

# יאר יצחק

אסופת גנוזות וחידו"ת  
לזכרו של אבינו מורינו  
רבי **יצחק נתן לוי** ז"ל

תדפיס מתוך ירחון האוצר (מ"א)

## ניתן להשיג את הקונטרס:

משפחת לוי  
הרב שך 58  
בני ברק

משפחת לוי  
קדושת לוי 114  
ביתר

הערות והארות יתקבלו בברכה:

052-7166838  
L036196043@GMAIL.COM

© כל הזכויות שמורות

# מפתח האוצר

## = אוצר הגנזים – אוצר הגנזים =

לְעֵינֵי הָרַב יִצְחָק נֹתָן לֹוִי ז"ל

ה אחר האסף \_\_\_\_\_  
בני הרב יצחק נתן לוי ז"ל

ט דרוש לנישואין - כיצד מרקדין לפני הכלה \_\_\_\_\_  
יב יישוב הסתירה בין הכרזת בת פלוני לפלוני - לזכות מוקיר רבנן לחתן ת"ח \_\_\_\_\_  
הרב יצחק נתן לוי ז"ל

יח תשובה חדשה להרי"ף - שטר מעשה בי"ד שנמצא בשוק \_\_\_\_\_

כו על ירושת רבנות \_\_\_\_\_  
ע"ד שמחה באכילה ושתייה בחנוכה וע"ד קבלת שלש דולר \_\_\_\_\_  
הגאון רבי יוסף ראזין זצ"ל

לא בגדרי איסור סוטה והפסד כתובתה \_\_\_\_\_  
הגאון רבי שמעון יהודה הכהן שקופ זצ"ל

לו בעניין גירותן של רות וערפה \_\_\_\_\_  
הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל

לח נספח - בעניין גירותן של רות וערפה ומשא ומתן בדברי הלבוש מרדכי \_\_\_\_\_  
הרב דוד לוי

מו סוגיא דאנוסים היינו \_\_\_\_\_  
סוגיא דמפי כתבם ועד אחד בשטר \_\_\_\_\_  
הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל

נה הדרך לסיום הש"ס \_\_\_\_\_  
הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

נט בגדרי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו \_\_\_\_\_  
הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

עג מהדורה חדשה לספר השטרות לרב האי גאון - סימן י - שטר ערבות \_\_\_\_\_  
הרב דוב דומב

עז חיוב חליצה כשיש בן שהורתו לפני הנישואין \_\_\_\_\_  
הרב צבי יהודה בן יעקב



בִּי כָּל עוֹד נִשְׁמָתִי בִּי וְרוּחַ אֱלֹ-הֵּ בְּאַפִּי:  
אִם תִּדְבָּרְנָה שְׁפָתַי עוֹלָה וּלְשׁוֹנִי אִם יִהְיֶה רְמִיָּה:  
עַד אֲגֻעַ לֹא אֶסִּיר תַּמָּתִי מִמָּנִי.  
[איוב כז, ג-ה]

## אחר האסף

יתברך הבורא ויתהלל היוצר, אשר זיכנו להוציא לקראת יום השנה השלישי של אבינו מורינו, הרב יצחק נתן ב"ר שמואל זאב לוי ז"ל (נלב"ע י"ז סיון התשע"ז), אסופת גנוזות מרביתנו מצוקי ארץ, אשר מפיהם אנו חיים וממיהם אנו שותים. קונטרס זה, הכולל גנזי קדם, מאיר שמו באור יקרות - יאר יצחק, הוא כהמשך לעבודת הקודש של אבינו מורינו ז"ל, במסגרת מפעל ספר הזיכרון - עדות ליוסף, בו עמל להנציח את זכרו ועילוי נשמתו של ידידו מנוער מיישיבת כנסת ישראל - חברון, הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. בסייעתא דשמיא, זכינו ופרי עמלו יצא לאור בשנה החולפת. תוך הצבת גלעד ומצבת קודש לאותו בן עליה הי"ד. חוברות היריעות אחת אל אחת לקונטרס 'יאר יצחק' בחלקו הראשון (שיצא לאור לקראת יום השנה הראשון), וכלל בתוכו מספר גנוזות, שו"ת מגדולי הוראה עימם נשא ונתן אבינו, וכן חידושי תורתו והספדים שנישאו לזכרו. בנוסף, ראו אור עולם גנוזות נוספות, במסגרת אוצר הגנוזים של ירחון האוצר.

כבר אמרו חז"ל במדרשם (בראשית רבה, נח, ח), בטעם הדבר שנכפלו ונשנו 'בני חת' עשרת פעמים בפרשיית קבורת שרה, הגם שאפילו הלכות שבת נאמרו ברמיזה בתורה הקדושה - "הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות" (חגיגה פ"א מ"ח). ומבאר רבי אלעזר במדרש טעמו של דבר (הובא גם בלקח טוב, ובשכל טוב, פרשת חיי שרה):

אמר רבי אלעזר כמה דיות משתפכות כמה קולמוסין משתברין כדי לכתוב בני חת, עשרה פעמים כתיב בני חת, בני חת, עשרה כנגד עשרת הדברות, ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק, כאילו מקיים עשרת הדברות.

והיות שבני חת היו מליצים לסייע לאברהם הצדיק בקבורת שרה, והרי זה נחשב כקיום עשרת הדברות, לכך נכפלו עשר פעמים. עשרת הדברות כוללות בחובם את כל התורה כולה, כפי שהובא בשם הרס"ג (רש"י שמות כד, יב וראה עוד בגרי"פ עשין ס'). אם כן, זכה אבינו בחייו ובמותו לברר מקחם של צדיקים רבים, וזכות התורה הקדושה שבזה, תעמוד לו לעילוי נשמתו לנצחים, להוסיף ויליך מחיל אל חיל ביישיבה של מעלה, להתענג בנועם זיו השכינה, ונזכה לראותו בקיצת ישני עפר לחיי עולם והודאת סלה בפיהם, בב"א.



פרקי חייו של אבינו ז"ל הובאו בארוכה במסגרת הספר עדות ליוסף, בשער אסופות יצחק (נערכו ע"י אחיו, הרב משה לוי שליט"א), והמעייין יתבונן בהם.

(א). על הפסוק (במדבר ו, כה): יאר ה' פניו אליך ויחונך. כותב הבעל הטורים: "יאר. כנגד יצחק".

אכן, ברצוננו להעמיד ולהאיר נקודה אשר זכה אבינו ורבים התחזקו מכח ידיעה זו. בערוב ימיו נחלה וייסורים תקפוהו. הפליא רבים באופן קבלת הייסורים. היה מחנך ושונה בלילות פני יושב תהילות, "ראה עניי ועמלי ושא לכל חטאותי" (תהילים כה, יח), ורבים התחזקו בשמעם זאת. מקור הדברים בספר אגרא דפרקא (אות קכד, לבעל הבני יששכר), וז"ל:

וקבלתי בעת שיזדמן לאדם איזה עיגום וצער, יזכיר ויאמר הפסוק: "ראה עניי ועמלי ושא לכל חטאתי", בכדי שישים אל לבו שהוא בהשגחת הבורא על עוונותיו, כי כמה וכמה עונות יש לו לאדם שאינם מתכפרין ע"י תשובה ויוהכ"פ, רק תשובה ויוהכ"פ תולין, ויסורין ממרקין. והשי"ת שולח לו יסורין קלין כדי לכפר עוונותיו, וזהו שאמרו רז"ל (ערכין טו, ב) היכי דמי יסורים, אפילו הושיט ידו לכיס וכו', הוא דוקא כשמשים אל לבו שכל תנועותיו בחפץ הבורא.

אחד מבני המשפחה, ברצותו לחזקו, אמר לו, שיש השואלים 'מדוע זה מגיע לי', אולם יש על כך מספר תשובות... אבא ז"ל לא נתן להמשיך את המשפטים הבאים באומרו: "היאך אפשר לשאול שאלות על הקב"ה?".

באותה העת גילה אבא את תורת הייסורים הטבולה בדם קולמוס הלב, באמרו: הקב"ה נותן בריאות לאדם, בלי זה האדם הינו אפסי, הקב"ה נותן לאדם לראות בחוש שהוא אפס אפסים.



במשא הספרו של ראש הישיבה, הגר"צ רוטברג שליט"א, בעת מסע ההלוויה, נאמר: "... יש כאן דבר נוסף, שנתן חותם לכל הדברים האלה, החותם שקיבלו כל הדברים האלו היו הייסורים, הייסורים זה חותם, עצם המושג ייסורים ועצם הדבר שאדם מתייסר, כבר בשמים יש בזה חשבונות מאוד גדולים, שאין לנו אפילו השגה בהם.

אבל יש כאן עוד חלק, לקבלם באהבה, הייסורים מקבלים בכך משמעות לגמרי אחרת, גם בעולם הזה, ובוודאי ובוודאי בעולם הבא, זה נקרא 'מוזכך בייסורים', הייסורים לא פגעו בו, אלא זיכרו אותו, טיהרו אותו.

נאמר בכתוב (תהילים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו", מדובר על אותו גבר ש'מתורתך תלמדנו', אשר, על הייסורים האלה מסתכל הוא במבט של תורה, במבט של שמים, כאשר המבט על הייסורים הוא כזה, אז הכל נראה אחרת". (נדפס ביאר יצחק ח"א).



ב). ראה עוד בספר שיח שרפי קודש (ח"ב ע' 30): "פ"א היה בא הרה"ק אי"ה [= אברהם יהושע השל] ממעוזו וזללה"ה לביהמ"ד דק"ק אפטא בעת שהיה רב שמה, ואמר: אספר לכם מה שראיתי כעת, שהביאו איש אחד לפני בי"ד של מעלה לדין, ואלו מיימינים לזכות, ואלו משמאילים לחובה, ובתוכם בא מלאך מליץ אחד והמליץ בעדו איך שסבל כמה וכמה יסורים בעוה"ז, וכמה הרפתקאות וצער עברו עליו, בטח הוי כפרה לאשמתו, ויתן אליו רחמיו, והי' רוצים לפטור אותו מעונש. ובתוך כך בא מקטרג אחד ואמר, שאמת כן הוא שסבל יסורים הרבה, שכדאי לפטור אותו, אך נעייין, אם קבל עליו היסורין מאהבה, כדי שיהי' לו לכפרת עון, ואם אמר על כל הבא עליו הפסוק, "ראה עניי ועמלי ושא לכל חטאתי" (תהילים כה, יח), ובדקו אחריו ולא מצאו, וחזרוהו לדונו ולחייב אותו על כל מעשיו".

זה ינחמנו מעצבוננו, דברי מרן הגרי"ג אדלשטיין שליט"א בעת ניחומו, כאשר קרא על אבא את דברי הגמ' (מו"ק כה, ב) שרוכב ערבות שש ושמח בבוא אליו נפש נקי וצדיק: "נקרא נפש נקי וצדיק, כתוב בגמרא שיש נפש נקי וצדיק, נקי. מה זה נקי? נקי זה בלי חטא - ייסורים ממרקים, צדיק - מעשים טובים. היה נקי וצדיק, אז בשמים יש שמחה - שש ושמח. הוא רואה שכולם שמחים, אז גם הוא שמח ואין מה לרחם עליו, - רק מה זה אבלות? - כבוד המת, שלנו הוא חסר, הוא חסר לנו. - זה זכות אבות לכל המשפחה... - החינוך הקודם, האבות שלכם, של הדורות הקודמים, כמו שיש ברא מזכה אבא, גם האבות מזכים, משפיעים על הבנים, זה השפעה של האבות על הבנים.

שהזכויות יימשכו הלאה,

שההשפעה תמשיך הלאה,

שיהיו בשורות טובות". (עכ"ל).



מוצאים אנו בשבחו של אברהם אבינו - האדם הגדול בענקים (ירושלמי שבת טז, א), שהקנהו להקב"ה שמים וארץ (ראה סוטה ד, ב). אולם כשהקב"ה משבחו (בראשית יח, יט) נכתב בתורה אך זאת: "כִּי יִדְעֹתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יַצְנֶה אֶת בְּנֵיו וְאֶת בִּיתוֹ אַחֲרָיו, וְשָׁמְרוּ דֶרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט". הרי לנו, חשיבותה של הנחלת עבודת ה' ולימוד תורתו בבנים ובצאצאים לדורות הבאים.

שאיפותיו ומאוייו של אבינו ז"ל, היו לראות את בניו אחריו שומרים דרך ה', בלימוד תורה ועשיית צדקה וחסד. רבה הייתה שמחתו בראותו שכל בניו ממשיכים לעשות זאת, הולכים וממשיכים בזו הדרך שהתווה. וכפי שנחרט על מצבתו: "חינך את ילדיו בדרך התורה, נשא את ייסוריו בדומיה, וישרותו הייתה לתהילה".



יהיו דברי תורה אלו, לעילוי נשמתו. ויה"ר שימליץ טוב בעד אמנו מורתנו שתחי' לאיו"ט ועל בניו, צאצאיו וכל משפחתו, שלא יבש המעיין ולא יקצץ האילן, דורות ישרים מבורכים הולכים בדרך התורה והמצוות, ונוכה לשובע שמחות בהארת פנים, ולגאולה השלימה במהרה דידן.

תודות עמוקות נתונות לכל המסייעים בהשגת חידו"ת יקרים אלו, והבאתם לדפוס לזכרו של אבינו. יעמדו על הברכה יושבי על מדין - אב"ד ת"א הגאון רבי דב דומב שליט"א, ואב"ד ת"א הגאון רבי צבי בן יעקב שליט"א, על מסירת מאמריהם לזכרו של אבא ז"ל.

לא נכלא תודתנו לעורכי ירחון האוצר החשובים, שפקיע שמו לתהילה בכל קצוות העולם התורני, באשר כולם כאחד פיארו, שכללו והאירו את החידו"ת כיד ה' הטובה עליהם, ועשו הכל על מנת שיצאו הדברים בשלימותם, ובכללם הרה"ג משה בוטון שליט"א, הרה"ג אריאל דוד שלט"א, ובפרט להרה"ג רועי הכהן זק שליט"א והרה"ג משה מרדכי אייכנשטיין

שליט"א, יהי רצון שיאיר ה' פניו אליהם כל הימים, ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה מתוך רוב נחת ושלווה.

שלמה לוי

שמואל זאב לוי

דוד לוי

בני הרב יצחק נתן לוי ז"ל



הרב יצחק נתן לוי ז"ל\*

עורך ספר הזיכרון עדות ליוסף

## דרוש לנישואין – כיצד מרקדין לפני הכלה\*\*

### מדוע אין מרקדים אף לפני החתן

הגמרא במסכת כתובות (טז, ב) שואלת: "כיצד מרקדין לפני הכלה?", אמנם לא נכתב: "כיצד מרקדין לפני החתן". ונשאלת השאלה, מדוע לא מציינת הגמרא, לכל הפחות בנוסף, כיצד יש לרקד לפני החתן?



### קושיית הקובץ שיעורים – דמצינו בגמ' ברכות שיש לשמח את החתן

הגאון רבי אלחנן וסרמן הי"ד מקשה (קובץ שיעורים, כתובות אות מו\*), דמלשון הגמרא: "כיצד מרקדין לפני הכלה", משמע שעיקר המצוה היא לשמח את הכלה. אמנם, מאידך הגמרא במסכת

\* הערת המערכת: ראה מאמר מהרב ז"ל "בגדרי נאמנות יכיר", בירחון האוצר גיליון י"ז.

\*\* דרוש לו' ברכות, שנשא אבינו ז"ל בשנת תשס"ה.

א. זה לשונו של הקובץ שיעורים: "כיצד מרקדין לפני הכלה. לכאורה משמע מלשון זה דעיקר המצוה היא לשמח את הכלה, אבל אין לזה טעם, דאדרבא איהו מיפקיד בפ"ו ולא איהי, וכן משמע מלשון הגמ' ברכות (ו, ב) דשמחת חתן היא המצוה, אבל כבר פירש"י כאן "מה אומרים לפניה" והכל בשביל החתן, לשבח את מקחו, כמ"ש להלן "מי שלקח מקח מן השוק" וכו'. וראיתי שכ"כ בעל הלבושים (לבוש הבוץ, (אה"ע (סד) [סה]): "אמרו חז"ל, מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ולרקד בפניה ולומר נאה וחסודה וכו', לפיכך מצוה גם כן לחבב הכלה על בעלה ביום נישואיה". אם כן מבואר שלמד, כי עיקר המצוה היא בעבור לחבב את הכלה על החתן ולשמחו. וכן מבואר להדיא במנורת המאור (נר ג', כלל ח', ח"א, פ"ב), דשמחת הכלה היא בכדי לחבבה על בעלה. וכן דייקו מצוואתו של ר"א הגדול (ארחות חיים, אות כה): "בני, הוי וזהר בהכנסת כלה לחופה, ולשמח החתן, שכל המשמחו כאלו קבל תורה מהר סיני". הרי שעיקר השמחה היא בעבור החתן. ואף שבפשוטו דברי הקובץ שיעורים וסייעתו טעונים הסבר, מדוע כל המצוה היא לשמח את החתן, ולא את הכלה הנישאת ביום כלולותיה. אמנם ביאור הדברים כפי שכתב השל"ה (פסחים, נר מצוה אות סט): "עוד נראה לי, דירבה תחבולות ביותר לשמח חתן, וישבח לפניו הכלה, כי אם החתן שמח וטוב לב, אז החתן מאהב את הכלה, ומחזיר אחריה, וזהו שמחתה".

אמנם בטור (אה"ע סי' סה) נראה שנקט, כי אין כל סתירה בין הדברים, וב' המימרות משלימות זו את זו, דהמצוה היא הן לשמח את החתן, והן לשמח את הכלה, ולכן מרקדין לפני הכלה (והוא הדין לפני החתן), ומשמחין את החתן בסעודתו, וז"ל: "מצוה גדולה לשמח חתן וכלה, ולרקד בפניה ולומר שהיא נאה וחסודה ואפי' אינה נאה וכו', ואיתא במדרש (פרקי דר"א, יז), למה לא אכלו הכלבים כפות של איזבל לפי שהיתה מרקדת בהן לפני חתן וכלה, וכל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות וכו'". וכן מבואר ברמב"ם (פי"ד מאבל ה"א) דשמחת החתן והכלה שווין: "מצות עשה של דבריהם וכו', וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעודם בכל צרכיהם". [ויש להבין, מדוע הקדים הרמב"ם שמחת הכלה לחתן, וצ"ל: ליישוב נוסף ראה במטה משה (עמוד גמ"ח, ח"ג בהכנסת כלה פ"ב), וקל ליישב על פי דבריו. וראה עוד בשל"ה (מסכת פסחים, נר מצוה, אות סט): "ורבותינו ז"ל הזכירו ביותר שמחת 'חתן', כמו שאמרו (ברכות ו, ב) כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו כו'. מפני שיש בכלה פנים לכאן ולכאן, אי דמיא עליו ככשורא יעשה כהוא סבא (כתובות יז, א), ואי לא לא". נמצא לדבריו, דאין סתירה בין הדברים, דהגם שיש מצוה לרקד לפני הכלה ולשמח כפי שמשמחים את החתן, אמנם כל זה לאדם הטהור שאינו יבוא לידי הרהור, ומכל מקום אף כשאינו ראוי לשמח כלה בפניה בלא הרהור חטא, מצוה הוא להשתתף בסעודת חתן ולשמחו.

ברכות (ו, ב) מדגישה את חשיבות שמחת החתן דווקא, שעל כך נאמר: "ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו - עובר בחמשה קולות, שנאמר: קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות. ואם משמחו מה שכרו? - אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות וכו'". משמע אם כן, שהעיקר הוא לשמח את החתן ולא את הכלה!



## יתקשה בדברי המהר"ם חאגיז - שאין לברך ברכת שהחיינו בחופה

כהקדמה לתירוק, נציין עוד שתי שאלות: א' מדוע אין מברכים ברכת שהחיינו תחת החופה? ב' יתר על כך, בהלכות קטנות להמהר"ם חאגיז (סי' ז') כותב על שאלה זו, מדוע לא מברכים שהחיינו תחת החופה, וזה לשונו: "נמצא בכתבי מהר"י בוטון ז"ל, שהנושא אשה יכול לומר שהחיינו. וכששאלו את פי הרב אור שרגא ז"ל אמר, הי"ל (=היה לו) לשאול אם יאמר דיין האמת<sup>2</sup>", והדברים צריכים ביאור.



## יש לשמח את הכלה ביותר

מתוך הגאון רבי מנשה קליין (שליט"א) [זצ"ל]<sup>1</sup> - על פי המובא בגמ' במסכת ברכות (ח, א) שבמערבא אמרי לחתן בליל נישואיו: "מצא, או מוצא", זכה - "מצא אשה מצא טוב" (משלי יח, כב). לא זכה - "ומוצא אני מר ממות את האשה" (קהלת ז, כו). ואם כן, תחת החופה, הרי החתן עומד בפחד, אם מצא או מוצא, ולכן אומר המהר"ם חאגיז: עד שאתה שואל שיברך שהחיינו, על שזכה ומוצא טוב, שיברך דיין האמת - שמא לא זכה ויתקיים בו חלילה: "ומוצא אני מר ממות את האשה".

ולכן, החתן, אם ח"ו יתקיים אצלו לא זכה, יכול הוא עדיין לישא אשה אחרת, כי הרי איש יכול לשאת כמה נשים, ואולי בשנייה יצליח, אבל האשה שאסורה להינשא לאחר כל זמן שהיא נשואה לבעלה, ולכן היא מודאגת מגורלה יותר מהחתן. מעתה, אומר הגאון רבי מנשה קליין (החותם ומכונה מנשה הקטן), מתורצת קושיית הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל, כי באמת עיקר מצות השמחה היא לשמח את הכלה, משום שפחדה גדול יותר, ולכן נאמר בגמ' בכתובות: "כיצד מרקדין לפני הכלה" לשמחה, ומהאי טעמא ישנה מצות עשה על החתן של: "ושמח את אשתו"

ב). ראה בספר חסידים (סי' שפב): "איש אחד נשא אשה שלא כחפצו וברך שתי ברכות, דיין האמת והטוב והמטיב, ברוך דיין האמת שהזמין לו אשה שלא כחפצו וברוך דיין האמת שלא לקחה ברצון אלא מחמת דוחק. וברוך הטוב והמטיב שנותנים לו ממון הרבה. אמרו לו וכו', אבל אתה בידך היה למה לקחת אותה? אמר דקדוקי עניות גרמו לי, וגם ע"פ הגזירה, כי ארבעים יום קודם יצירת הולד מכריזים איזו אשה לאיש, לכך ברכתי ברוך דיין האמת". וראה עוד בשדי חמד (מערכת ברכות, אות ד'), ובאמרי יעקב (לגריח"ס, על ספר חסידים שם).

ג). ראה בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' קפ) שיישב את הקושיא הראשונה. אמנם, המשך הדברים אינו מופיע בשו"ת שם. ויתכן שנתפרסם במקו"א.

ד). ראה עוד בהערות מהגר"ש אלישיב זצ"ל (כתובות ז, ב).

(דברים כד, ה), ובמשך כל השנה הראשונה, מחויב החתן לשמח את הכלה<sup>ה</sup>. (א.ה. ואם כן יש להוסיף ולומר, דהגם שבגמ' בברכות מבואר, דיש חיוב לשמח את החתן, ומכל מקום יש מעלה יתירה לשמח את הכלה, שכן פחדה גדול יותר משל החתן).



ה). יש לציין, כי החתן מצווה לשמח את הכלה כל ימי הז' ברכות, כפי שכתב הרמב"ם (אישות י, יב): "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים". ובהעמק שאלה (שאלתא טז) כתב, דשמחה זו היא מכלל השמחה שמשמחים את החתן, וכפי שמבואר בגמ' בכתובות (ח, א) דהחתן מצטרף לעשרה בברכת חתנים, וביאר בדבריו הגרי"ש אלישיב (הערות למסכת כתובות ח, א), שאף הוא מצווה לשמח את הכלה, ועיי"ש. וראה עוד בספר בתורתו יהגה (ח"ב ע' רכד ובהערות שם).

הרב יצחק נתן לוי ז"ל  
עורך ספר הזיכרון עדות ליוסף

## יישוב הסתירה בין הכרזת בת פלוני לפלוני – לזכות מוקיר רבנן לחתן ת"ח\*

### א.

מובא בגמרא במסכת שבת (כג, ב): אמר רבא מאן דרחים רבנן, הווי ליה בנין רבנן, ומאן דמוקיר רבנן, הווי ליה חתנין רבנן. ומפרש רש"י, דרחים רבנן – אוהב רבנן. כלומר, מי שהוא אוהב ת"ח, בניו יהיו ת"ח, ומי שמוקיר ת"ח, חתניו יהיו ת"ח.

ויש לשאול<sup>א</sup>, הרי מפורסם בש"ס (מו"ק יח, ב. סוטה ב, א. סנהדרין כב, א) מאמרו של רב יהודה אמר רב: "ארבעים יום קודם יצירת הולד, בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני". וא"כ הלא נקבו בשמים את שם החתן לבתו, ואיך יובטח המוקיר רבנן בזכות מעשיו הטובים לחתן ת"ח, ומה יהיה אם הפלוני שהכרוז יוצא עליו לא יהיה ת"ח. ובעיקר הקושי בזה הוא<sup>ב</sup>, שהרי ידוע שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות לג, ב ועוד)<sup>ג</sup>.

אפשר לומר, שאין הכוונה ב'הווי ליה חתנין רבנן', שמיעדים לו מן השמים חתן ת"ח פלוני, אלא יוצא עליו הכרוז שבתו תהייה לאחד מהרבנן, ותחת שהוקיר את אחרים, זוכה להוקיר את חתנו, מידה כנגד מידה.

נראה לדון ביישוב קושיית אמו"ר ז"ל, בכמה אופנים נוספים, ומהם יתבאר היטב ענין הכרזת הבת קול מ' יום קודם יצירת הולד, והשפעתה על נישואי האדם במציאות.



\* מתוך מאמר שדרש בדרוש ל' ברכות, ונדפס בקונטרס מגדל שיר (תשע"ט). המאמר נערך ע"י בנו הרב דוד.

(א). א.ה. בחיפוש במאגרים תורניים, לע"ע לא מצאתי שעמדו בשאלה זו.

(ב). כן הקשה הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ח), ובתשובותיו (שו"ת סי' תלו, הובא גם באגרות הרמב"ם מהדורת שילת), איגרת לר' עובדיה (הגר), הובא להלן.

(ג). קושיות נוספות הקשה בספר יפה נוף (על מדרש שמואל פ"ה, לבעל היפה תואר על המדרש), דמצינו בגמ' בקידושין (ע, א) הרחקות חז"ל לנישואי אשה שאינה הוגנת: "כל הנושא אשה שאינה הוגנת לו, אליהו כופתו והקב"ה רוצעו; ותנא: על כולם אליהו כותב והקב"ה חותם: אוי לו לפוסל את זרעו ולפוגם את משפחתו ולנושא אשה שאינה הוגנת לו". וכן בגמ' בפסחים (מט, ב): "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם – ישא בת גדולי הדור וכו', ולא ישא בת עמי הארץ וכו'". ובגמ' ב"ב (ק, א): "אמר רבא: הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה", ואם נימא, דבת פלוני לפלוני היא גזירה המוכרחת, כיצד יכול האדם להידבק באשה בת טובים ולהתרחק מן הפחותים. יש להוסיף ולהקשות כעין זה מדברי הגמ' ב"ב (קט, ב): "אמר רבי אלעזר: לעולם ידבק אדם ב-(אשה בת) טובים, שהרי משה שנשא בת יתרו – יצא ממנו יהונתן אהרן שנשא בת עמינדב – יצא ממנו פנחס".

## ב.

### ע"י זכות החתן זוכה החתן המיועד להתעלות בלימודו

בעיקר הדבר יש שתירצו על קושיא זו, דמוכח מכאן, שזכות המוקיר רבנן עומדת למיועד להיות חתנו, לזכות לסייעתא דשמיא בלימוד תורתו, ולשאוף לגדלות בתורה ולהשיגה, ועל ידי כך הוא זוכה להיות ת"ח, מכח זכות חותנו.



## ג.

### זכויות ותפילה יכולות לשנות את הנגזר בהכרזה

עוד יש לומר, דמצינו בירושלמי (ביצה ה, ב) כי מותר לארס אשה ואפילו בט' באב, שהוא היום המבטא את שיא האבל על חורבן בית מקדשנו ותפארתנו, וזהו מחשש שמא יקדמנו אחר ברחמים". וכן נפסק להלכה (או"ח תקנא, ב): "ואין עושין סעודת אירוסין, אבל ליארס בלא סעודה מותר, ואפילו בט' באב עצמו מותר ליארס, שלא יקדמנו אחר".

וכן מצינו בדומה בגמ' במו"ק (יח, ב), דמותר לארס אשה ואפילו בחול המועד, מהטעם האמור, דשמא יקדמנו אחר ברחמים: "אמר שמואל: מותר לארס אשה בחולו של מועד, שמא יקדמנו אחר וכו'". ומקשה הגמ': "ומי אמר שמואל שמא יקדמנו אחר? והאמר רב יהודה אמר שמואל: בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני! - אלא: שמא יקדמנו אחר ברחמים".

כן ביאר הט"ז (י"ד שצב סק"א) את פסק השו"ע (שם), דמותר לקדש אפילו ביום מיתת אביו ואמו, משום שמא יקדמנו אחר ברחמים.

ד. בענין יקדימנו ברחמים, לפי הפירוש המיוחס רש"י (מו"ק יח, ב) הכוונה היא שיתפלל האחר שתמות אם לא תנשא לו. ולדעות ראשונים אחרים מועילה התפילה לשנות את הבת קול, ויזכה בה האחר.

בזה"ק (בראשית צא, ב) מבואר, דיקדמנו אחר ברחמים מדובר רק על נשמות שהתגלגלו שוב. אמנם, ראיתי שרבינו יהונתן מלוניל (מו"ק י, ב מדפה"ד) כתב: "שמא יקדמנו אחר ברחמים, שאף על פי שגורו על האדם מן השמים בת פלוני לפלוני, אם יוסיף אחר שאיננו בן זוגה להתפלל לשם, אפשר שישמע לו, אך בסוף תתקיים הגזירה כלומר שיגרשנה האיש (שהתפלל עליה), או שימות מהרה וישאנה אותו שהוא בן זוגה אחר כן".

בריתב"א (קידושין נט, א) נסתפק, האם יקדמנו ברחמים מועיל אף לזיווג ראשון שיצאה עליו בת קול, או רק לזיווג שני, ומכריע דאף לזיווג ראשון מהני אפושי רחמי. וז"ל: "הא דאמרין אדהכי והכי הדרי בהו. משום דהאי בזוג שני הוי דאילו בזוג ראשון האמר שמואל (מו"ק יח, ב) בת פלוני לפלוני אפילו מעבר לים, ומיהו בזוג ראשון משכחת לה שמא יקדמנו אחר ברחמים כדאיתא התם". וכ"כ המאירי (שם, נח, ב). וכ"כ בתוס' הרא"ש (סנהדרין כב, א) והאגודה (סנהדרין ב, ג).

דעת ספר חסידים (מרגליות, סי' שפג) דאין בכח התפילה לשנות את המזל, עד כדי כך שישאנה ויחיה עימה חיי אישות, אלא הוא מועיל רק לשאת אותה בלבד (או לשכב עימה שלא כדרך אישות) וז"ל: "והא דאמרו שמא יקדמנו אחר ויקחנה אחר וישכבנה ויבעלנה, כי זה אינו יכול להיות שיועיל בתפלה לישא ולבעול. תדע שכן היא שכן אמרו כי הא דרב שמעיה לההוא גברא דבעי רחמי ואמר תודמן לי פלוניתא א"ל לא תבעי רחמין הכי אי חזיא לך לא אזלא מינך ואי לא כפרת בה כך פירשו ואי לא נגזר שתהא אשתך ובתחוננים יכול להיות שתקדים ותשאנה מ"מ לא יתגלגל שתבעלנה אלא תכפר בה ותתן לה גט ותגרשנה, כי אין לתפלה מועיל שום ערמה שיוכל לבעול כשלא נגזר".

מכל המובאות הללו רואים אנו, דהגם שיצאה בת קול קודם יצירת הולד, מכל מקום ע"י זכויות שונות ניתן לשנותה". ומעתה י"ל ביישוב קושיית אמו"ר ז"ל, דע"י זכויות החותן מוקיר הרבנן, זוכה הוא לשנות את הנגזר מראשית אחרית, וזוכה לחתנים ת"ח.

וכן מצאתי להדיא בריטב"א במו"ק (שם): "שמא יקדמנו אחר ברחמים. פי' שהזכות מבטל הגזירה והכוכב שבשעת המולד". חזינן, שזכות מבטל את הבת קול, ואם כן הוא הדין שזכות האוהב רבנן לת"ח מועלת שבתו תזכה לחתן ממאן מלכי רבנן.



## ד.

### דרכו של הרמב"ם שהכרזות הבת קול רק אם זוכה במעשיו

עוד יש לפרש, על פי דברי הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סי' תלו. שמונה פרקים פ"ח), וכן נקט בדרכו התשב"ץ (ב, א), דהכרזות הבת קול מקודם יצירת הולד, 'בת פלוני לפלוני', אינה מחייבת שהאדם יזכה בזיווג זה, אלא רק אם זהו זיווג ההגון לו. ואם ילך בדרך טובים ויטיב מעשיו, יזכה כשכר לזיווג ההגון שהכריזו עליו מלפנים. וכן להיפך, אם אותה 'בת פלוני' שהוכרזה לגביו, אינה אשה טובה אלא בבחינת 'אש אוכלת', אזי אם במעשיו הוא יוסיף חטא ופשע, יענש הוא בכך שיצטרך לשאתה, אולם, באופן רגיל, שאין לאדם זכויות מיוחדות לשכר, או עבירות שראוי הוא בגינן להיענש כך, אין ההכרזה של בת פלוני מוכרחת כלל.

וזה לשונו של הרמב"ם בתשובתו לר' עובדיה הגר: "וזה שאמ[ר] החכם בתו של פלוני לפלוני, דרך שכר או דרך פורענות הוא זה. שאם זה האיש או זאת האשה עשו מצוה שראוי ליתן שכרה בהם זיווג יפה ומשובח - הקדוש ברוך הוא מזווגן זה לזה. וכן אם ראוי ליפרע מהם בזיווג שיהיה בו קטטה ומלחמה תמיד מזו[ו]גן. וזה כענין שאמרו רז"ל (ירושלמי קידושין פ"ג הי"ד. ב"ר סה, ב) אפילו ממזר אחד בסוף העולם, וממזרת אחת בסוף העולם, הקדוש ברוך הוא מביאן ומזווגן זה לזה, ואין דבר זה השוה לכל, אלא לאלו שנתחייבו או שזכו, כמו שישיר בעיני אלהים יתעלה".

ובזה יבוארו דברי הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ח), דפשטות לשונו מורה דהכרזות הבת קול אינה אלא רשות ולא הכרח: "אבל הלשון הנמצא לחכמים, והוא אומרים: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" - הרי הוא אמת, ומכוון אל מה שזכרנו, אלא שהרבה יטעו בו בני אדם, ויחשבו בקצת מעשי האדם הבחיריים - שהוא מוכרח עליהם, כגון הזיווג לפלונית, או היות זה הממון בידו. וזה אינו אמת, כי זאת האשה, אם היתה לקיחתה בכתובה וקידושין, והיא מותרת, ונשאה לפריה ורביה - הרי זו מצוה, וה' לא יגזור בעשיית מצוה; ואם היה בנשואיה פגם - הרי היא עבירה, וה' לא יגזור בעבירה". וראה מה שכתב הר"ן בחידושו (מו"ק יח, ב הובא לשונו בהערה').

ה). וראה עוד ביפה נוף על מדרש שמואל (פ"ה עמוד עז).

ו). היה מקום לדון ביישוב קושיית הרמב"ם, דאם יש גזירה שפלוני ישא את בת פלוני, הלא נאמר דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ולשאת אשה היא מצוה מן התורה. וזאת, על פי מה שכתב הקובץ הערות (להגר"א וסרמן זצ"ל הי"ד, סי' מט סעיף יב). לאחר שמבאר הגרא"ו, כי במקום שאנוס האדם לעבור עבירה, אבל הוא מצרף מכל מקום את רצונו

[אמנם כתבו רבי שמואל בן יהודה הספרדי (מאמר השכל) והתשב"ץ (ח"ב סי' א'), וכן נקטו כמה מהאחרונים<sup>1</sup>, דלא קשיא מידי, דלעולם אם ירצה האדם לשאת בכשרות ודרך מצוה יזכה לאשה שנגזר עליו, אולם אם הוא יחליט שלא לשאתה, או לשאתה בעבירה, שוב אין הוא מוכרח על כך, כמשפט הבחירה הנמסר לאדם].

ולכאורה סותרים דברי הרמב"ם בשמונה פרקים למאמר הגמ' בסוטה (ב, א), דבת קול מכרזת מ' יום קודם יצירת הולד דבת פלוני לפלוני. ואילו בשמונה פרקים כתב הרמב"ם, דאין זה הכרח כלל ואין גזירה בדבר, דאם לא כן, הרי עסק המצוות, ובכללם קידושי אשה, אינו תלוי בידי שמיים.

אולם, לדברי הרמב"ם בשו"ת נחא היטב, דכל מה שגזירת הבת קול יוצאת, זהו רק במקום שזוכה האדם במעשיו, או להיפך במקום עונש. אולם באופן רגיל הנישואין מסורים לבחירת האדם בלא שייכות להכרזת הבת קול, ואם כן אף כשזוכה האדם לאשה שנגזרה עליו, זהו מכח בחירתו הכללית<sup>2</sup> בעסק המצוות לטוב ולמוטב. ואין התוצאה של הזיווג עומדת בפני עצמה, אלא מסורה היא לבחירת האדם הקודמת והכללית לעסוק ביראת שמים, וכשבחר אדם בדרך הטוב, הקב"ה מזכה אותו באשה טובה, בסיוע לבחור באשה טובה.

לכך, כך שהוא היה עושה זאת אף אם לא היה אנוס, נחשב זה כרצון - דאונס ורצון כאחד, נחשב לרצון. וכתב וז"ל: "ולפי הנ"ל, צריך להבין מה שטרחו הראשונים להשיב על השאלה הידועה מידיעה ובחירה. והנה בודאי לא היתה כונתם להקשות דכיון דיש בחירה היאך משכחת לה ידיעה, דזה לא קשיא מידי, דכמו שהקב"ה יודע כל העתידות, כן הוא יודע איך תהיה הבחירה, אלא דהקושיא היא להיפך, דכיון דכבר יש ידיעה מוקדמת, א"א שתהא א"ח"כ הבחירה היפוך הידיעה, זו היא קושייתם. ולפי הנ"ל, לכאורה גם זה ל"ק, דאפילו אם נאמר כן דאחר הידיעה א"א שתהיה בחירתו היפוך הידיעה, מ"מ הרי הוא עושה גם ברצון עצמו, דגם אילו לא היתה הידיעה מכריחתו, היה עושה ג"כ כמו שעושה עכשיו, והוי כמו אונס ורצון יחד, ושפיר הוי בר עונש כה"ג כנ"ל, וא"כ למה טרחו הראשונים כ"כ בישב קושיא זאת, וצ"ע". ממשיך הגרא"ו ומביא ראיה לדבריו מנישואי שמשון: "והג"ר לוי זצ"ל מיליקווסקי אמר, שכן מפורש בגמ' פ"ק דסוטה (ט' ע"ב), שמשון בעיניו מרד, שנאמר כי היא ישרה בעיני, לפיכך נקרו פלשתים את עיניו, איני והכתיב ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא, כי אזיל מיהא בתר ישרותיה אזיל (-) דלמרות שנגזר זיווג זה משמים, מכל מקום נענש שמשון שעשה זאת מחמת רצונו)".

מעתה מתיישבת אף קושיית הרמב"ם האמורה, לגבי נשואי האדם לפי הכרזת הבת קול, דלמרות שיש הכרזה של בת פלוני לפלוני, ואף אם נאמר שגזירה זו באחת ולא ישיבנה אחר, עדיין אין בכך סתירה לקיום מצות הקידושין, היות שכאשר האדם נושא אשה ומכווין לשם מצוה, כה"ג מקיים הוא את המצוה, ואף אם נגזר על האדם לשאת אשה פלונית, מכל מקום הבחירה מסורה בידו האם לעשות זאת לשם מצוה, או חלילה להיפך.

אמנם, הרמב"ם שהקשה כן, אזיל לשיטתו שנתקשה בגדר הידיעה והבחירה (פ"ה מתשובה ה"ה ועיי"ש בהשגת הראב"ד), ואינו הולך במהלך זה של הגרא"ו, ומשום כך הקשה אף כאן, דאם הגזירה אמת והחריצות שקר בנשיאת אשה, מדוע אין זה סותר לכלל שיראת שמים אינה בגזירה.

ז. הר"ן (שם) מביא את דברי הרמב"ם בח' פרקים, ומסיים: "ואולי נאמר, שאין הגזירה מכרחת לו לאדם שישא אשה, אלא הוא מחזור אחריה ונוטה לה דרך טבעו ויצרו משנבראו אדם וחווה, (ולא) [ואלו] רצה לכופ את יצרו מלישא, או לפרוש ממנה כמו שעשה בן עזאי (יבמות סג, ב) הרשות בידו, ויהיה מכלל הסריסים. אבל מאחר שהאדם נוטה מדעתו לישא אשה יבררו לו אשה פלונית מן השמים. ואף על פי שאותה ברירה קודמת ליצירתו ולבחירתו, הרי זה כגזירת בין הבתרים על גלות מצרים, כמו שמוכיח בתוכחות יחזקאל, וכענין שאמר ה' למשה הנך שוכב עם אבותיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ, והדברים ארוכים והענין עמוק, וברוך יודע האמת".

ח. כן כתבו גם העיב"ץ (הגהות לח' פרקים), וביפה נוף (מדרש שמואל פ"ה עמוד עו). וראה עוד מה שהאריך בזה בספר מצוות הבית (ח"ב ע' כ' ואילך).

ט. המכתב מאליהו ביאר, דיש בחירה כללית - בדרכו של האדם. ולאחר מכן יש בחירה כל חייו בפרטים. ולדוגמא, אדם שבוחר לנתב דרכו ללמוד בישיבה, אין זו בחירה פרטית, אלא בחירה כללית על כל מהלך חייו.

וכן ביאר בזה באר היטב היד המלך (לנדא, פ"ה מתשובה ה"ה): "ודע דדעת רבינו (-הרמב"ם) ז"ל הוא, דכמו דאין ידיעת השם מכרחת את האדם בכל מעשיו אם לטוב אם לרע, כמו כן אין הכרזות הזיווג מכרחת את האדם לבת זוגו, וגם בזה נשאר לאדם הבחירה חופשית להיטיב או להרע לקיחת זוגו נגד ההכרזה, ואם ההכרזה עפ"י ידיעת מעשיו מקדם ועפ"י מעשיו האלה הרעים או הטובים נחלק לו בת זוגו, ואם אח"כ ישנה את מעשיו עפ"י כח בחירתו הנשארת אפשר שישתנה ג"כ ההכרזה זו שנגזרה עליו, כי הוא א-ל-אמונה ואין עול. וכמו כן מצינו מאמרם ז"ל בפ"ג דמ"ק דף י"ח (ע"ב) דשמא יקדמנו אחר ברחמים, (ועיין פירוש רש"י שם), וישתנה עי"כ סידור ההכרזה. ובשמנה פרקים שכתב רבינו לפרקי אבות כתב שם בפ"ח דגם הזיווגים הם בבחירת האדם בלי גזרה מכרחת, דהא יש בנשואי אשה דרך היתר ואיסור, מצוה ועבירה אשר רצונו של אדם חפשי בהן. ובהשקפה ראשונה דברי רבינו בשמנה פרקים הם נגד מימרא דר"י אמר רב דקודם יצירה בת קול מכרזות בת פלוני לפלוני, ולפמ"ש יש להשוות דעת רבינו זאת למימרא זו. ועיין בתשובה לרבינו המכונה בשם פאר הדור, ובתשב"ץ חלק שני ענין א".

מעתה י"ל, דכאשר זוכה אבי הבת במעשיו כאשר הוא אוהב את רבנן, אם כן שוב אין מחייבת הבת קול של קודם יצירת הולד, וזוכה הוא לחתן ת"ח בר אוריין.



## ה.

### חידושו של התשב"ץ בדעת הרמב"ם – דזיווג מסור בידי שמים

דבר חידוש נוקט התשב"ץ (ח"ב, א) בדעת הרמב"ם, לאחר שמקשה כי משמעות דברי הגמ' במועד קטן (יח, ב) שכל הזיווגים הם בידי שמים, ולא רק על צד הזכות והעונש. משום כך יצא הוא לחדש חידוש גדול, דלעולם אין זה כלל מוחלט - 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' - וכלל זה אינו כולל את הזיווגים, שאף שהם ענין של בידי שמים, מכל מקום מסורים בידי שמים. כפי שהוא מביא את דברי הרמב"ם ומסיים: "וא"כ לפי זה יצא לנו מכלל 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' ענין הזיווג, שאע"פ שהוא בכלל יראת שמים, בידי שמים הוא אלא שהגזרה היא לפי הזכות והעונש".



## ו.

### דעת השבולי הלקט – דהבת קול אינה גזירה

דרך נוספת הביא החיד"א (פתח עיניים סנהדרין כב, א) מספר שבולי הלקט (ח"ב כתי) וז"ל: "דזיווג ראשון נמי אפשר לו לאדם ללכת בדרך שיישא ברכה מאת ה', וגם אפשר שילך בדרך שיטול מטרפסיה (-להיענש), ועונשו כי הבת קול מכרזות ואינה גוזרת דבר, כי אם מגדת מה שהיצור עתיד לעשות בין טוב לרע, אבל ביד היצור לבחור בטוב ולמאוס ברע כדכתיב הנה נתתי לפניך את החיים וכו', על כן לא יאמר אדם כי הוא מוכרח על הרעה, כי אם רוצה ללכת בדרך טובה מן השמים יסייעוהו, ואם בדרך רעה יניחוהו".



אם כן מבואר, דאין הבת קול מהווה גזירה המכרחת, אלא הודעה מראשית אחרית למה עתיד האדם לזכות ע"י מעשיו העתידיים, אולם קיי"ל (אבות ג, טו) דהכל צפוי והרשות נתונה (וכענין הידיעה והבחירה), ואם כן ביד האדם מסורה הבחירה לזכות או להיפך, ומשום כך נמצא שאין כאן כל הכרח.

מעתה אתי שפיר, דהיות שהגזירה אינה מכרחת אלא רק מודעת, אם כן כאשר זוכה אבי הבת לכבוד תלמידי חכמים, כשהיטיב הוא את מעשיו זוכה הוא לבתו בחתן ת"ח.

## ז.

### דרכו של התשב"ץ – בת קול הינה רק אם נושא אשה לפי טבעו

התשב"ץ (ח"ב סי' א) כתב בדרך דומה: "והדרך הפילוסופי הוא, שההכנון [ת] המזגיון [ת] הם מסודרו' מפאת הגרמים השמיים, ועל זה תראה משפט אחד יגזור פ[לוני] יוליד בנים או בנו' כך וכך ויהיו כ"ו, ויתחתן עם פ[לונית], וזה קודם היצירה זמן מרובה ואף על פי שהאדם בחירי לבטל זאת הגזירה אם יתנהג ע"פ שכלו, אבל אם יתנהג לפי טבעו הגזירה היא מתקיימת, וכשהיא מתבטלת מפני הנהגת שכלו, זהו שמא יקדמנו אחר בתפלה, ועל זאת ההנהגה המוגבלת נאמר מ' יום קודם יצירת הולד וכו'".

מעתה י"ל, דכיון שאילו האדם לא יניח עצמו לשאת אשה על פי טבעו, אין הכרח לגזירה, וכאן יש מקום שכשמוקיר הוא רבנן, יזכה שחתנו הת"ח יחפוץ בשכלו לשאת לאשה את בתו, שלא על פי טבעו, וזהו גמול שכר על כבוד התורה של חותנו.

עלו בדינו בס"ד ז' תירוצים על הקושיא האמורה, כיצד עולים בקנה אחד, הכרזת הבת קול השמימית מ' יום קודם יצירת הולד, יחד עם דברי הגמ' שהמכבד חכמים יזכה לחתן ת"ח:

א. תירוץ אמו"ר ז"ל שהבת קול יצאה מראשית והודיעה שחתנו יהיה אחד מהרבנן באופן כללי.  
ב. זכות החותן עומדת למיועד מקדם להיות חתנו, לזכות לסייעתא דשמיא בלימודו.

ג. ע"י זכויות ותפילה אפשר לשנות את גזירת הבת קול.

ד. שיטת הרמב"ם – דבת פלוני לפלוני זהו רק כאשר זוכה במעשיו או נענש, אולם באופן הרגיל נשיאת אשה תלויה בבחירתו. ומעתה י"ל, דשפיר יכול לזכות לחתן ת"ח כאשר חותנו זוכה במעשיו.

ה. ע"פ השיבולי הלקט – דהבת קול אינה קובעת אלא רק מודעת ומכריזה. ולפי"ז שפיר יכול הוא לזכות לחתן ת"ח.

ו. לפי"ד התשב"ץ – שכל הכרזת בת קול היא כאשר מתנהג האדם בדרך טבעית, ולא כאשר הוא בוחר במשפט שכלו, וזוכה המוקיר רבנן שחתנו הת"ח יבחר אשה ע"פ שכלו ולא על פי טבעו.

## תשובה חדשה להרי"ף – שטר מעשה בי"ד שנמצא בשוק

### מבוא

רבינו יצחק ב"ר יעקב אלפאסי היה הגדול שבחכמי דורו, 'ומימות רב האי לא נמצא כמוהו בחכמה'. נולד בקלעה' חמאד, והיה תלמידם של רבינו נסים ב"ר יעקב מקירואן ושל רבינו חננאל. בשל מלשינות בארצו היגר לספרד בשנת ד'תתמ"ח, שהה בקורדובה זמן קצר ומשם עבר לאליסאנה, בה קבע את מושבו. נסתלק לחיי עד בניסן שנת ד'תתס"ג והוא כבן תשעים שנה, והעמיד תלמידים הרבה ויצא טבעו בכל העולם, חבר הלכות כמו תלמוד קטן (הראב"ד הראשון בספר הקבלה עמ' 62). בהקדמת צדה לדרך (לרבינו מנחם ב"ר זרח) רומם והפליג ברוממותו, בשם ר"י הזקן בעל התוספות: "שילאה בן אדם לחבר חיבור כמוהו, זולתי שהשכינה היתה שורה עליו"<sup>א</sup>.

לפי שיצא טבעו בעולם, היה רבינו הרי"ף מגדולי המשיבים. תשובות רבות השיב, והן קובצו סמוך לפטירתו בקבצים שונים, שעמדו לפני גדולי הראשונים והפוסקים. מבין הראשונים שהרבו להביא מתשובותיו נמנים תלמידיו של הרי"ף, רבי יהודה אלברצלוני בעל העתים, וכן בספר האשכול, ספר התרומות ועוד. גם הרמב"ם מביא במשנה תורה פסקים שמקורם בתשובות הרי"ף. והטור והבית יוסף מוסיפים ומשתיתים פסקים רבים על תשובותיו.

אולם, בניגוד לספר הלכות הרי"ף, שפורסם פעמים רבות וסביבו נכתבו חיבורים רבים מאז תקופת הראשונים, עד כה לא באו תשובותיו במלואן לדפוס. אכן, מספר קבצים נדפסו זה מכבר. קובץ אחד נדפס בליוורנו (תקמ"א), קובץ נוסף בבילגוריי (תרצ"ה), ורא"א הרכבי פירסם תשובות נוספות שליקט מתוך קבצים בפטרבורג ופרסמן (תרמ"ה-תרמ"ז). אך תשובות רבות נותרו עדיין בכתבי יד בקבצי תשובות שונים. בין הקבצים יש גם תשובות כפולות, ומצויות גם תשובות שהשתמרו בתרגומים שונים משפת המקור בה נכתבו, הערבית.

לאחרונה זכינו לפרסם לראשונה י"ט תשובות חדשות של הרי"ף מוערות, מתוך קובץ תשובות שהיה ידוע לרבותינו, והוא כתב יד ששון 593, המצוי כיום (משנת תשל"ח) בספריית אוניברסיטת טורונטו, אוסף פרידברג מספר 011-3. תשובות אלו פורסמו בספר הזכרון – עדות ליוסף (ויסמן), בעריכתו של אבינו הרב יצחק נתן לוי ז"ל (בני ברק, תשע"ט) במדור 'שו"ת הרי"ף

(א). אודות פרשת גדולת רבינו הרי"ף בעל ההלכות, ראה בהקדמת הר"ז לספר המאור. וראה עוד מה שכתב החיד"א בשם הגדולים (י, רפז): "ואני ראיתי קונטרס מרבינו יעקב ממרו"ש (-בעל שו"ת מן השמים) שהיה שואל שאלות מן השמים דינים שהיה מסתפק בהם ומשיבים לו. ופעם אחת שאל בפרט דין אחד, אם הלכה כהרי"ף, או כחולקים, והשיבו לו מן השמים, שודאי הלכה כהרי"ף דחשיב טובא, וקראו עליו: ויזרע יצחק ויגדל האיש וילך הלך וגדל עד כי גדל מאד". (וראה עוד בשו"ת מן השמים, סי' ב'. ח' שהשיבוהו דהלכה כהרי"ף). וראה עוד (שם, סי' מג) שהשיבו לרבי יעקב ממרו"ש בנוגע לשאלתו: "הודענוך האיש הנבחר, ועשית על פי התורה אשר יגידו לך מן המקום ההוא, כי מלאך ה' צב-אות הוא ותורה יבקשו מפיהו, ונראה כי על הגאון רב יצחק זצ"ל השיבו זה". וראה עוד במבוא להלכות הרי"ף (ברכות, מהדורת עוז והדר).

החדשות'. וכעת זוכים אנו לפרסם במסגרת קובץ זכרון 'יאר יצחק' לפרסם תשובה נוספת מקובץ תשובות הרי"ף, הרואה אור לראשונה במסגרת הבמה של ירחון האוצר. להלן מספר דברים על כתב היד, בעליו הקודמים המפורסמים, וסקירת התשובות המתפרסמות בו.

מרבית התשובות שבקובץ ששון הן תשובותיהם של הרי"ף ושל תלמידו, רבי יהוסף הלוי אבן מיגאש, ויש בו גם תשובות גאוניים (סימנים ז-יב, נד-נו). כתב היד כולל ל"ד סימנים מאת הרי"ף, ובחלק מהסימנים נכללות תשובות רבות. בסך הכל יש בו כשבעים תשובות משל הרי"ף. תשובות הרי"ף ותשובות הגאוניים נמצאות בכתב יד זה בדפים 1-67.

תשובות הרי"ף שפרסמנו בספר הזכרון, וכן התשובה שלפנינו, זוהו ופוענחו על ידי הגאון רבי דב צבי רוטשטיין זצ"ל, שהעתיקן בדיוקנות, ובירר מתוכן את אלו שטרם פורסמו, ותרם ללשון הקודש שש מהתשובות המועתקות בכתב יד זה, שבמקורן בערבית.

התשובות נמסרו לנו ע"י בנו של הגרדצ"ר זצ"ל, הרה"ג רבי יוסף רוטשטיין שליט"א. הגרדצ"ר עסק ושקד רבות בשנים לברר מקחו של רבינו הרי"ף, ומתוך עבודתו הגדולה פורסם עד כה רק חלק קטן, והן התשובות מכת"י קופנהגן (ניו יורק תשל"ה). זכות טובת העין בהפצת תורת הרי"ף תעמוד לזרעו עד עולם, ויזכו להשלים את המלאכה בהוצאת כל כתבי אביהם מתוך רוב נחת ושלווה.

מבעלי כתב היד בעבר היה רבי חיים מודעי זצ"ל. יתכן שגם רבינו בצלאל אשכנזי, בעל שיטה מקובצת, השתמש בקובץ זה, שכן הוא מביא חלק מהסימנים שבקובץ תשובות אלו מילה במילה בספריו כמה וכמה פעמים. כמו כן, יש מקבילות לנדפס בקבצי שו"ת הרי"ף, ומכך עולה זיהויין הוודאי של התשובות עם רבינו הרי"ף. התשובות שכבר פורסמו בשטמ"ק ובשו"ת הרי"ף ואין בכתב היד תוספת חשובה עליהן לא הועתקו בספר.

בהתייחס לתשובה המתפרסמת בזה, תשובה זו וזהתה בבירור כתשובת הרי"ף ע"י הגאון רבי דב צבי רוטשטיין זצ"ל, כחלק מקובץ שו"ת הרי"ף שבכתב יד ששון האמור. הוכחותיו של הגרדצ"ר זצ"ל לא היו לפנינו, אולם כן מוכח מפתחת מעתיק התשובה, ששייכה ל- 'ר' יצחק ז"ל". תשובה זו בלשון ערבי עמדה אף לפני רבי זכריה אגאמתי (כפי שהוא מביא בספרו ספר הנר - ב"מ טז, ב), ואף הוא ייחס את התשובה לר' יצחק (אמנם, בסתמות, ולא פירש שהכוונה לרבי יצחק בעל ההלכות), מקבילה לתשובה זו הובאה בשו"ת הרי"ף מיגאש (סי' יב) ויוחסה (כפה"נ בטעות, וכדלהלן) לרבי יוסף (הרי"ף) הלוי אבן מיגאש. אמנם, כעת הוברר כי בעל התשובה הוא רבינו הרי"ף.

ניתן להניח שטעות נפלה בתשובה הנדפסת בשו"ת על שמו של הרי"ף מיגאש. וטעותו של המדפיס נבעה מכך שבקובץ תשובות הרי"ף הללו (כת"י ששון), הובאו בנוסף לתשובות הגאוניים אף תשובות הרי"ף מיגאש [מתוך כת"י זה פרסם ר"ש אסף את תשובות הגאוניים שבו (סי' ז-יב), בגנזי קדם, ה' תרצ"ד, עמ' 108-123]. תשובות הרי"ף מיגש שבקובץ זה 'הועתקו מלשון ערבי' (עמ' 73-320). ועל-פי כתב-יד זה ראתה אור מהדורת הדפוס הראשונה, שאלוניקי תקנ"א (ראה י' תא שמע, יצירתו הספרותית של רבינו יוסף הלוי אבן מיגש, קרית ספר, מו [תשל"א], עמ' 541-553). מכאן ניתן

לומר בזהירות, כי השתרבבה למעתיק תשובת רבינו, והוא ייחסה בטעות לר"י מיגאש וכך היא נדפסה על שמו.

מלבד העמדת רבינו הרי"ף כמחבר התשובה, יש תועלת בפרסום התשובה שלפנינו, על שינוייה, תוספותיה והמקבילות שהובאו בהערות.

מקור התשובה בכתב יד הנכתב בלשון ערבי. תרגומה נעשה ע"י הרדצ"ר זצ"ל, ולא נמנענו אף מלהביא את לשון התשובה במקור. כמו כן, הוספנו בס"ד עיטורים ופרחים לתשובה, מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ויגדיל תורה ויאדירה.

תודתי נתונה לידידי עוז, איש המעלה הרה"ג יוסף סגל שליט"א, ולהרה"ג שלמה זלמן כהן שליט"א, על עזרתם העצומה בבירור הדברים וזיקוקם. להרה"ג יהודה זייבלד שליט"א על עזרתו המרובה בעריכת המבוא, ולהרה"ג אשר ליבוביץ שליט"א, על סיועו בהשגת תשובות הרי"ף. ימלא הי"ת כל משאלות ליבם לטובה ולברכה כל הימים.

דוד לוי



## שטר מעשה ביי"ד שנמצא בשוק

לרבי יצחק ז"ל.

וסאלת ען קולהם ז"ל, המוצא שטר חוב בשוק אע"פ שכתוב בו הנפק לא יחזיר דחישנין לפירעון, ואותיביה ר' ירמיה כל מעשה בית דין הרי זה יחזיר, פאוקפהמא בשטרי חלטאתא ואדרכתא דלאו בני פירעון נינהו, וצעב עליך הא מידי דבר פירעון נינהו ואע"פ דמעשה בית דין הוא לא יחזיר דחישנין לפירעון כיף יתפק הדא מע קולהם הטוען אחר מעשה בית דין לא אמ' כלום.

אלגואב אלדי אוגב הנא אן נחוש לפירעון ועלי אנה מעשה בית דין מן אגל אנה נמצא בשוק פצאר פיה בדלך ריעותא ואיכא למימר דמפרע פרעיה ומלווה דנפל כמא קלנא פוק אי הכי כל שטרי דאתו לקמן נמי נחוש בהו הכי פכאן אלגואב כל טרי לא ריעי הני ריעי יעני למא נמצא בשוק ואמא לו אן הדא אלמעשה בית דין לא נמצא בשוק ועלי אנה גיר חאצר מד תתבת אלביינה אנה פי חאיז אנה באקי ומי שטוען בו שפרעו עליו להביא ראיה כקולהם ז"ל הטען אחר מעשה בית דין לא אמ' כלום וכדלך איצא קול רבא ומשום דהוחזק כפרן חדא זימנא תוב לא פרע כלל אלדי ידל אן חישנין שמא פרעו אלעלה פי דלך איצא מן אלוגה אלדי קלנאה והו למא נמצא בשוק פצאר אלשטר בדלך רעוע ואמא ולו לם ימצא השטר בשוק לם נצדק אנה פרעו אלא בראיה לכוונה כפרן ואתפעת בדלך אלקשיא אלדי תקשאת בין הדא אלקול וקול' צא תן לו ואמ' פרעתי והעדים מעידין אותו שלא פרעו החוזק כפרן לאותו ממון.



## תרגום

לרבי יצחק ז"ל

ושאלת על מאמרם ז"ל (ב"מ טז, ב): המוצא שטר חוב בשוק, אף על פי שכתוב בו הנפק לא יחזיר, דחיישנן לפירעון, ואותיביה ר' ירמיה כל מעשה בית דין הרי זה יחזיר, ואוקמוה (שם) בשטרי חלטאתא ואדרכתא דלאו בני פירעון ניהו. והוקשה לך: הא מידי דבר פירעון ניהו - ואף על פי דמעשה בית דין הוא<sup>2</sup> - לא יחזיר, דחיישנן לפירעון. כיצד יתיישב זאת עם מאמרם "הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום"?.

התשובה. מתחייב כאן שנחוש לפירעון - אף על פי שהוא מעשה בית דין, בגלל שנמצא בשוק ונעשה בו בכך ריעותא ואיכא למימר דמפרע פרעיה, ומלוה [הוא]<sup>3</sup> דנפל<sup>4</sup>, כמו שאמרנו

(א). לפנינו בגמ' (שם): "לא יחזירו לבעלים".

(ב). בגדר מעשה בית דין. כתב רש"י (ב"מ יז, א ד"ה הטוען): "דבר שהוא תנאי בית דין, כגון כתובה ומזון האשה והבנות (כתובות נב, ב), הטוען ואמר פרעתי שלא בעדים - לא אמר כלום". והרמב"ן בחידושי (שם) הוסיף: "ועוד יש בכלל מעשה ב"ד, מי שנמחק שטר חובו ובא לב"ד ועשו לו קיומו, סד"א כיון שאין גוף השטר בידו, אם טען פרעתי ליהמניה, קמ"ל. וכן מי שעמד בדיון וכתבו לו ב"ד פסק דין קודם שיצא מב"ד, אינו יכול לטעון פרעתי וגובה מנכסים משועבדים, שכל אלו בכלל מעשה ב"ד הם והטוען אחריהם לא אמר כלום".

(ג). כן פסק הרי"ף בהלכות (ב"מ ז, א מדפה"ר): "אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן הטוען אחר מעשה ב"ד לא עשה כלום, מאי טעמא, כל תנאי בית דין כמאן דנקיט שטרא בידיה דמי". וראה בהלכותיו למסכת כתובות (מח, ב מדפה"ר).

(ד). תוקן על פי התרגום המובא בספר הנר (ב"מ טז, ב). [יש לציין, כי טעות נפלה בספר הנר, כשנכתב: "ואיכא למימר דמפרע פרעיה וממלוה הוא דנפל", וברור הוא כי הנוסח הנכון הוא כמובא לפנינו, דהחשש הוא שהשטר נפל מן 'הלוה'].

(ה). מבואר בדברי רבינו כי החשש בריעותא דנפילה, הוא דחיישנן שנפל השטר מן הלוה. והנה, דן הקצות החושן (סה, ט), במקום שיש עדים כי השטר נפל מן המלוה, האם יחזירו את השטר למלוה? ושורש הספק הוא, מהי הריעותא בנפילה, האם חוששים שמא נפרע השטר ונפל מהלוה. או, דמכך שלא נוהר המלוה לשומרו, מוכח שהשטר גרוע הוא ולכן הושלך. ומלשון רבינו: "ואיכא למימר דמפרע פרעיה וממלוה דנפל" - יש להוכיח, דהחשש בנפילה הוא רק שמא נפל מן הלוה, ומדויק דאם יש עדים שנפל השטר מן המלוה ישיבו לו את השטר. וכ"כ הרמב"ן בדעת רבינו (מלחמות ה' ב"מ ז, ב מדפה"ר): "אבל במקום שכותבין הואיל ולא הוציאה כתובה נאמן וכו', דהא איתרע ליה חזקת מעשה ב"ד, שהרי עיקר שעבודה בשטר ואינו בידה ורגלים לדבר שפרעה, זהו דעת רבינו הגדול ז"ל". וכן דייק הקצות מלשון רש"י (ב"מ ז, ב) לגבי שטר שנפל ליד הדיין: "לא יוציאוהו מידו - לא לזה ולא מלוה, עד שיבא אליה, או עדים שראו מיד מי נפל". ומכאן, שאם ידוע מיד מי נפל, ישיבו את השטר למלוה. ולפי"ז צריך לדחוק בלשון רבינו לקמן: "היינו משום שנמצא בשוק ונעשה בכך השטר רעוע", היינו, דאין זו ריעותא בשטר עצמו, אלא דהואיל ואיתרע, חיישנן לנפילה מהלוה, כפי שביאר רבינו כאן.

ומדייק הקצות מדברי רש"י (שם, יב, ב ד"ה הני יג, א ד"ה מוקי), דאף במקום שידועים שהשטר נפל מהמלוה, לא ישיבו לו, דחוששים שהמלוה לא שמרו לפי שכבר נפרע. כעין שיטת הקצות, דאין משיבים אף אם נפל מהמלוה, כבר כתב הראב"ה (תתקנו, א), דבמקום שנמצא השטר בשוק, החשש הוא שהמלוה השליכו לפי שאין בו ממש. אמנם, הראב"ה כתב לחדש, דבמקום שטוען המלוה שהוא איבד את השטר הנמצא, ישיבו את השטר למלוה. וז"ל: "... תריץ, שני נפל דאיתרע ליה דחיישנן אילו לא נפרע לא היה משליכו בשוק במקום הפקר. אבל אי טעין (-המלוה) אבדתיו לא נאמן (-הלוה) לומר פרעתי. כך קבלתי מאבא מרי". אכן, הנהיבות המשפט (סה, יז) והשער המשפט (סה, סוף סק"ז) וכן הקצות החושן (שם) הסיק כשיטתם, דמסתמת הפוסקים ומקורם משו"ת הרשב"א (א, אלף לה) מוכח, דלעולם חיישנן לפירעון בנפל, אלא אם כן מצאו המלוה בעצמו קודם שיבא ליד אחר (ראה - רמב"ם גזילה ואבידה יח, יד).

(ו). ראה בתוס' רבינו פרץ (הובא בשיטמ"ק ב"מ ז, ב) ובתוס' הרא"ש (שם), דהקשו - מדוע אמרה הגמ' (שם) דבמקום שנפל שטר כתובה ואין הבעל מודה, לא יחזיר לא לזה ולא לזה. והלא קיי"ל דהטוען אחר מעשה בי"ד לא אמר כלום.

לעיל (יב, ב): "אי הכי כל שטרי דאתו לקמן נמי' ניהוש בהו הכי". והיתה התשובה "כל [ש]טארי לא ריעי, הני ריעי", כלומר משום שנמצא בשוק. אבל אילו ה"מעשה בית דין" הזה לא נמצא בשוק, ואף על פי שאינו לפנינו - משהוברר בראיה שהוא ברשות [מישהו] - הרי הוא קיים", ומי שטוען בו שפרעו עליו להביא ראיה, כמאמרם ז"ל (שם, יז, א): "הטוען אחר מעשה בית דין לא אמר כלום".

וכן<sup>2</sup> גם דברי רבא (שם, טז, ב): "ומשום דהוחזק כפרן חדא זימנא תוב" לא פרע כלל?"<sup>3</sup>, שמוכח דחיישינן שמא פרעו, גם בזה הטעם הוא כפי הדרך שאמרנו, והיינו משום שנמצא

ותירצו, דהתם מדובר על תוספת כתובה, והטוען אחר מעשה ב"ד אינו אלא על גוף המנה מאתיים. מבואר, דאף במקום נפילה אינו נאמן לטעון פרעתי כנגד מעשה ב"ד - עיקר הכתובה.

אולם, דרכו של רבינו אינה שווה לדרכם, והגם שסבירא ליה שהוא נאמן אף במקום כתובה לטעון פרעתי על התוספת, כפי שהביא הרמב"ן (שם, יז, א) בשם רבינו: "ודוקא בעיקר כתובה (-הטוען לא אמר כלום), אבל בתוספת אף על פי שיש עדים שהוסיף לה, אם טען ואמר פרעתי, נאמן, וכן השיב רבינו הגדול בתשובה". וכן כתב הרמב"ן בדעת רבינו (מלחמות ה', ב"מ י, ב מדפה"ר). וראה עוד בר"ן (כתובות מט, א מדפה"ר). אמנם, דרכו של רבינו נוטה היא מדרכם, וסבירא ליה שבמקום שנפל השטר נאמן הוא לטעון פרעתי אף כנגד עיקר הכתובה, (ודלא כר"פ וסייעתו). וכפי המבואר בתשובה זו, דבמקום שנפל השטר נאמן הוא לומר פרעתי אף כנגד עיקר הכתובה.

[ראה עוד בתוס' (ב"מ יז, א ד"ה הטוען) דסבירא להו, דגבי שטר שנפל ניתן להעמיד את הנידון אף על עיקר הכתובה, והגם שאין הוא נאמן לומר פרעתי לגבי עיקר הכתובה, מכל מקום לא יחזיר המוצא את השטר לבעל, ובכך מפסיד הבעל, שאין לו מיגו דלא נשאתין. ובביאור דברי התוס', ראה במהר"ם (שם) ובשער המשפט (סה, ח) ובחידושי רבי נחום (ב"מ, שם)].

שיטה שלישית היא שיטת הראב"ה (תתקנו, א), דאין נאמן לטעון פרעתי, אף כשאין שטר הכתובה לפנינו כלל ואף אינו יוצא ממקום אחר, דמכל מקום אינו יכול לטעון פרעתי, לא כנגד העיקר ואף לא כנגד התוספת, וז"ל: "וגובין (-במקום שאין כתובה לפנינו) בין עיקר כתובה, בין תוספת כתובה, כיון שהמנהג לכתוב לעניות ולעשרות בשוה".

ובביאור המחלוקת י"ל, דרבינו פרץ וסייעתו סבירא להו, דהחשש בנפילה הוא שמא נפרע השטר, ולהכי במקום תנאי ב"ד אין אנו חוששים לכך, ואף במקום שהשטר אינו לפנינו כלל. לעומת זאת, רבינו יסבור דכל הדין של מעשה ב"ד הוא רק במקום שיש שטר לפנינו ביד האשה, ולהכי כאשר השטר אינו לפנינו יכול הבעל לטעון פרוע (וכפי שהורחב להלן בהערה י). א"כ, במקום שהשטר נמצא בשוק, ויש ריעותא בשטר הנמצא, אין לו דין שטר, דשמא נפל מהלווה שפרעו, ובמקום שאין שטר, נאמן הוא לומר שנפרע כולו. [אולם, כשהשטר יוצא ממקום אחר ומאדם שלישי, אין בזה ריעותא בשטר, ואין הוא נאמן לומר פרעתי כנגד מעשה ב"ד, וראה עוד בהערה ט].

ובדעת הראב"ה י"ל, דבמקום ריעותא בשטר, החשש הוא שמא השטר אינו טוב ולכן הוא הושלך. ויש חששות נוספים, מלבד הצד שמא פרע הלווה, וכפי שהובא לעיל (הערה ו) מהקצות החושן.

ז. לפנינו בשינוי נוסח: "אי הכי, כל שטרי דאתו לקמן ניהוש להו הכי".

ח. מבואר בדברי רבינו, דאף אם הכתובה ומעשה ב"ד אינם לפנינו, יש להם תוקף של תנאי ב"ד, אם השטר יוצא ממקום אחר (ולא מגפילת השוק). אולם, דעת הפסקי ר"ד (ב"מ יח, א), וכן כתב הראב"ה (תתקנו, א), דאף במקום ששטר הכתובה אינו יוצא כלל ממקום אחר (אינו ביד האשה ויורשיה, או ביד אחר), מכל מקום גובה האשה את כתובתה ואין הבעל נאמן בטענת פרעתי (כל שלא נמצא השטר בשוק). וראה בראב"ה, דהביא כשיטתו מראשונים נוספים, והוסיף, כי נחלקו בזה כבר רבותינו הגאונים, דרב צמח גאון סבירא ליה כן (הובא באוצר הגאונים, כתובות ע' נ). אמנם לאחר שנים שלחו 'רבנן דמתיבתא' שאלה זו לשמוע את חוות דעתו של רב האי גאון, ונחלק עליו, וכלשונו: "ושדרו רבנן דמתיבתא הך תשובה דרב צמח, לקמיה דרב האי גאון זצ"ל ופליג עליה, ואמר, כל היכא דליכא קמן הכתובה חיישינן לפירעון שכתבנו הכל [בין] אע"י קר בין אתוספת, כההיא דהמוציא שטר הקנאה, וכההיא דהמוציא שטר כתובה בשוק" (וראה עוד בהערה הבאה).

בשוק ונעשה בכך השטר רעוע<sup>ט</sup>. אבל אילו לא נמצא השטר בשוק לא נאמינו שפרעו אלא בראיה, משום שהוא כפרן.

ובזה נסתלקה הקושיא שהוקשה לך בין מאמר זה למאמרם (שם, יז, א): "צא תן לו ואמר פרעתי והעדים מעידין אותו שלא פרעו, הוחזק כפרן לאותו ממון"<sup>יז</sup>.



ט. יש לעיין, לפי דברי הרי"ף בכתובות (מח, ב מדפה"ר), וכן הביאו בשם רבינו - הרמב"ן (בחיידושו ב"מ יז, ב ד"ה ונ"ל. ובמלחמות ה' שם י, ב מדפה"ר) והרשב"ש (שו"ת סי' רפט), דבמקום שכותבין כתובה, והוציאה גט ואין עמו כתובה, אינה גובה כתובתה, ואף דהוי מעשה ב"ד (וכן פסק הרמב"ם פט"ז מאישות הכ"א, וראה במגיד משנה שם שכן דעת רבינו). וראה בר"ן (כתובות מט, א מדפה"ר), שמבאר דין זה, דבמקום שאין השטר בידה, מהווה הדבר הוכחה שהיא מסרתו לבעל בעת שפרעה, ואיתרע מעשה ב"ד. ולפי"ז, כאשר השטר יוצא ממקום אחר, ואין הבעל מוציאו, שוב אין ראייה שהאשה מסרתו לבעל, ולא נחשב שאיתרע מעשה ב"ד. אולם, הרמב"ן ביאר בטעם הדבר: "אבל במקום שכותבין לא אמרה ר"י, דכיון דעל כתיבתן סמכו ועכשיו אינו בידה כבר איתרע ליה מעשה ב"ד, שהרי רגלים לדבר שפרעה, הילכך במקום שכותבין לעולם אין לה, עד שתוציא כתובה וכשהוא פורעה קורעה". ומשמעות הדברים, דאף שהכתובה נמצאת ביד אחר, ולא ביד האשה, היות שהוא אינו בידה היא לא תגבה. ולכאורה אין הדברים מתאימים למה שכתב רבינו בתשובתו זו, דכל שנמצא השטר שלא בשוק, עדיין חשוב הוא כמעשה ב"ד. אמנם צריך לדחוק, דכוונת הרמב"ן באומרו "כשאנו בידה" היינו שנקרע השטר, או שהוא ביד הבעל. וזאת, בשונה מדעת רבינו, הסבור דמעשה ב"ד תלוי בכתובה היוצאת. אולם, שיטת הראב"ה (המובא בהערה קודמת) היא דאף כאשר אין שטר הכתובה כלל לפנינו, מכל מקום נגבית הכתובה כדין תנאי ב"ד, ורק נפל בשוק שאני.

י. ראה בפסק רבינו (כתובות מח, ב מדפה"ר): "הוציאה גט (-ואין עמה כתובה, גובה כתובתה), אוקמה שמואל במקום שאין כותבין כתובה והלכתא כותיה". וראה בר"ן (על הרי"ף, כתובות שם) וברמב"ן ועוד ראשונים (ב"מ יז, ב) והובאו בהערה קודמת. (וראה עוד בהערה ד).

יא. ביסוד דין הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, נחלקו האחרונים. דעת הרע"א נראה (דו"ח מערכה יג, סק"א), דהא דהטוען אחר מעשה ב"ד דלא אמר כלום, הרי זה משום שמבורר אצלנו שהוא לא פרע. אולם, בחידושי הגר"ש רוזובסקי (ב"מ יב, ה) ביאר, שלמרות שאין לנו בירור שלא פרע, מכל מקום הוא אינו נאמן משום שאין לו זכות טענת פרעון, כיון שאין אנו מסתפקים כלל על צד הפירעון, דנחשב המלווה כמאן נקיט שטרא בידיה. וקדמו ביסוד זה הגרי"ז (המובא בכתבי הגר"ח שבועות מא, א), והוכיח זאת בלשון הרמב"ם (פי"א ממלוה ולוה ה"א). ולדבריהם יש ליישב את קושיית המלוה הרועים (ב"מ יז, ב), דהקשה, מדוע אינו נאמן לטעון פרעתי בתנאי ב"ד, והלא אין למלוה שטר, שנאמר 'שטרך בידי מאי בעי' (ב"ב ע, ב). אכן לדבריהם ניחא, דכפי שבמקום שטר אין לו זכות ונאמנות לטעון טענת פרעתי, מאחר דאין לנו ספק כלל, הוא הדין דחו"ל נתנו תוקף משפטי שלא יהיה נאמנות לטעון טענת פרעתי במקום תנאי ב"ד, היות ואין זה בנוי על הוכחה וידיעה שלא פרע את תנאי ב"ד, אלא שאין כח לטעון טענת פרעתי בכדי לעורר ספק על חיוב ב"ד.

יב. ביאור קושיית השואל - בגמ' בב"מ (שם) הובא דינו של רבי אבהו בשם רבי יוחנן, דהמוצא שטר אע"פ שכתוב בו הנפק לא ישיבנו לבעליו. ואף שמנגד יש לנו כלל שהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, השיב רבי אבהו, דמדובר שהוחזק הלווה ככפרן. ועל כך הקשה רבא, דאטו משום דהוחזק כפרן שוב אינו פורע כלל? והעמידה הגמ' שמדובר בשטרי חלאטא. והקשה השואל, דמשמע שבכל שטר מעשה ב"ד, הגם שהוחזק כפרן, מכל מקום יהא נאמן הלווה, ולא ישיבו את השטר. והלא קי"ל דהטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום, וכיצד נאמן הכפרן בטענתו שפרע. [נחלקו הראשונים, בגדר הוחזק כפרן, האם פירושו שהוחזק כפרן באותו ממון, וכן סבירא להו לתוס' (שם, ד"ה ומשום) וכן כתבו נמי הרשב"א, הריטב"א, הר"ן, התוס' הרא"ש, ובתוס' רבינו פרץ. אולם, בשיטה מקובצת בשם הראב"ד (ד"ה לא) כתב, שהוחזק כפרן בממון אחר].

(ג). לפנינו בשינוי נוסח קל: "ומשום דהוחזק כפרן חדא זמנא, תו לא פרע כלל".  
(יד). בתרגום המובא בספר הנר (שם), הוסיף: "תוב לא פרע כלל? בתמיה, שמורה דחיישינן וכו'".  
(טו). כן כתב הר"י מיגאש (שו"ת סי' יב): "הסיבה בזה ג"כ מהטעם שאמרנו, והוא שכיון שנמצא בשוק הנה היה השטר בזה רעוע, ואם לא נמצא השטר בשוק לא נאמין שפרעו אלא בראיה, לפי שהוא כפרן".  
(טז). בקושיא זו עמדו נמי התוספות (שם טז, ב ד"ה ומשום), ותייצבו כיישובו של רבינו וז"ל: "ואף על גב דאמרינן לקמן (יז, א) הוחזק כפרן לאותו ממון, הכא דנפל שאני, דמוכחא מלתא דמשום הכי לא היה נזהר לשומרו לפי שפרעו הלוה".  
[למהלך נוסף ראה בקצות החושן (סה, ה)].



[illegible]

Dep. Marciano  
A Herrn F. Landau  
Schwanenstr. 12.  
Frankfurt a. M.

Ab. Baph. J. Rosin  
Neokausch. 20

הגאון רבי יוסף ראזין זצ"ל

בעל הצפנת פענח

## על ירושת רבנות\*

עש"ק ב' ניסן תרפ"ח, דווינסק

קבלתי מכתבו, והנה אני משיב רק בכלל הדין, אבל לא על הפרט, כי זה אצלי כמו ד"נ (-דיני נפשות), וצריך רק בפניו וע"י עדים. וכן מבואר בירוש' סנהדרין פ"ג\* גבי פסול צריך בב"ד ובירוש' תרומות פ"ח\* דפסול משפחה צריך ב"ד וכן ר"ל בקדושין דף ס"ו ע"ב' גבי בן גרושה כו' פסולו מאחרים וכן הוא בתוספ' מקוואות ובר"ש\*. ולכן אין אני רוצה להתערב בזה לדון על הפרט, שע"י יהיה ויצמח רעה והפסד לאחד מאחב". אני כתבתי לו אז הדין בכלל, יותר מזה אין אני מתערב.

וגם הנה מבואר בכריתות\* ובהוריות דף י"א ע"ב', דגם במלוכה בזמן שיש שלום דוקא, ובזמן שיש מחלוקת צריך משיחה, ואין להמלך בזה דיעה לצוות למי ימלוך אחריו. ומה לנו במה שהרב אמר, דגם במלך לא מהני. ועיין רש"י ר"ה דף ב' ע"ב' גבי מלך בן מלך, דמ"מ לא

\* מכת"ק, באדיבות ידידי, עורך שו"ת צפנת פענח החדשות הרה"ג שליט"א, אשר מסר בטובת עין חידו"ת אלו לכבוד ולע"נ אמו"ר ז"ל, וסייע בעדינו רבות. תשובות אלו עתידות להיכלל בשו"ת צ"פ החדשות (ח"ה).

בעיקר העניין, ראה עוד בדברי רבינו המובאים בשו"ת צפנת פענח החדשות (ח"ב סי' מ"ה), וכנראה התשובה שלפנינו היא התשובה שקדמתה. כאן המקום לציין לתשובות רבינו שנדפסו בספר הזכרון - עדות ליוסף, בעניין האם מותר לשנות מי שיש לו חזקה בדבר שבקדושה. ותשובה יסודית בענין ביקור בקרבן. ואנו תפילה שתתקיים ברכתו של הגאון הצדיק, רבי ישראל אליהו וינטרוב זצ"ל (המובאים בהקדמת שו"ת צ"פ החדשות): "ובודאי זכות זו תהיה לאביך ז"ל, שבגרמתו הגיעו מכתבי בעל הצפנת פענח להדפסה, לנחת רוח ולעילוי נשמה בעדן גן אלוקים".

א. ה"ג. אמר ר' זעירא פסול צריך ליפסל בבית דין כו'.

ב. ה"א. א"ר חנינא זאת אומרת פסול משפחה צריך ב"ד. [אודות זה כתב רבינו בגליונות על הרמב"ם, הלכות מלכים פ"ב ה"ג (נדפסו בכבוד חכמים עטר"פ) וצוין שם לצ"פ גירושין פ"ב ה"ט"ז ערכין פ"ח ה"א, וכן לעיל ח"ב סי' פ"ה - רא"מ באקאן].

ג. מקוה פסולו בגופו, בעל מום פסולו בגופו, ואל יוכיח בן גרושה וכן חלוצה שפסולו מאחרים. [ועי' צ"פ קידושין ריש סו: ובהערה - רא"מ ב].

ד. מ"ב. ואל יוכיח בן גרושה וכן חלוצה שפסולו בבית דין. [וכן הוא בירושלמי תרומות הנ"ל].

ה. אמר מר אין מושחין מלך בן מלך מנלן כו' ירושה היא, ומפני מה משחו את שלמה מפני מחלוקת אדוניה, מנלן דכי אתי מחלוקת בעי משיחה כו' אמר רב פפא אמר קרא בקרב ישראל בזמן ששלום בישראל. וברש"י: בזמן ששלום בישראל הוי המלכות בירושה ולא בעי משיחה, אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחלה.

ו. אמר מר ואין מושחין מלך בן מלך מנלן אמר רב אחא בר יעקב דכתיב (דברים יז-כ) למען יאריך ימים על ממלכתו וגו' ירושה היא לכם ומנלן דכי איכא מחלוקת בעי משיחה ולא כל דבעי מלכא מורית מלכותא לבניה אמר רב פפא אמר קרא הוא ובניו בקרב ישראל בזמן ששלום בישראל קרינא ביה הוא ובניו ואפילו בלא משיחה.

ז. מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני, פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך הוא מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין קמ"ל. וברש"י ד"ה ומלך בן מלך הוא, דאי משום דאימנו עליה לא איצטרך לאשמעין דשמעין לה מרישא, אבל השתא דאיכא תרתי אימא נימנו ליה מקמייתא, קמ"ל. וטעמו של דבר, לפי שהמלכות ירושה היא דכתיב למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו, עכ"ל. ובצ"פ קונטרס השלמה (דף ה' טור א') כתב:

מחשבים רק (מאת) [מעת] שהעמידו אותו, דייק שם רש"י ומביא כל הפסוק למען יאריך כו', משום דבאמת אם לא הוה צריך למנות, תכף מזמן שמת המלך נעשה הוא מלך, אבל בזמן שצריך למנות, שוב הוה כמלך חדש.

אך הרמב"ם ז"ל בהל' כלי המקדש פ"א הי"א" לסלק המחלוקת ולהודיע, חזינן דס"ל דלא דהוה כמלך חדש רק בשביל להודיע. ומ"מ איך נשבע דוד המלך ששלמה ימלוך, הא הוה כמו שוא, לשיטת הראשונים דפליגי על הרמב"ם ז"ל בהל' שבועות פ"ה ה"ג, גבי אם נשבע על אחרים שיעשו אם קימו אם מהני. ומאוד יש להאריך בזה" ואכמ"ל. קנצי למילין, אני כבר כתבתי לו הדין, יותר מזה אין אני רוצה לכתוב לו להתערב בדבר אשר יהיה חובה לזה שלא בפני בע"ד, ואקצר.

יוסף ראזין רב דפה הנ"ל

וזה שייך רק להנמצאים בשם, כי הם יודעים הדבר במציאות. הדין כבר כתבתי לו בכלל, וכה"ג מבואר בתוספ' דמאי ספ"ב דיש שאין לפסוק בפרט רק בכלל כן הדין, וה"נ כן.

הנ"ל

עוד הפעם אכתוב, אני כבר השבתי הדין דאין בזה גדר חזקה אך לא על פרט, ואקצר.

הנ"ל



איך נשבע דוד שימלוך שלמה, הרי מבואר בכריתות דף ה' ע"ב דהיכא דיש מחלוקת אין רשות למלך, אך זה תליא במה דפליגי רש"י ורבינו, אם המשיחה הוא דהוה כמלך חדש כן ס"ל לרש"י שם, ורבינו ס"ל בפ"א מהל' כהמ"ק דרך לסלק המחלוקת, ועיין רש"י ר"ה דף ב' ע"ב דמה דאמר שם דהיכא דאימנו עלי' קודם ניסן והוא בן מלך מ"מ לא חשבינן ליה השנה, ודייק שם מקרא דלמען יאריך כו', ר"ל כיון דאימנו ע"כ הוה מחלוקת ושוב הוה כמלך חדש, ע"כ. וכ"כ בשו"ת צ"פ (וארשא סי' רמ"ח). ע"ש. [וע"ע לעיל ח"ג סי' ע"ט ובהערה ט' - ראמ"ב].

ח) ואין מושחין מלך בן מלך, שהמלכות ירושה למלך לעולם כו', ואם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שזהו מלך לבדו כמו שמשחו שלמה מפני מחלוקת אדוניהו. ועיין שו"ת צ"פ (וארשא, סי' רמ"ח), ע"ש.

ט) רש"י שבועות דף כ"ה ע"א ד"ה ליתיה בלהבא. יזרוק פלוני או לא יזרוק אין זה שבועת ביטוי אלא שבועת שוא, שהרי אין פלוני ברשותו לזרוק ולא לזרוק.

י) ואם קיימו דבריו הרי אלו משובחין שלא הרגילו להוציא שבועה לשוא. וראה ביאור הגר"א ז"ל (סי' רל"ו סק"ד וסק"ז) שביאר את שיטת הרמב"ם ז"ל, וכן בצ"פ (מהדו"ת עמוד 65).

(יא) עיין לעיל ח"ב סי' מ"ה מ"ז וח"ג סי' ע"ט.

(יב) ה"ט. נשאלין לעם הארץ על טהרותיו, ובלבד שלא יאמר לו צא אכול, צא שרוף. אלא אומרים לו אם כזה שאלת טמא, ואם כזה שאלת טהור.



[illegible]

הגאון רבי יוסף ראזין זצ"ל

בעל הצפנת פענח

## ע"ד שמחה באכילה ושתיה בחנוכה וע"ד קבלת שלש דולר\*

### מכתב השאלה

ב"ה

י"ט כסלו תרצ"ד, ת"א

הדר כבוד תורתו ותפארתו רשכבה"ג חד בדרא טהור קדש נר ישראל וכו' אשר לא אדע  
אכנה קש"ת מהר"י שליט"א.  
אדשה"ט בכל מיני חיבה ודביקות.

...

ואברכו בברכת ציון שיאריך ד' ימיו ושנותיו ויזכה לעלות ביחד עם משיח צדקינו לאה"ק  
לידידו הקשור אליו בעבותות אהבה רבה

### דוד פאטאש

....ובדבר ספריו הקדושים, אבקש מכשפ"ת סליחה ומחילה שלא דרשתי לשמחני בספריו  
הק' מכבר. ועתה כאשר הראני את כבודו ואת גדלו לשלוח לי הנ"ל, אתכבד בזה לבקש בכל  
מיני בקשה לפקוד על עושי דברו לשלוח לי כמו שכתב במ"ג (- במכתב גלוי) לבתו תחי'. והנני  
מצרף בזה המכתב 3 דאלאר אשר נחתם בגושפנקא שלי ברוסית.

הנ"ל

### תשובה

יום ג' ז' חנוכה תרצ"ד, דווינסק

לידידי ה' ר' דוד שי'.

שלום וברכה קבלתי מכ' והנה אי"ה היום נשלח לו ח"ו וגם חלק השמטות כי אין לי ת"י (-  
תחת ידי) רק ספרים יחידים מהספרים שכבר הדפסתי.

\* מכתב"ק. חלקה השני של התשובה הופיע בשו"ת צפנת פענח החדשות (ח"ג סי' פ"ז).

א). השאלה שבמכתב הובאה בשלמות בשו"ת צפנת פענח החדשות (ח"ג הנ"ל).

וישמח בחנוכה כשיטת הרמב"ם בהל' חנוכה<sup>2</sup> דצריך שמחה. ומחמת דאז נפרצו י"ג פרצות, כמבוא' בשקלים<sup>3</sup>, ועיין כתובות דף ק"ו<sup>4</sup>, וגם טמא מזבח כמבואר ע"ז דף נ"ב<sup>5</sup> וכ"מ (-וכמה מקומות). לכן הוה גדר בנין<sup>6</sup>. וזה נקרא שמחה כמבואר תענית דף כ"ו ע"ב<sup>7</sup> שמחת כו'. וזה ג"כ גדר הודאה שתקנו, כמבואר שבת דף כ"א ע"ב<sup>8</sup>, ור"ל שאמרו הלל הגדול כמו בתענית דף כ"ה ע"ב<sup>9</sup> ודף י"ט<sup>10</sup>. וזה צריך לומר לאחר אכילה ושתייה כמבוא' שם, ואין שמחה בלא אכילה ושתייה<sup>11</sup>, ואכמ"ל.

...

ידידו יוסף ראזין רב דפה הנ"ל

והנה ת"ח (- תשואות חן) לכ' עבור הג' שקלים של ארצות הברית ויתברך בג' ברכות של ב"כ (- ברכת כהנים) ועיין תוס' ב"ב דף צ"ב דהם כנגד שקלים ע"ש בזה.

ידידו הנ"ל



(ב). פ"ג ה"ג. ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו כו' ימי שמחה והלל כו'. וראה בשו"ת צ"פ החדשות (ח"א סי' מ"ה) ובמצוין שם, ובספר המפתח (המהדורה החדשה).

(ג). פ"ו ה"ב. דתנינן תמן י"ג פרצות היו בו שפרצום מלכי יון. וחזרו וגדרום בית חשמונאי.

(ד). ע"א. דאמר רבי זירא אמר רב שלשה עשר פרכות היו במקדש שני שבעה כנגד שבעה שערים כו'. ובתוד"ה שבעה כו'. לשבעה שערי עזרה קאמר אומר רבי דס"ל כתנא דמתני' דמס' מדות בפ"ק (משנה ד) דתנן ז' שערים היו בעזרה ג' בצפון וג' בדרום ואחד במזרח וכו' ובגמרא דירושלמי קאמר מתני' אבא יוסף בן חנן דקאמר כנגד י"ג שערים דלרבנן ז' שערים הוו בעזרה דעתייהו דרבנן היכן היו השתחוואות האלו כי ההיא דתנינן תמן י"ג פרצות היו בה שפרצו מלכי יון וחזרו וגדרום וגזרו כנגדם י"ג השתחוואות.

(ה). ע"ב. מזרחית צפונית בה גזזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון.

(ו). וראה גם במשך חכמה פ' בהעלותך פרק פסוק י' וביד לחכמה (להגרש"ח דומב שליט"א) שם.

(ז). וכן הוא אומר (שיר השירים ג-יא) צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לבו, ביום חתונתו זה מתן תורה, וביום שמחת לבו זה בנין בית המקדש, שיכנה במהרה בימינו.

(ח). לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה.

(ט). [על המשנה דלהלן הערה הבאה] מעשה וגזרו תענית בלוד כו'. ונימא הלל מעיקרא, אביי ורבא דאמרי תרווייהו לפי שאין אומרים הלל אלא על נפש שבעה וכרס מלאה [מתוך שכתוב בו נותן לחם לכל בשר (תהלים קלו), נאה להאמר על השבע - רש"י]. [וע"ע בזה לעיל ח"ג סי' ט"ז ד"ה וכן ובהמצויין בהערה כ' - ראמ"ב].

(י). ע"א. משנה, מעשה שגזרו תענית בלוד וירדו להם גשמים קודם חצות אמר להם ר' טרפון צאו ואכלו ושתו ועשו יו"ט ויצאו ואכלו ושתו ועשו יום טוב ובאו בין הערבים וקראו הלל הגדול.

(יא). מו"ק דף ט' ע"א. אין שמחה בלא אכילה ושתייה.

(יב). ע"א [גמ', אלא אמר רב חסדא שמואל קרא אשכח ודרש] דאמר מוסיפין שתות והלכך מותר להוסיף שתות דלא חייש קרא אתגר אם יטעה בתוספת ולא ירויח - רשב"ם] [יחזקאל מה-יב] והשקל עשרים גרה עשרים שקלים חמשה ועשרים שקלים עשרה וחמשה שקל המנה יהיה לכם מנה מאתן וארבעין הוו אלא שמע מינה תלת ש"מ מנה של קדש כפול היה ושמע מינה מוסיפין על המדות ואין מוסיפין יותר משתות ושמע מינה שתותא מלבר] ד"ה והשקל כו'. והר"ר משולם אומר דנקט קרא חשבון זה כנגד ברכת כהנים ביברכך יש ט"ו ביאר כ' בישא כ"ה. ושמא במדרש הוא כך. ויש ליתן טעם שלפי שמתברכין ישראל בנתינת שקלים עשה יחזקאל חשבון זה בשקלים.

הגאון רבי שמעון יהודה הכהן שקופ זצ"ל  
ראש ישיבת שער התורה - גרודנא, בעל השערי יוסר

## בגדרי איסור סוטה והפסד כתובתה\*

### א.

תנן במתניתין גיטין דף צ' ע"א, בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר כי מצא בה ערות דבר, ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו וכו'. ומבואר בסוגיא דאי עבר וגרשה בלא ערוה ודבר, אינו בעמוד והחזר, עי"ש היטב.

ואף דבכ"מ מבואר דבדבר דאורייתא אין לנו נפ"מ בין לכתחילה ובין דיעבד, עיין בתוס' גיטין ג' ע"ב (ד"ה וכו') ובתוס' ישנים פ"ד דפרה, מ"מ הכא אף דלכתחילה אסור לגרשה בלא ערוה לב"ש ובלא דבר לב"ה, מ"מ בדיעבד חלין הגירושין. ואפשר דכאן תליא בהכלל דכל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד וכו', והגירושין מוכרחין לחול דמקשינן למיתה, עיין תוס' תמורה דף ה' (ע"א ד"ה מיתבי), ורק על החיוב להחזיר ע"ז תירצה הגמרא דילפינן מקרא דמהני אף לענין זה שאינו מחויב להחזירה, וז"ב.

ועיין בתוס' (צ, א ד"ה מה) שהקשה בשם הירושלמי, דלב"ש למאי אצטריך קרא דאסור להחזיר גרושתו הרי אסור להחזיר סוטתו. ותירץ הירושלמי כדי לעבור עליו בשני לאוין. ובגרסא האחרת התירוץ הוא כדי לעבור עליו בלאו. וזה תליא בגמ' דיבמות דף י"א ע"ב (ושם, ד"ה מאי) ודף י"א ע"א בתוס' (ד"ה צרת) אם בספק סוטה איכא לאו, עי"ש היטב.

ועיין ברע"א ז"ל (גיטין, שם) שהקשה, הרי איסור דמחזיר גרושתו הוא חל אח"כ בעת שהשני מת או מגרש, וא"כ איך חל איסור מחזיר גרושתו על איסור מחזיר סוטתו הקדום, הא אין אין איסור חל על איסור, דהא ליכא כאן לא כולל ולא מוסיף. וכ"ז הוא להגרסא דלעבור עליו בשני לאוין. ואם הגרסא הוא לעבור עליו בלאו, א"כ חל לאו על איסור עשה, עיין היטב בענין זה בשבועות כ"ג ע"ב ובמשנה דף כ"ז עי"ש, והואיל ואתי לידיה ענין דסוטה אבאר בסד"ש.



### ב.

עיין ביבמות דף י"א (ע"א) שיטת (ר"א) [רב] דסוטה פטורה מיבום וחליצה משום דטומאה כתיב בה כעריות, עי"ש. ועין בתוס' (שם, ד"ה צרת סוטה) שהקשה מסוטה דף ה' ע"ב מהא דמקשה הגמ' דסוטה ספק תתייבם יבומי, הלא אסרה התורה ספק כודאי בסוטה, וא"כ הלא צריכה להיות פטורה מחליצה ויבום כודאי סוטה. ועי"ש בתוס' שמתרץ זה.

\* מכתבי תלמידו, מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל - ראש ישיבת מיר. חידו"ת אלו נמסרו ע"י בנו, הג"ר רפאל שמואלביץ זצ"ל - לאבינו הרב יצחק נתן לוי ז"ל, להדפסתם לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. הותקן לדפוס ע"י אבינו, והשלמנו את העריכה לע"נ. [ההג"ה במוסגר, הינה מהגרס"ש זצ"ל].

אך התוס' נשאר בקושיה, הלא לכל הפחות צריכה להיות אסורה ליבום מצד הספק, ואיך פריך הגמ' ותתיבם יבומי וכו', עי"ש. ועיין ב"ח אודות הגרסא בתוס'. ועיין ברא"ש (א, ד) \*.

ומבואר דשיטתו הוא, דאם לא נאמר בס"ס (-בסוטה ספק) הטומאה כעריות לגבי היבום, נחא קושית הגמ' דצריך להיות היתר ליבום. ואם הגרסא בתוס' בתירוץ, דטומאה לא נאמר אלא במקום לאו וכו' אחר קושיתם מספק, א"כ שיטת תוס' הוא כהרא"ש.

ולכאורה צע"ג דבריהם, הלא אם זנתה הא היא אסורה ליבם, א"כ איך היא מותרת ליבם בספק, הא הוה ספק ערוה.



## ג.

ונראה, דהנה יש לחקור באיסור דסוטה לאחר קינוי וסתירה, אם הטעם הוא מפני שנתעוררו לנו ספיקות ע"י הנהגתה זו שזנתה, או דגויה"כ הוא בלא טעם וסברא שהקינוי וסתירה אוסרתה. וראיה על חקירה זו מבואר בסוטה דף כ"ה (ע"א) דפליגא אמוראי אם מהני מחילת הקינוי וסתירה. ומצינו מאן דסובר דמהני מחילת הקינוי אף לאחר הסתירה, ואם נאמר דנתעורר לנו ספיקות על הזנות ומשו"ה היא אסורה, א"כ איך מהני המחילה הלא ס"ס (-סוף סוף) יש לנו ספיקות שמא זינתה ואסורה לו. וע"כ כנ"ל, דעיקר דין האיסור הוא גויה"כ שהקינוי וסתירה אוסרתה, לכן הוא שיטת המ"ד דמהני מחילת הבעל ושוב אין הקינוי וסתירה פועל איסורים, וז"ב כמובן. והביאור הוא, דבאמת זה גופא חידוש הוא דסוטה ענין ערוה הוא, דבאמת היה אפשר לומר דהוה ענין איסורים ורק דהוה נגד חזקה, ולשיטת הרמב"ם היה צריך להיות ע"א נאמן בלא שום חידוש. וחזינו מדבעי חידוש על הנאמנות דע"א, דלאוסרה על בעלה זהו עצם היסוד דערוה.

לכן נראה עוד יותר, דלפעול ספיקות אודות ענין הזנות אין בכח שום סיבה לפעולה ורק דבעי ראיה ברורה, וכשיטת רוב הראשונים דלא מהני שום עדי כיעור לענין לאוסרה על בעלה ורק דבעי עדות גמורה, ולכן הקינוי וסתירה חידוש הוא שפועל איסורים על הבעל, ולפי"ז כיון שבס"ס (-שבספק סוטה) דלא הוה ולא נאמר החידוש דקינוי הסתירה שפועל איסור לגבי היבם, אנו מעצמינו אין לנו עבור מה לאמר, דבאמת אין בכח הקינוי וסתירה ראויים לעורר שום ספק על זנות ומשו"ה הקשה הגמ' ותתיבם יבומי וכו'.



(א). ז"ל הרא"ש: "וי"ל, דהא דאמרין דטומאה כתיב בה כעריות, היינו דוקא סוטה ודאי דכתיב בה טומאה בלשון לאו, כי היכי דכתיב גבי עריות, אבל סוטה ספק דכתיב טומאה דידה בלשון עשה, אף על גב דאסרינן משום ספק טומאה, לא חשיב טומאה דידה אפי' כספק ערוה, הלכך פריך שפיר ותתיבם יבומי וכו'". וכ"כ בתוס' הרא"ש, וראה עוד באחיעזר (ח"א אה"ע סי' א'), שדן בדברי הרא"ש.

(ב). א.ה. ראה בזה בדברי רבינו בספרו שערי יושר (א, טז. א, יח). וראה עוד מחקירה זו באחיעזר (אה"ע ח"א א, ב), ובחידושי רבינו חיים הלוי (יבום וחליצה ו, יט).



## ד.

ולפי דברינו צ"ע לכאורה, אמאי מפסדת כתובה ע"י קינוי וסתירה, היכא שאינה שותה הא אין אשה מפסדת כתובה רק ע"י זנות, ולדברינו הלא (א"כ) [אין] שום ספיקות על זנות, ולכאורה היה [צריך] להשאיר כמו לגבי היבם דאין הקינוי וסתירה פועל שום איסור, וא"כ כמו"כ לגבי הכתובה כיון שאין לנו החידוש איך היא מפסדת ע"י הקינוי וסתירה.

ונראה, דהא דאשה מפסדת הכתובה ע"י זנות, הביאור הוא משום דכיון דאסורה עליו מפני שזינתה וא"כ הוא מוכרח לגרשה, והיכא שהוא מוכרח לגרש אין לה כתובה, דאין עליו החיוב כתובה רק היכא שמגרש ברצונו וכמו שמצינו בעוברת על דת ישראל (כתובות עב, א. שו"ע אה"ע קטו, א) שאין לה כתובה, ושם נמי הביאור הוא דכיון שמוכרח לגרשה לכן אין לה כתובה<sup>1</sup>, ולכן כיון שע"י הקינוי והסתירה היא נאסרת על בעלה והוא מוכרח לגרשה, והיא הלא פעלה זה שיהא הוא מוכרח לגרשה לכן אין לה כתובה, כמו בעוברת על דת שהיא פעלה שיהא מוכרח לגרש אין לה כתובה, וז"ב<sup>2</sup>.

## ה.

אך לפי"ז נשאר לחקור אם היא מפסדת כתובה ע"י מעשה הזנות לחוד היכא שהוא מותר לקיימה, דאפשר דמעשה הזנות לחוד לא הוה סיבה להפסד דכתובה<sup>3</sup>.

[והנפ"מ הוא היכא שאשת כהן זינתה ברצון אחר שנאנסה מכבר, דשם אף הזנות דרצון אוסרה לבעלה ואינו מכריחו לגרשה, דהא היא אסורה לו מכבר ע"י זנות דהאונס, אם יפסידה כתובתה ע"י מעשה הזנות לחוד<sup>4</sup>. וראיה ע"ז נראה דהא מבואר דאשת כהן שנאנסה יש לה כתובה עיין נדרים צ"א (ע"א), ולאבוה דשמואל יקשה, הא ס"ל אשת כהן שנאנסה אסורה

ג). כן כתב במשנה למלך (פ"ב מסוטה ה"א).

ד). א.ה. כן מבואר ברמב"ם (פכ"ד מאישות הכ"ד) שהיא מפסדת כתובתה, לפי "שמעשיה הרעים גרמו לה להאסר". אמנם, רבינו בשערי יושר (א, כ) חלק על השב שמעתתא (א, כג) והוכיח מדברי הרמב"ם בפיה"מ (נדרים יא, יב) דאף אשה שאינה מודה שזינתה ואינה נאמנת לאסור עצמה על בעלה, מכל מקום הפסידה כתובתה. ומוכח שאין ההיתר לבעל גורם את חיוב הכתובה. וצ"ע. ויש לדון ולחלק בין סוטה ספק לזנות ודאי, ואכמ"ל. כן יש להוכיח מדברי הרמ"א (שו"ת סי יב, הובא בקוב"ש כתובות אות רלב), דכתב בנידון אשה שבאו עדים שלא בפניה שזינתה, הגם שאין הם נאמנים לאסורה על בעלה, מכל מקום מסתפק הרמ"א שהם יהיו נאמנים להפסידה כתובתה. חזינן שאין האיסור לבעלה גורם את הפסד הכתובה. וכן ראה בחידושי הרע"א (כתובות לב, ב תוד"ה שלא השם) דכתב בטעם הפסד הכתובה בזנות: "הטעם דכיון שזינתה ממילא פקע כתובה דאדעתא דהכי לא נתחייב הבעל". מבואר, דאין הטעם משום שהיא נאסרה במעשיה על בעלה. וראה עוד בארוכה בחידושי הגר"ש רוזובסקי (כתובות סי' יג).

ה). א.ה. כן נראה בדברי השב שמעתתא (א, כג), דבמקום שמותרת לבעלה ליכא הפסד כתובה, וראה הערה קודמת.

ו). א.ה. ראה עוד בהפלאה (כתובות נב, א ד"ה א"ל רב), שדן בנידון זה גבי אשת כהן שנשבעת ונאסרה על בעלה ושוב נודע שזינתה, הגם שהיא אסורה על בעלה מקודם לכן, דהוא מצדד על פי דברי הבית שמואל - שמפסדת כתובתה. וחזינן בדעתו, דהפסד הכתובה אינו משום שהיא אסרה עצמה על בעלה, אלא דגוף מעשה הזנות מהווה סיבה להפסד כתובה.

לבעלה משום דסופו ברצון (ראה כתובות נא, ב). וא"כ אמאי אינה מפסדת כתובה מטעם דסוף הזנות הוא ברצון, וע"כ כנ"ל דכיון דהיא אסורה עבור התחלת הביאה דבאונס, ואין הסוף ביאה מכריחו מלגרש, מעשה הזנות לחוד אינה מפסיד לה כתובתה, וז"ב].

ונראה דפליגי בחקירה זו הר"ן והראב"ד, דעיין בר"ן כתובות ע"ב (ע"א) [לגבי] עוברת על דת, דהביא שיטת הראב"ד דבהודתה מעצמה שעברה ע"ד ישראל אינה מפסדת הכתובה, והביאור הוא משום דאף דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, מ"מ כיון שהיא מותרת לו ואינו מוכרח לגרשה משום שהיא אינה נאמנת דאין אדם משים עצמו רשע, לכן עבור מעשה העבירה לחוד אינה מפסדת כתובתה. ושיטת הר"ן הוא, דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי והיינו דאף דמותרת היא לו כיון שהיא מודה על מעשה העבירה הפסידה כתובתה משום הודאת בע"ד, דמעשה העבירה לחוד מפסיד הכתובה. וכמו"כ נראה משם דיהא הדין היכא שזינתה ולא תהא אסורה לבעלה אם מפסדת הכתובה דתליא בפלוגתתם, וז"ב. ועכשיו אבאר עוד דין קינוי וסתירה לגבי הכתובה.



## ו.

הנה לכאורה צ"ע לפי דברינו דע"י הקינוי וסתירה היא מפסדת כתובתה, וא"כ [אמר בעלה] איני משקה, אמאי חייב ליתן לה כתובה (סוטה כד, א) הא כבר הפסידה ע"י הקינוי וסתירה. ונראה דאדרבה לפי דברינו יתיישב בפשיטות דכיון דע"י [הקינוי] הא אינה נאסרת עליו, דהא היה באפשר להיות שתהיה מיהא מותרת לו, וכך דע"י אמירתו דאינו משקה הוא גרם [ל]זה שתהא אסורה לו ושיהא מוכרח לגרשה לכן אינה מפסדת כתובתה וז"פ. ואדרבה דאם נאמר דלא כדברינו יקשה מה הוה כשאמר איני משקה, הא סוף סוף הא אפשר שזנתה ואיך נוטלת כתובה מצד הספק. ולדברינו ניחא דבאמת אין הקינוי והסתירה פועל שום ספק על זנות, וא"כ בודאי שתהא מותרת לבעלה ע"י השתיה כיון דלא אסתפק לנו על הזנות. וא"כ מצידה היה אפשר להיות ע"י שתיה בודאי מותרת לו, ורק דהוא גרם שתהיה אסורה לו, לכן הוא חייב ליתן לה כתובתה, וז"ב.

ולפי"ז במתו עד שלא שתו (שם, כד, א). צ"ע לדברינו, מי נקרא שגרם זה שלא יהא מותרת לו, אם הוא ע"י מיתתו או לא. אך זה האנו רואין בכ"מ דהיכא שמת הוא חייב ליתן לה כתובה ואף שאין יכול לחיות עמה וע"כ דנקרא שהוא הגורם דהא היא מותרת לו, וא"כ כמו"כ (הוא) הכא דצריך לקרות שהוא הגורם וכמו באומר איני משקה, וא"כ היה צריך להיות שיהא חייב לה כתובה. וצ"ע פלוגתא דב"ש וב"ה. [וביאור דברי אדמו"ר, דבאמת נשאר לנו ספק, דהא אם זנתה א"כ לא היה מתיר השתייה שלה לבעלה, וא"כ הוה ספק כמו בכ"מ ותליא שפיר בפלוגתתם אם שטר העומד לגבות כגבוי דמי, והיינו מי הוא המוחזק, הוא או היורשים. וצ"ע זה

ז. א.ה. המשנה למלך (פ"ב מסוטה ה"א) כתב לבאר על דרך זה, דהיות והוא הפסיד את בירור טהרתה של האשה, לכן הוא חייב בכתובה. אמנם, הוא נוטה מדברי רבינו, בכך שס"ל שסוטה שנתייחדה עוברת על דת והיא בחשש זונה, אלא דהיא יכולה לברר את טהרתה ע"י ההשקאה, וכשהבעל הפסיד את הבירור מחויב בכתובה.

לי, דא"כ גם באומר איני משקה אמאי חייב מספק, ובכלל הא ביארנו דאין הקינוי וסתירה פועל ספיקות על הזנות, וצ"ע].

## ז.

ובדרך אגב נראה לתרץ מה שהקשו [האחרונים] על התוס' בדף כ"ה ע"ב (ד"ה ב"ה) בסוטה דמתו עד שלא שתו<sup>ט</sup>, דהוה איני יודע אם נתחייבתי, הא בודאי היה חייב לה כתובה, וא"כ הוה איני יודע אם פרעתיך (ראה ב"ק ק"ח, א). [וכן הקשה השער המשפט (סו, ט), דלמה בעינן לחזקה בסברא דלא שביק התירא ואכל איסורא דמשו"ה נאמן המלוה דהיה לו פרוזבול (גיטין לו, ב), הלא הוה איני יודע אם פרעתיך דהא א"א (-אי אפשר) להלווה לדעת אם כתב פרוזבול או לא, וכמו"כ תלה הנמו"י דחנוני אפי' דאיני יודע אם פרעתיך (שבועות מה, א), וכמו"כ תלו האחרונים את המשנה דנקדימון בן גוריון, דלא היה יודע אם ירד המטר קודם הערב או לא (עי' תענית יט, ב-כ, א), דהוה ג"כ איני יודע אם פרעתיך].

ונראה דכ"ז כמו שמבואר ברשב"א (או בריטב"א) גיטין דף ע"ח ע"ב דהיכא דנסתפק לנו לפנינו אם נפל המעות בד' אמות דהלוה או דהמלוה, אינו תלוי להחקירה דאיני יודע אם פרעתיך, והיינו דבאיני יודע אם פרעתיך אמרינן דמסתמא האמת הוא כדברי המלוה, אבל היכא שאנו רואין צדדי הספק אין שייך לומר דהאמת עם המלוה ובודאי דפטור אז. וזהו ביאורו דהיכא דהספק לפנינו אינו שייך דאיני יודע אם פרעתיך, ולפי"ז ככל הענינים הנ"ל א"ש איני יודע אם פרעתיך וז"ב<sup>ה</sup>. ועיין ב"ישועות יעקב" מה שתירץ בסימן כ"ח דבר נחמד על קושייתו הנ"ל, עיי"ש. תם ונשלם.

(ח). ראה תומים (עה, ס"ק כב).

(ט). ז"ל התוס': "אם תאמר, מ"ש תמניתין מפלוגתא דרב הונא ורב יהודה ורב נחמן ור' יוחנן דפליגי בפ"ק דכתובות (יב, ב) מנה לי בידך והלה אמר איני יודע, רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, ה"נ היא טוענת ברי אבל הוא אינו יכול לטעון טענת ברי ותהוי תיובתא דרב הונא. י"ל, מאחר שהתורה עשאה ספק עד שתשתה, אינה יכולה לטעון טענת ברי". והקשה התומים, מדוע שאלו זאת התוס' רק למ"ד ברי עדיף, והלא כאן לכו"ע צריכה להיות האשה נאמנת בטענתה, מאחר וטענת הבעל אינה אלא כאיני יודע אם פרעתיך. והוכיח מכאן התומים, שא"י אם פרעתיך שחיובו משום דאין ספק מוציא מידי וודאי, אין זה אלא במקום דהוי ליה למידע, ועיי"ש. אמנם ראה בשב שמעתתא (ב, ז) שנקט, דגדר חיוב איני יודע אם פרעתיך, הוי משום דכשהיה וודאי חיוב איתרע חזקת ממון, ושוב נאמן בטענת ברי. [ובעיקר קושיית התומים, דספק זנות יחשב כא"י אם פרעתיך. יש ליישב, על פי דברי הרע"א (כתובות לב, ב הובא לעיל הערה ד) שנקט, דעל צד הזנות לא התחייב הבעל בכתובה, ולדבריו הוי כא"י אם נתחייבתי].

(י). יתכן שהמכוון לנימוקי יוסף (קידושין מג, ב. הובא בשיטת הקדמונים).

(יא). ראה עוד בענין זה בחידושי הגרש"ש (ב"ק סי' לו).

הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל

ראש ישיבת כנסת ישראל – סלבודקא

בעל הלבוש מרדכי

## בעניין גירות של רות וערפה\*

א. בדבר הנשים מואביות שנשאו מחלון וכליון. יש להסתפק אם גיירם והיו גירות, או דלא גיירו אותן. ולכאורה אם נימא דלא גיירם והיו נכריות, א"כ איך שייך לומר אשת המת קנית להקים שם המת על נחלתו (רות ד, ה), כיון דכותית היא הרי לא תפסו בה קדושין ואיך שייך להקים שם המת על נחלתו, אדרבה הזכרון הזה הוא לחרפה וכלימה נצחית, כי בא לאהוב את בת אל נכר (מלאכי ב, יא), אשר הכרת הזה נאמר מדברי קבלה (סנהדרין פב, א), והלא אדרבה הזהירה התורה להסיר זכרון זה שבא לאדם תקלה על ידו (עי' סנהדרין נד, א). ומפני זה כתב הרמב"ם (פי"ב מאיסורי ביאה ה"י), כותית שבא עליה ישראל נהרגת.

ב. לכאורה מוכרח לומר דהיו גירות והיו נשואות ממש להם\*, ולפי"ז יקשה איך אמרה נעמי לערפה שתלך ותעבוד עכו"ם, וילפינן מזה (יבמות מז, א-ב) דגר שבא להתגייר צריכים להראותו את קושי הגירות, הא כבר היו גירות, ואף אם נימא דקטנות היו, ג"כ אטו קטן שנתגייר בקטנות מצוה בעת שהוא גדול לדבר על לבו שישוב לעבודת אלילים. וגם תקשה, איך אמרה נעמי דכפי הנראה ידעה בדיניהם, אחרי שכמה דינים ילפינן מדבריה (יבמות מז, ב). וא"כ איך אמרה להן 'גם הייתי הלילה לאיש וילדתי בנים הלהן תעגנה' (רות א, יב-יג), דמשמע דהיו מותרות להם, הא הם אשת אחים מן האם, והיו אסורין להם. ואף אם קטנות היו ונשואיהן

\* נעתק מכת"ק, על ידי תלמיד ששהה בישיבת חברון במשכנה בסלבודקה, לאחר שוב הישיבה מגלות קרמנצ'וג. נמסר ע"י הרה"ג יקותיאל כהן שליט"א - עורך שיחות הסבא מסלבודקא. תודתי ל ידידי הרב אריאל אביני שליט"א, על עזרתו בפיענוח. [במאמר מוסגר, נדפסו ב' מאמרים חדשים מהגרמ"מ אפשטיין זצ"ל, בספר 'עדות ליוסף'. א' בענין אשתרי אשתרי - העתקה מכת"ק. ב' בענין התחייבות בדבר שאינו קצוב, מרשימות תלמיד זה].

א. א.ה. כצד זה שנקט רבינו כי רות וערפה נתגייירו, כן מפורש בזהר חדש (רות כה, ב). וכן נקט האבן עזרא, שרות וערפה נתגייירו. וכתב לפרש (א, יג) עה"פ, הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה: "אל עמה ואל אלהיה - לעד שהתגייירו". וכן מדויק בדברי האב"א (לעיל א, א), דלא היה איסור בנישואיהן. וכן הובא בהוספה למדרש לקח טוב (סוף רות, שאינה מן המחבר).

אכן, יש לציין כי כן דעת רוב המדרשים שמחלון וכליון לא גיירו את רות וערפה: ראה - רות רבה (ב, ט). ילקוט שמעוני (רות, רמז תר). לקח טוב (רות א, ד). תנחומא (בהר סי' ח'). וכצד זה נקטו המלבי"ם (א, ד), והחיד"א (חומת אנה, רות א'). והשו"ר ש"י (למהר"ש אלקבץ זצ"ל). וכן נקט להדיא רש"י עה"פ "כי זקנתי מהיות לאיש" (רות א, יב): "שאנשא לו ואוליד בנים ותנשא"ן להם, שאינם אסורים לכם ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליבם, לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגייירו, ועכשיו הן באות להתגיייר, כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, מעתה נהיה לעם אחד".

אמנם, הב"ח בספרו משיב נפש (רות א, ד), עשה שלום בפמליא של מעלה בין המפרשים, ולדבריו ניתן ליישב את המדרשים עם מה שנקט רבינו, כי גיירו מחלון וכליון את נשותיהם. וראה במה שהאריך בדברי הב"ח הציץ אליעזר (חלק יז, סי' מב). והרחבתי להלן בנספח - גירות של רות וערפה.

מדרבנן, וקרא הכתיב 'אשת המת' מפני נשואין דרבנן, עכ"פ כיון שהם אשת המת מדרבנן, ממילא אסורים לאחים מן האם מדרבנן.

ג. ונראה לי כפי שביארתי בספרי (בי' מ"ז) [ב"ק סי' נד] דהא דגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד, מטעם זכין לאדם שלא בפניו, שהקשה התוס' (כתובות יא, א ד"ה מטבילין אותו), הא עכו"ם היו דזכייתו אינו מועיל. ותירצו בתוס', דבגירות הוא רק מדרבנן, והא דשרי בבת ישראל היינו מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה (יבמות פט, ב). ולפי"ז תקשה לדידן דקיי"ל (רמב"ם פ"ה דתרומות ה"ח), אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

וביארנו<sup>2</sup>, דהכא אין הפירוש שזוכין בעדו ונעשו הב"ד שלוחו לזכות, אלא הכונה דהא דגר שמתגייר אין הפירוש שהוא עושה עצמו לגר, והא דבעי ב"ד הוא דגזירת הכתוב, דאימתי יכול לעשות עצמו לגר דוקא בפניהם, דאם נימא דהוא עושה עצמו לגר, א"כ למה לן קרא דבן איש אי אתה מל (יבמות מח, א), ע"כ הם המגיירים ועושים אותו לגר, דמשפט כתיב ביה. ורק דגלתה התורה דאימתי אמרה התורה דיוכלו לגיירו, דוקא אם איננו בע"כ.

ד. לפי"ז הפירוש דגר קטן, כיון דזכות הוא לו, א"כ יכולים ב"ד לגיירו, דכל שהוא זכות הוא כרצונו, כמו שזכין לאדם. ובאמת הביאור זכין לאדם אין הכוונה דוקא לזכות דבר בעדו, אלא כל מה שזכות הוא לו עושין בעדו, עיין בתוס' סנהדרין דף ס"ח ע"ב ד"ה קטן, קצת כעין זה. [עכ"ל רבינו, השאר חסר וחבל על דאבדין, וראה הערה הצעה בביאור כוונת רבינו].



ב. רבינו הרחיב בדבריו אלו בספרו (לבוש מרדכי, ב"ק סי' נד ענף ב', מהדורת מכון ירושלים), וז"ל: "אלא הכוונה היא, דהנהא דגר מתגייר אין הכוונה שהוא עושה עצמו לגר, והא דבעי שלשה הוא רק דין שאימתי היה נעשה גר כשהתגייר עצמו בפני שלשה, דא"כ למה לן קרא ביבמות (מח, א): עבד איש אתה מל בע"כ, ואי אתה מל בן איש בע"כ, ופירש רש"י דאשמעינן קרא שאין מגיירין גר בעל כרחו, ואם נימא דגר כשהתגייר הוא עצמו היה מגייר את עצמו, א"כ למה איצטרך קרא שלא יגיירו אותו בע"כ, אם בע"כ הוא הרי לא נתגייר כלל, ובודאי דלא מיירי בכפוהו עד שאמר רוצה אני, דממ"נ אם נימא דנתרצה הרי מדעתו הוא, ע"כ צ"ל דמוכח מכאן דגר כשהתגייר אין הכוונה שהוא מגייר את עצמו, אלא דהכוונה דב"ד היו עושים אותו לגר, דמשפט כתיב ביה, היינו דב"ד היו עושים אותו לגר, והם שופטים אותו לגר, והב"ד הם היו המגיירים, והוי אמינא דאף בע"כ היו יכולים לגיירו, וגלי לן קרא דבעינן דוקא מרצונו. נמצא דבעינן רק שיתרצה, וזה קי"ל כל היכא דזכות הוא לו הוי כנתרצה, דמשו"ה היו יכולים ב"ד לגייר קטן משום דזכות הוי כנתרצה".

ג. א.ה. נראה דכוונת רבינו לבאר, כי גירותן של רות וערפה ע"י מחלון וכליון היו בתורת גר קטן, ולכך אם הן היו מוחות הן היו חוזרות לגיותן, כדין הגדילו יכולים למחות (כתובות יא, א), וכן מבואר בתוס' (נוזר כג, ב ד"ה ארבעים) וז"ל: "משמע שהיתה רות קטנה כשנתגיירה". אולם, הן עדיין היו חסרות קבלת מצוות בגדלותן, כמבואר בתוס' (כתובות, שם). ואם הן היו מקבלות עליהן עול מצוות בנערותן ודובקות בדת ישראל, אז ממילא הן היו נחשבות כנשותיהן של מחלון וכליון. (ולגבי קבלת מצוות בגדלותן, שהוא חלק ממעשה הגירות, דחתן נעמי), וכיסוד זה של רבינו ביאר בהרחבה בספר שירת דוד (לרבי דוד הקשר, כתובות יא, א). [העיר הרה"ג רועי הכהן ז"ק שליט"א, דמכל מקום אמאי רצתה נעמי לדחותן באומרה הלהן תעגנה וכו', הלא אם לא יסרבו יגדלו ויהיו בדת יהודית, ולמפרע יהיו יהודיות. וראה נספח].

הרב דוד לוי

כולל פוניבז'

## נספח – בעניין גירותן של רות וערפה ומשא ומתן בדברי הלבוש מרדכי\*

הסתפק הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין זצ"ל: "יש להסתפק אם גירום והיו גירות, או דלא גיירו אותן". ומצדד רבינו, כי גיירו מחלון וכליון את נשותיהן.



א.

### דעות בחז"ל שגירום ונשואים

מצינו בנידון זה האם גיירו מחלון וכליון את נשותיהם, התייחסות מפורשת בדברי חז"ל. **כדעת רבינו שנתגיירו:** כן מבואר בזוהר חדש (מדרש הנעלם על רות כה, ב): "שאל רבי פדת לבריה של רבי יוסי איש סוכו. רות כיון שנתגיירה מפני מה לא קראוה בשם אחר? אמר ליה כך שמעתי, דשם אחר היה לה, וכשנשאת למחלון קראו שמה רות, ומשם עלתה בשם זה, דהא כשנשאת למחלון נתגיירה לא לאחר זמן. אמר לו והכתיב אח"כ ואלהיך אלהי, באשר תליני אליך וכו', הרבה התראות עשתה נעמי כדתנינן וכולן קבלה עליה. ואם נתגיירה קודם למה לה השתא כולי האי. אמר לו ח"ו שנשאה מחלון והיא גויה, **אלא כשנשאה נתגיירה ובחזקת אימת בעלה (עליה) עמדה (היא) וערפה בענין זה. כיון שמתו בעליהן ערפה חזרה לסורחנה ורות עמדה בטעמה. דכתיב הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה (משמע דכתי' שבה), ורות דבקה בה כמו שהיתה בתחילה, כיון שמת בעלה - ברצונה דבקה בתורה. אמר לו שמעת מה שמה בתחילה? אמר ליה גילית שמה (ס"א פלוגיתא), כשנשאה מחלון קרא לשמה רות". ערפה הרפה שמה וחזרה לסרחונה ולשמה ולעמה ולאלהיה, דכתיב הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה. אל עמה להקרא בשם הראשון ואל אלהיה לעבוד ע"ז".**

כדעה זו שרות וערפה נתגיירו מתחילה, מהלך גם האבן עזרא. וכך הוא כותב (א, יג) על הפסוק, 'הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה': "אל עמה ואל אלהיה - לעד שהתגיירו". וכן מבואר בדבריו (לעיל א, א): "ובדרש אומר שהם יואש ושרף בעבור שלקחו בנות מואב, ושם כתוב אשר בעלו למואב, והמואביות מותרות לישראל, כי הכתוב לא אסר כי אם עמוני ומואבי

\* בעוסקי בסידור חידו"ת הנחמדים מפז של רבינו בעל הלבוש מרדכי, שהיו עד עתה בכתובים, ראה ראיתי בס"ד כי ממנו יתד וממנו פינה לשפך אור יקרות, ולגלות צפונות תעלומותיה של מגילת רות בכלל, ועל גירותן של רות וערפה בפרט. ויה"ר שיהיו הדברים להגדיל תורה ולהאדירה, ולע"נ ולכבודו של אמו"ר ז"ל. נעזרתי רבות במאמרו הנפלא של בעל ציץ אליעזר (חלק יז, סי' מב).

(א). מעתה יורדת הוכחת המלבי"ם (א, ד), שרות וערפה לא נתגיירו, והראיה שלא נשתנה שמן. לדברי הזוהר חדש, אם כן לעולם שינו שמן כשנתגיירו, אלא שערפה חזרה לשמה המקורי כששבה אל עמה ואל אלוהיה.

שלא יבואו בקהל ושלא יקחו מבנות ישראל". והנה, מבואר בדבריו שנקט דהן היו מותרות להינשא, לפי שהתגירו, ואין איסור לשאת מואביות, דמואבי ולא מואבית נאסר. ואי נימא שלא נתגירו, אם כן וודאי שיש איסור בזה, כדין בעל בת א-ל נכר.

בהוספה למדרש לקח טוב (רות, שאינה מן המכבר): "...כי נשאו בני אלימלך נשים מואביות ולא נאסרו עליהן מפני שנתיחדו ונתגירו מקודם לכן, שאם נשאו אותן על דתן ועל אליהם היה מעשה בני אלימלך מעל ועבירה וחטא ואשמה והיה הכתוב מזכירם לגנות, וגם בועז הצדיק לא היה נושא את רות המואבית מפני המענה. הא למדנו שבתחלה נתגירו ואחר כך נשאום".

אכן, ראה בשורש ישי (למהר"ש אלקבץ זצ"ל) דדחה את דברי האבן עזרא בתקיפות, וכתב שנסמך על קבלת חז"ל שלא גיירו.



## ב.

### דעות בחז"ל – שמחלון וכליון לא גיירו

מאידך גיסא, מצינו במדרשי חז"ל במפורש, שמחלון וכליון לא גיירו את נשותיהן:

א. ברות רבה (ב, ט) ומשם בילקוט שמעוני (רות רמז תר): "וישאו להם נשים מואביות, תני בשם ר' מאיר לא גיירו ולא הטבילו אותם ולא היתה הלכה להתחדש, ולא היו נענשין עליהם עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית". [וראה במלבי"ם (רות א, ד) שהוכיח זאת, ממה שלא שינו את שמם של ערפא ורות כדין המתגירות, וראה עוד בחיד"א בחומת אנך (רות פ"א), שהביא הכרח נוסף לזה].

ב. בלקח טוב (א, ד) איתא: "מואביות. מלמד שבדתם הניחום לא גיירו ולא הטבילו, אילו היה אביהם קיים לא היה מניחן לישא אותן, אלא לאחר שמת אביהם השיאום".

ג. כן הוא בתנחומא (בהר סי' ח): "ד"א פעמים רבות יצילם. מדבר בבני אדם, כיון שמגיע לו צרה, מיד הוא עושה תשובה, והקב"ה מצילו, כך פעם ראשונה ושניה, חזר בו מוטב, ואם לאו מביא עליו צרה למה שקשה לפני הקדוש ברוך הוא לפשוט ידו באדם הזה ומהו עושה לו, כיון שהוא חוטא, תחלה פושט ידו בנכסיו, ממי אתה למד מנעמי ובניה ואלימלך שהיה ראש הדור, כיון שבא רעב מה עשה, הניח ארץ ישראל והלך לו לארץ מואב, והיה הקדוש ברוך הוא קוצץ עליו, שהיה נשיאו של דור, א"ל הקדוש ברוך הוא, אילו היו בני עושין כן, היו מניחין ארץ ישראל שממה, מה כתיב שם, וימת אלימלך איש נעמי (רות א ג), ולא היה לבניו ללמוד מאביהם לחזור לארץ ישראל, ומה עשו אף הם, וישאו להם נשים מואביות, שלא הטבילו אותן, ולא גיירו אותן".

בטעם הדבר שלא גיירו מחלון וכליון את נשותיהם, הגם שהם היו מגדולי הדור, נראה לבאר, על פי מה שכתב הנצי"ב (הרחב דבר בראשית מט, י): "והיה אז התוכחה על ענין מחלון וכליון שהיו גדולי ישראל וראשי ישיבות בבית לחם, אבל לא היו עמלים בתורה כל צרכן, על

כן לא עמדו על ההלכה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, ומש"ה לא גיירו את ערפה ורות כדאי' במדרש רות".

אם כן, מבאר הנצי"ב, שמחמת זה שהם לא עמלו בתורה כיאות להם, משום כך לא עמדו מחלון וכליון על ההלכה של מואבי ולא מואבית (יבמות עז, א), ולכן הם חששו לגייר את רות וערפה, כדי שלא לעבור על איסור שלא יבוא עמוני בקהל ה' עד עולם. [יש להוסיף דאיסור נכרית אינו אלא מדרבנן, כדאיתא בע"ז (לו, ב) וראה עוד להלן אות ה' מדברי הב"ח].

ד. וכן מבואר ברש"י (א, יב) שכתב על הפסוק "כי זקנתי מהיות לאיש": שאנשא לו ואוליד בנים ותנשא(ו) להם, שאינם אסורים לכם ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליבם, לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו ולא נתגיירו, ועכשיו הן באות להתגייר, כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך, מעתה נהיה לעם אחד, ע"כ. ורש"י אזיל לשיטתו (שם, א, יט) על הפסוק: "ותלכנה שתיהם" - אמר רבי אבהו בא וראה כמה חביבים הגרים לפני הקדוש ברוך הוא, כיון שנתנה דעתה להתגייר השוה אותה הכתוב לנעמי". הרי לנו, שרק לאחר ששבה רות משדי מואב היא נתנה דעתה להתגייר.



## ג.

### יישובו של הב"ח לב' הדרכים - דגירותן היתה תלויה ועומדת

אמנם, הב"ח בספרו משיב נפש (רות א, ד) יישב את הדברים, ועשה שלום בפמליא של מעלה, בין דברי חז"ל במדרש רות הנעלם, לבין שאר המובאות מחז"ל שלא גיירום. ודעתו היא, כי מחלון וכליון גיירום בינם לבין עצמם, ונתגיירו רות וערפה לשם אישות, וכדרך גירותם של שמשון ושלמה המלך את נשותיהם, וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, טז). ואף שנאמר בחז"ל שלא גיירום, מבאר זאת הב"ח וזה לשונו: "ובדרך זה נאמר, שהיו נשואי ערפה ורות (- כנישואי שלמה ושמשון) כי הם עצמם גיירו אותם כדי להנשא להם והדבר ידוע שלא התגיירו אלא בשביל דבר, ולכך תניא בשם ר"מ לא גיירום ולא הטבילום כדין תורה ע"פ ב"ד וכו', וכל זה מרומז במ"ש וישאו להם נשים מואביות, כלומר להם לדעת עצמם שלא על דעת ב"ד, ושקול הוא זה כאו נשאו אותן בעודן מואביות בגיותן". [ואף שקיי"ל שבדיעבד כולם גרים (רמב"ם שם, הי"ז), מכל מקום מבאר, דהיות שהם עשו כן לכתחילה שלא כדין, נכתב עליהם כן, כפי שנכתב על שמשון ושלמה].

ועל דרך זה יש לדון, בדעת רבינו כפי שביאר בהמשך דבריו, שהיה זה גירות של גר קטן, דהואיל ולא היתה זו גירות גמורה ומיתלא תלי שמא יחזרו לסורן (כפי שבאמת עשתה ערפה), ומכל

ב). אכן, הדברים אינם תואמים בשיטת רש"י, אמנם ראה בציץ אליעזר (שם) שניסה ליישב אף את דעת רש"י בשיטה זו, על פי דברי הב"ח במקו"א, ועיי"ש בארוכה.

ג). זה לשון הרמב"ם: "ולפי שגייר שלמה נשים ונשא, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גיירום חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות ע"ז שלהן ובנו להן במות והעלה עליהן הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר או יבנה שלמה במה".



מקום לא חשו לצד בעילת נכרית, משום כך נתבעו הם בדקדוק הדין במשפט הכתוב, כאילו נשאו נשים בגיותן. וכפי שמצינו שנכתב לגבי שלמה שנשא נשים נכריות, הגם שהן התגיירו חלקית.



## ד.

### משא ומתן אם לא נתגיירו כיצד התקיים ענין הייבום

ממשיך רבינו וכותב: "ולכאורה אם נימא דלא גיירום והיו נכריות, א"כ איך שייך לומר אשת המת קנית להקים שם המת על נחלתו (רות ד, ה), כיון דכותית היא הרי לא תפסו בה קדושין ואיך שייך להקים שם המת על נחלתו, אדרבה הזכרון הזה הוא לחרפה וכלימה נצחית, כי בא לאהוב את בת אל נכר (מלאכי ב, יא), אשר הכרת הזה נאמר מדברי קבלה (סנהדרין פב, א), והלא אדרבה הזהירה התורה להסיר זכרון זה שבא לאדם תקלה על ידו (עי' סנהדרין נד, א). ומפני זה כתב הרמב"ם (פי"ב מאיסורי ביאה ה"י), כותית שבא עליה ישראל נהרגת".

ניתן לחלק את השאלה לב': א. אם לא גיירון ולא תפסו הקידושין, כיצד שייך ענין יבום, להמשיך אישות שלא חלה? ב. דאף אם נאמר שניתן להקים שם, הלא אדרבא נחשב הדבר למזכרת עוון.

בנוגע לשאלה הראשונה, כיצד שייך היה להמשיך את האישות של מחלון וכליון בהקמת שם, והלא אין תופסים קידושין בנכריות. אכן, בענין הקמת השם של מגילת רות, נחלקו הראשונים:

הרמב"ן (בראשית לח, ח) סבירא ליה, שהיה זה מענין היבום, ואף שלא היה זה באחי המת. וכן נראה להוכיח מדברי המדרש לקח טוב (א, ב) שהיה זה ענין היבום, וזכה מחלון שנולד לו בן מאותו היבום: "ושם שני בניו מחלון וכליון. מחלון שמחל לו הקדוש ברוך הוא ונהיה לו בן זכר שנאמר (רות ד, ה) להקים שם המת על נחלתו, כליון שנעשה לו כליה".

אולם, ברש"י במגילת רות (ה, י) מבואר, שלא היה זה כלל ענין יבום של אישות, אלא דשם המת ייזכר על נחלת השדה: "להקים שם המת על נחלתו - מתוך שאשתו יוצאה ובאה בנחלה

---

(ד). זה לשון הרמב"ן: "אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואזנים לשמוע. והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח, והוא הראוי להיות קודם בו ואחריו הקרוב במשפחה, כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת:

והיו נוהגים לישא אשת המת האח, או האב, או הקרוב מן המשפחה. ולא ידענו אם היה המנהג קדמון לפני יהודה וכו', כאשר באתה התורה ואסרה אשת קצת הקרובים, רצה הקדוש ברוך הוא להחיר איסור אשת האח מפני היבום, ולא רצה שידחה מפניו איסור אשת אחי האב והבן וזולתם, כי באח הורגל הדבר ותועלת קרובה ולא בהם, כמו שהזכרתי וכו', וחכמי ישראל הקדמונים מדעתם הענין הנכבד הזה, הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה, באותם שלא יהיה בהם איסור השאר, וקראו אותו גאולה, וזהו ענין בועז וטעם נעמי והשכנות. והמשכיל יבין".

וראה עוד במהרש"א (ח"א יבמות עז, א) דביאר על פי דברי הרמב"ן הללו, כי בועז לא חשש להשחית את נחלתו באיסור מואבית (קודם שנדרשה ההלכה שמואביות מותרות), לפי שדן בזה כי עשה דיבום ידחה את ל"ת של מואבית, ואף קודם שנתחדשה ההלכה.

ומכנסת ומוציאה אומרים זאת היתה אשת מחלון שמו נזכר עליה". [וברמב"ן (ויקרא כה, לג) מבואר שיש ענין גאולת שדה בקרובים, וז"ל: "ולפי דבריהם נראה לי בפירוש הפסוק, כי היה לפניו בישראל כשצריך אדם למכור שדהו שיבא הקודם בירושתו ויקנה אותה, והוא הנקרא גאולה, שנאמר (ירמיה לב, ז) קנה לך את שדי אשר בענתות כי לך משפט הגאולה לקנות, וכן מפורש שם בענין בועז (רות ד) וכו'". וראה עוד מה שכתב בזה בספר בן אמתך (להגר"י רפפורט שליט"א, ג, ט)].



## ה.

### כיצד יקימו שם למת למזכרת עוון

בנוגע לשאלתו השניה של רבינו, דאם לא גיירום, מדוע ייזכר שם המת לדיראון, והלא הקב"ה אינו רוצה שייזכר שם האדם על התקלה שנכשל בה. ראינו זה כבר הובאה בהוספה למדרש לקח טוב (רות, שאינה מן המחבר): "... כי נשאו בני אלימלך נשים מואביות ולא נאסרו עליהן מפני שנתיחדו ונתגיירו מקודם לכן, שאם נשאו אותן על דתן ועל אלהיהם היה מעשה בני אלימלך מעל ועבירה וחטא ואשמה והיה הכתוב מזכירם לגנות, וגם בועז הצדיק לא היה נושא את רות המואביה מפני המענה. הא למדנו שבתחלה נתגיירו ואחר כך נשאום".

יש מקום לדון, לפי מה שכתב הב"ח בפירושו משיב נפש למגילה (פ"א), לאחר שהוא מבאר כי נזהרו מאוד אלימלך ובניו שהיו מגדולי הדור, בהיותם בגולה, מאיסור ייחוד, ועל מנת שלא יכשלו באיסור ייחוד עם אמם (קודם שכחלו אנשי כנסת הגדולה את עיניו של יצרא דעירות (ראה יומא סט, ב. סנהדרין סד, א), היה אדם מתגרה אף בקרובותיו, ואף אמו היתה בכלל איסור ייחוד), לכך התירו לעצמם לשאת נשים נכריות, האסורות מדברי סופרים (ע"ז לו, ב), על מנת להצילם מאיסור ייחוד, האסור מן התורה, ומעתה לא יהיו בכלל ייחוד עם נעמי אמם. (ומוסיף הב"ח, שסמכו על כך שגגירום בינם לבין עצמם, ומכל מקום נראה בדבריו דאף בטעם הראשון סגי). מעתה י"ל, דנישואיהם לא היו כלל מזכרת עוון, ואדרבא לצדקה תחשב להם, כאשר הם ניסו בכל יכולתם להתרחק מאיסור ייחוד דאורייתא.

### יישובו של הציץ אליעזר

עוד יש לומר בעיקר הקושיא, על פי מה שכתב בזה הציץ אליעזר (יו, מב סוף אות ג'): "ואולי יש ליישב ולומר שהיה זה לפניו משורת הדין, כדי לעשות עי"כ זכר לנשמת המת, הגם שהיתה אז כאשתו שלא כדין, מכיון שסוף חיו יחד חיי אישות ונעשתה צדיקת, כשם שכל זה הי' בכלל שלא מן הדין כי איננו אחיו ורק מצד המנהג כנו', וכדכותב העק"י שם גם לאחר מיכן, כי רצה בועז הצדיק לתת חלק וזכות למחלון קרובו בולד הנוצר, מה שלא היה חייב בכך, כי התורה לא צותה היבום כי אם אל האחים, ע"ש. וחשב שאולי זכות זה יכפר עליו והנפש תקבל חנינה, ובפרט שהתברר (ובעז ידע זאת במחזה) שיצא מזה יחוס של השתלשלות מלכות בית דוד, וככה איתא בזה"ק בראשית ד' קפ"ח ע"ב, דתרווייהו (תמר ורות) בכשרות עבדו למעבד טיבו אם אינון

מיתייא וכו', דהא כד הוו חיין בקדמיתא לא הוה בהו שבחא יעו"ש, הגם שהזוה"ק סובר דלא נתגיירו".

## ו.

### אם נתגיירו כיצד דחתן נעמי לשוב אל אלהי נכר

בהמשך דברי רבינו: לכאורה מוכרח לומר דהיו גירות והיו נשואות ממש להם, ולפי"ז יקשה איך אמרה נעמי לערפה שתלך ותעבוד עכו"ם, וילפינן מזה (יבמות מז, א-ב) דגר שבא להתגייר צריכים להראותו את קושי הגירות, הא כבר היו גירות, ואף אם נימא דקטנות היו, ג"כ אטו קטן שנתגייר בקטנות מצוה בעת שהוא גדול לדבר על לבו שישוב לעבודת אלילים. לאחר שהוכיח רבינו, כי נתגיירו רות וערפה, מתקשה הוא, אם כן, כיצד ניסתה לדחות נעמי את רות וערפה לשוב אל עמה ואל אלהיה. (וביותר, שלמדים מכאן, ענין דחיית הגר בבואו להתגייר במסכת יבמות (שם), והלא כאן כבר נתגיירו זה מכבר).

אמנם, הובאו לעיל, מקורות רבים מחז"ל ורבותינו המפרשים, כי כאשר נשאו אותן מחלון וכליון לא נתגיירו. ואם כן צ"ב כפי שהקשה רבינו.

והנה, הב"ח בספרו משיב נפש (א, ד) כתב ליישב בדרך אמצעית, (כנ"ל אות ג'), דלעולם גיירו מחלון וכליון את נשותיהם, אולם היתה זו גירות בינם לבין עצמם, ולא על פי ב"ד, ואף נתגיירו לשם אישות, וכעין מה שכתב הרמב"ם (פי"ג מאיסור"ב הט"ז) וז"ל: "ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גיירום חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה".

הנה, מבאר עוד רבינו הב"ח (שם, פסוק ט'), כי חשדה נעמי בערפה שמעולם לא היתה כוונתה להתגייר בצדק, ולכך השפיעה עליה לשוב לעמה, ומה שאת רות דחתה, זהו לפי שלמדים מכאן לדחות את הגרים.

ועל דרך זה י"ל בדרכו של רבינו, הנוקט שגיירו מחלון וכליון את נשותיהם ככמשפט גר קטן (כתובות יא, א), ויש לבאר, דמכל מקום נתבעו מחלון וכליון בכך שנשאו גירות קטנות, שגירותן רק מדרבנן, וחסרות קבלת מצוות, ויכולות למחות, והוכיח סופן על תחילתן [ובחת"ס (י"ד רג) נוקט, שאם מוחה נעקרת קדושתו למפרע, ויין שנגע בו בעבר, הופך להיות יין נסך, ואין זה עקירת הקדושה מכאן ולהבא, וראה עוד בהערה ה']. ויבואר עוד בקטע הבא.

## ז.

### כיצד אמרה נעמי הלהן תעגנה – הלא אסורות באיסור אשת אח מן האם

מוסיף רבינו ומותיב: "וגם תקשה, איך אמרה נעמי דכפי הנראה ידעה בדיניהם, אחרי שכמה דינים ילפינן מדבריה (יבמות מז, ב). וא"כ איך אמרה להן ג'ם הייתי הלילה לאיש וילדתי בנים

הלהן תעגנה' (רות א, יב-יג), דמשמע דהיו מותרות להם, הא הם אשת אחים מן האם, והיו אסורין להם. ואף אם קטנות היו ונשואיהן מדרבנן, וקרא הכתיב 'אשת המת' מפני נשואין דרבנן, עכ"פ כיון שהם אשת המת מדרבנן, ממילא אסורים לאחים מן האם מדרבנן".

וכתב רבינו להעמיד, שנתגיירו בעודן קטנות, וכדין גר קטן (כתובות יא, א) שבי"ד זוכין בעבורו את הגירות מדרבנן, אם כן גירותן היתה מדרבנן.

אמנם, כעת יש להבין כיצד מתיישבות קושיות רבינו: א. דאם נתגיירו כיצד דחתן נעמי, לחזור אל עם נכר, והלא ישראליות המה. ב. כיצד אמרה נעמי, דאם היתה יולדת בנים, יכולות היו להינשא להם, והלא אסורות הן לבנים אלו באיסור אשת אח מן האם (יבמות יז, ב).

אכן י"ל, דהיות וגירותן היתה גירות גר קטן, שחלותה מדרבנן בלבד (וכפי שהביא רבינו מדברי התוס' בכתובות), וכן מבואר להדיא בתוס' (נזיר כג, ב ד"ה ארבעים): "משמע שהיתה רות קטנה כשנתגיירה". אולם, אף שנתגיירו, עדיין היו חסרות קבלת מצוות בגדלותן, הנצרכת להשלמת הגירות. ואם הן היו מקבלות עליהן עול מצוות בנערותן ודבקות בדת ישראל, אז ממילא הן היו נחשבות כנשותיהן של מחלון וכליון. (ולגבי קבלת מצוות בגדלותן, שהוא חלק ממעשה הגירות, דחתן נעמי כסדר הגירות), אם כן נמצא דראתה נעמי שערפה לא חפצה בדת האמת, וכעת שתחזור אל עמה הוברר למפרע שהיתה נכרית, כמשפט גר קטן שמיחה משהגדיל, וכשלא קיבלה על עצמה עול מצוות. [ואף לגבי רות ניסתה לדחותה מלהתגייר בקבלת מצוות, וכפי שלמדים מכאן (יבמות מז, ב) שיש מתחילה לדחות את הגר', אך כאשר דבקה רות בנעמי, קיבלה על עצמה את עול המצוות ונעשתה גיורת גמורה].

ואם כן, במצב זה שנמצאת נעמי עם כלותיה על אם הדרך בואכה בית לחם יהודה, מצבן של כלותיה הוא שהן גיורות רק מדרבנן, ואם ימחו או שלא יקבלו את קבלת המצוות, יתברר כי הן לא חפצו באמת להתגייר אלא לשם דבר מסוים, ונמצא שלמפרע נכריות הן. ואף אם ירצו לשוב עם נעמי ולהתגייר, מכל מקום חסרות עדיין קבלת מצוות, המעכבת בגירות דאורייתא, ומצבן כעת הוא שהן יהודיות רק מדרבנן. בשעה זו אומרת להן נעמי, שאף אם תהיה הלילה לאיש ותלד לו בנים, הלא אין להם להתעגן בעבור כך, ואף שלכאורה אסורים הם בהן מצד איסור אשת אח מן האם, אמנם בזה י"ל, דכיון שכל מה שתפסו קידושין לאחיהם הוא רק מדרבנן (דמדאורייתא נכריות המה), אם כן כיון שיש את ענין היבום, כמבואר ברמב"ן עה"ת, יותר האיסור

ה). כן מבואר בשיטה ישנה (המובא בשיטה מקובצת כתובות יא, א) דגר קטן מהני רק לענין זה שאם הוא נוגע ביין, מגעו אינו עושה יין נסך, ומבואר שמהני גירותו רק לענין דינים דרבנן. וכן מבואר בראשונים בכתובות (רשב"א, ריטב"א, רבינו קרשקש) דהא דמועילה מחאת הגר קטן לכשיגדיל, הוא משום שגירותו עד עתה אינה אלא מדרבנן. ומה שיכלו לשאתן, אף שהיו גירות רק מדרבנן, י"ל דלשאת נכרית בגיורת אינו אלא איסור מדרבנן (ראה ע"ז לו, ב ומה שהובא לעיל מדברי הב"ח). וראה עוד בספר שירת דוד (הקשר, כתובות יא, א) שהולך אף הוא במהלך זה של רבינו, שהיו גירות של גר קטן. וכן הרחיב בספר משבצות זהב (רות א, ה).

ו). יתכן לבאר בנוסח מעט שונה, על פי דברי הב"ח שהובאו לעיל (אותיות ג' וז'), כי גירותן של רות וערפה היתה לשם אישות, ומשום כך ניסתה נעמי לדחות את רות, שמחוסרת ועומדת קבלת מצוות (מחמת היותה גר קטן וכנתבאר בדברי רבינו), ומכאן למדים שיש מתחילה לדחות את הגר.

דרבנן של אשת אח מאמו (שחלותו רק מדרבנן, כמשפט הנישואין שהוא רק מדרבנן וכפ"נ), ולכך ליכא למיחש לאיסור דאשת אח מן האם<sup>1</sup>.

יתר על כן, כתב המהרש"א (יבמות עז, א ח"א), דבועז יבם את רות, והגם שיש בזה איסור של מואבית (והיה זה קודם שנדרשה ההלכה שמואביות מותרות), מכל מקום הוא הגיע מכח עשה דיבום ודחה ל"ת דמואבית, ובאותו הזמן לא נגזר האיסור גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה, ולכך דחה עשה דיבום (קיומי), את ל"ת דמואבים, עיי"ש. ואם כן ק"ו בנידון דנן, שאשת אח מן האם, שהיה אסור רק מדרבנן, דודאי שיותר במקום עשה דיבום (אף דגם הוא היה מדרבנן, דהא כל גירותן היא מדרבנן).

### יישובו של רש"י לפי דרכו שנכריות היו

יש להוסיף בזה, דהנה רש"י (א, יב) עמד בקושיא אחרת, מדוע אין כאן נידון של איסור אשת אח שלא היה בעולמו (ראה יבמות יז, א). ותיירץ וז"ל: "כי זקנתי מהיות לאיש - שאנשא לו ואוליד בנים ותנשא<sup>(ו)</sup> להם שאינם אסורים לכם, ואינכם אסורים להם משום אשת אחיו שלא היה בעולמו שאינה זקוקה ליבם, לפי שלא היו למחלון וכליון קדושין בהן שנכריות היו, ולא נתגירו, ועכשיו הן באות להתגייר כמו שנאמר כי אתך נשוב לעמך מעתה נהיה לעם אחד". ולדרכו של רש"י, שהן היו נכריות, אם כן כמובן דליכא להקשות משום אשת אחיו מאמו<sup>2</sup>. אמנם רבינו לשיטתו, שפירש דגיירון מחלון וכליון, אם כן נתקשה מדין אשת אחיו מאמו.

אכן, יש להעיר בדברי רבינו, דגיירו מחלון וכליון את נשותיהן כדין גר קטן, והלא בעינן בי"ד שזוכים בעבורו את הגירות, כפי שמבאר רבינו, אם כן היכן היה בי"ד בארץ מואב, שיכלו מחלון וכליון לגייר את נשותיהם. ולא מיבעיא לשיטות שהם נשאו את רות וערפה לאחר מיתת אביהם, אם כן הם היו רק ב' ישראלים, אלא אף אם הם נשאו אותן בחיי אביהם, הלא הם קרובים ולא יכולים לדון בדין בי"ד, וצ"ע. ויש לדחות בזה, שגיירום מכל מקום לפני בי"ד.



(ז). אמנם ראה בשו"ת תשובות והנהגות (א, תשכח) שדן הגר"מ שטרנבוך, בתוקף גירות בזמן הזה שדינה רק מדרבנן להרבה פוסקים כיון דליכא מומחין, והאם מותר לכתחילה לשאת גיורת, אף שהינה ישראלית רק מדרבנן, ותלה זאת בחקירתו של מרן הגר"ח מבריסק, וז"ל: כאשר דן בגיורת בזה"ז שאין זה אלא מדרבנן לכמה פוסקים: "מיהו ד"ז תלוי עד כמה הוא תוקף כח לדברי חז"ל, אם זהו מדרבנן, ורק דין תורה הוא לשמוע לחז"ל מלא תסור וכו', או שהם דברי תורה ממש: שנותן התורה מסר להם הכח כמותו ממש והוי ככל דיני התורה, ושמעתי בשם הגר"ח מבריסק וצ"ל שתלה חקירה זאת בפלוגתת הראשונים (מובא באשכול), בלבש ציצית עם תכלת בזה"ז, שחז"ל עקרו מצות ציצית בתכלת. גזירה משום כסות לילה אם ילקה בזה משום כלאים, דלאחר תקנת חז"ל אין מ"ע כלל, או דהמ"ע דציצית נשאר לדחית הל"ת רק דחייבין לשמוע לחז"ל שלא להתעטף", ומסקנתו שמהני גירות בזה"ז שיהא לזה תוקף כעין דאורייתא, עיי"ש.

(ח). יש להעיר, מדוע נתקשה רש"י משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, ולא משום אשת אח מאמו, וצ"ת.

הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל  
אב"ד וראש ישיבת סלוצק, בעל אבן האזל

## סוגיא דאנוסים היינו\*

### א.

תנן במתניתין [כתובות יח, ב] העדים שאמרו כת"י אבל אנוסים היינו, קטנים היינו פסולי עדות היינו וכו'. ופרש"י בלשון שני פסולי עדות, היינו משחקים בקוביא. והקשה הר"י מגאש [ועיין בתורי"ד שכתב מפני זאת דלא כרש"י], א"כ איך נאמנים ברישא כשאינן כת"י יוצא ממק"א הלא אין אדם משים עצמו רשע אינו נאמן אף במגו וכמו במסקנתו דרמב"ח דבמחמת ממון אינן נאמנים אף ברישא כשאיכא מגו, [ואפשר דשיטת רש"י הוא דבעבירה דרבנן אין שייך החיסרון דא"א מע"ר, עיין בספר "ארעא דרבנן" (מערכת אל"ף סימן י"ז)]. ועיין בקצה"ח והתומים בענין דשטר אמנה אם הוא עבירה דאורייתא או דרבנן, עי"ש].

ותירץ הר"י מיגש הובא ברשב"א דמיירא שאומרים שעשו תשובה, והקשה הרשב"א איני יודע מה הוא שח דא"כ אף במחמת ממון נמי נימא הכי דאין שם החיסרון דא"א מע"ר משום דעשה תשובה [ואף דצריכין להחזיר הממון שהפסידו, א"כ מאי יעשה כשיאמרו שלמנו לו את המעות].



### ב.

ונראה דהיכא שאומרים אח"כ שהגידו מקודם שקר, ע"ז נאמר עיקר הכלל דכיון שהגיד וכו', כמבואר בר"ן שבועות (לא, א), דהיכא שאמרו מקודם, אין אנו יודעין לך עדות, אח"כ אין יכולים עוד להעיד העדות, ולאמר דבאמת הם יודעין את העדות, ומעיקרא שקר אמרו, דע"ז נאמר דינא דכיון שהגיד, וע"ז קאי הקרא דאם לא יגיד וכו', וכ"ז הוא בשקר, דהגדת שקר נמי הגדה היא, ושייך דינא דכיון שהגיד, אבל באנוסים היינו מחמת נפשות שאומרים שהותר להם

\* מכתבי תלמידו מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל - ראש ישיבת מיר, ההגהות בגוף הדברים הינם מהגר"ח ש. חידו"ת אלו נמסרו ע"י בנו הגר"ר רפאל שמואלביץ זצ"ל - לאבינו ז"ל, להדפסתם לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. השיעור נמסר בליל ג' לסדר כי תבא תר"ץ. פוענח וסודר ע"י הרב יוסף אברהם לנדי שליט"א, תודתי נתונה להרה"ג משה מרדכי אייכנשטיין שליט"א שסיים את מלאכת העריכה.

א. זה לשון הגאון רבי ישראל יעקב אלגאזי [ארעא דרבנן, שם]: "והיכא דמשים עצמו רשע בעבירה דרבנן, לא נתבאר בדברי הטור, שהרי לא כתב [שם] אלא שגגב או גזל או לזה ברבית דהו עבירות מן התורה. אבל מסוגיא דכתובות פרק האשה [שנתארמלה] דף י"ח [ע"ב] מתבאר דעבירה דאורייתא ועבירה דרבנן נמי אין נפסל על פי עצמו, דקתני התם, עדים שאמרו כתב ידינו הוא זה, אבל אנוסים היינו פסולי עדות, פירוש קרובים או משחקי בקוביא היינו, אם כתב ידן יוצא ממקום אחר אינן נאמנים, ואמרינן בגמ' [כתובות שם] טעמא משום שאין אדם משים עצמו רשע. ובמשחק בקוביא כתב רש"י בפרק שבועת העדות [שבועות] דף ל"א [ע"א ד"ה אבל], דמשחק בקוביא מדאורייתא חזי שלא פסלה תורה אלא עד חמס שנוטל בחזקה, ורבנן גזור ביה ועשאוהו גזל מדבריהם, ואמרו אסמכתא היא ולא קניא. וכ"כ [הרמב"ם] פרק ו' מהלכות גזילה [הלכה ז'] דאינו אלא גזל מדבריהם, ע"ש".

לאמר שקר, א"כ לאו הגדה היא כלל, דהיכא שמותר להם להעיד שקרא, אז הגדתן לאו הגדה היא כלל, ובודאי דל"ש התם דינא דכיון שהגיד, וז"ב.

עוד נראה לחדש, דלא אמרינן פלגינן דיבורא, רק [היכא] דלאחר שיפלגו יהיו נאמנים מדין עדים, אבל אם אף לאחר שיפלגו לא יהיו נאמנים מדין עדות, שם לא אמרינן פלגינן וכו'. ועוד נראה לאמר, דהיכא שהעדים אומרים שהיו פסולים בעת ההגדה הראשונה, ג"כ אין שייך לאמר כיון שהגיד, דהגדת עד פסול לאו הגדה היא כלל, וכו"ח.

### ג.

ולפי"ז נבאר הדברים, דבמחמת ממון כיון דא"א להאמינן מדין עדות, דא"א מע"ר, ואפילו אם נעשה פלגינן, ולאמר דעתה הן כשירים דעשו תשובה [ושוב אין שייך החיסרון דא"א מע"ר, דהעבר אינו נוגע להם רק להשטר] אפי"ה לא יהא נאמן מדין עדות, דכיון שהגיד הוא, דכיון דבמחמת ממון אסור להם להגיד שקר, א"כ כשאמרו יש לנו מהם הגדה, ועל הגדת שקר שייך החיסרון דכיון שהגיד כנ"ל, וכיון שסו"ס לא יהיו נאמנים מדין עדות, ל"ש פלגינן כנ"ל (בסעיף קטן ב), זהו ביאור ענין דמחמת ממון.

ובמנ"פ, בלא מגו אינם נאמנים ע"ז גופא לאמר האמתלא זו שהיו אנוסים, כיון שסו"ס יתבטל הגדתן הראשונה ע"ז, אבל כשאיכא מגו נאמנים ע"י עדות, דל"ש כיון שהגיד כנ"ל דכיון דע"י המגו אנו מאמינים להם שהיו אנוסים מנ"פ ושוב אין כאן מהם הגדה וכן"ל בסק"ב, זהו ביאור ענין דמנ"פ.

### ד.

אבל במשחקי בקוביא, בלא מגו אינם נאמנים ע"ז, כיון דע"ז יתבטל הגדתן הראשונה, אבל ברישא דאיכא מגו נאמנים מטעם עדות, וכן"ל בסק"ב דאם מבררים לנו שהיו פסולים בעת ההגדה אין לנו מהם שום עדות, דהגדת עד פסול לאו הגדה היא, וכאין כאן החיסרון דא"א מע"ר, דפלגינן ונאמר שעשו תשובה, וכן"ל דהעבר אינו נוגע לנו, ולאחר הפלגינן הלא יהא הנאמנות מדין עדות לכן פלגינן, וניחא הכל.

הג"ה וזהו ביאור החילוק, דעדים אינם נאמנים לאמר זה גופא שיש להם אמתלה, דכיון דזה נוגע לבטל עדותם הראשונה אין להם ע"ז דין עדות, אבל בבב"ד דקי"ל דחוזר וטוען כשיש לו אמתלא, הענין, דבב"ד הוא ע"פ הטענות ורק דאינו חוזר וטוען, אבל על האמתלא יש לו כח הנאמנות של בב"ד, וממילא מברר לנו דאינו חוזר וטוען ולכן נאמן ע"כ, ועדיין צ"ע.

(ב). כפשוטו הוא נגד הגמ' שדחו להדיא ל"ק דרמב"ח משום דאין נאמנין לומר אנוסין היינו מחמת נפשות לסתור עדותם הראשונה בלא מגו משום כיון שהגיד וכו' וצ"ע. וראה להלן. [הערת הרב משה מרדכי אייכנשטיין].



உள்ளே

## האוצר ♦ גיליון מ"א



הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל  
אב"ד וראש ישיבת סלוצק, בעל אבן האזל

## סוגיא דמפי כתבם ועד אחד בשטר\*

### א.

[כתובות כ, א] ז"ל התוס' (ד"ה ורבי יוחנן): "ורבי יוחנן אומר אף על פי שאין זוכרה מעצמו - פי' אבל ע"י השטר זוכרה, אבל אם אין זוכרה כלל לא, דמפיהם ולא מפי כתבם, כדאמרין פ' ד' אחין (יבמות לא, ב) גבי מפני מה לא תקנו זמן בקדושין, דקאמר לינחי גבי עדים, אי דכירי ליתו ולסהדו ואי לא זימנין דחזו בכתבא ואתו ומסהדי ואמר רחמנא מפיהם ולא מפי כתבם, וא"ת הכא נמי אמאי לא אסרינן לכתוב עדות על השטר שמא ישכח לגמרי ואתו ומסהדי מכתבא כדחיישינן התם. ויש לומר, דודאי התם חשו חכמים לפי שב"ד מוסרין לו השטר ויסבור שלכך מסרוהו לו שיעיד אפי' לא יזכור, אבל הכא שמעצמו כותב עדותו על השטר לא חשו חכמים לכך. וא"ת, ואמאי לא מצו חזו בכתבא ולאסהדו, הא תנן בגט פשוט (ב"ב קסח, א) מי שנמחק שטר חובו מעמיד עליו עדים ובא לב"ד ועושין לו קיומו, ומפרש בגמ' מהו קיומו. וכן בהגוזל קמא (ב"ק צח, א) דאמרין גבי שורף שטרותיו של חברו פטור מדיני אדם כו', ה"ד אי דאיכא סהדי דידעי מה הוה כתוב ביה בשטרא נכתוב ליה שטרא אחרינא, אלמא לא חשבינן ליה מפיהם ולא מפי כתבם. וי"ל דבפ' ד' אחין (יבמות לא, ב ושם) חיישינן דלמא אתו ומסהדי בסתם כאילו זוכרין העדות, אבל ודאי אם היו מעידין שכך ראו בחתימתן, הא לא חשיב מפיהם ולא מפי כתבם, דעדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבית דין והוי כאילו מעידין ראינו עדות שנחקרה בבית דין".

ודבריהם צ"ב, דהא ביבמות מיירי שנוגע לדינא פ' (=לדיני נפשות) כשזינתה, וא"כ בעי דוח"ק (=דרישה וחקירה), וע"כ דאנו שואלין להעדים מנין אתם יודעין ואיך ראייתם, וא"כ אם אומרין שראו בשטר הלא ליכא חיסרון דמפי כתבם, וע"כ שיאמרו לנו שקר. [מלבד דזה קשה הא עדים אינם חשודים לנו בכל מקום למשקרים], וא"כ ממה נפשך, אם דוח"ק כזו שהיא שקר הוה חיסרון בהגדה, א"כ איך תלוי זה לדינא דמפי כתבם, הא אפילו אם היה כשר הגדה מתוך הכתב, היה פסול באופן שמגידים שקר כזה, ואם אין זה חיסרון בדוח"ק א"כ מאי אכפת לנו דלא מהני הגדה בכתב, הלא הם ראו בשטר והם מגידים בעל פה, ומה בעי עוד יתר, וצע"ג.



\* מכתבי תלמידו, מרן הגר"ח שמואלביץ זצ"ל - ראש ישיבת מיר. ההגהות בגוף הדברים הן מהגר"ח ש. חידו"ת אלו נמסרו ע"י בנו, הגר"ר רפאל שמואלביץ זצ"ל - לאבינו ז"ל, לזכרו של הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן הי"ד. מתוך שיעור שנמסר בפרשת כי תבא תר"ץ. כתב היד פוענח ע"י הרב יוסף אברהם לנדי שליט"א. במסגרת סידור הדברים נעשו תיקוני לשון קלים, למען ירוץ הקורא בו. פיענוח ר"ת נעשה במסגרת [יצוין, כי בספר עדות ליוסף, נדפס שיעור נוסף מהגר"א זצ"ל מכתבי הגר"ח ש זצ"ל - בענין טענת אונס בגיטין, בריש מסכת כתובות].

## ב.

והנראה לי לתרץ קושית התוס', עפ"י ביאור ענין מעלת דדעת המתחייב, דידוע דברי הראשונים ובתוכם התוס', דלכן ליכא החיסרון דמפי כתבם בשטר, משום דהוה מדעת המתחייב, (וחשיב מפי כתבו כהסברו דבעה"מ), וביאור הענין הוא, דאף שטר כזה שנוסחו הוא סיפור דברים ממעשה שעבר, מ"מ כיון שקי"ל (ב"ב קסז, ב) כותבין שטר ללוה אעפ"י שאין מלוה עמו, וכן למוכר אעפ"י שאין לוקח עמו, ולבעל אעפ"י שאין אשתו עמו, א"כ ע"כ שאינם מעידים על המעשה כלל, דהא לא ראו המעשה, רק דעיקר הגדתן הוא שהכינו שטר להמתחייב ונכתב בציוויו, ובקיצור נאמר דעדות של שטר לא הוה בכל מקום על מעשה שעבר, רק על רצונו של המתחייב, ואח"כ אנו מעצמינו יודעין, דכיון שהעדים אומרים לנו שהכינו השטר להמתחייב, ואיך בא ליד המלוה או הלוקח והאשה, וע"כ שהיו גירושין והלוואה או מכירה, וזהו הביאור דהמעשה אנו יודעין מהבע"ד כנ"ל. ולפי"ז ברור ופשוט, דאם יאכל אדם בשר חזיר ויצווה לעדים לכתוב שטר, או אם יזיק ויצווה לכתוב שטר, אף דאיכא דעת המתחייב, מ"מ כיון שמעידים על מעשה שעבר, באופן זה, הוא עצם החיסרון דמפי כתבם, וזהו גדרן של "שטר וכתב", דסיפור מעשה של העבר זהו כתב ולא מהנך, והגדה כזו שהכינו שטר להמתחייב זהו שטר וביה ליכא החיסרון דמפי כתבם.

ובאופן השני, היכא שנוסחא של השטר אינו מורה כלל על העבר רק על ההווה, כמו לישנא גט, אני פלוני בן פלוני מגרש, שהוא לשון הווה, שם אין כאן הגדת עדת כלל וכלל, דא"כ (=דאין כאן) במציאות עדות כלל, ואין הע"ח (=העדי חתימה) מגידין כי אם על החתימה שלהם, ונמצא דמגידים בחתימתן על מעשם שחתמו, אך למסור נוסח כזה עם הגדה על חתימתן אסור להם למסור להמלוה וכדומה, דסו"ס הוה עדות שקר כיון שעיי"ז יוצא ממון, וע"כ דמסרו להמתחייב, וממילא אנו יודעין אח"כ המעשה כנ"ל, ולכן אין כאן חיסרון דמפי כתבם דא"כ (=דאין כאן) הגדה כלל רק מעשה לחוד, וז"פ.



## ג.

ולפי"ז יתבאר לנו שיטת הרמב"ם, דפסק בפ"ג מעדות (ה"ד) דמדרבנן חותכין ע"י עדות שבשטר, דמה"ת פסול מדין מפי כתבם, ועיין בראשונים ואחרונים שהקשו מגט איך מהני ע"ח לר"מ, ובפרט להרמב"ם והרי"ף אף לר"א, ועיין בנתיבות (ביאורים כח, ז) שחילק בין שטר ראיה לשטר קנין, ולפי הנ"ל הוא כפשוטו. דכיון דלדידן ההלכה היא דאין כותבין שטר ללוה אלא א"כ מלוה עמו משום חששא דהפסד לקוחות, שמא כתב ללוות בניסן ולא ילוה עד תשרי [עיין ב"מ י"ג], וא"כ נמצא דאחר החששא גם הלוה בעצמו אינו נאמן אצלינו, ובעינן שיהא המלוה עמו, והיינו כדי שיראו העדים את ההלוואה, ולפי"ז בעינן שיגידו על מעשה שעבר שהיה הלוואה, ולכן הוה כמו שטר על נזיקין וחזיר דלא מהני כנ"ל, ולפי"ז מה"ת בלא חששא דלקוחות כשר הגדת עדים שבשטר כנ"ל, ולאחר חשש הלקוחות פסול דהוה מפי כתבם ובעי

לתקנה חדשה להכשיר – ולכן בגט דלהלכה קי"ל כותבין גט לאיש אעפ"י שאין אשתו עמו לכן לא הוה מפי כתבם מה"ת כמו שביארנו.

#### ד.

ולפי"ז נתבאר דברי הגמ' שביבמות ול"ק קושית התוס' כלל, והוא דכיון דא"א להשטר קידושין להיות גבה דלמא מחקה לה כמבואר בגמ', וא"כ "גיטרויען מיר איהר ניט" (=היא לא נאמנת לנו), וגם א"א להניחו לגבי הבעל דחשדינן אותו משום שמא יחפה על בת אחותו כמבואר ג"כ בגמ' (ראה יבמות לא, ב. גיטין יז, א), וא"כ עיקר שטר קידושין נתקן רק באופן זה שיהא מונח אצל העדים, ואיך יהא לנו ראייה שהיה קידושין? הלא הבעל כותב הקידושין היינו השטר קודם החלות, וע"כ שיהא הדין שיהא אסור להם לחתום רק כשיראו המעשה של הקידושין [וצ"ע דא"כ לא יצויר רק שטר ראייה דקידושין], ונמצא דהגדתן היא על סיפור המעשה שעבר, כמו שטר על אכילת חזיר ונזיקין כנ"ל, לכן הוה מפי כתבם, אבל במי שנותן שט"ח הוה כמו כל השטרות דליכא בהו החיסרון דמפי כתבם כנ"ל, דנעשה מדעת המתחייב ומעידין ראינו עדות שנחקרה בב"ד, וז"ב.

#### ה.

ועיין עוד בתוס' (כ, ב ד"ה דעד אחד) וז"ל: "ומתוך הירושלמי נראה לפ' בענין אחר סוגיא זו, דקאמר התם רב הונא כרבי, ור' יוחנן כרבנן, פירוש שהעדים באים לקיים חתימתן, אם זוכרין המלוה בלא שטר אפי' לרבי א"צ לצרף עמהן אחר מן השוק, דעל מנה שבשטר הן מעידין, וכשאין זוכרים המלוה אפילו ע"י השטר אפי' רבנן מודו דצריכין לצרף עמהן, דעל כרחין אין מעידין אלא על כתב ידן, וכי פליגי היינו כשזוכרין המלוה ע"י השטר, דלרבנן חשיב זכירה ועל מנה הן מעידין, ולרבי לא חשיב זכירה, ולשון כותב אדם לא משמע הכי". עכ"ל.

ודבריהם צ"ע: א' דבירושלמי לא הוזכר כלל המילה דמעצמו, רק בלשון זה ר"ה אמר והוא שזוכר עדותו, ור"י אמר אעפ"י שאין זוכר עדותו, ב' דלפי דבריהם מיירי פלוגתא רבי ורבנן בהמשנה דוקא באופן רחוק כזה שזוכרין המלוה ע"י השטר, וזה דוחק גדול. ג' דמשמע מסוף דבריהם, דפלוגתא של ר"י ור"ה על פירוש הברייתא, קאי ותלוי בפלוגתא דרבי ורבנן, וזה צ"ע דהא הברייתא אין לה ענין כלל לקיום שטרות, רק דמיירי בדין כתב "ואייגנער צעטיל" (=ופתק עצמי – שהעד כותב לעצמו) של העדים לזכור המעשה, ועיין ברא"ש ורי"ף עיי"ש.

#### ו.

ולכן נראה לבאר הירושלמי באופן אחר. וז"ל הגמ' בדף כ"א (ע"א): ואי ליכא תרי אלא חד מאי, אמר אביי לכתוב חתימת ידיה אחספא, ושדי ליה בבי דינא, ומחזקי ליה בי, ולא צריך איהו לאסהודי אחתימת ידיה, ואזיל איהו והאי ומסהדי אאידיך וכו'.

מבואר מזה, דאף דגם לאחר העצה נפיק תלתא רבעא אפומא [דחד], דהא הוא ע"א על השטר גופא, ופועל חצי, ופועל ג"כ רביע בהקיום – אפילו הכי לא אכפת לנו, כיון שבהקיום אינו פועל יתר מחבירו מהני עדותו, וז"ב.

ובירושלמי (כתובות ב, ד) מבואר להיפך, וז"ל: "ע"א הכל מכירין כת", והוה ממש כסוגייתנו, דאתחזק בבי דינא, וע"א אין הכל מכירין כת", א"א לו להעיד על כת"י השני משום דנפיק תלתא רבעא דממונא אופמא דחד סהדא, וחזינן דהירושלמי סובר, דאף באופן זה שאינו פועל בהקיום יתר מחבירו, מ"מ כיון שפועל ג"כ חצי בעצם השטר גופא, גם בזה הוה החיסרון דנפיק תלתא רבעא וכו'.



## ז.

ונראה לבאר פלוגתתם, דז"ב דל"ש (=דלא שייך) החיסרון בעדות היכא דנפיק תלתא רבעא אפומא דחד, רק היכא דלא מהני עדי צירוף, ושם א"א לחד למפעל כלל, ורק בהצטרפותם של שניהם. לכן שייך הדין דבעי שיפעלו שני המצורפים יחד שווה, לא זה יתר מזה, אבל היכא דמהני עדי צירוף וכ"א לעצמו פועל, שם פשוט ודאי דכ"מ (=דכל מה) שאפשר לאחד למפעל פועל, ומה שחסר עדיין אנו משיגים מהשני, וז"פ.

ולכן בקיום שטרות, דמבואר בשטמ"ק, וכן הובא בתומים בשם הרידב"ז<sup>1</sup>, דלא מהני בהו עדי צירוף, כגון אם חתומים על שטר ארבעה עדים, (ושנים מקיימים שנים, ושנים מקיימים את השנים האחרים) [הג"ה: אולי צ"ל, ואחד מכיר חתימת שנים, ואחד מכיר חתימת השנים האחרים, וצ"ע] דלא מהני, לכן שייך כאן החיסרון דנפקא תלתא רבעא אפומא דחד סהדא.

ולכן היא שיטת הבבלי, דלא הוה חיסרון דתלתא רבעא אפומא דחד, באופן הנ"ל, דכיון דחצי שהוא מעיד על גוף השטר, הלא מהני בזה עדי צירוף כמו בשאר ענייני ממון, שהם מעדיין על ההלוואה ופועל כמה שיכול היינו פלגא ידידה, ואי"ז סתירה אח"כ מלפעול רביע בהקיום, וכיון דבהקיום אינו פועל יותר מחבירו שוב לא אכפת לנו, וכנ"ל דחיסרון זה דתלתא רבעא אין לנו כ"א בקיום שטרות וכדומה.

וכ"ז הוא לשיטת הבבלי דסובר דע"א בשטר חשוב שטר, ולכן הוא יכול לפעול בהחצי שהוא מעיד על גוף השטר בלא צירופא דחבריה, ולכן אין לנו החיסרון דתלתא רבעא אחד כנ"ל.

אבל הירושלמי סובר דע"א בשטר ל"ח שטר, וא"כ גם לפעול מחצה בהגדתו על גוף השטר בעי לצירוף, לכן גם בזה שייך החיסרון דתלתא רבעא דממונא אחד, ונמצא דעצם פלוגתתם היא בע"א בשטר אם חשיב שטר, וז"ב.

(א). ז"ל הירושלמי: "לא צורכה דלא כשהיו שנים, אחד הכל מכירין כתב ידו, ואחד אין אדם מכירו וחבירו מכירו, חבירו מהו שיעשה כאחד מן השוק להעיד עליו? אם אתה אומר כן נמצאת כל העדות מתקיימת בעד א'". [פ"י כששנים חתומים, ואחד כולם מכירים את כת", והשני לא מכירים (רק העד האחר ועוד אחד)].  
(ב). צ"ל הרדב"ז.

ואף דהיכא שקיימו כת"י של אחד מבואר בירושלמי דחייב שבועה, היינו לאו משום דע"א בשטר חשיב שטר, אלא משום דלגבי שבועה לא החמירו בתקנתן של קיום.



### ח.

ועיין בתוס' דף כ"א (ע"א ד"ה על) שכתבו, דלרבנן, אפילו כשאומרים בפירוש דמעידין על הכת"י, חשיב כאילו הם מעידים על מנה שבשטר, והביאור בזה הוא דכשרואה כת"י, הלא רואה עדות שנחקרה בב"ד שראובן חייב לשמעון מנה, ועיין בתורי"ד שכ"כ. וכשאחר רואה, אינו כ"א ע"א שנחקרה ולכן לא מהני, אבל הוא בעצמו שידע שאינו אומר שקר, רואה הלוואה שנחקרה, וכ"ז הוא להבבלי דע"א בשטר חשוב שטר, אבל להירושלמי דע"א בשטר ל"ח שטר, א"כ אינו רואה כלל שנחקרה כת"י.

ומוכרחין מזה לחדש חידוש גמור, דכשרואה כת"י באיזה אופן שיהא, רואה החלוואה, כיון שידע שאינו אומר וכותב שקר בשום אופן.

וזהו ביאורו דהירושלמי דר"י סובר כרבנן, דאעפ"י שאינו זוכר עדותו מהני כשרואה בכת"י, דגם בהמשנה כן הוא דאינו רואה בשטר רק בכת"י ואינו זוכר כלל וכלל, ואפי"ה מהני כנ"ל. [ור"ה סובר כרבי, והא דכתבו בתוס' דאף כשאמרו בפירוש על מנה שבשטר לא מהני לרבי, הוא טעם אחר דנשאר מע"פ (=מלוה על פה) עיין בתורי"ד ולזה גם ר"ה יודה].



ג). בסיום נכתב: ע"כ סוגיא זו. נערך מוצאי שבק"ת ע"י חיים.

דף

הדרן אל סיום השם לעולם עד חלכה תעד

בסוף נדה תגלו דבר אלהו כי השנה הדרגה של יום  
מקורו כי שמואל בן מנחם הדרגה  
במחנה כי שם המעשה מלך מושלן ואלו מנחם וסבחי של זה  
בגד סבחי של זה ששמואל לפני תמיד כי אלוהים אפילו אלו  
מלך, ואלו מעתה מלך כי היתה תמיד ורגע תגלו כי אלוהים אפילו  
מלך, הנה שמואל ורמז של מנחם אין זכר לשם זמנה  
תמיד שמואל, וכן ~~למחנה~~ שמואל ואלו שמואל מנחם הדרגה  
מנחם של זה למחנה אפילו כי למה אדם אלו פרק אדם  
שמואל ופרק של מנחם היום מנחם כי מנחם ספר המורה מפני  
והנה הדרגה פסוק בדרגה מושלן מלך מנחם וזכר  
של זה פסוק בדרגה אדם חיה למחנה כי מנחם הוא תלמוד  
והנה הדרגה בדרגה אדם חיה למחנה כי מנחם הוא תלמוד  
מנחם בדרגה מנחם ומהלכי בחוק.  
ולמה למחנה זה בדרגה של זה בדרגה מנחם מנחם מנחם פנים  
מנחם מנחם וכל אלו אלו מנחם מנחם מנחם בדרגה מנחם מנחם  
כמה נים נים וכו' מלך מושלן ואלו מנחם סבחי של זה בדרגה  
סבחי של זה ששמואל לפני תמיד כי אלוהים אפילו אלו  
סוף כי מנחם מנחם מנחם מנחם מנחם מנחם מנחם מנחם

הגאון רבי אהרן כהן זצ"ל

מראשי ישיבת חברון, בעל בית אהרן

## הדרן לסיום הש"ס\*

א. בסוף נדה (עג, א): "תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות בכל יום, מובטח לו שהוא בן עולם הבא".

במנחות (צט, ב) במתניתין, אלו מושכין ואלו מניחין, וטפחו של זה כנגד טפחו של זה, שנאמר לפני תמיד. ר' יוסי אומר, אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין אף זו היתה תמיד. ובגמ': "תניא, רבי יוסי אומר, אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית - אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים לפני תמיד? שלא ילין שלחן בלא לחם. א"ר אמי: מדבריו של ר' יוסי נלמוד, אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, קיים מצות לא ימוש (את) ספר התורה הזה מפיך".

ב. והנה הר"ם (פ"ה מתמידין ומוספין ה"ד) פסק כרבנן, דאלו מושכין ואלו מניחין. ובפ"א מהל' ת"ת (ה"ח) פסק, דכל אדם חייב לקבוע לו עתים ביום ובלילה. והקשה הלח"מ, דהא לדבריו שפסק כרבנן, איך מקיים מצות תלמוד תורה בקביעת עתים\*, ותירצו דחוק.

ג. ונלמוד לתרץ זה, דהנה בשבת (קלג, ב) איתא: דתנו רבנן: המל, כל זמן שהוא עוסק במילה - חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה - חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה - אינו חוזר. מאן תנא פירש אינו חוזר וכו', אלא אמרי נהרדעאי, רבנן דפליגי עליה דרבי יוסי, דתנן ארבעה כהנים נכנסין, שנים בידם שני סדרים, ושנים בידם שני בויכין. וארבעה מקדימין לפניהם, שנים - ליטול שני סדרים, ושנים - ליטול שני בויכין. המכניסין עומדים בצפון ופניהם לדרום, והמוציאין עומדים בדרום ופניהם לצפון], אלו מושכים ואלו מניחים, טפחו של זה בצד טפחו של זה, שנאמר לפני תמיד. רבי יוסי אומר, אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין - אף זה היה תמיד.

\* מכת"י רבינו. בראש המאמר נכתב: "הדרן לסיום הש"ס, שדרשתי בז' חנוכה תר"ץ". נראה שלא סיים רבינו את כתיבת חידושו זה, אולם הצלחנו בס"ד לברר מקחו של צדיק, וכפי שהובא בהערות להלן. חידו"ת אלו נמסרו בשעתו לאבינו מורינו ז"ל, למערכת ספר הזכרון עדות ליוסף, לע"נ הקדוש יוסף דב ב"ר חיים ויסמן תנצב"ה. פרסמתי בס"ד מאמר זה בקונטרס מגדל שיר [תש"פ]. אולם, כעת פנים חדשות באו לכאן, עם תוספת ביאורים והערות. במסגרת העריכה נעשו שינויים קלים בהתאמת לשון המקורות והשלמתן, למען ירוץ הקורא בו.

א. זה לשון הלחם משנה: "והשתא קשה לדברי רבינו, דמשמע לכאורה דהא דאמרינן קרא פסוק אחד שחרית ואחד ערבית קיים לא ימוש היינו דוקא לר' יוסי, דלא דייק לפני תמיד, אבל לרבנן דדייקי תמיד, משמע דלדידהו נמי לא ימוש כו' הוי מדוייק וצריך שיקראו כל היום וכל הלילה כדי לקיים לא ימוש, וא"כ רבינו שפסק כרבנן בפרק חמישי מהלכות תמידין ומוספין איך כתב כאן שבקובע שתי שעות קיים מצות והגית בו יומם ולילה. וי"ל, דמשמע ליה לרבינו, דלשון תמיד מורה יותר על התמידות מלשון לא ימיש. ורבנן דאמרי דתמיד מדוייק, ודאי דסברי דלא ימיש אינו מדוייק וכו'". ביאור תירוצו, דלרבנן לא ימוש אין זה כלשון 'תמיד'. ורבינו כותב על כך שדבריו דחוקים, דסוף סוף שני הלשונות מורים על עניין התמידות.

ובראשית ההשקפה סוגיא זו תמוה, דמה ענין מחלוקתם לדין פירש אינו [חוזר], הא מחלוקתם הוא בקרא דתמיד, אם הפירוש הוא תמיד ממש שלא יהיה השולחן רגע אחד בלא לחם, [או] אם הפירוש תמיד הוא שלא ילין השולחן בלא לחם, ומאי ראייה הוא לפירש אינו חוזר, דשאני הכא דאם מסלק השולחן מן הלחם חסר רגע א' ולא קרינן ביה תמיד<sup>2</sup>.

ד. ונראה לי לבאר סוגיא זו בטוב טעם ודעת, דהנה בירושלמי פ"ק דיומא [ה"א] איתא: "רבי יוסי אומר, אף אילו נוטלין ואלו מניחין, אף זו היתה תמיד, אמר ר"י משיבת אהרן ובניו למד רבי יוסי, כמה דתימר בישיבת אהרן ובניו צריך שימסור יום ללילה, ולילה ליום, הכא צריך שימסור יום ולילה ולילה ליום. רבי חייה בר יוסה אמר, כיון שמסר יום ללילה דיו. מה אמר רחב"י בישיבת אהרן ובניו, מה אין תמן שכתוב בו תמיד, את אמר מכיון שמסר יום ללילה דיו, כאן שאין כתוב בו תמיד לא כש"כ".

ולכאורה דברי הירושלמי תמוהים, דמאי בעי מעיקרא, הא כל עיקר הלימוד דר"י הוא משיבת אהרן ובניו, וא"כ מגלן למימר דבלחם הפנים סגי במסירת היום לילה, ע"כ דהוא משום דגם בישיבת אהרן ובניו הדין כן.

ה. ונ"ל לבאר זה, דהנה בשבעת ימי המלוואים הדין הוא דצריך שישבו בפתח אהל מועד ז' ימים, ויש לחקור, אם המצוה היתה ישיבה אחת של ז' ימים רצופים, או דמצות ישיבה היתה על כל יום ויום.

(ב). מקשה רבינו על דמיון הגמ' בשבת, בין דין תמיד דלחם הפנים, לבין פירש, דאינו חוזר על ציצין שאינן מעכבין את המילה, והלא במילה לא נאמר כלל 'תמיד', בשונה מלחם הפנים, שנחלקו בקראי ד'תמיד'.

ג. ביאור דברי הירושלמי, כפי שביארוהו נושאי כלי הירושלמי [ראה בקרבן העדה ובביאורי הגר"ח קניבסקי שליט"א לירושלמי], דרבי יוסי, הסובר שאף בלחם הפנים שנאמר בו 'לפני תמיד', מתקיימת הלכה זו, אף אם נוטלים את הלחם הישן מהשולחן, ורק לאחר מכן מביאים את הלחם החדש, ומכל מקום נחשב זה כקיום מצות לחם הפנים. ומקורו הוא ממצות ישיבת ז' ימי המילואים במשכן, דלגבי ימי המילואים, מצינו ב' מקראות המשלימים זה את זה, דמחד כתיב לגבי ציווי ישיבת המשכן באותם הימים: "ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים", אבל המקרא שלאחריו מוכיח שאין הכוונה שישבו שבעת ימים ולילות רצופים במשכן. ובפרט שהלא משה רבינו פירק את המשכן והקימו מחדש כל ז' ימי המילואים, ואם כן לא תתכן מציאות של ז' ימים רצופים ללא הפסק [וכפי שממשיך הירושלמי להלן שם]. וכך נאמר בהמשך המקראות: "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים". היינו, שנצטוו שבמשך ז' ימי המילואים ישבו הכהנים הן ביום והן בלילה, אולם אין צורך שלא יצאו כלל מאהל מועד. ומוסיף הקרבן העדה: "אלא שהיו משלימין ובאו בסוף היום וישבו עד מקצת הלילה, ובאו בסוף הלילה וישבו עד מקצת היום, והיינו יומם ולילה דכתיב בקרא". ונחלקו בירושלמי [שם] האם סגי בכך שישבו קודם השקיעה עד לאחר צאת הכוכבים - מסירת יום ללילה, וכן היא דעת רבי חייה בר יוסה. ובזה מביא מקור לדינו של רבי יוסי, שלחם הפנים אין צריך שיהא ללא הפסק של רגע על השולחן. וכפי שמבאר הקרבן העדה: "מכיון שמסר יום ללילה דיו. ואינו צריך להיות עליו לחם אלא בסוף היום ואם יהיה השולחן בלא לחם כ"ג שעות הרי זה תמיד": דעה אחרת בירושלמי היא, שנדרש בנוסף, שהכהנים ישבו בסוף הלילה עד לאחר עלות היום החדש - מסירת לילה ליום. ואם כן יצטרכו לשבת במשכן ב' פעמים, א' בסמוך לשקיעה, עד לאחר צאה"כ. ב' בסמוך לעלות השחר, עד הגעת היום החדש.

כעת, מסתפק הירושלמי, לדעתו של רבי חייה בר יוסה, הלומד את דינו של רבי יוסי בלחם הפנים שאין צריך תמידות ממש, וסגי במסירת יום ללילה. מה יסבור אותו אמורא, לגבי ישיבת ימי המילואים - האם גם שם תספיק מסירת יום ללילה, או שבשונה מלחם הפנים יסבור רבי חייה בר יוסה, שנדרש בנוסף אף מסירת לילה ליום.

ותמה רבינו, דמהו ספק הירושלמי לגבי ישיבת ימי המילואים, והלא אם רבי חייה לומד שסגי במסירת יום ללילה בלחם הפנים, ומקורו מ'ימי המילואים, ואם כן פשיטא שהמקור ללחם הפנים - היינו, ז' ימי המילואים, תספיק מסירת יום ללילה. וצריך תלמוד, מה הסתפקו הירושלמי, הלא לא יתכן שהלמד יהיה יותר מהמלמד.



וזה למד ר"י משיבת אהרן ובניו, דכמו דבישיבת אהרן ובניו צריך היום למסור ללילה, כדי שיהיה היום השני המשך עם היום הראשון, ואז נקרא ישיבה אחת של שבעת ימים רצופים משום דנמשכת ישיבה של יום אחד ליום הבא.

מזה למד ר"י לענין תמיד בלחם הפנים, דמצות תמיד היא שכל סידור יהיה לו המשך עם הסידור הבא, דהנה מצות לחם הפנים היא לסדר בכל שבת, וכל שבת ושבת הוא מצוה בפני עצמה, אלא שגזרה התורה שלא יהיה הפסק בין סדר אחד לסדר שני, וזה נקרא תמיד שהמצוה נמשכת תמיד.

וס"ל לר"י דבעינן מסירת יום ללילה ולילה ליום דאז הוי תמיד, אבל אם יש הפסק בין היום והלילה לא מיקרי תמיד, ורחב"י ס"ל דבמסירת יום ללילה סגי.<sup>7</sup>



ד. א.ה. עד כאן בכת"י. ונראה שרבינו לא סיים את כתיבת ההדרן. אולם ב"ה זכינו לברר מקחו של צדיק, כפי ששמעתי לבאר, לפי דרכו של רבינו, מהרה"ג רבי אברהם גרינפלד שליט"א, והרה"ג נחום דסלר שליט"א. דנראה מהוכחותיו של הגאון זצ"ל, שנקט ליישב בשיטת הרמב"ם, דסוגיית הגמ' בשבת (קלג, ב) והירושלמי ביומא (שם), פליגי על סוגיית הגמ' במנחות (צט, ב), במה נחלקו רבי יוסי ורבנן. והנה, לדעת הבבלי במנחות נחלקו בגדר 'תמיד', האם נדרש רציפות אחת, או שסגי לרבי יוסי בהשלמה שאינה רצופה. ומשום כך, לגבי תלמוד תורה, דנאמר בו לא ימוש וגו' והגית בו יומם ולילה, אזי לקיום דין 'תמיד' יצטרכו לרבנן רציפות גמורה. ולא סגי בלימוד בוקר וערב אלא לרבי יוסי, דלא מצריך רציפות ממש.

אולם, אליבא דסוגיית הגמ' בשבת (שם), דמשווה בין הפלוגתא דר"י ורבנן בלחם הפנים, למילה (שאין כתיב בה כלל תמיד), והירושלמי, המשווה בין פלוגתת לחם הפנים לשבעת ימי המילואים (שגם בזה לא נאמר לשון תמיד), ועל כרחך, דרבי יוסי ורבנן לא נחלקו כלל בגדר 'תמיד', ולכו"ע לקיום דין 'תמידות' סגי בלימוד בוקר וערב, אלא דנחלקו ר"י ורבנן מהי ההגדרה של מעשה רצוף ונמשך. ולהכי יש להקביל בין מילה, הגם שלא כתיב בה תמיד, ללחם הפנים, שנחלקו ר"י ורבנן האם נצרך שאלו מושכין ואלו מניחין להחשיב זאת כמעשה אחד, או שאפילו בהנחת שחרית וערבית נחשב כמעשה אחד לרבי יוסי. ומכל מקום, לגבי לחם הפנים, כל שבוע הוא מצוה בפנ"ע, "אלא שגזרה התורה שלא יהיה הפסק בין סדר אחד לסדר שני, וזה נקרא תמיד שהמצוה נמשכת תמיד" – כלשון רבינו. ואם כן, נחלקו כיצד ניתן להחשיב מעשה אחד ארוך, במילה, לחם הפנים, וז' ימי המילואים. ומכל מקום, מצד ההלכה של 'תמיד' מודו ר"י ורבנן דסגי בקיום של שחרית וערבית, וכל מחלוקתם היא מהו נחשב מעשה ארוך.

מעתה, הרמב"ם, שפסק כרבנן לגבי מעשה אריכתא של לחם הפנים, יכול מאידך לפסוק דסגי בקביעות עיתים שחרית וערבית אף לרבנן, כיון דמצד ההלכה של תמידות ד'לא ימוש' סגי בשחרית וערבית, ובלימוד תורה אין הלכה של 'רצף כל חייו', אלא הלכה של תמידות שקידת התורה יומם ולילה, ולזה סגי בקביעות שחרית וערבית. ורבי יוסי חידש הלכה נוספת, שאף למעשה אריכתא סגי בקיום של שחרית וערבית, והרמב"ם לא פסק כוותיה בהא.

יש להוסיף בזה, דמוכח שלא כל מקום דכתיב 'תמיד', נצרך שיהא דווקא בלא כל הפסק. דהנה, לגבי הדלקת המנורה כתיב 'להעלות נר תמיד' (שמות כז, כ) ולדעת רש"י וראשונים נוספים, סגי בהדלקת ערבית לבדה. ואף שהרמב"ם פסק דבעינן הדלקה שחרית וערבית, מכל מקום למדנו שהלשון 'תמיד' אינה בהכרח תמידות לאורך כל היום ללא הפסקה.

בשולי הדברים יש ליישב, מה שהעיר רבינו בדברי הירושלמי ביומא, שמקור רבי יוסי בלחם הפנים דסגי בהשלמת יום ללילה, בלא השלמת לילה ליום, ומספק"ל לירושלמי מה יסבור אותו מ"ד לגבי ז' ימי המילואים, האם צריך שהכהנים יצטרכו להשלים אף לילה ליום [דהרי הכהנים יוצאו מהמשכן בז' ימי המילואים, כאשר משה פירק את המשכן כל ז', כפי שמבואר בהמשך הירושלמי, אלא דצריך לקיום ז' ימים שלמים, שהכהנים ישלימו יום ללילה, ודן הירושלמי לאותו מ"ד שאינו מצריך השלמת לילה ליום בלחם הפנים, מה יסבור בז' ימי המילואים]. ותמה רבינו, מהי ההו"א שיצטרכו בז' ימי המילואים השלמת לילה ליום בנוסף, והלא המקור של ר"י דסגי בהשלמת יום ללילה, הוא משיבת אהרן ובניו, ואם הנלמד לחם הפנים אינו מצריך השלמת לילה ליום, הוא הדין שהמלמד של ז' ימי המילואים אינו צריך השלמת לילה ליום.

וי"ל, דדווקא לגבי לחם הפנים, שאלו מצוות חלוקות, היות וכל שבוע הוא מצוה בפנ"ע, אלא דיש הלכה לחבר בין המצוות, בזה סגי בהשלמת יום ללילה, אבל לגבי ישיבת אהרן ובניו כל ז' ימי המילואים, דהעמיד רבינו צד, שהו"א מצוה אחת ארוכה, אם כן לזה היה הו"א בירושלמי שיצטרכו בנוסף השלמת לילה ליום.

(ה) ראה עוד בדברי הנצי"ב (העמק דבר, ויקרא ח, לה) מה שביאר בפלוגתא הבבלי והירושלמי, האם סגי בלימוד פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית לדעת הבבלי. ולירושלמי בעינן מסירת יום ללילה, עיי"ש. וציין לדבריו בהעמק שאלה (קמג, ג). ואולי יש לדון להמשיך כוונת רבינו בפתיחתו בגמ': "כל השונה הלכות בכל יום", ותן לחכם ויחכם עוד.

הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל

ראש ישיבת כנסת ישראל – חברון, בעל שם דרך

## בגדרי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו\*

### א.

בבא בתרא (ה, א): "אמר ר"ל הקובע זמן לחבירו וא"ל פרעתוך בתוך זמני אינו נאמן, ולואי שיפרע בזמנו. אביי ורבא דאמרי תרויהו עביד איניש דפרע בגו זימניה" וכו'. ושם ע"ב: "והלכתא כר"ל, ואפילו מיתמי, ואע"ג דאמר מר הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה, חזקה לא עביד איניש דפרע בגו זימניה".

וכתב הרא"ש א, ס"ט: "ואי טעין פרעתוך בתוך זמני אע"ג דאין נאמן, יראה שצריך לישבע שבועת היסת, כיון שטוען טענת ברי, אבל ביתמי לא משבעינן ליה מספק [הואיל וחזקה אין אדם פורע כו', אבל בלא"ה משביעינן מספק דטענינן ליתמי אפילו בשמא - פלפולא חריפתא אות י']".

והנה, דברי הרא"ש לכאורה תמוהים מאד, דהיכן מצינו שבועת היסת במי שנוטל.

ועי' שו"ע חו"מ סי' ע"ח ס"ב בהג"ה: "ואם הלוח חי ואמר שפרעו י"א דצריך המלוה לישבע שלא פרעו וגובה, וי"א דאינו צריך שבועה, וכן עיקר". ועיי"ש בש"ך ס"ק ט"ו, דפלוגתא זו שהביא הרמ"א, בע"כ מיירי בשבועה שלאחר הפרעון [כלומר שהלוח תובע את המלוה שיחזיר לו את הכסף שפרעו, מפני שהוא כבר פרע קודם לכן, תוך זמנו]. דאי קודם הפרעון לא נמצא בשום פוסק שצריך המלוה לישבע, ואדרבה ברא"ש איתא שצריך לישבע היסת, והיינו על כרחך לאחר פרעון, דלעולם לא תמצא היסת קודם פרעון.

ומתוך כך תמה הש"ך על הרמ"א, דכאן פסק הרמ"א דא"צ לישבע כלל [אף לא לאחר פרעון, כפירושו של הש"ך], ואילו בסי' שי"ז ס"א, גבי טענת פרעתי תוך זמני בשכירות, סתם הרמ"א כהמחבר, דצריך לישבע לאחר הפרעון. ודוחק לחלק בין שכירות להלוואה, דאדרבה בשכירות יותר שייך הסברא דאין אדם פורע תוך זמנו, וכן משמע להדיא בתוס' ב"מ קי"ב, ב' ד"ה בחזקת, ובב"ב ה', ב' ד"ה כי, ובנמק"י ריש ב"ב, שכתבו דאפילו אביי ורבא דפליגי בהלואה מודו בשכירות דאינו נאמן לומר פרעתי תוך זמני.

וגם על המחבר עצמו יש לתמוה, מדוע בהלכות הלואה לא כתב את הדין שצריך המלוה לישבע שבועת היסת אחר הפרעון על טענת הלוח שפרע, ורק בהלכות שוכר כתב הלכה זו.

\* חידושי רבינו הגרש"ז ברוידא זצ"ל, נערכו ע"י הרה"ג אריה גולדשמידט שליט"א, עורך ספרי שם דרך על הש"ס. נמסר ומתפרסם בסיועו של הרה"ג יעקב זילברליכט שליט"א, עורך ספרי שם דרך על התורה ופירושו הרמב"ן. כאן המקום לציין, כי בספר הזיכרון עדות ליוסף, נתפרסם שיעורו של רבינו זצ"ל - בגדרי חזקת ג' שנים. שיעור נוסף, בענין חיוב בניית כותל משום היזק ראייה, נדפס בירחון האוצר (גליון מ').

ובאמת תמיהה זו קשה גם על הרמב"ם, דבפי"ד מהל' מלוה ה"א כתב דתוך זמנו פטור משבועת המשנה, ולא הזכיר כלל מה הדין לענין שבועת היסת, ואילו בהל' שכירות פ"ז ה"ג כתב הלכה זו דנשבע היסת. ובמקו"א נתבאר ביישוב קושיא זו על הרמב"ם והשו"ע.

וביותר תמוהים דברי הב"י, הובאו דבריו בש"ך הנ"ל, דנקט דמדסתם הרמב"ם דבריו בפי"ד דמלוה, משמע שלדעתו ליכא שבועה כלל, גם לא שבועת היסת, ומ"ש מההיא דשכירות, דכתב הרמב"ם דחייב בשבועת היסת? ואדרבה, אי בשכירות נשבע כ"ש בהלואה. וכבר תמה כן הש"ך שם על הב"י, והעלה מתוך כך דהרמב"ם סובר כהרא"ש, דנשבע.

והנה, עצם דברי הש"ך, דהרמ"א, וכן הרא"ש, דיברו על שבועה דלאחר פרעון, דבריו אלו תמוהים מאד, שהרי לשון הרמ"א: "י"א דצריך המלוה לישבע שלא פרעו וגובה", הרי מפורש להדיא דהשבועה היא לפני הגבייה. וכ"כ הט"ז דמשמעות לשון "גובה בו" דמיירי בשבועה שקודם הפרעון, ותמה לפ"ז דא"כ תהא שבועה זו בנקיטת חפץ ככל הנשבעין ונוטלין, ואילו ברא"ש איתא דנשבעין היסת.

וע"ע בט"ז שם, שדן דאם נפרש כאן לאחר פרעון למה נקט הרמ"א כאן דכן עיקר דאינו נשבע, ואילו בהל' שכירות סתם דנשבע היסת. וזו היא קושית הש"ך המובאת לעיל על הרמ"א. ועי' בסמ"ע סי' ש"ז סק"ג, דנקט בפשיטות דבשבועה שקודם הפרעון איירינן, ודלא כהט"ז והש"ך.



## ב.

והנראה לי בביאור שיטות הרא"ש והרמ"א, דהנה פשטות הסוגיא דחזקה זו דאין אדם פורע תו"ז אתי מגדר בירור וראיה. ועי' תוס' ה', ב' ד"ה מי אמרי', שהקשו מה מיבעיא לן אי אמרי' מיגו במקום חזקה, תפשוט דלא אמרי' מדרמי בר חמא, דאמר בשבועות מ"ה, ב' המפקיד אצל חבירו בשטר צריך להחזירו בעדים, ולא מהימן לומר החזרתי לך במיגו דאי בעי אמר נאנסו, משום דמצי א"ל שטרך בידי מאי בעי. וכ"ש דלא אמר מיגו במקום חזקה, דחזקה עדיפא דא"צ שבועה, וטעמא דשטרך בידי מאי בעי לא מהני לפוטרו משבועה. וכתבו ע"ז תוס' דשמא סוגיא דהכא לא סברה כרמב"ח.

אמנם, בשטמ"ק מגליון תוס' כתב ליישב קושית תוס', וז"ל: ועוד נראה דהכא מיירי שיש עדים שהלוהו, מדקאמר תבעו אחר זמנו, ולא קאמר תבעו בתו"ז אי נאמן במיגו דלהד"מ, ולכך כל זמן שהוא בתוך הזמן עדיף מסברא דשטרך בידי מאי בעי, אבל כשעבר הזמן תו אינו בחזקת חיוב, ולכך מיבעיא ליה, ולא דמי להא דרמב"ח, דכל זמן ששטר ביד זה שכנגדו בחזקת חיוב ולא אמרינן מיגו, וה"נ בתוך הזמן בחזקת שהלוהו, ואפילו היה לו מיגו לא מהימן, עכ"ל.

וביאור דבריו, דודאי ראיה זו דחזקה אין אדם פורע תו"ז עדיפא משטרך בידי מאי בעי, מדגובה מיתומים בלא שבועה. אלא שכשאנו באים לדון אי מהני מיגו נגד חזקה זו, יש הבדל בין אם דנים קודם זמן הפרעון לבין אחר זמן הפרעון, דקודם זמן הפרעון מלבד החזקה דאין אדם פורע תו"ז איכא נמי חזקת חיוב, משא"כ אחר זמן הפרעון.

ולכן, אילו היינו דנים קודם זמן הפרעון אי מהני מיגו נגד החזקה, כיון דאיכא נמי חזקת חיוב, פשיטא דלא מהני מיגו, בק"ו משטר. אך מכיון שבעיית הגמ' היא לאחר זמן הפרעון אי דנינן מיגו נגד החזקה, בזה שטר עדיף, משום דכשהשטר בידו עדיין הוא בחזקת חיוב, ומצטרף לטענת "שטרך בידי מאי בעי", ולא מהני מיגו נגדם. משא"כ כאן, במלוה ע"פ, כל שהגיע זמן פרעון אינו נחשב עוד בחזקת חיוב, ואיכא רק הראיה דאין אדם פורע תו"ז, ולכן שפיר מיבעיא ליה אי מהני מיגו נגד חזקה זו.

כללו של דבר - בשטר איכא תרתין, גם ראיה ממה ששטרו בידו, וגם דנחשב בחזקת חיוב, וכשאנו דנים על המיגו אנו דנים על מיגו נגד תרתין, ומדלא מהני, כ"ש דלא מהני מיגו נגד חזקה דאין אדם פורע תו"ז כשהיא מצטרפת לחזקת חיוב. אבל לאחר זמנו, דעתה נהי דאיכא הראיה דאין אדם פורע תו"ז אבל אינו בחזקת חיוב, בכה"ג שטר עדיף, כיון דאיכא ביה תרתין.

והנה התוס' פליגי אסברא זו שכתב השטמ"ק, חדא מדלא תירצו כן על קושייתם. ועוד, דבסוגין ה', א' ד"ה ובא בזמנו, כתבו התוס', וכן הרא"ש, דפלוגתא דר"ל עם אביי ורבא מיירי בשיש עדים שחייב לו, דאל"ה ניהמניה שפרעו תוך זמנו במיגו דאי בעי אמר להד"ס, ולקמן מיבעיא ליה אי אמרי' מיגו במקום חזקה. הרי דעתם מבוארת דבעיית הגמ' שייכא גם בתוך הזמן, אף דאיכא חזקת חיוב\*.

לפנינו פלוגתת ראשונים אי בעיית הגמ' שייכא נמי בתוך הזמן, דלתוס' והרא"ש שייכא, ולשטמ"ק בתוך הזמן, כיון דאיכא נמי חזקת חיוב אין מקום להאמינו במיגו נגד החזקה.

ותתבאר בזה מחלוקת אחרת. דעי' ברמ"א סי' ע"ח ס"א דתוך הזמן אינו נאמן לומר מחלת לי על החוב. ובביאור הגר"א הביא שם המקור לדין זה מדאיבעיא לן אי אמרי' מיגו במקום חזקה, תפשוט דלא אמרינן, מדאינו נאמן לומר פרעתי במיגו דמחלת לי, וש"מ דאינו נאמן לומר מחלת לי [והטעם דאינו נאמן בטענת מחילה, כתב הגר"א שם דהוא משום דטענת מחילה טענה גרועה היא, ואינו נאמן בה אלא במיגו דפרעתי].

והנה, ראיה זו אינה אלא לדעת התוס' והרא"ש דשייך מיגו גם בתוך הזמן, אבל לשטמ"ק אין מקום לראיה.

ואכן, הש"ך סי' ע"ה ס"ק כ"ב הביא מתשובת ראנ"ח סכ"א דטענת מחילה מועלת בפני עצמה אפילו בלא מיגו. וכתב שם הש"ך דזה דלא כרמ"א ר"ס ע"ח, שכתב דאינו נאמן בתוך הזמן בטענת מחילה, עיי"ש. וזה מתאים לשיטת השטמ"ק דידן, דבעיית הגמ' שייכא רק אחרי זמן הפרעון אבל בתוך הזמן אין מקום כלל להאמין במיגו. וא"כ נפלה הראיה דאין נאמנות בטענת מחילה בתוך הזמן.

א). גם השטמ"ק כתב בריש דבריו כדברים אלו של התוס', וכמובא בפנים, אלא שהוא כתב כן כדי להסביר מדוע תוך הזמן איכא חזקת חיוב - מאחר ואיכא עדים על ההלוואה והזמן. ובאמת, לפי מה דמסיק דתוך הזמן איכא חזקת חיוב מה דמיבעיא לן בשעבר הזמן הוא בדוקא. אבל התוס' כתבו כן [דמיירי באיכא עדים] בסתמא, ומשמע דלדעתם המיגו שייך ביסוד הדבר גם בתוך הזמן.

ועי' פתחי תשובה סי' ע"ח סק"א שהביא מתשו' רעק"א שהסתפק בתרי ותרי בתוך זמנו היאך דנינן בזה - אי תוך זמנו אתי מדין אנן סהדי והוי כעוד כת עדים, או דאתי מדין חזקה ובתרי ותרי מוקמינן אחזקה. ובשם החת"ס הביא הפ"ת שהכריע דאתי מדין אנן סהדי.

והנה, לפמש"כ בשם השטמ"ק, הרי כל שלא הגיע עדיין זמן הפרעון, אזי מלבד החזקה דאין אדם פורע תו"ז איכא נמי "חזקת חיוב", וזה הוי ככל החזקות, ודין הוא שנעמידו אחזקה. ורק כשאנו דנים לאחר שעבר זמן הפרעון אם פרעו תוך זמנו, בזה יש מקום לספיקו של הרעק"א, דעתה חזקת חיוב ממון אין כאן, אלא רק החזקה שאין אדם פורע תו"ז, וע"ז שייך לדון אי הוי מגדר אנן סהדי או מדין חזקה.



### ג.

ולי היה נראה לפרש באופן אחר גדר זה דאין אדם פורע תו"ז, ואפשר לפרש כן גם בכוונת השטמ"ק.

הנה, מצינו פלוגתא בין הרמב"ן לריטב"א במכות ג', א', אהא דקתני במתני' "מעדיין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחבירו אלף זוז ע"מ ליתנן לו מכאן ועד שלשים יום, והוא אומר מכאן ועד עשר שנים, אומדים כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז בין נותנן מכאן ועד ל' יום בין נותנן מכאן ועד י' שנים", והקשה הרמב"ן הרי באמת הוא חייב לו אלף זוז, והעדים רק רצו להקדים את הפרעון ולבטל כיסו, ומדוע משלמין, הרי מבטל כיסו של חבירו פטור.

ותירץ הרמב"ן: "דהכא כיון דהשתא לא מחייב ליה כלום, כמאן דמפסדי מיניה אלפא זוזי דמי, דהא איהו לא מחייב כלום ואינהו מחייבי ליה אלפא זוזי, מאי איכא דמהנו ליה - דפרעי ההוא שעבודא דאיכא עליה, אומדין כמה אדם רוצה" וכו'. ושיטתו מבוארת, דהלואה תוך הזמן כמאן דליתא דמי, ואין כאן חיוב כלל, וכשהעידוהו שהוא חייב עתה באו לחייבו בחיוב שלא היה חייב בו, רק מאידך גיסא הרויחו לו במה שנפרע חובו, ולכן אומדין כמה "שווי" הלואה לתקופה זו.

אולם, הריטב"א שם כתב: "פי' שישומו מה היה נותן הלואה למלוה עתה מחוב זה אם יפרענו עתה, ומה היה מניח לו המלוה מזה, ומנכין שומא זו, והשאר ישלמו לו כשיעור האומד שהיה נותן לסלק שעבוד זה מעליו" וכו'. והיינו, דאילו היה הלואה מקדים לשלם לא היה משלם את כל החוב אלא פחות. ועי' תוס' לקמן קמ"ז, ב' ד"ה המוכר, בהמוחל שט"ח שמכר, כמה עליו לשלם לקונה, ודעת התוס' בזה שמשלם כפי מה ששוה עתה כשבא למוכרו.

לפנינו פלוגתת ראשונים, דשיטת הרמב"ן היא דתוך הזמן אין עליו כלל חיוב תשלומין, ולכן העדים רצו לחייבו חיוב חדש על כל האלף זוז, אלא שה"כאשר זמם" אינו בכל האלף, כיון דסו"ס אם היה משלם היה נפרע חובו לעתיד, ולכן אומדין כמה אדם רוצה כו'. והריטב"א ס"ל דגם בתוך הזמן איכא חיוב, וכשבאו עדים והקדימו זמן הפרעון אינו נחשב שחייבוהו חוב חדש, ולכן הוצרך לומר דאף שאמנם הוא חייב מעתה, מ"מ אין ערך השווי של ממון זה שחייב עתה כפי שיעור הסכום שלווה, שהרי אילו בא המלוה למכור חוב זה לא היה מקבל כסכום שהלווה,

או אילו היה רוצה המלוה שהלוח יקדים לשלם לו היה מסכים להפחית מסכום ההלוואה. ונמצא דלפי עדות העדים הוא חייב עתה בחוב ששוה אלף זוז, ואילו לפי האמת הוא חייב עתה חוב ששוה פחות.



## ד.

ובמק"א כתבתי כמה נפק"מ בין הרמב"ן לריטב"א:

חדא, באופן שהלוח טוען שהיתה סתם הלוואה, וסתם הלוואה שלשים יום, והעדים העידו שהלווה לעשרה ימים. להריטב"א בכה"ג משלמים כאשר זמם, ושמן באותה דרך ששמן בהלוואה לזמן ארוך, משום דגם כאן שווי ההלוואה היום יכול להיות פחות מסכום ההלוואה<sup>2</sup>. אבל לשיטת הרמב"ן בסתם הלוואה אין מקום לחייבם כלל, דאף דסתם הלוואה ל' יום אין זה כקובע זמן תשלום ליום שלשים דנימא דקודם ל' אינו חייב, אלא זה זמן אריכתא לתשלום, וכיום מישלם זימניה הוא. ועי' תוס' ה', א' ד"ה הקובע זמן, דבסתם הלוואה תוך ל' לא הוי כתוך זמנו, ואף דהרמב"ן עצמו חולק וס"ל דתוך ל' בסתם הלוואה הוי כתוך זמנו, היינו משום דלדעתו גם ביום מישלם זימניה הדין כן, דאיכא חזקה דאין אדם פורע תו"ז. עי' בש"ך סי' ע"ח ס"ק ט"ז, וכן בביאור הגר"א שם ס"ח ס"ק כ"ד.

ועוד נראה דסתם הלוואה ל' יום אין זה זמן ללוה, אלא הלכה על המלוה שהוא אינו רשאי לתבוע, כמו שמצינו בשביעית, וכדאיתא במכות ג', ב' דילפינן מקרא דיש לך שמיטה אחרת שהיא כזו, ואיזו היא המלוה לחבירו סתם שאינו רשאי לתבועו בפחות מל' יום<sup>3</sup>.

ועי' גם רמב"ם פי"ג מהל' מלוה ה"ה: "וסתם מלוה שלשים יום... ואם התנה שיתבע בכל זמן שירצה יש לו לתבעו ביומו, שתנאי ממון הוא". הרי מבואר בהדיא דהזמן של ל' יום אינו משום אומדן הדעת שעל דעת כן הלוה, דא"כ לא בעינן לטעם "שתנאי ממון הוא", דבלא"ה נמי הרי אמר דעתו בפירוש, אלא זהו דין דאין המלוה יכול לתבוע קודם ל' יום. ולכן הוצרך הרמב"ם לבאר מדוע כשהלווה ע"ד כן יכול לתבעו קודם ל'.

וכיון שכן פשיטא דגם הרמב"ן יודה דגם קודם יום שלשים איכא חיוב ממון אלא שאינו יכול לתבעו, ודין הוא דבעדים זוממין שהעידו על הקדמת הזמן בתוך שלשים לסתם הלוואה, אין עליהם חיוב כאשר זמם, דהא הם לא באו לחייבו בחיוב חדש.



## ה.

ועוד נפק"מ בין הרמב"ן לריטב"א - כשהמלוה טוען שהגיע כבר זמן הפרעון, והלוה טוען שעדיין לא הגיע הזמן. לרמב"ן דין הוא שישבע היסט כדין כופר הכל, שהרי הוא כופר בחוב

(ב). ואף דלפעמים בהלוואה לזמן קצר אין משמעות ממונית להפרש הזמן, מ"מ ביסוד הדין אין נפק"מ בין "סתם הלוואה שלשים יום" לבין הלוואה לעשר שנים, ולעולם אומדים כמה אדם רוצה כו'.

(ג). א.ה. כן כתב בחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות מלוה ולוה פכ"ו ה"ב).

שתבעו, דלפי טענת הלוח אין הוא חייב לו עתה כלום, ומה שהוא מודה עתה בחוב שלאחר זמן הוי כטענו חייבים והודה בשעורים, ועוד גריעא - דהתם עכ"פ הוא מודה לו עתה בחיוב ממון שחייב עתה, אבל כאן, גם במה שמודה זהו בממון שאינו חייב עתה. ואילו לריטב"א דין הוא בכה"ג שישבע שבועת מודה במקצת דאורייתא, דחוב שזמן פרעונו עדיין לא בא חוב ממון הוא, אלא ששוויו פחות.

ועי' רמב"ם פי"ג דמלוה ה"ו ושו"ע סי' ע"ג ס"ב, דבכה"ג נשבע הלוח היסת, ואם יש שם עד אחד נשבע שבועה של תורה. אח"כ ראיתי בקצה"ח סי' ע"ג סק"ב בשם מהרי"ט שהביא ראיה לדברי הרמב"ם והשו"ע מסוגיא דידן במכות, עיי"ש.

וע"ע ברמב"ם הנ"ל באותה הלכה: "זה אומר חמשה ימים נשאר מן הזמן וזה אומר עשרה, אומרים למלוה המתן עד סוף החמשה וישבע היסת שנשאר עוד חמשה ימים". ומה דלא נשבע מיד היסת, הוא משום דעתה אין כלל תביעת ממון ולא כפירת ממון. וגם זה כרמב"ן.



## ו.

ועוד נראה לדון עפ"י מחלוקת זו של הרמב"ן והריטב"א בדברי הקצה"ח סי' ע"ה סק"י, בענין התובע מנה לי בידך והלה טוען לויתי ופרעת, וע"א מעיד שלוח ועדיין הוא תוך זמנו, ומשיב הנתבע אכן עדיין תוך זמנו הוא אבל פרעת. וכתב בזה הסמ"ע דדנין ליה בדינא דנסכא דר' אבא [דאין הנתבע מכחיש את העד, וממילא אינו יכול לישבע שבועת התורה וליפטר, ומתוך שאינו יכול לישבע משלם].

וכתב הקצה"ח דמשמע דנקט הסמ"ע דאילו היה מכחיש את העד וטוען דהוא לאחר זמנו היה צריך להשבע להכחיש העד. ותמה ע"ז הקצות, הרי אין העדות וההכחשה על ממון אלא על ראייה - דלפי עדות העד איכא ראייה דלא פרע משום שהוא תוך זמנו, ולפי הכחשתו, דהוי לאחר זמנו, ליכא הראייה. ונשאר בצ"ע.

והנה, ודאי כן הוא אם נסבור כריטב"א, דתוך הזמן איכא חיוב ממון רק דאינו יכול לתובעו, דלפ"ז העדים והנתבע אינם מכחישים זא"ז אלא בראייה. אבל לשיטת הרמב"ן לכאורה לא קשה כלל, דלפי עדות העד"א שעדיין תוך זמנו הוא, גם אם פרע החוב, כטענת הנתבע, אין זה פרעון החוב אלא ממון אחר שנתן לו, ואילו לפי דברי הלוח, שכבר עבר הזמן, א"כ התשלום היה

(ד). לכאורה דבר תימא הוא לומר דפרעון תוך הזמן נחשב כפרעון חוב אחר, דמנין בא לכאן חוב אחר, הרי לא הלוח אלא פעם אחת. וגם אם נאמר שהוא שילם לו ממון שלא היה חייב בו [וכפי שאכן כתב בסמ"ן הבא אות ז'], מ"מ הרי ממילא נפרע ובטל החוב, דלא גרע משעבודא דר"נ. ומה דאמר הרמב"ן דתוך זמנו "לא מחייב ליה כלום", אין הכוונה שאין החוב קיים, דפשיטא דיש חוב, שהרי הלוח, ולהיכן הלך החוב, אלא כוונתו לומר דאף אמנם דיש חוב ושעבוד על ממון, מ"מ אין חוב על הגברא, דעד שיגיע זמן הפרעון אין מוטל עליו לעשות כלום לפרעון החוב, וכשהעידו עליו שעבר הזמן הרי בפועל הטילו עליו חיוב לפרוע את החוב. וזה סגי לענין "כאשר זמם".

וכל זה לענין נדון הרמב"ן, שהעדים באו לחייבו במה שאינו חייב, אבל בנדון הקצה"ח, שעד אחד העיד שהוא תוך הזמן, אין עדותו נוגעת בחיוב הגברא, דאין אנו דנים כעת בעצם החיוב, אלא בפרעון, וממילא אין אנו שומעים מעדותו אלא דאיכא ראייה שלא פרע, ובפרט זה בלבד הלוח מכחישו, ולפי טענתו אין ראייה שלא פרע, ועל הכחשה מסוג זה ל"ש שבועת ע"א - העורך.



פרעון החוב, ונמצא דשפיר עדות הע"א מעידה שלא פרע את החוב, והלוה מכחישו דחוב זה נפרע, ושייך בזה שפיר שבועת עד אחד.

ומיהו במקו"א נתבאר, דאף לרמב"ן, הגם דאם אנו באים לחייב את הלוה בתוך הזמן, זה נחשב שמחייבים אותו ממון אחר שהוא לא חייב בו כלל, ולכן שייך בזה "כאשר זמם", מ"מ כל שהלוה בא מרצונו לשלם תוך זמנו שפיר יש כאן את פרעון החוב שחייב, וכאילו הגיע זמנו כבר. ולפ"ז, כשע"א מעיד דהחוב תוך זמנו והלוה טוען שעבר הזמן, בגופו של ממון אין ביניהם הכחשה, ודו"ק היטב, ודברי הקצה"ח נכונים גם לשיטת הרמב"ן.



## ז.

ומעתה, נראה לומר דלפי שיטת הרמב"ן, דתוך הזמן ליכא עדיין שום חיוב תשלומין, יש להגדיר אחרת חזקה זו דאין אדם פורע תו", דאין זה בתורת ראיה, אלא שהמלוה נחשב בתוך הזמן מוחזק בתביעתו ולא "מוציא מחבירו", דמכיון דאין אדם פורע תו"ז ואיכא חזקת חיוב, וכמש"כ השטמ"ק (ע"ל אות ב'), חשבינן ליה כמוחזק בתביעתו ואינו כמוציא. ורק בזכות כזו שיש בה דין תביעה כבר מעתה מקרי מוציא מחבירו ואין הוא מוחזק בזה, משא"כ כאן, דעתה אין לו שום תביעה כלפי הלוה, דקודם הזמן אין עליו חיוב תשלום, וכל הדיון הוא על זכות שיש לו ומוחזק בה.

ולפ"ז, מה שגובה מיתומים בלא שבועה, לא אתינן עלה מטעם בירור ואנן סהדי, אלא מטעם דלא תקנו שבועה אלא בבא לגבות ולהיפרע מיתומים, אבל כאן בתוך זמנו אינו בא להיפרע מיתומים, אלא רק לקבוע את זכותו שיש לו ושהוא מוחזק בה כל הזמן". ודומה קצת להא דאיתא בשו"ע סי' ק"ח סי"ב, דבשטר משכון נפרעין מיתומים בלי שבועה, משום דנחשב כמוחזק ולא כמוציא.

ובזה נוכל להסביר את פסק הרמב"ם פ"ד דמלוה הי"ג: "הורו רבותי, שאפילו היה החוב לזמן ועדיין לא הגיע זמנו להפרע, הואיל וכתבו לו שטר ואין בידו שטר והלוה טוען פרעתי נאמן ונשבע היסת שפרעו, שאנו חוששין שמא פרעו ולפיכך קרע השטר או שרפו, וכן הורו רבותי שאפילו היה השטר יוצא מתחת ידי אחר והלוה טוען ממני נפל אחר שפרעתי, אע"פ שהוא בתוך זמנו נשבע היסת ונפטר, שכיון שאין השטר ביד המלוה אין שם חזקה". והראב"ד השיג עליו דאין הדין מחוור, ובשבועה מיהא יטול.

ה. עי' לעיל אות ד', מש"כ בענין סתם הלואה שלשים יום, דשיטת הרמב"ן היא דדינן ליה כתוך הזמן ואינו נאמן לומר פרעתי. והעלנו שם דגדר סתם הלואה אינו כגדר תוך הזמן בהלואה לזמן, דבסתם הלואה איכא חיוב תשלום גם בתוך ל' יום, רק שיש לו זמן אריכתא לתשלום, או משום דמלוה אין זכות תביעה בתוך ל' יום, עיי"ש. ולפ"ז, בהכרח דמה דדינן לה בתוך ל' יום כתוך הזמן לענין טענת פרעתי, אינו משום הסברא שכתבנו כאן, דבתוך הזמן המלוה מוחזק, אלא משום ראיה ואנן סהדי דאין אדם פורע תו".

ולפ"ז, ביתומים בתוך ל' יום דסתם הלואה, אפשר שיגבה בשבועה, דבתוך ל' יום איכא חיוב תשלום ואין המלוה מוחזק בחובו. ומשום ראיה ואנן סהדי דלא פרע, זה אינו מספיק לפטור משבועת היתומים. וכמו דמצינו בשטר דאינו מספיק לפטור משבועה זו, אף דראיה דשטר עדיפא מראיה דאין אדם פורע תו", למי בר חמא דפשיטא ליה דלא מהני מיגו נגד שטרך בידי מאי בעי, וכנ"ל אות ב'.

וכתב המ"מ: "ואני אומר מחזור ומלובן הוא, דאם איתא דאפילו באבד כל תוך זמנו לא חיישינן לפריעה, מה טעם לא מהדרינן ליה כשנפל ... אלא ודאי כל דנפל איתרע ליה, וכ"ש אבד דאיתרע ליה ורגלים לדבר". וכתב ע"ז הכס"מ: "ולי נראה שדברי רבינו ורבותיו בשאינו ידוע שנפל אלא ביוצא מתחת ידי אחר ואין אותו אחר זוכר איך בא לידו, דאילו בידוע שנפל לא היה רבינו תולה הדבר בהוראת רבותיו ולא היה משיגו הראב"ד". והיינו, דהלכה זו מיירי באופן שאין ריעותא בנפילה.

ולדברי הכס"מ, דהרמב"ם מיירי בדליכא ריעותא בנפילה, לכאורה שיטתו דהרמב"ם תמוהה, מדוע באמת נאמן הלוה, והרי איכא החזקה דאין אדם פורע תו"ז.

ונראה דודאי אם נפרש את החזקה מגדר ראייה ואנן סהדי, דין הוא דגם בנפל אין הלוה נאמן, דסו"ס אנן סהדי דלא פרע, אבל אם נפרש כמו שכתבנו לפי שיטת הרמב"ן, דגדר החזקה הוא דבתוך הזמן המלוה מוחזק בזכותו ואינו נחשב כבא לפרוע ולהוציא, שפיר י"ל דכל זה כשאינו שטר מלוה, או כשיש שטר והשטר בידו, אבל כשיש שטר ואינו בידו שוב אינו נחשב מוחזק בתביעתו, שהרי בלי השטר לא יוכל המלוה לתבוע, גם לאחר זמנו, דהלוה יטען תחזיר לי השטר ואז אשלם לך, ולכן בכה"ג אינו נחשב מוחזק בתביעתו.

ויש להוסיף בזה הסבר עפ"י מה דאיתא ברמב"ם פי"ח דגזילה הי"ד: "כל השטרות הנמצאות שדינן שלא יחזיר אם החזיר הרי אלו כשרים וגובין בהן ואין מוציאין אותן מתחת יד בעליהן והרי הם בחזקתן ואין חוששין להם". והראב"ד השיג עליו: "דין זה אינו מחזור, אם הוחזק נפול בב"ד או אפילו בעדים, ואין דנים בו מעשה".

הרי משמע מזה דדעת הרמב"ם היא דכל המחזיק בשטר נחשב כמוחזק בחוב, והראב"ד חולק ע"ז. ולכן שפיר פסק הרמב"ם הנ"ל בהלכות מלוה שכשיש שטר ונפל ועתה אינו ביד המלוה, מיקרי מוחזק זה שהשטר בידו ולא המלוה. ואף אם אינו ביד שום אדם, עכ"פ מכיון שהשטר הוא המלוה כל שאינו בידו אינו נחשב כמוחזק במלוה. ולכן אתי שפיר מש"כ הרמב"ם דבנפל השטר נאמן הלוה בטענת פרוע, ואפילו תוך זמנו.

ומדויק לשונו של הרמב"ם, שכתב בסוף ההלכה: "שכיון שאין השטר ביד המלוה, אין שם חזקה", וכונתו שאינו נחשב כמוחזק, וכמו שכתבנו.

והראב"ד, שהשיג, הולך לשיטתו, דהשטר אינו עושה אותו מוחזק במלוה [ולכן אחר שנפל אין דנים בו מעשה, אף שעתה מחזיק בו], ולכן דנינן בזה כמו מלוה ע"פ, דתוך זמנו אינו נאמן, ומה שהשטר אינו בידו אינו גורע מחזקתו. א"נ, ס"ל להראב"ד דתו"ז אתי משום ראייה ואנן סהדי, ולכן גם בנפל השטר איכא לראיה זו.



## ה.

עוד יבואר לפי דרכנו, מש"כ הרמב"ם בפ"ד דמלוה ה"א, דתו"ז פוטר משבועת המשנה דפוגם שטרו. ועיי"ש במ"מ שכתב: "אבל אני חוכך בדין פוגם את שטרו, דהא אבטילא לה חזקה דאין אדם פורע לגבי האי, שהרי פרע והלה מודה לו במקצת, וצ"ע".

ונראה דודאי אי גדר חזקה זו דאין אדם פורע תו"ז הוא משום ראייה ואנן סהדי, בודאי סברת המ"מ נכונה דכאן איתרע ליה לראיה זו, שהרי חזינן דאדם זה פורע בתוך זמנו. אבל אם נפרש כמש"כ דהגדר הוא משום דתוך הזמן נחשב המלוה מוחזק בזכותו, כיון דבתוך הזמן הוי בחזקת חיוב. וחוב זה מוחזק הוא בו, מאחר שעתה אין לו תביעה על הלוח אלא רק קביעת זכות שיש לו. ולגבי זה שפיר י"ל דבמה דחזינן שלוח זה כן פרע מקצת החוב בתוך הזמן, אין בכך ריעותא בחזקתו של המלוה, מאחר שעתה אינו חייב לו כלום.

כללו של דבר - בפגימה יש ריעותא בראיה ולא ריעותא בחזקת חיוב, וממילא נחשב המלוה מוחזק בזכותו, ואין שבועת המשנה אלא בנוטלין וגובין ולא במי שהוא מוחזק בדבר.

ועוד תתבאר לפי דרכנו הלכה אחרת שהביא הש"ך סי' ע"ח סק"א בשם הסמ"ע, דכל שהמלוה טוען שמא והלוח ברי ששילם בתוך זמנו, נאמן הלוח ופטור. ותמה ע"ז הש"ך, הרי מקור הלכה זו במרדכי, והמרדכי מסתפק בדבר.

והנה, לפמש"כ יש לתלות שאלה זו בגדר חזקה זו. ואי אתינן עלה משום ראייה ואנן סהדי, דין הוא שלא נאמין ללוח, הגם שהוא ברי, שהרי אנן סהדי דלא פרע, ומה איכפת לן לענין האנן סהדי מזה שהמלוה טוען שמא, זה אינו מעלה ומוריד לגבי טענת הלוח. אבל אם נאמר דתוך זמנו מועיל רק לכך שיחשב המלוה כמוחזק בזכותו, שפיר י"ל דכאן בנ"ד נאמן הלוח מדין ברי ושמא. והרי חזינן דאיכא מאן דס"ל דבכל ברי ושמא מוציאין מידי מוחזק. ואף דאנן קי"ל דלא אמרי' ברי עדיף, כ"ז הוא במקום שאם נדון זאת כברי נצטרך להוציא ממש מידי המוחזק. משא"כ כאן, אם נדון זאת כברי ונאמין ללוח שפרע, לא נצטרך להוציא אלא הוא יישאר בפטורו, ובכה"ג י"ל דלכו"ע אמרינן ברי עדיף.

## ט.

ועתה נחזור לשיטת הרא"ש והי"א ברמ"א, לעיל ריש דברינן, דכשטוען הלוח פרעתי בתוך הזמן נשבע המלוה היסת. ותמהנו היכן מצינו שבועת היסת במי שנוטל. ועיי"ש מה שהבאנו מהש"ך, דכל הדיון הוא על שבועה שלאחר פרעון, וכתבנו שם דברמ"א משמע להדיא דנשבע קודם הפרעון, שכתב "צריך הלוח לישבע שלא פרעו וגובה", וכ"כ הט"ז, ודלא כהש"ך. וגם הרא"ש כתב "שבועת היסת", וכל זה תמוה, כנ"ל.

ולפי היסוד שכתבנו לדעת הרמב"ן והרמב"ם, דגדר החזקה דאין אדם פורע תו"ז הוא משום שהמלוה מוחזק בזכות חובו, דעדיין אין לו תביעה על הלוח וללוח עדיין אין חיוב תשלום, רק שיש למלוה זכות חוב ובזכות זו הוא מוחזק. לפ"ז מובן שפיר דהמלוה צריך לישבע היסת כדי להישאר בחזקתו זו, דאין כאן "מוציא מחבירו" אלא רק קביעה שלמלוה יש את זכות חובו, וע"ז שייך שפיר שבועת היסת.

ומצינו כעין זה ברמב"ם פי"ג דהל' מלוה ה"ז: "היתה המלוה בשטר וטען הלוח שזמן קבעת לי, יראה לי שישבע בעל החוב היסת שלא קבע לו זמן ויטול מיד". ותמה הכס"מ, מה ענין היסת לכאן, דאין היסת אלא בנשבע לפטור עצמו. ותיירץ דכיון דמודה שהוא חייב לו, הוי כאילו

תובע הלוח למלוה חייב אתה להמתין לי כך וכך ימים, ולפיכך חייב המלוה לישבע היסט, עיי"ש. והיינו, דכיון דהוא מודה בחיוב הוי המלוה מוחזק, והלוח הוא שתובע שימתין לו, ולכן נשבע המלוה ככל מוחזק וגובה.

והנה, מש"כ הרמב"ם שם ה"ו (הוב"ד לעיל אות ה'), שאם המלוה טוען הגיע זמן הפרעון והלוח טוען שעדיין לא הגיע הזמן, נשבע הלוח היסט ונפטר. ולכאורה מאי שנא מהלכה ז', במלוה בשטר שטוען הלוח זמן קבעת ליה, דהמלוה נשבע ונוטל.

וביאור הדבר עפ"י דרכנו - דבהלכה ו' מיירי במלוה ע"פ, ובזה ודאי אין המלוה נחשב מוחזק בחיוב, שהרי הלוח יכול לכפור לגמרי, ולכן אף דהוא מודה דחייב מ"מ הלוח נחשב מוחזק, והרי הוא ככופר הכל ונשבע ככל מוחזק. משא"כ בהלכה ז', דמיירי במלוה בשטר דהמלוה נחשב כמוחזק, כיון שאין כלל ספק בעצם החוב אלא שהלוח כופר בזמן הפרעון, ובזה נחשב המלוה מוחזק והלוח תובע שימתין לו זמן, ולכן נשבע הלוח וגובה.

ומעתה לא קשה כלל מההיא דסי' שי"ז גבי טענת פרעתי תוך זמני בשכירות, דסתם הרמ"א כמחבר דנשבע, דהתם מיירי לאחר הפרעון, ובזה שפיר מודה הרמ"א דנשבע היסט.

והנה, ודאי אילו היינו פושטים את הספק דמיגו במקום חזקה לא אמרי', א"כ נקטינן דחזקה זו כאנן סהדי, לא היה המלוה נשבע היסט לא קודם פרעון ולא לאחר פרעון, דהרי איכא אנן סהדי דהלוח לא פרע עדיין. אבל מאחר דהוי בעיא דלא איפשטא, א"כ הוי ספק אי איכא אנן סהדי, ודין הוא שלא יוכל המלוה ליפטר בלי שבועת היסט, שהרי אין לו עדים שביירו כדבריו.

ומיהו עדיין יש לעיין במה שכתבנו, דלפי מהלך דברינו כאן ולעיל אות ז' ואות ח', הרמב"ם הולך בשיטת הרא"ש והי"א ברמ"א, דגדר החזקה דאין אדם פורע תו"ז אינו מתורת ראייה אלא משום שהמלוה מוחזק בזכותו. ולפ"ז היה ראוי להרמב"ם לסבור כשיטתם, דבכל טענת פרעתי בתוך הזמן ישבע המלוה היסט ויטול. ואילו דעת הרמב"ם באמת אינה כן, וכמו שהבאנו לעיל אות א' מהב"י שכתב כן בדעת הרמב"ם, מדסתם דבריו ריש פ"ד דמלוה ולא כתב דאיכא שבועה'.

וי"ל דס"ל להרמב"ם דכיון דחזינן דמיבעיא לן בגמ' דתהוי חזקה זו כמו אנן סהדי שלא יועיל מיגו כנגדה, הרי מסתבר דאף לפי הצד דמהני מיגו, דלא חשיב כאנן סהדי, מ"מ איכא קצת ראייה ובירור שלא פרע. ופשיטא ליה להרמב"ם דחזקה זו מרעת להך חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו [שמחמתה תיקנו חכמים שבועת היסט], ולכן ס"ל להרמב"ם דאין המלוה נשבע שלא נפרע תוך זמנו.

ובלא"ה י"ל בפשטות דכאן ליכא כלל לחזקה זו, מאחר דבמצואות אינו בא בתביעה אלא בטענה שפרע, אלא דאנן דינן ליה למלוה כמוחזק, ובכה"ג אין את החזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו.



(ו). וגם יקשה עדיין ממה שפסק הרמב"ם פ"ז דשכירות ה"ג דהמשכיר נשבע היסט. ועוד יתבאר, אי"ה, ענין זה במקו"א.

## י.

ועי' ביאור הגר"א סי' ע"ח ס"ק י"ז, דעל הי"א שהביא הרמ"א והכריע כמותם, דאין המלוה צריך לישבע שלא פרעו, כתב הגר"א: "דס"ל דחזקה הוי כמו עדים שלא פרעו... וצ"ל לסברתם דדוקא לענין מיגו איבעיא להו לגמ', אבל בשאר דברים לא, וצ"ע".

וכוונתו להקשות דהי"א הללו דסברי דאינו צריך שבועה, הרי בע"כ נקטי דחזקה זו כאנן סהדי, והא בעיא דלא איפשיטא היא, והיאך פוטרין אותו משבועה.

ברם לפמש"כ י"ל שפיר, דכו"ע סברי דאינו כאנן סהדי, רק פליגי אי חזקה זו היא משום בירור, או משום מוחזק. המחייבים שבועת היסט סברי, דמשום מוחזק אתינן עלה, ולכן קודם הפרעון צריך המלוה לישבע, כדין המוחזק, וכמו שנתבאר בדבריננו. והפוטרים סברי דמשום בירור אתינן עלה, וכיון דסגי בזה לגבות ולהוציא מידי הלוח, תו לא שייך תקנת שבועת היסט, דאין היסט לנוטלין אלא לנפטרין. אבל, כאמור, גם לדעת אלו הפוטרים, אין החזקה כאנן סהדי אלא כבירור בעלמא.

והגר"א שכן הקשה, זהו משום דהוא פירש לרא"ש ולהי"א ברמ"א כהש"ך, דמיירי לאחר פרעון, עיי"ש בבהגר"א ס"ק ט"ז, ובזה ודאי אלו הפוטרים משבועת היסט אף שהלוח תובע לאחר הפרעון הדמים שנתן לפי דבריו מתחילה, בע"כ הוא משום דדנינן לחזקה דאין אדם פורע תו"ז כאנן סהדי. ולכן שפיר הקשה הא בעיא דלא איפשיטא הוא. אבל לפמש"כ דקודם פרעון מיירי, והפוטרים טעמם הוא דלא מצינו היסט בנוטלין, שפיר אין צורך לומר דהחזקה הוי כאנן סהדי.

## יא.

לעיל אות ב' הבאתי את דברי הרמ"א סי' ע"ח ס"א דתוך הזמן אינו נאמן לומר מחלת לי, וכתב בביאור הגר"א סק"ב שהטעם הוא משום דטענת מחילה טענה גרועה היא, ואינו נאמן אלא במיגו דפרעתי. ולכן בתו"ז, דאינו נאמן בטענת פרעתי, אינו נאמן גם בטענת מחילה.

וראיתי בהגהת חידושי הפלאה שתמה על הרמ"א, ממש"כ הוא עצמו לקמן בסי' פ"ב סי"א, דשטר שיש לו נאמנות, דאינו נאמן בטענת פרעתי, נאמן בטענת מחילה לחייבו שבועה, ונשאר בצע"ג.

ועי' בחי' רעק"א שם בסי' פ"ב סי"א שתייר, דבכדי לחייב שבועה שפיר מהני טענת מחילה בלי מיגו, אבל להאמינו לפוטרו אינו נאמן בלי מיגו. ברם, הקשה הגרע"א לשיטת הרמב"ן, דס"ל דטענינן גם במילתא דלא שכיחא, וכן ס"ל דטענת מחילה מהני לחייב שבועה, א"כ למה תוך זמנו גובה מיתומים בלי שבועה, נטען להם טענת מחילה, ונשאר בצ"ע.

והנה, כל הנדון הזה הוא רק אי אתינן עלה בטעם החזקה דאין אדם פורע תו"ז משום ראיה, דטעם זה לא שייך אלא לענין פרעתי, ולא לענין טענת מחילה, כמובן, וצריכה טענה זו להועיל אלמלא טענה גרועה היא. אבל לפמש"כ בשיטת הרא"ש והי"א ברמ"א, דהטעם הוא דחזקת

חיוב משווי ליה למלוה מוחזק, אין שום סתירה ברמ"א. ולעולם טענת מחילה טענה מעלייתא היא, וכפי שעולה מדברי הרמ"א בסי' פ"ב, ומה דאינו נאמן בטענת מחילה תוך זמנו, הוא משום דכיון דהמלוה נחשב מוחזק, הרי מאותו טעם דאינו נאמן לומר פרעת, מאותו טעם אינו נאמן לומר מחלת לי, דאינו יכול לבא בטענה בעלמא להפסיד המוחזק.



## יב.

ולפי היסוד שכתבנו בשיטת הרמב"ן, הרמב"ם והרא"ש, נוכל ליישב דברי הרמב"ם פ"ג משכנים ה"ב, וז"ל: אחד מן השותפין שבנה הכותל המבדיל בינו ובין חבירו עד ארבע אמות, ותבע חבירו ליתן חלקו בהוצאה ואמר נתתי חלקי, ה"ז בחזקת שנתן ונשבע היסת שנתן ונפטר, עד שיביא התובע ראיה שלא נתן. אבל אם בא לתבוע אותו ליתן חלקו בהוצאת שאר הגובה שהוסיף על ד' אמות, מפני שסמך לו או כנגדו, ואמר נתתי, אינו נאמן, אלא חבירו נשבע בנקיטת חפץ שלא נתן ונוטל ממנו כדין כל הנשבעין ונוטלין, עד שיביא ראיה זה שנתן לו, עכ"ל.

וכתב הרמ"מ, דשבועה זו בנקיטת חפץ הוא כדין הנשבעין ונוטלין, ואפילו במלוה בשטר אי א"ל אשתבע דלא פרעתיך משתבע ליה, וכמו שיתבאר פי"ד מהל' מלוה ה"ב, ע"כ.

ובלח"מ תמה ע"ז, דמסוגית הגמ' ה', ב' משמע דהטעם ד"מי יימר דמחייבו לי רבנן" [שמחמתו ביותר מד' אמות הוי "בחזקת שלא נתן"], עדיף מחזקה אין אדם פורע תו"ז [ומש"ה דחו את הראיה ממתני' דלא עביד איניש דפרע בתו"ז]. ומעתה, מאחר דבתו"ז פסקין דפטר משבועת המשנה, ואף מיתומים ואף בשטר פגום, וכמש"כ הרמב"ם פי"ד דמלוה ה"א, למה א"כ מחייב כאן בשבועת המשנה גם ממנו עצמו.

ועי' גם בטור סי' קנ"ז, שהביא דברים אלו של הרמב"ם, וכתב: "והרמ"ה כתב שנוטל בלא שבועה, דטפי הוי בחזקת שלא נתן מקובע זמן לחבירו וא"ל פרעתיך בזמני דקי"ל דשקיל בלא שבועה".

והלח"מ כתב ליישב קושייתו: "י"ל דלא מדמינן לגמרי, דהכא בעינן שבועה והתם לא בעינן שבועה, ולא אהני טעמא דמי יימר אלא לדמותו להתם, דכי היכי דהתם אינו נאמן ה"נ אינו נאמן האומר פרעתי כשישבע חבירו בנקיטת חפץ. וכיוצ"ב כתב בפ"ז דשכירות, וסיים דעדיין צ"ע.

ומלבד דתירוצו דחוק מאד, יש גם לתמוה עליו, דאם אמנם תוך זמנו עדיף מהראיה ד"מי יימר", א"כ לפי מה דחזינן דהטעם ד"מי יימר" מהני להוציא מידי מוחזק, א"כ כ"ש דכן הוא בחזקה דתוך זמנו. ויקשה לפ"ז מש"כ הרמב"ם פי"ד דמלוה הי"ג, דבנפל השטר אפילו בתו"ז נאמן הלוא לומר פרעתי, וכבר הסברנו את טעם הדבר לעיל אות ז' - משום דהמלוה אינו נחשב כמוחזק בזכותו, כיון שהשטר אינו בידו, והלוא לעולם יאמר לו הבא את השטר, ומדוע לא אמרינן שתועיל ראיה זו דחזקה אין אדם פורע תו"ז להוציא מיד הלוא שהוא מוחזק. ומשמע מזה להדיא ד"מי יימר" עדיף מתו"ז, וכשיטת הרמ"ה.

אמנם, לפי דרכנו ברמב"ם יתבארו דבריו בהלכה זו היטב, דלפמש"כ שיטת הרמב"ם דחזקה זו דתו"ז לאו משום ראייה היא, אלא משום שהוא נחשב כמוחזק בזכויותיו, ומש"ה נפרע הוא אפי' מן היתומים בלי שבועה. והוא מפני דרך בבא לפרוע ולגבות מיתומים תקנו שבועה, אבל לא במה שמוחזק בידו, דתוך הזמן אינו בגדר "מוציא" ו"נפרע" מיתומים, וממילא אין כאן שבועת היתומים, ומכיון דנתברר בתוך זמנו דיש לו חוב על היתומים, שפיר גובה אח"כ כשבא זמנו לפרוע, דמהגעת הזמן ודאי לא פרעו לו.

וכל זה שייך בתו"ז, אבל בההיא דכותל הרי הגיע זמן הפרעון שחייב לשלם לו, ואמנם בכל שעה יכול לתבעו בב"ד שישלם, ורק משום "מי יימר דמחייבו לי רבנן" אין הוא ממהר לשלם. ונמצא דכאן הוי חוב ממש דהמוחזק הוא הנתבע, ו"מי יימר" הוי מתורת ראייה. ובזה ס"ל להרמב"ם דחייב שבועת המשנה דנשבעין ונוטלין.

והנה, אף שתירצנו את עצם קושית הטור והלח"מ, שדימו "מי יימר" לחזקה דתוך זמנו, וביארנו מדוע יש מקום לחייבו שבועת הנוטלין אף דאיכא לסברת "מי יימר" המסייעתו, עדיין יש להבין מנין לו להרמב"ם דבכה"ג איכא לתקנת המשנה דנשבעין ונוטלין, דלא מצינו שבועה זו אלא בבא לגבות מיתומים או בפוגם שטרו, ומאין הוציא הרמב"ם דגם כאן בעי שבועה. ואי"ה עוד יבואר ענין זה במקו"א.



## יג.

ולפי דרכנו אפשר גם לתרץ מה שלכאורה יש לתמוה, מדוע השמיט הרמב"ם לגמרי בעיא זו אי מהני מיגו במקום חזקה.

ונראה, דהנה כבר הבאנו לעיל אות ב' דברי התוס' ה', ב' ד"ה מי אמרי', דסוגיין אתיא דלא כרמב"ח, שבועות מ"ה, ב', דסבר דמיגו נגד שטרך בידי מאי בעי לא מהני, וכ"ש דלדידיה מיגו נגד חזקה לא מהני, דחזקה עדיפא, שהרי גובה מיתומים בלי שבועה ואילו בשטר בעי שבועה.

אמנם, לפמש"כ בשיטת הרא"ש והרמב"ם הרי י"ל דאדרבה - שטרך בידי מאי בעי עדיפא מחזקה. ומה דבחזקה גובין בלי שבועה אינו משום עצם החזקה, אלא משום דמחמת החזקה חשבינן ליה למלוה מוחזק בזכותו, ואין כאן "מוציא מחבירו", ולכן גובה בלי שבועה.

ומעתה י"ל דנקט הרמב"ם ההיפך מתוס' - דסוגיא זו אתיא דוקא לרמב"ח, דס"ל דמיגו נגד שטר לא מהני, דלדעתו שפיר מיבעיא לן אי נגד חזקה מהני מיגו, ומהטעם שכתבנו, דהחזקה אינה ראייה אלא שנחשב המלוה מוחזק, או דהחזקה הוי ראייה ולא מהני מיגו כנגדה, כמו דלא מהני מיגו כנגד החזקה. אבל לדידן דקי"ל דלא כרמב"ח, וכמו שפסק הרמב"ם פ"ב דשכירות הי"ב, א"כ נקטינן דמהני מיגו נגד שטר, וכ"ש דמהני נגד חזקה, גם להצד דהחזקה מועלת בתורת ראייה, ואין כלל מקום לבעיא זו, ולכן השמיטה הרמב"ם.

ועדיין יש לעיין, דמשמע בגמ' דבאופן זה שעומד עתה לאחר זמנו וטוען שפרע בתוך הזמן, כל מה שדנים שיהא נאמן הוא מכח מיגו, והספק הוא אם החזקה נחשבת כאנן סהדי, ולא מהני מיגו, או דאינה כאנן סהדי, ומהני מיגו. ולכאורה, אם החזקה אינה כאנן סהדי, היא מועלת

משום דהמלוה נחשב מוחזק, וכפי שנתבאר במהלך דברינו, וא"כ אין לנו כלל צורך במיגו אלא אף בלי מיגו יהא נאמן, דעתה לאחר שעבר הזמן שוב אינו עוד מוחזק, וודאי דנאמן לומר פרעתי בלי צורך למיגו, והו"ל לגמ' למיבעיא אי חזקה כאנן סהדי, ולא מהני מיגו, או דהוי כמוחזק, ואין צורך במיגו כלל וכלל.

ונראה, דהנה כבר הבאתי לעיל אות ב' ואות י"א את דברי הרמ"א סי' ע"ח ס"א דטענת "מחלת לי" - אינה טענה אלא בצירוף מיגו, והטעם כתב בביאור הגר"א, דטענה גרועה היא. וביאור הדברים, דחוב עומד לפרעון ולא למחילה, ולגבי זה מיקרי שהמלוה מוחזק בטענתו ואין טענת הלוה מגרעת אותה, כיון דהוא אינו עומד לכך.

ומעתה י"ל דחזקה זו דאין אדם פורע תו"ז, מלבד מה שמחמתה המלוה מוחזק, היא מועלת גם לעשות את טענת הלוה "טענה גרועה", כיון דהחוב אינו עומד לפרעון בתו"ז. ואפילו אם לא נסבור כרמב"ן דבתוך הזמן אין כלל תביעה וחוב ממון שייכא סברא זו. ולכן מובן שפיר למה צריכים אנו למיגו בעומד לאחר זמן וטוען פרעתי בתוך הזמן, דאף דאין המלוה מוחזק, מ"מ בלא המיגו הוי אמרי' דזו טענה גרועה, וכמו טענת מחילה, שאינו נאמן.

וע"ע בשו"ע שם (ע"ח ס"א) דהטוען פרעתי תו"ז הוחזק כפרן ואינו נאמן לומר השתא פרעתי אחר זמנו, ועיי"ש בסמ"ע. והש"ך תמה ע"ז למה הוחזק כפרן. ועיי"ש בביאור הגר"א סק"ח, שהבין בכונת המחבר דהוחזק כפרן משום דחזקה זו דתו"ז הוי כאנן סהדי. ותמה ע"ז הרי בעיא היא בגמ' ולא איפשטא אי מהני מיגו נגד חזקה, ומספיקא נקטינן דמהני מיגו ולא הוי כאנן סהדי, ולמה הוחזק כפרן.

וכבר כתבנו כ"פ בסימן זה (ע"ל אות י"א, ועוד), דאין הספק בגמ' אי החזקה הוי כאנן סהדי, דודאי אינו כאנן סהדי, ולכן פסק השו"ע בסי' שי"ז דלאחר הפרעון נשבע היסת. ורק פליגי אי הוי משום בירור או משום דע"י החזקה חשבינן למלוה כמוחזק. ואכן, לפי דרך זו יש לפרש אחרת מה דהוחזק כפרן - דכיון דע"י החזקה נחשב המלוה מוחזק בזכויותיו וטענותיו, נמצא דזה שטוען פרעתי הוי כבא לגזול מה שביד חבירו, ולכן הוחזק כפרן, בדומה לחוטף חפץ מידי מוחזק, דנעשה בזה גולן.

ואף דהכופר במלוה כשר לעדות, שאני התם דאמרי' אישתמוטי קמישתמיט, אבל כאן, דהוי תו"ז שאינו חייב כלל לשלם, ל"ש בזה סברת אישתמוטי', ודומה לכופר בפקדון, דפסול לעדות והוחזק כפרן.



(ז). סברא זו דבתוך הזמן ל"ש סברת אישתמוטי, מוכרחת גם מביאור הגר"א, דנקט דאילו הוי דנינן לחזקה זו כאנן סהדי הוי ניהא למה הוחזק כפרן, ומוכח דכל שהוא תו"ז לא אמרינן אישתמוטי קמישתמיט.



הרב דב דומב

אב"ד ת"א (לסעבר), ורב ביהכ"נ בית יהודה

## מהדורה חדשה לספר השטרות לרב האי גאון – סימן י

### – שטר ערבות\*

ספר השטרות פורסם לראשונה ע"י אסף במוסף תרביץ, ירושלים תר"ץ. בתחילתו של הספר נכתב בשפה הערבית: כתאב תצניף בית – דין לרבינו האי זצ"ל ישתם להדא אלמצנף עלי כח כתאב. [תרגום: ספר מעשה בית דין לרבינו האי זצ"ל, יכיל ספר זה כ"ח שטרות. ובסוף ספר השטרות כתוב: כמלת אלשטרות לרבינו האי גאון בן שרירא זצ"ל. [בתרגום: נשלם ספר השטרות לרבינו האי גאון בן שרירא זצ"ל]. ספר השטרות יצא אי"ה במהדורה חדשה, עם הערות והארות מקבילות בציון לעוד כתבי יד המצוין כתי"א – כתב יד אוקספורד.



### סימן י - שטר ערבות

שהדותא דהות\* וכו' קא מודינא קדמיכון דכן וכן זוזי דאוזפיה פל' בר פל' [לפל'] בר פל' וכתב עליה בהון שטרא' אנא ערבא דיליה ועל דעתא דערבותאי אוזפ[יה] אילין זוזי' ואי דלא קאים פל' דנן הלוח בפרעון דאילין זוזי' לפל' דנן המלוה [עלאי] אנא פל' בר פל' מעכשיו למפרע' יתיה מן ממוניי מן כל שפר ארג נכסין וקני[ן] וממון דאית לי תחות כל שמיא בביתא

\* יהיו דברי תורה אלו לעילוי נשמתו של ידידי, הרב יצחק לוי זצ"ל, אשר היה מצויין במדת הענוה, ובמיוחד במידת החסד, שהיה עוזר לנצרכים לייצגם בפני הרשויות ללא קבלת שכר למי שלא היה ביכולתו. ישר ואיש אמת.  
(א). בכת"א: באנפנא ביום פלוני במקום פלוני דפלוני בן פלוני אמר לנא הוו עלאי סהדי וגו' והוו ליה לפלוני בר פלוני מחמת דבצבו נפשי קאמודינא וכו'.

(ב). כתי"א.

(ג). מבואר שההלואה היתה בשטר ולא מלוה על פה. עיין ב"י סי' קכט סעי' טו ובב"ח שם.

(ד). כתי"א.

(ה). מבואר שהשטר הוא ערבות בשעת מתן מעות. בבא בתרא דף קעה עמוד ב: איזה הוא ערב שהוא חייב, הלוח ואני נותן לך חייב שכן על אמונתו הלוח. וע"כ לא כתב שעשו קנין, שבשעת מתן מעות א"צ קנין, כמבואר בגמ' דף קעו, עמוד ב: והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין, אחר מתן מעות בעי קנין, עיין להלן ציון ז.

(ו). א. הדברים צ"ע, שהרי חיוב הערב הוא שאם לא ישלם הלוח ישלם הערב, והחייב הוא אם לא יפרע, ואיך כתב הגאון שמעכשיו הוא מתחייב. וכדברי הגאון נראה גם בר"מ מלוה ולוח (פרק כה הלכה ב): אמר לו בשעת מתן מעות הלוח ואני ערב, נשתעבד הערב ואינו צריך קנין. ובהלכה ג כתב: המלוה את חבירו ע"י ערב אף על פי שהערב משתעבד למלוה לא יתבע את הערב תחלה, אלא תובע את הלוח תחלה, אם לא נתן לו חוזר אצל הערב ונפרע ממנו.

ומבואר בר"מ שהחידוש בדין שלא יתבע הערב תחילה הוא אע"ג שנשתעבד. ובהלכה א כתב הר"מ: המלוה את חבירו ואחר שהלוח אמר לו אחד אני ערב, או שתבע את הלוח בדין ואמר לו אחר הנח ואני ערב וכו', אין הערב חייב כלום, ואפילו אמר אני ערב בפני ב"ד, אבל אם קנו מידו שהוא ערב ממון זה, כל אלו הפנים בין בפני ב"ד, בין בינו לבין המלוה נשתעבד. הנה כאן לא הזכיר הר"מ שערב בקנין לא יתבע הערב תחילה, ואף שגם ערב בקנין משתעבד. ומבואר שחלוק

ערב בשעת מתן מעות מערב בקנין.

ונראה על פי מה שכתב בקצוה"ח (סימן עז ס"ק ג): ולענ"ד נראה דרך הכרעה, דהיכא שנעשו ערבים שלא בשעת מתן מעות ובקנין וא"כ לא חל שעבודם אלא נגד המלוה מצד ערבות ובטחון וגובה מאיזה מהם שירצה לפי שאין שעבוד לחצאין וכמ"ש הרשב"א (ב"מ לה, ב ד"ה אבל) ומוהרי"ק (שורש קפ"ב), אבל היכא שנעשו ערבים בשעת מתן מעות דאין השעבוד אלא שנתן על פיו וכיון שהיו שנים הוציא מעותיו על ידי שניהם וצריך לשלם זה מחצה וזה מחצה ואינו גובה מן האחד אלא אם אין לשני כנ"ל. עכ"ל. מבואר שחלוק הדין של ערב בשעת מתן מעות מערב בקנין. ערב בשעת מתן מעות הוא התחייבות על ההלוואה, שעל פיו נתן המלוה את ההלוואה. משא"כ ערב בקנין שלא בשעת ההלוואה, אין הוא ערב על ההלוואה, אלא זו התחייבות כלפי מלוה, שהוא יהיה בטוח שיקבל את כספו.

והדברים מבוארים ביתר ביאור בקצוה"ח (סימן קכט ס"ק א): ערב אינו משתעבד אלא בשעת מתן מעות ומשום דהמלוה נותן עפ"י שליחות ידיה גמר ומשעבד נפשיה בההיא הנאה, ועיין לשון (רש"י) (רשב"ם) סוף פרק גט פשוט (ב"ב קעג, ב ד"ה גמר ומשעבד): גמר ומשעבד בלב שלם ושליחותיה דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה עכ"ל. ומבואר שעתה חל חיוב הערב. ועיין שם בנתיבות המשפט ובמשו"ב נתיבות.

ובקצוה"ח (סימן לט סק"ה) ס"ל שעבר דינו איני יודע אם פרעתין, ובנתיבות"ש שם (סק"י) חלק עליו. וכן כתב ב"ח חושן משפט (סימן קכט סק"ט), דבערב הוה ליה כאומר איני יודע אם אני חייב לך, שהרי אין החיוב חל על הערב אלא היכא דלא פרע הלוה. וכן כתב בתשובות הב"ח (ישנות) סימן לא, שעבר דינו כאינו יודע אם התחייבתי. [ונראה דמה שכתב הקצוה"ח בסימן בסי' ע"ז ובסימן ע"ט הוא אף בלא מה שכתב בסי' קכ"ט על פי הרשב"ם, שנעשה שלוחו, שלא הזכיר זאת הקצוה"ח בסי' ע"ז ול"ט].

ועל פי המתבאר מקצוה"ח, שעבר בשעת מתן מעות נתחייב ונשתעבד בעצם ההלוואה, אתי שפיר מה שכתב הגאון שמעכשי הוא מתחייב לפרוע, וכן הר"מ, שבשעת מתן מעות הוא משתעבד. ועל כן ערב בקנין אין צריך להשמיענו שאין תובעין את הערב תחילה, הואיל ואין חיובו אלא בטחון להחזיר החוב. וההלוואה מחייבת לתבוע רק את הלוה, כי החוב הוא בין הלוה למלוה, והערב לא שייך לעצם ההלוואה, וכל חיובו למלוה חל רק אם לא ישלם הלוה. אולם, בערב בשעת מתן מעות, שהוא התחייבות לעצם ההלוואה, הוא משתעבד בחיוב ההלוואה, ועל כן היה צריך להיות דינו שיכול המלוה לגבות מהערב כמו מהלוה. וזה החידוש, שעל אף שהוא משועבד משעת הלוואה לשלם את החוב, מ"מ אין תובעין את הערב תחילה.

ב. נחלקו הגאונים, הרי"ף והר"מ עם הרשב"א אם ברח הלוה אם יורדים לנכסי הערב. ז"ל הרשב"א בתשו' (ח"ב סי' כא) הצריך לנו: אף על פי ששנינו המלוה את חבירו על ידי ערב לא יפרע מן הערב. וקא פריש בברייתא לא יתבע מן הערב תחילה. אפילו כן ראיתי כמה הסכמות מן הגאונים ז"ל והרב אלפסי ז"ל בתשובותיהם שאם ברח בעל חוב הערב חייב לשלם. אלא שאם תבע הערב זמן להביא הלוה ולהעמידו בפני בית דין אם ידוע אנה הוא נותנין לו זמן כשיעור שיכול ללכת ולהביאו. ואם לא נודע נותנין לו שלשים יום. ואי לא מייתי ליה אי אית ליה נכסי לערב פרע ליה ערב. שלא יהא כל אחד ואחד נוטל מעותיו של חבירו והולך למדינת הים. ואף הרמב"ם ז"ל כן כתב בחיבורו וכו'. ערב דעלמא שלא עלה על דעתו להשתעבד אלא לאחר שיתבע מן הלוה ולא (שימצא) [ימצא] לו מה שיפרע מה לי הלך מה לי לא הלך, מ"מ הוא לא שעבד נפשו כל זמן שיש נכסים ללוה. והיאך מוציאין ממנו שלא כדין כדי שלא יהא הלוה הולך לו למדינת הים, וכי קונסין את הערב על הלוה שעשה שלא כהוגן וכו'.

ושם ברשב"א, בתחילת התשובה, נשאל אם תפס המלוה מהערב לפני שתבע הלוה אם מוציאין מידו, ע"ז כתב וז"ל: ומ"מ אם תוך הזמן הזה תפס המלוה או המשאיל מן הערב ודאי מפקין מיניה. דלא יתבע דקאמר אין לו תביעה [תביעה] עליו קאמר. כלומר שאינו חייב לו כלום עד שיתבע ללוה ולא ימצא לו נכסים. דלא נשתעבד לו אלא על דעת כן. והיינו דקתני לא יפרע מן הערב שאין לו עליו חיוב פרעון. וכיון שכן כשתפס שלא מן הדין תפס בודאי. וממי שאינו חייב לפרעו עדיין תפס. ואפוקי מפקין מיניה. וכגון דא לא צריכא לא טענה ולא ראיה עכ"ל.

ומבואר מדברי הרשב"א דס"ל דלא יתבע מן הערב תחילה, היינו דלא יתבע דקאמר אין לו תביעה עליו קאמר. כלומר שהוא לא חייב לו כלום עד שיתבע ללוה ולא ימצא לו נכסים. דלא נשתעבד לו הערב אלא על דעת כן. והיינו דקתני לא יפרע מן הערב, שאין לו עליו חיוב פרעון. ועיין עוד שם ברשב"א סוף תשובה כב.

ומבואר דדעת הגאונים, רי"ף ור"מ שבשעת מתן מעות נשתעבד כבר לפרוע, ועל כן בברח כיון שיש חיוב לערב, יכולים הם לרדת לערב, על אף שלא תבעו מן הלוה תחילה, דהדין דאין לתבוע הערב תחילה הוא דין בסדר הגובינה.

ג. והנה, בגמ' בבא בתרא (קעג, ב) ערב דמשתעבד מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי, לרבי יוסי דאמר אסמכתא קניא ערב משתעבד, ולר' יהודה דאמר אסמכתא לא קניא ערב לא משתעבד. אמר ליה רב אשי לאמימר הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא ערב משתעבד, אלא אמר רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה.

ולהלן (קעו, ב): והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין אחר מתן מעות בעי קנין ערב דבית דין לא בעי קנין דבההיא הנאה דמהימן ליה גמר ומשתעבד ליה. ומבואר שרק בערב בבי"ד מהני בלא קנין משום בההוא הנאה. ולענין ערב בשעת מתן מעות לא הוזכר שהוא משתעבד משום בההוא הנאה. ולכאורה י"ל דזה אין צריך להזכיר, כיון שאמרה כן הגמ' קעג ב בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה.

ורק התחדש שגם בבי"ד שלא בשעת הלואה מתחייב משום בההוא הנאה.

וברמב"ם מלוה ולוה (פרק כה ה"ב) כתב: אמר לו בשעת מתן מעות הלווה ואני ערב נשתעבד הערב ואינו צריך קנין, וכן אם ב"ד עשו אותו ערב נשתעבד אף על פי שלא קנו מידו, כגון שהיו ב"ד רוצין לגבות מן הלווה ואמר להם הניחוהו ואני ערב לכם הואיל ויש לו הנאה שהאמינוהו ב"ד באותה הנייה שעבד עצמו. הרי שכתב הרמב"ם את גדר בההוא הנאה רק בערב בבי"ד, ולא כתב כן בערב בשעת מתן מעות דמהני משום בההוא הנאה [ובפיהמ"ש לרמב"ם לא הוזכר גם בבי"ד בההוא הנאה] ומבואר כמו שכתב המחנה אפרים (הל' ערב סי' א'), שדעת הר"מ היא שאין ההתחייבות משום בההוא הנאה דמהני משום קנין, אלא בההוא הנאה מסלק את גדר אסמכתא, כמבואר בגמ' שם. ודבר זה מבואר בר"מ פ"א מהל' מכירה ה"ו, שלא הזכיר בההוא הנאה. עיין חידושי הר"ז הלוי על הרמב"ם במכתבים, והדברים עתיקים.

ד. מתניתין שם קעה, ב: איזה הוא ערב שהוא חייב הלוהו ואני נותן לך חייב שכן על אמונתו הלוהו. בביאור שעל אמונתו הלוהו נתבאר בדברי רבינו הגאון - אגא ערבא דיליה ועל דעתא דערבותאי אוזפיה אילין זוזי, וכן כתב רבינו גרשום קעו, ב: והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין. ומשתעבד דמצי אמר ליה אי לאו את לא נפיק זוזי מתחת ידי. דהיינו, הוצאת הממון ללוה היא על פיך שאמרת תן לו ואני ערב. ולדבריהם, אין המחייב לערב משום בההוא הנאה.

ובשו"ת הרמב"ן סימן סד, הובא בסה"ת שער סד ח"א, ב: וכענין שאמרו בערב בההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה. ואמרי' לענין מתנה שומר חנם להיות כשואל בההיא הנאה דמפקיד ליה גביה גמר ומשתעבד. כלומר בההיא הנאה דגמרי ומקנו בה כקנין דמי.

וביאור הא דבההוא הנאה חשיב כקנין הוא על פי מה שכתב החזו"א חו"מ סי' כב, וז"ל: כלל גדול יהיה לך בקנינים דעיקר הקנין הוא שיגבור בלבו להקנות הדבר לחבירו ויש דקים שהוא שבדיבור גומר בלבו להקנות לחבירו. ויש שאינו גומר בלבו רק על ידי הקנינים המפורשים מן התורה או מחז"ל והדברים עתיקים. ועל כן בההוא הנאה גמר ומקני והוי כקנין שמחייב עצמו להשתעבד לערבות.

ויש לדון לדעת הרמב"ן, שההוא הנאה חשיב קנין, האם דינו כערב שלא בשעת הלואה ועשה קנין, שכתב הקצוה"ח דהיכא שנעשו ערבים שלא בשעת מתן מעות ובקנין לא חל שעבודם אלא נגד המלוה מצד ערבות ובטחון, ואינו ערב על גוף ההלוואה, ונשתעבד רק כשאין ללוה לשלם, כמו שהבאנו משו"ת הרשב"א. או שגם לרמב"ן בההוא הנאה בשעת מתן מעות חשיב על גוף ההלוואה ומתחייב עתה, ומה שאין גובין ממנו הוא משום שמדיני הערב שאין גובין מהערב תחילה.

ה. הנה, דעת הרשב"ם (בבא בתרא דף מז עמוד א) ד"ה ואמרי לה אינו מעיד - אבל בערב סתם ליכא למימר הכי דכל כמה דאית ליה ללוה למיפרע מידי ואפי' זיבורית לאו כל כמיניה דמלוה למיהדר גבי ערב כדק"ל במכילתין (בבא בתרא דף קעד א) לא יתבע לערב תחלה. ומבואר שאף שיש לערב בינונית אין גובה המלוה מבינונית הערב אלא מזיבורית הלוה, משום שלא יתבע מן הערב תחילה. ולכאורה ביאורו הוא שעדין לא הגיע זמן חיוב הערב, כי הוא נתחייב רק כשאין ללוה. אלא שצ"ע, כיון דדעת הרשב"ם שערב כשאמר תן לו ואני ערב, אז המלוה הוא שליח הערב, וכאילו בא הממון ליד הערב. והאריך הקצוה"ח סי' קכט סק"א בדעת הרשב"ם למה לא יגבה המלוה מהערב לקחת כדינו בע"ח בבינונית.

דברי הרשב"ם הובאו בספר התרומות שער לה ח"א, אות יד. וז"ל: יש לברר על איזה דרך נפרעין מן הערב. דע שדינו כך הוא, המלוה את חבירו על ידי ערב, אף על פי שהערב נשתעבד למלוה אין לו לתבעו מן הערב תחלה אלא תובע הלוה תחלה. ואם יש לו נכסים ללוה. פירוש, ואפילו הן זבורית, דאע"ג דדיניה בבינונית, הא קי"ל אין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בני חורין ואפילו הן זבורית, והכי נמי כיון דאין נפרעין מן הערב תחלה אפילו לזבורית נדחה. כדאיתא בפרק חזקת דדוקא קבלן בעי דליהוי ללוה ארעא טובא, פר"ש בינונית וזבורית, אבל ערב בחדא ארעא סגי ליה, ופר"ש ואפילו זבורית שאין לו להפרע כלל מן הערב. ואף על פי שאינו רוצה לפורעו יכפה אותו בדין עד שיפרענו.

ובברא מן מקרקעי ומן [מטלטלי] ואפילו מן גלימא מדעל כתפאי דלא כאסמכתא' וכו' ושהדוּתא דא [כתיבנא] וחתמנא ויהיבנא.



מבואר שבכלל הדין של אין נפרעין מן הערב תחילה הוא שאין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בני חורין, ואפילו הן זבורית. ומבואר שכלא הדין של אין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בני חורין היה דינו להפרע מבינונית של הערב, אף שאין נפרעין מהערב תחילה, ומשום שנשתעבד הערב עתה בשעת מתן כשאמר תן לו ואני ערב. ולשונו הוא ממש לשון הר"מ המלוה את חבירו על ידי ערב, אף על פי שהערב נשתעבד למלוה אין לו לתבעו מן הערב תחלה אלא תובע הלוח תחלה. ומצד שעבודו היה צריך לשלם דינו של המלוה בעל חוב בבינונית. והיינו טעמא שמשעבד עתה בשעת ההלואה הוא מטעם שהביא בעל התרומות בשער סד ח"א, ב. את הרמב"ן, וכענין שאמרו בערב בההיא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה. כלומר בההיא הנאה דגמרי ומקנו בה כקנין דמי. ולפי"ז עתה הוא משעבד. ועל כן היה דינו לקחת מהערב בינונית.

והנה, הרשב"ם כתב דכל כמה דאית ליה ללוה למיפרע מידי ואפי' זיבורית לאו כל כמיניה דמלוה למיהדר גבי ערב כדקי"ל במכילתין (בבא בתרא דף קעד א) לא יתבע לערב תחלה. ולא הזכיר מה שכתב בעה"ת, שאין נפרעין ממשועבדין במקום שיש בני חורין. והוא על פי פרושו בדף קעג, ב: לא יתבע ערב תחלה - דלא נעשה ערב אלא על מנת אם ימות הלוח או ימאן לבא לדין או שיחייבוהו בית דין ולא יהיה לו מה לפרוע או יפרע מן הערב. שהוא דין בעיקר הערבות, ואף דחשיב לוח, מ"מ הלכתא דערב שלא נעשה ערב להתחייב במקום שיש לגבות מהלוח.

וכן הוא בר"י מגאש בשיטה מקובצת בבא בתרא (קעג, ב): "ואין לו רשות לפרוע מן הערב כל זמן שהוא מוצא נכסים ללוה ואפילו זבורית". ובהמשך שם כתב "ואם יש נכסים ללוה אין נפרע מן הערב כלום אלא מנכסי הלוח הוא שיש לו ליפרע לפי שיוכל הערב לומר לו אני לא ערבתי לך ממון זה אלא כשלא תמצא ללוה מהיכן תפרע ממוןך אבל כשתמצא לו נכסים כדי ממוןך לך פרע לך ממנו ואין לך אצלי כלום". ונראה בביאור דבריו. הדין בע"ח בבינונית אינו דין בעצם החוב אלא תקנו חכמים שגבית החוב היא בבינונית. ערב משעבד על החוב על פרעון החוב ואם יש לך לפרוע החוב אין לך אצלי כלום אם יש לפרוע החוב.

(ז) בכתי"א: ודלא כטופסי דשטרא וקנינא ושהדוּתא דא וג'. מה שהוסיף בכתי"א וקנינא. והוא פלא, דהרי רה"ג כתב בתחילת השטר ועל דעתא דערבותאי אוזפיה אילין וזוז, הרי שהערבות היא בשעת מתן מעות, ובשעת מתן מעות לכו"ע אין צריך לקנין, כמבואר בגמ' בבא בתרא קעו, ב: והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין אחר מתן מעות בעי קנין ערב דבית דין לא בעי קנין. ובכתי"י שלפנינו ליתא.

הרב צבי יהודה בן יעקב  
אב"ד ת"א, מח"ס משפטיך ליעקב

## חִיּוּב חֲלִיצָה כְּשִׁישׁ בֶּן שְׁהוּרְתּוֹ לִפְנֵי הַנִּשּׁוּאִין\*

בזוג שחיו כמה חדשים תחת קורת גג אחת ללא חופו"ק, והאשה הרתה, ורצו להנשא כדמו"י עוד לפני הלידה, ובאו לפני בי"ד והצהיר האיש שהעובר הוא בנו, ונשאו כדמו"י. לאחר כשנה מלידת הבן נפטר הבעל, ונדרשנו לשאלה אם האשה מותרת להנשא ללא חליצה.



### א.

#### נאמנות לומר זה בני כשאני נשוי לאם

הרמב"ם בהל' יבום וחליצה ג, ד, כתב וז"ל: "מי שזינה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה, ואמר זה העובר ממני הוא, ואפילו היא מודה לו, אף על פי שהוא בנו לענין ירושה, הרי זה ספק לענין יבום, כשם שזינת עמו כך זינת עם אחר. ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה, אלא לעולם ספק הוא ולהחמיר דנין בו וחולצת ולא מתיבמת". מבואר דבן הפוטר מיבום הוא דוקא כשהאשה היתה נשואה לבעלה שכעת נפטר, בשעת הורותו של הבן, ובנשואה יש חזקה של רוב בעילות אחר הבעל, אבל באינה נשואה לא מהני הכרת האב, דשמא זינתה גם עם אחר. ובמגיד שם ציין שדין זה אין לו מקור מפורש בגמ' והוא דעת הרמב"ם עצמו, דדוקא באשתו נשואה נאמן לומר זה בני לפטור את אשתו מיבום, משא"כ באומר על אחד שהוא בנו מאנוסתו או ממפותתו, אינו נאמן כיון שלמעשה אינו יודע הדבר בברור כמו בנשואתו, דרוב בעילות אחר הבעל, ולכן יש להחמיר בזה ולא להאמינו, ויש להצריכה חליצה מספק.

וממשיך המגיד דאף בפנויה ומזנה, יש לחלק אם היא חשודה ממנו בלבד או שחשודה גם מאחרים, שאם אינה חשודה מאחרים אלא ממנו בלבד, יש להאמינו לענין חליצה, כמו שנאמן לענין תרומה. דאיתא ביבמות סט, ב; כהן שבא על בת ישראל וילדה, תאכל בתרומה. ונחלקו בגמ' שם אם הדין שאוכלת האשה בתרומה מדין ויליד ביתו, כדתנן במשנה יבמות סט, ב, הוא רק באופן שלא דיימא מעלמא, שאינה חשודה מאחרים, או אף בחשודה מאחרים תאכל בתרומה. והרמב"ם פסק שאוכלת בתרומה רק כשאינה חשודה מעלמא, והכל מרננים עליה שהיא עם הכהן, וז"ל הרמב"ם בהל' תרומות ח, יד: "מי שנשאת לכהן שוטה, או שאנס אותה או שפיתה אותה כהן וילדה אוכלת בשביל בנה, ואף על פי שהדבר ספק הואיל ובלא קידושין היא שמא מאחר נתעברה, הרי הולד בחזקת זה שבא עליה. והוא שלא יצא עליה קול עם אחר, אלא הכל מרננין אחריה בזה הכהן". ובתרומה יש איסור מהתורה, ומהני מה שהיא אינה חשודה

\* בס"ד. עילוי לנשמת האי גברא יקירא, הרב יצחק לוי זצ"ל, גרס באורייתא תדירא, תורתו קבע ומלאכתו ארעי, דברי תורה מחודדים בפיו, עשה אזנים לתורת המשפט, אוהב ואהוב למקום ולבריות, ובאהבת חסד הרבה להטיב. תנצב"ה.

מעלמא והכל מרגנים עליה על זה הכהן, א"כ גם לענין יבום בלא דיימא מעלמא, נאמינו לאומר זה בני, וכל שכן לסוברים דנאמן אף בדיימא מעלמא. ולכן ס"ל למגיד דאינו מוצא טעם לחלק בין תרומה לחליצה, וכשאינה דיימא מעלמא, נאמן לומר זה בני לפטור את אשתו מיבום וחליצה.

ועל מש"כ המגיד דאף בנו מאנוסתו הוא ספק לשיטת הרמב"ם, הקשה הגרע"א (יבמות כב, א), דמה שייך באנוסתו שתהיה דיימא מעלמא ומדאפקרא נפשא לו אפקרא לאחרים, ומדוע לא יהיה נאמן שהוא בנו. ואכן הרמב"ם לא הזכיר אנוסתו, אבל המגיד שכתב כן בדעת הרמב"ם, צ"ע. וכתב, דמצא לבעל ההפלאה בפירושו לתורה (פנים יפות פר' כי תצא), על הפסוק: כי תהיינה לאיש שתי נשים וכו', דנקט בפשיטות דבאנוסה לא שייך מדאפקרה וכו'. רק כתב דנפק"מ לענין אם אנס אשה ולא ילדה, ומת האנס, דאין אחיו יכול ליבמה, שמא אנס גם אחרות ויש לו בנים מהם, עיי"ש דנשאר בצ"ע. אולם לעצם החשש שהבן אינו בנו וצריך חליצה, דבר זה לא שייך לרע"א ולהפלאה באנוסתו, דבה לא שייך הטעם דמדאפקרא וכו'.

ומדברי הרשב"א בתש' (ח"א סי' תרי) מבואר דכל שהוא מודה שבא עליה, הרי הוא בנו לענין יבום וחליצה. הרשב"א נשאל בראובן היתה לו משמשת יהודיה בביתו, והתעברה ולא יודע אם ממנו או מאחר, והוציאה מביתו, ולאחר זמן החזירה ובזמן הלידה שם אותה בבית קרובתו, ופרנס אותה ואת הילד, ובשמחת הברית לא רצה להשתתף, ולא ידוע אם מחמת הבושה או שהיה לבו נוקפו שמא אינו בנו. לאחר זמן נתישבה דעתו להחשיבו כבנו, או מפני שנתרצה באמו ונראה לו שלא היתה מזנה תחתיו, או על ידי שהיה דומה לו, ויש עדים מרובים שהיה קורא אותו בנו, ואוהבו כבנו. ונפטר ראובן, ויש לו אשה נשואה ואחים, והשאלה אם אשתו נפטרת מיבום וחליצה מחמת הילד שנולד מאותה משרתת. ודן הרשב"א בדין עבדי וחזר ואמר בני, דאינו נאמן (ב"ב קכו, ב), דבנדון השאלה לא אמר בתחילה שאינו בנו אלא הסתפק, וכעת נוהג כבנו, הרי הוא יורשו. אך כל זה לענין ירושה, ולענין חליצה יש שני אופנים לפטרה, או שראינו שבא עליה, ואז אפי' דיימא מעלמא, מחזיקים אותו עיבור ממנו. או באופן שאומר שהוא בנו או שהוא מודה שבא עליה. וז"ל הרשב"א: "אבל אם ראינו שבא עליה ממש, מחזיקין אותו ולד בשלו, ואף על גב דדימא מעלמא, כההיא דפרק אלמנה לכהן גדול (דף ס"ח) דתנן, כהן שבא על בת ישראל וילדה תאכל בתרומה, לפי שראינו שבא עליה ממש ואומר מאותה ביאה נתעברה, ומחזיקין אותו עיבור ממנו, אף על גב דדימא מעלמא, כההיא דפרק אלמנה לכהן גדול דתנן בתרי' שדינן ליה, כדאיתא התם. אי נמי כשאמר בני או שהודה שבא עליה, בתר ידידיה שדינן ליה, אבל לא ראינו שבא עליה ממש וגם הוא לא אמר, אף על גב דדימא מיניה, אין אומרים שתפטר אשתו מן החליצה, דהא חליצה מיהא בעי". וכתב המגיד בדעת הרשב"א, דמבואר דפוסק הרשב"א כלישנא בתרא, דאפי' דיימא מעלמא תאכל בתרומה, דכל שלא יודעים בבירור שבא עליה אחר, אף שחשודה מאחרים, תולים הבן בכהן. ובחשודה גם מעלמא ס"ל למגיד להחמיר, אבל כשדימא מיניה ולא מעלמא, הרי גם לענין חליצה דינה כתרומה, ואינה צריכה חליצה, ואפילו בחשודה מעלמא אפשר שהלכה כלישנא בתרא. (ועיין תוס' כתובות יד, א ד"ה חדא (הראשון), שהעמיד הסוגיא שם בארוס וארוסתו שהתעברה הארוסה, ושניהם הודו שהילד מהארוס, דאפשר אפי' דיימא מעלמא נאמנת, כיון שהארוס מודה, עיי"ש).

ומעין דברים אלה נמצא גם בתש' הרא"ש (פב, א, הביאו הטור אבהע"ז סי' קנו), במי שילדה המשרתת שבביתו, והייתה דיימא מבעה"ב, ואמר שהוא בנו, שפוטרו את אשתו מן היבום, אף שלא רצה ליכנס למילה כשמלוהו. והביא הרא"ש את דעת הרמב"ם המצריך חליצה, והקשה עליו: "ודבריו תמוהין, מאחר שקוריהו ספק, למה כותב שהוא יורשו ומוציא הממון מחזקת יורשין הודאין, ואי משום מגו קאמר, דאי בעי יהיב ליה כל ממוניה, חדא, דהא ברינא לעיל דלא שייך הכא מגו, ועוד, אי משום מגו מהימנת ליה לענין ירושה, נהמנה נמי לפטרה מן החליצה במגו דאי בעי פטר לה בגט. ואי משום דנאמנות דאב קאמר שהוא יורשו כרבי יהודה ולא משום מגו, אם כן לענין חליצה נמי יהא נאמן, כדתנן בפרק יש נוחלין (קלה, א) האומר זה בני, וקאמר בגמרא למאי הלכתא, אמר רב יהודה אמר שמואל ליורשו ולפטור את אשתו מן היבום... ואף לפי דבריו בנדון זה שהיתה מיוחדת לו בביתו, דבכי האי גוונא לא קאמר שתחלוץ, כי אף הוא לא כתב אלא זנות באקראי, פנויה דומיא דאשת איש". מבואר בדברי הרא"ש שאם לדוגמא פנוי ופנויה דרים יחד, או אפי' אינם דרים יחד אבל ידועים כזוג ידוע בציבור, שאין כאן זנות באקראי, גם לשיטת הרמב"ם פטורה מהחליצה. (ועיין גם מהר"מ מינץ סי' צה). ולדברי הרא"ש הסכים מהרשד"ם (חאהע"ז סי' סי' רלג): "הרי ברור מדברי הרא"ש, שהוא אחרון וגדול הפוסקים, מסכים בפירוש לכל מה שאמרנו, עד שלפי דעתו מה שאמר הרמב"ם דלענין יבום הוי ספק, היינו באשה באקראי, ואפי' הכי כתב שירשנו, ובוה מסכים הוא הרא"ש אלא שסובר דכשהיא מיוחדת לו אפילו לענין יבום, מחזקין ליה בבן ופוטרו מן החליצה. הרי שכל הנביאים פה אחד מסכימים שאפילו שיש לאדם בן מאשה אחת בזנות, שהוא בנו לכל דבר ואפילו לענין יבום, אם אינה חשודה מאחר". ועיין נו"ב (תנינא חאהע"ז לג) דאף שהרמב"ם חושש גם במיוחדת שמא זינתה עם אחרים, מ"מ במיוחדת לו, תלינן רוב בעילות במי שהיא מיוחדת לו, כמו ברוב בעילות אחר הבעל.

והתוס' יבמות ע, א (ס"פ אלמנה לכה"ג, ד"ה אבל) כתבו דדיימא מיניה היינו שבא עליה בודאי, וז"ל: "פי' דיימא מיניה שבא עליה בודאי, ודיימא מעלמא היינו שם רע, דאי דיימא מיניה נמי שם רע בעלמא, א"כ מאי מייתי רבא ממתני', דהתם בא עליה ודאי, משום הכי בתר ידידה שדינן ליה". ומש"כ בא עליה ודאי, אין הכוונה שראו עדים שבא עליה, דבמשנה שם מיירי בישראל שבא על בת כהן, ולא כתבה המשנה שראוהו עדים שבא עליה, אלא באופן שהם מוחזקים שבא עליה, כגון שהתיחדו יחד וכד', ולא היה רק דבורים של חשד בעלמא, אלא ראו שהתיחדו והוא מודה שבא עליה, ובכהאי גוונא מיירי התוס' שודאי בא עליה. וכן צ"ל במי שדרים יחד, או שנוהגים כזוג וכד', שניכר שיש ביניהם קשר אישי באופן שודאי בא עליה. עכ"פ מבואר דלשיטת הרא"ש כל היכא שמיוחדת למי שמודה שהעובר ממנו, אין אשת המת צריכה חליצה אף לשיטת הרמב"ם.

והתשב"ץ (ח"ב סי' יט) כתב דכל שאינה חשודה מאחרים, אם הודה שהוא בנו, הרי הוא בנו לכל דבר, גם לענין חליצה, וז"ל: "... אבל ללישנא בתרא כל היכא דדימא מיניה דארוס, בתריה ידידה שדינן ליה. וגם כל זה לא נאמר אלא בבא על ארוסתו בבית חמיו ולענין חשש ממזרות, אבל באונס אשה ומפתה אותה, אם נתברר הדבר שבא עליה זה האונס או המפתה



בהודאת פיו או בעדים, כיון דלא דימא מעלמא, דבר ברור הוא דבתריה ידיה שדינן ליה, ולא אמרינן כי היכי דאפקרא נפשה להאי אפקרא נפשה לאחרים, דהא תנן התם (שם סט,ב) במתני' גבי האונס והמפתה, שאם כהן הבא על בת ישראל הוא וילדה, שהולד אוכל בתרומה, אע"פ שיש בתרומה חוב מיתה לזרים, ולא פסלינן ליה מהאי טעמא כי היכי דאפקרא נפשה להאי אפקרא נפשה לאחרים. וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפ"ז מהל' תרומות. וכן יש ראייה לזה ג"כ בפ' נושאין ביבמות. וכן לענין ירושה כתב הרב ז"ל בפ"ג מה' יבום שאם אמת הדבר שבא עליה שהוא בנו. ואע"פ שלענין יבום כ' הרב ז"ל שהוא ספק, כבר חלקו עליו מגדולי האחרונים ז"ל. ועיין באבני מילואים ד, יט מש"כ בדברי התשב"ץ.

גם הרדב"ז (ח"ג סי' תקכו) כתב דהרמב"ם מיירי בדימא מעלמא, ולכן כתב הרמב"ם; "מי שזינה עם אשה...", והיינו דדימא מעלמא, וכן ממה שכתב הרמב"ם בין פנויה ובין אשת איש, הרי ביחס לאשת איש שרוב הבעילות אחר הבעל, יחשב מי שזינה עמה כדימא מעלמא (מבעלה), ומזה מוכח דהרמב"ם המחייב חליצה מיירי רק בדימא מעלמא, ולכן כל היכא דלא דימא מעלמא, גם הרמב"ם מודה שפוטרי אשתו מחליצה: "ונ"ל שהרב ז"ל לא איירי הכא בהלכות יבום אלא באשה דדימא מעלמא כנדון דידן, ודקדקתי כן מלשונו ז"ל שכתב; מי שזינה עם אשה, ולא כתב מי שבא על אשה, משמע דבאשה זונה איירי. ותו, דמדכיל אותה עם אשת איש, ואשת איש רוב בעילות אצל הבעל, והוי כדימא מעלמא, ועדיפא מיניה. ותו, שכתב ומאין יודע הדבר שהוא בנו, ודאי הרי אין לו חזקה, ובשלמא אי דימא מעלמא היינו דאין לו חזקה, אבל אי לא דימא מעלמא, היכא דאיתרע רעותא, דהיינו לגבי האי איתרע, לגבי עלמא דלא איתרע מוקמינן לה אחזקתיה ולא נבעלה אלא לזה, וא"כ היכא דלא דימא מעלמא בין לענין תרומה בין לענין יבום הרי הוא בחזקת בנו, דבתר ידיה שדינן ליה. ונמצא בחלוקה זו מסכים הרב עם שאר הפוסקים. אבל היכא דדימא מעלמא, בין לענין תרומה בין לענין יבום, ספק הוא ואינו אוכל בתרומה, ואשת אביו חולצת ולא מתיבמת". מבואר מהרדב"ז דבמיוחדת לו ולא חשודה מעלמא, האומר זה בני, פוטרי אשתו הנשואה מחליצה.

אמנם יש מהראשונים והאחרונים שמשמע מדבריהם שאף באינה חשודה מעלמא, חייבת בחליצה באומר זה בני. כן נראה מדברי האגודה והמרדכי שהביא הב"ש קנו, א, על מש"כ המחבר, ומקורו מהמשנה יבמות כב, א, דאף בן ממזר פוטר מחליצה ויבום, דאיך יכול להיות שבן ממזר פוטר מחליצה ויבום, הרי כשם שזינתה עמו זינתה עם אחרים, וכתב הב"ש דמיירי בהיו חבושים בבית האסורים, שאל"כ יש להקשות מדברי הרמב"ם יבום ג, ד הנ"ל. ולמה נדחק הב"ש לומר שהיו חבושים בבית האסורים, יכל לפרש שאינה חשודה מעלמא. ומזה מוכח שאף באינה חשודה מעלמא חייבת בחליצה ואינו פוטר האשה מחליצה. ומקורו מדברי האגודה (יבמות ב, טו): "צריך לומר הא דממזר פוטר, כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים, דאי לאו הכי הוה ספק. וכן כתב במיימוני, מי שזנה עם אשת איש ונתעברה ממנו ושניהם מודו, בנו הוא לענין ירושה וספק לענין יבום, כשם שזנתה עמו זנתה עם אחר". וכן כתב המרדכי (יבמות סי' יב). ולפ"ז אפי' באינה חשודה מעלמא צריכה חליצה. וכן כתב מהרי"ט (חאהע"ז סי' יז), ולא חילק בין חשודה מעלמא או לא, דעיקר טעמו של הרמב"ם ממש"כ; ומנין יודע הדבר שזה בנו והרי

אין לו חזקה, ולכן כל שאין לו חזקת כשרות, ואביו אינו יכול לטעון ברי, הרי זה ספק לענין יבום, עיי"ש.

וכן יש ללמוד לכאורה מדברי הריטב"א יבמות ע, א (הובאו דבריו גם בנימוק"י יבמות כג, ב מעמדה"ר), דאפי' בפילגש יש לחוש שזינתה עם אחרים. אמנם הריטב"א מיירי לענין נאמנות אשה לומר שבנה מפלוני, ולענין ירושה, דלענין כשרות הילד, נאמנת לומר לכשר נבעלתי, אבל לענין ירושה אינה נאמנת, דיש לחוש שזינתה אף עם אחרים, ומבואר דאף בפילגש יש חשש שזינתה עם אחרים, וז"ל הריטב"א: "... אבל בפנויה שילדה ואמרה מפלוני הוא, אף על פי שנאמנת עליו להכשירו ליוחסין מדשמואל ואבא שאול כשהוא שותק או שאינו יודע או שהוא במדינת הים, אינה נאמנת עליו לירושה, ואפילו היכא דבא עליה ודיימא מיניה, דכשם שזינתה עמו כך אפשר שזינתה עם כשר דעלמא, ואין הנאמנות שלה באדם מסויים יותר מאחר, אלא הנאמנות הוא שנבעלה לכשר לה משום חזקה דגופה כדאיתא התם, ואפילו בפלגש המיוחדת לו נמי אינה נאמנת עליו, וכן עיקר". ועיין בתש' שיבת ציון (סי' סז) שכתב לחלק בין פלגש שהיא מיוחדת לו וגר עמה בבית אחד, דכיון שהוא מצוי עמה בביתו ומשמר אותה קצת שלא תזנה עם אחרים, לא חיישינן שזינתה עם אחרים. אבל במיוחדת לו כפלגש ואינו דר עמה, יש לחוש שזינתה עם אחרים. ובהמשך דבריו כתב השיבת ציון דדעת הריטב"א הינה דעת יחיד, דמהרמב"ם לא התבאר דבמיוחדת לו צריכה חליצה כשאומר זה בני.

ובשו"ע אהע"ז קנו, ט הביא השו"ע דעת הרמב"ם, והרמ"א הביא דעת המרדכי דדוקא בחבושין פטר מחליצה, וכן את דעת המגיד דאף במיוחדת לו פטורה מחליצה, וז"ל השו"ע והרמ"א: "מי שזינה עם אשה, בין פנויה בין אשת איש ונתעברה, ואמר זה העובר ממני הוא, ואפי' היא מודה לו, הרי זה ספק וחולצת ולא מתיבמת. (רמ"א) ואם היו חבושין בבית האסורים, שודאי הוא ממנו, פטר. וי"א אפילו בזונה אחרת המיוחדת לו". ועיין בב"ש קנו, ט שלמד בדעת הרמב"ם והשו"ע, דאפי' לא דיימא מעלמא, אינו פטורה מחליצה. ובשיבת ציון (סי' סז הנ"ל) הקשה על הרמ"א שלא פסק כדעת הרשב"א והרא"ש, דלא חיישינן שמא זינתה עם אחרים, וגם כתב דדעת הריטב"א (שהובאה גם בנימוק"י) היא דעת יחיד, וז"ל השיבת ציון: "על כל פנים במיוחדת לו הוי הנימוק"י יחיד בזה, דמהרמב"ם לא נתבאר דעתו אם במיוחדת לו ג"כ חוששין, ויען כי אף באינה מיוחדת לו ג"כ חולקים הרשב"א והרא"ש על הרמב"ם, וגם הרב המגיד בפ"ג מהל' יבום מכריע וכתב היכא דלא דיימא מעלמא בטר ידידה שדינן ע"ש, א"כ בנדון הזה שהיתה דיימא מיניה ולא מעלמא הוי הולד ממזר ודאי, ולא אמרינן שזינתה גם עם אחרים לשיטת רוב הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים. ובשולחן ערוך לא הכריע בזה, ואף שמור"ם בהג"ה בסימן קנ"ו סעיף ט' חושש גם לדעת הנמוק"י יוסף והמרדכי בפרק ב' דמסכת יבמות, והביא דעת הרא"ש בשם יש אומרים דבזונה מיוחדת לו פטר מהיבום, ודבריו תמוהין דלא חש לדעת הרשב"א והרא"ש והה"מ אשר שלשת הרועים קיימי בשיטה אחת, דלא חיישינן שזינתה עם אחר, וא"כ דעת הנ"י והמרדכי המה מועטים נגד גדולי הפוסקים האלה". ומבואר דס"ל לשיבת ציון דלהלכה אין לחוש שזינתה עם אחרים, כדעת הרשב"א והרא"ש והמגיד.

ועיין בראנ"ח (מים עמוקים ח"ב סי' לו), שנראה מדבריו שהסכים עם המגיד לחלק בדברי הרמב"ם בין חשודה מאחרים, שאינו נאמן, לבין אינה חשודה מאחרים, שבזה לא הצריך הרמב"ם חליצה. גם מהריק"ש בתש' (אהלי יעקב סי' צא) הסכים לדעת המגיד והרא"ש לבאר כן ברמב"ם, דלא לאפושי פלוגתא, דגם הרמב"ם מודה דבלא חשודה מעלמא פטורה מחליצה. גם מדברי הח"מ דכה נראה דסובר דאין לחוש שמא זינתה עם אחרים, כשלא דיימא מעלמא. הח"מ על דברי השו"ע אהע"ז ד,כו: "פנויה שנתעברה וילדה, אם אינה לפנינו לבדקה או שהיא שוטה או אלמת, ואפי' אם אומרת של פלוני הוא ואנו מכירים באותו פלוני שהוא ממזר, אין זה הולד אלא ספק, אפי' אם מודה אותו פלוני שנבעלה לו, שכשם שזינתה עם זה כך זנתה עם אחר", והקשה הח"מ, מדוע לא פסק הרמ"א כדעת הרא"ש הרשב"א והמגיד, שכשאינה חשודה מאחרים לא חיישינן שזינתה עם אחרים, וגם את דברי הרמב"ם אפשר לפרש דמירי שהיא חשודה מאחרים, אבל בלא חשודה מעלמא, הרי זה בנו. עוד הקשה, דהרמ"א עצמו באהע"ז ג,ט הביא להלכה את תש' הרא"ש, דכהן הבא על הפנויה ומודה שהוא בנו, הבן כהן לכל דבר, ולא חיישינן שמא הפקירה עצמה לאחרים". ומבואר דעת הח"מ, גם בס"ק כו, דבמודה שנבעלה לו ואינה חשודה מאחרים, הוא בנו לכל דבר. וכן נראה מהיעב"ץ בתש' (שאילת יעב"ץ ח"ב סי' קיב), עיי"ש.

ועיין בתש' שב יעקב (אהע"ז סי' לח), ובתש' חת"ס (חאהע"ז ח"ב סי' עה), הובאו דברים בפת"ש קנו,כב, דמשמע מדבריהם דלכתחילה לחוש שמא זינתה עם אחרים. ובשב יעקב לא התבאר אם היא מיוחדת לו ואם דיימא מעלמא, רק נשאל שילדה ודר עמה ששה שבועות אחרי הנישואין, ולא נזכר שלא הייתה דיימא מעלמא, והשאלה שם היתה לענין דיעבד שכבר נשאת לאחר. אמנם בחת"ס מירי בלא חשודה מאחרים, אך גם לא מיוחדת לבועל.

עוד יש להביא דעת הנו"ב (תניא חאהע"ז סי' לג), דלדבריו יש לכאורה להחמיר בנדו"ה. הנו"ב כתב דאם כל דברי הבעל נאמרו כדי שנתיר לו להנשא עם הפנויה המעוברת, אף שנאמן לענין דין מעוברת חבירו שהוא מדרבנן, אינו נאמן לענין חליצה, כיון שהוא נוגע: "וכ"ז בבא על פנויה שאנו דנין לפטור אשתו אחרת שיש לו, או אפילו אשה פנויה זו עצמה שנשאת לו אחר ימי עבור וההנקה, ומה שהוא אומר שהוא ממנו הוא נפקא מינה רק לירושא או לייבום או לכהונה. אבל נידון דידן שרצה לישא אותה בימי עיבורה, ואם לא אמר שבא עליה היינו אוסרין אותה עליו מטעם מעוברת חבירו ואולי עיניו נתן בה ורצה לישא אותה, ועל כרחו צריך לומר שבא עליה חשדינן למשקר כדי שיוכל לישא אותה, ועל גוף הנישואין אנו סומכין עליו ומתירין לישא אותה, היינו מטעם שהוא איסור דרבנן כמ"ש הב"ש בסימן י"ג סק"ו, אבל עכ"פ אם לא היה אומר שבא עליה לא היה רשאי לישא אותה, וא"כ הוא נוגע בדבר ולא שייך בזה להאמינו לענין חליצה שהוא איסור תורה, ואין כאן לא מיגו ולא אין אדם חוטא ולא לו, ואסורה בלא חליצה לכל הפוסקים". אמנם נראה דאף לנו"ב אם נשאה בזמן עיבור והנקה והחזיק את הילד כבנו לכל דבר במשך זמן, רחוק לחשוש דעביד אינש לאחזוקי בדיבוריה, ויש לילד חזקה מכח מה שהחזיקו, ללא דבורו.

ולענ"ד היה נראה לבאר בדעת הרמב"ם, דכל דבריו הינם באופן שהודה על עובר שהוא ממנו, ומת עוד לפני שהחזיקו כבנו, אבל אם הודה על עובר שהוא בנו, ואחרי שנולד החזיקו כבנו לכל דבר, שהשתתף בברית ונהג בו כבן וכו', הרי זו חזקה שהוא בנו לפטור אשת המת מחליצה, דז"ל הרמב"ם: "מי שזינה עם אשה בין פנויה בין אשת איש ונתעברה, ואמר זה העובר ממני הוא, ואפילו היא מודה לו, אף על פי שהוא בנו לענין ירושה, הרי זה ספק לענין יבום, כשם שזינת עמו כך זינת עם אחר. ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה, אלא לעולם ספק הוא ולהחמיר דנין בו וחולצת ולא מתיבמת". הנה הרמב"ם מדבר שהודה שהעובר ממנו, דהיינו שהודה על עובר ולא נולד עדיין, דכל ההודאה היתה ונשארה על עובר, ומת המודה עוד בטרם נולד העובר, ולכן גם המשיך הרמב"ם; "ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה". ואף שבפשטות הכוונה לחזקה של רוב בעילות אחר הבעל, י"ל דכוונת הרמב"ם דמת המודה בעוד לא נולד העובר, ואין לו חזקה, שלא החזיקו כבנו. אבל אם נולד הילד והחזיקו האב כבנו, יש לו חזקה מכח מה שהאב מחזיקו כבנו, וסוקלין על החזקות בבנה כרוך אחריה, כדאיתא בקדושין פ, א; דאמר רבה בר רב הונא, איש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית, נסקלין זה על זה ונשרפין זה על זה. א"ר שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, מעשה באשה שבאת לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה והגדילתו ובא עליה, והביאום לבית דין וסקלום, לא מפני שבנה ודאי אלא מפני שכרוך אחריה. ולפ"ז גם כל היכא שהחזיק העובר לאחר שנולד כבנו וכבנדו"ד, גם הרמב"ם יודה שאשתו פטורה מחליצה, כיון שהחזיק הבן כבנו, ורק בהודה על עובר, ומת האב בטרם נולד העובר ולא הספיק להחזיקו כבנו, ס"ל לרמב"ם להחמיר להצריכה חליצה.

ועיין באבני נזר (חאהע"ז סי' ע אות יג) שכתב לישב הסתירה ברמב"ם בין הל' תרומות להל' יבום (מה שהקשה המגיד). וכתב לישב, שאם אומר זה בני, נאמן עליו והרי הוא בנו. משא"כ בהל' יבום לא אומר שהוא בנו אלא מודה שבא עליה, דהלש' של הרמב"ם שאומר זה העובר ממני, והיינו שבא עליה, ולכן לא מתיר אשתו מחליצה, דחיישינן שמא זינתה עם אחרים, וז"ל האבני נזר:

ולפענ"ד נראה, דהנה התורה הימניה לאב באומר בנו הוא, אבל אם אינו אומר בנו הוא רק שבא עליה, ומזה אינו מבורר עדיין שבנו הוא, דאפשר כשם שזנתה עם זה כך זנתה עם אחר, ואף שמדין תורה לא חיישינן לזה, זה דין תורה, אבל האב אינו אומר בנו ואצלו הדבר מסופק, ושוב אינו נאמן כלל שבא עליה, וע"כ בתש' הרא"ש שהביא הטור בהלכות יבום, ושם המעשה שהאב אמר שהוא בנו, בזה נאמן האב, ואף שאי אפשר לידע רק מחמת שידוע לו שבא עליה, מה בכך הלא גם מדין תורה לא חיישינן שזנתה עם אחר, נמצא שהשערת האב שבנו הוא השערה אמיתית ושפיר הוי עדות האב שבנו הוא עדות מעליא, אבל אם אינו אומר בנו רק שבא עליה, על אמירת בא עליה לא האמינתו תורה.

ומזה יש לומר, דאם האב החזיק את בנו לאחר שנולד, או אחר שנולד אמר זה בני, יהיה נאמן. ובכל מקרה אם החזיקו לאחר שנולד כבנו לכל דבר, הוי חזקה. ורק באומר שבא עליה אינו נאמן. ולשיטת האבני נזר י"ל, שאם אומר על עובר זה בני, לכאורה גם יהיה נאמן (עיין להלן בדין כיור בעובר).

אמנם מצאתי לנצי"ב במשיב דבר (ח"ד סי' יד) שכתב לבאר, דאה"נ אחר שהוחזק כבנו, היה צריך לפטור גם מחליצה, אלא שלא מחזיקים אותו כבנו, כיון שהעולם סבור שכל המוחזקות כבנו הינה מחמת סברתו שהוא בנו, ולמעשה הוא עצמו מסופק בזה, ולכן אין כאן חזקה שהוא בנו, אף אם החזיקו כבנו, וז"ל: "דבאמת אחר שאמר האב שהוא בנו והתורה האמינתו לענין ירושה ולכל דבר, אמאי אינו פוטר מיבום. הן אמת שאין נאמנות האב מועיל לענין שיהא ממיתין עליו, וכדקיי"ל בקידושין (דף ס"ג) לענין נאמנות האב בבן ובת, מ"מ כל זה עד שלא הוחזק, אבל אחר שהוחזק, מלקין ושורפין על החזקות, וכמש"כ הרמב"ם בה' סנהדרין (טזו), אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו בעד אחד יוחזק כיצד כו'. והכי מבואר מהא דקיי"ל האשה שהוחזקה נדה בשכנותיה בעלה לוקה עליה, פי', אף על גב דבאומרת שהיא נדה, אף על גב שהתורה האמינתה דכתיב וספרה לה, מ"מ אין בעלה לוקה על דיבורה, אבל בהוחזקה נדה בעלה לוקה עליה, וכמו שביארנו יפה בחיבורי העמק שאלה (סי' צ"ו אות כ"ב) בס"ד. וה"נ אף על גב שאין נאמנות האב מועיל לענין מלקות, מ"מ אחר שהוחזק שהוא בנו ה"ז ממיתין עליו, וא"כ היה לנו לפטור מיבום ג"כ, משו"ה כתב הרמב"ם שאין כאן חזקה, שהכל מסתפקים בדבר, וחושבים שהוא מאמין לה שלא זינתה עם אחר, ומאין הוא יודע בברור". הרי דלא מהני החזקה מה שמחזיק, כיון שהעולם סבור שמה שהוא מחזיקו כבנו הוא מפני שמאמין לה, ומנין יודע בברור.



## ב.

### יכיר בעובר

והרמב"ם יבום וחליצה ג, א: "האומר זה בני או שאמר יש לי בנים, הרי זה נאמן ופוטר את אשתו מן החליצה ומן היבום". ונאמנות זו הינה מכח מה שבידו לגרשה, כמבואר בגמ' ב"ב קלד, א-ב. דתנן במשנה שם (ב"ב קלד, א): האומר זה בני - נאמן. ובגמ' שם: זה בני נאמן, למאי הלכתא, אמר רב יהודה אמר שמואל, ליורשו ולפטור את אשתו מן היבום. ליורשו - פשיטא, לפטור את אשתו מן היבום אצטריכא ליה. הא נמי תנינא, מי שאמר בשעת מיתתו יש לי בנים נאמן, יש לי אחים אינו נאמן. התם דלא מוחזק לן באח, הכא אף על גב דמוחזק ליה באח. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל, מפני מה אמרו זה בני נאמן, הואיל ובעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן. א"ר יוסף מריה דאברהם, תלי תניא בדלא תניא, אלא אי אתמר הכי איתמר, א"ר יהודה אמר שמואל, מפני מה אמרו זה בני נאמן הואיל ובידו לגרשה.

והראשונים נחלקו שם אם הנאמנות לירושה הינה רק מכח מיגו או מדין יכיר. רשב"ם שם (קלד, ב ד"ה ליורשו) כתב דהנאמנות הינה מכח מיגו דאי בעי יהיב ליה במתנה, ולכן אינו נאמן על נכסים שיבואו לו לאחר מכן, דמדין יכיר נאמן רק בידוע שהוא בנו, והאב מכירו כבכור: "ואף על גב דדרשינן לעיל (קכו, ב) יכיר בצריך היכרא, ואוקמינן דהאב נאמן אפילו לנכסים הבאים לאחר מיכן, אי נמי שנפלו לו כשהוא גוסס, ה"מ גבי חלק בכורה, דידעינן שהוא בנו אך אינו ידוע אם בכור הוא אם לאו, ואתא קרא למימר דכיון דידעינן דבנו הוא, נאמן לומר בכורי הוא,

אבל היכא דלא ידעינן אי בנו הוא או לאו, לא מהימנינן ליה אלא לנכסים שיש לו עכשיו, משום דאיכא למימר מגו". וכן היא דעת התוס' שם (ד"ה ליורשו). אולם דעת הרא"ש (שם הל' לט) שנאמן אפי' על נכסים שיפלו לו לאחר מכן, וכמו שנאמן על בנו מדין יכיר.

ובאור שמח (יבום ג, א) הקשה, דאם נאמנות ליורשו הוא נאמנות מדין יכיר, יהיה נאמן גם לפטור אשתו מיבום וחליצה, והביא שכן הקשה המחנה אפרים, מדוע נאמן על אשתו לפטורה מחליצה כשאומר זה בני, מפני שבידו לגרשה, תיפוק ליה שיהיה נאמן מדין יכיר. ותירץ האור שמח, וז"ל: "אך אתי שפיר בפשיטות, דחזינן דלא האמינה תורה אותו רק באינו חב לאחרים, וכמו דאמרינן בפרק החולץ (יבמות מז, א) נאמן אתה לפסול את בניך ואי אתה נאמן לפסול בני בניך יעו"ש, אם כן אתי שפיר, דכאן הרי חב לאחיו שאוסר את אשתו על אחיו להתיבם, וכן חב לאשתו שאוסרה על היבם, ואף כשהיא מחייבי לאוין ליבם, מכל מקום הוא חב שעושה אותה ערוה על אחיו, וכיון דהוא חב לאחרים, וכמו ביש להבן בנים ואומר שהבן ממזר דאינו נאמן, ולכן אמר שמואל דכיון דבידו לגרשה ובידו לאוסרה על אחיו ולעשותה עליו לאיסור ערוה, תו אינו חב לאחיו במה שאומר זה בני, ונאמן מצד שנאמן מדין תורה שאמרה הבכור בן השנואה יכיר, תו נאמן לגמרי שהוא בנו, ואף לפטור אשתו מן היבום. ולפי זה מוכרח דשמואל פוסק כר' יהודה דנאמן לעשות בנו לממזר...". מבואר מהאו"ש, דמה שאינו נאמן לומר זה בני לפטור אשתו מחליצה, דלא נתנה לו התורה נאמנות לומר זה בני כשחב לאחרים, ולענין אשתו ואחיו, חב להם שאסורים להתיבם. ועיין עוד ביש"ש יבמות ז, יב.

והנה בהל' יבום ג, ד (הנ"ל) שחייב הרמב"ם אשתו נשואה חליצה מספק, באומר על עובר מפנויה שהוא בנו, אף שלכאורה גם יכול לגרש אשתו הנשואה, וא"כ מדוע לא נאמינו במיגו. וצ"ל דלא שייך להאמינו במיגו כשיש ריעותא שמא התעברה מאחר, דאנו מאמינים לו שהוא חושב שהעובר בנו, רק החשש שלנו הוא לא שמא הוא משקר, אלא אינו מבין ואינו יודע שיש חשש שמא התעברה מאחר, ולזה לא מהני מיגו. (ואח"כ מצאתי סברא זו באור גדול, לגדול ממינסק, סי' ב ד"ה אמנם העיקר, דלא שייך להאמינו במיגו דבידו לגרשה אלא שאמירת זה בני הוי בבחינת ברי אצלו, ואז נאמן גם לענין יבום. וצ"ל בזנות לא שייכת טענת ברי). וכל זה אם הנאמנות מדין מיגו, אולם מדין יכיר היה צריך להיות נאמן בכל ענין, ורק למש"כ האו"ש דאינו נאמן מפני שחב לאחרים, ולכן מדין יכיר אינו נאמן, ורק הנאמנות מכח מיגו שבידו לגרשה, וכיון שחיישינן שמא התעברה מאחרים, חולצת ולא מתיבמת. ועיין להלן דתלוי במחלוקת האחרונים אם נאמנות יכיר היא גם ביחס לדברים שאינם נוגעים לבן.

ולמש"כ לעיל אפשר לכאורה לישב, דלא נאמן בנדון פנויה שעברה מדין יכיר. לעיל כת' דדין הרמב"ם הוא דוקא בעובר, ומת האב בעוד בנו עובר, וכיון שלא הוחזק על ידו כבנו, אין לו חזקה לפטור אשתו מחליצה. ולפ"ז י"ל, דבעובר לא שייך נאמנות מדין יכיר, דדין זה הוא דוקא בבן שכבר נולד, אבל בעובר אין דין של יכיר לענין ירושה. כך כתב הגרע"א בתש' (קמא סי' קכח), וציין שכן כתב בהגהות על שו"ע חו"מ רע"ב, (לא נמצא בדפוסים שלפנינו), וז"ל הגרע"א: "והרב פילא גי' אמר שעל עובר אינו נאמן בהכרת בכורו, דאין הכרה לעובר. ונזכרתי עי"ז שגם אנכי כתבתי כן. וחפשתי ומצאתי כתוב ממני בגליון שו"ע חוה"מ (סי' רע"ז ס"ב) בכור שנולד אחר

מיתת אביו, כתבתי בזה"ל; בסוגיא אמרינן דיכיר אמר רחמנא והא ליכא. לפ"ז יש לדון באומר על עובר שהוא בכורו ונולד אח"כ, לא משוינן ליה לבכור, דאינו נאמן על עובר שאינו ככלל יכיר. ויש ראייה לזה מדברי הרא"ש פ"ח דב"ב (ס"י כא) במ"ש, ומההיא דפ' בתרא דקדושין וכו', עכ"ל בגליון. הרי שבקצירת אמרים פירשתי כן בכוונת הרא"ש. וא"כ בנ"ד אמירתו אז בעודה מעוברת אינו נאמן. הרא"ש (ב"ב ח, כא, שהביא הגרע"א כראיה לדבריו), מתיחס למשנה קדושין עח, ב: האומר בני זה ממזר, אינו נאמן, ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא אינם נאמנים, רבי יהודה אומר נאמנים. ובגמ' שם: רבי יהודה אומר נאמנים, כדתניא יכיר יכירנו לאחרים, מכאן אמר רבי יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור, כך נאמן אדם לומר זה בני גרושה וזה בן חלוצה, וחכמים אומרים אינו נאמן. ומדברי הרא"ש הנ"ל מבואר דדברי רבי יהודה שנאמן, הוא אפי' בלא הכרת בכורה ולא מדין יכיר, מהא דנאמן על העובר, וז"ל הרא"ש: "ומההיא דפרק בתרא דקדושין משמע דאפי' בלא הכרת בכורה קאמר רבי יהודה דנאמן, דתנן האומר זה בני ממזר ואפי' שניהן אומרים על העובר שבמעיה אינן נאמנים, ר' יהודה אומר נאמנים. וגם מלשון ה"ג משמע דר' יהודה אית ליה דבכל ענין מהימן, אלא דלא קי"ל כוותיה אלא על ידי הכרת בכורה". מבואר דבעובר אין דין יכיר, וקי"ל כרבי יהודה רק בהכרת בכורה ולא בעובר.

גם בכת"ס בתש' (חאה"צ ח"א סי' עו) כתב להביא ראייה דאין דין יכיר בעובר, מהגמ' ב"ב קמב, ב: בפומבדיתא מתנו הכי, אמר מר בריה דרב יוסף משמיה דרבא, בכור שנולד לאחר מיתת אביו, אינו נוטל פי שנים, מאי טעמא יכיר אמר רחמנא והא ליתא דיכיר. ומזה למד החת"ס דההכרה שאמר האב קודם שנולד, אינה הכרה, אפילו נולד בחיי האב, דהדבור שאמר עליו בהיותו עובר אינו בתורת יכיר. וכן כתב הנצי"ב בשאלתות, עיין משיב דבר ח"ג סי' ח, דאינו נאמן בתורת יכיר להכיר אלא לאחר לידתו ולא בהיותו עובר, ולמד כן מהפסוקים (דברים כא, טז-יז): לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכר. כי את הבכר בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים. דעל פני משמע שהוא בחיי חיותו ולא עובר.

אמנם נראה דדין נאמנות יכיר שאינו בעובר, הוא דוקא לענין נחלה ולא לפוסלו, שהרי האב נאמן לפסול את בנו אף בהיותו עובר, כדאיתא במשנה וגמ' קדושין עח, ב. והרמב"ם בהל' אסו"ב טו, טז, פסק וז"ל: "וכשם שנאמן לומר בני זה בכור, כך נאמן לומר בני זה ממזר או בן גרושה או בן חלוצה, וכן אם היתה אשתו מעוברת, נאמן לומר עובר זה אינו בני וממזר הוא ויהיה ממזר ודא". הרי שיש לו נאמנות לפסול, ורק לענין הכרת בכורה הוא דין מיוחד שאינו נאמן אלא בחיי חיותו של הבן ולא בהיותו עובר, אבל לפסול הבן נאמן אף בהיותו עובר. ועיין בנצי"ב (הנ"ל) שדייק כן מדברי רש"י שם על המשנה. דהגירסא במשנה: ואפילו שניהם מודים על העובר שבמעיה ממזר הוא, אינם נאמנים, רבי יהודה אומר נאמנים. הרי רבי יהודה ס"ל דשניהם נאמנים. וגירסת רש"י: רבי יהודה אומר נאמן. דזו נאמנות של האב, ואין צריך לאמירת האם. וכן משמע מדברי הרמב"ם הנ"ל, דהנאמנות הינה שלו לפסול את בנו. הרי דאף בעובר נאמן לפסול את בנו, ורק לענין ירושת בכור ונאמנות מדין יכיר, לא מהני אלא כשהבן כבר נולד ולא בהיותו עובר. וכן נמצא בדברי מהרש"ם בתש' (ח"ד סי' כו): "ובעכצ"ל דס"ל להש"ס



דכיון דגם בעודנו עובר נקרא בן, וכמ"ש היש"ש בפ"א דיבמות ס' ו, דהנודר שלא לשתות יין עד שיהיה לו בן, דמשנתעברה אשתו מקרי בן, וכמ"ש ויתרוצצו הבנים בקרבה עיי"ש, א"כ הוי בכלל בנו להיות נאמן עליו במה שנתנה לו תורה נאמנות. ודוקא משום בכורה, דטעמא משום חביבות הבכור, אכתי ליכא חיבוב בשעת עיבור, משא"כ לענין נאמנות". הרי שיש חילוק בנאמנות על עובר בין נאמנות לומר שזה בנו או לפסלו, לבין הכרת בכורה, דאף בעובר דינו כבנו לענין נאמנות לומר עליו שהוא בנו ולפסלו. ולפ"ז יש להבין בדברי הרמב"ם, מדוע לא נאמן לומר על העובר שהוא בנו, כדי לפטור אשתו מיבום וחליצה, כמו שנאמן לפסלו.

ועיין עוד בשב שבעתתא (ו, יא בסופו), שבתחילה רצה לומר שאב אינו נאמן לפסול בנו העובר, אבל הקשה ממשנה מפורשת (קדושין עח, ב הנ"ל), דבדברי ר"י מבואר דנאמן על בנו אף בהיותו עובר, וז"ל: "ואפשר דאב אינו נאמן אלא לפסול הבנים שבעולם ולומר זה בן גרושה, כדיליף לה מדכתיב יכיר יכירנו לאחרים, ובהכרח ליתיה אלא כשבא לעולם בחיי אביו, וכדאיתא פרק מי שמת (קמב, ב). בכור שנולד לאחר מיתת אביו אינו נוטל פי שנים משום דכתיב יכיר עיי"ש, וה"ה למפסל בניו אפשר דאינו נאמן אלא היכא דנולדו בחיי אביו, וזה שהוחזק ככהן עפ"י עצמו ואח"כ נשא גרושה והוליד בנים לא נפסלו ע"י מאמרו שאמר כהן הוא קודם שנולדו הבנים. אלא דבפ' עשרה יוחסין (עחב, תנן בהדיא ר' יהודה אומר נאמן אפילו על עובר שבמעיה, ואף על גב דעובר אינו בתורת הכרה וצ"ע". מבואר דנאמן לפסלו גם בעובר. וצריך לחלק בין הכרת בכור לבין הנאמנות לפסלו.

וי"ל בדעת הרמב"ם, דאין נאמנות האב אלא לענין הנוגע לבן עצמו, אולם כל דבר שאינו נוגע אלא לצד אחר, אין האב נאמן. ודברים אלו מצאנו בשב שבעתתא (ב, כ) בבאור דעת הרמב"ם (הל' יבום ג, ד הנ"ל), שנאמן לענין ירושה, ואף שאמירתו סומכת על מה שהיא אומרת, אבל אינו נאמן לאחרים, ובכלל זה אשתו, לפטרה מחליצה. דדעת הרמב"ם, דכל שמאמין לאחר וסומך דעתו עליו, הרי זה כידוע והודה מעצמו ושויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, אף שהוא עצמו אינו יודע, דכשסומך דעתו בדברי אחר, הרי זה כהודה מעצמו, וכן הדין לענין יכיר:

ומשום הכי לענין ירושה כיון דסומך על דבריה שהוא מיניה הוי ליה יכיר, דאב נאמן לומר זה בני בתורת יכיר הן לירושה והן לפסול, אבל לחליצה דאינו ענין הנוגע לגוף הבן [אינו בתורת יכיר], ואומר יש לי בנים דנאמן (ב"ב קלה, ב) אינו אלא משום מגו דבידו לגרשה, כדאיתא פרק יש נוחלין, אבל אינו בתורת יכיר, כיון דאינו נוגע לבנו אלא לאשה אם זקוקה לחליצה או לא, והיכא דהוא עצמו אינו יודע, דלא שייך ביה תורת מיגו, דאע"ג דקושטא קאמר שמאמין לדבריה, כיון דאין זה בתורת יכיר אם כן נאמנות שנותן לאחר לאו כלום הוא, אבל לירושה כל שסומך דעתו הוי ליה תורת יכיר דנאמן, וכמו שכתב הבית שמואל לענין לפסול לחלל. והרא"ש לטעמיה דסבירא ליה דאב אינו נאמן בתורת יכיר לומר זה בני בכורי אלא היכא דמוחזק בבנו לומר שהוא בכור, אבל אם אינו מוחזק בבנו אינו נאמן לומר שהוא בנו בתורת יכיר אלא בתורת מגו דאי בעי יהיב ליה כל נכסיו, וכן הוא דעת התוספות והרשב"ם, הובא אצלינו בספר קצה"ח ס' רע"ז סק"א עיי"ש, וכיון דהוי ליה ספק שמא זינתה עם אחרים, אם כן תו ליתא בתורת יכיר, ומשום מגו נמי ליכא

כיון דהוא עצמו אינו יודע וכמו שכתבתי, ומשום הכי קשיא ליה להרא"ש מאי שנא ליורשו או לחליצה. והרמב"ם דסבירא ליה דאפילו אינו מוחזק בבנו נאמן בתורת יכיר לומר שהוא בנו, וכמבואר בשו"ע חו"מ סי' רע"ז ע"ש, משום הכי לירושה הוי בנו כיון שהוא סומך דעתו עליו ומאמין לדבריו, ולדידיה דומה לאמת דמיניה הוא הוי ליה תורת יכיר, אבל לייבום כיון דאינו נוגע לבנו, לית ביה תורת יכיר, ומשום מגו דבידו לגרשה ליכא כיון שהוא עצמו אינו יודע.

מבואר מהש"ש, דלשיטת התוס' והרא"ש לא מהני מה שסומך על אחרים גם לענין יכיר, ולכן גם לענין ירושה לא מהני מה שאומר זה בני כשסומך על דבריה. אבל שיטת הרמב"ם שנאמן מדין יכיר גם כשסומך על דבריה, מדוע לא נאמן לענין חליצה. ועל זה יישב, דכיון שדבריו נוגעים לאחרים ולא לבנו, אינו נאמן כלל, דמה שנתנה לו התורה נאמנות הוא רק לענין בנו ולא לאחרים. וכן כתב הגרש"ש (שערי יושר ו, יג) דפלגין נאמנות, דכיון שמה שאומר זה בני נוגע לשני דינים, לירושה ולהיות האם אינה זקוקה לחליצה, דמה שהאם תהיה זקוקה לחליצה אינו גורם כל דין על הבן, ומה שהבן ירש את אביו, אינו יוצר דינים על האם, ולכן פלגין נאמנות: "וכן צריך לומר לשיטת הרמב"ם, הובא בחו"מ סימן רע"ז סעיף י"ב, דגם היכא דלא הוחזק לבנו נאמן לומר זה בני ובכורי הוא לענין ירושה, עיין שם. ולפטור את אמו מחליצה אינו נאמן רק משום מיגו דבידו לגרשה, כמש"כ בב"ב דף ק"ל, וכתב בספר שב שמעתתא ש"ב פרק כ שהטעם בזה, דכיון דענין זה של חליצה אינו ענין הנוגע לגוף הבן אלא להאשה, אם זקוקה ליבום או לחליצה לא מהני אמירתו בזה... הרי מבואר דלענין יכיר מתחלקת הנאמנות אם רק הדינים נפרדים הם כמו ענין זה של יבום, דמה שהאם נזקקת לחליצה אינו גורם שום דין על בן זה, רק המעשה בכללה מקפת שני הדינים". ועיין עוד בחדושי הגרש"ש (כתובות סי' מד ד"ה ואם נימא), מש"כ בזה.

ודברים אלה מפורשים ביש"ש (יבמות י, כז), שהתורה האמינה להודאת האב שהוא בנו לענין ממונו, ואגב זה האמינה לו התורה שיוכל לפסול את בנו ולומר שהוא בן גרושה או חלוצה, משא"כ לענין שיהיה נוגע לאחרים, לא האמינתו התורה שיאמר זה בני, בפרט שיתכן וזינתה עם אחר. ועיי"ש ביש"ש שדחה את החשש שמא זינתה עם אחר, מיבמות ק, ב; אמר שמואל, י' כהנים, ופירש אחד מהם ובעל פנויה, הולד שתוקי, והיינו שמשחקין אותו מדין כהונה, שפסול לעבודה ואינו אוכל בתרומה מדרבנן, ואסמכוה אקרא, דכתיב (במדבר כה, יג); והיתה לו ולזרעו אחריו, מי שזרעו מיוחס אחריו כו'. ומה צריך לשחקו מדין כהונה מטעם דהיתה לו וכו', שישתקו מחשש שמא זינתה עם אחר.

והגרא"ו (קובץ שעורים ב"ב תנו) כתב לישב מדוע לא נאמן לפטרה מחליצה מיכיר באומר זה בני, דנאמנות מדין יכיר שייכת רק כשאומר זה בני, אבל אם אומר יש לי בנים, אינו נאמן מדין יכיר, שהרי לא הכיר לשום אדם. ולפ"ז כאשר אומר זה בני, לענין לפטרה מחליצה, אין נפק"מ במה שאומר זה בני אלא בזה שאומר שיש לו בן, דפטור חליצה הוא מחמת שיש לו בן ולא מפני שפלוני הוא בנו. ולכן לענין חליצה אין כאן הכרה גם אם אומר זה בני, כיון שלענין חליצה האומר זה בני הוא כאומר יש לי בן, וזה אינו בכלל יכיר. וכן הוא בקובץ הערות (מא, ד):

"דאפילו נאמר דאיכא נאמנות דיכיר לומר זה בני, אבל באומר סתם יש לי בנים ודאי לא שייך יכיר, דלא הכיר לשום אדם, והא דפטורה מחליצה באומר זה בני, אינו מפני שזהו בנו, אלא מפני שיש לו בן, אלא דכשאומר זה בני, ממילא אומר שיש לו בן, וכיון דאין לו נאמנות לומר סתם יש לי בן, ממילא אינו נאמן לפטורה מחליצה באמירתו זה בני, דהא פטור חליצה אינו דוקא מפני שזה בנו, אלא מפני שיש לו בן סתם". (ועיין במש"כ הגר"ש טנא, ברכת שלמה חאהע"ז סי' ט, יא-יב).

## ג.

### הקושיא מהרמב"ם בהלכות תרומות

לעיל הובא מה שהקשה המגיד על הרמב"ם בהל' יבום (ג, ד), מהרמב"ם הל' תרומות (ח, יד), דכהן שאנס או פיתה אשה וילדה, אוכלת בשביל בנה, ואף שהיה הדבר בלא קדושין ויש חשש שמא מאחר נתעברה, הולד בחזקת זה שבא עליה, כשלא יצא עליה קול עם אחר, והכל מרננין אחריה בזה הכהן. ומזה הוכיח המגיד דאף לרמב"ם כשאינה חשודה מעלמא, האומר זה בני פטורה מחליצה. והתבאר לעיל שכן היא דעת הרדב"ז (ח"ג סי' תקכו): "ונ"ל שהרב ז"ל לא איירי הכא בהלכות יבום אלא באשה דדימא מעלמא כנדון דידן, ודקדקתי כן מלשונו ז"ל שכתב מי שזינה עם אשה, ולא כתב מי שבא על אשה, משמע דבאשה זונה איירי". והרמב"ם שכתב דבריו בחשודה מעלמא, בא לחדש שלענין ירושה נאמן אף בחשודה מעלמא. ולכן גם אינו נאמן לפטור אשתו בגט, דכיון שחשודה מעלמא חזקה שמאחרים, ומיגו נגד חזקה לא אמרינן.

והב"ח קנו, טז כתב לחלק בין תרומה ליבום. דהרמב"ם ס"ל דתרומה בזה"ז דרבנן, ולכן לענין תרומה כתב להקל דכשלא דיימא מעלמא אוכלת בתרומה, ולענין יבום וחליצה שהוא איסור תורה, פסק להחמיר שצריכה חליצה. אך הקשה מדברי הרמב"ם (איסור"ב טו, יח), וז"ל הרמב"ם: "היו העם מרננים אחריה והיא ארוסה עם ארוסה ועם אנשים אחרים, אע"פ שבא עליה ארוסה בבית חמיו, הרי זה ספק ממזר, כשם שהפקירה עצמה לארוסה הפקירה לאחרים. ואם נבדקה ואמרה עובר זה מארוסי הרי זה כשר כמו שביארנו". ומה מועילה בדיקתה, הרי לענין איסור דאורייתא יש לילך לחומרא. וע"ז תירץ הב"ח, דכיון שלענין הארוס הוי היתרא ולאחרים הוי איסורא, יש להקל אם אינה חשודה מעלמא אף לענין איסור תורה. משא"כ למי שזינה עם הפנויה, שהבועל הוא במעמד שוה לאיסור עם אחרים, ובודאי עם אשת איש שלגביו הוי איסור כמו לאחרים ולבעל היתר. ועיין בב"ש דמ, שהביא מהרי"ו הסובר דלרמב"ם אף באיסור דרבנן חיישינן שמא זינתה עם אחר (ועיין בתש' חת"ס חאהע"ז ח"ב סי' קעה שהקשה על הב"ש בהבנת דברי מהרי"ו), ונראה שם שהב"ש הסכים לב"ח. וע"ע בב"ש קנו, יט. והגרע"א בתש' (קמא סי' פה) כתב, דאף אם לא נאמר כהב"ח, ונאמר שלהרמב"ם אפילו בעיקר איסור דרבנן חוששים שמא זינתה עם אחרים, מ"מ יש להקל בחשש חללות כשהחשש הוא מדרבנן, אף שעיקר האיסור מהתורה (כשאין תרי רובי להיתרא), כיון ששיטת הרא"ש והרשב"א שלא לחשוש כלל שהפקירה עצמה; "ובפרט בלא דיימא, דנראה דהרמב"ם יחידאה בזה, וכל הפוסקים ס"ל כפשטא סוגיא דיבמות דאפילו לל"ק עכ"פ רבא ס"ל דלא חיישינן בלא דיימא, א"כ בדרבנן אף בשורש

איסור דאורייתא, מ"מ כיון דמדאורייתא מותרת, ולגבי דרבנן למה לא נסמוך על רובא דרבוותא להקל". ועיין עוד בתש' הגרע"א (תנינא סי' נד).

ובתש' חת"ס (חאהע"ז ח"ב סי' קעה) כתב לחלוק על סברת הב"ח, דודאי גם המגיד ידע חילוק זה, ובכל זאת סבר דהרמב"ם בכל ענין התיר כשאינה חשודה מעלמא, ופשוט למגיד שאף בתרומה דאורייתא פסק הרמב"ם שהוא בנו באינה חשודה מעלמא. ולכן כתב דהרמב"ם החמיר בחליצה, מפני שאפשר בחליצה; "דס"ל לרמב"ם שאני ייבום כיון דאפשר בחליצה, תחלוץ ומה בכך. ואי משום שתפסלה לכהונה עי"ז, ולא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים לו, הכא אין לחוש אם תפסול לכהונה ע"י חליצה, וטעמא אפשר לומר משום חומרת עריות החמיר טפי, כמו שמצינו שחשו חז"ל למיעוט נפלים והצריכו חליצה". ועיין עוד בבית יצחק (חאהע"ז ח"א סי' נד) שהקשה על הב"ח, שהרי לשיטת הרמב"ם כל ספק איסור דאורייתא הוי מדרבנן, ולמה לא הקל בחליצה. וכתב הבי"צ לישב, דביבום איתחזק איסורא, ומחזקים מאיסור לאיסור, וכמו שאסורה קודם באיסור אשת איש, כך כעת מעמידים אותה בחזקת איסור שהיא זקוקה ליבום. ובאבנ"ז (חאהע"ז ע, יג-יד) כתב לחלוק על הב"ח, דאם הסוגיא ביבמות סט ס"ל לאביי ורבא דתרומה בזה"ז דאורייתא, מהיכי תיתי יפסוק הרמב"ם דתרומה בזה"ז דרבנן (ועיין לעיל סוף אות א).

ועיין עוד לנתיבות (קהלות יעקב ה, כו) שכתב לישב, דלענין תרומה מהני מה שהאם אומר שהוא מהארוס, משא"כ לענין יבום, עיי"ש. והחכם צבי (סי' מד) כתב לישב, דלענין תרומה מהני חזקת כשרות של הולד לאמו, דעובר ירך אמו, אבל לענין יבום לא מהני חזקת הולד להתיר אשה אחרת, ואף אם אח"כ תנשא לאותו אחד, לא מהני חזקת הולד, כיון שבשעה שבא עליה לא היה נפק"מ לאשה זו, וגם מחמת שכשבא עליה היתה פנויה, הרי היא כשתי נשים, ולא מהני לה חזקת הולד, וז"ל: "והנראה לי בטעם הרמב"ם ז"ל, דבתרומה דחזקת הולד הוא לצורך לאמו, כיון דעובר ירך אמו הוא, אף שאינו מאכיל עד שיולד, מהני לה חזקת הולד שבמעיה, דמוקמינן ליה בחזקת זה שבא עליה להאכילה בתרומה לכשיוולד. אבל ביבום שבא לפטור אשתו הנשואה מכח ולד זה שנולד מן הזונה, לא מהני חזקת ולד לפטור אשה אחרת, כעין אותה שא"ר אשי בהמדיר (עו,א). רישא מנה לאבא בידך וסיפא מנה לי בידך. ואף שלפעמים הזונה עצמה אפשר שתנשא לו, ואפ"ה חולצת כשימות, ובן אחר אין לו, לא פלוג רבנן. ועוד, דכיון שבשעה שנתעברה בזנות לא הוי לה נפקותא לענין פטור היבום, אף שאח"כ נישאת לו, כשתי נשים דמיא". ולדבריו הסכים הדברי חיים מצאנז (ח"א חאהע"ז סי' צו). ועיי"ש שכתב דאין להקל אלא במיוחדת לו.

ובתש' כנסת יחזקאל (סי' נו) כתב לישב בדרך אחרת, דכל ענין דיימא מעלמא או לא, עד כמה מה שמודה שהוא בנו הוא ברי אצלו שהוא בנו. ולכן דוקא בארוס וארוסתו שאומר שהוא בנו, הוי ודאי כשאינה חשודה מאחרים, דבזה אומרים אנו שודאי אצלו שהוא בנו, שאל"כ ארוסתו אסורה עליו, ולא היה מכניס עצמו לבית הספק. אבל בבא על הפנויה ואומר זה העובר ממני, לא מכניס עצמו לבית הספק, ולכן גם אם אינה חשודה מאחרים, אין אנו יודעים שאמירתו זה בני הוא בתורת ודאי אצלו, דכיון שלא מכניס עצמו באמירתו לספק איסור, יכול לומר זה בני גם אינו אין זה מוחלט אצלו. ועיין עוד לחוות יאיר בתש' חוט השני (סי' יח), דביש

עדים שבא עליה ודיימא מעלמא, יש לפסוק כדעת הרמב"ם וסייעתו שרק הרשב"א חלק עליו, ואף הרא"ש שחלק בתש', בפסקיו לא ס"ל כן. אולם כל זה באינה רגילה אצלו, אבל ברגילה אצלו אמרינן רוב בעילות ממנו, אפי' אם טען שזינתה גם עם אחרים, עיי"ש. ועיין עוד בתש' כתב סופר (חיור"ד סי' קמה).

ובנו"ב (תנינא חאהע"ז סי' כז) כתב לחלק בין תרומה ליבום, דבתרומה כל ההיתר הוא לאשה עצמה, ולענין עצמה נאמנת שלא נבעלה אלא לכהן, משא"כ להתירה לזר בלא חליצה, בזה אינו נוגע רק לעצמה, ולכן אינה נאמנת. ומצאתי אח"כ סברא זו גם לגר"ח שליט"א בדרך אמונה (תרומות ח, יד): "והנה מקור דברי רבנו בהל' יבום לא ידענו, אך מסתמא היה לו מקור לזה. ולפ"ז אפשר לחלק בין תרומה ליבום, דבתרומה כיון שאינו נוגע אלא לה, והיא יודעת בעצמה האמת אם הולד ממנו או לא, אי אפשר לאוסרה בתרומה, דכיון שאוכלת הו"ל כאומרת ברי לי שהוא ממנו וכנ"ל. [ובשוטה אולי באמת אסור ואולי מותר מטעם קטן אוכל נבלות]. ואף על גב דבדיימא מיניה ומעלמא לא האמינוה, הכא דלא דיימא מעלמא נאמנת, אבל גבי יבום שנוגע לאשה אחרת [שהרי היא פנויה], אינה נאמנת בתורת ודאי".

וראיתי בחת"ס (גיטין סד, א) שכתב דאם בא על הפנויה ואח"כ נשא אותה, כשם שנאמנת לגבי עצמה, כך נאמנת גם ביחס לזר: "אבל פשוט דודאי אם בא על פנויה ונתעברה ממנו ואח"כ נושא אותה בהיתר ומת ואין לו בן ממנה אלא זה, הרי זו פטורה מיבום וחליצה, כשם שנאמנת על עצמה להנשא לשוק, כך נאמנת על הנושא אותה. והכי נמי לענין תרומה, היא ועבדיה ובניה אוכלים, כיון שגם היא עבדית איסורא. אבל רמב"ם מיירי שבא על פנויה או אשת איש ואח"כ נשא אשה אחרת, דהרי בבא על אשת איש ע"כ אשה אחרת נסיב, דהרי אשת איש אסורה לבעול, וע"כ נשא אחרת". ומבואר דכל שנשא את אם הילד אחר שבא עליה בהיותה פנויה, אינה צריכה חליצה, וכמו שנאמנת לענין תרומה לכל דאתי מחמתה. וחזרו דבריו בחידושי לכתובות (יג, א), ובתש' חת"ס (חאהע"ז ח"ב סי' קד, וסי' קכא, וסי' קכג).

ובמרחשת (ח"ב סי' כא) כתב בישוב דברי הרמב"ם, דלענין החשש שמא הולד מאחר, לענין תרומה עדיין יש ספק שמא האחר הוא גם כהן ואוכלת בשבילו, משא"כ לענין יבום, אם הולד מאחר, חייבת בחליצה, עיי"ש בראיות לדינא שהביא לחילוקו. עוד הביא ראיה ממה שאמר יוסף ליעקב אבינו (בראשית מח, ט): ויאמר יוסף אל אביו, בני הם אשר נתן לי אלהים בזה. ופרש"י שם, שהראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה. ולמה היה צריך להראות לו שטר אירוסין וכתובה, הרי נאמן לומר בני הם. אלא שאם ללא אירוסין וכתובה, יש לחוש שהם מאחר. ודחה המרחשת ד"ל, דיוסף קודם מתן תורה לא היתה לו נאמנות של יכיר, שהיא מהפרשה דלא יוכל לבכר, וממה שיעקב העביר הבכורה מראובן ליוסף, מוכח שלא היה דין יכיר קודם מתן תורה.

והנה לענין הלכה, ראיתי לגר"ע יוסף זצ"ל (יביע אומר ח"ז חאהע"ז סי' כד) שכתב להקל בנידון ידידה (בנדון ידידה היבם נתן כתף סוררת, והאשה ישבה בלא חופו"ק עם אחר ואף הרתה לו). ולאחר שהביא דברי הראשונים והמגיד, הסוברים שלא הצריך הרמב"ם חליצה אלא בחשודה מאחרים, כתב וז"ל "נמצא שרבו האחרונים שסוברים לחלק בזה בין היכא דדיימא מעלמא ללא דיימא מעלמא, ושכן דעת הרמב"ם. ולפי זה אף שמרן השלחן ערוך (סימן קנו סעיף ט) פסק כדברי הרמב"ם, יש

לומר שאף לדעת מרן אין להחמיר להצריכה חליצה אלא היכא דדיימא מעלמא, אבל לא דיימא מעלמא מותרת לעלמא. ואף על פי שהמהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (חלק אבן העזר סימן לא) כתב, שממה שסתם מרן דבריו, ולא חילק בזה, משמע שאף בלא דיימא מעלמא צריכה חליצה. עיי"ש. אבל אין דבריו מוכרחים, שמאחר שרבו האחרונים שפירשו בדעת הרמב"ם לחלק בזה, (אף על פי שסתם דבריו ולא פירש הדבר להדיא), גם בכוונת מרן יש לומר כן, שהם הם דברי הרמב"ם. וכן ראיתי בשו"ת נדיב לב (חלק אבן העזר סימן ג') הנ"ל, שהשיג על דברי הבית יהודה בזה, וכן"ל. ע"ש. וכן כתב בשו"ת תעלומות לב חלק א' (חלק אבן העזר סימן ה') בתשובת המפ"ה ז"ל. עיי"ש"ש. ולאחר שהביא דעת החולקים וסוברים שהרמב"ם אסר בכל ענין אף באינה חשודה מאחרים, הוסיף שזו חומרא בעלמא, דעיקר החשש שמא זינתה עם אחר כשאינה חשודה מאחרים אינו אלא מדרבנן ואינו ספק גמור, עיי"ש. ועיין בפד"ר (כרך ט, עמ' 307 ולהלן, ובעמ' 323, ביה"ד הרבני ברחובות, מהגר"ע בצרי שליט"א, מובא גם בשו"ת שערי עזרא ח"א סי' צז), שפסקו להחמיר אפי' בלא דיימא מעלמא, ואפי' במיוחדת לו, עיי"ש.

ועמיתי הגר"מ בצרי שליט"א, הביא את הדברים קמיה אביו, הגר"ע בצרי שליט"א, שדעתו להחמיר, ואף ביביע אומר לא הקל אלא במקום שקשה לעשות חליצה, אולם כשאין קושי לעשות חליצה, מדוע נסמוך להתיר בלא חליצה. עוד הקשה, מדוע תקנו זקני הדיינים לכתוב בפסק דין של הכרת אבהות, שהרי הוא כבנו לכל דבר וענין חוץ מיכוס וחליצה. והשבתי לו, דמדוע נחמיר להצריך חליצה בחינם, כאשר דין הרמב"ם הוא חומרה שחלקו עליו חלק מהראשונים, במקום שנראה שאף הרמב"ם מודה, וכמ"ש"כ המגיד באינה חשודה מעלמא. גם השבתי, דבזמן הזה כמעט כל מקרים של הכרת אבהות היא מיוחדת לו, ובכמעט כל המקרים גם גרים ביחד, שלא כבזמנים עברו, ולדאבוננו הדבר נפרץ שחיים בלא חופו"ק, ויש קשרים גם שבועות וחדשים ושנים, ואינו דומה לדור קודם שהתביישו לחיות בבית אחד בלא חופו"ק. ולכן כמעט כל מקרים של הכרת אבהות מיירי במיוחדות לו, ובכל אופן אם גרים יחד הרי זה בבחינת מיוחדת לו. אמנם אם יש ספק אם היתה מיוחדת לו ואם דיימא מעלמא, ודאי שאין להקל בלא חליצה, אם אפשר לחלוץ בלא קושי, ובאם לא הכירו כבנו.

עוד הביא עמיתי סברא להקל, ממה ששמע מאחד מהדיינים (הגר"ג שריון שליט"א), דיש לחלק בין גידון הרמב"ם לגידון דידן. בגידון הרמב"ם היה הבעל/האב נשוי לאשה אחרת ולא היו לו ילדים, ובא ואמר יש לי בן מחוץ לנישואין, והרי אשתו בחזקת זקוקה ליכוס, לכן לא מהני אמירתו כדי להוציאה מחזקתה. משא"כ כשהגידון הוא על אם הבן שעליו עשו הכרת אבהות, לאם לא היתה חזקת זקוקה ליכוס. דכאשר הגידון על אשה אחרת הנשואה לו, באופן שדיבר הרמב"ם, הרי שאשתו הנשואה לא יכולה לומר טענת ברי שהוא ממנו, ולא מהני לה ברי של בעלה ואם הבן, וממילא היא בחזקתה. משא"כ בגידון הכרת אבהות, טענת ברי שהוא ממנו ואיני זקוקה ליכוס וחליצה, אינה בחזקת זקוקה ליכוס. והעלה סברא דמה שכותבים שהוא בנו לכל דבר חוץ מיכוס וחליצה, הוא באופן שאם יתגרש אח"כ מאם הבן וישא אחרת ולא יהיו לו ילדים, שאשתו השניה זקוקה לחליצה לשיטת הרמב"ם, כיון שאין לה טענת ברי.

לאור האמור לעיל נראה להקל ולא להצריך חליצה באחד מאלו האופנים: אם דרו ביחד, יש לראותה כמיוחדת לו. וכן אם אינה חשודה מאחרים. וכן אם לאחר הלידה החזיקו כבנו. בכל אחד מאלו האופנים אין להצריכה חליצה.







## לעילוי נשמת

סבי רבי **שמואל זאב** ז"ל ב"ר **יצחק נתן** הי"ד לוי  
מחנך ילדי ישראל באמונה ובמסירות  
עשרות בשנים

סבתי מרת **יסכה** ע"ה ב"ר **ישראל זינגר** ז"ל  
תפילתה הזכה ואמונתה היוו לנו סמל ודוגמא

סבי רבי **דוד** ב"ר דן **גרינברג** ז"ל  
בן אחר בן לבעל הט"ז  
ונו"נ לרבי משה ב"ר דן שהם אב"ד דאלינא  
סבתי מרת **פייגא רבקה** ע"ה ב"ר **שלמה גולדנברג** הי"ד  
היו מופלאים בנעימות הליכותיהם, בהכנסת אורחים  
ובקיום התורה ומצוותיה בתמימות ובישרות לב

דודותי מרת **מלכה** ע"ה ב"ר **שלמה** הי"ד **פריד**  
אחותה מרת **רחל** ע"ה ב"ר **שלמה** הי"ד  
ובעלה ר' **רפאל יצחק** ב"ר **שלמה משה** הי"ד **פרלה**  
נשאו ונתנו באמונה, טוב ליבם וישרותם היו לתהילה

דודתי מרת **קילא איטא גרינברג** ע"ה  
בת הרה"ח **אברהם מרדכי מליק** ז"ל

תנצב"ה



## **לעילוי נשמת**

אשה יראת ד' היא תתהלל  
מרת **דבורה סוקולובסקי** ע"ה  
ב"ר מיכאל ז"ל

עוז והדר לבשה להרבות כבוד שמים  
רבים השיבה מעוון

בניה ובנותיה וכל צאצאיה ממשיכים בדרך  
שגדלה אותם לאהבת תורה ויראת שמים

יהי זכרה ברוך

**ת.נ.צ.ב.ה**



## לעילוי נשמת

בן העליה היקר  
הקדוש **יוסף דב ויסמן** הי"ד  
ב"ר חיים ז"ל

מבחירי התלמידים של ישיבת "חברון"  
נהרג עקה"ש אור ליום ח' אדר א' תשל"ח  
בפיצוץ אוטובוס בירושלים עיה"ק  
ע"י מרצחים זדים ארורים.  
בן יחיד להוריו,  
נחמד ואהוב על כל יודעיו.  
בשנות חייו המעטות,  
הרבה בלימוד תורה ובמצוות.  
רדף צדקה וחסד,  
והכל בענות חן והצנע לכת.

**ת.נ.צ.ב. ה**



לעילוי נשמת

אבינו עטרת ראשינו  
הרב **יצחק נתן לוי** ז"ל  
ב"ר שמואל זאב ז"ל

חינך את ילדיו בדרך התורה,  
נשא את יסוריו בדומיה,  
וישרותו היתה לתהילה.

יצאה נשמתו בטהרה  
ביום י"ז סיון תשע"ז

**ת.נ.צ.ב.ה**

