מ לא משמע הכי, אלא בב' כיתי עדים. אמנם הרמב"ן בסוגיין סובר, דלרבה ורב יוסף תו"ת ספיקא דאו' [אפי' למסקנא דהתם], וכ' דדייקא פירשו למתניתין בתו"ת דהו"ל ספיקא דאו' ולא מוקי אחזקה, אבל בשאר ספיקות הו"ל ספיקא דרבנן ולא החמירו לדונה כמגורשת ואינה מגורשת, כדי שלא יכשלו בצרתה, ומש"ה לא מוקי למתניתין

ביאור דברי תוס' דל"א אוקי תרי להדי תרי כיון דהוי ספר"ד

והנה בתוס' (ד"ה והא א"א לצמצם) מק', לאוקימתא דרבה ורב יוסף דמיירי בב' כיתי עדים, נימא אוקי תרי בהדי תרי ואוקי לאשה בחזקת אשת איש ואינה מגורשת. ומת' התוס', דכיון דספיקא דרבנן היא כדאמרינן ביבמות (לא), נתנו לה דין ספק דמגורשת ואינה מגורשת. והנה מש"כ תוס' כיון דספיקא דרבנן היא, לא באו לאפוקי אי נימא דתרי ותרי ספיקא דאו' כדקס"ד שם, דהרי לגבי דין הגירושין הוא ספק ולחומרא, בין אי נימא תו"ת ספיקא דאו' דמדאורייתא מחמירין מספק ולא מוקמינן אחזקה, בין אי נימא תו"ת ספיקא דרבנן דרבנן החמירו דמגורשת מספק ולחומרא, דאסורה לכהן שמא נתגרשה, וצריכה חליצה שמא לא נתגרשה [וכשבעלה חי היא בספק אשת איש]. וכל הנידון שם בסוגיא דיבמות הוא לגבי צרת ערוה, דאי נימא חולצת מתייבמת. וסברה הגמ' בהו"א, דאי תו"ת ספיקא דאו', בעל כרחך חולצת מספק, ואי תו"ת ספיקא דרבנן, יש לחשוש שאם אתה אומר חולצת מתייבמת. ומש"ה סברה למימר דלא נחמיר בכה"ג בספק גירושין, כדי שלא יכשל ביבום צרתה. ולמסק' הגמ' תו"ת הוא ספיקא דרבנן [לשיטת התוס'], ומ"מ הדין דצרתה חולצת, ולא חששו חכמים שמא יכשל ביבום צרתה.

נמצא דלגבי נידון דידן אין נפק"מ אי תו"ת ספיקא דאו' או דרבנן, דמ"מ להלכה מחמירין בתרי ותרי [מדאו' או מדרבנן]. ואולי יש לומר דתוס' נתכוין לרמז למה שכתב התם [עי"ש תוד"ה שתי, ועי'

בספק דהי מנייהו קדים [ולא בכת אחת
דספק קרוב לה או לו].

ענה נבוא לבאר שיטת ר' יוחנן, דפירש
מחצה על מחצה, כששניהם יכולים
לשמרו או א"י לשמרו, והדין הוא מגורשת
ואינה מגורשת. בריטב"א כ', דכיון ששניהם
שוין בו, מספקא לן אי תיקנו רבנן בכה"ג
או לא. ובתפארת יעקב כ' ג"כ לפרש שהוא
מדין ספק. והספק בשניהם יכולים לשמרו
הוא, שמא כח שמירתו של אחד גדול
מהשני. ובשניהם א"י לשמרו כ"א, יחד
הספק ע"י מי נשמר יותר. אמנם במהרש"א
וחי' רע"א פירשו דאין כאן ספק, ודבריהם
מיוסדים על מש"כ תוס' (ד"ה מחצה) דאין
כאן ספק, אלא כך הוא הדין, דכיון שכח
שניהם שוה בו, נתנו חכמים הדין שהוא
ברשות שניהם והיא קצת מגורשת. ובחזו"א
(סי' קמ"ז אות א' בפירקין) כ' לבאר גדר הדבר,
דאחד מהם קונה, והדבר מוטל בספק איזה
מהן. ואין כאן ספק במעשה, אלא כך הוא
טבע הקנין, שנותן דין בתערובות שיהיה
קנין בספק, ומיישב עפ"י יסוד זה כמה
קושיית בסוגיין, עיי"ש.

היוצא מזה ב' דרכים, אי לשיטת ר' יוחנן
יש כאן באמת מצב של ספק, או
דהוא דין שיחול במקצת כדין ספק או
בתערובות. ונוגע לקושיית התוס' שנוקי
אחזקת אשת איש, דלשיטת התוס' כיון
דלמסק' הסוגיא ביבמות תו"ת ספיקא דרבנן
ומ"מ החמירו בה, וה"ה בכל הספיקות. א"כ
אפי' אי נפרש כהריטב"א או כהתפארת
יעקב, לא אזלינן בתר חזקה, אלא מחמרינן
מספק והיא מגורשת ואינה מגורשת. אבל
לשיטת הרמב"ן דדוקא בתו"ת מחמרינן

דספיקא דאו' הוא, אבל בשאר ספיקות
מוקמינן אחזקה. א"כ אי נימא דהפשט
בדברי ר' יוחנן דהוא ספק, יקשה אמאי לא
מוקמינן אחזקה ונדונה כאשת איש [ולא
נחמיר להצריך צרתה חליצה]. ויש ליישב
דכיון דהוא ספיקא דדינא [לפי' הריטב"א],
אפשר לומר עפמ"ש"כ בקונטרס הספיקות
(ד'-'ד') ובשו"ת רע"א (קמא סי' ל"ז) דבספיקא
דדינא לא מוקמינן אחזקה קמייתא. אבל
לפירוש התפארת ליעקב דהוא ספק
במציאות מי שומר יותר, א"כ א"א ליישב
כן. אמנם אי נימא כשיטת התוס' (ד"ה מחצה)
וכפי שמבוי' במהרש"א ברע"א ובחזו"א
דאין כאן ספק, רק הדין נותן שיהיה חלות
הגט באופן מסופק, א"כ בכה"ג לא שייך
למימר דנוקי אחזקה.

ובביאור שיטת ר' שמואל בר יצחק דקסבר
דאפשר לצמצם, ומיירי ששניהם
היו עומדין בד' אמות בבת אחת. כ'
הרשב"א (ד"ה וליחזי), דכיון דקאי בד' אמות
דידה כמו בד' אמות ידידה, דין הוא דתהא
מגורשת ואינה מגורשת'. ונראה לבאר דבריו
כמש"כ החזו"א, דטבע הקנין דבכה"ג חל
בתערובות, דאחד מהם זוכה והוא מוטל
באופן של ספק. וכן לרב כהנא דמוקי בח'
אמות מצומצמות, י"ל בדרך זו ואין כאן
מקום לחזקה. וכתב החזו"א שם כן להדיא,
עפ"י דרכו בביאור שיטת ר' שמואל בר
יצחק ושיטת רב כהנא ורבי יוחנן.

ולפי' כל האוקימתות בגמ' לענין גיטין, יש
לפרש עד"ז אף לענין קידושין, מדין
ד' אמות או מדין קרוב לה ויכולה לשמרו.
ועיין באבני מילואים (סי' כח ס"ק ל"ג; סי' ל'
ס"ה) שביאר איך חל הקידושין מדאורייתא.

שיחלוקו, נימא דספק בממון המע"ה. ותי' הרש"ש, דכיון שהתנה זרוק לי חובי בתורת גיטין, א"כ קיבל עליו שיהא דינו כגט. וע"כ אמרינן, דכמו שבגט לא מעמידים על החזקה, אלא נידון כספק, ה"ה בחוב נידון כספק בלי חזקה ויחלוקו. אך רע"א (שם) לא ס"ל הכי, דכ' דזרוק לי חובי בתורת גיטין מהני, רק באופן שנפל במקום שיד שניהם שוה בו, כששניהם יכולים לשמרו לר' יוחנן, דמעיקר הדין חל במקצת, וא"כ בחוב קיבל עליו שיהא מקצתו פרוע. אבל באופן שנפל קרוב למלוה או ללוה, ולנו אין ידיעה ברורה דיש תרי ותרי, לא שייך לומר שקיבל ע"ע למחול חלקו. כי הרי אם נפל קרוב למלוה, הוא פטור לגמרי, רק אנחנו איננו יודעים היכן נפל. וא"כ הוא ספק אי נפרע, ולכך הדין דהמע"ה נוצ"ל לשיטת רע"א דהראשונים הנ"ל יתצו כמש"כ להלן, דיש כאן חזקה לתרויהו ורגלים לדבר שפרעו, ומשו"ה יחלוקו. דשאר התי' המובאים להלן לא שייכי הכא, דח' אמות מצומצמות לא מהני הכא, דהרי אמר בתורת גיטין ושם לא מהני, וכן כדברי המרדכי לא שייך לומר לשיטה זו, כיון דזרוק לי חובי בתורת גיטין, מהני רק לפטרו משום דהמלוה קיבל ע"ע למחול. אבל לא מהני לחדש קנין, שלא יוכל הלוח לחזור בו].

ויש להעיר, דלדברי רע"א, אפי' אי נימא בשיטת ר' יוחנן כפירוש הריטב"א הנ"ל, דהוא ספק אי תקנו רבנן, או כהתפארת יעקב דהוא ספק ע"י מי נשמר יותר, ולכן ספק מגורשת. מ"מ באומר זרוק לי חובי בתורת גיטין, אתי שפיר הדין דיחלוקו. דכאן זהו ספק שא"א לנו לפושטו

עתה נבוא לבאר הא דקתני בסיפא דמתני', 'וכן לענין החוב', הנה הובא לעיל מח' הראשונים (ב"מ י'). התקנת ד' אמות, האם היא רק בדברים מסויימים כגיטין ומציאה, או דנתקנה בכל דבר. והנה אי נימא דנתקנה רק בגיטין, צ"ל לשיטת ר' שמואל בר יצחק רב כהנא ורבה ורב יוסף, כמו שמוקמי' לה בגמ' לשיטת ר' יוחנן, דא"ל זרוק לי חובי בתורת גיטין, דבלא"ה לא מהני ד' אמות, וכן כתב התוס' רי"ד במס' ב"מ (שם) [וכן הוא לשיטת הרשב"א דמיירי ברה"ר גמור]. ולפ"ז לאוקימתא דר' שמואל בר יצחק, דמיירי בעמדו בד' אמות בבת אחת וחל הקנין לשניהם בשוה לגבי גט, א"כ בחוב אתי שפיר דיחלוקו, כי כך התנה שיחול הפרעון ויפטור מחובו באותו אופן שחל בגט דחל במקצת, ובממון המשמעות היא בחציו. וכן פירש בשו"ת רעק"א (ח"ג סי' מ"ז), דכך קיבל עליו המלוה, שיהיה חציו פרוע במקום שבגט היא קצת מגורשת. וכן י"ל לאוקמי' דרב כהנא דמוקי בח' אמות מצומצמות [אבל לדחיית הגמ', כיון דבגט לא חל כלל משום דאגיד גביה, גם בחוב לא יחול הפרעון כלל, דהרי התנה שיחול בתורת גיטין]. וכן לשיטת ר' יוחנן, מובן בפשטות לפי ביאור האחרונים הנ"ל, דאין כאן ספק, אלא זה טבע הקנין שחל במקצת במקום ששניהם שוין בו לגבי גט. וממילא בחוב, יחלוקו כפי שקיבל המלוה ע"ע [ולהלן יבואר גם לפי הסוברים בדעת ר' יוחנן שהוא ספק].

אבל לשיטת רבה ורב יוסף דמיירי בתרי ותרי, מצינו מחלוקת בהא. דהנה הראשונים הקשו, אמאי בחוב הדין

לעיל הביאור בזה, דהיכא דיד שניהם שוה בו, עיקר הדין נותן מקצת קנין בגט, וכך קיבל עליו בחוב. ואפי' אי נימא כהריטב"א או כהתפארת יעקב דיש כאן ספק, מ"מ י"ל כפי שביאר הרש"ש, דכיון שהתנה שיהא כגט, ובגט הדין הוא שיש כאן ספק ולא מוקמינן אחזקה. א"כ יש לפרש כוונת המלוה, שקיבל ע"ע שגם בחוב כשיארע ספק, ימחול החצי ולא נוקמיה אחזקה, ומחמת זה הדין דיחלוקו [וכבר הערנו לעיל, דבכה"ג אפי' לסברת רע"א נאמר כן, משום שאין כאן ספק בדיעת המציאות כתרי ותרי].

ובישוב קושית הראשונים לשיטת רבה ורב יוסף נתבארו כמה דרכים.

א. ברשב"א ועוד ראשונים כתבו, דכיון שיש כאן ב' חזקות, למלוה יש חזקת חיוב וללוה יש חזקת בממון, הלכך יחלוקו. ואינו דומה למנה הלויני ואינו יודע אי פרעתיך דמוקמינן אחזקת חיוב וחייב לשלם, משום דהתם אין רגלים לדבר שפרע, אבל הכא נולד ספק זה לפנינו, והלכך יחלוקו.

ב. בפני יהושע כ', דמיירי בח' אמות מצומצמות והמעות באמצע, ולא שייך החסרון של אגיד גביה, וכל האוקמיתא דתו"ת היא רק לגבי גט וקידושין, וזה כונת התוס' דכתבו שאין כאן ספק. עוד כ' לפרש, דאפי' אי נימא דמיירי בתו"ת, י"ל דלא מחזקינן להו כמכחישין זא"ז, אלא אמרי' דתרוויהו קושטא קמסהדי, ומעשה הוי בח' אמות מצומצמות, וכל כת טעתה במקצת, עיי"ש.

באופן כללי, בין אם הספק אי תקנו ובין אם הספק ע"י מי נשמר, דא"א לעמוד עליו ולבררו. משא"כ בגוונא דספק תרי ותרי, דרק לנו חסר בידיעת המעשה הפרטי הזה, וע"ז לא שייך לומר שקיבל עליו שיהיה פרוע מחצה, אלא יש לדונו ככל ספק פירעון [והרי אם תפסל אחת מכתות העדים ישתנה הדין בגט, וממילא נימא לגבי חוב בכה"ג שהיה כאן פירעון בכולו או שלא הוי פירעון כלל. ולא מסתבר לומר, שהדבר יהיה תלוי בחסרון ידיעתנו וישתנה לפי ידיעת המציאות].

אמנם אי נימא כשיטת הראשונים דקנין ד' אמות קונה בכל דבר, אין צריך לדחוק דא"ל זרוק לי חובי בתורת גיטין, אלא י"ל דמיירי כפשוטו שבא לפרוע חובו וזרקו בד' אמותיו [מדעתו, ולא מיירי בפרעון בעל כרחו כמש"כ הטור סי' ק"כ בשם הרמב"ן]. ולאוקמיתא דרב שמואל בר יצחק ורב כהנא, נפרע במחצה כמבוי' לעיל לגבי גט בשם החזו"א, ולרבה ורב יוסף דאוקמיה למתני' בתרי ותרי, הו"ל ספק פרעון ויחלוקו. ולשיטת ר' יוחנן, מיירי באומר זרוק לי חובי בתורת גיטין כמש"כ בגמ'.

ביאור קושיית הראשונים אמאי לא אמרינן בספק חוב הממע"ה

והנה הבאנו הא דהקשו הראשונים, אמאי לא נימא בספק חוב הממע"ה ככל ספק פירעון. ובפשטות הקושיא היא רק לרבה ורב יוסף, אך לר' יוחנן לא שייך להקשות, וכמש"כ התוס' 'הכא לא שייך לומר המע"ה דאין כאן ספק', וכפי שהובא

כי אין אנו דנים על חיובו של הלוח, דהרי הוא עצמו מודה בחיובו, רק הנידון על המעות עצמם. וממילא ל"ק קושיית הראשונים דאוקי ממונא בחזקת מריה, ול"ק מאיני יודע אם פרעתיך. אך מתעוררת קושיא חדשה, דאמאי לא ניזיל בתר חזקת מר"ק, דהא לכו"ע הלוח היה בעלים על המעות לפני שנתעורר הספק.

ובש"ת רע"א (תנינא סי' ק"א) כ' ליישב קושיא זו, עפ"י דברי הרשב"א בסוגיית הולך כזכי (גיטין סג: ד"ה אמר רב אבא), דמספקא לן אי כזכי או לאו, ולכן הדין דאוקי ממונא בחזקת מריה. משא"כ לגבי חוב ופקדון דמה שיש בידו של אחרים הוא, הם נחשבים הבעלים המוחזקים בזה ולא הלוח, ע"כ. וממילא אף בנידון דידן, אין ללוח חזקת מר"ק במעותיו, וכתב דמ"מ יש לחלק, עיי"ש. וגם הק' דא"כ קשה לאידך גיסא, אמאי יחלוקן, נימא דהמלוה מוחזק בהם לגמרי, ולא יוכל הלוח לחזור בו כמו בהולך כזכי.

ובתורת גיטין מת' קושיא זו, דדברי הרשב"א הנ"ל מיירי בהגיע זמן הפירעון, דשוב אין ללוח זכות לעכב המעות ומחויב לפרוע החוב. משא"כ כאן מיירי בתוך זמנו, ולכן רוצה לחזור בו מהפרעון, ובזה שרוצה לפרוע תוך זמנו, דמי למתנה שמוחל זכותו למלוה, וחשיב קצת חזקת מר"ק ללוח. אך לאידך גיסא זהו חוב ולא מתנה, ולכך יש גם למלוה זכות במעות, ולכך יחלוקן. ועיין בתשובת רע"א (קמא הוספה לס' קס"ז; הוצאת מכון המאור עמ' תקס"ט הערה י"ד) מה שהשיב לו אב"ד צעמפילבורג שכתב בדומה לזה וז"ל, 'משא"כ בתוך זמנו

ג. ברש"ש כ' לת', דמיירי באומר זרוק לי חובי בתורת גיטין כמובא לעיל. דכוונתו בכך היתה לקבל ע"ע שיהא בספק כגט, ולא ניזל בתר חזקה [חזקת חיוב או מוחזקותו בממונ], כשם שלא מוקמינן אחזקה כגט. ורע"א חולק בזה, כמבואר לעיל.

ד. במהרש"א כ' ליישב, דלאוקימתא זו לא מיירי מתני' בנאבדו המעות כפירש"י, אלא כפי' המרדכי בשם ר"י דמיירי שהמעות בעין, והלוח בא לפרעו קודם זמן הפירעון, ולאחר שזרקו לפניו, חוזר בו הלוח ורוצה לפרעו בזמנו. דאי זכה בהם המלוה, א"י לחזור בו [וכתב בקרבן נתנאל (אות צ'), דלפי"ז הגירסא במתני' 'קרוב למלוה זכה המלוה', היינו שאין הלוח יכול לחזור בו. ולפי פירש"י הגירסא היא 'קרוב למלוה זכה הלוח', דהיינו שאפי' שנאבדו המעות נפטר מחובו. אמנם לשיטת ר' יוחנן א"א לפרש כדברי המרדכי, דהרי אפי' שאומר זרוק לי חובי בתורת גיטין, לא מהני לחדש קנין, דאין בכח המלוה לחדש אופן חדש, לקנות מעות שלא יוכל הלוח לחזור בו. אלא נוגע רק לענין פטור הלוח, דהמלוה יכול למחול החוב, ומיירי באבדו המעות. ומק' שצ"ע לומר כן, דרבה ורב יוסף פליגי עם ר' יוחנן בגירסת המשנה].

מדוע לא הולכים במעות אלו בתר חזקת מרא קרא

והנה לפי פשט זה, אה"נ דא"א לומר המע"ה להוציא מהמוחזק, כיון דאין כאן מוחזק. דהמעות הם בעין ומונחים באמצע, והשאלה היא של מי הם. וגם א"א לומר דיש כאן חזקת חיוב לטובת המלוה,

דהוא בחזקת מר"ק [דכיון שהספק מדרבנן, לענין ממון אוקמוה אדין דאו', עי' שו"ת רעק"א קמא סי' קל"ו]. אך לפירש"י דמירי באבדו המעות, ויש חזקת חיוב כנגד חזקת ממון כדברי הרשב"א ועוד ראשונים, א"כ אי נימא תו"ת ספיקא דאו', אין כאן חזקת חיוב וא"א להוציא מהלוה דהוא מוחזק בממון, ואמאי הדין דיחלוקו. אך אי נימא תו"ת ספיקא דרבנן א"ש, דא"כ יש חזקת חיוב כנגד חזקת ממון, ובכה"ג שרגלים לדבר הדין דיחלוקו, ולכן פי' הרשב"א בסוגיין כרש"י ולא כהמרדכי. כיון דלמסק' תו"ת ספיקא דרבנן [כהתוס' ביבמות ל"א], וא"ש רק בנאבד [אך יל"ע דהרשב"א ביבמות ס"ל דלרבה ורב יוסף אף למסק' תו"ת ספיקא דאו', וכן הק' שם הגאון מצעמפילבורג בספרו עט ברזל].

זה לא מהני, ואינו פועל רק שלא יהיה מר"ק של מלוה לגמרי, כיון דתוך זמנו א"צ לשלם לו, ולא הוי ראוי למלוה כ"כ. אבל לא לומר להיות של לווה לגמרי מטעם מר"ק דחזקת לווה, שהרי מר"ק שלו כבר נפסק, כשרצה הלווה לזרוק, דאז היה ראוי למלוה ממון שלו. אך מכיון שלא זכה בודאי מטעם ספק, וא"כ לזה אין ראוי להיות שלו לגמרי וכמו כן לזה, ואין מר"ק לשניהן, עכ"ד.

והנה רע"א שהק' דניזל בתר חזקת מר"ק דלוה, או לאידך גיסא שיהיה בחזקת המלוה [כדברי הרשב"א סג:]. כ' לתרץ דשיטת המרדכי שהמעות בעין אפשר לומר, רק אי נימא תו"ת ספיקא דאו', דאז לא מוקמינן אחזקה, ולכן יחלוקו. אבל אי תו"ת ספיקא דרבנן, א"א לומר דיחלוקו, כיון



עניני חושן משפט

הרב אביעד פנוש

ראש כולל עיון

ר"מ בישיבת שערי תורה

בית שמש

נגיעה בנוגע בעדות

מו"מ בתי" עפ"י הבנת פסול נוגע

והנה יש לדון בתי" זה מכמה נקודות:

א' ידועה המח' בהבנת פסול "נוגע", אשר וי"א שפסולו הוא מצד חשש משקר, וי"א שפסולו הוא מצד שאם יש לו תועלת מעדותו, נמצא שקשור הוא לדיון וכקרוי הוא^א [לבוש וכ"ה בר"י מיגאש כאן ובעוד כמה ראשונים בסוגיין]. וא"כ לדרך זו של נוגע כבע"ד, הרי שאין הוספה בקושיא של נוגע יותר מהחיסרון העיקרי שלו - שהוא בע"ד, שהרי דכשם שביחס לפסולו מצד בע"ד - אמרי' שאפשר לעשות פלגין עדותו ולקבל את הנוגע לחבירו, כך גם מצד פסול של נוגע - שמדין בע"ד נגעו בה - ושוב נוכל לקבל את עדותו ביחס לחבירו.

איברא שד"ז תלוי באשלי רברבי, דלדרך הלבוש וסיעתו שנוגע מצד קרוב הוא, האם הפי' גם מצד פסול זה וגם מצד חשש משקר, או דלמא רק מצד פסוה"ג. ולא מצד חשש משקר. דבחייה"ר (סי' לז ס"ק

א] בגמ' ב"ב (מב:) שותפין מעדיין זה לזה, ומק' הגמ' אמאי, והא נוגעין בעדותן הן, פירש רשב"ם, שכל זמן שלא חילקו ביניהם, אם יטול מערער משהו מן השדה, נמצאו שניהם מפסידים ונמצא שלעצמו, הוא מעיד, ע"כ. ולכאו' קשיא טובא, אמאי הק' הגמ' בנוסח של "נוגעין" בעדותן הן, בשעה שלמעשה לעצמו הוא מעיד, והו"ל לאקשוויי אמאי והא בעל דבר הוא.

וברשב"א עמד ע"ז, והעיר שאכן הומ"ל הכי, אלא שהק' באופן זה עבור ההמשך, שאפי' שהסתלק מחלקו, עדיין נוגע מצד בע"ח וכו'.

עוד יש שתירצו, מצד פסול בע"ד הי' שפיר אפשר לקבל עדותו ביחס לחבירו מצד פלגין עדותו, וא"כ אף שלעצמו ל"ה נאמן, אבל ביחס לחבירו היו מקבלים את העדות. ולפיכך מק' הגמ', שמלבד הפסול של בע"ד, עוד יש עליו חשש משקר, ולכן ל"ש לעשות בכאן פלגין, דביחס לשקר אינו נאמן כלל.

^א. ואף בדרך זו יש ב' נוסחאות, אי כבע"ד גמור חשיב ומעיד לעצמו, א"נ כקרוי הוא אצל ממונו, ונ"מ לכמה אנפין, ואכמ"ל.

[ו]אולי יקשה אף לש"ך כאן, מצד שבעדות רק על חבירו אין לו נגיעה, בשונה מלקבל סיפור ששילם הלווה למלוה שלו בריבית, שכאן בסיפורו בפועל יש נגיעה, ועי'].

ג' עוד יל"ע אי כה"ג שבא לפסול עדי המערער בגזלנות, האם שייך לומר בהא פלגינן, שיהיה נאמן רק ביחס לחבירו שהעדים גזלנים הם, וממילא חבירו נשאר בקרקע, ויהי' שותף עם המערער. או דכל כה"ג א"א לעשות פלגינן, והו"ל כעין אב ותולדה דלכו"ע ל"ע פלגינן [וע' בסוגיית הגמ' בגיטין (ח:)] גבי עבד שהביא גיטו, ובקובה"ע סי' כ"א ובחי' רח"ה פי"ד מעדות].

[ב] עוד בקושיית הגמ': אמאי נוגעין בעדותן הן, עי' רשב"ם שכ', שכל עוד שלא חילקו לגמרי, נמצא שמעיד לעצמו. ומשמעות הדברים היא, שלאחר חלוקה אין כאן צד נגיעה כלל. ומכח זה תמה הט"ז על דינו של הסמ"ע, ויבואר: הנה לענין אחים

א) נקט שלד' הלבוש, מעבר לפסול הגוף ישנו נמי לטעם של משקר, ולדרכו א"ש התי' ככו"ע [ומש"כ הלבוש שלא מצינו שעד יפסל בשביל חשש ממון, מבאר שם החיה"ר דמאחר ואין עליו שם עד - מצד שהופך להיות כבע"ד, שוב יש לחשוש ג"כ שמשקר, ככל בע"ד שדנים על טענותיו אם אמת הן או לאוי'].

אמנם בנתי' (שם) ובאור"ת (סי' מ"ו ק"ה) נקטו, שלדעת הלבוש פסולו רק מצד פסוה"ג, וממילא יקשה שוב לפ"ז כנ"ל.

ב' עוד יש לדון בתי' זה, שיל"ע אם בשעה שמעיד עליו ועל חבירו, ועל חלקו ישנם ב' פסולים - גם בע"ד וגם חשש משקר, האם נפסלה כל העדות מחמת זה או לא. דהי' מקום לומר, דמאחר שעושין פלגינן, יוצא שביחס לחלקו לא שמענו כלל את עדותו, רק ביחס לחבירו. וא"כ אף החשש משקר נפל - מצד שעל חלקו כאילו לא העידי, ונחלקו בהא הש"ך והריב"ש [סי' ל"ד ס"ק כ"ח].

ב. ולדרכו מיושבת התמי' על הלבוש מש"ס ב"ב (קנט.), גבי הי' יודע בעדות עד שלא תיפול לו בירושה, א"י לקיים חתימתו, ואחרים כן, והעמידו שהוחזק כתי' בבי"ד. ורק אז אחרים יכולים לקיים, אבל באופן שלא הוחזק כתי' לפני כן, חיישי' ששיקר ושינה את התאריך, ולדין קרוב אמרי' שם שלא חושדים בו ששיקר בתאריך, וכל פסולו הוא מצד גזה"כ. הרי להדיא שבנוגע חיישי' שמשקר, ובקרוב הוי' פסול של גזה"כ ולא חיישי' שמשקר, ומוכח להדיא דלא כהלבוש. והחיה"ר מיישב לדרכו, שאכן לאחר שהופך להיות בע"ד, אזי ב' החששות נמצאים עליו וכנ"ל. אמנם י"ל אפי' בל"ז, דעיי"ש ברש"ש דמבאר דאין הפי' שנהי' כעת יורש הקרקע בפועל, אלא רק שנעשה שם יורש עתיד, ובכה"ג אף ללבוש אין הוא בע"ד ממש, אלא רק נוגע [ועי' הע' ברימ"ג שם להגרמ"ש שפירא, שיש אפשרות שאף לסוכרים דהוה בע"ד - מ"מ ישנם אופנים דהוי' רק נגיעה וכ"מ בר"מ].

ג. או יש לשאול בנוסח אחר - אם יודע שנקבלו רק ביחס לחבירו, שוב נפל החשש משקר, דלא ישקר בשביל חבירו.

ד. ולכאו' יש להביא ראיה להריב"ש מדברי הגמ' ביבמות (כה.), דהאומר הרגתיו אמרי' פלגינן, אע"פ שלדבריו הוי' רשע, וברשע ישנו ג"כ חשש משקר-שלא הוכשר לעדות אשה, וא"כ כיצד עבדי' פלגינן בחשש משקר, אע"כ דעל חלקו כאי' לא העיד. ויש לה"ר נמי לכאו', מדברי התוס' (לד.) שבעל נסכא נאמן לומר שנשבע החוטף לשקר, אע"פ שיש לו ג"כ נגיעה, אבל עכ"פ לא דנים ע"ז.

ה. וכההיא דחר גופא דל"א פלגינן (ב"ב קלד.).

ו. ובהכי יתיישב קו' הרשב"א להרימ"ג דנימא פלגינן בבני העיר.

הסמ"ע אף לאחר חלוקה חוזר על חבריו. ומוכח ברשב"ם, דלאחר חלוקה אין לאחד על חבריו כלום, לא בבע"ח ולא בגזל.

האמנם שהסמ"ע עצמו הרגיש בד' רשב"ם אלו, וכ' שהיות ולטענת השותף [שנשאר לו קרקע] אין התובע אמיתי, אלא אדרבה הוא עצמו יודע ששקרן הוא ועדיו שקר בפניהם - אלא שאין הב"ד מקבל עדותו מחמת הנגיעה, אזי טוען לו לא אתן לך חלק, מאחר ולטענתי החלק שלך אכן שלך ולא של התובע, אלא שמזלך גרם.

ובפש' יל"ע בתי' זה, שמאחר ובב"ד נתקבלה טענת התובע על הקרקע הגזולה, וב"ד קיבל את דבריו, ונהג בקרקע זו דין של קרקע גזולה, מדוע לא יוכל לדרוש מהב"ד שיעשו חלוקה מחדש, כבכל פעם שבטלה חלוקה מחמת גזל. ומהו שטוען האחר קים לי שאין הקרקע גזולה, מ"מ אחר שב"ד הכריע דין גזל בקרקע זו, מ"ט לא נימא שיחלקו מחדש.

והי' אפשר לומר תי' נוסף, דהנה לק' בר"ז [מד:] מבואר, שבמכר שלא באחריות אין חוזר הקונה על המוכר, וכ"ה בר"מ פט"ז מהל' עדות, ומבאר שם הכס"מ, דמיירי שהי' ביניהם סיכום מפורש שאין אחריות מאחד על חבריו ולא בסתמא [עיי"ש כי הכי דלא ליהוי סתירה, עיי"ש], ואזי לא בבע"ח ולא בגזל חוזר על המוכר. ולפ"ז י"ל פשוט, דלאחר חלוקה יש למצוא גוונא של"ה נוגע, כאשר חילקו ביניהם והתנו ביניהם שלא באחריות, ואז לא חוזר אפי' בגזל, ושפיר דל"ה נוגע. ואפשר שזהו מש"כ הרשב"ם שלא חילקו לגמרי, דבפשוטו צ"ב אטו יש חלוקה שלא לגמרי. אלא להורות

שחילקו ביניהם ירושה, ובא בעל חוב ונטל מאחד האחים את חלקו, נחלקו בגמ' (לקמן קז.) אם בטלה החלוקה הקודמת, וחוזרים וחולקים ביניהם מחדש את הנשאר [שיטת רב] או דילמא ויתר - פי' הפסיד את חלקו, ואילו האחר נשאר בשלו. ונפסק שם בסוגיא, הלכתא בטלה חלוקה.

ומה הדין בשותפים בכה"ג, נחלקו בהא הסמ"ע והט"ז, דעת הסמ"ע היא שאף בשותפין הדין כן, שאחד חוזר על חבריו. ואילו הט"ז [סי' לו ובהל' שותפין סי' קצ"ו] נוקט, שרק באחים דינא הכי, ולא בשותפין. והוכיח את דבריו, מכך שבכל מקום שהוזכר דין זה, בדווקא נקטו אחים ולא בשותפים. ש"מ שדווקא באחים ישנו לטעם זה, מצד שביורשים - דברא כרעא דאבוהא, על שניהם הי' מוטל לפרוע את החוב יחד, משא"כ בשותפים.

וכ' הקצוה"ח (סי' לו סק"ה) [ומעי"ז בקצרה בהג' אמ"ב שם] דאלו ואלו דא"ח, בביטול חלק השותף מחמת גביית חוב, אכן אין על השותף לחזור אל חלק חבריו כמש"כ הט"ז, מטעם דהחלוקה כהוגן היתה, אלא שאח"כ גבו הימנו, וע"ז אפ"ל מזלך גרם. אולם במקרה שבא נגזל והוציא מאחד את חלקו, אזי אף בשותפין חוזר האחד על חבריו וכמש"כ הסמ"ע, מטעם שאז מתברר שהחלוקה בטעות היתה, ולא קיבל כלום בחלקו. ושפיר כתב הסמ"ע, שחוזר השותף על חבריו [ומשמע הימנו שרק בכה"ג קאי דינא דהסמ"ע].

אלא דבסוגיין [שבטענת גזל מדובר, ולא בתביעת בע"ח], מדוע כ' הרשב"ם שהשותף נוגע רק קודם חלוקה, הרי לדעת

בא, שיש אופן של חלוקה לגמרי, שלא יהיה ביניהם שום קשר ואחריות עתידית, דשפיר מעיד בכה"ג, וק"ל.

ג] ומשני בגמ', בשקנו מידו. והסתלק השותף, ולפיכך כעת אין הוא קשור לקרקע ושפיר מצי להעיד, ולכאו' יל"ע טובא, הנה דין נגיעה בעדות מבו' שחוששים אפי' באופנים רחוקים ונפלאים, כמש"כ הר"מ (הל' עדות פט"ז ה"ד) שאם ימצא שיש לעד צד הנאה בעולם אפילו בדרך רחוקה ונפלאה, ה"ז לא יעיד בה, שמטעם זה חיישינן במטלטלין, אולי שיעבד אגב קרקע [ולתוס'] אולי הודה שיש לו קרקע, ואגב זה שיעבד מטלטלין וכו']. ואם עד כדי כך חיישי', צ"ב מדוע לא חוששים שמא מסתלק מחלקו, ע"מ שיוכל להעיד ואח"כ יחזור וישתתף בכתחילה.

אמנם לסוברים שפסול נגיעה מצד קורבה היא א"ש, יען דכעת אינו קרוב, אבל להשיטות של חשש משקר צ"ב.

עוד יל"ע, דהנה בראשונים דנו הכיצד יועיל סילוק כדי להכשירו בתורת עד, הרי בעדים בעינן שיהי' כשר משעת הראי' עד ההגדה, וא"כ הוי תחילתו בפסול, ולא יועיל מה שמסתלק כעת. וברשב"א הביא תי' הר"י מיגא"ש, שאין בממון חסרון של תחילתו בפסול, דכיון דמטי לי' הנאה מיניה, לאו בר עדות הוא כלל, והשתא הוא דחאיל עלי' שם עד, והו"ל תחילתו בכשרות. דההיא שעתא [לפני שהסתלק] לאו עד הוא כלל,

דאין אדם מעיד לעצמו, ודמאי לההיא דאמרי' (מכות ו.) במקיימי דבר הכתוב מדבר. פי' שבשעה שהי' בעל הממון, הי' נקרא בע"ד, ולא הי' לו שם עד כלל. ורק אחר הסילוק חאיל עלי' שם "עד", ואז כשר הוא.

והק' עליו הרשב"א, שלממונו לא נחשב שמעיד לעצמו, אלא רק קרוב הוא, וא"כ כן חל עליו מתחילה שם של עד פסול, וממילא לא יועיל סילוקו. והוכיח כן מדברי הגמ' בסנהדרין (י.) האומר פלוני בא על שורי, שעדותו על שורו לסקילה פסולה, מצד עדות על דבר שקשור עליו כעין קרוב. וא"כ מפורש ששם עד עליו, דלא כרימ"ג.

וכפשוטו קושייתו תמוהה טובא, דהא הכא השותף ודאי לעצמו מעיד, שמגיע לו הס"ת הזה והוי ממון ששייך אליו, ולכך שפיר קראו הרימ"ג שלעצמו מעיד, דיש לו אישית תועלת מעדותו. ואילו התם הדין הוא על השור שלו שחייב הוא מיתה, ולא עליו בעצמו, ולפיכך הגמ' בסנהדרין מחשיבתו כקרוב בלבד, ולא דמאי לכאורה, וצ"ב.

הנה יעו' בתוס' שהעמיד את קושייתו על גוונא של סילוק בס"ת, וקשה מ"ט לא הק' מתחילה על שותף, איך יועיל סילוקי'. ובאחרונים כתבו, דחלוק דין שותף בקרקע מדין ס"ת של בני העיר [אבהא"ז הל' שכנים], מטעם שבשותף הקרקע הינה רכוש גמור שלו, ובודאי הוא נוגע וקשור ישירות לזה. ואילו בס"ת הממון הינו ממון השייך

ז. וזה א"ש אפי' לחיה"ר שב' חששות ישנם ללבוש, גם קרוב וגם חשש משקר, דכל החשש נוצר רק אחרי שיש פסול קורבה (כנ"ל אות א').
ח. וביותר לתוס' נדה הסובר שסילוק בס"ת רק לדיינים ולא לעדים יועיל, מטעם תחילתו בפסול, ואיך יתורץ הדין דשותף.

הבעלים של זה, אלא שנהנה מזה, ובכה"ג קרוב הוא, וע"ז הק' דהוי לן למיפסל עדותו. **ועפ"ז** א"ש הקושיא הראשונה - דאף להצד של נוגע הוי חשש משקר, זהו רק באופן שכעת יש לו שייכות עם הנידון בב"ד, אבל מאחר שכעת אין לפנינו שייכות, יש לנו שפיר להכשירו ויתרה מזאת כתב התוס' ד"ה מאי, שאם כעת אין לו ריוח לא חיישי' שיעשר בעתיד, ואזי מרויח ונפסלו, והיינו כנ"ל].

ד] ליסלקו - הנה האחרונים (קצות החושן סי' ל"ז ורעק"א) דנו, באיזה קנין יוכל לסלק חלקו, והרי בשעה שהחפץ גנוב הו"ל אינו ברשותו, וא"י להקנות. ולמעשה כבר נשאלה שאלה זו ברבינו יונה, ביחס לשותף שמסתלק מחלקו בקרקע. שהק' דאין יכול להוציאו בדיינים, ובקרקע כה"ג נחשב אינו ברשותו. ותי' דהכא עם ההקנאה שפיר יכול להוציאו בדיינים, שהרי כעת יש עדים⁵.

אולם במטלטלין [ס"ת], הרי בפועל החפץ גזול ואינו ברשותו. ובקצוה"ח (סי' לו סק"י) נדחק שיקנו לגנב, ואצל הגזולן עצמו אין החיסרון של אינו ברשותו. - איברא דלא ברירא הך דינא כולי האי, ונחלקו בהא הב"ש ושארית יוסף (אבהע"ז סי' כ"ח). ועוד קשיא לקצוה"ח עצמו, דהא אצלו ל"ה זכות, יען עי"ז יוציאו ממנו כל הס"ת.

והי' אפשר לדון ב' אפשרויות כיצד יועיל, א' לפמש"כ לחדש בשער המשפט (סי' ער"ה), ששותף שהפקיר את חלקו, זכה חבירו בכל החפץ בלי מעשה קנין נוסף - מכח השותפות דאית לי', שהיא סיבה שכל

בכלליות לבני העיר, ולכל אחד שבא לגור בעיר ישנה זכות שימוש בכל המוצרים השייכים לבני העיר, אבל אינה בעלות גמורה השייכת אליו, אלא רק זכות שימוש מכח זה שגר בעיר [נדע, שהבא לגור בעיר, א"צ לזכות בדרכי הקניינים בכל מוצר השייך לבני העיר, ובצאתו א"צ להקנות חזרה את חלקו]. ולכן בשותף ל"ק להתוס' דהוי תחילתו בפסול, מצד שהתם אפשר לעשות פלגין - על חלקו אין לו שם של עד, ועל חלק חבירו נוכל לקבל, ושפיר הי' לו אופן להעיד מתחילה. אולם ביחס לבני העיר, גם מראש היתה לו רק הנאה מהדבר ולא בעלות מוחלטת, ומתחילה היתה כאן סיבה גמורה לפסול של נגיעה. והיינו טעמא שתוס' העמיד את קושייתו, רק כעת בגוונא של ס"ת.

ולפ"ז יתכן שזהו מה שהק' הרשב"א על הרימ"ג דייקא מאופן זה של ס"ת, שעל זה אין כאן בעלות ישירה של העד על החפץ, אלא מטיא לי' הנאה דממילא. וע"ז פריך, דבכה"ג תיפסל עדותו כיון שהדיון הינו על ממון של בני העיר ולא עליו ישירות, אלא דמטיא לי' הנאה מהממון - שזה סיבה לפוסלו. אבל עכ"פ רק קרוב הוא ולא בע"ד, ושפיר כעת הק' הרשב"א שיש לו שם של עד פסול.

ממוצא הדבר יוצא, כעת הב"ד בודק את הנידון שעליו העד מעיד, ומתחלק בין אופן שמעיד על ממון שלו - שבע"ד היא [ואה"נ אין לו שם של עד], ובין אופן שמעיד על ממון של בני העיר, שאין הוא ישיר

5. וילה"ס אי מצד באין כאחד כוונתו או אפי' בל"ז, יען ל"ה רגע א' של אינו יכול להוציאו בדיינים וע'.

את חיוב ההשבה^י, ואם נפקע הימנו החיוב
השבה, ממילא נהי' שלו מכח מעשה הקנין
הראשון שעשה בו [שמהות המעשה קנין
אצל הגנב הוא, שיהי' שלו אם ירד ממנו
חיוב ההשבה, וכמש"כ תוס' בב"ק ס"ט
לענין יאוש, ועוד בנתי' הל' גניבה]. ולפיכך
כאשר מוחלים לגזלן את חלקם, שפיר נהי'
שייך אליו - אפי' שלא ברצונו - והם עצמם
הופכים לעדים כשרים [אמנם עדיין דחוק
לפרש כן בלשון ליסלקו, וי"ל, ועי'].

החפץ יהי' שלו. וא"כ יתכן שבני העיר
מסתלקים שנים מחלקם, וממילא יהי' שייך
הס"ת לשאר בני העיר.

אמנם מוכח מר' יונה דלא נחית להכי,
ולמעשה תלוי דבר זה במחלוקת
הב"ח והקצות החושן (סי' רי"א) אם מועיל
הפקר בדבר שאינו ברשותו.

ואפש"ל באופן אחר, דמוחלים את חלקם
לגזלן, והוא הרצון שמוחלים לו



^י. ולא א"ש ברשב"ם שכ' שיקנו לגזלן.
^{יא}. ע"י קידושין נב ע"א וברש"י שם ד"ה בגזל דידה וז"ל, כיון דקבילתיה אחילתיה, דמבואר בדבריו כנ"ל.

הרב משה בצלאל בורזיקובסקי

דיין בביה"ד הישר והטוב

ירושלים ת"ו

פירעון חובות במועד, וחוב הוצאה על זה

באלו שכן חפצים לשלם, כמו שנשאלתי מאחד שחייב לחברו כסף ומבקש לפרוע לו במועד, אלא שבגין ההסגר אינו יכול להגיע אליו אלא בהוצאות גדולות, במשלוח שגובים תשלום גבוה. כמובן שקיימת כיום אפשרות של העברה בנקאית, אלא שאפשרות זו אינה מצויה לפני אלו שאינם קשורים בשום צורה לטכנולוגיה לסוגיה - כן ירבו, (לאותו שואל היה גם טעם נסתר, שכן חשבונו מוגבל...). ונדון לברר בחיובי התשלום של לוה, ושכר פעולת שכיר, ושאר חיובי תשלומים, אם על החייב להוציא הוצאות כדי לפרוע החוב במועדו, ועד כמה שיעור ההפסד שעליו להוציא ולהפסיד בזה.

בעקבות המצב המורכב שנוצר בימי החירום והסגר שעברו על תושבי ארצנו, נוצרו שאלות רבות הן בהלכות איסור והיתר, והן בדיני ממונות הנגזרים ממציאות זו שנכתה עלינו, ה' ירחם. נדון בזה בחיוב תשלומים ופירעונם למועד מסוים, כפריעת חוב או שכר דירה ושכר עובדים, כאשר במציאות שנוצרה פעמים רבות שלא ניתן לקיים הפירעון בזמנו.

בדרך כלל השאלות נסובו על הימנעות מתשלום, כעובדים אולמות וכדו' - אלו שעבודתם או אספקתם התייתרה או לא התאפשרה בגין המצב, אבל אנו נתמקד

חלק ראשון

מקור החיוב לפרוע חוב בזמנו

ראשית, עלינו לברר את יסוד החיוב לפרוע חוב בזמנו, אם יש חיוב ומצווה בדבר, ואם אכן מצווה היא זו - אם היא דאורייתא או מדרבנן. והנה בשכר שכיר ידועה המצווה של 'כל תלין' ו'ביומו תתן שכרו', שהתורה ציוותה בעשה ולא תעשה על הפירעון בזמן, ועלינו לברר בפירעון חוב הלוואה ושאר חובות, איזו מצווה יש על הפירעון במועד. ועוד יש לברר (גם בשכר

שכיר), עד כמה על האדם להתאמץ ובאלו עלויות, כדי לקיים מצוות הפירעון בזמן.

ראשית, נברר בעצם פירעון החוב, מה מקור המצווה שבדבר, כלומר ודאי שאם לוה אדם חייב לפרוע, ונכסיו משועבדים ויורדים לנכסיו, כמבואר בגמ' ובפוסקים, ואיננו עוסקים במי שאינו פורע, שבית דין נזקקים לנכסיו, או למי שאין בידו

כלל לפרוע, אלא במי שיכול וחפץ לפרוע, איזו מצווה מקיים בזה.

בגמ' [כתובות פו.] אמרו, שפריעת בע"ח מצוה. ומבואר שם שזו מצווה דאורייתא, ואם אמר שאינו רוצה לקיימה מכין אותו עד שתצא נפשו, כשם שאמרו בשאר מצוות עשה, כגון שמסרב לסוכה או לולב, שמכין עד שיקיים. (וכנודע ביאור רבותינו, על פי דברי הרמב"ם בגט מעושה, שכופין אותו עד שיאמר 'רוצה אני', שבעצם חפץ ודאי לקיים המצווה, אלא שיצרו מונעו, ועל ידי הכפיה נכנע היצר ורוצה).

וברש"י כתב, פריעת בע"ח מצווה, מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב [ויקרא כ לז] 'הין צדק', שיהא הן שלך צדק, ולא שלך צדק. ואילו הרמב"ן [ב"ב קעה.] כתב, שפריעת בע"ח מצווה מקרא [דברים כד יא], 'והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך העבוט', שהכתוב מצווה עליו לעשות כן. וחלק על רש"י, שמה שאמרו 'הין צדק' הכוונה, שיהא הן שלך צדק - שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, כמבואר בגמ' [ב"מ מט.]. ובטעם שלא הביא רש"י פסוק זה, שלכאורה מפורש בו יותר שיש חיוב ומצווה בדבר, ביאר בקוב"ש [כתובות א' שיב], שפרשה זו של 'והאיש אשר אתה נושה' לא נאמרה אלא בהלוואה, כמבואר בגמ' ובשו"ע בכ"מ, ולא בערב, ובשכירות פועל או כלים ובתים, שמותר לתובע להיכנס ולתפוס משכון. ויש שכתבו, שגם בהקפת החנות אינה נוהגת, (נתיב"מ [ר"ס צז] הסתפק בזה, ובאמרי בינה [גב"י ס"ב] הביא שכ"כ להדיא ביראים ועוד ע"ש). ואילו פריעת בע"ח מצווה נוהגת לכאורה בכל

החובות, וע"כ למדו רש"י מ'הן צדק'. (ואין להקשות בחובות שמתחייב בעל כרחו, כניזקין, שלא שייך בהם משום 'הן צדק', שבנזיקין בהדיא כתבה תורה בכל אחד מהם **ישלם**, ולמדנו מזה שצריך לכוון לקיים מצ"ע כשמשלם תשלומי נזיקין), ע"ש.

והנה המרדכי [כתובות שס] הקשה על רש"י הנ"ל, למה צריך קרא דהין צדק, והרי אם לא יפרע הלווה חובו הרי הוא גזלן, ופשוט שמחויב שלא לגזול לחברו, ולפרוע מה שהלווהו. וכן כתב בשו"ת רדב"ז [ח"ב סי' תרין], שמצוות פריעת חוב הוא מצוות התורה של השבת גזלה, 'והשיב את הגזלה או את העושק', והרמב"ם כלל כל ענייני גזלות אלו יחד בחיוב השבת גזלה.

ובאמרי בינה [גב"ח סי' ב] כתב ליישב, שאכן אם אין הלווה חפץ כלל לפרוע חובו, פשוט שעל דעת כן לא הלווהו המלווה, ונמצא שהמעות גזל למפרע הן. (ואפילו דברי רש"י הנודעים בסנהדרין, שאין לוה נעשה גזלן, כיון שמעות להוצאה ניתנו, היינו כשאין לו לשלם, אבל אם יש לו מעות לפרוע ומסרב, גם לרש"י נעשה גזלן למפרע). ועכ"פ בכה"ג אכן מצוות פריעת חוב היא מצד 'השבת גזלה', אבל לוה שחפץ לפרוע, אלא שדוחה את מועד הפירעון, כלומר שדוחה את המלווה עד שיהיו לו מעות, או שרוצה לעכבם בידו עוד זמן, זה ודאי אינו גזלן. ובוה דיברה הגמ' בכתובות בפריעת חוב מצווה, שכופין אותו לפרוע מיד, כשאר מצוות עשה. ועל זה כתב רש"י שהחיוב מצד 'הן צדק', והרמב"ן מצד 'יוציא אליך העבוט'. (ועל פי זה יישב בקוב"ש שם קושית מנחת חינוך [מצו' רכה

חוב שלא נקבע לו מועד פרעון או שלא תבע המלווה

מאידך יש לדון, שלדעת רש"י נמצא, שאינו עובר על העשה, אלא כאשר אינו פורע במועד שסוכם תחילה, שעבר על הן צדק, אבל אחר שכבר עבר זמן זה, שוב אינו עובר על העשה. (אע"פ שמשועבד כמובן ויורדים לנכסיו, מ"מ אין כאן מצוות העשה, שכבר ביטלה, וכשם שאמרו בגמ' למאחר זמן קריאת שמע 'מצוות לא יוכל לתקן וגו'). וכן אם לוה בלא זמן, דסתם הלוואה ל' יום, נראה שגם ביום הל' אינו עובר על הן צדק, שהרי לא פירשו כלום על זמן הפירעון. ואילו לדעת הרמב"ן, בכל פעם שיבוא המלווה ויתבענו ומסרב לפרוע, עובר הלווה בעשה של הוצאת העבוט ופירעון החוב למלווה. ומאידך, אם לא תבעו - אפילו ביום הזמן אינו עובר, כיון שאין כאן מצוות והאיש וגו'. ואין לומר שגם לרש"י עובר בכל יום מחדש, שבכלל ההתחייבות לפרוע במועד פלוני יש גם עצם ההתחייבות לפרוע, ומבטל העשה כשאינו עושה כן. שזה ודאי ליתא, שכיון שחפץ ועומד לקיים החיוב שעליו, רק דוחה בלך ושוב, הרי זה כמבואר בגמ' מכות, במוציא שם רע שאמרה תורה 'לו תהיה לאשה לא יוכל שלחה כל ימיו', כל ימיו בעמוד והחזר, ואין כאן ביטול העשה כל זמן שיכול לקיימו.

או"ד, על דברי הרמב"ם, שהמעכב הלוואה או שכירות עובר בכל תעשוק, דא"כ למה אמרו שפריעת בע"ח 'מצוה' הרי יש בזה גם לא תעשה, וכופין אותו שלא יעבור עליו. אלא שגם לרמב"ם אינו עובר בלאו זה כל זמן שדעתו לפרוע, ואין לכפותו בשביל זה כשיגיע זמן פרעון, אבל בעשה דהן צדק עובר מיד (כשהגיע הזמן).

בחוב שאין בו מצוות השבת עבוט

אלא שנמצא לפי זה לרמב"ן, שבכל אלו מקומות שאין בהם מצוות השבת העבוט, ולא אמרה בהם התורה 'בחון תעמוד והאיש אשר אתה נושה וגו' - כגזלן, ערב, פועל ומשכיר, ולדעת כמה פוסקים גם הקפת חנות כנ"ל - אין בהם מצוות הפירעון מן התורה, ואם יאמר איני חפץ לפרוע עתה אין לכופו עד שתצא נפשו, כמו שאמרו שם בגמ', וכמו שהעיר בקוב"ש הנ"ל. ויתכן, שכיון שגילתה התורה שבמקום שאסור למלווה למשכן ללווה בע"כ הלווה חייב לפרוע, הוא הדין במקום שרשאי התובע לתפוס מהלווה, שהלווה חייב, ומכל מקום יש לדון אם כופין על עשה כזה. ואולי מטעם זה לא כתב רש"י טעמו של הרמב"ן.

חלק שני

פירעון שכר שכיר

חז"ל בגמ' [ב"מ קיא.], שכל הכובש שכר שכיר עובר בה' שמות ועשה, משום בל

עתה נעבור לדון בחיוב שכר פועל, ונשוב אח"כ לפירעון חוב. הנה ידועים דברי

שכיר יום ולילה כל אחד כדינו - מעתה אינו עובר עוד בלאו דאורייתא, אלא לאו דרבנן, שסמכו על הפסוק במשלי 'אל תאמר לחברך לך ושוב ויש אתך', והוא לאו מדברי סופרים. ובשו"ע [סי' שלט ס"ו] מוסיף שלא דלא תשהא אינו עובר אלא אם אינו טרוד ומכוין לדחות הפועל, אבל אם בעה"ב עסוק בענייניו ולכך דוחה בלך ושוב, אינו עובר על בל תשהא.

נמצא שמעסיק שכופר בעובד ומסרב לשלם לו שכרו - הן אם אומר לא שכרתיך, והן אומר פרעתיך - עובר בב' לאוין של גזלה ועושק, וכמו שאמר רבא שם לעבור בב' לאוין. וכמובן, שגם אם המעסיק מודה שעבד, אלא שלטענתו לא עשה מלאכתו היטיב, ולכן אינו חייב לו שכר, הרי זה בכלל עושק. ובזה צריך מאד להיזהר, שפעמים רבות שהמעביד יש לו טענות לפועל, כגון שמאחר לעבודה או מתרשל וכדו', ובכעסו אומר לו, 'לא מגיע לך שכר על עבודתך', ויתכן מאד שעוברים בזה על לאו חמור זה. שאף שיתכן שיש צדק בדברי המעסיק, ולעיתים רשאי לקזז או לנכות משכר הפועל, (ודאי שאם יש ספק בדבר צריך לפנות לבית דין, ולא לעשות דין לעצמו), אלא שצריך להיזהר בדיבורו, ולא יכפור ויאמר 'לא מגיע לך שכר', אלא יש לי טענות על עבודתך, ואני רוצה לבררם, ולעת עתה אני מעכב עד שיבורר כמה אני חייב לך'. וגם זה רק כאשר הוא בטוח שהעובד אכן התרשל במלאכתו. ואכ"מ.

ואם מודה שחייב בשכרו, חייב לפרוע לו בזמן - שכיר יום או שכיר חודש ושנה - כל אחד ביום כלות הזמן, כדי שלא יעבור

תעשוק את רעך, ומשום בל תגזול, ומשום בל תעשוק שכיר עני, ומשום בל תלין, ומשום ביומו תתן שכרו, ומשום לא תבוא עליו השמש. ומבואר שם, שאין הכוונה שעובר על כולם בבת אחת, שכן 'בל תלין' נאמר על שכיר יום שמסיים מלאכתו בערב, וזמן פרעונו כל הלילה, ואם עבר הלילה ולא פרע עובר בבל תלין, ואילו שכיר לילה זמן פרעונו ביום, ועובר על לא תבוא עליו השמש אם ירד הלילה ולא פרע. ולמסקנת הגמ' שם, לאו של 'לא תעשוק, ולא תגזול' אינו עובר רק באופן שכופר בחיובו, דהיינו שאומר לא שכרתיך או שטוען שכבר פרע. ומבואר שם, שאם אומר 'לא אתן לך', אין בו משום גזל ועושק. (כאן צריך להוסיף, שאף שאמרנו שלווח שמסרב לפרוע החוב עובר בלא תגזול, כמ"ש האמרי בינה והקוב"ש, היינו דוקא בחוב, שקיבל ממנו מעות על דעת לפרוע, ואם עתה יש לו ומסרב לפרוע הרי זה כמבטל מעיקרא תנאי של ההלוואה, ונמצא המעות גזל בידו, אבל בפועל, אם אינו כופר בחובו אליו לא שייך לומר שגזל ממנו דבר, שהרי לא נטל משלו מאומה, רק התחייב לו תמורת מלאכתו, ואין כאן גזל ממון כפשוטו, אף שחיובו ברור ונחתין לנכסיה, ויש לעיין).

עוד אמרו שם [ק"י], ממשמע שנאמר לא תלין פעולת שכיר אתך, איני יודע שעד בקר, מה ת"ל עד בקר, מלמד שאינו עובר אלא עד בקר ראשון בלבד, מכאן ואילך מאי, אמר רב עובר משום בל תשהא, אמר רב יוסף מאי קראה, 'אל תאמר לרעך לך ושוב ומחר אתך, ויש אתך'. והיינו שכיון שעבר הזמן שחייבה התורה על הפרעון -

ובמשנה [שם קיא.] איתא, ששכר הפועל יש בו משום ביומו תתן שכרו, ומשום לא תלין, אימתי בזמן שתבעו, לא תבעו אינו עובר עליו. וכן הובא בשו"ע. ומכאן מקור הקולא האמורה, כאשר אין הפועל תובע שכרו בזמן. אלא שצריך עיון גדול בזה.

הנה המיעוט שממנו למדו, שאם אין הפועל תובע אין בע"ה עובר, הוא מהפסוק בקדושים 'לא תלין פעולת שכיר איתך', שמזה מיעוט 'מרצונך' ולא 'מרצונו'. אבל בפסוק של 'ביומו תתן שכרו' בפרשת כי תצא, לא נאמר מיעוט זה. היינו, שאף שאינו עובר בלאו אם לא תבעו הפועל, מכל מקום עשה של 'ביומו' ביטל בכל ענין, גם אם לא תבעו. ואף שסתימת הרמב"ם שגם בעשה אינו עובר, מכל מקום לשון הטור והשו"ע הוא שאינו עובר בכל תלין, כלומר שאינו עובר בלאו, ולא דיברו על העשה, וסתימת דבריהם משמע שעובר, ומצאתי בספרי דבי רב על פר' כי תצא, שהסתפק כספק בפני עצמו - אם רק מהלאו מיעוט באינו תובעו, או גם מהעשה, ודייק מלשון טור ושו"ע הנ"ל שרק מהלאו התמעט. ומציין מהרח"ו, שהאריז"ל היה לווה כדי לקיים פרעון ביומו, אף שאינו חייב, היינו שאף שאינו עובר על הלאו ואין זה 'איתך', מכל מקום את העשה לא יקיים. וכאמור, הענין יותר מזה, שהמיעוט של איתך נאמר בפרשת קדושים על כל תלין, ולא בפרשת כי תצא במצוות ביומו תתן. ויתכן שבמשנה עצמה נרמז כן, שאמרו לא תבעו אינו עובר עליו, ומהו עליו, היה לו לומר אינו עובר. בפשטות יש לדחוק שהכוונה על הפועל, והוא דוחק. אלא

על עשה של 'ביומו תתן שכרו', ובלאו של 'לא יבוא עליו השמש', או לאו של 'לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר'. ואם עבר כבר זמן זה, ביטל העשה ועבר בלאו, ומעתה עובר באיסור דרבנן של 'כל תשהא', שלא ידחה את הפועל או יאמר לו לך ושוב, אם יש לו לפרוע, ואינו טרוד ביותר.

לא תבע הפועל שכרו

וכאן נעמוד על דבר שרבים מקילים בו, ולענ"ד אין הדבר פשוט כלל. הלכה ידועה היא בשו"ע [סי' שלט], שאין בעה"ב עובר על כל תלין, רק אם תבעו הפועל השכר, והוא מעכבו בידו, אבל אם לא תבעו ביום הזמן, או שאין לו כעת לשלם, אינו עובר. ועל זה סמכו מעבידים רבים להקל שלא לפרוע ביום התשלום החדשי - אם נגרם לו איזה עיכוב, מאחר שבדרך כלל אין העובד בא לתבוע ביום משלם זימניה.

וכדי לברר הענין עלינו להקדים הקדמה קצרה. מצוות 'כל תלין' ו'ביומו תתן שכרו' נאמרו בב' פרשיות בתורה. בפרשת קדושים נאמר, 'לא תעשוק את רעך ולא תגזול, ולא תלין פעולת שכיר איתך עד בוקר'. ואילו בפרשת כי תצא נאמר, 'לא תעשוק שכיר עני ואביון מאחיק או מגרך אשר בשערך, ביומו תתן שכרו, ולא תבוא עליו השמש, כי עני הוא ואילו הוא נושא את נפשו. ובגמ' [ב"מ קיב.] דרשו, לא תלין פעולת שכיר, יכול אפילו לא תבעו, ת"ל איתך לדעתך, כלומר שהעיכוב מצד בעה"ב לבד, ולא מצד הפועל שאינו תובע. יכול אפילו אין לו, ת"ל אתך, שיש אתך.

לא תבוא עליו השמש - שנאמר אחרי ביומו תתן שכרו - עובר גם בגר תושב, דהיינו ששכיר לילה שעליו נאמר לא תבוא עליו השמש עובר גם בג"ת, ואילו שכיר יום של פר' קדושים, לא תלין פעולת שכיר איתך, אינו נוהג בג"ת. (ותמה שם על הרמב"ם, שכתב בגר תושב שעובר בעשה ואינו עובר בלאו). ואף שבשו"ע לא הובא נידון ג"ת, שאינו נוהג בזה"ז, מכל מקום למדנו להלכה שאין לדמות הדרשות והלימודים שנאמרו בפרשת קדושים לפר' כי תצא. וכל שכן שאם פטרו בקדושים אם אינו תובעו, שלא מצינו לפטור בכי תצא בעשה של ביומו תתן שכרו, למי שלא תבע. גם בערך ש"י [ס"י שלט] נטה כדברינו, שגם בלא תבעו עובר בעשה, אף שאינו עובר בלאו. אלא שבריטב"א משמע שגם בעשה אינו עובר. (וכן משמע קצת בס' החינוך פר' כי תצא, שאם לא תבע הפועל אין בעה"ב עובר על העשה, וצ"ע). וכ"כ בשו"ת עבודת הגרשוני [ס"ז] להדיא, שכיון שלא תבע הפועל הוא כאילו מסכים לעיכוב, וכשם שאינו עובר בלאו אף בעשה אינו עובר. ובנחל יצחק הביאו, כדלקמן.

שקודם אמרו שיש עשה ויש לאו, ועל הלאו אמרו אימתי בזמן שתבעו, אבל לא תבעו אינו עובר עליו, היינו על הלאו, דו"ק שם.

ואין לומר, שכיון שהתורה ציותה והזהירה על שכר הפועל בב' פרשיות - למדים אנו זה מזה, וכל שמיעטה התורה בפר' קדושים נמעט גם בפרשת כי תצא. שיש להוכיח שאין הדבר כן. הנה במשנה שם אמרו, שגר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו, ואין בו משום בל תלין. וביארו בגמ' שם, שבפרשת קדושים נאמר לא תעשוק את רעך ולא תלין פעולת שכיר, היינו שרק רעך נאסר. ואילו בפרשת כי תצא נאמר להדיא, לא תעשוק שכיר עני מאחריך או מגרך אשר בשעריך. ואף שבגמ' שם מובא דעת חכמים, שדרשו 'שכיר - שכיר' להקיש ולרבות גם איסור דפרשת קדושים על גר תושב, (ומיעוט דאחריך דרשו שם למעט גוי), כבר פסק הרמב"ם כמשנתנו, וכדעת רבי ישמעאל שם, שחילקו בין הפרשיות וכנ"ל. וברע"א על המשניות כתב בדעת התוס' יו"ט חידוש נוסף על פי זה, שכיון שפרשיות מחולקות הן, נמצא שהלוא של

חלק שלישי

אין המלווה תובע הפירעון

ובזה יש לדון, אם לא תבע המלווה פרעון החוב, אם גם בזה עובר הלווה על עשה של פריעת בע"ח מצווה, וכשם שחילקו בזה בשכיר, וכאמור. הנה בקצוה"ח [ס"י קד סק"ב] כתב בפשטות, שאם לא תבע המלווה את הלווה, אין הלווה חייב במצוות פריעת חוב. והוכיח כן מהמבואר בשו"ע

עתה נשוב לדון בפירעון חוב הלוואה, שהתבאר לעיל, שכל שהלווה חפץ ועומד לשלם ואינו כופר בחובו, אינו נעשה גזלן ועושק, ומכל מקום יש עליו מצוות עשה של פרעון החוב - לרש"י מצד הן צדק, ולרמב"ן וריטב"א מצד חיוב הוצאות העבוט.

כלה השכירות חייב לפרוע, ועובר בעשה של ביומו. ואין בזה משום הן צדק, שלא הזכיר כלום מפעולת התשלום. אבל בהלוואה, עיקר דברי המלווה והנלווה נסובים על מועד הפירעון ותנאי התשלום, ועל פי רוב נקבע ביניהם המועד, ואם עיכב עובר על הן צדק. ואילו לרמב"ן, בבוא זמן הפירעון ולא תבע המלווה, מסתבר שאינו עובר, שלא דיברה תורה באיסור לא תבוא אל ביתו לעבוט עבדו, רק כאשר המלווה תובע, (לא תבוא בחוץ תעמוד וגו'). ומאידך, לרמב"ן בכל פעם שיתבע המלווה אפילו אחר הזמן עובר בעשה זה, ואילו לרש"י מסתבר שאינו עובר אלא בזמן הפירעון שקבעו תחילה, וכן"ל.

ובנתיבה"מ [סי' עד סק"א] כתב וז"ל, אפילו מצא המלווה את הלווה שלא במקום הלוואה, והגיע זמן פירעון, יכול המלווה לכופף ללווה שילך לביתו לשלם ההלוואה, ומכין אותו עד שתצא נפשו, עד שילך לביתו ויסלק חובו, דהא יש לו שעבוד הגוף עליו, ע"כ. הנה מה שכתב, שמכין אותו עד שתצא נפשו עד שילך לביתו ויפרע, מאחר שיש לו שעבוד הגוף - אין הכוונה שמצד שעבוד הגוף מכין אותו, שכיון שאינו כופר בשעבוד, רק אומר המתן עד שאבוא לביתי, פשוט שאין מקום להכותו ולכפותו מצד השעבוד לבד. אלא כוונתו מצד חיוב 'פריעת בעל חוב מצווה', שאמרו בגמ' כתובות הנ"ל שמכין אותו. ומסתימת דבריו משמע, שגם אחר עבור הזמן מכין אותו על כך. ובע"כ דעתו כרמב"ן, שכל פעם שתובע מלווה ללווה כופין את הלווה לפרוע מיד.

[סי' עג], שאם נשבע הלווה לפרוע, שאינו עובר על השבועה רק אם תבעו המלווה וסירב לפרוע. ואילו נתיימרה דחה, שודאי יש מצוות פריעת בע"ח גם אם אינו תובע. ומשבועה אין ראייה, שכוונתו בשבועה לפרוע כאשר יתבענו. ובנחל יצחק [דיינים ס' ט ענף ב] הוכיח כדברי קצוה"ח, מדין השכיר, שכשם שבשכיר אם אינו תובע אינו עובר - לא בלאו ולא בעשה - הוא הדין וכ"ש (ששכר השכיר חמור ביותר כמ"ש זוה"ק ועוד) בסתם הלוואה שאינו עובר. אמנם כבר הבאנו דעת כמה פוסקים, שבעשה עובר בשכיר, ושאלו לדמות הלאו דפרשת קדושים לעשה דפ' כי תצא. (גם מה שהביא קצוה"ח דברי שלטי הגיבורים, שהביא הש"ך [סי' רלב] יש לדחות, כמ"ש ערך שי, שבחוב יתכן שמסכים לדחות לו שהוא כמתנה, ואין צד כזה בשכיר. וכן בנידוננו, אנו דנים כאשר אין צד של מחילה ומתנה בחוב, אלא שקשה לו לתבעו כנידוננו, ודו"ק).

ונראה שגם זה תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ן. שמצד 'הן צדק' - כיון שלא קיים דבריו, עובר גם אם לא תבעו המלווה. (ואין להקשות, אם כן למה נצרכה התורה בשכיר לעשה דביומו תתן שכרו, הא בלא"ה מצווה ועומד הוא מצד הן צדק. ראשית, כמו שמצינו בגמ' לגבי השכיר, שהתורה ריבתה עליו לאוין, יש לומר שגם העשין התרכו בו. ועוד והוא העיקר, שבדרך כלל אין בעה"ב והפועל קובעים זמן פרעון לשכר, רק אומר ששוכרו בכך וכך לחודש או יום וכדו', והתורה אמרה שכיון שאליו הוא נושא נפשו, ומזה חיותו - אפילו לא אמר להדיא שיפרענו בסוף היום - כיון שאז

שהמקור הוא מדין השכיר שאם עבר על 'ביומו ובל תלין', שחייב מצד איסור בל תשהא. ולמה לא כתבו החיוב לפרוע בזמן, מצד פריעת בעל חוב מצווה האמורה. ויש ליישב.

ומכל מקום יש לתמוה, שהפוסקים בשו"ע [ס' צ], לא דיברו כלל מחיוב המצווה לפרוע החוב, רק כתבו הטור ושו"ע, שאם יש ללווה לפרוע ואינו פורע עובר על 'בל תאמר לחברך לך ושוב ויש איתך', וכתבו

חלק רביעי

הלנת שכר ופירעון חוב במקום הפסד

לפרוע שכרו, אלא הפועל צריך לבוא אצל בעה"ב לקבל שכרו. וכבר קדמו בזה בכסף הקדשים, שיכול בעה"ב לומר, דרכו של בעל אבדה לחזור אחר אבדתו, ויבוא ואתן שכרו, ואינו חייב להוליך אחריו, רק בגזל דעביד איסורא, ע"ש. ואילו בשו"ת משפטי צדק [גרמזאן, ס' קמט] כתב, שיש חיוב על בעה"ב להוליך המעות לפועל, שחייב בעה"ב לחזור אחר הפועל לשלם שכרו ביומו, ושלא לעבור על בל תלין. ויש לדון, שבדברים שהמנהג בהם שבעה"ב מוליך השכר לפועל, כגון אומן שקיבל כלים לתקן (חשמלאי או סנדלר וכדו'), שאין דרך האומן לבוא לקבל השכר, אלא כשמודיע שסיים התיקון באים אצלו לקחת הכלי ולשלם שכרו, לכולי עלמא אין הפועל צריך לבוא אצל בעה"ב, אלא כיון שתבעו הפועל חייב בעה"ב לבוא אצלו לפרעו, ואם לא פרעו עובר בבל תלין. ולפי זה יש לדון, במעסיק שמעביר את השכר לעובדיו בהעברה בנקאית, וכן מוסדות חינוך למיניהם, שכיון שכך דרכם, אין העובד צריך לבוא לקבל שכרו, ואם תבע, על המעביד לראות שיקבל שכרו כדי שלא יעבור על האיסור. עוד כתב באהבת חסד, שאם היה הפועל חולה או אנוס, שאינו יכול

עתה נשוב לדברים שפתחנו, שנשאלנו בימי הסגר ואיסור יציאה מהבתים, והמלווה או המעסיק מוכן ורוצה לקיים המצווה של ביומו תתן או פירעון החוב כאמור, אלא שכיון שאינו נפגש עם העובד והמלווה - אם עליו להוציא הוצאות כדי לפרוע חובו.

ראשית עלינו לברר מעיקר הדין, מי צריך לבוא אצל מי. כלומר, אם הפועל והמלווה צריכים לבוא לחייב להם לתבוע השכר או החוב, או שהחייב צריך לבוא אצל מי שחייב לו.

ונראה שגם בדבר זה שונה דין הפועל והעובד, מדין מלווה. שבאהבת חסד לבעל הח"ח כתב, שאם תבע השכיר שכרו, ולא היה לבעה"ב מעות באותה שעה, ואח"כ באו מעות לידו ורוצה לפרוע, שאינו צריך להוליך המעות לפועל, שלא אמרו אלא שכאשר יתבע הפועל יפרע לו, שעיקר הקפדת התורה אינה רק כאשר בעה"ב מעכב הפירעון אצלו, ולא כשמצריך את השכיר לבא אחר מעותיו. והלכך, אם הודיעו קודם בוא השמש שיש בידו המעות, שוב אינו עובר בבל תלין, גם אם לא בא הפועל. שאין בעה"ב חייב לחזור אחר הפועל ללכת אצלו

הפסד רב פטור מבל תלין, (תינח בעשה, כיון שיכול לשלם ליום אחר, אבל במקום לאו צריך ליתן כל ממונו). ותירץ, שעל כרחך גם לענין הלאו - כיון שניתן לתשלומים ליום אחר, אינו בדין שיאבד ממונו כיון שיכול לתקנו. ודבריו צריכים עיון. (ראשית, מדוע בתחילה הבין שעשה שונה כיון שניתן לתשלומים, ולא לענין הלאו). ובעיקר צ"ב מה שכתב, שדין 'ניתן לתשלומים והשבה' נאמר על לאו דגזלה, שהגלן מתקן הלאו על ידי שמשלם ומחזיר הגזלה או דמיה. וזה דוקא בגזלה, שכבר עבר האיסור, ונותר עליו חיוב ממון בהשבה, אבל לענין שכר שכיר, כבר התבאר לעיל מהרמב"ם על פי דברי הגמ' וביאור האמרי בינה והאחרונים, שאם כפר בעה"ב בפועל ואינו רוצה לשלם לו הרי זה עושק וגזל, וכן לגבי הלוואה כל שאינו עומד לפרוע כלל, הרי זה גזלן למפרע. ולא אמרו מצוות ביומו ובל תלין, וכן מצוות פריעת חוב, אלא כאשר רוצה ויכול לפרוע, רק שרוצה לעכב הזמן, וזה אין שייך לתיקון על ידי תשלומים, שמצוות עשה של ביומו והלאו של בל תלין לא יתוקן כלל בתשלום למחר, והוי מעוות לא יוכל לתקון, ממש כקורא קרי"ש זמנה. וצ"ע.

וברע"א [ס' שלט], אחר שציין לדברי מוצל מאש, ציין לדבריו בגיליון על יו"ד [ס' קנז] שם מובא דין האמור, שצריך לוותר כל אשר לו כדי שלא לעבור בלאו. וביו"ד שם הביא דברי חוות יאיר, שכתב לחלק בין לאו שיש בו מעשה, שבזה אמרו שיתן כל אשר לו שלא לעבור, אבל לאו שהוא בשב ואל תעשה, שאינו עושה מעשה

לבוא לקחת שכרו, או לשלוח שליח לקבל שכרו, חייב בעה"ב להביא לו שכרו, או לשלוח לו ביד שליח.

והנה בשו"ת מהרי"ק [ס' יז] כתב לענין הלוואה, שהלווה חייב להוליד המעות לידי המלווה, ומשועבד לטרוח להביאם לביתו. וכתב המקור ממה שאמרו [סנהדרין לא:], שהמלווה כופה את הלווה לבא לבית הוועד, מדין 'עבד לוה לאיש מלווה', וכ"ש שכופהו להביא המעות אצלו ולפרעו. וקצת משמע בדבריו, שרק גבי הלוואה שנאמר בה 'עבד לוה לאיש מלווה', חייב הלווה לטרוח אחר המלווה, ולא בשאר חיובים.

גדר ושיעור ההפסד

כתב בספר החינוך [מצוה תקפ"ח], שאם יש לבע"ה הפסד הרבה אם ישלם ביומו, אינו חייב. וז"ל, אם אינו יכול לפרעו באותו יום אלא א"כ יאבד הרבה משלו, לא חייב הכתוב בזה לפי הדומה, עכ"ל. ויש לברר מהו הגדר והשיעור של 'הפסד הרבה', שדוחה למצות ביומו תתן וללאו דבל תלין. **ונראה** שהדבר תלוי בביאור הדין. הנה בגי' רע"א [ס' שלט] ציין לשו"ת מוצל מאש [ס' מה], שהקשה על החינוך, על פי הדין הנודע והובא ברמ"א [יו"ד קנז], שאף שאמרו שעל עשה אל יפזר יותר משליש ומחומש, (ובמאמר הדין בשיעורי הצדקה, הארכנו לבאר דעות הפוסקים בשיעור החיוב להוציא על עשה), אבל לענין שלא לעבור על לא תעשה - על האדם ליתן כל אשר לו שלא לעבור בלאו. והקשה מוצל מאש, אם כן למה אמר החינוך, שבמקום

מבל תלין, שכיון שיש לו נכסים כדי לפרוע ביומו, אף שנאמר ש'לאו' זה ניתן לתשלומים או שאין בו מעשה, מכל מקום ממצוות 'עשה' שחייב עליו להוציא הוצאות, לא נפטר.

דעת הריטב"א שדין שכר פועל שונה משאר חיובים

אמנם בחי' המיוחדים לריטב"א [ב"מ שם] כתב להדיא בשם יש אומרים, שאם אין לו מעות, אעפ"י שיש לו מטלטלין אינו עובר על בל תלין איתך, שפירושו כשיש אתך דבר שתוכל לפרעו בלא הפסד, כגון מעות ואוכלין דקיימי למכירה, אבל כליו לא מחייבין ליה למכור משום פסידא, שהרי לא קאי למכירה, וכמי שאין לו דמי ואינו עובר, עכ"ל. ולדבריו מיושב תמיהת האחרונים, למה לא חייבוהו ככל לאו שבתורה להפסיד כל אשר לו. שאין לאו זה של בל תלין ככל הלאוין, כיון שמיעט כאן 'איתך', שמשמעותו שיש איתך דבר שניתן לפרוע בו בלא כל הפסד, שמיעטה התורה שאין לאו דבל תלין רק במעכב מעות בלא הפסד, אבל כשיש לו הפסד אינו בכלל מלין שכר שכיר 'איתו'.

וכן מבואר מדברי מהרי"ל דיסקין [קונטרס אחרון סי' ג], שדן בבעה"ב שמסתפק אם כבר פרע לפועל שכרו, והו"ל איני יודע אם פרעתיך - אם מותר להמתין עד מחר כדי להיזכר אם פרעו. וכתב, שמה שכתבה התורה 'אתך' למעט אין לו, על כרחך אין המדובר שאין לו כלום, שהרי אנוס הוא ורחמנא פטרו, אלא התורה באה למעט שאין צריך למכור מטלטליו, ולמדין מזה

איסור, אינו צריך להפסיד כל אשר לו. והסכים עמו בפרי מגדים, שכתב על פי זה, שאם הגוי אנוס לישראל שלא לבער החמץ, (כגון שהפריץ בעל המזיגה אוסר על היהודי לבער החמץ), שאינו חייב, כיון שהוא בשב ואל תעשה. ובכמה מקומות הביא פרמ"ג חידוש זה. ולפי זה פשוט, שלא יקשה בנידוננו של פרעון חוב או שכירות פועל, שכיון שאינו עובר על האיסור ב'קום ועשה' אלא ב'שב ואל תעשה', אינו חייב להפסיד ממון רב. אלא שהגרע"א שם כתב, שבשו"ת הריב"ש מוכח שלא חילק בזה, וכל איסור שיש בו לאו - הן בקום ועשה הן בשוא"ת - צריך לוותר כל ממונו שלא לעבור. ולדעת ריב"ש צריך לחלק על כרחך כמ"ש מוצל מאש, שניתן לתשלומים, כן משמע כוונת רע"א בציוניו.

ומכל מקום העולה מדברי רע"א ומוצל מאש, שאין חילוק בין עצם הלאו והעשה של שכיר, לשאר לאוין. ונמצא, שאף שאין כאן חיוב של הפסד כל ממונו להימנע מלאו כאמור, מכל מקום חיוב שבכל מצוות עשה - לכה"פ יש בו. ונמצא שצריך לבזבז כמו שראוי לאדם כערכו ומעמדו להוציא על המצוות, וכאמור. ולדבריו, גדר 'הפסד רב' שכתב החינוך שפטור במצוות שכר שכיר ביומו, הוא הפסד גדול כזה שהוא בבחינת 'פיזור כל ממונו'. ואכן כתב רע"א לדייק מדברי החינוך שם, שלא פטרו בעה"ב אם אין לו מעות - כל שיש לו נכסים אחרים ואינו עני, אלא שאינו חפץ למכרם, שכיון שיש לו נכסים ומטלטלין צריך למכרם. ותמה על משמעות השו"ע, שאם 'אין לו מעות' נפטר

שבמקום פסידא מותר להלין השכר. וכעין זה מיישב בשו"ת שמע אברהם [סי' ז].

נמצא, שלדעת רע"א, צריך הפסד גדול כדי להפטר מחיוב תשלום שכר שכיר ביומו, הפסד כזה שבכל מקום פוטרו מעשה, וצריך למכור נכסים שניתן למכור בלא הפסד גדול, כגון מטלטלין, אף שאין עומדים למכירה. וכן משמע בחינוך. ואילו לדעת הריטב"א, אין צריך הפסד גדול, שכל שאין לו מעות מזומנים בידו, הרי זה הפסד שאין צריך לספוג כדי לפרוע לפועל שכרו, וכמשמעות השו"ע כמו שתמה רע"א.

דרכיה דרכי נועם

ובאמרי בינה [הל' דינין סי' יט ד"ה ומה] האריך בנידון החיוב ליתן כל אשר לו בלאוין, והביא בשם רב דפיעטרקוב, שרצה להוכיח כדעת חוות יאיר, שבשב ואל תעשה פטור מהוצאת הוצאות, ומה"ט אינו צריך להפסיד ממון רב עבור כל תלין. ודחה באמרי בינה, שאין לדחות דברי ריב"ש המפורשים, וכתב ליישב קושייתו באופן אחר. שדוקא באיסור הנוגע לשמים חייב לבזבז כל ממונו, אבל במה שנוגע בין אדם לחברו לא חייבה תורה להפסיד, כי 'דרכיה דרכי נועם', והכל ממה דהזירה תורה לא יהיה בכ אביון, שלך קודם, וכיון שעיקר העשה והלא תעשה לתועלת ממון השכיר, לא חייבה תורה להפסיד הרבה. ונראה שגם לדעת האמ"ב, שיעור הפסד הוא כעין הריטב"א, שאף שאינו הפסד רב אינו צריך למכור מטלטליו, וכמו שכתב שמצוות שבין אדם לחברו לא מסתבר שהתורה תחייב האחד להפסיד כדי

שחברו יקדים לקבל כספו, כיון שעומד לפרעו.

ובדברי האמרי בינה למדנו ב' נקודות נוספות. ראשית, שמדברי הריטב"א לא הרווחנו אלא לגבי שכר שכיר ולא לגבי פרעון חוב, ששם לא נאמר 'איתך', וכיון שחייב לפרוע - בבוא הזמן כדעת רש"י, או כדעת הרמב"ן בכל עת שיתבענו - מנלן שאינו חייב לבזבז לכה"פ ככל מצוות עשה שהוא הפסד רב, אבל יש לו מטלטלין ואינו חפץ למכרם, יתכן שחייב לעשות כן אף שיש בדבר הפסד, וכופין אותו על כך. וביותר, לפי מה שביארנו לעיל, יתכן שגם בפועל לא תועיל סברת הריטב"א רק לענין הלאו של 'כל תלין', שבו נאמר איתך, אבל בעשה של 'ביומו', שהתבאר שאין דינו כדין הלאו, שהם ב' פרשיות וב' גדרים, יתכן שחייב גם בשכיר מצד העשה להפסיד הרבה. וצ"ע שבריתב"א לא משמע כן. ואילו לסברת האמרי בינה, אין כל חילוק בין חיוב פירעון חוב לפירעון שכר שכיר, שכיון שהוא מצווה שבין אדם לחברו לא חייבה תורה להפסיד עליה כלל, וכל שנחשב הפסד בין בני אדם פטור עליו. ונראה שיעור הדבר, כל שאדם עושה בשביל עצמו, שימכור נכס זה או עושה הוצאה זו לצורך, אפילו שאינו צורך גדול חייב גם לחברו. (ואף שבהשבת אבדה אין המוצא צריך להפסיד אפילו פרוטה, פשוט ששם אינו חייב לו כלום, ואין מקום לחייבו להוציא כלום). וכן הוצאה על דמי משלוח וכדו', בדברים שגם עבור הוצאות פשוטות שלו עושה כן, אין זה בכלל הפטור של איתך. וגם סברת

האמ"ב, שלא חייבה התורה להפסיד על חברו, אין זה נחשב להפסד. אבל למשמעות רע"א ומוצל מאש, משמע שכל שחייב בשאר עשה, לכה"פ חייב בזה.

ולענין הפשרת כספים המופקדים בתכנית חסכון וכדו', נראה שהוא הפסד מרובה, שלכו"ע אינו חייב בו, אבל בטרחה והוצאה, כעין שכירת שליח בימי חירום וכדו', יתכן שלדעת רע"א ומוצל מאש אכן חייב. ואילו לדעת הריטב"א והאמ"ב אינו חייב, שאינו צריך להפסיד לרווחת הפועל.

ובנתיה"מ [סי' עד] שהובא לעיל כתב, שאם מצא המלווה את הלווה שלא

במקום הלוואה, והגיע זמן פירעון, שיכול המלווה לכוף ללווה שילך לביתו לשלם ההלוואה, ומכין אותו עד שתצא נפשו, עד שילך לביתו ויסלק חובו, ואם הוא טרוד בעסקיו ויש לו פסידא, נותנים לו זמן ב"ד, ע"כ. ומשמע בדבריו, שאכן מצד העשה ניתן לכוף הלווה לחזור מיד למקומו כדי לפרוע חובו, וגם אם טרוד בעסקיו אם לא יתנו לו בית דין זמן כופה אותו לפרוע מיד, אלא שאם יבקש, יתנו לו ב"ד זמן. ומכל מקום מעיקר הדין חייב מיד בכל. והוא כדברי ריטב"א הנ"ל, שרק לענין שכיר נאמרה הקולא שאינו צריך להפסיד, ולא כמשמעות האמ"ב וכנ"ל.



הרב יעקב הי"ד ליכטנשטיין ברוקלין נ.י.

שיעבודא דרבי נתן בחוב שהוא מדרבנן

והלא לא מצינו בשום מקום בש"ס או פוסקים, לחלק בהך דר' נתן בחוב שהוא מדרבנן. ולכאור' קושי' גדולה הקשה הש"ך על שיטת רבינו שמחה, דמה לי אם הוי שעבודא דרבנן או דאורייתא, הלא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ולמה ליה לחלק.

ויש לבאר את שיטתו¹, ונקדים דהנה נחלקו הראשונים האם בחוב שנשתעבד הלוח לפרוע לבעל חוב של המלוה מדרבי נתן, האם מהני מחילה של מלוה השני, דהיינו שימחול ללוה כל החוב שיש לו עליו, בכדי

בהגהות אשר"י (ב"ק סי' קצו) כתב בשם האור זרוע, כי דינא דר' נתן שייכא נמי בנפקד ומסור, דמפקינן מנפקד של המוסר ויהיבין לנמסר. והביא את שיטת רבינו שמחה דחולק, וסבר דבמסור אין מוציאין מדר' נתן. וכתב המהרש"ל שטעמו של רבינו שמחה הוא, דהחיוב של מסור הוא מדינא דגרמי, ודינא דגרמי הוי מדרבנן, וע"כ אין מוציאין². ועיין בש"ך (ספ"ו סק"ב) שהקשה עליו וז"ל, אבל נראה דכן מוציאין מדר' נתן, דכיון דחייב לו מדרבנן, כל מה דתקון כעין דאורייתא תקון. אף דהוי קנסא, מ"מ כל היכא דמצינן מגבי מיניה גבינן.

א. בקצות החושן (ס' ס"ו סק"ד) מפורש, דגם בגרמי איכא שעבודא דר' נתן, דכתב שם לבאר מ"ש הרא"ש אדברי שמואל האומר המוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו הוי מחילה, היינו דוקא אם יש לו במה לפרוע. וכתב שהטעם הוא, דכיון דבשעה שמחל נתחייב ונשתעבד ללוקח משום דינא דגרמי, ולית ליה לשלם, א"כ בשעבודא דר' נתן לא מהני מחילה, ונשתעבד הלוח משום דר' נתן, ותו לא מהני המחילה. כיון דבשעה שמחל נשתעבד ללוקח, והלוח נשתעבד ג"כ משום שעבודא דר' נתן. עכ"פ חזינן, דגם במחויב לחבירו מדינא דגרמי איכא שעבודא דר' נתן.

ובאמת יל"ע טובא בגוף דבריו, דהלא מאין יש לפנינו כללא דשעבודא דר' נתן, והלא מאחר שראובן מכר את השטר חוב לשמעון, נתחייב לוי לפרוע לשמעון ולא לראובן. א"כ מעתה, אם יש לראובן בעלי חובות, תו לא נשתעבד להם חובו של לוי, שהלא לוי אינו משועבד עוד לפרוע לראובן את חובו שהלא מכרו, ורק לשמעון חייב לפרוע. א"כ אין יכולים בעלי חובות של ראובן לבא ללוי מכח שעבודא דר' נתן, א"כ קשה מאוד אדבריו, למה אין יכול ראובן למחול ללוי, אע"פ שאין לו נכסי. הלא אין שום שעבודא דר' נתן הכא, שהלא חיובו של הלוח הוא לפרוע להלוקח ולא להמוכר, ויל"ע.

וי"ל בדוחק, דכיון שיש מי שסברי שאם עבר הלוח ופרע להמוכר מהני התשלום, כמבואר בסי' ס"ו סט"ז, והביאור לזה עי' בסמ"ע (סי' פ"ו סק"א), א"כ נשתעבד מדר' נתן אף בזה, ולזה כיוון הקצות. וא"כ יוצא מדבריו חידוש גדול לדינא, שאם א' מכר את שטר חובו ללוקח, עדיין יכול בעל חובו של המוכר לבא ולגבות מאת הלוח מכח שעבודא דר' נתן, אע"פ שאין הלוח מחויב לשלם לו. אבל היות שאם עבר ופרע מהני פריעתו, ה"נ לענין שיכול בע"ח לגבות.

ב. היו שרצו ללמוד בדעת רבינו שמחה, שבקנס ליכא דינא של רבי נתן, ודינא דגרמי הוי קנסא. אבל כבר העירו האחרונים שא"א ללמוד כן מכח שתי סוגיות הש"ס, ועיין בהערות משפט יהונתן על התומים (אות 28) דהאריך טובא בזה, עיי"ש.

מדברי המרדכי בפ' יש נוחלין. ולכאור' קשה, הלא אמרו שאם החוב משועבד מדר' נתן לא מהני מחילה, והלא הכא גוף המזונות שלותה האשה נשתעבד לבע"ח דידה כשלותה, ואיך מהני מחילת האשה. וביותר קשה הלא בשו"ע חו"מ (שם) נפסק בפשיטות דלא מהני מחילה בשום יוצא מן הכלל, ואיך פסק הרמ"א הכא בפשיטות דכן מהני מחילה. ותו קשה אגוף דברי המרדכי, דהרי דעת המרדכי הוא דלא מהני מחילה בשעבודא דר' נתן כדכתב בפירוש במס' כתובות (אות קמ"ב), וא"כ איך כתב הכא דמהני מחילה.

ועיין בבית שמואל (ס"ק כ"ד) שתירץ, ונראה דהכא איירי דהיה לה לשלם ומחלה, דאז יכולה למחול. וחידוש הוא, דהלא ביש לו נכסי, כתב השו"ע שאז ליכא דינא דמוציאין מדרבי נתן, דכל דין דרבי נתן הוא בדלית ליה נכסי, א"כ מהני מחילה, דהיות שאין מוציאין, אין כאן שעבודא דר' נתן, וא"כ מהני מחילה, וע"כ הכא איירי שיש לה נכסי. ומצינו בדבריו חידוש גדול לדינא, שבאופן דיש להמלוה השני נכסי, מהני המחילה להלוה ידידיה אע"פ שחייב לראובן. אבל היות שעכשיו לא יכולין להוציא מדר"נ, מהני ג"כ המחילה, אע"פ שאולי יאבד נכסיו ואז יהיה נכסיו משועבדים מדר"נ, עכ"ז עכשיו מהני המחילה. וע"ע בש"ך בחו"מ, מה שכתב לתרץ על זה באופ"א.

שאח"כ לא יהיה לראובן ממה לתבוע. דהנה תוס' במס' כתובות (יט.) בשינויא קמא כתב שמהני מחילה, והיינו שאף שלוי נשתעבד לראובן מדרבי נתן, עכ"ז עדיין יש לשמעון שעבוד עליו, שיהיה יכול למחול ללוי. וכן היא דעת הרמב"ן ועוד גדולי ראשונים, דסברי דמהני מחילה. משא"כ תוס' בשינויא בתרא כתב, דלא מהני מחילתו. והביאור הפשוט בסברתם הוא ביאורו של הש"ך (שם סק"י), דכתב דהלא רבי נתן עשה את ראובן בעל דברים של לוי, ועשאו את שמעון כמאן דליתניהו דמי, וא"כ איך יוכל המלוה השני למחול ללוה דיליה, בזמן שהוא כמאן דליתניהו דמי, וכן היא דעת הראב"ד. והרא"ש בשו"ת ועוד הרבה ראשונים ס"ל, דלא מהני מחילה ממלוה להלוה בזמן שהחוב משעובד מדר"נ.

והנה בשו"ע (חו"מ סי' פ"ו ס"ה) פסק דאין שמעון יכול למחול ללוי, שהרי פקע השעבוד שיש לשמעון על לוי, ונשתעבד לראובן. עכ"פ המחבר פסק בפשיטות דלא מהני מחילה, מבלי שיביא כלל שיש מי שחולק על זה וסברי שמחילה מהני, ופסק דלא מהני. אמנם בשו"ע אה"ע (סי' ע' ס"ח) פסק, שאם הלך הבעל למדינת הים והאשה לותה מעות למזונותיה ואכלה, חייב הבעל לשלם, ואם אין האשה כאן, יכול המלוה לתבוע להבעל. אבל אם מחלה האשה לבעלה המזונות, אין למלוה כלום, והוא

ג. ויש לעורר על דברי הבית שמואל באה"ע, שכתב אע"ג דהמרדכי דכתב דין זה דיכולה למחול ס"ל אפילו היכא דמשועבד מדר"נ יכולה למחול, ואנו לא ס"ל כוותיה, מ"מ הרב הרמ"א הביא את דבריו, לדין דקיי"ל בעלמא שאינו יכול למחול. ולכאור' צע"ג דבריו, הלא המרדכי כתב בפירוש שאינו יכולין למחול.
ד. ויל"ע דבש"ך סק"ה בסוף דבריו כתב לבאר את דברי המהרש"ל וז"ל, ואפשר דהמהרש"ל מייירי השתא שאין לו נכסים עכשיו. ורצה לומר אף שבשעה שמחל לו היה לו נכסים, אינו יכול למחול, כיון שמשועבדים לו מדר' נתן כל נכסיו עד שישלם לו, ומשמע דלא כהבית שמואל. אבל י"ל כי כל זה הוא לשיטתו, דסבר אע"פ דאית

ועיין בטו"ז באה"ע (שם) שכתב ליישב את הסתירה זו"ל, ונראה לתרץ ע"פ מש"כ התוס' פ"ב דכתובות גבי האומר שטר אמנה הוא, והוא חייב לאחרים, אינו נאמן. ומקשה התוס', וליהמני במיגו דמצי מחיל, כמו במוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחל. ותירצו דאינו רוצה למוחלו, כי אינו רוצה להפסיד החוב לגמרי, כי הוא סובר שהלוא יפרע לו, ועוד תירצו, דשאני במוכר שט"ח שאין קנינו של הלוקח אלא מדרבנן, אבל הנושה לחבירו מעות, חייב לו מן התורה, ויכול להוציא מן הלואה. ומשום הכי ניהא כאן דחוב מזונות אשתו אינו אלא תקנתא דרבנן תחת מעשה ידיה, משו"ה יכולה למחול. עכ"פ כתב לתרץ עפ"י דעת התוס', דכמו שכתב התוס' דבמוכר שט"ח וחזר ומחלו הוי מחילה כיון שהוא דרבנן, א"כ ה"נ כל שעבוד דרבנן יכולין למחול, אע"פ שנשתעבד לו מדרבי נתן.

ודבריו צע"ג, שהלא לא דמי כלל למוכר שט"ח. דבמוכר שט"ח הטעם דמהני מחילה כתב התוס', היינו כיון שהמלוה הוי בעלים מן התורה, והמכירה לא מהני אלא מדרבנן, א"כ מצינו שאין להלוקח רק שעבוד דרבנן, ולכן כיון שהלואה משועבד מן התורה להמוכר וללוקח רק

מדרבנן, מהני מחילה של המוכר דעדיין יש לו שעבודא על הלואה. משא"כ גבי חיוב מזונות, שכל חיובא לזון את אשתו אינו אלא דרבנן, למה מהני המחילה של המלוה השני, הלא נשתעבד זה החוב מדבי נתן להמלוה של האשה, וא"כ אין יכולה האשה למחול והלא אין לה גביה כלום. ואינו דומה למוכר השטר, דעדיין יש לו גביה שעבוד מה"ת על הלואה, ומכח זה מהני המכירה. משא"כ הכא במזונות האשה דאין אצלה כלום, ודאי דלא מהני המחילה של המלוה השני, והנה כן הקשו בשער המשפט (סק"ה) ובשועות יעקב אה"ע (ס"ע סק"ב).⁷

וי"ף דהט"ז מבאר באופן אחר את דברי התוס', והוא דהחילוק בין מוכר שט"ח לחבירו לבין שעבודא דרבי נתן, אינו כיון שבדר' נתן העברת חוב מן המלוה השני למלוה הראשון הוי דאורייתא, ואילו לגבי מוכר שט"ח ההעברה אינה אלא מדרבנן, וע"כ יכולין למחול. אלא הביאור הוא באופ"א, דכיון דחזינן במוכר שט"ח לחבירו שיכולין למחול, ע"כ צ"ל דכיון שהשעבוד שיש להלוקח אינו אלא דרבנן, משו"ה מהני המחילה של המוכר. והביאור הוא, דכשהתחייבו חכז"ל לשלם חוב, אמרו שהוא מחויב לשלם חוב זה. וה"ה שאם יש

ליה נכסי, איכא דינא שעבודא דר"נ. אבל לדידן דליכא דינא דר"נ אלא בלית ליה נכסי, י"ל שמודה לדברי הבית שמואל שמהני מחילה אם יש לה נכסי.

ה. ז"ל הישועות יעקב בא"ד, כתב הטו"ז כיון דמזונות דרבנן, אף שיעבודא דר"נ יכול למחול, דאינו משועבד רק מדרבנן. הנה דבר גדול דיבור הרב, אמנם מה דקשה לי, דא"ה בכתובתה יכול למחול אף שנתחייב ע"י שעבודא דר"נ, והוה נגד דעת רוב קדמונים. הרי דאף בחיוב דרבנן, כיון ששוה החיוב לה ולהבע"ח שלה לא תוכל למחול, ודוקא במכירת שטרות שהוא מדרבנן רק להלוקח ולא להמוכר, בזה מהני מחילה, דדוקא משום דרבנן עשו שויו. אבל במקום שעשו חז"ל הדבר בלי טעם, אמרינן הפקר ב"ד הפקר ולא מהני מחילה. וא"כ ה"ה בזה, אף דמזונות דרבנן, הרי הדבר שוה לשניהם, דלאשה נתחייב הבעל מדרבנן והיא נתחייבה למלוה מדרבנן, אינה יכולה למחול, וזה ברור.

אף שנשתעבד מדרבי נתן לבע"ח ידיה, אבל אכתי מהני המחילה למחול החובי.

ולפי דברינן הנ"ל עולין דעת רבינו שמחה לתפארה, שהוא סבר כשיטות הטו"ז שסבר דבשעבודא דרבנן אה"נ שיכול להוציא מדר"נ, אבל ליכא דינים של שעבודא דרבי נתן, והיינו שמהני מחילה אף דבעלמא בשעבודא דר"נ לא מהני מחילה. וא"כ י"ל שגם רבינו שמחה סבר כן, דאה"נ אפילו במסור מוציאין לכתחילה מדרבי נתן, וכל דבריו דליכא שעבודא דר"נ במסור, כוונתו שליכא דינים של שעבודא דר"נ, והיינו דמהני מחילה כיון שהוא מדרבנן, אבל לעולם גם במסור מוציאין כדעת הטו"ז. ובאמת הוי חידוש גדול לומר כן בדעת רבינו שמחה, אבל בזה לא קשה קושית הש"ך הנ"ל עליו.

ובזה יש ליישב את קושית הש"ך על המהרש"ל, דהנה בש"ך (סי' פ"ו סק"א) הביא מש"כ המהרש"ל בפ"ב דכתובות (דף יט.), דבכל מכירה מדאורייתא או בתנאי בית דין הוי כשעבודא דרבי נתן ואינו יכולין למחול, ודוקא במכירת שטרות דלא מהני אלא מדרבנן, מהני המחילה. משא"כ בשאר מכירות דהוי מדאורייתא, לא

לבע"ח ידיה מלוה, יכול אותו מלוה לגבות את זה בתורת שעבודא דר' נתן. אבל הוסיפו חז"ל, שאם א' מחל לו החוב הזה, הוי מחילה, שכך העמידו את שעבודא דרבנן. שאה"נ שמהני שעבודא דר' נתן לגבות מהלוה, אבל אין לו שעבוד גמור כ"כ שלא יהנה המחילה אם אחד מחל את החוב. וזהו כוונת תוס' באמרו שכיון שמכירת שטרות אין להלוקח רק שעבוד דרבנן על הלוה, מהני המחילה על חוב הלזה, כיון שהוא שעבוד קל.

ולפי"ז נמצא, דבכל חוב דרבנן שיש על האדם, והוא ג"כ חייב למלוה שלו, נשתעבד השעבודא דרבנן שיש לו על מי שחייב לו למלוה ידיה, אבל עכ"ז מהני מחילה. וזה שכתב הטו"ז, דלפי דברי התוס' דבשעבוד דרבנן שהוא קל מהני מחילה, א"כ ה"ה הכא שהחוב הוא רק שעבוד דרבנן, מהני מחילה. וא"כ שפיר כתב דהאשה יכולה למחול להבעל החיוב מזונות, אע"פ שהיא נשתעבד לבעל חובה, עכ"ז יכולה למחול, כיון שהחוב הוי מדרבנן והוי יותר קל, שאם אחד מחל מהני המחילה. וא"כ עולין דברי הטו"ז לתפארה, שהיה לו ביאור אחר בתוס', וע"כ חידש לדינא, דבכל מקום שיש שעבודא דרבנן על

1. ועיין בשו"ת שואל ומשיב (מהר"ק ח"א ס' קס"ג) שהקשה עוד קושי' גדולה על דברי הטו"ז, דנהי דגוף המזונות אינו רק מדרבנן, אבל כל שנתחייב שוב נעשה חיוב תורה, דעכ"פ נתחייב לה לתת מזונות. וכן קשה מכתובה, שאף שהיא מדרבנן, כל שכבר נתחייב הו"ל חיוב תורה ואינו יכול למחול. וכתב לתרץ באופן מחודש וז"ל, דכל מה שנשאה ונתחייב משום תקנת חז"ל, הוי כאילו קיבל החיוב, זה דוקא אם גוף החיוב אינו משום לתא דאיסור דרבנן, רק שחז"ל תקנו שיתחייב לה. אבל כתובה דרבנן, תקנו לה כתובה משום שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה, א"כ עיקרו אינו רק משום חשש שלא תהא קלא בעיניו להוציאה, א"כ י"ל דלא נתחייב מן התורה, ושוב יכול למחול.

והוא ז"ל לא מסיק מהו במזונות, אבל לכאור' צריכים לסיים דבריו ולומר, שה"ה במזונות אשה, שהוא לא סתם חיוב, אלא שחז"ל עשו את זה תחת מעשה ידיה. וא"כ הוי כמו כתובה, דכיון שלא הוי גוף החיוב אלא משום לתא דרבנן, לא נתחייבו בה מן התורה.

מהני המחילה. והש"ך הקשה עליו וז"ל, מעיקרא לא קשה מידי, דמה שהקשה מהרש"ל דהא מכירת כתובתה הוי מכירה ממש, פשיטא דמכל זה לא קשה מידי. דמה בכך, סוף סוף אינו שעבודא דרבי נתן אלא מכירת השטר, ויכולה למחול. ודברי הש"ך הם בלתי מובנים, כי מה בכך שאינו שעבודא דרבי נתן, הלא חילוק התוס' ששאני מכירת שטרות משעבודא דר"נ זהו דאורייתא שזהו דרבנן, וא"כ מצינו שאם המכירה הוי מדאורייתא, הו"ל להיות כשעבודא דר' נתן, שאינו יכולין למחול. וא"כ הלא שפיר כתב המהרש"ל, ומה הקשה הש"ך שסוף סוף אינו שעבודא דר"נ, הלא הוי גם דאורייתא כמו בשעבודא דר"נ.

ועפ"י הנ"ל י"ל להפליא, דהש"ך סבר ג"כ כשיטות הט"ז, וע"כ הקשה על המהרש"ל, דמה בכך דהמכירה הוי דאורייתא, הלא עצם הכתובה הוי דרבנן, ובחוב דרבנן אע"פ שיש בזה מכירה

דאורייתא מהני מחילה כשיטות הט"ז הנ"ל. וא"כ שפיר מקשה הש"ך על המהרש"ל, דמה בכך שהמכירה הוי מדאורייתא.

וע"ז עצם קושיית האחרונים בענין הסתירה בין כתובה לשעבודא דר' נתן לענין מחילה, שמעתי מידידי הרה"ג רבי ישראל פאשקאס שליט"א לבאר, די"ל ששאני חיוב מזונות אשה מסתם חוב שיש עליו. כי בודאי בסתם חיוב פסקינן, שאם הוא משעבוד מדר"נ אינו יכולין למחול, כי הוה משעבוד. משא"כ בחוב דמזונות אשה, הלא יכולה האשה לומר איני ניזונית ואיני עושה, ונתבטל מעיקרא החיוב מזונות. א"כ י"ל כי ה"נ לעניין מחילה, אע"פ שבעלמא לא מהני המחילה, הכא יכול למחול החוב דמזונות, דהלא במחילתו עושה את זה כאילו לא היה חוב מעולם. משא"כ גבי חוב בעלמא, דבמחילה לא נתבטל החוב מעיקרא, ודאי שלא מהני המחילה.



ז. ולכאור' קשה על דברינו, דהלא הקשו הראשונים בסוגיא דכתובה, שכתב שם שכל לגבי בעלה ודאי מחלה, והלא הוי שעבודא דר"נ שלא מהני מחילה, ותירצו מה שתירצו. אבל עכ"פ הלא מהקושי' חזינו, כי גם בכתובה איכא שעבודא דר"נ, ולא תירצו כיון שכתובה הוי מדרבנן, ואיך כותבים כאן בדעת הש"ך שהקשה על המהרש"ל מכח כתובה, ששם חזינו דעצם הכתובה הוי מדרבנן. י"ל עם דברי בעל השו"מ (מהדו"ק ח"א סי' קס"ד) וז"ל, והא דהקשו הקדמונים בב"ק מהך דכל לבעלה ודאי מחלה דשעבודא דר' נתן לא שייך מחילה, אף דכתובה אינו רק דרבנן, משום דשם לרבי מאיר קיימינן, ורבי מאיר סבירא ליה דכתובה דאורייתא וכדאמרו בכתובות דף נו.: ודו"ק.

הרב יעקב שמעון שטרנשום

ראש כולל חו"מ

ירושלים ת"ו

בדין מענת פרעתי בשטר ובכתב ידו ובמענת שטרך בידי מאי בעי

ממשועבדים, אינו חושש להניחו בידו, שאם יתבענו ימכור נכסיו ולא יפרע מהם, והובאו דבריהם בש"ך. מדברי הראשונים והפוסקים כאן נראה מוכח, כי דין שטרך בידי מאי בעי הוא משום אנן סהדי שלא פרע, דא"כ מדוע השאיר אצלו השטר, דהרי כולם כתבו, דאם יש סברא שהניח אצלו השטר לאחר שפרע, נאמן לטעון פרעתי.

דברי הגר"ח במעם שאין נאמן לומר פרעתי
במלוה בשטר

והנה ידועים דברי הגר"ח וי"א דזה מדברי הגרי"ז, בדין זה דשטרך בידי וכו' (עי' חידושי הגר"ח שבועות מא). דדייק מלשון הרמב"ם (פי"א מהל' מלוה ולוה ה"א), המלוה את חברו בפני עדים וכו' זו נקראת מלוה ע"פ, ואי"צ לפרעו בעדים. לפיכך אם טען ואמר אחר כך פרעתי נשבע היסת, ונפטר. אבל המלוה את חברו בשטר צריך לפרעו בעדים, לפיכך אם טען ואמר פרעתי שטר זה, אינו נאמן, עכ"ל. דלכאור' הסדר צ"ל להיפך, דכיון שאינו נאמן לומר פרעתי על שטר, לכן צריך לפרעו בעדים. והרמב"ם כתב כיון דצריך לפרעו בעדים, לכן אינו נאמן לומר פרעתי.

במור ושו"ע סי' סט ס"ב, בכתב ידו אם טוען פרעתי נאמן כו' וא"י לומר שטרך בידי מאי בעי, שאינו חושש להניחו בידו כיון שאינו שטר גמור. והרמ"א הביא דעת החולקים, והם הראשונים שהביא הטור, הרמ"ה בכ"ב, הרו"ה, והרשב"א, שאינו נאמן לטעון פרעתי.

דברי הראשונים במעם שנאמן לטעון פרעתי
בכת"י

והש"ך סק"ד האריך בשיטת המחבר ושכן דעת הרבה ראשונים, הרי"ף הרמב"ם וכו'. ובריי"ף וכן ברמב"ם פי"א מלוה לא כתבו הטעם שנאמן לומר פרעתי, אמנם בתוס' כתובות כא ע"א כתבו בטעם הרי"ף, דאינו יכול לומר לו שטרך בידי מאי בעי כיון שאינו גובה ממשועבדים. והרמב"ן במלחמות בבא בתרא פב ע"ב מדפה"ר כתב, והטעם, שכיון שאינה גובה מן המשועבדים אין מקפידין עליו ומניחין אותו ביד מלוה אף על פי שהוא פרוע, ואין נוהגין כן בכתב ידי עדים, מפני שיש לו קול וזילי נכסי דלוה שהרי גובה מן המשועבדים. והרא"ש בכתובות כתב בטעם א', דכיון שאין לו קול, לא זכר ממנו ושכחו בידו. והמ"מ כתב דכיון שאין גובה

ולכן כתב הגר"ח דעיקר הטעם שאינו נאמן לומר פרעתי, אינו משום הראיה דהשאיר אצלו השטר, אלא דכל מלוה בשטר הרי זה כמתנה עם הלוה שלא יפרע לו אלא בעדים, וכל שלא יביא עדים על הפרעון לא יהיה נאמן. וכדין אל תפרעני אלא בעדים, וכעין נאמנות שנותן הלוה למלוה שיהיה נאמן לומר שלא פרע, והא דשטרך בידי מאי בעי, הכוונה דנאמנות זו היא כל שהשטר ביד המלוה, וכשאומר לו שטרך בידי, היינו דעדיין אני נאמן לטעון שלא פרעתי, וכשאין השטר בידו אינו נאמן, ולכן נאמן הלוה לומר פרעתי אף בלא עדים. וכתב דלפ"ז אף באופן שאין חזקה וראיה דשטרך בידי מאי בעי, אינו נאמן לומר פרעתי כשהשטר ביד המלוה, דהרי יש לו נאמנות [אמנם אין זה ממש כאומר אל תפרעני אלא בעדים, דשם א"צ שבועה ובשטר צריך שבועה].

דברי הגר"ח בטעם שנאמן לומר פרעתי
בכת"י

וכתב עוד ז"ל, דבזה יתבאר ג"כ מה דבכת"י נאמן לטעון פרעתי (רמב"ם שם ה"ג), אף דאיכא ברור דשטרך בידי מאי בעי, דמ"מ הא לאו מלוה בשטר היא, ואין בזה הזכות ממון וזכות דצריך לפרוע בעדים, (עי' ר"ן כתובות דף כא ע"א). וצ"ב בדבריו, מדוע בשטר בעדים ה"ז כהתנה עמו שלא יפרע אלא בעדים, וכן צ"ב הסברא, דכיון דשטר בכת"י לאו כמלוה בשטר היא, לכן אין בזה את הזכות לנאמנות המלוה.

סברת הברוך טעם בחילוק שבין שטר לכת"י **ובעיקר** דבריו דבשטר ה"ז כאומר לו אל תפרעני אלא בעדים, ובכת"י אין אומרים כן דאין זה מלוה בשטר. מצאנו כעין זה בשו"ת עטרת חכמים לבעל הברוך טעם חו"מ סי' יט ז"ל, אגב אציין הערה בעלמא. שלכאורה י"ל הא דבכל שטר אין הלוה נאמן בטענות פרעון, אינו דוקא מטעם חזקה דשטרך בידי כו', דבלא"ה כיון דההלואה היתה על שטר צריך שיהיה הפרעון ברור כמו שההלואה ברורה, וכטעם המ"ד המלוה את חברו בעדים צריך לפרוע בעדים, דאף המ"ד המלוה את חברו בעדים א"צ לפרוע בעדים אינו חולק רק מטעם דסובר דאמרי' אתרמויי איתרמי', הא אילו היה ברור דלא הימניה ולכן נתן לו בעדים היה מודה דצריך לפרוע בעדים, ולא מצינו דהוצרך בהגמ' להטעם דחזקה שטרך בידי כו', רק במקום דצריכין לסתור מיגו שיש להנפקד. וכ"כ כתבו בתוס' סברא זו למ"ד מודה בשטר שכתבו א"צ לקיימו, דשם יש ג"כ ללוה מיגו, ואין להקשות דא"כ אמאי נאמן הלוה לומר פרעתי נגד כת"י, י"ל דבכת"י אינו ראיה דלא הימניה המלוה וי"ל דלקחו רק לזכרון, אבל היכא שדקדק ליקח שטר בעדים הרי לא הימניה [ועדיין צ"ע דילמא לקחו לענין השעבוד] וכו'.

וחיינו דכשהלוה לו בשטר בעדים, כיון שלא האמינו אלא בשטר, אמרי' דלכו"ע צריך לפרוע בעדים [ובמלוה בעדים פלוגתא בגמ' אם מוכח בכוונתו שלא האמינו, ולכן פליגי אם צריך לפרוע בעדים], אך בשטר דרואים שלא האמינו

דהביא, שיש מביאין ראייה שאין מועילה סברא זו דשטרך בידי כהוכחה ואנן סהדי שלא פרעו, דאם נאמר דמשום ראייה היא, א"כ נימא להיפך, דיכול לטעון פרעתי אף כשהשטר ביד המלוה, ולא יהי' ראייה ממה שמחזיק השטר שלא פרע, דנימא דבאמת פרע הלזה ולא חשש ליקח השטר משום דיכול לטעון פרעתי. וע"כ דהחזקה דשטרך בידי מאי בעי, אינה מטעם אנן סהדי והוכחה. ויל"ע בראיה זו, די"ל דהולכין אחר דעת בנ"א אם משאירין שטר אחר הפרעון או לא, וכמו שכתבו הרמב"ן בב"ב ועוד, דאין משאירין השטר, כיון שע"י הקול שבשטר זילי נכסיה [עי' נטה"מ סי' ס"ט סק"ו], או שחושש שיתבע ממנו שוב, ואחרי שדרך בנ"א ליקח השטר, א"כ אם לא לקח יש ראייה שלא פרע, וצ"ע, ועי' להלן.

דברי הרמב"ם והב"י בשטר בע"א ומועון פרעתי

ועי' בב"י סי' נא הביא קושית המ"מ ע"ד הרמב"ם פ"ד ממלוה ה"י, דהוציא עליו שטר בע"א וטען פרעתי ה"ז משואיל"מ, כיון שאין מכחיש העד וכנסכא דר"א. וז"ל, ואצלי הוא דבר תימה היאך יפה כח עד אחד בשטר משני עדים על פה, שאם לזה בפני עדים נאמן לומר פרעתי ואיך לא יהיה נאמן בעד אחד בכתב. וא"ת שאני הכא דמצי אמר ליה שטרך בידי מאי בעי, אם כן אף בהוציא עליו כתב ידו לא יהא נאמן לומר [פרעתי], אלא מאי אית לך למימר כיון דאי מודה לא גבי אלא מבני חרי לא חשש להניחו בידו, דהא אי בעי יהיב ומזבין

ורצה שהכל יהיה ברור ומוכח, לכו"ע צריך לפרעו בעדים [אמנם העיר במוסגר, דאולי כתב שטר משום משועבדים, ועי' תומים סי' סט סק"ד שהקשה כן, וחילק בין שטר שיש בו אחריות לשטר שאין בו אחריות בסברא זו. ולפ"ז יש ליישב דברי התומים סי' קכו סק"ד שחלק ע"ד הברוך טעם כאן בהמשך התשובה בהמחהו במעמ"ש ונמצא עני, דבשטר שיש בו אחריות לא ס"ל את סברת הברוך טעם הנ"ל, רק בשטר שאין בו אחריות ושטר הנעשה בערכאות]. אך כ"ז בשטר דטרח להביא עדים, אך בכת"י דאין ראייה שלא האמינו דלקחו רק לזכרון ביניהם, אין את דין הנאמנות הנ"ל, ולכן נאמן לומר פרעתי. ולפ"ז מבואר ג"כ סברת הגר"ח ברמב"ם, בחילוק שבין שטר לכת"י שאינו שטר.

מענת שטרך בידי מאי בעי להגר"ח והברוך מעם

אמנם לא ביאר שם, האם אמרי' גם סברא דשטרך בידי כראיה ואנן סהדי שלא פרע, ומדוע אין בכת"י דין חזקה דשטרך בידי ואנן סהדי שלא פרעו. ואפשר ס"ל כדעת הראשונים שאין מקפיד ליקח השטר, ולכן אין הוכחה שלא פרעו, ובשטר בעדים יש הוכחה.

אך מה שכתב הגר"ח שם לגבי כת"י, דאף אם יש הוכחה דשטרך בידי אינו מועיל. יל"ע מדוע לא סגי בהוכחה זו שלא יהיה נאמן לומר פרעתי, וכן צ"ע מגין הוכיח כן, ומה הכריחו לזה. די"ל שמהני גם חזקה זו להוציא ממון עפ"י, אך בכת"י אין הוכחה זאת וכמ"ש הראשונים. ועי' בתחילת דבריו

בע"א שחושב שהוא כשטר ואינו מניחו ביד המלוה, ויש הוכחה דשטרך בידך].

ביאור דברי הרמב"ם בשטר הנעשה בערכאות שאין נאמן לומר פרעתי

וכן לפ"ז יתבארו דברי המ"מ והריב"ש בדברי הרמב"ם פכ"ז ממלוה ה"א, בשטרי חוב שנעשו בערכאות של גויים, דלרבותיו של הרמב"ם אינם כלום ונאמן לומר פרעתי, וכ"כ הראב"ד שם דכיון שאינו גובה ממשועבדים ולית ליה קלא אפשר שנפרע ולא תבעו. והרמב"ם חולק, ומשמע שאינו נאמן לטעון פרעתי אף שאין גובה ממשועבדים. והקשה המ"מ מ"ש מכת"י שנאמן לטעון פרעתי, כמ"ש הרמב"ם פ"א ה"ג. וכתב על כך, ויש לחלק, שאינו דומה שטר גמור לכתב יד. וכ"כ הריב"ש סי' תעח ז"ל, אבל מכל מקום, כיון שהיא מתחייבת מתוך השטר, לא מצי למטען פרעתי, דהא מצי למימר שטרך בידך מאי בעי, כיון שהוא שטר גמור בעדים. ולא דמי לכתב ידו לדעת הגאונים ז"ל שיכול לטעון פרעתי, כיון דלא גבי אלא מבני חרי, דהתם אין תורת שטר עליו, אבל כאן שטר גמור הוא.

ולפי דברי הברוך טעם והגר"ח יתבאר החילוק, דאף בשטר בערכאות כיון שעשה בפניהם, לא האמינו אלא בבירור גמור בשטר בפני עדים, ולכן אינו נאמן לטעון פרעתי כל שהשטר ביד המלוה, משא"כ בכת"י דכתבו למזכרת, ופשוט. וכעין זה כתב האור שמח בפכ"ב מהלכות עדות ה"א, וכן באורים סי' סט סק"ח. וכן

לכולהו נכסי ולא טריף מידי, הכא נמי בעד אחד ודאי אפילו מודה לא טריף ממשעבדי ולמה לא יהא נאמן לומר פרעתי. וכתב על כך הב"י ולי נראה דאין הכי נמי דעדיף עד אחד בשטר משני עדים על פה משום דאמר ליה שטרך בידך מאי בעי, ולא דמי להוציא עליו כתב ידו, דכתב ידו כיון שאין שם עד חתום בו לא משמע לאינשי דליהוי שטרא להתחייב בו, אלא שלזכרון דברים בעלמא פן ישכח אחד מהם סך המעות הוא שכותבין כן הילכך לא חשש להניחו בידו, אבל שטר שחתום עליו עד אחד כיון שרואה שמחתמימין עליו מן השוק סובר שדין שטר יש לו ולפיכך כשפורע אינו מניחו בידו הילכך יכול למימר ליה שטרך בידך מאי בעי, עכ"ל.

ביאור דברי הרמב"ם וחילוק בין שטר בע"א לבת"י

ומבואר מדבריו ג"כ חילוק זה, בין כת"י דלא משמע לאינשי שאינו רוצה להאמינו, לבין שטר ואפילו בעד א' שמחשיבו כשטר ושלא רצה להאמינו בלא שטר, ועפ"ז יש להבין החילוק בין שטר לכת"י וכמ"ש הברוך טעם. וכן לדבריהם מיושבים דברי הרמב"ם, דגם בשטר בע"א ה"ז כמי שהתנה אל תפרעני אלא בעדים, כיון שלא האמינו בלא עד, ואפילו אם אינו מקפיד ליקח השטר, אינו נאמן ומחויב שבועה [אמנם יש לבאר בדברי הב"י, דכוונתו דדעת בנ"א בכת"י שאינו כשטר, ואין חושש להניחו ביד מלוה לבין שטר

מיושב לפ"ז משטר שאין בו אחריות דהקשו הראשונים, עי' אורים שם.

בשיטת הרמב"ם אם יש ראייה במענת שטרך ביד

ולפ"ז שיטת הרמב"ם שנאמן לטעון פרעתי, אינה מטעם שכתבו הרמב"ן והרא"ש והתוס' בכתובות בשם הרי"ף, אלא מטעם שבכת"י לא הוה כהתנה עימו אל תפרעני אלא בעדים. אך עדיין י"ל להברוך טעם, דאם היה מקפיד ליקח הכת"י כשפרע, וכשהשטר ביד המלוה יש ראייה מזה דלא פרע וחייב. ולכן צריך גם טעם זה שאינו מקפיד ליקח השטר, וכיון שאין תנאי מצד המלוה שלא יהיה נאמן, ואין הוכחה ממה שהשאיר השטר ביד מלוה, לכן נאמן לטעון פרעתי. ולדבריו י"ל דיש ב' סברות בהא דשטרך ביד, וכ"א מועיל בלא השני, ולכן צריך גם הטעם דנאמנות, באופן שאין ראייה ממה שהשאיר בידו השטר.

אמנם בגר"ח משמע, דלהרמב"ם אין הוכחה וראיה בשטרך ביד וכמ"ש לעיל [אך גם להגר"ח י"ל, דבאופן שיש נאמנות כגון בשטר בעדים וכדו', אינו משאיר בידו השטר אחר שפרעו, כיון שיש בידו נאמנות, ולא יהיה נאמן לומר פרעתי גם מטעם זה. ונפ"מ אם אומר לו פרעתי בפני ב' עדים והלכו למדינת הים או מתו, דמטעם נאמנות היה נאמן, כיון דקיים התנאי ופרעו בעדים, אך כיון שהשטר בידו אינו נאמן. אך כשאין את הסברא דנאמנות כגון בכת"י, אינו מקפיד ליקח השטר, ויל"ע].

מענת החזרתי בשטר פקדון במיגו דנאנסו
וצ"ע בגמ' ב"ב ע"א בהא דשטר פקדון אם נאמן בהחזרתי מיגו דנאנסו, דמשמע דיש הוכחה ואנן סהדי בטענת שטרך ביד. דאמרי' שם, בעא מיניה רב עמרם מרב חסדא: המפקיד אצל חברו בשטר, ואמר לו החזרתים לך מהו. מי אמרינן מיגו דאי בעי אמר נאנסו מהימן, השתא נמי מהימן, או דלמא אמר ליה שטרך בידי מאי בעי, א"ל מהימן. ולימא ליה שטרך בידי מאי בעי, א"ל וליטעמין, וכי א"ל נאנסו מי מצי א"ל שטרך בידי מאי בעי. ומדהקשו ולימא ליה שטרך וכו', משמע שהקשו מסברא וראיה דשטרך ביד, וכן אם נימא דהוה כאומר אל תפרעני אלא וכו'. וצ"ל דהספק גם אם מהני מיגו במקום שאמר לו אל תפרעני אלא בעדים, עי' ש"ך סי' ע סק"א, ובדברי הראשונים שבועות מא ע"ב שנחלקו בזה [עי' רמב"ן שם] אם מהני מיגו כשאמר לו אל תפרעני אלא בעדים. ועי' בט"ז סי' ס"ט ס"ט שהביא מחלוקת בזה לענין שבועה ועדים, ע"ש בדברי החכם צבי בהגהתו. ולכאור' יש ראייה מהגמ' דמועיל מיגו נגד תנאי דאל תפרעני וכו', וצ"ע, ובאמת כן משמע לכאור' בדברי הברוך טעם שהבאנו לעיל]. וי"ל כמ"ש לעיל, דכשאומר אל תפרעני אלא בעדים, ה"ז כהוכחה או כתנאי ברור יותר מהאומדנא שרוצה שיפרע לו בעדים כשמלוה או מפקיד לו בשטר. וראיה דבאל תפרעני וטוען פרעתי, גובה בלא שבועה, ובשטר גובה בשבועה. ולכן י"ל דמיגו מהני לשטר, ולא מהני באל תפרעני אלא בעדים.

וכן הא דמשמע שיש ראייה וחזקה בהא דשטרך בידי, י"ל דבשטר פקדון יש יותר ראייה מהא דשטרך בידי, שלא החזיר מבשטר הלואה, וכמ"ש התוס' שם ד"ה או וז"ל, אפילו למ"ד (כתובות יט.) מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו ומהימן לזה לומר דפרוע הוא, ולא אמר א"כ שטרך בידי מאי בעי. התם משום דזימנין אפשרי דספרא זייר ליה, דעל הלזה ליתן שכר כתיבת השטר, ופעמים כשאין לו ללוה נותן המלוה בשבילו, אבל הכא אין על הנפקד ליתן שכר. ועוד דהתם לזה מאמין למלוה להניח שטר בידו, משום דכתיב ביה תומת ישרים תנחם כדאמרי' בהמפקיד (ב"מ דף לה.). אבל הנפקד אינו מאמין את המפקיד, ולעולם אינו מחזיר את הפקדון עד שיחזיר לו השטר. ועוד דאין מדקדק כל כך לזה אחר המלוה, לפי שעשה לו טובה, ויל"ע.

שיטת הקובץ שיעורים והאבנ"ז במעם שאין נאמן לומר פרעתי בשטר

ובקובץ שיעורים ב"ב אות תר"ח כתב, דשיטת הרמב"ם דשטרך בידי הוא מדין חזקה, דהמחזיק בשטר ה"ז כמוחזק בחוב, וכמו בחזקת במטלטלין דכל מה שתחת ידו ה"ה שלו. ואין זה מטעם ברור, אלא דאין מוציאין מיד התפוס אלא בראיה. וכן בשטר דמעמידין זכות השטר והחוב בחזקת התפוס בו, ולדבריו נראה דתפוס בשטר הוא מוחזק בחוב.

[והוכיח כן, מהא דכתב הרמב"ם דע"א בשטר וטוען פרעתי דהוה מחויב

שבועה וא"י לישבע וחייב, והקשה הרשב"א בתשובה מיוחסות סי' צ, דהרי אין העד מעיד שלא פרע, אלא שאנו אומרים חזקה שטרך בידי, וכן בב' עדים אין העדים מעידים שלא פרע. ומקושיה זו הוכיח הקובץ שיעורים, דדעת הרמב"ם דשטרך בידי ה"ז מטעם חזקה דכל מה שתחת ידי אדם ה"ה שלו, וכמו בעד מעיד שחטף, שמעיד שחטף ממוחזק, ה"נ מעיד שחייב כיון שהשטר בידו הרי הוא מוחזק בחוב. ויל"ע בדבריו שם, דלכאור' כוונת הרשב"א להקשות, דאין העד מעיד אפי' מי מוחזק בשטר, אלא מעיד שהיתה הלוואה. משא"כ בעד שמעיד שחטף, מעיד על המוחזק ועל החטיפה. ומדברי הרשב"א שם נראה, דאם עד מעיד על הלוואה בתוך זמנו הוה משואיל"מ, כיון דגם החזקה מכח העד. וכן בשטרך בידי, אם מעיד שהשטר בידו, לכאור' ג"כ יהיה מחוייב שבועה ואין יכול לישבע. אך כאן מעיד רק על ההלואה, ולא על החזקה שבשטר, דהרי אינו מעיד שהשטר ביד המלוה, אלא אנו אומרים כן מכח חזקה, ואין זה שייך לעדותו. ואף אם נימא דשטרך בידי הוא מכח חזקה כל מה שתח"י, ג"כ אין העד מחייבו שבועה, דאינו מעיד שהשטר תח"י אלא שהיתה הלוואה, ויל"ע]. וכתב שם באות תר"ה, דלפ"ז דווקא בשטר שיש לו דין שטר, אך בכת"י שאין לו דין שטר לא מקרי מוחזק.

ובענין זה כתב באבנ"ז חו"מ סי' מד מחודש ו', דשטרך בידי הוי מדין מוחזק הוא, דמוחזק בשטר ה"ה כמוחזק במזון.

הוי ספיקא דדינא, ע"כ. ובאורים שם סק"ו פסק דאין זה חזקה, כיון שאין גופן ממון והממון בחזקת הלוח.

ובנחל יצחק שם ובסי' יב האריך בדין זה דמחזיק בשטר, אם מקרי מוחזק בחוב. וכתב הטעם דמיקרי מוחזק, דשטר שלא נולד בו ריעותא והוא חוב ברור לכו"ע, אמרי' דכגבוי דמי. וכן נחלקו הפוסקים בסי' י"ב אם יכול למחול חוב בלא קנין, כשהשטר נשאר ביד המלוה. ושם בקצוה"ח ועוד כתבו הטעם, דשטר חוב ברור כגבוי דמי לכו"ע, וכן בש"ך תקפו כהן סי' קל. ועי' שם סי' יב, וכן באבנ"ז כתב טעם זה, דלהפוסקים דאין מועיל מחילה כשנשאר השטר ביד המלוה מקרי מוחזק, ולכאור' הוא מהאי טעמא דהוה כגבוי.

ולפי טעם זה יש לחלק בין שטר לכת"י, דדעת כמה ראשונים דשטר שאין בו אחריות ואינו גובה ממשועבדים, לא אמרי' כגבוי. אך דברי הרמב"ם בשטר הנעשה בערכאות וכן בשטר בע"א דאינו גובה ממשועבדים ואינו נאמן לומר פרעתי, לא א"ש לפי טעם זה, דהרי אם אינו גובה ממשועבדים, אינו כגבוי ואינו מוחזק. ואולי ס"ל דהרמב"ם מודה, דגם שטרך בידי מכח הוכחה ואנן סהדי מהני, וגם מכח שמוחזק בשטר. וכשאין שעבוד נכסים, מועיל מדין ראייה באופן שיש ראייה כשהשטר ביד המלוה. ועי' להלן בדברי הקוב"ש בזה [ועי' באבנ"ז שם דס"ל דלא מהני שטרך בידי לבד, דיכול לומר לו פרעתי ונתת לי שובר ואבד שוברי]. אך יש חולקים בעיקר הטעם, וס"ל דמה שלא מהני מחילה, הוא משום דכל שמחזיק המלוה את השטר, נראה שאין

סברת הקוב"ש שיעורים בשנים אדוקין בשטר ולפ"ז כתב האבנ"ז וכן בקוב"ש שם ליישב הגמ' ב"מ ז ע"א בשנים אדוקין בשטר דיחלוקו כשנים אוחזין בטלית, ולכאור' שם אין הוכחה דאינו פרוע מסברא דשטרך בידי, דכיון שנפל השטר, אין כאן ראייה לענין פרוע מה שמוחזק ביד המלוה. ולדבריהם דמדין מוחזק הוא א"ש, דכל שתפוס בשטר, הרי הוא מוחזק בחוב וכשנים אוחזין בטלית. ולפמ"ש לעיל בשם הגר"ח והברוך טעם, י"ל דכל שהשטר ביד המלוה בכל דרך שהיא, אין הלוח נאמן על פרעון אלא בעדים. ואם מוחזק בחצי השטר, אינו נאמן לומר פרעתי, דזה היה התנאי ביניהם, אף שאין את הסברא והוכחה דשטרך בידי.

דין מוחזק בשטר חוב אם מקרי מוחזק **ובעיקר** דין זה דהתפוס בשטר הוא מוחזק בחוב, עי' בש"ך סי' מז סק"ו דמלוה המוחזק בשטרות וטוען אמנה או פרוע והוא חייב לאחרים, להשיטות שאינו נאמן לומר על מה שתח"י שאינו שלו אף במיגו, א"כ גם בשטר זה אינו נאמן לומר אמנה או פרוע אף במיגו, דחזקה כל מה שתח"י ה"ה שלו. ומסיק הש"ך ז"ל, ולענין הלכה נראה, דאע"ג דקי"ל כל מה שהוא תחת יד האדם הוא בחזקת שהוא שלו, וכמו שהעליתי לקמן סימן צ"ט ס"ק ו', מ"מ היינו דוקא בממון או במטלטלים וכה"ג דבר שגופו ממון. משא"כ הכא, דנהי שהשטר הוא תחת ידו, מ"מ המעות אינו תחת ידו. וכן נראה דעת הרב והמחבר לחלק בכך, וכמ"ש שם, ולכן נראה דכאן

והמחזיק בטענה המעמדת את הדבר על ענינו הידוע חשיב מוחזק. וכי היכי דהמוחזק בממון שאין לאחד טענה מחוורת מחברו, מהני חזקת המוחזק להעמיד הממון בידו, ה"נ כל הני שהממון ידוע טפי לאחד חשיב כמוחזק, ואידך חשיב כמוציא וכו', ע"כ. נראה מדבריו דאין זה כמוחזק ותפוס בהחוב, אלא דשטרך בידי מאי בעי, היא סברא דהשטר חוב שמחזיק בו הוא מברר ומחזיק דבריו שיש כאן חוב מבורר, והלוה שטוען פרעתי חשיב כמוציא, ולפ"ז אינו כמוחזק ממש. ואף אם נימא דלא חשיב כמוחזק, שלא יהיה נאמן לטעון שאינו שלו או טענות אחרות כמ"ש הש"ך סי' מז. אך לגבי טענות הלוה, חשוב כמוחזק, והלוה חשוב כמוציא.

ובתב החזוןא, דלפ"ז יש לבאר הא דב"מ ז ע"א בשנים אדוקין בשטר דחולקין, ואע"ג דעיקר ראיית השטר משום שטרך בידי, מ"מ אין עיקר מדין ראייה ועדות, אלא שמחזיק את החוב שהלוה חייב והלוה שטוען פרעתי חשיב מוציא את החוב מיד המלוה. והלכך כל שזוכה המלוה בשטרא, וחשיב כשטר בידו וכו'. וכששניהם אדוקין בשטר, דכח שניהם שוה בשטר ודינם יחלוקו, גם בעצם החוב חשיב כמלוה ולוה מוחזקין, ובחציו חשיב הלוה מוחזק, ובחציו חשיב הלוה מוציא, ע"כ. ויל"ע בכוונתו, דהרי כשנפל השטר אין החוב כ"כ מבורר בזה שהמלוה תפוס בשטר, דאפשר שנפל מהלוה, וצ"ע בביאור דבריו. ואולי לא חילקו חכמים, ודנו אותו כמוחזק באופן זה.

כוונתו למחול בלב שלם, עיי"ש בנחל יצחק. וא"כ אין סברא וראיה, מדין מחילה לדין מוחזק בשטר [ועוד יל"ע דבשנים אדוקין בשטר לכאו' יש ריעותא בשטר שנפל, ולמה מקרי מוחזק].

ולסברא זו דמקרי מוחזק בחוב ובממון, נראה פשוט דבשטר פקדון אין שייך לומר כן, דהרי אינו אלא שטר ראייה. ולפ"ז הא דמשמע בגמ' ב"ב ע"א דנאמן בהחזרתי מיגו דנאנסו, אין זה מיגו להוציא ממוחזק, ורק דנו שם אם מהני מיגו נגד ראייה וחזקה דשטרך בידי. ועי' לעיל דהבאנו דברי התוס' שם, דבשטר פקדון יש יותר ראייה דשטרך בידי שלא החזיר [ועי' גם באבנ"ז שם שכתב, דבפקדון אין חייב להחזיר לו ולכתוב שובר, ולכן יש ראייה שלא החזיר כשהשטר בידו].

ונמצא דבסברא זו דהתפוס בשטר מקרי מוחזק בחוב, כבר נחלקו הפוסקים, הש"ך ס"ל דהוא ספיקא דדינא, התומים ס"ל דאינו מוחזק בחוב, וכן בנחל יצחק נסתפק בזה. וא"כ יל"ע בסברא זו, ואולי דעת הרמב"ם כן, וצ"ע שלא הביאו האחרונים את דברי הש"ך והתומים בזה.

שיטת החזון איש בטעם שאין נאמן לומר פרעתי בשטר

ובחזון איש חו"מ ליקוטים סי' ה סק"ז כתב כעין זה, דהתפוס בשטר חשוב כמוחזק בחוב, אך מסברא אחרת וז"ל, וטעמא דכל הני, דהבא בטענה שהיא משנה ומחדשת את הענין חשיב כמוציא,

משאיר השטר ביד המלוה, ולכן הוה חזקה או בירור ביד מלוה, וצריך את ב' הסברות שאינו משאיר השטר, ולכן מקרי מוחזק.

וְלִפְנֵי אִפְשָׁר לומר, דמה שכתב הרמב"ן, דבכת"י נאמן לומר פרעתי משום שאין מקפיד ליקח השטר, לפי שאין גובה בו ממשועבדים. וכן סברת הרא"ש, דכיון שאין קול בכת"י אין הלוח זוכר ליקח השטר ביד המלוה, אין זה סתירה לדברי החזו"א והקוב"ש. דבאופן ששוכח השטר בשעת פרעון, או שאין מקפיד כלל ליקחו מיד המלוה, לכו"ע אין המלוה מוחזק. ואולי זו כוונת הראשונים שאין כאן כלל דין דשטרך בידי, כיון שאין מקפיד או שוכח ומשאיר את השטר אצל המלוה. אמנם לדברי הגר"ח והברוך טעם לכאן אין נפ"מ בזה, דסברתם היא, דבשטר נתן למלוה נאמנות שלא פרע, אף אם ישכח השטר בידו, ובכת"י אינו נותן לו. אך לדברי הברוך טעם עדיין יש לומר, דסברת שטרך בידי מצד ראייה ג"כ מועילה, ואינו נאמן לומר פרעתי. ולכן כתבו הראשונים, דבכת"י אין סברא זו ואין ראייה שלא פרע.

שיטת הסוברים דשטרך בידי מדין ראייה ואנן סהדי

וְעִי' עוד בתשובת רעק"א סי' קלז, שמוכח מדבריו דשטרך בידי הוא מדין סברא והוכחה ממה שהשאיר אצלו השטר, וכפשטות דברי הרשב"א והר"ז והרמ"ה. דלהגר"ח ג"כ צ"ל, דס"ל בשיטתם ששטרך בידי מדין ראייה ואנן סהדי הוא, וכן פשטות לשון תוס' כתובות כא ע"א בשם רבינו יצחק.

שיטת הקובץ שיעורים והחזון איש במענת שטרך בידי אם יש ראייה בזה

ו**כתב** עוד החזו"א, דלפ"ז באופן שחשב הלוח שהשטר כשר ונתברר שהשטר פסול, דאם נימא דשטרך בידי הוא מצד ראייה וסברא, א"כ אם חשב הלוח שהשטר כשר ונמצא פסול, אינו נאמן לומר פרעתי. דהרי השטר ביד מלוה, ויש ראייה דשטרך בידי, וכ"כ בקובץ שיעורים. אך לדברי החזו"א דמקרי מוחזק ומבורר ע"י השטר, אם נמצא השטר פסול, אין זה חזקה ובירור על החוב, ונאמן לומר פרעתי. ויל"ע בכת"י ובשטר היוצא בערכאות, אם ג"כ חשיב כמוחזק לסברת החזו"א, או דכיון שאינו שטר גמור אינו מברר ומחזיק החוב ביד מלוה.

ומדברי החזו"א והקובץ שיעורים אות תרב משמע, דאין מוצאין ממון בסברא וראייה דשטרך בידי לבד.

ביאור דברי הראשונים שאין מקפיד ליקח השטר לשיטת הקוב"ש והחזו"א

וְעִדְיִין יש לברר גם לסברת החזו"א וכן להקובץ שיעורים והאבנ"ז, אם נימא שהלוח לא היה מקפיד ליקח השטר מיד המלוה בשעת פרעון, האם שייך לומר דחשיב כמוחזק. הרי גם במטלטלין שתחת יד אדם, אם עשויין להשאיל ולהשכיר אין זו חזקה, וה"נ אם הלוח אין דרכו ליקח את השטר בשעת פרעון אין זה חזקה כלל. וכן לחזו"א אין זה בירור כלל שהחוב קיים ולא נפרע, דאולי פרע והשאיר אצלו השטר. וע"כ דגם הם ס"ל, דיש סברא שאין אדם

דכיון שרואה שכותב שטר ואינו מאמינו בלא שטר, אנן סהדי שאינו פורע לו בלא ליקח השטר ממנו או בעדי פרעון. ולדברי הר"ן גם להגר"ח צ"ל דמטעם אנן סהדי הוא, דהרי גם כשאומר לו אל תפרעני אלא בעדים, מטעם אנן סהדי הוא.

ועי' עוד בדברי הר"ן שבועות כ"ב מדפי הרי"ף, דס"ל דגם כשאומר לו אל תפרעני אלא בעדים, הטעם דאינו נאמן לומר פרעתי, הוא משום דריע טענתיה ואנן סהדי שלא פרעו אלא בעדים. ולפ"ז גם בשטר לכאוי י"ל כן וכסברת הברוך טעם,



הרב יחיאל קפלר
ר"מ בישיבת "ג' פני מנחם'
ירושלים ת"ו

הודאת בעל דין בדבר שעדיין אינו בעלים

בב"ב (מג:) בראובן שגזל שדה משמעון ומכרה ללוי ואתא יהודה וקמערער, דאי העיד שמעון שהקרקע שייכת ללוי, אינו יכול לתבוע אח"כ את לוי שהקרקע שייכת לו, משום שהודאת בע"ד כמאה עדים. ומשמע שגם באופן שהיום אינו יכול להוציא את הקרקע בדיינים, מתקבלת הודאתו.

אך יש לדון, האם מכל מקום בעינן שיהא בשעת ההודאה כבר בעלים בממון, ורק בכחאי גוונא מתקבלת הודאתו. ואילו כשהודה בזמן שאינו בעלים, לא מתקבלת הודאתו, ויכול לחזור בו אף בלא אמתלא. או שיסוד דין הודאה הוא נאמנות כלפי עצמו, ולא בעינן שיהא בעלים בממון [ורק שבפועל יש בכוח ההודאה להשפיע רק כשנהיה בעלים בממון]. ואי ננקוט דבעינן שיהא בעלים בממון בשעת ההודאה, לכאורה באותם שני מקרים שציירנו, לא תועיל ההודאה, כיון דבשניהם אין לו כלל בעלות בממון בשעת ההודאה.

האם יש ראייה ממש"כ הר"ן דירושת אביו שראוי ליורשה כאילו זכה בו ול"מ בה סילוק וחכם אחד רצה לחדש, דיוורש המודה על נכסי מורישו שאינם של המוריש, אע"ג דאין לו כלל כח בעלות בגוף הממון, מ"מ נחשב שיש לו קצת זיקת בעלות

ראובן ושמעון ירדו לדין על קרקע, והעיד לוי לטובת ראובן ולא נתקבלה עדותו [משום שהיה עד אחד וכדו'] וזכה שמעון בקרקע. לאחר זמן קנה לוי את הקרקע משמעון, ובא ראובן ותבעו, הלא אתה העדת לטובתי וא"כ הודית כבר שהקרקע שלי, ועתה חוזר בו לוי מעדותו.

ראובן קנה קרקע, ולצורך מיסוי רשם את הקרקע על שם אביו. ורוצה להגן על עצמו שלאחר מיתת אביו לא יטענו היורשים שהקרקע שייכת לירושה מאביהם [וקשה עליו ליטול על כך אישור מאביו, כיון שמתייחס לזמן הירושה], ולכך ביקש שטר הודאה מאחיו, שידועים שהקרקע שרשומה על שם אביהם, באמת שייכת לראובן. האם מהני שטר זה, שלא יוכלו לחזור בהם כשתיפול לפניהם ירושת האב.

ספק אי מהני הודאת בע"ד קודם שהיה בעלים על אותו ממון

הנה הודאת בעל דין כמאה עדים, ובעל דין שהודה, מתקבלת הודאתו על הממון, גם כלפי כל העולם. וזהו פשוט, שלדין הודאה לא בעינן שיהא בעלים שבידו להקנות, וגם בממון שאינו יכול להוציאו בדיינים ושאינו ברשותו, אם יודה, תתקבל הודאתו. כיון דמכל מקום הוא בעלים בממון, ומודה על זכותו שכבר קיימת. ועיין

בנכסים לגבי ירושה. דהכי משמע מלשון הר"ן בריש פרק הכותב (כתובות מא. ד"ה בכותב לה) דכתב לבאר מה דאין יורש יכול להסתלק מנכסי אביו וז"ל, ולאפוקי ירושת אביו, דכיון שראוי ליורשו בכל שעה, הרי הוא כאילו זכה בה לענין דלא סגי בסילוק, ע"כ. ופשטות הלשון משמעותה, שכאילו זכה בהירושה עצמה ויש לו בנכסים זיקת דין ירושה, ובעלות כזו כבר סגי בה עבור דין הודאת בעל דין, שכבר עכשיו יש לו דין בעלים בנכסים לגבי הירושה [ועיין שערי יורש ש"ה פ"א], והדברים מחודשים [כיון דלכאורה אין כוונת הר"ן כפשוטה, דחשוב כאילו זכה בנכסים, אלא היינו שנגמר הדין יורש בגברא, וממילא זוכה אח"כ בנכסים. וזה סגי לגרום שכבר אי אפשר להסתלק מהם, דעל הנכסים הו"ל דבר שלא בא לעולם, וסיבת הירושה כבר נגמרה. ואילו בנידון דידן שרוצה להודות על נכס פרטי שאינו של המוריש, צריך שיהא לו כח בנכסים עצמם].

אין להביא ראיה מדנאמן לומר אין זה אחי ובגמרא ב"ב (קלה). שנינו, בשמעון שאמר אין לוי זה אחי ואח"כ מת לוי, אין שמעון יכול ליורשו. ולשון הגמרא הוא, הא

אמרי ליה לאו אחונא הוא, וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' ר"פ ס"ד). ומבואר מכך, שיוורש יכול להודות שאין לו דין ירושה, ואע"ג דאין לו כח בממון, ומוכח לכאורה דלא בעינן שיהיה לו דין בעלים בממון כשמודה. אך זה יש לדחות, דכשמודה שאין לו דין יורש, הוי דין בעלים כבר בשעת ההודאה, שדין יורש הוא בגברא, וקיים משעת לידה, והוא בעצם הקורבה. וכשמודה שאינו בשם יורש, הוי הודאת בעלים כבר עכשיו, ומה שאין כן כשאינו מודה על עצם השם יורש, אלא על נכס פרטי שאינו של המוריש, הרי מודה בדבר שעכשיו אינו בשם בעל דין.

תמיהת התומים האין יכול השומר לתפוס כשהמפקיד אמר שהוא בשליחות הבעלים

והנה ברמ"א (חו"מ סי' נ"ח ס"א) הביא את דס"ל להריב"ש, באם הפקיד אחד חפץ של אחר אצל חברו, והנפקד רוצה לתפוס את החפץ ולהיות נאמן במיגו, בטענה שבעל החפץ חייב לו דמים. אסור לו לתפוס את החפץ, משום שטוען המפקיד מה לי ולך, אינך יכול להזיק אותי. ורק אם טוען הנפקד, שבשעת ההפקדה אמר לו המפקיד שנותן לו בשליחות הבעלים, בהא שרי ליה לתפוס. ונתקשה בתומים (סק"ב) דמשמע

א. ואגב אעיר, בנתיח"מ (סי' ר"פ סק"ג) יישב את קושיית המשנה למלך (פ"ד מהל' נחלות), אמאי לא אזלינן בתר הודאת ראובן שלוי הוא אחיהם, והוי הודאה כנגד הודאה. וכתב משום דהודאת לוי שאינו יורש, הוי הודאת בע"ד, שהרי גם אם יבואו עדים שהוא אחיו, תגבר הודאתו. משא"כ הודאת ראובן הוי רק בגדר עדות, שהרי הנידון הוא מי היורש של לוי, ואם יבואו עדים שאינו אחיו, הרי יורשיו הם אחרים. וממילא גם לראובן אין חלק בזה, ואין לו כח הודאת בע"ד [ורק כשאין שמעון מכחישו, נוטל מכת הודאת ראובן שאחר שהממון בחזקתו נאמן עליו, ולא גרעה מנאמנות של מגו דבידו, ודו"ק]. ואמנם זה מחודש קצת, שהרי כלפי מה שנקטינן שזכה בירושה, הוי לכאורה בעלים גמור, להודות שחצי שייך לשמעון. ומה בכך שאם יבואו עדים שגם לו אין זכיה, לא תועיל הודאתו, וצ"ע. וראיתי דבנחל יצחק (סי' ע"ה סק"ט ענף ב') הביין בכוונתו, דאין לו דין הודאת בעל דין, כיון שאין הממון תחת ידו. ואילו כשיקח את הממון לרשותו, הוי בעלים בהודאה. וזה תימה, מה מוסיף ליורש שזכה בהירושה להחזיק הממון בפועל אצלו שרק אז נדונו כבעלים, מה שלא היה עד שהחזיק.

הבעלים שבשליחותם נתן, ועל זה אינו בעלים, ולא מודה על ממנו, וזה רק נוגע שאם יזיקהו תפיסת הנפקד מודה שאינו חייב, ולדבר זה אין כח הודאת בע"ד. ואם עדים מעידים היפך דבריו, ידענו ששקר אמר [היינו שסיפור דברים שמתגלגל אח"כ להודאה לחובתו, אין בהם דין הודאה].

[ובנתיבה"מ (שם סק"ד) כדי ליישב את קושית התומים חידש

נפלאות, דמה שאסור לתפוס מהמפקד, הוא משום שיש לו זכויות בפקדון. וז"ל בסו"ד, ולזה כשמוסר לו בשליחות אותו פלוני, אף שיש עדים שהגיד כן בשקר, מ"מ נגד סילוק זכות שלא נקרא שוב אותו מטלטלים משועבדים שלו, והודאתו נגד זה הוי כהודאת בע"ד שהוא כמאה עדים, ע"כ. מבואר שביסוד הדברים מסכים להתומים, שלא נחשב הודאת בעל דין היכא שבשעת ההודאה אינו בעלים. ועיקר חידושו הוא, שנחשב הודאת בעל דין כבר בפקדון עצמו מחמת זכויותיו בפקדון, ונאמנת הודאתו יותר מהעדים. משא"כ להתומים אין כח הודאה לדברי המפקד, שאינו מודה על ממנו, ודו"ק [אח"כ ראיתי בספר זכ"ט (סי' ר' עמ' נ'), וצע"ש].

האם יש ראיה לניד"ר מכתב רעק"א ריש כח להודות לקנין אודיתא כשיכול להיות אמת

וידידי הרה"ג א"ו ציין בהא לדברי הגרע"א (ב"ב קכ"ז; החדש עמ' רס"ז) דכתב דגם

לרבנן דר"מ דס"ל דאין אדם מקנה דבר שלב"ל, יש לו כוח להודות שהנכסים שיפלו לו יהיו לפלוני. אלא דלקנין אודיתא, בעינן שהדבר יהיה יכול להיות אמת, וזה אינו

שהכל תלוי באמירת המפקד בשעת ההפקדה, ואפילו אם יבואו עדים שהבעלים לא צוה אותו לומר כך, מ"מ אם אמר להנפקד שנותן לו בשליחות הבעלים, יכול לתפוס ומפסיד. ותמה התומים, דהרי באמת הוברר ע"י העדים שהבעלים לא צוה אותו, והשליח המפקד הוא שאמר שקר לנפקד, וכי בשביל אמירת שקר נקנסיה שאפשר לתפוס ממנו.

מבואר בדבריו דסיפור דברים שאח"כ נהיה מכך הודאה ל"ח הודאת בע"ד

והנה יש לעיין בקושייתו, הלא אם גם אחר שבאו עדים שאמרו שהבעלים לא צוה אותו, יעמוד המפקד בדבריו נגד העדים, ויאמר שהבעלים כן צוה אותו לתת להנפקד [ורק שמעדיף שהנפקד לא יתפוס, שהרי הוא יצטרך לשלם, מפני שאין יכול להוכיח שהבעלים צוהו]. ודאי יכול הנפקד לתפוס, משום שכלפי היזק המפקד, הרי הוא נאמן שהעדים מעידים שקר והנפקד תופס כדין. ואף אם יחזור בו, הלא הודאת בע"ד כמאה עדים [וטענת התומים היתה רק מחמת שידעינן ששקר היו דבריו]. וא"כ אמאי לא נימא, דלדברי הנפקד יש הודאת בע"ד כבר משעת ההפקדה, ששרי להנפקד לתפוס ואינו מזיקו בכך. ומה זאת שטען התומים, וכי בשביל ששקר טען נקנסיה. הא אדרבה ניזיל בתר דבריו מכוח הודאת בע"ד, וננקוט שאמת אמר וממילא אין הוא מזיקו.

לכאורה מבואר בדברי התומים, שאע"ג שאחר שכבר יהיה נזק להמפקד, יחשב להודאת בע"ד אם יפטור את הנפקד. מ"מ בשעת ההפקדה שאומר על ממון

במציאות שהנכסים שיפלו לו יהיו לפלוני. ולכאורה מבואר דבגוונא דילן שהדבר יכול להיות אמת, תהני הודאתו אע"ג שאינו עדיין בשם בעלים. ונראה דאף להגרע"א יש לומר, דכ"ז רק כשמודה בפירוש על זמן שיהיה בעלים, אפילו שעכשיו אין לו בעלות, מ"מ דבריו הם דברי בעלים שמדבר על בעלותו העתידית. משא"כ כשמעיד על ממון אחרים, ואינו מתייחס לזמן בעלותו, אין בזה כוח הודאה, ואע"ג שקנה הממון ונהיה בעלים, מ"מ דבריו לא נאמרו בתורת הודאת בע"ד, ודו"ק.

ולפי זה במקרים שציירנו, יש לחלק בין אופן הראשון שהעיד על ממון אחרים, שאין בהם כח הודאה, לבין יורשים שמודים מחיים שהממון אינו שייך לירושת אביהם, שבזה מתייחסים במפורש לזמן שיהיה בבעלותם, ודבריהם הם דברי בעלים, ויהיו נאמנים.

ונראה עוד שאין להביא ראיה מדברי הגרע"א לנידוננו, דכוונת הגאון היא, שאי היה במציאות שיכול לפעול הקנאה, לא היה חסרון באודיתא מצד דשלב"ל, כיון שלגבי זה יש כוח הודאת בעלים [שהרי הודה על פעולתו כבעלים] וממילא גם נהיה אודיתא. אך להודות על דבר שאינו יכול לפעול כבעלים, רק שאח"כ נתגלגל הדבר ונהיה בעלים, לא שמענו מדבריו שנעשה מדבריו דין הודאת בע"ד.

האומר שמר אמנה הוא זה ואינו נאמן, האם אח"כ יכול לטעון בן

והנה בכתובות (י"ט). בהא דמלוה אומר שטר אמנה הוא, ואינו נאמן כשאיכא

בע"ח, מדינא דחב לאחרני. ואם פרע בעל השטר למלוה שלו, ורוצה לגבות את השטר מהלווה, והרי כבר אמר ששטר אמנה הוא זה. הביאו הראשונים בהא מש"כ הראב"ד וז"ל, מסתברא לן דגבי לה מיניה, כיון דמעיקרא לא הימנוהו לגבי אחרים, דאמרינן לאישתמוטי מינייהו הוא דקאמר. לגבי לזה נמי לא תפסינן ליה בהכי, דהא אי לא פרע לאחרים מדידה, הוה מפקין מיניה דלוה ויהיבנא ליה, השתא דפרע להו מדידה, גבי מיניה דלוה, דלא גרע מאחרים, ע"כ. ובפשטות כוונת הראב"ד היא, דהוא מדין אמתלא, דאע"ג דלגבי עצמו היה צריך להיות נאמן בהודאתו ויש בכוחה דין נאמנות, מ"מ הוי אמתלא טובה [ובקוב"ש (כתובות אות נ"א) דן להשיטות שהביא בקצוה"ח (סי' פ' סק"א) דלא מהני אמתלא בממונות, עיי"ש. ולכאורה אפשר לומר דהכא דלא נתקבלה הודאתו לגמרי, אפשר בקל לדחותה באמתלא, ויל"ע]. ומה דסיים הראב"ד דלא גרע מאחרים, עיין בנחל יצחק (סי' מ"ז ענף ד') שזה רק לומר דהשטר בתקפו ולא נחשב אמתלא להוציא, עיי"ש [ובחקרי לב (סי' פ"ו) שהבאנו לקמן הבין דברי הראב"ד, רק מכוח אפוכי מטראתא למה לי, והיינו שגובה במקום המלוה הראשון. ולדבריו אי ימחול המלוה הראשון את החוב, לא אמר הראב"ד דיכול להפרע מן הלווה].

והרשב"א בשו"ת (ח"ב סי' ש"ז) הביא את דברי הראב"ד בנוסח אחר, עיי"ש. באשה שהודית וחבה לבעלה, ואח"כ מת בעלה. וז"ל, לפי שאפשר לה לטעון, כשהודיתי לך לא היה אלא כדי להפסיד לבעלי, וכיון שבאותה שעה לא הייתי

ההודאה [רק שלא תהיה באופן שיש לו אמתלא שהודה משום שאינו מפסיד]. והביא ראייה מהא דאדם שעדיין לא קנה, ובפשטות הגדר שמודה על הממון העתידי, שאין לו זכות מכח מה שמעידים העדים, ומבואר דאפשר להודות בדבר שעכשיו אינו בעלים. אך אמר, דיש לדחות לפי מה שביארו גדר הדין (בחי' הרי"ם כתובות י"ט ובישועות ישראל סי' ע"א סק"ב) שכשפוסל עדים, אין הכוונה שמודה על הממון [דהרי איירי אף שטוען שהממון שלו, אלא שפוסל העדים שמעידים לטובתו], אלא שיכול אדם לקבוע לעצמו, מי יהיו העדים הכשרים להעיד לו, והוא כעין בעלים על הראיות. ולענין זה כבר עכשיו הוי בשם בעלים, שאין צריך להודות מכח שהוא בעלים על הממון העתידי, אלא מחמת שהוא בעלים לעצמו מה הם ראיותיו בכל דין שיהיה. מה שא"כ כשמודה על נכס פרטי, אפשר דבעינן שיהא בעלים בשעת הודאה, ודו"ק.

סברא דמועילה הודאתו מדין שוויא אנפשיה
והנה אף אם נאמר, דלגבי דין הודאת בעל דין בעינן שיהא בעלים בממון. אך יש לדון, דאפשר לחייב המודה להתנהג כפי הודאתו, ולא מדין שנאמן על הממון גם כלפי העולם, אלא מדין שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. דזה ברור שכשם שבשאר איסורים אדם נאמן לעצמו, גם כלפי איסורי ממון דלאו של לא תגזול נאמן על עצמו.

נאמנת, נתבטלה הודאתי, ואינה חוזרת ונוערת, ע"כ. והוכיח הרשב"א יסוד זה מדברי הראב"ד באומר שטר אמנה הוא זה, עיי"ש שסיים בטענת בעל השטר, וכיון שלא הייתי נאמן באותה שעה, אין בהודאתי כלום, ע"כ. ומשמע דהרשב"א למד את דברי הראב"ד לא כדמשמע מהרא"ש שהוא מדין אמתלא המתקבלת, אלא דהודאה שלא נתקבלה בשעתה, אינה חוזרת וניעורת.

האם יש ראייה מדברי הרא"ש והרשב"א לניד"ד

והנה מדעת הרא"ש שנתן כח הודאה לבעל השטר [רק שחוזר מדין אמתלא], ודאי אין ראייה לנידון דידן שאפשר להודות בזמן שאינו בעלים, כיון דהכא בעל השטר הוי בעלים, רק שאינו נאמן לחוב לאחריו. וכלפי ידידה הוי הודאת בע"ד, כבר בשעת ההודאה. ובנידוננו דאינו בעלים, אפשר דאין לו כוח הודאה. אך ליסוד הרשב"א שהודאה שלא נתקבלה בשעתה אפשר לבטלה, לכאורה גם בנידוננו יהיה אפשר לבטלה. והיינו שגם אי ננקוט שלא צריך כוח בעלים להודאה, מ"מ הרי אינה משפיעה בפועל עד שנהיה בעלים, ולהרשב"א אפשר לבטל הודאה כזאת, ועיין לקמן³.

סברא מתי מועילה הודאתו

ושאלתי את מו"ח רבינו ראש הישיבה שליט"א, וצדד שמסברא תועיל

3. ושמעתי מלומדים לחלק, דאפשר שחב לאחריו גרע, שיש קביעה שלא לקבל הודאה, שאם היינו מקבלים לגבי עצמו בע"כ דהפסיד לאחרים [וכהאומר שטר אמנה, שנקטינן גם כלפי בעל השטר שהחוב קיים, שאם לגבי עצמו היינו מקבלים, היה פוקע החוב]. משא"כ כשמודה על דבר שאינו בעלים, שכבר עכשיו אפשר לקבל כלפי עצמו את ההודאה, רק שאינה משפיעה עד שיהיה בעלים, וצע"ט בסברא זו.

ספק האם שייכא סברת שוויא אנפשיה כשאינו מתכוין לאסור ע"ע

אך סברא זו עדיין צריכה ראייה, האם שייך לומר שוויא אנפשיה באופן שאינו מתכוין לאסור על עצמו. דאע"ג דלגבי הודאת בע"ד לוקחים דבריו בכל אופן שמדבר, אם רק אינו יכול לדחותם באמתלא, משום שהם כח נאמנות מוחלטת, ולכל דבר שמחייבו נאמן. משא"כ בדין שוויא אנפשיה, כיון שאין בה נאמנות אמיתית, אלא קבלת התנהגות על עצמו, אפשר דבעינן שיעסוק באיסור על עצמו. משא"כ כשמעיד על אחרים, שמא אינו קובע דין על עצמו. ולפי חילוק זה יש לחלק בין המקרים שציירנו, דבאופן שהעיד לטובת ראובן, לא אסר על עצמו. אך באופן דיורשים הודו לאחיהם, כיון שכל מטרות ההודאה היתה לגבי הירושה, הרי התייחסו בכך למצב זה שטיפול הירושה, ואפשר לדון לגביהם מכח שוויא אנפשיה, ויל"ע.

ומצינו דכתב הט"ז באהע"ז (סי' קנ"ב סק"ח), דאשת איש שאמרה גרושה אני ונתקדשה לאחד ומת בעלה הראשון, אינה נאסרת לעלמא מדין שוויא אנפשה. וז"ל, אין שייך לומר שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, דהא לפי דבריה מותרת היא לכל העולם, אלא דאם יקדשנה אחר ותפסי הקידושין לפי דבריה, זה לא עלתה על לבה לחשוב. ולא שייך שוויא אנפשה, אלא אם יש איסור בשעת דיבורה, עיי"ש. ולדבריו וודאי בציור הראשון אין לומר שוויא אנפשיה [ודבריו הט"ז עוד יותר מחודשים, דהרי כוונתה היתה שמותר לה להתקדש, וממילא אף להאסר על כל

ולא שייך לדון ממה שיסדרו האחרונים, שאיסור לא תגזול נקבע לפי דין ממון של החפץ, וממילא לא שייך להחמיר באופן שהוא ספק וכמו שידועים הדברים. שזהו רק למי שאין לו ידיעה, ודיני הממונות קובעים את הדין, מה שאין כן למי שאינו מסתפק, ודאי צריך ללכת לפי ידיעתו. וממילא שייך לומר שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, שהוא יודע שאע"ג שהממון בחזקתו, מ"מ מוטל עליו להחזירו לזה שהודה. ולדין שוויא, וודאי לא בעינן שיהא בעלים בממון, שזה נאמנות של האדם כלפי עצמו [ועיין שו"ת קול אליהו ח"ב חו"מ סי' א'].

חילוק בין דין הודאת בע"ד לדין שוויא אנפשיה

ומב"ל מקום איכא חילוק גדול, בין דין הודאת בע"ד שהוא נאמנות גמורה על הממון, לבין שוויא אנפשיה שזה רק כפיה על האדם להתנהג כפי שאמר, ואין ביד ב"ד להוציא הממון מידו, אלא מדין עד שאתה כופהו. ואף אינו מחייב את יורשיו אם מת, כיון שאין בזה נאמנות על הממון, אלא דין על האדם [ולדין שוויא אנפשיה מכיון שאין בה נאמנות מוחלטת, אפשר לדחותה באמתלא, משא"כ בהודאת בע"ד שהיא נאמנות גמורה, קשה לדחותה באמתלא, ועיין קצוה"ח (סי' פ' סק"א). ומ"מ באופן שציירנו שהעיד בב"ד, קשה לתת אמתלא. כיון דעד המעיד בב"ד וודאי נקטינן שאומר אמת, ורק אם לא חלה נאמנות יכול לחזור בן].

עם השב יעקב, אי אמרין שוויא בלא ידע שאוסר עצמו, ופשיטא ליה דשייך, ולכאורה הוא דלא כט"ז, וצ"ע בכל זה.

דברי הבית דור החקרי לב והרב פעלים בהא ובס"ד מצאתי בספר בית דור [שאלוניקי] (אהע"ז סי' מ"ח) ביורש שהעיד על קרקע שאינה שייכת לאביו, ולא נתקבלה עדותו, משום שהוא קרוב, ואח"כ מת אביו ורצה ליורשו. ופשיטא ליה שאינו יכול, 'שכיון שהודה שאינו של מורישו, א"א לירש מה שאינו שלו', ומבואר דסובר דאין צריך שיהיה בעלים בשעת ההודאה [אם לא שנחלק דיורש שאני וכמשכ"ל].

ובספר חקרי לב (חו"מ ח"א סי' פ"ד - פ"ו) דן בדבריו עם חכמי דורו ונסכמם בקצרה.

סימן פ"ד - טען הרב החכם לחלוק בתוקף על הבית דור, שא"א להודות בדבר שאינו בעלים, ואין בזה שם הודאה אלא עדות. ועוד מנלן דמהניא הודאה בדשלב"ל, וכשם שאין בידו להקנות אין בידו להודות [וידוע הנידון בזה] [וכתב עוד, שזה וודאי שא"א להקנות דשלב"ל, ואיכא מאן דס"ל דאודיתא הוי קנין, ואין אדם מקנה דשלב"ל. וזה טיעון תמוה, דהא הנידון רק אם יש גם קנין באודיתא, אך וודאי יש דין נאמנות הקודמת לקנין, הערת מו"ח].

פי' פ"ה - הסכים הרב החכם רפאל עם הבית דור, דאע"ג דאין הודאת הבן מוציאתו מרשות אביו, לגבי ידידי מיהא מהני כאילו שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא [וילה"ס בכוונתו, אי רק מדין שוויא, או שלמד מדין שוויא דתיהני הודאתו מדין

העולם, ובכ"ז כתב דאין זה דין שוויא, וא"כ כ"ש בנידון דידן].

אך מ"מ נראה, דאם היתה מתכוונת להאסר, היה בזה דין שוויא. ולא כתב הט"ז דבעינן איסור בשעת דיבורה, רק כלפי כוונתה להאסר. ואם היתה האשה אומרת בפירוש שהיא גרושה, ואם תתקדש תיאסר על העולם, היתה נאסרת. ולכן בציור השני שהיורשים הודו שהנכס של אחיהם, שכוונתם להודות לגבי זמן שתיפול היירושה, גם אי נימא דאין בזה דין הודאת בע"ד, יהיה עליהם דין שוויא. אך עדיין יש להסתפק, בשוויא שהאיסור עדיין לא חל, אם יכולים לחזור מהאיסור כל זמן שלא נהג בפועל [ויל"ד בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בפ"ח ה"ט מאיסור"ב].

[ועיין בש"ך (יור"ד סי' רל"ב סקכ"ז) דגם בשוויא אנפשיה אמרינן לא לויית כאומר לא פרעתי, ולכן האומר לא נדרתי ובאו עדים שנדר, אינו יכול לומר נדרתי על תנאי, ואפילו באו עדים כדבריו האחרונים, עיי"ש. והרי באומר לא נדרתי, אינו מתכוין לאסור על עצמו, ובכ"ז דעת הש"ך דנאסר מדין שוויא, ויל"ע. ובחידושי רע"א (כתובות כ"ב) נקט, דלא שייך בשוויא אנפשיה כל האומר לא לויית וכו', ולכן אשה האומרת לא נתקדשתי ובאו עדים שנתקדשה ונתגרשה, אינה נאסרת, עיי"ש. ומשמע דאפילו אם שוויא הוא מדין נאמנות, אין בזה נאמנות על המאורעות, אלא על הדין, וכשלדבריה אינה אוסרת עצמה, לא שייך לדון מדין שוויא. ובחזו"א (אהע"ז סי' קכ"ד) פשיטא ליה, שגם בשוויא אמרינן כל האומר לא לויית וכו'. ובקצוה"ח (סי' פ' סק"ב) חלק

דחולק, התם זהו דווקא כדינא דשוויא אפשיה ולא בממון, עיי"ש.

מהו גדר דלא נתקבלו דבריו

והידיש עוד, דגדר לא נתקבלו דבריו, אינו דווקא שנתקבלה הודאתו מדין הודאת בע"ד, אלא אפילו אם נתקבלו שלא בתורת הודאה, מ"מ אם נהגנו על פי דבריו, חל בדבריו גם כוח ההודאה. ובזה יישב דינא דשו"ע סי' ר"פ הנ"ל, כשמת לוי דאין יורשו שמעון שאמר אין זה אחי, ונתקשה המלמ"ל הלא יש כאן הודאה מצד ראובן שהוא כן אחיו. וכתב הרב פעלים ליישב דברי שמעון שאמר אין זה אחי, נתקבלו בתורת טענה לגבי לוי שלא יטול חלק בירושת אביהם, ולכן אינו יכול לחזור בו. דהעיקר אם נתקבלו דבריו, חלה בהם גם דין הודאה. משא"כ דברי ראובן שאמר זה אחי לא נתקבלו כלל לגבי שמעון, ויכול לחזור בו ולדבריו רק אם ראובן חוזר בו אינו נוטל שמעון מנכסי לוי, וזה קצת אינו במשמע. ולדבריו מתבאר גם מה דמהני לפסול עדים, שהרי נתקבלו דבריו לגבי ממנו שכבר עכשיו בעלים עליו, ודו"ק.

דברי הפוסקים בנידון דידן

והגבי שאלתנו אי יש דין הודאה בדבר שעדיין שאינו בעלים, להבית דוד מהני וכן להחכם רפאל המובא בסימן פ"ה, והחכם המובא בסימן פ"ד הבין דלא מהני [ולא צריך אפילו אמתלא]. ולהחקרי לב ולרב פעלים נראה, שבעצם קיים כוח הודאה, ורק מפני שאינה נאמנת לגמרי אפשר לבטלה באמתלא, ועדיין צריך תלמוד בכל זה.

הודאת בע"ד, ונפקא מינה רבתא וכמשכ"ל]. וכתב דדברי הראב"ד באומר שטר אמנה הוא זה שבטלה הודאתו גם לגבי עצמו, הוי דווקא מצד שיש בזה אמתלא טובה, ולכן בכוחו לבטל ההודאה. משא"כ ביורש המעיד נגד אביו, שאין בזה אמתלא טובה.

סוף פ"ו - האריך לחלוק על הבית דוד מכח דברי הרשב"א בשו"ת (ח"ב סי' ש"ז) הנ"ל, דהודאה שאינה מתקבלת אינה חוזרת וניעורת, וביורש שהעיד נגד אביו, לא נתקבלה הודאתו [וכתב דא"א לדמות זה לשוויא אנפשיה נגד עדים, שאינו נאמן על אחרים ונאמן על עצמו. דהתם לגבי עצמו מתקבל מיד, משא"כ הכא בשטר חוב שאין לו נכסים אחרים ואין דנים כלל לגבי עצמו, ורק שאח"כ הצליח לפרוע למלוה, בזה חשבינן שלא נתקבלה כלל ההודאה. ומבואר שאינו מחלק בין דין הודאת בע"ד לדין שוויא, ואם לא היה חל דין שוויא מיד בשעת דיבורה, גם בזה היה סובר הרשב"א דאינו חוזר וניעור].

בשו"ת רב פעלים (חו"מ סי' ה') הסכים לדברי החקרי לב, דהודאה שאינה מתקבלת אפשר לחזור ממנה וכמו שכתב הרשב"א, אך מ"מ בעינן שיאמר אמתלא אמאי אמר כן. ומכיון שלא נתקבלה ההודאה, אין צריך להוכיח את האמתלא [ואם יאמר מבודה הייתי ושיקרתי, לא יתקבלו דבריו]. ואמר דהראב"ד לטעמיה (פי"ח מהל' איסור"ב ה"ט) לגבי אשת כהן שאמרה נאנסתי ואחר מיתת בעלה נותנת אמתלא לדבריה, דנאמנת מכיון דאינה נאמנת למשנה אחרונה ולא נתקבלו דבריה (ועיין ב"מ אהע"ז סי' ו' סי"ג). ואף הרמב"ם

הרב ישראל חיים ארלנגר

ראש כולל 'נר יהודה'

בית שמש

ביאורים וחידושים בדיני תחילתו בפשיעה וסופו באונס תחילתו בגנבה וסופו באונס והמסתעף

א

מבאר דין תחילתו בגנבה וסופו באונס
שהיה פשיטא לבעל הנתיבות שפטור, תלוי
במחלוקת הרי"ף ותוס' ומחלוקת מחבר
ורמ"א

בגמרא ב"מ צג: מבואר מחלוקת רבה
ואב"י, שומר שכר ששמר כדרך
ששומרים אנשים וקרה אונס, האם מתחייב.
שורש הנידון, האם שומר שכר מחוייב
בשמירה יתירה מרגילות האנשים. לרבה די
בשמירה רגילה כדרך שאר העולם, ולאב"י
מוטל על כל שומר שכר לשמור שמירה
יתירה. וז"ל הגמ': ההוא רעיא דהוה קא רעי
חיותא אגודא דנהר פפא, שריג חדא מינייהו
ונפלת למיא, אתא לקמיה דרבה ופטריה.
אמר מאי הו"ל למעבד, הא נטר כדנטרי
אינשי. אמר ליה אב"י, אלא מעתה על למתא
בעידנא דעיילי אינשי, הכי נמי דפטור, אמר
ליה אין. גנא פורתא בעידנא דגנו אינשי הכי
נמי דפטור, א"ל אין.

ובהמשך הגמ', איתביה רועה שהיה רועה
והניח עדרו ובא לעיר בא זאב
וטרף ובא ארי ודרס, אין אומדים אילו היה
שם היה מציל, אלא אומדין אותו אם יכול
להציל חייב, ואם לאו פטור. מאי לאו דעל
בעידנא דעיילי אינשי, לא דעל בעידנא דלא

עיילי אינשי. אי הכי אמאי פטור תחילתו
בפשיעה וסופו באונס חייב, דשמע קל אריה
ועל.

ובתוס' מקשים, מדוע קושיית אב"י מדין
תחילתו בפשיעה וסופו באונס
אינה קשה לשיטתו, הרי כל שלא שמר
שמירה יתירה, חייב על אי שמירתו,
ותחילתו בחיוב וסופו באונס חייבים.

וז"ל התוס': אי הכי אמאי פטור, תחילתו
בפשיעה וסופו באונס הוא. וא"ת
לאב"י נמי דמוקי לה בעידנא דעיילי אינשי
מי ניחא, והא מ"מ אם היה יכול להציל
חייב, אלמא תחילתו בפשיעה הוא. וי"ל
דלא חשיב ליה פשיעה, אלא גניבה ואבידה.
ויש ללמוד מכאן, דתחילתו דכעין גניבה
ואבידה וסופו באונס דפטור.

בסמ"ע סימן שג ס"ק יב כתב וז"ל: אבל
אם נכנס בשע' שבני אדם נכנסו,
אע"ג דג"כ פשע לענין זה, דאילו ה' שם
ה' יכול להצילו מאונס' קלים שדרך בני
אדם להציל. כתבו התוספ' דאין זהו מיקרי
פשיעה, כיון דעייל בעידנא דעיילי אינשי,
אלא היה כגניבה ואבידה. ועל דבר שהוא
כגניבה ואביד', אף שחייבה התור' לש"ש
עליה לשלם, מ"מ כשלא נגנב אלא נאנס, לא
מחייבין ליה על האונס מכח שפשע בתחיל',

לא מיבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור דפטור, אלא אפילו למ"ד חייב הכא פטור, מאי טעמא דאמרינן מלאך המות מה לי הכא ומה לי התם.

ונחלקו הראשונים בביאור שיטת אב"י, דהנה למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, לא ביאר אב"י מדוע חייב. ומשמע דלשיטה זו, אין צריך לטעם דהבלא דאגמא קטלא. ולא הוצרך אב"י לטעם זה, אלא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור.

בתום בדף עח. ד"ה הוחמה בהר כתב, דגם למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, סמך הטעם דהבלא דאגמא קטלא. ולולא טעם זה, לא היינו מחייבים אפילו למ"ד זה. והטעם, דאין האונס בא מחמת הפשיעה, ולא דמי לצריפי דאורבני, דשם אילו היה שומרם כדינם, לא היתה האש שולט בהם.

לעומת זאת, הרי"ף מבאר דברי אב"י כפשוטם, דלמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב לאב"י אין זה דווקא באונס הבא מחמת הפשיעה, אלא אפילו באונס שלא בא מחמת הפשיעה, חייבים למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. ומבאר הרי"ף, דזה שורש מחלוקת אב"י ור"ב בסוגיא זו, אי אמרינן מלאך המוות מה לי הכא ומה לי התם. אם מאן דמחייב בתחילתו בפשיעה, זה דווקא באונס הבא מחמת הפשיעה או לא. דאב"י ס"ל דחייבים אף שהאונס לא בא מחמת הפשיעה, ור"ב ס"ל דאין מחייבים אלא כשאונס בא מחמת הפשיעה. ומסיק הרי"ף להלכה כר"ב, על פי הכלל הידוע דאב"י

כיון דלא הי' פשיע' גמור'. משא"כ בעל בעידנ' דלא עיילי אינשי, דה"ל פשיע' גמור'.

עוד כתב בשו"ע שם סעיף יד: העלה לראשי הצוקין או שעלתה מאיליה והוא יכול למנעה ולא מנעה, אע"פ שתקפתו ונפלה ומתה או נשברה חייב, שכל שתחילתה בפשיעה וסופו באונס חייב. ומקשה על כך הנתיבות וז"ל: עמש"ל סי' רצ"א שלכאורה קשה, כיון דשומר חנם אינו חייב בעלתה מאיליה, ע"כ לאו פשיעה הוא אלא כעין גניבה, כמו בעל בעידנא דעיילי אינשי. וא"כ אמאי חייב בתקפתו ונפלה, הא הוי תחילתו בגניבה וסופו באונס, יעו"ש יישובו, ע"כ.

הרי לנו דהיתה לנתיבות הנחה פשוטה, שתחלתו בגניבה ואבידה וסופו באונס פטור, הוא דין מוסכם לכו"ע. וע"כ הקשה קושייתו בדין עלתה מאיליה ונפלה באונס, מדוע חייב. וכן מתבאר שיטתו הנ"ל בסימן רצא ס"ק יט.

אך האמת תורה דרכה, דדין זה דתחלתו בגו"א וסופו באונס תליא במחלוקת רש"י רי"ף ותוס' בביאור מחלוקת אב"י ור"ב בדף לו: וז"ל הגמ' בהא: אתמר פשע בה ויצאת לאגם ומתה כדרכה, אב"י משמיה דרבה אמר חייב, ר"ב משמיה דרבה אמר פטור. אב"י משמיה דרבה אמר חייב, כל דיינא דלא דאין כי האי דינא לאו דיינא הוא. לא מבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב דחייב, אלא אפילו למ"ד פטור הכא חייב, מ"ט דאמרינן הבלא דאגמא קטלה. ור"ב משמיה דרבה אמר פטור, כל דיינא דלא דאין כי האי דינא לאו דיינא הוא.

מוסיף רע"א לבאר, דבב' הסברות הנ"ל נחלקו אביי ורבא, אי צריך שהאונס יבא מחמת הפשיעה. לביאור א' שמשעה שפשע נעמד הפקדון ברשותו וחל עליו חיוב השבה, אין לחלק בין אירע האונס מחמת הפשיעה או לא. ולביאור ב' שנחשב פשיעה אריכתא, ה"מ כשאירע האונס מחמת הפשיעה אפשר לחייב מטעם זה, אבל כשהאונס אירע ללא קשר לפשיעה, לא לחייב מחמת הפשיעה שהיה מכבר.

ע"פ פי הנ"ל מחשב רע"א: הנה אם אנו באים לחלק בין תחילתו בפשיעה לתחילת בגניבה ואבדה, זה אפשרי אך ורק לפי סברא הא', דיש לומר דלהעמיד החפץ ברשות הנפקד ולחייבו בהשבה, זה רק כשפשע בשמירה. אבל כשלא פשע רק אירע חסרון שמירה כעין גו"א, בכה"ג לא מעמידים הפקדון ברשות הנפקד. אבל לסברא הב' דאמרין דכל שאילו לא פשע לא היה קורה האונס, אין לחלק בין תחילתו בפשיעה לתחילת כעין גנבה ואבדה, דסוף סוף מתייחסים מתחילתו ועד האונס כחסרון שמירה כעין גנבה אריכתא.

ולפי"ז מבאר רע"א, הגמ' בצג: שממנה הוכיח תוס' דיש לחלק בין תחילתו בפשיעה לתחילתו בגו"א, זה רק בדעת אביי. אבל להלכה כדעת רבא דבעינן שהאונס יבא מחמת הפשיעה וכולה פשיעה אריכתא, אין לחלק בין תחילתו בפשיעה לתחילתו בגנבה.

זהו החשבון בסוגיא אליבא דהרי"ף, המבאר קושיית הגמ' אי הכי תחילתו בפשיעה וסופו באונס דקאי אליבא דאביי הסובר דגם באונס שלא מחמת הפשיעה

ורבא הלכה כרבא. וא"כ אין לחייב בתחילתו בפשיעה, אלא כשהאונס בא מחמת הפשיעה.

ממשיך הרי"ף ומקשה, מדברי הגמ' בדף צג: שהבאנו לעיל. וז"ל: ואי קשיא לך הא דגרסינן בפרק השוכר את הפועלים (דף צג ע"ב), איתיביה אביי לרבא, רועה שהיה רועה והניח עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף ארי ודרס, אין אומרין אילו היה שם היה מציל, אלא אומרין אותו אם היה יכול להציל חייב ואם לאו פטור. מאי לאו דעל בעידנא דעיילי אינשי, לא דעל בעידנא דלא עיילי אינשי. אי הכי אימא סיפא, ואם לאו פטור, אמאי פטור, תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא וחייב. דשמעינן מינה דהיכא דתחלתו בפשיעה, אפילו איתניס שלא מחמת פשיעה חייב. ההוא מימרא דאביי ורבא הוא, ולא עדיף מהאי מימרא דאית להו הכא, וכבר דחייה רבא.

מתבאר מדברי הרי"ף, דקושיית הגמ' בדף צג: אי הכי תחילתו בפשיעה וסופו באונס הוא וחייב, קשה אך ורק לשיטת אביי דחייבים אף שהאונס בא לא מחמת הפשיעה. אך לרבא ולהלכה פסוקה, לא קשה קושיית הגמ'.

בחדושי רע"א בדף עח. ביאר באופן נפלא את מחלוקת אביי ורבא בשיטת הרי"ף, דהנה יש לומר ב' ביאורים בדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס דחייב. א. דמשעה שפשע מתחייב על החפץ, ומוטל עליו להשיב החפץ לבעליו, וכל שנאנס לא קיים חיוב השבה ידידה. ב. כל שהאונס היה נמנע אילו לא פשע, נחשב שנאנס בפשיעה והוי כפשיעה אריכתא.

חייבים. אבל לרבא דמחייב רק כשהאונס בא מחמת הפשיעה, לא קשה מידי, דשם שלא היה יכול להציל לא בא האונס מחמת הפשיעה.

אב"ל לדעת תוס' שהבאנו לעיל דביארו דעת אב"י בדרך שנחשב שהאונס בא מחמת הפשיעה, קאי סוגיית הגמ' בצג: אליבא דהלכתא. וממילא הוכחת תוס' שמחלקים בין תחילתו בפשיעה לתחילת בגנבה, עומדת וניצבה אף אליבא דהלכתא.

והנה המחבר בסימן רצא סעיף יב פוסק כדעת הרי"ף, ופוטר ברועה שנכנס לעיר בשעה שאין הדרך להיכנס, למרות שנחשב תחילתו בפשיעה, היות ואין האונס בא מחמת הפשיעה.

א"כ לדעת הרי"ף כפי שביאר רע"א, אין מקום לחלק בין תחילת בפשיעה לתחילתו בגנבה. ושפיר פסק המחבר ברצ"א לפטור בעלתה מאליה, ולחייב בסימן ש"ג בעלתה מאליה, למרות דנחשב פשיעה בדרגא של גנבה, דהמחבר פוסק כהרי"ף, ולשיטתו אין לחלק וכו"ל. אמנם הרמ"א בסי' ש"ג סעיף י' פוסק כדעת התוס' הנ"ל, ולשיטתו יש לחלק בין תחילתו בפשיעה לתחילתו בגנבה.

ומעתה מתיישבת קושיית הנתי' שהבאנו לעיל, וכן קושיית הנתי' בסי' רצא ס"ק יט. דדין זה לחלק בין תחילתו בפשיעה לתחילתו בגנבה, שהיה פשיטא ליה לנתי' שהוא דין מוסכם, מבואר על פי דברי רע"א הנ"ל דתלוי במחלוקת הרי"ף והתוס' והמחבר והרמ"א.

השתא דאתינן להכי, עולה חידוש דין נוסף. דהנה הנתי' בסימן שמא ס"ק ה' האריך לבאר, בהניח להם אביהם פרה שאולה ואירע גנבה, אי נתחייב האב, דנחשב פשיעה שלא אמר לילדיו שאין הפרה שלו. וכתב הנתי', דאדרבה טוב שלא אמר, דיתכן שאילו היה מספר להם שאין הפרה שלו, לא היו מוכנים לשמור על הפרה. וכעין דאשלמינהו לאימיה המתבאר בסימן רצא סעיף כג, דבש"ח פטור השומר בכה"ג מטעם הנ"ל. וקשה הלא בש"ש וכ"ש בשואל מבואר בפוסקים, דלא אומרים הסברא הנ"ל, אלא כל שלא אמר להם שזה פקדון נחשב אונס כעין גנבה, ומדוע פוטר הנתי'. אלא שהנתי' אוזיל לשיטתו דתחילתו בגנבה וסופו באונס פטורים, ולכן למרות שנחשב שהאבא חסר בשמירה בחייו, לא חייבים היתומים.

והנה על פי מה שביארנו, דלדעת המחבר שהיא דעת הרי"ף חייבים גם בתחילתו בגנבה וסופו באונס, א"כ יתחייבו היתומים, גם כשהיתה אצל האבא פשיעה כעין גנבה.

ב

מבאר למרות שהחלכה דאין חייבים בתחילתו בפשיעה אלא באונס חבא מחמתו, מכל מקום נעשה קצת חיוב משעת הפשיעה. **ביארנו** לעיל ב' מהלכים בביאור דין תחילתו בפשיעה וסופו באונס, אי הוי חיוב משעת הפשיעה, או כפשיעה בשמירה מתחילתו ועד סופו, והנפק"מ באונס שבא לא מחמת הפשיעה. ולהלכה

חייבים רק באונס שבא מחמת הפשיעה, וכהסברא דהוי פשיעה מתחילתו ועד סופו.

אך מצאנו בנמוק"י בגמ' ב"ק פרק הגזול ומאכיל, אשר שם לכאורה מתבאר להיפך. וז"ל הנמוק"י בשם הרא"ה: הא דמתחייבים ליורשים בטבחוה ואכלוה אם הניח להם אביהם אחריות נכסים, מצד פשיעה דאביהם דמשעת פשיעה הגורמת לאונס אתחייב השומר עליה, ע"כ. הרי דמשעה שפשע נתחייב השומר, למרות שההלכה היא שאין מתחייבים בתחילתו בפשיעה, אלא באונס הבא מחמתו. ונתבאר לעיל הטעם, דלא נעשה חיוב משעת הפשיעה, ואשר על כן אין חייבים באונס שלא מחמת הפשיעה.

וביארנו לעיל הטעם בשם רע"א, דלא נעשה חיוב בשעת הפשיעה, אלא הוי חסרון שמירה מתחילת הפשיעה עד שעה שאירע האונס. ובנמוק"י אנו רואים שנעשה חיוב ממון משעה שפשע, ואשר על כן מתחייבים היתומים לשלם על פשיעת האב. ולסברת הנמוק"י, היה צריך להיות הדין שיתחייבו באונסין, אף שבא לא מחמת הפשיעה.

ומצאנו ברע"א (ב"מ לו: אות י) בלשונו הזהב, לבאר דברי הנמוק"י שיתאימו עם ההלכה. וז"ל: ודרך גררא נבאר לשון הזהב של הנ"י, במה שכ' והספק אם בפשיעה או לא, הא בשואל קיימי דאף באונסי חייב, והו"ל למינקט וא"י אם באונס אם מתה מחמת מלאכה. ואמרתי דהרי צריכי' להבין, דאמאי ברישא במתה פטורי', הא בגוונא דסיפא, אם היורשים

מודים דלא ידעו שהיא של אחר ומתה ג"כ לחיבו, דהא אשתעבד נכסי' בחיי אביהן, דפשע ולא פקיד דפקדון היא. ולזה צ"ל דהשיעבוד נכסי' מעידן דפשע, היינו רק לענין אם תאבד בפשיעה זו ובספק הוי א"י אם פרעתין. אבל אם לא נאבדה בפשיעה זו, ליכא שיעבוד נכסי'. ואך מ"מ אם נאנסה תוך הפשיעה, למה דקיי"ל דתחב"פ וסב"א חייב, וע"כ משום דכולה שם פשיעה עליו. ממילא הוי כנאבד בפשיעה, ואשתעבד נכסי' למפרע מעידן דפשע.

מבואר ברע"א, שדברי הנמוק"י עולים בקנה אחד אחד עם פסיקת הרי"ף דתחילתו בפשיעה מחייב רק באונס שבא מחמתו. ועל פסיקה זו מוסיף הנמוק"י לחדש, דבאופן שבא האונס מחמת הפשיעה, החיוב נעשה למפרע משעה שפשע בשמירה.

ויש להוסיף על דברי הרע"א מדכתב הנתיבות (סימן שמא ס"ק ח) וז"ל: לכ"נ דלא חשבינן זה לפשיעה כלל מה שלא ציוה, רק אמרינן דאונס זה מה שאכלו היורשים מחיים דאביהן, התחיל בעת שלא היה יכול לדבר. דמחמת שלא ציוה קודם מותו, נמסר הבהמה להיורשים בחזקתו, וקודם מותו התחיל האונס, ולכך השואל חייב. משא"כ כשמתה הבהמה, לא הוי מיתת השואל אתחלת' דהאונס. מתבאר בדברי הנתי', דאם התחיל איבוד ממון של הפרה בחיי האב, מתחייבים היורשים לשלם כשיש שעבוד נכסים. למרות שבחיי האב, הפרה עדיין לא נאבדה בפועל. ולכאורה מקור דינו של הנתי' נלקח מיסודו

של הנמוק"י הנ"ל לגבי פשיעה, ומוסיף הנתי' דה"ה באונס.

ג

ביאור הקצות בדברי הנמוק"י ויישוב דברי הרמב"ם דמחייב בספק פשיעה בבעלים

בקצות (ש"מ ס"ק ד) ביאר דברי הנמוק"י וז"ל: נראה דס"ל להרא"ה, דאפי' להך לישנא דשומר מתחייב משעת אונסין, אפ"ה כל שנותנו לאחר, כיון דה"ל התחלת פשיעה דאין השואל רשאי להשאל, משום דאין רצונו שיהי' פקדונו ביד אחר. אע"ג דאם מתה באונסין אח"כ פטור, ומשום דאינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד במה שמסרו לאחר לא מיקרי פשיעה וכמ"ש תוס' פ' המפקיד. מ"מ מתחייב תיכף משעת התחלת הפשיעה שמסרו לאחר, וכי מתה באונסין אח"כ, ה"ל חזרה ידיה. וכמו להך לישנא דסבר דכל השומרים מחייבי משמת משיכה ואונסין הוי חזרה, כן נמי להך לישנא' דמשעת פשיעה ה"ל חיוב משעה שמסרו לאחר, דה"ל התחלת פשיעה ונאנס אח"כ הוי חזרה.

והיינו דאפי' למ"ד משעת פשיעה, לאו פשיעה ממש, אלא משע' פשיעת קצתו. וכמו בטבחוה ואכלוה דחייבים בהניח להם אביהם אחריות מצד פשיעת אביהם דלא פקיד, אע"ג דאין זה פשיעה המחייבתו. אלא דאפ"ה רמי עליה חיוב כמו למ"ד משעת משיכה, ובאונס דאח"כ ה"ל חזרה וכמ"ש.

הנה נתקשו הראשונים והאחרונים בביאור דברי הרמב"ם פ"ב מהלכות שו"פ ה"ח 'שאל מן השותפין ונשאל לו אחד מהן,

וכן השותפין ששאלו ונשאל לאחד מהן, הרי זה ספק אם היא שאלה בבעלים אם אינה, לפיכך אם מתה אינו משלם. ואם תפסו בעלים, אין מוציאין מידם. פשע בה, הרי זה משלם, והובא במחבר בסי' שמו סי"א. והקשו על הרמב"ם, מדוע אם פשע חייב, הלא הרמב"ם פסק בהלכה א דפשיעה בבעלים פטור, ליהוי ספק פשיעה בבעלים ככל ספק בבעלים שפסק הרמב"ם שאינו משלם.

ובמגיד משנה כתב, דהרמב"ם אזיל לשיטתו דפשיעה הוי כמזיק. ותי' זה צ"ע כנ"ל, דהרי למרות שהרמב"ם מחייב בהקדש וקרקעות בפשיעה ומטעם מזיק, פטור פשיעה בבעלים.

ועל פי הקדמת הנמוק"י וביאור הקצות יש ליישב, דברגע שפשע נעשה חיוב, ומעתה כל ספק הוי איני יודע אם פרעתיך. וממילא בפשע ויש ספק אי הוי שמירה בבעלים, הוי ודאי פשע ונתחייב, וספק אי פטרתו התו' מתשלומין. ובנוסח אחר, מהרגע שפשע, עליו מוטל להוכיח שפטור [יעויין אור שמח פ"ג משכירות ה"ח].

ואין להקשות, הלא הרמב"ם סובר בכל ספק בשומרים דהוי איני יודע אם פרעתיך, דהלא ס"ל דמתחייבים משעת משיכה, וא"כ בלא פשיעה היה על הרמב"ם לפסוק בספק שמירה בבעלים דחייב מטעם הנ"ל. דכבר ידועה מח' הראשונים בדעת הרמב"ם, אי לשיטתו הוי איני יודע אם פרעתיך. והריטב"א מבאר, דגם הרמב"ם לא התכוין שיש חיוב משעת משיכה, אלא רק לגבי שעבוד נכסים בלבד, ולכן כל ספק

תכו | תחילתו בפשיעה וסופו באונם _____ עוז ואורה

בחיובי שומרים כשלא פשע, הוי איני יודע דאיני יודע אם פרעתיך, ואתי שפיר דברי
אם נתחייבתי. ורק אם פשע, נעשה ספק הרמב"ם.



הרב בן ציון דוד שפירא לייקווד

בחידוש הרא"ש בשם הרמ"ה בהקדיש גזל שאינו ברשותו דחלה למפרע

שלו וזה לפי שאינו ברשותו. אלמא חזינן דהנגזל שהוא שלו ולא נתייאש ממנו, אינו יכול להקדיש לפי שאינו ברשותו, ואם כן הניזק שמעולם לא בא ברשותו, האיך יכול להקדישו.

ותי' וז"ל: וי"ל דאחר שגבאו ובא ברשותו ולא קיבל הדמים, לרבי עקיבא אנו רואין כאילו מעיקרא כשהקדישו היה כבר בא ברשותו, וכן בגזל גדול [לכאור' ט"ס הוא וצ"ל גמור], נמי אם הקדישו הנגזל ואחר כך העמיד הגזלן בדין והוציאו מידו בבית דין הכי נמי דקדיש. והא דאמר רבי יוחנן דאינו קדוש, הוא היכא שלא הוציאו בבית דין, עכ"ל.

להרמ"ה משו"ה מהני הקדישו למפרע, ודלא בדעת הפוסקים

הרי לפנינו חידוש גדול, דאם בא לרשותו, אנו רואים כאילו בשעה שהקדישו היה כבר בא ברשותו. ומשמע מפשטות לשונו

דברי הרא"ש בשם רמ"ה דלאחר שנבאו הוא ברשותו למפרע

תנן במתני' (ב"ק ל"ג ע"א), שור שוה מנה שנגח שור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום, נוטל את השור. ובגמ' קאמר, מתניתין מני רבי עקיבא היא, דתניא יושם השור בב"ד דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר הוחלט השור. במאי קמיפלגי, ר' ישמעאל סבר בעל חוב הוא, וזווי הוא דמסיק ליה. ור' עקיבא סבר שותפי ניהו. וקמיפלגי בהאי קרא 'ומכרו את השור החי וחצו את כספו', ר' ישמעאל סבר לבי דינא קמזהר רחמנא, ור"ע קסבר לניזק ומזיק מזהר להו רחמנא. מאי בינייהו, הקדישו ניזק איכא בינייהו [דלר' ישמעאל לא קדיש, ולר"ע קדיש].

ובשטמ"ק הביא מהרא"ש בשם רבינו מאיר הלוי ז"ל שהקשה, דהאמר רבי יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים, שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו

א. בעיקר הטעם דאין הנגזל יכול להקדיש גזילה שאינו ברשותו, האם הוא משום דהגזלן קנאה קצת ונכנסה לרשותו להתחייב באונסין, או משום שהוקלש כח הבעלים מהחפץ בזה שאינו ברשותו, עיי' בשו"ת עונג יו"ט יו"ד סי' צ"ג באורך, ובחידושי הגר"ש שקאפ ב"ק סי' מ"ג, ובס' זכרון שמואל סי' נ'. ויהי' נפק"מ בין הטעמים. (א) אם מהני היכא שהגזלן מתרצה ג"כ להקדישו. (ב) בחרש שוטה וקטן שגזלו מטלטלין, האם הבעלים יכולין להקדישו, דבכה"ג לא קנו הגזילה כלל ולא נכנסה לרשותן.
ב. עיי' בס' אמרי הצבי ב"ק דף ע' ע"א אות נ"ו ס"ק ב' שמפרש עפ"י מכירת הבכורה שמכר עשו ליעקב, שדנו הראשונים איך ה' חל, והא הו"ל דשלב"ל (עיי' קצוה"ח סי' רע"ח ס"ק י"ג).

אין בכלל אלא מה שבפרט, דמיירי שלא היו עוד קנויים למקנה. ויש להעיר אמאי לא הביא אופן דבר שאינו ברשותו שאינו בסוג זה, אלא שהוא בעצם קנוי להמקנה, ומכל מקום אינו נקנה, כגון דאמר חפץ שלי שביד הגזולן קנוי לך לא אמר כלום שהוא רבותא טפי, ולא נשמע מהני ציורים דבהן עדיין המקנה עצמו לא זכה.

אולם למאי דמבואר ברמ"ה, דבהוציאו לבסוף מתחת יד הגזולן חל ההקדש למפרע, יתיישב שפיר דברי המחבר. דמשו"ה לא הביא המחבר דין זה בין הני "דלא אמר כלום", דהרי בזה אמר כלום, דיהי' קנוי לו למפרע אם יוציאו מיד הגזולן.

אך אינו מוכרח דס"ל להמחבר כהרמ"ה דחל ההקדש למפרע, דאפי' אי נימא דאם לבסוף הוציאו מתחת יד הגזולן קנאו הקדש מכאן ולהבא, וה"ה היכא שהקנה אותו ללוקח דקנאו הלוקח מכאן ולהבא, ג"כ אתי שפיר דברי המחבר. כיון דלא שייך הלשון "לא אמר כלום", רק בהני דקא חשיב, דהרי גם כשימות האב וכשתעלה לו המצודה דגים ולכשיקנה השדה, לא יהי' קנוי ללוקח. משא"כ מה דאין הנגזל יכול להקדישו ולהקנותו, הוא דוקא היכא שלא הוציאו הנגזל מידו, אבל אם לבסוף הוציאו, קנאו הלוקח, ואז חל ההקדש [ועי' מה שכתבתי בסמוך בשם הגרעק"א בשטמ"ק, ולפי"ז שפיר מבואר במחבר כהשטמ"ק, דלשניהם הפי' דחלה אז כשהוציאו בדיינים].

דחל למפרע ההקדש משעה שהקדיש, ואם נהנה בו מאז מעל. ולא הוי כמו דבר שלא בא לעולם, דאף בבא לעולם אינו קדוש ואינו מכור. ודלא כמו דמשמע בכל הפוסקים, דמה שאינו ברשותו של אדם הוי כדבר שלא בא לעולם לענין דינים אלו, דאף בבא לעולם אינו קדוש ואינו מכור.

דעיי' בשו"ע חו"מ (סי' רי"א סעי' א') וזה לשון המחבר שם: דבר שאינו ברשותו של מקנה אינו נקנה, והרי הוא כדבר שלא בא לעולם וכו'. ומשמע דהוי ככל דין דבר שלא בא לעולם, דאף בבא לעולם אינו קדוש ואינו מכור. וכבר העיר בזה המנ"ח (מצוה נ"א אות א') ונשאר בצע"ג על דברי השטמ"ק, וע"ע במרדכי בב"מ (ד' ע"א) שכ' בפ"י דלא כהשטמ"ק, ובפנים מאירות (ח"א סי' מ"ו) שכ' נמי הכי בפשיטות. ולכאורה דעת רבינו מאיר הלוי ז"ל, שיטת יחידאי היא.

ב' צדדים בדברי השו"ע אי ס"ל כהרמ"ה

אלא שראיתי בס' העיקרים להגר"ש איגר (ח"א, עיקר אין אדם מקנה דבר שאינו שלו, אשכול ב') שכתב, דיש להביא ראיה מדברי המחבר בסי' רי"א לשיטת הרמ"ה, דהנה ז"ל המחבר שם: דבר שאינו ברשותו של מקנה דאינו נקנה כיצד, מה שאירש מאבא מכור לך, מה שתעלה מצודתי מהים נתון לך, שדה זו לכשאקנה קנויה לך, לא אמר כלום, וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. והנה הני ג' ציורים שצירי, כולן לא היו עוד קנויים למקנה, וא"כ כשכתב וכן כל כיוצא בזה,

ביאור דברי הגר"ש איגר בהשו"ע

ויש להעיר בעיקר דברי הגר"ש איגר, דהרי הרמ"ה קאמר חידושו גם לגבי ניזק שהקדיש שמעולם לא בא ברשותו מקודם, ובכה"ג הוי דומה להני ג' ציורים שכתב המחבר דמיירי שלא היו עוד קנויים למקנה, ועל ציורים אלו כתב המחבר דלא אמר כלום. וא"כ לא יתיישבו דברי המחבר עפ"י השטמ"ק, דמבואר במחבר דלא אמר כלום בציורים הדומים להקדישו ניזק, ואולם להשטמ"ק אמר כלום, דקנה למפרע.

ולכאורה צריכין לומר דכוונת הגר"ש איגר להביא מדברי המחבר, היא רק לענין חידוש הרמ"ה בהקדישו נגזל, ואה"נ לענין הקדישו ניזק לא ס"ל להמחבר כשיטת הרמ"ה, דלהרמ"ה גם שם קדוש למפרע, ואולם לדעת המחבר לא אמר כלום ואינו קדוש כלל.

האם יש ראייה מתוס' ריש המפקיד דס"ל בהרמ"ה

ב) הנה יש מקום לדון מדברי תוס' בב"מ, דמבואר בו כשיטת הרמ"ה. דתנן בב"מ

(ל"ג ע"ב) המפקיד אצל חבירו בהמה או כלים ונגנבו או שאבדו, שילם ולא רצה לישבע, שהרי אמרו שומר חנם נשבע ויוצא, נמצא הגנב משלם תשלומי כפל, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה. למי משלם, למי שהפקדון אצלו. ובגמ' שם, מתקיף לה רמי בר חמא, והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ואפילו לר"מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ה"מ כגון פירות דקל דעבידי דאתו, אבל הכא מי יימר דמגנבא וכו'. והקשו בתוס' (ד"ה כגון), דהכא אפילו אי עבידי דאתו היאך יקנה הכפל במעות ששילם, והלא מעות אינן קונות. וכוונתם דלסלקא דעתך דגמ' מקנה לו הפרה אחר הגניבה, ולזה הקשו דהיאך יקנה הכפל במעות ששילם השומר חנם, והרי מעות אינן קונות. ולכאורה קשה אמאי לא הקשו תוס' יותר מזה [היינו אפי' אי מעות קונות], דהא אינו ברשותו, ואינו יכול להקנותו כמו דאינו יכול להקדישו, וכן הקשה הפנ"י שם. וכ' רעק"א בב"ב (מ"ג ע"א) בתשובה לבנו רבי שלמה, דמכאן ראייה, דגם תוס' ס"ל כדעת השטמ"ק דבגבאוי לבסוף חלה ההקדש למפרע, וה"ה דמכירתו מכירה.

ד. המעיי' בדברי רעק"א יראה, דיותר נראה לרעק"א לומר שתוס' סוברים כהשטמ"ק, מלומר דסוברים כשיטת הרשב"א בשבועות (ל"ג ע"א) דס"ל דדבר שאינו ברשותו רק להקדיש אינו יכול מגזירה"כ דביתו, אבל למכרו יכול. דרעק"א כתב בריש דבריו, דלכאורה יש להוציא דגם תוס' ס"ל כדעת השטמ"ק ממה דכתבו ריש פרק המפקיד, ובתוך דבריו כשבא להוכיח הכי מתוס' כתב וז"ל: והי' נראה או דס"ל כהרשב"א דרך בהקדש גזירה"כ אבל יכול למכרו, או דס"ל כהשטמ"ק הנ"ל דבאתי לידו אח"כ קנה, עכ"ל. ולכא"ר כיון דיש אפשרות לפרש בתוס' דס"ל כהרשב"א ולא יקשה מידי, איך יש להביא ראייה מתוס' דס"ל כהשטמ"ק. אלא מבואר שנקט רע"א דבוודאי לא ס"ל לתוס' כחידוש הרשב"א, ועל כרחך דס"ל כהשטמ"ק [וזה לא קשה למה הזכיר רע"א בכלל דברי הרשב"א].

ועיקר סברת הרשב"א י"ל, דס"ל דאינו ברשותו אין זה דחוסר לו בבעלות של החפץ, אלא זו הלכה בחלות על החפצא, דלא חל שום חלות על חפץ כזה שאינו ברשותו של הבעלים. וא"כ לא שייך זה רק בהקדש שחילא קדושה על החפץ, דמעיקרא הי' חול והשתא נעשה קודש, אבל במקח שאין שום השתנות בדיני החפץ גופא רק בהבעלים, בזה גם באינו ברשותו מהני.

אמנם עיקר דברי הרשב"א צ"ע, דלדבריו נימא אדם יכול להקנות דבר שאינו ברשותו, ואנן קיי"ל הלכה מרווחת

אמנם באמת אינה ראייה כל כך, וכמו שכ' רעק"א (שם) בב"ב והפנ"י (כ"מ שם), די"ל דלא הוי מצי להקשות הכי, כיון דהיינו יכולים לומר דלס"ד דהגמ' באמת מתני' כצנועין דס"ל בב"ק (ס"ח ע"ב) דהנגזל יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו.

תמיהת הורע אברהם על הרמ"ה מסוגיית יאוש קונה

ג ראיתי בס' זרע אברהם (סי' ל"ו אות ט') שהקשה על השטמ"ק מדברי הגמ' בב"ק (ס"ח ע"ב) דנחלקו ר' יוחנן ור"ל אי יאוש קונה, דר' יוחנן ס"ל דיאוש כדי לא קני, ומשו"ה בטבח ומכר גם אחרי יאוש חייב ד' וה', דאדרבה אהני מעשיו. ור"ל ס"ל דיאוש כדי קני, ולהכי בטבח ומכר לאחר יאוש אינו חייב בד' וה', דקנה ביאוש ושליו הוא טובח ושליו הוא מוכר. ובגמ' שם, איתיביה ר' יוחנן לריש לקיש, גנב והקדיש ואחר כך טבח ומכר, משלם תשלומי כפל ואינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה. אימת אקדשיה, אילימא לפני יאוש, מי קדוש, איש כי יקדיש את ביתו קדש' אמר רחמנא, מה 'ביתו' שלו אף כל שלו. אלא פשיטא לאחר יאוש, וטעמא דהקדיש הוא דאינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה, דכי קא טבח דהקדש קא טבח. אבל לא הקדיש, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמשה. ואי סלקא דעתך יאוש קונה, אמאי משלם, שלו הוא טובח שלו הוא מוכר. ומשני הכא

במאי עסקינן, כגון שהקדישוהו בעלים ביד גנב. ופריך הגמ', ומי קדוש, והאמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אינן יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. והעיר הזרע אברהם דמה פריך הגמ' מר' יוחנן, הא שם בא לבעלים לבסוף, ולכך מהני שפיר ההקדש למפרע. ור"ל דלסברת השטמ"ק גם לר"ל אתי שפיר, דמיירי שאחר שחיטה החזיר לו הגנב את הבהמה שחוטה, וא"כ הרי נעשית הקדש למפרע [ומיירי שהחזרה היתה ע"י ב"ד, דאל"כ הרי הודה מעצמו ופטור], ונשאר בצ"ע.

י"ל דחתם לא נעשה הקדש למפרע

ונראה ליישב קושייתו בשני אופנים. א) דכיון דמה שבא לבעלים לבסוף הוא אחרי ששחט הגנב להבהמה, לא נעשה הקדש למפרע כשהי' מחיים, דהיכא דשחט קנהו בשינוי מעשה, ותו אינו מחוייב כלל להשיב הבהמה שחוטה, רק דמים הוא דחייב לו. וא"כ היכא שמחזיר לו הבהמה עצמה, הוי כאילו מכרה לו עתה, ולא חל ההקדש שהקדישו הנגזל מקודם.

י"ל דחתם לא נעשה הקדש כיון דהגנב אינו מחזיר את מה שהקדיש

עוד י"ל דאפי' אם נפשך לומר דגם היכא דקנהו בשינוי מעשה שייך הקדש למפרע, יש ליישב קושייתו באופ"א, דלא

דאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו וילפינן לה מהקדש. ועיי' בקצוה"ח (סי' קכ"ג סוסק"א) שכבר תמה בזה מכמה מקומות על הרשב"א, ונשאר בצ"ע.
 ד. וכן כתב החי' הרי"ם בב"מ שם, וכתב עוד די"ל דכיון דקיימינן לר"מ דס"ל אדם מקנה דבר שלב"ל, מהני הקנין על כשיבא לרשותו.

אינו קדוש דאינו שלו. וקשיא על ריש לקיש, דיש לדייק טעמא דהקדיש הוא דאינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה, דכי קא טבח דהקדש קא טבח. אבל לא הקדיש, טבח ומכר משלם ד' וה', וש"מ יאוש כדי לא קני.

קשה על הרמ"ה מדאמרי' בההיא מסותא דביכול להוציאו בדינין הקדישו אינו קדוש (ד) אלא דלכאו' יש לתמוה על דברי השטמ"ק מסוגיא דב"מ (ז' ע"א) גבי ההיא מסותא דהווי מנצו עלה בי תרי, האי אמר דידי הוא והאי אמר דידי הוא, וקם חד מיניהו ואקדשה. דפשטה הגמ' מהא דאמר רב נחמן כל ממון שאין יכול להוציאו בדינין הקדישו אינו קדוש, וא"כ ה"נ במסותא דחזינן דאינו יכול להוציאו בדינין שאין לו ראייה בדבר, אין הקדישו הקדש. ודייק בגמ' מדברי רב נחמן, הא יכול להוציאו בדינין הקדישו קדוש אע"ג דלא אפקיה, ופריך הגמ', והאמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדישו וכו'. ומבואר דמימרא דר' יוחנן מיירי היכא דיכול להוציאו בדינין, וקאמר דאינו יכול להקדישו, ומשמע בפשוטו דיכול להנות ממנו, כיון דלא חל ההקדש ותיקשי לדברי השטמ"ק אמאי מותר ליהנות ממנו, והא הוי ספק איסורא, דשמא באמת יוציא בדינין ומעל למפרע.

וכן יש להקשות על השטמ"ק מעיקר הנידון במסותא (שם ו' ע"ב), אם יפרשו ממסותא לרחוץ בה, ואם היה יכול להוציאו בדינין

שייך לומר בסוגיא דב"ק שם דחל ההקדש למפרע על הקדשת הבעלים מקודם. דכיון דהבעלים הקדישו בהמה בחיים, ואילו מה שהחזיר לו הגנב היא בהמה שחוטה, א"כ לא שייך סברת השטמ"ק, דכיון שמוציאו בב"ד לבסוף אמרי' דלמפרע קדוש ואין חסרון במה שלא הי' ברשותו אז בשעת הקדישו, דהרי לא קיבל בחזרה אותה הבהמה שהקדיש, שהקדיש בהמה כשהיתה בחיים. ולכל היותר אולי שייכת סברת השטמ"ק על ערך של בהמה שחוטה, וכשיעור זה יחול ההקדש, ואפשר דגם על שיעור זה לא חל, אבל על הבהמה שהקדיש בוודאי לא שייך סברא זו.

עפ"י ביאורו של רעק"א בשטמ"ק א"א לאוקמה בתקדישוהו ביד גנב

ודע דלפי מה שאביא בסמוך מהגרע"א בכוונת השטמ"ק דלא חל ההקדש למפרע, אלא רק לאחר שיוציאו בדינין מאותו שעה ואילך חל ההקדש, ג"כ לא קשה קושיית הזרע אברהם על השטמ"ק. דיש לפרש דקושיית הגמ' מר' יוחנן היא כך, ומי קדוש, והאמר ר' יוחנן וכו' וזה לפי שאינו ברשותו, וכיון דלא חל ההקדש רק משעה שהוציאו בדינין, א"כ ליכא לאוקמה דמיירי הברייתא בכה"ג שהקדישוהו בעלים ביד גנב, דהא בכה"ג יתחייב הגנב לשלם ד' וה', כיון דבשעת הטביחה לא הי' עדיין קדוש דלא הי' כח ביד הבעלים שיהי' קדוש מקודם, נמצא דבהמה דמרא קא טבח. ובברייתא קתני דאינו משלם ד' וה', וא"כ על כרחך מיירי שהקדישו גנב לאחר יאוש, דאי לפני יאוש

היו צריכים לפרוש, מספק דשמה יזכה בב"ד ומעל למפרע.

ביאורו של רעק"א בדברי השיטמ"ק

ובחידושי רעק"א בב"ב (מ"ג ע"א) הקשה מסוגיא דמסותא, ולהכי מפרש השטמ"ק באופ"א, אע"פ דלא נוטה כן פשטות לשון השטמ"ק וז"ל: ולזה היה נראה בכוונת השטמ"ק, כיון דבאמת הוא שלו אלא דאינו ברשותו, לאחר שיוציאו בדיינים מאותה שעה ואילך חל ההקדש, דלא הוה דבר שלא בא לעולם, דלענין זה אנו דנים אילו כבר היה ברשותו בשעה שהקדיש, היינו לענין זה דלא מקרי דבר שלא בא לעולם. דלאו כלל הוא, דמה אינו יכול להקדיש ולהקנות, מיד הוה דבר שלא בא לעולם. דהא המשנה למלך כתב לדון דבקטן שקידש לאחר שיגדיל, לא מקרי דבר שלא בא לעולם, דהזמן ממילא קאתי אף דעתה אינו יכול לחול. ואם כן י"ל ה"נ ההקדש חל ונתפס בשעה שהוציאו בדיינים, וכעין שכתבו התוס' ביבמות דף ל"ו ע"ב ד"ה ורבי יוחנן, דלר' יוחנן דסבירא ליה דמת הבן בחיי האב לא קנה לוקח דקנין

פירות כקנין הגוף דמי, הא דמת האב בחיי הבן קנה הלוקח ולא מקרי דבר שלא בא לעולם, היינו דלא אלים קנין פירות לבטל לגמרי קנין הגוף, עיי"ש. ה"נ דלא אלים אינו ברשותו לבטל ממנו קנין החפץ לגמרי, ולא מקרי דבר שלא בא לעולם ומהני ההקדש. כמו שכתב הר"ן נדרים דף כ"ט, דבאומר הרי זו עולה לאחר ל' יום, הא דמהני אף היכי דכלתה משיכה, וכן בקנין סודר דלא מהני לאחר ל', מ"מ אמירתו לגבוה הוה כמסירה ממש ומהני לאחר ל' יום. ה"נ י"ל הכי דאמירתו מהני על הזמן כשיוציאו ממנו בב"ד, וא"כ מה דאמרינן הקדישו ניזק איכא בינייהו, היינו דלר' ישמעאל אף אחר שגבה לא חל ההקדש דהוי דבר שלא בא לעולם, ולר' עקיבא לא מקרי דבר שלא בא לעולם. ואם אמרינן כן, י"ל דאם חזר בו קודם שהוציא מהב"ד מהני חזרתו. דהרי הרשב"א בנדרים שם צידד, דאף בהרי זו עולה אחר ל', דיכול לחזור תוך ל'. ואף להר"ן שם דאינו יכול לחזור דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט במעכשיו ולאחר ל', מ"מ י"ל דהכא דא"א לחול ההקדש במעכשיו כיון דאינו ברשותו, י"ל דיכול לחזור, עכ"ל.

1. וע"ע בס' דבר אברהם ח"א סי' א' אות י"א, ובריש הקונטרס מסגרת זהב מאביו, הנדפס שם בסוף הספר.
2. ועיי' בשו"ע יו"ד סי' רנ"ח סעי' ז' שהמחבר הביא דין זה דהגזול את חבירו ולא נתיימשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. ובחידושי רעק"א שם ציין לדברי השיטה מקובצת בב"ק דף ל"ג ע"א שהביא בשם הרמ"ה, דבגזל רק כל זמן שלא הוציאו בדיינים, אבל אם הקדישו ואח"כ העמידו בדין והוציאו מידו בב"ד, חל ההקדש, ע"כ. וע"ע בשו"ע חו"מ סי' שנ"ד סעי' ו' גנב או גזל ולא נתיימשו הבעלים אינם יכולים להקדיש לא הגנב והגזול ולא הבעלים, אפי' אם יש להם עידי גניבה וגזילה שיכולים להוציאו בדיינים. ובחידושי רעק"א שם ציין לדברי השטמ"ק, דדוקא אם לא הוציאו, אבל אם הוציאו אח"כ בדיינים הוי הקדש, ונשאר בצ"ע. ועיי' בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קס"ט, ולכאורה נעלם ממנו כל זה.
3. ועיי' בתוס' רעק"א (יבמות אות ק"ב) שדן באורך על דברי המשנה למלך.
4. לכאורה זה פשוט דבין לפי פשטות השטמ"ק דחלה למפרע ובין לפי רעק"א בשטמ"ק, יכול לחזור בו מקודם שבא לרשותו.

מו"מ אם יש ראייה להרמ"ה מבני העיר
שנגנב ס"ת שלהם דיכולים להקנות חלקם

והנה הגר"ש איגר בס' העיקרים (עיקר אין
אדם מקנה דבר שאינו שלו, אשכול ב') הביא
ראיה לדעת הרמ"ה, ממה דאיתא בב"ב (מ"ג
ע"א) בני עיר שנגנב ס"ת שלהם, אין דנין
בדייני אותה עיר, ואין מביאין ראיה מאנשי
אותה העיר. ומקשינן בגמ', אמאי לסלקי בי
תרי מנייהו ולדייניה. ופי' הרשב"ם (ד"ה
ולסלקי), יכתבו לו דין ודברים אין לי על ס"ת,
ויקנה מידם. והיינו דיש להני דמסלקי חלק
בגוף הס"ת, ולכך צריך קנין ממש כמו בכל
מכר ומתנה. ולכאורה קשה האיך יכולים
להקנות חלקם, והרי הס"ת הוה גנוב ולא
נתיאשו הבעלים. אולם לפימש"כ הרמ"ה
לא קשה מידי, דכיון דידונו ויוציאו הגניבה,
יהיה קנוי למפרע ליתר בני העיר ויהי' משכח
דהני בי תרי שהקנו לא היו בעלי דבר,
וממילא כשרים לדין, ע"כ.

וכתב רעק"א דלפי מה שפי' בכוונת
הרמ"ה, אין שיטת הרמ"ה תרופה
להקשיא, דהא לאחר עדותן עדיין הס"ת
ברשותן, כיון דיכולין לחזור וליקח חלקם
לעצמם, זולת אם נפרש באמת דפירכת
הש"ס רק על אין דנין, דבזה י"ל כשחותכין
הדין הוי כשהוציאו בדיינים וחל ההקדש,
ועיי' עוד בס' העיקרים שם באורך.

לרעק"א מוכן מדוע ל"ק להרמ"ה מראינו
חייב כפל לגנב שני

ולפי פירושו של רעק"א בכוונת הרמ"ה,
יתיישב גם מה דלכאורה קשה מב"ק

(ס"ט ע"ב) על הרמ"ה, דקאמר הגמ' שם דר'
יוחנן סתמא אחרינא אשכח, דתנן אין הגונב
אחר הגנב משלם תשלומי כפל. וממשיכה
הגמ' אמאי, בשלמא לגנב ראשון לא משלם,
'וגונב מבית האיש' ולא מבית הגנב, אלא
לבעלים נשלם, אלא לאו ש"מ זה לפי שאינו
שלו וזה לפי שאינו ברשותו. ומאי חזית
דאזיל בתר ההיא סתמא, ליעביד כי האי
סתמא דצנועין. משום דמסייע ליה קרא
'ואיש כי יקדיש את ביתו קדש לה', מה
'ביתו' ברשותו אף כל ברשותו. והיינו דכיון
דאינו ברשותו של הבעלים, לא מקרי ביתו.
והשתא אי אמרינן דבהקדיש דבר שאינו
ברשותו, אם גבה אותו לבסוף חל ההקדש
למפרע, א"כ למה לא יתחייב הגנב שני כפל
לבעלים אם יגבה ממנו הגניבה בעין. ובהכי
מירי פשטות הפסוק, ד'אם המצא תמצא
בידו הגניבה חיים שנים ישלם'. אולם למאי
דפי' רעק"א דאין ההקדש חל למפרע, רק
חל משעה שמוציאו בב"ד מוכן שפיר, דאף
אם יוחזר, מכל מקום לא יחול ההקדש רק
מההיא שעתא. אבל כעת בשעת הגניבה
אינו ברשותו ולא קרינן ביה 'ביתו', ולהכי
פטור לשלם כפל לבעלים.

י"ל דלר"ע אדם מקנה דשלב"ל

ה) והנה בעיקר קושיית השטמ"ק ראיית
בהערות פרי יצחק על הספר זרע
אברהם (סי' ל"ו אות נ"ד) שכתב ליישב, עפ"י מ'
דמבואר ביבמות (צ"ג ע"א) דר"ע סובר אדם
מקנה דבר שלא בא לעולם, וה"ה דבר
שאינו ברשותו. וכמש"כ הכרתי ופילתי (סי'

י. עיי' בגליון הש"ס לרעק"א (ב"ב שם) שהקשה כן, וכן הקשה הקצוה"ח (סי' ל"ז סק"י).

הוצרך לפרש, דאפי' אם סוברים דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מ"מ בדבר שאינו ברשותו, חל עכ"פ ההקדש כשיבוא לרשותו. וכמו למ"ד דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, דחל כשבא לעולם, ויכול לחזור בו מקודם שבא לעולם. והרי לא הרוויח בזה רעק"א כלום, דגם לפירושו לא חל רק כשבא לעולם, ודלא כפי דמשמע מפשטא דגמ'.

ולכאורה יש לומר דאה"נ הי' יכול לפרש כן, אלא דמפרש מה דנראה לו עפ"י האמת מסברא, דאפי' להסוברים דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, באינו ברשותו מודים דהוי כמו להסוברים אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, דחלה בעת שבא לעולם. והפי' בזה פשוט, דרע"א הבין דכיון דהא דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם הוא מטעם דלא סמכה דעתיה דהקונה וכמבואר בב"מ דף ט"ז ע"א, בדבר שאינו ברשותו ליכא סברא זו, ולהכי הוי כמו למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם דחל כשבא לעולם.

י"ל דמיירי בקדושת המזבח דחל אף על שלא ברשותו

ו) הנה יש ליישב קושיית השטמ"ק לפימ"ש"כ הקצוה"ח (סי' קי"ז סק"ב), דדוקא קדושת דמים לא חיילא בדבר שאינו ברשותו, דילפינן מ'כי יקדיש ביתו קודש', מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, אבל קדושת הגוף חיילא אפי' על דבר שאינו ברשותו". א"כ לא קשה קו' השטמ"ק,

פ"ד) דלמ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ה"ה דמקנה דבר שאינו ברשותו. וא"כ לא קשה מידי, דלר"ע אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ויש להעיר על דבריו, דלפי"ז לא יחול ההקדש רק בעת שיבוא ברשותו, כמו במקנה דבר שלא בא לעולם דאין המכירה חלה רק בעת שבא לעולם, כמבואר בגמ' ב"מ (ס"ז ע"ב) דמוכר פירות דקל עד שבא לעולם יכול לחזור בו. ואולם פשטות הגמ' בב"ק דף ל"ג אינה כן, אלא דלר"ע הקדישו ניזק קדוש מהשתא [משעת הקדש].

וראיתי בס' מנחת סולת [על ספר החינוך] (מצוה נ"א אות ב') שכ' בדברי השטמ"ק, די"ל דלא כתב כן להלכה, רק לר"ע שסובר (יבמות צ"ג ע"א) אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ע"כ. וגם על דבריו קשה מטעם הנ"ל.

ביאור מדוע רעק"א אינו מפרש כן

ובאמת גם לפי מה שפי' רעק"א בכוונת השטמ"ק, דלא חל ההקדש רק מאותה שעה שהוציא והו' בב"ד, קשה מפשטא דגמ' דמשמע דלר"ע קדוש משעה שהקדישו. ולפי"ז באמת צ"ע, למה לא נחא להגרע"א לפרש בהשטמ"ק בפשיטות וכמ"ש"כ המנחת סולת, דר"ע הרי ס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ולדידיה גם אינו ברשותו יכול להקנות ולהקדיש וחל כשבא לרשותו, דומיא להדין דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם דחל רק כשבא לעולם. ולמה

וה' משום מכירה, וכמו שמפורש בב"ק דף ע"ט ע"א גנב והקדיש משלם ד' וה', ועיי"ש בתוד"ה גנב, וצ"ע.

ודע דאין להקשות על הקצות מהא דב"ק (ל"ג ע"ב) דתני רב תחליפא בר מערבא קמיה דרבי אבהו מכרו אין מכור הקדישו מוקדש, ושקיל וטרי הגמ', אי קאי האי ברייתא לר' ישמעאל או לר' עקיבא. דמכרו מאן, אילימא מזיק, מכרו אין מכור, מני ר"ע היא, דאמר הוחלט השור. והקדישו מוקדש, אתאן לרבי ישמעאל דאמר יושם השור בב"ד. אלא ניזק, מכרו אינו מכור מני רבי ישמעאל, הקדישו מוקדש אתאן לר"ע וכו'. והשתא לפימש"כ הקצוה"ח דקדושת הגוף חיילא על דבר שאינו ברשותו, מדוע לא אוקמה הגמ' דברייתא זו ר"ע היא, ומיירי דמכרו ניזק ואינו מכור דהוי אינו ברשותו, ומ"מ הקדישו מוקדש, כיון דאין חסרון במקדיש קדושת הגוף בדבר שאינו ברשותו. דזה אינו, דכיון דס"ל לר"ע דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, א"כ אם מכרו אמאי אינו מכור, אלא על כרחך לאו ר"ע היא.

ראיה לדעת הרשב"א דיכול הנגזל להקנות להדיוט כשאינו ברשותו

ויש להביא ראיה מדברי הגמ' לשיטת הרשב"א (שבועות ל"ג ע"א) דגזירת הכתוב היא גבי הקדש דאינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, דכתיב 'איש כי יקדיש את ביתו קודש', מה 'ביתו' ברשותו. אבל להדיוט יכול הנגזל להקנות". דקאמר הגמ',

דמיירי שהקדישו ניזק להשור למזבח, ושפיר חל ההקדש.

אלא דיש להעיר ע"ז, מהא דאמרי' בב"ק (ס"ח ע"ב) דריש לקיש מוקי מתניתין דגנב והקדיש שהקדישוהו בעלים ביד גנב, ופרכינן עלה ומי קדוש, והאמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אין יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו. ומאי פריך הא בקדושת הגוף שפיר חיילא אפי' בדבר שאינו ברשותו, ור' יוחנן בקדושת דמים מיירי, וכדיליף מ'כי יקדיש את ביתו קודש'.

וכתב בזה הקצוה"ח שם דלא קשה, דבב"ק (ע"ו ע"ב) מוקי ריש לקיש למתניתין דגנב והקדיש בשוחט בעלי מומין בחוץ, ופירש"י בקדם מומן להקדיש, דאי בקדם הקדישן למומן, תו לא חזי למיפרק, ע"כ. וכיון דריש לקיש מוקי לה במומן קדם להקדישן, א"כ הרי הוא קדושת דמים, והלכך פריך שפיר על ריש לקיש ומי קדוש, והא הוי דבר שאינו ברשותו.

מו"מ בדברי הקצות דמחלק בהא בין קדוה"ג לקדו"ד

ולכאן קשה מתרי טעמא לאוקמיה ברייתא זו כבעלי מומין. א) מהא דאמרי' בגיטין (נ"ה ע"ב) על ברייתא דגנב והקדיש דאם שחטו בחוץ ענוש כרת, הרי להדיא דאיירי בקדוה"ג, דאי איירי כבעלי מומין דהוי קדושת דמים לא שייך כרת, דאין בזה משום שחוטא חוץ. ב) דא"כ לחייב נמי ד'

אלא ניזק מכרו אינו מכור מני רבי ישמעאל, הקדישו מוקדש אתאן לר"ע. ומשמע דלר"ע שפיר מכור, אף דהוי דבר שאינו ברשותו.

ואין לדחות, דטעמא דלר"ע יהי' מכור, משום דר"ע ס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. דאי משום האי טעמא, אינו מכור רק כשבא לרשותו, ופשטא דגמ' משמע דמכור מיד. אלא על כרחך כהרשב"א דאין שום חסרון למכור דבר שאינו ברשותו, וחל הקנין מיד.

דברי האחרונים במש"ב הרמ"ה

שוב ראיתי שכבר האריך בהא בס' נחל יצחק על חו"מ (סוסי" ע"ג) בדברי

הרמ"ה, עיי"ש בכל דבריו. וכן יש לעיי' בס' אמרי בינה דיני פסח (סי' כ"ז ב' אות א' בד"ה ובהגהותי), בס' ראשי בשמים (סי' י"ב) ובדברי יחזקאל (סי' נ"ד אות ז'). ועי' עוד בחי' תלמיד הרשב"א והרא"ש בב"ק (ל"ג ע"א) שהקשה על הרמ"ה מהגמ' בב"מ דף ו' ע"א. ויל"ע עוד מסוגיא דאורכתא בב"ק דף ע' ע"א ומרש"י שם בד"ה משום דר"י, אך יהי' תלוי בדברי הפנ"י שם והקצוה"ח סי' קכ"ג ס"ק א' אם בגזלן עסקינן [ולשון רש"י מיד הנאמן, לאו דוקא היא] או בפקדון. וע"ע בס' אמרי הצבי שם בזה, וכן במה שפי' שם בשיטת הרמב"ן במלחמות דס"ל כהרמ"ה, וע"ע בשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' קס"ג), ואכמ"ל עוד.



הרב חיים רוזנברג

כולל עיון 'פני מנחם'

אשדוד

קרבן כעין שגנב ואיתבר ממילא

כשעת העמדה בדין. היינו עבור קרבן לבדה לא היינו צריכים את הפסוק, והוא בא רק עבור תשלומי כפל ודו"ה [אמנם עיין לקמן דהמחנ"א למד אחרת בדעת תוס']. וא"ת היכן כתוב קרבן בפסוק שנגיד שרק קרבן כעין שגנב, מבאר בשיטמ"ק שרק קרבן נחשב גניבה, כיון שאת זה גנב לבעלים, משא"כ כפל הוי קנס ולא תשלומין, שהרי לא גנבו מהבעלים, וממילא כשדרשין אחייה לקרבן כעין שגנב, הכונה היא לקרבן ולא לכפל. טעם נוסף כתב הרא"ש, כיון שאת הקרבן מתחייב בשעת הגניבה, ולכן שפיר משלם כמו שהיה שווה באותו זמן, משא"כ את הכפל ודו"ה מתחייב רק בב"ד, שהרי אם היה מודה קודם לכך היה נפטר, ולכן משלם כמו שהיה שווה באותו זמן.

אמנם רש"י (סד: ד"ה אחייה לקרבן) פליג, וס"ל דרב בא לחדש אף שקרבן הוי כשעת הגניבה, ועל זה מגיע הפסוק. וא"כ צריך להבין לדבריו, מה הוסיף רב על דברי המשנה.

לתוס' העיקר חסר מן הספר ולא מוזכר
חיוב כפל

והנה התורת חיים מבאר, דרב בא לחדש על קרבן כעין שגנב דווקא, כיון דכפל ודו"ה הוי סברא שישלם כשעת העמדה

דברי רב דקרבן כעין שגנב וכפל ודו"ה כשעת העמדה בדין ובמאי איירי

בגמ' (ב"ק סה.) איתא: אמר רב, אדם שגנב חפץ ולאחר מכן עמד בדין, הדין הוא, את הקרבן משלם כשעת הגניבה, ואת הכפל ודו"ה משלם כשעת העמדה בדין. מסבירה הגמ' את טעמו של רב, דכתוב בפסוק 'אם המצא תמצא בידו הגניבה וגו' חיים שנים ישלם', ותיבת 'הגניבה' מיותרת [דהרי את מה ימצאו בידו אם לא את הגניבה], לכך דרשין אחייה לגניבה שהיא הקרבן כעין שגנב. בהמשך דנה הגמ' באיזה אופן דיבר רב, ובמסקנא נשאר, שרב דיבר באופן שבשעת גניבה היה שווה ארבע ובשעת העמדה בדין היה שווה אחד, והדין הוא שקרבן כעין שגנב דהוי ארבע, וכפל ודו"ה כשעת העמדה בדין דהוי אחד.

דעות הראשונים אי חידושו של רב בכפל
ודו"ה או בקרבן

וצריך להבין מה בא רב לחדש בדבריו, הרי יש משנה (צג:) כל הגזלין משלמין כשעת הגזילה. מתרצים תוס' ועוד ראשונים, רב בא לחדש את ההמשך, דכפל ודו"ה משלם כשעת העמדה בדין ולא כשעת הגניבה. ודייקנן לה מהפסוק, שדווקא קרבן כעין שגנב, משא"כ כפל ודו"ה משלם

הוי מסברא ולא צריך פסוק עבור כך, והוא מדכתב 'דמילתא פשיטא היא שישלם כעין שגנב', משמע דאין צריך לכך פסוק, רק ילפינן דבר זה מסברא [ראה לקמן דברי הרא"ש באריכות]. ולשיטתו אף במזיק משלם לפי דמים [היינו כפי שהיה שווה החפץ בשעה שהזיקו]. כיון שאם הלימוד הוא מסברא, אזי מדוע לחלק ביניהם. משא"כ לרש"י ותוס' [המחנ"א מביא את דברי רש"י בפסחים, וה"ה רש"י בסוגיא, וכן מהא דנקט רש"י ותוס', חזינן דס"ל דתוס' לומד כמו רש"י, ולא כמו שהובן לעיל שחולק על רש"י] שמצריכים פסוק עבור חיוב קרן כשעת הגניבה, משמע דאלמלא הפסוק, מסברא לא היינו אומרים כן רק שישלם לפי מידה [היינו כפי משקל הדבר שאותו גנב]. וא"כ במזיק דליכא קרא, משלם לפי מידה, ועיי"ש עוד ביתר ביאור.

לרש"י צריך ב' פסוקים בקרן לגנב ולגזלן

והנה רש"י בפסחים (לב. ד"ה כל היכא) כתב שהמקור של כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, הוי מהפסוק 'אשר גזל', דדרשינן מיניה כעין שגזל יחזיר. וצ"ע מדוע צריכי תרתי פסוקי, גם 'אשר גזל' וגם 'גניבה וחיים', והוא כשאלת התוס' מה חידש רב בדבריו, הרי זו משנה מפורשת דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה.

ר' נחום מסביר זאת בשני מהלכים כדלקמן: מהלך א', יש חילוק בין גנב לגזלן ולא למדים חד מחבריה, והוא כפי שנראה

בדין. וזאת מכיון שלשיטת התוס' קשה דהעיקר חסר מן הספר, דלא כתיב בדברי הגמ' אחייה לקרן דווקא ולא כפל, שהרי לדבריהם כל החידוש הוי כפל ודו"ה, אלא כתיב אחייה לקרן ותו לא, לכן סובר שבא לחדש את דין הקרן. ומה דמקשים, הרי כבר משנה מפורשת לפנינו של כל הגזלנין כו'. כתב ליישב, דאי מהתם הו"א דווקא גזלן משלם כשעת הגזילה, אבל גנב, מכיון שאת הכפל ודו"ה משלם כשעת העמדה בדין, אזי גם קרן ישלם כשעת העמדה בדין, כיון דהוקשו תשלומין להדדי, דכתיב 'שנים ישלם' וכן 'חמשה בקר ישלם', הרי דכלל בתוכו גם תשלומי קרן [שכן חמשה הכונה קרן ועוד ארבע], ואין סברא לחלק בין התשלומין [ע"ד דברי התוס' לקמן סה: ד"ה אלמא]. וע"ז קמ"ל קרא, שאת הקרן משלם כשעת הגניבה, ולא כמו הכפל שמשלם כשעת העמדה בדין.

הרי לנו, דלתוס' ושאר הראשונים חיוב קרן כעין שגנב הוי מסברא, ולא צריך פסוק עבור זה, והלימוד מהפסוק הוא עבור כפל ודו"ה. משא"כ לרש"י והתורת חיים, הפסוק מגיע עבור חיוב קרן. [ועיין לקמן במחנ"א הנפק"מ היוצא ממחלוקתם].

נפק"מ בין הראשונים האידך משלם מזיק

כתב המחנ"א (הלכות נז"מ סימן א') דנחלקו רש"י ותוס' והרא"ש, האם החיוב כשעת הגניבה הוי מקרא או מסברא, והנפק"מ בכך היא במזיק. דלרא"ש החיוב

א. המחנ"א דן בדבריו, במי שהזיק את חבריו ובשעת הפרעון הוול, כמו איזה שער משלם. ורוצה להוכיח שמשלם לפי מידה, וא"כ תמיד הוי כמו ששווה עכשיו ומביא ראיה מסוגיא דידן.
ב. עיקר דבריו בא לומר, מדוע כפל ודו"ה משלם כשעת העמדה בדין, ולא כשעת גניבה.

מהפסוקים, דבגזלן עיקר חיובו להחזיר הוא מדין 'והשיב את הגזילה'. משא"כ בגנב דכתיב ביה 'שנים ישלם', שזה כולל גם את הקרן, משמע דחיוב קרן בו הוא מדין עצמו דגנב ולא מדין 'והשיב' דגזלן. וא"כ לכך צריכי תרתי פסוקי, 'אשר גזל' ללמד על גזלן שמשלם כשעת הגזילה וזו המשנה של כל הגזלנין. ורב הוסיף וחידש לנו, שה"ה בגניבה הקרן משלם כשעת הגניבה, וילפינן לה מאחייה לקרן כעין שגנב.

אמנם כ"ז מתרץ רק לרש"י, משא"כ לתוס' דמבואר בו שחיוב אחד לשניהם, שהרי מקשה מה חידש רב בגנב, הרי היא משנה מפורשת דכל הגזלנין, חזינן דשפיר אפשר ללמוד דין אחייה לגניבה מגזלן, וע"כ לומד מהלך אחר כדלקמן.

ביאור ר' נחום דחיוב 'והשיב' משתנה כל זמן שהחפץ בעין ומחירו משתנה

מה"ך ב' ניבאר תחילה מדוע אלמלא הפסוק כפל דו"ה וקרן לרש"י משלמין כשעת העמדה בדין, ולכאורא מה"ת לשלם כמו השווי באותו זמן, הרי חיובו הוי על הגניבה, ובשעת גניבה התחייב לשלם, וא"כ שישלם כפי שהיה שווה באותה עת. וממילא יתורץ, מדוע צריכים שני פסוקים], היכן שגזל חפץ והוקר או הוזל והחפץ קיים בעין, אזי חיוב 'והשיב' אינו שישלם את החפץ כמו שהיה שווה בשעת הגזילה, ורק דהיכא דאשבח ממילא הולך לבעלים, כיון דליכא שינוי

דאמרינן ידידיה אשבח, וכן בהוזל אמרינן הכי. אלא מחדש ר' נחום, חיוב 'והשיב' משתנה כל הזמן, וכשהחפץ נהיה יותר יקר או יותר זול, אזי חיוב 'והשיב' הוי כמו שהחפץ שווה כעת, כ"ז שאין שינוי בחפץ, ומביא לכך מספר ראיות.

איברא דעדיין צריך להבין, הרי הבעלים נחסרו מהחפץ בשעת גניבה, ועל הגניבה אתה בא לחייבו, וא"כ מדוע שישלם על שעת העמדה בדין. ואף שאמרנו שהחיוב של 'והשיב' משתנה וקאי על עכשיו. אבל הוא גופה קשיא, מדוע לומר כן, והרי הבעלים נחסרו מחפץ זה כבר קודם לכן.

אלא נראה לומר, דמכיון דכשהחפץ בעין ואין שינוי, מחייב הגזלן להחזיר את החפץ גופיה ואינו יכול לסלקו בדמים. א"כ כ"ז שהחפץ נמצא עדיין בעין, יש שייכות לחפץ עצמו לבעלים, ולא דמי החפץ. וא"כ יש לומר שחיוב תשלומין קאי על הזמן האחרון שהחפץ היה בעולם כנ"ל, שחיוב השבה קאי על אותה שעה. ולפי"ז מובנת שיטת רש"י, דכפל ודו"ה הוי כשעת העמדה בדין, משום דהחיוב השבה הוי כמו שהחפץ שווה עכשיו, והכונה כמו שהקרן שווה, שצריך לשלם כמו הקרן מספר פעמים. וגם קרן, דקרן כמו שגנב, איירי היכי דליתא לגניבה. דהרי כשהגניבה לפנינו, אומר לו הש"ל. מ"מ אלמלא הפסוק היינו אומרים, שהחיוב תשלומין כרוך אחרי חיוב השבה, ומכיון שחיוב ההשבה הוי כמו שהיה שווה

ג. כוונתו שלא נגיד שחיוב קרן דגנב נלמד מגזלן, והפסוק מגיע רק לחיוב כפל. כיון דבקרא כתיב 'שנים ישלם', שזה כולל קרן וכפל. וא"כ כל החיוב בגנב נלמד מפסוק זה, ולא מגזלן.

בפשיעה אין לחייבו, דהרי גזלן אינו מקבל על עצמו שמירת החפץ, שהרי נתכוין לגזולו ולא לשומרו להתחייב לשלם עליו, ורק על שעת גניבה אפשר לחייבו. ואפי' אם שוברו בידים, דאז לכאורה אפשר לחייבו על שעת שבירה, דהרי הוא עצמו שוברו. מ"מ מכיון דאז יצא שישלם פחות, כי הרי הוזל שווי החפץ, וא"כ יוצא שחוטא נשכר שמשלם פחות ממה שהיה שווה בשעה שגולה מהבעלים, לכך משלם כשעת גזילה. ודברי רב באו על כפל ודו"ה, דחזינן מקרא שמשלם כשעת העמדה.

חזינן בדברי הרא"ש, דבעצם היה סברא לומר שגם קרן ישלם כשעת העמדה, ורק דדוחה את כל האפשרויות מטעמים שונים. וצ"ל מדוע יש בכלל סברא שלא ישלם את הקרן כשעת הגניבה, דהרי אז גנב והתחייב להחזיר את הגניבה כשהיא בעין, ולשלם עליה כשאינה בעין. אלא דלפי דברי ר' נחום דלעיל מובנים דבריו היטב, דמכיון דאמרינן שכשהחפץ בעין חיוב ה'והשיב' חל על שויות החפץ עכשיו ולא כשעת הגניבה, אזי גם כשהחפץ אינו בעין וחייב בתשלומין, ג"כ יש סברא לומר שישלם כשעת העמדה, אלמלא הסברות שהביא הרא"ש.

י"ל עוד בסברת הרא"ש כיון דכוונת הגנב על שעת הנאתו שהיא ההוצאה מהעולם **אבל** עדיין צריך ביאור, כיון דסברתו של ר' נחום [שהחיוב 'והשיב' משתנה] לא משמע בדברי הרא"ש, והוי קצת דוחק לומר כן בדבריו. וע"כ נראה לומר הסבר אחר בדברי הרא"ש, כל גזלן שגזול, יש את שעת

בעת שנאבד מן העולם, כך גם התשלומין ישלם כשעה שנאבד מן העולם, קמ"ל קרא קרן כעין שגנב.

צריך ב' פסוקים עבור הוזל קודם שאבד מהעולם ואחר שאבד מהעולם

ולפי"ז מתרץ ר' נחום את קושיית התוס', דיש לחלק בין המשנה לבין דברי רב, דהמשנה איירי באופן ששווי החפץ הוזל לאחר שהחפץ אבד מן העולם, וא"כ הטעם שישלם כשעת העמדה, הוא רק באם משלם לפי מידה. וע"ז באה המשנה לומר דמשלם לפי דמים [כשעת הגניבה], ולמדין כן מקרא ד'אשר גזל'. אמנם רב מיירי באופן שהוזל קודם שנאבד החפץ מן העולם וכמבואר בדברי רש"י לעיל, דכתב דרב איירי בהוכחשה או הוזלה, והוכחשה הוי רק קודם שנאבד. וממילא אף דידעינן כבר מהמשנה דלפי דמים משלם, מ"מ הו"א דבכה"ג ישלם כדמים דעכשיו, דהרי הוכחש החפץ גופיה, וכשם שה'והשיב' הוי כשוויות החפץ כעת, כך גם התשלומין. ע"ז אומר רב, דקמ"ל קרא אחייה לקרן כעין שגנב.

מובן מש"כ הרא"ש דהיה סברא לומר דישלם קרן כשעת העמדה כיון שה'והשיב' משתנה

הרא"ש כתב, דרב בא לומר דינו, באופן שמעיקרא שויא ארבע ולבסוף שויא זוזא, דקרן כעין שגנב וכפל ודו"ה כשעת העמדה בדין. וקרן שמשלם כשעת הגניבה הוי דבר פשוט מסברא, דהרי באם נשבר מעצמו משלם כדמעיקרא, כיון דבשעת השבירה לא עשה כלום, בכדי שיתחייב על שעת שבירה. ואפי' אם נשבר

הגזילה, שאז נחסרו הבעלים מהחפץ. אמנם המטרה של הגזולן היא, שעת ההוצאה מן העולם, והכונה ליהנות מן החפץ. כגון למכור את החפץ, או אם זה אוכל, אזי גונבו בשביל לאוכלו, וא"כ מטרת הגניבה הוא על שעת השימוש. ולכן שפיר הבין הרא"ש, שגנב צריך לשלם כשעת ההוצאה מן העולם, ורק בגלל הסברות דלעיל משלם כשעת הגזילה.

האונס לא הוציא את החפץ מרשות הבעלים, דהרי כל הזמן הבעלים יכולין להקדישו או למכרו, ע"כ א"א לחייבו כ"א על שעת האונס. משא"כ בגזול דכבר בשעת הגזילה התחייב באונסין, והוציא את החפץ מרשות הבעלים, לענין שאינם יכולין למכרו או להקדישו, ע"כ שפיר אפשר לחייב את הגזולן על שעת הגזילה היכא דאיתבר ממילא.

טעמו של הקצות בהא

הקצוה"ח (סי' רצ"א סק"א) הבין שיש בכך ב' טעמים: טעם א' [כתב בשם הרמב"ן], שואל מתחייב באונסין רק בשעת האונס, משא"כ גזולן מתחייב באונסין מיד כשגזל. טעם ב' [כתב בשם הריטב"א] שואל לא הוציא את החפץ מרשות הבעלים עד שעת האונס, שהרי החזיק את החפץ לדעת הבעלים, וברשות הבעלים הוי למכירה והקדש. משא"כ גזולן הוציא את החפץ מרשות הבעלים כבר בשעת הגזילה, שהרי אינם יכולים למכרו או להקדישו.

והקשה על כך ב' קושיות: על טעם א' הקשה, הרי מצינו בגמ' (כתובות לד:) דנחלקו, ולחד מ"ד שואל מתחייב באונסין משעת משיכה, וא"כ בזולא שישלם שואל כשעת משיכה. ועל טעם ב' הקשה, דדעת ריש לקיש דנגזל יכול להקדיש אף שאינו ברשותו, וא"כ לשיטתו כמה שונה גזולן משואל, והא לא מצינו מי שחולק על המשנה של כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה.

ע"כ לומד כרמב"ן [שהוא הטעם הראשון דלעיל] ומיישב קושייתו, דלעולם גם למ"ד זה מתחייב רק משעת האונס, דהרי

חילוק הרמב"ן בין שואל המשלם כשעת האונס לבין גולן המשלם כשעת הגזילה

והנה שנינו בגמ' (ב"מ מג.) אמר רבא, גזל חבית מחבירו, בשעת הגזילה היתה שווה זוז, ולאחר מכן נשברה החבית מעצמה, ובשעת השבירה היתה שווה ארבע זוז. כיון שלא הוא שברה, חיובו הוא על שעת השבירה, ואז היתה שווה רק זוז. משא"כ אם שברה בידים, משלם כשעת ההוצאה מן העולם. והקשה הרמב"ן [והביאוהו שאר הראשונים], הרי גזולן חייב באונסין, וא"כ מדוע בנשברה ממילא משלם כשעת הגזילה. מה בכך שנשברה באונס, כיון שאם החפץ היה בעין היה מחוייב להשיב את החפץ עצמו ולא היה יכול לסלקו בדמים, ועל השבירה ג"כ חייב, שהרי חייב באונס, אזי שישלם כשעת השבירה. וכמו דמצינו בשואל שחייב באונסין שמשלם כשעת האונס, ה"נ בגזולן שיהיה הדין כן.

מתרין הרמב"ן, יש לחלק בין שואל לבין גזולן, שואל בשעת משיכה מתחייב רק במזונות הבהמה ששאל, ובאונסין אינו מתחייב רק בשעת האונס עצמו, ועד שעת

אינו מחוייב באונסין, וכל חיובו הוא רק מצד הגזילה, ולכך א"א לחייבו כ"א על שעת הגזילה.

חילוקו של רבי שמעון שקאפ

לעומת זה מצינו את הסברו של ר' שמעון שקאפ ברמב"ן, באופן שלא יקשה קושיית הנתיבות כדלהלן. ר' שמעון שקאפ (כתובות סי' נ"ח ד"ה ויש להביא) מסביר, עיקר החילוק בין שואל לבין גזלן הוא, שואל עד שעת אונסין מחזיק את החפץ באישור הבעלים, והחפץ מעולם לא יצא מרשותם, רק בשעת אונסין יצא מרשותם, ולכך חיובו הוא על שעת אונסין. משא"כ גזלן, מיד כשגזל הוציא את החפץ מרשות הבעלים, כיון שאינו מחזיק אותו ברשותם. וסימן לזה הוי, מה שהבעלים אינם יכולים למכרו או להקדישו. אמנם גם לר"ל שאפשר להקדישו גם כשאינו ברשותו, מ"מ מודה שיצא החפץ מרשות הבעלים כבר בשעת הגזילה [ובכך מיושב קושיית הקצות דלעיל].

ובב"ק (סי' מ"ג ד"ה אבל) הוסיף לבאר, דאין לומר דעיקר החילוק בין גזלן לשומר הוא מחמת חיוב אונסין, דמכיון שגזלן חייב באונסין לכך יצא מרשות הבעלים. כיון דאם כן אל תחייבנו באונסין, ונימא דלא יצא מרשות הבעלים. אלא עיקר החילוק הוא כמו שכתבנו לעיל, גזלן כבר בשעת הגזילה הוציא את החפץ מרשות בעלים, לפי שלקחו שלא ברשות, ומיד התחייב לשלם לבעלים, או את החפץ אם

עד שעת האונס לא אירע דבר, ועל מה יכול להתחייב, רק דשעבוד נכסים הוי משעת משיכה. וא"כ לענין יוקרא וזולא ג"כ משלם כשעת ההיזק, ונכסיו משתעבדים למפרע משעת משיכה כפי השווי בשעת ההיזק. משא"כ גזלן חיובו הוי כבר בשעת הגזילה ולא רק שעבוד, ולכן גם בהוקר משלם כשעת הגזילה.

חילוקו של הנתיבות

אך יש להבין, דהא החילוק הנ"ל ברמב"ן מסביר, מדוע אפשר לחייב גזלן גם על שעת הגזילה, בשונה משואל שכל חיובו הוא רק על שעת האונס, ולכן בזולא שפיר משלם כשעת הגזילה. אבל עדיין נשאר קשה, מדוע ביוקרא אינו מתחייב על שעת השבירה, ומה"ת שיהיה גזלן גרוע משואל שבאופן שנתייקר החפץ, אזי שואל ישלם כשער היקר של עכשיו, וגזלן ישלם כשער הזול דמעיקרא, כן הקשה בנתיבות (סי' רצ"א סק"א).

מכאן קושיא זו לומד מהלך אחר לחלק בין גזלן לשואל, דשואל הוי אחד מד' שומרין וחייב באונסין, ולכך משלם כשעת האונס, דעל זה התחייב מתחילה בעת משיכת החפץ, לשלם באם יארע אונס. משא"כ גזלן אינו שומר, ואינו חייב באונסין מדין שומר, כמו דכתבו התוס' (ב"ק נו:). דשומר פירות והרקיבו מקצתן חייב, כיון דהיה עליו למכרן, ואילו גזלן פטור בכה"ג ע"כ דברי התוס'. חזינו מדברי תוס' דגזלן

ד. והנה זה ודאי שאם ארע אונס, דלא הוי בהא טענת פטור בגזלן. רק דכונת הנתיבות היא, ששומר חייב על האונס שקרה עכשיו, והתביעה עליו היא על שעת האונס. משא"כ גזלן אין חיובו על השבירה מצד שמירה, רק מצד הגזילה דמעיקרא, ורק דאינו נפטר בטענת אונס, ולכן משלם כשעת הגזילה.

נעשית פעולת גזילה חדשה]. משא"כ כאן אצלינו שקנאה בשינוי, אזי משלם כשעת הגזילה.

בכך מבאר הדברי משפט את ההבדל בין גזלן לשואל

פ"ז מיישב הדברי משפט את קושי הרמב"ן, גזלן שונה משואל, דמכיון ששואל אינו קונה את גוף החפץ, והרי חייב באונסין, לפיכך משלם כשעת השבירה. משא"כ גזלן שקונה בשינוי, אף דחייב באונסין², מ"מ כל השבח משעת גזילה שייך לו כיון דקנאו, ולפיכך אינו משלם כ"א כשעת הגזילה. וא"כ מיושב שפיר, דבתברא בידים אף דנעשה שינוי בשבירתו והיה בעצם צריך לשלם כשעת גזילה דמעיקרא, אמנם מכיון שעשה מעשה גזילה בשבירתו, לכן משלם כשעת השבירה. משא"כ באיתבר ממילא שלא עשה מעשה גזילה חדש, ומצד שני קנאה בשינוי זה, ששבירה עצמה נחשבת שינוי, לפיכך אינו משלם רק כשעת הגזילה דמעיקרא.

ברם מוסיף הדברי משפט, זה הכל לסכרת הרא"ש דלעיל דגזלן קונה גם את שבח הגזילה למפרע משעת גזילה. משא"כ הרמב"ן גופיה ס"ל דשבח גזילה עד שעת הלידה הולך לנגזל, וא"כ אי אפשר לתרץ תי' זה, ולפיכך למד מהלך אחר כדלעיל.

הוא בעין או דמי החפץ כשאינו בעין. משא"כ שואל, שעד שעת האונס מעולם לא הוציאו מרשות הבעלים. וממילא מיושבת קושיית הנתיבות, כי אף אם גזלן חייב באונסין [דלא כנתיבות], מ"מ חייב אונסין כבר התחייב בשעת הגזילה, וכבר יצא מרשות הבעלים בשעת הגזילה, וממילא לא נתחדש עכשיו כלום בשעת השבירה באיתבר ממילא. ולכך כל חיובו הוא על שעת הגזילה דמעיקרא, ולא על שעת השבירה.

סכרת הרא"ש דאין הגזלן חייב בשבח ששבחה פרה אחר הגזילה

הדברי משפט מחדש ע"פ דברי הרא"ש בב"ק ריש פרק הגזול (ס"ג), גזלן שגזל פרה מעוברת וילדה, אין הגזלן מחוייב לשלם לנגזל מה דהשביחה הפרה משעת גניבה עד שעת הלידה. ואף דאם היה הנגזל מוציא מרשות הגזלן את הפרה לפני הלידה, היתה הפרה חוזרת אליו כמו שהיא, כולל השבח. מ"מ עתה שהלידה היתה ברשות הגזלן, אזי קנאה הגזלן בשינוי, וכל שבח שהשביחה הפרה משעת הגזילה עד הלידה, ג"כ שייכת לנגב. ומסביר הרא"ש, אע"ג דבאיתבר בידים משלם כשעת השבירה, היינו כיון שעשה אז מעשה גזילה [אף דכבר גזלה מלפני כן, מ"מ עכשיו

ה. בזה חולק הדברי משפט עם הנתיבות וס"ל דגזלן כן חייב בשמירה ככל השומרים ובהמשך מביא ראיה לדבריו.

הרב ישראל הלוי מנלה
ר"מ בשיב"ק 'פני מנחם'
אשדוד

ביאור יסודי בחילוקי גניבה וגזלה בשיטת הרמב"ם והמסתעף

שנתחדש בין כתלי בית המדרש דכולל עיון 'פני מנחם' באשדוד
חלקו נאמר בשיעור לפני האברכים

בפניהם ובידיעתם. ולכן החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן (לשלם כפל ארבעה וחמשה - רש"י) כדאי' (שם): 'זה' (- גזלן) השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה (- גנב) לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת'.

ובפשטות, כדמשמע מכמה ראשונים (ובראשם הרמב"ם דלקמן), אין חיוב 'והשיב את הגזלה' בגנב.

הרמב"ם ב'משנה תורה' חילק ההלכות ל'הלכות גניבה' ול'הלכות גזלה ואבידה' (ובטור וש"ע ג"כ חילקו בין 'הלכות גניבה' (סי שמ"ח - שנ"ח) ל'הלכות גזלה' (סי שנ"ט - שנ"ז) וסמוכים זה לזה, אבל 'הלכות אבדה ומציאה' כתבו בנפרד (סי רנ"ט - רע"א) הרבה סימנים קודם לכן).

ישנם הרבה הלכות שהרמב"ם כתבם בהלכות גניבה וחזר ושנאם בהלכות גזלה. וישנם הרבה חילוקים לדינא שהרמב"ם שינה בין גניבה לגזלה, חלקם בפירוש, חלקם בשינוי לשונות וחלקם מדלא כתב בחד מינייהו. נציין את אשר

תחילה וראש בטרם נבוא לבאר החילוקים ברמב"ם. הנה כל בר בי רב יודע החילוקים הפשוטים לדינא בין גנב לגזלן הכתובים בספר תורת האלוקים דזיל קרי בי רב.

א. יש שני לאוין מחולקים. בגניבה כתיב (ויקרא יט יא): 'לא תגנובו'. ובגזלה כתיב (שם שם יג): 'לא תגזול'.

ב. בהשבה ותשלומין יש חילוקים בקרא ולמעשה. בגזלה כתיב (שם ה כג): 'והשיב את הגזלה אשר גזל'. הא ותו לא. ובגניבה כתיב (שמות כב ג): 'אם המצא תמצא בידו הגניבה וגו' חיים שנים ישלם'. ויש חילוק למעשה שמשלם כפל. ואם טבח ומכר משלם דו"ה ככתוב (שם כא לו): 'כי יגנוב איש שור או שה וטבחיו או מכרו חמשה בקר ישלם וגו'.

הגדרת 'גנב' היא, שגונב ללא ידיעת הבעלים (ואפי' שאחרים יודעים (כמו בגנב בפני עדים, עי' ב"ק עט: רש"י ד"ה 'דראוהו') כל זמן שירא ומיטמר מהבעלים ואינם יודעים בשעת הגניבה מיקרי גנב). והגדרת 'גזלן' היא, שגוזל וחוטף מידי הבעלים

ג. בגזלה כתב (פ"ה ה"ב): 'אסור ליהנות בדבר הגזול ואפילו לאחר יאוש'. ובגניבה לא הזכיר דין זה.

ד. בגניבה כתב (פ"א ה"ב): 'אסור לגנוב כל שהוא דין תורה. ואסור לגנוב דרך שחוק או לגנוב על מנת להחזיר או על מנת לשלם הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך'. ובגזלה לא הזכיר דין זה ד'גונב ע"מ למיקט'.

ה. בגניבה כתב (פ"א ה"א): 'כל הגונב ממון משהו פרוטה ולמעלה עובר על לא תעשה שנאמר (ויקרא י"א) 'לא תגנובו'. וכו' ואחד הגונב ממון ישראל או הגונב ממון עכו"ם ואחד הגונב את הגדול או את הקטן'. ומשמע דבגניבת עכו"ם עובר בלאו ד'לא תגנובו'. ובגזלה כתב (פ"א ה"ב): 'ואסור לגזול כל שהוא דין תורה אפילו עכו"ם אסור לגזלו או לעשוק. ואם גזלו או עשקו יחזיר'. ובכס"מ כתב: 'ודייק רבינו לכתוב אסור לגזלו או לעשקו ולא כתב שעובר עליו בלא תעשה, לומר שאין איסור זה מן התורה'. וצ"ל מה נשתנה גניבה מגזלה לגבי עכו"ם שבגניבה אסור מהתורה ובגזלה אינו מן התורה.

ו. בגניבה כתב (פ"א ה"א): 'היתה הגניבה ביד הגנב והשביחה מאליה כגון כבשה שילדה וגזזה משלם אותה ואת גיזותיה ואת ולדותיה ואם אחר יאוש ילדה וגזזה משלם כשעת הגניבה'. וכ"כ בסעי' אח"כ: 'הגניבה עצמה שהיא ביד הגנב ולא נשתנית חזרת לבעליה בין לפני יאוש בין לאחר יאוש אלא שאחר יאוש השבח לגנב כמו שבארנו. ובגזלה כתב (פ"ב ה"ב): 'נתייאשו הבעלים ממנה ולא נשתנית קנה הגזול כל השבח

שזפתם עינינו, חלקם במציאה מחיפוש שיגענו ומצאנו וחלקם מאשר הובא בספרי האחרונים.

א. בהלכות גניבה (פ"א ה"א) כתב: 'אין לוקין על לאו זה (ד'לא תגנובו') שהרי ניתן לתשלומין שהגנב חייבה אותו תורה לשלם'. ובהלכות גזלה (פ"א ה"א) כתב: 'אין לוקין על לאו זה (ד'לא תגזול') שהרי הכתוב נתקן לעשה שאם גזל חייב להחזיר שני' והשיב את הגזלה אשר גזל זו מצות עשה. ואפילו שרף הגזלה אינו לוקה שהרי הוא חייב לשלם דמיה וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו'. העולה מדבריו. שבגזלה יש חילוק, שאם זה בעין יש חיוב 'השבה' ואין לוקין משום דהוי 'לאו הניתק לעשה'. וכשאינו בעין יש חיוב 'תשלומין' ואינו לוקה משום דהוי 'לאו שניתן לתשלומין'. ובגניבה יש רק חיוב 'תשלומין' ולהכי אינו לוקה.

ב. בגניבה כתב (פ"ה ה"א): 'אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב ועון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות שאם לא ימצא לוקח אינו גונב וע"ז נאמר (משלי כ"ד) 'חולק עם גנב שונא נפשו'. והוא לאו מדברי קבלה. ובגזלה כתב (פ"ה ה"א): 'אסור לקנות דבר הגזול מן הגזול ואסור לסעדו על שינויו כדי שיקנהו שכל העושה דברים אלו וכיוצא בהן מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על (ויקרא י"ד) 'ולפני עור לא תתן מכשול'. וצ"ל אמאי שבקיה לאיסור דאורייתא ד'לפני עור' בגניבה ונקט פסוק 'חולק עם גנב' שהוא מד"ק.

החבית או שתה אותה או מכרה או נתנה במתנה אחר שהוקרה משלם ארבעה כשעת הוצאה מן העולם שאילו הניחה היתה חוזרת בעצמה'. ולא הזכיר דין זה בגניבה. ואדרבה בגניבה כתב (פ"א ה"ד): 'גנב בהמה או כלי וכיוצא בהן ובשעת הגניבה היה שוה ארבעה ועכשיו בשעת העמדה בדין שוה שנים משלם קרן כשעת הגניבה ותשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין. היה שוה בשעת הגניבה שנים ובשעת העמדה בדין ארבעה אם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין'. ומדלא הזכיר קרן בסיפא (דלכאורה צריך לשלם כדהשתא מדינא דרבה) כמו שהזכיר ברישא, משמע שסמך ארישא דמשלם 'קרן כעין שגנב' הגם שתברא או שתייה. ולא ס"ל דינא דרבה בגניבה.

י. בגזלה כתב (פ"ב ה"י): 'שינוי החזור לברייתו אינו שינוי. כיצד הגזול עצים ודבקן במסמרים ועשה מהן תיבה אינו שינוי שהרי אפשר לפרקן וחוזרין לוחות כשהיו'. ובגניבה לא הזכיר דין ד'שינוי החזור' דלא קני. ומשמע שאף שינוי החזור יקנה בגניבה.

יא. בגזלה כתב (פ"ג ה"ד): 'אבל אם גזל בהמות וכחשו כחש שאפשר לחזור. או שגזל עבדים והזקינו. או שגזל מטבע ונפסל במדינה זו והרי היא יוצא במדינה אחרת. או שגזל פירות והרקיבו מקצתם. או תרומה ונטמאת. או שגזל חמץ ועבר עליו הפסח. או בהמה ונעבדה בה עבירה. או נפסלה מליקרב. או שהיתה יוצאה להסקל. אומר לו הרי שלך לפניך ומחזיר אותה בעצמה'. ובגניבה לא הזכיר דינא דהש"ל. ומשמע

שהשביחה אחר יאוש ואינו משלם אלא כשעת הגזלה ודבר זה מדבריהם מפני תקנת השבים. וכשמחזיר לו הגזלה שמין לו השבח ונוטל מן הנגזל'. וכ"כ שם (ה"ו) עוד: 'כבר בארנו שהגזלה שהשביחה אחר יאוש או אחר שנשתנית השבח לגזולן מפני תקנת השבים אף על פי שהשביחה מאליה'. וצ"ל אמאי בגניבה 'השבח לגנב' מעיקר הדין (ולא מטעם 'תקנת השבים' מדלא כתב הרמב"ם האי טעמא). ובגזלה 'השבח לגזולן' - מפני תקנת השבים' ולא מעיקר הדין.

ז. בגזלה כתב (פ"ב ה"ז): 'גזלה שלא נשתנית והוקרה אף על פי שנתייאשו הבעלים ממנה הרי זו חוזרת לבעלים ואין לגזולן בה כלום. שלא תקנו לגזולן את השבח אחר יאוש אלא כגון גיזות וולדות אבל שבח היוקר אם היתה הגזלה חוזרת בעיניה אינו זוכה בו'. ובגניבה לא הזכיר שלא עשו תקנת השבים בשבח דיוקר. ומשמע שאף בשבח דיוקרא זוכה הגנב בשבחא.

ח. בגניבה כתב (פ"א ה"י): 'ראוי לבית דין להכות את הקטנים כפי כח הקטן על הגנבה כדי שלא יהיו רגילין בה. וכן אם הזיקו שאר נזקין'. ובגזלה לא הזכיר שראוי להכות את הקנים שלא ירגילו בזה.

ט. דינא דרבה (ב"ק סה. ב"מ מג.) ב'האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה מעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ד' זוזי תברה או שתייה משלם ד'. הזכירו הרמב"ם רק בגזלה (פ"ג ה"א): 'הגזול חבית של יין מחבירו והרי היא שוה דינר בשעת הגזלה והוקרה אצלו ועמדה בארבעה. אם שבר

שא"י לומר לו הש"ל, אלא ישלם כשעת הגניבה.

יב. דינא דרב חסדא (ב"ק קיא:) ב'גזל ולא נתייאשו הבעלים ובא אחר ואכלו ממנו רצה מזה גובה רצה מזה גובה' הוזכר ברמב"ם רק בגזלה (פ"ה ה"ד): 'מי שעבר ואכל הגזלה אחר יאוש פטור מלשלם. ואם אכל קודם יאוש ורצו הבעלים לגבות מן האוכל גובין שעדיין ברשותן היא. ואם רצו גובין מן הגזלן'. ולא הוזכר בגניבה ומשמע שליכא דינא דר"ח בגניבה.

יג. קיי"ל סתם גניבה יאוש בעלים וסתם גזלה לא הוי יאוש בעלים. וכ"פ הרמב"ם (פכ"ד מהל' כלים ה"ז): 'אין אדם מטמא במדרס משכב או מרכב שאינן שלו שנאמר (ויקרא טו-כא) 'והנוגע במשכבו'. גזל משכב ודרס עליו בלא נגיעה טהור ואם נתייאשו הבעלי' טמא. גנב משכב וישב עליו טמא שחזקתו שנתייאשו הבעלים שאינן יודעים מי גנבו ואם נודע שעדיין לא נתייאשו הבעלים טהור. לפיכך גנב שגנב עור וחישב עליו לשכיבה מחשבה מועלת לו ומתטמא במדרס אבל הגזלן אין מחשבתו מועלת אא"כ נתייאשו הבעלים'. ויש להבין החילוק בין סתם גזלה לסתם גניבה לענין יאוש.

יד. יש להבין למה הפריד הרמב"ם את הלכות גניבה מהלכות גזלה, וחיבר את הלכות גזלה עם הלכות אבדה. ולכאורה טפי הו"ל לאסמוכי גזלה לגניבה, דדמי להדדי טפי מגזלה לאבדה.

והבאר כל זה נראה לירד לשרשן של דברים ולמצות עומק הדין בה"י, להבין ולהשכיל החילוק במעשי גניבה וגזלה

והנפקותות לדינא לפ"ז. ונקדים דברי רש"י שמבאר דינא דרבה ב'תברה או שתייה' דמשלם כיוקרא דהשתא, בתרי אנפלי. בב"מ מג. (ד"ה 'דאי איתיה') מפרש: 'הואיל ואם תבעה בעודה קיימת לאחר שהוקרה היתה חוזרת בעין אשתכח דההיא שעתא דקא שתי לה הוא דגזיל לה'. אולם בב"ק סה. (ד"ה 'תברה') מוסיף עוד נקודה: 'דכל כמה דאיתיה בעינא ברשותא דמרה קיימא דהא בעי לאהדורה הלכך ברשותא דמרה הוקרה וההיא שעתא דתברה ושתייה הוא דקא גזיל לה'.

ויש כאן בעצם שתי סברות שונות: א. כיון שאילו היה תובעו הנגזל לאחר שהוקרה היה משלם כשעת היוקר. נמצא שבשבירתו או שתייתו הפסידו ד' וזה גזלה חדשה. ב. לעומת זאת הסברא של רש"י בב"ק סוברת, שמאחר וכ"ז שהוא בעין צריך לקיים 'והשיב', א"כ לא נחשב ברשות הגזלן. אלא כ"ז שזה בעין ולא נשתנה נחשב עדיין ברשות הנגזל. וכשתברה או שתייה כאילו גזלה מרשות הנגזל ומתחייב על גזלה זו כשעת הגזלה האחרונה.

ובמברא אחרונה זו ניתן להבין החילוק היסודי בין גניבה לגזלה. דבגזלה שרובצת עליו 'חיוב השבה' חשיב ברשותא דמרה כ"ז שהוא בעין. אבל בגניבה דליכא 'חיוב השבה' כי אם 'חיוב תשלומין', כבר נפיק מרשותא דמרה במעשה הגניבה.

ומעמא דמילתא יש להטעים ע"פ החילוק שמטו בה משמיה דהגר"ח מבריסק, שגניבה הוא איסור חד פעמי בעצם הגניבה וחייב רק על מעשה הגניבה. וגזלה האיסור אינו רק עצם הגזלה כי אם 'עיכוב

בעי מיעבד' (כדאי' שם בגמ'). ומשמע שם שהגמ' מדמית 'גזלה' ל'זורק מטבע', שהיה נפטר אי לאו דשקליה בידיה ע"ש. אבל 'גניבה' דומה ל'מים עכורין' שחייב בזורק מטבע לים לפי שהחפץ נעלם ונכסה מעין כל. כך גם בגניבה החפץ נעלם מעיני הבעלים ואינו יודע דרך להוציאו מהגנב לפי שא"י מיהו.

ולכך בגניבה האיסור הוא על המעשה עצמו ותו לא. וממילא אין כאן 'חיוב השבה'. כי 'חיוב השבה' בגזלה הוא תיקון ללאו ומיקרי 'ניתק לעשה' דעוקר הלאו משרשו ומתקנו לגמרי, וזה שייך רק בגזלה שמעשה הגזלה הוא רק הוצאה מרשותו בידים וכגרמא שצריך הנגזל לטרוח להוציאה, וכשמשיב הגזלה תיקן כל מה שחסרו. ולכן עיקר האיסור בגזלה במה שמונע ומעכב ההשבה ומשהה תיקון הלאו. אבל בגניבה שהחיסרון בגניבת דעתו וצערו הרב וכו' כנ"ל, זה א"א לתקן בהשבה ולכן אין חיוב השבה ולא מיקרי ניתק לעשה. רק התורה חייבה בתשלומין וכפל מצד שחיסר ממונו של חברו. אך גם אם יחזיר החפץ בעין לא תיקן האיסור שעשה והחסרון שחסרו בגניבת הדעת כנ"ל.

וראיה לדבר שבגזלה הלאו כרוך עם העשה בחדא מחתא והא בהא תליא, ועיקר האיסור הוא במניעת ההשבה, מרש"י בסנהדרין (נז. ד"ה 'צערא') שכתב: 'ובישראל בישראל נמי אסור (לגזול פחות משו"פ) ומעבר לא עבר דכתיב 'לא תגזול' - 'והשיב את הגזלה' אמדי דהשבון קרי גזל ואידך לא'. הרי לנו שהלאו ד'לא תגזול' הוא רק במקום ששייך חיוב 'והשיב'. ומשמע שעיקר הלאו

ההשבה' והחיוב מתמשך כל זמן שאינו משיב הגזלה.

וליהוסיף נופך יש לבאר החילוק, דבגניבה חוץ מעצם הוצאת הממון מרשות הבעלים יש כאן גניבת דעת הבעלים וצער רב כשנעלם ממנו איה הגניבה ומי הגנב (מלבד החומר ש'עשה עין של מטה כאילו אין רואה' שלפיכך חמור גניבה מגזלה שחייב כפל דו"ה). ומאחר ונעלם ממנו היכן הוא ואינו יודע להשית עצות בנפשו איך ישיג הגניבה, לכן יצא מרשותו מיד בשעת הגניבה הגם שהוא בעין. ולכך אין הגנב מחויב בהשבה כ"א בתשלומין. [אלא שכ"ז שהוא בעין חייב להחזיר החפץ כי צריך למיעבד תשלומין מעליא. וכיון שבגניבה צריך לשלם מ'מיטב' (כדאי' בב"ק ד. 'כולן כאבות שלם ממיטב' וכ"פ הש"ך בחו"מ סי' שמ"ח סק"א דגנב צריך לשלם מעידית) צריך להחזיר הגניבה עה"צ היותר טוב. וכ"ז שהוא בעין הצד היו"ט הוא להשיב החפץ בעצמו ולכך צריך להחזירו מדין תשלומין (ולא מדין השבה) ויבואר לקמן.]

משא"כ בגזלה הנגזל יודע היכן החפץ ויודע מי הגזלן, אלא כמי שמחוסר גוביינא, ולא נחשב שהוציאו לגמרי מרשות בעליו כ"ז שהוא בעין. וכעין דאי' (ב"ק צח.) בזורק מטבע של חברו לים הגדול, שאף שצריך לשלם לבר אמוראה להוציאה נחשב כ'גרמא בניזקין', כי 'הא מנח קמך'. כך י"ל בגזלה שנחשבת כמונחת קמיה (כי יודע היכן היא) אלא שצריך לחפש דרכים (כבר אמוראה) להוציאה מהגזלן כדינא ודיינא וכיו"ב, ורק גרם לו חסרון ולא חסרו באמת. אלא שכיון שגזלו בידיים 'השבה

בפרשת ויקרא וקדמו ללאו ד'לא תגזול' הכתוב בפרשת קדושים. ויש להוסיף מעט נופך לדבריו, דנשתנה לאו הניתק לעשה בגזלה שמתקן הלאו ועוקרו לגמרי ומשיב הדבר לקדמותו. ולכן 'והשיב' הוא פירושו תנאו והשלמתו של הלאו ואם אין 'והשיב' אין 'לא תגזול'. משא"כ בשאר לאוין הניתק לעשה כמו תמורה ונותר, העשה אינו עוקר הלאו ואינו משיב דבר לקדמותו. כי התמורה נשארת תמורה והנותר לא נעקר בשריפתו. ולפ"ז יש לבאר למה ס"ל לרמב"ם דבגניבה לא הוי לאו הניתק לעשה. דכיוון שלא מצינו לאו ועשה סמוכין בחד קרא לא בגניבה ולא בגזלה. רק בגזלה דיש חיוב 'והשיב' וניתן לפרש על ידו את הלאו, שייך לומר ד'ניתק לעשה'. משא"כ בגניבה דאין עשה ד'והשיב' שיוכל לפרש הלאו ד'לא תגנובו'.

ובדומה לזה כתב האבן האזל (ריש הל' גזלה ואבדה) לבאר למה הרמב"ם מחלק בגזלה בין כשהוא בעין ש'ניתק לעשה' לכשנשרף שאינה בעין ש'ניתק לתשלומין'. ומביא ספרא דאיכא תרי קראי בגזלה. אחד כשהיא בעין - 'והשיב' ואחד כשאינה בעין - 'ושלם'. ולא שייך לקרוא 'לאו הניתק לעשה' אלא או דכתיבא בחד קרא, או שהעשה עוקר ומתקן כל מה שקלקל בהלאו. וזה שייך רק בקרא ד'והשיב' שמשביב הדבר הגזול בעצמו ומתקן כל מה שקלקל ולכן אף שלא נסמך בפסוק מקרי 'ניתק לעשה'. אבל בקרא ד'ושלם' שהגזלה אינה בעין והוא רק 'תשלומין', שם אינו מתקן הלאו. וכיוון דלא נסמך בקרא ואינו עוקר הלאו ומתקנו, לא מקרי 'ניתק לעשה'.

הוא במה שמונע ה'והשיב' (ולפיכך כשאין 'והשיב' אין לאו) ולכן מקרי 'ניתק לעשה'. ומרש"י זה הקשה החידושי הרי"ם (חו"מ ס' שמ"ח סק"ב) דלרמב"ם שרק בגזלה הוא 'לאו הניתק לעשה' ובגניבה הוא 'לאו שניתק לתשלומין', א"כ בגונב פחות משו"פ דלא ניתן לתשלומין, יתחייב מלקות כחובל פחות משו"פ (כתובות לב:). דרך בגזלה כתב רש"י דליכא לאו בפח' משו"פ, ד'ניתק לעשה' ואינו עובר במקום שאין עשה. אבל בגניבה דלא 'ניתק לעשה', עובר אלאו גם בפח' משו"פ. ע"ש מה שתי' דהוי חצי שיעור ולכן לא לקי ובחובל לא שייך חצי שיעור להכאה. ומ"מ חזינן דגזלה וגניבה הם איסורים חלוקים במהותם ובתוצאותם. ובביאור רש"י דלא עבר אלאו כשאין עשה כתב החידה"ר לפני זה (שם סק"א) דאף דלא מצינו כן בכל לאו שניתק לעשה כמו בתמורה שיש לאו ד'לא ימירנו' וניתק לעשה ד'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש', ובציבור ושותפין הגם שאין עושין תמורה, עוברין על הלאו אף שאין יכולים לקיים העשה כי אין תמורתם חלה (או כגון נותר דעובר אלאו ד'לא תותירו' אף אם לא יהיה שייך לקיים העשה ד'והנותר באש תשרופו'). ומה נשתנה לאו דגזלה. אע"כ שהעשה הוא פירושו ותנאו של הלאו כעין לאו ד'לא תאכלו כל נבלה' - לגר אשר בשערך תתננה ואכלה' (דברים יד כא), דדרשינן (ע"ז סז:; בכורות כג:) 'הראויה לגר קרויה נבילה שאין ראויה לגר אינה קרויה נבילה'. ובהמשך דבריו כתב עוד דלאו ד'לא תגזול' ועשה ד'והשיב' אינו ככל לאו שניתק לעשה שכתובים בקרא בסמיכות להדדי והעשה אחר הלאו (כמו בתמורה ובנותר הנ"ל). כי העשה של 'והשיב' את הגזלה' כתוב

ואין להקשות מ'גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אין יכולין להקדיש זה (הגזלן) לפי שאינו שלו וזה (הנגזל) לפי שאינו ברשותו' (ב"ק סח:). שאף בגזלה הדין כן, כדקתני 'גזל'. דאף שלעיל ביארנו שנחשב ברשותו, אך מ"מ לא דמי לביתו שהוא ברשותו ממש. ורחמנא אמר 'ואיש כי יקדיש את ביתו קדש לה' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו' (שם טו:). וכל כמה דלא דמי לביתו א"י להקדישו.

אלא שאם כנים דברינו, יש לעי' אמאי בגניבה שיש 'חיוב תשלומין' ולא 'חיוב השבה' צריך להחזיר החפץ כ"ז שהוא בעין (כמ"ש ברמב"ם פ"א מהל' גניבה ה"ב). ולכאורה כמו בגזלה כשנשתנית שאז ליכא 'חיוב השבה' אלא 'חיוב תשלומין', אצ"ל החפץ כי אם דמים. ה"נ בגניבה לא יהא צריך להחזיר החפץ עצמו.

ולעיל' כתבנו דהוא מצד 'מיטב' שכ"ז שהחפץ בעין ה'מיטב' הוא להחזיר החפץ עצמו. ויש לבאר זאת ע"פ דברי החידושי הרי"ם במרובה (סח. ד"ה בתוס' לענין יוקרא וזולא) 'ד"ש בחפץ ב' דברים: גוף החפץ שהוא דבעליו אף שרוצים ליתן דמיו. וגם יש בו זכות שוי' דמיו. ולכך כשהוא אשר גזל חייב להשיב גוף החפץ. וכשנשתנה או נאבד הוי אונס דא"א לו להשיב גוף החפץ שגזל. ומ"מ על שווי דמים שגזל אינו אונס דאפשר לו לקיים להשיב עכ"פ דבר השווה ממון שגזל דזה יתקן בתשלומין וכו' עכ"ל. וא"כ ה"נ י"ל בגניבה דאף שיצא מרשות בעלים וחייב רק 'תשלומין' מ"מ צריך לשלם באופן שיושלם חסרון הבעלים עד כמה שאפשר. והלא

ולדבריו יובן מאד למה בגניבה לא מקרי 'ניתק לעשה'. כיוון שלא נסמך בחד קרא וגם ה'תשלומין' אינו עוקר ומתקן כל מה שקלקל בלאו כנ"ל שא"א לתקן בתשלומין כל צער הגניבה שזה עיקר הלאו.

ועי' במורה נבוכים (ח"ג פרק מא) שכתב: 'ואמנם היות הגזלן לא יחויב לשלם דבר נוסף על צד הקנס, שהחומש אינו רק לכפרה על שבועת השקר אבל על גזלתו אינו מוסיף כלום, הוא מפני מיעוט מציאות הגזל, שנוק הגנבה יותר נמצא מן הגזל, שהגנבה אפשר בכל מקום והגזל א"א בתוך המדינה כי אם בקושי, ועוד שהגנבה אפשר בדברים הגלויים ובדברים המוצנעים והגזל א"א אלא בנגלה, ואפשר לאדם להשמר מן הגזלן ולעמוד כנגדו וא"א כן עם הגנב, ועוד שהגזלן ידוע ויבוקש וישתדלו להוציא מידו מה שלקח והגנב אינו ידוע, ומפני אלו הסבות כלם חייבו הגנב קנס ולא חייבו הגזלן קנס'.

נמצא שחיוב ההשבה הרובצת על הגזלן מחשיב ליה לגזלה ברשותא דמרה וכמו שפירשו האחרונים (קובץ שיעורים ב"ק סו. אות י"ד) וחזו"א (ב"ק סי' ט"ז סק"ג) ועוד) שגזלן בעצם קונה הגזלה לגמרי אלא שחיוב 'והשיב' מפקעת לקניינו. וכשנשתנית הגזלה שאין חיוב 'והשיב', כי זה לא 'אשר גזל'. מצאה קניינו הראשון מקום לחול למפרע. ולפ"ז כ"ז שהגזלה בעין אין כאן קניין לגזלן וממילא נחשב ברשותא דמרא קמא. וא"כ בגניבה שלכתחילה אין חיוב 'והשיב' י"ל שקנהו הגנב טפי מגזלן ולכהפ"ח נחשב שיצא מרשות הבעלים אפי' שהוא בעין.

והפנה אותי לעי' בנושא זה ב'קונטרס מה בין גנב לגזלן'. והוא קונט' המובא בספר 'ראשי שערים' (להגרא"ז גורביץ ז"ל ר"י גייטסהד) על ב"ק סי' ל"ה (והקונט' מבנו הג"ר אברהם שליט"א ר"י גייטסהד כיום). ושם מצאתי עוד חילוק ברמב"ם בין גניבה לגזלה שלא הוזכר לעיל. והוא שבגנבה כתב (פ"א הי"ד): **'גנב בהמה או כלי וכיוצא בהן ובשעת הגניבה היה שוה ארבעה ועכשיו בשעת העמדה בדין שוה שנים משלם קרן כשעת הגניבה ותשלומי כפל או ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין'**. ובגזלה כתב (פ"ג ה"ב): **'היתה שוה בשעת הגזלה ארבעה ובשעת הוצאה מן העולם דינר. משלם ארבעה כשעת הגזלה. בין ששברה או שתאה בין שנשברה או אבדה מאליה וכן כל כיוצא בזה'**. ומדייק בקונט' הנ"ל דבגזלה משלם כשעה"ג רק אם נשבר או שבר או שתה או נאבד כלומר כשאינו בעין אבל אם זה בעין ישיב החפץ ותו לא מידי. אבל בגניבה לא הזכיר 'שאינו בעין' ומשמע שמשלם כשעה"ג גם אם הבהמה או הכלי בעין. דהיינו שאם בשעה"ג היה שוה ד' ועכשיו שוה שנים, מחזיר גוף הבהמה או הכלי ומשלים עד ד' כשעה"ג. כדברי התוס' רי"ד. ולדרכינו מובן ביותר מפני שבגניבה אין 'חיוב השבה' ו'אשר גזל', אלא 'חיוב תשלומין' שצריך לשלם ולהשלים חסרון דבעלים מכל צדדיו עד כמה דאפשר.

ויש להביא ב' ראיות שגם כשאין 'חיוב השבה' מ"מ אם החפץ בעין חייב להשיבו לבעלים.

א. גבי 'בא במחותרת', דאמרי' בסנהדרין (עב). ד'מסתברא מילתיה דרב (ד'בא

הבעלים נחסרו בב' דברים בגוף החפץ וזכות ההשתמשות בו, ובשווי דמיו. וכשהחפץ בעין ולא נשתנה אם ישלם רק דמים לא יצא ידי חובתו בתשלומי גוף החפץ ולא השלים חסרון הבעלים בזה. לכן חייב להחזיר גוף החפץ כדי שיושלם חסרון א' דבעלים ולא רק חסרון ב' וכשמחזיר גוף החפץ יצא ידי שניהם גם חסרון החפץ וגם שוויו.

ואכן אם לאחר שגנב הוזל או חמץ ועבר עליו הפסח וכיו"ב, לא יוכל להשיב החפץ בעין ולומר לו הרי שלך לפניך. כי אז משלים רק חסרון א' ולא חסרון ב' דשווי החפץ בשעה שגנב. ובשלמא בגזלה דיש 'חיוב השבה' - 'אשר גזל', דזה גזיה"כ דאם החפץ בעין ישיב החפץ ותו לא, וכסברא דלעיל דנחשב ברשותו ואם הוזל וכדו' ברשותא דמרה הוזל, לכן יכול לומר הש"ל. אבל בגניבה שהוא מדין 'תשלומין', כ"ז שלא ישלים חסרונו מכל צדדיו (כשאפשר) לא יצא ידי חובת תשלומין. והן הן הדברים שכתב התוס' רי"ד בסוגיין (ב"ק סה.). **שבגנב** חמץ ועבר עליו הפסח או תרומה ונטמאת וכל כה"ג א"י לומר הש"ל אלא יחזיר הגניבה וישלים הפער בין שעת הגניבה לשעת התשלומין. משא"כ בגזלה שיכול לומר הש"ל. וכן משמע מהרמב"ם שחילק כן מדלא הזכיר בגניבה שיכול לומר הש"ל כמו שכתבנו לעיל בחילוקי הרמב"ם סעי' י"א.

ובעסקי בסוגיית זו כתבתי אגרת לרבינו ראש הישיבה שליט"א והזכרתי

בין השיטין את הנושא הנ"ל שאני עוסק בו. רבינו שליט"א השיב לי תשובתו הרמתה

לבעליו עי"ש. הרי שמצינו מקרה שאין לו חיוב השבה וכשהוא בעין חייב להשיב. אף אנו נאמר דגם למבואר לעיל בדברינו דבגניבה ליכא חיוב השבה אלא חיוב תשלומין, מ"מ כשהוא בעין חייב להחזירו.

אחר הדברים האלה, שביארנו החילוק בין גניבה לגזלה, דבגזלה כ"ז שהוא בעין ויש 'חיוב השבה' נחשב ברשותו של הנגזל, ובגניבה שאין 'חיוב השבה' רק 'חיוב תשלומין' יצא מרשות הבעלים מיד במעשה הגניבה, יובן היטב שיטת הרמב"ם בתברה או שתייה' כשמעיקרא שויה זוזא ולבסוף ד'. דלעיל בשאלה ט' (עי"ש) הוכחנו שהרמב"ם מחלק בין גניבה לגזלה, דבגזלה איכא דינא דרבה דמשלם כי השתא ובגניבה לא פסק כן מדלא הזכיר שמשלם 'קרן כי השתא' משמע שמשלם 'כעין שגנב'. ואכן העיר שושן בסי שנ"ד כתב כן להדיא אליבא דהרמב"ם דבגניבה בכה"ג ישלם 'קרן כעין שגנב' ולא כי השתא. והסמ"ע שם בסק"ט השיגו בכמה דברים ואחד מהן שבסוגיין במרובה משמע איפכא מדפריך 'לימא פליגא רב אדרבה' ולהע"ש מאי קושיא, הלא רב מיירי בגניבה ורבה בגזלה. והסמ"ע חולק על הע"ש ומתרץ קושיין, דהא דלא הזכיר הרמב"ם קרן הוא מרוב פשיטותו. וכן נקט בפשיטות המ"מ בדברי הרמב"ם שם (הל' גניבה פ"א הי"ד): 'ובכי האי גוונא הקרן והכפל שוין' (כלומר שמשלם הקרן והכפל כי השתא). [וע"ע בספר בית יצחק (חור"מ סי' כ"ה אות ג) שמחלק בין גנב בהמה שמשלם קנס בטו"מ שאז מקילין עליו ומשלם קרן כעין שגנב (ובהא איירי הרמב"ם ולכן לא הזכיר קרן דאה"נ דמשלם 'כעין שגנב'). לבין גנב חפץ

במחתרת ונטל כלים ויצא פטור' משום ד'בדמים קננהו') בששיבר דליתנהו אבל נטל לא'. כלומר דהגם ד'בא במחתרת' אין עליו חיוב (השבה) תשלומין, מ"מ כל זמן שהוא בעין חייב להחזירו. וכן פסק הרמ"א בחור"מ סי' שנ"א בקלב"מ לגבי 'גנב בשבת' שפטור (כשמגרר הכיס והוציא לרה"ר עי"ש) דמ"מ כ"ז שהוא בעין חייב להחזיר הגניבה. וכ"כ הרמב"ם בהל' גניבה (פ"ג ה"ב): 'גנב כיס בשבת והיה מגררו עד שהוציאו מרשות הבעלים שהיא רשות היחיד לרשות הרבים ואבדו שם הרי זה פטור מן התשלומין'. וכתב שם המ"מ: 'דמשמע דוקא אבדו אבל אם היה בעין חייב להחזירו'. וכ"כ עוד הרמב"ם בסוף הל' גניבה (פ"ט הי"ג): 'מי שאין לו דמים ששבר כלים בביאתו פטור'. ובמ"מ שם: 'דוקא שבר אבל נטל דאיתנהו חייב להחזיר אע"פ שאין לו דמים'. הרי שאין קשר בין חיוב השבה (או תשלומין) לחיוב להחזיר כשהוא בעין. ואמנם אינו חיוב על הגנב כיון דפטור דקלב"מ. אלא כיון שהוא בעין יכול הנגנב לשוב לקחתו ואין הגנב יכול למונעו בתואנת פטור דקלב"מ. אולם הטורח להשיבו מוטל על הבעלים ולא על הגנב כמ"ש הקצוה"ח (שם סק"ג) והנתייה"מ (שם סק"א).

ב. הקצוה"ח בסי' ל"ד סק"ג כתב גבי 'חולק עם הגנב' דכתב הרמ"א (שם סעי' ז) ד'אינו נפסל לעדות', הוא משום דלא עבר אלאו ד'לא תגנובו', וכן בכל גונב מן הגנב או מן הגזולן אינו עובר אלאו ד'לא תגנובו' או 'לא תגזול' ולכן אינו נפסל לעדות. ומ"מ - כתב הקצוה"ח - דאע"ג דאין לו חיוב השבה, כ"ז שהגניבה או הגזלה בעין חייב להחזירו

בגזלה ה'חזרה בעצמה' היא מדינא ד'והשיב' ולא נפיק מרשותא דמרה. משא"כ בגניבה החזרה היא מדין 'תשלומין' ונפיק מרשותא דמרה. והרמב"ם קיצר בדבריו וצ"ע.

והשתא דאתינן להכי נחזור על הראשונות ונבוא לבאר בה"י את כל השאלות ששאלנו בחילוקי הרמב"ם בראש דברינו, דבר דבור על אופניו, לפי סדר השאלות שהצבנו לעיל על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

א. בהא שבגניבה הוי 'לאו שניתן לתשלומין' ובגזלה 'לאו הניתק לעשה'. נתבאר באריכות לעיל שבגניבה עיקר האיסור הוא מעשה הגניבה באופן חד פעמי וא"א לתקנו. וממילא נפיק מרשותא דמרה ומיחייב ב'תשלומין' ולא ב'השבה'. משא"כ גזילה עיקר האיסור הוא מניעת ועיכוב ההשבה, ומתמשך עד שיקיים מצוות 'השבה' שאז מתקן הלאו. או עד שישירף או יאבד או ישתנה שאז א"י לקיים מצוות 'השבה' ומיחייב ב'תשלומין'. (ועי' תוס' ב"ק יא. ד"ה 'אין שמיך' שמביא מהירושלמי פסוק לגנב ופסוק לגזלן לדינא ד'אין שמיך', ומשמע דא"א למילף חד מחבריה. וע"ע חוות יאיר סי' קצ"ג ובשו"ת עונג יו"ט חו"מ סי' קי"ח בהג"ה ובחידושי ר' נחום ב"ק סה. ובחידה"ר חו"מ סי' שמ"ח (הובא לעיל בדברינו) שמבארים החילוק ברמב"ם בין גניבה לגזלה למה זה ניתק לעשה וזה לתשלומין).

[וכן בסהמ"צ להרמב"ם מצות ל"ת רמ"ד מביא איסור גניבה ולא כתב דניתק לעשה אלא שחייב לשלם מפסוק 'חיים שנים ישלם'. ובמצוה רמ"ה מביא איסור

שאין תשלומי דו"ה שאז משלם 'קרן כי השתא' כמו בגזל שאין דו"ה דמשלם כדהשתא כדרכה. ומה שהק' בגמ' מרב אדרבה הוא על גנב חפץ ולא בגנב בהמה.]

ומ"מ דברי הע"ש מבוארים לדברינו היטב. דרך בגזלה י"ל דינא דרבה דכיוון דכ"ז שהוא בעין לא נפיק מרשותיה דמרה דיש עליו 'חיוב השבה' מצד 'והשיב', ברשותיה דמרה הוקרה. וכלשון רש"י שם (ב"ק סה. ד"ה 'תברה'): 'דכל כמה דאיתיה בעינא ברשותא דמרה קיימא דהא בעי לאהדורה הלכך ברשותא דמרה הוקרה'. ולהכי משלם ד' כי השתא. אבל בגניבה דנפיק מרשותא דמרה דאין עליו 'חיוב השבה' כי אם 'חיוב תשלומין', משלם 'קרן כעין שגנב' דלא אייקר ברשותא דמרה.

ולגוף קושיית הסמ"ע על הע"ש דמדפריך מרב ארבה משמע שדיני גניבה וגזלה שוין בזה, בלא"ה קשה קו' זו אף לסמ"ע מצד אחר, כמו שהקשה הפאר יעקב (הובא בילקוט מפרשים שבסוף ב"ק). דהלא רבה ס"ל דיאוש קונה (ב"ק סו.) אלא ש'סתם גזלה ל"ה יאוש' ולכן נקט רבה דינו בגזלה, אבל בגניבה דבסתמא הוי יאוש בעלים וקני הגנב, א"כ אינו חייב בתברה או שתייה כי השתא. וא"כ מאי מקשה הש"ס מרב (דגם הוא ס"ל דיאוש קני (שם סו:)) דמיירי בגניבה ארבה דמיירי בגזלה וצ"ע.

אמנם הרמב"ם עצמו בהלכות גזלה ואבידה (פ"ג ה"א) כתב דבתברה או שתייה משלם בגזלה כי השתא משום 'שאלו הניחה היתה חוזרת בעצמה' (כפרש"י בב"מ מג.) וא"כ גם בגניבה שהדין שחוזרת בעצמה אם היא בעין ישלם ד'. וצ"ל דמ"מ

אם השיב בע"כ בכפיית ב"ד. משא"כ כשמשלם דמים נפסל ומקרי רשע, כי ב'תשלומין' לא תיקן הלאו. ומדייק זה מהרמב"ם שחילק בגזלה בטעם הפטור ממלקות, בין בעין שהוא 'ניתק לעשה' לאינו בעין שהוא 'ניתן לתשלומין' ע"ש. ולפ"ז י"ל דבגניבה שגם כשהוא בעין אינו 'ניתק לעשה' אלא 'ניתן לתשלומין', כמ"ש הרמב"ם. א"כ תמיד יפסל לעדות גם כשמחזיר החפץ הנגנב בעין ודו"ק.

ג. בגזלה אסור ליהנות מדבר הגזול מפני שהוא עדיין באיסורו כל זמן שאינו מקיים 'השבה'. משא"כ בגניבה שכבר נגמר איסורו במעשה הגניבה לא הזכיר הרמב"ם שאסור ליהנות.

ד. בגניבה יש איסור בגונב ע"מ למיקט כיון שהלאו הוא בפ"ע גם אם ישיבנו. משא"כ בגזלה עיקר האיסור בעיכוב ומניעת ההשבה. ואם גונב מעיקרא ע"מ להשיב אין כאן לאו בכלל. לכן לא הזכיר הרמב"ם איסור בדבר.

ה. בחילוק בין גניבת גוי דאסור מן התורה ובגזלה אינו איסור תורה. ע"י ש"ך סי' שנ"ט סק"ב שהקשה כן. ולדרכינו א"ש דבגניבה דהוא לאו בפ"ע וניתן לתשלומין, א"כ גם בגנב מגוי אף שיתכן שאינו חייב בתשלומין רק מפני קידוש ה' כמ"ש בנתיה"מ סי' שמ"ח סק"א, מ"מ מידי לאו לא נפיק. ולכן כתב הרמב"ם בגוי דעובר על 'לא תגנובו'. אבל בגזלה דיש חיוב השבה וניתל"ע, והיכא דליכא חיוב השבה אינו עובר אלא תגזול' כמ"ש רש"י בסנהדרין נז. (הובא לעיל), א"כ בגוי דאין חיוב השבה כדמשמע מרש"י בעירובין סב. ד"ה 'לא

גזלה וכתב דניתק לעשה ד'והשיב את הגזלה'. וכן בעשין מצוה קצ"ד מביא על גזלה עשה ד'והשיב את הגזלה' ולא הזכיר גם גניבה].

ב. בגזלה יש איסור 'לפני עור' מה"ת לקנות מהגזול, כי כל זמן שהגזול אינו מקיים 'השבה' הרי ממשיך באיסורו והקונה ממנו מונעו מלהפסיק איסור גזלה, ולכן עובר א'לפני עור' שמכשילו בהמשך האיסור. משא"כ בגניבה נגמר האיסור במעשה הגניבה והקונה ממנו אינו מכשילו בהמשך האיסור, ועליו רק נאמר הפסוק במשלי 'חולק עם גנב שונא נפשו' (וכ"כ בנתיב בינה להגרי"ב שרייבר שליט"א) בפ' מרובה).

ולפ"ז יש לבאר קצת מש"כ הרמ"א בחו"מ סי' ל"ד ס"ז (מתשר' הריב"ש סי' רס"ו) דחולק עם הגנב אינו נפסל לעדות. ורבים ראו כן תמחו למה אינו נפסל. ועי"ש בתומים בקצוה"ח ובנתיה"מ. ולהנ"ל י"ל דהריב"ש נקט 'חולק עם הגנב' דייקא. דבגניבה שהחולק אינו עובר על איסור מה"ת אינו נפסל לעדות. משא"כ בגזלה י"ל דכיון דעובר א'לפני עור' דאורייתא והוי כשותף לגזלה שמונע עיכוב ההשבה שזה עיקר איסור הגזלה, אולי כן יפסל לעדות. וצ"ע. [ועל עצם הדין יש להעיר הלא סתם גניבה הוי יאוש בעלים וא"כ 'חולק עם הגנב' (דמשמע בהסכמת הגנב ולא בע"כ - דאז לרשב"א (ב"ק קיא:) לא הוי 'שינוי רשות') הו"ל 'יאוש ושינוי רשות' ופשיטא שלא יפסל. ומה חידש הריב"ש ומה הקשו עליו האחרונים הנ"ל].

ועי' אמרי ברוך שם בסי' ל"ד שמחלק בין גזול שמחזיר גוף החפץ שאז קיים 'והשיב' ותיקן הלאו ולא נפסל לעדות, גם

ניתן להשבון, וכ"כ להדיא בנתימ"מ הנ"ל, אינו עובר אלא תגזול. ולכך סובר הרמב"ם דאינו איסור תורה. ויש להוסיף דבגזלה דעיקר האיסור הוא 'עיכוב ההשבה' ולא עצם הגזלה, י"ל דבגוי ליכא איסור 'עיכוב ההשבה' דדמי להפקעת הלוואתו דמותר. משא"כ בגניבה (אולם עי' בתוס' ב"ק ק"ג: ד"ה 'הכי קאמינא' שכתבו, דאין חילוק בין גניבה לגזלה מגוי. אך כתב שם שהוא מטעם חילול ה' עי"ש).

[ועי' בחידושי רעק"א חור"מ סי' ל"ד ס"ז] דגונב ממון נכרי פסול לעדות מה"ת לשי' הרדב"ז, ודוחה סברתו דלא משמע לאינשי דאסור. ועי"ש שמדייק לאורך כל דבריו וכותב גנב ולא גזלן. ולהנ"ל י"ל דרק בגנב יש מקום לפסול דעובר איסור מה"ת. משא"כ בגזלן.]

ו. הטעם דבגניבה השבח לגנב מעיקר הדין, ובגזלה הוא רק מדבריהם מפני תקנת השבים, לדרכינו יובן. דבגניבה, בעצם מעשה הגניבה יצא מרשות הנגנב דאין עיכוב השבה. לכן השבח לגנב. אבל בגזלה דלא יצא מרשות הנגזל, כ"ז שהוא בעין, השבח היה אמור להיות של הנגזל כי ברשותיה אשבח, אלא משום תקנת השבים של הגזלן תקנו שהשבח שלו.

ובמרחשת (קונטרס בעניין יאוש סי' ב') הקשה חילוק הנ"ל, ותי' לפי דרכו שהיכן שאין חיוב השבה מהני יאוש כדברי רמב"ן ב"מ כו: בגזלה ע"מ לגזלה דהוי כמונחת ע"ג קרקע וחל יאוש, ולא הוי 'באיסורא אתי לידיה' (דל"מ יאוש) אלא היכא דחייב בהשבה. ובשבח שהשביח אחר הגניבה אינו חייב בהשבה כיון דהשביח שלא ברשות הנגנב, ואין מיקרי גנב וגזלן

אא"כ גנב מרשות הנגנב והנגזל כמ"ש הקצוה"ח בסי' ל"ד סק"ג דכתיב 'וגונב מבית האיש'. ולפי שאין חייב בהשבה על השבח, מצא מקום ליאוש לחול ושבח דגזלן. אלא ששבח שלפני יאוש חייב מדינא דגרמי לפי שכשגנב גרם להיזק וברי הזיקא מיד כתנאי גרמי לפי שיש כבר שבח. משא"כ שבח שלאחר יאוש שמי יימר דאתי לא ברי הזיקא ולא עכשיו ההיזק ולכן הוי גרמא ופטור ואין עליו חיוב השבח, ולכן מהני יאוש. אלא שאין כאן קנין לגנב דבמה יקנה. דשבח שע"ג גזלה הוי ככליו של מוכר ברשות לוקח' כי הבהמה של הנגזל ברשות הגזלן שהוא רוצה לקנות השבח ע"י הבהמה ול"ק. ורק אם ילדה וגזזה כתב הרמב"ם בהל' גניבה דקנה מעיקר הדין דלא מחובר לבהמה. משא"כ בהלכות גזלה מייירי בשבח שע"ג גזלה שמחובר לבהמה שאז מדינא לא קנה הגזלן רק מפני תקה"ש וזה טעם החילוק בין לשון הרמב"ם בגניבה ללשונו בגזלה.

אלא שملשון הרמב"ם בהלכות גזלה פ"ב ה"ו משמע שגם בילדה וגזזה משלם כשעת הגזלה והשבח של הגזלן רק מפני תקנת השבים. דז"ל הרמב"ם שם: 'כבר בארנו שהגזלה שהשביחה אחר יאוש או אחר שנשתנית השבח לגזלן מפני תקנת השבים אף על פי שהשביחה מאליה. כיצד גזל פרה ונתעברה אצלו בין שילדה קודם שתבעו בדין בין שעדיין לא ילדה גזל רחל ונטענה אצלו בין שגזזה קודם שתבעו בדין בין שעדיין לא גזזה הואיל ונתייאשו הבעלים משלם כשעת הגזלה. ואם ילדה וגזזה הגיזות והולדות של גזלן ואם עדיין

ברשותא דמרה כ"ז שלא קיים השבה שייך דינא דרבה.

י. בשינוי החוזר לברייתו בגזלה ל"ה שינוי דבשביל לעקור חיוב השבה בעי שינוי שאינו חוזר. משא"כ בגניבה דכבר יצא מרשותו סגי בשינוי קל לקנותו לגמרי. ולכן לא הזכיר הרמב"ם בגניבה דל"ק.

יא. בגזלה דברשות הנגזל הוא ויכול לקיים השבה כיון שהוא בעין, א"ל הש"ל. משא"כ בגניבה דכבר נפיק מרשותיה ונתחייב בתשלומין א"י לומר הש"ל וכשיטת התוריד.

יב. בגזלה דלא נפיק מרשותיה יש דין דר"ח דרצה מזה גובה רצמ"ג דנחשב דגזלן שני גזל מרשותא דמרה. משא"כ בגניבה דנפיק מרשותיה יתכן שליכא דינא דר"ח ולכן לא הזכירו הרמב"ם בגניבה וצ"ע בזה.

יג. לדרכינו מובן למה בגניבה סתמיה יאוש בעלים משום דנפיק מרשותיה דמרה ואין הבעלים יודעים איך ישיבם לרשותו. משא"כ גזלה ל"ה סתמיה יאוש בעלים לפי שעדיין ברשותם ויודעים היכן הוא ולא מתייאשים. ואולי אפ"ל איפכא דבגניבה דמתייאשים בסתמא, נפיק מרשותיהו ולכן אין חיוב השבה. משא"כ בגזלה דלא מתייאשי לא נפיק מרשותיהו ומתחייב בהשבה.

יד. לאור כל זה מובן למה הרמב"ם הפריד את הל' גזלה מגניבה. לפי שהם שני איסורים שונים לחלוטין. ואדרבה גזלה דמי טפי לאבדה דבתרומיהו יש 'חיוב השבה'. ולכן חברם הרמב"ם יחדיו.

לא ילדה ולא גזזה שמין לו ונוטל השבח מן הנגזל ומחזיר הבהמה עצמה'. הרי שאף בגזזה וילדה השבח של הגזלן מפני תקה"ש. וא"כ נפל חילוק המרחשת. ולדרכינו א"ש אף לפי סברת המרחשת. דהחילוק הוא, דבגניבה שלאחר מעשה הגניבה חייב רק בתשלומין ואין חיוב השבה, א"כ - כמ"ש המרחשת - היאוש חל. ולכן כתב הרמב"ם בגניבה דמהני יאוש מדינא לגבי השבח (וא"ל דא"כ גם לגבי גוף הגניבה יועיל היאוש, דכבר נתבאר לעיל בארוכה שצריך להחזיר גוף הגניבה משום 'מיטב' ותשלומין מעליא). משא"כ בגזלה שחייב בהשבה אין מקום ליאוש לחול ולכן רק משום תקה"ש השבח של הגזלן ולא מדינא.

ז. הטעם שבגזלה לא תקנו בשבחא דיוקרא שיהיה לגזלן, ובגניבה לא הזכיר מזה, ומשמע דקונה. דבגניבה יתכן שגם ביוקרא קנה הגנב כיון שקונה מדינא כי אין חיוב השבה. וכנ"ל באות ו'. משא"כ בגזלה שהוא רק מתקה"ש, כי יש חיוב השבה, ביוקרא לא תקנו.

ח. בגניבה ראוי להכות הקטנים כדי שלא ירגילו באיסור גניבה שהוא עצם האיסור ולא ניתן לתקנו. אבל בגזלה שעיקר הוא חיוב השבה יש לכפותם להשיב ולתקן מה שעשו ולא להכותם על מה שעשו כי יכולים לתקן.

ט. דינא דרבה ב'תברה או שתיה' דמשלם כי השתא, נתבאר לעיל הדק היטב דלרמב"ם ליכא דינא דרבה בגניבה דכבר נפיק מרשותא דמרה במעשה הגניבה וכמ"ש הע"ש בסי' שנ"ד. ורק בגזלה דנשאר

ובששל"מ רוב דוכתי מיירי בשומר או בשואל דאתי לידיהו בהתירא עי"ש.

ולדרכינו י"ל עוד דבגניבה מתחייב רק במעשה גניבה מעליא ובלי 'מעשה גניבה' ל"ש חיוב, וממילא כל שומר דבהתירא אתי לידיה לא נחשב גנב כ"א גזלן דגדרו 'עיקוב ההשבה', ובשומרים לא עשו 'מעשה גניבה' כי אם 'עיקוב ההשבה' וזה נכלל בגדר גזלה ולא בגדר גניבה. וכן בששל"מ כיון שאינו גונב במטרה לגנוב אלא רק בשביל להשתמש, לא נחשב כ'מעשה גניבה'. ולכן כל זמן שמשתמש ואינו מחזירו נחשב כגזלן על עיקוב ההשבה.

ועי' ברמב"ם הלכות גניבה פ"ד ה"י: 'שומר שגנב מרשותו כגון שגנב טלה מעדר שהופקד אצלו וסלע מכיס שהופקד אצלו אם יש עליו עדים חייב בכפל'. ותמה עליו הראב"ד וכתב 'זה אינו כלום'. והמ"מ מנסה ליישב ובסוף כתב: 'סוף דבר איני יודע טענה לרבינו'. ונשאר בצ"ע עי"ש. ואולי י"ל דכל שומרים שאינם נחשבים כ'גנב' - בשליחו"י, בכפריה ובששל"מ, משום שלא עשו 'מעשה גניבה' מושלם (דבשליחו"י יש חידוש שמתחייב על הכל וא"צ חסרון וכו' ולא היה 'מעשה גניבה' מעליא) כנ"ל, אלא מנעו החזרה לבעלים. אבל בדוגמאות שהביא כאן הרמב"ם כתב, ש'גנב טלה מן העדר וסלע מן הכיס' שיש כאן מעשה גניבה מושלם והוצאה מרשות לרשות ולכן חייבים כפל.

מ"ר אכלה לדבר מצאתי עוד חילוק ברמב"ם בין גניבה לגזלה. דבגניבה (פ"א ה"ג) כתב: 'גנב טלה ונעשה איל עגל

ולמערכה זו יש ליישב קושיית בעה"מ (סנהדרין עב.) גבי 'בא במחתרת' דרב אמר דפטור מכלים שנטל ורבא אמר שם: 'מסתברא מילתא דרב כששיכר דליתנהו אבל נטל לא'. וברש"י שם ד"ה 'מסתברא' כתב דאף כששיכר לאחמ"כ פטור. והקשה בעה"מ והלא שיכר אח"כ הוי כתברה או שתייה שזה גזלה חדשה ואמאי פטור. ולהנ"ל י"ל דמחתרת הוי גניבה. ובגניבה אין דין 'תברה או שתייה' כנ"ל, דבגניבה יש רק חיוב תשלומין ויצא מרשותו, ובמחתרת דקלב"מ פטור מחיוב תשלומין, ואף אם שיכר אח"כ אין כאן גזלה חדשה דלא גזליה מרשות בעלים שכבר יצא מרשותם במעשה הגניבה. ואכן הרמב"ם פסק (פ"ג ה"ב מהל' גניבה ובסוף הל' גניבה) דבקלב"מ שבר אח"כ פטור עי"ש ובמ"מ (הגם שבפיה"מ לרמב"ם בסנהדרין על מתני' ד'בא במחתרת' פ"י כשיטת הרמב"ם במלחמות עי"ש).

עוד יש ליישב ע"פ היסודות האמורים, דהנה יש להקשות למה פקדון וכפריה הוי גזלן ולא גנב. בשלמא אי כפריה בלהד"ם דומה לגזלן. אבל אם מתחמק בטענות נאנסו וכדו' ונמצא שקרן הלא דמי לגניבה שעושה בסתר ורק בטוט"ג ונשבע חייב כפל מגזיה"כ, אבל בלאו הכי אינו חייב כפל ולמה לא נחשב כגנב. וביותר קשה על כל שליחות יד ללא ידיעת הבעלים שנקרא גזלן או 'שואל שלא מדעת' דהוי גזלן ואינם חייבים כפל, ולמה לא נחשבים כגנב שעושה בסתר, ועי' חידושי הרי"ם חו"מ סי' שמ"ח סק"ד שמקשה כן על שליחו"י וששל"מ. ומתרץ שבשליחו"י שבהתירא אתי לידיה לא שייך לקרותו גנב

ונעשה שור משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה. טבחו או מכרו אחר שהגדיל נעשה שינוי בידו וקנהו ושליו הוא טובח ושליו הוא מוכר ואינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה. ולא הזכיר מה דין הקרן אי משלם איל או שור כי השתא או טלה או עגל כשעת הגניבה (ועי' בסהמ"פ שם). ומדלא פי' משמע דס"ל כרש"י בב"ק (סה:) ד"ה 'נעשה שינוי בידו וקנאו - בשינוי להא מילתא דאם טבח ומכר שלו הוא טובח וכו' ופטור מד' וה' אבל קרן וכפל משלם קרן כי השתא וכפל כעין שגנב או כשעת העמדה בדין' עכ"ל. כלומר שכיון שהשינוי ממילא וכך רגיל להיות, קנאו רק לעניין שפטור מטו"מ. אבל קרן ישלם כי השתא. ובגזלה (פ"ב הי"ד) כתב: 'גזל טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור הרי זה שינוי בידו וקנהו ומשלם כשעת הגזלה. ואף על פי שלא נתיאשו הבעלים'. ומשמע שהוי

שינוי גמור וקנאו לגמרי ומשלם כשעה"ג. וא"א ליישבו לפי היסוד שביארנו לעיל בארוכה. כי לפי היסוד האמור, יותר קל לקנות בגניבה מבגזלה. וי"ל דלעניין שינוי דילפינן מ'אשר גזל' - 'אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי' (ב"ק סו.) וזה כתיב רק בגזלה, לכן כל שנשתנה אפי' ממילא וברגילות המצויה, מ"מ אינו 'אשר גזל' וכבר אינו יכול לקיים 'והשיב', ולפיכך קנאו ומשלם דמים כשעת הגזלה. אבל בגניבה דליכא קרא ד'אשר גזל', וחיוב תשלומין חל בשעת הגניבה וצריך לשלם החפץ עצמו כל זמן שהוא בעין כדלעיל, כל זמן שלא נשתנה ע"י הגנב אלא נשתנה ממילא בדבר הרגיל לגדול, לא חשיב שינוי לשנות דיני התשלומין ולומר שישלם כשעה"ג, אלא נשאר עליו החיוב כאילו לא נשתנה ומשלם כי השתא.



הרב שמעון אבוביץ לייקווד

בדין לקח במעות גזולים

ובדברי רבינו שליט"א בשיעור כ' מנ"א תש"פ

במעות (ויש לעיין מדברי הנתיבות בסי' ר"ד ס"ק א' שכתב לחלוק על המחנ"א דכל ששם כסף עליו, אינו קונה ולא פלוג רבנן) כדלקמן קצ"ח ס"ה-ו, א"כ כיון דהשליח משכסם לביתו תו ליכא חשש שמא ישרפו חטיף בעליה, דכשלא הודיע למוכר אינם ברשות המוכר לשריפה, וממילא המעות קונות.

והנה במה שכתב הנתיבות בפשיטות דכל היכא דליכא חשש שמא ישרפו חטיף בעליה מעות קונות, לכאורה יש לדון דהתם בהיה ביתו של לוקח מושכר למוכר, הרי בשעת הקנין ליכא חשש וכן במקום דליכא חשש דליקה וכן בשכירות מטלטלין הנך כולהו בשעת מסירת המעות לא היה חשש, אבל הכא בשעת נתינת המעות ודאי היה חשש שמא יאמר, רק לאחר דמשכסם לביתו, תו ליכא, א"כ מהכ"ת דנאמר דכה"ג מעות קונים למפרע. אלא דבתשובות אבנ"ז חו"מ סי' ל"ה הביא תשובות נאות יעקב [למהרי"ט אלגזין] דנקט דלעולם מעות קונים למפרע לאחר משיכה, ועיי"ש דתלי לה במה דנחלקו הראשונים האם יכול לחזור לאחר שנאנס החפץ, ועי' חת"ס חו"מ ק"ג יו"ד סי' שי"ד. ובאמרי בינה קונה"ק סי' ה' נסתפק האם צריך כוונה לקנות במשיכה שלאחר נתינת המעות, ואף דבכל מקום צריך דעת קונה וכוונה לקנות, י"ל דזה דוקא כשקונה

נחלקו הראשונים, בדין שליח ששולחו לקנות, והשליח קנה עבור עצמו, באופן שאמר להדיא לפני עדים ששולח יד וקונה עבור עצמו, מי זכה במקח. דדעת הרשב"א (ב"ק קב: ובתשובה ח"ב סי' שסט) דהשליח זכה במקח. אולם דעת רבינו ירוחם ודעימיה דהמשלח זכה במקח, וב' דיעות אלו הביאם הרמ"א בסי' קפ"ג ס"ג וז"ל, "מיהו אם אמר השליח לפני עדים שחזור בשליחותו, י"א דקנה לעצמו, וי"א דבכל ענין הוא של המשלח".

והנה צ"ב האין השליח יכול ליקח מעות שאינם שלו ולקנות בהם, ובנתי' ס"ק ד' כתב לבאר המחלוקת, דמאן דסבירא ליה דקנה לעצמו, כיון דנעשה גזלן על המעות ועמדו ברשותו לענין אונסין, נעשה בעל המעות והמוכר מקנה לבעל המעות, ומשו"ה קנאו השליח. והחולקים סבירא להו דאף דנעשה גזלן על המעות ומיחייב באונסין, מ"מ אינן נעשין שלו והמעות של המשלח, ומשו"ה המוכר מקנה למשלח.

והקשה הנתיבות, סוכ"ס האין קונה המשלח, הא השליח קנה עבור עצמו ואדעתיה דנפשיה מושכו, והאין יקנהו משלחו. ותירץ הנתי', דהרי כיון דמעות אינם קונים רק מחשש שמא ישרפו חטיף, והיכא דלא שייך הך חששא קונה

וא"כ ה"ה אף בלא שינה רק שקנה לעצמו, מהני.

ועי' בחזו"א ב"ק סי' כ"א ס"ק ב' דהקשה בשינה השליח האריך קנה, הלא שינוי רשות בלא יאוש לא קני, וא"כ מצי המשלח להוציא מעותיו מיד המוכר אי איתנהו להני זוזי, ואף אי ליתנהו מצי גבי מיניה כיון שנהנה מהן, וכיון דלא זכה במעותיו למה יקנה הלוקח השעורים בלא מעות. ותירץ החזו"א, דאין המוכר מתעכב מלהקנות לשליח, דסומך דהשליח יפייס למשלחו, ואפשר שאין המשלח יכול לתבוע מעותיו מן המוכר כיון דאין השליח רוצה לגזול, אע"ג דיהבינן ליה דין גזלן מפני ששינה, אין המשלח מקפיד בדבר ומניחהו ביד השליח בתורת הלואה, אי נמי מקנהו למשלח, ואע"ג דגזל אינו יכול להקנות, מ"מ כשמקנהו למי שהגזל בידו ואף זה שהגזל בידו אינו גזלן, מהני.

[לכאורה מבואר בדברי החזו"א דנקט כדברי האבנ"מ הידועים (כ"ח ס"ק י"ג) דאף דזה אינו יכול להקדישו לפי שאינם ברשותו, מ"מ לגזלן מיהא מהני. ועי' באבנ"ז חו"מ קסג ביאור נחמד, האריך מהני ההקנאה לגזלן עפ"ד הרמ"ה ב"ק לג. דאף דאינו יכול להקדישו, מ"מ כשבא ליד הנגזל חל ההקדש למפרע (ואף בזה נחלקו האחרונים האם ההקדש חל למפרע או מכאן ולהבא, עי' כתב וחותם תשו' סי' י', דבר אברהם ח"א סי' א' אות י"א, ובעין יצחק אה"ע ב' סי' פ"ב ס"ק ז'). אולם לא קיי"ל כהרמ"ה להלכה, עי' הג' רעק"א סי' שנ"ד דכתב וצ"ע, ועי' נחל יצחק סי' ע"ג ס"ק ו', ובמנח"פ סי' רצ"ה, ודברי יחזקאל סי' נד].

ע"י משיכה לחוד, אבל היכא דכבר נתן המעות דדבר תורה מעות קונות, רק משום חשש שמא ישרפו חטיף ביטלו הקנין, א"כ מיד כשהוציא מרשות המוכר קונה ע"י המעות. או דילמא דחז"ל עקרו לגמרי קנין המעות, וקונה ע"י המשיכה וצריך כוונה [וראיתי בשו"ת דעת סופר סוגיא דמעות, דכתב לדייק לשון הש"ס "דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה", ולא נקט ומפני מה מעות אינם קונות, וכתב עפ"ד התוספות בדף מג. דכלפי המעות עדיין יש קנין מדאורייתא עיי"ש], וכתב האמרי בינה להביא ראיה מהא דסי' קפ"ג ל"א הנ"ל דבכל אופן קנה המשלח, והקשה דהרי מושכו עבור עצמו. אלא ע"כ חזינן כיון דעכשיו ליכא חשש שמא ישרפו חטיף קונה המשלח במעותיו, רק דכתב דיש לחלק דהתם כ"א מתכוון לשם קנין, משא"כ באופן דאינו מכוון כלל לשם קנין, עיי"ש. ובשעהמ"ש קצח ס"ק א' כתב, דמסתימת הפוסקים נראה דמידי דדרכו בהגבהה אינו קונה במשיכה אף שכבר נתן כל המעות, דכעת תו ליכא החשש דנשרפו חטיף, מ"מ לא פלוג, וקונה דוקא ע"י קנין הראוי, וכן הוכיח באמ"ב שם.

ואכתי צריך ביאור ל"א דקנה השליח, אטו משום דנתחייב באונסין המעות שלו, הא קיי"ל דסתם גזילה לא הוי יאוש בעלים, וא"כ ליכא רק שינוי רשות במה שנותנו למוכר, וש"ר לחוד לא קני.

רק דבשליח אולי י"ל עפ"ד הנהיבות בסי' קפ"ה ס"ק ה', דהימניה המשלח ונותן לו כח אפילו אם ישנה, שיהא המקח קיים,

ויוצא דלשעהמ"ש ולהמנח"פ ודאי לאו בעל המעות הוא, ואין לו כח לקנות בהנך מעות רק משום משיכה הוא דקני, ויש להסתפק לפי"ז בלקח בצי"ק והצי"ק חזר שלא בפשיעתו, האם יכול המוכר לבטל המכירה כשהלוקח מוכן לשלם לו מזומן.

והנה בטור אה"ע סי' ל"ה, השולח חבירו לקדש לו אשה וקידשה לעצמו, ה"ז רמאי, ומה שעשה עשוי. ובכ"י הביא דברי המרדכי בשם ר"ב, דאירי דלא קידשה במעות המשלח, דא"כ הו"ל כמו קידשה בגזל דאינה מקודשת. והקשה הדרישה דמשמע דאי לאו משום מקדש בגזל הוי מקודשת, הא בחו"מ סי' קפ"ג כתב רבינו בשם הרמב"ם, דאפילו שלחו לקנות סחורה וקנה השליח ואומר זקפתי עלי המעות במלוה ולדידי קניתי, דאין בדבריו כלום, וצריך ליתן הסחורה לבעל המעות. והתם לא שייך טעמא דגזל כמו הכא. וצ"ל דהמרדכי כתב כן אף לדעת החולקים, כמ"ש הרמב"ם שם, עכ"ד [ובחזו"א ב"ק סי' כא ס"ק יב כתב, דדעת המרדכי כדעת החולקים עיי"ש]. וצ"ב במה שכתב הדרישה דהתם לא שייך טעם דגזל, ועי' בט"ז דכתב דהתם נמי משום גזל הוא דלא חשדינן ליה בגזלן שנוטל מעות חבירו שלא בידיעתו דרך הלואה, וכ"כ שם בקפ"ג טעם הי"א דקנה המשלח, דמסתמא אנו אומרים דודאי לא חזר בו וניחא ליה דליקו בהמנותיה.

ועי' בב"ש ס"ק כ"א דכתב, דכשמקדש במעות המשלח היינו כשיש קפידא אם יחלוף, דאז הוי גזל בידו, אבל בדבר שאין קפידא ויש לשליח להחליף לא הוי

ועיין בשער המשפט סי' ק"ץ ס"ק א', "ויראה לי דאם גזל כסף מאחר וקנה בה קרקע לא קנה", ומבאר דכיון דילפינן קיחה קיחה, כמו דמקדש אשה בגזל אינה מקודשת, ה"ה לגבי מקח. והקשה, הרי מבואר בסי' קפ"ג ס"ג דכשחזר השליח ואמר דקונה לעצמו, ד"א דקנה לעצמו, והרי מעות גזולים הם. ומתוך השעהמ"ש, דהתם איירי במטלטלין דנקנין במשיכה, דכיון דנתרצה המוכר במעות הגזילה, שוב נקנה במשיכה. וכן בקרקע אם המוכר לא ידע שהמעות גזולים כיון דמתקנת השוק אין צריך המוכר להחזיר המעות נקנה הקרקע ללוקח, אבל כשהמוכר ידע דמעות גזילה הם, כיון שצריך להחזירם לאו מידי יהיב ליה ואינו קונה.

ומצאתי במנח"פ סי' מ"ז ובחדש שו"ת סי' א', דדן בקונה במעות גזולים האם חל המקח, וציין דמבואר בסי' קפ"ג דהמקח חל, ובנתיבות סי' קפ"ב ס"ק ד' כתב, דאם עשה קנין אחר מלבד המעות כגון שמשך המקח חל, והוא מחוייב ליתן למוכר מעות אחרים. ועשה לזה סמוכים מדברי הירושלמי פ"ק דמעשר שני ה"ג, דכשקנה במעות מעשר שני אף דהטעה את המוכר המקח קיים כשמשך, ולבסוף סיים שם דאם יתברר דהמעות גזולים והמוכר הי' צריך להחזירם, וביקש ממנו מעות אחרים ולא נתן לו, המקח בטל, כעילל ונפיק אזורי (ועי' נתי' ק"ץ ס"ק ז', בית מאיר סי' צ' ס"ט, וב"ש סי' ק"ב ס"ק ג'). ובפסקי תשובה סי' י"ג בשם תשו' מגדל השן, מחלק בין לקח בהקפה דהוי גזל כשאנו משלם, ובזקף במלוה דהוי כשאל), עיי"ש.

מדברי הב"ש הנ"ל, דהתם בשליח דוקא דרשאי להשתמש במעוֹת, משא"כ בגזל ודאי אין לו כח לא להשתמש ולא להחליף המעוֹת. והביא דברי הנתיבות בסי' קפ"ג ס"ק ד', דיכול לקנות במעוֹת גזולים, וחולק עליו, דשליח שאני ואף שליח יכול להשתמש במעוֹת, ודלא כמש"כ הנתיבות שם ובסי' קכ"א ס"ק י'. ולבסוף דן משום תקנת השוק, וציין לדברי השעמה"ש הנ"ל.

ואולי אפשר להציע עוד מהלך בדברי הרשב"א, דהנה המנח"פ בסי' רמ"א ס"ב על הא דכתב הרמ"א דלא מהני מחילה אם הי' לו חפץ ביד חבירו, ציין לדברי העטרת חכמים בחי' לקידושין סוגיא דקידשה בגזל - האופן הרביעי, דבגזל מחבירו מטבע אף שהמטבע בעין מועיל מחילה, כיון דכל מטבע חד הוא ויכול להחזיר לו מטבע אחרת, הוי כמו חוב דמועיל מחילה.

והברוך טעם ייסד דבריו ע"פ דברי הירושלמי פ"ב דקידושין, חפץ אין דרכו להתחלף, מטבע דרכו להתחלף. דכל תכלית המטבע הוא עבור חילופיו (וכע"ז בירושלמי שביעית פ"י ה"ד, זהוב דרכו להשתנות. ובנמוק"י ב"מ כ"ט מדה"ר, שדרך הוא ליתנו בתורת דמים שהוא משתנה בכך). והרי ידוע דכל חפץ יש לו ב' הבחנות, א. מצד הבעין של החפץ ב. דמי החפץ וכדאמר הש"ס ב"ב מד. נהי דמגופי' מייאש, מדמי מי מייאש, עי' קצות סי' שנ"ג ס"ק ב', ובבית האוצר ח"ב עמוד מזו, דבכל דבר יש עניין גופו, ועניין שווי ודמיו, ויש בו ב' ענייני זכות הבעלים, היינו מה שגוף הדבר הוא שלו וגם מה ששווי ודמיו שלו. וא"כ י"ל דכל

גזל, ובפת"ש חור"מ סי' שנ"ט הביא תשובת בית אפרים חח"מ סי' מ"ט דכתב דדברי הב"ש מיוסדים על דינא דזה נהנה וזה לא חסר, ומשו"ה יכול להחליף ולהשתמש כשאין לחבירו קפידא בזה.

ואלם בספר המקנה בקו"א הקשה ע"ד הב"ש, ואין משמעות כל הפוסקים כן, לא כאן ולא בסי' קפ"ג. ואפשר דהב"ש מיירי שנתן לו המשלח רשות להוציאו ולהחליפו.

ועי' בערך ש"י סי' קכ"א ס"ט דכתב לדון בדברי השעמה"ש ס"ק ז' דהביא שו"ת מוהרל"ב"ח בשליח שהחליף המעוֹת וקנה במעוֹת עצמו עבור המשלח, ואח"כ נאנס החפץ, דלפ"ד הראשונים דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש אפי' בדבר שיודע שחבירו יתרצה, ואפי' להש"ך סי' שנ"ח דכה"ג מותר, מ"מ כתב בנובי"ת אה"ע סי' מ"ז, והובא בפת"ש שנ"ט ס"ק ב', דאף במידי שמותר מ"מ לא נעשה שלו ואינו אלא בגדר יאוש, א"כ כשנאנסו מעוֹת השליח (היינו המקח) נימא כיון דאינו אלא כיאוש, א"כ מהני בו חזרה, וכמש"כ הקצות והנתיבות דמהני חזרה ביאוש, וליכא ראייה מדברי הב"ש דהתם בשליח שהחליף המעוֹת כיון דלא קפיד הבעה"ב הוי ליה כיאוש וקנתה האשה ביאוש וש"ר, משא"כ כשיש לו מקום להקפיד לא קנה השליח המעוֹת והפסיד השליח.

ובתשובת בית יצחק יו"ד ח"ב סי' פ"ב ס"ק י' כתב, דבאשה שקנתה ספר תורה במעוֹת גזולים, כיון דהמוכר לא קנה המעוֹת ואסור לו להשתמש בהם, ודאי אדעתא דהכי לא הקנה המקח. ואין ראייה

דיכול להחזיר אחר ולא דנעשה שלו לאלתר, משו"ה הוצרך הרשב"א לבוא מדין דבר שאינו מסוים ונתחלפו לו כליו בבית האומן, דיהא מותר לכולם להחליף.

ואם כנים הם הדברים, דבמטבע ההסתכלות היא על הדמים ולא על הבעין, אפשר להבין מש"כ הרא"ש ופסק כן המחבר בסי' רצ"ב ס"ז, דשומר שהוציא מעות מותרים, חייב עליהם באונסים אפי' אחר שהחזירם, וכתב הרא"ש דהא דהוצרך הרי"ף להביא רא"י מהגאון דלאחר שנשתמש חייב באונסים, לומר דאפי' אחר שהחזירם דמדינא לא בעי דעת בעלים, אפי' חייב באחריותו הואיל וכבר נהנה ומצפה ליהנות אם תזדמן לו סחורה, וסברא נכונה היא, עכ"ד.

ועי' בנתיבות שם ס"ק י', דהוציא דברי הרא"ש מפשוטם, דאיירי דלא הוציא המעות רק פרוטה, ולזה הוצרך הרא"ש ליתן טעם אמאי לא מהני החזרה, דאם כבר הוציא המעות ודאי שלא נעשה פרעון עד שיהיה נקנה למלוה, ול"ד לשואל שמחזיר חפצו של משאיל [ויש לעיין מדברי הנתיבות בסי' שד"מ ס"ק א', דאי"צ קנין בהחזרת חוב, רק דסגי בריצוי המלוה ונעשים שלו, א"כ הכא דהוא שומר אמאי לא יועיל הסכמתו, ועי' שו"ת רעק"א קמא סי' ר"ג דחולק ע"ז, ועי' אגר"מ יו"ד ח"ב סי' ס"ו ענף ז'], ועי' במחנ"א שומרים סי' כ"ה דהביא בשם מהרא"ש, דשומר שנשתמש עם המעות להנאתו ואח"כ נגנבו, פטור כשהניח מעות אחרים תחתיהם, והוי ליה כהחזירם לבעליו, והק' המחנ"א, היאך זכה הקהל באלו המעות ששם תחתיהם, הא

עצמותו של מטבע אינו אלא דמיו, ומשו"ה לא שייך לדון אלא על דמיו, ולא על הבעין.

וביאר רבינו שליט"א עומק דברי הברוך טעם, דכיון דכל גזלן יש לו קניני גזילה, א"כ כיון שיש לו שייכות עם חפץ הגזול יכול להחזיקו וליתן מטבע אחר אף נגד רצון הנגזל, אבל לא דנעשה שלו לאלתר, וכמש"כ העין יצחק אה"ע סי' נ"ט, דא"כ אמאי צריך לבוא מדין שינוי בזווי ועבדי נסכא, ומה שתירץ העין יצחק דנפק"מ בהוזלו המטבעות ואז קונה בע"כ ע"י שינוי, הקשה עליו רבינו, דאי נימא דמיד עם גזילתו קונה, מהכ"ת דיוכל לומר דאינו רוצה לקנות דנצטרך לשינוי, ולכאורה י"ל שהרי דעת המחנ"א רמב"ם גזילה פ"ב הט"ו, וכ"כ האור"ש, דאף שינוי אינו קונה רק ברוצה לקנות, ואף אי נחלוק על דבריהם, מ"מ י"ל דהא מיהא הך קניה דמטבע בעין דהוי עדיין כעין שגזל, ודאי דאינו קונה בע"כ.

א"כ י"ל כיון שהשליח שלח יד במעות לקנותם לעצמו, א"כ אין עליו אלא חוב מעות ומעות שלו הם, ומשו"ה שפיר מצי לקנות לעצמו, ושפיר מיקרי בעל המעות אף שקנאם רק לעניין אונסין.

ומה שהקשה רבינו מדברי הרשב"א ב"ק קיג. אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס הגבאין, דחזינן דאנו דנין דין גזילה על גוף המטבע, יש לדחוק דהרי אף הרשב"א כתב דהוא דין להרחקה בעלמא ולגדור שלא לקנות מן המוכסין והגזלנין, דמטבע דבר שאינו מסוים ואי"צ להחזיר של ראובן לראובן, ושל שמעון לשמעון. ובפרט לפי ביאור רבינו דזהו רק היתר לגזלן

לעצמו. וכתב הסמ"ע דאירי דמיד יחד מעות אחרים משלו לתת למשלחו, קנה לעצמו, עיי"ש. ובנתיבות ביאר, דמהני ע"י דהמוכר חוזר מהמכירה דיכול לחזור אחר קנין כסף, ומשו"ה יכול השליח למשוך לנפשיה, ועוד, כיון דייחד מעות אחרים הרי הוא נעשה בעל המעות. ויש להקשות כנ"ל האיך הוא נעשה בעל המעות במה שמיחד מעות אחרים, ועי' מנח"פ בחדש תשו' סי ט', ולהנ"ל כיון שמיחד מעות, אי"צ את ההקנאת הבעין בכדי שיעשו מעות שלו.

אין אדם יכול לזכות לחבירו את שלו אם לא ע"י אחרים, והביא שם דברי הרא"ש הנ"ל, עיי"ש.

וּלְהַנִּיחַ י"ל כיון שהוא שומר שפיר יכול להחזירם לבעלים, ואי"צ שיקנה את הבעין, דעיקרם של מעות הם דמיהם, סגי במה דהניח אחרים תחתיהם לבעלים.

וְעַי' בסמ"ע סי' קפ"ג ס"ק י"ב בשליח שנתן המעות עבור המשלח וחזר בו מקמי משיכה ואמר, לעצמי אני קונה, קנה



הרב זאב פדר

ר"מ בישיב"ק 'פני מנחם'

בני ברק

בענין השבת הגזילה

[תברה או שתייה ואיתבר ממילא]

מחלוקת רב ורבא בדין בא במחתרת

דברי רבא בגולן שהוקרה הגזילה

בס"פ המפקיד (מג.) 'אמר רבא [וי"ג רבה], האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה, מעיקרא שויא זוזא השתא שויא ארבעה, תברה או שתייה משלם ארבעה, איתבר ממילא משלם זוזא'. ונותן טעם לדבריו, 'מ"ט, כיון דאי איתה הדרא למרה בעינא, ההוא שעתא דקא שתי ליה או דקא תבר לה קא גזל מיניה, ותנן כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה. איתבר ממילא משלם זוזא, מ"ט השתא לא עביד לה ולא מידי, אמאי קא מחייבת ליה, אההיא שעתא דגזלה, ההיא שעתא זוזא הוא דשויא'.

המשנה בסנהדרין (עב.) אומרת, 'הבא במחתרת נידון ע"ש סופו, היה בא במחתרת ושבר את החבית, אם יש לו דמים חייב, אין לו דמים פטור'. ובגמ' (שם), 'אמר רבא מסתברא מילתיה דרב בששיבר דליתנהו, אבל נטל לא, והאלוקים אמר רב אפילו נטל... ולא היא, כי אוקמינא רחמנא ברשותיה לענין אונסין, אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייהו קיימי, מידי דהוה אשואל'. מבואר בגמ' שיש שתי שיטות בבא במחתרת ויצא עם החפץ בידו, האם מחויב להשיב. דעת רב שמכיון שאין חיוב מהתורה 'והשיב' משום שקלב"מ, אזי הגזלן יכול להשאיר הגזילה בידו, ונקטנין שהוא קנה אותה לגמרי. אך רבא פליג עליו, וס"ל שקונה רק לענין להתחייב באונסין.

דברי רבא בגולן שהוקרה הגזילה אחר שעת הגזילה, מתחלקים לשני אופנים, אופן הראשון שלאחר שהוקרה הגזילה, הגזלן בעצמו שבר אותה או כילה אותה, ובזה הנידון אם ישלם כשעת הגזילה או כשעת השבירה. והאופן השני שלאחר שהוקרה ובטרם הספיק להשיבה, נשברה ממילא, והנידון האם ישלם כפי שהיה השווי בשעת הגזילה, או כמה שהיה שווה קודם השבירה. ותחילה נעמוד על החלק הראשון של דברי רבא, תברה או שתייה.

ועולה לנו שני אופנים שהדין בהם ברור, אם הגזלן הזיק בעודו בבית הנגזל, בזה מפורש להדיא במשנה שפטור משום שקלב"מ. ואם יצא והחפץ עדיין בידו, בזה נחלקו רב ורבא אם נחשב שהגזלן קנה לגמרי את הגזילה או לא. אך יש אופן שלישי, שהגזלן יצא עם החפץ בידו, והזיק כשהוא מחוץ לבית הנגזל, וע"ז כתבו רש"י ותוס' (ד"ה מסתברא), שזה גופא נתחדש

בקנייני גזילה. ולכן פוסק שבגנב טלה ונעשה איל, באופן שקלב"מ, הגזלן ל"ק את הגזילה אף שהיה שינוי.

אולם מדברי בהע"מ נראה שחלוק עליו ביסוד זה, דהבעה"מ סבור, שמעצם היות החפץ הגזול בידי הגזלן, דבר זה עושה שיהיה קנוי לו, וזהו דבר מציאותי, שלא נולד מהחיוב של 'והשיב', ולכן אף במקום שאין לו חיוב השבה, אנו רואים במציאות שהגזלן קונה בקנייני גזילה. ורק שהתורה בחיוב ההשבה שהטילה על הגזלן, בזה הפקיעה וביטלה לו את הקנייני גזילה שהיו לו בזה. ונמצא שכ"ז תלוי, שאם היה חיוב והשיב בשעת הגזילה, אזי היינו נוקטים שהגזלן ל"ק את הגזילה, ולכן בסוגיין תברה או שתייה משלם ארבעה, שמשום שהיה לו חיוב של והשיב, אזי החפץ נשאר בידי הנגזל, והוקר אצל הנגזל, וחשיב שהגזלן שבר חפץ יותר יקר. אך בסנהדרין דמירי שהיה בשעת הגזילה קלב"מ, וממילא לא חל חיוב של והשיב, נמצא שהנגזל קנה את הגזילה, ולכן אם הזיקה פטור מלשלם. ואמנם אם החפץ בעין, יש לו חיוב מדרכנן להחזירו.

[בעיקר] דברי הנתיבות מעירים האחרונים, דבסוגיא בסנהדרין (שם) לא משמע כדבריו, שרב ס"ל להדיא שהגזלן קונה את הגזילה. ואפי' רבא דפליג, נקט הטעם משום שקונה רק לענין אונסין, ולא נקט טעם היותר פשוט, דבאופן שהיו קלב"מ ואין דין השבה, הגזלן ל"ק כלל בקנייני גזילה. וצ"ל שזה גופא מרומז בדברי רבא, דמכיון שהגזלן ל"ק לגמרי אלא רק לענין אונסין, מוכח שעיקר כוונת התורה להקנותו רק

בדברי רבא אליבא דרב, שבמשנה מבואר שפטור רק בהזיק בעודו בבית הנגזל, ואילו רב מוסיף לחדש, שאפי' שיבר לאחר זמן פטור.

תמיחה מדוע גזלן שהזיק יפטר

וכ"ז צ"ב, הלא רבא ס"ל שאם הגזילה בעין מחוייב להשיבה, ומוכח שהגזילה שייכת עדיין לנגזל, וא"כ מדוע אם הגזלן יזיק אותה הוא יהיה פטור מלשלם למי שהחפץ שלו. וביותר קשה, שבסוגיין מפורש להדיא בדברי רבא, שתברה או שתייה משלם לפי הוקר, ומוכח להדיא שהחפץ הגזול נמצא בבעלות הנגזל.

ביאור דברי בעל המאור בדעת רבא

וליישב קו' זו יש בידינו ב' דרכים.

א. עיין בעל המאור (שם בסנהדרין) ודבריו קשים וסותרים זא"ז, עיי"ש, והנראה בפירושם [ובפרט מתחילת דבריו], ביסוד הדברים מודה רבא לרב שהגזלן קנה את הגזילה לגמרי, ורק שכ"ז הוא רק מעיקר הדין, אולם חז"ל גזרו שהגזלן ישיב את הגזילה כשהיא בעין. אך כיון דמעיקה"ד החפץ שייך כבר לגזלן, ולכן אם הזיקו פטור מלשלם לנגזל, מכיון שנחשב שהזיק חפץ שלו עצמו. ועדיין קשה מסוגיין שתברה או שתייה משלם ארבעה, והביאור בזה שיש חילוק גדול אם היה חיוב 'והשיב' בשעת הגזילה או לא. ובהקדים שהנתיבה"מ (סי' שנ"א סק"א) מבאר ומגדיר את הכלל שהגזלן קונה בקנייני גזילה, שזה הכל נובע מהחיוב של 'והשיב', אך באופן שאין לו חיוב כגון שקלב"מ, בהא לא אמרין שהגזלן קונה

לענין להתחייב באונסין, וממילא באופן שאין חיוב השבה ודאי שלא קונה.]

לאחר שנתחייב המזיק מדין גזלן א"א לחייבו פעם נוספת מדין מזיק

ב. תירוצ' נוסף מובא באחרונים (הגר"ש שקופ ועוד), 'אין חיוב חל על חיוב', דהיינו לאחר שהגזלן התחייב על הגזילה פעם אחת מדין גזלן, שוב א"א לחייבו ע"ז פעם נוספת משום מזיק, ולכן הזיקו פטור. ומה שבסוגיין מצינו שבתברה או שתייה מתחייב שוב, משום שמירי שהחפץ נתייקר, ובאמת החיוב הנוסף קאי רק על היוקר. ולפ"ז יוצא שבבא במחתרת ויצא עם הגזילה בידו ונתייקרה ולאחר מכן שיברה, יהיה חייב לשלם על היוקר.

סברת הקצות בהא דהחולק עם הגנב אינו נפסל

ובעיקר הגדר של תברה או שתייה, יש לדון מצד מה חייב על השבירה. הרמ"א בהל' עדות (סי' ל"ד ס"ז) הביא מהריב"ש, 'החולק עם הגנב אינו נפסל' ובקצוה"ח (שם סק"ג) הביא את דברי הרמ"א ומה שבתומים (שם סק"ה) הק' עליו, דכיון שבידו ממון חברו ולקחו בידו לעכבו, הרי הוא רשע דחמס. ולא ידעתי הבדל בין כופר בפקדון דבהיתר בא לידו, ומ"מ הואיל וכופרו פסול לעדות, וזה לקח ממון חברו באיסור, וכופר בו ואינו מחזירו יהיה כשר לעדות [ועיי"ש שהעלה דשמא לא נפסל, משום שכבר החזיר ואפי' ע"י כפיה, או דשם מיירי לאחר יאוש, ועוד אפ"ל שלא נפסל, משום שלאנשים נדמה להם שלא

עוברים בכך על לא תגזול]. ומסיים הקצות דבריו, והנראה לי בזה, דמה שמדמה בתומים חולק עם הגנב ומעכב של חברו בידו לכופר בפיקדון, אבל אי"ז דומה כלל לכופר בפיקדון וכו', עיי"ש. ותמצית דבריו, דהא קיי"ל הגונב אחר הגנב אינו משלם תשלומי כפל, ובר"פ הגוזל ומאכיל (ק"א:): נח' רמב"ח ור"ח גזל ולא נתיאשו הבעלים ובא אחר ואוכלו, שלדעת רמב"ח אינו גובה אלא מהגזלן, ובתוס' (שם ד"ה גזל) ביארו טעמו, דכיון שהוא לא גזלן, אינו יכול לתובעו כלל, שהרי אינו לגמרי ברשות דמאריה, שהרי אינו יכול להקדישו. ולפ"ז ודאי שהחולק עם הגזלן לא הוי גזלן, ואפי' לר"ח דרמ"ג רמ"ג, היינו דוקא אם השני אכל, וחיובו מדין מזיק, אך מדין גזלן לא מתחייב. אכן אם השני יגזול ויאבד ממנו, הוא יהיה פטור, דכיון שאינו ברשות הבעלים, ל"ש לחייבו מדין גזלן אלא רק מדין מזיק.

ומביא הקצות ראייה לדבריו מסוגיין, דבאיתבר ממילא משלם כשעת הגזילה, ולא סגי דלא אנגבה לחביתא בתר דשויה ד'. ועוד דהא בחצירו היא, וכל שעתא ושעתא גזליה [על ראייה זו אפשר לענות ממה שכ' הקצות עצמו (סי' שמ"ח סק"ב), דגזלן חייב רק אם עשה מעשה, כגון שנכנס לחצירו שחייב רק בנעל עליה, עיין אמרי משה סי' ל"ב סק"א]. ומכ"ז מוכח, דלאחר שהחפץ נגזל וכבר איננו ברשות הנגזל, שוב אין לחייב לגזלן שני משום גזילה, כיון שאי"ז 'וגונב מבית האיש'. אלא אם הזיק, חיובו מדין מזיק, וע"כ החולק עם הגנב לא נפסל לעדות. העולה מכ"ז

נחשב לגנב. ולכא' במעשה השינוי עצמו ליכא מעשה גזילה, שהלא המעשה עצמו היה בשעה שהגביה לגנוב, וזה לא חשיב גניבה, אלא רק השינוי עצמו. והשינוי נעשה ע"י שבירה וכדו', בהא ליכא מעשה גניבה בפועל, ועיין חזו"א (ב"ק ס"ט ס"ז סק"ז) שהק' כן. וכ' דצ"ל דבשעת השינוי נעשה גנב, וגניבה ושינוי באין כאחד. וצ"ל שהמעשה היה שעשה שינוי ע"י הגבהה או שהיה בחצירו, ואז היה בפועל מעש"ק עם השינוי, וע"ז אפ"ל שהשינוי והקנין באים כאחד.

עין מש"כ רעק"א (כתובות לד:), דגנב בשבת וטבח בחול, נקטינן שהטביחה עצמה היא מעשה גניבה. ונראה שהבין, שעצם השינוי שעשה בבהמה, זה עצמו חשיב ג"כ מעשה גניבה. וראה בחזו"א (שם סק"כ) שתמה עליו, הא אין קנין במטלטלין אלא משיכה והגבהה וכדו', ולא מצינו קנין שנעשה ע"י שינוי.

אולם יש לדון בכל זה, דמעיון בדברי הנתיבות במהדור"ק נראה, שהגזולין השני אכן ל"ק בכלל את הגזילה ע"י השינוי, אלא רק הראשון הוא שקנה. ומה שחשיב השני לגזולין, הוי מחמת שע"י השינוי שעשה בגוף הגזילה, הוא גרם שהראשון יקנה לגמרי את הגזילה, ואף מעשה כזה מחשיבו לגזולין, הגם של"ק בפועל בעצמו את הגזילה. ודי במה שגרם שאחר יקנה, דבזה חשוב אף השני כגזולין ויפסל לעדות [וכדברי הרע"א בכתובות מבואר שם להדיא ברש"י, וצ"ע שסותר שיטתו בסנהדרין, דבא במחותרת והזיק לאחר שיצא פטור, ולא אמרינן שבמעשה היזקו יש חיוב גניבה מחדש].

לעניינינו, דלפי הקצות שהדין בתברה או שתייה שמשלם ארבע, הוי מדין מזיק ולא מדין גזולין.

הנתיבות חולק על הקצות וס"ל דאם השני עשה שינוי הוי גזולין

ובנתיבה"מ (סי' ל"ד סק"ה) הביא דברי הקצות בקיצור, וכתב עליו וז"ל, 'והנה אע"ג דנודה לדבריו בהגבהת שני לא נעשה שני גזולין, מ"מ אם השני עשה שינוי, ודאי דהוי גזולין. כיון שע"י שינוי הוציא מרשות בעליו, והוי גזילה חדשה'. עיי"ש שמוכיח כדבריו, ומסיים דאפי' אם השני גזלה ע"מ להשתמש בה, דנעשה שואל שלא מדעת והוי גזולין של הבעלים, אם הוא שימש, דהוסיף על הגזילה של ראשון, ודאי דהוי גזולין. ונראה בביאור שיטתו שחולק על הקצות באופן שהשני עשה שינוי בגוף הגזילה, שאז אנו מחייבים אותו משום גזולין, מכיון שהוא הוסיף במעשה הגזילה, מה שלא היה במעשהו של הראשון. שהרי גזילתו של הראשון רק הוציאה מרשות הנגזל, שעתה אינו יכול להקדיש ולמכור, אך עדיין נשארה בבעלותו של הנגזל. ואילו במה שהגזולין השני עשה שינוי, הוציא את החפץ לגמרי מבעלות הנגזל, ולכן חשיב ג"כ גזולין ונפסל לעדות.

במה חשוב השני גזולין ע"י השינוי

והנה יש לדון בדבריו, הלא ביסוד הדברים מודה הוא להקצות שאין הגניבה של הגנב השני נחשבת מעשה גניבה, אא"כ עשה שינוי בגזילה עצמה, כיון שרק במה שמשנה ומוציא מידי הבעלים לגמרי, בכך

ב' ביאורים בהכנת דברי הנתיבות

ובאו"ש (פ"ג מהל' גניבה ה"ב) תמה על הנתיבות, מהא דתנן בר"פ מרובה (סב:) שאין הטובח אחר הגנב משלם תשלומי ד' וה', ולכא' לפי הנתיבות הטביחה היא מעשה גניבה חדש, ומדוע לא יתחייב הטובח והמוכר. וכ' על כך האחרונים (אמרי משה סי' ל"ב אות ו' ועוד אחרונים), דלכא' יש כאן שתי גישות בהכנת שיטת הנתיבות, ההבנה הפשוטה היא, שהנתיבות מודה לקצות שהגונב מן הגנב פטור, משום של"ש מעשה גניבה כשאי"ז ברשותו של הגנב, וזה נלמד מ'וגונב מבית האיש', שהן לענין חיוב הקרן והן לענין חיוב הכפל וד' וה', ל"ש לחייב כשלא נגנב מביתו של הגנב. והנתיבות מחדש, שאם השני עשה איזה שינוי בגזילה, בהא פליג על הקצות וס"ל שהשני חשוב גנב בזה. ולפ"ז אכן צ"ע מהמשנה בר"פ מרובה, דחזינן התם לענין חיוב ד' וה', דאף שעשה שינוי עכ"ז לא חשיב גנב בכך.

אך אפ"ל דהנתיבות חלוק ביסודו על הקצות, וס"ל שהלימוד מוגונב מבית האיש נלמד לענין כפל וד' וה' בלבד, ושם אפי' אם עשה שינוי, ג"כ לא יתחייב בכפל. ורק שהנתיבות מסברא ס"ל, דכלפי חיוב הקרן יש רעיון, שאם לא עשה שום שינוי, ל"ש לחייבו בזה. ורק אם הגזול השני עשה שינוי בגזילה, הוא מתחייב ג"כ, וסברא זו שייכא לענין חיוב הקרן בלבד [ואילו כלפי חיוב הכפל וד' וה', אפי' עשה שינוי, אינו מתחייב בזה].

להגר"ח מעשה הזיק שגרם שאינו בהשבה חשוב אחד עם מעשה הגזילה

המשותף להקצות ולנתיבות הוא, שאמנם אין לחייב את הגזול השני מדין גזל, אא"כ עשה נזק ומחייבים אותו מדין מזיק (קצות), או שעשה שינוי והוי גזילה חדשה בזה (נתיבות). אולם בחידושי הגר"ח מבאר מהלך חדש בסוגיא, וס"ל דבאופן שעשה מעשה גזילה על ידו הוציאו מרשות הנגזל, ולאחר מכן עשה בו איזה שהוא מעשה הזיק, שהעמיק את הגזילה, במה שעתה ע"י מעשהו שוב א"א בהשבה, חשיב הכל כמעשה גניבה אחד. ובזה מבאר את שיטת הרמב"ם, שאם גנב ולאחר מכן נתייקר ושוב הזיק, משלם כפל לפי שווי שעת העמדה בדין, והיינו משום שהכל חשוב מעשה גניבה אחד [הגם שכל חלק בפ"ע יש לו שם גניבה לבדו, עכ"פ בהצטרף הכל למעשה אחד, אזי אנו רואים את מעשה הנזק כסוף מעשה הגניבה]. ועפ"ז מבאר גם את שיטת הרא"ש שמחלק בין תברה לבין שינוי שאינו נזק, שרק אם שבר ממש וגרם בזה שלא יוכל להשיבו, מצטרף למעשה הגניבה, משא"כ כשעשה שינוי שאינו מעמיק את הגניבה [והעירו על כך, שאף שינוי שאינו מזיק ושובר בפועל ג"כ הוי העמקה, במה שיצא מכך לגמרי מרשות הבעלים].

דעת הרמב"ן דבאיתבר ממילא משלם כשעת הגזילה כיון דאז נתחייב באונסיה

ועתה נבוא לבאר הדין באיתבר ממילא, דמבואר בסוגיין שהגם שנתייקרה הגזילה, אינו משלם אלא כשעת הגזילה. והק' הרמב"ן וז"ל, 'אני תמה, כיון דאמרינן

ביאור הקצות בדברי הרמב"ן והריטב"א בחילוק שבין גזלן לשואל

וראה בקצוה"ח (סי' רצ"א סק"א) שהבין בתירוץ הראשונים, שיש כאן שני כיוונים שונים, וכ"א תפס תירוץ אחר. הרמב"ן מיישב, דעיקר החילוק שבין חיוב גזלן לשואל תלוי בשעת השעבוד, גזלן משתעבד מיד בשעת המשיכה, ולכן נקבע השווי של חיוב השבתו לפי שעת המשיכה, שאז הוא זמן שעבודו. אך שואל שמשתעבד רק משעת אונסין, נקבע שווי ההשבה שלו לפי שעת האונסין [והוא תמוה, דהקצות אינו שת עיניו להמשך דברי הרמב"ן, שתולה אם נחשב עדיין ברשות הנגזל לענין להקדיש ולמכור, וראה להלן מה שנכתוב בזה]. ומעיר על כך הקצות, דלפ"ז יש לתלות בב' הלשונות בכתובות (לד:), האם שומר משתעבד משעת משיכה או משעת אונסין. וקשה שהרמב"ם פסק (פ"א מהל' שאלה ה"ה) ששומר מתחייב מעידן משיכה, וכיצד כתב הרב המגיד בפשיטות ששומר משלם כשעת הפשיעה.

ולכן הקצות נפנה לתירוץ הריטב"א, ומבארו שהכל תלוי אם יצא מרשות בעלים בשעת משיכה, ששואל ל"ק כלל ולא יצא מרשות הבעלים, והם יכולים למכור ולהקדיש כל זמן שנמצא בידי השואל, ולכן משלם כפי שהיה השווי בשעת האונס, משא"כ גזלן שמיד בשעת גזלתו הוציא מרשות בעלים, ולא יכולים יותר למכור ולהקדיש, ועל שעה זו מחייבים את הגזלן. ומעיר הקצות, שלפי ר"ל שס"ל שהנגזל יכול להקדיש אפי' שאינו ברשותו, נמצא שעדיין לא יצא מרשותו, וחשיב שנתייקר

דכי איתא הדרא בעינה, ורחמנא חייביה לגזלן באונסין, אמאי לא מיחייב באונסין כדהשתא, וכדאמרינן נמי בעלמא (סנהדרין עב.) נהי דאוקמינהו רחמנא ברשותיה לענין אונסין, לענין מיקנא מי אוקמינהו ברשותיה. והילכך כי אייקר ודאי ברשותיה דמריה אייקר, ותברא דממילא נמי איהו מיחייב עלה, דהא חייב באונסין כשואל, אטו שואל כי האי גוונא מי לא משלם ארבעה'. וכן הק' הרשב"א והתוס' הרא"ש, ובדומה לזה הק' גם הריטב"א והר"ן, אך לא האריכו כ"כ בראיה מדברי הגמ' בסנהדרין, אלא הק' בפשטות, מפני מה גזלן אינו משלם כשואל שמשלם כשעת האונס.

ותירין הרמב"ן וז"ל, 'דשאני שואל דמשעת משיכת הבהמה מיחייב במזונותיה, ולא מיחייב באונסין עד שעת שבורה ומתה, וברשותה דמאריה היא למכירה וק"ו להקדש. אבל גזלה כיון דמשעת משיכה מיחייב באונסיה, ונפקא נמי מרשות בעלים למכירה ולהקדש, לא מחייבין ליה באונסיה אלא כשעת משיכה דגזלה דהיא כשעת שבורה ומתה דשאלה, דההיא שעתא חייל עלה חיוב'. ובריטב"א מתרץ בדומה לרמב"ן וז"ל, 'וי"ל דשואל לא קנייה כלל ולא אפקיה מרשות בעלים, כי הבעלים יכולים למכרה ולהקדישה, הילכך חיובו על שעת האונס. אבל גזלן משעת גזילה אפקה מרשות בעלים למכירה והקדש, וכיון שכן על ההיא שעתא בעינן לחיוביה כל היכא דלא עבד בה מעשה אחרינא. והא פשיטא, ולא אתא רבא לאשמועינן אלא דינא דתברה או שתייה, וכדמוכח לקמן'.

ואינו חייב רק בשינוי כיון דקני ליה וכו'. ולכך אינו משלם כיוקרא דהשתא, רק כשעת גזילה. משא"כ בשומר דבכך התחייב עצמו לשלם כשעת פשיעה, דהא אשעת פשיעה מחייבין ליה'. ונראה בדבריו, שאם נסבור כתוס' שאין הגזלן מתחייב מדין שואל, אזי לא תקשה קו' הראשונים. ולכאורה תמוהים דבריו, דאם כל עיקר הקושיא היא מהו החילוק בין שומר לגזלן, מה הועיל בתירומו שגזלן אין חיובו מדין שואל, והלא כל הקושיא היא בגדר החילוק ביניהם, וע"ז לא תירץ כלל.

שלש דרכים בהכנת קושיית הראשונים

והנראה מכ"ז שאת קו' הראשונים אפ' לשאול בשלוש דרכים, א. מהו החילוק בין שואל שמתחייב רק לפי שעת אונסין [או פשיעה - קצות], לבין גזלן שמתחייב לפי שעת הגזילה. ב. כל חיוב גזלן באונסין מבואר בגמ' בסנהדרין (עב:) וביותר ברש"י (שם ד"ה 'אבל') שהוא מדין שואל, שאנו רואים כל גזלן מכיון שכל הנאה שלו, מתחייב באונסין מדין שואל, וא"כ כפי ששואל מתחייב לפי שעת האונס, אף לגזלן נחמיר שאם נתייקר קודם האונס, ישלם לפי היוקר. ג. אף אם חיוב גזלן אינו מדין שואל, עכ"פ שיהיה לו חיוב נוסף, שלא גרע מסתם שואל שכל הנאה שלו, ושיתחייב מצד שני חיובים, והנפק"מ באופן שנתייקר. ועל הדרך השלישית אפשר לענות, דבחיוב גזלן התורה מיעטה חיובים אחרים [ויש בזה נידון גדול בביאור הדין שגזלן פטור מדמי שימוש, בש"ך (סי' שס"ג סק"ח) מבואר שהוא מחמת שכבר קנוי

ברשות הבעלים, והגזלן ישלם כפי שעת האונס, והא לא מצינו שיש מי שחולק על המשנה שכל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה. ועוד שאם הביאור במשנה שכל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה, הוא מחמת הדין של רבי יוחנן שנחשב שכבר יצא מרשות הבעלים להקדש ולמכירה, מדוע הגמ' בפרק מרובה (ס"ט:) לא הביאה משנה זו ראייה לר"י.

ולכן חוזר הקצות לתירומו של הרמב"ן, ומוסיף שאף למ"ד ששומר משתעבד משעת משיכה, מ"מ אי"ז חיוב גמור לאלתר, אלא שעיקר החיוב משעת האונסין, ורק משתעבד למפרע משעת משיכה, וכן מבואר בריטב"א בפרק השואל (צ"ז).

ביאור הנתיבות בדעת הראשונים

ובנתיבות"מ (סי' רצ"א סק"א) נראה שהבין דברי הראשונים מעט שונה מהקצות, תחילה הביא את דברי הקצות, שמפרש הקו' מ"ש לחלק בין גזלן שמשלם כשעת הגזיל, לבין שואל שמשלם כשעת הפשיעה, ותי' הראשונים לפי ביאורו, שהגם שמשתעבד משעת משיכה [לפי חד לישנא], מ"מ החיוב חל בשעת הפשיעה למפרע. וכ' ע"ז הנתיבות, שכ"ז מתרץ רק לאופן שהוזלה הגזילה, אך באופן שהגזילה נתייקרה קשה, דמה"ת יהיה שומר גרע מגזלן. ומבין הנתיבות שע"ז בעיקר טרחו ליישב הרמב"ן והריטב"א בתירוצם, ומוסיף וז"ל, 'ולפעד"נ לתרץ בפשיטות, דהא התוס' בב"ק דף נ"ו בד"ה פשיטא כתבו דגזלן לאו שומר הוא, דהא בהריקבו מקצתן פטור,

שנוקט גם חילוק הריטב"א שגזלן יוצא מיד מרשות הבעלים, משא"כ בשומר.

לגזלן, אך בערוך השולחן (שם סי"א) מבואר, שזהו משום שאין לגזלן חיובים נוספים.

ת' הרמב"ן על הקושיות

ונראה בדברי הרמב"ן טמונים שתי קושיות [דרך א' וג' שהבאנו לעיל]. א. מ"ש גזלן משואל, ב. שכל גזלן יתחייב אף מדין שואל. ועל קו' א' מתרץ הרמב"ן, שגזלן מחמת שחל שעבודו מיד בשעה שמשך, לכן נקבע שווי חיובו לפי שעה זו, משא"כ בשומר שמשתעבד רק מזמן פשיעה [ואף למ"ד שהשעבוד חל מזמן משיכה, עכ"פ חל רק למפרע וכביאור הקצות]. ועדיין היה קשה לרמב"ן, שיחול על כל גזלן חיוב נוסף, מדין שואל שכל הנאה שלו. וע"ז מתרץ, דמכיון שמיד בשעת הגזילה כבר יצא מרשות הבעלים לענין להקדיש ולמכור, שוב לא יכול לחייב גזלן מדיני שמירה, משום שמה שהחפץ אינו ברשותו, הוי חיסרון בבעלות, ולכך ל"י להטיל חיובי שמירה על הגזילה.

הבנת הנתיבות והקצות בקושייתם

ונראה שהנתיבות הבין כמהלך השני, שקושייתם היא שכל החיוב של גזלן הוא מדין שואל, וע"ז מעיר הנתיבות, שלפי תוס' בב"ק דמבואר שגזלן אינו חייב מדין שומר, מיושב שפיר שאין חיובם זהה. וכל הקו', היא רק לשיטות שעיקר חיוב הגזלן באונסין מדין שואל [ובת' הראשונים צ"ל, דאף שהחיוב של גזלן הוא מדין שואל, אין חיובם חל באותה שעה, והחילוק כנ"ל].

ואילו בקצות נראה שהבין שהקו' כמהלך הראשון, להבין עיקר החילוק בין גזלן לשואל. וע"ז בא התירוצ, שכ"א משתעבד בזמן אחר (רמב"ן), או שכ"א יוצא מרשותו בזמן שונה (ריטב"א). ועדיין קשה לפי דבריו, שמתעלם מהמשך דברי הרמב"ן



הרב ישראל שידלובסקי

כולל 'חושן משפט' ב"ב

בני ברק

גדר חיוב הרחקת נזיקין ונזקי שכנים

א

החילוק בין ד' אבות נזיקין לנזקי שכנים

עצמו, כגון לאביי (יז, ב) דמתיר לסמוך תחילה בהיתר קודם שיש את הדבר הניזוק, [וכן לרבא אחד לישנא בשדה שאין עשויה לבורות שרי לסמוך תחילה], ואפי' היכא שסמך באיסור כגון שסמך את אילנו לבורו של חבירו קסברי רבנן דאע"ג שסמיכתו שלא כדין אפ"ה אינו קוצץ את אילנו אלא בנתינת דמים, הואיל וסמך בהיתר שאין ההיזק מתחיל מיד שעדיין לא גדלו השורשים כפרש"י שם. [וכן בדברים שהצניעות יפה להן כתבו התוס' (יט, ב ד"ה התם) שהיה צד להתיר לסמוך את ההיזק גלל כן].

והנה מכל זאת למדנו שחיוב הרחקת נזיקין אינו מדין ממונו המזיק שחידשה התורה בהאבות נזיקין שמלבד מה שהאדם חייב על נזקי גופו חייב אף על נזקי ממונו, רק דין נוסף הוא שאפי' היכן שאינו חייב מדין ד' אבות נזיקין, בכל זאת חייב הוא להרחיק, דאי חשיב מזיק אמאי קאמר ר"י דעל הניזק להרחיק וכמו"כ לרבנן אמאי שרי להקדים לסמוך בתחילה, אלא ע"כ דלאו דין מזיק עליה. אלא דהא גופא צ"ב מה נשתנו

הנה בדין הרחקת נזקי שכנים [שהובאו רובם בפרק לא יחפור] נחלקו רבנן ור' יוסי, ומחלוקתם הובאה במשנה (כה, ב) 'מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה וכו', אם הבור קדמה קוצץ ונותן דמים ואם אילן קדם לא יקוץ וכו', ר' יוסי אומר אע"פ שהבור קודמת לאילן לא יקוץ שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו, ומסיק בגמ' (יח, ב) דמחלוקתם היא דלרבנן על המזיק להרחיק את עצמו ולר' יוסי על הניזק להרחיק את עצמו, אולם מודה ר' יוסי לרבנן בגירי ידיה דעל המזיק להרחיק את עצמו (דכ"ה שם), [ונחלקו הראשונים אי ר' יוסי פליג בכל הרחקות דפירקין דכולהו חשיבי גירי דיליה, או דלא פליג רק באילן ששם נשנתה מחלוקתם. ושורש מחלוקתם היא בביאור וגדר גירי דיליה, דלרש"י (כב, ב) היינו 'חצים הבאים לו מיד גופו של בעל הבית ממש', (וא"כ יתכן אף שיש לחושבו ככה"ג אדם המזיק ואכמל"ב), ולתוס' (שם ד"ה לימא) היינו 'דמההיא שעתא משתכחא היזיקא', ויש בזה אריכות גדולה ודעות נוספות בראשונים ואכמל"ל]. וכמו כן יש פעמים דרבנן מודי לר' יוסי שעל הניזק להרחיק את

וכו'. [ו] כל שבא היזק לחברו מצד מה שהוא עושה בשעת עשייתו הוי כמזיק בחציו מרשותו וחייב לשלם מן התורה. אמנם מריהטת הראשונים נראה דלא כדבריו דאין היתר להזיק ולשלם וכפי שהוכיח הקהלות יעקב (ב"ק סוף ס' א) דלא כהמב"ט (ועי' חידושי ר' גדליה נדל (ריש ב"ק ס' א)), וממילא הדרא הקושיא לדוכתא].

והנה היה מקום לומר דנזקי שכנים בגדר גרמא או גרמי הם שדינם דפטור מתשלומין, אך עדיין יוקשה לר"מ דמחייב גרמי בתשלומין, [וכן הקשה הרמב"ן (סוף קו' דינא דגרמי ד"ה ומעתה למדנו) משרשי אילן דמזקי לבור שיתחייב לר"מ מדינא דגרמי], ואפי' לרבנן דפטרי מ"מ פטור אבל אסור והיאך שרי ר' יוסי למזיק לסמוך ולהזיק ולרבנן לסמוך תחילה לכתחילה וכנ"ל. ותו דאין נראה להחשיבם רק לגרמא בעלמא וכלשון הנתיבות (ס' קנה סק"ח): 'כל הדברים דחשיב בפרק לא יחפור ובהלכות נזקי שכנים לכאורה בכלל ד' אבות נזיקין הן כשתדקדק בהן'. כגון דבורים האוכלין את החרדל ויוני שובך האוכלות את הזרעים הרי הם 'שור המזיק ממש', והזיקא דמתונתא לא גרע מ'בור המתגלגל ברגלי אדם', וכן עובדא דר' יוסף (כג, א) שע"י מקיזי הדם הזיקו העורבים את התמרים, לא גרע מדליל דלא אצנעיה והוציאו תרנגול של הפקר, דמבואר בב"ק (יט, ב) שחייב.

אמת שאשכחנא כבר כהאי שאלה בראשונים, גבי רקתא (כו, א) דאזלא רקתא ומזקא אינשי דפטור רבינא אפי' לר' יוסי הואיל וזיקא הוא דקא ממטי לה, והק' שם התוס' (ד"ה זיקא), הרי"ד בתוספותיו

נזקי שכנים מכל ממונו המזיק שחייבה התורה בתשלומי ד' אבות נזיקין, והכא נמי יש למזיק להתחייב בהרחקה ובתשלומים מדין ממונו המזיק, והגם שאת מעשה ההיזק עשה ברשותו שלו ובזמן שעדיין לא היה דבר הניזוק מ"מ מאי גרע מנזקי שור, אש, ובור המתגלגל ברגלי אדם, שהם ממונו וחייב בשמירתן. ובפרט מן התימה על חלק מן הראשונים שהרחיקו לכת אף לפוטרו מן התשלומין כשעבר על הדין ולא הרחיק (ראה רמב"ן סוף קונטרס דיני דגרמי מד"ה ועוד יש שאלה) ומאי שנא מכל אבות הנזיקין שחייבים בתשלומין, ובשלמא לר' יוסי דאינו חייב להרחיק ניחא דיהא פטור מן התשלומין דלא יתכן שיהא חייב בתשלומין כשמזיק בהיתר (עי' רמב"ן שם ד"ה ואי קשיא, ואף דין זה אינו מוסכם על כל הראשונים שיש שחייבו אפי' במקום שהזיק בהיתר ואכ"מ), ואפי' לשיטת ר' יוסי צ"ב כאמור דהא גופא צריך תלמוד מדוע פטור המזיק מלהרחיק וממילא נפטר מהתשלומים, יהא חייב בהרחקה ואי לא ירחיק ישלם כדין כל מזיק.

[אמנם ראה קרית ספר (הל' נזקי ממון פרק ה) שכתב ד'מה שאסור לאדם להזיק ולשלם נראה דהוי מדרבנן וכן התנאים והתקנות', ונראה מדבריו דאכן שרי להזיק ולשלם, ולפי"ז אכן דין סמיכה הוא כבכל ממון המזיק שמותר להזיק ולשלם, רק שיש מקומות שתיקנו חז"ל חיוב הרחקה ואיסור להזיק אפי' ע"י תשלומין, וכן כתב להדיא במקו"א (ריש פ"ט משכנים) וז"ל: 'דיני ההרחקות נראה דהוו מדרבנן, דמן התורה אם הזיק חייב לשלם, אלא שחכמים תקנו הרחקה כדי שלא יבא לחברו היזק מחמתו

ובפסקיו, הרמב"ן (שם) ועוד, 'דליחייב משום אש, מידי דהוה אאבנו וסכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו דחייב משום אש כדאמר בפ"ק דב"ק' (ו, א), וברמב"ן (שם ד"ה ואכתי איכא) הוסיף אף להקשות מסמיכת אילן ששרשיו מזקי לבור, אמאי לא יתחייב בשמירה [לר' יוסי] ובתשלומין מדין 'שור', או מדין 'אש'. וכן יל"ד מדין 'בור המתגלגל', (וראה בברכת שמואל (ס" יד אות ה) שאכן הביא מרבו הגר"ח בשם האור גדול [ממינסק] שהחיוב בשורשים הוא מדין בור המתגלגל ולכך פטור, שהרי בור פטור על נזקי כלים והקרקע הוי כלים ע"ש). מ"מ אדרבא מהא דלא הקשו כן באופן כללי על כל הרחקות נזיקין אלא על אופנים מסויימים דווקא, ע"כ דהבינו שגדר 'הרחקת שכנים' אינו מדין מזיק, ולא הקשו אלא באופנים מסויימים שהיה נראה להם לדמות לדין מזיק. [אמנם ראה בגידולי שמואל (כה, ב) שאכן ביאר (בדעת הרמ"ה) דלעולם מהתורה יש כאן חיוב מזיק, ומה שהתיר ר' יוסי לסמוך אי"ז אלא כח דהתירא של רבנן כדי שלא למנוע בנ"א משימושים בתוך שלהם

דאין לדבר סוף, וגלל כן הסיק (בדף כב, ב בתוד"ה והא) כהראשונים שסברי שאפי' היכא שסמך בהיתר אי הזיק חייב בתשלומין הואיל ושם מזיק מהתורה עליו עיי"ש].

ברם הא ודאי דאין הקושיא על כל ההרחקות, דודאי דיש הרחקות שנאמרו אף במקום שאין הסמיכה עצמה מזיקה, כגון הא דשנינו (כב, א) 'מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו לא יסמוך לו כותל אחר אא"כ הרחיק ממנו ארבע אמות', ומפרש בגמ' (שם ע"ב) טעמא 'דרוושא דהכא מעלי להתם', ושם ודאי שאי"ז בגדר מזיק, [ורק לשיטת רש"י יל"ע דמתיר לסמוך אליבא דר' יוסי כיון דלא הוי גיריה, דלכה"פ יהא דינו כדין גרמא בנזיקין דפטור אבל אסור]. והנה הגם שכתב הרמב"ן (שם ד"ה ואכתי) ש'אין אומרין בנזיקין אלו זו דומה לזו, שהדברים עמוקים והחלוקים דקים כחוט השערה וכולהו גמרא', מ"מ תורה היא וללמוד אנו צריכים, ובפרט ממה שנתפרש בכתובים בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, וה' יזכנו לכוון לאמיתה של תורה.

ב

יבואר דבביטול תשמיש ורשות לא חייביה רחמנא

בנתיבות (ס" קנה ס"ק יח) ביאר הענין בהקדם החקירה הידועה ביסוד חיוב נזיקין, אי המחייב הוא המעשה המזיק והשמירה הוא רק אמצעי למנוע חיוב, ולפי"ז מה שפטור כששמר כדין היינו משום דאונס רחמנא פטריה והשמירה היא סיבה לפטור. או דילמא לעולם אין החיוב על

המעשה המזיק, אלא שחובת האדם היא השמירה על ממנו כדי למנוע הזיקות, וכשלא שמר ונגרם הזיק חייב על מה שנגרם מפשיעתו שלא שמר, ולפי"ז מה שפטור כששמר כדין ונאנס היינו משום שאין כלל סיבה לחיובו היות שעשה את המוטל עליו, וסיבת החיוב אינה אלא אי השמירה, (ענפי

חקירה זו רבים וסבוכים וצילם נאה, אך אכמ"ל בהם, ואין כוונתנו אלא להביא את עיקרי הדברים הנוגעים לענייננו).

ונקט הנתיבות כצד הב' שהמחייב הוא אי השמירה ולא עצם מעשה המזיק, (וכן

משמעות לשון הרמב"ן סוף קנ"ו דינא דגרמי, וכן נקטו הרס"ג, הו"ד באוצר הגאונים סנהדרין ס"ו תרט, וברלב"ג שמות כא תולעת השישי השורש הי"ז, וכן נראה מלשון הטור ר"ס שפט, ואכ"מ), וממילא במקום שאינו יכול לשמור על ממונו שלא יזיק, צריך להיות הדין שפטור דמהי"ת לחיבו, דלא חייבה התורה אלא לשמור אבל כשאנו יכול לשמור לא חייבת התורה כלל, ולמרות שאילו ימנע מלהשתמש בדבר המזיק לא יארע ההיזק, אפ"ה פטור, דלא חייבתו תורה לימנע מלהשתמש בדבר המזיק אלא לעובדה ולשומרה, ולכן כשהשתמשות אינה יכולה ליעשות בלי להזיק פטור הוא מלשלם כיון שלא פשע במה שלא שמר שהרי לא היה בידו לשמור. וכמו כן בנידון דידן גבי הרחקת נזיקין, כגון סמיכת אילן לבור שטענת הנזיק היא הרחק את אילנך מהמיצר כדי שלא תזיק לבורי, והרי אין המזיק יכול ליטע אילן ולשמור שלא יזיק לבור, ועצתו היחידה היא לימנע מנטיעת אילן במקום זה, זאת לא חייבה רחמנא, דלא חייבה התורה אלא להשתמש בשמירה, ואי השתמשות [דהיינו ביטול רשות] לא חייבתו תורה, ולכן אפי' אי יזיק פטור מתשלומין, משא"כ ד' אבות נזיקין שיכול להשתמש בהם ע"י שמירה אי פשע בשמירתו חייב. [ודקדק לפי"ז מה שהקשתה הגמ' על רקתא מ"ש מגץ היוצא מתחת הפטיש ולא הקשתה מכל אש, דשאני סתם

אש שאפשר בשמירתה ושפיר חייב המזיק שלא שמר, משא"כ גץ דמי ממש לרקתא ששניהם שוין דאי אפשר להם בשמירה אלא בביטול רשות, כלומר מניעת השתמשות]. וכן הבינו דבריו באחרונים (ראה שי' ר' שמואל יו, ב אות ב וחיידושי ר' נחום כו, א אות עד).

אלא דאכתי יש להקשות לשיטת ר"א (כ"ק מה, ב) דס"ל שאין שמירה לשור המועד אלא סכין, ולהנתבאר נמצא דלר"א לא יהא חיוב על נזקי שור, שהרי אינו בר שמירה אלא ע"י ביטול השתמשות וזאת לא חייבה תורה. ונראה דהנתיבות הרגיש בעצמו ולכך בהמשך דבריו הוסיף כלל נוסף וז"ל בא"ד: 'ומשו"ה סובר ר"י דעל הנזיק להרחיק, דמהיכי תיתי יבטל רשות המזיק, יבטל רשות הנזיק, דהא כשהנזיק ישמור עצמו לא יוזק, משא"כ בד' אבות נזיקין אי אפשר להנזיק לשמור דאין הנזיק יודע מתי יבוא המזיק, ולמזיק אפשר בשמירה, ובהנך דב"ב הוא להיפך שהמזיק א"א לשמור הנזק כי אם בביטול התשמיש מרשותו, משו"ה לא חייבה רחמנא להמזיק, עכ"ל. ונראה דכוונתו היא שאין די לפטור את המזיק בסיבת ביטול השתמשות, אלא דווקא היכא שהנזיק יכול להישמר [אפי' ששמירת הנזיק היא ע"י ביטול רשות עצמו], דמהיכי תיתי יבטל רשות המזיק יבטל רשות הנזיק, דהא כשהנזיק ישמור עצמו לא יוזק, ורק כשאין המזיק יכול לשמור את עצמו אז חייבתו תורה אפי' בביטול רשות, ולכן שור המועד לר"א הגם שאין שמירתו אלא סכין ונמצא שע"י שמירתו יבטל שימוש, בכ"ז חייב המזיק הואיל ואין הנזיק יכול להישמר שלא ליזק.

נמצא דדעת הנתיבות דאין המזיק פטור אלא בצירוף ב' סיבות, חדא דאופן שמירתו הוא רק ע"י ביטול רשותו או תשמישו, ועוד שאין הניזק יכול לשמור עצמו. ולפי"ז ד' אבות נזיקין אפי' אי הניזק יכול לשמור עצמו אפ"ה חייב המזיק, הואיל ויכול לשמור שלא ע"י ביטול תשמיש. [אדא"כ קצ"ע מלשון הנתיבות שכתב שטעם החיוב בד' אבות נזיקין הוא משום דאי אפשר להניזק לשמור דאין הניזק יודע מתי יבוא המזיק, ולמזיק אפשר בשמירה, דמשמע דאדרכא שכדי להתחייב צריך צירוף של ב' הסיבות, דהיינו שאין הניזק יכול להישמר והמזיק יכול לשמור, אבל היכא שאין הניזק יכול לשמור, ואף המזיק לא יכול לשמור רק ע"י ביטול תשמיש פטור המזיק. וצ"ל דלשוננו לאו דווקא, דאין כוונתו שצריך את ב' הסיבות לחייב, ולעולם די בסיבה אחת לחייבו, דהיינו או שאין הניזק יכול להישמר שאז חייב המזיק אפי' לבטל תשמישו, או דהמזיק יכול לשמור ללא ביטול תשמיש שאז חייב אפי' שהניזק יכול להישמר, ומה שכתבם הנתיבות בחדא מחתא כוונתו לאפוקי מנזקי שכנים שמירי בהם שבהם אין הניזק יכול להישמר ושמירת המזיק היא ביטול רשות ודו"ק].

אלא דצ"ע רב איך עולים ב' תנאים אלו בקנה אחד, שהרי מה שאין המזיק חייב כשצריך לבטל רשותו כדי לא להזיק, הטעם הוא כמו שכתב בראשית דבריו שכל חיוב מזיק הוא אי שמירתו, ולא חייבתו תורה בנזקי היכא שאין לו אפשרות שמירה, וביטול רשותו לא נחשב אפשרות לשמור, ולכן נזקי שכנים אינם חייבים

כאבות נזיקין, א"כ מה לי יכול הניזק לשמור מי לי אין הניזק יכול לשמור עצמו, ומהיכי תיתי ומהו המקור לחייב את המזיק כשאין הניזק יכול לשמור עצמו, הא אמרת דכל חיובו הוא שמירה וכשאינו יכול לשמור לא חייבתו תורה.

ואולי אפ"ל לפי מה שביאר הגרש"ש ק (הו"ד באהל ישעיהו מדור שיעורי רבותינו עמ' תקי) בדעת הנתיבות, שאין כוונתו לומר דהמחייב בהיזק הוא אי השמירה, אלא לעולם המחייב הוא עצם ההיזק שנגרם מממונו, אלא שהחיוב הוא על 'בעל ההיזק', ושם בעלות על ההיזק ניתן למי שהיה צריך לשמור על הממון שלא יזיק, ולכן כשלא שמר חייב מצד שממונו הזיק והוא בעל ההיזק [ואין החיוב מצד מה שלא שמר], וכששמר כראוי אפי' שיש את הסיבה לחייב מצד ההיזק עצמו, אבל אין את מי לחייב הואיל ואין בעלים על ההיזק ורק בעלי ההיזק חייב בתשלומי נזק, ולכן היכא שאינו יכול לשמור אינו חייב בנזקים, ומה שיכול לימנע מלהשתמש ולבטל רשותו אי"ז חשיב שמירה וזאת לא חייבתו תורה. [והא לך לשונו: 'כיון דענין בעלים שבנזקי ממנו שמזה נולדים החיובים, ומטעם זה חייב מי שבירד לשומרו וכו', לכן לא שייך זה רק היכא שאפשר להיות ב' הדברים בעולם, דהיינו שישנו מזיק ויש עליו חיוב שמירה אז מיקרי שעבור שבירד לשמור הוא הבעלים וכנ"ל וחייב, אבל אם יהיה הדבר המזיק בעולם ולא יהא יכול לשומרו וכשיאבדו לא יהיה אז מזיק, פשוט שאין לנו עבור מה לקרותו בעל השור, ולכן פטור עבור הזיקו'].

חייב אלא א"כ אין לניזק אפשרות לשמור את עצמו [ללא ביטול תשמישו], דכשיש אפשרות לניזק לשמור עצמו שלא יזוק ע"י שלא יבטל תשמישו מהי"ת לחייב את המזיק, וכן בהרחקת נזיקין הגם שיש אפשרות למזיק לשמור ע"י שיבטל רשותו, אפ"ה לא חייבה רחמנא בשמירה הואיל והמזיק והניזק שווים הם דאף הניזק יכול לבטל רשותו ולא יזוק.

וארוחנא בזה את משמעות הנתיבות שבד' אבות נזיקין אין המזיק חייב אלא בצירוף ב' סיבות חדא שאין הניזק יכול להישמר, ועוד שלא יבטל תשמישו ע"י השמירה, [וכמשמעות לשונו: 'משא"כ בד' אבות נזיקין, אי אפשר להניזק לשמור דאין הניזק יודע מתי יבוא המזיק, ולמזיק אפשר בשמירה'], דלעיל נדחקנו בזה טובא בדבריו לאו דווקא ואדרכא צריך ב' סיבות כדי לפטור את המזיק שיבטל תשמישו והניזק יכול לשמור עצמו, אך להאמור א"ש דאכן אי הניזק יכול לשמור עצמו, אז אפי' שאין רשות המזיק תתבטל בשמירתו נמי פטור, כיון שהמזיק והניזק שווים הם ודו"ק. ומה שהוצרך הנתיבות לתלות זאת במה שחיוב מזיק הוא השמירה, צ"ל דמסתברא ליה שרק אי נימא שהחיוב הוא השמירה, רק אז אמרינן שאם אופן יכולת שמירתם שוה לא חייבה רחמנא למזיק בשמירה, משא"כ אי חיוב המזיק הוא עצם ההיזק, בקל אפ"ל דאע"ג דאופן שמירתם שוה מ"מ על המזיק להרחיק שהוא גרם את הנזק ופשוט.

אלא דלפי"ז לכאורה הדרא הקושיא משיטת ר"א דאין שמירה לשור

ולאמור אפ"ל בדוחק דלמסקנת הנתיבות יש ב' אופנים שיש להחשיב את המזיק לבעל הנזק, חדא שהמזיק יכול להמשיך להשתמש ולשמור שלא להזיק, וכן אפי' היכא שאין המזיק יכול לשמור נזקו [רק ע"י ביטול תשמישו] מ"מ אי אין הניזק יכול לשמור עצמו שלא לזיק, נמי חשיב המזיק כבעל הנזק הואיל והניזק אין יכול לשמור עצמו, אבל אי הניזק יכול לשמור עצמו, אז אמרינן דאי אין למזיק אפשרות לשמור עצמו שלא להזיק אין לנו לחושבו לבעל ההיזק, ועדיין צ"ע היטב הסברא והגדר בזה.

וב'בות'לי בית המדרש נתבאר ליישב דברי הנתיבות דלעולם אף ביטול רשות לשמירה יחשב, וכשחייבתו התורה בשמירה אף ביטול רשות בכלל חיוב שמירה זו, ואין כוונת הנתיבות לומר שלא חייבתו תורה בביטול רשותו כלל משום דאי"ז בכלל חיוב שמירה, אלא הכי כוונתו - דכללי נזיקין הם דכשהמזיק והניזק שווים דהיינו ששניהם יכולים לשמור באותו מידה [או שניהם ע"י ביטול רשות, או שניהם שלא ע"י ביטול רשות], אז לעולם על הניזק להרחיק את עצמו שלא יזוק, דמאי חזית לחייב את המזיק לשמור טפי מן הניזק שיכול אף הוא להישמר באותה מידה, ומדוע ישמור המזיק שלא יזיק, ישמור הניזק שלא יזוק, ואכן אז לא חייבה התורה את המזיק בשמירה. אבל כשיש אפשרות לחד מינהו לשמור יותר בניקל מחבירו, אז הסברא נותנת לחייבו טפי, ולכן אף בד' אבות נזיקין שהמזיק יכול להמשיך להשתמש כדרכו ולשמור שלא יזיק, אינו

המועד אלא סכין לדוכתא, דלשיטתו צריך להיות הדין שאין חיוב שמירה על שור המועד ששניהם שווים בשמירה דשמירת שניהם היא ע"י שיבטלו תשמישם, ומהי"ת לחייב טפי את המזיק. וצ"ל דבכה"ג לא חשיב שמירתם שזה דביטול תשמישו של הניזק בכה"ג אינו שוה ערך כלל לביטול תשמישו של המזיק, דלא יוכל שום אדם לעשות אדם דבר מאימת השוורים, ולכן עדיף דתיבטל תשמיש המזיק וישחוט את שורו ולא יבטלו כל תשמישי בנ"א.

והנה הגם שכלשון הנתיבות משמע שמה שאין המזיק חייב היכא שתיבטל רשותו או ימנע עי"ז מתשמישו הוא משום דחיוב נזיקין הוא השמירה, [או כביאור הגרשש"ק שחובת השמירה מחשיבו כבעל ההיזק], מ"מ לולא דבריו יש מקום לומר דאפי' אי ננקוט כשיטות הסוברים דחיוב נזיקין הוא על עצם מעשה ההיזק (כמו שדקדקו האחרונים ראה אבן האזל, אגרות משה חו"מ סי' עד, מנחת שלמה שיעורים ריש ב"ק סק"ד ועוד - בדעת הרמב"ם פ"ה מנזקי ממון ה"א), גם לפי שיטתם נמי יש לומר כיסוד הנתיבות דהיכא דאין שמירת המזיק רק ע"י ביטול רשותו לא חייבה רחמנא, דאפ"ל דלא חייבה התורה על עצם פעולת היזק, אלא חייבה התורה על מעשה לא הוגן שאינו ראוי מצד ההגיונות והישרות ליעשות, ואף שם מעשה מזיק לית ליה בכה"ג, והדבר נתון בידי חז"ל לקבוע מהו מעשה הגון ומה לא. [ולפי יסוד זה מובן היטב דברי הרי"ף והרמב"ם שטעם הפטור של שן ורגל ברה"ר הוא משום ד'אורחיהו בהכי', דביאור הדבר הוא כנ"ל שכיון ששן ורגל זהו טבעו של

השור אי אפשר להחשיב את זה למעשה מזיק' שהרי מעשה הוגן הוא, שגם הכניסה וגם האכילה והדריסה הם 'דבר טבעי של השור שאין להחשיבו מזיק על זה', וממילא 'כיון שאינו נחשב מזיק לא נתחייבו הבעלים על מה שלא שמרו, דמצד פשיעת הבעלים שלא שמרו הרי"ז רק כגרם בעלמא, וכל החיוב הוא מצד מעשה היזק של השור'. וראה בדברות משה (ב"ק סי' ח ענף ב דרך א) שהאריך בזה, והוא דומה ליסוד דידן].

ולפי"ז אפ"ל שכשמגיעת ההיזק היא רק ע"י ביטול השתמשות, הרי זה בגדר מעשה הוגן שלא חייבה עליו תורה, וכמו כן אי יכול הניזק לשמור עצמו שלא יוזק נמי י"ל דחשיב מעשה המזיק כמעשה הוגן ואין לחייבו ע"ז. ולפי"ז מה שפטור באונסי נזקו אי"ז סיבת פטור, אלא שאין כלל סיבה לחייבו שהרי לא עשה מעשה שאינו הגון. [רק שיש לחקור בהעדר באחד מהסיבות הנ"ל, כגון שיכול המזיק להישמר שלא לינזק, אך אף המזיק יכול לשמור שלא להזיק שלא ע"י ביטול רשות, אי חשיב מעשה הוגן או לא, כלומר אי בעי ב' סיבות גם ביטול רשות המזיק וגם שיש אפשרות שמירה לניזק כדי ליקרא מעשה הוגן שלא חייבה עליו התורה, או דבעי ב' תנאים לחייב כדי שיקרא מעשה שאינו הוגן. ונראה טפי כהצד שלא הוי מעשה הוגן להיפטר עליו אלא בצירוף ב' הסיבות יחד, דשור המועד אליבא דר"א יוכיח, דהגם שאין שמירתו אלא סכין ותיבטל רשות המזיק עי"ז, אפ"ה חייב הואיל ואין הניזק יכול לשמור את עצמו, ודלא כפשטות לשון הנתיבות שדיקדקנו לעיל ועי']. ויש שרצו

עצם ההיזק וכששמר הרי"ז פטור מיוחד], ואפ"ה אינו חייב כשצריך לבטל רשותו והניזק יכול לשמור עצמו, והטעם הוא דבכה"ג שאף הניזק צריך לבטל רשותו אף הניזק בשם מזיק יקרא, שגורם היזק למזיק שמכריחו לבטל רשותו, ואכן זהו יסוד טעמו של ר' יוסי דעל הניזק להרחיק את עצמו כמבואר בגמ' (יה, א) גבי סמיכת דבורים וחרדל, דרבי יוסי מתיר בחרדל 'מפני שיכול לומר לו עד שאתה אומר לי הרחק חרדלך מן דבוראי, הרחק דבורך מן חרדלאי שבאות ואוכלות לגלוגי חרדלאי'.

ובעני"ז ביאר בקה"י (ב"ב ס"י ג מד"ה ובדעת), 'דכיון דכל אחד אחד בהשתמשותו בשלו הוא מפריע להשתמשות חבירו והו"ל כל אחד מזיק וניזק', מאי חזית לחייב את המזיק להרחיק טפי מהניזק שאף הוא מזיק, 'ומשום הכי קם דינא דכל אחד ואחד רשאי לעשות בשלו', אך אם הניזק אינו יכול להישמר שלא לזוקק אינו בכלל שם מזיק אע"ג דיבטל רשות המזיק, ורק היכא שיכול הניזק לשמור עצמו חשיב כמזיק אף הוא את המזיק ע"י שגורם לו לבטל תשמישו ורשותו. [ואע"ג דמסברא אין ההיזקות שוות דלא מסתבר שהיזק של מניעת השתמשות ישווה לזקק ממשי למזון הניזק, אפ"ה שם מזיק אית ליה ומה לי מזיק מעט מה לי מזיק הרבה, ובפרט שיש לומר שכל חיוב נזיקין הוא להציל עשוק מיד עושקו, שלא ינזק הניזק מהמזיק, ואי אף הניזק מזיקו אפי' מעט אינו נקרא עשוק]. וא"כ בד' אבות נזיקין שהמזיק יכול לשמור אף ללא ביטול שימוש, יהא חייב אפי' כשהניזק יכול לשמור עצמו דאז אין שם

להעמיס מהלך זה בדברי הנתיבות, אך נראה דלמשא יתור יחשב, דלמה ליה למימר דחיוב נזיקין חיוב שמירה הוא, ודוחק לומר דדבריו לאו דווקא ועי'.

וכן נראה דעת הגהות מימוניות (פ"י משכנים ה"ה סק"ד) וז"ל: עוד אומר ריצב"א דלאו לכל מילי א"ר על הניזק להרחיק עצמו, אלא בדברים שהן עיקר יישוב או דירה או תשמיש, שאין לו למזיק להניח ישובו או דירתו או תשמישו, מדתניא בתוספתא (פ"א ה"ח) ר' יוסי מתיר שלא נתנו שדות אלא לנטיעה, וכן משמע נמי בירושלמי (פ"ב ה"י) דאמר טעמא דרבנן משום דיישוב העולם בבורות, ור' יוסי משיב כמה דאית לכון יישוב בבורות אף אנא אית לי יישוב העולם באילנות, ומשרה וכרישים וחרדל כולן עיקר יישוב ותשמיש הן, וכן הנהו עצורי דשומשמי ונפצא דכיתנא וכו' דאי לאו דגירי דיליה הוא ה"א על הניזק להרחיק, אבל אם לא היה מעשה של מזיק עיקר יישוב אפי' ר' יוסי מודה דעל המזיק להרחיק עצמו, עכ"ל. ואע"ג שאין דבריו בהכרח ראיה, דאפ"ל שאינם אמורים אלא על חיוב ההרחקה מדרבנן ולא על חיוב מזיק דאורייתא, [ולעולם נימא דד' אבות נזיקין חייבים מהתורה אפי' בביטול תשמיש], מ"מ את יסוד החילוק ראינו בדבריו שהפטור של המזיק מלבטל רשותו הוא מפני יישוב העולם דנחשב למעשה הוגן ודו"ק.

ובאופן נוסף אפשר לבאר כיסוד הנתיבות דבביטול רשות לא חייביה רחמנא, ולא מטעמיה, דיש לומר דלעולם על כל היזק שהוא חייבה התורה, [והחיוב הוא

כשעושה מעשה הוגן, דאפ"ל דכיון דבלא"ה על המזיק לבטל רשותו מחמת האיסור דכלאים, חזר עליו שם מזיק דעשה מעשה שאינו הוגן דאסור בעשייתו מחמת האיסור דכלאים, וכן אי נימא כביאור הקה"י שאף הניזק חשיב מזיק ולכן פטור המזיק דמאי חזית לחייבו טפי, מ"מ הכא אין אופן שמירתו שוה לשל המזיק דנימא מאי חזית, דאע"ג שהניזק ג"כ יכול להרחיק מ"מ הואיל ובלא"ה המזיק מחוייב להרחיק מחמת האיסור ממילא אין לומר מאי חזית, אלא אפי' אי נימא כפשטות הנתיבות דביטול תשמיש לא מיקרי שמירה ואינו בכלל החיוב שמירה, נמי אפ"ל בדוחק דאי בלא"ה צריך לבטל תשמישו שפיר מיקרי שמירה בכך, ויש לדחות ועי'.

והנה למהלך הקה"י נמצא דלעולם נותר על המזיק שם מזיק, אלא שפטור מחמת שאף הלה מזיקו, וא"כ יל"ד דהא ניחא לענין חיוב ההרחקה דלא נחייבו מחמת כן, אבל גבי תשלמין אפשר שיהא חייב דשם מזיק עליו, דבשלמא למהלכים דלעיל אין שם [חובת] מזיק עליו מהטעמים שנתבארו וממילא פטור מתשלומין, אבל למהלך זה הרי שם מזיק עליו, (אא"כ נימא דחיוב מזיק הוא שמירה וכשפטור מלשמור אין על מה לחייבו). וצ"ל דאפ"ה פטור הואיל ואינו חייב להרחיק והיזקו נעשה בהיתר וכמש"כ הרמב"ן (סוף קונ' דינא דגרמי ד"ה ואי קשיא) 'שאיין לך מי שחייב לשלם שיוכל להזיקו' (עיי"ש שהוכיח זאת), אך ראה לעיל בפתח דברינו שהבאנו שאין דין זה מוסכם על כל הראשונים ולשיטתם צ"ל כהמהלכים דלעיל דאין עליו כלל שם וחובת מזיק, (וראה עוד להלן אות ז).

מזיק על הניזק. אמנם בקה"י (שם) לא צירף סברא זו, ונשמע מיניה דאפי' אם אין הניזק יכול לשמור עצמו למזיק יחשב דסו"ס נמצא מבטל רשות חבירו, אך לולי דבריו ניתן להגביל זאת בסברא הנ"ל דכשאין הניזק יכול לשמור עצמו אינו חשיב מזיק. [ואף מהלך זה היו שרצו להעמיס בלשון הנתיבות, אך אף זה כזר יחשב, שמלבד שלא הזכיר שע"י שמתבטלת רשות המזיק הניזק נהפך למזיק שזהו עיקר התירוץ, עוד קשה מה לו לומר שיסוד חיוב נזיקין הוא השמירה, ודוחק לומר שאין כוונתו בדווקא לזה עיי"ש בלשוננו], והבוחר יבחר.

ובזה נתן הקה"י (שם) טעם לבאר דעות הראשונים גבי מחיצת הכרם שנפרצה ונעשה כלאים, דסברי שבזה מודה ר' יוסי דאע"ג דלא הוי גירי דיליה, על המזיק להרחיק את עצמו, הואיל ובלא"ה חייב בהרחקה מדין איסור כלאים. דלפימש"נ דטעמא דר' יוסי דעל הניזק להרחיק הוא משום דשניהם מזיקים ומאי חזית וכו', טעם זה לא שייך הכא, דכאן אין הניזק מזיק כלום למזיק דבלא"ה חייב להרחיק מדין איסור כלאים, וכיון שרק המזיק מזיק עליו להרחיק את עצמו לכו"ע. וכן דייק במשכן שלום (מילואים פרק ה ענף ג סוס"ק כו) מלשון הרמב"ן (ריש קונ' דינא דגרמי, וריש ב"ב) שכתב: ש'מאחר [ש]עליו [על המזיק] לגדור מפני האיסור, לא אמרינן בה על הניזק להרחיק את עצמו'.

[ברם] אף ליסוד הנתיבות אפ"ל כן, לא מיבעיא אי ננקוט כביאור בדבריו שאף ביטול תשמיש הוי שמירה, רק שלא חייבהו בזה מחמת שאינו מיקרי מזיק

מהרחקות נזיקין המובאות בפירקין דומים הם לאדם המזיק ואפ"ה קאמר ר' יוסי דעל הנזיק להרחיק את עצמו ולרבנן פטור מתשלומין. ברם כבר מצינו שיטות באחרונים שנקטו שאף חיוב אדם המזיק מיסוד חיוב שמירה הוא, והוכיח כן בשו"ת דברי יציב (ח"מ סי' עא סק"ב) מלשון המשנה 'ושמירתן עליך' שקאי גם על אדם המזיק, וכן יש שדיקדקו מלשון הטור ריש הל' נזיקין (ריש סי' שעה). [ודלא כהסכמת הרבה אחרונים ראה ח"י הגרשש"ק (ריש ב"ק), אבן האזל (פ"א מנזק"מ ה"א ס"ק ח'), דברות משה (ריש ב"ק סי' א סוף ענף א), מנחת שלמה (ב"ק סי' א סק"ג ד"ה גם) ואכ"מ]. וצ"ל דהנתיבות ס"ל נמי דחיוב אדם המזיק מיסוד חיוב שמירה הוא ולכן פטור מהרחקת נזיקין כשיבטל תשמישו, וכן דייק לשונו דאירי בכל ד' אבות נזיקין דבכללם אף אדם המזיק דמבעה זה אדם (לשיטת רב), דבשאלתו כתב 'וכן כל הדברים דחשיב בפרק לא יחפור וכו' בכלל ד' אבות נזיקין הן כשתדקדק בהן', וכן במענה לשונו: 'וע"כ צ"ל דהד' אבות נזיקין אינו חייב עליהן וכו'.' [ולהשיטות דסוברים שאין חיוב אדם מיסוד שמירה, עכצ"ל כשאר המהלכים דלעיל].

והנה הצד השווה שבכל המהלכים הנ"ל הוא, דאין חיוב על המזיק לבטל תשמישו, [או משום דיסוד החיוב הוא שמירה] ולהגרשש"ק כשמחוייב שמירה הוי בעל ההיזק], וביטול תשמיש אינו נחשב שמירה וכפשטות הנתיבות. או דחשיב שמירה ומפני שהמזיק והנזיק שווים באופן השמירה ירחיק הנזיק, או דביטול רשות הוי מעשה הוגן שלא חייבה בזה התורה, או דבכה"ג אף הנזיק הוי מזיק וכקה"י].

וי"ל ע' ליסוד זה אי אף אדם המזיק לא חייביה רחמנא מהאי טעמא היכא דצריך לבטל תשמישו. ובפשטות נראה שהדבר תלוי במהלכים הנ"ל, דאי נימא דטעם הפטור בביטול השתמשות הוא משום דיסוד חיוב מזיק הוא שמירה, נראה דלא שייך זה באדם המזיק דמה שמירה שייך על עצמו, ורק בממונו שייך שמירה, וא"כ להנתיבות שתלה את פטור ביטול השתמשות בזה, צריך להיות הדין דבאדם המזיק חייב אפי' לבטל רשותו כדי שלא יזיק, משא"כ לשאר המהלכים אף באדם המזיק יהא פטור אי אופן השמירה היא מניעת השתמשות, וא"כ הדרא קושיית הנתיבות לשיטתו לדוכתא, שהרי חלק

ג

יבואר שכשהנזיק יכול לשמור עצמו לא חייביה רחמנא

והא 'היינו תולדה דאש, שכל דבר שהרוח מוליכו מאש ילפינן ליה כמו אבנו וסכינינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, ואטו רבינא לית ליה דכל תולדה דאש חייב, (ואף מר ב"ר אשי דפליג לא הקשה עליו אלא מ"ש מזורה ורוח מסייעתו). ותירץ

ואף הרי"ד בתוספותיו ובפסקיו (כו, א) עמד על מדוכה זו, ומפשטות דבריו נראה דנקט את סברת הנתיבות השניה בלבד, שהמזיק פטור כשהנזיק יכול לשמור עצמו, אפי' היכא שאין ביטול תשמיש למזיק, שהקשה מהא דרקתא אמאי פטר להו רבינא,

דאע"ג דודאי כי אש גמור הוא, אפ"ה כמו דסבר ר' יוסי דעל הניזק להרחיק את עצמו, וטעמו הוא דכיון ש'הניזק עומד בצידו ורואה אותו והוזק ממנו אין המזיק [המדליק] חייב, כי אומר לו היה לך להרחיק את עצמך', והכא נמי הני דנפצי כיתנא ש'העוברים ברשות הרבים רואין אותן ויכולין להרחיק את עצמן ואל יעברו סמוך להם ולא ינזקו, ומשום הכי התיר להם רבינא לנפץ'. ולפי"ז במקום שאין הניזק יכול להישמר כגון 'שלא היה הניזק שם שיוכל לשמור או להרחיק את עצמו, או [ש]אינו יכול להרחיק כל הגדיש', אכן חייב המזיק. ומה דחייב על אבנו סכינא ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בדרך הליכתן, היינו רק במקום 'שלא ראו אותם עוברי ברשות הרבים שיזהרו מהם ולא יעברו משם, אבל אם היה גגו של ראובן סמוך לחצרו של שמעון ושם ראובן חפציו בגגו, והיו לו לשמעון כלים בחצרו, אינו יכול לומר לו פנה לך חפצין מעל הגג שלא יפילם הרוח וישברו את כליו, מפני שעל הניזק להרחיק את עצמו'. ואכן הסיק בסוף דבריו שאם הזיקה הרקתא לבני אדם שאינן יכולין לראות, 'אע"פ שהרוח בלבד הולכה והזיקה חייב לשלם, כיון שאין לו לניזק להיזהר כדין כל אש שהרוח מוליכתה וחייב'. (ואע"ג דאנן קיי"ל דאשו משום חציו, וא"כ אף לר' יוסי הדין הוא דעל המזיק להרחיק את עצמו דלא גרע מגירי דיליה דחייב המזיק, אפ"ה גבי רקתא פטר להו רבינא דקסבר 'דלא חשיבי גיריה אלא מאן דאזיל מחמתיה, אבל הכא דזיקא ממטי ליה, כנזק הבא מאיליו דמי, דומיא דנבלות וקברות ובורסקי דזיקא ממטי להו רע, וסבירא ליה לר' יוסי דעל הניזק להרחיק את עצמו).

ואל תתמה דא"כ מאי פריך בגמ' מגץ היוצא מתחת הפטיש, דלכאורה להאמור הדבר חלוק דמה שייך שם דהניזק ישמר בזה ולכן חייב, משא"כ רקתא שהניזק יכול לשמור עצמו ולכן פטור המזיק, [וכן תמה בחידושי ר' נחום (ב"ב אות עד) והשאיר בצ"ע]. דצ"ל שהוא כמו ברקתא ואסור"מ ליד חצר חבירו, שפטור המזיק הואיל והניזק עומד בצידו ורואה אותו ועליו להרחיק עצמו, וכמו כן נימא גבי גץ שהעוברים יודעים שסמוך למקום הנפח עלול להיות גץ, ולכן עליהם מוטל להרחיק. **וסברת** הדבר לפטור את המזיק כשהיה הניזק יכול לשמור עצמו, לכאורה צ"ל בפשטות דבכה"ג שהניזק יכול היה לשמור עצמו, אזי אין על המזיק שם מזיק כלל, אלא הניזק הוא דאזיק אנפשיה. וכן מבואר להדיא בריא"ז (קונטרס הראיות ב"מ קיז, ב, שבד"כ הולך כשיטת זקנו הרי"ד) שכתב גבי כותל ואילן שהיו מטין ליפול, ונפלו ברה"ה והזיקו שאם לא התרו בבעליהם להסירם פטורים מלשלם, 'דאינהו [בני רה"ר] דאפסידו אנפשיהו, ודמי דיניה למאי דאמרינן על הניזק להרחיק את עצמו, יש לו לחוש על נזקיו'. ולפי"ז לכאורה יוצא שאפי' כשהזיק ברה"ר, צריך להיות הדין שאם הניזק יכול היה להישמר, פטור המזיק מלשלם, דלא מזיק מיקרי דהניזק הוא דאפסיד אנפשיה, וכן פ' בחידושי ר' נחום בדעת הרי"ד (ריש פירקין אות א, ע"ש בדבריו שהרחיב בזה).

אמנם מלשון הרי"ד והריא"ז נראה דאין הפטור אמור רק היכא שבתוך שלו הוא עושה, וז"ל הרי"ד: 'אין המזיק

ולכן נראה לומר ע"פ המהלך שנתבאר לעיל בדעת הנתיבות, דחיוב התורה בנזיקין הוא על 'מעשה שאינו הוגן', וחז"ל קבעו את גדרי הדבר אימת למעשה הוגן יחשב, וס"ל לרי"ד דרך כשעושה בתוך שלו, והניזק יכול להישמר אז חשיב מעשה הוגן שלא חייביה רחמנא על זה, אבל כשעושה ברה"ר אע"ג דהניזק יכול לשמור עצמו, אפ"ה אינו בכלל מעשה הוגן וחייביה רחמנא בהא, [משא"כ לנתיבות אפי' בתוך שלו לא הוי מעשה הוגן, אא"כ צריך לבטל רשותו בשביל זה] ודו"ק.

והנה הגם שהרי"ד לא ייחס דבריו אלא להזיקא דאש, מ"מ יש לנו לדון לפי"ד בשאר הרחקות נזיקין שאינם מדין אש, [ואכן מדהקשה הרי"ד רק מרקתא דדמי לאש, ולא הקשה משאר הרחקות נזיקין, נראה דלא הוקשה לו כלל משאר ההרחקות. אלא דהא גופא צ"ב אמאי, וכמו שתמה הנתיבות (שם) על התוס' (כו, א ד"ה זיקא) שהקשו גבי רקתא דהיינו אש, ולא הקשו אדבורים ויונים דהיינו שור, ועל כל הדברים היה להן להקשות כך דמד' אבות נזיקין הן]. ובפשטות נראה דאפ"ל האי סברא בכל הרחקות נזיקין שהמזיק בתוך שלו הוא עושה, ובד"כ הניזק רואה ויכול להרחיק את עצמו, ואפי' בסמיכת אילן ובור נמי נראה לפטור מהאי טעמא, ואע"ג שהשורשים נכנסים לחצרו של חברו, ואף הם בכלל ממונו המזיק, וגם אין הניזק יכול להישמר מזה שאינו יכול למנוע את הגעתם לבורו, אעפ"כ עדיין אפ"ל דיש את ההיתר של 'בתוך שלי אני עושה', שהרי לפי מה שנתבאר שההיתר הוא שעושה מעשה הוגן,

[המדליק] חייב, כי אומר לו היה לך להרחיק את עצמך שאני עושה בתוך שלי מה שאני רוצה וכו', והכא נמי הני דנפצי כיתנא בתוך שלהן היו מנפצים, והעוברים ברשות הרבים רואין אותן ויכולין להרחיק את עצמן ואל יעברו סמוך להם ולא ינזקו. וכן מורה לשון הריא"ז וז"ל: 'ואם לא התרו בו אין חייב לשלם שהרי ברשותו עשה ואין לו להתחייב על מה שברשותו אם לא יתרו בו'. ונשמע מינה דאין ההיתר אמור אלא כשעושה בתוך שלו והניזק יכול לשמור עצמו שלא ינזק, אבל כשעושה ברה"ר אע"ג דהניזק נמי יכול לשמור עצמו חייב המזיק, [וראה לעיל שנתחבטנו בזה בדעת הנתיבות].

והגם שיש מקום לומר שמה שכתב הרי"ד 'שאני עושה בתוך שלי' הוא לאו דווקא, וכוונתו היא שהמזיק עושה את מעשה ההיזק במקום שיש לו היתר לעשות, שהרי הניזק יכול לשמור עצמו, ובתוך שלי במקום המותר לי קאמר, [וכן יש לדייק מלשון הרי"ד דבתוך שלו לאו דווקא שכתב בא"ד: 'שעל איזו אש היה מחייב ר' יוסי, כגון שהדליק בתוך שלו ויצאה והזיקה גדישו של חברו שלא היה הניזק שם שיוכל לשמור או להרחיק את עצמו', דמשמע דאפי' שאין הניזק יכול להישמר, אינו חייב אלא כשעושה בתוך שלו, והרי ודאי שהדין נותן שיהא חייב אף ברה"ר כשאין ביד הניזק להישמר, וע"כ דבתוך שלו לאו דווקא ואפי' בתוך שלו קאמר, ויש לדחות ועי']. מ"מ דוחק לומר דכל הני בתוך שלו לאו דווקא, ומעתה צריך ביאור גדר וטעם הדבר אמאי ברה"ר לא אמרינן דהניזק הוא דאפסיד אנפשיה וחייב המזיק.

א"כ מה לי שלבסוף אירע שממונו ממש הזיק בשל חבירו, הא למעשה הוגן יחשב שלא חייבה עליו תורה, שהרי נטיעת אילן בתוך שלו הוא מיישוב העולם ומעשה ותשמיש רגיל הוא, ולא חייבה התורה רק על מעשה שאינו הוגן, ואין לנו להתחשב בתוצאות שיארעו מזה אפי' אם יארעו ברשות חבירו, שלא חייבה תורה על זה.

וכן הוא משמעות לשון פסק הטור (ס' קנה סע' כא) והוא משו"ת אביו הרא"ש (כלל מאה ושמונה אות י) דאף ר' יוסי מודה במקום דנפיש הזיקא ותשמיש הניזק קבוע וא"א לו לסלק את עצמו, דעל המזיק להרחיק דאין דירה בלא חצר, דלא קאמר ר' יוסי אלא בבור ואילן וכו' משום דסתם בור הוא מים מכונסין ובקל יכול הניזק לסלק את עצמו ולהרחיק את בורו מהאילן כ"ה אמות, ובור לא הוא כולי האי תשמיש קבוע וגם לא נפיש הזיקא כולי האי להכי קאמר ר' יוסי על הניזק להרחיק עצמו וכו'. [הגם שיש לדחות שדבריו אמורים רק לענין חיוב הרחקה מדרבנן, ויתכן שאין זה סיבה לפטור חיוב נזיקין של התורה, מ"מ רגלים לדבר ואת יסוד החילוק למדנו מדבריו].

וכן נקט החזו"א (ס' יד ס"ק יד) וז"ל: 'נראה דאם נכנס לרשות חברו וחפר בה בור סמוך לבור ונפל כותל בורו חשיב מזיק ולא גורם כו', וכן מניח גפת ברשות חברו הוא

תולדה דאש כו', וכן כולוהו יש לחשב לתולדת אש. אלא הכא בעושה בתוך שלו תשמישים הנהוגים לשמש בהן, ויש מהם שהתירו חכמים שכן טבע העולם ששכנים נפגעים זה מזה שהרבה מן התשמישין מכניסין פעולה ופגיעה חוץ מגבולם וזהו קנינו מתחילה ועל הניזק להרחיק, ואם אינו מתרחק חשיב הניזק כנכנס ברשות המזיק ואיהו דאזיק לנפשיה'. הרי ממש כדברינו הנ"ל דאי עושה בתוך שלו תשמישים רגילים והניזק יכול לשמור עצמו פטור המזיק. וכן משמע ממה שכתב (שם ס"ק יג): 'נראה דענין גירי עיקרו בשיקול הדעת על מי למנוע את ההיזק, שהרי אם אדם יכנס לחצר חברו ויטע אילן שהשרשים יזיקו את בורו או יעשה כרישין אצל הבצלים וחרדל אצל דבורים או ישפוך מים בעליתו שירדו לביתו, ודאי הוי בכלל מזיק בגרמא, אלא כשעושה בתוך שלו וזהו תשמישו אין על זה שם מזיק, ובזה צריך לשקול בפלס איזה דבר הוא בזכות המזיק ואיזה דבר הוא בזכות הניזק. ואמרו דאם הנמיה קופצת בהדי דנקיט את הסולם מקרי שם מזיק, וזכותו של עושה בתוך שלו אינה מגינה עליו, ויהבינן עליה שם מזיק וחשבינן גירי דיליה'. [ובעיקר מה שהדגיש שנמסר לחכמים, האריך במקום אחר (ריש ס' יא) ונביאם בסוף הסימן אי"ה]. (ועי' חידושי ר' אריה לייב מאלין ס' צו).

ד

יבואר שכשעושה בתוך שלו לא חייביה רחמנא

ס"ק"ה עמ' פ, ברכת שמואל ס' יג-יד יט-כ בשם מו"ר קדוש ישראל הגר"ח, ועיי"ש האריך שם רבות בביאור

והנה באחרונים (קה"י ב"ב ס' ג ד"ה ובשיטת, משנת ר' אהרן הל' שכנים ב"ב יז, ב, וס"י א

דבריו ועדיין יל"ע בכל כוונת דבריו ותן לחכם ויחכם) נקטו את דברי הרי"ד לחצאין, דכל שעושה בתוך שלו אע"ג שאין ביד הניזק לשמור עצמו, פטור המזיק שלא חייבה תורה אלא בד' אבות נזיקין שמעשה היזקם בשל חברו, וכלשון הקה"י: 'דבכה"ג שכל אחד עושה בתוך שלו ואינו עושה בשל חברו שום פעולה לא מחשב מזיק כלל, דלא חייבה תורה מזיק אלא היכא שהוא או ממונו קעבדי מעשה בממון חברו, ומשו"ה הוא דפטור לר' יוסי בדלא גירי דיליה'. ולכאורה אף לדבריהם צ"ל דטעם הדבר הוא ע"ד היסוד הנ"ל כשעושה בתוך שלו חשיב מעשה הוגן ואינו בגדר מזיק כלל, רק שהרחיקו לכת להחשיב זאת כמעשה הוגן אפי' במקום שאין הניזק יכול לשמור עצמו, וכן הרחיב בביאור יסוד זה הגרשש"ק (ריש ב"ב ס"א א סק"ג מד"ה ונלענ"ד) שלא חייבה תורה שמירה ותשלומין רק אם המזיק יוצא לרשות שאינו שלו, אבל אם לא יצא מרשותו לרשות אחרת אין עליו 'שם מזיק', וביאר בזה מה ששינוי (ב"ק ט, ב) 'רשות המיוחדת למזיק פטור', היינו שאם רואה שנכנס שור חברו לרשותו, אף אם היה הניזק אנוס בכניסת השור אינו חייב, שכן ברשותו שלו לא חייבה תורה, ועיי"ש שהאריך להוכיח כן מסוגיות ערוכות שבש"ס.

והנה יסוד זה של בתוך שלי אני עושה מובן היטב ברשות המיוחדת למזיק, שאכן כל מעשה ההיזק ארע ברשות המזיק, אבל בהרחקת נזיקין יל"ד שהרי ברוב הרחקות נזיקין בפועל נעשה ההיזק בשל חברו, שיוצא מהדבר שברשותו כח נכונן אויר, הבל, עשן, ליחות וכדו' הנכנס לרשות חברו ומזיק שם, ואפי' אי נימא שכיון שאין גוף הדבר נכנס לרשות השני, ומה שנכנס לרשות חברו והזיק שם אי"ז אלא פועל יוצא ממה שעשה בתוך שלו, ולכן אינו בכלל ד' אבות נזיקין ופטור מתשלומין, מ"מ יהא דינו כדין גרמא שפטור אבל אסור, והאיך שרי ר' יוסי סמיכה לכתחילה. וכן טען הגרשש"ק (שם) וגלל כן לא קיבל ביאור זה בהרחקת נזיקין. אמנם נראה דלפי מה שביארנו לא קשה מידי, דהא ודאי דאין היתר להזיק לחברו בתוך שלו, רק שלא מנעה התורה יישוב העולם ומעשים שדרך בנ"א לעשות בשלהם, ולכן כשעושה מעשה הוגן בתוך שלו לא חייבתו תורה, ואפי' שלבסוף נגרם ההיזק בשל חברו מ"מ כמעשה הוגן חשיב ולא חייבתו ע"ז תורה, ובזה ניחא אפי' מסמיכת אילן לבור, שאפי' שהשורשים עצמם שהם ממונו נכנסים לרשות חברו ומזקי התם, אפ"ה אינו חייב משום ממונו המזיק דהוי מעשה הוגן ואינו נקרא בזה מזיק ודו"ק.

ה

שיטת הרמב"ן

אזלי שרשין ומזקי ליה לבור מ"ט פטור מלשלם, הא שורו הוא והוה ליה לטפויי באפייהו'. ותירץ ד'לא קשיא, דכיון דלא

אמנם מדברי הרמב"ן (סוף קונטרס דד"ג) נראה דפליג על היסוד הנ"ל, שהקשה (ד"ה ואכת'י) 'ואכת'י איכא למידק ואי

גופיה דאילן קא מזיק אלא שרשים הוא דמזקי ושרשין ממילא קא אתו, פטור, אע"ג דממונו הוא. ומ"מ יש לזה רשות לקוץ השרשים. וליכא לדמויי לשורו שהזיק בצרורות, דשאני התם דכחו דשור הוא וכנגיחה ידידה דמי והתורה חייבתו, אבל הכא נולד הוא ופטור שאין שמירתן עליו ואינו כחו של אילן הנטוע. וליכא לדמויה לאש שהוא הולך ומזיק, שכיון שלבה את האש עיקר השלהבת הוא שמזיק והולך ואוכל ומזיק, אבל הנך נולד הוא ואע"פ שמחמת האילן הוא מזיק פטור. וביארו כוונתו באחרונים (ראה דברי יחזקאל סו"ס מט סק"ה ושיעורי ר' שמואל ריש פירקין סוף סק"א) דהרמב"ן ס"ל דיסוד חיוב אבות נזיקין הוא חיוב שמירה, [וכן יש לדקדק מלשון קושייתו שהק' 'הא שורו הוא והוה ליה לטפוי באפייהו' דמשמע דבא לחייבו בשמירה], וא"כ אין לנו על מה לחייבו, דעל האילן עצמו אין לחייבו כיון דלאו הוא דקא מזיק אלא השורשין היוצאים ממנו ושרשין ממילא קא אתו ואינו אלא גרמא, ואין לומר שיתחייב על האילן מחמת היזק השורשים כצרורות של שור, דלא דמי 'דשאני התם דכחו דשור הוא וכנגיחה ידידה דמי, אבל הכא נולד הוא ופטור', כלומר דאין השורשין יוצאים מכח האילן דנימא דצרורות הם, אלא מעצמם יוצאים מאילן ואי"ז כוחו של האילן, ואף לאחר התפשטות השורשים שאז הם ממנו ממש המזיק ברשות חבריו ממש, נמי אין לחייבו, דכיון שחיוב מזיק הוא חיוב שמירה, לא שייך לחייב זאת אלא לאחר שנמצא הדבר המזיק דנימא לו שמור אותו שלא יזיק, אבל כל זמן שלא נמצא הדבר המזיק בעין א"א

לחייבו בשמירה, ולאחר שבאו כבר אין על מה לחייבו שמירה כיון שההיזק בא מיד עם צמיחתם, דמיד בגדילתם הם מחלישים את כותלי הבור, וממילא לא היה זמן שיתחייב בשמירתן דנימא דיתחייב בתשלומי נזקו, ולא דמי לאש שאותה האש שהדליק מזיקה בחצר חברו ע"י שליכה אותה, (אלא דמלבד שקצת דוחק הוא בלשון הרמב"ן, עוד יל"ע דאע"ג דההיזק בא מיד בצמיחת השורשים ועל מה שכבר הזיק א"א לחייבו שמירה, מ"מ למה לא נחייבו לקוץ אותם שלא ימשיכו לגרום היזק שהרי מסתבר שכל זמן הם גדלים מתרבה ההיזק וי"ל בדוחק ועי'). מ"מ למדנו מדבריו דאילו השורשים היו גדלים מכוחו של האילן, היה חייב המזיק על היזקם וכצרורות דשור, הרי דס"ל דאע"ג דנטיעת אילן מעשה הוגן הוא אפ"ה יש לחייב את המזיק על ההזיקות שיארעו מתשמישיו ההוגנים (אילולי הסיבות הנ"ל שא"א לחייבו).

והנה עוד תירץ הרמב"ן וז"ל: 'אי נמי כיון דשרשין הוא דמזקי ולא חזי להו, לית ליה לטפוי באנפייהו, דדמי למי שנפרצה בלילה (ב"ק נה, ב) שהוא פטור, ודבריו צ"ב טובא דמה לי הא דלא חזי להו כשיגדילו, הא בשעת הנטיעה יודע הוא בודאות שילקו קרקעית בורו של חברו, וכי כיון דלא חזי להו אח"כ לאונס יחשב, וכן צ"ע עצם הסברה וכי אי ראייה נחשבת לאונס כשיודע בבירור שכעת ממנו מזיק, ורק בנפרצה בלילה דבאמת אונס הוא, פטור ולא אטריחהו לחזר אחריה באפילה (עיי"ש תוד"ה נפרצה) וצ"ע. (וראה להלן אי"ה). ואף לתי' זה מוכח דאין לפטור על היזק השורשים מדין בתוך שלו הוא עושה, ואילולי שאונס הוא

כמו דפטור מדין מזיק לרבנן 'דא"ל הרחק עצמך'. ובפשטות נראה כוונתו כסברא דאדכרנא לעיל דכל היכא שהניזק יכול לשמור עצמו אין לנו לחייב המזיק, דהניזק הוא דאפסיד אנפשיה 'דא"ל הרחק עצמך', וכן פירש דבריו בחידושי ר' נחום. ומעתה קשה מהו דשב שנית להקשות משרשין דאזלי ומזקי ליה לבור, והוצרך לתירוצים מחודשים וכמשי"נ, הרי כבר משה שפיר קאמר דהיכא דהניזק יכול לשמור עצמו איהו דאזיק אנפשיה.

ובביאור וישוב דבריו נתבאר בכותלי ביהמ"ד - די"ל דב' הקושיות קושיות שונות הם ואין תירוץ של זה מהני לשל זה, דתחילה הקשה הרמב"ן מעצם פעולת הסמיכה, דאע"ג דאין ההיזק בא מיד עם הסמיכה, מ"מ יש לנו לחייבו על עצם מעשה פשיעה זה שעושה מעשה שיזיק לחבירו, ולכה"פ לחייב מדינא ד'גרמי', וע"ז תי' ד'אמר ליה הרחק עצמך ולא מיקרי גורם כי היכי דלא מזיק ופטור לרבנן', כלומר דכמו דלרבנן אינו נחשב למזיק כמו כן לר"מ אינו גרמי, וטעמא דמילתא הוא דכיון 'דבתוך שלו הוא עושה' אין עליו שם מזיק, ומה שכתב ד'אמר ליה הרחק עצמך' אי"ז אלא תוצאה ממה שעושה בתוך שלו, דכיון שבשלו הוא עושה יכול הוא לומר לניזק הרחק עצמך, ושיגרא דלישנא הוא וכלשון הגמ' בדעת ר' יוסי 'על הניזק להרחיק את עצמו'. [ודלא כביאור ר' נחום הנ"ל שביאר שכוונתו שהניזק יכול לשמור עצמו, וכן דלא כיסוד הגרשש"ק דהבל וכדו' אינו נחשב בשל חבירו ודו"ק]. אך לא נחה דעתו בזה רק לגבי הרחקת נזיקין

הוי חייב עלייהו. [וכן ביאר בברכ"ש (שם ס') כ' בדעת הגר"ח דלעיל דכל מה שהתיר כשעושה בתוך שלו, אי"ז רק אם הדבר המזיק נמצא ברשות המזיק, אבל אם נמצא ברשות הניזק כגון סמיכת אילן לבור שהשורשים עצמם נכנסים לרשות השני, אז צ"ל כתירוצי הרמב"ן דאל"ה יש לחייבו מדין ממונו המזיק שלא בתוך שלו עיי"ש].

רק שיל"ע בסברת הרמב"ן, אי פליג בעצם על הסברא של בתוך שלו הוא עושה וס"ל דאין זה סיבה לפטור את המזיק, או דלעולם ס"ל שהיא סיבה לפטור, רק שס"ל שבשורשים אין ההיזק בתוך שלו אלא בשל חבירו. ונראה דיש להכריע זאת בהקדם הא דיל"ע בעיקר קושיית הרמב"ן דלכאורה כפל את קושייתו, ובכל פעם תי' באופן אחר, דהמעין בדבריו יראה שכבר קודם לכן הקשה (בד"ה ומעתה למדנו) למאי דקי"ל כר' יוסי דאמר על הניזק להרחיק את עצמו, 'אע"פ שהוא גורם להפסיד, ששרשי האילן מלקין כותל בורו של חבירו, כיון דלאו גיריה נינהו פטור', האיך עולה עם הא דקיי"ל כר"מ דדיינין דינא דגרמי. ומשני דלאו קושיא היא, 'דהא תלמוד היזק גמור הוא, שהרי יש בו מעשה שהשרשין מלקין קרקעיתו של בור ואעפ"כ פטור לר' יוסי אליבא דרבנן דלא דייני גרמא, משום דאמר ליה הרחק עצמך, לרבי מאיר נמי אמר ליה הרחק עצמך ולא מיקרי גורם כי היכי דלא מזיק ופטור לרבנן'. פי' לדבריו, דכמו דלרבנן דלא דייני דינא דגרמי לא מחייב ליה ר' יוסי מדין מזיק ממש 'משום דא"ל הרחק עצמך', מאותו הטעם נמי נימא לר"מ דאע"ג דדיינין דינא דגרמי, אפ"ה הכא פטור

דהשורשים נולד הם ואינו חייב בשמירת נזקו קודם שבאו לעולם.

אלא דלדבריהם יל"ע דיאסר עכ"פ על היזק השורשים כדין גרמא בנזקין דאסור, דבשלמא לכל המהלכים דלעיל אפ"ל דמאותו הטעם שאינו חייב בהרחקה מדין מזיק כמו כן אינו חייב להרחיק מדינא דגרמי וגרמא, [דלא חייביה רחמנא בביטול רשות (נתיבות), כשהניזק יכול לשמור עצמו (נתיבות ורי"ד), וכשעושה בתוך שלו (רי"ד וגר"ח)], אבל לתירוק הרמב"ן לא מסתבר דגרמא מותר היכא שההיזק שיבוא הוא נולד. וראה קובץ שיעורים (כ"ב אות עד) ושיעורי ר' שמואל (אות נט) שהקשו על ההו"א דגמ' (כב, ב) להתיר גרמא בנזקין [כמבואר בתוס' (שם ד"ה זאת)], מאי קס"ד להתיר לכתחילה, והרי יש דין 'ואהבת לרעך כמוך' (עי' שבת ל"א) וכן 'השבת אבידה'. ותירצו דשאני הכא, 'שאפשר לניזק להרחיק את עצמו כדי שלא יזקק, ובכה"ג ליכא משום השבת אבידה דשלך קודם לשל כל אדם'. ואף למסקנת הגמ' שגרמא אסור היינו משום דהוי גירי דיליה אבל בלא"ה מותר לסמוך לכתחילה מהטעמים הנ"ל, ואפשר שזהו טעם היתר הסמיכה מצד איסור גרמא לדעת הרמב"ן [והגם שהסברות הנ"ל בעצם הם סברת הרי"ד והנתיבות, מ"מ אפ"ל דשפיר מודה הרמב"ן לסברותיהם, שרק כשהוא מזיק גמור אין לפוטרו משום כך אבל לגרמא יהנו הני סברות ודו"ק, ובפרט לדעת היד רמה (ריש כו, א אות קז) שס"ל שמקור איסור גרמא הוא מצד מצות 'ואהבת לרעך' ו'השבת אבידה', דשפיר אפ"ל דכשהניזק יכול לשמור עצמו או דכשיבטל

שאינ גוף דבר המזיק נכנס לשל חבירו, ואין הנזק אלא ע"י כח היוצא ממנו [כגון אור, הבל, עשן, ליחות וכדו'], אבל עדיין הקשה משורשים שאע"פ שא"א לחייבו על עצם סמיכת האילן וכנ"ל, מ"מ יש לנו לחייבו על היזק השורשים עצמם, שהם נכנסים ומזיקים ברשות חבירו. וקושייתו הב' אינה אלא משורשים בלבד ולא על שאר הרחקות נזיקין, וע"ז תי' בתירוק הא' שהשורשים נולד הם וא"א לחייבו על היזקם [וכמו שביארנו דבריו לעיל מהאחרונים שאין חיוב שמירה אלא כשיש את הדבר המזיק קודם ההיזק]. ועוד תי' דכיון דלא חזי להו הרי זה אונס, ואין כוונתו אלא על שעת ההיזק עצמו, דפועלת הנטיעה נעשתה כדין אע"פ שידע בשעת הנטיעה שאח"כ יגרום היזק, דבתוך שלו הוא עושה וכמו שביאר בריש דבריו, ולא בא אלא ליישב את שעת ההיזק שאז שפיר אפשר לומר שאנוס הוא, שהרי ההיזק בא מיד עם צמיחתם, [אך עדיין צ"ע מהו שתלה את סיבת האונס במה דלא חזי להו, וכי אי ראייה הוי סיבה לפוטרו ולחושבו אנוס ועי'].

וכדבריו כתב בעל העיטור (ח"ב אות מ מחאה, הו"ד בשו"ת הרא"ש כלל מאה ושמונה אות י ד"ה וכן) שכתב דמודה ר' יוסי בכל היזקות דפירקין 'דכולהו גירא דשכיחא אינון', ולא דמי לאילן דבעידנא דנטע לליתנהו לשרשין'. וא"כ 'מסתברא דכולהו הנך דתנינן בפירקין משום ממון הוא שמזיק ממון חבירו ולא דמי לאילן ובור דשרשיו פנים חדשות באים לכאן, זה סולם דדמי ליה אוקמיה כר' יוסי ומשום גירי דיליה'. ונראה שכוונתו כתי' הא' של הרמב"ן

רשותו ע"ז אינו מחוייב לשלו קודם לשל כל אדם והרי הוא משיב אבידת עצמו שקודמת לשל כל אדם, אבל לא יהנו הני סברות לפוטרו מדין מזיק דמ"מ מזיק הוא.

ו

יבואר טעם חיוב ההרחקה ומקורו

והקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם היזק לחבירו'. (ואין נראה שכוונתו לומר דמהאי טעמא חייבה תורה כל המזיקים, אלא חיוב חדש הוא דאפי' היכא שאין לחייב מדין מזיק אפי' חייב למנוע ההיזק מדין דרכיה דרכי נועם, [נראה קהילות יעקב (ב"ק שם) שדן במקור האיסור להזיק בעלמא. וע"ע יד רמה (ב"ב ריש כו, א אות קז)]. וכן דעת ביאור הגר"א (סי' קנה סק"ח) שחובת הרחקה מהתורה [ע"ש מה שביאר בזה מחלוקת הרא"ש והרמב"ם].

ויש שהסמיכו את איסור היזק ע"י סמיכה על הפסוק 'ושפטתם צדק בין איש ובין ואחיו ובין גרו', שדרשו חז"ל (סנהדרין ז, ב) 'אפילו בין תנור לכירים', ופירשו רבינו חננאל (שם) וספר הערוך (אות ב ערך 'בית ועליה') שהמכוון שהדיין יהא בקי בדיני ההרחקות, וז"ל הר"ח: 'צריך הדיין להיות בקי וכו' כמה הרחקת התנור מן הכותל או מן העזיבה שתחת התנור. וכמה הרחקת הכירה והמחזיק בכירה אין לו לעשות וכיוצא בדינים הללו'. הרי שחיוב ההרחקה הוא מהתורה, אלא שעדיין אפ"ל דטעם החיוב הוא מדין מזיק ממש או עכ"פ משום דרכיה דרכי נועם, ופסוק זה מלמדנו דין נוסף שצריך הדיין להיות בקי בשיעורי ההרחקות, מ"מ הא ודאי שמעינן מדבריו דמדחייבה התורה לדיין להיות בקי בדיני הרחקות ע"כ שחיוב ההרחקה דין דאורייתא הוא.

הנה מאחר שנתבאר דהמזיק אינו מזיק דאורייתא, מעתה יל"ד מ"ט חייב בהרחקה, ואפי' לר' יוסי שהתיר סמיכה נמי יל"ד שהרי לא התיר אלא היכא דלא היא גירי דיליה (דבפשטות הוא משום הסברות הנ"ל), ומ"ט מחייב היכא דהו"א גיריה. ואליבא דר"י י"ל דבגירי דיליה לא שייכי כל הני סברות וחזר דינו להיות מזיק מהתורה וממילא חייב בהרחקה, [וכן מדויק בלשון הרי"ד והרמב"ן עיי"ש]. ומאידך י"ל דלעולם אף בגיריה שייכי הני סברות לפוטרו משום מזיק מהתורה, ואפי' חייב בהרחקה כשהו"א גיריה, כמו דחייב לרבנן בהרחקה אפי' דלא הו"א גיריה, [וכן משמעות לשון הנתיבות]. (ויש הרבה מקום לעיין בזה בדעות הראשונים בגדרי גירי דיליה ויזכינו השי"ת לבאר באריכות במקומו). והנה אף אליבא דרבנן יל"ד אי פליגי בעצם על הסברות דלעיל וסברי דאפי' היכא דלא הו"א גיריה נמי חייב מדין מזיק של התורה, א"ד דלעולם אינו מזיק מהתורה מהטעמים שנתבארו לעיל בארוכה, וחיוב חדש הוא שלא מדין מזיק וכמו שיבואר קמן אי"ה.

משמעות לשון הרא"ש (תשו' כלל קח סי' י הו"ד בטור סי' קנה סעי' כא) שהגם שאין לחייבו בהרחקה מדין מזיק דאורייתא מ"מ עיקר דין ההרחקה מהתורה וז"ל: 'כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום,

אמנם בלבוש (סי' קנ"ג סעי' א) הביא למקור דין חיוב הרחקה את הפסוק דרכיה דרכי נועם, וביאר שלעולם עיקר החיוב הוא תקנ"ח, רק שטעם תקנתם הוא משום האי פסוק, וז"ל: 'כבר ידעת כמה הקפידה התורה שלא להזיק לחבירו, וכשהזיקו חייב לשלם כו', וכשראו חז"ל שהרבה דברים שאדם משתמש בתוך שלו יבא בו היזק לשכינו, וגם לפעמים יבואו השכנים על ידי כך לידי מחלוקת, וכתב דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, לפיכך אמרו חז"ל בהרבה דברים שחייב אדם להרחיק עצמו שלא יזיק את חבירו. אולם אפשר דלעולם כוונתו שחיוב ההרחקה הוא דין דאורייתא מהאי קרא, ואין כוונתו לומר אלא שהדבר נתון ביד חז"ל לקבוע מה כלול בהאי איסור של דרכיה דרכי נועם. ולפי"ז א"ש אף שיטת ר' יוסי דמחייב בגירי דיליה, דלכאורה אי החיוב הוא משום דרכיה וגו' אמאי אינו מחייב אף היכא דלא הויא גיריה, אלא ע"כ כדאמרן שביד חז"ל לקבוע גירי הדבר וס"ל לר' יוסי דרק היכא דהויא גיריה אי"ז דרכי נועם ודו"ק. ויש שביארו דבריו דהגם שיש לחייב מהתורה מהאי קרא, מ"מ הואיל והכא אי"ז כ"כ בודאות שיזיק שפיר מיקרי דרכי נועם, לכן הוצרך להוסיף שהוא תקנת חז"ל מפני שעלול להזיק שאז איסורו מהתורה משום דרכיה דרכי נועם, והבוחר יבחר.

אבל משמעות רבינו תם (ספר הישר חידושים סי' תרט"ז) דחיוב הרחקה תקנתא דרבנן בעלמא היא, דביאר טענת ר' יוסי לרבנן גבי חרדל (יח, ב) דלא לחייבי בהרחקה הואיל והני מזקי הני והני מזקי הני, דלא חייבו חכמים הרחקה אלא בדבר ששכיח דבנ"א סומכים אותם, אבל בדבר שאינו שכיח שיסמוך לא תקון רבנן הרחקה, ולכן במקום שאף הסומך ינזק לא שכיח שיסמוך ולא חייבהו בהרחקה. וז"ל: 'ותקנתא מעלייתא היא לארחוקי מזיק דמילתא דשכיחא לא חייש לפסידא דחבריה וסמין, אלא חרדל ודבורים תרויהו מזקי אהדדי ומילתא לא שכיחא היא למיסמך משום דחייש אפסידא דידיה והך תקנתא בכדי היא, דאע"ג דאדם רשאי לחבל בשלו אבל לא בשל חבירו מכל מקום הך תקנתא דרבנן לית לתקוני כיון דמזקי אהדדי'. וכן דעת הבעל המאור (ד"ט מדפח"ר): וז"ל: 'כיון דמזקי אהדדי לא שכיחא, ולא גזרינן בה ולא מחמרינן בה לארחוקי מהדדי'. וכן דעת ספר ההשלמה (פ"ב סוף אות א). [וכן הוכיח בש"י ר' שמואל (ריש יח, ב אות יד, עמ' יא) מדעת התוס' (שם ד"ה ואי) שאם גם השני עשה שלא כהוגן ליכא לדין הרחקה]. וכן היא דעת הקרית ספר (פ"ט משכנים ופ"ה מנזקי ממון) דחיוב הרחקה אינו אלא מדרבנן, (וראה בריש דברינו (אות א) מש"כ בדבריו, ולהלן אי"ה).

ז

יבואר דין התשלומין אי לא הרחיק והזיק

ופלוגותתם צריכה אריכות בפני עצמה ואכמ"ל), ויל"ד בצדדי החיוב והפטור ע"פ מה שנתבאר עד עתה במקור וסברת חיוב ההרחקה.

והנה אי לא הרחיק והזיק נחלקו הראשונים אי חייב בתשלומין (ראה כו, א תוד"ה זיקא ובמהר"ם שם, רמב"ן סוף קונטרס דיני דגרמי מד"ה ועוד יש שאלה,

תקנ"ח היא, [או מהנך קראי של חיוב בין אדם לחבירו], אפ"ה אי הזיק חייב בתשלומין, לא מיבעיא למהלכים דאף לאחר ההיתרים שם מזיק עליו, [כגון למהלך הקה"י דשניהם מזיקים ולכן לא חייב מהתורה דמאי חזית], דאפ"ל דזה ששניהם מזיקים אי"ז אלא פטור מלהרחיק אבל אי הזיק חייב לשלם ככל מזיק (ראה לעיל סוף אות ב) [וכמובן דזהו דווקא אי נימא דאין חובת מזיק חיוב שמירה, דאי הכי הכא דפטור מלשמור ממילא פטור אף מתשלומין, אלא נימא דהחיוב הוא ההיזק ולכן אפי' משמירה חייב בתשלומין ודו"ק]. אלא אפי' אי נימא דפקע מיניה שם מזיק מהתורה, אפ"ה אפ"ל דחייב בתשלומין דכל זה הכניס בתקנ"ח דחייבו הרחקה ותשלומין אפי' שאינו בגדר מזיק, או דנימא דתקנתם היתה שיקרא מזיק למרות כל הני היתרים דלעיל, וכיון דהטילו עליו שם מזיק ממילא חייב בתשלומים מהתורה שחייבה בתשלומין כל מי שבשם מזיק יכולה. ובאופן יותר עמוק י"ל דכיון דתקון רבנן שחייב בהרחקה ממילא הדר עליה שם מזיק מהתורה, מידי דהוי אהא דאמרינן גבי כלאים דאפי' ר' יוסי מודה שעל המזיק להרחיק ולא מהני הני היתרים דלעיל, הואיל ובלא"ה המזיק חייב להרחיק, (דהיינו לשיטות שההיתר הוא שכשבטל תשמישו אינו נקרא מזיק, היכא שבלא"ה בטל תשמישו הדר עליו שם מזיק (ראה ש"י ר' שמואל יז, א אות ב ד"ה ועפ"ז, עמ' ג). וכן לקה"י דשניהם מזיקי אהדדי ומאי חזית לחייב אותו טפי, דהיכא דבלא"ה חייב להרחיק אין את סברת מאי חזית, דחזית וחזית. וכמו כן לשיטות שההיתר הוא דעל שהניזק יכול לשמור עצמו דמאי חזית

והנה לשיטות דפטור מתשלומים י"ל בפשטות דכיון דע"כ אין חיוב ההרחקה מדין מזיק דאורייתא שהרי מזיק של התורה חייב בתשלומין, וחיוב ההרחקה הוא או תקנ"ח בעלמא או על סמך הפסוקים המחייבים יחסי אנוש בין אדם לחבירו וכמ"ש"נ, והואיל ומעיה"ד אין עליו שם מזיק ורק מטעמים שונים צריך להרחיק, מובן היטב שפטור מתשלומין דלא חייבו חז"ל בתקנתם רק חיוב ההרחקה ולא תשלומין, וכן הפסוקים דלעיל אינם מחייבים בתשלומין אלא הרחקה בלבד. ולשיטות המחייבים בתשלומין יש לבאר בכמה פנים, לא מיבעיא אי נימא כהקדית ספר (ראה לעיל אות א) שמהתורה מותר להזיק ולשלם, והתקנת חכמים אינה אלא שירחיק ולא יזיק וישלם, דלפי"ז ודאי כשלא הרחיק יהא דינו לכל הפחות כעיקר דינו מהתורה שאי הזיק משלם. ואפי' אי נימא דמהתורה אין ע"ז חיוב מזיק כלל ואף פטור מתשלומין, נמי י"ל בדוחק דאין סיבות ההיתרים דלעיל אמורים רק אליבא דר' יוסי דאמר דעל הניזק להרחיק עצמו, אבל לרבנן דסברי דעל המזיק להרחיק עצמו לא ס"ל את כל הני היתרים דלעיל וחיוב הרחקתם הוא מעיה"ד כבכל מזיק דאורייתא, ולכן אי הזיק חייב בתשלומים, שהרי לשיטתם דינו ככל מזיק של התורה. וה"ה לר' יוסי היכא דמזיק בגריה אין את ההיתרים הנ"ל וחייב ככל מזיק מהתורה בהרחקה, ובתשלומין כשהזיק.

א"א שאפי' אי נימא דלעולם אף רבנן מודים שמעיה"ד פטור מדין מזיק דאורייתא משום הני סברות דלעיל, ומה שמחייבי הרחקה הוא שלא מדין מזיק, אלא

בנ"א אין עליו שם מזיק, א"כ היכא דמחוייב בלא"ה להרחיק 'שתיקנו חכמים דין הרחקה, הרי אין לו רשות להעמיד דבר המזיק ברשותו, וממילא שוב חשיב מזיק גמור לענין תשלומין'.

לחייב את המזיק טפי, היכא דבלא"ה חייב המזיק להרחיק חזית וחזית לחייבו טפי, וכן ביאר ר' נחום. וכן להסוברים דבתוך שלו הוא המזיק, ביאר במשנת ר' אהרן (שם) היינו דכיון שבשלו הוא עושה ומתנהג כדרך

ח

בגדר התקנ"ח

חייבו חז"ל, צ"ל דכל מקום דאשכחן דפטור אפי' מדרבנן ע"כ דלאו היזק הוא כלל, משא"כ אי ננקוט כהצד הב' דחיוב הרחקה בנזקי שכנים גדרים חדשים הם, יתכן שיש מקומות שיש היזק ואפ"ה לא חייבו חז"ל להרחיק שאינו נכלל בכלל גדריהם, וא"כ יש לברר מה הם גדרי ומחייבי חיוב הרחקה. (ואי"ה יתלבנו הצדדים במהלך הסימנים הסמוכים).

והנה אי נימא דהתקנ"ח היא גדרים חדשים בנזקי שכנים, א"ש טפי מה שמצינו שחייבו חז"ל הרחקה עוד קודם בא ההיזק, כגון דקדם המזיק, ואפי' במקומות דאין על פעולתו שום שם של מעשה היזק, כגון לוקח וכדו' בכל זאת חייב המזיק להרחיק [מלבד בסמיכת אילן דהפסד מרובה שאני כדאי' בראשונים]. דלהאמור שאין גדרי חיוב נזקי שכנים קשור כלל לדיני מזיק, שפיר אפ"ל דבכלל החיוב החדש שאף על פעולה שאין עליה כעת כל שם מזיק או היזק, אפ"ה אסורה חכמים אם יכולה לגרום היזק לחבירו ודו"ק. וכן נראית דעת החזו"א (סי' יא אות א) שכתב: נראה דענין קביעות ההרחקות נמסרה לחכמים, כי לעולם אין שימושי בני אדם מצטמצמים כל אחד

ועתה נותר לנו לדון בגדר חיוב ההרחקה שחייבו חז"ל, דאי נימא דאף לאחר כל הני סיבות הפטור עדיין בעצם שם מזיק עליו רק שפטרנו התורה, יש לומר שתקנתם היתה שכל מזיק שפטרנו התורה מהטעמים שנתבארו לעיל, יחוייב עליהם בהרחקה מדרבנן, או דילמא דלתקנתם כללים וגדרים חדשים. והנה אי ננקוט כהצד שכתבנו לעיל (אות ז) דמה שמחייב ר' יוסי בגיריה דיליה אינו אלא מדרבנן, דמדאורייתא פטור מכל הטעמים שנתבארו לעיל אף אי ההיזק נעשה ע"י גיריה דיליה, א"כ ע"כ צ"ל דחכמים קבעו גדרים חדשים, דאל"ה יהא חייב אפי' בלא גירי דיליה. אולם אי נימא כהצד שנתבאר לעיל שבגירי דיליה מחייב ר' יוסי מהתורה דס"ל דבגירי לא שייכו כל הני סברות דלעיל, ולפי"ז לא ס"ל כלל חיוב הרחקה מדרבנן שהרי אי לאו גירי דיליה הוא על הניזק להרחיק את עצמו, דכל היכא שאינו מחוייב מהתורה אף רבנן לא תקון הרחקה, א"כ שפיר איכא למימר דלרבנן דסברי דעל המזיק להרחיק את עצמו גם היכא דלאו גירי דיליה הוא, גדר התקנ"ח הוא דכל מה שפטרה התורה אפי' כשיש היזק, חייבו חכמים הרחקה. ואם כנים אנו בזאת שהגדר הוא שכל מה שהתורה פטרה

תצד | גדר חיוב הרחקת נויקין ונזקי שכנים _____ עזו ואורה

בגרמא והוא אבזריהו דגזל וכו". וע"ע
במשנת ר' אהרן (יז, ב סי' א סק"ה).

(וזאת למודעי שהדברים הנ"ל נלמדו
בדיבוק חברים מקשיבים,
בהכוונתו של מוה"ר הגרי"מ אלטר
שליט"א, והרבה מהנכתב כאן הוא מפיו
ומפי כתביו).

בחלקו, כי החופר בור בצד המצר משמש
קרקע של חבירו לו לכותל, והנוטע אילן
שרשיו נכנסין לחברו, וכן בחלונות, וכן בכל
הרחקות השנויות, ונצטוינו שחכמים ישקלו
הדברים כפי הראוי והנכון לטבע העולם,
ומה שראו חכמים להתיר ע"כ משועבד חלק
שמעון לראובן לתשמיש זה, ואם הוא מוחה
בו באלמות נגד הדין, הרי זה כמזיקו



הרב משה שידלובסקי
כולל עיון ב"שיב"ג" פני מנחם
ירושלים ת"ו

סוגיא דשליחות יד

א

מהלך א'; המהלך המחוור בדברי רבותינו הראשונים וכן מבואר להדיא בחידושי הר"ן; דהנה הגזול חבית כדי ליטול ממנה רביעית אינו נחשב גזולן אלא על הרביעית ולא על כל החבית^א, דהא לא נתכוון לגזולה. ובפרשת שלח^ב נתחדש, דדווקא בגזילה אינו חייב על כל החבית, אבל שומר ששלח יד אפי' רק ברביעית מהחבית, חייב באונסין על כולה^ג, ולהכי

בב"מ פרק המפקיד (מא, א) בסוגיא דשליחות יד מבואר, דנתחדש בתורה בדיני השומרים פרשת 'שליחות יד', ששומר שגונב את החפץ שהופקד אצלו, חייב באונסים. ויש לברר אמאי בעי פרשת שליחות יד כדי לחייבו באונסים, ולא סגי לחייבו מדין גזולן. ונתבאר בזה כמה מהלכים.

א. ובאמת יש לדון מדוע אינו חייב על כל החבית מדין גזול ע"מ למיקט. ובשלמא לשיטת הראשונים דסברי דגזול ע"מ למיקט הוא דווקא בגזול שלא ע"מ להחזיר [אלא שגם הוא עצמו לא משתמש בגזילה, אלא רק מונע מחבירו להשתמש בזה] כמבואר בקצוה"ח (סי' שמח ס"ק א), לשיטתם לק"מ, דהא הכא הוי ע"מ להחזיר. אבל לשיטות הראשונים דסברי דגזול ע"מ למיקט הוא אפי' אם גזל ע"מ להחזיר, קשה אמאי לא יהא חייב על כל החבית מדין גזול ע"מ למיקט.

ויש לבאר בכמה אופנים: א. דשאני גזול ע"מ למיקט דחייב, אע"פ שלא נתכוון לגזול לעצמו, הואיל וכוונתו להוציא מרשות חבירו, משא"כ הכא אין כוונתו להוציא מרשות חבירו כלל. ב. עוד י"ל, דדווקא בנוטל חפץ מרשות חבירו, אפי' שהוא ע"מ למיקט מ"מ הא עשה מעשה גזילה, והוא חייב על מעשה הגזילה, אע"פ שזה ע"מ למיקט, משא"כ שומר שהחפץ נמצא בביתו וברשותו, אם לא נתכוון לגנוב את החבית לא עשה כאן מעשה גניבה כלל, ולכן אינו חייב אלא על מה שנטל לעצמו בפועל.

ג. עוד י"ל; דהנה בגזול ע"מ להזיק נח' הראשונים אי חשוב גזולן, עיין בתרוה"כ (סי' שכו) ויבואר עוד לקמן, ולכאור' תמוה מה הצד שלא יהא כגזולן, הא לא גרע מגזול ע"מ למיקט דהוי גזולן. וע"כ צ"ל דכל הדין דגזול ע"מ למיקט הוי דווקא בגניבה ולא בגזילה, וכידוע דיש לחלק בין גניבה לגזילה, דיסוד איסור גניבה זה לחסר ממון מהשני, וגם ע"מ למיקט חסר ממון של חבירו, משא"כ גזילה יסודו לקחת ממון השני לעצמו, ובע"מ למיקט הרי לא קיבל שום דבר לעצמו, אלא רק חסר את השני, וממילא אין לו חיובי גזילה.

ב. ויש להסתפק מה הדין באופן שרק חצי מהחבית נאנסה, דמצד אחד י"ל כיון דסוף כל סוף הוא גזולן, נתלה שהרביעית שהיתה כוונתו ליטול, היא מהחצי חבית שנאנסה, ויהיה חייב על כל הרביעית. או דנימא שיתחייב רק על חלק מהרביעית לפי האחוזים בחבית, והיינו שאם נאנס חציה, ישלם חצי רביעית. או דנימא דיכול למימר עתה לברר ולקחת רביעית מהחלק שנשאר בחבית, ונתברר שהרביעית שלו לא היתה כלל בחלק שנאנס, ויהא פטור על כל הרביעית ועי'.

ג. אלא דעדיין יל"ע בגדר החידוש של של"י שחייב על כולה, האם זה דווקא באופן שא"א ליטול מקצתה אלא ע"י שימושך ויגביה את כולה דרך ככה"ג חייב על כולה. או דילמא דאפילו אם יכול ליטול מקצתה בלא להגביה את כולה, ג"כ נתחדש שחייב על כולה. ואת"ל שחייב על כולה גם באופן שא"צ להגביה את כולה בשביל

צריך פרשה מיוחדת של חיוב שלח"י מה שאינו כן בגזלן.

א דמה שאמרנו שבגזילה אינו חייב על כולה כבשלח"י, אינו מוסכם על כל הראשונים, דבריטב"א (כ"מ מא.) איתא להדיא דגם בגזל מקצתה חייב על כולה עיי"ש.

ב

מהלך ב'; בריטב"א ביאר דהחידוש שיש בחיוב שלח"י שאינו בשאר גזלנים הוא, דאפי' גזל ע"מ לשלם ג"כ חייב, דסתם גזלן בכה"ג פטור, אבל שומר ששלח"י חייב גם אם דעתו להחזיר. ומהאי ריטב"א פשט קצוה"ח (סי' שמח סק"א) האם גונב ע"מ למיקט חייב באונסין [וראה במנ"ח שהסתפק אי חייב בכפל], דבריטב"א הנ"ל מבואר להדיא דרק שומר ששלח יד חייב

לשלם אפי' בע"מ להחזיר, אבל סתם גזלן וכ"ש גזל ע"מ למיקט, אינו נחשב גזלן ופטור מאונסין.

א דהקשו האחרונים (תרוה"כ סי' רצב, ואבנ"ז) הא קיי"ל דשואל שלא מדעת חשיב גזלן, והרי הוא רק שואל ודעתו להחזיר, ודלא כהריטב"א דבע"מ לשלם לא הוי גזלן. והנה בשלמא גבי שואל שלא מדעת איכא למימר דשאני התם שאינו מחזיר את התשמישין שמשתמש במה שהשאל, ולהכי חשיב גזלן.

אך אכתי תקשי משוכר שלא מדעת דנח' הראשונים אי חשיב גזלן (ראה תוס' בב"מ דף סה. ומחנ"א הל' גזילה סימן טז), ושיטת הריטב"א כאן דגם שוכר שלא מדעת חשיב גזלן, והרי שוכר שלא מדעת הרי הוא משלם גם את שווי התשלומין של מה שמשתמש, ואפ"ה הריטב"א עצמו כתב דהוי גזלן,

מקצתה, עדיין יל"ד האם צריך עכ"פ שיהא שייכות בין המקצת להכל, כגון שהכל ערימה אחת או נמצא בכלי אחד, או דילמא שגם באופן שאין כל קשר בין המקצת לכולה, כגון שהגביה כמה חביות של יין כדי ליטול מאד מהן רביעית, אי נימא שיהא חייב על כל החביות, או רק על כל החבית שממנה רוצה ליטות רביעית ועי'. ד. אלא שבאמת שיטתו צ"ב דמאי טעמא נימא שחייב על כולה, בשלמא בשליחות יד איכא למימר דזהו חידוש התורה בפרשת של"י, אבל גזלן מנליה דיתחייב על כולה, כשרצה ליטול רק מקצתה.

ועוד דהריטב"א עצמו סתר משנתו בזה, דבסוף פרקין (מד.) איתא דחייב על הרביעית יין אע"פ שלא נטל וסגי שהגביה ע"מ ליטול, ומבואר בגמ' שם דזהו גם למ"ד דשליחות יד אינה צריכה חסרון, דשאני הכא דניחא ליה דתהוי הא חבית כולה בסיס להא רביעית. ופרש"י שם (ד"ה דניחא) דלעולם של"י בדבר אחר צריכה חסרון, והנוטל פקדון ע"מ לשלוח בו יד כל זמן שלא חסרו אינו מתחייב בהגבהתו, אלא דשאני יין שאינו משתמר אלא בכלי מלא, הו"ל כמי שנטל והניחו עם השאר להשתמר, ונעשה שואל על כל שאר החביות. והק' שם הריטב"א ע"ד, דמשמע דאי לאו נעשה שואל על כולה לא הוי חייב מדין של"י על אלא על המקצת, והרי בשל"י נתחדש דכן חייב על כולה. ומדהקשה הריטב"א דיהא חייב על כולה מדין של"י, ולא הק' כן מצד דיני גזילה, ע"כ דס"ל דרק שולח יד חייב על כולה ולא כל גזלן, ודלא כדבריו הנ"ל.

ודרוק לומר דלעולם הריטב"א עצמו ס"ל דכל גזלן חייב על כולה, וכונת קושייתו על רש"י דגם אי לא תימא כוותי, מ"מ בשליחות יד ודאי אתה מודה לי שחייב על כולה. דלא היא, דהא לרש"י החידוש של פרשת שליחות יד אינו שחייב על כולה [וכמו שנבאר אי"ה את שיטתו בזה להלן], וכיון שכן, אם יש דין בשל"י שחייב על כולה, ולא זה החידוש של של"י, ע"כ דדבר פשוט הוא ואינו דווקא בשל"י אלא בכל שומר חייב על הכל, וא"כ שפיר היה הריטב"א להק' על רש"י מדין גזלן ולא"ד מדין של"י ועי'.

ה. אולם יל"ד בזה האם כוונתו דהגזול ע"מ להחזיר אינו נחשב גזלן בכלל, או דלעולם עובר אלאו דלא תגזול, אלא רק אינו חייב באונסין, וכן משמע בקצוה"ח שם.

מחזיר מיד, הרי הוא מוגדר כגזולן ולא כלוקח¹.

והנה בשו"ע הרב בהל' פסח דין במי שיש לו חמץ של גוי שקבל עליו אחריות, דעובר עליו בב"י וב"י, ואינו יכול לשרוף את החמץ דגזול עכו"ם אסור מן התורה, היכי ליעבד. וכתב דיגזול את החמץ לעצמו ע"מ לשלם לגוי, דבכה"ג ליכא איסור לא תגזול, דגזול ע"מ לשלם לא חשיב גזל, והוי רק איסור לא תחמוד וליכא איסור לא תחמוד בגוי, עכת"ד. ומבואר מדבריו להדיא הלכה למעשה כדברי הריטב"א דבגזול ע"מ לשלם ליכא לא תגזול. זאת ועוד מבואר מדבריו דגם באופן שאינו משלם מיד, ג"כ אינו נחשב לגזולן, שהרי לא משלם לגוי אלא לכשיבוא. ובאמת באבנ"ז שם הק' על דבריו איך הוציא זאת מדברי הריטב"א, הרי עד כאן לא אמר הריטב"א דאינו כגזולן אלא אם משלם מיד ולא כשמשלם לאחר זמן².

וכשימת הריטב"א מצאנו גם בשטמ"ק (כתובות לד:), דהקשו שם הראשונים סתירה בדעת הרמב"ם, דחד גיסא פסק דשואל חייב באונסים משעת משיכה, ומאידך גיסא פסק ג"כ דטבח בשבת פטור מתשלומין דקלב"מ, הרי דחיוב התשלומין של שואל חלים רק בשעת הטביחה, דאי בשעת משיכה חיוב התשלומין קדם לחיוב המיתה וליכא קלב"מ.

סתירה. ועי' בהערות מהגרד"ל שליט"א על המחנ"א שם, ולכאור' לזה כוונתו.

ובחידושי ר' שמואל מיישב סתירת הריטב"א בזה, דיש לחלק בין גזול ע"מ לשלם לשוכר שלא מדעת, דדווקא גזול ע"מ לשלם אינו נחשב גזולן, שהרי הוא משלם כפי השווי שהיתה שווה הגזילה בשעת הגזילה, וגם אם שווי הגזילה יפחת ויזול, הוא משלם כשעת הגזילה, וכיון שכך, אינו מוגדר כגזולן אלא כמקח בע"כ, ולכן תמיד משלם את השווי שהיה בשעת הגזילה, כמטו לוקח שתמיד משלם כשעת המקח. משא"כ שוכר ושואל שלא מדעת, שמחזירים את החפץ בעין, ואפילו אם לאחר השאלה או השכירות שוויו ירד, הוא אומר לו הרי שלך לפניך, לפיכך אינו נחשב כמקח, אלא כמעשה גזילה ע"מ להשיב, דהויא גזילה.

וכענין נראה כוונת האבנ"ז שם שתי, דשואל של"מ נחשב כגזולן הואיל ואינו משיבו מיד, משא"כ הגזול ע"מ לשלם הואיל ומשלם מיד לא נחשב לגזולן. ודבריו צ"ב מה לי משלם מיד, מה לי מחזירו לאחר זמן. וצ"ל דגם כוונתו כעין היסוד הנ"ל, דגזולן ע"מ לשלם, הואיל ומשלם מיד, הרי הוא מוגדר כלוקח שלא מדעת ולא כגזולן, משא"כ שואל שלא מדעת הואיל ואינו

1. ויש לעיין מה הגדר של תשלום מיידי שמחמתו אינו נחשב גזולן, האם דווקא באופן שמעות מזומנים בידו לשלם ומיחדם לבעלים, ואפשר שאפי' מקנה לבעלים את המעות. או דלמא דסגי בהא דמצדו מזומן לשלם מיד, ואפי' אם בפועל ישלם לבעלים רק לאחר זמן, נמי חשיב כמקח ולא כגזילה.

2. אלא דהניחא לאבנ"ז שאכן לא הקשה אלא משואל שלא מדעת, אבל הרי כמו"כ יש להקשות גם משוכר שלא מדעת, והרי שוכר נמי משלם מיד כשואל ועי'.

3. ואולי י"ל דגם לדעת השו"ע צריך ליחד ולהקנות המעות לגוי, והוי כמשלם מיד. אך דוחק לומר כן מדהשמיט ולא כתב דצריך ליחד המעות לגוי ועי'.

להדיא בשו"ע הרב (הל' מציאה ופקדון) דשומר אפי' היכא שמחזיר חפץ שממש דומה לחפץ שנטל ג"כ אסור.

ד

מהלך ד'; ומדברי התוס' (ב"מ שם ד"ה שנטלה) נראה שיטה חדשה בביאור החידוש דשליחות יד, והטעם שא"א לחייב שומר מדין גזלן, דכתבו התוס' אהא דמוקמינן למשנה שם שהמטלטל את החבית חייב, בנוטל ע"מ לגזלה, ומבואר בגמ' שם דליכא להעמיד דחייב סתם מדין שלח"י, הואיל וס"ל דשליחות יד צריכה חסרון, והרי במשנה מדובר באופן שאין חסרון, ולכן הוצרך להעמיד בנטלה ע"מ לגזלה, וביארו התוס', דבנוטל ע"מ לגזלה כן חייב אע"פ שבפועל ליכא חסרון משום 'דהיינו חסרון שהכל גוזל ונטל לצורך עצמו'.

ודברי התוס' צ"ב דהא בנוטל ע"מ לגזלה חייב מדין גזלן ולא מדין שלח"י וגזלן ודאי אי"צ חסרון, ובאמת מפרש"י לקמן (מד.) נראה דס"ל דאכן מה שהנוטל ע"מ ליטול חייב אע"פ דאין חסרון, הוא משום דהוי גזילה, ובגזילה אי"צ חסרון.

ועכצ"ל דהתוס' סברי דבשומר אי ליכא חסרון לא שייך לקרותו גזלן, דבשלמא בסתם גזילה, מעשה הגזילה הוא מה שנוטל חפץ חבירו לרשותו, אבל שומר

ותי' בשטמ"ק שם, דיש לחלק בין היכא דטבח ע"מ לשלם דבכה"ג לא הוי גזלן אלא שואל, ושואל חייב משעת המשיכה, להיכא דטבח שלא ע"מ לשלם, דאז הוי גזלן, ומעשה הגזילה הוא בטביחה, ולכן חייב משעת טביחה, עכת"ד. ומבואר להדיא דס"ל כהריטב"א דהגזול ע"מ לשלם לא הוי גזלן¹.

ג

מהלך ג'; יש שפירשו בדעת הריטב"א, וכן ביאר ראש ישיבתנו הגרמ"מ שפרן שליט"א, דלעולם גם הריטב"א מודה דהגזול ע"מ לשלם כן חשיב גזלן, ומה שכתב דהגזול ע"מ לשלם לא הוי גזלן אין כוונתו אלא למה שכתב הבית אפרים שהובא בפתחי תשובה (ס"י שנט), דמותר לגזול מחבירו חפץ ולהשתמש בו אפי' שימוש של כילוי, ואפילו למכרו לאחר, על דעת להחזיר לו חפץ אחר שיש לו בביתו הוזה ממש לאותו החפץ שגזל, דהוי זה נהנה וזה לא חסר דמותר².

וי"ל דזה גם כוונת הריטב"א דאם גזול ע"מ לשלם לו אח"כ חפץ אחר, כיון דמותר לו לעשות כן, דזה נהנה וזה לא חסר מותר, לא הוי כגזלן. וחידשה התורה בפרשת שלח"י, דכל זה דווקא בסתם גזלן, אבל שומר חייב באונסים גם בכה"ג³. וכ"כ

¹ ויל"ע על מה שתמה בקצוה"ח ס"י שמא על דברי השיטה, דגם בגזול ע"מ לשלם הוי גזלן. הא הקצות עצמו בס"י שמח ס"ק א הביא בזה מח' ראשונים ושדעת הריטב"א דלא הוי גזלן.

² ויל"ד האם רק אינו עובר על לא תגזול, אבל משום לא תחמוד אסור, או דילמא דהיכא שדעתו להחזיר במקום זה אותו חפץ אפי' לא תחמוד ליכא ועי'.

³ ואמנם יש לרין בזה, דגם בדעת הבית אפרים י"ל דעד כאן לא קאמר אלא דמותר לעשות כן, אך לא פטרו מאונסין, ויתכן דס"ל דגם לא בשומר אלא בסתם גזלן בכה"ג שרוצה להחזיר חפץ אחר וזה, כל זמן דבעל החפץ לא עשה קנין בחפץ האחר נשאר חייב באונסים ועי'.

הא דשנינו כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, ואין לומר דא"נ לית ליה האי דינא, דהא מבואר שם בתוס' (ד"ה לימא) דהוא סברא פשוטה וליכא למימר דנח' בזה. ומבאר במהרש"א שם דעכצ"ל דס"ל לר"ע דהאי שומר אינו נעשה גזלן, דכיון דבהיתרא בא לידו, ליכא 'מעשה גזילה', או דליכא 'מעשה קנין', דידו כיד הבעלים, וממילא אין לו דין הגזלנין דמשלמים כשעת הגזילה, וכל מה דחייב הוא משום החידוש שנתחדש בשליחות יד דיש לו יד לקנות הגזילה, וס"ל לר"ע דחייב פרשת שלח"י אינו בשעת השליחות יד אלא רק בשעת התביעה.

וכן כתבו גם התוס' בב"ק (כ:), דהקשו שם, אמאי גזבר שנתן אבני הקדש לאחר, לא מעל, הא נתכוון לקנותם לעצמו וליתנם לאחר, ואפי' למ"ד שלח"י צריכה חסרון, מ"מ היכא שנתכוון לקנות הכל לא בעי חסרון, וכמבואר בתוס' בב"מ הנ"ל דכשנוטל את הכל עצם הנטילה חשיב חסרון². ולכאורה קשה למה להם להאריך דכשנוטל את כולה הוי חסרון, הא גם אי לא הוי חסרון נמי חייב ככל גזלן. אלא ע"כ כמש"נ דשומר לא נעשה גזלן דבהיתרא אתי לידיה, ואינו חייב אלא מדין שלח"י, ושליחות יש צריכה חסרון, ולכן הוצרכו להאריך דכשנוטל את כולה הוי חסרון³.

דבהיתרא אתי החפץ לרשותו, מה שייך בזה מעשה גזילה אי ליכא חסרון, ומה שחשב בליבו ליטלו לעצמו ולא להחזירו, לא הויא אלא מחשבה, ולא מעשה גזילה, ולכן הוצרכו התוס' לבאר שמה שנחשב גזלן זהו משום דנחשב דאיכא חסרון במה שנטל הכל לעצמו. נמצא שהתוס' סברי דהחידוש של פרשת שליחות יד הוא, דבשומר אינו חייב אא"כ איכא חסרון, אבל בלא חסרון אינו נעשה גזלן במה שחושב לקחתו לעצמו, משא"כ שאר הגזלנין דחייבין גם בלא חסרון של החפץ, דחייבין על מה שנטלו מרשות חבירו שלא כדין.

וגם בתרומת הכרי שם כתב עד"ז, אך בשינוי מעט, דוודאי גם שומר דנוטל הפקדון לעצמו, חשיב מעשה גזילה גם ללא החידוש בשלח"י, אלא דסתם גזלן בעי קנין, אך שומר דידו כיד הבעלים, ולא שייך בו קנין מהבעלים, הו"א דלא יתחייב, ונתחדש בפרשת שלח"י דעכ"פ לשומר יש יד לעשות גזילה.

וכן מבואר עוד בתוס' לקמן (מג: ד"ה ר"ע) דמבאר דהא דלר"ע שומר ששלח יד חייב כפי השווי בשעת התביעה בבי"ד, נאמר גם לגבי יוקרא וזולא, דאפי' היכא דזל אחר התביעה משלם רק כשעת התביעה עיי"ש. ותמה במהרש"א וכי לית ליה לר"ע

¹ ואגב גררא עולה מדברי תוס' אלו חידוש גדול, דגם שומר של הקדש חייב מדין שליחות יד, אע"פ דליכא חיובי שומרים להקדש. והביאור בזה; דשל"י הוא חיובי גזילה ולא חיובי שומרים ולכן שייך גם בגזבר. וע"ע רש"י בערכין (ו. ד"ה כי היכא דלחייב באחריותו) דכתב דהמשתמש בכספי צדקה חייב בשל"י, דניחא להו לעניים שישתמש כי היכא שישלח בו יד ויתחייב באונסים, וגם מדבריו עולה דאע"פ דליכא שמירה לצדקה, אפי' חייב מדין של"י דהוא מחיובי גזילה ולא מחיובי שמירה. ועוד מבואר ברש"י שם דחייב שלח"י הוא גם אם שלח יד מדעת הבעלים ואכ"מ.

² אמנם ע"י בתלמיד הרשב"א שם, שבאמת הקשה שיתחייב מדין גזלן גם בלא חסרון, ופליג אתוס' וס"ל דגם בלא החידוש של של"י שומר הוי כמו גזלן.

שואל פסק הרמב"ם (פ"ד מגניבה ה"י) דשומר שגנב טלה מן העדר שהופקד אצלו, אם יש עליו עדים חייב בכפל, ובראב"ד השיג עליו 'זזה אינו כלום', וביארו כל האחרונים דהרמב"ם והראב"ד פליגי בהאי דינא אי שומר נעשה גזלן, דהרמב"ם ס"ל דגם שומר הוי גנב, ולכך חייב בכפל. אך הראב"ד ס"ל כשיטת התוס' דשומר לא הוי גנב וכל חיובו אינו אלא מטעם שלח"י, ובחיוב דשלח"י ליכא חיובי כפל. וי"ל דהראב"ד לשיטתו בזה, דבהלכות מגניבה (פ"ג הי"א) פסק דהשולח יד במקצת אינו חייב על כולה, וכיון שכן הוכרח לומר דהחידוש של חיוב שלח"י הוא דשומר נעשה גזלן ודו"ק.

וכן היא גם שיטת בעה"מ וכמבואר בתרוה"כ, דבהמשך הסוגיא מוכיחה הגמ' דשליחות יד אי"צ חסרון, מהא דהניח מקלו ותרמילו עליה חייב באונסים. והק' רש"י מה הוכחה איכא, דלעולם אימא לך דשל"י צריכה חסרון, והא דחייב בהניח מקלו עליה, אינו מדין של"י, אלא מדין

ובחידושי הגר"ל שליט"א על התוס' שם ציין לדברי הרא"ש בשטמ"ק ב"ק (קה:), דאיתא שם דר' ששת סבר שהכופר בפקדון הוי גזלן, והקשה הרא"ש מה חידוש הוא זה, הא כיון דנקיט ליה בידיה והוא כופרו אין לך גזלן גדול מזה. ומתוך הרא"ש דאע"ג דנקיט ליה בידיה אצטריך קרא לשוייה גזלן בכפירתו, דלא תימא דלא חשיב כגזלן עד שישלח בו יד ויחסרנו, ואפי' למ"ד שלח"י אי"צ חסרון, שאני הכא כיון דבהיתרא אתא לידיה, הוה אמינא דלא חשיב גזלן במה שרוצה לעכבו עד שישלח בו יד ויחסרנו ע"כ דבריו. הרי דגם ברא"ש מבואר כדברי התוס', דשומר

יד. אמנם בראב"ד בשטמ"ק כתב להדיא, דשלח יד במקצת חייב על כולה, ודלא כדבריו בהשגות שם. וצ"ל דקונה את הגזילה בקנין חצר. ועיין בקצוה"ח (סי' שיח וסי' קפט) דס"ל דגזלן אינו קונה בקנין חצר, אא"כ עשה מעשה, כגון נעל, אך מדברי הרא"ש כאן עולה דגם בלא מעשה קונה בקנין חצר, וראה עוד בהערה הבאה.

וצ"ל דעדיין דבריו צריכים ביאור, דהא מ"מ אחר שנתחדש פרשת שלח"י, דשומר ששלח יד כן חייב איכא חסרון, אזי שוב קשה אמאי איצטריך לימוד מיוחד לחייב את הכופר בפקדון, הא כיון שמתכוון לגזול כולה הוי חסרון, וחייב כבר מדין שליחות יד. ואין לומר דהרא"ש ס"ל דגזלן אינו קונה בקנין חצר, ולהכי איצטריך לימוד מיוחד לכופר בפקדון, דלא היא, דהא מקשייתו מבואר דכן קונה בקנין חצר וכמ"ש בהערה הקודמת. וי"ל דבמשנה מיירי דאינו נמצא בחצרו, דומיא דרישא דנח' ב"ש וב"ה אי בעינן מעשה או דיבור וכשנמצא בחצירו לכו"ע סגי בדיבור, וכיון שלא נמצא בחצרו לו שייך בו קנין חצר, וכ"כ בחזו"א. אמנם י"ל דלעולם גם במשנה מיירי כשנמצא בחצרו, ושומר דבהיתרא אתי לידיה לא חשיב מעשה גזילה ע"י חצר, ואפי' אחרי שנתחדש פרשת שלח"י דמחייבת את השומר, היינו דוקא ע"י שאר קנינים ולא ע"י קנין חצר, ולכך אינו חייב מדין של"י וחייב רק מדין כופר בפקדון. ועי"ל דשאני התם במשנה דגרע טפי, שאינו מתכוין בכלל לגזול את כולה אלא רק מקצתה, ולהכי איכא למימר דכל דלא עשה מעשה בפועל לא חשיב מעשה גניבה ועי'.

ללא הפרשה של שליחות יד ליכא לחייבו מדין גזלן.

והנה עוד מיישב שם הרא"ש דהא דבעינן קרא לכופר בפקדון היינו היכא דקיימא באגם דליכא שום קנין למעשה הגניבה, ואפ"ה חייב מדין כופר בפקדון. ולתירוצ' זה מבואר להיפך, דהיכא דקיימא ברשותו חייב מדין גזלן, דס"ל דשומר אפי' דבהיתרא אתי לידיה חשיב גזלן ודלא כהנ"ל.

ה

שיטת רש"י; ובשיטת רש"י יל"ע, דמחד גיסא מהא דהק' דלמא בהניח מקלו ותרמילו עליה חייב מדין שואל שלא מדעת דהוי גזלן ולא מדין של"י, ואינו מיישב כבעה"מ דשומר לא הוי גזלן, נראה דלא משני הכא משום ד"ל דשומר כן יכול להיות גזלן.

ומאידך גיסא כתב רש"י לקמן (מג: ד"ה כי פליגי), דאין להקשות איך נח' ב"ש וב"ה אי שולח יד משלם כשעת הוצאה או כשעת גזילה, הא קיי"ל דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, דאי זלה ממש דרא, ה"נ, אבל הכא דבהיתרא אתי לידיה

ומשום של"י קא מחייבת ליה כהא פליגי. הרי להדיא דס"ל שומר לא הוי גזלן.

ויש לדחות ולומר דלעולם גם שומר חייב מדין גזלן גם לולי הדין והחידוש של של"י, ומה שכתב רש"י דאינו משלם כשעת הגזילה ככל הגזלנין, כוונתו דבשומר הואיל ובהיתרא אתי לידיה, לא חשיב מעשה גזילה עד שעת השל"י, דזהו שעת הגזילה שלו ודו"ק.

אמנם אכתי קשה מהא דפרש"י בסוף פרקין, דהמגביה חבית ע"מ ליטול רביעית, למ"ד צריכה חיסרון אינו חייב על הכל, הואיל ואינו נוטל ע"מ לגזול את כולה, אלא לשלוח יד ושלח"י צריכה חסרון עיי"ש. ומשמע מדבריו שאילו כן היה נוטל ע"מ לגזול את כולה, היה חייב מדין גזלן, ומבואר דגם בשומר שייך גזילה.

ובישוב שיטת רש"י מצאנו כמה דרכים; א. בחידושי ר' נחום מתרץ, דרש"י ס"ל ששומר יכול להיות גזלן, רק באופן דנוטל את כולה שאז הוי מעשה גזילה, משא"כ בנוטל את כולה ע"מ ליטול מקצתה, אז אינו חייב על כולה מדין גזלן. אלא מדין שלח"י.

י. אולם אי"ז מוכרח, דאיכא למימר דלעולם ס"ל דשומר לא הוי גזלן, אך שואל שלא מדעת דהוי גזלן שייך גם בשומר, דהא כל הטעם דשומר לא הוי גזלן היינו משום דלא יצא מרשות הבעלים דהחפץ נשאר באותו רשות, אמנם היכא שהשתמש בחפץ דהתשמישין ודאי יצאו מרשות הבעלים, ככה"ג גם בשומר חשיב גזלן, דע"י הוצאת התשמישין חשוב כהוציא את כל הבהמה. ולפי"ז צ"ל דהבעה"מ דקסבר דאין לחייבו גם לא מדין שואל שלא מדעת, אע"פ שהוציא את התשמישין, היינו משום דס"ל דבכדי לחייבו על התשמישין צריך להוציא את הבהמה מרשות הבעלים, והכא אינו יכול להוציא את הבהמה מרשות הבעלים ודו"ק.

יד. וגם שמעינן מדבריו דבגזילה אי"צ חסרון.

יז. ומוסיף שם לבאר - דרש"י ס"ל דליכא למימר דהגזול את כולה חייב מדין של"י, דהא של"י צריכה חסרון, ובגזול את כולה ליכא חסרון, דהא ע' עתה נמי היה ברשותו, ורק בהגביה ע"ע ליטול ממנה רביעית איכא חסרון, שעושה מעשה המוכיח שמוציאו מרשות הבעלים, דהא נטל ממנה רביעית, ופליג אתוס' דסברי דבנוטל את כולה היינו חסרון דידה.

חסרון, הא גופא החידוש של שלח"י שאינו חייב אא"כ יש חסרון, אבל בלא חסרון אינו חייב, ולשיטתו שפיר איצטריך רש"י למימר דחייב על השאר מדין שואל ועי'.

ב. בח' ר' מאיר שמחה יישוב שיטת רש"י דלעולם חייב על כולה מדין שלח"י, אלא דמכיון דשל"י צריכה חסרון, וכאן לכאורה ליכא חסרון ולא נחייבו גם לא על המקצת, להכי פרש"י דנעשה שואל על השאר, ונמצא שנטל את כולה, ועי"ז נחשב כחסרון, ושייך לחייבו על המקצת מדין של"י, ועי"י המקצת חייב על כולה כדין שלח"י.

ו

מהלך ה; מהלך נוסף ומחודש בגדר החיוב של של"י, מצאנו בדברי ברא"ש, דהק' ג"כ קושית רש"י דילמא הניח מקלו ותרמילו עליה חייב מדין שואל שלא מדעת ולא מדין שלח"י, ומיישב הרא"ש בשטמ"ק - דהכא מיירי בדבר דלא קפדי אינשי, דלא נעשה שואל בכך, וממילא אין לחייבו מדין שואל אלא מדין שליחות יד. ונמצא דלשיטתו החידוש של של"י הוא, דאף בדבר שלא קפדי אנשי, דזהו פעולה המותרת לשאר בנ"א, אפ"ה שומר חייב עליה מדין שליחות יד. ובשו"ע הרב (הל' מציאה ופקדון סעי' כח) הביא דברי הרא"ש אלו, וכתב דבעל נפש יחוש לדבריוכא

והנה רש"י כתב בביאור הטעם דבנטל רביעית חייב על כולה אפי' למ"ד אי"צ חסרון, דהוא משום דניחא ליה דתהוי כולה חבית בסיס להאי רביעית, וחייב על המקצת מדין גזלן, ועל השאר מדין שואל. והבאנו לעיל דהריטב"א הוכיח מדברי רש"י אלו, דס"ל דגם בשל"י לא אמרינן דבנטל מקצת חייב על כולה. ובתורה"כ דחה דבריו, דלעולם רש"י ס"ל ג"כ דשולח יד במקצת חייב על הכל, ומה שפי' דחייב על השאר מדין שואל, היינו דווקא למ"ד דשל"י צריכה חסרון, והכא דליכא חסרון אינו חייב מדין של"י, אלא מדין גזל, ובגזלן ליכא האי דינא דחייב על כולה, ולכן הוצרך לפרש דחייב על כולה מדין שואל. נמצא לפי דבריו, דרש"י ס"ל דשומר יכול להתחייב על המקצת מדין גזלן דשומר הוי גזלן.

ועוד י"ל בדרך אחר, דעד כאן לא אמרינן דהחידוש של שליחות יד, דשומר נהיה גזלן, אלא למ"ד דשל"י אי"צ חסרון, אבל למ"ד דצריכה חסרון, ליכא למימר כן, שהרי כל הטעם דנימא דשומר אינו נעשה גזלן, משום דלא עשה מעשה גזילה, דהא בהיתרא אתי לידיה, אבל אי צריכה חסרון שפיר איכא מעשה גזילה כשמחסרה, ופשיטא דנעשה גזלן בזה. וכמו"כ אין לומר אליביה דהחידוש של שליחות יד הוא דחייב משום המקצת על כולה, שהרי אין חסרון על הכל. וע"כ צ"ל דאי שלח"י צריכה

ב. ועיין ברש"י ערכין ו. ד"ה כי היכי, הו"ד לעיל, דמבואר שם דגם באופן שניחא לבעלים שיתמש בזה, ג"כ חייב מדין של"י, והיינו כדברי הרא"ש דאף תשמיש שלסתם אדם מותר לעשותו ואינו חייב עליו, אפ"ה שומר חייביה רחמנא על זה.

כא. אך יש להסתפק, אי ס"ל דשומר אסור לו להשתמש, או דמותר לו להשתמש דלא גרע בזה משאר ארינשי, דלמה נאסור לו להשתמש הא לא קפדי ע"ז אינשי, וחידוש התורה הוא רק דחייב על אונסיה. ובשועה"ר שם משמע דאף אסור לו להשתמש עי"ש.

הרב יעקב חנוך (בר"א) בלושטיין ביתר

בענין רובא וחזקה

תרומה, אלא דחיישי' ולא אכלי', אמנם ברוב שרצים שורפים תרומה, וצ"ב החילוק. ורש"י שם כתב וז"ל: **אם רוב שרצים**, אם הבית מוחזקת להיות שרצים מצוים שם יותר מצפרדעים, טמא אף לישרף, דחזקה ורובא דאיתיה קמן הוא, אבל ההיא דתינוק רובא דליתיה קמן הוא, עכ"ל. והחילוק הוא בין רובא דאיתא לרובא דליתא [המקור בש"ס להא דרובא דליתא קיל מרובא דאיתא, הוא הו"א בגמ' ביבמות קי"ט. ובבכורות יט: דרצו לומר, דרבנן מודו לר"מ ברובא דליתא דחיישי' למיעוטא. ודחהו על אתר, דנח' בפ"י גם בציור של רובא דליתא. ועוד מצינו קצת מקור לזה בחולין י"א בגמ', דבעי מנלן דאזלי' בתר רוב, ואמרי' בגמ' דברובא דאיתא לא מיבעיא לן דמפורש בקרא אחרי רבים להטות, כי מבעיא לן ברובא דליתא וכו'. וא"כ לכאור' נראה דשייך לומר, דרובא דאיתא עדיף טפין. ולפי"ז באמת, ברובא דליתא רובא לא עדיף לכאור'. ואולי אפשר"ל דבאמת גם בליתא רובא עדיף, וכפשטות לשון רבנן דפליגי אר"מ, וכן בלשון הגמ' מיעוטא כמאן דליתא וכו' רובא עדיף.

ובב"ב צג ע"א גבי פלוגתא דרב ושמואל אי אזלי' בממון בתר רוב, הביאו ראיה ממח' ר' אחא ות"ק גבי גמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בציודו, דלח"ק

ידוע ומפורסם הכלל דרובא וחזקה רובא עדיף, והוא שגור בלשון הלומדים. אמנם המעיין יראה דהדברים הן כהררים התלויין בחוט השערה, וכלל זה מצומצם ביותר ותלוי בפלוגתא ראשונים.

הנה מקור הדין הוא מסוגית הגמ' בקידושין (פ.) ונדה (י"ח:) וז"ל: תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו, ר"מ מטהר, וחכמים מטמאין, מפני שדרכו של תינוק לטפח. והוינן בה, מאי טעמיה דר"מ, קסבר רוב תינוקות מטפחין ומיעוט אין מטפחין, ועיסה בחזקת טהרה עומדת, וסמוך מיעוטא איתרע ליה רובא. ורבנן מיעוטא כמאן דליתא דמי, רובא וחזקה רובא עדיף, ע"כ

ושם בגמ' מיד אחרי משנה זו מובא פלוגתא אמוראים: אר"ל משום רבי אושעיא, זו היא ששורפין עליה את התרומה. ר' יוחנן אמר, אין זו חזקה ששורפין עליה תרומה. אלא איזו חזקה לרבי יוחנן ששורפין עליה את התרומה, כדתנן עיסה בתוך הבית ושרצים וצפרדעים מטפלין שם, ונמצאו חתיכות בעיסה, אם רוב שרצים טמאה, אם רוב צפרדעים טהורה. תניא כותיה דרבי יוחנן שני דברים וכו', ע"כ.

נמצינו למדים דאי"ז מוכרח דבאמת רוב עדיף, דסו"ס אין שורפים ע"ז

אחר הרוב, שאי"ז נוגע לחזקה, ואי"ז קשור בהכרח לחזקת הראיה. ועוד אפשר"ל והוא ע"פ שו"ת מהרי"ק שורש ע"ב וז"ל, ידוע הוא כי כמה חזקות יש בתלמוד אשר מחמתם מוציאים ממון, כגון חזקה דר"ל פ"ק דב"ב (דף ה), וחזקה דאין העדים חותמים על השטר אלא א"כ נעשה בגדול בפ"ב דכתובות (דף יט), וכהנה רבות. ולא אמר, דחזקה דאוקי ממונא בחזקת מריה תעמוד מנגד. והטעם נכון למבין, כי אין לומר אוקי ממונא בחזקת מריה אלא כנגד חזקה דאתיא ממילא, כגון חזקת הגוף. אבל היכא שהחזקה באה מחמת טעם, כגון חזקה דאין אדם שותה בכוס אלא א"כ בודקו דפרק המדיר (דף עה), פשיטא שאין חזקת ממון עומדת כנגדו, שהרי בהיות החזקה ההיא אמיתית, אין חזקת ממון כלום. דא"כ הוא דלא פורעו שהרי בתוך זמנו הוא, נמצא זה מחזיק בממון שלא כדין, וכן כולם. אבל במקום חזקת הגוף, פשיטא דחזקת ממון מהני כנגד חזקת הגוף, כגון אוקי בחזקת בתולה שהרי נולדה בתולה, ואף על גב דבעולה לפנינו, אין אלא מטעם דאין לנו לבדות הנולד וההשתנות, אלא משעת ראותינו אותו. וכדילפינן לה פ"ק דחולין (דף י'), מדכתיב ויצא הכהן מן הבית וכו'. ומשום כך, דין הוא דאיכא למימר אוקי ממונא בחזקת מריה כנגדה. דכ"כ אין לנו לבדות ההשתנות ממון מיד בעליו, כי אם באשר יוכרח, אבל כנגד חזקות התלויה בסברא דקים להו לרבנן דהכי הוא, פשיטא דלא תעמוד חזקת ממון כדפי' לעיל. וראיה יש מפרק המדיר, ונלאיתי להאריך, עכ"ל.

פטור הגמל, ולר' אחא מחייבי' ליה דחזקה הוא הרגו. ואמרי' בגמ' סבריה רובא וחזקה כי הדדי, וא"כ לימא רב דאמר כר' אחא ושמואל כרבנן. ודחי' אמר לך רב, ע"כ לא קאמרי רבנן אלא גבי חזקה, אבל גבי רוב מודו [ולכאור' היינו משום דרובא וחזקה רובא עדיף]. ושמואל אמר לך, ע"כ לא קאמר ר' אחא אלא חזקה דהוא גופיה מוחזק, אבל רוב אימא מודי לת"ק. ופירשב"ם וז"ל: דהוא גופיה מוחזק, וכיון דהוא עומד בצדו, אזלינן בתר אומדנא, אבל בתר רובא דליתיה קמן לא אזלינן, ע"כ. וא"כ לפי מהלך הגמ' יוצא שלשמואל רובא דליתא קמן גרע מחזקה, אכן לרב עדיפא [אבל לעניינינו אי"ז נוגע שי' רב שם, דהא אי"ז באמת דברי רב, אלא רק מה שרב היה יכול לענות כדי ליישב השיטות עם דבריו. וא"כ רק חזי' שם בגמ' דיש צד דרובא דליתא גם עדיף, וזה כהפשטות. אכן בשמואל חזי' בגמ' דיש צד שרובא דליתא גרע מחזקה, ואע"פ שאי"ז מוכרע, עצם זה שיש צד כזה כבר הועיל לנו]. והנה הרשב"ם שם ביאר גבי סבריה דרובא וחזקה כי הדדי נינהו וז"ל, כי הדדי נינהו, דמאן דאזיל בממונא בתר חזקה, אזיל נמי בתר רובא, ע"כ. ולכאור' הול"ל בהיפך, דהא באמת רובא עדיף.

ונראה מדבריו דבאמת למסקנא א"א להוכיח מחזקה שה"ה רוב, וכדברי שמואל, אכן מהא דכן היה פשוט לגמ' כבר בתחילה, צ"ל לכאור' או דזה קשור לממונא, והיינו דמה שאין הולכים בממון אחר הרוב ל"ש בעצם בחזקה. וזה קשור לעומק הסיבה שלא הולכים בממון

לשוק, והוי ליה זכרים מיעוטא דמיעוטא, ומיעוטא דמיעוטא לא חייש רבי מאיר, ע"כ.

ובביאור התי' נח' הראשונים, דהנה בפשטות נראה דקיימין בשי' ר"מ, וכ"כ רש"י ז"ל רישא חזקה, מייתי לה לייבום ורובא מייתי לה להיתר שוק, דרוב נשים מתעברות ויולדות, והרי ילדה צרחה ונפטרה גם היא. וחזקה לא עדיף כי רובא דניזיל אבתרה, הלכך לא תתייבם. ולשוק נמי לא, כר' מאיר דחייש למיעוטא, ע"כ. וכן הביאו בתחילה בפשיטות ברמב"ן וברשב"א, והיינו דאלת"ה אין לרישא לכאור' שום הבנה לרבנן, דהא רובא וחזקה רובא עדיף, וכמו שראינו בתחילת הגמ' דאוקי מתני' כר"מ דחייש למיעוטא. ולפי"ז הקשו שם בתוס', אמאי אמרי' דהוי פלגא ופלגא, הא לר"מ אזלי' בתר חזקה ומיעוטא במקום רוב, כדחזי' גבי עיסה ותינוק. ותי' דשאני התם דהוי אין בו דעת לישאל, ומטהרי' מספק.

ולכך הקשו הראשונים אמאי פסקוה למתני' הרי"ף והרמב"ם, הא לא אתיא אלא כר"מ [וברמב"ן רצה לתרץ, באמת הא דפסקו למתני', היינו משום דסו"ס אפשר לאוקומי למתני' אליבא דרבנן וכרבינא בבכורות כ. גבי הלוקח בהמה מן העובד כוכבים ואינו יודע אם ביכרה אם לא ביכרה, רבי ישמעאל אומר עז בת שנתה ודאי לכהן, מכאן ואילך ספק. והוי' בה, ר' ישמעאל כמאן. ואמר רבינא אפילו תימא רבנן, כי אזלי רבנן בתר רובא ברובא דלא תלי במעשה, אבל רובא דתלי במעשה לא. ולפי"ז אפשר לאוקומי מתני' כרבנן דהוי רוב ע"י מעשה, ואע"פ שהם נשואים הוי כנקבה

והנה לדבריו אפש"ל דזהו המכוון בדברי שמואל שחזקה כזו עדיפא על רובא דליתא קמן [דלכאור' זהו הגדר דחזקה דגמל האחר וכו'], אכן חזקה רגילה אינה עדיפא כלל אפי' על ליתא. אכן ק"ק אי נימא זה בביאור הרשב"ם, דהא הרשב"ם שם ביאר בדברי שמואל חזקה דאינה לפנינו, היינו דליתא קמן, ומשמע דעל רובא דאיתא אפי' חזקה כזו אינה עדיפא. ויוצא לפי"ז דלכו"ע אזלי' בממון בתר רובא דאיתא, והוא חי' גדול. ואולי אפש"ל דהרשב"ם בא לבאר דברי שמואל אינה לפנינו, ושמואל לרבותא אמרה, אכן אליבא דאמת גם אי הרוב לפנינו גרע מחזקה התלויה בסברא.

ומצינו סוגיא נוספת בעניין זה ביבמות פרק בתרא דף קיט. דתנן התם, האשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעליך לא תנשא ולא תתייבם, עד שתדע שמא מעוברת היא צרתה. היתה לה חמות אינה חוששת, יצתה מליאה חוששת, רבי יהושע אומר אינה חוששת [ביאור, ברישא הנידון הוא שמא ילדה צרתה ופטרחה מן היבום, ובסיפא הנידון שמא ילדה חמותה ופטרחה מן היבום]. והוינן בה, מאן תנא דרישא היינו ר"מ דחייש למיעוטא דמפילות, א"כ בסיפא אמאי אינה חוששת שמא נולד לה יבם כשלא יצאת מליאה, הא ר"מ חייש למיעוטא ולפחות מיעוט יולדות עוד ילדים. ואמרי' עלה, אלא אמר רבא, רישא חזקה לייבום ורובא לשוק וחזקה לא עדיף כי רובא, ואייתי מיעוטא דמפילות סמוך לחזקה, והוה ליה פלגא ופלגא לא תנשא ולא תתייבם. סיפא חזקה לשוק ורובא

דאמר רבא דחשי' רובא כנגד חזקה, עדיין לא ניה"ל לאוקמי כרבנן, והוכרחו בתוס' לידחק דלר"מ חשי' פלגא ופלגא, אע"ג דבקיודושין ונדה משמע דסמכי' אמיעוטא וחזקה אפי' להקל וכן"ל].

וברשב"א הביא עוד תי', והוא דיש לחלק בין רוב מתעברות ביבמות לעיסה, דביבמות מתוך הרוב הזה יש מיעוט מפילות, ולא זה מיעוט חוץ לרוב אלא מתוך הרוב וז"ל, ועוד יש לי לומר, דשאני האי מיעוטא דהכא, משום דהאי מיעוטא מרע הרוב ממש, ומן הרוב אתה מסלקו, כלומר מאותו חלק המרובה שמתעברות יש מקצתן שמפילות, ולפיכך המועט חשוב לעמוד כנגד הרוב בצרוף החזקה. אבל התם שהמיעוט ההוא אינו ממעט ומגרע כחו של הרוב ממש, אלא שהוא מיעוט העומד לגמרי כנגד הרוב, מיעוט כזה אינו חשוב להצטרף כלל. ודוגמתו הכא נמי מיעוט שאינן מתעברות, אינו חשוב להצטרף, והיינו דלא חשיב ליה הכא, כנ"ל, ע"כ.

וסוף דבריו שכתב לתרץ אמאי לא הביאו מיעוט דאינן מתעברות, הוא פשוט יותר ומובן, וכן העתיקו בריטב"א ובר"ן. אכן מש"כ לחלק בין יבמות לעיסות, לא זכיתי להבין מאיזה צד אתי, דסו"ס רוב יולדות, ומה איכפ"ל ברוב מתעברות דמתוכן מיעוט מפילות. ולכאור' ר"ל דסו"ס כיון שיש כאן ב' מיעוטים נפרדים [והיינו בב' ספיקות ולא סתם ב' מיעוטים, ד"מ מיעוט איילוניות ומיעוט עקרות, אלא דיש ספק אחד אם בכלל נתעברה ובזה יש רק רוב, וגם אי ילדה ובזה יש גם רק רוב], גרע טפי ממיעוט אחד [אפי' שלמעשה ב'

בעדר וחשי' ע"י מעשה. ולפי"ז כתב הרמב"ן, תינוק שנמצא בצד עיסה לרבנן דמטמאין, לאו היינו ודאי אלא תולין, והכי איתא בי' יוחסין].

ותי' הרמב"ן והעתיקו הרשב"א בשם רב האי גאון, דרבא אליבא דרבנן אזיל, ולא קשיא רישא, דאע"ג דלרבנן אזלי' בתר רובא, והקשו דמהסוגיא דתינוק ועיסה משמע דמיעוטא כמאן דליתא ואזלי' לגמרי בתר רובא. ותי' דעיקר המכוון בגמ' הוא דאין הולכים אחר החזקה ואזלי' גם בתר רובא, אכן אין שורפים תרומה ע"ז וכמו דאמר התם ריו"ח. ואע"ג דגבי חתיכות שרצים מוכח דרובא עדיף, יש לחלק כדפירש"י התם, דשאני חתיכות דהוי רובא דאיתא, והוא באמת עדיף מחזקה. או דיש לחלק דבשרצים איכא ריעותא דמצינו בה חתיכות, רק אין אנו יודעין אי זה של שרץ טהור או טמא, משא"כ בתינוק, ס"ל להרשב"א דמיירי שלא ראינו שנגע והוא טמא ודאי וכמש"כ התוס' שם, והספק הוא אי התינוק נגע [ודלא כפירש"י (שם) דודאי נגע והספק בטומאה], וכיון שאין אנו יודעים כלל שהתינוק נגע, אין ריעותא בחזקה, ובכה"ג אזלי' בתר הרוב ולא חיישי' למיעוטא כלל [ונראה מרהיטתם ז"ל, שאלמלא ההכרח מהסוגיא ביבמות, לא היו מפרשים את ריו"ח כדין כללי המגביל את הכלל של רובא, אלא חומרא בעלמא. ומעיקר הדין רובא עדיף, וכדמשמע מפשטות לשון הגמ' מיעוטא כמאן דליתא, ורובא עדיף, וכן באמת לכאור' פירש"י והתוס', דנראה דהוכרחו לומר דאייתי כר"מ לחוד, דלפי רבנן אזלי' בתר רוב. ואע"ג

רובא דמצויין מומחין. וכהאי גוונא דאיכא בחד טעמא מיעוטא וחזקה, ובאידך איכא רובא, אמרינן בהדיא ביבמות דהוי כפלגא ופלגא. ובמכילתין בפרק כסוי הדם אמרינן, דחשיב לרבי מאיר טפי מרובא. וכיון דכן לא הוה לן למסמך אהאי רובא דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, אלא ודאי הא לא אתיא כפשטא. ולא דוקא רוב, אלא כל המצויין קאמרינן, שאין לך מצוי אצל שחיטה לעולם אלא מומחה, ואפילו מיעוט ליכא. והאי דנקט רוב, אשגרת לישן הוא בגמרא, עכ"ל. חזי' דהרא"ה נוקט להלכה, דבאמת אף לרבנן רובא וחזקה הוי פלגא ופלגא כסוגיא ביבמות, ומוקי לה אליבא דרבנן, והיינו כרב האי גאון.

והנה הרשב"א שם בבה"ב דחה את דברי הרא"ה, והביא דבפשטות הסוגיא ביבמות היא כר"מ, וחזי' להיפך, דאפי' דאיכא חזקה, מ"מ לרבנן אזלי' בתר רוב. ואף לגירסת הספרים שם בדבא לעולם כרבנן, מ"מ יש להוכיח מעיסה ושרצים. ומש"כ בעיסה ותינוק הביא הרשב"א החילוקים, או דשאני התם שלא היה ריעותא בחזקה, וא"כ בשחיטה גם חשי' ריעותא בחזקה, או דנימא כמש"כ בחידושו אצלינו, דדוקא מיעוט שהוא מתוך הרוב ולא מחוץ לו, יכול להיחשב כנגד החזקה. ונראה ברשב"א דכן הוא העיקר, דהביא לזה ב' סיועים.

ובתוס' חולין דף י"א. גבי מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא כתבו וז"ל, וא"ת כיון דאמרינן זיל בתר חזקה כ"ש בתר רובא, דרובא וחזקה רובא עדיף. וי"ל דלרב אחא בר יעקב בעי, דלא קים ליה

המיעוטים יחד אינם יותר ממיעוט אחד בספק אחר, כגון ה' חנויות מוכרות בשר שחוטא, וד' בשר נבלה, דהרוב דחוק מאוד, אפי"ה עדיף על רוב נשים מתעברות ויולדות שהוא רוב מרווח מאוד, כיוון דסו"ס תליא בב' רובין, וצל"ע. אכן למעשה יש חילוק גדול בין ב' התי', דלתי' קמא יוצא שרובא דאיתא וחזקה רובא עדיף, ורובא דליתא וחזקה הוי פלגא ופלגא. אכן לתי' הב', אפי' ברובא דליתא רובא עדיף, רק דתלוי אי המיעוט הוא מתוך הרוב אז הוי פלגא ופלגא, אכן בסתמא רובא עדיף. ולכאור' לפי"ז צ"ל דדברי ריו"ח דאין שורפין, הם חומרא בעלמא.

ובמשמרת הבית חזי', דנקט הרשב"א עיקר לחילוק זה. דהביא בתורת הבית ב"א ש"א ד"ו ע"ב בשם הגאונים, דאע"ג דרוב מומחין אצל שחיטה הן ומותר הבשר, מ"מ כל היכא דאיתיה קמן השוחט ואפשר לברורי, מבררינן. והביא בשם הרמב"ן סיוע לדברי הגאונים וז"ל, דהא איכא חזקה דאיסורא דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, ומן הדין היה שלא תצא מחזקתה אלא בידיעה ודאית, ולא שנסמוך על הרוב, אלא משום קולא דבהמה לא אתרעי, שהרי שחוטא לפנינו סמכינן ארובא, ודי אם נסמוך בכך היכא דליתיה קמן, ע"כ. והקשה עליו במשמרת הבית וז"ל, אבל בעיקר הדין אין טענה זו מחוורת, דודאי כי אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, לאו דוקא רוב ולאפוקי מיעוט, דהא לא אפשר. דאם כן לא סגי לן בהכי, דאיכא לאיסורא מיעוטא דאין מומחין וחזקה דאיסורא דבהמה, ואיכא להיתירא

חזקה מקרא. ולמאי דמפרש רבינו חיים דהא דרובא עדיף מחזקה לא מסברא, אלא ילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר רובא אע"ג דאיכא חזקה כנגד הרוב, דאוקי גברא שמזין עליו בחזקת טמא, אתי שפיר הכא, עכ"ל. והקשה שם במהרש"א, דהיכא דאיכא מיעוטא בהדי חזקה חיישי' למיעוטי, "כנראה מדברי התוס' לקמן". וביאר שם בראש יוסף, דההוכחה היא מתוס' שם בע"ב ד"ה לר"מ וז"ל, מדקאמר לרבי מאיר ולא קאמר היכי אכלינן, משמע דלא קיימא לן כר' מאיר דחייש למיעוטא. וקשה דבפרק הלוקח בהמה (בכורות כד.) פסיק רבי יוחנן כרשב"ג דאמר הלוקח בהמה מניקה מן העובד כוכבים דפטורה מן הבכורה כשבנה כרוך אחריה, משום דלא מרחמא ליה א"כ ילדה, אבל מטעם חלב לא מיפטר, אע"ג דרוב בהמות אינן חולבות א"כ יולדות. אלמא חיישינן למיעוטא אע"ג דליכא חזקה בהדי מיעוטא, ע"כ. ומשמע דהיכא דאיכא חזקה, גם לרבנן חיישי' למיעוטא. ותי' המהרש"א, או דחששא זו היא רק מדרבנן, או דבמיעוט דלא שכיח לא סמכי' חזקה למיעוט, ופרה אדומה הוי מיעוט דל"ש, ע"כ תי' המהרש"א. ולפי' תי' השני לכאור' צ"ב, דא"כ היכא ילפי' לרוב רגיל דעדיף מחזקה. ולכאור' צ"ל דרובא דליתא ומיעוט דל"ש הוי כרובא דאיתא ומיעוט דשכיח, ודוחק.

והנה מעצם קו' התוס' דתיפוק מהא דרובא עדיף, לכאור' נראה מוכרח דרובא דליתא ג"כ עדיף, דאל"ה מהיכא אתיא רובא דליתא, הא ביה עסקינן, ומאי שיאטיה דרובא וחזקה, הא אין הדברים אמורים אלא

ונראה ברור מאד דס"ל לתוס' דרובא וחזקה רובא עדיף אף כרובא דליתא, וא"ש עם שי' תוס' ורש"י ביבמות, דרבא לשי' ר"מ דווקא אזיל, וא"כ מוכרח דלרבנן אף במקום חזקה אזלי' בתר רובא דליתא. ואפשר דהיינו דווקא מדאורייתא, ולכך ריו"ח מחמיר בתרומה. ואפשר דהיינו חומרא בתרומה בלבד, הואיל ואין לנו כלל ענין לשורפה, הלכך החמירו לא לשרוף. ואפשר נמי דמשום חומרא דתרומה החמירו, כמו שמצינו שהחמירו בבדיקת טומאה לאשה לענין תרומה יותר מבאיסורי כריתות, וכן תרומה עולה רק באחד ומאה.

ואולי אפשר דה"ה בכל הספיקות, אמרי' מדרבנן סמוך מיעוטא לחזקה וחיישי' למיעוט מדרבנן. אך אי נימא הכי, יקשה קצת אמאי לא אוקמי בגמ' ביבמות כרבנן, הא סו"ס מדרבנן חיישי' למיעוטא בצירוף חזקה. ואולי אפשר לומר דהתוס' ס"ל כחילוק השני שהביאו הרמב"ן והרשב"א (בחדושים), דרק היכא דאיכא ריעותא בחזקה אזלי' בתר רובא אף להקל ולשרוף תרומה [וכן באמת ביארו בתוס' בקידושין (פ.) ובנדה (יה.), דמירי בודאי נגע התינוק ובספק נתטמא. אכן רש"י כתב

שיספק לנו הודאות, ובעצם מצד ממשות המציאות שראינו, יש לנו להניח שהודאות קיימת ללא שום ספק, אלא דאנו יודעים שרוב חברים מעשרים וזהו הספק שם. משא"כ בתינוק ועיסה, אפי' לרש"י שלא ראינו שנגע, מ"מ עצם המציאות של התינוק ליד העיסה, כבר מעוררת ספיקות ממש. וא"א לומר אין ספק מוציא מידי ודאי, דהוי כעין ריעותא בודאי, דעכשיו כבר אינו ודאי דשמה נגע התינוק, והוי כעין דררא דספיקא. וכ"ת דא"כ ביבמות גבי הלכו בעלה וצרתה למדה"י, ג"כ ייחשב ספק וודאי דמה"ת ילדה, הא אין לנו כלל מִסְפָּק ממשי בעצם לומר שהתעברה וילדה. וי"ל דזה פשוט דהוי כעומד לקרות ממש, ואי"ז מחוסר מעשה כלל, וכל ההכנות לזה הרי הם ודאי כעשויות, דכך דרך העולם, ובזה אין אנו מסתפקים. רק הספק הוא, אם באמת נתעברה וילדה, או שמא הפילה [ואע"ג דהרמב"ן הו"ד לעיל אהיהא דבכורות יט דנקבה, כתב בעדר מחוסרת מעשה ואשה דומה, צ"ל דלמסקנא הדר ביה מההיא, וקאי במה שהבין בתחילה].

ועיין בשער המלך מקוואות פרק י' הלכה ו' בכללי ספיקות שם כלל ז', הביא ראיה מהא דנחלקו בתוס' אי ספק מוציא מידי ודאי בדרבנן, לנידון אי תערוכת איסור דרבנן חד בחד שנאבד אחד ממנה, אי שרי השני. וכתב השער המלך דתליא בפלוגתא בתוס' דהוחזק איסור וספק אי נאבד, ותמה שם על הש"ך והפר"ח בכללי ס"ס אמאי לא הביאו דשייך ממש לנידון זה. ולהנ"ל לא נגע ולא פגע, דמה ודאי כאן, הא נפל חד ולא ידעי' הי מיניהו, נפל והוי ממש ספק

בהדיא, דהחילוק בין עיסה לשרצים הוא דזה איתא קמן וזה ליתא]. אכן ק"ק לפ"ז מאי קו' התוס' דמה הוכחה איכא בדבר דרובא עדיף מחזקה ריעא, הא כל מה דנפק"ל מהתורה הוא חזקה בלי ריעותא, מוציא הכהן וטמא את הבית וכו', וא"כ לא מצינו דרובא עדיף מינה, וא"כ מנ"ל רוב. ואפשר לדחוק עכ"פ.

עלה בידינו, דלכא' נח' בדבר הראשונים, דלרה"ג הרמב"ן והרא"ה [הלשון רובא וחזקה רובא עדיף אין הכוונה עדיף, אלא דחיישי' לשניהם] מוכח מהא דשורפים תרומה בחתיכות שרצים, דרובא וחזקה רובא עדיף אף להקל, זה או רק ברובא דאיתא קמן, או רק עם ריעותא בחזקה. ולרש"י ותוס' והרשב"א נאמר גם ברובא דליתא, אכן להרשב"א זה לא נאמר באופן שהמיעוט הוא מתוך הרוב כמשנ"ת. וכו"ע מודו דסו"ס ריו"ח אמר דאין שורפין תרומה על עיסה ותינוק, ולרש"י ותוס' והרשב"א צ"ל לכא' דזה או מדרבנן, או דווקא בתרומה. א"כ אפשר דבדרבנן כו"ע מודו דרוב אינו עדיף, כי אם כעין שרצים היינו איתא קמן או עם ריעותא.

עוד יש לבאר בפסחים דף ט. בענין אין ספק מוציא מידי ודאי, ואמרי' שם דלרבא [וכן הלכה] דאין ספק מוציא מידי, א"כ אילמלא חבר ודאי מעשר, אף אי רוב חברים מעשרים לא היינו מוציאין הטבל מחזקתו, דאין ספק מוציא מידי ודאי. ולכא' יל"ע, דהוי ממש רובא כנגד חזקה ותלוי בהנ"ל וכו'. אכן מרהיטת הסוגיא שם בגמ' ובראשונים נראה, דל"ש כלל זו לזו, וצ"ב. והנראה דשם אין לנו שום דבר ממשי

תקי | בענין רובא וחזקה עוז ואורה

במציאות לפנינו, ויש כאן דררא דספיקא בלי דררא. וא"כ לכאו' כיון דמיירי שם ברור. ונראה דהבין דמיירי כאן בספק רגיל דווקא בספק הרגיל או ברוב חברים שבא להוציא מידי ודאי, ולא דווקא בספק מעשרים. לכאו' הוי ממש רובא וחזקה.



הרב שמחה בונם וקסלשטיין

ר"מ בישיב"ק 'פני מנחם'

בני ברק

בירור בגדר חיוב שמירת השומר

טעם חיוב השומר למכור פירות שמרקיבים
וכד'

במשנה (ב"מ ל"ח.) 'המפקיד פירות אצל חבירו, אפילו הן אבודין לא יגע בהן. רבן שמעון בן גמליאל אומר מוכרן בפני בית דין, מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים' ובגמ' מבואר טעם ת"ק שרוצה אדם בקב שלו או שמא עשן בעה"ב תרומה ומעשר וכו', ומשמע שבעצם גם ת"ק מודה בעיקר הדין לרשב"ג שצריך למכור ויש רק סיבות צדדיות להימנע ממכירה.

ויש בדין זה חידוש, ששומר רגיל תפקידו לשמור על החפץ שלא ינזק, וכאן לא שומר החפץ אלא מוכרו, ובעוד מקום מצאנו חידוש זה, לענין שומר חמץ של ישראל (פסחים י"ג.) שמחויב השומר למוכר אותו בערב פסח בשעה חמישית ע"מ שהמפקיד לא יעבור על איסור חמץ.

ויש לחקור בב' דינים, א' האם החיוב למכור הוא מדיני השמירה שקיבל ע"ע, או שאין ע"ז חיוב שמירה- וצ"ב מדוע, ב' מה הדין אם בדיעבד לא מכר, ומדוע.

ולקמן (דף ל.) כתבה המשנה ששומר אבידה מחויב לשטוח הבגד כפי הנדרש

ע"מ שלא יתקלקל, והוסיפו על זה כבריתא 'כדרך שאמרו באבידה כך אמרו בפקדון' והיינו שגם שבפקדון מחויב בשיטוח וכו', והקשו ע"ז בגמ' 'פקדון מאי עבדתיה גביה' ופרש"י 'מה לו להשתמש בו, יבא בעליו וישתמש בו' והיינו שאין על השומר לטפל בחפץ בדבר כזה שהבעלים יכולים לעשות זאת בעצמם, ותוצו 'בפקדון שהלכו בעליהן למדינת הים' ולכאור' כוונת התירוץ שהלכו הבעלים אחרי ההפקדה בפתאומיות למדינת הים וכיון ואינם יכולים עכשיו לנער [ואי"ז אבידה מדעת] חייב השומר מדין השבת אבידה לנערה. וכן מבואר ברמב"ם (שאלה ז' א') שכתב שחיוב השימוש כשהבעלים לא בעיר הרי"ז מדין השבת אבידה בלבד.

ונראה שסברת רש"י והרמב"ם היא שכל חיובי השומר הוא הצלה מדברים שאין הבעלים יכולים לשמור מהם כ"ז שהחפץ נמצא אצל השומר כגון גנבים וכדו', אמנם ניעור וכד' לא נכלל כלל בשמירה שהרי הבעלים עצמם יכולים לבוא ולעשות זאת, ולכאור' זה גם טעם הרמב"ם בסוגיין שאין חיוב על השומר מצד דיני השמירה למכור הפירות כיון והבעלים עצמם יכולים למוכרם, וממילא גם בפירות חיוב השומר למוכרם הוא רק אם הבעלים הלכו למדינת הים וכ"כ להדיא המ"מ (שאלה ופקדון ז' א').

הדין בדיעבד אם לא מכר

ולענין הדין בדיעבד, [לולי טענת הרי שלך לפניך בחמץ אחרי פסח] לכאור' צריך להיות תלוי ג"כ בפלוגתא הנ"ל שלדעת תוס' חייב, ולרמב"ם פטור, ולמעשה מצאנו בזה ג' דעות:

א] דעת המגן אברהם (תמ"ג ג') שחייב, ולכאור' אזיל בשיטת התוס', אמנם בחת"ס (שו"ת או"ח ק"ה) כתב בביאור דעת המ"א '...השתא דרשאי למוכרן מפני שהוא כמשיב אבידה ממילא שוב חייב למוכרן, ואי לא מוכרן הוי ליה פשיעה כיון שלא קדם ברועים ומקלות' ונראה כוונתו שאפילו אם לא מוטל על השומר מעיקר חיובי שמירתו למכור- כיון ולמעשה חייב למכור מחמת השבת אבידה נעשה פושע אם לא עשה זאת, וזה פלא שבפשטות פשיעה היינו אם לא קיים המוטל עליו מצד מה שקיבל עליו שמירה ולא חיובים צדדים, אטו ש"ח שנשבע [בינו לבין קונו] שיהיה יושב ומשמר כש"ש ולא קיים זאת חייב לשלם!! עוד יש להעיר שבלשון המ"א נראה שזה ככל דיני שומר שדימה זאת לשומר שהיה לו לקדם, ואפשר לדחוק. עכ"פ לפי החת"ס דברי המ"א הם גם לשיטת הרמב"ם שחיוב המכירה הוא רק מדין השבת אבידה.

אמנם התוס' פליג וס"ל שיש חיוב מחמת דיני השמירה לשטוח הבגד וז"ל 'כיון שהוא שומר [-אזיל על פקדון רגיל-] יש לו לעיין שלא יתקלקל' ולפי"ז החיוב לשטוח וכו' אינו רק בשומר אבידה אלא בכל שומר, ולפי התוס' צ"ל שכוונת הגמ' שהקשתה 'מאי עבדתיה גביה' היינו רק על שיטוח לצורכו שאין להתירו, ותיצו 'שהלכו בעליו למדינת הים' שמחמת זה מותר גם לשטוח אפילו לצורכו, והטעם מבואר בתוס' הרא"ש 'ובשעה שהפקידו לא היה דעתם לילך' ושוב נמלכו והלכו ומאחר שנתרחקו רוצים הבעלים שישתמש בהן לצורכו כדי שלא יתיאש מלהשתמש'.

ע"ה בידינו מח' תוס' ורמב"ם האם שומר מחויב לשטוח הטלית מחמת חיוב השמירה או רק בגלל השבת אבידה, ולכאור' לפי תוס' גם בנידון דידן פירות שמרקיבים והולכים יהיה חיוב למכור מחמת חיוב השמירה שלו, ובפשטות אם החיוב הוא מדין שומרים אם לא עשה כן הוי פשיעה.

אמנם ק"ק לשון המשנה 'מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים' וכן הקשה במחנה אפרים (שומרים ל"ה) [ותירוצו קצת דחוק עי"ש] ולהלן יבואר דרך אחרת בשיטת התוס'.

א. נראה שאם הפקידו ע"ד ללכת למדה"י אין היתר להשתמש לצורכו כיון ואם היה חפץ בכך בעה"ב היה אומר לו להדיא. ולדעת רמב"ם וסיעתו שאירי הכא על שימוש לצורכה יש צד לומר שאם הפקיד ע"ד לנסוע ולא אמר שישתמש אולי נחשב כאבידה מדעת, אמנם במחנה אפרים כתב '...היכא דהפקיד חמצו אצלו היה דעתו להפליג למקום אחר ובכה"ג אי ידע הנפקד וקיבל ה"ז כמי שקבל עליו בכלל שמירתו כל מיני תיקון דבר המופקד אם יקלקל, ויש בדבריו חידוש שגם דבר שלא נכלל בדין השומר אם קיבל עליו הרי חייב בזה, ואזיל לשיטתו (שומרים ח') שקבלת שמירה להדיא מועילה אפילו בעבדים שטרות וקרקעות, ועי' קצה"ח ש"מ א', ובשיעורי ר' שמואל ב"מ פ"ב סימן נ"ז ב' ג"כ צידד שלא יועיל אפילו קיבל להדיא, ואכמ"ל.

ב חק יעקב ס"ל שהוי רק כגו"א ורק ש"ש חייב, [ולא מצאתי כזה דעה בראשונים] ולכאור' הבין שלש"ש יש חיוב לטרוח ולמכור ולא לש"ח, ובקו"א האריך להק' עליו מה טעם יש בחילוק זה. [והוסיף שאין לומר שהח"י למד כדעת הרמב"ם, וכי מי שראה את האבידה בשדה ועבר ונתעלם ממנה ואח"כ נגנבה משם הוא חייב בגניבתה לפי דעת הרמב"ם וסיעתו, וחס ושלום ישתקע הדבר ולא יאמר, שזהו הפך התלמוד והפוסקים במקומות אין מספר].

ג דעת הרבה אחרונים [ובהם שו"ע הרב ומשנ"ב] שפטור, וטעמם שחיוב השומר הוא רק לשמור על חפץ הבעלים ולא להוציא החפץ מרשותו, ולכן אין חיוב למכור ע"מ שלא ינוק החפץ אמנם מדין השבת אבידה מחויב בזה.

והנה דעה זאת, לכאור' אינה כשיטת הרמב"ם שהרי הוא ס"ל שאפילו חיוב ניעור טלית שאינה יוצאת עי"ז מרשות בעליה הוא רק מדין השבת אבידה, וכן לפי הסבר מחנה אפרים בתוס' - אי"ז כשיטת תוס', ואולי צ"ל שלמדו כן בשיטת התוס' אמנם הבינו שגם לתוס' כל החיוב הוא רק בטלית שאינו מוציאה מהבעלים אבל למכור גם תוס' מודה שאי"צ, ואם כנים הדברים גם

לתוס' נחא מש"כ לענין מכירת פירות 'שהוא כמשיב אבידה לבעלים'.

אמנם האמת צריכה להיאמר, שבסתימת לשון הקו"א נראה שכוונתו לבאר את שיטת הרמב"ם, וצ"ב שגם ניעור טלית מחייב הרמב"ם רק מחמת השבת אבידה.

ובמכירת חמץ בער"פ יש לעי' מדוע באמת חייב השומר למכור החמץ, ממילא כלי שהבעלים נמצאים במקום רחוק אינם יכולים לעשות זאת בעצמם אבל חמץ הרי יכולים למכור בכל מקום שהם? ויותר מזה מוכח בסו"ס רצ"ב שאין צריך לחשוש שהבעלים שכחו החפץ? [לענין פקדון שנמצאים הבעלים באותו עיר ולא באים לטפל בו אין צריך השומר לטפל בזה, ואינו צריך לחשוש ששכחו ממנו] ועי' אליה רבה שכתב שאולי בדבר איסור יש לשומר לחשוש יותר, והב"ח הו"ד במ"א כתב באו"א, שכיון ויש ודאי חמץ וספק מכירה אין ספק מוציא מידי ודאי, ואם גם החת"ס מודה לסברתם שרק מחמת סברות אלו צריך למכור מוכח שגם חיוב צדדי של מצוה שאינו שייך כלל לחיוב השמירה שלו עושה שיהיה לו שם של פושע כיון שס"ה מחויב בכך.



הרב שלמה אייזן
ר"מ ישיבת עמלה של תורה
בני ברק

חזקה שאין עמה טענה בקרקע ובמטלטלין

א

הגמ' הוא דווקא לר"י דיליף ג"ש משור המועד, ומשמע דלרבנן דטעמא דג"ש הוא משום דעד ג"ש מיזדהר איניש בשטריה כמב' להלן כ"ט א', לק"מ, וצ"ב מ"ט, עוד לא נתבאר בד' התוס' במה נחלק התרצן דס"ל דאף לר"י צרכינן טענה.

והנה דברי המקשן שחילק בין רבנן ור"י מתבארים בפשטות ע"פ מה שהוכיחו בקצוה"ח ק"מ סק"ב ובשעהמ"ש סי' ק"מ סק"ג מדברי התוס' להלן ל"ה ע"ב ד"ה ואי לפירא, דשיטת התוס' כהסוברים דיסוד ג"ש לרבנן תק"ח הוא לעשותו להמחזיק למוחזק, וכדי דלא להוי ליה פסידא וכו' ע"ש הדברים, ודלפ"ז מבואר דאף להמקשן פשיטא ליה דלרבנן צריך טענה, ודבלא"ה לא יזדקקו חכמים לתקן תקנות עבורו ופשוט, וכל קושית המקשן הוא לר"י דיסוד הג"ש הוא מכח אומדנא וראיה שמהשתיקה, בזה סבר המקשן דלא ליבעי טענה, כיון שהראיה דהשתיקה תוכיח שמחל לו, כתי' א' בתוס', או כביאור ב' בתוס' שהשתיקה תהוי ראיה ובירור במקום חד יומא וכו'.

ותשובת התרצן פשטות מתפרשת, דהראיה מהשתיקה ג"פ לא דיה להיותה ראיה כשלעצמה, אלא להיותה ראיה לדברי המחזיק, וכלישנא דהגמ' דאמר' דילמא כדקאמר, ולהכי בלא טענה לא הוי חזקה אף לר"י, ולמדנו מהכא דאף שיסוד החזקה

ב"ב כ"ח ע"א, אר"י שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה מ"ש, משור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג' נגיחות נפק ליה מחזקת תם וקם ליה בחזקת מועד, ה"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לה מרשות מוכר וקיימא לה ברשות לוקח וכו', ובהמשך הסוגיה בעמוד ב', אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תהוי חזקה, אלמה תנן כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, טעמא מאי דאמר' דילמא כדקאמר השתא איהו לא טעין אנן לטעון ליה, ע"כ.

ובתוס' שם ד"ה אלא וכו' תימא מאי ס"ד דמקשה דהיכי מצי לאוקמי בידיה כיון דלא טעין מידי, וי"ל דהכי פריך, כיון דילפת משור המועד, מה התם בשלש נגיחות הוי בחזקת נגחן, ה"נ כיון דאכלה ג"ש ולא מיחה הויא בחזקת שלא ימחה עוד, ובלא טענה נמי תהא שלו דאית לן למימר שמחל לו, אי נמי הא דקא פריך למימר דחזקה שלא בטענה תהא חזקה היינו כגון דאמר ליה מפלניא זבנתא מינך, אע"ג דלא אמר קמי ידי זבנה ולא דר בה אפי' חד יומא, ולא ידע אי זבנה מניה אי לא אלא דהכי א"ל.

והנה לא נתבאר בדברי התוס' הא דקאמר' אלא מעתה וכו', דמשמע דכל קושית

מתנה קודם השתיקה, ושהיא גורמת להשתיקה, והיינו דמוכחים מציאות אחרת שאינה חלק מעצם הדבר שנקבע לפנינו, ודלא ככל האופנים שבגמ' חגיגה ובמועדות, ובכה"ג לא קבעין בלא שהחזקה תשמש להטענה, ויל"ע בזה.

ב

ואך הנה יש לחקור בסברת התרצן ולבאר וליישב התמיהה הנ"ל באופן אחר, דהנה יש לחקור ביסוד דינא דחזקה צריכה טענה, האם היא מצד שצריכין לה לעצם בנית החזקה, ואין החזקה חזקה בלא טענה, או דנאמר דהחזקה גופה אף בלא טענה הוא חזקה, והטענה בעינן מצד גדר טוען ונטען, דבלא טענה אינו צד בהספק ואין החזקה מועלת, והנה דברי המקשה דלעיל נתבארו דבעינן להטענה עבור עצם בנין החזקה, ודלפ"ז נתבאר דלרבנן דיסוד החזקה מתק"ח בעינן להטענה עבור גוף החזקה, ומשא"כ לר"י מקשה המקשן דהראיה שע"פ השתיקה תשמש כחזקה אף בלא טענה, ולעיל ביארנו דברי התרצן ג"כ ע"פ ההנחה דהא דצרכינן להטענה הוא עבור עצם החזקה והתרצן חידש דאף הראיה דהחזקה דר"י צריכה טענה וכו' כנ"ל, ובזה נתקשינו מ"ש דהחזקה דשוה"מ משמשת בלא טענה וכן בשוטה ובמתו אחיו וקטלנית וכו', ומ"ש דבקרקע צרכינן אף לטענה עבור החזקה, ונוכל ליישב ע"פ מה שחקרנו עתה, ולומר דכוונת התרצן לחדש דהא דצרכינן טענה, אין זה משום הבנת המקשן להעמיד החזקה, אלא צרכינן לה משום דבקרקע דייקא איירינן בטוען ונטען

לר"י שאין תולים בג' מקרים, ואם המקרה מתמיד אנו תולים בדבר אחד, מ"מ לא תלינן בכל דבר, שכל הסברה שודאי מכרה אומרת רק, שטענתו צודקת, אבל בלי טענה לא ימציאו מציאות של מכירה סתם.

ויש לתמוה, דמאי שנא הא דחגיגה דף ג' ע"ב וד' ע"א, דילפי' משור המועד אחר ג' סימנים דשוטה נקטינן דהוי שוטה וכן במתו אחיו מחמת מילה ג"פ, וכן באשה שמת לה בעל כמה פעמים, ומבואר דאנו בג"פ קובעים שהוא שוטה ושהיא קטלנית ושיש כאן מזל או סיבה למיתה מחמת מילה וכו', והרי התם בלא טענה או מסייע אחר נקטינן כן, ומאי שנא הכא דלא קבעינן ע"פ החזקה בלא טענת המחזיק.

וא"א לו' לדרכו של התוס' דכוונת התרצן משום הריעותא, דאם לא טען הוי ריעותא, וכהר"ן בחידושו בסוגיין, דהא להתוס' ליכא ריעותא, ולא מיבעיא לתירוץ הב' הנ"ל שכן טען וכו', אלא גם לתי' א' לא הוי ריעותא משום שלא ידע שהוא מחל וכו', גם א"א לו', דהכא דהוי הוצאת ממון צרכינן להחזקה גם טענה, שהרי גם בשור המועד הוי הוצאת ממון, ואי"צ טענה, ופשוט].

וצריך ליישב ולחלק, דהנה יסוד החזקה דילפי' משור המועד הוא דנקטינן דהג' מקרים נקבעו, והיינו דראינו נגחות, וראינו מיתה ע"י מילה, ומיתת בעלה, ומעשי שטות, וכל מה שראינו הוקבע אצלנו ע"י דאמרי' שהמקרה לא יתמיד, אבל כאן בחזקת ג"ש אה"נ דהוקבע שהוא שתקן ע"י ג"פ של שתיקה, ולזה באמת אי"צ טענה, אבל עדיין לא יתכן לקבוע בעלות להמחזיק בלא שנאמר שהיה כאן מעשה מכירה או

בירור, אלא כלישנא דגמ' "ברי עדיף", והיינו דבאמת גוף הדבר אינו מבורר לפנינו, אלא דמאחר דטענתו עדיפא מטענת התובע, דאיהו ברי ואידך אינו אלא שמא, דינא הוא דזוכה בממון משום הא גופא דטענתו עדיפא, והוא יסוד בדיני ממונות שאחרי שיש ספקות שוב מתחילים כל ההכרעות למיניהם, עדים, רוב וחזקות, אכן כל זה אחרי שהצדדים קיימים לפנינו ע"י הטענות, וזה כל כחה של טענה להעלות את הצד שלו בממון ע"י הטענות, ואין שום מקום להכרעה לפני שהעלו את הספק ע"י הטענות.

ועוד העלו, דיסוד זה דכשטענתו עדיפא דינו לזכות בממון, הוא מוסכם לכו"ע, וגם המ"ד דלאו ברי עדיף מודה לזה, ומאי דנחלק דלאו ברי עדיף, טעמו הוא משום דס"ל דטענת שמא של הנתבע אף היא חשובה טענה כדי לזכות בה, ובפרט זה נחלקו ר"ה ור"י דהם סוברים דטענת שמא לא חשיבא "טענה" במקום טענת ברי, ולכך זוכה הברי בטענתו, ויסוד הפלוגתא בזה, דר"נ ור"י סברי דמשום דלפי טענתו של הטוען שמא - הרי הדבר ספק אם חייב לשלם או לא, הרי שייך בזה דינא דהממע"ה ופטור מלשלם, ומשו"ה חשבינן לה טענה מעלייתא אף שאינו טוען ברי אלא שמא, דסו"ס אם יקבלו ב"ד את טענתו, דינו לזכות בממון משום דינא דהממע"ה, והרי הוא כטוען שהממון שלו, דגדר טענת ברי אינו רק כשטוען שיודע שהממון שלו, אלא כל שאילו היו ב"ד מקבלים את טענתו, היה הוא זוכה בממון הר"ז טענת ברי, ולכן כל שהוא מוחזק, הרי אם ב"ד יקבלו את דבריו

בין בעלי דינים, ובזה הוא דינא דאין המחזיק נחשב לצד בהדין תורה אם אינו טוען, ומוציאין ממנו הקרקע וכמו שנאריך להלן לבאר יסוד הדברים.

דהנה בכתובות י"ב ע"ב איתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע ר"י ור"ה אמרי חייב, ור"נ ור"י אמרי פטור, ר"ה ור"י אמרי חייב ברי ושמא ברי עדיף, ר"נ ור"י אמרי פטור אוקי ממונא בחזקת מריה, והנה בעיקר טעמא דמ"ד ברי עדיף כ' הפנ"י בהסוגיה בכתובות שם דהוא מטעם חזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו, ובב"ק דף מ"ו ע"א כתב הפנ"י דהוא מטעם דרוב בנ"א בחזקת כשרות, וחזינן מדברי הפנ"י דנקט דהוא בגדר בירור דע"י שזה אומר ברי ואידך אינו אלא שמא מסתברא טענתיה דהברי ומשו"ה זוכה בטענתו, וע"ש שכתב במס' כתובות דהך מ"ד דברי עדיף בהכרח דסבר הולכין בממון אחר הרוב.

וד' הפנ"י צ"ב, דלכאור' האי טעמא לא שייך אלא בברי טוב ושמא גרוע דבזה י"ל דמסתברא כדברי הברי, מדהו"ל לאידך למידע ולא ידע, וא"כ האיך נפרש הסוגיה לדעת הרמב"ן (בבעה"ת שער ל"ט ח"ב ד"ה ואל תטעה) דסבר דאפי' בברי גרוע ושמא טוב ברי עדיף, [ואף לדעת התוס' קשיא, דהרי כתבו דס"ד דהגמ' דגם בשמא טוב ברי עדיף], ועוד יל"ע בד' הפנ"י הא דס"ד בגמ' למימר דהא דרב יהודא דשמואל הוא, והרי להדיא אית ליה לשמואל (ב"ב צ"ב ע"ב) דאין הולכין בממון אחר הרוב.

ועל כן יסודו האחרונים (ע"י שערי חיים להגר"ח שמואלביץ זצ"ל, ובאבעז"ר תליתא איסור"ב י"ח י', ובעוד), דיסוד דינא דברי עדיף אינו מגדר

שהוא ספק, יזכה בממון מדין הממע"ה, נחשבת טענתו טענה כמו טענת ברי גמורה. ויש ראיות ברורות להבנה זו דאף למ"ד לאו ברי עדיף, צרכינן טענה, ובלא טענה זוכה התובע ומוציא ממון, דעי' שבועות ל"ד ב' ונפסק ברמב"ם פ"ו מטו"נ ה"ד, אמר ליה מנה הלוייתך בצד עמוד פלוני ואמר הנתבע להד"ם דלא עברתי בצד עמוד פלוני מעולם, ובאו עדים שעבר שם, אר"נ הוחזק כפרן וחייב, [ורבא דחולק שם נרא' ג"כ דס"ל דהוחזק כפרן חייב, ורק דס"ל דהתם לא הוחזק כפרן ע"ש], והנה הוחזק כפרן הוא סיבה שמאבד בגינה את הכח לטעון, וצ"ב למה נחייבנו לשלם, הרי אין להתובע שם שום ראיה על עיקר הדבר שזה חייב לו, ואמאי לא אמרי' בזה דהממע"ה, [ובשלמא כשודאי לזה, והנידון על הפירעון, אפשר להבין שיתחייב כשאין לו דין טוען לטעון טענת פרעון, דהו"ל חזקת חיוב, או ודאי חיוב וספק פרעון ואין ספק מוציא מידי ודאי, אבל כשיש ספק על עצם ההלואה, צ"ב דנימא הממע"ה], אלא ע"כ מבואר מזה היסוד הנ"ל, דכל שלא הוכחשה טענת התובע שפיר מוציאין ממון מכח עצם הטענה שלו, ומשו"ה אם איבד הנתבע את טענתו, מוציא התובע ממון ממנו ע"י טענת ברי, אע"פ דליכא שום ראיה ע"ז.

ועי' שערי חיים (הנ"ל) שהוכיח לזה מדינא דהגמ' בבב"ב ל"ה ע"ב, גבי ההוא ארבא וכו', אם בא אחד מן השוק והחזיק שמיה גזלן, וע"ש ברשב"ם הואיל ולא טעין מידי וכו' ע"ש דבריו ואכמ"ל.

מענתה לאור כמשנ"ת נבוא לבאר התרצן בסוגיה דב"ב, ונאמר דאף דלר'

ישמעאל צריכנן טענה בחזקת ג"ש, מ"מ אין זה מדין החזקה, אלא מדיני הטוען ונטען שאין כח להמחזיק בלא טענה והמר"ק מוציא הקרקע משום שיש לו טענה, ולמחזיק אין טענה, ודלהכי לק"מ מה שהקשנו לעיל באות א', דמ"ש בכל הני חזקות דהגמ' חגיגה דאי"צ טענה או סיוע אחר להחזקה, ויתבאר, דהחזקה אינה צריכה טענה אף גבי חזקת קרקע, ורק דמצד הטוען ונטען צרכינן להטענה.

ואך דיש לשאול על דברינו מדינא דשור המועד, שהרי גם בנידון של נגחן חשיב ספק ממון, ולמה אנו מכריעים אותו כנגחן בלי טענה, שהרי הניזק אינו טוען טענה על השור שהוא מועד וחייב נ"ש, אלא ב"ד פוסקים עליו לפני הנגיחה שהוא נגחן, וא"כ למה אנו דנים שהוא נגחן בלי שיש עליו טענת בע"ד, אבל נראה פשוט דלק"מ, שהרי הדין שמירתן עליך בכל מזיק הוא חיוב כלפי כל הועלם שכולם יכולים לחייבו בשמירת המזיקין שלו כדי שלא יזיקו להם, ובדין זה איכא תביעה שקיימת ועומדת גם בלי שמשוהו תובעו, ושור שנהיה נגחן איכא עליו תביעת שמירה מדין שור נגחן ועל זה מחייבין ליה, הלכך כשיש נידון האם הוא נהיה לנגחן או לא תלינן שהוא מועד.

ואולם יל"ע בדברינו מהא דאמרי' להלן מ"א ע"א דאם אמר מפלניא זכינתה דאמר לי דזבנה מינך הוי חזקה שאין עמה טענה, והתוס' בסוגיין העמידו בתירוצם הב' דקושיית הגמ' היתה באופן זה, והרי בהלכות טענות של בעל דין בב"ד ס"ל לכמה ראשונים דטוען מפי אחר חשיב טענת

ראיה שמכר השדה, או שמוחל על הבעלות, או ראייה במקום חד יומא וכו', אלא יסוד החזקה לר' ישמעאל הוא דג"פ של אכילות מוציא מחזקת מר"ק ומייסד חזקה למחזיק וכו' וכדברי הרמב"ן בסוגיין, ודלפ"ז לא ניתן לפרש קושית הגמ' אלא מעתה חזקה דאין עמה טענה, כהתוס'.

וביאר רבינו יונה, דהשו"ט בסוגיין אם צרכינן טענה לחזקה דר"י שבקרקע, ויסוד השו"ט הוא משום דבמטלטלין ברור הדבר דאי"צ טענה, ומועלת חזקתן בלא טענה, וסבר המקשה דאחר ג' אכילות לר"י הוי קרקע כמטלטלין דאי"צ טענה, והטעם שדימה לקרקע, משום דחזקת ג"ש אפקי ממר"ק ועיילי הקרקע לחזקת המחזיק, ע"כ תו"ד בביאור ד' המקשה, והנה רבי"ו לא ביאר טעמא דבמטלטלין אי"צ טענה לחזקתן, וכן לא ביאר מ"ט לרבנן לא קשיא דנהוי חזקה בלא טענה, ומאי טעמא דלר' ישמעאל דומה חזקת קרקע למטלטלין ולרבנן אינו דומה.

ואפשר לפרש דבריו בב' אופנים לפי הנ"ל, דאפ"ל דיסוד דין טענה לרבי"ו הא להיות דררא ומסייע להחזקה, ודלפ"ז הבין דדייקא בחזקת ג"ש בקרקע לרבנן, דהחזקה בנויה על סברה וראיה מדלא מיחה, כמבואר להלן כ"ט א' בדברי רבי"ו, בזה דייקא צרכינן להטענה כדי להעמיד הברור והראיה, אבל בחזקת מטלטלין שאינה באה דייקא לברר, אלא מדין הממע"ה, וסגי אף במקום ספק להעמיד החפץ ביד המחזיק, בזה אי"צ לטענה, דאינה מעלה ומוסיפה בהחזקה, ולזאת הק' המקשה דבשלמא בחזקת קרקע לרבנן את"ש דצריך טענה,

ברי, עי' ראב"ד פ"א מטו"נ ה"ז, ובמ"מ פי"ד מטו"נ ה"ה, ועי' טור סי' ע"ה אות ל"ב בשם רה"ג, שהאומר אבי אמר לי שאתה חייב לי, משביעו היסת, ועי' בעה"ת שער ל"ו ח"ג וגידולי תרומה שם, ולשיטתם לא נוכל לבאר כמשנ"ת לעיל, ואך עיקר דברינו לבאר שי' התוס' בסוגיין, ויל"ע מה שיטת התוס' בדינא דברי לי ע"י אחר.

ועי' דברי הר"ן בחידושו בסוגיין דמפרש סוגיין דלא כהתוס', ואך ע"ש בדבריו שביאר סברת המקשן דלא ליבעי טענה, וז"ל שהרי מערער זה בקרקע זה כאדם מן השוק כיון שיצא מחזקתו לגמרי, ואין מחזיק זה צריך לטעון ולהשיב לו כלום, עכ"ל, והנה מלשונו נראה דקושית הגמ' היא דלר"י טענת המערער אינה מחייבת להשיב לו, ומשמע מדבריו דהא דלרבנן בעינן טענה בחזקה, הוי זה הלכה בדין ודברים שבין המערער למחזיק, ולא הוי דין בעצם החזקה.

ומדינא דמתני' דדף מ"א דהבא משום ירושה אי"צ טענה, ומבואר בגמ' דטענינן ליורש ומדין פתח פיך לאלם, וזה לכאו' לא יתכן אם צרכינן להטענה כדי לסייע להראיה שבחזקה, אלא נראה דהויא הלכה בדין טו"נ, ובמקום פתח פיך לאלם טענינן עבורו.

ג

והנה רבינו יונה הביא ביאורו של התוס' בסוגיין משום מחילה, ודחה דבריהם, ויסוד דבריו הם לשיטתו דס"ל דחזקת ג"ש דר' ישמעאל אינה חזקה של ראייה כמו שפירשו התוס' דהשתיקה ג"פ הוי

אבל לר' ישמעאל דיסוד החזקה מדין הממע"ה, דהחזקה רק משנה המוחזקות - כשיטת רבי"ו והרמב"ן וסייעתם ביסוד חזקת ג"ש דר"י, בזה אי"צ טענה, דהטענה לא מוסיפה וכנ"ל.

עוד אפשר לפרש בכוונתו ע"פ צד ב' הנ"ל באות ב', דחזקה צריכה טענה מצד הלכות טו"נ ולא מצד החזקה, ובזה חילק רבי"ו דדווקא מי שאינו מוחזק צריך טענה, אבל מוחזק אי"צ טענה, ויתבאר דיסוד זה למד ממ"ד לאו ברי עדיף, ולמד שכוונתו דמוחזק אי"צ טענה [עי' שער המשפט סי' קל"ט סק"ב שנראה שמבאר כן], ודלפ"ז מתבאר היטב דבקרקע לרבנן דאין החזקה מדין מוחזקות אלא מדין ראייה, לזה צריך המחזיק טענה שהיא שלב א' בדין תורה, ובלעדה אין מגיעים לשלב הראיות, ומשא"כ במטלטלין דיש שם חזקה מצד תפיסה ומוחזקות, ולזה אף בלא טענה נעשה לצד בהספק ואין מוציאים ממנו, ולא עדיפא צד התובע שיש לו טענה, ובזה ביאר רבי"ו דהמקשה סבר דאף בקרקע לר"י הוי כמטלטלין שהרי ג"ש מבטלת חזקת המר"ק ונעשית הקרקע בחזקת היושב בה, ושוב אי"צ טענה כמטלטלין.

ולב' הדרכים יתפרש תשובת התרצן, דאף דלר"י ג"ש משנה המוחזקות, מ"מ צרכין להטענה עבור עצם דין המוחזקות, שהרי המוחזקת משתנית לא ע"י תפיסה מציאותית, אלא ע"י ישיבת ג' פעמים שהוא "נראה כבעלים", דהיינו שנראה כאן ג"פ שינוי ממה שהוחזק עד עתה, וזה גורם לשינוי בהסתכלות על המוחזקות, ונעשה

היושב מוחזק [מוחזקות של שייכות כעין חזקת מר"ק, ולא מוחזקות של תפיסה ואחיה], ולגדר הנראה כבעלים, צרכין גם טענת היושב, ובלא טענה חסר בעצם החזקה, והיינו דנתחדש בהתרצן סיבה חדשה להא דצרכין לר"י להטענה - דהיינו לבנות המוחזקות [ולא כצד א' הנ"ל דצריכים לבנות המוחזקות ע"י דרא שעי' הטענה, ולא כצד ב' דצרכין להטענה משום דין טו"נ].

העו"ה מכל הנ"ל, דרבינו יונה ס"ל דאין חזקת מטלטלין צריכה טענה, והדברים צ"ב ממה שהוכחנו לעיל מדינא דהגמ' בשבועות ל"ד ב' בהוחזק כפרן שמוציאין ממנו ממון, והובא להלכה ברמב"ם, ומבואר מזה, דזה אף למ"ד לאו ברי עדיף, [ויש להוסיף להוכיח כן גם מד' הרמב"ם טו"נ פ"ו ה"א שכתב דאם הבע"ד אומר שאינו חייב ואינו מפרש טענתו, אין מקבילים אותה, והביאו הטור חו"מ ר"ס ע"ה, וע"ש בפרישה ובב"ח שכתבו דלדעת הרמב"ם אם התובע מברר טענתו, והנתבע אומר איני חייב ואינו מברר טענתו, מחייבים אותו גם כשאין נראה רמאות בדבר, ואך ע"ש בטור שהביא מהרא"ש שכל דין זה רק כשנרא' רמאות בטענת הנתבע].

גם יש לתמוה על הקצוה"ח והנתיבות ריש סי' קל"ג, שנקטו בפשטות דגם בחזקת מטלטלין צריך טענה, [וע"ש שייסדו דקטן כיון שאין לו דין טענה לא יהא לו חזקת מטלטלין], ופלא שלא הביאו בזה דברי רבינו יונה שהובא גם בשטמ"ק.

ד

מוציאין ממנו הממון ואין מחייבין ואתו, ואף דבכה"ג הרי התובע טוען והנתבע אינו טוען ונשאר בלא טענה, מ"מ בכה"ג אינו מתחייב מצד עדיפות בטענות - שיש לתובע, וטעם הדבר, משום דכל מה שיש לזכות בדין טענה אינו מכח נאמניות או ראיות, אלא דייקא מצד שהוא דין בפסק ב"ד, שב"ד פוסקים את הדין לפי הטענות שבאות לפניהם, וא"כ זה דווקא רק אחר שב"ד שמעו את טענת שני הצדדים, אבל כל זמן שלא שמעו ב"ד את טענתו של הנתבע, עדיין אין כאן דיון ואין בעלי דברים, ואין בכחם לדון את דין הדבר, ולהכי אינם פוסקים ע"פ טענת התובע, ורק משמתינן ליה שידבר - דהיינו שיבוא לדין, והיינו, דכל מה שהתובע זוכה ע"י טענה, זהו דווקא כשנתרצה הנתבע לבוא ולטעון את טענתו, אלא שטענתו אינה מועילה לו, וכגון שהוחזק כפרן, או טוען שמה או קטן, ובזה אמרי' דהתובע זוכה ע"י טענתו, אבל כשהנתבע אינו רוצה להשיב דבר, חשיב שלא בא לדין, ואין מחייבין אותו וכנ"ל.

ומעתה נבאר מה שחילק רבי"ו בין קרקע לרבנן ומטלטלין, לגבי איני משיבך, ודבקרקע בכה"ג יוציאו ממנו הקרקע, [ולר' ישמעאל נידון בזה בין המקשה והתוצן], ודלא כמטלטלין דאין מחייבין אותו ורק משמתינן ליה, וביאור הדברים, דהנה במשנ"ת דאם אין הנתבע בא לב"ד אין התובע יכול לזכות מחמת טענתו לחוד, הרי פשוט הוא דזהו דווקא רק לגבי הנתבע, דכשהנתבע אינו רוצה לדון לא מקבלים את טענת התובע להוציא ממנו ממון, אלא רק משמתינן ליה עד שיבוא

ונבוא לבאר דברי רבינו יונה בדרך מחודשת, ויתבאר דרבינו יונה לא נתכוון לומר דא"צ טענה בחזקת מטלטלין, ואדרבה יתכן דס"ל דודאי צרכינן טענה וכדהוכחנו, וכל דבריו נסובים רק לומר דכשאומר המחזיק לא אשיבך דבר או שותק, אין מחייבים אותו ומטעם מה שיתבאר להלן, ודו"ק באמת דברי רבי"ו, שלא כתב דחזקת מטלטלין א"צ טענה.

דהנה יש לתמוה מ"ט כתב רבי"ו דאם אינו רוצה להשיב משמתינן ליה, וצ"ב דממנ"פ, אם דינו ליפטר בטענה זו יפטר על ידה, ואם אין דינו ליפטר נחייבו לשלם, ומ"ט משמתינן ליה, והרי מי שטוען טענה שאינה מבוררת, פעמים שחייב ופעמים שנפטר, אבל אין מנדין אותו, ומאי שנא טענת לא אשיבך.

ותשובת הדבר נמצא בדברי הרבי"ו עצמו, שכתב דמי שאינו רוצה להשיב מנדין אותו עד דקאי לדינא בהדיה, ולא כתב עד ששיבנו, ונראה מבואר בזה דכשאומר לא אשיבנו דבר אין הגדר בזה דחשיב שטען ורק שטענתו אינה מתקבלת, אלא הוי כאומר אינני משתתף בדין כלל, וחשוב סירוב לבוא לב"ד, ולזה צידד שם רבי"ו דהוי כדין התובע את חברו מנה, דהתם הוי דינא בענין שנתבע אינו רוצה לבוא כלל לב"ד, דמשמתינן ליה, וחידש רבי"ו, דגם כשאומר לא אשיבך הוי כאומר אינני משתתף בדין, וחשיב כמסרב לבוא לב"ד, דמשמתינן ליה, כדי לכפותו לבוא לב"ד להתדיין, וכל זמן שלא בא לב"ד אין

לדון, אבל אם התובע אינו רוצה לדון, ודאי דמפסיד הוא מחמת זה את הממון, דהתובע אינו יכול לזכות בחפץ אלא ע"י שב"ד יפסקו שהדין עמו, וממילא כל זמן שלא בא לב"ד ודאי דמפסיד, וזהו יסוד חילוקו של רבינו בין קרקע לרבנן ומטלטלין בשאומר לא אשיבך דבר, דבמטלטלין דהמחזיק בהם הוא הנתבע, שכן תפיסתו גרידא עושה אותו לנתבע ולא תובע (ומר"ק הוא התובע), ולהכי כל שאינו רוצה לדון, לא מצי מר"ק להוציא ממנו, ולא מועלת לו עדיפות בהטענה, ורק משמתינן להמחזיק, ומשא"כ קרקע שהרי בחזקת בעליה עומדת, והמר"ק חשיב מוחזק, והמחזיק נחשב מוציא, א"כ בקרקע המחזיק נחשב תובע הבא להוציא ממר"ק, ומשו"ה כל שאין המחזיק רוצה לדון עם המערער, מסלקין אותו מן הקרקע, וכמשנ"ת דתובע שאינו רוצה לדון, אין ביכלתו להוציא מיד הנתבע.

העולה מכלל דברינו דהדבר חלוק, דלענין לזכות מכח החזקה שוה קרקע למטלטלין, דבתרוייהו אין המחזיק זוכה מכח החזקה אלא בטענה, דגם חזקת מטלטלין בעי טענה, ורק לענין להוציא ממנו כשאינו בא לב"ד, בזה איכא חילוק בין קרקע למטלטלין, ודלפ"ז לק"מ כל מה שהקשנו לעיל סוף אות ג'.

ולפ"ז נבוא לבאר השקו"ט בגמ', די"ל בביאור ד' המקשן, דבשלמא לרבנן דלדידהו עצם האכילה לא משוי ליה מוחזק, ומשו"ה כשאומר לא אשיבך, דאין כאן טענה, ואין כאן דין חזקה, הו"ל כתובע שלא בא לדין ומוציאין ממנו, אבל לר' ישמעאל דע"י עצם ג' האכילות נעשה המחזיק מוחזק, והמערער הוא המוציא, וכיסוד הרבי"ו והרמב"ן בגדר ג"ש דר"י, וא"כ שפיר הקשה המקשן דכשאנו רוצה לדון ואינו מביא את הטענה לב"ד, אע"ג דכל זמן שלא טען אינו יכול לזכות בדין, דבעינן חזקה שיש עמה טענה, מ"מ מוחזק מיהא הוי, ודינו כמו נתבע במטלטלין או בחוב שאינו רוצה לדון, דאע"פ שאין חזקתו חזקה, מ"מ לא נחתינן לנכסיו כיון שהוא מוחזק.

ותרצינן בגמ' דצרכינן להטענה עבור עצם דין המוחזקות לר' ישמעאל, שהרי המוחזקות לא משתנית ע"י תפיסה מציאותית של המחזיק, אלא ע"י ישיבת ג' פעמים שהוא "נראה כבעלים", דהיינו שנראה כאן ג"פ שינוי ממה שהוחזק עד עתה, וזה גורם לשינוי בהסתכלות על המוחזקות, ונעשה היושב מוחזק [מוחזקות של "שייכות", ולא של תפיסה ואחיזה], ולגדר הנראה כבעלים, צריכינן גם טענת היושב, ובלא טענה חסר בעצם החזקה.



הרב זלמן יעקב אלבוים

כולל עיון 'פני מנחם'

בית שמש

בסוגיית דר בקשתא בעליתא

הובא עובדא מעין שלנו, דמרא קמא תבע את חבריו היושב בקרקע, ואמר לו המחזיק מפלניא זבינתה דזבנה ממך, ומסקנת הגמ' שהפסיד המחזיק. ומבואר שם ברשב"ם, דמאחר שלא טען המחזיק שישב בקרקע ג' שנים, שטר מכירה שלו עודנו בידו. ובכל זאת כתב הרשב"ם בהמשך דבריו הטעם שלא טענינן ליה, מכיוון שאין לו עדים על חד יומא. ומוכח מכך להדיא, שגם כשיש למחזיק שטר מכירה, בכל זאת צריך עדות על חד יומא. והפליא על המהרי"ט, איך העלים עיניו מן הרשב"ם.

אמנם יש לעיין מה קשיא ליה לקצוה"ח, דהמעייין בגוף דברי הרשב"ם יראה להדיא, שכתב דבריו על ב' אופנים. מה שכתב מתחילה שטר מכירה שלו עודנו בידו, היינו במקרה שלא החזיק ג' שנים [שבכך מדובר שם], ובזה פשיטא שלא שייך לעשות טענינן, כי הרי אין לו חזקה. אלא שבהמשך דבריו כתב הרשב"ם, שאפילו במקרה שכן החזיק ג' שנים גם כן הפסיד, מאחר שהודה לתובע שהוא המרא קמא, ואין לו עדים על חד יומא של המוכר, הלכך הפסיד. ושם מסתבר שאין לו שטר מכירה, כיון דאיירי שהחזיק ג' שנים, ויותר לא מיזדהר בשטריה [ומה שכתב שטר מכירה עודנו בידו, איירי על האופן של תוך ג' שנים]

בגמרא (ב"ב מ"א ב') ההוא דדר בקשתא בעליתא ד' שנין, אתא לקמיה דרב חייא, אמר ליה אי אית לך סהדי דדר ביה [ההוא דמכרה לך] ואפילו חד יומא, מוקמינן לה בידך, ואי לא לא, ע"כ. וצריך ביאור, מדוע הצריך ר' חייא סהדי על חד יומא ולא נטעון לו מיד, כמו בכל פעם שקיימא לן (לעיל כ"ג; ל"ו) שטוענין ליורש וטוענין ללוקח, וטוענים לו כל מה שיכול לטעון המוכר שלו.

והנה מצינו כמה דרכים באחרונים בישוב הדבר, המהרי"ט (ח"מ סי' כ"ו ד"ה ותדע) כתב ליישב, מדוע באמת צריך עדות שהמוכר היה גר כאן יום אחד, כדי לוודא שבטוח היה פה מכר. דמכיוון שטוען שקנה ממוכר שלא ידוע שהיתה לו שייכות לקרקע, יש חשש שמא אין לו כלל טענה, ותולה עצמו באחרים כדי שיעזרו לו, ובאמת כלל אינו לוקח. ולכן צריך לברר שקנה ממישהו. ועדות של חד יומא שהמוכר שלו גר פה היא קולא, שבכך יאומת הסיפור שלו. וכ"ש אם הוא הביא שטר או עדות על המקח, שבוודאי יועילו לו.

הקצוה"ח (סי' קמ"ו ס"ק ט') הביא דברי מהרי"ט אלו, ותמה עליו ב' תמיהות. א. מדברי הרשב"ם (לעיל ל:) שם

בשער המשפט הביא ראייה נגד סברתו של המהרי"ט, מהא דמבואר בטור (חו"מ

סי' קמ"ד) ב' שותפים שהחזיקו בקרקע, אחד אכלה א' ג' ה' והשני ב' ד' ו', דאין מצטרפין אם אין בידם שטר. וכתב בשם רבינו יונה, דהוא הדין אם טוענים לקחו מפלוני, ועשה להם המוכר שטר מכירה, דקלא אית ליה, ואין אכילתן כדרך הגזלנים ויש להם חזקה. וטוענים להם שהמוכר קנאה מהמערער [היינו מרא קמא], אם יש עדים דדר ביה המוכר יום אחד, ע"כ. והרי בודאי איירי ששטר המכירה עדיין בידם, כי אם לא היה, לא יהיו נאמנים בב"ד. ובכל זאת כתב הטור שצריך סהדי על חד יומא, הרי מפורש דלא כמהרי"ט, שסובר שכשיש שטר לא צריך סהדי.

ואולי אפשר ליישב, שלא כתוב ברבינו יונה 'שהשטר בידם', אלא 'שהמוכר עשה להם שטר', ואפשר להסביר שהכוונה היא, שהם טוענים שהמוכר עשה להם שטר, אבל לא שבאמת הם מביאים שטר לב"ד.

ראיה נוספת יש מדברי הראשונים נגד דברי המהרי"ט, מהא דכתב הראב"ד שגם אחרי שיש סהדי על חד יומא, עדיין צריך הוכחה שהמחזיק קנה את השדה מהמוכר. הרי מוכח מכך, שגם אחרי שיש הוכחה שהמחזיק קנה [והוכחה ע"י שטר או עדים], עדיין צריך סהדי אחד יומא, הרי מבואר מפורש מכך דלא כמהרי"ט. וכן מהא שהקשו הראשונים על הראב"ד ופלפלו בדבריו שלא צריך גם סהדי על חד יומא וגם שהמחזיק קנה, ולא כתבו לדחות, שאם יש הוכחה של שטר לא צריך סהדי על חד יומא, מוכח שלא סברו כמהרי"ט.

שנים, ולא על האופן השני של אחר ג' שנים], ולפיכך צריך עדים על חד יומא.

איברא דבסוף דבריו שם כתב, והכא בההיא עובדא, אפילו יבואו עדים על חד יומא לא יעשו טענינן, כיוון שלא החזיק ג' שנים. ולכאורה הרי הכא ודאי אית ליה שטרא, אם כן למה לי עדים כלל, הרי אית ליה שטרא שהוא עדיף כמו שכתב המהרי"ט, ויש לעיין].

עוד הקשה הקצוה"ח מפירוש רשב"ם בסוגיין, דכתב על מה שהצריך רבי חייא סהדי על חד יומא כדי לאמת דברין, ושוב לא תצטרך להביא עדים שלקחה מבעליו אותה שמכרה לך. ואילו לפירוש המהרי"ט, הול"ל ושוב לא תצטרך להביא עדים שאתה לוקח [כדי שיטענו עבורך], שהרי לפי דברי המהרי"ט, המטרה בעדות היא כדי לאמת דברין שלוקח אתה.

אמנם יש ליישב בטוב דברי המהרי"ט, שהרי רב חייא אמר למחזיק, זיל אייתי סהדי דדר ביה המוכר יום אחד, ואז נטען עבורך, ושוב לא תצטרך לטעון לבד טענה שלימה, ולהוכיח שהמוכר קנה מהמרא קמא, כדי שיהיה לך חזקה עם טענה. וכך מתפרשים דברי הרשב"ם, זיל אייתי סהדי שאתה לוקח - ואז נטען עבורך, ומה שכתב לא תצטרך להביא עדים שלקחה מבעליו אותה שמכרה לך, זהו ביאור למה שאנחנו נטעון בשבילך, ולא הוא יצטרך להשלים לבד את הטענה [ובע"כ אף הקצוה"ח מפרש כך את סיום דברי הרשב"ם, לא תצטרך להביא עדים, אלא אנו נטעון עבורך].

עבורו, צריך באמת רגלים לדבר כמו שכתב הקצוה"ח, ורב לא פריך על זה ולא מידי.

אלף שעל עיקר דבריו של הקצוה"ח טוענים עבורו רק כשיש רגלים לדבר, תמה על כך הקה"י, מה נשתנה מכל טענין שבש"ס שטוענים עבורו אפי' היכא שאין רגלים לדבר שהדבר אכן היה, אלא כל מה שיכל לטעון טוענים בשבילו.

ויש לדון בכך בב' סברות: א. הכא שאני היות ודמא במקצת לטענין להוציא, שלמעשה כל טענין שבש"ס, נאמר שרוצה להיפטר מתשלום. אבל כאן ע"י הטענין נשנה את המוחזקות של הקרקע ומוציאים מרשותו של המרא קמא לרשותו של המחזיק, ועבדין ליה למוחזק. הרי שע"י הטענין מוציאים ממוחזקות ולא רק פטור תשלומים, ולזה יתכן דסבירא ליה לקצוה"ח דבעי רגלים לדבר.

ב. עוד אפשר לומר על זה הדרך בתוספת ביאור, הרי למעשה כל החזקה בב"ד נתקנה רק כשהמחזיק טוען טענת בריא, ואז כשלב שני נתקנה החזקה [בפרט לדרכו של הקצוה"ח שהחזקה היא תקנת חכמים]. וכל עוד שאין טוען, ממילא אין תחילת חזקה. יוצא לפי זה, שהכא ע"י שנעשה טענין רק אח"כ נביא את החזקה, וזה שונה מכל טענין שבש"ס שהמוחזקות ברורה ורק בעינן טענה אח"כ. ואילו כאן רק ע"י הטענה תבוא החזקה, ויוצא שהטענה היא שעושה הכל [וכפי שמדויק בלשון המשנה, כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה,

הקצוה"ח מפרש דהטעם שרב חייא הצריך סהדי על חד יומא, הוא כדי

שיהיה רגלים לדבר שאכן המוכר היה בעלים על הקרקע, וע"י שדר חד יומא, יש אומדנא קצת שלקחה מהמרא קמא, ורק אז טענין ליה. וא"כ שטר שמביא המחזיק שקנה מהמוכר, פשיטא דלא מהני כלל [ודלא כמהרי"ט]. והקשה הקהילות יעקב על דברי הקצוה"ח, שלפי דבריו צריך ביאור קושיית רב לר' חייא, 'וכי אין אדם עשוי ליקח ולמכור בלילה' [וא"כ למה לי עדים כלל על חד יומא]. ולכאורה לדרכו של הקצוה"ח שצריך רגלים לדבר, מה בכך שעשוי ליקח ולמכור בלילה, סוף סוף צריך שיהיה הוכחה במקצת כדי שנטעון לו, ומאי קשיא ליה לרבא.

אמנם דבר זה מתיישב היטב לפי ביאורו של רבינו יונה בסוגיין, שכתב לפרש את דברי רב, 'וכי אין עשוי ליקח ולמכור בלילה'. שרב טעה בדברי רב חייא, וחשב שרב חייא מגרע כל כך טענת 'מפלגא זבינתא דזבנה מנך', וסובר אפילו שיטען המחזיק 'קמיה ידי זבנה' ויש לו חזקה עם טענה, עדיין לא יהיה נאמן. ועל זה הקשה רב, וכי הריעותא בזה כל כך גדולה, עד כדי לבטל חזקה שיש עמה טענה [ואח"כ קאמר רב, וחזיתיה לדעתיה דרב חייא, שאכן בכהיה גוונא יהיה נאמן - עי' שם בגמ']. א"כ לדרך זו, כל השקו"ט היא על הטענה שהמחזיק טוען, ולא על הטענין שעושים לו בבי"ד. וא"כ אפשר לפרש שע"מ שיטענו

דשמעת מינה שאינה חזקה כלל]. ולפיכך סבירא ליה לקצוה"ח, שבכזה אופן של טענינן בעינן רגלים לדבר.

דרך נוספת לבאר מדוע הצריך רב חייא סהדי על חד יומא כתבו הראשונים והובאו דבריהם בקהילות יעקב, מפני שאם לא יביא עדים על חד יומא, מיחזי כשקרא. דהיינו נראה שמשקר במה שטוען שקנה מפלוני, שהרי איך יכול להיות שמישהו גר בקרקע, ואף אחד אינו יודע מזה. וע"י שיביא עדים על חד יומא, כבר לא נראה שמשקר, ורק אז נוכל לטעון עבורו [ויש לדון בדבריהם, באם המוכר עצמו מגיע לב"ד וטוען שקנה מהמרא קמא, האם גם אז מחזי כשקרא או לא. עי' בריטב"א, ועיין עוד בנימוקי יוסף הובא בגליון רע"א חו"מ סימן ק"מ].

ולדבריהם מובנים דברי רב יוחזיתיה לדעתיה דאי טעין קמי ידי זבנא מינך נאמן, מיגו דאי טעין מינך זבינתה'. ולכאורה מדוע צריך לומר שנאמן במיגו, ולא מספיק הטענה של קמי ידי זבנא מינך, והו"ל ככל חזקה שיש עמה טענה. איברא שהקצוה"ח כתב שהמיגו לאו דווקא, והכוונה שנאמן כמו בטענת מינך זבינתה [וק"ק למה לי התליה הזאת כשם שנאמן במינך זבנתיה ולא קאמר סתם שנאמן].

אך לפי דברי הראשונים הנ"ל אפשר להסביר כפשוטו, בגלל שבטענה מפלניא דזבנה מינך מיחזי כשיקרא, לכן גם כשיטען קמי ידי זבנא עדיין יאמן במיגו דווקא מטעם מיחזי כשיקרא הנ"ל, דאיך יתכן שאף אחד לא ידע ממגורי המוכר שלו.



הרב אשר ישעי' בורנשטיין

כולל עיון 'פני מנחם'

בית שמש

סוגיא דרב ענן (ב"ב מא)

המו"מ בין רב ענן לרב נחמן

הגמ' בב"ב (מ"א א') מספרת, לרב ענן היתה קרקע בשכנות עם חברו, והיה כותל מפריד ביניהם. יום אחד הגיע שטף מים והפיל את הכותל, עד שלא ניכר מקומו הראשון כלל. הלך רב ענן ובנה את הכותל בתוך שטח חברו, במקום לבנות אותו במקומו הראשון בין שני הקרקעות, והשכן עזר בבניית הכותל במקום זה, ובכך יצא שרב ענן הגדיל את השטח של קרקעו על חשבון חברו. תבע השכן על כך את רב ענן אצל רב נחמן, ופסק רב נחמן שרב ענן צריך להחזיר את הכותל למקומו הראשון. שאלו רב ענן, הרי יש לי חזקה. השיבו רב נחמן, אין לך חזקה שלוש שנים, ולהלכה נפסק, שחזקה זה רק בשלוש שנים. שוב טען רב ענן, הרי היתה כאן מחילה. ענה לו רב נחמן, המחילה היתה מחילה בטעות, שהרי אתה עצמך לא היית בונה את הכותל במקום זה אלו לא הטעות. אזי כמו שאתה טעית, כך גם השכן שלך טעה, ואם כן זו מחילה בטעות שאינה מועילה.

ג' ביאורים במענות רב ענן

ביאור הרשב"ם: הטענה הראשונה שרב ענן טען היא, שהיתה כאן מחילה על הקרקע, בכך שהוא עזר לו לבנות את

הכותל במקום זה, והראיה למחילה היא החזקה. ענה לו על כך רב נחמן, להלכה נפסק שחזקה היא רק בשלוש שנים, ואם כן מכיון שלא עברו שלש שנים, אין כאן חזקה. שוב טען לו רב ענן, הרי יש כאן מחילה, כלומר הרי יש כאן גם עדים שראו איך הוא עזר לי לבנות את הכותל במקום זה, אזי העדים יהיו ראיה למחילה. ענה לו רב נחמן על כך, המחילה היא רק בטעות, ומחילה כזו אינה נקראת מחילה.

ביאור התוספות: הטענה הראשונה של רב ענן היא, שהוא קנה ממנו בדמים את הקרקע שהוא כנס לתוך שלו, ויש לו ראיה על הקנין החזקה שהחזיק בקרקע. ענה לו רב נחמן על כך, חזקה זה רק בשלוש שנים. שוב שאל רבן ענן, הרי חוץ מכך שקניתי ממנו את הקרקע, הוא גם מחל לי על הקרקע, בכך שעזר לי לבנות את הכותל. וע"ז ענה לו רב נחמן, שזו מחילה בטעות.

ביאור הראשונים: הדיון אינו על הקרקע שרב ענן נכנס בה לתוך של חברו, אלא היכן צריך לבנות כעת את הכותל, האם אפשר להשאיר אותו במקומו הראשון, או שמא צריכים לשוברו ולהעבירו לשטח שבין הקרקעות. רב ענן טען, מכיוון והוא החזיק בהיזק ראיה, כלומר מה שבנה את הכותל רק בשטחו של השכן ולא בשטח שלו,

קונה גם בלא מחשבה, באופן שיש דעת מקנה. ולכן כאן היות והיתה דעת מקנה, קנה רב ענן את הקרקע, גם בלא שהתכוין לקנות במעשה החזקה.

לדברי מי מהראשונים מוכיח הראב"ד דבריו והנה יש לבאר, לפי איזה שיטה בביאור דברי הגמ' מוכיח הראב"ד את חידושו. לדברי הרשב"ם ראייתו מובנת היטב, אולם לדברי הראשונים לכאורה לא מובנת סברתו, משום שלשיטת הראשונים המחילה כאן אינה יוצרת קנין חדש שצריך לחול על משהו, ואין זה אלא מחילה גרידא. אך יש לדון מהו לשיטת התוס', ולכאורה תלוי הדבר בנידון דלעיל, דאם נאמר שרב ענן קנה את הקרקע טרם שבנה את הכותל, לא מובן מה הראיה, הרי רב ענן לא קנה כאן כלום במחילה. אך אם נאמר שתחילה היתה מחילה, ורק לאחר מכן קנה רב ענן את הקרקע בדמים, מובנת ראייתו שפיר, כי הרי הוא מסתמך גם על המחילה בלחוד כדי לטעון שהקרקע שלו.

מדוע לא מוכח דין הראב"ד מדין זכיה בקמן יש להקשות, מדוע נזקק הראב"ד לסוגייתנו כדי להוכיח את הדין של דעת אחרת מקנה אותו, הרי ניתן לראות זאת מדין זכיה בקטן, שכל הקנין והזכיה של קטן הוא מטעם דעת אחרת מקנה אותו. ויש לתרץ, משום שקטן יש לו כוונה, כמו שמצינו ששחיתתו כשרה, כך גם יהיה לו קנין באופן שדעת אחרת מקנה אותו. אותו. אולם יש להקשות איפכא, שהרי הריטב"א סבירא ל' כהראב"ד בסוגייתנו שעוזר דעת אחרת

הנהגה זו עושה לו חזקה בהיזק ראייה, ואם כן כעת איננו מחוייב עוד בלבנות את הכותל, ומשום כן הכותל לא צריך להיות כבר בשטחו כלל.

בפשיטות לשון הגמ' יש משמעות כדברי הראשונים הנ"ל, שהרי הגמ' לא אומרת בלשונה שהוא נכנס לתוך שטח חברו, הגמ' רק אומרת שהוא בנה את הכותל בשטחו של חברו.

לשיטת התוס' מתי קנה ממנו את הקרקע **מפשיטות** לשון התוס' משמע, שלשיטתו קנה ממנו את הקרקע ולאחר ממנו בנה בה את הכותל. ומשום כן כתבו התוס', שאין משמעות הגמ' כדבריהם, משום שהגמ' אומרת שרב נחמן אמר לרב ענן, כמו שאתה נכנסת בטעות לשטח חברך, כן חברך עזר לך בטעות. אולם היעב"ץ מבאר, שהיה אפשר לפרש באופן אחר, שרק לאחר שבנה את הקרקע וראה שנכנס לשטח חברו, קנה ממנו את הקרקע, ולדבריו הגמ' מובנת היטב.

ביצר חל הקנין ללא מחשבה

והנה הראב"ד מקשה, לכאורה למרות שיש כאן מחילה, כיצר עשה רב ענן קנין בקרקע. הרי רב ענן לא ידע שיש כאן מחילה, וכל החזקה של רב ענן היתה כיון שחשב שזו קרקע שלו, ואם כן היה צריך להיות כאן כמו הדין של עודר בנכסי הגר ולא ידע שמת הגר, שאינו קונה, למרות שכל מי שמחזיק בנכסי הגר בשעה שנפטר קונה, מכיוון שלא התכוון לקנות. ומכאן מוכיח הראב"ד יסוד לדינא, שמעשה קנין

מקנה אותו בקנין, ואילו לגבי לולב ביום הראשון מבואר בדברי הריטב"א, שכל הקנין של קטן הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא אינו קנה. והוא לכאורה מוקשה מאד, כיון דצריך להיות קנין מדאורייתא מטעם דעת אחרת מקנה אותו, ומאי שנא מגדול שאינו מתכוין לקנות. ויש לתרץ כיסוד האחרונים שבקטן יש צד גרוע יותר מאשר בגדול שלא מתכוין לקנות, משום שהוא אינו בר קנין ומופקע מכל ענין הקנין. כמו שמצינו לגבי קנין חצר שאינו קונה, למרות שלא צריך שם דעת כלל, אלא מוכח שמופקע הוא מענין קנין, ולא רק באופן שצריך דעת.

האם האחרונים למדו את הראב"ד

בקצוה"ח (סי' ער"ה סק"ד) מקשה, לכאורה נעלם מעיני האחרונים חידושו של הראב"ד, דהנה לגבי הקנאת בכור לגוי רועה צאן, דנים האחרונים באופן שלא עשה הגוי קנין, איך למצוא קנין לגוי. ומפני מה לא אמרו, שעצם זה שהגוי משך והיהודי התכוין להקנות, יש כאן קנין כדברי הראב"ד. עוד מקשה הקצות על הטור, שביו"ד (סי' קל"ב) גבי מוכר יין לעכו"ם שמותר לו ליהנות מהדמים רק באופן

ששילם לו דמים לפני הקנין, אומר הטור שלמרות שהעכו"ם מודד ומגביה את היין, לא נחשב קנין, והוא דלא כהראב"ד. ואילו בחו"מ (סי' ר"ס) לגבי מקרה דומה, פוסק כהראב"ד גבי משך חמרים, שלא הוי קנין כל זמן שלא משך בשביל קנין. ותירץ הקצות שיש חילוק בין גוי לישראל, כל הדין של דעת מקנה שעוזר, הוי רק בישראל מטעם זכיה, אבל בגוי שאין לו זכיה כי אין לו שליחות, לא יעזור דעת מקנה. ולכן בבכור וביין מכיון שזה גוי, לא יהיה קנין עד שיכיון עבור קנין, ע"כ. אולם יסוד זה לכאורה קשה מאד, דמנין לומר שדעת מקנה קשור לזכיה, איך יועיל זכיה ושליחות בקנין, וכי שייך שאדם עושה קנין בשביל חברו. עוד יש להקשות, מדוע נזקק כאן לזכיה, הרי דעת מקנה יכול לעשות קנין גם בלא זכיה. ולכן מתר"ץ הקה"י, הסיבה שבבכור לא קונה במשיכה, משום שבמעשה הקנין אין כאן איזה השתלטות והוכחת בעלות. אולם לפי זה עדיין קשה מייך. ונזרקה מפי חבורה תירוץ פשוט, אולי אפשר לומר שהסיבה לכך היא, משום שאין כלל דעת מקנה, כיון שהמקנה איננו רוצה כלל בקנין עד שיתן לו מעותיו.



הרב פינחס מנחם הולצמן

כולל 'נר יהודה'

בית שמש

בענין יש בכלל מאתיים מנה

אומר, שכל כת כשרה להעיד בנפרד עדות אחרת, ור"ח מחמיר לא לקבלם, מפני שלכל כת יש ספק של עדי שקר, וגם לשיטת ר"ה שהקל שם, הוא מקל רק בכל כת בפני עצמה, משום שלכל כת יש חזקת כשרות. אבל בעד אחד מכת זו ועד אחד מכת זו שבאים להעיד יחד, גם ר"ה סובר שפסולה העדות, משום שאחד מהם ודאי עד שקר הוא. וא"כ האיך רב יהודה פסק לרב כהנא שיחזיר תרי מיגו תלת, כשאחד העדים בודאי שקרן.

הר"ן מתרץ [וכמוהו יש בריטב"א ובנימוקי יוסף], בתרתי ותלת אף אחד מן העדים אינו משקר, אלא אחד מהם טועה, משום שבין תרתי לתלת עבידי אינשי דטעי. ומביא הר"ן ראייה ממס' שבועות (מ"ח א') לגבי עדות החודש, אחד אומר גבוה שתי מרדעות ואחד אומר גבוה שלש, עדותן קיימת, אחד אומר שלש ואחד אומר חמש, עדותן בטלה. ומוכח מכך, שבין תרתי לתלת עבידי אינשי דטעי. ולפי זה, בהבדל גדול כגון אחד אומר ב' ואחד אומר ה', אי נמי כשאחד מהם מעיד על הודאת מנה ואחד מהם מעיד על הודאת מאתיים, שבכך לא יתכן טעות, לא נוכל לקבלם, ע"כ. ועדיין צריך ביאור בזה, מאי שנא מחד מעיד על דמי חבית של יין וחד מעיד על דמי חבית של שמן שמקבלין עדותן כמבואר בסנהדרין

מצינו בגמ' (ב"ב מ"א א') רב כהנא שקל בידקא בארעיה [שטף מים נכנס בשדהו, רשב"ם], אזל הדר גודא בארעא דלא ידידה, אתא לקמיה דרב יהודה, אזיל אייתי תרי סהדי, חד אמר תרתי אוצייתא עאל [שתי שורות קרקע על פני השדה נכנס, רשב"ם], וחד אמר תלת אוצייתא עאל. אמר ליה [רב יהודה], זיל שלים תרתי מיגו תלת. אמר ליה [רב כהנא] כמאן. [אמר ליה רב יהודה] כרבי שמעון בן אלעזר, דתניא אמר רבי שמעון בן אלעזר, לא נחלקו בית שמאי ובית הלל, על שתי כיתי עדים שאחת אומרת מנה ואחת אומרת מאתיים, שיש בכלל מאתיים מנה. על מה נחלקו, על כת אחת, שאחד אומר מנה ואחד אומר מאתיים, שב"ש אומרים נחלקה עדותן, וב"ה אומרים יש בכלל מאתיים מנה. אמר ליה [רב כהנא], והא מייתינא לך איגרתא ממערבא דאין הלכה כרשב"א. אמר ליה [רב יהודה], לכי תיתי [אהדר מיד עד דמיתית איגרתא, רשב"ם].

א

לכאן קשה, כיצד אפשר לצרף את השווה מבין השניים, כשאחד מהם ודאי שקרן. והנה לעיל (ל"א ב') נחלקו רב הונא ורב חסדא לגבי ב' כיתי עדים המכחישות זו את זו, האם כשרים לעדות אחרת, שר"ה

מוקשית מגמרא מפורשת, וכן השיגו עליו
בביאור הגר"א ובתומים.

הקהילות יעקב מיישב את הקושיה מהגמ'
בשבועות על רבינו יצחק, דהתם
קאי רק לשיטת רב חסדא, שפוסל אותם
בגלל הצד של הספק שלהם, וכפי דמצאנו
שרב חסדא מחמיר ופוסל את העדים אפילו
רק מספק, ואינו מעמיד על חזקת הכשרות
שלהם. ומסביר החמדת שלמה את שיטת רב
חסדא, כל שיש שאלה על העדים, אין
מעמידים אותם בחזקת הכשרות שלהם, ורק
באופן שלא הורעה חזקתם כלל יהיו כשרים
לרב חסדא. לעומת זאת כל מה שרבינו
יצחק הסביר, זה רק לרב הונא דקיימא לן
כוותיה, שמעמידים אותם בחזקת הכשרות
שלהם. וכל עוד אין להם פסול גמור, אינם
נפסלים, ועל כן אין אחד מהם נחשב לעד
שקר. ובעדות עצמה אנו אפילו מקבלים
אותם, משום שאף אחד מהם לא עשה
איסור. ולרב הונא כל עוד לא היה איסור
ברור, אנו מעמידים אותם על חזקתם
ומקבלים אותם*.

הקובץ שיעורים שואל בדיוק ההיפך
מהר"ן והיד רמ"ה, הוא מבאר את
מחלוקתם של ב"ש וב"ה, שלב"ש במנה
ומאתיים אחד מהם שקרן, וע"כ נחלקה
עדותן ופסולין. ולב"ה אחד מהם רק טועה

(ל"א א') וברמב"ם שם, והרי בכך לא יתכן
טעות, דהוא הבדל גדול, וצ"ע.

היד רמ"ה מוסיף להקשות, הרי אחד מן
העדים הוא בודאי שקרן ועובר על
לאו ד'לא תענה ברעך עד שקר', וא"כ כיצד
פסק כאן רב יהודה שעל פי עדותן ישלם
תרי מגו תלת, כשעד אחד מהם בודאי שקרן
ופסול לעדות. ומביא היד רמ"ה לתרץ,
שבתוס' רי"ד מובא בשם רבו רבינו יצחק
שמיישב, כשם שאין הזמה בעד אחד אלא
רק כשמזימים את ב' העדים, כך גם אין
הכחשה בעד אחד, וא"כ בכה"ג אותו עד
אחד אינו נחשב לעד שקר, וממילא אינו
נפסל מלהעיד.

אך התוס' רי"ד מקשה עליו, אמנם כשנתפס
בשקר כשהוא יחיד, אינו נפסל משום
עד פסול, אך נפסל משום עד רשע, שעובר
על לאו ד'לא תענה', וכיצד יכולים לקבל
עדות מרשע [והרי רשע פסול לעדות], וע"כ
חולק על רבו. אך היד רמ"ה עצמו דוחה,
דליכא למימר הכי.

אמנם בגמ' במס' שבועות לגבי עדות
החודש כתוב מפורש, שעד אחד
המכחיש עד אחד, דינם כב' כיתי עדים
המכחישים זה את זה, ולרב חסדא פסולים
לעדות אחרת. וא"כ שיטת רבינו יצחק

א. הש"ך (סי' ל"א, א') מביא ספק מחכמי בריסק בהכחשה דעד אחד מול עד אחד, האם הוי כהכחשת ב' כיתי
עדים, וא"כ תליא במח' של ר"ה ור"ח, וביחד לכו"ע אינם מצטרפים. או שבעד אחד ועד אחד מכיוון שלא
נפסלים כעדי שקר, עד שיהיו ב' עדים שמשקרים, אזי אפי' שניהם יחד מצטרפים לעדות אחרת. והש"ך דחה
אותם, שאין הבדל בין עד אחד לב' עדים, ובביאור הגר"א שם כותב, שאין מקום כלל לספקם, משום שיש גמרא
מפורשת (שבועות מ"ח המובא בתורף דברינו), שהתם מפורש שעד אחד נפסל כמו ב' עדים.

אמנם מתבאר שספיקם של חכמי בריסק והש"ך תליא באשלי רברבי, היד רמ"ה דעתו כמו הש"ך, שגם אחד
נפסל, ואילו חכמי בריסק כשיטת רבינו יצחק שיש חילוק בין עד אחד לב' עדים. ואילו קושיית ביאור הגר"א
מהגמ' בשבועות, כבר יושבה בתורף דברינו שזה רק לרב חסדא קאי, ואנן קי"ל כרב הונא, וכנ"ל.

שהאחד משקר, הרי במאי דלא איתכחוש לא איתכחוש. ונשאר בצ"ע.

וְלִישָׁב את קושייתו אפשר לומר, לרב הונא לקחת אחד מכת זו ואחד מכת זו גם באותה עדות עצמה אי אפשר לקחת, כיון דברור שאחד מהם שקרן. אמנם תמיד נפסלים רק לעדות אחרת, כיון דכבר הוברר, כעדי שקר. אבל כאן אפילו באותה עדות, אי אפשר אחד מכת זו ואחד מכת זו, כשאחד מהם בטוח כאן שקרן.

אך לכאורה עצם קושיית הקובץ שיעורים בהשוואה לדברי רב נחמן לעיל צריכה ביאור, דנראה דלא דמי כלל לזה, דעד כאן לא אמר רב נחמן אלא בב' הגדות, אחת אומרת של אבותיו ואחת אומרת אכלה שני חזקה, שאז הגדה אחת הוכחשה והגדה אחת לא הוכחשה. אבל באותה הגדה עצמה שהוכחשו במנה ומאתיים, ברור שגם לרב נחמן אי אפשר לקבלם, ואם כן שפיר קשיא לראשונים, והשוואת הקוב"ש תמוהה מאוד.

ב

יש דין ידוע עד אחד מחייב שבועה, וכאן בעניינינו שמחייבים אותו מנה מתוך המאתיים, הרי יש תביעת מנה נוסף שעליו יש רק עד אחד, ויש להסתפק האם הנתבע יתחייב שבועה על המנה השני.

המאירי דן בכך, ומביא שיטת יש אומרים שאכן מתחייב שבועה על המנה השני, אך לא מטעם עד אחד המחייבו שבועה, משום שהרי על פי אותו עד חייבנו אותו את המנה הראשון [בצירוף העד השני], ויש דין שאין ממון ושבועה באין על ידי עד אחד. אלא היש אומרים מחייבים

ואינו משקר, וע"כ פוסקין שיתן מנה, כיון דבכלל מאתיים מנה. אך קשה שגם אם אחד מהם ודאי שקרן, הרי רב נחמן סובר לעיל (ל"א ב') דעדים המכחישים זה את זה, 'במאי דאיתכחוש איתכחוש במאי דלא איתכחוש לא איתכחוש', ובמנה הראשון שהם אינם מוכחשים, הרי זו עדות כשרה, למרות שבמנה השני אחד מהם שקרן ודאי.

השער המשפט מחלק ואומר, גם לרב נחמן בב' עדים בכת אחת המכחישים זה את זה במקצת, אזי פסולים גם על המקצת שהם לא חלוקים, כמו עד אחד מכת זו ועד אחד מכת זו שלכו"ע פסולים. ורק בב' כיתי עדים חולק ר"נ, שכשרים לגבי מה שאינם חלוקים, כיון דכל כת באה בפני עצמה ויש לה חזקת כשרות. אבל בכת אחת שהם אינם מתקבלים בנפרד, וכל כת עדותן תהיה רק על ידי צירוף, בכך מודה רב נחמן שאי אפשר לצרף אחד מכת זו ואחד מכת זו.

אך הקובץ שיעורים אינו מקבל את חילוקו של שער המשפט, משום ששם מדובר על עדות אחרת האם כשרים או פסולים, ושם הם פסולים מהיום, כיון דחל עליהם לאו ד'לא תענה'. אך כאן הם עדיין יהיו כשרים, כיון שההכחשה היא כעת בעדות עצמה. ובעדות עצמה, אפילו הוא משקר, אינו נעשה עד פסול אלא לאחר כדי דיבור מעדותו, שרק אז נפסל משום עד פסול. כפי שמבואר בבא קמא, שהסיבה לפסול את העדות עצמה זה לרבה משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ורק רבא סובר שעדות שבטלה מקצתה בהכחשה בטלה כולה, אבל לר"נ רק בבטלה מקצתה ע"י הזמנה, בטלה כולה. א"כ מדוע כאן לר"נ בטלה כולה

עדים לכו"ע יש בכלל חמש שנים, ונחלקו רק בכת אחת, אחד אומר שנים ואחד אומר חמש, דבהא לב"ש נחלקה עדותן, ולב"ה יש בכלל חמש שנים. ואילו בנזיר פוסק הרמב"ם (פ"ג מהל' נזירות ה"ט) כמו הסתם משנה דנזיר, דבב' כיתי עדים בחמש ושנים יש בכלל חמש שנים, והרי כולם מעידים בשנים. והקשה הלחם משנה, מדוע הרמב"ם בנזיר פוסק כמו המשנה, שרק בב' כיתי עדים מצטרפין ויש בכלל חמש שנים, ואינו פוסק כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, שאפי' בכת אחת לב"ה מצטרפין שבכלל חמש שנים, וכפי שפוסק אצלינו כר' שמעון בן אלעזר, שאפי' בכת אחת מצטרפין ויש בכלל מאתיים מנה.

בקובץ שיעורים מביא טעם החילוק משו"ת הגרע"א, דהנה בעקרון שני עדים המוכחשים בבדיקות אמורים להיפסל להעיד, ורק לגבי ממונות יש תקנת חכמים משום תיקון העולם, ש"עדים המוכחשין בבדיקות כשרים בדיני ממונות", ומנה ומאתיים נחשב רק לבדיקות כיון דטועים בכמות. משא"כ בעדות איסורין שאין את תקנת חכמים להקל במוכחשין בבדיקות, אזי בכת אחת נחלקה עדותן ואינם מצטרפים.

אך הקובץ שיעורים דוחה את דברי הגרע"א, שהרי עד אחד נאמן בנזירות, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות נזירות, והוא מחמת הכלל דעד אחד נאמן באיסורין, ולא משום תורת עדות. וא"כ אין לפוסל כשמוכחש בבדיקות, משום שכלפי עדות באיסורין אין כלל דרישה וחקירה לעד.

אותו שבועה, מטעם שזה כמודה במקצת שחייב שבועה על השאר, כך דין עדות במקצת שמחייבת שבועה על השאר. אך המאירי מביא שגדולי הדורות שלפניו - ההשלמה - כתבו, שאינו נשבע על המנה השני, משום שיש עד המסייע לו שמעיד שחייב רק מנה.

אך קשה על ההשלמה, אמנם יש עד אחד טועה ומבולבל, אבל כיצד על פי עדותו נפטור חיוב שבועה ודאי על המנה השני, לאחר שיש חיוב שבועה ודאי כשחייבתי אותו מנה ודאי [ודוחק לומר שמספיק שאדם הביא ספק בירור שנפטר מן השבועה, כיון דיש עליו חיוב לברר בודאות, או להשבע או לשלם, אבל לא להפטר בגלל זה בכלל משום דבר].

אולי יש ליישב, שמאחר והפסק דין נעשה בצורה שפסקנו כמו העד של המנה, והנהגנו בו כעד אמיתי וברור, אי אפשר לחייב על פיו שבועה כדין עדות של עד ספק [אף על פי ש'כלפי שמיא' הנהגנו כך רק מן הספק], אך עדיין יש לעיין בזה.

ג

הרמב"ם (פ"ג מהל' עדות ה"ג) פוסק כרשב"א אליבא דב"ה, אך הנה מצינו משנה בנזיר (כ' א'): "מי שהיו שתי כיתי עדים מעידות אותו, אלו מעידים שנזר שנים, ואלו מעידים שנזר חמש. ב"ש אומרים נחלקה העדות ואין כאן נזירות, וב"ה אומרים יש בכלל חמש שנים שיהא נזיר שנים". ובגמ' (שם) מדייקים דהמשנה אינה כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, שאומר [כמו בסוגיין] דבב' כיתי

המנה הנוסף - שמחייבו שבועה, ומתוך שאינו יכול לישבע - משום שמבין שניהם הוא חייב לשלם משהו, ואם ישבע שאינו חייב כלום, יהיו ב' המעידים שנשבע לשקר - משלם לפחות מנה, משום שמבין שניהם, מנה הוא בטוח חייב.

וְלַפִּי"ז מסביר השפ"א מה שר"ב יהודה ענה לרב כהנא 'לכי תיתי', כלומר גם אם נאמר שאין הלכה כרשב"א אלא כסתם מתניתין דנזיר, הרי בממונות כו"ע מודי לרשב"א שמשלם מנה משום שאינו יכול לישבע ומשלם.

אך נתקשינו ב'חבורה עיון' בראשות המג"ש הנודע הר"א פנוש שליט"א [על דברי השפת אמת כמה קושיות חמורות: א. קשה על השפ"א מדין מפורש ברמב"ם בהל' עדות (שם), שכותב בתחילת ההלכה שבמקרה שיש הכחשה הכל מתבטל, ואחר כך כותב לגבי מקרה של מנה ומאתיים, שחייב מנה משום שיש בכלל מאתיים מנה. וקשה מתחילת ההלכה שלכאורה גם כאן יש חיוב ממה נפשך מבין שניהם, וא"כ נאמר שמתוך שאינו יכול לישבע משלם, ולמה ביטלנו את עדותם לגמרי ופטרנו אותו.

והנה אכן רע"א דן בגיליון על הרמב"ם בטעם הדבר שלא יהיה חיוב שבועה, והעלה שם שבמקרה של הכחשה בטלה כל העדות, מטעם 'נמצא אחד מהם קרוב או פסול' שבטלה עדותם לגמרי, ואז גם אינם מחייבים אותו שבועה [אמנם מוכח כאן דלא כתירוצי התוס', שלא אומרים בסוגיין נמצא אחד מהם קרוב או פסול שבטלה כולה, שמביאים על כך התוס' כמה

אך הנראה פשוט בישוב דברי הגרע"א הסובר שיש תקנת חכמים בדיני ממונות בבדיקות, שהרי לכאורה כשהם מוכחשים בכלל לא צריכים לקבלם, וחכמים תיקנו שלא תנעול דלת, שנקבלם במה שאינם מוכחשים. וכמו כן הכניסו חכמים בתוך התקנה, שגם כשיש הכחשה במנה ומאתיים, נקבלם במה שאינם מוכחשים, מטעם התקנה שלא תנעול דלת. וההבדל של המנה והמאתיים יהיה כמו הדין של מנה שחור ומנה לבן וכדו', וזה רק בממונות ולא באיסורין, כיון ששם לא נתקנה תקנת חכמים.



השפת אמת [במס' נזיר דכידוע אין זה ברור שהוא מהשפ"א] מביא את קושיית הלחם משנה, אך מקשה בדיוק להיפך, הרי כלל הוא בידנו הלכה כסתם משנה, ולכן הרמב"ם פוסק בנזיר כסתם משנה, וא"כ קשה מדוע **אצלינו** פוסק כרשב"א ולא כסתם משנה.

מתרין השפ"א ומחלק בין נזיר לבין ב"ב וסנהדרין, יש לחלק בין דיני ממונות לאיסורין, הלכה כרשב"א אליבא דב"ה רק בדיני ממונות שמחייבים מנה מתוך המאתיים, וגם התנא דנזיר יודה לרשב"א בדיני ממונות. וטעם החילוק ביניהם הוא, הרי הסיבה שבב' כיתי עדים מחייבים לב"ה מנה מתוך מאתיים, זה משום שבכל מקרה יש עדות אחת המחייבתו ממון [אע"פ שהם מוכחשים כמה ממון], אזי כמו כן בכת אחת שהוא כופר בהכל, אך אחד מעיד על מנה ואחד על מאתיים, א"כ יש עד אחד - זה שמעיד על

חילוקים, ומכאן נראה שכן אומרים שבטלה כולה].

וכן קשה מסיום ההלכה של הרמב"ם, שמחייב משום שיש בכלל מאתיים מנה, משמע שזה חיוב ממון ישיר, ולא מהטעם שאינו יכול לישבע משלם כדברי השפ"א, ויש בזה נפק"מ רבים להלכה, ולפי תירוץ השפ"א, הרמב"ם היה צריך לבאר כזה דבר.

ב. כן קשה על השפ"א, מדוע באמת לא נותנים לו להשבע. שישבע ויפטר, למרות שאחר כך יפסל על ידי שני העדים שמעידים שנשבע לשקר, ואין למנוע ממנו להישבע מחמת זה [כשם שמצינו לעיל (דף ל"ד א') לגבי נסכא דרבי אבא, שיכול להשבע למרות שאחר כך יפסלו אותו שני עדים].

ג. עוד קשה, השפ"א אומר שאינו יכול להישבע, משום שאח"כ שני העדים יעידו שנשבע לשקר. ולכאורה הא בהלואה גופא אחד מהם שקרן [שהרי השפ"א סובר שלא תלינן בטעות], וכיצד אפשר לפוסלו

מכח שניהם שאחד מהם ברור שקרן [ודוחק לומר דמאחר וקיימא לן כרב הונא שכשרים להעיד בעדויות אחרות, נחשיב את העדות על השבועת שקר כעדות אחרת, מאחר שעל זה עצמו בהלואה גופא הם הוכחשן].

ד. עוד קשיא טובא, השפ"א אומר שזהו טעמו של רב יהודה שאומר לרב כהנא 'לכי תיתי', כלומר שרב יהודה אמר לרב כהנא, גם אם באמת הלכה כרשב"א אליבא דב"ה, אך במקרה שלנו זה יהיה שונה, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם. וקשה הרי הסיפור שלנו של רב כהנא הוא בקרקעות, והדין הוא שאין נשבעין על הקרקעות [אף אם נדחוק ש'זיל שלים' נהיה תביעת ממון, זה אינו, מאחר דהרמב"ם סבירא ליה (פ"ה מהל' טונ"ט ה"ב) שדמי קרקע הרי הם כקרקע, ומי שתובע את חבירו מנה בתביעה על שהזיקו קרקע, הרי זה כלול בדין אין נשבעין על הקרקעות, משום שמביטים על עיקר התביעה שהיא קרקע, ואם כן הדרה קושיין לדוכתה].



עניני קדשים

הרב אברהם זאב ריים

רמות, ירושלים ת"ו

אביי הוה מסדר סדר המערכה

בלישנא כדמעיקרא "ואברים קודמין למנחה ומנחה קודמת לחביתין" וכו'. וביותר צ"ב הגי' שבסידורים דבסיפא גבי בזיכין חזר ונקט בלישנא "ובזיכין קודמין לתמיד של בין הערביים".

עוד צ"ב אמאי לא סידר אביי אף לעבודות שאחר תמיד של בין הערביים שהם הקטורת והמנחה והנסכים והנרות. וכמו"כ צ"ב אמאי לא הזכיר אביי דשאר כל הקרבנות היו קריבין אחר הנסכים או אחר המוספין קודם לתמיד של בין הערביים.

(והנה בכל הני דמייתי אביי יהיב בגמ' טעמא אמאי כל אחד קודם לחבירו אך עפ"י רוב אין זה טעם למה הוא קודם אף לאחר חבירו, כגון סדור שני גזירי עצים דקודם לדרשון מזבח הפנימי ממילא נמצא דקודם אף להטבת חמש הנרות שאמר דישון מזבח הפנימי. אך הטעם להקדמת השני גזירין הוא רק להקדמתן לדרשון המזבח הפנימי ואינו טעם להקדמתן להטבת הנרות. אמנם הטעם להקדמת האברים למנחה [מקרא דהעולה, עולה ראשונה] כמו"כ חשיב טעם אף בשביל להקדימו לחביתין ואף בשביל להקדימו לנסכים ואף בשביל

א

בגמ' יומא (לג ע"א) "אביי מסדר מערכה וכו' ובזיכין לתמיד של בין הערביים שנאמר והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן". ובסידורים (גם בסידור הרב) הגי' "ובזיכין קודמין לתמיד של בין הערביים" וכו'.

והנה בגמ' לפני כן יהיב טעמא לכל חד אמאי קודם לחבירו. ולטעמים אלו לא נזכרו בדברי אביי. הגם דבגמ' משמע דהטעמים הם מאביי (דהא דדישון מזבח הפנימי דקודם להטבת חמש הנרות בעי גמ' טעמא מאי, ואמר אביי גמרא גמירנא סברא לא ידענא). ויש לדקדק דרק בסיפא נקט אביי טעמא שנאמר והקטיר עליה חלבי השלמים, דלכאורה זה טעם רק להא דבזיכין קודמין לתמיד של בין הערביים, ואמאי רק להא פירש אביי טעמא במימריה.

עוד יש לדקדק בדברי אביי דמעיקרא נקט בלשון "מערכה גדולה קודמת למערכה שניה ומערכה שניה קודמת לסדור שני גזירי עצים" וכו' עד אברים הקודמין למנחה דמשם ואילך קאמר רק "ואברים למנחה ומנחה לחביתין" וכו' ולא נקט

להקדימו למוספין ואף בשביל להקדימו לבזיכין ואף בשביל להקדימו לתמיד של בין הערביים. וכן אינך, דהטעם להקדים המנחה לחביתין משום שנאמר "עולה ומנחה" הוא טעם אף בשביל להקדים המנחה לנסכים ואף בשביל להקדים המנחה למוספין ואף בשביל להקדים המנחה לבזיכין ואף בשביל להקדים המנחה לתמיד של בין הערביים. וכן הטעמים גבי קדימת החביתין והנסכים והמוספין הם טעמים להקדמת אלו לפני כל הקריבין אחריהם (ע"ד שנתבאר לעיל).

ואפשר דמשו"ה לא קאמר דאברים קודמין למנחה דאז הוי משמע דקדימתן דהאברים היא למנחה דוקא, אך האמת הוא דקדימתן דהאברים הוא לא רק למנחה אלא לכל אלו שנמנו ממנחה ואילך. וכן במנחה קדימתה היא לכל הני שנמנו מחביתין ואילך. וכן בחביתין נסכין ומוספין דקודמין לכל הני שנשנו אחריהם מאותו הטעם שקודמין לזה שקרב אחריהם.

ואמנם גבי בזיכין שרק קודמין לדבר אחד (תמיד של בין הערביים) לכך הגי' בסידורים ובזיכין קודמין לתמיד של בין הערבים.

אך מ"מ אין ברור כל כך דבלשון "איברים למנחה ומנחה לחביתין וכו'" וכו' משמע יותר דהאיברים קודמים גם למנחה וגם לכל הקרבים אחריה, ואילו היה אומר אברים קודמין למנחה ומנחה קודמת לחביתין וכו').

ונראה דעוד יש לדקדק בדברי אביי דנקט "קודמת, קודמת" וכו' ואמאי לא קאמר דהוה מסדר סדר המערכה 'מערכה גדולה ואחריה מערכה שניה ואחריה סדור

שני גזירי עצים' וכו'. ונראה דבדוקא נקט לה אביי בלשון זה המורה על יסוד וטעם הדבר, דהא דמערכה ראשונה קודמת למערכה שניה של קטורת אין זה משום דזמנה של שניה רק אחר הראשונה אלא דלראשונה יש קדימה כלפי השניה, ויובן הדבר ביותר בהא דדשון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות ומפרש לה גמ' דהטעם הוא משום דאין מעבירין על המצות וכי עייל להיכל במזבח פגע ברישא. נמצא דאין סיבה להיות הטבת חמש הנרות אחר דישון מזבח הפנימי, אלא דיש סיבה לדישון מזבח הפנימי להיות קודם להטבת חמש הנרות.

ודכוותה יש לפרש להא דסדור שני גזירי עצים קודם לדשון מזבח הפנימי דמפרש לה גמ' משום דמכשיר עדיף, דהיינו דיש להקדים למכשיר. ודכוותה יש לפרש להא דילפינן מקרא ד'ובער עליה' - מכלל דאיתא לחבירתה דמערכה שניה של קטורת קודמת לסדור שני גזירי עצים, דבפשטות י"ל דאין פירושו דנצרכת מערכה שניה של קטורת בשביל שיעיג הזמן לסדור שני גזירי העצים, שכן סידור שני הגזירים על המערכה הגדולה נעשים ולכאורה אין להם שייכות עם המערכה שנעשית לצורך הקטורת, וא"כ הא דילפינן מקרא דבשעת הסידור איתא גם למערכה השניה של קטורת היא ילפוטא דלמערכה השניה דקטורת יש קדימה לסדור שני הגזירין. ודכוותה יש לפרש להא דמערכה גדולה קודמת למערכה שניה של קטורת דאין נצרך למערכה דהקטורת שתקדם לה המערכה הגדולה [דמהיכי תיתי לומר כן], אלא י"ל בפשטות דהילפוטא היא דלמערכה הגדולה יש קדימה כלפי המערכה

השניה של קטורת [ואפשר דהיינו טעמא כדאמר בגמ' שכן כפרתה מרובה].

וא"כ י"ל דבדקדוק רב נקט אביי בלישניה 'קודמת קודמת', דזהו מהותו וטעמו דסדר המערכה שסדר אביי דעבודה זו קודמת לחבירתה וכו'.

ב

והא דבזיכין קודמין לתמיד של בין הערביים, דריש לה בגמ' מדכתיב והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן. ופירש"י דדרש ליה לשון השלמה, עליה על העולה דתמיד של שחר האמורה בראש המקרא, שנאמר וערך עליה העולה, והקטיר והוסיף והשלים אחריה כל הקרבנות, ולא על של בין הערביים שהוא אחרון לכל הקרבנות, עכ"ד. נמצא לפי"ז דהקדמת כל הקרבנות לתמיד דבין הערביים אינה משום דצריכין ליקרב לפני תמיד דבין הערביים אלא דצריכין ליקרב אחר תמיד של שחר ואי קרבי אחר תמיד דבין הערביים לא חשיבא הקרבנות על התמיד של שחר.

ולפי"ז נראה דהעבודות דמאברים ואילך בכל חד איכא גם סיבה אמאי הוא קודם לחבירו כהני עבודות דנקט אביי ברישא (מערכה גדולה קודמת למערכה שניה של קטורת וכו'), אך לבר מהא אית לכולהו סיבה ליקרב רק אחר הקטרת האיברים כדילפינן מקרא ד'עליה השלם כל הקרבנות כולם'.

ונראה דלכך שנה אביי בלשונו באברים ולא קאמר ואברים קודמין למנחה אלא נקט רק בלשון 'ואברים למנחה וכו', דבאמת האברים לא רק קודמין למנחה אלא דאף המנחה צריכה להיות אחר האברים, וכן הוא גבי חביתין, דמחד, דינא הוא דהמנחה תקדום להם, ומאידך, אף להם יש דין ליקרב רק אחר האיברים. וכן גבי נסכים מוספין ובזיכין, דכל הני שנמנו, אחר האברים גם זמנם ליקרב הוא רק אחר האברים, ולכך מני אביי לכל הני דמאברים ואילך [דהיינו למנחה חביתין נסכין מוספין ובזיכין] בלא לומר דהאברים קודמין להם ואף בלא לומר דכל אחד מינייהו קודם לחבירו, משום דכל הני הקרבנות אחר האברים אינה רק משום דהאברים קודמים להם אלא דאף זמנם הוא רק אחר האברים. ומ"מ בינייהו איכא גם סדר קדימה דהמנחה קודמת לחביתין והחביתין לנסכין וכו'.

ולפי"ז י"ל דהא דמסיים אביי למילתיה שנאמר "והקטיר עליה חלבי השלמים עליה השלם כל הקרבנות" אינו טעם רק להקדמת הבזיכין לתמיד של בין הערביים, אלא להא דמנחה חביתין נסכין מוספין ובזיכין זמן הקרבנות קודם לתמיד של בין הערביים, שמהותה אינה דין הקדמה לתמיד של בין הערביים אלא שזמנם אחר תמיד של שחר (קודם לתמיד דבין הערבים) כדילפינן מקרא דעליה [דהיינו על אברי תמיד של שחר] השלם כל הקרבנות כולם.

א. וזה לא הוה שמעינן מרישא דקרא "וערך עליה העולה" דדרש רבא 'העולה היא עולה ראשונה' דאי מהתם לחודא היה אפשר שיקריב לשאר הקרבנות אף אחר תמיד דבין הערביים דאף בכה"ג אכתי עולת התמיד של שחר הויה ראשונה. ומסיפא דקרא "והקטיר עליה חלבי השלמים" לחודא לא הוה שמעינן על מי יש לו להשלים לכל הקרבנות, ורק אחר דדרשינן ד"וערך עליה העולה" דאברי התמיד הם הראשונים שמעינן ד'הקטיר עליה חלבי השלמים' היינו על עולת [אברי] התמיד, ופשוט.

ונראה דמשום הכי נקט אביי טעמא ד'עליה השלם' הגם דלא נקיט טעמא לכל הקודמין שסדר בסדר המערכה, דלא מפרש אביי לטעם הקדימויות אלא לטעם של אלו שזמנם רק אחר האברים, (לבר מסדר הקדימויות דאית בהו).

ג

ולפי"ז אפשר ליישב אף לגי' שבסידורים "ובזיכין קודמין לתמיד של בין הערביים", דלמש"נ מנחה חביתין נסכין מוספין ובזיכין אית בהו תרי דיני גם דקודמין זה לזה וגם דכולהו זמנם רק אחר האברים, אמנם תמיד דבין הערביים אפשר ד'אין הוא' בכלל עליה השלם כל הקרבנות [דאדרבא קרא קאתי לומר דעל תמיד של שחר ישרים כל הקרבנות ולא על של בין הערבים]. ולכך כלפי תמיד דבין הערבים קאמר אביי די ש קודמין לו בדומה לקדימויות דנקט אביי בריש דבריו דהם רק דין קדימה, אך אין בתמיד דבין הערביים דין לבא אחריהם ואף לא אחר האברים של שחר.

ד

והשתא דאתינן להכי אפשר ליישב להא דלא נקיט אביי לסדר דאחר התמיד של בין הערביים דהיינו הקטורת המנחה הנסכים והנרות. וכמו"כ אמאי לא הזכיר אביי דשאר כל הקרבנות בין ביחיד ובין דציבור היו קרבין לכל הפחות אחר הנסכין (של שחר) ולפני התמיד של בין הערבים. דנראה דאביי לא קאתי לומר לסדר המערכה שבכל היום, אלא לומר היאך

הקדימה בעבודות שמחויבות הן מתחילת היום, כגון סידור המערכה ושני גזירין ודישון המזבח והטבת הנרות והקרכת התמיד ומנחתו ונסכיו. וחביתין ומוספין ובזיכין דכל הני חייל חיובן בבוקרו של יום, (ואף בזיכין דדריש בגמ' (לד ע"א) מדאמר 'ביום ביום' לאחר, אין להם זמן מאוחר קבוע, אלא שהדין לאחרם אחר שאר העבודות שלא נאמר בהם אחור), ובכל הני דחייל חיובן מתחלת היום קאתי אביי ליתן סדר קדימה של א' לחבירו, ובתוך סדר קדימה זה קאמר אביי דמנחה חביתין נסכין מוספין ובזיכין אף צריכין להיות אחר האברים של שחר לפני התמיד של בין הערביים ורק משום הכי נקיט אביי בסדריה לתמיד של בין הערביים אע"פ שאין תמיד של בין הערביים בסדר המערכה דקאתי אביי לסדורי.

ה

ולמש"נ דאין תמיד של הערביים בסדר המערכה דקאתי אביי לסדורי, יתכן לפרש לגירסא שבסידורים "ובזיכין קודמין לתמיד של בין הערביים" באופן נוסף. די"ל דשיעור דברי אביי הוא "ומוספין [דקודמין] לבזיכין, ובזיכין", דבזה מסתיים סדר הקדימויות שמסדר אביי [של העבודות המוטלות לעשות מתחילת היום], וקאמר אביי דבר נוסף, דכל הני הני דהיינו מנחה חביתין נסכין מוספין ובזיכין, קודמין לתמיד של בין הערביים, דהיינו שאף זמנם ליקרב רק אחר האברים (של שחר) שזה מהותו של דין הקדימה לתמיד דבין הערביים, כמושגת"ל.

הרב שמחה בונם אייזן בית שמש

גדרי ציבור שחטאו וחיוב פר העלם דבר של צבור

הפר ודאי הוי דין מחודש, וגדרו שונה דהוי כפרה על 'הוראה' (שגרמה לציבור לחטוא בגינה). ואי"ז ענין כלל לציבור. וע"כ לפי"ז הא דהציבור פטורים הוי דין אחר, והוי דין 'פטור', דכשעשו בהוראה פטורים מקרבן. ובאמת צ"ע על הגר"ח, דלמד כן בדעת הרמב"ם עיי"ש. ואולי י"ל בדוחק לפימ"ש"כ האחרונים [החזו"א] דגם לרמב"ם הציבור מתכפר מקופיא, אבל עדיין קשה דודאי בעלי הקרבן והמתכפרים בו הוי ביה"ד ולא הציבור, וצ"ע.

ג) ולולי דברי הגר"ח י"ל באופ"א. ובאמת נראה דכ"מ להדיא בדברי רש"י וכדלקמן. דיעו"ב ברש"י לקמן ז: [ד"ה אין חייבין] דביאר בטעם דציבור חייבין כשבה ושעירה בשלא עשו בהוראה וז"ל - "וצבור הוא דכי עבדי בשגגת מעשה לחודיה מיייתי כל חד וחד כשבה. דדיניהם כיחידים דכיון דלא עשו ע"פ בי"ד מחלקי כולהו מהדדי והוי יחידים ויחידים חייבין בשגגת מעשה" עכ"ל. והיינו דק"ל לרש"י דאף שלא עשו בהוראה מ"מ עדיין ציבור הם, וציבור פטורים, וע"ז מיישב דרק כשעשו בהוראה מצטרפי להיות 'ציבור' דזה מצרפם יחד.

א) מבוא' במסכתין [הוריות] דבכ"מ שחייבין הציבור פר הע"ד על חטא בשגגת הוראה, במילא פטורין הציבור מכשבה ושעירה דקרבן יחיד, והנה היה מקו"ל דהטעם הוא, דהא דחייבין בקרב"צ הוא דבמקום קרבן יחיד שחייבים על שגגתם, הכא מצטרפים לקרב"צ, דהכא דין קרבנם על שגגתם הוא בקרב"צ (וכמובן דא"כ פקע חובת קרבן חטאת יחיד, וכמו בנשיא דכיון דחייב בשעירה פטור מכשבה כיחיד, כמ"ש בקה"י - ב').

ובאמת דבעיקר דין זה חקר הגר"ח [הל' שגגות פי"ג] האם הוי ב' דינים, חדא דפטורים מקרבן יחיד וחדא דחייבים קרבן מחודש משום חטא ציבור, או דהקרב"צ הוא שפוטרים מקרבן יחיד. ומש"כ שייך רק אם נפרש כצד הב' אך אם נפרש כצד הא' ודאי יקשה, מנ"ל לפטור ציבור מקרבן יחיד, והכרעת הגר"ח כצד ב' דהקרב"צ הוא שפוטרים מקרבן יחיד וא"כ ל"ק מידי.

ב) אך לכאור' דברים תמוהים, דיעוויין ברמב"ם [ריש פי"ב] שכתב דהפר הוי עבור בי"ד, ועל אף דפסק כר"י דציבור מיייתי בכ"ז ס"ל דהוי כפרה דבי"ד [עיי"ש בכס"מ, ובמהריק"ו בסוה"פ] וא"כ הכא

א. וכ"ה לש' הגמ' ז. 'צבור מוצא מכלל יחיד' ובפש' היינו מעצם הא דחייבין בפר וכמ"ש"ב רש"י שם כעיי"ז לגבי נשיא.

ב. וע"ע רש"י ו: מתני' ד"ה יחידים הם.

חייבים כשבה, הא הוי חטא ציבור, ולא נתחייבו עליו בקרא ד'ונפש כי תחטא', ומיישב דקך כשעשו בהוראה חשיב מעשה דציבור והוי בכלל 'חטא ציבור' דפטורים עליו. [וקצת יל"ד כן ברש"י שם ז. דב'ציבור מוצא מכלל יחיד, פירש דיחיד מביא כשבה וציבור מביא פר, אך בנשיא כתב - 'נשיא מוצא מכלל יחיד' דבכלל ונפש כי תחטא הוא ומוצא וכו' ודו"ק. - אמנם מפשטות לשון הגמ' משמע דהפר הוי חיוב דציבור, ויל"ע בזה].

ה) ויש להביא ראיה לזה, דבספרי דרשי מקרא דאף נשים מצטרפות לחיוב פר הע"ד, ולכאור' הא קי"ל דהושוו אשה ואיש לכל עונשין שבתורה דילפי' מקרא דכתי' "איש או אשה וגו'" ואמאי בעי' ריבוי לחיוב קרבן הע"ד, אבל לפימש"כ י"ל דקרא דנתרבו התם מיירי בחטא יחיד, וא"כ כל הדין דהושוו לכל עונשין הוי רק בחטא יחיד, אבל לא בחטא ציבור דהוי חטא אחר ובו לא נתפרש דהושוו זל"ז, ודו"ק.

ו) ועוד יש לבאר בכ"ז, מה שנתקשו האחרונים בדברי הרמב"ם דמנה חיובא דפר העלם דבר למצוה בפנ"ע והרי הוא גופו ס"ל [בסה"מ] דאין למנות חיובי דנשיא ומשיח בפנ"ע כיון דהוי פרטים בחיובא דקרבן חטאת, וא"כ מ"ש חיובא דפר דמנאו למצוה בפנ"ע. אבל לפימש"כ י"ל היטב, דהכא הוי חטא אחר 'חטא ציבור' והוי חיובים אחרים, דאי"ז מפרטי החיוב דחטא יחיד, אלא הוי דין אחר ומחודש ד'חטא ציבור', [ואם כי י"ל דברי

והנה צ"ב, דמנ"ל לרש"י לפטור ציבור שעשו מחמת היותם 'ציבור', דהוצרך לבאר דכיון שלא עשו בהוראה הוי כיחידים, דהנה לפימש"ב הגר"ח הוי דין במסויים בציבור שעשו בהוראה שהם מצטרפים לחיוב קרב"צ, ואי"ז דין אלא בהוראה, ומגזיה"כ, דבכה"ג אינם חייבים כ"א, אלא מייתי קרבן ציבור יחד וממילא נפטרים מחיוב חטאת דיחיד, ואין כלל דין דפטורים כשעשו בציבור.

ד) ואשר נראה הבי' בזה, דהנה רש"י לעיל ז. [ד"ה צבור] כתב דהמקור דציבור פטורים מאשם תלוי הוא משום דכתיב 'נפש כי תחטא' וציבור אינם בכלל נפש, וביאור דבריו נראה, דאף די"ל דחייבה התורה כל נפש ונפש מהציבור שחטא ומנ"ל למעט מהכא ציבור שחטאו, אבל נראה דרש"י למד בכ"ז יסוד חדש, דחלוק במהותו שם 'חטא ציבור' מחטא יחיד, והיינו דמהות חטא ציבור הוי מהות אחרת דחטא ואינו כחטא של יחיד, ושונה הוא במהותו, וא"כ כשכתוב בתורה 'נפש' התורה מיירי בסוג חטא של יחיד, ולא ב'חטא ציבור' דשונה הוא ולא נכלל בכלל זה.

וא"כ נראה דה"ה בקרבן חטאת דיחיד דנא' שם בקרא 'ונפש כי תחטא', דאין ציבור בכלל הזה, וע"כ לא הוי מעולם צד לחייבם בקרבן חטאת, ופרשה דפר העלם דבר הוי דין אחר דהוי חובה על ביי"ד, (או על הציבור - אבל הוי דין מחודש שכשעשו בהוראה חייבים פר לקרב"צ ולא דזהו הפוטרם מקרבן יחיד). וע"כ הוקש"ל לרש"י אמאי שלא בהוראה

האחריות לעבירה ולמה שגרמו בהוראתם, אם לא דיודעים למה שגרמו לחטוא].

גדר פטור תולה בבי"ד והמסתעף לסוגי

דנתחלה (ב.)

(א) בגמ' ב. נחלקו רב ור' יוחנן בהורו בי"ד להיתר בחלב ונתחלה לו חלב בשומן אי חייב (שי"ר) או פטור (שי"ר). ומבו' ברש"י [כ"ד מדבריו הגרעק"א בג' הרמב"ם] דנחלקו אי חשיב תולה בבי"ד ופטור כדין יחיד שעשה בהוראת בי"ד, או דאינו תולה בבי"ד ומילא חייב כשאר שוגג.

והנה ראשית יש להגדיר מקרה זה, ודינו בכל שוגג, ופשוט דהגדרת מעשה זה

הוא, דהוי מעשה עבירה אחד וב' שגגות שגרמו לו, והיינו דהיו ב' סיבות ושגגות לחטאו, אבל המעשה עבירה אחד הוא ודאי דבכה"ג אין לחייבו ב"פ, דמ"מ המעשה עבירה אחד הוא, והתורה חייבה על מעשה עבירה שנעשה בשגגה אך לא על שגגה לחודה. ובד"כ אי"ז נפק"מ מחמת מה מתחייב דבאמת כ"א הוי סיבה לחייבו, אך יש אופנים שיש בזה נפק"מ וכסוגיא דשבת ע: בהעלם שבת ומלאכות בידו, דנס' רבא מה דינו, דאי אזלי' בתר שגגת שבת אז חייב חטאת אחת על כל המלאכות, אבל אי שגג במלאכות אז חייב על כל מלאכה בפנ"ע. וכע"ז בגמ' שבועות (דף יט.) בהעלם מקדש וטומאה אליבא דר"א דפוטור בהעלם מקדש אי חייב או פטור בכה"ג, וכן שם (כו.) בהעלם חפץ ושבועה בידו, אליבא דהפוטור בהעלם חפץ בידו מה דינו בכה"ג דשגג בשניהם. והנה באמת צ"ב במאי נסתפק רבא לגבי שגגת שבת ומלאכות, דלכא' כיון

הרמב"ם בפשיטות, דהרי ס"ל דהוי כפרה דבי"ד על הא דשגגו ב'הוראה' והוי חיוב חדש לגמרי, וכמעט שיש לתמוה אאח' שהקשו ארמב"ם אך גם לדרכם י"ל כן].

(ז) אמנם עדיין יקשה לפי"ז מה שהוכיח הגר"ח מהרמב"ם דכתב בהאי דינא ד'נוודעה החטאת' דבעי' שידעו הבי"ד באיזה דבר הורו להיתר, וכתב הרמב"ם דבכה"ג חייבים הציבור בחטאת יחיד. דלכא' הכא מהות החטא הוי ודאי חטא שעשו בהוראה, ובכ"ז כיון דמאיזה טעם אין חיוב דפר הע"ד (מתנאי חיוב הקרבן) חייבין הציבור להביא כשבה, ומכוח לכא' דהקרבן דפר היא דפוטורם מחובת חטאת יחיד.

אמנם נראה לחדש בזה דהידיעה התם הוי מדיני וגדרי ההוראה, דרק ע"י ידיעתם חשיבא הוראתם כהוראה, ואם כי זה לכא' צ"ב אך כן משמע מרש"י שביאר וז"ל - 'יכול יהו חייבין (להו"א הגמ') - דליהוי הוראה מעליא' ומבוא' מדבריו דזהו הנדון כאן אי הוי הוראה מעליא בכה"ג.

וכן מוכח עוד, דהנה ה'מגן גבורים' הקשה להרמב"ם דכתב בהאי דינא דאף אי הודיעום לבי"ד הציבור, לא מהניא דבעי' שיהיה להם ידיעה מעצמן, דהרי הוא פסק דיחיד שאמר איני יודע וא"ל אחד שעבר איסור ה"ז חייב בקרבן חטאת וחשיבא ידיעה בכה"ג אף שהודיעו אחר ומ"ש שגגת הוראה. ועכצ"ל דחלוק דין ידיעה המבו' כאן מהתם, דהכא אי"ז ידיעה לחייב בקרבן ומדיני חיוב קרבן אלא מדיני וגדרי ההוראה. וכנ"ל, וע"כ דיניהם חלוקים. [ואולי י"ל קצת בי' בזה, דא"א להטיל על בי"ד את

השגה העיקרית). אבל הכא ודאי דשגגתו הוי הא דנתחלף לו וזהו שהביאו לידי חטא. (וכנראה דמזה הטעם לא נסתפק הכא רבא כמו שנס' בכה"מ, דהכא ודאי חדא שגגה איתא כאן, והוא מה דנתחלף לו, והא דפטור מחמת השניה הוי דין מחדש וכדלקמן) ועל אף די"ל דכיון דידע מהוראת ביי"ד [כמב' ברש"י ד"ה אמר רבא] א"כ הוי אכיל לחלב אף אי ידע דחלב הוא, מ"מ לא מסתבר לומר כן דמ"מ מה שבמציאות כעת הביאו לזה הוי הא דנתחלף לו, וגם דבלא"ה עדיין קשה אמאי זה הוי סיבה לפטור מחמת השגה השניה וכו"ל.

וא"כ קשה בתרתי, א. דאין שגגתו מחמ"כ דשגג בהוראה. ב. דאף אי חשיב שוגג מחמ"כ מ"מ אי"ז סיבה לפטור מחמת השגה השניה דנתחלף לו, וכמשנ"ת לעיל באריכות.

ג) אמנם נראה דכל הנדון דלעיל הוי לאחר דהנחנו בפשיטות דדין תולה בבי"ד הוי פטור בדיני קרבן חטאת ושוגג. דעל כזו שגגה פטרה התורה מקרבן, והוי דין בדיני השגגות. אבל באמת נראה די"ל ביאור אחר בזה. דהוי דין בדיני 'הוראה דבי"ד' דהתורה פטרה מעונשים מכל חטא שנעשה במה שהורו בו ביי"ד להיתר, ואף דמגדרי ודיני שוגג חשיבא שגגה לחייב עליה, מ"מ כיון דנעשתה בהוראה יש עליה דין פטור מכל החיובים, [וכבר חקר בזה הגרא"ל מאלין, הובא בס' הזכרון 'עולת שלמה' ח"ב], והשתא נראה דבזה גופא נחלקו רב וריו"ח דרב ס"ל דגדר תולה בבי"ד הוי כצד הב' שכתבנו דהוי מדיני הוראה דכל העושים בהוראה פטורים, וכיון שכן יש לפטור לגמרי דאי"ז רק דמחמת שגגה זו פטור

שניהם הוי סיבה לחטאו ניזול בתר החמור, דל"ש לפוטרו דהא שגג גם מחמת הסיבה השניה, והנה בשבת הכריע ר"נ דפטור (הינו דחייב רק אחת) ובשבעות בשני המקומות הנ"ל הכריע ליה ר"נ לאיסור, והתוס' שם בשבת [ד"ה אמר] תמהו דד' ר"נ סותרים דהכא בשבת אזיל לקולא והתם לחומרא, ותירצו דבשבת ס"ל דעיקר שגגתו הוי הא דשגג בשבת עיי"ש, ומב' מתוס' דבאמת היכא דשני השגגות שוין אזלי' לחומרא וע"כ בשבעות דשניהם שוין אזלי' לחיוב, וכמשנ"ת הסברא לעיל, ורק בשבת ס"ל לר"נ דהשגגה דשבת הוי השגגה העיקרית וע"כ אזיל בתרא לקולא. וכנר' דזהו נמי כל ספיקו דרבא אי שגגה אחת עדיפא על חבירתה וניזיל בתרא. ועכ"פ מסקנת הדברים דבשני שגגות שוין אזלי' בתר החמור, וכשאחת היא העיקרית אזלי' בתרא.

ב) ואחר הצעת דברים זו, שוב צ"ב דעת רב, דאף א"נ דחשיב הכא תולה בבי"ד, מ"מ עדיין אי"ז טעם לפוטרו מחמת שגגתו השניה דנתחלף לו, וכמב' לעיל דאזלי' בתר החמור, ואף דעל אחת מהשגגות פטור אי"ז סיבה לפוטרו מחמת השגגה השניה וכו' כהעלם חפץ ומקדש וכו"ל.

והאמת דיש לתמוה ביותר דהכא במציאות לא שגגת ההוראה הביאתו לידי החטא, דהרי לא ידע כלל דחלב הוא זה, ולא דמי אפי' לאופנים דלעיל דהתם שניהם הוי סיבה במציאות לשגגתו וע"כ נסתפק בהם רבא אי בכ"ז חדא עדיפא (וכמו דבאמת הכריע לו ר"נ בשבת, ועל אף דשניהם סיבה במציאות לחטאו מ"מ הוי דין בחיובי הקרבן דאזלי' בתר

מחמת דנתחלף לו, דהקשו והא לא שב מידיעתו - והיינו דאף לכשידע שנתחלף לו ואכל חלב, לא הדר ביה דסבר דחלב מותר הוא. ומבו' דחיובו מחמת דנתחלף לו, (והמל"מ רצו באמת לפרש דמח' רב וריו"ח אי הוי שב מידיעתו כלפי השגגה דנתחלף לו, והיינו לדכו"ע אינו תולה בבי"ד, וחיובו מחמת הא דנתחלף לו (דזו שגגתו וכנ"ל) רק נח' אי שב עליה מידיעתו).

ד) ובזה י"ל דברי הרמב"ם דתמוהים טובא, וז"ל - 'וכן אם לא ידע שטעו ונתחלף לו חלב וכו' חייב' [פ"ג ה"ד], ומבו' דפירש מח' דרב וריו"ח בגוונא דלא ידע מהוראת בי"ד כלל, וכן דייק מדבריו בהג' מהרי"ד על התו"כ [וכתב דזה דלא כרש"י בדף ב. הנ"ל] וא"כ קשה שבעתיים איך שייך להחשיבו שוגג בהא דעשה בהוראה כיון דלא ידע כלל מהוראתם, ותמוה, אבל להנ"ל י"ל דאי"צ כלל שידע מהוראות בי"ד, דבעצם הא דהורו בזה בי"ד חל ע"ז דין היתר ופטור מכלום.

דאי"ז שגגה המחייבת, אלא דכיון דהורו ע"ז בי"ד להיתר חל על חתיכה זו דין היתר גמור וליכא נפק"מ מחמת מה עשה עבירה זו, וזה דין בדיני הוראת בי"ד, וע"כ דין זה פוטר לגמרי אף דלא עשה מחמ"כ, דבשביל פטור הוראת בי"ד אי"צ להיות תולה ממש אלא לעשות דבר שבו הורו בי"ד להיתר. אבל ריו"ח ס"ל דפטור דתולה בבי"ד הוי מדיני שגגה, דשגגה זו אינה מחייבת קרבן וא"כ הכא בכה"ג ודאי אינו תולה בבי"ד דלא עשה מחמתם ובאמת חיובו לריו"ח הוי מחמת דנתחלף לו ולא מחמת דעשה בהוראה, רק דס"ל דאין לו הפטור דתולה בבי"ד, כיון דלא עשה מחמתם. וי"ל עוד יותר, דאף אי יהיו ב' שגגות שוות חדא דתולה בבי"ד וחדא דשגג מחמת עצמו, [כגון שסבר מעצמו נמי דחלב מותר וכל כה"ג] נמי לא יפטר מחמת הא דתולה בבי"ד על השגגה השניה, רק הכא בנדון דידן אי"צ לזה דבלא"ה לשיטת ר"י בגדר תולה בבי"ד, אינו כלל תולה בבי"ד. ובאמת דהמגמ' מבו' להדיא דלר"י חייבו



ד. ויש לדמות לזה מה שנסתפק הגרא"ו בקובץ הערות במי שאנסוהו לעבור עבירה אך גם בלא זה היה עושה כן מרצונו אם פטור כאונס או לא, וצדדי הספק אם הפטור הוא מצד הסיבה לחטא וכאן שעשה גם מרצונו ליתא לפטור דאונס, או דטעם הפטור דאין למעשה שם של מעשה עבירה כשנעשה באונס ומה שגם עשה ברצון אי"ז סיבה לחיובו.

הרב אשר שנורמאן

לייקוואד

איך קיימו הטבה ול"ה פסול לינה בנרות המנורה שלא כבו כלל

כלי שרת בה. כפשוטו י"ל, פסול לינה הוא כשיש שיעור וזמן לעבודתה, וכשעבר הלילה נפסל בלינה. כגון יש זמן לזריקת הדם, וכיון שעבר הלילה הדם נפסל בלינה. ואילו במנורה, כיון שליכא זמן, ממילא לכן ליכא פסול לינה.

אכן יש להעיר, שהרי כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' ביאת מקדש הי"ד) וז"ל, מי כיוור נפסלין בלינה כמו שביארנו. וכיצר היו עושין, משקיעין אותו במי מקוה או במעין, ולמחר מעלין אותו או ממלאין אותו בכל יום בבקר, עכ"ל. מבואר שמי הכיוור נפסלין בלינה, אע"פ שלא היה בו שיעור.

בשיעורי הגרי"ד זצ"ל למנחות הובא בשם הגרי"ז שבעל האמרי אמת מגור

כתב הבית יוסף (או"ח סי' תר"ע ד"ה ואיכא למידק) וז"ל, ואיכא למידק, למה קבעו ח' ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד, נמצא שלא נעשה הנס אלא בז' הלילות. וי"ל שחילקו שמן שבפך לח' חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק א' והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה בו נס. ועוד י"ל שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה, וניכר הנס אף הראשון. א"נ שבליילה ראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה, ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן, וכן בכל לילה ולילה, עכ"ל.

ויש לבאר לפי תי' בתרא, למה ליכא במנורה פסול לינה, הרי המנורה דין

א. כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' ביה"ב הי"ח) וז"ל, הכיוור היה לו שנים עשר דד, כדי שיהיו כל הכהנים העוסקים בתמיד מקדשים ממנו כאחד. ומוכני עשו לו, שיהיו בה המים תמיד, והיא חול, כדי שלא יהיו המים שבה נפסלין בלינה. שהכיוור מכלי הקדש ומקדש, וכל דבר שיתקדש בכלי, קדש אם לן נפסל, עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד, דברים זרים אני רואה בכאן, ואנו מקובלים שהמוכני אינו מקבל מים, והוא גלגל שהיו קושרים בו את הכיוור בחבל, ומשקיעין הוא ומימיו בבור העזרה בערב, כדי שיהיו מימיו מחוברים ולא יפסלו בלינה וכו', ע"כ. והסביר הכס"מ וז"ל, שם במשנה, אף הוא עשה מוכני לכיוור, שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה. ובגמ' מאי מוכני, אמר אביי גלגל דהוה משקעה ליה. ופרש"י, מוכני מפרש בגמ' גלגל לשקעו בו בכיוור, שהיו מימיו מחוברים למימי הכיוור, ואי לא הוה מיפסלי בלינה, לפי שקדשו בכלי, ולא כבוד הוא לפסול מים קדושים. ורבינו כתב בפירוש במשנה, הכיוור מכלל כלי שרת, וכשהיו בו מים נתקדשו ונפסלו בלינה. וזה עשה כלי סביב לכיוור והיו בו המים תמיד, והיו שותתין מאותו כלי לכיוור כדי הצורך ראשון ראשון, ואותו הכלי היה נקרא מוכני. והראב"ד הורגל על פרש"י, ולכן תמה וכתב עליו בהשגותיו וכו'. ויש לתמוה עליו, אטו מפני שהוא מקובל כפרש"י, מי שיפרש פירוש אחר דבר זר יאמר לו וכו'. ודע שרבינו כתב בפ"ה מהל' ביאת המקדש, מי הכיוור נפסלין בלינה כמו שביארנו. וכיצד היו עושין, משקיעין אותו במי מקוה או במעין. למחר מעלין אותו או ממלאין אותו בכל יום בבקר, עכ"ל. נראה מדבריו אלה שהם כפרש"י והראב"ד. ואפשר שרבינו מפרש שני הפירושים, וכאן כתב הא', ושם כתב האחר, עכ"ל.

וצ"ל הקשה להגר"ח על דברי המדרש תנחומא ריש פרשת תצוה (סי' ג'), אמר רבי חנינא סגן הכהנים, אני הייתי משמש בבית המקדש ומעשה ניסים היה במנורה. משהיו מדליקין אותה בראש השנה, לא היתה מתכבית עד שנה האחרת. ופעם אחת לא עשו הזיתים שמן התחילו הכהנים לבכות, ואמר רבי חנינא סגן הכהנים, אני הייתי בבית המקדש, ומצאתי מנורה דליקה יותר ממה שהיתה דלוקה כל ימות השנה, ראה מעשה ניסים, לכך נאמר 'כתית למאור', ולא למנחות. ולמה כך, אמר הקב"ה, פעם אחת בשנה יהיו מדליקין את המנורה וכו'. ע"כ. והק' הרי מצוה להדליק את הנרות בכל יום, ואיך קיימו שם מצות הדלקה. והגר"ח השיבו על פי מה שיסד בספרו כאן בדעת הרמב"ם, דמצות הדלקת הנרות אינה בעצם מעשה ההדלקה, אלא עיקר המצוה היא שהיו הנרות דולקות, ומשו"ה שפיר קיימו שם מצות הדלקת הנרות, אף שלא היה מעשה הדלקה. והגר"ד העיר לפני הגרי"ז, דעדיין אין זה מיישב דאיך עשו מצות

הטבה, דאף להרמב"ם צריך על כל פנים לעשות הטבה בבוקר ובערב. והשיבו הגרי"ז, דהגר"ח ענה רק על מה שנשאל מהדלקה, אך על הטבה שלא נשאל באמת לא תירץ. ובאמת קשה איך קיימו הטבה. ואמר הגרי"ד ליישב, דקיימו הטבה ע"י שהוסיפו כל יום מעט שמן, או כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ למעילה, דכשמדשן קצות הפתילה, ג"כ מתקיים בזה הטבה, ושפיר קיימו זאת אף כשהיו הנרות דולקים.

ועפ"י הוסיף הגרי"ד ליישב, דלכאורה קשה לפי המבואר בתנחומא שהיו רואין מעשה ניסים במנורה שהיה דולק כל השנה אף שלא הדליקוה כל יום, א"כ מהו המיוחד בנס שהיה בחנוכה. אמנם להנ"ל א"ש, די"ל דהמדרש איירי שהוסיפו שמן בכל יום כדי לקיים מצות הטבה, אלא שהנס היה שדלק ולא נכבה באמצע. אבל בנס חנוכה, הרי הנס היה שדלק על אף שלא הוסיפו בו כלל שמן, עכ"ל. א"כ לפי הנ"ל, אתי שפיר, כיון שהמצוה היא שיהיה דלוק, ליכא פסול לינה.



כתב האבן האזל (שם) וז"ל, אבל לדעת הרמב"ם, כל איסור טומאה הוא משום פסול, א"כ בוודאי דאיכא מצות שימור מכל פסולי קדשים וכו'. וכיון שנתברר דודאי גם קודם תקנת בן קטין היו משקעין הכיור, א"כ לא אתי שפיר לשון המשנה, אף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה, דהא בעיקר שלא יהיו מימיו נפסלין לא תיקן אלא שע"י המוכני נעשית השקעת הכיור קל יותר ע"י הגלגול, והו"ל למיתני להשקיע את הכיור. ועוד דבלשון עשה מוכני שלא יהיו מימיו נפסלין, משמע דבתקנה זו לבד כבר לא היו מימיו נפסלין. לכן מפרש הרמב"ם, דעיקר התיקון הוה, שע"י המוכני שהוא כלי חול לא יהיו מימיו, והיינו משום דחשש שמא ע"י איזה אונס לא ישקיעו את הכיור, וכדאמרין בזבחים שם איכא בינייהו גזירת שיקוע, וכמו שפרש"י שם. ועשה המוכני שהוא כלי חול, ולא נתקדשו במים, והיו שותתין מאותו כלי לכיור כמו שפירש הרמב"ם בפיה"מ. אלא דמ"מ היו צריכין להשקיע את הכיור, אפילו אם היה נשאר בהכיור מעט מים, אף שלא חסר למחר במה לקדש שיהיה די במי המוכני, מ"מ צריך להשקיעו משום מצות שימור. ולכן היה עוד תיקון בהמוכני להשקיע על ידו הכיור בהגלגל וכו', עכ"ל האבן האזל.

ענינים שונים

הרב ישראל איוון

כולל 'פני מנחם'

חיפה

בענין שם לוואי

א

מרריתא סתמא שמיהו, והאי דקרי להו מרריתא דאגמא משום דמשתכח באגמא. וכפי פשוטו תירוצ' רבא אינו מובן, דמה בכך שהשם לוואי ניתן משום דמשתכח באגמא, הלוא כך תורת השמות ששם לוואי ניתן ע"ש ענין יחודי, ומה גריעותא באגמא.

ולכאורה נראה לפ"מ שיש לבאר בהגדרת שם לוואי, דאי"ז כל שמחובר לשמו כינוי נלווה, אלא דווקא מה שבא לבטא הפרש המין, דהיינו שהזן המרכזי נקרא בשם סתמי, והזנים הפחות מרכזיים מתייחדים בכינוי מבדיל, אלא שכיון שהם ממין אחד, אינם נקראים בשם חדש כי אם בשם לוואי. וכך מפורש בלשון רש"י (ד"ה כל) לגבי אזור וז"ל, שיש בו מכמה מינין וכל אחד שם לווי לו, כמו אזור כוחלית, עכ"ל. הרי מבואר שענין השם לוואי הוא להפרשת המינים. וכן איתא להדיא בתרומת הדשן (ס"ו רלה) שכתב בתו"ד וז"ל, דהא דאיזוב רומי וכו' מיפסלו משום שם לוואי, זהו משום דסתם אזור קורין לו בסתם בלי שם לוואי וכו', לכך הנהו שאין קורין להו בסתם, חשיבי שמות דלווי דעל כרחך טפילים הן לגבי אינך שהרי להנהו קורין

במתניתין (נגעים יד ו, ופרה יא ז) שנינו, מצות אזור, לא אזור יון לא אזור כוחלי לא אזור רומי לא אזור מדברית ולא כל אזור שיש לו שם לווי. ודין זה שייך בכל דיני התורה, ומובא בש"ס בכמה דוכתי לגבי דינים שונים. [במהרי"ק (שורש כ) כתב, דלהלכה קי"ל דגם דבר שאית ליה שם לוואי נכלל במשמעות קרא, מסוגיא דחולין (פח:). והמשנה למלך (בשור"ת מוצל מאש ס"ז ז) הרבה לתמוה עליו מסוגיות הש"ס דפסלינן שם לוואי, ובעל מוצל מאש (ס"ח ח) כתב לתרץ, שמהרי"ק אינו סותר כלל זה, ע"ש. ועיין ביעיר און להחיד"א (מערכת ש אות כג)].

והנה בסוכה (יג.) אמר רב חסדא אמר רבינא בר שילא, הני מרריתא דאגמא אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח, מיתיביה, אזור ולא אזור יון ולא אזור כוחלי ולא אזור מדברי ולא אזור רומי ולא אזור שיש לו שם לווי. אמר אביי, כל שנשתנה שמו קודם מתן תורה ובאתה תורה והקפידה עליה, בידוע שיש לו שם לווי, והני לא נשתנה שמיהו קודם מתן תורה כלל. רבא אמר, הני

ובתפארת יעקב (חולין שם) מפרש, דהכלל הוא שכל שהם משונים אלו מאלו עד שמחמת השינוי מבדילין אותן מתורין סתם בשם לוואי, אזי על כרחך אף שנקרא ע"ש המקום הוא כינוי גמור, ועל כרחך במקומו קורין לו ג"כ איזה כינוי. ור"ב אתא למימר, דבאתרייהו אין מכנין כלל, ועל כרחך משום דאין מבדילין כלל, רק כאן [בשאר מקומות] ממילא כיוון שבאו משם נקראין כך ואין זה שם לוואי. ומבואר בדבריו שבאתרייהו שייך לקרות כינוי רק ע"ש הפרש המין, אבל בשאר מקומות יכול להיות כינוי גרידא ולכן אתרייהו הוא המלמד על מהות הכינוי אם הוא בגדר שם לוואי. ולפי"ז היינו ממש תירוץ רבא בסוכה וכמו שפירשנו, וכ"כ בתפארי, דהיינו ממש שינויא דרבא בסוכה, וביאר דהכא שייך להביא ראיה מאתרייהו, משא"כ בההוא דסוכה א"א להביא ראיה מאתרייהו, שהרי מיירי שם על כינוי שמכנים באתרייהו [והטעם ששם מכנין כינוי גרידא באתרייהו, יבואר לקמן]. אלא שגם ע"ז יש לשאול כמו שתמהנו בסוגיא דסוכה, דמה שייך כינוי נפרד שלא על שם השינוי והייחודיות שלו.

ואמנם שבסוגיא דחולין נפתח פיתחא להבין שהך "כינוי גרידא" [שניתן שלא ע"ש הפרש המין] שייך דווקא בשאר מקומות ולא באתרייהו, ואולי נפרש שבשאר מקומות קורין לו ע"ש מוצאו, לא להכרח הפרשתו ממין המרכזי, אלא לסיפור דברים בעלמא, דכיון שסו"ס הוא שונה קצת ואינו מצוי כאן רגילים לספר שהוא משונה קצת ובא ממקום פלוני. אלא שעדיין תיקשי מהיכ"ת שיעשה סיפור זה בצורת כינוי שם,

בסתם, ולדידהו בלווי, ולכך י"ל כל מה שהזכירה תורה אזור ומרור ותורים ודבש, ר"ל במה שנקרא כך סתם בלי לוי דזהו עיקר המין. ע"כ. והשתא להאמור אפ"ל דכוונת רבא הוא דמררתא זו לא נקראת ע"ש הפרש המין, והיא אותו מין של מרור העיקרי, ורק נקראת כן ע"ש שמשכתחא באגמא. וכ"כ בהגהות דברי נחמיה (בסוף ש"ס וילנא), ע"ש בסו"ד.

אולם באמת צלה"ב, דעל כרחך אם אין שום שינוי וזהו ממש המררתא הסתמית, לא שייך לקבוע שם שונה לחלק מהפרטים של המין הזה בעצמו, והלוא כך דרך כל המינים שגדילין בכמה מקומות, ואטו כל חלק מהמין יתייחד בכינוי ע"ש המקום, ועל כרחך דג"ז יש לו שינוי, ומטעם זה נתכנה בשם לוואי.

והנה בחולין (סב:) אמר רב יהודה, הני כופשני צוצייני [היינו מין תורין], כשרים לגבי מזבח. מיתיבי, אזור ולא אזור יון ולא אזור כוחלי ולא אזור רומי ולא מדברי ולא כל אזור שיש לו שם לוי. אמר אביי כל שנשתנה שמו קודם מתן תורה והקפידה תורה עליו, יש לו שם לוי פסול, והני לא נשתנו שמן קודם מתן תורה. רבא אמר, הני כופשני צוצייני, באתרייהו סתמא קרי להו. והנה לכאורה תירוצו של רבא אינו מובן, דמה בכך שבאתרייהו סתמא שמייהו, הלוא מסתבר שניזל בתר רובא דעלמא, וגם צ"ב משמעות הדברים שיש באתרייהו ענין מיוחד, ואם הכוונה שבאתרייהו לא שייך לכנות בשם המקום, יכנוהו בשם אחר, כיון שסו"ס בעל כרחך שהוא מין מובדל מהמין העיקרי וכדאמרן.

וגם לפי"ז לא יהיה הכינוי אלא כשיהיה חידוש, אבל אם כבר נודע הדבר לא יהיה מתכנה, וזה דחוק. עוד בה, שהתפאר"י רוצה לפרש כן בההוא דסוכה, ושם הלוא מיירי באתריהו כמ"ש התפאר"י, וא"כ מה בכך שמיתקרי ע"ש אגמא, אכתי אין שום חידוש בהסיפור, ועל כרחק אין שייך התם תירוץ זה. גם שכתב התפאר"י בסו"ד דיתכן דלרבא הנך כופשני היו גדילין בהרבה מקומות רק שהראשונים באו מצוצייני, וכל שבמקור גידולם סתמא מיקרו ל"ח שם לוואי, ולהנ"ל אינו מובן, דכיון שהשתא רגילין בכל המקומות, ל"ש שיהיה הכינוי כסיפור בעלמא.

והנה במהרש"ל (סוכה שם) כתב, דכוונת רבא בסוכה הוא שבאמת סתמא שמייהו ואין מכנין להם שם, ורק רב חסדא הוא דקרי ליה הכי משום דשכיחן באגמא. ולפי דבריו לק"מ. אלא שבאמת דבריו מחודשים בפשט הסוגיא, וגם עדיין לא ארווחנא בהכי סוגיא דחולין ששם ל"ש לפרש כן. [והיה מקום לומר דמהרש"ל לישנא דרבא קא דייק דאמר "קרי ליה" ולא "קרו", אולם מה נעשה שבסוגיא דחולין ג"כ הלשון כן].

ולקמן (לג.) אמר אב"י, האי אסא מצראה כשר להושענא, ואמרין בגמרא, דס"ד לפוסלו משום שם לוואי, קמ"ל דבהדס לא מיפסיל שם לוואי, ד'עץ עבות' אמר רחמנא מ"מ. ובפירש"י מפרש ב' פירושים, חדא שגדל על המיצר, ומתוך שיש לו מקום פנוי הוא משבח ומצליח. ובלישנא אחרינא מפרש, שבא ממצרים. ובכפות תמרים (ד"ה באסא) מקשה, דגדל על

המיצר אינו שם לוואי, כיון שאינו משונה מעיקר ברייתו רק שמחמת שיש לו מקום פנוי מתגדל בו ז' עלין. ובערוך לנר כתב, דהיינו ממש נידון מררתא דאגמא, וסובר רש"י דאב"י פליג על רבא, ולשיטתו אמר דס"ד לפסול משום שם לוואי. ומבואר בדעת הערל"נ, דכוונת רבא לתרוץ שאין השינוי אלא ממה שגדל על אגמא, אבל מעיקר ברייתו אין לו שם לוואי. אמנם עדיין א"א ליישב בזה הסוגיא דחולין ולומר דהאקלים של צוצייני גורם שינויים וכדומה, דהא מבואר שם שעיקר התירוץ הוא מה שבאתריהו סתמא קרי להו ומאי שייכא.

והנה בתוס' דסוכה (ד"ה משום) כתבו אתירוץ דרבא וז"ל, כי האי גוונא משני רבא פרק אלו טרפות (חולין דף סב:) גבי תורין של רחבה [היינו כופשני צוציינא], ואב"י נמי אף על גב דמשני הכא והתם שינויי אחריני, מכל מקום מודה לרבא דהא בפרק אותו ואת בנו (שם דף פ.) מכשירין עזי דבאלא לגבי מזבח. עכ"ל. והנה דברי מהרש"ל בודאי לא סלקי עם שיטת התוס', שהרי השוו הסוגיות וגם דהוצרכו לומר שאב"י מודה ליסוד רבא, ולמהרש"ל לא חידש רבא כי אם המציאות [ומש"כ בשפ"א (ד"ה רבא), הוא לכאורה תמוה, ואיני יודע לפרשו]. וכן שיטת הערל"נ א"א ליישב עם דעת התוס', שהרי הם השוו הסוגיות דחולין ודסוכה. אמנם בפשטות מדברי תוס' מוכח נמי דלא כפי ההבנה שכתבנו לעיל [וכן ביארנו בדרך התפאר"י] דיסוד רבא הוא דאין זה שם לוואי כיון שלא ניתן ע"ש השינוי, דג"ז דבר ברור ופשוט דלא יחלוק אב"י. והנה האחרונים דנו עוד בדברי תוס',

ומהם שנטו דלא כתוס', דאבוי שפיר פליג [עיינ בערל"נ בסוגיין ועמ"ש עוד לקמן (לג.) ובשו"ת בית מאיר (סי' ו, ונדפס בסוף בית מאיר על או"ח). ועיינ או"ש (ריש הל' מאכ"א)], ועל כרחק דלא דרכו בדרך זו, דלדרך זו פשיטא דמודה אבוי.

ב

והנראה דכוונת הדברים כך הוא, דודאי מיירי שהכיניו הוא כינוי גמור ונעשה להפריש המינים ולהבדיל מררתא דאגמא ותורין של צוציינא, מעיקר המין. אולם עדיין אין בזה בכדי לפסול את המין עד שיהיה מוכח שהשינוי הוא שינוי גמור. וזה כוונת רבא בהנך סוגיות וכדיבואר להלן. והשתא מוכן פשט הסוגיות דהכיניו באמת נעשה ע"ש שינוי, רק שמ"מ ל"ח שם לוואי הפוסל. וכן יש להבין בזה מה שהשוו התוס' הסוגיות להדדי.

וביאור הסוגיא הוא, דדבר שאין לו שינוי מובהק אין מכריחין לכנות לו שם, אלא היכא שהדבר עולה יפה ויש לו ייחודיות ברורה לכנות על שמו מכנים, ואי לא לא. ובחולין אמרינן דבאתרייהו סתמא קרי להו וזה מוכיח שאין קורין לו אלא משום שאפשר לכנות לו ע"ש מקום שזו היא ייחודיות ברורה, ובאתרייהו שאין שייך לכנות ע"ש עצמן באמת אין מכנים שם לוואי [ובאמת כן הדבר מצוי שדבר שאינו משונה כ"כ קשה יותר לכנות לו שם זולת על מקומו וכד' שהוא חילוק ממשי, אבל אינו משנה במהות הדבר. ואמנם יתכן

שימצא כינוי שלא ע"ש מקומו, ויקרא גם באתריה, כגון שהשינוי ניכר אבל לא מהותי, או כינוי ע"ש הסביבה כבמרתא דאגמא כבסמוך, אבל מיהא כשהכיניו ע"ש מקום ובמקומו ליכא כינוי, על כרחק הוא מטעם הנ"ל]. וכדרך זה יהיה הביאור בסוכה, אף דשם קורין במקומו מ"מ הכוונה דבזה קים ליה לרבא שהנך מררתא סתמא שמייהו, והאי דקרי ליה מררתא דאגמא אינו אלא משום דשכיחן באגמא, והיינו דזולת זאת לא היו מכנים כי אינו אלא שינוי קל ובו אין לכנות רק על ייחודיות ברורה.

איברא בסוגיא דחולין פרש"י דצוציינא ע"ש מקומו נקרא, אבל בערוך (ערך צץ) מפרש שהוא ע"ש תוארן שיש להם ציצית בראשן. והשתא להערוך א"א לפרש כדאמרן, דהא נקראו ע"ש התואר ומאיזה טעם לא יהיה זה כינוי מתקבל באתרייהו. ונראה דלהערוך יתפרש דבמקומן שרגילין בהן אין ממהרין לכנות להם שם לוואי, אלא אם השינוי מובהק. וזה שייך דווקא בחולין, אבל בסוכה מיירי במקומם, ולכן שם גם לדידיה יש לפרש כנ"ל דקים ליה שלא היו קורין זולת שיש ייחודיות ברורה דאגמא. או שיפרש שם כמהרש"ל או כדרך הערל"נ.

מידהו רש"י מפרש בחולין, דהמקשה סבר דצוציינא שם לוואי בעלמא [היינו ע"ש התואר], ורבא סובר דהוא ע"ש מקומו. ומדהוכרח לפרש לרבא דהוא ע"ש מקומו דווקא, מבואר כדרך הראשון הנ"ל שדווקא משום שהכיניו הוא ע"ש מקום אין מכנים כן באתרייהו*. וכן יש לפרש בכוונת

* אולם מה שמבואר עוד ברש"י דהמקשן על כרחק סובר דלא ניתן ע"ש מקומו, מוקשה דלמה לא שייך דמיירי

שמייהו. והנה זהו כדרך מש"כ להערוך דבמקום שגדל אין ממהרים לכותו כלל זולת בשינוי גדול, ולכן בכלל אתרייהו כל מקום שגדל שם. אולם לדרך הראשון שכתבנו דהטעם שאין מכנים במקומו הוא מפני שאין מכנים ע"ש מקום שנמצאים בו זולת בשינוי גדול יכנו בדוחק ע"ש איזה שינוי, הלוא זה שייך דווקא במקום שעל שמו נקרא הכינוי והיינו המקום שהוא מקור המין. ואכן יעזין בתפאר"י בסו"ד, שמפרש כן דרבא קאמר דכל שבצוצינא סתמא שמייהו ל"מ שם לוואי, אע"ג דבמקומות אחרים שעכשיו גדילין שם קרו ליה בכינוי.

ובמו"ב איכא נפ"מ להיפך, בכגון שהמין נקרא ע"ש רומי אבל אינו מצוי בכל רומי, דלהערוך לכאורה שפיר יקראו במקומות שאינו מצוי ע"ש המקום [אבל יל"ד דאולי מודה דלא שייך לקרות ע"ש מקום שנמצאים, ולקרוא ע"ש ייחודיות לא ברורה לא קרינן לפמ"ש"כ לעיל דהערוך מפרש כן לשון הש"ס דסוכה, וא"כ ג"ז בגדר אתרייהו שיש ללמוד ממה שקורין בסתמא דהוא באמת מטעם שאין משונה כ"כ].

התפאר"י דכל שהשינוי מובהק, יקראו גם במקומו ע"ש איזה שינוי אחר, אבל אם אין השינוי מובהק, לא יכנו במקומו, משום שאין מכנין בשם המקום שנמצא בו, וכיון שאינו משונה כ"כ לא יכנו בכינוי בלתי ברור, ובשאר מקומות שייך לכנות ע"ש מקומו, וזש"כ בלשונו "רק כאן [בשאר מקומות] ממילא כיון שבאו משם נקראין כן" [ויל"ד בכל לשונו שם]. והוא כדרך א', שבשאר מקומות מכנים בגלל שאפשר לכנות כינוי זה שמה, ולא משמע שכוונתו לדרך שכתבנו בשיטת הערוך דשאר מקומות מכנים בגלל שצריכים לכותו. ודוק.

ויעזין בחלקת יואב (או"ח ס"ס לב) בנידון אתרוגי קורפו, דבבית מאיר (שם) דן לפסול מכח שם לוואי, וכתב החלק"י, דענין מה שבאתרייהו סתמא קרי ליה, הוא משום שזה מוכיח שאין השינוי גדול, והרי באתרוגים אלו ברור שאין השינוי גדול, וזהו כמ"ש.

והנה בתו"ד מפרש דאתרייהו אינו דווקא המקום ששם נמצא המין מעיקר ברייתו, אלא אפילו במקומות אחרים שמגדלים שם עכשיו את המין הזה סתמא

ע"ש מקום שבאתרייהו ג"כ מכנים בשם לוואי, ואדרבה הכי משמע פשוטות רבא, דהתירוץ הוא דהכא מיירי שבאתרייהו סתמא קרי ליה ולא שכ"ה בהכרח בכל הנקרא בשם מקום. ועיין ברש"ש ותפאר"י שהעירו בזה. עו"ק לרש"י, דבמתניתין איתא אזור יון רומי וכו' שהם שמות מקומות, ובמשנ"א (נגעים שם) כתב, דצ"ל דאין זה שמות מקום (ויש בעני"ז אריכות, עיין בפ"י רבינו הלל לספרי חקת פ' קדו, ערוך ערך כחל, מהרש"ל סוכה יג. ויעזין במפרשי המשנה ובהגהות דברי נחמיה סוכה שם). ובשו"ת צמח צדק (סי' סא אות ג בסופו) נקט דגם לרש"י שייך כינוי ע"ש המקום שיהיה שם לוואי, והכי הוא הפירוש במתניתין דאזור, ואולי משמע להצ"צ דטעם שכתב רש"י כן בדעת המקשן היינו רק דל"מ ליה שהמקשן לא ידע דשייך לשנויי כתירוץ רבא אם צוצינא הוא שם המקום, וצ"ע. אולם בחכם צבי (סי' קסא) ובבית מאיר (שם) כתבו, דלרש"י כללוא הוא דכל שם מקום ל"ח שם לוואי, וכן מוכח לכאורה בדעת התשב"ץ (ח"ב סי' ד) במש"כ לענין אסא מצראה, עיי"ש, וכ"נ לכאורה מהתוס' דסוכה הנ"ל ממה שפשיטא להו דתירוץ רבא בודאי איכא בעיזי דבאלא, עיי"ש במהרש"א. ולפי"ז יהיה לכאורה פירוש אחר בההוא דחולין דכל שנתכנה ע"ש מקום הוא בהכרח אינו משונה כ"כ, דא"כ היו קורין ע"ש השינוי, ויש להאריך בזה.

ג

שהוא סתמי, ואיך נכשיר את שדומה לו אם יש לו שם לוואי.

אמנם הביאור בזה, דבדאי שאין פירוש שם לוואי "מה שבני אדם מכנים לו שם" דאטו מי כתיב בתורה לשלול מה "שנקרא" בשם לוואי הלוא כתוב דצריך ליקח אזוב, ודייקנן אזוב סתמי, והשתא כמו שעד"מ "אזוב" אינו תלוי בקריאת אינשי והוא בוודאי דבר מוכרע עפ"י תורה, ה"נ המושג אזוב סתמי הוא מושג תורני שמשמעו מה שהוא מין המרכזי של אזוב. וברור שלא ניזל בתר הכינוי בפועל אלא בתר מה שהתורה מחשיבה לאזוב מרכזי, וכן בנידון אם יש להחשיב שינוי מסוים להפרש ממין המרכזי וכדומה הכל הוא קביעה תורנית ול"ש לקריאת בנ"א.

והנה להאמור מסתברא דהקביעה מיהו האזוב המרכזי שהתורה קוראת לו בשם סתמי, וכן מהו גדר ההפרש והשינוי להחליט על זן מסוים שאינו כלול בזן הסתמי, יהיה בדעת תורה ועפ"י כללים שיקבעו חכמי התורה בשפעת קדשם. וכיוצא בזה אשכחן לענין הרכבת כלאים שנתנו חז"ל כללים לקבוע את הגדרת חלוקת המינים [עיין בירושלמי דכלאים (פ"א ה"ה) וברמב"ם הלכות כלאים (פ"ג)]. ויעוין בחזו"א (כלאים סי' ג סק"ו) שכתב, נראה דאף בדורותינו רשאים החכמים לסמוך על הכרעתם בצורות המשתנות איזה מהן מין אחד ואיזה מהן ב' מינין וכו', ומיהו מה שנקראין בשם אחד אין זו עדות שהן מין אחד שהלשון הוא רק הסכמת בנ"א, ומ"מ אפשר שהוא סניף להתיר שהרי הסכים עליהם דעת הבריות שהן מין אחד. וע"ש

אמנם צ"ב, דמה בכך שאין השינוי שינוי גמור, הא מ"מ ברוב מקומות מכנים ע"ש השינוי וסו"ס יש לו שם לוואי [שבאמת ניתן על שם ההפרש]. וכמו כן יש להבין לדרך הערוך לנר דרבא מתרץ דכל שם לוואי שעל שם שינוי שאינו מבריייתו ל"ח שם לוואי, דלמה זה הלוא באמת מכנים ע"ש הפרש הדבר.

והנה אביי מתרץ בסוכה ובחולין דכל שנשתנה שמו קודם מ"ת ובאת תורה והקפידה עליו פסול, והני לא נשתנה שמייהו קודם מ"ת. והאחרונים דנו לומר שרבא פליג בזה על אביי בעיקר היסוד [עיין בשפ"א בסוכה שנסתפק בזה, ובצפצ"נ (תרומות עמ' 120 טור א ד"ה אך) כתב דרבא פליג, ע"ש]. ולפי"ז מתבאר שלאביי גדר פסול שם לוואי הוא סימן בעלמא, דמה שהיה בזמן מ"ת המין הסתמי הוא המין שדיברה עליו תורה, אמנם לרבא הוא סיבה וזהו הגדר בעצמו שאמרה התורה שהמצוה ליקח מה שהוא המין הסתמי, ומציאות זו משתנית בכל דור. והשתא בשלמא לאביי י"ל דמה שאינו משונה כ"כ הגם שיש לו שם לוואי, הא כיון שבתורת סימן אמרה תורה והזן שדיברה תורה קבוע וברור, מסתברא שכל שאינו משונה כ"כ גם זה הוא בכלל כוונת התורה, אלא לרבא הלוא התורה לא דיברה כלל על זן מסוים שנימא דג"ז הוא בכלל, אלא זה גופא אמרה תורה דמה שיש לו שם לוואי פסול, ומאיזה טעם נימא דמה שאינו משונה כ"כ מהזן הסתמי של דור הזה יוכשר, הלוא אין לזן של דור הזה שום ענין עם מה שאמרה תורה זולת

עוד מ"ש בסוסק"ג. והשתא לפי האמור מובן הדבר שכל שאמר רבא שאין השינוי מוחלט עפ"י תורה אינו כלום, ומובן נמי דלא מהני שם לוואי בשאין השינוי מעיקר ברייתו, דכך נקבע בדע"ת.

ואולם מצאתי בתשב"ץ (ח"ב סי' ד) שהשיב על מי שהתיר לתפור בגד ששתיו פשתן וערבו צמר גפן עם בגד צמר, מטעם שהבגד נקרא ע"ש הצמר גפן ולא ע"ש הפשתים. וכתב ע"ז התשב"ץ וז"ל, ואלו הדברים אין כדאי לסמוך עליהם לאיסור וכ"ש להיתר, ואיך יעלה ע"ד בעל ההוראה שהתורה תסמוך באיסורין על קריאת בני אדם וכו', דודאי באותו שם הנזכר בתורה לידע פירוש בזה אנו צריכין לידע קריאת השמות להבדילו משאר מינין שהתורה לא אסרה אלא אותו מין הנקרא באותו שם הכתוב בתורה, ואם יש מין אחר הנקרא באותו שם עם שם אחר, לא זהו המין שאסרה תורה, וכדאמרו בפ"ק דבכורות דבש ולא דבש הגזין וכו', וכן נמי הא דאמרין בסוכה הני מראיתא דאגמא וכו', וכן נמי בפרק אלו טריפות אמרו, הני כובשאני צוציאני וכו', ע"ש באריכות דבריו. ואמנם בודאי גם לפי"ד אין הכוונה שיהיה הקריאה גרידתא מכרעת, וכמ"ש דזה אי אפשר, רק כוונתו דבזה כוונת התורה שיהיה שיקול דעת בנ"א מכריע השמות במה שבני אדם קובעין מהו מרכזי ומהו הפרש המינים, אבל במה שיחליטו לכנות שם לוואי מאיזה טעם אחר, אין זה כלום. ולפי"ז יש ליישב הנ"ל גם להתשב"ץ, הגם דהכא הא באמת החליטו להפרישו בשם לוואי היכא דאפשר והרי נתנה תורה לבני

אדם להכריע השמות, מ"מ זה לא נתנה תורה להחליט מהו הגדרת עצם המושג של שם סתמי ושם לוואי, וכיון שעפ"י תורה הוא דווקא מה ששונה לגמרי אחד מהשני שמוכרחין להפרישו בשם, א"כ מה שקורין שם לוואי גם בלי שיהיה לדעתם הפרש גדול בשאפשרי הדבר אינו כלום, ולכן דווקא משם לוואי שמוכרחין לכנות ועל כן מכנים גם באתריהו אפשר ללמוד. וה"נ לענין שינוי שאינו מעיקר ברייתו י"ל דזה שייך לקביעת התורה. [ודכוותיה לענין כלאים דעת המשכנ"י (לענין תפוח יערי) דסומכין על השמות, אבל דווקא במה שאינו נגד כללי חז"ל (עיין בפ"ת סי' רצה סק"ב וחזו"א שם), וכאן עדיף מיניה להיות שייך לקביעת התורה, דזהו קביעת עיקר המושג].

ולכאורה אשכחן בזה חילוקי דעות באחרנים, דיעוין בתפארת ישראל (פרה יא ז בועז כ) שנקט בתו"ד שהגדר להפרש המינין הוא מה דאמרו גבי נדרים (נדרים נא), כל מידי דממליך עליה שליח, לאו בר מיניה הוא, שזהו ע"ד התשב"ץ שהוא קביעת בנ"א, וכדביארנו שלא הקריאה קובעת, כי אם שיקול הדעת שלהם להפריש המינים [ואולם יתכן שלא כיוון ממש שיהיה זה הגדר, ודוגמא בעלמא נקט שצריך שיהיה שינוי, ע"ש]. ויעוין בתו"ט (מכשירין פ"ו מ"ד), דמה שדבש תמרים לא איקרי דבש סתמא הוא בלשון בנ"א דווקא [ושם הוא חידוש דאפילו מה שמפורש בתורה להדיא להיפך] וע"ש בחזון נחום שהעיר עליו. ובמשנה למלך בתשו' מוצל מאש (סי' ז) כתב לחלק בין שם לוואי בדיני התורה, ללשון בנ"א, ע"ש. ועיין בחי' הגר"מ זעמבא (סי'

מו ד"ה ובלא זה) שנתווכח בנקודה זו עם החלקת יואב.

ולאמור, מה שאמר אביי שמררתא דאגמא וכופשני צוצייתא נשתנה שמם אחר מ"ת, אין הכוונה שנשתנה הקריאה גרידתא, אלא נשתנית המציאות, ומתחילה היה מין מרכזי כמו התורין סתמא, אלא שזה דחוק. אכן אם נאמר שהקביעה תליא בבנ"א, אתי שפיר, שאפשר לפרש

שדעת בנ"א נשתנית להפרישו ולהחשיבו מין משונה. ומה שריהטת הש"ס דקביעת בנ"א מכרעת, כגון מה שאמר רבא דבאתרייהו סתמא איקרי, וסו"ס סמך בזה להכריע שאינו משונה כ"כ, אם נימא שקביעת הדבר אינו כפי דעת בנ"א, צ"ל דאמר כן לסבר האוזן שכ"ה המציאות [דבאופן כללי יש הקבלה בין הדעה התורנית ודעת בנ"א], אבל לא שבהכרח יהיה הדבר תלוי בזה.



הרב אברהם מרדכי בורזיקובסקי

ר"מ ביישיב"ג 'פני מנחם'

בית שמש

בגדרי 'קל' וחומר'

ק"ו המחייב קרן תמה ברשה"נ נ"ש

לצורך ההמחשה נבחן זאת בק"ו דר"ט במתני' דב"ק כה:, הבא לחייב את הקרן תמה ברשות הניזק נזק שלם. משום ששן ורגל הפטורים ברה"ר, משלמים ברה"נ נ"ש, כ"ש קרן החייב ברה"ר ח"נ, ישלם ברה"נ נ"ש [ואין אנו דנים כרגע לענין ה'דיו']. ולשון המשנה הוא 'מקום שהחמיר על הקרן ברה"ר, אינו דין שנחמיר עליו ברה"נ'. ונראה שם שזהו 'קל וחומר' ולא 'חומר וקל' [ובמהשך נדון גם בראיה שהביא הר' הלל עצמו ממליקה של עוף המטהרת מידי טומאה דזבחים נ:].

שני צדדים בביאור הק"ו

צד א' - מה שנחשב שהקרן חמור, היינו משום **שלאדם יוצא חומרא** בדיני ממונות כתוצאה מכך שמוטל עליו לשלם, ואם התורה החמירה עליו ברה"ר, ודאי שתחמיר בו ברשות הניזק. ולפי זה כן הוא גם באיסורים, היכן שיש בזה חומר על האדם, הוא צד ה'חומר'. ולפי זה מידת 'חומר וקל', היינו אם התורה הקילה על האדם בדין מסויים שיש בו 'חומר' אחר על האדם, אזי נלמד להקל בדברים שהתורה הקילה בהם על האדם.

דברי רבינו הלל הפעמים הוא 'קל וחומר' ופעמים הוא 'חומר וקל'

בברייתא דשלוש עשרה מידות דריש תו"כ על מידת 'קל וחומר' מביא בפירוש רבי הלל [שמתוארך לזמן ר"ת], שפעמים נידון ב'קל וחומר', ופעמים ב'חומר וקל'. ו'חומר וקל' היינו, היינו שאם הקילו ב'חומר' ודאי שיש להקיל כן ב'קל'. ומביא מקור מדברי הגמ' בזבחים (יב:) 'נבילה שמטמאה במגע ומשא, ועם כל זה שחיטה מטהרת אותה, כ"ש טריפה שאינה מטמאה וכו'', ולא ביאר כ"כ מהי ההגדרה להבדיל ביניהם [הגם שאין לכאורה נפק"מ]. ויש להסתפק בדבר בכל ק"ו הבנוי על דיני התורה, שהחמירה במקום אחד והקילה במקום אחר, איך לדונו, מה קובע בו את הקולא והחומרא. ולפי זה להבין, אם נדונו ב'קל וחומר' או ב'חומר וקל'.

[אמנם] בפירוש עזרת כהנים [לר' צבי הירש רפפארט] על ברייתא דרבי ישמעאל מבאר, שאין נכון לפרש כמו שיש מפרשים, ש'קל' הוא שם הדבר ו'חומר' זה החומרא. אלא גם 'קל' וגם 'חומר', הוא מה שהקילו ומה שהחמירו. ומבאר לפי זה, שבאמת מידת 'קל וחומר' ו'חומר וקל' שניהם נכללים ב'קל וחומר', היינו שיש חומרא בדבר אחד וקולא בדבר שני].

להצריכה גט]. ואם כן אין מוכן שמה שכסף לא מוציא נחשב קולא, והרי גורם הוא לו שלא יוכל לפטור עצמו, ומדוע שטר שמוציא נחשב חומרא. אמנם לפי זה יובן, מדוע מה שמכנים נחשב חומרא. אבל שוב יקשה, מדוע זה שפודין בו מע"ש הוא חומרא, והרי ודאי נועד להקל על האדם כמפורש בתורה, ואיך בכלל אפשר להשוות בין זה שהתורה הקילה על האדם לפדות בזה, שלכן תחמיר עליו שיקדש בזה.

וכן אם נדון מצד האשה המתקדשת או המתגרשת, הרי עבודה בודאי נחשבים קידושין לחומרא, שהרי נאסרת על ידם על כל העולם, וגירושין קולא. ואם כן לא נחשב קולא, מה שהכסף לא מוציא. וגם לא יובן מצד עצמו, איך באמת ניתן להקיש מזה שאפשר להוציא אותה בכסף, שלכן גם יוכלו להכניס, ודומיא דהסברא המובאת שם 'קטיגור נעשה סניגור' [משא"כ לגבי האדם המקדש, יותר קל להבין שאין לו כ"כ חומרות במעשה זה, לבד ממה שציינתי לעיל].

ועדיין יש לומר שאכן דנים בחומרא וקולא לגבי האדם, אבל לא מצד התוצאה אם היא מקילה או מחמירה עליו, אלא מצד הרצון שלו שיתקיים המעשה. אבל אם כן אזי זה להיפך, שמה שכסף אין מוציא זהו החומרא, ומה שמכנים או פודה זהו הקולא. ואם כן בקידושין, שם תהא מידת 'חומר וקל', ולא כ"כ נראה כן.

ויותר נראה לפרש בזה, שחומרא היינו מצד הצלחת הפעולה, שמטרת קנין היא לפעול. ואם כן מה שכסף אין

צד ב' - מה שנחשב שהקרבן חמור, היינו שיש בו בקרבן מעלה שמשלם אף שם, ותכלית דין 'מזיק' הוא לשלם. ויש בו במזיק זה מעלה שפועל את פעולתו אף במקום זה, ואין קשר לחומרא שיש על האדם בזה. ולפי זה מידת 'חומר וקל' היינו, אם בדין מסויים שפועל את פעולתו בדבר אחד וזהו 'חומר', עם כל זה בדבר אחר לא עלתה בידו וזהו 'קל'. מזה נלמד להקל לדין אחר, שאף בדבר האחד לא עלתה בידו לפעול את פעולתו, שכ"ש שכן הוא גם בדבר השני. וההבדל בין הצדדים, יתבאר בהבאת הראיות לכאן ולכאן.

ראיות לב' הצדדים

ראיה א: בקידושין ה. לומדים ק"ו שאשה תתקדש בשטר מכסף, שאף שאין מוציא [שהוא לכאורה קולא] הוא מכנים [שהוא לכאורה חומרא], שטר שמוציא [והוא לכאורה חומרא] אינו דין שיכניס [שהוא לכאורה חומרא]. וכן הפירכא על הק"ו היא, שמשום שכסף פודין בו הקדשות ומע"ש, לכן יועיל להכניס, משא"כ בשטר.

והנה אם נדון מצד התוצאה שמגיעה אל האדם המקדש או המגרש, אזי בגירושין הוא מיקל על עצמו בדיני ממונות, שבכך נפטר משאר כסות ועונה, ומחמיר על עצמו בקידושין שיביאוהו לידי חיובי ממונות, וכן שאוסר על עצמו קרובותיה [וזה שע"י כן יכול לישא אותה ולא יעבור על 'לא יהיה קדשה' לדעת הרמב"ם בשה"מ - דלא כהרמב"ן, לא נראה בש"ס בשום מקום, שמחשיבים שמקילים לגבי האשה ע"י קידושין. ורק כשכתוב להחמיר, היינו

שחומרא על האדם מובן, כי יותר ימים זה גורם לו להתאמץ, וכן זה שצריך רק ארבעה מינים.

ועיקר מה שנראה כראיה, היא מפירכתם של רבנן, שאף אם נאמר שמצד מה כן נחשב מעלה בהצלחת הפעולה מה שנוהג רק בארבעה מינים, אך מדוע זה שיהיה יושב ובטל האדם, לכן נחשב שגורם לפעולה להקל. שהרי אם חשוב מעלה מה שצריך להיות מד' מינים, לכאורה לא מרועע את זה מה שמי שאין לו הוא מתבטל. וכן יקשה בפסחים על מה שנוהג צריך שריפה. אמנם רק אם עולה על האדם, מובן שבאנו בכך להחמיר עליו, אמנם בסופו יצא מזה קולא אליו.

אמנם ניתן לומר בדוחק, שזהו גופא כוונת דבריהם, שמצד הפעולה סברנו שנחשב חומרא בכך שמצליחה יותר, משום שצריך פרטים מסויימים. אבל אם גורם בכך שפעמים בכלל לא פועלת, זה מגלה שאכן אין כאן חומרא. אבל מלשונם נראה שאכן זה 'תחילתו להחמיר', ורק 'סופו להקל', ולא שהתברר שכלל אין בזה חומרא.

וכן הוא מלשון רש"י שם בפסחים (כז: ד"ה שאם) שדן לגבי האדם שרוצה לצאת בשיירא, והוא יהא לו קולא משום דברי ר"י, משמע שדנים לפי האדם, ולא על הפעולה.

וכאן נראה לכאורה בהיפך, שאכן מצד האדם מחשיבים 'קל וחומר'.

ראיה ד: בתוס' בשבת (קלז: ד"ה דתניא) מביא לגבי אנדרוגינוס דלשיטת לרבי יהודה חייב במילה מ'כל זכר, מ"מ

מוציא היינו קולא, ומה שמכניס או שפודין בו היינו חומרא, ולכן הוה 'קל וחומר'.

ולכאורה נראה מכך שלא מצד האדם מחשיבים 'קל וחומר'.

ראיה ב: בגמרא שבת קלב. מובא ק"ו, ומה צרעת שדוחה את העבודה, ועבודה דוחה את השבת, ומילה דוחה אותה, ק"ו שמילה תדחה את השבת. והרי שם כלל לא שייך לומר מה נחשב חומרא על האדם, וכי אנו יודעים אם עדיף לו לשבות בשבת או לעבוד, וכשצרעת דוחה לכאורה הוא מעדיף לקצוץ, אבל אולי מעדיף שלא. והרי אם מילה תדחה צרעת [בק"ו שם קלג:], יהא בזה חומרא שחייב למול ולקצוץ. וגם כל המבנה של הק"ו שם לא קשור כלל לאדם, אלא לדרגות שמצוה אחת מעל השניה. ונראה שהענין הוא שהפעולה תצליח, וזה חומרת מצוה שהיא מתקיימת.

גם מזה נראה לכאורה שלא מצד האדם מחשיבים 'קל וחומר'.

ראיה ג: בגמ' סוכה לו: לגבי שיטת רבי יהודה שיש לסכך רק בארבעה מינים, שסוכה הנוהגת בלילות כבימים נלמדת בכ"ש מלולב שאינו נוהג בלילות כבימים, ועכ"ז הוא רק בארבעה מינים [וכן בפסחים כז: בשיטתו שאין ביעור חמץ אלא שריפה]. אמרו לר"י, 'כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, לא מצא יהא יושב ובטל, והתורה אמרה וכו'. ואם נפרש גם כאן ש'חומרא' היינו מעלה בהצלחת הפעולה, אזי הק"ו לא מובן, וכי בגלל שסוכה נוהגת ביותר ימים [היינו בזמן], לכן תנהג בפחות מינים [היינו בחפצים]. אבל אם נימא שהענין הוא מה

בטלטול ללא פס, הקילו בעומד מרובה, כ"ש במבוי הקל.

אבל אם נימא שמצד הפעולה שאמורה להיות, אזי אחרי שחז"ל באו ואסרו מבוי וחצר המותרים מדאורייתא כדי שלא יבואו לטלטל ברה"ר (רש"י ב.) [וכל הק"ו שם בפשטות הוא רק מדרבנן, ומצינו כמה פעמים כן בש"ס. אך בלשון התוס' שם (ד"ה שפרצתו) 'דגמירי לה מסיני דמהני', נראה דס"ל שהוא דאורייתא, וכבר דיברו מזה במהרש"ל ומהרש"א שם], באו ורצו להתיר באופנים מסויימים. וא"כ לכאורה הצלחת הפעולה היא שיהא מותר, ואם כן נחשב חומרא למבוי שניתר בלחי, ולכן גם יהא בו עוד חומרא להתיר בעומד מרובה.

ואמנם תוס' שם (ה: ד"ה תאמר) מחלק, בין דין פירצת מבוי לבין מה שנאמר בגמ' שם לגבי פסי ביראות (י.), שמכיון שהקילו קולא אחת יש להקל עוד, ומבאר מדוע לא שייך כן בפירצת מבוי. ונראה מכך שנחשב קולא מה שמתירים לאדם לטלטל, שהרי לגבי פסי ביראות לכאורה נאמר בגמרא על עצם הק"ו, ולא כסתם סברא להקל.

וגם מזה נראה לכאורה שאכן מצד האדם מחשיבים 'קל וחומר'.

ראיה ו: רבי הלל מביא דוגמא ל'חומר וקל' מהא דאמרין (זבחים נ:): דנבלת בהמה שמטמאה במגע ומשא, ועם כל זה שחיטה מטהרת אותה מידי טומאה, כ"ש דנבלת עוף שאינה מטמאה במגע ומשא, שמליקה תטהר אותה. ולכאורה משם אין

לקידוש מי חטאת פסול ואין דינו כזכר. ומבאר שיש ללמוד זאת בק"ו מערכין, שהפסוק מיעטו אף לרבי יהודה. ומוסיף שלגבי לפטרו מביאת מקדש בטומאה [שמבואר ב'המפלת' שצריך פסוק למעט], לא ניתן ללמוד מהק"ו, כי יגרום לו קולא, ואדרבה ילמד בק"ו ממילה לחייבו. ושוב נראה, שתלוי במה שגורם חומרא על האדם.

ואין לומר ששם לא דן מצד הלכות 'קל וחומר', אלא משום הכלל ש'כל היכא דאיכא למידרש לקולא ולחומרא - לחומרא דרשינן', וממילא הנידון הוא אם ללמוד מערכין או ממילה, ולא מצד מה נחשב 'קל ומה' 'חומר'. שהרי בהמשך דבריו שם מקשה, מדוע בקרבן שהוא אנדרוגינוס לא נלמד את הק"ו להחמיר שיפסל. ומביא על זה את הסברא של 'סופו להקל', לגבי שיהא יושב ובטל אם לא יוכל להקריב, ודן אם אכן נחשב סופו להקל בכה"ג [שאחר זמן ימצא]. ומקשר זאת לענין שלא נחשב שאנו מחמירים עליו, בכך שלא יוכל להקריב. והרי 'סופו להקל', ודאי נאמר בהל' ק"ו, ולא כשיש שתי מקומות מהיכן ללמוד את הק"ו.

וגם מזה נראה לכאורה שאכן מצד האדם מחשיבים 'קל וחומר'.

ראיה ה: בעירובין (ה:) דנו להתיר מבוי הרחב שבעה טפחים ב'עומד מרובה על הפרוץ' בקל וחומר מחצר, שאף שאינה ניתרת בלחי וקורה [אלא בפס], ניתרת ב'עומד מרובה', וכ"ש למבוי. והנה אם נדון מצד האדם, ודאי שיש כאן מידת 'חומר וקל', שאם בחצר החמורה ואסורה

סברא ניתן לומר 'כל זה אכניס', אבל בחומרא הכתובה בתורה אף כשמצינו שלא התייחסו לחומרא בנידון זה [כמו כסף שאינו יכול להוציא בהלכות אישות]. אין לנו לומר 'כל זה אכניס בק"ו', ולשונו בקידושין הוא, 'יש לנו לומר שהיא הגורמת מעלה', ובב"ק [לגבי השוחט לזרוק דמה שלא לשמה בק"ו משלא לזמנו] 'כיון שהחמירה תורה חומרא זו, החמירה חומרא אחרת'.

והנה יש לדון, האם כוונת התוס' היא ל'סיבה' או ל'סימן'. היינו האם חומרא כזו היא אכן זו שגורמת את הדין כאן להחמיר, או שזה רק סימן, שמזה שבדברים אחרים הוא חמור, כנראה שהבסיס שלו חמור, ולכן יש להוסיף ולהחמיר בו.

ולכאורה דבר זה תלוי בנידוננו, שאם המושג של 'חומרא' היינו חומרא שיצליח לפעול, אז בהחלט ניתן לומר שזו 'סיבה'. כי ע"י שפועל, בזה גופא נהיה חמור ויש לו לפעול עוד [כמו שלא לזמנו, שאם יש בו כרת הגיע למטרתו, ולכן גם יפסול בשוחט ע"מ לזרוק שלא לזמנו]. אבל אם מטרת הק"ו היא לגרום חומרא על האדם [לבר מזה שלא ברור איך נפרנס את כל המו"מ בקידושין שע"ז איירי גם בתוס' הנ"ל], אזי מסתבר שזהו רק 'סימן'. כיון דכגון במה שהחמירה התורה וחייבה כרת על חוץ לזמנו, אינו סיבה ישירה שלכן בשוחט ע"מ לזרוק יהא פסול. אלא יותר נראה כ'הוכחה', שהתורה רוצה בעצם להחמיר על האדם בדין זה. כך שאפילו שלגבי שוחט לחוץ לזמנו לא פסלה, אבל

ראיה לשום צד, כיון דמה ששחיטה מטהרת את הנבילה ודאי נחשב קולא, כי גם קולא לאדם שלא מטמאת אותו, וגם אין בה את 'מעלת' היכולת לטמא, שזהו התכלית של איסור לגרום לו טומאה ואיסור אכילה וכדומה. וכן מה שמצינו בכמה מקומות שדנים על האדם העושה איסור, ונחשב חומרא מה שאסור באכילה או בהנאה ושחייב כרת וכדו' [כ"ה בחולין קטו: לגבי בשר בחלב וכן עוד מקומות], ואין אומרים שהצלחת הפעולה היינו שיהיה מותר האדם העושה כן [ערלה או בכ"ח] באכילה, ונראה שהנידון הוא מצד האדם. זה אינו ראיה, משום שהנידון הוא מצד העבירה שהתורה אוסרת, ונחשב הצלחה שנהיה מזה איסור אכילה וכיו"ב. וכן גם בדוגמא שממנה למדו ב'תורת כהנים' לדין ק"ו, שהיא מ'אביה ירוק ירק בפניה' וגו' שבעת ימים, וק"ו לשכינה י"ד יום. אפשר לפרש בהא שצריך להחמיר על האדם, אבל גם ניתן לומר שהיריקה עושה רושם וזוהי מטרתה, וזו החומרא.

ולכאורה מכאן אין ראיה האם מצד האדם מחשיבים 'קל וחומר' או מצד הפעולה.

חומרא הכתובה בתורה ל"א בה כל זה אכניס וסברת הדבר

והנה יש חילוק בין חומרא וקולא של דיני התורה לבין חומרא של סברא, כידוע מדברי התוס' בקידושין (ה. ד"ה שכן) לגבי הפירכא שכסף פודין בו מע"ש, ובב"ק (כה. ד"ה אני) לגבי החומרא של שן ורגל ברה"נ שהיזקן מצוי. דבחומרא של

מעדיפה להחמיר בו היכן שניתן, כמו בע"מ נ.ב. יתכן מאד וגם מסתבר שיש בזה לזרוק שלא לזמנו.

ואחרונים, אלא שנכתב בדרך לימוד, ולא כמקור לבירור הענין. וְה' יאיר עינינו בתורתו.



הרב יוסף ביין

בית שמש

שמחה של מצוה

ראיה א' – ביאור הכתוב 'תחת אשר לא
עבדת את ה' אלקיך בשמחה' וברעת
הרמב"ם בזה

והנה המקור שצריך לשמוח בשמחה של
מצוה, הוא בפסוק (דברים כח, מז)
'תחת אשר לא עבדת את ה' אלוךך בשמחה
ובטוב לבב', ולכאורה משמע שצריך לעשות
את עבודת ה' בשמחה. ולפי זה מבואר, [א']
ששמחה של מצוה היא שמחה בשעת
עשיית המצוה, בשעה ש'עבדת את ה'
אלקיך', [צד א' בחקירה הא']. [ב'] ומאידך,
לא כתוב בפסוק שצריך 'עבודה' כדי להגיע
על ידה לשמחה וטוב לבב, אלא ציווי
שבשעת עבודת ה', בשעת קיום תורה
ומצוות, נצרך להיות בשמחה [צד ב'
בחקירה הב'].

וכן איתא להדיא בפלח הרמון לר' הלל
מפאריטש (פלח הרמון תשרי עמ' ק"ע)
וז"ל: 'שמחה של התורה והמצוות, צריך
להיות בשעת העבודה דוקא, כמ"ש 'תחת
אשר לא עבדת כו' בשמחה' [...], והשמחה
של מצוה דכעת היא רק ממה שזכה להיות
עבד נאמן לארון כזה, כמ"ש 'תחת אשר לא

פרק א' – ב' חקירות בשמחה של מצוה
הנה בגדר מצוה של 'שמחה של מצוה' יש
לחקור ב' חקירות*:

חקירה א': האם היא גדר במצוה, או
השמחה היא מצוה בפני עצמה.
האם שמחה של מצוה הוא דין ב'צורת'
המצוה, שצריכה להיעשות בתנועה נפשית
של שמחה. או שהוא דין בפני עצמו, שצריך
לשמוח על זכייתנו להצטוות מפי ה' ולקיים
ציוויו. כלומר: האם 'שמחה של מצוה'
פירושה, שבשעת עשיית המצוה צריך
לשמוח, לקיים את המצוות בשמחה. או
שפירושה שצריך לשמוח בכך שקיימנו את
המצוה, לשמוח על כך שעשינו את מה
שהקב"ה ציוה עלינו.

חקירה ב': האם צריך 'עבודה' כדי להגיע
לשמחה של מצוה, או שצריך
שתהיה שמחה של מצוה איך שהיא. וכגון
שיש לאדם שמחה של מצוה בלי שעבד על
כך, האם חסר בכך שאין 'עבודה' של שמחה
של מצוה, או שכל שיש לו שמחה של
מצוה, מה לי שאינה באה על ידי עבודה.

* חקירה הא', וב' הראיות מסעודת עריו"כ ושלישי למילה, הם ע"פ 'אסופת דברי תורה' מהרבי שליט"א
מאמשינוב (תש"פ, עמ' ל"ה), יעו"ש הדברים בדיוקן.

עבדת' דוקא 'בשמחה', שהיא עבודת העבד בקבלת עומ"ש', עכ"ל.

[אמנם] ניתן היה לדחות, שאין כוונת הכתוב שצריך לעשות את עבודת ה' בשמחה, אלא בגלל שלא עבדו את ה' כאשר היה מצב של שפע והרחבה - כשהיה שמחה וטוב לבב ורוב כל - לכן באה התוכחה רח"ל [דיותר חמורה היא אי עבודת ה' כשיש רוב כל, שהוא מצב שאין בה קושי, וכשאנו עובד באותה עת, מראה בכך על זלזול ח"ו]. ולפי זה התוכחה באה על עצם אי עשיית המצוות, ולא על אי עשייתם בשמחה. ולפ"ז כל שעובד את ה', אף שעבודתו היא שלא בשמחה, אין מגיע עליו התוכחה.

אלא שלפי זה המקור שצריך לשמוח בשמחה של מצוה, לא יהיה מן התורה, אלא מדברי קבלה, מהפסוק (תהלים ק, ב) 'עבדו את ה' בשמחה' ועוד. ואילו ברמב"ם (פ"ח מהל' סוכה ולולב ה"ט) ובשערי תשובה לרבינו יונה (שער ד' אות ט') מבואר, שלומדים דין שמחה של מצוה מהפסוק 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה'.

אמנם ניתן לבאר, הפסוק בא לומר שצריך לשמוח בכך שאנו עובדים את ה', ולא שצריך לשמוח בשעה שעובדים את ה'. וכן הוא להדיא לשון הרמב"ם (שם),

שהשמחה שישמח האדם בעשיית המצוות, שישמח בכך שזיכה אותנו ה' לעבדו, זה גופא 'עבודה גדולה היא', ע"כ. היינו שה'עבדת' שבפסוק, הכוונה היא לעבודת ה' בשמחה וטוב לבב. וכוונת הכתוב היא, שבגלל שלא עבדנו את ה' בעבודת השמחה וטוב לבב [על כך שזכינו לקיים את מצוותיו], על כך באה התוכחה. ומבואר בכתוב חשיבות העבודה בשמחה, על עצם זכויותינו לקיים את המצוות. ולדרך זו מבואר, ששמחה של מצוה נצרכת להיות עבודה [צד א' בחקירה הב'], ומאידך לא מבואר שהשמחה של מצוה נצרכת להיות בשעת קיום המצוה [צד ב' בחקירה הא'].

[כמוכן] שאין ראייה מהרמב"ם שהשמחה צריכה להיות לא בשעת קיום המצוה, כי בשופי ניתן ללמוד בדברי הרמב"ם, שעבודה גדולה היא השמחה בשעת עשיית המצות, ולא השמחה על עשיית המצות. אלא שלא מבואר בדבריו, שהשמחה צריכה להיות בשעת קיום המצוה, בשונה מהביאור הא' בכתוב, שמכריח ששמחה של מצוה היא בשעת קיום המצוה.

ראיה ב' - דברי רבינו יונה והשל"ה
מהרמ"ק במצות האכילה בערב יו"כ

במעם מצוות האכילה בערב יו"כ, מבאר רבינו יונה בשערי תשובה (שער ד')

ב. ויש שרצו ללמוד כן בדברי הרמב"ם (הל' ת"ת פ"ג ה"ג; וראה עוד הל' תשובה ריש פ"ט), וכבר העיר רב דקהלתנו שליט"א (בקונטרס ישיבת טשערנוביל שנה זו בסוגיית שמחת יו"ט) שא"כ היא סתירה מדברי הרמב"ם בהל' סוכה המובאים להלן בפנים, מדבריו בהל' יו"ט (פ"ו ה"כ), ולא עיינתי בסתירה זו כדי הצורך.

ג. אמנם עדיין צ"ב, דלר' הלל השמחה היא ב'עבודת ה'', בשעת העבודה, ובעצם העבודה, ולא שהשמחה היא העבודה. ואילו ברמב"ם מבואר, שהעבודה היא השמחה. אולם גם דברי המגיד משנה (שם) נוטים יותר, שהמצוה היא לעשות את המצוות מצד התענוג והשמחה, ולא מצד משא והכרח.

ח-י) שלשה טעמים, הא': כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו ויגונותיו לעונותיו. הב': כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכל השמחה על המצוות, כמו שנאמר (דה"א כט, יז) 'ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך', ונאמר 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב', ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים. הג': למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים, ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקריה. עכ"ל.

והנה לטעם הב', נמצא שהוא מדין מצוות השמחה ביו"כ, שבכל חג ומועד הסעודה שבו היא ממצוות השמחה שיש על קיום המצוה שבעצם היום, וביו"כ שא"א לאכול, הקדימו אכילתו לערב יו"כ.

ועד"ן מבואר בשל"ה (מס' יומא תורה אור אות קל"ד) בשם הרמ"ק (זבחי שלמים עבודת יוה"כ תיקוני המתכפרים תקון ב'): דרך כל ישראל לשמוח בערב יום כפורים ולתקן סעודה יפה, וכן הדין וכן פירשו בגמרא (ברכות ח, ב). ואמנם טעם לזה יתבאר במה שהקשו בזהר (ח"ג ח, ב), כי התשובה היא אחת ממצוות עשה, ובכל מצות עשה צריך השמחה. ואם כן השב בתשובה עיקרו ההכנעה והדאגה, ואם כן שמחה בתשובה היאך, ותירצו שם ועתה לעניינינו נאמר, כי יום הכפורים אין בו שמחה מחמת דאגות העוונות וכו', ואין שמחה. לכן הקדימו

השמחה אל המצוה, ולכן ראוי לתקן הבית במצע ושלחן מלא ברכת ה' בערב יום זה, לשמוח בו שמחת מצוה. וכנגד זה אמרו בגמרא (שם), כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלין עליו כאילו התענה תשיעי ועשירי. מפני שעיניו העשירי אינו נרצה לפניו מפני שהוא בדאגה, אלא אם שמח בתשיעי, אז מתקבלת תענית העשירי. אם כן נמצא שמחת התשיעי, מעין צום ותשובת העשירי, ולכן מעלה עליו כאילו התענה תשיעי ועשירי, עכ"ל. הרי דחזי' מדבריהם, שניתן להקדים את שמחת מצוות וידוי של יו"כ, קודם יו"כ.

והנה לצד הא' ששמחה של מצוה הוא דין בצורת המצוה, אם כן לכאורה פשוט שהשמחה צריכה להיות בשעת המצוה, לא לפנייה ולא לאחריה. וכאן דחזי' ששמחת המצוה יכולה להיות לכל הפחות לפנייה, הוא לכאורה כצד הב', ששמחה של מצוה היא שמחה על כך שמקיימים מצוות, והוא דין בפני עצמו, ולא דין בצורת קיום המצוה.

והסוברים כצד הא' יוכלו לדחות ראיה זו, דערב יום הכיפורים שאני. והוא

עפ"י דא"י בגמ' (יומא פז, ב), מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשכה, אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה, שמא תטרף דעתו בסעודה. וברמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ז) כתב הטעם, שמא יחנק בסעודה קודם שיתוודה. וכתב על כך בשפת אמת (יומא פא, ב ד"ה שם בגמ' כל האוכל): 'לכאורה תמוה הטעם דלקמן (פז, ב) דקאמר שמא תטרף דעתו בסעודה, והיא גופא קשיא, דמ"מ

ראה ג' – שמחת וסעודת שלישי למילה
[ושירת דוד המלך כשנוכח במילה]

הנה מצות מילה נעשית מתוך שמחה ללא עבודה, כמבואר בגמ' (שבת קל, א): כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה, עדיין עושין אותה בשמחה. ומבואר שכל יהודי מקיים את מצות המילה מתוך שמחה, ואף ששמחה זו באה ללא עבודה, שהרי גם יהודי שלא שייך כלל לעבודה, שמח הוא בקיום מצות מילה. ואם כן לדעת הרמב"ם ששמחה של מצוה 'עבודה' היא, אין יוצאים ידי חובת שמחה של מצוה בשמחה שיש בברית בדרך ממילא. ולצד ששמחה של מצוה היא בשעת קיום המצוה, צ"ב שלא מצאנו שצריך להוסיף שמחה עצמית, שתבוא על ידי עבודה בשעת קיום מצות המילה. אבל לצד ששמחה של מצוה היא גם שלא בשעת קיום המצוה, י"ל שזהו מה ששמחים בשלישי למילה, ש'הזמן של שלישי למילה, זה הזמן לפעול את העבודה של שמחה, על זה שזכו ועשו את העבודה של מילה לרבש"ע. שלישי למילה זהו זמן שאדם צריך לעורר מצד הכוחות שלו את ההרגשה האמיתית של שמחה, על שזכה לקיים את המצוה. כי בשעת הקיום של מילה זה נעשה ממילא, ומקום לעבודה של שמחה, זהו בעת שלישי למילה".

אולם יש לדחות ע"פ מה ששמעתי מהרבי הראש ישיבה שליט"א קודם ההנהגה, ולאחר מכן ראיתי זאת בכתבי

מה מועיל וידוי דיום ט' [דהוידוי היא מצוה בעשירי שהוא יום העינוי]. והי' אפשר דכיון שהוא מתודה, שוב לא ישתכר כלל. אך לא משמע הכי, מהא דאמרינן התם הטעם דמתודה ערבית, שמא אירע דבר קלקלה בסעודה, דמשמע דבלא"ה הי' די בוידוי דקודם הסעודה, וקשה כנ"ל. ומחדש השפת אמת ע"פ דקדוק דברי הגמ', כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי, ולכאורה תיבת עשירי מיותרת, דהא באמת מתענה בעשירי. ומתרץ, לכן נראה דאכילת תשיעי עצמו הוי כתענית ט' וי', לבד תענית עשירי שמתענה באמת, ע"כ. ולפי"ז מיישב מצוות וידוי בערב יו"כ, 'דאכילת תשיעי הוי כתענית עשירי באמת', ולכן מהני בו וידוי.

והבית ישראל (בביתו נאווה קודש ש"ק אמור תשל"ה) הוסיף להקשות במצוות הוידוי, שהרמב"ן כתב (יומא פז, ב ד"ה הא) דגם אחר שהקדימו הוידוי קודם האכילה, צריך אחר האכילה להתוודות עוד בערב יום הכיפורים עם חשיכה. שאף על פי שהצריכו לו להקדים ולהתוודות, מ"מ עיקר הוידוי לא הפסיד את מקומו. ולא נתבאר טעם מצוות הוידוי בערב יום הכיפורים עם חשיכה, הרי הוידוי הוא מצוה בעשירי שהוא יום העינוי. והביא מאביו האמרי אמת שיישב ע"פ יסוד דברי השפת אמת הנ"ל, שבאכילת ערב יו"כ יש את הכח של יו"כ, ולפי יסוד זה א"ש, שאכן מצוות וידוי כבר בערב יום הכיפורים.

ה. בבית ישראל אמרים שם הביא יסוד זה בשם האמרי אמת, ואולי השומעים שהיו מצעירי הצאן, לא דקדקו בדבר שיישב האמרי אמת את דעת הרמב"ן ע"פ היסוד שחידש אביו השפת אמת.
ו. כנ"ל הערה א'.

ולכאורה חזינן מכך, ששייך שמחה של מצוה גם שלא בשעת המצוה [כצד ב' בחקירה הא']. וכאן לא ניתן לומר התשובה שכתבתי לעיל לגבי שלישי למילה, שהרי כאן כבר היה כמה עשרות שנים לאחר הברית.

אולם עדיין יש לומר ע"פ המבואר בספרים שמצות מילה מצוה תמידית היא, וכמבואר בגמ' (מנחות מג, ב) ש'בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וכו', אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתייבשה דעתו. לאחר שיצא אמר עליה שירה, שנאמר (תהלים יב א) 'למנצח על השמינית מזמור לדוד', על מילה שניתנה בשמיני' [ועכ"פ מהמבואר כאן יש לומר, ששירת דוד זו לא היתה שירה בלבד, אלא היא נכללה בשמחה של מצות מילה].

וראה שכתב עוד בשל"ה (שם אות קל"ו): 'עוד יש טעם לדבר, מאחר שהוא שמח וטוב לב בערב יום כפורים, בהאמינו אמונה שלמה שיום המחר יהיה יום סליחה וכפרה לכלל עם ישראל, ומאותה שמחה אוכל ושותה. לכך נחשב כאילו התענה, כי היא שמחה של מצוה, מצות יום הכפורים שמאמין בו', עכ"ל.

ולכאורה מצוה האמונה ביום הכיפורים היא דין ביום הכיפורים, וא"כ גם מטעם זה שמקדימים את סעודת האמונה ביום הכיפורים מקודם יום הכיפורים, חזי'

השומעים ממכון עברא דדשא. שהסעודה שנוהגים לעשות בשלישי למילה, היא מחמת ה'בהיותם כואבים' שיש במיוחד בשלישי למילה, שבה מתבטא יותר ה'עליך הורגנו כל היום' (תהלים מד, כג) שבמילה (גיטין נז, ב). ואם כן י"ל שהסעודה היא עדיין חלק ממצות המילה, ועכ"פ ממטרת הפעולה של מצות המילה, ולכן גם לצד הא' שצריך שמחה בשעת קיום המצוה, יש מקום לשמחה בשלישי למילה על מצות המילה.

אלא שעדיין יש לחקור, האם אדם יכול לקיים סעודת ברית כמה שנים לאחר הברית מילה, בהיותו בן כ' או בן ל'. כגון בעל תשובה שידוע, שאביו לא עשה לו סעודת ברית, האם יש מקום שישלים את סעודת הברית או לא'.

ולאחרונה ראיתי שהאדמו"ר מרחמסטריוקא [א"י] שליט"א דיבר עם גביר אחד מאמריקה שבא אליו, ושאלו איך עשה סעודת ברית לבניו. וסיפר לו, שעשה כמנהג בימים ההם באמריקה סנדויצ'ים חלביים לאחר הברית. ואמר לו האדמו"ר, שסעודת ברית צריכה גם בשר ויין, ולכן שיעשה עתה סעודות ברית מחדש לכל בניו, שכבר היו בני כ' ויותר. שיזמין עשרה תלמידי חכמים בכל יום, ויעשה במשך כמה ימים סעודות ברית, ויאמר זה סעודת ברית לבני פלוני, ולמחרת זה סעודת ברית לבני פלוני וכו', וכן עשה.

דוגמאות נוספות לשמחה של מצוה שלא ע"י עבודה: מי ששמח מחמת שנולד לו בן, או שזכה בממון רב, או שהתפלל בנץ והסמיך גאולה לתפילה, ולאחר מכן בדרך ממילא עסק במצוה בשמחה. האם בכל אלו קיים מצות שמחה של מצוה, דהוי שמחה שלא ע"י עבודה.
ז. וידוע שהרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע אמר לאחר, שיעשה סעודת 'שלום זכר' לעצמו. אמנם צריך לימוד, האם 'סעודת שלום זכר' היא שמחה של מצוה, או שהיא דבר סגולי בפני עצמו.

כטעם הב' [אלא שגם בזה יש לדחות, שערב יו"כ שאני וכו"ל אות ה'].

ראיה ד' – 'מילתא דבדיחותא' למאירי
[והתניא] לעומת המהר"ל

בגמ' שבת (ל, ב) 'אין שכינה שורה לא מתוך עצבות וכו' ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש וכו', אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר (מלכים ב' ג, טו) 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה''. אמר רב יהודה וכן לדבר הלכה וכו', איני והאמר רב גידל אמר רב, כל תלמיד חכם שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה' וכו'. ובתי' ב' בגמ' שם, 'לא קשיא, הא מקמי דלפתח הא לבתר דפתח, כי הא דרבה, מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן, לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא, עכ"ד הגמ'.

והנה מסוגיית הגמ' חזי', דמילתא דבדיחותא שאמר רבה לפני הלימוד, גדרו שמחה של מצוה. ובעל כרחינו [וזה אין צריך לפנים] שמילתא דבדיחותא זו לא היתה שחוק וקלות ראש, דהא להדיא אמרי' בגמ' לפני זה שאי"ז שמחה של מצוה.

ואף שפשוט וברור שמילתא דבדיחותא שאמר רבה לתלמידיו גבוה יותר מלימודינו, ואם הגירסא היא 'רבה', אזי בודאי שהיו צריכים לברך ברכות התורה לפני מילתא דבדיחותא ידידה, דהרי לא

פסיק פומיה מגירסא, עד שאפילו מלאך המות לא היה יכול לשלוט בו'.

אולם עדיין [בפשטות] המילתא דבדיחותא שלפני הלימוד אינה נובעת מצד השמחה במצות הלימוד, אלא בהיפך מצד השמחה שיש במילתא דבדיחותא, המשיך שמחה זו אף ללימוד שלאחר מכן. וא"כ חזי' דגדר שמחה של מצוה הוא, לשמח בשעת המצוה ובשעת הלימוד, ולא לשמח 'על' הלימוד ו'על' המצוה, ודלא כרמב"ם ורבינו יונה הנ"ל.

וכן נראה מלשון המאירי (שבת שם): 'אף על פי שראוי לאדם לעמוד נכנע ושפל רוח, ראוי לו להעמיד עצמו בשמחה לקיים מצותיו'. חזי' לכאור' דס"ל דהוא דין בקיום המצוות שצריכים להיות בשמחה. ודו"ק.

ולכן יליף להלכה למעשה בתניא (פ"ז), דכל אדם באשר הוא, יש נתינת מקום לכך שיאמר 'מילתא דבדיחותא לפקח דעתו ולשמח לבו לה' ולתורתו ועבודתו שצריכים להיות בשמחה, וכמו שעשה רבא לתלמידיו, שאמר לפנייהם מילתא דבדיחותא תחילה ובדחי רבנן'. חזינן [מעצם דבריו ומגדר מילתא דבדיחותא בגמ' לרבינו הזקן] דגדר שמחה של מצוה הוא, שתורתו ועבודתו צריכים להיות בשמחה, ודלא כמו שנתבאר ברמב"ם ורבינו יונה הנ"ל שהמצוה היא עבודת השמחה על שזכינו בתורה ומצות, ולא שהתורה והמצוה צריכים להיות בשמחה [וכ"ה במשנ"ב (סי' א' סק"י)

ח. אלא שבתניא (פ"ז) גריס דרבא היה אומר מילתא דבדיחותא, ואף שפשוט וברור שרבא לא היה אומר סתם מילתא דבדיחותא ח"ו [אף שאינה שחוק וקלות ראש], [ולכאור' הוא ע"ד ר"ע שראה שהציבור מתנמנם ועוררן ב"מה ראתה אסתר למלוך על קכ"ז מדינות' וכו']. – עכ"פ צ"ע, האם היו חייבים בברכות התורה לפני מילתא דבדיחותא דרבא, או שהיה זה הכנה ללימוד ולא לימוד.

בעל כרחינו, שכן היא ג"כ לדעת הרמב"ם ורבינו יונה^ט.

ראיה ה' – דברי הפייט שבשמיני עצרת היה שמחת בית השואבה

עוד מקור נחמד לנידון דידן, יש להביא משמחת בית השואבה בשמיני עצרת. דהנה בפייט למעריב לשמיני עצרת מובא, 'שמיני קול שמע באהבה רינת בית השואבה ביום השמיני', והביא הבית ישראל (אמרים בביתו נאווה קודש, תשי"א) שאביו האמרי אמת הקשה, הלא שמחת בית השואבה היה רק שבעה ימים, ומהו 'רינת בית השואבה ביום השמיני'. ויישב על פי דכתיב (ישעיה יב, ג) 'ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה', ומתרגמין 'ותקבלון אולפן חדת בחדווא', ולפי זה רינת בית השואבה ביום השמיני, היא שמחת שאיבת התורה.

והבית ישראל עצמו מיישב, 'ולי נראה שקושיא מעיקרא ליתא, כי בקדשים הלילה הולך אחר היום שלפניו (חולין פג, א), אזי התעסקו בשמחת בית השואבה של הושענא רבא, לתוך ליל שמיני עצרת', עכ"ל.

ודברי רבינו צריכים ביאור רב, דהא שמחת בית השואבה היתה בלילה שקודם שאיבת המים, ומה מקום י"ל בזה שבקדשים הלילה הולך אחר היום לגבי ליל שמיני עצרת. ואולי י"ל ע"פ מה שכתבו האחרונים [ע"י כתר המלך פ"א מהל' שופר

מהאחרונים, שהתורה והתפלה צריכים להיות בשמחה]. וצ"ע איך יפרשו הרמב"ם ורבינו יונה דברי גמ' אלו.

והנה המהר"ל (חידושי אגדות שבת שם) לומד להדיא בהיפך הגמור בדברי הגמ' שם, וז"ל: 'השמחה הגשמית, אין השכינה שורה על ידי השמחה, כי השם יתברך נבדל מן דברים אלו. כלל הדבר, כי מה שאמר שלמה 'ושבת אני את השמחה', היינו כאשר משמח בו יתברך בתורתו ובמצותיו, אבל השמחה שהיא גשמית, למה זאת'. ולמהר"ל גדר מילתא דבדיחותא שלפני הלימוד, אינו היכי תמצוי להמשיך את תנועת השמחה לפני הלימוד, כדי שהלימוד יהיה בשמחה. אלא מילתא דבדיחותא היינו, 'ההכנה הנפשית הראויה להיות קודם הלימוד'. וכפי שממשיל זאת בהמשך דבריו, 'שהמלך קודם שבא אליו האדם, יש לו שמחה גדולה ומכין עצמו כדי שראוי שיבא לפני המלך, ואם לא כן אינו ראוי לבוא לפני המלך', יעו"ש.

[ונפק"מ לדינא בין ב' הפירושים: א. האם שמחה שאינה על לימוד התורה או מצוה, נחשבת למילתא דבדיחותא או לא. ב. האם שמחה במעלת הלימוד שלא תשפיע על הלימוד, האם היא נצרכת או לא. שלמהר"ל זהו ענין מילתא דבדיחותא, ואילו להמאירי לא].

חזי' שהמהר"ל לומד, ששמחה של מצוה היינו שהשמחה היא מהמצוה, ולא שהשמחה היא בשעת המצוה. ויש לנו לומר

ט. בקובץ בית אהרן וישראל (קכ"ח) האריך הרב מאיר גלויברמן שליט"א בסוגיית 'מילתא דבדיחותא' זו, ולא עיינתי שם כדי הצורך.

בית השואבה'. ואם כן גם דעת בעל הפייט הזה היא, שניתן לשמוח שמחה של מצוה אף לאחר זמן המצוה.^א

והנה ר' הלל מפאריטש דיליף שהשמחה של התורה והמצוות צריכה להיות בשעת העבודה דוקא, וכמ"ש 'תחת אשר לא עבדת כו' בשמחה' [כנ"ל אות ב'], ולכן מקשה (פ"ח הרמון תשרי עמ' ק"ע): 'למה באלו הימים [שמיני עצרת ושמחת תורה] הוא זמן שמחת תורה', הרי השמחה צריכה להיות בשעת העבודה דוקא [עוד מקשה, 'כי לכאורה איך שייך לדחות ההתפעלות לזמן קבוע, שבעד כל התורה ומצוות שמקיימים בכל השנה, ישמחו ביום הזה דוקא']. ומיישב שהשמחה עתה במצוות, היא בעבודה דוקא, כלשון הכתוב 'ועבדת' [כנ"ל אות ב']. ד'היום לעשותם דוקא בקבלת עול מלכות שמים, ושכר מצוה שהיא מצוה בעצמה, דהיינו הטעם והתענוג של המצוה בהאי עלמא ליכא, ורק לעתיד יתגלה וכו'. אך מחמת שבכל שמע"צ מתגלה מעין דלעתיד, לכן אז הוא שמחת תורה, שנתגלה אז השמחה והתענוג מתורה ומצוות, יעו"ש עוד.

וי"ף שלפ"ז ניתן לבאר ע"פ דרכו, גם את דברי הפייט שבשמיני עצרת שמחו בשמחת בית השואבה, והיינו ששמחו בטעם

פ"א; ביאור הגר"י פערלא לרס"ג מילואים ס"ה ה ועוד] בביאור דעת הרמב"ם (פ"ח מהל' לולב הי"ב; סהמ"צ עשה נ"ד) החינוך (מצוה תפ"ח) ורבי שמעון הגדול באזהרת אתה הנחלת (פיוט ליום א' דשבועות), ששמחה הנקראת שמחת בית השואבה, מעיקר דינא מדאורייתא לא שייכא למצוות ניסוך המים שבחג כלל, אלא מצוה מיוחדת בפני עצמה היא במקדש, משום חובת היום בחג הסוכות, מלבד שמחת הרגל הנוהגת במדינה בכל הרגלים, אלא שנהגו לעשותה בעת שאיבת מי הנסוך. ולפי"ז י"ל שמחדש רבינו, שכשם שבכל ימי חול המועד היו מתחילין לשמוח אחר הקרבת תמיד של בין הערבים, כל שאר היום עם כל הלילה (רמב"ם שם). כמו כן היה בהושענא רבא, אחר הקרבת תמיד של בין הערבים התחילו לשמוח כל שאר היום עם כל ליל שמיני עצרת שלאחריו, אף שליכא ניסוך המים בשמיני עצרת, כי הוא דין בשמחה שבמקדש שבו הלילה הולך אחר היום. ועדיין צ"ב.

אמנם לפי הנתבאר עד כה, יש ליישב דבאמת קושיא מעיקרא ליתא, כי ניתן לשמוח בשמחת בית השואבה גם באמצע תמוז ואב, ובודאי שבלייל שמיני עצרת אחר ששמחו ו' או ז' לילות בשמחת בית השואבה, המשיכו לסיים את שמחת

י. ובפרט, שהנפש אינה דבר 'מלאכותי', שיש לו 'כפתור' שניתן 'ללחוץ' עליו, עכשיו תשמח מזה, עכשיו תשמח מזה... אלא אחרי שהנפש באמת שמחה משמחת בית השואבה ו' או ז' לילות וימים, לא ניתן לעצור את השמחה בכך ששקעה השמש... אלא באותה עת נוספה שמחת בית השואבה יחד עם שמחת שמיני עצרת, ונתערבבו שמחה בשמחה, וכמובן לכל בר שמחה.

יא. הנידון כאן הוא נוגע לשמחה של מצוה, ובצעירותי שמעתי חידוש עצום מהגר"ש ממאקווא שליט"א בשם החתם סופר ז"ל, שכוננת המצוה ניתן להשלים אף לאחר עשיית המצוה. והוא חידוש גדול, דלכאורה כוונת המצוה היא ודאי דין בעצם המצוה, וא"כ איך ניתן להשלים זאת לאחר עשיית המצוה, ואין כאן מקומו.

והתענוג של מצוה שמחת בית השואבה, שמתגלה בשמיני עצרת דייקא.

ונסיים פרק זה באימרה שאמרה רבינו השפת אמת בשמחת תורה לפני ק"ב שנה, שנתפרסמה לראשונה בשנה זו בקובץ שמחת תורה של קהילתינו (עמ' ל"ז) וז"ל, 'בפיוט (שישו ושמחו בשמחת תורה) כתוב 'בא יבוא צמח בשמחת תורה', מנא ידע הפייטן שיבא בשמחת תורה. הפירוש הוא, דורך דיא שמחה פין דיא תורה. שיש שני זמנים: 'בעתה', 'אחישנה', 'בעתה' שמחת תורה, 'אחישנה' שמחת תורה, עכ"ל. כלומר שב' קושיות יש על הפייט, א' מאיפה 'המציא' בעל הפייט שהמשיח יגיע בשמחת תורה², ב' הרי יש ב' זמנים בביאת המשיח בעתה ואחישנה, ואיך בב' הזמנים יבוא באותו היום. ומבאר רבינו השפת אמת, שמחת תורה זה אינו תאריך, שמחת תורה זו שמחה נפשית בתורה, ועל ידי השמחה של התורה, יבוא המשיח. כן תהי לנו.

פרק ב' – העת של שמחה של מצוה

לכאורה נראה, שלדרך הב' שהשמחה של מצוה היא לשמח בעצם הזכות לקיום המצוות, זמנה בכל עת ובכל שעה. ואילו לדרך הא' ששמחה של מצוה היא בשעת עשיית המצוה, אזי לכאורה זמנה רק בשעה שמקיימים המצוות, אבל לא כל הזמן.

אמנם בתורת מנחם (סוכות תשט"ו כמדומה) לרבי מליובאוויטש כתב, יהודי בכל רגע ורגע מקיים מצוה, או שמקיים מצוות עשה או שנשמר מלא תעשה, ובכל שאר עיסוקיו בגשמיות מקיים מצות 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, ו), ולכל הפחות וכל מעשיך יהיו לשם שמים (אבות פ"ב מ"ב), והרי כל מצוה ומצוה צריך לעשותה בשמחה.

פרק ג' – ד' דרגות בשמחה של מצוה

דרגא הא': לעיל הבאתי את דברי התניא (פ"ז), שכל אדם יכול לומר מילתא דבדיחותא לפני הלימוד והתפלה, כדי שיהיו בשמחה. ולכאורה בשמחה של מצוה זו, השמחה אינה מגיעה מהמצוה אלא מהמילתא דבדיחותא, והשמחה והמצוה הם 'ב' שנזדמנו לפונדק אחד' [ויתכן להמתיק זאת, דכל מה שאומר מילתא דבדיחותא, הוא כ'הכשר מצוה' שיפקח דעתו ולבו לעבודת ה'].

דרגא הב' - דברי רבינו האמרי אמת (פר' ואתחנן תרצ"ב, וכן הוא גם במכתבו), וז"ל: 'בכל מאדך (דברים ו, ה) ברש"י בכל ממונך, ומי שהוא עני ואין לו כסף, האיך הוא מקיים המצוה, הרי כל אחד צריך לקיים המצוה. אולם שמעתי מחסיד ישיש שאמר בשם החידושי הרי"מ ז"ל, שאמר לאחד עצה בעבודת ה', דאיתא (אבות פ"ב מ"א) והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, היינו שכל אחד צריך לעשות חשבון, שאפילו שאין לו כסף הרי יש לו תשוקה לכסף. הרי הוא יודע

יב. לכאורה להכתוב במאמרי ר' הילל מפאריטש (מאמר הידוע ד"ה איתא בפסיקתא; ד"ה והתגדלתי, שבפלח הרמון תשרי עמ' ק"ע) ששמחת תורה הוא הארת משיח שבשנה, יעו"ש, לא קשה מידי [אלא שעדיין יתכן שלשון הפייט שהמשיח יבוא בגשמיות בשמחת תורה, וע"ז קשה כבפנים].

ה', אשר מזה תגדל הנח"ר של האדם ג"כ בעוה"ז, יותר מעונג חיי העוה"ב.

וכמו שאנו רואים באנשים פשוטי ערך, שאם יזדמן להם לפניו קורת רוח לאיש חכם גדול בתורה ומפורסם ביראה, שדבר זה יחשב אצלו לעונג נפלא, יותר הרבה מכל עונג המאכלים וכל דברים הערבים עליו שלא בערך כלל. וכל שכן לגבי הקב"ה בכבודו ובעצמו, שריחוק הבורא מהנברא, הוא שלא בערך כלל לגבי ריחוק האדם החכם בתורה וגדול ביראה לגבי איש ההמוני הנ"ל. וכן פחיתות ערך האדם, הוא פחות הרבה מפחיתות איש ההמוני נגד חכם הנ"ל.

וא"כ עריבת ומתיקת וידידת העונג אשר צריך להיות ממה שגורמים נחת רוח לפניו יתברך בעשיית המצות, הוא שלא בערך כלל לגבי בחי' הנח"ר שיהיה גם לעוה"ב, שהרי הגם ש[העונג בעוה"ב] הוא עצם עונג העצמי, עכ"ז הוא עונג האדם שפל אישים, [והוא] שלא בערך כלל אור א"ס הבורא יחיד, עכ"ל.

ובשמחה של מצוה זו, הוא שמח בשמחה על עצם המצוה, שעושה נחת רוח לה' יתברך.

הדרגא הד', ע"פ מה ששמעתי מאבי שליט"א שלהבחל"ח זקני החסיד ר' אלעזר ביין ז"ל למד איזה ספר על תהלים לפנות בוקר, ופעם אחת העיר את בנו אבי שליט"א מוקדם מאד, ואמר לו שהוא חייב לראות פירוש חדש על הכתוב 'שמח נפש עבדך' (תהלים פו ד). והוא שמחתם שלא יפה לעבד ה' להיות עצב, לכן דוד המלך ביקוש 'שמח נפש עבדך'. ולא יכל זקני להתאפק

שכסף הוא דבר טוב, ורוצה שיהיה לו מיליון שיוכל לעשות מצות ומעש"ט. ואם יתנו לו מיליון כדי שלא יניח תפילין או שלא ישמור שבת או שאר מצוות, בודאי לא יסכים לזה. וע"י החשבון הזה, צריך שתהיה לו שמחה מעשיית המצוה כאילו הרויח המיליון, חשבון זה יכול גם עני לעשות, ונמצא שכל יהודי יכול לקיים בכל מאדך, עכ"ל.

והנה בחשבון שמחה של מצוה, אין זה כמי שאכן זכה בלוטו, ולאחמ"כ בדרך ממילא שמח במצוה, ולא כמי ששמח במילתא דבדיחותא והמשיך את השמחה ללימוד. דבב' הנ"ל השמחה אינה מהמצוה, אלא שהמשיכה [או שנמשכה] למצוה. משא"כ בחשבון שמחה של מצוה זו, סוף כל סוף הוא שמח במצוה, כי מה ששמח כאילו הרויח מליון דולר הוא, כי זהו הרויח שיש לו במצוה, והיא דרגא נעלית יותר. אבל עדיין עצם שמחתו במליון דולר, אלא שמחשב שבמצוה מרויח מליון דולר.

הדרגא הג' - דברי המהר"ש מחב"ד בהמשך וככה פרק י"ב (ספר תרל"ז ח"ב עמ' תי"ב) בענין 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה יותר מכל חיי העולם הבא', וז"ל: 'על פי מה שאמרו רז"ל גבי קרבנות אמר הקב"ה נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, וכמו שהוא בקרבנות כן הוא בכל המצוות וכו'. וכאשר נתבונן בזה היטב, יובן גודל מעלת העוה"ז, שבו יכול האדם הנברא והבעל גבול לעשות נחת רוח ליוצרו. אבל כל ענין חיי העוה"ב הוא, רק שהאדם יקבל עונג ונחת רוח, אשר אין בערך נח"ר של האדם לבחי' הנח"ר שלפני

קץ לקרבת ודירת מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, וכדכתיב 'כי מי הוא זה אשר ערב לבו לגשת אלי נאם ה'.

ועל זה תיקנו ליתן שבח והודיה לשמו ית' בכל בקר, ולומר אשרינו מה טוב חלקנו וכו' ומה יפה ירושתנו. כלומר כמו שהאדם שש ושמח בירושה שנפלה לו הון עתק שלא עמל בו, כן ויותר מכן לאין קץ יש לנו לשמוח על ירושתנו שהנחילנו אבותינו, הוא יחוד ה' האמיתי, אשר אפי' בארץ מתחת אין עוד מלבדו.

וזו היא דירתו בתחתונים, וז"ש רז"ל תרי"ג מצות ניתנו לישראל בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר 'וצדיק באמונתו יחיה'. כלומר כאילו אינה רק מצוה אחת היא האמונה לבדה, כי ע"י האמונה לבדה, יבא לקיום כל התרי"ג מצות. דהיינו כשיהיה לבו שש ושמח באמונתו ביחוד ה' בתכלית השמחה, כאילו לא היתה עליו רק מצוה זו לבדה, והיא לבדה תכלית בריאתו ובריאת כל העולמות, הרי בכח וחיות נפשו בשמחה רבה זו תתעלה נפשו למעלה מעלה על כל המונעים קיום כל התרי"ג מצות מבית ומחוץ. וזהו שאמר באמונתו יחיה, יחיה דייקא כתחיית המתים דרך משל, כך תחיה נפשו בשמחה רבה זו.

והיא 'שמחה כפולה ומכופלת', כי מלבד שמחת הנפש המשכלת בקרבת ה' ודירתו אתו עמו. עוד זאת ישמח בכפלים בשמחת ה' וגודל נחת רוח לפניו ית' באמונה זו דאתכפיא ס"א ממש, ואתהפך חשוכא לנהורא, שהוא חושך הקליפות שבעוה"ז החומרי המחשיכים ומכסים על אורו ית' עד עת קץ, כמ"ש קץ שם לחשך

מהתלהבות פירוש זה, עד שהעיר את אבי להראות לו זאת [ע"ד הזוכה בהון רב שחייב לשותף את בנו בכך..].

בווארט זה, לא רק שהשמחה היא בעשיית רצון ה' עצמו, אלא שכל השמחה היא, כי עבד ה' אין ראוי שלא יהיה שמח, והוא חלק מהעבדות. והבן ההפלאה שבו.

פרק ד' – שמחה של מצוה שבמצות אחדות ה'

בתניא (פרק ל"ג) אחר שמבאר מפרק כ"ו ואילך סוגיית שמחה ועצבות וכו', כותב 'עוד זאת תהיה שמחת הנפש האמיתית', והיינו שמחה מצד האמת מצד אחדות ה', ויש בזה אריכות דברים השייכים לשמחה של מצוה, ונעתיק את דבריו:

יעצמיק מחשבתו ויצייר בשכלו ובינתו ענין יחודו יתברך האמיתי, איך הוא ממלא כל עלמין עליונים ותחתונים, ואפילו מלא כל הארץ הלזו הוא כבודו יתברך, וכולא קמיה כלא חשיב ממש, והוא לבדו הוא בעליונים ותחתונים ממש כמו שהיה לבדו קודם ששת ימי בראשית וכו'.

והנה כשיעצמיק בזה הרבה, ישמח לבו ותגל נפשו אף גילת ורנן בכל לב ונפש ומאד באמונה זו, כי רבה היא, כי היא קרבת אלהים ממש. וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאות כל העולמות עליונים ותחתונים, להיות לו דירה זו בתחתונים' כמ"ש לקמן באריכות.

והנה כמה גדולה שמחת הדיוט ושפל אנשים, בהתקרבותו למלך בשר ודם המתאכסן ודר אתו עמו בביתו, וק"ו לאין

וכו'. ואין שמחה לפניו ית', כאורה ושמחה ביתרון אור הבא מן החשך דייקא. וז"ש 'ישמח ישראל בעושיו', פי' שכל מי שהוא מזרע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה', אשר שש ושמח בדירתו בתחתוני', שהם בחי' עשיה גשמיית ממש. וז"ש 'בעושיו' לשון רבים, שהוא עוה"ז הגשמי המלא קליפות וס"א שנק' רשות הרבים, וטורי דפרודא ואתהפכן לנהורא, ונעשים רשות היחיד ליחודו ית' באמונה זו. עכ"ל.

ושמעתי מהגר"ש דייטש שליט"א שחקר הגר"ז גופין שליט"א, האם כל האריכות בפרק זה שהקב"ה דר אתו עמו וכו', הוא בהתבוננות באחדות ה', או בשמחה שבאחדות ה', שיש לחקור הרבה בדברי רבינו הזקן בזה. וכמדומה שאמר הגר"ש דייטש שליט"א בשם הגר"ז גופין שליט"א, שהמסקנא היא שהוא בשמחה שבזה. ובזה מובן גודל השמחה של מצוה, שבשמחת מצות אחדות ה' האמיתי.



הרב ישראל מאיר גרינצייג

ר"מ ב'שיב"ק פני מנחם'

בני ברק

בגדרי ערבות במצוות

ובזה יבואר הדין שהביאו הראשונים מירושלמי מס' מגילה שבן עיר אינו מוציא י"ח את בן הכרך בקריאת מגילה מכיון שהבן עיר אינו מחויב בקריאת ט"ו, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח, ע"כ. ובפשטות הביאור דכיון דהחויב של הפרוז אינו כחויבו של המוקף, ממילא אין הפרוז בר חיובא בחיובו של המוקף, וא"כ אינו ערב לו לחיוב זה, דאין אדם ערב לחיוב של חבירו כשהוא עצמו אינו שייך בחיוב זה, ובאמת, לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הר"ן, הביאור יותר מכך, דאפי' אם היה הבן עיר בר חיובא בחיובו של הבן כרך [וכגון אם היינו מחשיבים ששניהם חייבים בחיוב מגילה אחד רק בזמנים מחולקים, ודלא כהאמת] עדיין לא יכול הבן עיר להוציא י"ח את הבן כרך, מכיון שהבן עיר אינו יכול לצאת ידי חובתו בקריאת מגילה בט"ו אפי' אם לא קיים את חובתו בי"ד, א"כ לא יועיל קריאתו להוציא את הבן כרך שהרי אינה קריאה של מצוה.

ובדברים האלו נתבאר בדין אחר בירושלמי, שבר"ן פ"ב דמגילה הביא בשם הרמב"ן מירושלמי שהיודע אשורית [דהיינו לשה"ק] ולועזית, אינו יכול להוציא י"ח בקריאת לועזית גם

במשנה פ"ג דר"ה (כט.) חש"ו אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. ע"כ. ואע"פ ששנינו דהשומע כעונה (סוכה לח:) וא"כ מה איכפת לן שהמשמיע אינו מחויב. אלא דכיון שהשומע צריך לשמוע אמירה של חיוב בכדי שיצא בכך ידי חובתו, ע"כ צריך להיות המשמיע מחויב בדבר, ואם לא כן הוי כאילו שמע אמירת קוף בעלמא, ובגמ' שם תני אהבה ברי' דר"ז כל הברכות כולן אע"פ שיצא, מוציא, ע"כ, ואע"פ שאם כבר יצא י"ח אינו מחויב יותר בדבר זה, וממילא השומע לא שמע כאן אמירה של מצוה, נתחדש כאן דמכיון שכל ישראל ערבים זה לזה, וכיון שחבירו לא קיים עדיין את חובתו, הוי כאילו המשמיע גם לא יצא י"ח, ועדיין נשאר חייב בחיובו דמעיקרא, ולכן צריך להיות המשמיע בר חיובא במצוה זו שמוציא את חבירו, כן נתבאר בדברי הר"ן שם. ונצרך לזה, מפני שאין מספיק שהערבות מחייבת כל אחד מישראל לעשות כל שביכולתו בכדי שחבירו יצא י"ח מצותו, דהרי חבירו השומע עדיין אינו שומע קריאה של חיוב, ורק מכיון שהערבות גורמת שהמשמיע עצמו עדיין לא נפטר מחובתו שלו, אזי חבירו שומע קריאה של מצוה, ומועיל מדין שומע כעונה, ופשוט.

וְלִישָׁב הקושיא כתב בריטב"א בשם רבו שכן התקינו חז"ל שבני הכפרים יצאו י"ח מבין העיר שנחשב לעם אחד איתם, דמכיון דאם רצו בני הכפרים לקרוא בי"ד, יכולים לקרוא כבני העיר, וכן בני העיר אם יחסר מעשרה בטלנין בעיר, נחשבים כבני הכפרים שרשאים להקדים ליום הכניסה, א"כ נחשב בן העיר בר חיובא בהאי חיובא, ומתחייב בחיובם של בני הכפרים מדין ערבות ויכול להוציאם י"ח, משא"כ בן עיר וכן כרך חלוקים לגמרי בדיניהם, ואין חיובו של זה כחיובו של זה, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח.

וצריך להבין בתירוצי הריטב"א, מה יועיל דחשיב עם אחד וחיוב אחד עם בני הכפרים, הרי נתבאר לעיל דצריך השומע לשמוע קריאה של מצוה, וע"י דין ערבות חשיב המשמיע כאילו לא יצא ידי חובתו ונשאר בחיובו הראשון, וממילא נחשבת קריאתו לקריאה של מצוה שהמשמיע עצמו יוצא בה י"ח, ואז השומע יוצא ידי חובתו, ובנידון דידן, להבין עיר עצמו במצבו הנוכחי שיש עשרה בטלנין בעיר, אין כל חובה לקרוא ביום הכניסה, דחיובו הוא רק בי"ד, וממילא אין שייך שיוציא אחרים י"ח, דקריאתו אינה קריאה של מצוה, וא"כ בני הכפרים אינם שומעים קריאה של חיוב, ומה הועיל הריטב"א בתירוצו.

ונראה לבאר בהקדם ביאור המשנה בברכות (מב) דהיו יושבין לאכול, כל אחד ואחד מברך לעצמו, הסבו, אחד מברך לכולן, וברשב"א שם הוכיח דדין זה קאי גם בברכה ראשונה, ונתקשה שם

את שאינו יודע רק לועזית, אע"פ דהלועז שקרא לעצמו לועזית יצא, אבל מכיון שהמשמיע אינו יכול לצאת בעצמו בלועזית, שהיודע אשורית אינו יוצא בלועזית, א"כ אינו יכול להוציא את הלועז דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח, ע"כ. חזינן דאע"פ שמחויב בקריאת המגילה כפי שחייב השומע בקריאתה, דאין כל חילוק ביניהם רק בלשון הקריאה, וא"כ הוי בר חיובא במצוה זו, בכל זאת אינו מוציא י"ח, ולא מועיל דין ערבות לעשותו מחויב בקריאת לועזית, וזאת מכיון דדין ערבות גורם שנשאר חייב בחיובו, ואינו נפטר ממנו כל זמן שחבירו לא קיים עדיין חובתו, והרי בנידון דנן הוא עצמו אינו יכול לצאת בקריאה זו אפי' אם עדיין לא קרא כלל, וא"כ מה יועיל הא דנחשב כאילו עדיין לא קיים מצוותו, וזה ממש כמו שנתבאר לעיל בדברי הר"ן.

אלא דבריש מגילה בדינא דמתניתין דבני הכפרים מקדימים ליום הכניסה, כתב רש"י ז"ל הטעם דכיון דאינם בקיאים בקריאת המגילה מקדימים ליום הכניסה לעיירות ושם ישמעו את קריאתה מאחד מבני העיר, ע"כ, וקשה לפירושו דהרי בן העיר אינו מחויב כלל בקריאה ביום זה, וכיצד יוציא י"ח את הבן כפר, וכמו דחזינן בדברי הירושלמי דלעיל דבן עיר אינו מוציא את הבן כרך, ובאמת ברשב"א ובר"ן שם וכן בתוס' ביבמות יד. וברא"ש שם נחלקו על רש"י וכתבו דרק בן כפר יכול להוציא בן כפר חבירו, וביום הכניסה שמתקבצים יחד, אחד מבני הכפרים מוציא את חבריו שאינם בקיאים, אבל בדברי רש"י קשה.

ולא תירץ דהוי רק לכתחילה, ולכאורה י"ל ודו"ק. וגם בזה ברור שמחלוקתם בדינא דמשנתנו האם רבנן נקטו האי דינא גם בדיעבד או רק לכתחילה.

אמנם הריטב"א רוח אחרת היתה עמו, שבהלכות ברכות שלו פ"ה כתב דבברכות של רשות כגון ברכת הנהנין [וכוונתו לברכה שלפני האכילה דהיא רשות, שלאחר האכילה חייב לברך] אין אדם מוציא לחבירו אלא כשמוציא לעצמו שהרי אינו ערב לו בברכה זו, ואף כשמוציא לעצמו אינו מוציא לחבירו אלא א"כ עשו מתחילה צירוף והוכח שהם חבורה אחת, ע"כ, והביאור בזה דאז הרי הם כגוף אחד וחשיב כאילו כל אחד ואחד מברך, ובהמשך דבריו כתב דבברכה שלאחריה שהיא חובה ושייך ערבות, מן התורה מוציא לחבירו אבל אמרו חכמים שכל אחד יברך לעצמו, ואין די זה אלא מדבריהם, ע"כ ונראה ברור בדבריו דבדין הראשון דברכה שלפניה הא דלא אמרינן שומע כעונה כשאינם מסובים יחד, אע"פ שהמברך גופיה מחויב, הרי הוא מעיקר הדין, (ואינו מדבריהם, אלא מדין תורה), וכן נראה בדברי רבו הרא"ה בחידושיו על ברכות (הנדפס בשם פקודת הלויים) על האי דינא דמתניתין, עיי"ש, ודבריהם הקד' צריכים ביאור, וכדהקשה הרשב"א.

ונראה לבאר בדברי הריטב"א דסבר דלדין שומע כעונה אינו די שהשומע ישמע אמירה של חיוב בעלמא כדביארנו לעיל, אלא נצרך לשמוע אמירה של חיוב שמתייחס להשומע, והאמירה תהיה עבורו דייקא, וע"כ אפי' אם לא יצא אינו מוציא, דלמרות שהשומע שמע ברכה שנתחייב בה

ברשב"א דהא קי"ל בר"ה (כט) דבברכת הנהנין אם יצא אינו מוציא, דאין שייך דין ערבות בזה לעשותו מחויב, שאין לשומע חובה ליהנות דלא ליתנהי ולא ליברך, וממילא לא שייך שיתחייב המשמיע, אבל אם לא יצא, מוציא, דשומע כעונה והרי שומע אמירה של חיוב שחייב בה המשמיע, וא"כ קשה כשהיו יושבין, ל"ל שיברך כל אחד ואחד, והא כל חד וחד בר חיובא, יכול אחד להוציא את חבירו, ונשאר בצ"ע על דינא דמתניתין. ובר"ן פ"ג דמגילה במשנה דאין פורסין על שמע כתב לבאר בשם הגאונים דבברכת הנהנין אין מועיל דין שומע כעונה להוציא השומע ידי חובתו אפי' היכא שהמשמיע עצמו מחויב בברכה, כיון דמי שנהנה בגופו ראוי שיברך בעצמו, ואין מועיל שיצא י"ח בברכת חבירו, רק כשהם מסובים וקובעים עצמם יחד דאז נחשבים כגוף אחד, ויכול לצאת מחבירו מדין שומע כעונה דאז נחשב שמי שנהנה הוא המברך, ע"כ, וזה ברור בדבריו שדין זה הוא רק מדרבנן דאינו ראוי שהנהנה לא יברך בעצמו, אבל מעיקר הדין גם כשלא קבעו יחד, איכא דינא דשומע כעונה, וכהבנת הרשב"א בקושייתו. ועי' שו"ע סי' קס"ז סי"ג שנקט משם הרוקח דכל דינא דמתניתין הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד יצא, וכן בב"י סי' רי"ג הביא כן מתשובות הרשב"א המיוחסות, ובמג"א שם (קס"ז) הביא מהרא"ש בברכות ועוד ראשונים דאינו יוצא מחבירו אפי' בדיעבד, ונשאר בצ"ע על המחבר דלא הביא זה, וגם מה שהביא מתשובות הרשב"א כתב במג"א לבאר ברשב"א באופ"א, והוכיח מהרשב"א בחידושיו דנשאר בצ"ע על דינא דמשנתנו

של חיוב השומע, והשומע קריאה של חיוב שמתייחס אליו, הוי כעונה, ולא איכפת לן דהקורא עצמו אינו יכול לצאת בקריאה זו, דלהריטב"א לא אמרין דהערבות גורמת שהמשמיע עדין לא השלים חיובו שלו, כהר"ן, אלא דעל המשמיע מוטל חיובו של השומע ממש דהם כגוף אחד, וכ"ז דווקא בבן העיר שמוציא בני הכפרים, אבל פרוז אינו יכול להוציא מוקף כדמפורש בירושלמי, דאינם כלל באותו חיוב דחיובו של זה אינו כחיובו של זה ובזה אין שייך שיתאחדו לגוף אחד.

אמנם עדין דברי הירושלמי שהביא הרמב"ן (לעיל אות ג) אינם מיושבים רק אם נבאר כהר"ן, ובאמת מצאתי בריטב"א בפרק היה קורא שהביא את הירושלמי הנ"ל, וכתב דאין הטעם משום שהקורא אינו מחויב בדבר, כמו שכתוב בירושלמי, אלא מטעם אחר לגמרי ומדרבנן, עיי"ש ולא ביאר כלל מדוע נדחק כ"כ לבאר בדינא דירושלמי דלא כטעמיה, ולפי כל המתבאר לעיל הוא נפלא ביותר.

נמצא דנחלקו הר"ן שו"ר עם הריטב"א ורבו הרא"ה הן בגדר שומע כעונה דלהריטב"א בשומע הריהו כעונה רק כששמע אמירה של חיוב שמיוחס אליו ולהר"ן די כששמע אמירה של חיוב שחייב בה המשמיע, והן בגדר ערבות. דהן להריטב"א והן להר"ן אין הכוונה דמוטל חיוב נוסף על האדם עבור חיובו של חברו אלא דלהריטב"א מדין ערבותה ויכל ישראל כגוף אחד וממילא מוטל על כל אדם חיובו של חברו, ולהר"ן כל זמן שחבירו לא יצא

המשמיע, והוי אמירה של חיוב, עדיין אינו יוצא י"ח, דהאמירה אינה חיוב של השומע, אלא של המשמיע, וזה אינו מספיק לדין שומע כעונה, אבל כשקבעו יחד הרי הם כגוף אחד, ואז חשיב ששמע השומע ברכה שלו, שאמירתו של המברך היא גם עבור השומע, וכששמע אמירה כזו ע"י דין שומע כעונה חשיב כמברך בעצמו ויוצא י"ח.

ולפי"ז יתבארו היטב דברי הריטב"א בר"ה כ"ט דכתב הטעם בהא דבברכת המצוות אפי' אם יצא מוציא, דמכיון שכל ישראל ערבים זל"ז הוי כל ישראל כגוף אחד, וכעבד הפורע חוב חבירו, ע"כ. וביאור דבריו דכיון דכל ישראל הוי כגוף אחד הרי החיוב של השומע היוצא י"ח, חל על המשמיע המוציא י"ח, וממילא המשמיע קורא קריאה של חיוב של השומע, אמנם כ"ז בתנאי שהוא מחויב בדבר, והביאור בזה דבחיוב ששייך בו המשמיע, שייך שיתאחד לגוף אחד עם השומע, ויתחייב בחיובו של השומע, ואז שייך לצאת מדין שומע כעונה ששמע קריאה של חיוב שלו עצמו, ולדבריו מתבאר דאפי' כשהמוציא לא יצא, צריך להגיע לדין ערבות כדי שיוציא לחבירו, וכל זה דלא כדברי הר"ן.

והשתא דאתינן להכי מבואר היטב כוונת הריטב"א במגילה, דכיון דהחיוב של בני הכפרים ובני העיר חישב חיוב אחד, ובן העיר חשיב בר חיובא בחיוב של בני הכפרים, ממילא חשיב כגוף אחד איתם ומדין ערבות מתחייב לקרוא ביום הכניסה, וכשקורא ביום הכניסה הריהו קורא קריאה

תקעו | בגדרי ערבות במצוות _____ עוז ואורה

י"ח, לא נפטר האדם מחובתו שלו, והן
בביאור דין דמחויב בדבר דלהריטב"א די
לגוף אחד, ולהר"ן צריך שיוכל הקורא עצמו
לצאת ידי חובתו שלו, ורק אז נחשב מחויב
בדבר. דשייך באותו חיוב וממילא מתאחד עמו



הרב ישראל ערליך

ברוקלין נ.י.

בסוגיא דעשה דוחה לא תעשה - האם עשה דראובן דוחה ל"ת דשמעון

והיינו שכביכול גירש כנסת ישראל, וזינתה בינתיים, ועכשיו חוזר ולוקחה.

ובס' תוס' יום הכיפורים (למהר"ם חביב) כ' מקשים העולם, מאי אולמי' דתשובה, הרי בכל התורה אמרי' עשה דוחה ל"ת. ותי' בשם ס' כסף נבחר וס' אהבת עולם, דהניחא כנסת ישראל, שמצווה על התשובה שייך שפיר עדל"ת, אבל הקב"ה כביכול לית לי' מצות תשובה, וא"כ בדידי' ליכא עשה שידחה הלאו, ואעפ"כ גדולה תשובה דכנס"י, שדוחה כביכול בעבורה ל"ת שבתורה.

ותמה עליהם מסוגיות הנ"ל דיבמות, דמבואר דאיתי' לכללא דעדל"ת לענין יבום, ואם איתא לדברי הרבנים הנזכרים אמאי, הרי עשה דיבום אינו מקיים אותו אלא היבם, והאיך יבמתו תעבור על לאו מבלי שתקיים העשה.

עוד הק' עליהם מסוגיא דכתובות דף מ. דבמשנה לט. האונס שותה בעציצו, (ופירש"י כלומר על כרחו ישאנה). כיצד שותה בעציצו כו' נמצא בה דבר ערוה או שאינה ראוי' לבוא בישראל אינו רשאי לקיימה כו'. ובגמ' מ. א"ר כהנא אמריתא לשמעתא קמי' דר"ז מנהרדעא, ניתי עשה וידחה ל"ת. ואם איתא דכשהיא אינה מצווה לא אמרי'

א בפ' כי תצא (כה, ה) כתי' כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה. ובפ"ק דיבמות מבואר דאם היבמה אסורה על היבם בכרת, ליכא למצוות יבום, וילפי' לה מקרא בדף ג.: והק' בגמ', טעמא דכ' רחמנא עליה, הא לא"ה הו"א אחות אשה מתייבמת, מ"ט, דאמרי' אתי עשה ודחי ל"ת, אימר דאמרי' אתי עשה ודחי ל"ת, לא תעשה גרידא, ל"ת שיש בו כרת מי דחי. והאירך שם בש"ס ליישב למה הוצרך לקרא.

ובפ"ב דף כ. מבואר בגמ' דאם היבמה אסורה עליו בלאו, אמרי' עשה דוחה ל"ת. ומסיק שם ע"ב דרק מדרבנן לא מתייבמת, דגזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שני'. ומבואר מהנ"ל, דכל מקום דאיתי' לכלל דעשה דוחה ל"ת, היבם מצווה לייבם.

פלוגתא דהתוס' יוה"כ וגדולי האחרונים

ב בגמ' יומא דף פו: אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה את ל"ת שבתורה שנא' לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלא חנוף תחנוף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאום ה'. ופרש"י ל"ת שבתורה, לא יוכל בעלה הראשון וגו'.

עדל"ת, מאי קמקשה, הרי לדידה ליכא מצוה כלל.

ולכן נחלק עליהם וכו', אלא ודאי הדבר ברור, דכל מצות עשה דרמיא על איש א', ומוטלת עליו לעשותה בחברת אחר, דוחה ל"ת שבתורה. אע"ג דלגבי א' ליכא עשה כדאמרן. ולכן גבי יבום וגבי אונס, אע"ג דרק בדידי' איכא מצוה, דוחה הל"ת גם לדידה. וה"ה לגבי תשובה, אע"ג דהקב"ה אינו מצווה על תשובה, אבל כדי שיקיימו ישראל מצות תשובה, יכול הקב"ה לעבור על הל"ת. וא"כ הדרא קושיית העולם לדוכתה, מאי רבותא דתשובה, הרי כך הוא המדה בכל התורה.

ג) ובהגהות הגרע"א על התוס' יוה"כ תמה עליו, דסברא זו, דהיכא דלדידה ליכא עשה לא אמרי' עדל"ת. מפו' בתוס' גיטין דף מא. ד"ה לישא שפחה. דבמשנה שם מי שחציו עבד וחציו ב"ח כו' לישא שפחה א"א שכבר חציו ב"ח, בת חורין א"א שכבר חציו עבד, יבטל, והלא לא נברא העולם אלא לפו"ר כו' כופין את רבו ועושה אותו ב"ח. והק' בתוס', ליתי עשה דפרו ורבו ולידחי לאו דלא יהיה קדש. ובתי' ג' תי' ועוד דבדידה ליכא עשה, דאפי' מיפקדא אפשר לה בכיוצא בה. [וכ"כ תוס' ב"ב יג. ד"ה כופין, ובפסחים פח. ד"ה לישא].

ומהסוגיא בכתובות דף מ. שהק' התוה"כ, מפו' בתוס' ישנים שם דזהו גופא תי' הגמ', היכא אמרי' ניתי עשה ונידחי ל"ת, כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומי' לעשה, אבל הכא אי אמרה לא בעינא מי איתי' לעשה כלל. וביאר התו"י, דהואיל ומציא אמרה לא בעינא, הרי דאינה

מצווה, נמצא דבדידה ליכא עשה, ולא אמרי' עדל"ת. ובס' פני יהושע שם כיון מדעתו לביאור התו"י בסוגיא.

אכן כ' הגרעק"א, דלאידך תי' בתוס' בגיטין שם, וכן לפרש"י ותוס' בכתובות דף מ. דלא פי' כהתו"י, דרש"י פי' דמלמדין אותה לומר שאינה רוצה, והיינו לכאו' מדין דכשאפשר לקיים שניהם לא דחי. ובתוס' כ' דלא חשיב האי עשה שיוכל לדחות. אולי דלא ס"ל סברא הנ"ל. אבל לומר דדבר ברור הוא (כלשון התויה"כ) א"א.

גם במנחת חינוך מצוה א' אות ט"ו תמה על התויה"כ מתוס' ותו"י הנ"ל, וכבר קדמו הגרע"א. אבל כ' שם דמהתו' ישנים בכתובות לא ק' על התויה"כ, דשם י"ל דכשאינה רוצית מסלקת העשה לגמרי. וכדבריו מבואר בתוס' רי"ד שם דלא אמרה תורה אלא להפסיד דעתה, וכשאינה רוצית, גם לדידי' ליכא עשה.

ד) היוצא מהנ"ל, דאשכחן פלוגתא בין גדולי האחרונים, וכבר מצאנו צד א' מפורש בראשונים. האם עשה דאיש א', ידחה ל"ת דאיש אחר שאינו מצווה בהעשה. ויש להסתפק בהסברא שידחה. די"ל דהוא דווקא במצוות שמוכרח אותו שאינו מצווה להשתתף בכדי שהמצווה יוכל לקיים מצותו, וכגון יבום, ואונס, ותשובה הנ"ל, אז אמרי' דהעשה דוחה גם לאו דהאינו מצווה, דסוף סוף הרי הוא חלק מקיום המצוה. וכדרך זה משמע מלשון התויה"כ. א"ד דכל היכא דא' מצווה, רשאי האינו מצווה לעבור בשביל העשה דחבירו. ולכאו' מצינו להמנ"ח שנסתפק בזה במצוה ב' אות י"ט, לראשונים דנשים ביו"ט אמרי' לגבייהו

שהמת לא קיים פו"ר, ע"ש. ובכלל איך שייך שאחי המת יקיים פו"ר להמת).

וגם המנ"ח הנ"ל כ' דברמב"ם פ"א מיבום משמע דהמצוה רק עליו, שכ' מצות עשה שייבם אדם כו' ומצות עשה מה"ת לחלוץ לה, נראה דהמצוה רק עליו. וכן בחינוך במצוה תקצ"ח ותקצ"ט במצות חליצה ויבום כ' ונוהג בזכרים. ולא כלל נקיבות. ולהני ראשונים אי נימא דס"ל סברת התוס' וגדולי האחרונים, עדיין צ"ב למה אמרי' ביבום עדל"ת.

ו) במשנה נדרים צ: בראשונה היו אומרים ג' נשים יוצאות ונוטלות כתובה, האומרת טמאה אני לך וכו' [ובגמ' מוקמי' באשת כהן שנאנסה, ולכן אכתי אית לה כתובה, דהיא אומרת הא חזינא, וגברא הוא דנסתחפה שדהו] חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך תביא רא' לדבריה. ותמהו הראשונים, הלא אסורה מדאורייתא, הואיל ושויא אנפשה חתיכה דאיסורא, והיאך התיירו איסורא דאורייתא משום תקנת הבעל. ובתוס' שם תי' בשם ר' אליעזר (והוא הר"א ממיץ), דלא מצינו זונה שהיא אסורה לישנא לכהן, דודאי הוא מוזהר עליה, אבל היא אינה מוזהרת עליו, הילכך גם לדבריה אינה אסורה בו. וביאור דבריו, דאיסורא דאשת כהן שנאנסה, הוא משום דנעשית זונה, וזהו איסור כהונה, דאין ישראל מוזהר מלישא זונה, ולכן גם האשה אפי' כהנת אין מוזהרת. ותמהו עליו בתוס', דש"ס מפורש ביבמות פד: דיליף מלא יקחו לא יקחו תרי זימני, דהאשה מוזהרת ע"י האיש, וכל היכא דהוא מוזהר, היא נמי מוזהרת.

עדל"ת, אי רשאה למול מחמת העשה דהזכר. והתם אינו מוכרח לקיים המצוה ע"י אשה ואעפ"כ צידד שידחה וכו"ל. ובטעם דעשה דראובן ידחה ל"ת דשמעון, מתחילה חשבתי שהוא מדין ערבות, ונמצא דבאמת חשיב כעשה דיד'. אבל לכאור' א"א לומר כן, דהרי בתויהו"כ אומרו גם כלפי שמיא, ומי שייך ערבות כלפי שמיא, וצ"ע.

יישוב קו' התו' יוח"ב

ה) ונשאר עלינו ליישב, לתוס' וגדולי אחרונים הנ"ל, דעשה דחד אין דוחה ל"ת דאידך, למה ביבום אמרי' עדל"ת. וכ' הגרע"א בהגה"ה הנ"ל, דצ"ל דעשה דיבום חל גם עליה. וכן נקט הפני יהושע בכתובות מ. ד"ה בגמ' אבל, דבמצות יבום איהו נמי מוזהרת שתקיים העשה. ובערוך לנר יבמות כ. הביא רא' דנשים מצוות ביבום דבתוהרא"ש שם ובתוס' דף ה. ד"ה ואכתי, הק' דליתי עשה דיבום ששוה בכל, ולידחי עשה דאלמנה לכה"ג. ואי נימא דיבום אין נוהג בנשים, הו"ל גם עשה דיבום אין שוה בכל.

אב"י מצד שני מצינו לכמה ראשונים שכ' בפ"י דיבום אין נוהג בנשים. הרב יוסף אבן פלאט בתשובתו לר' יצחק בן אברהם אב"ד, [מובא באבודרהם שער ג' ברכת המצות ומשפטיהם ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' יח], כ' להדיא דנשים אינן מברכות על חליצה ויבום, דלא מיפקדא אפרי' ורבי'. [ובערוך לנר יבמות כ. תמה ע"ז מה ענין לפרי' ורבי', דלאחי המת אפי' יש לו בנים ובנות מחוייב ביבום, ובהמת, אם יש לו בן או בת או בני בנים פטור מיבום, אע"ג

אנפשה חתיכה דאיסורא ולדידי' ליכא שום איסור, גם היא לא מוזהרת. ובבני אהובה פכ"ד מאישות הי"ח כיון לדבר מדנפשי', ודייק לישנא דגמ' דהאשה מוזהרת על ידי האיש. דמשמע מזה דווקא כשהוא מוזהר.

ט וביסוד הנ"ל יישבו בערוך לנר בדף כ. ובישרש יעקב דף פה. האיך הק' הגמ' דנימא עדל"ת דבאלמנה לכה"ג מן האירוסין, הלא לית לה מצוה כנ"ל מהראשונים. אבל היות ולדידי' ליכא איסור, דהעשה דחה ללאו, גם היא אינה מוזהרת, דא"א לה לעבור על הלאו באופן שהאיש אינו עובר.

אלא דלפי"ז בחייבי לאוין דפסולי קהל כגון ממזר ונתין, דהם לאוין ששוין בכל, מדאורייתא אסור לייבם, דליכא למימר עדל"ת, דהאשה אסורה. ובישרש יעקב יישב לפי"ז למה הק' בגמ' מהא דנקט סתם אלמנה, ולא משאר חייבי לאוין המפורשים במתני' דחייבי לאוין גרידא גינהו. והראשונים הק' כן, וכ' דהכי אורחא דמילתא להק' מרישא אפי' מדיוק, אע"ג שאפשר להק' מסיפא בהדיא.

ונוראות נפלאותי, דבהדיא מק' בגמ' כ: מממזרת ונתינה. ומצוה רבה ליישב הישרש יעקב.

ויע"ע בישרש יעקב שם שהק' על עצמו מהא דבפצוע דכא אם בעלו קנו דלמסקנא אתי שפיר. הא הוה לאו השוה בכל. וכ' ליישב, דבאמת לדידי' אמרי' עדל"ת, רק שהיא אסורה, ואפי' לפני עור לית לי', דחד עשה דוחה ב' לאוי [כ"כ תוס' ג: ואכמ"ל] ולכן בדיעבד שפיר קנה דקיים מצוה, ע"ש.

ז ובשו"ת נודע ביהודה קמא סי' ע', ביאר כוונת הר"א ממיץ, דביבמות נו: איכא ב' לישני איזה איסור יש על אשת כהן שנאנסה, וללישנא בתרא אמר רבה דלוקה עליה משום טומאה ולא משום זונה. וס"ל לר"א דרק איסורי כהונה הכתובות באותה פרשה דכתי' לא יקחו נתרכו לחיובה, הא שאר איסורים שאינם שוים בכל דא"א לרבות מאיש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם, דמההוא לא נתרבה אלא לאו השוה בכל, פטורות.

והאחרונים האריכו להק' על הנוב"י. חדא במה שנקט דאיסור טומאה דאשת כהן שנאנסה מיקרי אין שוה בכל, הרי יסוד איסור טומאה יש גם בישראל רק דבאונס שרי. ועוד, איך יפרש אידך לישנא בדף נו: דיש איסור זונה באונס, המשנה בנדרים. ועוד, דבדף פה. ללי"ב ילפי' גם לאו שאין שוה בכל מאיש או אשה כו', ורק איסורי כהונה הו"א למעט, מבני אהרן הכתוב בטומאה. ועוד דלשון הר"א הוא לא מצינו 'זונה'. [ועי' בליקוטי הערות לנוב"י ממכון ירושלים ובישרש יעקב יבמות פה. ד"ה בגמ' והרי'].

ח אבל בחי' הרשב"א בנדרים צ' העתיק תי' דר"א ממ"ץ בלשון אחר, וז"ל, ותי' הר"א ז"ל דזונה לא מוזהרת מכהן אלא היכא דאיהו מוזהר, וכדאמר ביבמות פד: כל היכא דאיהו מוזהר איהו מוזהרת, דלא יקחו כתי', ואין הזונה מוזהרת אלא הכהן הוא שמוזהר. וביאור דבריו, דבקרא כתי' האיסור על הבעל ובאם אינו ענין, דחד לא יקחו מיותר, מייתי' גם האשה, אבל היכא דהוא לא מוזהר כגון בגוונא דהיא שויתה

קו' על יישוב האחרונים

(י) אבל הא ודאי ק', דגם בחייבי כריתות מבואר בדף ג: דאי עשה דוחה לאו שיש בו כרת, הו"א עדל"ת. והרי חייבי כריתות הוה לאו השוה בכל והאיך נתיר לדידה משום עשה ידי'.

ובמנחת חינוך הנ"ל מצוה א', ט"ו, כיון ג"כ לדרך האחרונים הנ"ל. אבל הוא כ' דאיסור דידה הוא משום 'דאיתקש' אשה לאיש', ומשמע מזה דגם מהילפותא דאיש או אשה דילפי' לכל התורה, הוא מכח האיש. דהילפותא באיסורי כהונה אינו 'מהיקש' רק מיתור דלא יקחו. אבל לכאור' כוונתו להלימוד דלא יקחו וקרי לי' היקש. דהפסוק דאיש או אשה כו' ואשמה הנפש ההוא, מפורש בה עונש לאשה, וא"צ ל'היקש'. ושמעתי מראש הכולל שלנו הרה"ג ר' אהרן לייב קלמנוביץ שליט"א הא קו' על המנ"ח. והוסיף להק' דבתו"כ פ' אחרי פיי"ג ילפי' אשה לאיסורי כריתות מ'לא תקרבו' הרי כאן שנים והובא ברש"י עה"ת (יח, ו). הרי מפורש דאין האשה צריכה ללמוד מן האיש כלל. והא ודאי קו' אלימתא.

(יא) בערול"נ הנ"ל כ' דבחייבי כריתות י"ל דהו"א עדל"ת כשהיא קטנה דאינה מוזהרת, ונקט בפשטות דהאיסור דספי' לקטן הוא רק בטומאת כהן ודם שרצים. ובישרש יעקב הנ"ל כ' דאפי' נימא דאסור בכל התורה, אכתי האיסור על הגדול רמיא, והוא לאו, ונימא גם ע"ז עדל"ת [במנחת הנ"ל דעשה דוחה ב' לאוין]. והישר"י כ' דגם בחייבי לאוין י"ל דקו' הגמ' מקטנה, וכן יש

ליישוב למה נימא עדל"ת להחולקים אהר"א ממ"ץ. אבל בערול"נ כ' דא"א, דכה"ג אסור בקטנה כמבואר בדף סא: ובישר"י הביא דהיש"ש חולק אפסק הרמב"ם, ומתיר כה"ג בקטנה ע"ש. אבל כ"ז דוחק גדול, דכל הסוגיא דעדל"ת יהא רק בקטנה. ועכ"פ פלא על האחרונים הנ"ל (לבד הערול"נ) שלא הרגישו מח"כ. וצ"ע.

(יב) והחברותא שלי הר"ר חנוך רוזנטל שליט"א הקשה, דאדמקשה התוס' יוה"כ על אלו האחרונים דס"ל דאין עשה דחד דוחה ל"ת דחבירו מסוגיא דף ג. ודף כ. תיפו"ל דכל יבום דוחה לאיסור אשת אח. ונבאר, דאמת דיש שי' בראשונים דאשת אח במקום יבום הותרה, (ע"י בקובץ הערות סי' ט', שהביא הרמב"ם בס' תורת האדם, ורמ"ה סנהדרין נג). אבל בתוס' ג: ד"ה ל"ת שיש בו כרת, שהק' דניליף מיבום דעדל"ת שיש בו כרת. ותי' דשאני יבום דמצותו בכך, משמע דגם יבום הוא מטעם דחי'. [ובאמרי משה סי' ה' אות כ' נקט, דבתיורצם כוונתם דהותרה, ומוכיח כן מתוס' כ: ד"ה אטו, ותוס' ח: ד"ה מלמד, ותוס' ישנים שם. אבל שאר אחרונים לא פי' כן]. ועוד דברשב"א דף ח. ד"ה רבא הק' ג"כ קו' תוס' הנ"ל ותי' דשא"ה דעיקר מצותה בדחי', חזי' דס"ל אליבא דאמת דהוא מדין עדל"ת.

וא"כ, ממנ"פ צ"ל א' מב', או כהתוס' יוהכ"פ דעשה דחד מועיל לדחות ל"ת דחבירו, או דבדידה איכא מצוה. ופלא גדול על כל האחרונים שהק', וכשיישבו כנ"ל מסוגיא דדף פד: או דמיירי מקטנה, האיך יישבו כל מצות ייבום הכתובה באורייתא. וצע"ג.

תקפב | בסוגיא דעשה דוחה לא תעשה עוז ואורה

משמע שלא גירשם. וכ' דהקב"ה גירשם בגט פסול, שאמר איני אישך, ולא אמר הרי את מותרת.

נמצא לפי"ז דבאמת לא נתגרשו, ודינם כאשת איש שזינתה, דהיא בעשה דונטמאה. ומה שאמר ריו"ח 'לא תעשה', היינו דלרבנן דר' יוסי בן כיפר יבמות יא: איכא נמי ל"ת, דאחרי אשר הוטמאה מרבה סוטה. ולפי"ז א"ש דהיינו רבותי' דבכל התורה אין עשה דוחה ל"ת ועשה.

יג) ועדיין נשארנו בקו' העולם שהובא בס' תוס' יוהכ"פ המובא לעי' אות ב', דמאי רבותי' דתשובה, הלא כך הוא המדה לדעת התויוה"כ, דעשה דחד דוחה ל"ת דאידך, ושפיר דוחה קוב"ה ל"ת מפני עשה דכנס"י.

וביאר המהר"ם חביב שם עפ"י מש"כ המהרי"ט בדרשותיו (סי' קצח) שהק' סתירת הפסוקים, דבירמי' ג, א המובא בגמ' שם, משמע שהקב"ה גירש לישראל, ובישעי' נ, א' כתי' איזה ספר כריתות אמכם,



הרב אברהם מרדכי רובינשטיין בני ברק

עבודת עבודה

של עולם והוא הקב"ה המלמד תורה לעם ישראל. נמצא שבפסוקים אלה נמצאים (א) המלמד, (ב) והלומד, (ג) את התורה "ויפוצו אויבך וינסו משנאיך" אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל, שונא את מי שאמר והיה העולם". וזה ע"י התורה כדאיתא בברכות הלומד תורה מזיקין בדלין הימנו. וזה הג' ספרים: במדבר, התורה ניתנה במדבר.

ג) ויש להתבונן בלשון חז"ל שקראו לחומש במדבר חומש הפקודים, הלא דבר הוא. רש"י במדבר ג', י' על הפסוק "ואת אהרן ואת בניו תפקוד ושמרו את כהונתם. והזר הקרב יומת" אומר "תפקוד" - לשון פקידות, ואינו לשון מנין. ע"כ ודברי רש"י אלו טעונים הבהרה, מה היא הסיבה שהביאה את רש"י לומר פה דכוונת הפסוק הוא פקידות ולא מנין. מדוע שנחשוב כלל שהמדובר במנין. (א) הרי בהמשך הפסוק נאמר "ושמרו את כהונתם". (ב) בהמשך כעבור כמה פסוקים (פסוק ט"ו) נאמר "פקוד את בני לוי לבית אבותם" וכו'. ושם אכן מדובר במנין. א"כ פה ברור שהכוונה היא לא למנין אלא לפקידות. (ג) המהר"ל בגור אריה מפרש את רש"י "לשון פקידות" - דמנין לא יתכן דלא שייך מנין באדם פרטי לומר תפקוד איש פלוני". ודבריו לכאורה תמוהים, וזאת מפני ב' דברים א' הרי בפסוק

א) חומש במדבר נקרא בפי חז"ל חומש הפקודים, הרמב"ן בהקדמה לחומש במדבר מסכם את הדברים האמורים בחומש מצוות שנצטוו בענין אהל מועד טומאת מקדש וקדשיו לדורות הגבלת זרים להכנס למשכן, וגם אזהרה לכהנים בעניני העבודה והספר כולו במצות שעה בעמדם במדבר ובניסים שנעשו להם ובמפלת אויביהם וכיצד תעשה חלוקת הארץ, ולסיכום אין בספר הזה מצות נוהגות לדורות חוץ מהשלמת קצת דיני קרבנות שנאמרו בתחילתם בספר ויקרא.

ב) ויש להוסיף שיש בספר זה דבר מיוחד שאין בשאר החומשים ע"פ דברי הגמ' בשבת קט"ו-קט"ז: ת"ר ויהי בנסוע הארון ויאמר משה. פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות [גון הפוכה] מלמעלה ולמטה וכו' וזה ספר [חומש] בפני עצמו שנאמר חצבה עמודה שבעה ולכן היות וזה ספר בפני עצמו הנאמר לפני כן, ולאחריו - הם ספרים בפני עצמן לסיכום יוצא שחומש במדבר למעשה הוא ג' ספרים. ובפסוק השני "ובנחו יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל" וכתב רש"י מגיד שאין השכינה שורה בישראל פחות מב' אלפים וב' רבבות, 22,000. וזה לרמז על קוב"ה ואורייתא וישראל חד. 22,000 כנגד כ"ב אותיות התורה אלף גם מלשון אאלפך בינה, אלופו

הגוים אין סכום כולל רק ספירת יחידים. עי"ז נמצאנו למדים דאם אין סכום כולל יש פגם וחסרון בכל הספירה. כי לשם מה סופרים. אבל כשיש סיכום כולל זאת המטרה אלי המגיעים לאחר הספירה. ובמנין התורה אין לגוים סיכום כי הם נפרדים זה מזה.

ו) וצריך הסבר לדבר מדוע יהודי כן וגוי לא. ואפשר שהסבר זה טמון בגמ' ערכין דף ו: במסקנת גמ' בישראל שהתנדב מנורה לבית הכנסת ועדיין לא נשתקע שם בעליה ממנה, מותר לשנות לדבר מצוה אחרת. ובגוי שהתנדב אם לא נשתקע שם בעליו אסור לשנות אפילו לדבר מצוה ומסבירה הגמ' מדוע משום דפעי, דהיינו דבגוי, כל זמן שעדיין אומרים זו היא המנורה נדבתו של פלוני העובד כוכבים, ואם נשנה העו"ג צועק למה שיניתם ממה שנתתי. ויהודי לא. ובכן מדברי הגמ' רואים, גוי עושה לגרמיה אני נתתי ויהיה דווקא על שמי וצועק ועומד על שלו ובדרך זו לא שייך שיצטרף לסיכום כולל, כי כל אחד הם בחינת נפרדים. משא"כ ישראל, לא פעי והוא את שלו עשה ואין מגמת ומשאת נפשו להטביע ולהודיע את אשר עשה. מעשיו הם לתכלית התועלת אשר יהיה הציבור זקוק לו ולכן מגיע הוא לסיכום ואחדות.

ובתשובת חת"ס יו"ד תשובה רמ"ד הביא מחלוקת הראשונים אם השינוי בישראל מותר אפילו למצוה פחותה או רק למצוה כמותה, ויותר גדולה. והענין שנשאל החת"ס שם, לגבי אחד שהוריש את ספריו לביהמ"ד על מנת שילמדו בו, והקהל רצה למכור את הספרים ולבנות מקוה, והחת"ס

נאמר "ואת אהרן ואת בניו" א"כ לא מדובר רק באדם אחד אהרן, אלא כמה וכמה - הוא ובניו אי"ז כן שייך מנין. ב' אם כדבריו דהכוונה על אהרן והוא יחיד, האם צריך לומר כנ"ל דלא שייך מנין באדם אחד, הרי הדבר ברור בעליל לכל דלא שייך מנין באחד, ומדוע צריך לומר זאת כלל. (ד) כשלושים פסוקים אח"כ (ל"ט) על המלה "ואהרן" אומר רש"י שהניקוד בא לומר שאהרן לא היה במנין הלויים. א"כ ברור "ואת אהרן תפקוד" האמור פהאין הכוונה למנין.

ד) ואולי אפשר דהמשתמע מדברי רש"י כעין מכלל לאו אתה שומע הן. דהיינו תפקוד כשפירושו תפקיד, פקידות. זה לא מניין. אבל להיפך כשכן מדובר על מנין [כמו "כי תשא את ראש בני" לפקודיהם"] כמו "פקוד את בני לוי", אזי הכוונה היא גם מנין וגם תפקיד. ופה הוא גופא רוצה רש"י לומר שאין הכוונה כרגיל אלא פה התפקיד ללא המנין. אין יסוד מוכח האם רש"י פה התכוון לומר זאת. אבל היסוד אמת ולנכון הוא. ונסביר זאת בהמשך. ובספר בארות המים כתב אכן כך דפקודי זה מספר וגם תפקיד. והוסיף עוד דזה גם לשון מצוות כלומר תרי"ג פקודי דאורייתא. ומוטל עלינו ההסבר מה תפקיד שייך במנין. וכן תרי"ג מצוות פיקודין. מה מצוה יש וטמון במספר.

ה) המדרש רבה בשיר השירים פרשה [ו' ד'] ר' ברכיה בשם ר' לוי אמר אומות העולם יש להם מנין ואין להם סכום. יש להם מנין בני יפת גומר ומגוג. אבל ישראל יש להם מנין ויש להם סכום. הה"ד פקודיהם במספר כל זכר. הסיכום הכללי יש רק בישראל אצל

השותפות. הלמדן שם בקופה את הלמדנות והיחסן שם את היחוס, העשיר את [כבוד] עושרו, הרב את רבנותו, חסיד את חסידותו וכו'. וברגע שהאחד ניכס לעצמו את מעלתו, אזי בו במקום נאמר לו שיצא מהשותפות. שהרי הוציא את חלקו מהקופה המשותפת. הרי לנו דלהיות בטל וכלול בציבור צריך להביא דבר מה, ואח"כ למוסרו לציבור. ויותר מכך מסופר על ר' מרדכי רקובר אצל הרבי מלובלין, ושאלו מהיכן הוא ר' מרדכי מתפרנס. והשיב את מה שהשיב. ואח"כ שאל ר' מרדכי את הרבי מלובלין, מה הוא עושה? והשיבו בלשון רבים - אנחנו לא עושים כלום. וענה לו ר' מרדכי בבדיחותא אם לא עושים כלום, לשם מה עושים שותפות? הרי ששותפות ציבור יש לה מטרה ורווחים משותפים, ובנוסף צריך כל אחד לתרום ולהביא את חלקו.

השערי יושר שער ג' פרק כ"ד כותב, מטבע לא מבטל - משום דבמעות ע"י התרבותה פרוטות נשתנה ערך הדמים ועכשיו בפרוטה שנוספה נהיה איסר וכולם חשובים כדבר אחד וכל פרוטה מצטרפת לחשבון להגדיל את ערך הכסף וניכר כל אחד בתערובות משום שע"י כל אחד משתנה סכום וערך הדמים. וכל דחשיב כאילו הוא נכיר ואינו בטל מהתורה, ואינו דומה כסף לשאר חפצים המתערבים, דכל חפץ יש בו השתמשות עצמית בגופו לבד משווי דמיו וכל אחד הוא דבר בפני עצמו וכשנתערב ונתרבה - המספר לא נשתנה כל אחד במהותו. אלא נשאר בודד ויחיד. ומשו"ה האחד שגורם לדון על התערובות הוא המועט, והשאר הם רוב כנגדו ומבטלים

אסר עליהם לעשות זאת דהלימוד בספרים יש תועלת לנשמתו ומסיים את תשובתו בלשונו הזהב בשבח אנשי הקהילה שהם יראים ושלמים מחבבי התורה ולומדיה לא יחליפו באר מים חיים בבור מקוה מים. והשי"ת יעזור להם ורווח והצלה יעמוד להם ממקום אחר ויתעשרו ויזכו לבנות גם מקוה. ע"כ. מתשובה זו אנו למדים כי כאשר באים לשנות את אשר נדב יהודי צריכים אנו לדון בב' דברים, א. שלא יגרע מעשה הנותן ושיהיה לתועלת נשמתו. ב. התועלת שיהיה לציבור בשינוי שרוצים לעשות בתכלית יהודי מוסר את מעשיו לטובת הציבור אבל מבלי לגרוע את אשר עשה ונתן.

ז) ומצאנו זאת. בגמ' יומא לה: שכה"ג שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד. וברש"י מדבור בהוצאת כף ומחתה, או מקרא פרשה. ממשיכה הגמ' ובלבד שימסרנה יפה יפה לציבור. ופירש רש"י דסוף סוף מעבודת ציבור היא. ע"כ - הרי לנו עבודת יחיד, אבל צריכה היא להיבטל יפה יפה לציבור. דסוף סוף עבודת ציבור. ובת"ח מוטל יותר ויותר לבטל ולאסור לציבור את מעשיהם. ובתוספות אכן כתב וז"ל - דאנן סהדי דכ"ג מסר ליה יפה שהוא גדול בתורה ויודע שיש למסור יפה, וזה צריך להיות אמיתי עם רצון הלב ולא זיוף מתוכו אמירה בלבד. אמנם עבודת יחיד, אבל היא כלולה בתוך עבודת ציבור.

ח) הרבי ר' העניך מאלכסנדר סיפר כשהם היו אברכים אצל היהודי הקדוש או הר' בונם מפשיסחא, עשו שותפות כל אחד הניח בקופה המשותפת את חלקו וכך קמה

מספר. ו. גם מבחינת הבעלים אם אין שותפות כל אחד בנפרד הוי בעלים על הפרוטה שלו דאצלם הוא דבר נפרד בקנין והזכות שלהם. אבל אצל בני"ה הדין שונה משום שהם קנין אחד ומשותף אצל הקב"ה שהוא אחד. או"כ הכל מקשה אחת קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא. ז. משאי"כ אצל גוי לגרמייהו עביד. והוא פועה וצועק ומכריז ורוצה את מעשו לשימושו הפרטי שיוצג שמו שהוא זה אשר עשה ופעל ונתן ולכן אין לו סכום כולל משאי"כ יהודי לא פעי. ולכן! מעשיו נמצאים! אבל מצטרפים ביחד עם הכלל בשותפות אחידה כדברי הרבי ר' הענך מאלכסנדר. משקיעים ומוסרים יפה יפה לציבור ונחשבים לגוף אחד.

י) ולמעשה יסודו של השערי יושר טמון ומונח בפסוק בתורה. הרי הזכרנו שספר במדבר הוא ג' ספרים וספר של ב' פסוקים הוא "ויהי בנסוע הארון וכו'" "ובנוחו יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל", רש"י מביא את דברי הגמ' ביבמות פ"ד. מגיד שאין השכינה שורה בישראל פחות מ-22,000 ובגמ' מובא שם שאם חסר אחד גורם שתסתלק שכינה מישראל. הרי שאין הבדל אם יחסרו 10,000 או אחד. נמצא שכוחו של אחד להשרות שכינה בכוחם של רבים, ממש כדברי הסברו של השערי יושר בענין המטבע.

יא) ברגל כל ישראל נקראים חברים. כולם נחשבים להורים. הטהרה כוללת את הכל כאחד. חברים הם למעשה שותפים. ובגמ' יומא כ"א. עשרה ניסים נעשו בביהמ"ק עומדים צופים ומשתחוים

אותו. אבל מטבע במטבעות שאין בהם שימוש עצמי רק ערך דמים וכשהם מרובים שם אחד להם וכגוף אחד הם שבהצטרפות הוא איסר או סלע ובחסרון פרוטה אחת נגרע שם זה כמו שנגרע חסרון של הרבה פרוטות נמצא שהפרוטה היא אינה כמיעוט לגבי שאר הפרוטות, דהרי הם נחשבים כגוף מוצק אחד שאין בו מיעוט ורוב.

ורק בנוגע לבעלים אם לא נעשה בזה ענין שותפות כל אחד הוי בעלים על פרוטה שלו דאצלם הוא דבר נפרד בקנין וזכות שלהם. אבל בדין הביטול שיסודו מצד החפצים כולם כאחד כמטבע אחד סלע, איסר ומשו"ה ליכא בזה תורת ביטול ע"כ.

לסיכום, המטבע נועד לא לשימוש עצמי אלא עבור התועלת שיצא ממנו.

ולכן הוא נהפך למקשה אחת. וזה כוחו ועוצמתו ונהפך עם שכמותו למקשה אחת. משאי"כ כלים שעשויים לשימוש עצמי שלהם, היחיד בטל מול החפצים האחרים.

י) ויתכן שמשום זאת ציוה הקב"ה למנות את ישראל, פקודיהם, במטבע מחצית השקל. אף ממה שיותר קל מאשר למנות בחפצים. אבל יש פה לימוד גדול בני"ה מהותם היא כמטבע.

א. המטבע נועד לשימוש עבור האחר. ב. המטבע נהפך למיקשה, כגוף מוצק אחד. ג. הוא אינו בטל אלא להיפך מתעלה ביחד עם כולם. ד. ומגיע לסיכום כולל לאחדות. ה. וכמה שנספור הוא יהיה אחד. ולכן מובן מדוע מותר לספור הרי מצאנו במקומות אחרים שאין זה כ"כ מן הראוי, אלא שאצל בני"ה ככל שנספור יהיה אחדות, והרי המהר"ל מסביר שאחד אינו שייך בו

זהר בפירוש המתוק מדבש דפים קס"ג, קצ"ב, קצ"ג]. וכשם שאין רווח בכתב דהיינו אריח ע"ג אריח זה גורם שהגוי לא יוכל להרחיב צעדיו וישאר כמו שהוא לעצמו, וזה יגרום למפלתו. משא"כ בשירה אצל בנ"י האריח הוא הכתב הוא החצי נמצא ע"ג לבינה שהיא כפליים. וברווחים היהודי כן מרחיב צעדיו. בחינת ומשתחוים רווחים. וכך ע"י האויר נוצר השירה שבאה מהאויר כדברי ר' פנחס מקוריץ שכלי הנגינה הם בנויים ע"י יצירת אויר. וכן האדם ביקום הוא שר ע"י אויר הריאות. והציפורים הנמצאים באויר. האחדות מביאה שירה לקל חי "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו". "זמרו לאלוקים זמרו".

יב) ביעב"ץ בפירושו על אבות ממש בסוף "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", כי הם בעצמם מעון שלכינה, ולזה אמר בתוכו. וכן אמר הנביא אל תבטחו בדברי שקר לאמר "היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה" בתרגום נאמר פה ג' פעמים לומר שג' פעמים בשנה הם מתראים בפני הקב"ה בבית המקדש. ואומר היעב"ץ ושמעתי מגדול הדור, שישראל היו חושבים כיון שביהמ"ק של מטה מכוון כנגד של מעלה לא יחרב לעולם ואפילו יהיו חוטאים הרבה, אזי אמר להם הנביא אל תחשבו שהיכל ה' מכוון כנגד היכל ה' ולכן כשם שהעליון לא יכול להחרב כך גם התחתון לא חרב, כי אלה דברים בטלים משום כי היכל ה' המה ר"ל כשישראל עצמם כשהם טובים וצדיקים, והבטחון יהיה רק כשהיו צדיקים כי בהם הוא הקובע מפני שהם הם גופם ההיכל ה' בתוכם.

רווחים. ויש להבין אם זה מקום ניסי מדוע שלא יעשה שגם יעמדו רווחים. ואולי יש להסביר ע"י דברי רש"י שם, צפופים לשון צף מרוב העם היו נדחקים איש באחיו ואין לו מקום לנטות על צדו לכאן ולכאן וזקוף כקורה אף רגליו ניטלים מעל הארץ. ע"כ. להצטופף פירושו לתת לעוד יהודי להיכנס ולעוד עד כדי שנהיה כגוף ומקשה אחת ואינו נוטה על צידו, להתגדר במעשיו וזה עצמו גורם להינתק מהקרקע, וכשמתעלים טפח נתקנים מהארציות. וזה עצמו הביא למצב של משתחוים רווחים, ואומר רש"י נעשה נס והמקום מרחיב עד שיש ביניהם ד' אמות. ע"כ. כל אחד יש לו ד' אמות של וזה מקום עבודתו הפרטית. להיכלל ביחד עם הכלל כל הד' אמות של כולם נהפך לאויר אחד. וכדאיתא בעירובין מי ששבת בתוך מחיצות כגון מערה או עיר מהלך את כולו כד' אמות. וזה היה בביהמ"ק ברגל, חבירים שותפים כגוף אחד.

בגמ' מגילה ט"ז: כל השירות שנאמרו אצל בנ"י כולן נכתבות אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג אריח חוץ משירה זו [בני המן] ושירת מלכי כנען שאריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה מ"ט שלא תהא תקומה למפלתן. ואומר רש"י אריח זה הכתב לבינה זה החלק שהוא כפליים מן הכתב. אריח זה חצי לבינה, ומפרש רש"י שלא תהא להם תקומה שלא יהא לו מקום להרחיב צעדיו תחתיו. ע"כ.

התיבות המלים נכתבו ואמורות עבור האנשים. ופועלות עליהם. והם ישות עצמית ורוחנית [ועיין בהקדמת תקוני

דהעושה מצה זוכה לעוה"ב, אבל יש הפרש
יש שאינו זוכה לעוה"ב כי אם לאחר מותו,
אבל יש מתקיים בו עולמך תראה בחיך.
עוה"ב בחי עוה"ז כי עיקר עוה"ב הוא
ההשגה שנזכה להכיר את בוראנו ולהתדבק
בו וכמאמר חז"ל עוה"ב אין בו לא אכילה
ושתיה וכו', צדיקים יושבים - ונהנים מזיו
השכינה. וע"ז נאמר בברכות שבתורת כהנים
והתהלכתי בתוכם, בג"ע והזוכר בעוה"ז
לעשיית מצווה באהבה גמורה ובחשק נפלא
הנה הוא מתדבק בשכינה וכו', וזה שבקשו
ארחות חיים שנהלך בהם, ובהם עצמם יהיה
לנו עוה"ב בחיננו, ע"כ.

ודבר ראשון שאמר להם, הזהרו בכבוד
חבריכם, ואח"כ דרך לחינוך
הילדים. א"כ דרך העבודה לקיום המצוה
הזהרו בכבוד חבריכם, וכדברי המדרש.
חברים - כמלאכים. שאין בהם קנאה. וכן
עוה"ב אין קנאה ותחרות. ובוה תלוי קיום
התורה כדברי המדרש. כי כך היא קיומה של
שותפות. ואם לא - אומרים המלאכים שאין
ישראל מקיימים התורה [עיינין שם דברי
הצל"ח באריכות בכמה דרכים].

יד) הרבי מאז'רוב זצ"ל פירש את הפסוק
"ורדפו מכם חמישה מאה, ומאה מכם
רבבה ירדפו" פירש דבר חדשני ביותר,
והוא: חמישה יחידים בכוחם להתגבר על
עשרים אויבים כל אחד ואחד לבדו לרדוף
עשרים. אבל אם יהיו החמישה האלה מתוך
ציבור של 100 איש, אזי בכח חמישה אלו
לבדם לרדוף רבבה ע"כ בא ונעשה חשבון
וכמה כל המאה בכוחם לרדוף. ואם הציבור
הוא לא רק מאה אלא כל כלל ישראל, הרי
אין סוף לכוחו של יחיד לרדוף ולהדוף

וכשרות הטומאה תעבור מהארץ, ורוח
חדשה אתן בקרבכם תבוא
הגאולה. הרי שהניסים שנעשו בביהמ"ק
המקור והשורש הוא בני עצמם. אשר הם
בעצמם ביהמ"ק והאחדות בקרבם, היפך
שנאת חינוס אשר בעטיה חרב הביהמ"ק.

יג) במדרש רבה שיר השירים [ח, א] כשבנ"י
לומדים תורה הקב"ה אומר להם בני
הגביהו קולכם כדי שישמעו חברים שעל
גביכם, ואין חברים אלא מלאכי השרת. ותנו
דעתכם שלא תשנאו זה את זה ולא תקנאו
זה את זה ולא תתחרו זה עם זה ולא
תביישו זה לזה שלא יאמרו מלאכי השרת
לפני רבש"ע תורה שנתת להם לישראל אינן
עוסקים בה, והרי איבה וקנאה ושנאה
ותחרות, ומינות ופליגת דברים. וכתב הקול
יפה ממפרשי המדרש שקרא פה למלאכים
בשם חברים, ולא מלאכים שרפים כמו בכל
מקום, משום שהקב"ה חפץ שנהי' כמו
המלאכים שאין בהם קנאה וכו' ושנאה
ויתחברו במדתם וזה היה לפני הר סיני
שהיו בשלום ואמר הקב"ה הרי שעה שאני
נותן תורה לבני, בשם הילקוט.

בגמ' ברכות כ"ח: ת"ר כשחלה ר' אליעזר
נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו
למדנו אורחות חיים ונזכה בהם לחיי
עוה"ב. אמר להם הזהרו בכבוד חבריכם
ומנעו ביניכם מן ההגיון והושיבוכם בין דרכי
ת"ח וכשאתם מתפללין דעו לפני מי אתם
עומדים ובשביל כך תזכו לחיי עוה"ב.

אורחות חיים. ונזכה בהם שואל הצל"ח
הרי מילה זו לכאורה מיותרת מה
לא טוב אם נאמר למדנו אורחות חיים ונזכה
לעוה"ב. ומפרש הצל"ח שזה פשיטא

מיליארדים של אויבים ומזיקים. א"כ עוד לפני עבודת המידות לא לזלזל, אלא לכבד את חברינו נקל ביותר אפילו מצד מסחר לכלול ולהתייחד עם הציבור ולעשות כל מצוה ומעשה טוב ולימוד בתוך כלל ישראל. אינו דומה עבודה פרטית לעבודה הכלולה ומתיחדת עם הציבור כולו.

נמצאנו למדים שאיש הישראלי מחוייב בב' עבודות, עבודת עבודה, עבודה כשהוא עם עצמו לעשות בטהרה ולשמה וכדברי הגמ' בפסחים כ"ח: מעיקרא כי עביד איניש אדעתי דנפשי' קעביד. ואח"כ עבודה שניה ובלבד שימסרנה יפה יפה לציבור עבור הכלל ולתועלת כל העולמות. כגוף אחד כגוף מוצק אחד בחינת שותפות וחברים כל ישראל. אמנם כדברי הרמב"ן אין בחומש במדבר מצוות פרטיות נוהגות לדורות. אבל כל כולו קיום התורה חומש הפקודים. הוא גם מנין וגם תפקיד. והתפקיד להיות באחדות שלימה כמטבע המתאחד גוף מוצק וכל אחד ועבודתו אתו עמו בתוך הכלל. וזה גם לשון מצוה. כפי שאמרנו בתחילה תרי"ג פיקודין, ובמדרש רבה במדבר פרשה [ב, י"א] בעשרה מאמרות נמנו ישראל, והאחרון לעתיד לבא,

שכתוב עוד תעבורנה הצאן על ידי מונה ע"כ ישראל דומים לשכה. כשלוקה מאחד מבאבריה מרגיש כל הגוף, ועוד דיוק הלשון ב' מקומות נמנו לכאורה יש רק ט', דעדיין לעתיד לבוא לא היה, אלא רואים מהמדרש שאצל כלל ישראל כלל נשמות ישראל השכינה הקודשה עבר הוה ועתיד הם אחד. קוב"ה וישראל חד הוא. ע"י מונה מי הוא המונה פה. ובתרגום כתוב ע"י מלך המשיח. וכל העומד לבא כבא דמי.

ובשם אבי מורי זלה"ה הכ"מ, פקודי לשון גאולה כנאמר בסוף חומש בראשית וישבע יוסף את בני"י לאמור פקוד יפקוד אלקים אתכם. והעליתם את עצמותי" מדתו היא אחדות שמו יוסף לשון אסיפה. הנה אנו מאלמים אלומים בשדה והנה קמה אלומתי וגם ניצבה והנה תסובינה אלומותיכם ותשתחוינה לאלומתי. ובפרשת שמות סוף פרק ד' "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני"י וכו'". "וישמעו" מלשון אחדות כנאמר בשאול "וישמע שאול את העם" דהיינו שאסף את העם וזה הוא עבודת עבודה המוטל על כל איש ישראלי וזה התפקיד וזו המצוה. פקודי ונזכה לגאולה שלימה פקוד יפקוד במהרה בימינו, אמן.



שבועיץ חביביץ

חידושי תורה ובירורי הלכה
בעניני שביעית

שנת השמיטה תשפ"ב

לעילוי נשמת
ראש משפחתינו עטרת ראשינו
אובה תורה ולומדיה
הרה"ג ר' ראובן בצלאל ז"ל
בן הרה"ח ר' חיים אלתר ז"ל
ברג
גלב"ע י"ד מרחשון תשע"ז
ת.ג.צ.ב.ה.

הונחה ע"י באבא'ו שיחיו

מורינו הגאון רבי יצחק דוד אלמר שליט"א

ראש כולל בית תלמוד להוראה - ב"ב

השמטת כספים

בגוונא שנותן הצ'ק הי' חייב למקבל טרם זמן ההשמטה שאז חוב הבנק משועבד אליו והרי הוא כתב פרוזבול, ואף שהופקע חוב הבנק לנותן מ"מ חוב הבנק למקבל לא הופקע (כמו במחל האמצעי שנפסק בשו"ע שנשאר החוב לשלישי) אלא שביש נכסים לאמצעי קמ"ל שאינו יכול לפרוע מהראשון, וגם אם צ'ק נחשב תשלום הרי נפרע מהאמצעי ושוב אינו יכול לגבות מהראשון, ויש לפקפק עוד שהרי בבואו לגבות הצ'ק מהבנק אינו בא בדרך שעבודא דר"נ אלא לתבוע חוב הבנק לנותן הצ'ק. ומ"מ מצד אחר נראה בפשיטות להתיר, שהרי אף כשאין הבנק חייב אליו מ"מ יש מסגרת אשראי של הוראת תשלום א"כ כשבא המקבל את הצ'ק לתבוע מהבנק אינו בא בתביעת לשם חובך אלא בתביעת פלוני הורה לשלם סך מסויים ומה איכפת לו אם יש לו חוב או אין לו חוב. (ומ"מ אולי גורם הוא ללפני עור שעי"ז ינכה הבנק מחובו ומ"מ נראה דשרי).

ב) בטוען פרוזבול היה לי ואבד נאמן מטעם לא שביק היתרא וכו' והקשה בשער משפט למה לי האי טעמא והרי בלאו הכי הרי כטוען לא פרעתי והלה משיב איני יודע אם פרעתיך דחייב, ומה שתירץ שם (וכן בתשובות הר צבי) לפי דברי המשנה למלך דבשמא דלא הוה ליה למידע פטור, הרי ד"ז תליא במח' הראשונים הר"מ והטור נגד

א) קבלת צ'ק מאדם שאינו שומר מצוות לאחר זמן השמיטה, שלכאו' צ'ק היא הוראת תשלום חוב היינו מה שהבנק חייב אליו, וכיון שעבר זמן שביעית הושמט חוב הבנק אליו, ושמעתי בשם רד"ל שמכיון והבנקים סגורים בשעת ההשמטה אם כן הרי כמלוה לי' שנים, ולדעתי אין הדבר ראוי ליאמר, דהא מה שהלוה סוגר שערינו אינו ענין לתאריך הפרעון, והגע עצמך הרי לעולם בקץ השמיטה אינו יכול לתבוע הממון דהא הוי ר"ה (ותוספת יו"ט רגע אחד לפניו) וכלום נימא דכל הלוואה לא הגיע זמן פרעונה (מאי אמרת דשאני בנק כיון שהי' הסכם שעיקרא שרק בשעות פלוני יכול לבוא ולתבוע, הרי דינא דרחמנא נמי הוי כהתנאה מעיקרא) והיום שיש כספומט ויכול הלה לתבוע כספו גם בעת סגירת הבנק מוכיח שהגיע זמן הפרעון, ובפשיטות נראה ההיתר דכל שהבנק חייב אליו הוי גדר ההפקדה שאינה משמטת ואף שהבנק משתמש בכסף הרי זה כמו בהיתר עיסקא דפלגא פקדון לא משמט אף שאין הכסף בעין, ויותר מזה דכל הלוואה שהוזכר בה שם פקדון כתב הרמ"א דאינו משמט וכמו"כ בבנק מוזכר הפקדה בעת נתינת הכסף, (אלא שטעם הרמ"א דהוי כהותנו שלא ישמט שביעית, צ"ע בב' אנשים שאינם שומרי מצוות שהזכירו פקדון, דוודאי דעתם הי' שלא ישמט אך לא מפאת כן הותנו שם פקדון), וגם בהלוואה יהיה ניתן לגבות מהבנק על ידי שעבודא דר"נ

החוב, ולכאורה ד"ז תליא במחלוקת הפוסקים אי אמרינן קים לי במחלוקת דרבוותא בפרעון, עיין ספר אמרי יעקב דיני הלואה סי' י"ב בשעה"צ ס"ק קצ"ט) אלא ששוב יאמר קים לי כהני פוסקים דס"ל דמהני קים לי, (וכמו"כ יל"ע בספרדי שיש לו דין תורה עם אשכנזי שעשה פרוזבול בבית דין שאינו מומחה לרבים דמהני רק לרמ"א).

והנה הרב מלך רב ס"ל דלא אמרינן קים לי (בפרעון) משום דהוי כאיני יודע אם פרעתיך, והרב משנה למלך נחלק עליו מב' טעמים חדא דהרי גם התובע שמא איני יודע אם פרעתיך ותו דהיכא דלא הוה ליה למידע פטור באיני יודע אם פרעתיך (עיין מל"מ מכירה א' ט"ז וטוען א' ט') ולכאורה לא הבינותי דבריהם שהרי טוען קים לי לא הוי גדר שמא אלא טוען ברי (ובמהריב"ל כתב לגבי ס' מחילת נזקין דשכנים דאין המזיק יכול למטען קים לי כפוסקים דהוי מחילה דרמיה לאיני יודע אם פרעתיך, ואף הבני שמואל שנחלק עליו אתי מטעם איני יודע אם פרעתיך, וצ"ע מה שייכות הא לכללא דקים לי, ונראה דכוונת המהר"י בן לב למידן מי נקרא מוחזק השכן הנזוק או המזיק ולכן כתב לדמיון דכיון דהנזק ברי והוי ס' מחילה דומה הדבר להא דמוציאין מיד הלוח כשהלוחוא ברורה והס' בפרעון דנחשב המלוה כמוחזק, והכי נמי נחשב הנזק למוחזק וע"ז השיב מהר"ש חיון דהרי באיני יודע אם פרעתיך אין מוציאין, ועדיין יל"ע בדבריהם) ומש"כ הרב המגיה במל"מ בפ"ד ה"א מפקדון בשם מהרש"ח דבאיני יודע אם פרעתיך ושניהם לא הוה למידע בשם הרשב"א שחייב, לא מצאתי למהרש"ח שיכתוב כן אלא אדרבא שם כתב דפטור וכתב בצידו וצ"ע בדברי הרשב"א וכוונתו לתמוה בדברי הרשב"א

סה"ת כמ"ש בנח"י, ולכן י"ל דהטעם דחייב באיני יודע אם פרעתיך הוא בגדר אין ספק מוציא מידי וודאי וכל שבוודאי עבר שביעית ורק לא נודע לנו מהפרוזבול ל"ש אין ספק פרעון מוציא מידי וודאי הלוואה, אלא וודאי היה שביעית וספק אם היה פרוזבול, וכע"ז תי' בנח"י, וגם לטעם שיש כאן חזקת חיוב לכן חייב באיני יודע אם פרעתיך י"ל דכאן אין חזקת חיוב כיון שעבר שביעית, גם י"ל כמ"ש בשער משפט דהכא כיון דאיכא ריעותא דאחוי שטרך לכך בעינן חזקה דלא שביק היתירא, ותירוץ זה גם לשיטה דברגלים לדבר לא אמרינן דחייב אלא יחלוקו כמ"ש הרשב"א בפרק הזורק נמי א"ש (ולא ידעתי מדוע שער משפט עירבב בזה האי פלוגתא).

וראיתי מובא בשם הגר"ח ברלין לתרץ דטענת שמא אין לך פרוזבול הוי כטענת איני יודע אם נתחייבתי (ולא כטענת איני יודע אם פרעתיך) משום דלרבא כל פרוזבול כוחו הפקר ב"ד הפקר והוי חוב מחודש, ולענ"ד צ"ע דהרי גובה מלקוחות מזמן הלואה וכ"ת דחכמים הפקירו כאילו הוא חוב ישן א"כ שוב יפקירו כאיני יודע אם פרעתיך, זאת ועוד אחרת, דכל היכא דפרוזבול לפנינו והלה אומר איני יודע אם פרעתיך (לפני השמיטה) כלום יפטור דהוי איני יודע אם נתחייבתי, ולכן נלע"ד דהפקר ב"ד דפרוזבול ענינו שהפקירו זכות הלוח להשמיט החוב ונותר חיוב קמא והוי איני יודע אם פרעתיך.

ג) כשיש מחלוקת הפוסקים אי מועיל הפרוזבול וכיו"ב, יש לעיין אם יכול הלוח לומר קים לי כהני פוסקים דהושמט

פרעתִיךְ ואֵיכָא רַגְלִ"ד לַסַּפֵּק פֶּרַעוֹן (וְכֻמוֹ
בִּמְח' דְּרִבּוּתָא וְס' דִּינָא) לְרַמְבַּ"ם פֶּטוּר
וְלִרְשִׁב"א יַחְלוּקוּ יַעוֹשׁ"ד, מְכַל הַלֵּין נִרְאָה
דִּי"ל קִים לִי גַם בִּפְרַעוֹן וְכֻמֹּ"שׁ בְּבִנֵי שְׁמוּאֵל
סִי' ט"ז. וּבִפְרָט בְּעִנִּין דְּבִיָּה עֲסָקִין לְגַבֵּי
הַשְּׁמִטָּה כִּסְפִים שְׁבִיָּאֲרֵי לְעִיל בָּאוּת ב'
דַּאִין לְדוֹן כֹּאן דִּין אֵינִי יוֹדַע אִם פֶּרַעֲתִיךְ.

כֻּמוֹ שְׁתַּמְהוּ כָּל אֲבִירֵי לֵב מְדוּעַ דִּימָה
הִרְשִׁב"א תו"ת לֵאִינִי יוֹדַע אִם פֶּרַעֲתִיךְ וְלֹא
דִּימָה לֵאִינִי יוֹדַע אִם פֶּרַעֲתָנִי וְהֶאֱרַכְתִּי
בִּמְק"א בְּבִיאוּרוֹ.

נִשּׁוּב לְנִידוֹן דִּידָן דַּאֲף לְהַבְנֵת הָאֲחֵרוֹנִים
דְּקִים לִי הוּי גְּדֵר ס' יֵשׁ לְהַעִיר
דְּבִקְצָה"ח סִי' שְׁד"מ כְּתֹב דְּבִאִינִי יוֹדַע אִם



הגאון רבי בצלאל וקסלשטיין שליט"א
הרב דקהילתנו

הלכות שביעית

בירור יסודות והלכה למעשה

בירור יסודות

א

אי שמיטה בזה"ז דאורייתא ואיך מונים אימתי שנת השמיטה

קדושה ראשונה

בפרשתינו פר' מסעי כתיב (לד, ב) "זאת הארץ אשר תיפול לכם בנחלה ארץ כנען לגבולותיה", וברש"י לכן אמרה תורה גבולות ארץ ישראל "לפי שהרבה מצות נוהגות בארץ ואין נוהגות בחוצה לארץ, הוצרך לכתוב מצרני גבולי רוחותיה סביב, לומר לך מן הגבולים הללו ולפנים המצות נוהגות".

מיהו בגבולות ארץ ישראל לא סגי, כי צריך גם שתחול קדושת הארץ ע"י כיבוש הארץ, ונחלקו (מגילה י:) אם קדושה ראשונה [של יהושע] קידשה לעתיד לבוא או לא [ונתבטלה אחרי חורבן בית ראשון], ועוד נחלקו (יבמות פב:) אם מה שקידשו את הארץ בימי עזרא בבית שני נשארה לאחר החורבן, או שהוא נתבטלה.

ולענין הלכה פסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הלכה טז) שקדושת יהושע נתבטלה ואילו קדושת עזרא לא נתבטלה, כי

קדושת יהושע חלה ע"י כיבוש, וכשנתבטלה הכיבוש נתבטלה הקדושה, ואילו קדושת עזרא חלה ע"י חזקה, שבני ישראל קבעו שם מקום מגוריהם, וזה אינו מתבטלת.

והקשה ה'כסף משנה', מדוע הקדושה שבאה ע"י חזקה קבועה יותר מקדושה הבאה ע"י כיבוש, ועוד הרי בבית ראשון יחד עם הכיבוש היה גם חזקה, ולמה א"כ נתבטלה קדושת החזקה, והאחרונים האריכו בזה [ובפרשת בשלח תירצנו את הקושיא בדרך דרוש].

עוד צריך להבין, מאין נטל הרמב"ם מקור לדין זה, וב'חידושי הגר"ח' (סטנסל עמוד קנח) כתב, ע"פ הירושלמי (שביעית פ"ו ה"א) שפירש מאי דכתיב (דברים ל, ה) "והביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, והיטיבך והרבך מאבותיך", שהקב"ה ייטיב עם ישראל בבית שני יותר מבית ראשון, "אבותיכם [בבית ראשון] לא היה עליהם עול מלכות, ואתם

נאמר גבי חלה ולא בתרומה, ובגמ' שם נראה שיש הבדל ביניהם, מכל מקום עי' ברמב"ם ובשינוי נוסחאות במהדורות שבותי פרנקל הלכות תרומה פ"א הכ"ו, וכיון שהרבה מישראל דרים בחו"ל ע"כ אין חובת תרו"מ אלא מדרבנן.

ולגבי שמיטה בזה"ז נחלקו (גיטין לו.) תנאי, דרבנן סברי דאורייתא ורבי סבר מדרבנן, ולהלכה פסק הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד הלכה כה) כשיטת רבנן, דחובת שמיטה מן התורה היא, וכך פירש ה'כסף משנה' שזו שיטת הרמב"ם, וכך כתב הרמב"ן (גיטין יט: מדפה"ר) שהיא מדאורייתא.

אמנם מהרי"ט (ח"ב סימן נב) מביא, שמוכח מדברי הרמב"ם במקום אחר (הל' שמיטה פ"ט ה"ב) דשמיטה בזה"ז דרבנן, וגם ב'ספר התרומות' (שער מה) כתב בשיטת הרמב"ם שהוא מדרבנן.

ויש עוד שיטה נוספת של הראב"ד (בהשגות על הרמב"ן בגיטין שם) שבזה"ז אין בזה לא חיוב מדאורייתא ואף לא מדרבנן, ואין זה כי אם ממדת חסידות. ולהלכה נקט

[בבית שני] אע"פ שיש עליכם עול מלכות", ובפשטות אינו מובן, מה טובה היא במה שיש עלינו עול מלכות, ומבאר הגר"ח מבריסק, דהמעלה בבית שני שהיה להם קדושת ארץ ישראל אע"פ שהיו עליהם עול מלכות פרס, ובזה הטיב להם יותר מבית ראשון, שכדי לזכות לקדושה היו צריכים להיות בלא עול מלכות.

ונלמד מכאן גזירת הכתוב, שקדושת בית ראשון תתבטל כשיכבשו עכו"ם את הארץ ויהיה עלינו עול מלכות, ואילו לקדושת בית שני אין עול מלכות גורמת למנוע קדושת הארץ, ולכן לא נתבטל כשכבשו עכו"ם את הארץ.

חיוב תרו"מ ושמיטה בזה"ז

נמצא דעת הרמב"ם, שיש קדושת הארץ גם בזמן הזה, מיהו אין חובת הפרשת תרומות ומעשרות בזה"ז מן התורה, דבקרא כתיב (במדבר טו, יח) "בבואכם את הארץ" ודרשו (כתובות כה.) "בביאת כולכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם" [הגם שהפסוק זה

א. עוד כתיב בפרשתינו (לג, נג) "והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה", ופירש ברמב"ן עה"ת "על דעתי, זו מצות עשה היא, יצוה אותם שישבו בארץ ויירשו אותה, כי הוא נתנה להם, ולא ימאסו בנחלת ה', ואילו יעלה על דעתם ללכת ולכבוש ארץ שנער או ארץ אשור וזולתן ולהתיישב שם, יעברו על מצות ה' [פירוש, שבפסוק זה יש מצות עשה להתיישב דוקא בארץ ישראל, ולא לכבוש מדינה אחרת], ומה שהפליגו רבותינו (כתובות קי:) במצות הישיבה בארץ ישראל, ושאסור לצאת ממנה, וידונו כמורדת האשה שאינה רוצה לעלות עם בעלה לארץ ישראל, וכן האיש, בכאן נצטוונו במצוה הזו, כי הכתוב הזה היא מצות עשה, ויחזיר המצוה הזו במקומות רבים (דברים א, ח) 'בואו ורשו את הארץ'".
והרמב"ן [שכחת העשין מצוה רביעית] השיג על הרמב"ם שלא מנה מצות עשה של ישוב א"י, ובספר הקדמון 'מגילת אסתר' לרבי יצחק די ליאון [המתיר את השגות הרמב"ן על הרמב"ם, ונדפס בספר המצות להרמב"ם] כתב בשיטת הרמב"ם, שמצוה זו אינה נוהגת אלא בזמן הבית, אמנם ידוע, שה'אמרי אמת' זצ"ל נקט כשיטת הסוברים דמצות עשה זו נוהגת גם בזמן הזה, וכפי שנדפס מכתבו ב'אוסף מכתבים' (מכתב ס) "וכן הוא באמת דעתי, אשר מצות ישוב ארץ ישראל שנצטוונו בתורינו הקדושה איננה דבר התלוי בזמן, רק בהיכולת והאפשרות, ולכן גם עתה צריכים להשתמש בהאפשרות של עכשיו ולעבוד בכל עוז, כי בריבוי העולים החרדים לארץ ישראל תתגדל השפעתם שמה, וזה יגרום שמירת קדושת הארץ".

זה אנו סומכים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות, ועל כן בזמן הזה שאין יובל נוהג עולה שנת היובל לכאן ולכאן, וגם לרבנן אין מונין את שנת היובל.

חישוב השנים

בפי העולם מקובל, שהחשבון לדעת מתי חלה שנת השמיטה הוא ע"י שמחלק את השנים מבריאת העולם לשבע, וכל שנה שביעית שמיטה היא, וכיון ששנת ה'תשפ"ב מתחלק בשבע ע"כ הוה ליה שמיטה, והגם שכך הוא החשבון מכל מקום אין זה חשבון אמיתי, כי אין מונים שנים בזה מבריאת העולם, שהרי לא התחילו מצות שמיטה כי אם כאשר היו בני ישראל בארץ ישראל, אחרי שבע שנים שכבשו ושבע שנים שחלקו (כך מפורש בערכין יב:), וכן משחרב ביהמ"ק התבטלה הקדושה, ובבנין ביהמ"ק השני התחילה שוב מצות שמיטה, ולכן עלינו למנות מאותם שנים שהתחילו שמיטה.

והדרך לדעת מתי תחול שמיטה, הוא ממה שאמרו (עיין ע"ז ט: ברש"י ותס') במוצאי שביעית נחרב חורבן ביהמ"ק הראשון והשני, ונחלקו הראשונים באיזה שנה היה החורבן, רש"י (שם) מפרש, שבית שני עמד ת"כ שנים היינו עם שנת החורבן, וממילא היה החורבן בשנת ד' אלפים תתכ"ט [ולפי"ז שנת השמיטה היא בתשפ"א], ולדעת ר"ת ת"כ שנות הבית אינה כוללת את שנת החורבן, ולפי"ז היה החורבן בשנת ד' אלפים תת"ל, והרמב"ם (הל' שמיטה פ"י ה"ו) פוסק כר"ת, וכך פסק הרמ"א (חור"מ

החזו"א (הל' שביעית פ"ג סק"ח) ועוד פוסקים, דשמיטה בזמן הזה מדרבנן.

אם יובל בכלל השנים

בגמרא (ר"ה ט.) נחלקו רבנן ורבי יהודה, אם שנת היובל הוא בכלל מנין שנות השמיטה או לא, לדעת רבנן מונין שבעה פעמים שבע שנים, ושנת נ' הוא יובל, ואח"כ בשנת נ"א מתחילים למנות שוב, עד שבשנה השביעית חלה שנת השמיטה, ואילו רבי יהודה סבר "שנת היובל עולה לכאן ולכאן", ונחלקו הראשונים איך פוסקים להלכה, דהרמב"ם (הל' שמיטה פ"י ה"ד) פסק כרבנן, שאינה בחשבון שנות השמיטה, ואילו תוספות (ע"ז ט: ד"ה הא) פוסק כרבי יהודה דעולה לכאן ולכאן.

ומפ' שמואל הסוגיא דערכין (דף לב:) משמע לשיטת רבנן, דהגם שכאשר גלו עשרת השבטים בימי סנחריב לא נהגו יובלות, מכל מקום "מנו יובלות לקדש שמיטה", היינו שצריך לדעת מתי שנת היובל בכדי למנות אחריה שש שנים, דאע"פ שאין היובל נוהג מונים את שנת היובל ומתחילים שש שנים אחריה.

אמנם בהמשך דבריו כתב הרמב"ם (שם הלכה ה' ו') שלמעשה לא נוהגים כן, כי "כל הגאונים אמרו, שמסורת היא בידיהם איש מפי איש, שלא מנו באותן השבטים שנה שבין חרבן בית ראשון ובנין בית שני אלא שמיטות בלבד בלא יובל, וכן משחרב באחרונה לא מנו שנת החמישים אלא שבע שבע בלבד, מתחילת שנת החורבן, וכן עולה בגמרא ע"ז (שם) חשבון זה שהוא קבלה ועל

סימן ס"ז ס"א) לענין פרוזבול, אבל הגר"א בתשפ"א, אך מנהג העולם אינו כן, ולכן פסק כרש"י, ולדידיה שנת השמיטה

ב

אי איכא קדושת שביעית בפירות עכו"ם ובענין היתר מכירה

אם יש קנין לגוי להפקיע

בגמרא (גיטין מז.) נחלקו אמוראים אם יש קנין ביד גוי להפקיע מיד מעשר, דהיינו אם קנה גוי קרקע בארץ ישראל וגדלו שם פירות האם המצוות התלויות בארץ נוהגים בפירות אלו או לא, והוסיפו שם בגמרא, דבסוריא [שכבשה דוד המלך, והיינו כיבוש יחיד] אין קדושת ארץ ישראל מדאורייתא כי אם מדרבנן ולכן בסוריא לכו"ע יש קנין לגוי.

ולא־לכה פסק הרמב"ם (הלכות תרומה פ"א ה"י) שאין קנין ביד גוי להפקיע מיד מעשר, ולכן יש לפירות כל מצוות התלויות בארץ, אמנם ב'ספר התרומה' (הל' ארץ ישראל עמוד תקפז) כתב, דכיון שאין רוב ישראל דרים באר"י וחיוב שמיטה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, על כן בימינו דין אר"י כסוריא, דהוה רק מדרבנן על כן אמרינן דיש ביד גוי להפקיע הקדושה, ולכן גם לגבי שמיטה פירות גוי אין בהם קדושת שביעית [שאין בהם איסור סחורה, איסור הפסד, ואינו חייב בביעור] וכדברי 'ספר התרומה' נקט בביאור הגר"א (י"ד סימן שלא סקכ"ח).

אמנם ב'חזון איש' (שביעית סי' כ) מקשה על דברי ספה"ת מהרבה מקומות, וחדא מינייהו מסוגיא דגיטין דלעיל, דהא הגמרא איירי בזמן הזה שלא היו רוב ישראל באר"י,

ואהא פליגי אם יש קנין או לא, ואיך שייך לומר שכל המחלוקת היתה רק בזמן הבית כשכל ישראל היו באר"י.

עוד הקשה, דבגמרא מנחות (דף לא.) קאמר רבי טרפון נהג למעשה שאין קנין לגוי, ור"ט היה אחר החורבן, א"כ ס"ל דגם בזה"ז יש קדושת הארץ באר"י [והאמת, שב'ספר התרומה' העיר מדברי ר"ט, ותירץ דקים ליה להגמרא שרבי טרפון עצמו סבר שגם בזמן הזה יש קדושת הארץ, אך בהא לא קיי"ל כוותיה]. עוד מוכיח החזו"א ממה שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש העתיקו את דברי הגמרא (גיטין סב.) שאסור לסייע לגוי בעבודת קרקע בשמיטה, ואי אמרת דבזה"ז יש קנין הו"ל לפרש דבזמן הזה מותר, אלא ודאי סבירא ליה שגם בזמן הזה אין קנין לגוי.

דעת הרמב"ם

מיהו אינו ברור שזו דעת הרמב"ם, כי הרמב"ם (שם) כתב שאין קנין לגוי להפקיע, ומוסיף וכותב "לפיכך אם חזר הישראל ולקח ממנו אינו ככיבוש יחיד אלא מפריש תרומה ומעשר ומביא ביכורים כאילו לא נמכרה לעכו"ם מעולם".

ומבאר מרן ה'בית יוסף' בחיבורו 'כסף משנה' על הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד

התירו להן חזירים" [שתמהו איך אכלו ישראל דבר איסור, ואז נודע להם שהתירו חכמים את הפירות, ואין בהם איסור], הרי שפירות גוים יש בהם קדושה, ולכן סברו שלא יגעו בהם ישראל.

ידועה ה'בית יוסף' את הראיה ב'אבקה ווכל', שלא גדלו הפירות בקרקע של גוים כי אם של ישראל, והגוים היו סוחרים וקנו אותם מהם, ועל כן אילו היה נוהג שביעית באותה עיר היו הפירות קדושים בקדושת שביעית [וצ"ל שהגוים ידעו רק ששמור ונעבד אסור, דכו"ע ידעי שצריך להפקיר, אבל מאיסור סחורה לא ידעו].

אך למעשה כתב המבי"ט (ח"א סימן שלו) שדעתו לא נתקבלה, דאע"פ שצ"ע והוכיח שיש קדושה בפירות לא קיבלו את דבריו, ואכן ה'בית יוסף' ב'אבקה ווכל' (סימן כה) חלק עליו בכל תוקף, ומסיים בחריפות "אמר יוסף קארו, אחר שכתב המבי"ט אגרת זאת השנית, רצה לעשות מעשה כדבריו בשמיטה שעברה ומיחו בידו, ושמיטה זו [שנת של"ד] הקשה את רוחו ואימץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים והאחרונים, וראו שאין בהם ממש, והכריזו בבתי כנסיות בגזירת נידוי שכולם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות הגוי שנתמרחו ביד ישראל בשביעית כמו בשאר שנים".

שיטת החזו"א להחמיר

ידועה שיטת החזו"א (שם) שיש קדושת שביעית בפירות גוי, נמצא לפי זה

הכ"ט) שיש הבדל בין שביעית וביכורים למעשר, ולא חייב הרמב"ם את הפירות בקדושת הארץ לענין שמיטה רק במקום שהישראל חזר וקנה את הארץ, שהיה ס"ד שאם גוי קנה קרקע באר"י הוי כמו כיבוש, וזה מבטל את הקדושה עד שיבא משיח, להכי קמ"ל שאין קנין ולא בטל הקדושה, ולענין מעשר אם הישראל קנה פירות מהגוי ועשה גמר מלאכתן של הפירות [שאו חל החיוב תרו"מ] חייבים הפירות בתרומות ומעשרות, משמע שהפירות שגדלים בזמן שהקרקע ביד גוי אין בהם קדושת שביעית, כי כל יש קנין לגוי להפקיע, ועוד האריך בזה ה'בית יוסף' בחיבורו 'אבקה ווכל' (סימן כד) שיש קנין לגוי להפקיע.

מחלוקת אחרונים בזה

אמנם המבי"ט (ח"א סימן י"א ובעוד מקומות) ובנו מהרי"ט (ח"א סימן מג) חלקו על ה'בית יוסף', וסבירא להו דאין קנין לגוי להפקיע, והביאו הרבה ראיות לדבריהם, וחדא מינייהו מדברי התוספתא (אהלות פרק יח ה"ט) "העיד ר' יהודה בן יעקב מבית גובריא, ויעקב בר' יצחק מבית גופנין, על [העיר] קיסרי, שהחזיקו בה מעולם והתירוה שלא במנין [כלומר, שבתחילה נהגו בה קדושת הארץ, ובסוף חזרו בהם חכמים והתירו את הפירות שאין בהן קדושה], א"ר חנין, אותה שנה שביעית היתה, והלכו עכו"ם לקרקסאות שלהן, והניחו שוק מלא פירות [סברו שאפשר להניח בחוץ, כי ישראל לא יקחו מהן, מפני שאסורים בקדושת שביעית], ובאו ישראל ובזזום, בחזירתן אמרו, בואו נלך אצל חכמים שמא

אלא מדברי הסיפרא (פרשת בהר פ"א פסקא ו) שדרש "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה - לכם ולא לאחרים", ויש שהסבירו הכוונה, שאסור למכור פירות שביעית לגוי, ואכן כך היא ההלכה, אך ס"ל לבעל ה'פאת השולחן' שלא זו כוונת הספרא, אלא שבפירות של גוי אין קדושת שמיטה, וגזירת הכתוב היא, ומסיים שכך המנהג בארץ ישראל שאין נוהגים קדושת שביעית בפירות ארץ ישראל [ולדידיה יהיה מצות תרו"מ בפירות של גוי, דיתכן דס"ל אין קנין, ורק מצות שמיטה גזה"כ היא דפטורין].

אמנם החזו"א חלק גם עליו, וס"ל שלא לכך התכוונו בספרא, ולדידיה יש קדושת שביעית בפירות של גוי.

היתר מכירה

פולמוס זה גרר אחריו עוד פולמוס, אם שייך לעשות "היתר מכירה" כמו שעושים במכירת חמץ, דלשיטות הסוברים שיש קנין לעכו"ם להפקיע קדושת הארץ לכאורה יהא אפשר למכור הקרקע לגוי בשנת השמיטה וממילא יוכלו לעבוד בשדה, דהא הקרקע של גוי הוא ולא של ישראל.

ואכן בשנת השמיטה תרמ"ט היה קושי גדול בפרנסה באר"י, וסברו הגאון רבי יהושע מקוטנא זצ"ל (בישועות מלכו' סימן נג) והגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל (במכתב שנתפרסם בשעתו) להיתר המכירה בשעת הדחק, והתנו את ההיתר שגם ב"ד בירושלים יצטרף להיתרם, אך למעשה דייני הב"ד לא קיבלו ההיתר ואסרו לעשות כן, וגם ה'בית הלוי' מבריסק, הנצי"ב מוואלוז'ין ורבי דוד

שהחזו"א הלך בשיטתו של מהבי"ט שהחרימו ה'בית יוסף', וזה פלא, אך שתי תשובות בדבר, חדא שהחזו"א פסק כמבי"ט רק לחומרא [כי בכל שיטה יש קולא וחומרא, לדעת מהרי"ט אין קנין להפקיע ולכן חייבים הפירות בקדושת שביעית אך פטורין מתרו"מ, ואילו לב"י פטורין משביעית אך חייבין בתרו"מ מדרבנן], וקאמר, דמה שהחרימו הב"י את הנוהגים כמבי"ט לא היה אלא למי שנוהג כוותיה גם לקולא, ומוסיף עוד, דיתכן שהב"י עצמו החמיר כדעת המבי"ט לגבי קדושת שביעית, אבל החיד"א ב'ברכי יוסף' (סימן שלא סק"י) סובר, שהב"י סובר גם לקולא שיש קנין, וכתב שלא ראינו ולא שמענו בדורנו שום חסיד שמחמיר לנהוג קדושת שביעית בפירות גוי.

ומחמת עוד טעם מחמיר החזו"א, כי כתב ב'ספר חרדים' (הובא ב'ברכי יוסף' שם) שה'בית יוסף' חזר בו בסוף ימיו משיטתו והודה למבי"ט, ואף שהחיד"א (שם) טען שלא יתכן כדבר הזה, שהרי בשנת של"ד היתה שנת השמיטה, ואז יצא בחרב וחנית נגד שיטת מהרי"ט, וחצי שנה לאחר מכן בניסן של"ה נסתלק, ואיך חזר בו בזמן קצר כזה, מכל מקום החזו"א אינו מקבל טענתו זו, כי בעל ה'חרדים' היה חי בסמוך לדורו של הב"י, והוא נאמן על מה ששמע, ועוד "וכי לא שכיח שגאון יחזור מהוראתו, והלא קדוש מרן וכל החכמים כל מגמתם למען הדין והאמת", עד כאן לשונו הזהב.

ובפאת השולחן' (סימן כג ס"ק כט) לר' ישראל משקלוב זצ"ל [תלמיד הגר"א, מייסד הישוב האשכנזי בירושלים] נקט כדעת הב"י שיש קנין, אך לא מטעמיה,

ג. זאת ועוד, כי הלכה ברורה היא (שו"ע יו"ד סימן קנא ס"ח) שאסור למכור קרקע לגוי, והגם שאין זה איסור כי אם על המוכר ולא לקונה, וא"כ היה מקום להתיר לקנות פירות אלו, ס"ל לחזו"א (שם) דבדרך כלל עושים "היתר מכירה" על ידי שליח, וכיון שאין שליח לדבר עבירה הרי המקח בטל [דבר זה תלוי בשתי תירוצים בתוס' ב"מ (ד"ה דאמר) אם אשלדב"ע אינו רק שהמעשה מתייחס לשליח ולא למשלח ואין המשלח נענש עליו, אלא שהמעשה מתבטל לגמרי], ולכן לא התקבל ההיתר בקהילות החרדים.

מקראות צ"ל יצאו בכרוז נגד ההיתר, ולכן לא קיבלה היהדות החרדית לסמוך על היתר מכירה [גם בשנים אח"כ רצו כמה רבנים להתיר, אך לא עלה בידם].

ויש כמה חילוקים בין מכירה זו למכירת חמץ [שנתקבלה בכל ישראל], א. הלא י"א שאין קנין ביד גוי להפקיע, ב. דחמץ בפסח שנמכר לגוי אין הישראל נוגע בו כלל, אלא מיוחד לו מקום בביתו וסוגר שם החמץ, משא"כ הכא רצו שהישראל ימשיך לעבוד בשדה שעשו בה חלות מכירה לגוי, ואין לך הערמה גדולה מזו.

ג

אי מצות שמיטה על האדם או על הקרקע ואי הפירות בשמיטה הפקר מעצמם או שצריך להפקורם

ליה מדכתיב (ויקרא כה, ה) "שנת שבתון יהיה לארץ", דמשמע שהאדמה צריכה לשבות, וכך כתב בתוס' רי"ד (שם) "שביתת קרקע הצטוונו בשביעית, כמו שכתב המורה [זה רש"י], לכן אסור להשכיר שדהו לגוי בשביעית". ובמהרש"ל (ב"מ צא.) כתב כן בביאור התוס' (ד"ה אבל) "שבשביעית אסור מדאורייתא לתת לגוי לעבוד בשדהו, שהתורה תלתה הקדושה בארץ", הרי שיש מצוה מן התורה לכל אדם שהקרקע שלו ישבות גם על ידי אחרים.

לפיכך הגם שבשבת קי"ל (שו"ע או"ח סי' רמד ס"א) דמותר לשכור גוי לפני שבת לעשות לו מלאכה בקבלנות, ואז יכול הגוי לעשות המלאכה של הישראל גם בשבת, דרך שכיר יום אסור מפני שהוא

שביתת קרקע בשביעית

נחלקו הראשונים אם איסור עבודת קרקע בשמיטה הוא על האדם או על הקרקע, ונפק"מ אם נאסר מן התורה לתת לגוי מדאורייתא לעבוד בשדהו [מדרבנן] ודאי אסור, דאמירה לעכו"ם שבות], דהנה מצינו (שו"ע או"ח סימן רמו ס"ג) שאסור לתת לגוי לעבוד בבהמת ישראל בשבת משום שביתת בהמתו, ואולי כמו כן בעבודת קרקע בשמיטה אסור מדאורייתא לתת לגוי לעבוד בשדהו, או דילמא אין כאן איסור אלא על הישראל לעבוד.

ומלשון הגמרא (ע"ז טו:) משמע דאסור, דקתני "והרי שדה דאדם מצוה על שביתת שדהו", משמע שהמצוה על השדה, וכמו שפירש שם רש"י (ד"ה אדם מצוה) דיליף

ב'אתוון דאורייתא' (כלל י) שדבר מגונה הוא שנעשה מלאכה בעולם בשב"ק, ומביא ראיה ממה שאמרו (ברכות גג:) שאין לברך במוצ"ש "בורא מאורי האש" על אש שהדליק גוי בשבת, משום שיש כאן "מלאכת עבירה", והגם שאין הגוי מחויב בשביתה, ואדרבה גוי ששבת חייב מיתה, היינו בגלל שאין זכות לגוי לשמור שבת, אך מצד המלאכה הרי היא "מלאכת עבירה", והיינו טעמא, כי בששת ימי בראשית נח העולם בשבת, כמו שכתב רש"י (בראשית ב, ב) "ויכל אלוקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה [משמע שהבריא נסתיימה ביום השביעי, וקשה, הרי בשבת לא נעשה מלאכה, לפיכך מפרש רש"י] מה היה העולם חסר מנוחה, באה שבת באה מנוחה", שבשבת נבראה מנוחה בעולם, ולכן מצות שבת שהעולם ישבות, וזה כונת התו"כ על הפסוק "ושבתה הארץ שבת לה" לשם ה' - כמו שכתוב בשבת בראשית", שמפסוק זה למד רש"י בע"ז שיש מצות שביתה קרקע בשמיטה, דהשוו מלאכת שביעית למלאכת שבת, שגם בשביעית עצם המלאכה אסורה אפילו ע"י גוי, ושניהם לשם ה' זכר לשביתה ה' שברא מנוחה בעולם.

פירות שמיטה

מדיני שביעית שצריך להפקיר הפרות הגדלין בשביעית, ויש להסתפק אם חייבים הבעלים להפקיר, או שהפירות הפקר מאליהן.

שיטת המבי"ט (ח"א סימן יא) שהן הפקר מאליהן, שכתב שיש קדושה גם בפירות של גוי [כפי שהארכנו בע"ה

שליחו של ישראל, אבל אין איסור לקבוע עמו לעשות מלאכתו עבורו מתי שירצה הגוי, דמה שהגוי עובד בשבת לעצמו הוא עושה, כדי למהר את גמר המלאכה. מכל מקום לגבי שביעית אסור לתת לגוי לעבוד עבודת קרקע בקבלנות והגוי יעבוד מעצמו בשמיטה כי שביתה האדמה בשמיטה היא כמו שביתה בהמתו בשבת, דאסור להשכיר לגוי גם בעושה בקבלנות (או"ח סי' רמו ס"ג).

אמנם במבי"ט (ח"ב סימן סד) ובשו"ת מהרי"ט (סי' נג) כתבו, שמותר להשכיר קרקע לגוי בשביעית בהבלעה של שאר השנים, אע"פ שע"ז יעבוד הגוי בשביעית, כי בהבלעה מותר, והקשה עליהם ה'מנחת חינוך' (מצוה שכט) שזה נגד הגמרא בע"ז, וב'מעדני ארץ' (סימן יג) להגרש"ז אויערבאך זצ"ל מאריך בזה, ומפרש דברי הגמרא בע"ז באופן אחר, כדי שלא יסתרו דברי האחרונים, ומסיק שאין קדושה בקרקע הארץ, רק שישראל לא יעבוד מלאכת השדה בשמיטה.

ולשיטת האוסרים עבודת גוי בקרקע אר"י, מבואר היטב דברי התורת כהנים, דהנה בפרשת בהר כתיב (ויקרא כה, ב) "ושבתה הארץ שבת לה", ופירש רש"י מתו"כ "לשם ה'", כמו שכתוב בשבת בראשית", והקשה הרמב"ן, הלא כל המצוות צריכין לקיים לשם שמים, ומה נתייחדה מצות שמיטה משאר מצוות [ובפשטות הביאור, שלא התכוון רש"י לומר שיקיימוה לשם שמים, אלא שהמצוה היא זכר למעשה בראשית כשם ששמירת שב"ק היא זכר למעשה בראשית], ואפשר לומר, דהנה מחדש הגאון רבי יוסף ענגיל זצ"ל

וב'חזון איש' (שביעית פרק יט סקכ"ד) מביא ראייה למהרי"ט מהירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב), דקתני התם, דמי שאינו שומר שמיטה ומכניס הפירות לתוך כליו אינו קונה את הפירות, ומדוע לא יקנה בקנין חצר, שהרי כליו הם, ומפרש שלא התכוון לקנות, ובכה"ג אינו קונה ע"ש, ואי אמרת שהבעה"ב צריך להפקיר הרי מדובר במי שלא מפקיר והפירות אינם הפקר, אלא ודאי שהפירות הפקר מאליהם.

פירות שמורים

עבר על דברי תורה ושומר את הפירות, או עבד בשדהו באיסור, מה דין הפירות, הנה למדנו ביבמות (דף קכב.) שגוי המוכר פירות של ישראל ואומר שהפירות שמורים מותר לקנות ממנו, כי לא נתכוון אלא להשביח מקחו ע"ש, משמע דאילו היינו מאמינים לו היה אסור לאכול הפירות, וכך מבואר שם בפירוש תוס' (ד"ה של עזיקא) בשם ר"ת, אבל רש"י (שם) סובר דאין הפירות נאסרים, ונחלקו בזה עוד הרבה ראשונים.

ותוס' מקשה על פירושו מהגמרא (ב"מ קיח.) דשומרי תבואה של עומר ושתי הלחם קיבלו שכר מתרומת הלשכה, וגם בשנת השמיטה עשו כן, ואי אמרת שפירות שמורים אסורים באכילה איך עלו למזבח, והלא אין זה ממשקה דישאל [דדבר שאסור באכילה אסור להקריב על המזבח], ומתוך שלא שמרו התבואה, אלא שישבו בצד וכל מי שרצה לקחת הודיעו לו שזה

בשיעור הקודם], לכן אין צריך להפריש מהן תרומות ומעשרות אע"פ שישראל עשה גמר מלאכה בפירות, ומקשה על שיטתו דלכאורה לא יהא בהם קדושה שהרי אין הגוי מפקירן, ומתוך שאין צריך להפקיר, כי גם יהודי שלא הפקיר הרי הפירות הפקר מאליהן.

ואילו ה'בית יוסף' בספרו 'אבקת וכול' (סימן כד) דוחה תירוצו, וס"ל דכיון שלא הפקיר אינן הפקר, כי הבעלים צריך להפקיר פירותיהן.

ומביא המבי"ט ראייה לדבריו מהגמרא (נדרים מב:) דקתני על פירות שביעית "רחמנא אפקריה", משמע שגם בלי הפקר של הבעלים הרי הן הפקר [מיהו אינו ברור דגרסינן שם כן בגמרא], ומביא עוד ראייה ממסכת ב"מ (דף לט.) דהבורח מאימת המלכות והשאייר שדה נקראת שדה זו "נטושה", כי היא כמו שמיטה שהיא "אפקעתא דמלכא", משמע שנחיה הפקר מאליו.

אך ב'פאת השלחן' (ס"י כג סקכ"ט) דוחה את הראיה מגמרא ב"מ [וכך יש לדחות גם הראיה מנדרים], דבודאי צריך הבעה"ב להפקיר, אלא שיש "אפקעתא דמלכא" שהתורה מכריחה אותו להפקיר, והוא הדין "רחמנא אפקריה" על ידי ההפקר של בעה"ב.

וכך משמע מלשון רש"י בב"מ "אפקעתא דמלכא - מצות התורה", ולדעת מהרי"ט יותר הוה ליה למימר "התורה הפקירה" וחל ההפקר מאליו, אין זה אלא שיש מצוה מן התורה להפקיר.

שום זיקה לבעלים על הפירות יותר מאחרים, וממילא אסורים כולם לשמור את הפירות].

מיועד עבור שתי הלחם, וממילא לא נטלו, אבל אילו היה מתקש לקחת לא היה מי שיעכב בעדו.

למעשה כתב החזו"א (סימן כו ספר השביעית סק"א) דפירות שמורים או שעבדו בקרקע בשמיטה אסורים באכילה, אמנם לגבי אתרוג כתב (סימן י סק"ו) דמותר, וצ"ל דלצורך מצוה או צורך גדול סבירא ליה דאפשר להקל, ומותר להשתמש בפירות שמורים ונעבדים.

וב'מנחת חינוך' (סוף מצוה פד) כתב דבר נכון, שלשית ה'בית יוסף' לא קשיא קושית התוס', דלדעת ה'בית יוסף' יש חובה ומצוה על הבעלים להפקיר, ואפשר לומר דאחרים אין להם איסור לשמור על הפירות, ועל כן יכלו שליחי ב"ד לשמור ולא נאסרו הפירות [משא"כ למהרי"ט אין

הלכה למעשה

ד

העבודות האסורות בקרקע בערב שביעית ובשביעית טיפול בגינה בשביעית

שבמשך י"ד יום יקלט הזרע (ר"ה י:), ואח"כ יהא שלושים יום בקרקע, דל' יום בשנה חשוב שנה.

ד. בפשטות נראה, שצריך לנטוע מ"ה יום קודם ר"ה, כדי שישאר מ"ד יום שלמים אחרי הנטיעה (עי' שו"ע יו"ד סי' רצד ס"ד), אך ב'חזון איש' (שביעית סימן יז ס"ק כט) כתב, דמותר לנטוע גם ביום מ"ד.

ה. המעבירים שתילים עם העפר ממקום למקום, ישאלו מורה צדק אם צריכים למנות שוב שנות ערלה, כי יש בזה הרבה פרטים, ובזה תלוי גם אם צריך להעביר את השתיל מ"ד יום לפני ר"ה.

ו. אין ערלה באילני סרק, לכן מותר לנטוע עצי סרק עד ר"ה, אמנם ב'מנחת חינוך'

ערב שביעית

א. שלושים יום לפני ר"ה יש מצוה מן התורה של תוספת שביעית, ולכן אסור לעבוד עבודת קרקע במשך שלושים יום לפני שמיטה (מו"ק ג: ונפסק ברמב"ם הל' שביעית פ"ג ה"א).

ב. בזמן הזה שמצות שביעית דרבנן אין איסור עבודה שלושים יום קודם ר"ה.

ג. ומכל מקום אסור לנטוע אילן פירות בתוך מ"ד יום של ר"ה משנת השביעית, וברמב"ן (שם) מבאר הטעם, כי אם יטע בתוך זמן זה, יהיה השנה הראשונה של מנין שנות ערלה בשנת השמיטה, וכשישמעו מזה אחרים יחשדו בו שעשה עבודה בשביעית, ולכן צריך לזרוע מ"ד יום קודם ר"ה, כדי

ללמדנו דרך האבות הכתובים בתורה נאסרו מדאורייתא [וכל התולדות אסורין רק מדרבנן].

יא. לגבי זמירה בשאר אילנות נחלקו האחרונים, דעת התוס' יו"ט (שביעית פ"ד מ"ד) שזמירה אסורה מדאורייתא בכל האילנות, ואילו החזו"א (סכ"א סקט"ו) כתב, שזמירה אסורה מדאורייתא רק בכרם.

יב. נחלקו הראשונים לענין חרישה בשביעית, דעת הריטב"א (מו"ק ב: ד"ה חרישה) דאסורה מן התורה [או דהוה הלכה למשה מסיני], ומדברי הרמב"ם (פ"א ה"ד) נראה דאסורה רק מדרבנן, מלבד מה שהזכרנו שאסור מדאורייתא, כל מה שמשביח את האדמה או את הפירות אסור רק מדרבנן.

יג. מבואר בגמ' (מו"ק ב:) שיש חילוק בין איסור דאו' לדרבנן, דדבר שאסור מה"ת אסור באופן מוחלט, משא"כ מה שנאסר מדרבנן אפשר להקל במקום שיש נזק לקרקע או לרוב הפירות, וכתב החזו"א (סי' טז ס"ק יד) דאף במקום ספק הפסד מותר באיסור דרבנן [ומ"מ אם יכול לעשותו קודם או אחרי שביעית, אסור לו לעשותו בשביעית].

טיפול בנינה בשביעית

יד. מותר להשקות את הגינה בשביעית, כי זה מלאכה דרבנן ובמקום מניעת נזק התירו, אך יתייעץ עם מומחה כמה צריך להשקות, וישקה רק כפי הצורך.

טו. אסור לדשן את הגינה, והוא הדין שאסור לעדור, כי בדרך כלל אין נזק

(סוף מצוה שכו) כתב, דיתכן שאסור לנטוע באופן שהקליטה תהיה בשנת השמיטה, וכן נקט ה'מנחת שלמה' (סי' נא סק"ד) לדינא לאיסור, כי בשמיטה צריך הקרקע לנוח [כפי שהארכנו בס"ד בשיעור הקודם], ולכן צריך להקדים נטיעתן, אולם מאחר ששביעית בזמן הזה דרבנן יש להחמיר רק בשלושה ימים לפני ר"ה (כדלהלן בס"ק הבא), אאולם ה'חזון איש' (סי' כב סק"ה) מתיר לנטוע אפילו בערב שביעית ממש, משום דאיהו סבר, שאין איסור מלאכה אלא בדבר הנעשה בידי אדם, ולא בדבר הנקלט בקרקע מאליו.

ז. תבואה וקטניות הגדלים בשמיטה אסורים באכילה משום ספיחין, ואף מה שלא גדל שליש לפני ר"ה אסורים, מפני שגדלו בשמיטה (רמב"ם פ"ד ה"ט).

ח. גם בירקות יש איסור ספיחים, אך אם נקלטו באדמה לפני שמיטה מותרים באכילה, וכתב בשו"ת החת"ס (יו"ד סימן ק) דהגם שצריך שיקלט י"ד יום לפני ר"ה, אך בזה"ז ששמיטה דרבנן סגי בג' ימים.

עבודה בשביעית

ט. יש ד' מלאכות האסורות מן התורה בשמיטה, זריעה, זמירה [שקוצץ עצים כדי שאחרים יגדלו יותר טוב] קצירה ובצירה, כדרך שהבעלים בוצרים [ויש בזה כמה פרטים, ויתבארו בשיעורים הבאים בע"ה].

י. אע"פ שבמלאכת שבת אבות ותולדות אסורים מן התורה, בשביעית אין תולדות מלאכה אסורים מדאורייתא, ולכן מנתה תורה קצירה ובצירה, אע"פ דחדא נינהו,

ומ"מ בתחילת הגידול שהגיוזום מעצב ומשפר את הנטיעות בודאי אסור.

י. פרח נובל אסור לתולשו כדי שיצמח אחר תחתיו, אך אם תולשו רק לנוי תלוי בפלוגתא הנ"ל, ויש להקל.

כ. הרוחץ את ביתו ומימיו נשפכים בגינה, אם לא איכפת ליה מהשקית הגינה מותר, כי כתב החזו"א (סי"ט סק"ד) דדבר שאין מתכוון בשביעית, אע"פ שהוא פסיק רישא, כיון שלא איכפת ליה מותר, וכ"ש אם יש חומר ניקיון במים אלו שאין חשש, כי הם מזיקים את הצמחים לגדול.

במניעת דישון ועידור, אבל במקום שיש נזק אם לא יעשנו מותר.

מז. מותר לרסס את הצמחים בשביל למנוע מחלות.

יז. מותר לנכש עשבי בר בשביעית אם הם פוגעים בצמחי הנוי, אבל אם הם לא פוגעים בצמחים אסור לנכש כדי ליפות את הגינה.

יח. גיוזום של גדר חיה וכן כיסוח דשא, כתב ב'ברית עולם' (סי' א ס"ק קטו) דאסור בשמיטה כי זה מועיל לגידול, אך בסוף הספר חוזר בו ונוטה להקל כי הכונה לנוי,

ה

טיפול בעציצים בשמיטה

לפיכך צריך לזהר בו בכל דיני שביעית, ואין להשקותו רק כפי הצורך.

ב. והני מילי כשהעציץ נמצא בשדה, אך עציץ בבית קיל טפי, דבירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) מסתפק אם זריעה בבית אסורה בשמיטה, דבקרא כתיב (ויקרא כה, ג) "שדך לא תזרע" ובית אינו שדה, אך לאידך גיסא כתיב (פסוק ב) "ושבתה הארץ", ובית נקרא "ארץ", ולא איפשיטא האי ספיקא, לפיכך כתב ה'פאת השלחן' (פ"ב ס"ק נב) דכיון דשמיטה בזה"ז דרבנן, וזריעה בבית דרבנן על כן אזלינן לקולא, ואין בעציץ [אפילו נקוב] דיני שמיטה.

אך החזו"א (שביעית סי' כב סק"א) מחמיר, דכיון שספק זה היה גם בזמן הבית, ואז היו צריכים להחמיר משום ספיקא דאורייתא, על כן צריך להחמיר גם בזה"ז,

הלכות הנוגעים בעציצים

א. עציץ נקוב נחשב קרקע מדאורייתא מפני שיונק דרך הנקב, לפיכך אסור מה"ת בכל העבודות בשמיטה, ואילו עציץ שאינו נקוב לא נחשב מן התורה כקרקע, ולכן פירות הגדלים שם פטורים מתרומות ומעשר, ואין בו איסור כלאים ומותר בעבודה בשביעית.

אך שנינו גבי מעשרות (דמאי פ"ה מ"י) דעציץ שאינו נקוב חייב מדרבנן [ונפסק ברמב"ם הל' תרומות פ"ה הט"ז], גם לגבי כלאים פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ב) דאסור מדרבנן, אך בשמיטה לא מצינו בגמרא ובחז"ל וכן בראשונים שאסור מדרבנן, זולת ברדב"ז על הרמב"ם (הל' שמיטה פ"א ה"ו) שכתב, דמדרבנן אסור לעבוד עבודה בעציץ שאינו נקוב, וכן נוהגים,

מה גם שלגבי תרומות ומעשרות נקט הרמב"ם (הל' מעשרות פ"א ה"י) דפירות הגדלים בעציץ שבבית חייבים במעשרות מדרבנן, א"כ יתכן דס"ל דה"ה לגבי שביעית כן, דמאי שנא, לכן מדינא יש להחמיר, אך כתב החזו"א שבעציץ שאינו נקוב בבית יש למיקל על מי לסמוך, דכיון שיש צד בירושלמי דבכהאי גוונא אין דיני שמיטה כלל, וכל החיוב באינו נקוב אינו אלא מדרבנן, לפיכך קיל טפי.

ג. כל האמור לעיל בעציץ שאינו נקוב איירי שאין ענפים בולטים מחוץ לעציץ, ולכן אין להם יניקה מן הקרקע, אך אם יש ענפים היוצאים מן העציץ ס"ל לתוס' (גיטין כב: ד"ה בתר) דאזלינן גם בתר הנוף, והפירות הגדלים על הנוף חייבים בתרו"מ ואסורים בעבודה בשביעית מן התורה.

ד. ובזה יש חומרא בעציץ שאינו נקוב יותר מנקוב, וכפי שכתב ה'אגלי טל' (מלאכת קוצר סק"ח) דעציץ נקיב שענפיו נוטים מחוץ לעציץ אמרינן שהנוף יונק מן הקרקע ומה שבתוך העציץ יונק מן החור ונפק"מ אם העציץ בחו"ל וענפיו נוטים לארץ, פירות הנוף חייבים בתרו"מ והפירות שבפנים פטורים], אבל בעציץ שאינו נקוב אזלינן בכלול בתר הנוף, דכיון שאין כאן נקב אמרינן שכל היניקה באה ע"י הענפים, וכך נקט החזו"א (שביעית סימן כב סק"א) למעשה לגבי שמיטה, דאזלינן בתר הנוף לחומרא.

ה. הזורע באדנית המחוברת לכותל, כתב החזו"א (עוקצין פ"ד סי' ד) דהוה ליה מחובר, אע"פ שאין נקב בעציץ.

ו. שיעור הנקב שיחשב עציץ נקוב, כתב הרמב"ם (הלכות תרומה פ"ה ה"ט) דנקב כדי

ז. עציץ נקוב העומד בקומה שניה חשוב מחובר, דאזיר אינו הפסק, והגם שפסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ח ה"ד) שאם נטל עציץ מן הקרקע ונתנו על גבי יתדות בשבת, וכן להיפך, חייב, והוא הדין כאן יהא הפסק, כבר הוכיח ה'אגלי טל' (מלאכת זורע סק"א) שדעת רש"י ותוס' (שבת פא:) אינו כן, וכך מבואר להלכה בשו"ע (חור"מ סי' סז סעיף כב) שעציץ ע"ג יתדות דינו כמחובר לקרקע, ועל כן צריך לשמור בו כל דיני שביעית.

ח. יש לו עציץ נקוב ורוצה להשקות ככל השנים, יכול לשים הפסק במקום הנקב והענפים, וממילא לא יהא בו שביעית מן התורה, ויוכל להשקותו במים כדי צרכו.

ט. נחלקו הראשונים איזה דבר נחשב הפסק וחציצה בין העציץ לקרקע, דעת רש"י (גיטין ז: ד"ה עפר) דחרס חשוב כמחובר, מפני שהיניקה עוברת את החרס, ואילו עץ מפסיק, אמנם דעת התוס' (ד"ה עציץ) איפכא, דעץ אינו מפסיק ורק חרס מפסיק, ואילו הראב"ד (הל' טומאת אוכלין פ"ב הי"א) כתב, דשניהם חשובים הפסק, וברמ"א (חור"מ סימן רב סי"ב) מביא המחלוקת רש"י ותוס' ואינו מכריע ונב' משנה למלך' הל' ביכורים פ"ב ה"ט מאריך בפלוגתא זו], לפיכך צריך להחמיר ולא להסתפק בחציצה של חרס או עץ, אלא מתכת או חומר עבה מפלסטיק, אך כתב החזו"א (שביעית שם) דעציץ בתוך הבית

יב. ומכל מקום היה מקום לומר, דבזמנינו שחלק מהבתים מרצפים בשיש דינו כאבן שמונע מהעציץ לינוק מן הקרקע, אך אעפ"כ אין להקל, כי יש חריצים בין בלטה לבלטה, ואולי יהא הנקב או אחד מהענפים על גבי חריץ זה ונמצא היה מחובר. ועוד דהגרש"ז זצ"ל ב'מנחת שלמה' (ח"א מא סק"ב) מבאר טעם אחר שאין בלטות מפסיקות, משום שהן בטלות לקרקע, וממילא אין חילוק ממה עשוי הבלטות.

יג. דעת כמה פוסקים, שבשנת השמיטה אין להוריד עציץ מן השולחן לרצפה, או להיפך, שהרי בזה הוה ליה כנוטע וזורע בשביעית (כך הובא בקובץ 'בית הלוי' חלק טו בשם הגר"ש וואזנר), וכן החמירו (שם) שלא להוציא העציץ מן הבית לתחת כיפת השמים, דהא הוה ליה זורע בכך, אך הגרש"ז ב'מנחת שלמה' (סימן מא סק"א) מקל להוריד מהשולחן לרצפה, וב'הליכות שדה' (חבורות 84-85) מתיר גם להוציא החוצה, דבכה"ג ניכר שאין דעת המוציא והמעביר לנטוע או לתלוש, ובהא לא אסרה תורה.

אפשר להקל כדעת הראב"ד דתרווייהו חשיבי הפסק, שהרי בלא"ה יש צד בירושלמי שבבית לא הוה קרקע המחובר.

י. כל הנ"ל איירי בזרעים ושאר דברים שאינם מתקיימים משנה לשנה, אבל לגבי אילן כתוב בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) דבעציץ של חרס גם אם אינו נקוב חשוב מחובר, ובחזו"א (שם) חושש לכך להחמיר, ולכן אם גדל אילן בעציץ א"א להפסיק בשל חרס גם בתוך הבית.

יא. המניח עציץ על גבי רצפה מרוצפת בבלטות, שיטת החזו"א דאין הבלטות מפסיקות בין העציץ לקרקע, ולכן בנקוב חשוב מחובר מה"ת, ובאינו נקוב מדרבנן, ומביא הגר"ש וואזנר זצ"ל ב'שבט הלוי' (ח"ו ס"י קסז) שרצה לחלוק על החזו"א בזה, דלא גריעי הבלטות מדבר עבה המפסיק, אך לימים ראה חור בבלטות במקום נקב בעציץ, וראה בכך סימן מן השמים שהצדק עם החזו"א, והיניקה עוברת בבלטות.

ו

דין גינה משותפת בשמיטה והמשכיר לעובד בשביעית אי צריך להפקיר

הנה כבר הארכנו במחלוקת ראשונים אם יש איסור על האדם לשבות בשמיטה ולא לעבוד עבודת קרקע, או שהמצוה בקרקע, כעין חובת שכיתת בהמתו בשבת, ולדעה קמיתא שהמצוה על האדם צריך לגלות דעתו בפני שכניו שאינו רוצה

אחרים עושים מלאכה בגינה משותפת

הדר בבנין עם שכנים שאינם שומרי תורה ומצוות, ויש להם גינה משותפת, והם משקים את הגינה [יותר מכדי קיום הגינה] בשביעית, ונמצא שעושים מלאכה בשדהו בשביעית.

שלא יעבור על לאו שבתורה, והכי נמי אע"פ שהוא אנוס יכול להינצל מלעבור איסור ע"י ההפקר, לפיכך מחויב להפקיר שדהו.

סברות שא"צ להפקיר

ב'קובץ תשובות' (ח"א סימן רלב) רצה השואל לומר להגרי"ש שא"צ להפקיר השדה, ומדמה ליה לדברי המרדכי (המובא באו"ח סימן יג ס"ג) הידועים, שאם נקרע לאדם ציצית מטליתו בשבת, ומתבייש ללכת בלא טלית, א"צ לפשוט הטלית, כי המצוה היא לתת ציצית בבגד של ארבע כנפות, וכיון שבשבת אי אפשר לקשור הוה ליה אונס דרחמנא פטריה עכ"ד, ואי אמרת שבשמיטה צריך להפקיר השדה כדי להינצל מן האיסור, הכי נמי יכול להינצל מן האיסור ע"י שיפקיר את הבגד, אלא ודאי אין מכריחים לאדם להפקיר משלו, אך הגרי"ש דחה ראייתו, דבציצית הוה ליה האיסור בשב ואל תעשה, שאינו מוריד הבגד מעליו, וע"כ אינו מחויב להפקיר, אבל בשמיטה הרי עושים בידים מלאכה בקרקע שלו בשמיטה, ולכן מחויב להפקיר.

והגרי"ז אויערבאך זצ"ל ב'מעדני ארץ' (סימן יג סק"ד) כתב טעם אחר שא"צ להפקיר, דרק בשביתת בהמתו שעל ידי ההפקר ניצל הישראל מן האיסור [שהרי אין הבהמה שלן] לכן עליו להפקיר, אבל בשמיטה שגם אחרי ההפקר עובר השכן העובד בגינה על איסור שביעית, א"כ מה לו להפקיר.

שיטתו הגינה בשביעית, ואם ממשיכים לעבוד הרי הם עושים כן מדעתם ואינם שליחיו, ואין לו שום איסור אע"פ שמשלם את מלא הסכום של 'ועד הבית'.

אב"ד למ"ד שהאיסור על הקרקע, לא יועיל מה שאינם שליחיו, כי הקרקע שלו חייב לשבות, לכן כתב הגרי"ש אלישיב זצ"ל ב'קובץ תשובות' (חלק א סימן רכט) דכשם שאמרו במשנ"ב (או"ח סימן רמו סקט"ו) גבי שביתת בהמתו, שהמשכיר בהמתו לגוי צריך להפקירה [בפני שלשה] לפני השבת, כן גם כאן, צריך להפקיר הגינה לפני שמיטה.

משכיר דירה למי שעובד בגינה

והכי נמי אם משכיר דירה שיש בה גינה למי שאינו שומר תורה ומצוות, לדלעה קמיתא אינו עושה שום איסור, כי האדם אינו עובד בשמיטה, אבל למ"ד שיש מצות שביתה על הקרקע צריך להפקיר את הגינה לפני שמיטה.

והגם שהיה מקום לומר, דרק במשכיר לאחרים צריך להפקיר, דשלא כהוגן עשה כשהשכיר דירתו לאינו שומר תו"מ, משא"כ בדר במקום ששכניו עובדים בשביעית מאי הוה ליה למיעבד, הלא אנוס הוא, ואולי א"צ להפקיר, אין הדבר כן, כי הלכה ערוכה בשו"ע (יו"ד סימן קנז ס"א) דגוי המאנס את ישראל לעשות עבירה [אע"פ שאינו אחד מג' עבירות שמחויב למסור נפשו עליהן], ויכול לדחותו מעליו ע"י תשלומי מעות, חייב לתת כל מה שיש לו כדי

ב. והיה מקום לחלוק על סברתו, שהרי יש כאן שני איסורים, חדא שיהודי עובד בגינה, ואידך שהלה עובד בקרקע השייך לישראל, ואם יפקיר חלקו שוב אינו עובד בקרקע של ישראל אלא של הפקר, נמצא עובר רק באיסור אחד.

מפקיר שדהו ופירותיו

א. פסק הרמב"ם (פ"ד הלכה כד) שיש מצוה לתת לכל אחד ליכנס בשדהו בשביעית כדי שילקטו כרצונם, ובמכילתא (שמות יא) שאסור לבעה"ב ללקט כל הפירות ולהניחם בחוץ כדי שכל אחד יוכל ללקוט, אלא צריך לתת להם ליכנס, דכתיב (שמות כג, יא) "והשביעית תשמטנה ונטשתה" ובנוסף לכך "ואכלו אביוני עמך", דלבד מה שצריך לתת להם לאכול צריך גם להשאיר השדה פתוחה לכל.

ב. אם חושש הבעה"ב שעל ידי קטיפתם יגרמו נזק לשדה ולאילנות, אומרים בשם החזו"א שמותר לנעול השדה ולכתוב מודעה שכל הרוצה ליכנס יכול לבוא ולבקש ממנו מפתח, וכל מי שיבא יזהיר שלא יזיק לשדה.

ג. אסור בין לבעלים בין לאחרים לקטוף הרבה פירות בבת אחת, אע"פ שאינו מתכוון למכור, אלא קוטף כדי צרכו לכמה ימים (רמב"ם פ"ב ה"א), ואם עושה סעודה גדולה מותר כפי צרכו.

ד. כתבו בתוס' (ר"ה ט. ד"ה וקציר) שצריך לשנות בקצירת הפירות משאר ימות השנה, ומחדש החזו"א (סי"ב סק"ח) שאם אין לו דרך לעשות שינוי יכול לקצור כדרכו.

ה. בזמנינו לא מצוי שהפירות ישארו הפקר עד שיבואו בני אדם לקטוף, כי החקלאים נותנים כל הפירות לאוצר ב"ד [מקור היתר זה בתוספתא שביעית פ"ח הל' א-ד, הביאו הרמב"ן ויקרא כה, ז], דהיינו שב"ד הם שליחי כל ישראל, והם שולחים שליחים לקטוף עבור כולם ואח"כ מחלקים הפירות לכל הרוצה, ומשלמים להם שכר פעילותם, ובזה אין איסור סחורה, שהרי

טעם נוסף שא"צ להפקיר מוסיף הגרש"ז שם (סקט"ו) בשם ה'שאלת דוד' (בסוף חידושו בעניני שביעית), דהא גם בשביתת בהמתו לא אסרו כי אם בעושה הגוי מלאכה דאורייתא עם הבהמה, אבל מלאכה דרבנן לא (כמבואר במג"א סימן שה סקט"ו), ובשביעית בדרך כלל עושים רק איסורים דרבנן [זולת זריעה לכתחילה דאסור בשביעית מה"ת].

גם הגאון רבי ניסים קרליץ זצ"ל ב'חוט השני' (פ"א ה"א) נוטה שא"צ להפקיר, אך מטעם אחר, דכיון שנחלקו הפוסקים אם האיסור הוא על האדם או על הקרקע, על כן הוה ליה ספיקא, לפיכך צריך להחמיר רק במלאכות דאורייתא דספק דאורייתא לחומרא, אבל במלאכות דרבנן אזלינן לקולא, והלא רוב מלאכות בגינה אסורים רק מדרבנן, כאמור.

ומכל מקום הגר"ש וואזנר זצ"ל החמיר בזה, וסבר שראוי להפקיר, כדי שלא יהא הקרקע שלו (הובא בקובץ 'בית הלוי' קובץ טז עמוד מה).

כשמפקיר את הגינה ידגיש שאינו מפקיר כי אם לשנת השמיטה, ואחרי השמיטה תחזור להיות שלו, דאם יפקיר לגמרי יוכלו לאחרים לזכות בה, ולא עוד, אלא שלדעת ה'שערי משפט' (סימן רעה סק"א) יזכו השותפים האחרים מאליהם בחלק של השותף, דלדידיה כל שותף שמפקיר חלקו זוכים השותפים בחלק זה, לכן יפקיר רק לשנת השמיטה, ומצינו גבי שבת שכתב המשנ"ב (סימן רמו סק"ח) דמהני להפקיר בהמתו רק לשבת, ואחרי שבת תחזור הבהמה אליו.

אינו משלם על הפירות, ומותר לקצור כמות של פירות ובלא שינוי, וכן אין א"צ לבער בזמן ביעור, כי זה עדיין הפקר ולא זכה בו אף אחד.

ז

אכילת פירות שביעית ואיסור הפסד

אסור לתת לבהמה דבר הראוי למאכל אדם

(רמב"ם פ"ה ה"ה).

ד. פרחים העשויים לנוי ס"ל להגר"ש וואזנר זצ"ל ב'שבט הלוי' (ח"ב סימן רב) דאם הם עומדים להריח יש בהם קדושת שביעית ואסור להפסדן, אך בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל מובא, שלא חשש לכך, דכיון שנוטעים את הפרחים ליופי ולא לשם ריח אין בזה קדושת שביעית, דהוה ליה כאילן סרק.

ה. אסור לשפוך יין של שמיטה על הנר במוצ"ש לכבותה, כי מפסיד היין.

ו. אסור לערב דבר מר בפירות שמיטה, כי בזה גורם שלא יאכלנה, ומפסידם.

ז. נוהגים בליל הסדר בעת אמירת ה'עשר מכות' לשפוך מן הכוס ולא לשתות אח"כ שיריים אלו, לכן אסור להשתמש בכוס השני ביין של שביעית, שהרי מפסיד היין.

ח. אסור לזרוק פירות לפח האשפה, כי בזה מקלקל אותם, ולכן המנהג לייחד פח מיוחד לפירות שביעית, וכשנותנם שם מתקלקל מאליו.

ט. והני מילי בזורק פירות של כל יום בפני עצמו, אבל לזרוק לפח המיוחד שיש שם פירות וירקות אתמול אסור, כי בזה מפסיד

אכילת פירות שביעית

א. מצוה לאכול פירות שביעית, כדכתיב (ויקרא כה, ו) "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", אך הרמב"ם אינו מונה דבר זה ממנין המצוות, ואילו הרמב"ן (מצוה ג) מונהו ממנין המצוות, ומבאר ה'מגילת אסתר' (שם) דלרמב"ם אין זה מצוה, אלא אתי ללאו הבא מכלל עשה, וכמו שדרשו (סוכה מ.) "לאכלה ולא למלוגמא, ולא לכביסה", ואילו לרמב"ן היה ליה מצוה באכילה, אולם החזו"א (סי' יד סק"י) מבאר, שגם לרמב"ן עיקרה באה ללאו הבא מכלל עשה, ולכו"ע אין מצוה באכילה גופא.

ב. מנהג ירושלים שאין נוהגים שמיטה בפירות של גוים [בגליון פר' עקב הארכנו במחלוקת הב"י והמבי"ט, אם נוהג קדושת שביעית בפירות גוים, ובירושלים נהגו כב"י], ואין נוהגים קדושה כי אם בפירות שנקנו מאוצר ב"ד, אך מנהג בני ברק כפי שהונהג על ידי החזו"א זצ"ל לנהוג קדושת שמיטה גם בפירות נכרים, אך פירות שבאים מ'הערבה' בכלל חו"ל הוא, ואין בהם קדושה כלל [יש מחלוקת היכן הגבול של א"י בערבה ואכמ"ל].

הפסד פירות שביעית

ג. בין מאכל אדם ובין מאכל בהמה יש בהם קדושת שביעית ואסור להפסידם, וכן

אע"פ שע"י כך מתבטל מקדושת שביעית [אע"ג שמרגישים את טעם היין, היה צריך לאסרו, כיון די"א שנותן טעם מתבטל, והבן].

מז. והני מילי בנותן היין בעוגה כדי לתת בה טעם, אבל במכוון לבטל ממנו קדושת שביעית [כגון שרוצה להיפטר מלנהוג בהם בקדושת שביעית] אסור, דאין מבטלין איסור לכתחילה.

יז. מותר לסחוט ולרסק פירות שהדרך לסחוט ולרסק (חזו"א סי' כה ס"ק לב), ולצורך קטנים מותר לסחוט ולרסק גם פירות שאין הדרך לסחוט ולרסק לגדולים, במקום שהדרך לסחוט ולרסק עבור הקטנים.

יח. מותר לקלף ירקות שהדרך לקלף, אבל מה שאין הדרך לקלף לא, ולכן קולף מלפפונים אבל לא עגבניות, כי מפסיד את הקליפה באכילה, ולצורך קטנים קולף הכל [כאמור בסעיף הקודם].

יט. מותר לחתוך חלקים נגועים של הפרי, אע"פ שחותך מעט מן הפרי הראוי לאכילה, כי כך דרך אכילה.

כ. קליפות הראויים לאכילת אדם או לאכילת בהמה, נהוגים בהם קדושת שביעית, לכן אסור לאבד קליפת תפוזים, כי ראויים לבהמה, ויתנם בפח המיועד לשמיטה.

כא. גם קליפות שאינם ראויים, אם יש לו קליפות שנדבק בהם כמות גדולה של הפרי, אסור לאבדם בידיים, אבל כמות קטנה שהדרך להשאיר עם הקליפה מותר.

את הפירות בידיים, שהרי יתקלקלו יותר מהר בגלל הפירות של אתמול.

י. דעת מהרי"ט (ח"א סימן פג) שמותר לגרום הפסד לפירות שביעית כגון לשים את הפירות במקום שאח"כ יבא החמה ותקלקל את הפירות, דרך להפסיד בידיים אסור, אך ב'מקדש דוד' (סי' נט סק"ה) מפקפק בדבריו, ובחזו"א (סי' יד סק"י) מחמיר בזה.

יא. ומכל מקום פרי הראוי לאכילה ומונח בכלי אינו מחויב להוציאו משם ולאוכלו, דהגם שאסור להפסידם בכל זאת אין חייב להצילם.

יב. אסור לשנות פירות שביעית, לכן פרי שהדרך לאוכלו חי אסור לבשלו, ופרי שהדרך לבשלו אסור לאכלו חי.

יג. א"צ שרוב האנשים יאכלו אותה חי או מבושל, אלא אם הרבה אנשים אוכלים חי והרבה מבושל יכול אף הוא לאוכלה כרצונו, לפיכך פרי שרבים אוכלים אותה בין חי בין מבושל, אע"פ שרוב בני המדינה אוכלים אותה באופן מסוים, יכול לאוכלה כרצונו.

יד. אסור לבשל יין של שמיטה, כי אין הדרך לעשות כן.

מז. ב'אבני מילואים' (בסוף הספר סימן יח) מסיק, דאסור לבטל תרומה ברוב חולין, מפני שמפסיד קדושת תרומה [אע"פ שאין כוונתו לבטל את האיסור], ומסתפק הגרש"ז ב'מנחת שלמה' (ח"א סימן מו) אם הוא הדין בפירות שמיטה כן, דאין לערבם עם פירות חולין, אך מסיק להיתר, לפיכך מותר להכניס יין או מיץ תפוזים לעוגה,

כב. מים שבישלו בו ירקות שביעית אין בהם קדושת שביעית.

כג. מותר לשטוף צלחות וסירים שיש בהם כמות אוכל קטנה שהדרך בכל השנה לשוטפם עם הצלחות, באם נשאר כמות גדולה צריך לשים בפך של שמיטה.

כד. מותר לשטוף צלחות וסירים שיש בהם כמות אוכל קטנה שהדרך בכל השנה לשוטפם עם הצלחות, באם נשאר כמות גדולה צריך לשים בפך של שמיטה.

כה. עוגה שיש בה טעם של פירות שביעית צריך לנהוג בה קדושת שביעית, אבל תבלינים הנותנים טעם, והכניסם לקדירה ונתנו טעם כתבשיל, מותר להוציאם אח"כ ולזרוקם, ולכן מותר לזרוק עלי תה אחרי

ח

איסור סחורה וביעור פירות שביעית

ה. ולכן אסור לקנות בחנות שאין בה הכשר על עניני שביעית, ועוד שני איסורים יש בזה, חדא, כשקונה פירות שביעית מתקדש הכסף בקדושת שביעית, ואין מוסרין דמי שביעית לחשוד על השביעית, ועוד דאמרו (בכורות כט: ונפסק ברמב"ם פ"ח הי"ד) דאסור לקנות מחשוד על השביעית, דקנסוהו רבנן שלא יקנו אצלו.

ו. מותר לקנות מאוצר בית דין, דאינו משלם על הפירות אלא על עבודות הפועלים.

ז. יש חילוקי מנהגים אם מותר לקנות פירות של גוים [שגדלו בא"י בשדה של גוים], ולנוהגים בהם קדושת שביעית אסור לקנות פירות גוים מהחנות כי זה סחורה בפירות שביעית, וצריכים לתת "כתב מינוי" [כפי שנוסח החזו"א זצ"ל] לבעל החנות, כדי שהוא יהיה השליח לקנות מן הגוי, וא"כ לא נחשב שקונה מן החנות, אלא בעל החנות משמש כשליחו לקנות מן הגוי.

ח. פירות שגדלו בחוץ לארץ ברור שאין נוהג בהם קדושת שביעית, ויכול לקנותם מבעל החנות [ובלבד שיהא בטוח

איסור סחורה בשביעית

א. אסור לעשות סחורה בפירות שביעית, כמו שדרשו (ע"ז סב:) "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה - ולא לסחורה", וכך פסק הרמב"ם (פ"ו ה"ב) דאסור לקנות פירות שביעית על מנת למכור.

ב. קנה לעצמו פירות שביעית כדי צרכו ונשאר מהם, יכול למוכרם (רמב"ם שם).

ג. דעת התוס' (סוכה לט. ד"ה וליתיב) שאסור לקטוף אפילו כדי צרכו אם ככוונתו למוכרם, אך מהרמב"ם (שם) משמע, דאם קוטף לכתחילה שיעור קטן כדי צרכו יכול למוכרם, וכך פסק החזו"א (סדר השביעית סק"ו) להקל.

ד. כשם שאסור למכור פירות שביעית כך אסור לקנות (תוס' שם), וסבירא ליה להגאון רבי יצחק מהאמבורג זצ"ל דהקונה עובר על איסור סחורה, אך ה'נודע ביהודה' (מהדו"ק סי' עז) חולק עליו, שאין עובר באיסור סחורה, ומ"מ לאו דלפני עור ודאי עובר, שהרי מכשיל את המוכר.

מוכרים אתרוגים של שביעית, שמוכר גם לולב והדסים שאין בהם קדושת שביעית, ומשלם עליהם כל הסכום, ואת האתרוג נותן לו במתנה.

יד. חשוד על השביעית שמוכר פירות שביעית, אסור לקנות אצלו שאר דברים ולקבל ממנו עודף, דהרי יש בקופה מעות שנתפסו בקדושת שביעית והם אינם בטלים לעולם, לכן אסור לקנות בחנות פירות שמוכר גם שאר דברים אם אין לו הכשר [נתם מעות בשוק לא חיישינן שמא של שביעית היא, דאזלינן בתר רוב, אך כאן שבודאי יש מעות שנתפסו בקדושת שביעית אסור], וב'מנחת שלמה' (ח"א סי' תמה) כתב, שיכול לחלל המעות שמקבל מבעל החנות במעות שנותן לו, וממילא מקבל מעות חולין, ואינו בכלל נותן דמי שביעית לעם הארץ, כי הלה כבר היה לו מעות שביעית, ורק החליף ביניהם.

טו. נחלקו רבי עקיבא וחכמים (פסחים נא:) אם תבואה וקטניות וירקות שגדלו [אפילו מעצמן] בשמיטה אסורים מה"ת או רק מדרבנן, ופסק הרמב"ם (פ"ד הל' א-ב) כחכמים דאסור רק מדרבנן, יש בזה פרטי דינים ולא נאריך בזנה כי בין כה קונים בחנות עם הכשר.

ביעור פירות שביעית

טז. דרשינן בגמרא (פסחים נב:) "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך - כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית, כלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית", ולכן כשנגמרו הפירות בשדה שהן

שגדלו בחו"ל, ואין בהם ממה שגדל באר"י שיש בהם קדושת שמיטה].

מ. כתב הרמב"ם (פ"ו ה"ג) אסור למכור פירות שביעית במדה במשקל ובמנין [כגון שקטף פירות לעצמו ונשארו, דמבואר (לעיל אות ב) שמוותר למוכרם, מ"מ אל ימכור במדה], אך באוצר ב"ד מותר, כיון דאינו משלם על הפירות כלל, א"כ אין זה מכירה, וכן פירות של גוי [אחרי שנתן לבעל החנות כתב מינוי] יכול לקנות גם במשקל, שהרי קונה מן הגוי, ובדידיה אין דיני שמיטה.

י. הכסף שמקבל תמורת פירות שביעית נתפס בקדושת שביעית (סוכה מ:), ולכן בין הפירות ובין הכסף נוהג בהם קדושה, וצריך לקנות עם הכסף דבר מאכל, ואז עובר הקדושה לאוכל ויורד הקדושה מן המעות.

יא. אסור לפרוע חוב בכסף של שביעית, ואפילו לשלם על מה שקנה אוכל בהקפה אסור (רמב"ם פ"ו הי"ד).

יב. מכר פירות שביעית ולא קיבל מעות מיד הלוקח, רק זקפן עליו במלוה שישלם לו בהקפה, שיטת התוס' (ע"ז סב: ד"ה יאות) דאין המעות קדושים בקדושת שביעית, ואילו הרמב"ם (שם) ס"ל דאם הפירות בעין בשעה שהלוקח פורע חובו נתפסין בקדושת שביעית, אך בחזו"א (ס"י סק"ג) נקט להלכה כדעת התוס' לקולא.

יג. הרוצה למכור פירות שביעית ולא לעבור על איסור סחורה, וכן שלא יתפס המעות בקדושת שביעית, ימכור הפירות בהבלעה, דהיינו שימכור לו דבר נוסף שאין בו קדושת שביעית, ואז משלם לו רק עליהם, ומה שקדוש בשמיטה נותן לו במתנה, וכך

הפקר אז צריך להוציא כל הפירות שיש לו בבית.

יז. הרמב"ם (פ"ז ה"ג) מפרש "ביעור" שצריך לאבדם מן העולם, והרמב"ן (ויקרא כה ז) כתב, שצריך להפקירם לאחרים, והכריעו ה'כסף משנה' (פ"ז ה"ג) ועוד אחרונים כדעת הרמב"ן.

יח. היה לו פירות פחות ממזון שלש סעודות אין צריכין ביעור, ורק יותר מכך צריך לבער.

יט. כיצד מפקירן, מוציא הפירות [או היין, אפי' בנקנה מאוצר ב"ד] לרשות הרבים, ומפקירים לפני שלשה אנשים, ויכול הוא עצמו לזכות בהם אם לא זכו בו תחילה.

כ. בדרך כלל אי אפשר לדעת מתי בדיוק זמן ביעור [כלומר, מתי כלה לחיה מן השדה, ואין עוד ממין זה בשדות], לכן בתחילת תקופה זו צריך להוציא הפירות ולהפקירן בפני שלשה, וכשמחזירים לביתו לא יתכוון לקנותם, אלא ישאר הפקר [ואם יבא אחר לזכות בהם לא יתנגד לו], ואחרי שיגמר זמן הביעור [כפי שמתפרסם בשמיטה זמני הביעור בכל מין] יכול שוב לזכות בהם.

כא. עבר זמן הביעור ולא הפקירם אסורים באכילה, זולת אם היו הפירות אצל אוצר ב"ד שמותרים, אבל אם הם אצלו, אע"פ שקנה מאוצר ב"ד חייבים בביעור.

**ויהי רצון שעל ידי לימוד הלכות שביעית
נזכה שיקויים בנו "וצויתי את ברכתי"**



הרב משה צבי רייס זלה"ה

דין תוספת בערב שביעית*

הלכתא, ולמ"ד קרא אתיא גז"ש ועקרה קרא, ומסיק אלא א"ר אשי ר"ג ובית דינו ס"ל כר"י דאמר הלכתא גמירי לה, וכי גמירי הלכתא בזמן שביהמ"ק קיים דומיא דניסוך המים, אבל בזמן שאין ביהמ"ק קיים, לא. ע"כ דברי הגמ'.

והנה שמעינן כאן מהגמ' תרתי. א. דפליגי ר"י ור"ע במקור איסור תוספת דלר"י הוא מהלכתא ולר"ע הוא מקרא. ב. משמע מדברי הגמ' דכל האי דינא דשרי לחרוש בנטיעות עד ר"ה הוא רק מהללמ"ס, והיינו לר"י, אבל לר"ע דיליף מקרא בפשטות אין כל חילוק בין נטיעות וזקינות, ובכל ענין צ"ל אסור בתוספת.

והקשו מכאן האחרונים על מש"כ רש"י בסוכה (לד.) וז"ל: י' נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה וכו' אעפ"י שמצוה מה"ת להוסיף מחול על הקדש כדנפקא לן מבחריש ובקציר תשבות, חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית ואסור לחרוש ל' יום לפני ר"ה כדאמרין במו"ק

א. בגמ' מו"ק (ג:) אמר ר' אסי א"ר יוחנן משום ר' נחוניא איש בקעת בית חורתן עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הללמ"ס. (ופירש"י די' נטיעות המפוזרות בתוך בית סאה חורשין כל השדה בשבילן בערב שביעית עד ר"ה, והטעם הואיל וילדות הן איכא פסידא יתירה, אבל זקינה אין חורשין). ומקשה בגמ' והני הלכתא ניהו קראי ניהו דתניא בחריש ובקציר תשבות ר"ע אומר אצ"ל חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית, ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהיא מצוה. אלא ארנב"י כי גמירי הלכתא למישרי ילדה קראי למיסר זקינה, וכיון דהלכתא למישרי ילדה לאו ממילא זקינה אסורה, אלא הלכתא לר' ישמעאל קראי לר"ע. ושם קאמר בגמ' דהא דר"ג ובי"ד בטלו ב' פרקים הללו (דתוספת עד הפסח ועד העצרת) הוא משום דגמר גז"ש משבת. ומקשה למ"ד הלכתא אתיא גז"ש ועקרה

א. הרה"ג רבי משה צבי רייס זלה"ה, בבחרותו למד בישיבת סלבודקא, ונמנה על טובי הלומדים, לאחר נישואיו המשיך ללמוד בכולל של הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל, שאף קבע עמו חברותא שנים רבות. לימים השתתף בעריכת ספרי הגרי"מ פיינשטיין על קדשים. נודע כאיש חינוך, וניהל ביד רמה את סמינר שצ'רנסקי. כל ימיו היה איש מחשבה והגות, וחיבר כמה ספרים, כמו מראש צורים ה' כרכים עה"ת, קרואי מועד על המועדים, ולהבין ולהשכיל. רבינו מרן הפני מנחם זצ"ל חיבבו עד לאחת, בשנים שלאחר הסתלקות הפנ"מ זי"ע היה שותף בצמא מהמעין המפכה בהיותו משתתף בשבת אחים במועדים ובעתות רצון, ואף רבינו שליט"א החזיר לו אהבה כמים הפנים לפנים. נלב"ע ט' שבט תשע"ח.

חידושו התקבלו מאת בנו הרה"ג ר' אברהם זאב רייס שליט"א, תשו"ח לו.

ל"ל, והא גם בזמן ביהמ"ק נוכל שפיר למילף מקראי. ואין לומר דהלכתא לזמן שביהמ"ק קיים היינו הלכתא דשריא בנטיעה, וזה רק בזמן שביהמ"ק קיים, ובזמן שאין ביהמ"ק קיים, אית לן רק קראי שבהם אין חילוק בין נטיעות וזקניות, ולפי"ז שפיר אצטריך להלכתא בזמן ביהמ"ק אף דאיכא קרא, והיינו להתיר נטיעות, דזה מילתא דלא מסתברא כלל לומר שבזמן ביהמ"ק קיל טפי מבזה"ז, דבזמן ביהמ"ק שרי בנטיעה, ובזה"ז אסור אליבא דר"ע.

והנראה בכוונת התוס' דר"ל דר"ע נמי מודה דבעינן להלכתא, והיינו למשרי ילדה, וקראי בעינן אליבי' לזמן שאין ביהמ"ק קיים. (ופליג בזה אר"ג ובית דינו שהתירו בזה"ז), אכן מאחר דהלכתא נאמרה למישרי ילדה אע"ג דעצם ההלכתא לאסור תוספת היא רק בזמן הבית, מ"מ מהשתא דאיכא קרא גם לזה"ז, כבר מגלה ההלכתא, שבכל דין תוספת איכא ההיתר דילדה. כן נלענ"ד בכוונת דברי התוס'.

ולפי דברי התוס' הנ"ל מתורצת קושיית הטו"א, דמהשתא גם אליבא דר"ע איכא ההיתר בנטיעה, מאחר דלמסקנא גם הוא מודה דבעינן להלכתא, ושפיר קאמר ר"ע דגדר נטיעה הוא נטיעה כשמה. ומצאתי שכ"כ בפנ"י דר"ה.

ואפשר שזו גם דעת רש"י, במה שכ' בסוכה גם הפסוק דבחריש ובקציר וגם ההלכה למישרי ילדה, והיינו אליבא דר"ע למסקנא, דתרוויהו בעינן, ומודה ר"ע נמי דאיכא היתר בנטיעה עד ר"ה.

מקראי, בנטיעות נאמר למשה מסיני שמותר לחרוש תחתיהם עד ר"ה כדי שלא יכשו וכו'. עכ"ל. והנה מבואר מדברי רש"י דאזיל בשיטת ר"ע דיליף לדין תוספת מקרא, וא"כ איך הביא בסופו את ההלכתא למישרי ילדה. **ובאמת** שהקושיא היא לא רק מדקדוק הדרשות, דרק לר"י ילפינן את הללמ"ס, ולר"ע ידעינן הכל מקרא, ואיך עירב רש"י את הדרשות, אלא שקשה גם מצד עצם הדין, דבגמ' מו"ק משמע דאכן לר"ע אין כל היתר לחרוש בנטיעות עד ר"ה, כיון שאין לו כל מקור לכך. וא"כ איך הביא רש"י דקאי בשיטת ר"ע את ההיתר של נטיעות עד ר"ה.

ובמורי אבן (בר"ה) תמה על דעת ר"ע גופא, דהנה מבואר במשנה שביעית פ"א מ"ח עד אימתי נקראו נטיעות וכו', ר"ע אומר נטיעה כשמה (ועיין במפרשים בביאור נטיעה כשמה) ועכ"פ מבואר שם דמיירי לענין ההיתר לחרוש בנטיעות עד ר"ה, ובזה קאמר ר"ע דשיעור נטיעה הוא כשמה. והקשה הטו"א דהא מסוגיא דמו"ק מוכח דלית ל"י לר"ע כלל ההיתר דחרישה בנטיעה, כיון דיליף לתוספת מקראי, וסתרי דברי ר"ע להדדי. (והביא קושיא זו בתור"ע שם).

ב. בתוס' ר"ה דף ט. בד"ה ור"ע האי ועניתם מאי עביד ל"י, כ' בסופו דלמסקנא דסוגיא דמו"ק דגמירי הלכתא בזמן שביהמ"ק קיים דומיא דניסוך המים, יתכן לפי"ז לפרש הלכתא גם לר"ע, וקראי לבזמן שאין ביהמ"ק קיים.

ודברי התוס' הללו צ"ע טובא, דאיך אפ"ל דקראי לזמן שאין ביהמ"ק קיים, והלכתא לזמן שבהמ"ק קיים, דא"כ הלכתא

וממילא ידעינן דבנטיעה שריא מטעם שנתבאר.

והנה יש כאן חידוש בדברי הר"ש סירליאו דלצורך אילנות שלא ימותו הוי כלצורך פירות שישית, ולכך שרי לחרוש בשבילן, ובדבר זה עדיין יש מקום לדון. ומתוס' ר"ה (ט.) שהו"ל מבואר לכאן' שלא כדבריו, דהא לדברי התוס' שם משמע דגם אליבא דר"ע יש מקום לומר דמ"מ בעינן נמי להלכתא, וע"כ דההלכתא מוסיפה מה שלא ידענו מקרא גופא, ולעיל הוסבר דהיינו ההיתר דילדה, ועכ"פ הוא שלא כדברי הרש"ס, כי לדידה כל מה שידענו לר"י מהלכתא, אפשר לדעת לר"ע מקרא.

אכן כפי' רגמ"ה לב"ב (כו:) נראה מבואר כדעת הרש"ס. עיי"ש שהביא דינא דתוספת שביעית, ויליף לה מקרא דבחריש ובקציר תשבות, והוסיף בזה דמ"מ בנטיעות כדי שלא יתקלקלו היו חורשין עד ר"ה. עכ"ל. ומבואר מדבריו דגם אליבא דר"ע איכא ההיתר דילדה, ומשמע מיני' נמי, דטעם ההיתר הוא כדי שלא יתקלקלו. והפשט צ"ל כדברי הרש"ס.

והנה ברש"י תענית (ג.) יהיב טעמא להלכתא דשריא בנטיעות לחרוש עד ר"ה משום דאם לא יחרשו סביבין הן נפסדין. וטעם זה איתא גם ברש"י ורא"ש במשנה לקמן. (ועיין בתפא"י לקמן פ"א אות כ"ח, שתמה על רש"י איך יהיב טעמא להלכתא). ועכ"פ לדברי רש"י הנ"ל, צ"ע דלמאי בעינן הלכתא לכך, והא גם בלא נטיעות ידעינן דמה שאינו לצורך שביעית שרי, וצ"ל בא' מב' אופנים. א. דכאן בהלכתא נאמרה

ג. בס' מלאכת שלמה על משנה א' דשביעית הביא דברי הר"ש סירליאו (וברש"ס הנדפס לפנינו חסר קטע זה) וז"ל: עד אימתי חורשין שדה האילן ערב שביעית, ב"ש אומרים כ"ז שהוא יפה לפרי, כ"ז שהחרישה יפה לפרי של ששית דהיינו אחר עבור עצרת קצת ומכאן ואילך לא, דלצורך שביעית הוא חורש, דמתני' סברא כר"ע דפ"ק דמ"ק ודפ"ק דר"ה דדריש קרא דבחריש ובקציר תשבות לתוספת שביעית, דהיינו ל' יום לפני ר"ה, ולית לי' לר"ע הלכתא י' נטיעות דלהוי הללמ"ס למשרינהו עד ר"ה אלא ממילא הוא דקא שרי ר"ע ילדה דס"ל דאוקמי אילנא הוא וכו'. עכ"ל. ומדבריו מתבאר דגם אליבא דר"ע, אפי' אי לא ס"ל הלכתא מ"מ יש חילוק בין נטיעה וזקינה, ואליבא דר"ע היתר זה דילדה לא בעי קרא, אלא דמסברא ידעינן כן, כיון דכל איסור תוספת שביעית, הוא מה שלצורך שביעית, וכל שהוא אוקמי אילנא הרי אינו צורך שביעית, וממילא שרי. ונמצא דמה דילפינן לר"י מהלכתא, ידעינן כן אליבא דר"ע מסברא בביאור הכתובים, דלא אסר הכתוב אלא מה שהוא צורך שביעית, אך לא אוקמי אלנא.

ולדבריו ג"כ נסתלקה קושית הטו"א על ר"ע, כיון דמתבאר דגם לר"ע איכא היתר החרישה בנטיעות. וכן מיושבים בזה דברי רש"י בסוכה שהו"ל. אכן מש"כ רש"י דבנטיעה נאמר למשה מסיני שמותר לחרוש לצרכן, לכאן' מוכח דאינו מסברא, אלא מהללמ"ס. שמא נאמר בזה, דאין ר"ל דהללמ"ס היא, אלא דמסיני נאמר למשה גדר איסור תוספת שהוא רק לצורך שביעית,

אכן אפשר הי' לומר לכאן דגדר תוספת שביעית הוא מעין גדר תוספת שבת, דהזמן שקודם השביעית מקבל דין הזמן שלאחריו, ולקמן נוכיח שכן מצינו דעות בראשונים. ואעפ"י שלא כל מילי נאסר תוספת, מ"מ להני מילי שנאסר, זהו גדר איסור בזמן. ולפי דרך זו י"ל דלא שרינן בזמן תוספת זו אלא מה שהוא צורך שישית, אבל כל שאינו צורך שישית, נאסר מדין תוספת, וא"צ שיהי' זה דוקא צורך שביעית כדי שנאסרנו. וא"ש בזה דעת התוס' דלא משמע מיני' כרש"ס שהו"ל שכדי שלא יתקלקלו האילנות הוא טעם להיתר כלצורך פירות שישית, והיינו דס"ל לתוס' דכל שאינו לצורך פירות שישית אעפ"י שצורך שביעית אינו מ"מ נאסר הוא כבר, אי לאו היתירא דהללמ"ס.

והנה לשון המשנה דשביעית הוא: חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, ולדברי הרמב"ם הרי הוא כפשוטו, דמה שהוא נכנס הוא טעם האיסור, כיון דהוי צורך שביעית, וכ"ה לדברי הרש"ס. אך י"ל שזהו הגדרת הזמן, דבאיזה זמן חריש עסקינן באותו זמן חריש שהוא לצורך שביעית, אך א"צ שבו דוקא יחרוש לצורך שביעית, דעכ"פ זמן זה הוא זמן תוספת, ונאסר בו כל חריש (אי לאו לצורך שישית), והוא דומיא דמש"כ בירושלמי דגדר האיסור הוא חריש שקצירו אסור, דאין ר"ל דוקא חריש לצורך קציר, אלא ר"ל שזו הגדרת זמן האיסור, חריש בזמן כזה דמהני לשביעית.

ועיין בר"ש שביעית פ"ב מ"ב שכ' וז"ל: כל מלאכה אפי' דאורייתא כגון חרישה שעושה לצורך פירות שישית מותרת.

ההגדרה דתוספת שביעית הוא כמה שלצורך שביעית, וממילא ילפינן מינה גם למק"א. ב. דב' גדרים ניהו דלצורך האילנות שלא ימותו, אינו אותו הגדר שלצורך פירות שישית. ולפי"ז אין זה כדברי הרש"ס.

שז"ר להקשות על הרש"ס מהמשנה דלקמן גופא דשריא בנטיעות רק באופן שאין עשויות כשורה וכו', ואם לאו, אין חורשין אלא לצרכן ומבואר מזה דלצרכן (שהוא שיעור אורה וסלו) אין זו ההלכה די' נטיעות, וההלכה די' נטיעות היא טפי מלצרכן. וגם בשיעור זה דלצרכן כ' במק"א להסתפק אם בלא"ה ייבשו, ועכ"פ מה שיתר על צרכן, מסתברא דבודאי אין זה שיעור דאוקמי אילני. ויש גם לדון בזה מצד דאוקמי אילני שרי אף בשביעית גופא, וכמבואר בפ"ב, וצ"ע.

ד. והנה העולה מדברי הר"ש סירליאו הנ"ל, שגדר איסור מלאכה בתוספת שביעית הוא מה שצורך שביעית, דזה נאסר. עד שיצא לו מכאן, שכל שאינו לצורך שביעית, וכגון שלא יפסדו הנטיעות, אעפ"י שגם אינו צורך שישית, מ"מ כל שאינו צורך שביעית הוא שרי בשישית.

וכן משמע מדברי הרמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ג שכ': עבודת הארץ בשנה שישית ל' יום סמוך לשביעית אסורה הללמ"ס מפני שהוא מתקנה לשביעית. עכ"ל. ומבואר מדבריו נמי דגדר איסור תוספת שביעית הוא מה שהוא צורך שביעית, דזהו האיסור, דמה שהוא צורך שביעית, אסור כשביעית עצמה מדין תוספת.

דהנה מדעת התוס' שהוכיחו דנטיעה שרי, דאי לאו הכי יהי' אסור ליטע לעולם, כיון שלעולם גדלות הנטיעות בשביעית, מבואר דס"ל דביאור דין תוספת הוא מה שצורך שביעית, ואין בזה כל ענין של זמן תוספת. ולהכי ס"ל דאם גם בנטיעות נאמר הדין שמה שצורך גידול שביעית נאסר, הי' אסור ליטע לעולם, בלי כל הגבלת זמן. ומזה הוכיחו דע"כ דנטיעה בכלל לא נאסרה מדין תוספת.

והר"ש השיג על ר"ת וכו' דלא יתכן לומר כר"ת דכיון דכתיב בקרא לא תזמור כ"ש נטיעה שהיא עיקר מלאכה טפי, כדמוכח בשבת דזומר תולדה דזורע וכ"ש נוטע דדמי לזורע טפי. והנה מבואר מדברי הר"ש, שלמד שדעת ר"ת היא שנטיעה בכלל לא נאסרה בשביעית, וע"ז מייתי ק"ו דאם זמירה נאסרה ק"ו לנטיעה, ועדיין צ"ע דעכ"פ הוכח מכאן רק דנטיעה אסורה בשביעית, אך מנ"ל דה"ה בתוספת שביעית, וע"ז לא הביא הר"ש מידי, וע"כ צ"ל דפשיטא לי' דשביעית ותוספת שביעית דין א' להם, דכל שנאסר בשביעית נאסר אף בתוספת שביעית, וע"כ דהוי כאילו התחיל הזמן דשביעית מקודם (ואין מכאן סתירה להמבואר שלצורך שישית שרי, כי זה בכלל לא נאסר).

הרי לן מבואר, שבזה גופא פליגי התוס' והר"ש, אי גדר איסור תוספת הוא דין בזמן כדעת הר"ש, או דהצורך שביעית נאסר, כדעת התוס'.

ולפי"ז מיושבת קושיית התוס' שקשה לכאור' על הר"ש דא"כ יאסר ליטע לעולם, דמהשתא י"ל דרק בזמן תוספת נאסרה

אפי' בתוספת שביעית, וחרישה שאינה לצורך פירות אלא אף לצורך האילן עצמו, אפי' לפני תוספת שביעית אסורה וכו'. ולא כ' הר"ש משום שהוא לצורך שביעית, ולהמתבאר י"ל כי באמת אפי' אינו לצורך שביעית, כל שאינו לצורך ששית הוא הנאסר. וכן משמע מכל לשונו שם שתוספת שביעית הוא דין בזמן ולא במה שהוא צורך שביעית. עיי"ש. וכן מבואר בר"ש דלצורך פירות שישית ולצורך האילן, ב' ענינים נינהו, ושלא כדברי הרש"ס שהו"ל.

ועיין בתוס' מו"ק ג': (ד"ה יכול) שכ' דלמ"ד דלוקין על תוספת שביעית ה"ט משום דמבחריש ובקציר ילפינן שצריך תוספת כלומר שהשביעית מתחלת משנה הששית, וכל דין ששית יהי' לשביעית, דהכי קאמר רחמנא דשביעית מתחלת קודם שנת השביעית וא"כ הוא כשביעית. עכ"ל. ומבואר מתוס' דעכ"פ לאותו מ"ד, דין תוספת שביעית הוא דין בזמן.

ה. ובעצם דין תוספת בערב שביעית נחלקו הראשונים, שדעת ר"ת היא דרק חרישה נאסרה בתוספת שביעית אך לא שאר מלאכות וכגון נטיעה וכו'. עיין בתוס' ר"ה ט: (ד"ה ומותר לקיימן), שכ' ר"ת א' מהטעמים שרק חרישה נאסרה ותו לא, דה"ט דכל חורש ערב שביעית הוי להועיל בשביעית, אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל בשביעית, דכל האילנות נמי מיגדל גדלי בשביעית, וא"כ לא יטע לעולם. עכ"ל התוס'. והר"ש (ריש פ"א דשביעית) נחלק בזה על ר"ת, ודבריו יובאו לקמן, ואכמ"ל בבאור כל מחלוקתם, אך נדייק מכאן הנוגע לעניננו.

אלא מדרבנן. ואעפ"י שמבואר בגמ' שם דבהלכתא רק נאמר למישרי ילדה, אפ"ל שנאמר בה שבילדה מותרת חרישה אפי' תוך ל' יום, וממילא שמעינן דבזקינה בתוך שיעור זמן זה אסור.

אך צ"ע אליבא דר"ע דיליף לדין תוספת מקרא, אם גם אליבא' הוא דין דל' יום, או דאליבא' מקרא אפשר למילף לאסור עד הפסח ועד עצרת. וברש"י בסוכה לד. שהו"ל מבואר דגם אליבא דר"ע הוא דין שנאסר ל' יום קודם ר"ה. וכ"ה ברש"י מו"ק ד. בד"ה קראי למיסר זקינה; ל' יום קודם ר"ה ואתו ב"ש וב"ה וגזרו מפסח ועד עצרת. וכ"ה מבואר בדברי הרש"ס שהו"ל: דמתני' סברא כר"ע דדריש קרא דבחריש ובקציר תשבות לתופסת שביעית דהיינו ל' יום לפני ר"ה של שביעית. וצ"ע בזה דהיכן נרמז בקרא האי שיעורא דל' יום.

ומלשון הירושלמי שהביא הר"ש בריש דבריו לא משמע חילוק בדברים, עיי"ש שכ' וז"ל: אם אינו ענין לא לשבת בראשית ולא לשבת שביעית תנהו ענין באיסור ב' פרקים הראשונים. עכ"ל. הרי דמבואר מפשטות דברי הירושלמי דר"ע דיליף לדין תוספת מקרא, לא נאמר בזה השיעור דל' יום אלא דפסח ועצרת, והיינו כל שלא מועיל לפירות שישית. ובסברא י"ל כן, דהא בקרא לא נאמרו חילוקים בזה.

והנה לקמן במשנה ד' איתא: שנאמר בחריש ובקציר תשבות. והביאו הראשונים את הירושלמי, דמפרש דקרא אזיל ארישא, דאין חורשין אלא לצרכן וטפי מהכי לא, משום בחריש ובקציר תשבות. אבל הגר"א כ' דארישא ר"ל היינו מה

נטיעה, אך לא לעולם, אעפ"י שיש בזה צורך שביעית. וכ"ה מבואר להדיא בר"ש פ"ב מ"ב. עיי"ש. (ובלא"ה י"ל דלדעת הר"ש מה שגדל בשביעית זה לא מיקרי צורך שביעית, ואכמ"ל).

ובזה יש להסתפק בדעת התוס' מו"ק שהו"ל דס"ל שהשביעית מתחלת בשנה השישית, האם דעת התוס' הנ"ל כר"ש שבאמת כל המלאכות נאסרו בתוספת, או דבזה גם התוס' הנ"ל ס"ל כר"ת דרק חרישה נאסרה, ומ"מ ס"ל דלענין מלאכת חרישה, הוי כאילו התחיל הזמן מקודם לכך.

וכן מתבאר מדברי רש"י בר"ה דף י: שפירש שם מימרא דרבה, דלדברי האומר ל' (דהיינו דבל' יום נקלטת הנטיעה) צריך שלוששים ושלוששים וכו', ופירש"י דזה אזיל על שביעית, דבעינן שלא תקלוט הנטיעה בתוך הל' יום של תוספת שביעית. (ובתוס' השיגו ע"ז, ולקמן נאריך בענין זה). ועכ"פ מהא דנאסרה אף הקליטה בזמן התוספת, מבואר להדיא דדין התוספת הוא דין בזמן, דזמן זה יש לו כבר די שביעית. וחורן ממה שמבואר כן מעצם הדין דבעינן ל' ול'. גם לשון רש"י ביבמות פג. בד"ה צריך שלוששים ושלוששים מורה כן שכ' שם וז"ל: דכל ל' לפני שביעית, כשביעית דמו. ומבואר כמש"כ.

ו. בגמ' מו"ק (ג.) מתרץ ר' יצחק על הקושיא דאיך מצי ר"ג ובית דינו לבטל התוספת דב' פרקים דפסח ועצרת, והא הללמ"ס הוי. ותירץ ר' יצחק דההלכה לא נאמרה אלא לל' יום קודם ר"ה, ושיעורא דפסח ועצרת לא הוי אלא מתקנתא דב"ש וב"ה, ואת זה ביטל ר"ג ובי"ד. והנה מבואר בזה דאליבא דר"י דכל דין התוספת הוא מהלכתא, לא נאמר בהלכתא אלא ל' יום. ושאר השיעורים אינם

דקאמרי ב"פ עד העצרת וזה משום שנא' בחריש ובקציר תשבות. (כ"ה בב' הגירסאות שבכת"י הגר"א) ומבואר להדיא מדעת הגר"א דלר"ע דיליף מקרא, עד העצרת נלמד מקרא ולא רק ל' יום. וכן כתב הרידב"ז רפ"ה דשביעית בביאור הירושלמי שם, דלר"ע ב' הפרקים הראשונים הם מעיקר הדין, ולר"י אינם אלא מדרבנן.

והתעכב בשאלה זו החזון איש (סי' י"ז סק"ב). ומתחילה ר"ל דאה"נ דלר"ע אין חילוק דל' יום, ולדידי' גם פסח ועצרת הוו מדאורייתא. ושוב כ', דכיון דלר"י מצינו חילוק לא משמע בגמ' דפליגי ר"ע ור"י לדינא בתוספת, וע"כ שגם לר"ע אית ל' האי שעורא דל' יום. והסברא בזה כ' החזו"א דע"כ ניתן הדבר לחכמים לקבוע מהו שיעור תוספת אם שעה א' או יום א', וקבעו בזה זמן דל' יום, שהוא זמן הניכר לצורך שביעית. והוסיף שם להוכיח דצ"ל דאף לר"ע שיעורא דפסח ועצרת הוי מדרבנן, עיי"ש.

וישאלה זו יש לשאול גם אליבא דר"י, אם נלמד כמשנ"ת לעיל בדעת הרש"ס ותוס', שגדר איסור מלאכה בתוספת הוא מה שעושה לצורך שביעית, וצ"ע דא"כ מ"ש בזה קודם ל' מלאחר ל'. ודוחק לומר דהוי זה הללמ"ס בלא טעמא, וכאן לא יועילו דברי החזו"א.

ויש שר"ל בזה דתוך ל' יום הוי ממש לצורך שביעית, משאי"כ קודם ל' דהיינו מפסח ועצרת, לא הוי ממש צורך שביעית, אלא דרבנן גזרו בזה משום דמיחזי כמתקן לצורך שביעית.

ואפשר ליישב בזה דיוקי הלשונות בראשונים, עיין בר"ש פ"א מ"ד שכ': תנהו ענין לחרישה של ערב שביעית הנכנס לשביעית, כגון הנך ל' יום לפני ר"ה דמהניא ההיא חרישה בשביעית. הרי לן מבואר בלשונו דחרישה דתוך ל' יום מהניא ממש לשביעית. ובשעורא דפסח ועצרת כ' רש"י במו"ק דף ג': דמכאן ואילך לא, דהוי כמתקן פירות שביעית. וכן כ' שם דעד שתכלה הליחה מהני חרישה לזריעה של שנה זו, אבל משתכלה הליחה אינו יכול לחרוש דמחזי כחורש לצורך שביעית. והיינו שאין זה ממש לצורך שביעית אלא מחזי כלצורך שביעית. וכ"כ בתוס' ר"ה דף ט': (בד"ה ומותר, בסופו) דכיון דאין מועיל לאילן מכאן ואילך מיחזי כמתקן שדהו לצורך שביעית.

והדברים מתבארים היטב, דכיון דכל הגדר של איסור תוספת שביעית הוא מה שצורך שביעית, בזה עשו חז"ל סיג והוסיפו דלא רק הצורך ממש הוא נאסר, אלא אף מה שנראה כצורך שביעית. ולפי"ז אפשר לדחות הא דהוכחנו לעיל, מהא דאפי' לא מה שהוא לצורך שביעית נאסר אלא כל שאינו צורך שישית. וכ' בזה לעיל, דמוכח מינה שאין תוספת גדר בצורך שביעית, אלא שהוא דין בזמן. ומהשתא י"ל דנהי דדין תוספת הוא רק בצורך שביעית, ומה שאינו ממש צורך שביעית צ"ל מותר, מ"מ כ"ז הוא מדאורייתא ואתו רבנן וגזרו דאפי' מה שאינו ממש צורך שביעית נאסר.

(ועיין) במשנה ראשונה במשנה א', שתמה דאי ב"ש וב"ה אתו לפרושי קרא דבחריש ובקציר תשבות, א"כ מן הפסח

ויום א' עולה לכאן ולכאן. כ"ה פירש"י שם בסוגיא. והתוס' שם נחלקו על רש"י וס"ל שאין דין שאסור שתקלוט בתוך ימי התוספת, עיי"ש. (וכבר נתעכבנו לעיל בדברי רש"י הללו והוכחנו דמבואר מהם דלתוספת, דין שביעית ממש, וע"כ שהתוספת הוא תוספת בזמן דשביעית).

אכ"ן הא צ"ע טובא, דמה ענין יום א' בשנה אי חשוב שנה, לדין תוספת שביעית. דבשלמא גבי ערלה שאנו צריכים שתמלא שנה, בזה שפיר אנו באים לדון ולומר דכל שעבר ל' יום לת"ק, ויום א' בשנה לר"מ, כבר חשיב שעברה שנה. אבל בתוספת שביעית הרי כלל אינו דין דבעינן שתעלה לו שנה, ואטו יש לנו דין דבעינן שנה שלמה לתוספת, עד דנימא דע"י אותן ל' יום, או א' בשנה, כבר נתקיים דין תוספת דשנה. ובנקודה זו לא השיגו התוס' כלל על רש"י. וצע"ג.

ואפ"ל בזה לשיטת רש"י, דנהי דיום א' בשנה, אינו הדין תוספת דשביעית. מ"מ מדמה להו בגמ', כי אותה סברא משמשת כאן וכאן. וכשם דחזינן שיום א' הוא זמן חשוב שנקרא שנה, לענין שתעלה לו שנה בערלה וכו', ה"ה בשביעית כשאמרה תורה להוסיף בה, נתכוונה לזמן חשוב ויום א' לר"מ כבר הוי זמן חשוב. ולמ"ד דבעינן ל' שתעלה לו שנה, ה"ה הזמן החשוב דתוספת שביעית הוא ל' יום. (והוא מעין הסברא שכ' לעיל בשם החזו"א).

אבל ברמב"ם בפיהמ"ש (פ"ב מ"ו דשביעית) משמע שלמד להדיא דדין תוספת שביעית תלוי בדין דעלתה לו שנה, עיי"ש שכ' וז"ל: והתנאים כולם מסכימים שצריך

והעצרת לאו היינו טעמא משום דנראה כמתקן, דהא מה"ת צ"ל אסור דמתקן ממש לצורך שביעית. ומשמע מהמשנה ראשונה דקשיא ל' נמי דאם אינו מועיל לשישית, א"כ הוא ממש מתקן ולא רק נראה כמתקן. ולמשנ"ת י"ל, דבאמת מפסח ועצרת אינו מתקן ממש, אלא נראה כמתקן, ולכך אינו אסור מה"ת, ורק מגזרת חכמים נאסר).

אלא שקשה לבנות דברים על דקדוק לשון כזה בראשונים. וגם מאי פסקא דבכ"מ עד ל' מתקן ממש הוא, ובסברא, הרי זה תלוי במקום ובסוג הזריעה וכו'.

וכ"ז אמור אי נימא דדין איסור תוספת שביעית הוא הצורך שביעית, אבל אי נימא כדמשמע משאר הראשונים שזהו גדר של זמן, בזה י"ל דלר"י מהלכתא ילפינן שעור זמן, ולר"ע ילפינן שיעור זמן זה מקרא, שזהו גדר החריש שאסרה תורה, (וכהסבר החזו"א). ורק חז"ל הוסיפו בזה דין תוספת שאסורה מפני שנראה כמתקן או דמתקן ממש לצורך שביעית, וזו גזירה מחודשת, ואין זה טעם האיסור דתוספת שנאסר מקרא או מהלכתא.

ז. בגמ' ר"ה י': פליגי תנאי אי ל' יום בשנה חשובים שנה, כדעת ת"ק, או דיום א' בשנה חשוב שנה כדס"ל לר"מ. ומקשה התם לר"מ מדברי ר"נ דמבאר המשנה, דלמ"ד דנטיעה קולטת בל' יום בעינן ל' ושלשים. ופירש"י דאזיל על שביעית, דבעינן שלא תקלוט מתוספת שביעית. ומסיק בגמ' התם דלדעת ר"מ דיום א' בשנה חשוב שנה, הא דבעינן שלא יטע ל' יום קודם שביעית הוא כדי שתקלוט הנטיעה קודם שביעית, ולדין תוספת סגי ביום א',

חשוב שנה. וא"ש בדיוק דברי הגמ' בר"ה לפירש"י, ודברי הרמב"ם.

ואליבא דהגר"א גם מוכח דהדין תוספת שביעית הוא גדר בזמן, כמו כל דין ל' יום בשנה חשוב שנה, ואינו משום הצורך שביעית.

וא"ש לפי"ז מה דהוקשה לעיל אליבא דר"ע מנ"ל שיעור זמן זה דל' יום, כיון דבקרא רק נאמר בחריש ובקציר תשבות, ולפ"ז א"ש, דזה ידעינן מהדין דל' יום בשנה חשוב שנה. [אלא שצ"ע דמדברי הגר"א נראה שמקרא דבשנה המיותר מיני' ילפינן לדין תוספת שביעית, ועכ"פ זהו לימוד מחודש, דלא הובא בגמ' דילן לא אליבא דר"ע ולא אליבא דר"י, וצ"ע]. וגם אם נסבור שגדר תוספת שביעית הוא הצריך לשביעית, מ"מ מהגר"א יצא שגם בזה לא תמיד הוא נאסר מה"ת, אלא תוך הזמן הקצוב הזה דל' יום, ומטעמא דנתבאר. (וא"ש בזה הרמב"ם דאעפ"י דבהלכותיו (פ"ג ה"א) כ' דדין תוספת הוא מפני שמתקנה לשביעית, מ"מ בפיה"מ כ' דל' יום הוא מדין שנה).

ח. בר"ה ט. איתא, ודמוסיפין מחול על הקדש מנלן דתניא בחריש ובקציר תשבות ר"ע אומר וכו' אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וכו'. ומבואר בגמ' שמהדין תוספת שנאמר גבי שביעית ילפינן לכל התורה כולה, דמוסיפין מחול על הקדש.

ותמה בזה רע"א בדרוש וחידוש ובגהש"ס, דמשביעית אפשר רק למילף דין איסור מלאכה, אך איך אפשר למילף מיני' דין תוספת עינוי ביוהכ"פ. ותו דגם לא כל

שתעלה לו שנה קודם שנת השמיטה, ואז יהי' מותר הנטיעה ההיא ערב שביעית, עכ"ל. ומבואר מפשטות דבריו דגם דין תוספת שביעית הוא הדין דצריך שתעלה לו שנה שמצינו גבי ערלה וכו'. וזה צ"ע טובא וכנ"ל. ומצאתי שהקשה קושיא זו הנוב"י (קמא יו"ד סי' פ"ז) עיי"ש.

ובמפרא בהר (פרשתא א' פ"א ה"א) איתא: ומנין לשלושים יום לפני ר"ה הרי הן כל השנה ת"ל ובשנה השביעית שבתון יהי' לארץ. ופירשו הר"ש והראב"ד דאזיל על הנוטע ל' יום קודם ר"ה וקמ"ל שהרי הן ככל השנה והיינו ככל השנה השישית ואין בהן איסור ומותר לקיימן בשביעית, ויליף לה מדכתיב ואספת את תבואתה. והוסיף בזה הראב"ד דא"א לומר דלענין שביעית קאי (כלומר לענין לאסור בשביעית) דא"כ ל"ל למימני ל' יום בשנה, ואטו ב' פרקים פסח ועצרת שאסרו חז"ל כדי שתעלה לו שנה ניהו. ומכח זה דחה פירוש זה. ומבואר דהראב"ד הוי קשיא ל' כקושיין על רש"י והרמב"ם, דהא דין תוספת שביעית אינו כדי שתעלה לו שנה.

אבל בהגהות הגר"א שם כ' וז"ל: דהיינו ל' יום שלפני ר"ה הוא כשנה שלאחרי' אם שביעית שביעית, ת"ל ובשנה השביעית, פ"י דתיבת ובשנה מיותר, דהו"ל למיכתב ובשביעית, אלא לרבות שנה שקודם שביעית שיהי' דינה כמו שביעית והיינו ל' יום שלפני ר"ה, ולכך קרא אותן שנה משום של' יום בשנה חשובים שנה. עכ"ל. הרי לן מבואר בדעת הגר"א שאמנם דין תוספת שביעית הוא גופא הדין דל' יום בשנה

שם בסוגיא (דר"ה) שכ' דלמסקנא דסוגיא דמו"ק דר"י יליף דין תוספת שביעית מהלכתא אף לר"ע מקרא דבחריש ובקציר אפשר למילף רק לשביעית, ותוס' שבתות ויו"ט ילפינן מועניתם את נפשותיכם. עיי"ש (והביא שיטה זו הריטב"א) וע"כ דשיטה זו מחלקת בין תוספת שבת דלכו"ע הוא דין בזמן, וכמש"כ הריטב"א שם שאין זה דין רק בביטול מלאכה, אלא גם לענין קידוש וכו' (וידועה שיטת הר"ט מוינה במדכי מגילה) לתוספת שביעית שאינה כלל דין בזמן אלא דצורך שביעית נאסר אף קודם לכן.

ועיין בתוס' ר"ה שם (בד"ה ורבנן) שכ' דלרבנן לא בעינן קרא למילף דביובל אין מתקדשת בסופה. ואעפ"י שכו"ע מודו דאיכא בשביעית דין תוספת, ע"כ ר"ל דא"א למילף מינה דין מוסיפין מחול על הקדש משום שזה דין מיוחד בתוספת שביעית, שצורך שביעית כבר אסור לפני שביעית, וא"א למילף מיני' דין בזמן, דמוסיפין מחול על הקדש.

ודעת הרמב"ם היא דבכלל אין דין תוספת שבת ויו"ט, (ועיין בבהגר"א סי' רס"א שמקור לדבריו הוא מדברי הגמ' מו"ק שכ' מה שבת היא אסורה לפני' ולאחרי' מותרין, ה"ה בשביעית, ואעפ"י שלמסקנא נדחית שיטה זו, היינו רק במה שמדמה שביעית לשבת, מ"מ משבת לא הדר בי' דלפני' ולאחרי' מותרין) ואעפ"כ פסק הרמב"ם דין תוספת ערב שביעית. וע"כ צ"ל דא"א

המלאכות אפשר למילף משביעית, דרך חרישה וקצירה נאסרה בתוספת שביעית, אך לא נטיעה, וא"כ מנלן לאסור בתוספת שבת לר"מ בכל המלאכות.

והפזרי אבן תמה על הגמ' דבכלל אין לדמות תוספת שבת לתוספת שביעית, דתוספת חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית היינו שלא יחרוש בערב שביעית חרישה המועלת לשדה ולאלן בשביעית, והוא משעה שאין החרישה מועלת לפירות של ששית כדתנן בפ"ק דשביעית, ואילו תוס' שבת ויו"ט הא לגמרי להיפך, דמותר לחרוש קודם שבת ויו"ט חרישה המועלת לשבת ויו"ט, דאל"כ לא יחרוש לעולם, דהא כל הפירות גדלים בכל שבתות השנה, וכו'.

(הנה מש"כ הטו"א ראי' מפ"ק דשביעית, דכל שאינו מועיל לפירות שישית אסור משום תוספת שביעית, צ"ע דהא זהו רק מדרבנן, וכמבואר בגמ' מו"ק, דמה"ת בכל ענין קודם ל' יום שרי, וההסבר בזה נתבאר לעיל מ"ש קודם ל' מלאחר ל'. ושמא הוא אזיל בשיטת ר"ע וכירושלמי דמשמע מיני' דלר"ע עד פסח ועצרת הכל אסור מה"ת, וכדהו"ל) ועכ"פ להטו"א גדר איסור תוספת שביעית, הוא הצריך לשביעית, וא"כ אינו דמיון כלל לשבת.

וחי'לוק זה שבין תוספת שבת לשביעית, ע"כ צריך לאמרו לדברי בעה"מ

ב. שו"ר בתורה שלמה כרך כ"ג במילואים עמ' קכ"ז, בתשובת רס"ג לקראים, שהם טענו שכשם שאסור לזרוע בסוף שנת השמיטה (כנראה ט"ס וצ"ל השישית) ע"מ להצמיח בשביעית, כך אסור להבעיר בסוף יום שישי בשביל שבת. ודחה הרס"ג שהשמיטה קשורה באדמה ולא באדם ולכן אסור הגידול בכל ענין, משאי"כ בשבת השביתה קשורה באדם, ולכן אם שובת האדם, די בכך. ומי שמקיש איסור הקשור בדבר הנעשה, לאיסור הקשור בעושה, מחטיא את ההיקש ואינו קולע. ועיי"ש בהמשך.

למילף מינה לשבת, כיון שהם ב' ענינים נפרדים, וכמשנ"ת.

ורע"א דמדמה דין תוספת שבת ותוספת שביעית להדדי, מסתמך על דברי הגמ' בר"ה דמדמה להו. ובהסבר הדברים צ"ל או דס"ל דגם בשביעית גדר איסור תוספת הוא הזמן שקודם שביעית, וכדהוכח להדיא שכן שיטת רש"י והר"ש והגר"א ותוס' במו"ק ג. ואפי' אם יסבור שגדר האיסור הוא מה שצורך שביעית, מ"מ גם זה לא תמיד נאסר, אלא רק בזמן המוגבל דקודם שביעית, וכמשנ"ת לדברי הרמב"ם. וא"כ זהו דין גם בזמן, ושפיר אפשר לדמותם להדדי.

[וע"ה הטו"א גופא צ"ע, דכיון דפשיטא ל"י] גדר איסור תוספת שביעית הוא רק מה שהוא צורך שביעית, ואינו כלל דין בזמן, א"כ מאי קשיא לעיל על דברי ר"ע (הו"ל בפתח דברינו), דמנ"ל ההיתר דנטיעה עד ר"ה, דהא י"ל בפשטות דכיון שכל האיסור הוא רק בצורך שביעית, בנטיעות שהוא כדי שלא יתקלקלו הא אינו צורך שביעית, וכדברי הרש"ס דלעיל. אכן למש"כ לעיל שדעת הטו"א דלר"ע דיליף מקרא, עד הפסח והעצרת נמי הוי מדאורייתא, כיון שאינו יפה לפרות שישית, א"כ יצא דרך יפה לפירות שישית הוא המתיר, ולא מה שמועיל לנטיעות שלא יתקלקלו. או דס"ל דמאחר שכבר נאסרה חרישה מה"ת, נהי דטעמא הוי משום צורך שביעית, מ"מ כבר נאסרה חרישה מכל וכל, ואין לנו לחלק בין נטיעה וזקינה].

מ. בתוס' מו"ק (ד. בד"ה מה להלן) תמהו איך קאמר בגמ' דמה שבת היא אסורה לפני' ולאחרי' מותרין, והא מפקינן מקרא במס' יומא שצריך לעשות תוספת לשבת בין בכניסתה ובין ביציאתה. ותירצו דאח"כ, אלא דההיא תוספת לא הוי אלא פורתא, ולא קחשיב ל"י כיון דהוי רק כל שהוא. וכשיעור זה מודה גם ר"ג דצריך להוסיף גם בשביעית.

אבל מתוס' ר"ה (ט. בד"ה ור"ע האי וענינים), מבואר דפליגי בזה, וס"ל לדברי ר"ג אפי' כל שהוא א"צ להוסיף בשבת ובשביעית. והנה נהי דדברי התוס' פליגי אהדדי, מ"מ י"ל דלמסקנת הגמ' במו"ק דטעמא דר"ג דבטיל ב' פרקים דתוספת, הוא משום דס"ל כר"י דיליף לתוספת מהלכתא, ונאמרה רק בזמן ביהמ"ק, גם התוס' במו"ק מודו שא"צ להוסיף בזה"ז אפי' כל שהוא. כנלענ"ד.

ובדין זה, אכתוב מה ששמעתי שליט"א ממו"ר, דעכ"פ לדברי התוס' במו"ק דכל שהוא צריך להוסיף גם בשביעית ומשום שבזה דמיא לשבת, מסתברא שבכל שהוא זה, יהי' דינו ממש כשבבת, דחשוב שהתחיל הזמן קודם, ואז יהי' אסור בכל העבודות האסורות בשביעית, ול"ד לכל תוספת שביעית, שדינה הוא רק שנאסר מה שהוא צורך שביעית. (אכן למשנ"ת ד"ל שגם תוספת ל' לשביעית הוא דין בזמן, לשיטות הראשונים שבזמן זה לא נאסרו כל המלאכות, י"ל דה"ה בתוספת כל שהוא אליבא דתוס' הנ"ל).

הקדש, ת"ל יובל היא" וכו'. והנה מה דיובל מתקדש מתחילתו הוא לענין שילוח עבדים וכמבואר בגמ' לעיל מינה. וצ"ע מהשתא אם המעוט שנתמעט יובל מתוספת בסופו, היינו רק לדין שילוח עבדים וכו', שהם דינים המיוחדים ביובל, אבל דין תוספת דאיכא בשביעית בסופו, מזה לא נתמעט נמי יובל. או דלגמרי נתמעט יובל, שבו אין כלל תוספת בסופו.

ואמר מו"ר דהדברים מתבארים מדברי הריטב"א שם שכ' וז"ל: "ואי אתה מקדש שנת חמישים ואחת. פי' שיהא בכלל עיקר קדושה להשמיט הארץ, אבל מדין תוספת אכתי איכא כדלקמן". ודבריו מחוסרי הבנה לכאור'. אבל ההסבר הוא, דס"ל להריטב"א דרק הדינים המיוחדים ליובל נתמעטו מתוספת, וכגון דין חזרות שדות לבעלים, משאי"כ הדינים דאיכא בשביעית בסופה איכא נמי ביובל. והחילוק בזה ס"ל להריטב"א דהדינים דאיכא בשביעית מה שיש בהם דין תוספת, אין הפשט שהזמן מתארך, אלא שהצורך נאסר אף לאחר הזמן, וזה לא נתמעט ביובל. משאי"כ הדינים המיוחדים ליובל, הם דינים בעיקר קדושת יובל, ובה נתמעטה שנת נ"א, ודפח"ח.

והנה נהי שדברים אלו מבוארים בדעת הריטב"א, מ"מ לפי"ז דין תוספת שביעית בסופה גם הוא לא תוספת בזמן, וזה דלא כמש"כ מקודם.

ובתוס' ר"ה שם (בד"ה ור"י מוסיפין מחול על הקדש מנ"ל). כ' ר"ת דלר' ישמעאל שאלת הגמ' היא על תוספת דלאחר שביעית מנ"ל, דהללמ"ס נאמרה רק על ערב שביעית, וע"ז קאמר דיליף מקרא דועניתם. והקשה ע"ז הריטב"א, דכמו דילפינן מהאי קרא לתוספת שבת ויו"ט בין לפנייהם ובין לאחריהם, נילף נמי לתוספת שביעית בין לפני' ובין לאחר', והלכתא ל"ל. ובדברי בעה"מ מצינו יישוב לקושיא זו דקרא ד'שבתכם' דמרבין מיני' דכל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על הקדש סמוך רק להא דכתיב 'עד ערב', דהיינו תוספת שבסופה (וכן פי' בחי' הר"ן). ואמר מו"ר דיש גם ליישב דעת ר"ת למשנ"ת לעיל, דנהי דתוספת שבת אפשר למילף מינה בין בכניסתה ובין ביציאתה, היינו משום דהכל חד דינא אית להו דהוי תוספת בזמן. משאי"כ שביעית בתחילתה א"א כלל למילף מינה כיון שאינה כלל ענין של תוספת בזמן, אלא דגדרה הוא שנאסר צורך שביעית. וכמשנ"ת. (אכן גם זה יהי' תלוי בפלוגתא דנתבארה לעיל). וכבר עמד הפנ"י בסוגיא דר"ה שם בחילוק זה שבין תוספת שביעית בתחילתה לסופה דלא דמי לתוספת שבת שבין בתחילתה ובין בסופה חד דינא הו'.
ואכתוב בזה עוד דבר נכון ששמעתי ממו"ר. דהנה בגמ' ר"ה (שם ח:) קאמר לגבי יובל, "יכול כשם שמתקדשת והולכת בתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה, ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על



הרב מרדכי דוד אברמוביץ

בני ברק

בענין קדושת שביעית ודמי שביעית

שביעית, שאינם אלא חילופי או תמורת הפירות שיש בהם קדושת שביעית, ולא נתפסת הקדושה על חילופיהן או תמורתם. וע"ז קאמר רבי אמי בשם רבי יוחנן שאם החליף שמן שביעית בשמן שביעית שניהם אסורים, משום דנוסף עליהם דין דמי שביעית מלבד דין קדושת פירות שביעית שיש בהם, והחידוש בדבריו הוא שאף שסו"ס יודע כל אחד מהם שקיבל מחברו פירות שיש בהם קדושת שביעית ואין לחשוש שיטעו לומר שאין בהם קדושת שביעית, שהרי אין הם רק חילופיהן או תמורתן של פירות שביעית אלא פירות שביעית עצמם, מ"מ נוסף על ב' השמנים דין דמי שביעית ואסור להדליקן ולהשתמש לאורם משום לא פלוג, שאם נתיר להדליק בהם, יטעה גם היכא שמחליף פירות שביעית בפירות חולין לומר הרי החלפתי פעם שמן והותר לי להדליק בחילופיו, והרי שאין בחילופי פירות שביעית קדושה, וישכח שההיתר היה משום שהחליף פירות שביעית עצמם דמינכרי ולא גזרו בהו, לכך משום לא פלוג החמירו גם במחליף פירות שביעית בפירות שביעית. וקאמר רבי חזקיה בשם רבי ירמיה שיש עצה למי שרוצה להדליק בשמן שביעית שהוא גם דמי שביעית, שיחליף השמן בעד פירות חולין, שע"ז פירות החולין יהיו דמי שביעית ויסור מעל השמן דין דמי שביעית.

תנינן בשביעית פ"ז מ"א רבי מאיר אומר דמיהן מתבערין עד ראש השנה, אמרו לו להם אין ביעור ק"ו לדמיהן. ופירשו הר"ש הרע"ב והגר"א בשנו"א, דטעמא דר"מ דס"ל דהפרי עצמו דמינכר לא אתי למיעבד ביה סחורה אבל דמי שביעית לא מינכרי ואתי למיעבד בהו סחורה, ולכן יש להחמיר בדמי שביעית.

ומבואר שמי שיש לו פירות שיש בהם קדושת שביעית יודע לשמור על קדושתם, אבל כשמוכר אותם או מחליף אותם יכול הוא לטעות שאין קדושת שביעית נתפסת על הדמים או על מה שקיבל תמורתם בחליפין, לכן החמירו בדמיהן ותמורתן, וע"י החומרא יזכור לשמרם בקדושה כדבעי.

ובירושלמי איתא עלה, תניא אמר להם רבי מאיר לחכמים מחמיר אני בדמים יותר מן העיקר שהשמן של שביעית מדליקין בו מכרו ולקח בו שמן אין מדליקין בו. רבי אמי בשם רבי יוחנן החליף שמן בשמן שניהם אסורין כיצד הוא עושה רבי חזקיה בשם רבי ירמיה מחליף שניהם בשל חולין.

וביאור הברייתא, דגזרו חכמים על שמן דמי שביעית שלא להשתמש בו להדלקה מהאי טעמא דאין קדושת שביעית ניכרת בו, ויבוא לטעות שאין בדמים קדושת

והרמב"ם ז"ל פסק כן בפ"ה משמיטה ויובל ה"ח בזה"ל, 'להדלקת הנר כיצד שמדליק את הנר בשמן שביעית עצמו, מכרו ולקח בו שמן אחר או שהחליף שמן בשמן שניהם אסורים בהדלקה שאין מדליקין בדמי שביעית'.

ובהגהות כוכב מיעקב לירושלמי, מקשה על הא דא' בזבחים (מ"ח סוף ע"ב ומ"ט ע"א) כלום מצינו טפל חמור מן העיקר והרי מעשר דהוא נפדה ואילו לקוח בכסף מעשר אין נפדה וכו' והרי תרומה וכו' והרי פסח וכו' עיי"ש, ואמאי לא מקשה מהכא דמצינו דטפל חמור מן העיקר, דשמן של שביעית מדליקין בו ולקוח בשמן של שביעית אין מדליקין בו, עכ"ק. וכן הקשה הגר"י ענגיל בלקח טוב כלל י"ז אות ח'.

והנה בקונטרס קדושת שביעית (שי"ל בב"ב בשנת תש"מ), מביא מחידושי הגאון ר"י פוניבז' הראמ"מ שך זצ"ל, שדן לפרש פירוש מחודש בדברי הרמב"ם 'מכרו ולקח בו שמן אחר או שהחליף שמן בשמן שניהם אסורים', ד'שניהם אסורים' קאי גם על הרישא 'מכרו ולקח בו שמן אחר'. דבפשטות כונת הגמ' היא דאם מכר שמן שיש בו קדושת שביעית ולקח בו שמן אחר אסור אותו שמן שנלקח להדליק בו משום דהוא דמי שביעית, אבל השמן שנמכר מותר להדליק בו שרק קדושת שביעית יש בו ואינו דמי שביעית, ואין חשש שיחשוב הקונה להקל בו ולהדליקו, שיודע שקדושת שביעית לא פוקעת ממנו בגלל המכירה, אולם הרב שך זצ"ל ס"ל לחדש דגם במכר ולקח בו שמן אחר שני השמנים אסורים בהדלקה, ומסביר טעמו בזה"ל, 'אפשר

לפרש הפירוש החליף שמן בשמן היינו שמן שביעית בשמן של חולין שהרמב"ם לא מזכיר שהי' שם שמן של שביעית, אלא איירי אף בשמן של חולין ומ"מ שניהם אסורים, שהוא כמו שהשמן של חולין הם דמיו של שמן שביעית שוב חזר הדבר הרי שביעית תופס דמיו ואחרי שהחליף שנעשה גם החולין שביעית שוב השביעית הם דמי השמן שנתפסה בקדושת שביעית, שכל אחד ואחד הוא תמורת השני ולכן שניהם אסורים מטעם שאין מדליקין בדמי שביעית, ולפירוש זה גם בציוור הראשון מכרו ולקח בו שמן אחר, הרי הדמים נתפסין בקדושת שביעית, שוב השמן ג"כ תמורת הדמים, גם השמן עצמו אסור בהדלקה, ואף אם לקח בו בדמיו שמן אחר שהם נתפסו בקדושת שביעית גם השמן הראשון תמורת הדמים ותמורת השמן שקנה בהדמים, וע"כ שניהם אסורים שאין מדליקין בדמי שביעית, ולפירוש זה מה שכתב הרמב"ם שניהם אסורים עולה גם על הציוור הראשון' וכו', עכ"ל.

ולפי חידוש זה תתיישב קושית הכוכב מיעקב והגר"י ענגיל זי"ע, דאין כאן הטפל חמור מן העיקר, שגם השמן שנמכר הוא דמי שביעית ובשניהם אסור להדליק ודינם שוה. ומה שאמר רבי מאיר מחמיר אני בדמים יותר מן העיקר, דמשמע שיש בדין זה טפל ועיקר, יש לפרש דכוונתו דאחר שנמכר ונהיה דמי שביעית נשתנה דינו להיות חמור יותר ממה שהיה לפני שנמכר.

איברא יש לעי' טובא בדברי הרב שך זצ"ל, ובמחכ"ת הרמה נדון

בדבריו. דלכאורה כל החומרא של דמי שביעית היא מטעם דפירות שביעית עצמם מינכרי ומי שיש לו פירות שביעית שומר על קדושתם, משא"כ דמי שביעית שבאו ע"י מכירה או חליפין יש מקום לטעות שאין הקדושה נתפסת על הדמים. ומהיכ"ת ליתן דין דמי שביעית על פירות שביעית עצמם דמינכרי, אף אם הם דמי שביעית כסברת הרב שך, מ"מ סו"ס הם ניכרים, ולמה נחמיר בהם. ובדוחק י"ל דהחמירו גם על פירות שביעית עצמם אחרי מכירה או חליפין מטעמא דשמא יסבור דע"י מכירתם או החלפתם יצאו לחולין שכל הקדושה שלהם נתפסה בחילופיהן או דמיהן.

אבל מה נעשה שבירושלמי הנ"ל אי' כיצד הוא עושה רבי חזקיה בשם רבי ירמיה מחליף שניהם בשל חולין, היינו מחליף שמן שיש לו על פירות חולין של חברו ונתפס בפירות קדושת שביעית ודין דמי שביעית, וכן יעשה חברו שיחליף שמן שיש לו על פירות חברו, ונמצאו השמנים רק עם קדושת שביעית ומותר להדליק בהם ולפירות יש קדושת שביעית ודין דמי שביעית. ולפי דברי הגאון הרב שך ז"ל דבמחליף שמן של שביעית בשל חולין חוזר גם השמן של שביעית להיות דמי שביעית, מה עצה יש בדברי רבי ירמיה, הרי כשמחליף שני השמנים על פירות חולין, ע"י שקבלו פירות החולין קדושת שביעית ודין דמי שביעית יחזור שוב על השמנים דין דמי שביעית.

ואין לומר דמ"מ בדעת הרמב"ם אפשר לפרש דחוזר שמן שביעית בהחלפתו או במכירתו להיות דמי שביעית, לפי

שהרמב"ם לא מביא עצת רבי ירמיה. שהרי הרמב"ם בפ"ו משמיטה ויובל ה"ז פסק דאם לקח בפירות שביעית או בדמיהן בשר נעשה הבשר כאותן הפירות לקח באותו בשר או בדמיו דגים יצא הבשר ונתפשו הדגים לקח בדגים או בדמיהן שמן יצאו דגים ונתפשו שמן לקח בשמן או בדמיו דבש יצא שמן ונתפשו דבש וצריך לבער הפירות הראשונות עם הדבש האחרון, עיי"ש. ואם נימא דס"ל להרמב"ם דחוזר כל דבר להיות דמי שביעית בעת החלפתו בחולין או במכירתו, א"כ צריך להיות הדין בלקח בפירות שביעית או בדמיהן בשר, ואח"כ מכר הבשר ולקח בדמיו דגים שגם הבשר יהיה בו דין דמי שביעית, שהרי כשהחליף הבשר בדגים נתפשו בדגים קדושת שביעית והוי גם דמי שביעית וחוזר הדבר על הבשר, וכן כל פעם שמוכר הדבר שיש בו קדושת שביעית ולוקח בדמיו דבר אחר חוזר הדבר על הדבר הנמכר ונתפשו בקדושת שביעית ודין דמי שביעית. וכיון שהרמב"ם פסק שרק בפרי הראשון ובקנין האחרון יש קדושת שביעית, מוכח דס"ל דאין חוזר קדושת שביעית ודין דמי שביעית מהדבר הנקנה לדבר הנמכר. וככל המבואר במתני' דשביעית פ"ח ה"ז, ובירושלמי שם דף כ"ד ע"א, ובבבלי סוכה מ' ע"ב ועבודה זרה נ"ד ע"ב.

עוד כתב שם הגאון הרב שך זצ"ל, לפרש פירוש נוסף בדעת הרמב"ם, דהרמב"ם חולק על הירושלמי וכוונתו במה שכתב 'שניהם אסורים' שגם במכר ולקח בו שמן אחר וגם בהחליף שמן בשמן רק השמן השני הוא דמי שביעית, ושניהם אסורים

תרלב | בענין קדושת שביעית ודמי שביעית _____ שביעין חביבין

חברו, ונמצא דהפירות הם דמי שביעית והשמן אינו דמי שביעית דאחרון אחרון נתפס, ומותר להדליק בו, וכן פירש הגר"א, וה"נ י"ל במכרו ולקח בדמיו שמן אחר יחליף השמן על פירות חולין.

ובעיקר קושית הכוכב מיעקב, י"ל דהתם הגמ' ר"ל דלא מצינו טפל חמור מן העיקר בתורה, וע"ז מקשה הגמ' והרי כן מצינו בכ"מ, והגמ' מקשה דוקא ממקומות שיש ילפותא להחמיר בטפל, ומישבת דאין זה משום חומרא, עיי"ש. אבל ודאי יש טפל חמור מן העיקר משום גזרה.

עוד זאת יש להעיר בהאי עניינא, דצריך להבין כונתם באמרם כיצד הוא עושה, וכי אין אנו יודעים הדין דאחרון אחרון נתפס. גם קשה למה אמר רבי חזקיה מחליף שניהם ולא די לומר מחליף השמן, וכי צריך להחליף ב' השמנים דיקא. ונראה דכיצד הוא עושה אינו עצה איך יהיה לו שמן להדלקה, אלא דין שאין להחזיק שמן שהוא דמי שביעית, לפי שיכול לבא לידי טעות שהוא מותר בהדלקה. וע"ז קאמר כיצד הוא עושה באם יש לו שמנים שאסורים בהדלקה, מחליף שניהם, היינו צריך להחליפם בחולין כדי שיהיו מותרים בהדלקה.

והנה הרמב"ם לא הביא דברי רבי חזקיה 'כיצד הוא עושה מחליף שניהם' וכו'. ונראה שלמד כנ"ל שאין זה עצה אלא דינא, ולא ס"ל כן להלכה למעשה. והטעם, שהרי מבואר להדיא בברייתא הנ"ל המובאת בירושלמי שביעית כ"ד ע"א ובבבלי סוכה מ' ע"ב ועבודה זרה נ"ד ע"ב, שמותר לרכוש שמן בדמי שביעית, שזה ל' הברייתא

דכתב הרמב"ם קאי על הרישא והסיפא דבשני האופנים אסור השמן השני בהדלקה, אבל השמן הראשון מותר בהדלקה. והנה בפירוש זה קדמו במראה הפנים, אולם יותר מסתבר שהרמב"ם מתכוין לדין המבואר בירושלמי החליף שמן שביעית בשמן שביעית. ומה שכתב להביא ראיה לפירושו ממה שהרמב"ם לא מביא העצה דיחליף שניהם על של חולין, ומשמע דאיירי באופן שלא ירויח בזה כלום, דיהיה מה שיהיה השמן שיחליף יהיה דמי שביעית, אבל הירושלמי איירי בהחליף שמן של שביעית בשמן של שביעית ושניהם נאסרו ולזה מועילה העצה. הנה דברים אלו לא הבנתי כלל, דאם לא מרויח כלום במה שמחליף שמן אחד דסו"ס יהיה שמן דמי שביעית, מה ירויח אם יחליף שני שמנים, הא סו"ס יהיו שני שמנים דמי שביעית. והרגיש בזה בעצמו והקשה בזה"ל 'שהרי החליף איירי בדרך מכירה שנמצא שכא"א צריך להחליף על שמן שלו שהרי אי אפשר להתפס בשל חברו, ונמצא שכא"א לא מרויח כלום שבמקום שהשמן הראשון נאסרה בהדלקה נאסרה השמן שהתפס בה וא"כ מה ירויח שהרי כא"א צריך להחליף על שמן שלו', עכ"ל, ולכך ר"ל שמה שאמר רבי ירמיה כיצד עושה וכו' אין זה עצה אלא הסבר למה החליף שמן בשמן שניהם אסורים.

והנה מה שהקשה על עצת רבי ירמיה, הוא משום דס"ל דהעצה היא להחליף על שלו דלהתפס על של חברו אי אפשר, אבל האמת תורה דרכה שהעצה היא להחליף השמן בפירות חולין של חברו, וכן חברו יחליף השמן שלו על פירות חולין של

שמחת תורה | עניני שביעית | תרלג

לקח בפירות שביעית בשר אילו ואילו וכו'. ואדרבה, צריך ליישב אמאי ס"ל מתבערין בשביעית לקח בבשר דגים וכו' לר' חזקיה שצריך להחליף השמן לקח בדגים שמן יצאו דגים ונכנס שמן' בחולין.



הרב שמעון אבוביץ ליקווד

השוכר פועל לעבוד בקרקע בשביעית, האם מתחייב בשכרו אי מתחייבים תשלום על פעולת איסור

בי"ד, דפטור בקלבד"מ, אבל חייבי כריתות דלא קיי"ל כדר' נחוניא בן הקנה חייב, הרי חזינן דהפטור רק משום קלבד"מ פטור, אבל בלא"ה לא מיפטר במה דשכרו לדב"ע.

ועיין בנתיבות סי' ט' ס"ק א', דנסתפק בשוכר עדות שקר והעיד לו, אם חייב להחזיר, וכתב דאי"צ. ולא דמי לריבית ושוחד דאמר רחמנא לא תקח, ואי עביד לא מהני. משא"כ בשוכר עידי שקר, דלא כתב רחמנא לאו על הלקיחה, רק שלא להעיד עדות שקר, דמי לאתנן שנתן שכר על ביאה אסורה שא"צ להחזיר. (ובחשק שלמה בכורות כ"ט. עיין לדברי הרמב"ן הובא בר"ן קדושין כג. מדפי הרי"ף, דמשמע להדיא דהאיסור על נטילת השכר דקא עבר על מה אני בחנם). ובמחנ"א שכירות סי' ט"ז, דעתו דצריך להחזיר השכר, דנתינה בטעות היא והביא דבריטב"א מבואר, דבאהניא ליה אי"צ להחזיר, עיי"ש.

ואולם עיין בתשו' חת"ס חו"מ סי' כ"ז דהקשה, דהרי קיי"ל מקח הנעשה באיסור אינו קונה, משום דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד, ואי עביד לא מהני, א"כ אתנן במה יקנה. ומתוך החת"ס, דבגמ' תמורה הק' טובא, ומשני שאני הכא דגלי לן קרא, וה"נ דכוותיה דגלי לן קרא דיקנה אתנן, ולפ"ז דן החת"ס כיון דכל חיובו של

יש לברר מה הדין באחד ששוכר פועל לעבוד בקרקע בשביעית, האם מתחייב בשכרו, או דכיון דאסרה תורה לעבוד בקרקע, לא מתחייב בשכרו.

(ואין להביא ראיה) משומרי ספיחי שביעית נוטלין שכון מתרומת הלשכה, דהתם לא עבדו בקרקע כלל, רק היו מודיעים שיחודם לעומר, כמש"כ התוס' ב"מ נ"ח. בד"ה לשמור).

ונראה דהנה בגמ' ב"מ צ"א. אתנן אסרה תורה ואפילו בא על אמו, וברש"י בד"ה רבא אמר, ואע"ג דאי תבעה ליה בדינא קמז, תן לי אתנני לא מחייבין ליה, דהא קם ליה בדרכה מיניה וכו', חזינן מדברי רש"י דודאי אף דאיסור איכא בדבר, מ"מ חייב בשכרה, רק דבדין לא מצית תבעה ליה באופן דאיכא קלבד"מ. וכ"כ הראב"ד בשטמ"ק, וע"ש ברשב"א הביא י"מ דבדינא נמי מחייבי ליה לשלומי, וטעמא משום דאיהו אתני אנפשיה ואמרינן ליה, זיל הב לה מאי דאתנית.

ועיין ברמ"א חו"מ פ"ז סעיף כ"ה, מי שתובעת אחד שנדר לה דבר באתננה והוא כופר, חייב לישבע. ובש"ך ס"ק נ"ח הביא דברי הב"ח שם דכתב, דמשמע מרש"י דאפילו בדיני אדם לא נתחייב, והש"ך השיג עליו דזהו דוקא בחייבי מיתות

דהאומר לחבירו עשה דבר פלוני ואתן לך כך וכך ועשה, חייב ליתן לו מה שאמר אעפ"י שיש דבר עבירה בדבר, ויש ע"ז כמה ראיות, אחת מהנה אתנן הזונה.

וענין באבנ"ז חו"מ סי' ל"ה, דדן לענין אי איכא מי שפרע וז"ל, אך באמת לא נראה לי שיהי' נקרא מקח באיסור, דזה לא שייך אלא כשהפסיקה הי' באיסור, בזה אמרינן דלא חלה הפסיקה כלל. אבל הכא הפסיקה ליתן הטלה היתר הוא, ואף שעבר עבירה הביאה, מה דהוה הוה, ומה זה ענין להתבטל בזה פסיקת הטלה שלא יהי' במי שפרע.

העו"ה מכ"ל הנ"ל דמצד מקח הנעשה באיסור, משום אי עביד לא מהני קשה לומר דלא יתחייב בשכרו, ועי' תשו' חת"ס אה"ע ח"ב קל"ג "אלא צריך לשלם עכ"פ כשכר פעולה".

א"א דלכאורה יש לדון מדין אחר, דהרי קיי"ל אין שליח לדבר עבירה, ובסמ"ע קפ"ב ס"ק ב', ויכול המשלח לומר, סברתי שלא ישמע לי, וא"כ יאמר לפועל סברתי דלא תעבוד, וא"כ האיך מיחייב בשכרו.

והנה בשו"ע סי' קע"ז ס"ה הובא במחבר תשובת הרשב"א ח"ד סי' ב' בשותף שגנב, וכתב שם הרשב"א אפי' אמר לו צא וגנוב וכל נזק שיגיע לך אשלם לך, פטור, דאי"ז שלוחו לדבר עבירה ובמה נתחייב לו. ובאמרי בינה הנ"ל כתב, דהכא לא מתחייב לשלם על פעולתו, כיון דכל כוונתו היה שיקנה עמו הגניבה, וזה לא מהני, משום דאשד"ע, ולכך פטור גם משכירות הואיל ועשה על דעתו, דלא מועיל מה שעשה

אתנן חידוש הוא שיקנה, וקרא איירי אפי' בבא על אמו, והתם הרי ליכא חיובא אלא לצאת ידי שמים, או אם תפס דקלבד"מ, ה"ה כל אתנן אפי' באופן דליכא קלבד"מ, לא מתחייב אלא לצאת ידי שמים, או אם תפס, ולא להוציא בדיינים, דלא מהני במה דאמר רחמנא לא תעביד אלא מה דגלי קרא ולא יותר, וא"כ צ"ע לדינא.

והנה במה דנקט החת"ס דמקח הנעשה באיסור כה"ג לא קנה, יש לדון דהרי קיי"ל סוסי' רל"ה המוכר או קונה קנין בשבת ויוה"כ מעשיו קיימים, והנתיבות מחלק דתלוי אם מתקן האיסור, אמרינן דלא מהני, בכדי שלא יעבור על האיסור, אבל היכא דכבר עבר, לא מבטלינן למעשיו, עיי"ש סי' ר"ח ס"ק ב', ועי' תשו' רעק"א קמא קכ"ט דהאריך בזה, וע"ע רעק"א ח"ג סי' קמ"ח דכתב ליישב דעת הרמב"ם חו"מ פ"א ה"ג, דקונה חמץ בפסח לוקה, ולא אמרינן אי עביד לא מהני, וכתב רעק"א, די"ל דכל היסוד דאי עביד לא מהני, היינו דוקא במקום די"ל דהתורה שללה ממנו היכולת לעבור על האיסור, אבל כגון חמץ בפסח לא שייך לומר זה, דהרי יכול להחמיץ עיסתו ובע"כ דיעבור, וה"נ באיסורי מלאכה דשבת דשורש האיסור לא תעשה כל מלאכה, וזה ודאי בכוחו לעבור, לא שייך לא מהני כה"ג, וה"נ הרי בכוחו לעבור על איסור עריות לא שייך לא מהני כה"ג.

ועי' באמרי בינה דיני דיינים סי' י"ז, דהקשה ע"ד החת"ס "וזה דבר תימא, ולא משמע כן רק היכא דשייך קלבד"מ אין מוציאין בדיינים, אבל חיובא מיהא רמיא עליו" והביא שם שו"ת מהר"י באסאן וז"ל,

תרלו | השוכר פועל לעבוד בקרקע בשביעית _____ שביעין חביבין

דהרי הוא מקדש לו בשכר מה שקידש הוא בשבילו, ולכאורה תקשה דא"כ אף קידוש הראשון יהא פסול, דהרי הוא מקדש עבורו לתשלום עבור קידושו דלאחמ"כ, ומ"ש דקידוש השני נפסל דנחשב מקדש בשכר שמשלם הוא בזה, הרי קידוש הראשון נמי תשלום עבור קידוש השני, וכמו דקיי"ל שמור לי ואשמור לך, שניהם שומר שכר, דהרי מקבל הוא תשלום עבור שמירתו במה דחבירו ישמור לו למחר, וה"נ חבירו יקדש לו לאחמ"כ, וליהוי עושה בשכר, ותרת יקידושי ליפסלי.

ותירין החזו"א וז"ל, והא דראשון כשר אע"ג שהמקדש פסק שר תשלומין, אפשר דאי תבע ליה בדין לא מתחייב ליתן, כיון דאסור ליטול שכר לא מיקרי עושה בשכר, ודוקא הקדים ל"י שכו ואח"כ עושה בשביל שכרו, פסול, עכ"ל.

הרי חזינן, דהחזו"א מצדד דאינו יכול לתבוע שכר כשהתורה אסרה ליטול שכר.

רק דיש לחלק דהתם אמרה תורה מה אני בחנם אף אתה בחנם, הרי שהתורה אסרה בפירוש נטילת השכר. משא"כ בפעולת איסור, התורה לא אסרה נטילת השכר רק את פעולת האיסור, וכמו שהבאנו לעיל מהנתיבות דלא אסרה תורה לקיחת שכר על העדות, רק להעיד שקר.

והנה בטור יו"ד סי' של"ו הביא דברי הרמב"ן בתורת האדם, דאין ליטול שכר הרופא ויליף לה נמי ממה אני בחנם, ומ"מ כתב הטור, דכשהתנה ליתן שכר הרופא חייב ליתן לו שחכמתו מכר לו, ואין לה דמים "שכל מצות עשה דרמיא אכולי

בשביל המצוה לו, וכתב האמ"ב, דאה"נ באופן דאמר לו תזיק ואני אשלם, מתחייב בשכרו.

אלא דבשו"ע סי' ש"פ ס"ב כתב המחבר להדיא, האומר לחבירו שבר כליו של פלוני ע"מ שאתה פטור, ושברו, ה"ז חייב לשלם, וכתב הט"ז, נ"ל אפי' אמר לו בפירוש ואני אשלם בעדך, אפ"ה פטור זה שמקבל עליו לשלם, דאשד"ע. ועי' במנח"פ דהקשה לפי"ז להנך דסבירא להו זרוק מנה לים חייב הא עובר בבל תשחית, וא"כ נימא אשד"ע, ובשו"ת ישועות מלכו חו"מ סי' כ"ב כתב, דהא דאין חייב לפוטרים בזרוק מנה לים מטעם גרמי ז"ל "דש"ה דאין דרך להשחית ממון ועבירה נמי איכא, ואי אתי קמן הוינן מחינן בידי', לכן פטור דלא הוי ליה לזרוק ממנו לאיבוד". ועי' באמרי בינה דיני טו"נ סי' י"ד דכתב, דאיה"נ במחייב עצמו בפירוש חייב לכו"ע אף להנך דפטרי בזרוק מנה לים.

ולכאורה לדברי הנתיבות בסי' קפ"ב ס"ק א', היה מקום ליישב דודאי אף בשליח לדבר עבירה המעשה קיים נגד המשלח, רק לענין חיוב עונש לא מתחייב, א"כ כל שהבטיח לו שכרו מיחייב שעשה שליחתו, ודוקא מעונש מיפטר.

וראה זה מצאתי בחזו"א פרה סי' ט' ס"ק ג', על הא דאיתא במשנה פרק ז' מ"ד קדש לי ואקדש לך הראשון כשר, ופי' הרמב"ם בפיה"מ וכן ביד פ"ח ה"ו הל' פרה אדומה, דהרי שנינו במשנה בכורות מ"ט. הנוטל שכר לקדש, מימיו מי מערה, וילפינן לה מה אני בחנם אף אתם בחנם, עיי"ש, ומפרש הרמב"ם דקידוש האחרון פסול,

עלמא אם נזדמנה לאחד ולא רצה לקיימה
אלא בממון אין מוציאין מידו, ולא מפקיעין
מידו חיוב שלה(ו) שאין זה כדין ריבית
שיוצאה בדיינין, דרחמנא אמר וחי אחיך
עמך, עכ"ל.

וכתב הב"ח לפרש דברי הטור, לא מבעיא
אם כבר קיבל שכר שאין מוציאין
ממנו, אלא אפילו לא קיבל כלום אלא
שקצבו לו ונתחייבו לו בכך, וכך חייב ליתן

לו, וכ"פ בפרישה. והרמ"א בס"ג פסק
כהרמב"ן, וסיים "אין מוציאין הממון מידו
ולא מפקיעין מידו חיוב שלהן", ופי' הט"ז,
דאע"פ שיש איסור בנטילת שכר על הלימוד
והחכמה, מ"מ כיון שהתנה והתחייב נגדו
חייב לשלם, כיון דלאו עליה ידידה לחודיה
רמיא מצוה זאת וכו', עיי"ש, הרי שבפירוש
נקטו הפוסקים, דאף אי יש איסור בנטילת
שכר, מ"מ בהתנה חייב לשלם.



הרב יחיאל ישראל בלעך
ר"מ בישיב"ג 'פני מנחם'
בני ברק

בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין

מבוא

ואף בגמרא עצמה מצינו כמה דינים שנראים כסותרים זה את זה בנושא זה, שמצד אחד משמע בכמה מקומות ששורש זה הדין מן התורה הוא, ונדרש מן הקרא, ומאידך מצינו כמה וכמה חילוקים שחילקו חז"ל בדבר באיזה אופן מועיל ובאיזה אינו מועיל, מה שמורה שכל הענין אינו אלא תקנת חכמים בלבד. אבל האמת נראה שיש צורך ללבן היטב את כוונתם של הראשונים כאן, שכפי הנראה למרות המחלוקות ביניהם ישנם דברים מוסכמים לפי כל הדעות.

ולפנינו נשתדל בעזרת השי"ת ללקט את ההוכחות לכאן ולכאן מדברי הגמרא ומדברי הראשונים, ולעורר על מה שנראה כקשה, ולהעיר על מה שנראה כדחוק, ולבקש למצוא דרך סלולה בהבנת דעות הראשונים בענין זה עד כמה שידנו משגת. ותחילה נקדים מה שמצינו שנחלקו הראשונים בכמה ענינים בסוגיין, כי מהם נלמד את הדרך אשר סללו להם בענין זה.

הביאנו בסוגיין (גיטין דף ל"ו ע"א) מתניתין דשביעית שמועלת כתיבת פרוזבול בשביל שלא ישמט חובו בשביעית, כמו ששנינו שם (פ"י משביעית מ"ג) פרוסבול אינו משמט, זה אחד מן הדברים שתיקן הלל הזקן שראה את העם שנמנעו וכו' עמד והתקין פרוזבול.

ויש כאן צורך לברר מאיזה טעם הוא שמועיל הפרוזבול בשביל שלא תשמט שמיטת כספים, שבדברי הראשונים מצאנו טעמים שונים, כגון הטעם שאינו נוגשו אלא בית דין הם התובעים אותו, וגם הטעם שהוא כגבוי וחשיב של אחיך בידיך, ולא עוד אלא שמרהיטת הענין ישנה משמעות שנחלקו הראשונים אם בעצם מועיל הפרוזבול בכדי שלא ישמט מן התורה, וכדוגמת שאר החובות שאין השביעית משמטת אותם כמו המלוה על המשכון או המלוה לעשר שנים, או שאינו מועיל שלא ישמט שמיטה אלא מכח התקנה של הלל.

א

מחלוקת הראשונים אם פרוזבול היינו מוסר שטרותיו לבית דין או דין אחר

תחילת הדבר במשנה דשביעית, דקתני פרוזבול אינו משמט, זה אחר מן הדברים שהתקין הלל הזקן שראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה שנאמר השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמור וגו' עמד והתקין פרוזבול, וזה גופו של פרוזבול מוסרני לכם איש פלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי אצל פלוני שאגבנו כל זמן שארצה והדיינים חותמים למטה או העדים.

ובמשנה הקודמת שנינו המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לב"ד אין משמטין, ובביאור הענין ישנה מחלוקת בין הראשונים מהו ענין המוסר שטרותיו לבית דין, והאם מן התורה הוא מה שאינו משמט או שאינו אלא מדרבנן.

שיטת רש"י בכמה מקומות היא שמוסר שטרותיו היינו פרוזבול, וכן כתב כאן (ד"ה מוסרני) מוסרני לכם את שטרותיו וכו', ומבואר דפרוזבול ומוסר שטרותיו היינו הך, ויותר מפורש במכות בביאור המשנה עצמה (דף ג' ע"ב ד"ה מוסר) וז"ל, מוסר שטרותיו לב"ד, הוא פרוזבול שהתקין הלל שכתוב בו מוסרני לכם פלוני

ופלוני הדיינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, ע"כ, וכן הוא ג"כ דעת התוס' הרא"ש כאן בתירוצו הראשון ובתירוצו השלישי, ועי"ש.

אבל כל הראשונים בסוגיין (הלא הם הרמב"ן, הריטב"א, והר"ן) והתוס' במכות נחלקו עליו בזה, שהרי במשנה מצינו שחילקם התנא לתרי בבות, פרוזבול, והמוסר שטרותיו לבית דין, דחזינן דתרי מילי נינהו, דמוסר שטרותיו היינו מסירת השטרות לבית דין ממש, ופרוזבול מילתא אחריתא הוא, ועי"ש שנתמכו בדברי הירושלמי (פ"י ה"ב) שכתב תשמט ידיך ולא המוסר שטרותיו לב"ד מכאן סמכו לפרוזבול מן התורה, דהיינו שעל סמך זה שהמוסר שטרותיו ממש מועיל מן התורה, הסתמכו לתקן שאף הכותב פרוזבול יועיל מדבריהם, ועולה מתוך הדברים שהמוסר שטרותיו דאורייתא הוא שאינו משמט ואילו פרוזבול אינו מדרבנן, וכפי שיתבאר להלן בעזרת השי"ת.

ובדעת תוס' בסוגיין נחלקו האחרונים בביאור דבריהם אם סבירא להו בזה כרש"י דפרוזבול היינו מוסר שטרותיו לבית דין, וכמו שמשמע ממה שהקשו שדין הפרוזבול כבר נלמד מקרא דהמוסר שטרותיו לבית דין, דחזינן שנקטו שאותו דין הוא, או כדעת התוס' דמכות דתרי מילי נינהו, וכמו שמשמע ממה שרצו ליישב

א. בדברינו כאן סתמנו שכוונת רש"י היא באמת להשוות מוסר שטרותיו לפרוזבול ולומר דהיינו הך, ואכן כך נקטו התוס' בסוגיין וכן הרבה מהראשונים והאחרונים, אבל מן הראוי להזכיר שהריטב"א במכות בסוף דבריו העלה צד לבאר שאף רש"י לא נתכוון לומר שפרוזבול היינו מוסר שטרותיו ממש, דודאי מוסר שטרותיו דאורייתא הוא ופרוזבול היינו תקנת הלל בלבד, כמו שכתבו שאר הראשונים, רק כוונתו לומר שאסמכוה לתקנת הלל אהא דמוסר שטרותיו לבית דין, ועי"ש, ועכ"פ בתוהרא"ש כאן ודאי מצינו שיטה אחת הסוברת שהמוסר שטרותיו היינו פרוזבול ממש.

דהשתא אליבא דרבא אין צריך להעמיד תקנת הלל רק בשביעית בזמן הזה כשיטת אביי, משום שאף בשמיטה של תורה מועלת תקנתו מכח הפקר בית דין הפקר, שאף שמדאורייתא משמטא שביעית, הפקיעו בי"ד ממנו של לזה וחייבוהו לשלם לו, ולפי שיטתו נמצא שנחלקו עוד אביי ורבא לדינא אי מועיל פרוזבול בזמן שמיטה של תורה או לא.

אב"ד התוס' כתבו דרבא לא בא אלא לתרץ היאך תיקנו חכמים שמיטת כספים בזמן הזה, מאחר שמדאורייתא אין נוהגת שמיטה, אבל לענין תקנת פרוזבול מודה הוא לתירוצו של אביי שלא היתה תקנת הלל אלא בשמיטה בזמן הזה שאינה אלא מדרבנן, ואין מועיל לכך הא דהפקר בי"ד הפקר משום שאין להם לחכמים לתקן תקנה כזאת שמבטלת את מה שציוותה תורה על שמיטת כספים.

ובן נחלקו הרמב"ם והראב"ד בהאי פלוגתא, דז"ל הרמב"ם (פ"ט משמיטה ה"ט), ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמטת כספים בזמן הזה שהיא מדברי סופרים, אבל שמיטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה, ע"כ, והשיג עליו הראב"ד, וז"ל, א"א זה אינו מחוור דאביי הוא דאמר הכי, אבל רבא פליג ואמר הפקר בית דין הפקר, והלכך נוהג בכל זמן, ע"כ, ועי"ש בכסף משנה שכתב שדעת הראב"ד היתה כפרש"י שתירוצו של רבא קאי נמי אקושיא קמייתא, ולכך סבירא ליה שמועיל אף בזמן הזה, ודעת הרמב"ם היא כשיטת התוס' שרבא לא בא ליישב אלא קושיא בתרייתא, ולכך אין מועיל הפרוזבול אלא בשמיטה בזמן הזה

קושיית הגמרא דמי איכא מידי דמדאורייתא משמטא וכו' ותיקנו רבנן שלא תשמט, בתירוצו של רבא דהפקר בית דין הפקר, שמזה נוכל לראות לכאורה שהבינו שאין הפרוזבול אלא תקנת חכמים ואין זה המוסר שטרותיו של המשנה, ועיין בזה להלן שנביא דבריהם בעזרת השי"ת.

ב

מחלוקת הראשונים אם פרוזבול מועיל לשמיטה של תורה

עוד נחלקו הראשונים בסוגיין לענין תקנת הלל דפרוזבול אם מועיל גם בזמן שמיטת כספים נוהגת מדאורייתא, או שאינו מועיל אלא בשמיטה בזמן הזה ואליבא דרבי דסבירא ליה שאינו אלא מדרבנן.

ונרצח את הדברים משורשם, דהנה הקשו בגמרא על תקנת הלל ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא, ותירץ עלה אביי בשמיטה בזמן הזה דרבנן, והיינו לומר דאכן לא היתה תקנת הלל שיועיל הפרוזבול בשביל שלא תשמט שמיטה, אלא בשמיטה של דבריהם, דאילו בשמיטה של תורה אין כח לתקנה של דבריהם לעקור דין תורה, ובתר הכי כשמקשה הגמרא מי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותיקנו רבנן דתשמט, מתרץ שם רבא דהפקר בית דין הפקר, (ואביי תירץ שם באופן אחר, דהוה עקירת דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ובאופן כזה יש לחכמים כח לעקור דבר מן התורה).

ונחלקו הראשונים בהאי תירוצא, דרש"י פירש שקאי נמי אקושיא קמייתא,

כתירוצו של אביי, דגם אביי מודה לו בזה, כנ"ל.

ג

בזה תלוי מחלוקת הראשונים אם מוסר שטרותיו לבית דין הוה דאורייתא או לא

עוד נחלקו הראשונים במה ששינוי שמוסר שטרותיו לבית דין אינו משמט, מה הטעם בזה, דהנה הביאו הראשונים את דרשת הספרי שדרשו ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך, מכאן אמרו המלוה חבירו על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין אין משמיטין, ומזה משמע שהטעם שאין משמט כשמוסר שטרותיו לבית דין הוא משום דרשא דקרא, שהתורה מיעטה את החוב הזה מדיני שמיטת כספים, ואם כן מדין תורה הוא מה שאינו משמט, כמו המלוה את חבירו על המשכון שג"כ נדרש מהאי קרא ולא הוצרכו לעשות שם תקנה בשביל שלא תשמט שמיטה, (ובטעם התורה וגדר המיעוט הזה במה נשתנה החוב על ידי שמסר שטרו לב"ד, נעסוק בסייעתא דשמיא להלן).

אב"י יש מהראשונים שכתבו דהך דרשא דספרי אינו אלא אסמכתא בעלמא, דכל הך דינא דהמוסר שטרותיו לבית דין אינו משמט אינו מן התורה כלל, ורק מכח תקנת חכמים הוא שנתחדש שאינו משמט, וקרא דאשר יהיה לך את אחיך לא אתא למעט אלא המלוה את חבירו על המשכון בלבד, ועיין בתוס' בסוגיין שכן כתבו אליבא דרש"י, וכן הוא ג"כ מסקנת הרמב"ן בסוגיין, ועי"ש.

ומשמעות הדברים היא שהך פלוגתא בתרי פלוגתתא קמייתא תליא, שרש"י

הוכרח לנקוט שאין זה דרשא גמורה, משום שאיהו הוה סבור שתירוצו של רבא דהפקר ב"ד הפקר בא ליישב גם את הקושיא הראשונה היאך מועיל פרוזבול בזמן שמיטה של תורה, והרי לפי דעתו פרוזבול היינו מוסר שטרותיו לב"ד, ואם היינו מפרשים שפרוזבול מועיל מכח הדרשא, ואעפ"כ הקשתה הגמרא דלא היה לו להלל לתקן ולהנהיג לעשות כן, דזה חשיב כמו עוקר דבר מן התורה, אם כן בתירוץ זה של הפקר בית דין, לא תירץ רבא מידי, דאכתי אמאי לימד הלל את העם לעשות כן, הרי הוה כעוקר דבר מן התורה.

ולזה הוכרח לבאר שאין זה דרשא גמורה אלא אסמכתא, וכמו שביארו התוס' אליביה, והיתה קושיית הגמרא דמאיזה כח תיקנו שיועיל הפרוזבול מדבריהם כלל, ועל זה תירץ לו רבא שפיר דמכח הפקר ב"ד אתינן עלה.

אב"י לפי הראשונים שנקטו שדרשת הספרי דרשא גמורה היא, בהכרח לנקוט שאין פרוזבול מועיל בזמן שמיטה של תורה, משום שנצרך לומר שתירוצו של רבא בודאי לא קאי אקושיא קמייתא, שהרי קושיית הגמרא דמי איכא מידי, על כרחך היינו שאע"פ שפרוזבול אתי מדרשא דקרא, לא היה לו להלל ללמד לעם לעשות כן דהוה כעוקר דבר מן התורה, וא"כ מה שייך ליישב האי קושיא בהא דהפקר ב"ד, (ועיין במהרש"א שג"כ תלה כן).

וכמו כן לפי שיטת התוס' במכות ושאר הראשונים שסוברים שמוסר שטרותיו ופרוזבול תרי מילי נינהו, שוב יכלי לפרש דדרשא דספרי דרשא גמורה היא, שקושיית

תרמב | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

מוסר שטרותיו לב"ד הוא דאינו משמט ולא במוסר חובותיו, א"נ עיקר דרשא דספרי אמלוח על המשכון דקרינן ביה של אחיך בידך אבל מוסר שטרותיו לב"ד אסמכתא בעלמא היא ועיקר טעמא משום הפקר, וכן מוכח לקמן דאמר בשלמא מוסר שטרותיו לב"ד דתפסי להו בי דינא, ע"כ.

הרי לן שבקושייתו נקט שדרשת הספרי דרשא גמורה היא, ולכך הוקשה לו מה היתה כוונת הקושיא דמי איכא מידי וכו', הרי מצד הדין הוא שמועיל הפרוזבול, ובודאי קושיא זו נבעה מכך שעכ"פ בפתח דבריו נקט כדברי רש"י שענין הפרוזבול והמוסר שטרותיו לבית דין, היינו הך, דאי לאו הכי לא היה הפרוזבול בכלל הדרשא הזו.

ובתירוץ הראשון אכן נקט שתרוויהו חדא נינהו, (ודלא כדעת התוס' דמכות), וגם לא שינה דעתו לענין דרשת הספרי דמוסר שטרותיו מועיל מדאורייתא שלא תשמט שביעית, ובכל זאת היתה קושיית הגמרא דמי איכא מידי וכו', שכוונתו בזה להקשות שלא היה לו להלל ללמד לעם לעשות כן ולבטל בכך את השמטת כספים שציוותה עליה תורה.^ב

הגמרא דמי איכא מידי וכו' היינו אפרוזבול ולא אמוסר שטרותיו שמועיל באמת מדאורייתא מכח הדרשא.

ד

העולה מכל זה שישנם שלוש שיטות בראשונים בענין הפרוזבול

כשנסדר את הדברים נראה שעולה לנו מכאן שלוש שיטות בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין, כפי שנראה להלן.

ונמצאו הדברים מפורשים היטב בדברי התוס' הרא"ש בסוגיין בשלשה תירוציו על קושיית התוס', שבעצם המה שלוש שיטות נפרדות בסידור הענין, כפי שיתבאר, וז"ל, מי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית ותיקן הלל דלא משמטא, תימה מאי פריך הא מדאורייתא לא משמטא כיון דמוסר חובותיו לב"ד, כדדרשינן בספרי אשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך ולא של אחיך בידך, מכאן אמרו המלוה את חבריו על המשכון והמוסר שטרותיו לב"ד אין משמיטין, וי"ל דמ"מ לא היה לו להמנות ולעשות תקנה וללמד לכל לעשות כן ושיבטל השמטת כספים שציוותה תורה, א"נ דוקא

ב. ובאמת שהיא לישנא מצינו גם בתוס' שלנו שכתבו וז"ל, ואע"ג דדרשינן בספרי ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך מכאן אמרו וכו', מכל מקום לא היה לו לעשות תקנה ללמד לעשות כן שביטל בכך השמטת כספים שציוותה תורה, ע"כ, וא"כ המשמעות היא שס"ל לתוס' שפרוזבול ומוסר שטרותיו חדא נינהו, ומשו"ה הוצרכו לדחוק שכל קושיית הגמרא דמי איכא מידי היינו שלא היה לו להנהיג כן.

מכל מקום יש מן האחרונים (עיין בפני יהושע כאן ובתומים (סי' ס"ז סק"כ) שרצו להעמיס בכוונתם כדעת התוס' דמכות שפרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין שני ענינים הם, ומוסר שטרותיו לבי"ד מועיל מן התורה מן המקרא הזה, ופרוזבול אינו אלא תקנת הלל לבדו, ואם כן בדין הוא שתקנת הלל היתה לבטל את שמטת התורה וכקושיית הגמרא דמי איכא מידי וכו', רק שקושיית התוס' היא שמאחר שאף בתורה עצמה מצינו שישנם חובות שאינם נשמטים ויכול האדם לעשות תחבולות בכדי שלא ישמט חובו בשביעית, אם כן שוב אינו קושיא על

שמסקינן שאינו מן התורה אלא מכח הפקר בית דין ותקנה.

ולפי התירוצ' הזה עולה שהמוסר שטרותיו ממש מועיל אף בשמיטה של תורה, ותקנת פרוזבול נתקנה באופן שאינו מוסר השטרות לב"ד בפועל, וזה הוא שאינו מועיל אלא בשמיטה של דבריהם ומשום הפקר בית דין.

ולכאורה כשיטה זו סבירא ליה ג"כ להרמב"ם, שהרי כתב (פ"ט משמיטה הט"ו) וז"ל, המוסר שטרותיו לב"ד וא"ל אתם גבו לי חובי זה, אינו משמט, שנאמר ואשר יהיה לך את אחיך וזה ב"ד תובעין אותו, ע"כ, ומבואר שנקט שדרשת הספרי דרשא גמורה הוא וזה הטעם שאין השביעית משמטת, ואילו בהלכה שאחר כך (ט"ז) כתב וז"ל, כשראה הלל שנמנעו מלהלוות זה את זה וכו' התקין פרוזבול וכו', ואין הפרוזבול מועיל אלא בשמיטת כספים בזמן הזה שהיא מדברי סופרים, אבל שמטה של תורה אין הפרוזבול מועיל בה, ע"כ, ומבואר שפירש בדברי הגמרא שרבא לא בא ליישב אלא את הקושיא השניה, וכפי שפירשו התוס', ולכן בשמיטה של תורה אין הפרוזבול מועיל, אבל מאידך לענין קושיית הגמרא דמי איכא מידי, לא פירש כהתוס' שפירש שמקשה היאך הנהיג

וצריך לומר לפי דרך זה שלא היה עצם הפרוזבול תקנה של הלל עצמו כלל,

שהרי מקרא הוא שנדרש שבאופן כזה אינו משמט, ועמד והתקין ששנינו במשנה, היינו שהנהיג לבני אדם שיהיו עושין את הפרוזבול שמועיל מן הדין מדרשא דקרא.

ולפי התירוצ' הזה נמצא שהפרוזבול מועיל באמת בין בזמן הזה ובין בזמן שמיטה של תורה, דהוה של אחיך בידך, רק שתקנת הלל ללמד לעם לעשות כן, היתה רק בזמן הזה, דאילו בזמן שמיטה של תורה נחשבת תקנה כזו כעוקר דבר מן התורה כקושיית הגמרא מי איכא מידי וכו', ומכל מקום מי שיעשה מעצמו פרוזבול, יועיל הדבר להפקיע מידי שמיטת כספים.

ובתירוצו השני חילק הרא"ש כאן כדברי התוס' במכות ושאר הראשונים שתקנת פרוזבול אינו דין מוסר שטרותיו שדרשו בספרי, אלא מילתא אחריתא הוא, ודרשת הספרי דרשא גמורה הוא שמועיל מסירת שטרות ממש להפקיע מידי שמיטה, וזה מועיל אף בזמן שמיטה של תורה, ולא הקשתה הגמרא בזה כלום כיון דדרשינן לה מקרא, ורק לענין תקנת פרוזבול הוא שהקשו מי איכא מידי וכו', שעמד והתקין שלא יצטרכו למסור את גוף השטרות כלל, רק לכתוב מוסרני וכו', ורק בזה הוא

חכמים שיתקנו עוד אופן שלא תשמט שביעית, ועל זה הוא שהוצרכו ליישב דמכל מקום אתי שפיר קושיית הגמרא דעל ידי התקנה הונהג לגמרי לבטל שמיטת כספים וזה לא היה להם לעשות. אולם בדברי הרא"ש נמצאו הדברים יותר מפורשים, שאיהו תירץ בתירוצו השני כדברי התוס' דמכות הללו, וא"כ כוונתו בתירוצו הראשון מבוארת שאכתי הוה סבירא ליה שהפרוזבול והמוסר שטרותיו לבית דין חדא נינהו וכמו שנקט בקושייתו, וכן ביאר ג"כ המהר"ם שי"ף בכוונת התוס' שלנו.

ג. ועיין במה שנביא אי"ה לקמן דברי הר"י אברצלוני ז"ל שהו"ד בבעה"ת ובכ"י שיש משמעות בדבריו שגם הוא סבירא ליה כדעת תוס' בזה שבין המוסר שטרותיו ובין פרוזבול מועילים הם מדאורייתא שלא תשמט שמיטה, אלא שאיהו לא אתי עליה מטעם דרשת הספרי אלא מטעם הרשאה, ועי"ש.

תרמד | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

לכאורה ס"ל כדעה זו, דאילו לפי מה שס"ל לשאר הראשונים לא הועילה תקנת הלל אלא בשמיטה בזמן הזה.

והנה מרהיטת הדברים נראה לכאורה שיש כאן שתי מחלוקות יסודיות בין הראשונים, ראשית מה שנחלקו אם ישנה בכלל דרשא למעט את החוב שנמסר לבית דין, שלא יחול עליו דיני שמיטת כספים או לא, דלפי התוס' ורוב הראשונים דרשא דספרי דרשא גמורה היא, ולפי פרש"י ומסקנת הרמב"ן ותי' בתרא בתוס' הרא"ש, אינה אלא אסמכתא בעלמא, וליכא שורש בתורה לדין כזה בכלל.

שנית נחלקו אי דין פרוזבול אינו משמט הוא מצד דין תורה של אחיך בידך, או שאינו אלא תקנה שחידש הלל מדעתו לגמרי, דלפי התוס' כאן ותי' קמא בתוס' הרא"ש, הוה דין תורה ממש, ולא הוסיף הלל בו כלום, רק לימד את העם לעשות כן, ולפי פרש"י ורוב הראשונים היה עיקר התקנה מכח הפקר ביד ותקנה שתקן הלל.

ונראה שבשני הענינים הללו יש צורך ללבן את שיטת הראשונים, שכמה וכמה קושיות מתעוררות אם ניקח את הדברים כפי פשטותם, כמו שיתבאר לפנינו בעזרת השי"ת.

כן ופרסם הדבר, אלא הקושיא היא אפרוזבול שאינו של תורה, דהיאך מועיל כלל לעקור שמיטה מן התורה, וכנ"ל וכדרכם של הראשונים הללו.

וכן נראה ג"כ דעת הטור והשו"ע שחילקו אותם לשני דינים, ונתן הטור הטעם שהמוסר שטרותיו אינו משמט, וז"ל, **משום דלא קרינן ביה ולא יגוש שאין צריך ליגוש שבית דין נוגשין אותו, ע"כ**, ועולה דס"ל שהוא מדרשת הספרי, ואח"כ חידש דין נפרד של יש לו פרוזבול אינו משמט.

ובתירוצו השלישי חזר הרא"ש כאן להשוות את הפרוזבול למוסר שטרותיו כמו שהבין בקושייתו, וכמו שנקט רש"י, אלא שכאן חידש שכל מה שמועיל אינו אלא מתקנה דרבנן, שדרשת הספרי לא בא ללמד אלא על המלוה חבירו על המשכון, והספרי אסמכיה ג"כ אמוסר שטרותיו, ולהכי הקשו שפיר מי איכא מידי וכו' כיון שאינו אלא תקנה של דבריהם.

ונמצא לפי זה שאכן אין הפרוזבול יכול להועיל כלל אלא בזמן שמיטה של דבריהם ששייך אז לומר הפקר בית דין הפקר, והיא כשיטת התוס' בענין זה, וגם הראב"ד שהשיג על דברי הרמב"ם, וכתב דמשום הפקר ביד מועיל פרוזבול בכל זמן,

ד. ומן הראוי לציין שמצאנו ביש"ש שעשה שיטה רביעית בענין זה, והוא מדברי הבעה"ת (שער מ"ה אות י"א) שכתב וז"ל, ונ"ל שהמוסר שטרו לב"ד אינו כענין פרוזבול כי הפרוזבול אינו מועיל אלא בחוצה לארץ ואינו בא אלא בב"ד חשוב, וכדלעיל, וזה דבר חזק ממנו וכו', אבל מסר שטרו חזק ומועיל יותר מפרוזבול ויכול להיות אף בהדיטות הואיל ויהיו שלשה בני אדם וכו', ע"כ, וממשמעות לשונו הבין היש"ש שאף המוסר שטרו אינו אלא מדרבנן, רק שתקנת מוסר שטרו יותר חזקה מתקנת הפרוזבול, ומשום כך מועיל באופנים שונים שאין הפרוזבול מועיל, וצל"ע בדברים.

ה

נצרך לבקש מעם לדעת הראשונים במה נשתנה החוב על ידי שמסר שטרו לבית דין.

כבר נתבאר שהדרך הרווחת בראשונים הוא שמי שמוסר שטרותיו לב"ד בפועל, נפקע בכך משמיטת כספים מדאורייתא, ותקנת פרוזבול היתה שאין נצרך מסירת השטרות בפועל, או במלוה על פה שאין שם שטרות כלל.

וצ"ב מהו ענין המסירת שטרות הזו, דאיזה משמעות יש לכך שמסר להם את שטרותיו, וגם היאך נפקע עי"ז משמיטת כספים, דאע"פ שדרשו לה מקרא בספרי, מכל מקום ודאי טעמא בעי מה שנא החוב הזה שאין חלים עליו דיני שמיטה מכל שאר החובות, ומה ראו התנאים למעט חוב זה יותר משאר כל החובות.

גם צריך לשים על לב שלפי שיטת התוס' בסוגיין אף הפרוזבול עצמו שכותב מוסרני לכם דיינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי אצל פלוני שאגבנו כל זמן שארצה וכו', כמפורש במשנה, ואינו מוסר את השטרות בפועל לידי הבית דין, גם זה הוא דין תורה שאין השמיטה משמטת באופן זה, וכפי שהבאנו לעיל, ואם כן הך מילתא ודאי טעמא בעי במה נשתנה החוב הזה מכל שאר החובות על ידי שכתב נוסח זה, ומה עוד שנצרך למצוא לפי דעתם שטעם המוסר שטרותיו וטעם הפרוזבול שוה.

ובאחרונים נזכרו כמה דרכים לבאר מעלת המוסר שטרותיו לבית דין, ולפנינו נלקט בעזרת השי"ת כמה מהם,

ונשא וניתן בדבריהם, וגם נדייק מלשונות הראשונים מה היתה דעתם בזה.

ו

אי אפשר לומר שענין מסירת השטרות הוא הקנאת החובות לבית דין

בבע"ז התרומות (שער מ"ה אות י"ז הובא בב"י סי' ס"ז מחודש כ"ד) הביא דברי ה"ר יהודה אברצלוני ז"ל שמדבריו עולה בפשטות שענין המסירה של השטרות הוא בשביל שיקנו ממנו בית דין את החוב, דהרי קיימא לן שמכירת השטרות אינו אלא על ידי כתיבה ומסירה של השטר, ומשום כך הוצרכו למסירה הזו.

ועי"ש בדבריו שעל פי דרכו תיקן לשון הפרוזבול שמקנה החוב לב"ד במתנה אגב קרקע, ולפי דעתו זהו כל ענין תקנת הפרוזבול יותר ממוסר שטרותיו לב"ד, שאע"פ שבכתיבת פרוזבול אינו מוסר את השטרות בפועל, תיקנו שיועיל במקום זה קנין אגב קרקע כאילו מסר להם השטרות בכתיבה ומסירה, מפני שהשטרות נקנים הם באגב, (ועיין בב"י שביאר אליביה שהבין בירושלמי שהטעם שתיקנו פרוזבול רק באופן שיש לו קרקע למלוה בשביל שיוכל להקנות את המלוה בקנין אגב קרקע), ועכ"פ העולה מדבריו בפשטות לענייננו הוא שטעם מסירת השטרות שאינו משמט הוא משום שהקנה לבית דין את החובות.

אבל לכאורה קשה מאוד לפרש כן, שהרי בודאי אין כוונת המלוה לזכות את הב"ד בחובותיו שיהיו שלהם, ולא זיכה אותם באופן שיוכלו לגבותם לעצמם, ואם כן איזה קנין שייך אצלם שיזכו בחוב, הרי

ז

קשה לבאר שנחשב להרשאה לבית דין
לגבות עבורו

אולם בגידולי תרומה (שם אות י"א) ישנה משמעות לפירוש אחר בדברי הבעל התרומות, דענין מסירת השטרות הוא שמרשה את הבית דין לגבות את חובותיו עבורו, ואכן אינו מקנה את החובות שיהיו שלהם, ומכל מקום קנין בעי כדין ההרשאה, ולכך הוא שצריך את המסירה הזו, ומעתה אין כאן קושיא שיתחייבו בית דין בדיני שמיטה כדין חובות שלהם, שהרי לא לעצמם זכו, ויתכן שזאת היתה כוונת הב"י בהביאו דברי הבעה"ת, ולצורך זה הוא שהיו צריכים להקנין והמסירה לידי ב"ד.

אבל גם פירוש כזה קשה מאוד מצד הדין ומצד משמעות דברי הראשונים, שהרי אם בענין להרשאה ממש, לא הוה סגי המסירה לבדו, אלא בענין שיכתוב להם זיל דון וזכי ואפיק לנפשך, כדין ההרשאה דעלמא, (ומה שמפרש כן עוד הר"י ארבעלוני ז"ל בתקנת פרוזבול, שכל התקנה לא היתה אלא שיקנה את השטרות אגב קרקע ולא יצטרכו למסירתם בפועל, זה קשה עוד יותר, דהרי התקנה היתה אף במלוה על פה, ושם אין מועיל ההרשאה מדינא דגמרא לפי מאי דקיימא להו לרוב הראשונים).

ואף מעצם הסברא צ"ב, דמה מועיל מה ששליחו שהוא כמותו גובה עבורו את חובו בשביל להפטר מדיני השמיטה, הרי אין המורשה אלא שליחו וא"כ הרי זה כאילו הוא עצמו גובה מהלוה, ולא עוד אלא שאם היה באמת מועיל הרשאה בכדי להוציא מדין השמטת כספים, אם כן לא היה צורך למסור שטרותיו לבית דין דוקא,

אינם אלא שליחיו לגבות עבורו, ואטו בכל גבייה שעושים בית דין לכל תובע צריכים הם לזכות בממון בכדי לגבות מהחייב.

ועוד, הרי אם אכן יעשו כן לצורך הענין ויקנו את גוף החוב לעצמם בכדי שיוכלו לגבותם, אם כן מעתה יהיה החוב באמת שלהם ולא של המלוה, וא"כ הדר דינא שאסורים הם לגבות החוב בשביעית ואף נפקע גוף החוב, שהרי אף הב"ד מצווים הם בודאי על חובות שלהם בשמיטת כספים.

ועל כולנה לא ניתן לפרש כן משום שאם לקנין גוף החוב אנו צריכים, לא היה מועיל מסירת השטרות לבד, שהרי כתיבה ומסירה בעינן, וכתיבה היינו שיכתוב שטר ללוקח על המכירה הזו, ולא מצינו כאן שיצריכו בגמרא או בראשונים שיכתוב המלוה לב"ד שטר על החובות שמוסר להם בכדי להפקיע אותם מידי שמיטת כספים, ולא אמרו אלא בסתמא המוסר שטרותיו לב"ד, דמשמע שבזה שמוסר אותם לידיהם של ב"ד לבד, סגי.

ואף נוכל להוכיח כן ג"כ מדברי הראשונים שסוברים שעצם ענין מכירת שטרות אינו מדאורייתא אלא מתקנת חכמים, וא"כ מצד הדין אף בכתיבה ומסירה גמורה לא יקנו ב"ד ממנו את חובו, וא"כ היאך נכלכל דרשא דקרא שמיטתא את המוסר שטרותיו לבית דין אם אין אפשרות להפטר על ידי מסירת השטרות אלא א"כ מקנה את גוף החוב, הרי אין זה אפשרי מדאורייתא כלל, ובחידושי הרי"מ בסוגיין (ד"ה פרוזבול) כבר רמז לחלק מהטענות הללו, ועי"ש.

הרי יכול להרשות הדיוט אחד יחיד לגבות חובו עבורו, והוא אינו נוגש, ודי בכך.

ועיין באגרות משה (חו"מ סי' י"ט) שכבר תמה על דרך זה מצד הסברא כנ"ל, וכן תמה בדבר החידה"ר בחו"מ (סי' ס"ז אות ח"ה), ואף הגדו"ת עצמו רמז בתוך דבריו לכמה מקושיות הללו, ובאמת אף בדברי הפוסקים חזינון שלא נתקבל נוסחו של הר"י אברצלוני ז"ל, (ובפרט לפי מה שביאר הב"י שדעתו היתה שהטעם דבעינן בפרוזבול שיהיה קרקע למלוה, הוא בשביל שיוכל להקנות את החוב באגב, א"כ בזה בודאי שנחלקו עליו כל הראשונים, ונביא דבריהם בהמשך בעזר עליון, וא"ש שגם לא קיבלו את נוסחו שמבוסס על הבנתו בענין).

ועל כל פנים תהיה כוונת הבעל התרומות איך שתהיה, הרי שבדברי שאר הראשונים בודאי שלא ניתן לפרש כן את ענין מסירת השטרות לבית דין, שהרי הם הביאו מקור לדין זה מדרשת הספרי שמיעט את המקרה הזה מקרא דואשר יהיה לך את אחיך ולא של אחיך בידך, ואילו היה הטעם מפני שיש כאן הרשאה ואין הוא נוגש, א"כ אין צורך למעטו עוד משל אחיך בידך.

וליישב בכל זאת את דעת הר"י אברצלוני ז"ל, נצטרך לומר שדעתו היתה כדעת התוס' בסוגיין שדברי הספרי הם אכן אסמכתא בעלמא, אבל עיקר הטעם אינו

משום תקנה כמו שכתבו התוס' אליבא דרש"י, אלא עיקר הטעם מדין תורה ממש כיון שעשה את הבית דין מורשים, (ולפי מה שביאר הב"י בדעתו שאף הפרוזבול מושתת על יסוד זה של הרשאה, א"כ קרובים אנו לומר שס"ל להר"י אברצלוני ז"ל שאף פרוזבול דאורייתא הוא כשיטת התוס', אך לא מטעמיהו דבעל התוס', אלא משום דהוה כהרשה אותם, ותקנת הלל היתה ללמד את העם לעשות הרשאה שמועיל מדאורייתא), אבל מ"מ כבר כתבנו שסברת הדברים צ"ב, ושאר הראשונים ודאי לא כן ביארו, וא"כ עדיין צריכים אנו לבקש טעם אחר לדין זה, (ועיין להלן במה שנכתוב דרך אחר בדעת הר"י אברצלוני ז"ל שדעתו עולה בקנה אחד עם דעת כל הראשונים).

ח

דרבו של החידה"ר שמסירת השטר היא בשביל שלא יוכל הוא לנגוש

ביאור מחודש בטעם מסירת השטרות מצאתי בחידושי הרי"מ בסוגיין, דהנה נתעורר הוא להקשות קושיא אחרת בהא דמוסר שטרו לבית דין, דהרי מבואר ברא"ש וברוב ראשונים שישנם שני חלקים בדין תורה של שמיטת כספים, ראשית שאסור למלוה לנגוש את רעהו, ושנית שגוף החוב נפקע באפקעתא דמלכא, ושוב אין כאן חוב כללי, וא"כ אף אם נאמר שכשמוסר

ה. והביא שם עוד מדברי הר"ן שאף הלוקח מן המלוה יש עליו איסור נגישה, וא"כ מה תועיל ההרשאה, ועי"ש. ו. והרא"ש הגדיל עוד את ההפרש ביניהם וכתב שאין זמנם שווה, שהשמיטה אינה משמטת אלא בסופה, כדרכיב בקרא מקץ שבע שנים, ואילו איסור הנגישה מתחיל מתחלת שנת השבע ובכל שנת השבע ישנו בבל תגוש, ובענין זה נחלקו עליו הראשונים וסברי שאף איסור הנגישה אינו אלא מסוף שנת השבע, אבל מ"מ בעיקר החילוק מודים כולי עלמא.

אבל כל זה הוא לפי שיטת רוב הראשונים ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, אבל שיטת היראים (סי' קס"ד) היא שאין שמיטת כספים מפקיעה את החוב מאליו, ואינו אלא חיוב על המלוה לשמט, וכל עוד לא אמר משמט אני אין חובו נשמט, ולפי"ז לא יקשה קושיית החידה"ר, שאכן באופן שנפטר מחיובו לשמט החוב, אפשר למי שאינו עובר באיסור לגבותו כיון שמעצמו אינו נשמט.

תרמח | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

קאי על הלוואה זו ציווי התורה של תשמט ידיך, וכנ"ל.

וְלָפִי דרכו נמצא שמסירת השטרות לבית דין היתה איזה הקנאה וויתור על זכויותיו בהם, שמעתה לא תהיה לו עליו זכות נגישה, ולא בשביל להקנות לב"ד זכות בחובות הוא שמוסרם לידם, אלא בשביל להפקיע את זכותו בתביעתו הוא שעושה זאת, ובאמת לא היה צורך במסירת השטרות דוקא לידי בית דין, שעיקר הוויתור נפעל על ידי הוצאת השטר מתחת ידיו של מלוה, ואף אם היה שורף אותם או מוסרם לפקדון לאחר היה מועיל להחיל את הוויתור הזה.

וְעֵינֵי בב"ח (אות י"ד) שאכן ישנה משמעות שרצה לפרש על דרך זה, וז"ל שם, ואשר יהיה לך את אחיך לאפוקי זה שמסר לבית דין שטרותיו, שאין לו אצל אחיו כלום, שנסתלק מלתבעו באותו החוב והניחו לבית דין, ע"כ, והנה ממה שהדגיש שנסתלק מלתבעו, ושאין לו אצל אחיו כלום, חזינן שיסוד הדבר הוא וויתור על זכות תביעתו את החוב, וזהו שמסלק מעליו דיני שמיטת כספים.

ט

יוביח מדברי הראשונים שהבינו סברא אחרת במוסר שטרותיו לבית דין

אבל נראה שיש מקום להוכיח בכמה דרכים מדברי הראשונים שלא כן פירשו את הענין הזה, ונוכיח הדבר בסייעתא דשמיא מכמה מקומות.

דהנה הראשונים הביאו את מקור הדין מדברי הספרי שמיצט מהאי קרא גם המלוה על המשכון וגם המוסר שטרותיו

שטרותיו לבית דין, אין עליהם איסור לא יגוש, ויכולים לתבוע חובו עבדו, מכל מקום הרי מצד שנפקע החוב אין יכולים עוד לתבוע אותו, כי כבר אינו חייב לו כלום ומה יתבעו ממנו.

ובזה בא ליישב על פי מה שמצינו בתוס' בכתובות (דף פ"ה ע"א ד"ה אית לך סהדי) בסוגיא דמלוגא דשטרי, שכתבו שכל עוד אין השטר עומד בידי המלוה אלא בידי אחר אין המלוה יכול לגבות את חובו מן הלוח, ועי"ש.

וְלָפִי רצה לבאר שכשמוסר המלוה את השטר לידי ב"ד, הרי בכך וויתור הוא על זכותו לתבוע את חובו בעצמו, שהרי מעתה לא יוכל הוא לתבוע אלא ב"ד, ולכך לא קאי על הלוואה זו עוד ציווי התורה של לא יגוש את רעהו, שהוא בלאו הכי אינו יכול לנגוש את רעהו, ובחוב כזה שאין עליו ציווי של לא יגוש, שוב אין שייך בו גם כן אפקעתא דמלכא כלל, שהתורה לא הפקיעה רק אותם החובות שיש עליהם איסור נגישה, ומהאי טעמא הוא שיכולים ב"ד לתבוע עבדו את חובו, שהרי מצווים הם הב"ד לכוף את הלוח לפרוע את חובו למלוה, שהחוב קיים הוא רק שאין למלוה זכות לתבוע אותו.

ודוגמא לכך מצינו בגמרא לעיל (דף ל' ע"א) לענין המלוה מעות את הכהן ואת הלוי להיות מפריש עליהם, שלמדנו בברייתא שאין השביעית משמטת את החוב הזה, וביארו בגמרא הטעם משום דלא קרינן ביה לא יגוש, דהיינו שמאחר שהמלוה אין בכחו לתבוע את תשלום החוב מן הלוח, לא

צריך עלה שום דרשא דקרא, וכההוא דהמלוה מעות את הכהן ואת הלוי וכו' שהבאנו לעיל, שגם שם לא הצריכו על כך שום דרשא למיעוטיה מדיני שמיטה, וא"כ ה"נ דכוותה, ואמאי על כך בספרי דרשא דקרא.

ועוד יש להעיר דהנה לפי דרכו של החידה"ר יהיה חידוש לדינא לכאורה, שבאופן זה שמסר שטרו לבית דין, לא יוכל אחר כך לחזור ולתבוע הוא את חובו, ולא יהיה דינו כדין הפרוזבול שלאחר שעשאו יכול הוא ג"כ לתבוע כמו ב"ד, דבמוסר שטרו אדרבה רק מחמת שאין לו עוד זכות תביעה הוא שלא נפקע החוב.

ואם כנים הדברים יש להעיר על דבריו מהשקלא וטריא שמצינו בכל הראשונים במה שנתקשו לפי מה שנקטו שהמוסר שטרותיו מועיל מדאורייתא, ופרוזבול לא היה אלא תקנת הלל, מאיזה טעם היה הלל צריך לתקן תקנתו זו, אמאי לא הנהיג שימסרו שטרותיהם לבית דין כפי שדרש הספרי שמועיל מדאורייתא, ושוב לא ימנעו מלהלוות זה לזה ואין צורך לחדש תקנות של חכמים, ועיין בראשונים מה שתירצו את הדבר בכמה אופנים.

ולפי דרכו של החידה"ר לכאורה לא קשה קושייתם מידי, שהוצרך הלל לתקן תקנתו בשביל שיוכל המלוה עצמו לנגוש את רעהו על חובו, דאילו היה מוסר שטרו לב"ד, לא היה הוא עצמו יכול לנגוש, כנ"ל, דרק מחמת כך הוא שאין חובו נפקע, ואם כן מדברי כל הראשונים הללו לכאורה נוכל ללמוד שלא פירשו כדרך זה.

לבית דין, והנה אם היה טעם המוסר שטרותיו לב"ד מחמת ששוב אינו יכול לנגוש את רעהו כנ"ל, א"כ אין טעם מקרה זה כטעם המלוה על המשכון, ששם ודאי יכול ויכול הוא לנגוש, ואעפ"כ נתמעט מקרא דואשר יהיה לך את אחיך ולא של אחיך בידך, והיאך הרכיב הספרי את שני הדינים הללו במשמעות האי דרשא, דמגלן להוציא שני דינים שונים ממקרא אחד.

ובבב"ל צ"ב היאך ניתן לדרוש ממשמעות ואשר יהיה לך את אחיך למעט מי שאיבד זכותו לנגוש, הרי אכתי יש לו מלוה אצל אחיו דאל"כ אף הב"ד לא היו יכולים לנגוש, ושל מי הוא החוב הזה אם לא של המלוה, (ועיין בב"ח עצמו שנתקשה בזה, ונדחק שם להעמיס בקרא שני דרשות שונות וחילק את הקרא לשנים, דואשר יהיה לך את אחיך ממעט המוסר שטרותיו לב"ד, שכבר אין לו זכות אצל אחיו, ולא של אחיך בידך, בא למעט המלוה על המשכון, ועיי"ש, ומלבד מה שכבר הערנו שאף לאחר שמסר שטרו לב"ד אכתי יש לו אצל אחיו מלווה ולא נפקע חובו, הרי בודאי שאין הדברים עולים יפה בפשטות לשון הספרי והראשונים שהביאוהו).

ומצד שני נראה עוד לטעון בזה שאם צדקו דבריו, הרי שאין צורך כלל בדרשא דקרא בכדי למעט את המוסר שטרותיו הזה שוויתר על זכות תביעתו את חובו, הרי מאחר שלא קאי עליה כלל איסור הנגישה, שהרי איבד זכותו זו, א"כ הדבר מובן מאליו שאין הוא בכלל פרשת שמיטת כספים, ולמה הדבר דומה למה שלמדנו בסוגיא דמכות לענין המלוה חבירו לעשר שנים, דלפי הך לישנא שאין שביעית משמטת משום דלא קרינן ביה לא יגוש, הרי שאין

עצמו נדרש מהאי קרא שאינו משמט ואף שלא מסר שטרותיו לבית דין כלל, וכפי שכבר כתבנו, וא"כ הרי במקרה זה לא איבד זכותו לנגוש כלל, ואעפ"כ סבירא להו ששייך סברת המוסר שטרותיו לבית דין, ואין לנו להסיק אלא שהתוס' מצאו סברא אחרת במוסר שטרותיו לבית דין, שאינו תלוי ועומד כלל בויתור זכות הנגישה כדעת החידה"ר.

מדברי הראשונים חזינן שמעם המוסר שטרותיו הוא משום שנחשב כגבוי

הנה המעיין בלשונות של הראשונים יראה שמשמעות אחרת עולה מהם בביאור הענין הזה, דעיין בלשון הטור בביאור האי דינא, שכתב הטעם בזה וז"ל, משום דלא קרינן ביה ולא יגוש, שאין צריך ליגוש שבית דין נוגשין אותו, ע"כ, ולפי הטעם הנ"ל לא היה לו לכתוב שאין צריך ליגוש אלא שאינו יכול ליגוש, שהרי זהו שורש הטעם שלא הפקיעה תורה את החוב הזה, וכן"ל.

וכן גם בלשון הבעל התרומות מצינו הדגשה אחרת בטעם הדבר שממועט מדיני השמטת כספים, וז"ל, שזה כגבוי הוא וכאלו בא לידו ואינו כמלוה, ע"כ, הרי לן שטעמו משום דהוה כגבוי וכאילו כבר אינו מלוה עוד וכבא כבר לידו דמי, ועי"ש עוד שחיברו עם דין אחר של ב"ד שגמרו את הדין וכתבו איש פלוני חייב לאיש פלוני ליתן כך וכך, וגם זה אינו משמט מפני הטעם הזה, שנחשב כגבוי כבר, ועכ"פ נראה בעליל שלא נקט טעם ההפקעה

וגם מצד הסברא נראה שיש מקום גדול לפקפק בעצם הדין הזה, שאם אכן נצרך שיאבד המלוה זכות נגישה בשביל שלא תשמט שביעית את חובו, ואם היה עושה קנין של וויתור על זכות הגבייה, היה מציל את עצמו מהפקעת התורה, מכל מקום באיש זה שמסר את נייר השטר לבית דין ולא הקנה להם אותו בכתיבה ומסירה ולא עשה שום מעשה קנין של וויתור בזכותו, הרי לא איבד על פי דין באמת את זכותו לתבוע ממונו מן הלוה, דאף שאכן כתבו התוס' בכתובות שבפועל לא יוכל לתובע כיון שאין השטר בידו, מכל מקום אין בכך משום הפקעה דינית בזכותו, ועכ"פ לאחר שב"ד יראו את שטרו אף שאינו בידו, מכל מקום יוכל אף הוא לתבוע את ממונו, וא"כ איה איבוד זכות נגישה שלו, הרי יש כאן אשר יהיה לך את אחיך במלואו.

ולקושטא דמילתא הרי אינו דומה בכלל לההוא דלעיל דמלוה מעות את הכהן ואת הלוי להיות מפריש עליהם, ששנינו שם שאין השביעית משמטת, שהרי שם אף הב"ד אינם יכולים לנגושו על החוב הזה, ואם כן החוב הוא ממיני החובות שלא ניתן לנגוש אותם כלל, ולכך בדין יצא מכלל פרשת השמיטה, אבל כאן המוסר שטרו הזה, אף אם נאמר שיש כאן וויתור על האפשרות לגבות הוא עצמו, מכל מקום החוב הוא בר נגישה על ידי ב"ד, ולא נשתנה מהות החוב, ואם כן לא יצא מכלל שאר החובות כלל.

ובאמת נראה שבשיטת התוס' בסוגיין בודאי שאין מקום כלל לבאר על דרך הנ"ל, שהרי אינהו סברי שאף פרוזבול

במוסר שטרותיו לבית דין מפני שוויתר המלוה על זכות נגישת החוב.

וכן בלשון הרמב"ם (פ"ט משמיטה ה"ו) וז"ל, המוסר שטרותיו לבית דין ואמר להם אתם גבו לי חובי זה, אינו נשמט, שנאמר ואשר יהיה לך את אחיך וזה בית דין תובעין אותו, וכן ב"ד שחתכו את הדין וכתבו איש פלוני אתה חייב ליתן לזה כך וכך, אינו נשמט, שזה כגבוי הוא וכאילו בא לידו ואינו כמלוה, ע"כ, ומהחיבור בין שני הדינים הללו ונתינת הטעם שמסיק על שניהם, שזה כגבוי וכאילו בא לידו ואינו כמלוה, ניתן להבין שהטעם לדעתו בדין המוסר שטרותיו לב"ד הוא משום דנחשב כגבוי.

אולם לאמיתו של דבר מסתבר טובא סברת החידה"ר הזו, שבאופן שאין לו למלוה זכות תביעה באמת על הלוואתו, שוב פסק ממנו דין שמיטת כספים, ולא זו בלבד שאין עליו עוד איסור נגישה, אלא שאף החוב עצמו אינו נפקע, שכל הפקעת החוב תלוי באיסור הנגישה, ולהלן נדון עוד בסברא זו בסייעתא דשמיא.

יא

קשה לבאר שמוסר שטרותיו מועיל מדין המלוה על המשכון

פירוש אחר כתב בחידה"ר ועלה כתב שהוא עיקר הטעם, והוא שמשום כך מועיל מסירת השטרות לבית דין משום שנחשב כאילו משכנו בית דין את נכסי הלוה על חובו זה, וממילא הוה בכלל הדין של מלוה על המשכון שאין השביעית משמטת, שהנה קיימא לן שבאופן שבית

רואים שהלוה מבזבז נכסיו, יכולים להגבות למלוה אף שלא בפניו כמו שכתב הרא"ש בב"ק, וא"כ זה שבא לבית דין לפני הפקעת חובו בשביעית ואם לא יגבו לו בית דין משכון, יפקע חובו, לא גרע מגוונא שטוען המלוה שהלוה מבזבז נכסיו, שיכולים ב"ד אף להגבותו לגמרי מנכסי הלוה ולהחליטם לו, בכדי שלא יפסיד ממונו, וא"כ כל שכן שיכולים בית דין למשכן לו מנכסי הלוה בכדי שלא ישמט חובו וילך לאיבוד, ועי"ש בדבריו.

ובודאי בעיקר הסברא יש מקום לחלוק ולומר שמי שעומד לפני שנת השמיטה וחובו יפקע, אינו דומה למבזבז נכסיו, שדין שמיטת כספים של תורה שאמרה עליו השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לומר קרבה שנת השבע שנת השמיטה וגו', אינו נחשב לעילה לבית דין לעשות גביה שלא מדעת הלוה, דאדרבה שכל התורה שהוא שמחייב שיאבד ממונו.

וגם קשה לחדש ולומר שמחמת מה שנמסרו השטרות לבית דין בלבד, ולא קמו ולא עשו שום מעשה, יהיה נחשב בכך כאילו כל נכסי הלוה נהפכו למשכונו של מלוה מאליהם, הרי לא עשה הוא בהם שום קנין, וגם בית דין לא הקנו לו דבר, ואף המשכון צריך הוא למעשה קנין, ואף אם יהיה על ידי גובינא דבי דינא שלא בפני הלוה ושלא מדעתו, מ"מ צריך להושיב מושב ב"ד ולפסוק הדין שנחלטו לו הנכסים, דאף אם יפסקו חייב את תילן לו, לא די בכך לזכותו זכות ממון בגוף הנכסים, וכל שכן כאן שלא נמנו וגמרו שום פסק לגבי ממונו.

תרנב | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

דין ממש, אינו משמט מדרשא דקרא דשל אחיך בידך.

ולכאורה היה עולה משיטתם שכל ענין הפרוזבול אינו אלא דין תורה ממש, וכדחזינן ממה שנתקשו התוס' מה היתה תקנתו של הלל, עד שהוצרכו להדחק שלימד את העם לעשות כן, ועל זה הוא שמקשה הגמרא דמי איכא מידי וכו', שלא היה לו ללמד לעם את הדין הזה שחשיב כעוקר דבר מן התורה, ועי"ש.

אולם בכמה מקומות בסוגיין ישנה משמעות חזקה שיש איזה דין דרבנן בתקנתו של הלל, והדברים מצריכים ביאור, כפי שנראה להלן.

דהנה אמר שמואל (דף ל"ו ע"ב) לא כתבין פרוזבול אלא אי בבי דינא דסורא אי בבי דינא דנהרדעא, ומסקינן דבעינן בי דינא כרב אמי ורב אסי דאלימי לאפקועי ממונא אבל כולי עלמא לא, ועיין בתוס' שהביא בשם ר"ת להקל עכ"פ לכתוב בבית דין חשוב שבדור, ועכ"פ חזינן שבשביל שיועיל הפרוזבול בעינן איזה כח הפקעת ממון.

וצ"ב הרי דין פרוזבול שאינו משמט הוא מדאורייתא ואין כאן הפקעת ממון כלל, ולאיזה צורך נצרך ב"ד דאלימי לאפקועי ממונא, ועיין בפני יהושע שנתקשה בזה לפי שיטת התוס', (ורצה בגין כך לבאר שכוונת התוס' היא כשיטת התוס' במכות דרך מוסר שטרותיו ממש הוה דאורייתא, אבל פרוזבול אינו אלא תקנתא דרבנן ומשום הפקר ב"ד ובעי ב"ד דאלימי לאפקועי ממונא, אבל כבר הוכחנו לעיל שעכ"פ בתוס' הרא"ש בודאי איכא חד תירוצא דס"ל שאף הפרוזבול מדינא).

ובאמת אילו היה כדבריו לא היה צורך במסירת השטרות לידי בית דין, שהרי ב"ד יש להם להזדקק להציל עשוק מיד עושקו אף בלי מסירת השטרות לידם, וא"כ צ"ב אמאי הבינו רוב הראשונים בדברי הספרי שרק באופן שמוסר את שטרו הוא שאין השביעית משמטת את החוב.

אבל מלבד כל זה, בעיקר הדבר אין נראה שנוכל להעמיס כן בכוונת הראשונים, שהרי הם תלו טעם הדין בכך שהבית דין הם הנוגשים מהיום ולא הוא, כפי שהבאנו לעיל, ולפי דבריו הרי שעיקר ההדגשה היתה צריכה להיות שמעתה נגוש ועומד הוא כמו המלוה על המשכון.

ומכל מקום אחר ככלות הכל נראה שיש מקום להוציא מגישתו של החידה"ר מחשבה מחודשת בענין טעם מוסר שטרותיו, שאין מעלתה מפני שהבית דין נכנסו למקומו לגבות, כפי המובן מפשטות דברי הראשונים, אלא דע"י שנמסר להם, משתנה גדרו של חוב זה, ולהלן בעזרת השי"ת נרחיב את הדברים.

יב

צ"ב לפי תוס' אמאי בעינן ב"ד דאלימי לאפקועי ממונא

דהנה עד שלא ננסה ליישב את הדברים, נעבור תחילה לרון קצת בדעת הראשונים שסוברים שאף באופן שאינו מוסר את השטרות לבית דין ממש, מכל מקום מועיל הדבר לענין שלא תשמט שמיטה מן הדין, וכדעת התוס' כאן בסוגיין שאף הפרוזבול שאינו מוסר שטרותיו לבית

ועוד נתקשה בפני יהושע כמה שאמרו בסוגיין דהאי פרוזבול עולבנא דדינא הוא דהיינו חוצפא ופירש"י שנוטלים ממון שלא כדין, ועי"ש, ומה חציפותא איכא אם הולכים אחר דין תורה ואין ההלוואה נפקעת מאחר שמסר שטרותיו לבית דין כדרשת הספרי, ועי"ש בתוך דבריו שרצה להדחק שהטעם דהוה עולבנא דדינא הוא מחמת שנחשב זילותא דבי דינא שהם עצמם יגבו את החובות ויהיו הם הנוגשים, אבל לשון חוצפא אינו מתיישב לפי"ז, וגם בראשונים לא מצינו פירוש כזה.

יג

צ"ב לפי תוס' אמאי פשוט לגמרא יותר מוסר שטרותיו ממלוה על המשכון

גם יש להעיר מדברי השקלא וטריא בסוגיין שאמרו תנן התם המלוה את חבריו מעות על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין אין משמטין, בשלמא מוסר שטרותיו לב"ד דתפסי להו בי דינא, אלא מלוה על המשכון מאי טעמא, אמר רבא משום דתפס ליה, ע"כ לשון הגמרא, והנה דברי הגמרא הללו צריכים ביאור, דהרי בשעה שהקשה המקשן אמאי מלוה על המשכון אין השביעית משמטת, אכתי לא ידע האי דרשא של הספרי דשל אחיך בידך, שא"כ לא היה תמה במלוה על המשכון, ואכן עיין בתוס' שביאר שזאת היתה כוונת רבא בתירוצו משום דתפס ליה, וז"ל (ד"ה דתפס) שם, דתפס ליה, פי' בתורת משכון ודרשינן בספרי ולא של אחיך בידך, ע"כ, נמצא שעד השתא לא הוה ידע לה, ואם כן

אמאי פשוט לו לבעל הגמרא בלא דרשא דספרי שהמוסר שטרותיו לבית דין אין השביעית משמטת, הרי לפי התוס' כל שורש האי דינא אינו אלא מכח הדרשא.

ובבבב צ"ב במה פשוט יותר במוסר שטרותיו שלא תשמט שמיטה יותר ממלוה על המשכון, הרי איפכא מסתברא, שמלוה על המשכון יש מקום להחשיבו כגבוי כבר מה שאין כן במוסר שטרותיו.

ועולה מכך שהיתה לגמרא סברא נפרדת אמאי אין השביעית משמטת במוסר שטרותיו, ולענין האי סברא עדיף יותר ממלוה על המשכון, וכמו שכתב רש"י שם לפרש שסברת הגמרא היתה משום הפקר בית דין, וז"ל, דתפסי להו בי דינא, והפקרן הפקר וגבי מלוה לא קרינן ביה לא יגוש, ע"כ, ולפי שיטת התוס' כל זה תמוה כמובן, וצ"ב.

וכבר העיר על הענין הזה בתוס' הרא"ש בסוף דבריו וז"ל, א"נ עיקר דרשא דספרי אמלוה על המשכון דקרינן ביה של אחיך בידך אבל מוסר שטרותיו לב"ד אסמכתא בעלמא היא ועיקר טעמא משום הפקר, וכן מוכח לקמן דאמר בשלמא מוסר שטרותיו לב"ד דתפסי להו בי דינא, ע"כ, ועי"ש.

יד

מה שקשה עוד אפילו להסוברים שפרוזבול הוא מדרבנן

ולמען האמת נראה שאף לפי שיטת רש"י שס"ל שאין כל הענין אלא מדרבנן, או אפילו לפי שיטת רוב הראשונים דעכ"פ פרוזבול לבדו הוא תקנה דרבנן ומשום

טו

יוכיח מהא דיתומים אין צריכים פרוזבול
שישנו מיעוט מדאורייתא

בכדי ליישב כל זה נחזור תחילה למה שכתבו התוס' אליבא דרש"י שכל הך דרשא של הספרי מקרא דשל אחיך בידך למעט את המוסר שטרותיו לבית דין, אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכן הסיקו ג"כ הרמב"ן בסוגיין והתורה"ש בתירושו האחרון, ולפי"ז לכאורה נראה שלא סבירא להו לרש"י ולרמב"ן כלל שמיטת תורה את האופן הזה של החוב המסור לב"ד מדיני שמיטת כספים.

אולם באמת מכמה דינים שנאמרו בסוגיין לכאורה ניתן לראות בוודאות שאכן ישנה איזה דרשא בענין זה, ומקרא דשל אחיך בידך נתמעטו עוד דינים מלבד הא דהמלוה חבירו על המשכון, ולא מסתברא שרש"י יחלוק על הדרשא הזו מכל וכל.

שהרי אמרו (דף ל"ז ע"א) אמר רב יהודה אמר שמואל יתומין אין צריכים פרוזבול דרבנן גמליאל ובית דינו אביהן של יתומין, ועיין בפרש"י שכתב וז"ל, אביהן של יתומין הן, וממונין עליהם ועל ממונם והיו שטרותיהן כמסורין לב"ד, ע"כ, וצ"ב מה לן מזה שממונים הם הב"ד על ממונין של יתומים, הרי לא נתקיימה כאן תקנת הלל שיכתבו פרוזבול, ואמאי לא תשמט שביעית, שבודאי לא יעלה על הדעת לומר שהיתה כאן תקנה מיוחדת לענין היתומים מלבד עצם תקנת הפרוזבול, שמאיוזה טעם יתקנו כן ולא יעשו להם פרוזבול כדת וכדין, (דמלשון אין צריכים פרוזבול משמע שיכולים לכתוב להם והיה מועיל

הפקר ב"ד הפקר, הרי צריך ביאור, דמה ראו לתקן את המעשה הזה שיוציא מידי שמיטה, דמה ענין מוסרני את החובות לב"ד בכדי להציל מהפקעת התורה.

ובפרט לפי מה שסבירא להו להראשונים שלא נתקנה פרוזבול אלא בזמן הזה שאין שמיטה נוהגת אלא מדבריהם, דעל זה מועיל הפקר ב"ד שלהם, דא"כ ודאי שצריך ביאור, מה ראו לתקן שיועיל מסירת פרוזבול, דאטו נאמר שמעיקרא תיקנו שמיטה של דבריהם ואחר כך באו הם עצמם וביטלו את תקנתם על ידי תקנת הפרוזבול, הא ודאי מצאו במעשה הזה איזה סיבה להוציא מידי דיני השמיטה.

עוד עיין בגמרא שאמרו אמר רב נחמן אם איישר חיל יותר מהלל אקיימנה, וביארו דהכי קאמר, אימא בה מילתא דאע"ג דלא כתוב ככתוב דמי, ועיין בפרש"י (ד"ה אימא) וז"ל, אושיב בית דין ואתקין דסתם מלוין יהו כמוסרין שטרותיהן לבית דין, ואע"ג דלא כתב ניהוי כמו שכתב, ע"כ, ומבואר שהיה עולה על דעת רב נחמן לתקן שלא יהיו החובות נשמטים בשביעית אף בלי שיצטרכו לעשות להם פרוזבול, והנה הדברים תמוהים, דהיאך היה רב נחמן מתקן תקנה כזו, הרי בודאי לא יעלה על הדעת שהיה עומד ומבטל את תקנת החכמים הראשונים שתיקנו שיהיו נוהגים שביעית בזמן הזה, ודיינו אם תיקנו שיועיל הפרוזבול להוציא מידי שמיטת כספים אבל לתקן שבלי לעשות פרוזבול יחשב כפרוזבול, איך ניתן לתקן תקנה כזו, הרי זה כמתקן שאין השמיטה נוהגת כלל, והדברים מפליאים.

השביעית משמטת חובכם, דמשמע קצת שיש אצלם דין פרוזבול בלי שיעשו פרוזבול בפועל.^ז

אבל כבר הקשה שם המנחת חינוך עצמו על דבריו, דמדברי החינוך שם חזינו דלא כן ס"ל, שאף שאירי מדיני שמיטה דאורייתא, (וכן הוא דרכו לעולם להביא רק מה שהוא מדין תורה), הביא גם הך דינא דיתומים אינם צריכים פרוזבול, ועי"ש בלשונו שנתן הטעם משום דרשא דספרי דואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך ולא של אחיך בידך, וכטעמא דהמוסר שטרותיו לבית דין, (וסבירא ליה כדעת הראשונים דהוה דרשא גמורה), וחזינו לדעתיה דדין יתומים אינם צריכים פרוזבול אינו תולדה של דין פרוזבול דרבנן כדעת המנ"ח, אלא הוא דין תורה גמור, ועי"ש.

ובהדיא איתא כן גם כן ברבינו בחיי (פרשת ראה פט"ו פ"ב) דהא רבן גמליאל אביהן של יתומין הוא, מהני מדאורייתא, וז"ל, שהבית דין שבכל דור ודור אביהן של יתומים והרי הוא כאלו באו שטריהם לידם והעמידם על נכסי הלוה, ועי"ש.

ועל כל פנים הראשונים הללו שסוברים שמדאורייתא אין חוב של יתומים נשמט בשמיטה, על כרחך דסברי שישנה

אלא שאין צריכים, וכן הוא להדיא במשנה דשביעית (פ"י מ"ו) רבי חזקיה אומר כותבין לאיש על נכסי אשתו וליתומים על נכסי אפוטרופין^ז.

ועיין במנחת חינוך (מצוה תע"ז אות ג') שכתב שהאי דינא שהיתומים אינם צריכים פרוזבול ודאי אינו מן התורה אלא הכל מכח דין דרבנן שמהני פרוזבול הוא, דאצל יתומים נחשב כאילו יש להם פרוזבול אע"פ שלא כתבוהו, (וכתב כן בין לפי הראשונים דסברי דלעולם אין פרוזבול מועיל לשביעית של תורה, דודאי שאין יתרון ליתומים אצל שמיטה של תורה, ובין לפי הראשונים דסברי שמועיל הפרוזבול מדין הפקר ב"ד אפילו בשמיטה של תורה, מ"מ היינו רק לאחר תקנת הלל, וא"כ בודאי מצד דין תורה אין יתרון ליתומים, והכל רק מכח התקנה שנחשב כאילו כתבו פרוזבול ונכללו בתקנה).

ואכן כשיטת המנ"ח משמע מדברי הרמב"ם שלא מנה דין זה של יתומים אינם צריכים פרוזבול יחד עם אותם שאינם משמטין מן התורה (פ"ט משמיטה עד הט"ז), אלא כללו (הכ"ד) בהדי פרטי דיני הפרוזבול, שמשמע שגם זה בכלל התקנה של הפרוזבול אבל מדאורייתא משמט הוא כשאר החובות^ח, וכן ניתן ג"כ לדייק קצת מלשונו של רב יהודה אמר שמואל שאמר שאין צריכים פרוזבול ולא אמר שאין

ז. היינו לפי הפשט הפשוט במשנה שהכוונה שהיתומים היו המלווים או בני המלוה, אולם עיין בבעל התרומות (שער מ"ה אות י"ט) שביאר דברי המשנה הזה באופן אחר דמיירי ביתומים שלוו וכותב המלוה פרוזבול עליהם, ועי"ש.

ח. וכן ניתן לדייק ג"כ מדברי התוס' בב"ק (דף ל"ז ע"א ד"ה אין צריכים פרוזבול) שכתבו וז"ל, ואפי' אין ללוה קרקע מקנים לו חכמים קרקע בשביל תקנת היתומים שאין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, ע"כ, דחזינו דסברי שרק מחמת דין פרוזבול הוא שאין היתומים צריכים פרוזבול, ומשום הכי הוצרכו לחדש שאף הקנו להם קרקע בכדי שיהא שייך אצלם תקנת פרוזבול שלא תיקנה אלא ביש לו קרקע.

ט. אלא שאפשר לדחות בזה שמאחר שרב יהודה אמר שמואל אמר לשמעיה לאחר שכבר תיקן הלל את תקנתו, לכן נקט חידושו בלשון זה שאין צריכים פרוזבול מאחר שכבר מעיקרא אין השביעית משמטת את החוב שלהם.

תרנו | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

שהקרקעות בחזקת המלוה הן וגבויות ממש ואין כאן חוב, ע"כ, ולמדים אנו מדבריו שמה שהחוב נתקרב כל כך לגביה מועיל להחשיבו כגבוי אפילו אליבא דבית הלל.

והרי בדוגמאות הללו לענין הבעלות הממונית אין ספק שאין למלוה שום זכיה ממונית במעות הנמצאות אצל הלוה, ועדיין נצרך גביה כדת וכדין על ידי בית דין או מדעת הלוה בשביל שיקנה בהם בעלות כלשהי, ואין לו בנכסים אלא זכות ערבות שיוכל בעתיד לגבות מהם אם לא יפרע לו הלוה באון אחר, ובודאי מה שכתב רש"י וגבויות ממש ואין כאן חוב, לא נתכוון בכך לומר שכן הוא בהגדרת הממונית שבו, ורק לענין שמיטת כספים הוא שפשוט לגמרא שיש להחשיבו כך.

וא"כ צ"ב מאיזה טעם פשוט לגמרא כל כך דין זה, הרי יש כאן בעל משה ידו, שעל זה ציוותה תורה, שמוט, והיכן נתמעט החוב הזה מדיני פרשת השמטת כספים, הרי לא מצינו בגמרא שידרשו על כך איזה דרשא ומיעוט ולא נקטו כן אלא מסברא פשיטא.

ובהא דריו"ח ור"ל הדבר מוקשה ביותר, שהרי הקשו התוס' (ד"ה שטר שיש בו אחריות) מכמה מקרים שגובים ממשעבדי ואעפ"כ חזינן שהשמיטה משמטת, ואם כן מה ראו באופן הזה יותר להפקיעו מדין שמיטה, ותירצו וז"ל, מ"מ אלים טפי

דרשא דקרא שממעט של אחיך בידיך ככהאי גוונא, דהיינו מאחר שבית דין הם אביהם של יתומים וממונים לגבות חוב זה עבור היתומים, ממילא נחשב חוב היתומים כבר כגבוי, וממועט מקרא דשל אחיך בידיך.

מז

ראינו כגמרא אופנים שנתמעטו מחמת
שהחוב נחשב כגבוי

עוד נוכל לראות בסוגיין שהיה פשוט לבעל הגמרא בכמה אופנים שאין השמיטה משמטת חוב כזה שנחשב כגבוי כבר, ואע"פ שהממון עדיין עומד בבעלות הבלעדית של הלוה, מכל מקום מאחר שנתקרב כל כך לגביה, די בכך להוציאו מכלל דיני השמיטה.

והוא ממה שאמרו בפשיטות אליבא דבית שמאי דסבירא ליה שהשטר העומד לגבות כגבוי דמי, דמהאי טעמא פשוט שאין השמיטה משמטת עוד את החוב שבשטר הזה, ובכך דחו את הראיה מהברייתא שלמדנו בה שחוב שיש עליו שטר עם אחריות אינו משמט, שאזיל אליבא דב"ש, ואליביה היה פשוט שאין השמיטה משמטת.

וגם אליבא דב"ה דלא סברי כן, מכל מקום סברי רבי יוחנן וריש לקיש שאם מפורש בשטר שיעבוד הנכסים, אין החוב נשמט בשביעית, ועיין בפרש"י (ד"ה אינו משמט) וז"ל, אינו משמט, דכגבוי דמי וכמו

י. אולם בדברי רש"י עצמו בב"ק ישנה משמעות שאיהו סבירא ליה שהך דינא אינו אלא מדרבנן, שכן כתב שם דטעם הדין הוא משום דתנן המוסר שטרותיו לב"ד אינו משמיטין וכו', וכיון דבפשטות לשיטת רש"י אף דין המוסר שטרותיו אינו אלא תקנת פרוזבול, וכמו שכתבנו, א"כ אף האי דינא אינו אלא תולדה שלו, (ועיין בזה להלן מה שנכתוב עוד בזה בסייעתא דשמיא).

כשמפורש שיעבוד בשטר, ע"כ, והדברים צריכים ביאור, שבודאי אין למלוה יותר קנין בנכסי הלוה כשמפורש השיעבוד בשטר מאילו לא היה מפורש ואעפ"כ חייל שיעבוד מטעם תנאי בית דין או גמר דין, וא"כ מהי האלימות שראו כאן התוס'.

יז

נראה שכל אלו נכללו בדרשא דשל
אחיך בידך

באמת נראה שמקור זה הדין הוא מקרא דאשר יהיה לך את אחיך תשטם ידיך דדרשינן בספרי ולא של אחיך בידך, מכאן אמרו המלוה חבירו על המשכון והמוסר שטרותיו לב"ד אין משמיטין, ע"כ, כמובא בתוס', דהנה יש לשאול לפי פשטיה דספרי דהוא דרשא גמורה, היאך לקחו למעט מפסוק אחד שני דינים, גם המלוה על המשכון וגם המוסר שטרותיו לבית דין.

ובעל כרחנו לפרש שהכל ענין אחד, שגילתה תורה שחיוב השמטת חובות אינו אלא בחוב שנמצא כולו אצל אחיך, אבל חוב שכבר נתקרב לגבייתו, באיזה דרך מן הדרכים, אינו בכלל החיוב הזה, והבינו חז"ל שיש לדבר זה כמה אנפין, שיש בכלל זה מה שכבר נמצא בידו משכון ועל ידי כך כבר קרוב הוא לגביית ממונו מהלוה, וכמו כן הבינו בעלי הגמרא בפשטות שהוא הדין אם נתקרב לגביה על

ידי שיש לו שטר על החוב אליבא דבית שמאי דסברי ששטר העומד לגבות כגבוי דמי לענין כמה ענינים, דכמו כן חוב אינו כבר אינו בשלמות אצל אחיך אלא של אחיך בידך שכבר קרוב הוא לגבייתו, ונתמעט מן המקרא הזה.

ואף אליבא דבית הלל דלא סברי שעל ידי עצם ההלוואה בשטר מקרי כבר כגבוי, מ"מ סברי ריו"ח ור"ל שעכ"פ אם כתב את השיעבוד להדיא בתוך השטר, ועל ידי כך הדבר ברור שיש לו זכות גביה בנכסים הללו, א"כ בכך הוא שנתקרב לגביה באופן שנחשב כבר של אחיך בידך, ונתמעט מן המקרא הזה.

ומהאי טעמא חילקו התוס' יפה בין היכא שמפורש השיעבוד בשטר לבין היכא שחל השיעבוד מעצמו, שאם יש להם זכות גביה ממשיעבדי מפני שנכסוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, מכל מקום אין הוא קרוב כל כך לגובינא כמו אם פירש ובידך לו להדיא את השיעבוד בתוך השטר והקנה לו על ידו את זכותו בנכסים, ורק באופן זה הוא שסוברים רבי יוחנן ור"ל שנחשב כבר של אחיך בידך, (ורב ושמואל שנחלקו על ריו"ח ור"ל, וס"ל שאף בשטר המפורש בו השיעבוד, משמט, אין צריך לומר שנחלקו ביסוד שיעבודים אי הוה קנין ממון בנכסים או לא, כמו שראיתי מי שרצה לומר, אלא י"ל שאינהו סברי דכיון דבפועל עדיין לא התחיל תהליך הגביה, ואין כאן אלא יחוד נכסים שעתידי לגבות מהם, ולא סגי בכך להכנס לגדר של

יא. ויש באחרונים שביארו שבאופן שחל השיעבוד בלי שיהיה מפורש בשטר, אין כאן אלא ערכות בעלמא, מה שאין כן כשמפורש בשטר נעשה השטר לשטר הקנאה על השיעבוד, ויש לו מקצת קנין בנכסיו, אבל כל זה אינו במשמעות דברי התוס' שכתבו דאליהם טפי, וגם בעיקר הדבר לכאורה האמת היא שכל היכא שיש שם שיעבוד נכסים, יש לו קנין בנכסים ואין הדבר תלוי אם פירש את השיעבוד או לא.

תרנח | בענין פרוזבול ומוסר שמירותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

שהם מגבי כל החובות כולם, עסוקים הם בחוב הזה, ונזקקים ועומדים הם לגבותו, ובכך קרוב הוא לגבייתו, והוה של אחיך בידך.

ודמי האי גוונא לחידוש האחר שמצינו בראשונים לענין חוב שכבר גמרו בית דין דינו, שמאחר שכבר חתכו הדין ואמרו חייב אתה ליתן לו, שוב אין השמיטה משמטת, כמו שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם ובעל התרומות, והרי במקרה הזה עדיין לא זכה המלוה בשום זכיה ממונית בנכסי הלוה, ועדיין יכול הלוה להבריא כל נכסיו, כי לא מצאנו שיגבילו את ההלכה הזו לאופן שיש לו קרקעות שאינו יכול להבריאם, ואעפ"כ מחמת שכבר נגמר דינו נחשב החוב כגבוי ושל אחיך בידך הוא, דעכ"פ נתקרב מאוד לגבייתו שזהו גדר המיעוט הזה.

ואף אם נדייק מדברי הרמב"ם כמו שרצה המנ"ח שסבירא ליה דכל הך דינא שהיתומים אינם צריכים פרוזבול, אינו אלא תולדה של תקנת הפרוזבול, כדמוכח ממה שבחר הרמב"ם לכתוב אותו בתוך דיני הפרוזבול ולא בין אותם החובות שאינם נשמטים מדאורייתא, וכנ"ל, מכל מקום אין זה מחמת שלא סבירא ליה להרמב"ם כל האי דינא, דודאי מודה אף הוא בכך שהתורה מיעטה מה שהוא כגבוי, והיינו טעמא דדין גמר דינו, הנ"ל, אלא דסבירא

אחיך בידך, ולא דמי למלוה על המשכון שכבר בשעה שנתן לו המשכון והקנהו לו, קירב את גביית החוב בכך).

ולפי זה יש לציין שאין הטעם במלוה על המשכון שאין שביעית משמטת מפני הקנין שיש לו במשכון עצמו, (ושנפרש של אחיך בידך שהכוונה שכבר יש לו זכיה ממונית במעות הפרעון), שאם כן היה הדבר, לא היו חז"ל יכולים להרחיב גדר זה אף לשטר העומד לגבות שאין לו על ידו שום קנין ממוני בנכסי הלוה, אלא כוונת הדרש הזה היא כמו שכתבנו, שמפני קורבתו לגבייה הוא שנתמעט המלוה על המשכון, ומשום כך יש בגדר זה כל אותם האופנים שכבר נתקרב המלוה לגביית החוב באחד מן האופנים השונים.²

יח

יבאר בכך מעם יתומים אין צריכים פרוזבול ודין נגמר דינו אינו משמט

ונשיב מכאן לדברי הראשונים שסוברים שחובות היתומים אינם נשמטים בשביעית מדאורייתא ולכן אינם צריכים פרוזבול אף לפני תקנת הלל, דלפי הנ"ל שפיר יש לבאר הדבר על דרך זה, שמאחר שהבית דין ממונים הם על ממונם של היתומים, הרי מעיקרא נחשב חוב כזה כגבוי יותר משאר כל החובות, שהרי הבית דין

יב. ואולי נוכל להבין בכך במקצת את דברי התוס' (ד"ה שאני משכון) התמוהים שכתבו דאע"ג דרבי יצחק איירי דוקא במשכון שלא בשעת הלוואה מכל מקום מסתבר ליה להש"ס שמאחר דקני ליה מדרבי יצחק שלא בשעת הלוואתו אלים נמי שיעבודיה בשעת הלוואה דלא משמט דקרינן ביה של אחיך בידך, ועיי"ש בדבריהם הסתומים שנתחבטו בהם כל גדולי עולם, ולפי דברינו אפ"ל שטעמם כנ"ל, שלענין הקורבא לידי גבייה אין הבדל בין משכון של שעת הלוואה למשכון שלא בשעת הלוואה, דאין נוגע אלינו איזה דרגת זכות ממונית יש לו בגוף המשכון, שהקובע לענין דרשא דשל אחיך בידך הוא רק הקורבא לגבייה, ואף משכון של שעת הלוואה יש לו זכות להחזיקו בכדי לבטח את גבייתו ונתקרב על ידו לגבייתו.

ליה דחוב היתומים עדיין אינו נחשב כגבוי מחמת זה, דהרי בפועל לא נתקרב לגבייתו, ומה שב"ד ממונים על כך, אינו מקריבו דיו לידי גבייה כל זמן שלא עסקו בפועל בגבייתו, ואינו דומה לנגמר דינו בבית דין שבפועל כבר נתקרב לידי גבייתו.

י"ט

בביאור דעת הראשונים שמוסר שטרותיו מועיל מראורייתא דנחשב כגבוי

מענה נוכל לגשת למחלוקת הראשונים לענין המוסר שטרותיו לבית דין, ונראה שהקדמת הבנת הענין היא שכל הראשונים בלי יוצא מן הכלל הלכו באופן כללי בדרך אחד בביאור הטעם אמאי המוסר שטרותיו אין השביעית משמטת, והוא משום שנחשב של אחיך בידך, והושוו בדבר אף אותם ראשונים שסוברים שהיא תקנה דרבנן בלחוד, וכפי שיבואר לפנינו, וכל מחלוקתם אינה אלא בדרגת התחלת הגבייה הנצרכת בשביל להכנס לגדר זה של אחיך בידך, (כל זה הוא מלבד שיטת רש"י שיש קושי בדבריו, ובעזרת השי"ת להלן נרחיב את הדיבור להתבונן בלשונו, ובמה שיוצא מתוך דבריו שיטה אחרת בהבנת הענין¹).

ונפתח בדעת רוב הראשונים שסוברים שכל המוסר את שטרו בידי ב"ד כבר נתמעט בכך מקרא דשל אחיך בידך כמבואר בפשטיה דהספרי, ונאמר בזה שדעתם היתה ששייך האי דרשא אף במוסר שטרותיו לבית דין, דענין המסירה הזו הוא שיש בכך התחלת הזדקקות של בית דין לדין זה, דמשעה שקבלו את השטרות לידם ואמר להם אתם גבו את חובי וקבלו על עצמם, הרי בכך נפתח תהליך הגבייה של החוב הזה, והתורה מיעטה מדיני שמיטת כספים את החוב שכבר היה נגוש לפני שמיטה, דהוה בכלל של אחיך בידך.

ומוסבר בכך שפיר אמאי הבינו הראשונים שבענין מסירת השטרות דוקא, שאין הענין מפני שאין בית דין יכולים להזדקק לאיזה דין בלי שיהיה להם השטר בידם, דודאי אינו כן, אלא נראה לפרש שמה שהצריכו מסירת השטרות, היינו שרק בכך מתבטאת מה שהתחילו להזדקק לדין הזה, שנטלו לידם את הגבייה של החובות הללו, (ואף אם אין שום משמעות דינית למסירה הזו, מכל מקום יש בכך ביטוי לתחילת תהליך הגבייה שלהם, וזהו הקובע לענין שיכנס לגדר של אחיך בידך), אבל כל שמוסר לפנייהם רק מילים, ואף אם כותב הדבר על השטר, וכל שכן אם רק

יג. עוד עיין ברמ"א (ס"ו ס"ז סעיף כ') שכתב וז"ל, כי יכול לומר אפילו שלא בפניהם אני מוסר שטרותי לב"ד פלוני שבעיר פלוני, ע"כ, ומקור הדבר מהמרדכי שחלק על דברי הרבינו יחיאל מפרי"ז וכתב שא"צ להיות בפני ב"ד על פי דברי הירושלמי שאמרו אפילו הוא נתונים ברומי וכו', ופירש שהכוונה שהדיינים נתונים ברומי ואעפ"כ יכול למסור להם, ועי"ש.

ולפי"ז אי אפשר לומר שענין הפרובול הוא שמקבלים ב"ד על עצמם לדון בדינו, שהרי לא היה לפנייהם בכדי שיקבלו על עצמם, ועל כרחך שיש להם למרדכי ולרמ"א דרך אחרת בסברת הענין. אולם בתומים (ס"ק כ"א) כתב לחלוק על דבריו הללו על פי הר"ן שביאר את דברי הירושלמי באופן אחר, שהכוונה שהשטרות עומדים הם ברומי ולא הדיינים, ובודאי שכן הם פשוט פני הדברים בראשונים ובפוסקים, (ודעת המרדכי אפשר שהיא כדעת רש"י שנבאר בעזרת השי"ת לקמן).

תרם | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

דין, ששם ג"כ הטעם שאינו נשמט הוא משום שנחשב כגבוי כבר.

וכך מתפרשים ג"כ דברי הטור שנתן הטעם לדין הזה משום שלא קרינן ביה ולא יגוש שאין צריך לגוש שבית דין נוגשין אותו, ע"כ, שלפי דברינו אין כוונתו בכך מפני שבית דין עושין את מעשה הנגישה במקומו, ולכך הוא שאין חל עליו האיסור, שהרי אם עושים הם את הנגישה עבורו, יש די בכך שיאסר עליהם ליגוש כמו שאסור לו, ולא עוד אלא שכל החוב היה נשמט כיון שיש עכ"פ על המלוה איסור נגישה, וכמו שכתבנו לעיל.

אלא רצה לומר שכל דין שמיטת התורה לא נאמר אלא באופן שאת החוב עדיין צריך ליגוש, דהיינו שעדיין לא התחילו את תהליך הנגישה, אבל זה כבר בית דין נוגשין אותו, ולכך נתמעט מדיני הפרשה.

ועיין שם בטור שמשום כך כתב בשם הרא"ש לענין אם התובע הלך והראה שטר שיש לו על חבריו והיה מתרעם ממנו קודם שביעית שלא היה יכול להשיג ממנו דין ונתנו לו בית דין הזמנה שיזמין אותו לדין והלך והזמינו ולא הגיע לדין עד שבא שביעית, שאין זה כמוסר שטרו לבית דין, דבענין זה נוגש ונוגש הוא ועי"ש.

ולדברינו גדר הדבר מובן היטב, דבעינן דוקא מוסר שטרותיו לבית דין ממש, ואע"פ שכבר הזמינו לדין על הדבר, כל עוד לא קיבלו בית דין על עצמם גביית הממון הזה, על ידי שנזדקקו לגבות עבורו, עדיין לא נכנס להגדרת של אחיך בידיך, והשביעית משמטת החוב.

כותב שמוסר להם שיגבו לו את כל חובותיו באופן כללי, זה אינו התחלה של גיבוי כלל, כיון שלא לקחו לידם ענין מסויים לגבות, ולכך אינו מועיל להחשיב של אחיך בידיך.

וזאת היא כוונת הרמב"ם במה שכתב המוסר שטרותיו לבית דין ואמר להם אתם גבו לי חובי זה, אינו נשמט, שנאמר ואשר יהיה לך את אחיך, וזה בית דין תובעין אותו, ע"כ, שאין כוונתו בכך לומר מחמת שהבית דין הם התובעים ולא הוא, שאין בדבר זה להוציאו מדיני הפרשה כנ"ל, וגם שאם כן לא יובנו דבריו בסיפא שכתב וכן ב"ד שחתכו את הדין וכתבו איש פלוני אתה חייב ליתן לזה כך וכך אינו נשמט שזה כגבוי הוא, וכאילו בא לידו ואינו כמלוה, ע"כ, ואם היה טעם הרישא מחמת שבית דין הם התובעים ולא הוא, א"כ איזה שייכות יש לכך עם האי דינא, שכאן ביאר לנו להדיא שטעם הדין הוא משום שחוב זה כגבוי הוא וכאילו בא לידו.

אלא ודאי נראה שכוונתו למה שכתבנו, דענין מוסר שטרותיו הוא שאומר להם אתם גבו לי חובי, וממנה אותם להזדקק לממונו, וחוב כזה שוב אינו נשמט כלל, משום שנאמר ואשר יהיה לך את אחיך, (ולא שאין בא איסור נגישה מפני שהב"ד תובעים ולא הוא, שהרי להדיא כתב שאינו נשמט), ומה שכתב וזה בית דין תובעין אותו, היינו שזה כבר בית תובעין אותו, ואינו חשוב לגמרי את אחיך, שכבר התחיל לבוא לידו, וכדוגמת ההוא דסיפא שנחשב כבר כגבוי, ולזה דימה הדבר לההוא דנגמר דינו בבית

ב

יבאר לפי"ז דעת הר"י ארבעלונזי שמצריך
הרשאה לבי"ד ג"כ

כא

יבאר המעם שצריך ב"ד דאלימי לאפקועי
ממונא לפי תוס'

מכאן נעבור לשיטת התוס' שסברו שאף
בלי מסירת השטרות לבית דין
בפועל, רק בכתיבת הפרוזבול, בכך לבד
כבר נפקע החוב מהשמטת שמיטה.

ונראה שסברת בעלי התוס' היתה שאע"פ
שלא מסר את השטרות ליד בית
דין, כיון שקבלו בית דין על עצמם את
מסירת החובות, דהיינו שקבלו להזדקק
לגבייתם, יש בכך די להחשיב כבר את החוב
הזה לשל אחיך בידך, ואין צריך בזה ביטוי
בפועל.

אבל מאחר שכבר נתבאר שגדר הך דינא
הוא מה שנתקרב על ידי מסירת
השטר לגבייתו, להכי הצריך שמואל שיעשו
את מסירת השטרות לבית דין דאלימי
לאפקועי ממונא, ולא מחמת שבעינן לאיזה
כח של הפקעת ממון בשביל לבצע את
פעולת מסירת השטרות, אלא שבעינן שעל
ידי מסירת השטרות יהיה באמת יותר קרוב
לגבייה, ובית דין שאין להם כח הפקעת
ממון, לא יוכלו להוציא ממון מן הלוח ומה
יועיל מסירת שטרות לידם, שלא נתקרב על
ידם לגבייה ואינו של אחיך בידך.

ובאמת נראה שאף לפי שאר הראשונים
בהכרח נצטרך לפרש כך את הענין
של ב"ד דאלימי לאפקועי ממונא, שהרי אף
אם נאמר שדין פרוזבול הוא תקנה דרבנן
בעלמא, מכל מקום לא יעלה על הדעת לומר
שכל ב"ד וב"ד שעומדים ועושים פרוזבול,
הם אלו שמתקנים את התקנה, דלכך צריכים

לאל דמסתפינא הייתי מפרש שאף הר"י
ארבעלונזי ז"ל המובא בבעה"ת
סבירא ליה כסברא זו, וכל מה שדרש
שיצטרכו הקנין על השטרות או שישווה את
הבית דין למורשים לגבות עבורו, לא היה
כל זה משום שרצה שבכך יעבור הבעלות
על הממון לבית דין, וממילא יפטר המלוה
מדין לא יגוש את רעהו על ידי שהבית דין
תובעים ולא הוא, דאף הוא מודה שאין דבר
זה מועיל להוציאו מידי דיני שמיטת כספים,
וכנ"ל בדברינו.

אלא דאיהו החמיר עוד יותר מהראשונים,
וסבירא ליה שבשביל שיכנס לגדר של
אחיך בידך, ויחשב על ידי הזדקקות הבית
דין כגבוי כבר, לא סגי במה שקבלו על
עצמם לדון בדין זה ולהגבות הממון, דעדיין
אין כאן התחלת גבייה בפועל, ואכתי אינו
נגוש ועומד, ולכך חידש שבעינן להרשות
את הב"ד על הגבייה, ובזה שנעשו בית דין
שליחי המלוה לגבות על פי דין, עי"ז אכן
נכנס החוב לגדר של אחיך בידך שנתמעט
מפרשת שמיטת כספים, משום שעל פי דין
התחילה כבר מדרגה מסויימת בגביית
החוב, והו של אחיך בידך.

אבל זה פשוט שאי לאו שנתמעט
שמיעטה תורה את החוב שנחשב
כגבוי, בזה עצמו שהרשה אותם, לא היה
מועיל כלום, ואם כן עולים דבריו יפה עם
דרשת הספרי ושאר דברי הראשונים בעיקר
סברת הדבר.

תרסב | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

הותחל עדיין תהליך הגבייה, והיה מקום לומר שלא נתמעט משמיטת כספים.

בג

יבאר שגדר תקנת פרוזבול של דבריהם הוא ג"כ על דרך מסירת שטרותיו לב"ד

מזה נבוא להבין גם כן את שיטת כל שאר הראשונים שסוברים שדין פרוזבול אינו אלא תקנה של דבריהם, שהקשינו שלכאורה נמצא שהתקנה הזו עקרה את התקנה הראשונה שיהא שמיטה נוהגת בזמן הזה, ובכלל מהו פשרו של מעשה זה של כתיבת פרוזבול שבגינתו תיקנו שלא תשמט שמיטה.

דעתה יש לנו לומר דודאי לא היה עולה בדעת הלל לבטל את התקנה הראשונה לנהוג שמיטת כספים בזמן הזה, בלי שתהיה איזה סיבה אמאי במקרה הזה המסויים לא תשמט שמיטה, וכל שכן לפי הראשונים שביארו שהתקנה מועלת אף בזמן שמיטה של תורה, אין ספק שלא היה עולה בדעתו לתקן תקנה לעקור להדיא את הפקעת החובות שקבעה תורה, מדין הפקר ב"ד הפקר.

ואם כן בהכרח שלא היתה תקנת הלל של פרוזבול שנאמר שאע"פ שממון זה אינו שלו ואין הלוה חייב לו כלום מן הדין, מכל מקום יוכל לגבות ממנו מפני שהפקירו

הם לכח הפקר ב"ד, הרי אינם אלא מקיימים את התקנה שכבר תיקן הלל, ואם היה לו להלל כח לאפקועי ממונא, בכך סגי, ולמה נצטרך שיהיו אף הב"ד הכתובים אלימי לאפקועי ממונא, אלא על כרחך שהענין הוא כנ"ל, שבשביל שיחשב של אחיך בידך, בעינן שיופקדו על הגבייה ב"ד כזה שאכן יש להם כח הוצאת ממונא".

כב

מיושב לפי"ז אמאי פשוט לבעל הגמרא יותר מוסר שטרותיו ממלוה על המשכון

הנה בסוגיית הגמרא שמצינו שהיה פשוט בעל הגמרא יותר ענין המוסר שטרותיו לב"ד מהא דמלוה חבירו על המשכון, שהקשינו לעיל לפי שיטת התוס', הרי תרוייהו לא נלמדו אלא באותה דרשא, ואמאי פשוט לו זה יותר מזה.

השתא יש לומר בזה דאכן ידע בעל הגמרא שישנו דרשא דשל אחיך בידך, שנתמעט מכך החוב שכבר הותחל בגבייתו, אלא שבתוך הדרשא הזו היה לו מקום לחלק ולומר שרק המוסר שטרותיו לבית דין הוא שנחשב לשל אחיך בידך, מאחר שבאמת כבר בא ליד מי שבכחו להגבותו, מה שאין כן המלוה חבירו על המשכון, אע"פ שאכן יש לו זכיה ממונית במשכון ועמו זכות גבייה, מ"מ הרי לא

יד. ועיין בתומים (סי' ס"ז ס"ק כ"ב) שנקט כדבר פשוט שאליבא דרש"י הוה ענין הפרוזבול תקנת חכמים בלי טעם רק שהפקר בית דין הפקר, וביאר בכך אמאי בעינן בית דין דאלימי לאפקועי ממונא, ועי"ש, וכן כתב עוד באורים (ס"ק ל"ח) לבאר בכך אמאי בעינן דוקא ב"ד של שלשה לכתוב את הפרוזבול משום שצריך להפקירו ממונו של לוה, ועי"ש, ועולה מתוך דבריו שאכן נקט שענין הפקר ב"ד שהוזכר לענין פרוזבול היינו שהפקירו ממונו של לוה אצל מלוה, ודלא כמו שכתבנו, אבל כבר כתבנו מה שיש מקום להעיר על דרך זה, ועיין במה שנכתוב בדבריו בעזרת השי"ת לקמן.

הוצאת ממון בשביל להציל עשוק מיד עושקו, מכל מקום מי ייפה אותם בכח להוציא ממנו ממון שאינו שלו, ולזה אמרינן שאף בענינים אלו יש לתקנותיהם תוקף, שמאחר שאם ירצו יוכל אף להפקיר ממנו ונתנה להם תורה אף את הכח הזה, ממילא הוא הדין וכל שכן שיש להם ג"כ כח לתקן תקנות לטבת העולם בענינים הללו, אף שנמצא עי"ז יפסידו הבעלים ממון שבא להם מן הדין, (ולדוגמא נוכל להשתמש בנתינת טעם הזה של הפקר ב"ד לבאר היאך מועיל מעשי קנין של דבריהם, שאף שודאי היתה התקנה שיועיל קנין ד' אמות על דרך קנין כמו שאר קניני התורה, ולא עשו בזה הפקר ב"ד, מ"מ הכח לתקן תקנה זו, יונקים חז"ל מדין הפקר ב"ד).

ומעתה יומתקו לנו דברי רב נחמן שעלה בדעתו להוסיף עוד ולתקן בה מילתא דאע"ג שלא כתוב ככתוב דמי, והקשינו לעיל היאך היה עולה בדעתו לתקן תקנה לבטל שביעית לגמרי, ולפי דברינו א"ש שגם שם לא היתה כוונתו שתתבטל שביעית בלי סיבה המפקיעה את החוב מדין התורה, שרצה לתקן שבית דין יתחייבו להזדקק לכל החובות, וא"כ ממילא הוא שכל חוב יחשב לשל אחיך בידך ולא תשמט שביעית, וכפי שאכן פרש"י וז"ל, אושיב בית דין ואתקין דסתם מלוין יהו כמוסרין שטרותיהן לבית דין, ואע"ג דלא כתב ניהוי כמו שכתב, ע"כ.

העו"ה מכל הנ"ל שיסוד ענין הפרוזבול לא נחלקו הראשונים ביניהם בגדרו, שהכל מודים שהטעם שמועיל בשביל שלא תשמט שמיטה הוא מחמת שנחשב כתחילת תהליך הגבייה כנ"ל, ולא נחלקו אלא אי

חכמים את ממנו של לוח אצל מלוה בתורת מתנה בעלמא שיוכל לגבות ממנו ממון שאינו שלו.

אלא שיסוד התקנה היא שע"י עשיית הפרוזבול יכנס מדרבנן לגדר של אחיך בידך שאז הדין שאינו משמט בשביעית, ואע"פ שבשורת הדין כשמסר בעל פה את ההזדקקות לחובותיו לב"ד, או אפילו כשכתב להם שטר על כך, לא נחשב הדבר עדיין כתחילת הגבייה, ואכתי הוה אשר יהיה לך את אחיך, משום שעדיין לא התחיל תהליך הגבייה בפועל, מכל מקום תיקנו חכמים שתועיל מסירת החובות אף באופן כזה שיחשב מדבריהם כאילו מסרם באמת לידי ב"ד וכאילו כבר הותחל בגבייה, ומעתה מדרבנן הוה כשל אחיך בידך שאין השמיטה משמטת.

ומה שאמרו שטעם התקנה היה משום שהפקר ב"ד הפקר, אין הכוונה בכך לומר שחז"ל עשו כאן הפקר ב"ד והקנו את מעותיו של לוח למלוה בתורת מתנה והפקר, שכבר נתבאר בכמה מקומות שמה שמצינו בהרבה מקומות בנוגע לתקנות של חכמים שהזכירו ענין הפקר ב"ד הפקר, אינו בהכרח שהתקנה היא פועלת בתורת הפקרת ממנו, אלא בא לבאר היאך יש לחכמים כח לעשות תקנות בעניני ממונות, הרי על ידי כך נמצא שזה מפסיד ממון המגיע לו מן הדין, וזה נוטל ממון חבירו שאינו שלו, ובשלמא להטיל איסורים או לחייב חיובי מצוות של דבריהם יש להם כח משום שאמרה תורה לא תסור, אבל בעניני הממונות מניין לנו שיש תוקף לתקנה שיתקנו חז"ל, שאם יש להם לב"ד כח

תרסד | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

שהוא מוסר שטרותיו לב"ד דאיהו לא תבע ליה אלא הב"ד והן יורדין לנכסיו ולא קרינא ביה לא יגוש, ע"כ.

ואם בדברי רש"י בסוגיין סיים את דבריו בטעמו של הגמרא דהפקר ב"ד, וכתב, ולקמן מוקי שיש כח בידם להפקיע ממונו של זה וליתן לזה במקום שיש סייג ותקנה, ע"כ, הרי לעיל אף לא הזכיר זה כלל, ומשמע שכל הטעם הוא משום שאין כאן לא יגוש כיון שהב"ד תובעים את הלוה ולא הוא, וא"כ צ"ב בתרתי, ראשית, אמאי הוצרך כאן לשני הטעמים, ושנית, אם אכן נצרך לשניהם, אמאי לעיל לא הזכיר אלא הטעם האחר.

גם בעיקר הטעם הזה של לא קרינן ביה לא יגוש צ"ב, דאיזה סיבה יש בכך להתיר את הנגישה של ב"ד, שאם הכוונה שגובים הם בשליחותו של מלוה, ונאמר שהיתה התקנה שיהיו ב"ד שליחיו וכמורשים לגבות עבורו את חובו, הרי לכאורה אין טעם בכך שלא יהיה בזה איסור, דאטו על ידי שליח מותר ליגוש את רעהו, הרי שליחו כמותו בזה, וגם שב"ד עצמם באמת אין מובן איך יוכלו לתובעו הרי כיון שעכ"פ על המלוה חל איסור נגישה, הרי בכך נפקע החוב לגמרי, (וכקושיית החידה"ר שהבאנו לעיל).

ואף אם היינו באים לומר שרש"י סבירא ליה כשיטת היראים שליכא אפקעתא דמלכא בשמיטת כספים, ואין החוב נפקע עד שיאמר המלוה משמט אני, וא"כ כל עוד לא תבע המלוה את חובו אלא הב"ד לא עבר המלוה באיסור וגם לא נפקע החוב, הרי בכך ג"כ לא נתיישב עדיין, שהרי בודאי מוטל על המלוה לומר משמט אני אפילו אם

מדאורייתא הוא שמועיל משום שכבר נכנס מצד הדין לגדר של אחיך בידך, או שאינו נחשב כן אלא מדבריהם.

כד

בשיטת רש"י קשה שארכביה אתרי ריכשי ועוד מה שצ"ב בדבריו

אחר שנתבררו שיטות הראשונים, ניגש לברר את שיטתו של רש"י בכל הענין הזה, ונראה שמתוך דבריו עולה גישה אחרת לכל הענין הזה, כפי שנראה לפנינו בעזרת השי"ת.

דהנה בשיטת רש"י בענין הפרוזבול יש מבוכה גדולה, שמצד אחד נקטו הראשונים בכוונתו שכל ענין מוסר שטרותיו לב"ד אינו אלא תקנת הפרוזבול, כמו שכתב בכמה מקומות, ואף במוסר שטרותיו ממש לב"ד הרי זה משמט מדאורייתא, ולכך הוצרכו הראשונים לפרש אליביה שדרשת הספרי אינו אלא אסמכתא בעלמא.

ואם כן נצרך ליישב מה שהקשו הראשונים שבמשנה דשביעית חילק התנא את הדבר לשנים, המוסר שטרותיו לב"ד והכותב פרוזבול.

ועוד הרי בדבריו עצמם ישנה סתירה בטעם הדבר, דהנה אם אינו אלא תקנה בעלמא, לא היה צריך אלא לטעם שנתנו בגמרא דהפקר ב"ד הפקר, וברש"י בכמה מקומות הוסיף עוד טעם שמשמעו הפקעה מדאורייתא מהשמטת החוב, שכתב בסוגיין (ד"ה מוסרני) וז"ל, מוסרני לכם את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש וכו', ע"כ, וכן כתב לעיל (דף ל"ב ע"ב ד"ה מוסרני) וז"ל, לקמן הוא בפירקין גבי פרוזבול

היה הלוח בא לפרוע מדעתו, וכל שכן כשב"ד תובעים ממנו שאסור למלוה לקבל ממנו בלי לשמט את החוב.

ואם נפרש שהטעם מחמת שוויתר המלוה על זכות נגישתו, (וקצת משמע כן מהלשון שכתב דאיהו לא תבע ליה לב"ח), וכפי הביאור שהבאנו לעיל מהחידה"ר שיש לכך משמעות מדברי הב"ח, וא"כ הוה כאותה שאמרו (לעיל דף ל' ע"א) לענין המלוה מעות את הכהן ואת הלוי, שמאחר שאי אפשר ליגוש את החוב הזה, אין חל עליו דין תורה של שמיטת כספים, שזה החוב אינו ממין שהפקיעה התורה, הרי זה שייך דוקא באופן שלא ניתן ליגוש את החוב כלל, אבל אם עדיין יוכלו ב"ד לנוגשו, אכתי החוב בר נגישה הוא, ויש לשביעית לשמטו.

כה

ביאור האחרונים בדברי רש"י שתרוויחו

צריכי ומה שעדיין קשה בזה

לענין הסתירה בטעמי הדבר ביאור האחרונים ששני הטעמים נצרכים לו, והאחד משלים להשני, שמה שכתב שלא קרינן ביה לא יגוש, אכן אינו מועיל אלא לענין שלא יהיה עליו איסור נגישה, אבל אכתי יש לחוב להפקע, ולזה הוצרך לומר שיש כאן דין הפקר ב"ד שתיקנו שלא יפקע החוב, שיש להם כח לעשות כן מדין הפקר ב"ד, ומאידך בהאי טעמא בלחוד לא סגי כיון שאיסור תורה של נגישה לא הותר על ידי שתיקנו שהחוב לא פקע, ואין כח ביד חכמים לומר שיהא מותר ליגוש, ולזה עושים את הנגישה על ידי ב"ד והוא אינו עובר על האיסור.

דהנה יש לדון בדבריהם, דהך הפקר ב"ד שתיקנו היאך תיקנוהו, האם תיקנו שלא יפקע החוב מעיקרא, ומדבריהם נשאר החוב כמקדם, או שתיקנו שאע"פ שאכן נפקע החוב, מכל מקום מדין הפקר ב"ד חייב הוא למלוה ממון אחר שלא מחמת אותו החוב.

וכשנתבונן בדבר לכאורה נראה שמה שיישבו אינו עולה יפה על אחד משני הדרכים, דהנה אם תיקנו שלא יפקע החוב כלל, א"כ אכתי יקשה היאך מותר לו לגבות החוב אפילו על ידי ב"ד, הרי את החוב שחייבה תורה לשמוט הוא גובה, ועכ"פ חייב הוא לשמט כשבא לפרעו וכל שכן שאסור לו לגבות בגוביינא דבי דינא, וכקושיית הפנ"י.

ואם נאמר שתיקנו שחייב לו ממון אחר שאינו חובו שמעיקרא, ומשו"ה אין הגבייה הזו שום איסור, (וכן משמע בפנ"י שכתב ונראה דודאי עדיף הפקר ב"ד שעשו כאילו אינו נותנו לו בפרעון חוב אלא בתורת הפקר, ע"כ), אם כן שוב אינו מובן אמאי הוצרך רש"י לומר שהוא אינו תובעו אלא הב"ד ובזה הוא שנסתלק האיסור שעליו, הרי בלא"ה ג"כ נסתלק מן האיסור, שהרי לא את החוב שאסרה תורה הוא תובע ונוגש, אלא את החוב המחודש על ידי כח הפקר ב"ד.

כו

יפרש בדברי רש"י שהחוב אינו נפקע אבל

הא דהפקר ב"ד הוה חוב מחודש

ללא דמסתפינא הייתי מפרש פירוש מחודש בדברי רש"י המורכב מכל הפירושים שהבאנו עד כה, ונאמר כך, שענין

תרסו | בענין פרוזבול ומוסר שטרותיו לבית דין _____ שביעין חביבין

ולזה כשביאר רש"י טעם הפרוזבול שלא במקומו, לא הזכיר אלא את הטעם אמאי אינו משמט, ומשום שאין כאן לא יגוש, ולא ראה צורך להאריך ולהוסיף מה שחידש והוסיף הלל בכדי שיוכלו ב"ד לנוגשו.

אלא שנצרך להדגיש שיש כאן עוד נקודת חידוש בדברי הלל, שאף כתיבת הפרוזבול מועלת כמו מסירת השטרות בפועל לידי הבית דין, שמצד הדין בשביל לאבד את זכות התביעה היה עליו לוותר על החזקת השטר לגמרי, והוא מה ששנינו המוסר שטרו לב"ד, אבל הוסיף עוד הלל ענין כתיבת הפרוזבול, שאף זה ענינו שמוותר על זכות התביעה והוא כמוסר שטרו לב"ד מתקנת הלל.

כו

מיישב אליבא דרש"י שתי הכבות במשנה
מוסר שטרותיו ופרוזבול

מענתה נוכל ליישב את דברי רש"י מקושיית הראשונים במשנה דשביעית שחילק התנא בין שני דינים הללו, ובהא דמוסר שטרו לב"ד לא הזכיר כלל שהוא מתקנת הלל, ורק אח"כ הוסיף עוד שפרוזבול אינו משמט וזה אחד מן הדברים שהתקין הלל.

ולפי הנ"ל אתי שפיר, דאכן במוסר שטרותיו לבית דין ממש, מה שאין השביעית משמטתו, זהו מדין תורה ממש, ולא מתקנת הלל כלל, וכנ"ל, והוא הדין הראשון שהזכיר התנא, אבל עדיין לא גילה לנו התנא שיוכל המלוה לגבות את החוב,

מסירת השטרות לב"ד והפרוזבול הוא שמוותר על זכותו לתבוע את חובותיו, כמו שכתב הב"ח וכמו שמשמע מרש"י לעיל, ובכך אכן שינה את מהות החוב להיות חוב שאי אפשר לתבוע אותו, ונעשה כההוא דמלוה מעות את הכהן, שמשום שאין לו עליו זכות נגישה, לא קאי עליה קרא דלא יגוש, ואין החוב נפקע.

ואלם בזה עצמו הרי כבר כתבנו שאף הב"ד אין בכחם להגבותו לו, שהרי חוב כזה שנשאר לו זכות נגישה על ידי בית דין, שוב היה נפקע בשביעית, וא"כ בהכרח לומר שבמסירת השטרות לידי ב"ד, וויתר על זכותו לתבוע אפילו על ידי גביית ב"ד.

ולזה בא הלל ותיקן מדין הפקר ב"ד שמי שיש עליו חוב ממין הזה שאינו נפקע מחמת שוויתר המלוה על זכות תביעתו, באופן כזה אם אין הלוה פורע מדעתו את החוב, יחול עליו חוב מחודש שאותו יהיה ניתן לגבות ולתבוע על פי דין, ואין כאן איסור נגישה כיון שלא את חובו דמעיקרא הוא שתובע או שב"ד תובעים עבורו, אלא את החוב המחודש הזה, וכמו שכתב בפני יהושע דהחוב שבא מדין הפקר ב"ד שאני דלא קאי עליה כל דיני הפרשה.

ורק לענין החוב המחודש הזה הוא שהוצרכו בסוגיין להא דהפקר ב"ד היה הפקר, דאילו לענין הדין שכל שמסר שטרותיו לבית דין, אין השמיטה משמטת את חובו מפני שכבר איבד את זכות תביעתו ולא קאי עליה קרא דלא יגוש, דין זה אינו מתקנת הלל, והוא דין תורה ממש, וכההוא דמלוה מעות את הכהן.

שהרי כבר מסר שטרו לבית דין ובכך וויתר על זכות גבייתו.

ובמשנה האחרת סיפר לנו התנא מתקנת הלל שיש בכך את התוספת של הפקר ב"ד הפקר, שחייבו את הלוי בחיוב המחודש מלבד מה שלא נפקע חובו שמעיקרא, והוא משום שראה שנמנעו העם מלהלוות זה לזה, וכמו שסיפר התנא, ולזה הוצרכו לתקן אפשרות של גבייה בדין, דמה שאין החוב נפקע לא היה בכך די בשביל שילוו זה לזה כיון שלא יוכל לעולם לנוגשו על חובו.

ולכן נראה בנוסח הפרוזבול שכתוב שאגבנו כל זמן שארצה, דהיינו שאף המלוה עצמו יש לו ג"כ אפשרות לתבוע ולנגוש את החוב הזה, והוא לאחר תקנת הלל שנתחדש לו חוב מדין הפקר ב"ד, ועל זה לא אמרה תורה מעולם לא יגוש.

ואולי לא נצטרך לומר לפי"ז כמו שכתבו התוס' ליישב אליבא דרש"י שדברי הספרי הם אסמכתא בעלמא, שאף רש"י מודה בכך שדין תורה הוא שאין השביעית משמטת באופן שמסר את שטרו לבית דין, וכנ"ל, (אלא שיקשה שאין טעם הדין הזה מפני דרשא דשל אחיך בידיך, אלא מחמת שלא קרינן ביה לא יגוש, וא"כ שוב לא אתי שפיר דברי הספרי לדידיה).

בח

קושיית הקצוה"ח שחתימת העדים בפרוזבול הוה מפי כתבם
לפרפרת הפרוזבול נראה לדון בענין קושיית הקצות החושן (סי' ס"ז

סק"ו) שהקשה בדברי המשנה ששנינו (פ"י מ"ד), הדיינין חוחמין למטה או העדים, דהיינו לומר שישנם שני אפשרויות של פרוזבול, או שהדיינים עצמם חותמים עליו, או שרק עדים חותמים לומר שבא פלוני בפני ב"ד ומסר להם חובותיו, ועי"ש, וכן נפסק בשו"ע (סי' ס"ז סי"ט).

והקשה אמאי מועיל שטר כזה הרי הוה מפי כתבם כיון שנכתב שלא מדעת המתחייב, שהרי המלוה כותב את הפרוזבול מדעת עצמו ואין צריך לכך לדעת הלוי שהוא המתחייב כאן, (ועי"ש שבודאי שאין לומר שנחשב הדבר לזכות בשבילו מחמת שעי"ז ילוו זה לזה, שהרי עכשיו אינו שום זכות, וכה"ג לא אמרינן זכין לו לאדם שלא בפניו, ודוקא לענין לזכות לו קרקע בשביל לכתוב עליו פרוזבול הוא דאמרינן שמזכים לו, כיון שעכ"פ בשעת הזיכוי הוה זכות בשבילו).

ועי"ש שכתב דבשלמא באופן שהדיינים חותמים, לא קשה, דלא שייך אצל דיינים דין מפי כתבם, דחתימת בית דין הוה מעשה ב"ד, כמו שכתבו התוס' (ב"ב דף מ' ע"א, ד"ה מחאה) לענין קיום שטרות שנכתב שלא מדעת המתחייב, שאין שם חסרון מפי כתבם, אבל מה ששנינו שהעדים חותמים למטה ומהני, קשה"ו.

ותירין שמאחר דקי"ל שנאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד, א"כ לא בעינן את שטר הפרוזבול לראיה, שהרי הוא עצמו נאמן על כך, ונמצא שאין השטר אלא להקנאה בעלמא, דמסירת מילי בעלמא לא מהני, ולזה אין חסרון דמפי כתבם, ועי"ש.

כט

מה שיש מקום להעיר על דבריו מדברי
הגמרא ומצד הסברה

והנה יש להעיר על דבריו בכמה דברים, ראשית ממה שלא הוקשה לו מחתימת הדיינים, עולה שהיה סבירא ליה שתפקיד שטר הפרוזבול הזה הוא בשביל איזה מעשה ב"ד, ובאמת צ"ד איזה מעשה ב"ד עשו כאן הדיינים הללו בעת חתימתם בשטר, הרי לא פסקו דבר בענין עדיין, רק קיבלו את שטרותיו או חובותיו, וגם אין לומר שבשביל הקבלה הזו לבדה בעינן איזה קנין ומעשה ב"ד, שהרי כבר הוכחנו שאין כאן הקנאת חובות לב"ד בכדי שנאמר שמעשה הבית דין הוא איזה מעשה הקנאת החובות, וא"כ אינם אלא מעידים על כך שבא הוא לפניהם, ואין כאן מעשה ב"ד כלל.

וכד נעיינ בלשון הגמרא נראה שהיה פשוט לבעל הגמרא ששני האופנים הללו שווים הם ואין בזה חידוש יותר מזה, דהנה הקשו בגמרא (לעיל דף ל"ג ע"א) למה לי למיתנא דיינים למה לי למיתנא עדים, ועי"ש שהוציאו מכח קושיא זו חידוש לענין נוסח השטר, ואילו לפי דברי הקצות הרי יש כאן חידוש באופן של חתימת עדים מה שאין כן באופן של חתימת הדיינים, ובאמת שני מיני שטרות נינהו, זה הוא מעשה ב"ד וזה הוא שטר קנין החתום בידי עדים.

וגם עצם מה שכתב שאין השטר שטר ראייה מאחר שלענין ראייה נאמן המלוה עצמו לומר פרוזבול היה לי ואבד, הדברים נראים קשים, שהרי דין זה שנאמן לומר שטר היה לי ואבד, במחלוקת תנאים היא שנויה, כמו שהביאו בשלהי סוגיין מהברייתא, וא"כ אטו נאמר שהדין הסתום ששינו במשנה שהעדים חותמים על הפרוזבול, תלוי ועומד במחלוקת הזה, ואילו למ"ד המוציא שטר חוב צריך שיהא עמו פרוזבול נצטרך את חתימת הדיינים דוקא ואם לא כן יהיה מפי כתבם.

ועוד יש לדון בעצם הסברה, דאע"ג שאיכא חזקה דלא שבק היתירא ואכיל איסורא, ולכן נאמן הוא בטענתו שעשה כדין והיה לו שטר פרוזבול ואבד, מכל מקום ע"י כך לא נעשה שטר הפרוזבול לשטר ראייה על הדבר, ועדיין אין השטר אלא חספא, כי מפי כתבם הוא, ומה שנאמן על הדבר אינו אלא על פיו ומפני החזקה גרידא ואין השטר יכול לשמש להוכחה כלל, וא"כ באופן כזה שלא נוכל להוציא על פי טענתו נצטרך להגיע לראיית השטר, ומשכחת לה כהאי גוונא באופן שהוא עצמו אינו זוכר אם עשה פרוזבול או לא, וא"כ אין שייך לגביו חזקה דלא שבק היתירא, וא"כ אפילו אם יהיה לו פרוזבול תחת ידו, ולפ"ד הקצות לא יוכל לגבות בו כי אינו כשר להיות שטר ראייה, ובודאי דבר תמוה ומחודש הוא זה.

ונתקשו בפוסקים אמאי בעינן שלשה לענין זה, ועיינ באורים (ס"ק מ"א) שכתב שטעמו בשביל שלא יהא השטר מפי כתבם, וכקושיית הקצות"ח.

אולם באמת לשון השו"ע לכאורה בכל זאת קשה, שהרי הצריך שיכתבו שלשה עדים שנמסרו השטרות לשלשה הדיינים, ואם היה הענין בג' העדים בכדי שיהיו הם הדיינים, א"כ מה צריך שימסרו בפני שלשה דיינים אחרים, הרי אלו העדים עצמם יכולים גם כן להיות הדיינים.

ל

מיישב שלפי כל הראשונים הנ"ל אין הלוה
נחשב למתחייב בשטר הפרוזבול

יותר נראה ליישב קושיית הקצות באופן
אחר, על פי מה שנתבאר ביסוד ענין
הפרוזבול, שעל פי אמת אין ענין כתיבת
הפרוזבול איזה מעשה ב"ד לחייב את הלוה
בממון, וכן אין ענינו איזה הקנאה כלשהי,
וכן בודאי שאין ענין שטר הפרוזבול שנחתם
בידי ב"ד שונה מענין שטר הפרוזבול
הנחתם בידי העדים הרואים את מסירת
השטרות לידי ב"ד.

דלפי מה שנתבאר אליבא דרש"י הרי
שענין מסירת השטרות לב"ד וכן
כתיבת הפרוזבול הם וויתור על זכות
הגבייה שלו בחובו, וכפי שמשמע מהב"ח,
שבכל שמוסר המלוה את שטרותיו לב"ד
או שכותב נוסח מוסרני לכם וכו', בכך
מוותר הוא על זכות הגבייה על חובותיו,
וכנ"ל, וא"כ פשוט שלא קשה מידי קושיית
הקצות, שהרי אדרבה המתחייב כאן הוא
המלוה ולא הלוה, שהוא זה שמפסיד
בשטר זה ומוותר על זכות הגבייה, ומה
שמסבב על ידי זה שאין חובו נשמט, כיון
שנעשה חוב שלא ניתן לנוגשו, זה אינו
אלא תוצאה, ואין זה פעולת השטר שנאמר
שנצטרך דעת הלוה שמתחייב בכך, וכל
שכן שמה שתיקן הלל אח"כ שנוצר חוב
מחודש, זה ודאי אינו מענינו של שטר
אלא דבר נפרד, ואין טעם לדרוש את דעת
הלוה בגין כך, וכל שיש דעת המלוה על
כתיבת השטר יש כאן דעת המתחייב ואינו
מפי כתבם, ויכול השטר שפיר לשמש
לראיה.

ולעומת זה לפי דעת שאר הראשונים
שהבינו שענין מסירת השטרות
הוא תחילת הזדקקות הב"ד לגביית החוב,
וכן הוא ענין הפרוזבול עכ"פ מדרבנן, או
אפילו מדאורייתא, וכמו שביארנו לעיל,
ואין ענין הכתיבה אלא לתת ביטוי לקבלת
ב"ד, דמהאי טעמא הקילו רבנן דבי רב אשי
למסור מיליהו לאהדדי בלא כתיבה בכלל,
ומשום שאין עיקר הדבר הכתיבה אלא
קבלת ב"ד את הדברים.

ואם כן יש לומר שאין כאן צורך בדעת
הלוה בכתיבת השטר הזה משום
שעצם ישיבת הדיינים וקבלת מסירת
השטרות, אינה איזה פסק של חיוב על
הלוה, שהרי עדיין לא דנו עוד בדינם כלל,
ואין כאן אלא קבלת בית דין להזדקק לענין
ולחייב את החייב ולפטור את הזכאי, ואם
יש כאן איזה צורך לדעת המתחייב, הרי אין
המתחייבים אלא הבית דין שקבלו על עצמם
את המשא ומתן בדין זה, אבל הלוה אין
ענינו לכאן, ואע"פ שע"י קבלת הב"ד
נשתנה דין החוב להיות של אחיך בידיך,
ואינו נשמט, והרי שנסבב ללוה חובה ע"י
תחילת הזדקקות הב"ד לדינו, אין זה אלא
תוצאה מכך שקיבלו ב"ד על עצמם לדון,
ודבר זה יכולים הם לעשות בלא דעת הלוה,
וממילא הוא שיוצא לו החובה.

לא

ישנה משמעות בפוסקים שביארו ענין

הפרוזבול באופן אחר

ועדיין לבי נוקפי בהאי ענינא, שמכמה
מקומות ישנה משמעות בפוסקים
שהבינו שכתיבת הפרוזבול עצמה היא

עֵתֶר | בַּעֲנִין פְּרוּזְבוֹל וּמוֹסֵר שְׁמֻרָתוֹ לְבֵית דִּין — שְׁבִיעִין חֲבִיבִין

גַּם עֵיִן בָּאוֹר שֶׁמַּח (פ"ט מִשְׁמִיטָה ה"ח) שֶׁכָּתַב לְהִסְתַּפֵּק לַעֲנִין אִם כּוֹתְבִים אֶת הַפְּרוּזְבוֹל דּוֹקָא בְּיוֹם כְּמוֹ שְׁקִיּוֹם שְׁטֻרוֹת, אוֹ שֶׁכָּשֶׁר לְכָתוּב אֶת הַפְּרוּזְבוֹל אַף בְּלֵילָה.

וְאִף הָאִי סְפִיקָא צְרִיכָה בִּיאוֹר, שֶׁהָרִי לְכַאוּרָה מִמָּה נִפְשָׁךְ אֵין מְקוֹם לְהִסְתַּפֵּק בְּזֶה וְכִמּוֹ שֶׁכָּתְבֵנוּ, שֶׁהַדָּבָר תְּלוּי אִם מִפְּרָשִׁים אֲנוּ אֶת פְּעוּלַת כְּתִיבַת הַפְּרוּזְבוֹל כְּאַחַד מִפְּעוּלוֹת הַבֵּית דִּין, וְאִ"כּ דִּין מִשְׁפָּטִי ב"ד עָלֶיהָ, אוֹ שְׁאִינוּ אֵלָא פְּעוּלָה שֶׁל בַּעַל הַשְּׁטֵר, וְכֵנ"ל, דְּלִפ"ז אֵין מְקוֹם לְהַצְרִיךְ דִּינֵי הַמִּשְׁפָּט.

וְאִ"כּ לְכַאוּרָה יֵשׁ כָּאֵן מִשְׁמַעוֹת שֶׁהִיתָה לְגִדּוּלֵי עוֹלָם הַבְּנָה אַחֲרַת בַּעֲנִין הַזֶּה, וְאִף דְּבָרֵי הַקְּצוּה"ח הַנ"ל מוֹרִים כֵּן, שֶׁנִּקְטָה שֶׁשִּׁיךְ בַּעֲנִין כְּתִיבַת הַפְּרוּזְבוֹל תּוֹרַת מַעֲשֵׂה ב"ד, וּמִשּׁוֹם הַכִּי הוּא שְׁאֵין שֵׁם דִּין מִפִּי כְּתָבָם, וְכֵנ"ל.

לְב

דְּבָרֵי הָר"ן שֶׁעֲצָם כְּתִיבַת הַפְּרוּזְבוֹל מִפְּקִיעָה אֶת מִמּוֹנוֹ שֶׁל לֹא אֲצַל מְלוּה

וּמִצְאָתִי סֵעַד לְדֶרֶךְ שְׁלִישִׁית בְּבִיאוֹר עֲנִין הַפְּרוּזְבוֹל בְּלִשׁוֹן הָר"ן שֶׁכָּתַב בְּתֻשְׁבּוּהָ (תִּשְׁו" ע"ז) וְז"ל, וְתִקְנַתּוֹ שֶׁל הַלֵּל הִיתָה בְּמִסִּירַת מִלֵּי בְּלִבָּד וּבְכַה"ג מִשְׁמַע שֶׁשְׁטֵר הַפְּרוּזְבוֹל עֲצָמוֹ הוּא שֶׁמִּפְקִיעַ הַמִּמּוֹן וְלֹא יִשְׁיבַת הַב"ד וְכו', וְעִי"ש שְׁבִיאָר בְּכַךְ מֵאֵי טַעְמָא פְּרוּזְבוֹל הַמֵּאוּחַר פְּסוּל, וְלֹא אִמְרִינָן דְּלִכְלֵל הַפְּחוֹת יִגְבֶּה מִבְּנֵי חֲרִי, וְעִי"ש.

וְהִנֵּה פִּיּו עֲנָתָה בּוֹ שֶׁנִּקְטָה שֶׁעֲצָם כְּתִיבַת הַפְּרוּזְבוֹל הוּא שֶׁמִּפְקִיעָה אֶת מִמּוֹן הַלֹּוה, וְאִם כֵּן אֵין עֲנִין הַפְּרוּזְבוֹל בִּיטוּל

מַעֲשֵׂה בֵּית דִּין שֶׁל הַפְּקַעַת מִמּוֹנוֹ שֶׁל לֹוה וְהַקְּנָאוֹת לְמְלוּה מִדִּין הַפְּקָר בֵּית דִּין הַפְּקָר.

דִּהְנָה עֵיִן בְּתוֹמִים (ס"ק כ"ג) שֶׁכָּתַב לְהִסְתַּפֵּק אִם דִּינֵי הַפְּרוּזְבוֹל יְכוּלִים לִהְיוֹת קְרוּבִים לְלוּה, וְעִי"ש בְּצַדִּדֵי הַסֵּפֶק שְׁלוֹ, וְהִנֵּה זֶה פְּשׁוּט שְׁלִפִּי מֵהַ שְׁפִירָשׁנוּ אֲלִיבָא דְּפִרְש"י שִׁסּוּד הַפְּרוּזְבוֹל הוּא מֵהַ שְׁמוּוֹתָר עַל זְכוּת תְּבִיעָתוֹ אֶת הַחוּב, אֵין מְקוֹם לְהַצְרִיךְ דִּינֵי דִּינִים הַכְּשִׁירִים לְדוֹן אוֹתוֹ, שֶׁבַעֲצָם אֵין כָּאֵן עֲנִין בְּמוֹשֵׁב ב"ד כָּלֵל.

וּמֵאִידֶךְ אִם נֹאמַר כְּפִי שְׁפִירָשׁנוּ לְפִי שְׁאֵר הָרַאשׁוֹנִים שִׁישׁ כָּאֵן תַּחֲלִילַת הַזְּדַקָּוֹת לְדִינוֹ, אִם כֵּן לְכַאוּרָה הִיא צְרִיךְ לִהְיוֹת דָּבָר פְּשׁוּט שְׁאֵין הַקְּרוּבִים כְּשִׁירִים לְכַךְ, שֶׁהָרִי אֵינָם יְכוּלִים לִהְיוֹת דִּינִים בַּעֲנִינוֹ, וְאִם כֵּן תַּחֲלִילַת הַזְּדַקָּוֹת אֵינוֹ כָּלוּם, וְשׁוּב אֵין מוֹבֵן אִיזָה מְקוֹם יֵשׁ לְסַפְקוֹ שֶׁל הַתּוֹמִים וְכֵן מִצְאָנוּ שֶׁכָּבֵר נִסְתַּפֵּק בְּסַפֵּק זֶה בְּמִנְחַת חִינוּךְ (מִצְוָה תַּע"ז אוֹת י"ב) שֶׁכָּתַב שְׁצ"ע בְּזֶה כִּיּוֹן שְׁאֵין צְרִיךְ בֵּית דִּין סְמוּכִים כְּדִין תּוֹרָה רַק שְׁלִשָּׁה, אִ"כּ סָגִי בְּכָל שְׁלִשָּׁה, וְעִי"ש.

וְעוֹד מִצְאָנוּ בְּתוֹמִים (ס"ק כ"ב) שֶׁנִּקְטָה כְּדָבָר פְּשׁוּט שְׁאֲלִיבָא דְּרִש"י הוּא עֲנִין הַפְּרוּזְבוֹל תִּקְנַת חֲכָמִים בְּלִי טַעַם רַק שֶׁהַפְּקָר בֵּית דִּין הַפְּקָר, וְבִיאָר בְּכַךְ אֲמַאי בַּעֲנִין בֵּית דִּין דְּאֲלִימֵי לְאִפְקוּעֵי מִמּוֹנָא, וְעִי"ש, וְכֵן כָּתַב עוֹד בְּאוֹרִים (ס"ק ל"ח) לְבִאָר בְּכַךְ אֲמַאי בַּעֲנִין דּוֹקָא ב"ד שֶׁל שְׁלִשָּׁה לְכָתוּב אֶת הַפְּרוּזְבוֹל מִשּׁוֹם שֶׁצְרִיךְ לְהַפְקִיר מִמּוֹנוֹ שֶׁל לֹוה, וְעִי"ש, וְעוֹלָה מִתּוֹךְ דְּבָרָיו שְׁאֵכֵן נִקְטָה שֶׁעֲנִין הַפְּקָר ב"ד שֶׁהוֹזְכָר לַעֲנִין פְּרוּזְבוֹל הֵינּוּ שֶׁהַפְקִירוֹ מִמּוֹנוֹ שֶׁל לֹוה אֲצַל מְלוּה.

הלוה, והוה ממש דומיא דקיום שטרות דרבנן.

ולפי דרכו אכן יש צורך לברר באיזה מן הדברים הצריכו חכמים בתקנה זו שיהיו ב"ד דוקא כהלכות בית דין של תורה, ובאיזה דינים לא דרשו כן, וכספקותיהם של התומים והמנ"ח לענין פסול קרובים, והאו"ש לענין אי בעינן משפט ביום, וכנ"ל, שהרי יש מקום להסתפק בכוונת מתקני התקנה אם הצריכו בזה פרטי דיני דיינים כשרים או שבכל שלשה שכתבו נוסח זה סגי להפקיר את ממונו.

וגם הרעק"א הביא את דברי הר"ן הללו בהגהותיו לשו"ע (סי' ס"ז סעיף ל"ב), דמשמע שאף הוא נקט כדרכו שענין הפרוזבול הוא מעשה ב"ד על ידי כתיבת השטר, ועי"ש.

זכות הנגישה כמו שביארנו אליבא דרש"י, וגם אין ענינו תחילת הזדקקות לדינו כמו שביארנו לפי דעת הראשונים, אלא היא תקנה של חכמים להפקיע ממונו של לוה על ידי כתיבת הנוסח הזה בבית דין.

ואכן לפי דבריו אתי שפיר בפשיטות מה שדרש שמואל שבעינן דוקא ב"ד דאלים לאפקועי ממונא, ומשום שאת הדבר הזה הוא שעושים הב"ד בכותבם את הפרוזבול, שמפקיעים ממונו של לוה אצל מלוה ומחייבים אותו בחיוב שאינו חייב בו עד עתה, ודבר זה מצריך שיהיה להם כח של הפקר בית דין.

וגם צדקו מאוד לפי"ז דברי הקצוה"ח שביאר בכך אמאי אין כאן חסרון של מפי כתבם בשטר הזה, שבאמת יש כאן מעשה בית דין של הטלת חיוב על



הרב שלמה אפרים מינץ

כולל עיון 'פני מנחם'

אשדוד

שאלות מצויות בדין לפני עור והמסתעף בשביעית

חשש לפני עור ומסייע למי שסומך על

המתירים

המבוי"ט (ח"א סי' כ') ס"ל דיש לנהוג קדו"ש

בפירות נכרים, ומ"מ ס"ל דהנוהג

בהם קדושה, יכול לקנות ולמכור פירות למי

שאינו נוהג בהם קדו"ש, דהוא אינו עובר

בזה, ואפי' אם יודע שלא ינהג בהם קדו"ש

ואיסור סחורה [אמנם ידוע דהחזו"א זיע"א

החמיר בהא, וס"ל דחשוב אין להם על מי

לסמוך], מ"מ גדר לפני עור הוא בנכשל ולא

במכשיל. וכן ביאר הכת"ס בתשובה (יו"ד סי'

ע"ז), דאין זה מכשול להנכשל. וכן כתב

במנחת שלמה (ח"א סי' מ"ד), דאם המחלוקת

היא בדין דרבנן, הסומך בזה על המתירים

בדין, אין בדבר משום לפנ"ע [ומוסיף דגם

המ"ד דס"ל דיש לאסור, צריך לומר לשואל

דיש המתירים, ובדברי סופרים הלכה

כהמקיל]. וכתב דאפי' לדעת השעה"מ (פ"ז

מהל' אישות הי"ב) דס"ל שהחמיר לא לעשן

ביו"ט אסור ליתן להמתיר לעשן, מ"מ י"ל

דהתם דבירו הם בעישון שאסור

מבדאורייתא, משא"כ בהשקיה דאיסורה

מדרבנן ופועלים שיעסקו במלאכות דרבנן,

לפנ"ע בריבוי באיסור

בע"ז (ו' א') חקרה הגמ', אי הא דאסור

לשאת וליתן עם הגוי ג' ימים לפני

אידיהן הוא משום איסור לפנ"ע, או משום

שאלה: משתלה המוכרת שתילים וחול -

חמרה המיוחד לזריעה, האם מותר

למכור בשביעית לגנן חילוני או דתי שסומך

על היתר מכירה?

שאלה: מצוי שבשוק המחירים יותר זולים,

יש ששואלים, האם מותר לקנות

שם בשביעית, באופן שהמוכר סומך על

היתר מכירה [או במקום שהמוכר תינוק

שנשבה לגמרי]?]

שאלה: האם מותר לקנות פרחים אצל

מגדל חילוני או הסומך על היתר

מכירה?

שאלה: חקלאי שומר שביעית וברשותו

"מכסות מים" בזול, כמו"כ מצוי

שבין כך משלם לפועלים זרים שצברו אצלו

נסיון משכורת במשך השמיטה, בשביל שלא

"ירעו בשדות זרים". וידידו החשוד על

השביעית, מבקש ממנו את מכסות המים, או

להעסיק אצלו את הפועלים ומוכן לשלם

להם, וע"י כן ימנע מעצמו הפסד מרובה.

האם ניתן להקל ולהתיר משום תליה, כיון

שספק הוא שמא יעשה בהם מלאכות

המותרות, או שיתנה עמו שיעשה בהם רק

מלאכות היתר. או שנתיר מפני דרכי שלום,

כיון שאינו רוצה לקלקל היחסים עם שכניו,

ואם יסרב זה עלול להיות?

יש לעיין בדבר בכמה נידונים.

שבכל תוספת שיעור איסור, יש עוד לאו וקרבן ועונשי שמים, מדוע לא נימא שיש בזה גם בין אדם לחבירו בריבוי בשיעור. או שנאמר שבלפנ"ע דעבירה, לא התחדש כלל בין אדם לחבירו, אלא למקום שמתחדש ע"י מרידה בה'.

ובברכ"י (ח"מ סי' ט' אות ג') נחית לומר, דלריטב"א אמרי' כן דווקא בריבוי במעשה אחד שאינו ענין חלוק. ובמחנה חיים ובאגר"מ (או"ח ח"ב סי' פ') כתבו, דהריטב"א התיר אפי' בב' מעשים. ובס' דרכי שלום כתב, דסברת ההיתר היא משום 'הלעיטהו לרשע', וא"כ כל שנראה שעומד במריו, אין בו משום לפנ"ע [וצ"ע אי הוא כעין סברת הש"ך (יו"ד סי' קנ"א סק"ו) דבמומר אין איסור מסייע].

והנה במקרה דלעיל של מוכר פירות או גנן שעובד בין כך, חשיב ריבוי לדעת האגר"מ, כיון שמוכר להרבה אנשים. ואילו בגנן שעובד בכמה גינות, וע"י קניה זו יעבור בתולדה או אב מלאכה אחר, אולי לדעת הריטב"א חשוב כריבוי, משום שכל המלאכות בזה"ז מדרבנן, וצ"ע.

ויש שתירצו, הריטב"א אמר דינו רק בספק אי ירבה, וממילא הוי כעין ס"ס. דספק הוא שמא כלל לא יקריב אפי' ראשונה. דהרי כי חז"ל חידשו איסור מכירה ג' ימים, הרי לפנ"ע דאו' הוא. וכן כתב בביאור הגר"א (יו"ד סי' קנ"א סק"ח), דאיסור ג' ימים מדרבנן הוא, משום שקשה להעמיד את המשנה בתרי עברא דנהרא. וכי אין עוד מי שמוכר שם אלא ישראל, וספק הוא אי יקריב כלל. וכן בשו"ת פנ"י (יו"ד סי' ג') ובשפ"א [ויש שדחק לומר, דמנהגם היה להקריב רק

הרווחה מחשש שילך ויודה לע"ז. ונפק"מ היכא דכבר יש לגוי בהמה אחת דאז אין חשש לפנ"ע, ויש איסור הרווחה. ומקשה הגמ' דנימא שיהא אסור משום לפנ"ע כההיא דאסור להושיט כוס יין לנזיר ואפי' ביש לו, ואוקמה בגמ' דין הברייתא שאסור להושיט כוס יין לנזיר, בתרי עברא דנהרא, אבל בחד עבר דהנזיר יכול להגיע אף בלא נתינתו, אין איסור לפנ"ע. והוכיח הריטב"א דבהו"א בגמ' מבואר שיהא לפנ"ע אף ע"י שישחוט עוד בהמה לע"ז, ואילו לאוקימתא שאסור רק בתרי עברא דנהרא, מוכח דרק היכא שיש לו בהמה אחת חשיב חד עבר, אפי' שאם יקנה עוד בהמה ירבה באיסור, מ"מ אין לפנ"ע, וכן פסקו המאירי והרא"ה כהריטב"א, שאין חוששים לריבוי.

ובהסבר החידוש שמותר אפי' שניתוסף עוד פעם איסור, ואם לא ימכור לו עוד חפץ של איסור, לא יכשל עוד. י"ל ע"פ מה שביאר הקוב"ש, היאך לפנ"ע דעצה שאינה הוגנת הוא דוקא בישראל כלאוין דלא תגנוב וכדו', ואילו לאו דלפנ"ע שנדרש למכשול של עבירה, אסור גם בגוי. וביאר דלפנ"ע דעצה שאינה הוגנת, הוא איסור שבין אדם לחבירו, ואיסור כזה אינו שייך בגוי. אמנם לפנ"ע דעבירה, הוא איסור שבין אדם למקום, להמריד את המחוייב במצוה כנגד המקום, וגוי באיסוריו שנתנה לו התורה, מחוייב הוא למקום. ובזה מובנת סברת הריטב"א, שאם המחוייב בדבר כבר מורד במקום, לא שייך בו לפנ"ע, אחרי דידעינן דמורד מיקרי.

ויש לחקור, לפי זה הניחא בגוי שלא שייך בו אלא בין אדם למקום, אבל בישראל

תרעד | ברין לפני עור והמסתעף בשביעית _____ שביעין חביבין

ובסברתו שאין אומרים בזה ספק דאורייתא לחומרא, י"א משום שבכל אמירת דבר או נתינת חפץ, יש מקום לחשוש שמאן דהוא יכשל, ולא שבקת חיי לכל בריה.

עוד כתב הריטב"א (שם ס"ג ב') אהא דנותן אדם לפועליו ואינו חושש משום שביעית, וי"ל דמהכא שמעינן, דכל שאינו נותן לו האיסור עצמו והדבר ספק אם יקח, אין בו לפנ"ע. ובתשובת הר צבי (או"ח א' סי' קכ"ה) דייק מדבריו, שבאיסור עצמו כן חוששים. ויש לתרץ, דמ"מ היה מקום לחשוש משום רגלים לדבר מדרבנן. וכן רוצה לחלק בדרך אמונה (ביאורה"ל פ"ח מהל' שמו"י ה"א ד"ה כך אסור) בין ספק מכשול לוודאי מכשול וספק אם יכשל, ולא נהירא, וכן התיר בשו"ת חת"ס (יור"ד סי' י"ט) וכן פסק בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' מ"א) דאין חילוק, והסברא היא כיון דבהא לא מיקרי מכשול.

אמנם החזו"א (שביעית סי' י"ב סק"ט) פשיטא ליה, דיש לומר בלפנ"ע ספק דאורייתא לחומרא. ומתריך הא דאמרי' במשנה (שביעית פ"ה מ"ו) דכלים שמיוחדים לאיסור ולהיתר, מותרים אפי' בתליה רחוקה. דהוא משום שאם באנו להחמיר בספקות, נמנע נמי חסד ודרכי חיים ושלום ממנו ומהם, והרי הם רק ע"ה וחייבים אנו להחיותם ולהטיב עמם, וכ"ש לא להרבות בשנאה ותחרות בינינו וביניהם, ויש לחוש שעוברים בכך בלאו דלא תשנא את אחיך ועוד כמה לאוין, שאין איסורן קל מאיסור זה. הלכך שקלו חז"ל בפלס, עד כמה יש לקונסם ולמשוך ידינו מהם, שלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו. ולכך הכריעו בדעתם הרחבה

אחד, וא"כ הוה חשש רחוק מאד, ואין מזה ראייה להתיר ריבוי. לב שומע].

לפנ"ע באיסור דרבנן

ידועה דעת ר"ת בתוס' (ע"ז כ"ב א' ד"ה תיפוק), שאף המכשיל באיסור דרבנן עובר בלפנ"ע. והרמב"ן והריטב"א חולקים עליו, ודעתם דבאיסור דרבנן אין כלל איסור דלפנ"ע. והפמ"ג ועוד אחרונים ס"ל שגם לשיטת ר"ת, מ"מ המכשילו עובר באיסור דרבנן שלא לפנ"ע, כיון דלא יהא הנאסר חמור מהאוסר [שהרי האוסר הוא רק איסור דרבנן]. ודלא כדעת המנ"ח, דס"ל דבכה"ג המכשילו עובר באיסור דאורייתא [והוא יותר חמור מהמוכשל]. ובתשובות אבני נזר (אה"ע סי' נ"א) חידש, דבשוגג בדרבנן אין לפנ"ע, וראייתו מדין ספק דרבנן דאזלינן ביה לקולא, ש"מ שאין בו עונש, דאם יענש [על הצד שאותו ספק באמת אסור] האיך יכניס עצמו בספק עונש. אלא מוכח מכך, שכשאינו יודע שאסור בוודאי אינו נענש, וכל שכן כששוגג ואינו יודע לא יענש, וממילא אינו מכשול. ויש לדייק מדברי האבני נזר, דס"ל דלפנ"ע הוא איסור דבין אדם לחבירו, דהא מוכיח מהא דאינו נענש דהמכשול הוא העונש, ולא עצם האיסור, תן לחכם ויחכם עוד.

ספק מכשול

הנה דעת הריטב"א במס' ע"ז (ט"ו ב'), דאין איסור לפנ"ע אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה בוודאי. ורבנן אסרו היכא שיש רגלים לדבר, אמנם היכא דאיכא למיתלי לקולא, אוקמוה אדרבנן והתירהו.

לאסור למוכרם בזמן שהוא וודאי, ולהתיר בספק, וזו הדרך הממוצעת והישרה, עיי"ש עוד. ולדברי החזו"א, אפי' אי נימא שספק דאו' לחומרא מדאורייתא כהרשב"א, הא דהתירו חכמים לפנ"ע בקום ועשה, הוא משום דמאי חזית להנצל מחד ספק עיי' לעבור על כמה איסורים.

יש עוד מוכרים, ואיסור מסייע בידי עוברי עברה

הנה הרמ"א ביו"ד (סי' קנ"א ס"א) מביא בהא ב' שיטות, דעת המרדכי במס' ע"ז, דאי אפשר לקנות במקום אחר מותר למכור, כיון דחשוב בכך חד עברי דנהרא. ודעת היש מחמירין שהוא התוס' בשבת (ג' א' ד"ה בבא דרישא) דמ"מ אסור, כיון דיש בהא משום מסייע בידי עוברי עברה, ומסיים דבריו, ונהגו להקל, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו, ע"כ. והש"ך (שם סק"ו) מיאן להעמיד מחלוקתן במסייע, וחילק בין גוי או מומר דאין מצוין להפרישו, לבין ישראל שמצווין להפרישו, וכ"ש שאסור לסייעו. ובדגול מרבבה ביאר, דבשוגג מצווין להפרישו, משא"כ במזיד והוא מומר לאותו דבר. וכבר העירו על דברי הש"ך, דהא מצינו דיש ראשונים דס"ל איסור מסייע גם בגוי, ומהם הריטב"א בע"ז שהבאנו לעיל, ועי' בברכ"י בחו"מ שהבאנו לעיל.

האם איסור מסייע הוא מדין תוכחה

באבן האזל (פ"ט מהל' ע"ז ה"ו) מקשה על שיטת תוס' בשבת, הרי הוכח תוכיח ודין ערבות מדאורייתא הן, ומדוע

נקטו דהוי איסור מסייע מדרבנן. וכתב לחלק, דבמקום שידוע שהתוכחה לא תשמע ובכך שלא אסייענו לא יפרוש מהאיסור, אין דין ערבות, וא"כ האיסור לסייע הוא איסור חדש, והוא דאפי' בכוזר אדם מ"מ מדרבנן אסור לסייעו, ע"כ. וראיה לחידוש זה ממשנה מפורשת, דתנן (שביעית פ"ה מ"ט) משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה, אבל לא תבור ולא תטחן עמה. חזינן מהא דבחשודה אסור לסייע. וכן מדתני בסיפא דמתניתין דאין מחזיקין ידי עוברי עברה, והיינו שאסור לומר להם איישר, וכן שואלין בשלומן רק מפני דרכי שלום. והנה להר"ש וכן פסק בדרך אמונה (פ"ח מהל' שמו"י ה"ד) לישראל החשוד אסור למכור [ויש להסתפק להר"ש אי האיסור דווקא בשעת חרישה]. ולכאורה כבר קדמו בהא הריטב"א בע"ז (ו' ב'), ובדיוק מלשונו שכתב על הגמ' דבחד עברא דנהרא מותר, דמ"מ איסור מסייע יש, היכא דאנו גורמים לו להרבות או לסייע, וראיתו מהא דאסור לומר התחזקו. וממשיך שם, ולא עוד אלא שאנו חייבים להוכיחם, דכל ישראל ערבים, וכ"ש שלא לגרום להרבות, כההיא דב"מ (ה' ב') דאנן חיותא לרועה היכי מסרינן, ע"כ. ומהא דלאחר ההוכחה מהתחזקו בשביעית, מוסיף ולא עוד אלא שיש דין הוכחה, יש ללמוד שמסייע בדיבור לאו מדין הוכחה. אמנם מלשונו נראה שלמד בהתחזקו, שסיוע של ממש הוא, וצ"ל דהוא מחמת שמתחזקים כוחותיו לפי שעה. וא"כ י"ל דנחלק הריטב"א על חידושו של הש"ך שאין במומר מסייע משום שא"א להפרישו, ולהריטב"א אסור לסייעו.

במכירה יש דרכי שלום, וראיה מדמצינו במשנה (שביעית פ"ה מ"ו) שכלים לאיסור ולהיתר מותר למכור. ובאמרי יושר (ח"ב סי' קט"ו) חידש לומר, שמשנתינו שמשאלת איירי בחד עברא דנהרא, דוכי נתיר איסור דאו' מפני דרכי שלום [ועי' חזו"א לעיל]. עוד מחדש מהא דלא תטחן אשת החבר עם אשה החשודה, ולא התירו בזה מפני דרכי שלום, משום שבשעת העבירה חמור יותר [וצ"ע דהרי מעשה הטחינה והניפוי לאו דאו' הוא, ואולי איירי בכמות גדולה, ואיסורו מלא תקצור כדרך הקוצרים, ובעמוד והפקר קאי]. וסיים שמסתימת דברי המשנה ורוב המפרשים משמע, שגם באין עוד מוכרים מותר וסברתו כעין סברת האמונת שמואל (סי' י"ד) שהובאה בפ"ת (סי' ס"ב סק"ג), דקשה לומר דאיירי שאין אצל מי לקנות. ומ"מ הרמב"ן גם סובר דרכי שלום במכירה, ואפי' בתלייה רחוקה. וברשב"א שיש קולא במכירה משאלה שהיא לתועלת עצמו ועי' בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' פ"א).

מסקנת הדברים, מצינו הרבה צירופים דכשיש תליה רחוקה, כגון היכא שמפזר את החול בתוך בית, דלהפאת השולחן מותר, וכן ששותל השתילים בבית או בחממה או בהיתר הידוע ולהקל, ומהם שסמכו עליהם גדולי האחרונים.

הנה דעת המשל"מ (פ"ד מהל' מלו"ל ה"ב) היא, שאם יש אחר ישראל שיכשל, חשיב בכך לפני"ע, דמה לי מי יכשל, הוא או אחר. אמנם מצינו רבים העומדים בשיטת הפני משה (ח"ב סי' ק"ה) שהובאה במשלמ"ל, דס"ל להתיר ללוות בריבית, אי המלוה מוכן לו אחר ללוות הימנו בריבית, ומהם הרדב"ז המהרש"ם בשו"ת דרכי שלום התורת חסד והכתב סופר כתבו שכן הלכה. ובתשו' בית יצחק (או"ח סי' קי"ז) כתב להוכיח מהתוס' (קידושין נ"ו א' ד"ה אבל במתכונן), דהיה יכול לקנות במעות מעשר שני במקום אחר. דאפי' להמשל"מ שם מותר, משום דשם המוכר שוגג, אזי לכו"ע אין לפני"ע, כשיש לקנות במקום שהמוכר האחר שוגג, וכן פסק בזה בתשובות מנח"י (ח"ג סי' ע"ט ס"ק ג') לסניף. חזינן מהכא, שבימינו שאפשר להשיג אצל מחלל שוגג, שוב אין להשומר איסור למכור.

תליה מפני דרכי שלום

הנה בתוס' בגיטין (ס"א א' ד"ה משאלת) מובאת דעת ר"ת, דהיתר דר"ש הוא רק בשאלה לשכנה, ולא במכר. וראיה לזה מהא דב"ש נחלקו דווקא בפרה חורשת, ורק לב"ה תולין בשחיטה, וב"ש לא חולקים במשנה דמשאלת. ותוס' נשאר, שגם



הרב יוסף מנדל קליקשטיין
ירושלים ת"ו

בענין השביעית משמטת את השבועה

כיון דהשמיטה אותו מקצת שהודה בו נמצא שאינו אלא כופר בכל, ואף השבועה שבאה מחמת אותו מקצת של הודאה נשמטה שכיון שהממון נשטף אף הדבור של שבועה שבא מכחו נשטף "עכ"ל.

והקשו האחרונים (גידול"ת שער מה אות י"ב, גרש ירחים גיטין לו ע"ב אות ר"י, חידושי הרי"ם חו"מ ס"ז סק"ב, מנח"ח מ' תע"ז ד"ה התנה, ח' רח"ה הל' שמיטה ויובל פ"ט, קוב"ש כתובות שכ"ב) כמה קושיות על דבריו. א. דמקרא ומתני' מבואר דהוא דין מחודש שהשביעית היא המשמטת את השבועה ולא שע"י שנשטף מקצת שהודה שוב הוי ככופר הכל בעלמא. ב. תמוה מה שכו' שע"י שנשטף המקצת שהודה פטור משבועת מודה במקצת וכי מי שנתחייב שבועת מודה במקצת ואחר זמן פרע או שמחלו המקצת שהודה ייפטר מחיוב השבועה, ורק המשלם מיד בשעת התביעה המקצת שהודה פטור מדין הילך. ג. התייחד בשבועת מודה במקצת אבל מתני' סתמא קתני 'והשביעית משמטת את השבועה' וגם שבועת ע"א בכלל.

והחי' הרי"ם הגר"ח והקוב"ש כיונו לתירוצו אחד שעל עיקר קושייתו תירץ הר"ן במש"כ בתחילת דבריו שממון שכפרו בו אינו משטף, רק שהוקשה לו עוד שהרי יוכל לתבעו שוב לאחר שביעית בתביעה חדשה ולחייבו שוב שבועת מודה במקצת, על זה

במתני' שבועות (מה ע"א), "והשביעית משמטת את השבועה", ובגמ' (מט ע"א), "מנה"מ, אמר רב גידל אמר רב, דאמר קרא: וזה דבר השמטה, ואפילו דיבור משמטת".

והקשו הראשונים היכא משכחת לה דין זה, הלא כיון שנשטף הממון, ממון אין כאן שבועה אין כאן, ומה צורך להשמטת השבועה, וקרא ומתני' למה לן. ונעתיק ד' הר"ן (שבועות לב ע"ב מדה"ר ד"ה ושביעית) ומה שיש לדקדק בו וז"ל, "ושביעית משמטת השבועה. לא קאי אהך שבועה דהשותפין דאין שביעית משמטת שותפות ולא שבועתה אלא מלוה ושבועתה, ואיכא למידק שבועת מודה מקצת דמלוה פשיטא דכיון דממון אין כאן שבועה אין כאן, ונ"ל דהכא בשתבע קודם שביעית והודה במקצת וכפר במקצת ואותו מקצת שכפר בו אין שביעית משמטתו, שכל ממון שכפר בו קודם שביעית אף על פי שעברה שביעית עליו אינו משטף, והכי איתא בפירוש בירושלמי במסכת שביעית מלוה ונעשית כפרנית אינה משמטת וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"י מהל' שמיטה, ונמצא שאותו ממון שכפר בו לא נשטף בשביעית וסד"א כיון שתבע קודם שביעית והודה במקצת וכפר במקצת ותביעת אותו מקצת במקומה עומדת שלא נשטף בשביעית ישבע עליה לאחר שביעית, קמ"ל דשביעית משמטת שבועה זו

ונראה שמלבד כוונה זו שכתבו האחרונים הנ"ל הוקשה לר"ן גם עוד קושיא אחריתי וכוונה נוספת יש כאן וכמו שנבאר.

הנה כ' הרמב"ם (שמיטה יובל ט, ח) "הלוהו ותבעו וכפר בו, והגיע השמטה והוא בכפירתו, והודה אחר שעברה שביעית, או שבאו עליו עדים אחר השביעית אין השביעית משמטת". והראב"ד השיג וז"ל "א"א הנה הוא סובר טעמא דחזר והודה או באו עדים משמט הא אם עמד בכפירתו אינו משמט כפשוטו של ירושלמי מלוה ונעשית כפרנית אינו משמט, אולי אינו כמו שהוא סובר דלאו בכפירה תליא מילתא אלא או שפטרוהו ב"ד בשבועתו ונשבע קודם שביעית וחזר והודה או באו עדים, או שמא שהוא חוזר על מעשה ב"ד הסמוך לו ואמר מלוה שנעשית כפרנית ובא לב"ד וחייבוהו, וכתבו לו זכותו שיטרוף אינו משמט דהיינו מעשה בית דין אבל כפרנית ונעשית מלוה כלומר שהאריך אותו והמתין עליו לרגלו משמט, שאם הוא כמו שהוא פושט דברים כפשוטן מתניתין דשביעית קשיא והשביעית משמטת את השבועה וה"ז עומד בכפירתו דוק ותשכח".

מבואר מחלוקת הרמב"ם וראב"ד בפירוש הירושלמי "מלוה כפרנית אינו משמט", לרמב"ם כל שכפר שוב אינו משמט, דכבר נסתלק ממנו וליכא "לא יגוש", ולראב"ד כל שלא נפטר בב"ד בשבועה הוא בכלל לא יגוש ומשמט. (ובביאור דעת הרמב"ם עי' ישוע"י סי' ס"ז עי"מ סק"ד, אבני נזר חו"מ סי' א', שעורי ר' שמואל סנהדרין ב ע"א.) והנה ראיית הראב"ד מהדין דהשביעית משמטת את השבועה צריכה

כ' דכיון שנשמט המקצת שהודה הו"ל כופר הכל.

ובשבועת ע"א דנו החי' הרי"ם והקוב"ש לפי הנ"ל, הקוב"ש פשיטא לי' שהגם שנשמט החיוב שבועה של קודם שביעית, עדיין יוכל לחייבו אחר שביעית מחדש, רק שמסתפק אם יצטרך העד להעיד שוב, והחיה"ר פשיט"ל שכיון שחיוב השבועה שחייב העד נשמט, שוב א"א לחייבו שוב על פי עד זה, עיי"ש.

עוד כ' החי' הרי"ם שגם באופנים שהמקצת שהודה לא נשמט, כגון שכ' עליו פרוזבול או שהודה במקצת פקדון או גזילה, באמת לא יוכל לחייבו שוב שבועת מודה במקצת הגם דלא יהי' כופר הכל, דאם כ' עליו פרוזבול הרי יש לו קרקע וכיון שהוי כגבוי הוי הודאת שע"ק והילך, וגם פקדון וגזילה אם הם בעין הוי הילך ואם נאבדו נשמט. (ומה דפשיט"ל דגזילה הוי הילך עי' נתה"מ סי' פ"ז סק"א שכ' דל"ה הילך ובדורש משפט ומלואי משפט שם).

והנה לכשנדקדק היטב בלשון הר"ן נראה שעדיין לא יצאנו ידי חובתנו בזה. שאחר שכ' שהוי כופר הכל כ' "ואף השבועה שבאה מחמת אותו מקצת של הודאה נשמטה שכיון שהממון נשמט אף הדבור של שבועה שבא מכחו נשמט", הנה שהוא מבאר מה שהשבועה "נשמטה" והיינו דין הגזה"כ דשמיטה ולא דין כופר הכל, משום ש"כיון שהממון נשמט אף הדבור של שבועה שבא מכוחו נשמט". גם צ"ב כוונת לשון זו דנראית תוספת וכפילות שא"צ.

ביאור, לא מבעיא לדברי הר"ן הנ"ל דאדרבה הדין הנ"ל הוא ראיה לרמב"ם, דלא משכח"ל לקרא אלא בכפר דהממון אינו נשטט וקמ"ל דהשבועה נשטטה, ומוכח דהממון לא נשטט, אלא אפי' אם ניישב באופנים אחרים שיש ליישב קו' הר"ן, מ"מ מה רא' יש מהא דהשבועה נשטטה, והא תרי מילי ניהו. ובתוספת ביאור דע"י שכפר אמנם בטלה נגישת הממון אבל קיימת נגישת השבועה, וכלשון הרמב"ם בה"ו "והשביעית משטטת את השבועה שנאמר לא יגוש מ"מ לא לשלם ולא להשבע", מבואר שנגישה זו עצמה להישבע היא בכלל לא יגוש, והוא מהר"י מיגאש (שבועות מט ע"א ד"ה פיסקא). וע"י במפרשים שם על הרמב"ם וצ"ב.

כ"זומר שאחר שפירש הראב"ד ש"כפרנית אינה משטטת" היינו אחר שנשבע, אבל כפר ללא שבועה משטט, ממילא לא יכל לפרש כפשוטו שהשביעית משטטת את השבועה בלבד, דהא פשיטא כיון דהממון נשטט, וע"כ הוכרח לפרש דזה גופא ילפינן מהאי קרא שהממון נשטט באופן שיש חיוב שבועה. וצ"ב א"כ ליכא רא' נגד הרמב"ם שפירש הירושלמי אחרת. וגם סדר הדברים בראב"ד הוא להיפך שמתחילה כ' "אולי" לפרש הירושלמי אחרת וגם קרא לדרך הרמב"ם "כפשוטו" של הירושלמי, וכל הכרחו וחילו הוא ממתני' דהשביעית משטטת את השבועה.

ובחי' רח"ה (הנ"ל) כ' "ואשר יראה בדעת הראב"ד, דס"ל דאע"ג דמרבין לה מקרא דשביעית משטטת את השבועה, וכמבואר בשבועות דף מ"ט ע"א, מ"מ הרי פשוט דאין שטטה שייכה אלא בממונא, ותו לא מצינו בענין שטטה כלל שתשטט דברים אחרים מלבד ממונא, והגע עצמך, הרי שיש לאדם חיובא על חבירו שישבע בדבר שאינו נוגע לממונא, האם תשטט את השבועה הלזו, הרי פשיטא דלא, ומשום דאין שטטה אלא בממונות לחוד, א"כ הרי גם בשבועת ממונא, אם נימא דאינה משטטת את עצם החוב, א"כ נמצא דהשטטת השבועה הויא רק שמיטת שבועה לחוד, בלא שום סרך שמיטת ממון, ובשבועה לחוד ס"ל להראב"ד דלא שייכא כלל שמיטה, דאין שמיטה אלא בעצם החיוב ממון בלבד, ועדיפא מינה מצאנו דגם ממון אינו משטט אלא א"כ זקפו במלוה, ושאר חובות כגון נזקין והקפת חנות אינו משטט, ואיזה זקיפת

ובחי' הרי"ם (הנ"ל) תמה כן וכ' "והראב"ד ז"ל סובר דהפירוש משטטת השבועה הוא גוף הממון כיון שהיה עליו חיוב לישבע או לשלם אף דקי"ל גורם לאו כממון כאן יליף דבר השטטה שאף דיבור הגורם לממון ג"כ משטט החיוב. והיינו דמשטט השבועה חיוב ממון שיש עליו שבועה מאחר שלא נפטר דבשבועה דאורייתא כל שאינו נשבע חשוב ממון דקי"ל מתוך שאינו יכול לישבע משלם וממילא פטור אף שמודה אח"כ או זה מביא עד אחד וכה"ג. דעל כרחך לפרש כן לראב"ד ז"ל דאי אפשר לומר משטטת השבועה כפשטיה דלמה לי קרא כיון שאם יודה ג"כ פטור לדבריו דבלא נשבע קודם שטטה גם כפרנית משטט. וע"כ דהוא גופא דיליף מקרא שמשטט חוב של שבועה כיון שלא נפטר לגמרי בב"ד קודם שביעית".

מלוה שייך גבי שבועה דתשמיט, ואשר על כן פירש הראב"ד, דהגזירת הכתוב דשביעית משמטת את השבועה בא להשמיענו דבמקום שהלוי נתחייב שבועה אז גם עצם החוב נשמט, אף על פי שעמד בכפירת חובו, והא דכפרנית אינה משמטת היינו דוקא היכא דלא נתחייב שבועה, דאז אינו יכול לתובעו כלום, וע"כ לא חל עליה שמיטה".

והנה לדרך זו לכאורה כל מה דנתחדש שהממון נשמט הוא במקום שיש חיוב שבועה, וגדר הדין הוא שבמקום שהלוי נתחייב שבועה גם עצם החוב נשמט, וכמש"כ הגר"ח בעצמו, ולפי"ז אם כפר בעש"ק שנתמעטו משבועה או באופנים אחרים שליכא שבועה לא ישמט הממון, אמנם הרי הראב"ד להדיא העמיד הירושלמי דווקא בנשבע ומשמע שכל כפירה ללא שבועה משמט, וגם מנא ליה שהרמב"ם איירי באופן שנתחייב שבועה, וע"כ שפליג בכל גווני שכפר ולא נשבע דמשמט, ודלא בדרך זו.

גם אפשר שיש לדחות דהא חזינן בקרא דשבועה נשמטת הגם דלא שייך בה זקיפה ועכצ"ל שכן הוא גזה"כ, או שנימא שסגי בכך שתחילתה במלוה, או שחיוב שבועה נחשב כממון שהרי אמרי' משאיל"מ ונחתנין לנכסי' בלא נשבע, וידוע הנידונים בזה, גם אפ"ל בדרך שכ' הגר"ח גופי' אח"כ ליישב דעת הרמב"ם, עיי"ש, וכיון שאין הדבר מוכרע תמוה איך סתם הראב"ד כ"כ במקום שהיה לו לפרש.

והנה מצאנו בזה בס"ד טענה חדשה בקמאי ויתכן שזו הייתה גם כוונת הראב"ד.

והוא בס' תשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת סי' ק"י וז"ל "ותימ' להרב הלוי ותיפוק ל' בלא קרא, דאפי' אם היתה מלוה נפקעת, כ"ש שבועה דהא מלוה אין כאן שבועה אין כאן, וי"ל כדגר' בירוש' דסוף שביעית, מלוה שהיא כפרנית אין שביעית משמטתה, וכו' אם נתחייב שבוע' קודם שביעי', שבוע' דאורייתא כגון הודה במקצת וכפר במקצת ואחר שביעית הודה בכל, קמ"ל דמשמטת השבוע' ופטור מכל וכל, ומלוה כופרני' שכופר בכל. וא"ת מהא דתני' בתוספתא דשביעית [פ"ח ה"ו], דברי' שהשביעית משמטתו, משמטת נמי שבועתו, שאין שביעית משמטת אין משמטת שבועתו, י"ל דלא אתי למעוטי כופר במקצת, אלא אתי למעוטי הקפת חנות לר' יהודה, ומלוה חבירו על המשכון או בשטר שיש בו אפותיקי". הרי דקס"ד שלא שייך השמטה בשבועת מובמ"ק כיון שע"י הכפירה נעשה בבחינת "דברים שאין שביעית משמטת" שאין נשמטת בהם השבועה, אלא דתירץ שרק הקפת החנות וכדו' נחשבת דבר שאין שביעית משמטתו ולא כופר במקצת. והחילוק פשוט שכאן המלוה מעיקרה ישנה בשמיטה והכפירה במקרה, וע"ז קאי גזה"כ שהשבועה נשמטת, משא"כ הקפת חנות שמתחילתה וכדו' נחשבת דבר שאין שביעית משמטתו. אינה נשמטת.

ויותר מזה נמצא דבר פלא בשו"ת מהר"ח או"ז סי' ק"פ וז"ל "וכ"ש בערבות כפרנית דלא שייך ביה טענת שמיטה. כדתנן במסכת שביעית מלוה כפרנית אין שביעית משמטתו, דלא קרינן ביה לא יגוש. ומטעם זה אם אדם מחויב לחברו שבועה אין

בהקפת חנות ושכר שכיר שאינם נשמטים מ"מ סתם נאמרה", הרי דס"ל שאפי' שבועת הקפת חנות ושכר שכיר נשמטת הגם דאין השביעית משמטת בממון כל שלא זקפם, וצ"ל שעדיפי משבועת השומרים שהענין עצמו לא בתורת שמיטה כלל.

והנה על הראב"ד הדרא קו' הראשונים לדוכתא קרא למה לן כיון שאם נשט הממון פשיטא שאין שבועה, ואין לתרץ כתי' השני שתי' הראשונים (הרשב"א בתש' ח"ב שע"ג וחי' הר"ן שבועות מח ע"ב) שאיירי בנשבע לפרעו, עיי"ש, שא"כ לא יכל להוכיח מהא דהשביעית משמטת השבועה דנשט הממון כנ"ל, שהרי לא איירי בכפר. ויתכן לפי מה שנסתפק במנ"ח (מ' תע"ז) בנתחייב שבועה קודם שביעית וגלגל עליה מדברים שאין שביעית משמטתם, אם אחר שביעית חייב בשבועת הגלגול, ולהצד דפטור כיון שנפקע המגלגל מעיקרו (ולא דמיא לאמר אשלם בס' צ"ד ס"ג), ניחא שזה נפ"מ בהשמטת השבועה.

ובזה נשוב לבאר הדקדוקים בר"ן, דהן אמנם מש"כ שהוי ככופר הכל, כבר ביארו לן האחרונים שכוונתו לומר מדוע פטור לאחר שביעית אם יתבענו שוב בתביעה חדשה, אמנם עדיין לא הונח לן מש"כ בסוף דבריו ש'אף השבועה שבאה מחמת אותו מקצת של הודאה נשמטה שכיון שהממון נשט אף הדבור של שבועה שבא מכחו נשט, ולהנ"ל נתכוון ליישב קו' הראב"ד איך נשמטת השבועה הא הממון שכפרו בו אינו משט וכל שאין השביעית משמטתו אין משמטת שבועתו,

שביעית משמטת השבועה. ודלא כפרש"י דפירש וזה דבר השמיטה אפילו הדיבור משט ופרש"י דבור זה חיוב שבועה. ולא נהירא דלא שייך שבועה אלא על הכפירה [הכפירה] לא משמטת כל שכן השבועה שעל הכפירה הלכך צריך לפרש אפילו דבור כלומר אם אמר לו אעפ"כ יקבל הימנו כיון דבדיבור אמר משט אני". ונראה שס"ל לאמת כטענה הנ"ל דכל שלא משט הממון שכפרו בו הו"ל בבחינת דבר שאין שמיטה משמטת ואף השבועה אינה נשמטת, והדבר צלע"ג לע"ע וכי פליג אדינא דגמ' שהשביעית משמטת השבועה.

ומ"מ הראינו לדעת שעלה כן על דעת קמאי, ולא רחוק הדבר לומר שאף זו כוונת הראב"ד, שכיון דקי"ל שדברים שאין השביעית משמטת אף אינה משמטת השבועה, אי תימא שממון שכפרו בו אינו נשט לא משכחת פתרי לדין דשביעית משמטת השבועה, ומזה הוכיח דהממון נשט, ובזה ניחא יותר הסתימות שהרי לדרכו הוא מוכח מיני' ובי'. גם ניחא שגם כפר באופן שאין חיוב שבועה ישט, ולא תליא אם נתחייב שבועה כבדרך הגר"ח.

אבל הרמב"ם ס"ל כמו שתי' בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת הנ"ל שסגי שתחילתו בדבר המשט הגם שכשכפר אינו משט. או שס"ל יותר מזה כמש"כ המאירי גיטין לו ע"ב (ד"ה כבר ביארו) שכ' וז"ל 'ולפי דרכך אתה למד שהמלוה שכפר בה קודם שביעית אין שביעית משמטתה שאם כן מה הוצרך להשמטת השבועה ומה הוא נשבע לו והרי הוא פטור ואף על פי שאיפשר להעמידה

תרפכ | בענין השביעית משמטת את השבועה _____ שביעין חביבין

ולזה כ' דסגי בכך שהשבועה באה מכח חשיב כלל הדיבור הבא מכווח דבר המקצת שהודה שהוא הלא נשמט ולכן שהשביעית משמטתו.



הרב פינחס מנחם ווייץ

ירושלים ת"ו

בענין ג' אילנות לבית סאה

מבואר דהראב"ד משיג מדברי הירושלמי, דבעינן שכל אחד יעשה תשיעית מנה, ואילו מדברי הרמב"ם משמע דלא בעינן כן, ואפי' אם איכא אחד שאינו עושה כלל, מ"מ אם יש ג' שעושים, חורשין כל בית סאה בשבילם. ועיי' בכס"מ שמבאר, דהרמב"ם מפרש את דברי הירושלמי באופן אחר, יעוי"ש.

וחקשה בתוס' יו"ט על דברי הר"ש, דמשמע מדבריו, דאם איכא תשעה והם עושים ששים מנה כל אחד, רק דיש אחד שאינו עושה - אין חורשין לכולם אלא כפי צרכם. ותקשה מה איכא דיש כאלו שאינם עושים, מ"מ יש ג' שהם עושים ככר של ששים מנה. והנה לפי דברי הר"ש האלו צריכים לומר, דמה שהביא קודם בשם הירושלמי דסגי אם שלשה עושים כיכר או לר"ז תשעה עושים ככר, היינו אם הם יותר מעשרה, אבל בתשעה בעינן שיעשו כולם כיכר, ובלאו הכי דבריו סותרים אהדדי. וכנראה דקושיית התוס' יו"ט על הר"ש היא, דמה איכא מה שאחד אינו עושה, זהו באמת פירושו של הרמב"ם. דמה שכתב וראויים לעשות ששים מנה, היינו שיש שלשה שכל אחד עושה ששים מנה, וא"כ מה איכא דיש אחד שאינו עושה. ולדבריו מה שאמרו במשנה עד תשעה, היינו דהך דינא דבעינן שלשה עושים ככר, נשאר עד שיהיו תשעה.

במשנה מס' שביעית (פ"א מ"ב) א', "איזהו שדה אילן, כל שלשה אילנות לבית סאה, אם ראויים לעשות כיכר דבילה של ששים מנה האיטלקי, חורשין כל בית סאה בשבילם. פחות מכאן, אין חורשין אלא כמלא האורה וסלו וחוצה לו". עוד איתא במשנה (שם מ"ד), "היה א' עושה ככר דבילה וב' אינם עושים, או שנים עושים וא' אינו עושה, אין חורשין להם אלא לצרכן, עד שיהיו משלשה עד עשרה".

וכתב הר"ש, דמשלשה עד תשעה, בעינן שכל אחד מהם יעשה ככר דבילה, ואם יש אחד מהם שאינו עושה, אין חורשין לכולם אלא צורכן. ואח"כ הביא הא דאיתא בירושלמי, "ובלבד שלא יפחות מחשבון משולשין או לר"ז מחשבון מתושעים", ומבאר דבעינן שכל שלשה יעשו ככר, או שכל אחד יעשה תשיעית ככר, [יעיי"ש].

והנה כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' שמו"י ה"ד), היו מג' עד תשעה וראויים לעשות ששים מנה, חורשים כל בית סאה בשבילם, ואע"פ שיש בהם מי שאינו ראוי לעשות, ע"כ. והשיגו הראב"ד וז"ל, "נראה לי מן הגמ', כמו שצריכים ג' אילנות שיהיו משולשים לששים מנה, כן אמר זעירא בר"ח שיהיו תשעה מתושעים לחשבון ששים מנה. כל אחד, יהיה ראוי לעשות תשיעית של ששים מנה וכו'", ע"כ.

לכ"א קרקע הצריך לאילנו, והלא בעיית הירושלמי היא כשאין לו כלל קרקע.

וכמו"כ צ"ב, דהא הר"ש כתב שמהירושלמי משמע, שאם הם ג' אילנות של ג' בנ"א מותר לחרוש עד רה"ש, והוא תמוה ביותר כמו שכבר הקשה הרא"ש, היכן הסברא לומר דאם זה של ג' אנשים יהיה יותר היתר. וכמו"כ יש להבין, מזה צריך בכלל להשמיענו שמותר לחרוש, ומה היא הסברא לומר שאין חורשין.

והנראה בכל זה, דהנה סוגית הגמ' ב"ב שהבאנו צ"ב, דעולא אמר התם, דכל אילן יונק מסביבותיו ט"ז אמה. ומקשה ע"ז הגמ', דהא חזי' דאינו יונק כ"כ מהא דג' אילנות של ג' בנ"א. ויש להבין למה הוצרכה להביא דווקא משנה זו, הרי זו משנה מפורשת, שאם יש ג' אילנות לבי"ס חורש כל בי"ס בשבילם. הרי מבואר מכאן ששיעור יניקה דידהו הוא שליש בי"ס, והלא במשנה דג' בנ"א לא מבואר יותר מן האמור כאן.

עוד יש להבין, דהא חזי' דיש נ"מ בגודל האילן אם הוא עושה כשיעור או לא, ואיך אמר עולא כלל דתמיד ט"ז אמה יונק, וכן היא מסקנת הגמ', ומשמע דאין שום נפקותא בגודלו של האילן.

ומכ"ל הלין מוכח, שיש לבאר העניין באופן אחר. דהנה זה ברור, דלענין שיעור יניקת האילן אין חילוק בגודלו של האילן וכמה פירות הוא עושה, דכל האילנות שווים הם בשיעור יניקתם. וכן יש להסתייע לכך מדברי השטמ"ק בב"ב בשם הרי"מ, דהא דשלשה אילנות הוא היתר עד רה"ש [וכבר עמדו ע"ז האח' שזה צ"ע]. ועפי"ז הוכיח,

אבל אם יש יותר מתשעה, היינו עשרה ויותר, לא בעינן שיעשו שיעור. אמנם יש לבאר, האיך יפרש הרמב"ם את דברי הירושלמי, דהרי לפי דברי הר"ש קאי הירושלמי על עשרה, ואילו הרמב"ם לא הזכיר מכך כלום.

ושימות רש"י בדין ג' אילנות צ"ב רב, דהנה בסוכה (ל"ד א' ד"ה עשר נטיעות) כתב, דהא דחורשין כל בית סאה, היינו אם איכא ג' אילנות, ואם יש רק אחד, חורשין לו כפי צרכו לפי חשבון, והיינו שליש בית סאה. וכבר עמדו האחרונים על דבריו, הרי מבואר כאן במשנה, שאם יש ג' וא' מהם אינו עושה, אין חורשין להם אלא צורכן כמלא אורה וסלו. וגם אם נדחוק בכוונתו, דאין חורשין לשנים שאין עושים, ואילו זה שעושה חורשין לו שליש בית סאה. הנה מלבד הדוחק מה החידוש בזה, יש לתמוה ביותר, דהא רש"י בעצמו כתב להדיא לא כן. דהנה בב"ב (כ"ז ב') איתא, אמר עולא, אילן הסמוך למיצר בתוך ט"ז אמה אינו מביא ביכורים, משום שהוא גזול, ומקשה עלה מהא דאמרי' במתני' (פ"א מ"ה) ג' אילנות של ג' בנ"א מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילם, הרי שהיניקה אינה כ"כ. ומבאר רש"י שם, דבלאו הצירוף לא היינו חורשים עבורם אלא כצרכם היינו כמלא אורה וסלו, ודבריו לכאורה סותרים אהדדי.

והנה בירושלמי בעי, היו אילנות של א' מהם וקרקע של אחד, אם חורשין כל בי"ס בשבילם. ומייתי ראיה מהא דג' אילנות של ג' בנ"א הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בי"ס בשבילם, הרי שמצטרפים. והנה האחרונים עמדו, מה הראיה מכאן די

דהא דאמרינן בעשר נטיעות שמותר עד רה"ש, החידוש הוא דווקא עשר ולא יותר, ואם איכא פחות, חורשין עד רה"ש כמו ג' אילנות. ורק לל"ב שם, הוא מחלק בין אילנות שיש להם יניקה יותר לנטיעות. אבל לל"ק ידי' מבואר דאין חילוק בשיעור היניקה, ואפי' נטיעה יש לה יניקה ט"ז אמה סביב, דאל"כ הא ליכא ראייה מג' אילנות שהם גדולים ויש להם יניקה יותר, ואילו נטיעות יניקתם קטנה. ואף שחזר בו למסקנא, היינו לגבי נטיעות, אבל לגבי אילנות גדולים אין נפקותא בשיעור יניקתם מה גודלם, ולכן לגבי בכורים אין נפק"מ. ודבר זה מוכיחה הגמרא מהמשנה דג' אנשים, והיינו דמהא דג' אילנות בבי"ס, י"ל דזה משום דכך הוא שיעור יניקתם אם עושים כיכר דבילה. אבל אם עושים פחות, אין להם שיעור יניקה כ"כ, או אם עושים יותר, שיעור יניקתם יותר גדול. ולכן לא שייך להקשות על עולא, כיון דיתכן שחלוק בין אילן לאילן. אמנם מההיא דג' אילנות לבי"ס מבואר, דבאמת מצד היניקה, כל האילנות שווים, ואין הנ"מ בין עושין לאין עושים והכל דינו אחד. דאי נימא שזה שיעור יניקתם, יקשה מהו החידוש של ג' בנ"א, והלא פשיטא דכך הוא דינם, כיון שזהו שיעור יניקתם. ובהכרח דאם זה של ג' בנ"א, לא בעינן כלל שיעשו ככר כל אחד מהם, אלא אפילו בפחות מזה יכולים לחרוש, ומשום דחילוק בין של ג' בנ"א לשל איש אחד ועדיפא הוא אם זה שייך לג' בנ"א.

ומעמזו של דבר, דהנה כמו שמצינו בראשונים שכתבו, דיותר מ'

נטיעות בבי"ס הוו כעצים בעלמא, כיון שעומדים ליעקר מחמת צפיפותם, כך שייכא סברא זו לענין אילנות גדולים. והיינו דכל שיש ג' אילנות בבי"ס, והם מפריעים שהשדה יהיה שדה לבן לזריעת תבואה הרי אם אין משתלם עמידת האילנות שם, הוו כעומדים ליעקר, והרי זה נידון לגמרי כשדה לבן. כיון דמה שהוא במצב שאינו ראוי עמידתו, הרי הוא כנעקר ממקומו. ולכן אם יש לאחד שדה ויש בה ג' אילנות, תלוי הדבר, אם עושים ככר, הרי זו שדה שעומדת לצורך אילנות ואינם עומדים לעקירה, אבל אם הם עושים פחות, הרי שדה זו ראויה יותר להיות שדה לבן, וכיון שהג' אילנות מפריעים להיות שדה לבן מצד יניקתם ומצד עמידתם, שהרי הם צריכים עבודה סביב להם, וכיון שהמקום אינו עומד להיות שדה אילן ולמיעקר קיימא, ומפני כן הרי זה שדה לבן. ולכן אפילו אם יש אחד מהם שעושה, אבל השדה בכללותה במצב זה, אינה עומדת לשדה אילן. אבל כדי צרכו מותר, שהרי החרישה היא רק לאילן זה, כיון שאינו חורש שאר השדה.

ועפ"ז נראה, דזה אינו שייך אלא אם השדה שייכת לאדם אחד, לכן אנו אומרים דאם אינה עושה כפי השיעור, אין אילנות אלו משתלמים להיות שדה אילן ולמיעקר קיימא, ולכן אין חורשין בשבילם, כיון שהיא עומדת להיות שדה לבן. אבל אם היא שייכת לשלשה אנשים, הרי בשליש בי"ס לא שייך לומר כל הסברא דידן, שעדיף להיות שדה לבן יותר משדה אילן. דרק אם יש שלשה אילנות בבי"ס ואינן נותנים לפי חשבון, עדיף לעשות מבי"ס זה

הירושלמי, אם היו האילנות של אחד והקרקע של אחד, האם מצטרפין. והיינו דיסוד הספק הוא, האם הא דמותר בג' אילנות לבי"ס, הוא משום דזה הוא שיעור יניקתם, ולכן מותר הכל. ואם אין בהם כשיעור ככר, אין יניקתם גדולה כ"כ. ונמצא שכל היתר החרישה היינו, משום ששיעור זה הוא לצורך האילן ולא יותר. ולכן היכא דזו קרקע של אחר, יש מקום לומר דאסור, כיון שאינו עושה לצורך האילנות, רק לצורך קרקע ידידה. ומהא דג' אילנות של ג' בנ"א מוכח, דלגבי היניקה אין חילוק כמה פירות עושין האילנות, ובכל מצב שהוא יניקתם שוה, אלא שתלוי אם זו שדה שעומדת לאילנות או לשדה לבן. דאם איכא כשיעור, הוי זו שדה אילן, משא"כ באין עושין, ולכן מותר לחרוש. ולכן אף בקרקע של אדם אחר, אין קרקע זו עומדת להיות שדה לבן, דהרי משתלם להיות שדה אילן. וכוונתו בחרישה אין זה נוגע לנו, כיון שלמעשה הקרקע היא שדה אילן.

ובזה מבוארים דברי הירושלמי - דאם הקרקע של ג' בנ"א מותר לחרוש עד רה"ש. דהנה יסוד האיסור הוא, משום דהוי חרישה לצורך שביעית, אבל חרישה בעלמא לא נאסרה. וא"כ היכא דזו של אדם אחר, אמרינן כיוון דחרישה זו אינה מועלת לצורך האילנות וכמו שמביא הר"ש, וזה אף מזיק להם, בהכרח שזו חרישה לצורך זריעה. אבל אם הקרקע שייכת לשלשה אנשים, הרי אף אם לאילן אינו מועיל, מ"מ כיוון שזה שדה אילן, וכל אחד יש לו רק מקצת, אין חרישה זו חרישה לשם זריעה, דהרי שליש ב"ס לזריעה במקום שיש אילן אינו משתלם.

שדה לבן. אבל בשליש ב"ס אינו עדיף להיות שדה לבן יותר מאשר שדה אילן, ולכן מותר אפילו אינן נותנין כשיעור. ולכן מייתי בגמ' ממשנה זו כדי להוכיח דהיניקה היא שליש ב"ס, ואין נפקותא איזה אילן הוא, אם יש בו הרבה פירות או לא. אבל ממשנה קמא ליכא ראייה, דשמא מחמת גודל היניקה הוא, ותלוי באילנות כמה הם עושים.

ועפ"ז מבוארים דברי רש"י כמין חומר, דמה שכתב בסוכה, שאם יש אילן אחד מותר לו לחרוש שליש ב"ס. היינו משום דזה יניקתו, ואפי' אם אינו נותן ככר דבילה, מ"מ כיון שהוא אילן יחידי, יכול להישאר שדה אילן ולא למיעקר קיים, ושיעור יניקתו ט"ז אמה לכל רוח. ומה שאמרו במשנה דאם אין נותנין כולם ככר דבילה אין חורשין אלא צורכן, היינו דבגוונא דאיכא ג' אילנות, הרי שדה זו אינה מיועדת להישאר שדה אילן אם אין מביאה פירות כשיעור, ולכן למיעקר קיימא. ומש"כ רש"י בסוכה, בא לומר דבלאו הדין דג' אילנות מצטרפין וזה נידון כמו שדה של אחד, אין חורשין לכל אילן אלא כדי צרכו. כיון דבכה"ג אינו משתלם להיות שדה אילן, אם אינו נותן שיעור הפירות ששדה אילן נותן, ומוטב שיהיה שדה לבן. ורק משום היותו שדה אילן על ידי הצירוף, מותר לחרוש כל הבי"ס.

ועפ"י המבואר יוצא, שאם השדה שייכת לג' בנ"א, יותר מותר מאשר אם שייכת לאיש אחד. ובאמת דכן הוא הרי בירושלמי, לענין חרישה עד רה"ש. וביאור דברי הירושלמי נראה, דהנה התם דן

והנה סברא זו אינה מוכרחת, מיהו יש לפרש דברי הירושלמי כך לפי גירסת הר"ש.

ובשיטת הרמב"ם נראה, דהוא אינו הולך בשי' רש"י בענין ג' אילנות של ג' בנ"א, דלדידיה אפילו אם הם של ג' בנ"א, בעינן שתעשה ככר, דהא כן מבואר להדיא בדבריו. אמנם הר"ש כתב, דאם איכא יותר משלשה ויש אחד שאינו עושה, אין חורשין. וניחא נמי לפי"ד, דהר"ש סבר דהיכא דאיכא רק ג', הא נשאר עוד שיעור זריעה בין האילנות, ואם כי לא שיעור כשדה לבן, אבל הריוח שיש על ידי האילנות מועיל שנשאר שדה אילן. אבל היכא שיש יותר מג' אילנות ואינם נותנים כשיעור, אין זה משתלם מה שמפסידים משדה זריעה, וכיון שכן, הרי זה עומד ליעקר, ושוב הדין דאין זה שדה אילן. ובזה פליג הרמב"ם, וסובר דתלוי אם איכא ג' אילנות העושים ככר, אז משתלם להיות שדה אילן, ואף אם לא יהיה אפשרות זריעה בין האילנות, ולכן אפילו אם אחד מהם אינו עושה שפיר חורשין.

וקושיית הראב"ד מהירושלמי שמבואר דכל אילן צריך לעשות, יש לתרץ דהירושלמי קאי להך מ"ד דבעינן

משולשין או מתושעים. וסובר דטעם היתר חרישה סביב האילן, היינו משום דשיעור יניקתו תלוי בגודל הפירות שהוא נותן, ולכן רק אם הוא נותן שליש מותר לחרוש, וזו גם שיטת הראב"ד. אבל הרמב"ם מצא מקור דלאו בשיעור יניקה תליא אלא בעתידו של השדה, וכמו שהוכחנו בסוגיית הגמ' דב"ב, דמקשה מג' אנשים ולא מקשה מהמשנה דג' אילנות. ובהכרח כמבואר, משום דממתני' יכולים לומר דתליא בגודלו של האילן, ולכן לא שייך להקשות על עולא מהמשנה דג' אילנות, דאולי הוא מדבר מאילן ששיעור גדילתו יותר. אבל מהמשנה של ג' אנשים חזינן חידוש שמצטרפים, והרי זה סברא, דמ"ש מאדם אחד. ובהכרח כמבואר, דאין דנים בשיעור היניקה אלא אם זה יהיה שדה לבן או שדה אילן. וזה החידוש בג' אנשים, שאע"פ שאין לכל אחד שדה אילן זה מצטרף, וא"כ יש מכאן הוכחה גדולה לדברי הרמב"ם, דאפילו אם איכא אחד מהם שאינו עושה ואינו צריך יניקה כלל, אבל אם יש שעושין בכל הי"ס, אין זה משתלם להיות שדה לבן אלא שדה אילן. וכיון שאינו עומד למקום זריעה, לא משנה מה הוא מועיל בזה, דהרי כל האיסור הוא רק כשזה לצורך זריעה, וכשזה שדה אילן, אין זה חרישה לצורך זריעה וכמו שנתבאר.



לעסוק בדברי תורה

קושיות והערות
מעמלי התורה
ובחורי ישיבתינו הק'

הארות על מאמרי
מאסף 'שמחת תורה' תשפ"א

לזכר ולעילוי נשמת

הרה"ח ר' יעקב בן ר' אהרן נח בלסבלג ז"ל

נלב"ע י"ז מר חשוון תשפ"א

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח על ידי בנו

ידידנו הרה"ח ר' אברהם מרדכי שליט"א

קושיות והערות

הרב ישראל אייזן

כולל 'פני מנחם'

חיפה

ב' הערות על שיטת הצ"ח בדין נטילת לולב במחובר

דוחין]. והנה להצ"ח תיקשי הא כיון דאין צריך ליטול את המינים ולנושאם ודיו במה שהם אחוזים בתוך ידיו א"כ לו יהי שאיסור מוקצה הוא מן התורה היכי ס"ד דאתיא קרא להתיר הנטילה משום מוקצה והלוא אין הטלטול מן המצוה שהרי יכול להעמיד ולחבר מעריו"ט הד' מינים דרך גדילתם וביו"ט יטלם בלא טלטול כלל דהרי אי"צ אלא לאחזם בעלמא [ובזה ליכא משום מוקצה להמבואר בפוסקים (עיין טוש"ע סי' שח סמ"ב ורמ"א ס"ג) דנגיעה במוקצה שרי ואפילו לדעת התרומת הדשן דמחמיר בנגיעה לצורך דבר המוקצה (עי' בב"י סי' שי ס"ו ובמג"א והגר"א שם) מ"מ נגיעה לצורך שימוש במוקצה גם לדידה ליכא איסורא] וא"כ גם בלא עשה כן אי"ז רק מכשירין ולא מגוף המצוה. אמנם יעו"ש בצל"ח דסובר שגדר גוף המצוה כל שנגמר המצוה במעשהו ואף שאין המעשה מן הקיום מצוה ממש [ומה"ט כתב שם דביושב בסוכה ובונה דופן הג' מיקרי גוף המצוה ולא מכשירין כיון דמיד יושב בסוכה] ולשיטתו א"ש דהכא נמי איצטריך קרא להתיר בלא העמיד וחיבר כן דכיון שמיד בטלטולו עביד מצוה חשיב מגוף המצוה.

בצל"ח (שבת קלא. ד"ה ואמרתי לתרץ) נקט בפשיטות דאפשר ליטול ד' מינים במחובר לקרקע ולכן מפרש מש"כ רש"י (בשבת שם ד"ה וכל ובסוכה מג. ד"ה למכשירי) לבאר שיטת רבי אליעזר דמכשירי לולב דוחין שבת דהיינו כגון לקוצצו מן המחובר ע"ש, דאין הכוונה משום דאין יוצא יד"ח בנטילה זו אלא הכוונה שצריך שיהיו כל המינים לפניו ומיירי שב' מינים מחוברים וצריך לקצוץ אחד מהם כדי שיהיו כולם לפניו יעו"ש. ויש להתעורר בעיקר חידושו שנטילה במחובר שמה נטילה וגם במש"כ לבאר דברי רש"י וכדלהלן.

א הנה מה שנוקט דנטילה במחובר שמה נטילה אע"ג דנטילה כזו איננה בגדר החזקת הדבר ונשיאתו בידיו [כלשון הש"ס (סוכה מב.) מדאגבהיה נפק ביה] אלא נגיעה בדבר בדרך אחיזה בעלמא [ובשלמא באתרוג י"ל דשייך גם החזקה ממש במחובר אבל שאר המינים מאי איכ"ל ולהצ"ח מיירי בב' מינים מחוברים], לכאורה צ"ע מסוגית הש"ס בריש לולב וערבה (מג.) דדרשינן בברייתא להתיר נטילת לולב בשבת ומקשה הש"ס מכדי טלטול בעלמא הוא איצטריך קרא למישרי טלטול [ומסיק דאתיא כר"א דמכשירי לולב

יש למיחש לברכה לבטלה] ודעת שא"ר דצריך שיהו מצויים ברשותו (רמב"ם לולב פ"ז ה"ו וכ"ה הלשון בר"ן וריטב"א). ולפי"ז מש"כ הצ"ח אתיא רק עם שיטת ר"ת דלשא"ר מה בכך שהמינים מובדלים היכי שהם ברשותו. ואמנם דשיטת רש"י גופיה משמע במנחות (כו. ד"ה אבל) דסובר כר"ת וא"כ אתי שפיר.

מיהו בר"ן בריש לולב וערכה (מב:) מביא פירוש רש"י על מכשירי לולב דהיינו לקוצצו מן המחובר ותיקשי שהרי הר"ן בסוכה דוחה שיטת ר"ת ומקיים דעת בה"ג. והנה הגר"א (סי' תרנא סי"ב) כתב דשיטת הרא"ש והטור להחמיר יותר דדווקא שיהיו הד' מינים לפניו ולא די במה שהן מצוים ברשותו [ובמג"א שם פליג על הגר"א כמ"ש בפמ"ג שם ובשעה"צ ס"ק סז] וא"כ י"ל דלכן צריך לקצוץ המינים לדעת הר"ן בשביל שיהיו כולם לפניו. אמנם בר"ן הלשון מצויים ברשותו ובלא"ה יל"ד בדבריו שפוסק כרמב"ן ע"ש. וצ"ע.

או"ם עדיין יש להקשות דמבואר במתניתין שם (מב:) שאין נוטלין לולב בשבת ומקשה בגמ' אמאי טלטול בעלמא הוא ולהצל"ח הא אפילו משום מוקצה ליכא אם יעמידם דרך גידולם ויחברם כך מערב שבת וכנ"ל ומאי פסקא לאסור נטילת לולב משום מוקצה. וצ"ע.

ב) במש"כ בביאור דברי רש"י דצריך שיהיו כולם לפניו. הנה במנחות (כו.) תנן ד' מינים שבלולב מעכבין זא"ז ובגמ' אמרינן לא שנו שאין לו אבל יש לו אין מעכבין. ובתוס' (ד"ה לא ובסוכה לד: ד"ה שתהא) הביאו דדעת הלכות גדולות [וכ"כ ברי"ף (סוכה שם)] דכוונת הש"ס שאין צריך להגביה כולם כאחת אלא אפילו כל חד לחודיה ודעת ר"ת דכוונת הש"ס דאי"צ אגד ולעולם אין יוצא יד"ח אלא בנטילה של כל המינים כאחת. ובראשונים נקטו כדעת בה"ג אלא שנחלקו עד כמה יש להקל דדעת הרמב"ן (הובא בר"ן וריטב"א סוכה שם) דכל שננטלן כולן אפילו לא היו מצויים ברשותו יצא [אלא שלענין ברכה



הרב ישראל אריה אלמר
ר"מ בישיב"ג 'פני מנחם'
בני ברק

האם היתה קדושת שיל"ה בכל הרואה

הגרי"ז (זבחים קיב, ב ד"ה מתני' באו לשילה) היא, דלא היה דין מחנה ישראל אלא לעיר שילה גופה, [ולפ"ז צ"ל דשילה היתה מוקפת חומה, ועי' בפ"י רגמ"ה (תמורה כא, ב ד"ה דתנן) דשילה היתה כפר שאינו מוק"ח].

מצינו דנחלקו השפת אמת והגרי"ז בקדושת שילה, דעת השפת אמת (זבחים קיז, א ד"ה בגמ') היא, דכל הרואה דשילה היה לו דין מחנה ישראל, ולכך היו מצורעים משתלחים משם. ואילו דעת

מכל הרואה ויחשב מקום טהור [ועי' רש"י בתמורה (שם ד"ה מה בכור) שכתב, דבכור נאכל לפנים מן החומה כיון דנפסל ביוצא, ולפי זה לא קשיא על השפת אמת. אלא דצ"ע, דהא בזבחים קאמרינן דהוא מטעמא אחרינא כהנ"ל. ועיי' במ"ש הגרי"ז (תמורה שם) ליישב דעת רש"י, אמנם הקושיא הנ"ל על השפ"א לא תתיישב לדרכו].

והנה בגמרא (תמורה כא, ב) ילפינן דאין מע"ש נאכל בירושלים בכל הרואה מדאיתקש לבכור, ובכור אינו נאכל אלא לפנים מן החומה. והנה הא דבכור אינו נאכל אלא לפנים מן החומה, ילפינן לה (זבחים נה) דצריך להאכל במקום טהור. ולדעת השפת אמת תיקשי, שהרי אי נימא דנאכל בכל הרואה, ממילא יהיה שלוח מצורעים נמי



הרב אברהם מרדכי אלטר
ר"מ בישיב"ג 'פני מנחם'
ירושלים ת"ז

חקירה אי תול'ש דבר מן הנגע עובר בלאו דהישמר בנגע הצרעת

שחור שסימן טהרה הוא בנתקים, ותולשו, ועי"ז נשתנה דינו לטומאה, אם עובר על הלאו, דכן משמע קצת מלשון רש"י "אם לטהר" שצריך לישמר ג"כ לנהוג טהרה, או דאינו עובר.

בלאו דהישמר בנגע הצרעת איתא ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלויים, ופי' רש"י אם להחליט אם להסגיר אם לטהר, ויל"ע, בתולש דבר מן הנגע ועי"ז משנה דינו מטהרה לטומאה, כגון שער



הב"ח' בנימין גוטמן
'ישיב"ג' 'פני מנחם'

מתי מותר ל'טול' פירות משומרי פירות

עכשיו אינך אוכל מהפירות, ענה להם, משום דמרי בר איסק אמר כן משום כסיפותא.

הראשונים דנים, איך מתחילה אמימר ור' אשי אכלו מהפירות, הרי דינא דמשנה (ב"ק קיח, ב) הוא שאסור ליטול פירות משומרי פירות [עיין ברמב"ן

שנינו בגמ' (ב"מ כב, א) אמימר מר זוטרא ור' אשי הזדמנו לפרדסו של מרי בר איסק, ונתן להם האריס תמרים ורימונים מהפרדס, אמימר ור"א אכלו, ואילו מר זוטרא לא אכל. עד שהגיע מרי בר איסק ואמר לאריסו, מדוע לא נתת להם לאכול מהפירות, ועכ"ז מר זוטרא לא אכל מהפירות. שאלו אמימר ור"א את מר זוטרא, מדוע

היא דנהגו ליתן דווקא לאוהבים. ולכך הם אכלו משום שהיו אוהביו, ומר זוטרא לא אכל משום שלא היה מאוהביו. ואפשר להכניס הסבר זה בלשון הרשב"א, בהא דכתב דהוי דומיא למאי דאמרינן בתוספתא, והרי רואים משם שנותנים דוקא לאוהבים. והא דמביא בהמשך דבריו דגבאי צדקה לוקחין מן הנשים, לכאורה אין הכוונה דוקא אוהביו. אלא היינו כשם שנוהגים בצדקה שמותר לקחת מנשים צדקה, למרות שהכסף אינו שלה, ה"ה כאן מותר ליקח מחמת המנהג.

פ'י הסבר זה אפשר להבין, מדוע רק לאחר שמרי בר איסק אמר לאריסו כלך אצל יפות, שאלו את מר זוטרא מדוע לא אכל, ולא קודם לכך. אלא שלפני כן הבינו מדוע לא אכל, משום שאינו אוהבו. אבל לאחר שאמר כלך אצל יפות, מוכח שהתרצה לתת לו. והשיב להם, שאמר זאת רק משום כיסופא ולא בגלל שבאמת רוצה לתת.

ובריטב"א מה שתירצו בזה, וגם ביארו מדוע מר זוטרא לא היתה דעתו כן ולא אכל].

הר"ן מביא לתרץ בשם הרשב"א [שאין מקום דבריו ידועים] וז"ל: דאפי' לית ליה חולקא בפירי שרי, לפי שאומדן הדעת הוא שאין בעל הפרדס מקפיד בכך, וכן נהגו. דומיא למאי דאמרינן בתוספתא בפ' בתרא דב"ק הבן שהיה אוכל וכו' והעבד שהיה אוכל משל רבו, קוצה ונותן פרוסה לבנו ולעבדו של אוהבו, ואין חושש משום גזל של בעה"ב, שכך נהגו. ומשום האי טעמא נמי אמרינן בפ' הגוזל בתרא, שגבאי צדקה מקבלין מן הנשים דבר מועט, עכ"ל.

ולכאורה קשה, אם זה היה טעמם שאכלו, שכך הוא המנהג לתת, א"כ מדוע מר זוטרא לא אכל, וכי אפשר לומר שהוא אינו סובר מהמנהג. וחשבתי לתרץ, מה שהביא הרשב"א שהיה המנהג לתת, הכוונה



אחד התלמידים
בני ברק

ג' הערות

שברים ברה"ר שאדם נשבר לו כלי ברה"ר והשאר שבריו שם אין זה גילוי שהוא מבטלו ובטל מזה שם כלי ובבאה"ל בסי' ש"ח סעי' ז משמע שגם במוציא מביתו בטל שם כלי, האם הסברא היא שאדם שנשבר לו חפץ ברה"ר אין הוא מבטלו אלא לעצמו אינו משתמש בחפץ אבל אכתי יש שם כלי וצריך לבטל ע"י מעשה דוקא וזה חידוש ואולי יש דרך אחרת להבין זה.

אמרתי להעלות לפני ת"ח מעייני קובץ שמחת תורה הערות שנתקשיתי בהם:

א. בגמ' בשבת בדף קכ"ד ברבא שהתיר להשתמש בשברי חרס בשבת וכ' התוס' שנשבר מע"ש ובגמ' בהמשך כ' שאם זרקו מבעו"י לאשפה אסורה וברש"י גלי דעתי מאתמול דלאו מנא הוא וא"כ בנמצא

כלים אלו הוי כלי לשבת האם נוכיח מכאן שדין כלי של שבת אם יש לו שם כלי של טומאה מהני לגבי שבת לאשווי כלי אע"פ שלתשמיש של כלי אין זה טוב בכל אופן אמרי' שיש לו שם כלי לשבת.

ג. בדף קכ"ה ברבי שהלך למקום אחד ונחלקו בגמ' מה הכינו לשבת ר' יוסי בן שאול אומר סואר של קורות ור' יוחנן בן שאול גשוש של ספינה ואמרי' מ"ד גשוש כ"ש סואר ומ"ד סואר אבל גשוש קפיד עלי' וברש"י שאסור לטלטל אפי' לר"ש דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס ולפ"ז סואר של קורות אין זה חסרון כיס ויש להעיר שתוס' בכיצה דף ב' ע"ב ד"ה אין דסואר של קורות הוי חסרון כיס וצ"ל שכונת הגמ' שכאן הבעלים נתן רשות להשתמש בזה לשבת אפי' שבדרך כלל יש לו קפידא בזה אבל אם מסכים לשבת זו אין זה מוקצה, אבל בגישוש אפי' שהוא מסכים תלינן שזה לא בדעת גמורה ולכן יש כאן מוקצה ולפ"ז יש חידוש שאם בשבת אחת מחליט שהוא משתמש בדבר ואין לו קפידא כלל לשבת זו לא הוי מוקצה מחמת חסרון כיס.



ב. הגמ' מביאה ברייתא בשברי תנור ישן ר"מ מתיר לטלטל ור"י אוסר ומבואר בגמ' בהו"א שנחלקו בתנור שלא הי' מחובר לקרקע דר"י סבר שאין זה כלי לגבי טומאה שהרי אין שוליים לתנור ור"מ סבר שיש לו דין תנור יותן שיש ריבוי שאעפ"י שאינו מחובר דינו כתנור אבל אם בהיסק ראשון הי' התנור מחובר לקרקע אע"פ שתלשו אח"כ יש לו דין טומאה גם אחר שנתלש. ולפ"ז לגבי שברי כלים בטלטול לר"י כיון שאין זה תנור ה"ה שאסור לטלטל ומקשינן א"כ שיחלקו גם לגבי התנור עצמו שאין לזה חשיבות כלי והק' הראשונים רמב"ן רשב"א דמה שייכות שאין לו טומאה לגבי כלי בשבת ותי' כגון שתנור זה ראוי רק למלאכתו ואינו ראוי למלאכה אחרת והתורה אמרה שדרך תנור להיות מחובר לפיכך אינו יורד לידי טומאתו ועדין עתיד הוא לחברו לארץ לפיכך אינו נקרא תנור ולא כלי עד שיחברנו שם הילכך לענין שבת לאו מנא הוא עיי"ש והנה גם בתנור שנגמר בעודו מחובר מ"מ אחרי שנתיקו שיש לו דין טומאה מ"מ היסקו אינו משובח שהרי החום לא נשמר בו מ"מ משמע ששברי

הבח' שמחה בונם הרשקוביץ
ישיב"ג 'פני מנחם'

קנין אגב דאורייתא או דרבנן

ומצינו דנחלקו הראשונים במהות קנין אגב, אי הוי דאורייתא או דרבנן. דעת תוס' בב"ק (יב, א ד"ה אנא) דקנין אגב הוא מדרבנן, והפסוק ד'עם ערי מצורות' הוא אסמכתא בעלמא. וכ"כ הרשב"א (שם

שנינו במשנה (קידושין כו, א), נכסים שאין להם אחריות, נקנים עם נכסים שיש להם אחריות. ובגמ' שם, מנה"מ, אמר חזקיה, דאמר קרא 'ויתן להם אביהם מתנות וגו' עם ערי מצורות ביהודה', ע"כ.

מפורשת (ב"מ מו, א) דלא כן, עיי"ש. ועי' בהערות הגרעק"א לשעה"מ (הערה צ"ז) שהשיב לקושיית הקצוה"ח.

וצ"ב ביותר, דהרא"ש (הו"ד לעיל) כתב דאינו אלא דרבנן, ואילו מדברי תוס' הרא"ש בקידושין (ה, א ד"ה ומנין) משמע דס"ל דהוי דאורייתא. ודבריו בפסקיו לב"ק סותרים לדבריו בתוספותיו לקידושין, וצ"ע.

ומהרי"י אלגאזי בקהלת יעקב (תוספת דרבנן אות ל"ב) כתב לתרץ, דיש לחלק בין מתנה לבין מקח וממכר, כשם דמצינו גבי משיכה לר' יוחנן בסוגיא דמעוה קונות, והוא על דרך שכתבו התוס' (ע"ז עא, א ד"ה פירושני), דלר' יוחנן במקום שאין מעוה מדאורייתא קונים מתנה במשיכה, ובמקום שיש מעוה משיכה קונה מדרבנן. ועד"ז כתב לחלק, דבב"ק דף י"ב מיירי במקח וממכר ולכן אגב קני מדרבנן, ואילו שם בדף ק"ד מיירי במתנה ולכן מהני מדאורייתא, וכדילפינן לה מ'ויתן להם אביהם מתנות', 'מתנות' דייקא. אמנם כ"ז יתרץ לדעת תוס', אך עדיין תיקשי להרא"ש, דגם בדף ק"ד כתב דהוי מדרבנן וכמש"כ הפלפולא חריפתא כנ"ל, וצ"ע [ולא מצאתי מי שהקשה כן].

ד"ה מהא ובתשרי ח"ב סי' קכ"ד) הרא"ש (שם פ"א סי' י"ד) [ובפלפולא חריפתא (שם אות ז') מביא שכ"כ הרא"ש עוד בפרק הגזול קמא (סי' ו')] והרשב"ם (ב"ב קכח, א ד"ה ור"נ).

ואילן הריטב"א (קידושין שם) כתב בשם רבו, דקנין אגב הוי מדאורייתא, וכ"כ (ב"מ מז, א) בשם הרמב"ן גבי סוגיא דמעוה קונות, דלרבי יוחנן במקום שאין מעוה דקונה מדאורייתא רק בחצר, קונה בחליפין או באגב, שנא' 'עם ערי מצורות ביהודה'. ובנמוק"י (ב"ק צו, ב) כתב בשם הרא"ה [רבו של הריטב"א] דאגב הוא דבר תורה. וכן משמע מדברי רש"י בפרק הזורק (גיטין עז, ב ד"ה הרי זו) דהוי דאורייתא. ואילו המבי"ט (קריית ספר הל' מכירה פ"ג) כתב לחדש, דהוי הלכה למשה מסיני, ואסמכוה אקרא.

והנה כבר ידועה הסתירה בדברי התוס', דבקידושין (ה, א ד"ה שכן) משמע^א מדבריהם דקנין אגב מהני מדאורייתא וכן כתבו בהדיא בב"ק (קד, ב ד"ה אגב), והבאנו בתחילת דברינו הא דכתבו דהוי דרבנן, וכבר הקשה כן הגרעק"א בגליון הש"ס (ב"ק יב, א), ועי' בזה בשער המלך הל' מכירה (פ"ג ה"ח). ובקצוה"ח (סי' ר"ב סק"ה) הקשה^ב על הסוברים דהוי מדרבנן, מהא דמצינו גמרא



^א כ"כ הגרעק"א בהערות לשער המלך, הערה צ"ז.
^ב וכן הקשה מהרי"י אלגאזי בקהלת יעקב (תוספת דרבנן אות ל"ב).
^ג ועי' עוד בברכי יוסף בחו"מ (סי' מ' אות ב').

הרב שמחה בונם וקסלשטיין
ר"מ ביישוב"ק 'פני מנחם'
בני ברק

קרא ק"ש ללא תפילין מחמת אונם, האם כשיניח התפילין צריך לקרוא ק"ש?

שהרי הרמב"ם הביא דין זה בהלכות תפילין ולא בהלכות ק"ש, וכן מלשון הרמב"ם [עיי"ש דבריו] ולפי"ז ברור שאם קרא ק"ש ללא תפילין כדי לא לאחר את זמנה, כשמניח תפילין אח"כ מחויב לקרוא ק"ש ע"מ שיהיה לו הנחת תפילין שלמה, ויש מקום לבע"ד לחלוק שכיון ואיחר זמנה אי"ז קבלת עול כראוי]. אמנם בשיטת הלבוש א"א לבאר כך, שלהדיא הביא את דברי רבינו יונה שזה חסרון בק"ש וכשיטת רש"י.

ועכ"פ קצת צ"ב מש"כ הלבוש שהמאחרים קריאת שמע בשביל ציצית או תפילין טועים אלא יקרא ק"ש בברכותיה בזמנה בלא ציצית ותפילין וכשיהיה לו יניחם ויקרא בהם ק"ש או פרשה אחרת, ולכא"ו היה צ"ל שיקרא דווקא ק"ש כדי לתקן וכנ"ל, ואולי הבין שלאחר זמנה א"א לתקן, וא"כ עולה חידוש שיש מקום להחמיר לקרוא ק"ש עם תפילין דר"ת בזמנה, ואין נוהגין כן.

אמנם בשעה"צ ציין לדברי חמודות ושם כתב על הלבוש 'ולא ידעתי מה הכריחו להצריך לקרות בהן פרשה או מזמור ועל מה שהצריך לקרות בהן ק"ש החרשתי הואיל וכתוב בהן מצות תפילין וציצית אף על פי שגם זה אינו מוכרח שכבר קיים

בגמ' ברכות י"ד: 'אמר עולא כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין - כאילו מעיד עדות שקר בעצמו' אמנם אי' בגמ' [במעשה דרב] שאם חושש שיעבור זמן ק"ש ואין לו תפילין יקרא ק"ש בלעדיהם ואח"כ יניח התפילין, ויש לעי' האם יש ענין שיקרא ק"ש אח"כ בזמן שהניחם? ולכא"ו אין ענין כי האיסור הוא לקרוא ק"ש ללא תפילין ואת זה לא יתקן גם אם יקרא עכשיו שוב, אמנם מו"ח הראה לי את דברי הב"י בסי' ל"ד אות ג' בשם תשובות מהרי"ל 'ונראה דשל רש"י יהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה כיון דנהוג עלמא כרש"י לא יפרוש מן הצבור לעשות אגודות ואחר תפלה יניח של ר"ת ואם ידאג שלא יהא כמעיד עדות שקר בעצמו יקרא בהם שמע והיה אם שמוע' וכוונתו היא שאם חושש על שחטא וקרא ק"ש ללא תפילין דר"ת ואולי הם הנכונים - יקרא שוב ק"ש, וכן מוכח בלבוש ס"ב שכן הבין בזה, ונראה שעיי"ז יתקן, וצ"ל שכיון והעיד אח"כ עדות עם תפילין תיקן, וצ"ב. ועי' להלן מה שהובא מדברי חמודות.

שו"ר בספר רשימת שיעורים [מהגרי"ד סולובייצ'ק] שדייק מהרמב"ם שהדין של כל הקורא וכו' אי"ז דין בק"ש אלא דין בתפילין, 'דהיינו דאם קרא ק"ש בלא תפילין הוי חסרון בקיום מצות תפילין'

מצות ציצית ותפילין בהנחתן בלבד' ונראה שהבין שאי"ז מתקן מה שקרא לפני כן ללא תפילין, אמנם בתשובות מהרי"ל רואים לא כך וכדלעיל.



הבחי' פינחס מנחם הכהן כהנשטאם
'ישיב"ג' פני מנחם'

בקושיית הראשונים אמאי הוצרכו לתקן קניינים בסימטא

ברשות אינו מועיל. אלא כוונתו היא, דיד השומר כיד בעלים ואין השומר מתייאש. וכן מש"כ הרמב"ן (שם כה, ב) דהא דמצא בכותל חדש מחציו ולפנים של בעה"ב, אע"ג דמיירי בדשתיק משום דחצירו קונה לו, שלא יצא ביאוש מרשותו. ע"כ אין הכונה דאין יאוש ברשות מועיל, רק הכונה דחצירו קונה לו לאחר שנתייאש וזכה בה.

וצ"ב איך יפרנס מימרא דרב אשי (שם כו, א) דבקתא לגאוו, אפי' מחציו ולחוץ של בעה"ב. דע"כ מיירי בשתיק, דאל"כ אמאי בקתא לבר הוי שלו, הא הוי דרך הינוח ויש בו סימנים, וע"כ דשתיק וכבר נתייאש מזה בעה"ב [כדמוכח שם ברמב"ן ד"א דבעה"ב מתייאש מחפציו]. והא שם אין חצירו משתמרת כיון דיד רבים שולטים בה, וא"כ אמאי הוי של בעה"ב, הא נתייאש מזה, ואין לו חצר משתמרת שתקנה לו. ומדהוי של בעה"ב ע"כ דאין יאוש ברשות מועיל, ודלא כמו שפי' הקצות, וצ"ע.

הנה הקשו הראשונים בפ"ק דב"מ [הרשב"א (י, א) והנמוק"י (שם ה, א)], אמאי הוצרכו רבנן לתקן הגבהה משיכה או מסירה בסימטא, תיפו"ל דד"א של אדם קונה לו. ותי' דה"מ היכא דקדם הוא לכלי בסימטא, אך אם קדמו הכלי לא. וביאר הקצות (סי' ר' סק"ד) טעמם, ע"פ מש"כ תוס' (קידושין כה, ב ד"ה בהמה גסה [הב']) בשם ר' חיים כהן, דסימטא רה"י היא והקודם בה זכה, וסתמא דמילתא המוכר קדם והביא בהמתו לשם, ולכך הו"ל כחצרו, ואי מסירה מועילה ברשות המוכר. וה"נ בקדמו הכלי נעשו הד"א חצירו של בעל הכלי, ולכך שוב אין הקונה יכול לקנות בד"א אלו.

וי"ל ע' דהא הראשונים בקו' הקשו, אמאי צריך מסירה בסימטא, וע"כ דלא ס"ל כסברא זו שכתבו התוס' שם. וגם דמדברי הראשונים שם בקידושין, משמע דס"ל נמי דאין מסירה מועילה בסימטא, וא"כ אמאי כתבו בק"ו דמועיל.

ברעת ר"מ דכל המעביר על דעת בעה"ב
נקרא גזלן

הנה הגמ' (ב"מ עח, ב) רוצה להוכיח דס"ל לר"מ, דכל המעביר על דעת בעה"ב נקרא גזלן, מהא דהנותן צמר לצבע לצבוע

ברעת הרמב"ן ביאוש ברשותו

הנה ביאר הקצות (סי' רנ"ט סק"א), דהא דכתב הרמב"ן (ב"מ כו, ב) בחי' ובמלחמות דאין יאוש מפקיע ממון שהוא ברשות בעלים, אין הכוונה כפשוטו דיאוש

אותו, ולכך גזלן גמור מיקרי. ולכאורה צ"ע דהא הגמ' בב"ק (צה, ב) הוכיחה מברייטא זו, דהא דקניס ר"מ דגזלן משלם גם השבח, היינו דוקא במזיד, אך בשוגג אינו משלם שבח. דאל"כ דמי צמרו ושבחו צריך לשלם, וע"כ דהוא שוגג ולכך פטור מתשלום השבח. וא"כ האיך פי' הרמב"ן דאיירי דמתכוין לגזול.

לו אדום וצבעו שחור וכו' דלר"מ נותן לו דמי צמרו, הרי דהוי גזלן. ודחתה הגמ', ודלמא שאני התם דקניא בשינוי מעשה. והק' הרמב"ן וז"ל, ק"ל ואי לאו גזלן הוא, היכי קני בשינוי, וכי מי שאינו גזלן קונה בשינוי. ותי' דכונת הגמ' היא, דכיון ששינה אותו ועשה בו מעשה שגזלן קונה בו, מתכוין הוא לגזול, ולכן שינהו כדי שיקנה



הבח' משה מאיר לפה
ישיב"ג 'פני מנחם'

לשון מחאה שלדעת המוחה מועילה ולדעת המחזיק אינה מועילה

ואין בי כל חסרון. או שיכול המוחה לטעון, הרי המחאה תלויה במוחה ולא במחזיק [וכמו שמוכח מהא דפסקינן (שם ס"ב) גבי מיחה בפני שנים שלא הגיעה המחאה לאזני המחזיק, דמ"מ המחאה מועילה]. וא"כ גם כאן נימא דהמחאה תועיל, כיון דלא גרעה מחאה חלקית מלא שמע המחאה כלל.

ותורף השאלה הוא, האם המחאה תלויה בהמוחה, ולכך אם הוא מחה כדין מבחינתו, הרי שהמחאה מועילה. או שצריך שהמחאה תהא מספקת גם למחזיק, ואם מבחינת המחזיק המחאה אינה כדין, הרי שאינה מועילה.

הנה נחלקו המחבר והרמ"א (חו"מ סי' קמ"ו ס"ד) מהי לשון מחאה בקרקע, דעת המחבר שצריך לומר, 'פלוגי שהוא משתמש בחצרי גזלן הוא, ואתבע אותו בדין'. ואילו הרמ"א כתב שאין צורך לומר 'ואתבע אותו בדין'. ויש להסתפק, מה הדין כאשר המוחה פוסק כדעת הרמ"א, ואילו המחזיק פוסק כדעת המחבר [אם המוחה פוסק כדעת מחבר, הרי בודאי אין כל בעיה מצד לשון המחאה, שהרי המוחה אף מוסיף על לשון המחאה כפי שנוהג המחזיק]. האם יוכל המחזיק הפוסק כהמחבר לטעון, מכיון והמוחה לא אמר 'ואתבע אותו בדין', הרי שמבחינתי המחאה לא נעשתה כדין, ולכן לא חששתי ממנה,



הבח' יצחק מאיר מנדלסון
ישיב"ג 'פני מנחם'

בדעת התוס' בסוגיא דהקדישה בלא תקפה

בדבריו שני פירושים אלו, והוא ע"פ ב' גירסאות בדברי הגמ'. דכתב וז"ל, או דילמא השתא מיהא לא תקפה, כלומר דשתיקה דשעת הקדש לאו הודאה היא, כיון דלא תקפה ממשי, וקסבר אידך כי לא תקפה מאי אצוח, כך הגירסא הנכונה. ויש גורסין, או דילמא 'ואיש כי יקדיש את ביתו קדש' אמר רחמנא, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו וכו'. ויש לפרש הגירסא ההיא דה"פ, או דילמא כיון ד'איש כי יקדיש את ביתו' אמר רחמנא, ומש"ה לא חייש אידך להקדשו, דאמר כיון שאינו ברשותו, אין אמירתו כלום וכו', עכ"ל.

כתב תוס' (ו, א ד"ה הקדישה בלא תקפה) בביאור הספק וז"ל, או דלמא הקדש לא הוי כתקיפה, דלמה יצווח בשביל דבריו וכו', עכ"ל. ויש לעיין האם כוונת התוס' לומר כתוס' הרא"ש, שאינו חושש להקדישו של זה כיון שאינו שלו וברשותו, ולכן אין שתיקתו כהודאה. או דר"ל שאין כאן מעשה תקיפה אלא רק דיבור, ולכן אין שתיקתו חשובה כהודאה. ולפי"ז גם יותר מדוקדק מש"כ התוס' 'כששאלה הגזבר' [דזה אינו לא כהריטב"א ולא כהרשב"א].

ונ"ל דהריטב"א לקמן (י, א ד"ה את"ל) רימז

בסוגיא דתקפו בהן

ראיה, יכול להוציא מחבירו בב"ד ע"י טענות [וגם אי אפשר לחזור ולתפוס ממנו]. ונראה דנחלקו בהא [אם אפשר לתקוף היכי דיש דין של המוציא מחבירו עליו הראיה] הרמב"ם (פ"ט מהל' טונ"ט הי"ב) [וכן היא דעת הרשב"א והמאירי בסוגיין] והראב"ד והטור (חור"מ סי' קל"ח ס"ז), וכן הבינו בסיבת מחלוקתם, הב"י והרמ"א (שם), עיי"ש.

ובב"ח וכן הוא בש"ך (שם סק"י) הבינו, דכו"ע מודו דבספק אף דהמוציא מחבירו עליו הראיה, מ"מ שייך דין תקיפה [אלא דאפשר לחלק, דשם יכול לתקוף את אותו שתקפו. אך לענ"ד אין נראה לחלק כן, וכן לא נראה מדברי הפוסקים דחילקו כן].

עיין בקונטרס הספיקות (כלל ב' ס"ק ד' ה') מה שהאריך בהא, והנה אחר שעקר הרים וטחנן זו בזו, אזי יוצא מדרכו דבעיקרון תפיסה אינה מועלת, כיון דהמוציא מחבירו עליו הראיה, רק דבתפיסה בברי יש מעלה יתירה, עיי"ש. אך קודם דחידש דבריו, ההבנה הפשוטה היא דתפיסה מועלת, ורק תפיסה בשמא לאו שמה תפיסה, כיון דאין לו זכות לתפוס מאחר שהוא מסופק [ועיין בהא בפנ"י בסוגיין]. וכבר השווה התוס' בכתובות (כ, א ד"ה ואוקי) דין תפיסה לדין כל דאלים גבר.

אך לפי"ז צריך להבין, אמאי אמרו חז"ל דהמוציא מחבירו עליו הראיה, מאחר שיכול גם לתפוס מחבירו. וצ"ל דאם מביא

הבחי' פינחס מנחם פרענקל
ישיב"ג 'פני מנחם'

בדין סוכה העשויה ככבשן

אמתא יתבי, וממילא בהיקף של כ"ב אנשים
הוי ט"ז אמות. ודוחה הגמ' סברא זו, כיון
דבכה"ג הוי ט"ז אמה, והוא פחות מי"ז
אמות וד' חומשין. ואי אפשר להגיד שר'
יוחנן לא דק בדבריו, כיון דיוצא מכך קולא,
עיי"ש.

ולכאורה צ"ב, אי טעמיה דרבי יוחנן כיון
דתלתא גברי בתרי אמתא יתבי,
והיינו ט"ז אמות. א"כ הו"ל להגמ' לחזור
לאוקימתא השניה, שהיקף העיגול יהא
כהיקף הריבוע של ד' על ד' שיוצא גם
ט"ז.

הגמרא בריש סוכה (ז, ב) מביאה מרבי
יוחנן, דסוכה כשרה רק אם יש
בהקיפה מקום לכ"ד אנשים. ומנסה הגמ'
להתאים את דבריו לשיטת רבי ששיעור
סוכה הוא ד' על ד' אמות. ובתחילה מבארת
הגמרא, שמקומו של אדם הוא אמה, וא"כ
עבור עיגול בתוך ריבוע של ד' אמות מספיק
היקף של י"ב אמות. ומבארת הגמ' דה"מ
בעיגול, אבל כאן שצריכים שיהיה ריבוע,
צריכים יותר. ומקשה על כך הגמ', דהא
עבור ריבוע צריכים להוסיף רביע יותר
מעיגול, וממילא מספיק שיהיה ט"ז אמות.
ובהמשך מבארת הגמ', דתלתא גברא בתרי



הרב יא. לייב קלארק
בני ברק

תמידה בדעת הרא"ש בהפסקה לזימון

שאכלו כאחת, אחד מפסיק לשנים ואין
שנים מפסיקין לאחד. והשאלה היא, עד מתי
צריך האחד להמתין ולהפסיק אכילתו, לרב
נחמן מפסיק עד נברך, ואילו לרב ששת
מפסיק עד הזון.

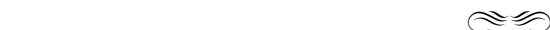
והנה הרא"ש (סי' י"ב) מפרש כתוס', ומוסיף
לפרש את המשך דברי הגמרא לימא
כתנאי וסברוה וז"ל, לימא כתנאי דתני חדא
ברכת המזון שתים ושלש, ותניא אידך
שלשה וארבעה. סברוה דלכו"ע הטוב

אי' בגמ' ברכות (מו, א), עד היכן ברכת
הזימון, רב נחמן אמר עד נברך, ורב
ששת אמר עד הזון. נימא כתנאי, דתני חדא
ברכת המזון שנים ושלשה, ותניא אידך
שלשה וארבעה, סברוה דכולי עלמא הטוב
והמטיב לאו דאורייתא היא וכו'. ונחלקו
רש"י ותוס' בפירוש הגמרא, רש"י (ד"ה עד
היכן) פירש, עד היכן ברכת הזימון שצריכים
להיות שלשה, וכשהן שנים לא יאמרוה.
ואילו תוס' (ד"ה עד היכן) מפרשים, שדבריו
קשורים להא שמובא בגמ' (שם מה:) שלשה

והמטיב לאו דאורייתא, מאן דאמר שמים
ושלש קסבר אחד מפסיק לשנים עד הזן
שמים להפסקה שלש לשאר יחיד, מ"ד שלש
וארבע קסבר עד נברך שלש להפסקה וארבע
לברכת המזון עם הזימון.

והמטיב לאו דאורייתא, מאן דאמר שמים
ושלש קסבר אחד מפסיק לשנים עד הזן
שמים להפסקה שלש לשאר יחיד, מ"ד שלש
וארבע קסבר עד נברך שלש להפסקה וארבע
לברכת המזון עם הזימון.

ומוסיף הרא"ש, דפירוש זה הוא אליבא
דמ"ד (מו, ב) שחוזר למקום שפסק,
אבל למ"ד דס"ל דחוזר לראש ואליבא דרב
ששת, צריך לפרש הברייתות הסותרות שנים
ושלש ושלש וארבע, דהטוב והמטיב
דאורייתא, שלש בפועלים וארבע בשאר
אדם. ולכאורה יש להקשות תמיהה גדולה
על דבריו, הרי מ"ד דס"ל דחוזר לראש הוא
אביי, ואביי גופיה ס"ל דהטוב והמטיב לאו
דאורייתא, כדמבואר לעיל (מה, ב) אביי עני
ליה בקלא, כי היכי דלשמעו פועלים



הבחי' נפתלי מנחם הכהן קנופף
ישיב"ג 'פני מנחם'

לאביי דיאוש שלא מדעת ל"ה יאוש אם אמרינן באיסורא אתא לידיה

הנה לשיטת הרמב"ן (ב"מ כו, ב ד"ה עובר
בכולן) דטעם דבאיסורא אתא לידיה
חייב בהשבה (שם כא, ב), כיון דאמרינן
דכשנטלה ע"מ להחזירה חל עליה מצות
השב תשיבם, וממילא נעשה כשומר של
בעלים ולא פקע ביאוש, שאין יאוש מפקיע
ממונו של אדם שברשותו, ע"כ. ולפי דבריו
אין חילוק בין דבר שיש בו סימן לאין בו
סימן, אלא כל שנטלה לפני יאוש, חלה עליו
באותה עת מצות השבה, והוי שומר עבור
הבעלים, וממילא מכאן ואילך לא מהני
יאוש.

אמנם מדברי רש"י משמע דלא כן,
דמפרש (כא, ב ד"ה באיסורא אתא
לידיה) דהיכא דבאיסורא אתי לידיה, דבר
שאינו עשוי להתיימשך הוי. מבואר מכך
דבאיסורא אתא לידיה זהו בגלל עצם
החיוב, אבל כשהוא דבר שעומד
להתיימשך ממנו, לא אמרינן בהא
דבאיסורא אתא לידיה. ולפי זה לאביי
בדבר שאין בו סימן דעומד ליאוש, נהי
דלא הוי יאוש, עכ"פ אם נטלה לפני
יאוש, לא אמרינן בהא דבאיסורא אתא
לידיה.

יאוש, ואפי' הכא קני ביאוש. ויש לומר לשיטת רש"י, דכיון דשם הוי סלע ואין בו סימן, לפיכך קני ליה ביאוש, דבדבר שעומד ליאוש, לא אמרינן באיסורא אתא לידיה.

ולפי זה אפשר לומר דהא דאמר רבא (כו, ב) ראה סלע שנפלה נטלה לפני יאוש וכו', דאע"ג דחזרה לאחר יאוש, מתנה הוא דיהיב ליה. דשם הא הנטילה היתה לפני

ביאור בהא דהשואל שעבד נפשיה משיצאת מרשות בעלים

בתשובת מבי"ט (ח"א סוס"י קמ"ה), דאם אמר הקונה למוכר, משוך פרה זו שאתה מוכר לי מרה"ר לרשותי או לסימטא, נראה דקנה, כיון דנעשה שלוחו להוציא מרשותו את החפץ לרשות הקונה. וכתב ע"ז האמרי בינה (קונטרס הקנינים אות ח'), דזהו רק בצירוף כוונת המשלח, דאם הלוקח שהוא המשלח לא נתכוין לקנות, כיצד תועיל כוונת המוכר, הרי אין אדם זוכה בשלו לאחרים. אלא דבכוונת הלוקח, זוכה ע"י מעשה המוכר. ונראה דזהו הפירוש בדברי רש"י דשעביד השואל נפשיה, דהמשאיל עשה את המעשה של הכישה במקל, אמנם השואל צריך להתכוין לקנות.

אמרי' במשנה (ב"מ צח, ב), השואל את הפרה וכו', אמר לו השואל שלחה לי ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי או ביד עבדך וכו', ושלחה ומתה חייב. והקשו בגמ' (צט, א), ביד עבדו חייב, והרי יד עבד כיד רבו ולא יצאת מרשות משאיל, והרי הוי כאילו הוא הולכה לו. רב אמר, נעשה כאומר לו הכישה במקל והיא תבא. ומבאר רש"י (ד"ה נעשה כאומר לו), הלכך משיצאתה מחצירו של בעלים עמדה ברשות שואל, דשעביד נפשיה משתצא מרשותו, והרי הכישה במקל עד אשר יצאתה מביתו, ע"כ.

ונראה לפרש מה שכתב רש"י דשעביד נפשיה וכו', ע"פ מה שכתב



הרב ישראל אריה ריים
בית שמש

הערה קצרה במס' ב"ב פרק מי שמת (קמז:)

דמתני' דאם שייר קרקע כ"ש מתנתו קיימת דאמדי' דעתיה דאין נתינתו מחמת מיתה וככל בריא הנותן מתנה הוא וע"כ אינה בטלה אף בעמד מחליו.

ואולי י"ל דהא פשיטא לן דכל האומר או כותב דבר הסובל ב' פירושים דוודאי

ברשב"ם ד"ה מאן תנא, דס"ל דאזלי' בתר אומדנא דדעתא וכו' דקתני היכא דלא שייר קרקע כ"ש אמדי' דעתיה שנתייאש מן החיים ולהכי לא שייר ואדעתא דהכי יהב שאם ימות תתקיים המתנה ואם יעמוד תחזור לו ולא תתקיים המתנה. יש להרהר אמאי לא הוכח כן לר"ש מרישא

שיש בהם טירוף הדעת כגון היצא בקולר או בשיירה, מפרש בים ומסוכן דפסק לכתוב ואף ליתן אע"פ שלא פירש ליתן רק אמר לכתוב סתם דמסתמא לפוטרה מן היבום בא, ובזה ראה רב ששת דעתו של ר' שמעון שזורי דאזיל בתר אומדנא דדעתא, ובזה לכאורה אין סתירה בין פשטות לשונו לבין האומדן דעת, ואולי י"ל דאע"פ שאינו סותר אך גם אינו אחד מב' צדדים השקולים בפי' דבריו אלא כתוספת על דבריו המפורשים והכל לשיטתו ענין אחד.

אזלי' בתר אומד הדעת, כל שמתקיימים דבריו בלא פגם, אלא דבסיפא שמענו חידוש שמבטלים דבריו ע"פ אומד הדעת, כגון הכא דאמר ליתן ואנו מכח האומדנא אומרים שלא נתכווין לאם יעמוד מחליו ואם עמד מתנתו בטלה ולזה צריך תנא דנימרינהו, וע"כ נטה ר"ש לסיפא.

אך א"כ קשה מהמשך הגמ' דרב ששת תלה מתני' בשיטת ר' שמעון שזורי גבי האומר כתבו גט לאשתי דבאופנים מסוימים



הבחי' חיים שמואל' אהרן שטרנשום
'ישיב"ג' פני מנחם'

עד המסייע במחוייב שבועה ואין יכול לישבע

לישבע משלם. וא"כ ה"ה כאן נימא דמיקרי קם לשבועה שפטרו משבועה, וממילא אינו מתחייב ממון, עיי"ש. וכ"כ הרמב"ן דבכה"ג מיקרי קם לשבועה, והביא ראיה מהא דאין השומר שמעיד פוטרו דאין עד המסייע פוטר משבועה.

אך לכאורה צ"ע על הקצוה"ח, דהא י"ל דהרא"ש אזיל בהא לשיטתיה בתשו' (כלל ח' ס"ג ג') [וכ"כ בשו"ע (סי' צ"ד ס"ז) בשם יש מי שאומר], גבי טענו מנה והודה במקצת ועל השאר טען איני יודע, וגלגל עליו התובע כמה גלגולים, וטען לו הנתבע עליהם אין לך בידי כלום. אע"פ שעל עיקר שבועה אמרין משאיל"מ, מ"מ על הגלגולים אינו מתחייב כלל, שהרי לא נתחייב לו שבועה מעולם, וחייב לשלם לו מן התורה. וכתב התומים (שם סק"ז) דהרא"ש

בגמ' ריש ב"מ (ב, ב) מקשינן 'ולחזי זווי ממאן נקט', ופירשו בתוס' (ד"ה ולחזי זווי) שהמוכר יהיה ע"א לטובת אחד משניהם, ויפטרנו משבועה. וברא"ש (סי' ג') הביא שיש מקשים הבל על הא דעד אחד מסייע לפטור משבועה, דא"כ שומר שמסר לשומר אמאי מתחייב, הרי השומר השני הוא עד אחד, ויפטרנו משבועה. ותי' דכיון שאין השומר הראשון יכול לישבע ומשלם, הוי חיוב ממון, ואין ע"א קם לממון.

ובקצוה"ח (סי' פ"ז סק"ט) הקשה, אמאי בכה"ג נקרא קם לממון. הרי במקום שטוען שמא וע"א מעיד שחייב, דינו שצריך לשלם משום משאיל"מ, ואין אומרים שלא ישלם משום שאין ע"א קם לממון. אלא מיקרי שהע"א קם לשבועה, וממילא כשאנו נשבע מתוך שאינו יכול

השבועה השניה. ולכן כשאינו נשבע שבועה ראשונה, ממילא לא נתחייב מעולם שבועה שניה. משא"כ בע"א המסייע כבר חל עליו חיוב השבועה, רק כיון שאינו יכול לישבע משלם, ולכן העד אחד המסייע שהעיד, מעיד הוא על עיקר חיוב השבועה, ורק כשאינו נשבע מתחייב ממון. ואילו התומים ס"ל, דגלגול השבועה הוא על עיקר החיוב שנתחייב שבועה מתחילה, ולכן אם ס"ל להרא"ש דאינו מתחייב בגלגול, ע"כ דאין עיקר החיוב הוא שבועה אלא ממון, וה"ה לענין עד המסייע.

אזיל לשיטתיה בב"מ לגבי ע"א המסייע בשומר שמסר לשומר, דכיון שאינו יכול לישבע, מקרי קם לממון ולא לשבועה, כיון דעיקר חיובו ממון. א"כ חזינן ששיטת הרא"ש היא, דכשאינו יכול לישבע מיקרי ממון ולא שבועה.

ואפשר לומר בדעת הקצוה"ח, דס"ל דשאני ע"א מגלגול שבועה, דהשבועה השניה אינו מתחייב בשעת חיוב השבועה הראשונה, אלא רק לאחר שנשבע שבועה ראשונה, יכול לגלגל עליו את



הבח' שמואל' שמעלקא של"ס
ישיב"ג 'פני מנחם'

בטענת ברי, משום דסבר ודאי אודויי אודי וכו'.

היוצא מדברי הרא"ש, דאף דקיי"ל דברים שבלב אינם דברים, מ"מ בלשון המסופק, יכול לפרש דיבורו ע"י כונתו. וכן מצינו בנדרים בדף כ' ע"א דבאמר לחרמו של ים נתכוונתי מותר בת"ח דנאמן, ופיו ולבו שוין לא שייך שכן דבראשונים שבועות כ"ו ע"ב כתבו דאין פיו ולבו שוין היינו שלא נתכוון לומר מה שאמר ואיתקיל ליה דיבוריה, ויתירה מזו מצאנו בתוהרא"ש בשבועות שכתב במתכוון לפת חטים ואמר פת אינו אסור אלא בפת חטים דמפרשינן לדיבוריה ע"י כונתו כיון דאינו סותר, (וגם בתוס' שם כ"כ אך בתוס' היה מקום לפרש דהוא מדין פיו ולבו שוין ודלא כראשונים

מצינו (ב"מ קב, ב) דנחלקו שמואל ור"נ במשכיר מרחץ בשנים עשר זהובים לשנה דינר זהב לחודש ונתעברה שנה, דספק אם תפוס לשון ראשון או אחרון. ונחלקו בבא משכיר בסוף החודש מי חשיב המוחזק, דלשמואל השוכר מוחזק, ולר"נ קרקע בחזקת בעליה קיימא. וכתב הרא"ש (שם פ"א סי' י"ג), דתפיסה בטענת שמא אינה מועילה, ולר"נ הרי המשכיר מוחזק אף שהשוכר תפס. וגם לשמואל, היינו משום דסבר מדלא בא עד סוף החודש, אודויי אודי ליה שלשנה השכירה ולא לחדשים [וכבר הקשה בפלפולא חריפתא (פ"ח סי' ל' אות ט') דבפרק השואל נראה דלשמואל הטעם משום קתפס, הרי דתפיסה מהני. אך י"ל דאין כונת הרא"ש דחשיב הודאת בע"ד, וכונתו רק לגבי השוכר בתפס

עשיית פרה במשכן שילה כיון דתליא בשם
מחנה ישראל

בגליון בנאות דשא (פר' חוקת) הובאה
קושיא, איך יכלו לעשות פרה
בהיות המשכן בשילה. והנה מדברי תוס'
(כתובות מה, ב ד"ה על פתח) מוכח, דאף אם
בטלה קדושת מחנה ישראל, מ"מ שם מחנה
ישראל לא בטל [ואף דיש אופנים שגם שם
מחנה ישראל בטל, וככתירוצם שם, מ"מ
מבואר שם מדבריהם דאינו תלוי זה בזה].
ולכן אף דדברים התלויים בקדושת מחנה
ישראל אינם נוהגים, כגון שילוח מצורעים,
אמנם מה שתלוי בשם מחנה ישראל נוהג,
כגון הוצאת הנסקלין חוץ לג' מחנות
[ולפ"ז מיושב מה שתמה הרש"ש (שם) על
דברי התוס', דהא גופא דשילוח מצורעים
אינו נוהג בעיר שרובה עכו"ם, מנ"ל לתוס'.
אך בתוס' בברכות (ה, ב ד"ה הא לן) הבינו,
דכיון שבטל היכל בטלה קדושת מחנה
ישראל שיש במקפין חומה אף לשילוח
מצורעים. ובזה לא שייך לומר גזה"כ,
דוגמת הא דערכין כ"ט ע"א וע"ב, דכיון
שאין רוב יושביה עליה, בטלה קדושת
מחנה ישראל אף בערים שביהודה, וכ"ש
ברובה עכו"ם]. וא"כ י"ל להיפך, דאף אם
בכל הרואה יש קדושת מחנה ישראל, מ"מ
ודאי שם ומציאות מחנה ישראל אין שם,
והוצאת פרה אינה תלויה בקדושת מחנה
ישראל, אלא בשם מחנה ישראל.

הנ"ל) ועי' בתוס' ערכין דף ה' ע"א ד"ה
אדם ולהט"א דס"ל בגמר בלבו להוציא
בשפתו ולא הוציא דאינו כלום, מוכרח
בתוס' כהנ"ל ועיי"ש ברש"ש אם נימא
דבקדשי בדה"ב גומר בלבו אינו כלום
לתוס' בשבועות.

**מאי שנא הקדש בהמה טמאה ממקדיש בעלי
מומין**

הנה כתב הפנ"י (ב"מ נד, ב), דסתם הקדש
בהמה טמאה לבדה"ב היא, ומשמע
דאין בהקדש זה כל איסור. ולכאורה קשה
מאי שנא מקדיש בעלי מומין למזבח, דכתב
על כך תוס' (תמורה ז, א ד"ה אפילו) להדיא
דלוקין. וברש"י בתמורה (לא, ב ד"ה חלב
המוקדשין) כתב, דאין דרך להקדיש תרנגולת
למזבח. וצ"ל לרש"י דלמסקנת הגמ'
בתמורה (ז, א) דאסור להקדיש, משום דגליא
מילתא דשביק תמימים דבמינו ומקדיש
בעל מום, משא"כ דיקלא דמין עצים הוא
ולא גליא מילתא, א"כ ה"ה גם בהמה
טמאה ועוף לא חשיבי מין תמימים. או
די"ל עפ"י הא דנסתפק במנ"ח (מצוה שנ"ג)
במקדיש עוף הראוי למזבח לבה"ב, אי
בכה"ג לוקה, די"ל דרק שור ושה כתיבי.
ואי נימא כצד זה, א"ש מש"כ רש"י. ועכ"פ
מדברי התוס' הנ"ל דנראה שאף בבהמה
טמאה לוקה, ודאי דמוכח כצד השני
במנ"ח.



הבח' זושא שפירא
לייקווד

נסים, מאי מעשה נסים אילימא דלא
אכיל ולא אישתי וכו' אלא דלא נים

בגמ' יבמות קכ"א ע"ב תניא אמרו לו
לרבי מאיר אין מזכירין מעשה

דאמר רבי יוחנן שבועה שלא אישן וכו', ופירש"י מעשה נסים. אפי' אינו מת מחמת המים היה לו למות מחמת דבר אחר. לכאורה קשה על מה שכתב הר"ן בשבועות (דף י' ע"א מדפי הרי"ף) דהא דלא ישן ג' ימים אינו משום שאינו יכול לחיות אלא מפני שהוא דבר שאי אפשר דבעל כרחו יישן תוך ג', וא"כ אינו מעשה נסים דהא שהיה מת היה רק עי"ז שנטבע במים עי"ז שיישן וא"כ הוי מחמת המים, וצ"ע.

במתני' דב"ב דף קנ"ו ע"ב כיוצא בו זכין לקטן ואין זכין לגדול דברי רבי אליעזר רבי יהושע אומר לקטן אמרו קל וחומר לגדול. ובתוס' שם ד"ה זכין לגדול, כתב בתירוצו דמאן דאית ליה זכין לקטן ואין זכין לגדול ס"ל כיון דגדול יכול לקנות לא תקון ליה רבנן זכיה כמו בקטן. ומבואר בתוס' דהא דאמרינן זכין לאדם הוי תקנה מדרבנן, וקשה מקידושין דף מ"ב ע"א ומכ"מ שדין זכיה הוי מדאורייתא, ודוחק גדול לומר דר' אליעזר פליג ע"ז, וצ"ע.



הארות על מאמרי המאסף תשפ"א

הרב ישראל אריה אלטר
ר"מ בישיב"ג 'פני מנחם'

בשיעור רבינו של"ט"א בענין חזרת קרקעות ביובל

והביא מאבנ"ז שהבין בפשטות שמקנה רק לזמן, ושהברוך טעם כתב כעין דברי אבני נזר רק שכתב באופן אחר, שלא שמקנה לזמן, ולעולם מצידו מקנה לעולם, אלא שיש אומדן דעת שאם היו יודעים שיתבטל יובל, אזי ודאי היו מתנים שהמכירה היא לזמן. [ועיין בחלקת יואב (בקטע שאחר הקטע שהובא במאמר), דמשמע בדבריו שם דעתו שאם יתבטל היובל, חוזר המקח למוכר מדין מקח טעות, ומשמע דסבר כהברו"ט דלעולם המקח הוא עולמי, אלא שיש לו טענה לבטלו מכח דדעתו היתה שיחזור אליו ביובל, ואדעתא דהכי, דליכא יובל, לא זבין].

והעולה דנחלקו האחרונים בענין זה, ודעת הברו"ט ואבנ"ז וחלקת יואב דיש דעת הצדדים בקנין, ודעת הטו"א והצ"פ והחזו"א דאין דעתם מגבלת הקנין.

וכאפרוח שלא נפתחו עיניו אדון בקרקע במה שעלה בידי.

דהנה זה ודאי חזינן בגמ' גיטין מח. דהיה הו"א דכל יובל מקרי קנין פירות, אמנם טעמא דמילתא בפשטות כמו שהוכיח בשופי בחזו"א דאין זה מחמת דעת הלקוחות, וכמבואר שם בלשון הגמ' דביובל אדעתא דגופא נחית, ולא נחשב קנין פירות

בקובין שמחת תורה שנה שעברה נתפרסם מאמר שזכינו לשמוע מרבנו של"ט"א בענין חזרת קרקעות ביובל, והיות ונתקשיתי במאמר אבקש לפרסם קושיותי. וזה תמצית המאמר הנוגע למה שנתקשיתי בו, שהביא שיש להסתפק האם יש דעת המוכר ולוקח בהגבלת הקנין, או שאין מצידם הגבלה כלל, כיון שהם מכרו בסתמא, ורק שהתורה היא שמפקיעה.

והביא דעת הטורי אבן דמספק שמא לא יתקעו ביום הכפורים, אין צריך להחזיר בראש השנה, ושמע מינה דסבר דליכא מצידם דעת להגביל הקנין, והברוך טעם נחלק עליו, דכבר נתחייב הענין מצד דעתם בשעת הקנין. והביא גם דעת חלקת יואב שאם יתבטל היובל יחזור המקח.

הביא קושיית צפנת פענח מה שייך לא שמטו (ר"ה ט:) הרי בע"כ חוזר, ומתרץ דצריך להקנות השדה, וש"מ דס"ל דהמכירה היא לעולם.

עוד הביא קושיית חזו"א דאי אין מקנה אלא קנין פירות, הרי לא נתקיים מצות חזרת קרקעות, ואיך משכח"ל שמטו קרקעות. ומוכיח מכאן חזו"א דהוי מכירה גמורה והתורה מפקיעה.

עתיד, אלא שדנים עליו כבר השתא, ונחשב לעשות הקנין כקנין פירות, והוי כאילו מקנה לו בתנאי שאם יהיה היובל יקנה לזמן ואם לא יהיה היובל יקנה קנין גמור.

מהלך הברו"ט, דמה שנתחדש ביובל שני הוא, שכיון שכל מכירתם היתה על דעת שיהיה יובל שני, על כן ככל שיתבטל היובל, הרי אמדינן לדעתם בשעת המכירה שאם היו יודעים שיתבטל היובל, היו מתנים בשעת המכירה. והנה דעתו דהם מקנים הקנאה גמורה אלא שיש אומדנא שנחלט ביניהם הדבר דאף בלא דין התורה, יהיה הדבר מצד אומד הסכמתם, וזה גופא נותן לקנינים דין קנין פירות [ולמהלך זה ודאי דכל שנתבטל היובל, הדרא ארעא מכח הסכמתם].

מהלך החזו"א דאף ביובל שני אין דעתם מגבלת הקנין לזמן, אלא שמתחייב הלוקח לקיים מצוות התורה, (וצ"ב גדר החיוב) ודבר זה נותן שם קנין פירות מעיקרא.

והשתא מה שנדון במאמר מרן שליט"א אי יש דעת הצדדים בקנין, הנה להנ"ל ודאי ביובל ראשון אין דעת הצדדים, וביובל שני יש אומדן, והנדון הוא רק מה היתה כוונתם, וכנ"ל.

והמו"א שכתב שאם לא יתקעו שופר לא יתחייב להחזיר הקרקע, יש לומר דמודה דהוי קנין לזמן, רק שהזמן מותנה בקיום יובל דתורה כמו שצדדתי לעיל, אי נמי סבירא ליה כחזו"א דמתחייב עצמו לקיים מצוות התורה. [והברו"ט בהשגתו לטורי אבן ודאי כשיטתו אזיל דיש אומדן שמכריע חזרת הקרקע, אף אי יתבטל היובל].

אלא מכח ההפקעה העתידה לבא, ואין ראיה מכל האחרונים הנ"ל לומר דבהו"א דגמרא היה הדבר מצד דעת המוכר.

ובהמשך מחלקת הגמרא במפורש דיובל ראשון ודאי לא נחשב ק"פ, וכדמבאר בחזו"א שם שאין בכח ההפקעה העתידה לבא, להחשיב קנין פירות. ורק ביובל שני קאמר גמרא דחשיב קנין פירות. וטעמא דמילתא היינו כיון דידעי וסמכי דעתייהו שיהיה יובל, על כן לא מקנו אלא לזמן, והנה אפשר לומר בגדר אומדן דעתם ג' מהלכים.

מהלך המוכן בפשטות, והוא דעת האבנ"ז, דהוא קנין לזמן כפשוטו, דמעיקרא דעת המקנה להקנות לזמן, דהיינו עד היובל בלבד, [וחדושו הוא באבנ"ז דמשמע מדבריו הטעם שכיון שמוכר עבור דמים, מה"ט אין מקנה לו אלא עד היובל, דכיון דמעיקרא לא קיבל דמים אלא עד היובל על כן אין גומר בדעתו אלא כנגד דמיו, וצ"ע לפ"ז אחין שחלקו קרקע כנגד קרקע, לא יחשב קנין פירות, ובגמרא מוכח דכן חשיב וצ"ע].

והנה למהלך זה, אף אי נתבטל היובל, יוצא הקרקע מחמת דעתם, וכן נקט האבנ"ז, אמנם יש לצדד דלא כן, והיינו שנאמר שעיקר סמיכתם היתה שיהיה ציווי התורה, והיינו שיתבטל ממילא מכח שלא נתכוונו למכור יותר ממה שכתוב בתורה, אבל אי יתבטל היובל, ולא יהיה דין התורה, אף הם מצד דעתם לא נסכמו לבטלו, ולא קאמר בגמרא אלא שעד כמה שיהיה דין התורה, הרי כבר עתה נסמכה דעתם לכך, ועל כן חשבינן לדין ההפקעה לא כדבר

ת' החזו"א כדבעי [עיי"ש בלשון מרן שליט"א "דעיקר התירוץ דהוי מכירה לעולם ואפקעתא וכו' ומש"כ שמתחייב לקיים בא לבאר וכו' "], דאדרבא הרי הדרך אמונה הביא את קושיית החזו"א מיובל שני איך מתקיים ביה "שמטו" ושעלה משני חזו"א דהוא מתחייב לקיים מצוות התורה.

ישוב הביא רבנו שליט"א מבעל הדרך אמונה שכתב שכיון שאם יתבטל היובל לא יחזיר, וכל החזרתו היא רק מכח יובל, על כן חשיב שפיר שמטו קרקעות, ותמה עליו דאין זה נכון, דכיון דהוי מכירה לזמן, ודאי דבטל אף בלא יובל. וצריך עיון דהא הדרך אמונה קאי אדברי חזו"א שבא לומר דאין זה מכירה לזמן, ורק התחייבות לקיים מצוות התורה, ואם כן צדקו דברי הדרך אמונה.

כ"ז זה כתבתי בחיל ורעדה ותורה היא וללומדה אנו צריכים.

וכן הצ"פ שהקשה ותיירץ, הנה קושייתו יש לומר איובל ראשון דביה מיירי קרא, אבל ביובל שני יש לומר דאה"נ לא שייך לא שמטו, כיון דממילא הדרא ארעא מכח אומדן סמיכות דעתם, ואין ראיה לנדון מדברי הצ"פ.

עוד שתי השגות שהשיג רבנו שליט"א על מרן בעל הדרך אמונה שליט"א (במאמר הנ"ל עמוד רלו בטורים א-ב) ולא זכיתי להבינם, דהנה המעיין בחזו"א מוכח להדיא דקושייתו היתה על מה שאמרו דיובל שני הוא קנין פירות מחמת דעתם, דאם כן כל יובל שני לא משכחת לה דשמטו קרקעות כיון דממילא נשמט, ולא נתקיימה המצווה, ועל זה משני דסמיכות דעתו היינו לקיים המצווה, ולא להגביל הקנין בעצם, רק שמתחייב לקיים מצוות התורה.

ול"פ ז"ל לא זכיתי להבין השגת רבנו (הראשונה) על בעל הדרך אמונה, שלא כתב את



הרב ישראל מרדכי אלטמן

ר"מ ביישוב"ג פני מנחם

בית שמש

ר"ה ויוב"פ תלויים בקידוש החודש

[השלמה למאמר מקובץ הקודם]

ואינו תלוי בתאריך ראשון לחודש השביעי, אלא הוא תלוי ב'ראש החודש' השביעי, שראש חודש זה נעשה ל'ראש השנה', [ועפ"ז נתבאר שתלוי דייקא ב'קידוש בית דין' כמו שיש לבאר בעיקר מהות המועד ד'ראשי חדשים'].

א. זכרון אחד עולה לכאן ולכאן

במאסף הקודם 'שמחת תורה' תשרי תשפ"א [הצעתי מהלך מחודש שאף שכל המועדות נקבעו לפי תאריך מסויים בחודש ולכן הם 'פועל יוצא' מסדר החודשים, מ"מ 'ראש השנה' יוצא מן הכלל

השנה' הוא משום היותו 'ראש חודש' של חודש השביעי, ולכן אין צורך בכ' הזכרות, אלא הזכרת הראש השנה היא בעצמה הזכרת הראש חודש שבו. וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.

ב. דעת השואל ומשיב שראש השנה תלוי ב'ראש חודש'

ובעיקר יסוד זה שראש השנה תלוי דוקא ב'ראש חודש', מה מאד שמחתי לראות כעין זה בתשו' ה'שואל ומשיב' (מהדו' רביעאה ח"ג ריש סי' קכה), ואכן אף הוא הערה מקורו מדברי רבינו יונה בברכות (כח: בד"ה שאין) שהביא דעת ה'יש מפרשים' שאם טעה בליל ר"ה בערבית ולא הזכיר 'ראש השנה' אין מחזירים אותו כדין 'ליל ראש חודש', והרי שדין ראש השנה מצד ה'ראש חודש' שבו, והוסיף לדקדק כן מרבינו יונה עצמו שאף שחולק עליהם היינו רק משום שיותר דומה ליום טוב באיסור מלאכה, אבל לא דחה עיקר דבריהם שהרכיבו את דין ראש השנה שיסודו מדין 'ראש חודש'.

ועל של עתה באתי בתוספת ברכה, מה שיש להוסיף עפ"י^ז לבאר סוגיא ערוכה בעירובין (מ): 'אמר רבה כי הוינן בי רב הונא איבעיא לן מהו להזכיר של ראש חודש בראש השנה, כיון דחלוקים במוספין אמרינן, או דילמא זכרון אחד עולה לכאן ולכאן', והסיקו (מ): בשם רב חסדא ורבה כצד בתרא 'זכרון אחד עולה לכאן ולכאן'.

ובפשטות צ"ב, מה סברא היא שיעלה זכרון אחד לכאן ולכאן.

ומדוקדק מרש"י שם (ריש מ: ד"ה אמר ר' זירא) וכן הוא להדיא בתשובותיו (סי' סה סוף ד"ה ועתה שמעתי, ומחזור ויטרי סי' שכא)^א וכן הוא בפסקי רי"ד (סוף מ:),^ב שהסברא בזה כיון שראש השנה חל תמיד גם בראש חודש, לכן יום הזכרון עולה גם לראש חודש [ואינו דומה לשאר קדושות כר"ח שחל בשבת שאינו מחוייב לחול יחדיו]. אמנם עיקר סברא זו תמוהה מאד, מה בכך שתמיד יוצא יחדיו, סו"ס לא הזכיר אלא ראש השנה.^ג

ולדברינו הדברים מתוקים מדבש, שכל מהותו של יום טוב ד'ראש

א. ז"ל רש"י: 'זמן הטעם הזה מה ראו רבותינו לחלק שתי קדושות הללו משאר כל שתי קדושות שחלו ביום אחד, שהזקקנו בשתי קדושות להזכיר את שניהם בפתיחה ובחתימה, ובזה אומר זכרון אחד. אלא שבוה יש לומר שבזכרון אחד עולה ומשמע אחד עולה לו לכאן ולכאן מה שאין כן בשאר שתי קדושות, לפי שיש שבת בלא פסח, ופסח בלא שבת, לפיכך אין במשמע הזכרת האחד מהן הזכרת חברו. אבל יום הזכרון אינו אלא בראש חודש השביעי, ויום ראש חודש זה קרוי זכרון, כדכתיב באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה. לפיכך כשמוזכר את יום הזכרון הרי ראש חודש במשמע. הזכרת האחד מהן הזכרת חברו, אבל יום הזכרון, אינו אלא בראש חודש, וזה הוא פירוש לשון עולה לכאן ולכאן, מלשון התלמוד אנו למידין'.

ב. ז"ל הרי"ד: 'ואינו אומ' אלא את יום הזיכרון הזה ועולה לו לראש חודש ולראש השנה, דתרויהו חד יומא נינהו ואי אפשר זה בלא זה'. ועי' רבינו יהונתן (על הרי"ף שם) שביאר הצד שזכרו אחד עולה לכאן ולכאן וז"ל: 'שכל העולם יודעים שראש השנה הוא ראש חודש' [וע"ש המשך דבריו 'ומדכתיב זכרון תרועה ולא כתב זכרון אחר אין לנו להזכירו בפירוש', וצ"ת].

ג. אמנם התוס' הלכו שם בדרך אחרת, שכיון שמצינו בתורה שגם ראש חודש נקרא 'זכרון' לכן הזכרת יום הזכרון מועיל לראש חודש. ובאמת לפנינו כן נדפס במוסגר ברש"י (עירובין מ:), אך כבר הוכיח הרש"ש דאין הגירסא הזו נכונה כמבואר ברש"י ריש מא: [ובעיקר שיטת התוס', יל"ע טובא, ועי' פרישה סי' תקפב סק"א].

אך בלשון הגמ' יותר מדוקדק שעיקר החידוש במסקנא לחלק בין דרבנן שצריך חיזוק לדאורייתא שאין צריך חיזוק, וא"כ הדרק"ל. ועי' שאגת אריה (סי' קא) שתמה עוד, שאם אכן מצד קדושת יום טוב כבר ידענו שאין צריך חיזוק, א"כ אף לענין יום שלאחר ראש חודש' לק"מ, שהרי תיפוק ליה שאין צריך חידוש משום שהוא גם יום טוב.

והוסיף השואל ומשיב (שם ד"ה אמנם) לבאר דעת הגאונים שאמרו שיש מצוה להתענות בראש השנה משום 'יום הדין' (עי' מרדכי ר"ה סי' תשח, יומא סי' תשכג), ותמוה מה שיין להתענות ביום טוב. וביאר על פי היסוד הנ"ל, שעיקר היום טוב תלוי בראש חודש ולכן יותר קל משאר הימים טובים.

ועפ"י ז' ביאר מה שכתבו קדמונים (עי' שו"ת מהרי"ל סי' לג) שאין דין תוספת מחול על הקודש בראש השנה, ודלא כשאר ימים טובים. וביאר בטעמם שכיון דקדושת יום טוב הוי מצד 'קדושת ראש חודש', ולא מצינו בראש חודש חיו בלהוסיף מחול על הקודש, ממילא אף לענין ראש השנה אין להוסיף.

ג. ר"ה ויוה"כ לא נקראים 'דגלים'

עוד הוספנו במאמר הקודם שי"ל שאף יום הכיפורים אינו תלוי בתאריך 'עשירי

והביא השואל ומשיב (שם בד"ה אמנם) מקור לכך, ממה שדנו בגמ' (ר"ה יט.) לענין מה שתקנו במגילת תענית יום טוב בג' בתשרי, והקשו שבזמן שביהמ"ק קיים הי' בלאו הכי יום שנהרג בו גדליה' [ובזמן הבית נהפך צום גדליה למועד], ותימצו: 'אמר רב לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו' [היינו שימי מגילת תענית אסורים בתענית אף 'לפניהם ולאחריהם, וממילא נפק"מ לאסור ב' תשרין], ושוב הקשו 'שלפניו נמי תיפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ראש חודש'. ותמה בשואל ומשיב למה לא הקשו מצד שהוא יום שאחר ראש השנה'. וביאר שמכאן למדנו שראש השנה עצמו תלוי ב'ראש חודש', וכל הקדושה היא משום 'ראש חודש' ולכן היינו הך וקדושה וזכרון אחד לכאן ולכאן.

ובעיקר קושייתו שלא נקטו בגמ' שם יום שלאחר ראש השנה', כבר הקדימוהו בריטב"א ובר"ן (ר"ה שם), ונדחקו שכבר ידעו בהו"א שימים טובים דאורייתא אין נוהג ימים שלאחריהם משום 'דאורייתא לא בעי חיזוק', [וכמו שהוכיחו במסקנת הגמ' שם], וכל ההו"א שיהא נוהג יום לאחריו דוקא מצד 'ראש חודש' שסלקא דעתך דלאו דאורייתא, או שאף שהוא מהתורה עכ"פ צריך חיזוק, והסיקו שאפי' ר"ח לא צריך חיזוק [ועי' יעב"ץ (ר"ה שם)].

ד. ועוד הוסיף לבאר בזה דברי מהרי"ל (שם) שקידוש בליל ר"ה על הכוס הוי עיקר 'דהוה דאורייתא', ותמהו האחרונים, שהרי אף אם נסבור כשיטת הראשונים שקידוש ביום טוב הוי מהתורה, סו"ס פשוט שקידוש 'על הכוס' הוי מדרבנן. וע"פ יסוד הנ"ל חידש השואל ומשיב, שאפשר בראש השנה דוקא קידוש על הכוס הוא העיקר, שאילו בתפילה אינו ניכר שהוא יום טוב, כיון שדינו בתפילה מצד ה'ראש חודש' ואין ראייה שהוא יום טוב, ורק על ידי הקידוש ניכר שהוא יום טוב' שאילו ראש חודש אין צריך כוס. ודברי השואל ומשיב הללו הם מחודשים מאד.

לחודש השביעי, אלא הוא 'גמר' היום טוב
 דראש השנה, וממילא הוא דין ביום העשירי
 שאחר ראש השנה [שהוא עצמו תלוי
 בקידוש בית דין]. ובזה שאני ר"ה ויוכ"פ
 משאר הג' רגלים, דר"ה ויוכ"פ תלויים
 בקידוש החודש ולא בתאריך מסויים.

ועפ"ז נפתח לנו הבנה נפלאה בסוגיא
 בעירובין (מ:): 'אמר רבה כי הוינא
 בי רב הונא איבעי' לן מהו לומר זמן בראש
 השנה וביום הכיפורים, כיון דמזמן לזמן
 אתי אמרינן, או דילמא כיון דלא איקרו
 רגלים לא אמרינן. והנה הצד השני צ"ב,
 מה חילוק יש בין שלשת רגלים לראש
 השנה ויוהכ"פ. ומה שלא נקראו בתורה
 'רגלים' מה ענין הוא לברכת זמן.

וביאר בפסקי הרי"ד (שם) וכן האריך
 במחזור ויטרי (ס' שכב) על פי
 תרגום אונקלוס על הכתוב 'שלוש רגלים'
 (שמות כג יד-יז) 'זמנין', הרי שעיקר תיבת
 'רגל' מלשון זמן, ולכן ברכת זמן שייכת
 טפי דייקא באותם הנקראים רגלים, וכלשון

המחזור ויטרי: 'מתוך הדברים למדנו שכל
 שאינו רגל אינו חשוב לא מועד ולא זמן
 לקרותן כן בעיקר השם'.

אכן הא גופא צ"ב אמאי באמת לא איקרי
 ר"ה ויוכ"פ 'רגלים', והרי אם כתרגום
 אונקלוס שענין 'רגל' הוא זמן, הרי זהו
 עצמו סיבה שכל יום טוב התלוי בזמן יהיה
 נקרא 'רגל', ומה נשתנו ר"ה ויוכ"פ מג'
 רגלים הנחשבים ל'זמנין'. ועי' במחזור
 ויטרי שם שאכן הוקשה לו שהרי סוף סוף
 נכללים בכלל 'מועדות' שבתורה, וכל
 'מועד' בלשון תורה הרי הוא 'זמן' בלשון
 חכמים, ותירץ 'מ"מ אינן חשובים זמן גמור
 לקרותם בעיקר השם לא מועד ולא זמן'.
 ועדיין הדברים יגעים, מה נשתנו ראש השנה
 ויום הכיפורים שאינם 'זמן גמור', והרי לגבי
 התליה בזמן הם שווים לשאר המועדות
 שכולם תלויים ועומדים לפי תאריכי
 החודשים. [וע"ש במחזור ויטרי שהוסיף גם
 לענין 'ראש חודש' שאף שנקרא 'מועד' מ"מ
 אין בו ברכת 'זמן' שאינו נחשב בגדר עיקר
 שם 'זמן'].

ה. ז"ל המחזור ויטרי: 'שהרי אף לומר בה זמן נסתפק לנו במס' ערובין. ואע"פ שחל מידי שנה בשנה, מפני
 שלא נקראו 'רגלים' דמדתרגמ' 'זמנין'. ומתוך הדברים למדנו שכל שאינו רגל אינו חשוב לא מועד ולא זמן
 לקרותן כן בעיקר השם. ואע"פ שכלולין הן בכלל מועד' שבתורה שהרי ממה נפשך 'מועד' בלשון תורה הוא
 'זמן' בלשון חכמים, צא ולמד ממה שאנו מתרגמין 'וישכר באהליך' - 'במהכך למיעבד זימני מועדיא בירושלם'.
 'היו לאותות ולמועדים' - 'ויהיו לאתין ולזמנין'. ומ"מ אינן חשובים זמן גמור לקרותם בעיקר השם לא מועד
 ולא זמן' כו'. ואף מהטעם הזה אינו ראוי לקרותו חג. לומר בתפיל' חגים וזמנים לששון ואע"פ שכת' בכסא
 ליום חגיגו. ועוד שמפרש בפסיקתא 'ליום שיש בחדשו רוב חגים'. ועוד ראייה שאין חותמין מקדש ישראל
 והזמנים. אלא באילו הא למדת שאילו בלבד שם מובהק שלהם זמן ומועד. אבל לא הנותרים'.
 [ועי' בתורת חיים (עירובין מ: ד"ה מהו לומר) מהלך אחר שם שבג' רגלים יש מצות שמחה, וברכת זמן נתקנה
 על דבר שיש בו שמחה. אמנם בפשטות מלשון הגמ' נראה שא"ז הטעם שהרי מה ענין 'רגל' דייקא לחיוב
 'שמחה'. וע"ע שואל ומשיב רביעאה ח"ג ס' קכה].

ו. ז"ל: 'זמנינו בעירובין רב ושמואל דאמרי תרווייהו אין אומ' זמן לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים. מכלל
 שאינן חשובין מועד. ואף על פי שנקרא ראש חדש מועד. כדכת' קרא עלי מועד, שעברו את תמוז'. וגם לענין
 ראש חודש קשה להבין אם הוא בכלל 'מועדות' אמאי לא הוי בכלל 'זמן'.

החודש, ולכן שפיר אינם בגדר 'רגלים' וסברא שלא ליתן להם 'ברכת זמן' שאינם מצד הזמן והתאריך עצמו [וכן לענין 'ראש חודש' שאף שהי בכלל מועדות מ"מ אינו משום התאריך של הזמן, אלא משום מעשה קידוש ב"ד החודש, וכמשנ"ת בעיקר מאמרנו הקודם, ולפיכך אין בו ברכת זמן].

ולדברינו האמורים הרי זה נופת צופים, שענין 'רגלים' הוא אכן משום שכל מהות היום טוב תלוי בתאריך ובזמן המסויים שנקבע לחודש. אבל ר"ה ויוכ"פ אין סיבתם משום 'תאריך' אלא שייכים ל'קידוש החודש', ביום קידוש החודש השביעי, וכן בעשרה ימים לאחר קידוש



הרב אברהם מרדכי אלטר

ר"מ ביישוב"ג 'פני מנחם'

ירושלים ת"ו

תגובה למאמר מאת הרב אליהו בלושטיין בדיני קדימה בברכות

דחביבות דפרגיות באה רק מחמת בישולם, נחשבים חביב.

ואולי יש לחלק, דכל חידושו של הרה"ג הנ"ל הוא דוקא בדבר שאפשר לאוכלו כמות שהוא, רק שאז אין בו חביבות, ועכשיו אוכלו ע"י שינוי שעושהו חביב, דאז אין בחביבות זו יתרון שבח להקב"ה, אבל בדבר שדרך אכילתו רק ע"י שינוי זה, אף שחביבותו רק ע"י השינוי, כיון שעומד דוקא לכך, חשיב כנברא כן, ויש בו יתרון שבח לקב"ה מצד חביבותו.

עוד י"ל, דאותו תלמיד היה חביב אצלו ג"כ בשר חי (כדאשכחן בכהנים שדעתן יפה שהיו אוכלין כך, וכמו"כ אין בו מוקצה בשבת) ולכן הקדימו. ובזה יובן ג"כ המשך המעשה שאמר בר קפרא "אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מימיו אתה על מה לגלגת עליו" ולכאור, אטו כל מי שחביב אצלו בשר יותר משלקות הרי זה כמי שלא טעם

במאמר הרה"ג ר' אליהו בלושטיין שהתפרסם בקובץ 'שמחת תורה' תשפ"א, תורף חידושו, שקדימת חביב בברכות הוא דוקא בדבר שחביב לו כמות שנברא, אבל אם חביב לו רק מחמת שינויים שנעשו בידי אדם, כגון פת נקיה שחביבה מחמת ניפוי הקמח, או פרי שחביב מחמת בישולו, אין בהם דין קדימה.

ויש להעיר על זה מגמ' ברכות ל"ט. הנהו תרי תלמידי דהוו יתבו קמיה דבר קפרא הביאו לפניו כרוב דורמסקנין ופרגיות נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך קפץ ובירך על הפרגיות לגלג עליו חבירו, כעס בר קפרא, אמר לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס, אם חבירך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם אתה על מה לגלגת עליו וכו' מאי לאו בהא קמיפלגי דמברך סבר שלקות ופרגיות שהכל נהיה בדברו הלכך חביב עדיף וכו', הרי דאף

טעם בשר מעולם? ולהנ"ל ניחא, חי, ולכן תמה עליו שהרי הוא כלא טעם דמהקדמתו מוכח שחביב אצלו אפי' בשר
בשר מימיו.



הרב יהודה אלתר

ירושלים ת"ו

בהערות הרב יחיאל קפלר בדברי הרמ"א חו"מ (פ"ו, כ"ו)

אבל החהרי"ם בכתובות יט. כתב דבשעבודא דר"נ שמחל האמצעי, מהניא המחילה לגבי נפשיה, ורק להזיק לראשון לא מהניא. וא"כ כמו שמהניא המחילה לגבי אמצעי עצמו שלא יוכל לתבוע, ה"ה דהקונה ממנו אין יכול לתבוע, וה"ה אם הראשון הוא עצמו קנה מן האמצעי, מ"מ מצד קניית השטר לא יוכל לתבוע ורק מצד שעבודא דר"נ, וא"כ יפסיד שלא יגבה ב' פעמים. ואילו ברמ"א משמע דלא מהניא המחילה כלל.

והיא קושיא אלימתא, ראויה למי שאמרה. ואולי יש להציע תירוק לזה לפי מה שכתבו הראשונים בטעם דמוכר שט"ח וחזר ומחלו מחול משום דמכירת שטרות דרבנן, ותמוה מאי שנא מכל קנין דרבנן דמהני לגמרי, ואמאי הכא לא מהני לגמרי ויכול המוכר למחול, וביארו כמה אחרונים, ומכללם החהרי"ם עצמו בב"ב סוף דף עו.; דתקנת חכמים של מכירת שטרות היתה עבור המוכר והקונה, אך לא לענין הלוח, דהלוח א"צ להפסיד ע"י המכירה, וכשמחל המוכר נמצא שהלוח מפסיד, שאילו היה החוב נשאר בידו היה נמחל לו, ולא תיקנו להפסיד ללוח, ולכן פטור מלשלם כמו אילו היה נשאר ביד המוכר. ע"כ. ולפי"ז א"ש כמין חומר, דבגוונא דידן אין הלוח מפסיד

לכבוד הקובץ החשוב 'שמחת תורה'.

בגליון הקודם במדור הקושיות עמ' תרצ"ב הביא גיסי הגאון ר' יחיאל קפלר שליט"א את דברי הרמ"א (ס' ס"ו סעיף כ"ו) שכתב דמוכר שט"ח וחזר ומחלו מחול היינו דווקא כשאין מוכר השטר חייב ללוקח, דאם המוכר חייב ללוקח א"כ הלוח שלוח מן המוכר חייב ללוקח מדין שעבודא דר"נ, ובשעבודא דר"נ אין האמצעי יכול למחול. והקשה עליו שהרי מלוח ראשון הקונה השטר היה דינו עד השתא לגבות ב' פעמים, דתחילה היה גובה מן השלישי את חובו שקנה מן האמצעי ככל לוקח הגובה מן הלוח, ושוב היה גובה מן האמצעי את חובו שהיה חייב לו מתחילה. והשתא לא מצי למיעבד הכי, דמצד קניית חובו של שלישי אינו יכול לגבות שהרי חזר המוכר ומחלו, ומוכר לבוא מצד שעבודא דר"נ, שרק בשעבודא דר"נ לא מהני מחילת אמצעי, וא"כ תו אינו יכול לגבות מן האמצעי פעם שנית, שהרי נשתלם חובו ע"י שגבה מן השלישי, ככל שעבודא דר"נ שע"י שגובה הראשון מהשלישי נפטר האמצעי מלשלם לראשון. והיה מקום לומר דהואיל ויש כאן שעבודא דר"נ שוב אין כח לאמצעי למחול כלל, ונשאר החוב קיים גם כלפי קונה שטר,

תשמו | הארות על מאסף תשפ"א _____ לעסוק בדברי תורה

ומצד שעבודא דר"נ, והואיל ומצד שעבודא דר"נ אין האמצעי יכול להפקיע כחו ע"י מחילה, שוב גם מכח לוקח אין יכול להפקיעו, דמתאחדים ב' הכוחות. אבל באמת לא מסתבר לומר כן, אלא נתקבצו אצלו ב' זכויות חלוקות ואינן מתאחדות זה עם זה, ולא דמי לגווני דהצ"פ והאבנ"ז שם.

ובגוף דברי החרי"ם שבשעבודא דר"נ מועלת מחילת האמצעי לגבי עצמו, כן כתב גם היהודי הקדוש בס' כתר היהודי בחי' לחור"מ סי' פ"ו.

מהמכירה, דגם אילו לא מכר לו היה הקונה גובה ממנו מדין שעבודא דר"נ, וא"כ ליכא בזה דינא דחזר ומחלו ומחול ושפיר יכול הקונה לגבות מהשלישי גם מדין מכירת שטרות, ושוב יחזור ויגבה מהאמצעי את חובו שחייב לו.

ואולי יש לתרץ עוד ע"ד חידוד קצת, לפי יסודו של הצפנת פענח (כלאים פ"ט ה"ה סוף דף 20), ורמזו בקיצור האבנ"ז (אה"ע סו"ס רצ"ב), דדבר שיש לו שני שמות, הדינים של שם אחד מתדבקים בחבירו, ע"ש הענין, וכן כאן שיש לראשון על השלישי תביעה מצד ב' כוחות, מצד לוקח



הרב שלמה זלמן גלזומן
כולל עיון בישיב"ג פני מנחם

במאמר הרב אברהם בנימין קנאפך בדיני פרה אדומה, ובמאמרים נוספים

כיון דקיי"ל (פ"ח מכה"מ) דאבנטו של כה"ג ביוה"כ אינו כשל כ"ה א"כ אמאי לא ילבש הכה"ג ד' בגדים של כה"ג ב. ועוד הקשה המשל"מ (שם) כיון דכל המקור דבעי' בגדי לבן הוא מיוה"כ אמאי לא ילבש בגדים כמו ביוה"כ, עוד הוסיף להקשות בדברי הרמב"ם שם (פ"ד ה"ג) שכ' דפרה שנשחטה במחוסר בגדים או בבגדי זהב או בבגדי חול פסולה, ומה זה שהוסיף לכתוב דפסול בבגדי חול תיפול"ל דהוי מחוסר בגדים ואכן בשאר קרבנות לא כ' פסול בגדי חול (עי' הל' כלי המקדש פ"י ה"ד-ה).

וב' ליישב ב' הקושיות בחדא מחתא דכונת הרמב"ם במש"כ בגדי חול היינו בגדי כהונה שלא נתחנכו [ועפ"י שי' תוס'

לכבוד מערכת המאסף הנפלא שמחת תורה.

ראיתי עלים יקרים שנתפרסמו בקובץ שמחת תורה בשנה שעברה (תשפ"א) מהרהגה"ח אברהם בנימין קנאפך ואמרתי להאיר ולהעיר איזה נקודות בענין זה ובעוד ענינים, ופטפטיא דאורייתא טבין, ואעתיק תוכן דבריו בקיצור נמרץ.

במשנה במס' פרה (פ"ד מ"א) אי' דפרה אדומה נעשית בכלי לבן ובספרי פ' חקת ילפי' לה מגז"ש דחקה חקה מיוה"כ, וכ' הרמב"ם (פ"א מהל' פרה אדומה הי"ב) דהעושה אותה לובש ארבעה כלים של כהן הדיוט בין שעשאה כן הדיוט בין שעשאה כהן גדול, ודבריו תמוהים טובא א.

ואגב בהאי ענינא ראיתי להעיר הערה נפלאה, דהנה מבואר בזבחים ל"ב. דאפשר לשחוט בסכין ארוכה דהיינו שהבהמה תהיה בעזרה והשוחט יהיה חוץ לעזרה עיי"ש, והנה כ' תוס' (זבחים מ"ז סע"א) דכלי שרת אין מקדשין וא"כ רוב הכלי בתוך העזרה אבל אם רובו בחוץ לא מקדש אפי' מה שבפנים עיי"ש, ועי' רמב"ן ריש חולין שכ' (ג. ד"ה והא דאמרין) דבעי' לכתחילה שהסכין תהיה כלי שרת ע"מ לקדש את הדם ומתקדשת ע"י השחיטה עיי"ש ודעת תוס' בכ"מ בש"ס דאף לעיכובא בעי' סכין כ"ש והדברים ארוכים, והנה לפי"ז יצא דצריך להקפיד שרוב הסכין יהיה בתוך העזרה דאל"כ לא יתקדש הדם, ואף להרמב"ן דאי"ז לעיכובא מ"מ לכתחי' בעי', ואמנם י"ל דלדעת תוס' אין הכרח לזה דאפשר דס"ל דהטעם דשחיטה צריכה סכין כ"ש זה בגלל שעבודת השחיטה טעונה כ"ש ולא בשביל לקדש הדם וא"כ אפשר דסגי בעצם זה שהסכין קדושה אע"פ שרובה בחוץ שהרי אין צורך לקדש הדם עד שעת הקבלה, אך עכ"פ צריך להקפיד ע"ז בפעם הראשונה ששוחט בסכין זו דאל"כ הסכין לא תתקדש לפי הנ"ל דקידוש עצמו וקידוש אחרים שוים, אך י"ל עוד דבפעם הראשונה צריך שכל הסכין תהיה בפנים, שהרי גם כשרוב הכלי בפנים אינו מקדש רק החלק שבפנים ומה שבחוץ לא מתקדש, וא"כ כאן דבעי' לקדש הסכין עצמו החלק שבחוץ לא יתקדש, ויש לדון בזה אם שייך קידוש כלי לחצאין, או דלמא לא שייך וא"כ כיון שהחלק שבחוץ לא מתקדש אז גם החלק שבפנים לא מתקדש, או דלמא להיפך כיון שהרוב בפנים וזה גוף אחד נגרר

בקידושין נ"ד. שהובא במשל"מ פ"ח מכה"מ ה"ה דגם בגדי כהונה בעי חינוך והוי קדושת הגוף ודלא כריטב"א דס"ל דדינן כקדושת דמים עיי"ש] אמנם בשאר קרבנות קיי"ל דעבודתן מחנכתן (שבועות ט"ו. רמב"ם כה"מ פ"א ה"ב) אך בפרה אדומה לא שייך זה מפאת שני סיבות א. י"ל דא"א לחנך כלים בחוץ דכל המקור דילפי' דעבודתן מחנכתן הוא מאשר ישרתו במ בקודש (במדבר ד, יב) משמע דוקא בקודש ב. דפרה אדומה היא קדשי בדק הבית (רמב"ם פ"א מפרה אדומה ה"ז) ובגדי כהונה צריכים להיות קדושים בקדושת הגוף [לפי שי' תוס' הנ"ל] וא"כ א"א לחנך הבגדים שיהיו קדושים בקדושת הגוף ע"י עבודה בפרה אדומה שהיא קדשי בדק הבית, ולפי"ז מיושב ג"כ הקו' הראשונה דלא משכח"ל בגדי כה"ג של יוה"כ באמצע השנה דמה שנשאר מיוה"כ הקודם צריך לגנוז (עי' יומא כ"ד. ורמב"ם פ"ח מכה"מ ה"ה) ולעשות כעת בגדים חדשים א"א שהרי צריך לחנכם ובמה יחנכם עכת"ד ודפח"ח.

ואמרת להוסיף על דבריו כמה דברים א. מש"כ בדרך אפשר דא"א לקדש כלים בחוץ זכה לכוין לדעת גדולים עי' באוצר הספרא (סי' ג אות י"ד) להגר"מ זעמבא שכ' בשם הקרית ספר (פ"ג מפסוה"מ) טעם מתני' דזבחים (פ"ח.) דאין כלי שרת מקדשין אלא בעזרה דכיון דא"א לחנך כלי שרת בחוץ דהא כתיב אשר ישרתו במ בקודש דמשמע במקדש (עי' זבחים קי"ט:) לכן גם לאחרים אינו מקדש רק בקודש ועיי"ש שפלפל בדבריו דמוכח דקידוש עצמו וקידוש אחרים שוים יעו"ש ואכה"מ.

[ועי' טורי אבן ר"ה כ"ו. ד"ה מפני, משך חכמה פ' אחרי ד"ה ויש להבין] אך בעלמא גם כה"ג דינו באבנט של כלאים.

[ואולי] היה אפשר לומר עפי"ז מקור לריטב"א שהובא במשנל"מ הנ"ל דבגדי כהונה יש להם רק קדושת דמים לפי"מ שדייקו איזה אחרונים מל' הריטב"א בסוכה (מ"ט: ד"ה ואמאי) דכלי שרת שיצאו החוצה נפסלו ביוצא, וא"כ א"א לשחוט פרה אדומה בבגדי כהונה שהרי נפסלים ביוצא, וע"כ שאינם רק קדושת דמים, ולפי"ז מה שמבואר שאפשר לשחוט מבחוץ צ"ל דס"ל להריטב"א דלא בעי' לעיכובא סכין כ"ש בשחיטה וכ"ה להדיא בריטב"א חולין שם, או דנימא כהנ"ל דמיירי שרוב הסכין נשאר בפנים וממילא לא נפסל [ויל"ע בזה בפסחים פ"ה: במשנה שם ואכה"מ], או דנימא דלא נפסל אלא ביוצא חוץ לירושלים כדין קדשים קלים [ועי' פסחים ס"ו. בהא דמי שפסחו טלה תוחבו בצמרו ומי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו ובתוס' שם דמיירי שהקדישום ומהרש"א שם כ' דהקדישום מערב שבת ועי' צל"ח שם ותוס' זבחים מ"ז. ואכה"מ"ל ומשמע שלא נפסל בירושלים, אך אפשר דס"ל להריטב"א כהרמב"ן (שם) דלא הקדישו כלל את הסכין דהריטב"א הרי ג"כ ס"ל דלא בעי' לעיכובא סכין כ"ש, גם יש להוכיח מהא (תמיד כ"ה:) דהכהנים כשהיו ישינים היו מניחים הבגדי כהונה תחת ראשיהם והרי היו ישינים בחול], אך עיקר דברי הריטב"א מחודשים, ובכמה מקומות משמע לא כך [עי' יומא ס"ט. דהגמ' לא דנה מצד פסול הבגדים, ועי' שבועות י"ד. שאין מוסיפין על העיר

המיעוט שבחוץ אחר הרוב שבפנים וכל הכלי מתקדש, ולא דמי לביסא שבכלי שהיא דבר שנפרד ולכן החלק שבחוץ לא נגרר אחר הרוב ואינו מתקדש, ויל"ע בכ"ז.

ב. מש"כ בתי' ב' דכיון דפרה היא קדשי בדה"ב אינה יכולה לחנך בגדים בקדוה"ג אולי י"ל דזה תליא בפלוגתא דקמאי, דהנה באחרונים העירו (עי' מקדש דוד סי' ב סק"א, אוצר הספרא שם אות ד) בהא דיומא (ל"ט:) דאמרי' שם דקלפי של חול היתה ופריך אמאי לא מקדשה ומשני א"כ הו"ל כ"ש של עץ וכ"ש של עץ לא עבדינן, והקשה בתו"י שם איך יעשוהו כ"ש והלא כ"ש גמורין עבודתן מחנכתן וזה אין בו שום עבודה דהגרלה לאו עבודה היא עי"ש מה שתי' [ועי' תוהרא"ש], אך בריטב"א כתב והנכון דכיון דעבודת קלפי אינה אלא בהגרלה זו היא עבודתו לקדשו ואשר ישרתו במ קרינא ביה עכ"ל, ומבואר דנחלקו הראשונים האם בעי' דוקא עבודה לקידוש כ"ש או דסגי בהא דמלאכתן מחנכתן, וא"כ להשיטות דסגי במלאכה לכא' לא גרע פרה של בדה"ב, ויל"ע.

ג. עיקר תירוצו יש קצת דוחק דא"כ זהו רק בעיה טכנית ולא דין ואדרבה היינו צריכים לומר דפרה אדומה תהיה כשרה רק בכהן הדיוט ולא בכה"ג [וילעז"ט ביומא מ"ג. ובתוד"ה ולרב שם] דפשטות אין משמעות לבגדי כהן הדיוט לגבי כה"ג והו"ל מחוסר בגדים, ובעבר ראיתי תי' דבעצם עיקר הדין של ארבעה בגדים הוא באבנט של כלאים ומה שכה"ג ביוה"כ יש לו אבנט של בוץ זהו דין מיוחד ביוה"כ שצריך להיות כל עבודות היום בבגדי לבן

כן אי"ז פוגם בחינת הכהן שבו [שו"ר בפי' מתוק מדבש עד"ז].

ה. עוד ראיתי שם פרפרת נפלאה מהגאון המופלא רא"מ באקאן שליט"א שכ' ליישב אמאי בעי' איסור מיוחד להקריב קודם לעומר תיפול"ל דבעי ממשקה ישראל מן המותר לישראל, וכ' ליישב עפ"י מש"כ בשו"ת הרי"ם (י"ד סי' י"ט) דאין איסור חדש בעיסה שהיא בצק, ולפמש"כ להוכיח שם דמנחת נסכים לא היתה נאפית א"כ נמצא שבמנחת נסכים לא היה איסור חדש, ולזה צריך לטעם דאסור להקריב קודם לעומר עיי"ש, ודפח"ח. וראיתי לדון בדבריו הרי המנחות היו מתקדשים עוד בעודם קמח (עי' מנחות פ"ז. ועוד), והרי כשזה קמח יש איסור חדש, וא"כ יש לדון בכה"ג די"ל דעכ"פ כיון דסו"ס עד שעת ההקרבה יפקע מזה האיסור חדש א"כ חשיב מן המותר לישראל (ונימא דקודם ההקרבה לא בעי' מן המותר לישראל שהרי בלא"ה אסור באכילה), או דלמא כיון שבזמן שהיה קמח חל בו הפסול דממשקה ישראל שוב לא פקע ופסולה המנחה, וביותר י"ל דבכל שלבי המנחה מאז שמקדישם אותה בעי' שתהא מותרת לישראל, וצ"ע. מיהו אי משום הא היה אפשר לומר דאע"פ שלכתחילה היו מקדישים המנחה מהתחלה מ"מ אי"ז לעיכובא ואפשר ג"כ לקדשה רק בסוף (כמדומה שראיתי כן פעם בחזו"א ואיני זוכר כעת), וא"כ יהיה נפק"מ בכה"ג.

ו. עוד ראיתי שם מכתבי הגר"א גניחובסקי זצ"ל שכ' ששאל את בעל החזון יחזקאל מהו כשיש בשבת שני אנשים מסוכנים באופן שפיקו"נ דוחה שבת ואחד יכול

אלא במלך ונביא ואורים ותומים ועי' בסוגיא שם ט"ו:], וגם הריטב"א עצמו בסו"ד נראה לכאור' אחרת, והדיוק עצמו אפשר לדחוק באו"א עיי"ש ואכהמ"ל].

ד. עוד האריך הרב הנ"ל שם בביאור דברי הזהוה"ק (פ' נשא קכ"ד) דאסור לכהן לשחוט, יש לציין בזה לדברי התפארת ישראל בהקדמת חומר בקודש לסדר קדשים (פ"א אות ב ובהערה שם) שהוכיח מהא דהיו מפייסין על השחיטה דבקרבות ציבור לא היו מניחין לישראל לשחוט רק לכהן ורק בקרבות יחיד היה ישראל יכול לשחוט עיי"ש [ואכה"מ להאריך בביאור דבריו שלכאור' מוקשים עיי"ש], וזה דומה מכיוון שונה לדברי החשק שלמה (מנחות י"ט). שהובא שם, ושוב הראוני שכ"ה להדיא בריטב"א יומא כ"ה. ובמאירי שם כד' התפא"י, ועי' ילקוט שיעורים (סוגיות סי' י"א לרף ס"ו). שהביא מתוס' חדשים (יומא פ"ו מ"ג) דלא היו מניחין לזר לשחוט אע"פ ששחיטה כשרה בזר, ותמה שם עליו מה מקורו, ולפי"ז יש לזה מקור מהריטב"א והמאירי והתפא"י (אך התו"ח שם כתב כדא"י בתוס' וכוונתו לכאור' לתוס' קידושין ע"ו: ומשם לכאור' אין ראיה כמש"כ בילקו"ש שם).

ובעיקר ביאור דברי הזהוה"ק היה נראה לענ"ד לתרץ באופן פשוט דלא יסתור ש"ס דילן, דכוונתו היא דאם היה הלכה דרוקא כהן ישחוט א"כ היה זה פוגם בחינתו שהוא רחמים והשחיטה היא דין, אך מכיון שהשחיטה כשרה גם בזר ואין עבודה זו קשורה למצוות כהונה, א"כ גם כשכהן שוחט אין הוא ניגש לשחיטה מצד שהוא כהן רק מצד שלא גרע משאר ישראל, ועל

עיי"ש. ונראה דבלא"ה דברי השפ"א אינם ענין להא דהחזו"י, דהנה יל"ע בגוונא דהשפ"א היכא דיכול להציל אחד מהם בלי שיהרוג את הרודף, מה עדיף שיתפוס את הרודף אחר הנפש או אחר הנערה, ומסברא השכל נוטה לומר דודאי שלהציל הנפש עדיפא, אע"פ שבין כה וכה תעשה רק עבירה אחת או רציחה או ג"ע ולא שייך בזה סברת השפ"א דנרוויח יותר באופן כזה מאשר אם נציל את הנערה, וא"כ ה"ה באופן שרודף אחד ודאי ייהרג רק נרוויח את נפש הנרדף ודאי דעדיפא, ויל"ע.

ביקרא דאורייתא

להציל בלי חילול שבת ואחד עם חילול שבת מה עדיף והשיבו שאין חילוק בזה, (מש"כ שם דאיזה שירצה יציל יל"ע דלכא' תליא בהא דתנן הוריות י"ג., או שכוונתו באופן שניהם שוים). ודן הגרא"ג מדברי השפ"א (יומא פ"ב:) דהיכא דאיכא ב' רודפים אחד רודף אחר חבירו להרגו ואחד רודף אחר נערה המאורסה ויכול להציל רק אחד מהם דחייב להרוג הרודף את הנפש דעבירה בלא"ה תעשה ועי"כ יציל עכ"פ נפש אחת מישראל, ולכא' לדברי החזו"י נימא דאיזה שירצה יציל, וכ' דאינו דומה דשאני הכא דיש סברא דכדי שתשאר עוד נפש מישראל עדיפא,



הרב ישראל מייטלם

ברוקלין נ.י.

במאמר הרב יהושע פראנד לגבי מכונה אוטומטית בשבת

במי שעושה קנין בער"ש שיחול בשבת אם נכלל בגזירת מו"מ או לא והביא הכרעת האח' לכאן ולכאן, ומעולם תמהתי על הספק הלא נפסק בסי' רמ"ד ס"ד אדם יכול ליתן סחורה לנכרי כ"ז שלא אמר לו מכור בשבת כמו כל קבלן דמותר לעבוד כ"ז שלא קבע מלאכתו בשבת, דכשעובד בשבת עובד אדעתא דנפשי', ולכא' אינו רשאי לעשות כן בשביל איסור מו"מ בשבת דכשהעכו"ם מוכר סחורתו בשבת נמצא שיש כאן חלות העבירה בעלות ממנו להקונה וא"כ למה לא יאסר משום שכר שבת, וע"כ דכיון שאין הישראל עושה המו"מ עכשיו (וגם לכא' מיירי שהוא אין לו הדעת קנין ע"ז עכשיו דא"כ בודאי ה' אסור, רק הגוי יש לו הדע"ק ע"ז, וע' קצות ונתי' סי' רמ"ד) אף שחלות המעש"ק נעשה עכשיו

במאמר הרה"ג רבי יהושע פראנד שליט"א לגבי מכונה אוטומטית בשבת בקובץ שמחת התורה ח"א שי"ל ע"י הקהילה תשרי תשפ"א.

א) מה שדן בסוף המאמר בענין שכר שבת ודן שם בכמה סברות, אמנם י"ל דל"ש כאן שכר שבת דכבר חידשו האחרונים ע' תהל"ד סו"ס רמ"ד (והוא מוכרח מסי' שכ"ג) דבמו"מ ל"ש שכר שבת כלל, וי"ל כמה סברות בזה, עכ"פ יסוד זה יש רא' לזה דבמו"מ שמשלמים תמורת החפץ ל"ש שכר שבת (וע"ש במג"א סו"ס רמ"ד, ובשו"ע הגר"ז שם, ובשו"ת אבנ"ז חו"מ סי' כ"ה).

ב) בתחילת המאמר דן בספיקא דרעק"א

נאסר, וא"כ ה"ה בעשה קנין בער"ש שיחול בשבת שהמעשה נעשה לפני שבת והחלות נעשה בשבת ג"כ יהי' מותר.

ואיני רואה מקום לחלק דהיכא דהשליח עשה המעש"ק עדיף כיון שהחלות נעשה בשבת ע"ש.



הרב חיים מלין

בני ברק

בקושיית הגה"ח רבי יהודה מנדלסון זצ"ל אם כיפר התמיד רק בירושלים

בס"ד

לכמה ת"ח ואת תשובותיהם אשר קיבלתי, לזיכוי הרבים:

מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א השיבני בזה"ל: 'ביערות דבש (דרוש ט) כתב שירושלים לאו דווקא, אלא כל א"י נקראת על שם ירושלים, וכן בנבואת ירמיה וישעיה, שאמרו על ירושלים, וכי רק על ירושלים נאמרו. וכן משמע בבית יוסף סימן רלז יעו"ש. אמנם בספר אהל יוסף ליקוטים אות סד, כתב שכן הקשו חכמי א"י, ותירץ, שקדושת ירושלים סייע לכפרה, וזה וזה גורם, עכ"ד.

והגאון רבי ישראל זיכרמן שליט"א (רב דאחוזת ברכפלד, מודיעין עילית) כתב לי בזה"ל: 'הכפרה הייתה בנוסף להקרבנות התמיד לעצם מציאותו בירושלים, כמפורש בתוספות בבא בתרא כ"א. כי מצוין תצא תורה וז"ל, לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון ליבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה וכו', ובהמשך שם לפי שהיה עומד בירושלים... היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה. ע"כ, עכ"ד.

ישוב כתב לי כן מו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש

לכבוד מערכת הקובץ התורני הנפלא 'שמחת תורה' הע"י.

באתי להעיר בזאת על המובא במדור 'קושיות והערות' (עמ' תרצט) ע"י הרב שמחה בונם גדלי' מנדלסון להקשות בשם אביו הגה"ח רבי יהודה מנדלסון זצ"ל בהא דאיתא במדרש רבה (במדכ"ר פרשה כא) איתא דמעולם לא לן אדם בירושלים ועבירה בידו, משום דתמיד של שחר ותמיד של בין הערביים מכפר. וצע"ג דא"כ למה רק מי שלן בירושלים - הלא תמידין באו מכספי מחצית השקל שכל עם ישראל הביאו, וא"כ צריך להיות שיכפר לכל עם ישראל את עוונותיהם.

וכמו שמצאנו בתוס' בפסחים דף נ"ה בשם הירושלמי - דכיון שהתמידין מגיעים מכל ישראל הי' הו"א לאסור את כל ישראל במלאכה, אלא דיש היתר בקרא "ואספת דגנך" וגו'. הרי חזינן דהתמיד שייך לכל עמ"י, ומה הסברא שיכפר רק על אלו שגרים בירושלים. וצ"ע.

והנה ג"א הקטן עמדותי בקושיא זו לפני כמה זמן, ואביא כאן מה ששאלתי

תשכב | הארות על מאסף תשפ"א

וי"ל בהקדם דברי התוס' (ב"ב כ"א ע"א ד"ה כי מציון) שהביאו דברי הספרי עה"כ למען תלמד ליראה את ד' וכו' גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד לפי שהיה עומד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים ובעבודה היה גם הוא מכוון ליראת שמים ועוסק בתורה עכ"ל.

וילפ"ז י"ל דאה"נ דהקרבות היה מכפרים על כלל ישראל, אבל מ"מ ידוע דגם בתשובה וכפרה ישנם דרגות שונות ומי שהיה בירושלים וע"י העבודה נתעורר ליראת שמים ועוסק בתורה כדברי הספרי והתוס' אדם כזה בודאי זכה לכפרת עוונות בדרגא גבוה יותר מאדם שלא הגיע לזה מחמת ריחוק מקום, וע"ז חז"ל מפליגין מי שלן בירושלים ששם הקרבות גרמו לסילוק העוון בתכלית אורית ירושלים שהיתה מלאה ביראת שמים ואהבת תורה - עכ"ל הגרי"מ שטרן שליט"א, ותן לחכם ויחכם עוד בכ"ז.

בברכה לכל עמלי התורה ומזכי הרבים

ישיבת כנסת יהודה, ירושלים) בזה"ל: 'מאז ומתמיד היה נראה לענ"ד לדבר פשוט, - כי התמיד אינו מכפר על עוון מזיד מבלי הרהורי תשובה, ואשר לכן רק בירושלים "צדק ילין". כי קדושת ירושלים השפיע פחד אלוקים ומורא על כל אלו שלנו בה. ותמיד הרהרו בתשובה על כל מה שחטאו, וממילא כיפר להם התמיד. והוא ע"פ תוס' ב"ב כא א' ד"ה כי "לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה היה מכוון לבו יותר ליראת שמים" ע"ש, עכ"ד.

וישוב קיבלתי אגרת תשובה מהגאון רבי **יעקב מאיר שטרן שליט"א** (רב אב"ד קהילות יעקב, ויז'ניץ, ב"ב) בזה"ל: 'לנכון קיבלתי מכתב תורתך ובו הערות יקרות כנאה לצורבא דרבנן, וז"ל: במדרש רבה (במדבר פכ"א) מעולם לא לן אדם בירושלים ועבירה בידו משום דתמיד של שחר ותמיד של בין הערביים מכפר ע"כ, וקשה דא"כ למה רק מי שלן בירושלים, הלא התמידין באו מכספי מחצית השקל שכל עם ישראל הביאו, וא"כ צריך להיות שיכפר לכל עם ישראל את עוונותיהם, ע"כ לשון תמיהתך.



הרב ישראל מנדלסון אשדוד

בקושיית אמו"ר הגה"ח רבי יהודה מנדלסון זצ"ל טעם דהתמיד מכפר רק בירושלים

דאי' במדרש (במדבר פכ"א סכ"א; ותנחומא פר' פינחס), מעולם לא לן אדם בירושלים וחטא בידו, כי תמיד של שחר מכפר על עבירות של לילה, ותמיד של בין הערביים מכפר על

בשמחת תורה קובץ א' מדור לעסוק בדברי תורה, הביא אחי הר"ר שמחה בונים גדליה מנדלסון שיחי' מה שהקשה אאמו"ר הרה"ג רבי יהודה זצ"ל, על מה

בירושלים, כיון דמי שהיה בירושלים היה מהרהר בתשובה, וכדכתב תוס' (ב"ב כא, א ד"ה כי מציון תצא תורה) וז"ל, לפי שהיה רואה קדושה גדולה וכהנים עוסקים בעבודה, היה מכוין ליבו יותר ליראת שמים וללמוד תורה. כדדרשין בספרי 'למען תלמד ליראה', גדול מעשר שני שמביא לידי תלמוד, לפי שהיה עומד בירושלים והיה רואה שכולם עוסקים במלאכת שמים בעבודה, היה גם הוא מכוין ליראת שמים ועוסק בתורה, ע"כ. וכן אי' בראשונים, דבשעת ההקרבה היה מתבונן, דבאמת מה שנעשה בקרבן, היה ראוי להעשות לו, וע"י כן היה מתעורר בתשובה [וכן מובא בזה"ק, דשירת הלויים היתה מעוררת לתשובה].

והשתא אתי שפיר, דאע"ג שהקרבן היה של כל בני ישראל, מ"מ היה מכפר כלשון המדרש רק על מי שהיה בירושלים, והוא כמ"ש הנועם אלימלך דאין קרבן מכפר בלי תשובה, ומי שהיה בירושלים בשעת העבודה היה שב בתשובה, וממילא ע"י כן נמחל לו.

חטא של יום. וקשה דהרי התמיד הובא ממעות מחצית השקל של כל בני ישראל, וא"כ היה צריך לכפר על כל כלל ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ולא רק בירושלים. והוא כשם שמביא תוס' (פסחים נ, א ד"ה מקום שנהגו) בשם הירושלמי, דכל אדם היה אסור במלאכה ביום שמביא קרבן, ופריך א"כ קרבן תמיד שהוא לכל ישראל וקרב בכל יום, יהיו כל ישראל בכל יום אסורים במלאכה, ומשני שאני תמיד שהתורה הוציאה אותו מכלל, דכתיב 'ואספת דגןך, ואם כל ישראל יושבים ובטלים, מי יאסוף להם דגן, ע"כ. הרי שלולא הכתוב 'ואספת דגןך', היו כל ישראל אסורים במלאכה מפני התמיד, ולא רק בירושלים, וא"כ מפני מה נקט המדרש רק בירושלים.

ונלע"ד ליישב, עפ"י מה שהקשה על המדרש הנ"ל בסה"ק נועם אלימלך (פר' משפטים), דלכאורה איך היה התמיד מכפר, הלא אין הקרבן מכפר בלי תשובה, עיי"ש. ועפ"י נראה ליישב, דלכן התמיד היה מכפר רק על מי שהיה

הרב חיים מאיר שמחה

ר"מ בישיב"ג פני מנחם
ירושלים ת"ו

בהערת הבח' יחזקאל שמחה בביאור דברי הנה"מ (פי' שמ"ד פק"א)

דהוא תוצאה מקנינו בהגוף דהוי ממכר ליומא, ובה"מ מחילת המשאיל אחרי דכבר הגיע החפץ לידו, ובעינן קנין חדש, משא"כ בש"ח וש"ש הרי חוב ממון בעלמא ומהני מחילה. והקשה הבה"ח הנ"ל מדברי ר"ה בב"מ דחיוב אחריות במשיכה אפי'

בס"ד, עיר"כ תשפ"א

לכבוד מערכת שמחת תורה

בנוגע לשאלת ב"א הבה"ח יחזקאל שמחה, דהקשה במש"כ הנה"ח שמ"ד סק"א לחלק בין חיוב אחריות בשואל ושוכר

לד"ת, וטעם התורה הוא מחמת כל הנאה שלו, וא"כ אין הכרח דקנינו לענין לחייבו באחריות באה באותו זמן דקונה קנין שימוש, ועיקר היסוד בדברי הנתיבות דחייבו אינו בגדר חוב אלא תוצאה מקנין, וא"כ ל"ש תנאי בהסכמת המשאיל למחול חייבו אלא בעינן קנין חדש, אבל עדיין יש אפשרות לר"ה לחלק הקנין לב' זמנים דבמשיכה קונה לענין להתחייב באחריות דאז כבר כל הנאה שלו, וקנין שימוש בעת ביקוע.

בברכה

דקנין שאלה רק בעת ביקוע, ומבאר המחנ"א טעמו דמעט קבלתו יכול להנות ואפי' דעדיין ל"ק כבר חשוב כל הנאה שלו. ועכ"פ מוכח דאין חייבו חלק מקנינו דהרי עדיין ל"ק וחייב.

ונראה בביאור ד' הנתיבות דהרי ע"כ קנינו לחוד אינו סיבה לחיוב אונסין, ובעינן לדין תורה לחדש דניתן לו קנין דגופו לענין לחייבו באחריות, ועצם הקנין שימוש אינו סיבה ממילא לחיוב, ובעינן



הבח' שמואל' שמעלקא שלסר
ישיב"ג 'פני מנחם'

יישובים והארות בכמה הערות ומאמרים

המזרחי היה שיפוע שוה יותר ולפי"ז א"ש דבשאר ג' צדדים שהיה שיפוע חד א"כ אף שהחומה היתה גבוהה כיון שהיתה קרובה למנורות האור עבר את החומות אבל בצד המזרחי שהחומה היתה רחוקה מהמנורות אם החומה היתה גבוהה האור לא היה יכול לעבור את החומה ומש"כ רש"י וכותל מזרחי שהוא לסוף עזרת נשים כוונתו לכותל מזרחי דהר הבית דאיירי ביה ולסוף עז"ג היינו שהיה מרוחק הרבה וכמו שמצינו כמ"פ שהמכוון שהיה מרוחק הרבה.

ג. בקושית הרה"ג ר' יהודה אלתר שליט"א (שם) עמש"כ בנתיבות ס' קפ"ח דש"ח מחויב לשכור רועים ומקלות משום השבת אבידה דא"כ איך נוטל שכר טירחו וכמבואר

א. במאמר הגאון רבי אברהם משה באקאן שליט"א (עמ' רכ"ט) נכתב לישב מש"כ הרשב"א במנחות דס"ח ע"ב במנחות נסכים לא נאסר להדיוט קודם לעומר ע"פ מש"כ החידה"ר דעיסה לא נאסרה, אך יקשה לפי"ז מש"כ הרשב"א במנחות דף ה' דאף דבעי' שיקרב ממשקה ישראל וא"כ איך קרבה מנחת העומר וכתב הרשב"א דהתירו והקטרתו באין כאחד והא מנחת העומר היא נמי עיסה.

ב. על קושית הרה"מ הרה"ג רבי ישראל אריה אלתר שליט"א (עמ' תרפ"א), י"ל דהרי הביהמ"ק היה בנוי בחלק המערבי של הר הבית ולא באמצע והיה בנוי בגובה ההר וע"כ דלא היו שיפועי ההר שוים ובצד

בתוס' ב"ק דנ"ח הא אסור ליטול שכר על השבת אבידה, לכאור' בכל הני דחייבים משום משיב אבידה אין הכונה דיש מ"ע בהשב תשיבם בזה יש רק באבידה ממש אלא דממה שהתורה חייבה בהשבת אבידה שהוא להציל ממון חבירו א"כ מחויב בכל גווני להציל ממון חבירו.

ד. בקושיותו, (עמ' תרפ"ב) דסיפור וכיבוס אינם מלאכה בעצם וכל איסורם רק משום גזירה שמא יכנס לרגל כשהוא מנוול וא"כ בע"פ דלא שייך האי טעמא מה"ת לאסור, אך בתוס' מו"ק דף י"ד ע"א כתבו דהם מלאכה אך היו מתירים משום צורך המועד ולא התירו משום גזירה הנ"ל ועיי"ש עוד מש"כ.

ה. מה שהקשה הבה"ח יצחק יעקב גרינצייג (עמ' תרפ"ג) על הרשב"א בברכות, י"ל דכיון דבהמשך המשנה נשנו גם דברי חכמים ור"ג שלא ס"ל כר"א דהכהנים אוכלים משקיעה"ח ודבריהם נשנו על תחילת המשנה דאוכלים משעה שהכהנים נכנסים דלחכמים עד חצות ולר"ג עד עמוד

השחר א"כ ע"כ דכונת המשנה לצאה"כ דהרי אין הדבר תלוי בכניסת הכהנים לאכול בתרומה דנימא שכל חד ס"ל זמן זה לפום שיטתיה אלא הוא רק סימן וע"כ דבמשנה הכונה לצאה"כ.

ו. הקשה הרה"ג ר' ישראל שידלובסקי (עמ' תרצ"ג) אהא דבאונן לא העמידו דבריהם במקום כרת, דהא פטור מכל המצוות, אך בגמ' שם מיירי על אנינות דרבנן ולא בדאור' ובזה לא העמידו דבריהם.

ז. בנתיה"מ שהביא הבה"ח יחזקאל שמחה נ"י (עמ' תרצ"ד) אין כונתו דמשום הק"פ חייב באונסין אלא החיוב אונסין הוא משום קבלתו או משום דכל הנאה שלו אך חלק מהחייבים בש"ח וש"ש דמתחייבים לשמור שכן חייבים אם לא שמרו כמו שהתחייבו אבל בשואל אינו מתחייב לשמור ומלכתחילה הוא מתחייב באונסין ע"י שמכניסו לרשותו לשימוש ואף אם עדיין אין לו ק"פ עצם הקנין שיש להשתמש מחייבו.



שבח של אהרן

לזכר ולעילוי נשמת

הרה"ח רבי יחזקאל אהרן הכהן איזבי זצ"ל

בן הרה"ג רבי אברהם מרדכי הכהן זצ"ל

נלב"ע ה' ניסן תשפ"א

תנצב"ה



שבחו של אהרן

לזכר עולם

נפש נקי וצדיק, יקר שבערכין, חסיד שבכהונה, צורבא מרבנן
הרה"ח רבי יחזקאל אהרן הכהן איזבי זצ"ל
בן הגה"ח רבי אברהם מרדכי הכהן זצ"ל
וחתן יבדל"ח הרה"ח ר' אברהם מרדכי פינקוסביץ שליט"א



המאסף הנוכחי יוצא לאור בתוך שנת האבל של ידידינו הבלתי
נשכח רבי יחזקאל אהרן הכהן זצ"ל שנלב"ע ביום ה' בניסן תשפ"א.

בהיות המנוח זצ"ל שוקד על דלתי תורה וחסידות מנעוריו, דבוק
בכל נימי נפשו בתורת רבינו ה'פני מנחם' זצוק"ל, ותלמיד ותיק
ונאמן של רבינו ראש הישיבה שליט"א, והיו עיניו ולבו שם כל ימי
חלדו, אמרנו מה מתאים יותר מלהעמיד לו נר זכרון וגל עד על
ידי מדור מיוחד לזכרו בקובץ התורני של קהילתנו הק'.

במדור זה הבאנו מחידושי תורתו של רבי יחזקאל אהרן זצ"ל,
מאביו הגאון רבי אברהם מרדכי זצ"ל, ומיבדלחט"א תלמידי חכמים
מידידיו הקרובים ומבני משפחתו של המנוח. ובראשם צירפנו את
דברי ההתעוררות והמספד המרטיטים שנשא עליו רבינו ראש
הישיבה שליט"א.

מי יתן, ויהיו הדברים לנחת רוח לנשמתו הזכה, וידובבו שפתותיו
זכות על כל ישראל לטובה ולברכה.

כזה ראה וקדש'

דברי הפסד והתעוררות מרבינו של"מ"א
בשלושים לפטירת הרה"ח ר' יחזקאל אהרן הכהן זצ"ל איזבי

נתאספנו כאן אלו שעסקו כל השנים לברר מקחו של צדיק, ספריו של כ"ק אאמו"ר הפני מנחם זצ"ל, ועמם להבדיל בין חיים לחיים רבי יחזקאל אהרן, וכל הנאספים שיחי' לאורך ימים ושנים.

שגור הביטוי בירור מקחו של צדיק בהסכמות ובמכתבי תודה, בפשטות כותבים כן על מי שמסייע בממונו, או למסייע בהשתדלות, או למי שמשקיע מזמנו יום ולילה, עבור מקחו של צדיק, ואכן רבי יחזקאל אהרן כפשוטו השקיע בבירור מקחו של צדיק, זכורני שפעם חיפשו קלטת נדירה מכ"ק אאמו"ר זצ"ל ולא מצאו, וביקשו לערוך חיפוש מדוקדק בבית אאמו"ו, אלא שלא היה נעים לחפש בארונות שבחדרי הבית בהם היו מונחים קלטות בשעה שאמא הרבנית תליט"א היתה בבית, עד שנזדמן זמן בו ידענו שאמא הרבנית צריכה לצאת מן הבית לשעה קלה, וכיון שהוצרכו להזדרז לסיים החיפוש לפני שתחזור, בקשו מרבי יחזקאל אהרן שיבוא לחפש, ואכן מתוך מאות קלטות הצליח במהירות להצביע מה שייך ומה לא שייך ומצא את הקלטת שחיפשו. זהו בירור מקחו של צדיק כפשוטו.

אך לבירור מקחו של צדיק ישנה משמעות עמוקה מכך. שלמה המלך ע"ה אומר במשלי 'לוקח נפשות חכם', אמנם כל ספריו של אאמו"ו זצ"ל, ספרי התולדות, התורות הגליונות והחידושים, הינם מאוד חשובים ומאד נצרכים, אבל כל אלו אינם אלא בבואה של האש הגדולה שבערה, כפי ששמענו עתה בסיום מס' חגיגה, תלמידי חכמים שכל גופם אש, ומן השלהבת יצאו ניצוצות של אש, והניצוצות הבעירו והלהיבו לבבות יהודיים, כפי שזוכרים היטב אלו שזוכרים במדויק מה שהיה, ורבי יחזקאל אהרן קיים בעצמו לוקח נפשות חכם, וכל ימיו נתחמם לאורם של גחלי רתמים אלו, הוא וביתו ובניו, זהו בירור מקחו של צדיק האמיתי, וכמו שפירש אאמו"ר בפני מנחם (פר' חיי שרה תשנ"ד ועוד) את מאמרם כל המברר מקחו של צדיק כאילו קיים עשרת הדברות, שהכוונה לצדיק חי העולמים, ועשרה מאמרות בהם נברא העולם, וכנגדם עשרת הדברות שהם התמצית המזוקקת של בריאת העולם, ואת זאת ראו בחוש בנפטר, שהיה אות וסמל ודוגמא חיה לכך, כפי שכבר אמרתי אחר מטתו בהלוויה, והנני אוחז שזהו אמת ונכון, אאמו"ר זצ"ל היה יכול לקרוא עליו 'כזה ראה וקדש', לאברך כזה היתה כוונתי, הן בתורה הן במידות הן בקדושה הן באיידילקייט, ובכל הענינים, כזה ראה וקדש.

בפרשה הקודמת פרשת שמיני כתיב 'וידום אהרן', ורבו הפירושים בכוונת הפסוק, וידום מלשון שתקה, או וידום מלשון שבח והודאה, ובשפת אמת פירש שלא הפה הוא ששתק אלא כל גופו שתק, כל המציאות שלו שתקה, אהרן הכהן השיע עצמו כאילו הוא בכלל לא היה בנמצא, לא הצער שהיה לו בפטירת בניו נדב ואביהוא ולא כל התכניות מה שעתיד לצאת מנדב ואביהוא, כל המושג 'אהרן' לא היה כלל בנמצא, כאומר: רבש"ע היכן שמתקיים רצונך אני ורצוני אינם בנמצא, ובוה מפרש השפת אמת את המשנה שלמדנו בפרקי אבות בשב"ק, 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה', והרי הפה מדבר ולא הגוף והול"ל לא מצאתי לפה טוב משתיקה, ומבאר שאין הכוונה שלא לדבר בפה בלבד, אלא להשתיק את כל המושג הנקרא 'גוף', הגוף שמסתיר ומרעיש ומתפרע, שמבלבל את האדם, 'משתיקה', צריכים להשתיקו שיוכלו לשמוע מעט את הקול של הנשמה, והמנוח רבי יחזקאל אהרן קיים בעצמו שיתוק רצונות הגוף ושיתוק החשבונות הרבים בשלימות בבחינת 'וידום אהרן', ואינני מדבר על השנים האחרונות בהם השלים עצמו בעקידה, שנים בהם נתקיים בו אכן וידום אהרן, שתיקת הגוף, שהגוף לא הפריע מאומה לנשמה שהאירה בו, אלא אפילו כאשר היה בכוחו, בשנים הצעירות בהם הנסיונות מתגברים אצל האדם בכל כוחם ותוקפם, רבי יחזקאל אהרן שיתק את הגוף ונתקיים בו לא מצאתי לגוף טוב משתיקה, וידום אהרן. ובכך זכה לברר מקחו של צדיק האמיתי, צדיק חי עולמים, שבירר את רצון הש"י בעולם. זאת היתה עשייתו ופועלו, זאת הוא חיפש בכל עת.

עשו כאן שתי סיומים. בסיום אומרים את תפילתו של רבי נחוניא בן הקנה, ואמרנו בשב"ק על הלשון אנו הם עמלים והם עמלים אנו עמלים ומקבלים שכר וכו', אנו משכימים והם משכימים אנו משכימים וכו', ומקשה רבינו יונה אחר שכבר אמרנו עמלים ומשכימים ומקבלים שכר שהכוונה על שכר עולם הבא, שכן לא על הכל זוכים לקבל שכר פירותיהם בעולם הזה, מהו שחוזרים ואומרים אנו רצים וכו', הלא הקיבול שכר בעוה"ב שכבר נזכר מקודם הוא אחר הריצה בעוה"ז, והארכנו לבאר את תירוצו של רבינו יונה שנאמר בקיצור, אנו רצים והם רצים הכוונה להיכן מגמת פניו בכל מרוצת חייו, ואצל רבי יחזקאל אהרן שנפטר בקיצור שנים הרי זה מרוצת חייו ממש, וקיים בעצמו הם רצים לחיי העולם הבא, הוא חי בהרגשה שהעולם הזה אינו התכלית, 'וכל מה שיש בעוה"ז אין לי חלק בו לפי שאין העולם הזה שלי', אכן יש לי אשה ובנים, יש לי גוף ושייכות לעוה"ז, אבל כל זה אינו שלי, הווייתו ומציאותי שייכים לעולם אחר, אני שייך לחלק הנשמה, והשנים האחרונות לא היו כי אם השתקפות של המציאות שחי בה בשנים הקודמות, כעין מה שכתב אאמו"ר זצ"ל על מה שנכתב בשם הבית ישראל זצ"ל שה'אמרי אמת' זצ"ל בשנותיו האחרונות היה כולו קודש, ורשם על כך אאמו"ר הערה, שה'אמרי אמת' בכל השנים היה כולו קודש, אלא שבשנים האחרונות כשהגוף נחלש ולא יכל להסתיר זאת ראו זאת עליו, אמנם מי יכול לדמות

עצמו לצדיקים, אבל בבחינה מסוימת ניתן לומר גם על רבי יחזקאל אהרן שבכל ימיו היה כולו קודש, אלא שראו זאת עליו בשנים האחרונות.

דוד המלך ע"ה אמר 'כי טוב חסדך מחיים שפתי ישבחונך', מפרשים תלמידי הבעש"ט, וקדם להם רבינו חיים ויטאל, כי טוב חסדך מחיים, מה יכול להיות חסד גדול מהחיים עצמם, הרי כל אשר לאיש יתן בעד נפשו, אולם יש דבר שהוא טוב חסדך מחיים, זהו שפתי ישבחונך, האפשרות שניתנה לאדם לומר אמן יהא שמיה רבא, או ההזדמנות להודות לבוראו, היא הרבה יותר גדולה מן החיים. ודייקא דוד המלך שלא היו לו שנים, ואת כל שנותיו קיבל במתנה, הוא זה שיכול היה לומר טוב חסדך מחיים, שפתי ישבחונך שחיבר ספר תהילים, שזהו הרבה הרבה יותר ממתנת החיים, כי טוב חסדך של שפתי ישבחונך מחסדך של החיים.

והנה לעתים מכבשי דרחמנא השפתיים שותקים ואינם יכולים לדבר, ומתקיים לא מצאתי לגוף טוב משתיקה, אבל ישנם שפתיים אחרות, שהם בניו של אדם, כדאיתא בגמ' (שלהי סוכה) שותא דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימיה, דיבורי הבן הם ממה ששמע מאביו או מאמו, והדיבור היוצא מן השפתיים הוא ממוצאות הדיבור היותר חיצוניים, שניכר ביותר לשומעים, וזהו שנמשלו הבנים לשפתיים שעליהם ניכרים ההורים, ופעמים שהש"י לא נותן שנים וגם אז מתקיים טוב חסדך מחיים, על ידי שנותן שפתי ישבחונך. וכאן השותא דינוקא אינו מדאבוה או דאימיה, אלא מדאבוה ומדאימא, האבא ולהבדיל בין חיים לחיים האמא, שהיתה לה מסירות נפש לאבא בכל ימיו, ובפרט בשנים האחרונות מסרה נפשה שהנשמה שלו תיטיב להאיר, ואת השותא דינוקא דאבוה ודאימיה, ואת כח הסבות שסייעו ונתנו את הכוחות בכל השנים, רואים על הילדים, והרי זה בבחינת טוב חסדך מחיים - שפתי ישבחונך.

הש"י יעזור שהבית יוכל להמשיך בדרכיו המאירים, ושימליץ טוב על כל אלו שהתעסקו וממשיכים לעסוק בספרי אאמו"ר זצ"ל, וכל אלו שהיו קשורים ודבוקים בו, שיתקיים בהם הביטוי 'רצים לחיי העוה"ב' לא במהרה ח"ו, אלא כפירוש רבינו יונה הנ"ל, שיוכלו לעשות בעולם הזה מה שצריך, באופן הראוי והנכון, עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן.



הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

ראש ישיבת טלז

אגרת תורה והשקפה

נכתבה לְתַלְמִידוֹ הַגָּאון רבי אברהם מרדכי הכהן איזבי זצ"ל

בע"ה, ב' דברים, בין המצרים, תשל"א

יקירי וחביבי מאד נעלה הרה"ג ר' אברהם מרדכי, נ"י, שלום וברכה נצח!

יקרתו קבלתי היום, ורב תודותי, תמיהני שהמכתב נכתב בכ' תמוז, יום זכרון קדושי טלז ואך היום הגיע אלי.

המדה שבבקשת פריקת עול גלות והדמות לגויים - יש להבין בענין אחר, שתכלית הבריאה שנהי' עם לבדד, נבחר מכל העמים, ולכן כשרוצים אנו למלא בזה רצונו ית', מתקיים הדבר לפי מדת רחמיו וטובו ית', אבל כשח"ו ממאנים אנו בזה ונרצה להדמות אליהם, מתקיים רצונו מתוך כפיה והכרח של רשעת הגויים - וכאימרתו של הגאון ר' יוסי בר [-יאשע בער מבריסק] זצ"ל "אז דער איד מאכט ניט קיין קידוש, מאכט דער גוי הבדלה".

צר לי על הטעות בשנת קדוש השם של קדושי טלז ז"ל הי"ד.

הפֿשט בתוס' נראה כמו שכתבת, אבל מה שכתבת לענין קטן שיוור לו בי"ד ליהרג ולא להרוג, בזה יש לדון דכיון דלאו בר חיובא הוא, אין בי"ד מצווין להפרישו אף מזה, אלא שנראה שהקטן נידון כרודף, משום סברא דמאי חזית, וכמו שכתבת גם אתה.

כברתך ביישוב קושיית האחרונים באמ"ה ובשר מן החי יש לה מקום וראוי לעיין בה. ואגב אעיר שיסוד תירוצך בנוי על דברי הרמב"ם ריש פ"י ממלכים דבשוגג דיבור שהוא דבר היתר גם ב"נ פטור, ומכבר הימים נתקשיתי בזה מהסוגיא דמכות ט', א', דמבו' דאפי' דכסבור שהוא חפץ של היתר נמי אמרי' דהי' לו ללמוד למ"ד דכסבור מותר חשוב כמזיד, ואכמ"ל.

ולפי דבריך יל"ע גם בישראל האוכל בשר של אמ"ה ובשעת אכילת הבשר הי' סבור שהוא שחוטה ואח"כ נודע לו שהוא אמ"ה והי' סבור שהוא מותר, דמה דזה דמי נימא דהוא נידון כמתעסק בהיתר - לשי' המקור חיים דמתעסק אין בו חובת מעשה עבירה, או דהוא נידון כשוגג כיון דסו"ס אכל אבר מן החי, אלא שלכאור' בישראל לא

נפ"מ דהמתעסק בבשר אבר מן החי הוי שוגג שכן נהנה ורק בב"נ לא אמרי' דמשום שכן נהנה יהא בכלל קרוב למזיד, ופשוט.

כ"ל שאין חיוב לטבול, הרי הברכה על המתהוה ע"י הטבילה ולכן מברכין על הטבילה ולא לטבול, ולכן אף דתכלית הטבילה לצרכי מצוה מ"מ מברכים על הטבילה, - ועיקר סברתך ביישוב קושיית האב"מ - ועוד אחרונים - נכונה, ד"ה ודמי להא דאין מערבין אלא לדבר מצוה.

ר' משה בורנשטיין יסד כאן מחנה קיץ לחדש הבין הזמנים לצעירים ויש לו כתשעים צעירים והדבר מתנהל על צד היותר טוב ב"ה.

בפ' מסעי לא ידעתי למה בשבט יהודה ושמעון כתוב רק למטה יהודה ולא בני יהודה ובכל שאר השבטים כתוב "למטה בני".

אודה מקרב ולב עבור הברכות הנלבבות ללידת הנכד היקר, יחי', שנקרא שמו בישראל שמחה ישעי', יחי' לאי"ט.

בתקוה שהכל בסדר אצלם, בעה"י, ויחליף כח לקראת האלול, ימי התשובה והרחמים.

אוהבו מלונ"ח,

מרדכי



הגאון רבי אברהם מרדכי איזבי זצ"ל

ראש ישיבת בית ישראל - אשדוד

מתוך שאינו יכול לישבע בחשוד

דשם בשבועת ע"א מ"מ יסוד דין נסכא דר"א מדין 'מתוך' דנלמד ממודה במקצת כמבואר בסוגיא דשבועות ועוד דב' תירוצי התוס' כאן בעל כורחך חולקים אף בשבועת עד אחד אם הי' חשוד אם שייך דין 'מתוך' דגם שם איכא דין שכנגדו נשבע]. ונראה דצריך לפרש גם בתירוץ השני דיסוד דין 'מתוך' משום עצם חיוב השבועה ולא משום אמירתו איני יודע. ובאמת נראה כן משמעות התוס' דהתם אמר לי' שבועה דאורייתא אית לי עליך או תישבע או תשלם ולא הזכיר כלל אודות אמירתו איני יודע אלא תביעת עצם השבועה. וחידוש התוס' הוא דמכיון דהחשוד מוכן לקיים חיובו ואנן מונעין אותו א"א לחייבו בעבור זה לשלם. אבל בנסכא דר"א שהוא אינו מוכן לקיים חיובו לישבע לא חטפתי ע"כ שייך דינא ד'מתוך'.

ויש מקום לומר דיסוד הדברים ע"פ שיטת התוס' בסמוך דגזלן פסול לשבועה רק מדרבנן וא"כ ודאי מסתבר מכיון שמה"ת יכול לישבע והוא רוצה לפטור עצמו אינו בדין שע"י פסול דרבנן המונע אותו מלישבע יהא דין 'מתוך'. אכן יש לפקפק בזה דלכאורה שיטה זו של התוס' דגזלן כשר מן התורה דוקא אם נאמר חשוד אממונא לא חשוד אשבועה אבל להלכה פוסקים כאביי בדף ו' ולדידי' בפשוטו גזלן פסול לשבועה מה"ת דלא מכשירינן משום

א) גמ' ב"מ דף ה' שכנגדו קאמינא ובתוס' שם מבואר משני התרוצים מחלוקת אם יתכן בחשוד מתוך שאינו יכול לישבע משלם. ובפשטות מפרשים הספק אם דין 'מתוך' נובע מעצם חיוב השבועה, דיש חיוב ממון עד שנשבע וממילא אף בחשוד כן, או דילמא שדין 'מתוך' מצד שאומר איני יודע וזה מוסיף עליו חיוב שנראה כמשקר כשטוען איני יודע, וזה לא שייך בחשוד. אכן לכאורה הרי מפורש בכמה מקומות בתוס' דהיכא דהוה שמא טוב דלא הוה ליה למידע לא אמרינן 'מתוך' וילפינן זה מיורשים, וא"כ מוכח דדין 'מתוך' מצד אמירתו איני יודע, דמכיון דהו"ל למידע נראה כמשקר (כך נראה ההסבר בדברי הפוסקים). ונראה דיש לבאר הך הלכה דכל דין 'מתוך' רק בהו"ל למידע, אפי' אי נימא דיסוד 'מתוך' דיש חיוב ממון עד שנשבע דהביאור דבמקום דלא הו"ל למידע לא נתחייב כלל בשבועה לברר מכיון שא"א לו לדעת ואין כאן חיוב שבועה. אבל בחשוד שפיר יש סיבת חיוב השבועה רק שא"א לו לישבע, ולכך שפיר יתכן דאיכא דין 'מתוך'.

ב) ועוד יש להעיר להיפך דהלא מדין נסכא דר"א לפי' הריב"ם במס' ב"ב דף ל"ד. מוכח דדין 'מתוך' לא הוה משום אמירתו 'איני יודע' אלא דעצם חובת השבועה הוה חובת ממון עד שנשבע ועיי"ש היטב וואף

תשלׁו | מתוך שאינׁו יכול לישבע בחשוד _____ שבחו של אהרן

וא"כ ניחא דהוה תקנתא לתקנתא, וזה נגד פירוש רש"י בסוגיין. ויש לפקפק על פירושו דלכאורה לתירוץ ראשון 'מתוך' הוא אפילו במקום דנאנס ולא יכול לישבע כגון אם הי' אלם וא"א לדבר [ועי' בתשו' רע"א לענין שבועה בכתב], ולפי"ז הך תקנתא דרבנן לפסול חשוד לשבועה הוה רק היכי תמצי שאינׁו נשבע, אבל מה דמוציא התובע הוא מכח דין 'מתוך' לחוד ולא מכח תקנתא דפסול חשוד.

ע"כ נלע"ד דאף לתירוץ הראשון דמעיקר הדין יש הלכה דמתוך בחשוד מ"מ מטעם דלא שבקת בטלו רבנן חיוב זה דמתוך לגמרי, ועכשיו כל זכותו ע"י שבועתו שנשבע כנגדו. ויש ללמוד זה מהא דתיקנו רבנן משום הך חששא דלא שבקת טענת מזוייף כמבואר בתוס' ריש גיטין אף דמה"ת שטר מספיק להוצאת ממון, מ"מ עכשיו הוה חספא בעלמא עד שמקיימו, א"כ כ"ש כאן דתחילת דהדין אין לו עליו כח להוציא ממון אלא שבועה ע"י תקנה דלא שבקת לא חל זכות ממון מטעם 'מתוך' וכל זכותו בשבועתו כנגדו ושפיר הוה תקנתא לתקנתא.

ספק מלוה ישנה יש לו עליו בגזלן ודאי כמבואר שם בראשונים. - ע"כ צ"ל דאף אם גזלן פסול מה"ת מ"מ ס"ל לתירוץ ב' דכיון דהוא מוכן לישבע לקיים חיובו רק דהמניעה מפסולו לא שייך דין 'מתוך' וצ"ל ע"ע. ואפשר להסביר דבחשוד חשבינן כפירתו וזה שמוכן לישבע כאילו נשבע (עיין בחי' רע"א דף ג' ע"ב בהביאור למ"ד חשוד אממונא חשוד אשבועה). ויותר נראה להסביר כמשמעות לשון התוס' דיסוד דין מתוך ע"י שלא קיים חיובו המוטל עליו וזה שייך באומר איני יודע או בנסכא דר"א דהודה שחטף. אבל כאן בחשוד שרוצה ומוכן לישבע לא שייך לחול דין 'מתוך' שיסודו משום שלא קיים חיובו מצד עצמו.

ג) בקצה"ח סי' ע"ה סק"א הקשה על תירוץ הראשון דהא דנשבע כנגדו אינו אלא לתקנת החשוד, א"כ היכא קאמר תקנתא לתקנתא הא התקנה היתה לטובת החשוד שיצטרך לישבע התובע אבל התובע דשקיל לאו בתקנתא אלא מדין, ועיי"ש וכתב לתרץ לשיטתו דמן התורה חשוד לשבועה נמי נותנים לו שבועה ואינו פסול אלא מדבריהם



הרה"ח רבי יחזקאל אהרן הכהן איזבי זצ"ל

בעניני הנחת תפילין וברכתה

יברך סמוך לקיום המצווה

שאינו מברך לאחר עשייתו, והביא שם בשם התוס' והרא"ש דבגוונא שלא נגמרה המצווה עדיין לגמרי יכול לברך אף אח"כ, ולפי"ז לגבי תפילין ג"כ אם לא בירך בתחילה יכול לברך כ"ז שמונחין עליו, וכמו שמצאנו לגבי א' שהניח קודם אור היום שכתב השו"ע (סימן ל' ס"ג) שכשיגיע הזמן ימשמש בהם ויברך.

ומעתה קו' הגמ' כאן היא למה יתקנו זמן ברכת התפילין לאחר שהניחין כיון שלכתחילה צריך לברך עובר לעשייתו, וע"ז קאמר הגמ', אביי ורבא דאמרי תרווייהו משעת הנחה ועד שעת קשירה, ופירש"י דכיון דעדיין לא קשרן, עובר לעשייתו הוא. ובבית יוסף (ס"ו כ"ה) הביא דברי הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין ה"ז) שכיון שצריך לברך עובר לעשייתו צריך לברך על תפילין של יד אחר ההנחה על הקיבורת קודם עשייתו, שקשירתו זו היא עשייתו (ועי' ש"ס"כ בזה).

אם צריך לעשות קשר התפילין בכל יום

ובביאור הקשירה הנאמרת כאן, הביאו מהא"י שרבינו אליהו מדקדק מכאן שצריך לקשור התפילין בכל יום, והיינו משום דבגמ' כאן משמע שהקשירה הוא חלק מההנחת תפילין, ויליף זאת מפשטיה דקרא דכתיב וקשרתם לאות על ירך, שמצות ההנחה הוא הקשירה על היד. ובתוס' הרא"ש דייק שלרבינו אליהו היה

בגמ' מנחות דף ל"ה ע"ב, תפילין מאימתי מברך עליהן, משעת הנחתן, פירש"י משמע לאחר שהניחן, ומק' איני והא אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, פי' שזמן הברכה הוא קודם עשייתו, וכתב הנימוקי יוסף שהגמ' נקטה לשון זה דעובר, ולא קודם עשייתו או לפני עשייתו, כדי שלא יקדים הברכה הרבה לעשייתה, ועובר הוא כאיש הרץ לפני חבירו וחבירו מזרז עצמו להגיעו ולהקדימו. ובפסקי הרי"ד כתב עוד, כי לפני הנחת תפילין במקומן על הזרוע אין ראוי לברך כי זה לפני הזמן של עובר לעשייתו, ויש לברך ברכות המצוות סמוך ככל האפשר, וי"ל שזמן הברכה הוא כשעומדים לפני עשיית המצווה, ולא לפני ב' עשיות קודם המצווה.

אין מברכין אלא עד שלא נגמרה המצווה

ובענין עובר לעשייתו, הובא בשאגת אריה דיני ברכות סימן כ"ו שדעת הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות שאם לא בירך עובר לעשייתו אינו חוזר ומברך לאחר עשייתו, והגהות אשר"י בשם האור זרוע סובר שיכול לברך אחר עשיית המצווה, שהדין לברך עובר לעשייתו הוא רק לכתחילה אבל אינו מעכב, והש"ך ביו"ד סי' י"ט (ס"ק ג') הכריע להלכה כדעת הרמב"ם

ליה לומר משעת קשירה עד שעת הנחה, דלכאור' הקשירה עביד קודם שמניחין על היד. ובקורן אורה כתב, שהרי בודאי גם לרבינו אליהו שצריך קשירה בכל יום, היינו כשהתפילין כבר מונחים על היד או על הראש, וקושרם לקיים מצות וקשרתם לאות על ידך, שאם הקשירה הוא קודם שמונחין על היד, א"כ מה הנ"מ אם קשור בכל יום, הרי קודם ההנחה אין מצוה כלל, וגם הוא קודם זמן דעובר לעשייתו.

אב"ר ר"ת חולק וסובר דאין צריך לקשור בכל יום, והקשירה הנאמרת כאן היינו ההידוק ביד ובראש, ור"ת הביא ראיה לדבריו מהא דא"י בגמ' חולין (דף ט' ע"א) דאמר רב יהודה אמר רב דת"ח צריך שילמוד ג' דברים כתב שחיטה ומילה ורב חנניא בר שלמיא אמר אף קשר של תפילין וכו', ובגמ' מבואר שרב יהודה לא אמר גם קשר של תפילין, משום דהני שכיחין, והיינו שרק כתב שחיטה ומילה שכיחא, אבל קשר של תפילין לא שכיחי והיינו משום דאין קושרן בכל יום. ובתוס' הביא דרש"י בחולין מפרש את ביאור הגמ' הני שכיחין, דהיינו שקשר של תפילין שכיחי וממילא כולם יודעים ולכך א"צ ללמוד, ובמרדכי הביא דאור זרוע כתב שמכאן למד רבינו אליהו דצריך לקשור בכל יום דס"ל כשיטת רש"י דהכל בקיאים, וע"כ משום שצריכים לקושרם בכל יום.

עוד רא"י הביא ר"ת לשיטתו דא"צ לקשור בכל יום, מדא"י בגמ' עירובין דף צז ע"א שמבואר שם שקשר של תפילין הוא קשר של קיימא ואסור לקושרו בשבת, ואם כדברי רבינו אליהו שצריך לקשור ולהתיר

בכל יום, הרי א"י קשר של קיימא כיון שעומד להתירו בתוך מעת לעת. ובמרדכי בחולין כתב דרבינו אליהו ס"ל דאף דבאמת הקשירה של תפילין אינה קשר של קיימא, מ"מ אסור לקושרם בשבת, דכיון דרחמנא קרייה קשר לענין תפילין הוי קשר גם לענין שבת, וכמו שמצינו בגמ' סוכה אע"ג דלאו אהל הוא רחמנא קרייה אהל, וכן מצינו מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת. ויש שכתבו שרבינו אליהו סובר כדעת הרי"ף שקשר של אומן אסור לקושרו בשבת אפילו אם אינו של קיימא, ותפילין ודאי דהוי קשר של אומן שהרי צריך ללמודו כדמשמע בגמ' חולין, וע"כ אף שאינו של קיימא מ"מ אסור לענין שבת. עוד י"ל בביאור שיטת רבינו אליהו, דאף שסובר שקושר ומתיר בכל יום מיחשיב שפיר קשר לענין שבת, דהנה בביאור הלכה סי' שי"ז הביא קו' הפמ"ג למה אין עושין ציצית בשבת, יחשוב שלמוצאי שבת יתירו מיד, ובספר ישועות יעקב תי' ע"ז דכיון שע"י קשר זה הוא יוצא ידי חובת ציצית, אחשביה את הקשר להיותו קשר של קיימא ואסור מדין אחשביה, ולפי"ז י"ל ג"כ לגבי תפילין, דאמנם לר"א הוא צריך להתירו, מ"מ כיון דע"י קשירתו זו יוצא ידי מצות תפילין לכך מדין אחשביה נעשה קשר שאסור בשבת.

דקדוקים לשיטת רבינו תם שאין צריך לעשות הקשר תפילין בכל יום

יש להקשות אליבא דר"ת, דקרא דוקשרתם היינו הידוק, לכאור' אמאי לא השוו את הקשר שכתוב כאן גבי תפילין כמו הקשר

תפילין שצריך בכל יום, וזה נלמד מקרא דוקשרתם לאות על ירך, וההלכה למשה מסיני הולך על צורת הקשר, שבתפילין של יד צריך שיהיה בצורת אות יו"ד ובתפילין של ראש צריך להיות בצורת אות ד', והיינו שההלכה למשה מסיני בא ללמד שלא יעשה קשירה סתמית אלא בצורת אות י' וד'.

במעם שמברכים 'להניח תפילין' ולא 'לקשור תפילין'

בענין נוסח הברכה על תפילין של יד, שמברכים להניח תפילין, הקשה הב"ח מפני מה תקנו ברכה להניח, ולא לקשור תפילין, כדכתיב וקשרתם, וכתב במהרי"ט שנוסח הברכה על פי דברי הר"ת שהקשירה היינו הידוק ולא הקשר, ולכן מברכים להניח כדי לומר שעיקר המצוה היא ההנחה ולא עשיית קשר, ואם היו מברכים לקשור היה אפשר לטעות כדעת רבינו אליהו שיש מצוה לקשור כל יום, והב"ח תירץ דכיון דעיקר מצות תפילין הוא שיהיו מונחים עליו כל היום, ואם היה מברך לקשור היה משמע דבמה שקושר תפילין על היד ועל הראש רגע אחת הוא יוצא ידי חובתו, לכך תיקנו הברכה "להניח" דמשמע שיהיו מונחים עליו עכ"פ זמן מה.

שנאמר גבי שבת שהוא קשר גמור של קיימא, ותי' ר' אלחנן וסרמן דהא שצריך בשבת קשר של קיימא היינו משום דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ומלאכת מחשבת (או חשובה) לא מיקרי כשאינו קשר של קיימא, וא"כ א"ש דבתפילין דליכא דין של מלאכת מחשבת יכול להיות פי' וקשרתם להידוק.

עוד יש להקשות, דהנה גבי תפילין כתוב מפורש בפסוק וקשרתם לאות על ירך, וא"כ מהו שאמרו בגמ' (מנחות שם), קשר של תפילין הלכה למשה מסיני, כיון דכבר כתוב מפורש וקשרתם למה צריך להלכה למשה מסיני, וצ"ל דיש ב' עניני קשר גבי תפילין שא' לומדים מהפסוק וא' לומדים מההלכה למשה מסיני, ותלוי בב' השיטות דלעיל ר"ת ורבינו אליהו מה לומדים מכל דבר, דאליבא דר"ת הפסוק דוקשרתם קאי לגבי ההנחת תפילין על היד, שאינו קשירה ממש אלא הידוק על היד כדי לקיים את ההנחת תפילין במדויק שלא יזוז ממקומו, וההלכה למשה מסיני הוא לגבי ההלכות הקשורות בצורת התפילין, כמו שצריך להיות מרובע ושהרצועות יהיו שחורות וכו', כך צריך להיות גם הרצועות קשורות להבית בקשר של קיימא. ולפי רבינו אליהו קשירת התפילין בהבית הוא ג"כ חלק ממצות הנחת



הגאון רבי אברהם מרדכי אלטר שליט"א

ר"מ ביישיב"ק פני מנחם ומרבני בית מדרשנו

אלול תשפ"א

כבוד מערכת 'שמחת תורה' המשמחת לב ועינים מאירה, בהקדישכם חידו"ת לזכר נשמת מופלא שבערכין הגרי"א איזבי זי"ע, נפשו קשורה היתה ב'שמחת תורה' תרתי ותלת משמע. זכיתי אבדלח"ט ללמוד עמו בשנות עקידתו, כאשר בראשית הזיכוך עדיין היה יכול לבטא מעט, בפניו היתה ניכרת שמחת תורה וגוברת על כל שטף היסורים, נתקיים בו לולי תורתך שעשועי... דביקותו בלוי"נ לרבינו הפני מנחם ניכרת היתה בכל סביבתו. חידושי תורה אלו נמסרו בחודש אב תשע"ט בביהח"ס ברח' אלקנה, ונדפסים כאן לכבודו ולע"י, וכשם שבחייו התורה משוש נשמתו, כן למעלה וודאי ריבוי תורה באיכות וכמות מענגים ומשמחים אותה בשמחת תורה.

א.מ.

חזקת חיוב ונאמנות ע"א במצות

האם ע"א נאמן על ברכת המזון - ספיקו של רעק"א

זה גופא, האם יש חזקת חיוב במצות או לאו. ויש להבין סברת וטעם הנידון.

מח' הפלתי וברכי יוסף אם ספק במליחת בשר וספק קרא קר"ש שוים והנה בפלתי (סי' ס"ט סק"י) דן, לגבי אשה שבישלה בשר, ומסופקת האם מלחה את הבשר, והוי ספיקא דרבנן, כיון דדם שבישלו דרבנן. ודן האם ספק מוציא מידי וודאי, שהרי היה וודאי חייב במליחה, וספק אם יצא מידי זה, וכתב להוכיח, מהא דבברכות (כא.) נחלקו אמוראי אם חיוב קר"ש דאורייתא או דרבנן. ומבואר דלמ"ד קר"ש דרבנן, אם מסופק אם קרא קר"ש א"צ לחזור ולקרוא. והקשה דהרי וודאי היה חייב בקר"ש, וספק אם יצא יד"ח, הרי דבספיקא דרבנן אפי' כה"ג ספיקו לקולא, וה"ה גבי דם.

בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' כ"ט) נשאל, מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, ואשתו אומרת לו שברך. והנדון הוא, לפי מה דקיי"ל דע"א אינו נאמן נגד חזקת חיוב, והכא הרי איתחזיק שחייב בברכת המזון, א"כ אין עד אחד נאמן.

והנה בתשו' רע"א (קמא סי' ז') נשאל, בבחור שסייע לאביו בכתיבת תפילין, ודן האם אפשר לסמוך בהא על חזקה דרבא שמסתמא הוא גדול. והביא את דברי המג"א (סי' ל"ט סק"א), שבדאורייתא אין סומכים על חזקה דרבא. ופלפל דאפשר דחזקה דרבא לא מהני במקום שיש חזקה נגדה, וממילא גבי תפילין כיון דיש לו חזקת חיוב, לא מהני חזקה דרבא, או דלמא לא מיקרי חזקה, עיי"ש. ונמצא דרע"א מסופק בנידון

ובברכי יוסף (אור"ח סי' קפ"ו אות ד') כתב ע"ז וזה לשונו, ותו דכבר אנן יד עניי חילקנו, דספק התפלל וספק קרא ק"ש לא דמי להאי, דפירות ודאי טבילי, והבית נכנס בו חמץ ודאי, דבכי הא ודכוותה אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי. אבל בזה שהוא חייב להתפלל ולקרוא ק"ש, אינו ענין לזה. וזה שרש אחר בדיני ממונות, בריא בחיובא וספק בחזרה, ויש לחלק בין דיני ממונות לזו. אבל מאי דאיידינן בה שאין ספק מוציא מידי ודאי הוא שרש אחר, דאנא אמינא דשאני התם דודאי פירות אלו טבילי וכיוצא, משא"כ הכא, וברור לפי קוצר דעתי. עכ"ל.

והנה קיצר הברכי יוסף באמריו, ויתכן כי כוונתו, דהיכן שיש חפץ אסור, אנו אומרים שנשא באיסורו. אבל היכן שיש ספק קרא קר"ש וכיוצ"ב, אין כאן מקום להעמיד הדבר על חזקתו, כיון דאין חפצא שעומדת בחזקתה, אלא שיש חיוב וספק אם סר. וע"ז הקשה, דהא מצינו חיוב בממון דספק אם סר הרי הוא בחיובו, שהרי כל אומר איני יודע אם פרעתיך חייב. וע"ז כתב דיש לחלק בין דיני ממונות לזו, ובאמת שיש לדון דגם אם נדמה דיני ממונות, מ"מ זה רק כשהתובע ברי, אבל אם גם שכנגדו מסופק, אין אומרים שחייב לשלם מדינא.

מ"מ מצינו לבאר דזה יסוד הספק, אם אומרים חזקת חיוב במצות, האם חזקה היא דווקא בדבר שהוא חפץ וכיוצ"ב, ואפי' חזקת אשת איש שסו"ס חל על האשה שם אשת איש, אבל חיוב במצות אינו בגדר חלות על האדם שם מחויב לעשות מצוה. או דלמא סו"ס היה בחזקת חיוב, ומאי נפק"מ.

יסוד חדש בטעם דאין חזקת חיוב במצות - וחילוק בין סיבה נמשכת לסיבה שיש לה זמן התחלה אמנם בענ"ד נראה באופן אחר, דהנה יש להתבונן דב' מיני דינים יש, האחד שסיבת הדין היא בנקודת ההתחלה, ומשם ואילך נמשך הדין, השני שסיבת הדין מתחדשת בכל עת.

ובגון חזקת אשת איש, הנה על ידי פעולת הקידושין, נמשכת בכל עת האישות ואינה נפסקת עד גירושין או מיתה, אמנם הכל מכח פעולת הקידושין, ואם בטלים הקידושין אין המשך של אישות. נמצא כי כל ההמשכיות, הכל מחמת ההתחלה, ובזה שפיר יש לדון דין חזקה.

אבל מה שאדם מחויב ליטול לולב בט"ו תשרי, יש לדון שאין הכוונה שבעלות השחר של ט"ו בחודש הטיילה התורה חיוב נטילה והוא נמשך בכל היום, אלא כל רגע ורגע מהיום מחייב בנטילה, כי אף מי שהתגייר בשעה אחרונה ביום, מחוייב בנטילת לולב. נמצא שאין רגע המחייב את חברו, אלא כל רגע ביום מחייב את עצמו, מלבד אם כבר נטל, שאז תו אין עליו חיוב, כיון שכבר קיימו ביום זה. ובכה"ג יש סברא לומר דאין כאן חזקת חיוב, כי אינו מחמת ההמשכיות.

והשתא יש לדון בדברים שיש להם סיבה, כגון ברכת המזון, שסיבתם היא האכילה ושביעה, ורק מחמת זה הפעולה נמשכת. ואם אכל ושבע כשאנו בר חיובא, דנו בזה אם חייב בברכת המזון. ואם נאמר דפטור, א"כ כל חיובו הוא דבר הנמשך, ובכה"ג אפשר דאומרים שפיר חזקה לחיוב. וא"כ מצינו לחלק בין חזקת חיוב של ברכת

המזון וכדו', לבין מצות שהיום מחייבם כגון לולב וכדו'.

וכעין סימוכין למושג זה, יש להביא מדברי התוס' (בכורות מט: ד"ה ודידה) שכתבו, דפדיון הבן אף כשקנה נכסים אחר זמן החיוב, אין בזה משום דאקני, כי עתה חל השיעבוד בכל רגע מחדש. והתומים (סי' ק"ד סק"ז) כתב, דלמ"ד שיעבודא דאו' בכל רגע יש חיוב, ממילא אף נכסים שקנה אחר ההלואה, חל עליהם השיעבוד עתה. והקצות (שם סק"ט) חולק, דבשלמא פדיון הבן חל בכל רגע, אבל הלואה אף למ"ד שיעבודא דאורייתא, הא גורם השיעבוד הוא רגע ההלואה, וממילא רק מה שהיה באותו זמן משתעבד. וזהו ממש כעין חילוק דידן לענין חיוב מצות, דיש מצות שחלים בכל רגע, ויש מצות שחלים מחמת סיבה, וגדר חלותם אינם בכל גרע אלא משורש הסיבה שמחיל אותם.

ישוב קו' רע"א מס' קרא קר"ש ועפ"י יסוד זה יש ליישב קו' הגרע"א בתשובותיו (קמא סי' כ"ה), שכתב להסתפק בנשים שאכלו כדי שביעה ומסופקות אם בירכו בהמ"ז. דיש לחדש דא"צ לחזור ולברך, דכיון דנשים ספק אם חייבות מדאו' בברכת המזון, א"כ דלגבי דאורייתא הוי ס"ס, ספק שאינה מחוייבת וספק אם כבר בירכה, ולגבי דרבנן הוי ספק דרבנן שמא כבר בירכה. אלא שצידד להפוסקים בס"ס באתחזק אסורא לחומרא, יש לומר דהכא לענין ספק אם בירכו, דהוי חזקת חיוב לא מקרי ספק. אלא דהקשה על עצמו, דא"כ קשה להפוסקים דספק דרבנן בחזקת איסור אסור, איך אמרינן ספק קרא קר"ש למ"ד ק"ש

דרבנן אינו חוזר וקורא, הא הוי חזקת חיוב, והניח בצ"ע.

אמנם למה שנתבאר שפיר ניחא, דבספק קרא קר"ש כיון דהיום מחוייב קריאת שמע, א"כ שפיר אין כאן חזקה, כיון דכל רגע מחוייב כמבואר, א"כ ספיקו לקולא. אבל ברכת המזון שחיובה מחמת האכילה והשביעה, הוי חזקת חיוב, ושפיר יש להחמיר.

ובאמת בלא"ה יש לבאר ע"פ דברי הצ"ח (ברכות כא.) בסוגיא שם שהקשה כן מדינפשיה, כיצד אמרינן למ"ד קר"ש דרבנן א"צ לחזור ולקורא, הרי הוחזק בצפרא בחיובו. ותי' דחזקת איסור דרבנן לחומרא, היינו רק בדבר שעיקרו דאו', אבל קר"ש למ"ד דרבנן הוי לגמרי דרבנן ואפי' בחזקת איסור. ובזה גם א"ש קו' רע"א, דברכת המזון לנשים שפיר עיקרה דאורייתא ולחומרא.

עדות על כשרות אתרוגים - אם קודם סוכות מיקרי נגד חזקה בשו"ת שנות חיים (סי' ע"ר עט: דן, האם עד אחד נאמן להעיד על כשרות של אתרוגים שאינן מורכבים. וכתב דכיון שמעיד נגד חזקת חיוב של נטילת לולב, אין עד אחד נאמן במקום איתחזק. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' כ"ט) כתב לדון, דכיון שמעיד קודם סוכות, הרי עדיין לא איתחזק חיובו, ולמה לא יהיה עד אחד נאמן.

וחיה נראה לדון בזה, דהנה בחולין (יא.) כתבו התוס' (ד"ה מנא), שהמקור דרובא וחזקה רובא עדיף, הוא מדין כשרות פרה אדומה, שהוא רק מדין רוב שהרי נשרפת שלימה, ואף דאיכא חזקת טמא של

האדם שמזין עליו, הרי דרובא וחזקה רובא עדיף.

והנה בעת עשיית הפרה אפשר שעדיין לא נטמא האדם כלל, ואף אם נטמא, עדיין אנו דנים רק על כשרות הפרה, א"כ כיצד נקרא דזה נגד חזקת טומאה של האדם, וכבר התעוררו בזה האחרונים. ועל כרחך דכיון דכל נידון כשרות הפרה הוא כלפי לטהר את הטמא, נמצא דכל מהותו הוא נגד חזקת טמא, ואפי' שהטמא עדיין אינו בעולם.

וא"כ ה"ה מי שמעיד על אתרוג שאינו מורכב, כיון דכל מהות דבר זה היא נגד חזקת חיוב של המצוה, דאין שום נ"מ בדין לומר דאיכבע קודם יו"ט שאינו מורכב, ושפיר הוי עד אחד נגד רובא.

א"ל דלפי"ז יצא לנו חומרא דא"א לעמוד בה, דכל כשרות אתרוג שתלויה בע"א ליכא נאמנות.

להעיד על דבר שראוי לצאת אפשר דלא מיקרי נגד החיוב אמנם יש לדון בזה מצד אחר, דבתשובות הרא"ש (כלל ג') סימן ה' כתב, וששאלת הלוקח תפילין ואומר המוכר שהיו של אדם גדול, אם יש להאמינו שלא להצריכן בדיקה. תשובה, דע כי נאמן הוא לומר שהיו של אדם גדול, ומסתמא אותו אדם גדול לא הוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, דעד אחד נאמן באיסורין, כל היכא דלא איתחזק איסורא, או היכא שבידו לתקן ואפי' היכא דאתחזק איסורא.

ולכאור' מוכח מכאן, דליכא חזקת חיוב במצות. אמנם בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' א' אות ג') דן בסברא, דכל שאתה

אומר שבתפילין אלו יוצא יד"ח, אין זה נקרא נגד חזקת חיוב, כיון דאינו סותר לחיוב, אלא אומר שבתפילין אלו יוצאים ידי החיוב, וא"כ ה"ה גבי אתרוג, וכ"כ בישועות מלכו (יו"ד סי' מ"ו). וצ"ע מההיא דפרה אדומה דהוי נידון כשרות נגד חזקת טומאה, אף דיש להעמיד הנידון רק על החפצא אם ראוי לסלק הטומאה, ולע"ע איני יודע סברת חילוק ביניהם, וצ"ע. ועי' כעין נידון זה בתורת גיטין (גיטין ב:) לענין כשרות הגט, דלא מיקרי נגד חזקת א"א, עיי"ש כמה מ"מ בנידון. ועיי' רע"א (גליון שו"ע יו"ד סי' ט"ו) דגט מיקרי נגד חזקת כשרות, כיון דזה כל הנידון כעין המבואר גבי פרה אדומה.

ומ"מ לכאורה נראה לבאר ביסוד זה דעת הנוב"י (או"ח תניא סי' א'), שכתב דנער בן י"ג שכתב תפילין ואינו כאן לבדקו, יש לסמוך על חזקה דרבא. דאין להחמיר בדיעבד, רק היכן שיש חזקה נגדית. ולכאור' מבואר מדבריו דאין חזקה נגדית בתפילין, והקשה בבית שלמה (יו"ד ח"ב סי' קנ"ט) דהא בצל"ח שהוזכר מעלה ס"ל דיש חזקת חיוב לענין תפלה, והניחו בצ"ע.

אמנם אם נחלק, דלענין להכשיר הדבר אינו נקרא נגד חזקת חיוב, א"כ ה"ה דיש לחלק, דלענין כשרות התפילין לא מיקרי נגד חזקת חיוב, אבל אם ספק אם קרא קר"ש שפיר הוי נגד חזקת חיוב.

גם יש ליישב מה שהוכיח בבני ראם (סי' כ"ח אות ג') מקור' הראשונים להרמב"ם דספיקא דאור' לקולא, מנ"ל לגמ' דאזלינן בתר רוב גבי קרבנות ואין חוששים לטריפה, דילמא מדין ספיקא דאור' לקולא. ואם נאמר

דיש חזקת חיוב במצות, הרי יש לו חזקת חיוב בקרבנות וחייב בקרבן פסח, ולכן ספיקו לחומרא מחמת החזקה. אמנם למה שנתבאר ניהא, דכל שאנו דנים בכשרות הקרבן, אינו ענין לחזקת חיוב.

אמנם עי' במהרש"ם הנזכר שהביא מתשו' הרשב"א, דזה באמת התי' לקו' על הרמב"ם, ולפי"ז מוכח איפכא. וכן ברע"א הנזכר לא נחית לסברא זו, שהרי דן לענין כשרות חזקה דרבא לתפילין, ופקפק מצד חזקת חיוב, ונמצא דסברא זו שנויה במחלוקת.

ולענין ספק אם בריך ברכת המזון, לסברא זו לא יועיל ע"א, כיון דסו"ס הוי נגד חזקת חיוב. והיא סברא מיוחדת להכשיר הדבר שבו יוכל לצאת יד"ח, אבל לא לענין ספק אם כבר יצא, ופשוט.

ספק אם כיון לשמוע שופר במג"א (תקפ"ט סק"ה) הביא דברי הירושלמי, דההולך בדרך ושמע שופר, צריך לכוין לצאת ידי חובתו, אבל אם עומד, חזקה שכיון. וכתב מג"א דצ"ע, שהרי יודע אם כיון או לאו, וצ"ל דשכח אם כיון, ובזה אנו אומרים שאם עמד כיון. ובשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' קע"ב) נשאל, הרי איכא חזקת חיוב שנתחייב לשמוע קול שופר נגד זה. וכתב ליישב, דכיון שהפסיק הילוכו כדי לשמוע, וודאי

איתרע חזקת חיובו, ומהני החזקה שכיון לצאת.

ולפ"ז היכא שעמד במקומו ולא היה באמצע הילוך, בהא לא איתרע. אמנם יש מקום לדון בעיקר הסברא הנ"ל, דכיון ששמע קול שופר רק הספק אם היה בכוונה, אפשר דהוי כמו ספק על כשרות התפילין דאפשר דלא מיקרי נגד חזקה. מלבד אם נחדש דכל הסברא היא על למפרע, אבל אם כבר הניח תפילין ומסופק על כשרותם, שוב לא יועיל ע"א. דרק קודם המעשה מועיל כעין דברי הרמב"ם גבי החלב שמוחזק בע"א, דלאחר מעשה אינו מועיל לענין מלקות.

ואם נקבל חילוק זה, יש ליישב מה דמטו להקשות משמיה דהגר"א גניחובסקי, דברמב"ן קידושין (סו:) מבואר גבי ספק בן גרושה שהקריב, דיש חזקת חיוב של הקרבן, ואילו בראשונים בחולין מוכח דאין חזקת חיוב כמו שנתבאר. אמנם אם נחלק דלמפרע לא מהני, הרי בבן גרושה הוא לענין למפרע.

ועיי' נוב"י (קמא אהע"ז סי' ס"ט) שהסיק דדבר שנעשה והספק אם היה בכשרות, אין זו חזקה גמורה, וכאשר ספק אם נעשה, אזי החזקה גמורה, עיי"ש, ואפשר דה"ה כאן.



הרב יהודה אריה לייב כרמל

ראש כולל יו"ד

ר"מ בישיבת 'פני מנחם'

בני ברק

ד"ת אלו נכתבו לעיני האברך היקר חו"ב הגה"ח ר' יחזקאל אהרן הכהן איזבי ז"ל חתן הרה"ח משכיל אל דל ר' אברהם מרדכי פינקוסביץ שליט"א, אשר בחיים חיותו עסק רבות בהפצת תורת רבינו הפני מנחם זי"ע, ובטח שמח אתנו ב'שמחת תורה' בהפצת ד"ת מאת תלמידיו ותלמידי תלמידיו.

בענין חיוב ברכה בהולך מסוכה לסוכה

יב) דהלובש בגד של ד' כנפות ובשעה שבירך עליו לא היה בדעתו לפטור בגד אחר של ד' כנפות, חייב לחזור ולברך אפי' בלבשם בזה אחר זה, דכל טלית וטלית מצוה בפנ"ע היא, וכמו"כ בנידו"ד דכל סוכה וסוכה מצוה בפני עצמה היא, יש לברך בכה"ג על כל סוכה וסוכה.

וכתב שם לחדש עוד, דאפי' היה בדעתו בשעת הברכה להמשיך סעודתו בסוכת חבירו, לא מהני וצריך לברך שוב לישב בסוכה, משום דההליכה מסוכה לסוכה הויא הפסק, ומדמה זאת למה שנפסק בשו"ע (סי' ח סעי' יג) ומקור הדברים ברא"ש (הל' ציצית סי' כ) דהלובש טלית קטן בבוקר, כשמתעטף בטלית גדול בביהכ"נ צריך שוב לברך עליה, אע"פ שבשעה שבירך על הט"ק היה בדעתו גם על הטלית גדול, משום דההליכה מביתו לבית הכנסת חשובה הפסק.

והנה בט"ז ועוד אחרונים הקשו על פשטות משמעות לשון הבית יוסף והשו"ע דמעשה הליכה הוי הפסק, מהא דאיתא

בדין ההולך מסוכה לסוכה יש לדון - באופן שאדם בירך לישב בסוכה על סוכתו, והיה בדעתו בשעת הברכה לילך מסוכה לסוכה, האם מתחייב לחזור ולברך שוב בסוכה השניה משום דמעשה ההליכה הוי הפסק, או דמתחייב לברך שוב מדין שינוי מקום דמתחייב בברכה אף בברכת המצוות. ואת"ל דמצד הסברות הנ"ל אין לחייבו, אזי יש להסתפק באופן שלא היה בדעתו בשעת הברכה לילך מסוכה לסוכה, אי בכה"ג כן יתחייב לברך שוב על הסוכה השניה גם באופן שלא הסיח דעתו בהליכתו ממצות סוכה, אי לא.

א] כתב המג"א (סי' תרלט סק"ז) דההולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו חייב לחזור ולברך ברכת לישב בסוכה, ומתורף דבריו שם נראה, דבאופן שלא היה דעתו בשעת הברכה לפטור את סוכת חבירו, פשיטא דאין סוכת חבירו נפטרת בברכת הלישב של הסוכה הראשונה וחייב לחזור ולברך, ומידי דהוי אמה שכתב הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' תיז) וכ"פ בשו"ע (סי' ח סעי'

תשמו | בענין חיוב ברכה בהולך מסוכה לסוכה _____ שבחו של אהרן

הוכיח הנשמת אדם (כלל יב סק"א) מדברי התה"ד (סי' מה) יעו"ש. ובביאור הדבר כתב הנשמ"א וז"ל: דדווקא באכילה אמרינן דשינוי מקום הוי כהיסח הדעת, דזימנין דמימלך ולא אכל, ואפילו כשאינו מסיח דעתו לא פלוג רבנן. משא"כ במצוה המוטלת על האדם כגון סוכה וציצית שדעתו לקיים המצוה, אף שהם ב' מצוות מ"מ ליכא היסח הדעת, עכ"ד.

והנה מדברי הנשמת אדם נראה דס"ל דענין שינוי מקום הוא מדין היסח הדעת, דהיינו דבדרך כלל המשנה מקומו באמצע אכילתו, מסיח דעתו מהאכילה, וכדמוכח מלשונו שכתב: 'דזימנין דמימלך ולא אכל', ולפי הבנתו זו חילק בין שינוי מקום דאכילה לשינוי מקום דמצוות.

והנה מפשטות ריהטת דברי הרשב"ם במס' פסחים (ק:) משמע כדברי הנשמ"א, דפי' גבי אותם בנ"א שקידשו בביהכ"נ דאמרינן שם בגמ' ידידי יין לא יצאו, ופרשב"ם שאם יש להם יין בביתם לשתות חייבים לברך בפה"ג, שאינם פטורים בברכת הכוס של שתיית היין ששתו בביהכ"נ, מאחר שעקרו ממקומם דה"ל היסח הדעת וצריך לברך, עכ"ל.

איברא דקשה להלום את דברי הרשב"ם כפשוטם, שהרי הוא עצמו פירש בדף קא. (ד"ה ה"ג) בדעת ר' יוחנן דסבר שינוי מקום אי"צ לברך, דהיינו מחמת שלא הסיח דעתו ביציאתו מביהכ"נ, שהרי דעתו לאכול ולשתות בביתו, וכן בדף קא: כתב (בתוך ד"ה ואחד שינוי מקום): 'וכגון שלא היה לו היסח הדעת בינתיים'. הרי דגם כשמשנה מקומו באכילה אינו מסיח דעתו מהאכילה.

בכמה וכמה מקומות דההילוך כן הוי הפסק יעו"ש. ובמג"א שם ביאר דחיוב הברכה על הטלית גדול נובע מדין שינוי מקום, וכההיא דפסחים (קא.) גבי סעודה בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן חשוב שינוי המקום להפסקת הסעודה הקודמת, ואין הברכה חלה על האכילה במקום החדש, וכן הוא גם גבי ברכת הטלית, שהרי מצוות אינם צריכים ברכה לאחריהם, וא"כ היציאה והשינוי מקום הוי הפסקה, ומחשיבו כמצב חדש ומצוה חדשה, ולהכי חייב לברך שוב על הטלית גדול שמתעטף בבית הכנסת ואינו יוצא בברכת הטלית קטן שלבש בביתו. (ואף בדעת המהר"ם צידד המג"א, דס"ל דרק בעוד הטלית קטן עליו לא שייך להחשיבו כ"כ כשינוי מקום, דעדיין לא גמר את המצוה הראשונה, אך ביסוד הדין אף המהר"ם מודה דשייך שינוי מקום בברכת המצוות, ובאופן דהסיר הטלית קטן בביתו והלך לביהכ"ג חייב לברך על הטלית גדול אף לשיטת המהר"ם מדין שינוי מקום).

הרי לנו דעת המג"א דאין מועיל דעת לפטור סוכה אחרת בברכת הראשונה, דשינוי מקום מפסיק המצוה הראשונה, ומעתה נחשבת הסוכה השניה כמצוה חדשה, וכדאשכחן גבי ציצית, עכת"ד המג"א בתוספת ביאור.

ב] אמנם מצאנו בפוסקים שנחלקו ע"ד המג"א בתרתי, דעל מש"כ דשייך שינוי מקום בברכת המצוות, ולכך פסק דההולך מסוכה לסוכה חייב לברך אף בהיה בדעתו לפטור את סוכת חבירו בברכת הראשונה, נראה מדברי הט"ז והגר"א בהל' ציצת דפליגי בזה וסברי דלא שייך שינוי מקום בברכת המצוות, וכן

שייכא לאהדדי, אבל גבי ברכת המצוות לא שייך לומר האי סברא, דהא חיוב המצוה מוטלת אקרקפתא דגברא כל הזמן, ואינו שייך למקום מסויים דנימא דבשינה מקומו הוי כקיום מצוה חדשה, דנחייבו שוב בברכה.

ג] הנה לכאורה כל המח' הנ"ל היא דווקא באופן שהיה בדעתו בשעת הברכה ללכת לסוכת חבריו, דאז יש לדון מצד שינוי מקום בברכת המצוות, דלמג"א גם בזה צריך לברך שוב, ולט"ז והגר"א לא שייך בזה שינוי מקום ואי"צ לברך. אבל באופן שבשעת הברכה הראשונה לא היה בדעתו לפטור את סוכת חבריו, ככה"ג לכו"ע חייב לברך שוב לישיב בסוכה בסוכת חבריו, שהרי מקרה זה דומה למי שלבש בגד של ד' כנפות וברך עליו ולא היה בדעתו לפטור בגד אחר של ד' כנפות, דחייב לחזור ולברך, דהוי כמצוה חדשה, וכמבואר בשו"ע (סי' ח סעי' יג).

אמנם מדברי הבית מאיר (סי' תרלט) נראה דס"ל דאף באין דעתו בשעת הברכה לילך לסוכת חבריו, אינו חייב לחזור ולברך, ולא דמי להא דסי' ח גבי ציצית דבאין דעתו בשעת הברכה חייב לחזור ולברך על הבגד האחר, דשאני התם דכל טלית מצוה בפנ"ע היא, אבל הכא אטו האכילה השניה אינה מצוה בפנ"ע, ואינו דומה אלא להא דסי' קעח גבי ברכת המוציא דמבואר בב"י שם דאפי' הלך לביהכנ"ס באמצע סעודתו לא הוי הפסק. ובשעה"צ (שם ס"ק צד) העתיק דבריו, ומתוך דבריו שם נראה דנקט מעיקר הדין את סברת הבית מאיר, דלאחר שהביא את שיטת הבית מאיר שלא להצריך ברכה

ע"כ כן נראה לבאר דאין כוונת הראשונים לומר דבשינוי מקום איכא היסח הדעת מאכילה באופן כללי, אלא כוונתם רק דהסיח דעתו 'מסעודה זו', דהיינו כיון דאדם קובע מקום לסעודתו, והסעודה מישך שייכי למקום קביעות הסעודה, משום הכי הסעודה שאוכל במקום אחר נחשבת לאכילה חדשה, אפי' באופן שהיה בדעתו מתחילה לאכול בב' המקומות. והכי דייק לשון הרא"ש (ער"פ שם סי' ד) שכתב בתו"ד דאע"פ ששתה ודעתו לשתות עוד יין בביתו, צריך שוב לברך בביתו בפה"ג, כיון ששינוי מקום נחשב כהיסח הדעת, עכ"ד. הרי דכתב דהוי כהיסח הדעת בכ' הדמיון, הרי דמבואר מדבריו דשינוי מקום אינו היסח הדעת ממש. אלא דבשניהם צריכים לברך שוב מאותו הטעם - דבהיסח הדעת צריך לחזור ולברך, משום דהברכה אע"פ שפוטרת כל מה שאוכל אף לזמן ארוך, מ"מ אינה פוטרת אלא מה שנחשב לאכילה אחת, וכשמסיח דעתו הוי כגמר האכילה הראשונה ופקע כח הברכה, וכמו"כ בשינוי מקום, הגם שדעתו מתחילה להמשיך ולאכול במקום השני, מ"מ אין הברכה חלה אלא על אכילתו הראשונה, דכששינה מקומו נחשב כאכילה חדשה, שאינה נפטרת באכילה הראשונה, דכך הוא הכלל; אין ברכה אחת פוטרת אלא אכילה אחת ולא ב' אכילות, וגם היסח הדעת וגם שינוי מקום מחשיבו כב' אכילות.

ודע דגם לפי דברינו צדקו דברי הנשמת אדם דאין לדמות שינוי מקום דאכילה לשינוי מקום דמצוות, דכל סברתנו לא שייכא אלא גבי ברכת האכילה, דאדם קובע מקום לסעודתו, והמקום והסעודה מישך

תשמח | בענין חיוב ברכה בחולך מסוכה לסוכה _____ שבחו של אהרן

יתחייב שוב בברכה, דהרי הא בהא תליא, דהרי בתרוייהו הוא מקיים את אותו מצוה בחפץ אחר, וזהו דלא כפסק השער הצינן הנ"ל דנקט כבית מאיר לפטור בברכה בהולך לסוכת חבירו ונשאר בצ"ע.

ונראה דיש לחלק בין מצות מזוזה למצות ישיבה בסוכה וכדלהלן, דהנה אמרו

בגמ' בכ"מ (פסחים ד. ועוד) מזוזה חובת הדר, ופרש"י שם: חובת הדר לפי שהיא משמרתו, וכתוב ביתך - ביאתך נכנס ויוצא בה, עכ"ל. ובפשטות נראה דמצות מזוזה חובת גברא היא, דהיינו שהחיוב הוא על מעשה הדיור בבית, דעל הדר לדור בבית שיש בו מזוזה, וכמו ציצית למ"ד דחובת גברא הוא, שהחיוב הוא על הגברא שלו בשגד של ד' כנפות שילבשו עם ציצית.

וכן מוכח מדברי רעק"א בתשובותיו (סוף סי' ט) שדן במי שיוצא מביתו לעסקיו האם צריך לברך שוב על מצות מזוזה בחזרתו לביתו, שהרי בשעה שיצא מביתו לא קיים מצות מזוזה, ובחזרתו הוא מתחייב מחדש במזוזה, ונשאר שם בצ"ע לדינא. עכ"פ למדנו מדבריו דרק בשעה שאדם גר בבית הוא מקיים מצות מזוזה, דגדר המצוה הוא 'לדור' בבית עם מזוזה.

וב"נ מדברי המג"א (הל' ציצית סי' יט סק"א) דדן אמאי במצות ציצית מברכים בשעת הלבישה, ואילו במזוזה מברכים בשעת עשייתה, דהיינו בשעת קביעת המזוזה בבית, הא תרוייהו חובת גברא הם, וכמו דבציצית אינו מברך אלא בשעה שהגברא מקיים את המצוה, כמו"כ יהא הדין גבי מזוזה דלא יברך אלא בשעה שהגברא מקיים את המצוה, דהיינו בשעת

בהולך לסוכת חבירו באמצע סעודתו, כתב: מיהו כיון דאיכא דעות גם כן (דהיינו שיטת המג"א ודעימיה דמתחייבים בברכה), אין כדאי לצאת באמצע הסעודה, עכ"ד.

ונידון דומה לזה מצאנו גבי מזוזה, דבשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רפה) כתב, דאם היתה לו מזוזה כשרה בפתחו והסירה, וחזר וקבע מיד מזוזה אחרת באותו פתח, צריך לברך על האחרת, ומדמה לה לפושט טליתו ולובש טלית אחרת, שצריך לברך שוב על השניה, ולא מהני דעתו בשעת פשיטה. ובשו"ת מהרש"ג (יו"ד סי' נז) הביא את דברי רבו המהר"ם שיק, והשיג ע"ד וכתב: ולפענ"ד אינו דומה כלל מזוזה אחרת לטלית אחר, דבשלמא גבי לובש טלית אחר, יש כאן חיוב חדש, דהרי בב' טליתים הוא מקיים ב' מצוות, דכל טלית וטלית מצוה באנפי נפשה היא, אבל מזוזה אחרת על אותו בית ראשון לאו מצוה אחרת היא, לכן אין חילוק כלל לדעתי בין קובע מזוזה ראשונה או קובע מזוזה אחרת. ובתו"ד שם הביא את פלוגת המג"א והבית מאיר הנ"ל לגבי סוכה, והצדיק את שיטת הבית מאיר דבהולך באמצע סעודה לסוכת חבירו, אינו חייב לברך שנית, דמה לי סוכה זו מה לי סוכה אחרת, הא אין זו מצוה אחרת, ואינו דומה לטלית שכל טלית מצוה אחרת היא.

ד] והנה בספר שלמי תודה להגר"צ פלמן זצ"ל תמה על מה שהורה לו בעל הקהילות יעקב זצ"ל ועל מנהג העולם לברך על מזוזה חדשה באותו בית, דלכאורה לפי"ז צריכים גם לפסוק כשיטת המג"א דההולך לסוכת חבירו באמצע סעודתו

ומעצתה לפי דברי החמד משה הנ"ל דחובת מזוזה חובת הבית הוא, דהיינו דכל בית דירה חייב במזוזה אפי' בשעה שאינו דר שם, יוצדקו דברי המהר"ם שיק דהמחליף מזוזה למזוזה אחרת באותו בית, יש לו לחזור ולברך, והיינו משום דהברכה היא על החפצא של המזוזה ואין הברכה חלה על מזוזה אחרת, והדבר דומה לברכת הנהנין שהמברך על פרי מסויים אין הברכה חלה אלא על אותם פירות שדעתו עליהם בשעת הברכה, וכמו"כ במזוזה אין הברכה חלה אלא על אותה מזוזה שבירך עליה. אך כל זה הוא דווקא במזוזה דחובת החפצא היא, דהיינו חובת הבית, אבל מצות סוכה דחובת גברא היא, דהאדם חייב לקבוע דירתו בסוכה, וכן הוא אף נוסח הברכה לישב בסוכה, אין הברכה חלה דווקא על סוכה מסויימת, דעיקר הברכה היא על הגברא היושב בסוכה, וכלפיו לא נתחדשה שום מצוה, וא"ש תמיהת השלמי תודה, דשפיר אפשר לפסוק גבי מזוזה, דהמחליף מזוזה במזוזה אחרת חייב לברך, דכיון דחובת הבית הוא, הברכה חלה דווקא על מזוזה מסויימת, ומאידך גבי סוכה שייך לפסוק דהעובר מסוכה לסוכה אינו חייב לברך פעם נוספת, שהרי סוכה חובת גברא הוא, וכלפי הגברא לא נתחדשה כאן שום מצוה, ואי"ז כתרתי דסתר אהדדי ודו"ק.

ד] והנה גם גבי תקיעת שופר יש לדון בבעל תוקע שהחליף השופר באמצע התקיעות, אי חייב לחזור ולברך, או שיצא בברכה שבירך על השופר הראשון. וראה במשנ"ב (סי' תקפה סק"ד) שכתב בשם ספר בנין עולם (להגרי"א חבר זצ"ל, סי' לא) דאין לו לחזור

כניסתו לבית. ותירץ דבמזוזה מברך בשעת קביעתה, הואיל וכד"כ אדם קובע את המזוזה בשעה שהוא כבר דר בבית ולא קודם לכן, משו"ה תיקנו ברכתה בשעת הקביעה, משא"כ ציצית שהרגילות הוא לקשור הציצית עוד קודם שעת הלבישה, אין שייך לברך על קשירתה, דאז עדיין אינו מקיים את המצוה עכ"ד. העולה מדבריו דמצות מזוזה דומה למצות ציצית, דכשם שציצית חובת גברא היא והמצוה מתקיימת בשעת הלבישה, כמו"כ מזוזה חובת גברא היא והמצוה מתקיימת בשעה שהוא דר בבית.

אמנם בחמד משה (סי' יט) תירץ את תמיהת המג"א מאי שנא ציצית ממזוזה, דבאמת יש חילוק בין מזוזה לציצית, דדוקא מצות ציצית היא חובת גברא, ולכן מברכים עליה רק בשעת הלבישה, משא"כ מזוזה אינה חובת גברא במעשה הדיוור, אלא חובת הבית באופן שיש בו דיוורין, ומש"ה מברכים עליה כבר בשעת קביעת המזוזה בפתח הבית, דזה הוי מעשה המצוה. ולדבריו היוצא מביתו לכמה ימים אין מקום לחייבו לחזור ולברך בחזרתו, דמאחר ואי"ז חובת הגברא אלא חובת הבית, גם בשעה שאינו דר בביתו הוא מקיים מצות מזוזה, די ש עליה שם דירה גם בשעה שאינו דר בה.

וכ"כ בשו"ת עין יצחק (יו"ד סי' לא), והוכיח כן מדברי רבינו יונתן המובא בשיטמ"ק (ב"מ קא.) וז"ל: אפילו יש לו עשרה בתים שאין דר בהם דירה קבועה, אלא שנכנס פעם אחת בשנה, חייבות כולן במזוזה, עכ"ל. הרי שאף שאינו נכנס אלא פעם אחת בשנה חייב במזוזה כל השנה.

תשנ | בענין חיוב ברכה בהולך מסוכה לסוכה _____ שבחו של אהרן

את חוטי הציצית כדי להטיל בבגד חוטי ציצית אחרים דהביהל"כ מצדד בזה לחייב ברכה מחדש, משא"כ בהולך מסוכה לסוכה הדבר ברור שביצאתו מן הסוכה הראשונה לא בטל שם סוכה מינה, ולא שייך בזה סברת הביהל"כ לחייב בברכה, דלא נתבטל שם המצוה.

[ז] עוד יש להעיר בענין זה, דהנה כל מה שכתבנו לחזק סברת הבית מאיר לפטור מברכה את ההולך מסוכה לסוכה, היינו דווקא בהולך באמצע הסעודה, אבל לאחר שגמר סעודתו בסוכתו והלך לסוכת חבירו כדי להתחיל שם סעודה חדשה, בכה"ג נראה מדברי הבית מאיר והשער הציון שם, דיש לו לחזור ולברך אפילו באופן שלא הסיח דעתו ממצות סוכה כשיצא מסוכתו. והדבר צ"ב שהרי לפי סברת הבית מאיר הנ"ל גם בכה"ג אין לו לחזור ולברך, דהא לשיטתו ליכא דין שינוי מקום בברכת המצוות, וסוכת חבירו אינה מצוה אחרת ואי"ז כמצוה חדשה, ומה מחייבו בברכה בגמר סעודתו והלך לסוכת חבירו.

ונראה דצ"ל דפסק זה הוא ע"פ דברי הביכורי יעקב המובא בשעה"צ (שם ס"ק פו) דס"ל דבין אכילה לאכילה סגי ביציאה ע"ד לחזור כדי לחייבו שנית בברכה, ופסק השעה"צ שם דיש לפסוק כן באופן שיש לצרף לזה צדדים אחרים לחיוב, ובנידון דידן יש לצרף את שיטת המג"א וסייעתו דסברי שהעובר מסוכה לסוכה אף באמצע סעודה מתחייב לברך שוב וכדלעיל.

ולברך, ולכאורה זהו כשיטת הבית מאיר הנ"ל, דאם מקיים את אותה מצוה בחפץ אחר, הרי הוא יוצא בברכה הראשונה, שהרי שופר דומה למצות סוכה ומזוזה דחובת גברא הוא, ואין הברכה חלה על שופר מסויים אלא על הגברא, וככל והוא עסוק באותה מצוה אינו צריך לברך שוב אע"פ שהחליף את החפץ.

אמנם בספר בנין עולם שם כתב טעם אחר לפטור מברכה על השופר הב', דמשום דכולה חדא מצוה היא ושם אחד לכולם, ועדיין לא סיים המצוה עיי"ש, וזהו דלא כסברת הבית מאיר דלבית מאיר גם באופן שכבר סיים המצוה כמו בשיבת סוכה, אין לו לחזור ולברך, כיון דאין בסוכה השניה מצוה חדשה וכנ"ל.

[ו] עוד יש לחלק באופ"א בין מצות מזוזה למצות ישיבה בסוכה, ע"פ דברי הביהל"כ (ס"י כה סע"י יג) דנסתפק במי שפתח תפילין כדי לבדוק הפרשיות ונמצאו כשרים, והחזירן ותפרן כדן, האם צריך לחזור ולברך כשמניחם, דאף דבשעת חליצתן היה דעתו לחזור ולהניחם, אפ"ה יתכן וצריך לחזור ולברך, הואיל ובאמצע נתבטל מהם שם תפילין, ונשאר שם בצ"ע לדינא.

ועפ"ז י"ל דבמחליף מזוזה באחרת, נצרף סברת הביהל"כ לחייבו בברכה, דפרשת מזוזה שאינה קבועה במשקוף נתבטל ממנה המצוה, והרי"ז דומה למי שהוציא הפרשיות מהתפילין, ולמי שניתק



הרב שלום ברוך לב

דיין בביה"ד הישר והטוב

ור"מ ביישיבה גדולה 'פני מנחם'

ירושלים ת"ו

לזכר ולעילוי נשמת ידי"נ איש חמודות האברך המופלא הרב יחזקאל אהרן הכהן איזבי זצ"ל, אשר בתורה היה מוש חיו, ומכל תענוגי ומנעמי העולם התרחק, התעלה ונזדכך ביסורים רבים אשר בהם מירק את גופו והגן על דורו. יהיו דברי התורה האלו לעילוי נשמתו. [ולכבוד חמיו להבל"ח הרה"ח המפואר ר' אברהם מרדכי פינקוסביץ שליט"א].

בענין תשלומי חפץ שנתנוהו בעליו במתנה על דעת שפלוני זיקנו, והמסתעף בתשלומי נזק במקום שהבעלים לא הפסידו ממון

הוא נתון לשמעון, יפטר לוי: א. הרי זה גרמא בעלמא. ב. אפילו גרמא אין בזה, דראובן בעצמו שהתנה כן גרם לעצמו לאבד את הכלי שיהיה במתנה של שמעון, ולא שבירת הכלי ע"י לוי גרמא לכך.

לכאורה היה מקום לומר שראובן ישלח את שמעון לתבוע ע"י הרשאה, ובדרך ממה נפשך, אם אני הוא בעל הכלי ואותי הזקת, אני התובע. וגם אם לא ניזוקתי אלא ראובן, הרי אני בא בהרשאתו לתבוע (בגמ' ב"ב קנ"ז בספק בכור, מחדש ר' ינאי ב'הוכרו ולבסוף נתערבו' כלומר, שבשעת הלידה היה ידוע מי הבכור ואח"כ נתערבו, ויש לנו ספק בין שנים מיהו הבכור, ושאר האחים אינם רוצים לתת חלק בכורה לאף אחד מהספיקות, דהרי חלק בכורה 'מתנה' קרייה רחמנא, וזה שרוצה להוציא יביא ראיה, אמרינן שיבוא אחד מהספיקות עם הרשאה מהאחרים, ויתבע ממנו).

אולם באמת אין הרשאה מועלת כאן, דהרשאה מועילה במקום שיש תובע אלא שספק מי מהם התובע, וממילא

שאלת 'היכי תמצו' אשר נשאלה ע"י הרה"ג ר' יחיאל קפלר שליט"א:

ראובן נותן לשמעון כלי במתנה, ומתנה עמו ואומר, הכלי יהיה שלך אם לוי ישבור אותו.

כלומר, כל זמן שהכלי שלם, הרי הוא שייך לראובן הנותן, אולם רק אם ישבר הכלי ע"י לוי, הרי הוא נתון לשמעון במתנה, והוא למפרע כבר של שמעון. ולאחר שלוי בא ושבר את הכלי, יש לשאול האם לוי המזיק חייב לשלם, ולמי הוא חייב.

אם ראובן תובעו - שברת את הכלי שלי, טוען לו לוי - הרי אין הכלי שלך, שהרי אם הוא שבור הוא שייך לשמעון המקבל. ואילו כששמעון יתבע את לוי, אומר לו לוי, לולא ששברתי את הכלי הרי הוא כלל לא היה שלך. ונמצא שהרווחתי אותך ע"י ששברתי את הכלי, וכלל לא הפסדתיך. ואילו יתבענו ראובן ויטען ללוי - גרמת לי לאבד את הכלי, שבגלל ששברת

תשנב | חפץ שנתנוהו על דעת שפלוני יזיקנו _____ שבחו של אהרן

היריעה ולחדש דכמו חיוב התורה במזיק, אם אינו חייב כשאנו מפסיד, כך יהא הדין בהתחייבויות נוספות בין בני אדם, א"כ בכל התחייבות נחדש כך, ותמיהה הוא?].

הנימוקי יוסף (ב"ק ט. מדה"ר) כתב לגבי שוכר דירה שהשכירה לאדם אחר בשכירות מרובה, האם גם בזה נדון לפי שיטת ר"י בעושה סחורה בפרתו של חברו, ואין השוכר הראשון רשאי לליקח לעצמו הפרש השכירות מהשוכר השני. וכתב הנימוקי יוסף, דבאופן שמותר לשוכר להשכיר, כגון כשאין בני ביתו של השוכר השני מרובין על דיירי השוכר הראשון, אזי דמי השכירות היתרים הם של השוכר הראשון, וכך פסק הרמ"א בסי' שס"ג ס"י.

ובקצות שם מקשה, מדוע בשכירות יתירה לא אמרינן כיצד הלה עושה סחורה, ויצטרך השוכר השני לשלם לשוכר ראשון. (וכן הקשו המח"א שכירות י"ט, והדברי משפט ע"ב ב', והגר"א).

והקצות מחלק בכך, דבשוכר שהשאל, חיוב השואל באופן שמתה הבהמה הוא על גוף הבהמה, והגוף כלל אינו שייך לשוכר אלא לבעלים, וע"כ אמרינן כיצד עושה סחורה. אולם בשוכר שהשכיר, תשלום השוכר השני הוא על "השימוש" בגוף הבהמה, והרי השימוש שייך כעת לשוכר הראשון וא"כ אדרבה, השוכר ראשון הוא עושה סחורה בפרתו של עצמו. א"כ מדברי הקצות חזינן דכדי לחייב בתשלומין עבור הפסד ממון, זה רק אם זה ממונו, כמו דמי שכירות דנחשב כעת דמיו של השוכר, אולם אם אין זה ממונו, כגון

הרשאה מהני ממ"נ. אולם כאן יש כלל ספק אולי אינו חייב כלל, דלשמעון יגיד מאי אפסדתיך.

ולפנינו נדון בכמה ראיות - אם מצינו שגם מי שאינו הבעלים על החפץ, יכול לתבוע ממזיק את דמי החפץ.

בגמ' ב"מ (ל"ה:) שנינו, השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר, והרי השוכר חייב בגניבה ואבידה ואינו חייב באונסין, ואילו השואל חייב אף באונסין, ואירע אונס אצל השואל (ובאופן שהשוכר יכול להישבע על כך, או שהמשכיר אמר לו 'לדעתך', שמתוך כך אין למשכיר טענה על השוכר את מהימנת לי, והשואל לא מהימן לי), והדין דהשואל מחויב לשוכר ואילו השוכר פטור, נחלקו רבי יוסי ורבנן, דלרבנן השואל משלם לשוכר והשוכר פטור מלשלם לבעלים, ולר"י, כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חברו, ומכיון דהשוכר אינו יכול לעשות סחורה ע"כ משלם השואל התשלום לבעלים, ובגמ' בדף ל"ו נפסקה ההלכה כר"י, וכך פסק המחבר בשו"ע חו"מ סי' ש"ז.

[החלקת יואב] (יובא לקמן) הוכיח מסוגיא זו מדברי רבנן, דמזיק חייב לשלם אף אם לא הפסיד את הניזק, כמו דאשכחן הכא דאפילו שהשוכר אינו נפסד במיתת הבהמה, ובכ"ז חייב השואל לשלם לו. ויל"ד בדבריו. א. אולי זה נכלל בהטענה של ר"י, כיצד עושה סחורה בפרת חברו. ב. והוא העיקר, נידון החלקת יואב הוא במזיק שלא הפסיד את הניזק, האם חייב. אבל ודאי שיכול אדם להתחייב לשלם לחבירו, אף אם לא יפסיד, והשואל שהתחייב לשוכר זהו התחייבות נפרדת, ואם נרצה להרחיב

על גוף הבהמה דהיא אינה שייכת לשוכר, אינו יכול לתובע את השואל על כך.

בשבות יעקב (ח"ג קל"ח) מדייק במשנה דהשוכר בהמה, הרי המשנה הקודמת מדברת בשומר וגם משנה זו היתה יכולה להשמיענו בשומר חנם שמסר לשומר שכר, וממה שנקטה משנתינו דווקא שוכר, בע"כ דבשומר לא יהיה דין זה, משום דש"ח שמסר לש"ש, מאחר והש"ח משלם לו שכר עבור שמירתו, א"כ גם לר"י יהיה חייב הש"ש לשלם לש"ח, ומשום דהוי סחורה של עצמו, שהרי שילם ע"כ מעות, הרי לנו דיכול לחייב אחר גם אם אין הגוף שלו. אולם הדברי חיים (שומרי"ן סי' ז') והפ"ת (ש"ז) תמחו עליו, דהא התוס' (ב"ק י"א) כתבו להדיא דאף בש"ח שמסר לש"ש שייך בפלוגתא דר"י ורבנן דכיצד הלה עושה סחורה.

אמנם כפי שדחינו לעיל ראיית החלקת יואב מסוגיא זו, דאף לשיטת רבנן גם אם נלמד דטענת כיצד הלה עושה סחורה, זו טענה של דל אנת ודל שבועתך וכו', ובלא טענה זו שייך לחייב, הרי זה משום שהשואל התחייב לשוכר, ואדם ודאי יכול להתחייב גם באופן שהתורה לא חייבה אותו. ואילו נידון דידן הוא לחייב אותו באופן כזה מצד מזיק, אם התורה חייבה אותו.

(ובתחילת) פרק המפקיד שנינו, המפקיד אצל חבירו, שילם ולא רצה להישבע, נמצא הגנב משלם תשלומי כפל לשומר, ויל"ד אם יש ראיה לעניינינו).

באור שמח (פ"ז משכירות ה"א) דן בשוכר שקיבל אחריות נגד הבעה"ב גם

באופן שישרף הדבר המושכר יהיה חייב לשלם, והמשכיר ביטח את הנכס המושכר מחמת שריפה, וכעת נשרף הנכס ותובע את השוכר מעות החפץ כפי התחייבותו. וטוען השוכר מאי אפסדתיך, הרי ממילא אתה מקבל תשלום מלא על החפץ, ודן האו"ש, דהשוכר בכ"ז חייב בתשלום החפץ כפי התחייבותו, ומוכיח דבריו מסוגיא בב"ק קט"ז, נפל חמורו וחמור חבירו לים, והלך והציל חמור חבירו, ושלם נפל לים, אין לו אלא שכרו. ואם התנה עם בעל החמור, אם אציל את שלך אתה נותן לי דמי שלי, חייב לשלם לו דמי חמורו. ובגמ' בעי' מיניה ר"כ מרב, ירד להציל ועלה שלו מאליו, וברש"י פירש הבעי' באופן שסיכם עם חבירו אני יורד להציל שלך ואתה משלם לי חמורי, והסכים, וכעת לאחר שהציל חמור חבירו, עלה חמורו, א"ל משמא הוא דרחימו עליה, ופירש"י שנותן לו דמי חמורו כאילו מת. הרי לנו הגם שלמעשה הוא לא הפסיד כלום, שהרי חמורו נמצא, ובכ"ז חייב חבירו לשלם לו.

וא"ל דבאופן שחמורו נפל לים ה"ז מצב של זוטו של ים שזה כבר אבוד ולכן חייב לשלם לו שהרי הפסיד, דמוכיח האו"ש מד' התוס', ר"ס שהלך עם שיירה והשליך חמורו לארי והוא לא אכל את החמור, ור"ס חזר וזכה בו, והקשו התוס', מדוע הוצרך לזכות והרי הפקיר חמורו רק אדעתי דארי ולא לכו"ע, משמע דלא איירי כאן מזוטו של ים.

אמנם לנידו"ד שוב א"א להוכיח מהגמ' הנ"ל, הגם שהאו"ש הוכיח לשיטתו, דאיירי בהתחייבות של השוכר על

מאחר והמזיק שיבר והפסיד הניזק הרי נתחייב לשלם לו. והרי הוא הזיקו וגם הפסידו. והתחייבות של המלוה הוא התחייבות נפרדת, ואינה פוטרת כלל את החיוב מזיק שהזיקו והפסידו. ועיין בראייתו מזרק כלי מראש הגג, ושם אין שויות לכלי הנופל, ולכן לא נחייב את השובר בפועל של הכלי.

וידוע חקירת הגר"ח, באדם שיש לו שני בולים יקרים בלתי מצויים בשוק, ובאדם אחר וקרע לו בול אחד, ולכאורה הזיקו באותו ממון שוויות הבול, אולם הרי מאחר וכעת הבול השני הוא יחיד, הוא התייקר בכפול משווייתו מקודם. ויש לדון האם נחייב את המזיק שקרע את הבול. ובנידון זה היה מקום לבאר קצת מה הטענה לפטור את המזיק, שאינו משום שלא הפסיד, כנידון הנ"ל, אלא אולי משום דיחשב כתשלומין על הנזק - ההתייקרות של הבול השני, הגם שההתייקרות אי"ז פעולה ישירה של המזיק, אבל זה מגיע מחמת פעולת ההיזק, ויש לדון.

ובנידון ד שבפתח דברינו, יש לדון דאין המזיק חייב למקבל המתנה, ולא משום טעם הנ"ל שלא הפסידו אלא מטעם אחר, וכמו דמצינו לדון באדם שמקנה חפצו לאדם אחר לזמן מסויים, ולאחמ"כ מקנה לאדם אחר, והכל עושה כעת, שמקנה לכמה בנ"א זה אחר זה, דאמרינן שהקנה את החפץ לכל אחד לזמן מסויים, ונחלקו לזמנים. ואולי יש מקום לומר, דגם הבעלות של החפץ כמו דאמרינן שיש לחפץ כמה שימושים ואופני בעלות עליו, הרי אפשר לעשות שותפים בחפץ שהוא בשימוש כל

אונס, משא"כ בנידון דאיירי מחיוב מזיק של התורה, האם באופן שאין הפסד, חייב לשלם.

במהרי"ל דיסקין (כתבים כ"א) דן בריפוי של עבד כנעני, דקיי"ל דהריפוי שייך לעבד, ובאדון שהוציא שן עבדו, דהרי העבד יוצא לחרות, ויש לדון אם האדון חייב גם בריפוי. ובהגה"ה שם דן באופן שאדם מתחייב לחבירו אם יזק ממנו, אם המזיק יהיה חייב לשלם, דהרי לא הפסידו כיון שפלוני התחייב לשלם מה שיוזק. ומצויין שם מהגרד"ל, לדברי האו"ש הנ"ל.

ובחלקת יואב (ח"ב סי' צ"צ-צ"א) דן בנידון מזיק שאין הפסד לניזק מאחר ומקבל תשלומין מצד אחר, והביא מח' בזה בין השו"ת מהרש"ם דס"ל לחייב, לבין ההרי בשמים דפוטר, והביאו פולמוס בין הגדולים שדנו אם לחייב באופן דאין הפסד לבעלים, ומה חייבה התורה במכה בהמה ישלמנה, ודן שם בישראל שלוח מהגוי והפקיד ביד הגוי משכון, ואם הגוי מאבד המשכון, נפטר הישראל מחובו, והגוי הפקיד ביד ישראל את המשכון ונאבד המשכון בפשיעת הישראל, אם לחייב את הישראל.

אמנם בנידון זה שנאבד בפשיעת הישראל, הרי אין שמירה לגוי, וגם אם נרצה לטעון דהוי החפץ של ישראל, אולם כלפי הישראל הרי הישראל שני לא קיבל שמירה, והוא גם ידע שזה של גוי ולא התכוין להתחייב בשמירה. אלא שדן גם באופן שישאל הזיק חפץ זה, דהרי אינו מפסיד הישראל בעל המשכון. ולכאורה בנידון זה, דברי הסוברים לפטור הם חידוש גדול,

במתנה, שאם לא הקנה זאת למקבל, הרי הוא נשאר בעלים כלפי זה, והחיוב תשלומין שייך אליו, ולא כמו שסבורים היינו לומר לעיל, דזהו רק גרמא, שגרם להפקיע ממנו הבעלות על הכלי.

אן שהיה צד לומר, דהנותן הפקיר הבעלות הזו של שבירת הכלי, וע"כ לא נחייב את השובר לשלם גם לבעלים הראשונים כלל, ונפטור אותו. ויש לדון בזה.

שותף לדבר אחר. וכמו"כ כשמקנה אם שיבר הכלי, אולי לא הקנה לו כלל הבעלות לענין התביעה על דמי שבירת הכלי, ושווי זה או דמי מזיק זה, לא נתן למקבל, ולכן גם אם נלמד ונסבור שמזיק כשאינן הפסד, חייב, אולם כאן אין מקום לחייב לשלם למקבל המתנה.

אולם אם נסבור כן, א"כ יהיה מקום שוב לחייב בתשלומין לנותן הכלי



הרב גדלי' הלוי שארר

ירושלים ת"ו

לזכר ולעילוי נשמת ש"ב הגה"ח רבי יחזקאל אהרן הכהן זצ"ל, מצו"ב מה שרשמתי בשעתו בעת שלמדנו ביחד בכולל הל' תערובות.

בדין ביטול יבש ביבש

להלכה כתב הרשב"א דיש לחוש לדברי הר"ש שרב גדול ומובהק הוא.

וצ"ב במה שהרשב"א מדמה הא דמאה כדים לנידון דידן, שהרי בליטרא קציעות כד אחד אסורה ובעינן מאה כדים כדי לבטלו [עי' רש"י ביצה (ד. ד"ה ור' יהושע) שכתב להדיא דבעינן מאה כדים לבד הכד של איסור, ודלא כמו שיש שטעו בזה], ולא בעינן שום צירוף כדי לבטלו, כי במציאות יש כאן תערובת של כל הכדים, וזה פשוט דמהני ביטול בכהאי גוונא, ולמשל אם בקופה אחד יש ל' חתיכות של ראובן ול' חתיכות של שמעון ונפל לשם איסור, בוודאי דבטל, ואינו ענין לנידון דידן, שהחידוש של צירוף הוא דאין כאן תערובת, רק יש כאן ספק להיכן נפל, ואפילו הכי דיינינן ליה כתערובת אחד, שעל ידי דין צירוף מייצרים כאן תערובת, וצ"ב בדברי הרשב"א.

וחיה אפש"ל דאה"נ שכוונת הרשב"א הוא רק לשיטת רבי אליעזר דתחתונות מעלות את העליונות, דלשיטתו הו"ל דין של צירוף, ולדידיה כתב הרשב"א דלדברי הר"ש היינו דוקא באדם אחד. וכן מה שכתב הרשב"א בריש דבריו מקור הדין של צירוף,

הנה פסק המחבר (יו"ד סי' קיא סעיף ז) היו כאן שתי קדרות של היתר ונפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזו נפל, ואין באחת כדי לבטל האיסור, ויש בשתייהן כדי לבטלו, שתייהן מצטרפות לבטלו, ולא עוד אלא אפילו אחת בבית ואחת בעליה מצטרפות. והוא הדין אפילו למאה. בד"א בששתייהן של אדם אחד לפי שכל שהן של אדם אחד עתיד להתערב, אבל אם הם של שני בני אדם אין מצטרפות.

ומקור הדברים הם דברי הר"ש (תרומות פ"ד מ"ב) שכתב דהיינו דוקא בששתייהן של אדם אחד שדרכן להתפנות ולהתערב, אבל ב' בני אדם לא, והביא רא"י מדברי התוספתא, עי"ש. אך הרשב"א חולק עליו וס"ל דאפילו בב' בני אדם מצטרפים, וז"ל הרשב"א בתורת הבית (ב"ד ש"ב כג:) ולי נראה דבין של אדם אחד בין של שני בני אדם מצטרפין ומעלין, שאם כן ליטרא קציעות דוקא בשכל הכדין לאדם אחד הא בשני בני אדם אינן מצטרפין. ואם כן כשם שחלקו שם בשחורות ולבינות אם מעלות זו את זו וכן בעגולין גדולים וקטנים ובפרודות ושאינן פרודות, היה להם גם כן לחלק בין אדם אחד לשני בני אדם, עי"ש באורך. אך

רואין אותן כאילו הן פרודות והתחתונות מעלות את העליונות, רבי יהושע אומר לא תעלה עד שיהא שם מאה פרודין, כלומר שאין התרומה עולה אלא באחד ומאה, ואעפ"י שהליטרא לא נדרסה אלא על פי הכד האחד, אפ"ה כיון שכולן בספק כולן מצטרפין לבטל, והרי היא בטלה במאה פרודין וכו', ואדרבא בכל מקום שחלקו בין ענין לענין בדברים כגון גבי ליטרא קציעות ובמשניות שבתרומות לא חלקו בדבר זה כלל בין אדם אחד לשנים, ע"כ. וצ"ע כנ"ל.

הן אמת שהאחרונים [פמ"ג (שעה"ת ח"א פ"א ד"ה שוב; ח"ג פ"ג ד"ה ומדי; סי' קט מ"ז סק"א) חות דעת (סי' קי סק"ג) רי"א חבר (בית יצחק שער הקבוע סי' לה)] כתבו דבתערובת יבש ביבש לא בעינן סמוכין זה לזה ואפילו אחד בבית ואחד בעליה מצטרפים, ובפמ"ג (סי' קט מ"ז סק"א; סי' קיא שפ"ד סק"ז) כתב דגם בשל ב' בני אדם מהני ביטול יבש ביבש [והפמ"ג מוכיח כן מביצה לח: עי"ש], וכן כתבו עוד אחרונים. ובבינת אדם (שער הקבוע כלל ד) חולק וס"ל דבעינן עתידין להתערב, כדקיי"ל בסי' קיא, עי"ש באריכות, ובסו"ד הביא שגם הבית מאיר הסכים לדבריו [ולכאורה היה לו לבינת אדם להביא ראי' מדברי הרשב"א הנ"ל שמדמה דין מאה כדים לדין של צירוף ב' קופות, אך עדיין יש לעיין בדברי הרשב"א דאינו מוכרח לומר דתליא האי בהאי]. ועיין בדרכי תשובה (סי' קט ס"ק ד-ה) שציין לדברי האחרונים שדנים בסוגיא זו. ולכאורה אף שמסברא יש להבין סברת האחרונים הנ"ל דביטול יבש ביבש הוא אף בשל ב' בני"א, מ"מ לכאורה קשה מדברי הראשונים בדינא דצירוף דאיירי

וז"ל ואם אין באחת מהן כדי לבטל את האיסור אבל יש בין שתיהן לבטלו אם שתיהן של אדם אחד הן רואין את שתיהן כאלו הן כאחת ומצטרפין ומעלין והיינו דתנן ליטרא קציעות שנדרסה על פי הכד ואינו יודע אי זו היא רבי אליעזר אומר רואין אותן כאלו הן פרודות והתחתונות מעלות את עליונות רבי יהושע אומר לא תעלה עד שיהא שם מאה כד, ע"כ. צ"ל דכונתו לפי דברי רבי אליעזר.

אך בדברי הרשב"א בחידושו למס' ביצה (ד). מבואר להדיא דכונתו גם לדברי רבי יהושע, וז"ל וא"ת אפילו יש שם מאה פומין היאך יעלו, והלא כל חבית וחבית באפי נפשה קיימא ואינו כלול והיאך יעלו זה את זה. י"ל דכל שהוא נכנס בספק מחמת האיסור מצטרף לבטל את האיסור. ולפי מה שפירש רבינו שמשון במסכת תרומות בפרק ד' נראה דדוקא כשהן של אדם אחד לפי שדרכן להתערב ביחד וככלול דמי, אבל של שני בני אדם לא. והביא רבינו וכו'. ואינו מחוור בעיני, דאם כן היה לו לפרש כאן אם יש מאה פומין של אדם אחד. על כן נראה לי וכו', ע"כ. הרי מפורש דגם לדברי רבי יהושע כתב הרשב"א דתלוי בנידון הר"ש, ואם כן צריך ביאור כנ"ל.

וכן מפורש להדיא בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רנ) שמקור הדין של צירוף הוא ממשנה דליטרא קציעות ומדברי רבי יהושע, וז"ל שם, אם באת לשאול על שתי קדרות היכן מצינו שמצטרפות, כך שנוי בריש פ"ק דביצה ליטרא קציעות שנדרסה על פי הכד ואינו יודע איזו היא, רבי אליעזר אומר

ביבש ביבש, ואפ"ה דנו דבעינן עתידין להתערב, ומאי שנא.

אך החוות דעת (סי' קיא סק"ז) כתב לחלק בין ב' הנידונים, דלא דמי אם הספק הוא להיכן נפל, או שהספק הוא איזה חתיכה הוא האיסור, דבסימן קט איירי שהספק הוא על החתיכות איזה מהם אסור, ואז אפילו אם יש באחד מהן כדי לבטל מ"מ בטל. אבל בסימן קיא איירי שהספק הוא על המקומות, להיכן נפל, ורוצים לצרף אותם שיהיה תערובת אחד, ודוקא בכה"ג יש את כל התנאים לדינא דצירוף, דאם יש באחד מהן כדי לבטל אינם מצטרפים, עיי"ש בפנים. וכן י"ל בנידו"ד לגבי הא דבעינן עתידין להתערב.

ובספר ערך ש"י (סי' קיא סעיף ז) גם ס"ל כדברי האחרונים הנ"ל דביבש ביבש לא בעינן שיהא של אדם אחד, אך מחלק בין סימן קט לסימן קיא באופן אחר. והוא דיש לומר דשאני הכא דקדירה אחת איתרעי שנפל בה האיסור, ואם יאכלנה כולה ודאי יאכל האיסור, והשניה שלא נפל בה האיסור אין בה איסור, רק אין ידוע לנו איזה, לכן לא מצטרפי רק בשל אחד ועתידין להתערב, משא"כ בלא נתערב כלל, דכולם שוים, וכולם נכנסים בספק כיון דאין האיסור ניכר.

אבל מ"מ לא יישבנו בזה דברי הרשב"א, דצ"ב כנ"ל. ועל אף שמסתבר לומר כדברי האחרונים דמהני גם בב' בני אדם בין מסברא ובין מראיה מגמרא ביצה, ויש לחלק בין הנידונים וכסברות הנ"ל, מ"מ קשה על דברי האחרונים מדברי הרשב"א. וצ"ע"ג.

וכן בספר ערך ש"י (שם) הביין כסברא הנ"ל דהא דליטרא קציעות אינו ענין לנידון דידן בסו"ס קיא, דכתב להוכיח דגם הרמב"ן ס"ל דביבש ביבש לא בעינן שיהיה עתיד להתערב, שהרי הרמב"ן (הובא בתוה"ב שם) ס"ל דהא דליטרא קציעות מייירי דוקא בשל אדם אחד או בב' בני אדם שבאו לשאול בבת אחת, דהא אם הם של ב' בני אדם שבאו לשאול בזה אחר זה, ס"ל להרמב"ן שיש לתלות ולומר שהאיסור נפל לתוך השני, וכהא דב' שבילין. אם כן חזינן דאף דאיירי בשל ב' בני אדם מ"מ הכד בטל במאה כדים, הרי דס"ל דביבש ביבש לא בעינן שיהא של אדם אחד, עכ"ד. הרי שהערך ש"י דימה הא דליטרא קציעות לביטול של יבש ביבש, ולא לנידון בסו"ס קיא, וכסברא הנ"ל, אך צ"ע מדברי הרשב"א.

אך עיין בפמ"ג (סי' קיא שפ"ד סק"ז) שכתב דביבש ביבש אין לחלק בין אדם אחד לב' בני אדם, וציין למש"כ בריש סימן קט דכל שיש ספק ויש רוב שרי, ולא בעינן סמוכין כלל. וצ"ע בדבריו, דממ"נ אם ס"ל דיש לחלק בין נידון דידן לריש סי' קט, אם כן מה כונתו במש"כ כאן דביבש ביבש אין לחלק בין אדם אחד לב' בני אדם, מה ענינו לכאן. ואם ס"ל דהיינו הך, אם כן קשה על דבריו בריש סי' קט מדברי הראשונים בדינא דצירוף דאיירי ביבש ביבש וכקושיית הבינת אדם, וצ"ע.

ועיין ביד יהודה (סי' ע ארוך סק"א) שדן באורך בכמה נקודות מדברינו הנ"ל, אך שם יצא בדרך חדשה בכל הסוגיא, וגם אינו מיישב דברי הרשב"א כל הצורך.