

שנה לה
גליון ג (רז)
שבט - אדר תש"פ

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לה
גליון ג (רז)
שבט - אדר תש"פ

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור'ר הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
מתיתבא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית

כוללים ללימוד יורה דעה

'פאר ישראל', ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
כתר נחום שלמה, ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'תפארת מרדכי', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן', ביתר עילית
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית
'סטאלין קרלין', בני ברק
'תפארת יוחנן', בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'קנין ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
'פרי הארץ', ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

ה	רבינו מצליח גאון זלה"ה דמשק ומצרים (- ד' תתצ"ח)	דרשה לפורים וקיצור פירוש רס"ג לאסתר סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ד) בעריכת הרב יהודה זייבלד
כ	רבינו פרץ הכהן מברצלונה זלה"ה קטלוניה (ה' ס"ה - ה' קל"א)	תוספות לסוף מסכת נזיר
מג	רבי יעקב בן זקן זלה"ה מחכמי תוניס (- תרי"ז)	חידושי חושן משפט הלכות טוען ונטען

חידושי תורה

נג	הרב אברהם קאהן דיין בבי"ד 'תבונות ארי' גבעת שאול ירושת"ו	ביאור דברי הרמב"ם והמ"מ במחלוקת חכמים ור' יוסי במלאכת כותב ורושם הכרעות שונות בספיקא דממונא
ס	הרב יעקב יוסף בלומינג סטאלין קארלין, מודיעין עילית. ר"מ בישיבה לצעירים 'בית אשר' רמות ירושת"ו, ור"מ בישיבה לצעירים קרלין סטולין מודיעין עילית	
סח	הרב אברהם דוד בן ציון בלומינג סטאלין קארלין, גבעת זאב כולל עיון בישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות	בירור סוגיות הש"ס בדין תפיסה בעדים

בירורי הלכה

צא	הרב שלום מרדכי הלוי סגל סטאלין קארלין ירושת"ו. אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרלין זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום'	תשלומי הפסדים ונזקים בעיכוב פרעון הלוואה
קז	הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער דומ"ץ בטבריה עילית, ורב ביהכ"נ 'קהילת החסידים' מח"ס 'אורה ושמחה' על הרמב"ם טבריה	דין השקה לרגע במקוה
קיא	הרב אפרים פישל הלוי סגל סטאלין קארלין, ביתר עילית. ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בישיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח	דין בסיס לאיסור ולהיתר כשהיתר הוא בסיס לאיסור

שיעור גליונות שצריך לשייר בכתיבת מגילה	הרב חיים ברכיה ליברמן מו"ץ בבית הוראה של הגרי"מ שטרן שליט"א	קכג
בדין מכירה בקרקע שיכול להוציאה בדיינים לאחר ההקנאה ורק לאחרים	הרב יהושע שמעון בר"י בר"מ בריזל סטאלין קארלין, מודיעין עילית כולל עיון ישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות	קכו
הלוואה בריבית לחברה בע"מ	הרב יצחק ליינר ירושת"ו	קלב
צירוף עיסות שונות לאחר שנאפו לחיוב בהפרשת חלה	הרב הראל דביר יד בנימין	קמו

לשון חכמים

מקורות למאמרים ופגמים שגורים או בלתי ידועים	הרב יהודה אריה מרקסון בית שמש	קמט
והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש	הרב ישראל דנדרוביץ ראש ביהמ"ד 'באר האבות' מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד	קנה

הערות

קסא

כמה הצעות שנתקבלו להבנת דברי רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה שהתפרסמו בגליון ר"ו מתוך כ"י ספר 'המספיק לעובדי ה' - הלכות מוקצה שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור 'לצורך גופו או לצורך גוף המטלטל' - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / על מאמרו של הרב דוד בריזל בגליון ר"ו בענין בל תוסיף במניח ב' מזוזות מספק - הרב מיכאל אליעזר קאהן, סטאלין קארלין, גבעת זאב, כולל ללימוד ש"ס בביהכנ"ס בחצה"ק / על מאמרו הנ"ל בענין כשרות המזוזה שהרכיבו עליה המשקוף - הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון, ר"כ ללימוד או"ח 'משנת דוד', ביתר עילית, רב בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן' סטאלין קרלין, ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, קרלין סטולין, מודיעין עילית, דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / על מאמרו של הרב מרדכי צבי שמעיה בגליון ר"ו בענין ברכה אחרונה על חיטה תפוחה (שלווה) - הרב ישראל רוזנשטרן, ירושת"ו / על מש"כ הרב יהושע קרנברג בגליון צ"א בענין אפיית בורקס חלבי - הרב יחיאל דוד אנשין, ביתר עילית / בענין עמידה בעשרת הדברות - הרב גרשון גולד, אופקים / פירוש המושג 'לשון הרע' - הרב יוסף פפיש, קארלין סטולין, ביתר עילית / על מאמרו של הרב אפרים וואלפין בגליון ר"ד בענין הכנת קפה בשבת - הרב שמחה בונם מרקסון / על מאמרו של הרב אפרים ביניק בגליון ר"ג על מקום הדלקת נרות שבת למי שאוכל סעודת ליל שבת בבית אחד ולן בבית אחר - הרב יוסף פליסקין

גנוזות

רבינו מצליח גאון זלה"ה

דרשה לפורים וקיצור פירוש רס"ג לאסתר

סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט (ד)

בעריכת הרב יהודה זייבלד

רבי מצליח גאון בן רבי שלמה גאון, נצר לשושלת הגאונים שעמדו לעם ישראל בארץ ישראל, עמד בראשות קהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט משנת ד'תתפז, אז עבר אליה מדמשק בעקבות פטירת אביו רבי שלמה גאון, ועד להריגתו על קידוש השם בשנת ד'תתצט. בפתח דבר למאמר הראשון בסדרה¹, נפרסו הראיות לקיומו של בית-מדרש בחוגו של רבי מצליח, המושפע עמוקות מתורת רס"ג, עד שניתן לראותו כממשיך דרכו. דברים אלו עולים מסדרת דרשות הנמצאות בגניזה הקהירית, אותן נראה שיש לייחס לרבי מצליח על פי תיאור ברשימתו של רבי יוסף ראש הסדר, ובהן ניכרת השפעה עמוקה של תורת רס"ג.

השפעה זו חורגת מכלל ההשפעה הרגילה שהשפיעה תורת גאוני בבל על כל יהודי המזרח בשנים הללו, ויש לראותה כ"בית מדרשו של רס"ג" הממשיך לפעול בפוסטאט כמאתיים שנה אחריו. הייחוד של ההשפעה הזו בא לידי ביטוי לא רק בריבוי הכמותי של כתבי רס"ג שהועתקו ועובדו בבית מדרש זה, אלא גם בכך שרבי מצליח ביסס את דרשותיו על דברי רס"ג, שאותם קבע לעיקר הדרשה בלי להביאן בשמו, והוסיף להן מדיליה, בפרטים הלכתיים ובפתיחות וחתימות בדברי אגדה.

פרטים נוספים אודות רבי מצליח גאון וחוגו התבארו במאמר הנ"ל ובהערת רמ"ע פרידמן עליו שפורסמה בגליון רד, והמעין ידרשם משם.

לדברי רבי יוסף ראש הסדר, השתמרו דפים בכתב ידו של רבי זכאי מדרשת רבי מצליח לשבועות, ומהן פרסמנו בחלק הראשון של המאמר; דרשה לשבת הפסח, אותה נפרסם בעז"ה בעתיד; ומחברת ובה דרשות נוספות. כיון שבכתב יד זהה לכתבי היד של הדפים לשבועות והמחברת לפסח אנו מוצאים דרשות ליום הכפורים וליום הפורים, יש לשער שלהן כוונת רבי יוסף ראש הסדר, ועל ידי כך לזהות אף את שתי דרשות אלו כדרשותיו של רבי מצליח גאון. את הדרשה ליום הכפורים פרסמנו בקובץ בית אהרן וישראל רה, עמ' ה-ט, ולהלן מתפרסמת דרשתו לפורים.

ממחברת זו מצאנו לע"ע שלשה דפים השייכים לדרשת הפורים: ספריית קיימברידג', T-S Ar.46.116, T-S NS 221.21, T-S NS 285.63 ועוד חמשה דפים שהם קיצור פירוש

1 דרשה לחג השבועות, קובץ בית אהרן וישראל רג, עמ' יד-לג.

של רס"ג לאסתר, וסביר שאף הם חלק מהדרשה: T-S, T-S NS 221.5, ENA 2638.21-22, Misc.6.159, T-S Misc.7.47. חמשת הדפים של הפירוש לאסתר כבר פורסמו על ידי ר"מ וקסלר ועל ידינו, במהדורתנו לפירושי רס"ג לאסתר (ספר החברות בגלות, מהדורת מיכאל וקסלר, לידן תשע"ה; עמ' 419; ספר הליווי בגלות, האוצר, ירושלים תשע"ט, עמ' שיא), אולם רק המקור הערבי פורסם. לשלמות העניין מתפרסמים להלן כל קטעי הדרשה וקיצור הפירוש, מקור ותרגום. תודתנו לספריות בהמ"ל בניו יורק וספריית קיימברידג' על רשותן להשתמש בכתבי יד אלו.

להלן תיאור מבנה הדרשה. הדרשה פתחה בפסוק (תהלים קיא, א) "הללויה אודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה", והפתיחה עוסקת בשבחו של מקום הגואל את ישראל מצריהם העומדים עליהם בכל דור ודור.

אחרי הפתיחה באות שתי חטיבות. החטיבה הראשונה מביאה מקראות מן התורה שבהם הבטיח ה' להציל את ישראל בכל הדורות, ובפרט בדורם של המן ואחשורוש. בכך הולכת הדרשה בדרכו של רס"ג. המפרש (ספר המצוות סוף פרק כ, הקדמת מגילת אנטיוכוס בשתי מהדורותיה) שה' אמר למשה שעתידים לקום על ישראל המן ואחשורוש ולבקש לאבדם, וה' יצילם מידם, ויקבעו מועד לזכר הנס, וכיוצא בזה לעניין מלכות יוון ובני חשמונאי. מטעם זה סובר רס"ג שמצוות חנוכה ופורים הם מן התורה, והרמב"ם בספר המצוות שלו (שורש א) חולק על דעתו בחריפות, וכותב שאינו מאמין שיש מי שסובר כן - אף שידע שזו דעת רס"ג. כאמור, הדרשה שלפנינו הולכת בשיטת רס"ג, ועוסקת בהבאת המקראות שבהם רמז ה' למשה על העתיד להיות בימי המן ואחשורוש ועל הזכרון שיתחייבו לעשות לזכר הנס.

החטיבה השנייה עוסקת בגופם של הלל והודאה על הנס, והיא מיוסדת על הפרק שבו נפתחה הדרשה - "אודה ה' בכל לבב". על כל חצי פסוק בא תרגום, ואחר רוב הפסוקים באות דרשות הקושרות את הפסוקים הללו לחסדי ה' בהצלת בני ישראל בכלל, ובנס פורים בפרט, והדברים שלפנינו מסתיימים בחיוב לזכור את הנס, כאמור באותו פרק "זכר עשה לנפלאותיו".

ניתן היה לשער שהדרשה אינה אלא קיצור מהקדמת רס"ג לאסתר, שכן היא לא הגיעה לידינו במלואה. אולם נראה שדינה של השערה זו להידחות, כיון שתוכן הדרשה מורכב מהבאת דרשות חז"ל בשמם, וכדרכה של הדרשה ליום הכפורים, ושלא כדרכו של רס"ג.

להלן תיאור פיזי של דפי הגניזה. דף T-S NS 221.21 הוא כפול עמודים, וישנו רצף בין העמודים שלו, ומכאן שהוא הדף האמצעי בקונטרס. דף T-S NS 285.63 רצוף מלפניו - הוא מסתיים בשיטת רבי יהושע, והדף שאחריו פותח בשיטת רבי אליעזר המודעי החולק עליו. כיון שהדף השני עובר מעיסוק במקורות במקרא לנס פורים לעיסוק בהלל והודיה לה', מכאן שדף T-S Ar.46.116 העוסק גם כן במקורות במקרא לנס פורים, מוקדם לשני דפים אלו. שלושת הדפים נקראו בחלקם העליון השמאלי בקרע דומה בצורתו, והקרע מגיע רק עד לאמצע הקונטרס [ומכן שהקונטרס נקרע אחרי שהוא כבר לא היה בשימוש, ולא היה מקופל באמצעו]. במקום הקרע לא ניתן כמובן לקרוא מאומה, וגם במקום שהשתיר לצידו ניטשטשו השורות וקריאתן מסופקת, אך במקרים מסוימים ניתן להשלים את החסר מתוך הבנת עניינה של הדרשה ומקורה. השלמות אלו ניתנו, הן במקור והן בתרגום, [בסוגריים מרובעות]. השלמת דילוג בכה"י ניתנה {בסוגריים מסולסלות}.

מקור

[AT-S Ar.46.116] [חמש שורות בלתי ניתנות לקריאה, ובהן המילים "באקי בעד "] [כה אמר יי מלך ישראל וגואלו] יי צבאות א[ני ראשון ואני אחרון ומב]לעדי אין אלהים ... ומבלעדי אין ... מן פצ'לה ואחסאנה [שתי שורות לא קריאות] פי אלטעגיל ואלאגיל, כמא קאלו אבאנא עליהם אלסלאם שאכרין ... חסדי יי כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו חדשים לבקרים, וקאל אלנבי ישעיה על' אלס' חסדי יי אוכיר תהלות יי כעל כל אשר גמלנו ורב טוב.

ולעמרי אנה קד קסם ועדה לנא פי מחכם אלשריעה בקולה וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצ' [ע"ב] וקאל [שתי שורות לא קריאות, בהן המילה "ואף"] וקאל ואף [גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים].

ופ[סרו רבותינו אן לא מאסתים] עאיד אן [זמאן כשדים פקאם בנד] ישראל עלי יד [ח]ננ[יה מישאל ועזריה. וקולה] געלתיים עאד אלי [זמאן מדי] אקאם בנדנא עלי יד דנ[יאל] וקולה לכלותם עאד [עלי זמאן המן], יקאל אן מלך אחשוורוש אכר ירה המן הרשע .. ים האצל אלאמה באסירא אד כלאם על המלך טוב יכתב לאכרם. פקאם בנדנא עלי יד מרדכי ואסתר עליהמא אלסלאם. וקולה להפר בריתי אתם יריד בה פי דולה יון אלתי אראד תתבטיל ברית שבת וברית מילה. וקולה כי אני יי אלהיהם יריד בה פי מלכות אדום אלתי תטאלבנא באלאההא. וועד תעאלי פי מט'מון קולה אני יי אלהיהם אנה לא יכלי ...

[T-S NS 285.63 א] קולה אמר [שתי שורות לא קריאות] [כתב זאת] זכרון בספר [שורה וחצי לא קריאות] פאמא רבי יהושע פקאל [כתב זאת] מה שכתוב כאן יעני בה אלי אלמכת[וב פי] אלמכ[אן] והו קולה ויאמר כי יד על כס יה. זכרון מה שכתוב במשנה תורה [יע]ני בה אלמכתוב פי פ' זכור את אשר לך עמלק והו קולה פי אכרה והיה בהניה יי' אלהיך לך וג'. בספר מה שכת' בנביאים יעני בה אלי אלמכתוב פי קצה שאול והו קולה כה אמר יי' צבאות פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלתו ממצרים. ועתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור.

[ע"ב] ואעלם [שלוש שורות לא קריאות, בהן התיבה "ההרים"]

[זכר חסדו ואמונתו לבי]ת ישראל ראו [כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו, אימ]תי ראו כל [אפסי ארץ א]ת ישועת אלהינו, כאן אלגואב [בימי מרדכי] ואסתר, פי זמאן מלך אחשוורוש ... המן נסל אגג ואלעמלק אללעין ... אמרת אלשריעה בתוכאדה [דכרה] ולענתה פי כל עאם לאנה סעי אלי אבאנא פי וקת כרוגהם מן מצר והם מן אתר עבודת פרעון וכדמתה ואקמאה מכסה, פאראד אסתיצא להם כמא קאל פי אפסוקה אלצם זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים אשר קרך בדרך ויונב כך כל הנחשלים וגו'. פלמא קאם המן הרשע מן נסלה דכר אללה לה דנוב אבאה ואט'אפהא אלי דנובה ואהלכה. וכמא סאל אלואלי על' אס'.

[1 T-S NS 221.21 א] אמא רבי אלעזר המודעי [פקאל כתב זאת] מה שכתוב כאן וב[משנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה] ... מכתובה פי אל.. [שש שורות לא קריאות].

ונסל עמלק גמיעהם אבדא אלמ.. [א]נתסך עלי תמאם אלאפסוק כי מחה אמהה את זכר עמלק מתחת השמים.

פגעל סכחאנה לנא דלך תדכארא לנדכר מעגזאחה מענא פי כל וקת ורחמתה לנא פי כל גיל פנחמדה ונשכרה ..א בא.. [מע]נה כמא [קאל] אלואלי על' אלס' פי אלמזמור אלדי אפתחת בה [א2] [הללויה אודה יי' בכל ל]בב בסוד ישרים ועדה. [...] קאל ריב"ל [בעשרה לשונות] של שבח נאמר ספר תילים אעני פי י' אלפאט' ... ספר תילים. [באישור בניצוח בניגון] במזמור בשיר [בהשכל ברינה בתודה ב]תפילה בברכה בהללויה. [המאוושר שבכולן הללויה] שכולל השבח והשם. [ומענאה, אן לים פי הד]ה אלאפאט אגל מן הללויה לאנה יגמע ..א ואלמ.. הללויה. אמדחו אללה.

אודה יי' בכל לבב. אשכר אללה בכל טאקתי.

בסוד ישרים ועדה. פי אלגמוע אלמחאפל אלדין ללמסתקמין ואלצאלחין כק' במקלות ברכו אלהים וג'.

אמא קולה אודה יי' בכל לבב פהו נטיר קולה לדויד אורך בכל לבי, בכל גהדי וטאקתי, כמא קאל פי אלתורה ואהבת את יי' אלהיך וג'.

ואמא קולה בסוד ישרים ועדה פהו איצ'א [א2] [נ]טיר נגד אלהים און[מרך ...] אלאגלא ואלסאדה ... ואביח ב... ..חאפל ואלגמוע [ב]אעלאן ולא אכגל כמא קאל ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש, וקאל אספרה שמך לאחי בעם עצום אהללך.

ת[ם] קאל גדולים מעשי יי' הא..לה אפעאל אללה ומרהבה גרא נטיר קולה מה גדלו מעשיך יי' וג', מא אעט'מ מא מפעל מן אלותות ואלמופתים מע ישראל.

דרושים לכל חפציהם מהיאה למן יהואהם ויבתגוהם ... אלמקדם כ' דרשו מעל ספר יי' וקראו וג'.

הוד והדר פעלו. אלבהא [ואל]בהגה פי אפעאלה, במעני אנה יפעל א.. [חתי] תבהר מן יסמע בהא פצל' עמן י[שראל כק]אל אלהים באונינו שמענו אבותינו ספרו לנו פעל פעלת בימיהם בימי קדם.

וצדקתו עומדת לעד. וחנתה עלינא ואראדתה לנא תאבתה לאלדהר עלי אלאבא ו[אלבנין] כק' וחסד [יי' מעולם ועד] עולם על יראיו וצדקתו לבני בנים לשומרי.

[ב2] זכר עשה לנפלאותיו [אלד'כר] אדא געל למע[ג'ובאתה] מענא אנה על.. ...

אלתדכאר הו מא יגב עלינא מעאשר ... חפמ'ה ואיראדה פי כל עאם מן כבר מלך אחשרוש ואסתר ומן ימלך ושתי ותעדיבה לבנות ישראל ואן אללה גל תנאה אפעל עלינא באסתר עוין מן ושתי ובמרדכי עוין מן המן ואגאתנא נקל עת'רתנא, וכמא אומי אל[לה] ישעיהו על' אלס' בקולה תחת הנעצוין יעלה בראש ותחת הסרפד יעלה הדם והיה ליי' לשם לאות עולם לא יכרת. פסרוה רבותינו ז"ל תחת הנעצוין יעלה ברוש ע[לי ה]מן הרשע אלדי געל נפסה עבודה זרה [אלדי] קאל פיהא ובכל הנעצוים ובכל הנהלולים. {ברוש} זה מרדכי אלמסמי ברוש לאן תרגום ואתה קח לך בשמים ראש מר דכי והו אסמה ז"ל. ותחת הסרפד יעלה הדם עוין

מן ושתו בת בנו של נבוכדנצר הרשע ששרף בית רפידת אלהינו תמלך אסתר. [והיה לה' לשם אלו ימי הפורים. לאות עולם לא יכרת זה מקרא מגלה].

[א, א] ורבנו סעדיה גאון ... אלמ...ה אלי ... אלקצה' ..ה ... מהור נעמה' אחשוורוש ותבאהיה בג'ושה ומאלה ואמלאכה כמא קאל ויה[י] בימ[י] אחשוורוש הוא אחש[י]. [בימים ההם כשבת. בשנת שלש למלכו. בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר.

הד'א אלרג'ל כאן אלמלך אלג' מן מלוך אלפרס אלד'ין מלכונא בעד אלכאבליין. אלמלך אלאול דריוש לק' ב[ה] בל[י] לייא קמיל בלשצר מלכא כשדאה ודריוש מדאה קביל מלכותא כבר שנין שתין ותרתיין. ובעדה כורש ובעדהמא אחשוורוש.

וקולה הוא אחשוורוש המולך לימיזיה מן גירה לאן קד כאן ת'ם אחשוורוש אכ'ר והו בן בלשצר כק' ובשנת אחת לדריוש בן אחשוורוש מזרע מדי. וכמא יקול הוא עזרא עלה מבבל לימיזיה מן כל מן כאן אסמה עזרא פי אלגלות. פאיצ'א ליג'על ד'לך תרתיב מבתדא כק' הוא אהרן ומשה בנמ'אם אתוליד הוא משה ואהרן בנמ'אם אלנבוה'. [ע"ב] אברם הוא אברהם בתשריפה. הוא המלך אחז בעציאנה. הוא דתן ואבירם עלי מא הם עליה פי שק אלעצא.

ת'ם קאל מהודו ועד כוש מן אלהנד אלי בלד אלחבשה' שבע ועשרים ומאה מדינה מנבר ואלדליל עלי ד'לך קולה מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו ולם יג'ד לכל מדינה מן אלמדין כ'ט מפרד ולגה' מפרדה'.

[א, ב-ג] בימים ההם. תקדמה למא סיקולה בעד ד'לך אנה בשנת שלש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו סבב באלקול אנה אנמא צנע ולימה' עמ'מה' למא אן ג'לם עלי אלכרסי אלד'י פי סוס אלג'וסק לאן סוס אלג'וסק מן בלאד ע'לם בן שם בן נח כק' ובני שם עלם ואשור וארפכשד ולוד. ויקאל אן כל מן סמי לה אלכתאב כסא מלכות מלך אלעאלם כלה פמן ד'לך שלמה כק' דויד ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות י"י ומלך עלי אלכל כק' וכל מלכי הארץ מבקשים [א, 2638.22] את פני שלמה לשמע את חכמתו. וכד'לך נבוכדנצר קאל פיה הנחת מן כרסי מלכותיה ומלך עלי אלכל כק' פיה ועתה אנכי נתתי את כל הארץ ביד נבוכדנצר מלך בבל עבדי. ואחשוורוש קאל פיה כשבת המלך אחשוורוש. מלך עלי אלכל ואלדליל עלי ד'לך קולה וישם המלך אחשוורוש מס על הארץ ואיי הים.

[א, ד] בהראותו את עשר. קולה עושר כבוד מלכותו [י] יריד בה אט'האר אלמאל ואלהאל. לאנה מא קאל עושר מלכותו פיריד בה נפסה כל קאל עושר כבוד מלכותו אראד בה מאלה ומאל וזירה. וכד'לך לם יקל יקר גדולתו פיכון אראד בה נפסה כל קאל יקר תפארת גדולתו אראד בה עזה ועז וזירה איצ'א.

[א, ה-ו] ובמלאת הימים האלה. והשקות. ויין מלכות רב כיד המלך. יין מלכות הו מא ג'מע ארבעה' אשיא ג'ודה' אלאיחה' וג'ודה' אללון ואלטעם ואלעתק כק' פי אלאיחה' לבאים לחקור ממסד. וקאל פי אללון [ע"ב] כי יתן בכוס עינו. ופי אלטעם יתהלך במישרים. ופי אלעתק קאל ואכלתם ישן נושן.

[א, ח] והשתיה כדת אין אונס. קו' כדת יריד בה עלי סירה' כל אנסאן ומא עווד נפסה לקולה פי אכ'ר אלפסוק לעשות כרצון איש ואיש.

(א, ט) גם ושתי המלכה. ערפנא אנה כמא אן אלמלך דעא אלרג'אל כד'אך אלמלכה' דעת אלנסי.

(א, י) ביום השביעי. יריד בה אליום אלז' מן אלסבעה' אלאים אלד' קאל פיהא עשה המלך לכל העם הנמצאים. כטוב לב המלך ביי. ערפנא בד'לך אן אלנבד' הו אלד' חמלה עלי ד'לך ולולאה לצ'אנהא וכד'לך פי פלשתים קאל ויהי כטוב לבם ויאמרו קראו לשמשון וישחק לנו. ערפנא אן אלנבד' חמלהם עלי ד'לך ולולאה לחד'רו מנה. וכד'לך פי בלשצר קאל אמר בטעם חמרא להיתיא למאני דהבא וכספא די הנפק נבוכדנצר אבוהי מן היכלא די [בין]רושלם וישתון בהון מלכא ורברבנוהי שג[ל]תיה ולחינתיה. ערפנא איצ'א אן אלנבד' חמלה עלי ד'לך ולולאה לתוקף [...].

[1 T-S NS 221.5] (ב, כא-כג) למן אועי אליה כלאם ג'מיל אן ירויה ען קאילה וינסבה אליה ולא ינסבה אלי נפסה הו. אלי תרי אן אסתר לו לס תרפע אלנציה' באסם מרדכי לס תתם אלמנות'ה'. ואנה ינבגי אן נחסן אלי אלמומן ואלכאפר אעתבארא באן אלכארי תע' ירעאהם כלהם וירחמהם כק' טוב י"י לכל וג'. ו[א]יצ'א אן אלחסנה' אלואחדה' אד'א כאן אלנאם יכתבוהא ד'כרא ללמחסן בהא פבאלאחרי אן יכתב אללה פי עלמה עלי אלתמת'יל חסנאת אוליהא ומטיעיה כק' בהא אז נדברו יראי י"י איש את רעהו ויקשב [י"י] וישמע ויכתב ספר.

(ג, א) אחר הדברים האלה גדל. תצדירה פי הד'ה אלקצה' אחר הדברים האלה גדל ליד'כרנא עאדתה אלמערופה' אנה יסבך באלדוא קבל אלדא כתסבקה אלחאג'את קבל אלמחאג'ת אליהא וכמא כ'לק אלנור ואלגד'א קבל אלחאג'ת כד'אך יעד אלמנות'ה' קבל ורוד אללאפה' וד'לך אנה ג'ל ועלא קבל אן יבעת' אלג'וע עלי אלאבא קדם יוסף רחמה' להם כק' ויקרא רעב על הארץ כל מטה לחם שבר. שלח [ע"ב] לפנייהם איש וג'. וקאל יוסף וישלחני אלהים לפניכם וג'. וקבל אן תנהב אלעמאלקה' צקלג ות[ד']הב בסביהא תכ'לף אלמצרי לידל דויד עליהם יסת'לצתם. כק' לה נער מצרי אנכי עבד לאיש עמלקי. וקבל אן ינססם אלסבאט פי איאם רחבעם וירבעם ולד יהודיע אלמצלח אמורהם. וקבל אן ידכ'ל נבוכדנצר אלי בית המקדש עלי עהר יהויכין ולד דרויש המדי אלמוזיל מלכה אלמצלח אמר ישראל. וכד'לך קבל אן ישרף המן וירפע מן קדרה אעד כתבה' נציהה' מרדכי לתבטיל לכיד המן.

וקו' גדל המלך אחשורוש. ינבגי אן יקאל לס אמתנע מרדכי מן אלסג'וד להמן והל הו אכ'יר מן אלאסלאף אלד' כאן בעצ'הם יסג'וד לבעץ' פמנהם אלדני ללג'ליל כק' ויבאו אחי יוסף וישתחו לו. וקאל וישתחו כושי ליואב. וען אחימעץ וישתחו למלך על אפיו. וען יואב ויפל יואב אל פניו ארצה. ומא אשבה ד'לך. ומנהם אלג'ליל ללג'ליל כק' ען נתן הנביא ויבא [...].

[1 T-S Misc.6.159] (א) כק' כי עמד מלך בבל אל אם הדרך קלקל בחצים ש[א]ל בתרפים ראה בכבד. וקאל וילכו זקני מואב וזקני מדין וקסמים. כד'י פעל המן תפאל בשחר אדר אלשמסי אן יפניהם פיה וענד תפכרנא פי וג'ה תפאלה בהד'א אלשהר נג'ד לד'לך וג'הא כת'ירה'. אמא תפאל אלעאמה' פאן אואכ'ר אלאשיא ענדהם כלהא מנחוסה' יסתת'קלון בהא ולד'לך תראהם לא יבתדון באלאמור ד'ואת אלעואקב לא פי אואכ'ר אלשהור ולא פי אואכ'ר אלסנין פימכן אן יכון המן אג'רי טמעה פי אהלכחהם פי אכ'ר אלסנה'. ואמא תפאל מן יקדר

אנה ארפע טבקה' פאנה יתאול לכל ברג' מן אסמה וצורתה פיתג'ה אן יכון המן תפאל בברג' אלחות אן יצטאדהם פי אלזמאן אלד' תחלה אלשמם כמא יצטאד אלסמך וד'לך אן פי הד'א אלברג' כואכב תט'הר [ע"ב] ללעין כאנהא סמכה' והי מערופה'. וכואכב אכ'ר כ'פייה' כאנהא קצבה' ופיהא כ'יט פי יד רג'ל קאים ליצטאד בהא אלסמכה'. ואמא תפאל מן ירי נפסה אנה פוק ד'לך פאנה יסתקרי חוארת' אלזמאן פאי שהר או סנה' או יום חדת' עליה פיה מא יגמה אסתת'קלה. ואיהא חדת' לה פיה מא יסרה אסתכ'פה פיסתקים עלי הד'א אן יכון המן תצפח שהור אלסנה' פלם יג'ד שהר אלא וקד עלם מן אכ'באר בני אסראיל אן חארת'ה' ג'מילה' שריפה' חדת'ת להם פיה ואכת'רהא ט'פר בעדו מא כ'לא אדר פאנה לם יג'ד להם פיה חארת'ה' סארה' בל וג'ד חארת'ה' עט'ימה' גאמה' ג'איחה' חדת'ת עליהם פיה פאכ'תארה מן אג'ל ד'לך. ושרח מא קלנאה אנהם פי שהר ניסן נג'אהם אללה מן [...]

[1 T-S Misc.7.47] [א] [ג, ח-טו] [...] בכל מדינות מלכותך תקדמה' למא סיסומה אנפאר' כתב פיהם אלי כל בלד. וקאל ודתייהם שונות מכל עם ליצ'ע פי נפם אלמלך אד' לים להם אמה' תחבהם פתנתצר להם בטלא אן תד'ום אלמלך עלי אבאדתהם. וקאל ואת דתי המלך אינם עושים יגריה בהם אנהם לא יקבלון מא יאמרהם בה אלמלך. [ו] עלי [דלך] זאד ולמלך אין שוה להניחם ליצלה באלחאדת'ה' אלד'י כאנת תקדמת מן טרד מן חצ'רתה אד' לם תמתת'למא אמרהא בה ועלי אנהא מלכה' וכיף רעיה'...

[ע"ב] ת'ם עלי [.]. ואנה ינבגי אלא נכ'אטר באנפסנא מע אלמלוך אד' קד ערפנא אנה סהל עליהם אלאמר בהל[א]כנא ואן כל מן יג'י מנהם יכון אשר. פרעה אכ'ד' פי אלפרוע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו. ונבוכדנצר אכ'ד' פי אלשגר והגלה את כל ירושלם המן פי אלאצול להשמיר להרג ולאבר את כל היהודים.

[ד, א-ג] [ומרדכי ידע את] כל אשר נעשה. [וילבש שק ואפר]. ובכל מדינה ומדינה. [אבל גד] ול ליהודים לאן כל חזן מרסל [...]

[1 T-S Misc.7.47] [א] [ד, ה-ח] מעני קולה לדעת מה זה נפם אלפעל כיף פועל ועל מזה אי שי כאן עכסה. פאג'אבהא מרדכי ען מסלה' מה זה בת'לת'ה' אשיא מא נאלה מן גם והו ויגד לו את כל אשר קרהו. ובדל אלי' אלאף בדרה' ורק והו פרשת הכסף אשר אמר המן לשקול על גנוי המלך ביהודים לאבדם. ונסכ'ה' אלכתאב והו פתשגן כתב הדת אשר נתן בשושן להשמידם [.]. ולם יג'יבהא יערפהא ד'אך אל[...]. ען ועל מה זה לאן אל[...]. באללא[י]מה'.

[ד, ט-יד] ויבא ה[תך] ויגד לאסתר[.]. ותאמר אסתר להתך. [כל עבדי המלך]. ויגידו למרדכי את דברי אס[תר...]. [ע"ב] פתדכ'לין תחת אלכ'טר מת'ל אלאמה' כלהא.

[ד, טו-טז] [ותאמר אס]תר להשיב אל מרדכי לך [כנום את כל היהודי]ם. ערפ[נא] מן הד'א [אלקול אן אלצום ו]אלצלוה' פי ג'מאעה' אפצ'ל ועלי מא [קאל] דוד במקהלות ברכו אלהים. ומן קולהא ואל תאכלו ואל תשתו שלשת [ימים] לילה ויום אן אלצום אלמרסל אנמא הו אלנהאר פקט לא אלליל. וקולהא גם אני ונערתי אצום כן ידל עלי אן ג'מיע ג'ואריהא ומן יכ'דמהא ג'עלתהם מומנין [...]

[2 T-S Misc.6.159] [א] [ג, י] [...] בל יעתקד אן אלמלך יתקצא עליה.

(ו, יא-יב) ויקח המן את הלבוש ואת הסוס. וישב מרדכי אל שער המלך. קולה וישב מרדכי ימכן אן יכון רג'ע אלי אלחאלה' אלאולי מן אלצום ולבם אלמסח לאנה הו ועלי אנה קר פרג' אללה ענה כ'אצה' פאן באקי אלמה' בחאלהם פי מא ג'זר עליהם.

והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש. חזין אד' לם יתם לה תדבירה מגמא אלראם אד' אנעכם אלומר אלד' דברה עלי עדזה עלי ראסה נפסה.

(ו, יג) ויספר המן לורש אשתו. ויאמרו לו חכמיו. קול אצדקא המן לה אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות. קאלו לה אן אלעואקב יסתדל עליהא מן אלאואיל קד עלמת אן פרעון ג'זר כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו. פלמא לם יתם ד'לך עלי משה אנחל ג'מיעה. וקד עלמת אן נבוכדנצר ג'זר ומן די לא יפל ויסגוד. פלמא לם יתם ד'לך עלי חנניה מישאל ועזריה אנחל כלה. [ע"ב] ועלי הד'א אלמת'ל יערף אבתדי נצר אחד אלעסכרין אלמתהארבין אלואחד עלי אלאכ'ר מן מיל אלרים עלי איהמא כאנת ואלאן לא תוכל לו כי נפל תפל לפניו.

(ו, יד-ז, ד) עודם מדברים עמו. ויבא המלך והמן לשנות. ויאמר המלך לאסתר גם ביום השני. ותען אסתר המלכה. כי נמכרנו אני. קולהא ואילו לעבדים ולשפ' נמכרנו החרשתי קאלת לה כנת אתצבר ללעבודיה' לאנהא שי יתלאפא ולא אתצבר ללקתל לאנה שי לא יתלאפא. ואיצ'א כנת אתצבר ללעבודיה' לאן כת'רא מן אלעביד ימכן ישתרא ולא אתצבר ללקתל לאנה לאשרא לה. ואיצ'א כנת אתצבר ללעבודיה' לאנה מת'ל מא חכם אללה עלינא פי תוראתה והתמכרתם שם לאויבך. ולא אתצבר ללפנא לאנה לם יחכם בה כל חכם בצ'דה ואף גם ז' ב'.

(ז, ה) ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה מ[י הו]א זה.

תרגום הדרשה

[T-S Ar.46.116] ["]כה אמר יי מלך ישראל וגואלן["] יי צבאות א[ני ראשון ואני אחרון ומב]לעדי אין אלהים" (ישעיה מר, ו) ... "ומבלעדי אין" ... מחסדו וטובו [שתי שורות לא קריאות] בזמן קרוב ובזמן רחוק, כמו שאמרו אבותינו עליהם השלום בהודייתם ... (איכה ג, כב-כג) "חסדי יי כי לא תמנו כי לא כלו רחמיו חדשים לבקרים", ואמר הנביא ישעיה עליו השלום (סג, ז) "חסדי יי אזכיר תהלות יי כעל כל אשר גמלנו ורב טוב".²

ובאמת שהוא הבטיח את ייעודו עמנו בדברים הברורים³ שבתורה, באמרו (ויקרא כו, מה) "וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים", [ע"ב] ואמר [שתי שורות לא קריאות, בהן המילה "ואף"] ואמר (שם, מד) "ואף [גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים]".

ופ[רשו רבותינו⁴ ש"לא מאסתים"] חוזר על [ימי הכשדים, ועמד דגל] ישראל על ידי [ח]ננ[יה מישאל ועזריה. ומה שאמר] "געלתים" חוזר על [ימי מדי], וקם דגלנו על ידי

2 תוכן פיסקה זו נראה כסיום הפתיחה בשבחו של מקום על רוב חסדיו עמנו, מימי קדם ועד הגאולה, שעל זה נאמר "אני ראשון ואני אחרון", ועל כך אנחנו משבחים אותו על "חסדי ה' כי לא תמנו".

3 היינו דברים שאי אפשר לפרשם באופן אחר.

4 עיי' מגילה יא ע"א שהובאו ב' שיטות אחרות בפירוש הפסוק על הגלויות השונות. אכן כדברי רבינו מבואר בפתיחתא לאסתר רבה: שמואל פתח "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתם לכלותם להפך בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם", לא מאסתים בבבל, ולא געלתם במדי, לכלותם בין להפך בריתי אתם

דנ[יאל ...]. ומה שאמר "לכלותם" חוזר [על ימי ...], יאמר שהמלך אחשורוש ביקש [יחד עם] המן הרשע לאבד את האומה כולה, כמו שאמר (אסתר ג, ט) "על המלך טוב יכתב לאבדם". ועמד דגלנו על ידי מרדכי ואסתר עליהם השלום.⁵ ומה שאמר "להפר בריתי אתם" כוונתו בו למלכות יון שביקשה לבטל ברית שבת וברית מילה.⁶ ואמרו "כי אני יי' אלהיהם" כוונתו בו במלכות אדום אשר מבקשת אותנו באלוהיה.⁷ והבטיח יתעלה במה שסמך לכך אמירתו "אני ה' אלהיהם", שהוא לא יעזוב ...

[T-S NS 285.63 א] מה שאמר [שתי שורות לא קריאות] [שנאמר (שמות יז, יד) "כתב זאת] זכרון בספר" [שורה וחצי לא קריאות], אמנם רבי יהושע אמר (מגילה ז ע"א) ["כתב זאת"] מה שכתוב כאן, רוצה לומר על הכתוב במקום זה, והוא מה שאמר (שם, מז) "ויאמר כי יד על כס יה". "זכרון", מה שכתוב במשנה תורה, רוצה לומר בו הכתוב בפרשת "זכור את אשר עשה לך עמלק", והוא מה שאמר בסופה "והיה בהניח יי' אלהיך לך" וגו'. בספר, מה שכתוב בנביאים, רוצה לומר בו על הכתוב בפרשת שאול, והוא מה שאמר (שמואל א' טו, ב-ג) "כה אמר יי' צבאות פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו בדרך בעלתו ממצרים. ועתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שח מגמל ועד חמור".

[ע"ב] ודע [ע"ב] [שלש שורות לא קריאות, בהן התיבה "ההרים"⁸]

[זכר חסדו ואמונתו לבי] ישראל ראו [כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו] (תהלים צח, ג), וכששאל אימ[ת]י "ראו כל [אפסי ארץ א]ת ישועת אלהינו" (מגילה יא ע"א), היתה התשובה [בימי מרדכי] ואסתר, בימי המלך אחשורוש [עמד] המן זרע אגג ועמלק הארור. וציותה התורה לקבוע אותו⁹ וזכרון ולקלל אותו בכל שנה¹⁰, לפי שהוא הרע לאבותינו בזמן

במלכות הרשעה, כי אני ה' אלהיהם לעתיד לבא. וראה גם מדרש עשר גלויות, שסדר הדרשה שונה בו אבל הוא מזכיר את האנשים שעל ידם הגאולה כמו רבינו: ושמו ב"ד ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתם ולא געלתם לכלותם להפר בריתי אתם", לא מאסתם בימי פרס שהעמדתי להם דניאל, ולא געלתם בימי מדי שהעמדתי להם אסתר, לכלותם בימי יונים שהעמדתי להם יוחנן ובניו החשמונאים, להפר בריתי בימי רומיים שהעמדתי להם שמעון בר כוכב, אתם בימי ערביים שהעמדתי להם מלכי כוזרים.
5 עיי' רס"ג בהקדמת מגילת אנטיוכוס: ראיתי לספח לפרשה הזו אשר היתה בימי הפרסים, והמופקדים על הצלת האומה ממה שאירע לה באותו הזמן היו מרדכי ואסתר, את הפרשה אשר היתה בימי היוונים, והמופקדים על הצלת האומה ממה שאירע לה היו בני לוי.
6 מקורו במגילת אנטיוכוס (פ"ח): כען איתו ונסק עליהון, ונבטיל מנהון קימא דגזיר עליהון, שבתא וירחא ומהולתא [ותרגם שם רס"ג: עתה בואו נעלה עליהם, ונבטל מהם את אות הברית הכרותה עמהם, הן השבת והחג והמילה]. והרמב"ם באגרת תימן הזכיר רק שבת ומילה, כמו רבינו: וכן בבית שני כשגברה מלכות יון הרשעה וגזרו שמדות גדולות ומשונות על ישראל לאבד הדת וגזרו ועליהם חילול שבת ולהפר ברית מילה, ע"כ.

7 הכוונה לקשר שבין אדום לנצרות, וניסיונותיהם להטעות ולהכשיל את ישראל בענייני אלוהיהם.
8 נראה שבשורות אלו עוסק רבינו בכך שגם לדעת רבי יהושע הסובר שאין רמז בתורה שבכתב לכתיבת אסתר, וכמבואר במגילה שם, מכל מקום נכללת פרשת המן בכלל מצוות זכירת מעשה עמלק, כיון שהיה מזרעו. וציותה התורה לזכור את מעשה עמלק כשם שה' זכר חסדו לבית ישראל.
9 היינו את עמלק.

10 נראה מכאן שמצוות זכירת מעשה עמלק כוללת מצווה לקללו. והנה במקרא שתי מצוות הן, והרמב"ם מנאן שתי מצוות, "זכור את אשר עשה לך עמלק" היא המצווה לזכור מה שעשה לנו (סהמ"צ לרמב"ם עשה קפט), ו'מחה תמחה את זכר עמלק' היא המצווה להכרית זרע עמלק (שם עשה קפח). ורס"ג מנאן מצווה אחת (ספר

צאתם ממצרים, והיו תיכף אחר עבודת פרעה ושירותו ועבודת הפרך¹¹, וביקש לכלותם כמו שאמר בפסוק הסמוך (דברים כה, יז-יח) "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים אשר קרך בדרך ויזנב כך כל הנחשלים" וגו'. וכאשר עמד המן הרשע מזרעו זכר לו ה' חטאי אבותיו וצירפם אל חטאיו ואיבדו, וכמו שביקש הנביא¹² עליו השלום.¹³

[1 T-S NS 221.21] ואולם רבי אליעזר המודעי [אמר (מגילה ז ע"א), "כתב זאת" מה שכתוב כאן וב]משנה תורה, "זכרון" מה שכתוב בנביאים, "בספר" מה שכתוב במגילה, רוצה לומר] מה שכתוב ב[מגילה] [שש שורות לא קריאות].

... וזרע עמלק כולם לעולם ... כמסודר בסוף הפסוק (שמות יז, יד), "כי מחה אמה את זכר עמלק מתחת השמים".

וקבע, ישתבח שמו, דבר זה לנו לזכרון, כדי שנוכור נפלאותיו עמנו בכל זמן ואהבתו אותנו בכל דור, ונשבחו ונודה לו [על חסדיו] עמנו, כמו שאמר הנביא עליו השלום במזמור שפתחתי בו (תהלים קיא), [ע"ב] ["הללויה אודה יי' בכל ל]בב בסוד ישרים ועדה". [ואמר רבי יהושע בן לוי] (פסחים ק"ז ע"א), בעשרה לשונות [של שבח נאמר ספר תילים, רוצה לומר בעשרה] מילים ספר תילים, [באישור בניצוח בניגון] במזמור בשיר [בהשכל ברירה בתורה ב]תפילה בברכה בהללויה. [המאושר שבכולן הללויה] שכולל השבח והשם. [וכוונתו, שאין באלו] הלשונות גדול מ"הללויה" כיון שהוא כולל את השם ואת השבח [בתיבה אחת], הללויה. הורו לה'.

אודה ה' בכל לבב. אודה ה' בכל יכולתי.¹⁴

בסוד ישרים ועדה. בכל התקבצות התכנסות אשר לישרים ולצדיקים, כמו שאמר (תהלים סח, כז) "במקהלות ברכו אלהים" וגו'.

ומה שאמר אודה יי' בכל לבב הרי הוא כעין שאמר (תהלים קלח, א) "לדוד אודך בכל לבי", בכל השתדלותי ויכולתי, כמו שאמר בתורה (דברים ו, ה) "ואהבת את יי' אלהיך" וגו'.

ומה שאמר בסוד ישרים ועדה גם הוא [2] כעין שאמר (תהלים קלח, א) "נגד אלהים אז[מרך", רוצה לומר] האדירים והאדונים ..., והתרתי [לעצמי לשבחון] בהתכנסות והתקבצות בפרסום ולא אבוש, כמו שאמר (שם קיט, מו) "ואדברה בעדותך נגד מלכים ולא אבוש", ואמר (שם לה, יח) "אספרה שמך לאחי בעם עצום אהללך".

המצוות שלו סוף פרק יד), לארוב לעם עמלק אשר נלחם בהם את שיעקרוהו מן השורש. ובפיוט נקט לשון זכירה 'זכר המזנבים בעדך', ובזהירות נקט לשון מחייה 'שימון צעדתם ונחשלתם מחו זכר מזנבים ובזנב'. וכיון שנכללת במצוה זו הן מחייה והן זכרון מעשי, קשה למה כללן רס"ג במצוה אחת. אך לדברי רבינו כאן יש לומר, שתוכן הזכירה אינו זכירה בעלמא אלא זכירה לשם קללה, ועל כן קרובה זכירה זו למחיה ונכללת עמה במצוה אחת.

11 במקור: אקמאח' אלמכס, והוא לשון מכס לעבודת פרך, כתרגום רס"ג בכל מקום ל"פרך" - אקמא.

12 אלול - כינוי לדוד המלך בספרי רס"ג ובית מדרשו. והכוונה כפי הנראה לפסוק שבו פתח כאן, "זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל", שבו ביקש דוד והתפלל על ישועת ישראל בימי מרדכי ואסתר.

13 השווה ספר המצוות לרס"ג, פרק כ: וקבעה הקבלה שיהיה יום שיושיענו מבן עמלק יקבעוהו חג, 'ויאמר ה' אל משה כתב זאת וזכרון בספר ושים באזני יהושע'.

14 להלן יבאר רבינו הטעם שפירש "בכל לבב" במשמעות "בכל יכולת".

אחר כך אמר גדולים מעשי יי'. ... מעשי ה' ונערצים מאוד, כעין שאמר (שם צב, ו) "מה גדלו מעשיך יי'" וגו', מה עצום מה שנעשה עם ישראל באותות ובמופתים.

דרושים לכל הפציהם. מזומנים לכל משתוקק אליהם ומבקש אותם [כפי שהיו] מקדם, כמו שאמר (ישעיה לד, טז) "דרשו מעל ספר יי' וקראו וגו'".

הוד והדר פעלו. ההוד וההדר בפעולתיו, והכוונה שהוא עושה ... עד שישתומם כל השומע את החסדים עם יי' [ישראל, כמו שאמר] (תהלים מד, ב) "אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו פעל פעלת בימיהם בימי קדם".

וצדקתו עומדת לעד. וחמלתו עלינו ורצונו בנו קיימים לדורות, על האבות והבנים, כמו שאמר (שם קג, יז-יח) "וחסד יי' מעולם ועד" עולם על יראיו וצדקתו לבני בנים לשומרי".

[צב] זכר עשה לנפלאותיו. [הזכרון] אשר עשה לנפלאותיו עמנו שהוא ...

הזכרון הוא מה שחייבנו, קהילות ..., לשמרו ולהסבירו בכל שנה, ממעשה המלך אחשורוש ואסתר, וממלכות ושתי ושהיתה מענה את בנות ישראל, ושהאל' יתהדר שבחו עשה עמנו, באסתר תחת ושתי ובמרדכי תחת המן, ובישועתנו שהחליפה את כשלונו. וכאשר רמז ה' לישעיה עליו השלום באמרו (נה, יג) "תחת הנעצוץ יעלה בראש ותחת הספרד יעלה הדם והיה ליי' לשם לאות עולם לא יכרת". ופירשוהו רבותינו ז"ל (מגילה י"ע"ב), תחת הנעצוץ יעלה ברוש ע[ל]ה[ל]ה מן הרשע שעשה עצמו עבודה זרה [ש]נאמר בה (ישעיה ז, יט) "ובכל הנעצוצים ובכל הנהלולים". {ברוש} זה מרדכי הנקרא ברוש, כיון שתרגום "ואתה קח לך בשמים ראש" (שמות ל, כג) "מר דכי", והוא שמו ז"ל. ותחת הספרד יעלה הדם, תחת ושתי בת בנו של נבוכדנצר הרשע ששרף בית רפידת אלהינו תמלך אסתר. [והיה לה' לשם אלו ימי הפורים. לאות עולם לא יכרת זה מקרא מגלה].

קיצור פירוש רס"ג לאסתר

[א, א] ורבנו סעדיה גאון [פירש], הפרשה הראשונה¹⁵ גילוי הצלחת אחשורוש ותפירתו בצבאותיו וממונו וקנייניו, כמו שאמר (א, א-ד) ויהי [י] בימ[י] אחשורוש הוא אחש[ו]. בימים ההם כשבת. בשנת שלש למלכו. בהראותו את עושר כבוד מלכותו ואת יקר.

אדם זה¹⁶ היה המלך השלישי ממלכי פרס ששלטו עלינו לאחר הבבלים. המלך הראשון דרוש, כפי שאמר (דניאל ה, ל - ו, א) 'בה בלילאי קמיל בלשאצר מלכא כשדיא, ודריוש מדיא קבל מלכותא כבר שנין שתין ותרתינן'. ואחריו כורש, ואחריהם אחשורוש.

ומה שאמר הוא אחשורוש המולך, להבדילו מזולתו, לפי שאכן נמצא שהיה שם אחשורוש אחר, והוא בן בלשצר¹⁷, כמו שאמר 'ובשנת אחת לדריוש בן אחשורוש מזרע מדי'. וכפי שאומר (עזרא ז, ו) 'הוא עזרא עלה מבבל', כדי להבדילו מכל מי שהיה שמו עזרא בגלות. ועוד, כדי לקבוע סדר קדימויות שלא בסדר התולדה. כפי שאמר (שמות ו, כו) 'הוא אהרן ומשה אשר אמר יי' להם הוציאו', בסדר התולדה, (שם, כו) 'הוא משה ואהרן', בסדר

15 פיסקה זו היא מהקדמת רס"ג למגילה.

16 מכאן מפירוש רס"ג לפרק א.

17 צ"ע, ובפירוש רס"ג: והוא אבי דרוש שמלך אחרי בלשצר.

הנבואה. 'אברם הוא אברהם' (דה"א א, כז), במעלתו. 'הוא המלך אחז' (דה"ב כח, כב), בהקצתו. 'הוא דתן ואבירם' (במדבר כו, ט), כפי שהם בחומרת המרי.

אחר כך אמר מהודו ועד כוש, מהודו עד ארץ חבש, שבע ועשרים ומאה מדינה, נפה ומחוז. ומה שמורה על כך אמרו (לקמן פס' כב) 'מדינה ומדינה ככתבה', ולא מצוי שיש לכל מדינה מן המדינות כתב נפרד ולשון נפרד.

(א, ב-ג) כימים ההם. זו הקדמה למה שיאמר לאחר מכן ש'בשנת שלוש למלכו עשה משתה לכל שריו ועבדיו', והקדים לומר כי מה שעשה את המשתה הגדול הוא כאשר ישב על הכסא אשר בשושן הכירה. לפי ש'שושן הכירה' היא מערי עילם בן שם בן נח, כפי שאמר (בראשית י, כב) 'בני שם עילם ואשור וארפכשד ולוד'. ויש אומרים שכל מי שקרא לו הכתוב 'כסא מלכות' מלך על כל העולם כולו. ומכאן שלמה כמו שאמר דוד (דה"א כח, ה) 'ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות יי', ומלך על הכל, שנאמר (מ"א י, כד) 'וכל מלכי הארץ מבקשים את פני שלמה לשמע את חכמתו'. וכן נבוכדנאצר נאמר בו (דניאל ה, כ) 'הנחת מן כרסא מלכותיה', ומלך על הכל, שנאמר (ירמיה כז, ו) 'ועתה אנכי נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנאצר מלך בבל עבדי'. ואחשוורוש נאמר בו 'כשבת המלך אחשוורוש', ומלך על הכל, ומה שמורה על כך, אמרו (לקמן י, א) 'וישם המלך אחשוורוש מס על הארץ ואיי הים'.

(א, ד) בהראותו את עשר. מה שאמר עושר כבוד מלכותו, כוונתו בו גילוי הממון והמצב. לפי שאם אמר 'עשר מלכותו' כוונתו על עצמו, אלא אמר: 'עשר כבוד מלכותו', נתכוון בזה לממון של השר שלו. וכמו כן לא נאמר 'יקר גדולתו', שגם בזה כוונתו לעצמו, אלא אמר: 'יקר תפארת גדולתו'. נתכוון בזה לתפארת השר שלו גם כן.

(א, ה-ז) ובמלאת הימים האלה. והשקות. ויין מלכות רב ביד המלך. יין מלכות הוא דבר שכולל ארבעה דברים: טוב הריח וטוב הצבע והמעם והנושנות. כפי שאמר לגבי הריח (משלי כג, ל) 'לבאים לחקור ממסך'. ואמר בצבע (שם, לא) 'כי יתן ככוס עיניו'. ובמעם (שם) 'יתהלך במישרים'. ובנושנות (ויקרא כו, י) 'ואכלתם ישן נושן'.

(א, ח) והשתיה בדת אין אונס. מה שאמר בדת הכוונה בו כפי מנהג כל איש והרגל עצמו, כפי שאמר בסוף הפסוק 'לעשות כרצון איש ואיש'.

(א, ט) גם ושתי המלכה. הודיענו שכשם שהמלך הזמין את הגברים, כך המלכה הזמינה את הנשים.

(א, י) ביום השביעי. כוונתו בו ליום השביעי משבעת הימים שאמר בהם 'עשה המלך לכל העם הנמצאים'. כמובן לך המלך ביין. הודיענו בזה שהיין הוא אשר גרם לו לכך, ולולא זאת היה שומר אותה. וכיוצא בזה אמר בפלשתיים (שופטים טז, כה) 'ויהי כטוב לכם ויאמרו קראו לשמשון וישחק לנו'. הודיענו שהיין גרם להם זאת, ולולא כן היו יראים ממנו. וכיוצא בזה בבלשצר אמר (דניאל ה, ב) 'אמר בטעם חמרא להיתיה למאני דהבא וכספא די הנפק נבוכדנאצר אבוהי מן היכלא די בירושלם וישתון בהון מלכא ורברבנוהי שגלתיה ולחניתיה'. הודיענו גם כן שהיין הוא שגרם לו זאת, ולולא זה היה נמנע.¹⁸

[1 T-S NS 221.5] (ב, כא-כג) [ולמדנו בכך כמה דברים מועילים, מהם שנחשוף את אנשי הרשע ולא נאמר שזו מלשינות אסורה, אלא עדיף שהם יפלו במה שהם חפרוהו, מאשר יפלו בו הצדיקים. ושראו¹⁹] למי שעוררוהו בדיבור נאה שימסרנו בשם אומרו, ויחם אותו אליו ולא יחם אותו לעצמו. הלא תראה שאילו אסתר לא היתה מוסרת את האזהרה בשם מרדכי לא היתה יוצאת לפועל הישועה. ושראו שנימיב עם המאמין והכופר בתשומת לב, שהרי הבורא יתעלה משגיח על כולם ומרחם עליהם, כפי שאמר (תהלים קמה, ט) 'שוב יי לכל ורחמיו על כל מעשיו'. ועוד, שמעשה חסד אחד אם כותבים אותו בני אדם מזכרת לעושה החסד, קל וחומר שה' כותב בידעתו, על דרך המשל, את הטובות של חסידיו והנשמעים לו, כפי שאמר (מלאכי ג, מז) 'אז נדברו יראי יי איש אל רעהו ויקשב יי וישמע ויכתב ספר'.

(ג, א) אחר הדברים האלה גדל. מה שהקדים בפרשה הזאת 'אחר הדברים האלה גדל', כדי להזכיר לנו את מנהגו הידוע שהוא מקדים את התרופה למחלה, כפי שהוא מקדים את המצרכים לפני הנצרך אליהם, וכפי שכבר את האור והמוון לפני בעלי החיים, כך הכין את הישועה לפני בוא המכה. וזה שהוא יתעלה עילוי לפני ששלח את הרעב לאבות, הקדים את יוסף לרחם עליהם, כפי שאמר (תהלים קה, מז-ז) 'ויקרא רעב על הארץ כל מטה לחם שבר, שלח לפניהם איש לעבד נמכר יוסף'. ואמר יוסף (בראשית מה, ז) 'וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ'. ולפני ששרדו העמלקים את צקלג והסתלקו עם שבויה, נותר אחריהם האיש המצרי כדי להדריך את דוד עליהם כדי שיחלצם, כפי שאמר לו (ש"א לא, יג) 'נער מצרי אנכי עבד לאיש עמלקי ויעזבני אדני כי חליתי היום שלשה'. ולפני שנחלקו השבטים בימי רחבעם וירבעם, נולד יהוידע המתקן את ענייניהם. ולפני שנכנס נבוכדנצר לבית המקדש בתקופת יהויכין נולד דריוש המדי, שהסיר את מלכותו, שתיקן את מצב ישראל. וכך גם לפני שהמן יועלה לגדולה ויתעלה כוחו, הכין את כתיבת אוהרת מרדכי לבטל מזימת המן.

ומה שאמר גדל המלך אחשורוש. צריך שייאמר, למה נמנע מרדכי מלהשתחוות להמן, והאם הוא צדיק מן הקדמונים שהיו משתחווים זה לזה, ומהם השפל לנכבד, כפי שאומר (בראשית מב, ו) 'ויבאו אחי יוסף וישתחו לו', ואומר (ש"ב יח, כא) 'וישתחו כושי ליואב', ועל אחימעץ 'וישתחו למלך על אפיו ארצה', ועל יואב (שם יד, כב) 'ויפל יואב על אפיו ארצה', וכל הדומה לכך. ומהם הנכבד לנכבד, כפי שאומר על נתן הנביא (מ"א א, כג) 'ויבא [לפני המלך וישתחו למלך על אפיו ארצה]²⁰'

(ג, טו) [1 T-S Misc.6.159] [ומה שיש לעיין בו בעניינים האלה הוא מדוע פעל המן על פי גורל? אנו אומרים כמנהג האומות של הכופרים לעונן על ידי הכוכבים ועל פי צפצוף העוף ובהפלת גורלות, ועל ידי התבוננות בכבד והתבוננות בכתף וכל כיוצא בזה²¹], כמו שאמר (יחזקאל כא, כו) 'כי עמד מלך בבל אל אם הדרך קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בכבד'. ואמר (במדבר כב, ז) 'וילכו זקני מואב וזקני מדין וקסמים'. כך עשה המן, עונן בחודש אדר השמשי שישמידם בו. ובהתבוננותו בטעם עונותו בחודש הזה, נמצא לכך טעמים רבים. או עונות ההמן, שכן אצלם כל סופי הדברים מזלם רע, והם נלחצים מהם, ולכן

19 הושלמה התחלת העניין מפירוש רס"ג.

20 מכאן חסר בכה"י.

21 הושלמה התחלת העניין מפירוש רס"ג.

תראה אותם שאינם מתחילים בעניינים שיש להם תוצאות לא בסופי החודשים ולא בסופי השנים. ויתכן שהיה הריח שלו להשמידם בסוף השנה. ואולם העוננות של מי שיש לו יכולת, שהוא בדרגה יותר עליונה, שהוא נותן פירוש לכל מזל על פי שמו וצורתו, ולכן יתכן לפרש שהוא עונן במזל דגים, שהוא ידוג אותם בזמן שמאירה בו השמש כפי שהדגים נידונים. וזה משום שבמזל זה יש כוכבים נראים לעין כאילו הם דג, והם ידועים, וכוכבים אחרים נסתרים כאילו הם קנה שיש בו חוט ביד של איש עומד כדי לדוג את הדג בו. ואולם העוננות של מי שחושב את עצמו שהוא מעל לכך, הרי הוא מחליט על מאורעות הזמן, באיזה חודש או שנה או יום קרה לו בו דבר שמצער ומציק לו, ובאיזה אירע לו בו דבר שמשמחו ומיקל עליו. ויתכן אם כן לפרש שהמן בדק את חודשי השנה ולא מצא חודש אלא כשכבר ידע מדברי ימי בני ישראל שמאורעות גדולים ונכבדים אירעו להם בו, וברובם נצחון על האויב - חוץ מאדר, שלא מצא להם בו מאורע שמת, אלא מצא מאורע עצום מצער, אסון שאירע להם בו, ולכן בחר בו מטעם זה. ופירוט מה שאמרנו, כי בחודש ניסן הצילם ה' מיד²²...

[1 T-S Misc.7.47] [ג, ח-טו) בכל מדינות מלכותך. זו הקדמה למה שהוא עתיד להציע לו לשלוח ספרים בעניינים לכל ארץ. ואמר ודתייהם שנות מכל עם כדי להכניס בליבו של המלך הואיל ואין להם אומה שאוהבת אותם ותתמוך בהם, לא יתכן שתגנה את המלך על השמדתם. ואמר ואת דתי המלך אינם עושים הוא מסית אותו כלפיהם, שהם לא מקבלים את מה שהמלך מצווה אותם. ועל כך הוסיף ולמלך אין שווה להניחם כדי לקשר זאת למאורע שהיה קודם, שגירש מעל פניו כיוון שלא קיימה את ציוויו, ואף על פי שהיתה מלכה, וקל וחומר נתינים²³...

[ע"ב] ועוד שראוי שלא נסכן את נפשותינו עם המלכים, כי כבר הודיענו שהוא גרם שיקל עליהם להשמדינו, וכל מה שיבוא מהם, יהיה חמור יותר. פרעה התחיל בענפים, כפי שאמר (שמות א, כב) 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו'. נבוכדנצר התחיל בעצים, 'והגלה את כל ירושלים' (מ"ב כד, יד). המן בשורשים, 'להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים'.

(ד, א-ג) [ומרדכי ידע את] כל אשר נעשה. [וילבש שק ואפר]. ובכל מדינה ומדינה. [אבל גד] ול ליהודים. לפי שכל אבלות רגילה²⁴.

[2 T-S Misc.7.47] [ד, ח-ח) עניין אומרו לדעת מה זה עצם המעשה כיצד נעשה. ועל מה זה איזה דבר היה סיבתו. והשיב לה מרדכי על שאלת 'מה זה' בשלושה דברים, מה שקרה לו מן הצער, והוא 'ויגד לו את כל אשר קרהו', והמרת עשרת אלפים ככר כסף, והוא 'פרשת הכסף אשר אמר המן לשקול על גזי המלך ביהודים לאבדם. ועותק הכתוב, והוא 'פתשגן כתב הדת אשר נתן בשושן להשמידם'. ולא השיב לה להודיעה על שאלת 'ועל מה זה' כי [עתה לא] יודיע לה את זה אלא בהתכנסות.

(ד, ט-יד) ויבא ה[תך] ויגד [לאסתר]. ותאמר אסתר להתך. [כל עבדי המלך]. ויגידו למרדכי את דברי אס[תר... ..] [ע"ב] [וכיצד אנו מעלים בדעתנו את דברי מרדכי אליה 'אל

22 ההמשך חסר בכה"י.

23 סוף העניין חסר בכה"י.

24 המשך העניין חסר בכה"י.

תדמי בנפשך' האם זה מה שהוא דימה, שהשונאים יתנפלו עליה בבית המלך ויהרגוה, זה לא יתכן. אלא הוא רצה להפחידה בכך שאומר, וגם את לעצמך, האם קיבלת הבטחה, האם את יודעת שתשארי בבית המלך עד שנה, או שאין זה בגדר האפשר שהוא יגרשך מביתו²⁵], ואז תכנסו בכלל הסכנה כמו האומה כולה.

(ד, טו-טז) [ותאמר אם] תר להשיב אל מרדכי לך [כנוס את כל היהודים]. הודיענו בדברים אלו שהצום והתפילה בציבור עדיפים יותר, וכפי שאמר דוד (תהלים סח, כז) 'במקהלות ברכו אלהים'. וממה שנאמר 'ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום', שהצום הרגיל אינו אלא ביום ולא בלילה. ומה שאמרה 'גם אני ונערותי אצום כן' מלמד על כך שכל נערותיה ומי ששירת אותה עשתה אותם מאמינים [מייחדים, כי אם היו צמים לפסל, לא היתה נעזרת בתעניתם לשם הישועה, כי אז זה יהיה מרידה בה', לא ציות לו²⁶].

[259 T-S Misc.6.159 א2] (ו, י) [...] אלא יחשוב שהמלך יחקור אחריו.

(ו, יא-יב) ויקח המן את הלבוש ואת הסוס. וישב מרדכי אל שער המלך. אמרו וישב מרדכי יורה בדרך אפשר ששב אל מצבו הראשון מהצום ולבישת השק, לפי שאף על פי שכבר הרחיב לו ה' לבדו, עדיין נשארה האומה במצבה במה שגזר עליהם.

וחמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש. מוטרד, כי תכניתו לא יצאה אל הפועל. מכוסה הראש, כי התהפך העניין שהוא תכנן על אויבו, על ראש עצמו.

(ו, יג) ויספר המן לזרש אשתו. ויאמרו לו חכמיו. דברי אוהבי המן אליו אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות, אמרו לו שהאחרונות מוכחות מן הראשונות, וכבר ידעת שפרעה גזר 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו' (שמות א, כב), וכאשר לא נשלמה גזירתו זו על משה הותרה כולה. וכבר ידעת שנבוכדנצר גזר 'ומן די לא יפל ויסגר יתרמא לגוא אתון נורא יקדתא' (דניאל ג, יא), וכאשר לא נשלמה גזירתו זו על חנניה מישאל ועזריה הותרה כולה. ועל דרך זו ניכרת התחלת נצחונו של אחד משני המחנות הנלחמים זה עם זה, מנטיית השר על איזה מהם שיהיה. ומעתה לא תוכל לו כי נפל תפל לפניו.

(ו, יד-ז, ד) עודם מדברים עמו. ויבא המלך וחמן לשתות. ויאמר המלך לאסתר גם ביום השני. ותען אסתר המלכה. כי נמכרנו אני. מה שאמרה ואילו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי, אמרה לו שהיא יכולה לסבול את העבדות כי זה דבר שאפשר לתקנו, והיא אינה יכולה לסבול הרג, כי זה דבר שאי אפשר לתקנו. ועוד, היתה יכולה לסבול את העבדות כי רבים מהם היא יכולה לקנות בחזרה, ואינה יכולה לסבול הרג כי לא שייך בו קניין בחזרה. ועוד, היתה יכולה לסבול את העבדות לפי שהוא בדוגמת מה שנגזר עלינו בתורתנו (דברים כח, סח) 'והתמכרתם שם לאויביך', ואינה יכולה לסבול כיליון, כי הוא לא גזר כזאת, אלא גזר בניגוד לכך, 'ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתי ולא געלתי לכלותם' (ויקרא כו, מד).

(ז, ה) ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה מ'י הו'א זה.



25 הושלמה התחלת העניין מפירוש רס"ג.

26 השלמת הקטע מפירוש רס"ג.

דף חדש מתוספות רבינו פרץ כהן לסוף מסכת נזיר

בעריכת הרב אהרן גבאי

חיבור השופך אור גדול על נוסח התוספות שנדפסו על הדף

תוכן פרקי המבוא: רבינו פרץ הכהן מברצלונה וספריו על הש"ס | תהליך גילוי הדפים החסרים בחידושי רפ"כ לנזיר | מהות החידושים הנדפסים בדף חדש זה | שינויי רבינו בהעתקת התוס' | על נוסחאות ושיבושים בתוספות הנדפסים | דרך ההדרה

א. רבינו פרץ הכהן מברצלונה וספריו על הש"ס

גילוי המעיינים וישמחו הלומדים, בעת העלות למזבח הדפוס, דף חדש מחידושי חד מן קמאי, רבינו פרץ הכהן מברצלונה (להלן: רפ"כ¹), והוא רבינו פרץ ב"ר יצחק, שחי בקטלוניה שבספרד והיה מרבתינו שבספרד בשנים ה' אלפים ס"ה-קל"א, רבינו היה חברו של הר"ן ורבו של הריב"ש ועוד.²

רבינו חיבר חיבור חשוב על רוב הש"ס וכמו שכתב אודות רבינו, בספר הקדמון שערי ציון: "ביאר התלמוד ופסק[יו] בביאור טוב ונכבד והוא כתב הרבה מאד". ורבינו החפץ חיים כתב על חידושים שזוהו לאחרונה כחידושי רבינו, "עכ"פ המחברת תעיד על מחברה כי הוא אדם הגדול בענקים וראויים הדברים למי שאמרם"³, ומהר"ם חלאווה כותב: "ראיתי שני המאורות הגדולים הרב ר' פרץ הכהן ז"ל והר"ן מאירים כהלל בן שחר והלל ושמאי"⁴.

לאורך כל תקופת הדפוס לכאורה לא נדפס שום מסכת מחיבורו של רבינו, והיחיד שציטט את חידושי רבינו, הוא רבי שלמה ב"ר אברהם אלגאזי מתורכיה ש"ע-תמ"ה בעל "בין שמועה" וגופי הלכות⁵, אבל בדור האחרון, דור שבחמלת השם עליו, זכה לראות בעיניו גזנים רבים, שהיו מכוסים ונעלמים מאות בשנים, זכינו שנתפרסמה תורת רבינו לרוב ככל מסכת נזיר, ע"י גדול מוציאי ספרי הראשונים, הלא הוא הרב משה יהודה בלוי זצ"ל, בשיטת הקדמונים - נזיר, ניו יורק תשל"ב, מתוך חידושים בלתי מזהים שנשמרו בכתב יד ששון 1033. במבוא שם מספר המהדיר את תהליך גילוי זיהוי המחבר, שנתגלגל ע"י שבהשגחה פרטית עסק באותו הזמן בההדרת תשובה מרבינו ע"ש, ובסופו של תהליך מצא שחידושים אלו צוטטו בשם רבינו פרץ הכהן בספריו של רבי שלמה אלגאזי הנ"ל.

בחיבור זה ישנם מאות חתימות "ל"ה" "תפ"ך", והמהדיר הרב בלוי הוכיח לנכון שפתרונם "לשון הקונטרס" ו"תוספת פרץ כהן" (החתימה 'תפ"ך' באה לפני או אחרי הוספה של רבינו, על מה שציטט מן הקונטרס או מן התוספות).

1 יש להמליץ לכותבים בדורינו שיאמצו את כינוי זה לרבינו, וכך ימנע הבלבול המצוי בין רבינו לרבינו פרץ ב"ר אליהו, מחבר "תוס' רבינו פרץ" המפורסם, שחי בצרפת והיה מבעלי התוס' ונפטר לפני ה'א"נ"ח. ועיין אודות החלפות כאלו במאמר הגרי"ח "על ספרים וסופרים", בקובץ ישורון, כרך יא, עמ' תתנה - תתנו. 2 במבוא הגדול של הרב בלוי לספרו של רבינו לנזיר; רא"מ וייס, שמות חכמים, כ"ב תשס"ט, ערך קו[ב].

3 במהדורות אסיפת זקנים ורשא תרס"ט בה הדפיס את חידושי הרשב"א למנחות, שלהלן נראה שרבינו הרפ"כ הוא מחברם.

4 תשובתו שנדפסה בשו"ת הריב"ש החדשות סימן יא, עיין בלוי שם עמ' יב.

5 "בין שמועה שער ד' פ"ב כלל קב; ושוב בספרו גופי הלכות פרק ג כללי אות ג' כלל קיא ד"ה אמנם אחר.

כעשרים שנה לאחר הדפסת חיבור זה, הראה הרב אביגדור אריאלי שליט"א⁶, שראשי תיבות הנ"ל מצויים הרבה בחיבור נוסף, שכבר עשרות בשנים נתחבטו גדולי עולם בזיהוי מחברו, המדובר הוא בחידושים על מנחות שנדפסו בורשא בשנת תרכ"א, על שם "חידושי הרשב"א", וכבר הוברר בראיות ברורות שהרשב"א לא חיברם, אבל עדיין לא נמצא שם המחבר האמיתי, וכעת הוכיח הרב אריאלי, שהמחבר הינו רבינו הרפ"כ, כי הוא היחידי שמצאנו שחותם בספריו "תפ"ך", וגם באופן כללי כל מבנה החיבורים זהה, וגם הסגנון המיוחד של החידושים שהוסיף רבינו [שמותר להגדירם כהולכים ברוח ושיטת "העיון הספרדי", והוא למיטב ידיעתי החכם הראשון שכתב חידושים על התלמוד שבאו לידינו, בשיטת עיון נפלאה זו].

ספר זה נדפס שוב בדורנו בירושלים תשס"ט, במהדורה מפוארת ומוערת ומוגהת ע"פ כמה כתבי יד (ומשם לסוף גמרא מנחות מהדורת עוז והדר המורחבת), אך המהדירים בחרו להטיל ספק בזיהוי ברור זה, מחמת איזה קושיה קלושה משו"ת הריב"ש⁷, ומשכך הוכרחו לקבוע שם הספר "חידושים לאחד מהראשונים שנדפסו על שם הרשב"א", ולדעתי יש לקוות שעוולה זו תתוקן בהדפסות הבאות, וישובו שפתי רבינו להיות דובבות בקבר.

נמצא שחידושי רבינו שרדו בידינו למסכתות נזיר ומנחות, ואף שרבינו חיבר על רוב הש"ס כנראה מהפניותיו בספרים אלו לחידושי בשאר המסכתות⁸, מ"מ שרדו רק מסכתות נזיר ומנחות שהינם מן מסכתות שאינן נוגעות כל כך לדינא, ועל מסכתות אלו שאר חכמי קטלוניה לא כתבו עליהם ספרים, אבל במסכתות הרגילות "האפילו" חידושי הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והר"ן, על חידושי הרפ"כ, ולכן לא נשתמרו לדורות (מעין מה שפירוש רש"י האפיל על פירוש רגמ"ה, וכן התוס' שאנץ האפיל על כל בעלי התוס' שקדמוהו ודוק).

6 עלי ספר, טז (תש"ן), עמ' 149-150.

7 בסוף המבוא שם הקשו משו"ת הריב"ש סימן תפ"ו:

עם היות שאין נראה שתמנה הראיה מצוה לעצמה, כמו שכת' בספר עמודי גולה כי אין זה [אלא] נתינת טעם למצוה זו. כמו שאמרו ז"ל (במנחות מ"ג): וראיתם אותו, ראיה מביאה לידי זכירה וזכירה מביאה לידי עשיה. וטעם המצוה אין ראוי שתמנה מצוה לעצמה. ושאר מוני המצות לא מנוה מצוה לעצמה. אבל כיון שהראיה היא תכלית ראשון למצוה זו כדי שיבא לתכלית האחרון שהיא קיום המצוה, טוב וראוי להסתכל בציצית בשעת העטיפה כשמברך עליה. וכן אני נוהג. ואתה שנהגת להסתכל בה בשעת קריאת שמע כשאתה מגיע לוראתם אותו, אל תניח מנהגך כי מנהג יפה הוא. וחבובי מצוה הוא. וכך היה נוהג מורי החסיד הרב רבי פרץ הכהן זצ"ל.

ואילו בחידושי רפ"כ מנחות לה ע"א כתב:

וא"ת א"כ לא לכתוב לא הא ולא הא וכיון דלא הוה כתיב עכוב ממילא לא נבעי תרווייהו. וי"ל דלא מצי למשתק מינה משום דאצטריך וראיתם לאזדהורי אראית ציצית.

ואינה קושיה גדולה דהריב"ש רק העיד על מה שראה בעיניו שמנהג רבו הרפ"כ היה לנשק הציציות בקר"ש, וזה ודאי שרפ"כ היה צריך לנהוג כן, בין אם היה סובר כהריב"ש שאין זה חיוב גמור, דמ"מ חיוב מצוה איכא, וק"ו אם ס"ל שהוא ממש אזהרה וצווי להסתכל, וכדמשמע מחידושי הנזכרים. ודברי הריב"ש שכתב שהוא רק לחיובי מצוה, לא כתבם הריב"ש בשם רבו הרפ"כ, ודברי הריב"ש מעצמו הם, ואין כאן סתירה שהרי אין שום רמז שהריב"ש ראה את חידושי רבו לסוגיה זו שככתב תשובה זו, ואף אם תמצא לומר שלא יתכן כלל שנשמט ממנו דברי רבו, אכתי אפשר דהריב"ש תנא הוא ופליג בפרט זה על רבו רפ"כ. ואין שלא יהיה אין בכח קושיה מעין זו, לדחות את הראיות הברורות והמוצקות הנזכרות למעלה.

ב. תהליך גילוי הדפים החסרים בחידושי רפ"כ לנזיר

כתב היד שממנו הדפיס הרב בלוי, את חידושי רפ"כ לנזיר, מתחיל בדף ד ונגמר באמצע דף סד, ועד כה היה ההמשך בחזקת אבוד, אך בעזרתו יתברך נתגלתה חלק מן האבידה, וכך נתגלגלו הדברים.

בשנת תשע"ו למדו בדף היומי את מסכת נזיר, וראיתי מה שרואים כל הלומדים, שהתוס' הנדפסים על הדף במסכת נזיר, יש בהם שיבושי נוסח רבים, ואף שרבים מרבותינו האחרונים עמלו לנקותם משיבושיהם, עד שנדפס ספר שלם "תוספות נזיר עם פירוש ארזי הלבנון" מהרב ארז סלע שליט"א, עדיין הלב מהסס כי כל ההגהות הם מסברא גרידא.

והלכתי לתור ולחפש, שמא שרד איזה כתב יד של התוס' נזיר, שעל פיו נוכל לתקן בביטחון את שיבושי הדפוס, וראיתי בקטלוג כתבי היד של התוספות⁸, שיש לכאורה כתב יד של התוס', וכך נרשם בקטלוג:

ניו יורק, היברו יוניון קולג'. K32 2 דף. ס' 34855. קטע על דפים סד ע"ב, ד"ה "דתניא יום מלאת תביא" עד דף סה ע"א, ד"ה "אחד יודע". עם שינויים מהנדפס. מאה טז, כתיבה ספרדית-מזרחית. צולם יחד עם דף קרוע ובלתי שלם מכ"י אחר כתיבה שונה ובו חידושים או תוספות על סוגיא במס' נזיר דף ו ע"ב או בראש פרק ג.

מיד ביקשתי מהרב עזרא שבת, מהמכון לתצלומי כתבי היד של הספריה הלאומית בירושלים, אם יוכל לשלוח לי תצלום מכתב יד זה, וכך אוכל להשוותו לתוס' הנדפסים, וללמוד מכך על אופי וכמות השיבושים שיש בהם.

הרב עזרא בטובו שלח לי צילומים באיכות סבירה מאד, וכשבדקתי הדפים, גם לי היה נראה שזהו עותק של התוספות הנדפסים, אולם היה מוזר לי החתימות הנמצאות בכתב יד זה, בסופי דיבורים אחדים: "ל"ה", שאינו כסגנון התוס' לנזיר. בדקתי גם את הדף הקרוע שבא יחד איתו, שיש בו חידושים לנזיר דף ו', וראיתי שם את המילה "תפ"ך", ונזכרתי שהיא חתימה שחותם רפ"כ לנזיר ומנחות, כשרוצה להוסיף דבר מדיליה, ומכאן הבנתי שכנראה מדובר בחלקים מחיבורו של רפ"כ, ומכיון ששני הדפים כאן מכילים חידושים לנזיר בכתיבה ספרדית די דומה ואולי אף זהה, הנחתי שהכל מחידושי רפ"כ¹⁰, שאכן דרכו להעתיק קטעים מתוס' שלנו בחתימה "ל"ה".

בשלב זה חזרתי לספר חידושי רפ"כ מהדורת בלוי, וראיתי שהדף החדש שבידי לדף סד-סה, ממשיך בדיוק את המשפט שבו נקטע הדיבור בנדפס [ואף ההשלמה של הרב בלוי מסברא, ע"פ התוס' המקביל לרבינו, די דומה לכתב יד שבידי], ומכיון שקשה מאד להניח שזה צירוף מקרים גרידא, ברור הוא שהדף שלנו היה במקורו

8 בנזיר מציין רבינו לחידושי לשבת עירובין וסנהדרין (בלוי במבוא עמ' יא).

9 ב' ריצ"ל, 'רשימת כ"י של תוספות', תא שמע - מחקרים במדעי היהדות לזכרו של י"מ תא שמע, אלון שבות תשע"ב, כרך ב' עמ' 771-854, פריט מספר 119.

10 כי גם אם צדק ריצ"ל שלפי הכתב אין זה אותו כתב ממש (מה שאינו מוכרח, וגם הרב עזרא שבת השאיר הענין בספק), מ"מ עדיין מסתבר ששני הדפים נתלשו מטופס חידושים לנזיר אחד שטופס זה נכתב חצוי בידי סופר אחד וחצוי בידי סופר שני. והנהגה זו מסתברת יותר מאשר להניח שנזדמן לאספן אחד שני דפים שונים משני חיבורים שונים על נזיר ושניהם בכתיבה ספרדית מאותה תקופה, וכמעט באותו פורמט של העימוד.

חלק מהטופס שבאוסף ששון, אלא שנתלש ממנו בשלב מאוחר והרחיק נדוד עד ניו יורק.

הרב עזרא שבט בדק את צילום כתב יד ששון ואת צילום דף זה, בדיקתו אימתה את המסקנה הנ"ל באופן מוחלט, כי מלבד שהכתיבות זהות לגמרי, גם **בעמוד האחרון שבכתב יד ששון יש "שומר דף" עם המילה "ראויה" שבה אכן מתחיל כתב יד דידן**, גם הדף השני הקרוע בחלקו ששייך כאמור לדף ו' התברר בבדיקה מאומצת של ידידי הנ"ל, כדף שהיה במקור בין העמודים 46-47¹¹, וגם כאן שומר הדף שבסוף עמ' 46 הוא "לר' אלעזר" ובמילים אלו פותח הדף שלנו, ואילו דף 47 אינו מתאים לשומר דף זה¹², קטע זה נדפס אצל הרב בלוי בעמ' נט, והרב ז"ל הרגיש בחסרון, אך הוסיף רק שתי שורות בסוגריים, אולם כעת מתברר שהיה חסר שם דף שלם¹³.

להלן אנו זוכים להדפיס את הדף החדש השלם המכיל את החידושים לדף סד-סה¹⁴, וכדי לתת למעיין דבר שלם, העתקתי את חידושי רבינו מתחילת הסוגיא המתחלת בריש דף סד ע"ב.

וכדין "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו", הנני להודיע כי גם החידושים לתחילת הסוגיא, הועתקו ישירות מתוך צילום כתב יד ששון, וכך תוקנו הרבה טעויות שנפלו במהדורת הרב בלוי, ובפרט כמה מילים שהיו נראות משובשות, והרב ז"ל שינה והדפיס "נוסח מתוקן" בלא שום ציון, וכגון מה שצויין בהע' 31, וכגון בד"ה ואמר רב הונא בכתב היד כתוב "כלומר מה מפטרה בקרבן אחד" והוא לשון מגומגם והרב בלוי הדפיס "מה שמפטרה", אבל בהשוואה לתוס' נתברר שצ"ל "משום הכי מפטרה" והיינו שחסר בתיבת "מה" את סימון ראשי התיבות, ולכן כאן נדפס: "[מ]ה מפטרה", ולא טרחתי לציין כל החידושים והשיפורים שנעשו בההדרה מחודשת זו, והמשווה שני המהדורות יעמוד על כך מעצמו.

ג. מחות החידושים הנדפסים בדף חדש זה

בדף זה רבינו למעשה העתיק את כל דברי התוספות שעל הדף והוא מכונה אצלו "לשון הקונטרס", וכך נוהג רבינו בכל המסכת, שהוא מעתיק הרבה משני חיבורים

11 מספור עמודי כתב היד, נעשה מאוחר מאד, ואינו מקורי.

12 שומר הדף של דף 47, היה אמור להיות בדף שלנו, אך הדף שלנו קרוע בחלקו התחתון, ויש אף מקום לחשוש שמא היה חסר יותר מדף אחד.

13 במקרה דנן יש לדנון לכך זכות שבצילומים שבידו לא נכלל כל שומר הדף, אולם האמת חייבת להיאמר שמרוב כמות החיבורים העצומה שההדיר הרב בלוי ז"ל (שכינתיהו לעיל "גדול מהדירי ספרי הראשונים" מחמת העבודה שזכה להדפיס ולההדיר כמות חיבורים גדולה יותר מכל המהדירים והמדפיסים שלפניו ושאחריו!), וזיכה בהם את הרבים, יש באיכות העתקת כתבי היד בספריו תקלות רבות, כגון אי העתקה מדויקת, פיענוחים משוערים, הגהות מסברא ללא שום ציון, כמו ששמעתי לפני כעשר שנים מהגרא"י צוקר שליט"א על פירוש ריב"ן ליבמות, ומהרב יהודה שושנה והרב עזרא שבט והרב שלמה פיק והרב שמחה עמנואל על כללות ספריו. וראה ש' עמנואל, שבירי לוחות, ירושלים תשע"ז, עמ' 268, ובסוף המבוא שלי לפסקי מהרי"ח ב"ק בתוך ספר זיכרון שירת אלעזר, ב"ב תש"ע. ויצאתי מגדיר להיות הולך רכיל מגלה סוד, בכדי שלא יבואו לפסוק הלכה ע"פ הספרים שפירסם הנ"ל בלי לעיין בכתב היד בעצמו, וכן שלא יבואו לבנות מחקרים ומסקנות, על נוסחאות הגמרא המצוטטים בספרים הרבים שהדפיס, כי המהדיר חשוד לתקנם מסברא או שלא להעתיקם במדויק (עיין למשל כאן הע' 31). למזלנו רבים מספריו שבו ונדפסו מחדש בהוצאות מדויקות, כגון חידושי רבינו אברהם מן ההר לנדרים ותוס' תלמיד ר"ת לב"ק שנדפסו מחדש ע"י ר' אביגדור אריאלי בתוך קובץ מפרשים יריד הספרים.

14 הדף השני הקרוע בחלקו, שכאמור משלים חיסרון בחידושי רפ"כ לדף ו', זקוק עדיין לעבודה רבה של לימוד כל סוגיית בר פדא, ע"מ שאוכל להשלים הקרע ולהגיה הנוסח, ואי"ה אדפיסהו בהזדמנות אחרת.

שהוא מכנה "הקונטרס" והתוספות" וכשיש לרבינו להוסיף ולהעיר הוא כותב זה אחרי הקדמת "תפ"ך" דהיינו תוספת פרץ כהן.

בדף זה לא הוצרך רבינו להוסיף על דברי התוספות חידוש משמעותי, מכיון שרבינו הסכים עם כל חידושיהם, אולם גם בעצם העתקת רבינו יש מן החידוש וכמו שנראה בפרק הבא. אולם חובה לציין כי המעיין בספרו השלם של רבינו לנזיר, ימצא בו גם עשרות עמודים, המכילים חידושים מקוריים לגמרי מרבינו, ואין הדף דלהלן משקף בזה את הספר בכללותו.

מהשוואת דברי רבינו בדף זה מוכח בודאות גמורה, שהיה לפניו את התוס' דידן ואותו הוא מכנה "הקונטרס", אולם הדבר טעון בירור מאחר שבדפים אחרים במסכתין, רוב מה שהביא רבינו בשם הקונטרס אינו לפנינו, ונראה לי שהפתרון נעוץ בכך שכנראה התוס' נזיר שבדפוס אינם מקובץ אחד, אלא נתערבו והתחברו בו כמה קבצי תוס', כלומר שדפים מסוימים הם מקובץ תוס' אחד ואילו דפים אחרים הם מקובץ תוס' אחר¹⁵, ובאמת המשווה התוספות לציטוטים שבחידושי רפ"כ יראה שיש דפים שבהם כל 'הקונטרס' המובא בחידושי רבינו פרץ הכהן מתאים במלואו לתוס' הנדפס, ויש דפים שדוקא 'התוספות' המובא שם מתאים לתוס' הנדפס¹⁶, ויש דפים שאינם מתאימים לא לקונטרס ולא לתוס', ואני מקווה בס"ד שאוכל לברר נושא זה לעומק, וללבן את היחס בין כל ספרי בעלי התוספות ובית מדרשם לנזיר (ויש לנו 12 חיבורים כאלו), ולהאריך על כך במאמר מיוחד.

ד. שינויי רבינו בהעתקת התוס'

♦ בהעתקת לשונות הגמ', לא נמשך רבינו כלל אחרי התוס', דהיינו שהתוספות כתבו נוסח הגמ' לפי הנוסח בספרי התלמוד שבאשכנז שבידם, אבל רבינו העתיק תמיד כנוסח התלמוד שבספרי קטלוגיה שבספרד ששם חי רבינו, ולכן מצויים שינויים רבים בדיבורי המתחיל בין רבינו לתוס' עד שלמעשה כמעט בכל מקום שישנם הבדלי נוסח בין עדי הנוסח השונים של הגמ', לא כתבו רבינו והתוס' את אותו נוסח, ומכאן עולה שלא נמשך רבינו כלל אחרי גירסת התוס'. וכיון שרבינו בדרך הילוכו מעתיק רוב לשונות הגמ', א"כ נשתמר בחיבור זה העתקת רוב מסכת נזיר בנוסח ספרי קטלוגיה, וזה מציאה גדולה וחשובה, ובפרט שכל הדפוסים וכתבי היד השלמים של בבלי נזיר¹⁷ כולם מייצגים את ספרי אשכנז (מלבד כמובן קטעי גניזה הקהירית לנזיר).

♦ הדברים הנ"ל אינם רק לגבי הדיבור המתחיל בלבד, אלא גם בגוף דברי התוס', משנה רבינו כסדר את לשונות התוס' ומתאימם לנוסחתו בגמ'. לדוגמא תמיד

15 כי תופעה מצויה היא בספרי התוספות, שכאשר נוצר חסרון באחד העותקים השלימוהו המעתיקים מקבצי תוס' אחרים, ללא כל ציון וסימון שמדובר בהשלמה, עיין: בספרי 'מבוא לספרי הראשונים נדרים - ג' מאמרים', ב"ב תשע"ו, עמ' י-יא הע' 78, שהבאתי שמונה דוגמאות לזה. ושם גם הובאו עוד שלשים דוגמאות להשלמת ספרי ראשונים מספרים אחרים, ללא ציון שמדובר בהשלמה.

16 ויש עוד לבדוק אם זה ממש אותו קובץ תוספות, או רק קובץ תוספות דומה מאותו בית מדרש.

17 להשוואת נוסח הבבלי בדפים אלו, השתמשתי בפרוייקט הנפלא "הכי גרסינן", שפותח במימון ויוזמת הנדיב המפורסם הרב דב פרידברג מטורנטו, וכאן המקום להודות לו, על העמדת כלים חשובים ביותר, לצורך בירור לימוד וההדרת כתבי רבותינו שבכל הדורות. בסוגיא זו יש שם העתקה דווקנית של דפוס ונציה וכתבי יד השלמים מינכן ווטיקן וקטע כריכה מבוולגיה, וכל אלו מקורות אשכנזיים. (לעת עתה אין שם את העתקת כתב יד גינצבורג ושני קטעי הגניזה, ולכן לא יכולתי להביא נוסחאותיהם).

רפ"כ כותב "שכיבת קברות" תמורת לשון התוספות עצמם "שכונת קברות" (הע' 107), וכן "תפיסה" במקום "תפוסה" (הע' 138) וע"ע דוגמא מופלאה בהע' 160.

♦ למרות כל הנ"ל רפ"כ דאג שהלומד יבין היטב את דברי התוס' גם לפי הנוסח שרפ"כ חידש בדיבור המתחיל, ולכן לעתים הוסיף תיבה אחת בגוף הדיבור, שתוס' לפי נוסחם לא הוצרכו לכותבה (הע' 48).

♦ אפילו ציטוטי גמרות במקום אחר, רפ"כ משנה לפי נוסחתו, למשל תוספות מעתיקים משנה בבבא בתרא "תוכה של מערה" ורבינו מעתיק "רחבה של מערה" (הע' 136), וכמו כן תוס' מציינים כמה פעמים "בפרק המוכר פירות" ורבינו משנה וכותב "בפרק המוכר את הפירות" (הע' 112).

♦ תוספות כשמפנים למסכת אחרת מאריכים לציין היכן בדיוק זה נמצא, ורבינו מקצר בכגון דא¹⁸, דוגמאות: בד"ה ואית דמפרשי, תוס' כתבו: "בסוף חומר", ואילו רפ"כ: "בפרק חומר"; בד"ה מצא שלשה, תוס' כתבו: "כדאמרינן שלהי המוכר פירות", ואילו רפ"כ: "וכדאיתא המוכר את הפירות"; בד"ה מצא פרט למצוי תוס' כתבו: "אומר הר"ם דהתם לא", ואילו רפ"כ: "אומר הר"ם דלאו"; וכן בד"ה בודק הימנו, בתוס': "ואיכא דמוקי הת' למתניתין" וברפ"כ "ואיכא דמוקי למתניתין", וע"ע דוגמאות מורכבות יותר בהערות 88 ו-114.

♦ תוס' כותבים לפעמים תיבת "כי" במובן "ש..". (ולא במובן הרגיל של סיבה) כגון: "שלא נודע לו כי נקבר" "בשנודע כי לדעת שישאר" "דאיגלאי מילתא ... כי בית הקברות היה שם", "נכון לומר כי לאקראי נקבר שם", והוא סגנון אשכנזי שלא מקובל בספרד, ולכן רבינו הספרדי שינה כל אלו באופן עיקבי ל"שנקבר" "שלדעת" "שבית הקברות" "דלאקראי".

♦ תוס' כותבים "כדאמרינן בפרק פלוני", ורבינו בדרך כלל משנה: "כדאיתא בפרק פלוני", ובבדיקה קלה אפשר לראות שבעלי התוספות מרבים בלשון "כדאמרינן" (ובפרט בתוס' טוך לשון "כדאיתא" בציטוטי בבלי נדירה מאד ואכמ"ל), וחכמי קטלונדיה משתמשים בשני הלשונות לכל הפחות במידה שווה ואף כמדומה שיש נטייה יותר ל"כדאיתא".

♦ מלבד ההגבלות הנזכרות, רבינו בדף זה העתיק את כל לשון התוספות, בלי להשמיט כמעט שום מילה¹⁹, ומ"מ יש קצת מילים שרפ"כ השמיטם בהעתקתו, ובדרך כלל הן באמת אינן נחוצות, או אף משנות קצת המשמעות האמיתית (הערות 97 ו-160).

♦ כמו כן, רבינו נצמד מאד לסדר לשון התוספות, ורק במקומות בודדים שינה את סדר המילים, וכל מקום כזה יש טעם בשינוי זה (הערות 101 ו-144).

♦ רבינו הוסיף הרבה אות ד' החיבור, לצורך קישור המשפטים וצחות הלשון, וכן להיפך יש קצת מקומות שתוס' כתבו ד' החיבור ודוקא רבינו השמיטם, ומי שיש

18 וכמדומה ששורש ההבדל נעוץ בגישה למטרת ההפניות, תוס' כתבו ההפניה עבור לומד שמעונין לראות הדברים בשורשם ולבדוק היעמדו הדברים, ולכן הקפידו מאד לתת הפנייה ממקדת ומפורטת, אבל רפ"כ לא מצפה שהלומד לא יסמוך עליו בציטוט, ואת ההפניה הוא כותב רק שהלומד ידע שענין זה אינו נמצא לפניו בסוגיין והבן.

19 פרט לקצת מקומות שרפ"כ כתב את כל המשפט בצורה אחרת יותר בהירה וצחה, וע"ע הע' 164. ובשני מקומות קיצר רפ"כ וחיבר דיבור אחד לסוף הדיבור שלפניו וכך חסך משפט שלם, עיי' הערות 135 ו-152.

לו חוש לשון, יראה שבכל מקום כזה באמת עדיף בלי ד' החיבור, וגם כאן ניכר שתוס' הלכו בזה אחרי הרגל סגנון הכתיבה האשכנזי, ורבינו הלך לפי הרגל סיגנון הכתיבה הספרדי [ויש גם סיבות אחרות להבדלים אלו, כמו בהע' 64 שהראנו שם שרבינו דילג הד' כי הוסיף תיבת "פירוש", וע"ע בהע' 151].

הוספות רבינו בהעתקת התוס'

♦ תוס' בנזיר מעתיקים ממילא את רוב הסוגיא, ולהשלמת התמונה העתיקה התוס' לעיתים שורות שלימות בלי שום פירוש, והיינו שעשו דיבור המתחיל ארוך מאד, וכנראה כדי לעזור ללומד שלא יצטרך לעיין כל הזמן בגמ'.²⁰ רפ"כ במקומות הללו העתיק פירושים ממקור אחר (עיין הערות 32 165), ומסתבר שמקור אחר זה הינו החיבור השני שרבינו מעתיק בשם "התוספות" (עיין הע' 32), וע"ע מה שהוסיף רפ"כ ליד הערות 50 51.

♦ רבינו הוסיף תיבת "פירוש" בתחילת דיבורים מסוימים, ולאחר העיון מתברר שזה תמיד בכל דיבור שתוספות התחילוהו בלי שום מילת פתיחה, בסגנון: "כלומר" "וקשה" "אלמא" "האי" "כמו". ועיין הע' 95 שמתיבת "פירוש" שהוסיף רבינו יש לנו בירור בכוונת התוס'.

♦ כמו כן, כשדברי התוספות אינם מובנים, מוסיף רבינו משפט להבהיר דבריהם כמו בד"ה דתניא "האי יום מלאה" לאו דוקא, דכ"ש לאחר מלאה דמביא קרבן לבר מקרבנות ראשון", וע"ש בהע' 53 שהאורח מישור הבין דבריהם באופן אחר מחמת טעויות הדפוס.

♦ לעתים הוסיף רבינו, משפט המקשר ומגשר בין שני דיבורי תוס', עיין הע' 62.

♦ בדיבורים מסוימים חתם רבינו את הדיבור ב"לשון ה'קונטרס", והיא חתימה המורה שמקור דיבור הינו התוספות דידן, שרפ"כ קורא לו הקונטרס (כי אין רש"י לנזיר, ותוספות זה משמש היה באיזורו כתחליף לרש"י, אבל במסכת מנחות שיש רש"י, שם כמובן "הקונטרס" אצל רפ"כ הוא רש"י), אבל מאידך ברוב הדיבורים העתיק רפ"כ את התוספות דידן בסתמא ובלא חתימה, ולאחר העיון טובא התברר עומק כוונת רבינו, כי רק בדיבורים הללו שלא כתבן בסתמא הדברים שם מחודשים ובניגוד למפרשים אחרים דוגמת המפרש (עיין הערות 43 49 153, ובשאר הדיבורים שלא נתפרשו בהערותיי, רבינו עצמו הביא בהם מח' בין המפרשים וא"כ ברור שזה מחודש²¹), ויש מקרה אחד שמן החתימה עצמה יש ללמוד שיש חולקים על הנאמר בדיבור ההוא עיין הע' 154.

♦ וכמובן הוסיף רפ"כ עשרות תיבות בודדות, המקילות על הלומד להבין הנאמר בבהירות יותר, עיין למשל בכל ד"ה יכול לא תביא, והוא כמנהג כל הראשונים בהעתקתיהם את דברי קודמיהם.

ובכל אלו יש לראות את רבינו כמתאים את לשון ודברי התוספות שנתחברו בצרפת לקהל הלומדים אשר בברצלונה, הן מבחינת השינויים בנוסח הגמ' והן מבחינת סגנון הלשון השונה בין שני הארצות.

20 וכנראה מאותו טעם דרך תוספות איברא על הש"ס, להעתיק קטעים רבים מפירוש רש"י בלא להוסיף מאומה, וגם תוספות דידן לנזיר הוא תוס' איברא, וכדלהלן הע' 27.

21 ולפי זה החתימה בסוף ד"ה וארבעה, חוזרת בהכרח גם על הדיבור שלפניו שנזכר בו מח' רשב"ם ור"ת, ובאמת שני הדיבורים עוסקים לבאר את שיעור המערה במשנה, ואפשר להתייחס אליהם כדיבור אחד ארוך.

ה. על נוסחאות ושיבושים בתוספות הנדפסים

התוס' לנזיר נדפסו לראשונה בדפוס ונציה ר"פ, וכל המדפיסים לדורותיהם רק העתיקו את נוסח הדפוס הראשון, ולא היה להם כתב יד, ולעיתים תיקנו שגיאות מסברא אך לא מתוך כתבי יד²² (וגם הוסיפו כמה שגיאות חדשות בטעות, כגון הנזכר בהע' 161).

גם כיום אין בידינו שום כתב יד של החיבור עצמו²³, עד כה סברו שיש כתב יד קטן לדף סד-סה, אך כאמור התברר כעת שדף זה הוא של חידושי רפ"כ. יתירה מזאת ככל הנראה אפילו לרבותינו האחרונים מגיהי התוס', לא חזו עיניהם כתב יד של החיבור, וכל הגהותיהם נעשו מסברתם הגדולה והרחבה, ואפילו רבינו בצלאל אשכנזי שהיה באיזורו במצרים ספריות ענק שהכילו כמויות ספרים באופן בלתי יאומן²⁴, וגם כאן רוב ככל הגהותיו מקבלות אישור מן הנוסח שבחידושי רפ"כ, מ"מ מעיון בהגהותיו עולה שלא הגיה ע"פ כתב יד של החיבור עצמו אלא ע"פ תוספות מקבילים²⁵, וכמו שהוכחתי בהע' 141, וכן מוכח ממה שלא תיקן את המקומות שמהשוואה לרפ"כ עולה שנשמט בתוס' דידן שורה בטעות הדומות, וכדלהלן.

ומ"מ כעת יש לנו מקור חשוב להגיה על פיו את התוס' דידן, והוא חיבורו של רבינו הרפ"כ, בדפים שבהם התוספות שלנו מייצג את "הקונטרס" של רפ"כ (ויש לשים לב שבדפים אלו רוב דברי התוס' מועתקים אצל רפ"כ בסתמא). ולכן ראיתי לנכון בהדפסה זו, להדפיס עם הדף החדש של רפ"כ, את כל התוספות במקביל, ובמהדורה חדשה שעיקרה העתקה מדויקת של הדפוס הראשון, ותיקנתי מחדש כל הטעויות שתיקנו בהשוואה להעתקת רבינו, ומתברר שאף ששני החיבורים מרובים בטעויות, כי התוס' הגיע לידינו בדפוס ראשון אחד בלבד ומרובה בטעויות, וגם חידושי רפ"כ לא הגיעו לידינו בכתב יד מעולה ויש לנו רק כתב היד האמור שהוא מרובה בטעויות²⁶, ומ"מ למרבה המזל הטעויות לא זהות, ובכל דף זה לא מצאתי

22 רוב ככל התיקונים בדפוס מקורם בהגהות שבספר אורח מישור.

23 ונכון לעכשיו אפילו ב"גניות אירופה", עדיין לא נתגלה איזה דפים מן החיבור (לפי קטלוג הספריה הלאומית), ונקוה שיתגלה בהמשך החיפושים, הנערכים כל הזמן, בכריכות מיליוני הספרים העתיקים, הנמצאים במאות הספריות של המנזרים והארכיונים והעיריות, הפזורות בכל רחבי אירופה.

24 ראה: שלמה טולידאנו, 'רבי בצלאל אשכנזי האיש ומפעלו הספרותי', ע"ד, 'ירושלים תשס"ב, שסיכום: "266 חיבורים היו עדיין בכ"י בידי רב"א, 92 מהם אבודים, 2 מהם אבודים ברובם, 30 מהם לא ידועים, 141 נדפסו בינתיים, 1 עדיין בכ"י". וכל זה רק מסקירת החיבורים הוודאים, ולא כולל את מאות החיבורים שהובאו בשיטמ"ק לנדרים ונזיר וכן את כל ההגהות על הש"ס שרובם עדיין בכתב יד (חוץ מסדר קדשים שכבר נדפס אבל גם הוא לא נסכר בספר שם). וכל זה חוץ ממאות כתבי היד של החיבורים שכבר נדפסו בזמן רב"א, כגון גמרא רשי" ותוספות לכל הש"ס, במספר עותקים, ששימושו ב"מפעל המדעי" שהקימו רבינו ותלמידיו, והגיהו על ידם את כמעט את כל הספרות התורנית שנדפסה בימיהם ואכמ"ל.

25 והיו בבית מדרשו של רב"א, כמה חיבורים על נזיר, שאינם בידינו, והם: רבינו עזריאל; תוס' מיוחס לרא"ש; תוס' חיצוניות. ובלי ספק נסתייע מהם להגהת התוס' דידן.

26 אנב ברפ"כ ד"ה מארבע עד שמונה נשמטו ג' פעמים שני מילים ברצף, שהוא טעות נדירה מאד בכתב יד דידן, ועוד שתי מילים שונות בשתי מקומות, שגם זה לא נפוץ הרבה [בדף הנדפס כאן, נשמטה מילה שלימה ללא סיבה, פחות מעשרה פעמים, ורק מצוי בכתב היד שחסר מילים בראש השורה, עיין הערות 86 99, 126, וההסבר לכך שבמעבר בין שורה לשורה חשב הסופר שכבר כתב המילה בשורה שלפניה ושכח שעוד לא העתיקה כלל], ויש לשער שבקטע זה היה טשטוש בכתב היד שממנו הועתק כתב יד דידן, והסופר לא הצליח לפענח הרבה מילים.

שום טעות ודאית שישנה בשני החיבורים כאחת (מלבד טעות אחת קטנטנה של החלפת ב' בנ' עיין הע' 56), ומכאן עולה שלפני הרפ"כ היה עותק של תוספות מעולה בלי טעויות²⁷, וכיון ששני החיבורים נמסרו בדרכי מסירה שונות, ממילא לא השפיעו הטעויות של זה על זה.

ולאחר העיון בכל דף המשווה להלן, מתברר שבתוס' דפוס ונציה יש חמשים אותיות בודדות, שנשתבשו והתהפכו לאותיות אחרות הדומות להם קצת (או שנשמט אות אחת בסוף מילה והיינו שנמחק הגרש המסמן את קיצור המילה), וזה גרם לכשלושים מילים שלמות להיות מחוסרי הבנה, כמו כן חסרים בשבעה מקומות מילה קטנה של שנים או שלשה אותיות (וההסבר הוא שהסופר דילג מילה אחת בטעות), ומלבד כל זה בשני מקומות חסר שורה ממש בטעות הדומות עיין הערות 70 ו-155.

ולעתים מצטרפים כל הטעויות ביחד, עד שצריך ממש נבואה, כדי לתקן את הטעות מסברא גרידא, כמו בהע' 90, שמהשוואה ללשון רפ"כ התברר שחסר בדפו"י תיבה אחת "כדרכו", ועוד שתי אותיות נשתבשו ולכן "נקבר" הפך ל"בקבר" וכדרכו הפך ל"כדרכו", וכך הכל הפך לסתום וחתום.

למרות כל המצב העגום, נשכרנו ללמוד שרוב הטעויות בתוס' ונציה דפו"ר, הם טעויות קלות של אות אחת שהשתנתה לאות אחרת, אבל אין כאן סתם טעויות שאין להם הסבר משכנע, ונפק"מ גדולה בתגלית זו, שמעתה ואילך אין לקבל הגהה מסברא, שלפיה נמצא שחסר בתוס' שנים או שלש מילים ברצף²⁸, או אפילו רק שצריך למחוק לגמרי אות אחת הנראית מיותרת, וצריך לחפש אפשרויות הגהה אחרות או לנסות לבאר הנוסח כמות שהוא.

ובאמת מהשוואת חידושי רפ"כ לתוס' נדחו הרבה מאד הגהות מסברא מן הסוגים הנזכרים, עיין הערות 41 45 57 81 82 83 90 95 109 120 123 130 141 142 143 146 161 162. וזו בשורה גדולה מאד למעיינים ודוק [ודרך הילוכי ראיתי שהגהות שגם רבי בצלאל אשכנזי כתבם וגם תוקן כן כבר בדפוסים החדשים, כולם נכונים ואין בהם מתום, ולכן במהדורה עתידית של תוס' נזיר יהיה אפשר להשאיר בכל מקום כזה את נוסח הדפוסים שלנו בלא שום ציון, וכך ייחסכו הרבה מאד סוגריים עגולות ומרובעות המכבידים מאד על הלומד].

חשוב לציין שגם תוס' רבינו טודרוס מיוסד על התוס' שלנו (בחיבה שהם זהים ל"קונטרס" של רפ"כ). ורוב דבריו הם קיצור או פרפרזה של דברי התוס' (וע"ע הע' 89), ולעתים גם כותב לשון אחרת ודעתו לחלוק עליהם עיין הע' 94. וגם ממנו יש ללמוד רבות בבירור נוסח התוס', עיין בהערות: 47 70 75 81 111 128 130 141 142 143.

אבל שיטה לחכמי איורא לא מיוסד על התוס' דידן, אלא על חיבור אחר (כנראה החיבור שרבינו קורא "תוספות", עיין הערות 32 89), ועל אותו החיבור מיוסד גם פירוש הרא"ש, ולכן יש דמיון רב ביניהם.

27 ואין בכך פלא, שהרי הוא היה קרוב מאד לזמן חיבור התוס' הזה לנזיר, שנתחבר בבית המדרש באיכרא, ומוזכר בו הרבה הר"ם מאיכרא, וע"ע הע' 20.

28 אני מדבר על מקרה שלא שייך לטעון שמדובר בטעות הדומות.

ו. דרך ההדרה

כתב היד של חידושי רפ"כ [שחלקו כיום באוסף ששון וחלקו בניו יורק] הועתק כאן בדייקנות גדולה²⁹ ובלי שום שינוי, וגם ראשי תיבות וקיצורים לא פתחנו אלא לאחר גרש, וכנהוג לאחרונה במהדורות מדויקות, אולם הוספנו הרבה פיסוק וחלוקת דיבורים, ונעזרתי בזה בפיסוק המועט שהיה בכתב היד, ולא מצאתי בו שיבושים גמורים.

התוספות הועתק מדפוס ונציה, שהוא הדפוס הראשון של תוספות נזיר, בלי שום שינוי, וגם ראשי תיבות וקיצורים לא פתחנו אלא לאחר גרש, וכנהוג לאחרונה במהדורות מדויקות, אולם הוספנו הרבה פיסוק וחלוקת דיבורים כי בונציה רוב הדיבורים לא מחולקים, ומ"מ במקום אחד שהיה בונציה סימון לסוף דיבור אף שנראה שהוא טעות מ"מ השארתי הנקודתיים ושמתי בתוך סוגריים עגולות.

ואסיים בהודאה לידידי הרב אליעזר גרינמן שעשה את עיקר ההעתקות הנ"ל, לו התודה ועלי האחריות. ולרב עזרא שבט על ששלח לי הצילומים של כתב יד ששון וניו יורק, בטוב לב ובנפש חפצה.

ביאור הסימנים במהדורה דלהלן:

[תיקון בסוגריים מרובעות בתוס'] - הגהת המהדיר מתוך הקבלת לשון התוס' ללשון של רפ"כ, במקום שלא אמור להיות ביניהם הבדל, וגם שלשון התוס' נראה כשיבוש (ובמקרה שנראה שיש שיבוש בתוס', וברפ"כ חסר לגמרי השורה וכדומה, הוגה לשון התוס' ע"פ מקורות אחרים, וצויין בפירוש המקור בהערת השוליים הצמודה, ונעזרתי כמובן בהגהות רבי בצלאל אשכנזי ואורח מישור וברכת ראש ארזי הלבנון וש"ס עוז והדר).

[תיקון בסוגריים מרובעות ברפ"כ] - הגהת המהדיר מתוך הקבלת לשון רפ"כ ללשון של התוספות, במקום שלא אמור להיות ביניהם הבדל, וגם שלשון רפ"כ נראה כשיבוש [ובמקום שאין הקבלה בלשון התוס' הוגה ע"פ שיקולים אחרים, וצוינו על אתר בהערת השוליים הצמודה].

{...} - השלמת טישטוש או רווח משונה שיש בכתב היד ומורה על חיסרון קדום.

(...)[...] - שני מילים צמודות אחד בסוגר עגול ואחד במרובעים, היינו שבמקור שלפניי [- תוספות דפוס ונציה, או כתב היד של חידושי רפ"כ] כתוב כמו בתוך הסוגרים העגולות, אבל צריך להגיה מילה אחרת תמורתה (וכוונתי בזה להראות איך אירע תהליך השיבוש). וכאשר יש סתם טעות שחסר מילה שלימה וכדומה בא הסוגר המרובע שלא בצמידות למילה אחרת.

כשכתבתי "תוקן בדפו"ח" כוונתי שתוקן כך בשתיקה בלי שום סימון וזכר לנוסח הישן (וכשתוקן ע"י סוגרים, כתבתי תוקן בדפו"ח בסוגריים).

29 ובמקומות בודדים שהיו אותיות שיש להם שני פיענוחים, בחרנו את הפיענוח שבו לא תהיה המילה משובשת.

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

³⁰[סד ע"ב] נזיר ועושה פסח שהלכו בקבר התהום בשביעי שלחן טהור³¹ מאי מעמא לא אלימא טומאת התהום למסתר - פירוש³² כגון שנמאאו בטומאת מת, והזה וטבל, והלך (כטומאת) [בטומאת] התהום קודם תגלחת טומאה דנזירות. וקאמר דאינו סותר, מאי מעמא לא אלימא למסתר בכחאי ג'וונא, הואיל ובתר טבילה אזלינן, והויא בחזקת טהור כשנמאא בקבר התהום, ותנן בחזקת טהור [טהור]³³:

(מפני) [מתיבי]³⁵ [רב'ה]³⁶ ירד³⁷ לטבול במערה ליטהר מטומאת מת טמא שחזקת טמא [טמא]³⁸ -

אלמא ד(מ)היכא דאתחזק בטומאה, לא מטהרינן ליה בטומאת התהום, והאי נמי הויא בחזקת טומאה כשהלך בקבר התהום³⁹:

[סד ע"ב] נזיר ועושה פסח שהלכו בקבר התהום בשביעי שלחן טהור מאי מעמא לא אלימא טומאת התהום למיתסר

מתיב רבא ליטהר מטומאת מת טמא שחזקת טמא טמא -

אלמא היכא דאיתחזק בטומאתו³⁴, לא(ו) מטהרינן בטומאת התהום:

30 מכאן עד הנסמן להלן ליד הע' 71 הוא מתוך כתב יד ששון 1033 עמ' 567-568.
31 טהור - כ"ה גם בגמ' בכל ג' כתבי היד (וגם בתוס' ונציה טהור' ולא טהור'), ולא טהורים כבדפוסים ובמפרש, וברפ"כ מהדורת בלוי נדפס "טהורים" וכדרכו להגיה מסבא בלי לציין כלום.

32 קטע גמ' זה הועתק בתוס' דידן בלא פירוש, ורבינו השלים לכך פירוש ממקור אחר, ומסתמא היינו מן המקור שרפ"כ מכנהו "תוספות", ואכן כעין לשון רבינו נמצא בשיטה לחכמי איכרא ובפירוש הרא"ש (שכנראה מיוסדים על החיבור שרפ"כ מכנהו "תוספות"), ואבהוהו דכולהו "רש"י כת"י" כאן [מהדורת עזרא שבת, מתוך כמה כת"י, טרם נדפס] וז"ל: אמ' רב המנונא נזיר ועושה פסח שהלכו בקבר התהום בשביעי שלחן כגון שנמאא בטומאת מת ודאית דסתר וזהו ושנה וטבל והלך בקבר התהום בתוך מלאת ואחר כך מ(ו)נה נזירותו ונודע לו [לאחר] גילוח תגלחת טהרה [טהור] דאינו סותר. דלא אלימא טומאת התהום למסתר כי האי גונא הואיל דכבר טבל והוי בחזקת טהורה כי נטמא בקבר התהום כדתנן שחזקת טהור טהור.

33 [טהור] - נשמט בטעות הדומות.

34 בטומאתו - אולי יש להגיה בטומאה כמו ברפ"כ.

35 (מפני) [מתיבי] - ברור שתיבת "מפני" מקורה בתיבה "מתיבי" הדומה לה, וכן ברש"י כת"י "מתיבי הוא" ומכיון שאין פשר לתיבת הוא ע"כ צ"ל שם "מתיבי רבא", ומ"מ כיון שבכל עדי הנוסח של הבבלי כאן כתוב "מתיב" וגם אין לשון "מתיבי פלוני" בכל התלמוד הנדפס (ובקידושין טז ע"א "מתיבי רב הושעיא", בדפו"ר וכל הכת"י והגיש "מתיב רב הושעיא", וכן נשתבש בשבת מד ע"א וקח ע"א), מסתבר שנפל ט"ס ברפ"כ ורש"י כת"י, וצ"ל בשניהם "מתיב רב".

36 [רב'ה] - לא ידוע בבירור אם לגרס רבה או רבא, ועיין הע' 40 שרבינו כנראה גרס רבה, אבל בודאי שרבינו לא גרס בגמ' "מתיבי" בלי שום שם של אמורא שהרי בסמוך העתיק "אמר ליה".

37 תיבת "ירד" אינה מציטוט הגמ', שכן אינה בגמ' בכל דפו"י וכת"י ושיטה לחכמי אירוא, וכן ליתא במשנה שהיא מקור ציטוט זה ע"ש, והוסיפה רבינו וגם המפרש לתוספת ביאור, ובדפו"ח חשבו בטעות שכך גירסת המפרש, ולכן הגיהו כן גם בגמ' ובתוס' (ובגמרת עזר והדר הרגישו בכל זה, ולכן לא הדגישו תיבה זו בדיבור המתחיל שבמפרש, ובגמ' ובתוס' שמו תיבה זו בסוגריים מרובעות להורות שזה נוסף רק בדפו"ח, ויפה עשו).

38 [טמא] - נשמט בטעות הדומות.

39 והאי נמי הויא בחזקת טומאה כשהלך בקבר התהום - כ"ז ליתא בתוס', וכנראה הוא תוספת רפ"כ (ואין הכרח לומר שנשמט כ"ז בתוס' דידן בטעות הדומות).

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

אמר ליה מודינא לך בנזיר דמחוסר תגלחת - פירוש תגלחת טומאה, כלומר מתניתין מיירי היכא דמחוסר תגלחת, שהרי אף טבילה הוא מחוסר, שהרי הוא ירד לטבול וכל שכן תגלחת שאחריה, ורב המנונא מיירי בשביעי אחר שגילה, דנהי דמחוסר הערב שמש, בהכי לא קרינן ביה חזקת טומאה⁴² כדמפרש (ואיזל)[ואיזל]. ל'שון ה'קונטרס⁴³:

אמר ליה רבה⁴⁶ אף אנא מודינא לך בעושה⁴⁷ פסח דלא מחוסר כלום - פירוש לאחר טבילה ואחר שגילה הנזיר⁴⁸ ל'שון ה'קונטרס⁴⁹:

אמ' ליה אבבי מחוסר הערב שמש הוא⁵⁰ - פירוש ואכתי בחזקת טומאה (היא)[הוא]:

אמר ליה⁴⁰ מודינא לך בנזיר דמחוסר תגלחת - פירוש תגלחת טומאה, [כלומר]⁴¹ מתניתין איירי היכא דמחוסר תגלחת, שהרי אף טבילה הוא מחוסר, שהרי הוא ירד לטבול וכל שכן תגלחת שאחריה, ורב המנונא מיירי בשביעי אחר שגילה, דנהי דמחוסר הערב שמש, בהאי לא קרינן ליה בחזקת טמא כדמפרש ואיזל:

אמר לי[ה] אף אנא מודינא לך בנזיר ועושה פסח דלא מחוסר ולא⁴⁴ כלום - כלומר (ואחרי)[לאחר]⁴⁵ שטבל ואחר שגילה:

אמר ליה אבבי והא מחוסר הערב שמש
אמר ליה שמשא ממילא ערבא

40 כנראה תוס' לא גרסו בגמ' "אמר ליה רבא" ובאמת הוא מיותר קצת, ובכתב יד מינכן הנוסח "אמר ליה אבא אף אנא", וכדומה שהוא הנוסח המקורי, והיינו שרב המנונא פנה לרבא בלשון כבוד וכינהו אבא וכעין שכתב רש"י ביבמות דף נז עמוד ב: ומודה לי אבא - משום דקשיש מיניה קרי ליה אבא כמו לשון נשיאי ורבי. ולפי"ז בהכרח נמי דגרסינן בסוגיין "רבה" (וכגירסת רפ"כ עיין הע' 46) דהא רבא לא הוה קשיש מיניה דרב המנונא, ואכן בפסחים מ ע"א אשכחן דקאמר רב נחמן על רבה "מאן דציית לאבא" ופירש רש"י שם: "לאבא - רבה, הכי קרי ליה לשון רבנות".

41 [כלומר] - כ"ה ברפ"כ (וכמדומה שאין דרכו להוסיף תיבת 'כלומר' מדיליה), ובזה ניחא הנוסח הישן "מתני" ואין צורך להגיה ולתקן "ומתני" כמו שתוקן בדפו"ח.

42 בתוס' "בהאי לא קרינן ליה בחזקת טמא" לפי הסגנון בתוס' מדברים על האדם, שבאדם זה לא קוראים לו תואר "בחזקת טמא", ואילו רבינו כתב בסגנון אחר "בהכי לא קרינן ביה חזקת טומאה" כיון שרבינו מדבר על המצב, שמצב כזה אין קוראין בו (-אינו נחשב) חזקת טומאה, וצא וראה עד היכן הגיע דקדוק לשון רבינו. 43 רבינו חתם כאן "לשון הקונטרס" ולא העתיקו בסתמא כדרכו, כי פירוש התוס' כאן מחודש, ושונה מן המפרש ורש"י כת"י שפירשו באופן אחר ע"ש. ולפירושה דווקא בנזיר הוא מודה ולא בעושה פסח.

44 ולא - רפ"כ לא גרס תיבה זו, ובדפוסים וכת"י כמו בתוס'.

45 (ואחרי) [לאחר] - כ"ה ברפ"כ, והל' הפכה ל-ר'. והרש"ש הגיה מסברא "אחר".

46 רבה - בגמ' בדפוסים ובכתבי יד "רבא", אבל כנראה שרבינו גרס בגמרותיו שבקטלוגיה "רבה" בכל הסוגיא, וכן הוא פעמיים בשיטה לחכמי איזורא, וסמך גדול לזה הראיתי בהע' 40.

47 בעושה פסח - כן בדפוסים וג' כתבי היד ובמפרש וברא"ש, אבל תוס' גרסי "בנזיר ועושה פסח" וכ"ה ברבינו טודרוס.

48 ואחר שגילה הנזיר - רבינו שבדיבור המתחיל לא העתיק תיבת הנזיר (כי כאמור בהע' 47 לא היתה בגמרותיו), ממילא הוצרך להוסיף כן בגוף פירושו, אבל התוס' עצמם שכתבו בתוך הדיבור המתחיל "בנזיר ועושה פסח" א"כ כאן מובנים דבריהם גם בלי תיבה זו.

49 רבינו חתם כאן "לשון הקונטרס" ולא העתיקו בסתמא כדרכו, כי פירוש התוס' כאן מחודש, ושונה מן המפרש ורש"י כת"י שפירשו באופן אחר ע"ש. ולפירושה דוקא בעושה פסח לא מחוסר אבא נזיר חשיב מחוסר.

50 מחוסר הערב שמש הוא - בתוס' ושיטה לחכמי איזורא "והא מחוסר הערב שמש" וכן הוא בגמ' בדפוסים וקטע כריכה אשכנזי, ורבינו גרס "מחוסר הערב שמש הוא", ובפירוש הרא"ש וכתבי יד מינכן ווטיקן "מחוסר הערב שמש".

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

ואמ'ר ליה שמשא מ(ו)מילא⁵¹ ערבא -
פ'רוש ולא חשיב חסרון:

ואף אבוי חזר בו והודה לו דשמשא ממלא
ערבא - ולא חשיב חסרון:

כדתניא⁵⁴ ובמלאת ימי מחרה⁵⁵ יום מלאת
(תניא)[תביא]⁵⁶ תוך מלאת לא
(תניא)[תביא] -

האי "יום מלאת" לאו דוקא, דכ"ש לאחר
מלאת דמביא קרבן לכר מקרבנות ראשון,

אלא כלומר 'חזרה וילדה אף ביום שמונים
(ואחר)[ואחד]' - תביא שתי קרבנות, 'תוך
מלאת שחזרה וילדה שנית תוך מלאת' - לא
תביא רק קרבן אחד:

יכול לא תביא קרבן על לידה שלפני
מלאת. וכדפ'רשתי: אבל תביא על לידה
שלאחר מלאת -

{פרוש}⁵⁸ כגון שילדה עתה וילדה שנית,
תוך מלאת כגון (טרם)[יום ס']⁵⁹ ללידה
ראשונה, וחזר[ה] אחרי כן וילדה תוך פעם

ואף אבוי הדר ביה והודה דשימשא ממילא
ערבא - ולא חשיב חסרון:

דתני[א] יום מלאת (תניא)[תביא] תוך
מלאת לא (תניא)[תביא] -

האי (אם)[יום]⁵² מלאת" לאו דוקא,

אלא כלומר 'חזרה וילדה [אף]⁵³ יום פ"א' -
(תניא)[תביא] שתי קרבנות, 'תוך מלאת
שחזרה וילדה שנית תוך ימי לידה ראשונה'
- לא תביא רק קרבן אחד.

יכול לא תביא על לידה שלפני מלאת אבל
תביא על לידה שלאחר מלאת -

כגון שילדה בשנייה⁵⁷ ביום שש'ם וארבעה
[ל]לידה ראשונה, וחזרה וילדה ביום שש'ם
וארבעה ללידה שנייה, שהיא תוך מלאת של

51 ממילא - כצ"ל כי רבינו עצמו להלן ד"ה התם נמי, העתיק "ממילא" או "ממלא".

52 כל התיקונים מתחילת הדיבור ע"פ הגהות ר' בצלאל אשכנזי, וכ"ה ברפ"כ (ועל הגהת "תביא" ראה בהע' 56).

53 [אף] - כ"ה ברפ"כ (ומשם למהדורות ארזי הלבנון), וכן מוכרח שהרי עיקר מה שביארו תוס' הוא דהך יום מלאות לאו דוקא דכ"ש לאחר, אלא קמ"ל דאפילו ביום מלאת עצמו חייבת, ובברכת ראש הגיה בתוס' בשורה הקודמת "לאו דיוקא" ונראה שס"ל שהתוס' קמ"ל דהביריתא לאו מכח דיוק לשון קרא נקטה אלא דינא קאמר, אבל רפ"כ כתב להדיא דכונת דכ"ש לאחר מלאת.

54 כדתניא - כך גירסת רבינו, ולפנינו ובכתבי יד "דתניא" וכ"ה בתוס'.
55 ובמלאת ימי טהרה - כך גירסת רבינו, וכן נראה מן המפרש ושיטה לחכמי איוורא ורש"י כת"י, ולשיטתם בגירסת סיפא דבריייתא עיין הע' 63, ובדפוסים ובכתבי היד ליתא.

56 (תניא) [תביא] - כצ"ל כמו בגמ', וטעות גמורה היא, וטעה הסופר בין ב' לנ' (ודוקא כאן מחמת שיש הרבה משפטים בתלמוד בסגנון "הא תניא הא לא תניא") וכן טעה מעתיק התוס' דידן בדפוס ונציה, אבל אין לחשוד חלילה שרבינו עצמו העתיק טעות חמורה כזאת, שהרי מוכח מכל פירושו כאן שגרס בגמרא "תביא" כלפנינו, ועוד שבתוספות דפוס ונציה השתבש אף בסמוך "תניא שתי קרבנות" ושם ברבינו "תביא". ופשוט.

57 שילדה בשניה - כן בונציה, וכן נכון והיינו שילדה פעם שנייה, ורב"א הגיה "שילדה השניה", ואין נוסח זה מדוקדק דמשמע שלידה תינוקת שניה.

58 {פרוש} - בכתב היד יש כאן מילה אחת ששרידיה ניכרים, אך לא הצלחתי לפענחם לכדי מילה מתאימה, ובבלי פיענח {פרוש}, וכך מתאים לפי הענין.

59 (טרם) [יום ס'] - הגהתי בהשערה ע"פ הסמוך, ובצורת הכתיבה בכתב היד יכול להשתבש כן בניקל.

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

ל'ידה שניה ולאחר מלאת של ל'ידה שלישית לס' יום⁶⁰ מלידה שניה, ונמצא ראשונה.

ואחר מלאת דלידה ראשונה, ואמ'ר⁶¹ על אותה לידה שלאחר מלאת, שהיא על לידה שלישית שהוא אחר ומלאת דלידה ראשונה⁶²,

ת"ל 'ביו'ם מלאת' - (ור"ל) [ת"ל] 'ובמלאת' אחר מלאת תביא

תוך מלאת לא תביא⁶³ -

פ'ירוש כל⁶⁴ תוך מלאת בין ללידה ראשונה, בין ללידה שניה הנפטרת בקרבן של ראשונה, אינה מביאה אלא קרבן אחד:

רכל תוך מלאת בין ללידה ראשונה, בין ללידה שנייה הנפטרת בקרבן של ראשונה, (אינו) [אינה] מביאה אלא קרבן אחד:

ואמ'ר רב המנונא⁶⁷ היינו מעמא דמחסרא קרבן - כלומר מ["]ה מפטרה בקרבן אחד, לפי שמחסרא קרבן של לידה ולא

ואמ'ר⁶⁵ רב כהנא היינו מעמא (דמפסדא) [דמחסרא]⁶⁶ קרבן - כלומר משום הכי מיפטרה בקרבן אחד,

60 וילדה תוך פעם שלישית לס' יום - תוס' כתבו ציור של "ס"ד יום" ורבינו כתב ציור פשוט יותר, ובאמת צע"ג על תוס' מה ראו לתפוס "ס"ד יום", ואחר העיון נ"ל שיש להגיה בתוס' "ס"ו יום" במקום "ס"ד יום", והוכרחו התוס' לכתוב מספר שהוא מתחת ס"ו יום, כי אם ילדה נקיבה מיום ס"ו ואילך יוצא סטוף ימי שבועים של טומאה נגמרים לאחר יום פ"א, וא"כ ביום הבאת קרבנותיה באמת לא היתה ראויה כלל להביא קרבן שהיא בטומאה גמורה, ולכן גם הלידה השלישית פטורה, וקמ"ל תוס' שאפילו ילדה ביום ס"ו ונגמרו ימי טומאה ביום פ' אעפ"כ כיון שביום פ"א היא עדיין מחוסרת כיפורים לא נחשב שהיתה ראויה להביא קרבן. ומ"מ גם לפי כל זה עדיין הציור של רבינו פשוט יותר, רק שתוס' נקטו המספר הכי גבוה שאפשר. ואמר על - בכתב היד יש כאן תיקונים ומחיקות, ולאחר העיון נראה לשער שהסופר כתב מתחילה "ואמר רב המנונא" [כי דילג בטעות הדומות מ"ואמר" דהכא ל"ואמר" דבסמוך] ושוב תפס טעותו והעתיק "על" ואחר כך סימן למחיקה את תיבת המנונא, ובשעת המחיקה החליט למחוק גם תיבת "על", ואת תיבת "רב" שיהיה ל"בכל", והיינו שבמבט מעמיק החליט לפענח "בכל" במקום "על" ובאמת בכתובה הספדית זה דומה מאד. ומ"מ הנכון הוא "על", וצ"ל שדק הסופר מתחילה, או שעכ"פ כך כתב רבינו ונשתבש מחמת הדמיון (ולאפוקי ממה שפיענח בלוי ע"ש).

62 ואמ'ר על אותה לידה שלאחר מלאת, שהיא על לידה שלישית שהוא אחר ומלאת דלידה ראשונה - יתכן שכל זה נשמט בתוס' בטעות הדומות, אך אינו מוכרח ואדרבה יותר נראה שהוא תוספת רפ"כ, וכדרכו לקשר הדיבורים זה לזה בכיוצ"ב, כמו בסוד"ה התם נמי.

63 ת"ל ובמלאת אחר מלאת תביא תוך מלאת לא תביא - נוסח "ת"ל ובמלאת" כ"ה במפרש, וכע"ז בדפוסים ורש"י כת': "ת"ל ובמלאת ימי טהר" ביום מלאת תביא תוך מלאת לא תביא", אבל בג' כתה"י "ת"ל ביום מלאת ביום מלאת תביא (אבל) תוך מלאת לא תביא" כמו בתוס'. ונוסח רבינו "אחר מלאת תביא" לא מצאתי לו חבר, ומ"מ יתכן שהוא נוסח מקורי, ואף דברישא כתוב בכל הנוסחאות "יום מלאת", אפשר דקמ"ל הכא, מה שהעירו תוס' ורפ"כ לעיל בד"ה דתניא, דיום מלאת לאו דוקא וה"ה אחר מלאת, ומה שחיסר התנא ברישא פירש בסיפא, אלא שהמגיהים באשכנז הגיהו הסיפא והתאימוה לרישא.

64 בתוס' "דכל" ורבינו כתב "כל" כי כבר הוסיף תיבת "פירוש".

65 ואמר - במפרש גרס "אמר" (וכ"ה בדפוסים וכתב יד מינכן וקטע כריכה בולניה) ולכן הוצרך לכתוב "כלומר ואמר", אבל תוס' ורפ"כ ורבינו טוודרוס גרסי בהדיא "ואמר" וכ"ה בכתב יד וטיקן.

66 (דמפסדא) [דמחסרא] - כ"ה בהגהות רב"א ואורח מישור ודפוס"ה, וכ"ה גם ברפ"כ וכל המקורות.

67 ואמ'ר רב המנונא - בתוס' ובגמ' בדפוסים וכתבי יד "כהנא", ובשיטה לחכמי איזוורא וקטע כריכה מבולניה "רבא".

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

(יבא) [יצא] עליה שעה ראויה להביא קרבן של [לידה] ראשונה, ד"בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא (יבא) [תבא] עד מלאת ימי טהרה",

(דהואיל) [והואיל] דילדה שנית, לא תוכל להביא קרבן של לידה ראשונה, עד מלאת לידה שניה, והואיל ולא הספיקה למלאת לידה שניה עד שילדה שלישית, הרי לא היתה⁷¹ ראויה להביא קרבן של לידה ראשונה עד שילדה שלישית, ולכך דין הוא שתפטר בקרבן אחד:

התם נמי⁷⁵ מחסרא הערב שמש - {כמו} "והוי' {נ}"⁷⁶ בה"⁷⁷, פ'רוש בלידה שלאחר מלאת, אמאי (מביא) [תביא] קרבן שני ללידה שנית, הא מחסרא הערב שמש,

כלומר מי לא עסקינן באשה שלא טבלה לסוף שב[ו]עים כל עקר, הרי אף⁷⁸ לאחר שמונים אינה ראויה להביא קרבן על לידה ראשונה, ואפילו הכי מביאה קרבן שני על לידה⁷⁹ שלאחר מלאת ולהכי פריך מאי

לפי שמחסרה קרבן של לידה ולא יצא עליה שעה שראויה להביא קרבן של לידה ראשונה, ד"בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה",

והואיל (וילדה) [דילדה]⁶⁸ שנית, לא תוכל להביא קרבן של ראשונה, עד מלאת לידה שנייה, והואיל ולא הספיקה למלאת לידה שנייה עד שילדה שלישית, [הרי לא היתה ראויה להביא קרבן של⁶⁹ ראשונה עד שילדה שלישית]⁷⁰, ולכך דין הוא שתפטר בקרבן אחד:

התם נמי (מחוסר) [מיחסרא]⁷² הערב שמש - כמו "והוינן בה התם", (בילדה) [כלידה] שלאחר מלאת, אמאי תביא קרבן ללידה שנייה, הא מחסרא הערב שמש,

כלומר מי [לא]⁷³ עסקינן באשה שלא טבלה לסוף שבועים כל עקר, הרי אף לאחר שמונים אינה ראויה להביא קרבן לידה ראשונה, ואפילו הכי מביאה קרבן על לידה שלאחר מלאת⁷⁴:

68 (וילדה) [דילדה] - כ"ה ברפ"כ, וכן הגיה בברכת ראש.

69 השמטתי כאן תיבת "לידה" שהיא כנראה מתוספת רפ"כ, כמו לעיל שבתוס' "קרבן של ראשונה" וברפ"כ "קרבן של לידה ראשונה".

70 (הרי לא היתה ראויה להביא קרבן של ראשונה עד שילדה שלישית) ולכך דין - כ"ה ברפ"כ, וכע"ז ברבינו טודרוס (שגם מיוסד על תוס' דידן), ונשמט בטעות הדומות, ובאמת בלי תוספת זו אין מובן לשון "ולכך דין" ולכן הרב תפארת ציון הגיה מסברא "לכך דין".

71 ע"כ כבר נדפס בשינויים ושיבושים במהדורת הרב בלוי.

72 (מחוסר) [מיחסרא] - כ"ה בלשון תוס' עצמם להלן בגוף הדיבור ולקמן ד"ה ואית דמפרשי, וכ"ה גם ברפ"כ ושאר מקורות (ורק בקטע כריכה מבלוניא "מחוסר" ולכאורה ט"ס דהא על יולדת קא).

73 [לא] - כ"ה ברפ"כ והגהות רב"א ואורח מישור ודפו"ח.

74 כ"ז כתוב בשיטה לחכמי איורא בשם "ר"י".

75 התם נמי (מחוסר) [מיחסרא] הערב שמש - יש שגרסו כאן "התם נמי הא מחסרא", שכ"ה בנוסח דיבור המתחיל בפירוש הרא"ש (בנדפס ושיטמ"ק) וכן נראה מלשון המפרש, אבל בדפוסים וכתבי היד של הגמ' שבידינו ליתא תיבה זו, וכן ליתא בתוס' דידן ובתוספות רבינו טודרוס (ושניהם כתבו לקמן לשון זה אך הוא תוספת שלהם ולא חלק מציטוט הגמ').

76 {כמו} "והוי' {נ} - { }" הסופר כתב רק "והוי" אך השאיר ריוח אחרי ולפני מילה זו, והושלם ע"פ תוס'.

77 כמו "והוינן בה" - תוס' כתבו כמו "והוינן בה התם", וכוונתם ש"התם" מתפרש כאילו נכתב "והוינן בה התם", ורבינו השמיט תיבה זו, ושיעור לשונו ששאלה זו של הגמ' היא בסגנון של "והוינן בה", והיינו הך.

78 אף - בכתב היד כתוב "לאף" אך ה' מחוקה, והיינו שמתחילה דילג תיבת "אף" והתחיל לכתוב "לאחר" ומיד שם לב לטעות ומחק ה' וכתב "אף".

79 על לידה - בכתב היד נוסף כאן "ראשונה" ונמחק בקו, והיא טעות הסופר שקפץ לאחר בטעות הדומות.

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

טעמא. ומשני אמר אביי שמשא ממילא
ערבא -

אמר [אביי] שימשא ממילא ערבא -

כלומר לא מיבעיא חסרון הטבילה, שאינו
חשוב(ה) חסרון, שהרי מקוה לפניו ובידו
לטבול, אלא אף הערב שמש שאינו בידו, לא
חשיב חסרון, דשימשא ממילא ערבא.

כלומר לא מיבעיא חסרון הטבילה, שאינו
חשוב(ה) חסרון, שהרי מקוה לפניו ובידו
לטבול, אלא אף הערב שמש שאינו בידו, לא
חשיב חסרון, דשימשא ממילא ערבא.

ואית דמפרשי⁸⁰ והא⁸¹ מיחסרא הערב
שמש מטבילה דרבנן בסוף פ⁸² כדאמרינן
בסוף חומר בקדש(:) ולא נהירא, חדא
דמדאורייתא אמרינן⁸³ ותו הא לא בעי[א]
הערב שמש, דקתני התם דמחוסר כיפורים
צריך טבילה לקדש, והתם דייק טבילה אין
הערב שמש לא אמילי אחרינא:
ואית דמפרשי⁸⁴ הא⁸⁵ מחסרא הערב שמש
מטבילה דרבנן בסוף שמונים, כדאמרינן
בפרק (האומר) חומר, ושבש הוא⁸⁶, חדא
דמדאורייתא אמרינן, [ותן]⁸⁷ הא לא בעיא
הערב שמש⁸⁸, דקתני התם [דמחוסר]
(טהורין) [כיפורין] צריך טבילה לקדש. והתם
דייק טבילה אין הערב שמש לא.⁸⁹ לשון
ה'קונטרס ו'התוספות⁹⁰:

ואית דמפרשי⁸⁰ והא⁸¹ מיחסרא הערב
שמש מטבילה דרבנן בסוף פ⁸² כדאמרינן
בסוף חומר בקדש(:) ולא נהירא, חדא
דמדאורייתא אמרינן⁸³ ותו הא לא בעי[א]
הערב שמש, דקתני התם דמחוסר כיפורים
צריך טבילה לקדש, והתם דייק טבילה אין
הערב שמש לא אמילי אחרינא:

80 כך פירשו המפרש ורש"י כתי" כאן [ולתועלת הלומדים אעתיק את לשון רש"י כתי" ממהדורתו של עזרא שבט
שטרם נדפסה: ואמ' רב כהנא ש[א]ני הכא דלא הביא אפלו על לידה שלאחר מלאת משום דמחסרא קרבן
דמחסרא שעה דראויה להביא בה קרבן דתוך מלאת דלידה אחרונה. ומקשינן התם נמי ביום דהיינו ביום פ"א
יום דיולדת היכי מתיא קרבן והא מחסרא הערב השמש שהרי היא צריכה לחזור (ולאכול) [ולטבול] בו ביום
אע"פ שכבר טבלה לסוף י"ד דהוא טמאה לידה והינו טעמא דחזרות וטובלת ביום הבאת קרבן כדי להחזירה
לאכול בקדשים כדתנן במסכת תגיגה בפרק חומר בקדש האונן ומחוסר כפורים צריכין טבילה לקדש וצריכין
הערב השמש], ולשון שניהם דומה קצת ללשון של אית דמפרשי בתוס', וקרבן לודאי שעליהם כיוונו התוס',
ושור' ברבינו תודרוס שהעתיק כאן לשון היש מפרשים במלואו, והוא אכן קרוב מאד ללשון רש"י כתי".
81 והא(י) - ברבינו תודרוס וברא"ש "והא", וברפ"כ "הא", ואין חבר לנוסח "והא", ובדפוס"ח הגיהו "האי".
82 מטבילה דרבנן בסוף פ' - היינו שצריכה לטבול כאשר מסתיימים שמונים ימי הטמאה לנקבה, והיינו
שטובלת ביום פ"א שהוא בסיום הפ', ובדפוס"ח הגיהו "בסוף פ"א", וכאמור הגהתם מיותרת (וגם ברפ"כ
הנוסח "שמונים"), וגם אינה נכונה שהרי טובלת בתחילת פ"א או באמצע (נאפשר היה לתוס' לכתוב "ביום
פ"א", וכן כתבו הרבה ראשונים).

83 דמדאורייתא אמרינן - פירוש דהך טבילה דאמרינן הכא היא טבילה מחוייבת דמדאורייתא, ובברכת ראש
הגיה "דמדאורייתא איירינן", והוא לשון צח יותר אך יש ליישב הנוסח הנדפס וכנ"ל, וכן עיקר שהרי גם
ברפ"כ כלפינו.

84 הא - בתוס' כאן כתבו "והא", וסגנון רבינו נח יותר והבן (וע"ע לעיל הע' 75).
85 ושבש הוא - לכאורה הוא שינוי לשון מרבינו, אך אינו מוכרח כי אפשר שלשון זה העתיק רבינו מן
"התוספות" שהרי דיבור זה חתום "לשון הקונטרס והתוספות".

86 [ותן] - כ"ה בתוס' וכן נכון, ומילה זו חסרה בראש שורה, וכמצוי בכתב יד זה.
87 הע"ש - מתחילה נכתב "בהע"ש" ונמחק ה'ב'.

88 תוס' הוסיפו "אמילי אחרינא" והיינו דהתם (כג ע"א) דייק לה תלמודא ארישא גבי כלים הנגמרים, ומ"מ
כמו שדייקה הגמ' כן ברישא יש לדייק גם בסיפא, זהו כוונת התוס', ורבינו השמיט זה כדרכו לקצר במה
שאינו נוגע לסוגיין ואינו מחוייב להפנייה מדויקת, וגם רבינו תודרוס השמיט תיבות אלו מטעם זה.

89 לשון ה'קונטרס ו'התוספות - לשון זה מצוי בחיבור זה, ומורה שגם "הקונטרס" (תוספות דידן) וגם
"התוספות" כתבו כעין זה, ו"התוספות" הוא חיבור שמצטט רבינו רבות, ואינו בידינו, אך כ"ה גם בפירוש
הרא"ש ובשיטה לחכמי איזורא שכנראה השתמשו בחיבור "התוספות" ההוא.

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

מתניתין המוצא⁹⁶ מת בתחלה -

פ'רוש שלא נודע⁹⁷ שנקבר שם:

כדרכו - פ'רוש נקבר כדרכו⁹⁸:

נוטלו וכו' - פ'רוש נהי דבקבר הידוע אמרינן בפרק נגמר הדין (סנהדרין מז ע"ב) דאסור [לפנותו]⁹⁹,

התם היינו דוקא שנודע לו¹⁰⁰ שלדעת שישאר שם¹⁰¹ (בקבר)[נקבר], אבל בנמצא אמרינן¹⁰² התם דמותר ליטלו, דמאחר שלא נודע הקבר לבני אדם, נכון לומר דלאקראי נקבר שם.

בתחילה -

שלא נודע לו כי נקבר שם.

[כדרכו] - (בקבר כדרכו)[נקבר כדרכו]⁹⁰, בגמרא מפרש אמאי נקמיה⁹¹: (ליטלו)[נוטלו] - נהי דקבר הידוע אמרינן פרק נגמר הדין (סנהדרין מז ע"ב) "אסור לפנותו",

התם (הוא)[היינו] דוקא בשנודע (כו)[כי]⁹² לדעת (שנשאר)[שישאר]⁹³ נקבר שם⁹⁴, אבל בנמצא אמרינן התם מותר (ליטלו)[ליטלו], מאחר שלא נודע הקבר לבני אדם, נכון לומר כי לאקראי נקבר שם.⁹⁵

90 [כדרכו] (בקבר כדרכו) [נקבר כדרכו] - כל התיקונים כאן ע"פ רפ"כ, ובדפוס"ח לא הבינו מהו בקבר ושמוהו בסוף הדיבור הקודם ובאמת שם הוא מיותר, אבל לנוסח רפ"כ הכל א"ש, ומתברר שחסר בדפוס"י תיבה אחת "כדרכו" ועוד שתי אותיות נשתבשו "נקבר" הפך ל"בקבר" וכדרכו הפך ל"כדרכו", וכך הכל הפך לסתום וחתום.

91 בגמרא מפרש אמאי נקמיה - רפ"כ השמיט כל זה דבגמ' לא מקשינן דוקא על מילה זו, אלא מבאר כל המילים שבמשנה (אבל תוס' ידעו שללומד הפשוט קשה רק על תיבה זו שיותר מורגש ייתורה, ועוד שלא יתעקש הלומד לומר דהך כדרכו לא קאי על מת אלא על המוצא, וכמו שסברנו לולי תוספות וכבה"ע⁹⁸, דאל"כ מאי נפק"מ אם המת כדרכו או לא, ולזה כתבו תוס' דבגמ' מפרש דנקט כדרכו דוקא להורות שאם אינו קבור כדרכו אין טעון חיפוש דאימר גוי הוא).

92 (בו) [כי] - כן הגיה בהגהות רב"א, וכן מסתבר, ורפ"כ שינה את "כי" ל-"ש", וכדרכו.

93 (שנשאר) [שישאר] - כ"ה ברפ"כ והגהות רב"א (ובדפוס"ח הגיהו "שנשאר קבור" במקום "שנשאר נקבר" ובתם דרך הוסיף הגהה על הגהה "נשאר קבור", ובאמת בדפוס"י רק אות אחת השתבשה).

94 היינו דוקא בשנודע כי לדעת שישאר נקבר שם - רבינו טודרוס כאן שינה במכוון מלשון התוס' וכתב "כלומר שנודע שנקבר שם וכיון שהוא ידוע חוששין שמה נקבר שם דרך קבע", ופליג על תוס' שסבירא להו שצריך לדעת שנקבר שם על דעת של קבע, ואיהו סובר שכל שהיה ידוע שיש שם מת ממילא חיישין שהוא נקבר דרך קבע.

95 בכל דיבור זה, באו התוס' לאפוקי מפירוש המפרש, שפירש דהחידוש ב"נוטלו" הוא מה שאין צריך לחפש בסביבותיו, ותוס' לא ניחא להו בהאי פירושא דהא מסיפא דאמרינן דבג' מתים צריך לחפש שמעינן שפחות מג' אין צריך לחפש, וע"כ כפירוש דרישא לגופיה איצטריך לחדש שמותו לפנותו. זה למדתי מלשון רפ"כ שהקדים לדיבור זה תיבת "פירוש" והיינו שכל זה הוא כפירוש למשנה, ולאפוקי מן הברכת ראש שס"ל שותם" רק באים לתרץ הסתירה מסנהדרין, ולשיטתו הוצרך להגיה במקום "נהי דקבר" "והא דקבר".

96 המוצא - בכתב יד "המוציא", ככתיב הקדום להוסיף יו"ד אף ב'מוצא' שהוא בצירי או סגול, ושינתי "המוצא" וככתיב הנהוג לכתוב יו"ד רק במוצא שהוא בחיריק.

97 שלא נודע - לשון תוס' "שלא נודע לו", אבל רבינו השמיט תיבת "לו", כי באמת אינו ידוע לא לו ולא לאחר. 98 כדרכו. פירוש נקבר כדרכו - צ"ב הא פשיטא שזה הפשט במשנה, ומאי קמ"ל רפ"כ והתוס', ונראה שהיה אפשר ל' דהך כדרכו חוזר על "המוצא" שהוא מצא בדרך הילוכו ובאקראי שלא בחיפוש מעמיק, וקמ"ל תוס' שאין זה הכוונה אלא שהמת עצמו נקבר כדרכו.

99 [לפנותו] - כ"ה בתוס' וכן נכון, ומילה זו חסירה בראש שורה, וכמצוי בכתב יד זה.

100 תוספות כתבו "בשנודע", ורפ"כ שינה לכתוב "שנודע לו" ושני הסגנונות אמת.

101 בתוס' "לדעת שישאר נקבר שם" ורפ"כ שינה וכתב "שלדעת שישאר שם נקבר" וכן הוא הסגנון הנכון יותר, כי השאלה היא רק אם ישאר שם והבן.

102 בכתב היד נוסף כאן "בפרק" ונמחק, והיא טעות הסופר שקפץ לאחור בטעות הדומות.

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

ותא תפיסתו - מפרש בגמרא:

תפושתו - מפרש בגמרא.

הרי זה שכיבת¹⁰⁷ הקברות -
[ב]לומר¹⁰⁸ אגל[א]י מילתא, כיון דאשכח
ביה ג' קברות, שבית הקברות היה, [ולכך
אסור ליטלן ולפנותו],

מצא שלשה [אם]¹⁰³ יש בין זה לזה מד'
אמות ועד שמונה הרי זה שכונת קברות -
כלומר דאיגלאי מילתא, כיון
(דמשכח)[דאשכח]¹⁰⁴ תלת, כי בית
הקברות היה שם, ולכך אסור ליטלן
(ולפנותו)[ולפנותו]¹⁰⁵:

גם צריך לבדוק הימנו ולהלן עשרים אמה,
שבודאי¹⁰⁹ שבית הקברות היה]¹¹⁰, ורגילין
היו לקבור (במערה)[במערות]¹¹¹, וכדאיתא
המוכר את הפירות.¹¹²

גם צריך לבדוק הימנו ולהלן עשרים אמה כי
(ש)בודאי¹⁰⁶ שבית הקברות היה שם,
ורגילים היו לקבור במערות, כדאמרינן
שלהי המוכר פירות.

והתם מפרש לה[ך] לישנא דהאי תנא סבר
[דרחבה]¹¹³ של מערה ד' אמות על שמונה
כר' שמעון.¹¹⁴ (ותוך)[והך] שלשה לאו תוך
ד' אמות אשכחינהו, כדמוכח התם דר[ב] חב
הכוך (חצי)¹¹⁵ אמה, ובין כוך (וכו') [לכוך]
אמה, וחצי [אמה] מקום פנוי סמוך

והתם מפ(ו)רש להך לישנא דהאי תנא סבר
דתוכה של מערה ארבע אמות על שמונה
כרכי שמעון דבריתא. והך שלשה לאו תוך
ארבע אמות אשכחינהו, כדמוכח התם
דרוחב הכוך אמה, ובין כוך לכוך אמה,
וחצי אמה מקום פנוי סמוך לכותל המערה

103 [אם] - כ"ה בהגהות רב"א (רפ"כ לא העתיק כלל משפט זה).

104 (דמשכח) [דאשכח] - ההגהה ע"פ רפ"כ, ודלא כדפוס' שהגיהו מסברתם "דמשכחא".

105 (ולפנותו) [ולפנותו] - כן נראה לענ"ד להגיה וכע"ז בפירושו הרא"ש (ברפ"כ חסר כאן משפט בטעה"ד).

106 (ש)בודאי - כ"ה בהגהות רב"א (ברפ"כ יש כאן טעה"ד).

107 שכיבת הקברות - כן הוא בלשון רבינו בדף זה בכל שבעת המקומות, ואינו ט"ס אלא כך היה בנוסח גמרותיו, ולפנינו בדפוסים וכל כתבי היד והראשונים הנדפסים "שכונת קברות", וחופשתי ולא מצאתי חבר לנוסח רבינו, אך יתכן בהחלט שכן הנוסח בחיבורי ראשונים נוספים אלא "שתוקן" ע"י מדפיסהם.

108 [ב]לומר - תיבה זו נמצאת בראש השורה, ומצוי שם חסרונות בכתב היד.

109 במקום הלשון "כי בודאי" שבתוס', כתבתי "שבודאי" בהתאמה לסגנון רבינו.

110 [ולכך אסור ליטלן ולפנותו], גם צריך לבדוק הימנו ולהלן עשרים אמה, שבודאי שבית הקברות היה] - כ"ז ע"פ התוס' והגהותיו הקלות שם, ונשמט כאן בטעות הדומות (בתוס' "היה שם", ורבינו קיצר בשניהם והעתיק רק "היה" וכן מדוקדק טפי והבן).

111 (במערות) - כן בתוס' ורבינו טודרוס, וכן נכון, דהא באו ליישב למה צריך לבדוק עד עשרים אמה הרי מערה אחת אינה גדולה כל כך, ולזה כתבו שדרכם היה לקבור בכמה מערות סמוכות ולא במערה בודדת.

112 תוס' כתבו "המוכר פירות" ורפ"כ שינה וכתב "המוכר את הפירות" והוא שינוי קבוע אצלם עיין ד"ה מארבע עד שמונה (ובדקתי וראיתי שבעלי התוספות מפנים תמיד לפרק המוכר פירות, וכ"ה שם בב"ב בדפוסים וכתבי יד, אבל חכמי קטלוגיה לעיתים מפנים לפרק המוכר את הפירות, וכסגנון רבינו).

113 [דרחבה] - יש כאן חסרון מילה, ובתוס' דתוכה, אבל השלמתי דרחבה בהתאם ללשון רבינו להלן ליד הע' 136 ע"ש.

114 בתוס' נוסף "דברייא", ורבינו השמיטו כדרכו לקצר בהפניות.

115 (חצי) אמה - המחיקה ע"פ תוס' ורבינו טודרוס ושאר ראשונים, אך איני יודע לבאר כיצד אירע השיבוש.

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (-רפ"ב)

(לאהל)[לכתל] המערה לשני כתלים¹²⁴,
(אמה)¹²⁵ [הרי]¹²⁶ תוך ד' אמות ב' כוכין.

[ו]דקאמר "מד' אמות עד ח'", ה"ק השלשה מונחין כפי סדר שראוי לקבור ג' מתים במערה שרחבה ד' אמות וארכה ח' אמות.

וזהו לרחבה ב' כוכין והשלישי¹²⁷ לא יהא מרוחק יותר מן אמה וחצי, שכן המשפט במערה שרחבה ד' אמות וארכה ח' אמות. כך פירש ר"ת. ודלא כפירוש רשב"ם שפירש שתוך הד' אמות ג' כוכין, דהא (ליכא)[ליכא] כדפרישית:

מארבע אמות ועד שמונה - ולא גרסינן
"[כמלא מטה] וקובריה" דגבי חצר הקבר
הוא דמתניא בפרק המוכר את הפירות (ב"ב
קב ע"א),

לשני כתלים, הרי תוך ארבע אמות שני כוכין.

ודקאמר(ת)¹¹⁶ "מארבע עד שמנה", הכי קאמר¹¹⁷ השלשה מונחין כפי סדור¹¹⁸ הראוי לקבור שלשה מתים במערה שרחבה ארבע אמות וארכה שמנה אמות.

(מהן)[וזהו]¹¹⁹ לרחבה שני כוכין והשלישי לא יהיה מרוחק יותר מן אמה וחצי, שכן המשפט (המערה)[במערה]¹²⁰ שרחבה ארבעה וארכה שמנה. כך (תירץ)[פירש]¹²¹ רבינו תם(:) ודלא כפיר[ו]ש רשב"ם שפירש¹²² תוך הארבע אמות שלשה כוכין, דהא ליתא כדפרישית¹²³:

מארבע אמות עד שמנה(:) - ל"ג
(בהלין)[כמלא]¹²⁸ מטה
(וקוברין)[וקובריה]¹²⁹ דגבי חצר הקבר

116 ודקאמר(ת) - כ"ה ברפ"כ ואורח מישור ודפו"ח.

117 כלומר דלפי פשוטו "מארבע עד שמונה", היינו שהמתים עצמם נמצאו בתוך שטח כזה, אבל תוס' לשיטתם מפרשים דהיינו שמצא אותם בסידור מסוים, שסדר כזה מתאים לצורת קבורה במערה ששטחה ארבע על שמונה, ועיין בפירוש ארזי הלבנון כאן אות עג.

118 סדור - ברפ"כ "סדר".

119 (מהן) [וזהו] - כן ברפ"כ, ובזה אין צורך לשני שהגהות של הברכת ראש כאן: "שנים מהן לרחבה בשני כוכין".

120 שכן המשפט (המערה) [במערה] - התיקון ע"פ רפ"כ, ובזה אין צורך להגהה מסבא שהגיה הארזי הלבנון "שכן משפט המערה".

121 (תירץ) [פירש] - כ"ה ברפ"כ, וכן הגיה ברכת ראש.

122 רשב"ם שפירש - ב"ב קב ע"א ד"ה מצא שלשה.

123 וליתא כדפרישית - היינו מה שרמזו בקצרה לעיל "כדמוכח התם דרוחב הכוך אמה, ובין כוך לכוך אמה, וחצי אמה מקום פנוי סמוך לכותל המערה לשני כתלים", ובברכת ראש הגיה מסבא "כדפרישית שם" והיינו בתוס' ב"ב, אבל גם ברפ"כ ליתא תיבת "שם", וכלפנינו, וע"כ כמשנ"ת.

124 כתלים - המילה קצת מטושטשת ואולי כתוב כאן "כפלים" בט"ס.

125 (אמה) - כנראה במקור מילה זו היתה בין השיטין, והיינו שהמגיה הוסיף את תיבת "אמה החסרה שבעה מילים לפני זה, אלא שהסופר חשב שההגהה הזאת מתייחסת לשורה למטה.

126 [הרי] - כ"ה בתוס' וכן נכון, ומילה זו חסירה בראש שורה, וכמצוי בכתב יד זה.

127 והשלישי - מתחילה נכתב "והשלישית" ואח"כ נמחק הת'.

128 (בהלין) [כמלא] - הגהה זו ע"פ רבינו טודרוס והרא"ש ועוד, וברפ"כ חסר לגמרי בט"ס.

129 לא גרסינן כמלא מטה וקובריה - וכ"כ רבינו טודרוס והרא"ש בפירושו דל"ג לה, אבל בשיטה לחכמי איוורא העתיקה בפשיטות.

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

ופריך (שם קא ע"א) ¹³⁵ "עשרין [ותרתין הויין]", לשני מערות י"ו אמה, וחצר הקבר (אמה) [אמרינן] התם לר' שמעון ורבנן שהוא שש אמות.

ומשני "בנפלים", שרגילות הוא כשאחת מן המערות מתים גדולים השניה של נפלים. ולכך השניה סגי (באחד) [בד'] על ששה. ואיכא דמוקי למתניתין דהכא כמ"ד "רחבה" ¹³⁶ של מערה ד' אמות על שש" ופריך "תמני סרי" הויין, ומשני [שבדק] מערה ראשונה באלכסון (לחמש) [לחפש] ולבדוק [היטב], ומה שמתקם ע[ו]לה לב' אמות. ל'שון ה'קונטרס:

מצא אחד בסוף עשרים בודק ממנו ¹³⁷ ולהלן עשרים אמה שרגלים לדבר שאלמלא בתחלה מצאו נוטלו ואת תפסתו ¹³⁸ - (וא"כ) [אבל] עתה שכבר נמצא ¹³⁹ ג' מתים,

הוא דמיתני פרק המוכר פירות (ב"ב קב ע"א):

[ס' ע"א] בודק הימנו ולהלן עשרים אמה - פר' המוכר פירות (שם קא ע"א) פריך "עשרים וותרתין הויין", לשתי מערות ששה עשר, וחצר הקבר אמרינן התם לרבי שמעון ורבנן שש אמה.

ומשני "בנפלים" שרגילות הוא כשאחת מן המערות (גדולות) [גדולה] ¹³⁰ השינית של נפלים, ולכך בשינית סגי בארבע על שש.

ואיכא דמוקי הת' למתניתין (התם ומתניתין) ¹³¹ דהכא רבנן (דאמדה) [דאמרי] ¹³² "תוכה של מערה ארבע על שש", ופריך "תמני סרי הויין", ומשני שבדק מערה ראשונה באלכסון (ו) [לחפש] ¹³³ ולבדוק (הטיב) [היטב], ומה שהוא מתקם עולה לשתי אמות:

מצא אחד בסוף עשרים בודק הימנו ולהלן עשרים שרגלים לדבר שאילמלא בתחילה

130 שאלה מן המערות (גדולות) [גדולה] השינית של נפלים - כצ"ל והיינו כמו שכתב רבינו טודרוס (המיוסד על תוספות דידן): "שדרכן היה לעשות מערה קטנה לנפלים סמוך לגדולה". ורפ"כ שינה לכתוב "שאלה מן המערות מתים גדולים השניה של נפלים" והוא סגנון צח יותר (וכע"ז) כתבו בהגהות וציונים שבש"ס עוז והדר שנראה להגיה בלשון תוספות "שאלה מן המערות של גדולים".

131 התם ומתניתין - הוסגר בדפוס ע"פ אורח מישור, וכן ליתא ברפ"כ, וההסבר להשתלשלות הטעות, שהסופר כפל בטעות את תיבות "התם למתניתין", אלא שבפעם השניה טעה והעתיק "ומתניתין".

132 כדאמרי - כן הוגה לנכון בדפוס (ברפ"כ שינה וכתב "כמ"ד").

133 (ו) לחפש - כ"ה ברפ"כ והגהות רב"א וברכת ראש.

134 שמצאו כבר - לכאורה יש להגיה "שמצא כבר", וכן תוקן בדפוס, אך נראה ליישב שבאו תוס' לרמוז שדין המשנה במצא אחר אינו רק באותו אדם שמצא ג' הראשונים, דגם אם אדם אחר מצא מת אחר בתוך העשרים חייב לבדוק, דויל בתור טעמא, וכן משמע מרפ"כ שכתב "שכבר נמצא" ולא כתב "שכבר מצא" ודוק.

135 בתוס' "דגבי חצר הקבר הוא דמיתני פרק המוכר פירות: בודק הימנו ולהלן עשרים אמה - פר' המוכר פירות פריך" ורבינו קיצר וחייבר שני הדיבורים (ואין צריך לומר שיש כאן ברבינו טעות הדומות וגם נגיה "פריך" במקום "ופריך"). וכיוצ"ב בהע' ¹⁵².

136 רחבה - בתוס' "תוכה" וכ"ה לפנינו במשנה בבא בתרא, אבל רפ"כ שינה בכוונה לכתוב רחבה כי כך גרס שם (ועיין הע' ¹¹³), ואמנם היא גירסה תמוהה אך גם בתוס' מו"ק ח ע"ב ד"ה אין, העתיקו כן מב"ב (ולא מצאתי לזה חבר).

137 ממנו - כ"ה בג' כתבי היד בגמ', אבל בתוס' (כאן ובד"ה בודק) ובדפוסים "הימנו".

138 תפסתו - כן בכמה ראשונים מספרד ופרובנס (כגון הרב אב"ד ומאירי ור"ן בב"ב) ולפנינו בדפוסים וכתבי היד תפוסתו, וכן בתוס', וכל אלה הם מקורות אשכנזיים במשנה, וגם בהם בגמ' בכמה מקומות "תפסה".

139 נמצא - בתחילה כתב הסופר ימצא, אך נראה שחזר והגיה בין השיטין "נמצא".

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

מצאו (נוטלן)[נוטלן] ואת תפוס'ו - אף נמי כשמצא (אחרים)[אחד] יש לחוש לשכיבת קברות וצריך עוד לבדוק כ'¹⁴⁴:

גמר'א מוצא פרט למצוי - פירש ר"י שאם היה ידוע לא היה נוטלו כדאיתא בפרק נגמר הדין (סנהדרין מז ע"ב): "קבר הידוע אסור לפנותו". והא דאמרינן התם "פנהו מקומו טהור" והכא מ{שמע} דיש לו תפיסת קברות.

אומר הר"ם דלאו בתפיסת איירי, דתפיסה הויא לצד הקרקע [בעומק], אבל התם בטומא'ה דרבנן איירי, (דתפיסה)¹⁴⁵

אבל עתה שמצאו כבר¹³⁴ שלשה מתים, אף כשמצא אחד יש לחוש לשכונת הקברות וצריך לבדוק עוד עשרים:

מצא¹⁴⁰ פרט למצוי - פר"י שאם היה (ידוע)[ידוע]¹⁴¹ [לא] יהא נוטלו כדאמרינן פ' נגמר הדין (סנהדרין מז ע"ב): "קבר הידוע אסור לפנותו". והא דאמרינן התם "פינהו מקומו טהור" והכא משמע דיש לו תפוסה.

140 מצא - כן בגמ' בנוסח חלק מספרי אשכנז (כתב יד וטיקן ומינכן, תוס' דידן, המפרש, רש"י כת"י) ופירש המפרש ורש"י כת"י דרב יהודה בא לפרש המילה מצא הנמצאת בסיפא "מצא ג' מתים" (ומשם לרבינו אברהם מן ההר). אבל נוסח דפוס ונציה "מוצא פרט למצוי" וכגירסת רפ"כ כאן, ודייק מרישא "המוצא מת" (וכע"ז בעוד ראשונים, וכן הוא ישר, דרך לפי נוסח זה רב יהודה מפרש המשנה כסידרה, וגם לשון הפיסקה בכתבי יד מוכיחה כן ע"ש), ואין להקשות אי דייק מרישא לימא "המוצא פרט למצוי", דיש לומר דבכונה אמר "מוצא" להורות שבא לדייק מעצם השימוש במילה משורש מצא ולא מתוספת ה' הידיעה. ובפירוש הרא"ש ובשיטה לחכמי איזורא העתיקו "המוצא פרט למצוי" ואולי הגיהו כן מסברא תמורת "מצא" שהוא ודאי משובש.

141 ידוע - הך ידוע היינו הידוע שכתבו לעיל ד"ה נטלו "נהי דקבר הידוע אמר' פרק נגמר הדין אסור לפנותו התם (הוא) [היינו] דוקא בשנודע בו [ש]לדעת (שנשאר) [שישאר] נקבר שם", וקיצרו הכא וסמכו אדהתם, וכן מפורש בתוס' [טו"ך] ב"ב בשם רבינו שמשון וסיים שכן פירש ר"י בנזיר, והיינו ר"י בתוס' דהכא [ורב"א הגיה כאן כן להדיא: "שאם היה ידוע דלשם קבורה נקבר שם לא יהא נוטלו", ואינו מן הצורך, וגם רפ"כ העתיק כלפניו, ועיין ברבינו טודרוס, וע"כ שרב"א הגיה ע"פ קובץ תוספות מקביל שהאריך בזה יותר מתוס' דידן].

142 בדפוס"ח נוסף כאן "[קבר הנמצא מותר לפנותו]", וטעמם שהרי בסמוך כתבו תוס' "דאמרינן התם פינהו מקומו טהור" והתם אמרינן לה גבי הך דקבר הנמצא, אבל הגהתם נסתרת מהעתקת רפ"כ שגם בה כבדפו", ועוד שרבינו טודרוס שהעתיק התוס' דידן, כתב בפירוש דאמרינן התם דין זה על קבר הידוע, ובהכרח שגרס בתוספות כלפניו (ומ"מ רחוק הדבר שהיה לפניו גירסה אחרת שם, אלא שנמשך אחר לשון התוס' והבן).

143 (אמרינן) [אומר הר"ם] - נוסח דפוס"י משולל הבנה (ובאורח מישור הגיה מסברא "אומר ר"י" והיינו ששיער ששני המילים אומר ר"י נדבקו והפכו ל"אמרינן", וכן תוקן בדפוס"ח ובלא ציון), ועכשיו שזכינו לחידושי רפ"כ, אין אנו צריכים להגיה מסברא, ונתברר שהנוסח המקורי "אומר הר"ם", והיינו שהתייבות "אמ' הר"ם" נדבקו והפכו ל"אמרינן".

144 וצריך עוד לבדוק עשרים - בתוס' כתבו "וצריך לבדוק עוד עשרים", ואינו מדוקדק דמשמע שתמיד כשמוצא מת אחד לבדו בודק עשרים ואילו עתה שכבר מצא תחילה ג' מתים ועכשיו מצא מת חדש צריך לבדוק ארבעים, ולכן שינה רבינו הניסוח לכתוב "וצריך עוד לבדוק עשרים" והיינו שלא סגי לבדוק רק את מקום המת אלא בודק עוד סביבותיו עשרים (והתוס' עצמם כתבו לשון "עוד עשרים", ביחס למה שכבר בודק עשרים מחמת ג' מתים הראשונים, ומ"מ משמעות הלשון שכתבו אמור היה להתפרש כמו שכתבתי (דדוק).

145 (דתפיסה) - כנראה סומן למחיקה, והוא בקפיצה לאחור בטעות הדומות איירי - איירי.

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (רפ"ב)

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

דמדרבנן מטמ[ינ] לל כל תוך הקבר
(לתוך)¹⁴⁹ ל' אמות:

אבל רשב"ם פירש "פרט למצוי" - היינו
"אחד (יודע) [ידוע] ושנים תחלה" דבסמוך.
וקשיא לשטתו (דע"כ) [דא"כ] נקט לחנם
"המוצא" דה"ה שלשתן (בדמיון) [ידועין]
שיש לו שכיבת קברות. ל'שון ה'קונטרס:

פרט להרוג - כדאמרין בסמוך "מת"¹⁵⁰
[שחסר] אין לו תפיסה ולא¹⁵¹ שכיבת
קברות". וק"ש¹⁵² למה ושמא הלכה למשה
מסיני. ל'שון ה'קונטרס¹⁵³:

דלמא גוי הוא - פ'רוש דישאל אין קוברין
אותו בענין זה. ל'שון ה'קונטרס¹⁵⁴:

(אמרין) [אומר הר"ם]¹⁴³ דהתם לא
בתפוס'ת איירי, דתפוסה היינו לצד
הקרקע בעומק, אבל התם בטומאה דרבנן
איירי, דמדרבנן מטמינן לתוך כל הקבר ל' (רוחות) [אמות]¹⁴⁶:

אבל רשב"ם פיר(ו)ש "פרט למצוי" - דהיינו
"אחד ידוע ושנים" כתחילה¹⁴⁷ דבסמוך.
וקשיא לשיטתו דאם כן בחנם נקט המוצא¹⁴⁸
דהוא הדין לשלשתן ידועין דיש לו שכונת
קברות:

פרט להרוג - כדאמרין בסמוך דמת שחסר
אין לו תפוסה ואין לו (ל)שכונת קברות. מת
שחסר אין לו שכונת (קברות) [קברות] -
קשה להבין למה ושמא הלכה למשה מסיני

146 ל' אמות - כ"ה ברפ"כ וכצ"ל והיינו שמטמאין כל חלל הקבר ולא רק את העפר לעומק שבלוע בו חלקים מן המת, והגדרת כל הקבר היינו כל הד' אמות שהכל נחשב חלק מתוך הקבר, ובהגהה זו נסתלק הצורך להגיה "לחוץ לקבר ל' רוחות" כמו שהוצרך להגיה מסברא האורח מישור לפי נוסח הדפוס (ובאופן נדיר לא תוקן כן בדפו"ח).

147 ושנים כתחילה - נראה שכן היתה גירסתם בגמ', וכן נראה להלן ד"ה אחד "עתה כתחלה", ולפנינו בגמ' בדפוסים וג' הכתיב יד' "ושנים תחלה", וכן גרס רפ"כ ולכן שינה כן בעקבותי בכל המקומות כאן.

148 המוצא - בנוצא "המוצא" ככתיב הקדום ושינתי לכתיב הנהוג.

149 (לתוך) - נמחק בכתיב היד.

150 כדאמרין בסמוך מת - תוס' כתבו "כדאמרין בסמוך דמת" כי העתיקו רק תוכן המשפט (כדלהלן הע' 151), ורבינו השמיט הד' כי הוא כן העתיק המשפט בדיוק כלשון הגמ' וכאילו יש גרשיים ודוק.

151 ולא - תוס' כתבו "ואין לו" כי לא העתיקו הגמ' כלשונה אלא הציעו את תוכנה בלשונם, ורבינו שינה "ולא" כלשון הגמ' בדפוסים ובמפרש ובג' כתיב היד, כי הוא כן העתיק כל המשפט כלשונו וכדלעיל הע' 150.

152 בתוס' "ואין לו שכונת קברות. מת שחסר אין לו שכונת קברות - קשה להבין למה ושמא הלכה למשה מסיני הוא" ורבינו קיצר וחיבר שני הדיבורים ודוק (ואין צריך לומר שיש כאן ברבינו טעות הדומות, וגם נגיה "קשה" במקום "קשה"), וכיוצ"ב בהע' 135. ותוס' הרויחו באריכות זו, להבהיר שלא קשה להם, אלא על ענין שכונת קברות, דמה לי אם חסר, הרי מ"מ יש כאן חשד שיש כאן בית קברות (דהרי מיירי אף במת שידוע שנחסר לאחר קבורתו), אבל לענין תפוסה, שמיר יתכן להבין הטעם, דרק מת שלם תופס העפר שתחתיו [וא"ש לפי"ז למה דילגו התוס' בדיבור המתחיל, וכן רבינו טוודרוס, את התיבות "תפוסה ולא"]. וגם רבינו שהעמיד כל הענין בדיבור המתחיל כאן, שעיקרו רק על שכונת קברות הרויח דיוק זה והבין.

153 רבינו חתם כאן "לשון הקונטרס", ולא העתיקו בסתמא כדרכו, כי פירוש התוס' כאן מחודש, ושונה מפירוש המפרש, שלשיטתו הרוג ומת חסר שני דינים שונים הם, והרוג אף שלם פטור שניכר שניכר שם בדרך ארעי, ותוס' פליגי, כי סתם הרוג שנקבר בדרך ארעי, היינו מת מצוה, ומת מצוה קנה מקומו ואסור לפנותו כלל, עיין סנהדרין מז ע"ב.

154 לכאורה הפירוש הזה פשוט וברור, ואין צורך לחתום כאן "לשון הקונטרס", אך כנראה ראה רבינו שיש שפירשו דאף ישראל קוברין לעתים שלא כדרכם, ומ"מ גוים אין קוברין כלל כדרכו, ולכן אם הוא קבור כדרכו ודאי ישראל הוא ואם לאו ספק גוי ומספק לא הצריכוהו לבדוק כל כך, ולכאורה כך פשט הגמ'

תוספות דידן נוסח דפוס ונציה

רבינו פרץ הכהן מברצלונה (-רפ"ב)

הוא: אחד ידוע ושנים תחלה - פ'רוש אחד ידוע

ושנים הוא מצא עתה תחלה:

אין להם שכיבת הקברות - ורשב"ם פירש
דהלכה למשה מסיני הוא. ור"י פ'רש דמטעם
לדבר, דאין לנו לומר דשכיבת קברות ובית
הקברות [היה] הואיל ונקברו שם ג', כיון
דאחד מהם ידוע ושנים תחלה, דאם
איתא¹⁶⁴ דלישאר לשם (בקברות) [נקברו],
[כי] היכי דידוע לנו באותו היה לנו לדעת
באותם. ל'שון ה'קונטרס:

לא אמרו שכיבת קברות אלא המוצא
שלשה ידועים או לשלשה¹⁶⁵ [...] ההמשך
חסר וחבל על דאבדוין.

גוי הוא - דישראל אין קוברין אותו בעניין
זה.

אחד ידוע ושנים [כתחילה] - אחד ידוע
ושנים¹⁵⁵ הוא מוצא¹⁵⁶ עתה כתחילה:

אין לו שכונת קברות - רשב"ם¹⁵⁷ פירש
הלכה למשה מסיני הוא. ור"י פ'רש טעם
בדבר, דאין לנו [לומר] שכונת קברות
ובית הקברות היה הואיל ונקברו שם שלשה
מתים¹⁵⁹, כיון דאחד נודע תחילה¹⁶⁰, אי
איתא דאין דעתם היה לפנותם ולישאר שם
נקברו¹⁶¹, כי היכי דידוע לנו האחד יהיו
ידועים לנו אותם שעמו¹⁶²:



"דילמא גוי הוא" ולא קאמר "בחזקת גוי הוא", ועוד אם לא היה רגילות אחרת מה בכלל סבר המקשן.
ולמרות הכל התוס' ורפ"כ מאינו בפירוש זה, דיש מסורת ברורה בכל ישראל להקפיד לקבור כדרכם, ועוד
שלא מסתבר שהגויים מקפידים בדוקא שלא לקבור כדרכם.

155 [כתחילה - אחד ידוע ושנים] - כן ברפ"כ ונשמט בדפוס בטעות הדומות (וכתבתי "כתחלה" כנוסח תוס'
לעיל ולקמן עיין הע' 139, וכן לא העתקתי תיבת פירוש שבודאי מהפוסות רפ"כ היא).

156 מוצא - בנוצא "מוציא" ככתיב הקדום, ושינתי לכתיב הנהוג עיין הע' 96.

157 רשב"ם פירש - פירוש רשב"ם למסכת ב"ב ק ע"ב סוד"ה המוצא.

158 [לומר] - כ"ה ברפ"כ והגהות רב"א ואורח מישור, וכן תוקן בדפוס בסוגריים.

159 מתים - רפ"כ השמיט בהעתקתו תיבה זו כי זה מובן מאיליו שהרי לא שיך קבורה אלא במתים.

160 דאחד נודע תחילה - היינו שאחד כבר היה ידוע מקדם, ורפ"כ שינה לכתוב "דאחד ידוע ושנים תחלה",
ומיאן בסגנון התוס', וטעמו שכל "תחלה" בסוגיין פירושו שנמצא עתה מתחילה ולא שהיה ידוע תמיד,
אבל תוס' לשיטתם שלא גרסו בסוגיין "תחלה" אלא "כתחלה", וא"כ הם כן יכולים להשתמש בלשון
תחילה במובן שהיה ידוע תמיד, ונמצא שתוס' לשיטתם ורפ"כ לשיטתו, וזה כפתור ופרח בס"ד.

161 ולישאר שם נקברו - כן בדפוס ורפ"כ ע"ש, ובאיזה דפוס נשתבש "ולישאר שם נקברו", ואחר כך הגיהו
בדפוס "ולישאר שם לקברו" במקום נקברו, וע"ע במסורת הש"ס, ובברכת ראש הגיה לנכון כדפוס.

162 כאן סוף דיבור כמו שכתב בברכת ראש, וכן מוכח מרפ"כ שחתם כאן "לשון הקונטרס" ול"ש לחתום
באמצע דיבור (והדיבור הבא בתוס' הוא רק העתקת הגמ' וכמצוי הרבה בתוס' דידן לנוי, ודלא כתפארת
ציון שחיבר הדיבורים ע"י שהגיה "ולכן לא אמרו").

163 או לשלשה - כצ"ל כמו שכתב באורח מישור (ועל פיו בדפוס בסוגריים) וכן הוא גם בשיטה לחכמי
איוורא ובכתב יד מינכן, אבל בדפוסים ווטיקן וכריכה חסר "או", ורפ"כ כאן גריס "המוצא שלשה".

164 דאם איתא דלישאר לשם נקברו - בתוס' "דאם איתא דאין דעתם היה לפנותם ולישאר שם נקברו", ורפ"כ
קיצר ועדיין הענין ברור.

165 או לשלשה - תיבות אלו נמצאים ב"שומר הדפים", והדפים הבאים הינם בחזקת אבודים, ואף שתוס' לא
כתבו פירוש לתיבות אלו, מסתמא רבינו העתיק לזה פירוש ממקור אחר וכדרכו, עיין במבוא ליד הע' 20.

רבי יעקב בן זקן זלה"ה

מחכמי תוניס. אביו רבי אלעזר בן זקן נהרג עקה"ש. רבי יעקב היה תלמידו של רבי ישועה בסיס בעל 'אבני צדק', ועמיתם בתורה של רבי אברהם הכהן יצחקי בעל 'משמרות כהונה' ורבי אברהם חג'אג' בעל 'זרעו של אברהם'.

בא על החתום על כמה תקנות ציבור ביום כ' אייר שנת התרט"ו יחד עם החכמים רבי ישועה בסיס, רבי נתן בורג'יל (השני), רבי שמואל צפג', רבי ישועה צפג', רבי אברהם הכהן יצחקי, רבי משה פיתוסי, רבי אברהם חג'אג', רבי שלום חי בשמוט, רבי נסים מעארך ורבי אהרן הכהן טנוגי.

חיבר כמה ספרים שנותרו בכת"י ביניהם 'בכורתו ליעקב' עמ"ס בכורות, ו'נדר יעקב' עמ"ס נדרים. ושמועה אחת ממנו נמצאה בספר זרעו של אברהם ח"ב לר"א חג'אג' דף צט: מה שהק' אלי החכם המרום והנה שולם תפארת בחורים כמה"ר יעקב בן זקן הי"ו.

נלב"ע בשנת תרי"ז. הספדים עליו נדפסו בספרים כף הכהן לר"א יצחקי (ליוורנו תרכ"ה בקונטרס חסדי כהונה) דרושים ט"ו ושם י"ח "דרוש דרשתי על עמיתי בתורה החו"ש הדו"מ [החכם ושלם, הדיין ומצויין]. כמהר"ר יעקב בן זקן זלה"ה בתשלום השנה בבה"כ הגדולה". ובספר זרעו של אברהם ח"ב דרוש ה', "דרוש שדרשתי לפטירת מהר"ר בן זקן ז"ל ס' במדבר שנת התרט"ו ב". בספר תולדות חכמי תונס בסופו נדפסה נוסח השכבה שאומרים בליל כפור לחכמי תונס, ושם אות כ"ה נזכר רבי יעקב בן זקן.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 725 נמצא חיבור שלם בכת"י בשם 'מקל יעקב' עמ"ס מכות והלכות טוען ונטען ועוד עניינים, ולא היה ידוע למי מקדושים הוא. לאחרונה נתגלה העתק נוסף מחיבור זה בכת"י ועליו חתום "הצעיר יעקב בן זקן" לא"א אלעזר בן זקן נ"ע הי"ד" וממנו נתבררה זהות המחבר. בספר זה הוא מביא מדר"ת של רבי ר"י בסיס ומחבריו חכמי תוניס. כאן אנו מדפיסים מתוך ספר זה העומד לראות אור בעז"ה את חידושי לשו"ע חושן משפט הלכות טוען ונטען.

חידושי חושן משפט הלכות טוען ונטען

סימן ע"ה סעיף י' לא תבעו אדם אלא מעצמו אמר לחברו הלוייתי או הפקדת אצלי או גולתיך ואיני יודע אם החזרת לי פטור וכו'. כתב הש"ך (סק"ל), ואפילו אם הלה משיב לו אחר כך ברי לי שלא פרעת לי מעולם, אך שאין אני יודע מהלואה, פטור. וכן יש להוכיח מן הש"ס פרק הגזול בתרא (ב"ק קיח.), דאם לא כן לא הוי צריך להוציא לישנא דחייב מפשוטו, אלא הוה ליה לאוקמי בכי האי גוונא עיין שם. [ול]עניות דעתי נראה דאיכא ראיא דלא מצי לאוקמי בכי האי גוונא, דאם כן אמאי נקט בסיפא איני יודע אם הלוייתי פטור, דעל כרחין לרב הונא מיירי בהלה אינו יודע מהלואה, דאם הוא יודע הוה חייב דברי ושמא בריא עדיף, הוה ליה למינקט אף בידוע שהלוייתי ואיני יודע אם פרעתי לך והלה גם כן אינו יודע אם פרעו דפטור, אלא ודאי על כרחין לומר דאף ברישא מיירי כגוונא דרישא דהלה אינו יודע כלל אף בפירעון.¹

1 בתומים (סק"ח) דחה ראת הש"ך כי אם ברישא מיירי שהתובע היה ברי שלא פרעו, גם בסיפא צריך לומר שהתובע היה ברי שהלוהו, וכגון שאמר נזכרתי שהלוייתיך, ובכה"ג חייב לדעת רב הונא שברי ושמא ברי עדיף. ועיין גם בגדולי תרומה (שער ל"ט ח"א סק"א) שהקשה למה לא תירצו בגמרא דרישא מיירי שהתובע אומר ברי לי שלא פרעתי [וסברתו היא שבאופן זה הוא חייב, ולא כדעת הש"ך], ותיריך דפשטא דמתני

שם סעיף כ. מענו סבור אני שיש לאבא בידך מנה וכו' אין לו עליהם שבועה כלל אבל אם מענו כרי לי שמנה לאבא בידך וכו' נשבע וכו'. הכי אמרינן במסכת שבועות דף מ"ב (ע"א) אהא דתנן התם (לה): אבל נשבעין לקטן, פריך והאמרת רישא אין נשבעין על טענת חרש שומה וקטן, אמר רב בבא בטענת אביו, ורבי אליעזר בן יעקב היא וכו', והדר פריך ורבי אליעזר בן יעקב לית ליה משיב אבדה פטור, אמר רב בשמענו קטן, קטן והאמרת אין נשבעין וכו', לעולם גדול וכו' עד דמסיק אלא בדרכה קמיפלגי. ופירש רש"י (מב: ד"ה אלא) דלמאי דמסיק דפליגי בדרכה פלוגתייהו היא בקטן. אבל התוספות בגיטין (נא: ד"ה אלא) ובכתובות (יח: ד"ה וכו' וכו') דחו פירוש רש"י, וכתבו דפלוגתייהו היא בגדול, אבל בקטן אף לרבי אליעזר בן יעקב אינו נשבע. ובמסכת כתובות כתבו בסוף דבריהם וז"ל, ובסוף שבועת הדיינין דתנן אבל נשבעין לקטן, ומפרש בבא בטענת אביו ורבי אליעזר בן יעקב היא, ההוא קטן נמי לאו דוקא אלא גדול, וקרי ליה קטן משום דלגבי מילי דאביו קטן הוא כדמפרש הכא וכו', עיין שם.

ועל פי זה יש ליישב דברי הר"ף ז"ל, שכתב בפרק שבועת הדיינין (כב: מדה"ר) וזה לשונו, אבל נשבעין לקטן והאמרת רישא אין נשבעין, אמר רב בגדול הבא בטענת אביו עסיקין, ואמאי קרי ליה קטן דלגבי מילי דאביו קטן הוא, ומתני' רבי אליעזר בן יעקב היא דתנא וכו', ורבי אליעזר בן יעקב לית ליה משיב אבדה פטור, אלא בדרכה וכו'. וכתב עליו הר"ן ז"ל (ד"ה אלא בדרכה) וזה לשונו, ותמהני על מה שכתב הר"ף ז"ל, כי לפי מה שכתב בתחילה דבטענתו גדול עסיקין ואמרינן דמתניתין רבי אליעזר בן יעקב היא, דמשמע דרבי אליעזר בן יעקב בהוא גוונא מיירי, לא קשיא פירכין דמשיב אבדה כמו שאתה רואה בגמ', עכ"ל.

ולפי האמור לא קשיא כלל, דהרי"ף ז"ל מפרש כפירוש התוספות דלמסקנא דאמרינן אלא בדרכה קמיפלגי היינו בגדול, וממילא מתפרשי דברי רב דאמר בבא בטענת אביו ורבי אליעזר בן יעקב היא היינו בגדול הבא בטענת אביו, ואמאי קרי ליה קטן דלגבי מילי דאביו קטן הוא. דאילו בקטן ממש אף לרבי אליעזר בן יעקב אינו נשבע לפי המסקנא, והרי"ף נקט המסקנא כדרכו דאינו מביא אלא המסקנא, אבל תלמודא דפריך ורבי אליעזר בן יעקב לית ליה משיב אבדה היינו קודם המסקנא עד דמשני ליה אלא בדרכה ומיירי בטענת גדול. והרי"ף דמיייתי לפירכא דלית ליה לרבי אליעזר בן יעקב משיב אבדה, היינו כדי לפרש דמנא ליה דרבי אליעזר בן יעקב מיירי בטענתו גדול הוא משום דפרכינן עליה וכי לית ליה משיב אבדה פטור אלא בדרכה וכו', ואם כן על כרחך דרבי אליעזר בן יעקב מיירי בטענתו גדול, ונמצא לפי זה דמאי דנקיט הרי"ף מעיקרא בגדול, (לאו) [הוא] מכח הקושיא הזאת דפרכינן עליה דרבי אליעזר בן יעקב וכי לית ליה משיב אבדה ומשנינן אלא בדרכה וכו', וממילא מתניתין נמי מיירי בכי האי גוונא.²

משמע בין ברישא בין בסיפא דדברי זה שאומר גזלתיך הלוייתי וכו' או איני יודע וכו', הם סיומא דמלתא ואין אחריהם עוד שום טענה. ועיין גם בספר פליטת בית יהודה (להר"י לירמה וצ"ל בס"י ט"ז ד"ה ועוד, ובס"י ט"ז ד"ה גס).

2 כדברי רבינו ביישוב דעת הרי"ף, מדקדק בספר שביתת יו"ט על הרמב"ם (לה"ר יו"ט אלנקאווה, טוען ונטען פ"ה ה"ט ד"ה ואי לאו) מלשון בעל התרומות, שכתב בשער ל"ו (חלק ג' סי' א') בתחילת הסוגיא 'בטוענו גדול כדברי הרי"ף, ולאחר מכן הביא קושיא הגמרא ור"א בן יעקב לית ליה משיב אבדה בזה הלשון: וכסבור היה המקשה דכי קתני מנה לאביד בידי בדליכא דתבע מיירי ומשו"ה הקשה ומתריך לעולם בטוענו גדול ע"כ. ומדקדק בשביתת יו"ט שהוקשה לו קושיא הר"ן, ומיישבה כדברי רבינו, והיינו שמכח קושיא זו העמידה בטענתו גדול.

והנה מדברי הרי"ף נראה מבואר שהוא מפרש כדברי התוספות, דלמאי דאוקימנא אלא בדרבה קמיפלגי פלוגתיהוה היא בגדול דוקא, אבל בקטן אפילו לרבי אליעזר בן יעקב פטור. דאם נימא דסבירא ליה כפירוש רש"י דלמסקנא פליגי אף בקטן ורבי אליעזר בן יעקב סבירא ליה דנשבעין אף על טענת קטן, אם כן מאי דוחקיה דהרי"ף לאוקמי למתניתין בגדול הבא בטענת אביו, אמאי לא מוקי לה בקטן ממש וכפשטא דמתניתין, כיון דרבי אליעזר בן יעקב סבירא ליה אף בקטן נשבעין ומתניתין רבי אליעזר בן יעקב היא, אלא ודאי נראה ברור דהרי"ף סבירא ליה פלוגתיהוה בגדול דוקא.

ואף דנראה דגירסת הרי"ף היא אלא בדרבה, מכל מקום הרי התוספות גם כן נראה דגירסתם היא גם כן אלא, והא דקאמר אלא הוא משום דהדר ביה מהך שינויא דקאמר הא דקרי ליה טענת עצמו משום ד[ה]עדות עצמו היא, אלא דקרי ליה טענת עצמו משום דלרבנן דסברי דבבנו מעיז טענת עצמו היא, והכי קאמר רבי אליעזר בן יעקב פעמים שאדם נשבע על מה שאתם מחשיבים טענת עצמו, וכמו שכתבו התוספות בכתובות, והכי נמי נימא בעד הרי"ף ז"ל.

אמנם ראיתי להרשב"א ז"ל בחידושי לשבועות (מב: ד"ה אלא) שכתב וזה לשונו, אלא בדרבה וכו' הכי גרסינן במקצת הספרים וכו', וכן היא גירסת הרב אלפאסי ז"ל אלא בדרבה קמיפלגי, כלומר אלא לעולם בטוענו קטן. ומיהו מדברי הרב אלפאסי נראה, דלאו בטוענו קטן פליגי ולומר דבטוענו גדול הבא בטענת אביו מודו רבנן, דאילו לרבנן בבנו ואפילו גדול מעיז, ולרבי אליעזר בן יעקב אפילו בבנו קטן אינו מעיז, כן דעת הרב מדפסיק וכו'. מכאן נראה שהרב ז"ל סבר דלרבנן אפילו בבנו גדול מעיז, והא דקאמרי אלא בדרבה קמיפלגי ולא קאמר בדרבה קמיפלגי וכו', משום דאי אמר בדרבה קמיפלגי הוי משמע דדוקא בגדול הבא בטענת אביו דאוקמינן השתא קאמר, אבל בטוענו קטן אפילו רבי אליעזר בן יעקב מודה, לפום כן אמר אלא, כלומר אלא לא שנא קטן ולא שנא גדול וכו' עכ"ל. וכן כתב גם כן בחידושי גיטין (נא: ד"ה ולפי שיטה) דדעת הרי"ף היא כפירוש רש"י עיין שם באריכות.³ וכן נראה מפשט דברי הר"ן ז"ל (שבועות כב: מודה"ר ד"ה ודאמרינן אלא, ובחידושי הר"ן מב: ד"ה בגמ' אלא), שגם הוא הבין כן בדעת הרי"ף, וכמו שכתב הגידולי תרומה ז"ל דף קס"ג ע"ב (שער ל"ו ח"ג סי' ב' ד"ה ועתה) עיין שם.

ודבריו תמוהים בעיני דאם כן אמאי כתב הרי"ף דמאי ק[טן] דמתניתין גדול, והרי לפי זה שפיר מיתוקמא מתניתין כפשטא בקטן ממש ורבי אליעזר בן יעקב. אלא ודאי נראה כמו שכתבתי ד[ד]ברי הרי"ף היא כדעת התוספות דפלוגתיהוה היא בגדול דוקא, אבל בקטן אפי' רבי אליעזר בן יעקב מודה דאין נשבעין וכאמור. וכן כתב.⁴

3 כן כתב גם הרמב"ן (שבועות מב: ד"ה ומזו).

4 אולי צריך לומר זכ"כ בגידולי תרומה שם בדעת הרב המגיד, כי בגידולי תרומה שהביא רבינו לעיל, לאחר שהביא דברי הר"ן שהרי"ף מפרש כרש"י, מדקדק מדברי המגיד משנה (טוען ונטען פ"ד ה"ה) שחולק על הר"ן וסובר שדעת הרי"ף כתוס', וכמו שכתב רבינו. וככל דברי רבינו כאן שדעת הרי"ף כתוס', כתב גם בספר שביית יו"ט על הרמב"ם (לה"ר יום טוב אלנקאווה, טוען ונטען פ"ה ה"ט ד"ה ואי לאו), ע"ש שהביא הראיה שהביא רבינו כי ממה שכתב הרי"ף בתחילת הסוגיא דאיידי בטענו גדול, מוכח דלא ס"ל כרש"י דפליגי גם בקטן, ותמה על דברי הראשונים כמו שתמה רבינו. והוסיף עוד, שכן יש לדקדק גם מדברי הרי"ף מיגא"ש שהיה תלמידו של הרי"ף, ע"ש.

עוד ראיתי להרשב"א ז"ל שם במסכת גיטין שהקשה לפירוש רש"י ז"ל וז"ל, ותמיהא לי דמאי דוחקיה למהדר ביה משינויא קמא דאוקימנא לה בגדול הבא בטענת אביו, ולאוקמא בטענת קטן וכו', ולספרים דלא גרסי אלא בדרכה נחא, דאפשר למימר דלאוקמי שינויא דמאי קטן גדול הא אתינן, אבל לספרים דגרסי אלא וכו' קשיא וכו', עכ"ל. ולכאורה נראה לומר כמו שכתבו התוספות בכתובות, דמשום דקרי ליה טענת עצמו דחקו להעמיד בטוענו קטן עיין שם.

מיהו נראה דהרשב"א לשיטתו שם (ד"ה ואוקמה) דאף למאן דמפרש הא דקאמר אלא בדרכה קמיפלגי פלוגתייהו היא בקטן דוקא ולא בגדול, הוצרך הרשב"א לומר הא דקרי ליה רבי אליעזר בן יעקב טענת עצמו, הוא משום דלרבנן אפילו בבא מחמת אביו לית ביה משא קרי ליה רבי אליעזר בן יעקב טענת עצמו, ולא נחא ליה בדברי רש"י (מב: ד"ה אלא) משום דאין טענתו חשובה במקום אחר קרי ליה הכא טענת עצמו, משום דסבירא ליה להרשב"א כיון דהשתא מיהא חשובה טענה אינה נקראת טענת עצמו, ומשום הכי כתב דקאי ארבנן, וא"כ שפיר הוקשה לו כיון דסוף סוף אף אי מוקמת לה בקטן, על כרחין לומר מאי דנקט טענת עצמו קאי אדברי רבנן, א"כ אמאי נייד מהך אוקימתא דמאי קטן גדול, ומאי דקרי ליה טענת עצמו הוא משום דקאי ארבנן וכמו שכתבו התוספות.

מיהו לעניות דעתי נראה דלא קשיא כלל, דהוכרח לומר כן כדי ליישב דברי רב דאמר בשטענו קטן כפשטיה קטן ממש, ולא דחקיה מאי קטן גדול וקרי ליה קטן משום דלגבי מילי דאבוה קטן, דאין זה פשט דברי רב, ואף דמעיקרא דחקיה לפרש כן, היינו משום דלא ידעינן האי שינויא הוכרח לידחק כן, אבל השתא דאוקים בדרכה קמיפלגי ולפי זה שפיר מוקמינן מילתיה דרב כפשטיה קטן ממש, מוקמינן מילתיה דרב כפשטיה ולא נסכול דוחק בדברי רב על מגן. ורב עצמו דאמר כן בקטן ולא אמר בגדול, היינו נמי כדי ליישב מתניתין דקתני אבל נשבעין לקטן כפשטיה בקטן ממש כנ"ל.

ולשיטת התוספות והנמשכים אחריהם דסבירא להו דפלוגתייהו היא בגדול דוקא, אבל בקטן אפילו רבי אליעזר בן יעקב מו[ד]ה, ראיתי להגידולי תרומה ז"ל דף קס"ב ע"ד (שער ל"ו ח"ג ס"א א' ד"ה ויש) שהקשה עליהם, דאם כן כי פרכינן בגמרא מי מצית מוקמת לה כרבי אליעזר בן יעקב הא קתני רישא מנה לאבא בידך אין לך בידי אלא חמשים פטור וכו', לוקמה בקטן וכו', ונימא דנקט מנה לאבא לרבנותא, דלא מיבעיא כשבא בטענת עצמו דודאי אין טענת קטן כלום, אלא אפילו בא בטענת אביו משיב אבירה הוא וכו', עיין שם בדבריו.⁵

ולי נראה דלא קשיא כלל, דבשלמא אי קתני מתניתין מעיקרא אין נשבעין על טענת חרש שומה וקטן ואחר כך קתני הך דמנה לאבא בידך, שפיר איכא למימר בדברי הרב דמתניתין נקט בדרך לא מיבעיא והוי לא זו אף זו, אבל השתא דנקט הך דמנה לאבא בידך ברישא, תו לא צריך למיתני הך דאין נשבעין על טענת חרש שומה וקטן דהוי טענת עצמו, דמרישא שמעינן לה במכל שכן, והוי זו ואין צריך לומר זו, וזה לא אמרינן אלא בדוחק גדול כנודע.⁶

5 ועיין ביד המלך (פאלומבו, טוען ונטען פ"ה ה"ט ד"ה והקשה) מה שתירץ על קושי הגידולי תרומה.
6 כן כתב הר"ש מקינון בספר הכריתות (לשון למודים שער ב אות י"ט, ובשער ג' אות ל'). וכן הוא בהליכות עולם שער ג' (פ"ב אות ד'), וביד מלאכי כללי שאר פוסקים (אות ח'). ולשון התוס' בשבת (סד: ד"ה ובלבד): ודוחק הוא לומר זו וא"צ לומר זו קתני'. וכעין זה בריטב"א (עירובין פא: ד"ה והקשו).

ועל פי דברי הגידולי תרומה ז"ל, יש ליישב מה שהקשה הרב לחם משנה ז"ל בפ"ה מהלכות טוען ונטען (ה"ט), על מה שכתב הרב המגיד ז"ל (שם) ואף על פי שיגרום רבינו אלא ואיירי בטוענו קטן מכל מקום הוא פוסק כחכמים, דאם כן היכי אמרינן בגמרא מי מצית מוקמת לה כרבי אליעזר בן יעקב הא קתני רישא מנה לאבא, דמשמע דאי הוי כרבנן אתי שפיר, הא אפילו כרבנן לא אתי, דעד כאן לא פליגי אלא בקטן אבל בגדול מודו דחייב, ומתניתין בגדול איירי עיין שם. ולפי דברי הגידולי תרומה דקושטא הוא דמצינן לאוקמי למתניתין בקטן לא קשיא, דלרבנן מצי אתיא מתניתין כוותייהו, דמוקי להך דקתני מנה לאבא בידך בקטן, אבל לרבי אליעזר בן יעקב אפילו בקטן חייב.

מיהו כבר כתבתי דלא מצינן לומר דמתניתין מיירי בקטן, ועוד דכן נראה מפשטא דמתניתין דלא מיירי בקטן, דמשמע מפשטא דמתניתין הא דפטור הוא משום דאינו טוענו הוא אלא בא בטענת אביו [ולא] משום דהטוען הוא קטן.

[עוד ראיתי בגידולי תרומה (שער ל"ז ח"ג סי' ב' ד"ה ויש)] שהקשה, כיון דפסקו דבבא בטענת אביו כי קאמר אידך חמשין אית לך וחמשין [לית לך] לא משתבע, אם כן מאי האי דקא מתמה בהנשבועין (שבועות מז.) וקאמר אי דאמר חמשין אית לך וכו' מה לי הוא ומה לי אבוה וכו', נימא דהכי קאמר שבועת ה' תהיה בין שניהם כשהוא עצמו תובע לנתבע מ[ש]ו]ם חזקה דאינו מעיין, ולא בין [היורשין] כשהיורש תובע ליורש האחר מחמת אביו שצוה לו כך דליכא העזה כלל, ולאפוקי מסברת רבי אליעזר בן יעקב וכו', ע"ש [מה] שתירץ.

והראב"ד ז"ל בספר תמים דעים סימן רל"ט (במהדורא א' איתא שם, וכהיום הוא נדפס בהשגות הראב"ד על הרי"ף בגיטין כה): הקשה כן, וכתב וז"ל, הא לאו מילתא היא דרבנן נמי דפטרי לאו מדאורייתא פטרי ליה, אלא מתיקון העולם, דמשיב אבידה פטור מפני תיקון העולם הוא ולא מדאורייתא, והא דתני אמי דבר תורה קאמר, ודבר תורה מה לי הוא מה לי אבוה ואפילו לרבנן וכו', עכ"ל.

ולפ"ד אלה ממילא נדחית ראיית הרי"ף ז"ל (שבועות כג. מדה"ר) לפסוק הלכה כרבי אליעזר בן יעקב מהך דתני אמי דאמרינן מה לי הוא מה לי אבוה, דמשמע מינה דאביו כי האי גוונא חייב אף בשטענו היורש, דהתם דבר תורה קאמר אמי, ודבר תורה אפילו לרבנן חייב, ואינו צריך הרב שם לעיל מינה לדחות ראיית הרי"ף בטעמא אחרינא, משום דהתם מיירי בטוענו הבן בבריא ואפילו רבנן מודו בה. ומפשוטן של הדברים שם נראה דעדיין אינו דוחה ראיית הרי"ף אלא מהך טעמא, וכן כתב הוא בעצמו בהשגות בפ"א מהלכות טוען (ה"ז) דהך דקאמר מה לי הוא מה לי אבוה הוא בטוענו בבריא ואפילו לרבנן, דמשמע דעדיין הוא דוחה ראיית הרי"ף מהך טעמא, וכן כתבו כל הראשונים שמה לדחות ראיית הרי"ף מהך טעמא (עיין בר"ן שם ד"ה ולענין). ולפי מה שכתבנו בס"ד אינו צריך לומר כך, אלא דהתם אתיא אפילו כרבנן כיון דדבר תורה קאמר. ומה שכתב עוד הראב"ד ואביו כה"ג וכו' אי נמי וכו' הוא כתירוץ הגידולי תרומה. והנה הראב"ד שם בס"ד כתב דלא סבירא ליה כרבי אליעזר בן יעקב הילכך סוגיין כרבנן והוה ליה כוותייהו עיין שם, וזה כמו שכתב הר"ן ז"ל משמו, ולא כמו שנראה לכאורה מדבריו בהשגות בפ"א (ה"ז) ובפ"ד (ה"ה) מהלכות טוען דפוסק כרבי אליעזר בן יעקב, עיין שם, ועיין בלחם משנה שם.

שם סעיף כ"ג הגה. אבל אם אין העד לפנינו וכו'. זה הוא דעת הראב"ד ז"ל שהביא הטור עיין שם. וראיתי להרב גדולי תרומה ז"ל דף קס"ד (שער ל"ו ח"ג סי' ג' ד"ה וזה מה שהשיב) שהקשה מדברי הראב"ד בפ"ד מהלכות גזילה (ה"ג) גבי מה שכתב הרמב"ם וכן אם היה שם עד אחד בלבד, ובעל הבית טוען שגזול הוא כלי זה בידו, והלה אומר לקוח הוא בידי כו', ועכשיו שאין שם אלא עד אחד חייב שבועה ואינו יכול לישבע כו', השיגו ואמר זהו תימה, ומאחר שבעל הבית לא היה שם איך יש כאן טענת בריא וכו', אלמא סבירא ליה להראב"ד דאפילו העד בפנינו לא חשיבא טענת בריא לחייבו שבועה.⁷ ומכאן זה כתב דהראב"ד שמוכיר הטור הוא הרב אב ב"ד שמביא התרומות שם, עיין שם.⁸

וכן הקשה מהרש"ף ז"ל הביאו הכנסת הגדולה ז"ל בהגהות ב"י ס"ק (ע"א) [ע"ג], והכנה"ג שם כתב וזה לשונו, ואני בעניי לא ראיתי בהשגות הראב"ד דבר שיחוייב ממנו שסותר למה שכתב כאן רבינו בעל הטורים משמו, דאיכרא שכתב שם הראב"ד דכל שבעל הבית לא נכנס עמו טענת ספק מיקרי, איפשר ששם מדבר כשהעד אינו בפנינו, וכשאינו בפנינו מודה הראב"ד לר"י הלוי וכו' עיין שם.

ודבריו תמוהים בעיני, דאם איתא דהראב"ד שם מיירי כשאין העד בפנינו, אבל אם העד בפנינו מיקרי טענת בריא, אם כן מאי קשיא ליה להראב"ד שם על הרמב"ם וכתב זהו תימה ומאחר שבעל הבית לא היה שם איך יש כאן טענת בריא וכו', ומאי קשיא ליה והרי הרמב"ם על כרחך מיירי כשהעד בפנינו, מדכתב הרי זה חייב להחזיר הכלי לבעליו בלא שבועה מטעם דהוי מחויב שבועה ואינו יכול לישבע, ואי באין העד לפנינו איך מחייבין ליה להחזיר משום דהוי מחויב שבועה ואינו יכול לישבע, והעד אינו כאן להעד אלא על פי בעל הבית עצמו שאומר שכך אמר לו העד וכמו שכתב הש"ך בס"ק פ"א, אלא ודאי דהרמב"ם מיירי כשהעד בפנינו, ועם כל זה השיגו הראב"ד וכתב ומאחר שבעל הבית לא היה שם איך יש כאן טענת בריא.⁹

עוד ראיתי להגידולי תרומה ז"ל שם (סי' ד' ד"ה גם לענין), שהקשה לדברי הרא"ש דפרק שבועת הדיינין (סימן ה) שכתב לפרש דברי הירושלמי (שבועות פ"ו ה"א) דדבר שאין נשבעין עליו כגון קרקעות וקנס, אין עד אחד מחייבו שבועה, וזה לשונו, ותמיהא לי מילתא וכו' אם כן גם בהעדאת עד אחד בפרומה לא הוה לן לחייב שבועה, כיון דתביעת פרוטה לא הוי דבר שנשבעין עליו לדין דפסקין כרב (בשבועות לז:; וכו' עיין שם).¹⁰

ונעלם ממנו דברי התוספות במסכת כתובות דף פ"ח ע"א (המתחיל בדף פ"ז ע"ב) ד"ה ועוד וכו' שכתבו וזה לשונם, ואמר לנו רבינו תירוצ' אחר דאליבא דכו"ע אתיא מימרא דשמואל, אף על גב דמחייבין שבועה בעד אחד באותו ענין דמיפטר במודה מקצת, לא דמי להכא

7 וכן תמיהו הב"ח (תור"מ סי' שס"ד סק"ה) והסמ"ע (שם סק"ז).

8 וכן כתב במטה שמעון כאן (הגהות הטור אות פ"ז) בשם מהר"ש חסון.

9 כן הקשו על הכנה"ג בספר הלכה למשה (גזילה פ"ד ה"ג) ובספר מלאכת שלמה על הרמב"ם (להר"ש חכים, שם).

10 כמה מן הראשונים הביאו שכן הקשו באמת בירושלמי עיין ברמב"ן (שבועות מ. ד"ה ובירושלמי) וברשב"א (שם ד"ה ומיהו) וריטב"א (שם ד"ה והכריע).

דהתם מין המחויב שבועה בעלמא מיהא הוי, אבל כפירת שיעבוד קרקעות לא מצינו בשום מקום במינו שבועה, והילכך גבי עד אחד אית לן למיפטריה עכ"ל.¹¹

סימן ע"ז סעיף א' שנים שלוו באחד וכו' שניהם ערבים זה לזה אף על פי שלא פירשו וכו'. דין זה נלמד מן הירושלמי (שבועות פ"ה ה"א) והביאו הרא"ש ז"ל בפרק שבועת הפקדון (סימן ב) דאמרינן התם, וכחש בעמיתו לכשיצא בדיון, בשבועה פרט למכחש באחד מן השותפין, אמר רבי יוסי הדא אמרת שנים שלוו מאחד, אף על פי דלא כתבו זה לזה אחראין וערבאין זה לזה. ועיין שם מה שפירש בו הרמב"ן ז"ל (שבועות לח: ד"ה גרסינן בנמ'). וכתב שם פירוש הדא אמרה, דכי היכי דאמרינן בשנים שהפקידו אצל אחד שאם בא האחד ליטול את שלו אין שומעין לו, ולא יכול למימר לזה כל אחד ממנו נתחייבת בחלקו אלא יכול לומר לא נתחייבתי אלא לשניכם, אף שנים שלוו מאחד יכול לומר לשניכם הלויתי ואין אחד מכם נפטר בחלקו, אלא כל אחד מכם חייב לשלם הכל וכו', עיין שם.

ומכאן קשיא לי על מה שכתב הגידולי תרומה ז"ל דף קצ"ט ע"ד (שער מד ח"א סי' א') ליישב דהך דירושלמי דמשמע מיניה דשותפין שהלוו לאחד אין אחד מהם יכול לתבוע חלקו, עם דהך דפרק מי שהיה נשוי (כתובות צד.) דמשמע התם דחלקו מיהא יכול לתבוע. וכן כתב מהר"ם במדרכי בפרק המפקיד (סימן רפג) על לאה וכו' שיתנו חלק הא', דשאני פקדון זה מההיא עובדא דמהר"ם, דהתם כיון שמורישם מת והניח שני בנים דבר ברור הוא ואין בו ספק שחצי הפקדון הוא לאחד וחציו לאחר, ולכן נוטל אחד מהם חלקו על ידי שומת בית דין, אבל הכא גבי שותפין אצל אחד כיון שהפקידה בסתם, מאן ידע כמה חלק יש לזה התובע, ומשום הכי אפילו על ידי בית דין אין לתת לזה כלום כי שמא הוא נוטל יותר מהחלק שיש לו וכו', וההיא דמי שהיה נשוי מיירי בשותפין שנודע בברור החלק שיש לכל אחד ואחד מהם בשותפות ע"ש, וכן כתב גם הש"ך סוף ס"ק כ"ה עיין שם.

וקשיא לי על דבריהם, דאם כן איך ילפינן מינה בירושלמי הדא אמרה שנים שלוו מאחד, והרי התם בשנים שלוו מאחד דאינו חייב לתת לחבירו חלקו הוא מטעם דלא ידעינן כמה הוא חלקו, ולא מטעם דיכול לומר לא נתחייבתי אלא לשניכם וחל עליו שיעבוד שניהם יחד כי היכי דנימא אף שנים שלוו חל השיעבוד על שניהם וכל אחד חייב לשלם הכל.¹² ועיין בהלבוש ז"ל אות ט' דאף דחלקו מבורר יכול לומר לא נתחייבתי אלא לשניכם.

וכן נראה מדברי הנמוקי יוסף בפרק המפקיד (יח: מדה"ר ד"ה שאל מן השותפין) שכתב¹³ גבי הא דאיבעיא לן (לד:) שאל מן השותפין ושלם לאחד מהם מהו, וזה לשונו, פירוש נתן לו חלקו ברשות חבירו, דבלא רשותו אינו חייב לפרוע והכי מוכח בירושלמי וכו', ומדלא כתב דמיירי בשותפין שנודע בברור חלקו של כל אחד ואחד וכהך דפרק מי שהיה נשוי דכתב הגידולי תרומה, שמע מינה דסבירא ליה אף בכי האי גוונא אינו רשאי.

לכך נראה ליישב דהך דפרק מי שהיה נשוי כמו שכתבו העיר שושן (פ"ט) והסמ"ע לקמן בס"ק כ"א, דדוקא ליתן לו חלקו אינו רשאי, אבל צריך לדון עמו על חלקו עיין שם. והך

11 ועיין מה שתירץ הר"ן (שבועות כג: מדה"ר ד"ה ועוד) על קושיא זו.

12 וכן הקשה על הש"ך וגידולי תרומה בתומים (סק"י ד"ה ועוד). ועיין בנתיבות המשפט (סק"י) מה שכתב ליישב הקושיא.

13 וכן כתב בחידושי הר"ן שם (לד: ד"ה שאל).

דמהר"ם יש לומר כמו שכתב מור"ם לקמן סעיף מ', דדוקא בשנים שהפקידו ביחד, אבל מי שהפקיד ביד אחד ומת והיו לו שני בנים ובא אחד מהם נותנים לו חלקו, עיין שם בהש"ך (ס"ק כ"ה) מעם חילוק זה.¹⁴

שם בהגה"ה. בין בשטר בין בעל פה. כן כתב הבית יוסף (ד"ה ודע), וכתב וזה לשונו, ותדע שהרי כתב או שלקחו מקח אחד ומשמע דאפילו שלא בשטר דסתם מקח אינו בשטר עכ"ל. והש"ך (ס"ק ב) חלק עליו וזה לשונו, גם מה שכתב הבית יוסף ותדע וכו', אינו הוכחה דיש לומר וכו', דמה שכתב בשטר אחד קאי נמי אמקח, והכי קאמר שנים שלוו בשטר אחד או שלקחו מאחד בשטר אחד, אי נמי הא כדאיתא והא כדאיתא וכו' עיין שם.

וקשיא לי דלפי מה שכתב מעיקרא דאף במקח הוא דוקא בשטר, אם כן מאי פריך התם בירושלמי (שבועות פ"ה ה"א) הפקיד להם שוה פרוטה לא נמצא מביא קרבן על חצי פרוטה, והרי אינם משועבדים זה לזה אלא דוקא בשטר, ובשטר אין בו חיוב שבועה כלל, כדאמרינן התם פרט למכחש בשטר. ובשלמא לפי האי נמי שכתב הא כדאיתא והא כדאיתא, ובמקח אף שלא בשטר משועבדים, ודוקא במלוה לפי שיכולים לחלוק המעות מיד, וזווי כמאן דפליגי דמו וכו', יש לומר דפקדון דאינו מתחלק דומה למקח, ואף בעל פה משתעבדים זה לזה. אבל לפי מה שכתב מעיקרא דאף במקח אינם משתעבדים אלא בשטר, אם כן הוא הדין לפקדון, אם כן מאי פריך בירושלמי.

וצריך לומר דאף [ע"ג דבמקח ס"ל להש"ך] דוקא בשטר, גבי פקדון מודה דאף בעל פה משתעבדים זה לזה, לפי דאינו עומד ליחלק..., אבל גבי מקח עומד ליחלק, וכל אחד יקח חלקו, ומשום הכי אינם משתעבדים אלא בשטר א[חד].

על פי זה ניחא נמי מה שיש להקשות לכאורה עוד על הש"ך, דאיך קאמר דדוקא במלוה בשטר הוא דמשתעבדים ולא בעל פה, והרי תדע דגבי דשנים שלוו מאחד ילפינן ליה מהך דפרט למכחש באחד מן השותפין, והתם על כרחך בשהלוו על פה, דאי בשטר תיפוק ליה דאין נשבעין על מלוה בשטר, ואם כן כיון דאשכחן התם אף בעל פה משתעבדין, הוא הדין בשנים שהלוו¹⁵ דילפינן מיניה הוי בעל פה, דילפינן מהדרי.¹⁶

ואולם לפי האמור אתי שפיר, דהך ברייתא דקתני פרט למכחש באחד מן השותפין מיירי בפקדון, ובפקדון מודה הש"ך דאף בעל פה משתעבדין, ורבי יוסי הכי יליף מינה, כיון דאשכחן בפקדון משתעבדין זה לזה, הוא הדין גבי מלוה היכא דשייך לומר שותפין הם דהיינו במלוה בשטר והרי היא כמו פקדון בלא שטר משתעבדין זה לזה. ומיהו לפי מאי דמסיק הש"ך דאף גבי מלוה אם ניכר מתוך הענין שלוו בשותפות אף בעל פה משתעבדין, אתי שפיר בלאו

14 כוונתו למה שכתב הש"ך בתחילת דבריו שטעם החילוק הוא משום שבשותפין כיון שהלוו לכתחילה שניהם ביחד, אם כן מתחילה מיד נתחייב לשניהם, לאחד הכל כמו לחבירו, אבל באחים, מעולם לא נתחייב להם, רק עכשיו נתחייב לכל אחד ואחד החצי. ע"כ. אבל מה שכתב הש"ך בהמשך דבריו ויותר נראה לחלק דבשותפין לא נודע של מי הממון וכו', כבר דחה רבינו לעיל שאין חילוק בין אם חלקו ידוע או לא. 15 לכאורה צ"ל שלוו.

16 וכן הוכיח בתומים (ס"ק ב), ע"ש. ועיין עוד בשו"ת זכות אבות (קוריאט, ס"ח ד"ה טרחתי), ובשו"ת יורו משפטיק ליעקב (להגריי אבוחצירא ד"ה עוד כתב), ובספר שלל דוד על הרמב"ם (לר"ד מועטי, מלוה ולוה פכ"ה ה"ט), מה שכתבו בזה.

הכי, דהתם באחד שלוח מהשותפין הרי הם שותפין בהדיא ואם כן אף בעל פה משתעבדין, ומיניה ילפינן לשנים שהללו.¹⁷

שם סעיף ב' הנה ויש אומרים דאם לא נתברר הדבר בעדים רק שהשותף מודה אין צריך לשלם וכו'. זה דעת מהר"י בירב (בשו"ת סי' ו', הובא בבית יוסף ד"ה כתב מורי) לדעת הרא"ש (בשו"ת כלל פ"ט סי' ג'). וכתב הסמ"ע (סק"ח) וזה לשונו, ואף שלא נזכר בדברי ר"י בירב שמודה הרא"ש אלא כשירדע היה הדבר מן הענין בתחילה שהיה לצורך השותפות, סבירא ליה למור"ם דהוא הדין כשיתברר הדבר על פי עדים דזיל בתר טעמא וכו', ודלא כעיר שושן (ס"ב) שכתב דהיש אומרים זה הוא דעה שלישית, דאינו כדעת הרא"ש, דמה לי ידוע בעדים ומה לי ידוע בפיו, ובשתיהם סבירא ליה להרא"ש דלא נשתעבד ליה במאמר של חבריו וכו'. עכ"ל.

והנה אם נאמר דדעת מהר"י בירב הוא דוקא כשהדבר ידוע מצד עצמו שלצורך השותפות, אבל אם יתברר על ידי עדים ואינו מצד הענין אינו מועיל, וכמו שכתב הלבוש, נוחא מה שהקשה מהרש"ך ח"ב סי' קנ"ז וסי' ר"י (והובא בש"ך סק"ט) על דברי מוהר"י בירב וזה לשונו, יש לתמוה על זה, כי הנה מדברי הרמב"ן (שהביא הטור, והוא מספר התרומות שער מ"ד ח"א בשמו) יראה, שמה שהשותף מתחייב הוא באחד משני פנים, או שיודה השותף וכו', או אם יתברר הדבר וכו', ועל זה כתב הטור וא"א הרא"ש לא כתב כך בתשובה, דיראה מדבריו דסברת הרא"ש ז"ל היא דבין שיודה השותף וכו' ובין שיתברר שלצורך השותפות לוה, אינו משתעבד וכו', עיין שם שהניח בצריך עיון.

ולפי האמור לא קשיא, דמה שכתב הרמב"ן או שיתברר הדבר, משמעותו בכל דבר שיתברר, ואפילו אינו מצד הענין אלא מצד העדים. וכן כתב בהדיא בספר התרומות (שם) וזה לשונו, אבל אם כפר השותף אין הודאת שותפו מזיק לכלום, אם לא יתברר בעדים שלצורך השותפות לוה מה שלוח, עכ"ל. אבל הרא"ש חולק בזה וכאמור, וסבירא ליה דאם יתברר בעדים אינו משתעבד, ומשום הכי כתב הטור וא"א הרא"ש לא כתב כן, וחידיש לן מהר"י בירב דאף דנראה דהרא"ש חולק על דברי הרמב"ן בשני החלוקות, מכל מקום אם יתברר מצד הענין מודה הרא"ש. מיהו מור"ם סבירא ליה כדעת מהר"י בירב אף אם יתברר בעדים מודה הרא"ש דמשתעבד השותף.

ולפי דבריו נראה ליישב דמה שכתב הרמב"ן דהשותף משתעבד, לא בא להשמיענו אלא היכא דמודה השותף, ובא להשמיענו דכיון דמודה השותף משתעבד במאמר של חבריו ושלא כדעת הרא"ש, ולא בא הרמב"ן להשמיענו אם נתברר בעדים, דזה פשיטא דאף הרא"ש מודה בזה, אלא דהרמב"ן רצה להשמיענו גם כן דאם אינו מודה השותף, אין הודאת שותפו מזיק לכלום עד שיתברר הדבר, ולא נחית הרמב"ן להשמיענו זה דאם יתברר הדבר משתעבד, ולא נחית אלא להשמיענו דאין הודאת שותפו מזיק לכלום. וכן נראה ממרוצת דבריו למעין שם, שהרי לא כתב וכן אם יתברר הדבר דמשמע דנחית לדין זה, אלא דכתב עד שיתברר הדבר דמשמע דאם נתברר הדבר זה ודאי משתעבד, ולא הוצרך להשמיענו אותו אלא שהוא דבר פשוט, ושפיר כתב מהר"י בירב דהרא"ש מודה בזה.

17 לכאורה צ"ל שלוח, כנ"ל.

שם סעיף ה' אבל אם הוציא שמר על שלשה שיש לו אצלם כך וכך ממון, ומענו כולם ואמרו פרענו זה בפני זה, אם כל אחד כתב סך ידוע בפני עצמם, ואין ביניהם שותפות, מעידים זה על זה ואין חוששין ל[גומלין]. דין זה כתבו התרומות בשם הר"א ב"ד בשער מד ח"ג אות (א) [ב].

וראיתי להרב גידולי תרומה ז"ל שם, שהקשה וזה לשונו, ומדברי הרב אב"ד נראה, דבג' שכל השנים מעידים על אחד היה מקום לגומלים, אלא דלא חיישינן לגומלין. ואיכא למידק, דהך דבזמן שמעידים זה על זה וכו'¹⁸, היא בהאשה שנתארמלה (כתובות כג:) וכו', תנו רבנן אני כהן וחבירי כהן, נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה, עד שיהיו שלשה שנים מעידים על זה ושנים מעידים על זה. ר' יהודה אומר אף אינו נאמן להאכילו בתרומה עד שיהיו שלשה, שנים מעידים על זה ושנים מעידים על זה, למימרא דר' יהודה חייש לגומלין ורבנן לא חיישי לגומלין וכו'. והשתא היכי אסיק אדעתיה דר' יהודה חייש לגומלין, הא קאמר דכי הוי שלשה נאמנין להאכילו בתרומה כששנים מעידים על זה ושנים מעידים על זה, וכהאי גוונא נמי הוי גומלין זה את זה, ואפילו הכי לא חייש ר' יהודה אלא כשאחד בלבד מעיד את חבירו, עיין שם שנדחק הרבה בקושיא זו.

ולעניות דעתי נראה דלא קשה מידי, דשאני התם כיון דאחד מהשנים שמעיד עמו לית ליה סרך דנוגע כלל לא שייך שם גומלין, אבל הכא דהשנים הם נוגעים שניהם כאחד בדבר, הווי גומלין, אי לאו משום דכל אחד בפני עצמו נכתב ואינם נוגעים בדבר.¹⁹ ועוד בלאו הכי נראה דלא קשה מידי, דהכא הכי קאמר, דלא הווי גומלין מטעם שכתב כיון דכל אחד נכתב בפני עצמו ואינם נוגעים, והתם נמי כיון דאיכא אחד דאינו נוגע בדבר לא הווי גומלין, אלא דהכא בעינן שניהם אינם נוגעים דלחייבו ממון בעינן שנים, והתם מעלה דרבנן היא, דהא רבנן סבירא להו כהוא לברו סגי, אלא דר' יהודה ס"ל דצריך שנים, מיהו סבירא ליה דכשיהיה אחד אינו נוגע אף דהשנים נוגעים סגי.



¹⁸ שממנה הוכיח בעל התרומות שאין חוששין לגומלין.

¹⁹ מדברי רבינו נראה, שאם הדבר נוגע לשני המעידים יש חשש גומלין, ולרבי יהודה שחושש לגומלין לא יהיו נאמנים. אמנם הריטב"א בכתובות (כד. ד"ה למימרא) והתוס' הרא"ש ביבמות (פח: ד"ה בשנשאת) כתב שבשני עדים בכל אופן לא חיישינן לגומלין ואפילו לרבי יהודה, ע"ש.

חידושי תורה

הרב אברהם קאהן

ביאור דברי הרמב"ם והמגיד משנה במחלוקת חכמים ור' יוסי במלאכת כותב ורושם

א] דברי הביאור הלכה ותמיהתו על דברי המגיד משנה

בביאור הלכה סימן ש"מ סעיף ה' ד"ה מותר כתב וז"ל: ואגב אכתוב דבר פלא שראיתי במגיד משנה פרק י"א הל' י"ז מהל' שבת ד"ה רושם וכו', על מה שכתב הרמב"ם שם בהל' י"ז: רושם תולדת כותב הוא, כיצד הרושם רשמים וצורות בכותל בשר וכו' וצא בזה וכו', וכתב על זה המגיד משנה וז"ל: רושם תולדת כותב, משנה בהבונה, אמר רבי יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, שכן כותבין על קרשי המשכן לידע איזהו בן זוגו, ופירש רבינו בפירוש המשנה, שדעת ר' יוסי היא שהרושם הוא אב בפני עצמו, וכתביבת שתי אותיות בלבד היא משום רושם, לפי שכך היו עושין במשכן. ואין הלכה כמותו, אלא תולדת הכותב היא, ע"כ לשון הרב המגיד.

ולא ידעתי ביאורו, דהלא כותב שתי אותיות הוא כותב ממש ולא תולדה, כדאיתא במשנה דף ע"ג ע"א, ואם לומר דכוונתו לענין רשימה דשריטות בעלמא, דהוא תולדה דכותב, ומה שכתב הרמב"ם שם דאין הלכה כר' יוסי היינו דאינו אב בפני עצמו, גם זה אינו, דהרמב"ם שם לא מיירי בענין שריטות כלל, אלא לענין אם כתיבת שתי אותיות חיובו משום כותב או משום רושם עי"ש. ומה דאיתא שם בגמ' דף ק"ג

ע"ב דלר"י אם שרט ב' שריטות חייב, ממילא נפקא לן זה, כיון דסבירא ליה לר"י דשתי אותיות איננו כלל כתיבה עדיין, ורק משום רושם חייב דהוא סימן בעלמא, א"כ אפילו ב' שריטות ג"כ בכלל זה, וממילא להרמב"ם דפסק בפירוש המשנה דאין הלכה כר"י, אלא דב' אותיות חיובו משום כותב, אין לנו שום ראיה לרשימה דהוא בכלל מלאכה, דבקרשי המשכן היו כותבין אותיות, וכדמשמע בפירוש המשנה שם. וכן משמע בבבביתא דר"י לטעמיה חידש דין זה דשריטה בכלל מלאכה וכו'. וכן משמע שם בגמ' דלהכי פטור לת"ק בשולט בשמאלו. וגם כל דברי הה"מ שהביא דברי ר"י וכו'. וכן ממה דפסק דהכותב בשמאל פטור וכנ"ל. וכן ממה דפסק בהל' י' בענין כותב ב' אותיות דדוקא כשיש בזה איזה תיבה כגון "שש" "תת" חייב, אבל "אלף - אלף" פטור, וכמו שכתב הה"מ שם, ואם נאמר דאפילו שתי רשימות חייב, א"כ לא גרע זה משתי רשימות, וכן כל התנאים דסברי שם בגמ' ד"אלף - אלף" ד"אזורך" לא מחייב, ע"כ דס"ל ג"כ דרשימות בעלמא פטור, עכ"ד הביאור הלכה.

ב] דברי פיה"מ להרמב"ם והבנת הבה"ל בדבריו

והנה זה לשון הרמב"ם בפירוש המשניות בפרק הבונה (דף ק"ג ע"א): הכותב שתי

ג] תמיחת האחרונים בדברי הרמב"ם

והנה האחרונים נתקשו מאד בהבנת דברי הרמב"ם אלו בפיה"מ, דהנה בשפת אמת במשנה כתב וז"ל: אך יתר דברי הרמב"ם בפיה"מ איני יודע להולמן, שפירש הנפק"מ בין הת"ק ור' יוסי אי הוי אב מלאכה בפני עצמו, ואיני יודע מי הכניסו לכך עיי"ש שצ"ע.

וכן במנחת חינוך (סוף מלאכת כותב) כתב וז"ל: עוד כתב הרמב"ם תשע תולדות כותב, הרושם רשמים וצורות וכו', עיין במשנה ר' יוסי אומר לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, ועיין רש"י פירש דר"י בא לומר דלאו דוקא אותיות, רק אפילו רשם שני רשימות בעלמא חייב. והנה בודאי אין הלכה כר"י נגד ת"ק, דסתם רבי כוותיה, א"כ אין חיוב ברושם לפסק הלכה. אך הר"מ בפיה"מ פירש פירוש אחר, עיי"ש ובהה"מ, ופוסק דגם ת"ק מחייב ברושם מחמת תולדת כותב וכו'. וצל"ע היטב בפיה"מ, כי דבריו אינם מובנים, וכשיזכני השי"ת לעמוד על דבריו ואבינם אכתוב הנלע"ד עכ"ל.

וכן הגאון הגר"ב זצ"ל (בפירושו למשניות יש סדר למשנה) עמד על דברי הרמב"ם וז"ל: העתקתי כל דבריו של גדול למען הודיע כי צריך ביאור והתבוננות רב, במה שכתב הנפקותא בין ת"ק דמחייב משום כותב, ובין ר"י דאמר דאינו חייב אלא משום רושם, דנפק"מ לענין שתי חטאות, כשכתב כתיבה בשבת בשוגג, ואח"כ כתב ב' אותיות וכו'. ונעלם ממני כוונתו, דהא לר"י נמי מה שכתב כתיבה בתחילה לא מצינו שהיא מאבות מלאכות אלא משום שהיו רושמי ע"ג קרשי המשכן, ולהכי לשיטת ר"י יתחייב משום רושם, וא"כ כשכתב אח"כ ב' אותיות נמי לא הוי אלא מלאכה אחת כמו לת"ק. ועיין מה שכתב הה"מ פי"א הל' י"ז, ויתיישב קצת וכו' עכ"ל.

הנה נראה מדברי הגר"ב דסובר דגם לדעת הרמב"ם דלר"י אין חייב כלל משום מלאכת כותב אלא משום רושם, ומשום הכי

אותיות בין בימינו בין בשמאלו, בין משם אחד בין משתי שמות, בין משתי סמניות בכל לשון חייב. אמר ר"י לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם שכך כותבין על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו.

סמניות הוא לשון רבים של סימן, והם סימנים, כמו שכותבין בני אדם א' שירה על אחד, וב' שירה על שנים, בכל לשון ובכל כתב. ור' יוסי אומר כי כותב שתי אותיות אינו חייב משום כותב אלא משום רושם, ורושם (אצלנו) [אצלם] מאבות מלאכות, כיון שהיה במשכן, כי קרשי המשכן היו כ' מצד צפון וכו'. ותכלית מה שהיו מונין שם כ', והיו כותבין על הקרש הראשון בצדו האחד א', ועל הקרש השני ב', וכך היו עושין עד הקרש האחרון שהיו כותבין עליו כ'. וכיון שכן הוא כמו שאמרנו, מי שכתב בקרש האחד י"א והם שתי אותיות, וככה עד ה"ט חייב משום רושם. ותועלת היותו משום כותב או משום רושם, כי לדעת האומר משום כותב, יתחייב על ב' אותיות כשכותב כתיבה בשבת בשוגג, ואחר כן כתב ב' אותיות בהעלם אחד, אינו חייב אלא חטאת אחת, לפי שהיא מלאכה אחת, והאומר משום רושם, מונה רושם מאבות מלאכות יתחייב שתיים. ופירוש בן זוגו חבירו וכו', ואין הלכה כר' יוסי. עכ"ל הרמב"ם.

והנה נראה מדברי הבה"ל דסובר בהבנת דברי הרמב"ם אלו, דלר"י אינו חייב כלל בכתיבת ב' אותיות משום מלאכת כותב אלא משום מלאכת רושם, דהכי משמע מדבריו שכתב "דסבירא ליה לר"י דשתי אותיות אינו בכלל כתיבה עדיין, ורק משום רושם חייב". וכן הוא סובר בדעת הה"מ שכתב, שהרושם הוא אב בפני עצמו, וכתיבת שתי אותיות בלבד הוא משום רושם, לפי שכך היו עושין במשכן עכ"ד, דכוונתו כנראה בכל כתיבת ב' אותיות, ומשום הכי הקשה דלא ידע ביאורו, דהלא כותב שתי אותיות לדידן הוא כותב ממש ולא תולדת כותב, ואמאי כתב הה"מ דהרמב"ם סובר דכותב שתי אותיות חייב משום תולדת כותב.

שיעור מלאכת כותב היא בכותב ב' אותיות, ומהיכא יליף הרמב"ם דסובר ר' יוסי כן.

ד] ביאור דברי הרמב"ם והה"מ דחכמים ור' יוסי פליגי אם רושם הוי אב מלאכה או תולדת כותב

ונראה ליישב בעזה"י דברי הרמב"ם ובזה מובנים היטב גם דברי הרב המגיד, דהרמב"ם סובר דפלוגתת ת"ק ור"י במתניתין היא, בכותב שתי אותיות שאין תיבה אחת, אלא שתי אותיות נפרדות שאין להן משמעות כלל, וכמו שהאריך הרמב"ם לפרש דסימניות דתנן במתניתין הן סימנים שכותבין א' וב' לסמן אחד ושנים דאין תיבה אחת, וכן הדין בכותב שתי אותיות נפרדות שאין תיבה כגון י"א י"ט, ומשום הכי מלאכה זו היא מלאכת רושם ולא מלאכת כותב.

ובזה פליגי ת"ק ור' יוסי, דלת"ק ס"ל דרושם היא תולדה דמלאכת כותב ולא אב מלאכה בפני עצמה. אמנם ר"י סובר דרושם הוי אב מלאכה לעצמה חוץ ממלאכת כותב.

וא"כ זה ביאור דברי ר"י במתניתין: אמר ר"י לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, וכן בברייתא דף ק"ג ע"ב: אמר ר"י וכי משום כותב הוא חייב, והלא אינו חייב אלא משום רושם, שכן רושמין על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו וכו', היינו בענין דכתב רק שתי אותיות נפרדות דאין תיבה אחת, אינו חייב משום כותב אלא משום רושם כדמצינו בקרשי המשכן.

ובזה אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם לבאר דברי ר"י "שכן היו כותבין על קרשי המשכן", שכתבו על קרש אחד י"א עד י"ט, דהן שתי אותיות שאין בהן משמעות, וחייב רק משום רושם כיון דאין תיבה, אלא כותבין כן כדי לרושם סדר הקרשים, אמנם אם כותב תיבה שלימה שיש בה משמעות, חייב גם לר"י משום מלאכת כותב.

ואפשר לומר, דאף דאמרין בשמעתין דר"י יליף דחייב משום רושם מרשימת קרשי

תמה על דברי הרמב"ם. ומה שכתב בדבריו הה"מ נתיישב קצת, נראה דכוונתו, דהה"מ כתב דלר"י חייב משום רושם כשכותב שתי אותיות בלבד, ומשמע דאם כותב יותר משתי אותיות חייב משום כותב, וא"כ אתי שפיר, דאליבא דר"י אם כתב כתיבה חייב משום כותב, ואם כתב אח"כ ב' אותיות בלבד חייב רק משום רושם, וא"כ אתי שפיר דחייב שתי חטאות אפילו בהעלם אחד.

וכן כתב בפירוש מלאכת שלמה לפרש דברי הרמב"ם וז"ל: והאומר משום רושם מונה רושם מאבות מלאכות, ויתחייב שנים, אחת משום כותב, ואחת משום רושם דהיינו השתי אותיות, דאיהו סבירא ליה דמי שאינו כותב אלא שתי אותיות בלבד יקרא רושם, וכשיכתוב יותר משנים אז יקרא כותב, ויתחייב גם משום כותב, עכ"ל ז"ל בקיצור, ובשינוי קצת להבנת דבריו ז"ל לפענ"ד. ויש לפירושו ז"ל רמז קצת מלשון ר' יוסי דבגמ' בברייתא, אבל חכמים סבירא להו דרושם הוי תולדת כותב עכ"ל.

וכן נראה מדברי המרכבת המשנה דכתב וז"ל: ותו קשה, דמלשון רבינו בפיה"מ וכו', ותורף פירושו, דר"י פליג את"ק דמחייב על שתי אותיות משום כותב, ואיהו ס"ל דהא דגמירא לן בסדר המשנה קדמונית דפ' כלל גדול שהיתה שגורה בפי התנאים דהכותב שתי אותיות חייב, היינו משום רושם ולא משום כותב. ונפק"מ היכא דכתב איגרת ואח"כ כתב שתי אותיות, דחייב שנים לר"י משום כותב ומשום רושם, והיינו הא דקאמר ר"י לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם וכו' עכ"ל.

ולפי המבואר מוכח דהאחרונים הגרי"ב ומלאכת שלמה ומרכבת המשנה והבה"ל סוברים, דכוונת הרמב"ם אליבא דר"י, דאם כותב בשבת ב' אותיות בלבד אינו חייב משום מלאכת כותב אלא משום מלאכת רושם, אבל אם כותב יותר משתי אותיות חייב משום מלאכת כותב, וחכמים סוברים דגם בכותב שתי אותיות חייב משום כותב. אמנם צ"ע, דמנלן לחדש דין זה, דהרי

בדברי הרמב"ם דאיכא מ"ד דרושם תולדה עיי"ש. והדברים מתמיהים, דמדכתב הרמב"ם דהנפק"מ בין חכמים לר"י, אי חייב משום שני אבות, או פטור משום תולדה במקום אב, וזה ע"כ לחכמים, מכלל דלחכמים עכ"פ תולדה הוי, וכן ראיתי מפורש בחי' המאירי כאן, וכ"כ במלאכת שלמה וכו' עכ"ל.

והנה בדברי הרמב"ם אינו מפורש להדיא דהטעם דלת"ק אינו חייב אלא חטאת אחת היא משום דהוי תולדה במקום אב, אלא כתב בסתם: אינו חייב אלא חטאת אחת לפי שהיא מלאכה אחת, ומשום הכי סובר הבה"ל דכוונת הרמב"ם דאינו חייב אלא חטאת אחת, משום שעשה מלאכת כותב פעמיים, דבתחילה כתב "כתיבה" ואח"כ כתב "ב" אותיות", וכמו שכתב בביה"ל להדיא דהרמב"ם לא מיירי בענין רשימות, אלא לענין כתיבת שתי אותיות בלבד אם חיובו משום כותב או רושם, וא"כ לת"ק דחיובו משום כותב, א"כ עשה מלאכת כותב ב' פעמים. אמנם להמבואר לעיל, בודאי צדקו דברי רבינו זצוק"ל דזו כוונת הרמב"ם, וכמו שכתב בפירוש מלאכת שלמה במשניות, הובאו דבריו לעיל.

והנה בקרבן נתנאל במתניתין אות ח' כתב וז"ל: לת"ק אם כותב שתי אותיות בהעלם אחת, ואח"כ כותב עוד שתי אותיות על שני קרשים באותו העלם, אינו חייב אלא חטאת אחת, לפי שהיא מלאכה אחת, והאומר משום רושם חייב שתי חטאות. רמב"ם בפירוש המשנה עכ"ל.

ולכאורה תמוה, דמאי שנא אם כותב על הנייר או כותב על שני קרשים. וכנראה דכוונתו למה שכתבנו, דהקרבן נתנאל מפרש כוונת הרמב"ם, דאם כותב תיבה חייב גם לר"י משום כותב, אלא דפליגי, בכותב שתי אותיות שאינן תיבה, כגון שכותב על הקרשים ב' אותיות שאינן תיבה, דלדעת ר"י חייב משום רושם, ולת"ק הוי תולדת כותב.

המשכן, מ"מ בכותב כתיבה דיש בה משמעות יליף ר"י דחייב משום כותב מכתיבת החשבונות דכתבו במשכן, כדי שיוכלו לתת חשבון מכל דבר, וכמו שכתב בשו"ת אבני נזר סימן קצ"ט אות י', אליבא דתנאי דשמעתין, ובזה מיושב קושיית האחרונים שהקשו על הרמב"ם דמהיכן יליף ר' יוסי מלאכת כותב.

ה) ביאור דברי הה"מ דפליגי חכמים ור"י בשתי אותיות שאינן תיבה

ובזה יבוארו היטב דברי הרב המגיד שכתב לבאר דברי הרמב"ם וז"ל: ופירש רבינו בפיה"מ, שדעת ר' יוסי היא, שהרושם הוא אב בפני עצמו, וכתיבת שתי אותיות בלבד הוא משום רושם, היינו שכותב שתי אותיות נפרדות שאין בהן משמעות תיבה, אלא שתי אותיות חייב משום רושם, ואין כוונת הה"מ לומר שכותב רק שתי אותיות בלבד ולא יותר כמו שכתבו האחרונים בהבנת דברי הרמב"ם.

וא"כ לפי"ז, לדעת ת"ק דסובר דרושם תולדה דכותב, א"כ אם כתב כתיבה בשבת בשוגג, דכתב כתיבה שלימה כגון תיבה שיש בה משמעות, ואח"כ כתב שתי אותיות בלבד ולא תיבה, אינו חייב אלא חטאת אחת, לפי שהיא מלאכה אחת, דהיינו דרושם היא תולדת כותב, ואינו חייב על תולדה במקום אב. ולדעת ר"י יתחייב שתיים, דעל כתיבת התיבה חייב משום כותב ועל כתיבת שתי אותיות חייב משום רושם, דהן שתי מלאכות נפרדות.

ומה שכתב הה"מ "ואין הלכה כמותו, אלא תולדת הכותב היא" היינו דהלכה כת"ק דרושם אינו בפני עצמו כדעת ר"ח, אלא תולדת כותב היא, ולכן אם רושם שתי רשימות או כותב שתי אותיות בלבד דאינן תיבה חייב משום תולדת כותב.

וראיתי למו"ר זצוק"ל בשו"ת שבט הלוי ח"א סימן קי"ד שכתב: וראיתי בבה"ל סימן ש"מ שתמה על הרב המגיד דאינו מוזכר

"תיבה", ואח"כ כתב "שתי אותיות" בלבד. ובוזה ארווחנא טובא, דלגירסא שלפנינו בעינן למידחק ולפרש דכוונת הרמב"ם ב"כתיבה", דהיינו כתיבה שיש בה "ענין ומשמעות" וכמו שכתב בחת"ס, או כתיבת "איגרת" וכמו שכתב במרכבת המשנה, אבל לפי מה שכתבנו דברי הרמב"ם מבוארים היטב בס"ד.

ח] יישוב תמיהת הבה"ל על הה"מ דאין הלכה כר"י

והנה מה שתמה בבה"ל על הה"מ, דלהרמב"ם דפסק בפיה"מ דאין הלכה כר"י, אין לנו שום ראיה לרשימה דהיא בכלל מלאכה, דבקרשי המשכן היו כותבין אותיות, אפשר ליישב, דהנה הרמב"ם מפרש במתניתין דסימניות היינו שכותב א' וב' דמורה על אחד ושנים, וכן מפרש הרע"ב. אמנם הה"מ כתב בפיה"ל ה' וז"ל: ופירש רבינו האי, שני סימניות שאינן אותיות ידועות בכתב, שהן נקראות סימנין בעלמא כגון נונין הפוכים דכתיב גבי ויהי בנסוע הארון.

והנה בתוי"ט במתניתין כתב דהרמב"ם והרע"ב דפירשו במתניתין דכותב א' וב' לסימן, לא נתכוונו לא' וב' ממש, אלא בדוגמא נקטו הכי, ומתניתין בשאר רישומים וסימניות קאמרה, וכגון הסימנים שרגילין לעשות בהן המספר, ומאנשי הודו העתיקים. וז"ל הה"מ בשם רב האי גאון, ב' סימניות שאינן אותיות ידועות עכ"ל. והביא דבריו במשנ"ב בשעה"צ ס"ק מ"א.

הרי דאף דהרמב"ם מפרש בפיה"מ דסימניות הן א' וב', כתב הה"מ פירוש רבינו האי, ולדעת התוי"ט הרמב"ם והרע"ב לדוגמא נקטו הכי, ובאמת יש לומר דגם סימנים למספרים בכלל סימניות דמתניתין הן.

וא"כ שפיר כתב הה"מ דאפילו לרבנן דר"י אם כותב ב' רשימות חייב משום תולדת כותב, דלא נפיק מסימניות דמתניתין

ו] דברי האבני נזר והחת"ס המפרשים כמבואר לעיל

שוב ראיתי בשו"ת אבני נזר סימן קצ"ט אות א' שכתב כן בקיצור בפירוש דברי הרמב"ם וז"ל: והרמב"ם בפיה"מ כתב דלר"י כותב אב בפני עצמו, רושם אב בפני עצמו, ובכותב תיבה שלימה חייב משום כותב, ובכותב שתי אותיות שאינם תיבה חייב משום רושם עכ"ד. הרי להדיא דרבינו האבנ"ז סובר בפשיטות לפרש כן דברי הרמב"ם כמו שביארנו לעיל, וברוך שכוונתי לדעתו הגדולה.

וחזרתי ומצאתי שכבר פירש כן רבינו החת"ס זצ"ל בחידושו במס' שבת בשמעתין וז"ל בד"ה כולה ר' יוסי: בכוונת פלוגתא רבנן ור"י, פליגי רש"י ורמב"ם בפיה"מ וחיבורו כמו שכתב הה"מ פיה"ל ה' וז"ל, ולרמב"ם בהא פליגי, לרבנן ליכא אלא חדא אב מלאכה כתיבה, וכל מיני סימנים ורישומים הוה תולדה דכותב, והכותב והרושם בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת. אך לר"י הו"ל ב' אבות, כתיבה שכותב ענין מצטרף, הוא אב בפני עצמו, ורושם היה אב בפני עצמו, והכותב ב' אותיות לסימן בעלמא, לא לענין כי אם לסימן דבר, וכמש"כ תוס' לקמן ק"ד ע"ב ד"ה נתכוין, הוא מטעם רושם, והכותב ענין שלם, וכותב גם ב' אותיות כנ"ל בהעלם אחד חייב שנים וכו'. עכ"פ הלכה כרבנן עכ"ל. נראה מדבריו שמפרש כמבואר לעיל.

ז] תיקון לשון הרמב"ם ליישוב דבריו על מכונם

והשתא דאתינן להכא, אפשר לומר דבר נכון בדברי הרמב"ם, דמה שכתב לפנינו בפיה"מ "כשכותב כתיבה בשבת" צריך לומר: כשכותב "תיבה" בשבת, והכ' נוספה בטעות [ידוע דהרמב"ם לא כתב פירושו בלה"ק].

וא"כ הדברים ברורים ומאירים, דפירוש דברי הרמב"ם כמבואר לעיל, דכתב תחילה

מפרש סימניות דמתניתין דפירושו אחת בדיו ואחת בסיקרא, ולא כפירוש הרמב"ם ורב האי גאון, וא"כ אין לנו ראייה לחייב הרושם.

ומה שכתב ונשוב לדברינו וכו', הוא המשך דברי ר"י. ומה שכתב וכן הלכה, אלא לא שהן אבות אלא תולדת כותב, נראה דלהלכה פסק כדעת הרמב"ם, דלרש"י דפליגי רבנן ור"י, דלרבנן הרושם שני רשימות פטור, ולר"י הרושם הוא אב מלאכה, ליכא מאן דסובר דהרושם חייב משום תולדה, אלא דפסק כדעת הרמב"ם, דהלכה דהרושם הוי תולדה כרבנן דר"י וכמו שכתב הרב המגיד, וכבר הביא דברי המאירי בשבבה"ל הנ"ל.

י' יישוב תמיהת הבה"ל על הה"מ

מדין הכותב אותיות שוות

והנה מה שכתב בביאור הלכה להוכיח בדבריו, ממה שפסק הרמב"ם בפ"א הל' י', דאם כתב ב' אותיות שוות אינו חייב אלא כשכתב תיבה שלימה כגון שש תת גג, אבל כשכתב א' א' פטור, וכמו שכתב שם הה"מ, ואם נימא דאפילו רושם שתי רשימות חייב, א"כ לא גרע זה משתי רשימות, וכן כל התנאים דסוברים דאלף אלף ד"אאזרך" לא מחייב, על כרחך סוברים דרשימות בעלמא פטור עכ"ל. יש ליישב, דהנה כתב במרכבת המשנה וז"ל: ודע, דעל א"א דאאזרך פטור אע"ג דדעתו להוסיף ולכתוב "אאזרך", מ"מ הא אכתי לא עביד מידי, אבל כתב שתי אותיות בלתי דומות כמו י"ג מיגדל, אע"פ שאין להם מובן חייב כנ"ל. וכן משמעות לשון רבינו בפ"א הי"ד שכתב שם, משיכתוב שתי אותיות חייב, דמשמע אפילו אינם שם אחד, מדלא ביאר. מיהו היינו דוקא אם דעתו להוסיף, דאם אין דעתו להוסיף, בהכרח אינו חייב, אא"כ יש לו צורך באותיות אלו, או שיובנו בר"ת או סימניות כמו י"א וי"ט שכתב רבינו בפיה"מ, או ככהאי גוונא שכתבו התוס' בדף ק"ג ע"ב דצריך לשתי אותיות איזה שיהיו, כגון שהוא סופר ורוצה להראות נוי כתיבתו הוא דחייב,

דפסק הרמב"ם בפ"א הל' י', ומיושב קושית הבה"ל.

שו"ר גם בשו"ת שבבה"ל הנ"ל שדרך בדרך זו, אמנם לא לענין שריטות דנראה דהרמב"ם לא מחייב. ובזה מיושב גם תמיהת הגר"ב על הה"מ, שכתב על דברי הרמב"ם פירושו של רב האי גאון, דהא הרמב"ם עצמו פירש דסימניות הן אותיות, ולפי המבואר לעיל א"ש.

[שו"ר בס' המפתח להרמב"ם הוצ' ר' שבתי פרנקל שכ"כ האחרונים למקור לדברי הרמב"ם לחיוב מלאכת רושם].

ט' ראייה מדברי המאירי לדברי הה"מ

ונראה להביא ראייה מדברי המאירי בחידושו, דכתב בשמעתין דברי הרמב"ם בפיה"מ, ואח"כ כתב וז"ל: אמר ר' יוסי לא חייבו חכמים בכתיבה אלא משום רושם, וחולק עם ת"ק, שלדעת ת"ק אם עשה שני רישומין שאינם אותיות פטור, ולר' יוסי חייב שהן אב מלאכה, שכל עצמה של כתיבה לא יצא איסורה אלא מרושם, והוא שהיו רושמי קרשי המשכן מפני שכשירצו להחזירו אחר שנתפרק לא יתחלף להם סדר הקרשים וכו'.

ונשוב לדברינו, והוא שבקרשים לא היתה שם כתיבה אלא לרשום, ונמצא שאף הרשום אב מלאכה, והילכך כל שעושה שני רישומין או שתי סריטות חייב. וכן הלכה, אלא לא שהן אבות אלא תולדת כותב. ויראה לפסוק שאם סרט שריטה אחת על שני נסרים או שתי סריטות על נסר אחד חייב, אלא יש בה חולקים עכ"ל.

ונראה ביאור דברי המאירי, דתחילה כתב פירוש רש"י בד"ה משום רושם, דאתא ר"י למימר, דאפילו לא כתב אלא רשם שני רשימות בעלמא לסימן חייב, דמוכח מדבריו דלדעת ת"ק אינו חייב אלא כשכותב שתי אותיות ולא רשימות, ולדעת ר"י חייב, דלא חייבו כותב אלא משום אב מלאכה דרושם, וכמו שכתבו האחרונים ממשמעות דברי הרב המגיד פ"א הל' י"ז. ועוד דרש"י

אלו שכתב הרמב"ם, היינו דלא כתב א' א' לצורך משמעות אותיות אלו, אלא לצורך כתיבת תיבת "אאזרך", וכמו שכתב במרכבת המשנה "דאכתי לא עביד מידי", היינו כיון דלא סיים כתיבת "אאזרך", הרי לא עביד מידי, כיון דא"א לעצמו אין בו שום משמעות, וגם אינו צריך להם אלא לצורך כתיבת תיבה זו, אבל אם כותב שתי אותיות שוות לצורך משמעות שלהן בודאי חייב, דלא גרע מאותיות שוות שהן שם אחד.

וכן כתבו האחרונים ליישב דברי הרמב"ם, דמה שכתב הרמב"ם דכותב שתי אותיות שוות דהן שם אחד, היינו שרצה לכתוב יותר כגון "אאזרך", אבל אם רצה לכתוב רק א"א חייב, וכמו שכתב בבה"ל שם שזו דעת רש"י וראשונים אחרים, ולכן בפ"א ה"ד סתם הרמב"ם וכתב "משיכתוב שתי אותיות" חייב, ולפי הנראה מיירי שכתב "אלף אלף" לצורך ולתועלת, דאל"כ הרי הוי כמתעסק, וכמו שכתב במרכבת המשנה, וא"כ אתי שפיר דברי הרב המגיד בס"ד.

משא"כ שלא לצורך כלל, בכלל מתעסק הוא, כמו שכתב לעיל ריש פ"א עכ"ל.

הנה נראה מדברי מרכבת המשנה דאם כותב שתי אותיות לצורך כגון לר"ת או לסימנים בעלמא חייב, וא"כ אפילו באותיות שוות חייב, כגון שכותב א"א לצורך נוטריקון של "אי אפשר", או לצורך לזווגן יחד כמו בקרשי המשכן, או אפילו שתי רשימות בעלמא שיש לו בהן צורך ותועלת, חייב משום תולדת כותב. ומה שכתב כמו י"א וי"ט, היינו משום המשך דבריו דאם כתב שלא לצורך פטור דהוי בכלל מתעסק אפילו בכהאי גוונא.

וכן משמע מדברי הרמב"ם שם בהל' י"ג שכתב וז"ל: הכותב אות אחת אע"פ שקורים ממנה תיבה שלימה פטור. כיצד כגון שכתב מ' והכל קורין אותה מעשר, או שכתבה במקום מנין שהרי היא כמו שכתב ארבעים הרי זה פטור. משמע דאם כותב שתי אותיות שוות לצורך שום משמעות כגון א"א לצורך משמעות "אי אפשר" חייב.

וא"כ לפי"ז אתי שפיר דברי הה"מ, דמה שכתב דאינו חייב אלא כשהן שם אחד, כגון



הרב יעקב יוסף בלומינג

הכרעות שונות בספיקא דממונא

הקדמה

בריש ב"מ תנן "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו".

ע"ד זה קתני התם גם בדף ק. המחליף פרה בחמור וילדה, וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר עד שלא מכרתי וזה אומר משלקחתי יחלוקו.

עוד מצינו הכרעה שנית בספיקות שם בדף לו. במשנה גבי שנים שהפקידו אצל אחד, זה מנה וזה מאתים, זה אומר שלי מאתים וזה אומר שלי מאתים, נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבא אליהו. אמר רבי יוסי אם כן מה הפסיד הרמאי אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו.

הכרעה שלישית מצינו במס' ב"ב לד: זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי אמר רב נחמן כל דאלים גבר.

והכרעה הרביעית מובאת שם בהמשך בדף לה. גבי שני שטרות היוצאין ביום אחד, דרב אמר יחלוקו, ושמואל אמר שודא דדייני.

וכבר דנו הש"ס ראשונים והאחרונים לבאר מתי לומר כל אחד מהכרעות הנ"ל, ובעזה"ת נשתדל לסכם הדבר ולהתמקד לברר איזו הכרעה היא ההכרעה המעולה גבי ספיקות ואיזה מהם נאמרת משום סיבות צדדיות, וכן לבאר טעמי הדבר.

דאיכא רמאי אימא תרוייהו בהדי הדדי
אגבהוה.

הרי לפנינו חילוק אליבא דרבנן וחילוק אליבא דר"י, לרבנן רק אם החלוקה יכולה להיות אמת אומרים יחלוקו, ולר"י אומרים יחלוקו היכא דליכא וודאי רמאי.

(ב) ויש לדון האם בעינן שני תנאים הנ"ל כדי לומר יחלוקו או לא. שרש"י שם בדף ב. מעתיק הסברה של וודאי איכא רמאי, משמע שנקט שלכו"ע החלוקה תלוי אף בזה.

ברם התוס' הרא"ש מבהיר שם וז"ל פרש"י ודוקא במקח וממכר דאיכא למימר שניהם קנאוה ולשניהם נתרצה המוכר אבל זה אומר אני ארגתיה וזה אומר אני ארגתיה לא אמרי' יחלוקו דודאי חד מינייהו רמאי הוא ותהא מונחת עד שיבא אליהו, ויתכן פירושו לר' יוסי דבסמוך דאית ליה טעמא דרמאי אבל לרבנן דאית להו טעמא דאימור

יחלוקו ויהא מונח

(א) הגמרא בב"מ ג. מבררת החילוק בין שנים אוחזים בטלית לשנים שהפקידו, וכן איתא התם לימא מתניתין דלא כרבי יוסי, דאי כרבי יוסי הא אמר אם כן מה הפסיד רמאי אלא הכל יהא מונח עד שיבא אליהו. אלא מאי רבנן כיון דאמרי רבנן השאר יהא מונח עד שיבא אליהו, הא נמי כשאר דמי, דספיקא היא.

האי מאי אי אמרת בשלמא רבנן, התם דודאי האי מנה דחד מינייהו הוא אמרי רבנן יהא מונח עד שיבא אליהו, הכא דאיכא למימר דתרוייהו הוא אמרי רבנן פלגי בשבועה. אלא אי אמרת רבי יוסי היא, השתא ומה התם דבודאי איכא מנה למר ואיכא מנה למר אמר רבי יוסי יהא מונח עד שיבא אליהו, הכא דאיכא למימר דחד מינייהו הוא לא כל שכן. אפילו תימא רבי יוסי, התם ודאי איכא רמאי, הכא מי יימר

יחלוקו וכל דאלים גבר

ג) לגבי שאלה הבאה ליכא סוגיא בש"ס ומקום הניחו לראשונים להק' מ"ש שנים אוחזין שנאמר בה יחלוקו וגבי זה אמר של אבותי אמרי' כד"ג. ונתחיל עם תירוץ הריב"א במס' ב"ב שם היות שהיא קשורה ליסודות שנתבארו לעיל.

תוס' ב"ב שם מק' כנ"ל וז"ל וא"ת מ"ש משנים אוחזין בטלית דאמר בריש ב"מ (דף ב. ושם ד"ה ויחלוקו) דיחלוקו. ובהמשך דבריו מעתיק תירוץ הריב"א וז"ל ואדשמעתין איכא לשנויי כדמשני התם אפי' תימא ר' יוסי התם ודאי איכא רמאי הכא אימור תרווייהו בהדי הדדי אגבהוה הכי נמי בארבא כיון דאיכא רמאי לא יחלוקו אלא הוי דינא כל דאלים גבר. והא דלא אמרינן בשנים שהפקידו כל דאלים גבר משום דלא מפקינן כדאמרינן הכא אי תפסינן לא מפקינן, עכ"ל.

תוס' שם מעיר כמה הערות על פי' הריב"א וחדא מהם נוגע למה שנתבאר לעיל, וז"ל ואין נראה דהא האי טעמא לא מסיק אלא לאוקומי מתני' כר' יוסי, אבל לרבנן קאמר התם האי מנה ודאי דחד מינייהו הוא אבל טלית דאיכא למימר דתרווייהו הוא יחלוקו, ולהאי טעמא ה"נ הוה לן למימר יחלוקו דאפשר להיות דהוה ארבא דתרווייהו, עכ"ל.

ולתרץ הריב"א איתא בפני שלמה וז"ל: בחידושי ב"מ כתבתי די"ל הא דקאמר התם [ג' ע"א] לרבנן, התם דודאי האי מנה דחד מינייהו הוא וכו', זהו רק לדעת המקשה, אבל למאי דמסיק אפי' תימא ר' יוסי התם ודאי איכא רמאי וכו', י"ל דנקטינן חילוק זה גם לרבנן וכו', עכ"ל.

הרי דס"ל להריב"א כמו שנקט הגרעק"א בדעת רש"י.

ד) תירוץ נוסף ליישב קו' זו מובא ברשב"ם ובתוס' בשם ר"ת [ר"ח], ונעתיק לשון הרשב"ם שם "ולא זה ולא זה מוחזקין

דתרווייהו היא בכל מילי שייך למימר האי טעמא כדפרישית, עכ"ל.

הרי שהתוס' הרא"ש ס"ל בדעת רש"י שלר"י תלוי הדבר רק בליכא רמאי ולרבנן תלוי הדבר רק בהחלוקה יכולה להיות אמת.

אכן רבינו פרץ מוכיח מאותו רש"י שס"ל שעכ"פ לרבנן צריך ג"כ ליכא וודאי רמאי כדי לומר יחלוקו, ובנוסף צריך שהחלוקה יכולה להיות אמת.

הג' ר' עקיבא איגר במשניות (אות ג') ג"כ מדייק דברי רש"י אלו בריש המס', אכן מפרש אחרת משי' תוס' רבינו פרץ, וז"ל ולפירש"י שהביא התי"ט לעיל ד"ה זה אומר כו' דבאני ארגתיה הדין דיהא מונח אף דהחלוקה יכולה להיות אמת, צ"ל דלמסקנא כדמחלקינן לר' יוסי בין ודאי רמאי, ממילא גם לרבנן מתרצא בהכי דתליא הכל בודאי רמאי דאף היכא דאיכא למימר דתרווייהו הוא מ"מ בודאי רמאי יהא מונח, עכ"ל. ולפ"ז לכו"ע תלוי רק בליכא וודאי איכא רמאי.

הרי לנו ג' מהלכים בדברי רש"י, לתוס' הרא"ש תלוי רק בחלוקה יכולה להיות אמת, לרבינו פרץ תלוי בין בחלוקה יכולה להיות אמת ובין בליכא וודאי רמאי, לרעק"א תלוי רק בליכא וודאי רמאי.

הבית הלוי (ח"ג, ל"ב, ב') ג"כ ס"ל כדעת רעק"א, וטעמיה שלאפושי מח' לא אמרי' ולמסקנא ניתן לומר שלכו"ע תלוי בליכא וודאי רמאי, אכן מסתפק אם לפירש"י הדרי' מתי' הראשון, או שמוסיפים עליו, לומר שצריך ב' תנאים, וז"ל יש להסתפק לדעת רש"י אם הדר בו לגמרי מן תי' הראשון ולא בעינן כלל שהחלוקה יכולה להיות אמת והכל תלוי רק בזה לחודא שלא יהיה א' מהם רמאי או דנשאר גם תי' הראשון ולכו"ע בעינן הני תרתי סברות שהחלוקה יכולה להיות אמת וגם לא יהי' רמאי ורק אז חולקין אבל בחסר תנאי א' מהם יהא מונח. ולהתוס' דס"ל דגם להמסקנא לרבנן לא בעי רק שהחלוקה יכולה להיות אמת וגם באיכא רמאי חולקין.

כדי לשלול כד"ג, או שמוחזקות זו צריך גם כדי שנוכל לומר יחלוקו.

ונפק"מ היכן שאינם מוחזקים והחלוקה יכולה להיות אמת האם נפסוק בזה יחלוקו או לא.

(ה) וראיתי שכתב הרה"ג ר' דוד הירשמן שליט"א שמרגלא בפומא דרבנא לומר שתוס' במס' ב"ב ותוס' במס' בב"מ חלוקין בשני צדדים הללו.

שתוס' במס' ב"ב נקט המוחזקות לסיבה לומר שבגללה אין לנו להניח שיגזול האחד את חברו, ולא לסיבה חיובי ליחלוקו, משא"כ תוס' בב"מ נקט שהמוחזקות קובע לנו כאילו יש לכ"א בוודאי החצי.

ויש לצעוד בנושא זה צעד נוסף, והוא שידוע עוד חקירה במוחזקות של שנים האוחזין בטלית, האם יש לשניהם מוחזקות קלושה על כולה, או שיש לשניהם מוחזקות חזקה וכ"א רק על חצי.

ויש מקום לומר שתוס' בב"מ נקט שכ"א מוחזק לגמרי על חצי מהטלית, ושייך לומר שצריך שיהא מוחזק כדי שנאמר יחלוקו, והחלוקה הוא מדין וודאי, וכלשון התוס' שהוא כאילו ידוע לנו שיש לכ"א מהם "חצי".

משא"כ תוס' בב"ב ס"ל שמוחזקות שלהם הוא מוחזקות קלושה על חצי, וכלשון התוס' שיש לכל אחד מהם "חלק", ואילו היינו צריכים למוחזקות כדי שנאמר יחלוקו לא היה די במוחזקות כזו, וע"כ שהמוחזקות מספיק רק לסלק האפשרות לפסוק כד"ג.

וטפי מזה, שמאחר שאין כ"א מוחזק לגמרי על חצי, לכן נשאר כל הטלית בספק, ואין כאן הכרעה מצד המוחזקות שחצי וודאי שלו וחצי וודאי שלו, אלא כולו בספק עומדת, ומן הראוי היה לפסוק כד"ג, שהוא פסק הראוי לספיקות, אלא שא"א מחמת המוחזקות הקלושה, ובהכרח צריכים לפסוק חלוקה מדין ספק.

בה מדלא רמי עלה ממתניתין דשנים אוחזין בטלית שזה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת ולא אמרינן כל דאליס גבר, כן פיר"ח.

וכן מובא בתוס' ריש ב"מ וב"ב שם, אכן יש שינוי נוסח בין שני תוס' וז"ל בריש ב"מ וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא, עכ"ל.

וז"ל במס' ב"ב ומפרש ר"ת דאוחזין שאני דכיון ששניהם מוחזקים אין לנו להניח שיגזול האחד לחבירו דחשיב כאילו אנו יודעין שיש לשניהן חלק בה שכל דבר יש להעמיד בחזקת מי שהוא בידו, עכ"ל.

ועי' באבן האזל (טוען ונטען פ"ט ה"ז) וז"ל: דיש לחקור בהאי סברא שכתבו התוס' לחלק בין ההוא ארבא דאמרינן כל דאליס גבר, ובין טלית דאמרינן יחלוקו, משום דאוחזין שאני, ויש להסביר הדברים בשני אופנים, או דנימא דעיקר טעם דאוחזין הוא כדי שלא נוכל לפסוק כל דאליס גבר, וכמו שהסביר הרא"ש, דדוקא דבר שאינו מונח ברשות אחד מהן, אנו יכולים לפסוק כל דאליס גבר, אבל כשהם מוחזקים שניהם ובא אחד להוציא מיד חברו, אנו מחוייבים למחות שלא יגזול האחד מיד חברו, אבל לדין חלוקה לא בעינן אוחזין, אלא דכל דבר המסופק אף שאין בו דררא דממונא, אם אך החלוקה יכולה להיות אמת הדין דיחלוקו.

או דנימא שההסבר הוא כמו שהסבירו התוס', דאוחזין שאני דחשבינן כאילו כל אחד יש לו בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי ידי' וכו', ונמצא דאם יהי' אופן כזה דלא יהי' אפשר לפסוק כדא"ג וגם לא יהי' אוחזין ממש, באופן שנאמר דחשבינן כאילו כ"א יש לו בודאי החצי, לא נפסוק יחלוקו, עכ"ל.

ותמצית דבריו הוא שבתוס' מתבאר שיש מעלה בזה שאוחזין, שעי"ז הם מוחזקין, אכן יש לחקור אם מוחזקות הווי צריך רק

יחלוקו כד"ג ושודא

(ו) הגמ' במס' ב"ב מק' על מה שאמר ר"ה גבי זה אומר של אבותי כד"ג, ומאי שנא משני שטרות היוצאין ביום אחד [מדובר בשטר מכירה ונחלקו הראשונים אם הספק הוא למי גמר ואקני או למי מסר תחלה] דרב אמר יחלוקו, ושמואל אמר שודא דדייני. ומשני התם ליכא למיקם עלה דמילתא, הכא איכא למיקם עלה דמילתא.

מבואר שכד"ג הוא בדיעבד, ולכתחילה פוסקים יחלוקו או שודא, אלא שבמקום שאיכא למיקם עלה דמילתא, ויצא מהפסק זילותא דבי דינא, בכה"ג בלית ברירא אומרים כד"ג.

ונתעוררתי להקשות מתוס' הנ"ל שם לד: (ד"ה ההוא ארבה) שמתקשה מ"ש ההוא ארבה משנים אוחזין בטלית, ששם נאמר יחלוקו וכאן נאמר כד"ג, ותוס' מתרץ בשני אופנים, ר"ת מתרץ דשאני אוחזין שאין לנו להניח שיגזול האחד את חברו, וריב"א מתרץ דשאני ארבה דוודאי איכא רמאי.

ובשלמא לריב"א י"ל שיחלוקו עדיפא מכד"ג, וכמבואר בסוגיא שלנו שכד"ג הוא דיעבד, אלא דהיכא שוודאי איכא רמאי בהכרח א"א לומר יחלוקו שב"ד לא הולך ליתן בידים לרמאי, וצריך לומר כד"ג.

אכן לר"ת לכאור' משמע שכד"ג הוא הכרעה לכתחילה, אלא שבשנים אוחזין יש עיכוב לזאת, שאין לנו להניח שיגזול האחד את חברו, ולכאור' זה סותר למבואר בסוגיא שלפנינו.

ואף לפי נוסח תוס' בריש ב"מ קשה כנ"ל, שהרי משמע מדבריו שרק היכן שהחלוקה הוא מדין וודאי אז אמרינן לה, הא בספק נקטי' כד"ג להכרעה לכתחילה, ובדין משמע שכד"ג הוא דיעבד, וצ"ע.

וי"ל שר"ת ס"ל כהצד בתוס' בסוגיא שם כב"ב שכל הקו' הוא רק משמואל שפסק שודא, וע"ז הוא דמתרצין ששודא וודאי עדיפא מכד"ג, ורק בלית ברירא לומר שודא

אמר' כד"ג בדיעבד, אבל בין כד"ג ויחלוקו נקטי' שוודאי כד"ג עדיפא בנוגע להכרעה בספיקות, ויחלוקו אומרים רק כשאין לנו להניח שיגזול האחד את חברו, או בחלוקה מדין וודאי.

(ז) ברם העיר לי הרה"ג ר' אברהם שטרן שליט"א שהרשב"ם לומד בסוגיין שהקו' הוא בין לרב ובין לשמואל, הרי דס"ל שאף יחלוקו עדיפא מכד"ג, ובכל זאת בסוגיא דההוא ארבה מעתיק תשו' ר"ח הקובע שכד"ג עדיפא מיחלוקו, אלא דשאני אוחזין שאין לומר בה כד"ג, וצע"ג.

ולתרץ הסתירה ברשב"ם נראה לומר ע"פ הנ"ל בהבדל בין תוס' אצלינו לתוס' ריש ב"מ, שלפי נוסח תוס' בריש ב"מ היחלוקו בשנים אוחזין הוא חלוקה וודאית ונעקר הקו' משם לההוא ארבה, דלא כתוס' אצלינו שזה חלוקת ספק וסה"כ תירצנו על הקו' שאין לנו להניח שיגזול האחד את חברו, ולא נעקר כל עיקר הקו'.

ונראה שהרשב"ם למד בר"ח כתוס' בריש ב"מ, ועפ"ז בא להעיר למה הגמ' לא מק' מ"ש משנים אוחזין בטלית", והתשו' הוא ששם הוא חלוקה מטעם וודאי.

וכן יש לדקדק בדבריו וז"ל: ולא זה ולא זה מוחזקין בה מדלא רמי עלה ממתניתין דשנים אוחזין בטלית שזה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת ולא אמרינן כל דאליה גבר כן פיר"ח. משמע שדין למה הגמ' לא הק'.

עוד דיוק נפלא ביותר שמעתי מבחורי ישיבת בית אשר בזה, שהרי הרשב"ם מצטט לשון המשנה בשינוי לשון, שהרי במשנה נפסק "יחלוקו", והרשב"ם מצטט לשון הברייתא "זה נוטל עד מקום שידו מגעת", וצ"ב.

ולהנ"ל י"ל שאם החלוקה הוא מדין וודאי, הרי מבואר שתפיסתו של כ"א מהם בכרכשתא נותנת לו מוחזקות שלמה בחצי הטלית, וא"כ מה שהוא נוטל חציה זה משום "שנוטל עד מקום שידו מגעת", ובא

עדיפא, ותריוויהו עדיפי מיחלוקו, וכולם עדיפי מיהא מונח. אולם כדי להשוות השיטות להדדי כמה שאפשר נשער דס"ל שסדר הדברים מהמעולה להגרוע היא, א] כד"ג, ב] שודא, ג] יחלוקו, ד] יהא מונח.

י) לריב"א שיחלוקו עדיף מכד"ג נמצא שלמ"ד ששודא עדיף מיחלוקו כ"ש ששודא עדיף מכד"ג. ולפ"ז סדר הדברים מהמעולה להגרוע הוא, א] שודא, ב] יחלוקו, ג] כד"ג, ד] יהא מונח.

ולמ"ד שיחלוקו עדיף משודא יש להסתפק בין שודא וכד"ג איזה מהם עדיפא, ויחלוקו עדיף משניהם, ושניהם עדיפי מיהא מונח. אולם כדי להשוות השיטות להדדי כמה שאפשר נשער דס"ל שסדר הדברים מהמעולה להגרוע היא, א] יחלוקו, ב] שודא, ג] כד"ג, ד] יהא מונח.

מעמא דמילתא

יא) כדי לבאר מח' תנאים אם חלוקה עדיפא או שודא עדיפא, יש להקדים מח' רשב"ם ותוס' בב"ב שם בפי' שודא, לרשב"ם הפי' שב"ד משער למי שיין החפץ לפי ראות עיניהם, לתוס' הפי' שב"ד נותן החפץ למי שרוצים מבין שני הבע"ד.

ברם גם לרשב"ם לא מסתבר לומר שמחמת השערה זו יהא מעלה יתירה לשודא, שהרי אין בה סמך ע"פ דיני תורה, אלא הדבר נתון לרגשי ליבם של ב"ד.

ומאידך גיסא לתוס' ששודא הוא סתם השלכה בעלמא, ג"כ אין זה סיבה כשלעצמו שיהיה גירעון בזה טפי משודא, ונבאר הדברים ע"פ מה שמבואר שם בתוס' שמק' וא"ת א"כ יתן למי שיתן לו שכר וי"ל דכל דיינא דמקבל אגרא לאו דיינא הוא, עכ"ל.

וצ"ב בכוננת הקו', מה החסרון בזה שיתן למי שיתן לו שכר, הא לר"ת ברשותו לתת למי שהוא רוצה, ומה בכך שהסיבה שהוא רוצה הוא משום שמרויח כסף עי"ז.

להדגיש בזה שלכן לא רמי עלה ממתני' משום שאינה בגדר ספק בכלל, אלא החלוקה מדין וודאי.

ועפ"ז יש מקום לומר שוודאי הרשב"ם ס"ל כהריב"א שיחלוקו עדיפא מכד"ג, ובהיה ארבא אין פוסקים יחלוקו משום דוודאי איכא רמאי וכדרך הריב"א, או משום דאיכא למיקם עלה דמילתא ויהיה זילותא דבי דינא, וכתשו' הגמ' גבי מ"ש משני שטרות.

אלא דאכתי מעיר הרשב"ם מדוא לא הקשו כן הבמ', וע"ז משני שמזה אין קו' כלל, ששם בשנים אוחזין אין שום ספק וכ"א וודאי מוחזק לגמרי על חצי, ואין לו עניין לההוא ארבא בכלל.

סדר עדיפויות

ח) וכשבאנו לסכם סולם העדיפות בהכרעות בספיקות יוצא לנו, שמבואר בריש ב"מ שיחלוקו עדיף מיהא מונח, אלא שבמקרים מסויימים שאין אפשרות לומר יחלוקו כגון שאין החלוקה יכולה להיות אמת או שוודאי איכא רמאי בהכריח אומרים יהא מונח.

והסברא נותנת ש"הא מונח" צריך להיות הגרוע מכולם מצד הכרעה בספיקות, שהרי אין בה אלא שב ואל תעשה, ואף אחד אינו מקבל.

עוד נתבאר שיש מח' תנאים בכתובות צד. אם שודא עדיף מיחלוקו או יחלוקו עדיף משודא.

ועוד נתבאר שיש מח' ר"ת וריב"א אם כד"ג עדיף מיחלוקו או יחלוקו עדיף מכד"ג, לר"ת כד"ג עדיף ולריב"א יחלוקו עדיף.

ט) לר"ת שכד"ג עדיף מיחלוקו נמצא שלמ"ד שיחלוקו עדיף משודא כ"ש שכד"ג עדיף משודא. ולפ"ז סדר הדברים מהמעולה להגרוע הוא, א] כד"ג, ב] יחלוקו, ג] שודא, ד] יהא מונח.

ולמ"ד ששודא עדיף מיחלוקו יש להסתפק בין כד"ג ושודא איזה מהם

לאו דיין הוא וכן כתב הרא"ש בב"ב שם לשיטת ר"ת ובלבד שלא יהנה הדיין.

וכן ודאי בכל דבר שנוטה דעתו אחר אחד, דמ"ש נטיית שחד משאר נטיות דזה וזה פסול לדין, דכוונתם רק שגם דין שודא שנותן למי שירצה צריך שלא יהיה דעתו נוטה אחר אחד נטיה גופנית.

והטעם הוא פשוט דאם היו שוין אצלו אפשר שהיה נותן להאחר, ולכן אינו דיין בזה ובטלה נתינתו דעל ממון אחרים אינו בעלים ליתן. וא"כ גם בזה שסמכו עליו שיתן למי שירצה מ"מ ודאי צריך שלא יהנה מזה ולא יהיה לבו נוטה אחר אחד, עכ"ל.

ומאחר שמתבאר ששודא היא הגרלה אין בה חיסרון מצד זה שב"ד פוסק לפי מה שליבם חפץ.

(יב) ולכאור' יסוד המח' הוא, שיחלוקו יש בה עדיפות שבעל הממון וודאי מקבל לכה"פ חלק מרכושו, ובשודא יתכן שבעל הממון אינו מקבל כלום. מצד שני בשודא יתכן שבעל הממון מקבל כל רכושו, וביחלוקו בעל הממון וודאי מפסיד חצי מרכושו, ונחלקו איזה מבין שני הצדדים הנ"ל עדיפא.

וכע"ז מצינו ברשב"ם גבי שודא ויחלוקו וז"ל לאותו שיהא נוטה לב הדיינים שהיה הנותן אוהבו או קרובו יותר דודאי להווא גמר ואקני לו יתנו את הקרקע, ושמא זכה בעל הקרקע בשלו אבל כשאתה אומר יחלוקו בודאי אחד נטל החצי שלא כדיון, עכ"ל.

(יג) ולבאר מח' הראשונים אם יחלוקו עדיפא מכד"ג או כד"ג עדיפא מיחלוקו, יש לציין למח' הראשונים בגדרה של כד"ג שנחלקו אם זה סתם סילוק שב"ד מסתלק מלדון בה ואומר לבע"ד להסתדר לבד, או שזה סוג של פסק שב"ד מכריע שמי שהוא האלים וגובר על חבירו, סימנא מילתא היא שזה באמת שייך אליו.

מלשון הרשב"ם (ב"ב לה. ד"ה התם) משמע דס"ל שכד"ג הוא סתם סילוק, וז"ל:

ולכאור' צ"ל שעניין שודא לפי ר"ת הוא סוג הגרלה, שהדיין יבחר אחד מבין שניהם וסומכים על ההשגחה עליונה שינהל רצונו למי שראוי לו לקבל.

ולכן צריך שיהא לב הדיין נקי ללא נגיעות צדדיות המעוותים אותו, שאילו יכריע לפי מי שנותן יותר שכר, אין זו הגרלה שוה בשוה, שיתכן שלאחד מבע"ד יש יותר כסף לתת מלהשני, לכן הקשו איך יתכן להשאיר הדבר פתוח לומר למי שירצה הדיין יתן, דמשמע אף משום כסף.

וע"ז מתרץ שהרי בלא"ה אסור לו לקבל כסף, משום דכל דיינא דמקבל אגרא לאו דיינא הוא, לכן לא הוצרכו להגבילו מזה בנוגע לשודא.

ולפי פי' זה, אין כוונת התוס' לומר שדווקא דיין לא יכול לנטות רצונו ע"פ כסף, אלא ה"ה לכל מי שנתנו לו סמכות לבחור מבין אנשים לכל מטלה או זכות קבלה וכדו', אסור לו לבחור משום נטיות כספיות והנאות עצמיות, אלא שתוס' מתרץ שבדידן אין צורך להגבילו בזה שממילא זה מובן מעצו וכנ"ל.

וכן מוכיח ופוסק בשו"ת אגרות משה (חושן משפט חלק א סימן מה) גבי ארגוני שוחטים שממנים עליהם ממונים שיחלק השוחטים למקומות שונים כפי רצונם, וז"ל אך אם לקחו שחד או שחלקו לפי הידידות והאלמות בטלה חלוקתם בכל אופן, אף אם היה באופן שא"צ לחלק בשוה או כפי אומנותם או כפי מצבם, אלא שהתנו ביניהם מפני השלום שהממונים יתנו מקומות היתרים למי שירצו אף בלא טעם, נמי בטלה נתינתם אם יש להם נטיה לאחד מצד ידידות ואלמות ושחד. כמפורש זה לשיטת ר"ת בשודא דדייני, שרשות ביד הדיין ליתן למי שירצה, שהקשו שא"כ יתן הדיין למי שיתן לו שכר, והקושיא היא משום דלא שייך כאן הטיית דין. ותירצו בב"ב דף ל"ה ובכתובות דף פ"ה דכל דיין דמקבל שודא

הוא פסק אז היא עדיפא מיחלוקו, שהרי יש בה סוג של בירור למי שייך החפץ.

יד) וא"כ יש מקום לומר שר"ת דס"ל שכד"ג עדיפא מיחלוקו ס"ל כדעת הרא"ש שכד"ג הוא פסק, והריב"א דס"ל שיחלוקו עדיפא מכד"ג ס"ל שכד"ג הוא סילוק.

ולכן לר"ת כד"ג היא המעולה מכולם, היות שהיא סוג של בירור בספיקות, ויהא מונח גרוע מכולם היות שאין בה שום הכרעה כלל וכלל.

ובאמצע יש יחלוקו ושודא ששניהם אינם מבררים הדבר, יחלוקו שהרי אתה מפסיד הבעלים בחציה, ושודא שהרי היא סתם הגרלה, ונחלקו התנאים מבין שני ההכרעות שאינם בירור אם עדיף לתת לבעלים וודאי חצי על החשבון שאתה וודאי מפסידו חצי, או שעדיף לקחת סיכוי שתפסיד לו הכל משום הצד שאולי יקבל כולה.

ולריב"א שכד"ג הוא סילוק לכו"ע ה"ה עומדת הכי קרוב ליהא מונח, שבתרווייהו ב"ד מסתלק, לפעמים אומרים להם שישתדרו לבד, ולפעמים אומרים להם שיחכו עד שיבא אליהו [ותלוי אם כבר הגיע החפץ לב"ד שנקטי' שאי תפס לא מפקי' וכדאיתא בהמשך דברי הריב"א שם]. וברור ששודא ויחלוקו יהיו עדיפא מהם, ומבין שודא ויחלוקו ששניהם אינם בירור, אלא סוגי הכרעה בספיקות נחלקו כנ"ל לשי' ר"ת איזה הכרעה עדיפא וכשנת"ל.

דרא דממונא

טו) היוצא מכל הכללים הנ"ל הוא "דרא דממונא" שגבה אמרינן יחלוקו אף אם יצא מכך זילותא דבי דינא משום דאיכא למיקם עלה דמילתא, ואף אם אין אוחזין, וכמבואר גבי המחליף פרה בחמור שהדין יחלוקו, וטעמא דמילתא כתוב בגמ' שם בב"ב משום דאיכא דרא דממונא למר ודררא דממונא למר.

והביאור הוא, שהיכא שיש צד חזק לכל אחד מבע"ד, היות שבלי טענותיהם יש ספק

הלכך אין ב"ד נזקקין להם לדון דין שסופו לבא לידי עיוות אלא מניחים אותן וכל דאלים גבר עד שיבאו עדים ויבררו הדבר, עכ"ל.

אכן הרא"ש מרחיב בדברים לומר שהוא פסק וז"ל (בסימן כב): האי כל דאלים גבר דינא הוא דכל מי שגבר ידו בפעם ראשונה הוא שלו עד שיביא חבירו ראייה וכל זמן שלא יביא ראייה אף אם תגבר ידו לא שבקינן ליה לאפוקי מיניה, דלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת היום יגבר זה ומחר חבירו אלא חכמים פסקו כל דאלים בפעם הזאת גבר. וסמכו על זה דכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות ועוד מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו ממה שימסור האחר לגזול ועוד יאמר מה בצע שאמסור נפשי והיום או למחר יביא ראייה ויוציאנה מידי, עכ"ל.

ויש לציין לדברי החת"ס שמחדש עפ"ז ביאור במח' אמוראים אם לאחר שב"ד תפסו חפץ שדנו בה הבע"ד, האם מפקינן אותה לומר כד"ג או לא, וז"ל עוד נ"ל דפליגי בטעם אלים גבר דמאן דס"ל מפקינן ס"ל כפי' הרא"ש וא"כ דינא הוא ולא אלמות בעלמא ומפקינן ואידך ס"ל כרשב"ם שהוא אלמות והב"ד מסלק יד ממנו ולהא לא מפקינן לגזול זא"ז, עכ"ל.

ועל דרך זו מחדש גם ר' מאיר שמחה זצ"ל וז"ל טעם פלוגתתם נראה דאם נימא כטעם הרא"ש (סי' כ"ב) דכל דאלים גבר משום דכל מאן דמתגבר מן הסתם הדין עמו ולכך גבר, או מטעם דחכמים עשו כן בדבר דאפשר לברר ואין יכולת בידם לכוין הנכון אז קבעו לחק כל דאלים גבר. ולטעם הרא"ש הוה כמו בירור ולכך מפקינן משום דמה איכפת לן ואיך נפסיד ממונא דאינשי, משא"כ לטעם ב' שייך סברת הרשב"ם דמאחר שבא ממון לב"ד אין רשאין להפקירו, עכ"ל.

והסברא נותנת שאם כד"ג הוא סילוק בהחלט שיחלוקו עדיפא מינה, ואם כד"ג

לב"ד, מצב כזו מחייב לתת לכל אחד מהם המוטל בספק חולקין הוי כאילו תרוייהו מוחזקין, עכ"ל. ואת"ש שדינה יחלוקו כמו חצי.
ויש לציין למבואר בתוס' ב"מ צז. (ד"ה בשנים אוחזין בטלית ששניהם מוחזקין לימא) וז"ל וי"ל דלסומכוס דאית ליה ממון והדין הוא יחלוקו.



הרב אברהם דוד בן ציון בלומינג

תפיסה כספיקות

דין מוחזק ודין תפיסה

שהוא לקחם ולא שאלם, ואם אינו מביא ראיה - מוציאין החפץ מידו, אע"פ שעכשיו מונח החפץ אצלו.

וביאור העניין הוא, שמוחזקות ותפיסה הם ב' עניינים נפרדים, כדלהלן.

במוחזקות - כיון שכל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו, אנו רואים את המוחזק בחפץ כבעלים על החפץ, וכן כשיש מרא קמא - היינו שהיה ידוע עד עכשיו שחפץ זה הוא שלו, הרי החפץ בחזקתו - שאנו רואים אותו כבעלים על החפץ.¹

וכשיש אדם שהוא תופס בחפץ ואינו ידוע שהיה של אחר מקודם לכן, הרי חפץ זה בחזקת התופס בה אפילו באופן שאין עצם התפיסה מוכיחה שהיא שלו [כמו בגודרות וכדומה], אלא שכיון שהוא תופס בה ואין שום ריעותא וסיבה להסתפק שמא אינו שלו - החפץ בחזקתו ואנו רואים אותו כבעלים על החפץ, והבא להוציא ממנו עליו הראיה.

אבל כשהתפיסה היא נגד מרא קמא, והתופס טוען שקנה את החפץ מן המרא קמא והמרא קמא טוען שהוא שלו, אז החפץ בחזקת התופס בה רק מכח ראיה, שכיון שהוא תופס בה - רואים אותו כבעלים, דנקטינן שקיבלו מן המרא קמא בהיתר ולא בגזילה, דאחזקי אינשי בגזלנותא לא מחזקינן. ונמצא, שתפיסתו מוכיחה שלקח את החפץ מהמרא קמא ושוב אין החפץ בחזקת המרא קמא אלא בחזקת שלו, ולכן מועילה חזקתו נגד המרא קמא.

ולפיכך בגודרות או בדברים העשויין להשאל ולהשכיר - שאין תפיסתן מוכחת שהם לקוחים מן המרא קמא, הם עדיין

ידועה שיטת חכמים החולקים על סומכוס ואומרים 'זה כלל גדול בדין, המוציא מחבירו עליו הראיה'. ובמס' ב"ק (דף מו:): אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה, שנאמר (שמות כד יד) 'מי בעל דברים יגש אליהם' - יגש ראיה אליהם, מתקיף לה רב אשי, הא למה לי קרא, סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, ע"כ. ומשמע, שדין המוציא מחבירו הוא, שמי שהוא תפוס בדבר ובא חבירו להוציאו ממנו - שחבירו הוא זה דכאיב ליה כאיבא, שרוצה לשנות את המצב מכמות שהוא עכשיו, אזי הוא אזיל לבי אסיא, והוא זה שיביא ראיה.

ולאידך גיסא מצינו הרבה מקומות שאע"פ שתפוס אחד בדבר מה, אעפ"כ עליו להביא ראיה ואל"כ מוציאין אותו מידו. כמו דאיתא בגמרא (ב"ב דף לו.) 'הנהו עיזי דאכלו חושלא בנהרדעא, אתא מרי חושלא תפסינהו והוה קא טעין טובא, אמר אבוה דשמואל - יכול לטעון עד כדי דמיהן, דאי בעי אמר לקוחות הן בידי. והאמר ריש לקיש הגודרות אין להן חזקה, שאני עיזי דמסירה לרועה וכו', ע"כ. והרי מבואר שם, שבמקום שאין מוסרים את העוזים לרועה מיד ליד, אינו יכול לטעון לקחתים אא"כ מביא ראיה, ובלא ראיה מוציאים את העוזים מידו שאע"פ שכעת נמצאים העוזים אצל בעל השדה - שכיון שחזקת התפוס אינו מורה שלקחום, על התפוס להביא ראיה.

וכן מצינו לענין דברים העשויין להשאל ולהשכיר, שאין מועיל מה שהוא תפוס בהם נגד המרא קמא, ועל התופס להביא ראיה

1 עיין עוד בקונטרס הספיקות (כלל א'), שמבאר מאיזה דין נובע חזקת מרא קמא, אם מדין חזקה דמעיקרא וכמו באיסורים, או מדין חזקת ממון, עיי"ש.

כללים שונים בדיני תפיסה - היכן מועילה תפיסה והיכן לא. ולתועלת הענין נביא כאן כמה מהמקומות שדנו בש"ס בענין זה - המוכאים בדברי הראשונים ז"ל בסוגיא ד'תקפו כהן' (ב"מ דף ו).

ראשית הוכיחו הראשונים מהמבואר בהסוגיא (דף ו.), דשנים או חזין בטלית ותקפה אחד בפנינו, אם צווח מעיקרא - מוציאין אותו מידו, ולא מהני לו מה שתפס. ומכך הוכיחו כמה ראשונים, דתפיסה לא מהני אפילו כשטוען התופס ברי.

וכן מבואר גם בהמשך הדברים (שם דף ו:), במה שאמרו דתקפו כהן [את הספק בכור] מוציאין אותו מידו, [וכן הוא הדין למסקנא לפי רוב הראשונים], ומכך הוכיחו הראשונים, שתפיסה בטענת שמא לא מהני, ומוציאין אותו מידו.

והנה בשילהי פרק השואל (שם דף קב.) תנן, 'מעשה בציפורי באחד ששכר מרחץ מחבירו בשנים עשר זהב לשנה מדינר זהב לחודש, ובא מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל ולפני ר' יוסי, ואמרו יחלקו את חודש העיבור'. ובגמרא שם (דף קב:) אמר שמואל 'בבא באמצע חודש עסקין, אבל בא בתחלת חודש כוליה למשכיר, בא בסוף חודש כוליה לשוכר'. ומקשה הגמ' 'מי אמר שמואל לא אמרינן תפוס לשון אחרון, והא רב ושמואל דאמרי תרויהו כור בשלשים אני מוכר לך יכול לחזור בו אפילו בסאה אחרונה, כור בשלשים סאה בסלע אני מוכר לך, ראשון ראשון קנה'. ומתרץ הגמ' 'התם טעמא מאי - משום דתפוס, הכא נמי קא תפוס. ורב נחמן אמר, קרקע בחזקת בעליה קיימת וכו', ע"כ.

והיינו, שלדעת שמואל תלוי הכל בזמן שבו באו המשכיר ובשוכר לדין, שאם באו בתחילת חודש העיבור - המשכיר הוא המוחזק בבית והשוכר בא להוציא ממנו

בחזקת המרא קמא, ועל השני להביא ראיה כדי להוציא החפצים מחזקתן.

והיינו, שהסברא של 'מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא' היא - שמי שבא להוציא ממי שהוא מוחזק אצלינו לבעלים של הממון, עליו להביא ראיה לדבריו. ולכן, מי שבא להוציא ממרא קמא עליו להביא ראיה, שאע"פ שכעת המוציא הוא זה התפוס בחפץ - אבל אם אין תפסתו מוכחת שהוא לקחו מן המרא קמא, א"כ עדיין החפץ בחזקת המרא קמא והתופס בה הוא ה'מוציא' ודכאיב ליה כאיבא, ועליו להביא הראיה.

ונמצא, שעניין המוחזקות הוא - שרואים את המוחזק כבעלים של החפץ. ו'תפיסה' - [שבה נחלקו הראשונים בסוגיא דתקפו כהן (ב"מ דף ו) ובשאר מקומות בש"ס], אי אפשר לומר שאנו רואים בה את התפוס כבעלים על החפץ, שהרי תפיסה היא אפילו בגודרות, וגם באופן שתפס את החפץ בפני עדים, ולא שיך לראות את התופס כבעלים לאחר שאנו רואים בפירוש שאחיותו בחפץ היא ע"י שתקף את החפץ מיד חבירו או מבין שניהם. אלא ענין התפיסה הוא - כשיש ספק בממון [ד'דרא דממונא'], ומה שעד עכשיו השארנו את החפץ ביד המוחזק הוא רק משום שהיה תפוס בה ומספק אין להוציא מידו, ולא מפני שהיה ידוע לנו שהוא שלו, [ואפילו אם היה ידוע לנו שהיה שלו - והיינו שהוא המרא קמא, מכל מקום הרי עכשיו נולד ספק וריעותא בבעלותו], א"כ יש מקום לומר דהשתא שהתופס הוא תפוס בה, נעשה הוא המוחזק ומספק לא נוציאנה מידו.²

ונידון דידן הוא בדין תפיסה זו - האם והיכן מועילה תפיסה בעדים, שלא נוציא החפץ מידו.

ובכמה מקומות בש"ס מצינו ענין תפיסה בספיקות, כאשר בכל מקום מתחדשים

2 ע' בתוס' הרא"ש בריש פ' הבית והעלייה (דף קטז: בד"ה וליחזי) שמבואר להדיא שתפיסה הוא ענין נפרד ממוחזקות.

למשכיר, שהספק לא עכשיו נולד אלא מתחילת החודש נולד, והעמד קרקע על חזקתו, ונמצא שדר בשל חבירו וצריך להעלות לו שכר, עכ"ל. שהחידוש של ר"נ הוא - דאזלינן בתר שעת לידת הספק, ולפי זה נקבע מי הוא המוחזק ומי הוא המוציא. ולכן, אפילו בא בסוף החודש, אבל כיון שבשעת לידת הספק שהוא תחילת החודש - היה המשכיר מוחזק בקרקע [היינו בדיוורין של הקרקע] והשוכר הוא המוציא, עליו הראיה.

ומצאנו את מחלוקת שמואל ור"נ גם אח"כ (שם דף קי.), ושם איתא 'ההוא שטרא דהוה כתיב ביה שנין סתמא, מלוה אמר שלש, לוה אמר שנים, קדים מלוה ואכלינהו לפירי, מי נאמן. רב יהודה אמר - קרקע בחזקת בעליה קיימא, רב כהנא אמר - פירות בחזקת אוכליהן קיימי. והלכתא כוותיה דרב כהנא דאמר פירות בחזקת אוכליהן קיימי. והא קי"ל דהלכתא כוותיה דרב נחמן דאמר קרקע בחזקת בעליה עומדת. התם - מילתא דלא עבידא לאיגלווי היא, הכא - מילתא דעבידא לאיגלווי היא, ואטרוחי בי דינא תרי זמני לא מטרחינן', ע"כ. ורש"י שם פירש 'קרקע בחזקת בעליה עומדת, אע"ג דלא תבעיה עד לאחר אכילת פירות, אנן בתר קרקע אזלינן, וכי מספקא לן שנה זו של מי, אוקי ארעא בחזקת מריה, ושלא כדין אכלינהו לפירי. וכן פירש בהמשך הדברים 'בחזקת אוכליהן עומדות, כיון דקדים ואכלינהו ואתא לאפוקי מיניה, נייתי ראייה דלאו שלש הוו, דביתר אכילת פירות אזלינן', עכ"ל.

והמורם מדברי רש"י בב' הסוגיות הוא, דלר"נ לא אזלינן בתר הנידון עכשיו - דהיינו דמי השכירות או הפירות שכבר נאכלו, אלא אזלינן בתר עיקר הספק - דהיינו הקרקע עצמו, האם הוא בכלל השכירות והמשכנתא בזמן זה או לא. וכיון שעיקר הספק הוא על הקרקע, ובשעת לידת הספק היתה הקרקע

ועליו הראיה, ואם באו בסוף החודש - השוכר הוא המוחזק והמשכיר בא להוציא ממנו ועליו הראיה, ואם באו באמצע החודש - השוכר מוחזק על החצי הראשון של החודש והמשכיר על החצי השני, ובזה איירי מתניתין, ולכן הוי דינא יחלוקו. ור' נחמן אמר שאפילו באו בסוף החודש כולו למשכיר, ד'קרקע בחזקת בעליה עומדת'.

ובראשונים נאמרו כמה מהלכים לבאר את מחלוקת שמואל ור"נ.

ברש"י מבואר, שלשמואל - לפי מה שעליו אנו דנים, נקבע המוחזקות, שאם באו לב"ד בתחילת החודש אז הוי הנידון על הדיורים במרחץ - האם יכול השוכר להשתמש בה בחודש העיבור [כלי להוסיף על ה"ב זהובים] או לא, ולגבי דבר זה הוי המשכיר שמוחזק בקרקע - מוחזק, אבל אם באו בסוף החודש שהנידון הוא על המעות [אם חייב השוכר להוסיף דינר זהב בשביל חודש העיבור או לא], בזה הוי השוכר שהמעות בידו מוחזק. וזהו מה שכתב רש"י שם 'בבא לבית דין באמצע החודש, ואמר לו צא מביתי או תן לי שכר חודש זה, וכי מספקא לן איזהו לשון נתפס - אמרינן העמד ממון על חזקתו ומה שדר בה כבר לא מפקינן מיניה, ודלמא לשון אחרון אית לן למיתפס, ומה שלא עבר מן החודש - או יצא או יתן לו שכרו, העמד קרקע על חזקתה בחזקת בעליה', עכ"ל.

ולפי"ז נמצא, שטעמו של שמואל שבסוף החודש כולו לשוכר אינו מחמת שתפס את הדיוורין, אלא מחמת שהוא המוחזק בממון, ואינו ענין לתפיסה כלל, [ומה שאמרו שם בגמ' בטעמו של שמואל שהוא 'משום נתפס', היינו מפני שהוא תפוס, ולא מפני שעשה מעשה תפיסה³].

ובטעמו של ר"נ כתב רש"י (ד"ה ור"נ אמר) לבאר, 'ואפילו בא בסוף החודש כולו

3 גם בהיא דכור בשלשים וכו' שמדובר שם בתפיסה, אין בזה חסרון של 'תפיסה', כמו שיבואר בעז"ה להלן (באות ג' בס"ק ד').

בספיקות לאחר שנולד הספק, אלא ששמואל סובר שכיון שבסוף החודש הדין תורה הוא על המעות, א"כ אזלינן בתר המוחזק במעות, ובוהו הוי השוכר מוחזק גם בלא תפיסה, וכנ"ל.

וכל זה הוא שיטת רש"י בסוגיא זו, אבל בשאר הראשונים מצאנו מהלכים אחרים בביאור מחלוקת שמואל ור"נ, כדלהלן.

ברא"ש בפ' שנים אוחזין (סימן י"ג) מביא ראייה מדברי ר"נ שם, דלא מהני תפיסה בספיקות [בטענת שמא], וז"ל, לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו, דתפיסה לא מהני אלא למי שטוען ברי. אבל הכהן הזה, אפילו אחר שתפס - אין לו אלא טענת שמא, הלכך מפקינן מיניה, דמוקמינן ליה אחזקת מרא קמא. והכי אמר ר"נ בפרק בית כור (ב"ב דף קה:): גבי מרחץ ששכרו בשנים עשר זהובים לשנה מדינר זהב לחודש ונתעברה השנה, ומספקא ליה אי תפוס לשון ראשון וחודש העיבור לשוכר, אי תפוס לשון אחרון וחודש העיבור למשכיר, ואמר ר"נ קרקע בחזקת בעליה עומדת, ואפילו בא בסוף החודש כולו למשכיר, ואע"ג דתפוס השוכר, לא מהני תפיסתו מספיקא וכו', עכ"ד.

ומדבריו מבואר, שסובר בביאור שיטת ר"נ בדרך אחרת, שבאמת שייך תפיסה במרחץ [והיינו מה שתפס את הדיורין שם], אלא שכיון שנולד הספק בתחילת החודש, לא מהני לשוכר מה שתפס את הדיורין לאחר שנולד הספק, ומוציאין אותו מידו - היינו שמחייבין אותו לשלם עבור הדיורין שתפס.

ולפי זה נמצא, שדינו של ר"נ אינו מיוחד בקרקע, אלא הוא דין בכל ספק ממון שתפס אחד מחבירו, שמוציאין אותו מידו.⁴

בחזקת בעליה, הרי זה כאילו נפסק שהדין עם בעל הקרקע מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ונמצא שהשוכר דר בשל חבירו וחייב לשלם לו שכרו, והמלוה אכל הפירות שלא כדין.

וכלל זה של ר"נ הוא דוקא בקרקע, אבל אם היה ספק על דבר המיטלטל, כגון ששכר אחד פרה מחבירו ב"ב זהובים לשנה מדינר זהב לחודש ונתעברה השנה, גם ר"נ מודה שאם בא המשכיר לתבעו בסוף החודש, שכולו לשוכר אע"פ שהספק נולד בתחילת החודש. וכן מפורש בתוס' שילהי פרק השואל (דף קג. ד"ה פרדיסי) וז"ל, 'דדוקא קרקע שאין יכול להצניע - לשמטו מיד בעלה, אזלינן בתר חזקה קמא, אבל במטלטלין אזלינן בתר מאן דתופס השתא, היכא דליכא חזקת קרקע כנגדה', עכ"ל.

והטעם בזה הוא, שדוקא קרקע היא לעולם בחזקת בעליה - אפילו כשאחרים יושבים עליה, כיון שחזקת קרקע אינה נמדדת במי שיושב עליה, אלא במי שעל שמו נקראת הקרקע, ומשום שאי אפשר לגזול ולהצניע הקרקע מבעליה - לעולם שם הבעלים עליה. ולכן, אע"פ שהשוכר דר בה בחודש העיבור - לא נעשה בזה מוחזק עליה, וכל ימי שכירותו הרי הוא דר בשל חבירו. משא"כ במטלטלין, שכיון שגם בתחילת החודש היו בחזקת השוכר שהיה תפוס בהן, [שבמטלטלין - המוחזק בהם הוא זה שתפוס בהן], אי אפשר לומר שמתחילת הספק כבר נפסק שהדין עם המשכיר, שאדרבה, מדיני חזקות היה הדין עם השוכר שהוא היה המוחזק ולכן השתמש בפרה כדין, ואינו חייב להוסיף שכר על חודש העיבור.

והנה, גם בדעת שמואל יתכן שלא שייך תפיסה במקרקעי וגם לא תועיל תפיסה

4 היינו שלא כמו שנתבאר לעיל (בשיטת רש"י) שטעמו של ר"נ הוא משום שאי אפשר לתפוס קרקע מבעליה, שעדיין בחזקת בעליה היא עומדת.

אמנם בדברי הרא"ש עצמו צ"ע, שהרי בסוף פרק השואל (סימן ל') מסיק הרא"ש בלשונו של הרי"ף וז"ל 'ושמעין מינה, דליאת להא דאמר רב איסתירא מאה מעי מאה מעי וכו', אלא כשמואל דאמר הלך אחר

הביאו ראייה מהא דר"נ דלא מהני תפיסה בספיקות].

ולשיטת ר"נ ביארו הראשונים⁵, דהא דתנן במתני' יחלוקו היא שיטת סומכוס הסובר שממון המוטל בספק חולקין, ולכן הם חולקין אע"פ שקרקע בחזקת בעליה עומדת.

והנה, מהגמ' בפרק המקבל (שם דף קי.) לגבי ההוא שטרא דהוה כתיבי ביה שנין סתמא וכו' מדייקים הראשונים נקודה נוספת בענייני תפיסה, שבמילתא דעבידא לאיגלווי מהני תפיסה במטלטלין, דאטרוחי בי דינא תרי זימני לא מטרחינן. אבל בקרקע לא מהני, דקרקע בחזקת בעליה עומדת, וכדאיתא התם.

וסוגיא נוספת שממנה נלמדו כמה פרטים בענייני תפיסה, היא הסוגיא במס' כתובות (דף יט:), שמבואר שם 'ת"ר, שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו, הרי אלו נאמנים, ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר - משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד, אין אלו נאמנים'. ומקשה הגמרא, 'ומגבינן ביה כבשטרא מעליא, ואמאי, תרי ותרי נינהו'

וגם בשיטת שמואל הלך הרא"ש בדרך אחרת, שמבאר שם (ב"מ פ"א סי"ג) בהמשך דבריו עוד וז"ל, 'ומאן דאמר התם בא בסוף החודש לשוכר, לא משום דמהני תפיסה מספיקא, אלא סבר מדלא בא עד סוף החודש, ודאי אודויי אודי ליה שלשנה השכירו ולא לחדשים' וכו', עכ"ל, [וכן מבואר גם בתוס' ב"ב דף קה. (ד"ה אבל), ובכתובות דף כ. (ד"ה ואוקי)].

והיינו, שטעמו של שמואל שכשבא בסוף החודש כולו לשוכר, אינו משום שהוא תפוס במעות כמו שפירש רש"י, אלא משום שהמשכיר הודה לו שלשנה השכירו ולא לחדשים, [ועיין להלן אות ג' ס"ק ד' מה שביארתי בזה].

ובתוס' בסוגיא דתקפו כהן (ב"מ דף ו: ד"ה פוטר) מבואר, שלשיטת שמואל, בא בסוף החודש כולו לשוכר מחמת שהוא תפוס את הדיורין [ולא משום שהוא התפוס בהמעות]. והוקשה להם היאך תועיל תפיסתו, ומבארים, דשאני התם שנכנס בה השוכר בהיתר, ולכן מהני תפיסתו.

[ובדעת ר"נ לא ביארו התוס' כלום, ולכאורה הם סוברים בזה כפשטות הדברים - היא דעת רש"י, שטעמו של ר"נ הוא משום שהמשכיר מוחזק לעולם בקרקעו, ולכן לא

פחות שבלשונות, דמספקא לן אי תפסינן לשון ראשון וכו', הלכך הלך אחר פחות שבלשונות, כדקיי"ל דמספיקא לא מפקינן מיניה ממונא, אבל אי תפס לא מפקינן מיניה ממונא, דהו"ל לאחר תפיסה נתבע. והני מילי במטלטלי, אבל במקרקעי קיי"ל כר"נ דאמר קרקע בחזקת בעליה עומדת וכו', עכ"ל. ומבואר, שבעצם מהני תפיסה בספיקות, ומשמע שאפילו בעובדא דאיסתירא מאה מעי קיי"ל דמהני תפיסה, ורק בקרקע שאי אפשר לתפסה לא מהני בה תפיסה.

וזה תמוה טובא, שהרי הרא"ש פסק למעשה (פ"א סימן י"ג), שאין מועילה תפיסה בספיקות בטענת שמא ואפילו כשתפס בהיתר, ואין פסק כאן שמועילה תפיסה באסתירא מאה מעי בטענת ספק. [אמנם בדוחק אפשר ליישב, שבאסתירא מאה מעי וכו' איירי באופן שהבעלים התפסוהו, וכמו בעובדא דהמשכיר מרחץ לי"ב הזובים לשנה וכו', והיא כהודאה, וכמו שביאר הרא"ש בפ"א שם (כמו שיתבאר להלן באות ג' סק"ד). או שנאמר שהרא"ש (בפרק השואל) לא פסק שמועילה תפיסה בההוא עובדא דאיסתירא מאה מעי, אלא רק בעובדא דמשכיר מרחץ וכו', והתם שאני משום שהוא כמו שהודה לו המשכיר, כנ"ל].

וכן קשה עוד, שהרי כאן (בפרק א' סימן י"ג) מבואר ברא"ש, שטעמו של ר"נ הוא משום דלא מהני תפיסה לאחר שנולד הספק, ואפילו במטלטלי, ושם (בפרק השואל) ביאר, שדינו של ר"נ הוא דוקא בקרקע ומשום שאי אפשר לתפסו, וכן כתב בפרק המוכר את הבית (ב"ב פ"ד סימן ג') 'ור"נ קאמר התם קרקע בחזקת בעליה עומדת, והמשכיר מוחזק לעולם'. וכבר הקשה כן הש"ך בתקפו כהן (סי' מ"ד), ועיי"ש (סי' מ"ה) מש"כ ליישב את זה.

5 כן איתא בריטב"א ובר"ן בפרק השואל (שם), ובתוס' בפרק חזקת הבתים (דף לה. ד"ה ומאי).

זה אומר ברשותו ילדה וזה אומר כו' יחלוק, ומאי קושיא, הא ההיא אתיא כסומכוס ורב נחמן כרבנן, דלרבנן דאמרי המוציא מחבירו עליו הראיה, היינו דינא דכל דאלים גבר, כיון דמהניא תפיסה כשטוען ברי. ויש לומר, דהכי פריך, דאפילו רבנן לא פליגי אסומכוס, אלא משום דחד מינייהו מוחזק ואיכא למימר המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל הכא דאין אחד מוחזק יותר מחבירו, מודו לסומכוס דיחלוק. ועוד יש לומר, דהכא מיירי כשתפס קודם שנולד הספק וכו', עכ"ל.

ומסוגיא זו למדו הראשונים כמה עניינים, כדלהלן.

מדברי התוס' הנ"ל מבואר, דמהני תפיסה בטענת ברי. וכן איתא ברא"ש בפרק שנים אוחזין (ב"מ פ"א סי' י"ג) וז"ל, לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו, דתפיסה לא מהניא אלא למי שטוען ברי וכו'. כללא דמילתא, לטענת ברי מהניא תפיסה, דכיון שהוא טוען ברי ומוחזק בה, אין לנו כח להוציא מידו, עכ"ל.

והתוס' שם תירצו עוד, שתפיסה קודם שנולד הספק מהני. וכן תירצו גם בפ' שנים אוחזין (ב"מ דף ו:).

ובדבריהם במס' בכתובות שם מבואר עוד, שכל מה שמועילה תפיסה בטענת ברי, הוא דוקא כשהדין הוא המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל כשהדין הוא יחלוק - לא מהני תפיסה. וכע"ז מבואר גם בתוס' בפרק בית כור (ב"ב דף קה. ד"ה אבל).⁶

וכו'. ומסיק הגמ' (שם בדף כ.) 'אלא אמר רב נחמן, אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה'.

ורש"י שם פירש, 'ואוקי ממונא בחזקת מריה, בחזקת הלוח, ואם קרקע היא - תעמוד בחזקת המוכר, ודקתני בברייתא אין נאמנים, לא דליהוי שטרא מעליא למיגבי ביה, אלא דלא קרעין ליה, ואי תפיס מידי והדר אתי האי ותבע מיניה - לא מפקינן מיניה, דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי וממונא בחזקת היכא דקאי, עכ"ל.

ובתוס' שם (ד"ה ואוקי ממונא) הביאו את שיטת רש"י והקשו עליו, וז"ל, פירש בקונטרס, ואינן נאמנים דקתני, לאו דמגיבא בשטרא, אלא דלא קרעין ליה, ונפקא מינה - דאי תפס לא מפקינן מיניה. וקשה, דאמר בפרק קמא דב"מ (דף ו: גבי ספק בכור - תקפו כהן מוציאין אותו מידו, אלמא תפיסה דלאחר ספיקא לאו כלום היא. ומיהו, אההוא דסוף השואל (שם דף קב:) לא קשה מידי, דאמרינן גבי משכיר בית לחבירו ב"ב זהובים לשנה מדינר זהב לחודש, בא בתחלת החודש - כולו למשכיר, אלמא דבחזקת משכיר הוא, ואפילו הכי קאמר בא בסוף החודש כולו לשוכר. דשאני התם, דכיון דלא בא בתחלת החודש, איכא למימר דאודויי אודי ליה.⁶ ויש לומר, דשאני גבי בכור, שכהן תופס מספק, דאין יודע אם בכור הוא, אבל הכא שטוען ברי - מהניא תפיסה. ואם תאמר, בחזקת הבתים (ב"ב דף לד:) גבי זה אומר של אבותי כו' אמר ר"נ כל דאלים גבר, ופריך מהמחליף פרה בחמור

6 עיין להלן אות ג' ס"ק ד' מה שביארנו בזה לפי שיטת הרא"ש, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.
7 והטעם בזה י"ל, דדוקא כשהדין היה הממעה, אז יכול המוציא לתקוף מחבירו, ושוב הו"ל הוא המוחזק וחבירו הוי המוציא, ונשאר הדין הראשונה במקומה [דהממעה]. משא"כ כשהיה הדין מתחילה יחלוק, ושוב תקפה א', נמצא שאם נעמידנו בידו שאנו משנים את הדין שמתחילה, ורא"ש לשנות את עצם הדין ע"י תקיפה. ועיין בזה בקונטרה"ס (כלל ב' אות ז'), שמביא בשם אחיו מוהר"ח, לחלק בין כשתקף דבר שהיה עליו הדין מתחילה יחלוק, לכשתקף דבר שהיה עליו הדין המוציא מחבירו עליו הראיה. וז"ל, שהתוס' (ב"ב דף ב.) ד"ה לפיכך מחלקין בדרך זה, דהיכי דתחילת הדין המוציא מחבירו עליו הראיה, אזי מהני תפיסה אפילו אחר שנולד הספק כל שטוען ברי, דכיון דאילו היו באין תחילה לדין - היה ג"כ הדין המוציא מחבירו עליו הראיה, אלא שמתחילה היה הראשון מוחזק ועכשיו השני, ואין הדין משתנה. אבל היכי שתחילת הדין ביניהם יחלוק, כהאי דריש בתרא (דף ב.), אפילו תפס אחד אח"כ מפקינן מיניה, להעמיד הדין בחזקתו וכו', עכ"ל.

ואין ידוע של מי הולד (שם דף ק.), אם ילך הלוקח ויתקוף את הולד מן המוכר בפני עדים, מוציאים אותו מידו ומוקמין ליה בחזקת המרא קמא.⁹

ולפי שיטה זו, בין כשהתוקף טוען ברי [וכמו בתקפה אחד בפנינו, שטוען טענת ברי שכולה שלן], ובין כשטוען שמא, [כמו בספק בכור, שהכהן תוקף בטענת שמא] מוציאים אותו מידו, [ועיין עוד להלן (באות ג)], עוד פרטי דינים לפי שיטה זו.

והנה, הרמב"ם (בכורות פ"ב ה"ו, ופ"ה ה"ג) פוסק 'תקפו כהן - אין מוציאים אותו מידו'. וכן פסק המחבר בשו"ע (יו"ד סי' שט"ו ס"א). ובפשטות מבואר, שהם סוברים שמועילה תפיסה בספיקות. ועיין להלן באות ג' בס"ק ו' וס"ק י"א - לעוד פרטים בשיטה זו.

אופנים שמועילה תפיסה בספיקות

אע"פ שבד"כ אין מועילה תפיסה לשיטת הרמב"ן וכמה מן הראשונים הנ"ל, מכל מקום יש כמה אופנים שמועיל לתקוף ולזכות בספק, כאשר בכל אופן יש כמה שיטות אם ומתי מועיל, כמו שנבאר בעז"ה.¹⁰

והרמב"ן והר"ן בסוגיא דתקפו כהן מבארים, דהא דמהני תפיסה התם (בכתובות דף כ.). הוא משום דהוי תרי ותרי, ואוקי תרי לבהדי תרי וחזקה כמאן דליתא, וממילא מועילה תפיסתו. וכן משמע ברש"י (שם) שפירש 'ואי תפיס מידי והדר אתי האי ותבע מיניה - לא מפקינן מיניה, דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי, וממונא בחזקת היכא דקאי', ע"כ.

ולאחר שנתבארו פרטים אלו בדיני תפיסה בספיקות, אבוא לבאר את דברי הראשונים ז"ל בסוגיא ד'תקפו כהן' (ב"מ דף ו), ככל אשר תשיג ידי - יד כהה.⁸

שיטות הראשונים

בדין תפיסה בספיקות

מהא דאמרינן (ב"מ דף ו.) בתקפה אחד בפנינו 'אי דקא צווה מאי הוי ליה למיעבד', ומוציאים הטלית מיד התוקף, ומהא דמסקינן ד'תקפו כהן - מוציאים אותו מידו', מדייקים הרמב"ן ועוד כמה ראשונים, שבכל ספק ממון, אם תפסו אחד מהם מחבירו, ויש עדים שתפסו או שתפסו בפנינו, מוציאים אותו מידו, ולא מהני ליה תפיסתו לעשותו מוחזק. וכגון בהמחליף פרה בחמור וילדה

8 וכאן המקום להודות למו"ר הגה"ח ר' אברהם אירבאך שליט"א, אשר זכיתי לשקוט ממימיו המתוקים והצלולים ולאכול ענבים בשולות ולשתות יין ישן (אבות פ"ד מכ"ה) במשך השנים שעברו עלינו לטובה, ורוב המאמר הזה מבוסס על שיעוריו.

9 והיינו לשיטת חכמים, אבל לסומכוס לא אזלינן בתר מוחזק כשיש דררא דממונא, ויחלוקו.
10 עיין בנמוקי יוסף (ב"מ דף ג: מדפי הרי"ף) שמסכם כללי תפיסה בספיקות וזה לשונו: אמר המחבר, כללא דספיקא דממונא - בספיקא דממונא יש שני מינין, היכא שהוחזק האחד יותר מחבירו - דק"ל קולא לנתבע, הוא המין האחד. והשני, היכא שאין האחד מוחזק יותר מחבירו. במין שהאחד מוחזק [יותר] מחבירו יש שני חלקים, האחד, כשהספק הוא מחמת הדין בעצמו [דצ"ל - שאין הספק מחמת שאין יודעים מי מהם טוען באמת ומי מהם משקר בטענתו], כגון ספק בכור או כור בשלושים וכיוצא בהם. והשני הוא, שהספק הוא מחמת טענותיהם, כגון זה אומר שלי וזה אומר שלי. בחלק שהספק הוא מחמת הדין בעצמו והתובע תפס - אי מפקינן מיניה או לא, תלוי הדין בד' תנאים, במילתא דלא עבידא לאיגלווי, ושלא יהו תרי ותרי, ושלא יהו ברשות, ושיהיו מטלטלי. שאם איכא תרי ותרי, ואי עבידא לאיגלווי - לא מפקינן, וכן אם הוא ברשות ובמטלטלי. אבל במקרקעי, אפילו ברשות מפקינן. אבל אין חילוק אי תפס בפני עדים או שלא בפני עדים. והשני - שהספק מחמת טענותיהם, יש חילוף בדין בין תפס בפני עדים או תפס שלא בפני עדים, משום דשלא בפני עדים איכא מיגו. במין שאין האחד מוחזק יותר מחבירו, יש חילוף בדין בין [אם] אין שום אחד תופס בו, - דאז קדם האחד ותפס בין בפני עדים ובין שלא בפני עדים לא מפקינן מיניה - ובין אם שניהם תופסין בו, דאי קדם האחד ותפסו מחבירו והלה צווה מעיקרא מפקינן מיניה, ושתק ולבסוף צווה לא מפקינן מיניה, והכל מפורש בפנים, ע"כ. למעלה יתבארו בעז"ה אופנים אלו [ועוד אופנים] של הספיקות שמועיל בהם תפיסה, כל אחד בפני עצמו - יחד עם שיטות הראשונים בזה, עד למקום שהשיגה ידי הקצרה בעניינים אלו.

(א) מילתא דעבידא לאיגלווי

קרקע, ועדיין הוא בחזקת הלוח לגמרי. ולכן נמצא, שבאמת אין צריך להוציא מהמלוה כלום, שלגבי הקרקע אינו נחשב מוחזק ותפוס כלל.¹¹

והריטב"א חולק על כל דין זה, וסובר שרק כשהתקיפה היא קצת ברשות - מהני הא דעבידא לאיגלווי, וכגון בהא דב"מ (דף קי.) במלוה שיש לו שטר שכתוב בה שנים סתמא, שהיא תפיסה קצת ברשות - כיון שהלוה שתק בשעה שהמלוה היה אוכל יותר מב' שנים, בזה מועילה תפיסה. אבל כשאין התפיסה ברשות כלל - וכגון בהא דמס' כתובות (דף טז:) שהוא אומר שהיתה אלמנה והיא אומרת שהיתה בתולה - לא מהני כלל הא דעבידא לאיגלווי שלא להוציא מידה, [ומה שמבואר שם במס' כתובות שמועילה תפיסתה, איירי באופן שתפסה שלא בעדים, שבזה נאמנת מטעם מיגו שהיתה יכולה לומר להד"ם (כדלהלן בס"ק ז').]

(ב) תרי ותרי

אופן נוסף שמועיל בו תקיפה הוא, כשיש תרי ותרי, כגון שיש שטר שהעדים המקיימים את החתימות מעידים שהעדים החתומים בו קטנים היו או אנוסים היו - והשטר פסול, ויש עוד עדים אחרים שמקיימים את השטר [או שכתב ידם יוצא ממקום אחר], שהדין הוא שאין גובים בשטר זה וגם אין קורעים אותו (כמבואר בכתובות דף כ.). ואם תפס המלוה אין מוציאין מידו [כדאיתא ברש"י שם].

וטעם הדבר מבואר ברמב"ן וברשב"א, שקי"ל¹² דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא¹³, ולגבי איסורים לא אזלינן בה בתר חזקה

הרמב"ן, הר"ן והנימוקי יוסף סוברים, שאם הוא ספק שהוא מילתא דעבידא לאיגלווי, והיינו, שאפשר ועשוי לעמוד בו על האמת, וכגון המבואר במס' כתובות (דף טז:) בדין ספק אם בתולה נשאת או אלמנה נשאת - שיש ספק אם כתובתה מאה או מאתיים, שכיון שאפשר ועשוי לברר את האמת, אם תקפה מאתיים אין מוציאים אותם מידה. והטעם בזה הוא, ד'אטרוחי בי דינא תרי זימני לא מטרחינן'. והיינו, דחיישינן שמא היום או למחר יתברר האמת - שצריכה ליטול מאתיים, ויצטרכו כ"ד לחזור ולהוציא המעות מיד הבעל לתת לה כתובתה, וכדי שלא להטריח כ"ד ב' פעמים, אין מוציאים את המעות מידה.

אלא שכל זה הוא רק במטלטלים, אבל לגבי קרקעות, אם תקף אחד קרקע מספק, מוציאין אותה מידו אפילו כשהוא מילתא דעבידא לאיגלווי. וכגון באופן שיש למלוה שטר שכתוב בה שיש לו זכות לאכול בשדה חבירו הממושכנת אצלו, ולא כתוב כמה שנים אלא 'שנים' סתמא, והמלוה טוען שיש לו זכות לחמש שנים, והלוה טוען שאינו אלא לב' שנים (כדאיתא בב"מ דף קי.). אם כבר אכל המלוה חמש שנים וכל הנידון הוא רק על הפירות שכבר אכל - אין מוציאים אותם מידו מחמת דמילתא דעבידא לאיגלווי הוא. אבל אם לא אכל חמש שנים והנידון הוא גם על הקרקע [- אם יש לו זכות לישב בה עדיין ולאכול פירותיה], מוציאים מידו את הקרקע אע"פ שהוא מילתא דעבידא לאיגלווי.

והטעם הוא, דקיי"ל כר"נ דקרקע בחזקת בעליה עומדת - והיינו שאי אפשר לתפוס

11 יש לציין, שכאן מבואר בדינו של ר' נחמן - ש'קרקע בחזקת בעליה עומדת' אינו דין שמוציאים את הקרקע מיד התוקף, אלא רצ"ל שקרקע אי אפשר לתקוף, שאי אפשר כלל לתפוס מיד הבעלים, והוא דין דוקא בקרקע וכנ"ל. ועיין מה שנתבאר בזה לעיל באות א', ולהלן בס"ק ד' בשיטת הרא"ש, שחולק על זה.

12 כן משמע ברמב"ן שכתב בפשיטות דתרי ותרי ספיקא דאורייתא. וברשב"א כתב בזה"ל, איכא למימר דסבירא להו כמאן דאמרינן התם ביבמות פ' ד' אחין (דף לא.) תרי ותרי ספיקא דאורייתא ולא אזלינן בתר חזקה קמייתא, ואיכא נמי מאן דפסיק הכי כמ"ש בקידושין בשילהי פ' האומר (דף סח. ד"ה מאי), אבל למאן דפסיק דספיקא דרבנן היא ואוקי מילתא אחזקתיה עוד היא צריכה תלמוד, עכ"ל. ואולם צ"ע בראשונים אלו שפסקו דתרי ותרי ספיקא דאורייתא מסוגיא דיבמות (דף לא.) שלכאורה מבואר שם דתרי ותרי ספיקא דרבנן. [ולכאורה צ"ל שהיה להם גירסא אחרת בגמ'].

ספיקא דאורייתא¹⁶, אבל למאן דאמר למ"ד שדרבנן הוא - ומדאורייתא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא, לפי זה צריך עיון למה מועילה תקיפה בכה"ג.¹⁷

אולם בריטב"א הישנים מבואר, שאפילו למ"ד תרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, ומדאורייתא אין מוציאים הדבר מחזקתו¹⁸, היינו דווקא לגבי איסורא ולא בממונא, שלעניין ממון לכו"ע מפקינן ליה מחזקה דמעיקרא כשיש תרי ותרי, ואין מוציאים אותו מיד התוקף.¹⁹

דמעיקרא כלל, הוא הדין לגבי ממון דלא אזלינן בתר חזקת מרא קמא¹⁴, ולכן יכול חבירו לתקוף.

אמנם כל זה הוא דוקא כשתפס מטלטלים, אבל כשתפס קרקע, מוציאים אותו מידו, אע"פ שיש תרי ותרי.¹⁵ והטעם בזה הוא, משום דקי"ל כרב נחמן ד'קרקע בחזקת בעליה עומדת', ואי אפשר לתקוף קרקע מבעליה כלל, (וכנ"ל בסק"א).

והרשב"א מוסיף, שלפי זה עולים הדברים רק לפי מאן דאמר תרי ותרי

13 שורש הנידון אם תרי ותרי הוא ספיקא דאורייתא או ספיקא דרבנן הוא במס' יבמות (דף לא), וביאור ב' הצדדים הוא, דהנה זה פשוט שכאשר יש ב' עדים כנגד חזקה דמעיקרא, שהחזקה בטילה ואזלינן בתר הגדת העדות, אבל כשאותה כת [המכחשת את החזקה] הוכחשה ע"י כת שניה שמעידה שהוא עדיין עומד בחזקתו דמעיקרא - יש לדון בזה בב' אופנים, שאפשר לומר, שכיון ששני כתי עדים מכחישים זה את זה, א"כ 'כמאן דליתנהו דמי' - היינו, שהוא כאילו אין כאן שום עדות, וממילא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא. אבל זהו רק מדאורייתא, אבל מדרבנן, מתייחסים אל העדים ונעשה ספק, וזהו 'תרי ותרי ספיקא דרבנן'. ואפשר לומר באופן אחר - שכיון שיש כת עדים המכחישה את החזקה ויש כת עדים שמעמידה את החזקה על תילה, הרי זה ספק השקול - וגם החזקה עצמה עומדת בספק, והיינו 'תרי ותרי כמאן דאיתנהו דמי', היינו שמתחשבים עם עדותם ונעשה ספק מדאורייתא, ולכן 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא' [לפי צד זה].

14 והגם שלפי הרמב"ן וסייעתו אי אפשר לתקוף ממי שהוא תפוס בחפץ, אפילו אם אין לו חזקת מר"ק [וכמו בספק בכור], מ"מ הכא יכול לתקוף, דכיון שיש לו להתוקף עדים שמעידים כמותו, והרי הם נאמנים אף להוציא ממי שהוא תפוס, ממילא לא מהני לו לנתקף מה שהוא היה תפוס בו.

15 כן מבואר מסוגיא דבר שטיא (בכתובות שם). וכן מבואר ברמב"ן שכתב 'וגבי קטנים היו (בכתובות דף יט); משום דתרי ותרי ספיקא דאורייתא ולא מפקינן מטלטלי מידי תופס, וכן נראה לי לעיקר', עכ"ל. אמנם קשה מאד על הרמב"ן, שהרי הוא כתב דקי"ל דתרי ותרי ספיקא דאורייתא, ובגמ' ביבמות (דף לא). מבואר שאם תרי ותרי ספיקא דאורייתא אז מהני תפיסה אפילו בקרקע, ולא היו מחזירים את הקרקע לבר שטיא. וע' בקונה"ס (כלל ב' אות א') שהקשה כן, ועי"ש (בכלל ז' אות ח') מה שכתב ליישב בזה.

16 כן מבואר גם ברמב"ן, [לשונו מובא בהערה לעיל].

17 היינו משום שאע"פ שמדרבנן הוי תרי ותרי ספק, אבל זהו רק לגבי איסורים - שבהם הולכים לחומרא, אבל בממון לא שייך לומר כן, שמה שהוא חומרא לזה הוי קולא לחבירו. וכמבואר במהרש"א (כתובות דף כו: בתוס' ד"ה אנן נחתנינן כו') על מה שכתבו שם התוס' דתרי ותרי ספיקא דרבנן הוא - ומדרבנן החמירו בו, וז"ל: כתב מהרש"ל ותימה לפי מה שכתבו התוס' כו' תרי ותרי נינהו דאוקמא גברא בחזקת כשרות, ואמאי אינו פוסל, הא תרי ותרי [נינהו] וספיקא דרבנן הוא ופסול, וכן כתב הרא"ש כו', עכ"ל [המהרש"ל]. אף שהרא"ש כתב כן, מכל מקום נראה לקיים דברי התוס' בשם הר"י, דלא סתרי אהדרי, ולא קשיא מידי, דלא אמר דתרי ותרי ספיקא דרבנן והחמירו בו, אלא לענין איסורא כההיא דינאי והך דבן גרושה וכל הנהו דמיתתי תוס' הכא בזה, אבל ההיא דלעיל - לענין הכשר עדות, מילי דממון הוא ולא שייך ביה להחמיר מדרבנן, דהוי קולא לזה וחומרא לזה, אלא דאזלינן בתר חזקת גברא או בתר חזקת ממון, כההיא דתרי ותרי נינהו גבי אנוסים היו. ורב אלפס לא איתיי לעיל אלא הך דאנוסין היו דשייכי אהדרי, דמילי דממון נינהו, משא"כ כל הנהו דהכא דאיסורא נינהו, ודו"ק, עכ"ל המהרש"א.

18 בריטב"א הישנים נדפס כאן שאפילו למ"ד תרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, ומדרבנן אין מוציאים הדבר מחזקתו, אבל נראה שטעות הדפוס היא, וצריך לומר 'ומדאורייתא לא מפקינן מילתא מחזקתיה', ורצ"ל - שמדאורייתא נשאר הדבר בחזקתו דמעיקרא, ורק מדרבנן נעשה ספק.

19 לכאורה משמע, שלהרמב"ן והרשב"א - חזקת מרא קמא הוא עניין של חזקה דמעיקרא וכמו חזקה דמעיקרא באיסורים, ולכן הם תלויים זה בזה, אבל בריטב"א משמע שהם ב' עניינים. ועיין בזה בקונטרס הספיקות (כלל א' אות ה') עיי"ש.

שתפס מידו. וכגון האומר לחברו 'כור בשלושים סאה בסלע אני מוכר לך', שספק הוא אם תפוס לשון ראשון ואין המכר נגמר עד שימשוך כל הכור, ועד לאותה שעה יכולים שניהם לחזור בהם, או תפוס לשון אחרון וכל סאה הוא מקח בפני עצמו, וכיון שמשכה אינו יכול לחזור בו. וק"ל (ב"ב דף קה. וב"מ דף קב:). שאם חזר אחד מהם באמצע משיכת המקח - כל מה שכבר מונח אצל הלוקח, אין מוציאין מידו, ומה שלא משך עדיין, אין מוציאין מיד המוכר. הסיבה בזה היא - שכיון שתפיסת הלוקח היתה ברשות, שהרי המוכר נתנו לו, ממילא נעשה הוא מוחזק במה שבידו, ומספק אין להוציא ממנו.²¹

ומצאנו דין תפיסה ברשות גם לקמן בהשוכר את האומנין (דף עט.), שאמרו שם 'השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך, ר' נתן אומר, אם נתן - לא יטול, ואם לא נתן - לא יתן'. והיינו, שאע"פ שהוא ספק, מועילה חזקת המשכיר במעות כיון שברשות באו לו, ושוב לא יוכל השוכר ליטלם מהמשכיר אפילו ע"י תקיפה.²²

אמנם יש לעיין בשיטת רש"י, שהרי רש"י פירש את הנידון בהא דתקפו כהן - דאירי בתקיפה ברשות, ששתק הישראל בשעה

ובר"ן מבואר יותר, וז"ל, 'יש לומר, דכל תרי ותרי לא אמרינן אוקי מילתא אחזקה קמא, משום דבכל תרי מינייהו סמכינן בודאי, ואינו בדין שנוציא ממון מרשות התופס, כיון ששני עדים מעידים כדבריו, עכ"ל. והיינו, שאפילו למאן דאמר בספק איסורא דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן - ומדאורייתא מוקמינן ליה אחזקה דמעיקרא, הני מילי לגבי איסורים, שאין הנידון בין ב' בני אדם, אבל בספק ממונא שאנו דנים בין ב' בעלי דינים, צריך לראות את כל אחד מהצדדים לעצמו, וכיון שהמוחזק יש לו ב' עדים שמעידים כדבריו - אי אפשר להוציא ממנו.²⁰

ועי"ש בר"ן בהמשך דבריו, שמבאר שגם באיסורים לא מוקמינן ליה אחזקה כשיש תרי ותרי מטעם זה. ולכאורה צ"ל שכוונתו הוא שמתעם הזה אמרו רבנן דתרי ותרי הוא ספק, גם באיסורין. אבל מדאורייתא - לעולם מעמידים כל דבר על חזקתו [באיסורים], כשיש תרי ותרי, שהרי ק"ל [לשיטת הר"ן] דתרי ותרי ספיקא דרבנן.

ג) תפיסה ברשות

בתוס' בסוגיא ד'תקפו כהן' (ד"ה פוטר ממנו), ברמב"ן, בריטב"א ובר"ן מבואר, שכשתפס ברשות - אין מוציאים את מה

20 ובר"ן בכתובות (דף ט מדפי הרי"ף) כתב להדיא דדוקא כשאחד מוחזק, אמרינן דתרי ותרי 'ספיקא דאורייתא' ואין מוציאין אותו מיד המוחזק בו עכשיו להעמידו על חזקתו הראשונה. אבל כשאין א' מהם מוחזק, קי"ל דספיקא דרבנן, ומוקמינן לה על חזקתו הראשונה, [והיינו באופן שלא החמירו בו חכמים, כגון בפסול הגוף וכדו'].

21 התוס' ביארו כן, לבאר טעם מה שאמר שמואל (בב"מ דף קב:) במשכיר מרחץ ב"ב זהובים לשנה מדינר זהב לחודש' ונתעברה השנה, שאם בא בסוף החודש כולו לשוכר, כיון שתפס בהיתור. וקשה על כך, למה הוא קריי שתפס, הרי כעת אין הנידון אלא אם חייב לשלם על חודש העיבור או לא, ועל המעות הרי הוחזק מעיקרא בלא שום תפיסה, [וכמו שבאמת פירש רש"י שם (ד"ה בבא) בטעמו של שמואל הסובר שכשבא בסוף החודש כולו לשוכר, שהוא משום ד'העמד ממון על חזקתו']. ועל כך ביארו התוס', שבאמת הדיון אינו על המעות, אלא על הדיורים במרחץ בחודש העיבור, האם הוא בכלל השנה והוא של השוכר, או אינו בכלל השנה והוא של המשכיר, ונמצא שמה שדר בה השוכר היא תפיסה, שתפס הדיורים מהמשכיר.

22 צריך ביאור, מדוע במעשה זה של ספינה הוא ספק אם צריך לשלם לו או לא. ויש לבאר, שבסוגיא שם מסקינן דלא משכחת האי דינא אלא בספינה זו ויין זה. והיינו, שבעצם משועבד כל אחד לקיים תנאו, אבל רק בזמן שחבירו עומד לקיים את התנאי שקיבל הוא עצמו, ואם היה אומר לו השוכר שאינו רוצה או שאינו יכול להביא יין, פשיטא ששוב אין המשכיר צריך להביא ספינה, ויקח מעותיו מכל מקום, כיון שכל זמן שהשוכר היה עומד לקיים תנאו - היה גם הוא מקיים תנאו, ואע"פ שבפועל לא עשה מלאכתו, אבל כיון שאין העיכוב מצידו, שהוא עמד לקיים תנאו ככל הצריך לזה, לכן חייב השוכר לתת לו שכרו [באופן שהיה

השוכר ירד בה בהיתר [וכמבואר בתוס' לפנינו], ואעפ"כ ביאר הרא"ש טעמו של ר"נ דס"ל דמוציאין מידו - משום שאין מועיל תפיסה בספיקא [ולא משום שאי אפשר לתפוס קרקע]. וכן מבואר ברא"ש לקמן בפרק השואל (סימן ל'), שכתב שטעמו של ר"נ שאפילו כשבא בסוף החודש כולו למשכיר 'כיון שנולד הספק מתחילת החודש'.²⁴

וכן מבואר ברא"ש (פ"א סי"ג), שגם לשיטת שמואל שמועילה תפיסת השוכר, אין זה מטעם תפיסתו בה, אלא מטעם הודאת בעל דין, שכיון שלא בא המשכיר לתבעו עד סוף החודש - הרי זו הודאה שלשנה השכירו וחודש העיבור לשוכר.

אולם צ"ע, שהרי אם בתורת הודאה אתינן עלה, איך אמר שמואל שאם בא המשכיר באמצע החודש חולקים את חודש העיבור - שהשוכר משלם שכירות של חצי החודש. והרי ממה נפשך, אם יש כאן הודאת בע"ד שלשנה השכירו, א"כ לא ישלם כלום עבור חודש העיבור. ואם אין כאן הודאה [כיון שבא באמצע החודש ולא המתין עד סוף החודש], א"כ ישלם השוכר את כל דמי החודש, שהרי מטעם תפיסה לא זכי בה, כיון שתפס בטענת ספק.

ועיין בפלפולא חריפתא בפרק השואל (אות ט') שמקשה עוד על הרא"ש הנ"ל וז"ל, 'ואני תמה, דבגמרא דהכא ודהתם

שתקפו הכהן, ואפילו הכי מסקינן שאם תקפו כהן מוציאין אותו מידו, הרי שאפילו תפיסה ברשות לא מהני.²³ וא"כ צ"ע מהא דאמר שמואל בא בסוף החודש כולו לשוכר, וכמו שהקשו התוס'. וכן קשה מכור בשלשים סאה בסלע וכו"ל.

ד) כשהבעלים התפסוהו

וליישב שיטת רש"י נראה לומר, בהקדים דברי הרא"ש (פ' שנים אוחזין, סימן י"ג), וז"ל, לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו, דתפיסה לא מהניא אלא למי שטוען ברי. אבל הכהן הזה, אפילו אחר שתפס אין לו אלא טענת שמא, הלכך מפקינן מיניה, דמוקימנן ליה אחזקת מרא קמא. והכי אמר ר"נ בפרק בית כור (דף קה:): גבי מרחץ ששכרו בשנים עשר זהובים לשנה מדינר זהב לחודש ונתעברה השנה, ומספקא ליה אי תפוס לשון ראשון וחודש העיבור לשוכר, אי תפוס לשון אחרון וחודש העיבור למשכיר, ואמר ר"נ קרקע בחזקת בעליה עומדת, ואפילו בא בסוף החודש כולו למשכיר, ואע"ג דתפיס השוכר - לא מהניא תפיסתו מספיקא. ומאן דאמר התם בא בסוף החודש לשוכר, לא משום דמהני תפיסה מספיקא, אלא סבר מדלא בא עד סוף החודש ודאי אודיי אודי ליה שלשנה השכירו ולא לחדשים וכו', עכ"ל.

ומבואר ברא"ש, שאפילו תפיסה ברשות לא מהני [וכשיטת רש"י]. שהרי במרחץ זה -

קנין גמור על התנאים, וכמבואר שם בחידושי הריטב"א (חדשים). וכן הדין להיפך, שאם המשכיר אינו עומד בתנאו, שאין השוכר צריך עוד להביא יין, ומ"מ פטור מלשלם. וב'ספינה זו ויין זה' וטבעה הספינה והיין ביחד, נמצא שכל אחד מהם יכול לטעון שהוא קיים את התנאי שהיה עליו לקיים, לגמרי, שהרי כל זמן שהיה האחד מקיים את התנאי - גם השני היה מוכן לקיים התנאי. וכשטבעו הספינה והיין, הרי כבר אינו עומד השוכר להביא היין, ולכן גם השני אינו צריך לקיים תנאו, ושפיר תובע המשכיר את שכרו, והשוכר טוען שבאמת אינו חייב לתת השכר, כיון שאין העיכוב מצידו, שהוא קיים כל מה שהיה יכול לעשות, והרי לא נעשה צרכו שיגיע יינו אל מחוז חפצו. ולכן הוא שפיר ספק אם חייב לתת השכר או לא וכמו שכתבו הראשונים ז"ל. אמנם עיי"ש בתוס' שביארו אותה סוגיא בדרך אחרת.

23 יש לעיין בזה, שהרי מבואר בהסוגיא (שם בע"א), ששיטת רש"י היא - שהשתקה בתקפה אחד בפנינו אינו ענין של הודאה, אלא הוא נתינת רשות לתוקף שתהיה תקיפתו 'תפיסה ברשות', שיהיה נעשה מוחזק על ידה ולא תהיה כמעשה גזילה בעלמא. הרי שתפיסה ברשות מועילה להיות נעשה מוחזק. ואולי יש לומר בדוחק, שדוקא בתקפה אחד בפנינו שהתוקף טוען ברי, אז מהני לו תקיפתו כיון שהיא 'תפיסה ברשות', אבל תקפו כהן - שאינו טוען ברי אלא שמא, לא מהני לו תקיפתו אפילו אם היא 'תפיסה ברשות'.

24 ועיין לעיל באות א' בהערה, מה שכתבתי להקשות על הרא"ש מדברי הרא"ש עצמו.

וצריך לבאר בדברי הרא"ש, שאין כוונתו להודאה ממש, אלא עיקר הטעם הוא - ש'הבעלים התפסוהו'. והיינו, ששמואל סבר שהתפיסה כאן עדיפא מתפיסה בעלמא - [אפילו משאר תפיסה ברשות], שכאן הוא כאילו הושיבו המשכיר בבית גם לחודש העיבור - בכך שלא בא לתבעו עד סוף החודש, ובתפיסה כזו - שהבעלים התפסוהו, הוי תפיסה להיות נעשה על ידה מוחזק אע"פ שאינו אלא בטענת שמה. וכן מצאנו מבואר ברא"ש עצמו במס' בכורות (פ"א אות ט"ו) וז"ל, ואם אחר שנתנו לכהן מת פטר חמור, יקבר, והטלה לכהן. דלא אמרינן תקפו כהן מוציאין אותו מידו אלא כשתקפו, אבל נתנוהו לו בעלים, הדר הוי להו כהן בעלים והוי להו בעלים המוציא מחבירו עליו הראיה, כדתנן בפרק יש בכור לנחלה (בכורות דף מט:), ר' עקיבא אומר, אם נתן לא יטול ואם לא נתן לא יתן. והכי אמר גבי כל ספק דמונא, גבי כור בשלושים סאה בסלע אני מוכר לך - ראשון ראשון קנה, דמספקא לן אי תפוס לשון ראשון אי תפוס לשון אחרון, ומשום דתפיס קנה. וכן בפרק השוכר את האומנין (ב"מ דף עט.), השוכר את הספינה וטבעה לה בחצי הדרך, ר' נתן אומר - אם נתן לא יטול ואם לא נתן לא יתן, משום דספקא הוא ולא מפקינן ממונא ממאן דתפיס, הואיל ותפס ברשות, אבל תקיפה לא מהני²⁵, עכ"ל.

ולפי זה צ"ל, שמה שכתב הרא"ש כאן [במשכיר מרחץ] ד'אודויי אודי ליה שלשנה השכירו ולא לחדשים', היינו שכיון שהבעלים עצמן הושיבוהו בבית לחודש העיבור, הו"ל כאילו הם הודו שלשנה השכירו ולא לחדשים, אבל מכל מקום מטעם תפיסה אתינן עליה.

ולפי זה פשוט הטעם שכשבא באמצע החודש חולקים, שהרי לא מטעם הודאה הוא, אלא מטעם תפיסה, ולכן, חצי החודש

אמרינן, ולשמואל לא אמרינן תפוס לשון אחרון והאמר כו' כור בשלושים סאה בסלע ראשון ראשון קנה, ומשנינן - התם טעמא מאי משום דתפיס, הכא נמי קא תפיס, והתם מאי אודויי שייך, וצריך לי עיון, עכ"ל.

וביותר קשה, איך שייך הודאה כאן, והרי הנידון הוא על הלשון שאמר, אם תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון, ואיך שייך לומר שהמשכיר הוא זה שיפשוט את איבעיא זו. ובפרט שברא"ש בפרק המוכר את הבית (ב"ב פ"ד סימן ג') מבואר שספק זה הוא 'ספיקא דדינא', וז"ל, 'אלא אפילו ידעינן עובדא היכי הוה אלא מספקא לן דינא היכי, הוה אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, כדאמרינן פרק השואל (דף קב:) באחד ששכר מרחץ וכו' יחלוקו, ומוקי לה שמואל בבא באמצע החודש, אבל בתחילת החודש כולו למשכיר, בסוף החודש כולו לשוכר, דמספקא ליה אי אמרינן תפוס לשון ראשון או לשון אחרון ואמר המוציא מחבירו עליו הראיה וכו', עכ"ל. וכיון שהספק הוא בגדר ספיקא דדינא, א"כ פשוט שאין המשכיר יכול לברר את ספק בזה.

ועוד צריך ביאור, שבדברי הרא"ש (בב"ב שם) מבואר, ששמואל שפסק הדין דהמוציא מחבירו עליו הראיה, הוא משום דמספקא ליה אם תפוס לשון ראשון או לשון אחרון, ולכן אמר מספק שהמוציא מחבירו עליו הראיה. ואם טעמו של שמואל הוא משום שהיא הודאה לדברי התובע, א"כ אין ראיה כלל שבספיקא דדינא נאמר המוציא מחבירו עליו הראיה, שהרי לא מטעם תפיסה וחזקה אתינן עלה, אלא מטעם הודאת בע"ד. ומכך שמביא הרא"ש ראייה משיטת שמואל שבספיקא דדינא אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, מוכח שסובר בטעמו של שמואל שאמר שכשבא בסוף החודש כולו לשוכר, שהוא מדיני תפיסה ומוחזקות ולא מדין סתם הודאה.

25 עיין לעיל בס"ק ג' בהערה מה שכתבתי לבאר למה שם - בספינה זו ויין זה - חשיב ספק.

שום תפיסה, ממילא חשוב הוא כמוחזק, [וכשיטת רש"י הנ"ל באות א'].

(ה) כשאין מוחזק מעיקרא

באופן שאין מוחזק כלל, ואפילו חזקת מרא קמא אין, כגון שומר חנם שנגנבה הימנו ואמר הריני משלם וחזר ואמר אני משלם ונמצא הגנב דאיבעיא לן להלן בפרק המפקיד (ב"מ דף לה:): מי מקבל את הכפל מן הגנב וסלקא בתיקו, [או אחד משאר האיבעיות דאיבעיא לה לגמ' שם וסלקא בתיקו], וכיון שגם המפקיד וגם השומר אינם מוחזקים בכפל, הם חולקים מספק. ובכה"ג, אם תפס אחד מהם את הכפל, אין מוציאין אותו מידו כלל, כיון שלא תקפו מיד מי שהיה מוחזק בו מקודם. וכן מפורש ברי"ף שם וז"ל, 'כל אלו עלו בתיקו וחולקין, דקיי"ל ממון המוטל בספק חולקין' [והיינו כשאין מוחזק] וכו', ואי קדם חד מינייהו ותפס לא מפקין מיניה' וכו', עכ"ל.

וחידוש גדול נתחדש בזה, שאע"פ שמתחילה היה הדין יחלוקן, אפשר לשנות הדין ע"י התפיסה.

ובאמת יש להקשות, איך עולים הדברים בקנה אחד עם מה שנתבאר לעיל (באות א', מתוס' בכתובות דף כ. ומתוס' בב"ב דף קה). שאפילו אם מועילה תפיסה בספיקות, אבל כשנפסק הדין שיהיו חולקים בה, אי אפשר לתקוף ולשנות את הדין ע"י תקיפתו, [וכגון בכותל חצר שנפל, והמחליף פרה בחמור - שאם לא היה מוחזק בו כלל היה הדין יחלוקן אפילו לרבנן, שלא יהיה מועיל בזה תפיסה].

ובקונטרס הספיקות (כל ב' אות ז') מוכיח שהתוס' בריש ב"ב (דף ב. בד"ה לפיכך) שסוברים דכיון שנפסק כבר שיחלוקן שוב לא מהני לתפוס, הם חולקים על הרי"ף והרמב"ן הנ"ל, שבדבריהם מבואר שאכן

שכבר תפס - הרי זה בחזקתו, אבל החצי השני שעדיין לא תפס - אינו יכול לתפוס.²⁶

ובזה אפשר לפרש גם את שיטת רש"י בטעם שמועילה תפיסה במרחץ ובכור בשלושים סאה בסלע, שבאופנים אלו לא היתה תפיסה בעלמא, אלא שהבעלים נתנוהו לו.

וגם במה שכתב הריטב"א הנ"ל (בס"ק א') מבואר להדיא החילוק בין תפיסה בהיתר ורשות לתפיסה שהתפיסוהו בה הבעלים, שכתב לגבי השטר שהיה כתוב בו שנים סתמא, שהיא תפיסה קצת ברשות, ובכור בשלושים סאה בסלע כתב שהוא תופס לגמרי ברשות, ונפק"מ, דבההוא שטרא, מה שאין מוציאין מיד המלוה מה שאכל, הוא רק משום שהוא מילתא דעבידא לאיגלווי, אבל אם לא היה זה עבידא לאיגלווי - היו מוציאין מידו, אבל בכור בשלושים שהיה תפיסה ברשות לגמרי - אפילו אם לא יהיה עבידא לאיגלווי, ג"כ אין מוציאין מידו.

אמנם יש לעיין לשיטת הריטב"א, מדוע מועיל לפי שמואל תפיסה בההוא מרחץ ששכר ב"ב זהובים לשנה מדינר זהב לחודש, הרי לפי שיטתו של הריטב"א אינה אלא תפיסה 'ברשות קצת' [דומיא דההוא שטרא דהוי כתיב ביה שנין סתמא], והוא מילתא דלא עבידא לאיגלווי. ואפשר לומר, שבזה גופא חלק שמואל על ר' נחמן, ששמואל סובר שאפילו תפיסה ברשות קצת מהני לו להיות נעשה מוחזק על ידה. ומה שכתב הריטב"א שצריך תפיסה ברשות לגמרי או שיהיה ברשות קצת במילתא דעבידא לאיגלווי, ובלא זה מוציאין אותו מידו, יש לומר פשוט, דהיינו לשיטת ר"נ דקיי"ל כוותיה. ועוד י"ל, שטעמו של שמואל הוא, משום שסובר שהולכים אחר מה שעליו הנידון, וכיון שבסוף החדש הנידון הוא על המעות, ובזה השוכר מוחזק בלא

26 עיין בתומים (בקיצור תקפו כהן), שכתב לפרש כן בדעת התוס' בפרק בית כור (ב"ב דף קה.), אבל בדעת הרא"ש מסיק שאין דבריו סובלים פירוש זה, ועיי"ש מה שכתב לבאר בדעת הרא"ש באופן אחר.

מוחזקים בו. אבל בספק בדין שכלפי שמיא גליא מה הפסק, ולפי פסק זה צריך רק אחד מהם לקבל את החפץ ולחבירו אין שום זכות בזה, אזי אע"פ שמחמת שאין אנו יודעים הדין עם מי - פוסקים להם הדין שיחלוקו את החפץ לעשות פשרה ביניהם, אבל מכל מקום אין נעשה השני מוחזק בה עי"ז.²⁸

ועל פי זה יש לבאר גם מה שמצאנו כמה ראשונים הסוברים שבספיקא דדינא לא אמר סומכוס יחלוקו, אלא יסבור שישאר הממון בחזקתו.

דהנה, בקונטרס הספיקות (כלל א' אות א') מבאר ענין זה, ובדבריו שם מביא את לשון הסמ"ג, וז"ל, 'כי אף סומכוס אינו אומר דבריו כי אם בספק שראוי להסתפק' וכו'. ולפי הנ"ל אפשר לבאר הטעם, שרק ספק במציאות הוא ספק שנותן לכל אחד מבעלי הדין צד בעצם, וממילא נעשה כאילו שניהם מוחזקים בו, ולכן פוסקים להם הדין שיחלוקו [ולסומכוס, אפילו להוציא ממי שמוחזק בו במציאות]. אבל בספק בדין שלזה שאינו צריך לקבל את החפץ אין שום צד ומקום בספק, א"כ אין זה ספק שיפסוק הדיין על פיו יחלוקו. [ועי"ש בקונטרס

אפשר לתפוס אפילו שכבר נפסק הדין שיחלוקו.

ואולי יש לומר, שאין כאן מחלוקת ראשונים כלל, אלא רק כשיש ספק במציאות, אז לא מהני תפיסה, אבל כאן שהספק הוא בדין, ומשום כך פוסקים להם חלוקה, בזה יכול לתקוף ולשנות הדין.

וטעם החילוק בזה אפשר לומר, על פי מה שכתבו התוס' בפרק השואל (להלן דף צו: ד"ה לימא) וז"ל, 'ויש לומר, דלסומכוס דאית ליה ממון המוטל בספק חולקין הוי כאילו תרוייהו מוחזקין בו' וכו', עכ"ל. וכן איתא בתוס' בריש פרק הבית (להלן קטז. בד"ה לימא) וז"ל, 'ועוד, דבפרק השואל פירש ר"י דכל ממון המוטל בספק חשיב כאילו שניהם מוחזקים בו', עכ"ל. ושם מבואר יותר, שאפילו רבנן דפליגי אסומכוס מודו שכאשר אין אחד מהם מוחזק - הרי זה כמו ששניהם מוחזקין, מכח הספק, ולכך חולקים.²⁷ ויש לומר, שדוקא בספק במציאות נעשה מכח הספק כאילו שניהם מוחזקים, כיון שבאופן זה אפילו כלפי שמיא גליא שכיון שאין אנו יודעים מה היה המעשה, א"כ בעצם יש לכל אחד מהם צד שהוא שלו, ולכן חשוב כאילו שניהם

27 אמנם עיין בקונטרס הספיקות (כלל א' אות ז') שכתב שלדעת רבנן החולקים על סומכוס, לא אמרנן דבדררא דממונא חשיב כאילו שניהם מוחזקים בו, ואפילו באופן שאין אחד מהם מוחזק בו ממש וגם אין לאחד מהם חזקת מרא קמא. אמנם צ"ע בדבריו, ממה שנתבאר בתוס' בפרק הבית והעליה (ב"מ דף קטז:): וכמו שכתבתי למעלה, וכן הקשה בנחל יצחק (סי' צ"א ענף ג').

ויש להעיר, שאם כן הוא - כמו שכתבתי שגם חכמים מודים שכשיש דררא דממונא נעשה כאילו שניהם מוחזקים בו, א"כ מדוע ובמה נחלקו על סומכוס. הרי בשנים אוחזין בטלית - לכו"ע יחלוקו, [אלא שבשנים אוחזין חולקין בשבועה - שלא יהא כל אחד ואחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו. אבל בדררא דממונא שאין הספק מחמת טענותיהם, לא שייך גזירה זו, וא"כ יאמרו יחלוקו בלא שבועה, וכמו לשיטת סומכוס]. וצ"ל, שאע"פ שחכמים מודים דחשיב כאילו שניהם מוחזקים בו, מכל מקום הם סוברים שלא אלים חזקה כזו להוציא ממי שהוא מוחזק בו ממש או ממי שיש לו חזקת מרא קמא על החפץ. ולכן דוקא כשאין לשום אחד מהם איוו שהיה חזקה בעצם, אז חשיב כאילו שניהם מוחזקים בו - ויחלוקו מדין שנים אוחזין בטלית. [וכן היא שיטת סומכוס, אלא שסומכוס סובר שאפילו כשיש לאחד מהם חזקת מרא קמא, או שאחד מהם מוחזק בו ממש - ולפי רבינו שמואל (במס' ב"מ דף ק. בתוס' ד"ה הא מני), בטענת שמא - מועיל הדררא דממונא לעשותו כאילו שניהם מוחזקים בו שוה בשוה, ויחלוקו].

28 יש לציין, שחילוק זה אפשר לומר רק אם נאמר שהספק במציאות הוא זה שפועל שיהיה חשוב כאילו שניהם מוחזקים בו, אבל אם נאמר שזה נעשה מכח מה שאנו עתידים לפסוק להם חלוקה, א"כ אין לחלק בין כשהספק הוא במציאות או ספק בפסק. ועיין בקובץ שיעורים (ח"ב סי' ט' אות ז') שכתב שמכח הדין יחלוקו נעשה כאילו שניהם מוחזקין בו, ודלא כמו שנתבאר למעלה.

מוחזק] הוא מצד פשרה בעלמא, יש לומר שכאשר אחד מהם תפסה מהשני אין להוציא ממנו מספק, [שהרי מעולם לא היה כאן דין מבורר של יחלוקו אלא פשרה בעלמא, ואפילו סומכוס מודה שאין להוציא מיד המוחזק בספיקא דדינא] וכמו שנתבאר, ובזה מבוארים הדברים היטב.

[ובעיקר דברי הרי"ף שפסק כאן שחולקים, עיין ברא"ש בפרק המפקיד סימן ב'³⁰].

הספיקות שכתב 'אבל ספיקא דדינא - לאו שמה ספק שיפסוק הדיין על פיו יחלוקו'.²⁹

ואפשר לבאר על פי מה שנתבאר, שרק כשנפסק לומר יחלוקו מכח שהוא כאילו תרוייהו תפסי בה [והיינו בספק במציאות], הרי זה כמו חלוקת ודאי, ואין מועילה תפיסה בזה לשנות את הדין, ולכן מוציאים מידו ויחלוקו ככתחילה. אבל בספיקא דדינא שמה שפסקו בו יחלוקו [כשאין אחד מהם

29 אמנם בקונטרס הספיקות מבואר טעם אחר למה לא אמר סומכוס יחלוקו בספיקא דדינא, והוא דכיון שאין הדיין יודע הפסק א"כ אינו דיין לענין זה, והאיך יוציא ממנו מחמת חוסר ידיעתו, וכן מבואר ברשב"ם (ב"ב דף קסו:) וז"ל 'תיקו, והמוציא מחבירו עליו הראיה, דכיון דמסתפק דינא לבי דינא, היאך יוציא מיד המוחזק. ולא דמי לממון המוטל בספק דקיימא לן חולקין, דהתם - עיקר המעשה אין ידוע לנו היאך היה וכו' הלכך פוסקין להן בית דין את הדין שיחלוקו, אבל כל מקום שעלתה ההלכה בתיקו - הואיל ואין הדיינים יודעים לפסוק את הדין, יהיו שותקין, והמוחזק יחזיק במה שבידו, עכ"ל.

ועיי"ש בקונטרס הספיקות בהמשך דבריו, שמקשה לפי שיטת הרשב"ם שסומכוס מודה בספיקא דדינא דהמוציא מחבירו עליו הראיה מטעם שאינו בדין שיוציא ממנו מהמוחזק מכח ספק שבא מחמת חוסר ידיעת הדיין - על מה שמבואר בראשונים [בתוס' (ב"ב דף לה. בד"ה ומאי) ובריטב"א והר"ן (להלן דף קב:)] דהא דקתני בפרק השואל 'מעשה בברוך ששכרו ב"ב זהובים לשנה מדינר זהב לחדש, ובא מעשה לפני רשב"ג ור' יוסי ואמרו יחלוקו את חדש העיבור' מספק אם תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון, שלפי ר"ג שאמר שם שאפילו אם בא בסוף החדש כולו למשכיר, צריך לומר שהמשנה היא לשיטת סומכוס, ור"ג פסק כרבנן. וא"כ מבואר מדבריהם, שגם בספק שבא מחוסר ידיעת הדיין אם תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון, ג"כ אמר סומכוס יחלוקו. וגם לפי מה שכתב המשנה למלך (שכירות פ"ו ה"ב) דהאי ספק דשילהי השואל לא דמיא לספיקא דדינא, אלא הוא ספק במציאות, מכל מקום, לפי טעמו של הרשב"ם בהא דמודה סומכוס בספיקא דדינא עדיין קשה, שגם בזה בא הספק מחמת חוסר ידיעת הדיין, וכנ"ל. ועיי"ש מה שתיירץ בזה.

אולם לפי מה שכתבתי לחלק בין ספק במציאות שזה פועל שיהיה חשוב כאילו שניהם תופסים בו - לספק בדין שאי אפשר לומר בו כן, א"כ לק"מ, שכיון ששם הוא ספק במציאות, אם דעתו ללשון ראשון או ללשון אחרון, א"כ שפיר יש לכל אחד צד בספק, וחשוב כאילו שניהם מוחזקים בו, ולכן אמר סומכוס שם יחלוקו. אבל יש לציין, שבהרא"ש ב"ב (פרק המוכר את הבית סי' ג') מבואר, שספק זה נחשב כספיקא דדינא, וכמו שנתבאר לעיל בס"ק ד' - ודלא כשיטת המשנה למלך הנ"ל.

30 הרא"ש שם חולק על הרי"ף, וסובר ששם הולכים אחר חזקת מרא קמא והגנב משלם כל הכפל למפקיד. והטור (סי' רצ"ה) מביא את מחלוקת זו, שלהרי"ף והרמב"ם - חולקים את הכפל, ואם תפס אחד מהם אין מוציאים מידו. והר"י והרא"ש פוסקים שהמוציא מחבירו עליו הראיה, והנפקד חשוב כמוציא ועליו הראיה. ובדעת הרי"ף והרמב"ם כתבו האחרונים [האורנים ותומים] קיצור תקפו כהן סי' כ"ה) והקונטרס הספיקות (כלל א' אות ג') ע"פ שיטת הרמב"ם (מכירה פ"ב ה"א) - דלא אזלינן בחר חזקת מרא קמא לחוד [כלומר - כשאנו ממש מוחזק בחפץ] כשטוען שמא, וא"כ גם כאן שאף המפקיד טוען שמא, אין מועילה לו חזקת מרא קמא, ולכן יחלוקו.

ועל יסוד זה - שחזקת מרא קמא לא מהני כשטוען שמא - כבר הקשה הקהלות יעקב (ב"מ סי' ט'), ממה שכתב הרשב"א (שו"ת ח"א אות שי"א) לבאר בשיטת הרמב"ם, שבספק פדיון פטר חמור שיש בו לישראל חזקת מרא קמא, אם תקפו כהן מוציאין אותו מידו [ולכן נכנסים לידו להתעשר]. ושם הרי גם הישראל טוען שמא, ואעפ"כ מועיל לו חזקת מרא קמא שלא יוכל הכהן לתפוס ממנו. ותיירץ שם קושיא זו בב' אופנים עיי"ש, ותוכן דבריו הם, שאע"פ שחזקת מרא קמא בטענת ברי אינו מועיל מטעם חזקה, מכל מקום הוא פועל שיהיה לישראל דררא דמונא עיי"ז [וזהו ע"פ שיטת הרשב"ם במס' ב"ב (דף לה.) - שדררא דמונא היינו שייכות לממון]. וכיון שיש לישראל דררא דמונא ולכנה אין דררא דמונא, ממילא כולו של ישראל - מדין 'ממון המוטל בספק חולקין'. שכמו כשיש לשני בעלי הדין דררא דמונא שחולקים, כמו"כ

(ו) ספיקא דדינא ולפי מה שביאר הכסף משנה³⁴ (פ"ב בכורות ה"ו) בדעת הרמב"ם, שאפילו בטענת שמא מהני תפיסה בכל ספיקות, לפי זה פשוט הטעם שמועילה תפיסה גם בספיקא דדינא. אבל לפי שיטת הרשב"א (שו"ת הרשב"א, ח"א סי' שי"א) בדעת הרמב"ם נמצא, שדוקא בספק בכור שאין שם מרא קמא, מהני תפיסת הכהן, אבל בספיקא דדינא [כגון בכל תיקו שבש"ס] שאחד מוחזק בחפץ ובא חבירו ותפסה ממנו. הרמב"ם (נזקי ממון פ"א הי"א³¹, מכירה פכ"ג ה"ג³²) סובר, שתפיסתו מועילה, ואין מוציאים ממנו. אמנם בשאר הראשונים מפורש, שגם בספיקא דדינא אין מועילה לו תפיסתו ומוציאין מידו.³³

כשיש רק לאחד מהם דררא דממוא - הוא זוכה בכולו. ועוד מתרץ שם, שדוקא בספק פדיון פטר חמור - שהישראל יש לו בו חזקת מרא קמא והוא גם מוחזק בו ממש, מועיל לו חזקתו אפילו כשטוען שמא, [והיינו אע"פ שמוחזקות לחד לא מהני בספיקות - שאם תקפו כהן לספק בכור אין מוציאים אותו מידו, מכל מקום חזקתו מועיל להגדיל כח חזקת המרא קמא, שתועיל לו חזקת המקרא קמא אפילו עם טענת שמא].

ולפי תירוצו הראשון של הקהלות יעקב נמצא, שגם בנידון דידן [בשומר שאמר הריני משלם וחוזר ואמר איני משלם וכדו'], יועיל לו למפקיד מה שהוא מרא קמא, עכ"פ לגבי כך שיהיה לו דררא דממוא בחפץ ולשומר אין בו דררא דממוא, ולכן יזכה המפקיד בכל הכפל כמו שזכר ישראל בספק פדיון פטר חמור. וא"כ קשה למה פסק הרמב"ם יחלוקו.

ויש לומר ע"פ מה שיתבאר להלן (ס"ק ו'), שלפי הרמב"ם הוי חזקת מרא קמא חזקה המכרעת, ולפי זה, דוקא בספק פדיון פטר חמור שייך שהחזקה תכריע את הספק לומר שהחמור שייך עדיין לישראל, אבל בשומר ומפקיד שהוא ספיקא דדינא - לא שייך שהחזקה תכריע את הדין, וממילא לא מועיל לו למפקיד מה שהוא המרא קמא.

אבל לפי תירוצו השני של הקהלות יעקב הנ"ל - מבואר שפיר למה לא מועיל למפקיד מה שהוא המרא קמא, כיון שהוא טוען שמא, וגם אינו מוחזק בכפל.

ובדעת הרא"ש סובר דמהני חזקת מרא קמא גם בספיקא דדינא, צ"ל דס"ל דחזקת מרא קמא אינה 'חזקה המכרעת', אלא שנעשה כמוחזק, וזה שייך גם בספיקא דדינא, ולכן זוכה המפקיד בכל הכפל. [וממילא, לשיטתו - שאי אפשר לתקוף בטענת שמא ממי שהוא מוחזק - דהיינו תקפו כהן מוציאין אותו מידו, א"כ אפילו אם יתקוף השומר את הכפל מוציאין אותו מידו].

נמצאנו למידים, שלדעת הרמב"ם - חזקת מרא קמא היא 'חזקה המכרעת', ולפי הרא"ש - היא כמו 'חזקת ממון'.

אמנם עיין בקהלות יעקב במס' ב"מ (סי' ל"ב), שכתב לבאר מחלוקת הרמב"ם והרא"ש הנ"ל להיפך, שהרמב"ם ס"ל שחזקת מרא קמא היא - שנעשה כמוחזק, וא"כ כאן לא מועיל מה שיש לו חזקת מרא קמא, וחשיב כמוחזק בפרה - לגבי הכפל. והרא"ש ס"ל שהיא חזקה המכרעת, וממילא הוי כאילו נפשט שהפרה היתה של המפקיד, וממילא זוכה בכפל. ועיי"ש שנשאר בצ"ע על הרא"ש, איך שייך שחזקת מרא קמא תכריע ספיקא דדינא.

אבל לפי מה שכתבתי בדעת הרא"ש - שחזקת מרא קמא עושה אותו כמוחזק, צריך לומר שכיון שנעשה כמוחזק בפרה ולגבי הפרה עצמה יש דין המוציא מחבירו עליו הראיה, והדין הוא שהמפקיד מקבל אותה, ממילא גם הכפל שלו אע"פ שאינו מוחזק בכפל עצמו, ודו"ק.

ועיין בחידושי הגר"ח בהלכות מכירה (פכ"ג ה"ג) מה שכתב לבאר את שיטת הרמב"ם בזה.

31 זה לשון הרמב"ם שם: כשכשה בזונה כשכשו רב שאין דרכה לעשותה תמיד והזיקה ברשות הרבים, או שכשכה בגדי שלה ברשות הרבים והזיקה, פטור. ואם תפש הניזק גובה חצי נזק ממה שתפש. שזה הדבר ספק הוא אם אלו תולדות הקרן שחייב עליה ברשות הרבים או תולדות הרגל שפטור עליה ברשות הרבים כמו שביארנו, עכ"ל. ומבואר שאע"פ שבעל השור יש לו חזקת מרא קמא במעות, והוא גם תפוס בהם, מכל מקום אם תפש הניזק, אין מוציאים מידו.

32 זה לשונו שם: 'מכר עבדו לקנס - שאם יגח וימות יהיה קנס של לוקח, הרי זה ספק, לפיכך לא קנה. ואם תפש הקנס אין מוציאין מידו'.

33 עיין להלן (אות ד'), שביארנו הטעם שב'תקפה אחד בפנינו וחבירו שתק ולבסוף צווח' שלפי הרשב"א היא איבעיא דלא איפשיטא [כמבואר לעיל בסימן ה' אות א'] והוי ספיקא דדינא, ומכל מקום אין מוציאין אותו מידו, עיי"ש.

34 ראה להלן בס"ק י' שהבאתי דבריו וגם דברי שו"ת הרשב"א.

כחזקה דמעיקרא באיסורין - שהיא חזקה המכרעת שכן היה, או שהוא בגדר חזקת ממון, שהוא נחשב כמנוח עדיין בחזקת המרא קמא ולכן המוציא מחבירו עליו הראיה.³⁶

ונראה, שהרמב"ם סובר כצד א', שחזקה דמעיקרא היא חזקה המכרעת שנשארה ברשות הבעלים.³⁷ ולכן, זה שייך רק בספק במציאות, שהחזקה פושטת שיהיה נשאר עדיין אצל המרא קמא, אבל בספק בדין לא שייך שהחזקה תכריע הדין, ולכן אין חזקה זו מעלה ומורידה כלל. אבל שאר הראשונים הסוברים שאין מועילה בזה תפיסה כלל, ס"ל שחזקת מרא קמא מועילה מטעם מוחזקות, ולכן אין חילוק אם הוא ספק במציאות או ספק בדין, שמכל מקום הלה מוחזק בה.³⁸ והרי לשיטתם התוקף מן המוחזק [-תקפו כהן] - מוציאים אותו מידו, והדברים מאירים.³⁹

כשיש מרא קמא אין מועילה תפיסתו, לפי זה קשה, איך מועילה תפיסה בספיקא דדינא אפילו ממרא קמא.

ואפשר לומר, בהקדם מה שיש לבאר שהטעם שאי אפשר לתפוס ממרא קמא בטענת ספק, הוא מפני שחזקתו של המרא קמא - מעכבת את הספק מלחול על החפץ, [וכעין 'אין ספק מוציא מידי ודאי'], וכיון שלא חל על החפץ ספק - ממילא אי אפשר לתקפה ממנו. אבל בספיקא דדינא שאין הספק בבעלות אלא הוא ספק בדין, אזי חזקת המרא קמא אינו מעכב את הספק מלחול, והוא חל אע"פ שהוא בחזקת המרא קמא, וכיון שהספק חל, שפיר יכול הלה לתקוף אותה ולהעשות מוחזק בה.³⁵ ולכן פסק הרמב"ם שבכל ספיקא דדינא - דהיינו בכל תיקו שבש"ס, אם תפס אין מוציאים מידו.

ואפשר לומר יותר, דהנה חקרו האחרונים בגדר דין חזקת מרא קמא, האם חזקה זו היא

35 מה שהמרא קמא תפוס בה במציאות - אינו מעכב מחבירו מלתקוף, שהרי לפי הרמב"ם קי"ל שתקפו כהן [עכ"פ בדליכא חזקת מרא קמא] אין מוציאים אותו מידו.

36 עיין בזה בקונטרס הספיקות כלל א. ועי"ש באות ו' שמביא ממוהר"ר חיים הכהן נר"ו, שמכריח שחזקת מרא קמא היא חזקה המכרעת את הספק בודאי, שאל"כ, היאך הספיקות נכנסין לדיר להתעשר, והרי אם באמת הוא בכור אלא שהתורה זיכתה אותו לישראל, א"כ, אע"פ שכהיום נפסק שהוא של הישראלי, מכל מקום לא עדיף מלקוח שפטור מן המעשר.

אולם לענ"ד יש לומר, שכאן לא שייך חסרון של לקוח, כיון שספק בכור זה - נולד בספק, ובשעה שנולד כבר נולד עמו הפסק שמספק הוא של הישראלי מכח דין המוציא מחבירו עליו הראיה, [וממילא הוא של הישראלי בודאי], וא"כ נמצא שמעולם הוא של הישראלי - אפילו אם נאמר שאין חזקת מרא קמא מכריע את הספק.

ועיין בתוס' בפרק שנים אוחזין (דף ב: ד"ה התם) וז"ל, ואע"ג דאפילו בעומדת באגם אית להו לרבנן המוציא מחבירו עליו הראיה, מכל מקום מיקרי האחד תפיס מחמת חזקת מריה קמא וכו', עכ"ל. ולכאורה מבואר דס"ל שחזקת מרא קמא הוא ענין של חזקת ממון, ולא כמו חזקה דמעיקרא שמכרעת את הספק. 37 ולכאורה מוכרח זה מעצם שיטת הרמב"ם - אליבא דהרשב"א [בשו"ת הרשב"א ח"א סימן ש"א]. שהרי לשיטתו נמצא שאם תפס ממי שהיה תפוס בחפץ בלי חזקת מר"ק [וכמו בספק בכור] אז אין מוציאים אותו מידו. אבל אם תפס ממי שיש לו חזקת מר"ק, מוציאים אותו מידו. ואם נאמר שחזקת מר"ק אינו אלא ענין של 'מוחזקות' וכמו חזקת ממון דעלמא, א"כ למה עדיף מי שיש לו חזקת מר"ק ממי שאין לו חזקת מר"ק אלא שתפוס בחפץ במציאות. וע"כ שחזקת מר"ק הוא ענין בפנ"ע, והיינו שהוא חזקה דמעיקרא [המכרעת], וכמו חזקה באיסורים.

38 אמנם יש לפקפק בזה, שיתכן שמה שאינה מועילה התפיסה לפי הני ראשונים - היינו מחמת שחבירו תפוס בו במציאות, ולא מחמת החזקת מרא קמא, ולעולם אימא דחזקת מרא קמא היא חזקה המכרעת. אולם ברא"ש (פרק המפקיד סי' ב') המובא לעיל (סוף ס"ק ה' בהערה) מבואר, שאפילו חזקת מרא קמא לחוד מועיל גם בספיקא דדינא, [שפסק שנותנים כל הכפל למפקיד מכח ספיקא דדינא - מחמת שהוא המרא קמא על הפרה], ועל כרחך שסובר שחזקת מרא קמא אינה חזקה המכרעת וכו"ל.

39 כל זה הוא בספק שאין בו מחלוקת הפוסקים אלא כמו בכל תיקו שבש"ס, אבל כשיש בזה מחלוקת הפוסקים, הוא תלוי בדיני 'קים לוי' וכמו שנתבאר בש"ך - בספר תקפו כהן ב'כללי קים לוי'.

ב'כור בשלושים סאה בסלע'⁴¹ שהספק הוא אי תפס לשון ראשון או תפס לשון אחרון, ג"כ לא מהני מה שתפס שלא בעדים⁴² - כיון שאין הספק 'איזה מהם נאמן', אלא שאין יודעים את המציאות היאך היה, ובוזה לא מועיל לו מיגו.

(ח) תפיסה קודם שנולד הספק

במס' כתובות (דף יט:) איתא, 'ת"ר, שנים חתומין על השטר ומתו, ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא, אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו, הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה, או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר, משטר שקרא עליו ערער והוחזק בב"ד, אין אלו נאמנים'. ומקשה הגמרא 'ומגבינן ביה כבשטרא מעליא, ואמאי, תרי ותרי ניהו' וכו'. ובמסקנא שם (דף כ.) אמרה הגמ' 'אלא אמר רב נחמן, אוקי תרי להדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה'. ופירש רש"י שם, 'ואוקי ממונא בחזקת מריה, בחזקת הלוח, ואם קרקע היא - תעמוד בחזקת המוכר, ודקתני בברייתא אין נאמנים, לא דליהוי שטרא מעליא למיגבי ביה, אלא דלא קרעין ליה, ואי תפיס מידי והדר אתי האי ותבע מיניה - לא מפקין מיניה, דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי וממונא בחזקת היכא דקאי', עכ"ל.

והתוס' בסוגיא ד'תקפו כהן' מבארים הטעם שמועילה שם תפיסה וז"ל, והא דאמרינן בפרק ב' דכתובות (דף כ.) שנים החתומים על השטר ובאו אחרים ואמרו אנוסים היו כו' אין נאמנים, ומסיק דאוקי תרי בהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מריה, ואין נאמנים דקאמר, פירש רש"י - דאם תפס המלוה לא מפקין מיניה, צריך לומר שתפס

(ז) תפיסה שלא בעדים

כשאין עדים על כך שתפסה והוציאה מחבירו, אע"פ שמורה שזה היה אצל השני ותפסה ממנו⁴⁰ - אין מוציאים אותה מידו, שנאמן במיגו דאי בעי אמר לקחתיה ממנו והיה נאמן, כמו"כ נאמן כעת לומר שהיא שלו. ולא עוד, אלא שאפילו על חפץ אחר שלא היה תפוס בו, ג"כ נאמן לומר שהוא שלו במיגו דאי בעי אמר שהחפץ שהוא תפוס בו הוא שלו מטעם שלקחתיו ממנו וכדו'.

ובכל אופנים אלו צריך שיהיה אותו החפץ שטוען עליו שהוא שלו, שזה כדמי החפץ שהוא תפוס בו, וכמו שמצאנו בפרק חזקת הבתים (ב"ב דף לו.) 'הנהו עיזי דאכלו חושלא בנהרדעא, אתא מרי חושלא תפסיניה והוה קא טעין טובא, אמר אבוה דשמואל - יכול לטעון עד כדי דמיהן, דאי בעי אמר לקוחות הן בידי'.

אמנם כל זה הוא רק בספק בנאמנות, כגון שיש ויכוח היאך היה המעשה ואין יודעים מי מהם טוען אמת ומי מהם משקר בטענתו, שבוזה אפשר להאמינו ע"י המיגו לומר שהמעשה היה כדבריו [וכמו בהנהו עיזי דאכלו חושלא בנהרדעא], ולכן אין מוציאים מידו. אבל בספיקא דדינא לא מהני מה שתפס שלא בעדים [לשיטת הראשונים דלא מהני תפיסה בספיקא דדינא וכמו שנתבאר לעיל ס"ק ז'], שכיון שטעם מיגו ונאמנות אתינן עליה, לא שייך לומר שיהיה נאמן ע"י מיגו, שהרי הנידון הוא היאך פוסקים את הדין ולא איזה מהם נאמן בטענתו, ולכן מוציאים אותו מיד התופס [לפי הראשונים הנ"ל]. וכן בספק במציאות - שגם הם אינם יודעים את המציאות, כגון בספק בכור או

40 שאם לא היה מודה, בלאו הכי היה נאמן לומר שלי הוא, כמו שכל אדם שנאמן לומר על מה שבידו שהוא שלו, ואפילו נגד המרא קמא.

41 באמת יש לדון בזה אם נחשב כספק במציאות או כספיקא דדינא, ועיין לעיל בס"ק ה' בהערה שנחלקו בזה הרא"ש והמשנה למלך, אבל לענינינו אין חילוק בזה, שבין אם נאמר כך ובין אם נאמר כך - מכל מקום אין הספק בנאמנות של הטענות.

42 כלומר, דאי קי"ל שאם הוא תופס בפני עדים מוציאים אותו מידו, הוא הדין גם אם תפס שלא בפני עדים שמוציאים אותו מידו.

כמאה, מי יכול להכריע בין הני תרי כתי עדים, וכמו שמסיק שם הרמב"ן בעצמו.

אבל מכך שלא תירצו התוס' שהוא משום שהיא תפיסה בטענת ברי, מוכח לכאורה שהם סוברים שאפילו תפיסה בטענת ברי לא מהני, וכשיטת הרמב"ן וסייעתו, ושלא כשיטת הרא"ש ותוס' בכתובות (שם).⁴³

ט) תפיסה בטענת ברי

לעיל (ס"ק ח) הובא לשון הגמ' בכתובות (דף כ.) בענין שנים חתומין על השטר ומתו וכו'. ומפורש שם ברש"י שמספק מהני תפיסה למלוה. והתוס' שם (בד"ה ואוקי ממונא בחזקת מריה) מבארים, שהטעם שמועילה למלוה התפיסה ואין מוציאין אותו מידו [כמו דמסקינן בסוגיין שתקפו כהן מוציאין אותו מידו], משום שתופס בטענת ברי, וז"ל, 'ויש לומר, דשאני גבי בכור, שכהן תופס מספק, דאין יודע אם בכור הוא, אבל הכא שטוען ברי, מהניא תפיסה' וכו'. וכן מבואר גם ברא"ש בפ' שנים אוחזין (סי' י"ג) וז"ל, 'לעולם אימא לך תקפו כהן מוציאין אותו מידו, דתפיסה לא מהניא אלא למי שטוען ברי וכו'. כללא דמילתא, לטענת ברי מהניא תפיסה, דכיון שהוא טוען ברי ומוחזק בה, אין לנו כח להוציא מידו'.

ומבואר, ששיטת התוס' בכתובות והרא"ש היא, שתפיסה בטענת ברי מהני בספיקות.

אמנם כבר כתבתי [בריש הסימן] את שיטת הרמב"ן וסייעתו דלא מהני תפיסה בספיקות אפילו כשטוען ברי, ומביאים ראיה ממה שאמרו בסוגיין 'אי דקא צווה מאי הוי ליה למיעבד', ומוציאין אותו מיד התוקף אע"פ שטוען ברי, הרי מוכח שאין מועילה תפיסה אפילו בטענת ברי, [והא דמהני תפיסה שם במס' כתובות, משום דהוי תרי ותרי וכמו שנתבאר לעיל (בס"ק ב')].

קודם שבאו עדים לפסול השטר, דהיינו קודם שנולד הספק וכו', עכ"ל.

ובדבריהם מבואר, שתפיסה קודם שנולד הספק מהני. והטעם בזה נראה, שכיון שתפיסתו היתה לגמרי ברשות, הרי זה כמו שהבעלים התפיסוהו, ונעשה מוחזק גמור עי"ז, והרי הוא מוחזק בה כמו המרא קמא, ולכן, כששוב נולד הספק, הוי ליה איך המוציא מחבירו ועליו הראיה.

ובקונה"ס (כלל ג' אות א) מוכיח שכמעט כל גדולי הראשונים ז"ל חולקים על התוס' וס"ל דלא מהני תפיסה קודם שנולד הספק.

והנה, שאר הראשונים כתבו טעמים אחרים לבאר למה מהני תפיסה שם (בשנים החתומים וכו'), וכתבו משום דהו"ל תרי ותרי, או משום דהוי מילתא דעבידא לאיגלווי, [וכדרכו הראשונה של הרמב"ן (ב"מ דף ו. ד"ה וכן דין המטלטלין) הנ"ל בס"ק א'], או משום דהוי תפיסה בטענת ברי [וכשיטת הרא"ש (ב"מ פ"א סי"ג) והתוס' בכתובות (דף כ. ד"ה ואוקי), מובא להלן בס"ק ט']. וצריך ביאור הטעם שהתוס' כאן לא תירצו כן.

ומה שלא ביארו שהוא משום דהו"ל תרי ותרי, אפשר לומר שהם סוברים שזו אינו תשובה אלא למ"ד תרי ותרי ספיקא דאורייתא, אבל למ"ד ספיקא דרבנן היא ומדאורייתא אזלינן בתר חזקה, אכתי תיקשי היכי מהני תפיסה, וכמו שהקשה הרשב"א. והתוס' ס"ל דקי"ל דתרי ותרי ספיקא דרבנן [כמ"ש התוס' להדיא בפ' חזקת הבתים (דף לב. בד"ה אנן)].

וכתירוץ שהוא משום דמילתא דעבידא לאיגלווי היא לא רצו לתרץ, שתוס' סברו שאין זה חשוב כמילתא דעבידא לאיגלווי, שאפילו יבואו העדים האחרים ויעידו אחרת, מכל מקום הרי תרי כמאה, וכיון דתרי

43 עיין בשב שבעתא (שמעתא ד' פרק י') שכתב להיפך, שמתוס' בסוגיין מבואר דס"ל דתפיסה בטענת ברי מהני, ולא ידעתי מהיכן יצא לו כן מדברי תוס' אלו.

היה צורך כלל לחלק בין כשיש דררא דממונא לכשאין דררא דממונא, שבכל אופן מהני תפיסה בטענת ברי, שהרי כעת סברה הגמ' שמדובר כאן באופן ששניהם טוענים ברי, כמבואר להדיא בתירוץ התוס' שם בפרק השואל, ולכן, אע"פ שמצד חזקה לא מהני הואיל וגודרות אין להם חזקה, מכל מקום תועיל לו תפיסתו שתופס בטענת ברי, אע"פ שאין תפיסתו מוכחת שקנאה. ולפי זה ולכן אמרה הגמ' 'ולחזי ברשותא דמאן קיימא'.

והיה אפשר לומר, שמה שאמרה הגמרא 'ולחזי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה', משמע שהוא בחזקת הלוקח לגמרי עד כדי כך שלא יוכל המוכר לחזור ולתקפה ממנו.⁴⁴ אבל זה אינו, שכונת הגמ' היא שכל זמן שהוא נמצא אצל הלוקח על המוכר להביא ראיה, אבל אם חזר המוכר ותפסו בטענת ברי - הו"ל הלוקח המוציא מחבירו עליו הראיה, וכדין כל דאלים גבר. וכן מבואר בפירוש בתוס' בכתובות (שם ד"ה ואוקי) וז"ל, 'ואם תאמר, בחזקת הבתים (ב"ב דף לד:) גבי זה אומר של אבותי כו' אמר ר"נ כל דאלים גבר, ופריך מהמחליף פרה בחמור זה אומר ברשותו ילדה וזה אומר כו' יחלוקן, ומאי קושיא, הא ההיא אתיא כסומכוס ורב נחמן כרבנן, דלרבנן דאמרי המוציא מחבירו עליו הראיה, היינו דינא דכל דאלים גבר, כיון דמהני תפיסה כשטוען ברי וכו', עכ"ל. הרי מפורש, שלשיטת חכמים הו"ד דין כל דאלים גבר, ולכך מהני תפיסתו, ואין צורך לחלק בין דררא דממונא להיכא שאין דררא דממונא.

וכן מבואר מתוך דברי תוס' רבינו פרץ בפרק השואל (שם) וז"ל, 'ניחזי ברשות דמאן קיימא ונהוי אידך המוציא מחבירו ועליו הראיה, וא"ת, והא אמרינן בבבא בתרא הגודרות אין להן חזקה דאימור דמנפשייהו עייל להתם וכו'. ויש לומר,

וכבר הערתי (לעיל ס"ק ח'), שהתוס' בסוגיא ד'תקפו כהן' שלא תירצו כמו בתוס' בכתובות דתפיסה בטענת ברי מהני, משמע דס"ל כשיטת הרמב"ן וסייעתו שאפילו בטענת ברי לא מהני תפיסה בספיקות.

והנה בפרק השואל (ב"מ דף ק.) תנן, 'המחליף פרה בחמור וילדה וכן המוכר שפחתו וילדה, זה אומר עד שלא מכרתי וזה אומר משלקחתי - יחלוקן', והגמ' מקשה 'אמאי יחלוקן, וליחזי ברשות דמאן קיימא, וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה', ומשני 'דעומדת באגם'. ושוב מקשה 'ונקמא אחזקת דמרא קמא וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה'. ומשני 'הא מני סומכוס היא דאמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה'.

ומדברי הגמ' מבואר, שאם היתה ברשות הלוקח, הו"ל המוכר המוציא מחבירו ועליו הראיה, [עכ"פ לרבנן דפליגי אסומכוס], כיון שהלוקח מוחזק בה.

ובתוס' שם (ד"ה וליחזי) הקשו על מה שהקשה הגמ' 'ולחזי ברשות דמאן קיימא, ולהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה', 'וא"ת, וכי נמי הו"ל הולד ברשות לוקח, אין זה הוכחה דקנאה, דהא אמרינן בחזקת הבתים (ב"ב דף לו.) הגודרות אין להן חזקה משום דשמא מאליהן באו לרשותו או תפסן ברחוב כשהן הולכות לרעות' וכו' - דאין יכול הלוקח לזכות בה מכח חזקתו, הרי גודרות אין להם חזקה.

והתוס' שם תירצו, 'ויש לומר, כיון דאיכא דררא דממונא ויש ספק בדבר בלא טענותיהן, וטוען ברי הלוקח, אם הוא ברשותו - אין להוציא מידו, אבל אם היה טוען שמא - סברא הוא שלא תועיל חזקתו מספק' וכו', עכ"ל.

והנה, לפי שיטת התוס' בכתובות (דף כ.) והרא"ש - דמהני תפיסה בטענת ברי, לא

44 לפי זה על כרחך שלא מטעם תפיסה אתינן עלה, אלא מטעם חזקה גמורה. וע"ז הקשו התוס' שפיר, שהגודרות אין להם חזקה. והוצרכו לתרץ דשאני הכא דהוי דררא דממונא.

'ולחזי ברשות דמאן קיימא ולהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה'.

לכאורה צ"ל לשיטת הרמב"ן, דהנה זה פשוט, שכל מה שאין לגודרות חזקה, הוא דוקא נגד מרא קמא, אבל מי שמוחזק בגודרות ואינו נגד מרא קמא - ודאי חזקתו חזקה, וזה אינו צריך לפנינו. וא"כ י"ל בדוחק, שרק כשהלוקח בא לחדש שהיה בכלל מקח, אז אין מועילה חזקתו בגודרות נגד המרא קמא, כיון שחזקת המרא קמא היא סתירה לטענתו. אבל כשירדע לכל שהיה מקח על האם, והנידון הוא על הולד - אם נולד קודם המכירה או לאחריו, בזה שפיר מועילה חזקת הלוקח לומר שהולד הוא שלו ע"י שלקחה ממנו, וצ"ע. [וע' בר"ן בפ' השואל (דף ק.)] מה שכתב לפרש את קושיית הגמ', ולפי"ז א"ש גם לדעת הרמב"ן].

(י) תקפו כהן לספק בכור

לעיל (באות ב') נתבאר, שהרמב"ם פסק שאם תקפו כהן לספק בכור - אין מוציאין מידו, אע"פ שהיא תפיסה בטענת שמא, ושאר הראשונים פוסקים - שמוציאין מידו, וכפשוטו סוגיית הגמרא.

והנה יש מחלוקת בשיטת הרמב"ם עצמו, שלפי פשוט דבריו - מועילה תפיסה בספיקות, ואפילו בטענת שמא. וכן נקטו הרבה אחרונים בדעת הרמב"ם (וכן מבואר להדיא בכסף משנה). אבל הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' שי"א) מבאר, שרק בספק בכור שאין בה חזקת מרא קמא לישראל - מהני תפיסת הכהן, אבל בשאר ספיקות שיש בהם מרא קמא [וכגון ספק פדיון פטר חמור], אין מועילה תפיסה, ומוציאין מיד התופס.

והנה, לפי האחרונים שנקטו בדעת הרמב"ם דמהני תפיסה בכל ספיקות אפילו בטענת שמא, צ"ע ממה שאמרה הגמ' בסוגיא ד'תקפה א' בפנינו' (ב"מ דף ו.)

דהא דאמרינן הגודרות אין להן חזקה היינו דוקא היכא דאין אחר יודע שיש שם מקח כלל, ובהא אמרינן הגודרות אין להן חזקה, ומצי⁴⁵ למימר דמנפשייהו קא עייל, אבל הכא שאנו יודעין שיש שם מקח אבל נולד ספק במקח, וא"כ ודאי מהניא החזקה למימר דלא מפקינן מיניה מספיקא. אבל מכל מקום קשה, דהכא משמע דתפיסה מספק חשיבא חזקה, ובפרק קמא דמכילתין אמרינן תקפו כהן מוציאין אותו מידו, אלמא דלא מהניא תפיסה לאפוקי ממנוא מחזקת מאריה קמא. ויש לומר, דהא דלא מהניא תפיסה בספק, היינו דוקא בטענת שמא, כי ההיא דלעיל דכהן דספק בכור, אבל הכא דהתופס⁴⁶ טוען בריא, דס"ד השתא דמיירי בבריא, עכ"ל. והרי להדיא, שרבינו פרץ הקשה כקושיית התוס', ותיירך דהכא מטעם תפיסה בספק אתינן עלה ולא מטעם חזקה, ולכן לא הוצרך לומר דהכא שאני דהוי דררא דממונא, כיון שבכל ספק מועילה תפיסה בטענת ברי.

ומה שנקטו התוס' ותוס' הרא"ש (בפ' השואל) לשון של 'דררא דממונא' היינו משום דהא פשיטא שאם יש ויכוח בין ב' אנשים על חפץ ידוע, וא' מהם תפס את החפץ מיד חבירו בטענת ברי, פשיטא שמוציאין אותו מידו, וזה הוי כמעשה ד'נסכא דרבי אבא' (ב"ב דף לד.). ודוקא כשיש ספק בעצם, דהיינו 'דררא דממונא', שבלי טענותיהם יש ספק לב"ד, אז מהני תפיסה בטענת ברי לפי הני ראשונים.

אבל בדברי הרמב"ן (בסוגיא ד'תקפו כהן') מפורש, שאפילו במחליף פרה בחמור לא מהני לתפוס. ולפי זה, על כרחך צריך לומר שקושיית הגמ' 'ולחזי ברשות דמאן קיימא' הוא מדיני מוחזקות, ולא מדיני תפיסה.

ולשיטתו קשה כקושיית התוס', שהרי הגודרות אין להם חזקה, והיכי מקשינן

45 בספרי התוס' רבינו פרץ נדפס 'ולא מצי למימר', אבל לכאורה ט"ס הוא, וצריך לומר 'ומצי למימר'.
46 נראה דצ"ל 'התופס'.

שהוא ספק הודאה [כיון שהאיבעיא של ר' זירא לא נפשטה], לא מפקינן מיניה מספיקא, אבל אם הוא חזר ותקפו מחבירו, חזר הדין לחלוקו כבתחילה. וקשה, היכי מהני לו מה שתפס מחבירו שהיה מוחזק בה בפנינו עד עכשיו.

והריטב"א הישנים מאיר הסוגיא בביאורו, וז"ל, 'ומיהו, היכא דמיבעיא לן בש"ס דיני ממונות וליכא חזקת ממון לחד מינייהו סלקא בתיקו, ואם תפס אחד מהן אין מוציאין מידו, והיינו בעיין דתקפה אחד בפנינו ושתק ולבסוף צווח ולא איפשיטא, וכיון דמספקא לן מילתא, ודאי אין מוציאין אותה מידו, דהא ליכא חזקת ממון לחד מינייהו, וכיון שכן, מספיקא לא עבדינן בה עובדא אלא כל מאן דאליה גבר. והני מילי לגבי מחצה שתקף מן חבירו, אבל גבי מאי דתפס הוא, אי אשתק - אודויי אודי ליה, ואי צווח - לא מהני ליה, אבל גבי מה שתקף ממנו, בין אשתק בין צווח - אם הוא חזר ותקפו אין מוציאין מידו' וכו', עכ"ל.

ומבואר להדיא, שכאשר תקפוח ממנו והוא שתק ולבסוף צווח - אין לשום אחד מהם חזקה באותו חלק, אבל כשצווח מעיקרא - הוה הנתקף מוחזק בה.

וההסבר בזה נראה, שכששתק ולבסוף צווח שהוא ספק הודאה - הפסיד חזקתו. שכיון שלפי הצד שהודה - פשיטא שאינו מוחזק עוד, א"כ גם כעת שהוא ספק הודאה - הו"ל רק ספק מוחזק, וכיון שגם התוקף הוא ספק מוחזק - הואיל ויתכן שהנתקף הודה לו. לכן נמצא שאין אחד מהם מוחזק באמת יותר מחבירו, ויכולים הם לתקוף שוב זה מזה, וכדין כל דאליה גבר. אבל כשהנתקף צווח מעיקרא - לא הפסיד חזקתו כלל, והו"ל איהו המוחזק וחבירו המוציא ועליו להביא הראיה, ולכן לא מהני לו מה שתפס ומוציאין מידו.

המורם מהאמור:

◆ כשיש דבר המוטל בספק בחזקת אחד שהוא המרא קמא והוא תפוס בה, ובא חבירו ותפסו ממנו בטענת שמא בפני עדים - להרמב"ם אליבא דהכסף משנה [וכן פסק

אי דקא צווח מאי הוי ליה למעבד' - שמוציאין את הטלית מיד התוקף כשחבירו צווח מעיקרא וליכא הודאה.

ולכאורה צ"ל, שגם לשיטתם אין מועילה תפיסה בספק אלא כשגם הנתקף טוען שמא, כגון בספק בכור, שאז יכול לתקוף ממנו אפילו בטענת שמא. אבל אם הנתקף טוען ברי, אינו יכול לתפוס ממנו ואפילו כשטוען טענת ברי.

ולפי"ז נמצא, שהרמב"ם והרא"ש הם שיטות הפוכות. שלהרמב"ם - כששניהם טוענין שמא מהני תפיסה, וכששניהם טוענים ברי לא מהני. ולהרא"ש הוא להיפך - שכששניהם טוענים שמא לא מהני תפיסה, וכששניהם טוענים ברי מהני תפיסה. שלהרמב"ם אזלינן בתר זה שתופסים ממנו את החפץ, שאם הוא טוען ברי - אי אפשר לתקוף ממנו, ואם הוא טוען שמא - אפשר לתקוף ממנו. ולהרא"ש אזלינן בתר התוקף, שכאשר הוא טוען ברי - מהני תקיפתו, ואם הוא טוען שמא - אינו יכול לתקוף.

ובדעת הרמב"ם אפשר לומר באופן אחר, שבאמת מהני תפיסה אפילו כשתופס ממי שטוען ברי [ואפילו כשהוא טוען טענת שמא], ושאיני שנים אוחזין, שמתחילה היה הדין יחלוקו, ואי אפשר לשנות הדין על ידי תפיסה, (וכמו דאיתא בקונה"ס כלל ב' אות ז', בדעת התוס'), ולכן אמרינן בה שאם צווח מעיקרא מאי הוי ליה למעבד ומוציאין אותה מיד התוקף.

תקפה אחד בפנינו

בסוגיא ד'תקפו כהן' מבואר, שאם תקפה אחד בפנינו והשני צווח מתחילה, מוציאין אותה מיד התוקף ולא מהני לו תקיפתו, כיון שתפס ממי שהיה מוחזק. ומבואר בראשונים, שאם שתק השני ולבסוף צווח,

המחבר], אין מוציאים אותו מיד התופס. ולפי שאר הראשונים ולהרמב"ם אליבא דהרשב"א [וכן פסק הרמ"א], מוציאים אותו מידו.

◆ כשהתפוס מעיקרא אין לו חזקת מרא קמא, כגון בספק בכור, ובא הכהן ותפסו ממנו בטענת שמא - להרמב"ם [והמחבר], אין מוציאים אותו מידו. ולשאר הראשונים [והרמ"א], מוציאים אותו מידו.

◆ אם הספק הוא ספק בדין ולא במציאות [כמו בכל תיקו שבש"ס] להרמב"ם אין מוציאים אותו מיד התופס, ולפי הרמב"ן וסייעתו מוציאים אותו מידו.

◆ בכל ספק [שיש בו דררא דממונא] שבא התופס בטענת ברי ותפס מחבירו - לפי תוס' בכתובות ובבב"ב ולהרא"ש, אין מוציאים אותו מידו. ולפי הרמב"ן וסייעתו, מוציאים אותו מידו.

◆ כשהספק הוא דבר שעשוי להגלות ולהתברר - אין מוציאים אותו מיד התופס. וזהו דוקא במטלטלין, אבל בתופס קרקע מוציאים אותה מידו אע"פ שהספק עשוי להגלות.

◆ כאשר לכל אחד מהם יש עדים שמעידים כמותו - אין מוציאים אותו מיד התופס, [ובדעת התוס' בזה יל"ע]. וה"מ במטלטלים, אבל בקרקע, אע"פ שתפס מוציאים אותה מידו ומעמידים אותה ביד המר"ק.

◆ אם התפיסה היתה ברשות, כגון שהנתפס שתק בשעה שחבירו תפסו ממנו - לפי התוס' אין מוציאים אותו מיד התופס, ולפי רש"י והרא"ש מוציאים אותו מידו.

◆ אם הבעלים עצמם התפיסוהו, כגון בכור בשלושים סאה בסלע שהם מדדו לו את התבואה - ודאי אין מוציאים אותו מיד התפוס.

◆ אם היתה התפיסה קודם שנולד הספק - לפי התוס', אין מוציאים אותו מיד התפוס. ולפי שאר ראשונים, מוציאים אותו מידו.

◆ אם מתחילה לא היה אחד מהם מוחזק יותר מחבירו [כגון שנים אוזזין בטלית], שהדין הוא שיחלוקו - לא מהני תפיסה אפילו בטענת ברי. [וכ"ז מטעם תפיסה, אבל אם שתק הנתקף צריך לדון האם הוי שתיקתו הודאה או לא].

◆ באופן שהיה הספק ספיקא דדינא ולא היה אחד מהם מוחזק מעיקרא כלל [לא במוחזקות לא בחזקת מר"ק] שהיה הוא שיחלוקו [לכו"ע], ואח"כ תפס אחד מהם - אין מוציאים אותו מידו. [ולפי קונה"ס בשם אחיו - הוי מחלוקת התוס' והרמב"ן. שלפי התוס' מוציאים אותו מידו, ולפי הרמב"ן אין מוציאים אותו מידו].

◆ אם תפס שלא בפני עדים - נאמן בטענתו [כשטוען ברי] במיגו דאי בעי אמר לקוחין הן בידי, [מלבד כשהוא דבר שאינו נאמן עליו לומר לקוחה היא בידי, כגון גודרות וכיוצ"ב]. ואפילו אם טוען על דבר אחר שהוא שלו נאמן במיגו זה עד כדי שוויו.

◆ בספיקא דדינא - אין מועיל מה שתפס שלא בעדים, כיון שאין הספק בנאמנות שלו, ודינו כמו בכל תפיסה בספיקא דדינא.

בירורי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

תשלומי הפסדים ונזקים בעיכוב פרעון הלואה

ומזה למד הרי"ק לחייב אף תשלומי הריבית שנתחייב הערב לשלם לנכרי, אך הטור חולק וס"ל דאסור לו לשלם הריבית ששילם לנכרי.

תשלומי דמי מימון למלוה

ב. ויעזרי' בט"ז (שם סק"ג) שכתב: 'מכאן נ"ל, במי שעושה התקשרות עם חבירו באם לא ישלם לו חובו לזמן המוגבל שישלם לו כל הזיקות שלו, והמלוה לזה ממקום אחר המעות בהיתר על ריוח, שאין הלואה צריך לשלם לו הרווחים שנותן המלוה לאחרים, דהא גם הלואה כאן חייב בהזיקות הערב, ואפ"ה א"צ ליתן לו רבית אף על פי שערב נותנו בהיתר דהא לעובד כוכבים נותנו, כן נ"ל פשוט, ואפילו אם התנה עמו בפירוש שיקח מעות על ריוח בהיתר והוא ישלם אותן יש בזה איסור, ואפילו אם נתן לו מפקינן מיניה, כן נראה לע"ד פשוט'. [ויעזרי' בתשו' משאת בנימין (סי' ס"ז) שמפורש שם כדברי הט"ז].

והנה, הא פשיטא דמי שביקש מחבירו שילוה מעות בריבית מנכרי או מישראל בדרך היתר, וילונו לו, ודאי אסור להלוה לשלם למלוה שלו מה שמפסיד המלוה בתשלומי הריבית או דמי ההתפשרות למלוה שלו, [והדברים מפורשים בראשונים ובשו"ע (סי' קס"ח סי"ז) בשולח שליח ללוות מנכרי בריבית באופן שהשליח מתחייב לנכרי וחוזר ומלוה להמשלח, דאסור להמשלח לשלם הריבית להשליח, אף שהוא משלם

פיצוי ערב לנכרי על הפסדים

א. כתב הרמ"א בשו"ע (סי' ק"ע ס"ב) בדין ערב להלוות נכרי לישראל באופן האסור: 'ואם עבר ונעשה ערב בעדו, צריך לשלם כל הפסד המגיע לו על ידו, אבל אינו צריך לתת הרבית שנותן בשבילו, דאין אומרים ליתן רבית'.

ומקור הדברים בטור, אחר שהביא דעת הר"י קרקוזא, דבדיעבד כשנעשה ערב לנכרי באופן האסור ושילם הריבית לנכרי, צריך הלואה לשלם לו כל ההפסד שהפסיד בגללו, וכתב ע"ז הטור: 'ואינו נראה, דכיון שיש בו צד איסור למה נחייבנו לפרוע באיסור, ודאי כל הפסד שבא לו מכחו כמו שאנסו או כיוצא בזה צריך לשלם, אבל לא נאמר לו תן רבית'.

ודין זה של תשלומי הפסד המגיע לערב מבואר בטור ושו"ע (חומ"מ סי' קל"א סעי' ז'): 'שמעון יצא ערב לעובד כוכבים בשביל ראובן, והלך לו ראובן, והוצרך שמעון לפרוע בשבילו, וכשבא ראובן תבעו שמעון כו', הדין עם שמעון, וחייב ראובן לשלם כל מה שיברר שנתן לעובד כוכבים, אפילו שהעובד כוכבים תבע ממנו הממון שלא כדין ואנסו ליתן לו כו', הגה: וה"ה בכל ערב לעובד כוכבים בשביל ישראל חבירו, אפילו העליל העובד כוכבים על הערב מכח הערבות, חייב הלואה לסלקו'. והיינו משום דאומדנא ברורה דאדעתא דהכי נכנס ערב בשבילו, שיפצנו על כל הפסד שיבא לו מחמת קבלת ערבות זו.

תשלומין אלו הם בתמורת ההמתנה שנכפתה על המלוה, וחזר להיות אגר נטר, ואם התנו עליה מתחילה הרי זו ריבית קצוצה, ויוצאה בדיינים.

הוצאות תשלומי מימון בדרך היתר

ג. אמנם בספר תפארת למשה נחלק על הט"ז וכתב: 'לא דמי כלל, דהכא שם ריבית עליו שהוא נותנו לגוי בתורת ריבית וכישראל מישראל אסור, אבל כשלוה בהיתר מישראל לאו שם ריבית עליו, דא"כ הוי אסור לישראל ב', אלא שם היזק עליו, כגון בהיתר מכירה שמוכר חפציו בזול הרי הוא גרם לו למכור בזול, וכן בהיתר עיסקא שנותן לשני חלק ריוח הוא גרם לו וע"פ דבורו, וצריך לשלם, והוא ברור'.

והיינו, דדעת התפאל"מ לחלק, דדוקא תשלומי ריבית שהוצרך המלוה לשלם לנכרי אסור לו ליטלו מלוה שלו, דהטלת תשלומי אגר נטר ששילם לנכרי על הלוה הם בגדר ריבית, וכאילו מטיל על הלוה לשלם הריבית להנכרי כיון שהוא זה שמעכב מעותיו בידו² משא"כ כשהמלוה הפסיד ע"י מכירת חפציו בזול או נתנת חלק בריוח בדרך היתר, הרי שהטלת פיצוי על הלוה אין זה דמי אגר נטר, אלא פיצוי על הפסד שנגרם לו עקב עיכוב פרעונו, ואין שום איסור להטילו על הלוה, וכמבואר בטור ורמ"א להדיא דהערב רשאי לתבוע מהלוה כל הפסד שבא לו מהנכרי, כגון שאנסו לשלם יותר מחובו וכדו', וה"נ רשאי להטיל עליו הפסדים אלו שבאו לו מחמת עיכוב פרעון ההלואה, שהוצרך למכור בזול או ליתן חלק ברווח.³

לנכרי על מעות אלו], ולא עלה על דעת הט"ז צד היתר בזה, ומשום דכל כה"ג ודאי אגר נטר הוא, דמה שהתנה עם הלוה שלו שישלם לו מה שעולה לו, הוא משום דהמעות שעליהן הוא משלם ריבית נמצאים אצלו והוא משתמש בהם והמלוה ממתין לו, והרי אלו תשלומי ריבית.

וכל נדונו של הט"ז הוא רק כשהלוה מעכב פרעון המעות אחר זמן שקבעו, ואין המלוה מוכן להמתין לו, ובזה היה מקום להתיר לגבות הפסידו מהלוה, כיון דבאמת לא נחית ליתן לו זכות המתנה לזמן זה, ואינו בא אלא לפצות עצמו מהפסד שנגרם לו בעל כרחו עקב אי עמידה של הלוה בפרעון חובו בזמנו.

ומהא דאסר הטור לשלם לערב הריבית ששילם לנכרי למד הט"ז לאסור אף בזה, דהא גם בהא דערב הרי לא נחית אדעתא דהכי שהוא ישלם החוב, דהא סתמא עומד לכך שהלוה ישלם חובו בזמנו, [ואף בערב שלוף דוץ כבר ביאר הט"ז לעיל (סק"ב) דרך העולם שהלוה משלם החוב להמלוה], וכשלא פרע הלוה ובגלל זה נפסד הערב שהוצרך לשלם ריבית לנכרי, היה מקום להתיר לגבות מהלוה שיפצנו על כך, [וכדס"ל באמת להר"ק שבטור], דאין זה אגר נטר, כיון דלא נחתו בתחילה שהערב ילוה להלוה וימתין לו, ומ"מ אסרו הטור¹, וה"ה בלוה שמעכב פרעונו דאסור לו לשלם מה שהוצרך המלוה לשלם ריבית וכדו' בגללו.

והטעם בזה צריך לפרש, דאף דמתחילה לא נחתו שימתין לו בזמן זה, מ"מ אחר שבאו לידי כך והלוה יפצנו על הפסידו, הרי

1 ויעוי' תשו' הרשב"א (ח"ג סי' ע"ה) בדין ערב להלוות נכרי לישראל ולא שילם הלוה והוצרך הערב ללוות בריבית מנכרי כדי לסלק החוב, וכתב שם דאסור לתבוע מהלוה את הריבית ששילם, ואף אם התנה מתחילה שיעשה כן, דריבית קצוצה היא.

2 וביותר י"ל דבאמת תשלומי ריבית אינו בגדר הפסד, שהרי מקבל בתמורתו המתנה ששוה כסף, והסיבה להטילו על הלוה הוא רק משום דהוא קיבל למעשה אותה תמורה, ולכן חשיב אגר נטר, [שמעתי מהרב מאיר רובין].

3 ופשוט דהתפאל"מ לא התיר רק בעיכוב הפרעון שלא כדין, הא אילו מתחילה אמר לו לך וקח מעות מישראל בדרך היתר והלויני מעות אלו ואשלם לך כל ההוצאות [שלא בדרך היתר], פשיטא דאסור, דכל כה"ג ודאי אגר נטר הוא, וגם הט"ז לא דיבר כלל רק באופן של עיכוב, [או בהא דערב סתמא לא נחית לכך], וכמו

חבירו כבר אמרו בירושלמי שהוא פטור כו', ומענה אפי' בלא טענת רבית נפטר ראובן משמעון בתביעת הריוח, אלא שאפי' בטענת הרבית איני רואה טענת מי שמתיר מדין מזיק, שאם כן כל רבית נתיר, שבכל ההלואות יש בהן נזק כזה שאינו יכול להרויח תוך הזמן בסחורה ובשאר רוחים שיבאו לידו'.

שיטת הרשב"א בפיצוי נזק

ה. ודברי הרשב"א אלו היו מתפרשים לכאור', דבאמת כל שמגיע להמלוה נזק אין איסור בכך שישלם לו הלוה נזק, אף אם קצצו כן מתחילה, אלא דזהו דוקא כשנגרם נזק להמלוה, אבל כל שלא הפסיד המלוה רק שנמנע ממנו רווח, בזה לא הותר לשלם להמלוה, והכריח זה מהא דאסרה תורה תשלומי ריבית בכל הלוואה, וסתמא הוא אף במקום שהיה יכול להרויח במעות אלו אילו היו בידו, ומוכרח דלא הותר תשלומי מניעת רווח בהלוואה, וממילא אף בעיכב הפרעון ומחמת זה נמנע ממנו רווח סחורה, יש איסור ריבית לשלם לו הפסד זה.

אמנם בהמשך דבריו כתב הרשב"א לבאר דיש אופן שמותר להתחייב לשלם הפסד מחמת עיכוב הפרעון, וזהו כשעושה כן בדרך קנס, וכלשונו: 'שאומר לו אם לא תפרעני מכאן ועד יום פלוני תתן לי כך וכך, אי נמי תתן לי כל מה שאפסיד מיד, ולא שאמתין לך כלום מחמת תשלומי אותו הפסד, הרי זה אין בו משום רבית כו', והטענה בזה כמו שאמרתי שאין כאן אגר נטר ליה, שאם יפרענו מכאן ועד יום פלוני לא יוסיף לו כלום, ואם לא יפרענו לאותו זמן מיד יפרע לו הכל מבלי שימתין לו מאותו יום ואילך מחמת אותו מותר כלום⁴.

ובדעת הט"ז [והמשאת בנימין] י"ל דס"ל דגם תשלומי ריבית בדרך היתר חשיב כדמי אגר נטר, כיון דעיקר כוונתם לשלם עבור זה שמונח הכסף אצל המקבל, אלא דמצד איסור ריבית עושין זאת בדרך היתר, וכל כה"ג אם ישלם הלוה הוצאה זו למלוה שלו חשיב כמשלם אגר נטר, משא"כ במשלם שאר הפסדים והוצאות שאינם שייכים כלל להמתנת המעות, דבזה אין איסור שיקבל עליו הלוה לשלמו למלוה שלו, ואין איסור בתשלומין אלו, [וכן הביא בספר נתיבות שלום (סי' ק"ע ס"א אות ל"ד) בשם גאון אחד לבאר סברת הט"ז דגם תשלומים אלו הם בגדר 'מחיר הכסף'].

תשובת הרשב"א

בדין התחייבות לפיצוי הפסד

ד. אכן לענ"ד מדברי הרשב"א יש ללמוד, דבכל הפסד הבא מחמת עיכוב הפרעון יש בתשלומי איסור ריבית, והוא במש"כ בתשובה (ח"ג סי' רכ"ז): 'שאלת, ראובן לווה מנה משמעון וכתב לו את השטר לפרוע לזמן שקבע לו, ואם לא יפרענו תוך אותו זמן קבל עליו ליתן כל הוצאה וכל הפסד שיבא לו ויעשה מחמת חוב זה כו', וכשהגיע הזמן תבע שמעון את חובו ואמר שהיה לו סחורה מזומנת לקנות ואם לא יפרענו יפסיד הוא הסחורה, ועם כל זה לא פרעו, ועכשיו שמעון תובע מראובן אותו הפסד הריוח, וראובן טוען שאינו חייב ליתן שאם כן נמצא שיתן לו ריבית מחמת מעותיו. אלו הן טענותיהם'.

והשיב הרשב"א: 'נראה לי שהדין עם ראובן הנתבע, לפי שאין בכלל ההוצאה והפסד מניעת הריוח, שמבטל כיסו של

שנכתב, [וזה דלא כנכתב בספר נתיבות שלום (סי' ק"ע ס"א אות ל"ג ואות ל"ו), ודבריו מופלאים ותמוהים, וע"ש (אות ל"ד ד"ה ויש להוסיף) שכתב דבצוה לו ללוות מנכרי בריבית והבטיח ללוותם ממנו באותם תשלומי ריבית, הרי אם יחזור בו יתחייב מצד דינא דגרמי, ע"ש, והוא תמוה מאוד, דכיון דאם לא יחזור בו וילווה המעות ממנו אסור לו ליתן הריבית, איך ייתכן לחייבו על חזרתו].

4 ובתשו' אחרת ביאר יותר (ח"א סי' תרנ"א): 'וטעמא דמילתא משום דאין רבית אלא דבר שמתרבה משום אגר נטר לי, וזה אינו כן, שאלו פרעו בזמנו לא היה מרבה לו כלום, ואם לא פרעו במשלים זמניה ממש חייב

להמתין עוד, ומשמע דבלא התנה בדרך קנס, רק נתחייב בסתם לשלם לו מה שיפסיד מחמת עיכוב הפרעון אסור גם כשיש להמלוה הפסד גמור, דכל שהתשלום בגין עיכוב הפרעון הרי זה בכלל אגר נטר, ואף בעושה בדרך קנס מסיק הרשב"א לאסור מדרבנן מדין ריבית מאוחרת [והערמת ריבית].

עוד מדברי הרשב"א בזה

ו. וכן מפורש עוד בתשו' הרשב"א (ח"א סי' תשצ"ט) שנשאל במי שהלוה לחבירו בריבית על משכון [שחשבו שהוא של נכרי דאז מותר להלוות עליו כשסומך רק על המשכון], והמלוה שילם מס למלך על ריבית זה שחשב לקבל מהמשכון, ואח"כ נתברר שהמשכון הוא של ישראל ואסור ליטול הריבית, ונמצא דהמלוה נפסד בכך ששילם המס למלך, ונשאל אם הלוה חייב לשלם לו הפסד זה.

והשיב הרשב"א, 'כל שאסור ליטול ממנו רבית אסור ליטול ממנו מה שהוציא על המעות שהלוהו, דאם כן נמצא הלוה נותן לו מה שהוא חייב למלך בשכר מעותיו שהם בטלות כו', ואי משום שגרם לו הפסד זה, גרמא בנזקין היא ופטור, וגרמא נמי לא הוי דהוא לא עשה ולא כלום'.

ומפורש דאף בהפסד גמור שהפסיד בגלל הלוואה זו אסור לו להלוה לשלם לו, ויש בו משום ריבית, [וביותר משמע קצת דאף באופן דהוי גרמא בנזקין, מ"מ כיון דגרמא בנזקין פטור אסור לו לשלם].

ויש לבאר הענין, דמאי שנא מהא דכתב הטור בפשיטות להתיר לשלם לערב כל מה שנפסד ע"י הנכרי [שלא בדרך תשלומי ריבית].

וסיים הרשב"א: 'אלא שהטענה בנדון שלפנינו מחמת שאין מניעת הריוח בכלל הוצאה והפסד כמו שכתבתי, ומיהו אף במה שכתבתי שאין בו משום רבית אסור לעשות כן, שכל זמן שיגיע ליד המלוה יותר ממה שהלוה אסור דלא גרע מרבית מאוחרת וריבית מוקדמת והיינו דאסיר'.

והיינו, דהרשב"א צידד להתיר תשלום בדרך קנס, והוא כשמקבל עליו לשלם סך מסוים אם לא יפרע בזמנו, וללא שום זכות המתנה, דזה לא נחשב כלל אגר נטר, שהרי התשלום אינו על המתנה כלל, אלא על כך שלא ביצע את פרעון החוב בזמן שנקבע, אלא דהרשב"א מסיק דלא הותר אף התחייבות דרך קנס בהלוואה, דלא גרע מריבית מאוחרת דאסור, וכדביאר בתשו' הנ"ל: 'שאף על פי שאין כאן אגר נטר לי כיון שהנאה באה לו מחמת הלוואתו אסור', והוסיף שם עוד דהוי הערמת ריבית, 'כל שהוא נוטל יותר ממה שהלוה הרי זה אסור'.

והנה כשצייד הרשב"א להתיר בדרך קנס נקט גם אופן שמתחייב לשלם לו כל מה שיפסיד מחמת עיכוב הפרעון, [ומ"מ כתב דבנדונו לא היה מתחייב אף בכה"ג, משום דמניעת הרווח לא חשיב הפסד, ואינו בכלל התחייבות], ומבואר מדברי הרשב"א, דאף בהפסד גמור [ולא מניעת הרווח בעלמא] לא מצא מקום היתר להתחייב בו רק כשהוא בדרך קנס, [שהרי אחר שכתב בדברך קנס יכול להתחייב שישלם לו כל מה שיפסיד, סיים דמ"מ בנדונו לא היה מתחייב אף בכה"ג שהוא דרך קנס כיון דאין מניעת הריוח בכלל הפסד, ומבואר דמה שדן להתיר איירי בהפסד גמור, ומ"מ לא התיר רק בדרך קנס שאינו קשור להמתנה כלל⁵], והיינו כשמתנה עמו שאם לא יחזיר החוב בזמנו אז יחול עליו הקנס מיד ולא יוכל

ליתן לו באותה שעה קרן וקנס, ואינו ממתין לו על הקרן כלל, ואם כן ליכא אגר נטר לו כלל, וע"ע בחי' הרשב"א (חי' ב"מ ס"ו ע"א) שהביא חידוש זה מהר"י מיגש, וע"ע בתשו' המיוחסות (סי' רכ"א) והובא בב"י (סי' קצ"ז סי"ד).

5 ובספר נתיבות שלום (סי' ק"ע ס"א אות ל') כתב דהרשב"א לא אסר רק במניעת הרווח ולא בנזק גמור, ודבריו תמוהים מאוד, דלהדיא מפורש ברשב"א להיפך, [ומה שהביא מדברי הט"ז יבואר להלן בע"ה].

ואף במי שלווה מעות מנכרי וחזר והלווה לחבירו, ובגלל עיכוב הפרעון יתרבה ריבית על הלוואת הנכרי להמלוה, אסור לו להמלוה לתבוע הריבית מלוה שלו, דהרי גם בזה עיקר סיבת הטלת הריבית על הלוה הוא מחמת שהוא מעכב בידו אותם מעות שהיה צריך המלוה להשתמש בהם לפרעון חובו לנכרי, והרי זה בכלל אגר נטר, ולא התירה תורה לשלם ריבית אף אם יש למלוה צורך גדול להשתמש במעותיו ובגלל אי שימושם בהם יפסיד מעט או הרבה.

ועד"ז הוא גם טעמו של הרשב"א שאסר לשלם הפסד תשלומי המס, דע"כ איירי הרשב"א באופן שהלוה לא הטעה את המלוה, וכמפורש בסוף דבריו שכתב דא"א לחייבו מצד גרמא דהוא לא גרם לו כלום⁶, [והוא גם לא הכניסו להלוואה זו, דכמו שהוא רצה ללוות בריבית הוא רצה להלוות בריבית, ושניהם טעו במה שחשבו שיש כאן היתר מצד המשכון שחשבו שהוא של נכרי], וכל כה"ג הרי אין שום סיבה להטיל הנזק על הלוה רק משום דמעות אלו שעל רווחיהם הוא שילם מס היו בטילות אצלו, ולולא שהלוה השתמש במעותיו והיו בטילות אצלו לא היה עולה בדעתו לבקש ממנו מה ששילם מס, וכיון דרק מחמת שמעותיו היו בטילות אצלו הוא בא ליקח ממנו תשלום הפסד זה, הרי הוא בכלל מה שאסרה תורה לשלם עבור המתנת המעות, אף במקום שהמלוה הפסיד מכך, וכלשונו הזהב של הרשב"א 'נמצא הלוה נותן לו מה שהוא חייב למלך בשכר מעותיו שהם בטלות'⁷.

גדר הדברים בדין פיצוי מנוק

ז. ואשר נלענ"ד בביאור טעמו של הרשב"א, דעיקר הדבר תלוי בסיבת הטלת החיוב על הלוה, והיינו, דבהפסד שבא לערב ע"י הנכרי שאונסו לשלם יותר ממה שחייב, הרי הסיבה שהערב בא ותובע מהלוה שישלם לו הפסידו הוא משום דהלוה גרם לו הפסד זה בכך שהכניסו לערבות זו, ואין זה שייך להמתנת המעות, דלא ההמתנה גרמה ההפסד אלא עצם קבלת הערבות והעמדתו כבעל דבר מול הנכרי, ובזה אין שום איסור לגבותו מהלוה, אף באופן שאינו חייב מן הדין לשלם לו הפסידו, אלא בא לשלם או אף להתחייב מתחילה בכך, דסוף סוף אין זה שייך לאגר נטר, וכן הדין בכל הפסד אחר שנגרם להמלוה או הערב שיש סיבה וטעם להטילו על הלוה בלא קשר לזכות ההמתנה, אין איסור ליטלו מהלוה.

משא"כ בהפסד שבא מחמת עיכוב המעות בידי הלוה, ושמחמת כן לא היה המלוה יכול להשתמש במעותיו והפסיד מחמת כן, הרי הטעם להטילו על הלוה הוא משום שהמעות היו אצלו בהמתנה, והרי זה בכלל אגר נטר, דכל שהתשלום של הלוה הוא מחמת שהמעות נמצאין אצלו ולא אצל המלוה הרי זו ריבית, ואין הבדל בין אם מניעת השימוש של המלוה לא גרמה כי אם מניעת הרווח בין אם היא גרמה נזק מחמת שלא היה יכול להשתמש במעותיו, כיון דסיבת הדבר שמטילו על הלוה הוא מחמת שמעותיו שהו בידי הלוה ולכן לא היה יכול להשתמש בהם, הרי זה תשלום על החזקת החוב ע"י הלוה וזהו אגר נטר.

6 דאילו היה הוא גורם הנזק ודאי שלא היה מקום לאסור משום ריבית, דהא אינו שייך כלל להמתנה.

7 ויש לציין יסוד לדברים אלו במה שמבואר בחו"ד (סי' קע"ב סק"ג), והוא על מה שהביא שם הש"ך (ס"ק ל"א) בשם בעה"ת: 'שאסור להלוות לחבירו מנה ע"מ שישלם המס מאותה מנה, אבל מותר לומר לו אלוון מנה ואם תרויח מהן תפרע תחלה המס והמותר יהיה שלך ואם לא תרויח אפרע אני משלי', והגידות (הו"ד בחי' הגרע"א על גליון הש"ך) תמה ע"ז, דאף שמתחייב לשלם המס רק מתוך הרווחים הא מ"מ הוי קרוב לשכר ורחוק מהפסד, וכן תמה בחו"ד, וכתב ליישב: 'ונראה הטעם, דעיקר שיעבוד המלך הוא מחמת שעוסק ומרויח במדינתו, לזאת מותר ליתן מהריוח כי זה עיקר שיעבודו'.

והיינו, דכיון דעיקר שעבוד המס הוא מחמת הרווח שעושה במעות אלו במדינתו של המלך, אלא דגם אם לא הרויח מ"מ משלם המס מטעם שהיה יכול להרויח בהם, הרי כל שהלוה הוא זה שעושה הרווח ממעות

הפסד העלילה, וכיון דאין לזה שייכות לענין ההמתנה אין בזה איסור ריבית.

בלא התנו מתחילה

ח. וכל האמור הוא באופן שהתנו ביניהם שאם יעכב הפרעון ישלם לו הלוה הפסדו, ועדיין יש לדון מה הדין כשלא התנו כלום ביניהם, אלא קבעו זמן פרעון, וכשבא הזמן תבעו המלוה להחזיר מעותיו ולא החזיר לו, ובגלל זה בא להמלוה הפסד או מניעת הרווח, מה דינו.

ויש מקום לומר, דעד כאן לא אסרו לשלם הפסד או מניעת הרווח באופנים הנ"ל רק כשהתנו על כך מתחילה, דאז הרי אם ישלם ההפסד הרי זה מתפרש שיש לו זכות להחזיק המעות כנגד תשלום זה, נמצא משלם אגר נטר על זכות ההמתנה שקיבל מהמלוה, [ואף בהתנה בדרך קנס שלא יקבל שום זכות המתנה גם אחרי שיתחייב בו, מ"מ אסר הרשב"א, משום דנראה כמשלם עבור מה שהמתין לו עד עתה, דלולא שהמתין לו לא היה מקבל ע"ע קנס כזה], אבל אם לא התנו על כך, הרי נמצא דהלוה החזיק בממון המלוה שלא כדין, ולא היה לו שום זכות לעכב פרעון החוב, ובעיכוב זה גרם לו הפסד, אפשר דאין איסור לשלם הפסדו, או אף מניעת רווח שלו, ואפשר דאף במקום שלא הפסיד כלל אין איסור לשלם לו, דאין כאן הלוואה.⁹

ובזה מבואר גם מה שהרשב"א מסיק לאסור אף בדרך קנס מצד ריבית מאוחרת כיון שבאה לו הנאה מחמת הלוואתו, והיינו, משום דברירא דלא היה הלוה מתחייב בקנס כזה על איחור הפרעון לולא שהמעות היו בידו בהלוואה זמן מסוים, ולכן אף דבאמת לא קצצו התשלום על ההמתנה, דהא אילו היה משלם בזמנו לא היה מתחייב כלום, וגם עכשיו אינו ממתין לו עוד, ולכן אינו ריבית קצוצה, מ"מ עדיין דמי לריבית מאוחרת, כיון דלא היה מתחייב בכך לולא שהלוה לו המעות.⁸

ומעתה אפשר לבאר גם דברי הט"ז שאסר לשלם מה שהפסיד המלוה בתשלומי רווח בדרך היתר, ומשום דאף אם נימא כסברת התפלה דמה שהפסיד המלוה אינו דמי המתנה אלא הפסד מכירה בזול או נתינת חלק ברווח, מ"מ הא אין טעם שיגבנו מהלוה שלו רק משום שהוא החזיק במעותיו ומחמת המתנה למעותיו אצל הלוה הוצרך למכור בזול או ליתן רווחים לנותן שלו, וכל כה"ג חשיב כנוטל שכר על ההלוואה ויש בזה איסור ריבית, ודוקא בהפסד עלילה שבא על הערב, דבזה אין סיבת הטלת החיוב על הלוה מצד ההמתנה, דהא אין העלילה קשורה כלל להמתנת הזמן אלא לעצם קבלת הערבות, והסיבה לתביעת דמי העלילה מהלוה הוא משום דההפסד בא עקב הכנסת הערב מול המלוה הנכרי שזה גרם לו

אלו, יש טעם וסיבה נכונה להטיל עליו המס, ואף שהמלך אינו מתחשב בכך, מ"מ מה שהמלוה התנה להטילו על הלוה אינו בגדר שכר הלוואה ואגר נטר, אלא שורת ההגיון להטילו עליו מחמת שהוא זה שהריח אותו רווח שבגיניו נוצר חוב המס, וכל כה"ג ליכא איסור ריבית. וחזוין דלענין ריבית עיקר הקובע הוא טעם הטלת החוב על הלוה, וכל שאין סיבת ההטלה מחמת זכות ההלוואה אין זה בכלל ריבית, [אכן אפשר שטעם זה לא יועיל רק לסלק דין ריבית דרבנן שלא יקרא קרוב לשכר ורחוק להפסד, אבל אילו היה בגדר ר"ק לא היה מועיל טעם זה להתיר], ויש ללמוד מזה לאיסורא, דאף בתשלומי הפסדו של המלוה, כל שסיבת הטלת התשלום על הלוה קשורה לקבלת זכות ההלוואה, הרי זה בגדר ריבית.

8 ועי' תשו' הרשב"א (ח"א סי' תרנ"א) שכתב: 'ומה שכבר נטל אינו חייב להחזיר, שאינו רבית גמורה ולא אפילו אבק רבית, דנראה כהנאה הבאה לו מחמת הלוואתו. ואפילו למאן דאמר בעלמא אכל שיעור זווי מסלקי ליה הכא מודה דלא מנכה ליה, משום דאבק רבית גמור נמי לא הוי. אלא גריע מיניה מרבית מאוחרת הוא וקל מיניה'.

9 והא דאסר הרשב"א בשילם מס למלך, היינו משום דלא היה כלל עיכוב פרעון שלא כדין, והלוה החזיק במעות כדין, והרי זו הלוואה גמורה.

תשלומי רווח בשולח יד בפקדון

ט. ויסוד לסברא זו מצאנו בב"י (ח"מ סי' רצ"ב וי"ד סו"ס ק"ס) שהביא מתשו' הרשב"א (ח"א סי' תתקל"א) שכתב, דמי שהוציא מעות פקדון של חבריו והרויח בהם, אף שפטור מן הדין ליתן לו שום רווח, מ"מ אם רצה ליתן לו הרווח כולו או מקצתו, אין בזה איסור ריבית, דאין כאן אגר נטר לי.¹⁰ וכ"כ המרדכי (ב"מ פ' המפקיד אות רצ"ה): 'ואם הנפקד רוצה לתת שום דבר מעצמו לראובן אין בו משום רבית, דאין זה רבית הבאה מלוה למלוה, דהא לאו בתורת מלוה ולא בתורת מקח נתן לו דנימא שכר מעותיו עומד ונוטל, כי בפקדון נתנם לו'. והובא בב"י (י"ד סי' קע"ז) ונפסק בשו"ע (שם סי"ט).

ועי' נחל יצחק (סי' פ"א סק"ו ענף א') שביאר הדברים, דיסוד איסור ריבית הוא תשלומים על זכות המתנת המעות, שזהו אגר נטר, וממילא כשמחזיק במעות חבריו בגזלה לא שייך כלל גדר רבית, דהא נשתמש בהמעות באיסור ולא היה לו כלל רשות להשתמש בהם ושימתין לו בעל המעות, וכשאין זכות המתנה לא שייך שכר המתנה.¹¹

בהתנו תחילה

י. ויעוי' עוד בשו"ע (סי' קע"ו ס"א) שכתב המחבר דמותר לשכור מעות כדי

להתלמד או ליראות בהם ומחזירם בעין, דלאו הלואה היא, ובש"ך (סק"א) הביא מהגהות מרדכי דאם הוציאן אסור לשלם השכר משום ריבית.

ובשערי דעה (שם סק"א) תמה דמאי שנא מהא דשלח יד בפקדון דמותר ליתן לו רווח כיון דהוציאן בגזילה, וה"נ כיון דשכרן להתלמד ולהחזירן בעין והוציאן שלא ברשות, הרי זה כשולח יד בפקדון, ולמה ייאסר לשלם לו מה שנתחייב בשכירות המעות, ומן הדין חייב לשלם השכירות על כל הזמן ששכרן אף שהוציאן, ולמה ייאסר משום ריבית, והשאיר הדין בצ"ע.

ובחו"ד (סי' קע"ז סק"ט) מבואר דהבין דאיירי אף בהוציאן שלא ברשות בעלים, ומ"מ אסור לשלם השכר, וביאר דלא דמי להא דשלח יד בפקדון, דהכא שאני שנותן משום תנאי שהתנה מעיקרא, משא"כ בהא דשולח יד דלא היה שום תנאי, ע"ש. [ועי' תשו' אמרי יוסר (ח"א סי' קמ"ט) דפשיטא ליה ג"כ דלא התיר המרדכי רק בלא התנה מעיקרא כלום, ע"ש].

ועי' נחל יצחק (שם ענף ה') דאחר שהאריך להכריח דבבא לידו בתורת גזילה ליכא איסור ריבית, והוכיח כן מהא דמכר שדה שאינו שלו ולא הכיר בה הלוקח, דקי"ל כרב (ב"מ י"ד ע"ב) דיש לו שבח ואין חוששין משום ריבית, וע"כ היינו משום

10 ומשמעות ל' הראשונים והפוסקים שלא התירו רק לתת לו מתוך הרווח, אבל לתת לו מכיסו אסור, ואולי כל כה"ג מחזי כריבית, [אפשר שטעמם דכל שישלם לו מכיסו הרי זה כאילו הסכים למפרע למה שהחזיק במעותיו כיון ששילם לו עבור כך, ומחזי כריבית, ורק בנותן לו מתוך הרווח של מעותיו לא מחזי כלל כריבית, דבשלו הרויח].

וכן עולה לכא' מדברי הגרע"א (סי' ק"ס ס"ט) גבי הלויני ואלוך, להסוברים דהוי ר"ק, וכתב שם: 'ואם עשה כן וחזר והלוה לו ואמר שעושה כן לתשלום הרבית שקצץ לו לחזור ולהלות, י"ל דהוי כמו כל רבית קצוצה, וצריך ליתן לו כפי השומא כמה שזה זה להיות מעות בידו כך וכך זמן, וצריך לשלם זה מהרי"ח שהרויח במעותיו של זה, דהתורה לא אסרה רק במלוה מדעתו אבל זה אין דעתו כלל להלות לו רק בדרך תשלומי רבית, ואין שם הלואה עלה והוי כשולח יד במעות שבידו דמותר לקבל הרבית כמ"ש במ"ל, וצל"ע לדינא'. ומבואר דדוקא מתוך הרווח מותר בכה"ג, וצ"ע.

11 וע"ש שכתב להוכיח כן מדברי התוס' (ב"מ נ"ז ע"ב ד"ה כיון) גבי הא דמיעטו שם ריבית בהקדש, וש"ט הש"ס היכי משכח"ל הלואה מהקדש, דאם הלוהו גזבר הא מעל ונפקי לחולין, וכתבו התוס' דלא מצי לאוקמי דאופי במזיד דלא נפקע לחולין, דא"כ ליכא אגר נטר כיון דהלוה אסור להשתמש בהם כו'. ומפורש דכל שא"י להשתמש בהמעות לא שייך איסור ריבית, וע"ש שהכריח דאין בזה אף איסור דרבנן.

שהוציא¹²], הרי אם ישלם גם אחר שהוציאן והרי עכשיו אינם בעין וכהלואה הוא, דמי כאילו משלם אגר נטר על הלואה, וכן ביאר במקור מים חיים (שם), משא"כ תנאי דשבח ופירות שאינו תנאי של תשלומי אגר נטר, אלא תשלומי הפסד ומניעת רווח.¹³

ועכ"פ בלא התנה מתחילה ליתן רווח והוציא המעות שלא ברשות הדין ברור דאין איסור לתת לו מהרווח, כיון דבא לידו בתורת גזילה, ומעתה י"ל דאף בבא לידו בתורת הלואה, כל שלא פרע בזמנו ועיכב המעות שלא כדין רשאי לפצות המלוה על מה שהחזיק המעות בזמן זה והפסידו, ואין בזה איסור ריבית כיון דלא היה לו רשות לעכב המעות בזמן זה.

תשלומי רווח בעסקא ששלח יד בחלק הפקדון

יא. אכן יעוי' בב"י (יו"ד סי' קע"ז ס"ה) שהביא מתשו' מיימונית (משפטים סי' כ"ט) [וכן הוא במרדכי (ב"ק פרק הגזול עצים אות קכ"ב) ציינו בד"מ שם], במקבל עיסקא שמחצה מלוה מחצה פקדון, והמקבל שלח ידו בחלק הפקדון והוציאן לצרכו, וכתב שם דאסור ליתן רווח להנותן, דכיון שהוציאן הרי הם מלוה עליו, ואסור לו ליתן ריבית, והביאו הרמ"א בשו"ע (שם).

ובמל"מ (פ"ז ממלוה הי"א ד"ה כתב הרשב"א) תמה ע"ד [תשו' מיימונית ו]המרדכי (ב"ק) ממש"כ הרשב"א בתשו' והמרדכי (ב"מ) [המובא לעיל], דבשולח יד

דהמעות נעשים כגזילה ביד המוכר, ועפ"ז עמד ג"כ בדברי הש"ך בשם הגמ"ר הנ"ל, ותמה למה נאסר לשלם דמי השכירות, וכתב דא"א לומר דשאני התם דהיה תנאי מעיקרא, דהא גבי שבח התירו אף בהתנה תחילה לשלם שבח, הרי דאף בהתנה תחילה ליכא איסורא, וע"ש דמסיק דע"כ כל דינו של הש"ך בשם הגמ"ר הוא דוקא בהוציאם ברשות הבעלים, ע"ש באורך.

אך כבר נתבאר דהחוו"ד תירץ כן דשאני הכא דהתנו תחילה, והא דנתקשה הנח"י מדין מוכר שדה שאינה שלו, עי' נתיב"מ (סי' רל"ה סק"ד) מש"כ לבאר בזה טעם אחר למה אין בו משום ריבית, [ואמנם הדברים מיוחדים, ועי' נח"י שם (ענף ג')].

וגם י"ל דתנאי דשכירות גרע טפי, וכדעולה מדברי החוו"ד (ר"ס קע"ו) שכתב: 'ולא מבעיא השכר שנתחייב אחר שהוציאן דאסור, ואף דנתחייב תיכף בכל השכירות דהא אפילו אם היה רוצה להחזיר באמצע השבוע היה מחוייב בכל השכר, מכל מקום אסור, כיון דקיימא לן דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, ואסור מליתן השכר שעלה בזמן שנעשה הלואה, רק אפילו השכירות שעלה קודם שהוציאן נראה דאסור, כיון שנעשה שעה אחת מלוה מיחזי כמקבל שכר הלואה'.

והיינו, דכיון שנתחייב לשלם דמי שכירות על מה שמחזיק במעות חבירו, [ואף אחר שהוציאן עדיין עומד בחוב תשלומי דמי השכירות, שהרי הוא העמיד לו המעות להתלמד בהם, ואיהו דאפסיד אנפשיה

12 עי' דבר אברהם (ח"א סי' מ' אות ב') שכתב לחדש דשוכר חמור ומת החמור בתוך הזמן מחמת פשיעתו של שוכר, אף באופן שפטור מתשלומין כגון שהיה עמו במלאכתו, מ"מ צריך לשלם השכירות עד סוף הזמן, כיון דהעמיד לו חמור ואיהו דאפסיד אנפשיה שלא שמרו כראוי, ע"ש שהאריך בזה, וכדבריו מפורש כאן בחוו"ד.

13 וע"ע בחוו"ד (סי' קס"ח סק"ב) במי ששלח שליח עם מעותיו להלוותם לנכרי בריבית, ונתברר שהשליח לקח והוציא המעות לעצמו, דאסור לו ליתן ריבית להמלוה, דכיון דהמעות היו ברשות הישראל הרי גזלו מישראל ונעשה לזה של הישראל והוי כריבית הבא מיד לזה ישראל למלוה ישראל, ע"ש. וצ"ב למה נאסר בזה אחרי שדינו כגזול ממש, ולא בא לידו בתורת הלואה כלל.

ואולי כיון דהמלוה שלחו להלוות המעות בריבית, כל שלקחו השליח לעצמו וישלם ריבית, נראה כאילו הסכים המלוה בכך שהיה ביד הישראל אחרי ששילם לו ריבית כרצונו להלוות המעות בריבית, וצ"ע.

ורוצה לעסוק עמהם, והנפקד מעכבן בידו [ומרויח בהם לעצמו], חייב ליתן לו הרווח מכאן ולהבא, [ועי' ש"ך (סקט"ו) שהביא דמהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ט ס"י) חולק על הרמ"א, ונקט דאין לחייבו ליתן הרווח, ועי' תשו' חוות יאיר (סי' קנ"א)].

ובאחרונים ביארו סברת המרדכי, דאף דמבטל כיסו של חבירו פטור, מ"מ כשבעל המעות תובע מעותיו מהנפקד כדי להרוויח בהם, וזה מעכב מעותיו ומרויח לעצמו, חייב ליתן לו מהרווח, אי משום דכל שנהנה ממעותיו של חבירו ומרויח בהם ובכך מונע מבעל המעות להרויח חייב לשלם לו, דהרי זה נהנה מחסרונו של חבירו, אי משום דכל שיש לפני בעל המעות רווח ברור שיכול להרויח בהם וזה מונעו מכך, חשיב מזיק בגרמי. [עי' מל"מ (פ"ז ממלוה הי"א) ובנתיה"מ (שם סק"ג) ותשו' חת"ס (חו"מ סי' קע"ח) ונחלת צבי (סי' רצ"ב ס"ז) ובתשו' אמרי בינה (סי' א') וחזו"א (ב"ק ר"ס כ"ב) ועוד¹⁴].

ולפי"ז י"ל דגם בהלואה שהגיע זמנה, והמלוה מבקש מהלוה שיחזיר לו מעותיו כדי להתעסק בהם, והלוה מעכב המעות בידו שלא כדין ומרויח בעסקיו, דאפשר דחייב מן הדין לשלם להמלוה, וכדין נפקד הנ"ל, ואין בזה משום איסור ריבית כיון דחייב מן הדין לשלם לו על הפסידו עכ"פ מתוך הרווחים שהרויח בממון זה שלוה.

בפקדון אין איסור ליתן רווח, כיון דלא בא לידו בתורת הלואה.

וכתב המל"מ ליישב, 'דשאני התם שהיה עסקא וקי"ל דהוי פלגא מלוה ופלגא פקדון, והריוח שנותן לו המתעסק אינו אלא מה שהרויח בפלגא דפקדון, ואם נותן לו יותר ממה שהרויח בפלגא דפקדון אסור משום דנותן לו רבית בשביל ההלואה כו', ומש"ה אם לא לקח רשות להוציא הרי שלח יד בפקדון ונעשו מלוה אצלו, והריוח שנותן לו הוא רבית, דמיחזי דמשום פלגא דמלוה נותן לו רבית כיון שאין כאן פקדון דנימא שמעותיו הם שהרויחו'. וכן ביאר בחו"ד (סי' קע"ז ס"ק י"ט) ובשע"ד (שם סק"ה).¹⁴

ולפי"ז מסתברא דה"ה היכי שתחילה היו המעות בידו בתורת הלואה, רק אח"כ עיכב הפרעון, אף אי נחשיבו דהמעות כעת בידו בגזילה, מ"מ אסור לשלם לו על ההמתנה, דמתפרש שמשלם לו על מה שהלוהו, ואף שכעת הוא בידו בגזילה מ"מ כל שישלם לו על העיכוב מחזי כאילו ההלואה נמשכת, ומשלם אגר נטר ההלואה שבא לידו, [ולהלן יבואר בע"ה דכן מפורש בדברי הפוסקים לדינא].

מעכב פקדון חבירו והרויח בו

יב. ואכתי היה מקום לדון ע"פ דברי הרמ"א בשו"ע (חו"מ סי' רצ"ב ס"ז) שהביא מהמרדכי (ב"מ סי' רצ"ה) שכתב, דנפקד שתבע פקדון מעותיו שהפקיד ביד חבירו

14 ועי' ש"ך (סי' קע"ז ס"ק מ"א) שהביא ממהרש"ל (יש"ש פ' החובל סי' ע') בשם הפוסקים 'דמי שהלוה לחבירו ואחר כך אמר המלוה למחצית שכו' ונאנס חיב הלוה באונסין, [דברביים בעלמא אינו נעשה ממלוה למצית פקדון, ע"ש בנקה"כ], ואם הרויח הכל שלו, ואם נותן מעצמו מותר ליקח דאין זה רבית, מאחר שלא התנה מתחלה בכך'.

והחזו"ד (שם סק"ט) תמה ע"ז דאף שלא התנה מ"מ הא הוי ריבית מאוחרת. אכן יעוי' בגו"ד היש"ש שעמד בזה וכתב לבאר: 'דאין זה ריבית מאוחר, מאחר שלא התנה המלוה מתחילה על כך, ואדרבה, היה סובר כשם שמן הריוח יגיע חלקו כך מן ההפסד יגיע חלקו'. וכנראה סברתו דאף שמן הדין לא נעשה פקדון והוא עדיין באחריות הלוה וממילא אין להמלוה בהרויח, מ"מ כיון דהם סבורים שהוא באחריות המלוה, ולוקח בתורת רווח לפי מה שסבורים שיש לו חלק גם בהפסד, לא הוי בגדר ריבית מאוחרת.

15 ועי' תשו' אמרי יוסף (ח"א סי' קמ"ט) שהעלה, דאף דכתב הנחל"צ דהוי ספיקא דדינא וא"א להוציא ממון, מ"מ אחרי דהאחרונים הביאו מהבית הלל דתקנת ארבע ארצות לפסוק לפצות משום פסידא דשוקא במעכב ממון חבירו, הרי אף דבבא בדרך הלואה אין פוסקין כן משום איסור ריבית, מ"מ בבא לידו בתורת פקדון דאין בזה איסור ריבית, פסקין כן לחייב המעכב ממון חבירו וגרם לו הפסד, ע"ש.

מעכב פרעון חוב

יג. אכן יעוי' בשו"ע (חו"מ סי' פ"א סל"ב) שכתב המחבר, דמי שתובע מחבירו רווח על חוב שהיה בידו כמה שנים והבטיח לו רווח, והלה מכחישו, א"צ לישבע להכחישו, דאין ההבטחה בדברים בעלמא כלום. ובסמ"ע (ס"ק ס"ה) ציין לדברי הרמ"א הנ"ל דאם תבע ראובן מעותיו שירווח בהן והוא מעכבן בידו, שחייב לו הרווח מכאן ולהלאה, וכתב הסמ"ע: 'וצ"ל דכאן איירי כשלא הגיע זמן הפרעון, א"צ לא תבע מעותי' [ולכן א"צ לשלם לו]. וכתב עליו הש"ך (ס"ק פ"א): 'עוד י"ל דהתם מיירי בפקדון וכאן בהלואה'.

ובאו"ת (אורים ס"ק צ"ב) ונתיה"מ (חי' ס"ק מ"ב), העתיקו דברי הש"ך: 'דלקמן איירי בפקדון והוי מבטל כיסו של חבירו, אבל כאן איירי במלוה, וא"א לחייבו רווחים דהוי ליה רבית, והאמת אתו'.

והגרע"א בגליון השו"ע הביא דהשבו"י (ח"א סי' ס"ד) תמה ע"ד הסמ"ע דמשמע מיניה שהתיר גם בהלואה, [וגם הש"ך שכתב לחלק בזה כתבו רק בדרך עוד י"ל], והרי ברירא דבדרך הלואה יש בו איסור ריבית¹⁶, וכמפורש להדיא בדברי המרדכי דכל ההיתר הוא משום דלא בא לידו בתורת הלואה, אבל בבא לידו בהלואה אסור ליתן לו כלום מהרווח, והביא שכן מפורש גם בתשו' משאת בנימין (סי' ל"ד).

וכע"ז כתב החת"ס בתשו' (חו"מ סי' קע"ה) אחרי שהביא ובירר הך דינא דמעכב פקדונו של חבירו והרויח בו, סיים דכל זה בפקדון, אבל לזה שעיכב המלוה וביטל כיסו אסור לשלם לו משום ריבית, וכ"כ עוד בדינים העולים: 'אין בהלואה דין בטול כיס ואסור להזדקק לזה משום רבית'.

טעם שלא נתחייב מדינא

יד. וע"ש בשבו"י שהוסיף, דאין לומר דכיון שזה היה יכול להרויח במעותיו וזה מפסידו על כן צריך לשלם לו הזיקו, 'זה אינו דאין לך הערמת ריבית גדול מזה, שכל א' וא' כשיראה שחבירו אין לו לשלם יאמר שיוכל להרויח בממונא ויצטרך הלה ליתנו לו, וגם מניעת הרויח לא מקרי הזיק, ולא מקרי גרמי כי אין כוונתו להזיק, ולא הזיקו בידים'¹⁷.

ועד"ז כתב בתשו' אמרי בינה (סי' א') אות ח' דבמעכב הלואה לא שייך לחייב מצד מבטל כיסו [אף להמחייבים במעכב פקדון], דכיון 'שהממון היה כבר בידו והוציאו ואינו בעין, ואינו עושה שום מעשה להזיק לחבירו רק שמונע מלפרוע פטור לכ"ע, וממילא אף אם ירצה לפצותו יש בזה איסור ריבית.

וע"ע בתשו' זית רענן (כרך ב' סי' ט"ו) שהאריך בזה והעלה ג"כ דכיון דלא עביד מעשה בשל חבירו, ונתכוין להרויח לעצמו, אין עליו חיוב לפצות המלוה אף בבא לצאת

16 ועי' בדברי הגרע"א מש"כ ליישב דברי הסמ"ע, דהסמ"ע הבין בדברי השו"ע דאיירי כשהמעות בידו בדרך היתר שמותר ליתן לו רווח, ולכן שפיר דימהו להא דמעכב פקדונו של חבירו.

17 וע"ש עוד שכתב לפני כן: 'ועיין בבית הלל ב"ד סי' ק"ע שכתב וז"ל אבל עכשיו בדורות הללו המנהג בדיני ארצות לפסוק פסידא דשוקא אם מעכב מעותיו, ואין פוצה פה ומצפץ כדן הפקר [ב"ד הפקר] עכ"ל [הב"ה], משמע דדעתו בלא פסידא דשוק לאסור מדינא וכמו שכתבתי'.

ולא עמדתי על כוונת דבריו, באיזה אופן יש לדון מצד פסידא דשוקא, והרי כתב בעצמו דאין לחייב מצד מניעת הרווח כיון דלא נתכוין להזיק ולא עביד מעשה.

ועי' תשו' בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' א') שנסתפק אי פסקינן כתקנת ד' ארצות, [וע"ש מה שנתחבט בדעת החת"ס], ובתשו' אמרי יושר (ח"א סי' קמ"ט) דכתב דאין נוהגין כן משום איסור ריבית, ע"ש. ואא"ז בתשו' מהרש"ם (ח"א סי' צ') הביא מתשו' זית רענן (ח"ב יו"ד סי' י"ז) שהביא בשם הג' מהר"ח מלונטשיץ שלא נתפשטה תקנה זו במדינתנו, וגם הוא הסכים עמו שאין לפסוק כן בזמן הזה. [וע"ש מה שהביא מתשו' שו"מ (מהדו"ת ח"ד סי' קכ"ג) ומה שתמה עליו, ומסיק דבהלואה גמורה פשיטא דאסור לפצות על העיכוב].

עיכב ממנו של המלוה ולא היה יכול להשתמש בהם לפרעון התחייבותו ועי"ז נקנס והפסיד, ולכל היותר יש לדמותו לרווח ברור דבזה יש סוכרים דחייב לשלם, אך גם בזה הא כתבו כל הפוסקים דבדרך הלואה כיון דלא עבד מעשה, רק ממילא נתעכב ממנו של חבירו בידו, אין חייב לפצותו, ושוב אסור לו לפצותו מצד איסור ריבית, וא"כ גם בזה שהפסיד הפסד ברור הא סו"ס הלואה לא עבד שום מעשה, ואסור לו לפצותו על כך, [אף אם לא התנו תחילה, כ"ש אם התנו ע"כ מתחילה דיש בזה חשש ר"ק].

אופנים שהותר לפצות על נזק

טז. ולהאמור צ"ע בדברי הט"ז בתחילתם, דמשמע מהם דרשאי מלוה להתנות שבאם לא ישלם לו הלואה חובו לזמן המוגבל שישלם לו כל הזיקות שלו, [ולא בא הט"ז לאסור רק תשלום הוצאות שהוציא המלוה עבור הלואה מעות ממקום אחר בריבית או בנתינת רווח וכדו'], וצריך לבאר באיזה היזק מותר להתנות שישלם לו עבור מה שגרם לו בזה שלא שילם בזמן המוגבל.

ולענ"ד נראה כוונת הט"ז להתיר באופן שמחמת אי עמידתו בהבטחתו לשלם לזמן המוגבל הפסיד המלוה, וכגון שהמלוה נכנס לעסק ונתן דמי קדימה והתחייב להעמיד שאר הכסף לזמן מוגבל, ובאם לא יעמיד יפסיד דמי הקדימה, וסמך על הבטחת הלואה שיחזיר לו הלואתו לאותו זמן, ובזה ישלם חיובו, ואילו לא הבטיח לו הלואה להחזירו בזמן לא היה נכנס להתחייבות זו או שהיה מבקש וממציא ממון ממקום אחר, ואך בגלל שהבטיח לו הלואה שיחזיר לו המעות לאותו זמן סמך עליו, ובסוף כשלא העמיד לו הפרעון וכבר לא היה בכחו למצוא ממון במקום אחר, הפסיד הדמי קדימה, בזה מותר להטילו על הלואה, ומשום דבזה אין סיבת הטלת ההפסד על הלואה בגלל המתנת המעות, אלא בגלל הבטחת השוא

ידי שמים, וממילא אסור להוסיף לו כלום משום איסור ריבית.

ומדברי האחרונים הנ"ל עולה, דבאמת אילו היה חייב מן הדין לפצות המלוה, לא היה בזה איסור ריבית, דכיון דחייב מן הדין על מה שגרם לו נזק שלא כדין, אין זה אגר נטר אלא תשלום נזק שחייב מן הדין, ורק משום דבהלואה לא שייך לחייבו מן הדין, ממילא אסור להוסיף לו מרצונו משום איסור ריבית. [ועי' תשו' אמרי יוסף (ח"א סי' קמ"ט) דנקט דכל מבטל כיסו אף שפטור מן הדין מ"מ חייב לצאת ידי שמים ולפצותו, ומ"מ בעיכוב הלואה נקט בפשיטות דאסור לפצותו כיון דפטור מדינא].

ולהאמור נצטרך לומר דדברי התשו' מיימונית והמרדכי (ב"ק) גבי עיסקא דמחצה מלוה ומחצה פקדון ושלח ידו בחלק הפקדון והוציאו, דאסרו ליתן ריווח בחלק הפקדון משום ריבית, הוא רק באופן שא"א לחייבו על מה שהרויח לעצמו בחלק הפקדון, ובזה אף שבה לפצותו מרצונו יש בזה איסור, ומשום דנראה שנותן לו משום חלק המלוה שהלואה לו, אבל היכי דהיה חייב מדינא אין בזה איסור, דכיון דחייב לפצותו מן הדין אין לזה שייכות לחלק ההלואה, ולכן הוצרכו האחרונים הנ"ל לבאר דמעכב תשלום הלואה אינו חייב לשלם מן הדין מה שהפסיד המלוה, ולכן גם אם ירצה לשלם הרי זה כתשלומי ריבית.

עיכב פרעון חוב והפסיד המלוה

טז. ועדיין יש לדון מה הדין במי שעכב פרעון חוב ועי"ז הפסיד המלוה הפסד גמור, כגון שקנה סחורה או דירה ונתן דמי קדימה, וקבע זמן תשלום גמר החוב לזמן מסוים, וסמך על הלואה שיחזיר לו המעות לאותו זמן ויפרע בזה חובו, וכשעכב הלה הפרעון הפסיד המלוה העסק ודמי הקדימה שנתן, האם מותר לתבוע מהלואה שיפצנו על הפסד זה.

ולענ"ד אין כאן יותר ממעכב ממנו של חבירו, דהרי כל ההפסד נעשה מכך שהלואה

אכן אם הסכים המלוה להלוות לו לזמן מרובה [גם אם יצטרך לו בתוך הזמן], אלא שהתנה עם הלוה שאם יצטרך למעות אלו בתוך הזמן כדי לשלם עבור העסק ולא ישיג מעות אחרים ובגלל זה יפסיד דמי הקדימה ישלם לו הלוה הפסידו, בזה פשיטא דהוי ריבית קצוצה, אף שאינו בא אלא להשלים הפסידו של המלוה, דמ"מ כיון שהסכים המלוה להלוות לו לזמן זה אסור להטיל על הלוה בתמורת זה לשלם מה שיפסיד המלוה בגלל שמעותיו ביד הלוה.

ועל דרך זה, גם אם המלוה כבר נכנס לאותו עסק קודם ההלוואה, ונתחייב להעמיד דמי המקח עד שלושים יום, והיו לו מעות אלו מוכנות בידו, ובא הלוה וביקש ללוות בינתיים המעות לל', יום, והבטיח להעמיד המעות ביום הל', ובאם לא יעמיד לו ישלם הפסידו של המלוה, אין בזה היתר רק אם אילו לא היה מבטיחו היה יכול המלוה להשיג מעות אחרים ובגלל הבטחתו לא טרח להשיג, דאז יש סיבה לחייבו בגלל הבטחת השוא של הלוה, אבל אם בלא"ה לא היה מוצא מעות אחרים, אלא דלולא שהבטיחו שיפרע בזמנו לא היה מלווהו מעות אלו, ובגלל שהלווה הפסיד, הרי ההפסד בא בגלל ההמתנה, והסיבה לחייב הלוה הוא משום דהמלוה הפסיד מכך שהמעות היו ביד הלוה, וכל כה"ג הוא בכלל ריבית, וכשפסקו כן מתחילה הרי זו ריבית קצוצה.¹⁸

שהבטיחו להעמיד המעות ולא העמידו באותו זמן, [ואף אם היה מביאו שעה אחת אח"כ לא היה נמנע ההפסד], וכיון שאינו שייך כלל להמתנה אין שום איסור שישלם זה הלוה, דדוקא נזק הנגרם מכך שמעותיו אינם בידו אסור לשלם לו, דאגר נטר הוא, שמשלם על מה שמעותיו היו בידו, משא"כ במגיע לו נזק מצד אחר, וכגון הבטחת שוא, אף שולולא שהלווה לא היה מפצהו על כך, מ"מ כיון דהלה הפסיד מחמת ההלוואה כך שיש סיבה להטילו על הלוה שלא בתורת אגר נטר, אין הלה חייב להפסיד ע"י ההלוואה, ושפיר יש לו לפצותו, [כמו בערב לנכרי, דג"כ מסתמא לא היה מקבל לשלם לו לולא שבא לו הלוואה על ידו], ואינו בגדר אגר נטר.¹⁸

ויש מקום לדון ולומר, דכל כה"ג אף אם המלוה השיג מעות אחרות בהגיע הזמן, אלא שהוצרך לשלם ע"ז ריבית לנכרי או דמי התפשרות, אפשר דמותר לבקש מהלוה שיפצהו על כך, דהא גם בזה אין התביעה מהלוה בגלל שהחזיק מעותיו, אלא בגלל הבטחת השוא שהבטיחו לשלם בזמנו, ולולא זה היה נמנע מלהכנס להתחייבות זו או שהיה משיג מעות בלא ריבית, ובגלל שלא עמד בהבטחתו הוצרך להוציא הוצאות אלו, [ועדיין צ"ע, דאפשר דזה נחשב כגובה אגר נטר מהלוה, כיון דמטיל עליו אגר הנטר שעלה לו לזמן זה].

18 ועל דרך זה יש לדון, במי שמסר צ"ק לחבירו, והפקידו בחשבונו, ועל סמך זה מסר צ"קים והתחייבויות לאחרים, והצ"ק חזר ובגלל זה חייבו הבנק בעמלות וקנסות, ואף החזיר את הצ"קים שמשך מחשבונו וכו', דכל שהנוק נגרם מחמת שבעל הצ"ק לא הודיע לו שאין כיסוי לצ"ק, ואילו היה יודע היה משיג כסף אחר לכסות את הבנק, מותר לו לפצותו על הפסדים, אף כאלו שא"ל לחייב מן הדין, אבל כל שאין הנוק מחמת אי ההודעה, ואף אם היה מודיע לו לא היה בידו להשיג כסף אחר, כך שהתביעה היא על מה שעייב ממנו שלו, אסור לפצותו על מה שאינו חייב מן הדין, דבכלל ריבית הוא.

19 ויעוי' תשו' דברי מלכיא (ח"ה סי' קכ"ה) ע"ד שקנה אחד בית והבטיח לשלם ביום מוגבל, והמוכר קנה סחורה לשלם עבורה בזמן הלז כי סמך על הבטחת הקונה, ובהגיע הזמ"פ אמר הקונה שאין לו, ועי"ז לא יוכל המוכר לשלם בעד הסחורה בזמנו ויוגרם לו עי"ז הפסד גדול, ותובע ההפסד מהקונה, וחפץ כ"ת לדעת דעתי בזה. לדעתי פשוט שפטור הקונה מלשלם לו הפסדו, דהרי לא התחייב לשלם לו אם יקנה על סמך זה סחורה, וידוע כי כל אשראי ספק אתא ספק לא אתא והו"ל להמוכר לידע שאפשר שלא יוכל לשלם במועדו כו'. ובנוסחאות הישנות משטרות היו כותבים שמתחייב לשלם פסידא דשוקא אם לא ישלם בזמנו, ובמלוה י"ל שיש בזה חשש ריבית, ואכמ"ל בזה דבנ"ד כיון שלא התחייב בפירוש לשלם בודאי שפטור מלשלם.

לא יצא, וכיון דמתנה מרובה היא וניכר שעושה כן רק משום שהלוהו, לכאור' אין בזה היתר, [עי' שו"ע (סי' ק"ס ס"ו) ובנו"כ].

וי"ל דלא כתב זה אלא בנדונו, דראובן עבד מעשה בידים להוציא משמעון מעות שמשלם עליהם ריבית, ומתחילה לקחם מהנכרי ונתחייב עליהם ריבית על מנת לעסוק בהם ולהרויח, וראובן זה הוציא המעות בערמה משמעון בהבטחה שישלם הריבית במקומו, ומשום כך נמנע שמעון מלעסוק באותם מעות לכסות תשלומי הריבית, ויש אולי מקום לחייבו מדינא כיון דעבד מעשה בידים, [עי' תשו' מהרשד"ם (חו"מ סי' קע"ט) בהיה בידו מעות שותפות לפרוע חוב לנכרי שלוו ממנו בריבית ועיכב המעות בידו ועי"ז עלה הריבית, וחייבו שם מדינא דגרמי], אלא דאם ראובן ישלם הריבית וימנע ההפסד לשמעון, נמצא ראובן משלם אגר נטר, ולכן לא התיר אלא אחר ששמעון כבר שילם הריבית ונפסד ע"י ראובן, שיפצנו ראובן דרך צדקה וחסד על הערמתו, ולא חשיב כאגר נטר כיון דיש מקום לחייבו מן הדין אחר שעשה מעשה בידים למנוע ממנו אפשרות להרויח במעות אלו שמשלם עליהם ריבית, ועדיין צ"ע.

דברי הפוסקים האחרונים

יח. ועי' בתשו' מנחת יצחק (ח"י סי' קמ"א אות א') שהאריך בדין ירידת ערך המטבע, והעלה שם דמצד הדין א"א לחייב לשלם יותר ממה שלוה, ובסוף דבריו כתב: 'ובנוגע אם ע"י מה שפשע הלוה או הלוקח ולא שילם בזמן הפרעון, נגרם הפסד להמוכר או המלוה, אם בכה"ג צריך לשלם

המטעה הלוה את המלוה

יז. ויעוי' בתשו' מהר"ש דוראן בשו"ת תשב"ץ (ח"ד טור א' סי' מ"ה) שנשאל בראובן ושמעון שלוו שניהם יחד מעות מנכרי בריבית, ובאמצע הזמן ביקש ראובן משמעון שיתן לו חלק שלו בהלוואה, והוא ישלם הריבית להנכרי על זמן זה, וכשבא זמן הפרעון אמר ראובן שאינו רוצה לשלם הריבית דכיון שקיבל המעות מיד שמעון אסור לו לשלם הריבית, והשיב דודאי אסור לראובן לשלם הריבית, וסיים: 'אך אמנה יש לו על ראובן תרעומת דברים לפני המקום ב"ה אם הוא עשה לו הדבר הזה בערמה מעיקרא, שהיה יודע את הדין ורימה אותו לתת לו המעות של הקרן מידו, ויהיה הוא מתעסק ונושא ונותן בהם ומרויח והוא יפרע הרבית לעכו"ם, אין לך רמאות והיתול יותר מזה, ואם ירצה ראובן לעשות חסד ואמת לאחר אשר יפרע שמעון הרבית לעכו"ם השיעור ההוא אשר נתן לעכו"ם יתננו הוא לו במתנת חנם דרך צדקה וחסד, ובזה חן חן לו חן שמים וכן הבריות'.

ומבואר, דאף היכי דפטור מן הדין, מ"מ כיון דעשה דרך רמאות נכון שיפצה את המלוה על הפסידו, דרך צדקה וחסד, [ומש"כ שישלם אחר שיפרע שמעון הריבית לנכרי, נראה הכוונה, דאם ישלם לו קודם ששילם שמעון הריבית לנכרי, הדבר נראה כתשלומי ריבית ממש, ורק אחר שכבר שילם שמעון הריבית, בזה התיר לפצות את שמעון על נזקו].

והדברים מחודשים להתיר לשלם דרך צדקה וחסד, דאף אם לא ישלם זאת בשעת פרעון הקרן, הא עכ"פ מידי ריבית מאוחרת

ואף דבנ"ד עדיף ממבטל כיסו של חברו דהתם הוי רק מניעת הרויח, ע' סי' רצ"ב ס"ז ואחרונים שם ובס"ס שפ"ו, והכא הוי הפסד, מ"מ כיון שלא עשה העסק על פיו הוא פטור, ע"ש.

ומשמע קצת דאף בכה"ג שהפסיד בגלל שלא פרע הלוה בזמנו, מ"מ יש בזה חשש ריבית אם התנה לשלם הפסידו, ולפי מה שנתבאר בפנים, הרי אם ההפסד בגלל עצם ההבטחה, והיינו דלולא הבטחתו וסמיכתו עליו לא היה קונה הסחורה, אין איסור להתנות שישלם לו ההפסד, וכפי הנראה לא נחית הדבמ"ל להכנס לזה, וכמו שכתב דליכא נ"מ בזה לנדונו כיון דלא התנה להתחייב בזה, ומצד דינא דגרמי אין לחייבו משום דלא היה לו לסמוך עליו.

הפיוס הוא לפי חישוב של רבית, שהרי גם בעדים זוממין תנן במס' מכות דף ג' ע"א "אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף וזו בין נותנן מכאן ועד ל' יום בין נותנן מכאן ועד עשר שנים" וגם מבואר בשו"ע דאיכא שבועת היסט בכה"ג שיש כפירה בזמן, וה"נ גם כאן אפשר שיכול המלוה לומר לו שיש לו תרעומות על איחור הפרעון ולא יתפייס אלא בדמים וצ"ע'.

ודבריו נסתרים מדברי כל הפוסקים הקדמונים הנ"ל שאסרו להדיא לפצות על עיכוב פרעון, אף במקום הפסד רווח ברור, וע"ע במנח"ש (תנינא סי' ע') דנראה שחזר בו, ובספר נתיבות שלום (סי' ק"ע ס"א אות ל"ב) הביא מהגרשז"א להתיר ללוה לפצות מדעתו נזק שנגרם מחמת עיכוב פרעון, אבל לא מניעת הרווח. ולפי המתבאר לעיל לא הותר אף בנזק רק כשאינו שייך להמתנת הזמן, אבל כל שהנזק הוא מחמת אי אפשרות שימוש במעותיו, לא עדיף ממניעת רווח ברור שהעלו הפוסקים דאין היתר לפצות, [וע"ש שהתיר תשלומי הצמדה, והוא פלאי, דאם מצד הדין א"צ לשלם, הרי ע"כ אין זה בכלל הקרן, וממילא הוא בגדר מניעת הרווח, וצ"ע"ג], וע"ע בעטרת משה (להגה"ק ממקאווא הל' ריבית שו"ת סי' ק"ט).

ואמנם ודאי על הלוה לפייס את המלוה על כך שעכב ממנו שלא כדין, וכל שמבקש סליחת המלוה מתוך חרטה והתנצלות כנה ואמיתית, על המלוה למחול לו ולא להיות אכזרי, וכדתנן במשנה סו"פ החובל, ועי' חזו"א (ב"ב סי"ג סק"י ד"ה ויש) שצידד דמי שגרם לחבירו נזק במקום שפסדו מתשלומין, ובא לפייס את הניזוק, חייב להתפייס בלא תשלומין, ובנדון דידן פשוט שחייב להתפייס בלא תשלומין, ולא לגרום להלוה אי נעימות מכך שהשיב לו רעה תחת טובה, ומחמת כך שעשה לו טובה שהלווהו ירגיש עצמו מחויב לפצותו על הפסדו, ונמצא משלם שכר על מה שמעותיו היו בידו, וזו ריבית מאוחרת שאסרוה חכמים.

כפי היוקר של עכשיו, הנה דבודאי עבירה הוא בידו כמש"כ הב"ח (חו"מ סי' ל"ח סעיף י"ז) דלוה שקבע זמן לשמיעון לפורעו ועבר הזמן, אינו חייב לשלם לו כל מה שהיה שמיעון מרויח במעות אלו אם היה פורע לו בזמנו, דדוקא בעדים זוממין חייבין דכתיב כאשר זמם, אבל בעלמא הוי אגר נטר, מ"מ עבירה הוא בידו ובכלל גזל את חבירו הוי דאפסדי' ממון בגרמתו כו', ובעוה"ר הרבה אין נזהרין בזה, ומכל מקום בהלואה אי אפשר לחייב הלוה לשלם ההפסד, [והביא שם דברי כל הפוסקים הנ"ל דבהלואה אסור לשלם בעיכב הפרעון], וכיון שזהו בכלל מעוות לא יוכל לתקן, בודאי צריכין להזהר בזה במשנה זהירות, וצריכין לזהר בזה כדין עבירות שבין אדם לחבירו שאף יוהכ"פ אינו מכפר עד שירצה את חבירו, ולמזהיר ולנזהר שלומים תן כמי נהר'.

ומבואר דלא מצא לזה שום עיצה לפצות המלוה, והוא מעוות לא יוכל לתקן, והיינו משום דאף אם יתן לו אחר הפרעון לא יצא מידי חשש ריבית מאוחרת, דהא ניכר להדיא דנותן לו משום ההלואה, שמרגיש בעצמו ששילם רעה תחת טובה, ולכן מחפש עיצות לפצות המלוה בגלל הטובה שהלווה לו, ורוצה שלפחות לא יצא בהפסד, וגם זה בכלל ריבית שאסרה תורה.

ועי' מנחת שלמה (ח"א סי' כ"ז אות א') שכתב: 'גם חושבני שאם הלוה התנהג שלא כדין ובא לפרוע חובו רק לאחר זמן, כיון דודאי חייב הלוה לפייס את המלוה שלא יהא עליו תרעומת על זה שמשלם רעה תחת טובה ולא פרע את החוב בזמנו, לכן אף שאין המלוה יכול לתובעו ממון כדין אבל מסתבר שהלוה עצמו אם רוצה לצאת ידי שמים שפיר מותר לו ליתן ממון למלוה ולבטל את התרעומת שיש לו עליו, שהרי לא אסרה תורה ריבית אלא בהלואה שהלוה נותן למלוה מרצונו הטוב אבל לא על עיכוב פירעון של הלוה נגד רצון המלוה, וכיון שכן אפשר דשפיר מותר לפייסו בממון אפי' אם

תשלומי הוצאות

ואכן גם בזה יש להזהר שלא לגבות רק סכום כזה שהיה שייך לבקש גם לולא טובת ההלואה²⁰, אבל לבקש סכום כזה שלא היה עולה על הדעת להטילו על הלואה רק בגלל שמקבל טובת ההלואה, הרי זו בכלל ריבית, וכמו שנתבאר לעיל לענין חיוב תשלומי הפסד, שכל שאינו מחויב מן הדין והלואה בא לפצות רק בגלל שמרגיש עצמו מחויב נגד מי שהטיב עמו, דהרי זה בגדר תשלומי ריבית.

יט. ובענין תשלומי הוצאות תפעול גמ"ח, כשכר טרחת המנהל והוצאות משרדיות וכדו', יעוי' בתשו' מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנ"ח) ובתשו' דובב מישרים (ח"א ס"י) ובמנחת יצחק ח"ה סי' ק"ט) ובברית יהודה (פ"ט הערה י"ג וי"ז) ובנתיבות שלום (סי' ק"ע ס"א אות כ"א), ולמעשה התירו לקחת מהלואה כל הוצאות המוכרחות לניהול הגמ"ח, ע"ש פרטי הדינים.

העולה מכל המבואר בע"ה [לפי סדר האותיות]:

- א. נעשה ערב על הלואת נכרי לישראל, חייב הלואה לפצות הערב על כל נזק שבא לו מחמת כן, ולשלם כל מה שגבה ממנו הנכרי, אף אם גבה ממנו שלא כדין.
- נעשה ערב על הלואת נכרי לישראל באופן שהערב נחשב כלוא מהנכרי ומלואו להישראל, שיש בו איסור ריבית, אסור ללוא לשלם הריבית להערב אף שהוא שילם להנכרי.
- ב. מלוא שהתנה עם הלואה שאם יעכב הפרעון ישלם לו כל נזק שייגרם לו, ומחמת עיכוב הפרעון הוצרך המלוא ללוות מנכרי בריבית, אסור ללוא לשלם לו ריבית זו.
- ג. וכן אם הוצרך ללוות מישראל בדרך היתר, דעת הט"ז דאסור לשלם לו מה שהפסיד, וכן משמע מדברי הרשב"א, [דלא כהתפאל"מ שהתיר בזה, היכי דהתנה כן על עיכוב הפרעון].
- ד. התנה לשלם לו כל הפסד שיבא מחמת עיכוב הפרעון, ומחמת העיכוב הפסיד המלוא קניית סחורה בזול, כתב הרשב"א דאין היתר לשלם למלוא הפסד מניעת רווח זה.
- ה. משמעות דברי הרשב"א דאף אם בא לו נזק ממש מחמת שלא היה יכול להשתמש במעותיו אסור לו לפצותו על כך, ואף אם התנה בדרך קנס על אי פרעון בזמנו [והיינו שמתחייב על מה שלא פרע בזמנו ללא שום קשר להמתנת זמן, וגם אם ישלם הקנס לא ימתין לו כלום], מסיק הרשב"א לאסור, כיון שההנאה באה לו מחמת ההלואה, ולא עדיף מריבית מאוחרת.
- ו. הלואה לחבירו בריבית מחמת שחשבו שיש בו דרך היתר, וכבר שילם למלך מס על ריבית זו, ואח"כ נתברר שאין היתר לריבית זו, כתב הרשב"א דאסור ללוא לשלם המס ששילם המלוא.
- ז. גדר הדברים נראה, דלא הותר תשלומי נזק רק כשהנזק אינו שייך להמתנת המעות, כעין הא דערב לנכרי שהסיבה לחייב הלואה בפיצוי הוא משום דהנזק בא מחמת עצם ההלואה

20 ועי' תשו' הרשב"א (ח"ד סי' ר"י) שדן בבא מלוא לגבות שלא בפני הלואה, דהדין הוא דאם הלואה במקום קרוב שולחין לו שיבא, מי צריך לשלם שכר השליח, והעלה דהלואה צריך לשלם כיון לטובתו תיקנו שישלחו לו, ומסיק: 'ומיהו נראה ודאי שאם נפטר נתבע מן הדין התובע משלם שכר השליח, וכן נראה בעיני אף על פי שלא שמעתי, ומ"מ אם כתב לוא למלוא כן בפירוש שתהיה עליו ההוצאה אין כאן משום חשש רבית, שהרי אין ממון המלוא מתרבה בכך'. והו"ד בב"י (חו"מ סי' ק"ו) ובנו"כ השו"ע (שם ס"א). ויש לבאר דבריו, דע"כ איירי באופן שלא פשע המלוא בכך שקראו לדין, [דבזה לא היה הרשב"א מסתפק אם לחייב בכך את הלואה], אלא דטעה וסבר שהלואה חייב, ומעתה יש להבין מש"כ הרשב"א דאין בזה איסור ריבית להתנות שישלם הלואה, ומשום דיש סיבה לחייב בכך את הלואה גם לולא זכות ההמתנה שקיבל מהמלוא, דסו"ס ההוצאה באה בגרמת הלואתו.

שהכניסו כערב נגד הנכרי, אבל כל הפסד שנובע מחמת המתנת המעות ואי אפשרות של המלוה להשתמש במעותיו, והסיבה להטילו על הלוה הוא מחמת שמעותיו היו בידו, דמי לאגר נטר ויש בו איסור ריבית.

ט. שלח יד בפקדון של חבירו והרויח בהם, אף באופן שאי אפשר לחייבו מן הדין, מ"מ אם ירצה הנפקד לתת מהרווח לבעל המעות אין בזה איסור ריבית, דאין איסור ריבית בבא לידו בתורת גזילה ואין לו כלל זכות המתנה.

י. שכר מעות להתלמד בהם והוציאן ברשות בעלים, אסור לשלם דמי השכירות כיון דנעשה הלוואה, ואם הוציאם שלא ברשות, דעת החו"ד ועוד פוסקים דגם בכה"ג אסור לשלם לו דמי השכירות, אף שבגזול הוציאם, כיון דהתנה מתחילה לשלם לו דמי שכירות על החזקת מעות אלו, ויש חולקים ומתירים אף בהתנה תחילה.

יא. מקבל עיסקא ששלח יד בחלק הפקדון והרויח לעצמו, אסור לו ליתן לבעל המעות רווח מחלק זה, כיון דיש שם חלק מלוה מיחזי כנותן לו מחמת הלוואה.

יב. תבע פקדונו מהנפקד כדי להרויח בו, ועיכב הנפקד הפקדון והרויח בו לעצמו, דעת הרבה פוסקים דחייב ליתן מהרווח להמפקד, ועכ"פ אין בזה איסור ריבית.

יג. מלוה שתבע לוה לפרוע הלוואתו בזמן פרעונו כדי לעסוק ולהרויח בו, והלוה עיכב הפרעון והפסיד המלוה, אסור לפצותו על כך, דהרי זה בכלל אגר נטר.

יד. הפוסקים ביארו, דמדינא א"א לחייב על עיכוב פרעון הלוואה, כיון דלא עבד מעשה בידים, הא אילו במקום שהיה אפשר לחייב מדינא לא היה בזה איסור ריבית.

טו. לוה שעיכב פרעון החוב, והמלוה הפסיד משום כך, כגון שהיה צריך לשלם תשלום עבור מקח שנתן עליו דמי קדימה, ומחמת עיכוב הפרעון הפסיד דמי הקדימה, או שניתוספו עליו קנסות מחמת האיחור, אסור ללוה לפצותו על כך, דכל תשלום עבור עיכוב הפרעון ומניעת שימוש בעלים במעותיהם, הוא בכלל אגר נטר.

טז. מלוה שסמך על הלוה שהבטיח לשלם בזמנו, ועל סמך זה נכנס לעסק ונתחייב להעמיד מעות בזמן פרעון החוב של הלוה, ומחמת שהלוה לא עמד בהבטחתו הפסיד העסק, מותר ללוה לפצותו על כך, כיון דסיבת הנזק הוא אי עמידה בהבטחתו, ואילו לא היה מבטיחו לא היה נכנס לעסק זה, או שהיה משיג מעות ממקום אחר.

יז. הוציא מעות מחבירו דרך ערמה שחשב שיקבל ממנו ריבית, והמלוה הוצרך לשלם ריבית על מעות אלו לנכרי, אסור לתבוע הלוה לשלם לו הריבית ששילם לנכרי, אך יש אומרים שנכון שלאחר שישלם המלוה הריבית לנכרי, יתן לו הלוה דרך חסד ומתנה את מה ששילם לנכרי, וצ"ע לדינא.

יח. אסור ללוה לעכב הפרעון בזמנו, והרי זה בכלל גזל, ומ"מ בעבר ועיכב הפרעון וגרם להמלוה הפסד, וכגון שירד ערך הכסף וכדו', אסור ללוה לפצותו על כך בממון, והוא מעוות לא יוכל ליתקן, ולכן יש להזהר בזה הרבה שלא לאחר פרעון חוב בזמנו.

יט. הנהלת גמ"ח רשאית לגבות הוצאות המוכרחות לניהול הגמ"ח, אך רק בסכום שהיו אמורים לגבות גם לולא שמטיבים עם הלווים, אבל אסור לגבות סכומים והוצאות מוגזמות שלא היו אמורים לבקש לולא שיש סיבה לבקש מהלוה לשלם הוצאות אלו בגלל שמקבל זכות להחזיק בדמי ההלוואה.

הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער

ברין השקה לרגע במקוואות

א

נחדש כן בו בזמן שלא רמז לי רבינו, ואם מפני הקושיא הרי שערי תירוצים לא ננעלו].

וכך היינו אומרים לתרץ קושיות הנ"ל, ובהקדם ביאור העובדא דנת"ס ונט"ס, דהנה, ידוע דאין דרך התנא והגמ' לדון על מעשה מוזר, דתמיד כשדן הש"ס על מעשה מסויים אם הוא פסול או אינו פסול, או כשר ואינו כשר וכדו', נקט התנא עובדא השכיח והמצוי והרצוי. ונחזי אנן בעובדא דקמן, זה שנותן סאה ונוטל סאה, אטו בשופטני עסקינן שאין לו מה לעשות עם זמנו ומחפש להעביר הזמן בעסקים בטלים, למה נותן ונוטל, והרי יש לו ארבעים סאה, ובסוף נשאר עם ארבעים סאה ואינו מוסיף כלום, ישאיר הדבר כמו שהוא ולאן הוא רוצה להגיע, אלא ודאי איירי כאן במקוה שטובלים בה ומרוב הזמן נתמלא לכלוך וזוהמא, ורוצה להחליף המים במים נקיים, היינו להוציא המי גשמים המלוכלך ולהחליפו במים שאובים.

ומעתה מובן שפיר יובן החילוק בין נת"ס ונט"ס לממלא מקוה מים במים שאובים, דבנת"ס ונט"ס הרי באמת כוונתו שלא לבטל השאובים למי הגשמים הכשרים, דהרי כל עיקר כוונתו הוא אדרבא להוציא המי גשמים המלוכלכים ולהביא במקומם מים נקיים שאינם כשרים, משא"כ בעובדא שמוסיף מים שאובים על מי המקוה להרבות המים, הרי כוונתו באמת שיתערבו המי שאובים עם המי מקוה ולבטלם בהמים הכשרים, ומעתה יובן החילוק בין שני הדינים, דבנת"ס ונטל סאה הואיל ואין כוונתו לערב ולבטל השאובים עם הכשרים

תחילה נקדים ביאור שיטת רבינו הרמב"ם בדין נתן סאה ונטל סאה, וז"ל בפ"ד מהל' מקוואות (ה"ז), מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות¹ ונתן לתוכו סאה מים שאובים ונטל אח"כ ממנו סאה הרי זה כשר וכן נותן סאה ונוטל סאה והוא כשר עד רובו, ע"כ.

ועי' כס"מ שם שכתב שדברי רבינו תמוהים שתחילה כתב כיון שיש בו ארבעים סאה ממלא בכתף ושופך כל היום אע"פ שרביץ עליו מים שאובים כשר, ולמה יפסל בנת"ס ונט"ס ביותר מרובין וכו', דהא איהו גופי' כתב מקוה העליון שיש בו ארבעים סאה מים כשרים והיה ממלא בכלי ונותן לתוכו עד שירבו המים וירדו לתחתון ארבעים סאה הרי התחתון כשר וגם העליון הוא כשר אע"פ שכ"א מהם רוב מים שאובים ואין בשניהם מ' סאה וכו'. ותירץ הכס"מ שאפשר לומר שטעם רבינו דמדינא שרי בכל גוונא, אלא דהיכא דנת"ס ונט"ס כי הוי רובו מחזי לאינשי שניטלו הכשרים ונכנסו תחתם השאובים ויבואו להכשיר בכולם שאובים לגמרי ולפיכך גזרו בו מפני מראית עין, אבל בהך דמקוה העליון ומקוה התחתון כיון דלא נטלו ביד ליכא למיחש למראית העין, וכבר הזכיר חילוק זה הרמב"ם בפרק המוכר את הבית עכדה"ק.

ואם יש לנו רשות לפתוח פה, נוכל ליישב באופן אחר [כי זה האופן שפירש רבינו הכס"מ שרבינו לא פוסל נת"ס ונט"ס ברובו אלא משום מראית עין, קשה קצת, דהאיך

1 יש לומר דמדייק "מכוונות" לומר שאם היה המקוה יותר מ' סאה כגון שהיה שמונים סאה מים כשרים, מותר אפילו יותר מרובו של המקוה עד רובו של מ' סאה. או יש לומר דלרבותא נקט מכוונות דאפי"ה משערין עד רובו, ולא קפדינן מה שבכל נטילה ונטילה נשאב מעט יותר מסאה כי המים נדבקים בדפנות מבחוץ בכלי השואב בו. ולפי מה דפירש בכס"מ דלא פסל נט"ס ונת"ס אלא משום מראית עין, יש לומר דאם לא היו מכוונות, מותר אפילו עד רובו, כגון אם היה מ"א סאה, ונתן סאה ונטל סאה מותר עד עולם, ויל"ע.

הנה איתא בשולחן ערוך יור"ד (הל' מקואות סי' ר"א סעי' נב) הבא לערב מקוה פסול או חסר עם מקוה כשר להכשירו וכו', ולאחר שנתערב הפסול עם הכשר אפילו רגע נשאר לעולם בהכשרו אפילו נסתם הנקב אח"כ, ע"כ, והנה הש"ך שם (ס"ק קיב) כתב בשם רבינו ירוחם שנסתפקו המפרשים בנסתם הנקב אם נשאר השאוב בהכשרו או כיון שנסתם הנקב חוזר ולפסולו כבתחלה ומביאו ב"י וד"מ וטוב להחמיר לכתחילה, ע"כ.

ועי' לאאמור"ר הגאון זצ"ל בשו"ת קנה בושם (ח"ב סי' פ"ח סי' ז' אות ה) שהעלה לדבר פשוט שלדעת הראב"ד דפוסל מקוה שאין בו מ' סאה מים כשרים, אפילו אם בתחילה כשהיה השאובים היה מ' סאה, כל שנפחת מ' סאה מן הכשרים אח"כ מיפסל, לדידי' פשוט הוא דלא מהנה השקה למ' סאה אלא השקה תמידית ולא השקה לרגע, והביא כן גם משו"ת עמק שאלה.

ובאמת כדברי אאמור"ר זצ"ל מפורש כן בהרבה אחרונים, הלא המה בשו"ת צמח צדק (ליובאוויטש, יו"ד סי' קע"א) שכתב מפורש שהראב"ד סובר כרבינו ירוחם שצריך במקוה מים שאובים לעשות השקה תמידית למים כשרים.

וכן הוא להדיא דעת הדברי חיים בשו"ת (יו"ד ח"א סי' מ"ב אות ב') דסברת רבינו ירוחם שהוצרך השקה תמידית הוא עפ"י הראב"ד, וכן כתב עוד בחידושי מקוואות (ס"ק כ') דיש לומר דכל שכן אם השיק מים שאובין למקוה מ"מ אם נפסק ההשקה פסול דהא קל וחומר אם בנתחבר מ' סאה שאובים ונתערבו יחד סבירא לי' להראב"ד ז"ל דאם נחסר משהו פסולים נחסרו גם מהכשרים, אם נחסרו כל הכשרים כגון שנפסק דבר המשיקם בודאי שפסול, וזה כרבינו ירוחם ולכן דברי התשב"ץ שמחמיר לכתחילה כדברי הראב"ד ז"ל בודאי שחוששין לדבריו עד כאן לשונו, של הד"ח.

וגם בחזו"א (סי' ק"ל ס"ק ז', קלא סק"י) משהו דעת הראב"ד לרי"ו דכתב בדרך

ואדרבא לא ניחא ליה תערובתן, משום הכי לא מועיל הזריעה אם נטל רובו, משא"כ בממלא ונותן לתוכו כדי להרבות המי מקוה, שכוונתו לבטל השאובים אצל הכשרים שפיר הם מתכשרים, וזה לכאורה חילוק פשוט ומסתבר.

ומצינו כעין יסוד זה (שהשקה היא מתורת ביטול) בריטב"א מכות (ד ע"א) בדין חבית מים שנפלה לים הגדול דלא מהני לה השקה, וביאר בשם הראב"ד בשם רבינו משה הדרשן דשאני הכא דהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים ואין המים המתוקים מתערבים עמהם ואותן ג' לוגין עומדין במקומן וכו', ולא אמרו שהשאובים או הטמאים נכשרים במקוה אלא במקוה דוקא וכו' ומתערבים מיד וכו'.

הרי לפניך יסוד דברינו בדברי הראשונים, שיסוד דין השקה הוא מדין תערובות וביטול, ועי' בקהילות יעקב (טהרות סי' נה) שביאר כן גם דעת הרמב"ם (במקום אחר) דכל כה"ג לא מהני חיבורן למקוה לבטל בהן דין שאובין, והביא כן מערוך לגר במכות דף ד' ע"א.

ועפ"י נימא נמי כן דזהו נמי יסוד דברי רבינו הרמב"ם בדין נת"ס ונט"ס, דבעובדא זו הרי אין כוונתו לבטל המים השאובים להכשרים ואדרבא מקפיד עליהם במחשבתו לברר זה מזה ולהפרידן, לכן לא מועיל בהן השקה בנטל רובו.

ולפי פירוש זה נוכל לפרש בדעת רבינו הרמב"ם דנת"ס ונט"ס ברובו, מדינא אין המים כשרים ולא מפני מראית עין בלבד, כי כל ענין השקה הוא כזריעה דבביטול תליא מילתא, שאם חשב לבטל הפסול אצל הכשר הרי נעשה הפסול כשר, אבל כשאין כוונתו לבטלו אצל הכשר ואדרבא דעתו להוציא הכשר אין השאובים מתכשרים ומתבטלים להכשרים.

ב

אחר הקדמה זו, נדבר מענין טהרת המקוואות ע"י השקה לרגע.

אמנם כשכוונתו מתחילה שלא להשיק אלא לרגע כדי שלא יתערבו המים השאובים עם הכשרים, ומשום הכי עושה ההשקה רק לרגע [כמו שיש עושים כן מטעם שרצים לשמור על המים שבאוצר מי גשמים בטהרתו, כלומר מקפידים שלא יתערבו אלו עם אלו], בזה פשוט שהוא ממש הדין של נת"ס ונטל סאה ביתר מרובו, דהתם הטעם הוא שאינו רוצה שיתערבו, וזה ממש היינו הך.

וגם הפוסקים דמכשירים בנפסקה השקתן לא דברו דברם על אופן מה שהמציאו עצה להקפיד בקפידא דייקא שההשקה תהיה לרגע ושלא יתערבו, דבאופן שעושה השקה לרגע בכוונה דייקא כדי שלא יתערבו ושיהיה זה לעצמו מלבד שזה ממש בדין נת"ס ונת"ס וחמור טפי, הרי אפילו אלו שמקילים בנט"ס ונתן סאה הוא מפני דעכ"פ נתערבו, אבל לא כשמקפיד על תערובתו. ועוד גם בשיטת ר' משה הדרשן הנ"ל דכל שאינן מתערבין זה בזה לא מיתכשר, הרבה פוסקים הסכימו ליסוד דבריו (כמבואר בספרי הפוסקים), ובזה בודאי יש להחמיר, שלא מועיל מידי לדעת הרמב"ם ור' משה הדרשן, כנלענ"ד פשוט. ורק באופן שיעשה השקה פתוחה, בזה עכ"פ כשר גם לדעת הרמב"ם (אע"פ דמחמיר בנט"ס ונת"ס).

ואחר כתבי כל הנ"ל מצאתי עוד להגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל (ח"ד סי' לט) שהעלה דלפי שיטת רבינו הרמב"ם לא תועיל השקה אלא בשנתערבו, ואם עומדים שני מקוואות זה על יד זה אע"פ שיש השקה ביניהם לא תועיל, עיי"ש שהאריך הרבה, ושהרמב"ם סבור כשיטת רבי משה הדרשן. ואם אמנם שעצם דבריו בשיטת הרמב"ם הן הן הדברים שכתבנו, אלא דאנן הוצאנו כן מעצם דין נת"ס ונתן סאה אליבא דהרמב"ם דמזה עצמו אנו למדין יסוד דבריו דלא יועיל השקה היכא דאין כוונתו לבטל השאובים

אפשר לדעת הראב"ד אם השיק מקוה שאובים למקוה כשר וסתם אח"כ הנקב פסול שהרי עכשיו נטל את הכשרים והשאיר השאובים, ובסי' קלא (אות י) שם פשוט ליה שלדעת הראב"ד כל שאין השקה תמידין הו"ל נט"ס ונת"ס ולפי"ז י"ל דאף דסלקי להו השקה כשפירשו עדיין דינן כשאובין וצ"ע. ומיהו בס' קכ"ג (ס"ק ו') כתב דאפשר דהראב"ד מודה בזה דכשר דכיון דלא נטל מן הכשרים לא הוי כנתן סאה ונטל סאה וכו' ועיי"ש [ונראה דהיינו אם נסבור שטעם הראב"ד מחמת מראית עין שייך לחלק כן].

וכן בשו"ת ערוגת הבושם (יו"ד ח"ב סי' קצז) משהו שיטת רבינו ירוחם עם הראב"ד, וכן מצינו לעוד הרבה מרביתינו האחרונים דפשוט להו כן, ואין עת האסף פה.

ג

והנה, נראה דאליבא דהרמב"ם, יש מקום לחלק בין נפסקה ההשקה בסתם, לנפסקה מטעם שהוא מקפיד שלא יתערבו השאובים עם הכשרים, דהנה מה שהפוסקים דנים בדין נפסקה ההשקה אם עדיין כשרים, איירו בנפסק סתם (לא בדוקא ובקפידא כדי שלא יתערבו) אלא שאירע דרך מקרה שנפסק, או הפסיקה ההשקה מסיבות טכניות כגון שקשה שיהיה החיבור קיים תמיד, או סיבות פרקטיות, ובזה דנים. ובגווני דנפסקה ההשקה בסתם או סיבות פרטיות, בזה יש צד גדול לומר דכשר להרמב"ם, משום דלא דמי לדין נת"ס ונט"ס, שהרי הדין בנת"ס ונט"ס שהרמב"ם פוסלו נתבאר דהוא זה מפני שאין דעתו לבטל המים השאובים עם הכשרים, ואדרבא כל מטרתו בנת"ס ונט"ס הוא כדי להוציא המים הכשרים המלוכלכים ולהביא במקומם מים נקיים, כמו שנתבאר. וא"כ בנפסקה ההשקה י"ל דלא איכפת לן בזה, שהרי כבר עירב הכשרים עם השאובים ונתכשרו.²

2 גם יש לומר בדעת הרמב"ם גם בדין נת"ס ונט"ס אם מתחילה היה דעתו ליתן פחות מרובו וכבר נתכשר, הרי לאחר זמן כשרצה פעם שנית להחליף פחות מרובו נמי כשר אע"פ דהשתא כבר רובו שאובים, דו"ק.

לנגוע זה בזה לרגע, בזה בודאי אפשר שמודים לשיטת רבי משה הדרשן והרמב"ם דבעינן בהשקה דין תערוכות וביטול ולא סגי בלא הא, וק"ל.

והנה עיי' בשו"ת דברי חיים (חושן משפט ח"א סי' לז) מה שנשאל בענין מקוה, כתב שם שיעשו נקב בהמקוה ולחברו עיי' קנה להבאר שבו נאספים המים שלדעתי יש על כל פנים ארבעים סאה מי גשמים בכור ובהכי סגי כמבואר במשנה [פ"ו מ"ח הנ"ל] מטהרין התחתון מהעליון והגם שיש פוסקים דצריך להיות החיבור תמיד כמבואר בשו"ע [עיי' ש"ך יו"ד סי' ר"א ס"ק קי"ב] על זה יש לסמוך "בכהאי גוונא" להקל על כל פנים בכל פעם שיראו שניטל הרוב יכשירו כנ"ל.

והנה מה דכתב דיש לסמוך "בכהאי גוונא" וכו', כנראה שהיה שם איזה מקרה מיוחד שהקיל בזה [כי הרי הדברי חיים עצמו כתב בכמה מקומות דלדעת הראב"ד דאוסר נת"ס ונט"ס כ"ש שלא יועיל לדידי' אלא השקה תמידית, וכבר נתקשו בסתירה זו רבים. בכל אופן מבואר מלשון כהאי גווי דהיה שם איזה צד להקל יותר]. אמנם בכל אופן גם מה שהקיל אינו אלא שאי"צ חיבור תמידית, ושם מסתברא שלא היה אפשר לעשות חיבור תמידית כדמוכח ממה דכתב "בכהאי גווי". אבל לא באופן "להקפיד" שיהיה השקה לרגע כדי שלא יתערבו המים אלו באלו כדי לשמור על אוצר המים, דכה"ג דמקפיד על תערובתם הרי יש הרבה צדדים לומר שלא תועיל אותה השקה אפילו לאלו שלא מצריכים השקה תמידית, וכמו שנתבאר, כנלענ"ד.

עכ"פ לרוב מים כשרים, ואדרבא הוא מקפיד על תערובתם. והמנח"י הוציא כן מדין חבית שנפל לים הגדול יעו"ש, [ואמנם לענ"ד צ"ע בדבריו, דהן אם אמנם יפרש דין חבית מים שנפל לים הגדול דלא מהני בהן השקה לפי דעת הרמב"ם מטעם שאינו מתבטל, מ"מ מאין לן לפרש דשני מקוואות שאינו מעורבין אלא עיי' השקה חסר בדין מעורב, שהרי דין חבית יש לומר הטעם שאינן נחשבין מעורבין מפני דהוי כמים כבדים וקלים והאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי וכדעת רבינו משה הדרשן. ורק כשמקפיד בתערובתן ולא רוצה בהתערבותם, בזה יש לנו ראיה בדעת הרמב"ם מדין נט"ס ונת"ס דלא מתכשרים כה"ג מפני שאינו רוצה בתערובתן]. ועכ"פ נמצאנו למידין לדעת המנחת יצחק בדעת הרמב"ם פשיטא דלא תועיל השקה לרגע, יעו"ש, [ומיהו לדברינו תועיל השקה לרגע להרמב"ם אם רוצה בהתערבותם אע"פ שאח"כ אירע שנפסק], ודו"ק היטב.

ד

ודע, דסברא זו דלא תועיל השקה לרגע, אפשר דלכו"ע היא, כלומר דגם לפי מה דפסק בשו"ע דנת"ס ונט"ס כשר אפילו ביתר מרובו, אין זה מחמת דלא ס"ל עיקר הסברא דבעינן דין תערוכות מים בהשקה, אלא מטעם דס"ל דכה"ג שפיר מעורבין הן, דמאי דקפיד להוציא הכשרים אח"כ לא הוה חסרון בדין תערוכות הואיל ובשעת שפיכה הרי לא קפיד על תערובתם, דאי אפשר בלי שיתערבו, אלא שאח"כ יוציא כנגד ממה ששפך. אבל בהשקה לרגע בין שני מקוואות דאינו רוצה כלל ומקפיד שלא לערבם רק

הרב אפרים פישל הלוי סגל

דין בסיס לאיסור ולהיתר - כשההיתר הוא בסיס לאיסור וגדר איסור מלמול מאכלים האסורים באכילה בשבת

נשאלה שאלה בבי מדרשא באדם שיש לו תיק שמשמש אותו לנשיאת ספרי קודש וכלי כתיבה, ובאחד מערבי שבתות הוציא מהתיק את ספרי הקודש, והניח התיק שבו כלי הכתיבה על כיסא מיותר שיש לו בביתו. וקרה מקרה במהלך השבת שהוצרך להשתמש בכיסא, ועלה הספק האם הכיסא מוקצה לכל השבת מדין בסיס לאיסור, או שמא מותר לו לנער התיק מהכיסא ולטלטלו בשבת.

הנה ידוע הכלל לענין 'בסיס' למוקצה בשבת, שאם מונח עליו רק דבר מוקצה - הרי הוא אסור בטלטול כמותו [אם הונח שם ע"י הבעלים, על דעת שיהא מונח שם בשבת], אך אם מלבד המוקצה מונח עליו גם דבר היתר החשוב יותר מהמוקצה - הרי הוא בסיס לאיסור ולהיתר ואינו נעשה מוקצה.

ופשוט שבאופן שמונחים כמה דברים זה על גבי זה [עכ"פ באופן שבדווקא מונחים כך כדי שישבו היטב], ומעל כולם מונח דבר מוקצה, הרי כולם בסיס לאיסור.

ומעתה יש לדון, בנידון דידן שמונח על הכיסא תיק שבעצמותו הוא חפץ המותר, אלא שבתוך התיק מונחים דברי מוקצה הקובעים את דין התיק כבסיס למוקצה ונאסר בטלטול, שיש לדון מה דינו של הכיסא, האם הוא בסיס לאיסור בלבד, כיון שאין עליו אלא מוקצה, שהרי גם התיק שהוא דבר המותר כבר נהפך למוקצה משום בסיס, או שמא הכיסא הוא בסיס לאיסור ולהיתר - כיון שהתיק שעליו אינו מוקצה בעצמותו אלא מדין בסיס, וא"כ כיון שהתיק יותר חשוב מדברי האיסור המונחים בתוכו יהא הכיסא מותר בטלטול כדיון בסיס לאיסור ולהיתר.

ומצאנו בדין זה דברים מחודשים בדברי החיי-אדם, והביאם המשנ"ב להלכה, ודבריו טעונים בירור וליבון, וכן יש לברר האם חידושו מוסכם על שאר הפוסקים. וזה החלי בעז"ה.

חידושו של החיי אדם

לענין מגירת שולחן שמונח בה מוקצה

א) המשנ"ב בהלכות בסיס לאיסור (סי' ש"י ס"ק ל"א) דן בדין שולחן שמוקנת בו מגירה אשר מונח בה מוקצה, האם כל השולחן נעשה בסיס לאיסור ואסור בטלטול. והביא בשם המג"א שיש בזה ב' אופנים [והדבר נלמד מסוגיא דמוכני בגמ'], שאם המגירה קבועה בשולחן ואינה נשלפת לגמרי ממנו, אין השולחן נעשה בסיס למוקצה שבתוכה, כיון שהמגירה היא חלק מהשולחן שהרי אינה נשלפת ממנו לגמרי, ומאידך אינה עיקר השולחן אלא חלק טפל שלו, ממילא אין המוקצה שבתוכה אוסר כל

השולחן בטלטול. אך אם היא מגירה נשלפת הרי היא כלי בפני עצמה, ושפיר נעשית המגירה בסיס למוקצה שבה, וממילא גם השולחן שהוא בסיס למגירה נעשה בסיס למוקצה.

והוסיף המשנ"ב בשם החי"א (כלל ס"ז סי"א): 'נראה לי, דוקא כשהתיבה שבשולחן הוא מיוחד תמיד למעות או שאר דבר מוקצה, אבל כשהתיבה התלויה בשולחן עשויה תמיד להניח בה לחם וסכינים, ואירע שהניח בה מעות, אפילו [שכעת בשבת זו] אין בה לחם וסכינים [אלא מעות], אף על גב דהטישקעסטי"ל [-מגירת השולחן] ודאי אסור לטלטל [שנעשית בסיס למעות], אבל

כאן 'היתר' כלל על השולחן, וכמו כן אם המגירה שבשולחן מיוחדת לדברי איסור, וכעת בשבת יש בה דבר איסור, השולחן נעשה בסיס לאיסור בלבד ואסור בטלטול.

ופשטות דבריו היה נראה לפרש שהסיבה לאסור בכה"ג, הוא מפני שהמנורה היא כלי שמלאכתו לאיסור, וגם היא עצמה [אף שאין בה שלהבת] גורמת לשולחן להיות בסיס לאיסור כשמונחת עליו, וכמו כן מגירה המיוחדת לדברי איסור נחשבת ל'כלי שמלאכתו לאיסור' ולכן אוסרת השולחן שהוא בסיס לה.

וראשית יש לציין, שנידון זה האם להחשיב מגירה המיוחדת להניח בה דברי מוקצה כ'כלי שמלאכתו לאיסור' תלוי ועומד במחלוקת, וכפי שנתבאר בסי' ש"י (ס"ז) לענין מיטה שייחידה להניח עליה מעות, וכן כיס המיוחד להניח בו מעות, יעויין שם במג"א (שם סק"ה) דנקט דלכו"ע נחשב ככשמל"א, אך כבר תמה עליו רעק"א שהדבר נתון במחלוקת הראשונים, ולדעת הרשב"א והראב"ד כיון שאין הכלי עצמו עושה מעשה איסור אלא רק משמש להניח בו איסור, כל שלא הונחו בו דברי איסור בשבת זו הרי הוא כשאר כלים המותרים בטלטול. (ועיי' בבית מאיר (סי' ש"י) שם) שנקט שאף הרשב"א מודה למעשה שהוא כלי שמל"א).

אכן אף אם בדעת המחבר נחלקו האחרונים מה דעתו בזה, אמנם דעת הרמ"א ברורה שנחשב לכלי שמלאכתו לאיסור (אכן עיין רעק"א סי' רע"ט על מג"א סק"ט שדקדק מדברי הרמ"א דסמכין להלכה על הרשב"א לענין אמירה לעכו"ם), וממילא יש להבין כך כוונת החי"א.

(ד) והנה כבר דנו האחרונים האם גם בכלי שמל"א איכא לדין 'בסיס לאיסור', ולפי"ז יהא מוכח שדעת החי"א והמשנ"ב דאיכא לדין בסיס במוקצה זה.

אמנם באמת אי אפשר לפרש כן כוונת החי"א, שהרי פשוט שאף לדעת המחמירים

מותר לטלטל השולחן, שהרי גם הטישקעסטי"ל הוא בעצם כלי שמלאכתו להיתר [שהרי מיוחד להניח בו דברי היתר], וא"כ נעשה השולחן בסיס לאיסור ולהיתר, וצ"ע.

(ב) ולמדנו מדבריו הבנה מחודשת, שכשבים לדון בדינו של בסיס שיש עליו איסור והיתר [כגון שולחן שהוא בסיס ל'מגירה' שהיא כלי שמלאכתה להיתר, ו'למעו' שבעת מונחים במגירה שהשולחן בסיס לה], אף באופן שההיתר עצמו - [המגירה] הוא בסיס לאיסור בלבד [כיון שהונחו במגירה מעות על דעת שיהיו שם בשבת], עדיין שם 'היתר' על ההיתר - [המגירה], אף שהוא אסור בטלטול משום מוקצה, והיינו מפני שאינו 'מוקצה' בעצם, וכל איסורו הוא משום שהוא בסיס למוקצה אחר, ולכן כשדנים על ההיתר הראשון - [השולחן], הוא נחשב לבסיס לאיסור ולהיתר, ומותר בטלטול באופנים שבסיס לאיסור ולהיתר מותר בטלטול.

ותחילה יש לציין, שהמעין בנשמת אדם שם (אות ד') יראה שמסקנתו לאסור בכה"ג, ולפלא שבחיי"א סתם להתיר ורק סיים בצ"ע, וכך גם העתיק המשנ"ב.

ההבדל בין מגירה

המיוחדת למוקצה או לא

(ג) ולעצם הדברים, הנה החי"א עצמו חילק שתלוי למה משמשת המגירה בדרך כלל, שאם משמשת תמיד לאיסור פשוט שאין להחשיב את המגירה עצמה לדבר היתר כדי לגרום שהשולחן יהא בסיס גם להיתר, ורק אם משמשת בדרך כלל להיתר אפשר להחשיבה כך. ובזה יישב (בנשמ"א שם) מדוע פשוט בפוסקים שמנורה דולקת המונחת על השולחן גורמת שיהא השולחן 'בסיס לאיסור', ולא אמרין שהשולחן בסיס גם 'למנורה' [-שהיא 'היתר' מצד עצמה] וגם 'לשלהבת שעל המנורה' [-שהיא 'איסור'], שהוא מפני שהרי גם המנורה מיוחדת להדלקה ומלאכתה לאיסור, ואין

בסיס לשלהבת הרי הוא מוקצה, הרי הוא נחשב כמוקצה גמור גם לענין זה שהבסיס לו [-הנר] הוא בסיס לאיסור בלבד, ולא לאיסור ולהיתר, ומפורש דלא כחידושו של החי"א, ולא יתכן שיעלים עיניו מגמרא מפורשת, ובאמת בתו"ד בנשמת אדם נראה ששם ליבו לקושיא זו, אך לא ראיתי שיבאר באמת ההבדל בין נידון ידיה לנידון הנר שבגמ', ואולי באמת לכן הסיק בנשמ"א לאיסור בנידו"ד.

ישוב וביאור חידוש החי"א

ו) ולבאר כל זאת נראה לומר, שכוונת החי"א לחלק בין שתי סוגי 'בסיס', שיש בסיס שהוא מיוחד לדבר האיסור, שבזה לא שייך לחלק בינו לבין דבר האיסור שעליו, ורק בבסיס שאינו מיוחד לדבר האיסור שייך לחלק זאת.

ולכן מנורה 'המיוחדת להדלקה', שבשעה שדולקת השלהבת על המנורה א"א לחלק את המנורה והשלהבת לשתיים ולומר שהשולחן הוא בסיס למנורה וגם לשלהבת, וכמו כן מגירת שולחן המיוחדת למעות, בשעה שהמעות מונחים בה א"א לומר שהשולחן הוא בסיס למגירה וגם למעות, דחד הם, שהרי המנורה שהיא מיוחדת לשלהבת וזהו מקומה הטבעי של השלהבת - בסיס גמור לה, וכן המגירה המיוחדת למעות ובסיס להן - חד היא עם המעות, ואין כאן היתר כלל.

משא"כ באופן שמונחים מעות במגירה המיוחדת בד"כ לסכינים וכדו', אכן כיון שהניח בכוונה את המעות במגירה, המגירה נהפכת לבסיס למעות ואסור לטלטלה, אך עדיין שמה עליה כ"כלי מיוחד להיתר' ואינה בטלה לגמרי למעות שבה, ושפיר יש לומר שהשולחן בסיס גם להיתר - המגירה שבעצמותה משמשת להיתר, ורק בדרך מקרה נעשית בשבת זו בסיס למעות שבה.

ומישוב שפיר מה שהקשינו מדוע לא תציל המגירה לענין טלטול השולחן לצורך גו"מ, והיינו מפני שאין הנקודה שהמגירה

שגם כלי שמל"א יש בו דין 'בסיס', מ"מ אין הבסיס גרוע מהמוקצה שעליו, וכשם שהכלי שמל"א עצמו מותר בטלטול לצורך גופו ומקומו כך גם הבסיס שלו, וא"כ עדיין קשה מדוע לא אמרינן שהשולחן בסיס גם למנורה וגם בסיס לשלהבת, וכיון שהמנורה חשובה יותר מהשלהבת נחשיב השולחן כבסיס למנורה ולא לשלהבת, ונתיר השולחן בטלטול לצורך גו"מ [בשם שהמנורה מצד עצמה לולי היותה בסיס לשלהבת היתה מותרת בטלטול כזה]. וכמו כן במגירה, אף אם היא מיוחדת למעות וממילא דינה ככלי שמל"א, עדיין יכולה להציל השולחן מלהיות בסיס רק למעות [וממילא יהא אסור בטלטול אף לצורך גו"מ], ונימא שהוא בסיס גם למגירה וגם למעות ושפיר מותר לטלטלו לצורך גו"מ, וכשם שאם המגירה מיוחדת להיתר, מצילה המגירה שלא יהא השולחן בסיס כלל לאיסור, ומותר לטלטלו אף מחמה לצל, כך גם כשמלאכת המגירה לאיסור, תציל את השולחן מלהיות בסיס רק למעות ושיהא מותר לטלטלו לצורך גו"מ.

תמיהה על חידוש החי"א ממוקצה דנר

ה) והיותר קשה על גוף חידושו של החי"א, שלכאורה בגמרא ותוס' מפורש להדיא דלא כוותיה, שהגמרא (שבת מז.) ביארה בטעם איסור טלטול נר הדולק בשבת, שהוא מפני שהנר [-הפמוט] והשמן והפתילה כולם בסיס לאיסור - 'השלהבת'. וכתבו התוס' שלכן הוצרכה הגמרא לפרש שגם השמן והפתילה הם בסיס לשלהבת, שאילו רק הנר היה בסיס לשלהבת, היה לנו להתירו בטלטול, משום שהנר בסיס גם לשלהבת וגם לשמן שבתוכו, והוי בסיס לאיסור ולהיתר שמותר בטלטול [כשהשמן חשוב יותר מהשלהבת], ולכן פירשה הגמרא שגם השמן עצמו אסור בטלטול משום שהוא בסיס לשלהבת, ונמצא שהנר הוא בסיס רק לאיסור.

ונמצינו למדים מפורש שגם דבר שמצד עצמו היתר גמור [-השמן] ורק מחמת שהוא

למגירה שאינה מוקצה גמור, וגם למסמרים, ולכן לצורך גופו ומקומו בודאי יהא מותר השולחן בטלטול, ומחמה לצל - יהא תלוי במחלוקת האחרונים אם בסיס לכשמל"א אסור בזה או לא.

ולפי"ז מש"כ המשנ"ב [ואינו ממש כלשון החי"א] ידוקא כשהתיבה שבשולחן הוא מיוחד תמיד למעות או שאר דבר מוקצה, צ"ל שכוונתו באופן שהמגירה מיוחדת לשאר דבר מוקצה ומונח בה כעת דבר מוקצה זה, ולא שכעת מונח בה מעות, וצ"ע.

ח) ועפי"ז יש לפרש גם לענין השמן שבנר, שאמנם השמן מצד עצמו אינו מוקצה, ולכן לולי המציאות שהוא בסיס לשלהבת הדולקת מכוחו [וכפי שמתבאר מדברי הריטב"א שם בביאור כוונת הגמרא שהשמן בסיס לשלהבת], שפיר היה אפשר להחשיב הנר כבסיס לאיסור ולהיתר, מ"מ מאחר שבאמת השמן בסיס לשלהבת, לא שייך לחלק ולומר שעדיין הנר בסיס גם לשמן שבעצם אינו מוקצה וכל הקצאתו רק מחמת שהוא בסיס, משום ששמן שהונח בנר והודלק הרי מיוחד לשלהבת לגמרי [עוד יותר ממגירה שמיוחדת למעות, שהרי עומד לכלות לגמרי - כדי שתדלק השלהבת], והוא והנר חד הם.

ושפיר יש לקיים הלכתא דהחי"א, אלא שהוא עצמו הניח בצ"ע, וכפי שהערנו שנראה מדבריו בנשמ"א שמסיק לאסור.

היוצא למעשה בנידון דידן

ט) ומעתה יש לברר הדין במעשה דידן, שהנה תיק זה מיוחד גם לספרים שהם דברים המותרים וגם לכלי כתיבה המוקצים, וא"כ לכאורה אף לדברי החי"א יהא הכיסא אסור בטלטול, שהרי התיק מיוחד לכלי המוקצה שבו ולא שייך להפריד בין התיק למוקצה, ונמצא הכסא בסיס לאיסור לחוד.

אמנם באמת מסתבר יותר שכיון שאין התיק מיוחד רק למוקצה לחוד אלא גם לספרים המונחים בו בדרך כלל, אין לומר

היא כלי שמלאכתו לאיסור, ולכן גורמת לשולחן להיות בסיס רק לאיסור, אלא הנקודה היא שכל שמיוחדת למעות שבה, ממילא לאחר שנקבע שהיא בסיס להם - [שהונחו בה מדעת] - היא והמעות חד הם ונמצא שיש על השולחן רק איסור לחוד.

[ושורש לחילוק בין שני מיני בסיס מצאנו במג"א, שהנה בשו"ע סי' רע"ט (ס"ג) הביא המחבר דברי הריב"ש להתיר טלטול נר שדלק ביה"ש, באופן שהניחו על הנר מבעו"י מעט לחם, וטעמו שעי"ז נהפך הנר לבסיס לשלהבת וללחם, והלחם חשוב לו יותר מהשלהבת, והוא בסיס לאיסור ולהיתר המותר בטלטול. ובמג"א (סק"ה) כתב לחלוק עליו, וז"ל המשנ"ב (סק"י) בהביאו דברי המג"א: 'דכיון דהמנורה עיקר עשייתה בשביל השלהבת, לכן נעשית תמיד טפל ובסיס להשלהבת, ולא ללחם ושארי דברים אחרים אף שהם חשובים יותר'. ועיי"ש במשנ"ב שכתב שזהו טעמו של המחבר שסיים על דברי הריב"ש 'ואין לסמוך עליו'.

והבין החי"א, שכשם שלענין המנורה עצמה אמרינן שאינה בסיס אלא לשלהבת ולא ללחם שעליה, כיון שמיוחדת לשלהבת, ה"נ לענין השולחן שתחתיה, אין לטעון שהוא בסיס למנורה שהיא היתר ושלהבת שהיא איסור, כיון דהמנורה והשלהבת חד הם].

נפק"מ למעשה היוצא מביאור זה

ז) ונפק"מ במגירה המיוחדת למעות, שבשבת זו לא הונחו בה מעות, אך הונחו בה שאר חפצי מוקצה גמור, כגון מסמרים, שלפי פשוטות לשון החי"א, גם בזה יודה שהשולחן בסיס רק לאיסור, שהרי אין כאן היתר גמור על השולחן, שהרי גם המגירה מלאכתה לאיסור כיון שמיוחדת למעות.

אך לדברינו בזה יסבור החי"א דשפיר יש לחלק המגירה והמוקצה לשתיים, שהרי אינה מיוחדת למוקצה המונח בה כעת, וממילא נוכל לומר שהשולחן הוא בסיס גם

שעליה, מ"מ לענין הכלכלה הא חידש לן החי"א שיש להחשיב את הטהורה כדבר המותר כיון שבעצמותה מותרת היא, וכמגירה של סכינים שאף שנעשית בסיס למעות שהונחו בה, מ"מ עדיין מצילה את השולחן מלהיות בסיס לאיסור לחוד אלא נעשה השולחן בסיס גם למגירה - שהיא דבר היתר בעצם.

וכמו כן באפר, אף אי נימא שהוא מוקצה מחמת שנעשה בסיס לשברי עצים המונחים עליו באקראי, עדיין נחשבת המחמת בסיס גם להיתר - מחמת האפר המונח עליה, שהוא מצד עצמו דבר המותר.

ואמנם היה אפשר לדחות, שבאמת אין נידונו של המג"א שאם יש בסיס באקראי נעשית הכלכלה והמחמת בסיס רק לאיסור, אלא נידונו הוא, שמבואר בגמרא שמטרת הטלטול הוא לצורך שימוש בפירות הטהורים ובאפר הראוי לשימוש, ואי נימא שיש בסיס באקראי, באמת אסורים הם בשימוש בשבת כיון שנעשו מוקצה. אך בפשטות משמע [ראה גם במחצה"ש] שנידון המג"א הוא שאם יש בסיס באקראי יהיו הכלכלה והמחמת בסיס רק לאיסור ויהיו אסורים בטלטול אף לצורך מקומם.

ישוב דברי המג"א לענין מחמת

שאינן סתירה לחידושו של החי"א

יא) אך באמת נראה דמהא דמחמת בודאי קושיא מעיקרא ליתא, שכל דברי החי"א לא שייכי אלא ב'כלי' כמגירת שולחן או תיק, שבזה יש לומר שאף שבשבת זו אסורה המגירה בטלטול מחמת שנעשית בסיס למעות, עדיין שם 'כלי' עליה [ואמנם אסורה בטלטול אף לצורך גו"מ ודלא ככשמל"א, כיון שדינה כדין המוקצה שעליה שהוא מוקצה מחמת גופו שאין לו היתר טלטול כלל, אך אין זה גורם להסיר ממנה שם 'כלי', כיון שלמעשה רק בשבת זו אסורה בטלטול מחמת שנעשית בסיס לאיסור], ושפיר י"ל שהשולחן שהוא בסיס

שהתיק בטל לגמרי אל דברי המוקצה שבו, ושפיר יש לחלק ביניהם ולומר שלדברי החי"א אין הכיסא מוקצה, כיון שהוא בסיס לתיק המותר ולמוקצה האסור, והתיק יותר חשוב מהמוקצה שבו.

דברי המג"א לענין בסיס באקראי

י) אמנם על עצם חידושו של החי"א יש להעיר, שלכאורה במגן אברהם מפורש דלא כחידושו, שדן (סי' ש"ט סק"ו) לענין 'בסיס באקראי', והיינו שמונחים בתיבה דברים שונים זה על גבי זה מחוסר מקום, ולא מפני שיש ענין שיהיו מונחים זה על זה, האם נעשה ההיתר בסיס או לא. וכתב המג"א להוכיח מהגמרא שאינו נעשה בסיס בכה"ג, שאמרו (שבת קמב.) לענין כלכלה שיש בה פירות תרומה טהורה ומותרים באכילה ופירות תרומה טמאה שאסורים באכילה, שמותרת הכלכלה בטלטול כיון שהיא בסיס לאיסור ולהיתר, ומבואר בגמ' דהיינו אף באופן שהתרומה הטהורה מונחת בתחתית הכלכלה, והטמאה מונחת עליה, ומוכיח המג"א שאילו בסיס באקראי היה נעשה בסיס לאיסור, הרי גם התרומה הטהורה עצמה מוקצה משום בסיס לאיסור - התרומה הטמאה המונחת עליה, ואין כאן היתר בכלכלה כלל, אלא בהכרח שבסיס באקראי אינו בסיס, ולכן הכלכלה היא בסיס לאיסור ולהיתר כיון שרק באקראי מונחים הפירות אלו על אלו ואין לו ענין בכך.

ועוד הוכיח המג"א מהא דאמרין בגמ' (שם מז.) שמחמת שיש עליה אפר הראוי לשימוש בשבת, וגם שברי עצים שהם מוקצה, מותרת בטלטול משום שהיא בסיס לאיסור ולהיתר, ואם נאמר שבסיס באקראי הוי בסיס, הרי אין כאן היתר כלל, שהרי האפר נעשה בסיס לשברי עצים שעליו.

ולכאורה לדברי החי"א לא הוכיח המג"א כלום, דשפיר י"ל שבסיס באקראי הוי בסיס, ואעפ"כ עדיין נחשבת הכלכלה בסיס לאיסור ולהיתר, שאף שהתרומה הטהורה נעשית בסיס לתרומה הטמאה

בשו"ע לענין טלטול בגד שעטנו בשבת, שי"א שדינו ככל כלי שמל"א שמותר בטלטול לצורך גופו ומקומו, וי"א שאסור בכל טלטול וגרע מכלי שמלאכתו לאיסור, ובשו"ע הרב (שם סעיף פ"ה) כתב להסביר טעם האוסרים: 'שאינן תורת כלי מועיל אלא לכלי שמלאכתו לאיסור בשבת בלבד, אבל בחול מלאכתו להיתר, שאף אם בשבת אינו ראוי כלל לשום תשימש, מותר לטלטלו [לצורך גו"מ], הואיל ויש עליו תורת כלי, דהיינו שראוי הוא למלאכתו בחול וכו', אבל אם גם בחול אינו ראוי למלאכה, כגון בגד שעטנו שאסור להתלבש בו גם בחול אין עליו תורת כלי ומלבד כלל וכו', ואין מועיל כלל להבגד מה שיש עליו צורת ותואר מלבד, כיון שאסור ללבשו, כמו שאין מועיל למאכל האסור באכילה בשבת להתירו בטלטול מפני שיש עליו תואר אוכל, ותורת אוכל עדיף מתורת כלי'.

ולמדנו מדבריו יסוד מחודש, שכדומה ההבנה המקובלת להבדל ההלכתי בין כלי האסור [המותר בטלטול לצורך גו"מ] ל'מאכל האסור' כטבל וכדו' [האסור בכל טלטול כדין מוקצה מחמת גופו] הוא, שב'כלי' עצם הדבר שיש לו צורת ותואר כלי גורם שאף שהוא אסור בשימוש בשבת עדיין 'תורת כלי' עליו, ולכן אינו כעץ ואבן ואינו מוקצה מחמת גופו, משא"כ 'אוכל' אין בו שום חשיבות כשלעצמו, וכל חשיבותו הוא מחמת האפשרות לאכלו, וכל שאסור לאכלו הרי הוא כעץ ואבן, ואין מושג של 'תורת אוכל' [ואולי הוא מפני שמאכל הנאתו חד פעמית, ולכן ה'תואר' אינו מוסיף כלום, משא"כ כלי ששימושו הוא רב פעמי].

ומדברי השו"ע למדנו שאדרבה, 'תורת אוכל' עדיף על 'תורת כלי' [ולא ציין מקור לדבר ונראה שהבין עדיפותו מסברא, וע"ע במ"מ וצינונים מה שצינון בזה], ואכן 'כלי' שהוא באותו מצב של 'מאכל' האסור, והיינו כלי שאסור לעולם בהנאה שלשמו נוצר, כבגד שעטנו, אין מוסיף לו כלום מה שיש

גם למגירה נחשב בסיס לאיסור ולהיתר, כיון שהמגירה בעצמותה מותרת היא.

אמנם אפר שמונחים עליו שברי עצים, אי נימא שגם באקראי הוי בסיס וממילא האפר אסור בטלטול ובשימוש מחמת שנעשה בסיס לשברי עצים, הרי הוא אפר שאין לו שום שימוש בשבת, וממילא הוא מוקצה מחמת גופו, והאין נחשיבנו ל'דבר היתר' כדי להציל המחמת מלהיות בסיס לאיסור בלבד, שאינו דומה לכלי, שבו אף שאסור בשבת זו בטלטול עדיין שם 'כלי' עליו, אך אפר שאסור בשימוש הרי הוא כעץ ואבן, שהרי כל חשיבותו הוא רק מחמת שראוי לשימוש, וזה אינו ראוי לשימוש, וממילא מוקצה גמור הוא.

האם גם הוכחת המג"א מתרומה טמאה מתיישבת עם חידושו של החי"א

יב) אמנם יש לדון בהוכחת המג"א מהא דפירות תרומה, דבהשקפה ראשונה נראה דגם מכך אין להקשות וכנ"ל לגבי אפר, דגם בפירות אי נימא שפירות התרומה הטהורה אסורים בטלטול מחמת שנעשו בסיס לתרומה טמאה שעליהם, ממילא הם 'מוקצה מחמת גופו', שאף שהם פירות גמורים ומוכנים לאכילה לכהן, ומיד בצאת השבת [שיוסר מהם שם בסיס לתרומה הטמאה] יותרו באכילה, מ"מ איסור המוקצה שעליהם גורם שיהיו מוקצה מחמת גופו, וכדחזינן לגבי ביצה שנולדה בשבת שאף שהיא ביצה גמורה ומוכנת לאכילה, ומיד במוצ"ש תותר באכילה, האיסור שעליה מבטל שם 'אוכל' ממנה, ואסורה בטלטול אף לצורך גו"מ, ודלא ככלי שמל"א, וממילא בהא שפיר מודה החי"א שאין כאן אלא בסיס לאיסור ולא בסיס לאיסור ולהיתר.

הסבר השו"ע הרב בהבדל בין כלי האסור למאכל האסור לענין טלטול בשבת

יג) אכן באמת יש לדקדק בזה, דהנה בשו"ע (סי' ש"ח סעי' מ"ז) הובאו ב' דעות

וכן הבין האבני נזר (או"ח סי' נ"ה) בדעת השו"ע הרב, שכך העתיק דבריו: 'דכתב הרב מלאדי זצ"ל, מה שאוכלין אסורין אסור לטלטל בשבת ולא דמי לכלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו ולצורך מקומו, והא תורת אוכל עדיף מתורת כלי. ותירץ דשאני אוכל איסור שאסור גם בחול, מה שאין כן כלי שמלאכתו לדבר האיסור דאסור רק בשבת לבד' וכו'.

אמנם דברי השו"ע"ר טעונים ביאור רב, ושתי קושיות עצומות מתעוררות ללומד דבריו, ובעל אבני נזר כבר נתעורר בהם וכתב ליישבם ע"י תוספת דברים על דברי השו"ע"ר, כדלהלן.

קושיית האגלי טל מ'טבל'

טו) הקושיא הא' נתבארה באגלי טל (דש ס"ק ט"ז אות ע"א), שהרי מפורש במשנה (שבת קכו:) ש'טבל' הוא מוקצה מחמת גופו, והרי כל איסור אכילתו הוא רק בשבת, משום שבשבת אסור להפריש ממנו תרו"מ, אך בימות החול הרי אפשר להפריש ולהתירו באכילה, ולדברי השו"ע הרב יהא הטבל מותר לטלטלו לצורך גו"מ כדין כלי שמלאכתו לאיסור.

ותירץ האג"ט בפשיטות, שאמנם האיסור 'לתקן הטבל' ע"י הפרשת תרו"מ נובע מכח יום השבת, אך בעצם כעת שעדיין לא הופרשו ממנו תרו"מ הרי במצב זה אסור הוא לעולם, ואין איסורו באכילה נובע מהשבת. [דהיינו שדין המוקצה בטבל חל בשני שלבים, השבת גורמת שלא יוכלו להפריש ממנו תרו"מ וממילא הוא טבל, והטבל כמו שהוא אסור באכילה לעולם, ולא איכפת לן מה שסיבתו של שלב הא' הוא מחמת השבת, שדי בכך ששלב ב' אינו קשור לשבת כדי להסיר ממנו 'תורת אוכל'].

קושיית האבני נזר מדורון שהביא גוי

ומביצה שנולדה בשבת

טז) והקושיא הב' נשאל בשו"ת אבנ"ז (שם), שהרי מפורש בגמרא (ביצה כד:)

לו 'תואר כלי', והוא מוקצה מחמת גופו, ורק כלי שאיסורו הוא רק בשבת לחוד אינו מוקצה גמור.

וכל זה לשיטת הסוברים שבגד שעטנו הוא מוקצה מחמת גופו, ואת דעת הסוברים שגם בגד שעטנו דינו ככלי שמל"א יש להסביר בב' דרכים:

א. גם הם מודים ליסוד הנ"ל שכל כלי שגם בחול אין לו שימוש המותר לא יוסיף לו כלום מה שיש לו 'תואר כלי'. אכן הנה בשו"ע"ר שם הוסיף בדעת האוסרים לטלטל בגד שעטנו 'שאף שראוי להשתמש בו תשמיש אחר, כגון לכסות בו כלים או להאחיל בו למעלה מראשו וכיוצא, בתשמישים אלו שאין הבגד מיוחד להם ולא נעשה בשביל כך, אינן מורידין עליו תורת כלי אלא אם כן ייחדו לכך, כמו שכל צורות ואבנים שהם ראויים לכיסוי כלים ואעפ"כ אין עליהם תורת כלי על ידי כך אלא אם כן ייחדם לכך'. ויתכן שזו נקודת המחלוקת בין הפוסקים, שהמתירים סוברים שכיון שיש לבגד זה איזה שימוש המותר עדיין 'תורת כלי' עליו, והאוסרים סברו שדווקא תשמיש שלשמו נוצר נותן לו 'תורת כלי'.

ב. הם הבינו כהבנה המקובלת, ש'תורת כלי' היא מציאות שאינה קשורה לאפשרות השימוש, אלא עצם תוארו וצורתו נותנת לו תורה זו, ולכן אף בגד שעטנו יש לו מעלה זו, משא"כ מאכל כל שאסור באכילה הרי הוא כעץ ואבן.

יד) ובפשטות מתבאר מדברי השו"ע הרב שאילו יצוייר מאכל בדומה לכלי שמלאכתו לאיסור, והיינו מאכל שאסור לאכלו רק בשבת, אך במוצ"ש מותר באכילה, דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, שכשם שהכלי כיון שיש לו 'תורת כלי' מותר בטלטול לצורך גו"מ, כך גם מאכל זה שיש לו 'תורת אוכל' [כיון שרק בשבת אסור באכילה], לא יהא מוקצה גמור, ויותר בטלטול לצורך גו"מ.

אף שראוי גם בשבת עצמה לכיסוי כלים וכדו', מ"מ חסר לו תנאי הא'. וכמו כן דורון שהובא ע"י נכרי וביצה שנולדה בשבת, הרי חז"ל אסרום גם בשימושים אחרים מלבד אכילה, וממילא אף שתנאי הא' מתקיים בהם, הרי חסר להם תנאי הב', ולכן דינם כמוקצה מחמת גופו.

אכן יש להעיר שבדברי הרב כאן מדוקדק קצת שלא כדברי האבנ"ז, שזה לשונו הטהור: 'שאף אם בשבת אינו ראוי כלל לשום תשיש מותר לטלטל, הואיל ויש עליו תורת כלי, דהיינו שראוי הוא למלאכתו בחול', ומשמע שלא נצרך תנאי הב' כלל, ודי בכך שנתקיים בו תנאי הא', אך מאידך כבר דקדקנו בלשונו בריש הסימן כדברי האבנ"ז, וצ"ע סתירת הלשונות.

יז) אמנם באמת דברי האבנ"ז בישוב קושיא הב' אינם מוסכמים, שכל דבריו לענין ביצה שנולדה בשבת בנויים על כך שבאמת הביצה נאסרה מטעם הכנה דרבה בכל השימושים ולא רק באכילה [עיי"ש שהביא מקור לכך], אמנם הפמ"ג (סי' שכ"ב משב"ז ב') כתב להדיא שמשום הכנה דרבה אסורה הביצה רק באכילה, אך שימוש אחר ככיסוי כלי וכדו' אין לאסור משום כך, אלא משום שהביצה היא מוקצה כיון שאינה ראויה לאכילה - שהוא השימוש הרגיל בה, ממילא אסורה בטלטול ובשאר תשישים. וכך גם העתיק המשנ"ב (שם סק"א), ודברי שו"ע הרב לסימן זה לא זכינו לאורו לדקדק שיטתו בכך. (אכן בפשטות הנידון תלוי במחלוקת היש"ש והמג"א ריש סי' תקט"ו, ודברי הפמ"ג הם עפ"י דעת המג"א, ודעת הרב בסי' תקט"ו גם היא כהמג"א שם, עיי"ש ודו"ק).

ולפי זה צריך ישוב אחר לדברי השו"ע הרב מדוע לא נימא שדין הביצה כדין כלי שמל"א שמותר בטלטול לצורך גו"מ.

ביאור מחודש בדעת שו"ע הרב

יח) והנה בגליון 'שמעתא דבי מדרשא' (גליון פנימי לבני הכוללים דקארלין סטאלין

שדורון שהובא ע"י גוי לישראל, ויש במינו מחובר אסור באכילה בשבת, ומבואר ברי"ף דכיון דלא חזי שבת למידי ממילא אף בטלטול אסור כמוקצה מחמת גופו, וכמו כן מבואר לענין ביצה שנולדה בשבת, שאסורה באכילה [משום הכנה דרבה], וממילא אסורה גם בטלטול כיון דלא חזיא למידי. ולדברי השו"ע"ר הרי 'תורת אוכל' עדיף מ'תורת כלי', אלא שכלי שמל"א כיון שרק בשבת אסור עדיין 'תורת כלי' עליו, משא"כ מאכל שאסור לעולם, ולפי"ז מאכל כזה שמיד בצאת השבת מותר באכילה, וכגון ביצה שנולדה בשבת, הרי הוא דומה ממש לכשמל"א, שכיון שמיד במוצ"ש מותר באכילה 'תורת אוכל' עליו, והו"ל להיות מותר בטלטול בשבת לצורך גו"מ.

והשיב האבנ"ז ביסוד ידוע, שבאמת כלי שמל"א שאין לו שום אפשרות שימוש המותר בשבת, הרי הוא מוקצה מחמת גופו, ורק כלי כזה ששייך בו שימוש המותר, וכגון פטיש שראוי לפצע בו אגוזים, הוא המותר בטלטול לצורך גו"מ, עיי"ש שהאריך בזה.

ובאמת יסוד זה נתון במחלוקת הראשונים והפוסקים ואכ"מ להאריך בזה, אך כבר דייקו שדעת השו"ע הרב כהאוסרים, שזה לשונו בריש סי' ש"ח (ס"ב): 'ואפילו כלי שמלאכתו לאיסור שהוא מוקצה מחמת מיאוסו וכו' מותר לטלטלו כשאר כלי שמלאכתו לאיסור, מפני שמכל מקום ראוי הוא לכסות בו כלים'. ומשמע שכל שאינו ראוי לשום שימוש המותר באמת אסור בטלטול בשבת אף לצורך גו"מ כמוקצה מחמת גופו.

ונמצאנו למדים תוספת חשובה לדברי השו"ע"ר, שכדי שיהא לכלי 'תורת כלי' להתיר טלטולו בשבת נצרכים ב' תנאים: א. שהאיסור להשתמש בו שימושו הרגיל [שלשמו נוצר] הוא רק בשבת עצמה אבל בחול הרי הוא מותר בשימוש הרגיל. ב. גם בשבת עצמה ראוי לאיזה תשיש כלשהוא. אך כלי שחסר לו א' מב' תנאים אלו הרי הוא מוקצה מחמת גופו, וממילא בגד שעטנו

וכדין מאכלים המותרים, ולכן הוצרך הרא"ש לטעם שראויים באכילה לישראל אחר, אכן באמת טלטול לצורך גו"מ היה מותר אף אילו אסורים לכל ישראל.

ובאופן זה יש ליישב דברי המג"א (סי' תקט"ו סק"ב) שכתב לבאר הא דפירות שיצאו חוץ לתחומם ע"י ישראל, שאף שאסור לכל ישראל לאכלם בשבת מ"מ אינם אסורים בטלטול, שהוא מפני ששייך שיהא להם היתר אכילה בשבת אם יחזרו למקומם. והיינו כנ"ל, שהמג"א הוצרך לטעם זה כדי שיתרו הפירות בכל טלטול שהוא, אך באמת בטלטול לצורך גו"מ שפיר י"ל שמותרים אף לולי שהיה שייך להתירם בשבת עצמה באכילה כיון שכל איסורם הוא רק בשבת עצמה.

האם שמן שבנר הדולק

יש עליו 'תורת אוכל'

(כ) אמנם בגליון שלאחריו דחה דודי הגאון רבי יעקב חנוך שבדרון שליט"א דברים אלו בטענה שהם נסתרים סתירה גמורה מהמבואר לגבי שמן שבנר הדולק בשבת, שנתבאר שמלבד שהשמן מוקצה מחמת בסיס לשלהבת, הוא גם מוקצה מחמת מצוה וכן מחמת איסור כיבוי, וביאר רעק"א (שבת מב: על תוס' ד"ה ואין), שאמנם איסור כיבוי ודין מוקצה מחמת מצוה אינו גורם אלא איסור הסתפקות, מ"מ מאחר שאינו ראוי לכלום בשבת הרי הוא מוקצה מחמת גופו שאסור בטלטול אף לצורך גו"מ, ואמנם במהרש"א (על התוס' שם, וכן להלן מג. בתוס' ד"ה בעודן עליו בא"ד דלדידה, וכבר ציין רעק"א שבדבריו מיושבת קושיית המהרש"א) חולק וסובר שאיסור הסתפקות אינו גורר איסור טלטול, ורק מחמת דין בסיס לשלהבת נאסר הנר גם בטלטול. מ"מ הרי שיטת השו"ע הרב עצמו כדעת רעק"א, שכן כתב להדיא בריש סימן רע"ט, שהשמן אסור כל השבת בטלטול גם מחמת בסיס, וגם מחמת שכיון שבזמן ביה"ש היה אסור להסתפק ממנו מחמת

בארה"ק - ז' כתב אחד מבני החבורה ידידי הרב משה יוסף רוזנטל שליט"א ליישב, שיש לומר ש'תורת אוכל' חל על המאכל רק כאשר ראוי לאכילה, ואז נשאר עליו תואר זה גם לאחר שנאסר באכילה אם עתיד להיות שוב מותר, אך כל זמן שלא הותר באכילה מעולם, אף שעתידי להיות מותר, עדיין לא חל עליו שם אוכל עד שיותר בפועל לאכילה. ולכן כיון שהביצה באה לעולם בשבת או ביו"ט, וכן הדורון נתלש מהמחומר בשבת, הרי לא היה להם שעת הכושר מעולם להיות ראויים לאכילה, וממילא לא חל עליהם עדיין 'תורת אוכל', ולכן הם מוקצה מחמת גופו.

ואמנם לו יצוייר אוכל שכבר היה מותר באכילה, ובשבת נאסר, ועתיד להיות מותר במוצ"ש, באמת יהיה עליו 'תורת אוכל' ויהא דינו ככלי שמלאכתו לאיסור.

[ולכאורה לפי זה תתיישב גם הקושיא מ'טבל', ושוב לא נצטרך לתירוצו של האגלי טל, שהרי טבל מעולם לא היה ראוי לאכילה ועדיין לא חלה עליו 'תורת אוכל'. אמנם יש לדון בזה שהרי קודם שנגמרה מלאכתם של הפירות היו מותרים באכילת ארעי וי"ל שמחמת כן כבר חלה עליהם 'תורת אוכל'. אך באמת תירוצו של האג"ט פשוט וברור וא"צ לתירוצים אחרים לקושיא זו].

(ט) ויש להוסיף על דבריו, שאין לסתור הדברים מדברי הרא"ש (ביצה פ"ג סו"ס ב'), שכתב שמאכלים שאינן מוקצין שהובאו ע"י נכרי מחוץ לתחום לישראל אסור לישראל לאכלן מחמת שנעשתה בהן הוצאה מחוץ לתחום עבורו, אך מותרים לו בטלטול, ובטעם ההיתר כתב הרא"ש שהוא מפני שראויים באכילה לישראל אחר שלא הובא בשבילו. ולדברינו הטעם מיותר, שהרי עצם הדבר שבכניסת השבת היו ראויים לאכילה גורם שלא יהיו מוקצים אף אחר שנאסרו מחמת מעשה שבת.

שיש ליישב בפשיטות, שהרא"ש רצה להתיר הפירות בכל טלטול ואף מחמה לצל,

הופכת למוקצה כזה ואסורה בכל טלטול, הרי אין לה כלל 'תורת כלי', וא"כ האיך נאמר שהשולחן הוא בסיס גם לדבר המותר כיון שהמגירה בעצמותה היא דבר המותר.

ובהכרח י"ל שאמנם לענין היתר טלטול המגירה, כל שאין אפשרות לשימוש בה בשבת אין מועיל לה תואר כלי, אך עדיין יש להבין שתואר הכלי מועיל דלא נימא שנתבטלה לגמרי לדבר האסור [באופן שאינה מיוחדת לו, וכנ"ל], ושפיר יש להחשיב השולחן כבסיס לאיסור ולהיתר.

כג) אך אם כנים הדברים, שוב קמה וגם ניצבה ההוכחה מדברי המג"א שלא כיסודו של החי"א, שהרי למדנו מדברי השו"ע ר' ש'תורת אוכל' עדיף על 'תורת כלי', וא"כ אם לגבי כלי אמרינן ש'תואר כלי' נותן לו שם 'דבר המותר' כדי להחשיב השולחן כבסיס גם להיתר אף שהכלי אסור בכל תשמיש וטלטול בשבת זו, א"כ גם מאכל שהוא בעצמותו מותר באכילה אלא הוא בסיס לאיסור צריך תואר מאכל שבו ליתן לו 'תורת כלי' כדי להחשיב הבסיס של שניהם כבסיס לאיסור ולהיתר. וא"כ מה הוכיח המג"א מהא דכלכלה שאין בסיס באקראי, והלא אף אם יש בסיס, הרי הכלכלה בסיס גם לתרומה הטהורה, שאמנם היא אסורה בטלטול בשבת מחמת שהיא בסיס לתרומה הטהורה שעליה, אך עדיין 'תורת אוכל' עליה כדי להחשיבה כ'דבר המותר', וכדאמרינן לגבי המגירה שאינה מיוחדת למוקצה שאף שהיא בסיס לשבת זו עדיין שם 'דבר המותר' עליה.

ואף לפי פירושנו בדעת השו"ע ר' ש'תורת אוכל' הוא דווקא על אוכל כזה שכבר היה ראוי לאכילה, הרי גם כאן בתרומה טהורה הרי היתה ראויה לאכילה

איסור כיבוי ונמצא שאינו ראוי לכלום, ממילא הוי מוקצה גם לטלטול.

והרי שמן שבנר יש עליו שם 'אוכל' מערב שבת שהיה אז ראוי לאכילה, ומ"מ כיון שבכניסת השבת אינו ראוי לכלום מחמת איסור כיבוי דינו כמוקצה גמור, ומבואר להדיא שגם מאכל שכבר היה עליו שם מאכל בע"ש, ונאסר בשבת, אף שלמוצ"ש יחזור להתירו, מ"מ אינו דינו ככלי שמל"א, אלא מוקצה גמור הוא ואסור בטלטול אף לצורך גו"מ.

כא) אמנם לענ"ד נראה שאין זו סתירה, שמסתבר לומר ששמן שהונח בנר והודלקה בו שלהבת נסתלק ממנו שם ותורת 'אוכל', שהרי מעתה אינו אוכל אלא 'חומר בעירה' [ואף לענין טומאה יתכן ששמן שבנר הדולק נסתלק ממנו שם 'משקה' ואינו מקבל טומאה, ולא מצאתי לע"ע גילוי לחידוש דין זה. אך אף אי נימא שלענין טומאה עדיין שם משקה עליו מ"מ שפיר יש להבין שלענין שבת אינו כן, וכפי שמצינו (שבת קכג). לענין כלים שאין דיני שבת ודיני טומאה שוים, ואכמ"ל], וממילא שפיר מובן מדוע אף אחר שכבתה השלהבת נשאר השמן מוקצה לכל השבת ואין דינו ככשמל"א, כיון שבכניסת השבת לא היה עליו 'תורת אוכל' מאחר שדלק בזמן זה.¹

האם חידושו של החי"א

מתיישב עם דברי המג"א

כב) ולאחר יסודות אלו שוב יש לבחון יסודו של החי"א, שהרי אם ננקוט כדברי האבנ"ז שכלי שכל תשמישו אסורים בשבת לא מועיל לו כלום מה שיש לו 'תואר כלי' כדי להתירו בטלטול, אם כן מגירה זו שהיא בסיס לדבר המוקצה מחמת גופו, שגם היא

1 ובהלה לדוד (סי' ש"ח) עלה ונסתפק בדין המבשל בשבת או עשה שאר מלאכה בשבת, שקנסו חכמים שלא יהנה בשבת ממעשהו ואסור לאכלו בשבת, האם הוי מוקצה ואסור בטלטול כיון שאינו ראוי לאכילה, עיי"ש בדבריו. ולדברינו, אם מדובר במאכל שהיה ראוי לאכילה בכניסת השבת, ובישלו בשבת או עשה בו שאר מלאכה, אף אי ננקוט דהוי מוקצה מחמת קנס חכמים שלא יאכל אותו בשבת, מ"מ לדברי השו"ע ר' יהא מותר בטלטול לצורך גו"מ כדן כלי שמלאכתו לאיסור, שהרי במוצ"ש יהא מותר באכילה ובכניסת השבת היה עליו 'תורת אוכל'.

המשנ"ב סי' רע"ז סק"ח) להניח על שולחן השבת את חלות הלחם-משנה קודם הדלקת הנר, כדי שלא יהא השולחן בסיס לנרות לחוד ויאסר בטלטול כל השבת.

והנה לכאורה מאחר שביררנו שלולי הפת היה השולחן בסיס לאיסור אף שהמנורה והשמן אינם אסורים מחמת עצמם בטלטול אלא מפני שהם בסיס לשלהבת, א"כ ה"נ כשבאים לדון האם השולחן הוא בסיס לנר או גם לפת, שהכלל הוא שכדי שלא יהא בסיס לנר צריך שהפת תהא חשובה יותר מהנר, לכאורה אין די בכך שתהא חשובה מהשלהבת - שהיא מקור המוקצה, אלא צריך שתהא חשובה גם מבסיס הנר, דהיינו שהלחם משנה יהיה חשוב יותר מהשלהבת והשמן והמנורה, שהרי כולם חד הם.

אמנם באמת בדברי המג"א (סי' רע"ז סק"ח עפ"י המשנ"ב שם ועיי"ש בשע"צ סק"ח) מבואר לא כן, אלא די בכך שהפת שעל השולחן חשובה יותר מהשלהבת לחוד, כדי להפוך את השולחן לבסיס לאיסור ולהיתר ולהתירו בטלטול.

ומתבאר, ששתי חשבונות הן, שכשבאים לחשב האם מונח על השולחן איסור לחוד או גם היתר, אזי המנורה המיוחדת לשלהבת הדולקת בה היא בכלל דברי האיסור שעל השולחן. אך כשבאים לחשב חשיבות הדברים שעל השולחן כדי לקבוע שהשולחן הוא בסיס להיתר ולהתירו בטלטול, א"צ שיהא ההיתר חשוב יותר מהמנורה שאסורה משום בסיס, אלא די בכך שהוא חשוב מהשלהבת שהיא אסורה בעצמה.

אמנם זה פשוט שגם בחשבון זה אין המנורה נכללת בכלל דברי ההיתר, כלומר, אם הפת לחודה אינה חשובה יותר מהשלהבת, ורק המנורה והפת יחדיו חשובים יותר מהשלהבת, יהא אסור השולחן, שהרי המנורה בכלל האיסורים שעל השולחן. אלא המנורה אינה לא בכלל האיסור ולא בכלל ההיתר, שטפלה היא לגמרי לשלהבת המיוחדת לה.

קודם השבת, ורק בכניסת השבת נאסרה משום שהיא בסיס לתרומה הטמאה.

כד) ואמנם דברי השועה"ר אמורים רק לסובר שבגד שעטנו אסור בטלטול כמוקצה מחמת גופו, אמנם בדעת המתירים כתבנו לעיל ב' דרכים, ואכן לפי דרך הב' באמת לא קשה קושייתנו, שהרי הם סוברים שדווקא כלי מועיל לו תואר כלי משא"כ אוכל, אך לדרך הא' שסברתם היא שבגד שעטנו גם הוא ראוי לשימוש כלשהוא בשבת, א"כ בנידו"ד שהמגירה היא מוקצה מחמת גופו מחמת המוקצה שנעשית לו בסיס, לא שייך סברא זו, ואי חזינו דאעפ"כ עדיין תורת כלי עליה כדי להחשיב השולחן כבסיס גם לדבר המותר, ה"נ יש לומר כן לגבי תרומה טהורה שהיא בסיס לתרומה טמאה.

ובכל אופן, הרי פסקו הפוסקים כדעת האוסרים בבגד שעטנו, כמבואר בשועה"ר שם ובמשנ"ב.

כה) לסיכום נמצא, שדברי המג"א לענין בסיס באקראי, ודברי החיי"א, ודברי השועה"ר בתוספת דברי האבנ"ז, אינם יכולים להתאים זה עם זה, עכ"פ לפי השיטה [שנפסקה למעשה] שבגד שעטנו דינו כמוקצה מחמת גופו, אא"כ נדחוק שאין כוונת המג"א לענין בסיס אלא לענין האיסור של התרומה הטהורה עצמה.

חשבון ההיתר והאיסור המונחים על הבסיס

כו) ובשולי הדברים מן הענין לציין, שכל הנידון הוא באופן שמונח על השולחן רק שתי דברים - היתר שעליו איסור, ובזה חילק החיי"א שאם ההיתר מיוחד לאיסור אזי השולחן בסיס לאיסור לחוד, אך אם אינו מיוחד לו, השולחן הוא בסיס לאיסור ולהיתר, ואם ההיתר חשוב יותר אינו מוקצה.

אכן יש עוד נידון בזה, והוא באופן שהאיסור מיוחד להיתר, וכגון מנורה המיוחדת לשלהבת, אך יש על השולחן עוד דברי היתר, וכמנהג המפורסם (ששיבחו

תבנא לדינא

שולחן שיש עליו דבר היתר, ועל דבר ההיתר מונח דבר איסור שגורם לדבר ההיתר להיות מוקצה מדין בסיס, אם ההיתר חשוב יותר מהאיסור נפסק במשנ"ב בשם החיי-אדם שהשולחן עצמו אינו מוקצה, כיון שהוא בסיס לאיסור ולהיתר. אכן סיים חידוש זה בצ"ע. אך כל זה דווקא כשאין דבר ההיתר מיוחד לדבר האיסור שעליו, אך אם מיוחד לו, כגון נר הדולק במנורה, או מעות המונחות במגירה המיוחדת להם, בזה השולחן נחשב לבסיס לאיסור לחוד ואסור בטלטול.

ולפי זה בתיק שמיוחד לספרים ולמוקצה, שבשבת זו אין בו אלא מוקצה והונח בע"ש על כיסא, מסתבר שלפי חידושו של החי"א אין הכיסא בסיס לאיסור, כיון שהתיק נחשב ל'דבר היתר' שהרי מיוחד גם לספרים המותרים, והתיק חשוב יותר מכלי הכתיבה שבתוכו.

אמנם הוכחנו שיתכן שכל חידושו של החי"א נסתר מדברי המג"א בצירוף דברי השו"ע הרב ודברי האבני נזר. ולדבריהם בכל אופן הכיסא הוא בסיס לאיסור לחוד, ואסור בטלטול. וכיון שגם החי"א והמשנ"ב הניחו הדבר בצ"ע, ומדבריו בנשמת אדם נראה שמסיק לאיסור, נראה שיש להחמיר בזה למעשה.



הרב חיים ברכיה ליברמן

שיעור גליונות שצריך לשייר בכתיבת מגילה

כתובים כראוי ואין מה לחשוש שמה לא עיבד את העור לשמה, וכתב הגר"א "ואין לנו מספרים אלא מגילה". ויש להסתפק האם כוונתו דלדין אין נפק"מ במה שכתוב בגמ' שאין צריך עיבוד לשמה אלא לגבי מגילה, כיון שכל הספרים בזמנינו אינם כתובים על הספר כהלכתם, או שמה י"ל שכוונתו שגם בזמן שהכל היה כתוב בגליון, מ"מ כיון שלא קורים בציבור פשיטא שמותר לקרות בהם גם אם לא נכתבו כהלכתם, ורק במגילה צריך שתהא כדין כיון שיוצא בה ידי חובת קריאה, [ועי' בתוס' בשבת דף קטו: שדעת הרב יוסף שמותר לקרות בספרים בכל אופן, אולם הר"י חלק עליו עיי"ש], ועכ"פ מוכח מהגר"א שדעת הרמב"ם שבמקום שנכתב 'ספרים' הכוונה למגילה, וא"כ ברור שגם האמור בירושלמי לענין 'ספרים' הכוונה מגילה וכמו שכתב הלשכת הסופר.

צידוד השבט הלוי

שאר צריך להשאר גליון כלל

ד) וראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ה סימן קסא) שכתב לתמוה על הגאונים הנ"ל שלא הביאו דברי הר"ן במגילה (פ"ב ד"ה ומסתברא) שכתב וז"ל "ומסתברא דכי גמרינן מגילה מס"ת היינו לדברים הפוסלין ס"ת כתפירה בפשתן, אבל דברים שאין פוסלין ס"ת כאורך השיטין ומנין הדפין וכו' וכיוצא בו במגילה כשר לכתחילה ע"כ, וכיון שריוח מלמטה ולמעלה לא מעכב בס"ת במגילה א"צ אפילו לכתחילה", ע"כ, ועיי"ש בשב"ח שיש מקום לצדד להקל שאין צריך להשאר אפילו כשאר ספרים כיון שמבואר בר"ן שדבר שאינו מעכב בס"ת כשר לכתחילה במגילה, אולם בכל זאת היות שהקשה"ס המקיל לא מקיל יותר מב' אצבעות למעלה

(א) מבואר בשו"ע (יו"ד סימן רעג סעיף א) שיעור הגליון למטה ד' אצבעות בגודל ולמעלה ג', ומבואר בירושלמי מגילה (פרק א הלכה ט) שרק בתורה צריך להשאר שיעור זה, אבל בנביאים צריך להשאר למטה ג' אצבעות ולמעלה ב' אצבעות, וא"כ לכאורה צריכים להשאר במגילה ג' אצבעות למעלה וב' אצבעות למטה וכמו בנביאים, וכמו"כ מבואר בגמ' מנחות דף ל' שבחומשים צריכים להשאר ב' אצבעות למעלה וג' אצבעות למטה.

מחלוקת המלאכת שמים והלשכת

הסופר כמה צריך להשאר במגילה

ב) והנה כתב הלשכת הסופר (סימן כח סק"ד) ובגליון שלמעלה ושלמטה לא מצאתי מבואר, רק שבספר מלאכת שמים ראיתי שכתב להניח למעלה ג' אצבעות ולמטה ד' ובין דף לדף ב' כמו בס"ת, ולפענ"ד היה נראה מצד הסברא כי די להניח כמו בחומשין ובשאר ספרי קודש למעלה ב' אצבעות ולמטה ג' ובין דף לדף אצבע, כדאיתא במנחות דף ל וכו' רבי אומר בתורה מלמעלן שלש ומלמטן טפח, ומשמע כי רק בתורה שיעור זה ומסתברא דמגילה דינה כשאר ספר, עכ"ל.

ראיה מהגר"א

שמגילה דינה כשאר ספרים

ג) ולכאורה יש לדייק גם מהגר"א דסבירא ליה כהלשכת הסופר, שהרי בשו"ע (סימן תרצ"א סעיף א) מבואר דעה ראשונה (שיטת הרמב"ם) בסתמא שמגילה אינה צריכה עיבוד לשמה, וכתב הגר"א שהטעם הוא כי מבואר בגמ' מנחות (דף מב:) שספרים ומזוזות נקחים מכל אדם, והטעם כתבו תוס' כיון שלא צריך עיבוד לשמה ממילא די לבדוק שכל התיבות

דעת הלשכת הסופר שכל דבר שהוא נוי של הס"ת צריך לעשות גם במגילה

(ז) וגם בלשכת הסופר שם כתוב "ואמנם לענין שיהיה שיטותיה שוות, ובין שיטה לשיטה כמלא שיטה, ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה שזהו מנוי הספר מסתבר שיש לדקדק בענינים אלו", וצ"ע עליו, מלבד מה שלא הביא המג"א הנ"ל שהעתיק כן מתשובת מהר"ם ותשב"ץ עיי"ש, מ"מ מסבא היה עליו להוסיף שצריכים ג"כ ג' למשפחותיכם שהרי גם זה מנוי הספר הוא וכמו"ש בגמ' (מנחות דף ל) ולא ירבה בדפין מפני שנראה אגרת, ולא ימעט בדפין מפני שענינו משוטטות, אלא כגון למשפחותיכם ג' פעמים, הרי מבואר שזה מנוי הספר, ובאמת כל מה שמבואר שם בסוגיא במנחות הכל הוא משום נוי הספר, וא"כ יתכן שהלשכ"ה נקט דוגמא של דבר אחד ובאמת צריך לכתחילה לעשות הכל כמו בס"ת.

מוכיח שכל דבר של נוי

צריך לעשות בכל הספרים

(ח) וביותר מזה שהרי כל מה שמבואר שם במנחות ובירושלמי הנ"ל משמע שמדבר גם בספרים ובחומשים, שהרי רק בשיעור גליונות כתוב שם שיש חילוק בין ס"ת לספרים וחומשים, ומשמע שחזן מזה כולם שוים, וא"כ לפי מה שכתב הלשכ"ה שצריכים להשאיר גליונות כמו בשאר ספרים הוא הדין שצריך לעשות רוחב הדפין כמו בשאר ספרים.

ובאמת שמגמ' זו קשה על הר"ן שכתב "אבל דברים שאין פוסלין ס"ת כאורך השיטין ומנין הדפין וכו' וכיוצא בו במגילה כשר לכתחילה", שהרי מהגמ' הנ"ל מוכח שכל הספרים דיניהו הכי, ושמא י"ל שסבר הר"ן שכיון שמגילה נקראת איגרת אפשר להקל יותר משאר ספרים, אבל כבר מבואר למעלה שעכ"פ להלכה לא פוסקים כך ממה שהצריכו הפוסקים לעשות לה עמוד, ואע"פ

וג' למטה ישתדל לצאת לידי דעה זו ככל האפשר, עכ"ד.

תמיהה על דברי השבט הלוי

(ה) ובעניי יש לתמוה על השבט"ל, שהרי כתב השו"ע סימן תרצא סעיף ב' וצריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו, אע"פ שאין עמודין מעכבים בס"ת כמבואר באריכות בפתחי תשובה ביו"ד סימן רעח, ומוכח מכאן שעכ"פ להלכה אין מגילה פחותה משאר ספרים שמבואר בירושלמי שצריך להשאיר עכ"פ ג' אצבעות למטה.

עוד יש לתמוה על הלשכ"ה שכתב (בתיקונים, ולאחרונה הודפס בתוך הלשכת הסופר) שיש להשיג על המלאכת שמים שמצריך להשאיר בגליונות כמו בס"ת, וכתב הלשכ"ה "אבל מן בשו"ע לא הביא זאת ונראה דעתו משום דרוב הפוסקים לא ס"ל הכי" עיי"ש, ותמוה, שהרי גם לשיטתו הרי צריך להשאיר כמו שאר ספרים ולמה לא כתב השו"ע שצריך להשאיר.

דברי המשנ"ב

(ו) וכמו"כ יש לשאול על השבט"ל שהעלים עיניו ממה שמפורש במגן אברהם סק"ג והובא בקיצור במשנ"ב ס"ק ח וז"ל "וה"ה לכל דבר (צריך שיהיה דומה לס"ת) ולכן בעינן שיהיו שיטותיה שוים, גם שיהיה רוחב העמוד ג' למשפחותיכם וכל דיני ס"ת", הרי בהדיא שהפוסקים נקטו שגם דברים שאינם מעכבים בס"ת צריך לכתבו במגילה.

ועוד שהרי גם לשיעור גליונות מבואר בהגהות מיימוניות בשם ר"ת (מגילה פרק ב אות נ) "ושיעור גליון ג' אצבעות ולמטה ד" כמו בס"ת, וכן פסק האליה רבה סימן תרצא סק"א וז"ל "ושיעור גליונות הכל כס"ת", וכן הוא בחיי אדם (כלל קנה) וז"ל "ושיעור גליון למעלה שלש אצבעות ולמטה ד', ובין דף לדף שתי אצבעות", וא"כ מהיכי תיתי לפסוק כמו הר"ן ולא כמו ר"ת.

אולם לפי מה שכתבנו לעיל יהיה מובן שבאמת בכל מה שכתב הטור צריכים להקפיד גם בשאר ספרים שהרי כולם הם תיקון ויופי הכתיבה, וכל הספק של הלשכ"ה הוא לגבי שיעור גליונות שזה לא מדין יופי הכתיבה אלא כדי שלא יימחק הכתב כיון שנוגעים בו וכמו שמבואר בפוסקים, ובזה הסתפק שמא צריכים להחמיר כמו ס"ת או שמא מספיק כמו שאר ספרים.

המנהג שמשערים הגליונות לפי ערך גובה אמה

(י) אולם בערוך השלחן בסימן רע"ג מבואר שכל השיעורים הללו הוא רק בס"ת שארכו אמה אבל בס"ת שהם יותר קטנים אין צריך להשאיר אלא לפי חשבון, וכן הוא בשו"ת מנחת אלעזר (חלק ב סימן עא) וז"ל "אבל אם הס"ת קטנה מו' טפחים וכמו שנוהגין אנחנו להכשיר וכו' אז יוכלו להיות הגליונות קצרים ג"כ כפי ערך הקטן לפי קטנו, ואתי שפיר המסורה שקבלו הסופרים, ונכון מנהג העולם וגם גדולי עולם, ומנהג ישראל תורה", עכ"ל.

היוצא לדינא: לכתחילה צריך להשאיר במגילה לכל הפחות שתי אצבעות למעלה ושלוש אצבעות למטה ויש מחמירים שלוש אצבעות למעלה וטפח למטה, אולם אפשר להשאיר לפי חשבון של מגילה שהוא בגובה אמה, למשל אם המגילה היא בגובה חצי אמה צריך להשאיר לכל הפחות אצבע למעלה ואצבע וחצי למטה.

שהרמ"א כתב שאין נוהגים לעשות עמוד מ"מ טעמא אחרינא איכא וכמו שמבואר שם ולא משום טעם של הר"ן.

ראיה מהטור ושו"ע שכל דבר חיצוני צריך לעשות במגילה כמו בס"ת גם לפי הרמב"ם

(ט) ועוד מבואר שם בלשכ"ה שלפי הרמב"ם שסובר שלא צריך עיבוד לשמה - ומטעם שכתב המגיד משנה דס"ל דאינו שוה לס"ת אלא בדברים שמצאנו בגמ' א"כ בוודאי גם לא צריכים להשאיר גליון כמו בס"ת, ויש לעיין עליו שהרי לכאורה דבריו הם נגד פשטות הטור ושו"ע, שהרי כתב הטור "ור"ת ז"ל כתב כיון דנקראת ספר נותנים לה כל דין ס"ת חוץ ממה שמפרש בהדיא דהיינו שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה, אבל לכל שאר הדברים היא כספר תורה לענין עיבוד לשמה והיקף גויל וחטורת חתי"ן ותליית ההי"ן וקופי"ן וכל גופות האותיות כצורתן וזיונן של שעטנז ג"ץ ובחסירות ויתרות וצריכה עמוד בראשה וחלק בסופה כדי להקיפה בו הכל כס"ת, והרמב"ם ז"ל כתב שאין צריכה עיבוד לשמה", עכ"ל, ומשמע שכל המחלוקת בין הר"ת ורמב"ם הוא רק לגבי אם צריך עיבוד לשמה אבל לכל מה שאמר ר"ת גם הרמב"ם מסכים שצריך, וכן משמע בשו"ע שבסעיף א' סתם המחבר שמעיקר הדין לא צריך עיבוד לשמה וכמו הרמב"ם ורק לחומרא הביא שיטה שניה בלשון של "ויש אומרים" וכידוע בדרך הפסק של המחבר, ואילו בסעיף ב' כתב 'ודינה כס"ת לענין היקף וכו' כלשונו של הטור, ומשמע שזה הולך לכו"ע.

הרב יהושע שמעון ב"ר יוחנן בר"מ בריוול

בדין מכירה בקרקע שיכול להוציאה בדיינים לאחר ההקנאה ורק לאחרים

דרך ההקנאה בשותף המעיד - לרבינו יונה והקצוה"ח

ב. ובאמת כבר קדמו רבינו יונה בקו' זו, וז"ל בסוגיין: "ואע"ג דכל קרקע שא"י להוב"ד הקדשו אינו מוקדש אפי' במקרקעי וה"ה שאין בידו להקנותו, הכא עם הקנאה נמצא הקונה יכול להוציאו בדיינים דהא אית ליה סהדי עליה בתר הכי" עכ"ל. ולכאור' בפשטות כוונתו כתי' הקצוה"ח דע"י ההקנאה יוכל להוב"ד ורשותו וקנייתו באין כאחד (וכן נקטו החת"ס והמחנה חיים בדבריו). אמנם יש מפרשים דרבינו יונה לא הזכיר בדבריו החידוש דבאים כאחד, והוא משום דל"צ כאן לדין באים כאחד דכיון שאחר ההקנאה יהיה לו עדים וראיה הוי כבר עתה ברשותו ונמצא הקונה יכול עכשיו להוב"ד שאין מחוסר אלא הקנאה ואי"ז מגרע מרשותו ויכול להקנותו (כ"מ באבנ"ז חו"מ סו"ס ז', וכ"כ בשיעורי אבי עזרי ובאילת השחר בסוגיין).

נמצא דנחלקו רבינו יונה והקצוה"ח באופן שאחר ההקנאה יהיה ברשותו, דלהר"י אין מעכב שעתה ממש יהיה ברשותו והוי כבר עתה ברשותו, והקצוה"ח סובר דכל שעתה א"י להוב"ד א"י להקנותו רק ע"י דין באים כאחד.²

א. אי' בגמ' י"ב (מא.) השותפין מעידין זה לזה, שמעיד השותף על חלק חבירו השותף להעמידה בידו אם בא אחד מן השוק לערער עליו, והק' אמא מעידין נוגעין בעדותן הן, ותי' דכתב ליה דין ודברים אין לי על שדה זו ומוקמינן בשקנו מידו, שנסתלק מכל השדה בקנין ומשו"ה מצי להעיד.

והק' הקצוה"ח (לו, י) איך מועיל הקנין, הא קיי"ל קרקע שא"י להוציאה בדיינים הקדישו אינו קדוש וה"ה שא"י למוכרו (לרוב הפוסקים), והכא הרי אין לו עדים על שדה זו שרק הוא עצמו העד וא"י להוב"ד והאיך מקנה חלקו³. ותי' עפ"ד הרשב"א בגנב שהקדיש שחל ההקדש משום יאוש ושינוי השם. והק' הרשב"א איך הותחלה ההקדש דהא קודם הקדש לא היה שלו, ותי' דהקדשו וקנייתו באין כאחד, וה"נ כאן בשעה שמקנה לשותפו הרי איכא עדים וראיה ויוכל להוב"ד הקרקע ובא רשותו וקנייתו בבת אחת.

א צ"ב בעיקר הקו', מדוע סתמו בקושיא, דאי"ז יכול להוב"ד וא"י להקנותו, הרי מיירי הכא גם בגוונא שהקרקע נמצאת אצל המחזיק וא' מן השוק בא לערער עליו, וכל מה שצריך שיוכל להוב"ד הוא כשנמצא אצל הגזולן שאינבר' ובשליטתו, אבל כשהוא מוחזק מה חסרון יש כאן. ומבו' מזה דבקרקע אפי' הוא מוחזק בה כל שא"י להוב"ד שהמערער יש לו עדים שזה שלו אינו מיקרי ברשותו, דקרקע אינה נגזלת ואין שייך בה תפיסה וכל הרשות בקרקע נקבע לפי מי שיכול להוב"ד דשמו עליה. (ואולי האחרונים שהקשו קו' זו רק בס"ת לקמן ולא בקרקע משמע דסברי דכיון שהוא מוחזק אין בזה חסרון, אלא שרובם הביאו ד' הקצוה"ח ולכן לא נחתו ל"ת רק מה שנשאר בצ"ע. ועי' במחנה חיים ובחי' הרי"ם שה' להלן).

ב ז"פ שאם הקדיש הנגזל בשעה שלא היו לו עדים ושוב מצא עדים שזה שלו מהני הקדשו, דנתברר שהיה יכול להוב"ד רק שלא ידע מזה (וכ"כ החי' הרי"ם), ובאילת השחר כ' שכמו"כ אם היו לו עדים שהם קרובים והקדיש הקרקע ואח"כ נתרחקו העדים דמהני הקדשו למפרע (ובאופן שהיה תחלתן בכשרות). ול"נ, דלא מיבעיא להקצוה"ח שצריך שבשעת ההקנאה יהיה ברשותו ואז הרי לא היה יכול להוב"ד ול"מ הקנאתו, אלא אפי' להר"י לכאור' לא מהני, דהרי לא היו לו עדים כשהקנה, משא"כ בסוגיין שלא מחוסר אלא הקנאה ועומד להוב"ד מיד אחר ההקנאה וק"ל.

מהות החסרון בקנין בדבר שאינב"ר ותמיהה לפי"ז בד' הקצוה"ח

ה. וצ"ב בדברי רבינו יונה דפתח בקו' איך יכול להקנות ובתירוצו פירש שע"י ההקנאה יכול הקונה להוב"ד, אמאי תלה זאת בקונה לחדוד. והמחנה חיים (קמא, עה) כתב דנראה מזה דדעת הר"י דכל החסרון להקנות דבר שאינו ברשותו אינו חסרון של המקנה דהמקנה ודאי יכול להקנות מה שיש לו וכל החסרון הוא בקונה שא"י להכניסה ברשות ולהכי ל"ה קנין³. ויש להוסיף דלכא' הוכרח הר"י לו' שזה חסרון בקונה לחדוד, דהא בסוגיין לעולם לא יוכל המקנה להוב"ד לעצמו שהרי הוא מסתלק מזה ולעצמו אין עדים שזה שלו, ורק הקונה השותף יכול להוב"ד אחר ההקנאה ומשו"ה תלה זאת בקונה דכיון שכל החסרון הוא בקונה והקונה יכול להוב"ד מהני הקנין.

ו. והנה דעת הקצוה"ח (סו, א) ששייך קנין וזכה בדבר שאינו ברשותו, ולכן כ' דהמוצא שטר חוב יכול לזכות בגוף החוב משום שהבעלים נתיאשו מהחוב ויאוש מהני בדבר שאינב"ר וממילא זוכה בה המוצא. והשיג הנתייה"מ דליתא, דאין המוצא יכול לזכות בדבר שאינב"ר. והשיב הקצות במשובכ שזוכה אדם בדבר שאינב"ר דהא איסוה"נ אינב"ר של אדם ומ"מ כ' הריב"ש דיש זכיה באיסוה"נ. ובחי' הגר"ש שקאפ (ב"מ סי' כב) תמה, דא"כ בכל דבר שאינו ברשותו יכול להקנותו, דהקונה יעשה הקנין בהתרצות והסכמת הבעלים ומהני הקנין אפי' אינב"ר. אכן כבר כ' האהא"ז (פ"ב משכנים) דדעת הקצוה"ח דלא מהני קנין הקונה לבד בהסכמת הבעלים לקנין וצריך הקנאת המקנה ממש ולהכי בדבר שאינב"ר אין המקנה יכול להקנותו. (והאהא"ז תלה בזה מחלו' הקצות

דעת המחנה חיים בהקנאת שותף המעיד

ג. המחנה חיים (קמא, עה) תי' על הקו', דהכא יכול להקנותו שהרי הקרקע נמצאת אצלו וברשותו, ולבסוף הרי יעידו העדים שזה שלו ולכן מהני מכירתו. וכמו מי שחטף חפץ גזול מהגזולן דיכול להקדישה אז, דאע"ג שא"י להוב"ד הרי עתה זה ברשותו אם לבסוף יתברר שזה היה שלו. וצ"ב בתי'. ממ"נ אי מהני מה שהוא מוחזק בה שזה ברשותו א"כ מה צריך שיתברר לבסוף שזה שלו, דה"ז ברשותו וכלפי שמיא גליא שזה שלו, ואי מהני משום שלבסוף יתברר שזה שלו (כשי' הרמ"ה שהו' בהמשך) א"כ מה צריך שיהא עתה מוחזק בה, ונר', דס"ל דבכל דבר שאינו יכול להוב"ד א"י להקדישו משום שאינו ברשותו, ויש עוד חסרון דאינו שלו. וכשי' האחרונים (דבר אברהם ח"א א', יא ואביו בהערות מסגרת זהב בסוף הספר וכ"מ בכת"ס ב"ק סט.) דדבר שא"י להוב"ד החסרון הוא שאינו שלו כל כך, דכיון שא"י להוב"ד ואין לו ראייה להוציאו מהבעלים חסר בשלו מדינא דלפי פסק הדין אינו שלו. (וכדאמר' ב"מ ו: דהמוחזק בספק בכור ה"ז שלו לגמרי אם אין מוציאיין מידו אף שזה ספק ומינה דאינה של השני, ועי' מהר"ם שיק ב"מ שם שדחה ראייה זו), ולהכי בסוגיין כל שהוא מוחזק בקרקע ה"ז ברשותו, ומ"מ נשאר החסרון שאינו שלו, וע"ז מהני מה שלבסוף יתברר שזה שלו דיתברר שהפסק דין לא נחתם אצל הגזולן ויכול להקנותו.

ד. אולם בפשטות החסרון במה שא"י להוב"ד הוא משום שאינו ברשותו בלבד, כמש"כ הקצוה"ח ורעק"א בסוגיין, וכ"כ הנתייה"מ (שעא, א), אבל שלו הוי לגמרי דזה שלו באמת ושום גזולן לא יוכל להפקיע בעלותו.

ג. בשו"ת זית רענן (ח"ב עג) הוכיח דהחסרון להקנות דבר שאינב"ר הוא רק מחמת הקונה, דאילו המקנה מה דבר שהוא ברשותו דאליים זכיייתו ביה יכול להוציאו בקנין לרשות הלוקח כ"ש דבר שאינב"ר דקליש זכותיה בגווה שיכול להקנותו. ויש לדחות דדבר שאינב"ר לא קליש זכותיה ובעלותו מזה, ואדרבה כיון שאינו מצוי בידו א"י להוציאו מרשותו ולהקנותו לאחר.

דנים איך הוי הקנאה כיון שלעצמו לא יוכל להוציאו רק לאחרים לא הוי ברשותו.

מהלך החי' הרי"ם בהקנאת שותף המעיד

ח. ובחי' הרי"ם (חו"מ לז, ג) נתקשה בקו' זו בדברי הרבינו יונה איך מהני הקנין כיון שאינב"ר המקנה ולא תבוא לרשותו, (ולא ס"ל דלהר"י החסרון הוא רק בקונה כמש"כ המחנ"ח דודאי החסרון בפשטות הוא גם במקנה כפי שמשמע מד' הקצות והנתיבות דלעיל). וביאר דמיירי הכא שעושה העד השותף סילוק בקנין מהקרקע, דלדעת כמה פוסקים מהני סילוק אפי' בדבר שאינו ברשותו^ד, ולהכי נקטו בגמ' סילוק בקנין שאומר דו"ד אין לי על שדה זו ולא נקטו קנין סתם דדוקא סילוק מהני כה"ג, ולפי"ז קו' הרבינו יונה הוא דאע"ג דהמקנה יכול לעשות סילוק סו"ס איך יזכה בה הקונה כיון שאינב"ר ולא יועיל כלל הסילוק, וע"ז תי' דאחר ההקנאה יוכל להוב"ד הקונה ומשו"ה מהני הקנין דזה ברשות הקונה. ומקשה החי' הרי"ם ממש"כ הרי"י תו"ד דגם הקנאה ממש היה מועיל באמת אלא דמיחזי כשיקרא, ולדבריו איך יועיל הקנאה דרק סילוק מהני בזה. ומבאר, דהנה לא מצינו דיש חסרון כשא"י להוב"ד רק בקרקע שנמצאת ביד הגולן אבל כאן שהשותף מוחזק בה וזה בפועל ברשותו מה חסרון יש במה שא"י להוב"ד, אלא דבאמת אין החסרון כאן משום שא"י להוב"ד מהמערער, רק כיון שהמערער יכול להוציאה בדיינים מהמחזיק ה"ז כבר ברשותו, ומאחר שזה ברשותו אינו ברשות המחזיק מעכשיו דאי דמר לאו דמר, וכיון

והנתיבות בשליח להוליך מתנה דלהקצות אינו עושה שליח שהוא שליח להקנות. והנתיבות חולק דהולכת מתנה אינו אלא מעשה קוף בעלמא שאי"צ רק נתינת רשות לקנין, ואולי הנתיבות דלעיל הסובר שא"י הקונה לזכות בדבר שאינב"ר אזיל לשי' דאם היה יכול לזכות בדבר שאינב"ר היה מהני הקנין והבן).

מאחר שכן נחזיזי אנן דהכא לא יוכל העד להוציא הקרקע לעצמו בדיינים, שהרי כל העדים הוא לשותף הקונה והוא עצמו העד וא"כ איך יכול העד להקנות חלקו כיון שאינו ברשותו ולא תבוא לעולם לרשותו, דרשות הקונה לא מועיל לקצוה"ח כשאינו ברשות המקנה. (ועי' בגל' ברוך טעם ע"ד הקצוה"ח גבי ס"ת ע"ש).

ז. והיה מקום לו' דאף להקצוה"ח אין עיקר החסרון במקנה שא"י להוציא חפץ ולהקנותו כשאינב"ר, אלא שכל הקנאה שלא תבוא ליד הקונה אינה הקנאה דהקונה לא יקבל מאומה שהרי אינב"ר, וכל זה בחפץ שנמצא אצל הגולן שגם ע"י המכירה לא תבוא ליד הקונה, אבל כאן שזה ברשות הקונה וע"י ההקנאה יקבל המחזיק את הקרקע שפיר הוי הקנאה. אלא שזה אינו דכפשוטו לכא' כל חפץ שאינב"ר המקנה אין המקנה יכול להעבירו מרשותו להקונה ואיך שיהיה כל שאינב"ר המקנה לא הוי קנין^ד.

והגרעק"א נסתפק בסוגיין בקרקע שא"י להוב"ד לעצמו רק לאחרים לקונה האם מועיל הקנין ופשט דמהני הקנין (מתוס' ב"ב קמ ורמ"א חו"מ רנב עש"ד). ובהא גופא אנו

ד ועי' במלואי חושן על קצוה"ח (להגר"מ דו' מיטרובסקי שליט"א) שהוכיח דבאמת דעת הקצות דמהני קנין הקונה לבד בהסכמת הבעלים, ומה שאין מועיל קנין בדבר שאינב"ר הוא במציאות שכיון שהחפץ נמצא ביד הגולן ואין הקונה יכול לעשות משיכה והגבהה וכדו' וצריך לקנין של המקנה כחליפין וכדו' והמקנה הרי א"י להקנות שאינו ברשותו. ואי"ז מיישב בנידון דידן, דאע"ג שהקרקע בפועל אצל המחזיק ויכול לעשות בה קנין בעצמו כחזקה וכדו', הרי אמרו בגמ' דמיירי שקנו מידו בקנין סודר שבוה צריך הקנאת המקנה ממש וזה אינב"ר.

ה מש"כ דמהני סילוק בקנין בדבר שאינב"ר ציין בדבריו לאהע"ז סי' צב שמבוי' שם דמהני סילוק בקנין בדשלב"ל וה"ה לאינו ברשותו, וצל"ד מה גדר קנין זה שתורת סילוק עליו, וע"ש בב"ש סק"ו, וברמ"א חו"מ רט, ד ונו"כ שם, וע"ע חת"ס בסוגיין משכב"ז ואכ"מ.

להעבירה ללוקח שהרי בשעה שמקנה אותה אין לו בה שום תכלית מבלעדי המכירה שתעבור ללוקח וכשימכרנה יהיה עדים להוב"ד מהמערער לתתה ללוקח משו"ה מהני ההקנאה דרשותו וקנייתו באין כאחד, כמו כגנב שהקדיש דאע"ג שאין ההקדש יכול להתחיל לחול מ"מ ע"י ההקדש הוא שינוי השם וזה ברשותו להקדישה והבן.

ודאיתנן להכי נוכל לבאר כן דברי הרבנו יונה דנתקשו האחרונים במה שתלה תירוצו ב'קונה' לחוד, דקושייתו היא איך יכול המקנה להקנות כיון שאינב"ר, (כמפן) בקושיא דאין בידו להקנותו, וע"ז תי' דכיון ש'הקונה' יוכל להוב"ד הוא כבר ברשות המקנה להקנותו וק"ל. (ומה שלא הזכיר דין באים כאחד י"ל דבהא פליג שגם קודם המכירה הוא כבר ברשות המקנה, דלענין מכירה הוא ברשותו שיכול להוב"ד כדי להקנותה ולא דמי לסתם מקנה דבר שאינב"ר שגם לידי הקונה לא תבוא, ובזה הרווחנו דהר"י סובר שיש חסרון גם במקנה בדבר שאינב"ר וכד' הקצות והנתיבות, וגם שקונה לחוד י"ל דיכול לזכות בדבר שאינב"ר. וכל הקושיא הוא איך מקנה, ולא יהיה בזה סתירה לקצוה"ח דלעיל¹).

יישוב הא דבספר תורה

מקרי יכול להוציא בדיינים

יא. והנה בהמשך הסוגיא מבו' דבני העיר שנגנב ס"ת מהם אין דנים ומעידים בבני העיר, ואקשינן לסתלקו בי תרי ולדייני, ופרשב"ם שיכתבו דו"ד אין לי על ס"ת זה ויקנו מידם, ונתקשו האחרונים איך יכול להקנות חלקו בס"ת הרי הס"ת נמצא ביד הגזלן ואינו ברשותו להקנותו².

שמהני סילוק שעל ידה יוכל הקונה לזכות בקרקע בעדים שיהיו לו ממילא לא הוי ברשות המערער שהרי יש נגדו עדים וכל שאינב"ר המערער ה"ז נשאת ברשות המחזיק, ומעתה יכול השותף גם להקנותו דכיון שמהני סילוק ה"ז ברשותו, והבן.

ט. ולדבריו יבואר לנכון ד' הקצוה"ח, דאע"ג דכל שאינו ברשות המקנה א"י להקנותו וכאן הרי לא תבוא לרשות המקנה מ"מ הכא שאני שהוא מוחזק בה וכיון שיש עדים נגד המערער ה"ז ברשות הבעלים דמעיקרא. אכן לפי"ז כל סוגיין מיירי רק באופן שהוא מוחזק בה ועדיין לא הוציאה המערער בפועל, ויל"ד בזה דמסתמת הפוסקים משמע דמהני הקנאתו אפי' כשהקרקע נמצאת כבר אצל הגזלן. (ועי' מחנ"ח שם מש"כ בזה).

מהלך אחר ליישב הקושי

דבררי רבינו יונה והקצוה"ח

י. ואשר נראה לומר בכל זה, דבאמת גם הקצוה"ח מודה ליסוד הר"י דכל שיהיה ברשותו אחר ההקנאה מקרי כבר עתה יכול להוב"ד, וכל מה שהוצרך לדין באים כאחד הוא דוקא כאן שלרשות המקנה לא תבוא לעולם רק לרשות הקונה ע"ז בעינן לדין באים כאחד. דהנה כאן אינו ככל מקנה דבר שאינב"ר שלא תבוא ליד הקונה דהא אם ימכרנו יבוא להקונה ע"י העדים, ונמצא שזה ברשות המקנה לענין מכירה שע"ז הוא שולט עליה שיכול להקנותה, ולהכי קודם המכירה אין יכולה ההקנאה להתחיל לחול שהרי עתה עדין אינו ברשותו ובשליטתו לכל מילי, אבל אם תחול המכירה יהיה ברשותו לגמרי להוציאה אז מהמערער כדי

1 ועי' באבנ"ז (או"ח שלא) שתמה לשי' הר"י אמאי אין יכול להקדיש דבר שאב"ר הרי בהקדש כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה ויבוא הקנין לרשות ההקדש הקונה. וכתב לחלק בין נגנב ונאבד אחר הקדש לקודם הקדש. ולפי החי' הרי"ם ל"ק דשאני הכא שהוא מוחזק בה, אבל לדברינו תיקשי קושייתו. (וע"ש סי' שכט, של).

2 הגרעק"א כ' לתרץ עפ"ד השטמ"ק (ב"ק לג) בשם הרמ"ה והרא"ש דאם הוציאו לבסוף הגזילה מהגזלן חל ההקדש למפרע, וע"ש שדן שמהני רק מכאן ולהבא, או דס"ל לרשב"ם כשי' הרשב"א דדבר שאינב"ר יכול להקנותו ורק להקדישו אינו יכול (ולולי ד' הרשב"ם בגמ' ל"ק די"ל מדין מחילה עי' רשב"א ועוד), וכן

ברשות בני העיר, ויכול כבר כל א' בפנ"ע להקנות שזה הס"ת יכולים בנה"ע להוציאו בדיינים ודו"ק. ושמה יש לחלק דדוקא להמקנה שבירו להקנות מיקרי ברשות דקונה שעומד להקנות לו אבל אי"ז ברשות הקונה להקנות דאינו בידו שהעד יסתלק בקנין ויעיד, וא"כ אי"ז עדיין ברשות בני העיר אף שיכולים שנים להסתלק בבת אחת.

יב. אמנם שו"ר בנחל יצחק (סי' עג, ה, ענף ב) שהאריך לבאר דבדין יכול להוב"ד אי"צ שיהיה בידו, דהא בעיקר מה דמהני כשיכול להוב"ד יש להעיר דבכמה דוכתי אמרי' מי ימר דמזדקקי ליה תלתא וא"כ אף שיכול להוב"ד עדיין אי"ז בידו שיוציאו הימנו. ועל כרחק שיכול להוב"ד סגי אפי' אינו בידו, דענין יכול וענין בידו הם שני דברים מחולקים, וה"נ בסוגיין כיון שיכולים מבנה"ע להסתלק בב"א מיקרי כבר ברשות העדים כמשנ"ת. (ובזה כ' שם ליישב ד' התוס' ב"ק ע. גבי הרשאה דיכול להקנות חלקו כיון שיכול לבוא לתבוע עם חברו בבת אחת אע"ג שאינו בידו, וע"ש ברעק"א בתוס', ובקוב"ש שם דחה מכאן זה יסוד הקצוה"ח דרשותו וקנייתו באין כאחד ע"ש).

המורם מהאמור:

א. קרקע גזולה אין הנגזל יכול להקדישה וה"ה להקנותה אם אינו יכול להוציאה בדיינים, משום דאינו ברשותו, וי"א דאינו שלו כ"כ. ואפי' הוא מחזיק בקרקע ובא א' לערער עליו

ת' עוד אחרונים. ובמחנה חיים הק' על הרבינו יונה מה יתירן בס"ת איך יכולים להקנותו כיון שאינבר, וליכא למימר כב' הת' האלו דא"כ גם בקרקע לק"מ איך יכולים להקנותו, ובס"ת לא שייך ת' הר"י דגם אחר ההקנאה לא תבוא לרשות העדים שבמטלטלין יש חסרון כשאינו ברשותו. וי"ל דהרבינו יונה ס"ל בס"ת דמקני באודיתא דמהני אפי' אינבר כמש"כ החזו"א וכן ת' הפני שלמה, אבל בקרקע אין לת' כן כמש"כ הר"י גופיה דאין הודאתו מהני לאחרים ואכתי מעמידה בפני בעל חובו והווי נוגע בערותו, וזה לא שייך בס"ת דאין בע"ח יכול לגבות חובו מהס"ת של בני העיר וק"ל. (או י"ל דמפרש דמוחלים לגזול עי' רשב"א ומהנ"ח שם ונחל יצחק סע"א).

אמנם ברשב"ם אין משמע ת' החזו"א דכתב "ויקנו מידם" דמשמע בקנין סודר שקונים מידם, ועוד שהרי כתב שיאמרו דין ודברים אין לי וכו' ואם מיירי באודיתא אי"צ כלל לסילוק זה דבאודיתא סגי והבן.

ח אי"ז קר' מוכרחת די"ל דבלא"ה קשיא דאינו ברשותו ולא נחית הקצות לדייק מתי מיקרי יכול להוציאו בדיינים.

אמנם במחנה חיים מתירן בס"ת דמיירי שחטפו הס"ת מיד הגנב ואז הקדישו ע"ש שבכ"ה מיקרי ברשותו. ואי נימא דאז אכתי יש חסרון שא"י להוב"ד יהיה נפק"מ שצריך להקנות בבת אחת וד"ל. וע"ע בקצוה"ח (קכג) שהתמיה על ש' הרשב"א דשייך להקנות דבר שאינבר מהלכה מרווחת בשו"ע דאין מקנה כשאנבר. ובהג' ברוך טעם שם כ' לדחות דלא נתי' בשו"ע ורמב"ם שאין יכול להקנות חפץ שאינבר כשיכול להוציאו בדיינים יעו"ש. ואי נימא כן ונת' בשו"י הרשב"ם דסבר כהרשב"א דמהני כשאנבר תיקשי שיצטרך להקנות בבת אחת שיכול להוציאו בדיינים והבן.

וגם בזה הקשה הקצוה"ח, דבס"ת שהוא מטלטלין אע"ג שיכול להוציאו בדיינים סו"ס הרי אינו ברשותו. וראיתי באילת השחר שתמה איך יכולים להוציא את הס"ת בדיינים, הרי עדיין אין להם עדים נגד הגזול דנוגעים הם, וכשמסתלק עד אחד מקנה חלקו עדיין א"י להוב"ד הס"ת דע"א אין מחייב ממון אלא שבועה, וכיון שכן גם העד השני כשמקנה חלקו א"י להקנות שהרי לא חלה הקנאת הראשון ולא נזכר בשום פוסק שיצטרפו העדים להקנות בבת אחת". ומזה הוכחה לד' הרבינו יונה שא"צ בזה לדין באים כאחד וכל שאחר ההקנאות יהיה ברשותו הוי כבר עתה ברשותם להוציא הס"ת בדיינים ולהקנות, ודלא כהקצוה"ח.

ולפי האמור יומתק, דבהא מודה הקצוה"ח להר"י דכל שאחר ההקנאה יכנס לרשותו הוי כבר עתה ברשותו, ודוקא לעיל בשותפין שאין עדים אחרים והעד המסתלק גם אחר ההקנאה לא תבוא לרשותו בזה צריך לבאים כאחד, אבל כאן בס"ת שכל בני העיר יכולים להעיד שזה ס"ת של בני העיר ויכולים שני עדים להסתלק בבת אחת שאז יחול הקנין שלהם ומשו"ה הוי כבר עתה

בעדים שזה שלו א"י להקנותה. ודעת הרמ"ה דאם הוציאו לבסוף הגזילה מהנגזל מהני ההקדש והמכירה אבל אי"ז מוסכם.

ב. שותף שרוצה להעיד להעמיד הקרקע ביד חבירו השותף מסתלק בקנין ומעיד, והטעם שמועיל הקנין להרבינו יונה משום שאחר הקנין יוכל להוב"ד הוי כבר ברשותו, לקצוה"ח - דע"י הקנין יוכל להוב"ד ורשותו וקנייתו באין כאחד. וי"מ דגם להר"י צריך בזה לדין באים כאחד.

ג. אם שני העדים על הקרקע נוגעים בעדות, לפי הקצוה"ח יצטרכו לעשות קנין בבת אחת להסתלק מזה, דכשא' מקנה עדיין א"י להוב"ד, אבל להר"י יכול להקנות כ"א בפנ"ע.

ד. השותף שלצורכו רוצה חבירו להעיד, להר"י לכאור' יכול להקנות חלקו כיון שעומד העד להסתלק ויוכל אז להוב"ד, אבל לקצוה"ח לא יועיל הקנין דלא יוכל להוב"ד ע"י הקנין. אולם נת' די"ל דבכה"ג גם לקצוה"ח יועיל הקנין כיון שבסוף יוכל להוציאו לעצמו, ורק לגבי העד שלעולם לא יוציאו לעצמו בעינן לדין באים כאחד.

ה. קרקע גזולה שא"י להוב"ד לעצמו רק לאחרים פשט רעק"א דמהני הקנאתו וכן מבו' בקצוה"ח, אולם בחי' הרי"ם מבו' דל"מ הקנאתו רק באופן שהוא מוחזק בקרקע ובא א' לערער עליה בעדים.



הרב יצחק ליינר

הלואה בריבית לחברה בע"מ

א. האם האחריות המוגבלת בחברה בע"מ קיימת כאפוזיטיו מפורש / ב. דינא דהלואה שלא ע"מ לפרוע / ג. משכנתא דסורא, האם היא כשעבוד נכסים ללא שעבוד הגוף / ד. יסוד החילוק בין מכר להלוואה, הוא בהאם איכא שעבוד הגוף בעסק המקח / ה. משכנתא דסורא תחילתה בשעבוד הגוף, ומכוחה קאי דין הפרעון אף בעשיית תמורה ובדרך מכר / ו. המלוה מעות את הכהן והלוי להיות מפריש מחלקם / ז. קציצת פירות התרומה היא כקציצת מכר הבאה כתולדה משעבוד הגוף לפרוע את המעות הנלקחים / ח. באם יחזור בו הכהן מליתן הפירות, ישוב הענין כבהלוואה דעלמא ולא כהלואה באפוזיטיו / ט. תנאי דלכשיהיו לי מעות החזירה לי / י. דברי הריב"ש בדין הלואה בקציצת ריבית משכירות בית, באופן שאין הקרן נתבעת פרעון עולמית / יא. ביסוד חיוב אגר נטר, וחילוק בין ריבית קבועה לריבית מתברית / יב. ריבית הנקצצת עולמית, תורת מקח האגר נטר קאי בה הן מצד הנטר והן מצד האגר / יג. בריב"ש גבי ריבית משכירות בית, הדין חלוק בין אם המלוה או הלווה אינם יכולים להסתלק / יד. הנותן משכון לישראל חבירו ללוות עליו בריבית מגוי, האם היא כהלואה בשעבוד נכסים גרידא / טו. בפרטי החיוב בנתינת ממון לחברה בע"מ

פתיחה

א. דנו הפוסקים בדין הלואה לחברה בע"מ, כגון השקעות בחברות וכן הפקדות [שהם הלוואות] כספים בבנק בתכניות חסכון וכדו', האם איכא בזה איסור ריבית.

והדין, דאף אי נימא דאסור ללוות בריבית מחברות אלו¹, מ"מ שמא מותר להלוות להם משום שאין על בעלי החברה או מחזיקי המניות חיוב אחריות אישית על ההלוואה, אלא רק באם יש לחברה נכסים יכול הלווה לגבות, ובאם נשתדפו נכסי החברה נפטרו הם מאחריות, ואף אם יש להם נכסים פרטיים וכן מעות שאינם שייכים לחברה.

ובאגרות משה (יו"ד ב' ג') נקט בפשיטות דמותר, משום דהוא כשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף ואי"ז הלוואה.

והנה האריכו בספרים בזה בהאם מצינו שעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף, והביאו מפלוגתת הראשונים בדינא דמנה אין כאן משכון כאן (קידושין ח.), ועוד הביאו מדינא דהתחיבות דבר מסוים בלא שעבוד הגוף (עיין בקצה"ח ובנתי"מ ס' ס' וס' ר"ג ובשאר מקומות). ואלא דהאמת נראה, דאף אם איכא שעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף, מ"מ לא משום זה באנו לתורת הלוואה וחיוב פרעון. דהא עיקר תורת הלוואה הוא, דאיכא לממון דמלווה קיום ע"י תביעת פרעון, וכל דליכא חיוב גברא ושעבוד הגוף לפרוע, ליכא תורת פרעון וממילא ליכא תורת הלוואה, ואין לפנינו אלא פרשת מעות קונות התחיבות וכדו' אך לא תורת הלוואה ופרעון ריבית.

והיינו דאח"כ דאי נימא דאי"ז הלוואה ופרעון, וודאי דאי"ז מעות מתנה אלא היא כמעות קונות התחיבות, אך הא מיהת דלא יהיה בזה איסור ריבית דאי"ז הלוואה.

1 דנקטין דאית להו בעלים ידועים, ואף אי נימא דאין להם בעלים ידועים מ"מ אסור בריבית דאורייתא.

הגוף, דנימא דההלוואה מחויבת פרעון ודרכ סיימו בזה אפותיקי מפורש.

ואלא דעדיין יל"ע בהא דאי נימא דהויא כמכירה, וכמעות קונות התחייבות דבר מסוים, אזי בשלמא כלפי הנכסים שפיר שייך לדון כן, אך כלפי המעות שיש בידי החברה הרי אין שייך תורת קניין התחייבות, דאין שייך תורת קניין התחייבות מקח מכירה ממעות על מעות. וא"כ צ"ע מהו ענינם בגוף העסק.

דינא דהלוואה שלא ע"מ לפרוע

ג. והנה בעיקר מש"כ דלא מצינו תורת הלוואה בשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף לפרוע, יש שהביאו בזה מדינא דגמ' נדרים (לג:) דמצינו תורת הלוואה שלא ע"מ לפרוע, וא"כ מצינו תורת הלוואה אף כשאין בה שעבוד נכסים.

ואלא דזה אינו, דהנה הלוואה זו שלא ע"מ לפרוע אין ענינה כקביעת זמן שאינו מוגבל, דהא המלווה את חבירו לעשר שנים אין שביעית משמטתו, ואילו המלווה את חבירו שלא ע"מ לפרוע כתב הר"מ (פ"ט משמיטה ויובל ה"ט) דשביעית משמטתו. וע"כ דשאני קביעות זמן דענינה דהלווה כאינו חייב כלל בתוך הזמן, ומשא"כ הלוואה שלא ע"מ לפרוע איכא בה חיוב פרעון, ורק דהמלווה קבע ע"ע תורת ויתור ועזיבת התביעה בפועל, וכדיבאר.

הנה אף דבעסק ההלוואה קאי המלווה על הלווה בתביעת ממוני גבך, מ"מ יסוד התביעה קיימא מכח דלקיחת ההלוואה אינה כפעולת עזיבת המלווה את ממונו בידי הלווה, אלא הריהי לקיחה המחויבת פרעון. דהיינו דכנגד הלקיחה יתבע הלווה להעמיד פרעון, והוא כעין עסק מקח על שכנגד מעשה זה יעשה מעשה אחר.³ וע"י תביעת פרעון זו, נעשית נתינת הממון

האם האחריות המוגבלת בחברה בע"מ קיימא כאפותיקי מפורש

ב. ואלא דעדיין יש לדון² דשפיר איכא חיוב הגוף לפרוע, ודרכ בפועל נקבע הענין כאפותיקי מפורש דאם שטפה נהר אבד חובו, דנכסי החברה הם כאפותיקי מפורש לפרעון ההלוואה.

ואלא דאי"ז נראה, דהא באפותיקי מפורש מצי הלווה לסלקו במעות דאל"כ הויא זה כמכירה ולא כפרעון, והכא אין בידי בעלי החברה לסלקו מהאפותיקי בכסף, דאין בידי בעלי החברה לסלק בכסף שאיננו מנכסי החברה האפותיקי. דאף דביסודו שפיר סגי להחשיב דהויא כהלוואה וחיוב פרעון ורק דהויא באפותיקי, אף כשבירו לסלקו רק מכסף מסוים דנכסי החברה, וכבר בזה אי"ז כמכירה. אך מ"מ מאחר דבשעה שלא יהיו לחברה מעות אלא רק נכסים ישוב הענין כמכירה ולא כפרעון, א"כ כבר מעיקרא ראוי לדון דלא נקבע תוכן החוב כבתביעת פרעון וסילוק הלקיחה ובאפותיקי, אלא נקבע החוב כבדרך מכר והשגת חדש תמורת המעות קמא.

ותו דייעוין בנתיה"מ (שי"ב ה) ובחור"ד (קע"ד ז) דכתב דלווה המקלקל את האפותיקי מפורש חייב משום לווה ולא כמזיק שעבוד (דינא דב"ק לג:), וביאר דהיינו משום דאיכא ללווה שעבוד הגוף להעמיד פרעון, ואף כדסיים אפותיקי מפורש מ"מ הויא כהעמדת פרעון מכח שעבוד גופו, ולכן באם קלקל השעבוד מחויב הוא מ"מ להעמיד פרעון ממקום אחר. והכא בחברה בע"מ, אף אם יזיקו בעלי החברה את הנכסים לא יחויבו משום לווה, אלא משום מזיק. דהיינו דיחויבו כשווי הנכסים בשעת ההיזק, ולא יחויבו כשיעור ההלוואה דמעיקרא. וא"כ במה קאי קמן שעבוד

2 וכן האריך ונטה להכריע במנחת יצחק בכמה מקומות.

3 ומחמת קיומו של עסק מקח זה, הסיק הנתיה"מ הנ"ל (שי"ב ה) דלווה המקלקל את האפותיקי מפורש מחויב משום לווה ולא רק משום מזיק, והיינו דתורת שעבוד הגוף קאי על החיוב להעמיד פרעון כנגד

מעיקרא המקח שכנגד מעשה ההלוואה כמחייב פרעון. וא"כ אחרי שכבר נקבע זמן ויצאו המעות לידי הלוואה, שוב אין שייך לקבוע על גוף המעות מקח נוסף המאריך את הזמן, דהא המעות כבר ליתנייהו. ולכן רק שייך לקבוע מקח על כח התביעה והגוביינא ליטול ממון מרשות הלווה בפועל, ולהלוות את כח התביעה ע"י שיעמוד בעסק מקח תביעת פרעון על כח התביעה לאחר זמן.

ובזה מתבאר שית הר"מ (פ"ו ממלו"ל ה"ג) דנקט דקציצת ריבית על הארכת זמן הלוואה, אינה אסורה מדאורייתא. וביארו בזה, דהר"מ קרא קדריש [וכבר דרשו כן התוס' ריש א"נ וקבעו מידת כלל ופרט וכלל בקרא זה דאם כסף כו'] דכתב קרא "כסף" גבי איסורא דנשך וריבית, וכסף היינו נתינת המעות והעמדתם בהלוואה, ובהארכת הזמן אין ההלוואה קיימא עוד כלפי הכסף קמא, אלא כלפי עצם התביעה, והיא לאו שם כסף עלה⁴.

ומעתה מאחר דקביעת זמן [מוגבל] בהלוואה דעלמא קיימא כעזיבת גוף המטבע קמא מלחייב פרעון, וקאי הלווה כאינו חייב בתוך הזמן. א"כ בהלוואה ע"מ שלא לפרוע עולמית, אי נימא דהויא כקביעת זמן דעלמא ורק שאינו מוגבל, אזי פקע בזה כל עיקר החוב מאחר דאין החוב

כמקיימת למלווה ממון ברשות הלווה, דאף דאין הממון מקוים למלווה ברשות הממון ידיה, מ"מ קאי לו ממון ברשות הממון הלווה, והיינו תביעת ממוני גבך.

ומעתה בקביעת זמן, דנקבע בזה דמעשה הלוואת המעות אינו נתבע פרעון בתוך הזמן, והריהו כנעזב בידי הלווה, אזי אלמלי דאיכא גבול וקץ לזמן זה הרי דאין ההלוואה נתבעת פרעון, וכל שאין ההלוואה נתבעת פרעון אף ליכא תורת ממוני גבך. דכדנתבאר עיקר תורת ממוני גבך קאי משום שמעשה ההלוואה קאי בעסק מקח דכנגד הלקיחה יחויב פרעון.

והיינו הא דתורת קביעת זמן ילפינן (מכות ג:) מקרא דשנת השמיטה דיש לך שמיטה אחרת שהיא כזאת, והיינו תורת קביעת זמן הוא מעין שמיטת עיקר החוב באי תביעת הפרעון. וכן היינו הא דנתבאר בברכת שמואל (קידושין סי' ד) דהארכת זמן ענינה הלוואת תביעה. דאחרי שכבר נקבע זמן בעסק ההלוואה, שוב אין שייך לקבוע עוד זמן בעיקר ההלוואה, אלא רק שייך לקבוע זמן על זכות התביעה ולהלוותה בזה. דקביעת הזמן בהלוואה קמא, קיימא כנגד נתינת המטבע דבעלים שלא יהיה בכוחו לחייב מקח פרעון עד הזמן הנקבע, דבתוך הזמן הוא חוב משום דליכא תביעת פרעון, ורק מכח הזמן שאחר הזמן קאי

מעשה לקיחת ההלוואה, ולכן אף כששעבוד הנכסים מוגבל ומסוים רק לנכס זה מ"מ שעבוד הגוף להעמיד פרעון כנגד לקיחת ההלוואה, אין לו גבול מצד עצמו.

והיינו נמי ביאור דברי הגר"ח דנקט דלחייב ריבית סגי אף בלאו פרשת שכירות מטלטלין ודין תשלום שכו שכירות, אלא סגי בהא דמקח ההלוואה מחייב פרעון כפי הנקצץ ואף בק"כ. דמאחר דתביעת הפרעון יסודה בעסק מקח, לכן ראוייה קציצת מקח הפרעון לחייב אף יותר מכשיעור הממון הנלקח בהלוואה, ודו"ק.

4 ובה יש לבאר ענין מוקשה, דהנה קיי"ל דהארכת זמן אינה צריכה קניין, ומאידך קיי"ל נמי דקיצור הזמן אינו צריך קניין. ולכאור' מ"מ אם הלווה נחשב כאינו חייב בתוך הזמן, ודלכן מהני מחילה להאריך את פטורו, א"כ מ"ט קיצור הזמן אינו צריך קניין הלא בזה הוא כנעשה מפטור לחייב ובעי קניין. ולמש"כ דענין קביעת זמן בגוף ההלוואה קיימא כחלות פטור מעיקר תביעת מקח על לקיחת מטבעו דמלווה הבעלים, ומאידך קאי זמן החוב שלאחר זמן הפטור כמקיים מקח כלפי המטבע קמא וכמעמידו כנתבע פרעון, אזי משום זה הן הארכת הזמן והן קיצור הזמן אינם צריכים קניין. דהארכת הזמן מתקבלת ע"י תפיסת המטבע קמא בפטור מתביעת פרעון, דכל שלא נשלם הזמן הנקבע מעיקרא מתקבלת הארכת הזמן בתרא נחשב זמן הפטור כמעשה קניין על הזמן המתווסף. ומאידך קיצור הזמן קאי כמתקבל ע"י זמן החיוב שאחרי זמן הפטור קמא, דבו המטבע קאי כמחייב פרעון, ותופס הוא בקיצור הזמן כבמעשה קניין.

אופני הגוביינא הם שנקבעו ע"י המלווה שלא ע"מ להפרע.

משכנתא דסורא, האם הוויא

בשעבוד נכסים ללא שעבוד הגוף

ד. והנה יש שהביאו דמצינו תורת הלוואה בשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף מהא דמשכנתא דסורא, דהמלווה לא מצי להסתלק מהמשכנתא ואינו יכול לתבוע פרעון לעולם ואף הלווה אינו יכול לסלקו במעות [באתרא דלא מסלק], ובמישלים שנין תיפוק ארעא דא בלא כסף. ושפיר הוויא בזה תורת הלוואה, לענין דאסור ללווה לקבל אחריות דאם ישטפנה נהר יגבה משאר נכסים, ואף דבכהא"ג במקדים שכר שכירות על קרקע מותר לקבל אחריות. וביאר החו"ד (ס"ס קע"ד) דהחילוק הוא, דבמשכנתא קיימא הלוואה, משום דאם יזיק הלווה את השעבוד יחויב לפרוע משאר נכסיו.

ועוד נראה דקיימא הלוואה לענין דבחכירי דנרשאי בקציעה דהתנו מתחילה הוויא בזה איסור מדאורייתא, וכדהסיק הריב"ש (סי' ש"ה), ואי נימא דאי"ז עסק הלוואה אלא מקח מכירה, וודאי דלא יעשה מכח החכירי דנרשאי תורת הלוואה. ורק אי נימא דהוויא הלוואה ורק דקיימא בדרך מכר מכח המשכנתא, בזה הוא דמכח הערמת החכירי דנרשאי אזל לו דרך המכר. דגבי הערמה דהתנו מתחילה יש ליזיל בתר תכלית החיוב ולא בתר סיבת החיוב, ולכן העיקר קאי כתנאי אכילת פירות ולא כתנאי משכנתא כמכר. ומעתה כיון דהוויא בזה תורת הלוואה אף דלא מצי לסלק במעות, א"כ מצינו הלוואה בלא אחריות הגוף.

והנה אף דוודאי דבעלמא בעסק נתינת מעות כנגד חפץ ידוע אשר אפשר לדנוגו מחד כהלוואה ומאידך כמכירה, לא סגי להכריע דהוויא כהלוואה רק משום דבאם יזיק הלווה את השעבוד יחויב אף משאר נכסיו. דאדרבה מהיכ"ת באמת דיחויב משאר נכסיו, ולא נימא דהוויא כמכירה ולא יחויב

מחייב פרעון וממילא ליכא תורת ממוני גבך. אלא ע"כ דעסק הלוואה שלא ע"מ לפרוע ענינו שביסודו עצם החוב נתבע פרעון, ואין נתינת המטבע קיימא כנעזבת ע"י המלווה תחת ידי הלווה אלא שפיר נתבע הלווה פרעון כנגד לקיחת המטבע, באופן שיש למלווה אצל הלווה תורת ממוני גבך. ורק דהמלווה קבע ע"ע לעזוב את תביעת הגוביינא, וכפיית הלווה להשיב את ממונו דמלווה כבתחילה, שיהיה הוא קאי ברשותו ולא ברשות הלווה. ועזיבה זו אינה קיימא כלפי גוף הממון דקאי בהלוואה, אלא רק כלפי הגוביינא.

וכיון שכן שפיר נשמטת הלוואה זו בשביעית, שהרי קרינן בה לא יגוש מצד עצם הא דהמטבע קמא הנלקח בהלוואה קאי במקח תביעת פרעון, לענין דעל ידו איכא למלווה ממון ברשות הלווה. וכן דהלווה גופו שפיר מחויב לפרוע לצאת ידי שמים, כיון דהמלווה רק עזב את כח הגוביינא ולא את גוף החוב, וא"כ קיומו של הממון ברשות הלווה הוויא שלא כדין. וכן מהני תפיסה משום זה, שהרי בתפיסה אינו בא בכח גוביינא אלא בכח תפיסת עצם ממונו דקאי לו ברשות הלווה.

וכ"ז מבואר להדיא בכס"מ (פ"ט ה"ט) וז"ל "וכתב הר"י קורקוס ז"ל נ"ל טעם הדבר שאע"פ שאינו יכול לנגוש אותו כיון שהחוב מוטל עליו והוא חייב לפרוע בכל עת לצאת ידי שמים גם אם יתפוס המלווה משל הלווה יכול ליקח אותו בחובו קרינן ביה לא יגוש ולא דמי לקובע זמן שאין עליו שום חיוב בתוך הזמן", עכ"ל. וכ"ה בריטב"א (כתובות קח). וז"ל "שלוחה ע"מ שלא לפרוע, פירש רש"י ז"ל שלא לפרוע עד שירצה ולא יוכל הנושה ללחצו, ויפה כיוון דאי שלא לפרוע כלל אין כאן חוב", עכ"ל. המורם מכל האמור, דבדינא דהלוואה שלא ע"מ לפרוע לא מצינו תורת הלוואה בלא שעבוד הגוף, אלא אדרבה כל עיקר קיומה של הלוואה זו ושאין היא כמתנה גרידא, הוויא מכח שעבוד הגוף לפרוע. ורק

דהויה חיוב פרעון דרך מכר, ודלאו שם קרן ותוספת שייך בזה.

דהנה נתבאר דיסוד ענין הלוואה הוא דהמעות הניתנים ממלווה ללווה לא ניתנו באופן שנעזבו הם מידי המלווה דלידי הלווה, אלא ניתנו באופן שמחזיק בהם המלווה אף כדקיימו בהלוואה בידי הלווה. דמאחר דניתנו המעות רק בעסק מקח על שכנגד לקיחת המעות יחויב הלווה להיות נפרע בתפיסת המלווה מרשותו, להכי אין המעות קמא כנעזבים מידי המלווה, ולכן קאי למלווה תורת תביעת ממוני גבך מרשות הלווה.

ומעתה בדוכתא דמשכנתא דקאי למלווה קניין בתפיסתו בה, אזי אף שתוכן הקניין אינו כבעלות ברשותו, אלא כבעלות ברשות הלווה, אך מ"מ מכחה קיימו המעות קמא כמקוימים במקח תביעת פרעון כלפי קרקע זו דמשכנתא.

דהיינו דאין כאן מקח מכירה בתורת טבעא ופירא, כלומר דנחשיב שיש לבעלים דין מטבע ברשות המקבל לענין דהמטבע מקיים עצמו בתפיסת פירות, ודיעשה הוא כהטבעא המשלם פירות אלו. דזהו קאי רק בדוכתא דנקבע הענין בלשון מכירה, דבזה נחשב דביסודו המעות כנלקחים מרשות הבעלים ודמעתי תחילת קיומם לבעלים הוא מרשות המקבל, דדין הוא דייעשו הם כטבעא משלם פירות ברשות המקבל, ודאם לא יקיים לו פירות בהזמן הנקבע, בזה גופא יחשבו המעות כנגזלים מידי הבעלים מלמפרע. דהיינו דהא דמתחילה לא נחשבו כנגזלים בלקיחתם מרשות הבעלים, הויה זה ע"י דנשתנה דינם להיות כממון לבעלים מרשות המקבל. וכיון דתחילת דין הממון תלוי בהא דייעשה המטבע כטבעא תופס פירות, א"כ באם אין הענין עומד להיות מקוים בפועל משום שאין המקבל עומד לקיימם כטבעא תופס פירות, הרי דלא סגי בהא דמ"מ בעצמותו המקבל חייב לקיימם בפירות, דהא כל תחילת הממון הוא בהא

אלא כמזיק או כגזלן. ותו דא"כ אף באפותיקי מפורש נימא דאין הלווה יכול לסלקו במעות, ומ"מ אי"ז מכירה, משום דבאם יזיק הלווה את האפותיקי יחויב משאר נכסיו ודלהכי הויה כהלוואה.

וע"כ דהיינו משום דיש ליזיל בתר עיקר העסק, וכל דקיימא נתינת המעות כנגד חפץ ידוע, משום זה הויה כמכירה וכשהגת תמורה ולא כהלוואה ותביעת פרעון. ובמשכנתא דסורא הטעם דבאמת הויה כהלוואה ולא כמכירה ושכירות, הויה משום מש"כ החו"ד גופיה דמכיון דאם יזיק הלווה את המשכנתא יחויב משאר נכסיו, להכי יש לדון דאכילת הפירות דעד הזמן הנקבע דתצא המשכנתא בלא מעות, קיימא כנכייטא וכפרעון עיקר החוב.

אך הא מיהת לכא' דמצינו הלוואה בשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף, שהרי התביעה לא קיימא על מעות ולא מצי הלווה לסלקו במעות דהם עיקר שעבוד הגוף לפרוע את מה שלקח, דמטבע הלווה ומטבע יקבל (רש"י ב"מ מד:), אלא סגי בשעבוד נכסים לקבוע דאיכא פרעון להממון הניתן בהלוואה. וא"כ ה"נ בחברה בע"מ אף דליכא שעבוד הגוף, אך מ"מ משום דהויה דרך הלוואה ולא דרך מכר [שהרי עיקר קדימת התביעה קיימא על מעות שיש בידי החברה, ולא על הנכסים], א"כ נימא דסגי בשעבוד הנכסים גרידא בכדי לקבוע תורת הלוואה ותביעת פרעון וממוני גבך.

יסוד החילוק בין מכר להלוואה, הוא

בהאם איכא שעבוד הגוף בעסק המקח

ה. ואלא דבאמת אין לדמות לדינא דמשכנתא דסורא, ודאין הענינים שווים כלל. דהנה משכנתא דסורא אף תורת הלוואה עלה, ודלאו תורת עסק מקח מכירה קאי עלה. אך מ"מ כבר מצינו תורת מקח חיוב פרעון בהלוואה דרך מכר, וכדנתבאר בדברי החו"ד (סי' קס"א) גבי הלוואת קרקע בקרקע, דמשום שאין שומת הקרקעות ידועה, להכי אין לאסור בזה ריבית כיון

בדרך מכר. דדין הפרעון מגביל את הלקיחה שלא תהיה כנעזבת בידי הלווה, ואילו גוף ההשגה הוא כבדרך מכר, ואולם הא מיהת דההשגה היא כקיום גוף המעות קמא מלהיות נלקחים ונחסרים, והיינו תורת הלוואה.

ואלא דמ"מ נתקשה החו"ד, דבגוונא שאין הלווה יכול לסלק את המלווה, ולאחר זמן תפוק ארעא דא בלא מעות, א"כ במה קיימא ההלוואה כמקוימת למלווה הבעלים ע"י תפיסת המשכנתא, הלא אין כאן אלא קיום השגת דבר חדש, ואין המעות כקיימים עוד לבעלים לעולם, וא"כ עיקר המקח קאי כטבעא ותמורה, והיינו כמקח שעיקרו השגת הדבר החדש, ולא כקיום המעות קמא.

ובזה תירץ דמאחר דבאם יקלקל הלווה את המשכנתא ישוב החוב כדמעיקרא להיות נתבע פרעון, להכי יש להחשיב את אכילת הפירות כפרעון וקיום גוף המעות קמא במה שאינם תובעים פרעון אלא משדה זו ולא מדבר אחר באם יקלקל הלווה את תפיסת המשכנתא. והיינו דדין המעות קמא לתפוס במשכנתא שלא רק בתורת סילוק לקיחת ההלוואה מלחסר את הבעלים, והיינו דין שעבוד הגוף. אלא יבואו המעות קמא ויקימו עצמם בפועל מאכילת הפירות, כי היכי שלא יתבעו את פרעונם מדבר אחר.

ועפ"כ"ז אין לדמות משכנתא דסורא, דתחילתה משום שעבוד הגוף, לעסק הלוואה לחברה בע"מ, שאין שייך בה שעבוד הגוף כלל, וא"כ אין לפנינו אלא השגת דבר חדש, ולכא' היינו מקח דטבעא ופירא או כמעות קונות התחיבות, ולא כחייב פרעון.

המלוה מעות את הכהן וחלוי להיות מפריש מחלקם

ז. גיטין ל. ת"ר המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן, מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין, ופוסק עמהן כשער הזול, ואין בו משום

דהמטבע תופס פירות בפועל, ולכן נעשה הדבר כגזול למפרע, וכלקיחת חסרון.

ומשא"כ בהלוואה, דעסק מקח חיוב הפרעון קאי על שהמטבע קמא לא יהיה נלקח אלא ע"י דכנגד גוף הלקיחה יחויב הלווה וישתעבד גופו לסלק לקיחתו ולקיים את הממון קמא לבעלים, ע"י עצם הא דכנגד הלקיחה יקום המלווה על רשותו ויפרע הימנו. וכיון דמכח שעבוד הגוף לפרוע חלה ההגבלה על גוף הלקיחה, א"כ אף באם הפרעון נקבע מדבר שאינו כקיום גוף עצמות מין המטבע קמא, אלא כתמורתו. מ"מ ע"י עצם חיוב המקח, נחשב דקאי המטבע קמא כמקיים ברשות המלווה, שהרי גופו של הלווה נעשה משועבד למלווה מכח קימתו זו. וכיון שכן, אף אם אין הלווה פורע בהזמן הנקבע, מ"מ לא נעשו המעות כנגזלים למפרע, דהא מעיקרא היה קיומם קאי ע"י דין שעבוד גופו של לווה, ולא ע"י קימתו של בעלים להשיג ממון חדש מרשות המקבל, ושעבוד הגוף שפיר קאי כבתחילה אף כשאין הלווה פורע ואף אם אין בדעתו לפרוע.

משכנתא דסורא תחילתה בשעבוד הגוף,

ומכוחה קאי דין הפרעון אף בעשיית

תמורה ובדרך מכר

ו. ובחלוקה זו בין מכר להלוואה, שפיר קיימא משכנתא דסורא כעסק הלוואה ולא כעסק מכר. דהיינו דהוא כבדרך מכר לענין דאין כאן פרעון גוף הדבר, אלא השגת תמורתו, אך זהו בתורת פרעון ולא בתורת טבעא ופירא. והיינו דביסודו שפיר איכא שעבוד הגוף על הלווה לסלק לקיחתו, בענין זה דינעשה גופו משועבד לקיום ממנו של מלווה שלא תהיה לקיחתו כמחסרתו וכמוציאתו מרשות המלווה. ורק דאדרבה מזכותו של המלווה לקבוע שהלקיחה קמא אינה רק כתלויה בשעבוד הגוף לפרוע, אלא קיימא היא בפועל כמקוימת מלקיחת הלווה, ע"י דכנגדה תופס המלווה במשכנתא כקיום פרעון ע"י השגת דבר חדש, והיינו פרעון

ומאידך אף אי"ז רק כאפותיקי מפורש, דהא לרוב הראשונים שביעית משמטת אפותיקי מפורש, ואילו הכא איתא בגמ' דאין שביעית משמטת, וצ"ע בכ"ז.

קציצת פירות התרומה הוויא בקציצת

מכר הבאה כתולדה משעבוד הגוף

לפרוע את המעות הנלקחים

ח. והביאור נראה, דהנה פירות אלו הנקצצים ביסודו אין לדונם כמשכנתא, דהא אין השדה תח"י להחזיק בה כמשכנתא המקיימת את החוב, ע"י דכחה של הקרקע מצמחת הפירות שלו היא לענין אכילת הפירות. ואלא דמאידך אף שאני אפותיקי דפירות אלו מאפותיקי דעלמא, דהכא אין הפירות הנקצצים מחוסרים שומא וגוביינא, כיון דנקבעו הם לפי מדה בין יעלו ובין ירדו.

והנה מאידך גיסא אף לא דמי זה לעסק מקח דמה ששדי עושה מכור לך, דהתם דנעשה הענין בלשון מכירה, ודתחילת דין המעות קאי בהא דיהיה דינם כטבעא תופס פירות ברשות הקונה, ודליכא שעבוד הגוף כלל לספק פירות. ולכן אף כדהוויא דבר שלא בא לעולם, מ"מ ביסודו נקבעו המעות כטבעא תופס פירות ברשות המקבל.

ומשא"כ הכא דנקבע הענין בלשון הלוואה, ובשעבוד הגוף לסלק את לקיחת ההלוואה מלהיות לקיחה המחסרת, אזי הא דנקבעו המעות בתביעת מה ששדך עושה

רבית, ואין שביעית משמטתו, ואם בא לחזור אינו חוזר. נתיאשו הבעלים אין מפריש עליהם, לפי שאין מפרישין על האבוד. אמר מר פוסק עמהם כשער הזול, פשיטא הא קא משמע לן אף על פי שלא פסק, כמי שפסק דמי. ואין בו משום רבית, מאי טעמא כיון דכי לית ליה לא יהיב ליה, כי אית ליה נמי אין בו משום רבית. ואין שביעית משמטתו, דלא קרינא ביה לא יגוש. ואם בא לחזור אינו חוזר. אמר רב פפא לא שנו אלא בעל הבית בכהן, אבל כהן בבעל הבית, אם בא לחזור חוזר, דתנן נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות יכול לחזור בו. ע"כ.

והנה יש שנקטו בביאור דברי הגמ' דהטעם דאי"ז ריבית דכיון דכי לית ליה לא יהיב כי אית ביה נמי אין בו משום ריבית, דהכוונה דהוויא כשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף ומשום זה אין לאסור משום ריבית⁵.

ואלא דזה אינו, דהנה יעו"ש ברמב"ן דנקט דביסודו הוויא כאפותיקי מפורש דאם נשתדפו הפירות אבדו מעותיו, ומשום זה יש לדון דהוויא נתינת המעות כקניית פירות דמה ששדי עושה מכור לך ומה שעזי חולבות מכור לך, דאין לאסור משום ריבית כמבואר בגמ' (סד). ואולם מ"מ עצם העסק אינו משום מקח מכירה, דנימא דמשום דמעות אינם קונות יכול לחזור בו דומיא דהכהן יכול לחזור בו, אלא באמת דהוויא כהלוואה ובאפותיקי מפורש, ומ"מ אין בזה ריבית.

5 ויעוין ברדב"ז (שו"ת א' תצ"ז, הובא בפת"ש קע"ז ג) הביא מהכפתור ופרח דהוכיח מגמ' זו דהלוואה בשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף אין בה איסור ריבית. והרדב"ז גופיה השווה לדינו דהריב"ש (הובא בשו"ע סי' קע"ג יח) גבי הלוואת דינר זהב על קבלת אחריות הספינה ושיתן לו בשובה כד' דינרים, דאסור. ונקט הרדב"ז דהדין בזה הוא דהוויא כהלוואה בלא קבלת אחריות הגוף. ולדינא נקט דסוגיא דהמלווה מעות כו', מיירי במקח פסיקה.

והנה בעיקר דינו דהריב"ש הנ"ל ובמש"כ דר"ח אוגר זווי קיבל מעות שכירות אף על שעה שהוציא השוכר את המעות, ומשום דלא קיבל אלא אחריות על נכסים שישנם בשעת ההוצאה ובאם יעני ולא יהיו בידו נכסים יפטר אף בשעה שיקנה שוב נכסים ויעשיר. נראה לבאר ע"פ דברי החו"ד (קע"ג סק"ז וביותר בסי' קע"ז סק"ט) דאין הענין דהוויא כאחריות נכסים בלא שעבוד הגוף, אלא הענין הוא דהוויא בעיסקא, וכמבואר בהגר"א (שם קע"ג סקל"ה, וע"ע בסי' קס"ז, קע"ז סק"ו וסקכ"ה דנקט דר"ח מיירי בעיסקא). דע"י דנקט לשון שכירות, וכן דלא קיבל אחריות אלא על נכסים שישנם בשעת ההוצאה, בהכי הוויא זה כעיסקא אשר מותר אף לשלם עליה שכר מכיסו של המתעסק ולא רק כרווחא מיניה וביה. ובביאור הדברים יעוין באריכות בספרי הון רב סי' כ"ט ענף ב' אות כ', ושם בהערה.

מידי לקיחת הלוואה, יעשו המעות כמקוימים לבעלים מתחת ידי המקבל בהא דיעמדו בדרך מכר. ובעלמא מצינו כן בגוונא דמשכנתא, ואלא דהתם הוא מכח הקניין דאיכא למלוה בגוף המשכנתא, ואילו הכא הוא אף בלא קניין, כיון דקאי העסק על פירות שבאם יבואו לא יהיו תלוים בשומא והערכה ומעשה גוביינא מרשות מקבל המעות, ולכן שפיר שייך לדונם כפירות אשר בהם יתקיימו המעות קמא בדרך מכר תחת היותם נלקחים בהלוואה המחסרת. וע"ע בזה במשנ"ת בהערה 25 בענינא דקציצת חיטין בדוחן בלשון הלוואה.⁷

באם יחזור בו הכהן מליתן הפירות,

ישוב הענין כבהלוואה דעלמא

ולא כהלוואה באפותיקי

ט. והנה מבואר בגמ' (שם ל:) וברמב"ן, דבמת הכהן והניח ליורשיו קרקע, דין הוא דאם חוזרין בהם היורשים שלא ליתן הפירות תרומה בחובם, הריהם מחויבים

מסור לי, היא זה כתולדה משעבוד הגוף. דע"י דמקבל המעות מחויב לסלק מלקיחתם תורת חסרון, ע"י גופא נעשים המעות כתופסי פירות ברשותו באם יבואו. דבעלמא לא סגי לזה אלא במקח עסק פסיקה, והוא בשעבוד הגוף על הגביר המוכר לקיים את המעות כתופסי הפירות שישפך המוכר לקיום המעות. ואילו הכא דין המעות כתופסי פירות אף כשאנינם בעסק פסיקה, ודאם לא יבואו הפירות יפסיד המעות, הוא זה כתולדה משעבוד הגוף לקיים את המעות מידי לקיחת חסרון הלוואה.

ובעסק זה, נחשב דכלפי בעל המעות הוו המעות כבהלוואה, ואינו יכול לחזור בו מקציצת דרך מכר זו, ואף דמעות אינם קונות ודבעלמא מצי לחזור בו. ומאידך מקבל המעות יכול לחזור בו, משום דכתולדה משעבוד הגוף קיימו המעות כבמקח מכירה דמה ששדי עושה וכמעות קונות.⁶

והעיקר, דשייך שמכח שעבוד הגוף לקיים את המעות קמא במקח חיוב פרעון

6 והנה מהא דמצינו בגמ' דבאם נתיאש הישראל מפירות הכהן, דשוב לא יזכה בפירות אף לכשיבואו, וביארו האחרונים (יעוין בקצה"ח קס"ג א' ד"ה וכן, וע"ע במחנ"א זכיה מהפקר סי' ז') דהוא משום דהוא כיאוש בחוב באופן דראוי היאוש לחול, ש"מ דאין העסק כמקח פסיקה על פירות, אלא כאפותיקי ומשכנתא וכמשנ"ת. דהא במקח פסיקה על פירות ודאי לא מהני יאוש להפקיע המקח. ואלא דבעיקר הא דמהני יאוש בחוב זה, נראה דאי נימא דבעלמא לא מהני יאוש בחוב ורק הכא מהני, היינו טעמא משום דהוא כמשכנתא דסורא דהחוב גופו תלוי בהתקיימות הפירות והיאוש הוא מהפירות ולא מהחוב ורק בממילא הוא דמכח היאוש מהפירות אין עוד קיום לחוב. והנה באו"ש (פ"ו ממכירה ה"ב) דנקט דהטעם דמהני יאוש בחוב זה הוא משום דהוא הכא חוב דשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף, אמנם לדברינו כאמור זה אינו וכמבואר ברמב"ן הנ"ל.

7 והנה יעוין בחו"ד (קס"ג ד) וז"ל "ומה שהביא הט"ז בשם הבה"ג דאסור ללוות ולהתנות אם לא תשלם לי עד זמן פירעון שתתן לי פירות כשער של עכשיו דאסור כו", מייירי שאמר אם לא תשלם לי בניסן תתן לי כל השנה כשער של עכשיו, דאז כיון שהפסיקה מתחיל אחר שנעשה הלוואה אסור. אבל כשאומר אם לא תשלם לי לזמן פלוני תתן לי תיכף פירות כשער של עכשיו מותר, דאפילו בהלוייה מנה ואמר אם לא תתן לי לזמן פלוני תתן לי מאתיים מותר כשנותן לו פירות, כמבואר בסימן קע"ז סעיף י"ד [בהגה] כיון דכל החיוב נגמר בשעה אחת, והכא נמי דכוותיה", עכ"ל. ומבואר דמצינו עסק שענינו הוא או כהלוואה וחיוב פרעון או כמכירה, ובאופן שההלוואה עצמה מחייבת את חלות המכירה כי היכי שלא יהיה פרעונה נחסר. דכל שהגיע הזמן ולא נפרעה, קאי חסרון הפרעון כמחייב את סילוק עיקר ההלוואה, ע"י העמדתה בעסק מכר והשגת דבר חדש. ואלא דמ"מ איכא בזה תורת ריבית מדרבנן, מאחר דההלוואה קמא היא אשר חייבה את חלות המכר ובזול. ודו"ק בחידוש הדברים, דנהי דבעלמא כבר מצינו גבי קציצת קנס כגוונא דהלווה על שדהו ואמר לו אם אי אתה נותן לי מכאן ועד שלש שנים כו', אשר מכח קציצת הקנס נקבע הכל כבדרך מכר ואין מתקיים בפועל פרעון כלל, וכמבואר כן בדברינו (ספר הון רב סי' כ"א). ועוד יש לדון כן גבי לכשתרצה למכרה לא תמכנה אלא לי בשוויה, דאף בזה מעות המכר הוו מעות ההלוואה ואין כאן פרעון כלל, וכמבואר כן בחו"ד בכמה מקומות. מ"מ התם רק הוא כבדרך מכר, ולא כמקח מכירה גמורה כגוונא דהכא דנקבע תורת מקח פסיקה מכח ההלוואה.

תנאי דלכשיהיו לי מעות החזירה לי

י. והנה מהא דמצינו גבי תנאה דלכשיהיו לי מעות החזירה לי (סה:), דבאנו בזה לדינא דצד אחד בריבית ודלרבנן אסור כריבית קצוצה. ולכאור' הא התם ליכא שעבוד הגוף לסלק את ההלוואה, דהא בעוד שלא הביא מעות והחזיר המקח לא היה הוא מחויב לפרוע ולסלק את ההלוואה, ומ"מ איתא התם דהויא בזה איסור ריבית קצוצה.

אמנם נראה דאי"ז הוכחה כלל, דגבי תנאי דלכשיהיו לי מעות, הטעם דליכא חיוב הגוף לפרוע אינו משום דעיקר ההלוואה אינה בת פרעון, כלומר דהכסף קמא נעזב ודרך תורת תשלומין ותמורה שייכא ביה. אלא אדרבה הטעם דאין הכסף נתבע פרעון הוא משום דקאי הוא כטבעא המשלם ותופס פירי, דהמטבע קמא מחזיק בקרקע הנקנית עבור המשלם. ולכן הוא דאין כאן תביעת פרעון, ולא משום דהכסף קמא נעזב מלהיות מקוים לבעליו.

דאף שבאם יביא מעות ויחזיר המקח הרי דפקע המקח מלמפרע ממש, ולא כתנאי דעלמא דפקע המקח רק מכאן ולהבא ולמפרע. מ"מ הכלל בזה הוא דע"י עצם כוחו של מי מבעלי המקח לבטל את המקח ולהעמיד את המחויבות על קיום המעות קמא בפרעון, תחת קיום המקח על השגת חפץ בתרא בתורת מכירה, ע"יז הוא דפקע המקח מלמפרע. ואולם עד שלא נתבטל המקח, שפיר קאי הוא על השגת החפץ בתרא. ובזה יתבאר הא דאיתא בתוס' (סה: ד"ה לכשיהיו) דבאם לא יבטל המוכר את המקח ולא יחזיר את המעות, הרי דיהיה המקח קאי בקניין גמור משעה ראשונה. והיינו כנ"ל דאפשרות ביטול המקח מלקיים תורת מכירה דטבעא ופירא, הויא רק ע"י העמדת המעות קמא כמחויבים פרעון, ולכן כל דלא נעשה כן שפיר קאי חיוב המקח כדמעיקרא.

וכיון שכן, אין להוכיח מינה דמצינו תורת הלוואה בלא חיוב שעבוד הגוף לקיים את המעות קמא.

לפרוע משאר נכסים שאינם הפירות הנקצצים. והיינו דכדהניח להם קרקע דבזה הם מחויבים לפרוע חוב אביהם, אזי מהני חזרתם מפירות אלו ומ"מ לא משום זה פקע חובו של המלווה אלא גובה משאר נכסים.

וצ"ע דהלא חזרתם הוא מדין מוכר החזור בו מפירות הנקנים בקניין מעות שהפקיעו חז"ל, וא"כ דל מהכא קניין הפירות והדרין בממילא להא דאביהן הלווה עשה את הפירות אפותיקי מפורש לפרעון החוב, וא"כ מ"ט יגבה המלווה משאר נכסים.

ואשר נראה דמבואר בזה, דכבר מתחילה יש לדון דאין כאן תורת אפותיקי דעלמא, דהא אין הגוביינא מחוסרת שומא והערכה, וא"כ על מה יחול תורת אפותיקי וכבר מתחילה הויא כבדרך מכר. ולכן אף דתחילת העסק מפרשת הלוואה, מ"מ כל דלא יחול הענין ויקוים בפועל כבדרך מכר, יפקע בהכרח תורת אפותיקי, וישוב הענין בלא קציצת כלל וגובה מכל נכסיו וכהלוואה לפי מדה בעלמא.

וכ"ז אינו שייך הכא גבי הלוואה לחברה בע"מ, דליכא קציצה על הנכסים שלא בתורת אפותיקי אלא בתורת דרך מכר גמור. דמלבד מה דמכח דמצי לסלקו במעות החברה, הרי דאין המקח קאי על הנכסים בייחוד. דאף דבאם יכלו מעות החברה, לא יוכלו לסלקו מהנכסים, אך מ"מ לא משום זה יעמד שעבוד הגוף ויקבע את דין המעות קמא כמקוימים בהחזקת שדה זו, דהא מצד השעבוד שפיר מצי לסלקו במעות. אלא אף בל"ז עצם הא דמצד הנכסים בעינן שומא והערכה, ולא יטול את הנכסים אלא כשווי ממון ההלוואה, הרי דמשום זה אין שייך לדון בזה תורת מכר אלא רק תורת אפותיקי. וכיון שכן, שפיר י"ל דלא מצינו תורת הלוואה שאין בה שעבוד הגוף, ודרך שעבוד נכסים קאי בה, דהא אין שייך תורת פרעון אלא כדאיכא שעבוד הגוף לסלק את עצם ההלוואה, וכל בזה נחשבת ההלוואה כקיימא כדין על רשות המלווה, ותו אינה בת פרעון.

וא"ת דמ"מ הא אין המלווה יכול להסתלק מעיקר העסק ולתבוע פרעון להלוואתו, י"ל דלא משום זה אין התוספת קיימת כריבית האסורה, דשפיר מצינו תורת ריבית אף כשהקצן אינה בת פרעון בפועל. והביא ראיה, מהא דאיתא (סה:): דתנאי דלכשיהיו לי מעות תחזור ותמכרנה לי, דהויה ריבית קצוצה, ואע"ג דאין בידי המלווה לתבוע את חובו והכל תלוי בלווה, מ"מ הויה ריבית קצוצה, עכתו"ד.⁸

ויש שהביאו דמצינו בזה תורת הלוואה אף בלאו שעבוד הגוף, דהא הכא אין בידי המלווה לתבוע פרעון על עיקר הקצן, ומ"מ מצינו בזה תורת הלוואה וממילא אף תורת ריבית.

דברי הריב"ש בדין הלוואה בקציצת ריבית משכירות בית, באופן שאין הקצן נתבעת פרעון עולמית

יא. יעוין בריב"ש (סי' ש"ה וסי' תס"ד) שדן בעובדא דראובן הלווה מאה דינרים לשמעון על משכנתא דבית, ע"ת דישב הלווה וישכור הבית ממנו ויתן לו י' דינרים מידי שנה בשנה לעולם. ובאופן שאין המלווה יכול לתבוע את סילוק עיקר ההלוואה ופרעון הקצן, אלא לעולם יתן לו הלווה סך זה מידי שנה בשנה. וכתב דהויה ריבית קצוצה, משום דיש לודן דהויה השכר כריבית ולא כמשכנתא כיון דאי"ז כפירות הבית אלא כמעות מכיסו.

8 ונראה דכוונתו להוכיח דאין לודן תורת היתר כריבית המתוספת על קצן שאינה ראויה להתקבל בפועל בידי המלווה. דהיינו דאף שהקצן בת פרעון היא, וכדנכתבאר בגדר תביעת ריבית עולמית, אך מ"מ בפועל אין הקצן חוזרת לידי המלווה באופן שקיומה קאי למלווה כק' ב"כ. דאף שהחוב הוא לפרוע את הלוואה הק' ע"י ק"כ, אך בפועל לא יקוימו הק' ע"י ק"כ, ומשום זה ס"ד דלאו שם ריבית קאי על חוב אגר הנטר. ובזה הוכיח מדינא דלכשיהיו לי מעות כו', דזמן חלות חוב הריבית הויה בשעה שאין הקצן ראויה לתביעת פרעון. דבעוד שלא הביא המוכר מעות קאי המקח כעסק מכר, ולא כעסק הלוואה, וא"כ אין הקצן בת פרעון, ומ"מ מצינו שם דחוב אגר הנטר קאי בשם ריבית כבר בתוך הזמן, ודמשום זה לכשיבא מעות בפועל ויקבע הכל למפרע ממש כהלוואה, מתווסף חוב אגר הנטר כריבית למפרע. ויעוין בש"ך (סי' ק"ע ז) דכתב דמותר לישראל להיות ערב על ריבית לישראל בהלוואת מלווה גוי, ואולם זהו בקצן הראויה לתביעת פרעון, ואילו כריבית על הלוואה שאינה בת פרעון כל שהלווה משלם ריבית, אסור להיות ערב על ריבית גרידא. וביאר דהיינו משום דבערבות זו הערב כאחראי אף על גוף ההלוואה, ומשום זה ערבותו על הריבית מתווספת על אחריותו על הקצן ואסור. ומקור הדברים ברמב"ן (ע':), דכ"כ להדיא, דטעם האיסור הוא משום דבערבות זו הערב כאחראי אף על הקצן.

והנה הטעם דנזק הש"ך לבאר דבערבות זו הערב כאחראי אף על הקצן, ודמשום זה הוא דאסור להיות ערב על ריבית זו. אי"ז משום דאל"כ אין שייך שם ריבית בלא חוב פרעון קצן בפועל, ודרך משום שבחוב הריבית נכלל דהוא כאחראי על הקצן הוא דאיכא שם ריבית בעסק חוב זה. דא"כ הרי דבריב"ש שהוכיח הדין מהא דלכשיהיו לי מעות כו', מבואר דלא כהש"ך. דהרי התם אין לודן דקיומה של הקצן בתוך הזמן שעד שהביא מעות הויה מכח חוב הריבית וכחוב אחריות, דהא עד שהביא המוכר מעות והפקיע את עסק המכר והעמידו על עסק הלוואה, אף הריבית אינה קיימת כמחויבת, דהא בידי המוכר להשאיר הכל על עסק מכר ולא יהיה בזה תורת הלוואה לא לענין קצן ולא לענין ריבית.

אלא ע"כ כוונתו לבאר רק מ"ט בערב על ריבית גרידא באופן שאין הקצן בת פרעון בפועל, כבר קאי עליו שם לוואה אף לגבי עיקר ההלוואה. דבשלמא הלווה עצמו שפיר קאי כמחויב פרעון אף כשהקצן אינה בת פרעון בפועל, וכדנכתבאר דאף בהלוואה זו שפיר קיימת תורת ממוני גבך. אך הערב מאחר דתחילת זיקתו להלוואה קיימת מכח הריבית, ובסודו אין לו זיקה לקצן כלל, א"כ אינו אלא כערב לענין ריבית ולא לענין קצן ומ"ט תאסר עליו ערבות זו. ובזה כתב הש"ך בשם בעה"ת והרמב"ן, דמאחר דכלפי המלווה קיימת ריבית זו כאופן המקיים את הקצן בידי הלווה ושלא תשוב בפועל להיות תחת ידו, דתשלום הריבית על הנטר הוא האופן הקובע שמה שאין הקצן תחת ידו אי"ז כחסרון כלפי. ממילא הערב המקיים בערבותו את מציאות הנטר בידי הלווה באופן שעל ידו נעשית הקצן ופרעונה כתלויה בתביעת פרעון הריבית, הרי דנעשה הוא בזה כאחראי על קיום הקצן בידי המלווה, דע"י חוב הריבית אין הקצן חסירה פרעון, ובזה הוא כלוה אף על הקצן.

בהלוואה אלא כנגד אגר וחיוב מקח פרעון, ופרעון זה שם ריבית עליו, דמלבד דנפרע עיקר החוב אף נפרע נטר החוב.

ואלא דמ"מ עסק המקח על הלוואת הנטר, אפשר לו להיות בתרי אופנים, או מצד עצם לקיחת הנטר ועיכוב ההלוואה בפועל, דהיינו דצד תביעת המלווה פרעון הוא תחילת המקח על לקיחת הלוואת התביעה, ואילו האגר הוא אופן פרעונה, וזהו בהלוואה בריבית מתרבות, שלקיחת הנטר בפועל היא סיבת חיוב האגר. ומאידך אפשר איפכא, דתחילת המקח קאי מכח האגר, דע"י חיוב האגר יהיה בידי הלווה לעכב את התקיימות התביעה ע"י לקיחת חפץ ממון מרשותו, וזהו בריבית קבועה ומוחלטת שאינה תלויה בלקיחת הנטר בפועל, דאדרבה האגר הוא סיבת לקיחת הנטר.

ובאופן הא' דתחילת ההלוואה קיימא מכח הנטר, ועיכוב הפרעון כלפי המטבע קמא, אזי האגר קאי כקיום פרעון להלוואת הנטר, ובבכך קאי עליו שם ריבית. ומאידך בהאופן הב' דתחילת המקח קאי מכח האגר, דהאגר הוא סיבת לקיחת עיכוב קיום הפרעון בפועל מלתפוס חפץ ממון ברשות הלווה. אזי אף דמצד עצם האגר לאו שם ריבית עלה, דהא אין תחילת חיוב האגר קאי כנגד לקיחת המטבע קמא, אלא כנגד לקיחת נטר מלקיים פרעון בפועל. אך בפועל בזה מתקיים הנטר כנפרע פרעון לעצמו, והיינו תורת פרעון ריבית, דאף לנטר איכא קיום פרעון.

ריבית הנקצצת עולמית

תורת מקח האגר נטר קאי בה

הן מצד הנטר והן מצד האגר

יג. והנראה דבמקח זה דריבית עולמית נקבע שהן האגר קאי כסיבת הנטר, והן הנטר קאי כסיבת האגר. דבמה שאף המלווה אינו יכול להסתלק לעולם ממקח אגר הנטר, משום זה יש לדון דהנטר קאי כתחילת המקח וכסיבת ההלוואה על עיכוב תביעת הפרעון. וא"כ מאחר דהנטר אף הוא קאי

ואלא דלהאמור זה אינו, דענין הא דלא מצינו הלוואה בשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף, היינו משום דכי היכי דלא תהיה לקיחת המטבע קמא קיימא כלקיחת חסרון, בעינן שעבוד הגוף הקובע תורת מקח על שיהיו המעות מקוימים בהא דיקום המלווה ויפרע כנגדם מרשות הלווה. ובזה כשקם המלווה על הלווה בתביעת מקח על חסרון הנטר, דהיינו על חסרון גוף הבעלות מתחת ידו בעוד דההלוואה קיימת, בהכרח נקבע בזה דעצם ההלוואה דינה לפרעון ודאיכא למלווה תורת ממוני גבך ברשות הלווה, וע"ז תובע הוא נמי אגר על עיכוב ונטר הפרעון מלקיים את הבעלות קמא כמקוימת מלקיחת ההלוואה.

ביסוד חיוב אגר נטר

וחילוק בין ריבית קבועה לריבית מתרבות

יב. ואלא דעדיין צ"ב במה נחשב דאיכא פרעון וסילוק לעיקר לקיחת ההלוואה, הלא לעולם רק יעלה חיוב ממון חדש ולא כקיום פרעון לגוף הלקיחה קמא. ומה לי שהריבית עלתה טפי מהקרן, סו"ס הלא אין ראוי שהריבית תעמוד תחת הקרן מאחר דהריבית היא תשלום על הנטר ולא על עיקר החוב.

ואשר נראה בביאור דברי הריב"ש ע"פ הקדמה ביסוד תורת מקח חיוב אגר נטר. הנה תביעת הפרעון היינו חיוב מקח על שלקיחת המטבע קמא תהיה מקוימת, ולא תהיה הלקיחה כקיימא בצד זכות הממון דלווה, והוא ענין חיוב פרעון. ובעיכוב הנטר וקיום התביעה בפועל ע"י מקח חיוב אגר, קיימא בזה תורת הלוואה על התביעה, ולא רק כהקפת התביעה. דכיון דהתביעה אינה כתחילת הדין אלא כצד חלקו של המלווה ברשות הלווה לסלק את לקיחת מטבעו דמעיקרא, להכי בהכרח דעיכוב הפרעון הוא כהלוואת התביעה ולא רק כאי השלמתה בפועל.

ועם חלות הלוואה על התביעה כנגד אגר, בהכרח דאיכא תורת פרעון אגר נטר על ההלוואה, דהא לא נלקחה התביעה

מנכרי לישראל, או אף בנכרי גופיה משנתגייר.

ברייב"ש גבי ריבית משכירות בית

הדין חלוק בין אם המלווה או הלווה

אינם יכולים להסתלק

יד. והנה בגוף דברי הריב"ש הנ"ל גבי קציצת ריבית עולמית משכר שכירות בית שידור הלווה בבית ידיה ויעלה למלווה, מבואר דאיכא חילוק בין אם רק המלווה אינו יכול להסתלק מריבית זו, דאסור משום דאי"ז משכנתא בלמ"ס, כיון דאין למלווה יד קניין ותפיסה בגוף קרקעו של לווה. ואילו היכא דאף הלווה אינו יכול להסתלק, הרי דביסודו שפיר מותר אלמלי דבאנו בזה לדינא דחכירי דנרשאי דאסור אף במשכנתא דסורא. והיינו דמבואר דאף כדליכא למלווה קניין בגוף הבית מ"מ יש להתיר משום הא דאין הלווה יכול להסתלק מעסק זה.

והביאור, דכשאין הלווה יכול להסתלק מעסק זה, הרי דשעבוד גופו אינו קאי על העמדת פרעון באופן דסילוק עיקר הלקיחה, אלא השעבוד קאי על דיהיה למעות קמא קיום באופן דעשיית תמורה וכדרך מכר. דאף דמ"מ הויה זה מכח שעבוד הגוף, [ולא כעסק מקח מכירה, דנתבאר דלתורת דין טבעא ופירא בהכרח דאין תחילת העסק קאי מכח שעבוד] אך מ"מ מכח שעבוד הגוף איכא קיום לגוף המעות קמא בעשייתם תמורה וכמעות קונות קניין שכירות בגוף הבית, והיינו ענין פרעון וסילוק קיומה של לקיחת הלוואה באופן דשלא כדין מממונו.

והעיקר, דבמה דאין הלווה יכול להסתלק מעיקר דין ההלוואה, להכי הוא דיש לדון דמכח דין המקח ושעבוד הגוף לפרוע את עיקר החוב, קאי למלווה קיום לממונו קמא ע"י תפיסה בקניין שכירות בגוף הבית בתורת פרעון דרך מכר, ונעשה הענין ממילא כמשכנתא.⁹ ולכן שפיר באנו בזה

כתחילת המקח, להכי שפיר איכא שם פרעון על הא דהאגר קאי כתשלום הנטר. דאף שהקדן לא תפרע לעולם, מ"מ זהו משום דהנטר דידה מחייב אגר, והיינו פרעונה.

דק אילו היה תחילת המקח קאי מכח האגר, הוא דיש לדון דהאגר מצד עצמו אינו כפרעון השייך לקדן אלא כסיבת לקיחת הנטר. ומשא"כ היכא דהנטר הוא סיבת האגר, בזה יש לזיל בתר הא דהנטר קאי כהלוואת תביעת הפרעון, ודקיום הפרעון להלוואה זו [דתביעת הפרעון] יהיה ע"י האגר.

ואלא דמאידך משום דאף הלווה אינו יכול להסתלק עולמית מחיוב האגר ע"י פרעון הנטר, להכי יש לדון דאף האגר קאי כתחילת המקח.

ונפק"מ להמבואר במהרי"ק (שורש קל"ו) דאף אי נימא דבריבית קבועה, וכגון בנכרי שהלווה לישראל וזקף עליו את חיוב הריבית, לא יהני קביעות חיוב הריבית להיתר, ודמדאורייתא עדיין אסורה הגבייה בריבית שנתרבת משעה שנתגייר. מ"מ בגוונא דהריב"ש דנקבע מקח חיוב אגר נטר עולמית באופן שאין צד פרעון לעיקר החוב, הרי דשפיר מהני זה בגר שנתגייר, או במכירת חוב זה מנכרי לישראל.

דבשלמא בריבית קבועה אשר איכא סוף לזמן חיובה, אזי מאחר דכלפי סוף זמן זה קאי החוב כמחייב פרעון, משום זה איכא לנטר מקום קיום אף בלאו האגר, וא"כ כלפי זה יש לדון דהנטר הוא תחילת ההלוואה ואילו האגר הוא התשלום על הנטר ולא איפכא, ולהכי אף בריבית קבועה יש מקום לאסור. ואולם בריבית קבועה עולמית, דלעולם לא יהיה הנטר קאי בלא אגר, הרי דשפיר יש לדון דהאגר קאי כתחילת המקח על הנטר, וא"כ האגר גופיה עם חלותו לאו שם ריבית עליו עוד, ושפיר מהני מכירתו

9 דאף דבעלמא כדקאי המקח כנגד חפץ ידוע, הויה זה כמכירה, ולא כהלוואה בשעבוד הגוף ממנו ודכתולדה ממנו אף הויה כקציצת פרעון דרך מקח. ורק גבי קציצת מעות לכהן וללוי, הויה זה דרך מכר כמכח שעבוד

ואלא דנראה דאין בזה הוכחה כלל, דהתם דהמשכון דין ערב עליו, ושיעור שעבוד הגוף להיות ערב הוא כל כמה שהמשכון קאי קמן. אזי הטעם דאין המלווה יכול לגבות מגופו של בעל המשכון באם אבד המשכון, אי"ז משום שבגוף ההלוואה ליכא שעבוד הגוף, אלא רק דשעבוד הגוף להיות ערב הוא אשר יש לו גבול ותלוי בקיומו של המשכון. ואולם בגוף ההלוואה כל דאבד המשכון שפיר חוזר המלווה על הלווה הישראל וגובה הימנו, ושאינו משאר ערב שלוף דו"ק אשר באם אינו פורע אינו חוזר על הלווה, דאילו הכא באם אבד המשכון פקע עיקר הערבות ולא רק דאינה מקוימת, וכל דפקעה הערבות חוזר החוב מתחילה להיות קאי בשעבוד הגוף דלווה.

והנה נראה עוד דגבי שעבוד משכון זה, נראה דמצי בעל המשכון לסלקו במעות, דאל"כ אי"ז הלוואה אלא מכירה.¹⁰ והיינו משום מש"כ דבגוף ההלוואה איכא שעבוד הגוף לפרוע, ורק דמשום הערבות אין הלווה נתבע לקיים את שעבוד גופו, וא"כ כלפי הערב דנכנס תחת הלווה בשעבוד הגוף, אזי בשיעור חיובו כערב דהיינו בשיעור קיומו של המשכון, הרי דנכנס הוא בשעבוד הגוף שבעסק ההלוואה, ולכן מצי לסלק במעות דמטבע לווה ומטבע יקבל.

וכ"ז אינו שייך כלל לגוונא דהלוואה לחברה בע"מ, דהתם הגבלת שעבוד הגוף קיימא כלפי גוף החיוב לפרוע, וא"כ כל בלא שעבוד הגוף הלא ליכא חיוב פרעון, ולא

לדינא דחכירי דנרשאי הקובע האם איכא תורת קניין למלווה בגוף הבית או שמא העיקר הוא תשלום שכר השכירות וכריבית גמורה, ולא כמשכנתא המקיימת בדרך מכר את חסרון עיקר הפרעון.

הנותן משכון לישראל חבירו ללוות עליו בריבית מגוי האם היא כהלוואה בשעבוד נכסים גרידא

טו. איתא בשו"ע (קס"ט יז ועוד שם בסעיף כו) דמותר לישראל ליתן משכון לגוי המלווה לישראל חבירו בריבית, והיינו משום דאין השעבוד קאי על גופו של הישראל בעל המשכון כלל, אלא כל השעבוד הוא על המשכון גרידא, ולכן אין כאן תורת הלוואה בריבית, ומיירי באופן שאין בידי הגוי המלווה לתבוע מהישראל הלווה באם יאבד המשכון, דהמשכון הוא כערב שלוף דו"ק. והנה דין זה הוא רק כשהמלווה הוא גוי, ואולם בנותן משכון לישראל חבירו על שילווה מישראל בריבית אסור כריבית קצוצה, והאיסור קאי על בעל המשכון, ואפשר דקאי נמי על הישראל הלווה.

והנה יש שהביאו מזה דמצינו הלוואה בשעבוד נכסים בלא שעבוד הגוף, שהרי בעל המשכון אין עליו שעבוד לפרוע אלא רק מהמשכון מצי לגבות, ומ"מ נחשב הישראל בעל המשכון כלוה וכשהמלווה הוא ישראל אסור לו ליתן המשכון עבור הלוואת ריבית.

הגוף לפרוע, דהתם היינו טעמא משום דאין הקציצה קיימא כנגד חפץ ידוע שיהיה ניטל מידי הלווה, אלא הקציצה קיימא מפירות שיבואו מאליהם, ובהוה דמכח שעבוד הגוף חל דין פרעון דרך מכר. ומשא"כ היכא דהקציצה קיימא כנגד חפץ ידוע, אין תחילת הדיון כחיוב פרעון ודרך ממילא נקבע נמי תביעת פרעון דרך מכר, אלא מתחילה קאי הכל כקציצת מכר.

י"ל דהכא שאני דאין הקציצה כנגד שכירות הבית קיימא כפרעון עיקר החוב, אלא רק כקציצת ריבית על שיהיה נטר המעות קאי כדמי שכירות מוקדמים. ובהוה שפיר י"ל דמשום דבפועל אין הלווה יכול להסתלק מעיקר החוב, לכן קאי דין הפרעון כבדרך מכר וכתשלום דמי שכירות על עיקר הבית וכזוכה בקניין הבית כבמשכנתא, ודמעתה הלווה כשוכר הימנו את דירתו בבית.

¹⁰ דהיינו דאי"ז רק כמשכנתא, כיון דאינו אוכל פירותיה. ואי"ז נמי כהלוואת חישין בדוחן בלשון הלוואה דנתבאר (סי' ד') דהויה כהלוואה דרך מכר, דהא התם באמת אם ירצה הלווה יוכל לחזור בו, ומשא"כ הכא דאינו יכול לחזור. וא"כ אי"ז הלוואה, אלא מכירה.

כשווי המעות כיום, ולא כערכם בשעת ההלוואה. כלומר כגון דאם שדה נמכרת כיום בשעת הגוביינא במנה ואתמול בשעת הפסיקה בחצי מנה, נותן כשווי השדה השתא בשעת הגוביינא. ואי נימא דהויא זה כעסק מכירה גמורה, אזי השווי הראוי בזה הוא כשעת הפסיקה, ולא כשעת הגוביינא בפועל, וש"מ דאי"ז מקח מכירה גמורה.

ואשר נראה דעיקר העסק הוא מתורת התחיבות דבר מסוים, וכדמצינו כן בנתיח"מ (סי' ס' סק"י ועוד בסי' ר"ג ו' ובסי' ר"ו ב). דכסף קונה התחיבות. ואף דבעלמא לא מצינו תורת התחיבות דבר מסוים ממעות על מעות, מ"מ הכא מאחר דהכסף עושה קניין התחיבות דבר מסוים, לכן שפיר שייך אף להתחייב שבאם לא ירצה ליטול מהדבר המסוים יטול ממעות. דהיינו דכשהכסף קאי כקונה התחיבות, שוב שייך אף להתחייב נמי שיהיה בכלל הקניין חיוב ליתן מעות, ואין בזה חסרון דקניין אתן. ואחרי דחל הקניין, שפיר יש מקום לקבוע קדימה שיטול הנותן מעות בתחילה ורק באם אין מעות יטול מנכסים, ועדיין צ"ע בגדר קניין התחיבות זה.

יהני שעבוד נכסים להיות קאי כחיוב פרעון. דהיינו דכדליכא שעבוד הגוף קיימא גוף נתינת ההלוואה כנעזבת וכציאת ממון מרשות המלווה, ודאין ראוי הלווה להיות נתבע על יציאת ממון זו דקיימא כדין.

בפרטי החיוב

בנתינת ממון לחברה בע"מ

טז. והנה אי נימא דאכן בהלוואה לחברה בע"מ משום דליכא שעבוד הגוף, ליכא תורת חיוב פרעון, וממילא אף אי"ז הלוואה. אזי יל"ע באיכות העסק מהו, דמחד הרי עיקר החיוב הוא לסלק במעות, ואם יש בידי החברה מעות ונכסים, איכא קדימה לגבות מהמעות ואף בע"כ של בעלי החברה, א"כ ש"מ דאי"ז עסק מכירה. דגבי מקח מכירה אף דאכן שייך לקבוע תנאי דלכשיהיו לי מעות החזירם לי (סה:), אך אין שייך שיהיה עיקר החוב קאי על סילוק בדמים, כגוונא דהכא דעיקר החיוב קאי על מעות ורק באם אין מעות גובין משאר נכסים.

ותו דהנה הרי באם אין לחברה מעות וגובים מנכסים, אזי שווי הגוביינא היא



הרב הראל דביר

צירוף עיסות שונות זו מזו לחיוב בהפרשת חלה לאחר שנאפו

פתיחה

יש לדון מה הדין במקרה של עיסות שונות שבכל אחת בפני עצמה אין שיעור חלה ולא הופרשה ממנה חלה, ולאחר האפייה הונחו בכלי אחד כיכרות מהעיסות השונות, והצטבר באותו הכלי שיעור של קב וחצי החייב בחלה. באופן עקרוני, צירוף הכלי מועיל לצורך ולחייב בחלה גם לאחר אפייה (שו"ע יו"ד שכה, א), והשאלה היא האם גם במקרה זה חל חיוב הפרשת חלה מכוח צירוף הכלי.

מציאות זו קיימת לעתים בקידושים ובבריתות, כאשר כל אישה מביאה עוגה או שתיים, ולפעמים מצטרפות כמה עוגות למגש אחד גדול; וכן במשלוחי מנות שכוללים דברי מאפה, ולפעמים מקבלי המשלוח מצרפים מאפים שונים למגש או לשקית אחת. ויש לדון האם צריך להפריש חלה במקרים כאלה¹.

בעניין זה נחלקו האחרונים: יש שכתבו שאכן צריך להפריש חלה במצבים אלה - כן כתבו המאמר מרדכי (אליהו; ג, יו"ד יח) והאור לציון (ד, נט הערה ב). וכן נקט כמסיח לפי תומו הרב דוד מצגר (במאמרו: הפרשת חלה ממצות מצוה, בית אהרן וישראל פב (תשנ"ט) עמ' סו). לעומתם, יש שכתבו שאין צורך להפריש, משום שמדובר בעיסות שונות שהאדם לא היה רוצה שיתערבבו זו בזו, ובזה כבר אמורה מילתם של השו"ע והרמ"א (יו"ד שכו, א) שאם מקפידים על התערבבות העיסות בזו

הן אינן מצטרפות לשיעור חלה - כן כתב הרב שלום נח סג"ל וייס (במאמרו: הפרשת חלה משלוח מנות, פרי תמרים (סאטמר) יב (פסח תשמ"ג) סי' רעד עמ' קטז-ריז). ויעוין עוד בנטעי גבריאל (הל' פסח ח"א פרק לג סעיף ה והערה יב, וכן סעיף י והערה יט) שציין מקורות נוספים לכאן ולכאן בעניין זה.

'הקפדה' - על עירוב העיסות, או על נגיעה בעלמא?

במאמר מרדכי (שם) התייחס לטענת ההקפדה כסיבה לפטור, וכתב:

ובסי' שכ"ו סעי' א' כתב השו"ע שבבצק יש קפידא שלא יגעו זה בזה ב' סוגים שונים, כגון בצק מלוח או בטעם מיוחד עם ב' שאינו כך. אך בעוגות אפויות אין מקפידים בדרך כלל על נגיעת שני סוגים זה בזה. ואפילו אם הן משני סוגים שונים - אין הקפדה על כך והסל מצרפן.

והנה, לכאורה במקור הדברים יש פנים מסבירות להבנה שההקפדה היא על עירוב ולא על נגיעה בעלמא. דנאמר במשנה (חלה ד, א):

שתי נשים שעשו שני קבין ונגעו זה בזה - אפילו הם ממין אחד, פטורים. ובזמן שהם של אישה אחת - מין במינו חייב, ושלא במינו פטור.

על כך נאמר בירושלמי על אתר:

אמר ר' יוחנן: סתם אישה אחת אינה מקפדת, שתיים מקפדות הן. אישה אחת שהיא מקפדת,

1 כמה פוסקים אף דנו אם מקרר מצרף לחלה: יעוין בדרך אמונה (ביה"ל ביכורים ו, טז ד"ה ואין) ובמנחת יצחק (ח, ט), וכן בדברי הרב מאיר לוי (במאמרו: צירוף סל לחיוב חלה, זכרון יקותיאל ב (תשנ"ה) עמ' תט ועמ' תיא אות כ) והרב עמרם פריד (במאמרו: הפרשת חלה במאפיות, שערי הוראה ח (תשס"ז) עמ' קצ-קצא).

סי' י). וכן כתב הרשב"א (פסקי חלה ב, ז): 'דברים אלו שאמרנו שהסל או נשיכת עיסה מצטרפת, לא אמרו אלא באשה אחת; והיא שאינה מקפדת על חילוק עיסתה'. וכן כתבו ראשונים רבים נוספים (התרומה סי' פא; ר' יצחק בר' שמשון בתשובתו שנדפסה בשו"ת הרשב"א א, תתלד ובשו"ת מהר"ם ד"ק סי' כא; אהל מועד, דין פסק בענין חלה ד"ה והלש עיסתו; מאירי חלה ב, ג; מרדכי פסחים, תקצט; רבינו ירוחם נכ"א ח"ג, דף קעז ע"ג; תשב"ץ ב, רצא; ספר הנייר סי' יז ד"ה רישול"ש). וייתכן שאם היה הבית מאיר רואה שכל הראשונים הללו הסכימו שהקפדה מבטלת צירוף כלי, היה מקבל את דבריהם.

יש להוסיף שמדברי הבית מאיר משמע קצת שגם הוא הבין שההקפדה המדוברת היא הקפדה על הנגיעה. דנראה שהבנה זו היא היסוד לטענתו שדווקא בצירוף דנשיכה יש משמעות להקפדה, ולא בצירוף סל שבו לא בעינן נגיעה. דאם היה מבין שהכוונה להקפדה על עירוב גמור, ייתכן שלא היה מחלק בין היכא דבעינן נשיכה להיכא דלא בעינן. ולפי המתבאר לעיל, לכאורה נראה שההקפדה המדוברת היא על ערבוב גמור. ואין ליישב שהבית מאיר מחלק בין עיסה שההקפדה הנדרשת עבורה היא הקפדה על עירוב גמור, לבצק אפוי שההקפדה הנדרשת עבורו היא הקפדה על נגיעה, דהא לא מצאנו בחז"ל ובראשונים יסוד לחלוקה בין סוגי הקפדות שונות. וכל שמצאנו הוא שגם הסל מצרף לאחר אפייה, ומהיכא תיתי לחדש גדרי צירוף אחרים.

דברי השולחן שלמה

בשולחן שלמה (אורח; שבת ח"א, לסי' רמב ס"ק ב:ג) הובא בשם הגרש"ז:

אף אם בשעת לישת העיסה יש קפידא, אם לאחר האפיה אין קפידא הסל מצרף. אבל לא סגי להצטרף במה שאין מקפידים בהגשת מיני המאפה לאורחים יחד על צלחת אחת, ואפילו אם הם מעורבים בסל אחד, אם צורותיהם

עשו אותה כשתי נשים. שתי נשים שאינן מקפידות, עשו אותם כאשה אחת. אם אינה מקפדת, למה היא עושה אותה בשני מקומות? אמר ר' יונה: בשאין לה מקום ללוש.

לכאורה קשה להניח בפשטות ששתי נשים מקפידות על נגיעה בעלמא של העוגות זו בזו, דשפיר קאמר המאמר מרדכי שאין מקפידים על כך בדרך כלל. ואם בדורנו כך, בדורם על אחת כמה וכמה שלא הקפידו. ואף ששם מדובר על עיסה שטרם נאפתה, קשה להניח שהמציאות הסתמית היא שמקפידות אפילו על נגיעה בעלמא. ונראה אפוא שאם הירושלמי מניח בפשטות שבשתי נשים קיימת הקפדה, הכוונה להקפדה על עירוב ולא על נגיעה בעלמא. וכעין זה כתב בספר חלת לחם (רובינשטיין; סי' ה סק"ו; הובא בפתחא זוטא הל' חלה כלל ז אות יב). לפי הגדרה זו ברור שגם בעוגות אפיות קיימת הקפדה, דאין רוצים שהעוגות יתערבו זו בזו.

חילוק הבין מאיר בין צירוף עיסות בנשיכה לצירוף סל לאחר אפייה

והנה, בבית מאיר (פוזנר; על שו"ע או"ח תנז, א אות ח) כתב:

היכי דהנדוכים צריכים להיות כשיעור כדי להפריש חלה בברכה. יראה לי שאפילו אם כבר עשו ממקצתו הנידך כמו עיסה גילוש בשומן ובשמים לצורך גרימזיל, אינו דומה לדין דס' שכ"ו בהג"ה סעיף א', בעיסה שבאחת כו' ובאחת לא, שאינו מצטרף, כי כל זה לא נאמר אלא בעיסות, שהצירוף יהיה על ידי נגיעה ונשיכה. אבל בנאפה כבר, ולענין צירוף סל, לענ"ד אין בזה קפידא וראי בהנגיעה, ומצטרפים שפיר. וקל להבין.

אמנם לכאורה מפורש בראשונים שהקפדה מונעת גם צירוף סל. כן כתב הר"ש (חלה ד, א; וכע"ז שם ב, ד): 'ואין מועיל לא נשיכה ולא צירוף סל כיון דמקפידות', וכן העתיק לשונו הרא"ש (חלה שם ושם; וכ"כ הרא"ש בהל' חלה

בזה אין מצטרפות לא בנשיכה ולא בצירוף סל.

סיכום ומסקנה

מהאמור עולה שהקפדה על צירוף העיסות מבטלת את צירופן לשיעור חלה. והקפדה זו אינה דווקא הקפדה קיצונית על כל נגיעה בעלמא של העיסות זו בזו, אלא גם כשאין הקפדה כזו, די בהקפדה על עירוב גמור של העיסות כדי לבטל את צירופן לשיעור חלה. וגם הצירוף המתקיים בסל לאחר האפייה תלוי בכך שאלמלא האפייה, לא הייתה הקפדה על עירוב העיסות בשלב הבצק.

לפי כל זה נראה שבמציאות זמננו שבה כל אישה מכינה עוגות במתכון שונה במעט או בהרבה מזה של מחבירתה, אין העוגות השונות מצטרפות לשיעור חלה, אפילו אם מדובר בעוגות מאותו סוג, כל שהוכנו על ידי נשים שונות. וכל שכן אם מדובר בעוגות מסוגים שונים.

שונות וגם חלוקים קצת במעם, מסתבר שזה מפני שרק סומכים על זה שהם ניכרים, וחשיב כמקפיד על תערובת, אלא צריך שלא תהיה שום קפידא שלא לערבבן יחד, ואז זה נחשב כאינו מקפיד וכמין אחד.

לכאורה לפי מה שהתבאר שההקפדה היא על עירוב ולא על נגיעה בעלמא, לא היה צורך להגיע לכך ש'סומכים על זה שהם ניכרים'. דלפי האמור עולה שגם אם לא היה ניכר במראה מהי עוגת דבש ומהי עוגת קינמון, לא היה בכך כדי לשנות את הדין שאינו מצטרפות. וצ"ע.

לאבחנה זו יש השלכה למעשה: לפי דברי השולחן שלמה נראה שבעוגות שוות בטעמן יש להיזהר, אף כשנשים שונות הכינו אותן. ואילו לפי המתבאר נראה שגם בשוות בטעמן, לעולם אין מתכונה של זו זהה למתכונה של זו, ובזמננו ובאורחות חיינו ואכילתנו, המציאות הפשוטה היא שיש הקפדה על עירוב העיסות, ולכן נראה שגם



לשון חכמים

הרב יהודה אריה מרקסון

מקורות למאמרים ופתגמים שגורים או בלתי ידועים

בשנת תשכ"א-תשכ"ב נדפס בירושלים הספר מכלול המאמרים והפתגמים בהוצאת מוסד הרב קוק, בשלושה חלקים, ובו למעלה ממאה אלף מאמרים ופתגמים בציון מקורותיהם, ע"פ סדר א-ב, מאת ר' משה סבר. הספר הזה הביא ועדיין מביא תועלת רבה לכל מבקשי תורה וחיובשי בית המדרש שבעזרתו יכולים למצוא מקור למאמר חז"ל או למאמר העולם, וגם בימינו רבים נעזרים בו אם מפאת אי נגישות למאגרים ממוחשבים או מהעדפה תחילה שלא להזדקק למחשב. יש שמתחו ביקורת על כך שהחומר לא מויין לפי נושאים ועל שאינו מכיל, לפחות, מפתח עניינים. אפשר גם להעיר על מאות טעויות בציון מראי המקומות ופעמים רבות גם בחוסר דיוק בציטוטים, אבל אלו הן זוטות לעומת היקף החומר העצום, שאין, ולא היו לו מתחרים. חיבורים נוספים בתחום זה נדפסו לפני המכלול ולאחריו, אך רבים הם ולא כאן המקום לפרטם, וגם אף אחד מהם אינו מגיע לחשיבותו.

מוסד הרב קוק הוציא לאור גם את הסדרה אוצר האגדה בשלושה כרכים, המהווה מעין השלמה למכלול, בהיותה ממויינת לפי נושאים, אבל זו אינה שלימה ומקיפה כמו המכלול.

כאן אציין לשלושת המאמרים המתייחסים במישרין לספר המכלול: בירחון "סיני" ספר פ (תשל"ז): לקט פתגמים (הוספות לספר מכלול המאמרים והפתגמים מאת הרב משה סבר במלאות עשור שנים לפטירתו) מאת משה חלמיש, הכולל 46 פתגמים באות א', אך חלקם הערות או הוספות לנדפס במכלול, עם הבטחה ש"המשך הרשימה יראה אור ברצות ה' בקרוב". בירחון "סיני" ספר פה (תשל"ח) עמ' רסג - רפה פורסמו ע"י הנ"ל עוד 68 הוספות והערות [לאותיות א-ה], ביניהם תארים שונים שאינם ממין הענין (שכן בספר המכלול לא נכללו תארים), וכן נעשה שימוש במקורות מאוחרים ולא תורניים. לא היה המשך לרשימות אלו. עוד 90 מאמרים נדפסו בספר הזכרון לר' משה ליפשיץ (עמודים רכד - רכז), נ"י תשנ"ו, תחת הכותר: 'השלמות לספר מכלול המאמרים והפתגמים'.

בעשרים השנים האחרונות, פעמים רבות מספור נדרשתי לציין או למצוא מקורות, לעצמי או עבור השואלים, ובמקרים לא מעטים שלא זכרתי בעצמי את המ"מ, נעזרתי בספר כדי למצוא מקור למאמר זה או אחר. לרוב נמצא מקור המאמר לאחר עיון במכלול, אך במקרים שלא צויין שם, או שנפלה ט"ס במ"מ שבמכלול, עמלתי לאתר וצייתי לעצמי את המקור הנכון. כמו כן היו מאמרים ופתגמים נדירים או מקורות לא מוכרים שנתקלתי בהם דרך לימודי ולא מצאתים במכלול, ורשמתי לזכרון. לבדיקת חלק מהמקורות נעזרתי גם בפרוייקט השו"ת. עם הזמן הצטברו אצלי הוספות רבות, תיקונים, מראי מקומות ומאמרים חדשים שאינם במכלול ובשלושת הרשימות המוזכרות, והנני מפרסמן כאן לזיכוי הרבים:

אוהב מצוות לא ישבע מצוות (ויק"ר כב, א). ובקה"ר (פ"ה ח ב) הגירסא: לא ישבע מן המצוות. וראה דב"ר (ב כו): מי שהוא אוהב מצוות אינו שבע מן המצוות. במכלול הובא רק האחרון עם מ"מ שגוי.

אוהב תורה לא ישבע תורה (ויק"ר כב א, מד' זוטא קהלת (בובר) ח). במכלול יש טעות במ"מ.

אחרון אחרון חביב (בר"ר עח ח). ובמכלול יש טעות במ"מ.

אחשוורוש שביטל מלאכת ביהמ"ק... (ש"ר ט ז). ובמכלול יש טעות במ"מ.

אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. הוספת מ"מ: (פסחים צא: כתובות י: קידושין מה: ב"מ קו:).

אין אומן בלא כלים. במכלול ציין מקור מאוחר. נזכר כבר בשו"ת רמ"א (סי' קלג) ובשו"ת רדב"ז (ח"ז לט). ובשו"ת חוות יאיר (סימן נט וקלד): כאומן בלי כלים.

אין לו חלק באלהי ישראל (סנהדרין קב: תנחומא תזריע סימן יא).

אין מן הדא קריא לית את שמע כלום (ויק"ר כב ט).

אין עניות בציבור. מאמר העולם. במכלול הביא: אין ציבור עני, וציין לו מקור מאוחר. אך כבר נזכר בפירוש רבינו חננאל (הוריות י:). ובערך ציבור לא מיעני, ציין מקורו בירושלמי גיטין פ"ג ה"ז: לית ציבור כוליה מיעתר [לפנינו הגירסא: עתר] ולית ציבור כולו מיעני. ובספר התרומות (שער סה ח"ג אות ב, וכ"ה במלחמת ה' לרמב"ן, גיטין טו:): אין ציבור כולו עשיר ואין ציבור כולו עני. וכנראה הוא ע"פ הירושלמי שהוא גם המקור ללשון שהביא ר"ח. וידוע שפירוש רבינו חננאל להוריות שנדפס בש"ס וילנא אינו מר"ח, וחיברו רבינו ברוך מארץ יוון.

אין שמחה כהתרת הספיקות. מאמר העולם, ולראשונה נמצא בפרי מגדים (תרפב מש"ז סק"א), ולפני כן נדפס בשינוי קל במצודת דוד (משלי טו ל): אין בעולם שמחה כהתרת הספיקות. ולשניהם קדם בשו"ת רמ"א (סימן ה): לא טעם טעם שמחה מי שלא טעם שמחת ספיקות והתרתם. במכלול הביאו בשיבוש, ציין מ"מ שגוי, והפנה לערך אין שמחה כהתרת הספיקות, שלא קיים שם.

אית תחומין במעיא. טעות במ"מ וצ"ל: (ב"ר לט ט [ושם: ואית], שם נה ז).

א"ל הקב"ה לישראל, בני אהובי כלום חסרתי דבר שאבקש מכם ומה אני מבקש... (תדבא"ר פכ"ח).

אלא כך דעת תלמידכם נוטה... (ב"ב קסה:).

אלו ואלו ערלים... (ויק"ר כג ב). ובשהש"ר (פ"ב ב ב): אלו ערלים ואלו ערלים...

אלו לובשי כלאים ואלו לובשי כלאים... (שהש"ר שם).

אלו מגדלין בלורית ואלו מגדלין בלורית... (שהש"ר שם).

אלמלא קליפתן החיצונה... ההפניה היא למאמר שלא מופיע בשום מקום במכלול. הוספת מ"מ: (שבת קח:).

אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע, עני במה יקרא שמו לפניך... (תנדבא"ר פי"ח).

אמרו עליו - על הלל הזקן כשמת - הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא (סנהדרין יא).

אמרו עליו - על שמואל הקטן כשמת - הי חסיד הי עניו תלמידו של הלל (סנהדרין יא).

אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורכן וכו' הוספת מ"מ: (זבחים עט:).

אמרו עליו על ר' אלעזר בן עזריה שהיה משתכר ביין ושמן (ב"ב צא).
 אמרו עליו על ריב"ז שלא הניח וכו' הוספת מ"מ: (ב"ב קלד).
 אמרו עליו על שמאי הזקן שלא רצה להאכיל וכו' הוספת מ"מ: (חולין קז):
 אני איני כדאי שאתם שלחתם לי... אני איני כדאי ששלחתם לי... (ב"ב קסה): ובמכלול יש
 טעות בציטוט וגם במ"מ.
 אני מברך ולי נאה לברך. המ"מ פסחים קיט: הוא ט"ס, כי שם איתא: אני אברך וכו'.
 אף הן בכלל מתן תורה (ויק"ר כב א).
 אפילו במים הקב"ה עושה שליחותו (ויק"ר כב ד). ובמכלול יש טעות במ"מ.
 אפילו דברים שאתה רואה אותן יתרון למתן תורה אף הן בכלל מתן תורה (ויק"ר כב א).
 אפילו דברים שאתה רואה... (ויק"ר כב ב). ובמכלול יש טעות במ"מ.
 אתא חמרא ובטש לשרגא. (שבת קטז:).
 אתם אפילו שוגגין. טעות במ"מ וצ"ל: (ר"ה כה).
 אתרוג צננו וביצה אלמלא קליפתן החיצונה אינן יוצאין מבני מעיים לעולם (שבת קח:).
 בנוהג שבעולם מלך בשר ודם יושב בדין... אין כל בריה מקלסת אותו. הוספה: מפני שהן
 יודעין שיש שטף בדינו.
 בני אוהבי, כלום חסרתי דבר שאבקש מכם, ומה אני מבקש מכם, אלא שתהיו אוהבים זה את
 זה... (תנא דבי אליהו רבה פכ"ח).
 ברא כרעא דאבוה (מאמר העולם, בלשונו לראשונה בשו"ת רמ"א סימן כה. ובעליות דרבינו
 יונה (ב"ב קלו). הבן כרעיה דאבוה. וברש"י (כתובות צב:) ראובן כרעיה דאבוה).
 ברור כשמש. (מאמר העולם, ע"פ לשון הגמרא בסנהדרין עב. אם ברור לך כשמש וכו'.
 לשון זו נזכרה לראשונה בשו"ת הגאונים (הרכבי) סימן שעו).
 בשביל דברים שציויתי אתכם... הוספת מ"מ: (תענית ז:).
 בשביל חטא יחידי [עמוד 421 במכלול]. טעות, ויש למחוק כל המאמר ולתקן כדלהלן:
 בשביל חטא יחידי שחטא אובד ממנו טובות הרבה (קידושין מ:).
 בשביל חטא יחידי שעשה זה אבד ממנו ומכל העולם טובות הרבה (שם).
 בשעה שברא הקב"ה אדם... תיקון המ"מ: (ב"ר ח י). המילה בו, שהובאה במכלול, אינה
 במקור.
 גדול כח התורה... (מדרש שוח"ט תהלים פצ"ה).
 גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם א"י להקדיש... תיקון המ"מ: (קידושין נב). הוספה: (ב"ק
 סח:).
 דבר אל העצים ואל האבנים. (מאמר העולם). מצאתי נוסח דומה: ויהי כמדבר אל העצים ואל
 האבנים (מבי"ט ח"ב סימן כא). וראה פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) במדבר פר' חקת (דף
 קכא, א) זהו שאמר הכתוב 'ידבר על העצים ועל האבנים'. וכן גם במדרש ילמדנו (מאן,
 ילקוט ת"ת פר' חקת): וכתוב 'ידבר על העצים ועל האבנים' וגו'. ולשון הפסוק לפנינו
 במלכים א' (ה יג): 'ידבר על העצים'.
 די לחכימא ברמיזא (ע"פ מדרש משלי פכ"ב וזוהר ח"ג דף רכט, א. ובלשון זו בדיוק: אור
 זרוע ח"א סי' תשסז).

דיו לבא מן הדין. הוספת מ"מ: (ב"ק כה: ב"מ צה: ב"ב קיא. זבחים מד. סט: ספרא פרשת תזריע פ"ב). המ"מ לב"מ צב. ולנדה ככ. הוא טעות (מס' נדה מסתיימת בדף עג.).

דרור אחד לא יבשר האביב. במכלול ציין מקור: בית שלמה לא הגדרים ח. כנראה העתיקו המחבר מאוצר המשלים והפתגמים, אך ספר זה נדפס לראשונה בשאלוניקי בשנת תפ, ומצאתי מקורות שקדמו לו. ראה למשל: יפה ענף (קה"ר ט יא פ"א, ז טז פ"א) לר"ש יפה אשכנזי (נפטר שנת שנה): דרור אחד לא יבשר באביב. וכ"כ בספרו יפה מראה (ונציה שג) על ירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ג). ואילו רבי שמואל די מדינה, בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' צא ואה"ע סי' סו, נדפסו לראשונה בשאלוניקי שנת שמה) בשינוי קל: דרור אחד לא יעשה קין. ולשניהם קדם רבי אברהם שלום בספר נוה שלום (קושטאנטנינה רצח) מאמר שביעי דרוש ראשון פרק ו, בשם 'הפילוסוף במדות': ואמר שצפור דרור אחד לא יבשר באביב. ולכולם קדם, בשינוי לשון, הגאון רבי יצחק עראמה (קפ-רנד), בספר עקידת יצחק (שאלוניקי רפב) שלו, בפרשת וירא (שער יט): עגור אחד לא יעשה קין.

האדם הוא עולם קטן (תנחומא פקודי ג). במכלול (ערך אדם דומה) הובא מקורו ממדרש הגדול, חלמיש (סיני שם) הביא מקורות נוספים. אבל זהו מקור קדום הרבה יותר, וכולם לא הרגישו בו.

ההוא דאמר לקריבאי והיא אמרה לקריבה (קידושין מה:).

ההכרח לא יגונה ולא ישובח. תיקון המ"מ והוספות: (מהרש"א חא"ג ב"ב טז: ונמצא גם שם, חולין ז. נדה טז:). וכבר נמצא לפני כן בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רצה, ח"ב סי' תרלח): ההכרח לא ישובח ולא יגונה.

הזהרו שלא תעשו ולא כמעשה אלו ולא כמעשה אלו (ויק"ר כג ז).

המפורסמות אין צריכין ראייה. במכלול ציין כמקור: שבט מוסר פ"ב, לז לט, ור"א בחור מזכירו בדרך חרוז, וברמב"ם מלת הגיון פ"ח. ובכל אלו לא נזכר בלשון זו, ולראשונה נמצא בשו"ת מהר"ם מלובלין (סי' נו, פח), ובכלי יקר (שמות כ יג). ובפרשת דרכים (דרוש יד), כתב: המפורסמות אינן צריכות ראייה. וראה להלן ערך ולמפורסמות וכו'.

הרואה עוברי עבירה מתחייב לראות, הרואה עושי מצוה זכה לראות (תוספתא שבועות פ"ג ה"ג).

זה - נחש - מוכן לעשות שליחותו (ויק"ר כב ד).

חיים לכל ישראל שבק. (שו"ת ריב"ש סימן ע. ובספר הנזיר סימן מ: שבק חיים לכל ישראל).

חרב בא לעולם על עיניו הדין. תיקון המ"מ: (אבות פ"ה מ"ח).

טב לביש עבדת - בישא עבדת. תיקון המ"מ וצ"ל (ויק"ר כב ד). ויש להוסיף: קה"ר פ"ה ח ה. ושם הגירסא: טב לביש אין עבדת בישא עבדת.

טב לביש לא תעבד וביש לא מטי לך (כן הוא בויק"ר כב ד, ובבמד"ר יח כב ותנחומא חוקת א [ושם: ובישא]. ובמכלול טעה בציון המ"מ, וצ"ל ב"ר כב ח, ושם איתא: לא ימטי, ולא: לא ימטא - כמו שהביא במכלול. וכן הציון לקה"ר ט"ס וצ"ל: קה"ר פ"ה ח ה. ושם איתא: ובישאת).

טעות לעולם חוזרת. (מאמר העולם, ובמכלול ציין מ"מ למאמר 'טעות לעולם חוזר', משו"ע חו"מ. בשו"ת הריב"ש (סי' שלג) לשון דומה: מקח טעות לעולם חוזר).

יהוון גברין בכל מלה. הוספת מ"מ - שיר השירים רבה (פ"ב א ד): רבי יונה הוה מליף לתלמידיו ברכת חתנים וברכת אבלים כי היכי דיהוון גוברין בכל מלה.

יש הוגה בתלמוד להתפאר, על כן כל עסקיו בסדר נזיקין (ראב"ע, יסוד מורא שער ראשון).
יש לו מנה רוצה מאתיים. הוספת מ"מ: (מאמר העולם ע"פ המדרש (קה"ר פ"א יג א,
ובמכלול, ערך מי שיש לו מנה, טעה במ"מ): אית ליה מאה בעי למעבד יתהון תרתין מאוון.
וראה בשל"ה (פר' דברים אות טו) יש לו מנה מבקש מאתיים).

כולי האי לא גזרינן (עירובין כט.).

כולי האי לא כייפי להו (עירובין סא.).

כולי האי לא פקר נפשיה (סנהדרין מד.).

לא חסרה ירושלים... ט"ס במכלול וצ"ל לא חרבה.

לא יצא עשיו לתרבות רעה בימיו של יצחק. ט"ס במכלול וצ"ל: של אברהם.

לאו אורח ארעא הוספת מ"מ: (ברכות מה: שבת קמ: ועוד הרבה).

לאו אורח ארעא לאיתויי פחות מפרוטה למקום (כריתות י:).

לאו אורח ארעא לאסתכולי בה באשה (סוטה כא:), לאסתכולי בהו בנשים (ברכות סב:).

לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא באבני המזבח (ע"ז נב:).

לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי (ר"ה טז: וכן ע"ז ב: ושם הגירסא מאבראי).

לאו אורח ארעא למעבד הכי הוספת מ"מ: (ע"ז ד:).

לאו אורח ארעא לעיולי מיטות לבית המקדש (תמיד כו:).

לבם של ישראל יוצא מדעתו מרוב התלאות שעושים להם (במדב"ר י ב).

לכן של ישראל מכוון כלפי אביהם שבשמים (ויק"ר כג ה).

למה הדבר דומה? לאשה שגנבה שה וכו' ונשבעה נאה. ט"ס וצ"ל: ונשבעה נהא אוכלת וכו' (המחבר קיצר את לשון המדרש ולא הודיע על כך, ולשון המדרש שם: אמר לה הרועה ראית
שה אחד, אמרה לו נהא אוכלת מבשרו של זה המוטל במטה שאיני יודעת כך יוסף וכו').

למפורסמות אין צריך ראייה (שו"ת רדב"ז ח"ב סי' א'קכ, ח"ו סי' ב'רו, אבקת רוכל סימן לג,
פח, וקלט. [ושם: וכנגד המפורסמות אין מביאין ראייה]. שו"ת דברי ריבות סי' רסח,
מהרשד"ם יר"ד קסב אה"ע קסה).

מאן דקאים בצלותא בעי לסדרא שבחא דמאריה בקדמיתא ולבתר יתבע בעותיה (זוהר ח"ג דף
רס:).

מאן מלכי רבנן. (מאמר העולם ע"פ הגמ' גיטין סב. ובלשונו לראשונה בשו"ת מהר"ם
חלאווה סי' קלב).

מאן קאים ליה משתיקתא דאימא (בראשית רבה פד י. ושם: ומאן).

מאן קאים קמי סיני (זוהר ח"ג דף צח:).

מחשבה שלא חשבה בעבירה תבוא ותקרא חכמה (ויק"ר כג ט).

מי שלא טעם... (וע' אין שמחה כהתרת הספיקות). - אין ערך כזה בספר.

מעשה אבות סימן לבנים (מאמר העולם ע"פ הגמרא בסוטה לד.). הוספת מ"מ: מעין זה
בתנחומא לך ט (לגירסת הרמב"ן): כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ורבינו בחיי (בראשית
יב ו) מצטט מחז"ל: האבות סימן לבנים. ובלשונו נמצא לראשונה בשל"ה פר' וישלח תו"א
אות לב (בשם תנחומא!), ובמהרש"א בחא"ג, חגיגה ה: גיטין נז: ב"ב עג. ע"ז ח:).

נודמן לו חלוני אחד... (ויק"ר כד ז).

עגור אחד לא יעשה קיץ (עקידה, ראה לעיל ערך דרור אחד).
 צדיקים במיתתן מולידים (של"ה פר' תצא תו"א בהגה"ה לאות יד).
 צדיקים מולידים במיתתם יותר מבחייהם (מגיד מישרים פר' שמות מהדו"ק).
 צדיקים מלאכתן נעשית על ידי אחרים. (מאמר העולם ע"פ ברכות לה: עי"ש. ולשון דומה
 ישנה בתוספות הרא"ש (ברכות לה:)) אינן צדיקים גמורים ואינן ראויין שתיעשה מלאכתן על
 ידי אחרים. ובלבונה זכה (אביחצירא) פר' עקב: צדיקים גמורים מלאכתן נעשית על ידי
 אחרים. ובייטב לב (פר' אמור): הצדיקים אחר הסתלקותן עושין מלאכתן על ידי אחרים.
 צרת רבים חצי נחמה. (משיבת נפש (רבי יוחנן לוריא, שנות הר') בראשית מד, ב).
 קבל האמת ממי שאמרו. הוספת מ"מ: (החינוך מצוה תסט). ברמב"ם (שבמכלול ציינו)
 כתוב: ושמע האמת ממי שאמרה.
 קודשא בריך הוא חדי בפלפולי דאורייתא. הוספת מ"מ: (מגיד מישרים פר' ויקהל מהד"ב,
 ובאור זרוע (אלפא ביתא סימן א) כתב: פלפול תורה גדול ומקובל לפני הקב"ה וכו' שזהו
 כבודו של הקב"ה שמפלפלין בתורה כדי להעמיד דבר על בוריו).
 ראש חודש בגימטריא 'דוד מלך ישראל חי וקים'. (ובמכלול בטעות: בגימטריא דוד מלך
 ישראל).
 ראשון חביב. (סידור רש"י סימן שפה).
 ראשון ראשון בטל. הוספת מ"מ (זבחים עח: חולין פז:).
 ראשון ראשון חביב. (מהרש"ל, בחכמת שלמה לגיטין סט).
 ראשון ראשון עושה ניפול (חולין קכג:).
 ראשון ראשון קודש (זבחים פח. במנחות ח. ראשון ראשון קדוש).
 ראשון ראשון קנה (ב"מ קב: ועוד הרבה).
 שבק חיים לכל חי. (מהר"ם לובלין סימן עט. והצמד שבק חיים מופיע כבר בספר הגייר
 שמחברו חי בימי בעלי התוספות, ראה לעיל בערך חיים לכל ישראל שבק).



הרב ישראל דנדרוביץ

אבל וחפוי ראש

ביצור היה המן 'אבל' על בתו לפני היותו 'חפוי ראש' מעביט השופכין שנורק עליו קודם שנפלה מהגג?

את פשר כפילות הלשון בדברי הפסוק במגילת אסתר (ו יב): "וְהָמָן נִדְחָף אֶל בֵּיתוֹ אֲבֵל וְחַפּוּי רֹאשׁ" מסבירה הגמרא במסכת מגילה (טז א):

"כי הוה נקיט ואזיל בשבילא דבי המן חזיתיה ברתיה דקיימא אאיגרא. סברה: האי דרכי - אבוה, והאי דמסגי קמיה - מרדכי. שקלה עציצא דבית הכסא ושדיתיה ארישא דאבוה. דלי עיניה וחזות דאבוה הוא, נפלה מאיגרא לארעא ומתה. והיינו דכתיב וישב מרדכי אל שער המלך אמר רב ששת: ששב לשקן ולתעניתו. 'והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש', אבל - על בתו, וחפוי ראש - על שאירע לו."

כשהיה המן הרשע מרכיב את מרדכי הצדיק על הסוס והיה מהלך ומכריז "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו", עבר המן בשביל הסמוך למקום מגוריו. בתו של המן הייתה מצויה באותה שעה על גג הבית, והיא חשבה בטעות שהרוכב על הסוס הוא אביה ואילו ההולך לפניו ומנהיג את הסוס הוא מרדכי. לקחה הבת עציץ חרס של בית הכסא - עביט של שופכין וזרקה אותו על ראש המן. הגביה המן את עיניו לראות מיהו הזורק ואז גילתה הבת כי על אביה היא זרקה, ומרוב צער נפלה הבת מהגג לארץ ומתה. זהו איפוא מה שנאמר בפסוק כי המן נדחף אל ביתו 'אבל' על מות בתו שנפלה מהגג, 'וחפוי ראש' על הבזיון הנורא מאותו עביט שופכין שנורק עליו.

וראו לציין ששמה של בת המן ידוע לנו מדברי התרגום ראשון: "שכחטנת" (ויש גורסים: "שכחטנות"). וראו זה פלא, ששורש שמה של בת המן, נצר זדון מזרע עמלק, היה 'שכח', והרי קיימא לן שיסוד עמלק הוא השכחה, וכפי שכתב בספר 'שפת אמת' (פרשת תצוה תרנ"ח): "ועל ידי זכירת עמלק, דכתיב 'זכור כו' תמחה כו' זכר עמלק כו' לא תשכח', פירוש, על ידי זו המצוה זוכין לזכירה, כי עמלק שורש השכחה".

איפא מסתברא

הנה ידועה קושיית העולם, שאם כן, שהאבלות וחפיית הראש באה להמן מחמת מעשה זה שאירע בו, היה לכאורה על הפסוק לומר זאת בסדר הפוך: "חפוי ראש ואבל". שהרי מתחילה היה המן חפוי ראש 'על שאירע לו' בעביט השופכין שנשפך עליו, ורק לאחר מכן היה 'אבל' על בתו, שמתה אחרי שהשליכה עליו את העביט. מדוע הפסוק מקדים את המאוחר ואומר שהמן היה "אבל וחפוי ראש".

מנא תבירא תבר

מפי השמועה דמטו בבי מדרשא למדנו תירוץ נפלא אותו אמרו רבותינו לקושיה זו, כשיסודו מבוסס על דברי הגמרא במסכת בבא קמא (יז ב):

"אמר רבה: זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל - פטור, דאמרין ליה: מנא תבירא תבר."

הזורק כלי שאינו שלו מראש הגג בכדי להזיקו ולשברו, ובטרם הגיע הכלי אל הקרקע הגיע אדם אחר ושבר את הכלי באוויר, השובר בפועל פטור מלשלם על הכלי, כיון שהכלי היה בלאו הכי עתיד להשבר ולכן הוא נחשב ככלי שבור, וכמובן שהשובר כלי שבור פטור מלשלם.

וכתבו רבותינו בעלי התוספות, שאין הדבר אמור אלא במי שזרק את הכלי עצמו, שהכלי נחשב ככלי שבור עוד בטרם נשבר. אולם הזורק אבן או חץ על הכלי, ובא אחר ושבר את הכלי בטרם הגיע אליו האבן או החץ, הכלי אינו נחשב ככלי שבור, והשובר בפועל חייב לשלם את מלוא שווי:

"נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בטר מעיקרא לא משכחת בצדירות חצי נוק. וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו".

מחדשים התוספות שיש 'סברא פשוטה' לחלק בין זריקת הכלי עצמו, לבין זריקת אבן או חץ על הכלי, כלפי שאלה זו האם הכלי נחשב כ'מנא תבירא': דווקא אם הכלי עצמו נזרק - נחשב הכלי לכלי שבור. אולם אם נזרק אבן או חץ על הכלי - אין הכלי נחשב ככלי שבור. אכן תוספות אינם מפרשים מה היא אותה 'סברא פשוטה', אולם מתוך דברי הרשב"א בחידושו על אתר למדנו: "שהראשון לא עשה כלום בכלי עצמו", היינו, שהחילוק הוא האם נעשה מעשה בגוף הכלי ממש, כי בכדי לקבל דין של 'מנא תבירא' צריך להעשות מעשה בעצם הכלי. וכן מפורש בדברי הב"ח (חו"מ סוף סימן שפו):

"רצונו לומר, דבזורק כלי עשה הזורק מעשה בגוף הכלי שזרקו לארץ חשבינן ליה מנא תבירא, ואם קדם אחר ושברו פטור המשבר. אבל בזורק אבן או חץ דלא עשה מעשה בגוף הכלי, אם קדם אחר ושברו חייב המשבר".

עם יסוד זה הפליאו רבותינו לומר שזו הסיבה לכך שהמן נחשב "אבל וחפוי ראש" ולא להיפך: כי הנה אחרי שבתו של המן השליכה את עביט השופכין על ראש המן אביה, עוד קודם הגיע העביט לראש המן, כבר הבחינה הבת שאין זה מרדכי אלא המן, ותיכף השליכה עצמה לארץ.

נמצא שבשעה זו שעדיין היו שניהם באויר, הן עביט השופכין והן בת המן, נחשבת בת המן עצמה כ'מנא תבירא' וכמתה תיכף עם תחילת ההשליכה ואפילו קודם שהגיעה לארץ, שהרי זה כזרק כלי מראש הגג. אולם עביט השופכין שהושלך על המן, כל עוד שלא הגיע לראשו של המן, עדיין לא נחשב כמי שהגיע אליו, שהרי זה כאבן הנזרק על הכלי.

לכן, מסיימים רבותינו, נחשב המן כ'אבל' על בתו המתה, עוד מזמן היותה באויר, עוד קודם שנחשב 'חפוי ראש' על שאירע לו בפועל עם הגעת השופכים לראשו.

(מי הוא בעל שמועה זו? נביאים הרבה נתנבאו בסגנון אחד: בספר 'שלמי תודה' להגר"צ פלמן, פורים עמ' תמ, הביא זאת בשם הגאון הרוגאצובי; בספר 'שארית יעקב' להגר"מ מורגנשטרן, מגילה טז ב, הביא זאת בשם הגאון רבי שמעון שקאפ; ובספר 'קרא דאורייתא', להגר"י ציק, הביא זאת בשם הרה"ק האמרי אמת, ועוד כהנה וכהנה).

המיתה והאבלות

אפס כי תירוצ זה מוקשה ביותר מכל פינה שאתה פונה בו. בראש ובראשונה מחמת שבגמרא מבואר בפשטות שהמן הרים עיניו לראות מי השופך עליו את העביט, דהיינו שהשופכין כבר הגיעו על ראשו, ורק אז הבחינה הבת שזהו המן אביה וקפצה ארצה. כך שגם אם נאמר שהיא נחשבת למתה, והמן כאבל, תיכף עם תחילת הנפילה, עדיין היה המן חפוי ראש מהשופכין עוד קודם לכן.

גם אם נאמר בכוונת הגמרא ש'דלי עיניה' אין הכוונה על המן אלא על בת המן, שהיא זו שהרימה עיניה וראתה שזה המן עוד קודם שהשופכין הגיעו על ראשו, וכך היו שניהם, בת

המן והשופכין, באוויר יחד, ולכן היה המן "אבל וחפוי ראש", עדיין יקשה טובא, שכן כל דין 'מנא תבירא' אינו אמור אלא ב'זרק כלי' ולא בדיני נפשות, בהם ברור ופשוט שכל עוד שהאדם מצוי בחיים - דינו כחי לכל דבר.

ואכן ראיתי בספר 'שלמי תודה' שעמד על שני קושיות אלו, והוסיף להעצימם עם מה שאמרו (ב"ק כו ב): "אמר רבה: זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסייף - פלוגתא דר' יהודה בן בתירא ורבנן", ומבואר בסוגיא שם, שלרבי יהודה בן בתירא חייב השני, מפני שקירב מיתתו. ואף לרבנן החולקים, אין זה אלא משום שאין זה 'כל נפש' אולם ברור שאין התינוק נחשב כמת כל עוד שהוא בחיים, ומה שייך לומר שהיה אבל על בתו שבחיים.

ועוד אמרתי להוסיף ולתמוה בעצם הסברא: הרי אבלותו של המן על בתו, בשונה מעצם הגדרתה של הבת כמתה, אינה דומה לזרק אבן על כלי כי אם לזרוק כלי על כלי, שבאופן כזה בוודאי הכלי הנזרק הוא 'מנא תבירא' תיכף ומיד, בעוד שהכלי עליו זרקו אינו 'מנא תבירא' עד שבירתו בפועל.

זאת מפני שנפילת בת המן כוללת בתוכה שני חלקים: הגדרת הבת כמתה והגדרת המן כאבל. וברור שגם אם נאמר שהבת מוגדרת כמתה תיכף עם תחילת נפילתה, הרי שזה דווקא כלפי הבת עצמה, שהיא מבחינתה 'מנא תבירא' ונחשבת כמתה, מחמת שהפעולה נעשית בגופה ממש, אולם אין בכך בכדי להגדיר את המן כאבל, שהרי המן מבחינתו הוא כגוף אחר מבתו, וכלפי המן אין הדבר נחשב שאירע כל עוד והוא לא אירע, ודו"ק היטב.

אבלות קודם המיתה

ובדרך החידוד היה נראה לומר בעיקר הקושיה על פי מה שראיתי בספר 'לשד השמן' (שפרינץ, ווארשא תרל"ט, יו"ד סי' כו):

"מעשה נפלאה הייתה באיש אחד נבער מדעת, שוגה בחזיונות תמיד, ובא פעם אחת בבוקר ואמר שחלם לו בלילה שאחיו ימות. וברוב אוולתו הלך הביתה וינהג שבעה ימים אבילות. וכבר אמרו 'משחרב בית המקדש נתנה הנבואה לשומים', ויהי כאשר פתר בן היה, כי ביום השביעי למנהגו, מנהג יהוא, באה השמועה כי אחיו מת זה יומיים, ועלה על דעת איזו לומדים לומר שיעלו לו ב' ימים האחרונים על כל פנים אף שלא ידע שמת רק שימות, ועל זה אופן ישב אבילותו, בכל זאת היה דעתם שיעלו לו, מטעם המבואר בהגהות הגאון רבי יוסף שאול זצלה"ה המכונים בשם 'יד שאול' בשם גאון אחד המעם דלכך רחץ דוד וסך קודם הקבורה, משום דעיקר אבילות ראוי להיות מחיים קודם שימות המת ז' ימים, רק כיון שאין אדם יודע מתי ימות המת לכך הוא המוכרחים לנהוג אבילות אחר מיתה, אבל דוד שידע שימות הילד נהג אבילות מחיים, עיין שם היטב. והגאון מוה"ר יוסף שאול זצ"ל החזיק את דבריו ביתר שאת וביתר עז, עיין שם".

והנה עניין זה של אבלות קודם המיתה יש להרחיב בו טובא, ושוורשו הוא מדברי התלמוד הירושלמי (מו"ק פ"ג ה"ה):

"מניין לאבל מן התורה שבעה... ר' יעקב בר אחא בשם ר' זעירה שמע לה מן הדא (ויקרא ח לה) 'ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת משכן ה' בשם ששימר הקב"ה על עולמו שבעה כך אתם שמרו על אחיכם שבעה. ומניין ששימר הקב"ה על עולמו שבעה, (בראשית ז י) 'ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ'. ומתאבלין קודם שימות המת אלא בשר ודם שאינו יודע מה עתיד להיות אינו מתאבל עד שימות המת אבל הקב"ה שהוא יודע מה עתיד להיות שימר על עולמו תחילה".

ולנידון דידן דיינו בעצם היסוד הגדול העולה כאן, שמעיקר הדין היה ראוי להחזיק באבילות עוד קודם המיתה, אך המעכב הוא אינו כי אם חסרון הידיעה, ודין גרמא דעצירה. ואם אכן היו יודעים בוודאות את העתיד להתרחש היו מקדימים ומתאבלים עוד קודם המיתה.

ומעתה מה ימתק לפרש בזה קדימת 'אבל' ל'חפוי ראש', שכן גם אם בפועל נשפך עביט השופכין על ראשו של המן עוד קודם מיתת בתו, אולם האבלות על המיתה בדין לה שתקדם להיותו חפוי ראש, שכן מעיקר הדין הייתה ראויה האבלות לחול עוד קודם המיתה, ונמצאת האבלות קודמת בעיקר הווייתה להיותו חפוי ראש.

מחמת אבילותו לא היה יכול להפטר מצחנתו

עוד חשבתי לומר בזה מילתא חדתא, דהנה כבר כתבו רבותינו הראשונים בשם הגמרא במסכת עירובין (ק ב): "ומכסה ראשה כאבל כענין שנאמר 'אבל וחפוי ראש'" (ראה רמב"ן בספרו 'תורת האדם' שער האבל, ענין האבלות, אות סב; ריטב"א מו"ק כד א). ואם כי לשון זה אינו בנמצא לפנינו, אך נאמנה עלינו עדותם שכן אכן היה מפורש בגמרא, והרי זה מלמדנו שענין 'חפוי ראש' של המן הוא שכיסה את ראשו כדרך האבלים.

והנה פשיטא שלפירוש זה קושיה מעיקרא ליתא, שבוודאי אין היותו 'חפוי ראש' אלא פועל יוצא מהיותו אבל. ואילו הקושיה עליה אנו דנים היא לדברי הגמרא ממנה משמע שהיותו 'חפוי ראש' הוא מחמת מה שאירע לו, שהוא דבר נפרד ממות בתו, ועל כך התמיהה במקומה עומדת שהרי בא לידי 'חפוי ראש' עוד קודם שנהיה 'אבל'.

אולם חשבתי להשוות את שני הפירושים ולהעלותם בקנה אחד בכך שנבאר שדווקא מפני היותו מכוסה בראשו כדרך האבלים לכן גם היה חפוי בראשו על שאירע לו, כי הנה מסתבר שבתו של המן שפכה את 'עציצא דבית הכסא' על המן שהיה לבוש אז ככובעו ובבגדיו, והנה אילולי מות בתו היה יכול המן להסיר את כובעו ובגדיו ולהפטר מצחנת השופכין, אלא שבהיותו אבל על כרחו היה מוכרח להשאר בבגדיו ולעטוף את ראשו, ולכן על כרחו נשארה עליו צחנתו. ומהאי טעמא הקדים אפוא הפסוק את היותו 'אבל' להיותו 'חפוי ראש', שכן רק בגלל היותו 'אבל' לא היה יכול תיכף להפטר מצחנת עביט השופכין.

טפשותה של בת המן

ובדרך המוסר אמרנו וענינו בהקדם מה שיש להשים אל לב בסדר דברי הגמרא, שלאחר שהגמרא מספרת את המעשה עם בתו של המן, היא מקדימה ואומרת שמרדכי 'שב לשקו ולתעניתו', ורק לאחר מכן היא מפרשת את היות המן אבל וחפוי ראש, ולכאורה היה מהראוי שתיכף יפרשו את עניינו של המן, שהוא ההמשך של המעשה עם בת המן, ורק לאחר מכן יאמרו שמרדכי שב לשקו ולתעניתו.

אמנם האמת היא שחובה על האדם להמשיך תמיד בדרכו ולא להתפעל מכל הסובב אותו. צא ולמד ממרדכי הצדיק שאחרי ככלות הכל לא גבה ליבו ולא רמו עיניו ושב לשקו ולתעניתו. כך שבת המן, גם אם היא עשתה טעות וזרקה את העציץ על אביה, לא היה לה להמית את עצמה (כמפורש במדרש: "השליכה עצמה לארץ ומתה") ולגרום לאביה צער כפול ומשולש.

ועל זה היה המן בוש ונכלם וחפוי ראש שבתו הטיפשה, לא זו בלבד שביזתה אותו בזריקת העביט עוד הוסיפה וביזתה אותו כהנה וכהנה כשהפילה את עצמה למוות, וגדול היה הבזיון השני מהבזיון הראשון, שאת השופכין אפשר לנקות ואילו את חייה אי אפשר להחזיר אחורנית.

ומעתה יש לומר שהמן היה "אבל" על בתו, אבל יותר מכך היה "חפוי ראש" על טפשותה, על שאירע לה כזאת להמית עצמה עקב טעותה, ולא הבינה שהאמת היא שצריך להמשיך את החיים כרגיל, כמו שאכן עשה מרדכי הצדיק.

מצוה גוררת מצוה

את דברינו נחתום בפרפרת נפלאה אשר כתב הרה"ק מברדיטשוב בספר 'קדושת לוי' (פורים):

"גבי ברתיה דהמן דלי עיניה וחזיא דאבוה הוא, נפלה מאיגרא ומתה, וזה 'והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש'.

הנה יש לדקדק, הלא היא היתה באיגרא, ואם כן איך שייך לומר 'דלי עיניה', הוה ליה למימר 'השפילה לעיניה וחזיא דאבוה הוא'.

ונראה דהנה ברתיה דהמן כוונתה היתה לדבר עבירה, להשליך על מרדכי, ואחר כך כשהשליכה על המן בזה עשתה מצוה. והנה כשאדם עושה עובדא ואחר כך רוצה לידע אם העובדא הוא טוב, אוי יראה בדעתו, אם השכל שלו עולה למעלה אוי העובדא הוא טוב בוודאי. והנה ברתיה דהמן באמת עשתה מצוה שהשליכה על המן ובזיתה אותו, וגמצא על ידי זו המצוה 'דלי עיניה' שהוא השכל, כי אחר עשיית המצות השכל עולה למעלה, וזה דלי עיניה. 'ונפלה מאיגרא ומתה', יבואר כפי מה שכתבנו לעיל, שהפרידה עצמה בעשייתה מסטרא אחרא שלה, ועל ידי זה מתה. או אפשר שהיא לא רצתה בעשיית המצוה הזאת ולכך מתה".

וחשבתי להוסיף בזה נדבך נוסף בדרך צחות, דהנה כתיב (שמואל ב' יז כג): "וַאֲחִיתָפֶל רָאָה כִּי לֹא נַעֲשְׂתָה עֲצָתוֹ וַיַּחֲבֹשׁ אֶת הַחֲמֹר וַיָּקֶם וַיִּלָּךְ אֶל בֵּיתוֹ אֶל עִירוֹ וַיֵּצֵא אֶל בֵּיתוֹ וַיַּחֲנֹק וַיִּמָּת וַיִּקָּבֶר בְּקֶבֶר אָבִיו", וכתב הגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספרו 'בן יהוידע' (מכות יא א): "יש לדעת איך אחיתופל שהיה חכם גדול, טעה ברבר זה לאבד עצמו לדעת.

ויש לומר דרך הלצה על פי מה שכתב בספר 'שיחת חולין של תלמידי חכמים' (פ"ז): פעם בא אפיקורס לפני הגאון בעל גודע ביהודא ז"ל, ואמר לו בדרך ליצנות, שכל עבירות שבתורה כבר עבר עליהם, חוץ מעבירה של 'המאבד עצמו לדעת'. ויען לו הגאון ז"ל: זאת לא תוכל עשות כי אין זו עבירה לגבי דרך אלא מצוה, דכתיב 'ובערת הרע מקרבך', ע"כ.

ולכן י"ל דרך מליצה, אחיתופל ראה עצמו שהוא רע לעולם, לכך חשב אם יאבד עצמו קעביד מצוה דכתיב ובערת הרע מקרבך".

ומשכך יש לומר שבתו של המן שעשתה מצוה, כשהשליכה את העביט על המן ובזיתה אותו, מצוה גררה מצוה, ועל ידי זה זכתה להפיל עצמה ולמות ולזכות לקיים מצות 'ובערת הרע מקרבך'.

הערות

ביאור דברי רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה

בענין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או לצורך גוף המטלטל

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום רב לאוהבי תורתך.

בקובץ ר"ו (עמ' יט) זכיתי להציע לפני הלומדים את דברי רבי אברהם בן הרמב"ם ב"המספיק לעובדי ה'" בהלכות מוקצה, כשהם רואים אור הדפוס לראשונה. בין הדברים כתב רבי אברהם, שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או לצורך גוף המטלטל. לכאורה אין מובן כלפי מה הדברים אמורים, צורך גופו שמענו [צורך מקומו - בהמשך דבריו ז"ל מופיע], אך 'צורך גוף המטלטל' מהו, והעתי על כך בהערה.

ת"ל זכינו שהתעוררו כמה ת"ח בהערה זו, והציעו כמה ביאורים לדברים, ואסכם אותם בזה:

א. צורך מתנה

הרב צבי טיגרמן שליט"א כתב, שאפשר שכוונתו לדברי התוס' (שבת ס.) וכן הוא בשטמ"ק (ביצה ט"ו), שהנותן מתנה לחבירו כלי שמלאכתו לאיסור נחשב לצורך גופו, כי יש לו הנאה בנתינה ומשמח אותו וכן את המקבל, ולכן מותר ליתן בשבת כלי שמלאכתו לאיסור. לפי זה יתכן שלכך הכונה בדברי רבי אברהם, וזהו 'צורך גוף המטלטל', היינו גוף האדם המטלטל את החפץ, ודר"ק.

ב. צורך דבר הניטל

הרב מרדכי חיים בורשטיין שליט"א הציע, שהכוונה לטלטול הכלי לצורך כלי אחר, והתירו לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך שמירת כלי אחר רק אם הוא כלי הניטל, ולא כשאותו כלי אינו ניטל. וזהו "לצורך גוף המטלטל", היינו לצורך כלי אחר שמותר לטלטלו.

וביאר הדברים, שבכלי שמלאכתו להיתר קיי"ל דמותר לטלטלו אפילו לצורך דבר שאינו ניטל, וכמו שאמרו (שבת מב ע"ב) שאפשר לכפות כלי על הביצה כדי שלא תישבר. ובכלי שמלאכתו לאיסור, מחדש רבי אברהם בן הרמב"ם שני חידושים, האחד שגם אותו מותר לטלטל לצורך כלי אחר, ואף זה נחשב כטלטול לצורך גופו ומקומו. והחידוש השני, שבכשמל"א אין היתר לטלטל אלא לצורך כלי הניטל, ולא לצורך כלי שאינו ניטל.

והנה שיטת רבה (בשבת קכד א') דגם כלי שמלאכתו להיתר אין לטלטלו מחמה לצל אלא רק לצורך גופו ומקומו. וכיון שרבה עצמו הוא שהתיר (בשבת מ"ב ב') לטלטל כלי כדי לכסות בו ביצה, מוכח דגם כיוסוי כלי חשיב כצורך גופו - ונמצא מקור לחידוש הראשון [ראיה זו נפלאה זו למדתי מהעלון הנפלא מפניני תורתו של הגר"א גניחובסקי, ויצא תש"פ - שהביאה בשם החו"ב].

ובדבר החידוש השני, לאסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך דבר אחר שהוא מוקצה, מצאתי שכבר עמדו בזה הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מנחת שלמה תניינא סימנים ט"ו ט"ז, שמירת שבת כהלכתה פרק כ' הע' ל"א) והגראי"ל שטיינמן זצ"ל (ונדפס בשיעורי הגר"צ פלמן שבגליון אליבא דהלכתא, גליון נ"ז עמ' ל"ח), ויש מקום לומר שהמספיק לעובדי השם נוקט בזה לאיסור, ולכן מגביל את היתר טלטול כלי שמל"א רק 'לצורך גוף המטלטל', ולא לצורך מוקצה.

ויש להעיר דאם ננקוט בזה לאיסורא, א"כ נדחית הראיה שהבאנו לפשוט את החידוש הראשון. שהרי היתרא דרבה הוא כלפי ביצה שנולדה בשבת, שהיא מוקצה, וכיון שאסור לכסות מוקצה בכלי שמל"א, מוכח דהיתרו של כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו הוא רחב יותר מכלי שמל"א, ועיין.

ויש לדון ולבאר בטעם הדבר, שבכלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטל אף לצורך דבר האסור ונחשב שפיר צורך גופו, דיש לדון ולבאר בטעם הדבר, שענין צורך גופו הוא כדאיבר בי מדרשא, שהכלי שמלאכתו לאיסור נידון עתה כמשמש למלאכת ההיתר, ועל כן פטיש הנצרך עבור האגוזים נידון כמפצח אגוזים ולא כפטיש. ואם כן י"ל דמטעם זה מותר לכסות בו כלי של היתר, כיון שאז היחס אליו הוא כמו כלי של היתר. ועל כן אם באנו לכסות בו כלי האסור בטלטול - נמצא שתהיה ההתייחסות אליו כמו כלי של מוקצה, ויהיה אסור להשתמש בו לצורך הכיסוי. ובאופן אחר שמעתי לבאר, שהיתר טלטול כלי שמלאכתו להיתר הוא גם לכיסוי דבר שאינו ניטל כיון שאינו בכלל גזירת מוקצה וגזירת כלים [ואף שטלטולו שלא לצורך כלל אסור, לדברי הרמב"ם וכדקיי"ל להלכה, מ"מ צורך כלשהו דיו להיתר, ולכן מועיל גם טלטול לצורך דבר שאינו ניטל]. אבל כלי שמלאכתו לאיסור נאסר בטלטול, ולא התירו לטלטלו אלא לצורך גופו או מקומו שהם צורכי שבת, אבל לצורך שמירת כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו צורך שבת, לא התירו לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור.

ג. צורך האדם הצריך את הכלי למלאכה אחרת

באופן אחר יש לבאר דברי רבי אברהם בן הרמב"ם, והתעוררתי לכך מתוך מו"מ עם הרב יששכר איסר זלזניק שליט"א, בהקדם מה שקשה בדברי הרמב"ם אביו, שלכאורה חילק היתר טלטול כשמל"א לצורך גופו לשתי הלכות נפרדות. דבפכ"ה מהל' שבת פתח בהלכה ג' בהיתר טלטול כלי שמלאכתו להיתר לצורך עצמו (מחמה לצל) ולצורך מקומו ולצורך גופו, והיתר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, וכתב בהלכות ד'-ה' דוגמאות לכך, והדוגמה שהביא לטלטול לצורך גופו היא בטלטול הקערה לאכול בה, וטלטול הריחיים או המכתשת לשבר עליה אגוזים או לעלות עליה למטה.

ושוב כתב בהלכה ז', מותר לטלטל הכלי אפילו שלא לצורך תשמישו אלא לעשות בו מלאכה שלא נעשה לתשמישה, והביא לכך כמה דוגמות, נוטל אדם קורנס לפצוץ בו אגוזים, קורדום לחתוך בו דבילה, מגירה לגור בה את הגבינה, מגרפה לגרוף בה את הגרוגרות, את הרתח ואת המזלג לתת עליו אוכל לקטן, את הכוס ואת הכרכר לתחוב בו, מחט של סקאין לפתוח בו הדלת, את המכתשת לישב עליה, וכן כל כיוצא בזה, עכ"ד.

וצריך ביאור למה כפל הרמב"ם דבריו, ומהו ההבדל בין ההיתר הראשון של טלטול לצורך גופו, להיתר השני של טלטול לצורך מלאכה שלא נעשה לתשמישה. ולכאורה מתוך הדוגמאות שהביא עולה החילוק, שבצורך גופו נקט הרמב"ם דוגמאות שאין בהן עשיית מלאכה בכלי, אלא רק אכילה בתוכו, שיבור אגוזים עליו, ועלייה עליו למטה. ובטלטול לצורך מלאכה שלא נעשה לתשמישה נקט הרמב"ם דוגמאות שיש בהן עשיית מלאכה בכלי, והמלאכה היא מלאכה שונה, כקורנס לפצוץ בו אגוזים ושאר הדוגמאות שהביא.

[אלא שלכאור' הדוגמא האחרונה אינה מעניין דוגמאות אלו, שכתב שנטל מכתשת לישב עליה, וצ"ב מה בין מכתשת לישב עליה למכתשת לעמוד עליה. ואפשר שכיון שהמכתשת עשויה מדפנות ושוליים, והשוליים נועדו למלאכת הכתישה והדפנות לשמור על הנכתש שלא יצא, וכשהופכה לשיבה נעשים השוליים מושב והדפנות רגליים, הרי זה היפוך תשמישו של הכלי. ויש להעיר בזה מדינא דסאה ותרקב שאינם מטמאים מדרס כיון שהם עשויים למדידה ולא לשיבה ואם כופה אותם לשבת עליהם אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, שמכך מוכח שכפיית הכלים לשבת עליהם היא מלאכה משונה ממלאכתם, עד שיעודם למלאכתם מבטל מהם שם מדרס וטומאתו].

ונמצאנו למדים מדברי הרמב"ם שיש שני אופנים בהיתר טלטול כשמל"א לצו"ג, האחד הוא כשמשמש בכלי בלי שיעשה הכלי מלאכה אחרת, והשני הוא כשמשמש בכלי למלאכה אחרת. ויש להוסיף ולבאר החילוק על פי דברי הרמב"ן (שבת קכד ע"א ד"ה ומיהו אפשר) בדעת רבי נחמיה הסובר שאין מטלטלים כלי שמלאכתו להיתר אלא לצורך תשמישו, וביאר הרמב"ן שגדר האיסור לדעת רבי נחמיה, הוא לשנות כלי משימושו הרגיל בו, שכאשר משתמש בכלי למלאכה אחרת הרי הוא משנה אותו מיעודו, וזהו שנאסר לרבי נחמיה גם בכלי שמלאכתו להיתר. ובזה יתבאר דברי הרמב"ם וחלוקת

הרמב"ם הלכה זו לתרת. דבה"ד-ה"ה כתב הרמב"ם עיקר היתר טלטול לצורך גופו, בכשמל"ה וכשמל"א, ולדעת הרמב"ם גדר היתר זה הוא לצורך גופו של הכלי, שעושה בגוף הכלי דבר, אך אינו משנה אותו למלאכה אחרת. ובה"ז בא הרמב"ם לאפוקי מדברי רבי נחמיה, וביאר היתר שינוי כלים למלאכה אחרת בכשמל"ה וכשמל"א, ובזה דקדק לכתוב שמותר גם לשנות את הכלים למלאכה אחרת, שהוא מה שנאסר לדעת רבי נחמיה וכדברי הרמב"ן.

ומצאתי שכבר עמד בזה באז נדברו (ח"ט סוף סי' כא), והתקשה ג"כ בחילוק הרמב"ם את ההיתר לצורך גופו לשתי הלכות, והוכיח כאמור, ותלה הדברים בדברי ר' נחמיה, ועל פי זה כתב דגם לרבי נחמיה מותר טלטול להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור לא כדרך מלאכה, ורק דבר דשימושו הוא דרך מלאכתו לאיסור, דהיינו במעשה מלאכה כמו לחתוך וכו', ס"ל דאינו מותר אלא בתשמישו המיוחד לו.

ובזה יש לפרש גם דברי רבי אברהם בן הרמב"ם, ודבריו מכוונים לדברי אביו, ו"צורך גופו" הוא הטלטול המבואר בהלכות ד-ה, שמשמש בגופו של כלי. ו"לצורך גוף המטלטל" היינו גופו של האדם המטלטל את הכלי, שצריך לו למלאכה אחרת, כמבואר ברמב"ם בהלכה ז'.

דהנה בגמרא (קכב ע"ב) נקרא טלטול הקורנס לפצע בו אגוזים וכו' בשם "צורך גופו", ואכן נראה שרש"י התקשה בדבר, למה נחשב לצורך גופו, וכתב שהכוונה "שגופו צריך עוד למלאכה אחרת של היתר". והיינו שהכוונה ב"גופו" אינה לגופו של הכלי אלא לגופו של האדם, והוא הצריך למלאכה אחרת של היתר. [אך המהרש"ל הגיה "שגופו ראוי עוד למלאכה אחרת", וכן הוא ברש"י כ"י, ולפ"ז הכוונה לגופו של הכלי שהוא ראוי למלאכה נוספת].

ולכן כוונת רבי אברהם, שהטלטול לצורך מלאכה אחרת הוא "לצורך גוף המטלטל", והטלטול לצורך השתמשות שלא בדרך מלאכה הוא "צורך גופו".

ד. צורך האדם שישתמש בכלי בגופו

והרב זלזניק שליט"א פירש דברי רבי אברהם בן הרמב"ם באופן אחר קצת, על פי ב' מיני הדוגמאות שהביא הרמב"ם בהלכה ה' גופה, לשבר אגוזים על ריחיים או מכתשת, ולעלות עליה למטה. והשימוש לשבר אגוזים הוא לצורך גופו, ולעלות עליה למטה הוא לצורך האדם, והיינו לצורך גוף המטלטל שכתב רבי אברהם בן הרמב"ם.

ובביאור החילוק בין צורך מלאכה לבין צורך שימוש גוף האדם המטלטל, י"ל דהנה הרמב"ם מסיק ביאור איסור טלטול בפכ"ד הי"ג וז"ל, ואסור שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר, עכ"ל, ומברר בזה בין איסור טלטול אבנים כמו שמבואר שם בהי"ג ובפכ"ה ה"ו, ובין איסור כלים האסורים. והנה כלי שמלאכתו לאיסור איסורו אינו משום שאינו כלי לטלטול אלא לפי שאין האדם צריך לו בשבת, כמבואר לכאן בפכ"ה ה"ו גבי דלתות הבית, שכתב הרמב"ם שהטעם שאסור לטלטלם הוא לפי שאף שהם כלים לא הוכנו לטלטול, וכללם עם אבנים ועפר וחול, ע"ש. אבל כשמל"א הם כלים גמורים כדמשמע ברמב"ם שם, והוכנו לטלטול ואינם כעצים ואבנים, וא"כ הטעם בהם לפני שאינו צריך להם.

ויש לחקור בהאי דינא דצריך להם, אם זהו דין בשביתה דאסור לטלטל מה שאינו צריך משום שביתה כמו שהקדים שם הרמב"ם, או דאף זה הוא מדינא דהכנה, דכלים הצריך להם הרי הם עומדים ומוכנים לטלטל, ושאינו צריך אינם מוכנים והרי הם אסורים באיסור הכנה. [וברש"י דף קג: ד"ה וסכין קטן מבואר דג' כלים לא נאסרו לפי שתדירין בשתמיש, וצ"ע אם תדירות בתשמיש וצורך היינו הך].

ולכאורה נראה דאם זהו דין דהכנה צריך שיהיה זה בגופו של כלי, וכמו שביאר הרמב"ם היטב החילוק בכלי שמלאכתו לאיסור בין מחמה לצל שאסור ובין צורך גופו ומקומו, וכתב בפכ"ה ה"ב דמחמה לצל הרי הוא לצורך "עצמו של כלי" ואסור, אבל לצורך גופו ומקומו מותר. משמע לפי זה דאף הם הותרו מחמת הכלי ולפי שאין זה עצמו של כלי שהוא לאיסור לא נאסרו באיסורו. אשר מעתה יש לבאר דהיינו שחילק הרמב"ם דלשבר את האגוזים ע"ג המכתשת או הריחיים זהו צורך שהוא שפיר בגוף הכלי, אבל לעלות עליה למטה שהוא לצורך גוף האדם, אימא דאין זו הכנה בגוף הכלי, קמ"ל דהכלי לעולם הוא משמש צרכי האדם, ושפיר לעלות עליה למטה הוי היתר בגוף הכלי, שהרי עומד לצרכי גוף האדם.

בברכת התורה,

יהודה וייבלד

בענין בל תוסיף במניח ב' מזוזות מספק

בגליון ר"ו (עמ' סא) דן ידידי הרב ר' דוד בריזל שליט"א במעשה שנסתפקו בדלת שיש ספק אם יש כבר מזוזה מתחת למשקוף, אם מותר להניח עוד מזוזה על המשקוף מספק שמא המזוזה הראשונה אינה מונחת, או שיש בזה איסור בל תוסיף על הצד שיש כבר מזוזה, ובתו"ד הביא דברי המהר"ם שיק והערון לנר שדנו בכעין זה והעלו שלהניח בתנאי שרק אם צריך להמזוזה זה יהיה למצוה תליא בפלוגתא בר"ה דף כח אם לעבור בזמנו בעי כוונה, ורצה לדון יותר שאפי' למ"ד בעי כוונה, אולי במזוזה שמהני המצוה כרי שלא יעבור בלאו, גם בלא כוונה יעבור על בל תוסיף להרמב"ן, ולמעשה תלה בפלוגתת הראשונים אם כשמוסיף על המצוה מספק עובר בבל תוסיף והאריך בכל זה.

ולכאור' נראה להעיר מסוגיא במנחות דף מ': בדין הטיל ציצית למוטלת, ונעתיק דברי הגמ': אמר רבא אמר ר' סחורה אמר ר' הונא הטיל לבעלת שלש והשלימה לארבע פסולה משום תעשה ולא מן העשוי, ובהמשך הגמ' הקשו ומי אמרינן תעשה ולא מן העשוי והאמר ר' זירא הטיל למוטלת כשירה, אמר רבא השתא בבל תוסיף קאי, מעשה לא הוי, מתקיף לה רב פפא ממאי דגברא לאוספי קמכוין, דלמא לבטולי קמכוין, ובל תוסיף ליכא מעשה איכא ע"כ. ופירש"י שרבא אמר שכיון שעובר בבל תוסיף א"כ בשעה שהטיל אי"ז נחשב למעשה, וכשפוסק את החוטם שהיו בתחילה, פסיקתן היינו הטלתם ואי"ז תעשה ולא מן העשוי, אמנם ר"פ הקשה עליו שכיון שמתכוון לבטולי שרוצה לבטל הציצית הראשונים על כן אין בזה בל תוסיף כשמוסיף הציצית האחרונים, ופירש"י והדרא קשיא לדוכתי [היינו שמסקנת הגמ' שאם מתכוון לבטולי אין בזה בל תוסיף וממילא קשה הקושיא דמוכח מכאן שאין חוששים לתעשה ולא מן העשוי].

ויעור' בתוס' (בד"ה ממאי) שכתבו וז"ל: ממאי דגברא לאוספי קמיכוין, אפילו למאן דאמר בפ' בתרא דעירובין (דף ק.) דלעבור משום בל תוסיף לא בעי כוונה, ומשמע נמי בההוא פירקא דלרבי יהושע לא בעי כוונה, מ"מ הכא מודה דליכא בל תוסיף כיון דלבטולי קמיכוין עכ"ל. ומבואר בדברי התוס' ורש"י שאם מתכוון לבטל הציצית הראשונים אינו עובר כלל בבל תוסיף, והתוס' כתבו שגם לפי השיטה שלאיסור בל תוסיף א"צ כוונה לצאת המצוה, מ"מ כשמתכוון לבטל מהני שלא יעבור באיסור.

ולפי"ז יוצא שכל מה שדנו הראשונים אם יש בל תוסיף כשעושה מספק, היינו רק באופן שאין יכול לבטל הפעולה הראשונה, שכבר יצא ידי חובתו במעשה הראשון, או כגון שצריך להוסיף כמו בנתערב מתן ד' במתן א' שאין יכול לבטל ההוצאה הראשונה שהרי צריך לה, וכן בישן בסוכה בשמיני עצרת, וכן בתוקע שופר ואוכל מצה ביו"ט שני, שבכל אלו אין יכול לבטל המצוה הראשונה, אבל באופן שאין צריך למה שעשה בתחילה לקיום המצוה, יכול לכיון שרוצה לצאת רק בשני ואין בזה בל תוסיף כיון שמכוין לבטולי. [אמנם הריטב"א דן גם בתקיעות בר"ה אם יש בל תוסיף כשמקיים מספק, וצ"ל או שלומד הסוגיא כתוס' חיצונית שהובא בשיטמ"ק שלמד פירוש אחר בסוגיא, או שלמד הסוגיא רק למ"ד שאפי' בזמנו בעי כוונה].

ואפשר לבאר באופ"א מה שדנו הראשונים בבל תוסיף כשמקיים מספק, שיש חילוק בין מצוות שתלויות בחפץ כמו תפילין ומזוזה, שרק בזה שייך לומר סברת רב פפא שבנתכוין לבטולי אין בל תוסיף, שמבטל החפץ הראשון שאין זה חפץ של מצוה אלא תפילין לרצועות בעלמא [וכסברת הרא"ש לגבי תפילין דר"ת שמכוון לשם רצועות בעלמא], ומזוזה יכול לכוון שהראשונה תהיה שם לגניזה, ובציצית מכווין שהראשונים הם לחוטם בעלמא, משא"כ במצוות שהם מעשה מצוה גרידא ואין חפצא של מצוה שאפשר לבטלה בזה אמרינן שלעבור בזמנו לא בעי כוונה ויש כאן מעשה מצוה, ולכן דנו שרק משום ספק אי"ז בל תוסיף, שלבטל שייך רק על חפץ, ובמעשה שייך רק לומר שלא מכיון והרי לא בעי כוונה.

והרמב"ם פ"א הט"ו כתב שאם נתכוין לאסופי הציצית פסולה ואם נתכוין לבטולי כשרה, וביאר בכס"מ שהרמב"ם סובר בביאור דברי רבא כמו רש"י, (ובט"ז בסי' י') ביאר באופ"א את דברי רבא לפי הרמב"ם עיי"ש), אבל רב פפא אמר לרבא שאפשר לומר להיפך שכשנתכוין להוסיף הרי פסל את הציצית ואפי' אם יקרע את השניות הוי תעשה ולא מן העשוי, ודווקא בנתכוין לבטל את הראשונות כשרים השניות כיון שלא עבר בבל תוסיף, והמחבר בסי' י"ס פסק כך, אע"פ שבסי' תרנא סקי"ד פסק בפשיטות שלעבור בזמנו לא בעי כוונה כמו שכתב המג"א שם, וע"כ צ"ל כביאור התוס' שאם מכוון לבטל הראשונה מהני שלא יעבור בבל תוסיף.

והנה הרא"ש פסק שבכל אופן אין חיסרון של תעשה ולא מן העשוי ומסיים דבריו כיון דקאי בבל תוסיף לא חשיב מעשה, וכך פסק הרמ"א בסי' י ס"ו, ובאמת הב"ח למד שהרא"ש לא סבירא ליה כתוס' ולכן לדידן שפסקינן לעבור בזמנו לא בעי כוונה, בכל אופן עובר בכל תוסף, אבל הב"י והמעדני יו"ט והט"ז חלקו על הב"ח והאריכו ליישב דברי הרא"ש מסוגית הגמ'.

ולכאור' סברת התוס' היינו ממש הסברא שכתב הרא"ש בהל' תפילין סי' ה לגבי תפילין דרש"י ור"ת שמכוין שהתפילין השני יהיה לרצועות בעלמא, ומשמע בתוס' דלא כהחילוק שחילקו המהר"ם שיק והערוך לנר שדווקא בתפילין שהשני פסול אזי אפשר לעשות כן בתנאי ואינו עובר בכל תוסף, אלא גם כשעושה מעשה מצוה גמורה כמו בציצית הראשונים, יכול לבטלם ולהתכוון שאינו יוצא בהם ידי חובת המצוה, ולפי"ז בנ"ד יש עצה שיתכוון לבטל את המזוזה הראשונה שתהיה לגניזה ולא לשם מצוה, וממילא אינו עובר בכל תוסף. וכן לפי זה יש להעיר לכאור' על החמודי דניאל שהובא בפ"ת בסי' רצ"א שכתב שיש בל תוסף אם אין מוציא המזוזה, וצ"ע מדוע לא נתן עצה זו שיתכוון לבטל המזוזה הראשונה, וצ"ע.

ולכאור' אפשר ליישב, דהרמב"ם והמחבר כתבו שהציצית השניים כשרות רק אם פסק הראשונות, וכן הרמ"א כתב שקודם שחתך הראשונות פסול בכל ענין, אמנם דבר זה צ"ב שבשלמא לפי השיטמ"ק שהביא מתוס' חיצוניות נתכוין לבטולי הכוונה שנתכוין לפסוק הציצית הראשונה, מובן שדווקא אם פוסק, אבל לפי מה שביארו התוס' וכך הביאו הפוסקים לכאור' אין צריך שיפסוק הראשונות שביטלם, ומצאתי בביאור המהר"ם בנעט להלכות קטנות במדרכי הלכות ציצית בסי' תתקמב שהוכיח מתוס' בדף לח. ד"ה התכלת שהציצית כשרים אפי' אם לא פסק הראשונות, ונקט כך בדעת רש"י הרא"ש והראב"ד שנתכוין לבטולי אי"צ לפסוק, ורוצה לומר כך אפי' בדעת הרמ"א, אמנם כתב שלא מלאו לפסוק כך למעשה שלא מפורש ההיתר בדבריהם לכן נקטינן כהרמב"ם.

ובפמ"ג (משב"ז סק"ט) ביאר בטעם שצריך לפסוק הראשונות וז"ל: כיון דיצויר ביה שיעבור בל תוסיף אם יתכוין או סתמא, אבל מתכוין לבטל לא קאי בכל תוסף כמו שכתבו התוספות מנחות מ' ב' ד"ה ממאי בההוא דעירובין ק' ע"א עכ"ל, ומשמעות דבריו שמעיקר הדין אינו עובר בכל תוסף כיון שהתכוון לבטולי, אלא שיש חשש שמא יתכוון אח"כ לקיים המצוה בשניהם יחד, ולכן הצריכו שיחתוך הראשונות עיי"ש, ולפי"ז יתכן בנ"ד שבאופן שאין ידוע כלל שיש שם מזוזה תחת המשקוף, לא שייך חשש זה וממילא אין בזה איסור בל תוסיף.

ובספר משכנות יעקב או"ח ס"י (יב) כתב שצריך לפסוק כדי דלא ליתחזי כמוסיף על המצוה אבל איסור בל תוסיף אין כיון שהתכוון לבטל הראשונות ואפי' לא פסק עיי"ש. וגם לפי דבריו יתכן שבמזוזה שאין ניכר כלל שיש שם מזוזה נוספת, אין נראה כבל תוסיף הדרין לעיקרא דדינא שאינו עובר בכל תוסף כיון שהתכוון שלא לשם מצוה.

ביקרא דאורייתא
מיבאל אליעזר קאהן

בענין כשרות מזוזה שהרכיבו עליה המשקוף

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י. בגליון האחרון נדפס מאמרו של ידידי הרה"ג דוד בריזל שליט"א אודות השאלה במזוזה שקבעה על קיר הפתח קודם הרכבת המשקוף, ואח"כ הורכב המשקוף, והיה ספק אם עדיין נשארה המזוזה על מקומה או שנפלה, ודן האם יש בזה בל תוסיף שמוסיף על המזוזה הראשונה, והביא שלענין כשרות המזוזה הראשונה תלוי במחלוקת הפוסקים במזוזה מכוסה אם כשירה או לא, ולפי שיטות הפוסקים שמזוזה מכוסה כשירה, יש בזה בל תוסיף בנדון זה. וגם בתשו' הגרי"מ שטרן שם כתב שנדון זה תלוי במחלוקת הפוסקים במזוזה מכוסה עיי"ש.

אכן חשבתי לחלק שגם לפי הפוסקים המכשירים במזוזה מכוסה, היינו באופן שהמזוזה הונחה בתוך סף המזוזה אלא שהיא מכוסה, ובזה ס"ל להני פוסקים שאף שהיא מכוסה כל שאינה מוטמנת טפח בתוך הפתח, עדיין נחשב 'על מזוזות ביתך', אמנם באופן שהניח את המזוזה על הקיר ואח"כ הניחו שם משקוף חדש, הרי המשקוף החדש הוא המזוזה, והקיר הראשון כבר איננו מזוזה אלא הוא כותל בעלמא,

והיאך יקיים בזה 'על מזוזות ביתך' בזמן שהמזוזה אינה מונחת על המשקוף החדש, אלא מונחת על הכותל שעתה התבטל ממנו שם מזוזות ביתך, שהרי יש כבר מזוזה אחרת שניתוספה על הכותל, וממילא מסתבר שאינו יכול לקיים המצוה במזוזה הראשונה אע"פ שהמשקוף הוא פחות מטפח, כיון שאינו מונח כלל על מזוזות ביתך.

ואל תשיבני מהמבואר בגמ' מנחות (דף ל"ג): הניחה בפצין או שטלה עליה מלבן, אם יש שם טפח צריך מזוזה אחרת, אם לאו, אינו צריך מזוזה אחרת. ופי' רש"י (ד"ה או) וז"ל: או שטלה עליה מלבן, לבנה. שלאחר שקבע המזוזה בסף, הוסיף מלבן בפתח כנגד הפתח עכ"ל. ולכאור' מכאן מבואר שגם אם הניח מלבן על כל הכותל ועשה שם משקוף חדש, אם אין המשקוף השני רחב טפח המזוזה המונחת על הקיר הראשון כשירה. אך יש לחלק שמבואר ברש"י שתולה לבינה, ולבינה אינה מכסה את כל הכותל, אלא מכסה רק חלק מהמשקוף ועדיין נשאר שם משקוף על המשקוף הראשון, ולכן כל שאינו בעובי טפח כשירה, אבל באופן שכיסה את כל המשקוף הראשון ועשה משקוף חדש, התבטלה שם מזוזה מהמשקוף הראשון, ואינו יכול לקיים מצוותו במזוזה שמונחת על הכותל. [ויעור' בשיטמ"ק ובצאן קדשים שם שהגיהו בסוף דברי רש"י שם, שהוסיף מלבן בפתח כנגד 'המזוזה' ולא כגירסא שלפנינו כנגד 'הפתח', והוא כדברינו].

וכשהצעתי טענתי להרב הכותב רבי דוד בריזל שליט"א, אמר לי שמצא שכבר כתב כחילוק זה הנצי"ב בספר העמק שאלה על השאלות (שאלתא קמ"ה אות ו') ולמד כן מדברי השאלות שפוסל בכה"ג, שזה לשון השאלות: בוע שקפא ועיילא כולה כי עברה לא יצא עכ"ל. ופירש הנצי"ב בכוונתו וז"ל: פירוש שחקק המזוזה דרך כולה והכניס המזוזה דרך שם ועברה המזוזה דרך כולה לא יצא, דבעינן שיניחה בתוך המזוזה ולא בין המזוזה והכותל וכו', ונראה שלמד זה רבינו מדרתניא בדף ל"ג: העמיד לה מלבן של קנים חותך שפופרת ומניחה וכו', ומפרש רבינו הברייא דמיירי שיש כאן מזוזות עץ, אלא שהעמיד אצל מזוזות עץ זו עוד מלבן של קנים, אסור לחקוק במזוזה או לקבוע עליה במסמר, דהמלבן של קנים הרי הוא מזוזה החיצונה וצריך לקבוע המזוזה בה, ולא דמי להא דתניא שם הניחה בפצים או שתלה עליה מלבן אם יש שם טפח צריך מזוזה אחרת ואם לא א"צ מזוזה אחרת, דהתם מיירי שלא טלה על כל הסף אלא על המזוזה עצמה, והיינו לשון טלה עליה כמו מטלית על מקצת, אבל הכא תני העמיד לה מלבן, משמע מראשה של הסף עד סופה, ומש"ה אפי' אם היא דקה צריך לקבוע בה דוקא, ומזה למד רבינו דמכש"כ כשאין שתי מזוזות והניח בין הכותל למזוזות הסף דלא יצא עכ"ל. ומבואר להדיא כחילוק זה שאם הוסיף משקוף חדש התבטל שם משקוף מהכותל ואין יוצא יד"ח במזוזה המונחת מתחת למשקוף החדש.

ועדיין צ"ע בדברי הפוסקים אם דבר זה מוסכם הוא, ועכ"פ שיטה זו חזי לאצטרופי בנדון ידידי שהיה ספק אם נשארה המזוזה הראשונה מתחת למשקוף, שלפי דברי השאלות והעמק שאלה אין המזוזה כשירה ואין בזה חשש בל תוסיף.

בברכת התורה

יעקב חנוך הכהן שברדון

תגובת הכותב

ראיתי דברי הרבנים שליט"א והערותיהם, והנני להשיב בזה ולפלפל כדרכה של תורה, ומיני ומינייהו תסתייע שמעתתא בעז"ה.

בדבר מה שהעיר ידידי הרה"ג מיכאל אליעזר קאהן שליט"א שכותב שישנה עצה לבטל המזוזה הראשונה, ולמד כן מהגמ' במנחות דף מ' דמועיל לכוון לבטל הציצית הראשונים כדי שלא יעבור בבל תוסיף, וכתב להעיר על הפוסקים שלא נתנו עצה זו לבטל המזוזה הראשונה.

ויש ליישב הערתו בדברי הפוסקים, שכבר הביא שמסקנת הפוסקים שם שצריך לחתוך הציצית הראשונים, ובטעם הדבר למדו הני פוסקים, שגם כשמתכוון לבטולי הראשונות יש בזה בל תוסיף כיון שיש כאן ב' ציציות, והא דמהני לבטולי היינו רק כדי שלא יהיה נחשב תעשה ולא מן העשוי לאחר שיחתוך הראשונות, ועיקר הנדון בגמ' שכיון שבשעה שהטיל הציצית השניים לא היה ראוי ללבישה כיון שיש בזה בל תוסיף, על כן יש בזה חסרון דתעשה ולא מן העשוי, וע"ז אמרו בגמ' שאם בשעה שהניח השניים התכוון לבטל הראשונים, כלומר שהתכוון לחתוך הראשונים בטרם שילבש הטלית, אזי לא נחשב שהציצית השניים 'הונחו בפסול', כיון שהיה 'בדעתו' שבשעת לבישה יהיו כשרים ע"י שיחתוך

הראשונים. ויעז' ברא"ש במנחות שם שכתב בפשיטות דעיקר הנדון שם הוא לאחר שפסקם, והב"י בסי' י' הביא דברי הרא"ש וכתב שמדברי רש"י שם משמע שגם כשלא פסקן מותר ללבוש הטלית, והט"ז (סק"ט) כתב שדבר זה תלוי בב' הלשונות ברש"י שהובא שם ברא"ש, ולדינא נקט הרמ"א (שם סעיף ו') שרק אם פסקן כשרים וכשיטת הרא"ש, ולפי"ז אין עצה זו אלא לפי שיטת הב"י בדעת רש"י.

וכבר התייחס לשאלה זו האגרות משה (יו"ד ח"א סי' קפ"ג) שהבאתי שם במאמרי, ואעתיק דבריו וז"ל: ויש להביא ראיה לזה שאסור מהא דמנחות דף מ' בהטיל למוטלת שא"ר פפא דאם לבטולי לראשונות קא מיכוין ליכא בל תוסיף, ומ"מ לא הוכשר אלא כשחותך אותם ולא כשאיכא שתי הציציות הראשונות והאחרונות כדאיתא ברמ"א סעיף ו'. ועיין בט"ז סק"ט שמפרש דללשון ב' דרש"י שהביא הרא"ש כשר באחרונים אפילו איתנהו עדיין הראשונים כיון שבטלום, אבל מסיק דהטור ורי"ו פסקו כלשון ראשון דדוקא אי חתך את הראשונות כשר באחרונות וכן פסק הרמ"א, וכתב שם טעם דאע"פ שנחכוין לבטל מ"מ כיון שיש באותו מעשה כדי לחייב משום בל תוסיף כל זמן שלא חתך את הראשונות ואין ראוי לקיים כן ע"כ לא הוה עדיין שם מעשה עד אחר החתיכה עיין שם ובפמ"ג. ולכן אף שפסול אולי לא שייך מצד הוספה במזוזה, אלא בציצית דכל המוסיף גורע מ"מ מה שאין ראוי לקיים כן אף שנחכוין לבטל שליכא בל תוסיף שייך גם במזוזה וכו'. והנה הב"י שם רצה לומר דלרש"י כשרה בציצית קמאי אפילו בלא פסקינהו לבתראי כשנחכוין לבטולי לקמאי, משום דאחניא מחשבתו לסלק איסור בל תוסיף כיון שכוונתו הוא לקיים רק באחת בהאחרונות ולא בשתייהן, אבל לא מהניא לבטלם ממש כמחשבתו ונשארו הראשונות כשרות והוא קיום המצוה בראשונות ולא באחרונות היפוך מחשבתו עיין שם. ולפי"ז כשיקבעו מזוזות השניות במחשבה לקיים בהן המצוה והראשונות תתבטלנה מהמצוה ויהיו שם לגניזה תועיל שלא יהיה בל תוסיף, וקיום המצוה אם הראשונות כשרות תהיה היפוך מחשבתו שתתקיים בראשונות ולא בשניות, והמחשבה תועיל לסלק הבל תוסיף. אבל עכ"פ לדינא גם הב"י לא סבר כן וכן פסקו הרמ"א והגר"א. ולהב"ח שם איכא בל תוסיף אף במתכוין לבטולי לרבא שפסקו כותיה עיין שם. ולכן ליכא שום עצה להתיר להשאיר הראשונות ומוכרחים לסלקם אף שיגורם הפסד עכ"ל. ומבואר שמחלק שלפי מסקנת הפוסקים שרק אם חתכן כשר נמצא שאין עצה זו במזוזה.

אמנם נראה שעצתו של הרב קאהן שליט"א נכונה לפי דברי התוס' שהביא, שלכא' יש להוכיח מדברי שמוכח מדבריהם שגם אם לא פסקן כשרים ללבישה ואינו עובר בבל תוסיף, דהרי התוס' הקשו דלפי השיטה שלעבור על בל תוסיף אין צריך כוונה קשה מדוע מהני כוונתו לבטל הציצית, ועז"ת תי' התוס' שאם מתכוון לבטל עדיף טפי ואינו עובר גם לשיטה זו עכ"ד. ואם נאמר שכוונתם שאין לובש הטלית ופוסק הציצית הראשונים בטרם לבישתו, לא קשה מידי קושייתם, שהרי אינו עובר כלל בבל תוסיף באותה שעה וא"צ כוונה שלא לעבור בבל תוסיף שהאיסור הוא רק בשעת הלבישה, ולפי הרא"ש ודעמיה הרי עיקר הנדון בגמ' שכיון שאם ילבש יעבור על איסור ממילא יש כזה פגם בעיקר חלל הציצית שאינו ראוי ללבישה, ועז"א אמרו בגמ' שכיון שמתכוון לחתכם מקודם שילבשם אינו עובר כלל בבל תוסיף, ולפי"ז לא קשה כלל קושית התוס' אליבא דמ"ד שא"צ כוונה לעבור בבל תוסיף דהרי גם לשיטתו אינו עובר אלא כשלוש הציצית, ומוכח להדיא בדברי התוס' שלמדו שלובש הטלית כשהוא מצוץ בשני ציציות, ועז"ת הוקשה להם לפי שיטה זו שלעבור א"צ כוונה א"כ הרי עובר בבל תוסיף כשלוש הטלית, ועז"ת תי' שכיון שמתכוון לבטל הראשונות מהני שלא יעבור על בל תוסיף, ויש לתמוה על כל הפוסקים שלא הביאו ששיטת התוס' שאם מתכוון לבטל אינו עובר בבל תוסיף גם כשלוש הטלית בטרם שחתכן וצ"ע.

ואכתי יש לברר מהו סברת התוס', ומה מועיל כוונתו לבטל, ולכא' מצינו שני מהלכים בדבריהם, דהנה הב"ח כתב בדעת רבא שחולק על סברת רב פפא שכיון שמתכוון לבטלם מהני להכשיר השניים, וז"ל הב"ח: ואפילו הכי הלכתא כרבא דכיון דלא אשכחן דרב פפא פליג עליה בהדיא אלא אתקיף ליה בלחוד, ורבא נמי לא חש להשיבו, משום דפשיטא ליה דאפילו אם תמצי לומר דלבטולי קא מכיון, אפילו הכי בבל תוסיף קאי דהכי איתא בפרק בתרא דעירובין (ק א) דלעבור משום בל תוסיף לא בעי כונה, ומשמע דבכל גונא איכא בל תוסיף בין דמכוין לאוסופי בין דמכוין לבטולי או מטיל סתם עכ"ל, והמחצית השקל (שם סק"ח) כתב על דברי הב"ח וז"ל: גם בלאו הכי לא הבנתי, ניהו דלא בעי כונה לעבור, היינו מן הסתם אבל אי מתכוין בפירוש שלא להוסיף, שגם כהאי גוונא עובר על בל תוסיף, זה לא שמענו עכ"ל. ומבואר שלמד בכוונת הגמ' שכיון שמתכוון שלא להוסיף שמכוון כוונה הפכית, מהני כוונתו שלא יעבור בבל תוסיף.

וכעין זה מבואר בפמ"ג (א"א סק"ט) וז"ל: והוי יודע דבל תוסיף לעבור בזמנו לא בעי כוונה ושללא בזמנו בעי כוונה, ועיין ב"ח משמע דזמנו אפילו נתכוון לבטל קאי בבל תוסיף, ולא משמע כן בראש השנה [כת, ב] עכ"ל. ומבואר שכיון שמכוון כוונה הפכית מהני שלא לעבור בל תוסיף [וצ"ב מהו הוכחתו מהגמ' ב"ר"ה שם. ויש לציין לדברי הרע"א בסוכה דף ל"א: שלמד מדברי הרא"ש בסוכה שם דמהני כוונה הפכית שלא יעבור בבל תוסיף].

וכמהלך זה בדעת התוס' ראיתי בכמה אחרונים, בספר קהילות יעקב להמהר"י אלגאזי (תוד"ר מערכת ל' סי' קס"ו) למד בדברי התוס' שם שאם מתכוון להדיא שלא לשם מצוה אינו עובר, ועי' בקרן אורה (בתוס' שם) שהבין כן בדברי התוס' והקשה שיש חולקים שגם בכוונה הפכית הוי כמו בלא כוונה שעובר עי"ש, וכן למדו במגן גבורים באו"ח (סי' י' סק"ח) ובעונג יו"ט (סי' י') שהקשו על התוס' שיש חולקים שגם בכוונה הפכית א"צ כוונה עי"ש. ובחמד משה (או"ח סי' ל"ד) כתב בתוד"ו ז"ל: והט"ז כתב דלא מהני זה שמחשב שיהיו רצונות בעלמא דלעבור לא בעי כוונה, וזה אינו דהיינו אם לא נתכוון לעבור גם לא לדבר אחר, אבל אם נתכוון לרצונות בעלמא אין כאן ב"ת לכו"ע, וזה מבואר בתוס' פרק התכלת דף מ' ע"ב יעו"ש עכ"ל. ומבואר בדברי הני אחרונים שכיון שמתכוון לכוונה הפכית אינו עובר בבל תוסיף. [ובחמד משה אכן למד בדברי התוס' כמו שכתב הרב קאהן שהתכוונו לדברי הרא"ש לגבי תפילין ר"ת, ולפי"ז אכן יש למצוא עצה זו גם לגבי מזוזה שיכתוב לשם גניזה].

אכן יש להעיר בכל זה, שכבר הבאתי במאמרי שם (בהערה 9) שדעת רבים מהפוסקים שלא מהני כוונה הפכית כדי שלא יעבור בבל תוסיף, כן כתבו הבית שלמה (או"ח סי' ט"ז) ובשו"ת חסד לאברהם (תאומים, או"ח סי' ז') ובחזו"א (סי' כ"ט סק"א) ובקוב"ש (ח"ב סי' ל"ג) ובחי' ר' שלמה הימן (ר"ה סי' א') שכתבו שבבל תוסיף לא מהני כוונה הפכית שלא יעבור למ"ד דמצוות א"צ כוונה, דסו"ס זהו מעשה מצוה, ורק לגבי מצ"כ אע"פ שיוצא בלא כוונה מ"מ בכוונה הפכית אינו יוצא המצוה, והוכיחו כן מהגמ' בעירובין דף צ"ו דלמ"ד מצוות א"צ כוונה עובר בבל תוסיף גם שאינו מכוון לשם מצוה, וקשה דיכוון כוונה הפכית שאינו רוצה לקיים במצוה בתפילין השניים, וכבר הקשה כן בתור"פ בעירובין שם והוכיח מהגמ' בעירובין דלא מהני כוונה הפכית, והאחרונים ביארו שלגבי כל תוסיף לא מהני כוונה הפכית כדי שלא יעבור בבל תוסיף עי"ש, ומעתה קשה על דברי התוס' שכתבו שאם מתכוון לבטל מהני שלא יעבור בבל תוסיף.

ולכאור' יש לבאר מהלך אחר בדברי התוס', שהכוונה לבטלו יש בזה חלות שהצציית הראשונים נפסלים וכיון שהם פסולים אינו עובר בבל תוסיף שאינו לובש שני ציציות כשירות, ויסוד לזה למדנו מדברי השאג"א והאו"ש בדעת הרמב"ם (הל' ציצית פ"א ה"ט) שכתב שם שאם התכוון להוסיף במצוה נפסלו ב' הציציות, אבל אם התכוון לבטל אם חתך הציצית הראשונים כשר עי"ש, ונפסק בשו"ע (סי' י' ס"ו). וכתבו המג"א (שם סק"ח) והשאגת אריה (סי' ל') שמדויק בדברי הרמב"ם שאם חתך הציצית השניים והשאיר הראשונים פסולים, וכתב השאג"א וז"ל: ועוד ק"ל מאי טעם לדבר דאם נתכוין לבטל את הראשונים נפסלו דכיון שנעשו בהכשר היאך איפשר לבטלן ולפוסלן כיון שאין בהן שום פסול כי מבטלן איהו מאי הוי, וכי ס"ת או תפילין ומזוזה שנכתבו בהכשר כדינם, וכי איפשר להוציאם מהכשרין ע"י ביטול ויהיו נפסלים מכאן ולהבא ע"י שיבטלן, הא לא שמענו, ואי איתא להא מילתא לא אישתמיט שום תנא או אמורא להשמיענו חידוש גדול כזה, ונראה לי דהרמב"ם לטעמיה דס"ל גבי גט כה"ג שלאחר שנכתב כדינו בהכשר יכול לבטלו ולפוסלו ואינו חוזר ומגרש בו, שכן כתב בפ"ו מהלכות גירושין וכו'. הרי דס"ל ז"ל דאע"פ שנכתב הגט כהלכתו אם מבטלו אח"כ בטל לגמרי ואינו חוזר ומגרש בו לעולם. וה"נ אף על פי שציצית הללו נעשו ונתלו בבגד זה כהלכתן אם מבטלן מתורת ציצית בטלן לעולם ונפסלו וא"א להם לחזור להכשרין עוד עי"ש.

ובאור שמח (גירושין פ"ג ה"ט) כתב וז"ל: מה שמצאנו בפ"א מהלכות ציצית (ה"ט), הטיל ציצית על הציצית אם נתכוין לבטל את הראשונות מתיר הראשונה או חותכה וכשרה, הרי דבטלו הראשונות, משום דאגלאי מלתא דבטלה תלייתם לשמה, ואף על גב דבכל מקום לא אשכחן דמידי דאיתעביד לשמה ליבטל אחר כך, ואם כתב אדם ס"ת אטו מי מצי ליבטל אותה אחר כך [לשון רבנן בתוספות, גיטין לב, ב ד"ה רב ששת], זה דוקא במידי דהמעשה הוא גמר, משא"כ בציצית מה שפוטרים את הבגד הוא בעת תלייתם, והם סיבה לפטור את הבגד רק בשעה שהם בבגד, דאטו מה שמונחים בבגד פוטרים הציצית אחר זמן, רק בשעה שקשורים אל הבגד נפטר הבגד, ואם כן התליה לשם ציצית הוא לפטור הבגד בשעת

קשירתם אל הבגד בעי שיהיו תלויין בבגד לשם ציצית, א"כ הך לשמה הוא לקשירת הציצית אח"כ בבגד, וכי מבטלן אח"כ בטלן עכ"ל.

ולפי מהלך השאג"א והאו"ש שכוונתו לבטל מהניא לפסול את הציצית הראשונים, יש מקום לבאר דברי התוס' גם לפי השיטות דבבל תוסיף לא מהני בכוונה הפכית, דהכא כשמתכוון לבטלו נפסלו הציצית הראשונים ואין יכול לקיים בהם מצוותו ולכן אינו עובר בבל תוסיף.

אכן לפי ביאור האו"ש שמבטל כוונת הלשמה שבתליית הציצית, יש לחלק שרק בציצית דבעינן תליה לשמה, מהני כוונתו לביטול לענין שיפסלו הציצית וממילא אינו עובר בבל תוסיף, אבל במזוזה לפי דעת רוב הפוסקים שא"צ הנחה לשמה, לא יהני מה שיתכוון לבטל, וגם לא יהני שיתכוון לבטל הכתיבה של המזוזה לשמה, דהרי לא מהני ביטול הלשמה בס"ת והוא הדין במזוזה, ולפי"ז אין עצה זו גם אליבא דשיטת רש"י ותוס' שיכול ללבוש הטלית כשמצוין ב' פעמים. [והוא דלא כהאגרו"מ שכתב שלפי שיטה זו יכול לבטל המזוזה]. אמנם לפי ביאור השאג"א דיכול לבטל הדין לשמה בציצית כמו בגט, אפשר שגם בכתיבת מזוזה יכול לבטל דין הלשמה בכתיבת המזוזה וממילא נחשב מזוזה פסולה, אמנם אפשר שגם השאג"א התכוון לדברי האו"ש שמבטל רק הדין תליה לשמה, וצ"ע. ועי' עוד בעונג יו"ט סי' י' מש"כ ליישב קושית השאג"א, ולדבריו אינו עצה לדנ"ד במזוזה דא"צ עשייה עי"ש ודו"ק.

ואין להקשות על ביאור זה בדברי התוס', שהתכוונו כדברי השאג"א והאו"ש שחל הביטול ע"י מחשבתו בכשרות הציצית, וקשה דהרי הם ביארו כן בדעת הרמב"ם והשו"ע דס"ל שאסור לו ללבוש ב' הציציות יחד וצריך לחתכם, וא"כ מדוע להתוס' מותר ללבוש הטלית בלא לחתכם. אכן באמת שיש לתמוה טובא לפי שיטת השאג"א והאו"ש, שלפי ביאורם שהתבטל מהציצית דין ציצית א"כ מדוע הצריך הרמב"ם לחתוך החוטם הראשונים כדי שלא יעבור בבל תוסיף, דהרי משעה שהתבטלו הרי הם ציצית פסולים, וממילא אין בזה בל תוסיף, ואולי ס"ל שגם בציצית פסולים כיון שסו"ס אין ניכר עליהם פסולתם ויש כאן ב' ציציות, ועל כן יש בזה בל תוסיף, וכבר ציין שכן כתב במשכנות יעקב שהוא כדי שלא יהיה מחזי שעובר בבל תוסיף. אך בדעת התוס' י"ל שבאמת אין בזה בל תוסיף כיון שהם פסולים ע"י מחשבתם, וכביאור השאג"א והאו"ש בדעת הרמב"ם. [ובעיקר דברי הרמב"ם והמג"א מצינו מהלך אחר בדברי רבים מהאחרונים, שבאמת אין מחשבתו מועלת לבטל את הציצית הראשונים, אלא נשארם בכשרותם, אך מפני איסור בל תוסיף הם נפסלים בשעה שיש שם ב' ציציות, דס"ל להרמב"ם שכל שמוסיף במצוה הרי הם נפסלים, ולכן צריך לחתוך הראשונים שכיון שוללי איסור בל תוסיף הרי הם כשרים הרי זה ודאי עובר בבל תוסיף כשלוש הטלית המצוין בבי' ציציות, והא דס"ל להרמב"ם והמג"א שנפסלים הראשונים אף שיחתוך השניים, היינו שכיון שבשעה אחת נפסלו מכשרותם מדין בל תוסיף, לא מהני מה שאח"כ חותך השניים שנחשב כתעשה ולא מן העשוי, ורק לגבי השניים הוי חתיכת הראשונים עשייה המכשרת אותם, ולא לגבי הראשונים ואכמ"ל].

ושוב מצאתי שעמד בנדון זה בשו"ת לבושי מרדכי (וינקלר, מהדורא רביעאה סי' ק"מ) שהשואל רצה לדון שאם מכוין לבטל הראשונה ומוסיף מזוזה שניה אין בזה בל תוסיף עפ"י הגמ' במנחות שם, וכתב הלבושי מרדכי ז"ל: ועצת כת"ה לתקן בדרך מ"ש בשו"ע א"ח סי' י' [סעי' ו'], בציצית בהטיל למוטלת, דפסק הרמ"א דשניהם כשרות בחתך אחת מהם, עפ"י מ"ש במס' מנחות דף מ' [ע"ב]. וידוע שיטת הרמב"ם [פ"א מה' ציצית הט"ו] ורש"י [שם ד"ה הטיל]. ודעת כת"ה דמ"מ אינו בבל תוסיף, דיתכונן שלא לשם מצוה, ובהיפוך כוונה, דלפי דברי מחצית השקל [שם סק"ח] לכו"ע אינו עובר בבל תוסיף, וא"כ במזוזה נמי יש לעשות כן לקבוע מזוזות הפשוטים ושלא לשם מצוה, ואח"כ יסיר מזוזות המהודרים. והנה דעת האליה רבה בסי' ל"ד [סק"ה], גבי ב' זוגות תפילין, דאפי' מתכוין שלא לצאת עובר בבל תוסיף. וראיתו ממס' עירובין ריש פ' המוצא תפילין [צ"ו ע"א] דאיכא אוקימתא בזה במחלוקת ת"ק ור"ג, ואי נימא דבהיפוך כוונה לכו"ע ליכא בל תוסיף, א"כ יש מקום להצלת תפילין לכו"ע. והא דמועיל בשני זוגות תפילין של רש"י ור"ת, דמתכוין שאחד מהם כרצועות, היינו טעמא כמ"ש הרא"ש [ה' תפילין סי' ה'], כיון דלהלכה אחד מהם פסולים, אבל בב' תפילין כשרים, ודאי עובר בבל תוסיף. וראיתי בחמד משה סי' הנ"ל שכתב ע"ד ט"ז [שם ס"ק ט'] מ"ש דלעבור בבל תוסיף לא מהני אינו מכוין, היינו באינו מתכוין לדבר אחר, אבל אם מכוין לדבר אחר ליכא בל תוסיף. וראיתו מדברי תוס' מס' מנחות דף מ' ע"ב ד"ה ממאי, היינו בדברי רב פפא [מנחות שם] דקאמר דממאי דגברא להוסיף קמכוין, דילמא לבטולי קמכוין דליכא בל תוסיף. וכתבו התוס' דאפי' למאן דאמר לעבור לא בעי כוונה,

שאני כאן דלפטולי קמכוין והיינו דבר אחר. א"כ משמע דדוקא אם יש איזה כוונה לענין אחר, או דהוה היפוך בל תוסיף, כלומר לא רק היפוך כוונת מצוה אלא היפוך הענין של בל תוסיף, אדרבה שלא יהי' רק חדא לא שני ציצית. וא"כ לסברא זו הכא נמי צריך להיות כוונתו בנידון זה, שיהי' מתכוין לבטל מזוזות הראשונים וכו'. ועוד לענ"ד דלא שייך ביטול רק בציצית שהם מכשירי מצוה, ולהלכה נזרקין לאחר מצוות, כמ"ש בסי' כ"א [סעי' א'], על כן שייך שפיר לבטלו לפי שעה. אבל דבר שבקדושה כגון סת"מ דתמיד בקדושתן הם עומדים, אפי' שלא בשעת מצוות, מה ביטול שייך בהם, וכי אפשר לבטל קדושתן. ועיי' בסי' מ"ב [ס"ג] ברמ"א וט"ז [סק"א] ומג"א שם [סק"ו], דאסור לכתוב על הקלף שמעובד לשם סת"מ, ועיי' במג"א בהתחיל לכתוב, משמע דלא מהני אפי' תנאי. ועיי' בתשו' כתב סופר [ע' או"ח סי' י"א] בענין זה בארוכה, אם מהני ביטול כל זמן שלא נגמר, עיין שם. על כן לענ"ד בשני מזוזות לא שייך לומר לבטולי קמכוין כנ"ל עכ"ל. ומבואר שמחלק באופן אחר שבציצית יכול לבטלן ולהורידם מקדושתם, אבל במזוזה לא מהני לבטלם כיון שבקדושתם הם עומדים.

ובמה שכתב הגאון רבי חנוך שבדרון שליט"א לחלק שבאופן שהניח משקוף חדש לכו"ע לא יצא ידי חובתו, וגם לפי השיטות שמזוזה המכוסה כשירה, מ"מ כאן לא נחשב כלל שמונח על מזוזות ביתך כיון שהניח משקוף חדש, חשבתי שאולי לזה התכוון הגאון רבי שלמה קלוגר בתשובה שהבאתי במאמרי שם, שכתב וז"ל: טעה בגוף הדין, דקביעת מזוזה הוי על מזוזת הבית ולא בתוך הכותל, וכל דנתעבה המזוזות של הבית והמזוזה הק' דהוי בתוך הדופן לא יצא, דהכתוב אומר וכתבתם על מזוזות ביתך ולא בתוכו וכמו שדרשו חז"ל [זבחים כ"א] גבי כיור ממנו ולא בתוכו וכו' עכ"ל, ופירשתי במאמרי שם (באות ח') שדעת הגרש"ק כשיטת היד הקטנה המובא בפתחי תשובה (סי' רפ"ט סק"ה) שמזוזה המכוסה כשירה, אכן לפי דברי הג"ר חנוך שליט"א יש לפרש כוונתו שכאן גרע טפי שהניח המזוזה על המשקוף ואח"כ הוסיף טיח באופן שנעשה משקוף חדש לגמרי, וע"ז כתב הגרש"ק שאין זה על מזוזות ביתך ופסול גם כשהוא פחות מטפח.

אמנם לעיקר הדין, אף שהעמק שאלה למד כן מדברי השאלות, מ"מ פירוש זה בדברי השאלות מחדש הוא, וכבר מצינו לאחד מהראשונים, הר"ש בפירושו על השאלות, שפירש דברי השאלות באופן אחר וז"ל: קבעה כי עברה, כגון בריח, אורכה ברוחב הסף, לא יצא עכ"ל, ומבואר שפירש שהכוונה שתחב את המזוזה ברוחב הסף כמו בריח פסולה, ולכאור' כוונתו לגמ' בדף ל"ג שם בדין עשאה כמין נגר שפסולה ע"ש, ולפי"ז אין מקור מדברי השאלות ללמוד חידוש זה. והוא שלא כהעמק שאלה שפירש 'עברה' מלשון עבר המשקוף - פנים המשקוף, אלא הכוונה שתחבה ברוחב הסף. [וכפירוש הר"ש, כן מצינו בתרגום אונקלוס (שמות פכ"ו פסוק כ"ז): וחמשה בריחים, תרגם: וחמשה עברין. וכן בפסוק כ"ח שם: והבריה התיכן בתוך הקרשים מבריה מן הקצה, תרגם: ועברא מציעאה בגו דפיא מעבר].

ולכאור' יש ללמוד כן שגם בכה"ג כשר, לפי דברי היראים (סי' ת') שביאר הדין שמזוזה בעומק טפח פסולה, וז"ל: רב יוסף משמיה דרבא אמר העמיק לה טפח פסולה, פי' עד טפח נקרא מזוזה, יותר לא נקרא מזוזה, ויוצא משם שם מזוזה עכ"ל. ומבואר שמפרש שעד טפח הסמוך לפתח, נחשב כל הקיר כמזוזות ביתך, ולפי"ז אין לחלק ממה עשוי טפח זה, שגם אם בתחילה היה קיר שמחייב במזוזה, ואח"כ הוסיף עליו משקוף שהוא פחות מטפח, אם המזוזה מונחת על הקיר הראשון, נחשב הקיר הראשון עד טפח כמזוזות ביתך, ומקיים בו מצוותו כהוגן.

וכן מצאתי לגר"ח קנייבסקי שליט"א בספר מזוזות ביתך על הל' מזוזה (סי' רפ"ט, שער הציון סקמ"ט) שהביא הדין תלה מלבן פחות מטפח כשירה, וכתב וז"ל: ואפשר דפתח הפרוך במלואו ועשה קנים לצורת הפתח והעמיק המזוזה בתוך החומה, אפי' פחות מטפח פסול דהרי חומה היא, וצ"ע עכ"ל. ומבואר שרק באופן שיש קיר רחב שאינו מחייב במזוזה, והוסיף משקוף באמצע הקיר והמשקוף מחייב במזוזה, בכה"ג אם הניח מתחת המשקוף לא נחשב על מזוזות ביתך כיון שהקיר עצמו שהוא רחב אינו מחייב במזוזה, וגם בזה נשאר בצ"ע, אבל הא פשיט"ל שבאופן שהוסיף מלבן על קיר של פתח רגיל שמחייב במזוזה, אם הוא פחות מטפח הרי זה כשר.

ובעיקר ענין זה כשעושה מצוה מפני הספק אם יש בזה בל תוסיף, ראוי לציין שהאריך בענין זה ידידי הג"ר זלמן דישון שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל גליון פ"א ע"ש ותמצא נחת.

בברכת התורה

דוד בריזל

בענין ברכה אחרונה על חיטה תפוחה (שלווה)

לכבוד המכון הנפלא של מוסדות קרלין סטולין

המוציא לאור את קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב.

ראשית ברצוני להביע את רחשי לבבי הגואים כל פעם מחדש, בהופעת גליונכם המלא בדעת תורה, ומוסיף חשקת התורה וקנאת סופרים בלבבות התלמידי חכמים הצורבים של דורנו.

ועתה אבא להעיר על מאמרו של הרב מרדכי צבי שמעיה (בגליון רו עמ' קיג), שדן שם בבהירות נפלאה תוך כדי הבאת כל שיטות הראשונים והאחרונים, בענין ברכה אחרונה על אכילת חיטה בעין, וכן חיטה תפוחה כגון "שלווה", ומביא את ספיקא דתוס' אם לברך עליו מעין ג' [ולכן כתבו בשם ר"י והירושלמי - שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה], וכתב שדעת השו"ע להחמיר ולחשוש למעשה לשיטה זו, [אף שהלכה אוחד השו"ע כדעת הפוסקים שנקטו שאין זה ספיקא].

ואח"כ הביא ששמע בשם הגרשז"א שגם לדעת השו"ע שהביא את הספק של תוס' אין זה מעיקר הדין, אלא אדרבה מעיקר הדין אין צריך להימנע מלאכול חוץ לסעודה, רק להידור בעלמא כתב השו"ע גם את הספק. עכת"ד. וכתב בעל המאמר שזה חידוש גדול, ולא משמע כן מהפוסקים שדנו בדבר זה.

והנה נפלאתי מאד שהרי בהגהות רעק"א על אתר בסימן ר"ח סעיף ז' כתב מפורש כדברי הגרשז"א, וז"ל שם: "וביותר י"ל דהמחבר סבירא ליה לעיקר דהכוסס חיטה מברך אחריו בורא נפשות רבות כנראה מלשון השו"ע, רק דהביא גם דתוס' נסתפקו לחשש בעלמא להיזהר לכתחילה וכו' עכת"ד הנצרך לעניינינו, הרי שכתב מפורש שדעת השו"ע שהספק זה רק חשש והידור, ומדוע כתב שלא דנו בזה פוסקים, אדרבה, הנה הפוסק הגדול כתב ממש כדברי הגרשז"א".¹

והיה מקום לסמוך על דברי רבן של ישראל הרעק"א, בפרט שהגרשז"א כך פסק להלכה, וא"כ אפשר לאכול השלווה שלא בתוך הסעודה ולברך אחריו בנ"ר בלי פקפוק, רק המהדרים יכולים להדר בכך [ולא יהא בזה משום יוהרא], עד כאן ההערה.

ועוד ברצוני לציין שבדברי רעק"א הנ"ל אפשר להאריך ולדון בכוונתו, האם כוונתו שהתוס' בעצמם רק חששו ולא יותר, או שמא י"ל שהתוס' נסתפקו לדינא ממש רק שהמחבר כתב שיש להדר בכך ולא יותר, ולכאוי' מלשון התוס' נראה שהם נסתפקו ממש לדינא, ואין כאן המקום להאריך ולפלפל.

כתבתי בקיצור בתקווה שיובנו דברי, ואשמח לקבל מענה באם יש תשובה על הנ"ל.

הכותב לכבודה של תורה, ושוב תודה על כל הנ"ל.

ישראל רוזנשטרן

כולל בית ישראל ברחוב רלב"ח ירושת"ו

בענין אפיית בורקס חלבי

לכבוד הקובץ התורני הנפלא "בית אהרן וישראל" שע"י ק"ק קרלין סטולין בארה"ק.

בראש ובראשונה הנני להודות לכם על הקובץ הדו חדשי שהינכם מוציאים לאור ומזכים את ישראל בדבר בעתו מה טוב בהלכה ואגדה. והברכה אחת היא לכם שתזכו להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה ולהפיץ מעיינותיכם חוצה אכ"ר.

ועתה אבוא להעיר על הכתוב בקובץ בגליון צא (תשרי חשון תשס"א) עמוד קנא בסו"ד: דקשה איך מוכרים בורקס חלבי או עוגיות ורוגלך חלביים, ואף שבאריזה כתוב שהוא חלבי, הלוא צריך שינוי בגוף

1 הנה בספר וזאת הברכה עמוד 103 אות ב' ג"כ מביא מספר ברכה"נ עמ' קמז ממש כדברים אלו בשם הגרש"ז, ולא הביא את הגרעק"א, וצ"ע כעת, אך לא כתב שאין בזה כלל בפוסקים.

הפת, דשמה יוציא הפת מהאריזה. ואת"ל שקונים שיעור מועט דהיינו ליום, א"כ להקפיד לכמה ימים אסור עכ"ד, וכמדומני שבקובצים הבאים עדיין לא היתה התייחסות לזה, לפיכך ראיתי לנכון לכתוב את אשר עלתה מצודתי בזה בעזהשי"ת.

א) בפתי תשובה יורה דעה סימן צו סק"ג כתב בשם שו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סימן יח) דהא דאסור לאפות פת בשרי אם ליכא שינוי, דוקא היכא דאיכא חשש שיאכלם עם חלב ממש, אבל היכא דליכא חשש להכי, כמו אותם הממולאים במיני מתיקה שאין דרך לאוכלן עם גבינה, מותר ללוש אותם עם שומן. ולא חיישינן שמא אחריהם יאכל גבינה, דדיינו במה שאסרו ואין לנו לגזור גזירה אחרת עליה עכ"ד. וכן דעת רוב האחרונים, הלוא הם, פר"ח סק"א, חכמ"א כלל נ ס"ג, והי"ד בדרכ"ת סק"ד, כנה"ג בהגה"ט אות ה, מנחת יעקב כלל ס אות ג, רעק"א סק"ב, לחם הפנים סק"א, בית לחם יהודה סק"ב, מזמור לדוד ריש הסימן, שולחן גבוה מחודש סק"ב, דמשק אליעזר על סימני תו"ח כלל ס סק"ב, זר זהב הנדפס סוף שו"ע מכון י-ס, שו"ת אס"ד מערכת ב אות ח, זבחי צדק אות יא, ערוה"ש ס"ז, כה"ח סק"י טו, אולם הדרכ"ת שם הביא בשם ידי"ה פיה"א סק"ו ופיה"ק סק"ג שחולק על מהרי"ט ע"ש, וכ"כ בערך השולחן סק"ב ע"ש.

ב) ולהלכה, לבני ספרד יש להקל כמהרי"ט, כיון שהידי"ה והערך השולחן יחידאי נינהו נגד שאר אחרונים הפוסקים כמהרי"ט, ולכן פסק הגר"ע יוסף צ"ל בהליכות עולם ח"ז פרשת שלח אות ו כמהרי"ט. ולבני אשכנז, כמה מגדולי פוסקי זמנינו מקילים, ה"ה הגר"פ עפשטיין צ"ל בשו"ת מנחה כלולה סימן כב ונדמ"ח בספר מתורתו של רבי פנחס ח"ב עמוד עב ע"ש, ובדי השולחן סק"ב, ולהלן יתבאר עוד פוסקי זמנינו הסוברים כמהרי"ט.

ומאידך כמה פוסקי זמנינו מחמירים דלא כמהרי"ט כמו שיתבאר להלן. ולכן לכתחילה יש להחמיר, ובדיעבד יש להקל, והמיקל אף לכתחילה יש לו ע"מ לסמוך, כמ"ש מעדנה"ש סק"ב ע"ש.

ג) ומזה יש ללמוד למיני מזונות שבזמנינו כגון עוגות ורוגלך חלביים, שלבני ספרד מותר לאפותם בלא שום פיקפוק, כנ"ל בשם הליכו"ע, ודלא כשו"ת יין הטוב ח"א יו"ד סי' ו' ע"ש. ולבני אשכנז, כיון שיש פוסקים מקילים, ה"ה שו"ת אבן ישראל ח"ט סימן סז, שו"ת שבט הקהתי ח"ד סימן קצא, קנין דעה סימן צו סק"ב. ויש פוסקים מחמירים ה"ה הגרי"ש אלישיב צ"ל כמובא בשו"ת וישמע משה ח"א עמוד רמה, אורחות הבית (להגר"מ שטרנבוך שליט"א) פ"ז סי"ח, שו"ת מציון תצא תורה (להגר"א נבנצל שליט"א) סימן רב, ובהערה אוהל יעקב (סקוצילס) אות לו שכ"ד הגר"ח קניבסקי שליט"א, ושו"ת חיי הלוי ח"ה סימן סב. לכן לכתחילה יש להחמיר ובדיעבד יש להקל, והמיקל אף לכתחילה יש לו ע"מ לסמוך, כנ"ל בשם מעדנה"ש ע"ש.

ד) ודע שאפילו להמחמירים בעוגות חלביות, מ"מ אם ידיבק עליו מדבקה עם הכיתוב חלבי או יהיה כתוב על האריזה שהוא חלבי מותר, כמ"ש בשו"ת וישמע משה שם בשם הגרי"ש אלישיב צ"ל, שו"ת שבט הקהתי ח"ה סימן קכת, מעדנה"ש שם, שו"ת אבן ישראל שם, הליכות עולם שם (דלא כשו"ת קול מבשר ח"א ר"ס י ע"ש). דאף שלענין פת חלבי אין לסמוך על עצם הכיתוב, כמ"ש בגליון מהרש"א סימן צז ע"ש, וכן הורה החזו"א (כמובא באורחות רבינו הנדמ"ח יו"ד עמוד כו), מ"מ בעוגות ורוגלך חלביים שרוב האחרונים נוקטים כמהרי"ט, לכן אף אם נחמיר דלא כוותיה, עכ"פ יש להקל בצירוף כיתוב שהוא חלבי.

[ובשו"ת מנחה כלולה שם כתב דלא מהני מדבקה לפת מטעם דהו"ל סימן העשוי להידרס ולהשתנות ע"ש. וצ"ל דאף דק"ל לענין השבת אבידה דסימן העשוי לידרס הוי סימן כמ"ש בב"מ דף כב ע"ב ורמב"ם הלכות גזילה ואבידה פט"ו ה"ח ע"ש. היינו דוקא לענין ממון, דכיון שסו"ס הסימן קיים צריך להשיב, אבל לענין איסור א"א לסמוך ע"ז להתיר, שמא ידרס ויכשל באיסור, ודו"ק.]

ה) ולענין בורקס חלבי, יש להקדים כי זאת למודעי שאי"ז מאפה שהומצא בתקופה האחרונה, שכבר מצינו להחיד"א בברכי יוסף שיורי ברכה סימן צו אות ב שדן בזה, וכתב שצריך לעשות שינוי בין בורקס חלבי לפרוה ע"ש. (ועמש"כ ע"ז בזבחי צדק אות יב, כה"ח סק"ט טז, נתיבי עם סצ"ז ס"א ודו"ק ואכמל"ב). וכיו"ב כתב בברכ"י בשו"ב אות א בשם שו"ת הלק"ט ח"א סנ"ו ע"ש, וכ"כ זב"ח אות ח, כה"ח סק"ג ע"ש. אולם השד"ח אס"ד מערכת ב אות ח הביא בשם שו"ת תפארת אדם סימן טז שחולק על הברכ"י שא"צ לעשות היכר, שדוקא פת שהוא בדרך כלל פרוה, אם עושים חלבי צריך היכר שזה לא

פרוה, אבל בורקס שידוע שיש פרוה ויש חלבי, א"כ כל אדם מברר קודם אכילתו איזה מין הוא. ולכן מעיקר הדין מותר לאפות בורקס חלבי בלי שום שינוי על סמך התפארת אדם, ובפרט שגם בבן איש חי ש"ב פרשת שלח אות יז סמך ידיו עליו ע"ש. ואף דלא שייך סברת המהרי"ט בזה, דהרי מצוי בזמנינו שאוכלים בורקס בתוך הסעודה יחד עם בשר או עם רוטב בשרי, אבל אכתי יש היתר התפארת אדם. כ"כ הגר"ע אויערבאך שליט"א בלבושי עז הלכות בב"ח סצ"ז סק"ה, קנין דעה שם, נחלת יהושע הלכות בשר בחלב סימן סה, מנחת פרי סצ"ז, ומ"מ לרווחא דמילתא הנהיגו כבר רבות בשנים בועדות הכשרות למיניהם לעשות את הפרוה מרובע או מלבן, ואת החלבי משולש. (ומקור השינוי, עפמ"ש"כ הערוה"ש ס"ה ד"כעין תורא" דאמרינן בגמ' פסחים דף לו ע"א, ר"ל משולש, כמ"ש "ראש תור" במסכת כלאיים פ"ב מ"ז, וע"ש ברע"ב. וסמך לדבר מגמ' בבא מציעא כג ב דרבה בר רב הונא מחתיך ליה אתלתא קרנתא, ע"ש דמבואר שעשה כן לצורך סימן ע"ש).

(ו) ומש"כ בקובץ שלהקפאיה לכמה ימים אסור, ומשמע מדבריו אפילו שזה שיעור מועט. הנה אף בפת ממש אי"ז פשוט, דפשוטות דברי הגמ' והפוסקים דשיעור מועט (דהיינו כשיעור הנאפה ליום אחד כמ"ש בפמ"ג ר"ס צז בשם הרמ"א בתו"ח) מותר, ומשמע גם להשאירו לכמה ימים, דבשיעור מועט כיון דאפשר לאוכלו מיד שלא ישכח שזה חלבי מותר, מאידך מלשון רש"י פסחים שם "דאכיל ליה מיד", משמע שצריך בפועל לאכלו מיד. ובאמת שנושא זה הוא מחלוקת מורה הוראות בישראל, וח"ז הגר"ח פריינד שליט"א אמר לי דאסור, והגר"נ נוסבויים שליט"א אמר לי דמותר. וקשה להכריע בין ההרים הרמים. ועכ"פ פשוט דהמיקל יש לו ע"מ לסמוך, ועוד יש עמדי אריכות בזה. וקצר המצע מהשתרע.

ביקרא דאורייתא

יחיאל דוד אנשין

ביתר עילית

בענין עמידה בעשרת הדברות

לכבוד הקובץ החשוב בית אהרן וישראל שלום וברכה!

רציתי להעיר כמה שהאריכו האחרונים אם יש היתר לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות. והנה יש אחרונים שכתבו שכיון שהמנהג לעמוד גם בעוד פרשיות כמו שירת הים וי"ג מידות, וגם יש נוהגים לעמוד תמיד כמ"ש הרמ"א א"כ אין בזה חשש דתועמת המינים, שהרי לא מחשיב את עשרת הדברות יותר משאר התורה. יעוין בס' ילקוט הגרשוני (מערכת עשרת הדברות) שכתב להתיר "שהרי באמת הת"ח ואנשי מעשה ורוב המדקדקים עומדים גם בקריאת שאר התורה", וגם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' כ"ב) כתב וז"ל אבל מה שאתה מתיר מחמת שנהגו לעמוד גם בשירת הים ב' בשלח ובשביעי של פסח שמזה רואין שאיכא עוד דברים שעומדים אף שלא שייך שם דברי המינים יבינו שהוא מטעם אחר, הוא טעם נכון עכ"ל. וכ"כ בשו"ת יחווה דעת (ח"א סי' כ"ט) בשם שו"ת כפי אהרן (סי' ל"ט).

אלא שבשו"ת יחווה דעת הנ"ל פקפק בזה וכתב שאין דבריהם מוכרחים, יעו"ש שם"ל שאין לסמוך ע"ז, אמנם נלע"ד דיש לזה סמך בדברי החיד"א בפירושו על מסכת סופרים דז"ל המסכת סופרים פי"ב משנה ה' "אשאלת לר' סימון אמר לון בשם ריב"ל אין לך טעון ברכה לפני ולאחריו אלא שירת הים ועשרת הדברות וקללות שבמשנה תורה", ובמשנה ו' - "א"ר אבי אני לא שמעתי אלא נראין הדברים בעשרת הדברות", וכתב שם החיד"א בפירוש כסא רחמים וז"ל וא"ת דאמרו בירושלמי ובבלי פ"ק דברכות דבקשו לקבוע לומר עשרת הדברות ובטלום מפני תרעומת המינים וכו' וא"כ איך עושין שינוי גדול כזה דאין מברכין בתחילה וסוף אלא עשרת הדברות, ובשלמא לריב"ל דסבר דמברכין תחילה וסוף על שירת הים ועשרת הדברות וקללות שבת"כ ומשנה תורה נחא, דכיון דבשאר מילי נמי מברכין תחילה וסוף אין לחוש לתרעומת וכו' ע"כ הרי דיסוד האחרונים הנ"ל דכשמתנהגים בעוד פרשיות כמו בעשרת הדברות שוב אין לחוש לתרעומת המינים מבואר בדברי החיד"א.

אמנם שבשו"ת דבר שמואל (סי' רע"ו) משמע שיש חשש גם בכה"ג, יעו"ש שם ששאל על מקום שעומדים גם בעשרת הדברות וגם ב"ג מדות ולא כתב להתיר מה"ט (ועי' גם בשו"ת שם משמעון סי' ד'), מ"מ ודאי שיש אילן גדול לסמוך עליו הוא מרן החיד"א (ובפרט שיש מקום לדחות הדיוק מדבר

שמואל ואין (להאריך), וכבר כתב בשו"ת דבר שמואל עצמו על מנהג זה דכל טעדיקי דמצינן למעבד לקיים איזה מנהג הפשוט ברוב קהילות ישראל על התורה ועל העבודה עבדינן. אמנם כמוכן שכל מה שכתבנו שייך דוקא בקהילות שנהגו לעמוד בעוד פרשיות.

והרצח לחוש לצאת מכל ספק יעמוד מראש הפרשה כמו שכתב עצה זאת בשו"ת יחיה דעת הנ"ל. ויה"ר שנזכה לעשות רצון נותן התורה בברכה שתמשיכו לזכות את הרבים בקובץ הנפלא מתוך בריאות ושמחה ויר"ש טהורה.

גרשון גולד

אופקים

פירוש המושג 'לשון הרע'

לכבוד אמי ז"ל שלא שמעתי ממנה לשון הרע

כתוב בפרקי אבות פרק ה': עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן וכו' וי"א אלו המזיקים ע"כ. וכתב הרע"ב וז"ל אל המזיקים אלו השדים שלאחר שברא הקב"ה אדם וחיה היה מתעסק בבריתאן וכשברא רוחותיהן לא הספיק לברוא גופיהם עד שקידש היום ונשארו רוחות בלא גוף עכ"ל.

מדברי חז"ל אנו רואים שבריייה שאינה מושלמת מזיקה, וא"כ אפשר לדמות לזה ענין של לשון הרע שהוא דיבור שאינו מושלם, בגלל שאי אפשר לדעת כל הפרטים על בן אדם חוץ מאחר חקירת בית דין, ולכן הוא מזיק.

בפרשת כי תבוא אנו מוצאים מילת 'לשון' (ישא עליך גוי מרחוק... אשר לא תשמע לשונו) ונכתבה חסרה אות (ו) 'לשן' ולא נמצאת מילה זו עוד בחומש, וגם בפסוק זה נכתבה לענין פורענות.

והנה יש כאן כמה רמזים: גימטריא של מילת לשן היא 380 וכגימטריא של המילה 'מצרים', וכן מצינו שכתוב בתורה: ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר (שמות ב, י"ד), וברש"י: דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין אמר: מעתה שמא אינם ראויין להגאל. רואים כאן שדברי לשון הרע מעכבים הגאולה.

ומאידך, מידות תיבת נח שלש מאות אמה אורכה, חמישים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה, כי הגובה (ל) והאורך (ש) והרוחב (ג) - לשן, כשהיה במידה הנכונה היה הצלה לעולם.

יוסף פייש

בענין הכנת קפה נמם בשבת

אודות מה שכתב הרב אפרים וואלפין [גיליון רד, אב-אלול תשע"ט עמ' צב] בענין הכנת קפה בשבת.

יש לציין כי רבים הם הפוסקים הסוברים שיש להחמיר ליתן את הקפה בכלי שלישי [מחמת דברי הבאה"ל המחמיר דהוי כבישול אחר אפיה, וגם מפני הפוסקים הסוברים דדבר יבש שנמס יש לו דין של דבר לח], וישנם שמחמירים אף שלא ליתנו כלל לתוך מים ורתחים, גם אם הם בכלי שלישי. ולדעתם יש להכין תמצית קפה מערב שבת.

בשו"ת אז נדברו (ח"א סי' לה-לו) כתב כמה סברות שהבישול שהתבשל פולי הקפה התבטל, ולאחר שעבר ייבוש הרי הוא כמו קפה שעבר רק אפיה. ומסקנת דבריו להתיר רק בכלי שלישי או בעירוי מכלי שני על הקפה. [והוא עצמו החמיר להכין תמצית מערב שבת (עיין שם עמ' קנב מלאכת האופה, ובחלק י' סי' ח אות א)]. ובארחות שבת (ח"א פ"א ספ"ו) הביא בשם הגר"ש אלישיב שמותר ליתנו רק בכלי שלישי. וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' נה, ח"ט סי' כז) כתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה. ועיין גם בשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' סג) שכתב להחמיר. וכן משמע בשביתת השבת (מלאכת מבשל סי"ב, ובבאר רחובות ס"ק כה). [ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' עד אות טז) כתב שהוא מחמיר לעצמו, אבל

לדינא אין להחמיר]. ויש שמחמירים להכין תמצית קפה, מכיון שלהרבה פוסקים יש מכה בפטיש באוכלין [וכן כתב בשפת אמת (שבת יח. קמה:)].

ומלבד זאת, לדעת החיי אדם (מובא במשנה ברורה סי' שיש ס"ק מח) מים רותחים שיד נכוית בהם יש להם דין של כלי ראשון, ולדעתו אסור ליתן הקפה לכלי שני. [אמנם בכלי שלישי מקילים ביד נכוית, עיין בשש"כ (פ"א הערה קפח)].

שמחה בונם מרקסון

האוכל סעודת ליל שבת בבית אחר וישן בבית אחר

במאמרו הנפלא של הרב אפרים ביניק שליט"א בגליון ר"ג (עמ' קט) האריך בדין האוכל סעודת ליל שבת בבית אחד וישן בבית אחר, היכן יש לו להדליק נר שבת. ובין הדברים צידד להדליק במקום השינה, מחמת דברי השו"ע (רס"ג סעיף ו'): בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת ולברך עליו. ובמשנ"ב (סקכ"ט): אפילו החדר מיוחד רק ללון שם ואוכלים בבית אחר. ע"כ. ומזה למד שיש להדליק בברכה במקום השינה, וכן נקט למעשה.

אמנם יש להעיר, דהנה הרמ"א (שם סעיף י') כתב: ועיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השולחן, אבל לא בשאר הנרות שבבית. ע"כ. הרי שנקט שעיקר הדלקה במקום אכילה, וא"כ צ"ע מדוע לא נחלק על דברי השו"ע הנ"ל שכתב שבחורים ידליקו במקום השינה. אמנם החילוק מבואר, דגם השו"ע לא נחלק על כך שעיקר הדלקה במקום אכילה, אלא שהוא מייירי בזמנם שהיה נצרך להדליק כדי שלא להיכשל בעץ ואבן, ולכן צריכים להדליק במקום השינה, משא"כ במקום אכילה שאחרים כבר מדליקים. אבל בזמנינו שבכל מקום ישנה תאורת חשמל, הרי הדרנו לעיקר הדין שעיקר הדלקה במקום אכילה, ושוב אין טעם להדליק דוקא במקום השינה [ואכן גם בזמנינו יש לשים לב שיהיה דלוק במקום השינה תאורה ברמה כזו שלא ייכשל בעץ ואבן, אבל לזה אין צריך הדלקה בנר ובברכה].

וכן הורה למעשה הגרי"ש אלישיב זצ"ל [כפי ששמע מפיו מו"ז הגאון רבי נחום אייזנשטיין שליט"א], שההדלקה בברכה יש לה להיות במקום האכילה, כיון שבמקום השינה אם יש תאורת חשמל אף מבחוץ באופן שלא ייכשל בעץ ואבן, הרי שהברכה היא לבטלה [ואף שאפשר לכבות האור וכדו', עדיין הוא בדיעבד], משא"כ במקום אכילה ששם עיקר תקנת ההדלקה, שפיר אפשר לברך גם על תוספת אורה, עכ"ד.

וכל זה מצד דיני הדלקת הנר, מלבד חשש פיקוח נפש בשריפה כאשר מדליקים במקום השינה כפי שכבר אירע מספר פעמים ל"ע.

בברכה מרובה

יוסף פליסקין

הופיע ויצא לאור עולם

ספר

נטעי כרמים

מערכות וחידושי תורה

במסכת בבא קמא

מרובה | הגוזל עצים | הגוזל ומאכיל

מאת

חור כולל עיון

בישיבה הק' בית אהרן וישראל קארלין סטאלין

עיה"ק ירושלים ת"ו

שנת תש"פ לפ"ק



להשיג במשרדי המכון ובהנויות הספרים המובחרות